الفصل السابع

حوار الثقافات الأفريقية

◆◆◆

obeikan.com

obeikan.com

١-بين توترات الثقافة الرسمية ووفاق الثقافة الشعبية :

قد يكون «التحديث» قد عولم ألوانا من الثقافات، راجت بالضرورة على يد النخب الحديثة. لكن تلك الأخيرة هى التى أتاحت أيضا قدرا من توجهات الاستقلال والتحرر الوطنى، وجعلت مفهوم الثقافة الوطنية يتمدد خارج نطاق الأنثربولوجيا والاستشراق إلى حد كبير، وبدا ذلك أحيانا فى مواجهة مع عولمة التحديث، لكن أطرافا من هذه النخب مضت بالحداثة إلى حدود الاغتراب. وقد شهدت العقود الأخيرة منحى جديدا فى آليات العولمة من جهة، وفى تيارات الثقافة المحلية من جهة أخرى. ذهب الاندماج فى الثقافة الاستهلاكية إلى حد التوحد مع ثقافة مراكز الهيمنة، حتى شمل ذلك فى أحيان كثيرة عناصر الثقافة الوطنية والشعبية على السواء، وفى أحيان أخرى، أو بسبب هذا الشمول ذهبت قطاعات كبيرة من الثقافة الشعبية – فيما بدا حماية للذات – إلى الانكفاء على هذه الذات، عبر سلفية مفرطة لاتتورع عن رفض عقلانية التحديث فضلا عن ممارساته. وفى طريق هذه الموجة الأخيرة، جرفت السلفية الجديدة الثقافة الشعبية إلى القوالب الجامدة من العزلة التى نلحظها بقوة فى العقود الاخيرة.

لم تستطع ثقافات عديدة فى العالم الثالث، ومنها العربية والأفريقية، أن تتجه فى هذه الأجواء إلى بناء علاقات متبادلة يؤدى حوارها إلى مساندة حقيقية لروح استقلالية جديدة. ذلك أن موجة التحرر الوطنى كانت قد أقامت علاقاتها على أساس أولوية «السياسى» على ما دونه، أما موجة الانفتاح الاقتصادى والليبرالية الجديدة فى العقود الأخيرة فقد أقامت علاقاتها على أولوية الاقتصاد، حتى شمل ذلك بقوة العلاقات العربية الأفريقية نفسها، وبقيت الثقافة ساحة دائمة لمقولات

الثقافات الرسمية التى ورثتها من فترة الاستعمار وعولمته فى الأنثروبولوجيا والاستشراق، فصاغ ذلك علاقات الشعوب الحديثة وفق المقولات المشوهة القديمة، ومن هنا اتجه المثقف الأفريقى دائما إلى استرجاع الحديث عن تجارة العرب فى الرقيق، أو فرض اللغة العربية والأسلمة، أو الإشارة لصورة الأفريقى المشوهة فى الأعمال الأدبية والفنية العربية، وكانت الطامة حين تشير الأصابع حتى الوقت الراهن إلى صورة الأفريقى فى الأفلام والمسلسلات وحتى الإعلانات الساخرة عن أنواع الموبايل فى مملكة «الشامبونجى»! فى وضع سخيف لمعنى اللون أو نطق العربية أو طبيعة الملبس والسلوك ...إلخ.

وحتى فى الثقافة الرسمية الجادة، فثمة الأحاديث عن الدور العربى الإسلامى فى «تحضر القارة» أو «نشر العروبة والإسلام» فيها كواجب حضارى عروبى وإسلامى، ناهيك عن الانفراد بتحريرها أو إغراقها بالمال العربى رغم عدم الأمان فيها، وقد عكست هذه الموجات المتبادلة من عدم الثقة إشكاليات الثقافات الأكبر والثقافات الفرعية، إذ كثيرا ما يتحدث المثقف الأفريقى منطلقا من مخاوفه من وحدة الثقافة العربية – كما تصورها الدعاية العربية وتبالغ فيها أحيانا – مما يجعلها غالبة بطبعها، كما جاء دور البترودولار فى سيولته وفى ظروف مختلفة ليضيف صورة جديدة لسيطرة «العربى» على الأفريقى. ويتجاهل الكثيرون أن كثيرا من الممالك الأفريقية ذات البعد التاريخى أو الثقل الإقليمى (غانا – الزولو) لم تعرف فترة مجدها تأثير الثقافة العربية ولا تدهورت بسبب «الزحف العربى»، كما أن أكثر من عشرين لغة أفريقية كتبت مبكرا بالخط العربى قبل نفيها بالحرف الرومانى، ولكن لتؤكد الذاتية الأفريقية و لتترك تراثا من المخطوطات ليس كله إسلاميا كما يتصور بعض المؤرخين العرب، بل إن تجارة الرقيق التى يجب أن نعترف بممارستها عربيا، لم

تؤد إلى انهيار ممالك واقتصاديات على نحو ما فعلت تجارة الرقيق الأطلنطية.

لا يعنى ذلك كله بالضرورة أن الثقافة الرسمية على الجانبين كانت دائما ملغومة بالتحديات على هذا النحو، فثمة مؤرخون بارزون فى قيادة الفكر الأفريقى مثل الراحلين «بلايدن» و«كى زيربو» و«شيخ أنتا ديوب» ...وحتى «أجايى» فى نيجيريا حاليا يعترفون بعمق العلاقات الثقافية العربية الأفريقية وتجاوزها لكثير من مقولات الأنثروبولوجيين والمؤرخين الغربيين، كما اعترفت زعامات بهذه العلاقة ودفعت بها إلى مؤسسات التعليم والصحافة ..إلخ.(نكروما- سنغور).

لكن تظل الغيوم عالقة بهذه العلاقات، حتى نستمر فى إجلائها عبر حقول معرفية مختلفة، وفى تقديرى أن يبدأ ذلك باكتشافات الثقافة والآداب الشعبية.

تمثلات الوفاق فى الآداب الشعبية:

سادت لفترة على المستوى الشعبى العربى والأفريقى الصياغة المثقفة للحياة الدينية، بل وقوالب الشعر الكلاسيكية، وغالى المثقفون الدينيون فى القارة مثلا فى الانحياز بالجماهير إلى « السيوطى » و«القيروانى » و«الهمزية » مثالا لعدة قرون! ومن ثم ارتبطت القداسة الدينية ببعض ألوان الإبداع الفنى الشعبى على طول ساحة العالم الإسلامى فيما كان يمكن تسميته فترة العولمة العربية الإسلامية. من هنا كانت الصوفية الأفريقية أداة تماه عميقة بين التراث العربى والأفريقى، رغم إبداعات المريدية والتيجانية و«الفودية» (نسبة إلى عثمان دان فوديو) وغيرهم ممن تذخر بآثارهم مخازن داكار وتمبوكتو وزنجبار. ولذا لاحظنا أن منظمة الوحدة الأفريقية عند قيامها عام ١٩٦٣ واهتمامها بالبعد الثقافى، أسمت مراكزها الثقافية فى أنحاءالقارة «مراكز اللغات والتراث الشفاهى»، أما هذا التراث الشفاهى الذى اهتمت به الدوائر الأفريقية، ولم يدرس بعد على المستوى العربى، فإنه يشمل

التاريخ الاجتماعى لشعوب القارة إزاء النفى الأوربى للتاريخ الأفريقى بزعم أن شعوب القارة لم تعرف الكتابة! هذا فى الوقت الذى بدأت فيه دوائر جامعية الانتباه للتراث الأفريقى من المخطوطات المكتوبة بالحرف العربى – قبل الكتابة الرومانية – فيما سمى على الجانبين (العجمى). وقد أتيح لكاتب هذه السطور جمع البعض من هذه المخطوطات مؤخرا وصدرت فى كتاب عن «تراث مخطوطات اللغات الافريقية بالحرف العربى» (العجمى) ليدرك المثقف العربى والأفريقى على السواء أن نصوص التراث الشعبى، أصدق أنباء مما تعرفه الفنون الرسمية أو الإعلامية بشأن حقائق العلاقات بين الشعوب العربية والأفريقية! كما لعلهم يدركون أن إقامة كتلة شعوب الجنوب لابد أن يسبقها انفتاح ومعرفة حقيقية متبادلة بالثقافات الشعبية وخاصة الفنية السائدة فى ساحة هذه الشعوب و يمكنا أن نتعرف معا على بعض جوانبها هنا :

* من بين نصوص التراث الشفوى الأفريقى، نصوص شعبية ذات قيمة كبيرة عن «أصل شعب الأنتيمورو» (الملجاشيون) وعلاقتهم بالعالم العربى من جنوب الجزيرة العربية ومصر، وكيف قامت ممالك «المارينا» مستقلة تماما عن النفوذ العربى نفسه المسيطر فى المحيط الهندى، مع الحرص على تكوين النخب المحلية – والحاكمة – وفق تعليم وثيق الصلة بالنخب العربية، تجارا ومهاجرين، ودون أن يعنى ذلك أية علاقة عدائية بين الجانبين حتى الآن، بل إن هذه النصوص الأفريقية العربية، ذات الأصل الشعبى، تسمى «السورابى».. وهى تتخذ مؤخرا طابعا سحريا يستشفى بها أو يحفظها البعض تبركا!

* وفى غرب أفريقيا فوجئت بوجود نص شعبى آخر عن «أصل شعب الهوسا»، يربطهم بتفاعلات محلية امتدت من «بورنو» و« أروا» إلى «كانو» (شمال نيجيريا)

قبل أن يكون للعرب أو الإسلام دخل فى هذا التكوين. وما إن يتم اتصالهم بالمسلمين عبر مبعوثين تجارا ورجال دين، حتى تتبنى الممالك الدعوة إلى الإسلام فى محيط شعب الهوسا وفى أنحاء غرب أفريقيا، ويتصلون – وفق النص الشعبى- بالمشرق عبرالاتصال بـ (أبي بكر الصديق وعمرو بن العاص) كما يتصلون بالمغرب عبر (عبد الكريم المغيلى) وفى هذه الانتقالات والاتصالات تقفز بنا النصوص لعشرة قرون فى جمل قصيرة لها جمالها الخاص فى الحكى الشعبى.

* وفى نصوص أخرى تبدو مسجلة عبر مؤلف معروف ولكنها تحمل طابعا شعبيا ملحوظا، نجد نصا شعريا باللغة السواحيلية (الانكشافى) يعتبر من نوع البكائيات على الأطلال فى أوائل القرن التاسع عشر أمام هجوم الرعاة من داخل القارة، وهجوم الاستعمار من السواحل على سلطنة «باتى» على الساحل الأفريقى الشرقى، فتدمر هذه السلطنة التى مثلت نهوضا ثقافيا أفريقيا وعربيا مشتركا. ويعبر عن كل ذلك بوضوح نص القصيدة الغنى بالمعتقدات الشعبية عن أشباح الغابة، ومخاطر البحار، ودرجات الجحيم، وأسماء الله الحسنى... وبالمثل نجد على الجانب الآخر من القارة «مخطوطة الأخضرى» باللغة «الماندنجية» أوردها أحد أشهر الكتب السيارة شعبيا وهو كتاب «زهور البساتين فى تاريخ السوادين» (أوائل القرن التاسع عشر) المنتشر فى أنحاء غرب أفريقيا ، مليئة بالنصوص الشعبية التى كتبت باللهجات المحلية وترجم بعضها بالحرف العربى بل وباللغة العربية.

وليست المخطوطات المكتوبة بالحرف العربى وحدها أحد مصادر التعريف المهمة بأصول الشعوب الأفريقية قبل وأثناء اتصالهم بالعرب، وفى أجواء سلمية لاعدوانية، فالسير الشعبية الشهيرة فى منطقة مثل غرب أفريقيا مثل سيرة الإمبراطور «سونجاتا» أو «سندياتا» مؤسس مملكة «الماندنج» فى غرب أفريقيا

(مملكة مالى لاحقا) التي تعتبر نصا شعبيا أخاذا يرد بقوة على الكتابات السائدة عن تدمير العرب لغانا الأفريقية وقيام مالى الاسلامية على أنقاضها على نحو ما تتفجر به الثقافة الغربية المفروضة على أهل المنطقة. والسيرة الشعبية لتاريخ «الماندنج» المعروفة باسم «سونجاتا» أو أحيانا باسم «سوندياتا « وفق اللهجات السائدة فى منطقة غينيا والسنغال ومالى حاليا، هى سيرة شعب «ماندنج» نجدها مسجلة عن راو شعبى (الجريوت أو الجيل)، وهى ملحمة حقيقية بكل معايير الملاحم الشعبية الشهيرة، قد تساعد بعض فقراتها فقط فى كشف العديد من أبعاد التراث الأفريقى فى علاقته بالموروث الدينى العربى دون أن يعنى ذلك تلك الهيمنة التى يتحدث عنها البعض... ففى الجزء الأول من النص يقول الراوى: «أنصتوا يا أبناء ماندنج ...وأطفال الشعب الأسود...سأحدثكم عن سونجاتا ..أب البلاد المضيئة ..وبلاد السافانا..والجد الأكبر...والسيد لمائة ملك من الملوك المظفرين ...». كانت «ماندنج» مناطق لملوك «بامبارا» ...هؤلاء الذين يسمون اليوم «بامانكا» لم يكونوا من أبناء البلاد الأصليين ...فقد قدموا من الشرق، وكان للبيلالى بوناما (بلال) وهو الجد الأول للكيتا، والخادم الأمين للنبى محمد (صلعم) سبعة أبناء ... رحل الابن الأكبر من المدينة المقدسة ..واستقر فى «ماندنج» ..(كما أن) ابن أحدهم هو أول أمير أسود ذهب إلى مكة للحج، وفى عودته نهب من عصابات الصحراء، ولأنه كان رجلا عادلا..ابتهل إلى الله ، فظهر له الجن واعترفوا به ملكا، وعاد إلى «ماندنج» بعد سبعة أعوام...هكذا تمضى السيرة بعد ذلك لأكثر من مائة صفحة تروى مغامرات بناء مملكة «سونجاتا» العظيم (مالى) وذهابه وعودته سالما من البلاد المقدسة (للحج) ولا تكشف عن صراعات مع عرب أو مسلمين، بقدر ما تتعرض أحيانا لصدامات مع الطوارق أو عصابات الصحراء.

وقد يريد البعض أن يعرج على أثر السيرة الهلالية أو سيف بن ذى يزن فى مثل هذه الملاحم الأفريقية، ولكن الهلالية نفسها لم تعد مجرد أثر عربى عرقى بقدر ما تشيع آثارها كنص أدبى إنسانى على مساحة قارتين الآن من الجزيرة العربية حتى أقاصى غرب أفريقيا والجنوب الأوربى.

ولأن أنماط الحكى العربى والأفريقى توحى بالكثير من الأفكار عن العلاقات الشعبية المتبادلة، فإننى أحيل القارئ إلى عديد من حكايات تراث «الهوسا» المترجمة إلى العربية بمعرفة أستاذ فاضل هو «د. مصطفى حجازى السيد»، تدفع بالقارئ مباشرة إلى التشابه التراثى بين نص مثل «الماء الشافى» وأسلوب «ألف ليلة وليلة»، ورغم معرفة المؤلف أحيانا فإن ذلك لاينفى شعبيتها المفرطة! وقد تكشف ذلك عن مخزون «القص الشعبى» الذى يدفع مؤلفين شعبيين إلى إعادة إنتاجه بأسمائهم كأسلوب معروف لدارسى الفولكلور والثقافة الشعبية، بما يتوجب العناية بهذا التراث وجمعه لدراسات أفريقية وعربية نافعة بالتأكيد.

ماذا على الجانب العربى؟ كيف تصور مثل هذه الأنواع الأدبية الشعبية – على الجانب العربى – معايير الصراع أو الوفاق بين الكتلتين الأفريقية والعربية متمثلة فى سير شعبية عربية كبرى أو فى القصص والحكى الشعبى؟ لاشك أننا لا نستطيع بدورنا أن ننطلق من موقف دفاعى، أو نتجاوز وقائع ما حفظ من نصوص هذا التراث. ولكنا نلفت النظر إلى أن القراءة المعمقة يمكن أن تصل بنا إلى جوهر النصوص لا مجرد ظاهرها من جهة، كما أننا مثلما اكتشفنا فى النصوص الأفريقية عدم مصداقية كثيرمما تنقله الثقافة الرسمية يمكننا أن نجد انعكاسا لروح وفاقية مختلفة أيضا فى النصوص الشعبية العربية خلافا لما ينقل عن صورة الأسود، والعبيد ..إلى آخر ما تشهده الثقافة المدونة من معارك.

فلو راجعنا مثلا نصا مثل «عنترة بن شداد» ذلك الشاعر العربى العظيم فارس بنى عبس الذى سجلت قصائده بين المعلقات السبع العربية الشهيرة على شراشف الكعبة، نجده هو نفسه فى بداية النص، العبد الأسود ابن الأمة السوداء فى أدنى مراتب مجتمع الجزيرة العربية قبل الإسلام، يرعى الإبل للعائلة العربية الكبيرة فى القبيلة، ويرفض الأب، السيد، الاعتراف ببنوته لفترة طويلة من عمره ..لأنه مولود من «أمة»، ويقف لونه الأسود عائقا أمام صلف عربى حول اللون والجنس الأسود، ولكن سرعان ما تتطور أحداث النص، لتطلق « نترة » مع العرب ضد الروم والفرس، وقائدا لفرسان القبيلة الذين لم يعترفوا به لفترة، فيحتجب «عنترة » عن الدفاع عنهم احتجاجا ومؤكدا لمطلب حريته ما دام قام بمسئولياته، وبانتصاره الفعلى والبطولى يتأكد وضعه فى القبيلة كما يتأكد فى الجزيرة العربية كلها، بتعليق أشعاره بين المعلقات العربية الشهيرة، بل إنه خلال قيادته يؤكد مبادئه السامية مطبقة على فارس قبطى (مقرى الوحش) كان قد أسره «عنترة» على حدود الشام، فحرره وواصل رعاية أسرته بعد وفاته ، كما أن السيرة تصل ب « عنترة » إلى غزو الحبشة ليكتشف أن أمه «العبدة» هى أخت ملك الأحباش. وينقل «فاروق خورشيد» ضمن رصده لوقائع السيرة فى كتابه «أضواء على السيرة الشعبية »..ب عض أبيات «لعنترة» يعبر فيها كتراث عربى فى صيغة السيرة الشعبية عن حقيقة أساسية فى العلاقة الوفاقية ننقلها هنا لأهميتها فى خدمة نصنا هذا :

فإن عابوا سوادى عند ذكرى ... وجاروا من عناد فى ملامى

فلى قلب أشد من الرواسى ... ولونى من لون المسك نمى

وما أسمو بلون الجلد يوما ... ولكن بالشجاعة والكلام

وفى مقابل روح التسامح التى تقدمها سيرة «عنترة»، كروح نابعة من تطور

اجتماعى داخلى ناهض، فإن رائحة «الصراع الإقليمى» - إن جاز التعبير - تفرض روحا أخرى لنوع من التعصب العربى، فى سيرة «سيف بن ذى يزن» وهى سيرة شعبية ذات طابع دولى بالفعل تتناول جولات قتالية لذلك القائد الفارس من بلاد «اليمن» ضاربا بسيفه ضد الصليبيين فى الشام، والأحباش فى القرن الأفريقى، رغم زعم انطلاقها مما قبل الأديان السماوية، ولكن ضعف البلاد فترة حكم المماليك من القرن الثالث عشر الميلادى حتى السادس عشر، يجعل الأسطورة الشعرية تجول فى العصور والأمكنة بحثا عن الروح الدفاعية لإنقاذ «كتاب النيل» الذى هو فى بلاد الأحباش مقابل محاولات الأحباش لإنقاذ «القبط» فى مصر.

والواقع أن ذلك يعكس أجواء الحروب الصليبية الأوربية ضد العرب فى تلك الفترة، بأكثر مما يعكس حروبا لم تكن بهذه الشدة مع الأحباش فترة الصراع الفارسى الرومانى. وهذا معنى التعويض فى السيرة بانتصارات «عربية» فى وادى النيل، مقابل خيبات عربية فى المشرق!! وإن كانت السيرة تقدم أيضا أبعادا أخرى اجتماعية وأسطورية جديرة بالتحليل، لأننى أتصور أن بداية الصراع العربى ضد الأحباش فى جنوب الجزيرة وعلى أرض اليمن ونجران، كانت سببا فى وجود الدفعات الأولى من الأسرى الأحباش الذين اشتغلوا فى الزراعة بالجزيرة العربية وفرضوا صورة العبيد السود فى التراث العربى مبكرا. ومع ذلك فإن المنهج الاجتماعى فى فهم أحداث مثل هذه السيرة وأخريات قبلها - يمكن أن يفيد الدراسات الاجتماعية العربية الأفريقية كثيرا.

لا نحتاج هنا للإشارة مرة ثانية إلى أن كثيرا من الأدبيات العربية المكتوبة مثل كتب «الجاحظ» فى دفاعه عن «فضل السودان على البيضان» ، أو الصورة المرتبكة عند «ابن خلدون» و«ابن بطوطة» إنما كانت فى معظمها تعكس صورا وتصورات

شعبية رائجة قابلة للتحليل بأساليب منهجية مختلفة، وليست التاريخية وحدها.

ومن ناحية أخرى فإن هذه النصوص الشعبية القابلة للتحليل لا يجب أن تكون مصدرا لبعث التوترات بين الشعوب وفق سياسات جديدة لإشاعة التفتت وتقسيم الشعوب، ولن يتأتى ذلك إلا باهتمام الهيئات العلمية العربية والأفريقية ببعض المشروعات المعروفة فى مجال حفظ التراث الأفريقى والعربى فى مراكز مدعومة لدراسة التراث الشعبى، والمخطوطات الأفريقية بالحرف العربى، وكذلك الاهتمام بالتاريخ الاجتماعى الشفاهى والمكتوب الذى يحفظ جيدا تاريخ الشعوب.

◆◆◆

obeikan.com

٢- الترجمة والوعى المصرى بأفريقيا :

■ مـدخـل:

لا تنفصل حركة الترجمة عن قوة الوعى الجماعى بالذات أولا، أو عن التوجه إلى معرفة الآخر والتفاعل معه. ولذا ارتبط نشاط الترجمة غالبا بتغيرات النهوض المعروفة فى ثقافتنا تحديدا. كان ذلك فترة ازدهار الدولة العربية الإسلامية قديما، وفترة الدولة الوطنية الحديثة بقيادة محمد على، ثم فترة النهوض الثانية فى الفترة الناصرية. وإن كان هذا القول قد لا يصدق بالمطلق على العقود الأخيرة التى تشهد اضطرابا سياسيا كبيرا وانكسارات ثقافية لبلدان العالم الثالث، مع وجود بعض الحيوية فى إحياء مشروعات الترجمة أو حركتها. هنا يبقى فى الذهن عامل قوى آخر هو انطلاق آليات العولمة على المستوى الاتصالى- الإعلامى ومستوى الهيمنة الثقافية التى تتخذ قوالب من المظاهر الإيديولوجية العقيدية، تكاد تفوق قوة الدفع الوطنية السابقة. ويمتد ذلك إلى كثرة ما يتردد فى هذا الصدد عن حوار أو تصارع الثقافات. وإن لم يقنع التفسير بحوار الثقافات كثيرا من المفكرين فى عالمنا الحديث. وكان وراء ذلك أفكار عن آليات الهيمنة الأيديولوجية منذ جرامشى، وأدورنو وألتوسير وهبرماس وحتى إدوارد سعيد وسمير أمين. فهؤلاء نبهوا مبكرا إلى مخاطر الترسانة الأيديولوجية التى يتسلح بها بعض من يعرفون «بالطرف الآخر» الذى كان استعماريا تارة، كما أصبح «عالميا» تارة أخرى، وفى إطار العولمة بات علينا مراجعة كثير من الأفكار والمنطلقات خشية الأوهام الكثيرة التى ترتبط بمفهوم العولمة سلبا وإيجابا، وهنا تصبح عملية الترجمة ضمن نقاط البحث الضرورية فى هذا المجال.

لفت نظرى ضمن ما قرأت عن «الترسانات الأيديولوجية» أن مصطلح «الصناعة الثقافية» ليس ضمن صناعات البنية التحتية التقليدية للعمل الثقافى، فهذا مألوف فى دوائر المنظمات الثقافية الدولية فى الحديث عن الطباعة والنشر وتقوية وسائل الاتصال، ولكنى أقصد المصطلح الأيديولوجى الذى يتعلق بالهيمنة الثقافية أو التحرر والانعتاق الثقافى.. وتدخل الترجمة ضمن آلياته. وقد كان لمدرسة فرنكفورت فى العلم الاجتماعى فضل كبير فى طرح الحديث عن هذه الآلية خاصة فى عقود النصف الثانى من القرن العشرين.

هنا نستطيع أن نتأمل طبيعة مراحل نشاط الترجمة فى حياتنا، كجزء من «الصناعة الثقافية» للتحرر أو «البناء الذاتى» عبر معرفة الآخر، أو الاتصال والتفاعل مع الآخر. ويحتاج ذلك إلى تفصيل وحده، ولكن لابد من تأمل طبيعة عملية الترجمة على يد رفاعة رافع الطهطاوى فى عهد محمد على، التى حوصرت فى معرفة العلوم الطبيعية والهندسية، ولم تقدم الكثير لآلية التغيير الاجتماعى أو الفكرى بنقل الفكر الحديث أو عالم التحديث الجارى على الجانب الآخر، وذلك فى ظل حصار دينى وسلطوى لا يخفى علينا. والأمر قد يختلف فى عصر النهضة الثانى حيث ساد عملية الترجمة غلبة أعمال الفكر السياسى والاجتماعى الذى يقترب من نمطنا السائد من جهة، بل ومحاولة التعرف على الذات من خلال الآخر أو التباهى بالحداثة والتحديث من جهة أخرى. وهو ما أتاح الكثير من المعرفة عن العالم الثالث وغيره، مع تجاهل واضح لترجمات العلوم الطبيعية والفنية التى كانت مطلبا ملحا لعملية التحديث نفسها. هنا نصل للعقود الأخيرة، فنجد الهيمنة لمفاهيم مجتمع المعلومات والمعلوماتية وعلوم الاتصال، وملاحقة المعارف فى المجتمع المتقدم، والشمالى بوجه خاص. ومع شيوع علوم التقنية، طبيعية أو حتى اجتماعية غاب إمكان أن تضاف

لهمومنا المعرفية الترجمة عن العالم الثالث.

-٢-

احتلت الترجمة عن «العالم الآخر» عند الغرب- مكانة كبيرة فى المكون المعرفى وراء التوسعات الاستعمارية، ولبناء «أنثروبولوجيا أفريقيا» على وجه الخصوص. وصارت كتب الرحلة العربية إلى أفريقيا وعوالم الشرق مصدرا معرفيا مهما بالفعل فى أوروبا.

وقد فوجئت فيما قرأت بكتاب The Negroland of Arabs 1846 يرصد معرفة بالرحلة العربية إلى مناطق أفريقيا ويقارنها بالمعرفة الأوروبية التى رصدت بناء على «الدليل العربى» فى مناطق كثيرة وخاصة الصحراوية. ومعنى ذلك أنه كان هناك ثروة من الترجمات الأوروبية للتراث المعرفى العربى فى الصراع من أجل «التوسع الأوروبى فى أفريقيا والعالم الشرقى» عموما.

أشير هنا إلى أنه لا يتوفر عندنا مثل هذه الدراسات عما تُرجم إلى العربية؛ طبيعته واتجاهاته ومدى جدواه المعرفية عن الحقل الذى يتناوله سواء كانت أفريقيا أو غيرها، وتتجه كتابتنا فى الغالب عن «عالم الترجمة» وخاصة فى السنوات الأخيرة إلى الرصد الإحصائى والمقارنة أو تأثير علومنا «التاريخية» على الآخرين من قبل أو جهد السابقين الذى يتفوق على جهدنا.. إلى آخر هذه المبالغات سلبا وإيجابا على نحو ما ذكره شوقى جلال وغيره من الباحثين وإن فى عجالة ....أو ما ورد فى «تقارير التنمية البشرية» والتقارير الإحصائية الشاملة لليونسكو والمنظمات الثقافية العربية.

إننا لا نستطيع أن ننكر أن ثمة وعيا بأهمية الترجمة فى مجتمعاتنا، وتجمعاتنا الثقافية طوال النصف الثانى من القرن العشرين. وقد ساهمت فى ذلك مؤخرا بعض

المؤثرات الخارجية أو الداخلية بالتأكيد، بعضها أثر فى الكم والآخر أثر فى الكيف، مما يجب رصد بعضه حتى يمكننا التوصل إلى توصيات بعبور ذلك إلى العمل المتكامل المفيد.

ولو أننا راجعنا ظروف انهضة فى الستينيات وما صاحبها من نهوض لعملية الترجمة عن أفريقيا والعالم الثالث بما طرح من مشروع الألف كتاب، ومشروعات هيئة الاستعلامات وغيرها لوجدنا المؤثرات التالية الجديرة بالتأمل وخاصة عندما نلجأ للمقارنة بما يجرى اليوم لإثراء أو تعويق عملية الترجمة وتوجهاتها:

١-وجود مؤسسات وطنية (غير حكومية) راسخة فى التراث الثقافى الحديث ذات اهتمام أساسى بالترجمة (لجنة التأليف والترجمة والنشر..).

٢-التطلع إلى ثقافة حديثة إزاء انتشار الثقافة التقليدية،وذلك فيما قبل ثورة يوليو، ثم تحول ذلك إلى نوع من تحدى الغرب بعد يوليو بما يتطلبه ذلك من معرفة.

٣-التطلع فى إطار موجة التحرر الوطنى إلى معرفة عالم الجنوب الآسيوى والأفريقى، وانتشار أخبار الاستقلال الوطنى وحركات التحرير.

٤-دور الدولة واللجوء إلى النشر كوسيلة لهيمنتها الفكرية ءواحدية التوجه الثقافى والسياسى بما فى ذلك مشروعات الترجمة (الألف كتاب- كتب سياسية من هيئة الاستعلامات..).

٥-نمو حضور الطبقة الوسطى فى الحياة العامة وما يرتبط بذلك من تطلعات معرفية خاصة وأن مستوى المعرفة باللغات الأجنبية كان محدود دائما.

٦-نفوذ كبار المثقفين على الصحافة والمجلات الثقافية، وتقديم الكتاب الأجنبى المترجم أو واجب الترجمة.

٧-منافسة شهرة بيروت فى الترجمة وموجاتها الحديثة عن الوجودية والماركسية

.. إلخ وكذا عن الهند والثورة الثقافية والجيفارية.

٨-قيام مؤسسات أجنبية بتغذية مجالات معينة دون أخرى بالترجمات مثل دور مؤسسة فرنكلين وكتبها عن التربية والتعليم.

-٣-

تتعدد فى العقود الأخيرة أوجه الحديث عن الترجمة، بالبكاء على أطلالها أحيانا أو الارتياج للمنتج المترجم، أو التوجه إلى العناية بمشروعاتها أحيانا أخرى. وتكاد النخبة الضيقة تشعر بأن ثمة اهتماما ملحوظا بالترجمة يمكن أن يكون مرضيا للبعض. وهنا نشعر بوصفنا باحثين بمشكلة عدم توفر إحصاءات شاملة للساحة الثقافية العلمية عن المنتج المترجم ليوضع أمام المثقفين والباحثين. ومن ثم صعب على مثلى معرفة المنتج فى مصر عن أفريقيا والعالم الثالث بشكل صحيح ليمكن تحليل الكفاءة والكفاية أو النقص فيه.

دعونا أولا نرصد بعض مظاهر الاهتمام بالترجمة وأسبابها، بل بعض ما أمكننا التعرف عليه والمسائل التى يثيرها أمام هذه الندوة.

١-يمكن إرجاع بعض الاهتمام إلى ظهور تقارير التنمية البشرية فى أجواء الحديث عن آليات العولمة وفوائدها فى وخاصة للحوار الثقافى أو الحضارى.. إلخ وهنا ظهرت الأرقام المزعجة عن فارق ما يعرفه أو يؤلفه أو يترجمه العالم العربى مقارنا بإسرائيل أو أسبانيا أو اليونان..! وهى مقارنات مثيرة للسخرية فى إجرائها وفى مضمونها على السواء بقدر ما هى مثيرة عن الواقع الذى تصوره، والسياسات التى تشير إليها إلى حد تضمين قضية الترجمة فى الخطاب الأمريكى لمشروع الشرق الأوسط الكبير ومعالجته لقضايا التخلف الثقافى فى العالم العربى.!

٢-ظهر جانب آخر للاهتمام بالترجمة بعد ظهور الحديث عن أصحاب جائزة

نوبل، فأكد ذلك مزيدا من الإحساس بالعولمة وعائدها الأدبى، وربط الرأى العام الثقافى بالرغبة فى معرفة الآخر «مثلما بات يعرفنا»، وترجمت أعمال أدباء وشخصيات من عوالم مختلفة إلى العربية بأساليب احتفالية ظاهرة وهنا نال أفريقيا بعضا منها عن شوييكا وغيره من النوليين... إلخ.

ويبدو لى قريبا من ذلك أثر أحداث سبتمبر ٢٠٠١ وما تبعها من حملات «عالمية» على العرب والمسلمين، فضلا عن تصاعد العداونية المباشرة ضد العراق حتى غزوه ٢٠٠٣. فقد ارتبط ذلك كله بالحديث عن الإمبريالية الأمريكية والصراعات المحيطة بها ووجهات النظر من حولها أو فى إصارها بما طرح العديد من الترجمات فى مجالات الهيمنة على العالم، ومن ثم طرحت العديد من الكتب الدفاعية التى طرحها سلفيون، دينيا أو سياسيا، فى مواجهة العولمة الأمريكية، باسم الإسلام أو القومية أو عن نماذج المواجهات فى مناطق جغرافية متعددة فى العالم الثالث احتلت فيها آسيا مكانا أكبر لبعض الوقت تلتها أمريكا اللاتينية بعد ظهور تحديات داخلها للعولمة الأمريكية. ولم تحظ أفريقيا فى كل ذلك بكثير من الاهتمام بسبب صورتها الباهتة فى الثقافة العربية معظم الوقت.

لذلك فإن نظرة إلى المنتج الحديث من الترجمات- دون قدرة على حصره وإنما اعتمادا على الملاحظات المحدودة- فإننا يمكن أن نشير إلى عدد من الظواهر الإيجابية وأخرى لا تعنى إلا العشوائية فى دلالات وجود الترجمات المحدودة فى السنوات الأخيرة وخاصة عن أفريقيا، من جهات يتطلب الأمر دفعها للاهتمام بالترجمة عن أفريقيا:

١-تعدد وجود هيئات متخصصة لإنتاج أعمال مترجمة فى أكثر من دولة إلى جانب مصر مثل بلدان الخليج- بيروت- المغرب، دون أن يكون تحديد المجالات

الفرعية أحد همومها ومن هنا يختفى التخصيص لأفريقيا وميادين كثيرة أخرى.

٢-تأثير قوة فعالية التيار الإسلامى فى الثقافة وخاصة السلفى واتجاهه لاختيار الكثير من العناوين الإسلامية أو فى ضوء فكرة أسلمة العلوم بأكثر منها تعريفا بأحوال المسلمين فى القارات المختلفة.

٣-استمرار الاهتمام ببعض ألوان الأدب الأفريقى والآسيوى وظهور بعض المتخصصين فيه، بل وبداية الاهتمام بمجالات تبدو جديدة مثل ذلك الإنتاج عن السينما الأفريقية والمرأة الأفريقية، وخاصة بعد ألوان الاهتمام بهذه المجالات فى مهرجانات أدبية وفنية.

٤-إلحاح التساؤل حول طبيعة المنتج من الترجمة فى المؤسسات الثقافية الكبرى فى مصر وخارجها، تعبيرا عن مسئولية الدولة فى مجال العمل الثقافى. ويرتبط بذلك مدى صلة هذا الاهتمام بالإجابة المدققة عن تساؤلات مثل: مدى تعمد تخطيط المنتج المترجم ليغطى كافة المناطق الثقافية والجغرافية ومنها أفريقيا؟ أو مدى انحياز المنتج لهذا المجال النوعى أو ذاك مثل الأدب والسياسة؟ أو مدى انعكاس الخبرات المتوفرة فى البلاد على اختيار المؤلفات الواجب ترجمتها؟ وإلى جانب ذلك فإن البحث يتطلب متابعة مماثلة لدور العمل الأهلى أو القطاع الخاص بطريقة مختلفة.

لقد حاولت تطبيق ذلك على المنتج الأفريقى فى بعض الهيئات ذات الاهتمام العام، فكانت النتيجة بعض الملاحظات التالية عن أفريقيا:

*بالرجوع إلى قائمة المشروع القومى للترجمة مثلا وجدت أن الحصيلة التى لا تزيد عن عشرين كتابا عن أفريقيا فى أكثر من عشر سنوات لا تتيح إجراءات تحليلية مناسبة لطبيعة هذا المنتج أو تنوعه، ولعلها ليست مسئولية القائمين على المشروع وحدهم بقدر ما هى كذلك مسئولية الجماعة العلمية والثقافية النشطة فى ساحة

الثقافة الأفريقية. فعلى هؤلاء يتوجب القيام بالإجابة عن أسباب اختفاء أسماء وأعمال شخصيات مثل جوزيف كى زيربو وشيخ أنتا ديوب فى التاريخ وعلى مزروعى وعيسى شيفجى فى السياسة وبول زيليزا وأديدجى فى الاقتصاد، وكويسى براه وأرشى ما فيجى فى الاجتماع والأنثربولوجيا.. وكلها أسماء ذات أعمال معروفة لكافة المشتغلين بالدراسات الأفريقية، وكلها غابت عن قائمة المشروع القومى للترجمة حتى إشعار آخر نأمل أن نسهم جميعا فى تفعيله.

*لا يغيب عن ملاحظ أيضا هزال حضور الإنتاج العلمى أو الثقافى من أفريقيا والعالم الثالث فى كثير من القوائم الأخرى التى أتيح لى الاطلاع على بعضها مثل دليل المطبوعات المصرية، أو «الفهرس» الصادر عن الجامعة العربية، أو ببلوجرافيا «المكتبة العربية» الصادر عن الهيئة المصرية العامة للكتاب فى السبعينيات... إلخ (فمن بين ثلاثة آلاف عنوان مثلا فى «ببلوجرافيا المكتبة العربية» لعلوم القانون والسياسة منذ ١٨٧٥ حتى ١٩٧٠، توفر حوالى ٢٠٠ عنوان عن إنتاج عالمى لا يتوفر بينها عنوان واحد عن أفريقيا أو منها، ومثل آخر فى القائمة المهمة: «الببلوجرافيا الشارحة للترجمات العربية فى علم الاجتماع والأنثروبولوجيا»- إصدار مركز البحوث والدراسات الاجتماعية بآداب القاهرة ١٩٩٧.

*لا ينقذ سمعة إنتاج المؤلفَّ أو المُترجَم عن أفريقيا والعالم الثالث إلا إنتاج بعض الهيئات المتخصصة التى اشتغلت بنشر إنتاجها أو ترجماتها عن أفريقيا والعالم الثالث مثل معهد البحوث والدراسات الأفريقية بجامعة القاهرة ومراكز الدراسات السياسية والتنموية بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية أو فى بعض الجامعات الأخرى فضلا عن إنتاج مركز البحوث العربية والأفريقية الذى تساعده فيه هيئات أفريقية متخصصة أيضا (حوالى عشرين كتابا ومجلة غير دورية و٣٥ كتيبا بين ٢٥٠ منتجا)

-٤-

لا نستطيع أن نعبر الحديث عن دور الترجمة فى تغيير رؤى المتعلمين عن ذاتهم الجماعية وحتى الفردية، و«رؤية الآخر» بروح موضوعية، دون تناول أوجه مسئولية الدولة والمؤسسات غير الحكومية والمثقفين كأفراد وشخصيات عامة فى موقع التوجيه أو التنفيذ.

ونحن فى ظروف العولمة يقع الكثيرون كما لاحظنا فى أكثر من خطا يسيئ إلى الاتجاه الصحيح فى عالم المعرفة وبالتالى فى عالم الترجمة عن الآخر.

*أولها : التركيز المبالغ فيه على عالم المعلوماتية والمعرفة التكنولوجية.. إلخ وفى تقديرى أن ذلك يخدم بقاء نهج التنمية التقليدية والسلفية حيث تشكل فيه هذه المعارف تراكما كميا بأكثر من مساهمتها فى عملية التغيير الاجتماعى والثقافى الفكرى الصحيح.

ثانيا: أن مبدأ الإغراق فى المعلوماتية والتكنولوجيا فى مجال الترجمة يمكن أن يبقينا فى إطار الهيمنة ولا أقول هنا الغربى أو حتى الرأسمالى حيث مازالت هناك بعض إمكانيات التفريق فى هذا الشأن. ولذا أقول إن التوجه لربط عمليات التثقيف السياسى والمعرفى بالترجمات لابد أن يضع فى اعتباره التوجه جنوبا- إلى أفريقيا والعالم الثالث- لتتعمق فكرة النهوض المشترك والتحدى والإبداع للاستقلال الذاتى، وكل ذلك يرتبط بنوع التفكير فيما يترجم وينقل إلى لغتنا.

ثالثا: لابد بالطبع من توجيه مخططات الترجمة إلى مجالات معرفية جذرية جديرة ببنيتنا الثقافية من جهة، وبالمقارنة الإيجابية من جهة أخرى. وفى كل من «الثقافات الأخرى» يمكن بسهولة رصد الأعمال الدالة، فى ميدان الفكر الفلسفى والسوسيولوجيا والاقتصاد السياسى، والتنمية الإنسانية... إلخ.

رابعا: لابد أن يعنى الاهتمام بالترجمة، التوجيه بالترجمة إلى العربية ومن العربية

إلى اللغات الأخرى. إذ يتطلب إنجاز تعاون حقيقى على مستوى بلدان الجنوب أن تتعرف إلينا النخب المختلفة عبر اختياراتنا نحن لا عبر ترجمات سياحية أو دعائية لا تؤدى هذا الغرض.

خامسا: يحتاج الأمر لقدر من الحضور العربى القومى فى المعارض الدولية يعبر عن قدر من التنسيق بين الإمكانيات العربية المختلفة. ولابد أن ذلك سيعنى الانتباه إلى تنسيق مماثل فى خطط النشر والترجمة على السواء.

■ قراءات للبحث

١-شوقى جلال: الترجمة فى العالم العربى-الواقع والتحدى المجلس الأعلى للثقافة- القاهرة.

٢-أحمد محمد منصور: دليل المطبوعات المصرية ٤٠-١٩٥٦- الجامعة الأمريكية، ١٩٧٥.

٣-د. أحمد زايد (إشراف) الببليوجرافيا الشارحة للترجمات العربية فى علم الاجتماع والأنثروبولوجيا ١٩٩٧- جامعة القاهرة.

٤-جامعة الدول العربية: فهرس: ببلوجرافيا فصلية مجلد ١- عدد ١٩٨٧.

٥-الهيئة المصرية العامة للكتاب.

ببلوجرافيا: القانون والعلوم السياسية ١٨٧٥- ١٩٧٠.

ببلوجرافيا: العلوم الاقتصادية والمالية.

٦-مركز البحوث والدراسات السياسية- جامعة القاهرة أبريل ١٩٨٨: ببلوجرافيا مصر والوطن العربى يتفرع منها مصر والسودان فقط.

٧-قائمة مركز البحوث العربية والأفريقية ١٩٨٧-٢٠٠٧.

٣- الصحافة العربية.. والعوالم الأخرى:

لعل الاحتفال بمرور أربعين عاما على إنشاء صحيفة مثل «الاتحاد» أن يستدعى لدينا تلك المهام الجسام التى يصبح على صحيفة مؤثرة أن تؤديها بالنسبة لمجتمعها والمجتمعات المحيطة. ولا شك أنه سرعان ما يتوارد إلى ذهن المعلقين والقراء مدى الاستجابة لمشاكل المجتمع، أو الظواهر السياسية، أو قضايا التنمية والتقدم.. إلخ. وفى هذا الصدد تقدم الصحف الجادة تقريرا مناسبا عن إنجازاتها بقدر من الرضا عن النفس أو قبول التأملات والآراء الأخرى الجديرة بالنظر.

وعندما ننظر إلى مهام الصحيفة الجادة اليوم، فإنما ننظر إلى «مؤسسة ثقافية متكاملة»، تقدم التجارب الإنسانية، وأوجه التعليم والتجارب، وتقوم بالتحليل والنقد والتوجيه، وهذا كله يحسب لهذه الصحيفة أو تلك بدرجات مختلفة. ولكن يبقى على الصحافة العربية دائما كلما لجأت لما يسمونه هم «تحليل المضمون» أو «تحليل الخطاب» أو «قياسات الرأى العام» فى هذه المسألة أو تلك.. يبقى بابا من «أبواب على بابا الأربعين».. لا يطرقه الكثيرون بينما تقع خلفه ذخائر الأرض أو قل ذخائر المعرفة والعلوم.. ومن ثم خبرات التقدم بالطبع... ذلك هو الباب الخاص بتقديم العوالم الأخرى.. ويعنينى هنا بالطبع باب المعرفة بشعوب ودول الجنوب، بعد أن استغرقنا المضى كثيرا فى دروب «الشمال» وعوالمة المليئة ببهجة رأس المال والإعلام والعولمة وفنون هوليود وأخبار مدام أوباما.. وصديقات بيرلسكونى وإحياء ذكرى حادث ديانا الأليم...

تذكرت أن ابن بطوطة نفسه كان شغوفا بمثل تلك الأخبار أيضا فى ثنايا المئات من صفحاته عن شعوب جال بينها من سور الصين العظيم حتى أسوار قصور مالى

والصنهاجة، ومثله فعل الكثيرون. لكن، متى وفى أى ظرف؟ ذلك أن فترة تطلع شعوبنا العربية إلى العوالم الأخرى- الغنية فى تقدير طبقاتها الحاكمة- بالثروات، كانت فى تقدير نخبها القائدة، غنية بالتجارب والمعارف. وكان ذلك فى اتجاه لا يخفى علينا، إلى الشرق من العالم العربى أو إلى غربه وجنوبه. وأبدع فى ذلك الرحالة العرب- صحفيو ذلك الزمان- قادمين للعالم من الأندلس شمالا، حتى آثار زيمبابوى وغيرها جنوبا...

صحفيو ذلك الزمان عرفوا بلاد الذهب والعاج، كما عرفوا تراث بيريا الفيلسوف، وحرائر الهندوس، والعالم الصوفى والسحرى فى القارتين المحيطتين....

أعجبنى وأنا أقرأ عن فترة مؤتمر «باندونج»، لحظة نهوض آسيا وأفريقيا، ومعهم العرب الأشاوس فى تلك الفترة، كلمات لأحد المعقبين على تلك العلاقة الناهضة بأن عبد الناصر تحدث عن «اكتشاف آسيا» كما تحدث بانيكار الصحفى والكاتب الهندى الشهير عن اكتشاف نهرو وشو إن لاى لعبد الناصر مع العرب والأفارقة.

تمنيت منذئذ على الصحافة العربية أن يتوقف مسئولوها للتأمل. وأذكر فى احتفالات «الاتحاد»- وكان بيننا عدد من رؤساء التحرير- أنى ناشدتهم أن يضع رئيس التحرير خريطة العالم أمامه كل صباح ليرى إلى أى حد تغطى صحيفته حاجة شعبه الحقيقية لمعرفة العالم معرفة حقيقية أيضا وليس مجرد «شوية أخبار» من هنا وهنالك.

ناشدتهم أن يتذكروا «الرحلة العربية» إلى بلدان الجنوب والشرق والغرب العربى، وليس مجرد الجرى وراء أخبار عالم الشمال الذى لا يصيبنا فى معظم الأحيان إلا بالإحباط. وكان «محمد على» فى زمان غابر يستجلب «السان سيمونيين» ليشرحوا ويمارسوا معه تجارب لتقدم بعد أن أرسل رفاعة رافع إليهم،

كما فعل «الميجى» اليابانى مع التجربة المصرية بإرسال الوفود... أما تجاهل العوالم الأخرى بهذا الشكل العربى فلا يساعد على تقدم حقيقى...

وفى احتفال الاتحاد نفسه، سمعنا عروضا طيبة للغاية عن تجارب صحف كبرى، وإذ بتجربة صحف هندية، وتجارب هندية مع «البدائل» تأخذ بألبابنا... وكأننا نعرف خريطة الهند الثقافية أو الإعلامية لأول مرة بينما نذكر جيدا تجارب «ساينس مونيتور» «والهيرالد» بسهولة وكأنها من ميراث عالمنا القريب...

تذكرت ذلك وأنا أتأمل بعض وقائع لافتة، حين جرى تجاهل حصول عالم اقتصاد كبير مثل «مارتيا سن» الهندى على جائزة نوبل عن كتب وجهد له فى تحليل وقائع الفقر وتجارب التنمية على مستوى عالمى فى كتب شهيرة مثل «التنمية حرية» أو «الهوية والعنف»، و«العقل قبل الهوية».. إلخ.. فى دفاعات متميزة عن أساليب التنمية المعتمدة على الذات «بحكم التجربة الهندية»، أو مواجهة أوضاع الفقر فى بلاد مثل بلاده.. كان هذا أواخر التسعينيات على سبيل المثال أما الأحدث من ذلك فعالم اجتماع أفريقى شهير أيضا مثل محمود ممدانى (أوغندى) يصدر من كولومبيا أخطر الكتب عن تجارب الإرهاب الدولى ضد شعوب مغلوب على أمرها فى القارات الثلاث، واستخدام «الإسلاموفوبيا» مثل «الإيديولوجيا الرأسمالية» فى قهر هذه الشعوب سواء فيما صدر له عن «المسلم الصالح والملم الطالح» أو ما صدر له مؤخرا عن «دار فور» دفاعا عن التطور الصحيح لهذه المأساة فى كتابه عن «المنقذون والأحياء.. السياسات فى دارفور».. إلخ.

ومن مثل تلك الوقائع والحالات التى نعرف عنها القليل، وبعضها ذو قيمة اجتماعية وسياسية كبيرة، بل وفائدة فى معالجاتنا لبعض أمورنا، مثل لاهوت التحرير فى أمريكا اللاتينية، أو نظم الشعبوية وأبعادها الاجتماعية.. إلخ.

وليست الرحلة العربية هى رحلة للثقافة والمثقفين وحدهم، ولكن علينا أن نطالع كيف عالجت صحافتنا الحضور السياسى للعرب لاجتماعات قمة أمريكا اللاتينية حتى مع القادة العرب فى فنزويلا، أو مع القادة الأفارقة فى طرابلس، أو كيف تسعى جنوب أفريقيا، بالنفوذ والدبلوماسية بين بلاد لشمال الأفريقى العربى، بل وسعى ثابو مبيكى نفسه وهو رئيس جنوب أفريقيا إلى التراث الإسلامى فى تومبوكتو (مالى) إرضاء للجالية الإسلامية فى جنوب أفريقيا نفسها.. ولا يلفت ذلك انتباه صحفيو أو «رحالة» هذا الزمان، بينما الخبرة الثقافية والجمالية والتنمية فى كل هذه الجوانب لا تخفى على من يهمه الأمر...

◆◆◆

٤- باحث نيجيرى.. يقرأ فضاءات نجيب محفوظ فى « أولاد حارتنا »

وسط أكثر من مائتى باحث أفريقى فى العلوم الاجتماعية، وعناوين شتى لأوراقهم المقدمة إلى مؤتمر عام فى «ياوندى» بالكمرون حول: «إدارة الفضاء العام فى أفريقيا» تقدم الدكتور «عبد الحفيظ آيندى» الأستاذ بجامعة إيبادان بنيجيريا ليلقى بحثه عن: «الفضاء العام والخاص وما بينهما عند نجيب محفوظ... قراءة فى أولاد حارتنا»!

وقد شدنى البحث والباحث بالطبع، منذ أعلن الأستاذ «أفيس»- هكذا يسجل اسمه العلمى- أنه سيتناول موقع «القوة والمنزلة والسلطة» فى مجتمع شمال أفريقيا، كما تعبر عنه وقائع «أولاد حارتنا» وتراث المجتمع العربى الأفريقى فى هذه المنطقة.

وكانت هذه المساحة التى اختارها الباحث النيجيرى لبحثه لافتة بحق منذ البداية، خاصة، والمؤتمر يدور حول جوانب مختلفة لمقولة الفضاء العام والخاص فى المجتمع الأفريقى، منطلقاً -فى ورقة عمله- من مقولات «يورجين هابرماس» أحد مفكرى علم الاجتماع النقدى- ومدرسة فرنكفورت عن «الفضاء أو المجال العام»، وتفاعل عناصر المجتمع الحديث، أو التحديثى داخله، منتقلاً بالفضاء الفردى إلى الجماعة الاجتماعية عبر قوى المجتمع المدنى، لتأسيس الدولة الديمقراطية، أو فى مواجهة التسلط من الدولة والمجتمع على السواء. وفى هذا الإطار برزت مقولات «هابرماس» عن «التواصل التفاعلى» الذى تلقفته جماعة علوم الإعلام والسياسة والاجتماع على نطاق واسع؛ ليصبح «هابرماس» «موضة العصر» فى مواجهة العقلانية التقنية والفلسفة الوضعية واستبداد العولمة الرأسمالية على الإنسان الحديث. وحيث تتلقف مؤسسات العالم الثالث بدورها «موضات

'العصر» باهتمام متزايد، فقد صار موضوع «الفضاءات الهابرماسية» مرجعاً لبحوث 'لمؤتمر، عن القبيلة واللغات والتراث والسلطة والدولة والديمقراطية فى أفريقيا... واحتل الأدب واللغة بالفعل مكاناً بارزاً فى «فضاء المؤتمر»، لأنه أحد أدوات 'التواصل» والصراع بشكل كبير فى مجتمعاتنا الأفريقية، والأفريقية العربية. لم يخطر ببال الحاضرين العرب الشماليين- وهم قليلون بالطبع فى المؤتمرات الأفريقية- أن يكون الأدب العربى موضع مناقشة فى «ياوندى» حتى فاجأنا «عبد الحفيظ آيندى» بهذا العنوان. بل إنه منذ البداية فاجأ المؤتمر كله بإعلان شبه «بيانى» قدمه لى بعد ذلك مكتوباً خارج ورقته يقول «إننا بدلاً من البحث عن أصول الخطابات عن الفضاء العام فى أفريقيا عند باحثين أوروبيين، يفضل أن نلجأ إلى مصادرنا وتراثنا الثقافى».

ومن هنا نجد –من وجهة نظر باحثنا- أن البحث عن «الفضاء العام وتفاعلاته» فى عمل مثل الذى قدمه نجيب محفوظ- «أولاد حارتنا- منذ عام ١٩٥٩ يتفوق على طرح «هابرماس»، لأنه يبدو أكثر صلة بالفلسفة والواقع الأفريقى...

وفى تقدير «عبد الحفيظ آيندى» أن وضع الكاتب فى الشمال الأفريقى، فى ثقافة تمتد لعشرات القرون، يعتبر متميزاً عنه فى ثقافات أخرى كثيرة؛ نتيجة ما لاحظه الباحث من استمرار حقائق الصراع بين «الوطنى» و«الدينى» و«الأدبى» فى العالم الأفريقى، واتخاذ الكاتب العربى الحديث مثل غالب الأقدمين فى كثير من الأحيان وضع «الما بين بين»، مُرجعاً ذلك من وجهة نظره إلى سيادة التجربة التاريخية عن العرب وتراث القول بمفهوم «المنزلة بين 'لمنزلتين»، كما عبر عن ذلك «واصل بن عطاء» ليطبقه أيضًا على الجماهير «الوسط»؛ أى على الفضاء الذى يضم فى رأيه أبناء المجتمع «غير اللاعبين» فى الساحة، لكن تحكمهم ثقافة المجتمع التاريخية كما يرى

ابن خلدون...

والباحث النيجيرى الذى يرى أن الفضاء العام الاجتماعى، لم ينشأ فى المجتمع العربى –كما فى الغرب– فى القرن الثامن عشر فقط على نحو ما يقدمه «هابرماس»؛ وإنما نشأ الفضاء العام الخاص كما يعرضه مجتمع نجيب محفوظ، منذ القرن السادس؛ فى المسجد والسوق والبيوت الكبيرة، مقابل المقدس فى الفضاء الخاص والعام على السواء. فإزاء حملات العسف من قبل الحكام، أو استخدام الفتاوى صالحة أو طالحة، للعدوان على الفضاء الخاص؛ نجد العلماء والعارفين، وقد انغمسوا فى الدفاع عن المقدس، وإذ به هو نفسه الفضاء الدينى والسياسى، وهذا هو الفضاء الذى شغل نجيب محفوظ أيضاً فى «أولاد حارتنا» فوجده فضاء/ مجتمع مراوغ لكنه مقنع وغائى فى نفس الوقت، مليء بالانقسامات والتناقضات، ومتيح لفرصة الإبداع أيضًا.

ففى الواقع السياسى الاجتماعى يعيش المبدع فى الفجوات التى يعيشها العامة بين الدينى وغيره من الفضاءات الأخرى (السلطة)، ونتيجة إبداع فضاء «البين بين» يعيش المبدع العربى مثل نجيب محفوظ فى منزلة بين المنزلتين، بين الخاص (الدينى) والعام، أى فى أجواء إدارة الفضاء العام (البيت الكبير). وينقل عن نجيب محفوظ قوله : إنك عندما تكتب تصبح «قوة»، وعندما تؤلف تكون قد أصبحت «سلطة»...

ويعتقد الأستاذ «عبد الحفيظ» أن المجتمع المصرى الذى يعبر عنه محفوظ فى «أولاد حارتنا» مجتمع لا يفصل بين القضية العامة والتصورات الخاصة للحياة الصالحة. فهذا الفصل هو ما يفعله المجتمع الغربى الذى أوحى لـ «هابرماس» بنظرياته عن الفضاءات الاجتماعية، ذلك أن المجتمع عند معظم الكتاب العرب

ومنهم نجب محفوظ يقوم على عدة ثوابت متداخلة: قدسية الإله، تميز الأنبياء، تبجيل العلماء. وحيث يتداخل فيه الدينى والسياسى، فثمة ضرورة لطاعة أولى الأمر (فى المكانة الأعلى) ما لم يطلبون معصية الرب. لكن أصحاب المقدس عندما يحنون للخاص، الدينى، باعتباره حنيناً للتغيير، يصبحون فى حالة الارتباك ولا يجدون أمامهم إلا الفضاء الثالث؛ «البين بين». وهنا تبقى ثنائية الخاص والعام ذات فضاءات متواصلة لتشكل الوسط الثقافى، ويبرز دور «العارفين» فى مساحة «البين بين»، وفيها يبرز «الدينى» مع «الأدبى» أيضاً، ويقرب «العلماء» والكتاب فى لحظة ما بين الفضاءين مع الاقتراب من الدولة أو الخروج عليها، ويلاحظ «آيندى» أن «محفوظ» ينتبه إلى إمكانيات التصدع فى المجتمع، وإسكات عدد من الفضاءات الشعبية (جماعات تضم الفقراء والمرأة والأطفال) فى مواجهة المتميزين، لكنه مع انتباهه هذا يقف بالفقهاء والفنانين فى منطقة وسط بين الفضاء العام والخاص، بين الدينى والسلطوى والأدبى.

ومثل هؤلاء العلماء والعارفين يكونون غالباً خارج نطاق السلطة بينما هم فى الواقع يدافعون عن السلطة، مع دفاعهم عن المقدس والدينى، وقد يرتبك الدينى فى المساحة بين السلطة والمقدس فيؤدى ذلك إلى الثورة أو «الوضع الثالث» كما تسميه «حنا أرندت». وعندما يصبح المثقف متوقفاً عند عالم «المابين بين» يصبح موضع اتهام من قبل الفضاءين السلطوى، والدينى. وينقل آيندى إحساس محفوظ بذلك من مقابلات مباشرة بين نجيب محفوظ وكتاب مثل جمال الغيطانى وغيره. وتتواتر أحكام الباحث على نجيب محفوظ من حيث وضعه فى منطقة «البين بين» هذه ويعتبره فى «أولاد حارتنا» قد نجح فى استعمال الدينى والتحرر منه فى نفس الوقت، لأنه يبدو صديقاً للمقدس وليس عدواً للقيصر، إذ إن فضاء «البين بين»

معلق بكثير من الميثولوجيا، ولذا يمكن أن يبدو محايداً دون أن يكون هو كذلك صراحة (نقلاً عن أقوال لنجيب محفوظ) وهذه الحيادية هى التى تجعل «أولاد حارتنا مثالاً لتناول الفضاء العام والخاص و«البين بين» فى المجتمع.

تحرص رواية «أولاد حارتنا»- عند الباحث عبد الحفيظ آيندى- على ثنائيات رمزية، فى المقاربة الدينية والأدبية أو الاجتماعية، ومع تطور وعى شخوصها يبرز مطلب النظر العقلى، وتحليل الرمزية الدينية. فهى رواية من مائة وأربعة عشر فقرة أو فصلاً، ويقابل ذلك نفس عدد سور القرآن، لكن محفوظ يقدم الحفيد عرفة (رمز المعرفة والعلم) ليتخلص من الجبلاوى الأب على نحو صياغة «فوكو» لموت المقدس. ونجيب محفوظ نفسه يجعل «البيت الكبير» بعد موت «إدريس» و«أدهم» يتحول إلى فضاء للقهر والرعب من أصحاب السلطة والقوة ضد جمهور «البين بين» لصالح الأوصياء أصحاب «المنزلة»، حيث يتميز عرفة هنا بمعرفة سر الكتاب الذى استولى عليه أدهم من قبل وجعل منه أداه لممارسة البطش فى الحارة. بل إن محفوظ فى الخلاصة يرى -وفق آيندى- أن العلم والمعرفة لا يستطيعان وحدهما تغيير المجتمع والناس، «لكنها «القوة» و«الحكمة» و«العمل الجماعى» هى التى يمكنها ضمان المساواة والسلم والتعايش، وهى نفس نظرة «هابرماس» عن دور التواصل فى خلق الديمقراطية والحداثة التنويرية، وهذا مطلب الفضاء العام الاجتماعى فى النهاية.

وفى اعتقادى أن هذا سبب نظر «عبد الحفيظ» إلى تميز محفوظ عن هابرماس فى رؤية تفاعلات «الفضاء العام»... ومن أجل هذا التصوير، يعرض «عبد الحفيظ آيندى» معنى البيت الكبير فى رواية أولاد حارتنا، كفضاء يضم الحكم وبيت المال، والأغنياء والفقراء، كما يضم محبى الجبلاوى وكارهيه. وفى حفل الزفاف يصبح

البيت امتداداً للشارع والسوق، بل يتزوج فيه أدهم- مدير البيت الكبير- بالزنجية أميمة، التى تقدم صورة المرأة فى المجتمع فى وقوفها إلى جانب زوجها وتيسير معرفته بسر الكتاب، بل إن المرأة تمثل أحياناً رمزية الألوهية والدين معاً، ويسجل الباحث النيجيرى بالتقدير كيف خالف نجيب محفوظ هنا تقليد عرب شمال أفريقيا الذين يميزون ضد السود حيث أدهم من أم زنجية، ومفروض ألا يكون عارفاً بالحساب مصدر القوة لكنه يصير حكماً رغم اعتراض إدريس، رمز الطبقة العليا أيضاً والتى تعتبر اللون (الأسود) مؤثراً على قدرة أدهم على حكم البيت الكبير.

عندما يعود الباحث إلى إشكالية القوة والسلطة، يبدأ بأن ينقل عن الأبشيهى فى: «المستطرف فى كل فن مستظرف» قوله «إن السلطة كراكب الأسد. يخشى منه الناس وهو الأكثر خوفاً من ركوبته» وذلك ليعالج الباحث الفرق بين «القوة والسلطة» فى الفضاء العام، الباحث يرى أن «السلطة» كانت فى يد أدهم «تدير وتسوس» الناس، ولكن «القوة» فى يد الجبلاوى كانت «تستعمل» لتحكم الناس. وعندما يقدم الجبلاوى «أدهم» على «إدريس» رغم الصيغة التقليدية للأقدمية والسن واللون كما جاءت فى احتجاجات إدريس؛ فلأن هذه عند محفوظ هى حقائق المجتمع المصرى؛ حيث الدين رمز الهوية والقدرة على تجاوز الحاكم للقواعد، وأما العلم فهو أسئلة المستقبل، وكان محفوظ فى منطقة «البين بين»! فهو يقبل -فى رأى آيندى- الله والسحر والعلم! لكنه يهتم بتصوير محفوظ للجمهور حين يفقد التوازن بين الفضاءات، إنه يقفز من النسق العادى إلى أنساق غير عادية (العقاقير- الإرهاب- الشحاتة) وذلك فى تقدير «آيندى» لأن محفوظ مثل الطيب صالح يرى أن البرجوازية هى التى تدفع الناس لذلك فتختل الفضاءات وتحدث الثورات.

ولأن محفوظ من فضاء «البين بين» فإنه يرى التصدع فيما بين الفضاءات، تصدعاً بين فضاء الفرد والدولة، بسبب تصدع آخر نتيجة اقتران السلطة بالدين، أى العام بالخاص، ليبقى دور الفقهاء (المثقفين) باعتباره فضاء «البين بين» كما يراه الباحث فى «أولاد حارتنا». وفى رأى الباحث أيضاً أن نجيب محفوظ هنا أقرب إلى «ابن القيم» فى نظرته إلى التوازن بين الحاكم والدين والقضاة أو الفقهاء وجمهور المؤمنين، فالسلطة والعلماء يتوافقان لإدارة الفضاء العام باسم الرب، وحين يحدث الصدام يلجأ أحد الطرفين إلى ثقافة المجتمع التاريخية (القهر أو العنف) التى تحدث عنها ابن خلدون، أو هو «الطريق الثالث» الذى أشرنا إليه.

هكذا تنتهى -أو تكاد- قراءة عبد الحفيظ «آيندى» لرواية نجيب محفوظ «أولاد حارتنا»... وقد فوجئت بحق بمعرفة الباحث بمجتمعات مصر والمغرب العربى بشكل معقول، رغم أن المفاجأة الأكبر كانت فى كونه لم يقم بزيارة هذه المنطقة رغم معرفته بالعربية بدرجة ما وتخصصه فى الثقافة الإسلامية، بما يظل لافتاً لمدى التواصل الثقافى العربى الأفريقى، وتعويق الإمكانيات المادية الحديثة للمزيد من خطواته.

هذا وقد أثار «آيندى» بعض التعليقات فى هذه الاتجاه، نتيجة ضعف وصول ترجمة الأدبيات العربية إلى المجتمع الثقافى فى أنحاء القارة واقتصار نظر المثقف العربى إلى الشمال الأوربى، بما دفع عبد الحفيظ آيندى للاهتمام بنجيب محفوظ!

وقد تمثل لى ذلك فيما قدمه أكثر من باحث فى نفس المؤتمر بعناوين مثيرة درست أعمال «نجوجى» (الكينى) فى إطار دراسة السلطة والمقاومة عند أديب معارض لم يعرف «البين بين» بل غامر باستعمال لغة «الكيكويو» «أهله» قبل أن يكتب نفس العمل بالإنجليزية.

وشملت دراسة الفضاءات الأفريقية الخاصة والعامة أدب النكتة فى المجتمع السواحيلى، والغناء الشعبى فى المجتمع الغانى، باعتبار هذه الفضاءات الفرعية هى اختراقات ضد ما تفرضه البرجوازية والعولمة من فضاءات بعينها لا يتقبلها فضاء الجمهور العام- أما اختراقات اللغات الأفريقية وعبورها للحدود رغم المعوقات الاستعمارية فى التقسيم والتفتيت فقد لاقت مناقشات أوسع نتيجة الإحساس بأثر ذلك على لقاء الشعوب والثقافات الأفريقية.

ومن خلال هذا التوسع فى مفهوم الفضاءات العامة، وأثر الديمقراطية فى توسيع اختراقاتها على حيوات أوسع الجماهير، قدم الصديق على الكنز (الجزائر) مداخلة بالغة العمق عن «محكومية الفضاءات» كمجال لعبور أشكال ممارسة السلطة فى المجتمع والدولة، وفى تقديره أن التقدم يحدث عندما تلتقى كل قوى الحياة السياسية والديناميات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية مع ديناميات الدولة على نحو ما يرى «هابرماس» أيضاً، ولذا فإن انفكاك أحد هذه العناصر هو الذى يؤدى لانفكاك العناصر الأخرى وإشعال احروب الأهلية.

ومن هنا كانت التحليلات الأدبية مثل الاجتماعية على طول أيام المؤتمر تدخل وتخرج على فضاءات هابرماس الذى بدت أعماله كموجه للمؤتمر، لكنها فقط كانت دليلاً تجاوزه المؤتمرون كما رأينا عند «عبد الحفيظ آيندى» وغيره ممن رأوا فى مجتمعات القارة حتى العربية منها مصدراً لإثراء التحليلات الأفريقية وإمكان تجاوز «يورغن هابرماس».

◆◆◆

٥- شعر الضفاف الأخرى:

حينما تشتعل المشاعر فى منطقتنا العربية أو محيطها الإسلامى إزاء موقف ما مثير فى أنحاء أخرى من العالم وخاصة عالم الغرب ، يمكن ملاحظة أننا سرعان ما نستحضر من داخلنا ومن تطوراتنا شبح « الصراع » الحضارى ، بل ويمكن القول شبح الحرب الصليبية وحدها. ومن هنا يسهل على البعض استثارة الأخيلة عن عودة الصليبية، سواء كان الحديث عربيا أو أوربيا. لايستحضر الغرب -مثلا- وقفتنا معه ضد الفاشية والنازية، ولا يستحضر العرب -مثلا- وقفة جماهير الغرب معهم - حديثا جدا - ضد الاحتلال الأمريكى للعراق أو إلى جانب الشعب الفلسطينى ضد إسرائيل. ويرجع جزء أساسى وراء هذه « الحالة » من القابلية للتوتر الدائم، وليس التفهم، إلى عدم توفر قاعدة مناسبة وكافية من فهم ما يجرى ويتطور، فى عالم القيم، والنظم الفكرية، ورؤى العالم على الجانب الآخر من النهر، خاصة فى الغرب الذى ترهننا طبقاتنا الحاكمة له منذ وقت ليس بالقصير، تعاملا اقتصاديا وسياسيا وإعلاميا، بما نتعذب منه جميعا دون جدوى، فى نفس الوقت الذى نتجاهل فيه تعاملا مماثلا أو نسبيا، وبأكبر فعالية ممكنة، مع شعوب أخرى على الجانب الجنوبى للمحيطات والأنهار! وإذ نذكر جميعا قصص «الحوار الحضارى» والثقافى، ومنتديات العمل المدنى، ومؤتمرات الإعلام «العالمى» فى عواصمنا، مملة ومكرورة ومدفوعة، فإننا لابد أن نتذكر أنها لا تتم دائما إلا فى اتجاه الغرب!

ولا يجيبنا أحد الآن - بل قد لا يسأل أحد- كيف يكون الناتج هو هذا الذى نرى من استدعاءات صليبية ؟ ! وقد نبدأ الإجابة - مرة أخرى - بأن ثمة عجزا فى فهمنا - أو الفهم المتبادل - لطبيعة المخزون الثقافى والحضارى، والقيمى، والفكرى

على «الضفاف الأخرى» مما كان يساعد فى الفهم أو المعالجة الرصينة لهذا الحدث أو ذاك، خاصة أننا نتحدث كثيرا، وبحذلقة لا تخفى، عن «ثقافة الآخر» أو «الصور المتبادلة» مع تقصيرنا الفعلى، فى فهم الكثير منها أو البناء الصحيح لها.

لكل ذلك جذبنى، ما اعتبرته فى قلب الموضوع، رغم احتمال دهشة البعض من أن يكون الأمر مثيرا إلى هذا الحد. وقد تبدأ الإثارة بهذا المسمى الشاعرى لكتاب اختار عنوانا له: «شعر الضفاف الأخرى» الذي يضم « قصائد أفريقية مترجمة »، دراسة وترجمة شاعر عربى متميز من مصر هو «زين العابدين فؤاد».

والشاعر منذ الفقرات الأولى للكتاب يقدم صحبة الإنسان العربى وألفته فى قلب العالم الحقيقى للشعوب الأفريقية الناطقة بغير اللغة العربية «..... شعوب فى الضفاف الأخرى لنهر اللغات والحياة والشعر .....» على حد تعبيره، فى الوقت الذى يعيش فيه الشعب العربى نفسه على ربع مساحة القارة الأفريقية تقريبا. وشاعرنا العربى، الذى عايش طويلا جمهور الثورة الفلسطينية، ومنتديات الثقافة العربية فى مختلف العواصم بالمنطقة، وألقى القصائد المطولة فى عاصمته القاهرة، وفى بيروت وعمان فضلا عن عواصم أوروبية كثيرة، يصحبنا هذه المرة إلى معايشة روحية وأدبية وإبداعية لعشرات الشعراء الأفارقة فى مؤتمرات وقوافل ممتدة من داكار إلى تومبوكتو إلى ديربان، بل نرحل معه فى قصائد ممتعة يترجمها لنا عن أصحابها مباشرة قادمين من ممباسا وهرارى وكيب تاون وإبادان وكالابار.

يفجر «زين العابدين فؤاد» فى وجهنا معرفة جديدة بعوالم تمتد، وببعض تراثنا المشترك مع شعوب كثيرة إلى «الضفاف الأخرى» التى ما زلنا لم نفتح كل أبوابها ولم نقرأ كتبها. ومثلى من طاف عشرات العواصم الأفريقية، وجمع مئات الكتب، أجدنى أشارك شاعرنا فى أن قليلين جدا من قرأوا الشعر الأفريقى، أو اقتربوا من

نهر الإبداع الأفريقى فى الشعر، ناهيك عن الفنون التشكيلية، أو نظم القيم والموروث الشعبى، ضمن مئات «الدراسات الأفريقية» أو دراسات العلاقات العربية الأفريقية فى بلادنا. ولذا فما أسهل أن تروج صورة الرفض الأفريقى للوجود العربى، أو الحملات الأفريقية على تاريخ الرق القديم، أو الاستغلال البترولى الحديث! لم نقرأ، ولم يتوفر وقت المثقفين العرب، ليقرأوا ويلمسوا مع زين العابدين فؤاد، وطوال تاريخ النهوض «نحو أفريقيا» ذلك الشعور الفياض عند «البكاي عثمان كونتا» عن أطلال «سنكورى وتومبوكتو .....»ورجع الندى من الواحات المنسية « وهو يشير إلى جزر الثقافة والحضارة المشتركة فى الصحراء الغربية الأفريقية الكبرى».

لم نتعرف إلى إبداع «أحمد شيخ نبهانى» الشاعر الكينى ابن سلطنة «باتى» التاريخية على الساحل الشرقى بامتداد «لامو» و«ممباسا»، لنعرف أنه وهو يحدد بقوة اختلاف جذرالبانتو الأقوى فى اللغة السواحيلية عن الجذر العربى، فإنه مع ذلك يعيش التراث الأفريقى العمانى المشترك الذى قامت عليه مملكة «باتى» لستة قرون خلت قبل دخول الاستعمار البرتغالى، وتمكن الاستعمار البريطانى منها، ومع ذلك تبقى بين أهل المنطقة قصيدة الهمزية للعيدروسى وما ينسجه أهلها من الشعر السواحيلى على نمطها.

لقد فرحت مع فرحة «زين العابدين» بلقاء شاعر جنوب أفريقيا، ذى الأصل المصرى التركى «تاتام كولو أفريكا» الذي يتذكر من طفولته فى «السلوم» رياح الخماسين، ونسيم المتوسط، وشاعرية واحة سيوة، كما كدت أبكى معه، لهذه الشاعرية العاطفية المفرطة تجاه شخص عربى التقاه شاعر من مالى هو «البكاى» نفسه! وشاركت «زين العابدين» احتفاءه بشعراء المقاومة الأفريقية من نيجيريا

وزيمبابوى وجنوب أفريقيا ، هؤلاء الذين يرفعون أيديهم فى وجه حكامهم دون وجل ، حتى يقول أحدهم لمانديلا فى حفل تنصيبه:

تذكر أيها القائد

عندما كنت سجينا

كنت تقتات بكسرة من الخبز

جاعت الملايين

حتى توفر لك تلك الكسرة

تذكر أيها القائد

آلاف الآلاف الذين ضحوا

حتى يصنعوا منك رئيسا

لقد حضر شاعرنا الكثير من المناسبات الأدبية الأفريقية، ليس فقط كمبدع فى ساحة إبداع جغرافية معينة وحسب، لكنه يطرح فى الكتاب طول الوقت كيف تطلعت «الضفاف الأخرى» بشغف إلى ما يجرى على ضفتنا، وكيف توقعوا مساهمات جادة للمشاركة فى هذا الفضاء الوجدانى الإنسانى، الذى يشكل بالفعل «روح» وضمائر الشعوب وينبعث صداه فى لحظات التوتر المثيرة. لكنا للأسف لا نقيم – ولا نحضر – أياما للشعر الأفريقى، أو الرواية الأفريقية العربية أو أى من ألوان الفنون باستثناء السينما أحيانا، رغم أن أكبر أسماء جائزة نوبل متلا لم تضم من أفريقيا غير العربية إلا شعراء وأدباء على وجه التحديد وإن أضافت البيئة مؤخرا. وكان هذا أدعى إلى الاحتفاء المشترك لخلق مشاعر حقيقية مشتركة على المستوى النفسى والمعنوى، تنفع يوم تتفجر هذه الساحة أو تلك بالمشاعر العدوانية!

لقد كان ثمة محاولات مبكرة لاتنكر، مع نهوض روح التعاون العربى الأفريقى،

صدرت من الخرطوم تحديدا. باعتبار السودان، بوتقة – وليس مجرد ممر – للقاء الحضارى والثقافى الأفريقى العربى ، كما أن مدرسة الدراسات السودانية عن أفريقيا ومدارس الفنون السودانية، تقدم دائما النماذج الحية فى هذا المجال حين يتاح لها فرصة التعبير، آفاقا وامكانيات. ومن ذلك ما لمسته بنفسى فى السبعينيات مع ازدهار مدرسة «الغابة والصحراء» أدبا وتشكيلا، ومع مساهمات «فرنسيس دينق» الدينكاوى الأصيل، وبونا ملوال نفسه فى مجال الأدب والفكر، عندها، كان صوت الشاعر المثقف العظيم الراحل «محمد عبد الحى» يملأ آفاق اللقاء العربى الأفريقى فى الخرطوم وأكرا والقاهرة، صادحا بصيحات الشعر وقصائد العودة إلى «سنار» و«السمندل»، وناشرا الشعر الأفريقى الآخر فى كتابه «أقنعة القبيلة» ممثلا مبكرا للتضامن مع تراث «القناع والوجه» عند سنغور وجابرييل أوكارا، وغيرهما ....وكان ذلك فى فترة إبداع ثقافى لاتنكر فى الخرطوم.

لكن... لقد احتاج الأمر لأكثر من ثلاثة عقود حتى يعود بنا شاعر آخر من شمال القارة مثل زين العابدين فؤاد فى مطلع القرن الواحد والعشرين إلى انطلاقة محمد عبد الحى المبكرة فى السبعينيات وفى هذا المجال الإنسانى من التعبير الذى نستحضر فيه ثقافات أخرى، من الضفاف الأخرى، لاتتحدث عن الحروب الصليبية.

◆◆◆

٦-«الفقه العربى» .. فى أفريقيا:

كان لبعض فقهاء الإسلام من بلدان الشمال العربى الأفريقى، نفوذ خاص فى بعض فترات النهضة الأفريقية فى القرون الأولى للنهوض الإسلامى، جدير بأن نعاود النظر فى دلالته ونخص منهم فى هذا المقال جلال الدين السيوطى وابن أبى زيد القيروانى وعبد الكريم المغيلى.

ورغم انتقال النفوذ الروحى بعد ذلك لشخصيات فقهية ومجتهدين بارزين محليين أمثال الشيخ عثمان بن فوديو والشيخ عمر تال، فقد جاء جهدهم الفقهى وقت صراعات طائفية داخلية أو حروب ضد الاستعمار مما جعلهم رموزاً لتفاعلات مختلفة.

ويستطيع المراقب أن يدرك الأثر الثقافى الواسع للفقهاء العرب فى مناطق غرب أفريقيا بل وفى بلاد مثل السنغال ومالى ونيجيريا بوجه خاص ليقارن بين الأثر الثقافى وبين أخبار التمردات والتقاتل فى أنحاء من هذه المنطقة على نحو ما يجرى مؤخراً فى نيجيريا أو فى صحراء مالى والنيجر ممن يسمون بالسلفيين والجماعات الإسلامية.

فى فترة نهوض التوحد حول الإسلام، كما يؤرخ لها باحث سياسى قديم من الأفرو أمريكيين (ليس مسلماً) مثل إدوارد بلايدن (١٨٣٠-١٨٨٠)، أو فترة «أفرقة الإسلام» -إن جاز التعبير- كما يسميها «فنسان مونتاى» (فرنسى شهير من مؤرخى أفريقيا فى النصف الثانى من القرن العشرين، فى هذه الفترات برزت ممالك أفريقية ذات طابع إسلامى بارز مثل مالى وسنغهاى (وغيرها من أعمال هذه الممالك أو على جوانبها)، بين القرن الثانى عشر و السادس عشر.

طوال هذه الفترة تحديداً كان المانسا (من ملوك مالى) أو الاسكيا (من ملوك السنغاى) أو مبعوثوهم وحجاجهم الكُثر يمرون وهم فى طريقهم إلى مكة، بالقاهرة أو القيروان أو فاس، وكانت فقرة الكتب تحتل نصيب الأسد بين ما يحملونه من هذه المدن إلى عواصم مملكاتهم. وأظن أن أشهر هذه الرحلات كانت للمانسا موسى ملك مالى فى القرن الرابع عشر كما هو معروف.

ليس صدفة أنه فى وسط الثراء الاقتصادى المملوكى والأغالبى والعلوى المتبادل مع الممالك الإسلامية الأفريقية، أن تروج كتب فقهاء المسلمين على أوسع نطاق، ولكن أهم ما يثير الفكر العربى الآن هو هذه الألفة اللافتة بعلماء وفقهاء الإسلام من بلدان الشمال الأفريقى العربى نتيجة تلاحم ثقافى واجتماعى بالأساس مع أنماط الثقافة العربية الإسلامية فى هذه المنطقة إلى جانب الثقافة الإسلامية العامة، إلى حد أن يكون الفقيه الإسلامى مثل «جلال السيوطى» أو «القيروانى» أو «المغيلى»؛ وكأنهم شيوخ هذه المجموعة أو تلك من فقهاء المجتمعات المحلية. ويصبح سؤال هذا الفقيه العربى أو ذاك وطلب الفتوى منه عملاً دورياً مألوفاً، كما تعبر عن ذلك الكتابات الأفريقية نفسها.

يكفى أن أسجل هنا أثر فتاوى الشيخ جلال السيوطى لعلماء وسلاطين المسلمين فى غرب أفريقيا بما عرف «دولياً» هنا باسم «الفتاوى» فقط لتعنى أنها فتاوى جلال الدين السيوطى لأهالى أفريقيا. وقد جاء ذلك فى السجلات الأفريقية نفسها، كما سجله السيوطى عام ١٤٩٣ فى رده على الشيخ «اللمتونى» (من سلطنة السنغاى) فى رسالة أسماها «فتح المطلب المبرور وبرد الكبد فى الجواب على الأسئلة الواردة من التكرور». وضمن السيوطى رده المطول فى كتاب له باسم «الحاوى فى الفتاوى» بل إنه سجل ونشر مجموعة أخرى من الفتاوى لأهل التكرور «ينصحهم

فيها بقواعد الإيمان وأحكامه. وكان «السيوطى» فى ذلك الوقت معنياً بنفوذ الإمبراطورية الإسلامية العباسية من بغداد إلى بلاد المغرب و لتكرور، ويسجل فتاواه ضد الانقسامات الإسلامية سواء على يد المماليك فى مصر أو خارجها. ومعروف أن السيوطى من أبناء أسيوط بمصر ومن أئمة الأزهر المعنيين بالفتوى بل ويعتبر نفسه «مهدياً». وقد ذكر له من الرسائل والمؤلفات ما يزيد عن ٣٠٠ مؤلف. وكان معنياً أيضاً بالتأريخ وهو صاحب الكتاب الشهير عن «حسن المحاضرة فى أخبار مصر والقاهرة».. إلخ.

ولقد فوجئت فى إحدى الزيارات لنيجيريا ومواقع الثقافة الإسلامية العديدة فيها، حين كانت المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم بقيادة أستاذنا الراحل الدكتور محيى الدين صابر معنية بتجديد الصلة بين الفكر العربى الحديث، ومنطلق المؤمنين بقيمة الثقافة العربية فى تحديث المجتمعات الأفريقية؛ فوجئت بمن يصحبنى إلى عدد من «المدارس» لإعداد الفقهاء الشبان (بين ١٢-١٦ سنة) فى أنحاء شمال نيجيريا خاصة، وإذ بالأغلبية الغالبة من هؤلاء «الفقهاء» لا يعرفون العربية إلا فى أضيق الحدود، لكنهم جميعاً يحفظون نصاً شهيراً عن ظهر قلب يستخدمونه فى الإفتاء اليومى هو «الرسالة» ذلك الكتاب الذى تقوم دور النشر البريطانية خاصة بطبع الملايين من نسخة بالعربية وترجمته الإنجليزية -على نحو ما أكد لى النيجيريون- هو «رسالة ابن أبى زيد القيروانى»، العالم المالكى الشهير، التى صنفها منذ عشرة قرون فى هيئة صالحة لتعليم الفتيان، نصاً نظمه لكثيرون من بعده شعراً بهذا الاسم، «الرسالة» يحفظها الجميع لتيسير أحكام لدين فى النجوع والكفور التى يتولى فيها هؤلاء الشباب «العلماء» أمور الفتوى للعائلات وسادة القرى فى أنحاء البلاد. ومثل ذلك رأيت مكانة عبد الكريم المغيلى (المغربى) ضمن

نصوص الأدب الشعبى فى غرب أفريقيا جزءًا من تكوين الثقافة المحلية فى الأساطير والملاحم التى تتحدث عن أصول «شعب الهوسا» مثلاً أو معارف شعب الفولا فى أنحاء مختلفة من هذه المنطقة، كما تعترف كتابات «أحمد بابا التنبكتى» أو «التومبوكتى» بأثر هؤلاء العلماء جميعاً؛ ممن اغتنيت بأعمالهم مكتبات تومبوكتو.

ولذا فعندما رحت أدرس سوسيولوجية المذاهب الإسلامية الأربعة على الأقل فى إطار المنظمة العربية الموقرة لنفسر طبيعة انتشارها فى أفريقيا فإننى لم أجد صعوبة فى فهم شيوع المالكية فى أنحاء غرب أفريقيا حديثاً بسبب الشروح التبسيطية الفائقة التى يصل بها الإسلام لفقهاء المنطقة الشبان والشيوخ عبر عمل مثل أعمال ابن أبى زيد القيروانى، مقابل تيسير الفتوى من قبل على يد السيوطى الشافعى.

لا أستطيع الآن أن أشرع فى بحث آخر عن أثر كل ذلك فى تكوين قواعد الثقافة العربية الإسلامية فى هذه المنطقة. أقول كل ذلك، وعينى على ما يجرى الآن، من تجاهل لنشر الفكر العربى -وياحبذا الحديث طبعاً- بين مكتبات بلدان غنية بالحركة الثقافية مثل السنغال ومالى ونيجيريا والنيجر وغانا... وغيرها، إذ لا نجد حواراً ثقافياً مع مفكريها أو ترجمة لأعمال عربية للغات المقروءة هناك حتى لو كانت الفرنسية أو الإنجليزية، فى ظروف العولمة السائدة التى لم تعد اللغة حاجزاً بين الشعوب. ومن يطلع الآن على أعمال مؤرخين تقليديين معروفين بثقافتهم الإسلامية من أبناء منطقة غرب أفريقيا نفسها، فإنه لن يجد أثراً للكتاب العربى مثلما كان عند التمبكتى والسعدى وغيره من أبناء المنطقة منذ عشرة قرون. وليتابع من يريد أعمال «عمر صامب» (السنغال) و«شيخو أحمد سعيد غلادنت» (نيجيريا) ليجد أثر تقصير الثقافة العربية فى الاتصال بهؤلاء الأعلام الأفارقة. وليس ذلك -للأسف- بغريب على المثقف والكاتب العربى الآن الذى لا نجد بين مراجعه أى

معنى بارز يذكر لكتابات المؤلفين الأفارقة البارزين.

وسؤالى الأخير، هل يمكن تنظيم ما يصل لشعوب هذه المنطقة، بشكل أفضل من انتظار الحركات الصوفية الممعنة فى العزلة عن الحياة الحديثة أو «الحركات السلفية» التى حولت «السلف» إلى رموز إرهاب وعنف وتفتيت لأوضاع المسلمين فى المنطقة بما لا نعرف مداه أو عقباه؛ وهم فى كل الأحوال ليسوا المنشغلين بالفكر والثقافة سواء لتأكيد نفوذ السيوطى والقيروانى، أو طه حسين والجابرى؟ ولا نعرف أيهم يمكن أن يطلق نهضة فكرية توحيدية على نحو ما روى لنا «بلايدن» و«مونتاى»! كل الذى نراه تمردات ممتدة باسم «السلفيين» فى الصحراء الكبرى من شمال مالى والنيجر، إلى شمال نيجيريا... ومع حديث السلاح، ينتفى حديث الفقه العربى الإسلامى فى أفريقيا.

◆◆◆

٧- رمضان وتكيف الممارسات الإسلامية فى المجتمعات العربية والأفريقية

ما إن يأتى شهر رمضان.. حتى يكثر الحديث عن الممارسات الدينية، والاحتفاليات التى تعبر عن الرغبة فى التواصل على أساس دينى، واجتماعى، جاذبة فى ذلك أشكال من التعبير الفنى الشعبى، والأداءات والممارسات الدينية فى مختلف المواقع والأجيال، يجمعها رمز واحد، رمز زمنى دائرى هو شهر رمضان.. حتى ما يخرج عن إطار الفنون الشعبية أو الأداءات الدينية والاجتماعية، نجدها تميل إلى التكثيف فى رمضان بأساليب لا يخلو بعضها من طرافة ... من فوازير نيللى وشريهان، إلى نصوص عكاشة، إلى خيام رمضان التى تذهب بعيدا فى هذا الشأن...

أحد مفكرى هذا المجال مثل الأستاذ عبد الحميد حواس، فى دراسة له سيرد ذكرها لاحقا- يرى أن المظاهر الاحتفالية فى رمضان لدى معظم الشعوب ليست إلا إطارا جامعا للتطلعات الروحية والجمالية للجموع القائمة بهذا الاحتفاء يجسدونها فى ممارسات مألوفة... وبهذا تنتمى هذه المظاهر إلى دراسات الثقافة الشعبية... وينتمى منهج الاقتراب منها إلى طبيعتها ووظيفتها تلك المتجددة وليس تكرارا للتناول الفقهى أو التاريخى الذى تزخر به الكتب التقليدية طوال القرون الأربعة عشر الماضية. إننى بدورى أعرف شهر رمضان على المستوى الأفريقى، وفى منطقة غنية بالتعبير الدينى الإسلامى مثل غرب أفريقيا، وأعرف أنه شهر التكثيف للتعبير الطقوسى أو الأداءات التعبدية- التى تشمل الفنون أيضا- لكن هذا وذاك يمثل فى تقديرى استعراضا للقوة الرمزية أمام السلطات، استعراض سلطة الهيمنة الاجتماعية للمريدين والمرابوط، بل والمرابطين حتى الآن، يجتمع معها التعبير عن الثروة والجاه وقوة الطائفة، ممثلة فى قوة علاقتها بالسلطات أيضا.

يبالغ البعض فى الرغبة فى حصار مفهوم الإسلام، أو الحياة الدينية عموما- فى نمط سلوكى بسيط واحد من أنماط السلوك الدينى. والمدهش أن يرى السلفيون أو الأصوليون فى عصرنا هذا مثل هذا الرأى التطهرى، بينما يرون أمام أعينهم كيف تتطلع جماهيرهم إلى أشكال متنوعة من التعبير عن «روح رمضان» ومعايشتهم له بما يكشف عن رغبة فى معايشة المجتمع، ومظاهر الحياة الاجتماعية والفنية فيه ولكن بروح دينية نشطة ومتفاعلة، ومثالها «شهر رمضان».. وأقرب أمثلتى فى ذلك هو ذلك التنافس الخفى بين مظاهر وفرق «الإنشاد الدينى» التى تنتشر فى أنحاء الوطن العربى، ثم ظهور ما يسمى «بالإنشاد الإسلامى» مؤخرا ممثلا فى تعبيرات أبناء الجماعات الإسلامية فى الإفراج والمناسبات السارة أو المحزنة، ناهيك عما ظهر من فنانين مشاهير أصبحوا نجوم الإنشاد الدينى فى القنوات الفضائية.. محاصرة للتعبير الشعبى أو الأداء العقائدى الأصيل.

لقد دهشت حقا خلال مطالعتى لكتاب صدر بالقاهرة عن وزارة الثقافة مؤخرا بعنوان «رسالة فى بركة رمضان الجمعية» للأستاذ عبد الحميد حواس الخبير المعروف فى مجال الثقافة الشعبية، الذى رأى منذ مطلع البحث أنه «يتوجب الدخول إلى هذه المظاهر الاحتفائية برمضان من خلال الثقافة الشعبية، وأن يتم التعامل معها من منظور هذه الثقافة كما تعامل سائر مظاهرها الأخرى»...

ومصدر دهشتى، أننى كنت قد أسست معارفى بموضوع تكيفات المظاهر الدينية مع وقائع الحيوات الاجتماعية فى أنحاء مختلفة من العالم وخاصة أفريقيا، على أساس المفهوم الذى تعرض لتمظهرات الإسلام فى أنحاء من الكوكب، يجعله أكثر صوفية فى آسيا وأكثر طقوسية فى أفريقيا، وأكثر تقليدية وسلطوية فى الشرق الأوسط أو قل العالم العربى تحديدا!.. وقد لا أتمتع بقدر من المعرفة عما يخص آسيا أو الشرق

الأوسط، لكن ادعاء أى قدر من المعرفة بأفريقيا تقودنا مباشرة لأعمال كبيرة قد لا يعرفها القارئ العربى جيدا ولكنها مؤسسة لحديث التكيف الإسلامى هذا.. وأعنى بذلك كتاب قديم عن «المسيحية والإسلام والجنس الزنجى» (١٨٨٨) لمثقف أفريقى مسيحى من قيادات حركة الوحدة الأفريقية هو «إدوارد بلايدن» عاش فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر، محاولا طوال الوقت تطوير التعليم الأفريقى بل ودور الكنيسة الأفريقية فى غرب أفريقيا فى محاولة ليقرن قيم الإسلام التوحيدية أو الجماعية مع قيم المسيحية التحديثية فى نظام مدرسى وإدارة سياسية جديدة.

وقد رأى «بلايدن» أن الاهتمام بالأفارقة لابد أن يعنى بالاهتمام «بثقافة الداخل» فى القارة،وليس مجرد ثقافة الساحل الذى يهتم به المسيحيون الأوربيون، ولم يستطيعوا مع ذلك إدماج الأفارقة العقلى فى المسيحية، «فالثقافية التقليدية الأفريقية الحقيقية تعيش بين شعوب الداخل، الأمر الذى قاده إلى تقدير خاص للثقافة الإسلامية وأصولها العربية التى تبناها الأفارقة طوعيا لمناسبتها- فى نظره- لعقائدهم التقليدية.. بل وأثرها الخاص فى توحدهم.. وقبولها لمساهمتهم الثقافية بما رصده بنفسه فى المخطوطات الأفريقية الإسلامية والعربية.. وذلك من بين ما اطلع عليه خلال زياراته للداخل بل وسافر لدراسة بلدان الشرق الأوسط العربية ويذكر بلايدن فى كتابه، الكثير من مشاهد «الطقوسية الأفريقية» التى يرى أنها تدفع للحياة الجمعية كما تدفع تبنى الإسلام إلى مركزية قيادتها العقائدية وممارستها الدينية.

وأعرف من جانبى كيف أصبحت مدن «كولخ» و«طوبى» و«المدينة»، مدن للحج «الإقليمى» فى غرب أفريقيا- مثل موقع «فاس» الدينى عندهم أيضا. ويتمتع شهر رمضان، وموسم عيد الأضحى، بأقوى المواقع النفسية عند شعوب

القارة ومن حول هذه المدن... بل إن ما رأيته فى القاهرة من مواكب الطوائف فى أيام الموالد وعاشوراء ورؤية هلال رمضان فيه ما يشبه الفنون التى تقدمها الوفود الأفريقية فى طريقها لمقر المارابو الكبير. ومن هنا كان شبيهها المشترك مع ما رأيته فى منطقة الحسين والأزهر بالقاهرة.

هناك عالم فرنسى كبير أيضا عرض هذا التكيف الأفريقى للإسلام، فى صوره الصقوسية والمعتقداتية، بما يجدر تقديمه وحده، وهو الأستاذ «فنسان مونتاى» والذى أسلم وأضاف لاسمه «منصور» ودفع عمله عن «إسلام أفريقيا السوداء» إلى الترجمة فى بيروت عام ١٩٨٣. وأصل الكتاب بالفرنسية هو «إسلام السود» Islam noir مقارنا بأوضاع الإسلام فى مناطق جغرافية أخرى.

لقد قصدت من هذا التعريف السريع بكتابات أخرى غير عربية أن نلفت النظر إلى أن العالم من حولنا ينظر ويمارس الإسلام من زوايا مختلفة جديرة بدراسات علم الاجتماع الثقافى، ومفاهيم الثقافة الشعبية.. وهنا نلاحظ أن الأوروبيين والأفارقة قد انتبهوا لذلك مبكرا، بينما نشعر أن العالم العربى ما زال محاصرا فى أصوليات محدودة ومناهج تاريخانية أكثر محدودية. لكن ها هو شهر رمضان نفسه، وما يغدقه على أبناء هذه الأمة من مظاهر التنوع الثقافى والفنى والاجتماعى ما يجعلنا نتصور أساسا مختلفا أيضا من أسس الاجتماع الثقافى. ولن أنتهى من هذا النص هنا قبل أن أعرض لمحات قليلة مما تبوحى به دراسة الأستاذ عبد الحميد حواس عن مظاهر «التبرك» الجمعى بالممارسات الرمضانية الفنية والمعتقداتية فى أسطر قليلة، وإغراء للقارئ بالرجوع إلى الكتاب نفسه.

من أهم ما يوصف فى رمضان، كما يروى «حواس» استقبال «الشهر الفضيل» - كما يقولون عنه في مصر - بتسيير المواكب، بمناسبة رؤية الهلال، وكانت بطبيعتها

القديمة كما رواها ابن إياس أو الرحالة الأجانب جامعة لناس السلطة والطوائف الصوفية والهيمنة الشعبية والتعبيرات الفنية، وهى مواكب تتكرر فى وداع رمضان أيضا، ويعرفها الخليجيون «بالقريقعان» أو القرنشوه، ومثلما يعرفها المصريون أيضا ومعظم الشعوب العربية، حيث تتجسد فى أشكال متنوعة من الفنون، المسحراتية أو المطبلاتية (أبو طبيلة) كما يعرفون حديثا زفات الصوفية أكثر من أية زفات أخرى. وبتعدد الأشكال الفنية والدينية فى ليالى رمضان تتعدد ألوان التفنن فى «سماط رمضان» أو موائد الرحمان أو مجموعات الإنشاد الدينى. وللأطفال والنساء فى هذه المناسبات الدور البارز، حتى يذكر بعض المؤرخين أن «موكب الرؤية» كان مركزا احتفاليا هائلا، تسهم فى الاحتفاء به نساء البلد حتى لقد اكتشفت وثائق للزواج منذ قرون تتضمن شرط السماح بخروج المرأة للاحتفاء بليلة الرؤية ولذا يسمونها فى بعض هذه الكتابات «عيد النسوان».

وإن كانت احتفالات رؤية هلال رمضان قد قلت مظاهرها فى المجتمع، فإن الأنماط الأخرى من «الفطور الجماعى» أو المسحراتى.. إلخ مازالت آخذة فى التجدد... أما الظاهرة التى يعطيها الكتاب حقها الأكثر فى التفسير فهى ظاهرة «الإنشاد الدينى». ذلك أن «الإنشاد الدينى» جزء أصيل من الثقافة الشعبية التقليدية، وعلى مستوى الأحياء والأقاليم الجغرافية المختلفة سواء على المستوى العربى، وأكثر على المستوى المصرى ريفا وحضرا، مسلمين ومسيحيين وهو احتفال يأتى فى رمضان وفى غير رمضان، وهو طراز من الأداء الفنى يضم فى داخله أشكالا متعددة ذات موضوع محورى مشترك، يتناول المشاعر الدينية، ويدور حول تعظيم الذات الإلهية، وتمجيد الرسول. والإنشاد الدينى الذى نعنيه هو طراز من الأداء الفنى لأنه أشمل من مجرد العزف والغناء، فهو عملية أداء شاملة تضم فى أدائها

الإيماء والحركة والتشكيل.. بل إن بعض المؤدين نمى هذه العمية الأدائية وأضاف عناصر درامية بحيث صار الأداء عرضا فنيا شاملا يقوده فنان شامل ألا وهو «المنشد». وهنا يطرح الكاتب أهمية تطوير النظرة إلى أداء الظاهرة فى مراحل تاريخية مختلفة حتى كتعبير دينى إلى جانب أدائها الفنى، بمعنى أن الوظيفة الدينية ذات صلة وثيقة بالوظيفة الاجتماعية والمعرفية وهذه بطبيعتها متغيرة فى التاريخ والمجتمعات، فضلا عن تطويرات الأداء فى الوظيفة الفنية والجمالية. ويظل أطرف ما يلفت النظر فى وقائع رمضان، وفى نص الأستاذ حواس نفسه، معالجة زيارة القبور فى العيد عقب انتهاء شهر رمضان، إذ يرى فى زيارة الجبانة يوم العيد فى العصر الحالى شيئا مختلفا عن فترات سابقة كانت فيه للحزن والاكتئاب، إنها صارت جزءا من الرغبة فى استمرار فرحة رمضان بالتأكيد على استمرار المحافظة على الروابط مع الأسلاف واستمرارية الانتماء إليهم... وإننا... «على العهد باقون». ولعل التعبير الذى يردده المسحراتى مع مجموعات الأطفال: يا رمضان يا جديد يا جديد، بكرة الوقفة وبعده العيد، ما يؤكد هذه الحقيقة الاجتماعية.

◆◆◆

٨- «المسلم الصالح.. والمسلم الطالح»:

«المسلم الصالح والمسلم الطالح good muslim, bad muslim» هو عنوان أحدث كتب المفكر الأفريقى البارز محمود ممدانى لعام ٢٠٠٤. استحضرته وأنا أستمع لترحيب الوزير الأمريكى «كولين باول» بفكرة إرسال قوات الدول الإسلامية – بعد أن ذكر العربية- إلى العراق لمساعدة قوات التحالف الدولى الذى تقوده الولايات المتحدة هناك.. وصاحب الترحيب بالطبع بعض جمل التقدير لدور الدول الإسلامية المتوقع فى العراق. ثم فوجئت بتمييز رئيس وزراء العراق بين دول مجاورة ودول غير مجاورة للعراق، ثم تمايزت مواقف «الدول الإسلامية» نفسها بين ملمحة أو مرحبة وأخرى متحفظة وبينما أنا فى حالة فرز المواقف، ومحاولة التعرف على منطلقات الفرز الأمريكى بين المسلم الطيب والمسلم الشرير، عرض لنا الأستاذ السيد ياسين والأستاذ فهمى هويدى منهجية باحثة أمريكية فى مؤسسة «راند» المهمة هى «شيرلى بينار» فى كتاب لها بعنوان «الإسلام المدنى الديمقراطى» أعدته بتكليف من وزارة الدفاع الأمريكية وفيه توصى بتوسيع هامش «اغتراب النظم الإسلامية» المتطرفة لكى تتحول هذه النظم نتيجة هذه التوصية إلى الاتجاهات الحداثية والعلمانية، ثم تتحدث الباحثة عن شركاء من أتباع التيارات الإسلامية (موضع دراستها) لكى تتعاون الولايات المتحدة الأمريكية معهم لتنمية الإسلام الديمقراطى.... وذلك حين نختبر إمكانية كل تيار لكى يصبح أنصاره شركاء لنا».... إلخ. عندئذ عدت سريعا للأستاذ «ممدانى» لأتصور معه- وإن فى سياق آخر- كيف سنكتشف وجود «مسلمين طيبين» وآخرين «أشرار»! وبالتأكيد سوف يصدر عن الإدارة الأمريكية فى وقت تال ما يفيد هذا التصنيف، بالنسبة لمن

سيتعاونون معها لمواجهة الإرهاب فى العراق وتحقيق الاستقرار للأوضاع الراهنة، ومن سيرفضون أو يتحفظون على «التعاون» مع قوات الاحتلال الأمريكية للعراق. هنا سيظهر على الشاشة الفرق بين «المسلم الطيب.. والمسلم الشرير»، وفق رؤية «ممدانى» أو وفق شيرلى بينار..!

والأستاذ «محمود ممد نى» مثقف أوغندى من أصول هندية، ذو خبرة طويلة فى جامعة ماكاريرى (أوغندا) ودار السلام (تنزانيا) وكيب تاون (جنوب أفريقيا)، وهو الآن فى «كولومبيا» بالولايات المتحدة الأمريكية، وله إسهامات علمية بارزة فى تحليل التطورات السياسية فى أوغندا وشرق أفريقيا ووسطها عموما، كما له إسهامات فكرية عن المجتمع الأفريقى وأشهرها كتابه القريب عن «المواطن والرعية» فى مجال الجدل عن طبيعة الأوضاع الطبقية والاجتماعية السائدة فى لمجتمع الأفريقى مقابل مقولات القبلية والعرقية التى تسود فى تحليل أوضاع 'لقارة دون انتباه لبعدها فى الاقتصاد السياسى للمجتمعات الأفريقية. وقد امتدت معرفتى بمحمود ممدانى لحوالى الثلاثين عاما الآن ليس باعتباره أستاذا جامعيا زميلا فى جمعية العلوم السياسية الأفريقية فحسب، وإنما كمناضل، فى دعم حركات التحرير الأفريقية بدار السلام بتنزانيا حتى دعم معارضة المستبدين فى أوغندا؛ عيدى أمين وحتى ملتون أوبوتى.

وقد أكسبه العمل الوطنى «ضد الإمبريالية» من ناحية، وانشغاله بالتحليل الاجتماعى من ناحية أخرى مصداقية فى تحليل الظواهر على مستوى عالمى، جعلت محاضرته فى جامعة ماكاريرى بأوغندا، وعقب أحداث الحادى عشر من سبتمبر ٢٠٠١ عن «المسلم الطيب والمسلم الشرير» good Muslim bad Muslim ذات صدى كبير على كافة المستويات الثقافية والجامعية، حيث لا يعتبر «محمود

ممدانى» سلفيا أو مجرد منشغل «بسوسيولوجيا الدين» بما يمكن معه اتهامه بالتحيز للتفسير الدينى، أو حتى السياسى الساذج، وإنما جاءت مساهمته مبدئية فى شد الانتباه إلى المرجعية الصحيحة للموجة الأمريكية الظالمة فى تحليل ما حدث، وربطها بتاريخ الغرب الحديث وما تراكم من آثار الحرب الباردة، وليس إلى سهولة اتهام «المسلمين الأشرار».

نتوقع إذن بقراءة ممدانى- أن ثمة موجة من الفرز سيشهدها العالم العربى والإسلامى مجددا، مع تطور الوضع فى العراق ومدى التعاون مع الحلفاء فى الإبقاء على نفس الحال الذى هو عليه من الوجود فى إطار قوى الاحتلال الأجنبى- أى إننا سنصبح أمام تصنيف سبق أن عرضه «ممدانى» نقلا عن تحليلات الإدارة الأمريكية، بأن هناك «المسلم الطيب» الذى يكون معنا (أى الأمريكيين) و«المسلم الشرير» الذى يكون «معهم» أى مع الإرهابيين الأشرار، وهذا فى ظل تبلور النزوع الأمريكى إلى تقسيم العالم كله إلى من هم «معنا» ومن هم «ضدنا». فالأنا هو الأمريكى «والآخر» هو ما دون «الإطار» الأمريكى سواء هو إطار العولمة المعسكرة، أو إطار «النظام الدولى» المطيع ذى الآلية المعاونة.

يرى «محمود ممدانى» أن المشكلة الأساسية تأتى من تفسير «العنف السياسى» أو الإرهاب ببعده الثقافى فقط، حيث ثقافة «الحداثة» هى الأنا، وثقافة «الآخر» أى الإرهاب والعنف كامنة فى غياب الحداثة فى مجتمعات ما قبل التحديث، وهى هنا المجتمعات الإسلامية ومجتمعات «الإسلام السياسى» على وجه التحديد. ومن هنا نشأ الحديث عن «صراع الحضارات» بين الغرب The west وبين الآخرين The Rest ولأن الفلسفة الغربية نفسها عرفت القول بأن العنف ضرورى أحيانا لإحداث «التقدم التاريخى» مثلما حدث مع الثورة الفرنسية.. إلخ، إلا أن فلاسفة الغرب الآن

يرون فى العنف الحالى عنفا غير قائم على «حساسية التقدم» الذى عرفته البشرية فى الثورات الكبرى (الغربية بالذات). ولا يختلف «ممدانى» وغيره كثيرون فى رفض العنف المدمر السائد هنا وهنالك، ولكنه يمد نظره بذكاء إلى افتقاد الموقف الغربى الحالى لقراءة التاريخ الحديث قراءة تساعده على تفسير هذا الاختلاف فى حالة العنف السائدة. ويسارع «ممدانى» لتوضيح قضيته فى غياب التاريخ السياسى القريب عند تفسير العنف السائد، مرجعا إياه إلى مجمل نتائج الحرب الباردة نفسها تارة، ومظاهر ما بعد الحرب الباردة تارة أخرى، وهنا لا يكفى التفسير بالبعد الثقافى الدينى لغياب الحداثة فى العالم الإسلامى أو بانتشار العرقية والقبلية (كبعد ثقافى اجتماعى) على المستوى الأفريقى.

ويرى «ممدانى» أن الغرب لا يرى إلا واقعه هو ولحظته التاريخية، بينما كان على مثقفيه أن يفسروا لماذا اتخذ «الآخرون» هذا الموقف منهم. ومن حديث طويل وفصول جديرة بالقراءة نستطيع أن نلفت القارئ إلى ما عرضه «ممدانى» عن عمق «ممارسة العنف» فى الغرب بينما يتهمون مجتمعاتنا بعمق هذه الممارسة منفصلة عن ممارساتهم. وهو يرى أن نشأة الجولة الحديثة للعنف تبدأ مع النهضة الأوربية ومولد الحداثة السياسية وما تبع ذلك من اكتشاف كولومبس للعالم الجديد مقترناً بتصفيته وإبادة جماعية للسكان الأصليين باعتبارهم «آخرين» من زمن ما قبل الحداثة، إلى سقوط غرناطة فى نفس العام ١٤٩٢ والطرد والتصفية بالجملة لليهود ثم للمسلمين. هنا ولدت الدولة المركزية الحديثة فى أوروبا والتى احتكرت العنف السياسى فى ظل الحداثة نفسها كمنهج للتقدم- وبدأ الحديث عن «الأمة» و«أعداء الأمة»، مع التسليم بوجود «الضحايا» وتصفيتهم فى الداخل، ووجود ضحايا آخرين نتيجة الحاجة للتوسع فى الخارج (الأمريكتين- جنوب أفريقيا..). وكان

«للدور الحضارى» التحديثى دوره فى تغطية فكر «التصفية الجماعية» للأجناس والثقافات «الأدنى». وانعكس ذلك طوال القرن التاسع عشر ثم العشرين على تصنيف يفرق بين الحروب المتحضرة أو بين المتحضرين التى تلتزم قوانين الحرب والحروب الاستعمارية التى لا تلتزم بهذه القواعد.

وقد أغرقت هذه الفلسفات عالم «الحرب الباردة» وخاصة بعد السقوط الأمريكى فى فيتنام حيث ظهرت ضرورة تصفية «إمبراطورية» الشر السوفيتية. وأصبح ما يهم هو الرد على ثورة «ساندينستا» بنيكاراجوا والثورة الإيرانية باعتبارها عناصر الشر. وبرر ذلك لديهم اعتماد «الإرهاب السياسى» بدعم «الكونترا» فى نيكاراجوا، ودعم الطالبان والقاعدة فى أفغانستان والعالم الإسلامى عموما. بل ودعم «رينامو» ويونيتا وغيرها فى أفريقيا... وكانت النتيجة هى ما أسماه «ممدانى» بالحصاد المر لهذه التحالفات. ولابد من فهم ما حدث فى ٩/١١ فى إطار أعقاب «الحرب الباردة» وليس غيرها. فما يسمى بظواهر ثقافية أو دينية، حتى ببعدها المحلى، لم يتولد بعيدا عن إدارة الحرب الباردة السياسية والعسكرية.

لذلك يرى «ممدانى» أن الولايات المتحدة «السياسية» حريصة على إبعاد الأنظار عن هذا التفسير السياسى التاريخى متوقفة عند الثقافى والدينى والعرقى والقبلى الآنى.. إلخ؛ لأن ذلك هو الذى يجعلها تدفع القول بأن «المسلمين الأشرار» هم الذين يقفون مع الإرهاب، وأن المسلمين الطيبين هم الواعون بضرورة تطهير أنفسهم وأسمائهم من هذه الجريمة.. ولذلك «سيؤيدوننا» فى الحرب ضد الأشرار! وتتضمن هذه الرسالة بالطبع القول بأنه إن لم يُثبت كل مسلم أنه طيب، فإنه يعتبر شريرا، ولذا أصبح على المسلمين جميعا تقديم أوراق اعتمادهم كطيبين عبر الالتحاق «بحربنا»- الأمريكيين- ضد الأشرار.

لا يشارك «ممدانى» فى عملية نكران الحداثة على هذه المجتمعات «الأخرى» بل إنه يضرب الأمثلة التاريخية والحديثة على محايثة عملية التحديث بين «الآخرين» مع التأكيد على شيوع الموجة بين المسلمين فى مراحل حديثة أيضاً لكن عالم الإسلام السياسى فى تصور الغرب خاصة بعد الحادى عشر من سبتمبر- متجمد عند عالم ما قبل الحداثة، بعضه يدفعه جموده إلى العنف والإرهاب ولابد أن يُواجه هؤلاء بالقوة كمسلمين أشرار وبعضهم الآخر يلتزم بقديمه ولكنه لا يعرف طريق التقدم والحداثة وهنا يقع بين ضرورات التجديد وسياساته أو تحقيق التقدم بالقوة أيضا.

ذلك كله من فرط التفسير الثقافى وليس السياسى التاريخى لما بعد الحرب الباردة وهو ما يسعى له كتاب ممدانى خوفا من وضع المسلمين جميعا فى دائرة «الأشرار»..

عندئذ انتبهت لخطاب «كولن باول» الأخير بمناشدة المسلمين الطيبين المساعدة فى مواجهة المسلمين الأشرار فى العراق وخارجه، بل وتذكرت أن حملة تحديث العالم العربى الإسلامى ومقرطته بدأت فيما عرف بمبادرة «باول» نفسه منذ بضعة شهور حول أساليب تكوين «المواطن الصالح» أو قل المسلم الطيب.

إن كتاب ممدانى يعتبر إضافة فى دراسة أساليب الإمبريالية فيما بعد نهاية الحرب الباردة، وهو ليس دراسة فى شئون العالم الإسلامى، بقدر ما هو استمرار لدراساته عن عالم التحرر الوطنى فى معاناته من السياسات والمصالح الإمبريالية.

◆◆◆

٩- هل تترك السينما دورها التوحيدى للكرة؟

شهدت أوائل القرن الواحد والعشرين ظاهرة بالغة التأثير على النحو الذي شهده أوائل القرن العشرين. وعنوان المرحلتين هما الكرة حاليا والسينما سابقا. لم يشهد الشارع العربى فى السنوات الأخيرة تأثيرا جامعا له مع الشعوب الأفريقية، أخوية أو عدوانية مثلما شهد بالنسبة للكرة، فهذا حادث خسارة القاهرة للمونديال وما سمى اجتماعيا وسياسيا «زيرو المونديال» أمام جنوب أفريقيا، وذاك انتصار فى قمة الكرة، بالقاهرة أيضا فيما عرف «بكأس أفريقيا» وما أحاطه من تعبئة شعبية «وطنية» قلما حدثت منذ وفاة الرموز السياسية أو الفنية التاريخية الكبرى! وها هي الكرة تعود وسيلة للتوحد، ونحمد الله أنها فى أوروبا وبين فرق أوروبية وعالمثالثية فى الغالب، وليست وراء الفرق الأمريكية! وإلا اكتملت عناصر العولمة حول رقابنا، ويكفى أنها تسيطر على أدوات ترفيهنا المختلفة منذ وقت مضى ...!

من المؤسف أننا لا نملك تصورات متكاملة خارج علاقات السياسة ليمكن أن نتفاعل بها عبر اللقاء الثقافى والفنى والاجتماعى، بشكل أفضل لتنمية الحس العالمى لشعوبنا على أسس جديدة قد يجدها المشروع القومى – عندما ينضج – مفيدة لتطوره وحتى لامتداد نفوذه المعنوى، والتعاونى ....إلخ. ولسنا هنا ببعيدين عن فترة فى السيتينات حصدت فيها الناصرية ما زرعته السينما المصرية على مدى عقود من الزمن. لم تكن خطب عبد الناصر، ولا صوت العرب، بعيدة عن تأثير أفلام بركات أو صلاح أبو سيف أو أفلام آسيا، وما صدر عن نجوم الدراما والفكاهة من أبناء القاهرة والمشرق عموما. وانتشرت من خلال كل ذلك عامية متقاربة وصورا إنسانية أكثر اقترابا؛ بل وسادت رؤى طبقية واجتماعية ونماذج للحياة

وبطولات وخيبات تنفع فى دراسة سوسيولوجيا الحركة في العلاقات الشعبية. ولم يكن الجهاز الإعلامى أو الثقافى غافلا عن قيمة هذه القنوات فى الوصول بالعلاقات للجماهير، وكان عبد الناصر وأكثر من مسئول عربى يحضر الاحتفالات الغنائية الكبرى ويعرض الفنون الشعبية أمام كافة ضيوفه حيث أبطال السينما والمسرح والغناء ذوو مكانة لا تقل عن مكانة الكتّاب والمفكرين والسياسيين.

ولا أعرف لماذا لم تشغل هذه المسألة بال أجهزتنا الثقافية والإعلامية وهى تلهث بالعرض والتعليق والمتابعة لمباريات الكرة أو الرياضيات الأخرى المحببة للجماهير فى ظروف تطورات القرن الواحد وعشرين لتكون فرصة للتعريف والملتقيات الثقافية والفنية، علّنا نحقق عن طريق الكرة ما نخسره يوميا عن طريق السياسة والثقافة والفنون، و بمعنى ما، كان يمكن أن تكون «مهرجانات الكرة» فرصة لعرض أفلام من هذه الدولة أو تلك، أو مقابلة فنانين ومفكرين أو إصدار الكتب والترجمات المعدة سلفا عن قضايا ومسائل أفريقية وعربية ودولية لرفع مستوى «التلقى» للحدث الكروى نفسه. ولقد كان الحديث عن «الفهود» و«الأفيال» و«النمور» منفذا لأحاديث ثقافية ممتعة، حيث كانت «كوت دى فوار» ونيجيريا والسنغال والكونغو مواقع لهذه الرموز الكاسحة فى البيئة الجغرافية والاجتماعية على السواء. إن مد الطريق بين الجزائر ونيجيريا بمليارات الدولارات، أو الدور الليبى فى أفريقيا، أو مكانة مصر فى الوحدة الأفريقية كان يمكن أن يجد الحديث عنها رواجا طيبا بين جمهور ينتظر حديثا عن مكانة هذه البلدان التى تفرز «الأفيال» و«النمور»، ومدى علاقاتنا بشعوبها.

والحق لقد أثارنى ذلك وأنا أتابع هذه الشجون الشعبية مؤخرا بسبب احتكار عرض مونديال الكرة (٢٠٠٦) على شعوب أو طبقات دون أخرى، أو لمظاهر

الأسى الشعبى أمام آليات العولمة، مما أصبح جديرا أن ننقل به الجدل حول العولمة، من سفسطات المثقفين، وصعوبات تقديم آثار الإجراءات المتعنتة لمنظمة التجارة العالمية وتعثر نتائج «دورة الدوحة» ودورة «هونج كونج»، لنصل إلى الجماهير العريضة عبر حكايات الاحتكار و«حرمان الجماهير» ليس من مواد الغذاء والكساء فقط ولكن أيضا من متعة مشاهدة مباريات الكرة على الشاشة الصغيرة.

وقد جرّتنى هذه الإثارة إلى عالم الثقافة لأحاسب المثقفين أنفسهم، بادئا بنفسى بالطبع، على عدم تقديم حقول الثقافة والفنون بشكل كافٍ كأدوات التقاء بين شعوبنا فى العالم الثالث، سواء بتقديمها كمادة مباشرة أو التعريف بمصادرها للصحفيين والإعلاميين لينتبهوا إليها وهم الأوثق صلة بالجماهير عمليا.

راجعت ما شاهدت أو علمت به من صور الإنتاج الفنى فى ساحتنا العربية وخاصة فى السينما وما تحمله عن أشكال الاقتراب من الشعوب الأخرى وخاصة الأفريقية، وقد فوجئت أن ثمة قدر من الاهتمام بالسينما الأفريقية فى المهرجانات الفنية المتخصصة حيث يعطى بعضها القدر الأكبر من الاهتمام، مثلما فى مهرجانات المغرب «مراكش» و«خربجة»، وبعضها فى تونس «قرطاج» ثم تأتى بدرجة أقل فى القاهرة، والأقل فى دمشق، والنادر فى «دبى» وغيرها من العواصم العربية التى تهتم أحيانا بهذه الملتقيات الفنية وليس بترويجها شعبيًا. وإذا كانت بعض الهيئات العربية تستحضر إنتاجا أفريقيا إلى ديارها فإننى عرفت أنه قلما ترحل هذه الهيئات بإنتاجها إلى قلب القارة حيث المهرجان الشهير والدورى منذ أكثر من ربع قرن فى واجادوجو عاصمة «بوركينا فاسو»، وحديثا فى عواصم أخرى مثل «كيب تاون» أو «برازافيل» ...إلخ.

وبالرجوع إلى كتابات باحث وناقد سينمائى مثل هاشم النحاس، أو بعض

اجتهادات طبية مثل «سهام عبد السلام» بترجمتها المتميزة لكتاب «السينما العربية والأفريقية» تأليف (مالكموس – آرمز) فإننى شعرت كأنما الجهد العربى للتعامل مع السينما الأفريقية يتحقق فقط عندما يكون النفاذ إلى الإنتاج الأفريقى عبر شركات الاحتكار الأوربية للسينما الأفريقية نفسها، فهى فى معظم الأحوال التى تمول الإنتاج وبالطبع تحتكر التوزيع. وقد فشلت محاولات وطنية مخلصة للقيام بذلك فى قلب أفريقيا بين مخرجى دول الفرنكفون (١٩٧٩-١٩٨٥) ولم يسعفهم تنظيم التوزيع فى عشر دول بغرب أفريقيا ووسطها، لاستعادة تكاليف الإنتاج. ومن ثم بقى الاهتمام بالسينما الأفريقية خارج بلادها وخارج العالم العربى نفسه.

وتذكرت يوما كنا نضع فيه خطط التعاون العربى الأفريقى فى السبعينيات والثمانينيات واقترح المهتمون أن تكون الفنون وخاصة السينما مصدرا للتعاون بقيام المصرف العربى لأفريقيا أو صناديق المعونة الفنية بالمساعدة الجادة فى تطوير هذه الصناعة الجامعة للجماهير والتى تبدو أحيانا أكثر فاعلية من إرسال عدد محدود من المدرسين أو حتى الفنيين ليتوهوا فى مدينة أو أخرى دون عائد ملموس كبير مثل فيلم سينما أو تلفزى.

وبمزيد من القراءة فى كتاب فريد بين الترجمات العربية الآن عن السينما العربية والأفريقية، وجدت أن ثمة عديدا من المشاكل لابد أن يتنبه لها المنتجون والنقاد والممولون على السواء، وهى مشاكل نابعة من الموقف الثقافى نفسه على الساحة العربية والأفريقية. ولن أدخل هنا فى جوانب فنية ليست من اختصاصى تتركز حولها الكتابات المتعددة التى مررت بها مع هذا الكتاب عن السينما العربية والأفريقية . فثمة معالجات لمخرج شهير مثل «عثمان سمبين» عن صدام الثقافات الأفريقية التقليدية والتحديثية فى نفس الوقت مع الثقافة الإسلامية فى بلد مثل

السنغال، بل إن مخرجا موريتانيا شهيرا مثل «عومارو جاندا» لا يقل تصادما وهو الممكن أن يكون أكثر رواجا فى المنطقة العربية.

ويلعب موضوع الصور المتبادلة التى يتابعها المرء فى تحليل أعداد كبيرة من الأفلام العربية والأفريقية فى مثل هذا الكتاب وغيره، دورا قد لا يكون إيجابيا فى التأثير المباشر على العلاقات، إلا أن يرقى الإحساس الفنى والنقدى والتسامحى والحداثى فى وقت واحد عند أوسع الجماهير لتتقبل مثل هذه الصور المعروضة عن مسلمى السنغال فى فيلم «سيدو» أو «الخالا» لعثمان سيمبين، أو متعدد الزوجات عند «جاندا» أو حتى الأفريقى العميل مثلما عند «هايلى» جريما الأثيوبى. وبنفس القدر سنجد الصعوبات فى عرض صورة «الأفريقى» الأسمر فى الأفلام المصرية والذى هو إمّا النوبى القديم (والرؤية الأفريقية ترى النوبة أصل الحضارة المصرية والأفريقية عموما) أو صورة «الأفريقى فى الأدغال» باستثناءات محدودة عن بعض عواصم القارة السياحية!.

وأتصور لو أن أجهزة تمويل التعاون العربى الأفريقى هى التى تدخلت بثقل لتمويل إنتاج سينمائى وطنى على الجانبين، فسوف تتعدل الصورة المعروضة بالتأكيد لتصير أكثر موضوعية، وقد تجعل السينما تستعيد بعض أدوارها التاريخية لتقف إلى جانب الكرة فى ملعب العلاقات الغنى باللاعبين!

◆◆◆

١٠- مريام ماكيبا.. فنانة بوزن أمة

مضت «ميريام ماكيبا» فنانة جنوب أفريقيا والقارة فى الأسبوع الثانى من نوفمبر ٢٠٠٨- فى لحظة تبدو وكأنها مختارة لتشير إلى مجمل مكاسبها ضد النظام العنصرى حين أُعلن عن وفاتها مع نجاح «باراك اوباما» رئيسا للولايات المتحدة ليقول على الأقل إن السود مازالوا حاضرين فى العالم! وقد طردت «ميريام ماكيبا» من بلدها عام ١٩٦٠ فى اللحظة التى خرجت منها لتغنى للعالم ضد التفرقة العنصرية ونظام الأبارتيد. ليست مصادفة أن يقول عنها نلسون مانديلا عند سماعه خبر وفاتها: «لقد كانت «ميريام ماكيبا» «أُما» لنضالنا، ولأمتنا الناهضة. وفى لحظاتها الأخيرة التى قضتها على المسرح إنما كانت تغنى لإثراء قلوب وحياة الآخرين».

كانت «ماكيبا» تُعرف فى أنحاء القارة «ماما أفريقيا» وما أن تظهر على المسرح حتى تنطلق الجماهير التى تعرفها بمطلع أغنية «باتا باتا» مع موسيقى الجاز الصاعدة، وتنطلق ماكيبا من جانبها بأغنية «سيطلق سراحى»، و«عودوا لأفريقيا». وحين غنت مع الجماهير فى أعياد استقلال دول شرق أفريقيا غنت معهم بلسواحيلية «مالايكا».

أصبحت «ألبومات» ميريام ماكيبا، الأشهر بين قرنائها فى الولايات المتحدة عندما زارتها بعد إبعادها أول الستينيات من جنوب أفريقيا، وغنت أمام الرئيس كيندى ضد النظام العنصرى. وضمن حملة الحقوق المدنية لتحرير السود فى أمريكا. ولم يغفر لها قتلة كيندى نفسه موقفها، فقد صرحت بعد إقامة قليلة هناك أنها تجد نفسها فى نظام «أبارتهيد» آخر. وما أن تزوجت «ماكيبا» من أحد قيادات «الفهود السود» التحريرية السوداء «ستوكلى كارمايكل» حتى قرر مقاولو التوزيع فى أنحاء

أمريكا مقاطعة ألبوماتها نهائيا! فغادرت بلادهم عام ١٩٦٨ ليستقبلها «سيكوتورى» للإقامة الدائمة فى غينيا، وسفيرة للأمم المتحدة هناك.

حين زرت كوناكرى فى تلك الفترة كان نجوم هذه العاصمة اثنان إلى جوار سيكوتورى، الرئيس نكروما الذى خلعته الإمبريالية من غانا ١٩٦٦ كما كانت هناك ميريام ماكيبا تصدح فى ستاد كوناكرى بعد أن خلعتها العنصرية من الولايات المتحدة مع زوجها الثائر. كانت بلطفها ورقة روحها المعروفة تقول وهى تجول فى عواصم العالم الثائرة أو الشمالية الأوروبية المحبة للسلام «إننى فقط أقول الحقيقة للعالم» فإذا كانت هذه سياسة، فماذا أفعل إذن؟ «وقصدت بذلك تفسيرا لرحلاتها التى لا تتوقف من كوبا إلى السويد إلى موسكو وإلى قلب العواصم الأفريقية الشهيرة، القاهرة، أكرا، دار السلام.. أديس أبابا... إلخ.

لقد استمع لها جمهور القاهرة، وحياها، فاستمع إليها مع موسيقى «الجاز» حية نابضة، قادمة من قلب أفريقيا الحزين، وليس من صالات الفن اليومى المقطوع الجذور...

لقد رحلت «ميريام ماكيبا»، ومازال فى عنقنا دينا لها هو ضرورة إطلالها مع موسيقاها بالقدر المناسب لقيمتها، أمام شبابنا الذى لا يجد أمامه إلا نادرا من يؤكدون له مع «ماكيبا» أن الفن الجميل أيضا... سياسة يومية...

◆◆◆

١١- « الجيلى» .. شاعر الربابة...الأفريقى:

« الجيلى» ذلك الراوى الأفريقى الذى يشبه « شاعرنا الشعبى « فى مقاهى انعواصم العربية ، جالسا فى مقهى يحمل ربابته ، وهى القرينة فى أنحاء غرب أفريقيا بـ «الكورا» الوترية، أو نراه يتجول الآن فى الأسواق، كما وصل إلى الفنادق الكبرى فى عواصم غرب أفريقيا، وخاصة الفرنكفونية، يمتع أبناء الطبقات الجديدة بالمديح أو قص الحكايات الصغيرة بينما كانت سمعته الحكى عن الممالك القديمة، يروى السير الشعبية عن عظماء هذه البلاد وأبطالها...هذا « الجيلى » أو « الجريوت» فى اللغات الأوربية كان ذا قيمة اجتماعية كبيرة حتى وقت ليس ببعيد . واتخذه الأوربيون كمصدر أساسى لمعارفهم الإثنوجرافية عن منطقة كبيرة فى غرب القارة. وقد بلغت قيمته التاريخية إلى حد قال عنه أبو المؤرخين الأفارقة « أحمدو همباتى با»: حينما يموت «الجيلى» أو «الجريوت» يصبح الحال وكأنه قد دفنت مكتبة ...وقد أدهشنى ما قرأته عن حضور أحد هؤلاء الرواة « الجيلى» أو « الجريوت» لمهرجانات العالمية للموسيقى الشعبية، أو المهرجانات الخاصة فى الولايات المتحدة للتعبير عن جذور الموسيقى الأفريقية مقترنة بموسيقى « 'الجاز» أو « البلوز» الشائعة هناك ، كما حضروا فى أوروبا مهرجانات موسيقى الفلامنكو ، باعتبار «'الكورا» نوعا من الجيتار. ذلك لأن «الجريوت» بات لا يروى حكاياته التاريخية أو يقدم مدائحه أو تعليقاته الاجتماعية إلا إنشادا فى معظم الأوقات ، بعد تعطل مهمته كراو للتاريخ ، وقد تساعده زوجته «الجريوتا» بدورها، أو تستقل عنه بالغناء والإنشاد أحيانا.

لكن ما أدهشنى أكثر من ذلك هو عدم معرفة دوائر الموسيقى العربية التى تتعلق

أنظارها حتى « بالجاز» الأفروأمريكى. ولم يبحثوا مثل ما بحث الأمريكيون أنفسهم عن أصول هذه الموسيقى والملاحم التى ما زالت حية وتتصل أيضا بتاريخهم، لأنها تروى الحكايات عن إمبراطوريات مثل إمبراطورية مالى فى ملحمة « سونجاتا» بينما الأخيرة ذات الصلات الإسلامية الحميمة، والعلاقات الوثيقة بعالم العرب أيام مجدهم وترحالهم فى أنحاء القارة وخاصة مع ممالكها الشهيرة مثل «مالى» و«السنغاى» وغيرها. وقد شهد الفنانون العرب كثيرا من هؤلاء «الجريوت» فى مهرجانات كبرى للفنون شاركوا فيها فى داكار ولاجوس والجزائر بين ١٩٦٦-١٩٧٨ على الأقل.

وقد ظهر أثر « الجريوت» أو « الجيلى » فى أكثر من عمل شهير عالميا، أقربها إلى القارئ العربى رواية ومسلسلات « الجذور» لـ « أليكس هيلى» الأفرو أمريكى الذى جاءته فكرة هذا العمل المهم من متابعته لأصوله الأفريقية فى منطقة « مالى» والنيجر، فكشف له بعض « الرواة» – « الجيلى » تسلسل عائلته فى قرى ونجوع هذه المنطقة باعتباره « كونتا كنتى » الشخصية الشهيرة فى هذا العمل.

ومنذ ذلك الحين انتبه معظم علماء «الأنثروبولوجيا» إلى « الجيلى » كمصدر للتاريخ الشفاهى للشعوب الأفريقية، بل وتاريخ التطور الاجتماعى للممالك، والديموغرافى بل والطوبوغرافى للمدن والآثار الكبرى فى القارة وخاصة فى غربها الغنى بهذه الآثار. ذلك أن « الجريوت» ليس هو مجرد « شاعر الربابة » على نحو ما وصل به الحال الآن، ولكنه كان الراوى الخاص للملك أو الإمبراطور (حالة مالى ، و « دو» وغيرها) كما كان دوره كذلك حتى فى القرية والقبيلة بالنسبة لعائلاتها. وكان الملك كما تحكى ملحمة « سونجاتا»، يهب لابنه عند مولده «راويه» الخاص، يتابعه فى حياته، ويهدهده بالغناء أحيانا، لكنه يروى له تاريخ عائلته، ويتحول إلى مرشده وناصحه عندما يكبر، ويتعرف إلى ما تقول به مصائره المسجلة ، فيدفعه أو يرده

عن هذا الفعل أو ذاك. وإلى هنا لم تكن الموسيقى أداته الرئيسية بقدر ما كان الشعر والإيقاع الشعرى والغنائى، وكلها لتيسير رواية التاريخ المتوارث. وتقوم الآن حركات شبابية فى غرب أفريقيا تطالب بأوضاع معينة جديدة لممالكها وتشريعتها العرفية بناء على روايات يتناقلها «الجريوت» أو « الجيلى » حتى الآن. ومع التطور الاجتماعى نفسه لوضع الممالك والقبائل والمدن ، تطور دور « الجريوت» من الرواية إلى دوره الموسيقى فأصبح قرين « الكورا» يشحذ بها الآذان ويشد الانتباه.

ويشير الباحثون إلى أن عائلات « الجيلى» الأساسيين تتسلسل بدورها مثل العائلات الملكية، ويذكر أحد المؤلفين المعروفين فى هذا المجال أسماء أكثر من عشرين عائلة «للجيلى » فى غرب أفريقيا بين مالى والسنغال وجامبيا ، شكلوا منذ أكثر من عقدين رابطة خاصة باسم رابطة « الجريوت» فى باماكو بقيادة « باكارى سومانو» أحد « الجريوت » المشهورين فى المنطقة والمعروف دوليا حتى وفاته عام ٢٠٠٣ ، ومن أمثاله الآن « ساليف كيتا » و « مارى كنتى » و« جالى كوندا » و..إلخ. بل ومنهم من دخل مسابقات عالمية فى مهرجانات الجيتار بنيويورك أمثال « كيبا سيسوكو) ...

إننى أذكر كل ذلك لأدفع بمنظمات الفنانين والأدباء العرب، لمحاولة الالتقاء بهذه الجماعات والألوان الفنية الأفريقية المعروفة على نطاق واسع ما دمنا نقول بأن ثمة اتصال عربى بكثير من أوجه الثقافات الأفريقية، كما نقول بأن ثمة أصول أفريقية لبعض ألوان فنوننا وإيقاعاتنا وأنماط الحياة الفنية نفسها، ليس فقط من قبيل رواة السيرة، بل ومضمون السير الشعبية المعروفة. ولست بحاجة للقول بآثار السيرة الشعبية الهلالية مثلا الممتدة على سواحل بحيرة تشاد وفى بورنيو وكانم التشادية النيجيرية. وهناك أبناء «الشوا» الذين يحملونها فى أنحاء غرب أفريقيا وشمالها، مما لابد أن يكون ذا أثر متبادل مع ملاحم « سونجاتا» وغيرها .

١٢- الفن الملكى الأفريقى ...مسروقا :

هل يصدق أحد أن أكثر من ربع مليون قطعة فنية أفريقية، ومعظمها من فن النحت الراقى، موجودة فى أكبر متاحف لندن وباريس وبرلين وجامعات أمريكية مثل بنسلفانيا؟ وهل يعرف الكثيرون أن معظم هذه الثروة من فنون النحت الأفريقى، التى تشتهر بها منطقة غرب أفريقيا وخاصة مناطق وسط نيجيريا أو غربها، فيما يعرف بممالك بنين، واليوروبا؟ وأن معظم هذه القطع من مادة البرونز والعاج والنحاس وأحيانا الأبنوس؟

هذا ما كشف عنه الجدل الساخن الآن حول سرقة ونقل الآثار الفنية من منحوتات غرب أفريقيا إلى عدد من دول الغرب، بمناسبة إقامة معارض كبرى لهذه الفنون فى الأعوام الأخيرة، وآخرها بين فبراير ومايو (٢٠٠٨) فى برلين ثم معرض آخر فى شيكاغو (يوليو ٢٠٠٨) وقبلهما كان فى متحف بالنمسا فى مايو ٢٠٠٧ مع عقد الندوة الدولية هناك حول فنون القصر الملكى وطقوسه فى بنين (نيجيريا) بحضور علماء ونقاد وأثريين أوروبيين وأفارقة، بل وحضور «أوبا» بنين نفسه لبعضها (شيكاغو٢٠٠٦).

استفاد الباحثون الأفارقة من هذه الأجواء الدولية ليفجروا قضية سرقة الآثار الأفريقية، وضرورة إعادتها لأصحابها، بل واصطحب بعضهم ممثلى «الأوبا» ملك بنين الحالى، لإثبات مكانة هذه الآثار لدى أبناء المملكة، ودورها فى طقوسهم الملكية فى الواقع الحى الآن، وأنها ليست مجرد «آثار تاريخية». وهذه نقطة مهمة فى التعامل مع عناصر الثقافة الأفريقية تختلف فيها عن القيمة التاريخية عند تناول وضع الآثار الفرعونية – المسروقة أيضا- أو مكانة الآثار العراقية التاريخية التى

نهبت وقت غزو العراق .. والاختلاف هنا ليس حول « شرعية السرقة » بالطبع ، ولكن إزاء الدفوعات التى قدمها عدد من الأثريين وقادة المتاحف الأوروبيين حول الموضوع. فقد اجتمع من قبل مديرو ثمانية عشر متحفا أوروبيا وأمريكيا من المعروفين على مستوى عالمى (اللوفر – المتحف البريطانى .....) حول بيان وقعوه فى العاشر من ديسمبر ٢٠٠٢ تحت عنوان « بيان حول أهمية وقيمة المتاحف العالمية» حيث اعتبروا « متاحفهم » بوجه خاص متاحف عالمية ، يعتنى بها كجزء من تراث الأمم التى أقيمت فيها إزاء الدور « العالمى » لهذه المتاحف ، وقيامها بعرض محتوياتها أمام « الجمهور العالمى » و« فى إطار الثقافة العالمية » ... ويشير البيان إلى أنهم يقومون برعاية هذه الآثار الفنية فى وقت لا يبدى فيه الأفارقة اهتماما بها!

وقد استثار هذا البيان حفيظة عدد من الكتاب الأفريقيين الذين راحوا يزيحون الستار عن تاريخ النهب الاستعمارى الأوروبى لبلادهم، ليس فى مجال الثروات التقليدية فحسب، ولكن بنهب التراث الثقافى الإنسانى نفسه، مسجلين ما تورده بعض هذه المتاحف نفسها عن واقعة البعثة العسكرية « الانتقامية » البريطانية إلى قصر ملك «أوبا» مملكة بنين عام ١٨٩٧ واستيلائهم على ٤٠٠٠ قطعة فنية أشهرها « قناع الملك » والملكة الأم، والمحفوظة كلها مع قطع شهيرة من اليوروبا فى «المتحف الإنسانى البريطانى»، وهى تمثل قطعا فنية عالمية مشغولة من البرونز والعاج ومعروف قيمتها فنيا حتى الآن.

وما زالت تقاليد « الأوبا » فى استعمال هذه الأقنعة فى قصره موجودة حتى الآن أيضا. وهذا يعنى أننا أمام حادث سرقة للممتلكات والآثار تم بالفعل ومعترف به! ويسجل باحثون آخرون أن بعثة عسكرية أخرى هاجمت قصورا فى كوماسى (غانا) واستولت على أعداد كبيرة من القطع الفنية المصنوعة من الذهب والموجودة فى

نفس المتاحف البريطانية.

والعارفون بتاريخ فن النحت فى أفريقيا، يقدرون آثار هذه المنطقة فى غرب القارة (ساحلها الخليجى) وثرواتها من منتج البرونز والعاج والنحاس والأبنوس ...، بل ويعرف الجميع الحرفية العالمية والمتخصصة فى صناعتها بأفريقيا.

وذلك بالطبع غير ما يعرف عن فن « المعمار الصحراوى » ، شمال هذه المنطقة على نحو ما هو موجود فى منطقة « تومبوكتو» و«جنى» و«جاو» فى (مالى) وهو ما لم يهتم بتسجيله أو الكتابة عنه الرحالة العرب، بينما كان ذلك من أول الاستكشافات الأوروبية مما تم نقله مع الأسرى والعبيد إلى لشبونة وأمستردام وباريس. إن التاريخ المسجل لبعض هذه القطع الملكية يرجع إلى القرن الثالث عشر والرابع عشر، ولابد أن يذكرنا ذلك بمعنى وجود «الدولة الأفريقية» ذات التراث من هذا المستوى فى نفس فترة نهوض الدول الأوروبية وما سمى بعصر النهضة كله.

الكتاب الأفارقة يثيرون قضايا عديدة فى الرد على بيان مديرى المتاحف الأوروبية. فبعد أن يتهمونهم « بالتمركز الأوروبى المعروف حول الذات » وهى فكرة عنصرية بطبعها بينما يتهمون بها غيرهم، فإنهم يرون ذلك أيضا استغلالا أوروبيا مخلا بأبعاد العولمة الثقافية، أو قصر آلية العولمة على أوروبا فقط، بل والتنظير لتاريخ العالم من الموقع الأوروبى وحده مما جعل هذه الفنون تمثل الثقافة البدائية، كما يقول البيان، بينما الفنون الأوروبية هى نتاج عصر النهضة الحديثة. وهذا مما لا يجعل أوروبا تعترف بإساءة فترة الاستعمار للمفاهيم الإنسانية أو الشراكة فى المكون الثقافى والحضارى الإنسانى. وأوروبا التى قامت بتجارة الرقيق تطرد الآن العمال الأفارقة والمهاجرين بينما تريد الاحتفاظ بالتراث الأفريقى من القطع الفنية باسم الثقافة العالمية. ومن باب التسامح الأفريقى يثير عدد من الكتاب

الأفارقة مبدأ التفاوض حول «التعويضات» الممكنة. كما فى حلة التعويض عن العبودية، ويرى آخرون دراسة حالة كل مجموعة فنية على حدة وإمكان ترك بعضها واستعادة بعضها الآخر، وفق تكرارها أو تمثيلها لضرورة ملحة، حيث لا تتم بعض الطقوس الملكية وغير الملكية حتى الآن إلا بوجود هذه التماثيل والمنحوتات. وتشير كثير من الكتابات فى الرد على الأوروبيين إلى أن المنحوتات لا تمثل قيمة جمالية فقط، تحتفظ بها المتاحف من أجلها – ولكنها ذات أبعاد دينية واجتماعية ما زالت قائمة فى بعض المجتمعات مثل بنين ...

وقد كانت ذكرى غزو بنين ١٨٩٧ ومرور قرن على واقعة النهب الواسعة والمسجلة لآثارها الفنية، فرصة لاحتشاد عدد من المثقفين الأفارقة والأوروبيين، بل وبعض البرلمانيين الإنجليز مثل «جورج جالاوى» وراء الطلب الرسمى من ملك «بنين» إلى مدير المتحف الأسكتلندى لاستعادة اثنين وعشرين قطعة فنية ذات قيمة خاصة فى حياة القصر من جهة وفى الذكرى المئوية للغزو من جهة أخرى، مذكرين بحق الشعوب الصغيرة فى تأكيد هويتها مثلما يسعى الأسكتلنديون أنفسهم لتأكيد هويتهم داخل بريطانيا العظمى! وقد رجع المدافعون إلى أمثلة لمطلبهم تم الاستجابة لها كانت قد قدمت من قبل السكان الأصليين فى أستراليا واستعادوا قطعا أثرية لهم من إنجلترا عام ١٩٩٢. بل وثمة واقعة بارزة فى هذا الصدد وهى استرجاع أثيوبيا لمئات القطع الأثرية من إيطاليا فى أبريل ٢٠٠٥، كما أن مصر استردت بعض آثارها بالتفاوض أيضا. وفى الولايات المتحدة نفسها تقوم بعض الدوائر المعنية بالتفاوض حول ممتلكات الهنود الحمر لدى الولايات الأمريكية الأخرى ومتاحفها ...

كان من أطرف ما كشفته هذه الحملة لاستعادة آثار بنين الفنية المسروقة، أن

سلطات المتحف البريطانى باعت بعض هذه القطع لنبنين منذ فترة بعد أن تدخلت السلطات النيجيرية نفسها، لترضية أبناء المملكة ذات التاريخ الطويل فى قلب نيجيريا الحديثة!

للمؤلف

حلمى شعراوى

Tel- Fax: 37744644-

Email: hsharawy@aarcegypt.org

obeikan.com

كتب صدرت للمؤلف

-دليل الدول الأفريقية (إشراف) ١٩٧٥ (الجمعية الأفريقية- القاهرة).

-الثورة الأفريقية فى أنجولا ١٩٧٨- وزارة الثقافة- بغداد.

-قراءة جديدة لوقائع العلاقات بين حركتى التحرر العربية والأفريقية- معهد الدراسات الأفريقية الآسيوية/ الخرطوم ١٩٧٨.

-أفريقيا- قضايا التحرر والتنمية ١٩٨١- دار الثقافة الجديدة- القاهرة.

-العرب والأفريقيون وجهاً لوجه ١٩٨٥- دار الثقافة الجديدة- القاهرة.

-محاورات مع سمير أمين- دار كنعان- دمشق ١٩٩٥.

-حقوق الإنسان فى الوطن العربى وأفريقيا (مع عيسى شيفجى) دار الأمين ١٩٩٥.

-الشرق أوسطية -مشروع أمريكى صهيونى (تحرير) مدبولى ١٩٩٨.

-فى ثقافة التحرر الوطنى- مدبولى- ٢٠٠٠.

-أفريقيا فى نهاية قرن- دار الأمين ٢٠٠١.

-أفارقة وعرب فى مهب الريح- دار الأمين ٢٠٠٢.

-إسرائيل وأفريقيا- مع د.عواطف عبد الرحمن- دار الفكر العربى.

-تراث مخطوطات اللغات الأفريقية بالحرف العربى (تحرير) المعهد الثقافى الأفريقى العربى- باماكو ٢٠٠٥ (بالعربية والإنجليزية والفرنسية).

obeikan.com

بالإنجليزية

-Racism Storms the South (AHRG) 2001.

-Afro Arab Times (dar El Alam Al Thaleth) 2005.

-Heritage of African Languages Manuscrepts (Afro Arab Cultural Institute, Bamako) 2005.

-Papers For African International Conferences.

ترجمات ومراجعات:

-علم الفولكلور- يورى سوكولوف- مع عبد الحميد حواس طبعة أولى ١٩٧١ والثانية ٢٠٠٠.

-من تجارب الحركات الديموقراطية فى أفريقيا والوطن العربى (مع آخرين)- مركز البحوث العربية ١٩٩٥.

-اللغات الأفريقية وتعليم الجماهير- كويسى براه- القاهرة ٢٠٠١- دار الأمين.

-حوار البندقية حركة تحرير إريتريا (تقديم) ٢٠٠٣.

-حركات التحرير الأفريقية (مراجعة) المجلس الأعلى للثقافة ٢٠٠٤.

-روح الشعب الأسود- وليم ديبويس- تقديم

-أفريقى من القرن الثامن عشر- كويسى براه، ٢٠٠٧.

-التشكيلات الاجتماعية الأفريقية- آرشى مافيجى- ترجمة مع مصطفى مجدى الجمال، ٢٠٠٧.

-الحركات الاجتماعية فى أفريقيا والعالم العربى: محمود ممدانى: المجلس الأعلى للثقافة ٢٠٠٩.

-المسلم الصالح والمسلم الطالح (تقديم) محمود ممدانى- المجلس الأعلى للثقافة ٢٠٠٩.

بحوث ودراسات أساسية:

-الصحافة فى إفريقيا: مجلة نهضة أفريقيا (الرابطة الأفريقية) ١٩٥٨.

-فن النحت فى أفريقيا، وفنون الموسيقى الأفريقية- مجلة نهضة أفريقيا ١٩٥٩.

-القيم النقدية فى الأدب الشعبى: مجلة الآداب- بيروت- أبريل ١٩٦١.

-موقف المثقف المصرى من قضايا العالم الثالث- مؤتمر العلوم السياسية الأفريقية- الرباط ١٩٧٨.

-الثقافة العربية الإسلامية فى كينيا (مع طاهر لبيب) وفي نيجيريا > مع عبد الرحمن ابوزيد- المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ١٩٨٣-١٩٨٤.

-الدراسات الأفريقية فى مصر- مؤتمر العلوم السياسية العربية- قبرص ١٩٨٤.

-إسرائيل قوة إمبريالية فرعية- مؤتمر العلوم السياسية الأفريقية ١٩٨٤.

-النشاط الإسرائيلى فى أفريقيا. فى: العرب وأفريقيا- مركز دراسات الوحدة العربية- بيروت ١٩٨٤.

-مدغشقر على خريطة الثقافة العربية الإسلامية- (المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم- ١٩٨٥).

-الجاليات العربية فى أفريقيا (دراسة للجامعة العربية وقدمت إلى ندوة: العرب وأفريقيا- كلية الآداب جامعة القاهرة (١٩٨٦).

-المواد الأفريقية فى موسوعة العلوم السياسية العربية- جامعة الكويت- ١٩٩٠.

-صورة الأفريقى فى الثقافة العربية، لمؤتمر الجمعية العربية لعلم الاجتماع - تونس- ١٩٩٥.

-الدولة الوطنية، والسلفية الإسلامية فى الشمال الأفريقى- مؤتمر كوديسريا ١٩٩٨.

-المجتمع المدنى وقضايا التنمية فى الشمال الأفريقى العربى، مع UNECA ٢٠٠٠.

-ثورة يوليو وأفريقيا، محاورات: محمد فايق يتذكر: مؤتمر: خمسون عاماً على ثورة يوليو ٢٠٠٢.

-نهاية الأنثروبولوجيا- المناظرة الأفريقية فى العلوم الاجتماعية- مؤتمر معهد الدراسات الأفريقية ٢٠٠٣- مؤتمر الانثربولوجيا الأفريقية بالجزائر ٢٠٠٨.

-التعاون العربى الأفريقى، فى: العلاقات العربية الأفريقية- كلية الاقتصاد والعلوم السياسية.

-المسألة السودانية- من وجهة نظر جنوبية (كتابات سودانية ٢٠٠٥).

-القيادة وآليات العمل الأفريقى فى مصر فى الفترة الناصرية: ندوة الذكرى التسعين لميلاد جمال عبد الناصر- الجمعية التاريخية- يناير ٢٠٠٨.

-العلاقات المصرية الأفريقية- مؤتمر جامعة أسيوط عن التعاون العربى الأفريقى.

-النظام العنصرى فى جنوب أفريقيا وفلسطين- دراسة مقارنة.

◆ ◆ ◆