

من تراثنا الحديث ما الذي أفهمه من هيجل

تفضل الأستاذ حسن السايح، مشكوراً، بمدّنا برسالة كان بعث بها لوالده الفقيه المغربي محمّد الرافعي، 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 إصدار الأحكام المطلقة.

يقول الأستاذ حسن السايح في تقديم هذا النص :

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

. وأهد بهذه المناسبة أن أنشر رسالة فلسفية كتبها في الأربعينيات الكاتب المغربي محمد الرافعي، وهي واحدة من عشرات الرسائل التي كتبها إلى أصدقائه المهتمين بالفلسفة الغربية، دالة على أن الرجل كان يقرأ ما يكتب ويُنشر في أوروبا إما مترجماً، وإما 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 كنيّ المتواضعة على كتب فلسفية وفقهية وكلامية لا تخلو جوانبها من ملاحظاته ونقده، إذا لم تكن تتجاوز الهامش إلى السطور المطبوعة نفسها.

. ولقد تعرف الرافعي على الفلسفة الغربية مما نشره الآباء اليسوعيون من كتب فلسفية، ومن المجالات المشهورة في الشرق كالمقطف، والدهور، والحديث، حيث كانت أقلام المترجمين والناقلين تنشر أبحاثاً قيمة أصيلة، وبالأخصّ مما كتبه يعقوب صروف، واسماعيل مظهر، واسماعيل أدهم، وهميل، وما نشره لطفي السيد، وعلي عبد الرزاق، وما كتبه السلفيون في الفلسفة الإسلامية وبالأخصّ في العروة الوثقى.

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

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

. والواقع أنه لا يجوز الحكم على آراء الراضي من خلال رسالة واحدة، وإنما يجب أن يُهتمَّ 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 الراضي الفلسفية ودراساتها دراسة علمية صحيحة.

حسن السامح.

من الباحث الفلسفية ما كتب به إلي في محاوره بيني وبينه في فلسفة هيجل بعد المطالعة :

« قد كان جرى البحث في فلسفة هيجل الألماني الحلولية عن معنى السلب والايجاب في كلامه فأجبت بما كان حاضرا يلوح من خلال كلامه، وما اقتضت بذلك في نفسي، فكيف أرجو بذلك القناع من هو مظلم 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 اقتضاه تصورا وحكما لبعض فلاسفة الاسبان، وهو الكوونت دي كلاًزاً، فأخذت منه عن تدقيق وإمعان : أن فلاسفة الافرنج المتأخرين يستعملون الايجاب والسلب في المعلق النسبي الذي يكون بين طرفين، ضرورة القضاء نسبة كل⁽²⁾ طرفين، منسوبا ومنسوبا إليه، أعم من أن يكون ذلك المعلق تعلق تأثير وتأثر أو مجرد سببيةً ومُسببيةً لا تنتهي إلى تأثير وتأثر، أو مجرد شعور أو انتباه أو إدراك، فيسمون التعلق إيجابا، والمعلق، وبعبارة، المقضي، مُوجِباً، والمعلق به والمقتضى سالبا، لانه مسلوب منه بالمُضَائِفَةِ، وعديله في الانتساب، مثال ذلك التعلق الذي بين المُدْرِكِ والمُدْرَكِ، والنتيجه والمنتبه إليه، والعالم والمعلوم، والقادر والمقدور، والمهيد والمزاد، وقسْ على ذلك ما يشابهه، فالذي بصيغة اسم الفاعل يسمونه موجبا لانه طالب لغيره، ومعلق به تعلق تأثير أو دونه، والذي بصيغة اسم المفعول موضوعا لانه موضوع للمطلوبه والتعلق، وسالبا لانه مسلوب عنه ما ثبت لصاحبه ومضاهيه من الطلب، وعليه فذلك الفيلسوف المتعسف المادي الجهول الذي لا يرجو لله وقارا يحذو حذو سينوزا البرتغالي الهولاندي ويخطو خطوه، وينظر إلى أهدم مما نظر إليه، فلذهب

كلاهما إلى أن الحق، جل جلاله وتعالى عما يقول الظالمون والمعتطلون علواً كبيراً، حقيقته قوة طبيعية كلية متصلة بالكون كله اتصال كل قوة طبيعية بمطبوعتها، فعالة فيه على الدوام، فعل كل طبيعة بلا شعور ولا إرادة. إنما هو الخَبْطُ والاتِّفاق، فإن كان هناك نظام واتِّقان فمن مجرد المصادفة، فهو تعالى مؤثر في الكون كله جليله ودقيقه، مجموعته وأفرادها، والكون كله مادة له ليس غير ما يتجرد عنها أو لا يدخل تحت نوايسها أصلاً مُتَوَكِّرٌ عنه، فيسمى بمقتضى هذا موجبا، ومحل تأثيره الذي هو المادة، مركبة أو بسيطة، جزئية أو كلية، موضوعا وسالبا، ونفس التأثير إيجاباً. وبذهبان إلى أن بتكرار هذا التأثير والتأثر، والفعل والانفعال، وبعبارتهم الإيجاب والسلب، واستمراره أحقاباً طويلة، يتطور الكون وينتقل من حالة إلى حالة، متدرجاً في الرُّقْي، ومنه ما يتسفل فيه، وهو ما يتلاشى وينعدم، إلا أنه قليل جداً بالنسبة للمترقى، وأنه تعالى لكثرة فعله هذا وتأثيره يتبع مفعوله في الترقى إلى أن يبلغ كُُلَّ من الصانع والمصنوع غاية في الكمال اللائق به، هذا في فعله وهذا في الفعالة، ثم قال : وربما أطلق سينوزا في بعض تعابيه أنه تعالى، مع كونه قوة طبيعية حاكمة على كل القوى التي من جنسها، هو متصف بحياة هي مبدأ كل حياة في كل حيٍّ بما لها هنا، وبإرادة وعلم هما الاصلان الأصيلان لما يوجد في الكون من علم وإرادة، إلا أنه تعالى لا يخرج مع ذلك عن كونه قوة طبيعية، واتصاله بالمادة اتصالاً حقيقياً على المهود. تعالى رَبُّنا عَمَّا لا يُلِيقُ بِجَنابِهِ الْاِقْدَس. ه. (٣) « والذي أفهم أنا من مذهب هيغل على ما في العبارات المترجمة لفلسفته من حفاف، أنه يقول بالتطور المنطقي كما يرى أرسطوط، ويرى نظرية الخلق المستمر، وبعبارة تمهد الخلق، كما هو رأي ديكارت، وأصلها لغيره، ويعبر هيغل عن هذا المعنى بدوام الحركة والترقي للمطلق، وأن العالم لا وجود له من ذاته، بل من خالقه، جُلُّ عَمَلَهُ، الذي عبر عنه هو بالمطلق أو المثال، وهذا هو مذهب المثال الباطني القائل بأن لا وجود للأشياء العالمية إلا في الفكر، وبواسطته، فالعالم، إذن، موجود وغير موجود، بل هو غير موجود أكثر منه موجود، بما أنه هو وليس (٤) شيئاً مِمَّا هو. وقد قال مألبرائش : حقيقة الأشياء الخارجية ليست مؤكدة لنا إلا بالتوخي.»

هوامش :

- (1) يقصد الرافعي صديقَه
- (2) في الأصل «كل نسبة» بدل «نسبة كل» كما وضعناها.
- (3) أي انتهى قول الكونت دي كلارثا السابق ذكره.
- (4) في الأصل «وليست».

ملاحظات حول «الحركات الاجتماعية في الإسلام»

لاميل توما

مقدمة :

تعاظمت أهمية الدراسات التراثية الجديدة المؤسسة على النهج المادي التاريخي، في التصدي للرؤى المثالية والاستعمارية البورجوازية القائمة على مواقف رجعية معبوة عن مواقع الطبقات المعوقة للتقدم الاجتماعي، التي تعمل جاهدة على مسخ تراثنا العربي الإسلامي، وإدماجه ضمن مؤسساتها الأيديولوجية (يوصفها مؤسسات الطبقات الرجعية الحاكمة) بشكل يجعل منه تثيرا «مزيقا» للاوضاع السائدة، ونظاما قيميا معوقا للتطور، أو بتعبير أدق، سلاحا أيديولوجيا قائما على المواقف المثالية الرجعية التي أنتجتها المواقع الطبقة التي كانت معادية للجماهير ضمن مسيرة تطور المجتمع العربي الإسلامي. وقد استطاعت حركة التحرر الوطني العربية أن تنزع هذا السلاح من أيدي الرجعية، وتوظفه — في جوانبه الثورية — في صراعها الأيديولوجي ضد قوى التبعية.

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

بين المظهر والجوهر :

لا سبيل إلى التذليل على أن جدلية العلاقة بين المظهر والجوهر من البدييات المسلم بها في عداد المقولات الماركسية، ولكننا — بالرغم من ذلك — نجد خرقا واضحا لها عند العديد من ماركسيي الوطن العربي، وعند توما أيضا. فانتطبعنا، لأول وهلة، بمجرد قراءة العنوان، بفيد أننا بصدد عمل هام يصاحب الحركات الاجتماعية في الإسلام؛ ويزيد انطباعنا رسوخا حين نمر بتحديدات توما من السقوط في الاحكام الجماهيرة، خصوصا وأن الأمر يتعلق بالنزج 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 يضرها — ويحزم — اميل توما في التقدم، لأنه يتناول قضايا عديدة في جوهرها عن المجال الذي حدده الكاتب للدراسة، فهو لا يتعرض للحركات الاجتماعية إلا بالاسم، وإنما يبحث في «الفكر الاجتماعي في الإسلام 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 الإسلام» بالبحث، ويرى أنها جاءت ككفيض للفكر الاجتماعي في الحقبة الجماهيرة (ص 43)، ولا يعرض للإسلام كحركة اجتماعية اكتست طابعا تقدما في ظرفها ذلك، بل يصيح الإسلام (مع توما) فكرا مجسدا في آيات وأحاديث لا تربطها بالواقع أدنى صلة

ونعني قليلا، لنقرأ عن «مناشئ الفكر الشيعي»، وعن الشيعة كـ «حركة دينية سياسية» (ص 69).
بحيث تنتفي عنها الطبيعة الاجتماعية؛ إنها «فرقة تمثل وتماثلها 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 بـ «التيار الثوري في الاسماعيلية»، فالاهم هو أفكارها الاجتماعية (83)، وليس فعلها النضالي الاجتماعي، ودوافعه الواقعية وأثره في تفويض 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 سمّة الفلسفة على المعتزلة الذين ظلوا في إطار كلامي)، ولا يدرس كحركة اجتماعية تقدمية استوعبت مصالح التجار الصغار والمتقنين التقدميين، ومصالح عامة الشعب، واستطاعت أن تصل إلى السلطة (عهد المأمون)، وتتصدى للطبقات الرجعية، لا للتيارات الاجتماعية (الكلمة معصمة 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 للبحث الثورات الاجتماعية، ما دامت الاولى قد تكون رجعية أو تقدمية، وما دامت الثانية قد تكون مضادة.

عن نمط الانتاج ومراحله الترتيبية :

يؤكد اميل توما على إيمانه الراسخ بالمادية التاريخية، ويمدد الامثلة على فعاليتها كعلم للقوانين الموضوعية لمسيبة تطور المجتمع البشري، ويخبر من تطبيقها بطريقة آلية غير جدلية، مرزا «أن قوانين التطور واضحة المعالم ترشد إلى السبيل الصحيح»، وأن «تطبيق هذه القوانين يحتاج إلى رؤية التطور الخاص والعام وارتباطهما العنصري» (ص 20)؛ إلا أنه يسقط في شرك التعسف وإصدار الاحكام الجاهزة، وتقوده استنتاجاته إلى فوضى في المفاهيم، وخلط جلي بين التشكيلات الاقتصادية — 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 وأهدت توما عن الحقيقة الموضوعية. بأي حق، وبأي معيار نطابق بين المشاعية البدائية وبين النظام القبلي بجمرة قلم «أو» ؟ إن توما يضع الخيار أمام القارئ، فإما أن يقول شيوعية بدائية وإما أن يقول «نظام قبلي» (طبعاً في إطار التاريخ العربي)، بالرغم من الاختلافات بين كلا النظامين. فالنظام القبلي — في إطار المرحلة التي يحددها له الكاتب، بين القرن الخامس الميلادي وظهور الاسلام — لا يمكن أن يطابق نظام المشاعية البدائية الذي هو نظام لا طبقي بالاساس، بينما يعرف النظام القبلي (بشهادة المؤلف) سرعة تطور تجاري (ص 37) وازدياد التفاوت الطبقي بين الأغنياء والفقراء، وتحول الفقراء الاحرار إلى أرقاء (ص 38) ويعرف عملية تقاطب اجتماعي عرفها كافة المجتمعات الطبقيّة» (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 ا

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 — اجتماعية أيضا، كما يتضح من كلام توما في (ص 12). كما وقع في عدة مغالطات، لا يمكن أن نعرضها إلا بضيق الافق ولوي عتق التاريخ لتصدق عليه فرضيات مسبقة؛ فهو يحزننا أن ماركس والمجلز قد عرضا «تعميما بشأن تطور التاريخ البشري، و (خلصا) إلى أن الشيوعية البدائية سادت المجتمع الأول (14) وأعقبها نظام الاقطاع، ويعدله نظام الرأسمالية، وسيعقب هذا النظام، الأخير من الانظمة الطبقية، النظام الاشتراكي، المرحلة الأولى للنظام الشيوعي» (ص 11) (لاحظوا أن الشيوعية البدائية — حسب ما يقتضيه سياق الكلام — تدخل عداد الانظمة الطبقيه). وما أثار انتباهنا هنا (واستقرأنا أيضا) هو اختفاء النظام العبودي بالرغم من كونه «أول شكل من أشكال الاستغلال» (المجلز)، وبالرغم من حرص الكاتب على تعداد المراحل بهذه الطريقة البسيطة — من سلسلة المراحل. هذا مع أن المؤلف يعترف به (للمرة الأولى) 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 باتناه مرحلة النهود (الاقتصادي والاجتماعي والسياسي)، وحل محله فكر رجعي متحجر في عهد تدهور النظام الرأسمالي، كذلك كانت الأشعرية بديل المعتزلة في عهد الانحطاط الامبراطوري العربي الاسلامي، كما أن الأشعرية هي «ايدولوجيا 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 البورجوازي التقدمي. لكنه سرعان ما تدهور وانتهى وجاء النظام الاقطاعي خلفه، وسادت الأشعرية في عهد هذا الانحطاط ! هكذا إذن ! نتحقق في مجتمعا قوانين التطور، ويتحقق التابع المنتظم للتشكيلات الاقتصادية — الاجتماعية، بشكل معكوس (رأسمالية — إقطاع)، أفككون هذه هي الخصائص القومية التي لمح لها توما سابقا (ص 12) 14

عن الشيعة وايدولوجيتها والحركات الثورية :

إن المؤلف، هنا أيضا، يخلط الامور أو تختلط عليه، فيجعل الاسماعلية مجرد فرقة إمامية، فهو رغم كونه لا يفضل الخلاف حول إمامة اسماعيل بن جعفر الصادق (ص 79 — 80)، إلا أنه لا يهي ما ترتب عنه، من كون الاسماعلية قد تكونت في ظرفه وسلكت طريقها الخاص قائلة بإمامة اسماعيل الابن الاكبر، ومن كون الامامية قد قالت بإمامة الابن الأصغر موسى الكاظم، فهو ببساطة غير علمية يسطر : «يمكن التقرر 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 خاطيء بعيد كل البعد عن التاريخ الحقيقي للحركات الثورية التي هزت كيان السلطة العربية الاسلامية، حيث يقرر بأن «الحركات الثورية في الاسلام تبنت دائما ايدولوجية شيعة» (ص 88). والواقع أن قيام الحركات والانفاضات كان بدافع الصراع الاجتماعي، ولم يكن رهنا بالانشيم 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 الأمر بالنسبة لحركة المطرف بن المغيرة (77 هـ) في المدائن إبان عهد الحجاج بن يوسف، لم تكن مؤسسة على ايدئولوجية شيعية. وإنما كانت بدافع الصراع الطبقي : «ادعوكم إلى أن تقاتلوا هؤلاء الظلمة على أعدائهم، وتدعوكم إلى كتاب الله وسنة نبيه، وأن يكون الأمر 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 الزرادشتية» (حسين مروة)، على عكس ما يزعمه اميل توما من أن «بابك واصل تقاليد مزدك» (ص 88) (يقصد دعوته وآراءه) الذي استمرت آراؤه بين سكان أذربيجان والبلاد المجاورة لها، واستألت اليها العناصر غير الراضية عن حالتها الاجتماعية كبعض الفرس والمتطرفون الشيعيين والباطنية.. مما مهد الطريق أمام حركة بابك الواسعة» (ص 88) مما يعني أن البابكية ذات أساس مزدكي وشيعي أيضا، وهذا ما لم يشتهه التاريخ الواقعي.

وثورة الرنخ، أيضا، لم تبين العقيدة الشيعية، وكانت مرتبطة «ارتباطا شديدا بأسوأ ظاهرات الاستغلال الاقطاعي للقوى البشرية المشتغلة في الأرض» (ح. مروة)، فهي، إذن لم تغير العلاقة الانتاجية في كلدة والعراق (لا محدد توما خاصة هذه العلاقة) إلى علاقة إقطاعية بين أسياذ الأرض 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، وبعبدة عن أن تكون صادرة عن موقف مادي تاريخي ما فتىء 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 ضحاياها، 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، وإن تؤول تأويلات تبهرية، بل هي تأكيد لعمق الأزمة المتمثلة في انتهاج سياسة تحمي مصالح الاقلية، وتقمض الضغط، وتفرغ الديمقراطية من شروطها، وتغرق نتائجها الجدلالية 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، وتمحيز ما تبقى من مناطقنا المحتلة.

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

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

المكتب المركزي

22 يونيو 1981

ملاحظة : أما الأستاذ عبد الرحمان بنعمرو، مدير مجلة « أعلام » 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 الأشعري. (*)

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

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

عبر البلاد كنت تطوف بأشعارك، لا تُحْمَلْ غيرها حبا، حيننا، صراخا، ألقاً، عذابا، نشيدا، كنت تسرق منا المتاعب السرية لاتحاد كتاب المغرب، ثم لا ينسأك عمك البيومي، ولا تنسى عائلتك، وقد انحدرت إلى الرباط وتركتها تنظر عودة إلى زهون.

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

محمد بنيس

(*) اعتقل على إثر إضرابات 20 يونيو 1981 التي دعت إليها الكونغرس الديمقراطية للشغل، وحكم بالسجن لمدة سنة نافذة، وهو يتحمل مسؤولية الكاتب العالم للنقابة الوطنية للفلاحة التابعة للكونغرس الديمقراطية.

تضامن مع جريدتي «المحرر» و «ليبراسيون»

تعرضت جريدتا «المحرر» و «ليبراسيون» لتوقيف طالبت مدته على إثر إعلانها عن إضراب 20 يونيو 1981. وقد عبرت النقابة الوطنية للصحافة المغربية في حينه عن تضامنها مع 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 القرشاي، رئيس تحرير جريدة «المحرر».

«الثقافة الجديدة»

تضامناً مع الشاعر أحمد فؤاد نجم

نحن الكتاب والمثقفون المغاربة الموقعون اسفله نعبر عن تضامنا التام مع الشاعر أحمد فؤاد نجم، الذي يقوم باضراب عن الطعام داخل السجن منذ 10 ماي احتجاجاً 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 أخيراً للمحاكمة.

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

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

الموقعون :

عبد الكبير الخطيبي، ادريس الناقوري، ادريس الملياني، أحمد مسيح، ربيع مبارك، مصطفى السناوي، 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 الرقيع 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 سيلا، خنائة بنونة، ابراهيم السلواي، ابراهيم زيد، محمد زفزاف، مصطفى القرشاي، عبد الله المنصوري، محمد براءة، عبد الله زريقة، أكويندي سالم، بنسالم حميش، رضوان افندي، عبد الرحمان بوعلی، محمد السملاي بكرابي، عبد القادر الشاوي، محمد بوخزار، الحبيب المالكی، فتح الله ولعلو، عبد القادر باينة، أحمد السطاتي، عبد الرزاق الداوي، منيب البوريمي، قمري بشير، حسن العلوي، نجمي حسن، احمد الطريق، الأمين الخمليشي، هناوي الشياظمي.

أواخر ماي 1981

مجلة «الكرمل»

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

مبادرة تناقض الزكام الصحافي، وتأخذ جبل الكرمل في فلسطين مواجهة، مواربة، فللجبل، برأسه ومنحدره، شكل الهشة، وكل منهما يخترق الفضاء/البياض بسمكه وحدته، بفعل الاحتراق تم الصحبة والالفة، وبه تحتفل الغرابة أيضاً، وقد خرج التلازم على قواعد العادة، يرى الى الثقافة في بعدها الابداعي، لا تكسر ولا تطمئن. منذ العالدين، الأول والثاني، تجلت أطراف البلاد العربية قريبة من بعضها، منشغلة بأسئلة واحدة، رغم فروقاتها. أنت «الكرمل» مرزاة بتجانسها، وعمقها، ووحدة تنوعها، وانبساط أفقها، وهي بجانب «مواقف» و «البدليل» تهيء لمثلث فضي أن يتقدم يهدوته في هذه الفسحة من سيادة الاستبداد والحراب، ليوقظ، فيؤالف، فيدمر.

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

مواد العدد الثاني : نزه أبو عفش — المضيق. سعدي يوسف — كحول. محمود عدوان — مرة سكر البحر. كاظم جهاد — أربع قصائد. هاشم شفيق — مقارنات. يوجين

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

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

« الثقافة الجديد »