حرية الفكر
حرية المعتقد
حرية النشر

ALOUSOUR ALGADIDA

السنة الأولى - العدد الحادي عشر
يوليو 2000

عدد خاص

العصور الجديدة

حدث في مصر أبريل 2000

أدونيس.. حيدر حيدر.. فهمي هويدي.. علاء اللامي.. بيان الأزهر.. بيانات المثقفين

شهداء الحرية عبر التاريخ..
أخناتون.. سقراط..
سرجون الأكدي

الجماعات الأصولية..
والطريق إلى الموت

هل الإسلام والديمقراطية
متناقضان؟!

الهوية المصرية
بين الفرعونية والإسلام؟!

سناء المصري..
وداع في قمة الحرية

علي عبدالرازق..
محاكمة مستمرة

نابلس ..
زيتون وشهداء وعلماء

العصور الجديدة
تصدر عن
« العصور الجديدة للنشر والتوزيع »
١٢ جمال الدين أبو المحاسن
جاردن سيتي القاهرة ج . م . ع
تلفاكس ٧٩٥٩١٣٣ - ٧٩٦٤٠٩٨
email : Alousour @ Intouch. com.

المدير العام راوية عبد العظيم
المحرر العام مهدي مصطفى
الإشراف الفني والتصميم إيناس حسني
هيئة التحرير سمير أمين
فكري حسن
محمود إسماعيل
فيصل الخيري
عبد الهادي عبد الرحمن
رشاد سلام
أحمد فؤاد سليم
وائل غالي
عزمي عبد الوهاب

هيئة المستشارين
أدونيس
حسين العودات
فاروق وادي

المراسلون
إنجلترا : أمجد ناصر
المغرب : عبد الرحيم الرحوتي
روسيا : أشرف الصباغ
السودان : نور الهدى محمد
هاتف : ٧٨٧٢٠٠ - الخرطوم

المراجعة اللغوية هشام عبد العزيز
الجمع التصويري والتنفيذ « العصور الجديدة
الغلاف ألبرت دورر
اللوحات الداخلية دوميه - أحمد نوار
جرافيك مقطم جرافيكا هوم

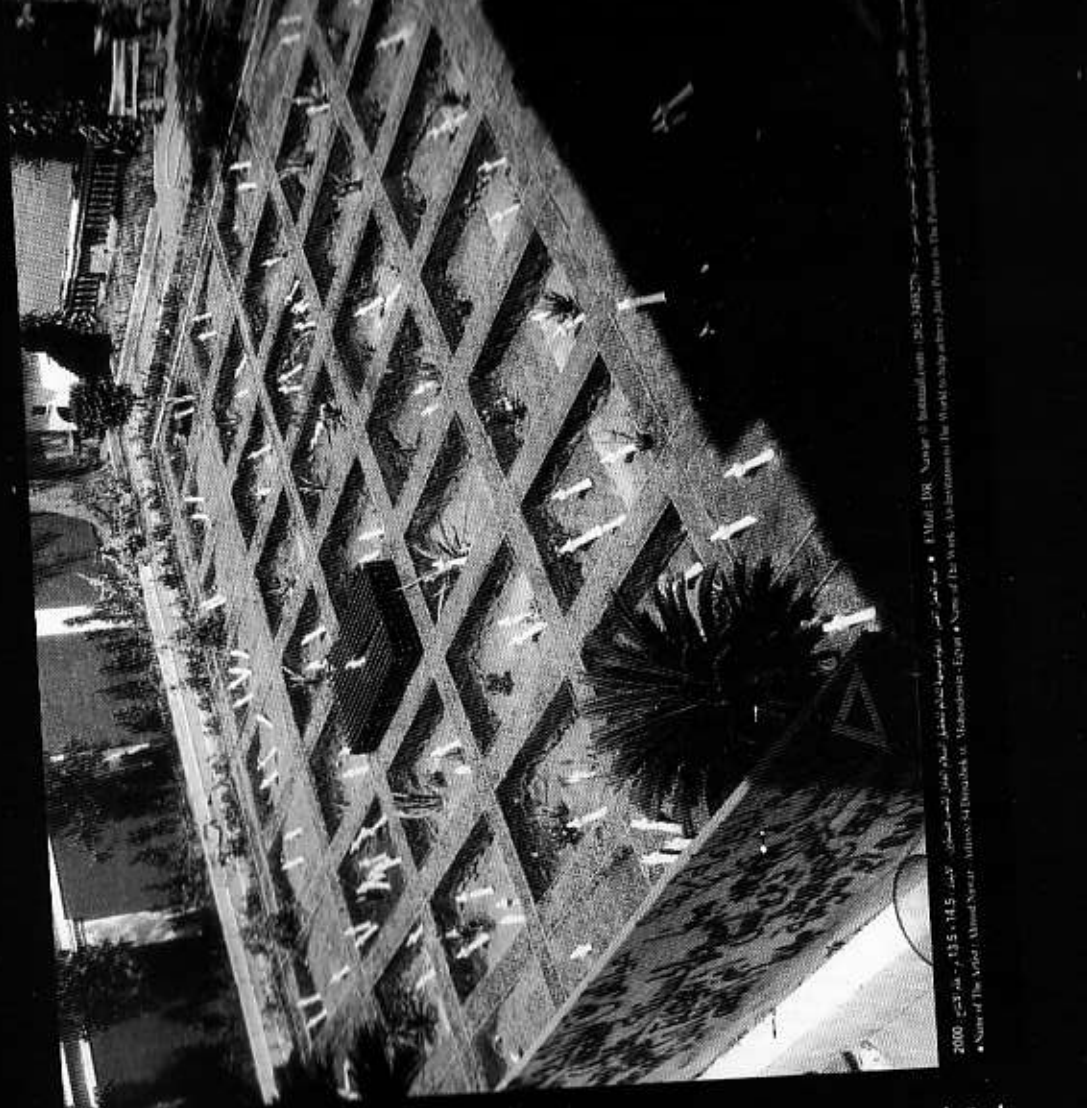
العصور الجديدة

• المواد المنشورة مكتوبة خصيصاً لـ « العصور الجديدة » وتعبّر عن اراء اصحابها
• المراسلات باسم المحرر العام
الإعلانات : حق امتياز الإعلانات الداخلية لـ للإعلان والتسويق ت : ٧٩٦٠٠٧٨ فاكس : ٧٩٥٩١٣٣

توزيع مؤسسة الأخبار
التوزيع خارج ج - م - ع الشركة القومية للتوزيع

الأسعار
جنيهات - السعودية ١٥ ريالا - الكويت ٥٠٠ر١ دينار - قطر ١٥ ريالا - البحرين ٥٠٠ر١ دينار - سوريا ١٥٠ ليرة - لبنان ٥٠٠٠ ليرة - تونس ٥ دينارات - المغرب ٥٠ درهمًا - الجزائر دولاران - اليمن ٢٠٠ ريال . ليبيا ٢ دينارات - الإمارات ٢٠ درهمًا - الأردن ديناران - سلطنة عمان ريالان - العراق ٣٠٠ دينار - السودان ٥٠٠ جنيه - القدس وغزة ٣ دولارات - الولايات المتحدة ١٠ دولارات - دول أوروبا الغربية ٨ دولارات - روسيا ما يعادل ٨ دولار والصين ما يعادل ١٠ دولار .

I. S. B. N. 1110 - 7405 رقم الإيداع : ٦٩٤٧ / ٩٩



فلسطين الأرض الفلسطينيون
مئة عام من المأساة

52 Tragedies مأساة 52

الفهرست

● **العصور الجديدة** — مهدي مصطفى — ٤

● **جامع الفراشات** — ٩
الهوية المصرية بين الفرعونية والإسلام — فكري حسن — ٩
ت: ولاء عاطف
مراجعة: وائل غالي — ١٠
حدث في مصر أبريل — التحرير — ٣٣
متى يظهر عصر الاختلاف ؟ — وائل غالي — ٦٦

● **عقائد قديمة** — ٧٥
أخناتون.. أول شهداء العقيدة — فيصل الخيري — ٧٦
سقراط الديمقراطية والموت — محمود قنديل — ٩٠
سرجون الأكدي وليد غير شرعي يقودنا إلى الحرية — أحمد صبري الدبش — ١٠٠

● **اشباح جديدة** — ١٠٧
سناء المصري.. غربة حتى الموت — عزمي عبدالوهاب — ١٠٨
صورة رمزية لـ «سناء المصري» — سيد محمود حسن — ١١٢
المرأة في نظر الجماعات الإسلامية.. صورة من قريب — سناء المصري — ١١٨
تخاريف — رشاد سلام — ١٢٨

● **العصب العاري** — ١٣٥
دوميه من السجن إلى السطوع — أحمد فؤاد سليم — ١٣٦
صباح الخير يا الحجر المدبب كأنه الكلام (شعر) — عماد فؤاد — ١٣٨

● **بلد تحت الشمس** — ١٤٣
نابلس.. زيتون وشهداء وعلماء — فيصل الخيري — ١٤٤

● **المسكوت عنه في التاريخ الإسلامي** — ١٥٩
الشيخ علي عبدالرازق .. محاكمة مستمرة — زكريا الرفاعي — ١٦٠
النصوص... والتأويل التاريخي — محمد تضفوت — ١٦٨

● **الآخر** — ١٧٥
هل الإسلام والديمقراطية متناقضان ؟ — ت: إنجمار كارلسون — ١٧٦
سمير بوتاني — ٢٠١

● **حياة البشر** — أحمد فؤاد سليم — ٢٠٢
شريحة من سنوات المتعة وسنوات العذاب (٧) — عزة مشالي — ٢١٨
السفاح بين نجيب محفوظ وغالب هلسا — السيد رشاد — ٢٣٠
الحرية إلى الوراء بعيداً

● **المسكوت عنه** — ٢٣٥
الجماعات الأصولية والطريق إلى الموت — نبيل شرف الدين — ٢٣٦

● **المسهمون في العدد** — ٢٥٤

مهدي مصطفى

حتى الطوفانُ
لم يَدُمْ إلى الأبد
ذات يوم تسرّبت
المياهُ السوداءُ
حقًا؛ ما أقل المياهِ التي استمرتْ زمنًا أطول.

برتولد بريشت
ت: عبد الغفار مكاوي

في أزمنة غابرة، كان الفيضان يغمر وادي النيل، وبعد أن ترتوي طبقات الأرض بالمياه يعود الذين هجروا قراهم ومدائنهم ليجدوا البذور الحية، قد انتبهت من نومها، وأصبحت بساتين تحتضن النهر، الذي خرج توًا من ثورته العارمة، بعد أن جرف الأوشاب والطحالب، وقذفها إلى جوف البحر، فاستكان منتظرًا دورته القادمة في مواقيت يعرفها، ليعيد تجديد نفسه وخياله المتقد.

وفي أزمنة غابرة أيضًا، كان المصريون يستيقظون وقد داهمتهم جحافل الغرباء، واحتلت أيامهم في خلسة من الزمن، لكن عندما كانوا يلتقطون أنفاسهم، يغضبون كالنهر، طاردين تلك الأوشاب خارج الحدود، وما تبقى من أذنابها، يخرجونها من أحلامهم وذواكرهم، وهكذا يتجددون كالنهر والطمي، وينظرون إلى الآفاق الواسعة، حيث يبدعون الحضارة، وينفتحون على العالم، غير خائفين من أي فكر مهما اشتط، لأنهم يمتلكون من الذاكرة وبُعد النظر ما يحميهم من أي تأثيرات حاسمة، قد تغير حياتهم، وتعيدها إلى البدايات الحضارية الأولى، فبقانون الانتخاب الطبيعي يعرفون أن ما يبقى ينفع الناس، أما ما هو ضار فسوف يتلاشى.

وفي المحن العديدة التي مرّت على الثقافة المصرية كانت تُكشف بعض المعادن التي تعتقد بأنها سوف تنتصر عندما ينهزم الفكر المصري، لأنه يمر بأزمة عنيفة، وهؤلاء يظنون أنهم منتصرون، لأن بنيانًا راسخًا منذ الاف السنين يبدو وكأنه سيهتز، وأن الوقت حان لكي

يتسربوا من بين شقوقه، غير أن الهدوء الذي يعقب العاصفة، سيغرقهم في صمته، ويذهبون في طوايا النسيان.

كان هذا هو ما يحدث على مر التاريخ، فبعد كل فيضان، أو امتحان عصيب يعود كل شيء إلى مكانه، وقد اكتسب مهارةً جديدة، وخيالاً آخر، وقد نفض عنه الغبار الذي علق به إبان ما حدث، فهذه الأزمة المفتعلة (وليمة لأعشاب البحر) التي وإن كانت قد دلت على أن الثقافة المصرية تتململ من كثرة الضربات المتلاحقة إلا انها قد دلت أيضًا على اختصار الفكر، ومن ثم الحياة المصرية، في رؤية اناس ضيقي الأفق، فقد خلّفت تلك الأزمة وراءها الأعشاب الضارة لتكبر وتنمو، بدلاً من جَرْفها كالعادة إلى غياهب النسيان، ومن ثَمّ تقود السفينة، بما تحمله من خبرات وثقافات إنسانية، تقودها ليبتلعها بحر العالم، وتصبح هذه الأوشاب كبطل رواية «موبي ديك» لـ «هيرمان ميلفيل» ذلك البحار الذي التهم حوت ابيض ساقه ذات يوم وهو يحاول اصطياده.

وفي تلك الرواية «موبي ديك» كان صيادو الحيتان قبل ظهور الكابتن اهاب وسفينته العملاقة – سعداء بحياتهم، وكانوا يعرفون قانون البحر، سواء اكان هادئًا ام ثائرًا، وأين يخبئ حيتانه، وبعد نهاية يومهم «والصيد رزق» يعودون إلى أسرّتهم قانعين بصيدهم اليومي، وهكذا دواليك، غير أن الكابتن اهاب ظهر بسفينته العملاقة تلك التي تستطيع ان تشق عُبَاب المحيطات، دون خوف من الغرق، وتصل إلى مسافات أبعد من قواربهم البسيطة، فسال لعابهم، ورموا بتلك القوارب التي يألفونها، وركبوا السفينة، وهي لا تشبه سفينة نوح، فقد جمع لها الكابتن كل البحارة الماهرين، إضافة إلى العرّافين والسحرة، ليصطادوا له مجرد حوت أبيض، يدعى «موبي ديك»، بعد ان وعدهم بالمجد والثروة، ولوّح لهم بعملة ذهبية قديمة من اسبانيا، تعادل بضعة دولارات في ذلك الزمن، وأن كل واحد منهم سيحصل على عملة إذا اصطاد الحوت الأبيض «موبي ديك».

و«اهاب» ذلك البحار المشهور بين البحارة، كان يعرف المحيط سمكة سمكة، كما يقولون، كما كان صيادًا ماهرًا تغني له الحيتان، ومثقفًا عارفًا تراث البشرية، وكثيرًا ما كان يحلم بأنه بروميثيوس سارق النار، من هنا كان ينظر إليه البحارة البسطاء على أنه شيء مثير للدهشة،

هؤلاء البحارة الذين لا يعرفون إلا البحر وزوجاتهم وأطفالهم، وخبراتهم في صيد الحيتان، فجأة اكتشفوا سفينة عملاقة، وبحارًا شهيرًا، اقنعهم بركوبها، فتركوا قواربهم التي تشبه حياتهم، وانطلقوا معه إلى المجهول، ولم يكتشفوا ذلك إلا بعد أن قطعوا مسافات طويلة، فصلتهم عن موطنهم الأول بآلاف الأميال، مع امواج البحر بحثًا عن الحوت الأبيض «موبي ديك»، وقد اكتشفوا أيضًا أن اهاب ذا الساق الخشبية، يحاول أن يستعيد ساقه من بطن الحوت، وذلك بقتله، ومن أجل هذا جمع كل هؤلاء عبر الخداع والرعب، مستخدمًا احلامهم البسيطة في الثراء والمجد، من أجل ذاته، التي يريد لها أن تصبح خالدة.

وقد كان كل بحار منهم لا يملك إلا ذكرياته الإنسانية، وقد تركها خلفه وقذف نفسه إلى المجهول، وراء حوت يبتلع كل من يقترب منه، فلا يعود مثلما عاد يونس مثلاً من جوفه.

وفي الطريق إلى «موبي ديك»، يبدأ مسلسل الموت في سرقة البحارة واحدًا وراء الآخر، وتتسع خروقات السفينة، وأهاب لا يعبأ بكل ذلك، وعبر مونولوج طويل يمتزج مع الآلهة القدامى والأساطير، وبرغم يقين البحارة بأنه يكاد يكون مجنونًا، يوافقون على الإبحار معه، وينفذون تعليماته كربان ماهر يعرف البحر، غير أنه بدلاً من أن يتقاعد يحاول أن يسرق تاريخ البحارة، حتى يستعيد بهذا التاريخ ساقه من بطن «موبي ديك»، ذلك الحوت الذي يقود هو السفينة وراءه داخل المحيط، عابرًا بها المياه الدافئة والباردة إلى المتجمدة، ملاقيًا العواصف والأعاصير والموت، ومعه صيده الثمين السفينة، والكابتن اهاب والبحارة الذين، يحاولون عبر التوسلات أن يعود من جنونه قبل أن يبتلعهم الحوت والمحيط، لكنه يمضي ، متحسسًا ساقه الخشبية، ناظرًا إلى اتساع المحيط، باحثًا عن ثاره الشخصي «موبي ديك» الذي تحول مع مرور الوقت إلى خيال في ذهن البحارة اخترعه رجل مجنون يقودهم إلى الهلاك.

ومع أن البحارة بدأوا يفقدون صبرهم، وقد دب اليأس في قلوبهم،إلا انهم واصلوا السير مع ذلك الرجل المجنون، ذي الرغبة العارمة في استعادة ساقه من «موبي ديك»، فالذي هرب منهم عائدًا مات قبل أن يصل، والذي بقي مات بين فكّي «موبي ديك»، وفي هذا اليوم المرعب الغامض كاد اهاب أن ييأس ويعود حنينًا إلى زوجته وابنه الوحيد، الذي اصبح يتيمًا حسبما قال هو عبر حوار طويل مع قائد السفينة الطيب «سبارتاك» الذي حاول دائمًا أن يثنيه عن

السير في طريق الموت، والذي حاول أيضًا أن يقتله في لحظة يأس قاس وكاد اهاب أن يستجيب ويعود إلا انه عندما صاح أحد البحارة:

– *ها هو الحوت الأبيض.*

قفز من السفينة بنفسه رغم ساقه الخشبية، وانطلق خلفه، وطعنه بالرمح مرات عديدة، إلا أن الحوت سخر منه – فكمْ من الرماح تكسرت فوق جلده؟! – وفتح عينيه على اتساعهما ليرى هذا الأهاب، وجرّه هو ورمحه ولفّ الحبل حول جسده كله، وانطلق به في جوف المحيط، وسرعان ما قفل راجعًا إلى البحارة الآخرين، وأغرقهم بقواربهم جميعًا، ثم استدار إلى السفينة وحطمها بمن فيها، وأطلق غناءه باحثًا عن اهاب جديد.

لكن بحارًا صغيرًا بقي من هذه المعركة، فقط لأنه كان يريد أن يصبح بحارًا وكفى، وهو الذي لا يعرف عن البحر شيئًا، مجرد بحار بسيط، يخرج إلى وجه المياه ليرى ويتعلم ويعود برزقٍ ما. بقي هذا البحار حيًا، صحيح كان يتيمًا في البحر الواسع، بقي رغم الموت لأنه فقط كان يشبه الحياة كونها مغامرة، دون تصور سابق، لا ثأر له مع احد، ولا يريد أن يخدع أحدًا.

لكن لماذا نتذكر الآن حكاية تلك الرواية العبقرية التي يعدها الأمريكيون إنجيلهم المقدس الثاني؟ نتذكرها، لا لعبقريتها، او اسطوريتها، أو افكارها، لكن لأننا خرجنا من ازمة «وليمة لأعشاب البحر» ليس بالبذور الحية كما بعد الفيضان، ولا كما ببحار فطري بعد جنون الكابتن اهاب، بل خرجنا ببذور ميتة، وبحارة قتلة – على عكس التاريخ – يقودوننا إلى الموت، مثلما قاد الحوت الأبيض «موبي ديك» البحارة الذين هلكوا في المحيط، وعلى عكس ما حدث إبان جحافل الغرباء او اذنابهم الذين تركوهم بيننا، تركت لنا الأزمة نباتات سامة تحت اقدامنا، ومع الأسف هي التي ستقود السفينة في أزمنة قادمة مما يعجل بهلاكنا في محيط العالم المترامي، فهي وإن كانت تشبه ذلك الكابتن المجنون اهاب، في سعيه إلى تدمير نفسه ومن معه إلا انها لا تشبهه في كونه انتهى بوصفه مخالفًا المنطق الإنساني فهي عادت سالمة واصبحت هي التي تبتلع كل شيء في هذا الوطن، ولم تُبق لنا واحدًا – مثل ذلك البحار – يعيد تجديد السفينة بعد أن حطمها المغامرون من أجل مجدهم الشخصي.

هذه الحكاية تشبه وضع الثقافة والمثقفين في مصر والعالم العربي، فقواد السفينة يُشبهون الكابتن آهاب، ذلك العاجز عن استعادة ساقه، والذي لا يريد أن يعترف بأنه لم يعد بحارًا، وهم هكذا غير قادرين على الاعتراف بأن خيالهم توقف وبأنهم عاجزون، ومع ذلك، يحاولون أن يصطادوا حوتًا لكنه حتى لا يشبه «موبي ديك».

سنظل نتذكر هذه الحكاية وتحديدًا في هذا العدد من «العصور الجديدة» الذي نقدمه كوثيقة في ذكرى ما حدث، والا نحاول فيه أن نصطاد حوتًا ابيض او اخضر، او ناخذ البحارة إلى حيث الموت، بل نتشبه فقط بذلك البحار الذي نجا لأنه يريد أن يصبح بحارًا وإنسانًا وكفى، ليرى العالم ويتعلم ويغامر، ثم ينقل خبراته إلى الأجيال القادمة.

قبل الطبع

سيظل يوم ٢٠٠٠/٧/١ يومًا عجيبًا في تاريخ المصريين، فقد تذكروا فجأة سعد الدين إبراهيم ذلك الرجل الذي ظل عبر عقدين من الزمان يدمر بنية الثقافة المصرية، ويحاول تفكيك نسيج المجتمع المصري، عبر أموال المؤسسات الدولية، التي استقطبت تيارًا واسعًا من المثقفين المصريين في لحظة يأس سياسي، تغيبة هي العمود الفقري او هكذا كان يجب أن تكون، لكن هذا الرجل سيتوقف، التاريخ أمامه باعتباره من بقايا العملات العتيدة على فقراء هذا الوطن، فتحية إلى سناء المصري النقية التي غادرتنا قبل أيام واوصتنا بسعد الدين إبراهيم وامثاله خيرًا.

جامع الفراشات

الهوية المصرية بين الفرعونية والإسلام

فكري حسن

ت: ولاء عاطف

مراجعة: وائل غالي

حدث في مصر ابريل 2000 (ملف)

التحرير

متى يظهر عصر الاختلاف ؟

وائل غالي

الهوية المصرية بين الفرعونية والإسلام*

فكري حسن
ت: ولاء عاطف
مراجعة: وائل غالي

من ابرز التحديات التي تواجه الإنسانية اليوم هو ان الفرق السياسية والنحل الدينية والمجموعات المسماة بالجماعات «الاثنية» قد ولدت مشاعر التعصب الوطني. غير ان النزعة الوطنية الحقيقية Patriotic Nationalism التي اشعلت يومًا ما عديدًا من الحروب في اوروبا تتمايز سياسيًا عن تيار حركات التعصب الوطني. إلا أن كليهما قد ارتبط بمفهومات مجموعات - الهوية. ويبدو ان ازدهار النزعة الوطنية ذات الأسلوب الأوروبي في سياق الإمبريالية الحديثة والتصنيع السابق قد اثر تاثيرًا يتفاوت الآن من بقعة إلى اخرى من بقاع الكوكب كما تداعى وتسبب في توليد تيار ماضوي Backlash لا يقبل الفهم (Pagden, 1995). ومع ان النزعة الوطنية ايام الاستعمار كانت قوة من قوى المقاومة فإن فترة الركود الاقتصادي المؤقت للإمبريالية المباشرة وتراجع النزعة الوطنية في مواجهة الكيانات متعددة الجنسيات والاقتصاد العالمي، صارت الحركات الانفصالية الوطنية المتعصبة تمثل خطرًا على قابلية الحياة والاستقرار السياسي لكثير من الدول المستعمَرة - مع فتح الميم - السابقة (Prakash, 1995).

وربما تظل الحاجة إلى «الأمم» Nations بوصفها كتلاً إدارية امرًا محتومًا في عالم تعاملات الاقتصاد العالمي. وقد يكون الاحتفال الجاهز بالتنوع والنزعة الوطنية المتعصبة غير منتجين في الوقت نفسه. تخلق الأمم (الغربية عمومًا) نظام الكارتل الاقتصادي متساوقًا مع أشكال سياسية مبهرة في حكم الصفوة ومع فوضى جمهرة من الأمم الفقيرة وصراعات داخلية وإثنية داخلية Interna-tional Ethnic ودينية واقتصادية. ومن هنا فلابد من إعادة النظر في مفهوماتنا حول

الأسرة ١٨ - عهد حتشبسوت، حول عام (١٤٩٠ - ١٤٧٠ق.م)

النزعة الوطنية وحول دور علم الآثار في تغذية المثل العليا الوطنية. وقد تشجع علماء الآثار في الفترة الأخيرة وتغلغلوا في ذلك النوع من الموضوعات. وذلك كما هو وارد في الإصدارات الأخيرة لكل من كول Kohl وفوسيت Fawcett (١٩٩٦) ودارياز - اندريو Diaz - Andreu وتشامبيون Champion (١٩٩٦) وآتكنسون Atkinson وبانكز Banks و أو سالفان O'Sullivan (١٩٩٦). كانت هذه الإصدارات موضوع مراجعة مضيئة لهاملاكس Hamilakis (١٩٩٦). واتفق اتفاقًا خاصًا مع هاملاكس في الموضوع سابق الذكر صفحة ٩٧٧ ان النزعة الوطنية تحدد الهوية ضمن سياق اجتماعي - سياسي. وفي هذا المقام أحدد سياقًا للبحث في الأيديولوجيات الوطنية في مصر الحديثة وتداعياتها بالنسبة للمعنى المصري للهوية، فضلاً عن انني اتفق مع هاملاكس في موضع اخر من المراجعة نفسها سالفة الذكر (انظر ايضًا هاملاكس ويالوري Ya-louri ١٩٩٦) انه لابد من دراسة الصور الماضية والرموز في سردية النزعة الوطنية. وهذا ليس بحثًا اثريًا وحسب إنما هو بحث في مكون جوهري لعملية تشكل الهوية.

وفي تناولي للموضوع اركز على دور بعث الماضي بوصفه صورة من الذاكرة الاجتماعية. وذلك من خلال الأداء والتجليات اليومية التي تسهم في الذاكرة الاجتماعية (انظر ايضًا كوتساكس، الفصل الثاني، براون، الفصل الثالث). إن ازدهار النزعة الوطنية الغربية كان قد ارتبط ارتباطًا وثيقًا بولادة الذاكرة الوطنية (فنترس Fentress وويكهام Wickham ١٩٨٨: ١٢٧ - ١٣٧). هذه الذاكرة الوطنية قد تأطرت وتوجهت من قبل الطبقات المتوسطة العليا وطبقة المثقفين. وذلك من خلال خطابات خطابية موجهة إلى اعضاء المجتمع الآخرين أو إلى مكونات

الخديوي إسماعيل

أنور السادات

جمال عبدالناصر

مصطفى كامل

خارجية. صارت بعض الفترات والمدارات والأحداث موضوع الذاكرة الاجتماعية والتذكر. والأمثلة التي يوردها فنترس وويكهام (المرجع السابق: صفحة ١٢٧) تتضمن الهوس الإنجليزي بالأمة – الدولة Nation State - وبالثورة الصناعية والهوس الإيطالي بالمدينة – الدولة والنهضة والهوس الأمريكي بالولايات. واستحضار الماضي هو موضوع الخطاب السياسي المشترك. وقد اسس فرانسوا ميتران عام ١٩٨١ في مبتدأ فترة رئاسته «احتفالاً بالذاكرة» في البانثيون. وقام بوضع ورود حمراء على مقبرة جان مولان – بطل المقاومة – وآخرين (المرجع السابق: صفحة ١٣٧).

ويقول لفنترس وويكهام (المرجع السابق: صفحة ١٢٨) إن «كل البلاغة السياسية تقريبًا تتبع الماضي بوصفه علامة شرعية». وإذا كان ذلك قد يبدو كلامًا قويًا فإنه يجد ما يدعمه عند سميث Smith (١٩٩٦) في كتابه الكبير «الأصول الاثنية للأمم». يستعمل الماضي، في تصور سميث لاستدعاء السابق. إلا أن الماضي يسوغ لأن هالة القداسة والسلطة اللتين تحيطان به تنبعان من بعض العمليات النفسية العميقة، وخاصة – حسبما يقول سميث – في عصور التحول السريع أو الانقطاعات الكبرى أو الارتباطات كما في ازدهار النزعة الوطنية أو في إقامة النظم السياسية الجديدة. حينئذ يكتسب الماضي بعدًا خاصًا. وقد يفسر ذلك الانبهار الراهن بعلم الآثار والمباني التذكارية كما قد يفسر استعمال المجموعات الاثنية والدينية والسياسية للماضي في أثناء منافستهم على السلطة. اعرف القوى المتناثرة والطرفية للفكر بعد الحداثي، لكنني مأخوذ بانتشار وسط فكري معين يعمل ضد إبداعات مجتمعات إنسانية صغيرة ومتحدة كما يهاجم مشروع إقامة أهداف مشتركة إنسانية على أساس من الاشتراك في الخبرة الإنسانية (انظر على سبيل المثال يونج Young ١٩٩٠: ١٢١ – ١٣٢). اعتقد بأنه من الخطأ القطع مع البحث عن الأشكال الكونية ومتعددة الثقافة. لأن ذلك – أي القطع – سيكون ذريعة داخل مخطط مدمر لترسيخ

على باشا مبارك

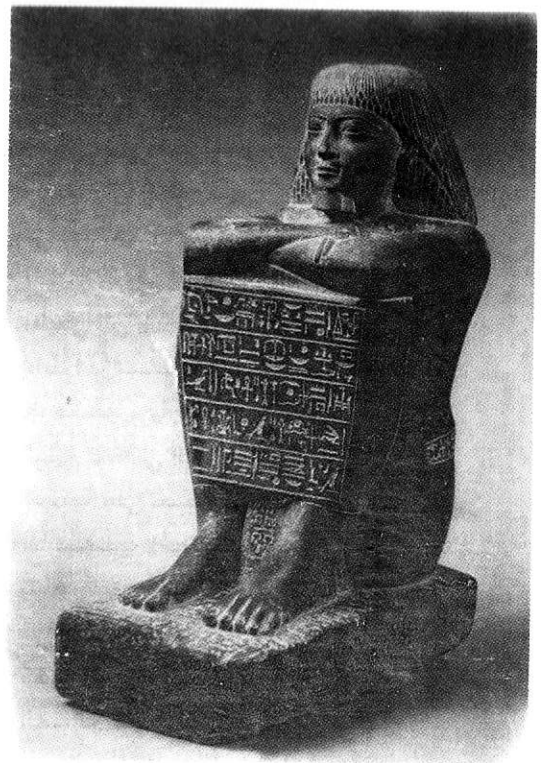
حافظ إبراهيم

طه حسين

سيطرة الغرب. ويمدنا التنوير بأسس الثورة الكونية الفكرية من أجل التآخي الإنساني في المجتمعات الإنسانية ومن اجل وضع المجتمعات «البُدائية» على قدم المساواة إن لم تكن في مقام اعلى تجري إلى الرجال الفرنسيين لكن ليس اقل من العالم سافانت Savant الفرنسي. تقيم هذه البداية «للنزعة النسبية» الثقافية جوهرًا روحيًا Ethos للبحث الأنثروبولوجي الذي يزودنا بدواء مناسب ضد تسمم معاييرنا للحكم على الغير.

غير أن النزعة النسبية الثقافية لا تتضمن رفض التجمع متعدد الثقافة والإرث الإنساني البيولوجي والثقافي (انظر هِل Hill ١٩٩٢ لنقاش النزعة النسبية الأخلاقية).

قد يحكم البعض على المطالب المناصرة للقضايا السياسية أو الدينية باعتبارها حكمًا مناهضًا للمعرفة المدرسية. مع ذلك قد لا تجيب الأساسيات النظرية والمنهجية للعلم على القضايا الأخلاقية بل قد تخدم القضايا الجنائية والشيطانية. ترفض المعرفة المدرسية (العلم بالمعنى الحصري للكلمة) بوصفها نمطًا من التحقيق رفضًا مبدئيًا التصلب العقدي. وتؤيد الفكر النقدي. وتتجاوز الأحكام المسبقة حول الجماعة والأحكام الفكرية والملاحظات الفردية الذاتية والعبارات إلى المطارحات – التلويحات والدراسة. وتمنح الوقاية الكافية من النظم الفاشية والمتعصبين دينيًا والطغيان الفكري والعدمية الذاتية. يرجع انجذابي إلى علم الآثار إلى إيماني بأن فحص ماضينا البعيد قد يسهم في فهم مأزقنا الإنساني المعاصر. ومن هنا فأنا انتمي إلى هذا التيار داخل دراسة آثار المستقبل. وأرجو أن تسهم تأملاتي اللاحقة المبنية على خبرتي الشخصية ومعرفتي بتاريخ مصر من داخل في إرساء علم الآثار كقوة كبرى في قضايا العالم المعاصر. وبوصفنا أثريين قد نستخلص ادق النتائج لممارستنا ودورنا في بناء عالم جديد سيغير بقوة مجرى الحضارة الإنسانية. وكما لاحظ يوكو Ucko (١٩٩٠: ٢٠) في تقديمه لكتابه عن «سياسات الماضي» (جتركول ولوفنشال، ١٩٩٠) «فإن المشكلة التي تعترض علم الآثار اليوم هي مشكلة



العهد المتأخر، نهاية عهد الأسرة ٢٦، حول عام ٥٢٠ق م

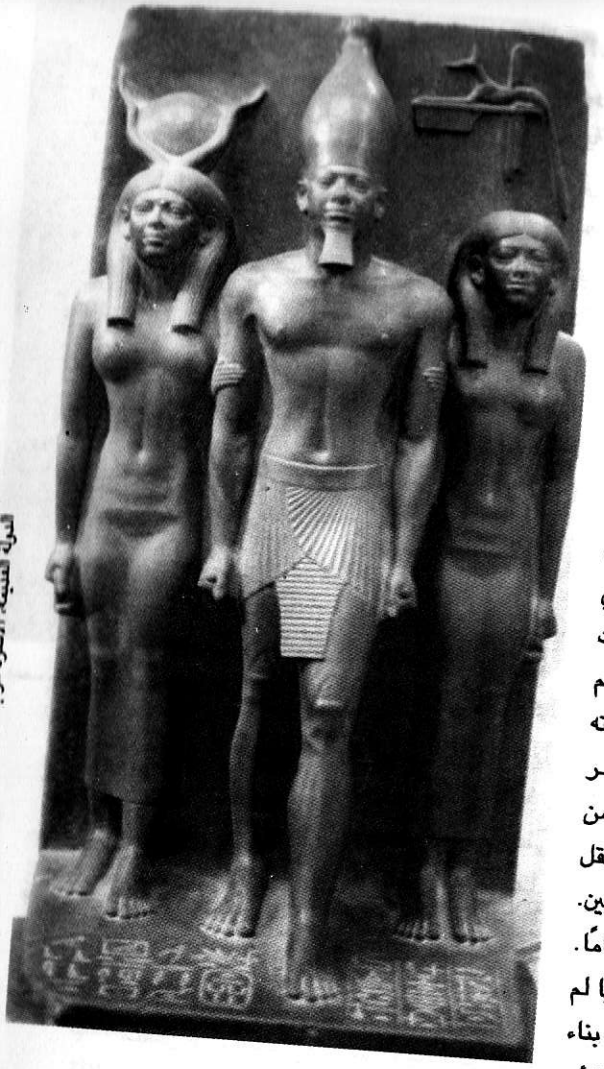
أخلاقية حادة تكمن في كيفية التعامل مع الماضي بوصفه جزءًا من الحياة اليومية وليس بوصفه متحفًا أو موقعًا أثريًا. وذلك لأمر حاسم في تأسيس المستقبل»

ولأن الإنسانية تعبر مرحلة نحو التأصيل متعدد الثقافات والأمم متعددة الثقافات فإن عرض وتفسير الماضي سيلعب دورًا كبيرًا بوصفه مصدرًا للهوية وتكوين وجهة النظر المستقلة (المصدر سالف الذكر، صXviii).

ومن هنا فإنني اقترح انه من الأجدى أن نعتبر أن أطلال الماضي موضوعات للجمع والتذكر تخدم أحد المعالم المهمة على طريق المستقبل.

ممر الذاكرة

قبل النمو المتصاعد للقاهرة في العقود الثلاثة الأخيرة والذي شهد نشوء عدد من الأحياء الجديدة مثل مدينة نصر كان أغلب المصريين يقيمون في قلب منطقة تاريخية يمتد وجودها إلى القاهرة الإسلامية حيث تتلاصق المساجد والحانات والقصور والمدافن. وتضرب هذه المنطقة بجذورها في القاهرة الفاطمية والمملوكية والعثمانية كما تظهر جلية في ثلاثية نجيب محفوظ «بين القصرين». ولاتزال هذه الأحياء إلى الآن القلب النابض داخل وجدان المصريين. يأتون أفواجًا إلى هذه الرقعة الصغيرة في أثناء مولد الحسين. كما أن هذه المنطقة الأثرية التي تتكون من مسجد الحسين المشهور والجامع الأزهر والزقاق المملوكي المعروف ببازار خان الخليلي إنما هي مكة المصريين. تؤكد وتعيد التأكيد على التراث الديني الإسلامي لمصر ودوره في عملية التعليم وخاصة في التعليم الإسلامي. تحيط أرفف من كتب العصور الوسطى والكتب الصفراء – المنتجة بغزارة وبأسعار زهيدة – والنصوص الإسلامية الجامع الأزهر – أقدم جامعة قائمة منذ ٩٧٢م. والجو الديني لهذا الحي تتخلله الرائحة المميزة للتوابل والبخور



والروائح الشرقية والكباب المشوي ويختلط بطنين العامة والباعة الجوالين. وفي الشوارع يتمازج الأطفال والراديو مع حلقات الذكر الصوفية الشعبية والتي أصبحت عاملاً مكونًا للفكر الإسلامي الشعبي وممارسته منذ العصور المملوكية والعثمانية.

مضى وطواه لنسيان

لا يوجد مكان في مصر يلتقي فيه المثقفون في مجمل الآثار الفرعونية كما يلتقون في مثل ذلك الحي – حي الحسين. غير أنه يبدو من خلال الأبحاث الأثرية أن ذلك النوع من الأمكنة يوجد مثيل له أمام أبي الهول بالعصور اليونانية حيث كانت المهرجانات والاحتفالات ومصدر الإلهام الفكري. فقد كان نجيب محفوظ قد بدأ حياته الأدبية بترجمة التاريخ المختصر لمصر القديمة كما ألف قصتين مقتبستين من الماضي الفرعوني لمصر. ثم سرعان ما انتقل إلى وضع رواياته في إطار حي الحسين. ورواياته الأولى قد طواها النسيان تمامًا. وعيد وفاء النيل باعتباره تقليدًا فرعونيًا لم يعد كذلك محور الاحتفالات العامة بعد بناء السد العالي. والجدير بالإشارة أن الأهرامات نادرًا ما يتم زيارتها باستثناء خلال الرحلات المدرسية أو كمهرب عابر من القاهرة للعشاق. ويتم زيارتها كذلك لإعادة الإصلاح في أثناء الأعياد. والمثير للدهشة أن عديدًا ممن يقيمون في القاهرة نادرًا ما يزورون الأهرامات أو المتحف المصري. في مصر المدارس وليس البيت هي عمومًا مركز نشر المعرفة عن الماضي الفرعوني لمصر. في المقابل يمثل التراث الإسلامي جزءًا لا يتجزأ من التربية في البيت.

استعادة الذاكرة

تركزت أعين بريطانيا بشدة على مصر عقب موقعة في أبي قير، تلك المعركة البحرية التي انتهت إلى فشل حملة نابليون على مصر. وناورت بريطانيا لأجل احتلال مصر عام ١٨٨٢ لمراقبة الانتشار التجاري الفرنسي في الشرق الأوسط – أولاً – لتأمين الصلة بالهند (انظر مارسوت Marsot ١٩٨٥ لتاريخ مختصر حول مصر الحديثة). ومنذ ذلك التاريخ تأسست حركة نشيطة في مصر تطالب بالاستقلال. كان أول الوطنيين مصطفى كامل ذلك المحامي وابن المهندس الذي كان قد أسس الحزب الوطني عام ١٨٩٠. وكان نداء مصطفى كامل من أجل الاستقلال عاطفيًا وبليغًا. وربما كان أكثر من أي شخص آخر الأكثر تأثيرًا في دعم فكرة الوطن Homeland والوطنية Nationalism. فقد أيقظ مصطفى كامل (انظر شكل ١ ، ١١) معنى الوطنية المصرية المؤسسة على التاريخ الفرعوني لمصر. وفي خطاب عام ١٩٠٧ صرح قائلاً: «إننا لا نعمل لأنفسنا إنما لوطننا الذي سيظل باقيًا حتى بعد رحيلنا. ما معنى السنوات والأيام في حياة مصر، ذلك البلد الذي شهد ميلاد كل الأمم واخترع الحضارة للإنسانية كافة» (توفيق، ١٩٨١). في ١٨ مارس من عام ١٩١٩، كان سعد زغلول زعيم الوفد المصري الذي منع من السفر إلى إنجلترا لعرض حال الاستقلال قد تم القبض عليه برفقة ثلاثة من النواب. وثار البلد كله. انفجرت المظاهرات والاضطرابات في كل مكان، وقوبلت الثورة بقوة همجية. وفي ذلك ما أصبح فيما بعد نموذجًا احتذي به. نظم الطلبة المظاهرات. وأصبحوا السباقين لفداء الاستقلال بدمائهم.

وكانت ثورة ١٩١٩ نقطة تحول في تاريخ مصر، وكان التحالف الوطني عام ١٩١٩ لافتًا وبعيد الأثر. عانق الصليب الهلال في كل مكان. تظاهرت النساء كذلك في رفقة الرجال. تجمع الطلبة والموظفون الحكوميون والمحامون والأساقفة الأقباط ومشايخ الأزهر والفلاحون والعمال والباعة المتجولون. كان الروح الوطني مشتعلاً عندما طارد العساكر الإنجليز في ١١ ديسمبر ١٩١٩ المتظاهرين بداخل الجامع الأزهر بوصفه فعلاً ممنوعًا يستحضر مطاردة الخيالة الفرنسيين للمتظاهرين الأزهريين عام ١٧٩٨.

وكان ما يُسوِّغ اتحاد الأقباط والمسلمين، الرجال والنساء، العمال والفلاحين والبورجوازية هو نداء «مصر الخالدة»، «مصر الفتية» وفوقهما مصر الفرعونية.

بدا الشعراء أمثال أحمد شوقي وحافظ إبراهيم وإسماعيل صبري والبارودي يستحضرون الأهرامات في نوع من الشعرية الوطنية تضاهي بين ماضي مصر المجيد وبين حاضرها المسلوب كما دعوا المصريين لاستعادة وإعادة إحياء العظمة المصرية القديمة والهيمنة Hegemony. تستحضر

مسرحية أحمد شوقي، أمير الشعراء، التاريخية، كليوباترا، التراث الفرعوني لمصر وقد أصبحت مقررة إجباريًا على تلاميذ المدارس.

كتب المويلحي عام ١٩١٩ في حديث ابن هشام ملاحظًا أن روح المصريين هي التي كانت تقف إلى جانب الثورة: «الروح السحري وحده هو الذي بنى الأهرامات وهو الروح وحده الذي يفهم الأهرامات. غنت الجموع في أثناء الثورة مجد بناة الأهرامات وكانت تفتخر بالانتماء إلى المصريين القدماء.

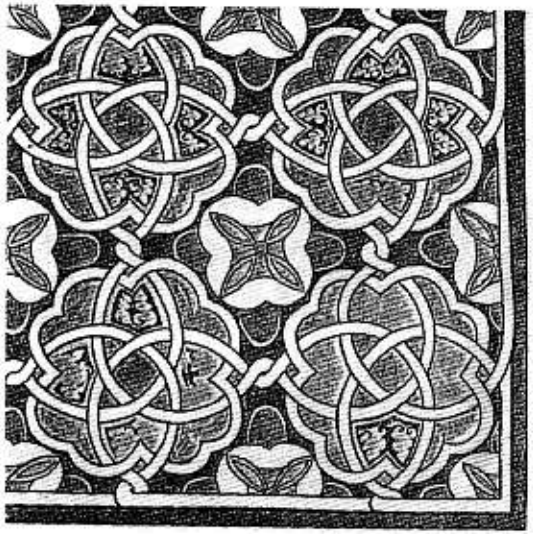
وترددت العبارات مثل «أبناء الفراعنة» و«أجدادنا بنوا الأهرامات» و«مصر هي أم الأهرامات»...الخ. ووجه سعد زغلول الجموع قائلاً: «أنتم ورثة الحضارة القديمة. وأنتم الرباط بين الماضي والحاضر. وأنا أذكركم أيها المصريين باستقلال مصر في العصور الفرعونية، مصر المجيدة، لأنّ عاطفة الاستقلال تربطنا بمصر المجيدة. وذكرياتنا النبيلة تلهمنا وتبث روح النضال». كانت هناك أيضًا ترجمة نجيب محفوظ لكتاب «مصر القديمة» لجيمس بيكي عام ١٩٣٢ وثلاث روايات عن مصر الفرعونية (عبث الأقدار، ١٩٣٩، رادوبيس، ١٩٤٣، كفاح طيبة، ١٩٤٤). في ذلك الوقت نفسه نشر توفيق الحكيم رائد المسرح المصري (تربى شأنه شأن طه حسين في فرنسا) «عودة الروح»، مُحيلاً إلى إعادة ميلاد مصر.

أول صورة تذكارية لأعضاء مجلس قيادة الثورة يتوسطهم اللواء محمد نجيب، هذه الصورة التقطت في يوليو ١٩٥٢

وكان قد بدأ يكتب هذه الرواية الرائدة عام ١٩٣٧ عندما كان في فرنسا (قد يكون من المفيد الإشارة إلى أن الصياغة الأولى للرواية كانت في اللغة الفرنسية).

وكان جمال عبدالناصر الضابط الشاب قائد ثورة ١٩٥٢ والتي قضت على سلالة محمد علي قد تأثر تأثرًا بليغًا بالدعوة الوطنية التي عبر عنها توفيق في روايته «عودة الروح».

في هذه الرواية يشرح عالم آثار فرنسي



إلى مهندس مدني إنجليزي الطرق إلى ثورة ١٩١٩ على النحو التالي:

«هذا الشعب الذي تعتبره جاهلاً يعرف الكثير.

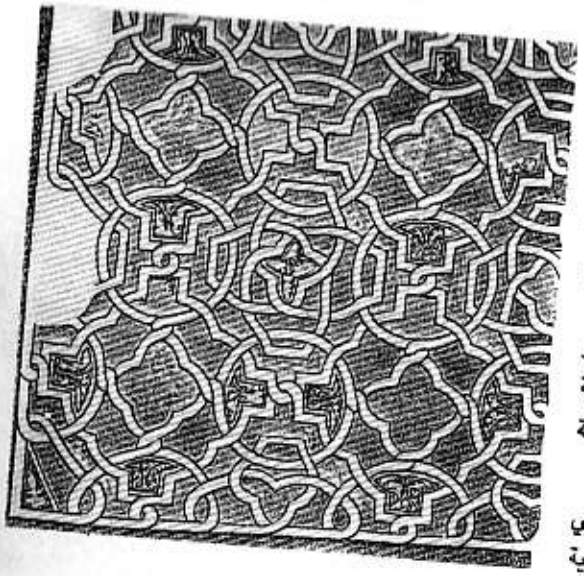
يعرف المصري بقلبه لا بعقله. الحكمة في لسانه ولا يعرف ذلك. والقوة بداخله. لكنه لا يعرف. إنه شعب قديم. فإذا قابلت أحد الفلاحين وفتحت قلبه فسوف تجد ترسبات عمرها ١٠ آلاف سنة من الخبرة والمعرفة الراقدة والأعلى من الآخر بدون معرفته. غير أنه في اللحظات الحرجة تفلت هذه الخبرات منه. قد يفسر ذلك لنا نحن الأوروبيين هذه اللحظة من التاريخ التي نقف فيها مشدوهين أمام منجزات هذا الشعب الكبرى. تكمن قوة المصريين في قلوبهم العميقة. من ينادي قلب مصر ترد له الروح».

ولم يقتصر محور عودة الروح على إلهام الشعراء والروائيين والكتاب المسرحيين إنما الهم ايضًا الفنانين التشكيليين والنحاتين. فالتراث الفني لهذه اللحظة من الميلاد هو بدون شك وراء تمثال «نهضة مصر» لمحمود مختار. وقد تم الكشف عن وجهه عام ١٩٢٨ وكان قبل ذلك قد تم عرضه بباريس عام ١٩٢٠. ومع أن مختار قد تعلم في باريس فإنه أول من قدم أول أثر منذ العصور الفرعونية واستلهم مبادئ فن تلك العصور البعيدة .

كان الأسلوب الفرعوني غائبًا بشكل لافت عن الفنون المعمارية والمناظر الطبيعية في القاهرة. طبعت بطابع إما شرقي أو غربي. فجاء قبر سعد زغلول في المنيرة – الذي زرته ذات مرة من طريق المصادفة – في حي قريب من الحكومة وقريب من قصر عابدين منذ عصر الخديوي إسماعيل على الطراز الفرعوني. غير أنني اتذكر جيدًا اثرًا لسعد زغلول في محطة الرمل بالإسكندرية. وكأني صبي يزور شواطئ مدينة من مدن المتوسط بمواقعها اليونانية والإيطالية الطابع كنت مغرمًا بتسلق قاعدة التمثال والجلوس على فخذي مصر الفتية على هيئة امراة فرعونية جالسة.

نفي الذاكرة: موضة الهوية السياسية

في عام ١٩٥٢ قامت مجموعة من



الضباط الشبان يقودهم الضابط جمال عبدالناصر بإجبار الملك فاروق على الاستقالة وبعد عامين عادت القوات البريطانية إلى بريطانيا ثم قام هؤلاء الضباط بحل جميع الأحزاب السياسية وكانت هذه هي البداية لإخضاع مصر لنوع من الحكم العسكري الفاشستي طويل الأمد.

وقد اعتمدت سياسة جمال عبدالناصر (منسفيلد، ١٩٦٩) على خلق (سدود بشرية من الشعوب والأمم) ليعادل السياسة الاستعمارية «لديفيد ورول».

لقد رأى «جمال عبدالناصر» مصر في قلب العالم العربي فهي تتحدث اللغة العربية وتدين بالديانة الإسلامية ويضاف على ذلك روابط التاريخ القريب وكلها عوامل تؤدي في النهاية إلى اندماج مصر مع العالم العربي.

ولم يكتف جمال عبدالناصر (١٩١٨ – ١٩٧٠) بذلك بل ذهب إلى مدى ابعد على طريق تحقيق هذا الاندماج ففي أثناء اندفاعه إلى تأمين هذه الروابط العربية المشتركة تعمد أن يتجاهل التراث الفرعوني لمصر وتتبع ذلك بإقامة وحدة سياسية بين مصر وسوريا سرعان ما حلت وانتهت. وفي ظل هذه الوحدة جردت مصر رسميًا من اسمها التاريخي الذي عرفت به على مر العصور وأصبح يشار إليها على انها «المقاطعة الجنوبية من الجمهورية العربية المتحدة».

واستمر ناصر محذرًا من العود مرة أخرى إلى عهد ما قبل الثورة كعهد فاسد ومظلم لا يوجد به بصيص من الضوء.

وعلى أمل أن يحشد الأمة كلها حول نظامه الثوري تسبب عبدالناصر في موت كل الأحزاب السياسية كما حطم كل الروابط التي تربط مصر بزعمائها القوميين قبل الثورة فلم يعد هناك ذكر لأسماء سعد زغلول ومصطفى كامل وغيرهم من القادة الوطنيين وبالتالي تم إحلال الخطب السياسية التي تتحدث عن موقع مصر في حظيرة القومية العربية محل الخطب الأخرى التي كانت تستلهم التراث الفرعوني جاعلة من مصر الفرعونية قلب العالم.

وخلال محاوله لإبادة كل معارضة محتملة بدأ عبدالناصر تصفية الإخوان المسلمين؛ الحزب الديني الوحيد الذي يحظى بدعم قطاعات شعبية واسعة تعتمد اساسًا على

الدراويش، ١٩٢٩، محمود سعيد من مجموعة د. سعيد الفارسي

الفلاحين وعمال المدن الفقراء (الذي اتى معظمهم مهاجرًا من القرى الريفية).

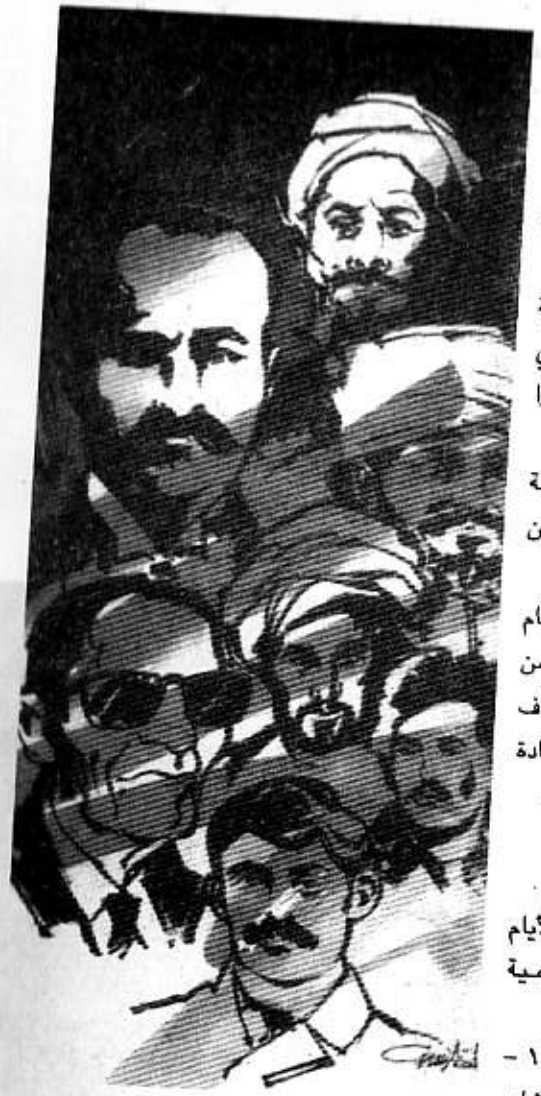
اعتمد الإخوان المسلمون على ذلك التدين الفطري البدائي لدى الفلاح المصري واستطاعوا بخلاياهم المنتشرة بإحكام وسريتهم المحنكة في العمل تحت الأرض وجناحهم العسكري ان يشكلوا تهديدًا حقيقيًا لنظام عبدالناصر مما جعل عبدالناصر يدخل معهم في مواجهات مباشرة كان لها اثرها السيء على مصر في المدى البعيد.

لقد عُذّب الإخوان المسلمون وتمت ملاحقتهم باستمرار كما قدم قادتهم إلى محاكمات عسكرية افضت إلى إعدام الكثير منهم يأتي على راسهم «سيد قطب» وهو واحد من اهم قادة الإخوان المسلمين الذين صاغوا منهجًا وطريقًا محددًا لهم ولذلك فقد اعتبره الإخوان «شهيدًا».

عمل سيد قطب على تحدي عبدالناصر فعارض القومية العربية مفضلاً عليها ما سماها بالقومية الإسلامية وفي حقيقة الأمر فإنه كان متأثرًا بالكاتب الباكستاني الإسلامي ابو الأعلى المودودي فراى ضرورة إقامة تحالف بين مسلمي العالم ليصون القاعدة الباكستانية في صراعها لتأسيس هوية إسلامية في مواجهة الهند التي كانت باكستان جزءًا منها (عمارة، ١٩٨٧).

وبرغم أن الكثير من المصريين كانوا مأخوذين بالخطاب الأخاذ للقومية العربية وبرغم ان الأجيال الصغيرة من المصريين التي ولدت بعد ثورة يوليو ١٩٥٢ في اوائل ١٩٥٠ و١٩٦٠ كانت قد اسقطت تمامًا الانتماء الفرعوني لمصر إلا أن تعريف مصر في إطار القومية العربية ظل مقصورًا على المستوى الرسمي ولم يكن ابدًا ليتغلغل في الروح المصرية وذلك لعدة اسباب اهمها:

اولاً: إن المصريين نادرًا ما يثقون في حكامهم.



ثانيًا: إن شعبية عبدالناصر لم تكن تعتمد على وظيفته كرئيس للحكومة ولكنها تنبع اساسًا من صورته الذهنية كخصم لدود للإمبريالية والفساد.

ثالثًا: ادت سياسة عبدالناصر القمعية إلى خلق شعور عام بالارتياب.

رابعًا: لم يؤد إنكار تاريخ القومية المصرية إلا إلى ازدراء الجيل الأكبر وهو الجيل الذي كان في الأربعين والستين من عمره حيث كانوا اطفالاً او شبابًا في ثورة ١٩١٩.

خامسًا: استخدم المصريون كلمة «عربي» للإشارة إلى البدو غير المتحضرين او على القاطنين في شبه الجزيرة العربية.

سادسًا: احتدام الصراع بين الحكام العرب مما ادّى إلى إقامة حواجز منيعة من الإساءات والشتائم المتبادلة بين الدول يضاف إلى ذلك تورط المصريين انفسهم تحت قيادة عبدالناصر في حرب اليمن ضد السعودية.

مصر السادات: البحث عن هوية

لقد جاءت الهزيمة المنكرة في حرب الأيام الستة عام ١٩٦٧ لتفرغ شعارات القومية العربية من محتواها.

وقد لاحظ انور السادات (١٩١٨ - ١٩٨١) والذي خلف عبدالناصر أن الولايات المتحدة لن تسمح ابدًا بهزيمة إسرائيل ولذلك اختار أن يسعى وراء السلام معها بعد أن تم له نصر محدود عام ١٩٧٣ (انظر: واتربري، ١٩٨٣). كما انهى السادات الخلافات القائمة بين مصر والسعودية (التي كانت خصمًا لدودًا لعبدالناصر) فامتنعت

السعودية عن تصدير البترول للغرب – في أثناء فترة الحرب – مما ألحق خسائر جسيمة بالدول الغربية وعاد بفائدة عظيمة على المملكة العربية السعودية. ثم بدأت السعودية في تدعيم القواعد السياسية للحركات الإسلامية وفي ذات الوقت مولت الجماعات الدينية داخل مصر ولم يقتصر الأمر على هذا بل إن الكثير من جماعات الإخوان المسلمين كانوا يعملون دخل المملكة السعودية وبذلك استطاعوا أن يمدوا رفقاءهم داخل مصر بالأموال اللازمة الأمر الذي هدد الاستقرار السياسي والنظام المدني داخل

مصر. كما عمل السادات أيضًا على استنهاض الهوية المصرية التي توارت خلف شعارات القومية العربية في عهد عبدالناصر فأصبحت مصر رسميًا جمهورية مصر العربية مجددًا الأمر الذي سبب ارتباكًا قويًا لجيل الثورة الذين كانوا في سن المراهقة أو بداية العشرينيات فشربوا القومية العربية مع لبن أمهاتهم.

واسهم في ازدياد هذا الشعور بالارتباك عدد من السياسات التي اتخذها السادات مثل السلام مع إسرائيل، والسياسة الاقتصادية الجديدة التي شجعت الاستثمارات الأجنبية والقروض الدولية الأمر الذي اسهم في توسيع الفجوة بين الفقراء والأغنياء وجاء الانتشار الواسع للبضائع المستوردة أمام جموع من الفقراء ليقضي على أي شعور بالانتماء لهذه الحكومة.

خواء شديد خلفته القومية العربية، والماضي الفرعوني وأحسن الإخوان المسلمون والمتطرفون استغلاله لينتهي بهم الأمر لاغتيال السادات نفسه بينما هو واقف ليحيي الاستعراض العسكري في الذكرى السنوية لحرب اكتوبر. ويرقد قبره الآن مظللاً بنصب تذكاري يُرجع إلى الأذهان التاريخ المصري الفرعوني بتصميمه الهرمي المشهور.

وفي تحليله المتميز لجريمة اغتيال السادات أشار لويز إلى التناقض الواضح في البناء التاريخي للهوية المصرية فطبقًا

للتقرير فإن قاتل السادات كان يصيح «قتلت فرعون» وكما لاحظ لويز فإن القاتل قد استخدم لفظ «فرعون» بمعنى الطاغية وهو نفس المعنى الذي ورد في النصوص القديمة والقرآن للفظ «فرعون» والأمر المحير انه طبقًا للفرضية التي يقدمها علم المصريات الأوروبي فإن اكتشاف اللغة المصرية القديمة قد خلق إحساسًا جديدًا لدى المصريين إحساسًا شكّل نقطة تحول في تقديرهم لذواتهم ولدور بلادهم وموقعها في العالم. لقد أصبح شعور المصريين بذاتيتهم ذات طابع وطني وقومي اكثر منه ديني وطائفي. لقد صاغ المصريون وجهة نظر جديدة ومختلفة للماضي كما صاغوا آمالاً جديدة للمستقبل.

وبناءً على ما سبق فإن استخدام القاتل لكلمة «فرعون» بهذا المعنى يشير طبقًا لملاحظات لويز إلى إشكالية أساسية في تشكيل هوية مصر الحديثة. أدّت هذه الإشكالية إلى محاولات لإضفاء طابع ثقافي تاريخي على زعم زائف يدّعي أن الحضارة العربية في مصر فرعونية وأن الحضارة المصرية عربية (انظر الحكيم، ١٩٩٤). أو على الأقل زعم يدافع عن أن المصريين يمكن لهم أن ينتموا لكلا السلالتين العربية والفرعونية «نعمات أحمد فؤاد» ١٩٧٤).

ففي كتابها شخصية مصر تؤكد نعمات أحمد فؤاد على ما سبق قائلة: ***«إنه لمن الشرف أن تكون مصريين وفراعنة. لقد حملنا اسمًا معروفًا للعالم قبل الأديان، واللغات، والقوميات نحن مصريون أولاً ثم مسيحيون ومسلمون ثم نحن عرب باللسان والقدر».***

وبرغم كل ما سبق ذكره فقد أدار بعض المصريين ظهورهم للانتماء العربي متطلعين لأوروبا عبر البحر المتوسط مطالبين بإعادة الروابط التي تأسست عبر أكثر من ٩٠٠ سنة بين مصر وأوروبا امتدت منذ عصر الإسكندر الأكبر وحتى الفتح العربي لمصر حيث كانت مصر آنذاك جزءًا من العالم اليوناني والحضارة الهيللنستية والثقافة الرومانية (انظر مناقشة حسين فوزي هذه الفكرة في دورية جابريل (١٩٩٥، ٨٦ – ١١٢) وكذلك طه حسين في كتابه مستقبل الثقافة في مصر (مجلة الكاتب، ١٩٥١)).

ومن الجدير بالملاحظة أن حسين فوزي مثله مثل يحيى حقي – كان من أشد المؤيدين للفكرة القائلة بوجود قومية مصرية تجدها متأصلة في شخصية الفلاحين المصريين بتراثهم البسيط.

وفي مقالاته عن الحياة المصرية والتي جمعت في دورية السندباد المصري ونشرت للمرة الأولى عام ١٩٣٨ اعلن حسين فوزي إيمانه المطلق بما سماه مصطلح «اهل بلادي الذي يضم ملايين المحرومين من الصحة الجيدة، والتعليم، والقوة النفسية والجسدية».

لقد نظر حسين فوزي للآثار والمنجزات الثقافية في مصر كميراث للشعب المصري وليس كمنتج للحكام الذين تولوا سلطة البلاد.

ففالأهرامات، والآثار، والكنائس، والجوامع، وأضرحة المماليك الضخمة كل هذه الآثار الراسخة والتي تحمل اسماء الملوك والخلفاء والسلاطين لا تخص ولا تنتمي إلا لمن بناها أي للشعب المصري».

(نشر في أبريل ١٩٩٥).

وقبل ذلك بسنتين كانت مجلة «السندباد المصري» قد نشرت كتاب «مستقبل الثقافة في مصر» لطه حسين والذي اثار مناقشات ومجادلات واسعة النطاق نظرًا لدعوته التي ترى أن مصر تنتمي إلى ثقافة حوض البحر المتوسط وبرغم هذه الدعوة فإن طه حسين قد كان على وعي تام بالعناصر التي تشكل الثقافة المصرية والتي تشمل تراث مصر القديمة، والتراث العربي الإسلامي وكذلك ما اكتسبته مصر وتكتسبه يوميًا من أفضل ثمار الحضارة الأوروبية الحديثة «الكاتب صـ١٤٠ عام ١٩٥١».

ولقد رأى طه حسين أن التنظيم (Organisation) الذي هو الآن في ايدي الأجانب لابد أن يصبح يومًا ما في ايدي المصريين الذين يجب عليهم أن يتعلموا لغة مصر القديمة جنبًا إلى جنب مع اللغة اليونانية واللاتينية لكي يقفوا على قدم المساواة مع العلماء الأوروبيين.

المزيج المصري

لقد لاحظ الصحفي الإنجليزي دستيوارت في كتابه الصغير عن القاهرة عام ١٩٩٥ ***«إن القاهرة ليست مدينة فرعونية.. ولم يعد هناك سوى عيون النساء المزينة بالكحل لتذكرنا بالتراث الفرعوني،***

زغلول وتقدير ثورة ١٩١٩ للشعراء والكتاب.. مع الشاعر أحمد شوقي ١٩٣٦

فالرجال والنساء يسيرون في شوارع القاهرة مرتدين ملابس جميلة. ومزخرفة متنوعة التوجهات يطوقهم خليط متعدد المشارب من الآثار التاريخية التي يغلب عليها طراز البناء الأوروبي الممتد بجذوره إلى عهد الخديوي إسماعيل ليذكرنا دائمًا بالفساد والانحلال والتفسخ.

وقد تحولت المنازل والفيلات والشقق الواسعة إلى حجرات صغيرة مفككة يصعب توصيفها لتتلائم مع الزيادة السكانية الرهيبة التي شهدتها المدينة وأصبحت المآذن تطل برؤوسها بين الحين والآخر من كل الأنحاء مؤكدة على سيادة (Predominance) التراث الإسلامي في مصر.

وحتى العروبة قد تأثرت بتدفق البترودولار من أنحاء الخليج الإماراتي والمملكة العربية السعودية الأمر الذي قاد إلى تكاثر الجوامع الهزيلة المنغرسة بين الشقوق والزوايا المظلمة ولم يقتصر الأمر عند هذا الحد فقد شجع هذا التدفق للأموال الخليجية البعض على الدخول في سباق لبناء أكثر المآذن طولاً.

وربما لا يوجد مكان يتضح فيه هذا التنوع الماثل في التاريخ المصري مثل «ميدان التحرير» الذي كان يسمى بميدان الإسماعيلية حيث كانت ثكنات الجيش البريطاني ترابط فيه.

يتفرع من هذا الميدان كوبري باتجاه أرض الجزيرة حيث يوجد تمثال سعد زغلول وبقاعدته الفرعونية المصنوعة من الجرانيت شامخًا أمام دار أوبرا القاهرة التي بناها اليابانيون طبقًا للطراز الإسلامي.

وبالتالي فإن التراث الأكثر تأثيرًا في مصر هو التراث الإسلامي المرصع بالزخارف الأوروبية الحديثة بينما يظل التراث الفرعوني مجرد بطاقة سياسية يمكن أن يستثير استجابات حماسية غير حيوية وربما يظل نهر النيل هو المشهد الأكثر التصاقًا والأكثر تعبيرًا عن الحياة الفرعونية ولكنه لم يعد يفيض كما أنه أصبح حبيس مجراه المحدود يضطجع محاطًا بأوتيلات شاهقة مبنية على الطراز العربي يقطنها الأوروبيون والعرب الذين يستطيعون سداد نفقاتها الباهظة.

ويظل برج القاهرة الملمح الأكثر بروزًا بالقرب من النيل شيّده عبدالناصر كما اشيع بأموال المخابرات المركزية الأمريكية التي قدمت له على سبيل الرشوة فرفضها ليرتفع البرج في سماء القاهرة بلا معنى.

لقد فقدت القاهرة عاصمة مصر هويتها المعمارية التي لا يعرفها احد على وجه التاكيد.

وبناءً على ما تقدم فإن بناء مستقبل سياسي متوازن ومستقر لمصر لابد أن يعتمد على التكامل بين تراثها المتعدد والمتنوع المصادر والذي يشمل التراث الفرعوني والهللينستي والإسلامي ثم العمل على ربط هذا التراث المتكامل بالحضارة العالمية في الوقت الراهن.

ولن يتأتى هذا إلا ببذل جهد ثقافي ضخم يهدف إلى خلق برامج تعليمية متكاملة لربط الشعب المصري ومدارس الأطفال بالأنشطة الأركيولوجية التي تكشف عن الثقافة المصرية الغنية والعميقة متعددة التكوينات.

سوف تؤدّي هذه البرامج إلى القضاء على الظاهرة التي الاحظها متفشية في المجتمع المصري والمتمثلة في فقدان الهوية الواحدة التي تعمل على اندماج عناصر الشعب – وهو الأمر الذي تم استغلاله جيدًا من قبل الجماعات الدينية المتطرفة والتي تسعى لنشر الخراب. رغم أن الإسلام الصحيح يحض على التعاون والتفاهم بين الشعوب ويدافع عن التعدد

يقول الله عز وجل: «يأيها الناس إنّا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبًا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم إن الله عليم خبير» (سورة الحجرات، الآية ١٣).

فالشخصية الكونية للحضارة الإسلامية – التي أسهمت في تكوين الحضارة الغربية الحديثة – توحد البشر ومعارفهم بدءًا من الصين وحتى اسبانيا ولابد أن يصبح هذا المحور الرئيسي للمتاحف الإسلامية.

ولا يعني هذا أن نهمل التاريخ الفرعوني الذي لابد أن يُقدم كحضارة لها اهمية خاصة في حياة البشرية كلها وبذلك نبدد الأفكار الخاطئة والشائعة عن قدماء المصريين ولهذا فإن على الحكومة أن تتبنى مشروعات معمارية تشجع الفنانين المصريين على استلهام التراث المصري الفني المتنوع وسوف تكون اتجاهات الفنون المعمارية المابعد حداثية ذات فائدة كبيرة في تقديم إمكانيات تسمح بدمج كل عناصر الفنون المعمارية المصرية في بناء متوازن.

الخلاصة

الماضي هو خلفية الصراع كما أن له الكلمة الأولى في تشكيل الأحداث اللاحقة والتي قد يسهم بعضها في تجسيد حياتنا

ثورة ١٩١٩ تعانق الصليب مع الهلال

والأمثلة على ذلك كثيرة فحلول الأساليب الحديثة في الكتابة واختراع اللقاح مثالان حديثان أما تشكل العمود الفقري واتخاذه للوضع العمودي في الجسم وتكون اللغة، فهما مثالان ينتميان إلى عصور ما قبل التاريخ.

قد نعرف أو قد لا نعرف الأسباب والنتائج الخاصة ببعض الأحداث الماضية التي تؤثر في تشكيل حياتنا وقد تظل هذه الخلفيات مجرد تاريخ مجهول.

ما سبق قد يكون فعالاً في تحديد أوضاعنا الحالية ولكنه قد يكون غير ذي شأن في سعينا لاكتشاف ماهية أنفسنا.

ولقد تأثر شعورنا بالهوية في العصور الحديثة تأثرًا واسعًا وقويًا بالأيديولوجية القومية وهي أيديولوجية تتضح بقوة على المستوى النظري أو العملي المادي، فقد أصبحت جزءًا لا يتجزأ في سلسلة تجارية – صناعية مالية مترابطة تتخللها أنشطة عسكرية استطاعت أن تجسد لنا الكثير من الوقائع. وظل التعبير في محراب البطولة وتمجيد الأسلاف بتراثهم الثقافي هو المحرك الأول للقوميين الذين يدفعهم للاعتداد بالنفس والحفاظ على الهوية.

وفي الحقيقة فإن تصاعد المد القومي الأوروبي قد ارتبط بصلات وثيقة بالتوسع التجاري والنمو الصناعي والإمبريالي مما أسفر عن تنامي الأيديولوجية السياسية التي تعطي الأولوية لمفاهيم الحرية والمساواة والديمقراطية وهو الأمر الذي أنتج مجادلات عقلية نظرية بين أوروبا ومستعمراتها قادت في نهاية المطاف إلى تصاعد حركات الاستقلال التي تستلهم تراث الأسلاف وماضيهم المجيد (انظر بحريني الفصل الثامن).

وفي ذات الوقت انشغلت أوروبا بالبحث عن ماضي منتحل لتوظفه داخل إستراتيجية تعطي لها الشرعية وتبرر أطماعها في الأوطان المحلية والوحدات القومية.

وبالنسبة إلى المصريين فقد نبذوا تراثهم الفرعوني لأكثر من اربعة عشر قرنًا رزحوا خلالها تحت حكم المماليك والعثمانيين

(المماليك هم جنود عسكريين تعود أصولهم إلى مجموعة من العبيد الأجانب حكموا مصر منذ عام ١٢٥٠ بعد الميلاد).

ومنذ أن اعتنقت مصر المسيحية ثم بعد ذلك الإسلام تحول التراث الفرعوني إلى ثقافة كامنة واختفى تمامًا من الخطابات الرئيسية التي تؤسس لمسألة الهوية ومع ذلك فإن «هوية إسلامية» لم تشكل عنصرًا في الأيديولوجية القومية فعلى حين اعتبر المصريون أنفسهم منتمين للأمة الإسلامية لم يستطيعوا رؤية أنفسهم كعرب أو كعثمانيين، لذا فقد تناءى المصريون عن أي تماثل قومي مع العرب أو العثمانيين فقد نظروا للعرب على اعتبار أنهم بدو. وازدروا الأتراك الذين اتخذوا المصريين كأتنان للأرض.

وفي الواقع فقد عمل الأتراك على تكوين مجتمع شديد الطبقية تباعدت فيه الطبقات الاجتماعية عن بعضها البعض لمسافات طويلة، فكان هناك الفلاحون وهم المصريون، والباشوات ومعظمهم من الأتراك المقربين للملك وموظفي الحكومة.

وبالرغم من أن ثورة يوليو ١٩٥٢ قد ألغت الرتب التركية (باشا - بك) إلا أن هذه الألقاب مازالت تستخدم حتى الآن على نطاق واسع.

وفي ظل هذا المناخ أصبحت الخطب الدينية والعادات الإسلامية بالنسبة للمصريين تحت الحكم المملوكي والعثماني الجائر مجرد وسيلة للاندماج الثقافي وملاذًا للحماية.

وجاءت ثورة ١٩١٩ لتستثير شعور القومية المصرية كرد فعل قوي ضد الاستعمار البريطاني فقد أصبحت هذه القومية هي المفتاح الرئيسي للحرية والاستقلال اللذين تدعو إليهما الخطب السياسية في نفس الوقت الذي أصبح فيه التراث الفرعوني واستلهام عظمة الفراعنة هو مصدر الشرعية والقوة عند العامة.

وفي الحقيقة فإن هذه المنجزات الفرعونية كانت محط انظار الأوساط التعليمية والثقافية في أوروبا فيما بين ١٨٦٠ - ١٨٨٠. يضاف إلى ذلك أن هذا التراث الفرعوني قد أصبح ترياقًا للمصريين ضد الإذلال والمهانة اللذين تجرعوها على أيدي المحتلين الأجانب بدءًا من الفرس في القرن السادس قبل الميلاد وحتى الاحتلال البريطاني عام ١٨٨٢.

وقد قام الشعراء والكتاب والصحفيون باستدعاء سلالة الفراعنة (كان ذلك غالبًا باستحضار الأهرامات باعتبارها الرمز الأسمى للحضارة الفرعونية).

كما عملوا على تحريض المصريين على محاكاة أسلافهم العظام ورغم كل ذلك ظل إحياء التراث الفرعوني مقصورًا على المستوى النظري المجرد دون أن يتغلغل في قلب الممارسات الثقافية والعملية وبالتالي تأثرت هذه المحاولات الإحيائية بعنف واهتزت داخل قلوب المصريين تحت ضغط وهيمنة خطب وبلاغة الدعايات القومية عام ١٩٦٠.

كما هاجم النظام الثوري تحت حكم عبدالناصر تنظيم الإخوان المسلمين ثم تلقى هذا التنظيم والتنظيمات الإسلامية الأخرى دعمًا كافيًا من الدول الخارجية في ظل حكم انور السادات (ليقوض بذلك دعائم الاشتراكية الناصرية) وتزامن هذا مع محاولة استعادة الهوية القومية المصرية في ظل أوضاع سياسية متقلبة وغير مستقرة.

وبالتالي اجتاحت الرسائل الدينية كل المؤسسات الدنيوية وخلخلت المجتمع المدني فالملابس «الإسلامية» تنتشر على أجساد الرجال والنساء والجوامع تطل بمآذنها العالية بشكل لافت للنظر في أشهر الميادين المصرية على حين تنتشر الجوامع الصغيرة في الأركان والشقوق والطوابق الأولى من العمارات. بالإضافة إلى لوحات قرانية معلقة في حجرات المعيشة المؤسسة على الطراز الفرنسي.

ومن المؤكد أنه يوجد في العالم العديد من البلاد التي تمتلك خبرة حضارية مشابهة لتلك الموجودة في مصر وبالتالي فإن فهم الدور الذي تلعبه الأشياء المادية المدركة بالحواس في الذاكرة الثقافية وبالتحديد دور المنجزات الأثرية من (آثار - خرائب - بقايا متهدمة وتذكارات مقدسة) في دينامية تكوين الهوية القومية وتكوين الإثنيات والجماعات الفرعية هي الأكثر أهمية والأعظم شأنًا.

تظل الأرض المصرية تعانق كل الحضارات القديمة ففيها السماء التي ادركت البشرية في ظلها وجود الله للمرة الأولى.

ولم يعرف التاريخ أي حضارة أخرى استطاعت أن تصل إلى كل هذا المجد والقوة التي حققتها الحضارة المصرية التي سبغت كل العناصر الحضارية الأخرى بصبغتها الخاصة على حين احتفظت برباطة جأشها في مواجهة كل الأجانب والأغراب الذين حكموها يومًا ما.

«فالأجانب قد حكموا مصر ولكن مصر استطاعت دائمًا أن تتخلص منهم لتظل دائمًا هي القاعدة التاريخية الأبقى. فمصر ستظل للأبد مصر».

هكذا قالت: «جوليت آدم بمناسبة عودتها من زيارة لمصطفى كامل عام ١٩٢٤ أي بعد عشر سنوات من الاحتلال البريطاني لمصر».

المراجع العربية

* العنوان الأساسي للمقال هو: «تشكيل الهوية بحث في المادة الأثرية الخالدة والهوية الوطنية في مصر».

١- ضياء ابو غازي «المثال مختار» الهيئة العامة للكتاب ١٩٩٤.

٢- الحكيم «مصر الفرعون» الحضارة العربية للإعلام والنشر القاهرة ١٩٩٤.

٣- أ- هـ الكاتب «مصر والمصريون» كتاب اليوم القاهرة ١٩٨١.

٤- نعمات أحمد فؤاد (شخصية مصر) الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٨.

٥- «قراءة في الشخصية المصرية» محمد جبريل الهيئة العامة للمراكز الثقافية ١٩٩٥.

٦- مستقبل الثقافة في مصر، طه حسين الهيئة العامة للكتاب القاهرة ١٩٩٣.

٧- «أبو الأعلى المودودي والصحوة الإسلامية» محمد عمارة دار الشروق القاهرة ١٩٨٧.

٧- «معالم على الطريق» سيد، قطب دار الشروق القاهرة ١٩٩٣.

٨- «مصطفى كامل» نجيب توفيق كتاب الهلال القاهرة ١٩٨١.

المراجع الأجنبية

1- Atkinson J.A, Banks, I. and O,sullivan J. (eds) 1996 Nationalism and Achaeology: Scottish Archaeological Form, Clasgow: Cruithnepress.

2- Diaz Andreu, M. and Champion, T. (eds) (1996) Nationalism and Archaeology in Europ , London: University College London Press.

3- Fentress, J' and wickham, C, (1988) Social Memory Oxford: Blackwell.

4-Gathercole, P. and Lowenthal, D. (1990), The Politics of the Past' one World Archaeology 12- Landon: Routledge.

5- Hamilakis,y. (1996) "through the looking glass: national archaeology and the Politics of Identity" Antiquity 70: 975 - 8

6- Hamilakis,y. and yalouri, E(1996) "Antiquity 70: 117- 29.

7- Hill J.D (1992) "Contested Pasts and the Practice of anthropology" American Anthropologist 94, 4' 809 - 15

8- Kohl, P.L and Fawcett, C. (eds) (1995) Nationalism, Politics and. the Practice of Archaeology, Combridge: Cambridge University.

9- Lewis, B. (1993) Islam in History, Ideas, People, and Events in the Middle East Chicago: Open Court.

10- Mansfield, P (1969) Nasser's Egypt, Harmondsworth: Penguin.

11- Marsot, A. L. A (1985) Ashort History of Egypt, Cambridge: Cambridge University Press.

12- Pagden, A. (1995) :the effacement of difference: Colonialism and the Origins of Nationalism in Diderot and Herder, in G prakash (ed) After colonialism: Imperial Histories and Postcolonial Displacement, Princeton University Press, PP. 189 - 52.

13- Prakash, G. (ed) (1995) after colonialism: Imperial Histories and Postcolonial Dis Placements, Princeton NJ: Princeton Univrsity Press.

the Politics of the Past, one world Archaeology 12 London: Rout Ledge, PP. ix- xxi.

17- Waterbury, J. (1983) the Egypt of Nasser and Sadaat Princeton, NJ: Princeton University Press.

18- Young, R. 1990 White mythologies: Writing History and West, London: Routledge.

14- Ray mond, A (1993), Le caire, Paris: Libraire Arthéme Fayard.

15- Smith, A. D (1986) the Ethni corigins of Nation, Oxford: Blackwell.

16- Stewart, D (1965) Cairo,s Brunswick, NJ: A.S. Barnes and co Ucko, P (1990 "ForeWord" inP. Gathercole and D Lowenthal (eds)

أحمد نوار، من مجموعة وجوه الفيوم.. مرسومة «بالقلم الرشاقة».. بالأبيض والأسود.. والمجموعة مرسومة عامي ١٩٩٩ - ٢٠٠٠.
وعددهم ٢٠ رسماً مقاس كل رسم ٣٢ × ٢٠ سنتيمتر

حدث في مصر أبريل 2000 (ملف)

التحـــــريـــر

هل تنهض الأمم أو الأفكار بالعـودة إلى الوراء أم بالنظر إلى الأمـام؟ وهل كـان السلف الصالح يعيشون حياة فكرية دون صراع لأنهم تمسكوا بما اعتقدوا وعدوه صالحًا لكل زمان ومكان. فلا اجتهاد ولا تجديد بعدهم؟ أسئلة دارت في أذهاننا بعد أن حدث انفجار مدوٍ في الساحة الثقافية المصرية واتسع حتى شمل العالمين العربي والإسلامي.

ففي يوم ٢٨ أبريل ٢٠٠٠ كان الناس على موعد مع مقال تكفيري بعنوان «من يبايعني على الموت» في جريدة الشعب للكاتب محمد عباس طبيب الأشعة، وجاء المقال عبارة عن منشور تحريضي على القتل بعد أن أخرج الجميع من الملّة مما أثار طلاب جامعة الأزهر الفقراء، فاندلعت التظاهرات دون رؤية، ثم استكمل الكاتب نفسه في الأعداد التالية من الجريدة نفسها مكفرًا مجموعة من الكتاب والشعراء، وهو ما جعل البعض يتساءل عن نظرة الناس بعد ذلك إلى المثقفين، الذين حتمًا سينظرون إليهم في الحاضر والمستقبل على أنهم أناس فاسدون، ولا يعوّل عليهم، كيف حدث هذا وهم الحائط الأخير في تنمية الوطن والسد المنيع ضد القهر والتطبيع. والانديا في العالم الواسع، فهل لهذا السبب يعاقبون؟!

الغريب أن الذي حدث كان مواكبًا لهروب الجنود الإسرائيليين من جبال الأرز في لبنان، هلعًا من الكاتيوشا، صاحبة الإسهام الأكبر في تقويض المشروع الصهيوني، وغروب بعض الرموز السياسية التي قادت بلادها إلى الدمار مثل الشيخ حسن الترابي في السودان، وهدوء نهر الدم في مصر والجزائر وحتى في أفغانستان نفسها، ولكن مع استمرار قصف قوات التحالف للعراق الواقع تحت الحصار، كل هذا لم يلفت نظر السيد محمد عباس وذهب مباشرة إلى عمق وجوهر الثقافة العربية ليقوضها من الداخل، واختار حيدر حيدر ورليمته التي رثت غربة الحرية وانهيار المشاريع الثورية في العراق والجزائر، وهو ما انعكس حتى الآن في البلدين، فواحد محاصر والآخر ينزف أنهارًا من الدم.

وهنا نحاول أن نوثق هذه اللحظة العاصفة في تاريخ الثقافة العربية بحثًا عن قرامة متأنية للتيارات الفكرية المتصارعة، ومحاولة الإجابة عن سؤال لماذا نحن هكذا نتراجع في لحظة ثورة الجينات والهندسة الوراثية والتغير العالمي الرهيب، هل هو انتهاؤنا الحاسم كما يقول أدونيس أم أنها خطوة حقيقية نحو الحرية وأننا مازلنا في القرن الثامن عشر الأوروبي وعلينا أن نبدأ التاريخ من بدايته ونعاني مثلما عانت أوروبا وتحررت؟

وفي هذا الملف حاولنا أن نختار أبرز المقالات والبيانات التي صدرت ونضعها أمام القارئ لنتأمل معًا ماذا حدث وماذا سيحدث في المستقبل، وقد مدنا الكاتب العراقي الكبير علاء اللامي، والمقيم في سويسرا بمقاله المنشور هنا ليكون فاتحة الملف، الذي يضم أدونيس، وفهمي هويدي، وحيدر حيدر، ووضاح شرارة، ودلال البزري، وبيانات المثقفين وبيان لجنة وزارة الثقافة، وبيان الأزهر فلعلنا وفقنا في قرامة ما حدث.

التحرير

يتواصل بنسق متصاعد حثيث الهجوم الذي تقوم به بعض الأجهزة والأقلام المحسوبة على التيار الإسلامي في الوطن العربي ضد أعمال وإنجازات أدبية وفنية وفكرية، بعضها قديم جدًا مثل كتاب «الف ليلة وليلة»، وبعضها لم يكد يخرج من جوف المطبعة ويتخذ له موقعًا بين الرفوف، وبعض ثالث صدر وراج وقُرئ واشبع نقدًا قبل سبعة عشر عامًا، كرواية الكاتب العربي السوري حيدر حيدر «وليمة لأعشاب البحر» موضوع هذه المقالة. إذ طالب بعض الإسلاميين المصريين بإقامة الحد عليه وتكفيره أخيرًا، فسارعت السلطات الرسمية في خضوع مشين للابتزاز التفتيشي وصادرت ما تبقى من نسخ الرواية المذكورة.

ولقد تسبب هذا الهجوم المتواصل منذ عدة سنوات بتسميم منقطع النظير للأجواء السياسية والأدبية والفنية، كما انه سرّع كثيرًا من اشتداد التوتر القائم اصلا بين المجتمعات العربية المتخمة بالأزمات وحكوماتها الحائرة التي تقلب الطرف ذات اليمين وذات الشمال بحثًا عن حل سحري مهما كان اسمه، إلا الديمقراطية! حل، يضمن لعجيزتها الاستمرار في الالتصاق بكرسي الحكم ويحل المشاكل التي ما كانت لتوجد أصلا لولا وجودها هي ذاتها!

وقد شمل هذا الهجوم عددًا محدودًا في الواقع من الدول العربية، بعضها يتمتع بهامش حريات عامة وفردية لا بأس به كالأردن ولبنان وآخر تمتد فيه جذور الفكر التكفيري الاستئصالي والمتأثر إلى حدود معينة بالتجربة الإخوانية الوهابية «إخوان التوحيد» كما هي الحال في مصر مع حركة «الإخوان المسلمين» والذين لا يمكن النظر إليهم كنسخة من الحركة الإخوانية الأولى «السعودية» حيث تتمايز في ميدانهم أو على مقربة منهم تيارات مختلفة نوعيًا، بعضها إسلامي تنويري تسامحي ذو توجهات ديمقراطية عامة، وكفاحية عالية معادية للصهيونية والغرب الإمبريالي، ومستقلة في نفس الوقت عن الحكم، كما هي الحال مع السادة محمد عمارة وفهمي هويدي وآخرين. وبعضها شديد التشنج والعداء لكل ما هو جديد وعلمي، سريع الاستثارة، يلجأ إلى الردح الطائفي الديني والتهييج العاطفي للعامة، ولا ينفي أحيانًا، إعجابه وتحريضه للعصابات الفاشية المسلحة ضد السلطة والمجتمع، على الرغم من انه لم يقطع مع هذه السلطة المستبدة الظالمة قطعًا تامًا، بل احيانا، يعمل بوقًا ومروجًا في اجهزتها أو في أجهزة دول صديقة لها وفاقدة للسيادة الوطنية والاستقلال ومحمية بقوات المارينز الأمريكيين.

ومن تلك الدول مسرح الهجوم الظلامي المستمر «إمارة الكويت» والتي ظلت بعيدة لعقود طويلة عن هذه الظاهرة وتميزت ساحاتها السياسية والأدبية والفنية بخصال ديمقراطية وتنويرية وتسامحية أصيلة، ولوجه الحق فقد انفردت الساحة الكويتية، في هذا الميدان عربيًا، بحرية تعبير من الطراز الراقي طوال عقود الستينيات والسبعينيات والثمانينيات، ولكن يبدو أن متعلقات الحالة السياسية الكويتية المعقدة، وحاجة الطرف الحاكم إلى تحالفات مصلحية مع أطراف أخرى «إسلامية من هذه الطائفة أو تلك»، يبدو ان لهذا كله، علاقات مؤثرة بما يجري على أرض الواقع من نشاطات تفتيشية لم تخلُ أحيانا من اللجوء للعنف ومحاولات التصفية الجسدية، أما الخط العام لتحركها – تلك الأطراف الإسلامية – راهنًا فهو ذاك الملتزم باللجوء للقضاء الحكومي والتحريض الإعلامي.

وفي الأردن أيضًا، سجلت عدة حالات منع ومصادرة أعمال ادبية في الغالب ودعوات

محاكم التفتيش ومومس صيدا الساحرات – علاء الأسواني

لإقامة الحد على البعض، وثمة ظاهرة ينبغي تسجيلها هنا لصالح الحركة الإسلامية الأردنية، وهي أنها تمتاز باستقطاب كفاءات علمية وإعلامية وفكرية كثيرة ومتمرسة انعكس وجودها إيجابًا على أدائها الفكري والسياسي. إن هذا الأمر ربما هو الذي حجّم نشاطات التيار التفتيشي المتطرف والذي شجع شخصيات إسلامية مرموقة ومحترمة كالشيخ المناضل «ليث شبيلات» على اتخاذ مواقف شجاعة لصالح حرية الإنسان ولكنها ليست حرية سوقية «نسبة إلى اقتصاد السوق» بل حرية ذات عمق وافاق كفاحية ثورية، وهذا ما تدرون خصوصًا في محنة الفنان اليساري المقاوم «مرسيل خليفة» والذي زار أخيرًا الأردن فلم يقم الإسلاميون ضده بأي نشاط عدواني، كما لا يمكن إهمال الدور الفعال في الحد من ذلك الهجوم، الدور الذي مثلته شجاعة ورباطة جأش ضحايا الحملات التكفيرية واستعدادهم لدفع ثمن حريتهم وإيمانهم بها ومن هؤلاء وفي مقدمتهم المناضلة الديمقراطية الوطنية والمعادية للصهيونية السيدة توجان الفيصل.

بالعودة إلى الخبر موضوع المقالة بين يديك أيها القارىء نعلم أن طبيبًا، نعم، طبيبًا إسلاميًا، هو السيد محمد عباس، وقع على تلك الرواية المنشورة منذ عقدين من السنوات تقريبًا، وعثر فيها على ثلاث أو أربع جمل يتفوه بها أحد شخوص الرواية وهو مثقف فاشل ومحبط وصل إلى ذروة يأسه. وقد فهم الطبيب أن تلك الروايات تحتوى على «شتائم سافلة ضد الله والرسول والقرآن» كالقول بأن «الله تعالى فنان فاشل..الخ» فهاج الطبيب وماج وكتب مقالة نارية تحت عنوان (يا شعب مصر اغضب في الله) نشرتها له جريدة «الشعب». وقد دعت الجريدة الرئيس المصري والمفتي وإمام الأزهر والقيادات الدينية إلى إقامة الحد على من دمتهم بكلمات تعبر تمامًا عن نسيجها الأخلاقي وهم كما قالت (الفاجر بن الفاجر والفاسق بن الفاسق والكافر بن الكفار مؤلفًا وناشرًا ووزارة) كذا بالحرف!

والواقع فقد تكررت الحجة الدفاعية الذاهبة إلى أن القراءات السلفية هي قراءات مجتزأة، منحازة، تدمر المعنى العام والبنية العميقة للنص الأدبي خصوصًا. ولكننا سنوضح الأمر، هذه المرة، بالتمثيل لتقريب الصورة من أذهان الإخوة الإسلاميين، والذين، وإن كانوا غير مطالبين بدراسة النقد الأدبي وعلوم السرد والسيموطيقيا وما إلى ذلك، ولكنهم مطالبون وكحد أدنى بقراءة العمل ككل، كبنية واحدة تعكس إلى هذه الدرجة من الصدق أو السخرية أو العبث واقعًا اجتماعيًا وتاريخيًا أو أسطوريًا.

لنتذكر قولاً تراثيًا مشهورًا يقول (ناقل الكفر ليس بكافر) ولنطرح السؤال التالي: لو اقدم كاتب هذه السطور على رصد ونقل حالة مومس، في فصل روائي، يصل بها الأمر إلى التباهي بممارستها للرذيلة مثلا، ووضع المؤلف، على لسانها كلامًا بهذا المعنى، وبما يخدم تكريس حالة التباهي بكونها مومسًا روائيًا، فهل يعني هذا، أن كاتب السطور يحرض ويحض على الرذيلة؟ سيسارع أمثال الطبيب سالف الذكر إلى إطلاق نعم كبيرة ورنانة. اما لو انتهى من قراءة الرواية ككل، ولاحظ مثلا، كيف اهتدت تلك المومس المسكينة إلى جادة الفضيلة وتحجبت، كما فعلت زميلاتها الكثيرات هنا وهناك ولا داعي لذكر الأسماء، أو لنفترض انها أنهت حياتها بالانتحار..الخ، فأي معنى أو صدقية سيتمتع بها الحكم التكفيري في هذه الحال. وفي الحقيقة فإن مأزق السيد الطبيب والرابحين معه سوف يشتد ويضيق متى ما

علمنا أن الرواية تناقش موضوع الثورات المسلحة المجهضة في البلدان العربية. وتتعرض بالفحص والعرض الدرامي لتجربتين الأولى هي الثورة التحررية الجزائرية التي توقفت عند حدود المشروع البيروقراطي الانقلابي ذي القشرة الشعبوية «الاشتراكية الفوقية» والثانية هي تجربة خاضها يساريون عراقيون في ما عرف في السبعينيات بجناح «القيادة المركزية للحزب الشيوعي العراقي» ذي التوجهات الماوية بحسب بعض الباحثين أو الجيفارية «البؤر الثورية» بحسب البعض الآخر في جنوب العراق. فقد رفع هؤلاء السلاح ضد نظام حزب البعث الذي وصل إلى السلطة عبر انقلاب عسكري مريب، وقاتل الماويون أو الجيفاريون العراقيون القوات الحكومية في أهوار جنوب العراق، وفي ظروف صعبة وغير متكافئة، حتى قتلوا عن آخرهم، وفي مقدمتهم قائدهم خالد أحمد زكي وهو من عائلة عربية سنية من أهل الموصل، أما القائد المحلي أمين حسين الأسدي فقد أسر واختفى منذ ذلك الحين ويرجح أنه قتل هو الآخر فيما بعد.

إن ما دعوناه مأزق المهاجمين التقتيشيين سيشتد خصوصاً حين نفهم أن المؤلف حيدر حيدر كتب روايته ناقداً التجارب اليسارية، ولكن من خندق الوفاء لا الارتداد، ولقد بلغ في نقده أوجاً يكاد يكون إسلامياً، أو دعوة صريحة لغمس المشروع اليساري بمياهات وتاريخ وتراث الأمة. وهذا مقطع من الرواية، رد به المؤلف على مهاجميه. ونحن نترك هذا المقطع، أمام القارئ الكريم، القارئ الفطن والذي لم يصادر حزب أو شيخ رأسه الخاص ليتعامل معه برأسه الخاص ومعذرة للتكرار.

كتب حيدر حيدر إذن مخاطباً وناقداً اليساريين الماركسيين العرب أو من يمثلهم في الرواية بالقول [لقد قرأتم ماركس ولينين واستكنتم. تحملون كلماتهم كالمقلاع وترشقون بها. وهكذا تعتقدون أنكم محصنون ضد المباغتة، إنما ترون جيداً وصواباً كيف يتشكل العربي الجديد في العصر الراهن ذلك القديم الذي كان مبلوراً ومنيعاً بالإسلام،

محمد القرن العشرين،

هذا هو ما نحتاجه في هذا العصر المضطرب! وليمة لأعشاب البحر ص ٨٧]

وأخيراً، فإذا كان مبدع عربي يقول كلاماً عامراً بالمعاني الكبيرة كهذه يكفر ويقام عليه الحد، فما الذي تخبئه الأيام لغيره؟ إن سكاكين الفاشية السلفية لن توفر أحداً، بل إنها ستصل حتى ذقون ورقاب القوميين والإسلاميين المتنورين ذات يوم. وعلى هذا فإن الحاجة غدت ماسة ومصيرية لقيام تحالف تضامني يضم التيارات الفكرية والسياسية السائدة في الساحة من إسلاميين متنورين وليبراليين وطنيين ويساريين ماركسيين وقوميين ومستقلين داخل وخارج البلدان العربية للدفاع عن العقل والحرية واللحم الآدمي الحي. إن صمت البعض من الإخوة رموز الإسلام التنويري والقوميين وغيرهم مما يحدث خلال موسم «صيد الساحرات» الراهن لم يعد مبرراً وربما غدا خطيراً. وخطير ايضاً صمت «اتحاد الكتاب العرب» الذي كان حيدر حيدر من مؤسسيه. فلماذا هذا الصمت؟

□□□

من أجل الانتخابات، وكرسي في البرلمان، كل شيء مباح، فلا الإسلام ولا الدفاع عنه، ولا القيم والتحصن بها، ولا الافتراءات التي وردت في «جريدة الشعب» صبيحة يوم ٢٨/٤/٢٠٠٠ حول رواية الكاتب السوري الكبير حيدر حيدر «وليمة لأعشاب البحر»، هو الذي حرك الحملة المدبرة مسبقاً ضد الثقافة والمثقفين، فاجتزاء بعض العبارات من سياقها ووضعها في عناوين ضخمة لقارئ عام لهو تحريض على الترويع والقتل، وهو ما واصلته «جريدة الشعب» في أعدادها التالية، الثلاثاء ٢/٥/٢٠٠٠ ثم الجمعة ٥/٥/٢٠٠٠، مما يدل على أن الحملة ضد الثقافة والمثقفين والتحريض على اغتيالهم هو الهدف النهائي..

إنه عار أن يكون هؤلاء مسلمين، لأن الإسلام لا تهزه مقالة أو كتاب أو عبارة، وإلا كان ديناً ضعيفاً، كذلك كل الأديان لا يمكن أن تهتز بسبب فكرة أو جدل حول أفكارها الأساسية، فما الجمود الذي نعيشه الآن على كل المستويات إلا نتاج هذه العقلية..

وإذا كان كتّاب «جريدة الشعب» يطالبون بالحرية لأنفسهم فمن الأجدى أن يطالبوا بالحرية للجميع، فالقرآن الكريم مثلاً ملىء بعبارات وردت على لسان كفار ولم تُحذف تلك العبارات، حتى إبليس نفسه لم تُحذف كلماته في مواجهة الله (تعالى) فمن أعطاهم القوة والقدرة على الفهم والإدراك أكثر من الآخرين؟

فمصر والبلاد العربية تمر بمحن عديدة، وهم يشغلوننا عمداً عنها بالتكفير والتخوين والترويع والتحريض على القتل، ويظل السؤال قائماً ما علاقة ذلك بالطابور الخامس الصهيوني الذي يحرك هذه الفتن ويتسلّط على الإبداع وحرية التفكير في مصر؟!

وإذ نرى أن ما يحدث من «جريدة الشعب» خطر يهدد وحدة الوطن ويشيع الفتن فيه، نؤكد على أن «العصور الجديدة» مع حرية الفكر والمعتقد من أجل الوحدة الوطنية الحقيقية ولا يمكن لها إلاّ أن تأخذ هذا الموقف المبدئي، الذي تبنته وتتبناه منذ العدد الأول، إعمالاً بحرية الإنسان على التفكير الحر، ولا يفوتنا هنا أن نطالب المثقفين بأن يتخلصوا من المعارك الجانبية التي أوصلتنا إلى ما نحن فيه.

هيئة تحرير العصور الجديدة

راوية عبد العظيم
مهدي مصطفى
إيناس حسني
أ.د سمير أمين
أ.د محمود إسماعيل

الشاعر/ أ دونيس
الفنان/أحمد فؤاد سليم
المحامي/ رشاد سلام
د/وائل غالي
الشاعر/ عزمي عبد الوهاب

أ. فيصل الخيري
د/ عبد الهادي عبد الرحمن
أ.د فكري حسن
الكاتب/ فاروق وادي
الكاتب/ حسين العودات

□□□

تابع اتحاد الكتاب، بقلق، ما اثير حول رواية: «وليمة لأعشاب البحر»، للكاتب السوري الكبير حيدر حيدر، والتي نشرت مؤخرًا ضمن مطبوعات الهيئة العامة لقصور الثقافة.

إن اخطر ما اقدم عليه اصحاب هذه الحملة قراءتهم غير السليمة التي انتزعت العبارات من سياقها بما يعطي معنى مغايرًا تمامًا لما تريده الرواية.

واتحاد الكتاب من منطلق حرصه على حرية الكاتب يعلن رفضه للحملات التي تثار بين حين وآخر بهدف النيل من حرية المبدع العربي، ويدين هذه الحملة الأخيرة، التي لا مبرر لها إزاء عمل روائي لمبدع سوري كبير، صدرت طبعته الأولى منذ سنوات، وأعيد طبعه في العديد من الدول العربية وتم توزيعه في كل أرجاء دول الوطن العربي، بما فيها مصر.

واتحاد الكتاب إذ يجدد دعمه لحرية الإبداع والفكر والخيال الفني ليدعو الهيئات والمؤسسات المصرية بالثقافة أن تؤكد تأييدها، لهذه الحرية، والحفاظ عليها من كل عوامل الهدم والتقييد.

[1] بيان اتحاد الكتاب

□□□

يبدى أعضاء نادي القلم (الفرع المصري) بالغ قلقهم للطريقة التي تداعت بها الأمور في موضوع رواية "وليمة لأعشاب البحر" للكاتب السوري حيدر حيدر (منشورة منذ عام ١٩٨٣). واستجابة أجهزة الدولة للتحريض السافر المنشور في جريدة الشعب، تلك الاستجابة التي أدت إلى حظر تداول الرواية والتحقيق مع الكاتب الكبير إبراهيم أصلان، عضو نادي القلم ورئيس تحرير سلسلة افاق الكتابة التي قامت بإعادة نشر الرواية، ومع مدير تحرير السلسلة حمدي ابو جليل.

إن أعضاء نادي القلم إذ يؤكدون التزامهم بالدفاع عن حرية الفكر والإبداع والتعبير، يشددون على خصوصية الإبداع الفني والأدبي، وعدم جواز الحكم على الأعمال الأدبية بنفس معايير التعامل مع الكتابة السياسية والإخبارية المباشرة. ونحن إذ نتفهم تمامًا اهمية احترام المشاعر الدينية والقيمية المستقرة في المجتمع، نؤكد ما جاء في تقرير لجنة الأساتذة والأدباء المشكلة لفحص الرواية بتاريخ ٢٠٠٠/٥/٩ "من عدم جواز اجتزاء عبارة من عمل روائي وفهمها خارج سياقها... وان وظيفة العمل الروائي هي نقد الحياة وتعميق الوعي الجمالي بها". كما اننا نؤكد في نفس الوقت ان الإثارة والتحريض ضد المفكرين والأدباء والفنانين يصيب جسم الوطن بتصدعات خطيرة سوف تطال الجميع.

إن أعضاء نادي القلم، وقد أقلقهم سرعة استجابة أجهزة الدولة لحملة التحريض المغرضة وغير المسئولة، يهيبون بنقابة الصحافيين والقائمين على النشر عمومًا العمل على إرساء قواعد النشر المضبوط المدقق في الصحافة وغيرها، ومحاسبة من يتخذ من حرية النشر ذريعة للتحريض والتشويه واستعداء المشاعر العامة. إن حرية الفكر تعني حق التعدد والتنوع الخلاق، وتعني احترام الراي والراي الآخر.

[2] بيان نادي القلم (الفرع المصري) بتاريخ ٢٠٠٠/٥/١٤

وانطلاقًا من كل هذا فإن أعضاء نادي القلم يطالبون السلطات المصرية بسرعة إغلاق ملف التحقيق مع إبراهيم أصلان وحمدي ابو جليل، والعمل على ترسيخ اسس الحوار الديمقراطي بما يتيح للجميع حرية الراي بعيدًا عن جو الإرهاب والمصادرة.

□□□

بعيدًا عن اية قوى أو تشكيلات ثقافية، نصدر هذا البيان كمبدعين أفراد، من أجل الدفاع عن حرية الإبداع والتعبير، والفكر والاعتقاد. وذلك بعد الحملة الفاشية التي قادتها جريدة "الشعب" على رواية "وليمة لأعشاب البحر" للروائي السوري حيدر حيدر، إلى درجة بلغت حد استعداء الناس وتحريضهم على مؤلف الرواية وعلى الروائي «إبراهيم أصلان» رئيس تحرير السلسلة التي أعادت طبع تلك الرواية وعلى القاص «حمدي أبو جليل» مدير تحرير السلسلة.

وهذه المرة تخلط جريدة "الشعب" بين الدين والإبداع، كما اعتادت دائمًا على خلط الدين بالسياسة.. وفي استجابة لبلاغ تقدم به احد المحامين – اعترف بنفسه انه لم يقرأ الرواية – قامت نيابة امن الدولة العليا بالتحقيق مع كل من: الروائي "إبراهيم أصلان" والقاص "حمدي ابو جليل".

ونحن الموقعين على هذا البيان نعلن:

١ – التضامن الكامل مع الرواية ومؤلفها.

٢ – التضامن الكامل مع الروائي "إبراهيم أصلان" والقاص "حمدي ابو جليل" ونعلن مسئوليتنا المشتركة معهما في نشر هذه الرواية.

٣ – إدانة مبدأ التحقيق مع المبدعين بسبب ممارستهم للحرية الإبداعية، ونطالب بحفظ التحقيق في هذه القضية.

٤ – على الدولة إدراك اهمية التأكيد على قيم الديمقراطية الحقيقية والتعددية لكافة القوى الاجتماعية.

مع توقيعات

[3] دفاعًا عن "إبراهيم أصلان"

□□□

اجتمعت لجنة القصة بالمجلس الأعلى للثقافة يوم الأربعاء ١٧ مايو سنة ٢٠٠٠ ونتيجة لما تطورت إليه الأحداث في قضية رواية "وليمة لأعشاب البحر" وأدت إلى تقديم الكاتبين إبراهيم أصلان وحمدي أبو جليل للمحاكمة ترى:

أولاً: مناشدة الجهات المسئولة شطب القضية حرصًا على مكانة مصر الثقافية وتراثها العريق بعد ان تبين أن التحريض ضد الرواية قد أحيط بجو الإثارة لأغراض سياسية.

ثانيًا: ترفض اللجنة الزج بقضايا الإبداع والثقافة في تصفية أي حسابات سياسية خاصة ان تسترت بستار الدين.

[5] بيان لجنة القصة

ثالثًا: كما ترفض اللجنة فرض الرقابة – من اي نوع كانت – على الإبداع الأدبي والفني والفكري وذلك تضامنًا مع المثقفين المصريين والعرب.

□□□

سيادة المستشار / ماهر عبد الواحد
النائب العام
تحية طيبة واحترامًا وبعد...

نحن اعضاء الأمانة العامة لأدباء مصر في الأقاليم وهي كيان أدبي ورسمي يمثل اكثر من الفين وخمسمائة من الشعراء وكتاب القصة والرواية وكذلك المسرحيين والنقاد وكتاب شعر وقصة الطفل والزجالين وكتاب الأغنية والسيناريو والأعمال الدرامية، المقيمين في مختلف ربوع مصر العامرة من أقصى جنوب الوادي إلى شماليه الممتد من سيناء شرقًا إلى مطروح غربًا بما فيها القاهرة عاصمة الثقافة العربية وقد تابعنا ما جرى في أعقاب المقالات الموتورة التي نشرتها جريدة "الشعب" حول رواية "وليمة لأعشاب البحر" فأطلقت بها رصاصات كثيرة طائشة اثارت بها الذعر في القلوب الوادعة وروعت الأقلام التي تتمتع بالحرية لتتخيل وتبدع، وفتحت الباب للغوغاء بما يبدد الأمن ويهدد السلام الاجتماعي، لم نجد بدًا من عقد اجتماع استثنائي لمدارسة ما حدث، وقد اتفق المجتمعون بعد المناقشة المستفيضة لكافة أبعاد الموقف على عدد من الأساسيات التي ارتأى الجميع إبلاغكم بها لما نتصور فيه إيضاحًا لبعض الأمور الملتبسة، ودعمًا لمسيرة الحق والحرية التي تفخر برعايتكم في فترة متميزة من تاريخنا المعاصر، تتأهب فيها البلاد للإقلاع نحو آفاق التقدم والسلام، وتتلخص هذه الأساسيات فيما يلي:

أولاً: تأييد سياسة النشر بهيئة قصور الثقافة التي تعد نافذة رئيسية لنشر فكر وإبداع الكتاب والباحثين من مختلف الأجيال، وتحرص على توفير الزاد الثقافي اللازم لكل المواطنين بأسعار زهيدة، بما يسهم بقوة في بناء مكانة مصر الثقافية.

ثانيًا: ترى الأمانة ان نشر الرواية المذكورة عمل ثقافي مشروع، في إطار توسيع دور الأدب عامة والرواية بشكل خاص في نقد الحياة وتطوير مناحيها وأساليب العيش فيها، مستعينة على ذلك بقدرة الخيال الذي توفره حرية التعبير والإبداع، وفي هذا السياق يتحتم الإشارة إلى اهمية وصدق ودقة كل حرف ورد في تقرير اللجنة العلمية، مؤكدين أن تقييم العمل الأدبي لا يتعين أن يصدر عن غير ذي صفة أدبية، وأولى به أهله، فهم أرباب العلم والخبرة وأهل مكة أدرى بشعابها، وإذا جاز أن يحكم على العمل الهندسي جزار او شرطي وإذا جاز أن يحكم على خطبة رجل الدين طبيب او جيولوجي فمن حق أي شخص لا صلة له بالأدب ان يحكم على أحد نصوصه.

ثالثًا: ترتيبًا على ما سبق ذكره فإن ادباء مصر في الأقاليم يقرون بتضامنهم الكامل مع المسئول عن نشر الرواية وغيرها من الأعمال الأدبية الجيدة ذات الرؤى الإنسانية الملهمة، وإذا كان ثمة اتهام إلى أحد في هذا الخصوص، فكل الأدباء متهمون ويشاركون الجميع في تحمل المسئولية والاستعداد لتقبل ما يراه سلكنا القضائي الشريف من التزامات.

رابعًا: يؤمن اعضاء الأمانة وادباء مصر جميعًا بالحرية المسئولة التي تبدع وتبتكر وتنقد وتسعى للبحث عن افق لحياة جيدة ورفيعة ويرفضون بشدة كل نص مهما سمت ادبيته يزدري الأديان والمقدسات والأنبياء والقيم النبيلة التي ترسخت على مدى عشرات القرون حتى اضحت من اهم ملامح امتنا العربية.

خامسًا: يرفض الأدباء بكل حسم كافة أشكال البلطجة ومنها ما اقترفته عصبة المارقين الذين اضلهم عباس وامثاله، وتسببوا في إثارة الفتن، وحق أن يقام عليهم الحد لأن الفتنة اشد من القتل، ونقول لهم ما قاله العزيز الحكيم في سورة الحديد: «لقد فتنتم انفسكم وتربصتم وارتبتم وغرتكم الأمانيّ» الأماني السياسية الحالمة الواهمة التي اندفعوا نحوها بالطرق الهمجية، وعموا وصموا، ونسوا وقد غضبوا في الله ان تكون لهم مرجعية من كتاب الله توصيهم بما يتوجب عمله، واول كلماته الأمر بالقراءة وفي القرآن، قوله عن اسلوب الحوار: «ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة»، وقوله لموسى وهارون، وهما مبعوثاه إلى فرعون؛ وذلك الملحد الجبار الذي يعتبر نفسه إلاها: «قولاً له قولاً لينا لعله يتذكر او يخشى» والبيان يطول في لغة الحوار القرآنية التي طلبوا البيعة لحمايتها بالدم والتحريض على القتل، بل قتلوا فعلاً وأنزلوا الخراب والدمار بالمنشآت والنفوس والعقول.

سادسًا: نرفض بكل شدة ما دعا إليه استاذنا الجليل فضيلة الدكتور محمد سيد طنطاوي شيخ الأهر من ضرورة فرض الرقابة على كل كتاب، لأن ذلك يعني النكوص والردة، وقد بلغت الأمة منذ زمن سن الرشد وإذا كانت هناك رقابة فلن يكون أدب ولا فن ولا حرية ولا رأي ولا تقدم، بل ولا حياة حقيقية تليق بالإنسان المصري في زمان لم يعد فيه أدنى مجال لتكميم الأفواه أو التحكم في أدوات التعبير، لأن المرجعية للضمير والثقافة والخبرة وحوار الأحرار الراشدين الذين يقدسون القيم ويقدرون الآخر، ولا يستعدون السلطات والشعب على اهل الكلمة، لأنه في البدء كانت الكلمة، وستكون أيضًا في الختام.

وليحيا كل شعب وحاكم يقدس الحرية
والخير والسلام لكل إنسان يعشق تراب الوطن
وعلى الله قصد السبيل

عن الأمانة العامة
لأدباء مصر في الأقاليم
الروائي "فؤاد قنديل"
الأمين العام

* ارسلت نسخة إلى السيد / رئيس الجمهورية
وفضيلة الدكتور طنطاوي شيخ الأزهر

□□□

محضر اجتماع اللجنة العلمية المشكلة لإعداد تقرير عن رواية «وليمة لأعشاب البحر»

اجتمعت اللجنة العلمية المشكلة بقرار الأمين العام للمجلس الأعلى للثقافة رقم ٥٤ لسنة ٢٠٠٠ لإعداد تقرير عن رواية «وليمة لأعشاب البحر» للكاتب السوري حيدر حيدر في تمام السابعة من مساء الثلاثاء ٢٠٠٠/٥/٩ بحضور كل من:

أ.د. عبد القادر القط
مقررًا للجنة

أ.د. صلاح فضل
عضوا

أ.د. كامل زهيري
عضوا

أ.د. مصطفى مندور
عضوا

د. عماد بدر الدين أبو غازي
أمينًا للجنة.

وقد اعتذر عن عدم الحضور:

أ.د. أحمد هيكل لمرضه

وقد استعرضت اللجنة التقارير الفردية المقدمة من أعضائها وتناقشت فيها باستفاضة (مرفق صورة منها) ثم انتهت إلى صياغة تقرير جماعي يعبر عن رؤية اللجنة (مرفق نص التقرير).

وقد انتهى الاجتماع في تمام الساعة التاسعة والنصف مساءً.

أمين اللجنة:

د. عماد بدر الدين أبو غازي

مقرر اللجنة:

أ.د. عبد القادر القط

تقرير اللجنة العلمية عن رواية «وليمة لأعشاب البحر»

تقدم رواية «وليمة لأعشاب البحر» رؤية مركبة للواقع السياسي المتحرك للتيارات التي ماج بها الوطن العربي في النصف الثاني من القرن العشرين، وتبرز المشاهد الاستهلالية للرواية الروح التي تسيطر على اتجاه المعنى فيها، حيث تصور وداع مهدي جواد – الشخصية المحورية – قبل رحيله إلى الجزائر على النحو التالي: «أخت في لون المرارة وشهقة النحيب ترفع القران بيد، وباليد الأخرى صحنا من الطحين. على الكتاب المطهر يضع راحة كفه، ثم يعبر بخشية وجلال، منحنيًا بقامته وراسه تحت قوس الطحين تمتمات وادعية تنطلق من أعماق السلالة التي تودع طفلها: اقسم بهذا المقدس وبهذه النعمة ان اكون وفيًا، وألا انسى في الغربة البعيدة رائحة البيت والأرض والخبز، وصلوات الأجداد، والحليب والدم، وصرخة الحسين وهو يذبح بسيف الشمر»، إنه أصبح ثوريًا شيوعيًا، وربما حنث بقسمه بعد ذلك،

ولكن قبل ان نمضي في تدليل القراءة الصحيحة للرواية ينبغي ان نتذكر ان تقييم الأعمال الإبداعية عامة، والرواية على وجه الخصوص يعتمد على إدراك طبيعة الرواية، بوصفها تتمثل في إبداع عالم فني متخيل، يحاكي في قوانينه العالم الكبير، اعتمادًا على تكوين شخصيات متخيلة، تنسب إليها اقوال وافعال خاصة، ومواقف مماثلة لما يحدث في الحياة بشكل أو اخر، وكل العبارات التي ترد في الأعمال الروائية لا يمكن ان تفهم على وجهها الصحيح منفصلة عن سياقها، ولا عن طبيعة الشخصيات التي تنطق بها، ولا التعليقات التي ترد عليها من شخصيات اخرى، وأي اجتزاء لعبارة من عمل روائي وفهمها خارج سياقها وبعيدًا عن شخصية الناطق بها ورد المستمع لها فهو فهم غير سليم، ومن ناحية اخرى فإن وظيفة الأدب الروائي هي نقد الحياة وتعميق الوعي الجمالي بها، وهذا يقتضي المحافظة على حرية التخيل من ناحية وقوة التعبير الفني وصدقه من ناحية أخرى.

واية محاولة لانتقاص حرية التخيل أو إضعاف الصدق تؤدي إلى إضرار بالوظيفة الأدبية الجوهرية.

والرواية تقدم تجربة واسعة لعراقيين يعتنقان الفكر الشيوعي، ويقاومان مع كثير من عامة الشعب العراقي الحكم العسكري القائم على العسف والمطاردة والقتل والتعذيب والمحاكمات الصورية أيام حكم انقلاب عسكري معروف، وحين لا يجدان بعد المطاردة والسجن والتعذيب منجى من الموت إلا الهجرة إلى بلد عربي يتوسمان فيه الأمان والترحيب يهاجران إلى الجزائر بعد ان كانت ثورتها قد نجحت وطرد المستعمرون الفرنسيون، واستولى الوطنيون على الحكم، كان مهدي جواد ومهيار الباهلي يأملان أن يجدا شيئًا من الطمأنينة النفسية تعيد إليهما الاستقرار في تلك المدينة الجزائرية الصغيرة «بونه» على ساحل البحر.

لكن الجزائريين كانوا يجتازون حينذاك فترة انتقال يسودها القلق والإحساس بأن السياسيين والانتهازيين قد جنوا ثمار ثورتهم التي ضحى آلاف الشهداء بأرواحهم في سبيلها، فكان في نفوسهم كثير من الشك فيما بينهم وكثير من الشك فيمن يفد إليهم من الغرباء.

وهكذا تحول العذاب الجسدي والنفسي الذي لقياه في العراق إلى قلق دائم وإحساس بالغربة والعجز عن التواصل مع أبناء مهجرهم إلا من خلال علاقات عاطفية شخصية محدودة، يصفها الراوي بأسلوب شعري جميل وهو يصور حب مهدي جواد وسلمى الأخضر في رحاب البحر والطبيعة وصخور الشاطيء وفي مجابهة محفوفة بالمخاطر مع مجتمع المدينة الصغيرة المحافظ، ورسم الراوي صلة اخرى ذات طبيعة حسية خالصة وإن لم تخل من مشاركة في ذكريات المقاومة العراقية والثورة الجزائرية بين مهيار الباهلي وفلة العنابية، وهي امراة شاركت في الثورة مشاركة فعالة ثم وجدت نفسها في النهاية – كما وجد كثير من الجزائريين أنفسهم – وحيدة منبوذة – فلم تجد إلا الجنس سلوانًا عن هزيمتها.

والمعنى الكلي للرواية يشير إلى قيام حركتين ثوريتين: إحداهما شيوعية مجافية للدين في اهوار العراق ويكون مصيرها الفشل الذريع، والأخرى ثورية تحررية رفعت القران الكريم واعتمدت على الإيمان فانتصرت في الجزائر كما يقول الراوي: «حين هبط ثوار حرب التحرير

الجزائرية من الجبال المصبوغة بالدم كانوا يهللون بتكبيرات عصور الفتح الأول. كل مجاهد علق على صدره قرآنًا عربيًا كان بمثابة الرقية ضد رصاص المستعمر».

ونلاحظ أن طبيعة الشخصيات التي تتحرك في الرواية على قدر كبير من القلق والتوتر العصبي، يجعل أحاديثها أحيانًا تبدو متجاوزة للمألوف، وقد يجد فيها القارئ غير المتمرس بقراءة الأعمال الإبداعية إسرافًا في المرارة والحدة، لكنه عندما ينسبها إلى طبيعة الشخصية ويستحضر الموقف في جملته يتبين أنها تعبر عن لحظة بعينها وتصبح ضرورية من الوجهة الفنية لتصوير الموقف.

ومن هنا فإن ما نسب إلى الرواية من بعض العبارات التي يبدو في الظاهر أنها يمكن أن تمس شعور القارئ غير المدرب لما يظن أنه مساس بالدين أو طعن في القرآن الكريم أو تعريض بحياة الرسول – صلى الله عليه وسلم – فهو من قبيل سوء فهم الفن الروائي وتحريف عباراته، وانتزاعها من سياقها وتجاهل ما يرد في النص ذاته من رد عليها من شخصيات مخالفة، والمشاهد المشار إليها على وجه التحديد هي ما يلي:

أولاً: ما ورد في صفحة ١٢٨ – ١٢٩ من الطبعة المصرية على لسان الشيوعي الهارب «مهيار الباهلي» في صور نقد ادعاء حكومة الرئيس بومدين تبرير التأميمات الاشتراكية بأنها من الإسلام، حيث تقول الشخصية المتخيلة في حوارها مع الآخرين:

«التأميم ليس الاشتراكية، وهذا الذي يحدث ليس اكثر من ترقيع مزيف لا يمحو الاستلاب الجوهري للإنسان، اشتراكية بروح العلم لا بروح الدين هذا ما ينبغي أن يكون.. الوعي العميق بالتاريخ غائب، وهؤلاء يهمشون التاريخ ويعيدونه مليون عام إلى الوراء.. في عصر الذرة والفضاء والعقل المتفجر، يحكموننا بقوانين آلهة البدو وتعاليم القرآن.. خراء» ثم تتابع الرواية على الفور شرح رد فعل الشخصية الثانية «كان مهدي جواد يتملى البحر من خلال الزجاج المغبش مراقبًا الدوران الأبلة لطيور النورس.. ولكي يبعد عن رأسه طنين الكلمات الضخمة التي يطلقها عقل السيد الباهلي الملتاث كان يسلس العنان لخياله».

وبقراءة هذا المشهد يتضح أنه يعبر عن موقفين لشخصيتين تنتميان إلى الحزب الشيوعي، إحداهما تنقد تجربة الجزائر في التأميمات باسم الدين والقرآن، وتؤكد على الجانب اللاديني، وتصف التجربة بأنها خراء، والآخر – وهو شيوعي ايضًا – لا يقبل كلامه ويحكم عليه بأنه ملتاث العقل، وعندئذ لابد لنا من ملاحظة ما يلي:

١ – نسبة هذه الأقوال إلى الرواية والمؤلف غير صحيحة، لأنها تصدر عن شخصية متخيلة، تناسب معتقدها، وهي في منظور شخصية أخرى نوع من لوثة العقل.

٢ – إلغاء النقطة التي جاءت بعد لفظة القرآن والقول بأن الوصف البذيء الذي جاء عقبها ينصب على كلمة القرآن فيه تحريض مقصود، وإساءة واضحة لتهييج المشاعر الدينية، وهو مخالف لأمانة النقل، يترتب عليه تغيير للمعنى واختلاف الدلالة، لأن ما يوصف بأنه خراء هو الحكم السياسي بتبريرات دينية.

٣ – إهمال الإشارة إلى رد فعل الشخصية المقابلة واعتبار كلامها لوثة عقل مختل يصبح من قبيل لا تقربوا الصلاة.

على أنه من المعروف – حتى في الكتابة غير الأدبية – أن من يروي الكفر ليس بكافر، والقرآن الكريم ملىء بأقوال الملحدين والكفار الواردة في سياق الرد عليه وتفنيدها ولا ينتظر من الأعمال الإبداعية سوى أمرين:

أن تكون الأقوال ملائمة لطبيعة الشخصية التي تنطقها، وهذا متحقق.

أن تكون الدلالة الكلية للعمل مغايرة لهذا المنظور الجزئي.

والقراءة الكاملة للنص الروائي تشهد بورود عشرات العبارات الأخرى التي تعلى من شأن التجربة الدينية التي ادت إلى انتصار ثورة الجزائر، وتؤكد شعور التقديس المهيمن على بقية الشخوص تجاه القرآن الكريم واحترام التربية الإسلامية والتنديد بالاستعمار الأجنبي، ومنها وصية الشهيد الجزائري – والد الفتاة التي تلعب دور البطولة – لزوجته: «ربيهم تربية تليق بنا كمسلمين فنحن نقاتل حتى لا يلوث الاستعمار شرفنا، ومن لا يحافظ على بيته لا يحافظ على وطنه» (ص ٦٤).

ويقول مهيار الباهلي – أحد الشخصيتين الرئيسيتين: الفلاحون شجرة الثورة ووقودها. هم الذين ابقوا الجذوة متقدة حتى النصر. هؤلاء هم البحر ونحن السمك، الآن نحن بينهم كما كان رسولنا محمد مع المهاجرين والأنصار».

وحينما تقول آسيا عن المستعمرين الفرنسيين: «غرسوا في ذاكرتنا ان المسلمين والعرب كانوا غزاة فاتحين، كانوا يؤكدون لنا أن القرآن مأخوذ عن الإنجيل والتوراة، واللغة العربية لغة دين وشعر لا لغة علم، وهذا سبب تخلف العرب في العلوم والحضارة الحديثة». يرد عليها صديقها مهدي بقوله: «هذا طبيعي، إنهم منطقيون ومنسجمون مع غاياتهم الاستعمار في النهاية ليس العنف وحده، بل التزوير والاستلاب والقطيعة مع الجماعة».

ثانيًا: ما جاء في صفحة ١٤٨ من الحوار التالي الذي يدور بين مهدي جواد مدرس اللغة العربية والحاج محمد – صاحب المنزل الذي يسكن فيه – عقب نقاش حاد اتهم فيه الحاج محمد المدرس بالفاحشة لمجرد انه كان يعطي درسًا لتلميذة لديه، وشرع في طرده ليسكن مكانه شخصًا فرنسيًا سوف يضاعف له الأجر، ويأتي الحوار هكذا:

«فاجأه مهدي هازئًا: عمي الحاج، بصلاة محمد على رأسك هل احببت في حياتك؟

وقال الحاج: واحدة . على سنة الله ورسوله

– طبعًا تزوجتها

– اكيد

– ولكن الله قال: انكحوا ما طاب لكم ورسولنا المعظم كان مثالنا جميعًا، ونحن على سنته لقد تزوج اكثر من عشرين امرأة بين شرعية وخليلة ومتعة: وكان صلوات الله عليه وسلم يقول: (تناسلوا تناسلوا. فإني مفاخر بكم الأمم) استبد الغضب بالحاج: الرسول تزوج حسب الشريعة اما انتم فتريدونها شيوعية، والله تعالى قال في كتابه العزيز: (إذا بليتم بالمعاصي فاستتروا). وهذا المشهد يدور بين شخصيتين متخيلتين، أحدهما مدرس غريب يتعرض للطرد من مسكنه بحجة خروجه على الأخلاق وقد كان ملتزمًا بها حتى هذا المشهد، بينما يكمن السبب الحقيقي في الرغبة في مضاعفة الكسب ولو بالتعامل مع بقايا الاستعمار الفرنسي، والطرف الثاني يتذرع بالدين وهو جاهل به، والشيوعي لم يخطئ في نسبة الآية الكريمة «انكحوا ما طاب لكم»، ولكن الحاج الجاهل نسب إلى القرآن ما ليس فيه، وهنا تكمن المفارقة

القصصية وكل منهما يعبر عن رأيه وموقفه، وتذرع المدرس بفعل الرسول عليه السلام لا يقصد به الطعن عليه في هذا الموقف، بل يحاول أن يستند إلى حجة دينية في خطابه للحاج الذي يظهر التدين، ولا يمكن عند القراءة الأدبية للنص في جملته أن نستشعر رغبة المساس بشخصية الرسول فهي ترد بوصف المعظم، وإن كانت تبالغ في عدد نسائه، ورد فعل الحاج الغاضب عليها تعديل للمعنى ونسبته إلى الفكر الشيوعي لمحاوره.

أما المشهد الثالث فهو غزلي عابث، يدور بين مهدي جواد، المدرس الشيوعي، وتلميذته التي تتحول إلى عاشقة، ويمضي هكذا:

«تجذبه أسيا من شعره فيلتقي بصراهما.. انت لي، هاه، عليك ان تفهم ذلك منذ الليلة، ويضحك، أنفها الكبير المفلطح يواجهه، يقرص أنفها لكن أنفك هذا سيعترض مستقبلنا.

– هو من صنع ربي، لماذا تسخر منه،

– لابد أن ربك فنان فاشل اذن.

ونلاحظ على هذا المشهد ثلاثة أمور

أولها: أنه يأتي على سبيل الدعابة وروح الفكاهة، في لحظة غزلية بعيدة عن الجد، ومن شأن الأدب في هذه المواقف أن يتطرف بعبارات غير لائقة تأتي على لسان الشخصيات الملائمة لها.

ثانيها: أن الفتاة تحاول التخلص من عيبها الخلقي في فلطحة الأنف بنسبته إلى ربها على الطريقة الجزائرية في العامية الدارجة، وهو يلتقط منها الخيط ليدين تصورها لربها لا ربه هو ولا الذات الإلهية.

ثالثها: أن موقف القراء من مثل هذه العبارات يتوقف على مدى شعورهم بالحرج والتحفظ أو الاكتفاء بإدانة الشخصية المتخيلة في سوء تعبيرها. ولا يمكن أن يلغي مثل هذا النزق التعبيري. عشرات العبارات والمشاهد الأخرى بروح الاحترام والتقديس للدين، فالحياة مفعمة بالجانبين، وعندما يتصدى الأدب لنقدها، ويجعلنا نشعر بالتحرج منها، يكون قد قام بوظيفته في انفتاح وعينا بالمخالفين لنا وتشكيل خبرتنا بالكون والوجود.

لهذا فإن إعادة نشر هذه الرواية لا يمكن أن يعد مساسًا بالدين ولا يجوز محاكمتها، من منظور غير أدبي، وما قيل عنها فيه تجن كبير عليها وتحريف لمواضعها، وتجاهل لقيمتها الفنية المتميزة.

التاريخ ٢٠٠٠/٥/٩

□□□

١ – الاسم والمعنى

حقًا، كلماتُنا اكثر ضيقًا من الأشياء التي تتحدث عنها، مهما كانت ضيقة.

آخذ مثلاً، الكلمة: «مُسْلِم». تشير هذه الكلمة إلى شخصٍ بعينه، وإلى انتمائه الدينيّ – الإسلام، في الوقت ذاته.

غير أن الكلمة: «مسلم» شائعةُ بوصفها مُسمًى، وبوصفها اسمًا في آن، فيما العلاقة، اليوم، بين هذا الاسم و«معناه»؟

تنويعات على الأسماء والمعاني غربة إلى إبراهيم أصلان وجبرا جبرا – أدونيس

اشير، قبل الإجابة إلى أن الاسم، كما جاء في «لسان العرب» هو «اللفظ الموضوع على الجوهر أو العرض، ليفصل به بعضه من بعض، كقولك مبتدئًا: اسمُ هذا كذا».

وقد جُعل هذا الاسم تنويهًا بالدلالة على المعنى، لأن المعنى تحت الاسم».

وجاء في «لسان العرب» كذلك أن «الاسم هو المُسمّى»، كما يقول أبو عبيدة. في حين يقول سيبويه إن «الاسم غير المسمى».

في كل حال، ينوّه الاسم «مُسلم» بالدلالة على «المعنى»، وهو، هنا، الإسلام.

نعود الآن إلى السؤال: بين المعاني الكثيرة المتنوعة والغنية، ما «المعنى» الذي يدل عليه اليوم، اسم «مُسلم» كما «يهيمن» داخل المجتمعات الإسلامية، بنموذجه «الطالباني»، وبالتنويعات على هذا النموذج، في مختلف البلدان الغربية والإسلامية؟

مهما كان الجواب متساهلاً وسمحًا، فإن هذا «المعنى» في تطبيقاته العملية، يمتهن الإنسان «المخلوق»، ويمتهن بخاصة المرأة التي «خلقت من ضلع آدم»، ويزدري حقوقه التي لا يكون إنسانًا إلا بممارستها، وفي مقدمتها الحرية، وهو، في ذلك، يجرّد الإنسان من إنسانيته، ويضعه في المرتبة الحيوانية التي شرّفه الله بفصله عنها.

ونضرب صفحًا عن الكلام على النتائج الثقافية والتشريعية والاجتماعية والسياسية والإنسانية التي تنتج عن هذا «المعنى».

اهذا هو «الإسلام» الذي يريده أصحابُ هذا «المعنى»؟

ومَن «اعداء الإسلام»، إذًا»؟

أولئك الذين يخرجون على هذا «المَعْنى»، أم أولئك الذين لا يرون «الإسلام» إلا به، وفيه، ومنه؟

أفلا يحق لهؤلاء «الخارجين» أن يصرخوا: اهِ، ايها الدّينُ، كم من الجرائم تُرتكَبُ باسْمِكَ!

٢ – الاسم والمعنى، مرة ثانية

حقًا،

كلماتنا اكثر ضيقًا من الأشياء التي تتحدث عنها، مهما كانت ضيقة.

تلزمنا، إذًا، كلمات كثيرة لكي نُفصح عن شيءٍ واحد.

كي نستطيع، مثلاً، أن نحصر المرأة – المُسمى في المرأة – الاسم؟ امرأة–

إن قلت إنها أول الليل، فقد يعني هذا القول انها كذلك آخر النهار. وإن قلت إنها الآن تتخذ من النهار كله نافذة منها إلى السرير الذي احتضنها في الليل الذي سبق هذا النهار، فمن يقدر أن يكذّب قولي؟ (طبعًا، لا اطلب من أحد أن يصدّق).

ورأيتُ كأنها تحمل وسادة وتضمّها إلى صدرها. ثم رأيتها تنهيا لكي تغلق هذا النهار الذي حوّلته إلى نافذة.

وكانت، فيما تنهيأ، تكتب ما لا ادري على أوراق صغيرة تنثرها حولها.

وظني أن في الأفق ريحًا تكاد أن تهب على هذا الورق، وتعصف معه، وتلهو.

٣ – غرب الضوء

عندما استيقظتُ هذا الصباح، السابع من أيار ٢٠٠٠، في برج غامبيتا، كان المطر قد تسرب من النافذة التي تركتها مفتوحة، إهمالاً أو نسيانًا، وتحول إلى بقع على كثير من اوراقي. كان للبقع لونُ رماديّ كمثل حبرٍ أسود ممزوج بالماء والتراب.

حاولت أن انقذ ما امكنني من هذه الأوراق، ثم نظرت من النافذة، طلبًا للهواء والنور. رأيت كأن لمخيلتي خيوطًا تمتد بين الأبراج المجاورة، وأنها تتنزه بينها، وتتغذى منها.

وكانت السماء لا العالية، بل المتعالية تنسكب في امواج لها رنين موسيقي صاخب، ولم أكن اسمع رعدًا. كنت أحاول أن استدرج الشمس لكي تمد إليّ يدها اليسرى أو تمر إلى جانبي، على الأقل. وكان الأفق يتمزق امام عينيّ في ثياب معتمة لم اشعر انّ أيًا منها يليق بأية نجمة مهما كانت فقيرة.

ثمة شك بغرب الضوء يرتسم هذه المرة مضطربًا في الخارج، وها هو يحاول أن يتسرّب كمثل المطر إلى غيوم كانت قد بدأت تتكون في داخلي.

٤ – الاسم و«المعنى» مرة ثالثة

مرة، لامني أحد المتدينين، وكان لحسن الحظ متنورًا، على استخدامي لكلمة «سماء» في إحدى قصائدي، قائلاً:

– لم يعجبني هذا الاستخدام من الناحية الدينية. وهو غير لائق بك وبشاعريتك. وربما رأى بعضهم فيه إساءة...

قلت له: لماذا، يا أخي، تأخذ هذه الكلمة معزولة عن سياقها، وانت تعرف أن معنى الكلمة في الشعر لا يكمن في مجرد معجميتها، وإنما يكمن في سياقها. هذا إضافة إلى أن لكلمة «سماء» معانيَ كثيرة، فلماذا لم تقف إلا عند معناها «الديني»؟ في ما يتعلق بمعنى الحياة.

إن صحّ أنّ الحياة، كما يقول بعضهم،
ليست أكثر من مسألة لغوية،!
أفلا يكون علينا، إذن،
وقبل كل شيء،
أن نُحسنَ تَصَفّ ريفَ أفعالنا؟

لم يكنِ السّديمُ
يَسوسُ التراب، ذلكَ اليوم،
عندما زارَهُ يونانُ،

خارجًا لتوّه من جَوْف الحوت،
ولم تكن المأدبة تقرأ نشيدَ السماء.
لماذا،
لماذا يجهل النّاسُ
الكُتُب التي يقدّسونها؟

الحياة – لندن ١٤/٥/٢٠٠٠

□□□

ابتكر الصحافيون والكتاب (اللبنانيون على وجه التخصيص من غير أن يقف الابتكار عليهم) منذ العقد الثامن مذهبًا من مذاهب «الأدب» وبابًا من ابوابه، هو «التنصل في معرض الرثاء». وقد يبلغ التنصل مبلغ الهجاء والشتم، على رغم تعريف الرثاء بمديح الميت.

ومن هذا، على سبيل التمثيل، القولُ في قتيل قتلته رصاصات «وطنية» او عروبية أو سياسية «إسلامية»، إنه كان مخالفًا الإجماع الشعبي، ووقف على الدوام بالمرصاد لأماني الأمة وروج لأفكار الرجعية، وارتزق من مالها وفتاتها، وهو على هذا كان يستحق ميتة ابشع من تلك التي انزلتها العدالة الشعبية به. ولكنه، لا رحمه الله، كان زميل حرفة، ولو زورًا وبهتانًا، وحشر نفسه في زمرة اصحاب الرأي من امثالنا، ومن هذا شأنه لا مناص، مع طلب العذر، من إنكار قتله عملاً بشعيرة تدعو اصحاب الحرفة إلى إعلان رأي واحد في موت قد لا يعف عن واحد منهم «عند تغير الدول»...

وما تقدم للتو لا يعدو إيجاز مقالات وافتتاحيات كتبت حقيقة وفعلاً في ناس قتلوا حقيقة وفعلاً. وبعض ما يكتب اليوم في الروائي السوري حيدر حيدر، وفي روايته «وليمة لأعشاب البحر» يجدد الفن الأدبي الذي شهد العقد السابع العربي من القرن الآفل تفتح براعمه وإيناعه. وبعض ما يكتب هذا يجدد «التنصل في معرض الرثاء» ويزيد عليه، ويغير فيه، فهو يعظم حصة التنصل كثيرًا، ويقلل من التضامن مع الضحية والانتصار لها ولقضيتها (على المعنى القانوني والعدلي)، مادام الرثاء ليس الفن الأدبي المناسب بعد (الحمد كثيرًا).

وينزع التنصل إلى إخراج صاحب «وليمة...» من زمرة من يستحقون، عن جدارة، الإفتاء فيهم، وفي أعمالهم، بالحرق (على ما تقترح لجنة الشئون الدينية والأوقاف في مجلس الشعب المصري) وترك التداول والقراءة (اللجنة نفسها)، وتصدق فيهم وعليهم الرقابة (على قول حيدر حيدر نفسه، «النهار» اللبنانية في ١٠ ايار/مايو الجاري) وتهمة العمالة لـ «الطابور الخامس الصهيوني» (من بيان هيئة تحرير «العصور الجديدة»)، ولا ترد في كتاباتهم «عشرات العبارات (...) التي تعلي من شأن التجربة الدينية التي ادت إلى انتصار ثورة الجزائر، وتؤكد (...) التنديد بالاستعمار الأجنبي» (من تقرير اللجنة الخاصة المندوبة إلى «فحص» الرواية. «الحياة» في ١١ ايار) فهؤلاء وغيرهم، وفيهم الروائي المظنون نفسه، يشرطون تضامنهم مع الضحية – أم هو تضامن على الإسلاميين المصريين؟ – بشروط اولها التثبت المضمر، والمفترض حاصلاً، من صدق انتسابها إلى «مجتمع مدني متطور عقلاني»

(حيدر حيدر)، وإلى «تقاليد الديموقراطية ومواجهة ما يتهددنا من مخاطر خارجية وداخلية» (من بيان «اللجنة التحضيرية لتجمع المثقفين المستقلين المصريين).

فالروائي نفسه يتنصل من شبهة المطالبة بكف الرقابة فيقول: «انا مع مراقبة بعض النصوص المشتبه فيها، أو المؤيدة للتطبيع أو المنحازة إلى إسرائيل». وكان دفع تهمة التورط، من قريب او بعيد، مع بطله القصصي. والتورط هذا جرى الروائيون على اشتراطه على انفسهم، وعلى عملهم ، وذلك من باب نفي الأخذ بما يقوله الشخوص القصصيون كلهم وحمل ما يقولونه على الكاتب، ومن باب إثبات حق الشخوص كلهم في الوجود والقول الادبيين والمتخيلين. فيدفع حيدر حيدر التهمة بالقول: «الرواية تحفل بالكثير من المواقف المؤيدة للدين وللإسلام والرسول». والجمع بين الدفعين أو الرايين، الانحياز إلى رقابة بعض «الشبهات» والتنبيه إلى تعويض الرواية ما ينكره الإسلاميون المصريون منها، يقرب الروائي المظنون من خصومه والمستعدين عليه وعلى كتابه.

فهو لا يطعن في اصل الظنة ولا في جواز العمل بهذا الأصل والأخذ به، ولكنه يخرج نفسه منه، ويحتج لنفسه ولرايه بتبصير خصومه بما خفي عنهم ربما من «تأييده» ما يؤيدون، ومديحه ما يمدحون ويوجبون مديحه.

وإذا كانت حجته هذه تتوجه على الإسلاميين المصريين، فلا يمنع شيء من حمل تأييده «مراقبة بعض النصوص المشتبه فيها» على توجهه إلى العروبيين السوريين، وهم حكام بلد الروائي وساسة مواطنيه، وطلب حمايتهم.

وصح هذا الظن (القبيح) أم لم يصح، فما لا ريب فيه هو ان صاحب «وليمة لأعشاب البحر» يرد على إلزامه بقول قالته شخصية روائية بإلقاء الشبهة والتهمة على جماعة من الناس يعرفها برأي لا يراه هو، ويعلم انه يشارك من يتهمونه هو، صاحب الرواية، في إلقاء الشبهة والتهمة على هذه الجماعة فيبدو حيدر حيدر كمن يطلب من متهميه المواطأة على من يتنصل منهم. وهو في كلتا الحالين يرتضي التنصل (من جماعة) والمواطأة (على جماعة) ركنًا، أو ركنين للعلاقة مع الناس، أو مع ناس، وللانتفاء من ناس. وينهج بعض أنصار الروائي السوري النهج السياسي نفسه، تنصلاً ومواطأة. فهم يحتجون على الإسلاميين المصريين ويحتجون لأديبهم بـ «حزب الله». وبـ «انشغاله بما هو جوهري في حياة الوطن وبما يجمع ولا يفرق بين مواطنيه...» ومهما كان الرأي في أفعال «حزب الله» اللبناني، وفي سياسته وتاريخه ونتائجها على جمع اللبنانيين أو تفريقهم والحزب النموذج سيّر التظاهرات تأييدًا لفتوى السيد روح الله خميني بهدر دم سلمان رشدي، واقتص ممن راوا في صاحبهم غير رأي الحزب...)، فتوسل «للجنة التحضيرية» بفريق إسلامي يفترضون بينه وبين الإسلاميين المصريين رابطة مشتركة قوية هي الإسلام – إلى إقحام الإسلاميين المصريين والرد عليهم، هذا التوسل بدوره يرتضي التنصل والمواطأة ركنًا للدخول في جماعة والانتفاء من جماعة.

أما لماذا يأمن حيدر حيدر والمنتصرون له بالبراءة الدائمة من الظنة، وهم لا يعدون توجيه التنصل والمواطأة إلى خصومهم ويقرون بهما ركنين صحيحين للعلاقة السياسية، فهذا ما يدعو إلى العجب. فمن تونس (مصطفى بن بريك) إلى إيران (عطاء الله مهاجراني بعد عبد

الله نوري ومحسن كديور) ومن سورية (فاتح جاموس وأصلان عبد الكريم) إلى فلسطين («العشرون») ولبنان (طلاب «التيار الوطني الحر» وكاتبًا صحيفة «المستقبل» اليومية)، لا تعدم لا السلطات ولا الجماعات الأهلية التوسل «الصحيح» والمجزي بالتنصل والمواطأة إلى قمع لا غبار على مسوغاته.

الحياة – لندن – ١٥/٥/٢٠٠٠

□□□

بيان الأزهر

«بيان مجمع البحوث الإسلامية بشأن رواية «وليمة لأعشاب البحر» لمؤلفها السيد «حيدر حيدر» طبع ونشر الهيئة العامة لقصور الثقافة التابعة لوزارة الثقافة بالقاهرة.

تم عرض موضوع الرواية المشار إليها على لجنة البحوث الفقهية فكلفت اثنين من أعضائها المتخصصين بكتابة تقريرين منفصلين عن الرواية لعرضهما في جلسة استثنائية لمجمع البحوث الإسلامية حدد لها يوم الأربعاء ١٧ من مايو سنة ٢٠٠٠، وقد تم عرض هذين التقريرين والرواية على المجمع في جلسته الاستثنائية وتبين ما يأتي:

أولاً: إن وزارة الثقافة التي نشرت هذه الرواية لم تستطلع رأي الأزهر الشريف أو مجمع البحوث الإسلامية مع ما ورد فيها من أمور كثيرة تتصل بالإسلام والعقيدة والشريعة وذلك على خلاف ما يقضي به القانون ١٠٣ لسنة ١٩٦١ بشأن إعادة تنظيم الأزهر والهيئات التي يشملها ولائحته التنفيذية والقوانين المتصلة بحماية حق المؤلف وتنظيم وزارة الثقافة مما قطعت فيه الجمعية العمومية لقسمي الفتوى والتشريع بمجلس الدولة بفتواها الصادرة بجلسة ٢ من فبراير ١٩٩٤ (ملف رقم ١/٥٨ – ٦٦) من ان الأزهر الشريف هو وحده صاحب الرأي الملزم لوزارة الثقافة في تقدير الشأن الإسلامي للترخيص أو رفض الترخيص بالمصنفات وأن شيخ الأزهر ومجمع البحوث الإسلامية، وما يتبعه من إدارات هو صاحب الولاية في فحص المؤلفات والمصنفات التي تتعرض للإسلام لإبداء الرأي فيها.

ثانيًا: إن الرواية مليئة بالألفاظ والعبارات التي تحقر وتهين جميع المقدسات الدينية بما في ذلك ذات الله سبحانه وتعالى والرسول – صلى الله عليه وسلم – والقرآن الكريم واليوم الآخر، والقيم الدينية.

ومن ذلك انها تستهزئ بذات الله مثل وصفه بأنه «فنان فاشل» ص ٢١٩، وأنه نسي بعض مخلوقاته من تراكم مشاغله التي لا تحد في بلاد العرب وحدها (ص ٢٥٧) وانه اقام مملكته الوهمية في فراغ السموات ليدخل في خلود ذاته بذاته (ص ٤٢٦).

كما يفتري على الرسول عليه الصلاة والسلام، بأنه تزوج اكثر من عشرين امرأة ما بين شرعية، وخليلة ومتعة (ص ١٤٨) وانه كان يتزوج من عذارى القبائل بغية توحيدها (ص ٤٢٦، ٤٢٧).

وانه حرف في آيات القرآن الكريم ونسب إليه ما ليس منه كقوله «والله تعالى قال في كتابه العزيز: (إذا بليتم بالمعاصي فاستتروا)» (ص ١٤٨)، كما ان الرواية تحرض صراحة على الخروج عن الشريعة الإسلامية وعدم التمسك بأحكامها وذلك بالدعوة إلى ضرورة الانفصال

عن الدين والله والأخلاق والتقاليد والأزمنة الموحلة، والجنة والجحيم الخرافيين، وطاعة اولي الأمر والوالدين، والزواج المبارك بالشرع، وسائر الاكاذيب والطقوس التي رسمتها دهور الكذب (ص ٣٤٨).

ثالثًا: إن الرواية خرجت عن الآداب العامة خروجًا فاضحًا وذلك بالدعوة إلى الجنس غير المشروع واستعمال الألفاظ في الوقاع وأعضائه الجنسية للذكر والأنثى بلا حياء مما يعف اللسان عن ذكرها وكتابة نصها حفظًا على الحياء العام الذي انتهكته الرواية.

رابعًا: إن الرواية لم تكتف بذلك بل حرضت صراحة على إهانة جميع الحكام العرب ووصفتهم بأقبح وأقذع الأوصاف مما يعف المقام عن ذكرها، وطالبت بالخروج عليهم والثورة ولو بإراقة الدماء.

خامسًا: اتضح لمجمع البحوث الإسلامية من كل ما سبق ان ما ورد برواية «وليمة لأعشاب البحر» لمؤلفها «حيدر حيدر» خروج عما هو معلوم من الدين بالضرورة وينتهك المقدسات الدينية والشرائع السماوية والآداب العامة، والقيم القومية ويثير الفتن ويزعزع تماسك وحدة الأمة التي هي الركيزة الأساسية لبناء الدولة، ويضع على عاتق من نشروا هذه الرواية دون استطلاع رأي أهل الاختصاص المسئولية الكاملة عن هذا التجاوز والآثار المترتبة عليه دينيًا واجتماعيًا وذلك على النحو الموضح تفصيلاً بالتقريرين المقدمين من عضوي مجمع البحوث الإسلامية المشار إليهما.

والله ولي التوفيق

التاريخ ٢٠٠٠/٥/١٨

□□□

لا أعرف كيف يمكن أن يُعبر المرء عن استيائه وحزنه مما يجري الآن على الساحة الثقافية المصرية من تراشق وقصف متبادل، الاستياء إزاء التجاوز المدهش للخطوط الحمراء التي تحفظ للمجتمع تماسكه وتوازنه، والحزن إزاء الاستغراق في التراشق والقصف، على نحو يكاد يستدرجنا إلى حلقة جديدة من الحروب الأهلية البائسة.

ايضًا لا أعرف بالضبط كيف يمكن فض الاشتباك الراهن، الذي فجرته رواية «الوليمة» لكنني افهم ان ما جرى يتعين تحريره واستجلاء عناصره، قبل أن نستخلص دروسه ونتأهب لطي صفحته، إذ ما هدأت الأعصاب واستعاد الجميع رشدهم ووعيهم.

١

في تحرير ما جرى، لا أجد مناصًا من البدء بإعلان البراءة من الإثارة التي صاحبت عرض القضية زاعمًا في هذا الصدد ان تلك الإثارة هي اكثر ما أساء إلى القضية حتى حرفها عن مسارها، الأمر الذي جعل البعض يشتبكون مع صدى الحدث ويديرون ظهورهم للحدث ذاته.

ورغم أن الصدى كان انفعاليًا وصاخبًا وحادًا، إلى حد سرق الانتباه وحرفه عن جوهر الموضوع، إلا أن ذلك ينبغي ألا يكون مسوغًا للتعلق بذلك الصدى وحصر الاشتباك في نطاقه، لأننا بذلك نقف عند حدود رد الفعل ونتجاهل الفعل الذي هو أصل الإشكال وأساسه.

لأول وهلة يوسع مثلي ان يقول إن استخدام اسلوب التهييج والتحريض والتكفير في عرض الموضوع اضر باكثر مما نفع. وإن إعطاء الأمر حجمًا مبالغًا فيه وتحويله إلى قضية شغلت مصر والعالم العربي طيلة ثلاثة اسابيع او اربعة، عكر أجواء الحياة العامة في بلادنا – التي فيها ما يكفيها – بينما افاد شخصًا واحدًا فقط، هو مؤلف رواية «الوليمة» وهو الذي لم يكن يسمع به احد خارج حدود بلاد الشام، إلى ان اهدي تلك الجائزة المصرية التي هبطت عليه من السماء ومن حيث لا يحتسب، فجعلت اسمه على كل لسان في العالم العربي، وحكايته في كافة نشرات الأخبار والفضائيات، اما روايته فقد اصبحت العمل الأدبي الأول المطلوب بين الناطقين بالعربية ولابد انها رُشحت للترجمة إلى لغات اخرى، ولن استغرب إذا أدرج اسم مؤلفها من الآن ضمن المرشحين لنيل جائزة «نوبل» في المستقبل القريب او البعيد.

بوسعنا ان نقول هذا الكلام واكثر منه، لكننا إذا فكرنا مرة ثانية، فقد يدفعنا تقليب الأمر إلى التساؤل عما إذا كان من الممكن أن يستنفر الجميع حتى يتظاهر طلاب الأزهر، وأن تُناقش القضية في مجلس الشعب، ويساءل الذين اجازوا الرواية ودفعوا بها إلى الأسواق، لولا ذلك الصدى الانفعالي والصاخب والحاد، بكلام آخر: هل كان يمكن أن تتحرك الدولة على نحو ما جرى، إذا كان الذين احتجوا على مضمون الرواية قد عرضوا رأيهم برصانة وهدوء وبلغة دبلوماسية رقيقة؟

رب قائل يقول إن الأحجار وحدها هي التي تحرك المياه الراكدة، ومن ثم فإن السكون الذي ران على الحياة الثقافية، وأدى إلى تمرير ذلك النوع من الخطاب في كتابات عدة، ما كان لوتيرته أن تنكسر إلا من خلال صدى بتلك الدرجة من الحدة والانفعال، الأمر الذي يذكرني بالمعادلة المنطقية التي يرددها اللبنانيون التي تقول: هيك كلام، بدو هيك رد.

أقول ذلك بعد الذي جرى حين نسترجعه ونتأمله الآن لانه لو كان لي رأي في بداية الموضوع لانحزت إلى موقف النقد الخالي من الإثارة والتهييج، الذي يحتكم إلى عقول الناس ولا يدغدغ مشاعرهم أو يحرك انفعالاتهم.

يحضرني في هذا السياق تعليق نشرته صحيفة «الواشنطن بوست» لأحد كبار الكُتّاب الأمريكيين قبل عدة سنوات، في اعقاب حادث اعتداء وحشي قام به بعض رجال شرطة لوس انجيلوس ضد رجل أسود، الأمر الذي أدى إلى خروج السود في مظاهرة صاخبة دمرت بعض متاجر المدينة وأحرقت عديدًا من السيارات فيها، وانتهى بإعلان الطوارئ ومحاكمة المعتدين، من رجال الشرطة. وقتذاك كتب صاحبنا في «الواشنطن بوست» قائلاً: إن مظاهرات السود كانت عملاً تخريبيًا لا ريب، لا يقره احد ولا يمكن تبريره، ولكن هل كان يمكن أن يحاسب رجال الشرطة البيض على ما فعلوه، وهل كان يمكن لبقية الأمريكيين أن يدركوا حجم المظالم والمعاناة التي يتعرض لها السود، لولا تلك المظاهرات التي نشجبها؟

٢

لا اريد أن اكرر تحفظي على اسلوب نقد الرواية ولا الكيفية التي هوجمت بها، ولست هنا في مجال تقييم دوافع الحملة التي شنتها جريدة «الشعب»، وما إذا كانت غيرة لوجه الله، او أن لها اسبابًا سياسية او انتخابية، ليس فقط لأنني لا استطيع التثبت من الأمر، ولكن ايضًا لاعتقادي أن تلك مسألة أخرى، الانجرار في مناقشتها يقودنا إلى خارج الموضوع، اما التساؤل عما إذا كانت الحملة جزءًا من مؤامرة أصولية وظلامية لهدم الدولة المدنية، كما قال

أحد مسئولي المجلس الأعلى للثقافة، فإنه يعد نوعًا من الجدل العقيم الذي يصب في مجرى التراشق القائم على السب والتجريح، يقذف بالكرة بعيدًا في نهاية المطاف.

في الوقت ذاته فليس لي كلام في البناء الفني للرواية، وقد يكون مؤلفها السيد حيدر حيدر مؤلفًا «رائعًا»، كما قال أحد النقاد، لم يجد الزمان بغيره، ولست معنيًا كثيرًا بكون الرواية صدرت قبل سبعة عشر عامًا، وطبعت عدة طبعات في بعض العواصم العربية كما لا يعنيني أن يكون الرجل علوي المذهب أو شيوعي المعتقد، فتلك كلها أمور على هامش الموضوع وليست في صلبه، إنما الذي يعنيني في الأمر كله مسألتان على وجه التحديد هما:

■ إن الرواية تضمنت الفاظًا وعبارات تمثل ازدراءً بالله ونبيه وكتابه، وتحت اية ذريعة او مسمى. وقد كانت جريمة سلمان رشدي التي استفزت الضمير الإسلامي وأثارت ما نعرف من أصداء معقولة او غير معقولة، انه كسر بعض تلك الخطوط الحمراء، فتعرض للنبي عليه الصلاة والسلام وأهل بيته بالإساءة والتجريح.

وهذه خطوط حمراء ينبغي أن تستعلي فوق اي اشتباك او اجتهاد، وألا تخدش في اي سياق

ليس ذلك فحسب، وإنما تبين ان الأسلوب الذي استخدمه الكاتب عرض روايته، وتعرض فيه للمقدسات الإسلامية، له صداه في كتابات أخرى نثرية وشعرية صدرت في مطبوعات متتالية لم يشعر بها احد حيث استخدم البعض نفس المنهج. وقد اثارت امتعاضنا العبارات والفقرات التي نشرت من تلك الكتابات، وبدت حافلة بتجريح المقدسات وموغلة في الإيحاءات الجنسية الفاضحة والمكشوفة.

■ المسألة الثانية إن مثل هذه الكتابات لم تصدر عن ناشرين يبحثون عن الربح من اي باب، ولم يطبعها المؤلفون على نفقتهم الخاصة وإنما تولت طباعتها والترويج لها جهات رسمية في الدولة، رغم أن في مضمونها وتوجهاتها ما يناقض موقف الدولة وسياستها، الأمر الذي لم يسئ إلى مشاعر جماهير المتدينين فحسب، وإنما اساء أيضًا وشوه موقف الدولة المصرية ذاتها.

إن تبني بعض مؤسسات وزارة الثقافة لمثل تلك الكتابات ليس على سبيل السهو او الخطأ او الإهمال، لأن امين المجلس الأعلى للثقافة دافع عنها بشدة، واعتبرها «إبداعا» جديرًا بالحفاوة، و«استنارة» ينبغي ان تتواصل وحرية للتعبير ينبغي ان تصان وتكفل. وهو ما يعني أن ثمة ابعادًا في القضية تتجاوز الرواية ونظيراتها، تحتاج إلى مراجعة وضبط ذلك ان مثل هذا الكلام ينبهنا إلى ان المشكلة لا تكمن في مضمون بعض الكتب والروايات، وإنما تكمن في سياسة النشر المتبعة، ومدى اتفاقها او تناقضها مع ثوابت المجتمع وقيمه وركائزه الأساسية.

[٣]

إن الاعتراف بالخطأ هو الخطوة الأولى في التعامل الرصين والمسئول مع القضية ولربما كان التصرف اكثر شجاعة لو ان المسئولين عن نشر الرواية قرنوا ذلك الاعتراف بالاعتذار للرأي العام، الذي عبر عن غضبه بصور شتى، بعضها تبدى في مظاهرات طلاب جامعة الأزهر، وبعضها تلقاه الكتّاب واهل الرأي في صورة سيل من البرقيات والفاكسات والرسائل البريدية المشحونة بدرجة عالية من الاستفزاز والاستياء.

ويحسب لزميلنا الأستاذ إبراهيم سعدة انه في مقال السبت الماضي (٥/١٣) بأخبار اليوم، دعا وزير الثقافة إلى إعلان الاعتراف بالخطأ ومحاسبة المسئولين عنه، وأورد قائمة

بالمسئولين الحكوميين الذين حملهم مسئوليات متفاوتة عن الخطأ الذي وقع، قبل أن يخطئ جريدة الشعب في حملتها ويهاجم حزب العمل.

إنني لست أفهم لماذا يتدخل مقص الرقيب لكي يحذف المشاهد الجنسية الصارخة او السياسية المتحاملة من الأفلام السينمائية، بينما يدافع بعض المسئولين عن الثقافة عن إهانة المقدسات وعن تصوير المشاهد ذاتها في الروايات ودواوين الشعر التي تطبعها وزارة الثقافة ؟!

أدري أن تلك مسألة دقيقة، ينبغي التعامل معها بمنتهى الحذر، بحيث تتضح فيها الخطوط الفاصلة بين حماية النظام العام والآداب وبين مصادرة حرية التعبير والإبداع. ويظل التحدي الحقيقي متمثلاً في الكيفية التي يمكن بها احترام ثوابت المجتمع وقيمه الأساسية وبين احترام الحق في التعبير والإبداع.

صحيح ان الهامش أوسع في الغرب حيث انفلت العيار وتراجع مفهوم القيم الأخلاقية كما تراجع دور القيم الدينية، حتى تراجع حجم المقدس إلى الحدود الدنيا، إلا ان الذين يريدون احتذاء ذلك النموذج في عالمنا العربي والإسلامي يتعين عليهم أن يدركوا انهم يتعاملون مع خريطة اجتماعية وثقافية مغايرة. وأيا كانت آراؤهم في تضاريس تلك الخريطة وقسماتها، فإنهم يظلون مطالبين باحترام الواقع الذي يتعاملون معه.

إن حرية التعبير ليست حرية فردية كما يتصور البعض او يصورون، ولكنها حرية اجتماعية وذلك التقدير الذي يقارب التقديس لتلك الحرية نابع من حقيقتها الاجتماعية بالدرجة الأولى.. وسلامة المجتمع وجودًا وحدودًا وأرضًا وبشرًا شرط موضوعي لحق حرية التعبير فيه، بمعنى أن من يعبر عن فكرة دارت في رأسه تتضمن تقويض المجتمع او المساس بعناصر وجوده لابد للمجتمع أن يجرمه ويحرمه ويمنعه او يقيده، والمجتمع ليس مجرد وجود وحدود وأرض وبشر، بل ثمة رابطة تضم كل هذه المفردات لتصبح واحدًا، وهي بعد نتيجة تاريخية لتفاعل كل تلك المفردات، إنها ما يسمونه «الحضارة» يعنون بها القيم المادية والروحية والفكرية والفنية والأخلاقية الخاصة بالمجتمع المعين والتي يستنكر الناس تحقيرها او الخروج عليها. وكل القوانين في العالم تجرم وتحرم وتمنع الاعتداء بحجة حرية التعبير على تلك العناصر المتداخلة في تكوين المجتمع نفسه.

الفقرة السابقة ليست من عندي لكن اقتبستها لأهميتها من دراسة لقانوني ضليع ومفكر قومي معتبر هو الدكتور عصمت سيف الدولة رحمه الله. نشرها في عام ٩٢. وكان ذلك بمناسبة مرور عام ٩١، الذي شهد حدثين مهمين هما: صدور حكم قضائي بإدانة مؤلف كتاب وناشره وموزعه واغتيال الدكتور فرج فودة.

إذا كان لي أن الخص، فإن الفكرة الأساسية في مقولة الدكتور عصمت سيف الدولة أن حرية التعبير لا تمارس في فراغ، وإنما تتعامل مع واقع اجتماعي معين لابد من احترام قيمه الأساسية، بحيث يغدو أي ازدراء لتلك القيم تجاوزًا للخطوط الحمراء يتعين رده وصده بسرعة وبكل حزم.

[٤]

حين يسترجع المرء شريط الأسابيع الأخيرة في مصر يلاحظ ما يلي:

■ إن الاستقطاب العلماني الإسلامي عاد إلى الظهور على السطح بشكل حاد فاغلبية العلمانيين احتشدوا مؤيدين لموقف الرواية وصاحبها، باسم الدفاع عن حرية الإبداع، واغلبية الإسلاميين كانوا في المعسكر المضاد، والحرب الأهلية بين المعسكرين مازالت مستمرة، الأمر

الذي بدا كاشفًا لحقيقة محزنة تتمثل في عجز النخبة عن الاتفاق على طبيعة ثوابت المجتمع وحدود خطوطه الحمراء التي يتعين الوقوف عندها.

■ إن الغلو في مهاجمة الرواية قوبل بغلو مماثل في الدفاع عن مضمونها، وذهب الأخيرون في دفاعهم إلى الحد الذي كاد يضع الإبداع والاستنارة في موقف مناقض للإيمان الديني. ورغم ثقتي في أن بعض الذين دافعوا عن الرواية لم تخطر ببالهم تلك المعادلة، إلا ان موقفهم المغاير الذي عبروا فيه عن غيرتهم على ما يُسمى بالإبداع بأكثر من غيرتهم على المقدسات الإيمانية وشاع هذا الانطباع لدى الرأي العام.

■ إن النصوص التي نُشرت من الروايات والدواوين المنشورة توحي بأن ثمة تغيرًا في لغة التعامل مع الشأن الإسلامي فقد بدا في وقت سابق ان البعض لجأ في مواجهة التطرف - بذريعته إن شئت الدقة - إلى ما سمي بتجفيف الينابيع. وأريد به في حينه إضعاف حصيلة الثقافة الإسلامية في مجالات بذاتها (الجهاد والحكم بما انزل الله وتغيير المنكر مثلاً) وتمثل التغير في ان التجفيف ذهب إلى ابعد فتحول إلى ازدراء بالينابيع والضرب المباشر والصريح في المقدسات الدينية والذات الإلهية في مقدمتها.

كان ملاحظًا أن عناصر اليسار قامت بدور نشط في الدفاع عن الرواية والتحريض المضاد وإن تصادف ان بعض العبارات الجارحة للمقدسات وردت في الرواية جاءت على لسان مدرس شيوعي (المؤلف ذاته شيوعي سابقًا)، فإن التوافق يثير الشك في أن يكون الدفاع المحموم هو عن موقف خاص أكثر منه دفاعًا عن حرية التعبير أو الإبداع.

لفت الأنظار ذلك الاحتشاد العلماني غير المتحفظ الذي دافع عن الرواية بكل ما فيها في مواجهة الرأي العام الغاضب الذي استفزه واستنفره ما نُشر عن مضمونها، الأمر الذي كشف عن وجود هوة عميقة بين أولئك المثقفين وبين المجتمع وهو ما يدعونا إلى التساؤل قائلين: إذا كان الأمر كذلك فمن يمثل هؤلاء إذن؟ وما مدى شرعيتهم في تمثيل المجتمع أو التعبير عنه؟

■ كان التزامن بين إثارة موضوع الرواية وتفجير قضيتها، وبين القصف الإسرائيلي للبنان كاشفًا عن مدى المفارقة التي نعيشها في عالمنا العربي. حيث تستعر حروبنا الأهلية على نحو يصرف الأنظار عن التحدي الحقيقي والعدو الحقيقي للأمة. وإذ تراجع الاهتمام في مصر بقصف لبنان، وتقدمت قضية الكتاب حتى على أزمة السيولة والركود الاقتصادي في البلاد فإنني لا أستبعد أن يحرك ذلك لدى البعض هاجس «المؤامرة» بحيث يظنون - وبعض الظن إثم كما هو معلوم - أن ثمة «ملعوبًا» استدرجنا والهانا بحكاية الرواية، لكي ننصرف عن همومنا وتحدياتنا الكبرى، بترتيب شيطاني وقع الجميع في حبائله.

■ وإذا جاز لنا أن نسترسل في الإطلال على المشهد من زاويته الأوسع فإننا سنلاحظ أن ثمة ضغوطًا متلاحقة رفعت من درجة التوتر في المجتمع المصري في الآونة الأخيرة على نحو غير صحي بالمرة. فمن الحملة المفاجئة على حكومة الدكتور الجنزوري وعصره «البائد»، إلى أزمة قرار هدم الفيللات والقصور ثم العدول عنه إلى أزمة قانون الجامعات ومشكلة الأساتذة، إلى أزمة كتاب «الوليمة» التي يريد البعض إخراجنا منها بأزمة جديدة بالدعوة إلى حل «حزب العمل» واستئصال جريدته.

وإذا لاحظت مثلي أن أيًا من تلك الأزمات لا علاقة له بأي مشكلة اصيلة في مجتمعنا، في

حاضرنا او مستقبلنا، وانها جميعًا تصب في خانة استهلاك الطاقات وتوسيع جبهات الاقتتال الأهلي فلعلك توافقني في أن بلدًا تتوفر له نخب متقاتلة على ذلك النحو لن يكون بحاجة إلى مؤامرة تشتت جهوده ولا إلى عدو يستنزف طاقته فأبناؤه يحققون «المراد» ويقومون «بالواجب» وزيادة.

جريدة الشعب ١٩/٥/٢٠٠٠

□□□

ما تزال أصداء الحملة التي جردتها صحيفة «الشعب» المصرية على رواية الكاتب السوري حيدر حيدر «وليمة لأعشاب البحر» تتردد في الوسط السياسي والثقافي في العالم العربي عمومًا لما طرحته من اسئلة حول حدود حرية الكتابة والتعبير.

ولاستجلاء رأي الروائي السوري في جملة الأسئلة التي اثيرت حول الرواية كان هذا الحوار الذي اجريناه مع حيدر حيدر

هل أصبحت الكتابة من المهن الخطيرة في العالم العربي؟

الكتابة تحاول ان تقترب من أمور قد لا تسمح بها المؤسسة الرسمية سواء كانت مؤسسة اجتماعية أم مؤسسة دينية أم سياسية. الكتابة العميقة، الكتابة الأصيلة منحازة للحرية، منحازة للعقل، للتنوير. فعندما تقترب الكتابة من هذه المناطق في هذه المسائل الحساسة والأساسية من الممكن أن تكون في خطر.

كيف ينظر كاتب «وليمة لأعشاب البحر» لروايته بعد كل ما جرى؟

روايتي اليوم هي كما كانت منذ صدورها. اعتقد أن الوليمة عندما صدرت اخذت مكانتها التي تستحقها في أعماق القراء والنقاد. والآن من خلال هذه الحملة التي تثار ضدها في صحيفة الشعب المصرية تثبت وجودها أكثر وتدلل إلى أي مدى كانت تعبر فعلا عن الواقع العربي المأزوم والمطوق بكثير من القوى التي تعيق تقدم هذا المجتمع وتحاول أن تصادر ما يمكن أن نسميه الرأي الذي يخالف المؤسسة، الرأي الذي يقول الحقيقة إلى حد كبير عارية.

ما هي القوى التي تعيق هذه الحركة؟

هي القوى الإسلامية المتعصبة والمتطرفة والمعروفة بأعمالها الإرهابية في كل انحاء الوطن العربي تقريبًا. هي التي حاولت وتحاول الآن أن تدمر المجتمع الجزائري. هي التي اقامت الدنيا واقعدتها في مصر. هي التي تحركت في سورية قبل عشرين عامًا. القوى الظلامية، القوى المتطرفة التي تحتكر الإسلام لنفسها وتحور كل ما يمكن أن يقال باتجاه مصالحها وباتجاه اهدافها.

هل هناك برأيك تفسير معين للإسلام. أم أن كل جهة يمكن أن تفهم الإسلام كما يحلو لها؟

الإسلام والنص المقدس حمّال أوجه. والاجتهاد منذ المعتزلة حتى الآن هو أساس في بنية الإسلام. ولا يحق لأي جهة أن تحتكر ذلك. انا اعتقد أن معظم المثقفين الإسلاميين التنويريين يرفضون أن يكون هناك نوع من الاحتكار للإسلام. الإسلام نص مفتوح للجميع ويحق لأي مسلم أن يجتهد فيه من خلال فهمه وإدراكه بعمق لحقيقة الإسلام.

ثمة من يقول إن الدافع الحقيقي وراء هذه العاصفة التكفيرية هو دافع سياسي بالدرجة الأولى وليس دافعًا دينيًا والسؤال لماذا اختاروك انت بالذات؟ هل لأن روايتك وقعت بالصدفة في يد محمد عباس؟

جابر جابر: «الأزهر لم يكفرني والحملة على روايتي مرتبطة بالانتخابات في مصر - حوار: أحمد حسو

أكيد الحملة سياسية، لها علاقة بانتخابات تشرين الثاني في مصر. أما اختيار هذه الرواية ربما كان لكونها نشرت في مصر منذ شهرين وهم عندما يوسعون الحملة الآن لتطال اكثر من أديب واكثر من مثقف – هم وسعوا الحملة باتجاه الطيب الصالح وباتجاه إدوار الخراط والآن باتجاه محمد المانغوط وإلياس خوري – فإنهم يحاربون كل فكر ويتصدون لأي فكر او لأي أدب تنويري طليعي يتحدث عن إمكانية بناء مجتمع عربي ديمقراطي. انا ربما كنت البداية الآن ولكن سابقًا نستطيع ان نأتي بأمثلة كثيرة: القصة بدأت منذ غيلان الدمشقي من المعتزلة الذي صلبوه في خلافة هشام بن عبد الملك مرورًا بالحلاج وطه حسين ونجيب محفوظ ونصر حامد أبو زيد وحسين مروة ومهدي عامل. القافلة طويلة. هناك نوع من المواجهة للفكر النقدي والفكر الطليعي والفكر التنويري.

يعني أنت بالاسم لست مستهدفًا وإنما كونك تنتمي لهذا التيار؟

انا واحد من هذه القافلة المستهدفة منذ المعتزلة حتى الآن – هذا ما اقوله. منذ بدأ الاجتهاد عند المعتزلة والفكر الحر. انا واحد الآن وربما غدًا يأتي آخر.

كيف كان شعورك عندما رأيت جموع الطلبة وهم يتظاهرون ضد روايتك والطلبة لعبوا أدوارًا هامة في قصصك وروياتك وعولت عليهم كثيرًا في مسألة التغيير؟

هؤلاء الذين خرجوا سئلوا هل قرأتم الرواية فقالوا: لا. قيل لهم: لماذا خرجتم؟ فقالوا: لقد وزع علينا بيان تحريضي بأن هناك كتابًا يتحدى الإسلام ويقف في مواجهة الدين ونحن خرجنا لندافع عن الدين. انا شعرت بالحزن المرير لأن هؤلاء قد خرجوا ولم يقرأوا بالتالي هم حرضوا وغرر بهم من قبل الجماعات الإسلامية المتطرفة ومن قبل صحيفة الشعب التي تمثل حزب العمل الإسلامي. إذن المسألة في الأساس – كما قلت سابقًا – هي سياسية موجهة. هم عندما فقدوا الذراع المسلح الذي كان يعمل في مصر لجأوا من جديد إلى العمل التظاهري او لجأوا إلى العمل الإعلامي ليعودوا إلى الشارع مرة أخرى. أما الذين اتوجه إليهم في كتبي وروياتي ليسوا بالضرورة من هؤلاء السذج الذين يغرر بهم.

بعد عقود من الحديث عن ثنائية المثقف – السلطة بمعنى التضاد هل تعني المعركة حول روايتك أن ثنائية أخرى حلت محلها اعني ثنائية المثقف – الدين؟

هذه الثنائية قائمة منذ بداية الفكر البشري على الأرض. وهي ثنائية الحرية والقمع. السلطة السياسية او الاجتماعية او الدينية حين تمثل القمع يمثل الفكر الحرية وينحاز إليها. بالنسبة للمجتمع العربي هذا التعارض موجود منذ القدم. وتحدثت منذ أيام وقلت إن المعتزلة هم الفرقة الإسلامية التي دعت إلى الاجتهاد الحر. وانا اعتقد ان هذا التعارض متواصل حتى يومنا هذا كما اعتقد انه سيبقى في المستقبل: إنه يبقى مادام الفكر يناحر الحرية ويواجه القمع والاستبداد.

تكثر من الاستشهاد بالمعتزلة ويحلو لك أن تنسب نفسك للمعتزلة دائمًا وأنت تدرك قبل غيرك أن المعتزلة مارسوا إرهابًا فكريًا لا يختلف عما يمارسه محمد عباس وجريدة الشعب اليوم ضدك وخصوصًا عندما اعتنق الخليفة المأمون أفكارهم؟ كيف تفسر هذا التناقض؟

أنا ضد هذا القمع في المعتزلة وعندما استشهد بالمعتزلة فهذا لا يعني انني انكر الجوانب السلبية في مسألة ممارسة القمع. في كل فرقة، وفي كل حزب، وفي كل مؤسسة يمكن ان تكون هناك جوانب إيجابية وجوانب سلبية. فعندما أتحدث عن المعتزلة أتحدث عن الجانب الحر والمضيء والاجتهادي في مسألة الإسلام، أما القمع الذي مورس من قبل المعتزلة عندما اصبحوا في السلطة فأنا ضد هذا. ليكن واضحًا هذا الموضوع. أحيانًا من الممكن ان تكون في حزب وهذا الحزب يمكن ان يكون ديمقراطيًا لكنه عندما ينتقل من الثورة إلى السلطة يتحول إلى قمعي يقمع الآخرين. وهنا يتحدد موقفك: هل أنت مع هذا في صورته الإيجابية والسلبية؟ انا ضد اي مؤسسة حزبية او دينية او سياسية او اجتماعية تمارس القمع. لست مع هذا الجانب المظلم لدى المعتزلة عندما مارسوا القمع على غيرهم.

انت تمجد في أعمالك وحتى في مقابلاتك الصحافية المثقفين اليس غريبًا أن من يحاربك اليوم هم مثقفون ايضًا اعني مثقفي التيار الإسلامي. من هو المثقف برأي حيدر حيدر؟ هل هو الذي يوافقه الرأي فقط؟

الثقافة في بلاد العرب منقسمة إلى تيارات نتيجة الانقسام الفكري والانقسام السياسي. عندما أتحدث عن المثقفين فأنا اعني المثقفين الطليعيين، اعني المثقفين التنويريين، اعني المثقفين النهضويين في بداية النهضة العربية مثل محمد عبده والافغاني والطهطاوي او طه حسين او نجيب محفوظ القافلة هذه. نحن إذن في حالة انقسام بين ثقافة تقدمية، ثقافة طليعية ترمي إلى بناء مجتمع مدني، مجتمع ديمقراطي حر، العقل فيه هو الأساس وبين تيار آخر للمثقفين يأخذ الاتجاه التعصبي أوالاتجاه التحريضي المعادي للتقدم والديمقراطية.

كيف يمكن مواجهة هذا التيار؟

نواجهه بكل ما نستطيع من قوى. نحن نستطيع كمثقفين ان نواجهه بالكتابة او نواجهه بالإعلام، نواجهه بأساليبنا الخاصة كمثقفين. اما بالنسبة للقوى الأخرى مثلا السلطة فنحن لسنا في السلطة. المثقفون ليسوا في السلطة. فمن المفترض أن تواجه القوى العلمانية هذا – وايضًا من خلال السلطة. وهذا ما حدث في مصر على سبيل المثال عندما قاوموا الإهاربيين المتطرفين. وهذا ما حدث في سورية ايضًا قبل عشرين سنة.

إذا رجعنا قليلاً إلى الوراء وأحصينا قضايا التكفير المثقفين نجد أن اغلبها حدثت في مصر ماعدا حوادث قليلة في الكويت مؤخرًا. لماذا مصر بالذات؟

والجزائر

في الجزائر كانت هناك حرب ولكن في مصر قضايا تكفير.

اعتقد أولاً كون مصر ٦٥ مليون نسمة فهي تشكل لوحدها امة بكاملها وهي ام الحضارة القديمة. وفيها ايضًا شارع إسلامي متدين ولكن ليس بالضرورة مع هؤلاء الشارع المصري إسلامي أو ديني؛ دعنا نقل ذلك اكثر ربما من أي بلد عربي آخر والمجتمع المصري مجتمع حضاري فيه تيارات ثقافية وحضارية قديمة وحديثة كلها متنورة وفي حالة اضطراب وفي حالة تموج، أستطيع ان اقول: إن مركز الحضارة العربية الإسلامية موجود في مصر ومركز الثقافة العربية في مصر. وطبعًا وجود الأزهر له دور في هذا الموضوع باعتباره مرجعية.

هل فاجأك بيان الأزهر؟

أنا شعرت بالأسف الشديد لصدور بيان الأزهر وأعتقد انه وقع تحت ضغط أولئك المتعصبين والذين اثاروا الحملة في وجه روايتي وفي وجه وزارة الثقافة المصرية. انا آسف جدًا ان يصدر مثل هذا البيان علمًا بأن اللجنة العلمية قد أصدرت قبل ذلك بيانًا يبرئ الرواية من اي مساس بالدين.

ما هي مدلولات هذا البيان والأزهر مؤسسة شبه حكومية؟

من الممكن ان يؤثر على الشارع المصري المتدين سلبيًا ضد روايتي وضد وزارة الثقافة. والآن البيان يحاول أن يجعل جميع الكتب التي تطبع في وزارة الثقافة تمر على الأزهر. فهل سيقبل بهذا في مصر أم لا؟

يعني مصادرة كل الأدب؟

المثقفون في مصر سيواجهون ذلك. وزارة الثقافة ستواجه ذلك مع الأزهر وهذا شيء مشروع في إطار الديمقراطية.

الا تعتقد أنه ويعد صدور البيان بتوقيع شيخ الأزهر نفسه والذي يعتبر روايتك مخروجًا عما هو معلوم من الدين، أن المعركة أصبحت أصعب؟

هذا رفع المعركة إلى درجة أعلى ولكنها ليست في مرحلة الخطورة بدلالة ان الأزهر لم يتخذ قرارًا

لا بحرق الرواية ولا بتكفيري ولم يتخذ قرارًا بإقامة الحد عليّ واكتفى بالقول إن هذه الرواية حسب رأيه تمس بالإسلام أو بالشريعة الإسلامية. هذه هي وجهة نظرهم. هو لم يتخذ القرار الذي قيل عني أو الذي أقام الحد علي من قبل صحيفة الشعب أو محمد عباس. والآن إغلاق جريدة الشعب وحل حزب العمل هو رد على هؤلاء.

هل توافق ككاتب حر على هذه الإجراءات ضد جريدة الشعب؟

بالنسبة لهذا الموضوع هو بين السلطة في مصر وبين جريدة الشعب التي البت وحرضت ودعت إلى إهدار الدم ودعت إلى القتل. وفي هذه الحالة من الممكن أن يكون هناك موقف بالنسبة لي لأني أنا الآن موضوع في دائرة الاتهام في دائرة القتل: فمن الطبيعي جدًا ألا أكون سلبيًا مع هذا القرار. ولكن لو كنت في موقع المسئولية ربما كان لي قرار آخر مختلف.

ألا يشكل هذا القرار أيضًا انتهاكًا لحرية التعبير؟

هذه المسألة هم يقررونها، تقرر بين السلطة في مصر وبين جريدة الشعب. هم عندما اتهموا وبايعوا على الموت وعندما رفعوا راية الجهاد في مواجهتي ومواجهة وزير الثقافة ألم يمارسوا القمع والإرهاب حتى أقصاه؟

طبعًا مارسوا ولكن هل الكاتب الحر يمارس نفس الشيء؟

لا عندما كنت أرد عليهم، هل شتمتهم كما شتموني؟ هل كفرتهم كما كفروني؟ هل حرضت عليهم كما حرضوا علي؟ كنت أقول دائمًا وأبدًا وفي كل ردودي: هؤلاء الظالمون، هؤلاء الذين لم يعرفوا كيف يقرأون، هؤلاء الذين وضعوني في دائرة الاتهام وحاولوا إخراجي من الدين، هؤلاء الذين الهبوا الأرض وانزلوا المظاهرات إلى الشوارع من أجل الكسب الانتخابي الرخيص. لم أهاجمهم لم أستعدهم.

يلاحظ أن كل الكتاب الذين تعرضوا لمحنة كمحنتك اليوم ووجهوا من التيار الإسلامي قد تراجعوا. طه حسين، علي عبد الرازق. وعندما نسمع حيدر حيدر يقول في مقابلة صحافية: القرآن كتابي ألا يعتبر هذا تراجعًا منك أيضًا؟

أبدا على الإطلاق، على الإطلاق، هم عندما قالوا: هذا ليس مسلمًا وأقاموا الحد علي وبايعوا على الموت واعتبروني خارج دائرة الإسلام ووجهوا هذا الكلام للناس العاديين الذين لا يقرأون فأنا أصبحت كافرًا أمام هؤلاء الناس. إذن كان علي أن أقول فقط أنا مسلم وهذه حقيقة. أم أنني يهوديا؟ أنا مسلم طبعًا، كلنا مسلمون ولكن إسلامي ليس كإسلامهم وتفسيري للإسلام ليس كتفسيرهم ويحق لي أن أجتهد والقرآن هو أحد مصادر ثقافتي الأساسية وأنا أعتز بذلك. وعندما أجتهد في النص القرآني فهذا لا يعني بالضرورة أن يكون هذا الاجتهاد مماثلا أو مطابقًا لاجتهادهم. نحن نختلف أو نتفق داخل الإسلام وليس خارجه. أنا لست خارجيًا على الإسلام حتى تحتسب علي: ها هو ذا يعلن إسلامه وكأنني كنت كافرًا فيما مضى والآن أصبحت مسلمًا.. لا هذا التفسير غير دقيق وغير منصف.

يعني أنت ستواصل العمل ولن تتراجع؟

إطلاقًا ولا قيد شعرة. سأواصل مشروعي الأدبي حتى النهاية وهذا المشروع بدأ منذ عام ١٩٦٨ عندما صدرت لي أول مجموعة قصصية «حكاية النورس المهاجر» أنا مستمر في مشروعي حتى النهاية. هل أنا مخطىء حتى أتراجع؟ أنا لست مخطئًا. أنا خُطئت زيفًا وضلالاً وكذبًا والعودة إلى نص الرواية تظهر مدى الاستعداء ضدي وضد روايتي. هم نشروا المقاطع، أخذوها، واجتزؤوها، أخذوها من سياقها، من ما قبله وما بعده حتى يضعوني في دائرة الاتهام وحتى يسيئوا إلي.

هل كان طه حسين مخطئًا عندما تراجع وأعاد طبع كتابه بعد حذف بعض المقاطع؟

اسأل طه حسين عن الموضوع. أنا لا أدافع عن تراجع طه حسين ولكني أعتبره من رموز الثقافة

العربية الرائعة جدًا: وبالتالي تراجع أم لم يتراجع – هذه مسألة هو يرد عليها. كل إنسان يدافع عن نفسه في هذه المسألة. لاتنقلني من موضوع الدفاع عن روايتي إلى موضوع الدفاع عن طه حسين.

أستاذ حيدر قلت مؤخرًا إنك مع الرقابة إذا كانت ضد التطبيع. كيف يكون كاتب من وزنك – قاتل من أجل الحرية – مع الرقابة من جهة، وضدها من جهة أخرى؟

عندما يأتي كاتب ويدعو إلى التطبيع مع إسرائيل مثلا ويزور إسرائيل ومسألة التسوية بيننا وبين إسرائيل لم تصل إليها بعد وهناك اراض عربية ما تزال محتلة وإسرائيل لم تخرج منها فمن الطبيعي أن يمنع هذا النوع من الكتابة. هل يمكن أن تسمح أنت بكتاب – على سبيل المثال – معاد بشكل صريح وواضح القضية العربية؟ هذه المسألة دقيقة جدًا. أنا قصدت الكتاب غير الأدبي بمعنى أنك تكتب كتابًا في الفكر السياسي وتبدأ بسب العرب وتحاول أن تدعوا إلى ما يسمى بالتعايش مع إسرائيل وإلى تطبيق القرارات من وجهة النظر الإسرائيلية، هذا غير ممكن. حتى إسرائيل هل تسمح مثلاً بكتاب داخلها يوجه الاتهام إليها ويقول إنها دولة عنصرية ودولة استيطان ومعادية للعرب؟ هناك مسائل حساسة، هناك خطوط حمراء بالنسبة للمسألة السياسية ومسألة الهوية ومسألة المصير القومي والوطني.

الاتجاه الآخر يضع أيضًا خطوطًا حمراء.

أي اتجاه؟

الاتجاه الإسلامي مثلا.

يضع خطوطًا حمراء على ماذا؟

على الكتابة مثلاً.

نحن مختلفون في مجال الاجتهاد وفي النص ولسنا مختلفين في المسألة السياسية المسألة السياسية مسألة حدية.

من هي الجهة المخولة لتقويم الأعمال الفنية رقابيًا برأيك؟

أنا برأيي عندما يكون هناك فنان أو أديب حر ومسئول في الآن ذاته هو وحده المسئول عما يكتبه – في الأعمال الأدبية والفنية تحديدًا. الكتب السياسية والفكرية لا تخضع للرقابة أوالتقويمات نفسها التي تخضع لها الأعمال الأدبية والفنية. الأعمال الأدبية والفنية هي أعمال مجازية تتناول الجانب الفني والجانب المجازي في الحياة أكثر مما تتعامل مع الواقع بشكل مباشر. فعندما تكتب أو ترسم أو تقول قصيدة فأنت تصوغ عملك من وجهة نظر ذات بعد جمالي بالدرجة الأولى وبالتالي هذا النوع من التقويم ومن الرقابة من المفترض أن يكون في أعماق الأديب أو الفنان.

هل سمعت بما حدث للروائي السوري ممدوح عزام؟

سمعت طبعًا.

وما رأيك فيما حدث، هل تخشى انتقال ظاهرة التكفير إلى سورية أيضًا؟

لا لا لا أعتقد. هذه كانت في مجال ضيق وأنا وقفت مع ممدوح عزام لأن ما جرى مصادرة لحرية العمل الفني والأدبي. هذه ظاهرة جد ضيقة ومحدودة وطوقت في حدها. موضوعي مختلف جدًا.

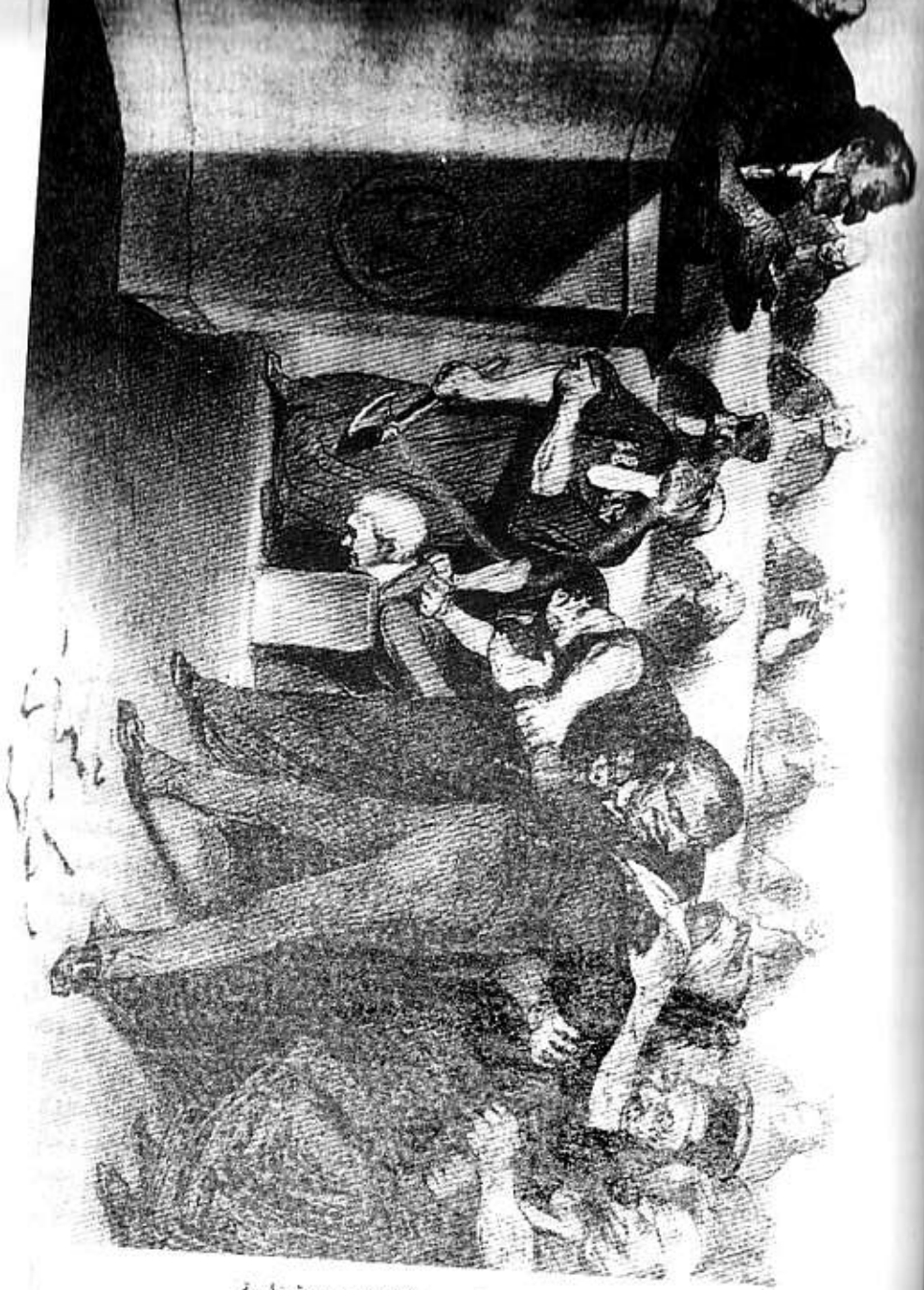
هل قرأت بيانات منظمات حقوق الإنسان المصرية والسورية المؤيدة لك؟

لم أقرأ هذه البيانات بعد. قرأت فقط بيانات المثقفين العرب التي صدرت تحديدًا في لبنان وسورية ومصر. منظمات حقوق الإنسان لم أقرأ لها شيئًا بعد.

هل ترى تدخل هذه المنظمات لصالحك مفيدا لهذه القضية؟

لما لا ؟ جميع القوى المؤيدة للحرية والديمقراطية عندما تقف مع إنسان هو في ضائقة او متهم فإن هذا بالتالي في صالح الحرية.

وزملاؤك الكتاب هل أنت راض عن مواقفهم؟ أم كنت تنتظر منهم الأكثر؟



المأتمة، دوميه، ١٨٣٥، مجموعة خاصة

ضمن الأطر والقوانين التي وضعتها الشرعية. ولكن، ما إن يأخذوا مكانة ما فيها، حتى تنقص الشرعية عليهم بقوانينها الجديدة أو المتجددة. فلا يبقى أمامهم، هم الذين يحرصون على فكرة الشرعية، سوى ما يعتقدونه معصوماً. وهكذا تدور معارك شبيهة بمعركة حيدر حيدر.

خلاصة القول إن «الشرعية» مستحوذة على المصائر والأجساد، لكنها فوق أنها تود دوام الاستحواذ، ترغب أيضاً بالاستيلاء على القلوب والأنفس عبر العقيدة، دعماً لهذا الدوام. أما «المرجعية» فتملك غالبية الأنفس والقلوب، لكنها تود أيضاً لو توسعت رقعتها وهيمنت على المصائر والأجساد. فيدور الصراع على المغانم، وقوده العلني الثقافة وأقنية مبهمة وهمس لا يعلو وشفاهة لا تسجل وأوضاع غريبة عن التحليل تتحول فيها الشخصيات وطباعها إلى أداته الوحيدة تقريباً.

ببساطة، هذا الصراع صراع على السلطة، وهذا أمر ليس بمستغرب في الاجتماع البشري المعاصر. فوق ذلك، فإن هذا الصراع يمكن أن يشرك المجتمع بأسره في نقاشاته وسجالاته، ناهيك طبعاً عن نخبه المثقفة. ولكن حصول ذلك المأمول، أي حضور المؤسسات ذات المشارب والتكوينات المختلفة، هو ما يسهم في وضعه في أمكنته الصحيحة (أكاد أقول «الصحية») بما يثري الجميع، ويخلق ديناميكية قد تكون هي المفضية بنا إلى شيء في الحياة. وبدل ذلك يتسبب هذا الصراع بمناخ ثقافي مسموم. فالمتابع لمجرياته لا يمكنه ولا أن ينتبه إلى أنه مناخ يسوده الرعب من التكفير المضاد، مناخ مويوء تحكمه العدوى والموت، نادراً ما مرت به ثقافات أخرى دون أن ينعكس تهافتاً وفراغاً واضمحلالاً لمعاني أشيائها وللمفردات التي تعنيها. إنه مناخ حرب شاملة، تختلط فيها الأحقاد القديمة بالجديدة، ويصير الجميع يشكك بالجميع ويخاف منه ويرتاب من أقواله. فالمطلوب أولاً وأخيراً صك غفران!

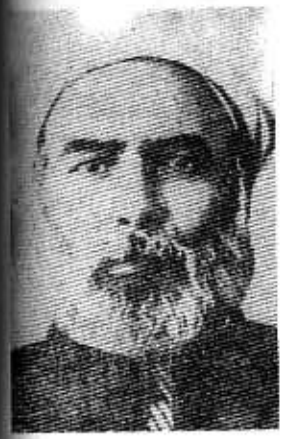
هكذا يتكرس الاعتباط والهشاشة والفوضى، فضلاً عن نرجسية من صنف ما: تلك التي تسم الذين لا فضول عندهم، حتى لمعرفة أنفسهم، ولا إجماع إلا حولهم، ولا عيوب إلا عند غيرهم. كل هذا ووتائر العصر تتسارع بجنون، والوقت الثمين الذي نحتاج إليه نهدره بكرم بدوي، بلا حساب، كما نهدر الأرواح. فالقيمة الحقيقية هي في تفاصيل الأشياء التافهة التي يشغلنا بها كل من دعاة «الشرعية» و«المرجعية» على حد سواء.

أخيراً فإن المشققين الذين خاضوا بصدق، وليس عن حساب، المعركة بوصفها بين التنوير والظلامية، لعلهم بدأوا ينتبهون إلى أن لا أمان لهم بالأصل. فالشرعية لن تصارع المرجعية إلا لمصلحتها. وفي معركة الوجود هذه، لا حساب لغير استمرار الوجود.

الحياة – لندن – ٢٠٠٠/٥/٢٨

كلام عن الفرق "الغامض" بين الاعتقاد والزندقة

وائل غالي



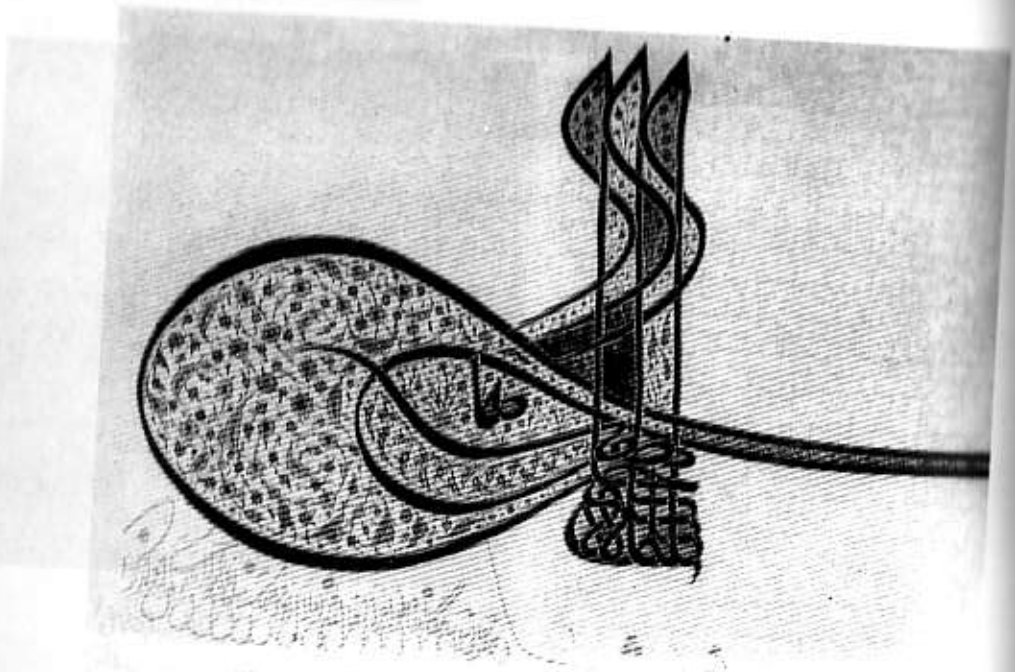
الإمام محمد عبده

"كنت أقرأ التفسير. وكان يحضره بعض طلبة الأزهر وبعض طلبة المدارس الأميرية. وكنت أذكر كثيرًا من الفوائد التي تحتاج إليها حالة العصر. فما اهتم أحد، فيما أعلم. مع أنها كان من حقها أن تكتب. وما علمت أحدًا كتب منها شيئًا خلا تلميذين قبطيين من مدرسة الحقوق، وكانا يراجعاني في بعض ما يكتبان. وأما المسلمون فلا ؟!"

الإمام محمد عبده

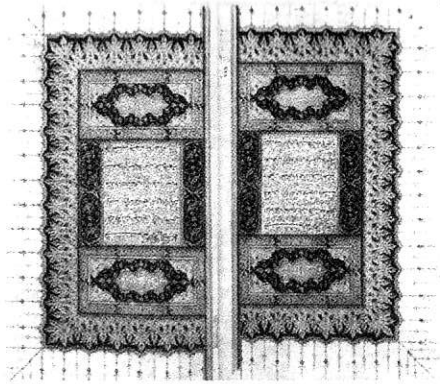
الفرق هو اختلاف الشيء عن الشيء أو الكلمة عن الكلمة ببعض الصفات وإن كانت صفاتهما الأخرى متساوية. وقد فرق فلاسفة العصور الوسطى بين الفرق العددي وبين الفرق النوعي. فاطلقوا الفرق العددي على اختلاف الأشياء في العدد – في الكم المنفصل – واطلقوا الفرق النوعي على اختلاف الأشياء في الماهية. وهو الفصل. ومع أن بعض الفلاسفة يزعمون ان اختلاف الأشياء في الكم يستلزم اختلافها في الكيف الصفات الذاتية – فإنه قد يكون ضروريًا ان نميز بين الكم والكيف. ويطلق الفرق عند المحدثين على كل ما يتميز به شيء عن شيء أو كلام عن كلام. ويرادف التفريق التنويع. وهو الفعل الذي يحول العناصر المتشابهة إلى عناصر متباينة: التطور انتقال من المتجانس إلى المتباين كما يعبر سبنسر. وقد يكون التفريق متعلقًا بالبنى والاشكال او بالوظائف والأعمال. والفرق والجمع لفظان يجريان في كلام الصوفية كثيرًا.

يشتق لفظ الجمع من جمع الهمة على الحق. ويشتق لفظ الفرق من تفرقتها في الكائنات مع الحق. والجامع والمفرق في الحقيقة هو المطلق الإلهي. الفرق ما نسب إليك. والجمع ما سلب عنك. ومعناه أن ما يكون كسبًا للعبد من إقامة العبودية وما يليق بأحوال البشرية فهو فرق. ومن أشهده الحق افعاله من طاعاته ومخالفاته فهو عبد يوصف بالتفرقة. وإثبات الخلق من باب التفرقة. غير أنه لابد للعبد من الجمع والفرق جميعًا. فإن من لا تفرق له لا عبودية له. ومن لا جمع له لا معرفة له. فقوله: "إياك نعبد" (سورة



الفاتحة/الآية٤) إشارة إلى الفرق. وإذا خاطب العبد الحق بلسان نجواه قام في محل التفرقة كما إذا كان صحيحًا أن الصوفيين قد بلوروا نظرية في الفرق الأنطولوجي بين العبد والمعبود فإنهم قد أسهموا بقدر لافت في بلورة نظرية في الفرق الإبستمولوجي كان مداره حل المشكل العقدي – الفكري الأساس الذي يدور حوله صراع التكفير والتكفير المضاد الراهن. وهو المشكل الذي يوجزه ذلك السؤال القديم: كيف تحولت القراءات/ المصاحف فيما بعد من صيغ مختلفة – قوله: "ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافًا كثيرًا" (السورة ٨٢ المكية النساء/ الآية ٤) – من الوحي "نفسه" إلى نوع من "تفسير" نص الوحي الأول وحده ؟

هذا هو السؤال الأساس والوحيد الذي يدور حوله كلامي عن تكثير المعاني بين الاعتقاد والمعرفة، بين الإيمان والزندقة، بين التصديق والتشكيك، بين التسليم والنظر. كانت القراءات المختلفة تدور حول المصحف العثماني. وهو المصحف الذي جمع الناس عليه خليفة المسلمين عثمان بن عفان. وأراد بذلك – عن عمد أو لاوعي – أن يفتتح دفتر التكفير العربي رافعًا الخطر الذي أوشك أن يقع في الكلام في أشكاله واستعمالاته. إلا أن الصحابة رووه عن الرسول على طرق مختلفة في بعض ألفاظه وكيفيات الحروف في أدائها. وتتوقل ذلك. واشتهر. واستقرت منها سبع طرق معينة. تواتر نقلها أيضًا بأدائها. واختصت بالانتساب إلى من اشتهر بروايتها. فصارت هذه القراءات السبع أصولاً للقراءة. وربما زيد بعد ذلك قراءات أخرى لحقت بالسبع. وقد خالف بعض

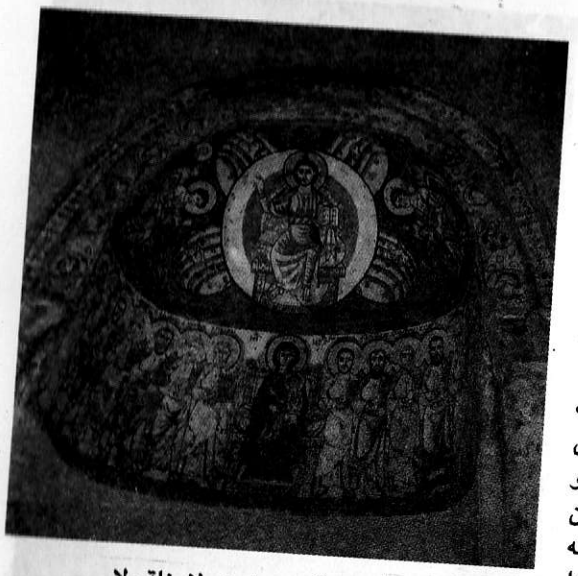


الناس في تواتر طرقها. لأنها عندهم كيفيات للأداء. وأباه الأكثر. ولم يزل القراء يتداولون هذه القراءات ورواياتها إلى أن صارت علماً علم أم فن القراءات؟

تناقل الناس فن القراءات بالمشرق والأندلس إلى أن ظهر أبو عمرو الداني. ثم ظهر أبو القاسم ابن فيرة بن خلف بن أحمد الرعيني أبو محمد الشاطبي. فعمد إلى تهذيب ما دونه أبو عمرو الداني في قصيدة لغز فيها أسماء القراء بحروف (أ ب ج د). وجرى العمل عليها في المغرب والأندلس. وربما أضيف إلى فن/ علم القراءات فن الرسم. وهي أوضاع حروف القرآن في المصحف ورسومه الخطية. لأن فيه حروفاً كثيرة وقع رسمها على غير المعروف من قياس الخط كزيادة الياء في "بأييد" وزيادة الألف في "لا أذبحنه" و "لا أوضعوا" والواو في "جزاؤ الظالمين" وحذف الألفات في مواضع دون أخرى ومارسم فيه من التاءات ممدوداً والأصل فيه مربوط على شكل الهاء وغير ذلك. فلما جاءت هذه مخالفة لأوضاع الخط واحتيج إلى حصرها انتهت بالمغرب إلى كتاب "المقنع" لأبي عمرو الداني[1]. وأخذ به أبو القاسم الشاطبي في قصيدته. ثم كثر الخلاف في الرسم والكلمات والحروف. وذكر أبو داود سليمان بن نجاح الخلاف نفسه. وهو من تلاميذ الداني. ثم نقل بعده خلافاً مغايراً. فنظم الخراز من المتأخرين بالمغرب أرجوزة أخرى. زاد فيها على كتاب "المقنع" خلافاً كثيراً كما انتقد الزمخشري و أبو بكر ابن العربي بعض طرق القراء.

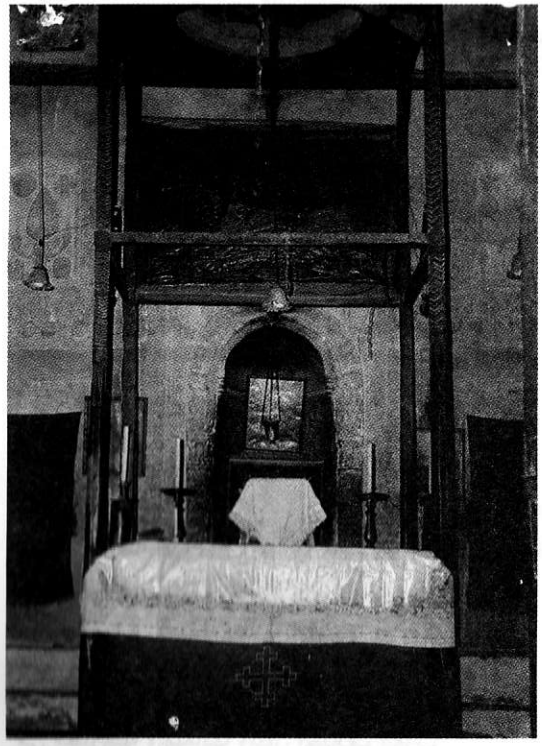
كان الصحابة إذن قد قرأوا قبل عهد عثمان بعض كلمات النص بألفاظ مختلفة كانت تدل على معنى واحد. ولم يكن هذا الاختلاف في نظرهم مغيراً لمعنى الوحي الأول. ولذلك أقر النبي (ص) قراءاتهم على اختلاف بيانها. من حديث عمر بن الخطاب قال: سمعت هشام بن حكيم بن خزام يقرأ سورة الفرقان على غير ما أقرأها – وفي رواية – على حروف كثيرة لم يقرئنيها الرسول. فكدت أساوره في الصلاة. فتصبرت حتى سلم. فلببته بردائه. فقلت: من أقراك هذه السورة التي سمعتك تقرأ؟ قال: أقرانيها الرسول. فقلت: كذبت فإن الرسول قد أقرانيها على غير ما قرأت. فانطلقت به أقوده إلى الرسول. فقلت: يا رسول الله إني سمعت هذا يقرأ سورة الفرقان على غير ما أقرأتنيها. فقال الرسول: أرسله. اقرأ فقرأ القراءة التي سمعته يقرأ. فقال الرسول: "هكذا أنزلت". ثم قال لي: اقرأ. فقرأت. فقال: "هكذا أنزلت. إن هذا القرآن على سبعة أحرف فاقرءوا ما تيسر منه". ما الحرف؟

الحرف، لغة، هو الطرف والجانب. وحرفا الرأس: شقاه. وحرف السفينة والجبل: جانبهما. حرف كل شيء طرفه وسفيره وحده. ومنه حرف الجبل. وهو أعلاه المحدد. وأطلق لفظ الحرف على الصوت الهجائي. فكل صوت هو جانب من جوانب الكلمة. والحرف كذلك هو الأداة التي تسمى الرابطة. وهو أيضاً كل وجه من وجوه الكلمة في



القراءة. وهو يعني القراءة التي تقرأ على أوجه كحرف ابن مسعود، أي على قراءة ابن مسعود. وتنقسم القراءة إلى متواتر وآحاد وشاذ. فالمتواتر هو القراءات السبع المشهورة. والآحاد هو القراءات الثلاث التي هي تمام العشر. ويلحق بها قراءة الصحابة. والشاذ هو قراءة التابعين كالأعمش ويحيى ابن وثاب وابن جبير ونحوهم. وكل قراءة وافقت العربية ولو بوجه (وجه من وجوه النحو سواء أكان أفصح أم فصيحاً مجمعاً عليه أم مختلفاً فيه) ووافقت أحد المصاحف العثمانية (ما كان ثابتاً في بعضها دون بعض كقراءة ابن عامر) ولو احتمالا (ما وافقه ولو تقديراً كملك يوم الدين) وصح سندها (أن يروي تلك القراءة العدل الضابط عن مثله حتى تكون مع ذلك مشهورة عند أئمة هذا الشأن غير معدودة من الغلط) فهي القراءة الصحيحة التي لا يجوز ردها ولا يحل إنكارها بل هي من الأحرف السبعة التي نزل بها النص. ووجب على الناس قبولها سواء أكانت عن الأئمة السبعة أم عن العشرة أم عن غيرهم من الأئمة المقبولين. ومتى اختل ركن من هذه الأركان الثلاثة أطلق عليها ضعيفة أو شاذة أو باطلة سواء أكانت عن السبعة أم عمن هو أكبر منهم. هذا هو الصحيح عند أئمة التحقيق من السلف.

وبقي من وراء القراءات ما لا يوجد في غيره من الآثار المعول عليها في مصادر الرواية اللغوية كالإظهار والإدغام والفتح (لغة أهل الحجاز) والتفخيم والترقيق والإمالة (كره مالك القراءة بالإمالة. لكنها لغة أهل نجد من تميم وأسد وقيس) والإشباع والمد والقصر والتخفيف والتسهيل والتحقيق والجهر والهمز والغنة مثل عذابي بسكون الياء وعذابَي بفتحها وفي تعدد وجوه الإعراب مثل "حتى يقول الرسول" بفتح لام يقول وضمها ونحو "لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة" برفع الأسماء الثلاثة أوفتحها أو رفع بعض وفتح بعض. ومزية القراءات أنها حافظت على كيفيات نطق العرب بالحروف في مخارجها وصفاتها وبيان اختلاف العرب في لهجات النطق. فقد كان تعدد اللهجات قائما عمليًا قبل الإسلام. وبقي من بعده. لم يكن عامة العرب إذا عادوا إلى إقليمهم يتحدثون بتلك اللغة الأدبية الفصحى الموحدة. كانوا يعبرون بلهجاتهم الخاصة. وتظهر على تعبيراتهم صفات لهجاتهم وخصائص ألحانهم. كل يتكلم على مقتضى سجيته. وكان العلماء القدماء يتخلصون من اختلاف اللهجات بالاعتراف بتساويها جميعًا في جواز الاحتجاج بها. من هنا لم يتعذر عليهم تصور اجتماع لغتين فصاعداً في كلام الفصيح. كل ما كان لغة لقبيلة قيس عليه. مع أن شرط اللغة هو الاطراد والتتابع والاستمرار في الخصائص فإن اللغة في زمن الوحي كانت مؤلفة من وحدات لغوية



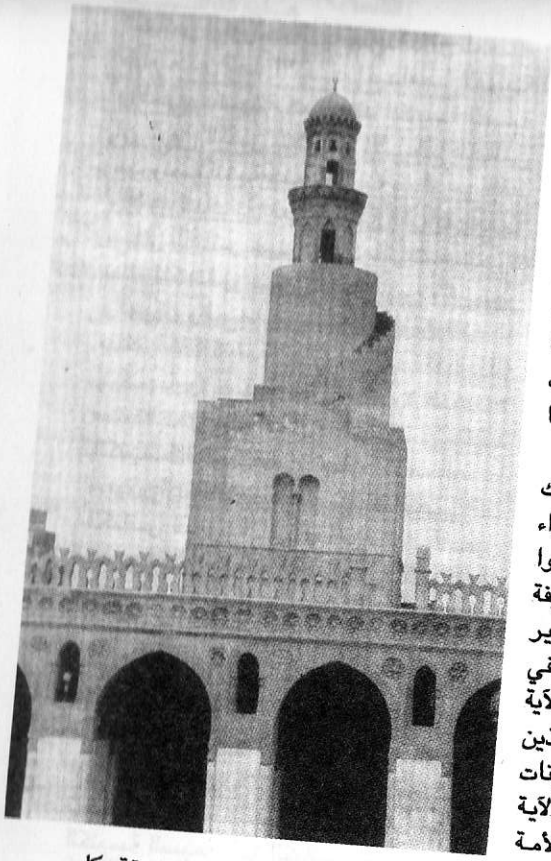
وادي السريان – وادي النطرون

مستقلة منعزلة متمثلة في قبائلها الكثيرة المتعددة كما كان نص الوحي الأول نفسه قد نزل كلامًا مؤلفًا منظمًا لكنه نزل في الوقت نفسه "منجمًا" مسوّرا بحسب المصالح والظروف والمناسبات والأحوال. وكيف لا يؤثر الاختلاف الإعرابي في اختلاف المعاني؟

فالإعراب، لغة، هو تعيين الفرق بين "المعاني" المتكافئة. به تميزت المعاني وبانت أغراض المتكلمين. بعد عهد النبي إذن أخذ الفرق بين المعاني يزيد في عهد أبي بكر. واشتد في عهد عثمان بن عفان حتى اقتتل المعلمون والغلمان. وتفرق القراء والحفّاظ في الشام والعراق واليمن وأرمينية وأذربيجان.

وزاد هذا الاختلاف بتأثير عوامل تحول اللغة بمجاورة أمم غير عربية. واتسم عهد عثمان بكثرة الفتوحات ومن ثم تجاوزت قراءة النص رحاب الجزيرة. وتعمق الاختلاف. كانت الفروق بين ما يقرأه المسلمون وما ينبغي أن يكون عليه النص تتسع اتساعًا تدريجيًا. كان الاختلاف بين القراء سابقًا على تدوين المصحف – الإمام في زمن عثمان. فأئمة العربية لما قرأوا النص قرأوه بـ "لهجات العرب" الذين كانوا بين ظهرانيهم في الأمصار التي وزعت عليها المصاحف: المدينة ومكة والكوفة والبصرة والشام واليمن والبحرين. وكان في هذه الأمصار قُرّاءوها من الصحابة قبل ورود مصحف عثمان إليهم. فقرأ كل فريق بعربية قومه في وجوه الأداء. قرأ الكوفيون عن عبد الله بن مسعود والبصريون عن أبي موسى الأشعري والشاميون عن أبي بن كعب والمقداد بن الأسود. وروي عن ابن مسعود وأبي بن كعب بالذات أنهما أكملا مصحفًا مختلفًا في ترتيبه عن المصحف/ الإمام.

ولما جمعهم الجهاد صار كل منهم يظن انه أصح من صاحبه. وفي سنة ثلاثين توجه حذيفة بن اليمان ومعه سعيد بن العاص إلى أذربيجان. فأقام سعيد حتى عاد حذيفة من بعض أسفاره. ثم رجعا إلى المدينة. وفي الطريق قال حذيفة لسعيد بن العاص: "لقد رأيت في سفرتي هذه أمرًا، لئن ترك الناس ليختلفن في القرآن، ثم لا يقومون عليه أبدًا، قال: وما ذاك؟ قال: رأيت أناسًا من أهل حمص يزعمون أن قراءتهم خير من قراءة غيرهم، وأنهم أخذوا القرآن من المقداد ورأيت أهل دمشق يقولون: إن قراءتهم خير من قراءة غيرهم، ورأيت أهل الكوفة يقولون مثل ذلك، وأنهم قرأوا على ابن مسعود، وأهل البصرة يقولون مثل ذلك، وأنهم قرأوا



مئذنة جامع أحمد بن طولون

على أبي موسى الأشعري، ويسمون مصحفه "لباب القلوب". فلما وصلوا إلى الكوفة أخبر حذيفة الناس بذلك وحذرهم ما يخاف، فوافقه أصحاب الرسول وكثير من التابعين، وقال له أصحاب لابن مسعود: ما تنكر؟ السنا نقرؤه على قراءة ابن مسعود؟ فغضب حذيفة ومن وافقه، وقالوا: "إنما أنتم أعراب فاسكتوا، فإنكم على خطأ". وكانت وجوه القراءة التي يؤدون بها النص مختلفة باختلاف الأحرف التي نزل عليها: كيف تكون هذه الوجوه كلها على اختلاف ما بينها في كلام واحد؟

هذا يقول: قراءتي وما أخذت به، وذاك يقول: بل قراءتي وما أنا عليه. وليس من وراء ذلك إلا التكفير: "فتذاكروا القرآن، فاختلفوا فيه، حتى كاد يكون بينهم فتنة" فأفزع حذيفة اختلافهم في القراءة، فقال لعثمان: يا أمير المؤمنين أدرك هذه الأمة قبل أن يختلفوا في الكتاب اختلاف اليهود والنصارى. تقول الآية ١٠٥ من سورة آل عمران: "ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات وأولئك لهم عذاب عظيم". إن هذه الآية كالدليل على أنه يجب أن تكون وجهة الأمة واحدة. لأن اليهود والنصارى الذين سبقوا المسلمين ما أفلحوا – حسب النص القرآني – لعدم وحدتهم. كأنه يقول لا يمكن أن تتكون أمة إلا إذا اجتمعت على مقصد واحد. هل قام المسلمون حقًا بالاتفاق على مقصد واحد/ قراءة واحدة لنص الوحي الأول؟

واقع الأمر أن المسلمين كاليهود والنصارى قد تفرقوا جميعًا إلى فرق ونحل وأهواء ومذاهب وملل لا حصر لها منذ ظهور الأديان التوحيدية إلى اليوم. يؤكد ذلك، أولاً، الحديث النبوي المأثور في افتراق الأمة: افترقت اليهود على إحدى وسبعين فرقة وتفرقت النصارى على اثنتين وسبعين فرقة وتفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة. كلهم في النار إلا ملة واحدة. من الملة أو الفرقة الناجية التي تنقلب راجعة عن النار وسائرها على الضلال في الدنيا والبوار في الآخرة؟ قال الرسول: ما أنا عليه وأصحابي.

كذلك كان ولا يزال هناك خلاف عقدي/ أصولي بين الكنائس المسيحية بسبب الاختلاف في وجهات النظر والتباين في فهم أسرار الدين المسيحي: التباين في الأصول لا الاختلاف في الفروع وحسب. تعتقد الكنيسة المصرية المسيحية القبطية أن للسيد المسيح بعد التجسد طبيعة واحدة متحدة. أما

الكنائس البروتستانتية فتعتقد أن للمسيح طبيعتين بعد الاتحاد إحداهما لاهوتية والأخرى ناسوتية كما تعتقد الكنيسة القبطية أن الروح القدس ينبثق من الأب. أما الكنائس البروتستانتية فتعتقد انه ينبثق من الأب والابن. كذلك تعتقد الكنيسة القبطية ومعها سائر الكنائس غير البروتستانتية بوجود نظام للكهنة ووجوب إقامة المذبح والبخور والهيكل والحجاب وسائر الطقوس المتعلقة بذلك. أما الكنيسة البروتستانتية فتعتقد انه لا كهنة ولا مذبح ولا بخور ولا هيكل ولا حجاب في نظام العهد الجديد. وتعتقد الكنيسة القبطية أن الإيمان والأعمال معًا ضروريان للخلاص لكونهما علة التبرير. أما الكنائس البروتستانتية فتعتقد أن الأعمال غير ضرورية للخلاص لأنها ليست علة التبرير كالإيمان بل هي ثمرة الإيمان ونتيجة التبرير. تحافظ الكنيسة القبطية على التراث. وهو النظام الذي تلقته الكنيسة عن الرسل وآباء الكنيسة الأوائل ولم يدون في الكتب. أما الكنائس البروتستانتية فلا تتقيد إلا بالكتاب المقدس وحده دون إضافة خارجية. تعتقد الكنيسة القبطية في قدسية أسرار الكنيسة السبعة. أما الكنائس البروتستانتية فتخالفها في ذلك. تتمسك الكنيسة القبطية بفريضة الصوم أما الكنائس البروتستانتية فتنكر هذه الفريضة. وهذا بعض لا كل أوجه الخلاف بين الكنيسة القبطية وغيرها من الكنائس المسيحية.

كان القلق إذن قد بلغ عثمان بن عفان. فقام خطيبًا. فقال: "انتم عندي تختلفون فيه فتلحنون. فمن نأى عني من الأمصار اشد فيه اختلافًا واشد لحنًا. اجتمعوا يا اصحاب محمد اكتبوا للناس إماماً". لم يكن المقصود - إن جاز هذا الاصطلاح اللاهوتي - في ذلك العهد باللحن الخطأ بل كان يشير إلى معنى التباين في وجوه القراءة. كان احدهم بالعراق يسأل عن الآية، فإذا قرأها قال: فإني اكفر بهذه، ففشا ذلك في الناس، واختلفوا في القرآن. كان الرجل يقرأ حتى يقول لصاحبه: كفرت بما تقول. والذي ترتب على نذير حذيفة هو قرار عثمان بنسخ مصحف/ إمام. ويستمد هذا القرار قوته من القرار السابق على عهد ابي بكر. ويقتدي به. بل لا يجد عثمان سوى عمل ابي بكر يستنسخه، بل لا يجد سوى زيد ابن ثابت ليقوم بالمهمة نفسها التي انتدب إليها أيام ابي بكر بالتعاون مع جماعة من مجيدي القراءة والكتابة من الصحابة. فلما نسخوا المصحف ارسل عثمان إلى كل افق بمصحف. و"حرق" ما سوى ذلك من صحف او مصاحف كان قيدها الصحابة والآخذون عنهم. وفي كلام ابن طاوس في كتابه "سعد السعود" أن عثمان عاد وجمع المصحف برأي علي، تأييداً لما ذكره الشهرستاني في مقدمة تفسيره برواية سويد بن علقمة قال: سمعت عليًا بن ابي طالب يقول: «ايها الناس إياكم وقولكم حراق المصاحف فوالله ما حرقها إلا من ملأ من الصحابة». وفي هذا الصدد يقول الإمام علي بن ابي طالب: "لو وليت ماولي عثمان لعملت بالمصاحف ما عمل". وقال شمس الدين الأصفهاني في المقدمة الخامسة من تفسيره: "كان علي طول ايامه يقرأ مصحف عثمان ويتخذه إماماً".

فالجمع الأول كان جمع الآيات حين نزولها في الكتب وامثاله مما كانت العرب تكتب عليه وعرضها على النبي. وكان الجمع الثاني في عهد الخليفة ابي بكر. كان جمع القرآن بين لوحين. ونسخها في قطع الأديم. والجمع الثالث في عهد عثمان كان جمع المسلمين على قراءة واحدة. وقد انصاع الناس لعثمان في سائر الأمصار فيما عدا

ما روي عن عبد الله ابن مسعود من أنه عارض ذلك. وأمر الناس بالتمسك بمصحفه قائلاً: "والله ما نزل من القرآن إلا وأنا اعلم في اي شيء نزل". ويروي حسين بن محمد تقي النوري الطبرسي أن عثمان كسر لابن مسعود ضلعين. وأنه مات بسبب هذا الضرب.

كانت القراءات المختلفة جائزة قبل جمع المصحف. كان النبي قد أقر قراءة الصحابة على اختلاف الفاظها. وبعد عهد النبي أخذ يزيد هذا الاختلاف في عهد أبي بكر. واشتد - كما اسلفنا - في عهد عثمان حتى اقتتل المعلمون و الغلمان. بعد العهد النبوي رجع تاريخ الشذوذ في قراءة النص إلى وجود مصحف إمام. وأما مواضع (ش ذ ذ) في كلامهم فهو التفرق والتفرد. من ذلك قوله: "يتركن شذان - بالفتح والضم: ما تفرق من الحصى وغيره - الحصى جوافلا". أي ما تطاير وتهافت منه. وجعل أهل علم العرب ما استمر من الكلام في الإعراب وغيره من مواضع الصناعة مطرداً، وجعلوا ما فارق ما عليه بقية بابه وانفرد عن ذلك إلى غيره شاذًا. فبمجرد وجود هذا المصحف وسمت القراءات الأخرى المخالفة بسمة الخروج عن رسمه، والشذوذ عن نصه. كان ظهور المصحف - الإمام إيذانا بالحكم بالشذوذ على ما خرج عنه. صارت القراءة شاذة. لأنها تنفصل عن نهج المصحف - الإمام. وأول من كتب في تبيين وجوه القراءات الشاذة هو أبو الفتح عثمان ابن جني أحد أئمة اللغة والنحو والأدب (٣٣٠-٣٩٢هـ/ ٩٤٢-١٠٠٢م) في "المحتسب في شواذ القراءات"(٢). كان المتنبي يقول فيه: "ابن جني أعرف بشعري مني". غير أن وجهة نظر ابن جنى في كتابه "المحتسب" لم تلمس وجهًا من العربية للقراءة الشاذة. وكانت القراءة الشاذة عنده مساوقة للمصحف - الإمام.

مع أن المصاحف التي ارسلها عثمان إلى الأمصار لم تكن كلها متطابقة تمام المطابقة، في كل حرف ، بل كان بين بعضها وبعض اختلاف يسير كما كان الاختلاف بين المصحف الإمام ومصاحف الصحابة الآخرين والمترجمين الغربيين المحدثين كبيراً. وصار الاختلاف في القراءات اختلافًا محدودًا في تفسير النص وبيانه وحسب. كانت أوجه القراءة مجازة من النبي (ص). وكانت إباحة قراءة حرف مكان حرف رخصة موقوتة على عهد النبي مع مراعاة ان يقرأ كل فرد النص كما علم. وانتهت هذه الظروف بجمع عثمان. فلم يعد من حق أحد بعد الإجماع على مصحفه ان يقرأ بها وإنما تذكر من باب التفسير/ التأويل دون التلاوة.

الهوامش:

١ - ابو عمرو عثمان بن سعيد الداني، المقنع في معرفة مرسوم مصاحف أهل الأمصار، تحقيق احمد دهمان، دمشق.

٢ - ابو الفتح عثمان ابن جني، المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها، مصورة مخطوطة رقم ٧٨ قراءات، دار الكتب.

أحمد نوار، يوم الحساب ٩٧٦، ٢٧٥سم × ٢٧٥سم، رسم (بالقلم الرصاص) ١٩٦٧ (مشروع التخرج من كلية الفنون الجميلة)

عقائد قديمة .. جديدة

أخناتون.. أول شهداء العقيدة
فيصل الخيري

سقراط الديمقراطية والموت
محمود قنديل

سرجون الأكدي
وليد غير شرعي يقودنا إلى الحرية
أحمد صبري الدبش

أخناتون.. أول شهداء العقيدة

فيصل الخيري

المألوف أن يسجل التاريخ أسماء الزعماء الثائرين في وجه الملوك المستبدين، أما «أخناتون» فقد سجل التاريخ اسمه، على انه ملك ثائر على العقائد الفاسدة والخرافات الضارة والتقاليد البالية، ولقي في سبيل ذلك، وهو صاحب الأمر والنهي، في اعظم إمبراطورية عرفها التاريخ القديم، ما يلقاه الأحرار الثائرون من الشدائد والدسائس وضروب الأذى في أخريات أيامه، وهو متشبث بما يعتقده الحق، يدعو إليه الكافة في دولته المترامية الأطراف.

يؤثر عن المصري القديم كثرة الهته وتعدد اشكالها وانواعها، نظرًا لتعدد الدوافع التي الجاته لذلك، فعبد الشمس والقمر والسماء والأرض، وجعلها الهته الكبرى، ثم تكونت بجانبها اعداد لا حصر لها من الهة محلية، تعددت بتعدد اسباب وجودها، والمناطق التي عبدت فيها، وفي عصر الدولة الموحدة ظهر نوع ثالث من الآلهة سُمِّيَ «الهة الدولة» وهي الهة كانت في الأصل محلية، ثم تمكن حاكم إقليمها من ان يبسط سلطانه على الأقاليم المجاورة وإلهه ايضًا، وقد يشمل ذلك الدولة جمعاء... ومن اهم الآلهة التي تبوات الصدارة في العبادة: حوريس، رع، آمون، الأول في الأسرات الأولى، والثاني في عصر الأسرة الخامسة، والثالث منذ عهد الأسرة الثانية عشرة، شاءت الأقدار ان يصبح إلهًا للدولة، بعد ان أدمجت فيه صفات «رع» وساد الاعتقاد بانه مصدر وحي ابطال الإمبراطورية في فتوحاتهم، فنال رعايتهم على احسن وجه واكمله، وغدا كهنته المتحكمين الأول في البلاد ، ونجحوا في إدماج جميع الآلهة في إلههم، فاصبح آمون هو: آمون رع، آمون ختوم، آمون مين.

فدب الحسد في نفوس كهنة الآلهة الأخرى، وأخذت عوامل الثورة تتأجج في صدورهم. وبصفة خاصة كهنة الإله «رع» وظلت الأولوية لآمون، حتى تولى عرش مصر «أمنحوتب الثاني» الذي بعث بأبنائه الخمسة إلى «منف» العاصمة القديمة، ليتثقفوا عسكريًا، ولاهوتيًا في جامعة «هليوبوليس» القريبة منها، ولكون علماء الجامعة من كهنة «رع» جربوا استقطاب الأمراء، ونجحوا فقط مع واحد

أخناتون يتوجه بقدمان الشراب إلى آتون

منهم، ولم يكن اكبرهم سنًا، اي ليس بولي العهد، مال للاستجابة لدعوتهم شريطة ان يؤيدوه في ارتقاء العرش، ذلك هو «تحتمس الرابع» الذي تجاوز إخوته في ارتقاء العرش، تدعمه نبوءة أعدها كهان «رع» وكان من الطبيعي أن يشيد بمناقب «رع» متغاضيًا عن «آمون» ولعل أقدم البشارات بقرب ظهور مذهب جديد، أو تصور جديد عن إله الشمس، إنما ترجع إلى هذا الفرعون، ومن هذه البشارات تصوير قرص الشمس تمتد منه ذراعان تنتهيان بيدين بشريتين تحيطان بالملك وتحميانه وتغدقان عليه النعم، وهو ذات التصوير الذي اختاره «أخناتون» فيما بعد لإلهه، مع تحوير يلائم عقيدته.

سطوع نجم في سماء طيبة

رزقت « تي» من زوجها «أمنحوتب الثالث» ولدين، البكر اسمه «تحتمس» وقد مات في سن مبكرة، وثانيهما «أمنحوتب» وهو الرابع ممن تسموا بهذا الاسم في عصر الأسرة الثامنة عشرة، وهو الذي عرف في التاريخ باسم «أخناتون». ويبدو أنه نشأ في «ارمنت» القريبة من «طيبة» وقام على تعليمه فيها كهنة من أتباع جامعة هليوبوليس. وتعمق في لاهوت «رع» ولا ندري إن كانت سنه الصغيرة قد سمحت له بتلقي تدريباته العسكرية في «منف» شأنه شأن سواه من امراء الأسرة أم لا.

وقد ولد «أخناتون» طفلاً هزيلاً، ضعيفًا تراكمت عليه الأمراض ولازمته طوال حياته، يدل على ذلك تركيب جسمه الغريب، فوجهه كان نحيفًا إلى درجة الهزال، طويلاً برزت عظامه وتدلت ذقنه، واتسعت مقلتا عينيه، وارتسمت على شفتيه الغليظتين ابتسامة خفيفة، تدل على طيبة قلب وحب للسلام، وحمل رأسه الكبير عنق طويل فوق كتفين ضيقين منحدرين، وتميز جسمه ببطن كبيرة متهدلة لا تتناسب مطلقًا معه، كما كانت فخذاه عريضتين، أما الساقان فكانتا رفيعتين بشكل ملحوظ، وكان له جفون كبيرة كجفون الحالمين الخياليين... وملاك

القول، إنه كان شاعرًا شاءت الأقدار أن تجعل منه ملكًا، فقد كان ولاشك شديد الذكاء، مرهف الحس، فيلسوفًا سديد الراي، ذا عقل راجح ونفس صافية، يمقت الكذب وينشد الصدق في كل شيء، فقد كان ميالاً لمعرفة الحقيقة في أدق مظاهرها إلى درجة أنه ابرز هذا المعنى الجليل فيما أسماه قدماء المصريين «ماعت» أي «الحقيقة، الصدق، العدالة» وكان «أخناتون» يؤكد أنه يعيش على «الماعت» كطعام له، وأن إلهه كان قانعًا بتقديم «ماعت» كقربان له، بل جعل اسمه «العائش على الماعت» وسمى عاصمته الجديدة «مقر الماعت».

حتمية الثورة

شاءت الأقدار لأخناتون، أن يتحمل أعباء الحكم وهو في سن لا تزيد عن الاثنتي عشرة سنة، فهل لصبي في مثل هذه السن الغضة، وفي مثل الصفات التي ذكرناها، أن يتحمل أعباء ثورة عاتية، يقف فيها بمفرده أمام أكبر قوة عرفتها مصر، ألا وهي قوة كهان آمون ؟.

لاشك أن شرر الثورة الدينية كان قد بدأ يتطاير - كما أسلفنا - منذ أيام «تحتمس الرابع» ووجد مناصرة قوية في عهد ابنه «امنحوتب الثالث» والأدلة الأثرية على ذلك كثيرة. لا يتسع صدر الدراسة لذكرها... ولا يجب أن ننسى هنا الدور المهم الذي لعبته الملكة الأم «تي» خاصة في السنين الأولى من حكم «اخناتون» إذ نحس بأصابعها تتولى توجيهه نحو الطريق الذي اختارته له، لينفذ لها تلك السياسة الهادفة إلى إيجاد التوازن بين سلطان الملك وقوة جبروت كهان آمون، الذين لا حد لمطلبهم، محاولين استغلال مرض وضعف اخناتون، ولكن أطماعهم اصطدمت بعزيمة الملكة الأم، وكانت سيدة ذكية صقلتها الأحداث، واستطاعت بدهائها أن تظل حتى أواخر أيام حكم زوجها صاحبة اليد العليا، ليس في مصر فحسب، بل في توجيه سياسته الإمبراطورية كلها، حتى بات ذلك الأمر معروفًا عند الأمراء والحكام في أقاليم المشرق... لم تكن «تي» ترغب في القضاء على آمون، كما أنها لم تفكر مطلقًا في إبراز عقيدة «رع» في إطار يخالف ما عرفه المصريون عن هذا الإله منذ أقدم العصور، على العكس من طموحات «نفرتيتي» زوجة اخناتون المحببة، التي كانت تكن لآمون شتى صنوف البغضاء.

مولد دين جديد

وعلى أية حال، لم يكد الملك الصبي يجلس على العرش، حتى نراه يطاب بتقديم مظاهر التقديس على نطاق أوسع لـ«رع» إله «هليوبوليس» واحتفظ بهيئة الإله كآدمي ذي رأس الصقر يعلوه قرص الشمس، إلا أن اسم «آتون» أخذ يظهر ليس كعنصر جديد أوجده الملك، بل على أساس أنه الاسم الذي أطلق على قرص الشمس منذ عصر الدولة القديمة، إذ كان هذا هو الاسم الفلكي للشمس كجرم في السماء، دون أن يرتبط بأية صفة من صفات الآلهة، ومن الواضح أن هدف الملك كان يتجه نحو البدء في محور الصورة القديمة للإله «رع» وتخليص إلهه منها وتغليب المظهر الروحي له.

وهكذا نكاد نحس تمامًا أن الاتجاه في الفترة الأولى من حكم اخناتون، كان ينحصر في الاعتراف بالإله «رع» بجانب «آتون» على أساس الصورة الجديدة له تحت اسم «آتون» وأن يدخل هذا الإله في معبد الكرنك، ويعبد فيه بجانب «آمون» ورضي كهنة آمون وسمحوا للملك أن يبني معبدًا كبيرًا لآتون في حرم الكرنك، تجنبًا للصدام معه، فلن يضيرهم هذا لفرط ثقتهم في تفوق إلههم في نهاية الأمر.

وهكذا كان النصر حليف الملك في واقعته الأولى مع كهنة آمون، وهو سيعلو جميع نجوم الفلك الساطعة بهذا العمل، وسمح لأول مرة لآتون أن يأخذ مكانة رسمية بين الآلهة المصرية، وبرغم ميل الطرفين إلى المهادنة، إلا أن الصراع بدأ في اتخاذ مسارات جديدة. حين أعلن الملك عن بعض صفات إلهه الجديد «الحرارة الكامنة في آتون» مما كان له وقع الصاعقة في أذانهم، إذ تبينوا فيها اتجاهًا جديدًا لم يعهدوه من قبل، ولابد أنهم تساءلوا عن معنى «الحرارة الكامنة في آتون» بينما كان «رع» لا يزال بالنسبة للجميع هو «قرص الشمس» بذاته، وتأكدت ظنونهم عندما أعلن الملك الشاب في حديث دار بينه وبين وزيره الأول «رع مس» ميوله نحو إله جديد، فأجابه الوزير: «إنك الوحيد الذي اختاره آتون لكي يلقي إليه بتعاليمه»، ولابد أن كهنة آمون كانوا قد أحسوا بأن مؤامرة تحاك ضدهم، وأيدت ظنونهم التجديدات الفنية، التي قلبت الأسلوب الفني القديم وقواعده رأسًا على عقب، وقد زاد الجو اكفهرارًا بعد مرور ستة أعوام على حكم أخناتون، حين أعلن على الناس جهارًا وصفًا آخر لإلهه: «فليعش رع صاحب الأفقين الذي يرسل أشعته من جبله إنه والدي وقد عاد إلينا باسمه الجديد آتون». وحين أخذ يمثل هذا الإله بقرص الشمس تمتد منه عشرات الخطوط التي تمثل كل منها الأشعة تنتهي بيد بشرية تقبض على علامتي الحياة والسعادة. وهكذا عرف كهان آمون أن الإله الجديد يختلف تمامًا عن آلهة المصريين. وليس كإلههم ممثلاً في صورة بشرية أو حيوان مقدس.

حينئذ كشر الكهنة عن انيابهم، وأخذوا يتحينون الفرص لغرزها في جسد اخناتون، عرف ذلك من وثيقتين أولاهما عبارة عن حديث للملك نفسه على إحدى اللوحات التي كانت تحدد منطقة مدينته الجديدة، ويذكر لنا الطريقة التي قابل بها كهان آمون، أولئك الذين يعلمون الناس الصدق. وينشرون تعاليمه الجديدة، ثم يستطرد فيقول: ***«أقسم بحياة والدي آتون أن الكهنة كانوا أشد إثمًا من كل الأشياء التي سمعتها حتى العام الرابع، بل أشد ضررًا من كل الأشياء التي وقعت حتى العام السادس».***

أما الوثيقة الثانية، فهي عبارة عن تسجيلات على مقبرة رئيس الشرطة، تحوي تفصيلات مؤامرة دبرها مصري وأجنبيان، هدفها القضاء على الملك.

إن الجوهري في لاهوت «اخناتون» يوجد في ترنيمتين موجهتين إلى آتون. وهما الشيء الوحيد الذي احتفظ به، إنها تتعلق بواحدة من أكثر العبادات الدينية المصرية نبلاً: «الشمس هي بدء الحياة، أشعتها تعانق كل البلدان، رغم كونك بعيدة جدًا، فإن أشعتك على الأرض، مع كونك على وجوه البشر، فإن آثارك غير مرئية. إن آتون هو خالق النطفة في المرأة، وهو الذي يحيي الجنين ويسهر على الولادة وعلى نمو الولد، وكما أنه من جهة أخرى يعطي النفس إلى الفرخ الصغير ويحميه بالتالي، كم هي عديدة أعمالك، إنها محجوبة عن البشر أيها الإله الأوحد، ماعداك لا يوجد أبدًا آخر. إن آتون هو الذي خلق كل البلدان، والرجال والنساء، ووضع كل واحد في مكانه الخاص، آخذًا العناية بحاجاته، والعالم يستمر بك، لكل واحد غذاؤه».

هذا هو اخناتون الذي دعى إلى عبادة

تمثال لوالد اخناتون (امنحتب الثالث)

كمفاجأة، بل كمال لأمر شُعر به منذ زمن طويل؛ وشغل بال الحصفاء، كما شغل الأفئدة المملوءة بالإيمان... فمن خلال المعاني التي وردت في ترنيمتي اخناتون، إنما هي تدل في إسهابها ولغتها البدائية ومعانيها التي اخذت تظهر في اللاهوت المصري منذ اول عصوره، على انها أصيلة في مصريتها، بل إن هناك اكثر من معنى من معانيها ردده المصري منذ اول عصوره، واخناتون لم يخترع قرص الشمس الذي يمد الناس بالحياة، بل إنه وجد هذا الراي جاهزًا بين يديه. وإننا لنعلم ان عقيدة الشمس عرفت في مصر منذ فجر تاريخها، وصورها المصريون على هيئة إنسان يحمل فوق راسه تاج الملك ويتربع على عرش الدنيا، ويطلقون عليه اسم «اتوم» ويعتبرونه اول الخليقة واصل البشر جميعًا، كما ورد في انشودة تعود إلى عام ٢٧٠٠ ق.م. واخرى لعام ١٤٥٠ ق.م، وما كتبه كل من الآخرين «سوتي» و«حور» على لوحيهما في عصر «امنحوتب الثالث». وبقراءة هذه النماذج جمعاء، يتضح لنا بأن معظم الصفات التي اوردها اخناتون لإلهه الجديد، كانت اصيلة في اللاهوت المصري، وان العناصر الأساسية الخاصة بالتوحيد وخلق الخليقة والهيمنة على ما فوق الأرض، ماثلة كلها في هذه النماذج، وإننا نعتقد اكثر من ذلك، ان ديانة المصريين القدماء بما فيها من تعقيد، وما تحويه من كثرة الآلهة، قد نوهت منذ اقدم العصور بإله واحد يتجلى ذلك في كثير من اقوالهم، ومنها الحكم والأمثال، والتحذيرات التي يلقنها المعلم لتلاميذه في المدارس، ونحن حين نجد المصري يعرف الإله دائمًا باسمه، فيقول اتوم او حوريس او رع او امون، نراه هنا يذكر كلمة الإله دون تعيين له، او إفصاح عن

«اتون» إلهًا واحدًا لا مثيل له، وصوره بهيئة قرص الشمس الذي يرسل أشعته على الكون، فتفيض على الخلق بالجود والعافية، هذا هو اخناتون الذي قل ان حظي ملك مصري بمثل ما حظي به هذا الرجل من اهتمام الناس، حتى وصفه «برستد» بالفرد الأول في التاريخ، كما لم يحدث ان اختلفت الآراء بمثل ما اختلفت في حكمها على هذا الرجل، فمجده البعض إلى درجة ان رفعوه إلى مرتبة الأنبياء، إذ اعتبروه اول من نادى بالتوحيد بين البشر، نادى به بين المصريين الذين عرفوا بشدة تعلقهم بآلهتهم المتعددة.

لقد لاحت «الآتونية» في شفق الآلهة، لا

شهداء الحرية عبر التاريخ
اخناتون.. سفراط.. سرجون الاكدي

اسمه، ولذلك من حقنا ان نعتقد بأن المصريين القدماء، وخاصة منهم الذين تفقهوا في الدين وعرفوا اسراره، قد اعتنقوا منذ عصور مبكرة ديانة «الإله الواحد» وإن كانوا لم يجهروا بها. وإذا كان الأمر كذلك. فإن ترنيمة اخناتون حوت عناصر مصرية قديمة، أصيلة في الفكر والعقيدة المصرية، ولا يمكن ان تكون قد اخذت عنه عقائد اخرى اجنبية، كما يحلو للبعض ان يردد.

هكذا استقر اخناتون في مدينته الجديدة، يحيط به نفر من رجال الدولة، يبشرهم بدينه الجديد، ويترنم بانشودته التي تعتبر قصيدة شعر رائعة تشيد بالشمس خالقة الوجود وكائناته، ولم تقتصر في خلقها على مصر، بل على العالم اجمع، فواضح ان هذه الأنشودة تجعل من اتون إلهًا لكل الناس، فهو يشمل في مداه العالم كله، ويعترف الملك في نص آخر نقشه على إحدى لوحات الحدود، بأن الاعتراف بسيادة إله الشمس كان شاملاً وان جميع البشر يعترفون بسلطانه... فأخناتون ليس الإله، ولم يدع انه الإله، مثلما ادعى الفراعنة من قبله ومن بعده، إنهم الهة وابناء الهة.

حقًا لقد نجح اخناتون في تحويل اللحن إلى سيمفونية، فالعالمية هي الدعامة الأساسية لعقيدة اتون، وفي الحق لم تعرف الحضارة البشرية هذه النزعة الروحية العالمية قبل اخناتون، فهو اول ابناء الجنس البشري، إدراكًا لواحدانية الله وشموليته، فأخناتون لم يكن فردًا عاديًا دفعته احاسيسه النبيلة لإنقاذ مجتمعه من أوزاره، وتخليص مواطنيه من الجهالة التي يكابدونها، بل كان ملكًا اثر التضحية بملذات الحياة ويائبة الملك في سبيل مبدأ، اعتقد فيه خلاص الإنسانية من الشرك، وما يحوطه من

اخناتون وزوجته نفرتيتي يؤدون

تحلل خلقي، وهذا ما يوضحه نشيد اخناتون بجلاء: ***«في بلاد سوريا وارض مصر، تضع كل شيء في مكانه، إنك انت الذي يمدهم بما يحتاجونه، وتزود كل كائن بطعامه، وتقدر له اجله، ويفصلك يختلف الناس في لغاتهم وتفترق طبائعهم، ويتباين لون جلودهم، فانت الذي ميزت الأمم عن بعضها بعضًا وانت الذي تهبها الحياة».***

العنف يولد العنف

ما اصعب غضب الحليم، لو فهم كهنة امون ذلك، لكفوا انفسهم مئونة محاولتهم إرهاب اخناتون، الذي اعلنها حربًا لا هوادة فيها، وامر بتجريد حملة من العمال

والصناع، تعاونهم فرق كبيرة من الجيش، لبدء حركة تطهير واسعة، هدفها إزالة اثر آمون، ليس من طيبة فحسب، بل من كل أرجاء الإمبراطورية المصرية، وتنفيذًا لفكرته هذه على أحسن وجه وأكمله، لم يسلم اخناتون، اي آتون راضي، ولم يحترم من اجل ذلك اولا اسم ابيه الملك امنحتب الثالث، ولم يكن الأمر ليقف عند حد محو اسم آمون، بل تعداه حتى إلى كلمة الآلهة – بصفتها جمع إله – فكانت تمحى أيضًا اينما وجدت، وكذلك عوملت اسماء سائر الآلهة الآخرين معاملة آمون، وواكب هذا كله تجريد كاهن آمون الأكبر من إدارة الأموال، وهكذا سحب منه مصدر سلطته، واتبع ذلك بإغلاق معابد آمون القديمة وإبطال عبادته وعزل كهنته.

ولم يتم ذلك طبعًا دون تأليف حزب قوي من رجال البلاط الملكي، يمكن للملك من خلاله أن يناهض أولئك الكهنة، وبخاصة كهنة آمون، وقد أثرت الفتنة التي نتجت من ذلك الانقلاب بلا شك تأثيرًا خطيرًا في قوة البيت المالك، إذ كان حزب ذلك البلاط الذي نمى إذ ذاك في ظل اخناتون، يعمل معه متضامنين، على نشر ذلك المذهب الديني الجديد، الذي يصح أن تعد قصته أروع الفصول وأكثرها إمتاعًا في تاريخ الشرق القديم.

اخيتاتون عاصمة بدلاً من طيبة

كان الملك الشاب في حياته الخاصة مثالاً للطهر والأمانة، فلما تولى الملك، كان في الهيكل العظيم بالكرنك طائفة كبيرة من النساء، يتخذون سراري لآمون في الظاهر، وهن في الحقيقة سراري لمتعة كهنة الإله، فلم يرض اخناتون هذا العهد المقدس، وكانت رائحة الكبش الذي يقدم قربانًا لآمون كريهة نتنة في خياشيمه، كما كان اتجار الكهنة بالسحر والرقى، واستخدامهم نبوءات آمون للضغط على الأفكار باسم الدين ولنشر الفساد السياسي، مما تعافه نفسه، إلى غير ذلك من آثامهم، فثار على ذلك كله ثورة عنيفة، ثارت روحه الفتية على الفساد الذي تدهور إليه دين شعبه، وكره المال الحرام والبغاء المقدس والمراسيم المترفة التي كانت تملأ المعابد، وأحفظه ما كان لطائفة الكهنة المرتزقة من سيطرة على حياة الأمة، ثار الرجل على هذا كله ثورة الشعراء الفلاسفة، فلم يقبل تراضيًا، ولم يقنع بانصاف الحلول... وإذ وجد عبادة آمون وما تفرع عنها من مفاسد عريقة في طيبة، وأدرك استحالة انتزاعها منها، استحال على الملك البقاء فيها، وقرر تشييد عاصمة جديدة لم يطأها إله آخر غير آتون، فوقعت عينه على اراضي المنيا، لتوسطها تمامًا المسافة بين «منف» العاصمة القديمة في الشمال، وطيبة في الجنوب، وهما العاصمتان اللتان تبادلتا الحكم في التاريخ المصري، هذه هي «اخيتاتون» اي افق آتون. واخذ الملك ينفذ هذا المشروع الضخم في العام السادس من حكمه، واستمرت اصوات العمال تدوي بين التلال لمدة عامين، وهم يقطعون الأحجار وينحتونها، ويقيمون المنشآت الخشبية. وتميز موقع اخيتاتون، وهي التي نطلق عليها حاليًا اسم «تل العمارنة» باتساع رقعته اتساعًا كبيرًا، وامتدت الأبنية امتدادًا وصل من الشمال إلى الجنوب مسافة احد عشر كيلو مترًا، وما يقرب من الكيلو ونصف من الشرق إلى الغرب، وقد حدد الملك حدودها بلوحات سجل ضمن ما سجل عليها قسمًا بأن لا يغادر هذه المدينة طوال حياته، وقد بر بالفعل بقسمه. وقد حال اتساع المدينة دون تسويرها وتحصينها، وروعي في تخطيطها

الإكثار من الحدائق وزرع الأشجار على جوانب طرقها.

كان معبد «آتون» يتوسط المدينة، وكان مفتوحًا للسماء، تغمر اشعة الشمس جميع جنباته، ويستطيع الناس التعبد لآتون «الحرارة الكامنة في قرص الشمس» في كل مكان فيه، وبذلك يختلف تمامًا عن المعابد القديمة التي كان يخيم الظلام الدامس على اجزائها، واتصل القصر الملكي بمعبد آتون، وتناثرت قصور النبلاء والأشراف ومنازل الأتباع والخدم والعمال إلى الشمال والجنوب من القصر الملكي، ومن الغريب أن تخطيط المدينة لم يشطرها لقسمين، احدهما لقصور العظماء والآخر لمنازل الأتباع والعمال، بل اختلطت المنازل الصغيرة مع القصور الشامخة، ولقد عهد اخناتون إلى مهندسه العظيم «بك» الذي سجل اسمه في تاريخ الفن بالقيام على شئون هذا الصرح العظيم، وقد وصف احد الزوار هذه المدينة الجديدة بقوله: «اخيتاتون سيدة المدن... حتى ليخيل إلى ناظرها أنها الجنة.. إذا أشرق عليها آتون اغدق عليها أشعته محتضنًا بها ابنه الأزلي المحبوب سليل آتون».

أما المقابر التي كانت تشغل بال المصري القديم كثيرًا، فقد سمح اخناتون ببنائها، لكنه طالب بإهمال كل التعقيدات التي تتطلب القيام بطقوس دينية مختلفة موجهة إلى الإله «أوزوريس» ومملكته، فأهل اخيتاتون كانوا يفضلون الحديث عن الحياة بدلاً من الموت وإذا تحدثوا عن الموتى، تكلموا عنهم كأنهم يسكنون مقابرهم، وأن حياتهم فيها سوف تجري على نفس النمط الذي يجري في حياة الدنيا الأولى. ستكون حياتهم مليئة بالفرح والسرور برؤية إلههم «آتون» والتعبد إليه، وبالتمتع بالشمس واشعتها التي تكسب الأرض ومن عليها الحياة والرخاء، فحينما تطلع الشمس توقظ الميت، فيقوم مسرعًا ليغتسل ويرتدي ثيابه، ويخرج إلى باب المقبرة ليصلي للإله، ثم يذهب إلى صالة المعبد الكبرى ليخدم الشمس، ويتوجه بعد ذلك إلى حديقته التي زرعها بنفسه ليتنزه فيها ويلهو حول بركته التي تتوسط الحديقة، وليس من شك في أن هذا الاتجاه قضى تمامًا، على كل ما حوته عقيدة المصري من تخيلات ترسبت في العقول عن مملكة أوزوريس، وعن المحاكمة التي يتعرض لها الناس بعد موتهم، وهكذا نجح اخناتون في تقليص ديانة اوزوريس، بل لم يحدث أن ذكر اسمه في نقش من النقوش التي وردت على جدران مقابر أخيتاتون، بل ولم تعد الصلوات الجنائزية توجه إلى الهة العالم السفلي أمثال اوزوريس وأنوبيس، ولكنها كانت ترتفع عن طريق اخناتون إلى آتون وقد اتضح لنا من خلال الكثير من الأدعية التي كانت متداولة لدى أهل اخيتاتون أن حياة الدنيا الثانية وسعادة الناس فيها، تتوقف على إرادة الملك النبي الطيب الذي يملك التوسط بين شعبه وبين إلهه آتون.

ثورة اخناتون الاجتماعية والفنية

لم تنفرج حياة اخناتون الخاصة عن تفكيره ودعوته الكبرى إلى التحرير، فإن هذا الملك الذي كان يسمي نفسه دائمًا بأنه الذي يحيا في الحق، كره المراسيم المعقدة التي يفرضها عليه السلطان، وأنف من بروتوكول القصر، وثار على الأوضاع التي توارثها الفراعنة وألفها رعاياهم، كان يرى أنه إنسان كسائر الناس، من حقه أن يعيش كما يعيشون، وأن يتحرك كما يتحركون، ومن ثم امتازت حياته الخاصة بما امتازت دعوته من

الصدق والبساطة جميعًا، وتلك الرسوم الكثيرة التي سجلت صوره وزوجته الأثيرة عنده نفرتيتي وبناته في أوضاع شتى تدل بجلاء على بساطة معيشته، وبعدها عن التعقيد، وبراءتها من الأوضاع الرسمية، ويؤثر عن هذا الفرعون الفذ أنه لم يحط نفسه بالأسرار، ولم يكن يتخفى في حياته أو يحتجب عن رعيته، كان ظاهره كباطنه، كثيرًا ما يراه الناس هو ونفرتيتي زوجته وبناته بلا تكلف ولا رياء ولا اصطناع لمراسيم وأوضاع، هكذا دعا بسيرته كما دعا بعقيدته إلى الصدق والبساطة.

وترجع إلى اخناتون ثورة أخرى سجلها مؤرخو الفنون، وهي لا تقل خطرًا عن ثورته الدينية. وإن تفرعت عنها، فإن تحقيق اخناتون لشخصيته الفردة واحترامه للطبيعة، دفعه إلى أن يثور على العرف الفني الذي لم يعد قادرًا على التعبير الصحيح كما يتمثله اخناتون، فبتأثيره سلم الطراز الجامد شبه الأكاديمي في الفن قياده إلى طراز طبيعي إيجابي، وهذا يتسق تمامًا مع ثورته في الدين على التقاليد الجامدة التي لم يعد لها معنى، وحبب اخناتون إلى رجال الفن في الرسم والنحت والعمارة، أن يكتشفوا موضوعات جديدة، وأن يتخلوا عن الفن التشكيلي الذي شاع منذ الدولة الوسطى.

ومما يدل على أن اخناتون هو صاحب الفضل الأول والأخير في هذه الثورة الفنية، ان المثال العظيم الذي سجل اسمه في تاريخ الفن وقتذاك وهو «بك» كان يقول جهرة ويردد دائمًا، إنه تلميذ اخناتون وانه تلقى معارفه الفنية على يديه، وكذلك قال غيره من الفنانين الذين عاشوا في كنف هذه الثورة التحريرية، وبدأ الفن يتخذ اشكالاً جديدة، ويحتفل بالإنسان في إفراده وتجمعه، وبالحيوان كما يبدو في الواقع... وبالمشاهد الطبيعية المختلفة، وبدأت العناية باختيار موضوعات من أحداث الحياة اليومية العادية. ولأول مرة في تاريخ الفنون، أخذ الشكل الجامد يتسم بالحرية في الحركة، فأنت ترى الطير يحلق بأجنحته في السماء والثور الوحشي يسبح في المستنقع، والكلب يعدو كما يفعل في الواقع، ولم تقتصر الرسوم على فرد واحد، يظهر في هيئة مخصوصة ثابتة، وإنما تجاوزتها إلى تصويره في حالة حركته، فإن اخناتون نفسه قد صور وهو على عجلته يطارد أسدًا جريحًا، مما لم يألفه الفن قبله، وشاعت في هذه الفترة

العبقرية رسوم الناس في جماعات، وكان هذا ابتداعًا على غير مثال سابق.

واصبح طابع الفن المصري في عهد اخناتون يقوم على الطبيعة ومحاكاة الواقع كما هو، ويقوم على الحرية في اختيار الموضوع والتقاط الزاوية وانتخاب جزئيات الصورة، وأدى هذا بطبيعة الحال إلى ظهور عنصر الحيوية في الفن بأنواعه وأغراضه، ولم يكن الفنان المصري يتحرج من حكاية التشويه أو العيب، حتى ولو كان متصلاً بالذات الملكية، ولعله رأى في إبرازها تأكيدًا للمذهب الجديد في التعبير، وهو المذهب القائم على الصدق، ولذلك فنحن كثيرًا ما نشاهد في رسوم فرعون نفسه وفي تماثيله ما كان يعد من قبل عصر اخناتون من المحرمات في الفن الملكي، فقد بدا اخناتون في صوره وفي تماثيله، كما كان في واقع الحياة، طويل الراس، ولم يحاول الفنانون إخفاء هذا العيب أو تمويهه أو إظهاره بخلاف ما كان عليه وإنما اكدوه، وبالغوا فيه إمعانًا منهم بالأخذ بمذهب الصدق في الطبيعة، ثم عمموا هذه الظاهرة في الرؤوس الأخرى تأكيدًا للطبيعة المفطورة على الصواب، وتعبيرًا خاصًا عن حبهم لشخص اخناتون... وكان الفن قبل هذه الثورة المتحررة ينزع إلى تثبيت الصور، ويصطنع قوالب مكررة، ويغير في الأحجام بحيث تظهر بعيدة كل البعد عن الواقع المألوف، اما في عهد اخناتون، وكما اثر الملك التشدد والحزم في نشر دعوته الدينية، فقد فعل ذلك لتأكيد مذهبه التعبيري الفني، فجاء مناقضًا لصنيع اجداده الذين كلفوا بتجسيم القوة وإظهار الهيبة، وإخفاء العيب، وبدت في الرسوم مشاهد عاطفية لم ير الفنان حرجًا في إظهارها، فأنت ترى بين الصور الملكة وهي تجلس على حجر الملك، او ترى الملك والملكة يتعانقان في حرارة، او تشاهد الملك يتبوأ مقعدًا والملكة على وسادة امامه... وبالإضافة إلى كل هذا وذاك، وللمرة الأولى، فإن اللغة الشعبية دخلت في التسجيلات الملكية والقرارات الرسمية، وخلاصة القول، إنه ترك العفوية تحكم العلاقات مع اعضاء اسرته وحاشيته، إن كل هذه التجديدات بدأت بالقيمة الدينية التي أعطاها اخناتون للحقيقة «ماعت» إذن لكل ما هو طبيعي ينسجم مع إيقاعات الحياة، لأن هذا الفرعون قد اكتشف المعنى الديني؛ السرور في

العيش، والسعادة بالتمتع بالإبداع الذي لا ينضب لآتون، وفي المحل الأول النور الإلهي... وهكذا ترك اخناتون في التاريخ من الطابع الدائم، ما يعدل اثر اكثر من فرعون من قبله او من بعده.

نهاية المطاف

قصد اخناتون من نقل عاصمة ملكه من طيبة إلى اخيتاتون توجيه ضربة قاتلة إلى كهنة امون، بالحيلولة دون وصول ثروات الإمبراطورية إليهم، وما لبثت طيبة أن تدهورت بعد أن اخرجت منها دور الحكومة، وخسرت رواتب الموظفين، والدخل الذي كانت تدره عشرات الحرف الخاصة بالهياكل... فإذا رسمنا حركة اخناتون، ومن خلفها ذلك التذمر الشعبي، ثم اضفنا إلى تلك الصورة، ما هو اقرب من ذلك خطراً. وهو معارضة الكهانة القديمة السرية، ومعارضة حزب امون، الذي لم يكن بعد قد غلب على امره تماماً، وطائفة الأغنياء الذين تاثرت مصالحهم الاقتصادية، وطائفة الجنود الأشداء الذين كانوا ساخطين على سياسة الملك السليمة في آسيا الغربية، وعدم اهتمامه بإدارة أملاكه الدولية والمحافظة عليها، لأدركنا هول المصاعب التي احاطت

بقايا آثار تل العمارنة

باخناتون، وادركنا ايضاً شيئاً عن تلك الشخصية القوية لذلك القائد الأول في عالم الفكر في التاريخ.

فمهما يكن من تسامي عقيدة اتون تساميًا عظيماً بالنسبة إلى عصره، إلا انها فشلت في اجتذاب الشعب والصفوة على السواء، ولا غرابة في ذلك إذا اعتبرنا اخناتون قد سبق العصر الملائم لظهوره بقرون عدة، وإذا كان المصري في ذلك العصر لم يفهم مغزى ديانته، ولم يستطع التعرف على كنهها.

وعلى اية حال، لما بلغت الأمور ذروة تفاقمها، هنا اضطرت الملكة الأم إلى التدخل، فسارعت بالسفر من طيبة إلى اخيتاتون في العام الثاني عشر من حكم ابنها، بغية إقناعه بالتخفيف من حدة الصراع الدائر بينه وبين كهنة امون، واصابت مساعيها بعض النجاح، بدليل الشقاق الذي حدث بين اخناتون وزوجته نفرتيتي الأشد منه تطرفاً فيما يختص بعقيدة اتون، وايضاً سافر اخ الملك الأصغر «سمنخ كارع» وزوجته إلى طيبة لتصفية الأجواء، ولم يكن شتراكه في

إحدى رسائل تل العمارنة

الحكم إلا وسيلة للخروج من مأزق اخناتون في قسمه بألا يترك عاصمته الجديدة مادام على قيد الحياة، ولم يكن مكمن الخطورة في طيبة فحسب، بل في الثورات التي اشتعلت في مستعمرات مصر بآسيا الغربية، فبينما كانت الأيام تمر سراعًا على اخناتون وهو قابع في قصره يتعبد لإلهه، أخذت الرسائل تهل على مصر من أمراء مدن سوريا وفلسطين، طالبين النجدة العسكرية للقضاء على عوامل الفتنة والثورة، لكن مطالبهم جوبهت باللامبالاة، وانتهى الأمر بضياع المناطق التي ضمها أجداده إلى مصر، ومما زاد الطين بلة، فشل مساعي «سمنخ كارع» في تهدئة الأوضاع، وبقي الشعب الطيبي على عدائه لأخناتون. فترة عصيبة ولاشك، لابد أنها جعلت الملك الثائر يئن تحت عبء ثقيل من المسئوليات الجسام، ويجثم على صدره شعور بخيبة الأمل لا حد له، فقد تبخر كل شيء بين يديه، وزلزلت الأرض بين قدميه، ينظر حوله فيرى حبيبته المفضلة «نفرتيتي» لا تقدر الأمور حق قدرها، وترفض أن تترك المثل العليا للثورة، وتصمم المضي قدمًا في درب العداء لكهنة آمون، وتقبع في قصرها الذي انتقلت إليه في شمال المدينة، ويرنو ببصره صوب طيبة، فإذا الناس هناك يتهمونه بالزندقة، ويطلقون عيه اسم المارق، ويتوعدونه بالقتل، ويرفضون الإذعان للتنازلات الجمة التي قدمها شريكه في الحكم «سمنخ كارع»، ثم يسرح ببصره إلى مستعمرات بلاده في آسيا الغربية، فيجدها قد تضاءلت وذهب معظمها، إلى حد محاولة الاعتداء على مصر نفسها، ولابد أن هذه المشاعر كانت تطحن جسمه العليل طحنًا، ولابد أيضًا أنه مات في أعقاب هذه السنة مباشرةً، لقد مات بعد أن حكم مصر لفترة تسعة عشر عامًا، أو أقل منها بستة أعوام مشتركًا مع أبيه في الحكم، والثلاثة عشر عامًا حكمها بمفرده.

مات أخناتون واختفى دون أن نعلم ما حدث له في نهاية عمره، ولو أننا نرجح أن موته حدث نتيجة لمؤامرة دبرت لقتله، اختفى أخناتون واختفى معه أخوه وشريكه في الحكم، ولعل أهل طيبة اعتدوا عليه وقتلوه بعد أن تخلصوا من أخناتون.

كان اخناتون سابقًا على عصره بقرون وقرون، ولذلك لقيت دعوته العظيمة في توحيد الإله، والتسوية بين الناس، والطبيعية في التعبير الفني عنتًا شديدًا، ولم ينتبه كثيراً إلى ما دبر إليه بليل، واطمأن إلى ما حققه نفوذه الملكي في الميدان الروحي والفني، ولعل شخصيته التي فطرت على الصدق لم تكن تألف الدسيسة، وتعترف بالعمل في الخفاء إن هذه الدعوة إلى السلام والمحبة والوحدة بين الأقوام، لم تتهيأ لها النفوس، لم يدرك اخناتون انه في واد، وان غرائز الإنسان النزاعة إلى التسلط في واد آخر.

وكانت النتيجة الحتمية لسقوط هذا الثوري العظيم، هي إعادة عبادة «آمون» والآلهة القدامى، فرضها كهنة «امون» على «توت عنخ آمون» ذلك الشاب الضعيف زوج ابنة اخناتون، ثم اعادوا النظام القديم إلى ما كان عليه، وكان من السهل أن تتحطم مع حطام مدينة اخيتاتون دعوة الإله الواحد في مصر القديمة، وهكذا لعنت ذكرى ذلك الرجل العظيم صاحب المثل الأعلى، ولم يظهر اسم اخناتون قط في القوائم الملكية العظمى المسجلة فوق الآثار بين أسماء كل ملوك مصر الماضين، وعندما كانت الإشارة إلى اسمه ضرورية في الوثائق الحكومية في عهد الفراعنة الذين أتوا فيما بعد، كان يسمى: مجرم اخيتاتون.

وبعد عامين من وفاته، جلس على العرش «توت عنخ امون» زوج ابنته وحبيب الكهنة،

وما لبث ان بدل اسمه الذي سماه به حموه، وأعاد عاصمة الملك إلى طيبة. وتصالح مع السلطات الكهنوتية، وأغدق عليها بأضعاف أضعاف ما كانت تستحقه. وأعلن على الشعب المبتهج عودته إلى عبادة الآلهة القديمة، وأزيلت من جميع الآثار كلمتا «اتون وأخناتون» وحرم الكهنة على الشعب أن ينطقوا باسم الملك المارق، وكان الناس إذا تحدثوا عنه اسموه «المجرم الأكبر»، ونقشت على الآثار الأسماء التي محاها اخناتون، وأعيدت أيام الأعياد التي الغاها، وهكذا عاد كل شيء إلى ما كان عليه.

وقد كان فرح كهنة آمون باسترداد سلطاتهم فرحًا عظيمًا، ولدينا أنشودة لآمون من ذلك العصر، تصف فوز أتباعه وتنطق بشماتتهم عندما كانوا ينشدونها؛ حيث جاء فيها:

إنك تصل إلى من يبقى عليك
والويل لمن يهاجمك
مدينتك تبقى
ولكن من يهاجمك يهوي
وشمس من لا يعرفك تغيب، يا آمون
أما من يعرفك فهو يضيء
ومعبد من يهاجمك في ظلمة
بينما جميع الأرض في نور

وهكذا كانت حالة معبد الشمس بأخيتاتون، الذي كان فنانو اخناتون يصورونه دائمًا مغمورًا ببحر من ضوء الشمس.

حقًا لقد كانت الكارثة هائلة، وكان القضاء على اخناتون وإلهه من القسوة والظلم، ما يبدو اخناتون معه ضحية مؤكدة متوجة لرسالة ، وإذا ما اتخذت أخلاق المصلحين الفلاسفة الشعراء، لا أخلاق الساسة ورجال الحرب قاعدة، كانت خاتمة القرون القديمة بأخناتون.

المراجع

١- الدكتور عبدالمنعم أبوبكر، اخناتون، دار القلم، القاهرة، ١٩٦١.
٢- الدكتور عبدالحميد يونس، وآخرون، هداة الإنسانية في الشرق، دار المعارف، مصر، ب. ت.
٣- جيمس هنري برستد، فجر الضمير، ترجمة الدكتور سليم حسن، دار طباعة مصر، القاهرة، ١٩٩٥.
٤- ميرسيا إلياد، تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية، ترجمة، عبدالهادي عباس، الجزء الأول، دار دمشق للطباعة والنشر، دمشق، ١٩٨٦.
٥- ول ديورانت، قصة الحضارة، الجزء الثاني، ترجمة: محمد بدران، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٥٦.
٦- أنيد ميدوكروفت، هبة النيل، ترجمة: علي فخري، مطبعة الحلبي، القاهرة ١٩٧١.
٧- فؤاد محمد شبل، دور مصر في تكوين الحضارة، المطبعة الثقافية، القاهرة، ١٩٧١.

محمود قنديل

سقراط

لا اعتقد ان احدًا كائنًا من كان، يستطيع بصفحات قليلة، ان يرسم صورة لواحد مثل سقراط ابعد المفكرين شهرة في عصره دون منازع، واعظم معلم عاش على الإطلاق، والذي اصبحت مبادؤه وافكاره وتعاليمه، جزءًا لا يتجزا من الحضارة الإغريقية. بل الحضارة الإنسانية عامة، ولكن سوف احاول ان اكشف عن بعض الجوانب المهمة لهذه الشخصية الفريدة، ذات التاثير اللا محدود على الروح. التي افنى صاحبها حياته يطلب الحق ولا يرضى بالباطل، وسقط شهيدًا في سبيل الكلمة، فقدم للعالم مثلاً نادرًا في سمو التعاليم، والوقوف إلى جانب ما اعتقد انه الحق، والتضحية بالذات في سبيل حرية الراي والاستهانة بالأخطار الراصدة والمخاوف المحدقة، والمحاكمة التي ختمت بها ماساة حياته، تعد من المحاكمات التاريخية التي طالما عني بها المفكرون، وشغل بها الناس.

ولد سقراط في قرية على مقربة من اثينا عام ٤٧٠ ق.م، وكانت امه – فاينارت – تعمل قابلة، اما ابوه – سوفرونيسكوس – فكان نحاتًا، ويروى انه هو نفسه بدا حياته باتخاذ صنعة ابيه، ولبث يزاولها حينًا قصيرًا، وانه نحت تمثالاً لهرمس، واخر لربات القدر الثلاث اقيم قرب مدخل الاكروبوليس، وكان من الفكاهات التي لا ينفك ينطق بها عن نفسه قوله: إنه لم يفعل اكثر من مواصلة حرفة امه، ولكنه نقلها إلى مجال الأفكار، فكان يساعد غيره من الناس ان يخرجوا للعالم افكارهم الكامنة في بواطن نفوسهم.. ويذهب الباحثون ان سقراط انصرف عن حرفة ابيه،

فالت به ضائقة مالية، إلا أن ما كان لديه من مال، حتى بعد ترك حرفة نحت التماثيل، كان يكفي لسد حاجاته الضرورية، لا سيما انه كان يتميز عن غيره من الناس بالزهد والتقشف، ويعزى عن سقراط رغم فقره، أنه عُني عناية كبيرة بصحة جسمه. مما اورثه القوة والشجاعة، وتجلت شجاعته وقوة صبره واحتماله في اثناء حرب "البلوبنيز" وقد حارب في «بوتيديا» سنة ٤٣٢، وفي «ديليوم» سنة ٤٢٤. وفي «امفبوليس» سنة ٤٢٢ ق.م، وقد بز سقراط الجميع في قوة الاحتمال، والصبر على المتاعب دون أن يشكو، ولم يكن كلفًا بالأسفار والرحلات، ولذلك لم يترك اثينا إلا في الحملات الحربية واوقات الجهاد.

وتزوج في وقت متأخر من امراة تدعى «كسانثيبي» يبدو انها كانت ثرية مدللة، وقد عرفت بسلاطة اللسان، وكانت تعيب عليه إهماله لشئون أسرته، وكان هو نفسه يعترف بعدالة شكواها، ويتقبل نقدها له بصدر رحب، ويثني على كرم اخلاقها وحسن اضطلاعها بشئون المنزل وتعهد أطفالها، وقد انجب منها ثلاثة اولاد، كانوا لا يزالون صغارًا عندما حكم على ابيهم بالموت.

شكله وسلوكياته

لم يكن سقراط مقبول الشكل، فقد عرف بأنفه الأفطس، وشفتيه الغليظتين، ولحيته الكثة، وعينيه الجاحظتين، ولم يكن أيضًا يهتم بمظهره الخارجي، فكان قليل العناية بملبسه، متقشفًا في مأكله، عزوفًا عن الترف والدعة، إلا ان وراء الوجه والمظهر غير المليح. كان يكمن عقل يتقد ذكاءً، ونفس ابية

تمثال سقراط وهو يتكلم – من صنع النحات هري بايتس الا

وشجاعة نادرة وروح قوية وصلابة خلقية، كان يجمع بين الإحساس العميق بالواجب والميل للمزاح المعتدل والطبع الكريم وحسن المعاشرة، وكان يتمتع بملكة الفكاهة، وبراعة فائقة في التهكم والسخرية. ومن المؤكد أن هذه الصفات قد تضافرت على جذب كثير من الأتباع والتلاميذ إليه، طلبًا لصحبته والاستماع إليه والتخلق من حوله، قال عنه «افلاطون»: كان بحق اعقل واعدل واحسن من عرفت من الناس في حياتي كلها.

اشتغاله بالفلسفة

كان الدافع الحقيقي وراء ترك سقراط لحرفة نحت التماثيل، انه وجد نفسه منساقًا إلى الفلسفة او «حب الحكمة» ويقال إنه كان

يشاهد كثيرًا برفقة «ارخيلاوس» أحد فلاسفة الطبيعة الباحثين في أصل الكون وعناصره الأولية، وقد التقى في الأغلب بيارمنيدس وبروناجوراس وجورياس وغيرهم من فلاسفة عصره، وليس ببعيد أن يكون قد رأى زينون حينما زار أثينا حوالي ٤٥٠ ق.م، ويرجح أنه عرف انكساجورس، وقد تحول من علم الطبيعة الذي مال إليه في مطلع

حياته إلى علم الأخلاق، وأخذ يختبر معتقدات الناس ليرى الأسس التي قامت عليها هذه المعتقدات، وكان يطلب ممن يوجه إليهم الأسئلة أجابات دقيقة محددة لا يشوبها التناقض، ويخيف من يعجز عن ان يكون واضحًا في تفكيره، منطقيًا في حديثه، وكان يصارح الناس بأنه لا يعرف شيئًا، وأنه ليس سوى هاوٍ من هواة الفلسفة، وحينما سأل صاحبه «كريفون» عرافة دلفي عن من هو أكثر رجال أثينا حكمة، قالت العرافة إنه ليس هناك من هو أكثر حكمة من سقراط، وقد عزا سقراط وصفه بالحكمة إلى أنه كان لا يعرف شيئًا ويجهر بذلك، والفرق بينه وبين غيره من الناس أنه يعلم جهله، وهم يظنون أنفسهم عقلاء وحكماء ويعرفون كل شيء، وما قالته الكاهنة بعث سقراط على التفكير العميق، وعدّه شبه أمر له ليعمل به ويقوم بتنفيذه، وهكذا صار سقراط الفقير الذي لا مال له ولا جاه ولا سيطرة سوى نفوذ بعض أصدقائه من معاصريه الممتازين، صار يعتقد أن له رسالة مقدسة، وكان الرجل يؤمن بالله وبالقيم الروحية، وكان بطبيعته ديني النزعة، ولكنه لا يؤمن بحرفية الأساطير الشائعة، ويعتقد أنها وليدة أخيلة الشعراء، ولا يرى مع ذلك بأسًا في انتقالها من جيل إلى جيل، وصار سقراط يعتقد أن عمله في حياته هو أن يختبر ويحلل ويكشف إذا استلزم الأمر حكمة غيره المزعومة، وكان هذا بدء المتاعب.

الطريق إلى المتاعب

كما يقول أفلاطون شرع سقراط يحاور من اشتهروا بالحكمة في أثينا، من خطباء

وشعراء ورسامين إلى نحاتين، بهدف اكتشاف من يفضله في الحكمة، واكتشف أن جميعهم يدعون المعرفة ويزعمون الإلمام بكل شيء وهم لا يعرفون شيئًا، أما هو فلا يعرف شيئًا ويعرف أنه لا يعرف شيئًا، وبذلك صدقت نبوءة أبوللون، وتيقن سقراط أنه أحكمهم جميعًا، لأنه على الأقل يعمل بالحكمة المنقوشة على مدخل معبد أبوللون في دلفي وهي «اعرف نفسك». أي اعرف حدود طاقتك البشرية على المعرفة.

لم يستسغ أولئك جميعًا لهذا الكشف، الذي يظهر تهافت أفكارهم، وأصبح سقراط في رأيهم رجلاً مولعًا بالأسئلة المعقدة، ليشبع حب الاستطلاع الذي يسيطر على نفسه، فما هدفه؟ إنه لا يعمل شيئًا ولا يقدم جوابًا، وإنما يثير شكوك الناس في آرائهم، ولا يستطيع أحد أن يجاريه في ميدان الجدل والنقاش.. وعرف سقراط أنه سيثير عداء الكثيرين. ولكن هذا لم يثن عزمه، وقد قال أعداؤه الذين لم يحسنوا إدراك غرضه أنه يهدم ولا يبني، ويرفض ولا يجيء بشيء من عنده، وأنه من أجل ذلك أفسد الأخلاق، ومهد السبيل لسريان الشكوك، وزاد الأمور غموضًا وبلبلة، ومن سوء حظه أن كان من تلامذته «كرتياس» الذي كان يستمتع بتهكم سقراط على الديمقراطية، والذي لعب بعد ذلك دورًا سياسيًا جعله بغيضًا إلى الأثينيين، كما كان منهم «السبياديز» الفتى النابغة المدلل، وكان من صفوة تلامذة سقراط ومن أصدقائه المقربين، وقد أساء إلى أثينا وتنكر لها، وحالف أسبارطة وأعانها على أثينا، وكان كذلك منهم ابن الزعيم الديمقراطي «اينوس» وهو شاب أثر أن يستمع إلى حديث سقراط ويفضل العناية بعمله، وهوالاتجار في الجلود، مما حمل اباه على القول بأن سقراط قد أفسد عقل الشاب بما بث فيه من شكوك، فلم يعد يبجل اباه أو يحترم الآلهة.

مواقفه السياسية

عاش سقراط حياته في أثينا، ولم يغادرها إلا عندما طلب للخدمة العسكرية، فتشربت روحه بحبّ أثينا، فكان مواطنًا أثينيًا معتزًا بأثينيته، ولكنه لم يكن راضيًا عن ظروف أثينا بعد المحن والكوارث التي توالت عليها في نهاية القرن الخامس ق.م، وعلى وجه التحديد في أواخر أيام حكم «بريكليس» بعد أخذها بسياسة التوسع الإمبراطوري والاشتباك في حروب مع المدن الأخرى، وإنما كان يملؤه الحنين إلى مجدها القديم، وتاريخ أبطالها الأرستقراطيين القدماء أمثال «كيمون» ممن قاوموا الفرس ومالوا إلى سياسة الصلح مع إسبرطة.. ولم يكن سقراط يميل إلى المشاركة في الاتجاهات السياسية، ولا يتطلع إلى المناصب الإدارية، وقد شاء القدر أن يكون عضوًا في مجلس الخمسمائة من سنة ٤٠٦ إلى سنة ٤٠٥ ق.م، وكان دائمًا في مواقفه السياسية يتحرى جانب الاعتدال والرفق، وكان هو الوحيد الذي دافع عن القواد المنتصرين في معركة "ارجنوسي البحرية" فقد اتهم ثمانية من هؤلاء القواد المنتصرين بأنهم تركوا بحارة خمس وعشرين سفينة

سقراط يقتاد إلى جحيم يحاكم شهداء الحرية عبر التاريخ.

من السفن التي أغرقها العدو يموتون غرقًا على أثر عاصفة بحرية ولم يعملوا على إنقاذهم، وحكم عليهم بالإعدام، ولم تجد معارضة سقراط، ونفذ الحكم في ستة من هؤلاء القواد.. ويعزى عنه مناصرته للحق عندما كان عضوا في مجلس الخمسمائة، وتنديده بالحرب وتأييده للسلم، وإثارته للشعب ضد حكامه، كل ذلك ألب عليه رجال السياسة وزعماء الأحزاب، خاصة الراسماليين منهم الذين كانوا يتاجرون في صنع الأسلحة وبناء السفن والمعدات الحربية.

سقراط والأوليجاركيين ثم الديمقراطيين

واستولى بعد ذلك على الحكم في أثينا ثلاثون من الأوليجاركيين القساة المتعطشين لسفك الدماء، وقد عرفوا باسم "الثلاثين" وعلى رأسهم شخص يدعى «كريتياس» كان قبل ذلك زميلاً لسقراط، فصادروا أموال كثير من أغنياء التجار، ونفوا من المدينة كثيرًا من الديمقراطيين، وأعدموا ألفا وخمسمائة آخرين، ولم يتورعوا عن قتل من خالفهم ومن كانوا غير راضين عنهم، سواء لأسباب سياسية أو لدوافع شخصية محضة، وقضوا على حرية الاجتماع، وحرم «كريتياس» على سقراط مواصلة أحاديثه في الأسواق والأماكن العامة، وأراد الثلاثون أن يعرضوا الفيلسوف للشبهات ويشركوه في آثامهم، فأمروه بالذهاب مع أربعة آخرين للقبض على التاجر الديمقراطي «ليون» فأطاع الأربعة الأمر. وأبى سقراط الاشتراك في ذلك معرضًا نفسه للانتقام والأخذ بالشدة وتمادى الأوليجاركيون في فظائعهم، مما عجل بسقوط حكمهم، وعاد الحكم الديمقراطي إلى أثينا في سنة ٤٠٣ ق.م، وسارت الجمعية التي تولت الحكم سيرًا معتدلاً، فلم يصدر حكم بالإعدام إلا على بعض زعماء الثورة على النظام الديمقراطي، وسمح لهم بالنجاة من هذا الحكم بطريق تيسير الخروج من المدينة، وأعلن بعد ذلك العفو العام عن جميع من ساعد الأوليجاركيين من غير هؤلاء الزعماء، وكان من شأن هذه السياسة الحكيمة أن تعيد إلى أثينا الاستقرار والأمن والسلام، الذي كانت

في أشد الحاجة إليه بعد الحروب الدامية وعواصف الخلافات العاتية.. ولكن لما كانت اللحظات السعيدة قصيرة العمر، فما لبثت أن انقلبت الديمقراطية وبالاً على سقراط، إذ كان من الطبيعي أن يختلف سقراط مع سياسة الديمقراطية، التي أفسحت المجال لحرية الأفراد في الحديث عن كل شيء، حتى أصبح في إمكان المواطن الأثيني أن يناقش أدق موضوعات السياسة والأخلاق والعقائد، ولكن يبدو أن سقراط حين أطلته الديمقراطية بهذه الحرية جنت عليه وعلى نفسها، فما لم تكن الديمقراطية ما كان سقراط ليوجد، ولكنها قضت عليه لأنه طالب بالقضاء عليها، فصراعه معها كان صراعًا لا ينتهي إلا بالموت.

محاكمة الحكيم

كل ذلك يؤكد أن محاكمة الديمقراطية لسقراط، لا يمكن أن تتضح معالمها، إلا على ضوء موقفه السياسي، وعلى الرغم من أن وثائق هذه المحاكمة لا نستمدها إلا من رواية تلاميذه، الذين كانوا أقرب إلى الدفاع عنه وإلى إظهار بطولته مثل أفلاطون وكسينوفون، إلا أنه يمكن مع ذلك أن نستدل على بعض الإشارات ذات الدلالة السياسية.. فالرجل الذي سبق أن الحق بأثينا أشد الضرر، كما سبق أن قدم أبرز الخدمات لإسبرطة هو الأرستقراطي الأثيني «الكبياديس» وهذا كان قبل ذلك رفيقًا دائمًا لسقراط، وأن «كريتياس» المرعب كان رفيقًا ثانيًا له، وبالرغم من أن سقراط كان مواطنًا إخلاصه واضح أشد الوضوح، فقد كان أيضًا ناقدًا صريحًا لمبدأ الديمقراطية، ولن يكون هناك ما يدعو للعجب إذ ظن كثير من الأثينيين السذج. أن خيانة الكبياديس وغضب كريتياس وعصابته من حكومة الأقلية، إنما كانا نتيجة مباشرة لتعاليم سقراط، ناهيك عن أن كثيرًا ممن نسبوا ويلات المدينة إلى قلب معايير السلوك والأخلاق، قد أرجعوا بعض المسئولية في ذلك إلى تساؤل سقراط العلني المستمر عن كل شيء.

وهكذا تورطت الديمقراطية في خطأ من أكبر الأخطاء التي تورطت فيها حكومة من الحكومات، وهذا الخطأ البالغ هو محاكمة الفيلسوف سقراط بعد أن بلغ السبعين وإصدار الحكم بإعدامه، وكان المسرح السياسي والاجتماعي معدًا لهذه المأساة، وكان المتفرجون يقفون في انتظار نهايتها.. إن محاكمة سقراط في هذا العصر، تؤكد لنا أن هذا العصر لم يكن عصر تنوير وثورة فكرية كما يحلو للبعض أن يردد، إنها في الحقيقة تعبر عن أزمة الديمقراطية الأثينية، وعن أزمة الحضارة اليونانية نفسها، وكانت التهمة الأولى التي وجهت إلى سقراط هي أنه لا يؤمن بآلهة المدينة، ويدعو إلى عبادة غيرها من الآلهة، وكانت التهمة الثانية هي أنه أفسد أخلاق الشبان وجراهم على الاستهانة بالتقاليد والخروج على طاعة آبائهم.. وكان من زعماء الحزب المعادي لسقراط «أنيتوس» وكان شديد الحقد عليه، لاعتقاده أنه أفسد عليه ابنه، ولم يشفع لسقراط عند أنيتوس أنه أبى أن يطيع أمر الطغاة الثلاثين في إبان سطوتهم، وأثار أنيتوس ضد سقراط شاعرًا وخطيبًا مغمورين «مليتوس وليكون»، وأخذ الثلاثة على عاتقهم رفع الدعوى على سقراط

ونجح أعداء سقراط في تقديمه للمحاكمة سنة ٣٩٩ ق.م، وأحيلت القضية على محكمة مشكلة من قضاة منتخبين من عامة الشعب بطريق الاقتراع، وليس لكثير منهم نصيب من الثقافة أو المعرفة المستفيضة، وكان عددهم خمسمائة، وبعضهم من النوتية والتجار وغيرهم من أصحاب الحرف والمهن المختلفة.

ويظهر أن سقراط استخف بهذه المحاكمة ولم يعبأ بها، يدل على ذلك ما ورد عن الفيلسوف المؤرخ «ديوجنيس لاترتيوس» الذي يحدثنا: بأن المحامي لوسياس أعد دفاعاً جيداً عن سقراط وذهب إليه وقرأه على مسامعه، وبعد أن انتهى من قراءة دفاعه، قال له سقراط: إن كلامك جميل ولكنه لايوافقني، حقًا إن اسلوبك ممتاز لكنه لا يليق بالحكماء. فعجب المحامي من رده وطلب إليه أن يوضح كلامه، فأردف سقراط قائلاً: أومن المستحيل يا صديقي، أن أجد أحذية جميلة ممتازة الصنع، ومع ذلك لا أستطيع استخدامها؟ وعلى أية حال، قد افتتحت الجلسة بتلاوة الدعوى المقامة ضد سقراط، ثم طلب إليه المحلفون أن يدافع عن نفسه، فبدأ، كما يحدثنا افلاطون، بالاعتذار عن اسلوبه الذي لازخرف فيه ولا طلاء، وقال إنه لا يحب البلاغة ولا يعرف ابلغ من الحق، وبعد ذلك أخذ يفند كلام «اريستوفانيس» الذي اتهمه بأنه من الفلاسفة الطبيعيين، وأنه يتقاضى اجراً عن التعليم، وأنه يفسد الشباب، ورد سقراط هذه التهم بأن أعلن صراحة، أنه لا ينتمي للفلاسفة الطبيعيين ولا للسفسطائيين، وأكد بقوة أنه لا يتصل بالفلسفة الطبيعية بسبب من الأسباب، ولا يعرف عنها الكثير ولا القليل، أما الادعاء بأنه يتقاضى اجراً من تلاميذه فباطل، ليس فيه من الحق اكثر مما في الاتهام السابق، لأنه لا يعرف شيئا حتى يعلمه ويتسلم عنه اجراً، أما اتهامه بإفساد الشباب، فقال إنه فرية، ثم وضح كيف التف حوله الشباب وسعوا إليه بمحض إرادتهم، ووجدوا متعة في امتحاناته للجهلاء المدعين، ثم قال: أما انني علمت الكفر بالآلهة وناديت بآلهة جديدة، فهذه تهمة لا أساس لها من الصحة، إذا إنكم أيها القضاة لم تبلغوا حداً من الجهل لا تعرفون منه أن تلك آراء «أناكساجوراس» تملأ كتبه، ولقد عرفها الشبان من المسرح الذي يترددون عليه. وقد اكد للمحكمة انه يؤمن بآلهة اثينا، واظهر لمتهميه تناقضهم في اتهامه قائلاً لهم: «إنكم تقولون اولاً إنني لا أومن بالآلهة، ثم تتبعون ذلك بقولكم إني أومن بأنصاف الآلهة، إن مثلكم هذا كمثل من يؤكد وجود البغال ثم ينكر وجود الخيل والحمير».

لا شك أن تفنيد التهم كان أمراً يسيراً على سقراط، لأنها كانت مزيفة ولأنه كان بريئًا منها بالفعل، وكنا نود أن نتتبع دفاعه نقطة بعد نقطة لنبين براعته وقوة حجته، لكننا سنكتفي بالإشارة إلى الجزء الذي يوضح لنا مدى إيمانه برسالته وتمسكه بأدائها.

لقد كان في مقدور سقراط أن يتجنب كل المصاعب التي خلقها لنفسه بأن يستدر رحمة القضاة وأن يتوسل إليهم كما كان يفعل غيره، لكنه اراد أن يبقى مثلاً للتضحية من أجل الواجب ورمزًا للثبات على المبدأ، ولا أدل على ذلك من قوله للقضاة: يا رجال

اثينا، إن حكمتم ببراءتي فلن اغيِّر من سيرتي، لكن سأستمر في أداء رسالتي، لأن هذا هو واجبي، ولا ينبغي أن اتخلى عنه، ولو ادى ذلك إلى الموت، فالرجل الخير لا ينبغي ان يتدبر أمر حياته او موته، ولا يجوز أن يهتم إلا بما يقدمه من خير للناس، لذلك سوف لا استجديكم ايها الأثينيون، ولا أطلب الرحمة منكم، ومع أني كسائر البشر خلقت من لحم ودم، ولي زوجة وأولاد، فلن احضرهم أمامكم كما يفعل غيري، ليتوسلوا إليكم ويطلبوا براءتي. وأنا لا أفعل ذلك اعتداداً بنفسي أو احتقاراً لكم، بل لاعتقادي بأن مثل هذه التصرفات تقلل من قدري وتحط من شأنكم وتجلب العار على اثينا، هذا إلى أنني أعتبر أن من الحماقة استجداء القاضي بدل اقناعه، فليس على القاضي أن يمنح العدالة، ولكن عليه ان يكون عادلاً، لا يتبع هواه، لذلك اترك امري للإله، ولتحكموا بما هو خير لي ولكم».

وساء ذلك القضاة بطبيعة الحال، ورأوا فيه ما يمس كرامتهم، وينال من كبريائهم، فأمرو، بأن يكف عن الاسترسال فيما راوا فيه استهانة بشأنهم فحكم عليه القضاة الآثمون بالموت بأغلبية ضئيلة، ومع ان القانون الأثيني كان يبيح للمتهم مناقشة الحكم الذي صدر، واقتراح العقاب الذي يرتضيه، فإن سقراط لم يفعل ذلك، بل قبل الحكم راضيًا رابط الجاش.

ولما طلب إليه القضاة التعقيب على الحكم استطرد قائلاً: ايها الأثينيون لقد حكمتم علي بالإعدام، وهذا لا يحزنني، بل يسعدني أنني انتصرت على اعدائي، وانتصرت لأن الأصوات كادت تتعادل وكفة البراءة كادت ترجح لو انضم إلى مؤيديها ثلاثون فقط، ومع ان الناس يعدون الموت اكبر الشرور واقساها فانا اخالفهم في ذلك وافضل ان اموت حرًا على ان اعيش عبداً.. لم يبك سقراط إذن ولم يرتجف، بل اشاد بحرية الفكر، وآمن بها كل الإيمان فافتداها بروحه وسجل لنفسه الفخر، بأن كان اول الشهداء في سبيلها.. والح عليه افلاطون وغيره من الأصدقاء، ان يقبل تادية غرامة في نظير العقوبة، وتكفل افلاطون وسائر الأصدقاء والأتباع بأن يضمنوا تعهده، ولكنه كان قد اغضب القضاة وأثار نقمتهم عليه، فلما اخذ الراي للمرة الثانية، زاد عدد اصوات الذين حكموا بإعدامه.

في انتظار الموت

وبعد انتهاء المحاكمة، سيق سقراط إلى السجن، وبقي فيه ثلاثين يوماً ينتظر انتهاء موسم الحج، الذي كان ينص القانون على الا تدنس المدينة اثناءه بالقتل، وقضى سقراط هذه الأيام راضيًا مطمئنًا، يدل على ذلك انه نظم في تلك المدة قصص "إيسوبوس" شعرًا والف نشيداً لأبوللون وكتب اسطورة مفزاها، لا يجب سؤال الرعاع عن معنى الفضيلة.

وكان تلاميذ سقراط يترددون عليه في السجن، يحاولون إغراءه بالفرار، ويلحون عليه في ذلك، ولكنه أبى أن يهرب، لأنه رأى في ذلك خروجًا على قوانين الدولة، ولم يكن مثله ليخرج عليها.

ولما حان موعد الأجل بكّر تلاميذه بالحضور إلى السجن، واتفق أن افلاطون كان مريضًا في ذلك اليوم فلم يستطع الحضور، وكان سقراط يبدو منشرح الصدر مطمئن النفس، واثقًا كل الثقة مِنْ أن الموت انتقال من عالم الدثور والفناء إلى عالم الخلود والبقاء، ودار حديث بينه وبين بعض مريديه من الشبان، ابدوا فيه ما خالجهم من الشكوك

عن بقاء الروح بعد فناء الجسد، فأكد لهم أن الروح لا تولد مع الجسد ولا تفنى بفنائه، وإنما تشارك في الأبدية الحق والخير.

وعند غروب الشمس ودعه حاكم السجن وهو يبكي، لأنه لم يجد في حياته سجيناً أرق منه حاشية وأثبت جناناً، ودخل عليه حارس السجن وقدم له، في حضرة تلاميذه، كأس السم المميت، فتناولها وشربها كلها، دون تردد أو فزع، ولما انفجر تلاميذه في البكاء نهرهم بقوله: ما هذا العويل، لقد صرفت زوجتي وقريباتي حتى لا أسمع ذلك.. فخجل تلاميذه من أنفسهم وسكتوا.

وبعد لحظات لفظ سقراط أنفاسه الأخيرة ومات، بعد أن أدى رسالته واستحق وصف أفلاطون له: بأنه أحكم الناس وأكثرهم عدلاً وأكبرهم فضلاً.. ويؤيد ذلك أن الأثينيين أدركوا شناعة الجرم الذي ارتكبوه بإعدام سقراط، وسارعوا إلى التكفير عنه، فأعلنوا الحداد العام في الميادين والملاعب ونادوا بمعاقبة خصومه الذين أقاموا الدعوى ضده، فأمروا بنفي «أنيتوس»، وحكموا بالموت على «مليتوس»، أما سقراط فأقاموا له التماثيل، ومجدوا ذكراه بشتى الطرق، فتغنى به الأدباء في مؤلفاتهم، وخلده المؤرخون في كتبهم، وألهه الفلاسفة في محاوراتهم، وليس ذلك بكثير على أول من أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض، كما قال عنه المفكر الروماني المشهور «شيشرون».

هذه هي طبيعة سقراط، التي لم تكن ترضى بالحرية بديلاً، فمات يتجرع السم شهيداً في سبيل حب الحرية والعقل والحق، ليقدم أعلى مثال للمعارض الذي يهتدي بضميره..

وهذا الموقف التاريخي الذي عاشه سقراط، وحتى لا يعيد التاريخ نفسه، وحتى لا يموت سقراط مرة ثانية، أراد أفلاطون أن يوقف سير التاريخ، وأن يضع أصول المجتمع والمدينة التي تقف على هامش التاريخ، بل وخارج التاريخ.

المراجع

١ – الأستاذ روني ألفا، والدكتور جورج نخل، أعلام الفلسفة العرب والأجانب، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٩٢.

٢ – د. أحمد الأهواني، المدارس الفلسفية، مكتبة مصر، ١٩٦٥

٣ – د. نازلي إسماعيل حسين، الفلسفة اليونانية من سقراط إلى أفلوطين، دار الثقافة، القاهرة ١٩٨٣.

٤ – أحمد أمين، د. زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، مطبعة دار الكتب، القاهرة ١٩٣٥.

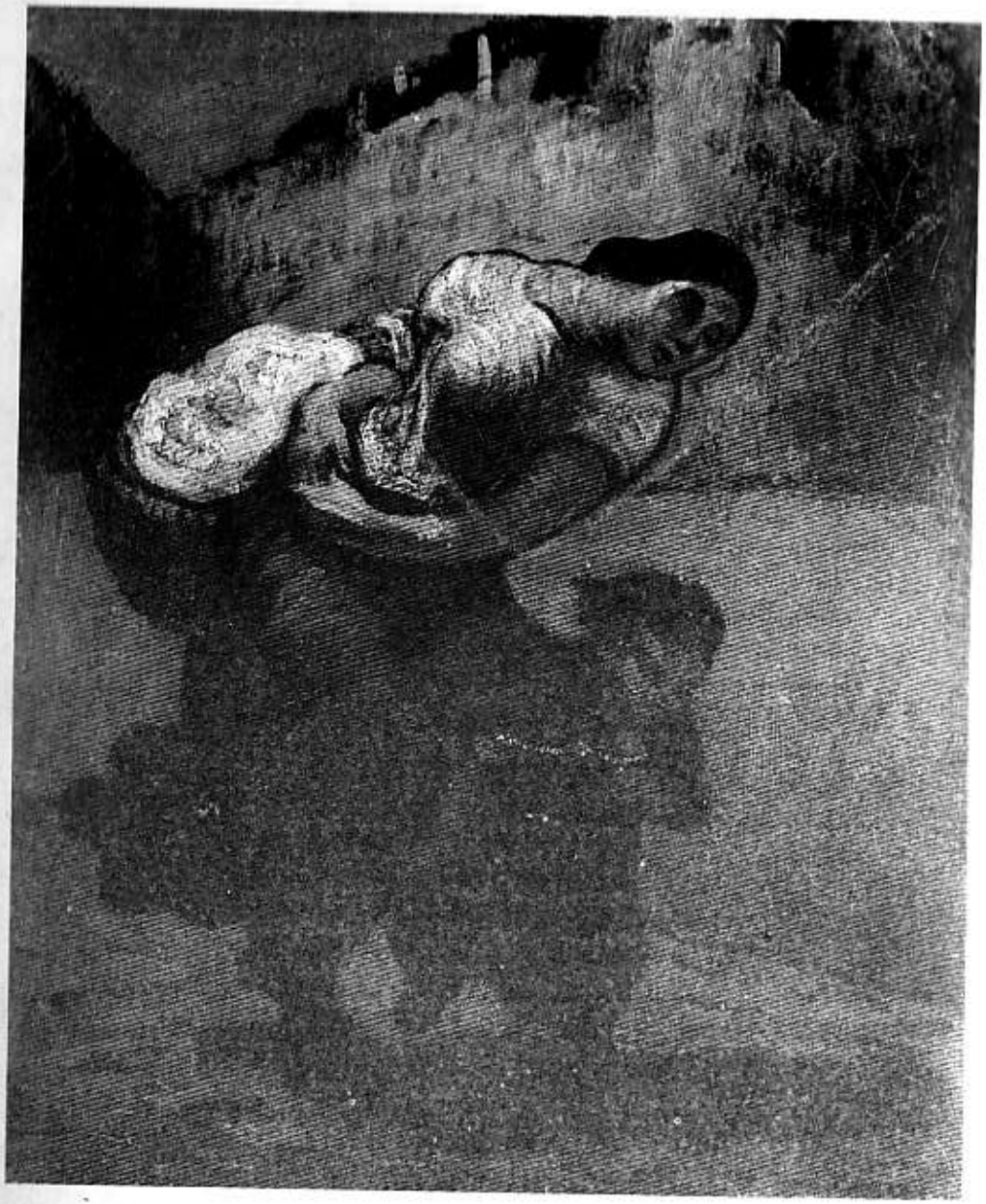
٥ – د. أحمد عتمان، الأدب الإغريقي تراثاً إنسانياً وعالمياً، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٧.

٦ – د. أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، دار المعارف، القاهرة ١٩٨٨.

٧ – د. محمد صقر خفاجة، تاريخ الأدب اليوناني، مطبعة لجنة البيان العربي، القاهرة ١٩٥٦.

٨ – و.ج.. دي بورج، تراث العالم القديم، ترجمة زكي سوس، دار الكرنك، القاهرة ١٩٦٥.

٩ – علي أدهم، سقراط حكيم اليونان، مقالة بمجلة العربي الكويتية، العدد ١١٣ أبريل ١٩٦٨.



أنوريه دوميه، الرحيل، ١٨٦٠، متحف الفن الحديث – براج

سرجون الأكدي..
وليد غير شرعي يقود إلى الحرية

أحمد صبري الدبش

في تاريخ الشعوب... صفحات نضال لا تنسى... وفي حياة الأمم قصص بطولة تتناقلها الافواه جيلاً بعد جيل... فهي قصص في كتب التاريخ حية ابدًا لا تموت.

ونحن نعود إلى هذه الصفحات، وتلك القصص، عندما نشعر باننا في حاجة إلى زاد يقوي نفوسنا، وإلى عبر من تاريخ كفاحنا تشد ازرنا وتدعم صمودنا. ظهر في منتصف القرن الرابع والعشرين قبل الميلاد، فاتح من الجنس العربي في «اكد» اسس اسرة اجادة اسمه «شروكين» اي «الملك الصادق» او «الملك الشرعي» او شيء من هذا القبيل، واعتادت كتب التاريخ على ان تحور هذا الاسم إلى «سرجون» وسوف نجري فيما يلي على استخدام هذا الاسم الأخير لشيوعه على الرغم من تحريفه.

كان «سرجون» (٢٣٧٠ -٢٣١٦ق.م) بحق واحدًا من المع شخصيات التاريخ القديم، فعهده كان بداية لحكم اقوام الجزيرة العربية في العراق بعد أن كانت الهيمنة السياسية بيد السومريين. فقد استطاع هذا الملك ان يخلد اسمه عن طريق انتصاراته الرائعة واعماله البناءة.

وقصة سرجون قصة شائقة كانها فصل من الف ليلة وليلة.

بدأ سرجون حياته لا يعرف له ابًا. وهذا كل ما نعرفه عن قصة مولد هذا الرجل، من النقوش التي وصلتنا من مدة تاريخية متاخرة، حيث تعود نسختان منه (النهاية مهشمة في النسختين) إلى العصر الآشوري الحديث (في حدود ٧٥٠ق.م)، فضلاً عن كسرة من رقيم تحتوي على جزء من النص تعود إلى العصر البابلي الحديث (في حدود ٦٠٠ق.م)، وعلى الرغم من بعد الزمن بين عصر سرجون والعصر الذي كتبت فيه هذه الالواح، فإننا لا نشك إطلاقًا في انها مستنسخة من الواح اقدم كانت تتضمن النص الكامل لقصة مولد هذه الشخصية الفريدة.

شهداء الحرية عبر التاريخ.. إخناتون.. سنحاريب.. سرجون الأكدي

وفي هذه الوثيقة يحكي الملك تاريخ حياته المبكرة على النحو التالي:

انا سرجون الملك العظيم، ملك بلاد اكد
كانت امي كاهنة عظمى (Eneta في الاكدية)
وانا لا اعرف ابي
كان شقيق ابي يحب التلال
ومدينتي ازوبيرانو (Azupiranu) – لا يعرف موقعها –
التي تقع على ضفاف الفرات
لقد حملتني امي ووادتني سرًا
ووضعتني في سلة من البردي ختمت غطاها بالقير
ومن ثم رمتني في النهر الذي لا يغمرني فحملني النهر واخذني إلى الغراف اكي (Akki)
فاخلني الغراف اكي ابنًا له
وجعلني الغراف اكي بستانيًا عنده
وعندما كنت بستانيًا منحتني عشتار حبها فاضطلعت بمهمة الملوكية اربعًا و (خمسين) سنة

ولم يقصد سرجون الأكدي إظهار التواضع بهذه الرواية بقدر ما تعمد تاكيد عصاميته ورعاية الربة له ووصوله العرش بفضل تأييدها. ومن المستبعد أن يكون الرجل قد سلم بولادته سفاحًا، وإنما قد يفسر عدم معرفته لأبيه بأن امه كانت ممن وهبن عفافهن لربها او لمعبده وكبير كهنته من حيث الواقع.

ويرى الدكتور «فاضل عبدالواحد علي» أن أم سرجون كانت كاهنة عظمى (في السومرية Nin - Dingir والاكدية Entu)، وأنها كانت مضطرة لأن تتخلص من وليدها غير الشرعي فرمته في النهر. فأم سرجون بصفتها كاهنة عظمى، كانت من الوجهة الدينية زوجة للإله، حتى أن اسمها (Nin - Dingir) يعني.. السيدة الإلهية.. ولهذا لم يكن لها حق الزواج وبالتالي الإنجاب، كما أن القوانين أوجبت عليها التعفف ومنعتها من التردد إلى الأماكن المشبوهة. وبعكسه فهي تُعرِّض نفسها لعقوبة الحرق. ومن جهة أخرى فقد فرض المُشَرِّع عقوبة الجلد وحلاقة نصف الرأس على كل من يأت بتهمة باطلة ضد هذه الكاهنة. ولهذا اضطرت أم سرجون إلى أن تتخلص من ولدها غير الشرعي بالطريقة التي وضعها لنا النص، وإلا عرضت نفسها إلى مشاكل اجتماعية وقضائية كثيرة.

ومما تجدر الإشارة إليه بخصوص الكاهنة العظمى في وادي الرافدين أن معظمهن قد جرى اختيارهن من الأميرات (بنات الملك). ولدينا قائمة تحتوي على اسم اثنتي عشرة كاهنة ممن كرسن للخدمة

صورتان لكوبيا حاكم لكش إلى الاعلى وسرجون الاكدي، القرن الثالث ق.م

في معبد إله القمر ننار (سن) في أور. ومن محض المصادفة أن تكون أولى تلك الكاهنات الأميرة «إنحيدوانا» (Enheduanna) ابنة الملك سرجون الأكادي نفسه الذي أراد لها، على ما يبدو، أن تحترف الكهانة على غرار جدتها (امه).

أما العلاّمة «جيمس فريزر» فيرى أنه كانت من عادات الشعوب القديمة، أن تطرح الطفل في الماء بقصد اختبار بنوته الشرعية لأبيه. فقد كان الأطفال يطرحون في الماء حيث يتركون لمصيرهم. فإما أن يطفوا، أو يستقروا في قاع الماء. والطفل الذي يطفو يعد طفلاً شرعياً، أما الطفل الذي يستقر في الماء، فإن المجتمع يرفضه بوصفه ابناً غير شرعي.

من النوم إلى الإمبراطورية

ويبدو أن سرجون بعد أن شب عن طوقه في مدارج نجاحه الوظيفي إلى مرتبة ساقي القصر الملكي بكيش ثم وثب على عرشها، ويبدو أنه تزعم تمرداً اجتماعياً وأعطى الحرية إلى شعب كيش».

اتخذ سرجون عاصمة جديدة قريبة من كيش عرفها التاريخ باسم أجاده (السومري) واسم اكد (السامي) أو عمل على تجديدها، ربما باعتبارها من المراكز الرئيسية لعبادة الربة إشتار، أو (عشتار) التي اعتبرها راعيته منذ صغره، وكان معبدها فيها يسمى «يولماش»، ونقل إليها بلاطه ليتميز عهده عن عهود من سبقوه شكلاً وموضوعاً، ومهد لآماله الداخلية بتلقيب نفسه بلقب ملك (ارض) سومر واكد» (Sharru mat Shume-ri u Akkade) بعد أن قصرت همة معاصره «زاجيري» السومري على لقب ملك سومر وحدها. ثم مهد لأطماعه الخارجية بأن ادعى لنفسه لقب «شاركبرات اربعيم»، أي ملك الجهات (أو الأركان أو المناطق) الأربع، وهو لقب اعتاد أسلافه أن يصفوا به سلطان اربابهم الكبار، فانتحله لنفسه وابتغى أن يقنع به نفسه ويقنع شعبه بأنه نائب الأرباب على جهات الأرض كلها.

لقد استطاع سرجون أن يوحّد أرض العراق، وأن يجمع بين سومر واكد. وقد حدث ذلك عن طريق خطة مرسومة، وبدأ بما هو أقرب إليه، فدعم سيطرته على أصحاب الرؤوس السود، على حد تعبير نصوصه، ثم اتجه إلى شمال العراق حيث نقل سيطرة السومريين، وواصل فتوحه هناك حتى بلغت جيوشه جبال زاجوراس التي تحف ببلاد النهرين وكسرت حدة الجوتين الجبليين الأشداء، بأسلحتها البرونزية، ثم عاد سرجون وألقى بثقل جيوشه على المناطق الجنوبية السومرية بعد أن سبقته شهرته وسمعة انتصاراته إليها فخضعت من

سوس: لوحة لسرجون الأكادي (متحف اللوفر، باريس)

شوكتها، وشدد على زعيمها الطموح «زاجيري» الذي طال عهده، فهدم بجيشه أسوار مدينته وقسا في معاملته واقتاده مكبلاً بالأغلال أمام إنليل إله سومر الأكبر ليفوز بالموافقة على خلع الملك القديم والحصول على لقب الإيش كو الأكبر وبذلك أصبح سيداً على المنطقة الشمالية من سومر. وقد سحق في حملة أخرى قوات أور وهدم أسوار هذه المدينة ثم سقطت أراضي لاجاش كلها في يده ولما وصل إلى شاطئ الخليج الفارسي غسل أسلحته في مياه البحر وفقًا لتقليد ديني استمر معمولاً به حتى آخر أيام الإمبراطورية البابلية وفي طريق عودته أكمل فتح سومر بالاستيلاء على اوما وهدم أسوارها.

وما لبث سرجون الأكدي أن وحد فعليًا لأول مرة السلطة السياسية على ما بين النهرين في يد واحدة. ووجد هذا الحدث انعكاسًا فوريًا على اللقب الملكي، وتكنى سرجون بالتسمية الفاخرة «حاكم جهات الدنيا الأربع» التي لم تكن تطلق في السابق إلا على بعض الآلهة. مع العلم أن «النومات» – المدينة الدولة – حافظت في عهد سرجون أيضًا على بنيتها الداخلية السابقة، ولكن عددًا من «الاينسي» – قائد الشعب – و«اللوكالات» – الحاكم – تحولوا عمليًا إلى موظفين مسئولين أمام الملك شخصيًا.

وبذلك كان سرجون المنشئ الأول للإمبراطورية في بلاد ما بين النهرين. ومعه اقيم نظام ملكي حقيقي. ومع ذلك لم يزل الأمراء من ابناء البلاد. وفي سومر عرف الباتسيون (الملوك) انفسهم اتباعًا له ودفعوا له مكوس الحبوب والبقر والخيول والغنم والخنازير والذهب والفضة والملح والسمك المجفف.

وتوفرت لدولته الموحدة منذ ذلك الحين إمكانيات بشرية وموارد مادية ضخمة لم تتهيأ لدويلات المدن السومرية أو السامية القديمة قبل عهده، كما توفرت لها السيطرة على شرايين التجارة الرئيسية في معظم بلاد النهرين.

ويذكر سرجون الأكدي، بانه ملك العدل الذي ينطق بالحق، إشارة إلى اهتمامه بنشر العدل في المجتمع.

فتوحات سرجون الأكدي

وبقي لسرجون أمله الآخر، وهو السيطرة على ما يستطيع السيطرة عليه فيما وراء حدود بلاده، فوجه جيوشه إلى التخوم الغربية لدولته، وبدأ بالمنطقة المحيطة بدويلة ماري «وجعل فمها واحدًا» أي وحد كلمتها أو وحد حكمها تحت سلطانه، ثم وجه جيوشه إلى الحدود الغربية لدولة عيلام، حيث حالفها النصر، فترتب على ذلك أن وقفت عيلام كما وقفت ماري موقف الطاعة منه على حد رواية نصوصه، وأصبح لدولته بعض الإشراف على المناطق التجارية المتصلة بالخليج العربي والقريبة منه، مثل جزيرة دلون (جزيرة البحرين) وماجان التي يحتمل أنها كانت تشغل ما تشغله عمان الحالية، وملوخا التي يحتمل وقوعها بين المنطقتين السابقتين.

وكانت ثلاثتها من البلاد البحرية والساحلية ذات الخبرة بالملاحة وصناعة السفن، فسارت سفنها على مياه اكد، على حد قوله، او بمعنى آخر سارت السفن المصنوعة من أخشاب وبأيدي رجالها في الفرات حتى جاوزت عاصمة اكد.

ويرى العالم الأثري الأمريكي «جيمس هنري برستد» أن هناك قولاً يقول بأنه أرسل سفنًا لإخضاع قبرص وربما حدث صدام بين أسطوله وبين السفن المصرية التي كانت تجوب مياه ذلك البحر، وترسو من أن لآخر

منحوتة سومرية يعلوها تمثال الملك لوكالزاغيسي من اريك وادد (الالف الثالث ق.م)

في موانئ المدن الفينيقية، وليس مستحيلاً ان تقود الصدفة في يوم من الأيام إلى اكتشاف بعض الرقم التي كان يتبادلها ملك بلاد الفرات في ذلك الوقت مع ملك وادي النيل الذي كان يعيش في قصره الفخم في منف.

وأضافت نصوص سرجون – إن حقًا وإن ادعاءً – أن سلطانه امتد حتى غابة الأرز وجبل الفضة، وقد يعني هذا بلوغه منطقة أمانوس المنتجة للأخشاب والفضة (إن لم يعني منطقتي لبنان وطوروس). وذكرت انه خاض اربعًا وثلاثين معركة وانتصر فيها، ثم نسبت إليه نصوص خلفائه انه غزا جانيش في كبادوكيا بآسيا الصغرى انتصارًا لجالية اكدية كانت تتعامل فيها في الصوف والفضة وتعرضت لاضطهاد احد الحكام المحليين فيها «نورواجان» ملك بورساهاندا.

فأخذ سرجون بثأرها، وهاجمتها جيوشه، وقيل إن رجاله ارسلو منها فضائل جديدة من التين والكروم والأزهار إلى بساتين عاصمته.

وتذكرنا نجده سرجون من اكد لمواطنيه في اسيا الصغرى بنجده المعتصم في بغداد المجاورة لها لمن استنجدت به في عمورية بآسيا الصغرى – مع الفارق الزمني الكبير بينهما.

وقد تركت فتوحات سرجون العظيمة ذكرى لم يقو الزمان على محوها.

فقد ذكر الأستاذ «برى»: أن الملك سرجون وذريته من بعده أول جماعة مقاتلة حاكمة عرفها التاريخ.

عصر سرجون في الميزان

ذاعت شهرة سرجون إلى العالم القديم، وذكرت نصوصه أن اهل بلاطة سكنوا فيما لا يقل عن خمسة أميال مربعة حول قصره، وكان بلاطه فخمًا: وهو يصف احيانًا في تفصيل عدد الأمراء الموجودين في حضرته

شهداء الحرية عبر التاريخ
المختارون- سرجون الأكدي

كما يذكر احيانًا اخرى أن حراس قصره بلغوا ٥٤٠٠ رجل كانوا ياكلون يوميًا من أسمطة امامه.

وفي عهد سرجون الذي حتمت جميع فتوحاته اسباب اقتصادية جرّت بلاد اكد نهائيًا إلى حركة التجارة الدولية للمدن السومرية. وأصبحت اكاديا مدينة بحرية تتصل فيها سفن الخليج الفارسي بالقوافل العائدة من الداخل، ومع التجارة استقر في اكد الآلهة واللغة وملاحم سومر الدينية التي تعين ان تنتقل من اكاديا إلى بابل. وفي الوقت نفسه انتصر القانون السومري الذي تغلغل مع التجارة في كل مكان.

واختلط الشعبان السامي والسومري. والفن السومري، الذي ادرك اوجه منذ خمسة قرون، بدأ يجمد. واستعاد بالمساهمة السامية، حياة جديدة اعادت له معنى الحركة والتصوير.

وليس من شك في ان عهد سرجون الاكدي يعتبر نقطة تحول رئيسية في تاريخ ما بين النهرين لأكثر من سبب واحد: فهو كما رأينا كان أول من عمل على توحيد اغلبها تحت زعامة سياسية واحدة، بينما لم تزد آمال سابقية الأقربين على توحيد ارض سومر وحدها، وهو أول من ثبت دعائم أسرة عربية حاكمة قوية استمرت تعتلي العرش نحوًا من قرن ونصف قرن. ويغلب على الظن انه حدثت في عهده محاولة من اقدم المحاولات لتقريب أسماء الشهور في المدن العراقية من بعضها البعض تمهيدًا لتوحيد التقاويم فيها وإن لم يقدر لهذه المحاولة استمرار طويل. ولا يقل عن ذلك كله اهمية انه وبعض خلفائه الأقربين كانوا أول من حققوا لبلاد النهرين نفوذًا خارجيًا سيطرت به على بعض ما يجاوز حدودها من مناطق وجماعات.

وحسب ذلك إثباتًا وتاكيدًا لعظمة هذا العصر الرائد وعلو شاوه ورفع مقامه في تاريخ البشرية جمعاء. وما شئنا هذا التأليف من اصل ومنقول، إلا للإعراب عن تقديرنا له وعميق احترامنا لجلائل مآتيه.

المصير الذي انتهى إليه

ومع ذلك كله انتهت حياة سرجون السياسية على غير ما توقعه لنفسه، فنشبت ضده ثورات عدة، وأيدت هذه الثورات جماهير سهل سوبارتو، وبلغ من عنف الثوار أن حاصروا عاصمته، ولكنه قاومهم بجيشه وشتت شملهم ثم انتقم من مدنهم. وعندما ابتغت نصوص خلفائه أن تجد تفسيرًا للمتاعب التي واجهها في خواتيم عمره، ردتها إلى انتقام إلهي، وذكرت انه كان قد نكل بمدينة بابل مدينة الرب مردوك في ثورة غضبه وازال أساساتها الموسومة باسمه ثم اعاد بناءها على هواه، فغضب مردوك عليه وابتلى قومه بالمجاعة وفرق شملهم من حوله وقضى عليه بعدم الراحة في قبره. ولا يعنينا من هذا التفسير الديني إلا اعتباره صورة من تخيلات الشعوب القديمة عن اسباب زوال الدول، وبخاصة أن عبادة مردوك لم يكن لها شأن كبير في ايامه، وأن نصوص سرجون صورته حريصًا على التقرب من أربابه واعتبرته رئيس كهنة عشتار، والكاهن المنتخب للإله آنو ملك الأرض، والإنسي العظيم لإنليل، وذكرت انه ركع ذات مرة في صلاته أمام المعبود داجان، كما نصب ابنته كاهنة لإله القمر ننار في أور.

بيد أن الدولة الكبرى، التي أسسها حكام السلالة الاكدية، لم تعش سوى امد قصير جدًا بحكم تقلقلها وتفتتها الداخلين. فقد انهارت في مستهل القرن الثاني والعشرين ق.م، تمزقها التناقضات الداخلية، فأصبح ما بين النهرين مجددًا على امتداد عقود كثيرة

مسرحًا لصراع ضار على السلطة بين حكام أقوى «نومات» سومر وأكد.

ومن الجدير بالذكر، أنه حينما لمعت في أفق تاريخ ما بين النهرين نجوم ساطعة لدول قوية جديدة، استفاد حكامها الرهيبون استفادة كاملة في ممارستهم من التقاليد السياسية السومرية والمنجزات السومرية. لولا الطريق الطويل والوعر الذي اجتازه في «معارج الحضارة.. لوكالات واينسي.. النومات» السومرية الصغيرة والمتواضعة لما كانت العظمة الباهرة لإمبراطورية سرجون الأكدي ولدولة حمورابي البابلية والإمبراطورية الآشورية الجديدة لآشور ناصر بال الثاني. إن انتصارات السومريين العسكرية، والفن والمهارة اللذين نهضا بهما إلى ذلك المستوى الرفيع، وتنظيمهم الاجتماعي ومفاهيمهم عن الخلق وحتى عن الدين مارست تأثيرًا جبارًا في كل العملية اللاحقة من تطور الثقافة البشرية.

يكتب «ليونارد وولي»: «إن حضارتهم، التي ومضت في عالم لا يزال غارقًا في الهمجية البدائية، كانت اول حضارة فعلاً».

المراجع

١- د. عبدالعزيز صالح، الشرق الأدنى القديم، الجزء الأول، مصر والعراق، ط٣، مكتبة الأنجلو المصرية، بدون تاريخ.

٢- د. فاضل عبد الواحد علي، من سومر إلى التوراة، ط٢، دار سينا للنشر، ١٩٩٦.

٣- جيمس فريزر، الفولكلور في العهد القديم، الجزء الثاني، ترجمة: د.نبيلة إبراهيم، ط٢، دار المعارف، بدون تاريخ.

٤- د. عزمي شكر، السومريون في التاريخ، ط١، عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ١٩٩٩.

٥- جاك بيرين، الحضارة السومرية، ترجمة: د. عزمي سكر، عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ١٩٩٩.

٦- ل. ديلابورت، بلاد ما بين النهرين، ترجمة: محرم كمال، ط٢، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٧.

٧- غولايف، المدن الأولى، ترجمة: طارق معصراني، دار التقدم، موسكو، ١٩٨٩.

٨- جيمس هنري برستد، انتصار الحضارة، ترجمة: د. أحمد فخري، مكتبة الأنجلو المصرية، بدون تاريخ.

٩- و.ج بيري، نمو الحضارة، ترجمة: لويس اسكندر، مؤسسة روز اليوسف للصحافة والطباعة والنشر، الألف كتاب (٣٣٥)، ١٩٦١.

أشباح جديدة

سناء المصري .. غربة حتى الموت

عزمي عبدالوهاب

صورة رمزية لـ«سناء المصري»

سيد محمود حسن

المرأة في نظر الجماعات الإسلامية ..

صورة من قريب

سناء المصري

تخاريف

رشاد سلام

سناء المصري... غربة حتى الموت

عزمي عبد الوهاب

في زمن آخر.. ومكان آخر، قرأت كتاب «الإخوان المسلمون والطبقة العاملة المصرية» للكاتبة سناء المصري، وإلى الآن لا أعرف لماذا وقر في ذهني أن هذا الاسم اسم حركي، وأن كاتبة ما لابد تختفي وراءه.

وبعد سنوات، وجدتني في معرض القاهرة الدولي للكتاب، أمام مظاهرة تضم نفرًا من المثقفين، بينهم سيدة واحدة، ترتدي السواد، وترفع لافتة كتبت عليها شعارات، ترفض الحصار الأمريكي للعراق، وتحتج على وجود السفير الأمريكي في المعرض، واجتماعه بعدد من المثقفين في قاعة مغلقة.

حينئذ عرفت أن سناء المصري اسم حقيقي، لكن لماذا تلبس الأسود؟! قيل لي: لأنها لا تضمن أن تنتهي المظاهرة دون اعتقالها، كان صديقي مطمئنًا إلى هذا اليقين، فلم يدعني أعرف فيما بعد أن سناء كتب عليها أن تودع جزءًا من نفسها بعد الأخ، فقد فقدت الأخت، ثم الصديقة أروى صالح، ابنة أحزانها وهزائمها، وأخيرًا زميلتها في الفرقة المسرحية، وإذن قدر عليها ألا تخلع السواد، وكأنه حداد على وطن يضيع، وأصدقاء تخسرهم واحدًا بعد الآخر..

وبعد ذلك أو قبله، وقفت سناء في مناظرة عقدتها نقابة أطباء مصر، ذات مساء من عام ١٩٨٦، كان الشيخان محمد الغزالي ويوسف القرضاوي في مواجهة د. فؤاد زكريا، حول عنوان «الإسلام والعلمانية»، وكانت النقابة آنذاك معقلاً للجماعات الإسلامية، واحتشد جمهورها بالآلاف، فمن يجرؤ على الكلام وسط هذا الضجيج الجاهل؟! لقد فعلتها سناء المصري وسألت: ماذ عن وضع المرأة؟ وماذا عن وضع المسيحيين؟ ماذا عن وضع الأقليات في المجتمع الذي تدعو إليه الجماعات؟

ثلاث طلقات خرجت من قلب سناء، في لحظة علق عليها د. فؤاد زكريا (ولست أدري كيف استدرج إلى فخ يحمل عنوانه كل هذا القدر من الخطأ والالتباس) كتب زكريا: «إنها أشد اللحظات حرجًا، وكانت الندوة على وشك أن تنقلب إلى معركة دامية، وأخذ الكثيرون يصرخون، مطالبين إياها

بالسكوت، وأغمي على أحدهم، لأنه لا يستطيع الاستمرار في سماعها، ولا يستطيع في الوقت ذاته أن يفتك بها».

لا شك أن سناء نجت في هذا اليوم بأعجوبة، لكن من المؤكد أنه كان التاريخ الحقيقي للتفكير في دراسة جادة لما طرحته من أسئلة، وعكفت بالفعل على كتابة «خلف الحجاب.. موقف الجماعات الإسلامية من قضية المرأة».

وطوال عقود أربعة عاشتها سناء أثبتت أنها صنف من المثقفات اللاتي ينتمين إلى هذا الوطن استنادًا إلى قناعات خاصة، وقدرة على الفعل الإيجابي، الذي يستجيب سريعًا لعمق اللحظة، فإبان اجتياح إسرائيل للجنوب اللبناني في عام ١٩٨٢، كانت لجنة الدفاع عن الثقافة القومية، تعقد اجتماعها برئاسة «لطيفة الزيات» بسنوات نضالها، وتاريخها الذي لا يقبل المزايدة من أحد، وطلبت سناء أن يتوجه الجميع في مسيرة إلى مجلس الشعب، احتجاجًا على العدوان الإسرائيلي.

كان لابد أن تموت سناء، لأنها تنتمي إلى سلالة نادرة من المثقفين، ترفض المؤسسات المصرية، ولا تقف في خندق واحد على طول الخط مع المعارضة، حتى وإن كانت يسارية، كانت (مستقلة) في زمن ضاعت فيه المعاني الحقيقية لهذه المفردة، وأصبحت تتسم بقدر عالٍ من المجانية، يضيع معها مدلولها النظيف، فنموذج سناء لم تكن لترضى عنها (الحكومة) لأنها ضدها ولا (المعارضة) لأنها تكشف سوءاتها، فكتابها «تمويل وتطبيع.. قصة الجمعيات غير الحكومية» فاضح للنخبة المثقفة من الرفاق القدامى.

ومشكلة سناء أنها كانت تعرف عدوها جيدًا لذا كان لابد أن تموت، مادامت تحمل بين جنباتها هذا الحجم الهائل من الصدق، وعدوها الأول كان واضحًا في ذهنها، عندما كتبت كتابها الأول «الإخوان المسلمون والطبقة العاملة المصرية» فهم الذين مهدوا لإعدام الشهيدين مصطفى خميس ومحمد البقري في أحداث كفر الدوار في أغسطس ١٩٥٢، في محاكمة تشبه محاكمات دنشواي، ففي ساحة المصنع وأمام جميع العمال، قرأ أحد (الضباط الأحرار) قرار الإعدام، بعد محاكمة صورية، ترافع فيها «موسى صبري» الصحفي عن أحد المتهمين، بعد أن طلب رئيس المحكمة محاميًا، فتطوع موسى صبري الذي كان مكلفًا بتغطية الأحداث لجريدته، بالدفاع عن المتهم، لأنه تخرج من كلية الحقوق.

وقبل اندلاع هذه الأحداث، التقطت سناء اقتراح الإخوان في ١٩٥٢/٨/٩ بتطبيق «حد الحرابة» على العمال المضربين عن العمل، وتخلص سناء من ذلك إلى أن الإخوان أصدروا حكم الإعدام على العمال، قبل أن يصدره الضباط بأيام، وتسجل ماكتبوه: «في كفر الدوار، هذا البلد الآمن، وقع مالم يكن في الحسبان، قام حفنة من العمال يخربون ويدمرون...» إلى أن يخاطب الكاتب قادة الثورة، مبتزًا إياهم بالنداء: «يا رجال التطهير» ويقول: «لا تأخذكم بأعداء الله والوطن رحمة ولا شفقة، فإنما جزاؤهم حدده الله تبارك وتعالى «إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فسادًا أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض».

هذا هو دأبهم إذن عندما يكونون على وفاق مع السلطة، أيا كانت، لكن سناء تشير بإصبع الاتهام إلى سيد قطب، إذ تقول: «بعد أحداث كفر الدوار اتخذ الضباط من سيد قطب مستشاراً لهم، وظهرت بصماته على العديد من قرارات مجلس الثورة المتعلقة بشئون العمل والعمال». وتأخذ تحالفات الإخوان دورتها الطبيعية، فيلقون المصير ذاته، ويعودون أيام السادات، ويفاجأ الجميع بالانتفاضة الشعبية في ١٨ و ١٩ يناير ١٩٧٧، وتكتب سناء «... أما الإخوان المسلمون، فقد كانت مفخرتهم أنهم لم يشاركوا الشعب في ثورته، وأخذوا يطالبون بإنزال أقصى العقوبات عليه»، وتستشهد بما كتبه محمد عبد القدوس «أحداث ١٨ و ١٩ يناير أثبتت أصالة الجماعات الإسلامية» وبما اتخذته مجلة الاعتصام لسان حالهم آنذاك – عنوانًا لها: «رفضتها الأمة ثورة حمراء فكانت ليلة سوداء»، تكتب سناء: «يبدو أن شدة الأحداث أفقدت حسن عاشور كاتب الافتتاحية وصاحب المجلة وأحد قيادات الإخوان حذره، إلى حد أن يسمي الليلة التي عبر فيها الشعب عن رفضه لارتفاع الأسعار، بأنها ليلة سوداء، ويضع نفسه في سلة واحدة مع النظام المرفوض من الشعب».

هكذا تمتلك سناء مبررات رفضها، فضلاً عن المواجهة دون خوف، ففي ندوة عنوانها «الكنيسة المصرية عبر العصور» كان د. سعيد عاشور يتحدث من فوق المنصة عن «الإسلام والمسيحية على أرض مصر» مشيرًا إلى أن «قبط مصر كانت لهم مكانة خاصة في قلوب الفاتحين العرب الأوائل، فاتبعوا تجاههم سياسة تفيض بالتسامح» وكانت سناء في القاعة تنتظر اللحظة المواتية، للتعقيب على ماراته من انتقائية وإقصاء لأحداث ومصادر تاريخية بعينها، يومها قالت: «إن العرب أحرقوا بعض القرى المصرية، التي قاومت الفتح، ولا ينبغي تجنب ذكر هذه الوقائع، مادمنا نهدف إلى كتابة التاريخ بطريقة علمية».

واحتد د. عاشور مقاطعًا، وتحت ضغط التصفيق في القاعة، أذعنت المنصة، فأكملت سناء: «أشعر وأنا أقرأ ابن عبد الحكم أن مصر كانت بلا كيان تقريبًا، فكتابته لوثتها الأغراض الشخصية والصراعات السياسية» عندئذ لم يحتمل د. عاشور، وانهى الندوة درءًا لمخاطر غير مأمونة العواقب.

كانت سناء قبل ذلك بثلاث سنوات، قد أنجزت كتابها «هوامش الفتح العربي.. حكايات الدخول»، وانطلقت فيه كعادتها من عدة أسئلة، حاولت الإجابة عنها. مكتفية بدراسة أحداث القرن الأول الهجري، وبداية القرن الثاني، حتى سقوط الدولة الأموية عام ١٣٢ هجرية، لأنها في رأيها، هي الفترة التي «شكلت مقدمة الانصهار الإجباري، وجسدت طرق القضاء على مقاومة الطرف المغلوب» وقد تتبعت تفاصيل تلك الأحداث من خلال المصادر العربية المستهلكة، ومما تيسر لها من بقايا الصوت القبطي المعاصر للأحداث، لدى ساويرس بن المقفع أسقف الأشمونيين ويوحنا النقيوسي وغيرهما.

كانت تدرك أنها تمشي على رمال متحركة، بحثًا عن إشارة تلمع بين سطور السياق العام الذي يتواطأ عليها ليخرسها ويطفئها، فهي محاولة «لاستنطاق الصوت

المكتوم تحت الركام الرسمي» كما عبرت، وبدأت سناء من الأسئلة: كيف كانت المواجهات الأولى؟ وكيف كان تصور كل طرف عن الآخر؟ وما الذي حدث في اللحظات الأولى للفتح قبل أن تستقر الأمور للعرب؟

وإزاء هذه الأسئلة لم تكتف بترديد ما سبق ذكره، بل نبشت ذكريات طرف منسي، وقبل أن تتتبع أثر السيدة «مارية القبطية» وأختها «سيرين» ورجل مصري، قدر لهم أن يدخلوا بيت النبوة، توقفت أمام الروايات المتباينة عن الرسالة التي أرسلها النبي إلى حاكم مصر المقوقس، وقد تعلمنا في مدارسنا أن المقوقس امن على ما فيها، وتنبأ بانتصار العرب على اشلاء دولته البيزنطية، لكن سناء تميل إلى صحة ما رواه «محمد بن سعد» كاتب الواقدي، من أن المقوقس رد على الرسالة: «... علمت أن نبيًا قد بقي، وكنت اظن أنه يخرج بالشام، وقد اكرمت رسولك، وبعثت إليك بجاريتين لهما مكان في القبط عظيم، وقد اهديت لك كسوة وبغلة تركبها ...» فقال النبي: «ضن الخبيث بملكه» وتنبأ له بالزوال.

وتعود سناء إلى «مارية» التي لم تلق اهتمامًا كافيًا من المؤرخين، فتراها حين انتقلت إلى البيئة العربية، وقد فرضت عليها العزلة، بعدما كانت تروح وتغدو كما تريد، تحدث من تشاء دون حجاب مثل سائر النساء المصريات، «وأصبحت قعيدة البيت، لا تستطيع حتى أن تجلب لنفسها الماء» خاصة بعد أن أمرت بالحجاب.

وإذا كانت نساء النبي، قد سكن بالقرب من المسجد، فإن «مارية» كانت تسكن مكانًا، يقال له «العالية»، وتتابعها سناء: ***«غياب كل تفاصيل الحياة اليومية وادواتها التي تعودت عليها في موطنها الأول، كان يعني غياب وفقدان الألفة مع المكان الجديد، وغربتها الكاملة عن كل ما يحيط بها».***

كانت «مارية» إذن تنتمي إلى منطقة حضارية مختلفة، وتعيش في صحراء تعامل فيها على انها جارية، لم تعتق إلا بعد إنجابها «إبراهيم» الذي فرح به النبي وقال: «أعتقها ولدها»، لكن فرح النبي لم يدم طويلاً، حيث مرض الطفل في عامه الثاني، وحضرته الوفاة، ودفن بالبقيع. وفارق النبي الحياة، وترك مارية شابة، تعيش وحيدة، في زمن خلافة أبي بكر، الذي كان ينفق عليها من بيت المال، ثم أدركتها الوفاة في زمن عمر بن الخطاب.

وتذكر سناء: ***«موت مارية المبكر جدًا، يرجع لأسباب كثيرة، ربما المرض، وربما الوحدة، لكن السبب الأكثر تأكيدًا هو الإحساس بالغربة الشاملة، وقد دفنت بالبقيع، بعيدة عن بلادها، دون أن تسمع عن فتح المسلمين لمصر، وطنها الأول».***

وهكذا استطاعت سناء المصري أن تتسمع أصداء غربة «مارية القبطية»، فهي التي عاشت أكثر سنوات عمرها في بيت للمغتربات بالقاهرة، منذ أن غادرت الإسكندرية إليها.

ولم يكن غائبًا عن ذهن سناء المصري أن استقراء أحداث الفتح العربي من خلال كتب التراث يغفل وجود الشعب القبطي، فهي مصادر تقدم وجهة نظر الفاتح العربي المشغول بنفسه دائمًا، وإذا كانت د. سيدة الكاشف ذكرت يوحنا النقيوسي كمادح لسماحة جيش الفتح العربي لمصر، فإن

سناء المصري.. وداع في قمة المرارة

سناء ترى أن ذلك اجتزاء، فقد لاحظت عداء النقيوسي للجانب العربي، وتمنيه أن ينزل الله عقابه الشديد على الجيش العربي وقادته، بسبب كل ما فعلوه بالمصريين.

فماذا فعل عمرو بن العاص الفاتح بالمصريين؟ المدن التي شرعت في المقاومة كان ينشب النار في أسوارها وبيوتها وطرقها وزروعها مثلما فعل بمدينة دمياط، وكان يقتل من يقف في طريقه من المدنيين، وذلك عندما احتل الجيش مدينة «نقيوس» ولم يجد احداً من المحاربين «وكانوا يقتلون كل من وجدوه في الطريق وفي الكنائس رجالاً ونساءً واطفالاً ولم يشفقوا على احد» حسب النقيوسي.

وبعد حوالي اربعة قرون من احداث الفتح العربي كتب ساويرس بن المقفع من مسافة بعيدة نسبياً - على حد تعبير سناء - فيرى الصورة وقد سقطت منها تفاصيل الأحداث وبعض صور المذابح ورائحة المحارق، ووقع سياط السخرة اثناء حفر قناة امير المؤمنين، وتلاشت صور جمع العبيد وشحنهم إلى مكة والمدينة، وكما يذكر الطبري فإن الجيش العربي اسر اعداداً كبيرة من المصريين، وأن صفوف العبيد من القبط امتدت من مصر إلى المدينة.

وقد زادت ثورة القبط في أواخر عهد الدولة الأموية، وفطن المقريزي إلى أن الحكام العرب كانوا يتمادون في فرض الضرائب، ليس على الشعب المصري فقط، بل كانوا يفرضون على الكنيسة ورجالها ورهبانها إتاوات، بل يقبضون عليهم ويعذبونهم.

وتخلص سناء المصري إلى أن المؤرخين العرب كتبوا تاريخ مصر من وجهة نظرهم ونعتوا فيه المصريين بأشد الصفات سوءاً، عندما تحدثوا عن صفاتهم واخلاقهم وعاداتهم. واظن ان ما جاء بكتاب سناء ليس انحيازاً لطرف وعداءً لآخر، ولكنها الرؤية الموضوعية لحقبة تاريخية اهيل عليها التراب، أو هكذا ارادوا.. وإن كنا نضع هذا الملف عن سناء المصري، فنحن لا نريد لما كتبت ان يهال عليه التراب جزاء ما بذلت فيه من جهد، وما تحملت بسبب صراحته.

صورة رمزية «لسناء المصري»

سيد محمود حسن

لا اذكر على وجه التحديد متى التقيت بسناء المصري او كيف تعارفنا لنصبح اصدقاء من بعيد لبعيد ننتظر لقاءات الندوات او اللحظات العابرة في المقاهي التي كانت تمضي امامها لكني اذكر جيدًا ان اسمها كان متداولاً في اوساط نشطاء الحركة الطلابية بين ابناء جيلي الذي قضى النصف الثاني من الثمانينيات داخل أسوار الجامعة ورغم ان سناء كانت ابنة جيل يبتعد عن جيلي بنحو عشر سنوات إلا ان اسمها كان حاضرًا في نقاشات كثيرة، ذلك الحضور الذي يقترب من حضور «الرمز» الملهم بالنسبة لجيل من الطلاب كان عشقه للوطن لا يزال اسير تلك الصور الحالمة بتغيير العالم واذكر ان النقاشات الطلابية التي دخلناها مع طلاب الجماعات الإسلامية كانت تستحضر اسمها دائمًا خاصة مع صدور كتابها "خلف الحجاب" ولم نكن معنيين في ذلك الوقت بنقاط الخلاف الجذري مع افكار هذه الجماعات قدر ما كنا معنيين بتحقيق انتصارات سجالية عليهم في المناظرات الطلابية وهي انتصارات كانت أقرب إلى «مباريات الحلبة» التي يفضل كل طرف فيها التغلب على خصمه من خلال نقاط متتابعة ولم تكن الجامعة بحدودها تسمح بانتصارات الضربة القاضية على الأقل لأن الحكومة مثل الحكام المتواطئين كانت تتدخل في الوقت المناسب وعلى طريقتها الخاصة في تأجيل الحسم.

في هذه الفترة حضرت حلقة نقاشية لمناقشة كتاب «خلف الحجاب» على امل الاستفادة من افكاره التي عملت على تحليل الخطاب الديني فيما يتعلق بوضعية المرأة. وكانت الزميلة التي اعارتني الكتاب تملك حرصًا غريبًا على إشاعة افكار الكتاب وتمريرها في أوساط الطلاب لانه «رسالة» بحد تعبيرها، ووقتها كنت شديد الانبهار باصحاب «الرسالات».

الحماس

تخرجنا ورمتنا الجامعات إلى طرقات ضاله ومقاه مليئة بالحركة لكنها تشيع الموات وبقيت على صلة ببنات جيلي من الأقاليم واللواتي قررن الاستمرار في القاهرة بأمل تحقيق الذات وكان قدرهن العيش في «بيت المغتربات» الكائن في شارع ٢٦ يوليو وهو البيت الذي كانت سناء المصري بكل حضورها تسكن فيه، ومن خلال الصديقات بدأت صورة «سناء المصري» تتتابع في مشاهد مختلفة تؤدي كلها إلى معنى واحد لا يكاد يختلف عن معناها الراسخ لكنه يقترب بالرمز إلى مرحلة التحقق الإنساني، فما من أزمة تعرضت لها واحدة منهن إلا وكانت سناء معها بروحها المقاومة وإصرارها الغريب على الاستمرار رغم «الخسارات» الكثيرة التي يسببها المحبون والأصدقاء ورغم أن بعض هؤلاء الحسناوات كن يدفعن ببعضهن إلى الوقوع في شراك «الدروشة» سواء في اتجاه ارتداء الحجاب أو خلعه كل واحدة بحسب الطرق الدرامية التي سارت فيها رغم ذلك ظلت سناء كما هي في حضورها الإنساني وقدرتها على العطاء. وأمامي كثرت الحكايات عن «سناء» التي لم التق بها إلا في العام ١٩٩٣ في «الهناجر» وقت الأزمة العاصفة التي كادت تهدد وجود فرقة المسرح الحر التي تشكلت في لحظة ضبابية من اللحظات الكثيرة التي مربها الوطن اثناء حرب الخليج وكانت ولادة هذه الفرقة.

بمثابة التمرد الصارخ على ما الت إليه أوضاع مسرح الدولة وعلى الصيغ التي فرضتها المؤسسة الرسمية سواء في مستوى فهمها للتجريب المسرحي أم في قدرتها على الحفاظ على البنية الاستهلاكية للمسرح باعتبارها البنية الاكثر ملائمة لبنية السلطة القائمة.

لكن ظهور مسرح «الهناجر» في هذه الفترة كان بالنسبة لهذه الفرق المسرحية «رئة» ومتنفسًا جديدًا لأفكارها وشجع على قبول هذا التفسير الروح المرنة التي تمتعت بها د. هدى وصفي مدير الهناجر، غير أن الأمور لم تبق في حد هذا التصور الساذج خاصة وأن بعض الأشخاص الذين اختيروا كممثلين لهذه الفرق امام الهيئات الرسمية تحولوا من وسطاء إلى سماسرة وفي مرحلة تالية تحولوا إلى سلطة جديدة موازيه لسلطة الدولة لكنها تفتقد الياتها القمعية.

وكانت فرقة «الضواحي» المسرحية التي شاركت سناء في تأسيسها واحدة من الفرق التي كان عليها أن تدفع ثمن هذا التحول ولكن سناء المصري كان لها راي مختلف وفي امسية لن انساها وقفت الفتاة التي لم اكن رايتها من قبل تنزع الأقنعة عن الوجوه التي كانت تختفي حقيقتها وتعيش على تاريخ نضالي انتهى بتاريخ صلاحيته وكانت سناءالوحيدة التي تملك قدرة الإعلان عن ذلك بحكم خبرتها النضالية بين الوجوه التي تحترف اعتلاء المنصات.

وبغض النظر عن المستوى الفني للعروض التي كانت تقدمها فرقتها فإن سناء لم تكن في موقفها الذي ادركته بعد ذلك تدافع عن قضية شخصية بقدر ما كانت تقف امام رغبات كامنة لتصفية روح التمرد وتخريبها داخل

الشباب لصالح «تسويات» يديرها السماسرة الذين ذهبوا في علاقتهم مع الدولة ضحية استعدادهم المبكر لبيع الآخرين.

ورغم تفتت كيان هذه الفرق بفضل تسويات أخرى فإن سناء لم تفقد هي وفرقتها روح المقاومة والرغبة في الاستمرار والمعرفة فقد كنت تراها معهم في ساحات المسارح في انتظار مشاهدة عرض أوتراهم طرفًا في مناقشة حول فكرة كل ذلك بحماسة روحها حتى انني كنت دائما افكر فيها وأمامي بيت شعري لفؤاد حداد اقرب إلى الشعار هو «الشمس صنعتها تتشمس والقلب صنعته يتحمس» وهكذا كانت سناء شمس وقلب.

الالتزام

في نقاش مع صديقي رجل الأعمال سعيد عبيد وهو رجل مثقف وقارئ متابع – حول مكتبته الكبيرة والتي لم اكن قد رأيتها لكني سمعت عنها طلبت منه زيارة المكتبة فقال لي «بشرط تبقى زي سناء المصري» اندهشت لانني لم اكن أتصور أن رجل اعمال يدافع بشراسة «صاحب مصلحة» عن الأفكار الراسمالية على صلة بمثقفة مصرية غارقة بكل وعيها في غوايه الإصلاح الطوباوية وفتنتها بل واكثر من ذلك يطالب بتعميم نموذجها.

ورغم إدراكي التام لانحيازاته الوطنية إلا أن ملاحظته لفتت نظري لولا أنه قال لي: سناء تاتي إلى مكتبتي تقرأ فيها ما تشاء من الكتب وتستعير بعضها ثم تعيده قبل الموعد الذي حددته لانها شخصية ملتزمة ولأنني شخصيًا انزعج من الالتزام وأعرف مثقفين من محترفي استعارة الكتب وسرقتها لا لقراءتها وإنما لغرض اسمى هو امتلاكها!! كل ذلك جعلني اتأمل قدرة سناء على مقاومة غواية الامتلاك وغريزته ومع تعمق معرفتي بها ادركت اكثر صدق قدرتها على مقاومة أيه غواية لذلك لم اندهش حين قاومت غوايه الذين طالبوها بالتوقف عن غرامها الوحيد في مواجهة «الزيف» والكشف عن فساد اصحاب الحناجر «المطلوقة» في اذاننا ليل نهار بالشعارات الجافة، صحيح أن سناء ظلت أسيرة بعض تلك الشعارات لكنها كانت تعطيها من روحها لتصبح ذات معنى معبره بالفعل عن نفس عزيزة لم يكسرها الزمن رغم انكسار الروح مع توالي مسلسل فقد المحبين خاصة أروى صالح التي أضافت إلى علاقتي مع سناء مشهدًا جديدًا يجعل من أروى دائمًا جملة مشتركة في حوار غير محروم من بكاء مكتوم.

إدمان الظل

لا أنسى يوم أن أعطتني سناء الكتاب الذي جمعته من أوراق أروى كانت تطلب مني الكتابة عنه فيما يشبه «الوصية» ورغم استمتاعي الشخصي بقراءة الكتاب إلا أن حزنه ظل يطاردني ويبعدني عنه حتى اكتفيت بخبر قصير لكنه اسعد «سناء» التي لم تطلب ابدًا الكتابة عن كتبها لكنني كتبت عن «هوامش الفتح.. حكايات الدخول» في نشرة متخصصة في الكتب ولأن اسمي لم يظهر في المقال فقد سألت «سناء» عن صاحبه وعرفت وقابلتني وتحدثنا حول «المكتوب» وتوقفت سناء طويلاً امام مقال لم تزد كلماته عن ٤٠٠ كلمة لكن حرصها على التجويد كان سببًا في امتداد النقاش حول قضية «شائكة» وبوضوح قلت لها إن الكتاب أيديولوجي اكثر منه «علم» لأنه اغفل معالجة الجانب الاقتصادي في القضية المتعلقة بمعاملة أرض مصر من الناحية الاقتصادية بين مفهومي «الخراج» «والجزية» وبحكم دراستي للتاريخ نبهتها إلى كتاب مهم درسته في الجامعة لم يكن ضمن مراجعها وكعادتها بحثت عن الكتاب ووجدته ورأيته معها بعد اقل من اسبوع على طاولة في مكتبة القاهرة

الكبرى وابتسمت لانني وجدت «مثقف» يرتاد مكتبة وبيني وبين نفسي قلت إنها «سناء». وبعد يومين اتصلت بي لتشكرني بتواضع ارهقني وهي التي لم تشكرني لانني نوهت عن قدرتها في الكشف عن المصادر «المقموعة» في كتابة تاريخ تلك الفترة خاصة يوحنا النقيوسي اوساويرس بن المقفع ولا انسى يوم ان وقفت سناء في ندوة اقامتها لجنة التاريخ عن «الكنيسة المصرية عبر العصور» تفضح زيف الشعارات التي رفعها مؤرخ «ديماجوجي» له تاريخ طويل في تبرير الفساد عن قبول اقباط مصر للفتح باعتباره قضية مسلم بها وبشجاعتها المعتادة وقفت تقدم معلومات موثقة عن القضية وهي معلومات شهد لها بحسه الوطني المؤرخ الكبير د. مصطفى العبادي واكثر ما اصابني بالكمد في ذلك اليوم أن معظم المؤرخين المحترفين كانوا «جهلة» بجهود سناء المصري في كتابها المهم لكنها لم تحزن لانها كانت قد أدمنت «الظل».

الخروج إلى ابتذال الزحام

بعد ثلاثة اشهر من صدور كتابها «تمويل وتطبيع» قالت لي «الكتاب يتعرض لمؤامرة صمت لانه يفضح كثيرين» لم أتحمس لقراءة الكتاب حتي قراته في جلسة واحدة وهالني حجم الاكتشافات وأدركت ان هذا الوطن لن يسترد عافيته إلا بالتخلص من هذه النخب الفاسدة التي تركتها الحكومة تاكل نفسها وتتعارك وتفسد وتستمر وتتوغل بحيث لا تجرؤ على «المقاومة» وممارسة دورها الطبيعي في «التعبير» ويظل خطابها في حدود التفسير والتبرير وليس اكثر من ذلك بل واحيانا صناعة افكار التواطؤ المشترك.

وبعد قراءة الكتاب سالت نفسي سؤالاً هل يستطيع شخص اخر ان يكتب هذا الكتاب؟ واجبت: وحدها سناء المصري فقط التي تستطيع ليس لانه كتاب فذ او عبقري لكن لانه كتاب يحتاج إلى شجاعة وجراة على إسقاط ورق التوت ليظهر الجميع عرايا، يحتاج إلى مؤلف أشبه بالخط المستقيم خال من الاعوجاج ولا سبيل إلى إفساده لأن روحه نظيفة.

وصدق حدس سناء وحوصر الكتاب إلى أن تم استخدامه دون رغبتها – في الحملات التي دبرتها الحكومة عبر اعوانها لحصار منظمات حقوق الإنسان والجمعيات الأهلية واشهد ان سناء المصري كانت لا تكف عن غسل يديها من «المقالات القذرة» التي اعتمدت كتابها مصدرًا اساسيًا في الحملة ضد أفكار نبيلة وظلت ترفض ابتذال الموضوع ورفضت أن تكون معولاً في يد الحكومة لضرب الفكرة النبيلة التي افسدتها «النخب».

ماتت سناء بعد ان اطمانت أن الحكومة بدأت تدفع ثمن خطتها في التعامل مع موضوع الجمعيات وبعد أن عاشت لأيام قصيرة لحظة انتصار قيمة المقاومة في لبنان وهي التي عاشت عمرها للإعلاء من شأن المقاومة في البلد الذي هتفت لتحريره اكثر من مرة ويبدو انها اختارت الموت الآن قبل أن يخرج المزايدون لإفساد فرحة النصر.

المرأة في نظر الجماعات الإسلامية

صورة من قريب*

سناء المصري

المرأة تأتي على صورة شيطان.. فإذا رأى أحدكم امرأة فاعجبته، فليأت أهله فإن معها مثل الذي معها.

حديث يتكرر استخدامه كثيرًا في أدبيات الجماعات الإسلامية ولكن لماذا تصور المرأة على هيئة شيطان؟

ألا يعني ذلك أنها شيء كريه وبشع ويجب أن يحارب؟

ألا تقدم تلك الصورة عكس ادعاءات الجماعات الإسلامية بأنها تريد الخير للنساء... فكيف تريد الخير للشيطان...؟

تلك الازدواجية تبدو واضحة في جميع خطبهم وكتاباتهم... بل تكاد تكون السمة العامة في تناولهم لموضوع المرأة الذي غالبًا ما يتم تناوله في درجات متتالية او متداخلة، يمكن تحديدها في الأفكار التالية:

الحديث الإنشائي عن إكرام الإسلام للمرأة وإعلائه لشانها حينما أمر بسترها وصونها في البيت...

والتقليل من القدرات العصبية والنفسية والعقلية للمرأة بالمقارنة مع الرجل، وتصعيد ذلك إلى نفي قدرتها الطبيعية على القيادة وشغل المناصب العامة.

والهجوم على المرأة العاملة باعتبارها مسببة البطالة وسارقة فرص العمل من الرجال ومخربة الأسر ومشردة الأطفال.

وتخصيص أنواع بعينها من العمل للنساء كاعمال طب النساء والتمريض والتدريس والخياطة والغزل، او تخصيص عنابر للنساء في المصانع تضمن الفصل بين العامل والعاملة.

وكتابات الجماعات الإسلامية في تلك الأفكار تحتوي على كثير من التناقض فهم يتحدثون عن الفكرة وعكسها في نفس الوقت – كما سنرى فيما بعد – كما أن النصوص التي يستشهدون بها بالغة العمومية وتحتمل تفسيرات شتى... والتدقيق فيها يكشف عن بعد اخر يحرصون على إخفائه دائمًا خلف الصيغ العامة.

فهم حينما يسبون المجتمع المدني الحديث الذي سمح بعمل المرأة وإعطائها كثيرًا من الحقوق.. لا يقصدون بذلك سحبها إلى البيت مرة اخرى وعودتها المطلقة إليه.. وإنما يقصدون الهجوم على حقوق سياسية واجتماعية تكفل لها المساواة... فلا مانع من عملها ولكن بشروط وتحت ظروف قاسية – كما سنرى بالتفصيل بعد ذلك.

وهم حينما يطالبونها بإخفاء جسدها العورة ويسبونها باقذع الشتائم وأبشع الصفات.. يغازلون لديها – في نفس الوقت – المثيرات الحسية ويطالبونها بأن تكون عاهرة للزوج في مواضع أخرى... والمادة التي تدور حول تصورهم هذا من الغزارة والفجاجة بحيث كان يكفي تجميعها ووضعها إلى جوار بعضها البعض لتعطي صورة صارخة عن هؤلاء الذين يدعون الدفاع عن المرأة ويتحدثون باسم الحفاظ عليها.

لغة الخطاب الموجّه إلى النساء عندهم يغلب عليها طابع التهديد والوعيد وتدور حول وصف النساء بالقطيع الضال الذي يحتاج إلى من يقوده – وخصوصًا بالعصا وكثرة استخدامهم لكلمة التبرج في وصف غير المحجبات يليها استخدام صفات التغفيل والطيش. حتى أن كتيبًا دعائيًا صغيرًا طبعته مؤسسة دار الاعتصام، إحدى دور الإخوان المسلمين للنشر والطبع – تحت عنوان «التبرج» لنعمت صدقي، حشد في صفحاته القليلة التي لم تتجاوز الستين صفحة من القطع الصغير، تلالاً من السباب والشتائم وضعتها الكاتبة على رءوس النساء بلا حساب فلم تتورع عن تسمية المرأة غير المحجبة «بالراقصة الخليعة الفاجرة» أو «الزانية الفاحشة».. كما ملأت صفحات الكتاب بصراخ هستيري: «يا للفضيحة ويا للخجل والعار».

وكأننا لا نزال نعيش في القرن الأول في الصحراء القاحلة وصهيل الخيل ودوي السيوف يتعالى...!!!

ومن الطريف أن الجماعات الإسلامية إمعانًا منها في فرض جو إرهابي يحلل لها تحقير نساء العصر الحديث، تلجأ إلى تشبيههن بنساء العصر الجاهلي، مادامت تشبيههن بنساء العصر الجاهلي، مادامت صورة الجاهلية ترتبط في ذهن الناس بكل ما هو مذموم.. ملعون.. مما يسهل مهمة التشكيك في نتائج الحضارة الحديثة، ويدير ظهر النساء إلى الحائط...

ولكن ما وجه الشبه بيننا نحن نساء القرن العشرين وبين من يسمين بالجاهليات فنحن لا نرتدي ملابسهن، ولا نفكر بطريقتهن ولا نعيش وضعهن الاجتماعي وعلاقاتهن بالجنس الآخر من الرجال. والفرق بيننا وبينهن ليس رقم الأربعة عشر قرنًا في حسابه العددي، بل ميراث حضارة وتجارب وخبرات وأفكار التطور التاريخي عبر هذا الزمن الطويل...

ووعي المرأة المعاصرة الاجتماعي – حتى المرأة الأمية التي لم تتعلم القراءة والكتابة ولم تمارس عملاً وظيفيًا – لا يمكن قياسه بوعي امرأة القرن التاسع عشر... فما بالكم بوعي اربعة عشر قرنًا سابقة...؟

وبما أن دعاية الجماعات الإسلامية لا تستطيع اختزال اربعة عشر قرنًا من عمر

الحضارة البشرية بكل نتائجها – حتى لو استعانوا بكل أسلحتهم الإرهابية لفرض جو من الخوف والصمت عن النقاش – فإن للتشبيه عندهم غرضًا آخر، فربما يستخدمون تلك الأمثلة لتجريم الميراث الفكري الحضاري واختزاله ليس من التاريخ، بل من عقل جمهور النساء المتعبات في اللحظة الحالية... مع ملاحظة أن هذه الدعوات لم تجد أي إقبال من نفس هذا الجمهور في لحظات تاريخية سابقة كانت تجسد قوة الإخوان المسلمين... كما رأينا في الفصل السابق.

إن تشبيه «الجاهلية» هو سوط تسلطه

الجماعات الإسلامية على ظهور النساء المتعبات لتوجيه طاقاتهن وفق النسق الأيديولوجي لهم، وتستخدمهن به في إحداث المزيد من التوتر في معركتهم الآن... وأي مدقق في كتابات تلك الجماعات سوف يلحظ بسهولة التناقض الواضح في النصوص بين الإكثار من ترديد الصيغ الإنشائية حول إكرام المرأة وإعلاء مكانتها، وبين استدعاء حديث يقول:

(النساء سفهاء إلا التي أطاعت زوجها)(١).

وبصرف النظر عن صحة الحديث أو وضعه.. لأنها قضية أخرى يمكن أن تبحث في علم رواية الحديث.. فإن الجماعات الإسلامية تفتن به وتستشهد به كثيراً حيث ورد في معظم كتبهم مثل كتاب إلى كل فتاة تؤمن بالله للدكتور محمد البوطي.. وغيره.

مثال آخر: فهم يستشهدون بحديث: (استوصوا بالنساء خيرًا فإنهن خلقن من ضلع أعوج، وإن أعوج ما في الضلع أعلاه، فإن ذهبت تقيمه كسرته، فاستمتع بها على عوج.)(٢).

فهذا الحديث الذي يبدو في الظاهر وكأنه دعوة لحسن معاملة النساء إلا أنه يعكس تفوق الرجل الذي تمنحه تلك الرؤية حق الاستمتاع بالمرأة وكأنها دمية، ويأليتها حتى دمية مستقيمة بل هي معوجة. ومن الطريف أن يسوق حسن البنا المرشد العام هذا الحديث في حديث الثلاثاء ويشرحه لمستمعيه قائلاً:

«والأعوج فيها رأسها، والمعتدل فيها قلبها، فكل معاملة معها يجب أن تكون على أساس من السياسة واللين لا على المنطق والفلسفة».

ويقول «البهي الخولي» تعليقًا على نفس الحديث:

«إن إغضاء المرء عما لا يرضى من حال زوجته يكفل له إقباله على الاستمتاع بها، ولا يحرمه تلك السعادة، والرسول عليه السلام لا يعني بما قدمنا أن المرأة مخلوق شرير شرس،

إنما يريد – كما ذكرنا – تقرير الحقائق ليخرج المرء من أحلامه وأوهامه».

إذًا فالإخوان يعتبرون أنه من الأوهام الاعتقاد بسلامة المرأة.. في نفس الوقت الذي يسوقون الحجج لإظهار أنفسهم بمظهر المدافعين عن النساء والمنقذين لهن من وحشية الحضارة الحديثة...!!!

إن أدبيات الجماعات الإسلامية مليئة باستدعاءات من تراث الأحاديث والآيات والمواقف التاريخية تؤكد جميعها أن النظر للمرأة لم يكن أبدًا يقوم على أساس مساواتها بالرجل في الإنسانية، بل يقوم على كونها جسدًا يرضي نزعاته الجنسية ففي كتاب أبي حامد الغزالي «إحياء علوم الدين» الذي أعادت الجماعات طباعة الجزء الخاص بالمرأة فيه تحت عنوان «الزواج الإسلامي السعيد» حديث موجه إلى الرجال بشأن النساء:

«ينبغي أن تسلك سبيل الاقتصاد في المخالفة والموافقة وتتبع الحق في جميع ذلك تسلم من شرهن، فإن كيدهن عظيم، وشرهن فاش والغالب عليهن سوء الخلق وركاكة العقل، ولا يعتدل ذلك منهن إلا بنوع لطف ممزوج بسياسة»(٣).

وكان علي بن أبي طالب يقول: «شر خصال الرجال خير خصال النساء، البخل والزهو والجبن، فإن المرأة إذا كانت بخيلة حفظت مالها ومال زوجها، وإذا كانت مزهوة استنكفت أن تكلم كل أحد بكلام لين مرتب، وإذا كانت جبانة فرقت من كل شيء فلم تخرج من بيتها وانتفت مواضع التهمة خيفة من زوجها»(٤).

إذًا فتلك هي الصورة المثلى التي تريدها الجماعات الإسلامية للمرأة: جبانة بخيلة، في مقابل صورة الرجل الكريم الشجاع... حيث تكون نقيضه الذي يجمع بداخله النواقص والمثالب ويكون ذلك هو مبرر خضوعها له.

وعلى النساء من وجهة نظر الجماعات

الإسلامية ألا يتبرمن من تلك الصفات السلبية ومن هذا الوضع الدوني، وأن يقتنعن بأن هذا هو الخير كما تطالب بذلك النشرات الدعائية التي يوزعونها بين الحين والآخر على طلاب الجامعات ويملأونها بشوارد الأحاديث والحكايات ومنها تلك الحكاية:

«روى أن أسماء بنت يزيد الأنصاري رضي الله عنها أتت إلى النبي صلى الله عليه وسلم وهو بين أصحابه فقالت يا رسول الله إني وافدة النساء إليك، إن الله بعثك بالحق للرجال والنساء فآمنا بك واتبعناك، وإنا معشر النساء محصورات قواعد بيوتكم، وحاملات أولادكم، وأنتم معشر الرجال فضلتم علينا بالجمع والجماعات وعيادة المرضى، وشهادة الجنائز، وأفضل من ذلك الجهاد في سبيل الله تعالى، وإن الرجل إذا خرج حاجًا أو مرابطًا أو معتمرًا حفظنا لكم أموالكم وغزلنا لكم أثوابكم وربينا لكم أولادكم... أفما نشارككم في هذا الخير والأجر يارسول الله؟

فالتفت النبي صلى الله عليه وسلم بوجهه الكريم إلى أصحابه ثم قال: هل سمعتم مقالة امرأة أحسن من هذا عن أمر دينها، فقالوا يارسول الله ما ظننا امرأة تهتدي إلى مثل هذا فالتفت النبي صلى الله عليه وسلم ثم قال:

«انصرفي أيتها المرأة، وأعلمي من خلفك من النساء أن طاعة الزوج – اعترافًا بحقه – يعدل ذلك، وقليل منكن من تفعله»(٥).

إذًا فهذا التصور الذي يرفع مكانة الرجل إلى حد التقديس والاعتراف بحقه وتبجيله لاحتكاره المهام ذات الشأن الاجتماعي هو نفسه الذي يخفض من قيمة المرأة ويقلل شأنها وشأن قدراتها العقلية والنفسية.. ويفيض

كتابهم في الحديث عن ضعفها الجسدي والمعنوي وعدم استقامة نفسيتها كما رأينا من قبل، وحتى في محاولة بعض شيوخ الجماعات الإسلامية في التذاكي وإلباس تلك الأفكار ثوبًا عصريًا، فإن محاولاتهم تكشف عن مزيد من التناقض بين الصيغ الإنشائية لإعلاء شأن المرأة التي يطنطنون بها في الخطب الدعائية، وبين تصورهم الدوني عنها كما ينعكس كلما استرسل الخطيب أو الكاتب في الحديث...

فالشيخ محمد الغزالي – الذي يأخذه الحماس في الرد على العلمانيين – يحاول أن يتنصل من هذا التناقض بمحاولة إرجاعه إلى من يسميهم بالمتزمتين ولكن الكرة سرعان ما تعود إليه مرة أخرى لأن الحقيقة لابد أن تكشف عن نفسها مهما برع الأشخاص في القدرة على التزييف فهو يقول: ***«إن القماءة الفقهية عند بعض المشتغلين بالعلم الديني أحرجت الإسلام كثيرًا ومكنت خصومه من خناقه»(٦).***

ولكن على الرغم من هجومه الواضح على من يدعوهم بالمتزمتين، فإنه لا يستطيع إلباس تلك الأفكار زيًا عصريًا متفتحًا وأن يخلصها من الإحراج النابع من تناقضاتها الداخلية، حيث يقع هو في نفس الحرج حينما يتصدى للتعليق على الحديث النبوي «النساء ناقصات عقل ودين» فيقول: «المرأة على ضعفها تحب أن تغلب غيرها وتعرض نفسها، قد تقول وما هذا الضعف؟ والجواب في تكوينها الخلقي، فإنها تضحى عليلة أو شبه عليلة خلال الدورة الشهرية التي تعتادها، وتؤثر في أعصابها وأفكارها، وزاد الطين بلة في تأليب المرأة المعاصرة على الإسلام أن البعض فسر نقصان العقل بالحماقة ونقصان الدين بالمعصية، وعد الأنوثة ترادف الخسة والهوان، وهذا التفكير امتداد للجاهلية الأولى، وهو بعض النفسية العربية، والإسلام بريء من هذا اللغو»(٧).

والقضية – أيها الشيخ – ليست تجميل أو تزيين تلك الأفكار، وليست تذاكي البعض لاجتذاب أكبر عدد ممكن من جمهور النساء، لأنه مهما بلغت قدرة الخطيب أو الكاتب التبريرية فإن حدودًا للمفاهيم الأساسية في هذا المعسكر لا يمكن تخطيها، فالغزالي الذي يستنكر تصوير المحدثين لنقصان العقل بأنه حماقة ويصرخ بأن هذا ليس من الإسلام في شيء، نجده في مواضع أخرى يقول: إن الدورة الشهرية تؤثر في الأعصاب والأفكار ولذا فإن النساء ناقصات عقل، فهو إذن ينفي شبهة وصف النساء بالحماقة، ولكنه يؤكد على نقصان عقل المرأة، بما يعني فقدانها السيطرة على الأعصاب والأفكار في زمن الدورة الشهرية؟

وهذه هي الحماقة – أيها الشيخ – تنفونها حينما تواجهون بها صراحة، وتؤكدونها كصفة لصيقة بالنساء في مواضع أخرى، ولذلك يتضح أمامنا دائمًا أن الأمر لا يتعلق في النهاية بمهارة الخطيب والكاتب أو بحسن نواياه، لأن هناك نسقًا فكريًا عامًا يحدد في النهاية إطار حقوق الفرد ومكانته في المجتمع الذي يبغونه ليحمي ملكية السادة الرجال دائمًا ولذلك لن ندهش إذا وجدنا أن موقف الجماعات الإسلامية من أقصى يمينها إلى أقصى يسارها تجمعه أسس واحدة لا يمكن

تخطيها، وخصوصًا بالنسبة لقضية المرأة التي هي محورية في فكر تلك الجماعات.

فالشيخ محمد الغزالي – وهو من الوجوه التي تبدو معتدلة لدى الإخوان المسلمين – لا يرى في تعدد الزوجات ضررًا بالزوجة الأولى ولا يمكن أن يوافق على تدرج المرأة في المناصب حتى تراس الرجال فهو الذي يقول:

«ومن الصعب أن تكون المرأة ربة بيت متقنة وصاحبة منصب منتجة»(٨).

أما «البهي الخولي» فيقول إنه بدخول المرأة كليات الزراعة والصيدلة ***«لم يجعلها تجني إلا أنها خرجت من نطاق الرقة ومشاعر الأنوثة التي خصتها بها الطبيعة إلى الاسترجال الخشن»(٩).***

وهو هنا يختزل معنى الأنوثة إلى درجة أقل من المعنى الذي تروجه شركات التجميل وإعلانات المساحيق عن المرأة اللينة «كالملين» والتي تستخدم كأداة استمتاع وإشباع لغرائز الرجل...

وليس من الغريب أن نسمع بعد ذلك عن أحد الإخوان المسلمين يطالب من فوق منبر مجلس الشعب بعد أن خاض تجربة الانتخابات العصرية ونجح تحت شعار «الإسلام هو الحل» فيصدقه الجمهور وينتخبه الرجال والنساء ليطالب من فوق منابر هذا المجلس بحق الرجل في تزوج أربع من النساء دون إذن الزوجة الأولى، بحجة أن هناك من الرجال الميسورين من لا تكفيه زوجة واحدة وهو يستطيع أن يغطي نفقاتها بما أعطاه الله من رزق، كما فعل النائب محمود المراغي في دورة مجلس الشعب (٨٤-٨٧) وكما اتخذ العضو «محمود نافع» إخوان مسلمين أيضًا من موضوع المرأة حجة لإعداد قانون يلزم المرأة العاملة بارتداء الزي الشرعي، ثم يلتقط منه طرف الحديث الشيخ صلاح أبو إسماعيل، ليطالب بأنه ***«قد آن الأوان بعد التعديلات الدستورية الإسلامية أن نضع الديمقراطية حدودًا»(١٠)!!!***

هذا الشيخ الذي يطالب بوضع حدود للديمقراطية وأن يذبح كل الأفكار والآراء المخالفة لهم يدعي الاعتدال حينما يكون مطلوبًا.. ولكنه في جوهر الأمر لا يختلف عن الدكتور عمر عبد الرحمن مفتي جماعة الجهاد الذي وقف يهاجم:

«النظام الشرعي المخالف لتشريع السموات والأرض فتحكيمه كفر بخالق السماوات والأرض، كدعوى أن تفضيل الذكر على الأنثى في الميراث ليس بإنصاف بل يلزم استواؤها في الميراث، وكدعوى أن تعدد الزوجات ظلم، وأن الطلاق ظلم للمرأة وأن الرجم والقطع ونحوهما أعمال وحشية لا يسوغ فعلها بالإنسان ونحو ذلك»(١١).

فيالرقة الشيخ الذي يريد استبدال كل القوانين المدنية بأخرى تحلل الرجم والقطع وتعدد الزوجات.. وغيرها من الأحكام التي يوافقه عليها الشيخ الغزالي والبهي الخولي وصلاح أبو إسماعيل وأعضاء مجلس الشعب عن التيار الإسلامي.. والخلاف الأساسي بين الإخوان والجهاد... أن الأخوان يحاولون تمرير تلك القوانين دون تعجل الصدام المباشر مع السلطة القائمة الآن، حتى إذا تمكنوا وأحسوا أن موازين الحال أصبحت في صالحهم فلا يبقى أمامهم إلا تنفيذ تلك القوانين بكل الوسائل بعد تصفية خصومهم أما الجهاد فيدفعهم تعجلهم إلى الصدام الدائم مما يؤدي إلى إضعاف قواهم أولاً بأول...

إن قوانين الجماعات الإسلامية ومبادئها واحدة... والاختلاف في الأساليب بشكل يجعل البعض يجاهر باستخدام العنف أما الآخرون فهم يؤجلونه إلى فرصة أخرى تسنح

لهم بعد أن تكون دعوتهم قد استشرت دون أن تحيط بها صيحات الاستنكار مما ينقذها من الصدمات غير المحسوبة... وهذا هو الأخطر.. لأنه حين تسنح لهم الفرصة فإنهم لن يبقوا ولن يذروا...

ثم إن جماعة الجهاد وغيرها من الجماعات التي توصف بالتطرف ما هي إلا محض انشقاقات خرجت جميعًا من عباءة الإخوان المسلمين الذين يوصفون بالاعتدال بينما هم «فراخة» كل التيارات السياسية الإسلامية. ولكن طبائع الأمور تكشف ستار الاعتدال...

وكما نرى في إطار القضية موضوع الدراسة الآن..

اعتدال الإخوان هو الذي يصف المرأة بالشيطانية، وهو الذي أعاد طباعة كل التراث المؤكد على دونية المرأة، وهو الذي عمل على ترجمة أفكار ابو الأعلي المودودي من «اللغة الأوردية» المنتشرة في وديان باكستان لتقديمه إلى الجمهور المعاصر على انه المثل والنموذج وهو الذي يعيد طباعة فتاوى ابن تيمية التي كان يقدمها لسلطان المماليك أيام هجوم التتار ليحكم بها عصرنا الحديث...

نعم إن اعتدال الإخوان المسلمين هو الذي يقود حملة الهجوم على المرأة في الجامعات والنقابات المهنية وفي وسائل الإعلام المختلفة... اعتدالهم هو الذي اختار قضية المرأة ليصب عليها غضب المجتمع بأكمله ويضع على اكتافها كل اخطائه وعيوبه...

وتعكس تلك التصورات المتشددة نفسها بوضوح وسط جمهور الجماعات الإسلامية، ففي إحدى مطبوعات لجنة النشاط الثقافي والسياسي بكلية الطب جامعة الإسكندرية نجدهم يستشهدون بحديث يفضل لمس الخنزير على لمس المرأة التي هي في موضعهم هذا زميلة دراسة:

«روى عن أبي أمامة رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال:

إياك والخلوة بالنساء والذي نفسي بيده ما خلا رجل بامرأة إلا دخل الشيطان بينهما، ولأن يزحم رجل خنزيرًا متلطخًا بطين أو حمأة خير له من أن يزحم منكبيه مكتب امرأة لا تحل له»(١٢).

ذلك من الصيغ التي تملأ صفحات وصفحات تطمس في الحقيقة صورة دونية للمرأة.

فهكذا تروج الجماعات الإسلامية وسط شباب الجامعات وفي كلية يفترض أن يسودها مناخ البحث العلمي والموضوعية وتتطلب الدراسة فيها تساوي الفتى بالفتاة في المدرج والمعمل والمشرحة.

ونجد في نفس النشرة:

«قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لأن يطعن في رأس أحدكم بمخيط من حديد خيرٌ له من أن يمس امرأة لا تحل له».. رواه الطبراني والبيهقي.

وقد سأل رسول الله عليه الصلاة والسلام ابنته فاطمة وقال لها يا فاطمة أي شيء خير للمرأة؟

قالت: أن لا ترى رجلاً ولا يراها رجل، فضمها إلى صدره مسرورًا وقرأ قوله تعالى: (ذرية بعضها من بعض)(١٣).

وهكذا تمتلئ النشرات التي تطبعها الجماعات الإسلامية وتوزعها على طلاب الجامعة بأمثال تلك النشرات والحكايات التاريخية التي تشعر الفتاة بأن كل شيء حرام عليها حتى نفسها، وتشعر الفتى بأنه الكائن الأعلى فيزداد الاضطراب والهوس الجنسي المقنع بين الطرفين، ويصبح موضوع عدم الاختلاط والحجاب هو مصب الاهتمام ومحور المناقشات.

فهل مازالت الجماعات الإسلامية تصر على ان دعوتهم تكرم المرأة حين تصفها بانها تاتي على هيئة شيطان؟ أم ترفع قدرها حين تعتبرهم مجرد حصيرة: ***«الحصير في ركن البيت خير من امرأة لا تلد»***(١٤) أم تحافظ عليها حفاظًا حقيقيًا حين توصي بـ:

«إن من يُمن المرأة تيسير خطبتها، وتيسير صداقها، وتيسير رحمها»(١٥).

فياله من حفاظ ورحمة تلك التي تتعامل مع المرأة وكأنها مصيبه يجب أن تنزاح سريعًا.

إن صيغة افعل التفضيل الإنشائية التي تستخدم دائمًا في دعاية الجماعات الإسلامية مثل «أعلى من شأن المرأة وكرمها افضل تكريم ورفعها إلى أعلى قدر»، وخلاف ذلك من الصيغ التي تملأ صفحات وصفحات تطمس في الحقيقة صورة دونية للمرأة لا ترقى فيها إلى مرتبة البشر من الرجال...

وابو الأعلى المودودي المنظر الفكري للجماعات الإسلامية لا يذهب بعيداً حينما يقول في كتاب تفسير سورة النور في معرض التعليق على الحديث النبوي: ***«استأخرن فإنه ليس لكن أن تحققن الطريق – أي تركبن حقها وهو وسطها – عليكن بحافات الطريق»(١٦).***

يقول تعليقًا على ذلك:

«كانت المرأة تلتصق بالجدار حتى إن ثوبها ليتعلق بالجدار من لصوقها به»(١٧).

فأي حالة من الدونية والهوان تلك التي تفرض على النساء أن يتمسحن كالهوام في الجدران حتى يتركن عرض الطريق وجنباته للسادة الرجال يسيرون فيه مختالين.. فخورين.. أي حالة من انعدام الشأن الاجتماعي تلك التي يبلورها حديث كهذا تنشره الجماعات الإسلامية وسط الشباب والشابات الآن؟

وأي حالة من الدونية يريدونها للمرأة بنشرهم لحديث يذكره الغزالي في متن كتابة: ***«المرأة عشر عورات فإذا تزوجت ستر الزوج عورة واحدة فإذا ماتت ستر القبر العشر عورات»(١٨).***

فكيف ستتعامل المرأة مع نفسها إذا صدقت انها عورة، لا ليست عورة واحدة.. بل عشر عورات..؟ وكيف سيتعامل معها الرجل إذا صدق انها عورات مركبة، وانه حتى إذا تكرم وتعطف عليها بستر عورة واحدة، فستظل ابد حياتها تنوء بالتسع الأخريات.. لا تعرف كيف تغطيها أو تواريها...؟

وأي حالة من الكراهية للذات تلك التي يسببها تصور انه لن يسترها إلا الموت وإهالة التراب فوق جسدها مبعث الشرور والمفاسد من وجهة نظر الجماعات الإسلامية...؟

الهوامش

* الفصل الثاني من كتاب «خلف الحجاب» – دار سيناء للنشر ١٩٩٣.

١ – د. محمد البوطي – إلى كل فتاة تؤمن بالله.

٢ – حسن البنا – حديث الثلاثاء، سجلها وأعدها للنشر أحمد عيسى عاشور مكتبة القران ص ٣٨٣.
٣ – ابو حامد الغزالي – الزواج الإسلامي السعيد ص ٨٠.
٤ – أبو حامد الغزالي – المصدر السابق ص ٨٠.
٥ – لجنة النشاط الثقافي والسياسي بكلية الطب البشري – جامعة الإسكندرية، الاختلاط بين الجنسين في نظر الإسلام – بدون تاريخ ص ٣٢.
٦ – محمد الغزالي، سؤال عن الإسلام، الجزء الثاني، دار ثابت.
٧ – محمد الغزالي، المصدر السابق.
٨ – محمد الغزالي، المصدر السابق.
٩ – البهي الخولي، المرأة بين البيت والمجتمع، من وسائل الإخوان المسلمين، مطابع دار الكتاب العربي بمصر، ١٩٥٣ ص ١٠٣.
١٠ – صلاح ابو إسماعيل – مجلة الدعوة – العدد الخمسون، السنة الثلاثون ٢٤ يوليو ١٩٨٠م.
١١ – عمر عبد الرحمن، كلمة حق، دار الاعتصام ص ٦٢.
١٢ – لجنة النشاط الثقافي والسياسي بكلية الطب البشري، المصدر السابق ص ٢٧.
١٣ – لجنة النشاط الثقافي والسياسي، المصدر السابق ص ٢٧.
١٤ – أبو حامد الغزالي، المصدر السابق ص ٢٢
١٥ – محمد مهدي الاستانبولي، تحفة العروس أو الزواج الإسلامي السعيد ص ٨٠.
١٦ – أبو الأعلى المودودي، تفسير سورة النور، ص ١٧٦.
١٧ – ابو الأعلى المودودي، المصدر السابق.
١٨ – ابو حامد الغزالي، المصدر السابق ص ١٠٩.

دوميه، لاعبو النرد، ١٨٦٣، متحف القصر الصغير – باريس

رشاد سلام

(والإنسان الضئيل هُنا هو رَجُل الشارع، وهو مسئول عن خَلْق هتلر ثُمّ الخضوع له، بل هو المسئول عن قتل سقراط. يقول رايخ مُوَجّهًا كلامه إلى هذا الإنسان الضئيل "أنتَ قتلتَ سقراط. إذ ا تَهمتَه بانّه يَحُطّ من شأن اخلاقك الخيّرة. ولكن سُقراط، ايّها الإنسان الضئيل، مازال يَحُطّ من شأن هذه الأخلاق. انتَ قتلتَ جسمه، ولكنك عجزْتَ عن قتل عَقله. وانتَ تُواصل عمليّة القتل، ولكنك تَقْتُل بِاسلوب خَسيس وَخادع.)

[مراد وهبة، مُلاك الحقيقة المطلقة.]

ولكن (رَجُل الشارع!)، ذلك الذي خُلِقَ ضئيلاً بطبيعته كما يراه رايخ، اوْهُوَ ذلك الذي استسلم لتخريب داخله، كما يُحَدِّثُ به عنه الواقع، ليس هو المسئول عن انْحِطاط قَدْره إلى المكانة التي يُوصَف فيها بانّه (ضئيل!).

فإنْ كان هذا الإنسان - مُشارًا به إلى رَجُل الشارع اوْ إلى العَامّة - قد خَلَقَ هتلر ثُمّ خَضَع له، وإنْ كان قد قَتَلَ سُقراط، وشَنَق الحلاّج، وأذلّ ابن رُشد، ومازال حتى الآن يُواصل عملية القتل، ولا شيء يبلغ به ذروة النشوة التي تُؤدّي إليها رائحة الدم المنساب على ارصفة الشوارع وقد مزّقتْ الرصاصات قلب فرج فُودة، اوْ، حين انْسَلّ نصل الخنجر ليقطع الوريد باحثًا عن حُلقوم نجيب محفوظ فإن أريد بالنّشوة ان تتجاوز مداها تخطّيًا للنفس، عبورًا بالمشاعر إلى المرابض "الدنيئة" للّذة الحسيّة، حين تستدعي صرخات الضحيّة انْتِعاظات الجلاّد وصولاً به إلى (الشَبَق!)، تحتّم ان تختلط رائحة الدّم بالأشلاء المُتناثرة - في عربة قطار، اوْ بَيْنَ المقاعد في حافلة، ليصل "الشَبَق" إلى (الإمْناء!) الجِنْسِيّ في السّراويل!

إنْ كان تناثر الأشلاء عبرَ نوافذ الفُصول في المدارس على النّهج الذي تناثرتْ فيه اشلاءُ الطّفلة (شَيْمَاء!) مِنْ فوق مقعدها، تاركةً وراءها - على امتدادات بُقع الدّم السّاخن! - الحقيبة، والكراريس، و(سَانْدَوِتْش) الإفْطَار الذي لم تتناوله.

فإنْ لَمْ تكن الوسيلة على النّسق (الشّيْمَائيّ!)، فـ(المُغيرات صُبْحًا!) واهلُ القُرَى نيام، ليُذْبَح الرُضّع في احْضَان امهاتهن ذبْحَ الحمائم!، فالرّقاب رَهيفَات!، ولا يحتاج فَصْل الرّؤس إلاّ انْسِحَابَةً منْ طَرف النّصل النّاعم! كَخَيْط الحرير، كما يَحْدُث الآن في الجزائر!.

رَجُل الشّارع، وهؤلاء القَتَلة - على مرّ العُصور - هم إفْرازات ما (تَقَيُّح!) منْ خَلاياه، ليس هو المسئول عن بُؤَر التّقيح التي ابتلي بها، وليس هو المسئول عنها إنْ توالدَتْ فعمّت كيانه!، وليس هوَ مَنْ وراء صَديدها (المُتدفّق!) - قَيْحٌ من قَيْح!، ذلك لأن رَجُل الشارع ذاك، وإنْ اظْهَرته مرْآة مُراد وهبة وهو "يَرفضُ انْ يُبدي اسبابًا لمَا يراه، ولكنّه يُريد ان يَفْرض مَا يراه، "اوْ إنْ كانَ يعتقد انّ لَهُ الحقّ في الاّ يكون عَقْلاَنيًا، وأن يكون العقل عنده هو اللاعقل!، فهُوَ على غير ما تُظهره به تلك الرُؤية، فإنْ كان "يَرفُض انْ يُبدي اسبابًا لمَا يَراه"، فليس وراء ذلك الرّفض تَعَنّتًا منه، وَإنّما هُوَ يَفْعَل ذلك لأن (يَقينًا!) قد تَرسّخ في داخله بأنّه يَرى "الحقيقة"، فإذا أضيف إلى ذلك انّ هذا اليَقين - حينَ التّرسخ! - قد اشترط لنفسه - انْ يَكفّ العقل عن تَقْليبه، اوْ النّظَر فيه! تَرتّب على هذا الاشتراط إزَاحةُ العقل عن طَريقه، فأصبح العقل - في مواجهة هذا اليقين - هوَ اللاّعَقْل!.

فإن اعتقد "رَجُل الشّارع" بأن لَهُ الحقّ في الاّ يكون عَقْلاَنيًا، وانْ يكونَ العقْلُ عنده هوَ اللاّعقل! فمَرْدُود هذا الاعتقاد انّ يقينًا (زائفًا!) قد استحوذ عليه، وأن مُمليات هذا اليقين الزائف، انّ طريق التّعرّف على الحقائق ليس عقليًا يُطَابِق العقل من خلاله ما في الأعيَان على ما في الأذهَان، اوْ انْ يبحثَ منْ خلاله عن الحقيقة في داخله، اوْ ألا يكونَ للحقيقة من الأصل وجود فيه!، وإنّما الطريق إلى ذلك - ومنْ معطيات اليقين المترسّخ - مما هو فوقَ طاقة العقل، ومِنْ ثَمّ فهو (إلَهي!) تتّصل به السماء بالأرض لتُعبره الحقائق (وَحْيًا!) مُطلق الصّدق، حتّمِيّ التّسليم ببطلاَن ما يُخالفه، إنْ طوعًا بتجريد العقل عن اليات التفكير فيه، وإنْ "كُرهًا!" بفرض مَنظومته بالسّيف، اوْ الخنْجر، اوْ القُنبلة!.

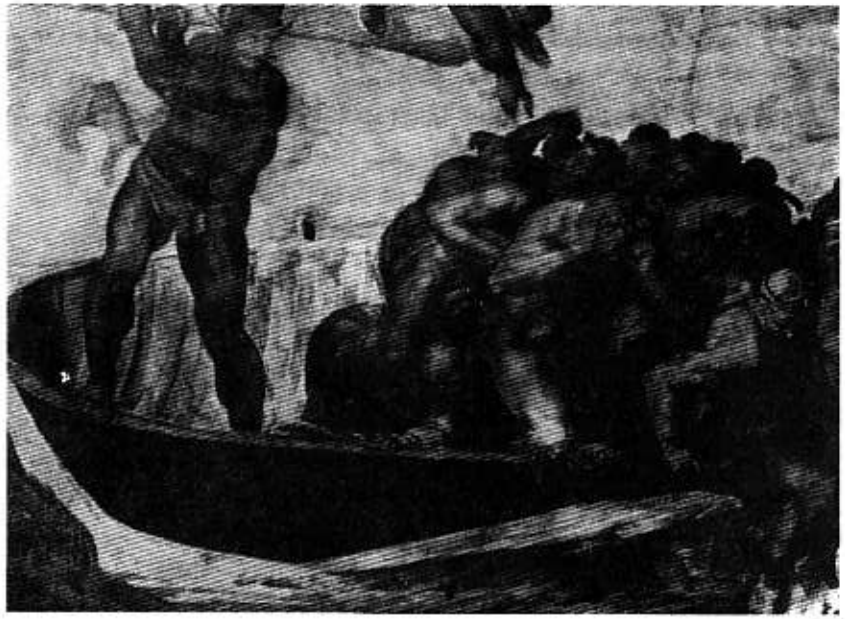
جرثومة (التّقيح!) هي هذا اليقين (الزائف!) الذي بات يُوسوس في صدور اصحابه بأن السّماء قد استنفدت طاقتها في التّعامل مع "البَشر!"، وانّ (الله) - بقَدْره اللاّمُتناهي، إجْلالاً وعظمةً ومحبّة - قد استثناء من (الإنْسان!)، مَخْلُوقه الضّئيل!- فقرّر التّصدّي له، لاَ بالقُدرة المُطلقة في كُنْ، اوْ لاَ تكُنْ، وإنّما بمَا يَسْفكُ به دَمه!.

ولأن (صانعي!) اليَقين الزائف ! كانُوا على معرفة بأنّ بِضَاعَتهم! "مغْشُوشةٌ، وانّه

يكفي لافتضاح هذا الغشّ أن يُزاح الغطاء، وأنْ تُفضّ الحاوية، كذلك، وفي سبيل أنْ يترسّخ هذا "الزيف"، وأنْ يتكاثر حولَه من اضلّهم بَريق السَّراب، ومَنْ يعرفون ما وَراء المَسْعَى منْ مَنافع، فقد أُضيفَتْ إلى (المَتْن!) حاشية يُنادَى بها حين ظُهور الأخطار بأنّ لَلّه "رجالاً" أُسندَتْ إليهم مُهمّة (تقتيل!) المارقين عن طاعته، وأنّه قدْ اعدّ لَهُم من النعيم بِقَدْر ما يستَبيحُونه من الدّم، فانْطلقوا - يدٌ تحتضن لواءً يعتليه لفْظُ الجلالَة!، ويدٌ تُقلّب السّيف أنْ قد حَان دَوْرك، يُنَقّبُون عمّا في الصدور، ويُقلّبُون ما تحتويه الأفئدة باحثين عن (الوَهْم!) الذي لا وجود لَه إلاّ في مُخَيّلاتهم، فإنْ هُمْ لم يَجدوه، اصْبحَ (التّقتيلُ!) قُربانًا، وبات تمزيق اشْلاء (الرّضيع!) عبادَة!.

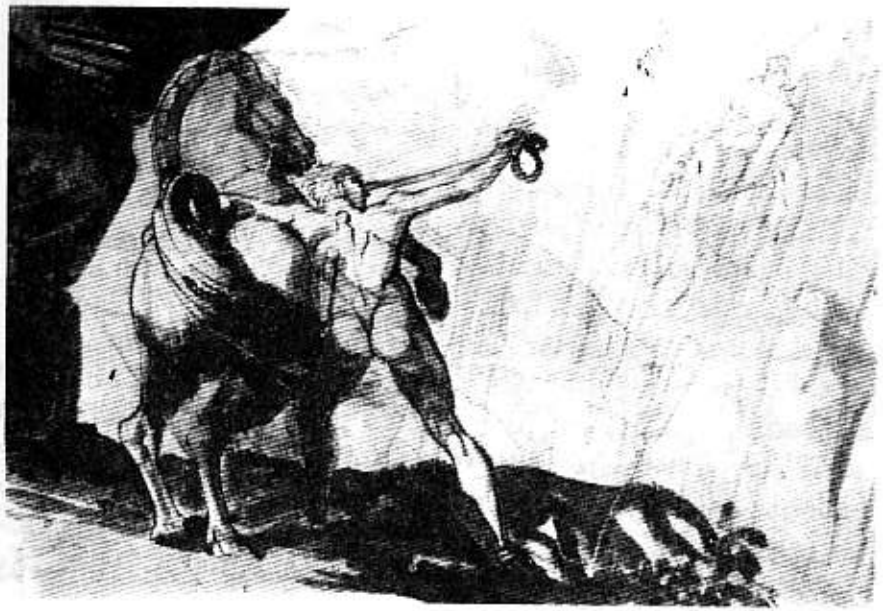
ولأنّ البداية تقتضي الإمساك بتلك (الجُرثُومة!) - المشار بها إلى هذا اليقين الزائف!، فإذَا مَا تمّ الإمْساكُ بها تعين إخْضَاعُها للعقل - يُؤمنُ به اصْحاب هذا اليقين أوْ لاَ يُؤمنون!، فَضًّا، وتحليلاً، وغوْصًا بالجذُور إلى منَابت التّوالُد، ومنْ ثَمّ إلى مَا وراء تلك المَنابت منْ غَايات، فإن رِحلة (البحث) تقتضي اسْتطلاع المَشَارف.

فعلى مَشارف البداية، يَطُلّ (المَوت!)، وقد وَعاه الإنسان أوّلَ انْ ابْصَر، فرأى فيه انْتقالاً منْ وُجود إلى عَدَمْ، فَاقْتَضَتْ تلك الرُّؤية اسْتَقرارة النّفْسيّ، وبَاتَ بها مفْزُوعًا يتخبّط في سراديب مَتاهة لاَ سبيل لهُ في الخُروج منها، مُتسائلاً حين يقظَته: إلى أيْن؟ فلاَ يجد جوابًا، فإن استَغرقَه السُّبات باتَ رهين انْعكاسَات هَاجسه المُفزِع، يجُوبَ



متاهَةَ (طَلَسَميّة!)، طَائفًا بالقُوى التّي ظنّها تتحكّم في مَصيره، فالرّعد، والبَرق، والزّلازل، وانْفجار البَرَاكين، كُلّها - منْ منظور الإنسان على ساحة التّكْوين!- قُوَى تحتَجب وَرَاء (الغَيْب!)، فلَما تَرصّدهَا إنسان البداية فَوَجَدها هيَ الوحيدة التّي لاَ تموتُ!، استسلم خاضعًا لها، على (يَقين!) بأنّ مصيره منْتَه إليهَا عبرَ بوابة «الموت»، التّي لا أمَلَ في رُؤيةٍ ما وَرَاءهَا.

وعلى نفس السّاحة، كان هُناكَ مَنْ يرقُب هذا الإنْسان، ويتفحّص ما وَراء صمْته وهُوَ يرَى الضّحية - التّي افْتَرَسَها - تَمُوت، أوْ حينَ تُصادفه بيْن الأحراش عظام الهَيْاكل البشَرية، فيتوقّف قبَالها يرْتَعدُ، ثُمّ لاَ يَلبث انْ يَفرّ مَذْعُورًا!. عَيْنَان مَاكرتَان وراءَهُمَا (دَعِيٌّ!) حَاذق ادْرك حاجَة الإنسان - المُرهق المَرعُوب! - إلىَ منْ يَحمل عنْه هَواجسه، فتَكفّلَ هذا «الدّعيّ» بأنْ يكونَ الوسيلة لذلك، ملْقيًا في الرّوع أنّ تلك القُوى - وعدًا كانتْ، أوْ بُركانًا، أوْ ممّا تحتَويه قُبّةُ السّمَاء، ولاَ سبيلَ إلى إدْراكه، هي (الهة) تَرْقُب افْعاله، وتَبتَغي - لكَيْ ترضىَ! - انْ تُقدّم إليها القَرابين دَليلاً على الخُضوع لها، فلمّا قُدّمت القرابين وتَلقّاها (الدّعيّ!) لمْ يجد ما يُبرّر به استْحلالها لنفسه سوى أن (يَدّعي!) بأنّ الآلهة قد اخْتارته (رَسُولاً!)، تُعْطَى له القرابين من الناس فيحملها إلى الآلهة، ليَعود وقدْ حَمّلَتْه الآلهة تعَاليمها في حَاوية منَ (الطّقوس!) العبَاديّة، كالرّقص حوْل القُربان، أوْ انْ يقُوم (الدّعيّ!) بذَبْحه!، فكانَ بذلك - هذا الدّعيّ - اوّل (كَاهن!) لاَذَ به الإنْسان ليَحْمل عنه اثْقَاله، فإذَا به يُلقي إليه بأحْمال



ثقال، تحوّلتْ - بالتوارُث! - على مرّ السنين إلى أغلال يودعها (كاهنٌ!) في يد (كاهنٍ!) ليعيد صياغتها بما يضمن اشتمالها على (الإبهار!) قرينًا بإحكام (الحبكة!)، فظهرتْ (الأسطورة!) ثمّ توالدتْ! فظهر (الدين!).

إنّ (الدين!) حينَ يُعطي الإنسان حلولاً لكافة ما عجز عقله عن فهمه، أو الإحاطة بما وراءه، آخذًا بيده من نطاق الرُعب الدفين في تكوينه - على امتداد المسيرة البشرية!، متمثلاً في نظرته للموت بما وراءه من مجهول مُعبأ بالقلق الذي لا يستقيم في رحابه التوافق النفسي، هذا الدين - أيًا كان مُسمّاه، كفيل بإثراء الأشعور بخبرات يتمّ تصنيعُها داخل مُفردات التصور الاعتقادي، ورغم أنّ تلك الخبرات بطبيعتها غير حقيقية!، إذ ليست إلاّ نتاج التصور - إلاّ أنها تكفي لإتاحة التوافق (النفسي!) بما تُعطيه من شعور بـ (الأمان!) تجاه المجهول الذي ازاح الدين عنه حجاب (التخفي!)، فما بعد (الموت) وإنْ ظلّ بطبيعته غائبًا!، إلاّ انه على ساحة الدين واضحَ المعالم، مُتاحًا لمَنْ يبتغي التعرفَ عليه، شريطة أنْ يتمّ هذا التعرف من خلال (المُعطى الديني!)، الذي يشترط (اصحابُه) أنْ يكفّ العقلُ عن تناوله.

من هذا المُنطلق برزَ دورُ "الدين" كوسيلة لمَنْ يبتغي استغلال (العامّة!) في فرض السيطرة، فالعامّة بطبيعتها لا (تُفكّر!)، وهي إنْ (فكّرتْ!) فوراء ماتُفكّر فيه أنّ الدين قد تكفّل بالإجابة على ما ينبغي التفكير فيه، فإذا ما أجاب الدّين، فلا سبيل لعقل بأنْ تلك الإجابة من حيث ما يُزكّيها!، على قاعدة من أنْ يكون "التفكر" في حدود الشرع، بل وفي حضوره!، والكارثة هي في الخروج عن نطاق تلك القاعدة، فإن عنّ لفكر بأن يجاوز حدود المفروض بالشرع مُفكّرًا (في!) المُعطيات بديلاً عن التفكير (بها!) اصبحَ صاحبُ هذا الفكر خارجًا عن الجماعة، ليس فقط، بل وخارجًا (عليها!) بما يُبيح (شرعًا!) استحلالَ دمه.

ولأنّ (العامّة!) - رجُل الشارع - هي أوتارُ ماتعزف عليه السلطةُ في سبيل ترسيخ سلطانها، كذلك هي أوتارُ مايعزفُ عليه المُنتفعون من وراء (العقائد!) سياسيون كانوا أمْ (كهنة!)، فقد أصبحَ (رجُلُ الشارع!) فريسةً للسلطة - الدولة! - التي تبتغي به ترسيخ سلطانها!، وأصبحَ فريسةً لـ (كهنة) الدين على اعتبار بأنه الأساسُ لسلطتهم فبات على مائدة (شراكة!) يلتفّ حولها اصحاب المصالح فيه وقد التقتْ اهدافهم، وحددوا - على الجسد الطريح بين ايديهم - حدودَ هذه المصالح!، وخطوط الفصل فيما بينها.

ففي نطاق ما تسمح به (السلطة) للكهنة، أنْ يستغلّ هؤلاء (الدين!) في تخضيع (العامة) بتسخير السلطة وسائل إعلامها لتكون أبواقًا تبثّ سمومَ (السبات!) ليلَ نهار، وتلك سمومٌ قد اختبرتْها السلطة، وأجرتْ

عليها التحاليلَ في معاملها، فتحققتْ من انّ مُؤداها الاسترخاء في احضان هلاوس "اللاوعي!" فأومأتْ لصانعيه، أنْ بُلوه!.

وفي نطاق مايُعطيه (الكهنة!) للسلطة - استغلالاً للدين في تخضيع (الرعية!)، فلا ضيرَ انْ يتعالى (الجعير!) - من فوق عشرات ألوف المنابر!، بأنّ شرعَ (الله!) يدعو إلى الخضوع بالطاعة لأولي الأمر ولو كانوا (ظالمين!).

فإذا كان ذلك هو مايُعطيه ظاهر الرؤية، فإنّ ماوراءها - حينَ استطلاع الأعماق، فادحَ الضراوة!، فبينَ سراديب الظلام - بعيدًا عنْ عين السلطة - ببطشها وإعلامها، وارباب النعيم في رحابها!، بلْ بعيدًا عن (الكهنة) بمؤسساتٍ كهنوتهم، ومنابرهم، وطيلسانَاتهم، وافواههم المزمومة إلاّ حين الالتفاف حول الموائد، توالدتْ فئةٌ (انتفاعٍ!) جديدة، عينُها على السلطة، ولا وسيلة لها في اقتناصها إلاّ (رجُل الشارع!)، فتسللتْ إليه وبين يديها (الدين!) في طرحٍ جديد / قديم) فهو جديد بـ (المعاصرة!) استغلالاً لمعارفها في تفريغ الأدمغة وإعادة بناء الأفكار فيها على انقاض إرادة مُزاحة!، وهو في ذات الوقت قديمٌ بإفصاح المعاصرة - فكرًا ونتاج معارف! - حين الطرح على ساحتها بأنّ المطروحة قدْ باتتْ تاريخًا!.

ورأء اليقين (الزائف!) - إذن - من سيدفع حياته، كاهنًا كان أو سلطانًا، ثمنًا لكشف الزيف في بضاعته!، فكيف يُسمح لفكر بأنْ يتسرب وبين يديه أدلةُ (التزييف!)، وفي رحابه ترياقُ الإفاقة؟!، بل كيف لا يُقتلُ سقراط، ويُشنق الحلاج، ويُذلّ ابن رشد؟!، فإن (ارتعدا!) رجُل الشارع - (الضحية) - وقد استدعاه اصحاب المصالح ليزود عن (حصن امانة!) الذي ارتجّ ببضع كلمات أوردها كاتبٌ في كتاب، أو مؤلف في رواية، فرجُلُ الشارع هذا معذورٌ بما ترسخ في يقينه... (الزائف!)، من أنّ حصنَ امانة (الوهم!) قدْ باتَ مُهددًا!.

٢

أيُّها الغافلونَ.. في سُبات الوهم،
يا حُثالةَ الشعوب.....
تلكَ لحظةُ المغيب، لا الغروب
لا سبيلَ للنجاة..
لاستعادة الروح.. للحياة
للهروب!.

٣

ولكي تتعرف على (حالة!) من احوال "ماضينا!" الأليم، لذلك الذي يبتغون العودة بنا إليه، قائلين (لنا!) بأنه النعيم المُقيم، حيثُ لا كان جائعٌ ولا عريان!، ولا (جواري!) ولا (غلمان) فسأقتطع لك شطرًا من تاريخ هذا العهد (السعيد!) فإن أردت بعد الشطر فيضًا، احلتك إلى المقريزي لتستزيد. يقول شيخُ الأئمة!، في كتابه: إغاثةُ الأمة بكشف الغُمة، ما يلي نصه دون زيادة نقطة، او نقصان "ضمة"!.

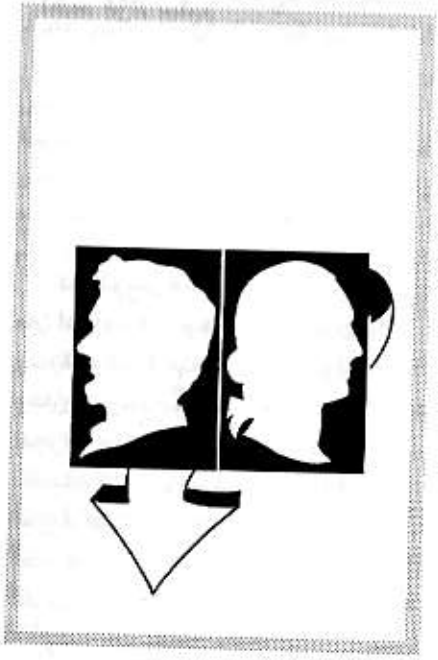
ثمّ وقع في أيام المستنصر الغلاء الذي فحش أمره، وشمل ضرره، وكان امده سبع سنين، وسببه ضعف السلطنة، واختلال احوال المملكة، واستيلاء الأمراء على الدولة، واتصال الفتن بين العربان، وقصور النيل، وكان ابتداء ذلك في سنة سبع وخمسين واربعمائة، فنزح

السِّعرُ، وتَزايَد الغَلاءُ، واعقَبه الوَباءُ حتّى تعطّلت الأراضي منَ الزّراعة، وشَمل الخوف، وَخيّفت السُّبل برًا وبحرًا، وتعذّر السّير إلى الأماكن إلاّ بالخفارة الكثيرة، واستولى الجُوع لعدم القُوت، حتّى بيع رَغيفُ خُبزٍ في النّداء، بزُقاقِ القناديل منَ الفُسطاط، بخمسة عشر دينارًا، وبيع الأردبُّ منَ القَمح بثمانين دينارًا، وأكلتْ الكلابُ والقطط حتّى قلّت الكلاب، فبيع كلبٌ ليُؤكل بخمسة دنانير، وتزايدت الحال حتّى أكل النّاسُ بعضهم بعضًا، وتحرّز النّاس، فكانتْ طوائفُ تجلس بأعلى بُيوتها ومعهم سلّبٌ وحبالٌ فيها كلاليب، فإذا مرَّ بهم أحدٌ ألقوها عليه، ونشلوه في أسرع وقت، وشرّحوا لحمه وأكلوه.

ودخل فصل الرّبيع، فهبّ هواء اعقبه وَباءٌ وفناء، وعُدِمَ القُوت حتّى أكل النّاسُ صِغار بَني آدم من الجوع، فكان الأبُ يأكل ابنَهُ مَشويًا ومطبوخًا، والمرأةُ تأكل ولدها، ثمّ فشا الأمرُ، فكانَ يُوجد بين ثياب الرّجل والمرأة كتفُ صغيرٍ أو فخذُه أو شيءٌ منْ لحمه، ويدخل بعضُهم إلى جاره، فيجدُ القدرَ على النار، فينتظرها حتى تنضج، فإذا هي لحمُ طفلٍ.

ما رأيُك يا عزيزي، فيما رواه المقريزي؟!، وأيّ جواب لديك لمن (يُجاهدُون!) في سبيل استعادَة هذا الماضي - عَارضينه على النّاس وقد (زَيّفُوه!)، ليكون لهم في رحابه (السلطان!)، ولتكُون! (لَنَا!) الكلاب نَاكلُها مذبُوحةً ذبحًا (شرعيًا!)، فإنْ شحّت الكلاب!، (أكلنَا!) الكلاب!.

العصب العاري



دوميه من السجن إلى السطوع
أحمد فؤاد سليم

صباح الخير يا الحجر المدبب
كأنه الكلام (شعر)
عماد فؤاد

دومييه من السجن إلى السطوح

احمد فؤاد سليم

كان لويس فيليب ملك فرنسا برجوازيًا إرهابيًا، إذ حكم فرنسا بين اعوام ١٨٣٠ وحتى ١٨٤٨ حين أطيح به خارج فرنسا. كان جشعًا وشرهًا وعدوًا للتعبير الحر سواء كان ذلك في الفن المرئي ام المقروء. وكان من اسباب فخره على من سبقوه في حكم فرنسا هو احتلاله للجزائر والمناداة بها باعتبارها ارضًا تابعة للتاج الفرنسي. واما نظامه الداخلي فقد عكس تغطرسًا مريرًا، وإسقاطًا للفكرة الديمقراطية التي هي اساس التعدد والاختلاف، فابتدع قانونًا رادعًا قصر فيه حق الانتخاب فقط على الملاك الذين هم في نظره ممثلو الأمة الفرنسية.

ولم يكن لفنان عظيم كاونوريه دومييه Honore Daumier (١٨٠٨-١٨٧٩)، أن يقبل ملكًا اخذ على عاتقه التلذذ بالشراهة، والظلم، وإسقاط الفقراء كلية من حساب الزمن.

كان دومييه فنانًا فرنسيًا من طراز رفيع القدر. ولم يكن فقط مثقفًا ومفكرًا اجتماعيًا، وإنما كان رسامًا طبيعيًا وتعبيريًا يملك خصوصية دعت ميليه، وكورو، وديلاكروا إلى الإعجاب به ووضعه في مصاف العباقرة، فقد أثرت رسومة في معظم نتاج الحركة الرومانتيكية التي تزعمها «جيريكو»، ثم التعبيرية التي أخذت على عاتقها الباطن فوق الظاهر، والجوهري فوق الشكلي – وهو ما يبدو واضحًا في خطوطه التي تتميز بالعنف والكثافة اللونية، فضلاً على الموضوعات ذات الثقل الاجتماعي كما عبّرت عنه لوحته المشهورة «ركّاب الدرجة الثالثة بالقطار». إنما هي المأساة مجسدة بين الممرات ومع الأطفال المستغرقين في النوم في أحضان أمهاتهن متراصين جنبًا إلى جنب شأنهم شأن صناديق السفر الحزين سواءً بسواء.

وما كان لمثل هذا الفنان ان يحني راسه ويخضع لذلك التاج الملكي الذي استبعد غير الملاّك في فرنسا، فرسمه في صورته المشهورة الأخرى تحت اسم «جارجانتوا» سنة ١٨٣١ . و«جارجانتوا» هذا هو

شخصية من خلق فرانسوا رابليه (١٤٩٠ – ١٥٥٣) – واحد من كبار كتاب فرنسا في القرن السادس عشر – فكان «جارجانتوا» هذا عملاقًا ضخمًا منفوخًا من فرط جشعه وشرهه، وهكذا اتخذه دومييه معادلاً موضوعيًا ساخرًا وموجعًا لشخصية لويس فيليب، ولكن الملك ما كان يبيت ليلته إلا متقلبًا على فراش من الجمر والغضب – وما إن انبلج الصباح حتى اصدر اوامره بالقبض على «دومييه» وإيداعه السجن الفرنسي لستة أشهر كاملات. ولكن الفنان العظيم لم يحن راسه للطاغية وإنما رسم «بانتاجرويل» ابن «جارجانتوا» في قصة «فرانسوا رابليه» الثانية التي تعيد التذكير بالسخرية المريرة للطاغية.

خرج «دومييه» من السجن موضوعًا تحت رقابة مشددة داخل صحيفته التي كان يعمل بها رسامًا للكاريكاتير، ولعله كان المؤسس الأول لفنون الكاريكاتير الفرنسي، وضربت السلطات حوله نطاقًا من الحصار للإقلال من حريته في التعبير عن فكره الجمهوري المناهض للملكية الفرنسية. غير ان مقاومته العنيدة ازداد وطيسها، فما كان لكبريائه ان يقبل بحصار يسترخص القيمة الإنسانية – فعاد إلى مرسمه واخذ يصنع رسومه الليثوجرافية (المطبوعة على الحجر)– حتى وصل عددها إلى اربعة آلاف عمل بالكامل، قامت بنشرها له تباعًا مجلة كاريفاري .CHARIVARI كانت رسومه الطباعية تلك هي بمثابة منشورات تحرض الشارع ضد البرجوازيين والمستغلين عامةً، وبيانًا علنيًا لرسالته الاجتماعية العنيدة.

كان انوريه دومييه مجردًا من المجد، ومن الثروة – فقيرًا لا يجد من يشتري لوحة واحدة من نتاجه، ولكن «بوديلير» شاعر فرنسا العظيم مجّده في عدد من قصائده الخشنة اللاذعة، ولعله – أي دومييه – لم يستطع قراءتها فقد كان الضوء قد انسحب من شبكية عينيه الاثنتين، وصار إذ ذاك يتحسس الأوراق والفرش والأقلام والألوان وقد حبسه الدهر، مثلما حبسه لويس فيليب.

وأما «كورو» الفنان الفرنسي العظيم، فقد ظل صديقًا وفيًا، مؤمنًا بمواهب دومييه، وكان يمشي بين الأشجار وقد أمضّه الحزن على «دومييه» إذ راه بلا مأوى يبيت فيه يومه وليله كريمًا معزّزًا. فمنحه بيتًا يقضي فيه حياته الباقية التي اخذ يلفها الظلام الدامس يومًا بعد يوم.

ولكنه قبل أن يودع حياة الشقاء بعام واحد، بدأ ميلاده مرة أخرى، ففي عام ١٨٧٨ اقيم معرض لأعمال «دومييه»، ووقف امام اعماله تلك فنانو فرنسا وقد باغتتهم تجربته العبقرية في صفوف التعبيرية الاجتماعية اللاذعة.

واليوم يعيد العالم قراءة «أنوريه دومييه»، فالذي مات في الحبس حقًا إنما هو «لويس فيليب»– حين حرر «دومييه» يوم إيداعه السجن في فرنسا.

صباح الخير يا الحجر المدبب
كأنه الكلام

عماد فؤاد

شعر

صوتكِ هذا
أم تنهدكِ على صدري متعبةً..
كسلانةً
لمسة يديكِ على خصري لها رفة اجنحة
الفراشات
وهي تطوف الهواء
وفنجان قهوتنا يبرد بهدوء
فوق ترابيزة البهو الصغير.

صوتكِ..
أم قدمكِ وهي تنغرز في لحم السرير
كمثل تعثرك كل صبح في رمل الطريق؟

كأنك كنت تسقطين من حلمٍ
خفيفةً
ولأصابعكِ الخمسة وسادات هوائية لا تُرى
شعرك البني القصير
يشده سقوطكِ إلى أعلى
فيما جيوشٌ من النمل تشد دمي من دمي
وتوقفني على أول «صباح الخير.. يا
المرأة الفلمنكية..
صباح الخير يا وجهي النائم
تحت ماء الصنبور.

فيما أنتَ بعيد عن البيتِ
ثمة امرأة بدينة تصحو كل شمس
لتطعم طيور السطوح عنوةً
بين كل درجة سلمٍ تأخذ نفسًا طويلاً

وتعد سنوات عمرها مرتين.. لتبكي
ثمة بنت تنام مفتوحة الساقين تحت
غطائها الشتوي
ووردة مجهولة تموت في أصيص الزهور
صباح الخير يا الوردة المجهولة التي
تموت
صباح الخير يا أصيص الزهور.

فيما أنتَ بعيد هكذا
ثمة رجلٌ يعمِّر البين بكحةٍ مشروخة
وإخوةٌ يكبرونَ في غفلةٍ من عيونِ الأهلِ
وأولادُ عمومةٍ يتعلمون الحياة في ثكنات
الجيش
ثمة شفاه تتهجى اسمكَ في جمل عابرة
وأنت تحدق في بقعة الضوء الخارجة من
العتمة
ترقبها وهي تتوالد واحدة بعد أخرى
كأنكَ تفتش عن غياب الدم الحي
من جلد وجهكَ المخطوف
فصباح الخير يا غياب الدم الحي
صباح الخير يا وجهكَ المخطوف.

تبدأ الكلام من تحت شفة محروقة
ولا تكف عن الدوران مكانكَ:
ذاهب لخيانة في الصبح
أمضي مثل مقاتل بشفرة سوداء تحت
لسان مرٍّ
حاملاً الماً استثنائيًا بين وركيَّ
وخفيفًا كمحبةٍ

يدكِ هي نفسها يدكِ
وهي تمتد - بيضاء ومحمرة - نحو
صدري المكشوف
وحبة العرق النافرة تتصبب ساخنة
فيما تنحرى اصابعي المعروقة عنها في
داب مفضوح
انا...
بندول ساعة حجرتك الكلاسيكي: تكْ..
تكْ.. تكْ
نافورة الدم الساخن وهو يترقرق في
بخل بين وركيك
وشفتك المضمومة في انوثة حول لساني
المحموم
حتى يدي المشدودة نحو حلمتك الساكنة
تحت سوتيانك الحريري ونحن نتمشى
في الشارع الجانبي
متواطئين، هي نفسها اختصاري
الصريح.
وكبئر.. يختزن ماءه النقي
سوف اتلقى لكنتكِ الأجنبية
كمثل «صباح الخير»
كل يوم جديد.

صباح الخير ايتها الشوارع
صباح الخير ايتها البيوت
صباح الخير يا بنات المدارس
صباح الخير يا الكحول المخمَّر في
«أورفانيدس»
صباح الخير يا لسعة البرد..
وأنتِ تمرين هادئة تحت جلدي السميك.

ذاهب لخيانة في الصبح

كامرأة تتكئ على رفةِ ندمٍ صغيرة
في حجم مشمشةٍ
وتُسكت حنين حلْمتيها
إلى شفتين غامضتين.

صباح الخير يا شفتين غامضتين
يا يدها الصغيرة
يدكِ الصغيرة التي لن اسمِّيها
والعروق الزرق الرفيعة وهي تخترق عمق بشرتكِ
سوف تكون مجرد موصل جيدٍ
لبرودة الهواء
في غرفتي الواسعة.

صباح قعودي مثل طفل تحت عينيك
ارمي حروف الكلام مبتورة الأطراف أو مسننةً
حين ترمقينني متسائلة عن معنى جملتي الأخيرة
فيما صوت ارتطام قطع النرد
يرن على خشب الطاولة
وكحة أمي النائمة
تتدحرج – ببطء –
فوق حصيرة البلاط
صباح الخير – إذن –
يا كحة أمي النائمة
صباح الخير
ياحصيرة البلاط.
ذاهب لخيانة في الصبح
ارمي السلام على الفراغ
وأتدحرج على سلم من حجر مدبب كأنه الكلام

آه...
صباح الخير
يا الحجر المدبب
كأنه الكلام.

صباح ابتعادك
صباح قدمكِ التي ستخبط الأرض بقوة امرأة
تعرف إلى أين تغادر
صباح حذائكِ الجلدي
في رنينه المعدني على إسفلت الطريق
صباح ارتجاف نهدكِ المدوَّر
بين يديَّ
حين تلتفتين
حين اهتزاز شعركِ حول عينيكِ
وأنت تنظرين إلى وجهي للمرة الأخيرة

صباح الخير يا المرة الأخيرة
صباح وحدتنا التي أمنا بها فجأةً
وصباح العزلة التي نمتْ بداخلنا
كساعة الرمل
صباح خيانة أحبالكِ الصوتية في لحظة الوداع
صوتكِ وهو يرنُّ:
كلما قصدنا الصدق في الكلام
كلما اصطادتنا الحكايات الملفقة
وكلما شئنا الاختباء
ردتنا روائح الألفة الغريبة في ملابس أهلنا
إلى برِّ التعري!

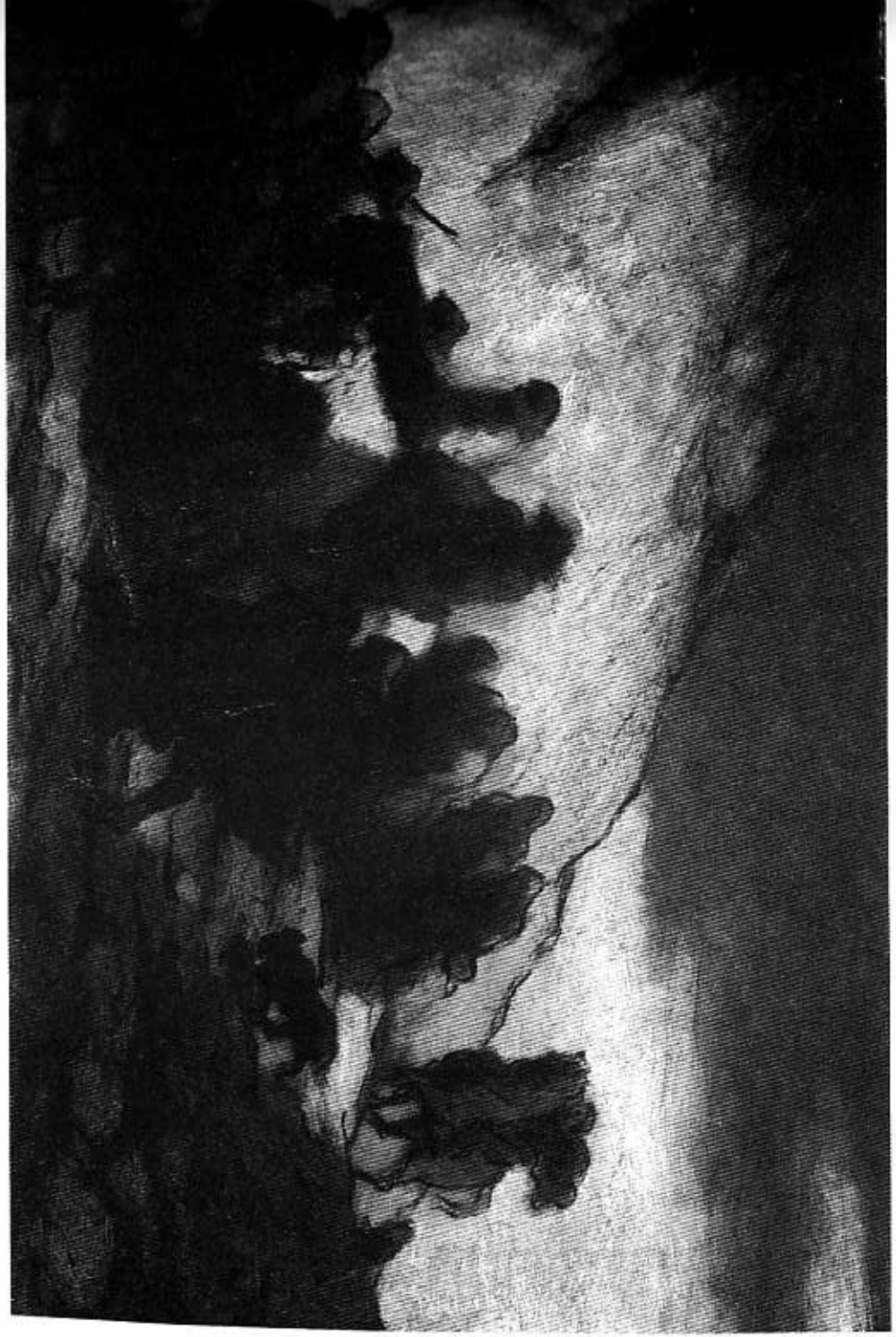
ذاهب وحدي يا صباح الخير

بين كفَّي المتيبستين عرق حامض
وخيانتي.. محبتي
وصبحي كأنه استن نَفسه بنفسه
ولا شيء يجعلني واقفًا
سوى رغبتي الطارئة في الوقوف.
صباح الخير
يا مخدتي بين ساقيَّ
يا ضفيرة شعرها المصبوغ بالحناء
صباح ابتسامتها النعسانة على صدري العاري
وعينيها المرفوعتين في عينيَّ
بلا خجل.
صباح وحدتي هنا

عائد من خيانة في الصبح
الملم دفء كفيها
بين كفيَّ
وأحارب لسعة البرد الخفيفة
وهي تنسلُّ من فتحة القميص المندَّي
كمقاتل فقد شفرة سوداء
كانت تحت لسانه المرّ.

كنت أسير
وكان الطريق لا ينتهي
وكان البنات الوحيدات
يخترعن خطواتهن على الطريق
معي!

بلد تحت الشمس



دربيه، المهاجرين، ١٨٥٧، متحف الفن بالقصر الصغير - باريس

نابلس.. زيتون وشهداء وعلماء

فيصل الخيري

نابلس... زيتون وشهداء وعلماء

فيصل الخيري

بالإضافة إلى عراقة هذه المدينة، فهي تعد في موقعها، من اجمل مدن فلسطين، ولعل منظرها من إحدى الطرق المشرفة عليها من جبلي «عيبال وجرزيم» يعد اجمل منظر تقع عليه العين في فلسطين، وجبل «عيبال» عرفه الكنعانيون بهذا الاسم، بمعنى جبل الصخور، كما يعرف باسم «جبل ست سليمية»، والجبل الشمالي، وهو اعلى جبال نابلس، إذ يعلو عن سطح البحر بارتفاع (٩٤٠متراً) ويتكون من الحجر الكلسي، اجرد سوى بعض جوانبه التي تكسوها اشجار الزيتون ووشع الصبير الجميلة.

اما جبل «جرزيم» فلعل اسمه يعود إلى الجرزيين احد بطون الكنعانيين، وهو كجاره «عيبال» مركب من الحجر الكلسي، وعار من الأشجار إلا من بعض اشجار الزيتون في بعض جوانبه، وجرزيم هذا هو الجبل المقدس لدى السامريين، ويعتقدون انه الموضع الذي اراد فيه «إبراهيم الخليل» ذبح ولده «إسحق» قرباناً لله.

وتقع نابلس في واد خصيب لا يزيد عرضه على ستمائة متر بين جبلي عيبال شمالاً وجرزيم جنوباً، وتنتشر ابنيتها الحديثة على سفحيهما، وإن كانت تكثر على سفوح هذه الجبال اجود انواع الصبير، إلا ان شهرة هذه المنطقة، تعود إلى وفرة أحراج الزيتون فيها، حتى ان محصول الزيت الفلسطيني ينتج في منطقة نابلس، ومن هنا كانت لهذه المدينة شهرة فائقة في صناعة «الصابون النابلسي» الذي تطلبه جميع الأسواق في الشرق الأوسط، حيث يباع فيها باجود الأسعار، وشهرة مدينة نابلس بالزيت والزيتون والصابون قديمة العهد، فلقد ذكر عنها «الأنصاري الدمشقي» من علماء القرن الرابع عشر الميلادي:

«وقد خص الله تعالى نابلس بالشجرة المباركة، وهي الزيتون، ويحمل زيتها إلى

الديار المصرية والشامية وإلى الحجاز والبراري مع العربان. ويعمل منه الصابون الرقيّ يحمل إلى سائر البلاد التي ذكرنا وإلى جزائر البحر الرومي».

ولجودة المراعي حواليها كثرت وجادت بها صناعة الجبن، ومن ثم «الكنافة» فالجبن النابلسي كالصابون النابلسي، اصبح ايضاً اسماً تجارياً معروفاً، كما كان لوفرة الأغنام في هذه المراعي وجودة أصوافها اثره في نشوء صناعة حياكة العباءات الصوفية والأنسجة، كما تشتهر بصناعة الكبريت.

وهكذا، تعتبر نابلس من المدن الرئيسية في فلسطين، ولها مكانتها ومقوماتها التي تجعلها تحتل مكانة مهمة بين المدن العربية الفلسطينية، كمدينة تجارية وصناعية وثقافية وزراعية، وقد وصل عدد سكانها إلى حوالي ستين الف نسمة عام ١٩٨٠، اما بالنسبة إلى اهميتها الإدارية فيتبع المدينة بصفتها مركزاً للمحافظة ١٣٠ قرية صغيرة وكبيرة، يزيد إجمالي سكانها عن مائتي الف نسمة.

نابلس المولد والنشاة

نابلس من اقدم مدن العالم، اسسها الكنعانيون فوق انقاض مستوطنة فلسطينية تعود بتاريخها إلى العصر الحجري الحديث، عصر الحضارة النطوفية في فلسطين، وهي الحضارة التي نهلت من روافدها حضارات العالم القديم جمعاء، وعندما تم إنشاؤها، اطلق عليها بناتها الأوّل «الكنعانيون» اسم «شكيم» اي النجد أو الأرض المرتفعة. وشكيم الكنعانية هي قرية بلاطة الحديثة، التي تقع على بعد كيلو متر ونصف شرقي مدينة نابلس الحالية، وقد تم تاسيسها قبل القرن التاسع عشر ق.م، فقد عثر عالم الآثار الالماني «يارنست سيلين» في سنة ١٩١٣ - ١٩١٤ على اطلال شكيم الكنعانية في موضع بلاطة، وتمكن من تتبع اثار سورها، الذي ارجع تاريخه إلى ما قبل القرن التاسع عشر ق.م، أي إلى فترة العصر البرونزي الوسيط، التي تبدأ منذ حوالي عام ٢٠٠٠ ق.م، وقد اكدت لنا المكتشفات الأثرية الحديثة، أن البيوت في هذا العصر، العصر الذهبي لفلسطين، قد بنيت على نفس النمط الذي كان سائداً في المرحلة الأولى من العصر البرونزي القديم، ويعتبر هذا العصر عصر التفاعل الحضاري وبناء المدن والاستقرار، وقد سكن الكنعانيون - العموريون - فلسطين وسوريا وفي بلاد الشام كلها، وأسسوا ممالك المدن، ومع أن الشواهد المعمارية وغيرها من المظاهر الحضارية، تعتبر استمراراً للمعالم التي سبقتها، إلا أن هذا العصر تميز ببناء المدن المحصنة على نمط جديد، والأسوار والبوابات الضخمة والتحصينات المائلة، أي انه شهد تقدماً كبيراً فيما يعرف بالعمارة العسكرية، وشكيم خير مثال على ذلك. وقد عد البعض شكيم بأنها العاصمة الطبيعية لبلاد كنعان، لوقوعها وسط فلسطين، وليس ادل على ذلك، مما جاء في سجل الآثار المصرية العائدة لعهد الفرعون المصري «سنوسرت الثالث ١٨٧٨ - ١٨٤٣ق.م»، انه قد ارتحل بنفسه للقضاء على تمرد هناك، ووصل إلى إقليم «سكمم» ورجح البعض أن المقصود بها مدينة شكيم الكنعانية، التي

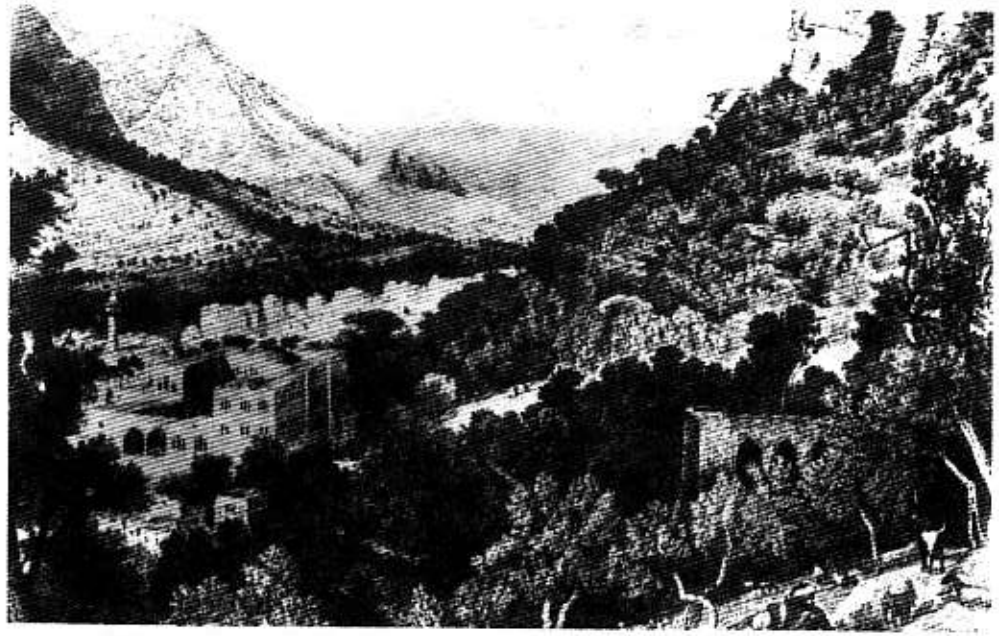
ذكرت في وثائق مصرية اخرى، على أنها كانت فيما بعد معسكرًا عسكريًا مصريًا خلال حملات المصريين على بلاد الشام، وهذا ما يؤكد اهمية موقعها الاستراتيجي،وانها انشئت ربما قبل عام ٢٠٠٠ ق.م بعدة قرون.

شكيم والحكم المصري

وجدت الآثار المصرية في شكيم منذ القرن التاسع عشر ق.م، وقد حمل هذا الأمر بعض الباحثين على الاعتقاد بوجود نوع من السيطرة المصرية على بعض مدن فلسطين منذ هذا القرن، وفي تلك الأونة كانت فلسطين تضم عددًا يصل غالبًا إلى عشرات دويلات المدن، والجدير بالذكر أن هذه المرحلة تضم فترة حكم الهكسوس لفلسطين، الذين حكموا مصر وفلسطين حوالي مائة وخمسين عامًا، أي حتى منتصف القرن السادس عشر ق.م، عندما هزم ملكهم الفرعون المصري أحمس الأول، ودمر آخر حصن له في جنوبي فلسطين. ومن خلال التنقيبات الأثرية في شكيم، هناك راي بأنها تعرضت للدمار أو هجرت في النصف الثاني من القرن السادس عشر، وقد يكون هذا قد تم بفعل المصريين اثناء مطاردتهم لفلول الهكسوس. ولكن سرعان ما أعيد بناؤها من جديد.

شكيم في رسائل تل العمارنة

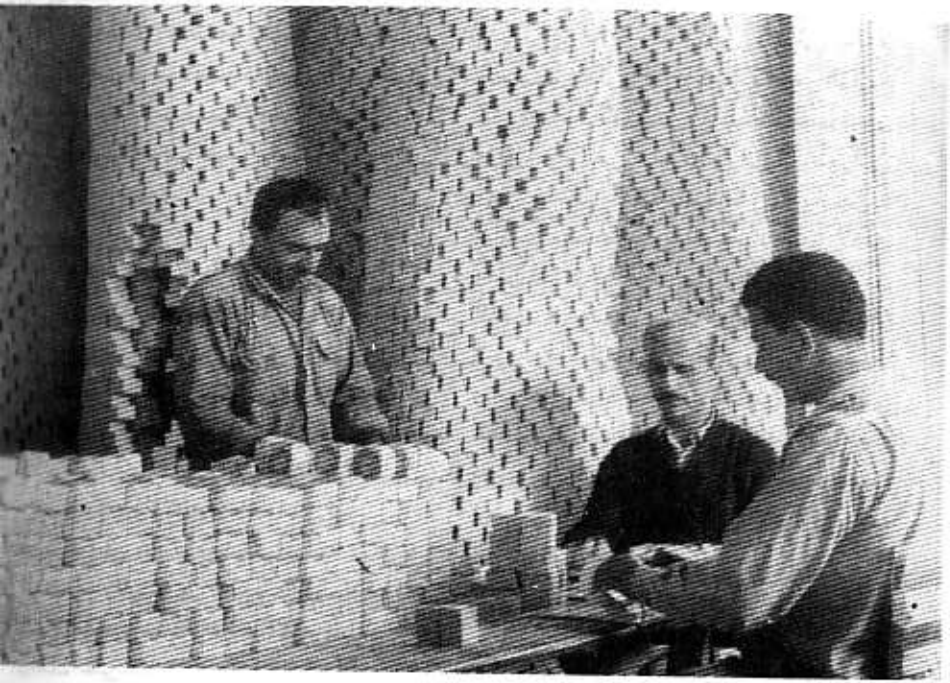
وتتعلق المرحلة الثانية من العصر البرونزي الأخير بالقرن الرابع عشر ق.م،



نابلس

على وجه التقريب. وتضم بذلك فترة رسائل تل العمارنة في النصف الأول من هذا القرن... ويؤثر عن ملوك مصر انهم كانوا يوقعون بين ملوك بلاد الشام وحكامها، للتصارع فيما بينهم والحيلولة دون وحدتهم وتحالفهم، للإبقاء على مصالح الخزانة المصرية وما يرد لها من ضرائب ومنتجات زراعية وثروات طبيعية، ولاستغلالهم عسكريًا واستراتيجيًا للوقوف في وجه الأطماع الحثية والميتانية وشعوب البحر.

ويظهر هذا الصراع في الكثير من رسائل تل العمارنة، ومنها الرسالة (٢٥٤)، التي تظهر عداء «لبايا» ملك شكيم و«أخناتون» حتى «مرج ابن عامر»، وأخيرًا وقع «لبايا» في الأسر، عندما هاجم «بريديا» ملك مجدو، وأراد إرساله إلى الفرعون المصري في مصر برفقة «زوراتا» ملك عكا، لكن الأخير أطلق سراحه مقابل فدية، ولجأ إلى جنين، حيث تم قتله بتحريض من «بيريديا»، ويظهر ان هزيمة «لبايا» ومقتله في النهاية، قد سهلا الأمر على «ملكيلي» حاكم جيزر، الذي عقد عدة تحالفات مع عدد من الملوك وحكام المدن ومنهم ابنا «لبايا» اللذان توليا الحكم على شكيم من بعد ابيهما.



الصابون النابلسي يلفونه بالورق

ويتبين في تلك الفترة أن مكانة المدينة السياسية، أخذت تتضح أكثر من أي وقت مضى، لتصبح أساسًا للحكم السياسي ضمن ما يسمى بدويلات المدن، وقد تم إعادة تخطيط شكيم بما ينسجم مع هذا المفهوم، من حيث المرافق التحصينية والسياسية والدينية، إذ تم تسويرها وتضمينها مرافق عامة، كالقصور والمعابد، وكان يتبعها مجموعة من القرى الزراعية، علمًا بأن هذه القرى كانت تضم مرافق أخرى صناعية لدعم حياة المدينة. وقد ظلت هذه المدينة العظيمة عامرة بأهلها من الكنعانيين حتى أواخر القرن الثامن ق.م. حين تم تدميرها على يد الآشوريين، وأسكنت بالإضافة إلى أهلها بسكان جلبهم الآشوريون ربما من بلاد الفرس، ثم أضيف لهم سكان آخرون جاء بهم الفرس بعد القضاء على بابل، ولا يزال بقاياهم في نابلس حتى اليوم تحت اسم السامريين.

شكيم في الأساطير التوراتية

بلغت نابلس من الازدهار والشهرة حدًا، جعلها تدخل في دائرة الأساطير، ومنها الأساطير التي تضمنها المسخ اليهودي المسمى بالتوراة، فوصلوا تاريخها كذبًا بأبي الأنبياء «إبراهيم الخليل» (عليه السلام) ويعقوب وأولاده، وتمادوا في ادعاءاتهم فزعموا أن «يربعام» نصب نفسه ملكًا على اليهود، واتخذ من شكيم عاصمة لدولته، التي حملت اسم – المملكة الإسرائيلية– وقد دامت على حد زعمهم من عام ٩٢٣– ٧٢٢ق.م. إلا أنه لم يظهر بعد حوالي قرن من التنقيب المحموم أي دليل أثاري يدعم هذه المزاعم، والتوراة هي المصدر الوحيد لها، مما دفع بالكثير من علماء الآثار إلى المطالبة بإعادة كتابة تاريخ فلسطين، ويكون لعلم الآثار دوره البارز فيه، وذهب البعض الآخر إلى بطلان وجود ما يسمى بمملكة إسرائيل في شكيم، وأن الوجود اليهودي فيها وغيرها من مدن فلسطين، لم يبدأ إلا في المرحلة الفارسية من تاريخ فلسطين.. وانطلاقًا من كل هذا، تكون تلك الأساطير قد أدت دورها في اختلاق إسرائيل القديمة في منطقة نابلس وغيرها. وبالتالي استبعاد واستعباد وإسكات التاريخ الفلسطيني لهذه المنطقة لعدة قرون، ولذلك رأينا أن نسدل الستار على تاريخ نابلس منذ القرن الثاني عشر ق.م وحتى القرن الأول للميلاد، وهو التاريخ الذي تناقله المؤرخون والمستشرقون والمؤرخون العرب عن كتبة الزيف التوراتي. وربما تسفر الأونة المقبلة عن تاريخ جديد لنابلس وفلسطين، وبذلك يعاد الحق لأهله. وعلى أية حال، فقد سكنت شكيم فئة من اليهود لا تعترف من التوراة بغير الأسفار الخمسة الأولى، المنسوبة إلى النبي موسى، وتعرف هذه الفئة بالسامريين نسبة إلى السامرة، وقد ناصبهم اليهود العداء منذ ظهورهم، ولا تزال بقاياهم موجودة في مدينة نابلس إلى اليوم، ولا يتجاوز عدد أفراد هذه الفئة مائتي نسمة.

شكيم في العهد الروماني

احتل الرومان فلسطين في عام (٦٧ق.م) وفي هذا العهد ظهر المسيح (ع). ولم تذكر

شكيم في العهد الجديد – الإنجيل – إلا قليلاً، ففيها بشر المسيح المرأة السامرية عند البئر المعروفة باسم بئر يعقوب... وفي زمن الإمبراطور الروماني «فسبازيان» ثار السامريون على الحكم الروماني، فحاصرتهم القوات الرومانية في جبل «جرزيم» وقتلت منهم أحد عشر ألفًا وهدمت المدينة، وفي سنة ٧٠م، أمر فسبازيان بنقل حجارتها وتجديد بنائها في غرب المدينة القديمة شكيم، وأسماها – فلافيا نيابوليس» وفلافيا اسم عائلته، ونيابوليس بمعنى المدينة الجديدة، ومنها لفظ نابلس الحالي، وفي عهد الإمبراطور «هادريان ١١٧ – ١٣٨م» أقام الرومان معبدًا للإله الروماني «جوبيتر» على جرزيم، مكان معبد السامريين وحدث أن انتصرت المسيحية على خصومها في القرن الرابع للميلاد فانتشرت في نابلس، وأصبحت مقرًا لأسقفية، وفي القرن الخامس بنى المسيحيون على قمة جرزيم كنيسة تخليدًا لمريم العذراء، وفي عهد الإمبراطور البيزنطي «جوستنيان ٥٢٧ – ٥٦٥م» بنى المسيحيون الرومان قلعة مسورة بالقرب من كنيسة مريم، ولا تزال آثارها باقية، وأعادوا بناء خمس كنائس تهدمت في حروب سابقة.

نابلس والفتح العربي الإسلامي

فتح العرب المسلمون نابلس بقيادة «عمرو بن العاص» في خلافة «أبي بكر الصديق» وتعهد المسلمون بحماية من بقي من أهلها على دينه من المسيحيين على أن يدفعوا الجزية عن رقابهم والخراج من أراضيهم، وأصبحت نابلس بعد الفتح الإسلامي مدينة من مدن جند فلسطين،

جندي روماني يعط

حسب التقسيم الإداري الإسلامي، والذي كانت عاصمته – اللد– ثم «الرملة».. وقد وصفها «اليعقوبي» عام ٨٧٤م: «مدينة قديمة في فلسطين يقع بقربها الجبلان المقدسان، وتوجد تحتها مدينة حفرت في الصخر، سكانها من العرب والأعاجم والسحرة»... ووصفها «الرحالة المقدسي» عام ٩٨٥م بقوله: «هي محاطة بأشجار الزيتون، ويلقبها البعض بدمشق الصغيرة... يمتد سوقها التجاري من بابها الشمالي حتى الباب الجنوبي، وتفرع عنه سوق آخر يصل إلى مركز المدينة، يقع مسجدها الشهير وسطها وهو مبلط ببلاط جميل، يجري وسطها جدول تبقى مياهه جارية طوال العام، جميع أبنيتها من الحجر، وتوجد فيها بعض الطواحين الشهيرة».

نابلس في فترة الحروب الصليبية

في تموز عام ١٠٩٩م، استولى عليها الصليبيون بقيادة «تنكريد» صاحب «انطاكية» وبنى «بلدوين الأول ١١٠٠-١١١٧م» فيها قلعة على رأس جبل جرزيم لحماية قواته، وفي سنة ١١٢٠م عقد فيها «بلدوين الثاني ١١١٨ - ١١٣٠م» مجمعًا كنسيًا كبيرًا، وحررها صلاح الدين الأيوبي بعد انتصاره في معركة حطين ١١٨٧م. هي وضياعها ومزارعها، وفي سنة ١١٨٩م أصابها زلزال وتهدمت فيها مبان كثيرة، ومات تحت الأنقاض نحو ثلاثون ألفًا من أهلها، وفي سنة ١٢٦٠م استولى عليها التتار، بعد فرار الملك الناصر منها، بعد أن هاجموا حاميتها بغتة، وقتلوا ممن قتلوا الأمير مجيد الدين والأمير على بن شجاع. ومما يلفت النظر هنا في منطقة نابلس، لاسيما في قرية جماعين- جماعيل- بالذات، حيث نشأت حركة دينية علمية، تحدت الاحتلال الصليبي، وحمل لواءها علماء الحنابلة وفي طليعتهم آل قدامة خطباء جماعين، وتمثلت مقاومة آل قدامة في الإغراق بالتمسك بالدين، وكان ابناء القرى يجتمعون إليهم في خطبة الجمعة، وحين تنبه الصليبيون إلى نشاط رأس العائلة الشيخ أحمد، عزموا على قتله، فهرب هو وابناؤه إلى دمشق سنة ١١٥٦م، واستقروا أولاً في مسجد أبي صالح، ثم ارتادوا مكانًا آخر في سفح جبل قاسيون دعي بالصالحية، وبنوا فيه دارًا دعيت دار الحنابلة، وفي هذا المكان تطورت نهضة علمية واستمرت عدة قرون، وبعد آل قدامة انتقل من نابلس جماعة كثيرون من اقربائهم وانسبائهم منهم آل عبدالهادي وبنو سرور وبنو عبدالواحد، ونبغ من هؤلاء جميعًا رهط كبير من العلماء اشتغلوا بالفقه الحنبلي والحديث، وطارت شهرتهم في كل مكان، حتى أن بعض الباحثين ينسب إليهم إنشاء اول مدينة علمية في التاريخ.

وفي العصرين الأيوبي والمملوكي زار نابلس عدد من الرحالة والمؤرخون العرب، فكفونا مئونة التنقيب عن تاريخها خلال هاتين المرحلتين ومنهم «ياقوت الحموي» الذي كتب عنها عام ١٢٢٥م: «نابلس من مدن فلسطين الشهيرة... مياهها غزيرة لوقوعها بقرب الجبال ولأن أرضها صخرية... وتتبعها الأراضي الواسعة، ويحيط بها إقليم جميل يقع جميعه على الجبال المقدسة».

وبعده ذكرها الرحالة الشهير «ابن بطوطة» عام ١٣٥٥م. بقوله «تكثر حول نابلس الأشجار والأنهار وخاصة شجر الزيتون الذي يصدر زيته إلى دمشق والقاهرة. يصنع السكان في نابلس من الخروب نوعًا شهيًا من الحلوى يصدرونه إلى دمشق والقاهرة وغيرها من البلاد، فهم يغلون الخروب وبعدها يضغطون المادة الناتجة بعد الغلي معًا، ويجعلون منها كتلة واحدة، ويزرع في نابلس نوع من البطيخ الجيد يسمى باسمها».

نابلس في العهد العثماني

استولى عليها العثمانيون عام ١٥١٧م، وكانت في عهدهم مركزًا للتنافس العائلي، وفي هذا العهد اشتهر جبل نابلس

باستبساله في مقاتلة جنود نابليون، حتى عرف منذ ذلك الحين باسم «جبل النار» وكانت من المدن التي احتلها «إبراهيم باشا» نجل حاكم مصر «محمد علي باشا» ثم ما لبثت ان قادت ثورة ضده عام ١٨٣٤م، ولم ينقذه سوى نجدة ابيه له وبعد قمع الثورة قام بقتل العديد من زعمائها، ومن اقوال «إبراهيم باشا» عن اهل نابلس: «أحبذ استعطاف النابلسيين واستمالتهم لشجاعتهم وسرعة حركتهم وتمسكهم بالدين الحنيف».

وفي هذا العهد زار نابلس السائح التركي «أوليا جلبي» حوالي سنة ١٦٧١م، فذكرها بقوله: «نابلس مركز للواء يضم مائتي قرية، يتبع ولاية دمشق الشام، وهي جميلة وتتألف من ثمانية عشر حيًا، وبعض دورها الشبيهة بالقلاع جيدة البناء ومجصصة، وفيها سوق السلطان، له بوابتان على طرفيه، تغلقان يوميًا عندما يجن الليل، ويتألف من ثلاثمائة وسبعين دكانًا على كل جانب من جانبيه، مرتبة جميعها ترتيبًا حسنًا، ويمكن الحصول على كل شيء فيه، لأنه مملوء بالبضائع، وفي منتصفه يوجد مائة دكان على جانبي ممر مسقوف، وعلى يسار هذا السوق يوجد خان ضخم، أشبه بقلعة فيه مائة وخمسون غرفة متجاورة، وفي المنتصف تمامًا يوجد جامع بقبة من الرصاص، وبنايات هذا السوق مع جميع البنايات الدينية الأخرى ترجع إلى زوجة مصطفى باشا، إن هذه المدينة جميلة جدًا، وتكثر فيها الجنائن والبساتين، ومناخها ممتاز، وتكثر بنابلس الأطفال، وإذا سألت أحدًا من أهلها عن أصله ونسبه ذكر لك بأنه من أحفاد أحد الرسل أو الأنبياء، رجال المدينة يلبسون عباءة سمراء وما أشبه، ويلفون على رؤوسهم لفات بيض من الموسلين، ونساؤها أيضًا يأتزرون بملاحف، ونابلس محاطة بجبال تكسوها فيها اشجار البلح، وجميع بنايات الحكومة والدور الكبيرة، تنعم بكونها ذات مياه جارية وبرك وينابيع نقية».

وقد زار نابلس عام ١٧٣٠م «الشيخ مصطفى اللقيمي» وذكرها بقوله: «هي مدينة ذات حسن بديع، وتزداد حسنًا إذا ذهب الشتاء ووافى الربيع، وهي معتدلة الهواء غزيرة المياه والعيون، كثيرة الثمار، يانعة الغصون، واهلها ذوو لطافة وكرم». وبعد رحيل «إبراهيم باشا» عن نابلس، زارها «جيمس فن» قنصل بريطانيا في القدس أكثر من مرة بين سنتي ١٨٥٣-١٨٥٦م. ومما قاله فيها: «نابلس هي اليوم عاصمة المنطقة المتوسطة من فلسطين، وتلي القدس في الأهمية، وتمتاز بموقع خاص بها، وتقع في قلب منطقة من اخصب مناطق البلاد، وأغلب سكانها من المسلمين المتعصبين»

نابلس في عهد الاحتلال البريطاني

لما اعلنت بيروت مركزًا لولاية خاصة سنة ١٨٩٢م، أصبحت نابلس مركز لواء تابع لها، وعين «صادق باشا» أول متصرف لها... وبقيت المدينة هذه، كما بقي غيرها من البلاد الفلسطينية تحت الحكم العثماني، ولما قامت الحرب العالمية الأولى ١٩١٤ - ١٩١٨م قاست كغيرها من المدن الفلسطينية شيئًا كثيرًا من جراء الإرهاق والجوع، وتمكن

البريطانيون من احتلالها يوم ٢١ أيلول ١٩١٨م، وبذلك دخلت نفقًا مظلمًا، فقد أخذت تفقد أهميتها الاقتصادية شيئًا فشيئًا؛ بتغير أحوال النقل والتجارة، فهي لم تعد المدينة التي كانت تقدم البضائع لشرق الأردن، كما أن النقص في مقدار ما تصدره من الصابون قد أضعف تجارتها. نكتفي بهذا القدر من سيرة هذه المدينة العريقة، فليس بخاف على القارئ الأوضاع التي آلت إليها، خلال العهد الأردني، ثم الاحتلال الإسرائيلي لها عام ١٩٦٧م، ثم أخيرًا تسلم السلطة الفلسطينية لها منذ سنوات قليلة.

مكانة نابلس العلمية

ندر أن مدينة ما من مدن العالم، قدمت للفكر الإنساني من خدمات جليلة، مثل ما قدمته مدينة نابلس، فنظرة عجلى على كتب التاريخ، وتواريخ الأدب والعلوم، وفهارس المخطوطات، وكتب التراجم، لا يلبث المرء أن يصاب بالذهول المشوب بالإعجاب والفخر،

جبل عيبال وجزء من نابلس

حين يرى أن ما قدمته هذه المدينة في هذا المجال، تعجز عن تقديمه عدة مدن مجتمعة، وحسبنا هنا أن نتحدث عن واحد من أبرز أعلامها، قد جمع بين الشهادة والقداسة والعلم، فطارت شهرته حتى عمت سائر أرجاء المعمورة. منذ ثمانية عشر قرنًا من الزمان وإلى يومنا هذا الذي نعيش فيه.

جوستين النابلسي.. القديس الفيلسوف المعلم الشهيد

عرف التاريخ سيرته من كتاباته نفسها، أما حادث استشهاده، فقد وصل إلينا من كتاب «**أعمال القديس جوستين ورفقته القديسين**» الموضوع من القرن الثاني الميلادي، أي بعد استشهاده بقليل.

نابلس.. وداعة الماضي ؛ ومستقبل مجهول !!

ولد جوستين Justin في «فلافيا نيابوليس» نابلس الحالية لأبوين وثنيين، واختلف الباحثون في عام مولده، فمنهم من يحدده بعام ١٠٠م، والبعض الآخر بعام ١٠٥م، وهو ذاته أخبر أن اسم والده «بريسكوس» وجده «باكيوس» وكان جوستين منذ صغره يميل إلى التفكير العميق والبحث عن الله ومبدأ العالم، ومن هنا جاء ولعه بالفلسفة، التي درسها بجد وشوق، وطاف بمذاهبها من غير ملل، وقد جرب أولاً اعتناق المذهب الرواقي، لكنه فيما يبدو التقى بأحد الفلاسفة الرواقيين، الذي كان مهتمًا بالحياة العملية والأخلاقية، اكثر من اهتمامه بالنواحي النظرية، ولقد اعترف هذا الفيلسوف لجوستين، انه لم يعتبر معرفة الله مسألة ضرورية على الإطلاق. ثم التقى بعد ذلك بفيلسوف مشائي - أي من أتباع أرسطو - بعد تركه للفيلسوف الرواقي، لكن الموضوع الذي بدأ هذا الفيلسوف المشائي يناقشه أولا مع جوستين، هو الاتفاق أولاً على ثمن الدروس، وهو موقف نظر إليه جوستين بازدراء، إذ لا يليق بالفلاسفة على وجه الخصوص.

أما الأستاذ الثالث الذي تعرف إليه جوستين بعد ذلك، فهو فيلسوف - فيثاغوري - لكنه لم يستمر معه طويلاً، إذ سرعان ما رفض مواصلة الدروس، حين علم أن جوستين لم يدرس الموسيقى والفلك والهندسة، وهي كلها علوم تمهيدية، كانت الفيثاغورية ترى أنها ضرورية لدراسة الفلسفة.

ولقد كان الأستاذ الأفلاطوني الذي تعرف عليه بعد ذلك، خيرًا منهم جميعًا فقد أحبه جوستين وتعلق به، وشرع في تفهم فلسفته، فراقت له وأعجبته، ويقول في ذلك: «قضيت معه وقتًا طويلاً قدر استطاعتي، وهكذا تقدمت بعض الشيء، وكل يوم أتقدم اكثر، لقد سحرني تمامًا في فهم العالم اللامادي، كما أن تأمل الأفكار زود روحي بأجنحة، حتى أنني بعد قليل من الوقت ظننت أنني اصبحت حكيمًا، ولقد كنت احمقًا للغاية، حتى اعتقدت أنني على وشك أن أرى الله، وكان ذلك هو هدف الفلسفة عند أفلاطون».

الاهتداء لدرب الإيمان

كان كل شيء مع ذلك يسير سيرًا حسنًا، إلى أن شاءت القدرة الإلهية لهذا الفيلسوف الانضواء تحت راية الإيمان الصحيح... حيث التقى شيخًا مسيحيًا عالمًا جليلاً (لم يسمه) اطلعه على المسيحية وتعاليمها، وبين له الأوهام التي رانت على ذهنه من خلال فلسفة أفلاطون، قال له الشيخ «وكيف يستطيع ذهن الإنسان أن يعرف الله مالم يمتلئ بروحه، إن هناك رجالاً امتلأوا بروح الله وهم الأنبياء». ويتابع جوستين في كتاب «حوار مع تريفن»: «قال لي هذه الأمور وأمورًا كثيرة غيرها، ولما تركني أوصاني أن اتأمل فيما قاله لي، ثم غاب عني، ولم أره بعد ذلك، إلا أن نارًا اتقدت في نفسي، فأحببت هؤلاء الأنبياء، وأصدقاء المسيح، وفيما كنت أتأمل في كل ما قاله لي، تيقنت أن فلسفته تؤدي إلى الحقيقة.

إذن، فاهتداء جوستين للإيمان، لم يكن إحساسًا بغفران خطاياه، إنما كان اختيارًا روحيًا عميقًا، واقتناعًا عقليًا، دفعه للإيمان في الثلاثين من عمره، وقبل الكهنوت، وانطلق يرشد ويعلم، ويحاور في مدينته اولاً، ثم انتقل إلى «افسس» ولما كانت إحدى عواصم الثقافة والصناعة والتجارة، اتخذها مقامًا له مدة، مكرسًا حياته للدفاع عن الإيمان، وفيها جرى له حوار عظيم مع حاخام فيلسوف يهودي يدعى «تريفن»، فباحثه مباحثة علنية في الوهية المسيح، وكيف تمت فيه اقوال الأنبياء، فأفحم اليهودي، وحمل كثيرًا من مستمعيه على الإيمان بالمسيح والتتلمذ له، وبعد أن كثر تلامذته، والذين دخلوا المسيحية على يديه من اليهود والوثنيين في أفسس، شرع يتجول ويعلم في مناطق اخرى غيرها، فزار انطاكية واثينا.

إنشاؤه اول مدرسة مسيحية

ثم نرى جوستين فيما بعد يحط رحاله في روما، ويؤسس فيها مدرسة لتعليم الشبان مبادئ الدين المسيحي، على أسس المبادئ الفلسفية، وقد بدأت مدرسته متواضعة، فكان يستقبل طلابه في بيته ويعلمهم دون اجر. ثم ما لبثت أن اشتهرت، وتتلمذ فيها عديد من مثقفي عصره، وقد ذكرها الباحثون كأول مدرسة مسيحية تشكلت فيها أسس التربية النظرية المسيحية.

مؤلفاته

وفي أثناء وجود جوستين في روما، وفي السنوات الخمس عشرة الأخيرة من حياته، دون ثلاثة كتب، تعتبر خلاصة تفكيره وتعليمه، وكنزًا نفيسًا وتراثًا ثمينًا، لأنها الدليل الواضح على أن إيمان الكنيسة وتعليمها لم يتغيرا منذ عهد الرسل إلى الآن.

أما الأولان فيمثلان دفاعيه الأول والثاني، ولقد رفع دفاعه الأول (٦٨ فصلاً)، والثاني (٢٥فصلاً) إلى الإمبراطور الروماني «انطونيوس بيوس» وأبنائه، ويرجح انه كتبه عام ١٤٧م، ودفاعه مليء بالشجاعة والكرامة والإنسانية، فقد كان اتجاهه في دفاعه هو عدم التوسل والخوف من القوة الغاشمة، ولقد كان لدفاعه اثره الحميد، لأن ملاحقة المسيحيين لأجل ما يعتقدون من حقائق إيمانهم، خفت كثيرًا في كل انحاء الإمبراطورية الرومانية. أما الدفاع الثاني، فقد وضعه بعد الأول بزمن وجيز، بمناسبة استشهاد فريق من المسيحيين، ويعيد فيه احتجاجه، ويكمل بعض النقاط التي كان قد عرضها في الدفاع الأول، ويستهله بالإشارة إلى حكم الإعدام الذي أصدره «أوربيكوس» والي روما بحق ثلاثة من المسيحيين، وجاء فيه انهم استحقوا حكم الإعدام، لأنهم مسيحيون، فيناشد جوستين جمهور الرومانيين، محتجًا على قساوة لا مبرر لها، مجيبًا عن بعض الانتقادات.

وعلى أية حال، تعتبر المقالتان من المصادر النادرة لأحوال الكنيسة في منتصف القرن الثاني للميلاد، وهما في نفس الوقت وثيقة مهمة لتاريخ الأدب الديني، الذي كان قد كتب حتى عصر جوستين، جعلت جوستين في مصاف أعظم معلمي الكنيسة، وبين كبار حملة قلاع الجرأة في تاريخ البشرية.

حواره مع تريفن

أما كتابه «حوار مع تريفن» فيعتبر أقدم دفاع مسيحي ضد تهجمات اليهود، وتريفن

حاخام يهودي كان يدعى بكبر العلم والفلسفة، فحاوره جوستين في أفسس، ربما مدة يومين، وربما أكثر فجادله، ثم عاد فكتب هذا الجدال في روما، وحفظه للمؤمنين بعد كتابة دفاعيه الأول والثاني، لأنه يتضمن إشارة إلى الدفاع الأول في الفصل (١٢٠)، وقد أهداه إلى «ماركوس بومبايوس»، والحوار يقع في (١٤٢ فصلاً) وقد ضاعت مقدمته،وضاع أيضًا قسم كبير من الفصل (٧٤) ويركز جوستين في حواره على ثلاث نقاط، حلول العهد الجديد محل العهد القديم، ويسوع هو المسيح الذي تنبأ به الأنبياء في العهد القديم، وأن الأمم الوثنية بقبولها المسيحية، حلت محل الشعب اليهودي في نقل كلمة الله إلى الإنسانية. وقد ضاعت مصنفات جوستين الأخرى، ونكاد لا نعلم عنها شيئًا سوى عناوينها، فهو يشير في دفاعه الأول إلى كتابه «نقض جميع البدع». ويذكر أبو التاريخ الكنسي «أوسابيوس القيصري» رسالة ضد «مرقيون» ورسالة «ضد اليونانيين» وإفحامًا وجهه إلى اليونانيين أيضًا، ورسالة في «سيادة الله» وغيرها «في النفس» كما يذكر له رسالة «في المزامير»، ولقد ضاع بضياع هذه النصوص المفقودة رأى جوستين الحقيقي في حقل اللاهوت، فإن ما تبقى من مصنفاته، وضع لإقناع أوساط غير نصرانية، فجاء مبنيًا على العقل، مستندًا إلى الفلسفة اليونانية، مبينًا التشابه بين النصرانية والفلسفة، ليثبت أن النصرانية هي وحدها الفلسفة السليمة النافعة.

ويرى كثير من النقاد، أن جوستين كان أول من شرح العقيدة المسيحية بطريقة منهجية، وأنه بهذا المعنى، كان أول اللاهوتيين.

في الطريق إلى الاستشهاد

أما قصة استشهاد هذا المناضل الفلسطيني، فإن كانت تدل على شيء، إنما تدل على مدى أصالة وصلابة وشجاعة الشعب الذي ينتمي إليه في الدفاع عن المثل والمبادئ السامية، على مدى الحقب والدهور.

استشهد جوستين ما بين سنة ١٦٣ وسنة ١٦٧م. في عهد الإمبراطور الروماني «ماركوس أوريليوس» وأحد أسباب استشهاده، الهزيمة الساحقة التي أوقعها بفيلسوف كلبي كان يدعى «كريسنس» علانية أمام الجمهور، وما لبث هذا الفيلسوف أن وشى به لدى والي روما «فرستكس» فأمر الأخير بالقبض عليه، فمثل جوستين أمامه مع رفاقه المسيحيين، مكبلين بالأصفاد، فبدأ الوالي يحرضهم على أن يمتثلوا أوامر الإمبراطور، ويسجدوا لآلهة الإمبراطورية، فأجاب جوستين: إن العدل يقتضي بأن يترك الولاة أولئك الذين يرغبون في عبادة المسيح وشأنهم، فقال الوالي: وعلى أي شيء تستند أيها الفيلسوف للتمسك بهذه الديانة، فأجابه جوستين: إني بعد أن ذهبت وراء تعاليم كثيرة متنوعة، وخبرت طرقها، وجدت أن ديانة المسيح هي الأفضل، رغم كره أصحاب الكذب والفجور لها، فقال الوالي: الا تزال أيها الشقي متمسكًا بتلك الديانة ومباهيًا بها؟ أجاب جوستين: نعم، وأنا حريص على اتباع تعاليمها القويمة، قال الوالي: وما هي تلك التعاليم؟ قال جوستين: إننا معشر

المسيحيين نؤمن بأن المسيح يسوع هو ابن الله، الذي تنبأ به الأنبياء... ولا يؤتى لعقلي المحدود ولساني القاصر، أن يفهم عظمته التي لا حد لها ويفيها بالوصف حقها، فالأنبياء وحدهم يستطيعون ذلك لحصافة عقولهم وفصاحة السنتهم. قال الوالي: إذن انت مسيحي، أجاب جوستين بلا تردد: نعم انا مسيحي، فتركه الوالي والتفت إلى سائر المسيحيين، فسأل رجل وامرأته: هل أنتما مسيحيان؟. فأجابا بكل هدوء: نعم، وكان ذلك جواب بقية المسيحيين، فالتفت الوالي مرة أخرى إلى جوستين وقال له: قل لي أنت المدعي الحكمة والفلسفة. هل أنت موقن حقًا أنك تصعد إلى السماء بعد أن أصدر أوامري بجلدك وقطع رأسك؟ أجاب جوستين: هذا ما ارجوه، وأنا متيقن من ذلك، ولولا ثقتي ما كنت دخلت ساحة الاستشهاد، لأنه بعد أن أحتمل ما تتوعدني به، لابد من الحصول على تحقيق الوعد الذي وعدنا الله به، وعلى المكافأة المعدة للذين يحصلون بثبات قضايا الإيمان، ويتمنون حفظ الوصايا التي أوصانا بها المسيح. فأردف الوالي: الا تزال تعتقد انك تصعد إلى السماء لتنال هناك اجرك؟. قال جوستين: هذا ما لا اشك فيه، بل أنا موقن به كل اليقين... حينئذ قال الوالي للمرة الأخيرة على سبيل القيام بواجبه الرسمي. وإن لم يأمل نتيجة لكلامه: دعونا من هذا كله، وهلموا بنا جميعًا لنسجد للآلهة ونقرب لها الذبائح، فأجاب جوستين: من ذا الذي يكون صحيح العقل، فيرفض اتباع التقوى، ويتهور في الضلال والنفاق؟. فوافق المسيحيون كلهم على كلامه هذا، حينئذ حكم الوالي عليهم جميعًا بالجلد، ثم بقطع رؤوسهم، فجلدهم الجند بقساوة، ثم قطعوا هاماتهم... وهكذا ختم جوستين جهاده بالدم شهيدًا من شهداء نابلس والمسيحية.

وقد نقلت أخبار استشهاد جوستين عن ضبط قضائي رسمي، فاعتبرت من أثبت أخبار الشهداء، وقد جعلته الكنيسة الغربية والشرقية قديسًا. ولا زالت تحيي ذكراه في القداس الإلهي في أخر حزيران من كل عام.

وأخيرًا، نرى أننا أمام شخصية عظيمة فذة في جميع جوانبها، فقد كان جوستين ابن نابلس مبرزًا رائدًا في جميع أعماله، فإليه يعود فضل الريادة في عدة أمور منها: انتشار المسيحية في العالم اليوناني الروماني، وتملكها زمامه الفكري فيما بعد... فقد كان جميع ما كتبه كبيرًا، ولعله كان من أغزر الكتاب المسيحيين إنتاجًا حتى زمنه، فضلاً عن انه كان عارفًا بالأمور التي يتحدث عنها أو يناقشها معرفة دقيقة، وكتاباته توضح هذا، إذ إنه تعرض لكل قضية تتعلق بالمسيحية، من معنى صفات الله، إلى أمور العبادة، وما يترتب عليه من معان، ومن ثم استحق اللقب الذي وصف له الا وهو «معلم الكنيسة».

وإليه يعود فضل الريادة في استحداث عبارات جديدة، أصبحت فيما بعد مصطلحات اللاهوت الكلاسيكي، فكان بحق «أول اللاهوتيين».

ومن غيره نفخ في الفلسفة اليونانية روحًا مسيحية، فكان أول الفلاسفة المسيحيين حتى وصفه مواطنه الفلسطيني «أوسابيوس القيصري» بلقب «محب الحكمة الحقيقية».

وإليه يعود الفضل أيضًا في تأسيس أول

مدرسة مسيحية في روما، تتلمذ عليه العديد من آباء الكنيسة أمثال: ترتليان، وديوجنيتس، ومركيون، فكان بذلك كله، فخراً للمسيحية، وفخراً لمدينته التي كان عنوان شهرتها، وفخراً لفلسطين كلها، وفخراً لأحرار الكلمة، والشهداء من أجل العقيدة، على مدى العصور.

المراجع

١- الدكتور معاوية إبراهيم، الموسوعة الفلسطينية، الدراسات الخاصة، المجلد الثاني، بيروت ١٩٩٠.

٢- الدكتور كامل العسلي، الموسوعة الفلسطينية، الدراسات الخاصة، المجلد الثالث، بيروت، ١٩٩٠.

٣- قسطنطين خمار، جغرافية فلسطين المصورة، مطبعة دار الغندور، بيروت ١٩٦٧.

٤- مصطفى مراد الدباغ، بلادنا فلسطين، الجزء الثاني، الديار النابلسية، دار الطليعة بيروت، ١٩٧٠.

٥- الدكتور أحمد سوسة، العرب واليهود في التاريخ، مطبعة الاعتدال، دمشق، ١٩٧٣.

٦- الدكتور علي الغمراوي، مدخل إلى دراسة التاريخ الأوروبي الوسيط مصر ١٩٨٨.

٧- الدكتور ناجي إسحق حنين، مدخل إلى الآباء، مصر ١٩٩٤.

٨- الدكتور اسد رستم، كنيسة مدينة الله انطاكية العظمى الجزء الأول، حلب ١٩٨٨.

٩- مكسيموس مظلوم، الكنز الثمين في اخبار القديسين، الجزء الثالث، بيروت، ١٨٦٩.

١٠- ول ديورانت، قصة الحضارة، الجزء الثالث، المجلد الثالث، ترجمة محمدبدران، مصر ١٩٥٦.

١١- الدكتور توفيق الطويل، قصة الاضطهاد الديني في المسيحية والإسلام، مصر ١٩٤٧.

١٢- افرام بولس، عبر في سير، بغداد ١٩٦٣.

١٣- تاليف أحد الرهبان، السواعي المشتمل على الفروض الكنائسية اليومية، القدس ١٨٦٢.

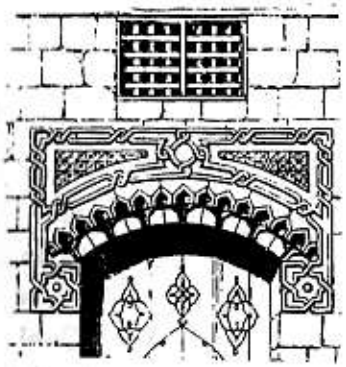
١٤- تاليف أحد الرهبان، السواعي الكبير، القدس ١٨٨٦.

١٥- أتين جلسون، روح الفلسفة، ترجمة الدكتور إمام عبدالفتاح، مصر ، ١٩٧٢.

١٦- أوسابيوس القيصري، تاريخ الكنيسة، ترجمة مرقص داود، مصر ١٩٧٩.

١٧- جلانفيل داوني، انطاكية في عهد ثيودوسيوس الكبير، ترجمة البرت يطرس، بيروت ١٩٦٨.

المسكوت عنه في التاريخ الإسلامي



الشيخ علي عبدالرازق.. محاكمة مستمرة

زكريا الرفاعي

النصوص... والتأويل التاريخي

محمد تضغوت

الشيخ علي عبد الرازق
محاكمة مستمرة

زكريا الرفاعي

عقب مرور نحو ربع قرن على الجدل الذي ثار بين الشيخ محمد عبده (١٨٤٩-١٩٠٥) وفرح انطون (١٨٤٧ -١٩٢٢) على صفحات مجلة «الجامعة» و«المنار» بشان «مسالة الاضطهاد في الإسلام والمسيحية» اصدر الشيخ علي عبدالرازق (١٨٨٨ - ١٩٦٦) نصه المشهور «الإسلام واصول الحكم، بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام» ووصف المؤلف نفسه على الغلاف بانه من علماء الجامع الأزهر، وقضاة المحاكم الشرعية[١].

وما إن ظهر الكتاب عام ١٩٢٥ حتى احدث دويًا هائلاً سرعان ما تضاعف في جميع الاتجاهات، فقد قوبل الكتاب بعاصفة من الاحتجاج العنيف من قبل جهات كان في مقدمتها الأزهر، وبإيحاء ملكي استدعت هيئة كبار العلماء الشيخ علي عبدالرازق لتحاكمه وفقًا للمادة ١٠١ من القانون رقم ١٠ لسنة ١٩١١، ونصها «انه إذا وقع من احد العلماء ايا كانت وظيفته او مهنته ما لا يناسب وصف العالمية يحكم عليه من شيخ الجامع الأزهر بإجماع تسعة عشر عالمًا معه من هيئة كبار العلماء، ولا يقبل الطعن في هذا الحكم، ويترتب على الحكم المذكور محو اسم المحكوم عليه من سجلات الجامع الأزهر والمعاهد الأخرى وطرده من كل وظيفة، وقطع مرتباته من اي جهة كانت، وعدم أهليته للقيام بأي وظيفة عمومية دينية كانت او غير دينية» وكان الخديوي عباس حلمي الثاني هو واضع هذا القانون بهدف تكميم الأفواه في الأزهر، وبعد رفض الدفع الذي قدمه علي عبدالرازق بعدم اختصاص الهيئة، صدر الحكم «بإخراج الشيخ علي عبدالرازق، احد علماء الأزهر والقاضي الشرعي بمحكمة المنصورة الشرعية ومؤلف كتاب الإسلام واصول الحكم من زمرة العلماء»[٢].

ولم يكن هذا كل ما حدث فقد تفاقم الأمر في قمة السلطة، وكانت الوزارة القائمة آنذاك وزارة ائتلافية من حزب الأحرار الدستوريين وحزب الاتحاد وعلى راسها إسماعيل صدقي،

وقد استغل الملك فؤاد الأزمة التي صاحبت صدور الكتاب وأجبر وزراء حزب الأحرار ومعهم صدقي على الاستقالة، وقد سعى عبدالعزيز فهمي القطب الدستوري ووزير الحقانية في تلك الوزارة وبصفته المسئول عن التوقيع على قرار فصل علي عبدالرازق، تشكيل لجنة لتقصي الحقائق كبديل عن قرار مجلس الأزهر، فلم ينجح مسعاه[٣]. بل تم عزله بقرار من يحيى إبراهيم القائم بأعمال رئيس الوزراء آنذاك[٤].

ومنذ ذلك الحين ظل هذا الكتاب على قلة صفحاته، (لا يزيد عن ١٠٣ صفحة) احد ابرز الإسهامات في النظر السياسي العربي، كما صار الكتاب على حد وصف البعض بحق موضعًا للتوظيف السياسي والأيديولوجي[٥] يستدعى من حين لآخر وفي مناسبات متناقضة من كافة الأطراف، وإن كان يجب أن نضيف أن هذا التوظيف لا ينسحب على فترة الستينيات وما تلاها، وإنما صاحبه كما رأينا من لحظة ميلاده، وكان ذلك بالطبع على حساب محتواه المعرفي.

وبطبيعة الحال فإن علي عبدالرازق لا يمكن فهم منطقه وأهدافه بمعزل عن سياقه الزمني، ومن ثم تبدو أهمية الوقوف عند الإطار العام الذي ظهر فيه هذا النص، فهو الكفيل بفهم الظروف والملابسات على وجهها الصحيح بعيدًا عن الضجة العارمة التي صاحبته والتي ربما تثار من آن لآخر حتى اليوم.

ولعل ما يلفت الانتباه في هذا المقام، أن حلم الدعوة الإصلاحية التي قادها رعيل الرواد قد أوشك على الذبول[٦]، فلم يعد قادرًا على مجابهة التحديات والمستجدات التي فرضت نفسها على الساحة، كما أن توفيقية محمد عبده في الجمع بين الإسلام والغرب في صيغة تصالحية لم تكن بقادرة هي الأخرى على رتق الخرق الآخذ في مزيد من الاتساع، فالمنطقة العربية بأسرها تعرضت لضغط متواصل منذ عام ١٨٨٢ وحتى إلغاء الخلافة رسميًا عام ١٩٢٤، فتعرضت للتصفية الكاملة، وخضعت أقطارها بشكل مباشر للحكم الغربي، الذي أخذ يبسط هيمنته على الاقتصاد والإدارة والتشريع والتعليم، وشرعت مؤثراته تنفذ بقوة إلى المجتمعات العربية دون أن يكون لها حق الاختيار[٧].

ولم تكن مصادفة أن يزعم كرومر في كتابه «مصر الحديثة» الصادر عام ١٩٠٨، أن الإسلام إذا لم يكن ميتًا، فهو في طور الاحتضار اجتماعيًا وسياسيًا، ولعل اشتداد وطأة التحدي الأوروبي السياسي والحضاري، كانتا وراء نزعة القبول شبه المطلق للفكر الأوروبي لدى نخبة كبيرة من تلاميذ محمد عبده، أمثال، أحمد لطفي السيد، سعد زغلول، طه حسين، إسماعيل مظهر وغيرهم[٨].

وعقب انتهاء الحرب الأولى أخذ هؤلاء على عاتقهم مهمة تقديم النموذج الغربي والدعوة إليه بمنظومته الليبرالية أو بتعبير لطفي السيد اتباع «المنهج الحرّي» يحدوهم الأمل والحماس والإخلاص أن يكون ذلك هو سبيل التقدم لأوطانهم.

فكان من آراء لطفي السيد آنذاك قوله «إن فكرة الوحدة الإسلامية قد تجول أحيانًا بخواطر بعض الناس الذين لا يزالون بعيدين عن الاشتغال بالسياسة والنظر في الأمور العامة

بشيء من التدقيق.. أما كون الجامعة الإسلامية موجودة وجودًا حقيقيًا او انها مقصد من المقاصد التي يسعى المسلمون لتحقيقها فهذا لا دليل عليه مطلقًا».. علمنا التاريخ وطبائع البشر انه لا شيء يجمع الناس إلا المنافع فإذا تناقضت المنافع بين قلبين استحال عليهما ان يجتمعا لمجرد قرابة في الجنسية او وحدة في الدين»(٩).

ويكتب في عام ١٩١٣ «في الجريدة» بحسم ووضوح: «يعوزنا شيوع الاعتقاد بأن مصر لا يمكنها أن تتقدم إذا كانت تجبن عن الأخذ بمنفعتها، وتتواكل على أوهام وخيالات يسميها بعضهم الاتحاد العربي، ويسميها آخرون الجامعة الإسلامية»(١٠).

وفي الوقت ذاته كان محمد هيكل (١٨٨٨ – ١٩٥٦) يطرح مفهوماته في الأدب الفرعوني ويدعو إلى العلم الخالص ويترجم أبحاثًا عن النظرة الوضعية لأوجست كونت القائلة بانتصار مرحلة العقل، ولم تكد الضجة التي اثارها كتاب علي عبدالرازق تهدأ حتى قامت أخرى عقب صدور كتاب طه حسين «في الشعر الجاهلي» عام ١٩٢٦ ولم تكن القضية محصورة في مجرد التشكيك بمصادر الشعر الجاهلي وإنما في تأكيده ان العلم في ناحية والدين في ناحية والتوفيق بينهما محال(١١).

كما شهدت الفترة دعوة إسماعيل مظهر (١٨٩١ – ١٩٦٢) في المقتطف إلى نقض العقلية الغيبية المخلوطة بشيء من العلم التي تميزت بها الحضارة الأوروبية داعيًا إلى إحلال العقلية العلمية الأوروبية محلها دون توفيق او تقريب(١٢)، وبعد وفاة يعقوب صروف اسس إسماعيل مظهر مجلة «العصور» عام ١٩٢٧ على نهج المقتطف ولكن بصراحة اكبر في تناول المسائل الدينية وفي التعرض لرواد التيار التوفيقي بل حتى للمجددين من أمثال علي عبدالرازق وطه حسين(١٣).

وهكذا نلاحظ أن ما يمكن تسميته بالتيار العلماني تجاوزًا قد بلغ أوج قوته خلال الفترة من ١٩٢٥ – ١٩٣٠ ولم يكن ذلك قاصرًا على مصر وحدها، فقد واكب ذلك بواكير انتشار الاتجاه الماركسي بعد انتصار الثورة البلشفية عام ١٩١٧ فظهر يوسف يزبك في لبنان متخذا من عام ١٩١٩ (الأممية الثالثة) بداية لتقويم جديد محل التقويمين الهجري والميلادي، وأصدر سلامة موسي كتابه «الاشتراكية» كما ترجم مصطفى المنصوري (١٨٩٠ – ١٩٦٤) كتابه «تاريخ المذاهب الاشتراكية» ثم تأسيس الحزب الاشتراكي المصري عام ١٩٢٠ وتلاه الحزب الشيوعي المصري عام ١٩٢٢، ومن ثم فإن الذي بدا على السطح هو أن المعركة بين القديم والجديد على وشك أن تصل إلى مرحلة الحسم النهائي بانتصار التيار التجديدي بلا ريب(١٤).

على ان الواقع كان شيئًا آخر، فهذا التيار الهادر مضى وكأنه ومضة سريعة في الفكر العربي، ولم يجد له جذورًا ثابتةً وطيدةً، وعادت التوفيقية تطل برأسها مرة أخرى في ثياب مغايرة.

أما عن الإطار السياسي المصاحب لظهور «الإسلام وأصول الحكم» فقد كان في مجمله محبطًا فقد شعر العرب بخيبة امل كبيرة بعد التسوية التي انتهت إليها الحرب العالمية

الأولى(١٥)، ففرضت واقع التجزئة والتشرذم لا يزال حصاده قائمًا حتى اليوم، ثم جاء قرار الحركة الكمالية بإلغاء الخلافة رسميًا في مارس ١٩٢٤ بعد ان استمرت ١٢٩٢ عامًا لتضيف المزيد من المرارة على الواقع السائد(١٦).

وبالطبع فإن السؤال الذي طرح نفسه على الفقهاء على اثر إلغاء الخلافة ونفي آخر سلاطين بني عثمان، هو ما مصير الخلافة؟ وفي القاهرة نشرت مجلة المنار اجتماع كبار العلماء برئاسة شيخ الأزهر في ٢٥ مارس ١٩٢٤ وقد قرروا بعد بحث طويل ما يلي:

– كثر حديث الناس في أمر الخلافة بعد خروج الأمير عبدالمجيد من الأستانة واهتم المسلمون بالبحث والتفكير فيما يجب عليهم عمله.. لذلك رأينا أن نعلق رأينا في خلافة الأمير عبدالمجيد وفيما يجب على المسلمين اتباعه الآن وفيما بعد.

– رضي المسلمون الذين كانوا يدينون لخلافة الأمير وحيد الدين عن خلعه للأسباب التي علموها عنه واعتقدوا انها مبررة للخلع ثم قدم الأتراك للخلافة الأمير عبدالمجيد معلنين فصل السلطة جميعها عن الخليفة ووكلوا أمرها إلى مجلسهم الوطني وجعلوا الأمير عبدالمجيد خليفة روحيًا فقط.

– وقد أحدث الأتراك بعملهم هذا بدعة ما كان يعرفها المسلمون من قبل ثم أضافوا إليها بدعة أخرى وهي إلغاء مقام الخلافة.

وفي النهاية عرض البيان الصادر لضرورة عقد مؤتمر ديني إسلامي يدعى إليه ممثلو جميع الأمم الإسلامية للبحث فيما يجب أن تسند إليه الخلافة الإسلامية ويكون بمدينة القاهرة تحت راية شيخ الإسلام بالديار المصرية.

وانعقد المؤتمر بالفعل في العام التالي ١٩٢٦، وخرج بنتيجة مؤداها تأجيل البت في مسألة الخلافة «فالخلافة الشرعية المستجمعة لشروطها المبينة في تقرير اللجنة العلمية والتي أهمها الدفاع عن حوزة الدين في جميع بلاد المسلمين وتنفيذ أحكام الشريعة الغراء فيها لا يمكن تحقيقها بالنسبة إلى الحالة التي عليها المسلمون الآن» واقترح أن يكون «الحل الوحيد لهذه المعضلة ان تتضافر الشعوب الإسلامية على تنظيم عقد مؤتمرات بالتوالي في البلاد الإسلامية المختلفة لتبادل الآراء بين اعضائها من وقت لآخر حتى يتيسر لهم مع الزمن تقرير أمر الخلافة على وجه يتفق مع مصلحة المسلمين»(١٧).

وفي الوقت نفسه شهدت الساحة سباقًا محمومًا لاستثمار هذه الظرفية القائمة فدعوة هيئة كبار العلماء بعد أن سحب العديد منهم بيعتهم السابقة لعبدالمجيد فتحت الباب، امام السلطة السياسية القائمة فكانت محاولات الملك فؤاد لزعامة العالم الإسلامي، وعلى المستوى ذاته، حاول الإنجليز امتصاص الحركة الهندية التي تلح على إحياء الخلافة من خلال تعضيدها لخلافة عربية تقتصر على المجال الديني وحده، كما دخل عبدالعزيز بن سعود حلبة السباق عبر مؤتمر مكة عام ١٩٢٦ إثر تصفية الوجود السياسي للشريف حسين.

كانت هذه هي الظروف التي أحاطت بظهور الإسلام وأصول الحكم، إطار فكري يجابه

تحديًا سياسيًا وحضاريًا اقوى ويبحث له عن مخرج فيركض مخلصًا وراء نموذج ظن فيه الخلاص لكنه سرعان ما نكص عنه باعتبار انه نموذج مزروع في غير ارضه، ثم إطار سياسي ممزق لم يتورع حكامه في استغلال المشاعر الدينية واستثمارها في البحث عن مجد شخصي لهم.

وإذا كنا بصدد استعراض الملابسات والظروف فإن من الإنصاف الإشارة إلى ان عمل علي عبدالرازق لم يكن هو الوحيد حول قضية الخلافة والحكم وقد تكون قراءته قاصرة وعاجلة ما لم نأخذ بعين الاعتبار الأعمال المماثلة والتي تعرضت لنفس القضية وإن تباينت في المنطلقات والأهداف، في هذا الإطار يبرز الدور المهم لمحمد رشيد رضا (١٨٦٥ - ١٩٣٥) تلميذ محمد عبده وكاتب سيرته وقد أشار إلى انه أنشأ مجلة المنار للسير في طريق تعاليم «العروة الوثقى» أي السير في الخط الإصلاحي الذي انتهجه أستاذه(١٨).

على أن ما يهمنا هنا بالدرجة الأولى موقف رشيد رضا من قضية الخلافة، فقد كتب في عام ١٩٢٣ سلسلة من المباحث في مسألة الخلافة ثم عاد فجمعها في كتاب «الخلافة او الإمامة العظمى» وقبل الإشارة إلى الملامح العامة لهذا الكتاب، يجب ان نشير ان رشيد رضا رغم دعوته العامة للإصلاح بالعودة إلى الأصول الأولى والاجتهاد، كان شديد الحساسية تجاه ما يصدر عن الغرب.

وتجاه النظر الفلسفي في العقيدة الإسلامية فقد كان العنصر السني في فكره ابرز لديه منه عند محمد عبده والأفغاني وقد فسر السنية في اتجاه الحنبلية الصارمة التي كانت تقاليدها في سوريا أقوى منها في مصر(١٩).

بدأ رشيد رضا تعريفه للخلافة بأنها «رئاسة الحكومة الإسلامية الجامعة لمصالح الدين والديار» مستعينًا بزعماء الفكر الإسلامي السياسي عن أهل السنة ومنتهيًا إلى مشكلة إعادة بناء الخلافة الإسلامية في العصر الحديث، ومن الأمور التي شدد عليها واحدية منصب الخلافة ضد الذين يجوّزون تعدد الخلفاء للضرورة، ودور أهل الحل والعقد في حياة الأمة، وبعد تحليله لأوضاع العالم الإسلامي طرح سؤاله «ومن ذا الذي يطالب بإعادة تكوين الأمة الإسلامية المنحلة العقد، المفككة المفاصل، وبإعادة منصب الخلافة إلى الموضع الذي وضعه فيه الشارع؟ أهل الحل والعقد.. ومن هم واين هم اليوم؟» (٢٠)

الإجابة في رأيه هي إمكانية انتظام أهل الحل والعقد في جمعية منظمة تحت اسم «حزب الإصلاح الإسلامي المعتدل» للرد على من أسماهم رضا «حزب المتفرنجين» و«حزب حشوية الفقهاء الجامدين» ثم العمل على استمالة وإقناع أصحاب النفوذ بصحة الدعوة إلى بناء الأمة الإسلامية وإعادة الإمامة العظمى الواحدة»(٢١).

وقد ميز رضا بين ثلاثة أنواع من الإمامة، الإمامة التامة (الصحيحة)، إمامة الضرورة،

وإمامة التغلب بالقوة، **والأولى هي** إمامة الإمام الذي تتوفر فيه جميع الشرائط الأساسية التي راها علماء الإسلام ضرورية فيمن يتولى منصب الإمام، **والثانية هي** إمامة الذي يبايعه اهل الحل والعقد باعتباره مستجمعًا لأكثر الشروط لعدم وجود من هو افضل منه، **وأما الأخيرة** فهي إمامة من يستولي على منصب الخلافة بالغضب والقهر ويحمل الناس على طاعته اضطرارًا(٢٢).

وفي نظر رشيد رضا ليست السلطنة العثمانية إلا شكلاً من اشكال سلطة التغلب الذي جازت إزالته، كما اشار «إن اهل الحل والعقد يجب عليهم مقاومة الظلم والجور والإنكار على اهله بالفعل، وإزالة سلطانهم الجائر ولو بالقتال إذا ثبت عندهم أن المصلحة في ذلك..»

وكان رشيد رضا قد حاول خلال الفترة التي سبقت قانون إلغاء الخلافة قبل مارس ١٩٢٤، ان يوظف املا ولو كان ضعيفًا في احتمال عودة مصطفى كمال إلى الإسلام والانطلاق من الإنجاز الذي حققه الأخير في استقلال تركيا وتحييده عن حزب «المتفرنجين» و«ملاحدة الأتراك» على حد تعبيره، بل يقول في موضع آخر في رسالة لصديقه شكيب ارسلان «.. لو عرف هذا الرجل العالي الهمة مصطفى كمال من الإسلام ما أعلم لأمكنه أن يكون رجل العالم، لا رجل الترك فقط..»(٢٣).

ورغم الفشل على الصعيد العملي، فإن رشيد رضا لم ينفذ صبره، بل عاد إلى طرح صيغة أخرى على المدى البعيد ذات طابع تربوي تعليمي فيقترح إنشاء «مدرسة عالية لتخريج المرشحين للإمامة العظمى وللاجتهاد في الشرع الذين ينتخب منهم رجال ديوان الخلافة الخاص وأهل القضاء والإفتاء وواضعوا القوانين العامة.. ومما يدرس في هذه المدرسة أصول القوانين الدولية وعلم الملل والنحل وخلاصة تاريخ الأمم وسنن الاجتماع.. فإذا انتخب احد المتخرجين في هذه المدرسة انتخابًا حرًا من قبل أهل الاختبار الذين يتحرى منهم أن يكونوا من جميع الأقطار الإسلامية ولا سيما المستقلة منها.. ثم بايعة أهل الحل والعقد.. قامت الحجة على كل فرد وجماعة او شعب بأنه هو الإمام الحق»(٢٤)، ولا حاجة بنا لتوضيح مدى مثالية رشيد رضا رغم إدراكه وفقًا لنصوصه بالواقع المرير «نحن الآن تجاه أمر واقع ماله من دافع وكل ما نطمع فيه هو أن نتقي ضرره ونوفق بين الجامعة الإسلامية والجامعة الجنسية اللغوية»(٢٥)، وفي النهاية تبقى نقطة مهمة وهي إذا كان رشيد رضا قد نعى جهود بعض علماء الأزهر ودعا إلى شرعية الثورة ضد الحاكم وعزله مما دعا البعض إلى التساؤل عن جدوى الإصرار على وجوب الخلافة واعتبار غيابها ضياعًا للأمة، مضيفًا أن رشيد رضا قد رأى في الخلافة مظهرًا لماضٍ عريق وشرطًا من شروط النهضة(٢٦)، وإن كان يمكن أن نضيف انه يجسد «طوبى الفقيه»(٢٧)، الحالم بعودة الخلافة الحقة، وهو نموذج لا يزال ملهبًا لخيال الكثيرين.

الهوامش

١– تم الاعتماد على الطبعة الأولى الصادرة عام ١٣٤٣هـ – ١٩٢٥، مطبعة مصر.

٢– غالي شكري، النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث– الدار العربية للكتاب، ١٩٨٣، ص٢٤٠ – ٢٤١ وكذلك، ماريوس كامل ديب، الوفد وخصومه، الطبعة الأولى، مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٨٧ – ص١٠٠، والمعروف أن آل عبدالرازق كانوا من المؤسسين لحزب الأحرار الدستوريين.

٣– كانت هناك رغبة من قبل عبدالعزيز فهمي لإحالة القضية برمتها إلى لجنة قسم القضايا بالوزارة لإبداء الرأي لظنه أن الفقرة الأولى من المادة ١٠١ في القانون، المقصود بها السلوك الشائن، وليس الخطأ في الرأي وأن النص الفرنسي لهذه الفقرة ترجمته الحرفية «الذي يرتكب فعلاً مزريا بوصف العالمية»، غالي شكري، المرجع السابق– ص٢٤١

٤– ذكر البعض أن الشيخ علي عبدالرازق منع إعادة نشر كتابه حتى وفاته عام ١٩٦٦، ويقال إنه أوصى بعدم نشره على الإطلاق، كما أنه لم يكتب شيئًا ذا بال طيلة أربعين عامًا، واستعاده الأزهر مرة أخرى إلى هيئة كبار العلماء في عهد الملك فاروق، المرجع السابق، ص٢٤٧

٥– نصر أبوزيد، البحث عن سلطة الأمة، تاريخ الخلافة بين الدين والسياسة، أخبار الأدب، ٦ فبراير ٢٠٠٠ وكذلك، مقال آخر بتاريخ ١٢ مارس٢٠٠٠

٦– نعني بجيل الرواد، رفاعة الطهطاوي وعلي مبارك وخير الدين التونسي وتلاميذهم وكان أحد محاور الدعوة الإصلاحية التنبيه لأهمية الاجتهاد ودوره فإلى جانب الترجمات العديدة التي ظهرت للقوانين الفرنسية كتب الطهطاوي رسالته الشهيرة «القول السديد في الاجتهاد والتقليد» وكان من بين آرائه في هذا الصدد «إن أحكام الشرع لا تتناقض مع أحكام العقل، فالشرع لا يحظر جلب المنافع ولا درء المفاسد، ولا ينافي المتجددات المستحسنة التي يخترعها من منحهم الله تعالى العقل» راجع روضة المدارس، السنة الأولى، العدد– ٣ – ١٢٨٧هـ، ثم رفع محمد عبده في مرحلة تالية شعار «إن الحضارة الصحيحة تتوافق مع الإسلام».

٧– أحمد عبدالرحيم مصطفى، حركة التجديد الإسلامي في العالم العربي الحديث، معهد الدراسات العربية– القاهرة ١٩٧١ – ص٨٠–٨١

٨– محمد جابر الأنصاري، تحولات الفكر والسياسة في الشرق العربي ١٩٣٠ – ١٩٧٠ – عالم المعرفة، ١٩٨٠ ص١٧ – ١٨

٩– قصة حياتي، الهيئة العامة للكتاب، ١٩٩٨ – ص٦٧ – ٦٨

١٠– محمد جابر الأنصاري، المرجع السابق، ص٢٠ وراجع عرضًا لخريطة الفكر المصري الحديث في محمود إسماعيل، الإسلام السياسي بين الأصوليين والعلمانيين، الطبعة الأولى، مؤسسة الشراع العربي، ١٩٩٣ – ص ٩٦ – ١٢٣

١١– ز.ا. ليفين– تطور الفكر الاجتماعي العربي، ١٩١٧ – ١٩٤٥، ترجمة انور محمد إبراهيم، دار العالم الجديد، ١٩٨٨ – ص٩٠ – ٩١

١٢– محمد جابر الأنصاري، المرجع السابق، ص٢٢ – ٢٣

١٣– حول الضجة التي أثيرت حول عمل طه حسين، راجع، غالي شكري، مرجع سابق، ص ٢٤٧ – ٢٥٨

١٤– محمد جابر الأنصاري، المرجع السابق ص ٢٤ – ٢٥

١٥– أحمد عبدالرحيم مصطفى، مرجع سابق، ص٨٤

١٦– دليب هيرو، الأصولية الإسلامية في العصر الحديث، ترجمة، عبدالحميد فهمي الجمال، الهيئة العامة للكتاب، ١٩٧٧ – ص١٠٨ – ١٠٩

١٧– وجيه كوثراني، رشيد رضا والدولة العثمانية ومسألة الخلافة، الفقيه والسلطة، الوحدة، السنة الرابعة، العدد ٤٦ – ٤٧، ١٩٨٨ – ص١٣٤ – ١٣٥

١٨– ناصيف نصار، تصورات الأمة المعاصرة، الطبعة الأولى، ١٩٨٦، ص٧٧

١٩– أحمد عبدالرحيم مصطفى، مرجع سابق– ص٦٩ – ٧٠

٢٠– النصوص نقلاً عن ناصيف نصار، المرجع السابق– ص٨٨

٢١– المرجع السابق– ص٨٩ – ٩٠

٢٢– وجيه كوثراني، المرجع السابق، ص ١٣٢ – ١٣٣

٢٣– المرجع السابق– ص ١٣٦ – ١٣٧

٢٤– ناصيف نصار، المرجع السابق– ص٩١

٢٥– نصر أبوزيد، تاريخ الخلافة بين الدين والسياسة، أخبار الأدب، ٦ فبراير ٢٠٠٠ ص١٢

٢٦– عبدالله العروي، مفهوم الدولة، المركز الثقافي العربي، الطبعة الرابعة– ١٩٨٨ – ص١٠٣ – ١٠٤

النصوص.. والتأويل التاريخي

محمد تضغوت

تعتبر مسألة النصوص من أعقد القضايا التي تواجه الباحثين المهتمين بالعلوم الإنسانية.وتتمثل هذه الصعوبة أساسًا في كون النصوص تمثل أفعالا معقدة على مستوى إنتاج الخطاب. إذ إن كل نص مكتوب قابلاً للاختلاف ومؤهلاً لإمكان تجديد القراءة[1]، حسب موقع القارئ، والظروف المحيطة به. كما أن النص في ذاته – أيا كان منحاه وموقعه – يشكل سلسلة من المصطلحات والألفاظ المركبة تركيبًا تصوريًا ذا معنى، كما يتضمن جملة من الوصفيات محددة بلغة النص والظروف التاريخية، والمحيط السوسيو – ثقافي، ووثيرة المعرفة المنتمية لحقل النص، فضلا عن شخصية الناص، ومقدار قوة ذاكرته ودرجة وعيه[2].

وهكذا يبدو أن النص الأولي لم يصل إلى المتلقي خالصًا في جوهره، بل عكست ألفاظه وحروفه ومعانيه نزعة تأويلية[3]، قدمها صاحبه، باستحضار هموم عصره ومناخه الفكري السائد، وكلها أمور تخول للدارس إمكان تمثل النص من جديد وفهمه من دون تجاهل المسافة التاريخية التي تفصل بينه وبين زمن النص، وذلك تلافيًا للوقوع في الإسقاطات، والمغالطات، والانطباعات الشخصية المفضية إلى تشويه الواقع عن طريق تسييق الفكر وتكوين الرأي المسبق.

فإذا كانت الألفاظ هي لغة النصوص ومضامينها، فإن اللفظ الواحد يدل على أشياء متباينة، "قد تقصي" إلى معان مختلفة في "الحقل" الواحد، حسب "السياق" ومقاصد موضوع النص، ويزداد الأمر تعقيدًا،إذا كانت لغة النص ابعد زمنًا من لغة القارئ، أو المتلقي، أو المفسر، أو المؤول.

وقد لاحظ «لانجلوا وسينوبوس» بأن الوثائق التي كتبت بلغة القرن التاسع عشر، لا تحتمل

ظاهريًا إلا تفسيرًا واحدًا، لأنها مألوفة بالنسبة للكتابات المعاصرة أو الأقرب زمنًا[4]، غير أن الأمر يزداد تعقيدًا وصعوبة إذا كانت عادات اللغة، ونوع التفكير، بعيدًا زمنًا، ومباينًا لنمط الفكر وثقافة المتلقي، حيث يعمد إلى إسقاط مخزونه المعرفي، وتصوراته المكتسبة من المحيط الثقافي والسوسيو– سياسي السائد على الأفكار الحقيقية للنص موضوع القراءة.

لذا عدت الفيلولوجيا والسيميولوجيا من بين أهم الأدوات التي يستعملها المؤرخ في النقد والتأويل، فاللفظ أو الرمز[5] اللذان يفسران تفسيرًا خاطئًا لا يمكن أن يفضيا إلا إلى نتائج خاطئة في المفهوم والمعنى، بل نجد بعض النصوص التاريخية تضمر معاني قلما تكشف عنها الألفاظ بتجرد ووضوح، وهو ما يلاحظ في الأدبيات الرمزية[6]، والنصوص السياسية الملتوية والمؤدلجة وبعض الكتابات التاريخية المعقدة.

ولهذا فإن نباهة الإدراك، وتعرية النصوص، والكشف عن معانيها المضمرة وتفكيك رموزها وعلاماتها كانت هي المجالات الرئيسية التي تدخل في اهتمام «الهيرومينطيقا» التي اعتبر «شليماخر»، و«وليام ديلتي»، و«بيتي»، و«بول ريكور»، و«هيرتش»، و«غادامير» من أبرز روادها.

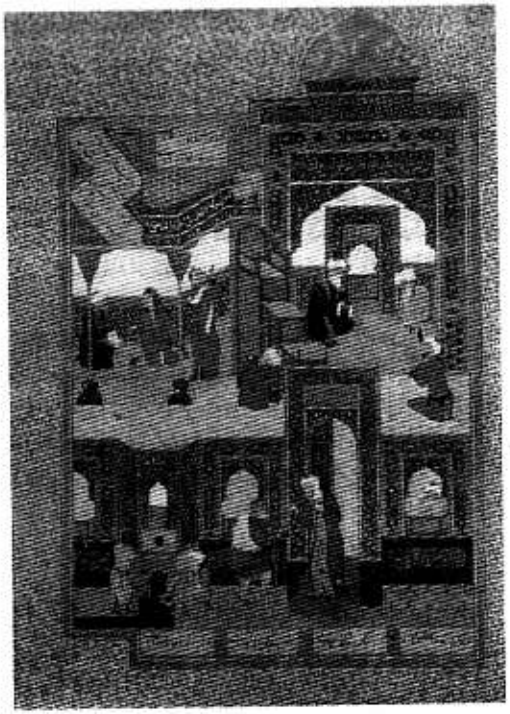
والهيرومينطيقا حسب تعريف «لانجلوا وسينوبوس» هي نظرية نقد التفسير وتعني القيام بجملة من السلوكات المنهجية لاستجلاء المعنى الملتوي أو المختبئ وراء المعنى الحرفي للنص، وتدور هذه المسلكيات المقترحة على رصد الصور الذهنية التي هيكلت النص، كذا الكشف عن الإطار الثقافي والمناخ الفكري العام الذي نهل منه المؤسس، بهدف الوصول إلى إدراك السياق المؤطر لوقع النص لفظًا ومضمونًا.

«فالهيرومينطيقا» أو فلسفة التأويل في منحى هذا التعريف لا تعني مجرد فهم معطى محدد سلفًا، بكيفية منفصمة ومحايدة عن شخصية المؤسس صاحب الإفهام، أو المتلقي موضوع الفهم، بل إن كليهما يصبح محايثا للآخر ما داما يكشفان عن تجربة ذاتية منغمسة في واقع متأثر في التجربة. ولعل هذا ما يقود حتمًا إلى حاجة المؤول للدراية التاريخية التي هي قراءة واسعة في تجارب البشرية المادية والفكرية، كما أنه في حاجة إلى علم النفس– العصبي لسبر غور الشخصية بالكشف عن انفعالاتها خلال زمن الكتابة وزمن التلقي[7].

وكيفما كانت طبيعة النص فإن المتلقي لا يتلقفه من فراغ صامت، ولكن يتأمله من خلال ذهنية وتصورات ومعارف أولية تخترق قسرًا البنية الوجودية للنص موضوع التأمل.

ومن ثمة تختلط الذاتية بالموضوعية في الوقت نفسه، ويصبح مقدار استيعاب مضمون النص متأرجحًا بين التجلي والانكشاف من جهة، والاستتار والغموض من جهة أخرى.ومهمة الفهم في رأي «هيدجر» هو السعي لكشف الغامض والمستتر من خلال الواضح المكشوف – أي اكتشاف مالم يقله النص، من خلال ما يقوله بالفعل،وهذا الفهم للغامض والمستتر يتم من خلال الحوار الذي يقيمه المتلقي مع النص.

وهكذا يصبح المتلقي مشاركًا في فهم النص وتأويله حسب الصور التي اكتسبها وصنعها من ثقافته ومحيطه[8]. ومن المستحيل التخلص من الأهواء والنوازع والمواقف الذاتية لتجربة المتلقي، بل نجد «جادامر» ينتقد المنهج العلمي الصارم الذي يطالب المؤرخ أن يتخلص من أهوائه ونوازعه،حينما يريد أن يحاكم نصوص الماضي، وأن هذه النوازع ستظل – شئنا أم أبينا – «تمارس فعلها في الخفاء... باعتبارها عوامل ملازمة وأصيلة» في تأسيس عملية الفهم وأدلجة المعرفة[9].



إن التاريخ فيما يرى جادامر ليس له وجود مستقل في الماضي عن وعينا الحاضر،وإن هذا الحاضر الراهن ليس معزولا عن التقاليد التي انتقلت إلينا عبرالتاريخ، فالوجود الإنساني ماض ومعاصر في الوقت نفسه، ليس بإمكان الإنسان أن يتجاوز افقه الراهن في فهم الماضي، مثلما لا يستطيع أن يرجع إلى الماضي ليفهمه فهمًا سنكرونيًا، من دون استحضار تكوينه وثقافة مجتمعه ووضعه السياسي القائم. على هذا «فالإنسان في رأي جادامر، كائن تاريخي يعيش في إطار التاريخية، وفهمه للتاريخ لا يبدأ من فراغ، بل يبدأ من موروثات الماضي في افقه الراهن.

وهكذا تصبح عملية الفهم عملية ديالكتيكية مؤطرة سلفًا بالقوانين الموضوعية التي تتحكم في إنتاج مضمون الخطاب وشكل المعرفة- التي تبقى بطبيعة الحال في حدود النسبية(١٠).

فمهما ارتقت أدوات التأويل، فمن الصعوبة أن يحصل إجماع تام على إفهام النص موضوع التأويل، بسبب تعقد ميكانيزمات النص، وتنوع أساليب النقد، ومنهجيات الفحص والتبيين، بل لانبالغ إذا ما ذهبنا إلى أن أي نص لا ينطوي بالضرورة على معنى واحد مجمع عليه أومتفق عليه، فمثل هذا التصور يجعل فهم النص فهمًا سكونيًا ودوجمائيًا.

ونحن في غنى عن الإسهاب في الاستدلال لتبيين أن النص الأدبي،ومنه التاريخي- بطبيعة الحال- يجسد جملة من التصورات الثقافية القبلية، والخيالات المنغمسة في الظروف الحافة التي توجهها(١١).

وهكذا يصبح النص في ذاته في عوالم متداخلة من المصطلحات والمفاهيم مشحونة بمواقف ومقاصد وأغراض مختزنة في المحيط والذاكرة، ومستحضرة ساعة التفكير والتأليف والكتابة، مما يلزم المؤول- حتمًا- بولوج هذه القسمات وتفكيكها مستعينًابمخزونه المعرفي من جهة، وأدوات البحث والتحليل من جهة أخرى.

ولعل هذا يدفع إلى القول بأن التأويل معادل لفن فهم النصوص، بل إنه في رأي البعض ينتج نصًا على نص، وقراءة على قراءة، وفهمًا على فهم، فيتولد من هذا الحوار الخلاق المتبادل ما يمكن تسميته بفلسفة نقد النقد او تأويل التأويل(١٢).

ولم يحد أحد الدارسين عن الصواب حين رأى بأن التأويل هو سلطة تنشأ في النص

ويغذيها المؤول بقراءته العالمة للنص، وذلك وفق «حركة دائمة ومستمرة تؤكد الحياة وتنفي سكون الموت»(١٣).

ويظهر أن النصوص التاريخية تتيح إمكانًا ارحب لتعدد الفهم وتضارب التأويل(١٤) ونحن في غنى عن القول بأن المؤرخ المؤلف للنص يتصرف في نقل الأحداث والوقائع ويتصرف فيها تصرفًا يجعل من وجوب مطابقة المقال لمقتضى الحال، ومسايرة الوضع لما جبل عليه الركب.

ولهذا السبب فإن النقد التاريخي عندما يتعرض لمسألة النصوص، يحرص على تفكيكها وربطها بالظروف التاريخية والوقائع السوسيو - ثقافية القائمة، وبالمثل تلح الهيرومينطيقا على ربط أساليب التصور وتشكيل المعارف وتنميط الألفاظ بالأطر الاجتماعية، والإكراهات السياسية التي كثيرًا ما تضغط عليها وتوجهها؛ كما أن الحالات النفسية والعصبية التي تصاحب عملية كل فكر وتفكير،والتي تقع بدورها تحت ضغوط التكرار، والانتقاء، والحذف، والإقحام، والإضافات، تفسر قضية أبلجة النصوص وتعقيدها، فكما كان الحال، فليس من خطاب أو نص تاريخي متجانس ومعاصر لذات صاحبه، بل إنه منغمس في الماضي والمخيال الثقافي الجمعي انغماسًا اضطراريًا لايمكن التنصل منه وإنكاره.

فالنص التاريخي - على سبيل المثال - لاتؤلفه او تصنعه الأحداث والوقائع المادية التي جرت بالفعل في الزمان والمكان فحسب، وإنما تصنعه - كذلك - الخيالات والأوهام والتصورات والأحكام المسبقة المنغمسة او المتأثرة بالأيديولوجيات التي «تسعى إلى تجاوز الواقع الممكن بخلق سلسلة من التمثلات التبريرية التي تعمد إلى تشويه الواقع المعطى بإقحام تصورات قبلية لتثبيت الواقع المتخيل لكيلا يسحق او ينسى من قبل الواقع نفسه»(١٥).

ومن ثمة لامناص للدارس المشتغل بالإنسانيات أن- يراقب النصوص بتفطن ونباهة حتى لايقع في شراك مغالطات لمصطلحات ومفاهيم شعارتية تكشف عنها ظواهر النصوص لا بواطنها(١٦).

إذ من الملاحظ أن النصوص التاريخية الكثيرة التي تركها الواقدي، وأبو مخنف، وأبان بن عثمان، وعروة بن الزبير، وعوانة بن الحكم، مرورًا بالطبري والمسعودي إلى ابن خلدون، قد اختلطت فيها الواقعة التاريخية المجردة بالرؤية الخيالية للمؤرخ، كما أن الأساليب ونوعية

الألفاظ الموظفة في نقل المعرفة قد اكتسبها من الثقافة العالمية التي كانت تعمل بالقصد أو من دونه في احتقار بل وفي إقصاء الثقافة المعارضة.

محمد أركون

فهناك خاصية تثير الانتباه وتشترك فيها كل الأدبيات التاريخية الإسلامية، وهي موقفها السلبي تجاه الشرائح المتدنية في المجتمع[١٧] وتهميشهم خارج دائرة الاهتمام من قبل مثقفي السلطة ورموزها. وقد وقف بعض الدارسين على نماذج من أمثال هذه الكتابات الرسمية المتعالية التي كانت تساير ثقافة السلطة القائمة وتكرس توجهاتها، بل يبدو أن مختلف الإنتاجات الفكرية التي تم إبداعها في شتى ضروب المعرفة، من فقه وتاريخ، وخراج، وحسبة، وفتوح، وملل ونحل، وأحكام، جاءت تحت الضرورة الاقتصادية والسياسية المؤسسة الحاكمة.

فكثيرًا ما عمد مؤرخو العصور الوسطى إلى انتداب أنفسهم متحدثين باسم الشرعية وهموم الناس، جاعلين من آرائهم المنحازة والمؤدلجة محصلة إجماع لإرادة الأمة وتوجهاتها.

إذ ليس من المستبعد أن يكون نص حادثة «غدير خم» قد سرب ونشر في إطار الدعاية لحق الشيعة في ولاية الخلافة، كما لانستبعد – أيضًا – أن يكون نص رسالة الفتنة التي بعث به المهاجرون الأولون إلى من بمصر من الصحابة والتابعين[١٨] قد سرب ونشر – لاحقًا – في إطار الدعاية للعباسيين ضد الأمويين الذين اتهموا بالتآمر على السياسة، والانقضاض على الشورى وتحويل مسار الخلافة، من خلافة الأمة إلى ملك عضود! وقد بقيت النصوص تشكل النموذج الذي كان يغذي باستمرار الآراء السياسية للتيارات والأحزاب والفرق والمذهبيات المختلفة.

ولقد وقف «محمد أركون» على أمثال هذه النصوص الخادعة خلال مناقشته للظاهرة السياسية والمنشأ التاريخي للوعي الإسلامي، واختلاف الطرح وأسس التأويل بين المنحى الشيعي والمنحى السني، ملاحظًا بأنه كثيرًا مالا يؤخذ هذا التنافس التيولوجي العنيد بين الجناحين المتنافسين مأخذًا علميًا لتعرية الحوافز الحقيقية وراء الوظيفة الأيديولوجية لتلك النصوص المنتقاة والموروث الإسلامي، وأن الوضع – في رأيه – يقتضي ضرورة تعرية الخلفيات وتتبع العمليات السيكولوجية والوقائع السوسيو – تاريخية التي رافقت صناعة النص وحبكت ألفاظه ومفاهيمه»[١٩].

وحسبنا ما احتوته النصوص من صيغ لغوية منحازة من أمثال: فتنة، تمرد، صعلكة، زندقة، غزو، عدل، شورى، اجتهاد، إجماع، وصية، رئاسة، حكم، قضاء الله، قدر الله...، فضلا عن ألفاظ ومناخ تبريرية يطول المقام في استعراضها والوقوف على دلالاتها.

ويبدو أن التضاد الذي احتوته بعض النصوص – بما في ذلك التي تنتمي للحقل المعرفي الواحد – تعكس في حقيقة المعنى حالة صراع وتنافس بين طبقات، أو أحزاب، أو فئات اجتماعية متناقضة المصالح.

وإذا كان البعض يرى بأن هناك كيفيات ومستويات متعددة للاختلاف في مسالة تأويل النصوص[٢٠]، فإن جوهر الاختلاف في النصوص التاريخية الإسلامية القرون – اوسطية، جاءت في مجملها، تحت علاقة الدين بالسياسة، وجدل المناظرات الفقهية والكلامية التي كثيرًا

ما كانت تقحم آراءها وتصوراتها في بنية الواقعة التاريخية، والاستدلال عليها بقطعية النص وإجماع الرواة[٢١].

ولم يبالغ بعض الباحثين حين ذهب إلى أن النص الديني نفسه، وتفسير الصحابة له، لم يخل من رؤية وتأويل. وضرب مثلا بعبد الله بن عباس الذي نظر إليه على أنه ترجمان للقرآن، قد أول بعض الآيات التي تهاجم المؤولة، على أساس أنهم هم الخوارج، وهو موقف لعب فيه الهوى السياسي والمذهبي دورًا لايمكن تجاهله أو إنكاره.

إن إقامة مواجهة بين النصوص والوقوف على مفاهيمها ومضامينها، والإحاطة بظروفها، وسياقها، قمين بإدراك خلفياتها وما وراء الفاظها، وهو أمر لن يحصل إلا بتوسيع دائرة القراءة وتنويعها، وتكسير الدوجمائية باختراق مجالات معرفية تدخل إجرائيًا في حيز حقول الاقتصاد، والاجتماع، والسياسة، والفقه، والفلسفة، والتصوف، فضلا عن الإفادة من المناهج الحديثة واليات النقد التي تقوم وتوجه إبستمولوجيًا الأبحاث الأكاديمية.

نخلص إلى القول بأن التأويل – مهما كانت درجة وقعه واجتهاده – يفيد في تأسيس ثقافة الحوار، ويحرر الفكر من السكون والنمذجة، ويكسر الموروثات الثقافية المتداولة بالخطأ والعجلة والمغالطة، ويصبو إلى مراجعة الإثباتات النصية المتاحة، مراجعة هادئة، تناقش المسلمات، وتخترق البديهيات التي أصبحت تحتل مساحة كبيرة من حيز البحث التاريخي المعاصر.

وقديمًا قال الجاحظ: «فلا تذهب إلى ما تريك العين، واذهب إلى ما يريك العقل والأمور حكمان، حكم ظاهر للحواس، وحكم باطن للعقول، والعقل حجة».

الهوامش

١ – جون ماري شيفر: الهوية الأجناسية وتاريخ النصوص، ص: ١٣، ترجمة عبد السلام فزازي، مجلة نوافذ، العدد ٥، جمادى الأولى ١٤١٩هـ/١٩٩٨م (وكالة مطبوعات المملكة العربية السعودية).

٢ – نصر حامد أبو زيد: إشكاليات القراءة واليات التأويل، ص: ٢٥٤، ط٢، المركز الثقافي العربي، بيروت ١٩٩٢.

٣ – لذا حرص مارك بلوخ على مطالبة الناقد المؤرخ أن لا يقف عند حدود الخط واللغة والمعنى بل النفاذ إلى ذلك النص عبر المفاهيم والذهنيات والعقليات. راجع وجيه كوثراني: مارك بلوخ: التاريخ: دراسة البشر في الزمن لا في الماضي، ص: ٧٨، منبر الحوار، بيروت ١٩٩٨.

٤ – مجموعة من الدارسين: النقد التاريخي، ص: ١١١، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، ط٣، وكالة المطبوعات الكويت ١٩٧٧.

٥ – عن هذا الموضوع يراجع: بيير بورديو: الرمز والسلطة: من ص: ٥١ إلى ص: ٦٤، ترجمة: عبد السلام بنعبد العالي، ط١، دار توبقال ١٩٨٦.

٦ – مؤلف مجهول: الأسد والغواص (حكاية رمزية عربية من القرن الخامس الهجري) باعتناء: رضوان السيد: ط١، دار الطليعة، بيروت ١٩٧٨.
– المعري، ابو العلاء: كتاب الصاهل والشاحج، تحقيق: عائشة عبد الرحمن: ط٢، دار المعارف، ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م.

٧ – محمود إسماعيل: قراءة نقدية في الفكر العربي المعاصر ودروس في الهيرمينطيقا التاريخية، ص:٩٣، ط١، القاهرة ١٩٩٨.

٨ – رضا الزراوي: في الفكر الجدلي، دراسة تحليلية نقدية للنصوص، ص: ١٧ وما بعدها. منشورات عيون، البيضاء، ط٢، ١٩٨٧.

٩ – راجع: طلال عتريسي: صورة الإيرانيين في الكتب المدرسية العربية، من ص: ١٢٨ إلى ص: ١٥٨، منبر الحوار، بيروت ١٩٩٨.

١٠ – عن هذا الموضوع راجع: التوحيدي، أبو حيان: المقابسات، ص: ٩٨. تحقيق: على شلق، دار المدى، ط١، ص: ١٩٨٦.

١١ – محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص: ١٥، منشورات مركز الإنماء القومي، بيروت، ط١، ١٩٨٦.

١٢ – راجع قراءات محمود إسماعيل ومتابعته لبعض الكتب والدراسات في مؤلفاته التالية:
– دراسات في الفكر والتاريخ الإسلامي من ص: ٣٩ إلى ص: ٦٦. دار سينا للنشر، ط١، ١٩٩٤.
– قراءة نقدية في الفكر العربي المعاصر، القاهرة ١٩٩٨.
– الخطاب الأصولي المعاصر، الملامح والقسمات، مؤسسة الكويت للتقدم العلمي، ١٩٩٥.

١٣ – حسن حنفي: علوم التأويل بين الخاصة والعامة... ص: ٢٤. مجلة الاجتهاد، دار الاجتهاد، العدد: ٣٣. السنة: ٦، ١٤١٤ هـ/١٩٩٤م.

١٤ – وقد تفطن بعض المؤرخين القدامى إلى هذه المسألة؛ فكتبوا فيها. انظر الإشارة إلى منصور بن طاهر (ت ٤٢٩ هـ) في كتابه: تأويل متشابه الأخبار، وذلك في كشف الظنون لحاجي خليفة، م١، ص: ٣٣٥.

١٥ – محمد مزوز: الوظيفة الرمزية للايديولوجيا، ص: ٦، الوحدة ع٧٥، السنة ١٤١١ هـ/١٩٩٠م.

١٦ – وقد نبه أحدهم على ضرورة اتخاذ الحيطة والحذر في فهم النصوص حتى لاتطغى الأيديولوجيا على النظر، وضرب مثلا بقوله "تشير الأصبع إلى القمر فلا ينظر الأحمق إلا إلى الأصبع".
انظر: حسن قبيسي: رودنسون ونبي الإسلام، ص: ١٤٤. دار الطليعة، ط١، ١٩٨١.

١٧ – راجع التفاصيل في أطروحة المؤلف: الحياة الاقتصادية وأثرها الاجتماعي والسياسي والثقافي: ج١، ص: ٢٢٠ ومابعدها. جامعة المولى إسماعيل، كلية الآداب، مكناس ١٩٩٨.

١٨ – تقول الرسالة:
"من المهاجرين الأولين وبقية الشورى إلى من بعصر من الصحابة والتابعين، أما بعد: تعالوا إلينا وتداركوا خلافة رسول الله قبل أن يسلبها أهلها، فإن كتاب الله قد بدل وسنة رسوله قد غيرت وأحكام الخليفتين قد بدلت فننشد الله من قرأ كتابنا من بقية أصحاب رسول الله والتابعين بإحسان إلا أقبل إلينا وأخذ الحق لنا وأعطاناه، فاقبلوا إلينا إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر وأقيموا الحق على المنهاج الواضح الذي فارقتم عليه نبيكم وفارقكم عليه الخلفاء، غلبنا على حقنا واستولى على فيئنا، وحيل بيننا وبين أمرنا، وكانت الخلافة بعد نبينا خلافة نبوة ورحمة. وهي اليوم ملك عضود من غلب على شيء أكله.
انظر: كتاب الإمامة والسياسة، ص: ٣٢.

١٩ – نصر حامد ابو زيد، فلسفة التأويل، دراسة تأويل القران عند محيي الدين بن عربي، ص: ١٣. دار التنوير، ط٢، ١٩٩٣، نقلا عن الطبري: جامع البيان عن تأويل اي القران. ج٦. ص: ١٩٨. والسيوطي: الإتقان في علون القرآن، ج١، ص: ١٤٢.

٢٠ – علي أومليل: الذات والمغايرة، مفهوم الاختلاف في الفكر العربي، ص: ٤٠، مجلة: الوحدة، العدد ٥١، السنة ٥، ١٩٩٨.

٢١ – وقديمًا قال ابو حيان التوحيدي: "الحق لايصير حقًا بكثرة معتقديه، ولايستحيل باطلا بقلة منتحليه". راجع: المقابسات، ص: ٨٤.

الآخـــر

هل الإسلام والديمقراطية متناقضان ؟

إنجمار كارلسون
ت: سمير بوتاني

هل الإسلام والديمقراطية متناقضان ؟

إنجمار كارلسون
ت: سمير بوتاني

شاه إيران

غالبًا ما اكتست التهديدات الموجهة إلى الديمقراطيات الغربية الوانًا محددة، سواء كانت هذه التهديدات جدية ام مفتعلة، وغالبًا ما كانت تلك الالوان مخفية. ومن هنا فقد تضافرت مؤرقات «الخطر الاصفر» مع صورة شبيه الأخر «الخطر الاحمر» الذي كان اكثر وضوحًا وقربًا بالنسبة لنا. اما بعد زوال الخطر المذكور، على اثر المنظومة الشيوعية فإن الميالين إلى التبسيطية في تحليلاتهم عن العالم استبدلوا الخطر الاخضر بالسابق. وباتوا يتحدثون عن إعداد الجماهير المسلمة لاجتياح دول الغرب المرفهة. وثمة ما يوحي بان هذه الصورة يتم استثمارها لتوطيد وتعميق مشاعر الوحدة الاوروبية بعد ان خفت فورة الحماس التي سادت الثمانينيات لها، وبدات بوادر الفتور تظهر في كل اوروبا الغربية تجاهها.

وقد جاءت افكار صموئيل هنتنجتون، الأستاذ بجامعة هارفادر الامريكية، والتي نشرها في مجلة الشئون الخارجية «فورن إفيرس» الامريكية في صيف ١٩٩٣ تحت عنوان «صراع الحضارات» مبشرة بحتمية الصدام والمجابهة بين العالمين الإسلامي والغربي.. جاءت لتعطي وزنًا اكثر لتلك المقولات التبسيطية. وكرد فعل - قبل اي شيء اخر - على نظريات هنتنجتون، وبصفتي رئيسًا لقسم التحليل والتخطيط بوزارة الخارجية السويدية، قمت بكتابة مقالات ضمنتها افكاري، كما وردت في كتابي «الإسلام واوروبا» هذا، للفصل ما بين الحقائق والتلفيقات التي ادت إلى بلورة صورة الخطر المزعوم، ودحض عدد من الأحكام والتصورات الخاطئة عن الإسلام حاضرًا وماضيًا.

الإسلام كنظام سياسي

بينما كان نظام الشاه السابق يتداعى امام الثورة الإسلامية كنا نحن السويديين نركز على ما يجري وننتبه للمرة الأولى إلى الطابع السياسي للإسلام. وبلغ تأثرنا بهذا الحدث درجة ان صحيفة داجينز نيهتر قارنت بين الزعيم الإيراني اية الله الخميني والزعيم السويدي الشهير بيير البين هانسون.[1] وأوحى المقال إلى القراء أن القرآن في جوهره ومحتواه

الأساسي اقرب ما يكون إلى ترجمة عربية للمنهاج السياسي والأيديولوجي للحزب الديمقراطي الاشتراكي السويدي. وبنفس الطريقة، اعلن مسئول الشئون الخارجية في حزب اليسار السويدي امام البرلمان ان رفاقه الذين اقاموا اتصالات وثيقة مع الائمة الإيرانيين اوضحوا له بصورة قاطعة أن الخميني من الناحية الفكرية وفي حقيقة تكوينه، يسير على النهج الذي اختطه زعيم حزبه هيرمانسون[2].

على هذا النحو كانت المناقشات للاوضاع والثورة في إيران مثالاً للرومانتيكية الثورية السويدية. إذ إن الثورة الإيرانية اطلقت العنان بصورة تلقائية للاوهام بإمكانية خلق مجتمع ونظام حكم مثاليين، حالها في ذلك حال الثورات الأخرى.

ولكن بعد كل هذه السنوات التي مرت على الثورة الإيرانية اتضحت صعوبة تحقيق تلك الأحلام، وربما كان السبب العميق لهذا الإخفاق يكمن في افتقار الإسلام اصلاً لنظرية سياسية. إذ باستثناء ضرورة اشتراط الدستور على أن الدولة المعنية تدين بالإسلام وبوجود العقوبات الجزائية على عدد من الجرائم تبعًا للشريعة، فبإمكان اي شخص من خلال نظرة خاطفة على الخريطة السياسية ان يكتشف بأن انظمة حكم متباينة ومختلفة عن بعضها تمامًا تعتبر الإسلام اساسًا. فالجماهيرية الليبية هي بصورة ما جمهورية إسلامية. وفي المملكة العربية السعودية يوفر المذهب الوهابي الإسلامي الشرعية لنظام حكم العائلة. لا بل حتى ديكتاتورية الجنرال محمد ضياء الحق في باكستان استطاعت ان تتستر بالمظاهر الإسلامية. وكذلك هي الحال بالنسبة لمنظمات المجاهدين الأفغان التي قاتلت الاحتلال السوفيتي تحت شعار الإسلام، ثم لم تلبث أن انخرطت في حرب ضارية بين مختلف اجنحتها بعدما انتصرت على عدوها المشترك. هذه مجرد بعض الأمثلة.

يرى البعض ان خطاب القرآن السياسي يتسم بعمومية فائقة إلى حد يجعل من السهل المقاربة بين بعض النصوص المقدسة واي ايديولوجية من الأيديولوجيات الكثيرة التي يزخر بها تاريخ العالم السياسي من اليمين إلى اليسار. ومن البدهي القول إن القرآن هنا مثله مثل الإنجيل الذي استمدت منه احزاب وقوى سياسية كثيرة قواعدها الأيديولوجية المتباينة. فديكتاتور تشيلي اليميني الجنرال بينوشيه فعل ذلك. كما فعلته مجموعات الماركسيين المسيحيين، التي زاوجت بين الإيمان بالعقيدتين معًا، خلال مرحلة من المراحل ثم ها هي تتلاشى وتختفي الآن. وهنا في السويد ايضًا نجد حالات تناقض شديدة في الآراء السياسية بين اعضاء في مجموعات مسيحية موحدة. والحال انه لا يعوزنا الدليل على ان الفقهاء المسلمين شأنهم كشأن المفكرين والمنظرين السياسيين، يستطيع اي منهم تبرير مزاعم الجماعة التي ينتمي إليها او يؤيدها وتدعيمها بالنصوص الدينية والحجج الفقهية ليخلص إلى انها هي التي تمثل الاتجاه الإسلامي الصحيح دون سواها. إذ لا شيء أيسر من استشهاد هؤلاء بسورة من القرآن او بحديث من السنة ليدعوا الصواب لمنهجهم ويتهموا الذين يناوئونهم بالضلال وبأنهم أعداء الله.

ومن ستة الاف اية قرانية هناك مائتا اية

معيارية أو قطعية الدلالة فقط، ويمكن الاستنتاج من تلك الآيات ثلاثة أمور واضحة ومحددة وهي:

● إنه يتعين قيادة الدولة بطريقة فردية (أي من جانب أمير أو خليفة) لا بطريقة جماعية (أي من جانب لجنة أو مكتسب سياسي). ويتعين قيام هذا الفرد بدور خليفة الرسول بين المسلمين ولا يجوز اعتباره ممثلاً لله أو ظلاً له كما هي الحال بالنسبة للبابا في الكنيسة الكاثوليكية.

● إن وظائف الدولة التشريعية والتنفيذية يجب أن يضطلع بها مجلس شورى كما سنفصل بعد قليل.

● إن الإسلام هو دين الدولة. ويعني هذا أن رئيس الدولة يتحتم أن يكون مسلماً وأن يعمل بهدي القرآن، الأمر الذي يعطي للقرآن مكانة دستورية في الدولة.

والواقع أنه يمكن للباحث التمييز بين أربعة مناهج أو مذاهب لقراءة الخطاب السياسي للإسلام: المنهج التقليدي، والمنهج الأصولي، والمنهج التجديدي، والمنهج العلماني.

يحتوي القرآن بالنسبة لفقهاء المنهج التقليدي على إجابات كافية ووافية لكل مسائل الحياة، ويتعين الالتزام بهذا الكتاب المقدس التزاماً نصياً وحرفياً دقيقاً لأن الأحكام التي يتضمنها منزلة من الله نفسه. وعليه فإن القرآن يحل محل جميع الوثائق السياسية في أي زمان ومكان، من إعلان حقوق الإنسان العالمي إلى كتاب رأس المال لكارل ماركس. وما على المسلمين سوى تطبيقه.

ويجب على المسلم الحقيقي الامتثال التام بنصوص الشريعة وما فيها من أحكام. أي اتباع «التقليد» وبموجب هذا المنهج فإن النظام السياسي الشرعي الوحيد في الإسلام هو نظام الخلافة بحسب القواعد الأصلية التي تحددت واكتملت في تجارب الخلفاء الراشدين الأربعة. أي أن يكون هناك فرد واحد، يمارس جميع السلطات التنفيذية والتشريعية بصفته خليفة للرسول. غير أن التجربة التاريخية تبين لنا أنه بعد موت الإمام علي، رابع الخلفاء الراشدين (عام ٦٦١) وما تلا ذلك من حرب أهلية بين أصحاب النبي، تعذر عملياً الاستمرار على المنهج التقليدي البحت فيما يتعلق بأمور السلطة والسياسة.

وبعد قرن كامل من الجدل والصراع بين المؤرخين والمفكرين والفقهاء المسلمين حول قضايا الحكم والنظام السياسي الصحيح في الإسلام وموقع (الخليفة) فيه ظهرت آراء وأفكار ابن تيمية (المتوفى عام ١٣٢٨م) وتلتها مؤلفات ابن خلدون (المتوفى عام ١٤٠٦م) قدمت نظريات جديدة لهذه الإشكاليات.

وبحسب هذه الآراء، فإن السلطة، وبصرف النظر عن الطريقة التي وصلت بها إلى الحكم، تعد شرعية مادامت ملتزمة بالشريعة ومارست سياستها ومسئولياتها على أساس مبدأ الشورى، أي التشاور مع الفقهاء والأئمة ورجال الدين المشهود لهم بالعلم والدراية.

تعد نظرية الحكم الإسلامي هذه أقرب المصادر والمراجع إلى فكر الجماعات الأصولية المعاصرة، فهي تجد فيها الذخيرة التي تحتاجها لصياغة بديل مقبول عن نظم الحضارة الغربية السياسية في هذا العصر. إن الإسلام بالنسبة لهذه الجماعات ما يزال «نظاماً»، أي نموذجاً اجتماعياً حياً. إن هذا

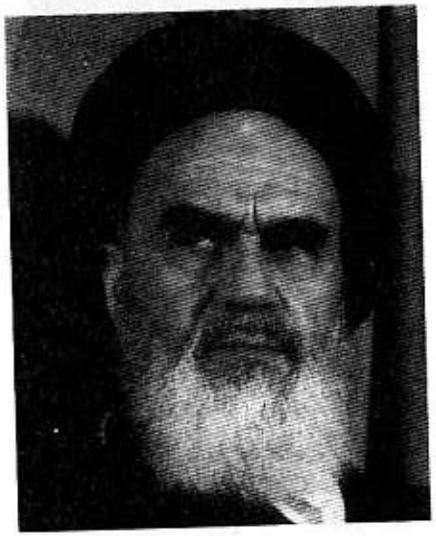
سلمان رشدي

الدين في نظرهم هو دين ودولة في آن معاً. أي على نقيض ما جاء في الإنجيل بحسب القديس متى إذ يفصل بين ما لله وما لقيصر ويدعو أن يكون ما لله لله وما لقيصر لقيصر. إن الجماعات الأصولية تطالب بأن تكون «الشريعة» مصدر كل القوانين في البلاد وأن تسود في جميع مجالات الحياة غير أن هذه الجماعات. لا ترفض بشكل مطلق كل تغيير في المجتمع، وإنما تجابه التحديات التي ينطوي عليها العصر الحديث بمنهجية تقليدية، إذ تستطيع القيم السلفية في رأيها مجابهة تلك التحديات وتتوفر لها قابلية التطور والتكيف من داخلها. ولذلك فهي ترى أن اجتهادات الفقهاء ليست ثروة مفيدة وحسب بل ضرورة حتمية يجب أن ينهل منها المسلمون.

إن غاية الأصوليين السياسية هي إقامة دولة تمارس وظائفها ومسئولياتها بواسطة مؤسسات وآليات جديدة ولكن ذات مضمون إسلامي، بحيث تفرز نظاماً مصرفياً ذا طابع إسلامي، وتؤسس اقتصاداً ذا أساس إسلامي، بل ويتعين على هذه الدولة «أسلمة» المعارف والعلوم التطبيقية بدون استثناء. والحق أن الأصوليين فيما ينظرون إلى «دولة المدينة» التي أسسها الرسول باعتبارها المثل الأعلى والنموذج الأكمل، إلا أن هذه النظرة لا تقودهم إلى الوراء ولا تعني لديهم العودة إلى أنماط الحياة في ذلك الزمن البعيد، وإنما ينحصر اهتمامهم بإضفاء الشرعية الدينية على النشاطات الرئيسية للدولة المعاصرة، كالاقتصاد والعلوم الحديثة وتسخيرها في خدمة مشروع بناء المجتمع المثالي الأصيل.

إن لأحكام القرآن إذاً شرعية وصلاحية مطلقتين، وهي تحتفظ بصلاحيتها هذه حتى بالنسبة للإنسان المعاصر. ولا يستثنى من هذا مسائل تعدد الزوجات، وتحريم الخمور والفوائد الربوية وكذلك الطلاق والإرث والحدود البدنية كقطع يد السارق. ولكن تجب الإشارة إلى أن القرآن، بحسب هذا المنهج، ليس المصدر الوحيد للحكم والتشريع إذ إن السنة النبوية هي من مصادر التشريع بالنسبة للمجتمع المسلم، فهي معايير ومناهل يقاس عليها. ويؤخذ منها ما يصلح للأوضاع الحديثة. ولأن المجتمع يتطور باستمرار فلا يمكن محاكاة تلك المصادر والمعايير دائماً وبشكل حرفي ودقيق، إنما يمكن استيعابها واستنباط ما يوائم الظروف المستجدة في كل عصر والاهتداء بمنهجيتها في الاجتهاد لتكييف النصوص القديمة مع الظروف الجديدة.

ولو وضعنا أفكار الأصوليين موضع التطبيق العملي في المجال السياسي لوجدناها تحصر النخبة السياسية المؤهلة لقيادة الحكم والدولة في الإسلاميين



الخميني

الملتزمين بأصول العقيدة والشرعية وحسب. إننا امام نموذج موازٍ للنظام الشيوعي الذي يتطلب أن يتبوأ الملتزمون بالأيديولوجية الشيوعية – شكلياً على الأقل – المواقع القيادية والرئيسية في المجتمع وفي النظام السياسي.

أما وضع المجموعات غير المسلمة، شرط أن يؤمنوا بالوحدانية، فيحكمه نظام خاص يوفر لهم صيانة حقوقهم وممتلكاتهم. ولكن لا يجوز لهم أبداً أن يحكموا المسلمين. ونظراً لأن الشريعة هي القانون الأمثل على مر الزمن فليس هناك حاجة إلى مجلس تشريعي. وبناءً على ذلك فإن الدولة ليس لها صلاحية التشريع، وسن القوانين، وتنحصر صلاحياتها في هذا النطاق بحق إصدار أوامر وقرارات إدارية وحسب وذلك كعملية تطبيق وتفصيل للقانون الديني.

وفي نظام سياسي قائم على القانون الإلهي لا يمكن حدوث تحولات ايديولوجية كبيرة أو تبني انظمة بديلة. ومن هنا نستطيع فهم مغزى ذلك التصريح الذي ادلى به أحد المقربين إلى الخميني عن طبيعة الحكم الإسلامي، إذ جاء فيه مبدأ الأغلبية العددية حيث يتم وزن الأفراد «بالكيلو كالخيار والبيض» الذي يسود في الديمقراطيات الغربية لا يمكن أن يسري على إيران الإسلامية. واضاف «أن نوعية المرشحين ومصلحة المجتمع هي الأمور الحاسمة بالنسبة لنا» ففي الإسلام النوع أهم من الكم

بناءً على ذلك، يستحيل تصور قيام أحزاب سياسية إذ لا محل لهذه في دولة يحكمها الأصوليون، لأنه لا يجوز السماح بوجود أي حزب آخر سوى حزب المؤمنين. إذ لا يجوز التفكير بإمكانية أن توجد حقيقتان مقبولتان من الله من جهة، ومختلفتان فيما بينهما من جهة اخرى في وقت واحد. ولكن الأصوليين شجعوا تأسيس مجالس منتخبة وسمحوا بها. إذ رأوا أدوات لتجسيد معنى «الشورى» التي ورد ذكرها في القرآن والتي نصت على ضرورة قيام الحكام بمشاورة المحكومين.

ويدعي أهل التقليد، حالهم كحال الأصوليين، أن الإسلام هو الذي أوجد الديمقراطية بالأساس. ويستشهدون على ذلك بنص السورة الثانية والأربعين من القرآن والتي سميت بـ«الشورى». وخاصة الآيات من رقم ٣٨ إلى ٤١ والتي جاء فيها «والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون. والذين

إذا أصابهم البغي هم ينتصرون. وجزاء سيئة سيئة مثلها فمن عفا وأصلح فأجره على الله، إنه لا يحب الظالمين. ولمن انتصر بعد ظلمه فأولئك ما عليهم من سبيل».

ويستشهد الفقهاء أيضاً بالآية رقم ١٥٩ من سورة آل عمران إلى جانب تلك الآيات. وفيها: «فبما رحمة من الله لنت لهم. ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله، إن الله يحب المتوكلين».وفي بعض الأحيان يستشهد بحديث نبوي شريف جاء فيه ما معناه: إن الله ورسوله ليسا بحاجة إلى الشورى، ولكن الله فرض الشورى على المسلمين رحمة بهم. لأن من اتبع الشورى لا يضل عن الطريق السوي، ومن أهملها ضلّت طريقه.

وثمة مفهوم آخر له تأثير مهم على نظام الحكم الشرعي عند الأصوليين ويتصل بمفهوم الديمقراطية. وهو مفهوم «أهل الحل والعقد» والمعنيون به هم ممثلو الفئات والقطاعات والمنظمات الاجتماعية المختلفة، مثل زعماء القبائل وكبار الفقهاء والعلماء وارباب الصناعات والحرف. ويمكن الإشارة إلى المجموعة التي اختارها الخليفة الراشدي الثاني عمر بن الخطاب (٦٣٤ – ٦٤٤) وشكل منها مجلساً كلفه باختيار خليفة للمسلمين بعد وفاته كتطبيق عملي لمفهوم اهل الحل والعقد، فأعضاء المجموعة كانوا يمثلون بحق البطون الرئيسية لقبيلة محمد(ص) نفسه. وتجدر الإشارة إلى أن مثل هذه المجالس عرفتها مكة قبل الإسلام.

وتجدر الإشارة ايضاً إلى أن الدستور الإيراني للجمهورية الإسلامية يقوم على هذا المبدأ. فالمادة ٢٥ منه مثلاً تنص على «يجوز تأسيس الأحزاب والمنظمات السياسية والدينية والنقابات المهنية بشرط أن لا تتضرر أو تصاب بالأذى مبادئ الاستقلال والحرية والوحدة الوطنية أو المبادئ الإسلامية أو أسس الجمهورية الإسلامية» ومن الناحية الإجرائية تشكلت بالفعل تجمعات فرعية في إيران داخل «مجلس الإشراف» ولكن هذه لا تمثل أحزاباً سياسية بالمعنى الشائع في الغرب. إذ إن الغرض من هذه التجمعات ليس أن تصبح منابر حرة للمناقشة وإبداء الرأي في القضايا العامة، بل إنها في أحسن الافتراضات لا تزيد عن كونها ادوات رقابة وسيطرة لكي لا يخطر في بال حاكم ما التحول عن الحكم بالشريعة إلى العلمانية. إن دور رجال الدين بالنسبة للأصولي هو دور حاسم ومركزي، فهم وحدهم يملكون سلطة التفسير ويجب عليهم القيام بالبت في جميع المسائل السياسية. وهم يحتكرون المعرفة الفقهية وبإمكانهم وحدهم فقط تقرير ما إذا كانت الخطوات والخطط السياسية التي يتخذها رجال الدولة والحكم والوزراء تتماشى مع الشريعة والإرث الديني أم لا.

وينطلق أهل التجديد (المنهج الثالث) في تصوراتهم وبرامجهم السياسية من القرآن

والسنة والميراث الفقهي والأعراف والاجتهادات السابقة. إلا أن ما يميز هؤلاء عن سابقيهم هو توسعهم في الاجتهاد، اي تفسير النصوص الدينية والأحكام الشرعية تفسيراً جديداً على ضوء المعطيات العصرية الحديثة. إن المجددين يؤكدون على أن إعادة قراءة وتفسير المصادر الإسلامية قراءة وتفسيراً عصريين يوائمان الزمن الحالي والتصورات والمستجدات الراهنة إنما هي عملية واجبة ومفروضة لا مجرد امر مقبول أو مشروع.

ويرى هؤلاء أن النصوص الإسلامية تساير قانون التطور الإنساني والاجتماعي، وبالإمكان الاستنباط منها كل ما تتطلبه إقامة دولة حديثة ومتقدمة. بحسب رؤية المجددين، لا يتضمن الإسلام نظاماً اجتماعياً كاملاً، بل يتضمن مجموعة من المبادىء والقيم التي يمكن ويجب تطبيقها على الواقع الإنساني الجديد. ومن هذه الرؤية ظهرت اشكال ونماذج متعددة للاشتراكية الإسلامية، مبنية على أساس من تفسيرات أهل التجديد للنصوص الإسلامية الأصلية. وفي نظر هؤلاء المجددين، ان الزكاة كفريضة وركن من اركان الشريعة تنطوي على دلالة قاطعة بأن الإسلام ينشد تحقيق مجتمع الرفاهية.

أما القيود التي فرضها القرآن على امتلاك الرقيق وتقاليد الثأر الجاهلي ورفع مكانة المرأة في المجتمع، فهي مؤشرات إيجابية على المحتوى التقدمي للفكر الإسلامي الاجتماعي، خصوصاً وانها كانت في القرن السابع الميلادي بمثابة قفزات كبرى إلى الأمام في مجتمع الجزيرة العربية.

ويعتبر المجددون النبي محمداً (ص) أنه أول شخصية «ثورية» في التاريخ، ويؤكدون على النزعات العقلانية في القرآن وهي النزعات التي تميز المعاصرة والمجتمع الصناعي الحديث. يتصور أهل التجديد إذن أن بمقدور المسلمين إعادة تكييف الإسلام ومواءمته مع احتياجات الإنسان والمجتمع المعاصرين، لأن الشريعة ليست ترسانة مقدسة من النظم والقوانين ذات الطابع السرمدي. بل إن سلطة التشريع وسن القوانين حق للشعب ولن ينوب عنه من ممثلين شرعيين. على أن هذا يجب أن يكون من روحية القرآن وعلى نسق السنة النبوية. وللعلماء في هذا المجال دور استشاري وتوجيهي.

ولقد نالت تيارات الإحياء والإصلاح الحديثة في الإسلام، التي ازدهرت في نهاية القرن التاسع عشر، على تعاطف من خارج العالم الإسلامي، بيد أنها اخفقت في إحراز تقدم ذي اهمية تذكر داخله. فالتجديديون عجزوا عن تقديم تصور شامل لنظام إسلامي للمجتمع، مثل ما فعل الأصوليون، لذلك أصبحوا عرضة لاتهامات قاسية مفادها ان البرامج والمناهج السياسية التي يبشرون بها ما هي إلا براقع خجولة تخفي نزعات علمانية وميولاً نحو تقاليد وعادات اجنبية. وقد وصم الأصوليون مذهب التحديث والتجديد هذا بالذرائعية وبانه مجرد وسيلة للتنصل من الأحكام الدينية الصارمة، عندما تكون هذه الأحكام ضيقة المعاني لا تستجيب لرغباتهم. وربما وجد البعض لهذه الاتهامات مبررات مقنعة. لا سيما وأن مذهب التجدد استقطب تأييد الزعماء والحكام والساسة العلمانيين وأصبح مظلة يحتمون بها، من أمثال عبدالناصر في مصر وبورقيبة في تونس.

وفي الواقع يشترك العلمانيون والإسلاميون المجددون في نقطة جوهرية أن

الشعب وممثليه هم مصدر السلطات، واصحاب الحق في التشريع. غير ان الفريقين يختلفان في نقطة اخرى لا تقل اهمية عن السابقة وهي رغبة الفريق الثاني في البقاء داخل نطاق القرآن والسنة، اي الالتزام بروحية النص الإسلامي فيما يعتبر العلمانيون أن من الضروري توسيع نطاق ايديولوجية الدولة لتستوعب المؤمنين وغير المؤمنين. ويعثر على حجة تدعم منطقهم هذا في ما جاء في الآية ٢٥٦ من سورة البقرة «لا إكراه في الدين».

ومن السهل ملاحظة أن هذه النظرة إلى الدين لدى مذهب الإصلاحيين تقترب كثيراً من نظرتنا نحن الغربيين. فالعلمانيون المسلمون يعترفون بالحقوق نفسها لكافة الناس والمواطنين بصرف النظر تماماً عن مذاهبهم الدينية. فلا حق للمسلمين في احتكار مناصب معينة في الدولة كما يؤكد الأصوليون والتقليديون. إلا أن من المهم ايضاً ملاحظة ان هؤلاء العلمانيين في العالم الإسلامي جاهزون دائماً لأن يعودوا إلى عباءة الدين ويوظفوا افكاره ومفاهيمه ويرفعوا شعارات ثقافية وسياسية ذات فحوى إسلامية إذا ما تطلبت الحاجة السياسية مثل هذا السلوك. بل ويستطيع هؤلاء العلمانيون استخدام فقهاء الدولة إذا ما احتاج الأمر لتمرير قرارات سياسية مثيرة للجدل تلقى اعتراضاً من المواطنين.

يمكن اعتبار تركيا المعاصرة نموذجاً للدولة العلمانية في العالم الإسلامي منذ أن نجح مصطفى كمال اتاتورك، مؤسس الجمهورية التركية الحالية خلال العقد الثالث من هذا القرن في إلغاء نظام الخلافة الإسلامية السابق وكل ما يتفرع عنه من

قوانين وتشريعات ونظم اجتماعية ذات طابع ديني. وقد استبدل اتاتورك هذه بقوانين ونظم علمانية مستوحاة من النماذج الأوروبية. إلا أن ثورة كمال أتاتورك وتشريعاته جوبهت بمقاومة عنيفة ولازالت حتى يومنا الحاضر موضعاً لسجال وصراع وجدال اجتماعي وثقافي وسياسي. ولاشك أن الانقلاب العسكري الأخير في تركيا عام ١٩٨٠ استهدف التصدي للتيارات الإسلامية التي تريد إعادة تركيا إلى الحظيرة الإسلامية. ولكن الانقلاب لم يحقق هذا الهدف كلية. فالحركة الأصولية في تركيا ما زالت تتطور وتنمو وتقوى في عموم البلاد، وخصوصاً في المناطق الشرقية، إلا انها لم تبلغ درجة تهديد النظام العلماني.

أما في العالم العربي فإن التيارات العلمانية تجابه منذ وقت طويل عواصف عاتية معادية لها. إذ ثبت أن الجماهير الإسلامية العريضة لا تقبل الأيديولوجيات العلمانية الصرف. ولذلك اضطرت أشد الحكومات مجاهرة بعلمانيتها لأن تعيد صياغة برامجها ممزوجة بشيء من الأبعاد الإسلامية لتثبت لشعوبها انها ليست معارضة للإسلام من حيث المبدأ، برغم انها قطعت الصلة بالقرآن الكريم كمرجعية ثابتة

لسياستها. وتجدر الإشارة في هذا المجال إلى التنازلات التي اضطر الرئيس السوري حافظ الأسد لتقديمها تحت ضغط الاضطرابات التي شهدتها سوريا عام ١٩٧٢ عندما لم يتضمن مشروع الدستور الجديد إشارة إلى أن الإسلام يجب أن يكون دين رئيس الدولة.

صدام حسين

وتجدر الإشارة إلى أن نظام البعث في بغداد كان أشد تمسكًا بالعلمانية من صنوه السوري. وحين شن الحرب على إيران عام ١٩٨٠ كان أحد المبررات هو أن الأصولية الإسلامية الإيرانية خطر على مصالح المجتمع الدولي كله، وأن حربه بمثابة دفاع عن المجتمع الدولي. إلا أن هذا النظام قلب خطابه الإعلامي رأسًا على عقب بعد أن غزا الكويت إذ حاول الرئيس صدام حسين، بالتعاون مع وزير جارجيته المسيحي طارق عزيز، تحويل هزيمته العسكرية أمام التحالف الدولي إلى انتصار سياسي من خلال الإعلان عن أن حربه ضد التحالف هي جهاد مقدس. ولم تفلح المحاولة، وظل صدام بالنسبة للأصوليين الحقيقيين يجسد «شيطان بغداد». غير أن هذا لم يحل دون استغلال الأصوليين الدعم الشعبي الذي حصلت عليه بغداد من عموم الجماهير في العالم العربي، التي رأت في تحدي صدام للغرب ملامح البطل القوي الذي طال انتظاره ليعيد إليهم شيئًا من كرامتهم المهدرة.

السجال الإسلامي حول الإسلام والديمقراطية

بينما يتجنب جميع الأصوليين المسلمين والعلمانيين الثوريين على حد سواء، كل من موقعه الخاص، تبني الديمقراطية البرلمانية بحجة تناقضها مع العقيدة الإسلامية وأحكام الشريعة، نرى أن هناك فئات كثيرة من المثقفين المسلمين والناشطين الإسلاميين تحاول التوفيق بين الفلسفة القرآنية والديمقراطية التمثيلية. وتسعى هذه الفئات عبر السجال الفكري إلى إثبات أن المناهج الإسلامية لتنظيم المجتمع سياسيًا تمتاز على المناهج الغربية سواء أخلاقيًا أم على الصعيد العملي. وربما كان ضروريًا الإقرار هنا بأن الإسلام من حيث المبدأ كان منبع إلهام للمفكرين الأوروبيين خلال القرون الوسطى وعصور التنوير اللاحقة.

ويتفق المشاركون في هذه السجالات والمحاورات على أن الإسلام بطبيعته هو دين ودولة. وأنه من غير الممكن الفصل بين هذين المفهومين. وبالتالي، يغدو النموذج العلماني للمجتمع غير مقبول أيضًا. لكن وبالرغم مما سبق فإن المثقفين والفقهاء يفرقون بين المجال الديني والمجال المتعلق بقضايا الحياة الدنيا. أي بعبارة أخرى بين المقدس والأرضي، بين الأزلي والزماني. هذا التفريق يستمد تبريراته من الفقه الإسلامي الذي يميز بين العبادات من ناحية والمعاملات من ناحية ثانية.

والعبادات هي كل ما يتصل بعلاقة الإنسان الفرد بخالقه وفي المقام الأول منها

أركان الإسلام الخمسة: الشهادة والصلاة والصيام والزكاة والحج. وأما المعاملات فهي كل ما يغطي المجالات الأخرى من حياة الإنسان وعلاقاته بالمجتمع. وبينما تتميز العبادات بالأزلية وعدم قابليتها لأي تغيير أو تعديل، تتسم المعاملات بقابلية للتبدل والتغير بمواكبة التطور العام وحركة التاريخ واختلاف المكان والزمان وتبدل الحاجات والأحوال العامة والظروف بكل أصنافها. ومن الطبيعي أن هذه التبدلات والتغيرات والتطورات يجب ألا تمس القانون الأساسي، أي أن لا تصل إلى حد تعارضها مع كلام الله المنزل «النص» ولا أن تصل إلى حد تناقضها مع «مقاصد» الشريعة.

السمة الخاصة لهذا النظام الإسلامي تتمثل في أنه يقوم على أعمدة الشريعة ذاتها لا على نموذج سياسي خاص، بما في ذلك نظام الخلافة نفسه. إن ما يجب أخذه في الحسبان هنا هو المبادئ التي ترتكز عليها الدولة، والأهداف التي تمضي إلى تحقيقها، ومن غير المهم أبدًا الوقوف أمام المعايير الكيفية لتنظيم هذه الدولة. هذه الأحكام والقواعد موجودة في القرآن والسنة ويأتي في صدارتها: العدل والشورى والجهاد. وليس ضروريًا النظر إلى الشريعة باعتبارها عملية تنظيم وضبط محكمين وبدقة متناهية لكل جوانب ومظاهر حياة الإنسان. ومع أنها في الحقيقة شاملة، بيد أنها تتصف بخاصية المرونة أيضًا بحيث يسهل تطبيقها في كل الأماكن والأزمان بدون صعوبات تذكر.

هكذا نرى في الجهة الأولى نواة صلبة محددة تحديدًا دقيقًا من خلال كلام الله، ونرى في الجهة الثانية عناصر مرنة بمقدور العقل البشري استنتاجها واستنباطها والاستدلال عليها من خلال تلك النواة وبواسطة الاجتهاد الإسلامي.

هنا يقع الخط الفاصل بين المحافظين والتجديديين. وتكمن الجهود التي بذلها المتنورون من هؤلاء المجددين الإصلاحيين في محاولاتهم لتوسيع نطاق القسم المرن إلى أبعد حد ممكن، حتى إن الخبير الأمريكي بالشئون الإسلامية مالكولم كير عرّف هذا الخلاف بين الفريقين بأنه في الدرجة الأولى خلاف حول تعريف الشريعة الإسلامية وتعريف المجال الذي تعمل أو لا تعمل فيه.

إن تطبيق الشريعة يتطلب وجود نظام اجتماعي ودولة. لكن الله بحكمته وبصيرته ترك مسئولية تحديد تفاصيل النظام السياسي بطريقة تلائم احتياجات المجتمع وطموحاته. إن الإدارة والسياسة تقعان داخل نطاق «المعاملات» لذا يجب أن تنظما بأسلوب يناسب مصلحة الجماعة على أفضل وجه. حتى مع الإقرار بأن الإسلام دين ودولة، يجب التشديد على أن مسئولية اختيار شكل الإدارة السياسية المناسب والمتفق مع مقاصد الدين، تقع على عاتق الإنسان والعقل.

وعلى هذا فبينما تتحمل الدولة واجبًا أساسيًا إزاء توفير الظروف وضمان الشروط المطلوبة لوضع الشريعة موضع التطبيق، فإن شكل الدولة ونظامها ومؤسساتها، هي مسائل فنية ثانوية تخضع للاجتهاد العقلي وللتطور البشري. ويستند هذا الرأي إلى أن لا حظر على المسلمين في استلهام حلول لمشاكلهم من أنظمة غير إسلامية أو تبني مؤسسات غير إسلامية، شريطة أن

لا يؤدي هذا إلى تبني قيم غير إسلامية. ومن هنا يرى أصحاب هذا الرأي أن النظام الديمقراطي الغربي ليس مجرد وسيلة لتحقيق إصلاحات ومصالح كثيرة فقط، بل إنه نظام مرغوب إذا كانت المحافظة على القيم والمعايير والمبادئ الإسلامية الأساسية مكفولة ومضمونة في إطار مؤسساته وآلياته.

ويعطي مبدأ «الشورى» في هذه المناقشات والمجادلات قيمة عظيمة، إذ إن كثيرًا من الكتاب يقترحون توزيع المهام والسلطات السياسية العديدة بين الحاكم أو الملك وبين سلطة تشريعية تعد بمثابة مجلس شورى أو مجلس نيابي وذلك للحفاظ على التوازن السياسي. وكذلك يجري التشديد على ضرورة استقلال السلطة القضائية. ولقد طرحت اقتراحات كثيرة لتكوين محكمة دستورية عليا لضمان ممارسة الحكم بطرق مشروعة ونزيهة.

مع هذا فثمة إشكاليات عديدة مثيرة للجدل تطرحها تلك الاقتراحات والآراء. مثلا هل «الشورى» فريضة على الملك أو الحاكم أم لا؟ وهل الملك ملزم بما تقرره مجالس الشورى؟ وهل يختار الملك أعضاء هذه المجالس ويعينها بإرادته أم ينتخبون من الشعب؟ وهل هم يمثلون منظمات ومؤسسات سياسية كالأحزاب أم هم من الخبراء والفقهاء والتكنوقراط؟ وهل تصدر القرارات عن هذه المجالس بموجب التصويت وموافقة الأغلبية أم غير ذلك؟ وهل تشمل صلاحيات مجالس الشورى جميع القضايا المهمة في الدولة أم بعضها فقط؟

ومن الملاحظ انه حتى الذين يعتقدون بإلزامية العمل بمفهوم الشورى إسلاميًا، وإلزامية ما يترتب على تطبيقها، ويطالبون بأن يكون أعضاء مجالس الشورى منتخبين، ومن أصحاب الكفاءات والخبرات في مجالات مختلفة، يؤكدون أيضًا على ضرورة تقييد القوانين والقرارات التي تصدر بـ«الحقيقة الموضوعية»، أي القرآن. وبالتالي فلا يجوز للشورى أن تكتسب طابع المؤسسة السياسية. وهنا في هذه النقطة المركزية تتشابك وتتصادم الآراء والاجتهادات بعضها ضد بعض.

هكذا نلاحظ أن «المثل الأعلى» المنشود ما هو في واقع الأمر إلا «بيروقراطية خبراء» يتربع على رأسها ملك عادل. ولا ترتقي هذه العملية إلى مصاف المسار السياسي، الذي تتمثل فيه الآراء والمصالح المختلفة والذي تتصارع فيه الآراء مع بعضها. ولعل الدستور الإيراني خير مثال على ما نقول. فهو ينص على سلطة أو حق الخبراء. إذ يوجد فوق البرلمان المنتخب هيئة مراقبة، لها حق النقض (الفيتو) على أي قانون أو قرار يصدره البرلمان الذي انتخبه الشعب. إن الأمر يتعلق في النهاية بمسألة شكلية لمناقشة القضايا الأخلاقية وليس للمساهمة الفعالة في العملية السياسية. يعترف الجميع عند مناقشة مبدأ «التعددية» بأن الله خلق الناس مختلفين ومتباينين في كل شيء. وعليه فإن اختلاف الأفكار نتيجة طبيعية لقانون الخلق الإلهي، كما أن في غير هذا الاختلاف والتعدد فوائد وإيجابيات تعود بالخير على المجتمع الإسلامي. غير أن هؤلاء يشترطون سلفًا حدودًا لهذا الاختلاف ويحظرون عليه تجاوز حدود الإيمان بالدين والتأدب العام.

في المناقشات المهمومة بقضية التجديد والحداثة في العالم الإسلامي اليوم ما تزال حرية التعبير المطلقة كحق طبيعي من حقوق الجماعات والمنظمات والقوى الاجتماعية، لا تستأثر باهتمام واف بها، بل ما تزال موضع نظرة ارتياب، وربما موضع كراهية أيضًا. ولذلك فرضت على هذه الحرية حدود صارمة وواضحة جدًا. وبحسب هذه المناقشات والآراء فلا يمكن التهاون مع أفكار أعداء الإسلام وعلى نفس السوية، لا يمكن القبول بآراء الملحدين والمشككين. وما زالت قضيتا الإسلام والديمقراطية من القضايا التي يستحيل التوفيق بينها، في نظر الغالبية الساحقة من الإسلاميين، وعلى الأخص المنتمين إلى جماعة «الإخوان المسلمين»، وتسود هذه الفئات اعتقادات غريبة كفكرة أن مساواة كافة المواطنين أمام القانون هي فكرة تتناقض مع العقيدة الإسلامية لأن هناك فروقًا أبدية يستحيل تجاوزها، كالتي بين المؤمنين وغير المؤمنين، وبين الرجل والمرأة، والزوج وزوجته (أو زوجاته)، وبين الفقهاء والعامة وبين الأغنياء والفقراء.

وفي نظر بعض هذه الفئات لا حاجة لأي مجلس تشريعي لأن الإسلام خال من أي أخطاء أو ثغرات تتطلب تصحيحًا أو معالجة. لقد كان سيد قطب في طليعة المفكرين المنظرين في حركة الإخوان المسلمين في مصر الذين قاوموا بشراسة فكرة «السيادة للشعب». فمثل هذه السيادة في نظرهم اغتصاب لسيادة الله ونوع من تمرد العبد على الرب لأن إرادة الفرد بموجب هذه الفكرة العلمانية ستخضع لإرادة فرد آخر. والحل الوحيد لإشكالية الديمقراطية في العالم الإسلامي، وبحسب سيد قطب، يتمثل في إعادة تعظيم شأن الحكم الإلهي. ولقد كتب يقول بأن «إعلان سيادة الله يعني ثورة شاملة ضد أي حكم بشري بجميع أشكاله وأصنافه، ومقاومة غير مشروطة لكل وضع على الأرض يسود فيه الإنسان ويكون مصدر السلطات فيه بشري». (مترجمة عن السويدية.م).

ويرى سيد قطب أيضًا أن كل وجه من وجوه العدوان على حكم الله فوق الأرض – والديمقراطية مثل على ذلك – هو نكوص وتقهقر إلى الجاهلية، أي عصر الجهل وعبادة الأوثان الذي ساد في الجزيرة العربية قبل البعثة النبوية. ومع أن سيد قطب أكد، والحق يقال، على أهمية بناء الدولة الإسلامية على قاعدة مبدأ الشورى، إلا أنه في نفس الوقت اعتبر الشريعة الإسلامية نظامًا قانونيًا وأخلاقيًا كاملاً. بل يبلغ كماله درجة أن سن قوانين إضافية مستحيل وغير ضروري فيه. وربما وصفه في بعض الأحيان بالعمل الضار وقد كتب مرة «لا يمكن تحقيق المساواة والكرامة مادامت هناك جماعة من الناس تسن قوانين على الآخرين». (مترجمة عن السويدية.م).

أما أبو الأعلى المودودي (١٩٠٣ – ١٩٧٩) مؤسس الجماعة الإسلامية ذات النفوذ القوي في الهند وباكستان، فيقدم لنا نظرة أخرى للديمقراطية. الإسلام حسب المودودي نقيض للديمقراطية الغربية العلمانية. بيد انه يمكن التوفيق بينهما إذا كان حكم الشعب يعني شكلاً محددًا من سيادة الشعب التي تخضع وتدار من قبل شريعة الله. ولقد أطلق المودودي على فكرته في السياسة المثلى اسم «الديمقراطية الدينية» إذ إن إرادة مجموع المسلمين في

مأمون الهضيبي

مثل هذا النظام هي التي تعين السلطة التنفيذية، وهي التي تستطيع تغيير هذه السلطة أيضًا. وكل المشكلات والمصاعب الإدارية التي ليس لها حلول جاهزة في الشريعة يجب أن تعالج من خلال التفاهم بين المسلمين. ويمكن لكل مسلم قادر ومؤهل على إعطاء وجهات نظر تخص الشريعة وأن يجتهد بتفسيرها حين تظهر الحاجة لمثل هذا التفسير. وبهذا المعنى يكون الإسلام هو نفسه الديمقراطية.

وبناء على ما سبق هناك سؤال يطرح نفسه بقوة ويتعلق في قدرة الحركات الإسلامية على قبول شروط اللعبة الديمقراطية بعد الوصول إلى السلطة. فالإخوان المسلمون في مصر مثال صارخ على الازدواجية التي تسود النظر إلى الديمقراطية. إذ إن مرشدهم العام مأمون حسن الهضيبي أشار مرارًا وتكرارًا في تصريحاته إلى حقيقة أن الإخوان شاركوا منذ ظهورهم على الساحة في الانتخابات حين أتاحت لهم الظروف هذه المشاركة، وأشار أيضًا إلى أن برنامجهم الحالي يتضمن الالتزام بالتعددية الحزبية والسياسية واحترام النظام الديمقراطي إذا وصلوا إلى السلطة. لكنه في نفس الوقت أجاب إجابة قاطعة عما إذا كان الإخوان سيقبلون بوجود حزب شيوعي أو حزب قبطي، فقال إنه لا يمكن الترخيص لحزب يسعى إلى القضاء على الدين. وأما بخصوص الأقباط فصرح الهضيبي بأنهم ليسوا بحاجة إلى أي حزب أو تنظيم سياسي إذ تقوم الكنيسة بهذا الدور.

أما الزعيم الإسلامي الجزائري الشاب علي بلحاج، الشخص الثاني في قيادة جبهة الإنقاذ الإسلامية، فقد بارك المشاركة في الانتخابات وبرر موقفه بأنه وسيلة من وسائل عديدة لمكافحة الظلم وتقوية مكانة الإسلام. إلا أن بلحاج مع ذلك لا يتقبل الديمقراطية كنظام سياسي. فهي بحسب تقديره مفهوم فكري يهودي – مسيحي يجب استبداله بالمبادئ الإسلامية للحكم السياسي. وأن حكم الغالبية لا يمكن قبوله لأنه لا يصح قياس مشاكل الحق والباطل بمعايير الكم، فكون عدد الأصوات أكثر ليس بالضرورة برهانًا على مرتبة أخلاقية أسمى.

الإسلام والديمقراطية راهنًا

عندما تعرض حالة غياب الديمقراطية في العالم العربي للبحث تعزى عواملها غالبًا ليس إلى الإسلام فقط، بل وإلى كون الحضارة العربية ذات طبيعة مجافية للديمقراطية. إنه نفس التعليل الذي يطرح لتفسير خاصية الجنس الروسي أيضًا. فالعالم العربي – الإسلامي لم يعبر عصور التنوير والإصلاح الديني ولم يتأثر

بإشعاعات الثورة الفرنسية، أي تلك التحولات التاريخية التي تعد أساس النهضة الأوروبية المعاصرة، ومفاهيمها عن العالم. وتؤصل تلك التفسيرات الأحكام القاطعة التي تنتهي إليها بالمقدمات التاريخية البعيدة، وتشير إلى أن طرق التفكير العقلانية التي ظهرت مع بعض المفكرين والفلاسفة المسلمين القدامى مثل ابن سينا (٩٨٠ – ١٠٣٧) وابن رشد (١١٢٦ – ١١٩٨) الذي عاش في قرطبة، لم تتمكن من فرض نفسها والتحول إلى تيار عميق، إذ إن الجامعات والمؤسسات لم تتبناها، والسلطات الحاكمة قمعتها، ثم ما لبثت أن استبعدت أفكار الفلاسفة وعلماء الطبيعة والمفكرين العقلانيين من قطاع التعليم الرسمي نهائيًا خلال القرون الوسطى.

لقد انتصر الفقهاء ورجال الدين النقليون والمتصوفة على تيار الفكر الحر والفلسفة والعقل الذي امتد ازدهاره قرابة أربعمائة سنة، من مطلع القرن التاسع الميلادي إلى نهاية القرن الثامن عشر، وانتشرت فيه أفكار ونظريات أفلاطون وأرسطوطاليس وغيرهما من مفكري وفلاسفة الحضارة الإغريقية القديمة والتي ترجمت بالكامل إلى العربية، قبل أن يعاد نقلها إلى أوروبا لاحقًا. هكذا رجحت كفة النقل الديني والفقه على الفكر العقلاني منذ ذلك العصر. ومازالت الحال على ما هي عليه في سائر العالم الإسلامي إلى يومنا هذا.

وعلى الرغم من أن هذه التفسيرات لا تعوزها الأسانيد تمامًا، إلا أنها على أي حال ليست الحقيقة كاملة. ولا سيما بالنسبة لعصرنا الحالي. إن مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية والظروف السياسية التي مر بها العالم لم توفر المناخ الملائم لنشوء أنظمة ديمقراطية وترسيخ التقاليد الديمقراطية. لقد خلّف الاستعمار الأوروبي وراءه حكومات محلية تتشكل إما من ملوك تقليديين وإما من ضباط عسكريين تلقوا دروسهم العسكرية في الأكاديميات الغربية من دون أن يتلقوا بجانبها أي مبدأ من مبادئ الديمقراطية. ذلك أن الذين دربوهم وأعدوهم كانوا يريدونهم بيادق طيعة لخدمة المصالح الاستعمارية وتنفيذ سياسة «فرق تسد» التي أرساها الاستعمار بنفسه للمحافظة على الأوضاع كما كانت قبل الاستقلال. يضاف إلى ذلك أن شروط خلق وعمل الديمقراطية تتطلب وجود وحدة وطنية واستقرار اجتماعي، وهي عوامل تقوضت سلفًا هي الأخرى، تحت تأثير السياسة الاستعمارية التي رسمت حدود الدول بشكل عشوائي يوائم الأغراض والمصالح الدائمة للمستعمرين.

ثم جاءت الظواهر والنتائج الناجمة من جراء تلك السياسات الاقتصادية الهزيلة والبطالة المتفشية والتعليم المتخلف لتجعل من الأوضاع العامة في العالم العربي بمثابة مقبرة للديمقراطية.

راج في هذه المرحلة مصطلح «المؤامرة» في العالم العربي وأضحى وسيلة دفاع وهجوم في أيدي الملوك المستبدين التقليديين والأنظمة العسكرية، يعوضون به النقص الفادح في شرعيتهم السياسية ويستعملونه في وجه المعارضات الشعبية المطالبة بالديمقراطية. واستخدمت نظرية المؤامرة ذريعة ومبررًا لسياسة الاضطهاد والقمع في الداخل ضد المعارضة. وأصبح شائعًا في ذلك العهد وصف الحكومات الديكتاتورية لنفسها بأنها خط الدفاع أمام المؤامرات

الداخلية والخارجية. وبهذه الطريقة تمكنت الأنظمة القائمة من رمي تبعات الأزمات الاقتصادية الخانقة والقصور في إنجاز التنمية على عدو وهمي. وبنفس الطريقة أصبح ممكنًا اتهام أي تحرك شعبي معارض للحكام بالعمالة للعدو الخارجي، بل وأصبح ممكنًا تبرير عمليات الإبادة الجماعية التي مارستها بعض الأنظمة، كما فعل النظام العراقي ضد الأكراد في الشمال والشيعة من عرب الأهوار في الجنوب. وهذه أيضًا هي حال النظام السوداني مع سكان الجنوب. وغير ذلك من أمثلة مروعة للإبادة والقتل والتي بررت كلها بحجة الدفاع ضد مؤامرات ومخططات من تدبير أجنبي.

كان هذا قبل عقود، أما في السنوات الأخيرة فقد ظهرت مفاهيم ومصطلحات جديدة. فباستثناء محاولة صدام حسين تصوير أزمة الخليج والحرب كمثال للمؤمرات الإمبريالية، لم يعد مصطلح الغزو أو الاستعمار يستخدمان بكثرة كما كان الأمر في الماضي. فلقد ظهرت تهمة جديدة هي «التغريب» وتعني محاولات الغرب لفرض قيمه وثقافته على العرب والمسلمين، وغدا التغريب في نظر الذين يروجون له سلاحًا في أيدي الغربيين المتآمرين، كما غدا الذين يعربون عن تأييدهم للتفاعل والتعاطي الإيجابي مع العالم الغربي، من المتنورين والمثقفين العرب، متهمين بالتعاون أو العمالة لهذا العدو. ولم يعد الحكام التقليديون وحدهم الذين يجدون أصل كل الشرور في العدو الخارجي وإنما أصبح بعض المعارضين للحكام مؤمنين بهذه الفكرة. وفي مقدمة هؤلاء الأصوليون بالطبع.

لكل ذلك أمست الديمقراطية الغربية «حلا مستوردًا» من الخارج أي مؤامرة. وأمسى المعارضون للحكام جزءًا من هذه المؤامرة. ولا يرى هؤلاء الحكام في العالم الخارجي، غير لونين وحسب، إما الأبيض وإما الأسود. ويصبح الأفراد ذوو التفكير المستقل خونة محتملين. وكنقيض للتعددية يتم الترويج للتناغم والتضامن الاجتماعي الذي يقال إنه ساد في المجتمع الإسلامي في عهد النبوة. هكذا يتطور الأمر إلى سلسلة من المقولات ونظام عام تنعدم في إطاره قيمة الفرد الشخصية أو الذاتية، لأن الفرد مجرد عضو في جماعة ويتعين عليه اتباع معاييرها وقواعد السلوك التي تتبناها والمفاهيم التي توافقت عليها. أما الانحراف عن هذه القواعد والمعايير فيدان بصفته «فتنة» أي ما يساوي «الثورة المضادة» أو «الحرب الأهلية»، وبالتالي تترتب عليه معاقبة الفرد بالعزل والإقصاء عن الجماعة تمامًا. وربما وصل الأمر إلى درجة إحلال دم الشخص المعني، كما هي الحال في قضية سلمان رشدي.

كثيرًا ما تتهم المعارضة في البلدان العربية حاليًا بخلق «الفتنة» مما يجبر هذه المعارضة على الاختفاء تحت الأرض والعمل بشكل سري. وهو ما يقود مرة أخرى إلى تهمة «المؤامرة» وبما أن العالم الغربي يحيك دائمًا «المؤمرات الكبرى» ضد العرب فلابد أن يعامل كل معارض باعتباره «عميلاً» يضع نفسه في خدمة الأعداء التاريخيين للعالمين العربي والإسلامي. وفي هذا المناخ تحظر الأحزاب السياسية لأن الأساس الأول لهذه الأحزاب هو حق الفرد في أن يبلور قناعاته، وفي حقه بالتعبير عن رأيه بواسطة صندوق الانتخاب. بينما الواقع السائد ينطوي على

ان الفرد لا يملك من الحقوق والحريات إلا بمقدار انتمائه واندماجه في كيان جماعة بشرية متضامنة. أما إذا اختار الانفصال عنها فلا حقوق له ولا حرية. ولهذا تحتل فكرة «الأمة» المكانة الأولى والعليا في نسق الجماعة الفكري. وخاصة الجماعة المؤمنة.

ومن حق زعماء هذه الجماعة وأصحاب السلطة فيها وحدهم اقتراح المعايير المناسبة وتحديد قواعد السلوك ووضع الضوابط الصارمة للوقاية أو لقمع أي انحراف يؤدي بالجميع إلى «الفتنة».

ويمكن تعليل اسباب استمرار فكرة التآمر هذه حتى الآن بكون الولاء في العالم العربي ما يزال للقبيلة أو للعائلة وليس للمجموعة البشرية في الدولة.

خصوصًا وأن هذه رسمت حدودها بطريقة جزافية من قبل سلطة استعمارية اجنبية. إذ ليس هناك اطر نظرية واضحة للأحزاب مبنية على أسس أيديولوجية ونظرة ملتحمة مع بعضها سواء على ارضية انتماء جغرافي أو مذهبي معين، كما هي الحال في العراق وسوريا بشكل خاص.

بهذا المعنى، لا تزال نظرية ابن خلدون، مؤسس علم التاريخ قبل ما ينوف على ستة قرون، عن «العصبية» تطغى على السلطة في العالم العربي وتسمها بسماتها وبصماتها. وبحسب نظرية ابن خلدون، فإن جذور السلطة السياسية تكمن في «العصبية» أي قوة التكتل القبلي بين أبناء منطقة أو فئة عرقية أو مذهبية، وعلى الأخص في مناطق البادية والصحراء مقارنة بالمجموعات التي تحيا في المدن حياة مرفهة ومنعمة. وغالبًا ما يتعزز الولاء لدى هذه الجماعات بتوافر عدة روابط في آن واحد، كالانتماء القبلي والطائفي. وتكتب الغلبة في خاتمة التنافس والصراع بين التشكيلات الاجتماعية المختلفة لمن يظهر عصبية أقوى وأشد من الأخرى.

ويفضل النظرية الخلدونية يسهل تفسير التطور السياسي في كل من سوريا والعراق خلال مرحلة ما بعد الاستقلال. فكلتا الدولتين يحكمهما منذ عام ١٩٣٦ حزب واحد هو حزب البعث الذي ترمي مبادئه وأطروحاته إلى تذويب جميع التناقضات التي تقوم على أسس طائفية أو إقليمية أو قبلية في المجتمع، تمهيدًا لإنشاء مجتمع علماني حديث بزعامة حزب قومي عربي قائد. ويختلف الأمر من حيث الواقع. إذ تتركز السلطة في العراق في يد الأقلية السنية، التي لا تزيد نسبتها العددية عن ٢٠ بالمائة فقط. ثم ازدادت هذه السيطرة تمركزًا فانحصرت في أيدي قسم من هذه الطائفة وهم تحديدًا الضباط العسكريون من أبناء بلدة تكريت.

ولا يختلف المشهد في سوريا عنه في العراق. فالسلطة الفعلية تتركز في أيدي اقلية مذهبية، وعشائرية. تتمثل بواحدة من قبائل الطائفة العلوية الأربع. ويجدر بالذكر أن الرئيس حافظ الأسد وصل إلى السلطة عام ١٩٧٠ بواسطة انقلاب عسكري يحمل رقم الثاني والعشرين في سلسلة الانقلابات التي عرفتها سوريا منذ عام ١٩٤٩ .

وكانت هذه الطائفة تقبع في أسفل الهرم الاجتماعي وموضع ازدراء من السنة والطوائف المسيحية في سوريا. وحتى عقد

الستينيات كانت اكثرية العلويين خاضعة لسلطة نظام إقطاعي عتيق، وما زال المسلمون الأصوليون من السنة يرون في الطائفة العلوية اتباعًا لبدعة ومذهب منحرف، فإسلامهم موضع شك اولاً وارتباطهم التقليدي بمبادئ حزب البعث العلمانية زادت النقمة عليهم ثانيًا. ويعتقد ان نسبة العلويين إلى السكان في سوريا لا تزيد عن ١٠ – ١٢ بالمائة ومع ذلك استطاع الرئيس الأسد الإمساك بزمام الحكم بقوة، رغم الاضطرابات السياسية التي مرت بها البلاد بصورة متكررة في السبعينيات والثمانينيات. والعامل الرئيسي في ذلك يتجذر في حقبة الانتداب حين كانت سياسة الاحتلال الفرنسي تتعمد اختيار الضباط بصورة منهجية من اوساط الأقليات الصغيرة المختلفة في سوريا. ومن بين هذه الأقليات نجح الضباط العلويون في التعبير عن «عصبيتهم» بشكل أفضل من الآخرين فتمكنوا من التخلص من منافسهم وخصومهم سواء كانوا من السنة ام من الدروز أم من الإسماعيليين خلال سنوات السباق والتنافس على السلطة. وبمجرد أن حسم الصراع لصالح العلويين، انفجر الصراع داخل صفوف الطائفة نفسها، على شكل تناحر عشائر وأجنحة وعائلات، وفي خاتمة المطاف خرجت عشيرة الأسد بحصة الأسد.

هل سيختلف الوضع الحالي في سوريا والعراق لو انهما تخلصتا من النظامين العسكريين الفئويين فيهما؟ لن يختلف كثيراً على الأرجح، فحتى لو زال النظامان الحاليان وحل مكانهما نظامان تتوفر لهما قاعدة اجتماعية اوسع وذات شفافية اكبر تعكس بصورة أفضل التعددية العرقية الدينية، فإن الاحتمال سيظل كبيرًا بتكرار نفس السيناريو. إذ من الضروري جدًا قيام سلطة سياسية قوية حتى يصبح بالإمكان قطع الصلات الخاصة بينها وبين قاعدتها الجهوية او العرقية او الدينية. لكن ما يحدث باستمرار هو ان كل نظام جديد يصل إلى السلطة بفضل نضاله واعتماده على القوة، سيضطر للاستناد إلى ولاء جماعته نفسها لكي يحافظ على وجوده السياسي. وهذا ما يحول بين النظام وبين تنفيذ البرامج والخطط الأصلية التي جاء بها، بغض النظر عن مضمون وجودة هذه الخطط والسياسات.

على هذا النحو تظل نظرية ابن خلدون حول «العصبية» سارية المفعول بالرغم من مرور ستمائة سنة عليها. وعلى ذلك سيبقى احتمال قيام حكومات ديمقراطية في دول كالعراق وسوريا بمثابة فرضيات بعيدة الاحتمال خلال المستقبل المنظور.

خلال العقود السابقة لم تستطع اية تجربة ديمقراطية في دولة إسلامية ان تعمر لفترة طويلة، باستثناء وحيد هو تركيا. وحتى هذه لم تحقق من النجاح ما يجعلها تجربة مشعة أو براقة فقد تخللتها انقلابات عسكرية وحكومات ديكتاتورية وتعرضت لامتحانات عسيرة باستمرار من جراء المشكلة الكردية. اما في باكستان، فقد هيمن على الحكم تحالف بين جهاز البيروقراطية وجهاز الجيش، تخللته انتخابات من حين إلى آخر. وكان لبنان في العالم العربي، هو الدولة الوحيدة التي عرفت الحكم الديمقراطي لمدة طويلة. إلا ان اساس هذه الديمقراطية كان تحالفًا بين القلة الحاكمة والمسيطرة والتي تتألف من ابناء العائلات

الإقطاعية والبورجوازية. هذا إلى جانب ان المسيحيين، الذين لا يزيدون عن نصف إجمالي السكان، كان لهم افضلية في جميع المراكز والمناصب. وعندما اصبح المسلمون اغلبية السكان المطلقة اختل الوفاق السابق بين القاعدة الطائفية والنظام السياسي فانهار النظام كله.

بناءً على هذه المعطيات لا يبدو اننا سنرى حدوث تحولات حقيقية باتجاه قيام انظمة ديمقراطية في الشرق الأوسط وشمال افريقيا وهي المناطق المحازية لأوروبا، خلال المستقبل المنظور. ومن الأهمية ان نأخذ بالاعتبار ان المعارضة القوية التي ظهرت خلال الثمانينيات في هذه البلدان تمثلت بالأصولية الإسلامية لا بالأحزاب والمنظمات التي سبق وأن دعت إلى إشاعة الديمقراطية على الطراز الغربي.

هل يعني ذلك أن الفرصة قد فاتتنا؟ هل كنا قبل عقدين من الآن نقف عند مفترق طرق حاسم من دون أن ندري؟ في ذلك الوقت كانت التيارات الإسلامية، وبخاصة الأصولية ضعيفة وهامشية، وكان السجال السياسي السائد في معظمه علمانيًا. وكانت النخب المحلية المسيطرة ذات تأهيل ثقافي وتربوي غربي، وكان للحكومات نفوذ ما في أوساط المجتمع. ولم تكن القنبلة الديموغرافية قد انفجرت بعد. وكانت مشاكل الهجرة من الريف واكتظاظ المدن في طور أولي وقابلة للمعالجة بقليل من الجهد، وكان رصيد الأحزاب المتأثرة بالغرب، على الرغم من اشتراكيتها، إيجابيًا حتى ذلك الوقت.

لم تستوعب الحكومات العربية آنذاك اهمية التحول إلى الديمقراطية والتخلي عن الاستبداد لسبب بسيط هو انها كانت مبنية على اساس المصالح الفئوية. ومن ناحية اخرى ما كان اهتمام الغرب بالديمقراطية وحقوق الإنسان في تلك الحقبة خارج أوروبا قويًا وثابتًا كما هو الآن.

كان يسود العالم العربي في الخمسينيات والستينيات اعتقاد بأن غياب الديمقراطية وانتهاك حقوق الإنسان شيء مبرر مادام يحدث بذريعة الدفاع عن الوحدة الوطنية والنظال ضد إسرائيل والسعي لتحقيق الوحدة العربية. وشاع الزعم ايضًا بأن الاشتراكية العربية يتم تطبيقها بواسطة الحزب الواحد وبدون اعتبار لمسألة الديمقراطية. وكان هذا الزعم مقبولاً من جهات عديدة حتى في أوروبا، اعتقادًا بأن تلك التجارب والوسائل غير الديمقراطية هي بمثابة شرط مسبق لتحقيق التقدم الاقتصادي. وكان المثال الأبرز لتلك التجارب هو التجربة الاشتراكية على الطريقة الجزائرية والتي انتجتها جبهة التحرير الوطني قبل أن تتشوه سمعتها وتفقد مصداقيتها.

الآن فقط، بدأ الإدراك العام يتطور رافضًا كل تلك المبررات والذرائع لتقليص الحقوق الديمقراطية او تجاهلها، وبدأ يتشكل وعي عام جديد وبديل مفاده أن بلوغ تلك الأهداف غير ممكن بدون الديمقراطية. فالعالم الإسلامي، كما هي الحال ايضًا بالنسبة لدول افريقيا وآسيا وامريكا اللاتينية، يتعرض لشلال من الإعلام الغربي، وما عاد بالمقدور منع الرعايا والمواطنين عن استقبال والتقاط محطة .C.N.N، ولا عاد بالإمكان عزلهم عن تيارات الإعلام العالمي

المتدفقة بغزارة ناقلة انباء وصور الأحداث والتطورات السياسية والصراعات التي تجري في العالم الكبير، هذا فضلاً عن أن مئات الألوف من العمال الذين يعملون في الخارج يحملون معهم عند عودتهم خبرات فكرية وثقافية وسياسية ولا سيما من أوروبا. إن اسم الكوكاكولا لا يتطلب ترجمة حتى يتعرف الناس عليه. وكلمة الديمقراطية لا تحتاج هي الأخرى إلى ترجمة ليتعرف الناس عليها.

لقد استوعبت حكومات عربية كثيرة هذه التحولات العالمية الجذرية وأدركت أن تخفيف القيود والضغوط والسماح بمزيد من الحرية أصبح الإجابة الوحيدة المقبولة على أسئلة الحاضر. وهو شيء إيجابي برغم انه لا يزال بعيداً عن الديمقراطية وتصعب مقارنته بها. فلا شك أن حرية الكلام والتعبير وإبداء الرأي تحسنت في أماكن ودول عديدة، وممارسة السلطة بواسطة الأحكام العرفية وحالات الطوارئ والتعسف الزائد في الحكم قد تقلصت، وأصبح تشكيل الأحزاب والجمعيات السياسية في العديد من البلاد مسموحاً به. وفي الأردن ومصر سمحت السلطة لبعض الفئات الإسلامية، مثل الإخوان المسلمين، بالمشاركة في الحياة السياسية والتعبير بطريقة حرة عن انتقاداتها لسياسة الحكومة. ولديهم الآن صحفهم ومؤسساتهم المالية الخاصة ومدارسهم. وصار لهم تأثير محسوس في الأوساط الجامعية والنقابات المهنية والمنظمات الأكاديمية.

فالإسلاميون والأصوليون هم بعض من الظواهر السياسية الكا ة في منطقة الشرق الأوسط. وفي الدول الفقيرة كما في الغنية تنبثق متكاثرة مجموعات مصلحية جديدة. فالتجار ورجال الأعمال ينظمون أنفسهم في مصر والأردن. والحركات النسوية تنشط في سائر بلدان المنطقة من اليمن إلى الكويت وفي الأوساط الفلسطينية. لقد برزت المنظمات المهنية الأردنية خلال حرب الخليج من خلال إداناتها والتظاهر وإصدار البيانات المناهضة لدول التحالف وتحشداتها الكثيفة تحت شعارات رفض تحطيم العراق تمهيداً للسيطرة على الخليج العربي. وكما تثبت تجربة الأردن فإن تطور المجتمع المدني لا يعني بالضرورة تأييد السياسة الأمريكية والغربية في الشرق الأوسط، بل إنها اكدت العكس.

إن الانتخابات الحرة تماماً والمنفتحة أمام كل الفئات وأمام المشاركة الشعبية الحقيقية في العملية السياسية ما تزال في طابور الانتظار. وقد اكتشفت التنظيمات الأصولية في تونس والجزائر والأردن ومصر والكويت، خلال الأعوام القليلة الماضية أن مصلحتها هي في العمل من داخل النظام السياسي القائم. واستطاعت بعض هذه القوى الفوز بمقاعد في البرلمان، بل والحصول على مناصب في الحكومة.

وفي باكستان تحالفت أحزاب المعارضة الدينية والعلمانية معاً ضد نظام حكم الجنرال ضياء الحق العسكري انطلاقاً من المطالبة بعودة الديمقراطية.

اما في سوريا فهناك عملية حذرة ووئيدة لتحرير الاقتصاد، ولكننا – كما أسلفنا – لا يمكننا الاستخلاص من هذا المؤشر المحدود أي قرينة على استمرار الانفتاح على الصعيد السياسي. واما لبنان فإنه يعود تدريجياً إلى نظامه الديمقراطي الذي كان

سائداً قبل الحرب الأهلية وبنفس السمات الخاصة التي كان عليها. ويحدث هذا التطور في لبنان تحت رعاية متشككة من جانب سوريا التي تفرض نفوذها القوي عليه. أما عن مجالس الشورى التي تأسست في الأعوام الأخيرة في عمان والبحرين والمملكة العربية السعودية بغرض تقديم النصح للحكام، فهي مجالس غير منتخبة في واقع الأمر وليست لها أية سلطات أو صلاحيات. وهي في الحقيقة مجرد مؤسسات تشكلت كرد فعل على ازدياد المطالب من القاعدة الشعبية بالتحول إلى مجتمع منفتح وتعددي.

إن مظاهر الانفتاح الديمقراطي التي اشرنا إليها، خاضعة للسيطرة إلى حد بعيد، بما في ذلك عمليات الاقتراع والانتخاب التي تجري هنا وهناك لانتخاب مجالس لا تملك سوى نزر يسير من السلطة الفعلية بمواجهة السلطات الهائلة التي يحتكرها رئيس الدولة او الملك. ولم يحدث أن اسفرت تلك الانتخابات ولا مرة واحدة عن استبدال حكومة ذات لون أيديولوجي بحكومة ذات لون آخر. هذا على الرغم من أن أصوليي الجزائر قد فازوا حقاً في الانتخابات العامة ولكن هذاالفوز سرق منهم.

الحق أن هدف هذه التجارب «الديمقراطية» كان تدعيم سلطة الأنظمة الحاكمة أولاً وذلك بتنفيس السخط والغضب الاجتماعي عبر القنوات والأطر السياسية لكي لا ينفجر في وجهها. وكذلك هدفت إلى قطع الطريق على اي تعاون محتمل بين المعتدلين من السياسيين المسلمين والأصوليين. وبهذه الطريقة يمكن تجنب تصعيد النقمة ومقاومتها ودفعها من إطار السياسة إلى إطار الثورة. وفي حالات عديدة كان الهدف من هذه التجارب هو حصول الحكومات على مساندة المجموعات الرئيسية من النخب المحلية لسياسات وتدابير التقشف الاقتصادي والاجتماعي التي تضطر لاتخاذها إزاء استفحال الأزمات ودفعها لتحمل المسئولية معها عن الإصلاحات والتغييرات البنيوية التي تفرضها المنظمات المالية والاقتصادية الدولية مثل صندوق النقد الدولي والبنك الدولي. وهكذا فإن مبادرات الانفتاح الديمقراطي حتى الآن لم تزد عن كونها تكتيكات سياسية وضروب من سياسة تجنب الأذى.

إحدى ابرز الذرائع التي تستعمل لتبرير عدم السماح بالتحول إلى ديمقراطية حقيقية ذات نطاق واسع يشمل كل القوى السياسية هو انها ستستغل من طرف الأصوليين لـ«اختطاف الديمقراطية» تحت شعار: «شخص واحد، صوت واحد، مرة واحدة وللابد». لكن في الواقع إن الأصوليين الإسلاميين لم يشكلوا خطراً حقيقياً على الديمقراطيات الليبرالية، وإنما فقط على السلالات التي تتوارث السلطة والحكم وكذلك على أنظمة الحزب الواحد. إن البدائل المتاحة لحكم الأصوليين الآن هو الملكيات المحافظة والحكام العسكريون، وهم قادة استبداديون يتنكرون تحت رطانة بلاغية قومية او إسلامية او أنظمة تتخفى في ديمقراطية شكلية هي في محتواها الفعلي اقرب إلى أنظمة الحزب الواحد.

دور العالم الغربي في التطور الديمقراطي

على ذلك النحو قد يؤدي النظام الديمقراطي إلى تعاظم خطر القوى التي لا تؤمن بالديمقراطية فعلاً. وعلى الرغم من كل

الأحاديث عن ضرورة بناء النظام الديمقراطي وإجراء الإصلاح السياسي وإحلال التعددية في المجتمع، يبدو أن التوفيق بين الإسلام والديمقراطية يثير مخاوف عند الحكومات الغربية. وكذلك عند الحكام والملوك المستبدين في العالم الإسلامي الذين يخافون في الحقيقة من شتى أصناف المعارضة، بما فيها تلك المعارضة غير المتطرفة التي تحمل مفاهيم غربية وتبشر بأفكار تحظى بتقدير الحكومات الغربية علنًا. ومن المفارقات أن الحكومات الغربية تخشى في نفس الوقت من أن يؤدي إدخال الديمقراطية إلى إضعاف مركز السلطات التقليدية المتحالفة معها، كما تخشى أن يتحول حلفاؤها القدامى إلى سياسيين مستقلين يبتعدون عنها.

ليس أمام العالم الغربي سوى خيارين فقط للتعامل مع التيارات الإسلامية التي تزداد قوتها، **الأول** أن تشجع حكومات الدول الإسلامية وتضغط عليها لكي تسلك منهج التعددية السياسية وتقبل بنتائج الانتخابات الحرة والديمقراطية بغض النظر عمن يفوز فيها. **الثاني** أن تحاول تطبيق سياسة «العرقلة».

ربما كانت المشاكل الحالية التي تجابهها حكومات الدول الإسلامية مع الحركات الأصولية شبيهة بالمشاكل التي فرضتها ظروف ما بعد الحرب العالمية الثانية على عدد من حكومات أوروبا الغربية. ففي تلك الفترة تمتع الشيوعيون برصيد شعبي يعادل ما بين ٢٠ و ٣٠ بالمائة من كوادر الناخبين في بعض الدول. وهكذا باتت قضية الديمقراطية واحترام نتائج الانتخابات، بما في ذلك تسليم السلطة طوعيًا للفائزين في صناديق الاقتراع بالرغم من ايديولوجياتهم، موضعًا لجدل سياسي عارم. ولم يقتصر الشيوعيون في فرنسا وإيطاليا على دخول البرلمان والمشاركة في اللعبة البرلمانية والسياسية فحسب، بل أيضًا شاركوا في الحكم أحيانًا. واستمر ذلك إلى أواخر الثمانينيات، حين تدهورت أرصدتهم الشعبية وتقلص حضورهم على المسرح السياسي.

ولو أن الجماعات الأصولية في العالم الإسلامي عوملت بنفس الطريقة وسمح لها ليس فقط بالترشح للانتخابات المحلية والبرلمانية، بل وبإدارة البلديات والولايات التي حصلت على أغلبية الأصوات فيها، لاكتشف الناخبون افتقار هذه الجماعات لإمكانيات معالجة مشاكل المجتمع الحديث. وهذا يعود إلى نفس الأسباب التي أوردناها في الفصل السابق. وكان مثل هذا التطور يمكن أن يؤدي إلى خفوت جاذبيتهم القوية تلقائيًا.

وعلى ذلك يتعين على العالم الغربي تشجيع الأنظمة في العالم الإسلامي على ربط الحركات الدينية المعتدلة بحكوماتها بنفس الأسلوب الذي اختاره الأردن. ويجدر بالذكر أن الأصوليين هناك عانوا من تراجع ملحوظ في انتخابات نوفمبر/ تشرين الثاني ١٩٩٣، نتيجة لتقييم الناخبين لمشاركة هذه القوى في الحكومات الأردنية خلال المرحلة التشريعية السابقة ١٩٨٩ – ١٩٩٣ . فظهر أن السياسات التي طبقها ممثلوهم في الوزارات التي تولوها وخاصة وزارة التربية والتعليم، لم تكن موفقة فأثارت نقمة الناخبين وأدت إلى ردود أفعال شعبية مضادة.

وكان بالإمكان اختبار مثل هذا في الجزائر أيضًا. فبدل إلغاء الانتخابات كان يمكن اللجوء إلى اختبار مدى انسجام الإسلام مع الديمقراطية. ومن المعروف أن التيار الإسلامي بدأ يحتل الساحة السياسية في الجزائر منذ عام ١٩٨٨ على اثر الانتفاضة الشعبية واضطرار رئيس الجمهورية الشاذلي بن جديد لإنهاء احتكار حزب جبهة التحرير الوطنية للحكم، أمام ضغط الشارع الناقم عليها من جراء فساد إدارتها وسوء استخدامها للسلطة. وبلغ تقدم التيار الإسلامي أوج قوته على اثر الانتخابات البلدية في يونيو/ حزيران ١٩٩٠ حيث حصلت جبهة الإنقاذ الإسلامي على ٦٥ بالمائة من إجمالي أصوات الناخبين، وايضًا على اغلبية الأصوات في مدينة الجزائر وفي ٣٢ ولاية اخرى من أصل ٤٨ ولاية. واستمرت الجبهة في التقدم في الانتخابات البرلمانية ايضًا، فحصلت في الدورة الأولى من الانتخابات التي جرت في ديسمبر/ كانون ١٩٩١ على ١٨٨ مقعدًا من مجموع ٢٣١ مقعدًا. ولم يحل بينها وبين الحصول على الأغلبية المطلقة سوى ٢٨ مقعدًا فقط وقد حلت جبهة القوى الاشتراكية، ذات الانتماءات البربرية، في المرتبة التالية بعد الجبهة الإسلامية. وحلت جبهة التحرير الوطنية في المرتبة الأخيرة حيث حصلت على ١٥ مقعدًا فقط وللمرة الأولى فازت حركة سياسية إسلامية على حزب الحكومة في انتخابات برلمانية حرة. وبات مؤكدًا، على ضوء ذلك التطور، أن هذه الحركة في طريقها إلى السلطة بعد إجراء الدورة الثانية من الانتخابات في ١٥ يناير/ كانون الثاني ١٩٩٢ بحسب ما كان مقررًا، وذلك لحسم مصير ١٩٩ مقعدًا لم يحسم مصيرها في انتخابات الدورة الأولى.

ولكن هذا لم يحدث. إذ قبل خمسة أيام من موعد الدورة الثانية للانتخابات حدث انقلاب عسكري في البلاد. فأقصي رئيس الجمهورية بن جديد والغيت الانتخابات ومنعت الجبهة الإسلامية للإنقاذ واعتقلت قياداتها. كما سبق أن قلنا، كان يمكن لانتخابات الجزائر أن تصبح تجربة رائدة للديمقراطية في العالم الإسلامي. فالجزائر دولة متوسطية معروفة بانفتاحها على أوروبا والغرب وتتأثر به بطريقة مختلفة كلية عن الطريقة التي تتأثر بها إيران مثلاً. ونظرًا لأن موعد الانتخابات الرئاسية في الجزائر كان محددًا في العام ١٩٩٣، فإن ذلك كان بمثابة ضمانة قوية تحول دون انفراد جبهة الإنقاذ بالسلطة واللجوء إلى تطبيق برامج إسلامية متطرفة، إذ إن الرئيس كان يتمتع بحق النقض إزاء المحاولات التي ينادي بها المتطرفون الإسلاميون لتعديل الدستور خلال السنة الأولى من حكم جبهة الإنقاذ. ولابد من الإشارة هنا إلى أن ٤٠ بالمائة فقط من إجمالي الذين يحق لهم الإدلاء بأصواتهم شاركوا فعلاً في تلك الانتخابات.

لقد حصلت جبهة الإنقاذ على أصوات ٣,٩ مليون ناخب اقترعوا لصالحها، بينما صوت ٢,٧ مليون ناخب لصالح جبهة القوى الاشتراكية وجبهة التحرير الوطني وبعض الأحزاب الصغيرة. غالبية الذين صوتوا للأصوليين فعلوا ذلك لأنهم سئموا من فساد النظام الاشتراكي السابق وعدم كفاءته. وليس رغبة في العيش تحت سيادة «الشريعة» او رغبة في شن حرب مقدسة ضد العالم الغربي.

لقد أدى الانقلاب والحكم العسكري إلى تعاظم قوة وبأس الجبهة الإسلامية وإلى انفلات واسع لحلقة العنف الذي اتسم بالنزعات والعناصر المناوئة للغرب. وربما كان الأكثر حكمة من الناحية السياسية ترك جبهة الإنقاذ تتحمل المسئولية في ممارسة الحكم في نظام مفتوح بدلاً من إجبارها على التحول للعمل السري وإسدال رداء الشهداء عليها. إذ إن الجبهة لو تحملت مسئولية السلطة لكانت ستجبر على تكييف سياستها لمسايرة الواقع القائم. ومن البديهي فإن أي محاولة متطرفة من جانبها لإكراه المجتمع الجزائري على التحول إلى مجتمع إسلامي كانت ستؤدي إلى ردود أفعال عنيفة ضد الأصولية على النحو الذي وقع في الأردن.

ولو أوضح العالم الغربي منذ البداية أنه سيقبل بنتائج انتخابات ديمقراطية نزيهة بصرف النظر عن الطرف الذي يفوز فيها، لكان من السهل عليه أن يتخذ تالياً موقفاً ثابتاً إزاء حكومات الدول الإسلامية المنتخبة التي تسيء استعمال سلطتها. ولكان ذلك بمثابة سحب البساط من تحت أقدام هذه الحكومات في محاولاتها لتصوير الانتقادات الموجهة إليها على أنها انتقادات نابعة من عداء الغرب للإسلام. ولو حصل ذلك لكانت انتخابات الجزائر تصبح اختباراً فعلياً لنظرة الغرب إلى الإسلام والديمقراطية. ولكن العكس حدث. ويمكن وصف ردّ فعل العالم الغربي على الانقلاب، بأنه اتسم بالسلبية لا بل بالسكوت والرضي. وتم استقبال ممثلي الانقلاب العسكري استقبالاً ودياً عند طوافهم بالدول الغربية لشرح مبررات وأهداف الانقلاب. ومع أن وزارة الخارجية الأمريكية أعلنت من واشنطن عن أسفها لتعطيل المسيرة الديمقراطية في الجزائر إلا أنها على العموم بقيت ساكتة. إن مشاعر الارتياح التي سادت في عواصم الغرب بعد الانقلاب العسكري الجزائري، تتناقض مع المقاطعة التي فرضت على المجلس العسكري الاستبدادي الذي قاد إنقلاباً مشابهاً في هايتي، أو العقوبات التي فرضت على الدكتاتورية العسكرية في بورما، أو حتى مع الانتقادات العالمية التي وجهت إلى رئيس البيرو، فوجيموري، بسبب حله البرلمان وإلغائه للدستور. لقد تم اعتبار رد الفعل الباهت على انقلاب الجزائر برهاناً على أن التيارات المعادية للإسلام في ديمقراطيات العالم الغربي هي من القوة بحيث إنها ترفض وتنبذ كل التيارات الإسلامية، بما فيها تلك التي تريد أن تنشط من داخل قواعد النظم البرلمانية الديمقراطية. ولا شك أن مثل هذه المشاعر تصبح سلاحاً في يد الأصوليين ولها عواقب سلبية تمتد آثارها وعواقبها إلى أبعد من حدود الجزائر بكثير.

إن التحول نحو الديمقراطية وإقرار حقوق الإنسان لا يمكن أن يتم بطريقة مرحلية ومتدرجة على ضوء الاعتبارات الاستراتيجية. ولا يستطيع الغرب الاستمرار طويلاً في السياسة التي تستثني الدول الإسلامية، بينما يرفع قبضته عالياً في وجه أي تعطيل للعملية الديمقراطية في أنحاء العالم الأخرى. لا يمكن للغرب أن يستمر في هذه السياسة التي تمنح جائزة نوبل للسلام لزعيمة المعارضة للحكم العسكري في بورما، ويحتفي في الوقت نفسه وبصورة مفضوحة بجنرالات الجزائر.

أن الزمن وحده هو الذي سيبرهن على

مصداقية الحركات الإسلامية في إقرارها بالديمقراطية. وإذا ما كانت مشاركتها في الانتخابات وسيلة للوصول إلى السلطة تحت شعار: «شخص واحد، صوت واحد، مرة واحدة».

أما البديل الآخر، أي سلوك سياسة «العرقلة» ومحاولة إعاقة تقدم الحركات الإسلامية من خلال دعم الحكومات التي تضطهدها، فمن المؤكد أنه سيتضح لاحقاً أنه خيار أصعب بكثير من تجربة «محاربة الشيوعية». ذلك لأن تحدي مبادئ مبنية على أساس اقتصادي فاشل، شيء مختلف تماماً عن مقاومة عقيدة وحضارة يتوق عمرها على ألف سنة. عدا عن أن الحكومات التي يتطلب الأمر التحالف معها والاعتماد على دورها في هذه السياسة لا تقودها فئات مثالية من الديمقراطيين. بل على العكس.

إن الذين أظهروا عزماً كبيراً وتصميماً على محاربة تقدم الأصوليين في الانتخابات لا يجمعهم سوى قاسم مشترك وحيد هو كونهم كلهم حكاماً ديكتاتوريين قساة، من صنف صدام حسين في العراق وحافظ الأسد في سوريا ومعمر القذافي في ليبيا.

إن السياسة ذات الهدف المعلن الذي يتلخص بـ «عرقلة» تقدم الحركات الإسلامية وإعاقة وصولها إلى السلطة، قد تؤدي بدلاً من تحقيق أهدافها إلى جعل أسوأ المخاوف حقيقة واقعة. أي المساعدة بطريقة غير مباشرة على خلق أصولية دولية موحدة تنصهر فيها كل الجماعات والفئات المتشرذمة هنا وهناك من أجل خوض نضال مشترك ضد العالم الغربي بقوة السلاح والإرهاب.

وإذا ما استمر الغرب في دعم الحكومات المتربعة الآن على السلطة والتي تقاوم جميع الميول الأصولية على أرضية أن هذه الميول تهدد المصالح الغربية تحت كل الظروف، فإن العالم الغربي في الواقع يجازف بفقدان حساسيته وقدرته على إدراك النزعات والاتجاهات الديمقراطية الصادقة. وهذا يمكن أن يهدد مصالحه على المدى الطويل. فضلاً عن أن هذه السياسة تفتح المجال واسعاً وعن حق لاتهام الغرب بممارسة النفاق والازدواجية تجاه المثل الديمقراطية العليا.

وعلينا أن نتذكر أيضاً حقيقة أنه حتى إن كانت الثقافة الإسلامية تمثل اليوم عقبة في طريق الديمقراطية، فإن الثقافات شأنها شأن المذاهب السائدة تتعرض لتغير مستمر. فكثير من المزايا والخصائص الثقافية تظل ثابتة وكثير من الخصائص والمزايا الأخرى تتبدل خلال جيل أو جيلين. والعامل الحاسم في عملية التغير هذه هو التطور الاقتصادي بالتحديد. لقد تم وصم الثقافة الإسبانية خلال الخمسينيات بأنها خاضعة لطغيان التقاليد الاستبدادية وبأنها متأثرة بالدين. أما الآن فلا أحد يجرؤ على قول ذلك عن إسبانيا.

من المبكر جداً أن نحدد الآن النتيجة التي سيصل إليها الجدل الإسلامي حول

قضية الديمقراطية. لكن لابد أن نلاحظ أن التقاليد السياسية والمؤسسات الإسلامية تمر بطور من أطوار التغير والتطور حالها في ذلك حال المجتمعات الإسلامية وهيكلية التركيب الطبقي. وبدهي أن هذين العاملين مهمان لنمو الديمقراطية. إن التغير سيحدث في العالم الإسلامي لا محالة ولكن سيتخذ لنفسه مجموعة من الصور والمظاهر المختلفة. ففي بعض الحالات ستؤدي محاولة إدخال الديمقراطية إلى وضع الشعب في طريق دائري وحلقات مفرغة تعود بالناس إلى النقطة التي انطلقوا منها. وفي حالات أخرى، سترتدي العملية اقنعة وتصل إلى ما يسميه العرب أنفسهم ديمقراطية اليافطات أو الديمقراطية الصورية، التي تستخدم مصطلحات ديمقراطية لإخفاء المحتوى الاستبدادي المستمر للنظام القديم.

وفي حالات أخرى، ستتكشف المطالبة بالتحول إلى المجتمع المدني، وفي النهاية لن تبقى «دار الإسلام» جيباً منعزلاً معادياً للديمقراطية.

وإن حقيقة عدم انسجام الإسلام والديمقراطية في الماضي لا يعني ابداً استحالة قيام نظام سياسي تعددي في اي وقت من المستقبل. ومن الجلي أن الطريق إلى ذلك هو طريق عقلاني اساسه التطور الاقتصادي والاجتماعي.

وبقليل من المبالغة يمكننا أن نقول بأن العالم الإسلامي يقف أمام خيارين لا ثالث لهما: «إما مكة وأما المكننة!».

الهوامش:

١ـ «داجنز نيهيتر» هي كبرى الصحف الصباحية السويدية.

وبير البين هانسون هو رئيس وزراء اشتراكي ديمقراطي سابق (١٩٣٢ - ٤٩) ترك بصماته الواضحة على ايديولوجيات الحزب والسياسة السويدية.

٢ـ تراس كارل هينريك هيرمانسون الحزب الشيوعي السويدي في الستينيات والسبعينيات، وقد مر الحزب بتطورات كثيرة وأصبح اليوم حزب اليسار.

حياة البشر

شريحة من سنوات المتعة وسنوات العذاب (٧)
أحمد فؤاد سليم

السفاح بين نجيب محفوظ وغالب هلسا
عزة مشالي

الحرية إلى الوراء بعيداً
السيد رشاد

أحمد فؤاد سليم

فاصلة

عدت من روما في بداية صيف عام ١٩٨٥، بعد غياب دام ما يقرب من ستة أشهر اقمت خلالها معرضًا من معارضي الناجحة في اكاديمية مصر للفنون في روما. وقد عملت ليل نهار حتى انجز مجموعة اللوحات التي ضمّها المعرض في الاستوديو الذي خصصه لي الفنان فاروق حسني رئيس الأكاديمية آنذاك، (وزير الثقافة الآن) في الأكاديمية، فكان ذلك جميعه من بين كرمه ونبله - وإنما هي سحابة صيف عبرت فوق كلينا يومًا فساء حظي إذْ عمدت إلى الحُسْنِ الصافي فلم ابلغه - ولكنه حين عاد وزيرًا للثقافة، إذا به يصدر بعد شهر واحد من توليه الوزارة قرارًا بتشكيل لجنة للمسرح المدرسي والجامعي لدراسة إمكانية نهضة جديدة للمسرح على مستوى وزارتي الثقافة والتعليم العالي، وجعل من كرم مطاوع رئيسًا، مع ثلاثة أعضاء يتصدرهم اسمي، فكنت بذلك الفنان التشكيلي الوحيد الذي تضمّه هذه المهمة الكبيرة.

أخرس القرار السنة عديدٍ من اولئك الذين كانوا يتوقون إلى الشر. وبدا لي فاروق حسني فارسًا في زمن لم يعد فيه من الفرسان إلا القليل.

حين دلفت بي العربة وسط القاهرة قادمة من المطار ومعي أخي الأكبر، أدركت ان في دوائر الفن بالقاهرة توترًا وترقبًا. وكانت أخبار قد نشرت بالصحف من كوني ذاهب للأكاديمية بلا عودة، وبأنني دبرت الأمر تدبيرًا لانتزاع قرار بوضعي في مركز رئيس او نائب لرئيس الأكاديمية، وأن حكاية الإجازة التي حصلت عليها لم تكن سوى سيناريو للتمويه على المركز القومي للفنون التشكيلية آنذاك، وعلى مجمع الفنون الذي أراسه هو ذاته. وكانت" فاطمة إسماعيل" الأقرب لي من

جميع الآخرين قد أخذت ترقبني بين الشك والريبة، كوني قد قمت بخديعتهم وبيعهم دون إنذار، ولزمن طويل ظلت تعبر عن ظنونها بأن روما لم تكن سوى خطة لدراسة الأوضاع، ثم العودة إليها بعد ذلك(١).

وكان صحفيون بجريدة الجمهورية والمساء قد سألوا المشرف على المركز القومي للفنون التشكيلية، - حينئذ عن صحة ما يشاع فنفى الأمر جميعه، ولكن الشك ظل قائمًا. ورايت الأعضاء الذين تربوا على يدي في مجمع الفنون وقد غمرت نظراتهم اشباه من سوء الظن في تصرفاتي. وسألت "فاطمة إسماعيل" سؤالاً مباشرًا، فإذا بها تقول لي إن الفنان (ر)، قد اتصل بها في اليوم التالي لسفري مباشرة إلى روما وأخبرها بأن قرارًا قد صدر في شأني بالنسبة للأكاديمية من الوزير، وانه رأى القرار بأم عيني رأسه، وقراه بعينيه. وقد استشطت غضبًا من صديقي هذا، الذي تبرع بالكذب، إذ كنت على يقين من انه هو ذاته يعرف انه لا يقول الحق. وإنما كان هدفه الشيطاني ضرب عصفورين بحجر واحد، الإيقاع بيني وبين أصدقائي في مجمع الفنون باعتباري قد غدرت بهم في الخفاء، ثم الإيقاع بيني وبين إدارة اكاديمية روما باعتباري دخيلاً ومفروضًا عليها دون تمهيد او إعلان مسبق.

وخلاصة الأمر، هو إظهاري أمام الجميع بمظهر "غادر" "خبيث" "شديد" "التدبير لمصالحي" حتى لو كانت تلك المصالح ضد شركاء آخرين، وزملاء طريق.

وقد واجهت صديقي هذا - وهو فنان كبير مرموق - في مكتبي بمجمع الفنون فأنكر انه قال شيئًا من مثل ذلك، وأخذ يهرِّف تهريفًا للهروب من ذلك المازق الصبياني الذي وجد نفسه غارقًا فيه حتى أذنيه.

وإنما كانت تلك هوايته الحميمة التي يستبيح فيها دم الصديق كلما اقترب وكلما بعد، وكلما غاب، منذ لقائنا في الستينيات، حتى رفعت يداي كلتاهما، وأنا ادعو دعاء ابو حيان التوحيدي في زمانه :

" اللهم نفِّق سوق الوفاء فقد كَسَدَتْ. وأصْلِح قلوب الناس فقد فَسَدَتْ. ولا تُمِتْني حتى يبور الجهل كما بار العقل، ويموت النقص كما مات العلم".

* * *

من مسرد الشريحة رقم ٧

نعم، كان معرض فنان الإنفورماليزم الألماني"جوليوس بيسيه" في مجمع الفنون أواخر ١٩٨٣ هو محور تحول بالغ المدى، وعلامة فارقة كشفت الأضواء بصورة لم يسبق لها مثيل، مثلما ازاحت الستار عن حجم الواقع النقدي المتردي في عمليات تناول اعمال الفن. وقد تبدت مأساة هذا الواقع المحزن حين ظهرت مواءمات تلفيقية بين الفن والإعلام، وبين الفنان والناقد.

فقد كان قد اعتلى الصحافة عدد من فناني الرسوم التوضيحية الذين وجدوا المقاعد مهيئة امامهم للكتابة في الفن في صخبهم المعنيين بها، وموجُدوا أنانعسهم مطلقي السراح يصولون ويجولون في حق الفن وفي حق الفنان دون معقب، حتى جلبوا الخشية للضعاف، وحتى تجمهر حولهم الخُوَّاف والنُّهاز طامعين في تبادل خبرة

بسم الله الرحمن الرحيم

وزير الثقافة

قرار
وزير الثقافة
رقم (٣٠٣) لسنة ١٩٨٢

وزير الثقافة

بعد الاطلاع على نظام العاملين المدنيين بالدولة الصادر بالقانون رقم ٤٧ لسنة ١٩٧٨ .

وعلى قرار رئيس الجمهورية رقم ١٥٠ لسنة ١٩٨٠ بانشاء وتنظيم المجلس الاعلى للثقافة والقرارات المعدلة والمكملة له

وعلى ما خوله الوكيل الأول المشرف على مكتب الوزير .

قرر

مادة أولى : تشكل لجنة للشعر العمودي والجامعي – على النحو المبين فيما بعد – تختص بما يلي :

* تحقيق سبل التعاون بين وزارات الثقافة والتربية والتعليم العالي والجهات الاخرى التي يمكن ان تسهم بدور فعال في تطوير مجالات الشعر العمودي والجامعي والشباب بشكل عام على المستويين النظري والتطبيقي .

* دراسة وتحديد الاحتياجات التي تتطلبها النهضة لهذا الشعر . ووضع خطة متكاملة في هذا الشأن ترتبط ببرنامج زمني يعالج والعمل على تنفيذها وتابعتها .

مادة ثانية: يتولى السيد الاستاذ كرم مطاوع رئاسة لجنة الشعر العمودي والجامعي وعضوية كل من السادة :

المنافع، وبينها مذلة المستنفع بسبيل ما ينفع. فلم يمر وقت طويل حتى وجدوا في كتاباتهم في صحفهم سبيلًا لرفعة قدرهم، وعشقًا لهيمنة فاقت خيالهم على الفنان والناس وعلى الخاص والعام على السواء . وظنوا أن دولتهم تلك قد دانت واقتربوا من ذلك الحلم الرهين الذي هيأ لهم هدم الحداثة في الفن مرة باسم الصدق، ومرة باسم الفن الصحيح، ومرة باسم الأصالة، ومرة باسم المصرية، ومرة باسم الشعب المتعطش لكل شيء سهل وخفيف الظل، ومرة باسم الوطنية التي هي عندهم بالضرورة شيء ضد الغرب، أو لعلها ضد كل ماهو خارج خط الحدود في الجغرافيا المصرية – ولعلها أخيرًا هي إحكام القفل والرتاج واللصق، بين كرسي الحكم في الفن وراكبه إلى أن يشاء الله.

* * *

ويومًا دعاني الأستاذ مصطفي نبيل(٢) إلى مكتبه بالهلال وعبَّر لي عن ترحيبه بالكتابة لمجلة الهلال الشهرية، وكان كريمًا دمثًا في الحديث معي فلم يدَّع لنفسه علمًا على علمي في مجال الفن، ولكنه بادرني بمفاجأة لم أكن أتوقعها، إذ اقترح عليَّ الكتابة عن أعمال وحياة فنان لكل عدد على شكل ملف متكامل، فوجدته اقتراحًا وجيهًا جديرًا بالاعتبار.

ولكنه أضاف قائلاً : " فلنبدأ بـ عبد الغني أبو العينين، ثم هبة عناية "

فنظرت إليه نظرة الغبي إلى الذكي صاحب الفكر الفوَّاح. وقلت في نفسي "أوهكذا من أول لحظة أتلقَّى عزمًا ليس من عزمي" – وحين التقت عيناه مع نظرتي الغبية المتسائلة ابتدرني بقولٍ بين الاستنكار والإحجام وسوء الفهم " إن كلاهما فنانان كبيران "، فوافقته على قوله غير أني أضفت كما لو كنت أصحح المسافات بين الصفات وبعضها " نعم – في الصحافة "؛ فلما ضغط عليَّ ضغطًا دمثًا، قلت له فليكتب من شاء عنهما، أما أنا فلا أستطيع حقًا.

إذ ذاك قرأت ذهولاً في عينيه، وحيرة متبدية بين الفهم وطلب الفهم فذكرت له أسماء مثل كمال خليفة، وحامد ندا، وسيد

عبدالرسول، والجزار، وصالح رضا، وسيف وانلي، وشرحت عن كل واحد من هؤلاء شيئًا باقتضاب فبدا الحال وكأنه أسقط في يده – وهكذا كتبت عن "حامد ندا"، ثم "صالح رضا" ولكن النشر بينهما احتل شهورًا، فتحولت إلى الكتابة في امور أخرى وبداتها بالكتابه عن علاقة الصوت بشكل الحرف المكتوب، ووضعت مقدمة مهمة لذلك عن "دي سوسير" صاحب علم السيمياء ولعلها كانت مقدمة لابد منها في هذا المجال بالذات.

وحين عدت بعد أيام لتصحيح الموضوع في " السلُخ" الورقة، وجدت السياق غير مستقيم، فسألت الأستاذ عاطف مصطفي (نائب رئيس التحرير الآن) وقلت له انا لا اتصور اني كتبت شيئًا مثل هذا، فأمر بإحضار الأصل من المطبعة وإذا بي أتلقى مفاجأة غير متوقعة، فقد تم شطب المقدمة بكاملها ووجدت خطًا بقلم الحبر الأحمر وقد شق عددًا من الصفحات بكاملها من أعلى إلى أسفل في خط مائل مستهتر حتى أني أحسست ساعتئذ ان هناك من ضربني فوق أم راسي، ولطم قفاي لطمًا.

ودخل إليه عاطف مصطفي ثم عاد طالبًا مني الدخول إليه فرفضت ذلك غاضبًا، وحين أخذ يهوِّن عليَّ الأمر وأنا بين الثورة والغضب، قال لي : إنه لا يقصد الإهانة، بل هو يخشى أن تكون المقدمة صعبة على فهم القارئ.

فقلت قائلاً: ومن ذاك الذي أعطاه مفاتيح الخَلْق. تلك مجلة شهرية وليست صحيفة يومية، أو مجلة كالشبكة. وأما مجلتكم تلك فلن اكتب لها بعد اليوم.

وقد كان.

نعم كنت حرًا. هاويًا، ولست محترفًا عبدًا لحرفتي. وخرجت من دار الهلال كالطائر المغرد وقد غادر القفص هربًا من أسوار اللعنة.

* * *

فإذا كان الحال هو هكذا في مجلة شهرية تقدم موضوعات الفن والأدب والثقافة، فلنا أن نتصور حالنا في الصحف اليومية وغيرها التي أخذت تعتمد التحقيقات

الصحفية، وسرد المعلومات الإحصائية، والتجريح والهزء من الفنان وعمله من قبيل النقد، وأمّا كتاب هذا الصنف فهم من قبيل النقاد.

وهكذا صار الموضوع (النقد) الإخباري معيارًا للحكم على الفن، وكشفًا لملامح الشخصية الفنية وتجاربها.

وأما الأمر الآخر فهو كون المجموعة الغالبة ممن يكتبون، وربما ممن يتلقون الكتابة، يتصورون أن النقد هو البحث في أخطاء البنيات الفنية والكشف عنها، وربما أيضًا فضحها طبقًا لتقديراتهم العاجزة القاصرة. فكان النقد في نظرهم ليس منهجًا، أو علمًا، أو تفسيرًا، أو موضوعًا لغويًا موازيًا في القدْر – ربما – للصورة الفنية، وإنما هو يكون نقدًا حين ينتقد الفنان وفنه، أي حين يهان ويدق عنقه أي حين يعاير الكاتب الفنان بعيوبه حسب قناعة الناقد الإخباري، أو حسب غرضه وهدفه، وتلك مصيبة منيت بها حركة الفن المصري منذ السبعينيات وحتى اليوم، بسبب طريقة فهم عدد كبير من الصحفيين الذين يكتبون في الفن، لمعنى النقد ولزومه.

هكذا كان نقد مختار العطار في مجلة المصور ومن سار في ركابه في صحف يومية وأسبوعية حكومية وغير حكومية، إذ كان هو شيخهم المعتمد وعمدتهم في التمثيل الاجتماعي والاحتفالات الدبلوماسية.

كان هو قد أخذ على عاتقه منذ معرض "بيسبيه"، ثم بينالي القاهرة الدولي الأول الذي منح "منير كنعان" الجائزة الكبرى – أخذ على عاتقه مهمة رسولية غرضها تدمير البدائل التي لم تكن تكرِّس له الاهتمام الذي ظل يتوقعه بين وقت وآخر، أو تحتفي به الاحتفاء الذي تصور طوال الوقت أنه يستحقه على ضميرنا منذ كان مدرسًا بالثانوي ثم موظفًا في إدارة تفتيش التربية الفنية بوزارة التربية والتعليم وحتى إحالته إلى التقاعد. وهو الذي شتمني – لله في لله – عشر سنوات كاملات في مجلته المصور واصفًا إياي كل مرة بأنني "موظف" – عامدًا إسقاط جميع صفاتي الأساسية في الفن، ومحرِّضًا بذلك تراث الذاكرة الجمعية الزائف من صناعة الإعلام البرجوازي، الذي يعتبر الموظف إنسانًا تافهًا ودودة ضارة على الناس والدولة، متناسيًا أنه بدأ حياته كذلك، موظفًا حتى النخاع وظل كذلك دائمًا موظفًا حتى تقاعد منذ ما يزيد على خمسة عشرة عامًا، فلم يتمرد مرة واحدة على وظيفته الحكومية تلك، مثلما فعلت أنا لعشر سنوات كاملات من ١٩٦٦ وحتى ١٩٧٦ مشتاقًا لرسالة أبثها بين الناس، عاشقًا لدور يعبِّر عن صميم الذات مع الفن والفنان في بلادي.

ثم هو زاد على ذلك إمعانًا في تحقير شأني قوله "إني فنان غير دارس" – أي لم يتخرج من أسوار أكاديمية الفن التي يعتبرها هو كعبة الفنان وبرهانه الأبدي في الإلهام والإبداع والخلق، فلم يكن إذن في جدوله المدون أسماء مثل ليوناردو وبقية سلسلة العظماء حتى فان جوخ وجوجان وماتيس وسيزان وكاندينسكي وبابلو بيكاسو وفرنسيس بيكون ودي بوفيه، إلى محمود سعيد، ومحمد ناجي، وأنجي أفلاطون وتحية حليم وسند بسطا، وسيف وانلي، وادهم

وانلي، وعفت ناجي، وكمال خليفة، ومحمود موسى، وعشرات آخرين.

إنما هي كانت عبادة الصك لذاته، كخضوع القبيلة لطوطمها.

ثم أضاف إلى ذلك قوله إني "صاحب إدارة جاهلة"، و "مستشار للسوء"، وعبثي مدمر للفن وللفنانين جزاء ما أقيمه من معارض مستنيرة للناس كافة.(٣)

وعلى مدار جميع هذه السنوات داب دائمًا على التذكير بقصر "عائشة فهمي" محرِّضًا بذلك أصحاب المصالح للاستيلاء على موقع منير للفن وللثقافة، فلم يذكر اسم مجمع الفنون سوى مرات لا تزيد على أصابع اليد الواحدة طوال عشر سنوات من الكتابة الأسبوعية.

نعم ظلت تلك اللعنات الظالمة تُدَسُّ عليَّ في سطور كتاباته الأسبوعية بالمصور عشر سنوات، كنت في بعضها أتقلب في فراشي استجدي النوم، وأتأمل الحوائط، والأشياء والنوافذ وتجوم الكون علّها تُلهمني القوة أمام "ابنتي" التي تفخر بأبيها فخرًا، وبين أصدقائي الذين شهدوا من حياتي الحافلة قدرًا كافيًا لم تختل فيه شعرة العدل إلا نادرًا.

وأما "جوليوس بيسبيه" هذا فكان فنانًا عبقريًا، ثائرًا على الأكاديمية، وساخرًا من الأنماط متصوفًا دفين النفس، أضنته المساحة الظلية في الأحبار الصينية فأخذ يرقعها مرة ويكشفها مرة حتى يكشف جواهرها على الورق المسامي الحساس الياباني الصنع، وكان يختار عناصره كالشاعر الذي يعاني في البحث عن مدخل لقصيدته، ولكنه عادة ما كان ينهي تركيباته الظلية بالحبر الصيني بخط يمثل حركة حرة واعية وعشوائية للذراع حتى تنحبس اللحظة الحية في صورته الفنية التي ينجزها. وكان هجوم العطار عليه قاسيًا فظًا عنيفًا، إذ لم يكن من بين غرضه أن يهدر "بيسبيه"، وإنما أيضًا أن يهدر من ارتكب جريمة العرض في نظره وبخاصة من كان عبثيًا مثلي وهادمًا للفن كلما نظمّ معرضًا لمصري أو أجنبي.

ولعل من بين أسباب هجومه الفتاك كونه غير مدرج ضمن المتحدثين عن فن "بيسبيه"، ولا في فن غير "بيسبيه" بمجمع الفنون، إذ كانت الأيديولوجية عنده مقدمة على المعرفة، وسيدة على الثقافة وأصحابها – من ذلك أن قصورًا واضحًا ظل يشوب الطريقة التي يتلقى بها فن الآخر ما دام ذلك الفن حديثًا – وإنما ذاك كله يذوب ويختفي أحيانًا حين يجتمع الوُدّادُ معه ويمتدحون بـ "الكرم السخي" فضائله.

* * *

آنذاك كنت أواصل دورًا نشطًا باعتباري عضوًا في لجنة الثقافة بنقابة الفنانين. وكنت دائم الانتقاد لوطن أخذ ينبذ فنانيه حتى صارت ميادينه نهبًا لفوضى لا مثيل لها – فليس من نموذج واحد مجسد يتكرس لتاريخ هذه الأمة أو لرموزها.

وعدت إلى "صالح رضا" وهو نقيب للفنانين ومثال مستنير من طراز رفيع، أوجه له لومًا وضغطًا متزايدًا لمواجهة هذا الواقع ورفضه، وتبديله. فإذا به يفتح درج مكتبه، ويدفع إليّ بخطاب من ثلاث صفحات قائلاً، "تريد أن تعرف، تلك هي بلادنا، اقرأ".

وقد قرأت، ولكي نشترك في هوان حالنا سويًا فلنقرأ جميعًا معًا هذا النص القاتل،

الصادر من إدارة تسمى "دار الإفتاء" بوزارة العدل في الخامس من يونية سنة ١٩٨٥.

"اطلعنا على الطلب المقدم من الهيئة العامة لنظافة وتجميل القاهرة برقم ١٥٦ المؤرخ ١٩٨٥/٤/٢٤ والمقيد برقم ١٦١ سنة ١٩٨٥ المتضمن بيان موقف الشريعة الإسلامية في إقامة التماثيل على شكل إنسان لعظماء الأمة كالملوك والزعماء والفنانين وعلى شكل حيوان أو طير كاملة أو نصفية أو ناقصة، أو مشوهة"

وتمضي دار الإفتاء بوزارة العدل المصرية، قائلة :

"وأما عن النحت والحفر الذي يتكون منه تمثال كامل لإنسان أو حيوان، فإنه محرم. لما رواه البخاري ومسلم عن مسروق قال - دخلنا مع عبدالله بيتًا فيه تماثيل فقال لتمثال منها: من هذا؟ قالوا تمثال مريم. قال عبدالله، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إن أشد الناس عذابًا يوم القيامة المصورون - وفي رواية: الذين يصنعون هذه الصور يعذبون يوم القيامة يقال لهم أحيوا ما خلقتم."

وتواصل دار الإفتاء بوزارة العدل المصرية فتواها :

"وقد استثني من التحريم صنع التماثيل المجسمة المخصصة للعب البنات أخذًا بما نقله أبو عبدالله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي في كتابه الجامع لأحكام القرآن - وقد استثنى من هذا لعب البنات لما ثبت عن عائشة رضي الله عنها أن النبي صلى الله عليه وسلم تزوجها وهي بنت سبع سنين وزفت إليه وهي بنت تسع ولعبها معها ومات عنها وهي بنت ثمان عشرة سنة. وعنها أيضًا قالت : كنت ألعب بالبنات عند النبي صلى الله عليه وسلم وكان لي صواحب يلعبن معي. قال العلماء إن ذلك للضرورة وحاجة البنات حتى يتدربن على تربية أولادهن"

ثم تقرر دار الإفتاء في وزارة العدل المصرية :

"فإن كانت لذي روح كالإنسان والحيوان كاملاً أو ناقصًا أو مشوهًا يحرم مطلقًا ولو كانت بالنحت والحفر وكان صنعها على وجه التعظيم لزعيم أو عظيم أو فنان - ويستثنى من ذلك التماثيل المجسمة المخصصة للعب الأطفال. فإن كانت لغير ذي روح كالنبات والشجر جاز مطلقًا. أما بالنسبة للتصوير الضوئي المعروف الآن للإنسان والحيوان والرسم فلا بأس بها متى كان ذلك لأغراض علمية مفيدة للناس وخلت الصور والرسوم من مظاهر التعظيم وفطنة التكريم وإثارة الغرائز لارتكاب الفواحش والتحريض على ارتكاب المحرمات وإن كان النهي عن التصوير يشمله - وبالله التوفيق."

وبذا علم الجواب. والله سبحانه وتعالى أعلم

سجل ٦٤/ ١١٨ توقيع

٥ يونيه١٩٨٥ (عبد اللطيف .....)

لم أستطع قراءة اسم صاحب التوقيع كاملاً

فمن هو ذاك الفطن الواعر النفس الذي كان يَتَرأس - لسوء أقدارنا - الهيئة العامة لنظافة وتجميل القاهرة فيرسل من محافظة القاهرة عاصمة أفريقيا والعالم العربي، وصاحبة حضارة التماثيل وعلوم الفن وفنون العلم، طالبًا من دار الإفتاء في وزارة العدل المصرية بيانًا منها بموقف الشريعة في أمور التماثيل لتمجيد عظماء الأمة.

من هو ذاك الدسّاس الجاهل بجهله

الرهين بعقل الأرازل حتّى أزْوَرّ عنه العلم، من هو الذي أعطاه حق طلب الرأي من وزارة العدل، فإذا بالقاهرة على يدي الهيئة العامة لنظافة وتجميل القاهرة - يا الله - قد استبيح جمالها، وأهدر بهاؤها، وأهينت ثقافتها، وضاع الكبار فيها، وعادت بزمانها إلى الوراء وكأنها تحت أمر "التُرك" الذين يحكمون "خراسيس" مصر من لابسي الجلاليب الزرقاء والخضراء، ثم إذا بنا اليوم لا نرى في أعظم ميادينا سوى تماثيل للقلل والزلاعي وقد بدت شاهدة على فساد الذوق، وضحالة العلم، وقلة النُصّاح، حتى هجعت كرامتنا هاربة من المتحف المصري، أبو المتاحف على وجه الأرض، خشية الفضيحة والعار.

ثم من ذاك الذي أعطى لدار الإفتاء تلك حق الإفتاء في أمر ليس من شأنها في شيء. من الذي أعطاها حق المنع والمنح والترخيص، ولماذا لا نرى في دار الافتاء تلك متكبرًا في ثقافته ومعرفته ثابتًا على يقينه، حتى يرد الرسالة لهيئة نظافة وتجميل القاهرة وقد سلبها مرادها الدفين وتآمرها الخبيث على الفن والحضارة.

لماذا تدهشنا هزيمتنا في ٥ يونيو سنة ١٩٦٧.

أو - كانت هي حقًا هزيمة عسكرية ؟

أم هي هزيمة للنفس، وهزيمة للروح ؟

ما هذه المفارقة المقارنة المليئة بالعجب بين ٥ يونيو ١٩٦٧، و ٥ يونيو ١٩٨٥ التاريخ الأسود الثاني لفتوى وزارة العدل المصرية هذه.

فلو كان كل تمثال لشخص أو لحيوان ذي روح ونفس قد حرّمته فتوى وزارة العدل، فهل كانت هي أدركت أننا لم نعد في زمن "قتادة"، وأن العلم الآن قد كشف لنا أن في الحجر نفسًا، وفي الحائط نفسًا، وفي المياه نفسًا، وفي الشجر نفسًا، وفي الجبل نفسًا، وفي الآلة نفسًا، وفي الذرات نفسًا، وللرياح نفسًا، فماذا نفعل الآن يا دار الإفتاء بوزارة العدل المصرية وفتواكم ضربت القاهرة بالصواعق.

* * *

غادرت مقر النقابة مودعًا صالح رضا، وراسي مائل تجاه الأرض، وعيناي معلقتان بالحصى والتراب الهش، كنت أعد خطاي بالأرقام حتى لا يحسب أحد في الطريق أني أصنع تمثالاً فيقتادني إلى زمن "قتادة" حيث أرجم، ويضرب ظلي، ويهتك جسدي هتكًا لقاء ما فعلت.

* * *

تفصيل (ب) في شريحة رقم ٧

لما شاع أني قد أرشح نفسي للنقابة سنة ١٩٨٥ صعب الأمر على القبائل، وطار الخبر بين الطوائف لدراسة الأوضاع. ولم يكن الأمر في خاطري قد تبلور أو تم حسمه، وإنما أراد أصدقاء آخرون - كرمًا منهم - أن يعفوني من مُهمة التمهيد للترشيح، بل وأن يضعوني مباشرة أمام واقع جديد من التحدي. كنت قد خبرت عضويتي الأولى في التأسيس الأول للنقابة سنة ١٩٧٧، وأدركت آنذاك أنه ما من سبيل للإصلاح ما لم تكن النقابة للفن وحده وللفنان وحده من دون أسوار الأكاديميات، أو شهادات الاعتراف مهما جل شأنها، وعلى مقامها.

وقلت في نفسي إنها مرحلة قد تطول، ولكنّا نحتاج فيها أن تدق أعناقنا دقًا حتى نفيق من سباتنا، وأن نتعلم أن تجربة الفن، وفنية التجربة جزء من بين نسيج الأفعال والمجتمعات والتحولات في الزمن. فصكوك

اللوحة الأصلية للفنان انتاج ١٩٧٢ من مجموعة الحروفية التي بدأها منذ ١٩٧١ وحتى ١٩٨١ – ونال عليها جائزة بينالي الإسكندرية الدولي عام ١٩٧٣

الاعتراف إذن لا علاقة لها بهذا النوع المصطفى من نخبة التجربة، وليس لها ان تجعل من الشخص فنانًا إلا على مقدار نحته في الفن.

ولكنها الشياطين قد اجتمعت. وانتظروا طلعة الخفاش في الظلمة الليلية حتى يحكموا تدبيرهم الموجع الأسود للقضاء عليّ بكل السبل. فما دام القتل الجسدي غير مستطاع، فليجربوا "سم الرصاص" ويدسوه دسًا في تجربتي الفنية ذاتها حتى يثبتوا أني لص لئيم، اسرق إنتاج الفنانين العظام وانسبه إلى نفسي، زورًا وبهتانًا.

بحثوا في كتب وكتالوجات الفن ومراجعه، فلم يعثروا على تجربة تشابه ما افعل. وتبادل مجلس الشياطين الخمس، سجلات الفن الأجنبية الواحدة بعد الأخرى فلم يسفر بحثهم وترحالهم عن شيء يشفي غليل الحاقد الملتاث بمؤامره وضيعة يحيكها، ويمارس بها "السادية" على حياة الغير.

أما ع . م . فقد بات ليلته وهو يعصر قريحته في البحث عن مخرج، فاعتسف بذاكرته عبر مهنته القديمة في رسوم الآثار وتطبيقاتها لسنوات وعن خبرته في خلط الأحبار بعضها ببعض بما في ذلك القص واللصق، وحين انبلج الصبح كانت المؤامرة قد اختمرت في دماغه، فهب إليهم واجتمع مجلسهم لبحث الجريمة وثمارها.

وجد المحترمون ضالتهم في كتالوج "مان راي". و"مان راي" هذا فنان امريكي كبير، وعضو من أعضاء الدادائية مع مارسيل دوشومب، وعضو مع أعضاء السوريالية مع أندريه بريتون(٤)، ولكنه عرف وذاع صيته باعتباره مصورًا فوتوغرافيًا تجريبيًا من الطراز الأول، إذ يعزى إليه إلغاءه للكاميرا، وبدلاً من إنتاج صورته من خلال العدسة، أنتجها بالضوء الذي يسقطه فوق سطح ثم تحسيسه بالمادة الجيلاتينية، واضعًا فوق هذا السطح المحسّس، عناصره التي اراد لها أن تضم بنْية الصورة.

ولم يكن هؤلاء "المحترمون" يعنيهم أن يشرحوا للناس من هو "مان راي"، ولا ان يقولوا للناس ان "مان راي" اسم اصطلاحي لفكرة اختباره لشعاع الضوء، وان اسمه الحقيقي هو إيمانويل رودنتسكي Emmanuel Rudnitsky فقد كانت المعرفة عاجزة، والعلم قليل، والجهالة اشد، وإنما الذي عناهم هو المؤامرة ونتاجها، وابتزاز غُفْل العامة، والاستحواذ على مشاعر العدد

البريء من الفنانين، وبالتالي إسقاطي في حال ترشيحي للنقابة بأي ثمن.

وأما ضالتهم التي وجدوها عند "مان راي" فلم تكن عملاً من أعماله في الفن، وإنما هي كانت تطبيقات بالأحبار الصينية على الورق في محاولة منه لتطبيق نظرية العالم النفسي السويسري "هيرمان رورشاخ" ١٨٨٤ – ١٩٢٢ والتي تتطلب إنتاج مجموعة أشكال مشابهة لبعضها عن طريق ضغطها بالحبر الصيني قبل أن تجف على الوجه الآخر للورقة، فتظهر صورة معكوسة لنفس الشكل إمّا من اعلى إلى أسفل، والعكس، وإمّا من اليسار إلى اليمين والعكس، وهكذا. وعن طريق هذه الأشكال المحبرة بالأسود والأبيض يبدأ جمع وإحصاء أفكار الصغار، والتلاميذ حول كل شكل مطبوع أمامهم. وهو اختبار يمكن عن طريقه قياس التحصيل، والميول، والموهبة، والمهارة الحركية، وسمات الشخصية كالخضوع، والسيطرة، والانطواء . وهو ما عرف في تاريخ علم النفس باختبار "رورشاخ".

انتج "مان راي" في إطار نظرية اختبار "رورشاخ" ست طبعات عشوائية بالحبر الصيني صغيرة الحجم على الورق، وفي الواقع هو استعمل الأحبار في إنتاج ثلاثة اشكال، ثم قام بضغط وطبع كل منها قبل ان تجف على السطح الآخر للورقة، وبذلك حصل "مان راي" على ستة اشكال بدلاً من ثلاثة. وهي تجربة متاحة للكافة دون أية خبرة مسبقة من أي نوع، فكل شخص يستطيع أن يكرر عددًا من الطبعات عن طريق ضغط الحبر قبل الجفاف على الورقة ليحصل على اشكال مكررة ويقوم على اساسها بالفحص النفسي على قدرات التلاميذ. إلى أن صارت اليوم لعبًا من بين لعب الأطفال في المدارس التمهيدية.

وما دامت الطبعات الست المستقلة كل منها عن بعضها بعضًا تبدو مونوكرومية

ولمن .. مصادر الالهام

مان راى MAN RAY

اخى حسن عثمان .

بعد التحية .

بالاشارة إلى الخبر الذى نشر فى ٢٦ يونيو ١٩٨٥ على هذه الصفحة بعنوان «مصادر الالهام عند فنان مصرى؟» ثم بالاشارة إلى تخصصى فى فنون الجرافيكا . وعلى وجه التدقيق فيما يتصل باعمال التصوير والنقل الميكانيكى فى أعمال المونتاج والتقنية الطباعية ..

فإنى اود ان اؤكد لكم بان العمل المنسوب إلى الفنان المصرى (٠٠٠) والذى نشرت صورته مع الخبر المذكور هو عمل مزور بالكامل . وان القارىء الذى كتب به إليكم قد استلهم الفكرة فى تزويره بكل تأكيد من أحد أعمال الفنان الامريكى MAN RAY واعتمد فى ذلك على «قص» شريحة فى شكل مستطيل لتفصيل دقيق من احد اعمال الفنان المصرى . وقام بلصقها متكررة فى ستة اجزاء حتى تصبح بعد هذا المونتاج الرخيص عملا يطابق ماصنعه الفنان الامريكى .

وقد نسى هذا القارىء - فى عمله الهزيل - بعض النقاط الهامة او هو يجهلها ! :

فهو قد تصور انه الوحيد فى مصر الذى يملك كتالوجا «لمان راى» .

وهو لم يتنبه إلى ماأشار إليه هذا الكتالوج بالفرنسية من أن العمل الذى استلهمه فى تزويره هو ستة أعمال منجمعه للفنان الامريكى وليس واحدا .

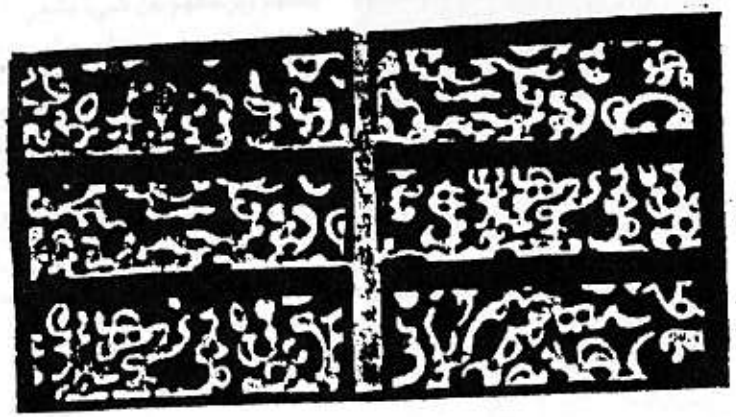
وهو ايضا لم يتنبه إلى MAN RAY نفسه عن هذا وفى نفس الكتالوج من انه :

ويعرف المتتبعون لاعمال ما بان تقليده هنا لاختبارات السيكولوجى السويسرى روشاش لايشكل اهمية من اية تذكر فى حياته الفكرية سوريالى .

وليس هناك مايدفعنى لان لمنهج الفنان المصرى (٠٠ لمواقفه الفكرية . فإن الامر لايخرج هنا عن حدود التزوير

والسلام عليكم ورحمة الله

د . محمود عبد



الرسم المزيف في عملية التآمر

ويلاحظ:

١- جميع نهايات كل شكل مقطوعة بصورة مستقيمة أعلى وأسفل دليل القطع والقص واللصق.

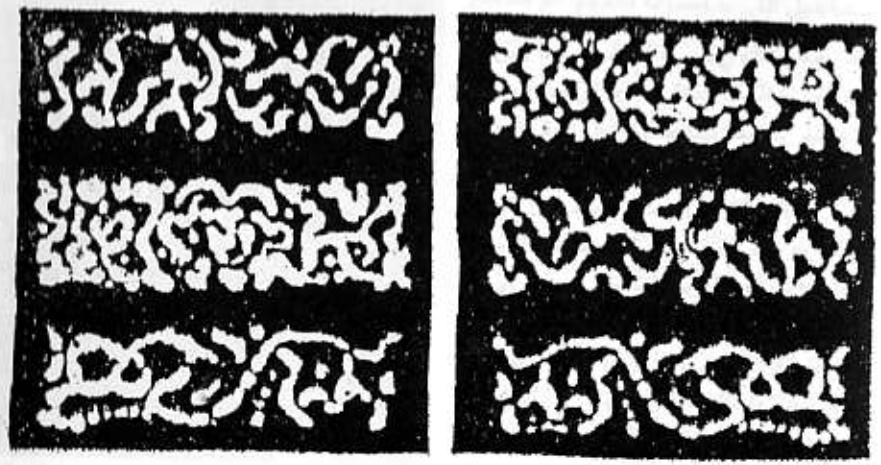
٢- صورة لا وجود لها في تاريخ عملي الفني على مدى ٤٠ عامًا.

٣- لا توجد هنا أشكال مقلوبة مكررة أو أشكال معكوسة من الشمال لليمين أو العكس، لأن ذلك مستحيل على المتآمرين.

٤- ست أشكال متقطعة من لوحة أصلية سيجدها القارئ هنا مقاس ١٣٥×١٢٥سم محاولة من المزورين لتقريب الأشباه حتى ولو كان عملاً لا وجود له أصلاً.

الطابع، أي ذات لون واحد هو الأسود الصيني على ورقة بيضاء، فإن كل لون أسود عند أي فنان آخر يمكن تفصيله على "مان راي" لإثبات أركان جريمة السرقة. أي انك لو اردت البحث عن أشباه بين تجربة "مان راي" في التطبيق النفسي على منهج "رورشاخ"، فيمكنك ان تأخذ عملاً تجريديًا مطبوعًا بالأسود والأبيض لأي فنان دون تمحيص أصله، ما إذا كان ملونًا، أم منفذًا على القماش أم الورق لدى صاحبه أو غير ذلك، ثم تقوم بتنفيذ عملية قص ولصق ومونتاج حتى تحصل على ستة أشكال منفصلة من عمل واحد أصيل، وتخرج على الناس عندئذ هاتفًا : هاهو ايها الناس، فنان قام بسرقة عمل الفنان "مان راي".

وهذا هو ماجرى معي بالضبط. إذ اتى "المحترمون" بصورة متكاملة لإحدى لوحاتي الملونة والمطبوعة بالأسود والأبيض في احد الكتالوجات، وهي في الأصل لوحة كبيرة مقاس ١٣٥ سم × ١٢٥ سم، ثم قاموا بقص أجزاء من الصورة المطبوعة، وأجروا عليها مونتاجًا دقيقًا، ثم قسموا النتاج بعد المونتاج إلى ست أجزاء منفصلة بنفس المقاس المصور لأشكال "مان راي" الست، ثم ادعوا أن هذا هو احد اعمالي، بينما انا لم أنجز في حياتي عملاً مكونًا من ستة أجزاء طوال تاريخي الفني كله - وفضلاً على ذلك فإن لوحتي المطبوعة كانت إحدى اعمالي من سلسلة تجربتي المعروفة في الحروفية العربية والتي كنت اعتمد فيها على فكرة الحرف وعلاقته ببنيته الدلالية والإثنولوجية والتاريخية والجمالية، وهي التجربة التي



تطبيقات مان راي على نظرية رورشاخ

يلاحظ

١- الشكل رقم ١ مكرر في رقم ٥ بالمقلوب نتيجة الطبع قبل جفاف الحفر كلعب الأطفال يلاحظ في الوسط رسم لوجه إنساني.

٢- الشكل رقم ٢ مكرر في رقم ٤ بالمعكوس من اليسار لليمين بنفس طريقة الأطفال يلاحظ في الوسط شكل لشخص راقص.

٣- الشكل رقم ٣ مكرر في رقم ٦ بالمعكوس أيضًا من اليمين لليسار كما هو في السابق.

حازت الجائزة الأولى في بينالي الإسكندرية الدولي سنة ١٩٧٣.

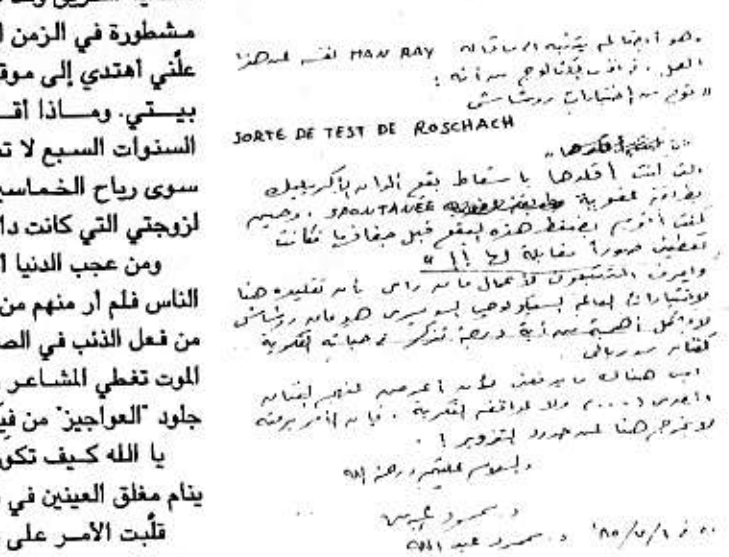
وقد استغل "المحترمون" تشطيرات الحرف وتحويره وتمديده وتدويره في الصورة المطبوعة بالأسود والأبيض، حتى يحصلوا من خلال المونتاج التآمري، وبتقنيات القص واللصق في ورق التصوير الحساس، على شكل ملتبس مع بقع "مان راي" العفوية في اشكاله الستة المنفذة تطبيقًا لمنهج اختبار رورشاخ.

* * *

في يوم ٢٦ يونيو سنة ١٩٨٥ تجاسر حسن عثمان - المشرف على صفحة الفن التشكيلي بالجمهورية آنذاك - على ضميره الفني، وهتك الحق وأهدر العلم، وقام بنشر الصورة المزورة المكونة من ستة أجزاء باعتبارها صورتي، إلى جانب الأشكال الستة الأخرى "لمان راي" تحت عنوان "مصادر الإلهام عند فنان مصري" - مشيرًا إلى السرقة صراحة. وابتدر المقال اللئيم - وكأنه بلاغ للنيابة العامة - بالطريقة التي تعرفها الصحافة حين تهرب من المواجهة محتمية وراء سلطة الشتم، قائلاً: "كتب لي قارئ متتبع لنشاط الفنان التشكيلي المصري (.....) يقول هذه اعمال الفنان الأمريكي Manray وهذه اعمال فنان مصري اصبح له قدر كبير في الحركة الفنية المصرية .. ".

ولنلاحظ اولاً انه كتب اسم "مان راي" بالإنجليزية هكذا Manray بينما هو Man Ray، فتلك إذن بديهية تكشف قدرًا من الضحالة لمن كتب الرسالة ودبرها ونفذها ونشرها، فالجاهل دائمًا جسور بقدر جهله، بينما العالم جبان خشية الوقوع في الجهالة، والخطأ.

ولنلاحظ ثانيًا ان النشر لم يخاطر بذكر اسمي صراحة او حتى باستخدام علامات



الحروف الأولى لاسمي، وإنما هو «الجبن» الذي يشرّع للهتك دون محاسبة، إذ إن الإفلات سوف يكون دائمًا متاحًا، وممكنًا للخبيث عند الحاجة.

ولنلاحظ ثالثًا انه تم تجهيل اسم «الكاتب» الذي وصف نفسه بأنه «قارئ متابع» فكان عجيبًا أن يتصرف صحفي مسئول على مثل هذا النحو التآمري هاربًا من دستور الصحافة، ومن رقابة الضمير كذلك.

وقد وقع عليّ النشر وقع الصاعقة، وما كنت آنذاك أصدق أن أشرارًا بين البشر يملكون انيابًا اشد من وحوش الغابات، بل ومن ضواري البراري العاتيات، من فرط العسف، وضآلة العز، وهشاشة العقل.

وطويت الصحيفة في يدي وانا واقف على ناصية الطريق وقد فقدت اتجاهي، وللحظة مشطورة في الزمن اخذت اعصر جبهتي علّني اهتدي إلى موقعي فأعرف طريقي إلى بيتي. وماذا اقول لابنتي وهي وردة السنوات السبع لا تعرف من شرور الدنيا سوى رياح الخماسين وترابها. وماذا اقول لزوجتي التي كانت دائمًا صلبة في الكوارث.

ومن عجب الدنيا اني اختبرت الصباح بين الناس فلم ار منهم من توجع للحق، او استاء من فعل الذنب في الصحيفة وإنما هي قشرة الموت تغطي المشاعر وتسحب فوق وجوههم جلود "العواجيز" من فيلّة الغابات.

يا الله كيف تكون نبوءتك للمظلوم كي ينام مغلق العينين في سدر الليل.

قلّبت الأمر على وجوهه علّني امسك بخاطرة تنجيني من الشر. وتذكرت وياللعجب – أن أولئك المتآمرين كانوا رجالاً كبارًا يمشون وسط الناس في مجتمعاتنا بعضهم تجاوز منتصف الحلقة الخامسة انذاك، وبعضهم تجاوز الحلقة السادسة من عمره، ولهم زوجات وأولاد يتعلمون في مدارس اللغات. إذن لم يكونوا صغارًا في عشريناتهم الغريرة التي تهوى خلط الأكيال بين الجد والهذر كل صباح.

* * *

في اليوم التالي هاتفني محمود عبدالله وكان بيننا صمت طال امده. كان متفجرًا وكلماته غَضَبي. فإذن كان هو الأول بين الجميع الذي اهتز لهتك حياتي، ومحو تجربتي، ثم رايت الفنانة رباب نمر وقد تملكتها شراسة غلبت مشاعرها وهي تحكم القفل على حسن عثمان في مقر النقابة،

فكلما هرب تصدت قوله، ثم كانت فاطمة إسماعيل التي حاصرته بالتهم، ثم صالح رضا، واخرون لا اذكرهم. كان الشرط الأخير ان يعتذر لي، او ان ينشر ردًا على افترائه المنشور. وهكذا كان الرد المنشور كما طبع في عدد ٣ يوليو ١٩٨٥ بقلم محمود عبدالله، انقله هنا بنصه :

ولمن ... مصادر الإلهام

مان راي *MAN RAY*

اخي حسن عثمان،

بعد التحية.

بالإشارة إلى الخبر الذي نشر في ٢٦ يونيو ١٩٨٥ على هذه الصفحة بعنوان "مصادر الإلهام عند فنان مصري ؟!" ثم بالإشارة إلى تخصصي في فنون الجرافيكا. وعلى وجه التدقيق فيما يتصل باعمال التصوير والنقل الميكانيكي في اعمال المونتاج والتقنية الطباعية..

فإني اود ان اؤكد لكم بان العمل المنسوب إلى الفنان المصري (...) والذي نشرت صورته مع الخبر المذكور هو عمل مزعد بالكامل، وأن القارئ الذي كتب به إليكم قد استلهم الفكرة في تزويره بكل تاكيد من أحد اعمال الفنان الأمريكي MAN RAY. واعتمد في ذلك على "قص" شريحة في شكل مستطيل لتفصيل نقيق من أحد اعمال الفنان المصري، وقام بلصقها متكررة في ستة أجزاء حتى تصبح بعد هذا المونتاج الرخيص عملاً يطابق ما صنعه الفنان الأمريكي.

وقد نسي هذا القارئ – في عمله الهزيل بعض النقاط الهامة او هو يجهلها ! :

فهو قد تصور انه الوحيد في مصر الذي يملك كتالوجًا "لمان راي".

وهو لم يتنبه إلى ما اشار إليه هذا الكتالوج بالفرنسية من أن العمل الذي استلهمه في تزويره هو ستة اعمال متجمعه للفنان الأمريكي وليس عملاً واحدًا.

وهو ايضًا لم يتنبه إلى ما قاله MAN RAY نفسه عن هذا العمل وفي نفس الكتالوج من انه :

(جزء اسقطه الناشر عمدًا)

ويعرف المتتبعون لاعمال مان راي بان تقليده هنا لاختبارات العالم السيكولوجي السويسري هيرمان روشاش لا يشكل اهمية من اية درجة تذكر في حياته الفكرية كفنان سوريالي.

وليس هناك ما يدفعني لأن اعرض لمنهج الفنان المصري (...) ولا لمواقفه الفكرية، فإن

الأمر برمته لا يخرج هنا عن حدود التزوير !
والسلام عليكم ورحمة الله.

د. محمود عبدالله

* * *

ولكن فلنلاحظ هنا أن حسن عثمان أسقط من نص محمود عبدالله خمسة أسطر مهمة عن عمد ونصها كما يلي بالحرف:

وهو أيضًا لم يتنبه إلى ما قاله MAN RAY نفسه عن هذا العمل وفي نفس الكتالوج من أنه: "نوع من اختبارات روشاش Sorte De Test Roschach التي كنت أقدمها بإسقاط بقع ألوان الإكريليك بطريقة عفوية Spon-tanee – وحين كنت أقوم بضغط هذه البقع قبل جفافها فكانت تعطيني صورًا مقابلة لها"

* * *

نعم أسقطها حسن عثمان عامدًا، حتى لا يكتشف القارئ أن تلك الأشكال لا علاقة لها بفن "مان راي "نفسه، وحتى لا يزاح الستار عن مصيبة أخرى، كونه لا يعرف ما كان يجب عليه أن يعرفه، وهو متربع على صفحة النقد في جريدة الدولة حينئذٍ.

الهوامش :

١- سفري إلى روما تدبير شديد البراعة، وتلبية لدعوة كريمة من فاروق حسني رئيس الأكاديمية في روما حينئذٍ. فلم تكن وراءه أية خطط من أي نوع على الإطلاق سوى أن أقيم معرضًا ناجحًا، بخاصة وأن زوجتي "مارسيل متى " كانت هناك لمدة عام مبعوثة من أكاديمية الفنون بالقاهرة، وكانت تصحب معها ابنتي أميرة ذات الست سنوات آنذاك.

٢- قبل لقائي بالأستاذ مصطفي نبيل رئيس تحرير مجلة الهلال بخمسة عشر عامًا، كنت أكتب شهريًا بنفس المجلة بدعوة من رئيس تحريرها الناقد والمفكر رجاء النقاش. وأشهد أنه كان كفئًا بلا نظير في عمله، وأما أسلوبه فكان دائمًا رفيعًا مع المتعاونين معه من الكتاب وكنت من بينهم. كان النقاش يرسل إلى بيتي "سلخ" الموضوع الذي أكتبه حتى أتولى تصحيحه ثم يرسل من يأخذه في اليوم التالي. فلا أذكر على طول ما تعاونت معه أنه أسقط جملة، أو كلمة، أو قام بشطب مالايراه مناسبًا قط. ولم تكن لي بالنقاش معرفة مباشرة، ولكنه زار يومًا فناننا الكبير الراحل سيف وانلي بالإسكندرية وسأله : من تفضل أن يكتب عنك ياسيف. فرد عليه سيف وانلي: ليس سوى أحمد فؤاد سليم، وحده. وفي اليوم التالي هاتفني النقاش وروى لي ماجرى، وهكذا بدأ تعاوني معه حتى تركها، وجاء بعده الشاعر صالح جودت، فتركتها أنا أيضًا.

٣ – نعم أقمت ونظمت مايزيد على ألف وخمسمائة معرض للفنانين المصريين والأجانب والعالميين منذ عام ١٩٦٦ وحتى اليوم . ضمت هذه المعارض التقليديين، والواقعيين، والتشخيصيين، والتجريديين، والحداثيين، وما بعد الحداثيين كل بمقدار. من عبدالقادر رزق وحتى كمال خليفة، ومن ندا والجزار وسمير رافع وحتى عمر النجدي وصالح رضا، ومن جمال السجيني وحتى حسن خليفة، ومن صلاح طاهر وحتى يحيى أبو حمدة، ومن كامل مصطفى وسعيد الصدر وحتى صبحي جرجس والرزاز وفرغلي عبدالحفيظ وأحمد نوار. إلى جميع الشباب الموهوب المستنير في حركة الفن المصري الصاعدة، وأما على مستوى العالم فكنت أول

من قدم «بول كليه» في القاهرة، «ودافيد هكني»، و«هوجارث»، و«كارلو كارا»، و«بومودورو»، و«جوزيف كوست»، و«بويز»، و«مني حاتوم».

لقد رفعت عشرات المئات من اللوحات على الحوائط، وضبطت الإضاءات واقفًا سنوات من الليالي على قدم، فلم أتلق في النهاية سوى الشتم.

٤- كان «مان راي» واحدًا من زعماء الدادية مع مارسيل دوشومب، وعضو في جماعة السورياليين مع اندريه بريتون، وأما تجربتي الفنية فلم تشهد لوحة دادية واحدة أو لوحة سوريالية واحدة على طول ما أنجزت وأنتجت طوال أربعين عامًا . وماذا يضير الظالمين من ظلمهم لو مات الفؤاد، وشحن الضمير على مراكب النفط ؟.

السفاح
بين نجيب محفوظ وغالب هلسا

عزة مشالي

حفلت حقبة الستينيات بجملة من المتغيرات شملت مستويات متعددة اقتصادية وسياسية واجتماعية تمخضت عن تحول أصاب طرائق الكتابة فتفجرت الأشكال الجديدة لتفصح عن روح الرفض السائد التي حاولت ان تزيح عن طريقها كل الأشكال التي تعوق حركة التعبير فاجتمعت وفقًا لذلك مناهج وطرائق مختلفة في الكتابة شكلت في مجموعها ما عرف بادب الستينيات او ادب «الموجة الجديدة» الذي استطاع ان ينفذ إلى تلك الحقائق البسيطة التي دمغتها الشعارات فكشفوا زيف الواقع وتصدع البناء وكانت كتاباتهم تاريخًا للهزيمة قبل ان تحدث بسنوات. ولقد كان الإحساس بالاغتراب عن الواقع وافتقاد الصلة والشعور باللا جدوى والعدمية وخيبة المسعى والإحباطات المستمرة وكان لهذا اسباب كثيرة ابرزها عزلة المثقف وإحساسه بالعجز عن إحداث أي تاثير نتيجة لحجم المفارقة بين الشعار المطروح وما يفرزه الواقع من تناقضات فكانت الصراعات المحتدمة فكانت المواجهة السلبية والتعبير الرافض إزاء ما يتم من تجاوزات نوعًا من الإدانة تكتفي بالاحتجاج أو الانزواء داخل قواقع العبثية والتجريد والغموض وليس إزاء هذا من إغراء إلى التجريب واستحلاب العناصر الشكلية في مثل تلك الأحوال.

اللص والكلاب

وكانت رواية اللص والكلاب التي صدرت ١٩٦١ من أوائل الروايات العربية التي تعبر عن الحداثة فهي تصور حالة إنسانية خاصة ولكنها في حقيقة الأمر تكشف عن ابعاد الوجود الإنساني في موقف مشحون بالصراع.

وبهذا فقد تخطت «اللص والكلاب» الرواية الواقعية التقليدية التي سادت في أواخر الخمسينيات وبداية الستينيات من هذا القرن في مصر والتي اقتصرت على التسجيل والتصوير.

يأخذنا الكاتب مباشرة إلى أعماق الشخصية وإلى افكارها الباطنية حيث يختلط الماضي بالحاضر وتصبح اللحظة المكثفة هي وسيلة الكاتب للتعبير عما يدور

داخل نفس الشخصية من صراعات وتناقضات.

فالحدث بتتابعه يأتي من خلال وعي الشخصية الرئيسية التي تعاني من القهر والظلم في عالم انهارت فيه القيم الأخلاقية الثابتة التي كان يرتكن إليها الإنسان للوصول إلى اليقين والاطمئنان وتدور أحداث الرواية حول شخصية «سعيد مهران» أو «محمود سليمان» هذا السفاح الذي ظهر في القاهرة وبث الرعب في كل مكان لما قام به من افعال غريبة وارتكاب عدة جرائم قد أثارت الرعب في الشارع المصري حينذاك وكان هذا من منطلق الدفاع عن شرفه المهان بخيانة زوجته له وهو في السجن مع «محاميه» كما هو في الحقيقة أو كما صوره نجيب محفوظ كانت مع صبيه «عليش» فخرج للانتقام لشرفه هذا وعندئذ يكتشف أن الخيانة لم تأت من زوجته فقط بل من أستاذه ومعلمه «رؤوف علوان» ايضًا ذلك الشيوعي الذي كان يؤمن به وبأفكاره التي أباحت له مهنة اللصوصية بأنها حق لأنه يأخذ من الغني ليعطي الفقير. فيزداد بالتالي اطراف الصراع فإحساس سعيد مهران بهذه الخيانة من زوجته وصبيه ومعلمه جعلته في حصار نفسي ويفتقد الثقة بالجميع ويحاول الانتقام ولكنه في كل مرة يحاول فيها قتل عليش أو رؤوف علوان يصيب شخصًا اخر بريئًا فيزداد بذلك حصاره النفسي من جهة وحصاره من رجال البوليس من جهة اخرى ومع كل هذه الإحباطات والتوترات التي يمر بها سعيد مهران يحاول الذهاب إلى الشيخ جنيدي علّه يجد عنده الأمان والاطمئنان والذي يمثل القيمة الروحية له ولكن لا يجده إلا منزوياً عاكفًا بعيدًا عن الحياة والناس وبذلك لا يشكل قيمة حقيقية في حياة الناس.

هذا الإحساس بالوحدة والعجز لسعيد مهران وفقدان القيمة في الحياة جعلته يفقد قيمة الحياة نفسها فنراه يسكن عند المقابر وفي وحدته وعزلته يعيش مع الهواجس والأحلام والكوابيس والهذيان بإقامة محاكمة يخترعها خياله ليعبر عما في نفسه بعد ما فقد صلته بالعالم ولكن يزداد حصار الكلاب له (رجال الشرطة – الخونة) وينهزم.

فالأحداث كلها تنبع من وعي الشخصية ووجهة نظرها والشخصيات الأخرى في الرواية وجودها ينحصر في علاقتها بالشخصية الأساسية وأزمتها وليس لباقي الشخصيات الأخرى وجود مستقل عنها.

والبداية الدرامية في اللص والكلاب تبدأ بإثارة الأسئلة وتفجيرها لعناصر الصراع الأساسية ثم يبدأ الروائي بالكشف عن هذه العناصر من خلال الرؤى الداخلية لسعيد مهران والتي تختلط فيها الأحداث الواقعية باستعادة الماضي والرؤى المستقبلية كل ذلك يشكل في مجمله تعدد جوانب الخبرة البشرية بشكل يبتعد عن البناء الواقعي التقليدي القائم على السببية والمنطقية والتي تنحو نحو مشابهة الواقع.

فالرؤية الجديدة في البناء الروائي والتي ترتبط بتعقد الحياة الحديثة وتعدد جوانبها بشكل مكثف بعيدًا عن التسطيح بل أصبح لابد من الإلمام بكل جوانب التجربة الإنسانية وثرائها في البناء الروائي الحديث بحيث يصل بالحدث إلى آفاق أشمل من حدود الإطار الاجتماعي آفاق تشمل أزمة الإنسان بشكل عام ويصبح الواقع هو مجرد انطباعات في وعي الشخصية تكون خبرة إنسانية عامة.

فأسلوب السرد في الرواية من تقاطع وتزاوج بين شخصية المؤلف والسارد هي

محاولة للإيهام بواقعية الحدث وهذه الفجوة الزمنية التي يطل منها للربط او الإلحاق هذه التنويعات تعطي تعددية في المنظور الروائي من سرد وحوار وتعليق وتساؤل هذا الامتزاج يتم دون أن يشعر المتلقي بهذه الانتقالات بين الوصف والسرد في صور ثرية تعطي الشيء الموصوف وجهًا آخر أكثر إشعاعًا ودلالات متعددة لا يمكن استيعابها من قراءة واحدة.

كما أن السرد في الرواية يعنى بتعددية الأصوات لتشكيل النسيج الحي للراوية فهي تتخطى الرؤية الكلاسيكية في السرد فالسارد هنا هو مرسل الكلام كما أنه يدخل النص دون وسيط ويتنبأ بالأحداث فنجد مثلاً في الصفحة (١).

«هو واحد خسر الكثير حتى الأعوام الغالية خسر منها غدرًا وسيقف عما قريب امام الجميع متحديًا، أن للغضب ان ينفجر وأن يحرق وللخونة أن ييأسوا حتى الموت وللخيانة أن تكشر عن سحنتها الشائهة».

ويقوم السارد بوظيفة أخرى فيلتحم بالأحداث ليشغل وظيفتين راوٍ ومشارك في الأحداث وهو أيضًا البطل الذي ينصب عليه الحدث عن طريق الإضاءة القوية بقصد إقناع المتلقي مستعملاً في ذلك جميع قدراته في الحكي عن ذاته ببناء موضوعية مزعومة وعن الآخرين عن طريق إبراز أهم شيء يربطهم بالحدث.

كما في هذه الفقرة صفحة (٨).

«انسيت يا عليش كيف كنت تتمسح في ساقي ككلب؟ الم اعلمك الوقوف على قدمين ومن الذي جعل من جامع الأعقاب رجلاً؟ ولم تنسى وحدك يا عليش ولكنها نسيت ايضًا تلك المرأة النابتة من طينة نتنة اسمها الخيانة ومن خلال هذا الكدر المنتشر لا يبتسم إلا وجهك يا سناء».

ثم نجده يروي الأحداث ليس بوصفه مشاركًا فيها ولكن باعتباره مشاهدًا يروي احداثًا.

«وسرعان ما تأزم الجو بالصمت وتبودلت نظرات قلقة حتى عاد عليش يقول وكأنما يرغب في فتح صفحة جديدة:...».

(صفحة ١١).

فهذا الحكي الفانتاستيكي الذي يأتي بأوصاف محملة بدلالات متعددة تسهم في تأويل احداث الرواية وتساعد المتلقي على فهم ما سيأتي من احداث.

وبهذه المفارقة التي يطرحها الكاتب بين خروج سعيد مهران من السجن وبين السجن الآخر الذي يجده عند خروجه، سجن الخيانة والغربة وانهيار القيم. هذه الدلالات المتعددة يأتي بها الكاتب في أول سطرين من الرواية.

«مرة أخرى يتنفس نسمة الحرية ولكن الجو غبار خانق لايطاق وفي انتظاره وجد بدلته الزرقاء وحذاءه المطاط وسواهما لم يجد في انتظاره احد».

فهذا التناقض الواضح بين نسمة الحرية والغبار الخانق الذي لايُطاق والوحدة والانعزال لخصه الكاتب في سطرين أعطى الروائي من خلالها رؤية عامة لما سيأتي من أحداث.

وهذا الوصف المركز الدقيق للشخصية باعتبارها محور الأحداث واعتبار الإنسان هو محور الكون المركزي للحكي يحمل في مجمله مجموعة من المعلومات المباشرة والغير مباشرة فالإشارات المتعددة إلى انتماء الشخصية الأيديولوجي من خلفية ثقافية واجتماعية وسياسية والتي يسعى القارىء من خلالها إلى كشف كيانها عن طريق المعلومات الوصفية الداخلية والخارجية يقصد بها شيئًا آخر اكثر واعمق من مجرد شخصيات روائية تتحرك داخل

الأحداث فنجد الكاتب يقول مثلاً «هذا هو رؤوف علوان الحقيقة العارية جثة عفنة لايواريها تراب اما الآخر فقد مضى كأمس او كأول يوم في التاريخ أو كحب نبوية او كولاء عليش.

انت لا تنخدع بالمظاهر فالكلام الطيب مكر والابتسامة شفة تتقلص والجود حركة دفاع عن أنامل اليد ولولا الحياء ما أذن لك بتجاوز العتبة. تخلقني ثم ترتد تغير بكل بساطة فكرك بعد أن تجسد في شخصي كي أجد نفسي ضائعًا بلا اصل وبلا قيمة وبلا امل خيانة لئيمة لو اندك المقطم عليها دكًا ما شفيت نفسي» في هذا المقطع من الرواية والذي يقوم على تراكم الجو النفسي والطبيعي في شكل مركز تكون فيه شخصية الراوي هي النواة والمركز وهذا التجسيم للجو الداخلي والخارجي للمشهد واقترانهما معًا بحيث يصل فيها إلى درجة من التوحد بدلالاته الرمزية والنفسية يتجاوز فيها المعنى المباشر المقصود. نجد ان الأماكن ايضًا تحمل التعليق على المشاهد الداخلية بتجاوزها حدود المكان الواقعي للحدث وعرضها للرؤية الداخلية الدرامية كما نجد في هذا المقطع من الرواية.

«تراءت الجوامع الشاهقة وطارت رأس القلعة في السماء الصافية وانساب الطريق في الميدان وتجلت خضرة البستان تحت الأشعة الحامية وهبت نسمة جافة رغم القيظ منعشة ميدان القلعة بكل ذكرياته المحرقة وكان على الوجه الذي لفحته الشمس أن ينبسط وأن يصب ماءًا باردًا على جوفه المستعر كي يبدو مسالمًا اليفًا فيمثل دوره المرسوم كما ينبغي» (ص ٩).

«انتشر الظلام نعم انتشر الظلام في الحجرة وخارج النافذة وزاد صمت القبور صمتًا ولا يمكن ان تضيء المصباح كي تبقى الشقة كما تبقى عادة في اثناء غياب نور وستألف عيناك الظلام كما الفت الوجوه الكريهة ولن تجد فرصة للسكر خشية أن تحدث حركة عنيفة او ترفع صوتًا منكرًا إذ يجب أن تبقى الشقة صامتة كالقبر وحتى الأموات انفسهم لن يفطنوا لوجودك هنا والله وحده يعلم كيف تصبر على هذا السجن وإلى متى؟» (ص ٨٣).

قد ينساب السرد بالأحداث التي تتطور وتشتعل ثم يتوقف السرد لفترة ليفسح فيها المجال للوصف والذي يوقف حركة الزمن والأمثلة كثيرة منها مثلاً.

«ابتعد مسرعًا نحو الشرق مهتديًا بالضوء الواني حتى الغابة المحدقة بعيون المياه وسار بحذاء ضلعها الجنوبي حتى رأسها المدبب الغائص في الرمال عند بدء الطريق المنحدر نحو الجبل توارى وراء شجرة متريصًا وجرى هواء جاف منعش فصدرت عن رقعة الغابة الصغيرة وشوشة وترامى الخلاء كالفناء ويده قابضة على المسدس يفكر في الفرصة الممكنة في الانقضاض على عدوه غير المنتظر ثم في بلوغ الهدف المغنى وأخيرًا في الهلاك كآخر مستقر» (ص ١٠٤).

هذا الإدخال الوصفي يعمل وظيفة لتأجيل استمرارية الحدث من الزمن لأنه يعمل على تأخير متوال لخاتمة منتظرة كما نجده في مثال آخر من الرواية.

«انكمش في تكهرب ويده تلتصق بمسدسه وتحفزت فيه كل جارحة وأجال في المكان نظرة زائغة مكان مزدحم وفيه إغراء للمخبرين يجب الا تسبقني الحوادث إنهم يتفحصون الآن البدلة وهناك الكلاب وانت هنا عار معرض للأبصار وإن يكن طريق

الصحراء ملفعًا فعلى خطوات يقع وادي الموت وساقاتل حتى الموت. (ص ١٣٨).

وهذا التوحد بين الزمان والمكان والذي نجده من خلال الرواية بحيث يصبح شيئًا واحدًا. هذا التصور للزمن يؤدي أيضًا إلى أن الماضي ليس خلفًا وليس المستقبل هو الأمام كما أن المستقبل أيضًا هو ما ليس بعد بل إنه يتم بأن يكون الماضي والحاضر الذي يكمن المستقبل من خلالهما هذه الرؤية الفلسفية تحققها الرواية بامتياز ونجدها بشكل مركز في هذه العبارة القصيرة.

«جلس عند النخلة يشاهد صفر المريدين تحت ضوء الفانوس ويقضم دومة وينعم بسعادة عجيبة وكان ذلك سابقًا لنزول اول قطرة حارقة من شراب الحب وأغمض الشيخ عينيه فكأنه نام والف هو المنظر والجو حتى البخور لم يعد يشمه وطرات فكرة بأن العادة أساس الكسل والملل والموت وهي المسئولة عما عانى من خيانة وجحود وضياع جهد العمر سدى». (ص ٢٢).

كما نجده على لسان سعيد في قول صريح.

«لن أنسى الماضي لسبب بسيط هو أنه حاضر – لا ماضي – في نفسي» (ص ٢٨).

الزمن في الرواية ليس واحدًا فهو يوهم بالخطية المنطقية للحدث ولكنه يرسم تزامنية متداخلة بين الخطين المنطقي والنفسي المحمل برؤية فلسفية للحياة والأشياء.

فالأحداث في الرواية تستغرق ١٥ يومًا من تاريخ خروج سعيد مهران من السجن حتى القبض عليه وحصاره هذه المدة القصيرة لا تشكل وحدها حجم الرواية بل إن تداخل الزمن النفسي عليها اعطاها هذا الحجم.

والرواية تدور احداثها جميعًا في الليل الواقعي وهو الليل النفسي أيضًا الذي يعيش فيه سعيد مهران طوال الرواية حتى إذا اتى النهار لا يستطيع ان يتعامل بشكل طبيعي فنجد مثلاً.

«نهض عند سماعه الأذان هانئًا بالخلاص من رقاد اليم فتطلع من النافذة إلى زرقة الفجر وابتسامة المشرق وفرك يديه حبوراً بالسعادة الوشيكة التي لم يعد يذكر عنها شيئًا لذلك فهو يحب الفجر للنعمة والزرقة والابتسامة والسعادة المنسية وها هو الفجر مرة أخرى ولكنه من الإعياء لا يستطيع حراكًا ولا مسدسه.

فالفجر بما يمثله من سعادة لا يستطيع الوصول إليها ويبقى الليل بما له من رموز فهو زمن الظلمة والاغتراب الذي يشعر به وهو الليل الواقعي أيضًا الذي يشكل له مصدر الأمان بعيدًا عن عيون الكلاب حيث تسمح ظلمته بالاختباء بعيدًا عن العيون التي تترصده.

كما ان المدينة أيضًا بحجمها الكبير وتعقدها هي المكان المناسب للأحداث حيث تسمح بالاختباء والتخفي من ناحية وهي تسبغ على الحياة والناس تعقدها وتشابكها من ناحية أخرى عكس الريف الذي تكون فيه الحياة سهلة واليفة وحميمة.

أما الزمن الرابع والذي تبدى في الأحلام والهذيان والهواجس والذي يحدث فجوات زمنية تدعو للغرابة والاندهاش بأبعاده ومستوياته الواضحة والمضمرة والذي تجده طوال احداث الرواية بأشكاله المتعددة مثلاً عندما يهذي سعيد بأفكاره المتضاربة.

«ها هو أبي يسمع ويهز راسه طربًا ويرمقني باسما كأنما يقول لي اسمع وتعلم وأنا سعيد واود غفلة لأتسلق النخلة او ارمي طوبة لأسقط بلحة واترنم سرًا مع المنشدين ومع العودة ذات مساء إلى بيت الطلبة بالجيزة رايتها مقبلة تحمل سلة. جميلة جذابة طاوية هيكلها على جميع ما قدر لي من

هناء الجنة وعذاب الجحيم. ماذا كان يعجبك من إنشاد المنشدين؟ **لما بدا لاح منار الهدى ورايت الهلال ووجه الحبيب** لكن الشمس لم تغرب بعد آخر خيط ذهبي يتراجع من الكوة امامي ليلة طويلة هي أول ليالي الحرية وحدي مع الحرية او مع الشيخ الغائب في السماء المردد لكلمات لا يمكن أن يعيها مقبل على النار ولكن هل من مأوى آخر أوي إليه»؟ (ص ٢٦).

هذا التداخل بين الأزمنة والأمكنة والذكرى المؤلة الحزينة والوحدة والغربة وعدم اليقين يشكل سيمفونية رائعة لمأساة الإنسان وإحساسه بالوحشة والليل الطويل مع الهواجس او الحوار مع النفس فهو الحوار الوحيد الذي يستطيع الإنسان ممارسته في حياة الوحدة والغربة. أما الحلم فنجده ايضًا، وجه آخر للتنفيس عما يشعر به الإنسان تجاه الحياة والكون فنجده في الرواية مثلاً.

«حلم بأنه يجلد في السجن رغم حسن سلوكه وصرخ بلا كبرياء وبلا مقاومة في ذات الوقت وحلم بأنهم عقب الجلد مباشرة سقوه حليبًا ورأى سناء الصغيرة تنهال بالسوط على رؤوف علوان في بير السلم وسمع قرانًا يتلى فأيقن ان شخصًا قد مات ورأى نفسه في سيارة مطاردة عاجزة عن الانطلاق السريع لخلل طارئ، في محركها واضطر إلى إطلاق النار في الجهات الأربع ولكن رؤوف علوان برز فجأة من الراديو المركب في السيارة فقبض على معصمه قبل أن يتمكن من قتله وشد عليه بقوة حتى خطف منه المسدس» (ص ٦٤).

فالحلم هنا ليس مجرد تنفيس عما يشعر به سعيد مهران بل هو رؤية لحياته وعجزه أمام القهر الذي يشعر به وإيمانه بأن مستقبله هو الموت العاجز.

كما نجد احلام اليقظة والهواجس النفسية لسعيد مهران في مشهد المحاكمة الذي ابتدعه بخياله ليجسد ايضًا مدى العزلة والوحشية التي يشعر بها سعيد مهران، يقول للمستشارين.

«الواقع انه لا فرق بيني وبينكم إلا اني داخل القفص وانتم خارجه وهو فرق عرضي لا اهمية له البتة أما المضحك حقًا فهو أن استاذي الخطير ليس إلا وغدًا خائنًا ويحق لكم العجب ولكن يحدث ان يكون السلك الموصل قذرًا ملطخًا بإفرازات الذباب».

ثم يقول عن المستشارين لنفسه.

«فهم يؤمنون في قرارة انفسهم بأن مهنتك مشروعة مهنة السادة في كل زمان ومكان وأن القيم الزائفة حقًا هي التي تقدر حياتك بالملاليم وموتك بالف جنيه» (ص ١١٩-١٢٠).

وهكذا يتعدد الزمن وينطبع بسمات الفانتاستيكية من كابوس وحلم إنه الموت بلا عبث وانهيار وعزلة تجسد ازمات الشخصية فهو بذلك يتميز عن المحكيات الأخرى بملامسة جوانب اللاشعور في الإنسان.

ايضًا المكان غير ملتزم بالفضاء الطبيعي ذي الثلاثة ابعاد بل هو تصوير للمكان لرصد شيء خاص من زاوية نظر خاصة وليس هو ذلك المكان المتعارف عليه جغرافيًا فالفضاء الروائي اللغوي الذي يتشكل من كلمات متخيلة والمشاهد الفردية والتجارب اليومية يتحقق جليًا هنا. وكما يقول «جوليا كريستيفان».

(فضاء الرواية هو فضاء المنظور الذي يرى الراوي من خلاله الأشياء ينظمها انطلاقًا من قناعاته الجمالية والفكرية معًا).

والأماكن التي تدور داخلها الأحداث منزل الشيخ جنيدي القائم بين ذراعي

الجبل، منزل نور عند المقابر، قهوة بياظه عند الصحراء. أي إن الأماكن هي (جبل، صحراء، مقابر) هذه الرموز التي تشير إليها الأماكن تحيل المتلقي إلى فضاءات متخيلة غير محدده ولكنها دالة فهذا الجبل رمز الشموخ والقوة وما يوصي به من جمود وأزلية وخلود أيضًا.

والمقابر بإيحاءاتها عن الموت والنهاية.

والطريق الموصل بين الجبل والمقابر هو الصحراء بإيحاءاتها عن اللا نهائية والوحشة والاغتراب.

فرحلة سعيد مهران بين هذه الأماكن هي تلخيص موجز وبليغ لرحلة الإنسان ما بين الوجود والموت وهو الاغتراب والوحشة ونجد أيضًا بعض الرموز الدالة وارتباطها بسعيد مهران مثل «النخلة» والتي ترتبط عنده بزمان البراءة والحب والحلم فنجدها في بيت الشيخ جنيدي – بجانب بيت الطلبة وكلاهما مكانان يحملان في نفس سعيد ذكريات البراءة والحلم.

و أما «الكلاب» فهي طوال الرواية تشير إلى الغدر والخسة، وهذ مفهوم عامي ولكنه ليس حقيقيًا عن الكلب – وفي النهاية يأخذ هذا الرمز معناه الحقيقي أيضًا حيث يقول.

«قبل أن يخرج الصوت من حلقه ترامى من بعد نباح كلب ثم تتابع في صمت كالطلقات المتفجرة وتراجع في فزع وأوغل بين القبور والنباح يشتد والصق ظهره بقبر ثم أشهر مسدسه وهو يحملق في الظلام موقنًا بدنو الأجل أخيرًا جاءت الكلاب وانقطع الأمل ونجا الأوغاد ولو إلى حين وقالت حياته كلمتها الأخيرة بأنها عبث».

فالكلب في الدين الإسلامي أيضًا رمز للنجاسة والقذارة ولذلك ارتبط أيضًا هذا بالمفهوم الشعبي وفي الرواية ارتبط برجال البوليس التي تتعقبه مثل الكلاب والتي تتميز أيضًا بحاسة الشم العالية فهذه الرموز الدالة وفق فيها الكاتب إلى أبعد الحدود.

أما الحوار فكان يؤكد الطابع الإنساني والملامح النفسية المحددة لكل من الشخصيات فالحوار لم يكن ينمي الحدث فقط بل أخذ بعدًا أكثر عمقًا يكشف عن الملامح الذاتية والنفسية والفكرية للشخصيات.

أما المنولوج الداخلي أو النجوى الذاتية التي تميزت بها الرواية حيث ينتفي البعد الزمني بين الماضي والمستقبل وبذلك تكشف الشخصية عن نفسها لقارئها وتوضح له خفاياها وأسرارها بل وجعلتنا نشارك معها هذه الأحاسيس والآمال.

واللغة أيضًا في الرواية هي شعرية منثورة بل وموزونة أحيانًا بحيث نسمع جمال موسيقاها الداخلية في الجمل والعبارات و استخدام الكاتب للاستعارات والتشبيهات والكنايات بشكل مكثف وهو بذلك خلق إحساسًا عميقًا بالجو النفسي للشخصية وجعلها حية نابضة نشعر بدقات قلبها ونشم رائحتها بل ونحس ملمسها وجلدها.

أما وصفه للأماكن فقد أعطى لها روحًا وكيانًا حيًا يمتزج فيه الوصف والانعكاس بالجو النفسي للشخصية فكل من الشخصية والمكان أعطى للآخر طعمًا وشكلاً وإحساسًا نابضًا حيًا متميزًا. وهي سواء سردًا او حوارًا جسدت مع عناصر الرواية الأخرى سيمفونية جدلية فكرية رائعة.

وأخيراً فالرواية في النهاية هي محصلة مجموعة من الأشياء مضمرة ومعلنة ودعوة من الكاتب إلى رؤية جديدة للعالم والأشياء والواقع بالنفاذ إلى داخله وكشف تعقده وعبثه.

رواية السؤال (غالب هلسا)

رواية السؤال تصور حالة المجتمع المصري في أوائل الستينيات من هذا القرن من منظور خاص لغالب هلسا في شخصية مصطفى الشاب المثقف الشيوعي والذي يخرج من المعتقل في حالة عدم اتزان وفقدان الهوية ويصدم بالواقع المصري حينذاك حيث انشغاله بالسفاح وجولاته القاتلة والتي كانت مثار إعجاب ودهشة من الجمهور العادي الذي كان ينظر إلى هذا السفاح كنموذج للبطولة حيث كان يتخذ من هذه الجرائم مبررًا باسم الدين والمحافظة على الأخلاق وتخليص البلد من الشرور ليرتدع الجميع ويعودوا إلى الخلق القويم هذه كانت آراء السفاح والتي لاقت إقبالاً جماهيريًا في مصر والبلاد العربية وأصبح له مريدون وأصبح الأثرياء العرب يأتون إليه بالأموال لينفق بها على العائلات الفقيرة ولكنه في المقابل من هذا الدفاع عن الدين والأخلاق كان يشجع البغاء عن طريق الفتيات التي تمارسه مع العرب بحجم إدخال العملة الصعبة والتي تحتاجها الصناعة.

وموقف المصطفى حينذاك لم يختلف عن موقف العامة بل إنها اخذت تكتب عن السفاح والإشادة به وبمبادئه بل وبكتاباته النقدية والسياسية التي لا تساوي شيئًا.

كما كانت تتبنى أيضًا اشكالاً من الدعاية للمشعوذين والذين يقومون بأعمال السحر تمشيًا مع نظرة المجتمع في ذلك الوقت والتي كانت تحبذ هذه الحكايات وتعطيها اهمية حتى إنهم قالوا إن السفاح قد قابل الرئيس عبد الناصر واتفق معه على اسلوب للوحدة العربية وقتل العناصر الفاسدة التي تعيق هذه الوحدة واتفقا على التخلص من «عبد الكريم قاسم» و «فضل المهاوي».

في هذا المناخ الذي كان يسود تلك الفترة حيث إن الضحية تتبنى وجهة نظر جلادها ويصبح القمع مبررًا من وجهة نظر الضحية حيث العودة إلى النظام البطرياركي او الحكم الأبوي القديم كان مصطفى بطل الرواية يحاول الخروج من هذا الجو الذي يشعره بالغثيان بالهروب سواء كان بالجنس والذي يتخذ عنده معنى الخذلان و السقوط أم بالحلم والكوابيس والهذيان في محاولة للهروب من هذا الجو الخانق وكانت سعاد هذه الفتاة الساقطة والجاهلة هي صديقته في تلك الفترة.

وتبدأ مرحلة جديدة في حياة مصطفى حينما يلتقي بتفيدة تلك المرأة التي مرت بتجارب جنسية سابقة مع حامد تاجر الحشيش وقهوجي وطالب لبناني وفلسطيني وغيرهم رغم أنها متزوجة من سائق عربية يدعى مرزوق فهي لا ترضى بالحياة مع هذا الزوج وتحاول أن تغير هذه الحياة عن طريق مصطفى هذا الشاب الشيوعي.

ومن خلال علاقتها بمصطفى تتعرف على أصدقائه الشيوعيين ومنهم الفتاة الأرستقراطية التي تسكن جاردن سيتي وترفض طبقتها في سبيل هذه المبادئ الشيوعية وتتزوج من شاب بسيط زميل لها في هذا الحزب ويتبنى هذه الفتاة وزوجها زواج مصطفى من تفيدة ويشجعونه على ذلك حيث إن مصطفى رأى في تفيدة السيدة ذات الإرادة والعزم والتصميم في البحث عما يخرجها من ماضيها وينهض بها لحياة أكثر إشراقًا وحرية ويكون لها ذلك في ظل هذا الشاب (مصطفى) [فتفيدة هي الطبقة الشعبية بأكملها والتي يؤمن بها مصطفى إيمانًا يقينيًا] ويختتم الرواية بأنها تحمل منه ويساق هو إلى المعتقل بعدما أخرجته تفيدة

من هذا الضياع والهروب لحياة جديدة في ظل ممارسة عمله الحزبي الشيوعي، والذي شمل عدة اتجاهات شيوعية تحت هذا الحزب الجديد.

يتناول الكاتب ظاهرة السفاح والذي ظهر في أوائل الستينيات من هذا القرن والذي اتخذ من الجمهور بطلاً حيث كان المناخ العام في ذلك الوقت مهيئًا لذلك بل ويرتضي بذلك عن قناعة منه وتحبيذ بإسقاطات يتناول الكاتب من خلالها عرض نتائج الحكم الأبوي والذي يتخذ فيه الزعيم صورة الأب تحت شعارات التنمية ويرتكب فيه القمع بقصد تصفية الإنسان والتنظيمات السياسية لإعادة صياغة الإنسان ليصبح مهانًا يستوعب هذه الآليات القمعية ويتبناها. ويقدم الكاتب من خلال مقدمته بعض آراء مدارس التحليل النفسي في ذلك مثل رأي عالم النفس «إريك فروم» والذي يقدم تفسيرًا مقلوبًا لظاهرة الأب القامع حيث يقول «حينما يفتقد الإنسان الحرية يخلق رمزًا للأب القامع ويعبده أو على الأقل يخضع له «فالإنسان في ظل الفاشية موسوم بالخطيئة دائمًا وهذا الشعور بالخطيئة يولد الندم الذي تتخذ فيه الضحية وجهة نظر جلادها ولهذا يصبح القمع مبررًا من وجهة نظر الضحية؛ فما دمت قد أخطأت فعقابي عادل..

كما يشير الكاتب إلى رأي الدين والذي يقوم بتقوية هذا المفهوم ويتخذ منظور الحرام والحلال في أشكال موانع صارمة تحرم المتعة على الإنسان وتثير شعوره بالخطيئة والندم.

ويرى أن كلاً من هذين النظامين اللذين يعليان من اعتبار بؤس الحياة والتقشف فضيلة والنظام العسكري الصارم والذي يتخذ من مفهوم الواجب والمصالح العليا والطاعة العمياء مبرراً له في ذلك وما يتبع ذلك من توجيه وسائل الإعلام والأجهزة الثقافية للدعاية لهذا النظام.

ويستشهد الكاتب في المقدمة ايضًا بالفلسفة الإسلامية في العصر العباسي وخصوصًا فلسفة المعتزلة حيث يقول الفيلسوف المعتزلي «إبراهيم بن سيار النظام» [إن سبيل كون الروح من هذا البدن من جهة أن البدن عليه وباعث له على الاختيار ولو خلص منه لكانت أفعاله على التولد والاضطرار].

ليظهر أن تلك الفلسفة كانت تحترم الجسد الإنساني وتنطلق من هذا التحرير لإعطائه الحق في التعبير عن نفسه بحرية كوسيلة لتحرير الإنسان من الفكر السلفي.

ويستشهد بالشاعر ابو نواس والذي يمثل هذا الفكر حيث يرى الكاتب أن دلالات وإسقاطات أعمال ابو نواس الشعرية تعكس فكره ومفهومه عن احترام رغبات الجسد في مواجهة النظرة الدينية الأخرى التي ترى في الجسد خطيئة تمنع الإنسان من سلوك الطريق إلى الجنة. كما أن شعره ايضًا يعكس وعيه بخصوصية الفرد وتفرده في مواجهة الفكر السلفي الذي يدمج الفرد في كيان جماعي يفقد فيه هذه الخصوصية وهذا التفرد. ومن خلال هذا العرض لنظريات التحليل النفسي وفلسفة المعتزلة وفكر الكاتب نفسه يستخلص الكاتب راية الذي يقوله في مقدمة الرواية من أن جوهر الدعاية السلطوية يقوم على بؤس الحياة ويبرر ذلك بالمستقبل السعيد والجنة الموعودة وفي هذا ينسجم منطق السلطة مع المنطق اللاهوتي فالفقراء إذا صبروا لهم الجنة الموعودة.

كما أن الجلاد ليس محايدًا بل إنه يتفاعل مع الضحية. فعملية التعذيب ترتبط عند الجلاد بالعملية الجنسية فيصبح

التعذيب جزءًا من الإشباع الجنسي أوبديلاً عنه في حالات أخرى.

ويشرح الكاتب شخصية السفاح في روايته فيقول.

إن السفاح بسبب مرضه العصبي يجسد السلطة القمعية بالنسبة للأخلاق فهو يخلف رسالة مزدوجة؛ المني المتخلف على جسد الضحية بعد أن يمارس معها العملية الجنسية ورسالته الأخلاقية الصارمة فمضمون الرسالتين واحد فالتهتك والقمع وجهان لعملة واحدة. كما انه في نفس الوقت يتبنى البغاء إذا كان يؤدي لإدخال عملة صعبة إلى خزانة الدولة فلا مانع عنده من تدمير روح الإنسان وجسده تحت ذريعة مصالح الدولة العليا.

هذا هو نفس مفهوم الأب في ملكية أبنائه وحق التأجير للغير هو جزء من حق الملكية.

فالكاتب له رؤية واضحة وموقف فكري يلتزم به تجاه قضاياه ومن ثم فهو يستمد من خلال هذه الأفكار الثورية والحزبية قوة وإيمانًا وصلابة من أجل مستقبل مشرق للإنسان العربي في عالم خاص به يتميز بخصوصية الواقع واللحظة التاريخية التي يصورها من خلال روايته.

ومن ثم فإننا نجد أن الخطوط الفكرية لمضمون الرواية تتضافر داخل فصولها في تلاحم بنائي قوي بحيث لا نشعر بأن جزءًا من روايته قد استقل بالحديث عن فكرة معينة أو شخصية محدودة وهذا التوازي للمضمون الفني للرواية يتناسق ويتناغم بحيث لا يغيب لحظة خيط من خيوط الرواية الرئيسية لهذا البناء الحيوي المركب وهذا يعطي للعمل قوة وحيوية.

ومن خصائص العالم الروائي في «السؤال» اقتران المشهد الداخلي بالمشهد الخارجي وفيه يتضح لنا مدى اهتمام الكاتب بل وعشقه للبيئة الكونية الطبيعية فنجد مثلاً.

«وعندما هبط إلى الشارع فضل ان يمشي. مشي يفكر في تفيدة ويتعشقها كان الهواء ساكنًا، مخضبًا بروائح الأشجار والتراب المرنخ بماء المطر، ثقيلاً ولاذعًا كالضيف، كان هواء نقيًا تستطيع شربه لو أردت. والشمس كانت عالية جداً تبرق في سماء ناصعة الزرقة، لدنة، مبلولة، تحب أن تلمس قطعة منها. ولكن الصقيع الملوث بالطين، الكامن في الأرض مازال يرسل موجات باردة إلى القدمين.

في منتصف كوبري قصر النيل وقف مصطفى يتجرع الهواء – النبيذ – امام كوبري الجامعة، وعلى يساره خط النهر يتجه إلى الجزيرة التي يقوم فوقها حي المنيل، وعلى يساره الجزيرة الأخرى التي تبدأ من حديقة الحرية وتنتهي بآخر الزمالك. وكانت الخطوط التي تفصل الماء عن اليابسة مرسومة بإتقان، والوان الطبيعة محددة، قوية، براقة. كان الهواء بلوريًا انيقًا تستطيع أن ترى عبره إلى مسافات بعيدة. كان كل ما حوله جميلاً مزوقًا إلى درجة الاصطناع. وفكر مصطفى: إن ذلك يشبه مثالاً توضيحيًا، تمد إصبعك إلى العالم من حولك وتقول «الآن في هذه اللحظة، ينبعث أوزيريس من قبره ويعود إلى الحياة» وشعر انه يختنق بهذه النكتة إذ لا أحد يرويها له. ثم واصل سيره يحمل بهجة الصباح، وفي ذاكرته وقر جهامة جو البارحة وخلافه مع تفيدة، كانت فتيات المدارس يمررن به مبرجمات بأصوات مرحة، أطراف أنوفهن لسعها البرد وأفواههن الدسمة جائعة لفرح لا ينتهي أبدًا» (ص ٢١٩).

كما نجد أن صورة المرأة عنده ليست واقعية بتفصيلاتها الجسدية والنفسية بل هي تمثل له

كيانًا حاضرًا قويًا حيويًا فهي مستحوذة ومسيطرة. كما نجد مثلاً في (ص ١٧٧).

«وفي مواجهة تلك المرآة كانت حياة جديدة، شابة، مراهقة، متدفقة تنبعث في داخله، تنتهي سريعًا إلى تخيل مشهد عناق. عبر ذلك عاش اكتساء الكلمات والخبرات بحسية وحشية وبكارة نضرة».

كما نجده في مثال آخر (ص ٢٦٢) يقول عن تفيدة.

«في جولتها راحت تضيف لمسات صغيرة، متمكنة، واثقة، لم تكن تشعر بالغربة في هذا البيت رغم ان بقاءها فيه لم يزد عن أسبوعين. إنه على نحو ما قد ألفها (فأصبح يعرف سيدته) – (كانت تفيدة غائبة الذهن عن حقيقة انها أصبحت مصدر تغيير لا للبيت فقط ولكن لكل ما يحيط بها. كل ما حولها كان عليه ان يعاني تجربة التدمير وإعادة البناء ولكن يظل دائمًا يحتفظ ببصماتها كانت تفيدة كالمغناطيس...».

كما نجده في (ص ٢٢٥) يصف ميدان التحرير من خلال النساء المارات فيقول «كانت عيناه تتعلقان بواحدة منهن تتابعانها إلى أن تتلاشى، وحينذاك، يشعر بالحسرة، كأنها طوق النجاة الذي افلت من يده في آخر لحظة. يرى في الأرداف الكبيرة والأثداء البارزة نداء عريقًا ومأوى للأمن والسلام. وفكر بحسرة: سوف نمضي كلنا وسوف تبقى هذه الشوارع، ستظل أبدًا مداسًا لنساء فارهات يثرن الحرقة في القلب. وانا؟ لست إلا اداة مبهمة مجهولة. سوف يزددن من خلالها امنًا واكتنازًا.».

سمة أخرى نجدها من خلال الرواية وهي إيمان الكاتب بعامة الناس ويتبدى ذلك من خلال الشخصية النسائية في الأحياء الشعبية. مثال ذلك «كان خلال ذلك يراقبها وهي تأكل واجدًا في ذلك متعة حقيقية. كانت تأكل بطريقة النساء في الأحياء الشعبية. تمسك الخبز والشوكة بأصابعها لا بكلية يدها كما يفعل المثقفون وتأكل بأناقة وأناة وهي خلال ذلك تعدل وضع الأطباق..» (ص ١٨٩).

في مثال آخر حين يتكلم مصطفى مع تفيدة عن الحزب الشيوعي والنظرية الماركسية «قالت تفيدة: إنكم تعملون من أجل الغلابة والفقراء، أليس كذلك وانتم تريدون تأييدهم إنهم كثيرون جدًا، جدًا وإذا أيدوكم فسوف تكون قوتكم كبيرة. وأنتم، يستحيل عليكم ان تكسبوا تأييدهم إذا لم تشرحوها لهم.

قال لها: هذا صحيح.

واكتشف مصطفى حقيقة لم ينتبه لها من قبل وتلك انه لم يحاول أبدًا أن يشرح فكرته التي ضحى من أجلها بالكثير ومازال مستعدًا لذلك لإنسان فقير أو غير متعلم كان طوال عمره يحاور اناسًا يعرفون النظرية الماركسية بشكل أو بآخر، معرفة جيدة، كيف يبدأ؟

خطر له أنهم علموه كل شيء ولكنهم نسوا أن يعلموه كيف يخاطب الفقراء. فكر لنبدأ بمشكلتها الخاصة ومنها ننطلق إلى النظرية ذاتها. (ص ١٩٠ – ١٩١).

كما نجد أن النص يعالجه الكاتب بعدة تقنيات منها تقنية التغريب والتداخل المباشر من الكاتب – الراوي إذ يضع نفسه بين النص وقارئه ويوجه الخطاب مباشرة إلى القارئ».

واللغة عنده تتراوح بين الفصحى والعامية المصرية والتي لا تتعثر إلا في اقل القليل.

أيضًا نجد هذا التزاوج بين لغة العقل ولغة الهذيان.

مثال لأسلوب السرد الذي يتضح فيه ماسبق.

«عليهم أن يردموا الحفر التي يقيمونها في الشارع. بثور في وجه المدينة. شعر هذا.

ها هو: لماذا لم يخطر لي ذلك من قبل؟ ماذا لو راني أحد وأنا اضحك وحدي في الشارع ! نوال ابنة جاردن سيتي – كيف تكون ابنة جاردن سيتي، إنها ابنة أبويها اللذين يسكنان في جاردن سيتي، التحديد مطلوب، هيمنجواي محدد، نوال، ماذا كنت اقول؟ تهبط من بيتنا فيتلقفها الذئب الصعيدي (إنها تقول لن اراها ثانية... تصور ماما زارتني... طز في ماما... تضحك). تفيدة ابنة جواري مصر القديمة – من ابوها؟ ومن امها؟ (بنات مصر ياولد زي طبقة القشطة» يعني تفيدة. أكثر من مفارقة. سيدي حسن الإمام، دام، بعد السلام والاحترام، تعالي بأقصى سرعة – ركضًا على الأقدام، ركوبًا في العربية – هنالك ثلاثة أفلام جاهزة من مجامعية لا ينقصها سوى طلعتكم البهية وكاميرتكم اللولبية. والسلام ختام:...» (ص ٢٤٨).

مثال آخر يوضح أسلوب الحوار ويتضح فيه أيضًا ما سبق.

تقول نوال لوليد:

«نتعشى بكره سوا. ايه رأيك ياتفيدة؟».

اقفز فوق هذه الحفرة، فوق العقبات. فوق المواصفات الاجتماعية تفكيري متقدم.

تقول تفيدة:

«على راي الأستاذ مصطفى».

وتسبل عينيها كأنها قالت الكلمة الأخيرة في الموضوع. الأستاذ مصطفى؟ كما تتحدث الخادمات (الخادمات فئة مسحوقة ولكنها ليست ثورية).

«مصطفى من غير استاذ».

اقولها مبتسمًا – ابتسامتي جذابة – وانا اغلي (سأجلس على تلك المقهى واشرب شاياء وتضحك نوال بالرغم منها – جميلة المرآة عندما تضحك بالرغم منها – وتدرك انها اخطأت. لم تكن تعني ذلك على اية حال...» (ص ٢٤٩).

وعالم الرواية مليء بالأفكار التي يحاول الكاتب إبرازها عن الزمان في القاهرة في الستينيات من القرن العشرين كما ان القاهرة كمكان للأحداث هو أنسب مكان تثار فيه هذه القضايا حيث للمجتمع الكبير المعقد والعمل الحزبي والتفاوت الطبقي كما نجد عنده انحيازًا واضحًا للطبقة المسحوقة والتي تمثل في الرواية طبقة الأحياء الشعبية الفقيرة وهذا يتلاءم تمامًا مع منظوره الفلسفي والفكري أيضًا. ونجد أن المرآة هي التي تمثل هذه الطبقات فهي الأرستقراطية والبرجوازية والشعبية فمن خلال المرآة عرض هذه الطبقات في مجتمع القاهرة حينذاك.

كما أن الشبق الجنسي والذي يرتبط عنده بالقهر وارتباط الجنس بالاغتصاب فالجنس مرتبط بالتعذيب والوحشية الذي يوجد طوال الرواية ومن خصائصه البذاءة.

كما يشكل الجنس أيضا نوعًا من الهروب بالنسبة لمصطفى بطل الرواية والذي لا يتحقق عنده الإحساس بذاته وتفوقه إلا بالسيطرة بالجنس وخصوصًا في الجزء الأول من الرواية عندما خرج من السجن مهانًا ومُذلاً.

الحرية إلى الوراء بعيداً

السيد رشاد

في الوقت الذي تشكل فيه المشهد الفكري في بدايات القرن الماضي على خلفية شبه ليبرالية، افرزت مناخاً يتمتع بهامش كبير من الحرية، تلك الحرية التي سمحت - ضمن ما سمحت به - لمفكر ليبرالي مثل إسماعيل مظهر - رئيس تحرير مجلتي "العصور" و "الدهور" - بأن يترجم وينشر كتاب داروين "قانون الارتقاء الطبيعي".. لم يكن افق هذا المشهد انذاك مسيجاً بعشرات الغيوم والالتباسات وعلامات التعجب والاستفهام امام السؤال المصيري:

(الحرية إلى اين؟!)

فقد كان الطبيعي - والحال هذه - أن يكون التراكم الزمني في صالح اتساع افق الحرية فهذه طبائع الأمور، لتاتي المفارقة بعد حوالي ٧٠ عاماً. شهدت بداية قرن جديد، وثورة تكنولوجية هائلة.. وانقلاباً معرفياً واتصالياً غير مسبوق، لنجد انفسنا مضطرين لطرح السؤال مجدداً.. وكاننا نراوح مكاننا، بل - وهذا هو واقع الحال - كاننا نسير بهامشنا الحر إلى الخلف.

وهاهو سؤالنا الموجع يصطدم بعشرات الالتباسات وسط مناخ من التراجع.. وتراكمات ميراث عدة عقود من القهر والاستبداد لتتحول واحة الحرية التي تمتع بها إسماعيل مظهر إلى قبضة يد.. تقبض بقوة على جمرات وجودها الحي والفاعل وتأمل فقط أن تنجو من محاولات قوى القهر والاستبداد لبترها أو حرقها بجمرها وكأن ما أعطي للحرية - منذ عقود - باليمين سُلب مضاعفاً بالشمال!!

هل لأننا أهدرنا - سواء بكامل إرادتنا ووعينا أم بدونهما - أعظم مقومين للحفاظ على الحرية - فضلاً عن زيادة رقعتها - وهما (الوقت والفكر) فأصبحت قضية مصيرية مثل (حرية الفكر والإبداع) لدينا بلا قيمة حقيقية، فتركنا الوقت يسرقنا حيث سبقنا الآخرون بمراحل شاسعة ونحن

مازلنا نتعامل بارتباك وفوضى وسذاجة وعشوائية مع الهامش المحدود من الحرية، ومازالت حناجرنا دائماً وعضلاتنا - أحياناً - هي المحرك الفاعل في حضورنا الثقافي والفكري، بدلاً من الإنصات لأبسط قواعد المنطق التي تفرض علينا أخذ الوقت الكافي في التفكير حتى إذا ما توصلنا إلى ما نعتقد يقينا انه الأكثر صواباً سارعنا إلى تنفيذه، لكننا غلبنا لغة الغوغائية والضجيج، فنحن لا نفكر: «مظاهرات طلاب جامعة الأزهر ضد رواية لم يقراوها»، وإذا فكرنا فبتسرع قياسي لا يوازيه إلا بطؤنا التاريخي في تنفيذ ما استقر عليه تفكيرنا (المتسرع) وتكون النتيجة المزيد من الارتباك والفشل وعبثية ردود الأفعال: «مواقف وردود وزارة الثقافة تجاه ازمة وليمة لأعشاب البحر» وكاننا دائماً نمضي عكس الاتجاه الصحيح.

لذلك كله لم يعد غريباً مثلاً أن يصبح «قمع المبدعين ونفي الآخر واستبعاد الرأي المعارض» مبدءاً راسخاً في مقدمة مبادئنا التي تحكم حياتنا الثقافية والإبداعية، ولا أن يصبح ميراثنا من القهر والاستبداد اطول كثيراً من احلامنا وطموحاتنا - في حرية حقيقية - على اتساعها.. بداية من قرار الأزهر بفصل المفكر علي عبد الرازق عقاباً على مناقشة فكرة الخلافة في كتابه (الإسلام واصول الحكم)، ومروراً بتكفير طه حسين - عقب زلزاله الذي هز اركان الحركة الثقافية الخامدة «في الشعر الجاهلي» بل محاولة قتله على يد احد الشيوخ - وانتهاءً بمصادرة اولاد حارتنا لنجيب محفوظ، ونفي وتكفير نصر حامد ابو زيد، واخيراً - ولن يكون بالقطع اخراً - «وليمة حيدر حيدر الشهيرة». وكاننا مصرون على أن نمضي بحركة التاريخ إلى الخلف.

فهذا القمع وعلى مدار العقود الماضية كان يعتمد ذات التقنية، التي تبدا بنشر الشائعات المغرضة، استثارة البسطاء، نصب الشراك والاكمنة وحقول الألغام، ثم النفي والاستبعاد وتكميم الأفواه.. وتقييد الحرية الشخصية (نصر حامد ابو زيد) او إهدار الدم (فرج فودة).. وغيرهما..

وكأن المثقفين أصبحوا - وبعضهم مع الأسف شريك اساسي في المعضلة - الطرف الأضعف في معادلة المصالح الضيقة ولعبة الصفقات المتبادلة التي اكلت هامش

على عبد الرازق وطه حسين

الحرية المحدود حتى بات أضيق من اصابع الأيدي والأقلام المرتعشة، وأصبحت الخيارات – وهذا هو الأخطر – أكثر ضيقًا من حلقات القيود الحديدية التي تكبل الأفكار والأقلام والأيدي على السواء.

إن مناخًا بهذه الكيفية يسود فيه انتهاز الفرص وعدم الثبات في المواقف الفكرية والسياسية، والرقص على جميع موسيقات المراوغات والمساومات لهو مناخ يفرز – بلا جدال – اشكالاً متعددة ومتنوعة من النفعية واللامبدئية وتكون النتيجة تضخيم القضايا، وتقديم الهامشي والثانوي على حساب جوهر هذه القضايا، والوقوف عند حد ما يطفو على السطح.. وصولاً إلى التحرك في ذات المكان، او القفز فوق الحقائق في جدلية عقيم مع معطيات لاهدف لها إلا تكريس الوضع المؤسف والمضلل الذي يؤدي – على المدى البعيد – إلى إدخال الإرادة الجماعية – الحرة بفطرتها – إلى زنزانة القمع الشامل.. وهنا تكمن خطورة تحول هذا القمع – بشكل او بآخر – إلى قدر يتعرض له ويدفع ثمنه المثقفون والمبدعون وحدهم على مر العصور، في نسيج عنكبوتي جهنمي، يفرد خيوطه غير المرئية – غالبا – الفجة والفاضحة – أحيانًا – لحصار الهامش الحر، ودفع ملح الأرض من البسطاء الذين يشكلون قاعدة الهرم الحياتي إلى الاتجاه المضاد – بإرادتهم الحرة المضللة – إلى عكس اتجاه أكثر مقومات حياتهم أهمية وخطورة وضرورة (الحرية).

إن البداية – عادة – تكون بالتشكيك في مشروعية (الحرية) ومن ثم سلبها أهم خصائصها، وهو كونها المرجعية الوحيدة القادرة على أن تسع الجميع، والفكرة الوحيدة القابلة للتطبيق على والجميع، وبهذا يبدو المشهد في مجمله متناقضًا وملتبسًا.. وهو أخصب البيئات لإفراز القهر والاستلاب والتضليل، وفي هذه الأجواء يصبح متوقعًا حدوث أكثر الانتكاسات خطورة وأشدها وقعًا، خاصة حينما تكون الأهداف متواضعة والمصالح ضيقة والأسقف تُطبق على الأنفاس.

إن القضية ليست فقط في استبعاد بدهية أساسية هي ان حرية الاختيار تتوقف اساسًا على تعدد الخيارات – فما معنى أن اكون حرًا وليس امامي سوى بديل واحد او بدائل وهمية.. هنا تصبح (الحرية) بلا معنى، او تحمل معنى مضللاً هو بالفعل أخطر من تفريغها من مضمونها – لكن القضية الأخطر هي تعامل معظم أطراف المعادلة مع هذا الطرح المضلل كمتفرجين مستبعدين خارج المنظومة، ومن ثم يصبح هذا الطرح امرًا واقعًا، ثابتًا، يجب التكيف معه إن آجلاً أم عاجلاً. هنا يصبح مقبولاً – وهذه هي الكارثة – إصدار أحكام إعدام بالجملة (لكل من هو حر) و (ضد كل ما هو حرية): «حركة وردود أفعال النشر وسلاسل الإصدارات وغيرها عقب أزمة الوليمة».

إننا لم نشهد حالة من الضبابية وفقدان الاتجاه مثلما نشهد الآن، في الوقت الذي يموج فيه العالم حولنا بعشرات التحديات، وإذا كانت رسالة الفكر – أي فكر – هي تخصيب واقعه الثقافي والاجتماعي الذي نبع منه، فإن الاختلافات الفكرية والصراع بين مختلف التيارات لا ينبغي أن يكون على

حساب القيمة الأم (الحرية) وربما لهذا يتصاعد إحساس المثقفين الحقيقيين بالأزمة ويتفاقم شعورهم بالإحباط جراء السير إلى الخلف.. فبأي منطق يخسر المثقفون الجولة وراء الجولة في الوقت الذي ينجح أعداء الحرية في اقتطاع أجزاء جديدة من جسدها المنهك، وهل من طبائع الأمور ان يظل الصوت الأعلى ممتلكًا الحقيقة منفردًا، فيزيف الوقائع، ويحول (الحقيقة ذاتها) إلى قضية خاسرة؟!

ويظل السؤال الموجع.. الحرية.. إلى أين؟!

ويزداد السؤال خطورة إذا علمنا أن القوى التي تعمل في الظلام هي اشد القوى تشبثًا بالبقاء مناهضة للحرية..؟ فهل مازلنا نثق في تجارب التاريخ التي علمتنا ان خصوم الحرية ليسوا دائمًا أقوياء وأن الفكر والإبداع في ابسط خصائصه قادر – ولو بعد حين – على نبذ القوى والأنماط غير المواتية سعيًا إلى نماذج أفضل وأفق أكثر حرية لمنظومة الحياة بعمومها، والثقافة على وجه الخصوص.

إن حركة التفاعل التاريخي لمعادلة (الإنسان – الحرية) بطرفيها كليهما، لن تسمح باستمرار هذا العبث.. وإن الكيان الذي شيده مناهضوا الحرية على اختلافهم يحمل عناصر فنائه في أسس بقائه الهشة. وإذا كانت حقائق التاريخ حملت إلينا دائمًا ان أعداء الحرية على مر العصور حاولوا استخدام الدين لتضليل البسطاء وخلع اتهامات الكفر والإلحاد على كل من يرونه عدوًا لطغيانهم، فإن الحقائق ذاتها حملت إلينا – وبذات اليقين – الفشل الذريع لهؤلاء الطغاة طال الأمد أم قصر.. فالمناخ لن يظل رديئًا إلى الأبد ليكتم انفاس الحرية في صدور المبدعين، وهم بدورهم لن يظلوا طويلاً وجوههم للحائط.. عاجزين عن كشف الأقنعة، وممارسة الوجود الحي والفاعل كطرف هو الأهم والأبقى في المعادلة.

فمنذ سنوات طويلة تزيد على العقدين وبشارة الحرية تعم أرجاء العالم – بداية من مظاهرات ملايين الطلاب في الصين.. إلى انتفاضات الحرية في أمريكا اللاتينية، وحتى ثورة مانديلا العظيم في جنوب أفريقيا وكاتيوشا المقاومة اللبنانية – وقوى القهر ترتعش تحت صيحات الأحرار.

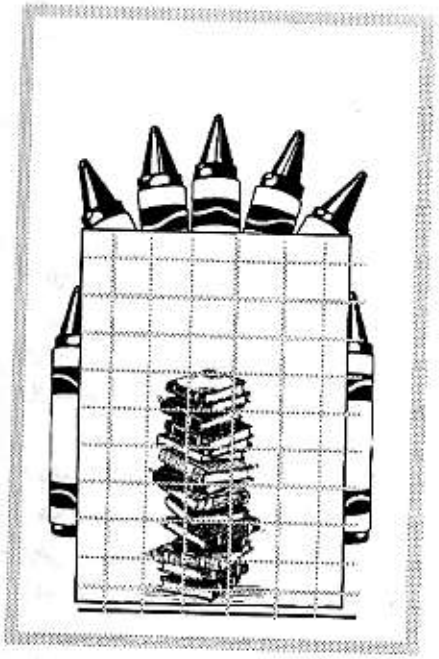
وإذا كانت عواصف الحرية قد وصلت إلى أجوائنا مجرد لفحات صيف مرتعشة لا تفي بطموحات مشهد ثقافي وفكري واجتماعي يحلم بهواء أكثر نقاءً وحرية.. فإن هذه النسائم تشكل على الأقل – إرهاصة أولى للحظة التحول الكبرى نحو حرية فكرية وثقافية حقيقية تتلازم فيها حرية المعتقد والفكر مع حرية المنهج والعمل حرية لا تتأرجح – تقدمًا او تراجعًا – تبعًا لقوة العاصفة التي تهب من هذا الاتجاه أو ذاك، بل حرية راسخة، طبيعية، تلقائية، تستمد مقومات وجودها الفاعل من إيمان مطلق بها من قاعدة الهرم واحترام مطلق لها من قمته، وتفاعل حر وإيجابي وعادل ونزيه فيما بينهما.

وإذا كنا لا نملك ترف التبشير بمنظومة يوتوبية جديدة لكننا وبكل قوة يجب أن نواجه قوى السير إلى الخلف عبر استراتيجية عملية تترجم قيم وحقائق وتنظيرات الحرية إلى واقع عملي ملموس، وبعيدًا عن اتخاذ

أية مواقف أخلاقية مسبقة، فإن هذه المواجهة لا تعني الوقوف ضد (حرية الآخر) حتى ولو كان رافضاً للحرية، لكنها تعني في أبسط معانيها مواجهة هذه الفوضى الموتورة، الخالية من أية مضامين باستثناء القهر البغيض، مع الوعي تماماً بعدم الوقوع في الشرك التاريخي الذي طالما وقع فيه المثقفون بالخلط بين وسائل أعداء الحرية (شائعات، مظاهرات، مقالات محرضة، نفي، اغتيالات).. وبين أهدافهم (بداية من مجرد الترويع وحتى السيطرة على مقاليد المجتمع كله وليس فقط مشهده الثقافي).. هنا فقط يمكن لعقل الأمة وضميرها الحي – مبدعوها ومثقفوها – تَحَمُّل مسئولية الإجابة عن السؤال المصيري:

(الحرية إلى اين؟!)

المسكوت عنه



الجماعات الأصولية والطريق إلى الموت

نبيل شرف الدين

الجماعات الأصولية والطريق إلى الموت

نبيل شرف الدين

يقول «امير المؤمنين طه المصطفى شكري مصطفى» امير اخر الزمان ووارث الأرض ومن عليها: إن إقامة دولة الإسلام تبنى وتقام على امرين:-

- **تدمير الكافرين.**
- **توريث المؤمنين الأرض ومن عليها.**

فإذا محق الكافرون وتمحص المؤمنون يظهر دين الله إلى ان يقول: «لابد من الهجرة، فلا إسلام ودولة تقام له إلا بعد الهجرة، فإن هلاك الكفار وتدمير الكفار وتدمير دولتهم لا يتاتيان وهناك مؤمنون في وسطهم والسنة ان يخرج المسلمون من ارض الكفر ولا يبقى إلا الكافرون.. حين ذلك ينزل الله العذاب عليهم، وعلى الأبناء ان يتركوا مدارسهم وجامعاتهم، لأن العلم وسيلة لعبادة الله وكل علم يتعلمه الإنسان لغير العبادة فقد تعلمه لنفسه وتعلمه لغير الله وهذا شرك». ثم يتساءل «امير اخر الزمان».: «اين المكان الذي يصدر الكفر إلى العالم العربي؟، اين القرية التي حاربت كل من نادي بالجهاد في سبيل الله هي بيداهة الآن مصر».

هكذا تحدث منذ اكثر من ربع قرن شكري مصطفى مؤسس «جماعة المسلمين» في اقواله أمام النيابة اثناء محاكمته وجماعته التي عرفت باسم «جماعة المسلمين»، والتي اشتهرت إعلاميًا باسم «التكفير والهجرة» والتي كانت قد اختطفت الشيخ حسين الذهبي ثم قتلته، وحتى القاب وعبارات «أمير اخر الزمان»، «امير المؤمنين»، «وارث الأرض ومن عليها»، هي الألفاظ التي كان شكري يقدم نفسه بها للمحققين، وينادي اتباعه بها ولم يكن شكري «مجنونًا» ذلك الجنون المطبق الذي قد تشي به تلك العبارات، بل كانت له اسانيده الفكرية، ومبرراته الفقهية التي ساقها تفصيليًا في مؤلفه «الخلافة».

المثير في الأمر أن جماعات اصولية اخرى كالجماعة الإسلامية والجهاد اعتبرت شكري واتباعه «خوارج الزمان»، بينما لم يعتبرهم شكري بدوره مسلمين بالأساس، وهذا يدحض منطق التعميم في تناول الفصائل الأصولية الإسلامية، ووضعهم في سلة واحدة فالقراءة

الصحيحة لهذه الظاهرة تبدأ بتفكيكها، واستقراء مكوناتها الأساسية، وهنا سنستعين بدراسات امنية وتحقيقات قضائية، رصدت واقع الجماعات والتنظيمات الإسلامية الحركية، تحت ثلاثة محاور رئيسية يضم كل محور منها عددًا من الجماعات والتيارات الفرعية التي تدور جميعها في فلك المحور الرئيس على النحو التالي:

أولاً: المحور السلفي.

ثانيًا: المحور الجهادي.

ثالثًا: محور التكفير.

ويكاد لا يخرج تنظيم او جماعة على الساحة عن هذه المحاور الثلاثة رغم تعدد المسميات، ولا يمكن أن يعزى تنوع هذه الجماعات إلى مجرد اختلافات فكرية فجميعها خرجت من نفس المنطلق الفكري، وتكاد تحمل ذات الملامح العقائدية، ولكن الخلافات التنظيمية والشخصية حول الإمارة والزعامة كانت سببًا محوريًا وراء ذلك التنوع الذي يصل في كثير من الأحوال إلى حد تكفير كل جماعة للأخرى وإهدار دماء أعضائها واستباحة اموالهم وأعراضهم.

وعلى الرغم من هذا التنوع، فهناك أيضًا عوامل مشتركة بين هذه المحاور الثلاثة الرئيسية لهذه الظاهرة، والتي يمكن إيجازها وفقًا لذلك التصور على النحو التالي:

أولا: إن هذه الجماعات استقت افكارها من منابع مشتركة واصول واحدة تبدأ بفتاوى فقهاء سلفيين بعينهم دون غيرهم كابن تيمية ومرورًا بأبي الأعلى المودودي وانتهاءً بأطروحة سيد قطب عن تكفير المجتمع وجاهليته والدعوة لمحاربة مؤسساته بالعنف وإقرار منهج العمل السري والعنف سبيلاً لإقامة «دولة الخلافة» المنشودة.

ثانيًا: إن كل هذه الجماعات على اختلاف مسمياتها وتوجهاتها تتطلع إلى اهداف مشتركة ذات صبغة سياسية بالدرجة الأولى، وهذا في حد ذاته ليس امرًا معيبًا شريطة أن يمر عبر قنوات الشرعية، وفي إطار الثوابت المتعارف عليها في الدول الديمقراطية، ويكاد أن ينحصر الخلاف بينهم في استراتيجية العمل الحركي وأسلوب الوصول لأهدافهم المعلنة والخفية.. فمنهم من يرى أن الطريقة المثلى تلك التي اتبعها تحالف العسكر والفقهاء في السودان وهي «الانقلاب العسكري»، ومنهم من يحبذ المنهج الإيراني القائم على «الثورة الشعبية»، وقد ظلت هذه الخلافات في طور الكمون فترة لم تطل حتى ظهرت جلية في الصراع الدائر الآن في الحالة الأفغانية.

ثالثًا: إن المناهج الفكرية والحركية لهذه الجماعات ومنتسبيها تشكل في مجملها سلسلة من الحلقات المتصلة التي تخدم هدفًا مشتركًا، وتتدرج من الدعوة في ابسط صورها والتي قد تبدو لأول وهلة مجرد سلوك معتدل لا تشوبه شائبة، انتهاءً بالعنف، وذلك فيما يشبه عملية تربية الكوادر التي تقوم بها عصابات المافيا والجريمة المنظمة – تمهيدًا لخوض حروب المدن والعصابات، فما إن يبدأ الشاب في الانسياق خلف مقولات الالتزام الفكري والسلوكي وفقًا للآليات التي يروجون لها حتى يندفع لنهاية الطريق ويجد نفسه بعد فترة تطول او تقصر

صفوت عبدالغني — شكري مصطفى — عبود الزمر — منتصر الزيات — طلعت فؤاد قاسم

يهتف مطالبًا بإقامة ما يسمى «إعادة الخلافة وتعبيد الناس لربهم» وينخرط في العمل السري ويحمل السلاح لتحقيق هذه الأهداف.

رابعًا: إن ثمة تراكمًا للخبرات الفكرية والتنظيمية والعملية قد افادتهم واصلت لديهم موروثًا ثقافيًا او فقهيًا هو في نهاية المطاف خليط من النفايات الفكرية، والتي تعبر في أفضل صورها عن تناقض بين الأهداف والوسائل.. فهم مثلاً ينكرون افكار الشيعة ولكنهم يأخذون منهم مبدأ «التقية»، وهي إعلان خلاف ما يبطنون من أهداف والتدرج في كشف نياتهم حتى الوصول لمرحلة التمكن وغير ذلك من المواقف الفكرية والحركية التي تنطوي على مغالطات متعمدة وتناقضات صارخة لا حصر لها.

خامسًا: إن شخص مؤسس الجماعة او اميرها هو المحور الرئيس لكل هذه الفصائل وما يتفرع عنها من جماعات عنقودية على اختلاف مسمياتها الحركية او الإعلامية، وتدور مع شخص الأمير او قائد التنظيم وجودًا وعدمًا.. وترتبط بمنهجه ورؤيته وقدراته التنظيمية ومزاجه الشخصي، ولعل هذا هو السبب الجوهري وراء تكاثر هذه الجماعات وانتشارها على هذا النحو المتشعب العنقودي والبالغ التعقيد والتراكم.

سادسًا – واخيرًا: فإن هنالك تنسيقًا شديد التنظيم والإحكام وربما توزيعًا للأدوار بدقة وعناية بين هذه الجماعات على اختلاف مسمياتها بشكل او اخر وبصيغة او اخرى؛ فالسلفيون والتبليغ والدعوة للاستقطاب وتكوين القاعدة العريضة من الأتباع والمريدين، والجهاد والتكفير للاغتيالات وأعمال العنف والسطو المسلح، والإخوان للمعالجة السياسية والتحرك الدولي والاستنكار والتبرير والإدلاء بالتصريحات الصحفية، ولا مانع ايضًا من عقد بعض الصفقات الحزبية واحتواء المواقف الساخنة المضادة لأعضاء هذه الجماعات التي يرون في مسلكها مجرد «حماسة وحب للشهادة، وغيرة على الدين» على حد تعبير مرشدهم الحالي مصطفى مشهور في كتابه «من فقه الدعوة».

ونبدأ بالمحور الأول الذي يضم جماعة «الإخوان المسلمين» وجماعات «السلفيين»:

أولا: التيار السلفي

ويندرج تحت هذا المسمى جماعة الإخوان المسلمين وعدد الجمعيات السلفية التي تدور في فلكهم، اما جماعة الإخوان فيعود تاريخ إنشائها إلى عام ١٩٢٨ حينما أسس حسن البنا جماعة خيرية بهذا الاسم بهدف العمل على نشر الدعوة الإسلامية، وبالتدريج تحولت الجماعة من صبغتها المدنية إلى تنظيم ديني له سمات حركية وتنظيمية بالغة الدقة والانتشار، ثم اخذ

حسن حنفي — يوسف البدري — محمد عمارة — أبو حمدة المصري — حسن البنا

البنا في تأسيس جناح عسكري للجماعة تحت مسمى «فرق الكشافة» وفي مدينة الإسماعيلية مهد الجماعة حيث كان البنا يعمل كمدرس بها بدا يخوض في الأمور والقضايا السياسية والاجتماعية مؤكدًا في كل مناسبة ان «الإخوان قد اصبح لهم دار في كل مكان.. ودعوة على كل لسان» وفي عام ١٩٣٣ بلغ عدد فروع جماعة الإخوان ثلاثمائة فرع في كل انحاء مصر ثم اخذ ينتشر خارجها في بعض البلدان العربية والإسلامية، وظل تنظيم الإخوان يتنامى ويكبر حتى انتهج خط العنف الصريح فأسسوا النظام الخاص او الجهاز السري في جو من الغموض والسرية وقد قام على هيئة خلايا وأركان حرب وخلايا، وحددت واجبات كل منهم وفقًا للشروط والقدرات المتوافرة لدى كل فرد او مجموعة بحيث يكون لكل خلية امير ويلتزم الأعضاء بواجب الطاعة العمياء لهذا الأمير وفقًا للبيعة التي كانت تحدث على مصحف ومسدس وفي إطار طقسي رهيب، ثم ما لبثوا ان شكلوا ما يمكن وصفه بجهاز مخابرات الجماعة يكون هدفه التجسس على الأعضاء للتأكد من ولائهم والتزامهم بالانصياع في «اليسر والعسر والمنشط والمكره معاهدين على الكتمان وعلى بذل المال والدم»، كما يذكر نص القسم الذي كان يردده اعضاء النظام الخاص امام عبدالرحمن السندي، ومن جهة أخرى يتم جمع المعلومات عن القوى والأحزاب السياسية، وكانت ميزانية هذا الجهاز السري عام ١٩٤٨ قد بلغت مبلغًا كبيرًا بلغة تلك الأيام وهو خمسون الف جنيه مصري حتى انه في اواخر ذلك العام اصبح الإخوان دولة داخل الدولة، لكن حكومة النقراشي اصدرت قرارًا بحل الجماعة واعتقال أعضائها ومصادرة ممتلكاتها وهو الأمر الذي دفع عبدالمجيد حسن لإطلاق الرصاص على النقراشي باشا داخل مبنى وزارة الداخلية وردت حكومة القصر على هذا الحادث بتدبير خطة لقتل حسن البنا.

اما عن البناء التنظيمي لجماعة الإخوان المسلمين، فنرى أن الإخوان ظلوا ملتزمين بالإطار التالي في بناء التنظيم:

المرشد العام: ويؤدي دور القائد او ما اصطلح على تسميته بالإمام وفقًا لأدبيات هذا التيار عامة والإخوان على وجه الخصوص، وهو صاحب الكلمة العليا في حالة اختلاف الأعضاء حول امر ما، ويماثله في تنظيمي الجماعة الإسلامية والجهاد موقع الأمير العام.

مكتب الإرشاد العام: وتوكل إليه واجبات الفتوى الشرعية والتأصيل الفقهي وهو بمثابة الجهة الاستشارية للمرشد العام، ويماثله في تنظيمي الجماعة الإسلامية والجهاد مجلس العلماء الذي كان يترأسه عمر عبدالرحمن.

فهمي هويدي

سيف الإسلام

حبيب العادلي

شكري مصطفى

اسامة بن لادن

الهيئة التأسيسية: وتمثل شكل مجلس الشورى أو البرلمان ضمانًا لالتزام امراء وقادة المناطق بما أصدره مكتب الإرشاد العام من فتاوى وتكليفات والعمل على متابعة تنفيذها، وهو نفسه مجلس الشورى بتنظيمي الجماعة الإسلامية والجهاد، ولكن مع اختلاف المسميات.

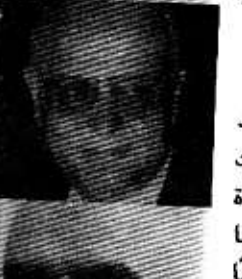
الجهاز السري: ويطلق عليه ايضًا النظام الخاص وهو المنوط بإعداد الكوادر من خلال التشكيلات التي عرفت في أوساط الجماعة بفرق الجوالة والكتائب ونظام الأسر وكان ذلك يتم في إطار من الرقابة الصارمة لكل تحركات الأعضاء في ممارستهم لبرنامج يومي يقوم على التدريب والرياضة وتعاليم فقهاء الجماعة واتسم بالسرية التامة في كل ما يتصل به من انشطة أو تحركات، وصاحب إنشاء هذا النظام عدة ملابسات استهدفت تكوين عدة خلايا شبه عسكرية بغرض الاطلاع بتنفيذ العمليات ذات الطابع القتالي باعتباره أداة الجماعة في ضرب خصومها وتحقيق اهدافها وتصفية المنشقين عليها، ويثير هذا النظام عددًا من التساؤلات حول إقرار الجماعة لمبدأ العنف وترسيخ تقاليد العمل السري ووضع اليات التي استفادت منها لاحقًا بصورة أو اخرى الجماعات الراديكالية ولعل نقاط التماس بين هذا النظام وما يعرف بـ«لجنة العدة» في تنظيمي الجماعة الإسلامية والجهاد ما يشير إلى مدى استفادة هذه التنظيمات من التجربة الإخوانية فكريًا وحركيًا، وعلى اية حال فإن تتبع ودراسة تاريخ النظام السري لجماعة الإخوان مسألة بالغة التعقيد ويقتضي تناولها مساحة كبيرة من البحث والدراسة بما لا يتسع له المقام هنا، وقد قام كثير من الباحثين بدراسات مستفيضة في هذا الشأن.. ومن بين هؤلاء يمكن للمزيد من التفصيلات الإحالة إلى د. عبدالعظيم رمضان في كتابه «الإخوان والتنظيم الخاص»، واحمد عادل كمال في مؤلفه «النقط فوق الحروف»، ود. ريتشارد ميشيل في كتابه المهم «الإخوان المسلمون» وغيرهم.

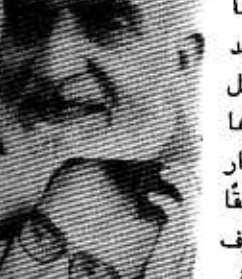
جماعة الإرشاد: وهذه الجماعة يمكن وصفها بالجناح شبه العلني داخل التنظيم الإخواني الأم ودورها يشبه إلى حد كبير دور وزارة الإعلام وجهاز المخابرات في آن واحد من وعظ وخطابة وإعداد وتوزيع المنشورات والملصقات والكتب والدوريات وجمع المعلومات وتجنيد الأعضاء الجدد والانتشار المدروس داخل القطاعات الاجتماعية والمؤسسات الفاعلة، ويقابلها من جهة أخرى ما يسمى «بلجنة الدعوة» في تنظيمي الجهاد والجماعة الإسلامية.

وقد تعرضت جماعة الإخوان لعدة صدامات وابرموا عشرات التحالفات وشهدت العديد من عمليات الانشقاق واصبح لها فروع بمعظم البلاد العربية في فلسطين والأردن وسوريا والجزائر والسودان والخليج العربي والسعودية

محمد سليم العوا

حامد ابو النصر


عمر عبدالرحمن


حسن الألفي

مصطفى مشهور

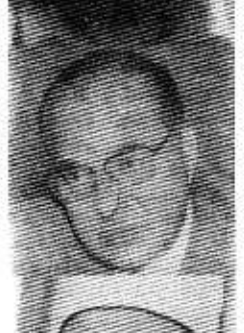
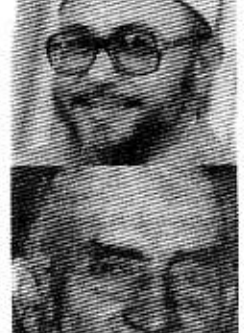
عصام العريان

والسودان وغيرها وتعتبر جماعة الإخوان بمثابة الجماعة الأم التي خرجت من عباءتها كل التنظيمات التي تشهدها الساحة المصرية بل والدولية الآن.

أما عن وضعهم الحالي فإنهم يلعبون دورًا مزدوجًا بالغ الخطورة وشديد التنظيم والإحكام، فعلى الرغم من كونها جماعة محظورة النشاط ومنحلة من الناحية الرسمية بموجب قرار جمهوري صدر بحلها منذ عصر عبدالناصر.. إلا انهم يسعون للوجود بشكل مكثف في قطاعات مهمة ومؤثرة كبعض المؤسسات الصحفية والتعليمية والاقتصادية والحزبية، وكان كثير منهم قد سافروا في أعقاب خروجهم من السجون في عهد عبدالناصر واتجهوا للجزيرة العربية وألمانيا الغربية والولايات المتحدة واستطاعوا تكوين ثروات هائلة ودوائر اتصالات ضخمة وظفوها لعقد العديد من التحالفات ذات الصبغة السياسية التي ترتب عليها نتائج مهمة، فمحليًا استغل الإخوان المشروعية السياسية والدستورية لبعض الأحزاب سعيًا لاكتساب وجود حقيقي لهم تحايلاً على القرار بحل الجماعة والتفافًا على الدستور المصري الذي يحظر إقامة أحزاب على أساس ديني أو مذهبي أو طائفي، وبالمقابل منحوا تلك الأحزاب قاعدتهم الشعبية المتعاطفة معهم ودعموهم ماليًا ومضوا خلال العقود الثلاثة المنقضية يقيمون في طول البلاد وعرضها عشرات المدارس والشركات التجارية وغيرها في إطار خطة خطيرة لإقامة مؤسسة اقتصادية موازية تساند انشطتهم وتدعم اهدافهم.

الجماعات السلفية «غير الإخوانية»

ويقصد بها في هذا الإطار تلك المجموعات المتناثرة في طول البلاد وعرضها من الشباب الذين ربما لم ينخرطوا تنظيميًا – حتى الآن – تحت لواء اية جماعة تتخذ منهجًا حركيًا يقر العنف كأسلوب صريح لها وهي عادة جمعيات مشهرة بالشئون الاجتماعية كالجمعية الشرعية والتي يراسها عبداللطيف مشتهري أحد اقطاب جماعة الإخوان المسلمين، وهناك ايضًا جماعة انصار السنة المحمدية وجماعة التبليغ والدعوة وجماعة شباب محمد وغيرها، ويؤكد معظم المراقبين أن هذه الجماعات أو الجمعيات تشكل القاعدة غير المرتبطة تنظيميًا او حركيًا بأي تنظيم او جماعة، لكن اعضاءها يؤمنون بنفس المنهج الفكري... ويسعون إلى نفس الأهداف ويسعون للانتشار افقيًا في شتى أنحاء البلاد بمعدلات مطردة ويعولون على مناهج التربية وفقًا للمفاهيم السلفية المتزمتة، ويعمدون إلى إشاعة قيم الالتزام بالمسلك المتطرف في قطاعات تلاميذ المدارس والجامعات... ويذكر أن كافة الأسماء اللامعة في عالم المنظمات الأصولية قد بدأ نشاطها من خلال الانضواء تحت راية هذه الجماعات السلفية في البداية.. ثم انشقت عليها لتنضم وتؤسس التنظيمات

الأصولية الأخرى فمثلاً... عبود الزمر وناجح إبراهيم وكرم زهدي كانوا أعضاء في الجمعية الشرعية.. وأيمن الظواهري كان عضوًا بجماعة انصار السنة.. أما طلعت فؤاد قاسم وطلعت همام وصفوت عبدالغني كانوا اعضاء في جماعة التبليغ والدعوة وحتى شكري مصطفى وعمر عبدالرحمن كانت بدايتهما مع الإخوان المسلمين وأخيرًا فإن ما يمكن قوله في هذا المضمار إن هؤلاء السلفين وإن لم يحملوا السلاح حتى الآن إلا انهم لم يلقوه بعد.

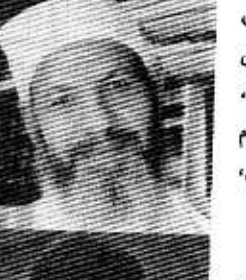
وباستقراء الخريطة التنظيمية كما تحددها الوثائق الأمنية فإننا نراهم بشكل مكثف في القاهرة والجيزة والقليوبية والشرقية والإسكندرية، ويظل مؤشر وجودهم مرتفعًا نسبيًا في محافظات الدلتا والقناة، بينما ينخفض المؤشر كلما اتجهنا جنوبًا ففي الوقت الذي يحتفظون بالوجود المؤثر في شمال الصعيد كالفيوم وبني سويف والمنيا ويكاد يتضاءل وجودهم في اسيوط وسوهاج وقنا واسوان والوادي الجديد وهم بهذا يسيرون في اتجاه معاكس تمامًا لوجود الجماعات الأخرى في شتى مدن وقرى مصر باستثناء القاهرة نظرًا لطبيعتها الديموجرافية الخاصة.

ثانيًا: المحور الجهادي

نأتي للطائفة الثانية أو المحور الثاني من هذه الجماعات، وهو محور جماعات الجهاد، ولا نقصد به هنا تلك الجماعة التي اشتهرت إعلاميًا بجماعة أو تنظيم الجهاد بل يمتد هذا المفهوم إلى تيار بأسره يضم تلك الجماعات التي تتقاطع وجوه التمايز أو الاختلاف فيما بينها، وتكاد تنحصر الفوارق الأساسية بين تلك المجموعات في المسميات فحسب أو في شخص أمير الجماعة الذي تتمحور دائمًا حوله الجماعة فكريًا وتنظيميًا وحركيًا، وعلى افضل تقدير يمكن القول إن الظرف السياسي قد لعب دورًا حاسمًا في ظهور واستمرار وتصاعد دور هذه الجماعات كما سنرى تفصيليًا اثناء استعراضنا لنشأتها وحجمها التنظيمي وفعالياتها الحركية ومدى قدرتها على التأثير السياسي والجماهيري، وخلال السطور التالية سنعرض من خلال السرد التاريخي والتأصيل الفكري لأبرز هذه التنظيمات الجهادية التي ظهرت على الساحة المصرية خلال العقود الثلاثة الماضية وفقًا لتسلسل ظهورها الزمني مع التركيز على الموقف خلال عقد التسعينيات باعتبارها المرحلة المحورية في هذا التناول، وذلك على النحو التالي:

تنظيم صالح سرية

وهو ذلك التنظيم الذي نشأ على يد الفلسطيني صالح عبدالله سرية مؤسس جماعة «شباب محمد»، والتي اشتهرت إعلاميًا باسم «جماعة الفنية العسكرية»، وذلك لارتباطها بعملية محاولة اقتحام الكلية الفنية العسكرية من



خلال تجنيد عدد من طلبتها، وأما عن صالح سرية فهو من مواليد عام ١٩٣٣ بقرية جزيم قرب حيفا بفلسطين، وقد حصل على درجة الدكتوراه في التربية من جامعة عين شمس عام ١٩٧١، وتشير المعلومات المتوافرة عنه أنه نشأ في كنف «تقي الدين النبهاني» ذلك الشخص الغامض الذي اسس حزب التحرير الإسلامي، وكان سرية قد بدأ نشاطه السياسي بالانتماء لمنظمة فتح ثم فصل منها والتحق بجماعة الإخوان المسلمين بالعراق وطرد منها لأفكاره المتطرفة، وحضر للقاهرة ليعمل بجامعة الدول العربية وهو مزود بخبرات واسعة في القدرة على التنظيم.. والعمل السري.. وتسييس العسكريين وطرق واساليب الانقلاب العسكري، وبالرغم من هذا لم يؤسس مجتمعًا مغلقًا على النحو الذي سلكه شكري مصطفى، ولكنه مضى يتحسس طريقه بحثًا عن العناصر ذات الميل إلى النشاط الحركي والسري وكان يحرص اثناء اختياره لهم على الالتزام بعدة اعتبارات أبرزها اتسام هؤلاء المرشحين لعضوية تنظيمه المزمع إنشاؤه بصفات محددة كالتهور والاندفاع وعدم سابقة الانخراط في العمل السري من قبل، وتمكن بالفعل من استقطاب خلية أولى كان أبرز عناصرها نبيل البرعي وحسن الهلاوي اللذين كانا يكونان مع آخرين جماعة محدودة العدد والأنشطة وبالغ أعضاؤها في الالتزام بقواعد السرية والتدقيق في قبول أعضاء جدد أو الانتشار الأفقي حتى التقوا بصالح سرية الذي استطاع توظيف خبراته السابقة في العمل الحركي وأقنعهم بضرورة العمل على محاولة اختراق القطاعات المؤثرة في المجتمع، وهكذا استمر يمارس حياته هو وجماعته بشكل عادي وذلك كإجراء تأميني حتى لا يلفت إليهم أنظار رجال الأمن، وخصوصًا أن عددًا من جماعته كانوا عسكريين كطلاب الكلية الفنية العسكرية، وكان يفترض قيامهم بقيادة الطالب كارم الأناضولي باحتلال مبنى الكلية والاستيلاء على مخزن السلاح بها ثم التوجه لمهاجمة رئيس الجمهورية والوزراء الذين كان من المقرر اجتماعهم وقتئذ بمصر الجديدة، ولكن هذه الخطة الساذجة باءت بالفشل وتم إجهاضها في مهدها وحوكم صالح سرية وكارم الأناضولي واعدما، وسجن عدد كبير من اعضاء التنظيم، وانتهى أمر هذه الجماعة بين تشتت افرادها أو انضمامهم لتنظيمات اخرى.

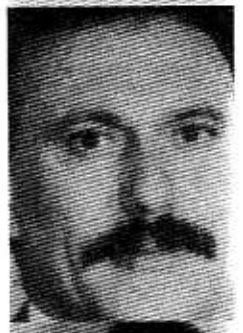
تنظيم سالم الرحال

وهو التنظيم الثاني الذي يحمل اسم الجهاد ومؤسسه محمد سالم الرحال، وهو طالب أردني كان يلقى دراسة ازهرية ويقيم برواق الشوام بالأزهر، وكانت تجمعه بمحمد عبدالسلام فرج صلة الانتماء للتنظيم الأول الذي حمل نفس الاسم ايضًا (الجهاد) والذي كان قد اسسه شخص غامض يدعى علي محمد إبراهيم سلامة، وكان يعمل بإحدى الشركات بالإسكندرية

د. سيد طنطاوي

مصطفى حمزة

حامد ابو النصر


علي عبدالله صالح

أيمن الظواهري

هي شركة «هايدلكو»، والقت أجهزة الأمن القبض عليه، وغادر سالم الرحال الإسكندرية إلى القاهرة حيث نشبت بينه وبين فرج خلافات تنظيمية حول أساليب العمل الحركي ووسيلة إقامة الدولة الدينية، فبينما كان يرى الرحال أن أسلوب «الانقلاب العسكري» هو الأنسب للمجتمعات العربية، كان فرج يتمثل خط الخميني مؤمنًا بمنهج «الثورة الشعبية»، ولذلك لم يجمعهما نشاط مشترك فيما بعد، ومضى الرحال يعمل على تحقيق أهدافه بتجنيد ضابط بإدارة المدفعية هو الرائد عصام القمري وعدد من ضباط الصف بالإضافة لبعض طلاب جامعة القاهرة، وقبل أن يبدأ نشاطه عمليًا أجهض التنظيم وطرد الرحال من مصر وتشتت اتباعه وانضم عدد منهم لعبدالسلام فرج في تنظيمه «الجهاد الثالث» والذي سنأتي للحديث عنه.

تنظيم الجهاد: محمد عبدالسلام فرج

وهو يمثل التجربة الحركية الثالثة في حلقات محاولات بناء تنظيمات تتبنى الفكر والمنهج الانقلابي لذلك يعتبره المراقبون أحد أخطر التنظيمات نشاطًا، وأكثرها تنظيمًا حتى الآن لما انطوت عليه عملية تكوينه من تراكم لعدة تجارب حركية سابقة أسهمت بشكل أو آخر في بلورة الأسس الفقهية وترسيخ المفاهيم التنظيمية التي قام عليها التنظيم، ومن هنا فقد كان طبيعيًا أن تنبثق منه غالبية الجماعات العنقودية المنتشرة في صعيد مصر حاليًا بعد أن تلقى التنظيم الأم عدة ضربات زمنية قوية كان من شأنها إجهاض شكله المركزي وتفتيت بنيته التحتية.

ومن المعلوم أن محمد عبدالسلام فرج مهندس شاب كان في الثلاثين من عمره – حينئذ – من بلدة الدلنجات بالبحيرة، وكان قد انسلخ كما أسلفنا من تنظيم الجهاد السكندري الأول، ثم سافر إلى القاهرة ليعمل مهندسًا بجامعة القاهرة وأقام بحي بولاق الدكرور، وهناك التقى بطارق الزمر وعبود الزمر واستطاع إقناعهما بأفكاره التي ضمنها فيما بعد مؤلفه المشهور «الفريضة الغائبة»، والمقصود بها الجهاد، والذي يعتبره معظم المراقبين الدستور الفكري والحركي لكل التنظيمات والجماعات التي تدور في فلك التيار الجهادي، وقد طرح فيه عبدالسلام فرج تأصيلاً جديداً لتكتيك المنهج الحركي يعتمد على المزج بين الدعوة العلنية لأدبيات التنظيم والاعتبارات المرعية في العمل التنظيمي السري، وتعرض بالشرح والتنظير لمصطلح الجهاد وجعله فرض عين على كل مسلم باعتباره أداة التغيير والاستيلاء على مقاليد السلطة وفقًا لتصورات تأسست في مجملها على التراث الفقهي والفكري لرموز هذا الاتجاه بدءًا من ابن تيمية ومرورًا بأبي الأعلى المودودي وانتهاءً بسيد قطب، وفي هذا الكتيب استطاع فرج أن يحشد أكبر قدر ممكن من الآراء

د. عبدالصبور شاهين

الشيخ الذهبي

د. رفعت المحجوب

مأمون الهضيبي

حسن أبو باشا

الأيديولوجية التي ترسخ الرؤية الحركية التي ينشدها التنظيم ضد كل من أسماهم بالكفار والمشركين والطواغيت.. وتناول العديد من الأمور الفقهية في إطار تنظيمي وحركي مستشهدًا ببعض ما روي عن الرسول (صلى الله عليه وسلم) ومنها على سبيل المثال الرواية المشهورة عن مقتل اليهودي كعب بن الأشـــرف[1] وغيرها، واستطاع بحنكة تنظيمية واقتدار لا شك فيه أن يقنع العديد من الشباب بالانخراط في صفوف تنظيمه أو جماعته وخاصة من بين قطاعات طلاب الجامعة الأم في القاهرة فضلاً عن عناصر ذات خبرات عسكرية مثل عبود الزمر وعصام القمري ونبيل المغربي وغيرهم، وهكذا أصبح فرج بفضل منطقه الفقهي ومنهجه الحركي شخصية محورية لكل هؤلاء الأعضاء حتى كان لقاؤه بأمراء تنظيم الجماعة الإسلامية بالصعيد، والذين كانوا هاربين آنذاك من تتبع أجهزة الأمن لهم عقب حوادث العنف الطائفي بالمنيا، وتمكن من إخفائهم وتدبير أماكن لإيوائهم والعمل على توفير منابع للتمويل تقوم على عدة مصادر بدءًا بفرض الإتاوات وعمليات السطو على محلات الذهب وغيرها، وعقدت صفقة تنظيمية بينهما ليشتد عود التنظيمين معًا.. الجماعة الإسلامية والجهاد.. وتم بالفعل دمجهما في إطار بنية حركية وتنظيمية موحدة، وتم تأسيس الهيكل التنظيمي لهذا التحالف الجديد على النحو التالي تفصيله بعد:

مجلس شورى التنظيم

ويضم أحد عشر عضوًا هم: محمد عبدالسلام فرج وعبود الزمر وناجح عبدالله إبراهيم وكرم زهدي وعلي الشريف وفؤاد حنفي وعصام دربالة وحمدي عبدالرحمن وطلعت قاسم وعاصم عبدالماجد وأسامة حافظ، وتم توزيع العمل مركزيًا فيما بينهم شريطة أن يكون مجلس الشورى هذا هو الهيئة العليا التي تملك سلطة الإدارة وتجنيد الأعضاء والتمويل، وباختصار كل الأنشطة ما عدا الفتوى التي أسندت لعمر عبدالرحمن والذي صار مرشدًا روحيًا ومرجعية فكرية فيما يتصل بالخلافات الفقهية بين أعضاء التنظيم.

وانبثقت من هذا المجلس لجان ثلاث هي:

لجنة الدعوة

وهي بمثابة الجهاز الإعلامي والدعائي للتنظيم، وتختص بإعداد المنشورات والملصقات والنشرات وطباعتها وتوزيعها، وتعمل على نشر فكر التنظيم وفقًا لخطة متدرجة فتستقطب في البداية أكبر عدد ممكن من الأعضاء الجدد، من خلال إعداد الخطب والندوات بالمساجد التي يسيطرون عليها

وتنظيم سير الأمور بها والعمل على ضم المزيد من هذه المساجد الأهلية، بالإضافة لطبع الكتب والمنشورات التي تخدم منهجهم الفكري.

لجنة العدة

وهي المعروفة إعلاميًا بالجناح العسكري للتنظيم، وتشتمل مهامها على إعداد وتزويد التنظيم بالأسلحة والذخيرة والسيارات والرسوم البيانية للأهداف تمهيدًا للتعامل معها تخريبيًا او انتقاميًا، ومن المنطقي انها تضم عددًا من العسكريين السابقين والشباب المؤهلين بدنيًا وفكريًا للمضي في أعمال العنف لاحقًا.

وفي إحدى الوثائق السرية لهذا التنظيم والمرجح أن يكون عبود الزمر هو الذي وضعها، وتشتمل على شرح تفصيلي لخطة التحرك من خلال لجنة العدة، وهي بعنوان «مقومات الاستمرار» وتتضمن استراتيجية التحرك المحاور التالية:

● **محور التحرك الانقلابي المفاجئ:** ويعتمد على إعداد البنية التنظيمية المؤهلة والقادرة على الإطاحة بنظام الحكم القائم والاستيلاء على كافة السلطات بالدولة مع اتخاذ التدابير الاحتياطية للتصدي لأية تحركات معادية للثورة الإسلامية حتى تستقر الأوضاع والأركان التي يقوم عليها الحكم الجديد، والحقيقة أن هذا المحور يعتمد اسلوب الانقلاب العسكري كخطة حركية للتنظيم على النحو الذي تناوله فيما قبل صالح سرية في مخططه لإقامة الدولة الإسلامية وفقًا لتصوراته التنظيمية.

● **محور دفع الجماهير لتأييد الانقلاب:** وهو محور مكمل للمحور السابق حيث يجري الإعداد لحشد الجماهير في الاتجاه المؤيد للانقلاب المخطط لتنفيذه حسمًا لاحتمالات التدخل الأجنبي لمؤازرة النظام القائم او إعاقة تسلم التنظيم للسلطات في الدولة، ومن هنا يتحتم وجود تحرك جماهيري يمثل العمق الشعبي لخطة التنظيم الانقلابية، ويدعم التنظيم أمام الراي العام العالمي.

● **محور توحيد الجهود والطاقات لتأييد الانقلاب:** ويعتمد هذا الجانب من الخطة على توحيد صفوف الفصائل والتنظيمات الإسلامية المتعددة وحشد فعالياتها أثناء المواجهة المرتقبة مع النظام ومؤسساته بالقدر الذي يكفل تنفيذ خطة الانقلاب بنجاح، مع النظر بعين الاعتبار إلى استفادة كل هذه القوى الداعمة والمؤيدة في حالة التمكن وهو وعد صريح بقطعة من كعكة النجاح لكل من شارك في صنعه.

● **محور التحول إلى الخطط البديلة:** والمقصود بالخطط البديلة هي تلك التصورات التي سبق الإعداد لها من قبل بهدف التعامل مع الموقف الجديد إذا تعرضت الخطة الأصلية للفشل او التدهور كلية او في احد عناصرها الرئيسية لأي سبب من الأسباب.

● **محور التحرك الاضطراري:** ويرتبط هذا التحرك بالتوقيت المقرر لتنفيذ الانقلاب، ولكن في حالة وقوع خلل مفاجئ للنظام الحاكم الحالي بما يتحتم معه ضرورة التحرك الفوري من جانب التنظيم لتنفيذ خطة الانقلاب قبل موعده المحدد وهو الأمر الذي اتضح انه يتطلب لتنفيذه بذل المزيد من الجهود المكثفة، واختصار بعض الإجراءات الثانوية مع مراعاة عدم

الإخلال بالخطوط العريضة للخطة الأصلية، كما يجب تفعيل هذا المحور في حالة انكشاف امر التنظيم من جانب أجهزة الأمن.

● **محور الردع والنصرة:** وهو جانب تكتيكي من الخطة العامة للتنظيم يستهدف تفتيت جهود أجهزة الأمن وتشتيت قواها في عدة عمليات متفرقة من شأنها إشاعة الذعر داخل الأوساط السياسية والشعبية مما يدفعها إلى إحداث تغييرات مستمرة في قيادات أجهزة الأمن.. وهو الأمر الذي يمنح التنظيم المزيد من الوقت اللازم لإعداد كوادره والمضي في تنفيذ مخططاته وإبعاد الأنظار عن تحركاته او متابعته بصورة او بأخرى.

وعلى الرغم من شمولية المحاور التي تضمنتها هذه الخطة إلا انه ينبغي ان نضع في الاعتبار انها كانت تتسم بالعمومية التي تقتضي التعامل معها بوصفها مجرد خطوط عريضة ذات طابع استراتيجي وهو الأمر الذي تداركه أمراء الجماعة في عدة وثائق تنظيمية أخرى اهتمت بالتفاصيل العملية بصورة مباشرة ومن بينها وثيقة بعنوان (مراحل تطور الحركة الإسلامية) والتي تناولت التفاصيل الحركية لتحقيق أهداف التنظيم من خلال آليات محددة ورد ذكرها بالنص في الوثيقة كالاغتيال واختطاف بعض الشخصيات المؤثرة وقطع خطوط المواصلات والاتصالات واحتجاز الممثلين الدبلوماسيين الأجانب بهدف منع التدخل الأجنبي على النحو الذي سلكته الثورة الإيرانية حيال أعضاء السفارة الأمريكية في طهران، ومن الجدير بالذكر أن هذه الخطة كانت تقتضي مرور ثلاث سنوات حتى يتأهل التنظيم لتنفيذ بنودها ومحاورها وفقًا لأقوال عبود الزمر أمام نيابة أمن الدولة.

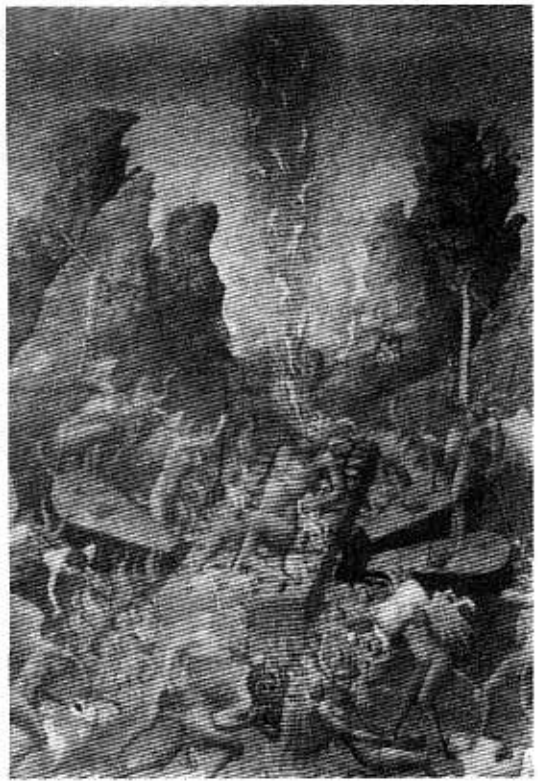
لجنة بيت المال: أواللجنة الاقتصادية

وهي بمنزلة وزارة مالية التنظيم وخزانته العامة، وتهتم بتدبير المال بطرق شتى تبدأ بوسيلة جمع التبرعات من أثرياء الجماعة ومن خلال صناديق التبرعات بالمساجد ومن العاملين منهم خارج البلاد، وذلك بالإضافة لعمليات السطو المسلح على محلات الذهب التي افتى عمر عبدالرحمن بإباحة سرقتها فيما عرف بفتوى الاستحلال، وقد يمتد نشاط هذه اللجنة للاتصال الخارجي بجهات الدعم الأجنبية سواء كانت أشخاصًا أم هيئات أم مؤسسات وسوف نتوقف في موضع آخر لتناولها بشيء من التفصيل المناسب.

كان هذا السرد السابق عن الشكل المركزي للتنظيم بصورة عامة، اما عن الإطار المحلي فقد روعي أن يلتزم أمراء المحافظات والمدن والمساجد بهذا الإطار التنظيمي بشكل مصغر ومماثل للبنية الرئيسية لمجلس شورى التنظيم وذلك شريطة أن يشرف عليها أمير المنطقة الذي قد يكون هو نفسه عضوًا بمجلس الشورى أو إحدى اللجان المشار إليها، مع التنويه هنا لاعتبارات أمن العمل السري التي رسخها أيضًا عبود الزمر من واقع خبراته السابقة كضابط سابق بالمخابرات الحربية، وقد تلخصت فيما يلي:

● العلم بقدر حاجة عضو التنظيم إلى المعلومة واسندها شرعيًا إلى المقولة المشهورة «إن من حسن إسلام المرء تركه ما لا يعنيه إلى ما يعنيه».

● متابعة أمراء المناطق ورؤساء اللجان وأسرهم سلوكيًا وفكريًا ورصد تحركاتهم



«الجحيم» لوحة للفنان جان كولومب الذي توفي عام ١٩٢٩م

واتصالاتهم وأساليب ممارستهم حياتهم اليومية.

● إنشاء ما يشبه جهاز المخابرات الخاص بالتنظيم، والذي يختص بجمع المعلومات عن أشخاص أو أهداف يراها التنظيم هدفًا له.. أو حتى يعتبرها محل بحث لأية أغراض أخرى، ويتم ذلك من خلال أعداد كبيرة من الصبية والنساء الذين يجهلون بالطبع خطورة الدور الذي يقومون به والمتمثل في زرعهم في المجتمع أو المحيط الذي يسهل تحركهم داخله دون أن يثيروا الانتباه أو توخي الحذر في التعامل معهم.

● إقرار مبدأ «التقية» ولعل ابرز مظاهر تطبيق هذا المبدأ يتمثل في عدم الالتزام بالمظهر المألوف لأعضاء الجماعات المتطرفة كالزي الأفغاني المميز واللحية المرسلة وخلافه، وذلك الأمر مقصور على أعضاء لجنة العدة من الكوادر الحركية وعلى بعض الهاربين أو المستهدفين منهم وفقًا لكل حالة على حدة.

وبهذا الاستعراض يتضح أن التنظيم قد قطع شوطًا رهيبًا في بنائه وتقسيم الأدوار داخله، ولكن الصراع على إمارة التنظيم كان على أشده بين أمراء الصعيد من ناحية.. وفرج من ناحية أخرى.. وعبود الزمر من ناحية ثالثة، وكاد أن يتمزق شملهم لولا أنهم اتفقوا على اختيار عمر عبدالرحمن الأستاذ بكلية الشريعة بالأزهر لعرض إمارة التنظيم عليه لعدة اعتبارات منها تخصصه في أصول الدين وعلوم الحديث، وفكره المتطرف المعلن، هذا فضلاً عن كونه يفوقهم جميعًا في العمر وبالفعل توجه موفدون من الفريقين لمقابلته والتقوا به مرة بمنزله في بني سويف، ومرة أخرى بمنزله الثاني في الفيوم، وطرحوا عليه أفكارهم ومواضع خلافاتهم الفكرية والتنظيمية ودعوه لقيادة التحالف المزمع عقده بين الجماعتين، وقبل دعوتهم بعد مداولات وعمل على فض الاشتباك بين الأمراء بمنطق السمع والطاعة، وانفرد هو بحق إصدار الفتوى ورئاسة لجنة العلماء التي تم إنشاؤها، ومضى هذا التنظيم المحكم يمارس انشطته في طول البلاد وعرضها حتى افاق الجميع على صوت الرصاصات التي اخترقت صدر السادات، وتلتها احداث مذبحة أسيوط المشهورة، وهنا تعرضوا لعمليات أمنية متكررة أسفرت عن فض ذلك الشكل المركزي السابق

للتنظيم، وإن تكونت من بقاياه العديد من الخلايا العنقودية في صعيد مصر ظلت كلها تتبنى ذات المنهج الفكري وتعمل وفقًا للأطر التنظيمية السابقة، ولكن بدلا من العمليات الكبرى لجأت لوسيلة الكر والفر وعمليات العنف الفردية المتفرقة هنا وهناك وذلك بهدف إنهاك اجهزة الأمن وإشاعة جو من الارتباك على المستوى السياسي والأمني بالبلاد، وإثبات الذات والوجود على الساحة.

وأما عن رؤيتهم للشورى: فلعل ما ورد على لسان منظر التنظيم وعرابه الأول محمد عبدالسلام فرج أمام النيابة ما يوضح لنا مفهومهم للشورى، فقد ورد بأقواله في التحقيقات[٢] ردًا على سؤال عن قواعد الشورى التي يتبعها:

«ينفرد الأمير باختيار الموضوع المطروح للشورى أولا، وبعدها يختار من يستشيرهم من أعضاء المجلس، والشورى لا ترد على الأصول العامة، بل تنحصر في المسائل الفرعية اليومية أو العارضة، ومع هذا كله فالشورى ليست ملزمة بل معلمة للأمير، فله أن يأخذ بها أو ينفرد برأيه ولو اجتمعت الأمة بأسرها على خلاف ما ذهب إليه.. فالأمر مفوض للأمير بموجب البيعة وعلى الكافة السمع والطاعة».

ثالثًا: محور جماعات التكفير

نشأت هذه الجماعات بين جدران السجن الحربي عام ١٩٦٥ على يد الشيخ علي عبده إسماعيل وهو أحد أقطاب الإخوان من الرعيل الثاني الذين اعتنقوا أفكار سيد قطب التي تدور في مجملها حول التأصيل الفكري لمفاهيم أصبحت فيما بعد ثوابت وأدبيات هذه التنظيمات والجماعات ومنها على سبيل المثال مفاهيم: جاهلية المجتمع، وتكفير الحاكم والمحكومين، والعذر بالجهل، والمفاصلة الشعورية، وتغيير المنكر بالقوة وغيرها، ثم قام فجأة علي عبده إسماعيل بالانخراط في صفوف الإخوان وتبني آراء حسن الهضيبي المرشد العام للجماعة آنذاك، فأعلن داخل السجن توبته عن منهج التكفير بطريقة مسرحية حينما خلع جلبابه وأحرقه قائلاً: «أشهد الله أنني تخليت عن أفكار التكفير كما تخليت عن هذا الثوب تمامًا»، لكن تلميذه شكري مصطفى لم يقتنع بهذا السلوك وظل مؤمنًا بأفكار التكفير وسار عكس الاتجاه الذي سار فيه أستاذه.. فانشق على انتمائه السابق للإخوان وتشدد في أحكام التكفير وتوسع في مفهوم «المفاصلة الشعورية» والتي تعني الانفصال عن المجتمع بمعنى

هجرته تمامًا حتى في حالة الاضطرار في العيش داخله فإنه ينفصل عنه بمشاعره تمامًا وعلى الرغم من ضآلة حجم المنتمين لهذه الجماعات بالقياس لهؤلاء المنتمين إلى المحورين السابقين (السلفي والجهادي) إلا أن هذا التيار يشكل خطورة لا تقل عن تلك التي تشكلها التنظيمات الأخرى.. وربما تفوقها نوعيًا وتكتيكيًا، ولعل تلك الخطورة تعود لمنهج هذا الفصيل الأصولي في النشاط الحركي الذي يتسم بالمركزية التامة في اتخاذ القرارات المتعلقة بالممارسات التنظيمية، فضلاً عن الالتزام الصارم بقواعد العمل السري وآلياته وتقاليده المتعارف عليها، وحتى تتضح الرؤية ينبغي في البداية التعريف بهذا المحور الأصولي الذي خرج من عباءة الإخوان المسلمين مباشرة ودون المرور بأية حلقات وسطى، ونشأ على يد الإخواني شكري مصطفى الذي تبنى في البداية المنهج الفكري لسيد قطب ثم استطاع التوصل إلى تأصيل منهجه الفكري الخاص به في مؤلفه الحركي «الخلافة»، وما إن خرج من السجن حتى انشأ جماعته التي اطلق عليها «جماعة المسلمون» والتي اشتهرت إعلاميًا بجماعة «التكفير والهجرة» ولكنها ما لبثت أن اجهضت تنظيميًا عقب اختطافهم للشيخ حسين الذهبي وزير الأوقاف الأسبق وقتله بعد محاولة مساومة السلطات على تلبية مطالب لم يكن ممكنًا الرضوخ لها، وهكذا انتهت تلك الجماعة واندثرت من على الساحة منذ ذلك الوقت بينما ظلت أفكارها الفقهية والحركية كمدرسة رائدة للتكفير خرج من بين ثناياها العديد من الجماعات التي تحمل مسميات مختلفة وتسلك نفس المنهج الفكري والحركي الذي يقوم على السرية التامة والمرحلية في النشاط والتدرج في الانتشار وفقًا لمفاهيمهم المتعلقة بالتحرك على مراحل ثلاث هي:

● **الدعـوة:** وتتمثل في نشر دعوتهم بشكل سلمي وبشكل مكثف وبطريقة هادئة داخل قطاعات محددة بغرض توسيع قاعدة الجماعة والانتشار الأفقي لضم من يرونه صالحًا للانضواء تحت رايتهم بعد أن يجتاز عددًا من الاختبارات الدقيقة الصعبة التي تحتم على العضو ان يثبت ولاءه الأعمى لأمير الجماعة ولا يناقشه فيما يكلفه من اعمال حتى ولو كانت متنطعة أو تافهة فبعد أن يبايع العضو امير الجماعة على السمع والطاعة يفقد إرادة القبول والرفض ويتحول لمجرد أداة عمياء في يد الأمير الذي يصبح بوسعه التدخل في كافة شئونه العامة والخاصة وعليه أن يقاطع اهله ويمتنع عن العمل سواء لدى الدولة أو حتى العمل الحر وما إلى ذلك من ممارسات بالغة الشذوذ والغرابة.

● **الاستضعاف:** وفي هذه المرحلة يعتزلون المجتمع «الكافر» وينسحبون منه تمامًا سواء بالإقامة في الصحراء على النحو الذي حدث مع جماعة شكري مصطفى في بداية تكوين التنظيم، أم داخل المدينة في الشقق المفروشة مع اعتزال كل الناس من الأهل والأقارب والأصدقاء والانعزال عن المجتمع وعدم الاهتمام بقضاياه، ويرفضون التعامل مع أشخاصه ومؤسساته ويعيشون حياة بدائية للغاية تطبيقًا لمبدأ (المفاصلة الشعورية) وخطورة هذه المرحلة انها بمثابة عملية «غسيل مخ» جماعي لأعضاء التنظيم.

● **التـمكن:** وهي المرحلة التي يبشر بها أمراء ومنظرو جماعات التكفير اتباعهم بأنهم

سيعودون فيها من هجرتهم للمجتمع «الكافر» فاتحين ومستعدين لكل عمل صدامي مع المجتمع الكافر بعد ان أصبحوا اقوى وأكثر عددًا وعدة وعتادًا على النحو الذي حدث مع المهاجرين الأوائل إبان الهجرات الأولى للحبشة ويثرب ثم عودتهم لمكة فاتحين، وفي هذه المرحلة يحدث تحول كبير في سلوك أعضاء الجماعة حيث يبيحون ارواح وأموال وأعراض كل من يخالفهم وذلك بعد أن صار العضو - عقب المرحلة السابقة - مجرد اداة طيعة في يد الأمير وهي عمل مشابه لما كان يقوم به حسن الصباح مع فرقة الحشاشين، أو في عمليات غسيل المخ الجماعية التي تمارسها الجماعات الباطنية.

وقد تحولت لاحقًا إلى مدرسة في التكفير، وهنا سنعرض لأهم هذه الجماعات:

● **التكفير والهجرة**

وهي الجماعة الأم التي اسسها شكري مصطفى وقد اعتنقت أفكارًا بالغة الغرابة غير مسبوقة في إطار التنظيمات ذات الصبغة الدينية كتكفير المجتمع وهجرته إلى الجبال والمغارات والشقق المفروشة وتزويج وتطليق الأعضاء بإرادة الأمير المنفردة، وقد انتهى بهذه الجماعة الأمر إلى جريمة اختطاف الشيخ الذهبي وزير الأوقاف الأسبق ومساومة السلطات على مطالب مستحيلة التنفيذ ثم قتلوه حينما رفضت مطالبهم، وقد أعدم شكري وعدد من معاونيه وبالرغم من هذا لم تمت أفكار شكري فقد توارثها عدد من أتباعه ليكونوا جماعات اخرى انتهجت فكر التكفير تحت مسميات مختلفة.

● **جماعة السماوية**

ومؤسسها هو عبدالله احمد السماوي الشهير بطه السماوي والذي كان محبوسًا مع شكري مصطفى داخل زنزانة واحدة في أوائل السبعينيات وسميت هذه الزنزانة «بالمكفرة» لمبالغتهم في تكفير جميع الاتجاهات المتطرفة حتى هؤلاء الذين يقفون معهم على أرضية واحدة، وحينما أفرج عنه انشق على جماعة شكري وكون جماعة لا تتميز أفكارها ومنهجها عن الجماعة الأم إلا بالتشدد الأحمق والتنطع الذي تجاوز حدود تكفير الحاكم والمحكوم وتحريم العمل بوظائف الدولة والتعليم ليصل إلى مناطق وعرة وبالغة الحماقة من مظاهر السلوك الإنساني - أو اللاإنساني - ومنها على سبيل المثال لا الحصر تكفير التداوي لدى الأطباء ووجوب المجاهرة بالهجوم على السلطات، وقصر السمع والطاعة للأمير وحده الذي كان يستغل اعضاء جماعته في اعمال حقيرة كغسل ملابسه الداخلية وتدليك جسده وغيرها من الممارسات الشاذة.

● **الشوقيون الجهاد الجديد**

وقد نشأت هذه الجماعة بطريقة مريبة في منتصف الثمانينيات بمركز ابشواي بالفيوم على يد مهندس زراعي يدعى شوقي عبد الرازق الشيخ، ومنه استمدت اسمها الحركي وكان قد انشق على تنظيم الجماعة الإسلامية بعد أن كان أحد اعضائها في البداية، وعمل شوقي والعناصر الموالية على مواجهة عمر عبد الرحمن وجماعته وأفتوا بتكفيره حتى تمكن من السيطرة على عدد من القرى أشهرها «كحك»، وأطلق على نفسه لقب «أمير المؤمنين» وعلى

زوجته «أم المؤمنين» وافتى بتحريم زواجها بعده لو طلقها او توفي ثم انزلقت بصورة سريعة إلى دائرة العنف بشكل مفاجئ عندما قتل شوقي احد الخفراء النظاميين ويدعى زيد مجاهد ابو الغيط لشكه في التجسس على نشاطه في تدريب جماعته على الرياضة العنيفة بالصحراء ثم قتل مهندس المساحة لاعتقادهم انه احد ضباط امن الدولة حينما شاهدهم مصادفة يتدربون في الصحراء واخيرًا قتل المقدم احمد علاء البراوي ضابط النشاط المسئول بأمن الدولة بالفيوم في الحادث الشهير، وانتهى الأمر بمقتل شوقي برصاص الشرطة ضمن عدد من اتباعه في مواجهة دامية بقرية كحك وقد اطلق عليها اتباعه فيما بعد «ساحة الشهداء».

● **الناجون من النار أو التوقف والتبين**

تزعم هذه الجماعة بانه لا يكفي لاعتبار المرء مسلمًا ان يلتزم بأركان الإسلام الخمسة والابتعاد عن الكبائر من الذنوب بل توسعوا في منطق التكفير ومنهجه حتى اعتبروا ان المرء يعد كافرًا بمجرد ارتكابه اية معصية ولو كانت من الصغائر وهو ما اطلقوا عليه «التكفير بالمعصية»، ثم مضوا لما هو ابعد من هذا فافتوا بتكفير هؤلاء الذين لم تصلهم الدعوة الإسلامية بعد وكذا الذين يجهلون الأحكام الشرعية فيما يعرف في ادبيات فقه التطرف بـ «عدم العذر بالجهل».. واخذت هذه الجماعة على عاتقها مهمة محاكمة الجميع.. كل فرد على حدة، فيتوقفون مثلاً عند فلان ويفحصون سلوكه الشخصي وحينما يتبين ارتكابه للمعصية ينفذون فيه حد الردة وهو التصفية الجسدية وقد قاموا بعدة محاولات فاشلة لاغتيال حسن ابو باشا والنبوي إسماعيل وزيري الداخلية السابقين والصحفي مكرم محمد احمد، ولا يزال نشاط هذه الجماعة قائمًا للآن وإن كان قد تراجع كثيرًا، وآخر عملياتهم هو محاولة إحراق احد الأضرحة بدمياط اثناء الاحتفال بمولد احد الأولياء كما يجري العرف الاجتماعي في العديد من القرى والمدن المصرية، ويعتبر المراقبون هذه الجماعة من اشرس الفرق القائمة على التكفير واخطرها في ساحة العمل الأصولي رغم ضآلة اعداد المنتمين إليها نسبيًا بالمقارنة بالجماعات الأخرى، ومرجع تلك الخطورة عدة أسباب تتعلق بالإمعان في السيطرة النفسية والفكرية على اعضائها هذا فضلاً عن التدقيق في قبول العناصر الجديدة وإخضاعهم لعدة مواقف منتقاة بهدف الكشف عن مدى استجابتهم لما يكلفون به من مهام، وعقب تفتت جماعة المسلمين – التكفير والهجرة – تفرق اعضاؤها في دروب شتى بين الانخراط في صفوف السلفيين او الجماعة الإسلامية او الإخوان او حتى الكف عن النشاط الحركي، ولكن مدرسة التكفير عادت للظهور مرة اخرى عام ١٩٨٧ على يد عنصرين من اخطر نشطاء الحركة هما محمد كاظم ويسري عبد المنعم اللذين استطاعا تجنيد عشرات الشباب فيما عرف آنذاك بجماعة «التوقف والتبين» التي اشتهرت إعلاميًا باسم «الناجون من النار» ويعتمد فكر هذه الجماعة منهج التكفير باسلوب يتسم بالإمعان في السرية وتوخي الحذر والتحرك في دوائر مغلقة، ونتيجة لذلك لم تتمكن اجهزة الأمن آنذاك ان ترصد وجود او نشاط هذه الجماعة إلا بعد قيام اعضائها بتنفيذ عدة عمليات إرهابية ابرزها محاولات اغتيال الصحفي مكرم محمد احمد ووزيري الداخلية السابقين حسن ابو باشا والنبوي إسماعيل، وتخبطت أجهزة الأمن

كثيرًا في تحديد هوية مرتكبي تلك الجرائم حتى انكشف امر الجماعة – مصادفة – والقي القبض عليهم في حادث قرية «الخرقانية» المشهور الذي لقي فيه كاظم مصرعه وتمكن مجدي الصفطي من الفرار.

وهكذا اصبحت حقيقة مؤكدة لدى رجال الأمن ان جماعة شكري مصطفى قد تلاشت بالفعل تنظيميًا لكنها ظلت باقية كمدرسة للتكفير تظهر في صور متعددة من حين لآخر وهو الأمر الذي حدث مرة أخرى في الفيوم منذ سنوات حينما انشق شوقي الشيخ احد تلاميذ عمر عبدالرحمن عنه وتبنى فقه مدرسة التكفير وبدا في مطلع الأمر مسالمًا والحقيقة انه كان في مرحلة «الاستضعاف» التي تحدثنا عنها ثم خرج من قبضة السيطرة الأمنية عليه وعاد بجماعته المسماة «بالجهاد الجديد» والمعروفة إعلاميًا «بالشوقيين» وأعلن خصومته مع استاذه السابق عمر عبد الرحمن الذي اضطر حينذاك لمغادرة منزله بالفيوم وتوجه للإقامة بمنزله في بني سويف بعد فتوى شوقي الشيخ بإهدار دمه.

الهوامش

١– يستند كثير من منظري هذا التيار إلى هذه الرواية باعتبارها اساسًا فكريًا.. ومرجعية فقهية لما اسموه بفقه الحركة، او الاستناد الفقهي للعمل الحركي ولعل سيد قطب هو اول المحدثين في التنظير لهذا المنطق في مؤلفه الشهير «معالم على الطريق».

٢– تحقيقات قضية اغتيال الرئيس السادات سنة ١٩٨١ التي قضي فيها بإعدام عبدالسلام فرج وآخرين.

راوية عبد العظيم : مصر ، المدير العام للعصور الجديدة ، مدير سينا للنشر التي قدمت عديداً من كتابات المفكرين، نصر حامد أبو زيد، العشماوي، محمود إسماعيل، خليل عبد الكريم، لويس عوض، عبد الرحمن بدوي، بالإضافة إلى سلسلة العصور الجديدة.

مهدي مصطفى : مصر، شاعر، له ، رحيل م.م، ١٩٨٨، «وتتداري» ١٩٩٣، مدير تحرير مجلة القاهرة. المحرر العام لسلسلة العصور الجديدة.

إيناس حسني : مصر، باحثة ، دبلوم نقد فني،المشرفة على إخراج مطبوعات سينا للنشر، والمشرفة الفنية للعصور الجديدة، لها عديد من المقالات في الصحافة العربية.

فكري حسن: مفكر وشاعر مصري استاذ الحضارة الإنسانية والآثار والتاريخ المصري القديم في جامعة لندن في إنجلترا وجامعة واشنطجن ستيت بامريكا. ورئيس جمعية التراث المصري الحضاري ونائب رئيس رابطة الآثريين العالمية. وعضو لجنة اليونسكو للعلم والحضارة. ورئيس تحرير الدورية العلمية «آثار أفريقية» وعضو هيئة تحرير دوريات علمية وعربية وعالمية خاصة بالآثار والتاريخ وعلوم المناخ القديم. من أعماله أشعار الحب في مصر القديمة.

عـــلاء اللامي: أحد أهم الكتاب العراقيين يعيش في سويسرا له «نصوص مضادة دفاعاً عن العراق» شارك المفكر العراقي الراحل هادي العلوي في بعض الأبحاث خاصة كتاب «المرئي اللامرئي».

فيصل صالح الخيري : فلسطين، باحث في التراث الإنساني عامة والعربي خاصة، ورئيس مركز إحياء التراث الذكرى الفلسطيني تحت التأسيس، وقد أثارت أبحاثه عديداً من النقاشات.

إنجمار كارلسون : باحث سويدي في شئون الشرق الأوسط وحركاته السياسية والدينية له كتاب «الغرب والإسلام».

وائل غـالي : كاتب وباحث في ميدان الفلسفة. له عديد من المؤلفات والترجمات عن الفرنســية. من بينها «نهاية الفلسفة» «معرفة النص» و «ابن رشد في مصر» و «الخوميني وماركس جنباً إلى جنب».

احمد فؤاد سليم : – مصر – من الطليعة المجددة خلال السنوات الثلاثين الأخيرة في الفن المصري، ناقد وباحث بارز في مجال الفن التشكيلي، المشرف العام على مجمع الفنون في الزمالك، الذي أسسه سنة ١٩٧٦. رئيس القسم المصري للاتحاد العالمي لنقاد الفن «الايكا» – باريس. يعيش ويعمل في القاهرة.

رشاد سلام : مصر، محام ، صدر له «تطبيق الشريعة بين القبول والرفض» عن دار «سينا للنشر» .

سناء المصري: (١٩٥٨ – ٢٠٠٠) من أبرز الباحثات المصريات فيما يتعلق بالشأن العام الفكري والسياسي ولها العديد من الكتب الهامة مثل: «تمويل وتطبيع» «خلف الحجاب» «هوامش الفتح حكايات الدخول» «الإخوان المسلمون والطبقة العاملة المصرية».

زكريا الرفاعي : مدرس التاريخ الحديث والمعاصر، جامعة المنصورة.

محمد تضفوت: من أوائل مؤرخي المغرب المتخصصين في دراسة المشرق الإسلامي، له «عصر تسلط الأتراك في العراق»

عزمي عبدالوهاب : شاعر وصحفي في الأهرام العربي له: «الأسماء لا تليق بالأماكن» «أكاذيب سوداء كثيرة» «النوافذ لا أثر لها».

محمود قنديل : باحث مصري في التراث الإنساني.

نبيل شرف الدين: صحفي مصري في الأهرام العربي.

عماد فؤاد : شاعر مصري.

سمير بوتاني : مترجم لبناني.

سيد محمود : صحفي في الأهرام العربي له «دم الطلبة»

عزة مشالي : بكالوريوس فنون جميلة، ودبلوم معهد النقد الفني، لها: «الموسوعة الفنية الصغيرة» و«القراءة رواد العمارة».

السيد رشاد : شاعر وكاتب مصري.

احمد صبري الدبش : باحث فلسطيني في التراث الإنساني – عضو مركز إحياء التراث الفلسطيني تحت التأسيس.

ولاء عاطف: كاتبة وباحثة ومترجمة مصرية ومقيمة في قناة التنوير.

ALOUSOUR ALGADIDA

قسيمة اشتراك

اسم المشترك : .....

البلد : .....

العنوان : .....

الفاكس والتليفون : .....

١–الاشتراك السنوي داخل مصر (الأفراد) : ٩٠ تسعون جنيهاً مصرياً شاملاً البريد.

٢– الاشتراك السنوي داخل مصر (المؤسسات) : ١٨٠ مائة وثمانون جنيهاً مصرياً شاملاً البريد.

٣– الاشتراك السنوي في البلاد العربية (الأفراد) : ١٠٠ مائة دولار امريكي شاملاً أجور الشحن.

٤– الاشتراك السنوي في البلاد العربية (المؤسسات) : ٢٠٠ مائتا دولار امريكي شاملاً أجور الشحن.

٥–الاشتراك السنوي في أوروبا وأمريكا وأستراليا وروسيا والصين : ٣٠٠ ثلاثمائة دولار امريكي شاملاً أجور الشحن.

• تقبل الاشتراكات سواء كانت نقداً أم شيكاً مصرفياً أم حوالة بريدية وباسم :إيناس حسن حسني صالح

١٢ شارع جمال الدين أبو المحاسن – جاردن سيتي – القاهرة – ج . م . ع – تلفاكس : ٧٩٦٤٠٩٨ – ٧٩٥٩١٣٣
12, Gamal Eldeen Abou Elmahasen st. Garden City - Cairo - Egypt - Tel & Fax : 7959133 - 7964098
email : ALOUSOUR@INTOUCH.COM.

نظرًا لانتهاء مسابقة «العصور الجديدة» و«المجلس الأعلى للثقافة» – وزارة الثقافة في ٣١ يوليو ٢٠٠٠، تلفت نظر السادة المتسابقين بأن هذا الموعد هو آخر تلقينا لأعمالهم الإبداعية مع تحيات «العصور الجديدة» و«المجلس الأعلى للثقافة».

دار وهبة للطباعة والنشر والتوزيع

MARILHT PROSPER (OLD CAIRO)

برسبير ماريلات (القاهرة القديمة)

KOREMCSI JOZSEF (OLD CAIRO SCENE)

جوزيف كورمسي (منظر القاهرة القديمة)

فلسطين ارض الفلسطينيين
من الناقورة الى الرفح

• من دير ياسين ومدرسة بحر البقر .. وصبرا وشاتيلا .. إلى قانا .. 52 مقبرة حفرت فى حديقة مجمع الفنون بالقاهرة هم عمر إغتصاب فلسطين .. (فالمقابر ليست سوى فتحات ملهمة كمثل فتحة العين فى الجسد) والمقابر محفوره على مساحة 14.5 × 13.5 متر تطل جميعها على نيل مصر - صاحب العرض الدرامى مؤثرات صوتية وموسيقية .. وهذا العمل يمثل رسالة موجهة إلى العالم .. إلى الإنسانية .. لوضع حد للظلم وتحقيق العدل الإنسانى وحقوق الإنسان .. وكفى للأمم المتحدة التى تكيل بمكيالين والتى أصبحت قراراتها مدفونة فى إحدى المقابر المعدة لها .. وأيضاً سلبية العالم العربى وعدم إصدار قرارات فعالة من جامعة الدول العربية التى أعدت لقراراتها مقبرة أيضا ليصبح عدد المقابر أربعة وخمسون مقبرة .. هذا العرض دعوة ورسالة للعالم لتحقيق السلام العادل للشعب العربى.

52 مـــأســـــاة Tragedies

العباسية/ ابو شوشة/ عين الزيتون/ بلد الشيخ/ بيت دراس/ بئرسبع/بورير/الدوايمة/ديرياسين/عينابيون/حيفا/حواشو/الحسينة /اجزم/اشدود/جيش/الكبرا/الخصائص/ خبيزة/ اللد/ مجد الكروم/ منصورة الخياط/ خربة ناصر الدين/ قزازة/ قيصارية/ سعسع/ صفصاف/ الصالحية/ عرب السمانية/ الطنطورة/ الطيرة/ الوعرة السوداء/ وادى عارة/ كفر قاسم/ خان يونس/ أبو زعبل/ بحرالبقر/ حريق الأقصى/ معركة الكرامة/ أم الفحم/ العفولة/ صبراوشاتيلا/ قلعة الشوكيف/ اجتياح بيروت لمدة 80 يوم/ جبلايا/ مذبحة الأقصى/ مذبحة الحرم الإبراهيمى/ مذبحة قانا/ النفق/ اجتياح جنوب لبنان (عناقيد الغضب)/ قبر النبى يوسف/ ضرب مولدات الكهرباء فى لبنان وقتل المدنيين .

• اسم الفنان : أحمد نوار - 2000 - العنوان : 54 ش دمشق، المهندسين، مصر - ت : 3488279 (202) • EMail : DR_Nawar @ hotmail.com • اسم العمل الفنى : دعوة موجهة للعالم لتحقيق السلام العادل لشعب فلسطين. الأبعاد : 14.5 × 13.5 م - عام الانتاج : 2000

• Name of The Artist : Ahmed Nawar - Adress: 54 Dimashek st. Mohendessin - Egypt • Name of The Work : An Invitation to The World to help achieve Juste Peace to The Palestinian People - Dim.: 14.5 * 13.5 - Date of Production: 2000