مَحَمَّد الرافِعي

من تراثنـا الحديـث

ما الذي أفهمُه منْ هِيجل

تفضل الأستاذ حسن السايح، مشكوراً، بمدِّنا برسالة كان بعث بها لوالده الفقيهُ المغربي مَحَمَّد الرَّافِعي، في أواسط الأربعينيات، وهي تتعرض لفلسفة هيجل، وما قرأه عنها، ورأيه فيها. ونشر هذا النص، ضمن هذا الملف الخاص بالوضع الفلسفي في العالم العربي، يقدم لنا إمكانية أخرى للاهتمام بالثقافة المغربية الحديثة، وعدم التسرع في اصدار الأحكام المطلقة.

يقول الأستاذ حسن السايح في تقديم هذا النص :

. استمر المغرب ـــ رغم العزلة السياسية التي فرضها على نفسه ـــ متصلا بالفكر الغربي، وملاحقاً التطور العلمي والفلسفي في الشرق والغرب. ومن سوء الفهم لطبيعة العقلية المغربية المتعطشة دائماً للمعرفة أن يظن بعض المؤرخين للفكر المغربي أن هذا الفكر تخلف عن مسار الركب العلمي في مختلف شعب المعرفة.

. وأريد بهذه المناسبة أن أنشر رسالة فلسفية كتبها في الأربعينيات الكاتب المغربي محمد الرَّافعي، وهي واحدة من عشرات الرسائل التي كتبها إلى أصدقائه المهتمين بالفلسفة الغربية، دالة على أن الرجل كان يقرأ ما يُكتب ويُنشر في أوربا إمَّا مترجماً، وإمَّا مستعيناً على ترجمته بخبراء المترجمين والمستشرقين في معهد الدراسات العليا بالرباط.

. والرافعي كان ذا فكر حي يقظ، يقرأ كثيراً ويعلق على الكتب التي يقرأها ملاحظاً ناقداً.. وتتوفر خزانة كتبي المتواضعة على كتب فلسفية وفقهية وكلامية لا تخلو جوانبها من ملاحظاته ونقده، اذا لم تكن تتجاوز الهامش الى السطور المطبوعة نفسها.

. ولقد تعرف الرافعي على الفلسفة الغربية مما نشره الآباء اليسوعيون من كتب فلسفية، ومن المجلات المشهورة في الشرق كالمقتطف، والدهور، والحديث، حيث كانت أقلام المترجمين والناقلين تنشر أبحاثاً قيمة أصيلة، وبالأخص مِمَّا كتبه يعقوب صروف، واسماعيل مظهر، واسماعيل أدهم، وفميل، ومما نشره لطفي السيد، وعلي عبد الرازق، ومما كتبه السلفيون في الفلسفة الاسلامية وبالأخص في العروة الوثقى.

. ولعل اهتمامات الرافعي بالفلسفة كانت امتداداً لدراسة الفلسفة في المدرسة المغربية على يد ابن طفيل وابن باجة وابن رشد وغيرهم من المفكرين المغاربة.

. وكان الرافعي يدرس الفلسفة الغربية دراسة ابستمولوجية معرفية، ولم يكن يدرسها ايديولوجية واختياراً وموقفاً، ولهذا فقد كان أكثر تحرراً وموضوعية، وبالأخص من وجهة النظر الإسلامية، ومع أن الرافعي وقع في أخطاء، حين ضيق زاوية نقده بحكمه على هيجل بالالحاد، فإن هيجل لم يكن في نظر المثاليين ملحداً حسب المفهوم الفلسفي للإلحاد.

. والواقع أنه لا يجوز الحكم على آراء الرافعي من خلال رسالة واحدة، وانما يجب أن يُهتمّ بالموضوع المتخصصون في الفلسفة المثالية الألمانية، فهم أقدر على التحليل في هذا الموضوع.

. ولقد سلف أن نشرت الرسالة بمجلة « اللقاء » دون تعليق في زاوية الانتاج المغربي، كما سلف أن قرأت الرسالة بتعليق توضيحي في مهرجان الجديدة سنة 1980 ولكني أنتظر من « الثقافة الجديدة » أن تكون أكثر رحابة في استمرار نشر رسائل الرافعي الفلسفية ودراستها دراسة علمية صحيحة.

حسن السائح.

من المباحث الفلسفية ما كتب به إلي في محاورة بيني وبينه في فلسفة هيجل بعد المطالعة :

«قد كان جرى البحث في فلسفة هيجل الالماني الحلولية عن معنى السلب والايجاب في كلامه فأجبت بما كان حاضرا يلوح من خلال كلامه، وما اقتنعت بذلك في نفسي، فكيف أرجو بذلك اقناع من هو مثلكم في النبوغ والعبقرية[1]» وفاقد الشيء لا يعطيه، إلى أن دخل بيدي كتاب في الحكمة النظرية الباحثة عن حقيقة العقل والادراك التصوري والتصديقي، ومعنى الشعور والانتباه، وحقيقة الوجود، وطريق اقتناصه تصورا وحكما لبعض فلاسفة الالسان، وهو الكُولت دِي كَلَارْفَا، فأخذت منه عن تدقيق وإمعان : أن فلاسفة الافرنج المتأخرين يستعملون الايجاب والسلب في التعلق النسبي الذي يكون بين طرفين، ضرورة اقتضاء نسبة كل [2]طرفين، منسوبا ومنسوبا إليه، أعم من أن يكون ذلك التعلق تعلق تأثير وتأثر أو مجرد سَبَبِيَّةٍ ومُسَبَّبِيةٍ لا تنتهي إلى تأثير وتأثر، أو مجرد شعور أو انتباه أو إدراك، فيسمون التعلق إيجابا، والمتعلق، وبعبارة، المقتضي، مُوجَباً، والمتعلق به والمُقتضَى سالبا، لانه مسلوب منه بالمُضَايَفَةِ، وعديله في الانتساب، مثال ذلك التعلق الذي بين المُدرِكِ والمُدرَكِ، والمنتَبِهِ والمنتَبَهِ إليه، والعالم والمعلوم، والقادر والمقدور، والمريد والمراد، وقِسْ على ذلك ما يشابهه، فالذي بصيغة اسم الفاعل يسمونه موجبا لانه طالبٌ لغيره، ومتعلق به تعلق تأثير أو دونه، والذي بصيغة اسم المفعول موضوعا لانه موضوع للمطلوبية والتعلق، وسالبا لانه مسلوب عنه ما ثبت لصاحبه ومضايفه من الطلب، وعليه فذلك الفيلسوف المتصَّفُ المادي المجهول الذي لا يرجو لله وقارا يحذو حذو سبينوزا البرتغالي الهولاندي ويخطو خطوه، وينظر إلى أبعد مما نظر إليه، فذهب

كلاهما إلى أن الحق، جل جلاله وتعالى عما يقول الظالمون والمُعَطِّلون عُلُوّاً كبيرا، حقيقته قوة طبيعية كلية متصلة بالكون كله اتصال كل قوة طبيعية بمطبوعها، فعالة فيه على الدوام، فعل كل طبيعة بلا شعور ولا إرادة. إنما هو الحَبْطُ والاتفاق، فإن كان هناك نظام وإتقان فعن مجرد المصادفة، فهو تعالى مؤثر في الكون كله جليلِهِ ودقيقه، مجموعه وأفراده، والكون كله مادة له ليس غير ما يتجرد عنها أو لا يدخل تحت نواميسها أصلا مُتَوَثِّر عنه، فيسمى بمقتضى هذا موجبا، ومحل تأثيره الذي هو المادة، مركَّبَةً أو بسيطة، جزئية أو كلية، موضوعا وسالبا، ونفس التأثير إيجاباً. ويذهبان إلى أن بتكرار هذا التأثير والتأثر، والفعل والانفعال، وبعبارتهم الايجاب والسلب، واستمراره أحقابا طويلة، يتطور الكون وينتقل من حالة الى حالة، متدرِّجاً في الرُقيّ، ومنه ما يتسفَّلُ فيه، وهو ما يتلاشى وينعدم، إلّا أنه قليل جدا بالنسبة للمترقي، وأنه تعالى لكثرة فعله هذا وتأثيره يتبع مفعوله في الترقي إلى أن يبلغ كُلٌّ من الصانع والمصنوع غايته في الكمال اللائق به، هذا في فعله وهذا في انفعاله، ثم قال : وربما أطلق سبينوزا في بعض تعابيره أنه تعالى، مع كونه قوة طبيعية حاكمة على كل القوى التي من جنسها، هو متصف بحياة هي مبدأ كل حياة في كل حيٍّ مما ها هنا، وبإرادة وعلم هما الاصْلَانِ الأصيلان لما يوجد في الكون من علم وإرادة، إلّا أنه تعالى لا يخرج مع ذلك عن كونه قوة طبيعية، واتصاله بالمادة اتصالا حقيقيا على المعهود. تعالى ربُّنا عمّا لا يليقُ بجنابه الاقدس. ه. [3] « والذي أفهم أنا من مذهب هيجل على ما في العبارات المترجمَة لفلسفته من حفاف، أنه يقول بالتطور المنطقي كما يرى أرسطوط، ويرى نظرية الخلق المستمر، وبعبارة تجدد الخلق، كما هو رَأيُ ديكارت، وأصلها لغيره، ويعبر هيجل عن هذا المعنى بدوام الحركة والترقي للمطلق، وأن العالم لا وجود له من ذاته، بل من خالقه، جَلَّ عُلَاهُ، الذي عبر عنه هو بالمطلق أو المثال، وهذا هو مذهب المثال الباطني القائل بأن لا وجود للاشياء العالمية إلّا في الفكر، وبواسطته، فالعالم، إذن، موجود وغير موجود، بل هو غير موجود أكثر منه موجود، بما أنه هو وليس[4] شيئا مِمّا هو. وقد قال مَالْبرانش : حقيقة الاشياء الخارجية ليست مؤكدة لنا إلّا بالوَحْي.»

هـوامـش :

(1) يقصد الرافعي صديقُه

(2) في الاصل «كل نسبة» بدل «نسبة كل» كما وضعناها.

(3) أي ا نتهى قول الكونت دي كلارثا السابق ذكره.

(4) في الاصل «وليست».

ملاحظات حول «الحركات الاجتماعية في الاسلام»

لاميل توما

مقدمة :

تعاظمت أهمية الدراسات التراثية الجديدة المؤسسة على النهج المادي التاريخي، في التصدي للرؤى المثاليةوالاستعمارية البورجوازية القائمة على مواقف رجعية معبرة عن مواقع الطبقات المعوقة للتقدم الاجتماعي، التي تعمل جاهدة على مسخ تراثنا العربي الاسلامي، وإدماجه ضمن مؤسساتها الايديولوجية (بوصفها مؤسسات الطبقات الرجعية الحاكمة) بشكل يجعل منه تبريرا «مزيفا» للاوضاع السائدة، ونظاما قيمياً معوقا للتطور، أو بتعبير أدق، سلاحا إيديولوجيا قائما على المواقف المثالية الرجعية التي أنتجتها المواقع الطبقية التي كانت معادية للجماهير ضمن مسيرة تطور المجتمع العربي الاسلامي. وقد استطاعت حركة التحرّر الوطني العربية أن تنزع هذا السلاح من أيدي الرجعية، وتوظفه — في جوانبه الثورية — في صراعها الايديولوجي ضد قوى التبعية.

من هذا المنطلق، تأتي مناقشة هذه الدراسات كضرورة لابد منها في الدفع بها إلى الامام على طريق تثبيت أقدامها على أساس علمي ثوري، وذلك بمراجعة جدية من شأنها أن تبين نقط القصور والخطأ من أجل تفاديها مستقبلا. والحوار الذي نحن بصدده، متعلق بمساهمة إميل توما المسماة «الحركات الاجتماعية في الاسلام» (دار الفارابي، 1980).

بين المظهر والجوهر :

لا سبيل إلى التدليل على أن جدلية العلاقة بين المظهر والجوهر من البديهيات المسلم بها في عداد المقولات الماركسية، ولكننا — بالرغم من ذلك — نجد خرقا واضحا لها عندالعديد من ماركسيي الوطن العربي، وعند توما أيضا. فانطباعنا، لاول وهلة، بمجرد قراءة العنوان، يفيد أننا بصدد عمل هام يصاحب الحركات الاجتماعية في الاسلام؛ ويزيد انطباعنا رسوخا حين نمر بتحذيرات توما من السقوط في الاحكام الجاهزة، خصوصا وأن الامر يتعلق بالزنج والقرامطة (ص 13، 14).

لكننا حين نتجاوز «التمهيد» نصطدم بحقيقة مرة تظهر لنا من كتب القدماء وكتب بعض معاصرينا، وهي أن «العرض» لا يفي بالوعود التي يضربها — ويحزم — اميل توما في التقديم، لانه يتناول قضايا عديدة في جوهرها عن المجال الذي حدده الكاتب للدراسة، فهو لا يتعرض للحركات الاجتماعية إلا بالاسم، وإنما يبحث في «الفكر الاجتماعي في الاسلام وتيارته»، وهذا ما لم يشر إليه توما — ولو مرة واحدة — طوال الصفحات العشرين التي تشمل التمهيد (مع أن هذا العنوان مثبت في الفهرس).
فتوما يتناول «الافكار الاجتماعية في الاسلام» بالبحث، ويرى أنها جاءت كنقيض للفكر الاجتماعي في الحقبة الجاهلية (ص 43)، ولا يعرض للاسلام كحركة اجتماعية اكتست طابعا تقدميا في ظرفها ذاك، بل يصبح الاسلام (مع توما) فكرا مجسدا في آيات وأحاديث لا تربطها بالواقع أدنى صلة

ونمضي قليلا، لنقرأ عن «مناشىء الفكر الشيعي»، وعن الشيعة كـ «حركة دينية سياسية» (ص 69). بحيث تنتفي عنها الطبيعة الاجتماعية؛ إنها «فرقة تمثل وتعاليمها مكانا هاما في الفكر الاجتماعي الاسلامي» (ص 74)، وليست حركة اجتماعية هامة لها موقعها ضمن مسيرة الصراع الطبقي في المجتمع العربي الاسلامي.

وحتى حين يتعلق الامر ب « التيار الثوري في الاسماعيلية»، فالاهم هو أفكارها الاجتماعية (83)، وليس فعلها النضالي الاجتماعي، ودوافعه الواقعية وأثره في تقويض السلطة العباسية.

كما أن الاعتزال يصبح (مع توما) '«مجموعة فكرية تصدت للتيارات الاجتماعية ودارت في إطار الاسلام» (ص 94)، مؤلفة من «فلاسفة حاولوا التوفيق بين الفلسفة والدين» (ص 95) (لاحظوا تكريس خرافة التوفيق، وسحب سمة الفلسفة على المعتزلة الذين ظلوا في إطار كلامي)، ولا يدرس كحركة اجتماعية تقدمية استوعبت مصالح التجار الصغار والمثقفين التقدميين، ومصالح عامة الشعب، واستطاعت أن تصل إلى السلطة (عهد المأمون)، وتتصدى للطبقات الرجعية، لا للتيارات الاجتماعية (الكلمة معممة وغير دقيقة اجتماعيا).

جوهر الكتاب، إذن، هو «الفكر الاجتماعي في الاسلام وتياراته»، وما «الحركات الاجتماعية في الاسلام» (العنوان) إلا مظهره الزائف؛ ويؤكد رأينا هذا إشارة المؤلف إلى أنه سيعود للحديث عن الزنج والبابكية في إطار بحث الثورات الاجتماعية في الامبراطورية العربية الاسلامية (هامش 3، ص 118)، وكأن بحث الحركات الاجتماعية لا يتسع البحث الثورات الاجتماعية، ما دامت الاولى قد تكون رجعية أو تقدمية، وما دامت الثانية قد تكون مضادة.

عن نمط الانتاج ومراحله التركيبية :

يؤكد اميل توما على إيمانه الراسخ بالمادية التاريخية، ويعدد الامثلة على فعاليتها كعلم للقوانين الموضوعية لمسيرة تطور المجتمع البشري، ويحذر من تطبيقها بطريقة آلية غير جدلية، مبرزا «أن قوانين التطور واضحة المعالم ترشد إلى السبيل الصحيح»، وأن «تطبيق هذه القوانين يحتاج إلى رؤية التطور الخاص والعام وارتباطهما العضوي» (ص 20)؛ إلا أنه يسقط في شرك التعسف وإصدار الاحكام الجاهزة، وتقوده استنتاجاته إلى فوضى في المفاهيم، وخلط جلي بين التشكيلات الاقتصادية ــ الاجتماعية. فكيف ذلك ؟

إن توما يسطر بأن «التاريخ العربي ينقسم إلى مراحل، وأن النضال الطبقي ساد جميع المراحل التي أعقبت عهد الشيوعية البدائية أو النظام القبلي» (ص 12) لكنه، في الحقيقة، لا يقوم بهذا التقسيم، ولا يمكن أن يفسر ذلك إلا بفعل الظروف التي تعيشها الدراسات التاريخية العربية الذاهبة في هذا الاتجاه، والتي لم تتوصل بعد إلى حسم قاطع في مثل هذه القضايا، وبفعل ظروف ذاتية زادت المسألة تعقيدا وأبعدت توما عن الحقيقة الموضوعية. بأي حق، وبأي معيار نطابق بين المشاعية البدائية وبين النظام القبلي بجرة قلم («أو») ؟ إن توما يضع الخيار أمام القارىء، فإما أن يقول شيوعية بدائية وإما أن يقول «نظام قبلي» (طبعا في إطار التاريخ العربي)، بالرغم من الاختلافات بين كلا النظامين. فالنظام القبلي ــ في إطار المرحلة التي يحددها له الكاتب، بين القرن الخامس الميلادي وظهور الاسلام ــ لا يمكن أن يطابق نظام المشاعة البدائية الذي هو نظام لا طبقي بالاساس، بينما يعرف النظام القبلي (بشهادة المؤلف) سرعة تطور تجاري (ص 37) وازدياد التفاوت الطبقي بين الاغنياء والفقراء، وتحول الفقراء الاحرار إلى أرقاء (ص 38) ويعرف عملية تقاطب اجتماعي عرفتها كافة المجتمعات الطبقية» (ص 38)؛ فالنظام القبلي طبقي كامل التكوين.

ويزيد المؤلف الطين بلة حين يضيف بأن ظهور الاسلام في مكة والحجاز، قد رافق «انتقالهما من نظام المشاعية البدائية التي كانت قد وصلت إلى أعلى مراحلها، إلى النظام الطبقي» (ص 27). والفرق كبير جدا بين الاقرار بمرحلة انتقالية من المشاعية البدائية إلى النظام الطبقي وبين الاقرار بتفاوت طبقي يزداد تفاقماً !

هذا مع العلم أن المشاعية البدائية قد اختفت، بفعل ظروف موضوعية، مع انتهاء عصور ما قبل التاريخ. وأن المرحلة التي يتحدث عنها توما تقع بين القرن الخامس الميلادي وظهور الاسلام.

وهكذا، يتضح لنا أنه لا يمكن (إلا في حدود متعسفة ولا تاريخية) الحكم بمطابقة نظام طبقي كامل التكوين، للنظام الشيوعي البدائي الذي لم يكن طبقيا بالاساس. كما أنه تجدر الملاحظة إلى أن المؤلف حين يتحدث عن «المراحل»، فهو يتحدث عن تشكيلات اقتصادية اجتماعية، وهذا ما يصدق على نظام المشاعية البدائية، ولكنه لا يصدق على «النظام القبلي» الذي يظهر وكأنه تشكيلية اقتصادية ــ اجتماعية أيضا، كما يتضح من كلام توما في (ص 12). كما وقع في عدة مغالطات، لا يمكن أن نفسرها إلا بضيق الافق ولوي عنق التاريخ لتصدق عليه فرضيات مسبقة؛ فهو يخبرنا أن ماركس وانجلز قد عرضا «تعميما بشأن تطور التاريخ البشري، و (خلصا) إلى أن الشيوعية البدائية سادت المجتمع الاول (؟!) وأعقبها نظام الاقطاع، وبعده نظام الرأسمالية، وسيعقب هذا النظام، الاخير من الانظمة الطبقية، النظام الاشتراكي، المرحلة الاولى للنظام الشيوعي» (ص 11) (لاحظوا أن الشيوعية البدائية ــ حسب ما يقتضيه سياق الكلام ــ تدخل عداد الانظمة الطبقية). وما أثار انتباهنا هنا (واستغرابنا أيضا) هو اختفاء النظام العبودي بالرغم من كونه «أول شكل من أشكال الاستغلال» (انجلز)، وبالرغم من حرص الكاتب على تعداد المراحل بهذه الطريقة البسيطة ــ من سلسلة المراحل. هذا مع أن المؤلف يعترف به (للمرة الاولى) بصدد تأكيده على أن المجتمع المكي (الشيوعي البدائي حسب توما) لم يتحول إلى مجتمع عبودي (ص 39) بالرغم من أن عدد العبيد كان يزداد سنة بعد سنة.

وفي (ص 102) يقول اميل توما : «وكما أن الفكر البورجوازي التقدمي انتهى بانتهاء مرحلة النهوض (الاقتصادي والاجتماعي والسياسي)، وحل محله فكر رجعي متحجر في عهد تدهور النظام الرأسمالي، كذلك كانت الاشعرية بديل المعتزلة في عهد الانحطاط الامبراطوري العربي الاسلامي، كما أن الأشعرية هي «ايديولوجيا عصر الاقطاع» (ص 105). نعيد صياغة هذه الاقوال، فنسطر أن المجتمع العربي الاسلامي قد عرف النظام الرأسمالي في فترة مبكرة، وتطور هذا النظام في عهد المعتزلة الذين كانوا يمثلون الفكر البرجوازي التقدمي. لكنه سرعان ما تدهور وانتهى وجاء النظام الاقطاعي فخلفه، وسادت الاشعرية في عهد هذا الانحطاط ! هكذا إذن ! تتحقق في مجتمعنا قوانين التطور، وتتحقق التتابع المنتظم للتشكيلات الاقتصادية ــ الاجتماعية، بشكل معكوس (رأسمالية ــ إقطاع)، أفتكون هذه هي الخصائص القومية التي لمح لها توما سابقا (ص 12) ؟!

عن الشيعة وإيديولوجيتها والحركات الثورية :

إن المؤلف، هنا أيضا، يخلط الامور أو تختلط عليه، فيجعل الاسماعلية مجرد فرقة إمامية، فهو رغم كونه لا يغفل الخلاف حول إمامة اسماعيل بن جعفر الصادق (ص 79 ــ 80)، إلا أنه لا يعي ما ترتب عنه، من كون الاسماعلية قد تكونت في ظرفه وسلكت طريقها الخاص قائلة بإمامة إسماعيل الابن الاكبر، ومن كون الامامية قد قالت بإمامة الابن الاصغر موسى الكاظم، فهو ببساطة غير علمية يسطر : «يمكن التقرير أن الشيعة في إطارها الواسع تنقسم إلى قسمين : الشيعة الزيدية (...) والامامية وتجمع فرقا مختلفة بينها الاثنا عشرية (...) والاسماعيلية التي تقف عند الامام اسماعيل بن جعفر الصادق» (ص 73).

ثم إن المؤلف يصل إلى استنتاج خاطىء بعيد كل البعد عن التاريخ الحقيقي للحركات الثورية التي هزت كيان السلطة العربية الاسلامية، حيث يقرر بأن «الحركات الثورية في الاسلام تبنت دائما إيديولوجية شيعية» (ص 88). والواقع أن قيام الحركات والانتفاضات كان بدافع الصراع الاجتماعي، ولم يكن رهنا بالتشيع أو الولاء لاهل البيت، وهذا ما تشهد عليه بوضوح تام انتفاضات الخوارج الذين انطلقوا من العداء لاهل البيت، ولعلي بالضبط، والذين كانوا ثوريين لا شك في ذلك.

كذلك الامر بالنسبة لحركة المطرف بن المغيرة (77 هـ) في المدائن إبان عهد الحجاج بن يوسف، لم تكن مؤسسة على ايديولوجية شيعية. وإنما كانت بدافع الصراع الطبقي : «ادعوكم إلى أن تقاتلوا هؤلاء الظلمة على أحداثهم، وندعوكم إلى كتاب الله وسنة نبيه، وأن يكون الامر شورى بين المسلمين» (ابن الاثير).

والثورة البابكية «لم يكن لها برنامج ديني محدد يقوم على فلسفة أو عقائد دينية أو مذهبية تؤيد انتسابها إلى المزدكية أو الزاردشتية» (حسين مروة)، على عكس ما يزعمه اميل توما من أن «بابك واصل تقاليد مزدك» (ص 88) (بقصد دعوته وآراءه) الذي استمرت آراؤه بين سكان أذربيجان والبلاد المجاورة لها، واستمالت اليها العناصر غير الراضية عن حالتها الاجتماعية كبعض الفرس والمتطرفين الشيعيين والباطنية.. مما مهد الطريق أمام حركة بابك الواسعة» (ص 88) مما يعني أن البابكية ذات أساس مزدكي وشيعي أيضا، وهذا ما لم يثبته التاريخ الواقعي.

وثورة الزنج، أيضا، لم تتبن العقيدة الشيعية، وكانت مرتبطة «ارتباطا شديدا بأسوأ ظاهرات الاستغلال الاقطاعي للقوى البشرية المشتغلة في الارض» (ح. مروة)، فهي، إذن لم تغير العلاقة الانتاجية في كلدة والعراق (لا يحدد توما خاصية هذه العلاقة) إلى علاقة إقطاعيه بين أسياد الارض والفلاحين (ص 111) كما يرى توما، وإنما كان دافعها التخلص من العلاقات الاقطاعية، وليس من علاقات إنتاجية أخرى (عبودية ربما!؟)

وهكذا يتضح أن مزاعم توما باطلة ومردودة من أساسها، وبعيدة عن أن تكون صادرة عن موقف مادي تاريخي ما فتيء مؤلفنا يدعي تبنيه، فكفانا من الادعاء، ولنحاول تحري الاشياء في حقيقتها.

عبد الرحيم سليمان

بيان من اتحاد كتاب المغرب

نتيجة للزيادة في اسعار بعض المواد الغذائية الاساسية، وما اثارته من سخط الجماهير واحتجاجها، ثم ما أعقب ذلك من إضرابات سقطت خلالها ضحايا، ورافقتها اعتقالات وأحداث دامية، فإن بلادنا تعيش أياما عصيبة بسبب سياسية التفقير والقاء التضحيات على كاهل المواطنين الفقراء ومحدودي الدخل.

وإن مثل هذه الحوادث ذات الدلالة البالغة، لا يمكن أن تفسر تفسيرات ظرفية، وان تؤول تأويلات تبريرية، بل هي تأكيد لعمق الأزمة المتمثلة في انتهاج سياسة تخمى مصالح الاقلية، وتقنن الضغط، وتفرغ الديمقراطية من شروطها، وتعوق نتائجها الجدلية عن التحقق.

لذلك فإن عدم تراجع الحكومة عن الزيادة في الاسعار، يعتبر بمثابة اصرار على فك التعبئة العامة التي تحتاج اليها البلاد لحماية حقوقنا الترابية، وتحرير ما تبقى من مناطقنا المحتلة.

وإن أزمة بمثل هذا العمق لا يمكن أن تعالج بالاجراءات الظرفية السلطوية، ولا باللجوء الى قمع المناضلين والهيئات المتحملة لمسؤوليتها في إطار المشروعية والالتزام بمصالح الشعب.

لهذا فإن اتحاد كتاب المغرب يعبر عن مساندته للجماهير في مطالبتها بالتراجع الفوري عن الزيادة في الاسعار، يستنكر توقيف المحرر وليبراسيون و «البيان» ويطالب بإطلاق سراح جميع المعتقلين ومن بينهم عضوا الاتحاد : مصطفى القرشاوي ومحمد الاشعري كما يلح على ضرورة الاستماع لمطالب الشعب المشروعة في اطار ديمقراطي حق يتيح انصاف الاكثرية من استغلال الاقلية.

المكتب المركزي

22 يونيو 1981

ملاحظة : أما الأستاذ **عبد الرحمان بنعمرو**، مدير مجلة « أقلام » وأحد أعضاء اتحاد كتاب المغرب، والذي اعتقل أيضاً في إطار حملة 20 يونيو 1981، فقد حكم عليه بثلاث سنوات مع وقف التنفيذ.

«الثقافة الجديدة»

اعتقال الشاعر محمد الاشعري.(*)

هاهم يلحقونك أنت الآخر أيها العزيز بضائقة الزنزانة وعتمتها يطوقونك، يهيئون ملفك، ينوعون الخواتم : أحمر، أزرق، بني، أخضر. وينطقون بالحكم.

علال الفاسي، محمد القري، محمد المختار السوسي، محمد الوديع الآسفي، محمد الحبيب الفرقاني، مصطفى المعداوي، عبد اللطيف اللعبي، عبد الله زريقة، وأنت الآخر تتبع طريقهم. هذه «العصابة الشعرية» تعلمنا، منذ مطلع العصر الحديث، كيف أن الشعر، هنا، مقدمة لفعل التحرر، انحياز جهير للمُهَمَّشين وهم يضيئون للحرية مركزها.

عبر البلاد كنت تطوف بأشعارك، لا تُحَمِّل غيرها حبا، حنينا، صراخا، ألقاً، عذابا، نشيدا، كنت تسرق منا المتاعب السرية لاتحاد كتاب المغرب، ثم لا ينساك عملك اليومي، ولا تنسى عائلتك، وقد انحدرت إلى الرباط وتركتها تنظر عودة إلى زرهون.

دُلِّيهِمْ ياورقة، يا كلمة، على سر اتقاد «الاجنة» بين جفون محمد، شفتيه ثم يديه، فتّحي زرار الصدر وانكشفي مشتعلة، محرقة، فذاك خبيء العشق يتقدم المواكب، ولا ينتهي.

محمد بنيس

(*) اعتقل على إثر اضرابات 20 يونيو 1981 التي دعت اليها الكونفدرالية الديمقراطية للشغل، وحكم بالسجن لمدة سنة نافذة، وهو يتحمل مسؤولية الكاتب العام للنقابة الوطنية للفلاحة التابعة للكونفدرالية.

تضامن مع جريدتي «المحرر» و «ليبراسيون»

تعرضت جريدتا «المحرر» و «ليبراسيون» لتوقيف طالت مدته على إثر اعلانهما عن اضراب 20 يونيو 1981. وقد عبرت النقابة الوطنية للصحافة المغربية في حينه عن تضامنها م ، الجريدتين، كما بادرت العديد من المؤسسات والجمعيات الوطنية والدولية إلى الاحتجاج على هذا التوقيف الذي ينال من حرية الصحافة.

نقف إلى جانب «المحرر» و «ليبراسيون» اللتين صمدت أمام العديد من مرات التوقيف، ونطالب باطلاق سراح مصطفى القرشاوي، رئيس تحرير جريدة «المحرر».

«الثقافة الجديدة»

تضامناً مع الشاعر أحمد فؤاد نجـم

نحن الكتاب والمثقفون المغاربة الموقعون اسفله نعبر عن تضامننا التام مع الشاعر أحمد فؤاد نجم، الذي يقوم باضراب عن الطعام داخل السجن منذ 10 ماي احتجاجا على المعاملة اللا انسانية التي يتعرض لها على يد السلطات المصرية.

إننا ندين حملة القمع الموجهة ضد مجموعة من المثقفين والمناضلين والتقدميين بمصر، كما نطالب السلطات المصرية باطلاق سراح جميع المناضلين الذين شملتهم حملة الاعتقالات وقدموا أخيرا للمحاكمة.

نهيب بالرأي العام العربي والدولي أن يتضامن مع ضحايا القمع بمصر.

نحيي الشاعر أحمد فؤاد نجم ونؤكد مساندتنا له في محنته من أجل اسماع صوت الجماهير والاخلاص للكلمة الصادقة.

الموقعـون :

عبد الكبير الخطيبي، ادريس الناقوري، ادريس الملياني، أحمد لمسيح، ربيع مبارك، مصطفى لمسناوي، ميلودي شغموم، محمد عزالدين التازي، عبد اللطيف الفؤادي، أحمد بوزفور، ادريس الخوري، المهدي اخريف، محمد الهرادي، علال الحجام، محمد بنيس، عبد الله راجع، محمد البكري، فاضل يوسف، العياشي أبو الشتاء، نجيب العوفي، عبد الرفيع الجواهري، عبد الجبار السحيمي، محمد الميموني، عبد الكريم الطبال، محمد شكري، احمد بنميمون، رشيد بنحدو، أحمد المديني، عبد اللطيف اللعبي، رشيد المومني، أنور المرتجي، محمد سبيلا، خناثة بنونة، ابراهيم السولامي، ابراهيم زيد، محمد زفزاف، مصطفى القرشاوي، عبد الله المنصوري، محمد برادة، عبد الله زريقة، أكويندي سالم، بنسالم حميش، رضوان افندي، عبد الرحمان بوعلي، محمد السملالي بكراوي، عبد القادر الشاوي، محمد بوخزار، الحبيب المالكي، فتح الله ولعلو، عبد القادر باينة، أحمد السطاتي، عبد الرزاق الداوي، منيب البوريمي، قمري بشير، حسن العلوي، نجمي حسن، احمد الطريبق، الأمين الخمليشي، هناوي الشياظمي.

أواخر ماي 1981

مجلة «الكرمـل»

وصلت إلى المغرب، أخيرا، مجلة «الكرمل» الصادرة عن الاتحاد العام للكتاب والصحافيين الفلسطينيين، بإشراف محمود درويش والياس خوري.

مبادرة تناقض الركام الصحافي، وتأخذ جبل الكرمل في فلسطين مواجهة، موارية، فللجبل، برأسه ومنحدريه، شكل الهشة، وكل منهما يخترق الفضاء/ البياض بسمكه وحدته، بفعل الاختراق تم الصحبة والالفة، وبه تحتفل الغرابة أيضا، وقد خرج التلازم على قواعد العادة، يرى الى الثقافة في بعدها الابداعي، لا تكرس ولا تطمئن. منذ العددين،الأول والثاني، تجلت أطراف البلاد العربية قريبة من بعضها، منشغلة بأسئلة واحدة، رغم فروقاتها. أتت «الكرمل» مرنانة بتجانسها، وعمقها، ووحدة تنوعها، وانبساط أفقها، وهي بجانب «مواقف» و «البديل» تبيء لمثلث فضي أن يتقدم بهدوئه في هذه الفسحة من سيادة الاستبداد والخراب، ليوقظ، فيؤالف، فيدمر.

مواد العدد الأول : بيان الكرمل. سعدي يوسف ــ المضيق. عز الدين المناصرة : ــ غافلتك وشربت كأس الخليل. أمل دنقل ــ وداعا سبتمبر. محمود درويش ــ قصيدة بيروت . يحي يخلف ــ النقطة الرابعة. غالب هلسا ــ الحفلة أو كوميديا الاسماء. الياس خوري ــ ثلاث رصاصات، إدوار سعيد ــ الاسلام والغرب. فيصل درّاج ــ الانتاج الروائي والطليعة الأدبية. حليم بركات ــ نزعة الخضوع في روايات نجيب محفوظ. رضوى عاشور ــ موقفان وطريقان، «المتشائل» و «وليد مسعود» ــ بطرس الحلاق ــ الله والثورة والشعر. فوزي الاسمر ــ البدو في أدب الاطفال الاسرائيلي. اميل حبيبي ــ أنا هو الطفل القتيل. رنا قباني ــ مختارات من الشعر اليوناني الحديث. رافائيل البرتي ــ ذاكرة النور. محمود درويش ــ انت الجذع الذي نكتب عليه أغانينا. أبو سلمى ــ لهب القصيدة. أنور خالد ــ ملتقى الشقيف الشعري. فاروق عبد القادر ــ يوسف ادريس، بحثا عن اليقين المراوغ. ليانة بدر ــ الحركة المسرحية في المناطق المحتلة. مؤنس الرزاز ــ مجموعة شهادات ادانة. جاك الاسود ــ الشعر الفرنسي بالعربية.

مواد العدد الثاني : نزيه أبو عفش ــ المضيق. سعدي يوسف ــ كحول. ممدوح عدوان ــ مرة سكر البحر. كاظم جهاد ــ أربع قصائد. هاشم شفيق ــ مقارنات. يوجين

غيللفيك ــ صرخات. اتيل عدنان ــ الراديو. محمد زفزاف ــ في الغابة. هاني مندس ــ أعشاب تلتف حول أعناق الشجر. أدوار سعيد ــ الجنون الامريكي. عزيز العظمة ــ استشراق الاصالة. فيصل دراج ــ في دلالة النقد. الطاهر لبيب ــ درس غرامشي. رولان بارت ــ ماهي الكتابة ؟. سمير الصايغ ــ الثنائية العرفانية للشكل والمضمون في الابداع المعاصر. يمنى العيد ــ خطوط عريضة في البحث عن هوية القصيدة العربية الحديثة. غالب هلسا ــ حوار مع اميل حبيبي ورؤية لاعماله. شوقي عبد الامير ــ الاشياء وحاجز الصمت. عبد الكبير الخطيبي ــ الصهيونية واليسار الفرنسي. البير أديب ــ دفتر الذكريات. نيكولاس غيين ــ مختارات شعرية. غسان كنفاني ــ يوميات 1959 ــ 1960. جمال الدين بن الشيخ ــ رسالة مفتوحة من كاتب عربي متحد إلى رئيس الكتاب العرب المتحدين. حسن الشامي ــ مجانين بلا أسماء. مصطفى هيكل ــ برديات. كاظم جهاد ــ حول تيارات الفلسفة الفرنسية المعاصرة. حوارات من القاهرة. فاروق عبد القادر ــ قراءة في وجه مصر. عمر صبري كتمتو ــ الواقعية ضد الواقعية. مؤنس الرزاز ــ البصقة : الرواية ــ البرقية. جاك الأسود ــ التآنس.

والمجلة ماثلة للطبع، تلقينا باستغراب ودهشة كبيرين نبأ اعتقال ومحاكمة الأستاذ عبد الرحيم بوعبيد ورفاقه أعضاء المكتب السياسي للاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية السادة : محمد اليازغي، محمد الحبابي، محمد منصور، محمد الحبيب الفرقاني، الذين صدرت في حقهم أحكام قاسية. وإننا إذ نستنكر هذا المس الجديد بحرية الرأي والتعبير، لنضم صوتنا إلى كل القوى والهيئات والمؤسسات الديموقراطية، وطنياً وعربيا ودولياً، في المطالبة بالتراجع عن هذا الخرق لأبسط الحقوق الديموقراطية.

« الثقافة الجديدة »