

مجلة الثقافة / الوطنية الديمقراطية



أحمد الشاهد

أحمد صادق سعد

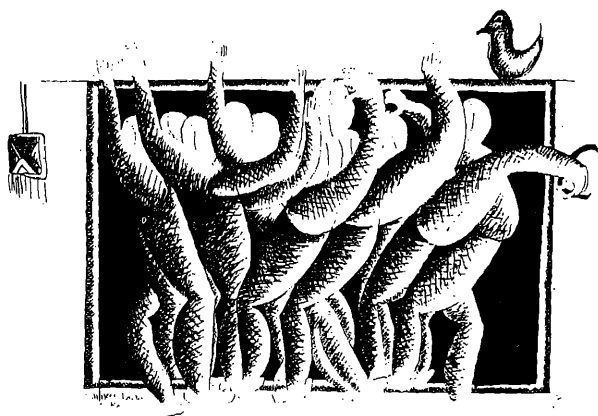
رفعت المسعيد / صلاح عيسى / بشير المباعي / رواية صادق سعد

مدخل إلى دراسة الطوباويات المصرية

الفكر النقدي والموقف النقدي / د. شعري عباد

نص تحقيق المكارثية مع شارلي شابلن

٤٤
فبراير
١٩٨٩



■ في هذا العدد ■

- الصحاح: من واجباتنا لريدة النقاش ٥
- هوامش نقدية: الفكر النقدي والموقف النقدي د. شكري عياد ٩
- ملف: أحمد صادق سعد □
- تقديم ١٢
- محضر نقاش مع صادق سعد د. رفعت السعيد ١٤
- صادق سعد (بيوجرافيا موجزة) بشر السباعي ٣٠
- مدخل لدراسة الطوباويات المصرية أحمد صادق سعد ٣٤
- بليوجرافيا مؤلفات صادق سعد رابرة صادق سعد ٥٥
- قصص: قصتان خيرى شلى ٦٠
- أصوات جديدة أحمد زغلول الشيطي (تقديم سيد البحراوى) ٦٥
- ثلاث قصص قصيرة بهيجة حسين ٧٢
- أشعار: ضل من غوى صلاح اللقائي ٧٥
- ألم وترأ أمجد ريان ٨٦
- سيرة الآتين بعد على منصور ٩٣
- نصن تحقيق المكارثية مع شارلي شابلن ت. محسن ويلى ٩٥
- رسائل حميدة: رسالة من سجن القنيطرة عبد القادر الشاوى ١٠٨

■ الحياة الثقافية ■

- مجلات: تجربة مجلة العربى د. محمد الريحى ١٦٠
- سينما: السمك السابح فى القمر هندى مصباح قطب ١١٩
- رسالة دمشق: تجارب حلوة/ تجارب مرّة علة الروبى ١٢٤
- كتاب: العقل والروح النقدية فى الفلسفة - علامية حسن محمد حسن ١٢٨
- رواية: الإغتيال: لإبراهيم الحريرى ف. ن. ١٣٤
- توظيف الجنس فى قصص يوسف أبورية مصطفى يومى ١٣٦
- معنى العلمانية اسماعيل المهديوى ١٤١
- لقطات ثقافية أ. م. ١٥٢
- تجربة: يصدق أطفال الوطن أحمد أبو مطر ١٥٧

من واجباتنا

فريدة النقاش

كنا قد إتفقنا على نشر الجزء الثانى من دراسة المفكر أحمد صادق سعد « مدخل لدراسة الطوباويات المصرية » قبل أن يرحل عن عالمنا بشهر بعد أن أعطانا النص الزميل صلاح عيسى عضو مجلس مستشارى المجلة ، وكان مقررا له أن ينشر فى مجلة الثقافة الوطنية التى أغلقت أبوابها بسبب العجز المالى .

ولكن أحمد صادق سعد رحل قبل أن يتمكن من نشر الدراسة التى ننشرها الآن فى وداعه، حيث لن يكون الرجل قادرا بعد على مجادلتنا فى الأفكار الرئيسية التى هى محور بحثه ومحور اختلافنا أو اتفاقنا معه .

ومع ذلك يبقى أن المصادفة وحدها هى التى قادتنا إلى الدراسة غير المنشورة .. ولم نكن قد صغينا من جانبنا بشكل منظم ومثابر لكى يصبح المفكر الراحل واحدا من كتابنا الدائمين ، هو الذى اعتنت الأوساط العلمية التقدمية فى أوروبا الرأسمالية والاشتراكية ببحوثه اهتماما واسعا ؛ ووضعت مخططات النتائج التى وصل إليها موضع الاعتبار ؛ وربما كان عذرنا أن مجال بحثه يتقاطع فى نقاط صغيرة مع اهتماما المجلة ؛ ومع ذلك فإن واقعة كهذه جعلتنا نشعر بضخامة المهمات الملقاة على عاتقنا ، ومخطورة الدور الذى ينبغى علينا أن نهض به ، وبضعفنا المادى إزاء اتساع المهمات وتنوعها والذى يدعونا للقيام بالكثير من الأدوار الغائبة فى الساحة الفكرية والثقافية بعامة .

إن الجهد العلمى الذى قام به المفكر الراحل إستاذنا إلى منيح المادية التاريخية في لهم تاريخ مصر الاقتصادى الاجتماعى يقدم الى جانب جهود أخرى رداً بليها على القائلين بأن الاشتراكيين المضربين والعرب لم يقدموا ابداعاً فكرياً ، وإنما كانوا مجرد ناقلين لنظريات ونتائج جاهزة « مستوردة في تعبير آخر »؛ وأن هؤلاء الاشتراكيين قد إستسلموا لحالة من الكسل العقلى متكلين على الجهد المبذول لدى الآخرين ، والحق أن دراسات كبيرة وأعمال فكرية مرموقة في شتى الميادين قد صدرت في الخمسين سنة الأخيرة وهى ترد مجددة وبالبراهين الثاقبة على هذا الاتهام الذى لا يعدو أن يكون جزءاً من عملية التعميم والتضليل الاعلامى الواسع الذى تقوم به أجهزة الدعاية المعادية للاشتراكية ، ويمكننا أن نرصد أسماء عشرات الباحثين من أجيال مختلفة بدءاً من أحمد صادق سعد وشهدى عطية الشافعى من مصر وإميل توما ثم ماهر الشرف في فلسطين ، وهادى العلوى وفالح عبد الجبار وعصام خفاجى في العراق والطيب تيزينى وعصام الزعيم في سوريا والحبيب عياش في المغرب والمفكرين الشهيدين مهدي عامل وحسين مروة في لبنان .. وعشرات آخرين في كل البلدان .

هذا عدا أجيال شابة واعدة تعمل وتبحث في أقصى الظروف وفي ظل الملاحقات الأمنية والمطاردة حتى في الرزق ...

كان هذا الاستطراد ضرورياً لأن هذه الفكرة هى من نوع الأكاذيب التى يخترعها مروجوها ثم ينتهون بتصديقها بسبب الانحياز والتكرار وينسون أنهم إنما اخترعوها اختراعاً مبرهنين بذلك عجزهم العلمى عن التصديق بنفس المقدرة العلمى للأفكار — وللأدوات المنهجية التى يستخدمها الاشتراكيون في تحليل الواقع والوصول الى النتائج والمقدرة على التنبؤ العلمى الذى كثيراً ما يصح في الواقع .

كان أحمد صادق سعد مشغولاً طيلة عمره كما يتبدى من محضر النقاش الذى أجراه معه الدكتور رفعت السعيد باكتشاف السبل التى تصل بين الفكر الماركسى والشعب ، بين الطليعة والجماهير وكما يتبدى من بحثه حول الطوباويات ودفع به إنشغاله هذا الى ما يشابه النزعة الأنثروبولوجية في رؤيته وتحليله لمظاهر ما أسماه بالفكرية الطوباوية المصرية حتى إنه قال باتصال بعض عناصرها المكونة منذ حضارة الفراعنة وحتى الوقت الحاضر الذى صنفه كمرحلة انتقال — لم تتم — إلى الرأسمالية مستخدماً بعض المقولات الرئيسية في كتابه الأساسى « تاريخ مصر — الاجتماعى — الاقتصادى » .

والمذهب الأنثروبولوجى كما يعرفه المعجم الفلسفى المختصر يرى في مفهوم الانسان مقولة فلسفية أساسية هى أهم شأننا من مفهوى المادة والوعى ، فإنطلاقاً منها وخدّها ، يمكن وضع تصور عن الطبيعة والمجتمع والفكر ، وأحياناً يأتي المذهب الأنثروبولوجى محاولة للإنتفاع فوق تضاد المادية والمثالية .. ثم يقول المعجم إن محدودية المذهب الأنثروبولوجى تعود الى فهمه للإنسان فهماً مجرداً ، يتجاهل طبيعته الاجتماعية .

والمذهب الأنثروبولوجي أيا كان ، إنما يعنى المثالية في فهم المجتمع ، يعنى رد العلاقات الاجتماعية الموضوعية الى روابط بين الأشخاص مؤولة على نحو مثالي .

ولعلنا لو قرأنا اجتهادات المفكر الراحل في الكشف عن سمات ما أسماه بالطوباويات لوجدنا أكثر من موقع جسد هذه الميول الأنثروبولوجية التي ترد العلاقات الاجتماعية الموضوعية والأشكال المثالية التي يتخذها الصراع الطبقي على صعيد الأفكار في مجتمع يتحول الى روابط بين الأشخاص خاصة منها الروابط الدينية التي لم تكن في يوم ما — خاصة في عصرنا — حائلا دون احتدام الصراع الطبقي والفرز الاجتماعي الواسع الذي يتم في سياقه حتى على صعيد الموقف من الدين ، وعلينا في هذا الصدد أن نتأمل في الفرع الشديد الذي تواجه به السلطات الرجعية القمعية محاولات بطورة تيار ديني مستنير يدعو لأفكار العدالة الاجتماعية ويحترم الحريات العامة وحق الاجتهاد حيث تصب نيرانها عليه بضراوة ..

كذلك فإن للأمثال والحكم الشعبية التي إختارها المفكر كأسانيد لمقولاته عن الفكرية الطوباوية ما يناقضها تماما طبقا للملابسات الاجتماعية التاريخية التي ولدت فيها ، كما أنه لم يتوقف أمام التفاعل الدائم بين التعليم الحديث الذي اتسعت رفقته خاصة في المرحلة الناصرية وبين الفكرية التي إنغذت لديه صفة الثبات والخلود ، وهو ما هدد بمحطه بالنزوع المثالي ، وبدا كأنما يتحدث عن مجتمع في القرون الوسطى وليس في القرن العشرين حيث أجهزة الاعلام الجبارة ووسائل الانتاج الحديثة .. والميكنة الزراعية .. وفوق هذا وذاك النمو المتزايد لأفكار الاشتراكية العلمية رغم الملاحقة .. والحصار .

ولكن هذه الملاحظات جميعا لاتنفي حقيقة أن دراسة أحمد صادق سعد هي إجتهد غير مسبوق في ميدانه لم تتوفر له فرصة للاختبار وللجدل الواسع حوله بسبب الضحالة المتزايدة للحوار الفكري في المؤسسات الرسمية ، وإنعدام التخطيط والدأب لدى المؤسسات الشعبية ومن بينها مجلتنا .

ونعذركم ببذل المزيد من الجهد لتجاوز هذه الحالة خاصة وأن هذا الشكل من الحصار لاهداع المفكرين التقدميين ، وهو أقسى الأشكال ، يقودهم غالبا الى التشاؤم والاحباط والقول بانغلاق السبل أمام التغيير ورؤية عملية إعادة إنتاج التخلف ميكانيكيا حيث لا يختلف المنتج الجديد في شيء عن القديم وينساق في لعبة التكرار اللانهائية المؤلة ، بينما يقول لنا الواقع بغير ذلك ، وحيث تقوم المؤسسة القمعية الرجعية بتعيق ترساناتها الأيديولوجية والأمنية والقانونية لمواجهة الجديد الذي لو لم يكن خطرا وقادرا على النفاذ في أوساط الكادحين لما إعنتت به كل هذه العناية المكثفة ولما عبأت الفكر الرجعي المستنير بالدين وفتحت له أوسع منافذها الإعلامية لكي يواجه بإسهمها أفكار الاشتراكية العلمية وقواها ..

ولابد أن نسجل أيضا أن هذه الدراسة عن الطوباويات تفتح لنا الباب واسعا لدراسة أدبية —

أعمق — تستلهم الخطوط العامة لهذه الفكرة وتحقق كيفية تجليها أدبياء وخصوصية النزعة الرومانسية ومدرستها في الشعر والرواية وتربط بين الفكر والإبداع خروجاً على عملية التجزئة الوضعية الشائعة التي تفصل فصلاً تعسفياً نهائياً بين ميادين الفكر المختلفة .

★ ★ ★

ويسعد المجلة ، أن تبدأ من هذا العدد نشر باب جديد ، شرفنا به مفكر وناقد كبير هو الدكتور شكري عياد بعنوان « هوامش نقدية » .

★ ★ ★

ونقدم في هذا العدد أيضاً قصيدة « ضل من غوى وسر من رأى » للشاعر صلاح اللقالي الذي يحمل ديوانه الجميل « يشتعل الورد في الآنية » منذ سنوات باحثاً عن ناشر ومثله عشرات من الشعراء الموهوبين الذين أنتجوا دواوين جديدة بالنشر ولم تنشر حتى الآن بينهم السيد الخامس وأنيس البياع وشاعر العامية ابراهيم عبد الفتاح الذي يطور أفضل ما توصلت اليه الأجيال السابقة، وغيرهم كثيرون .

وهي جميعاً وقائع تدعونا للتفكير الجدى في إصدار كتاب « أدب ولقد » ونعذركم أن نبدأ في التخطيط له ، وإعداد الدراسات الأولية الضرورية لكي يخرج في أفضل شكل . لكن هذا يرتب عليكم — أنتم قراء أدب ونقد وأصدقاءها . — مهمة موافقتنا بالمزيد من الاشتراكات والتبرعات .. حتى نكون قادرين على النهوض بمهماتنا العديدة وأداء واجباتنا نحو الثقافة الجادة والتقدمة على نحو خاص .

الفكر النقدي والموقف النقدي

شكري عياد

لا يوجد فكر بدون موقف .

فمعنى الموقف أنك تنظر إلى الأشياء من زاوية ما . وقد يكون في إمكانك أن تغير موقفك ، فتتغير إلى الشيء الواحد من زوايا متعدد ، وتكون عنه - بناء على ذلك - صورة ذهنية مركبة . ولكن الشرط في تكوين هذه الصورة المركبة هو ألا تختار مواقفك بطريقة اعتباطية ، بل بطريقة متعمدة واعية ، بحيث يكون تغيير المواقف - أو زوايا النظر - مرسوماً لتحقيق غرض معين ، قد نسميه الموضوعية ، أو وضوح الرؤية . وهذا في الحقيقة « موقف » فكري متسق ، موقف واحد ، وإن تعددت زوايا النظر .

ولذلك يجب أن نميز بين « زاوية النظر » وبين « الرؤية » وتبعاً لذلك نميز بين « الانحياز » وبين « الموقف » . فإذا لم تستطع أن تنظر إلى الظاهرة من أكثر من زاوية واحدة فأنت في الغالب « منحاز » ورؤيتك للظاهرة رؤية منحرفة ، وموقفك هو موقف الإنسان المتعصب . لعلك « اخترت » هذا الموقف ، ولكنك حولته إلى عادة ، وحرمت نفسك من حرية طرح الأسئلة ، لترضخها من مسئولية الحكم ، الذي هو الثمرة الحقيقية للتفكير ، حين يتجاوز التفكير الجزئيات إلى الكليات .

هذه مقدمة نظرية لا بد منها لنبرئ أنفسنا من الانحياز - لعل الأفضل أن نقول التحيز - حين نعزو ضعف الفكر النقدي إلى اضطراب الموقف أو إنعدامه ، ولنبرئ أنفسنا - كذلك - من اضطراب الموقف أو انعدامه حين نلتزم بتعدد زوايا النظر . و « تصنيف » المواقف في الوقت الحاضر بالذات يجعل الحكم عليها أشد صعوبة . وأهم ما يعيننا من هذه الأحكام الجائرة أنها تعوق التواصل الفكرى . فالمرء لا يضاقه - مثلاً - أن يقال عنه إنه « علماني » أو « إسلامي » إلا إذا كان يعلم أن هذا الوصف أو ذاك لا يعبر تعبيراً صحيحاً عن فكرة ، وإذا قال انه لا هذا ولا ذاك فسيضايقه أكثر أن يستنتج محاوره أنه لا « موقف » له . وقل مثل ذلك في تصنيف الناس إلى يمينى ويسارى ، وتراثى وغرى ، وتقليدى وحديث . فليس من السهل تحديد أى واحد من هذه « المواقف » ظالماً بقيت في دائرة الفكر . وإنما يصبح الموقف أوضح حين يترتب عليه عمل ، أى حين يدخل في دائرة السياسة . ومع ذلك فمن سمات هذا الزمن القبيح أنه حتى في مجال السياسة قد يصعب تمييز اليمين من اليسار !

وإنما نصف زماننا القبيح لأن زمان غير مريح ، تاهت فيه الحدود واختلطت المعاني ، ولو نظرنا إليه نظرة أكثر تفاؤلاً ، أو أكثر شباباً ، لقلنا إنه زمان رائع ، لأنه زمان الخلق والإبداع . فعندما تستقر الأمور ويطمئن الناس لا يصبح للإبداع مجال . والإبداع قبح صعب ، وامتحان عسير ، وشقاء مممتع . ولا إبداع بدون رؤية ، أى بدون موقف . والموقف المبدع لا يمكن تصنيفه لوقته ، إنما تصنيف به المواقف التالية . فهو لا يعرف إلا تعبر أن يوجد ، ولا يوجد إلا بعد أن تجرب كل زوايا النظر ، وتبذل واحدة بعد واحدة .

هكذا كل موقف جدير بهذا الاسم في مجال الفكر .

وتحدث ، بكل تواضع ، في مجال الفكر النقدي دون غيره .

ألا يفزع للمراقبون لهذا الميدان حين يرون فرسانه منقسمين إلى معسكرين : تراثى وحداثى ؟ فأما التراثيون فإنهم مصابون بما يشبه عقدة الذنب نحو تراثنا النقدي ، يحيل إليهم أننا جهلنا فأهملنا ، فازدونا به جهلاً . ويترامى إليهم اليوم أن من نقاد الغرب اليوم من يذكرون عبد القاهر الجرجاني بخير فيعضون على أصابعهم ندماً وغيظاً ويغمغمون : آخ ! لا نعرف حق العربى حتى يعود إلينا لباساً قبيحاً والتراثيون أحرص الناس على قراءة الكتب المترجمة ، بكل عبقها ، ولكنهم يعاملونها معاملة العدو الذى تسقط زلاته ، فهم يلتقطون منها كل فكرة جلييلة أو حقيرة تذكرهم بشيء قرأوه في كتب التراث ، فلا يفيدون منها إلا تهدة خواطهم ، والقناعة بما عندهم . وأما الحداثيون فأنهم - والحق يقال - أشد التفاتاً إلى التراث من أسلافهم الذين اصطلعنا على تسميتهم بحيل الرواد ، والذين لم يروا في النقد العربى القديم ما يستحق الوقوف عنده ، وراحوا ينقنون ما يمكن إنقاذه من الشعر

والنثر باستخدام أساليب النقد الأوربي الحديث . فهؤلاء الحداثيون الجدد يأخذون بيد النقد العربي القديم ويركبونه طائرة بجامعة أوربية أو أمريكية ، طالباً حياً متوارياً في زحمة النقد الحديث ، لا يتكلم إلا حين يتيسر له الاستاذ مشجعاً ، فيعلق تعليقه الصغير المؤدب ، ثم يعود إلى الاستماع والنقل .

هذان موقفان واضحا . ولكن هل يمكن أن تصفهما بأنهما مبدعان ؟ وكل موقف غير مبدع فهو زيادة في البلبلة ، وخبط في الظلام .. ولا يمكنك أن تعيب أحد الموقفين بأنه ارتكب خطأ ، إنما تعيبهما كليهما بأنهما تركا واجبا . فلا ضرر على الفكر النقدي من التقاط بعض الأفكار المشتركة بين النقد العربي القديم والنقد الغربي الحديث . ولا ضرر على الفكر النقدي من ترجمة الأول إلى لغة الثاني ، ولا ضرر - بل هناك فائدة محققة من عرض المذاهب النقدية الغربية الحديثة ، والحديثة جداً ، ومن إعادة قراءة النقد العربي القديم وإعادة تفسيره ، إنما الضرر والخطر في إشغال الفكر النقدي العربي المعاصر بهذه المهام الفرعية عن وظيفته الأساسية ، وهي اكتشاف الطريق وتمهيده للإبداع العربي المعاصر .

والإبداع كلمة خفيفة على اللسان ، ثقيلة في الميزان ! الإبداع كما قلنا عناء وشقاء . والإبداع ليس مجرد نشوة شخصية قد تكون كاذبة . الإبداع خلاص من محنة عامة طاغية . فلا يقال إن النقد إذا اهتم بالأعمال الإبداعية الحديثة فقد قام بوظيفة ، فالمشكلة هنا في كلمة « الإبداع » نفسها . وليس كل إنشاء أدبي حديث أو معاصر إبداعاً . وليس الإبداع في الأعمال الإنشائية بالزعم منه في الفكر النقدي ، ولا التطبيق بالزعم من النظرية في النقد . ولن يكون لدينا إنشاء مبدع ولا نقد مبدع إذا كان كلاهما صدى لموقفين غير مبدعين : موقف منغلقي يسمى نفسه تراثياً ، وموقف منغلقي آخر يسمى نفسه حداثياً .

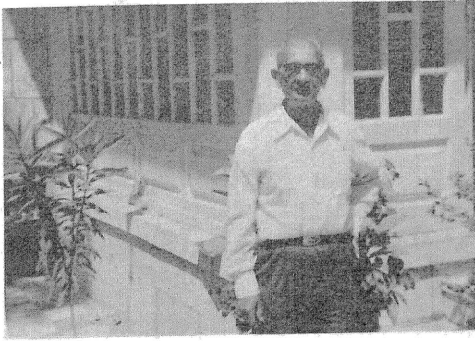
أحمد صادق سعد الجنود القدماء... لا يموتون لكنهم فقط يدفنون

في ٣٠ نوفمبر الماضي ، دفن « أحمد صادق سعد » [١٩١٩ - ١٩٨٨] ، أحد طلائع الموجة الثانية ، للحركة الشيوعية المصرية ، بعد حياة قضاها مناضلاً في سبيل الشعب والوطن والأمة ، كاتباً ومفكراً وقائداً سياسياً !

وقد أعطى جيل أحمد صادق سعد ، للحركة الوطنية المصرية ، أزهى سنوات عمره ، وكان عليه بعد الانتكاسة التي أصابت الحركة الماركسية ، وانتهت بحل الحزب الاشتراكي المصري الأول ، أن يعيد حث التربة من جديد ، لاستنبات بذور افكار العدل الاجتماعي والتحرر من القهر الطبقى والقومي .. وأن يرفع راية العصيان ، في وجه المكنب الاستبدادية ، والاقطاع ، وان يواجه مقاومة ضارية بسبب الوعي الزائف الذي كان ينتشر بين صفوف الطبقات الشعبية !

ثم كان على هذا الجيل ، عندما انتصرت ثورة ٢٣ يوليو ، ان يختلف معها خلافاً ، لم يكن منه مفر او مهرب ، بصرف النظر عن المسئول عنه !

ولأن الجنود القدماء لا يموتون .. ولكنهم فقط يدفنون .. فسوف يبقى الكثير من صادق سعد وجيله .. وستبقى أفكارهم وممارستهم موضوع الهام بالاتفاق والاختلاف ، للأجيال التالية ،



نمن لا يتنازلون عن حلم التحرر من القهر ..

وقد تتغير قيم الأشياء .. لكن موقف الانسان من الحياة ، يظل قيمة ثابتة لا تتغير ، ويظل كل الذين خرجوا من قمم ذواتهم ، ليتنهدوا للناس ، ويدافعوا عن قضاياهم بقوة تستحق الاقتداء والاحترام ..

وقد اخترنا في وداع صادق سعد ، ان ننشر هذا الملف .. الذى يضم :

● محضر نقاش لم ينشر معه أجراه الدكتور رفعت البعيد

● صادق سعد : معلومات بيوجرافية موجزة للاستاذ بشير السباعي

● دراسة بعنوان : « مدخل لدراسة الطبواويات المصرية » ، وكان جزؤها الأول قد نشر في

العدد الثانى من مجلة الثقافة الوطنية ، التى اصدرها صلاح عيسى وفريد زهران فى عام ١٩٨٠ .. ولم ينشر الجزء الثانى ، لأن المتاعب المادية ، حالت دون استمرار صدور المجلة .. فظل مخطوطاً . وقد وجدنا أن نشر الدراسة كاملة ، اوفى لبتاح للقارىء فهمها فى سياقها الكامل .

● بيلوجرافيا بأعمال أحمد صادق سعد الفكرية ، اعدتها ابنته السيدة راوية صادق .

ونأمل أن نكون بذلك قد أدبنا بعض الواجب ، الذى نرجو أن نستكمل ادائه فى أعداد

قادمة ، بشكل يليق بالجنود القدماء الذين لا يموتون .. لكنهم فقط يدفنون ..

« أدب ونقد »

محضر نقاش مع صادق سعد

د . رفعت السعيد

أجريت المناقشة بالقاهرة في ٦ / ٤ / ١٩٧٥

□ في إطار دراستي لتاريخ الحركة الشيوعية المصرية قمت بإجراء مناقشات وجواريات عديدة مع مؤنسي هذه الحركة . وكى تكتسب هذه المناقشات بعداً أكاديمياً يمكنها أن تصبح أداة من أدوات تدوين التاريخ ، وتكتسب حجيتها التاريخية ، فقد حرصت على تدوينها بأكبر قدر من التدقيق والعناية .

وفي ٦ أبريل ١٩٧٥ زارنى أحمد صادق سعد بمنزلى وأجرينا حواراً امتد حوالى ست ساعات ، كانت حيوية صادق سعد متدفقة خلالها وهو يستعيد أدق تفاصيل نضال قديم يعود لمرحلة الثلاثينات ويمتد حتى الستينات .

وقد عنيت بتسجيل هذا الحوار وأعدته لصاحبه الذى أدخل عليه عدداً من الإضافات والتعديلات ، وأجازه : وإذا كنت قد استعنت بمحضر النقاش هذا خلال عملية تدوين تاريخ منظمة « طليعة الشعر للتحرور » وما اتخذته بعد ذلك من أسماء متعددة ، فإن المحضر الكامل يقدم صورة نادرة ليس فقط لتاريخ منظمة شيوعية ، ولانضال مؤسسيها وأعضائها وإنما يقدم « بورتريه » رسمه صادق سعد لنفسه ولرفاق دربه .

ومن هنا يكتسب هذا المحضر أهميته التاريخية والشخصية معاً ، تقرأه فتشعر أن صادق سعد قد وقف أمام مرآة الزمن واستعاد معها كل تجاعيد الماضى وكل إشراقات المستقبل .

وبرغم اننى قد عانيت بتجميع كل محاضر النقاش فى كتاب أزمع إصداره تحت عنوان « هكذا تكلم الشيوعيون » فإننى استأذنكم بأن اسمح لصديق سعد بأن يتكلم قبل الآخرين .. على صفحات « أدب ونقد » □

• د . رفعت السعيد

س : اعتقد انه لكى نبدأ من البداية الحقيقية فإنه يتعين علينا أن نعرف على بداية علاقتك باتحاد أنصار السلام . فهل يمكن أن تروى لنا بأكبر قدر ممكن من التفصيل كيف بدأت هذه العلاقة ؟

ج : كنت طالبا فى المرحلة الثانوية فى اللبسيه الاسرائيلى بالاسكندرية بمحرم بك وكانت مدرسة صغيرة وبالمصادفة مرضت مدرسة التاريخ وحلت محلها مدرسة أخرى مؤقتا هى السيدة / آنا طوى وكان مقرراً علينا فى هذه السنة دراسة تاريخ الثورة الفرنسية ، وفى أول حصة حدثنا آنا طوى قائلة انكم تدرسون التاريخ بشكل خاطئ ، وانه لكى تفهموا التاريخ فهما صحيحا يجب أن تدرسوه على ضوء الصراع الطبقي ، وشرحت لنا باختصار المادية التاريخية ، واهتم بعضنا بالأمر ووجدنا فيه بابا جديدا للمعرفة وبدأت هذه المدرسة فى تزويدنا ببعض الكتب الماركسية ، ثم دعمتنا لحضور جلسة فى اتحاد انصار السلام بالاسكندرية ، وكان هذا أول اتصال لى بهذه المنظمة .

س : متى تم ذلك ؟

ج : حوالى عام ١٩٣٤ أو ١٩٣٥ .

س : أين كان مقر هذا الاتحاد ؟

ج : فى شارع متفرع من شارع سعد زغلول بالاسكندرية . وأود أن أضيف أننى بعد هذه العلاقة التى لم تدم طويلا انقطعت عنهم واتصلت بمجموعة أخرى كانت تضم عدداً من الأشخاص منهم زكى ليفى وكان اسمها جماعة « الحزمه » « La gerbe » وكانت جماعة ثقافية واذكر اننى ألفت فيها محاضرة عن اندلزيه جيد ، واذكر أنه كان هناك خلاف بين جماعة « الحزمه » واتحاد انصار السلام ، ويبدو انه كانت توجد مع زكى ليفى أو حوله اتجاهات تروتسكية .

واذكر اننى حضرت فى عام ٣٥ أو ١٩٣٦ (على ما أذكر) مؤتمراً فى اتحاد أنصار السلام بالاسكندرية للتضامن مع الحبيشة ضد الغزو الايطالى وشاهدت لأول مرة بول جاكو

وهو يلقي كلمة بالفرنسية ولا زالت ترن إلى الآن في أذنى صيخته وهو يقول : « لا .. لا نريد الحرب » .

وفي عام ١٩٣٧ انتقلت إلى القاهرة لأدخل كلية الهندسة ، وفي القاهرة بدأت اتردد على اتحاد أنصار السلام في مقره بشارع شريف وهناك تعرفت على ريمون دويك ومارسيل اسرائيل وإيلي ميزان وراؤول كوريل وجورج حنين وغيرهم ، وأذكر اننى سمعت محاضرة لجورج حنين عن الفرويدية أو السريالية .. وفي هذه الفترة بدأ اتصالى بيول جاكو . وكان هناك أيضا بيريديس وزوجته الكسندرا وكثيرون آخرون .

س : ماهى مدى علاقة اتحاد أنصار السلام بالمصريين ؟

ج : يمكن القول بأنها كانت علاقات خفيفة وقليلة ، وقد نجح الاتحاد في جذب بعض المصريين وخاصة في المؤتمرات العامة والتي تتعلق بالنضال ضد الاستعمار قبل مشكلة الحيشة ، ومن المسائل الهامة التى قام بها اتحاد أنصار السلام في هذا الصدد أنه نظم - علاقة ما - بين الزعيم الهندى نهرو والنحاس باشا .

س : حسناً .. لتواصل قصتك ..

ج : بعد أن دخلت الجامعة ، أذكر انه كانت هناك محاولة من بعض أعضاء مصر الفتاة لإقامة مؤتمر لنصرة فلسطين ، وأذكر أنه في يوم من الأيام دخلت مجموعة منهم إلى المدرج وهتفوا ضد اليهود وأنا وقفت وأعلنت احتجاجى وتكلمت - بلغة عربية ذات لكتة أجنبية - متحدثنا عن الفارق بين اليهودية والصهيونية ، وقلت : اليهودية دين والصهيونية حركة سياسية معادية واستعمارية وطلبت إلى الطلبة أن يهتفوا معى تسقط الصهيونية ، وكان أعضاء مصر الفتاة قد كونوا لجنة لمعاداة الصهيونية ولتأييد شعب فلسطين وانضمت إليها ونشر الأهرام نبأ تكوين اللجنة ونشر اسمى ضمن اعضائها . ومع إنجاء النية لعقد مؤتمر طلابى لمساندة فلسطين اتصل بى طالب يهودى مصرى وعرض على أن نعمل معاً لاقناع القائمين على المؤتمر بعدم مهاجمة اليهود كيهود .. وخلال المناقشة قال لى : « أنا عرضت الأمر على الباشا » فقلت : أى باشا ؟ - قال : قطلوى باشا . وبعد عدة أيام قال لى نفس الطالب أن القائمين على الإعداد للمؤتمر قابلوا الباشا وأفهمهم بعدم مهاجمة اليهود وشار بأصبعه إشارة تفيد إلى أنه قد أعطاهم رشوة .

وبعد ذلك اتصلت بإيلي ميزان فى جماعة L.I.S.C.A « الجمعية الطلابية الدولية لمناهضة معاداة السامية » وحكى له القصة وبعدها بعدة أيام أخبرنى أن هناك شخص يريد

مقابلتي ويريد أن يسألني بضعة أسئلة عن الاتجاهات المعادية لليهود في الجامعة ، وتوجهت إلى هذا الشخص واسمه سقال وهو تاجر أو قومسيونجي وأخذ هذا الشخص في توجيه عدة أسئلة لي حول هذا الأمر ثم طلب مني أن أكتب تقريراً ووعده ، لكنني رجعت إلى اصدقائي في اتحاد أنصار السلام لاستشيرهم فقالوا ان رائحة هذا الأمر ليست طيبة ونصحوني بعدم كتابة أية تقارير لهذه الجماعة .

وأود ان اشير إلى أن كبار اليهود المصريين والأجانب كانوا في هذا الوقت يشجعون - بشكل أو بآخر - الحركة التقدمية في صفوف الأجانب باعتبارها درعاً معادياً للتمييز العنصري ضد اليهود .

واذكر . بعد ذلك انه حدث إنقسام في صفوف اتحاد أنصار السلام وقد نظم هذا الإنقسام [راؤول كوريل - جورج حنين - مارسيل اسرايل] وعلى ما ذكر فإن هذه المجموعة كانت تريد إضفاء ظل من التأثير التروتسكي على اتحاد أنصار السلام ، وبطبيعة الحال فإن التروتسكية كانت بالنسبة لنا كشيوعيين شيئا كريها جداً .

س : هل يمكن أن تحدثني بشيء من التفصيل عن طبيعة اتحاد أنصار السلام وعلاقته كهيئة بالجماعة الماركسية التي كان يرأسها بول جاكو دي كومب ؟

ج : الحقيقة أن اتحاد أنصار السلام كان جمعية علنية ولها لوائح قانونية وطبقاً لمعلوماتي أنا - وأنا لم أكن احضر كثيراً في اجتماعاتها - فإنه لم يكن هناك أى نوع من التكتل الخاص للمجموعة الماركسية ، وكان كل النشاط علنياً بالفعل ولم تكن هناك قوى خفية تستر خلف الاتحاد . وإنما كانت هناك حلقات من اشخاص تتلاقى خلال اجتماعات الاتحاد ثم تجلس مع بعضها البعض وبدأت هذه الجماعات تنظم لنفسها دراسات في النظرية الماركسية وأنا شخصياً انضمت لإحدى هذه الحلقات الدراسية .

س : ماذا كنتم تفعلون في هذه الحلقة ؟

ج : كنا مجموعة من اربعة أو خمسة اشخاص نجتمع مرة أو مرتين في الاسبوع في منزل واحد منا ونقرأ صفحة أو صفحتين من كتاب في الاقتصاد السياسي ثم نجرى مناقشة حولها وكان النشاط ثقافياً ودراسياً بحثاً .

س : أى كتاب كنتم أنتم تدرسون مثلاً ؟

ج : كنا ندرس كتاب مبادئ الاقتصاد السياسي لسيجال وهو كتاب ممتاز .

س : هل كان هناك أحد ينظم مثل هذه الحلقات الدراسية ؟

ج : الحقيقة لم نشعر بذلك وكان احساسنا اننا نتجه إليها تلقائياً .

س : هل هناك شخص ما يتولى ادارة الحلقة وقيادتها وتوجيه العملية الدراسية فيها ؟

ج : عموماً كان هناك في كل حلقة شخص أكثر فهما .

س : كيف سارت الأمور بعد ذلك ؟

ج : في سنة ١٩٣٩ قامت الحرب العالمية الثانية ولم تعد هناك ضرورة لاتحاد أنصار السلام واجتمعنا وكنا عشرة أو خمسة عشر شخصاً واتفقنا على ضرورة حل اتحاد أنصار السلام طبقاً للاتحاد وناقشنا تأسيس جماعة أخرى اسمناها *Groupe études* [مجموعة الدراسات] ، وفي ذلك الحين قرأنا رسائل أبريل للنين وكانت تتناول قضية الحرب الاستعمارية وطبيعتها - وانتبهنا في ذلك الحين إلى أن الحرب القائمة ذات طبيعة استعمارية ، وأود أن أشير إلى أن الاتحاد الديمقراطي أصدر في ذلك الحين [سبتمبر ١٩٣٩] بياناً يؤيد فيه « الحلفاء » وقد نشر البيان في « الجورنال دى إيجيبت » وفي ذلك الوقت كان الكومنترن يرى أن الحرب القائمة حرب استعمارية . وفي ذلك الحين على ما أذكر أصدر جورج حنين مجلة « دون كيشوت » وكانت تهاجم الاتحاد السوفيتي .

وقد أصدرت « مجموعة الدراسات » كتاباً عن تاريخ مصر كسبيل لتقديم دراسات عن مصر وتاريخها ونضالها إلى مجموعات الأجانب والمتصرين وجنود الاحتلال^(١) وكانت مجموعة الدراسات عبارة عن نادٍ ثقافي وكان مقرها في شارع عدلي [أظن في المبنى الذي يوجد فيه حالياً مكتب التلفزيون] وكان أعضاء مجموعة الدراسات يهتمون بمقابلة العديد من جنود الاحتلال ومناقشتهم حول ضرورة تحقيق الأمان القومي للشعب المصري . في هذه الفترة كان نشاطي محدوداً فقد كنت مشغولاً في دراستي .

وفي عام ١٩٤٠ أو ١٩٤١ ، أحد الأصدقاء إماريغون دويك أو يوسف درويش (لا أذكر) أوجد صلة بعدد من الشباب المصريين كانوا ينشطون في جمعية نحو الأمية . ثم وجدنا انهم غير نشطين بما فيه الكفاية فقررنا نحن أن نؤسس جمعية نحو الأمية وكان هدفنا الأساسي هو إيجاد صلة ما مع الشعب المصري . وكان مقر الجمعية خاص بالعمال في شارع ورشة القطن^(*) ومقر آخر للفلاحين في أميت عقبة اسهم في تأسيسه شخص يسمى عبدالوهاب مشرقى وقد أصبح جاسوساً فيما بعد . وهكذا ومن هذين الفرعين تأسست « جماعة الشباب للثقافة الشعبية » .

وفي عام ١٩٤٢ اقتربت جمحافل جيوش النازى ، ودارت معارك العلمين الشهيرة ، وبدأت موجة واسعة من هجرة الأجانب عامة واليهود خاصة خوفا من اضطهاد النازى . ولازلت أذكر فى ذلك اليوم اننى صعدت إلى سطح منزل فوجدت العديد من أعمدة الدخان يتصاعد فى القاهرة فقد كانت السفارة البريطانية وغيرها من المراكز البريطانية الهامة تحرق أوارقها .

وفى ذلك الحين اجتمعنا انا وريمون ويوسف لنناقش هل نهاجر أم لا ؟ النازيون قادمون ونحن يهود وشيوعيون فهل نهاجر أم نبقى ؟ وقررنا أن نبقى . فى حين هاجر الكثيرون . وفى هذه الاثناء كنا نحن الثلاثة منتظمون فى الحلقة الماركسية التى تعمل خلف « مجموعة الدراسات » والتى هاجر الكثير من أعضائها ..

س : هذه الحلقة الماركسية هل كانت واسعة ؟

ج : حوالى ٢٥ أو ٣٠ شخص كلهم أجانب أو متأجنيين باستثنائنا نحن الثلاثة . وقد بقينا نحن الثلاثة رغم المخاطر الكبيرة . وعلى أواخر ١٩٤٢ كان يوسف قد أوجد صلات بالحركة النقابية المصرية عن طريق محمود العسكرى أولا ثم يوسف المدرك ، وكان مكتبه كمحام عمالى وللاستشارات النقابية قد بدأ فى النشاط . وفى ذلك الحين أيضا لفتت نظرى « المجلة الجديدة » التى كان يصدرها مصطفى كامل منيب واسعد حليم ورمسيس يونان وعصام الذين حفنى ناصف ، ثم قررنا انا وريمون العمل وسط المثقفين واسسنا جماعة نشر الثقافة الحديثة مع سعيد خيخال .

وهكذا اهتم يوسف بالنشاط العمالى وبدأنا نحن فى العمل وسط المثقفين فى جماعة نشر الثقافة الحديثة ومن ثم لم يعد هناك مبرر لاستمرار جماعة الشباب للثقافة الشعبية وقررنا حلها .

وفى هذه الفترة كنا قد بدأنا مرحلة نشاط فعلى وسط المصريين ، واجتمعنا مع بول جاكودى كومب وقلنا له اننا استمررنا لفترة فى العمل مستغلين بدون توجهات من الحلقة الماركسية التى هاجر معظمها إلى فلسطين خلال معارك العلمين ، واقترحنا أن نستقل عن هذه الحلقة وأن ننظم انفسنا بالطريقة التى تناسبنا .

وقد تم ذلك بلون أية حساسيات أو خلافات فقد رحب بول جاكو والمجموعة الأجنبية بذلك ، واستمروا فى تقديم مساعدات لنا قدر طاقتهم . وبدأوا فى إعداد دراسات عن مصر ، والحقيقة أن بعض هذه الدراسات كان قيماً للغاية ومنها دراية لتاريخ مصر من عصر محمد على ودراسات اقتصادية وقد نشر بعضها فى مجلة الفجر الجديد . وعندما أسسنا التنظيم الشيوعى عام ١٩٤٦ أصبحت البقية الباقية من « مجموعة الدراسات » حلقة ملحقة وخادمة للتنظيم ، أى أن علاقة السيادة قد انقلبت .

س : عندما قررتم انتم الثلاثة الانفصال عن الحلقة الماركسية الأجنبية ، لماذا لم تعلنوا تأسيس تنظيم شيوعي ، كما فعل الآخرون ؟

ج : لقد كان أمامنا هدف مزدوج :

١ - فهم مصر ، على أساس رسم ما اسميناها السياسة الشيوعية المصرية بمعنى اننا كنا مقتنعين بأنه لا توجد شيوعية بشكل مجرد ، وإنما هناك سياسة شيوعية لكل بلد من البلدان .
وان الخطأ الرئيسى الذى وقعت فيه الحركة الشيوعية الأولى في مصر والنشاط الشيوعى الآخر الذى كان موجوداً وقتئذ كان يكمن في عدم تفهم الطابع القومى الخاص والشخصية المتميزة والخاصة لمصر وكنا نؤكد انه لا توجد سياسة شيوعية قابلة للتطبيق في جميع البلدان ، وإنما توجد شيوعية خاصة بكل بلد من البلدان . ومن ثم فإن المهمة الرئيسية للشيوعيين هى اكتشاف ماهو الخط الخاص بمصر ، وهذا الخط يجب أن يكون مبنياً على أساس دراسة وفهم متعمق للخصائص المصرية للمجتمع والاقتصاد والتاريخ .. إلخ ، وبدون الاعتماد على مثل هذه الدراسة لا يمكن إعداد سياسة شيوعية مصرية .

٢ - إيجاد علاقات جماهيرية بالحركة الشعبية الوطنية والديمقراطية المصرية ، وذلك -
من جهة - كعنصر ضروري لتحقيق الهدف الأول ، لأنه ليس من الممكن فهم مصر من الكتب - ومن جهة أخرى - لاختبار مدى صحة هذه السياسة في التطبيق العملى ، وايضا كعملية تحضيرية لتجميع واعداد العناصر اللازمة لبناء التنظيم في المستقبل .

وعلى هذا الأساس فقد منعنا انفسنا عن وعى من إعلان تأسيس تنظيم شيوعى ، وكنا نعتقد أن تأسيس حزب شيوعى في هذا الوقت كان سيشغلنا في مهام تنظيمية تمنعنا بذورها من ان نحقق الهدفين السابقين .

والحقيقة اننى الآن وبعد مراجعة متأنية لما حدث اعتقد أن موقفنا في هذا الصدد كان خاطئاً .
ذلك انه كان من الممكن بالطبع إيجاد تنظيم دون أن يمنع ذلك تحقيق الهدفين المشار إليهما سابقاً ، بل وربما كان يساعد على تحقيقهما وبصورة أفضل . وإن كنت أعتقد أن الدراسات والمعلومات والاستنتاجات التى توصلنا إليها خلال الفترة من ١٩٤٢ حتى ١٩٤٦ كانت الأساس لسياسة الحركة الشيوعية المصرية عموماً ولفترة طويلة . وأنا أعتقد اننا ابرزنا أهمية الدور الوطنى للشيوعى المصرى ليس كنتكتيك أو كمناوره وإنما على أساس انه لا يمكن أن يوجد شيوعى مضرى إلا إذا كان وطنياً وأن الوطنية جزء من شيوعيته والشيوعية جزء من وطنيته . أى أن الوطنى النقى هو الشيوعى ، وأن الشيوعى النقى هو الوطنى ، وهذا الأمر لم يكن ملموساً في ذلك الحين بشكل كاف وإنما كانت تسود إلى حد ما ايدىولوجية الشيوعية

الامية بمعنى اللاقومية (كوزموبوليتان) .

وانا اعتقد أن توقف الحركة الشيوعية - بعد هذه الفترة - عن استمرار الدراسة الجادة والمتعمقة لواقع مصر ، كإن احد الأسباب الرئيسية لتيه الحركة الشيوعية وتخطئها أمام الحقائق الجديدة التى طرحها أحداث ثورة ١٩٥٢ وماتلاها من أحداث ولم يزل هذا النقص قائما حتى الآن .

وفي هذه الفترة أيضا قمنا بعمل جماهيرى واسع ، وبالذات في مجال النقابات العمالية والنضال من أجل استقلاليتها [مجلة الضمير - الهيئة السياسية للطبقة العاملة] وبطبيعة الحال فقد تلازم ذلك مع النهضة النقابية والسياسية التى كانت قائمة في ذلك الحين في صفوف الطبقة العاملة ، غير أن جهودنا قد اسهمت في تصاعد هذه النهضة ووضحت بشكل واضح وواقعى وملحوس دور الطبقة العاملة المصرية وخاصة دورها كإمكانية كامنة ، لأنه في ذلك الحين كان هناك تيار يتساءل هل حقيقة الطبقة العاملة لها الدور الطليعى في المعركة ؟ أليس الطلبة - في ظل ظروف مصر - هم طليعة الحركة ؟ ولعل هذه التساؤلات قد ترددت مؤخراً أيضاً .

س : اسمح لى أن اقاطعك ، لكننى اريد أن اتى من مسألة عدم إعلان التنظيم . ذلك أن البعض يعزو عدم اتجاهكم لتأسيس تنظيم شيوعى فور استقلالكم عن « مجموعة الدراسات » لم يكن للاستعداد ، وإنما كان نتيجة أوهام تواجدت لديكم حول إمكانية العمل في صفوف حزب الوفد واستحداث جناح يسارى في داخله .. ماهو مدى صحة هذا التصور ؟

ج : هذا غير صحيح ، وإليك عدد من الدلائل تؤكد عدم صحته :

١ - سلسلة المقالات في الفجر الجديد التى تحدت موقفنا بشكل مبدئى من حزب الوفد

٢ - نشاطنا في صفوف الحركة العمالية ، والتركيز على أهمية الحركة النقابية المستقلة .

٣ - تأسيسنا للجنة العمال للتحرير القومى [الهيئة السياسية للطبقة العاملة] .

أليست هذه دلائل على اننا لم نكن نركز جهودنا على استحداث تيار يسارى في حزب الوفد . لكننى أؤكد انه كان لنا اهتمام خاص وواضح بالعمل في صفوف حزب الوفد ، وهذا طبيعى وصحيح .

س : لكن ثمة دليلا في صالح الافتراض الذى اشرت إليه في سؤالى السابق وهو انه عندما اعلنتم قيام تنظيمكم كان في صفوفه عدد كبير نسيا من الكوادر الوفدية ..

ج : ليس هذا دليلا على فضنا لفكرة تأسيس التنظيم المستقل وإنما هو دليل على تواجدها في صفوف الشعب ونجاحنا في أن نجذب إلى الماركسية العناصر الطليعية ، والديمقراطية والوطنية التى

كانت متواجدة بطبيعة الحال في صفوف الوفد أكثر من أى مكان آخر باعتباره الحركة الديمقراطية والوطنية الواسعة الوحيدة . وأعتقد أن موقفنا هذا كان ولم يزل صحيحاً حتى الآن ، وأن الموقف الذى اتخذته بعض المنظمات من المعادة للوفد بدعوى انه يمثل قيادة اقطاعية - برجوازية أو برجوازية كبيرة .. إلخ كان موقفنا خاطئاً ، خصوصاً وانهم كانوا يعادون الوفد كشكل قيادة وجاهراً ويتحالفون مع اعدائه وخاصة مصر الفتاة والاخوان .

وانا أعتقد أن الوضع في مصر الآن يحتمل إمكانية قيام حركة واسعة - لن تكون وفدية بطبيعة الحال - وإنما أن تكون حركة واسعة وتحت قيادة برجوازية ما .. وخاصة البرجوازية الصغيرة بكل تناقضاتها واختلاطها وفي هذه الحالة يجب البحث عن شكل وأسلوب التحالف والتناقص معها وليس البحث عن التناقص فقط .

أخيراً أود أن أقر أن النقد الحقيقي الذى يمكن أن يوجه لنشاطنا في هذه المرحلة أو الذى يمكن أن أواجهه لنفسى هو أن اهدافنا الاشتراكية لم تكن واضحة ، كنا باسم الشيوعية أو باسم الماركسية ديمقراطيين إلى النهاية ووطنيين إلى النهاية وإنما لم نوضح بمافيه الكفاية أهدافنا الاشتراكية ولم نبرز كموقع طبقي متميز ، ولذلك امتزجنا إلى حد بالحركة الواسعة للبرجوازية الصغيرة .

س : نأتى الآن إلى المرحلة التالية وهى مرحلة .. « الفجر الجديد » و « الضمير » ، نقول انهما كانا جنتين لتنظيم ، كيف استخدمتموها للإعداد للتنظيم ؟ وإلى أى حد كنتم تضعون مسألة تأسيس التنظيم والإعداد في جدول أعمالكم ؟

كانت الجيلتان تمهيداً للأرض ، لا أوافق على تعبير « جتين » مجرد تمهيد ، وكنا مثلاً نحرص على جمع تبرعات من اصدقاء المجلة ، ونظمنا زيارات لقراء الفجر الجديد في الوجه البحرى وحاولنا - ولم ننجح كثيراً - في تكوين لجان « أصدقاء الفجر الجديد » .. ومن خلال هذه اللجان كان من المفترض العمل على تكوين نقاط ارتكاز للعمل التنظيمى المقبل وفعلاً عندما قررنا تأسيس التنظيم اخترنا افضل هذه العناصر وربطناهم برباط تنظيمى ، لكننا لم نختر كل الناس .. والمجلة منبر يجذب الناس ذوى الاتجاه التقدمى ، وكذلك كانت مجلة « الضمير » والهيئة السياسية للطبقة العاملة .

وأود أن اشير إلى بعض ملاحظات هامة حول هذه الفترة :

١ - ان العمل الثقافى التقدمى ، والعمل العمالى السياسى قد أعطى ثمرة جيدة جداً وانعكس أكثر ما انعكس في نجاح اللجنة الوطنية للطلبة والعمال ..

س : اسمح لى أن اقاطعك .. لكن ممثل المنظمات الأخرى يقولون أن اللجنة الوطنية للطلبة والعمال كانت احدى ثمار نشاطهم هم .

ج : هم أساساً كانوا فى اللجنة الوطنية للطلبة ، لكننا نحن الذين دفعنا العمال إلى الالتقاء مع الطلاب وشجعنا على تكوين اللجنة الموحدة للعمال والطلاب ، والحقيقة انه بإتضام العمال إلى هذه اللجنة تغير مضمونها ونقلها ونشاطها تغيرا كلفيا ..

س : آسف للمقاطعة .. والآن استمر فى سرد ملاحظاتك ..

ج : ٢ - فى هذه الفترة انتشرت فكرة خاطفة هى أن اللجنة الوطنية للطلبة والعمال هى الشكل المصرى للسوفيات ونحن عارضنا هذه الفكرة لأسباب واضحة أهمها عزلة اللجنة عن الفلاحين ، وان موقف الطلاب بطبيعته وقتى .. والحقيقة انه قد حدثت خلافات حادة ومناقشات حامية حول هل الدور القيادى للعمال .. أو للطلاب فى اللجنة .. واذكر انه بعد نجاح أول اضراب عام دعت له اللجنة نجاحاً ساحقاً ، حاولت الأطراف الأخرى الدعوة إلى إضراب عام آخر دون أن تكون الظروف له باضحة ونحن تنبأنا بفشل الاضراب وقد فشل فعلاً . وعلى أية حال فإننا كنا نعتبر اللجنة الوطنية للطلبة والعمال « لجنة تحريك » أو « لجنة عمل » وليست بأى حال تنظم مستقر . وانه لا يمكن أن يحل محل الجهة .

س : يقال انه كان لكم نشاط عمالى ولكنه كان منحصرافقيا فى عمال النسيج ، وجغرافيا فى شبرا الخيمة .

ج : ليس هذا صحيحا ، وقد سافر يوسف المدرك إلى مؤتمر اتحاد نقابات العمال العالمى ومعه ٧٠ ألف توقيع من مختلف النقابات فى مختلف المدن .. القاهرة - الاسكندرية - المحلة - كفر الدوار - بورسعيد .. إلخ .

وأود أن أوصل فأقول انه بعد هذا العمل الواسع ، ومن خلال محاولة مراجعته وتقييمه الآن يتضح أن فكرتنا حول عدم البدء بإقامة تنظيم شيوعى قد منعنا من ان نستفيد الفائدة الحقيقية من هذا النشاط ومن ان نحجى كل ثمراته ان الضميين الف عامل الذين ايدوا سفر المدرك إلى مؤتمر اتحاد نقابات العمال العالمى والخمسة وعشرين ألف عامل الذين وقعوا على عرائض تأييد لجنة العمال للتحرير القومى كانوا حشداً هائلا لكننا لم نخرج منه فى الواقع إلا بعدد قليل جدا من الرفاق عندما أسسنا التنظيم عام ١٩٤٦ . وهذا عيب خطير ، لأننا من جهة استبعدنا -

فى هذه الفترة - إمكانية إقامة تنظيم ، ومن جهة أخرى لأننا لم نفكر فى إقامة تنظيم جماهيرى واسع وديمقراطى إلى جوار التنظيم السرى يستطيع تجميع كل هذه القوى ، والحقيقة ان هذا العيب

كان شائعاً لدى الشيوعيين المصريين عموماً فقد نشطوا نشاطاً جماهيرياً واسعاً في أحيان كثيرة وكان حصاده التنظيمي ضئيلاً .

س : بعد حملة صدقي باشا في يوليو ١٩٤٦ اغلقت الفجر الجديد والضمير وحلت جماعة نشر الثقافة الحديثة ، وباختصار اغلقت كل أو معظم أبواب العمل العلني ، وبدأ ثم في تكوين تنظيمكم .. فكيف تمت الخطوات الأولى لتأسيس هذا التنظيم ؟

ج : بعد خروجنا من السجن اتفقنا نحن الأربعة أنا وريمون دويك ويوسف درويش واحمد رشدي صالح على ضرورة تأسيس تنظيم ..

س : اسمح لي أن اقاطعك .. من كان صاحب الفكرة ؟

ج : أنا . واتفقنا أولاً على اعداد الوثائق الأساسية للتنظيم وعملنا لائحة وخطاً سياسياً وخطاً تنظيمياً ، وخطاً جماهيرياً ، وخطاً نقائياً ، واتفقنا على الاتصال بعدد من الأصدقاء الذين كانوا على علاقة وثيقة بالفجر الجديد والضمير ، وعرضت عليهم الوثائق ، وجمعناهم مع عدد من الرفاق الآخرين أما على أساس جغرافي أو على أساس محل العمل ، وتمت الموافقة على الوثائق بعد ادخال بعض التعديلات عليها ، وقامت كل مجموعة بانتخاب مسئولها بعد أن قمنا نحن بتزكية عدد من المرشحين ، وهؤلاء المسئولون اجتمعوا في سبتمبر ١٩٤٦ في أحد مقاهي شارع الهرم ، وتمت في هذا الاجتماع عملية إقرار الوثائق واعتبر الاجتماع مؤتمر تأسيس .

س : كم كان عدد أعضاء هذا المؤتمر ؟ وماهي اسماؤهم ؟

ج : سبعة أو ثمانية اذكر منهم أنا - ريمون - يوسف - محمود العسكري - وربما المدرك ولا أذكر الباقي .

س : من الذي كتب الوثائق ؟

ج : نحن الأربعة اشتركنا في كتابتها ..

س : ماهو الأسم الذي اخترتموه للتنظيم ؟

ج : الطليعة الشعبية للحرر (ط . ش . ت)

س : هل انتخب هذا المؤتمر قيادة ؟ كم عددها ؟ وماهي الأسماء ؟

ج : أنا مسئول سياسى .

يوسف درويش مسئول تنظيمى

رشدی ضالح مسئول دعاية
عمود العسكرى مسئول عمل جماهيرى

س : لم تعلنوا اسمكم وبقي هذا الاسم سراً ، لماذا ؟

ج : فى هذا الوقت أو قبله بفترة كنا درسنا تجارب بعض الأحزاب وخاصة تجربة الزملاء اليونانيين فيما يسمى بقواعد السرية والأمان ، وكانت هذه القواعد مستخلصة من تجارب العمل الشيوعى فى ظل الفاشية ، وأنا فى الحقيقة أتحسر لأن مثل هذه القواعد لم تكن مطبقة ومنتشرة ومعمولا بها فى صفوف الحركة الشيوعية المصرية .. وكان هناك مبدأ أساسى فى هذه القواعد هو : مالا يقيد الحركة يضر ..

ومن ثم سألنا انفسنا ما فائدة اعلان الاسم .. ولما لم نجد فائدة امتنعنا عن إعلانه ، وربما كنا نخطئين فى ذلك ، ولكنه ليس خطأ مطلقاً وخاصة فى ظروف مصر فأنا أعتقد أن بعض اشكال التنظيم الهلامية يمكن أن تكون مفيدة ..

س : يقال أنكم كنتم متشددين إلى درجة الجمود فى مسائل السرية والأمان ، فهل هذا صحيح ؟

ج : نعم كنا متشددين فى السرية والأمان ولكن لاشك فى أن هذا التشدد حمانا حماية كبيرة جدا ، وكنا أقل المنظمات تعرضا للضربات البوليسية ، ولم يتساقط منا الكثيرون ولم يكن هناك حملات شاملة ضد تنظيمنا ، وكنا نتبع من بين ما نتبع من قواعد السرية والأمان اسلوب العزل الأفقى والعزل الرأسى أى العزل بين خلية وأخرى والعزل بين مستوى وآخر ، ولهذا لم يكن من الممكن للبوليس أن يشن حملة واسعة ضدنا .

ورغم أننا كنا نقوم بنشاط جماهيرى كبير وواسع إلا أننا استطعنا أن نحصى التنظيم مدة طويلة . وكنا حريصين بمعنى أننا حينما انفسنا من التفكك والثرثرة التى تتميز منظمات وعقلية البرجوازية الصغيرة .

س : البعض يقول ان هذا الخلد المبالغ فيه هو امتداد للمدرسة بول جاكو فهل هذا صحيح أم انكم صناع هذا الخط ؟

ج : ليس صدفة أننا تجمعنا منذ البداية مع بول جاكو ، ولا بد من اساس فكرى وسياسى عام لمثل هذا الالتقاء .

س : عندما تأسس التنظيم فى سبتمبر ١٩٤٦ كم كان عدد الأعضاء على وجه التقريب ؟

ج : ٢٥ أو ٣٠ تقريباً .

س : ألا تعتقد أن هذا الرقم قليل جداً بالنسبة لما تحدثت عنه من نشاط وعلاقات ؟

ج : نعم قليل ، ولكن مترابط جداً .

س : عند تواجدكم كنظيم ما هو موقفكم من التنظيمات الأخرى ، خاصة وأنكم تواجدتم في فترة انتشار الدعوة للوحدة ؟

ج : تجاه قضية الوحدة كان لدينا موقف مزدوج ، بمعنى ذو شقين هو :

(١) كنا معترفين بوجود تنظيمات مختلفة أخرى ترفع راية الماركسية اللينينية بأشكال مختلفة وهناك ضرورة ما لتوحيد صفوفها .

(٢) وفي نفس الوقت كنا نرى أن وجود عدد من التنظيمات هو في ذاته دليل على وجود خلافات سياسية وفكرية متباينة العمق ، وعلى هذا الأساس كنا نرى أن الخلافات يجب أن تصفى من خلال عمل مزدوج :

أ - تصفية الخلافات في العمل الجاهري ومن خلال الالتقاء في العمل المباشر والعلني كلما أمكن .

ب - تصفية الخلافات الأيديولوجية بناء على هذا الالتقاء .

و كنا - في هذا الصدد - نرفض أى نوع من التوحيد الوفاقي والذي قد يقوم على أساس توزيع المناصب في القيادة أو على أساس تنازلات غير مبدئية .
وانا لم أزل حتى الآن اعتقد بصحة هذا الموقف ، واعتقد أنه لا يزال صحيحاً حتى الآن فيما يتعلق بتوحيد حركة اليسار عموماً .

س : يقول رواة التاريخ من جانب منظمة خدتو ، ان تنظيمكم كان ضد الوحدة وانه في محاولة منه لعرقله توحيد كل المنظمات في عام ١٩٤٧ حاول أن يفرى مجموعة « العصابة الماركسية » بالابتعاد عن خط الوحدة بإدعاء السعي للاتحاد معها .

ج : لا أذكر . ولا أعتقد . وكل ما ذكره في هذا الصدد انه في يوم ما كانت هناك محاولة من جانبنا للاتحاد مع تنظيم لا أذكر اسمه وإنما اذكر ان سعيد خيال كان في قيادته .. وقد عقد هذا التنظيم مؤتمراً لبحث مسألة الوحدة مع ح . م . وانقسموا في المؤتمر جزء اتحد مع ح . م . وجزء لم يتحد ، وبعد ذلك لم تتصل بهم .

س : ألم تحدث انقسامات في صفوفكم ؟

ج : لا . ولكن حدث حوالي عام ١٩٥١ أن قسم الطلبة عندنا أثار بعض المشاكل وأعتقد انها كانت متعلقة بمسألة الوحدة ، واتخذنا ضدهم إجراءات بالغة العنف . فقررنا حل قسم الطلبة ووزعنا أعضائه على وحدات مختلفة . ولكن لم يحدث انقسام في صفوفنا .

س : هل صحيح أن مدة الترشح للعضوية كانت طويلة جداً بصورة مبالغ فيها ؟

ج : ممكن ، ولكن هذا كان انعكاساً لخط عام .

س : هل ظل موقفكم تجاه قضية الوحدة كما هو ؟

ج : نعم ، كخط عام وإن كان هذا لا ينفي اننا مثلاً ارسلنا مندوباً إلى لجنة للوحدة ، وكان مندوبنا هو اسماعيل محمد وقد ارسلناه كسند خاتمة وليعلم ماذا يجري ..

س : ماهي قصة رد رشدي صالح على مقال شهدي عطية « الشعب يريد حزباً من نوع جديد » ، وهل كنتم مع هذا الرأي الذي رده رشدي صالح ؟

ج : هاجم رشدي مقال شهدي وبالع في رفضه للمقال ، وقد أيدنا نحن مقال رشدي وكان هذا خطأ من جانبنا ، فقد فهم من مقال رشدي اننا معارضين لتأسيس حزب شيوعي واننا معارضين للوحدة مع هذا الحزب .. وبرغم ان مقال رشدي كان فعلاً يعطى هذا الانطباع ، إلا أنه في واقع الأمر يتنافى مع خطتنا العام ، ويمكن تفسير مقال رشدي صالح بأننا كنا نرى أن هذه الدعوة الصادرة من هؤلاء الناس بالتحديد وفي هذا الوقت بالتحديد ، وهذه السياسة بالتحديد دعوة غير مقبولة . وعلى أية حال فإننا نتحمل مسئولية الموافقة على هذا المقال .. ويمكن القول أن هذا الموقف كان نشازاً في الخط العام .

ولكن لكي اكون واضحاً كنا نعارض وبشدة أن تتولى حدثو الدعوة والادعاء بتأسيس حزب شيوعي ، أو أن هذا الحزب سيكون استمراراً لسياسة حدثو ولخلفيتها الايديولوجية .

س : ماذا كان موقفكم من قضية فلسطين ؟

ج : كان عندنا موقف باستمرار موقف ضد الصهيونية . ومع الحركة الوطنية الفلسطينية وكنا نرى أن الحل سيكون بالكفاح المشترك لليهود والعرب ضد العدو المشترك وهو الصهيونية والاستعمار الانجليزي ، وموقفنا هذا واضح تماماً في مجلة الفجر الجديد وفي الضمير وفي كتابي الذي اصدرته عام ١٩٤٧ بعنوان « فلسطين بين مخالب الاستعمار » وهذه الخطوط الأساسية لازالت صحيحة .

وعندما صدر قرار التقسيم اتخذ تنظيمنا موقفاً رسمياً ضده واذكر اننى نشرت افتتاحية في مجلتنا السرية [الهدف] ضد قرار التقسيم وضد تصويت الاتحاد السوفيتى لصالح القرار وذلك على اعتبار اننا قلنا أن جانباً من موقف الاتحاد السوفيتى يرجع إلى مصالحه كدولة في الصراع الدائر ولكننا حاذرنا من أى هجوم على الاتحاد السوفيتى . واذكر ان مقال هذا قد أثار اعتراض بعض الزملاء على أساس انه لا يجوز أن يختلف موقفنا عن موقف الاتحاد السوفيتى .

س : هناك رواية تقول انك شخصياً نقدت هذا الموقف فيما بعد في المعتقل في عام ١٩٤٩ .
لهل هذا صحيح ؟

ج : محتمل . وعلى أية حال فقد ظللنا على موقفنا من معارضة قرار التقسيم حتى انتهاء الحرب واتضح حقيقة دور ومواقف الرجعية العربية . وعموما فقد غيرنا موقفنا فيما بعد .

س : غيرتم موقفكم إلى ماذا .. ؟

ج : الموافقة على قرار التقسيم ، المطالبة بتنفيذه ، أى بإيجاد الدولة الفلسطينية وهاجنا بطبيعة الحال الاعتداءات الاسرائيلية .

س : لنعد الآن إلى التنظيم الذى استتموه عام ١٩٤٦ . ماهى ميكانيكية العمل فيه والخبرات التنظيمية المتميزة التى قام على اساسها ؟

ج : كان تنظيمنا يقوم على اساس العمل الجماهيرى ؛ وكان لدينا نوعان من الخلايا خلية العمل وخلية الحى ، وكنا نعارض تماماً أى تنظيم مخالف لذلك . وكنا نرفض أن نقبل في صفوفنا أى اجانب . فلم يكن مسموحاً بانضمام أى شخص غير مصرى . وأى اشخاص من أى جنسيات أخرى لا يجوز ضمهم للتنظيم وإنما يجرى تجميعهم في حلقات مساعدة ، ولكن لا حقوق لهم ، بمعنى انهم ليسوا أعضاء وليس لهم صوت في الانتخابات .

س : هل كنتم تتبعون اسلوب الانتخاب ؟

ج : كان لدينا ديمقراطية مركزية . لكنها - في الحقيقة - اوقفت لفترة طويلة ، غير انها في عام ١٩٥٧ اجرينا انتخابات من القاعدة للقمّة وتم انتخاب مندوبى المؤتمر التأسيسى لحزب العمال والفلاحين .

س : غيرتم اسمكم أكثر من مرة لماذا ؟

ج : بدأنا باسم الطليعة الشعبية للتحرر (ط . ش . ت) ثم وجدنا انه غير ملائم وإنه لا يعبر عن مضمون طبقى ، فقضية التحرر الوطنى ليست قضية طبقية ، فعدنا إلى اسم « طليعة

العمال » وكنا قد استخدمناه يوماً ما قبل تأسيس المنظمة فقد اصدروا منشوراً ووقعنا عليه « طليعة العمال » ، وقد احتفظنا باسم طليعة العمال حتى عام ١٩٥٧ .

س : وماذا عن اسم د . ش ؟

ج : لم يكن هذا اسمنا ، ولم نطلقه على أنفسنا ، والذي حدث اننا يوماً ما اصدروا خطأ سياسياً أو استراتيجية تأثرنا فيها إلى درجة كبيرة بكتاب ماوتسى تونج « الديمقراطية الجديدة » - وقلنا ان هدفنا هو إقامة حكم الديمقراطية الشعبية والناس قال اننا اصحاب نظرية الديمقراطية الشعبية أى د . ش ، مثلما اطلقوا علينا جماعة الفجر الجديد والحقيقة لم يكن هناك أى تنظيم اسمه الفجر الجديد كذلك فإن محمود العسكري اخترع يوماً ما ومن تلقاء نفسه اسم « نحن » واستخدمه البعض ضدنا ..

س : ماهي اسماء نشراتكم ؟

ج : كان لدينا مجلتان ، مجلة داخلية اسمها « الهدف » ولم تكن توزع إلا على الاعضاء وبعاد جمع نسخها مرة أخرى ثم تعدم . وكنا نطبع منها نسخاً بعدد الخلايا [حوالى خمسين نسخة] . ومجلة جماهيرية وكانت توزع خارج التنظيم واسمها « كفاح الشعب »

س : هل كانت نشراتكم تصدر باستمرار مطبوعة بالرونيتو ؟

ج : فى الغالب ، ولفترة قصيرة طبعنا مجلتنا بمطبعة . وإلى جانب المجلات كنا نصدر عدداً من الدراسات النظرية والتنظيمية مطبوعة بالرونيتو .

س : فى ١٥ مايو ١٩٤٨ بدأت حملة الاعتقالات كم كان العدد التقرىبى لتنظيمكم ؟

ج : أظن أن عدداً كان قد وصل إلى حوالى المائة .

س : ماهو أكبر رقم وصلتم إليه فى تاريخكم ؟

ج : فى عام ١٩٥٧ كان عدداً حوالى ألف أو ألف ومئتان .

س : كل المنظمات تعرضت لضربات شديدة عام ١٩٤٨ ، فماذا كان عمق الضربة ضدكم ؟

ج : قليل . كان مجموعتنا فى المعتقلات حوالى ١٠ أو ١٢ ولم يكن الجميع أعضاء .. أنا وريمون ويوسف اعتقلنا ولكن رشدى وابوسيف هربا .

شكراً ..

إنتهى النقاش □

أحمد صادق سعد (١٩١٩ - ١٩٨٨) معلومات يوجرافية موجزة

بشير السباعي

ولد أحمد صادق سعد في يناير ١٩١٩ في الاسكندرية باسم ايزيدور سلفادور لأب حرقى يهودى كان قد نزع الى مصر من تركيا ، هو رافايل سيمون ساليثيل ، الذى كان اجداده قد نزحوا الى الامبراطورية العثمانية اثر طرد اليهود الجماعى من اسبانيا فى عام ١٤٩٢ ، ولأم بورجوازية صغيرة يهودية ولدت فى أوديسا ، المينا الاوكرانى الواقع على البحر الأسود ، هى صوفى بيرليافسكى ، التى عاصرت المذابح المعادية لليهود فى اوكرانيا خلال العهد القيصرى .

وقد حصل احمد صادق سعد على تعليمه قبل الجامعى فى مدارس فرنسية فى مصر ثم تخرج من كلية الهندسة فى اوائل الاربعينيات .

وكانت اللغة الفرنسية - حتى تخرجه - هى اللغة الرئيسية التى يتحدث ويقرأ بها . إلا أنه سرعان ما تمكن - وفى وقت قياسي - من تعلم اللغة العربية والكتابة بها ، خلافاً لكثيرين من أقرانه من المثقفين اليهود ذوى الأصول الأجنبية . وهو ما يدل على أن احمد صادق سعد كان قد قرر - منذ وقت مبكر - اليقاء فى مصر وربط مصيره بمصير البلد الذى ولد ونشأ فيه .

وقد ارتبط احمد صادق سعد فى صدر شبابه - خاصة بعد الابادة الهتلرية لليهود فى المانيا - بعدد من التحركات الشبابية اليهودية المناهضة لمعادة السامية ، مؤكداً بذلك تحرره التام من مؤثرات

الصهيونية التي اعتبرت مناهضة معاداة السامية عملاً عبثياً ورأت حل المسألة اليهودية في تجميع يهود الشتات في فلسطين . ويبدو أنه كان يدرك ادراكاً جيداً أن الصهيونية لا تبدأ إلا مع الكف عن النضال ضد معاداة السامية واليأس من امكانية تطبيع الحياة اليهودية داخل المجتمعات التي يحيا اليهود فيها .

وعندما قرر عدد من المثقفين اليهود الأجانب الرحيل عن مصر إلى فلسطين - ولو مؤقتاً - إثر اقتراب قوات المحور من مصر في عام ١٩٤٢ ، قرر احمد صادق سعد البقاء في مصر . وكان قادراً على ادراك أنه اذا ما قدر لهذه القوات احتلال مصر ، فلن يكون هناك ما يحول دون اجتياحها فلسطين ، وتنظيم مذبحة جماعية لليهود هناك . ولذا فقد رأى أن الخيار الوحيد المناسب هو الصمود والمقاومة ، لا الفرار .

وقد ارتبط احمد صادق سعد في اواخر الثلاثينيات بـ « الرابطة السلمية » التي كان الشيوعي السويسري المعروف بول جاكو دى كومب قد أسسها في مصر إثر مؤتمر امستردام . إلا أن الرابطة سرعان ما حلت نفسها إثر نشوب الحرب العالمية الثانية في سبتمبر ١٩٣٩ .

وعادة حل « الرابطة السلمية » ، شارك احمد صادق سعد في تكوين « جماعة البحوث » ، والتي ركزت على اعداد دراسات عن الواقع الاجتماعي المصري المعاصر وعن تاريخ الحركة القومية المصرية .

وفي عام ١٩٤١ ، شارك احمد صادق سعد في تأسيس « لجنة نشر الثقافة الحديثة » التي ترأسها سعيد خيال ، والتي نظمت عدداً من الندوات التي كان يتردد عليها مثقفون يساريون من مختلف الميول .

وفي عام ١٩٤٢ ، شارك في تأسيس « جماعة الشباب للثقافة الشعبية » التي مارست النشاط - حتى عام ١٩٤٥ - بين صفوف العمال في منطقة السبئية بالقاهرة وبين صفوف الفلاحين في منطقة ميت عقبة بالجيزة . وقد حلت هذه الجماعة نفسها في عام ١٩٤٥ لتحل محلها « لجنة العمال للتحرر القومي - الهيئة التأسيسية للطبقة العاملة » والتي تولت إصدار مجلة « الضمير » .

وفي عام ١٩٤٤ ، نشر أحمد صادق سعد كراس « مأساة التوطين » . وفي العام التالي نشر كراس « مشكلة الفلاح » . وقد دعا هذا الكراس الأخير إلى تحديد حد أقصى للملكية الأرض الزراعية لا يزيد عن خمسين فداناً ، وإلى مصادرة الأراضي التي تزيد عن هذا الحد وتوزيعها على الفلاحين المعدمين وإلى انشاء تعاونيات زراعية انتاجية . وقد ربط الكراس اجراء هذه التحولات

بتحول جذرى في الهيكل الاجتماعى - الاقتصادى للبلاد .

وترى الباحثة السوفيتية ايفانوفنا ان كراس « مشكلة الفلاح » هو أول معالجة ماركسية مصرية للمسألة الزراعية في مصر .

وفي عام ١٩٤٥ ، شارك احمد صادق سعد في اصدار مجلة « الفجر الجديد » واسهم بالكتابة فيها - بتوقيع « احمد سعيد » أو « نهاد » - حتى اغلاقها في يوليو ١٩٤٦ ضمن اطار الحملة المعادية للشيوعية التى شنها اسماعيل صدق .

وفي عام ١٩٧٦ ، اعاد احمد صادق سعد نشر هذه الاسهامات الصحفية على هيئة كتاب تحت عنوان : « صفحات من اليسار المصرى » صدرته بتناول انتقادى لتجربة الحركة الشيوعية المصرية .

وفي عام ١٩٤٦ ، شارك احمد صادق سعد في تأسيس منظمة « الطليعة الشعبية للتحرر » . وتولى قيادة هذه المنظمة حتى منتصف عام ١٩٤٨ . وقد غيرت هذه المنظمة اسمها في عام ١٩٥١ الى « طليعة العمال » ثم في عام ١٩٥٧ الى « حزب العمال والفلاحين الشيوعى المصرى » . وعند توحيد الحركة الشيوعية المصرية في عام ١٩٥٨ . جرى استبعاد احمد صادق سعد من الاجهزة القيادية للحزب الجديد . كجزء من سياسة « تمصيرية » عامة لهذه الاجهزة .

وفي عام ١٩٤٦ ، نشر أحمد صادق سعد كتاب « فلسطين بين مخالف الاستعمار » ، وهو ثانى كتاب يسارى يصدر باللغة العربية في مصر عن الصهيونية ، حيث كان انور كامل قد نشر قبل ذلك بعامين كتاب : « الصهيونية » . وقد استفاد احمد صادق سعد في فهم المسألة اليهودية ومضاعفاتها من كتاب اوتو هيلر : « إضمحلال اليهودية » ، الذى كان قد صدر بالالمانية في فيينا في عام ١٩٣١ والذى اطلع عليه احمد صادق سعد في ترجمته الفرنسية الصادرة في باريس في عام ١٩٣٩ .

وقد تعرض احمد صادق سعد للاعتقال في عام ١٩٤٦ ثم في عام ١٩٤٨ .

وعند صدور قرار تقسيم فلسطين في نوفمبر ١٩٤٧ ، عارض احمد صادق سعد القرار على صفحات نشرة « الهدف » الشيوعية السرية ، إلا أنه اضطر إلى التراجع عن هذه المعارضة إثر انتهاء حرب فلسطين ، مسايراً بذلك الخط السوفيتى الرسمى تجاه المسألة الفلسطينية .

وعندما بلغت الحملة المعادية للشيوعية ذروتها في عام ١٩٥٩ ، تعرض احمد صادق سعد للاعتقال وظل معتقلاً حتى عام ١٩٦٤^(١) .

وبعد حل المنظمات الشيوعية لنفسها ، انصرف احمد صادق سعد الى البحث والكتابة والى اعادة النظر في تجربة الحركة التي كان احد مؤسسيها . وتولى في الوقت نفسه مسئولية ادارة المشروعات بشركة الدلتا الصناعية (ايديال) .

وفي عام ١٩٧٩ ، نشر احمد صادق سعد كتابه الرئيسى : « تاريخ مصر الاجتماعى - الاقتصادى » ، الذى حاول أن يقدم فيه رؤية جديدة للتاريخ المصرى تستند الى اطروحة ماركس المعروفة عن « النمط الأسيوى للانتاج » ، والتي كانت قد لقيت رواجاً بين صفوف عدد من الباحثين الماركسيين الفرنسيين خلال الستينيات .

وتعتبر محاولة احمد صادق سعد المحاولة الثانية بعد محاولة ابراهيم عامر فى كتابة « الأرض والفلاح » (١٩٥٧) لتناول تاريخ مصر الاجتماعى - الاقتصادى تناولاً غير تقليدى .

وقد دلت هذه المحاولة من جانب احمد صادق سعد على نفوره المتزايد من الاطروحة الستالينية عن « مراحل التطور الخمس الضرورية » والتي كان هو نفسه قد ساعد على ترويجها من قبل .

وقد اتبع احمد صادق سعد هذا الكتاب الرئيسى بعدد من الكتب والدراسات والمقالات التى تشهد كلها على التوتر الذى اخذ يتزايد احتداداً فى تفكيره بين العقائد الستالينية الجامدة ونتائج البحث الماركسى الجديد فى تاريخ وحاضر العالم الثالث ، خاصة مصر والعالم الاسلامى .

لقد مات احمد صادق سعد وهو فى غمار البحث الدؤوب عن اجابات عن الاسئلة التى تؤرق بال الكثيرين من المثقفين اليساريين المصريين على عتبات القرن الحادى والعشرين بعد ان تكشف لهم ان الجمود الفكرى لا يمكن ان يكون مدخلاً الى تحقيق مجتمع يكون فيه « التطور الحر لكل فرد هو شرط التطور الحر للجميع » ، حسب كلمات « البيان الشيوعى » .
ولا عزاء للمتخشين !

(١) خلال سنوات الاعتقال الطوال ، أبدت السيدة ديناحوى منبه ، زوجته ، الكورسيكية الأصل ، صموداً لا يقل عن صمود زوجات الديسميريين الروس فى المنفى السيبيرى . وتولت رعاية صغارها وسط ظروف شديدة القسوة . فتحية لبساتنها ولبسالة كل النساء اللاتي صمدن خلال المحنة . انهن جديرات بقصيدة من طراز قصيدة نيكراسوف الشهيرة : « نساء روسيات ! »

مدخل لدراسة الطوباويات المصرية

أحمد صادق سعد

« ساكنين علالي العتب ،

» أنا الى بانها ..

» فارشين مفارش قصب ..

» ناسج حواشيا

» يارب ماهوش حسد

» لكن بعابكمم .. »

بيرم التونسي

(١)

رغم اختلافى مع فريد زهران فى عدد من النقط التى اثارها بمقاله (أزمة ثقافية : بلى معنى ؟) فى الجزء الأول من (الثقافة الوطنية) . فاقى اواقفه على ضرورة مراجعتنا لمجموعة من الأفكار والمفاهيم التى تبتها الحركة التقدمية المصرية ولا تزال . وأود هنا أن اثير للنقاش بعض القضايا المتعلقة بفهمنا لفكرية الشعب المصرى وخاصة طبقاته الكادحة .

وتأتى أهمية الموضوع من انه يتضح شيئا فشيئا ان أزمة الحركة التقدمية ترجع الى انفصالها عن هذه الطبقات واصبح يتزايد عدد الذين يرون ان السبب - بلوره - ليس فقط فى القيود القائمة ، وانما يكمن ايضا فى خصائص الحركة ذاتها ، فى انها تسلك دروبا من التفكير والأساليب والوسائل تختلف عما يجرى عليها الشعب . وهذا الاختلال هو الذى ينبغى التأمل فيه بمحاولة لحله .

وبقدر علمى ، فقد تلخص الموقف من الفكرية الشعبية حتى الآن في اتجاهين : إما الأول ، فيكتفى بالنظر إليها من زاوية (الفولكلور) ، زاوية الاستمتاع الجمالى المستغرب (أو المتغرب ؟) لمجموعة الأمثال والحكم والعادات والرقصات والاعاى ، انها زاوية المتفرج لمسرحية أو الناظر الى زينة معلقة على الحائط .

والاتجاه الثانى هو فى الحقيقة الوجه الآخر للأول : هو اسقاط هذه الفكرية من حسابنا من الناحية العملية ، والسير على مسلك بان ما يحتويه فكرنا نحن من اطر واهداف هو عين ما يريده الشعب ويرفضه لابد .

واذا ابدى احد فى هذا شكاً فهو زنديق . واذا اصطدنا بواقع اننا فى واد والشعب فى آخر ، أرحنا أنفسنا بالقاء اللوم على ما تقوم به وسائل الاعلام من غسيل المخ على النطاق الجماهيرى .

وقد آن الأوان أن نجتهد لكى ندرس الفكرية الشعبية دراسة علمية حتى نكتشف سماتها . فالخطوة الأولى فى تصميم الطائفة هى فهم الجاذبية الأرضية وقوانين سقوط الاجسام ..

كثيراً ما يقع اننا نتحدث مع اناس عاديين عن المشاكل الجارية ، فنسمع منهم فى الختام هذا التعبير : (الرك على الاخلاق !) . وان العديد من الكتابات المعروضة الآن تعالج قضاياها المباشرة أو البعيدة المدى بادئة ومنتهية بالبحث عن الحاكم الصالح ذى الاخلاق الحميدة . ويبدو ان فى هذا تناقضاً مع الفكر العلمانى الذى يحاول ان يقوم - بواسطة القوانين العلمية - بتحليل للمعطيات حتى يجد حلولاً للمشكلات .

كان الاخذ باصلاح الاخلاق الفردية والجماعية كميبدأ ومحرك لاصلاح المجتمع فى شتى مجالاته يفترض ان الاخلاق العلة الأولى والأساسية فى تكوينه ومفارقاته وتطوره صعوداً او هبوطاً . وبالتالي ، فبالنسبة للعلم الحديث ، يعتبر ذلك تصوراً خيالياً للقضايا الاجتماعية والاقتصادية والسياسية . ويمكن ادراجه من بين الطوباويات .

وليست الطوباوية بالأمر الغريب على مصر ، وان كنا عادة نجد الحديث عنها فى الكتابات الأوروبية . فقد لعب السانسيمونيون دوراً بارزاً فى معاونة محمد على فى تنفيذ سياسته ، وثمة مؤرخون مصريون معاصرون وصفوا نظامه (باشرارية الدولة) ، كما ان آخرين اطلقوا هذا الاسم ايضاً على الحكم الفرعونى فى الدولة القديمة . ولقد ولدت الاشتراكية العلمية فى أوروبا الغربية حوالى منتصف القرن الماضى ، بناء على فحص المجتمع الرأسمالى وتجربته التاريخية العينية . وسبقها طوباويات الفرنسيين والانجليز التى ظلت انها تستطيع ان تعطى (ومدة) لانشاء المجتمع العادل تستخرج

عناصرها من مثاليات الخيلة الانسانية وليس مما يمكن استنباطه من المشاهدة التحليلية لواقع مجريات الامور وما يشير اليه من اتجاهات السير . وكانت هذه الطوباويات نتاج ثواجد شرائح انتقالية في المجتمع الاوروي الغربي ، هي بقايا التكوينات الاقطاعية او نباتات لم تنبت لم تنزع ولم تقو للنظام الرأسمالي المستوفى نضوجه . ومع ذلك ، شكل الفكر الطوباوي منبعاً من منابع الثلاثة للاشتراكية العلمية ومكونة من مكوناته الثلاثة ، لكون الطوباوية كانت تحتوي على نقد هام لمساوىء الرأسمالية .

ومع تقدم الاوضاع ، ذبلت او اختفت النظريات الطوباوية في أوروبا . وبحول بعضها الى المواقف الرجعية . فتمخضت حركة الالوية الحمراء عن الفوضوية في ايطاليا مثلاً .

غير ان الأمر لم يجر على هذا المنوال في العالم الثالث منذ اوائل القرن الحالى على الاقل . فحركة صينيات شيك قلبت حكم الاباطرة واقامت نظاماً جمهورياً في الصين .

ووجدت الغاندية الشعب الهندي ضد المستعمرين الانجليز حتى اجبرتهم على الجلاء . وتحت لواء الاشتراكية العربية او الافريقية أو غيرها تحررت مجموعة كبيرة من الشعوب المستعمرة في العقود الاخيرة من التبعية الاستعمارية المباشرة ، واستطاع بعضها ان يشق طريقاً جديداً للتطور واذ تحقق الطوباويات انجازات تقدمية ملموسة لا تنكر في اسيا وافريقيا وامريكا اللاتينية ، فان جانباً من هذا التغير يعود دون شك الى الظروف الدولية المغايرة عما كانت عليه منذ قرن ، ولكن جانباً آخر تمتد اسبابه الى التربة الثقافية الخاصة بكل شعب من هذه الشعوب ، أى الى قدرة تلك الطوباويات على تعبئة الجماهير الواسعة . ويكفى ان نضرب مقارنة بين الحركة العراقية وفشلها عام ١٨٨١ والحركة الناصرية ونجاحها عام ١٩٥٢ لى نرى ان الثانية استطاعت ان تقيم نظاماً قاوم العواصف مدة بفضل الاستجابة - وان كانت سلبية في كثير من الاحيان - لدعوة محاربة (الرأسمالية المستغلة) ومناصرة (الرأسمالية غير المستغلة) كجذر فكري لخط سيرها العام بالادواحياته العديدة .

في رأينا انه يمكن القول - بصورة تحفظية - ان هناك نوعين رئيسيين للتيارات الطوباوية المصرية . أما الأول فهو التيار المهدي ، والعديد من روافده من أصل بدوي والثاني (قانوني) وله جذور بيروقراطية .

وقد عرف تاريخ مصر الحديث الحركات المهدوية . والمعروف منها خاصة تلك التي قامت أيام الحملة الفرنسية وهزمت قوات نابليون في الدلتا ، وتلك التي قامت في الصعيد عام ١٨٢٤ ولم يقض عليها جيش محمد علي إلا بعد معارك استمرت ثلاثة شهور ، وتلك التي قامت عام ١٨٦٥ .. ولكن تاريخ مصر قبل ذلك ايضا فيه العديد من الحوادث المماثلة . وقد تسمى زعماء تلك الحركات (بالمهدي) رغم ان الشروط التي ابرزها بعض الفقهاء المسلمين لذلك لم تكن متوافرة فيه . وادعوا

القدرة على الخوارق ، واستطاعوا لفترات قصيرة ان يعثوا آلافا من الفلاحين والبدو ضد الدولة الحاكمة ساعداً باعتبار محاربتها جهادا ضد الكفار الظلمة الذين يقهرون المسلمين ويستأثرون دونهم بما خلق الله من طيبات لسعادة الانسان . ولم تكن هذه الحركات وطنية او قومية بحته أى مجردة من المضمون الاجتماعي ، اذ تضمنت على الاغلب نوعا من الدعوة الى المساواة والتحرر من السيطرة المركزية . ولكن من الصعب ان يقال عنها انها كانت ديمقراطية بالمفهوم الغربى الحديث لهذا اللفظ لعدم وجود أى شكل من اشكال النيابية او المجلس المنتخب او التنظيم الحزبي ، ولا نعلم حتى اذا كان زعماءها قد بوعوا بطريقة ما ، غير أننا نعرف عن الحركة المهدوية التي وقفت ضد محمد على ان الفلاحين الذين انضموا اليها كانوا يرددون ان الباشا مات فسقط واجب الطاعة للقاهرة ، وانضم اليهم جنود من الجيش النظامي ، مما يشير الى ان غرض الحركة النهائى كان أن يحل المهدي محل محمد على في السلطة . وكذلك كان المهدي الذي ظهر ايام الحملة الفرنسية يتعامل بالعملة العثمانية وله علاقة بخلافة الباب العالي .. الخ . وتوحي المعطيات المتفرقة بان تلك الحركة لم تكن تتصور نظاما اجتماعيا سياسيا يختلف جوهريا عن القائم ، ولكنها كانت تستهدف ايجاد اصلاحات فيه ، وان كانت هامة وعميقة . ولم يحدث ان هذه الحركات احرزت انتصارا نهائيا ، اذ سقطت كل مرة آخر الأمر ، وان كانت ثمة قرائن على انها أثرت في مسار الاوضاع وكانت عنصرا من عناصر تشكيلها .

ولا تظهر حركات مهدوية بهذا الاتساع في القرن ٢٠ في مصر فقد اختفى المشترك القروى كوحدة انتاجية ول يبق منه الا الآثار ، وتقول قسم من العربان الى الاستقرار ولم يعد للذين ظلوا بدوا الادور يكاد يكون لمسة هامشية في المجتمع المصرى ، ولكن الحنين المهدوى مازال موجودا في الفكر الشعبي ، وكثيرا ما تشعر به في تمنيات الناس وآمالهم أن يرسل الله بطلا شجاعا وصالحا يخلصهم من آلامهم وينشد العدل والسعادة في مصر ، تلك البلاد التي لها مركز خاص في القرآن الكريم . وفي العقد الأخير ، تواجدت تكوينات ملموسة لهذا الاتجاه الفكرى ليس لها مجال في هذا المقال .

غير ان هناك تيارا شقيقا للمهدوية ، وان يكن دون تمفصلاته الدينية المباشرة وقد يصل الى اشكال قريبة من العلمانية . ونقصد الاعتقاد بان فردا سيظهر من بيننا يقوم بما يريده الناس فيعطى لكل ذى حق حقه وينال الظالمون على يده جزاءهم اذ يتمتع بقوة التقاف القلوب حوله . وفي حين ان الحركات المهدوية اخذت صورة الحوادث المحددة القليلة واشترك فيها الآلاف جنبا الى جنب ، فالأغلب ان التيار (البطولي) يبرز في حوادث صغيرة محلية مشتتة ومتناثرة ولكنها كثيرة ومتكررة . وبين فكرية هذا التيار والفهم العلمى لدور الطليعة هامش ضيق ولكنه هام . فالأول مبنى على سلبية الجماهير وإيجابية القائد وبينهما علاقة الوصايا الابوية . اما الثانى فمعتد على ايجابية الطرفين والعلاقة

العضوية بينهما . ومع ذلك ، فان الخصوصية المصرية ، وظروفا محيطة ملائمة قد مكنت تلك (القيادات البطلة) من تحقيق انجازات ملموسة في ميادين السياسة والاقتصاد والاجتماع ، وبعض هذه الانجازات ايجازى كما ان بعضها الآخر سلبى من حيث التقدم . وفسر فريق من المفكرين - وخاصة الأوروبيون منهم - هذه الظاهرة بقوة الجاذبية السحرية للفرد القائد في الشرق (الكاريزما) ، لأنهم - في اعتقادنا - لم يدركوا الخصائص الاجتماعية الاقتصادية لبعض بلدان العالم الثالث ومنها مصر .

وقد سبقت الإشارة الى تيار طوباوى ثان في مصر ، وسميناه تيارا قانونيا . ومحوره الاعتقاد بان الامر الادارى الصادر من اعلى له قوة ذاتية يمكن ان تحل كل مشكلة . وارضيته العامة دور الدولة المركزية في مصر في مختلف العصور بما فيها الحاضر ، وفي شتى المجالات ومنها الفكرية وبالفعل حدث ان تغييرات جوهرية تمت في بلادنا اكثر من مرة بواسطة التنفيذ الادارى وبالقوة الحكومية ، وليس عن طريق الثورة الشعبية مباشرة ، وان كانت الضغوط موجودة في الخلفية (امثلة : محمد على ، عبدالناصر .. الخ) . غير ان هذا التيار القانونى في جوهره شكل من اشكال الفكريات التي تركز على الدور الفريد للصفوة في المجتمع ولكنه يعتمد على القوة التنفيذية لاجهزة السلطة والسيادة . والملفت للنظر ان وجوده في بلادنا لا يقتصر على اوساط الطبقات العليا ، بل نجده ايضا في الطبقات الشعبية ، في الاتجاه القائل بان تغيير الامور لابد من ان تأتى اشارته من الحكام وينفذ عن طريق الموظفين . واذا كنا نستطيع ان نراه ناقدا للدولة - باعتبارها مشغولة بما يوجد من اشياء مرفوضة - في وجه الا ان وجهه الآخر يحمل في الحقيقة تسليما بان الشعب قاصر والحماية عليه مقبولة .

ولا يخفى ما بين هذه التيارات الطوباوية من علاقة . وذلك لانها تنبثق من ارضية فكرية واحدة بتنوعاتها .

رغم ان هناك فروقا وظلالا بين الطوباويات المصرية من حيث الانتماءات الاقليمية (الصعيد وبحرى مثلا) . ومن حيث الجذور الطبقية (العمال الصناعيون ، الحرفيون ، العمال الزراعيون ، صغار الفلاحين الخ) ، فيمكن عرض بعض الملاحظات العامة ..

أما الأولى ، فهي انه لم يوجد في مصر - بقدر ما نعلم - ادبيات مكتوبة او شفوية تتضمن نظرية أو هيكلًا فكريًا متكاملًا لنقد الرأسمالية من هذه الزاوية . ولقد وجدت مدارس طوباوية في اوروبا (بابوف ، سان سيمون ، فوريه أوين ، باكونين الخ) نقدت النظام الرأسمالى كنظام ومن حيث اسسه ، وقدمت أفكارا ونظاما بديلين . ولكن ليس في الحركة المصرية ما يشابه ذلك ، اذا

استثينا مجموعة كبيرة من الكتابات برزت في العقد الاخير فقط . وقسم منها يكتفى بتناول مجال معين (الاقتصاد ، التشريع ، الاخلاق) دون نظرة كلية على الاغلب ، أما القسم الباقي فهو عبارة عن لمسات سريعة تبين اتجاهها فحسب .

وقد يرجع الامر - ولو جزئيا - الى ان النظام الرأسمالى لدينا لم يتولد من باطن التكوين الاجتماعى الاقتصادى المصرى وثقافته وتراثه - مثلما حدث فى اوروبا - الا فى النذر اليسير والمفكك . ففى عناصرها الرئيسية ، جاءت مكونات الرأسمالية فى بلادنا (مستوردة) وفرضت بالعنف منذ محمد على ثم بالغزو المالى الاوروبى فالاحتلال البريطانى . ولذلك مثلا نجد ان النظريات الحرة (الليبرالية) تبدأ تظهر فى بلادنا بعد الانتقال الى النظام الرأسمالى (الطهطاوى) وليست كمبشرة بمجيئه كما كان الوضع مع مفكرى عصر الانوار فى فرنسا . ونفس الاسباب ، نجد ان منابع الطوباويات المصرية تنقد النظام السابق ، لانها لم تتوقع الرأسمالية . وفيما بعد ، فالنقد الموجه الى النظام الرأسمالى يتخذ على الاغلب شكل الرفض للشيء الاجنبى وغير الاصيل فى البلاد .

والملاحظة الثانية ان الطوباويات المصرية تتميز بالطبيعة التلقائية ، اعنى انها ليست نتيجة دراسة تتوافر فيها اركان الملاحظة الاختيارية العلمية ، ولو بدرجة من الدرجات ، وهذا طبيعى فى مجتمع غالبيته الساحقة امية ، وتكون معلوماتها بالتناقل الشفهى أو التقليد او الممارسة العملية جيلا بعد جيل ، ودون امكان الاستقاء من الحركة الفكرية المكتوبة المسجلة فى المراجع . ولذلك تتداخل فى تلك الطوباويات مؤثرات ظرفية كثيرة ، تعكس الفترات التاريخية المختلفة وتجعل بلورتها فى نظريات صافية امرا صعبا . والقضية الرئيسية التى تدفع التيازات الطوباوية هى مشاكل المعاش التى يواجهها البسطاء باستمرار ، فالصفة الفلسفية فيها تابعة وليست المحرك الأول .

وفى الوقت نفسه ، فهذه التلقائية قد تضيف على الطوباويات نوعا من المرونة والواقعية والقدرة على استيعاب الجديد او التكيف على مواجهته .

والملاحظة الثالثة ان المحور الرئيسى لهذه الطوباويات ذو شكل اخلاقى واساس تسوى ، والامران مرتبطان ببعض ، فالفكرية التى لا تعترف بالطبقية الا قليلا وتنتظر الى التقسيم الاجتماعى على انه تقسيم وظيفى فى مجتمع يجب ان يكون تضامنيا (وسنعود الى هذه النقطة) ، هذه الفكرية تعتبر الناس سواسية كأسنان الشط لانهم جميعا بنو البشر ، وفى نظرها ، فنشاط الناس ينبغى ان يكون مفيدا للفرد والمجموع فى الوقت نفسه . وبالتالي ، تعطى النشاطات الفردية الشتى فى المجتمع اتجاه التسامى من مجرد الاضطراب المعيشى البسيط الى قواعد الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ، اى الى مستوى الاخلاقيات . ومن هنا نجل ان الطوباوية المصرية تحوى على نقد للاستغلال والتمييز الطبقيين

باعتبارهما غير اخلاقيين ومحطمين للمساواة المنشودة .

والملاحظة الاخيرة - ولا يعنى انها اقل اهمية - ان جل المكونات للظباويات المصرية (ان لم تكن كلها) دينية او وثيقة الصلة بالمعتقدات الدينية . وهى اسلامية سنية بالتحديد بالاعلب ، وان كانت فيها عناصر عديدة تحمل مؤثرات شيعية وخارجية وظلال ذات اصول مسيحية شرقية (قبطية) . ولا يصعب على المرء ان يرى علاقة هذا بالاستمرارية التى تتصف بها الفكرية الشعبية خلال العصور منذ الفراعنة ، وكذلك يكون الاسلام ديناً وفكرية فى وقت واحد . وتمنح الطبيعة الدينية للظباويات المصرية الترابط الفكرى البارز بين مكوناتها . وصلاية مقاومتها للهجمات الثقافية الافرنجية التى تعرض لها منذ قرون ، وخاصة تلك الآتية من الرأسمالية العالمية . كما ان هذه الطبيعة الدينية تشكل الخيط الواحد الذى يجرى التوثيق بين الملاحظات السابقة .

تعتبر بلادنا من الدول المتخلفة (وتسمى ايضا نامية تأدبا فى الكتابات الدولية) . ويتضمن هذا اللفظ - فى الحقيقة - معنيين : احدهما مباشر ، ويشير الى انها متأخرة فى مستوى معيشة سكانها وفى مستوى القوى الانتاجية ، والمعنى الآخر يشير الى انها ليست ذات نظام رأسمالى ناضج او متكامل ، وان فى تكوينها بقايا للنظم السابقة للرأسمالية . ويهمن هذا المعنى الأخير فى حديثنا عن الطوباوية ، اذ تكفيها الملاحظة السريعة لئلا نرى ان القسم الكبير من الانتاج الزراعى يتم فى حيازات قروية او صغيرة وبادوات بسيطة ، وان غالبية الوحدات الصناعية والتجارية ذات رأسمال قليل ويعمل فيها عدد صغير من الاجزاء او يعمل فيها صاحبها وبمساعدة افراد اسرته على الاغلب . والشائع ان السيطرة الاستعمارية عملت على ابقائنا فى هذا الوضع ، كما ان جذورا له موروثه من العهود السابقة للقرن ١٩ لاسباب لا داعى للخوض فيها الآن . وهذه هى الأرضية الاجتماعية الاقتصادية للفكرية الطوباوية ، باعتبارها تتصف بالانتقالية لأنها تحتوى على الرأسمالية من جهة وما يسبق الرأسمالية (تاريخيا) من جهة أخرى .

والعادة ان يتناول المرء الموضوع من زاوية التشابه لما جرى فى اوروبا . وفى هذا بعض الصحة دون شك : فهناك مثلا تيار فكرى محوره دور البطل الفرد فى تغيير الامور باعمال (جسورة) تكسر حوائط (الصمت والخنوع) التى تحيط بالعادة (التكررة) ، وتكررت فى التاريخ المصرى الحديث والمعاصر حوادث الاغتيال السياسى أو الاعمال الارهابية الفردية التى تنتمى بصورة أو بأخرى الى هذا التيار . ومن ثمة يمكن النظر اليها كمواز للحركات الارهابية الاوروبية : فهنا وهناك توجد الفئات الاجتماعية التى تتكون من المنتجين الصغار المعزولين بعضهم عن بعض والذين لا يقيمون الارتباط المنظم لصفوفهم ، ولا يعترفون بدور (الغوغاء) المدممة ، ويصل اعتزاز بعضهم بنفسه الى الاعتقاد بانه يستطيع ان يغير ما فى البلد من مساوىء بيده المنفردة . ونرى هذا

التيار طوباويا لانه لا يستند الى الدراسة العلمية للمجتمع وعوامل التغيير فيه ، تلك الدراسة التي تشير الى ان النظم الاجتماعية والسياسية قادرة على ان تفرز من الحكام والقادة من محل محل المقتول منهم ، وان نضال الجماهير هو المحرك الاساسي للتقدم . فمظاهرة المليون مصرى وراء النحاس باشا عام ١٩٥١ والتفاف الشعب حول القضاء على الملكية وحول اصلاح الزراعى عام ١٩٥٢ عملا على اجلاء القوات البريطانية اكثر مما عملته قبلة في سينما او احراق ناد انجليزى .

ومع ذلك ، فالتأمل المتأن للطوباويات المصرية يكشف عن ان بها خصوصية شديدة تميزها عن مثيلتها الاوروبية تميزا : يجعل المطابقة بينها سطحية في كثير من الاحيان . فالرجوع الى الأعمال الارهابية يبين مثلا ان الحركة القذائية في منطقة القنال - وكان بعضها باشتراك ضباط من الجيش النظامى ثم تحت امرتهم في ظل عبد الناصر - لعبت دورا اضاليا وقد يكون مباشرا في تحقيق الجلاء . وهذا رغم ان تلك الحركة تشكلت من مجموعات صغيرة من الافراد دون ارتباط عضوى بقاعدة جماهيرية منظمة ، وكأن كراهية (الرأى العام) المصرى - بهلاميته وشكله السلبي - للاحتلال البريطانى ساندت الحركة القذائية وقتئذ وحلت محل الشبكة الواسعة من المنظمات النقاوية والسياسية التي غذت حركة المقاومة الاوروبية للاحتلال النازى .

وقد ظهر في العقود الاخيرة عدد ليس بالكبير من الابحاث عن الفكرية الشعبية المصرية ، تدرس نواحى محددة منها (اثر الحضارات القديمة ، بقايا المصطلحات الفرعونية والقبطية في اللغة الدارجة تغير الثقافة الاجتماعية عند الاجيال الجديدة ، اثر البيئة الاقليمية الخ ..) ولكننا لم نثر حتى الآن على بحث يحاول تقديم صورة تحليلية للهيكل الفكرى الشعبى في كليته وارتباط عناصره المكونة بعضها ببعض . ولعلنا نستطيع رغم ذلك ان نلتقط مما كتب ومن المشاهدة اليومية بعض الخيوط التي قد تفيد موضوعنا .

ولابد من كلمة اولى قبل تناول عدد من النقاط الرئيسية ، وهى ان الاغلبية الكبيرة من المفاهيم الشعبية تختلف الامور تميز بالازدواجية ، اى بالتقييم الايجابى والسلبي معا . وكثيرا ما نجد حكما وامثالا تكون نقيضة لآخرى تماما بل كثيرا ما نجد تعبيرات معينة تعنى في ظرف ما عكس ما تعنيه في ظرف آخر . وفي تقديرنا ان هذه الازدواجية تعكس - ومن بين ما تعكسه - امرين شديدي الارتباط بينهما ويتكرران في القضايا الفرعية : اما الأمر الأول ، فهو نوع من الواقعية العملية والاستعداد للتحويل من موقف الى نقيضه مع تغير الظروف والمناسبة . ومع وجود مبادئ مقدسة في الفكر الشعبى ، الا ان التي لا تمس منها باى ثمن قليلة نوعا ، والنسبية تسود الباقي . ومن هذه الزاوية ، فالتجريبية (البراجماتية) عنصر من عناصر الفكرية الشعبية . واما الأمر الثانى الذى تعكسه ازدواجية المفاهيم فهو الميل الى التقدير بان الأشياء لها طبيعة انتقالية باستمرار ، وانه يندر ان تتخذ

الأمور صورة محسومة نهائية . هو النظر الى الثبات في التغير ، وهذا نوع من الاستيعاب لتجربة مصر التاريخية الطويلة .

وبهنا في حديثنا ان نركز على بعض القضايا المتعلقة بالمفاهيم السياسية الاجتماعية .

وفي تقديرنا ان القضية الأولى من حيث الاطار العام تتعلق بموضوع الصراع الاجتماعى ونقيضه الوحدة الاجتماعية .

ورغم ان تطورات هامة قد طرأت في هذا الميدان ، وخاصة منذ نهاية الحرب العالمية الثانية ، ثم في العهد الناصرى من ابراز الطبيعة الطبقية للمجتمع واختلاف المصالح والاهداف ، الا ان الفكرية العامة التى مازالت سائدة الى درجة كبيرة فى العقلية الشعبية هى اولوية الترابط على الاختلاف الاجتماعى . فالقوائم القائمة لا تنعكس ذهنيا - على الاغلب - بالصورة الطبقية بمعناها العلمى الشائع لدينا ، وانما بشكل اقرب الى مصالح خاصة ، مهنية او شخصية ، فى اطار مشترك عام . ان وحدة الامة أعلى هنا من الصراع الاجتماعى ، ويفهم الاستغلال على انه (ظلم) - اى التجاوز عن الحق - وليس نقيض الحق والمتعارض له . فالتاجر الذى يبيع بأسعار السوق السوداء يعتبر (جشعا) ، وصاحب المصنع الذى يعطى اجورا منخفضة (طماع) ... اما وجود التاجر الغنى ، وصاحب الارض الكبيرة او الشركة الصناعية الضخمة ، فهذا امر من منطق الاشياء واقرّب الى التقسيم الوظيفى الذى تتطلبه الحياة من انه نظام اجتماعى قد تكون فيه عيوب جذرية اى خاضع للتقييم الكلى . والربح حلال اذا تركت العملية هامشا كافيا لعيش الآخرين ، والا فيكون حراما لقسوته وليس من حيث مبدئه (ومن المفهوم طبعا اننا نتحدث هنا بشكل عام وتخطيطى جدا قاصدين عدم الانتباه الى التنوعات والتفاصيل المتعارضة الكثيرة) .

ومفهوم الامة هنا ليس بالضبط - مرة اخرى - ذلك الذى نجده فى كتب الاقتصاد السياسى والتاريخ السياسى الأوروبى ، أى المفهوم الذى تعبر عنه الحركة القومية . وكذلك ، فهو لا ينطبق تمام الانطباق على مفهوم الامة العربية الشائع لدى المفكرين (الوجوديين) . بل ان هذا المفهوم فى الفكرية الشعبية اقرب الى (امة الاسلام) بمضامينها لا الدينية فحسب بل والفلسفية والثقافية (بالمعنى العام للثقافة) . وتتضمن فكرة الامة التمايز عن الاجنبى المنتمى للامم الاخرى . ولكن هذا التمايز على درجات لدى الشعب . فهناك من يمكن ان نسميه (اكثر اجنبية) ، وهو الافرنجى غير المسلم . وهناك الاقرب ، وهو العربى المسلم . ورغم ذلك فثمة فرق بين المصرى وغير المصرى عموما . وقليل ما نلاحظ مثل هذه الظلال فى أوروبا حيث تكون الفواصل بين الامم حاسمة .

وفي الوقت نفسه ، فقد ينظر للأجنبى نظرة قبول او اقل مقاومة ، وهذا اما لاعتباره شرا

ليست هناك فائدة من الوقوف ضده ، او مفيدا لانه صاحب نشاط ليس منتشرا بين المصريين ، او ايضا لانه يمكن الاستفادة من غناه (ونترك جانبا الصفات النفسية للشعب المصرى مثل السماحة وعدم التعصب الخ) .

والقضية الثانية هى الحكم او الحكومة او الدولية بمعنى الاجهزة الحاكمة . والشائع في الكتابات الكلاسيكية ان الدولة تعبير عن سلطة الطبقة او الطبقات المالكة الكبيرة . ولكن هذا المفهوم غامض وفيه كثير من الابهام في الذهنية الشعبية . ولاشك ان جانبا من هذه الحالة يتصل بما ذكرناه منذ قليل عن مفهوم الامة كمشارك عام .

وبالاضافة الى ذلك ، فيمكننا ان نلاحظ موقفين متعارضين من الدولة : احدهما ينظر اليها من زاوية القهر ، على انها جايية الضرائب وفارضة اوامرها وقوانينها التى يتعيش من ثمارها الموظفون ويجبر على تنفيذها الناس ارادوا او لم يريدوا . وعليه ، فالرأى ان الافلات منها شئ مقبول كلما امكن . وان هذا الموقف يعتبر ان ثمة فاصلا بين الامة والدولة ، اى يختلف عن ذلك الذى يرى في الدولة مؤسسات ناشئة عن الامة العصرية .

ومعه ، وبجانبه ، يوجد الموقف الآخر والملازم له ، وهو الذى لا يرى في الدولة امرا مفيدا فحسب ، بل مؤسسة لا غنى عنها . فمن النادر ان يفكر الناس في حلول لمشاكلتهم العامة بالمبادرة الذاتية الفردية او الجماعية ، بل يلجأون الى الحكومة او الموظف . لهذا الغرض . ورغم ان راتب الوظيفة العامة لم يعد ممتازا كما كان بالنسبة للاجور الممكنة في المجالات الاخرى ، فمازال الامل المرموق لدى الغالبية الساحقة ان يعيش الفرد في الحكومة اذ ان الوظيفة مركز اجتماعى ليس اهم فقط من نفعها المادى المباشر ، بل من الممكن ان تؤتى ثمارا مادية اعظم من المرتب نفسه من حيث المزايا الاضافية . وكتلة المقبلين على التعليم المتوسط والعالى انما تفعل ذلك لكى تصل الى الوظائف العامة بناء على الشهادة .

وترتبط بهذا كله ، وتنبع منه ، النظرة الى السياسة والاشتغال بها . فرغم ان الحياة الدستورية لدينا (او شبه الدستورية) لها تاريخ يقرب من مائة سنة ، وان احزابا وقيادات معينة تمتعت بتأييد جماهيرى ضخم بين الحين والآخر ، الا ان لفظ السياسة له عادة مضامين كريمة لدى الشعب ، منها اللامبدئية والاستنفاع الشخصى والتعرض للاخطار الشديدة والعمل باساليب ظالمة . وفي الوقت نفسه فالسياسى له هبة خاصة كشخص غير عادى ، ليس فقط لانه يحوض هذا البحر المتلاطم ، بل ايضا لان المفهوم مقدما انه يستهدف الوصول الى القمة وقد يكون يوما من اصحاب السلطة .

وينعكس هذا المفهوم المزودج ايضا بدرجة او باخرى على الافراد المنتمين الى اجهزة الدولة او

المرتبطين بها مثل الموظفين وغيرهم . ومن الواضح ان ثمة بونا شاسعا بين هذه النظرة المصرية للسياسة وبين النظرة التي تعتبرها من الوسائل الرئيسية للخدمة العامة والبحث عن الصالح العام .

وعلى النقيض ، فلاشتغال بالخدمة الاجتماعية (مثل الجمعيات الدينية والخيرية او روابط ابناء الاقاليم او اسداء النصح والارشاد او الخدمة الشخصية بالتوسط) امر مقدر بتقييم مرتفع لدى الشعب المصرى .

والقضية الثالثة هى المتعلقة باساليب التنظيم . ففي الغرب ، يواجه الناس مشاكلهم المشتركة العامة عادة بأن يتحدثوا فى هيئات ذات مقرات (جمعية ، نقابة ، حزب الخ) ، وتكون هذه الهيئات نسجيا يغطى الامة ويحيط بغير المنظمين ، فتقدر على تحريك صفوف . اما فى مصر ، فنسبة الافراد المنتمين اختياريًا وعن طواعية لمثل هذه الهيئات صغيرة جدا دون شك (وليس له دلالة الانضمام الاجبارى او بالامر الواقع الضمنى) ، والقليل من التنظيمات التطوعية الموجودة ملزمة بالارشاد الحكومى بطرق شتى ، واكثرها انتشارا هى الجمعية الشرعية والطرق الصوفية او الاشكال المتفرعة منها .

فالمفهوم الاوروبى للتنظيم الاجتماعى والسياسى - اللجنة المحلية ذات المجلس المنتخب ، المؤتمر العام ، اللجنة العليا .. الخ ، ومبادئ الانضباط والتربية على فكرية مقررة - هذا المفهوم يكاد يكون غالبا تماما فى العقلية الشعبية المصرية . وانما يتم الارتباط العملى بين الناس فى مراكز الالتقاء الدينى أو النشاط الاقتصادى والأسر أو أمكنة الترفيه ، وكذلك حول الشخصيات المحلية ، دون ان يستتبع ذلك تنظيم بالمعنى المصطلح عليه ، اذ تتركب العلاقات الفكرية والاجتماعية السياسية على العلاقات الشخصية والمصلحية . وفى الوقت نفسه ، فهذه الأشكال الخافتة تقوى أحيانا على النمو الفجائى (دور الأزهر أيام الحملة الفرنسية ، دور المقاهى فى الحركة الوطنية حتى منتصف القرن الحالى) .

وإذا كانت المظاهرات والاضرابات احيانا موجودة فى سجل التاريخ المصرى ، غير انها مركزة خاصة فى فترات التأزم الشديد العام ، وليست من سمات الحياة الاجتماعية السياسية العامة العادية لدينا كما هى فى البلدان الغربية (ولا تعطينا هنا الاسباب) . غير ان هذا لا يعنى فى تقديرنا الا ان المفهوم الرئيسى للنضال فى الذهنية الشعبية عبارة عن مفهوم ناف او رافض . انه مفهوم سلبى اذا شئنا ، وقد يكون هروبيا فى احيان كثيرة . ولكن الرفض المجهرى المتكرر والمتناثر على صورة واسعة النطاق يشكل عادة نوعا من الاجماع المؤثر تأثيرا كبيرا جدا . انه يشكل ما يسمى بالرأى العام ويوجد مناخا محسوسا ويعطى نتائج لا نرى محركها العنى دائما بوضوح .

ثم ان هذا الاسلوب السلبى قد ينقلب من شكل الجرى الموجود تحت السطح الى ينبوع فائر ،

ونقصد المواجهة الحادة المباشرة . ففي العصر القبطى كان الفلاحون يهربون من الارض الزراعية الى الاديوة ، ثم حدث ان انقلب الوضع الى مظاهرات الرهبان العنيفة في الاسكندرية ضد الحكم البيزنطى .

وهناك شكلان واضحا لاسلوب المقاومة السلبية . احدهما استخدام الوساطة اى القنوات التى تمكن بصورة ما من التغلغل داخل الاجهزة الحكومية والتأثير عليها لتحقيق الغرض ، انه اسلوب سلبى لانه فردى ، وانما قد يصبح جماعيا وبخاصة عندما يجعل هيئة من هيئات الدولة تتخذ رأيا أو موقفا معارضا فتعكس بذلك رأى العام . والشكل الثانى شبيه بالأول ، ولكنه يتميز عنه بالتحجيج القانونى ، باعتبار ان الافراد لهم حقوق من الظلم التجاوز عنها (ونجد امثلة كثيرة في خطابات الشكاوى المرسلة الى المسؤولين والمنشورة في الصحف) .

ولا يقع في مجال هذا المقال المقتضب ان نحاول تفسير تلك السمات العامة للفكرية الشعبية في ميدان الاجتماع السياسى ويكفى أن نشير الى اجتهادات في ثلاثة اتجاهات : منها الاتجاه البيئى الاقليمى الذى يعتمد على خصائص مصر الجغرافية ، ومنها الاتجاه الذى يربط تلك الفئة بالثقافة الاسلامية العامة التى صيغت بلادنا منذ الفتح العربى ، ومنها مدرسة ظهرت في الفترة الاخيرة وترى تلك الفكرية نابعة من ارضية مكونات عديدة ، يلعب التراث فيها دورا كما تلعب الاسس المادية للهيكل الاجتماعية الماضية - القرية والبعيدة - دورا .

ولا يفوتنا ان نشير الى ان دوائر معينة عملت على استخدام بعض زاويا الطوباوية المصرية ، لا بحثا عن الاندماج مع الشعب ، بل لتحقيق مصالح خاصة قرية او بعيدة . فلم يدع سلاطين ممالك بالنسب الشريف ، وسعى ملوك لتولى الخلافة ؟ وفي الفترة الاخيرة اغرقت مكتبتنا بالدراسات عن الثورة الادارية وادارة التنمية والادارة المستقبلية . ذلك لان الازدواجية التى لمسناها في سرعة في السطور السابقة تفتح الباب لكى تستغل الاستعدادات الفكرية الشعبية استغلالا بغرض التضييل . ولكن تقديرنا انها تحتوى ايضا على نواح مترابطة ستكون مكونة من مكونات مصر نحو التقدم .. وعلى اى حال ، فقصدنا الرئيسى بهذا المقال ان نفتح المناقشة في الموضوع .

اثار مقالنا الاول في هذا الموضوع (« الثقافة الوطنية » ، العدد الثاني ، ص ٦٠ - ٧١) مناقشات واسعة ومتشعبة ، وكان بعضها عنيفا دون ذاع .. ونحن نرحب بالحوار : فلم ندع أبداً ان ما كتبناه هو الكمال بعينه ، ولا بأننا نعرف كل شيء . وحيدا لو امسك بعض القراء بالقلم وساهموا بما يستطيعون من جهد في اجلاء القضية التي نتمننا ، قضية ما يريد شعبنا المحبوب وكيف يفكر وما الطريق لكي نخدم اهدافه .

وقد جرت حوارات حول نقط اقرب الى ان تكون مترتبة وتابعة لنتائج هذه الدراسة . ومنها النواحي النظرية (حول الوعي الناقص والوعي الزائف والوعي الكامل) ؛ ومنها النواحي الاجتماعية السياسية (مثل دور المثقفين ودور العمال والكادحين في الحركة التقدمية) ؛ ومنها النواحي التنظيمية السياسية (حول دور القيادتين الفكرية وال جماهيرية والعلاقة بينهما) . ورغم ثراء هذه النقط واهميتها من حيث ارتباطها بمحور موضوعنا - الطوباويات المصرية - غير اننا نعتقد بضرورة تأجيل النظر فيها ، من طرف كاتب هذه السطور على الاقل . ورجونا من الاخوة الذين شرفونا باثارتها ان يحاولوا تسجيل الاحاديث التي جرت في تلك النقط حتى تنشر في المجلة ؛ فليتهم فعلوا .

ولكن ثمة نقطة اثارها معنا زميلنا وصديقنا ابو سيف يوسف ، وهي تقع في صميم المقال الاول . ففي رأيه اننا وسعنا مفهوم الطوباوية الى ابعد من حدوده وذلك عند الحديث عن الفكرية الشعبية ؛ وفي تقديره ان الطوباويات حركات سياسية تقوم بتجارب فعلية مستمدة مذهبها من الخيال (مثل تعاونيات اوين) في حين ان هذا لم يحدث الا نادرا في مصر (والمثال الوحيد المعروف هو حركة « الانصار » للهجرة الى الصحراء عام ١٩٤٧) . وكذلك اخذ علينا ابو سيف معالجتنا للفكر الشعبي على انه « فكرية » (ايدولوجيا) اذ يرى وجوبا ان تكون الفكرية مكتوبة حتى تعتبر كذلك ؛ ومال الى النظر الى ذلك الفكر على انه مجرد « وعي جماعي » لا يصل الى مرتبة الفكرية بسبب تفكيره وتجربته علاوة على شفهيته . واخيرا ، اعترض ابو سيف على تلميحنا الى طوباوية الفكر الناصري ، وبني اعتراضه على انه تولى الحكم في مصر فعلا حقبة زمنية كاملة ، وانجز خلالها تقدما ملموسا . وبهنا هنا مناقشة هذه النقط حتى يستطرد حديثنا على طريق اكثر تمهيدا .

وردنا على الزميل ابو سيف هو ان من يطالع مقالنا السابق في عناية لن يجد اننا طابقنا بالضبط بين كل فكر شعبي وبين الفكرية الطوباوية . بل الذي قصدناه هو ان الافكار الشعبية عبارة عن نوع

من التربة الخصبة للطوباويات ، وان مكونات تلك التربة تتواجد في التيارات الطوباوية في تراث وتنسيق يختلف من تيار الى آخر ، فتشكل فكريات . فليس كل فرد من أفراد شعبنا صاحب طوباوية ، وان كانت ذهنيته تقدم للطوباويات موادها الجوهرية .

ولكن لا نتفق مع ابرو سيف في النقطة الثانية ، وهي انكاره ان الفكر الشعبي يشكل فكريات . فاعتباره هذا الفكر « وعيا جماعيا » فقط يجعل من الذهن الشعبي مجرد وعاء يترسب فيه تسجيل الاحداث الماضية والحاضرة بصورة عفوية وكيفما اتفق . فنحن ، على العكس ، نلاحظ ان ثمة ترابطات بين تلك الرسوبيات الفكرية طبقا لقواعد معينة بين السبب والمسبب ، اى تشكل منطقا ، وان لم يكن المنطق الارسطى او الرياضى ، وان لم يكن كذلك المنطق الجدلى أو العلمى . وان التجزؤ والتفكك اللذين نلاحظهما في الفكرية الشعبية هو احد اشكال ذلك المنطق الذى يختلف عن منطقنا دون أن تنتفى منه - رغم ذلك - صفته العقلانية : فهو - فيما نعتقد - مصدر المكونة التجريبية في الطوباويات المصرية ومعارضتها « للنظريات المذهبية » . فافراد الشعب ، اذ ينشطون في الحياة الاجتماعية نشاطا هادفا ومثمرا - لأنه منتج في الاساس - فلا يعود هذا النشاط (وبالتالي لا يعود ترابط خطواته المتتالية) الى ما يفرض عليهم من دوافع قاهرة وقيد موجهة خارجية فحسب ، بل يعود جزئيا ايضا الى ارادتهم الخاصة اى الى رؤيتهم المتكاملة للامور . وهذه تكاد تكون من البديهيات الأولى التى تقول ان الفلسفة ليست مهنة الفلاسفة فقط بل ممارسة ايضا عند الشخص العادى . ويقول الناس لدينا « لكل واحد نظرية » ..

ولذلك ، ففى رأينا ان الكتابة ليست شرطا لتوجد الفكرية في مصر ، وان كانت الامية من الاسباب التى تجعل الفكرية الشعبية تفتقر الى بعض الاسس والمكونات العلمية الحديثة . بل يمكن القول ان الامية من الاسباب التى تعطى للفكريات الشعبية صبغاتها الطوباوية .

اما ضرورة قيام التجارب الفعلية الطوباوية لكى نعرف لاصحابها هذه الصفة ، فنظنها فكرة غير صحيحة . فاذا كان اغلب النشاط الاقتصادى والاجتماعى والفكرى ، وكل النشاط السياسى تقريبا ، يقع تحت اشراف الدولة في مصر منذ زمن بعيد وباستثناء فترات قصيرة ، فهل يتصور امكان قيام مشاعات طوباوية مستقلة في مصر مثلما وجدت في فرنسا وانجلترا وامريكا ؟ نعم ، لقد وجدت محاولات ، وكانت من نوعين على ما نظن : نوع مثل حركة الانصار السابقة الاشارة اليها ، او اتجاهات اخرى للهجرة الى الصحراء ، ولم تعش لاسباب عديدة ؛ ونوع يكاد يكون جزءا من المجتمع نفسه مثل النساك وحركة بعض المثقفين الاقباط الى الاديرة في الحقب الاخيرة . وانما الحركات الطوباوية في مصر تكاد تنتج بالضرورة كلها الى مواجهة التغيير السياسى ، اما مباشرة على اشكال ملموسة واضحة الهيكل (التكفير والهجرة مثلا) او بصورة محولة في المناخ العام كاعتراض

واخيرا ، فنود ان نوضح هنا تأكيدنا على الصفة الطوباوية للمذهب الناصرى ، وان كان باقتضاب شديد حتى لا نخرج عن مجال المناقشة . فمحور هذا المذهب كان استهداف اقامة مجتمع قاعدته العظمى ومثله الأعلى هو المنتج الصغير عامة والفلاح الصغير خاصة ، او من يكون على مستواهما المادى والاجتماعى مثل خريج المدارس الثانوية والجامعة المجانية - ولم يكن بكل تأكيد العامل الاجبر الصناعى او الزراعى . ولقد امكن لهذا المذهب ان يقيم نظاما مدة لان ذلك المثل الأعلى هو القاسم المشترك الاعظم فى المجتمع المصرى اما حقيقة وواقعا او خيالا واما . وساعدت ظروف داخلية ودولية مناسبة على قيام ذلك النظام . ولذلك قلنا فى المقال السابق ان الظروف الحاضرة تجعل ممكنا ان تقيم الطوباويات المصرية نظاما تقدمية تنجز مهامها . غير ان الظن ان الانتاج الصغير بمستطيع ان يكون محورا دائما للنشاط الاجتماعى دون خطوات اخرى نحو الاشتراكية (لانها هذه الخطوات بانها « مستوردة » وغير نابعة من « واقعنا ») قد فتح الباب على المسالح الرأسمالية الكامنة فى المنتج الصغير نفسه . ولقد كانت الناصرية مذهبا تقدما لانها رفضت الرأسمالية المستغلة ، ومذهب طوباويا ايضا لانها - على ما كانت عليه - لم تستطع منعها . وهزم المذهب الناصرى نفسه بنفسه فى نفس الوقت الذى كان أعداؤه يرفعون عليه السيوف .

ولا تنطوى تسميتنا بالطوباوية على أى اتجاه للتحقير او الازدراء . فبدون المركب الطوباوى فقدت الاشتراكية العلمية تطلعها الى مستقبل مختلف جذريا عما هو قائم . وقد رسم المذهب الناصرى - بالتجربة التى اقامها - بعضا هاما من معالم هذا المستقبل . ليس هذا فحسب ، بل ان معظم الحركة التقدمية الحاضرة - بتاريخها البطولى المجيد - نراها ذات سمات طوباوية ايضا ، وان كانت من منابع اخرى ؛ وذلك بالتحديد للاسباب التى تجعلها فى أزمة الآن اى سيرها فى دروب من التفكير والاساليب بعيدة عن الواقع فى كثير من الاحيان ، فلم تثمر تقدما حاسما بعد طول المدة التى انقضت منذ نشأتها . ولكن هذه ايضا قصة اخرى . -

فى الاسس الاجتماعية للطوباويات المصرية

فى مقالنا الاول اشارة عابرة الى ان مجتمعنا يحتوى على عناصر عديدة من النظم الاقتصادية الاجتماعية السابقة للرأسمالية . وقد اصطلح اغلب الباحثين على اعتبار هذا الوضع تخلقا ، لا بسبب فقر مواطنينا وانخفاض متوسط نصيب الفرد من الناتج القومى فحسب ، بل وايضا على الاساس الضمنى ان الرأسمالية - بصفة عامة - معيار التقدم وصاحبة لوائه .

وكانت الحركة التقدمية المصرية ترى - حتى فترة قريبة - ان احوال بلادنا هذه ظروف مرحلية مؤقتة ، تمر بها فى انتقالها الى الشوط الانضج من الرأسمالية . فالابحاث المدرسية

(الكلاسيكية) كانت قد لفتنا ان الاتجاه العام للرأسمالية هو الى الشمول العالمى ، و الى رسملة البلاد التى كانت لا تزال فى مراحل ماضية ؛ فمصر مثلا عرفت الاعتراف القانونى بحق الملكية الفردية للارض بفعل الرأسمال الأجنبى .. وخلال عملية الرسملة هذه تنشأ - او تقوى - طبقة رأسمالية قومية مصرية تريد ان تنفرد بالسوق الداخلى لكى تدفع به الى مستوى اعلى من الهيمنة ، و الى القضاء على البقية الباقية من الاكتفائية فى الاقتصاد ؛ وقد الغيت السخرة مثلا نهائيا فى مصر فى ظل حكم احد فروع تلك الرأسمالية (١٩٣٠) . وان النظام الرأسمالى الاكثر تقدما يمثل - على العموم - مستوى اعلى للاجور ، وعرضا اوفر من السلع ، ورحابة اكبر من الحريات ، وتقدما فى التعليم والصحة والخدمة الاجتماعية ، مما يجعل الكادحين يجدون فيه - هم الآخرون - هدفا قريبا مصلحيا يسعون اليه ويكافحون من اجله ؛ فالطبقات الشعبية فى مصر مثلا ساندت الوفد وكانت العمود الفقرى للحركة القومية البورجوازية بابعاد السياسية والاقتصادية والفكرية .

هذا ما كنا نتعلمه فى الاربعينات . وكانت الدعاية التقدمية المصرية تشرح للطبقة العمالية ان مصلحتها فى الاسراع بالتطوير الرأسمالى ، والثورة الرأسمالية ، باعتبارهما يفتحان الطريق امام المرحلة التالية ، وهى المرحلة الاشتراكية .

وكان القوى الثلاث - الاستعمار ، البورجوازية ، والكادحون - تعمل فى اتجاه رسملة البلاد والتخلص من بقايا النظم السابقة ، فى حركة حتمية ، رغم ما فى كل منها ، وبين كل منها من تناقضات . ولم يكن النظر الى النظام الرأسمالى المصرى الاعلى انه شكل من اشكال الرأسمالية المجردة العامة ، ينطبق عليه ما يجرى فيها من قوانين الرأسمالية الشاملة العالمية ، ولا يختلف عنها الا فى تفصيل شكلى هنا او هناك ، تفصيل يجعله مجرد متخلف بعض الشيء . وكنتيجة ، كنا ننظر كذلك الى الاشتراكية التى سوف تبنى فى مصر على انها من نوع الاشتراكية العالمية المطلقة ، شقيقة للاشتراكية السوفيتية او الصينية او غيرها مثلما الابن الاصغر شقيق الابن الاكبر ولا يختلف عنه فى صلبه وانما فى جزئية من الدرجة الثانية .

ومع حصول المستعمرات السابقة على الاستقلال منذ النصف الثانى من الاربعينات ، وتكوين ما يسمى بالعالم الثالث ، وقيام المعارك التحريرية الكبرى تحت رايات لم تكن معروفة من قبل مثل عدم الانحياز والحياد الإيجابي ، وشتى انواع الاشتراكيات الاقليمية والقارية والدينية ، ثم وقوع العديد منها مرة اخرى بين انياب الاستعمار الجديد ، صارت البلدان المتحررة حديثا - ومنها مصر - موضوع دراسات من بعض ابنائها ومن بعض الاجانب ايضا ، بهدف ادراك الخصوصيات التى حالت دون ان يتحقق تلك التنبؤات السابقة الاولى ، واعاقت تطور تلك البلدان ونموها طبقا للمراحل المحفوظة (مثل مرحلتى « الاقلاع والانطلاق » التى قالت بهما مدرسة روستو ، أو مرحلة

« الثورة الوطنية الديمقراطية » التي قالت بها مدرسة سنالين . وبصرف النظر عن النظريات والوصفات المختلفة التي تقدمت بها المدارس المتنوعة ، غير ان الوقائع التي سجلتها التقارير الاقرب الى النزاهة والحيدة (الصادرة من هيئة الامم مثلا) تسجل ظاهرة لم تكن ندرتها في الماضي او نلتفت اليها ، وهي ان اغلب بلاد العالم الثالث ابعد اليوم عن اللحاق بالدول المتقدمة عما كانت عليه بالأمس . او - وهذا اقل التقدير بالنسبة للاغلبية - ان مكونات التخلف فيها تشكل نسبة لم تتغير كثيرا عن الماضي . وعلى اى حال ، يمكن القول ان عناصر النظم السابقة للرأسمالية مازالت باقية جنبا الى جنب العناصر الرأسمالية ، وان كان الوضع النسبي بين الاثنين قد تغير في هذا المجال او ذاك ، او هذا القطاع او ذاك من الاقتصاد والاجتماع والسياسة في هذه الدولة او تلك .

ولنحصر حديثنا على مصر ، ونراجع تلك العوامل الثلاثة التي كان من المظنون انها تدفع ببلادنا الى مزيد من التطور الرأسمالى . وليس قصدنا ان نقدم تقريرا هنا ، بل مجرد بعض الاشارات التي تصور الفكرة . فنجد بالفعل ان الاستعمار الاجنبى قد حول مصر الى مزرعة قطن لصناعة لانكاشاير ، ودفع من اجل ذلك بالمعاملات النقدية وبالعلاقات الانتاج الرأسمالية حتى ابعد قرية على حدود الصحراء او التوبة الخ من عملية « التحديث » (أى الرملة) الواسعة التي افتخر بها امثال كرومر . غير ان السيطرة الاجنبية لم تفعل هذا فقط ، بل اثر ايضا - وفي الوقت نفسه - بالاتجاه العكسى : ولتذكر مثلا ان اوائل هذا القرن رأت صدور قانون الخمسة افدنة الذى يبقى على الملكية القزمية ويربط الفلاحين بالارض ، وان انشاء القناطر وحفر الترع الجديدة ومد السكك الحديدية ، و « اصلاح » الاداة الحكومية ، قد قوبل من سلطة الدولة المصرية وابتقت على تدخلها واسعا في الشؤون الاساسية للاقتصاد المصرى ، وخاصة الزراعة . وكانت الفرق المساعدة للجيش البريطانى في الحرب العالمية الاولى بمثابة سخرة حقيقية ؛ كما ان سياسة الباب المفتوح أمام البضائع الاجنبية حال دون التصنيع ودون تقوية الرأسمالية الصناعية بالتالى مدة طويلة . ولسنا ندعى اننا نقدم هنا معلومات جديدة ، اذ ان دور الاستعمار الاجنبى في الابقاء على تخلف بلادنا امر كان - الى وقت قريب - من عناصر المناهج المدرسية . ولكن الذى نود لفت الانتباه اليه هو ان هذا التخلف يعنى بقاء المكونات السابقة للرأسمالية حية تتجدد جنبا الى جنب المكونات الرأسمالية نفسها . بل يمكن القول هنا - كما يمكن قوله بخصوص ما يأتى بعد ايضا - ان الاولى والثانية كانتا متلازمتين مترابطتين مثل التوأمتين السياميتين - في معصلة واحدة هي السياسة الاستعمارية . ومن يدقق النظر في سياسة الاستعمار الجديد هذه الايام يجد انها لا تختلف في جوهرها عن السابقة اختلافا كبيرا ، وان اضى عليها بريق اشد خبثا .

واما الرأسمالية القومية المصرية ، فقد نادى بمصر للمصريين ، وانشأت بنك مصر وصناعاتها

واقامت المؤسسات العصرية . ومع ذلك ، فيكفى القول ان عجزها عن استكمال المرحلة الرأسمالية صار مفهوما شائعا منذ بضع عشرات من السنين . فغالبا ما رأت في الاستعمار الاجنبى حليفها ، واقصى ما تطلعت اليه ان تكون شريكته ويترك لها نصيبا ؛ ووقفت دون خوض غمار الصناعات الاساسية التى يمكن ان تغير وجه مصر الاجتماعى وتكونها الطبقة تغييرا عميقا ، ورأت في الطين الواسع التاج المرموق ، وفضلت الربيع العقارى على الربح الرأسمالى ، والايجار العينى والمقاسمة على الزراعة على الذمة ، وتشغيل الفأس اليدوية على ادارة المحراث الآلى . ولاشك ان ثمة عاملا سياسيا - الخوف من فتح الباب للثورة - في هذا الموقف الذى جعل الرأسمالية المضرة لاتعمل من اجل النظام الرأسمالى الا في حياء وبالمهوى ؟ . ولكن الذى يهمنا هنا هو العامل الاقتصادى ، اى ان ظروف استمرار ما قبل الرأسمالية اكثر كسبا - ومن ناحية الكم النقدى والكيف الاجتماعى ويسر المناخ - اكثر كسبا من النضج الرأسمالى نفسه . وليست هذه خصائص السلف فحسب ، اذ تبين الدراسات الاقتصادية الاخيرة ان عائدات قناة السويس والبترول والعاملين بالخارج - وهى ايضا انواع من الربيع - هى السبب الرئيسى في زيادة الناتج القومى الحالية في حين ان انتاج الصناعة والزراعة يحتل مركزا جدد متواضع .

ولتحقيق هدفها المزدوج هذا والمتناقض ، احتاجت الرأسمالية المصرية الى جهاز دولة مركزى قوى ايضا . وليس هذا فحسب لانها تعايش ظروفًا عالمية عامة تتميز بتقوية اجهزة الدول ؛ ولا ايضا لانها لا تتمتع بالهيبة الادبية الكافية لدى الشعب فيلزمها سياط الهجانة . بل وخاصة لانها لا تستطيع - على العموم - الا ان تنشط في كنف الدولة التى تقوم عنها بالدور الكبير في الحياة الاقتصادية تنظيمًا وصيانة واشراف وانتاجا (القطاع العام) . وان الدعوة العالية المستمرة الى رسملة هذا القطاع مع بقائه على ضخامته ، انما تبين انه مطلوب للتطور الرأسمالى ومعرقل له في آن واحد .

واخيرا ، فاذا كان جانب من الكادحين - المعدمون واشباههم - يعملون اجراء كعمال زراعيين وتراحيل ، ويهجرون الريف الى المدينة ، فان القسم منهم الذى يعمل في الصناعة الحديثة نسبة صغيرة ، اذ ان الباقي في القطاعات غير الانتاجية (التجارة والخدمات) ، ويعمل بصورة متقطعة وجزئية ، فتشكل كتلة منهم ضخمة ما دون الطبقة العمالية . كما ان العمل في الورش والمخلات الصغيرة الحرفية وغير الحرفية منتشر بصورة كبيرة بالمقارنة مع ما يحدث بالغرب . ونسبة من العمال الصناعيين من الاصل الريفى لا تحتفظ فقط بعلاقاتها بالقرية ، وبالعشيرة المهاجرة الى المدينة ، بل كثيرا ما تعود بعد سن معينة اليها وتتحول مرة اخرى الى الزراعة الصغيرة . هذا بالاضافة الى ان الملكيات الصغيرة والقزمة مازالت هامة في الريف (وزادت بعد الاصلاحات الزراعية الناصرية) وتستعمل في استغلالها الادوات التقليدية دون تغيير كبير ، وتعتمد في قوتها اليومى على انتاجها

الذاتي ، وفي أكثر احتياجاتها المباشرة على ما تعمله القرية . فالطبقات الكادحة المصرية هي الأخرى ، تعيد توليد السمات السابقة للرأسمالية في نفس الوقت الذي ينحدر منها الجانب الأجير للرأسمالية . وهكذا توجد قناطر مستمرة - ذهابا وإيابا - بين الطبقة العاملة الحديثة وبين الطبقات السابقة للرأسمالية .

هذا . ولا تكون الصورة كاملة اذا نسينا دور الدولة المكمل لادوار تلك القوى جميعا . وفي الخمسينات ازدهرت المدرسة الاجتماعية الأمريكية التي تدرس البيروقراطية كمحرك « للتحديث » في العالم الثالث ، والفرع الاقتصادي السياسي منها الذي يبحث في « ادارة التغيير الاجتماعي » . والحق ان الدولة كانت من الأدوات الرئيسية التي فرضت على مصر تحولات رأسمالية حاسمة منذ محمد علي وحتى الآن ، ان سلبا ام ايجابا .

وبذا في كثير من الاحيان وكأنها تمسك بالمبادرة دون الطبقات الاجتماعية ذاتها ، بل تولد بعض هذه الطبقات من رحمها . ولكن هذا ليس سوى وجه واحد للعمل . فاذ تتولى الدولة تلك المهام المهيمنة ، فانها تستولى على التنظيمات المدنية (اتحاد الصناعات او اتحاد العمال الخ) او تقيمها بايديها (النقابات المهنية ، الجمعيات التعاونية) وتجعلها آليات تنفيذية تخضع لمشيئتها السكان (الحملات الاجبارية لتنقية الدودة ورش المبيدات ، تنظيم الدورة الزراعية وتسليم المحصول ، التسييرة الجبرية والقمويين ، توثيق التتابع بين الجهاز السياسي الحاكم وبين الهيئات المهنية والعمالية والثقافية والرياضية والاقتصادية الخ) . ولا نقصد هذا المغزى السياسي اساسا لهذه الظاهرة ، بل فعاليتها الاجتماعية الاقتصادية ، من حيث انها تلعب دورا احتكاريا وتضييق من مجال المنافسة الرأسمالية ، وتعرقل بالتالي نضج الرأسمالية ذاتها .

وهكذا ، فان الكثير من القوى الرئيسية التي كان من المتوقع ان تعمل من اجل تحول مصر الرأسمالي تحولاً كاملاً حاسماً نهائياً ، انما كانت تعمل - ولا تزال - في الوقت نفسه في الاتجاه العكسي ايضا ، اي من اجل الابقاء على السمات الخاصة ببقايا النظم السابقة للرأسمالية . هذا اذا استثنينا فئة قليلة من المستنيرين المنتمين الى الصفوة ، ودوائر ضيقة من المفكرين المثبرين بعقلية تقدمية ، ونسبة محدودة من العمال الذين يعملون - اغلبهم - اجراء في الجيل الثاني او الثالث . والنتيجة ان مصر ظلت دون تحول اجتماعي اقتصادي جذري وحاسم منذ مدة طويلة ، او اقدمت على خطوات فيه ثم ارتدت عنها . فاحتفظ جانب كبير من الهيكل الاقتصادي المصري بطبيعة انتقالية ، وهو بالدقة الامر الأكثر خصوبة لمو التيارات الطوباوية وانتعاشها ، لانه يوحي بشكل قوى ومتكرر باستمرار انه يمكن للمرء ان يختار جانبا دون الجانب الآخر من جانبي هذا النظام الواحد .

في الدوافع الفكرية للاوضاع الاجتماعية الانتقالية

اشرنا في السطور السابقة الى المؤثرات الاجتماعية الاقتصادية على الاوضاع الفكرية . غير ان التأثير ذا الاتجاه العكسي موجود ايضا ، ونقصد ان التيارات الفكرية التي تجدد في الاوضاع الانتقالية خصوبة لمجودها ، ان تعمل بدورها على الابقاء على انتقالية الاوضاع ، ونحول دون القضاء تماما على البقايا السابقة للرأسمالية كما تعرقل النضج الرأسمالي نفسه .

والمعروف مثلا ان الصناعة المصرية لا تستطيع الازدهار لضيق السوق الداخلي . وبدوره ، فليس هذا الضيق راجعا فقط الى فقد اغلبية السكان ، بل ايضا على الميول الاكتفائية في المعيشة ، وهي ميول موروثه من النظم الاجتماعية السابقة . واذ يهاجر ريفيون الى المدينة ، فترى الحضريين يتطبعون بهذه الميول الاكتفائية مثل تربية الدواجن في المنازل واستهلاك الدقيق لصنع الخبز . وقد بينت بعض الدراسات السكانية ان عواصم القطر الكبرى بها سمات ريفية تكاد تكون مساوية في القوة مع السمات الحضرية ، في حين ان تأثيرات المدينة لم تمس القرى الا بصورة سطحية . وتلاحظ كثرة التغيب لدى عمال الصناعة ، وخاصة في الفئات الدنيا وغير المهرة منهم ، وغودتهم الى الريف بعد سن معينة ، الأمر الذي يخفض الانتاجية ويدفع الى تكثيف الاليدى العاملة في الانتاج بدلا من تكثيف الرأسمال . ويعود انخفاض الانتاجية جزئيا ايضا الى ان جانبا من العمال والموظفين يفضلون عملا اقل كثافة وشدة وان ترتب على هذا احتمال عدم حصولهم على زيادة في الاجر . وقد اثير منذ فترة مشروع اعطاء نصف الاجر للمرأة اذا تركت العمل للعناية بالمنزل ، فكانت الموافقة على هذه الفكرة بين النساء المشتغلات غير قليلة .

وقد يكون اهم من هذا كله ان افراد الشعب العديدين ، اذ لا يعرفون التنظيم المهني او النقابي او السياسي المستقل ، ولا يعتمدون على السوق بشكل كلي ، انما ينشطون اقتصاديا واجتماعيا خلال العلاقات العشائرية والاسرية والروابط الاقليمية وعلاقات الجيرة . وفي كثير من الاحيان يحدث التزاوج بين هذه الهياكل السابقة للنظام الرأسمالي وبين مؤسسات المجتمع العصري بحيث نجد مثلا ان نقابات معينة (عمال الشحن والتفريغ بميناء الاسكندرية) عبارة عن مجموعة من الطوائف الاقليمية ، على رأس كل منها شيخ يتزعم ابناء بلديته ، وفي الاربعينات قامت المعارك في مصنع اللوزي للحرير الصناعي بحلول بين العمال « الدمايطه » و « الحلوانية » . واتبه باحثون الى ان بعض الروابط العشائرية جعلت تتحلل في عهد الرئيس الراحل جمال عبد الناصر في الريف ، ولكنها اخذت تكتسب شيئا من القوة الجديدة مرة ثانية في الفترة الاخيرة . وبطبيعة الحال ، يعمل الاخلاص الرسمي على « اخلاق القرية » في هذا الاتجاه ، في نفس الوقت الذي يعبر فيه عن حركة اجتماعية موجودة بالفعل تمثل تلك الاخلاق في عينيها مثلا اعلی ؛ ذلك لأن فئات واسعة من الكادحين تلجأ تلقائيا الى

الاشكال الاجتماعية الماضية من التنظيم مستخدمة اياها كخنادق دفاع دون شراسة الموجة الرأسمالية التي لا تعرف الا الحساب نقدا .

في الطبواويات المصرية كعامل مزدوج

نفهم الطبواويات عادة على انها خيالات بسطاء يهريون بآمالهم من الدنيا الحقيقية ويديرون ظهورهم للحلول الواقعية التي لا تتحقق الا « بالنضال الواعي » . غير اننا نسي ان النظرية قد تتحول الى قوة مادية عندما تغفل في الجماهير ، وخاصة اذا كانت الظروف مواتية لتأثير تلك القوة . فالاحلام الغامضة للكادحين - التي بقيت ظلال واسعة منها دون تعبير منطوق - كانت من مكونات الشخصية المصرية ، وحافظت على جوانب من قوتها في وجه المؤثرات الخارجية في نفس الوقت الذي كانت تستوعب جوانب اخرى من هذه المؤثرات وتمثلها .

والحق ان تمسك الطبقات الكادحة بالهياكل والعلاقات العشائرية والاكتفائية المشتركة كان من العوامل التي ابطأت عملية التطور المصري في الماضي ومدة طويلة ، وهذا جنبنا الى جنب خصوصيات طبقاتنا الحاكم والسيطرة المخربة للاستعمار الاجنبي . غير اننا ، اذا دققنا النظر في نتائج حركتنا الوطنية ، لوجدنا انها لم تعمل على فتح سبل التقدم امام مصر لمجرد انها حاربت تلك السيطرة الاجنبية فقط ، بل وايضا - وهذا بيت القصيد - لأنها عادت في كمونها التطور الرأسمالي ، ان دفع به اصحاب القبعات او اصحاب الطرايش . وانه لأمر جديد بتقديرنا ان ترتفع شعارات العدالة الاجتماعية وحقوق الفقراء بعد اقل من عشر سنوات على معاهدة ١٩٣٦ ، لا بل طوال الفترة السابقة ايضا ، وإن كانت اكثر خفوتا من الآن ؛ ومن الواضح الآن ان الاصلاح الزراعي الأول كان مقدمة لأبد منها لكي نجبر بريطانيا على الجلاء . ففي ذلك الوقت كان ظهور قوى اجتماعية وسياسية جديدة على المسرح الداخلي وفي الميدان الدولي قد اوجد امكانيات لم تكن منظورة من قبل لكي تحقق الاشتراكية الطبواوية انجازا في مصر .

احمد صادق سعد

(مارس ١٩٨١)

بليوجرافيا

مؤلفات « أحمد صادق سعد »

اعداد : راوية صادق

أولا : مؤلفات باللغة العربية

- ١ - مشكلة الفلاح دار القرن العشرين للنشر ، القاهرة ١٩٤٥
- ٢ - مأساة النهرين ، القاهرة ١٩٤٦
- ٣ - فلسطين بين محالب الاستعمار ، لجنة القاهرة للتأليف والنشر ، القاهرة ١٩٤٦
- ٤ - أسئلة وأجوبة حول الموقف الراهن ، القاهرة ١٩٥٦
- ٥ - صفحات من اليسار المصرى مكتبة مذبولى ، القاهرة ١٩٧٦
- ٦ - تاريخ الحركة الوطنية الفلسطينية ٤٨ - ١٩٧٠
- ٧ - تاريخ مصر الاجتماعى الاقتصادى (بالاشتراك مع عبد القادر ياسين) ، بيروت ١٩٧٧
- ٨ - تاريخ العرب الاجتماعى ، تحول التكوين المصرى دار ابن خلدون ، بيروت ١٩٧٩
- ٩ - نشأة التكوين المصرى وتطوره من النمط الآسيوى إلى النمط الرأسمالى دار الحداثة ، بيروت ١٩٨١
- ١٠ - دراسات فى المفاهيم الاقتصادية لدى المفكرين الاسلاميين دار الفتاوى . دار الثقافة الجديدة كتاب الخراج لآبى يوسف بيروت . القاهرة ١٩٨٨

ثانيا : ترجمات

- ١ - البيروقراطية (عن الفرنسية) دار التحرير ، القاهرة ١٩٤٦
- ٢ - ست دراسات فى النمط الآسيوى تحرير وترجمة ومناقشة رأى معارض دار الطليعة ، بيروت ١٩٧٩

- ٣ - « الدراسات التاريخية المصرية المعاصرة » عن فترة ٣٦ - ١٩٥٢
 بحث في الطابع العلمى والسياسى للمنتج تأليف رؤل ماير
 ١٩٨٨ دار شهدي للنشر ، القاهرة
- ٤ - مشكلة التكوينات الاجتماعية في التاريخ الصينى
 ١٩٦٧ تأليف جونتر ليفين (لم تُنشر)
- ٥ - « الطبقة العاملة على ضفاف النيل »
 للمؤلفين « زخارى لوكمان » و « جول بينن »
 ١٩٨٨ ترجمة كاملة للجزء الأول

ثالثا : مقالات مختلفة (مرتبة تاريخيا)

- ١ - أعضاء على اقتصاديات اسرائيل
 مجلة « مصر المعاصرة » العدد (٣٤٧) السنة (٦٣) ١٩٧٢
- ٢ - إضافة الى دراسة د . رفعت السعيد « كتابات عن الطبقة الوسطى المصرية »
 مجلة « الطريق » ، بيروت ، دار الحقيقة العدد (٤) السنة (٢١) ١٩٧٢
- ٣ - الحركة الوطنية الفلسطينية منذ النكبة الى ١٩٧٠
 مجلة « دراسات عربية » بيروت العدد (٩) السنة (٧) ١٩٧٣
- ٤ - الديمقراطية في مصر بين المطالبين بتوقيع الاتحاد الاشتراكي والمطالبين بحرية
 تكوين الأحزاب مجلة « الثقافة » بغداد العدد (٢) السنة (٥) ١٩٧٥
- ٥ - الخطط الأمريكى في الميدان الثقافى والفكرى
 (نص خطاب ألقاه في مؤتمر لاتحاد الطلاب الفلسطينيين) ١٩٧٦
- ٦ - دور المثقف العربى مجلة « قضايا عربية » بيروت العدد (٣) السنة (٦) ١٩٧٩
- ٧ - تأملات في بعض مشاكل البلاد العربية في ضوء الاسقاط التاريخى
 (تقريب لمحاضرة ألقاها في بودابست بالفرنسية في اكااديمية العلوم المجرية) لم تُنشر ١٩٧٩
- ٨ - الفرق الاسلاميه/الزعيم في ضوء الاسقاط التاريخى
 مجلة « المصير الديمقراطى » بيروت العدد (١) السنة (١) ١٩٨٠
- ٩ - مخط الانتاج الآسوى في العالم
 مجلة « دراسات عربية » دار الطليعة بيروت العدد (١٢) السنة (١٦) ١٩٨٠
- ١٠ - جولة حول المخط الآسوى للانتاج (مقالة لم تُنشر) ١٩٨٠
- ١١ - بين الديمقراطية الداخلية والمخط الديمقراطى (مقالة لم تُنشر) ١٩٨١
- ١٢ - مدخل للدراسة الطبواويات المصرية (ج ١)
 مجلة « الثقافة الوطنية » القاهرة العدد (٢) ١٩٨١
- ١٣ - حول المفاهيم الاقتصادية لدى المفكرين الاسلاميين
 مجلة « دراسات عربية » بيروت دار الطليعة العدد (١) السنة (٢) ١٩٨٢

١٤ - اشتراكية البورجوازية الصغيرة . حدودها وحدود منجها

١٩٨٣

(مقالة لم تُنشر)

١٥ - مدخل لدراسة الطوباويات المصرية (ج ٢)

١٩٨٤

العدد (٩)

مجلة « كتابات » القاهرة

١٩٨٤

١٦ - حاجتنا الى استراتيجية اشتراكية جديدة (ج ١) مجلة « الطليعة » . القاهرة

١٩٨٤

١٧ - مشاركة في ندوة بعنوان « الخط الآسيوى وواقع المجتمعات العربية » .

١٩٨٤

كتيب صادر عن دار الكلمة بيروت

١٨ - الحراك والحراك العكسى وعلاقتهما بالتنمية (مقالة ألقاها في المعهد العربى للثقافة

١٩٨٤

العمالية وبحوث العمل . الجزائر . الندوة الرابعة)

١٩٨٤

١٩ - بين « التراث الحضارى » والتنمية . تجربة الهند (مقالة لم تُنشر)

١٩٨٤

٢٠ - بين التنمية والتراث (محاضرة ألقاها في ندوة « النظم الاقتصادية (الرأسمالية والاشتراكية

١٩٨٥

والاسلامية ، والثقافية » . القاهرة) مقالة لم تُنشر

٢١ - مفهوم الدولة في الفكر العربى الاسلامى

١٩٨٥

مجلة « قضايا فكرية » . الكتاب الأول . يوليو

٢٢ - « استشراف استعمارى واستشراف مصرى » (محاضرة في ندوة « من شرق لآخر »

١٩٨٥

تعريب لمحاضرة القاها في المركز الفرنسى للدراسات والتوثيق والمعهد الفرنسى للآثار

الشرقية) . ذكر انها تحت الطبع ولم نجدها منشورة

٢٣ - التنمية والهوية الثقافية الوطنية

١٩٨٦

مجلة « دراسات عربية » دار الطليعة بيروت

١٩٨٦

٢٤ - « ملاحظات عن النواحي السياسية والفكرية للتأثيرات المتبادلة بين الدولة والقاهرة »

١٩٨٦

مقالة أُلقيت في ندوة مؤتمر الاتحاد الدولى للعلوم الانثروبولوجية والإنشولوجية

١٩٨٦

٢٥ - مصر شبه الشرقية مجلة « قضايا فكرية » الكتاب الثالث والرابع أغسطس - أكتوبر

١٩٨٦

٢٦ - حاجتنا الى استراتيجية جديدة (ج ٢) قراءة ثانية في أحداث يناير

١٩٨٦

مجلة « الطريق » بيروت العدد (٤) السنة (٤٦) المجلد (٤٦)

١٩٨٨

(وصدرت أيضا في مجلة « الراية العربية » القاهرة

٢٧ - ورقة رؤية - الخط الآسيوى للالاناج

١٩٨٧

(مقالة لم تُنشر) جزء من كتاب كان يصعد تأليفه مع آخرين)

٢٨ - مراجعات مالك بن بى المسلم في عالم الاقتصاد

١٩٨٧

(مقالة لم تُنشر) وبدون تاريخ والمرجح أنها كتبت في

٢٩ - « حركة الجماهير التلقائية . في المنهج المصرى لكتابة التاريخ المعاصر مع التركيز

١٩٨٧

على فكر طارق البشرى » (مساهمة في أعمال ندوة الالتزام والموضوعية في كتابة مصر

المعاصر ١٩١٩ - ١٩٥٢) دار شهدى . القاهرة

- ٣٠ - مشاكل التجمع . هل لها حل ؟ دائرة الحوار . نشرة داخلية يصدرها حزب التجمع الوطني الموحد
العدد (٢٦) ١٩٨٧
- ٣١ - اشكالية التوصيف الاجتماعي للمثقف المصري
ندوة الانتلجنسيا العربية ، الجمعية المصرية لعلم الاجتماع ، القاهرة ١٩٨٧
- ٣٢ - من الطوباويات المصرية : المهديّة
مجلة « الطريق » بيروت
العدد (١) السنة (٤٧) مارس ١٩٨٨
- ٣٣ - في الحركات المهديّة المصرية الأخيرة
المجلة الاجتماعية القومية
المجلد (٢٥) العدد (٢) مايو ١٩٨٨
- ٣٤ - بعض المنطلقات الثقافية للنزاعات الطائفية بمصر (مقالة نشرت في كتاب المشكلة الطائفية في مصر) مركز البحوث العربية . القاهرة الطبعة الأولى ١٩٨٨
- ٣٥ - حول العلاقة بين نمط الإنتاج الكولونيالي والآسيوي ورقة مقدمة في ندوة النظرية والممارسة في فكرى مهدي عامل (نشرت في مركز البحوث العربية) ١٩٨٨
- ٣٦ - في قيادة المرحلة واستراتيجيتها (مقالة لم تُنشر) ١٩٨٨
- ٣٧ - الموقف من القطاع العام (مقالة لم تُنشر) ١٩٨٨
- ٣٨ - حركة الجماهير الطائفية (مقالة لم تُنشر) يرجع انها كتبت في عام ١٩٨٨
- ٣٩ - الشعبوية المصرية مجلة « النهج » الماركسية . العدد (٢١) السنة الخامسة
مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي ١٩٨٨
- ٤٠ - سيرة ذاتية ، ردا على أسئلة باحث فرنسي مكتوبة وموجهة له (لم تُنشر) ١٩٨٨

رابعا : عروض كتب

- ١ - السماحة والجهاد في الاسلام
عرض وتعليق حول كتاب د . بيانكا ماريا اسكارتشيا آمورين (لم يُنشر) ١٩٨٣
- ٢ - الوعي والوعي الزائف في الفكر العربي المعاصر
مراجعة ومناقشة كتاب محمود امين العالم (لم يُنشر) ١٩٨٧
- ٣ - الطبقة والأمة عرض لكتاب « الطبقة العاملة والصراع الطبقي في مصر »
(١٩٥٢ - ١٩٦١) تأليف « جول بنين » وترجمة اكرام يوسف مجلة « قضايا فكرية »
القاهرة . الكتاب الخامس ١٩٨٧

خامسا : مقالات بالفرنسية

* L'EGYPTE PHARAONIQUE

مصر الفرعونية

CAHIER DU CERM No 122, PARIS 1975

بعض التأملات في مشاكل معينة راهنة بالبلاد العربية في ضوء الاسقاط التاريخي

سادسا : كتب تحت الطبع :

أ - باقى سلسلة « دراسات في المفاهيم الاقتصادية لدى المفكرين الاسلاميين » :

* عهود الامبراطوريات الاسلامية (ج ٢)

١٩٨٨

* الفكر المعاصر للمفكرين الاسلاميين (ج ٣)

ب - طرف دار الفكر العربى . بيروت

* دراسات في الاشتراكية المصرية

١٩٨٨

* دراسات في الثقافة العضوية

سابعاً : أعمال لم تتم :

١ - « محاولة لاستشفاف الملامح المميزة للفكر الاشتراكي المصري مع التركيز على تاريخ الاحزاب

١٩٨٨

الشيوعية في مصر منذ حزب ١٩١٩ (دراسة لم تكتمل)

٢ - المشاركة في أعمال المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية حول الوعي في القرية المصرية :

١٩٨٨

أ - دراسة مبدئية : « الوعي في القرية المصرية »

١٩٨٨

ب - دراسة « النظريات الاسلامية للمعرفة »

ثامناً : اعادة كتابة لاعمال سابقة

١ - فلسطين بين مغالب الاستعمار (اعادة كتابة وتطوير لفلسطين منذ ما قبل النكبة

١٩٧٣

الى ١٩٧٠) لم يُنشر

١٩٨٨

٢ - مقدمة الطبعة الثانية لكتابة « تاريخ مصر الاجتماعي الاقتصادي » (لم تُنشر)



قصتان

خيري شلبي

نزول الليل

كنا جلوسا في غرفة أشبه بالقاعة الريفية ظلماء رغم وجود مصباح كهربى صغير كالبلحة بارز من أحد الأركان ..

وكان من الواضح أننا قد وصلنا إلى هذه القعدة بعد متاعب جمّة وبعد لف طويل غامض في حواري الليل لمىء — وملبحة — بالمساومات الطريقة المحوطة بأخطار هائلة ! ..

وكنا نجلس على الأرض متر بعين فوق شلت ناشفة ومخدّات مزينة الوجوه كالتى كأنها منجدة بالخصى . أمامنا يرتقال مشقق على صينية كبيرة لكن أحداً لا يأكل منه ومن ثم فلا توانينى الجراءة على الإمساك بشرريحة واحدة ؛ إذ بدا من الواضح أن صاحب هذا المكان الذى استضافنا بناء على رغبتنا يعرض علينا هذا البرتقال كديكور من لوازم الضيافة . وكان ريقى ناشفا . وكان صاحب القاعة كما فهمت واجدا من طائفة الكومبارس الذين يستأجرهم « سيد بك دسوق » ؛ الذى بدا من الواضح أنه هو الذى اقتادنا الى هاهنا أنا وصديقى مهندس الديكور وصديقى السينارست لكى نعرع رءوسنا

بنفسين يصعدان بنا إلى نشوة عالية .

صاحب القاعة الكومبارس قد فرش فوق الكليم الرخيص قطعة مشمع عريضة ، وضع فوقها المنقد الفخارى الكبير ورص حوله عشرة من حجارة الجوزة ، والجوزة ، وطبقا مليحا بالدخان المعسل ، وكوبا به ماء ملوث ينظف فيه أصابعه بعد تنظيف الحجارة وتعسييلها . وكان « سيد بك دسوق » مدير الإنتاج المشهور قد راح منذ وقت طويل يقطع الحشيش من كلكبة في حجم ليمونة كزطلة سوداء ؛ يضع فوق كل حجر بصمة كبيرة منه . الكومبارس ينتقى قطعة نار يطحنها في المصفاة ؛ يثبت الحجر فوق بُخس الجوزة ويقدم البوصة لـ « سيد بك دسوق » قائلا : « ميه مسا » . فيشد « سيد بك » الأنفاس المتلاحقة ينفث على أثرها أنفانا من دوائر الدخان الأزرق المتدافع في سرعة . تنتقل البوصة إلى فم صديقى الديكوريسست ؛ ثم إلى صديقى السيناريسست ؛ ثم إلىّ ، فأعتمر في كل مرة ، فيلحون على بإصرار شديد قائلين : « ياراجل ولع .. والله لتولع » ؛ فأشد أنفاسا واهنة وأكبح حتى أكاد أدلى صدرى كله ودموعى كلها . لكننى مع ذلك استحسننت الأمر ورأيتنى في حالة من الشرود اللذيذ ونخيالى يجناحين عريضين يملقان به في سماءات شاهقة الإرتفاع ؛ نسيت أننى كنت مرهقا أبحث في الأصل عن مكان أبيت فيه ليلتى ؛ ونسيت نشقان الريق وجواء البطن ؛ ونسيت وجوه الحرس والخفراء العكرة التى تعترض طريقي في كل مكان أذهب إليه للبحث عن عمل أو للسؤال عن صديق !!

ثم بدا أننا نتبأ للإنصراف فنهضت مثلهم وسلمت على الكومبارس مثلهم ؛ ونخيل لى أننى شكرته أيضا مثلهم على حسن هذه الضيافة ؛ ونخيل لى أنه رد على قائلا : « الزهارة دى ماتتحشيش » ! ..

ثم فوجئت بأننا قد رحنا نهبط في جوف الظلام درجات متآكلة متخالفة تبعا لاستدارة السلم ؛ وصوت رجل أظنه الكومبارس ، لاينى يصيح من أعلى منها إلى أننا يجب أن نحذر الدرابزين فلا نعتمد عليه لأنه مقطوع الصلة في مسافات كثيرة ، وعلينا محاذاة الحائط حتى لا تقع أرجلنا على الجانب الضيق من درجات السلم القريبة من البسطات عند الحدوديات . وكان صوته يبتعد في الأعلى شيئا فشيئا ونحن نتساند على الحائط بمسكين في بعضنا البعض مندجين في ضحك هستيرى متواصل هتت منه أجسادنا بعنف فنضطر للتوقف عن الهبوط لبرهة ثم نستأنف الغوص في الظلام والرطوبة والعفن !

أيقنت أننا قد نازل نهبط هكذا إلى الما لانهاية . لكننى فوجئت بباب مفتوح على وسعه ينبثق منه ضوء عليل خافت فتفتست وفرحت ودخلته في حين واصل رفاق الهبوط ؛ فصرت أهدف بهم ضاحكا أننى قد عثرت على باب الشارع ؛ فإذا بصديق منهم يلحق لى صاعدا درجتين بسرعة ثم يسحبنى هامسا في حرج : « أنت دخلت شقة مفتوحة لمؤاخذه بأسيادنا » ؛ مع أن أحدا لم يكن موجودا فيما تبينت أنه صالة عريضة ممتدة خالية من أى أثاث . لكننى استأنفت الهبوط معهم إلى أن

اشتدت كثافة الظلام تماما ؛ وصلت قدمى الأرض بحثا عن درجة تهيئها فلم تجد ؟ فصرنا نمد أذرعنا فتصطدم ببعضها وهي تبحث عن موضع الباب المغلق ؛ وكنت أتين صوت « سيد بك دسوق » يقول وسط الظلام والرطوبة والعفن — كأنه مستغرق فى حلم وردى أن الجرائد زمانها الآن قد وصلت إلى بوفيه المحطة وأنا سوف نشرب الشاي الفاخر باللبن ؛ فلم يرد عليه أحد إذ أن عقولنا قد كمنّت فى أيدينا فصارت تصطدم بالحوائط المتباعدة فتتشعر أبداننا من ملمسها الخشن اللزج وملحها الذى يعلق بالأصابع .. ولم يكن ثمة باب للخروج على الإطلاق .

— ٢ — مدافعة

أخيرا بدأ الشارع يتضح أمامى بصورة شبه جلية ؛ فعرفت أننى يجب أن أدخل حارة هاهنا يقبع على ناصيتها دكان كبايجى ، فأظلل ماشيا فيها أتعرّف فى بلاطها العريض المتفصص من بعضه ناعما زلقا تحوط به أحاديث من مياه الغسل والجارى والمطر القديم . البيت الذى أقصده مميز ، إذ هو جديد نوعا ، وبارز عن كل البيوت بضلع أنيق مزدوج يحمل فوقه ثلاث بلكونات ؛ البلكونة الأولى يحتلها رجل بلدياتى ؛ ليس يمت لى بأية صلة قرى ؛ لكنه يعرف أبى وأهل معرفة جيدة ، ويعرف أننى مغترب فى هذه المدينة من أجل التعليم ؛ وهو — كما يلوح لى كلما قابلته فى البلدة أثناء أجازة العيد — يجنبى ويقدرنى لأننى أتغرب من أجل التعليم متحديا الفقر الذى يعيشه أبى العجوز الغلبان يحمل إحقى الكثار ؛ وذاتما يوصبنى وبها هى نفسها أيام كان صبية حلوة فاتنة تتعشقها وتؤلف فى حبها الأغاني والمواويل .. حتى هذه الذكريات الحميمة رحت أستقبلها بابتسامة شاحبة معلقة على شفتى أكرسها أحيانا بضحكة جوفاء أو بهزة رأس غائب عن الوجدان . التكت العتيقة التى اشتهرت فى بلدنا زنا طويلا لكونها مشاهد حقيقية لناس من أهلنا ؛ والتى كان مجرد تذكرها يصيب المرء بهستيا الضحك المتواصل إلى أن توجعه بطنه وتغص عيناه كل دموعها .. حتى هذه التكت رحت أستقبلها هى الأخرى بضحك فاتر ولا أشارك فى حكي جوانب منها تريد فكاهتها عمقا كما كان من المفروض أن يحدث . وكنت أشعر أننى ربما كنت السيد فى كل هذا الهياج الأشرى الصاخب إذ أن كل هذه الأصوات منطلقة للعمل على إرضاء مزاجى بأى شكل ؛ صحيح أن فيها ما يخدمهم للإستعراض الفطرى ولكننى أشعر كما لو كنت سيد الموقف وإذا مال مزاجى نحو صوت أسكت ماعداه من الأصوات ! ..



ثم بدا كأننى أعرف سر هذا القلق الذى يعتربنى مشوها هذا اللقاء الذى تم بعد إلحاح ؛ معلقا إياي فى فراغ كتيب مرور ! .. ثم بدا كأن هذا السر ربما يكون رغبتي فى أن أنفرد بالرجل بلدياق : فيها أنذا - بشكل خفى - أنحن الفرس. وأكد أدبر تديرا للإنفرد به ؛ لولا أن الأولاد يحيطوننى تماما بود واحترام وعواطف بريفة ساخنة ؛ شعور بالحرج المهر يكبلنى فيما لو ظهر أمام الأولاد أننى راغب فى الإنفراد بأبيهم ! هذا أمر سوف يشغلهم لابد ! وسوف ينزعجون منه لاحالة ! ويتساءلون ما الأمر ؟ ..

ثم بدا لى أن الأمر فى غاية الفظاعة ؛ إذ أننى فى حقيقة الأمر كما يلوح لى - كنت قد صادرت الخطوة التى اتضح لى أننى فى حقيقة الأمر جئت إلى هذا المكان من أجل تنفيذها ؛ وهى أن أرسم علامات الحزن والكدر على وجهي تمهيدا لأن أحكى عن شيء هام ضاع منى فى زحام المدينة التى بلا خلق أو ضمير ! زوادنى مثلاً وفيها مصروف الأسابيع المقبلة ! كتب الدراسة وأود شراء غيرها ! أزعم أننى أفكر فى إرسال بريقة إلى البلد أبلغهم فيها بالخير غير أننى متخوف من شدة إنزعاج « الجماعة » عند تلقيم البريقة ولهذا فسوف أرجئ الأمر مضطر الجين السفر ! أزعم كذلك أننى أفكر فى الإقتراض من صاحبه البيت الذى أسكن مع رفاقي حجرة فوق سطحه أ ! هدفى من كل هذه المزايع نقتى فى أن بلدياق تركبه النخوة فيعرض على قرضا حسنا ! يمد يده فى جيبه العامر يغمزلى يبضع جنيهاً أدبر بها نفسى مؤقتا ، واحنا خوات ياراجل المليات يكب على الفاضى مفيش داعى تقلق البلد ! .. وحيثيذ رأيتنى مقبلا على مطاعم المدينة بواجهاها اللامعة ثم أدخلها فتفتخ الأوداج بمنغسا بلذة فائقة فى رائحة الشواء الشهى التى تدبر كيبافى وتوقظ بأعماق فى جوعا أبديا لم أكن أعلم قبلا أنه فى .. ثم رأيتنى

جالسا على رصيف إحدى المقاهى التى لم أكن رأيت فى حلالاتها قط والجرسون ينحنى أمام واضعا صينية حافلة بالأكواب والأطباق .. ثم رأيتى بين زملائى الطلبة فى حوش المدرسة أمام « الكاتين » وأنا فى مقدمتهم أمسك طبقا من المهلبية بالكريمة كان السبب فى أن أضحكك مثلهم واكتشف أنهم جديريين بأن أحبهم وأصاحبهم هكذا !! ..

إنبعث فى أذى زين معلقة تدور فى كوب زجاجى ؛ وبدا أننى قد عدت إلى منزل بلديانى من جديد ولكن فى حجرة أخرى بها سرير سفرى عليه فرش أشد كلاحه من بطانية مخلفات الجيش التى تغطى بها أنا ورفاقى فى غرفة السطح ؛ تذكرت أن هذه الحجرة التى نجلس فيها الآن هى حجرة قبل الزواج . وكنت أشعر أن انفرادى به الآن يغير عن رغبة قديمة شديدة الأهمية بالنسبة لى غير أننى لست أذكرها الآن على وجه التحديد !! .. ثم بدأ أننى أشعر بالغثيان ؛ أكاد أنفقا روى ؛ أقفل بعض حركات توحى بأننى أتبيا للإنصراف مع أننى أشعر فى قرارة نفسى برغبة فى البقاء لعلنى أكتشف سر حرصى البدين على هذه الفرصة النادرة التى هى بين يدي الآن . إشتد شعورى بالغثيان والمرارة الغامضة المهمة . بدون مقدمان وجدتنى أفرك يدي قائلا للرجل بلديانى : مايلزمشنى أى خدمة ١٢ . فإذا هو قد نهض فى التو قائلا : شكرا يا حبيبى مايلزمشنى انت ١٢ . قلت بمحاسة : مش عايز فلوس ولا حاجة ١٢ إطلب مايمكشى . تبسم الخبيث فى عبه قائلا : يعنى الحاله رايجه معاك ١٢ . شعرت باستياء شديد من هذا التعريض المستتر خاصة أن لهجته فيها إجماء ودى بأنه يأخذ عرضى هذا على نحو عكس مظهرها — بطريقة ملفوفة — إستعداده لمساعدتى . تزايدت ضربات قلبى واشتد عنفها فاشتد ضيق أنفاسى ؛ قلت دون تطرفى العواقب : طبعاً رايجه والحمد لله إطلب وأنا رقبتي جيب المؤمنين عمار ١ .. ثم ارتعدت مفاصل حين رفع عينيه وسلطهما فى عيني بنحيث شرير لكنه حميم مع ذلك ؛ خفت أن يتبادى فى العشم قائلا طب ورنى الى معاك عشان اطمئن عليك ؛ قررت التعجيل بالإنصراف ١ ... ثم رأيتى أعندوا ركضا فى شارع كيب عليل الضوء عريض بلاطات الأرض تتخللها أخاديد مياه عطنة والأرض زلقة والبيوت على الصفيين المتقابلين كنموز متهاكة ترصد بعضها من تحت الجفون الساجية ؛ وصوت صديقى بلديانى يلاحقنى من شرفة الدور الأول صائحا : بس خد اما اقول لك ١ إسمع بس ماتبقاش عيل ! وكان صوت ضحكاته الساخرة الصاعقة يجلجل فى أذنى فيما أنزع نفسى من هذه الحارة إلى أفق عريض لا أدرى مداه لكنه رمادى ملء بالرياح العنيفة المتعاكسة المليئة بالضباب والتراب تكاد تقتلعنى من الأرض ولم أكن أعرف إلى أن ينبغي أن أسير ولكننى مع ذلك كنت أسير مدافعا دفع الرياح لى من جميع الإتجاهات !! .



أصوات جديدة



[حرصاً من أدب ونقد على مواجهة الحياة الثقافية وما تصوره من ابداعات جديدة دائماً . تخصص هذا الباب لتقديم صوت مبدع جديد في الشعر أو القصة القصيرة : بعض النصوص المطلة للمبدع مع تقديم نقدي موجز يتناول عالمه الابداعي . وسوف نتبع دائماً نضج المستوى الفني للمبدع أو قربه من النضج ، لكي يكون إضافة حقيقية للحياة الثقافية]

أحمد زغلول الشيطي

ولد أحمد زغلول الشيطي سنة ١٩٦١ بمدينة دمياط على الساحل الشمالى لمصر ، وهى مدينة ذات تاريخ غريق فى التجارة والحرف والحضارة بصفة عامة تؤهلها لأن تكون واحدة من المناطق المميزة حضارياً فى هذا الوطن ، ولهذا فرعا لم يكن صدفة توفر حركة ثقافية وأدبية متميزة فى هذا الاقليم دون غيره من أقاليم مصر .

درس الشيطي القانون فى القاهرة ويعمل الآن محامياً فى دمياط . ولاشك أن هذه العوامل جميعاً ، بجانب ظروف حياته الاجتماعية القاسية قد أعطت منه خصائص تميزه بحده عن غيره من أبناء جيله ، إن جاز لنا أن نعتبر أن هناك جيلاً يواكبه فى القصة القصيرة ، فهو يختلف إلى حد بعيد عن الجيل السابق له مباشرة ، والذي يمكن أن يمثل جيل النخب والخبز ومحمد الخرنجى وعامر سنبل ويوسف أبو ريه .. الخ وهم يتميزون بدورهم عن الجيل السابق عليهم والذي يطلق عليه عادة جيل الستينات .

ربما كانت الخاصية الأساسية التى تميز الشيطي - كما يتضح فى روايته « وروا سامة لصقر » ولجميعه القصصية « شتاء داخل » والتي منها القصص المرفقة .

(وكلتاها لم تنشرا بعد) ، هو الوعي المتميز الذى تشف عنه الأعمال . فتمتة وعى حاد نافذ

بتفصيلات الحياة في مصر المعاصرة ، ليس في اللحظة الراهنة فحسب ، وإنما في امتدادها التاريخي السابق الذى انتج الراهن ، ويتصور حدسى دقيق المسار هذا الراهن في المستقبل . بهذا المعنى فإن هذا الوعى يكتسب سمة التركيب ، فهو ليس بسيطاً ولا أحادياً ، وإنما هو مركب وجدلى ومعقد . وهو كذلك شقى بهوم حياتنا المعاصرة رغم تفاؤله العميق الذى يدفعه الى الكتابة .

هذا الوعى المركب الشقى المتفاعل حامل المتناقضات طوال الوقت يتبدى بوضوح في لغة القصص وبنائها فرغم احتفاظ القصة القصيرة بطابع البناء الخطي الذى تتعاقب فيه الأحداث ، إلا أنه مفهوم الحدث نفسه يتغير ليصبح يفتايت حياته صغيرة سواء كانت داخلية أو خارجية ، أو مزيجاً منهما معاً ، بحيث يصعب في بعض القصص ادراك البناء الهرمى بقدر ما تصلنا حالة وجودية للشخص الذى نراهم عادة في حياتنا ، ولكننا لا نعرفهم بالعمق الذى يقدمهم به الكاتب هنا . ولهذا السبب ، فإن معظم القصص تنتهى نهاية شائكة أو شائكة ، ليخرج الملقى من القصة ، والغصة التى أنبتها الحكى ما تزال في حلقة .

وعلى هذا النحو ، فإن بناء القص عند الشيطى هو نظام اشارى معقد ومتشابك الخيوط والعناصر ، عاكس نوعى ذى خصائص من نفس النوع كما سبق أن أشرنا . وهو وعى لا يملك إلا أن يصوغ نفسه بأمانة كاملة كنموذج للوعى التخطي في حياتنا المعاصرة .

ينطبق هذا على القصص القصيرة ، ولكنه ينطبق أكثر على الرواية القصيرة البديعة « ورود سامة لصفير » ، التى هى من أجمل القطع الأدبية التى أنتجها أبناء هذا الجيل ، وأرجو أن تنشر قريباً ، وحينئذ يكون لنا معها وقفة طويلة .

سيد البحراوى

مسافة

استند بظهره على سور السيارة نصف النقل ، مدد رجليه ، قرب يده المجروحة من قمه ، أحكم الرباط حول الجرح بأسنانه ويده الأخرى . كانت السيارة ترتج في المطبات والحفر ، وكان الاصطدامات والارتجاجات تزيد من رغبته في التقوى ، وفي العتمة . كان نور العربة يكشف مياه

الملاحظات القائمة وأكوام الملح على جانب الطريق . فى الكايبنة ، كانوا ثلاثة ، السائق ورجلان ، رجح أن الذى يجلس إلى جوار النافذة هو مَنْ لحه يقف قرب المرتفع الرملى ، وهو الذى طلب من السائق أن يقف بعد أن تجاوزته العربى ، وهو الذى سأله بلهجة جافة : بتعمل إيه هنا ؟ . لم يتبين ملاحه ، ولم يستطع الرد . كان وجوه الثلاثة تطل عليه فى ضوء الكايبنة الخافت ، فقط ، راح يحدق فى سجائرهم المشتعلة . أشار له الذى يجلس إلى جوار النافذة أن : أصعد . أمسك السور بيده الأخرى وقفز إلى الداخل . كان وجهه تجاه الطريق الاسفلتى الممتد وسط الرمال ، وكانت الرياح تأتى محملة برائحة البحر . شعر بضغط سائل حمضى يتصاعد داخله ويكاد ينفجر فى فمه . نظر إلى قطع هائلة من السحب تتداخل . فكر انه لا يدرى إلى أين سيذهبون ؟ فكر إنهم قد يتركونه قرب أول عمران . أخرج علبة السجائر من جيبه ، حاول إشعال عود كبريت مرات عديدة ، وفى كل مرة ينطفئ ، أخفى العود بين كفيه ، قرب السيارة من اللهب ، جذب نفساً ، ارتكن برأسه على خافة السور . كان الطريق الاسفلتى يلتوى ويتراجع أمامه . فكر إن سكته طويلة وأنهم منذ اقتحموا الباب وهاجموه بالسكاكين لن يتراجعوا ، ولن يكفوا عن مطاردته فى كل طريق . تحسس الجرح بأصابعه . شعر بثقل فى ذراعه ، وبرائحة عطنة تفوح من بين فمخذه ، تذكر انه لم يفتسل منذ أسابيع . عند مزلقان القطار توقفت السيارة بفرملة قوية ، بدا له أن السائق يزق ، نظر إليه من زجاج الكايبنة . كان يشير به يده أن : أنزل . قفز من الصندوق إلى الاسفلت . مد يده بالنقود للسائق . انطلقت السيارة فى الطريق الموازى للسكة الحديد ، ظل يتابع نورها إلى أن اختفت . ألقى السيارة ثم راح يصعد إلى النخبة الأخرى من المزلقان ، فيما كان مطر خفيف يسقط على وجهه .

حلم الطابق الخامس

رفع الحقيبة ، راح يصعد ، كانت الطوابق متشابهة ، وعند الابواب يتدافعون إلى السلم ، فى أيديهم أورا وملفات . فكر أنها قد تكون مريضة ، أوقفه رجل ، قال : لم يعد الا السطح ، وهز رأسه مستنكرا . دخل من الباب الرئيسى ، كانت الحقيبة تحبب ساقه ، مشى فى الردهة الطويلة ، على جانبها المكاتب ، راح ينظر ، كن يلمحونه فيعتدلن فى جلساتهن ، وصل إلى آخر الردهة ، لم يرها . كان هناك آخرون يتوقفون وينظرون إليه ، عاد الى أول الردهة ، فكر أنها تعبت منذ لقاء الأمس ، وتذكر أنها كانت تبكى قليلا ثم تضحك ، وتأخذ كل سيجارة يشعلها ، تضعها فى كوب الماء .

سأله امرأة تحمل طفلاً عن يبحث ، كان الطفل يبكي ، ويمد يده الى صدرها ، ضربته على يده ، قالت : لا يوجد أحد هنا بهذا الاسم . مشى الى الباب ، لا يعرف في أى طابق ، رجع ظهره يؤلمه ، نادته المرأة التي تحمل الطفل . قالت : هناك جرى إلى آخر الردهة في خلطوات واسعة ، وقف أمام الباب ، تحولت عيونهن إلى وجهه ، لا يفهمن ماذا يريد ، أشار إليها ، كانت نائمة ، تضع رأسها على المكتب ، نبتها الجلوسة جوارها ، وقفت تنلفت ، كان أمامها ، وكانت لا تراه ، رفع يده ، نظرت إليه غير مصدقة ، كان شعرها معصوبا بإيشارب أبيض ، رأى قوسين داكنين تحت عينها ، تمتعت بكلمات لم يسمعها ، اقتربت منه ، وقفا في الردهة ، مدت يدها تصافحه ، تركت يدها لحظة ، قالت : أول مرة تأتي ، لبستمت ، بانت سنتها المكسورة ، لمح الموظفين ينظرون من خلال الباب ، ويتغامزن ، نظرت الى الحقيبة ، قال : ولا يهملك ، قالت : نمشي ، وطوال الردهة ، من خلال الأبواب ، يطلون ، ويضحكون . قال لها إن الموظفة لم تعرف اسمها أول الأمر ، قالت إن قليلين هنا الذين يعرفون اسمها ، وأنها لا تكلم أحدا .

عند السلم كانوا يتدافعون إلى أسفل ، قال : أنت أطول مني بالكعب العالي . ضحكت ضحكة واهنة . فكر أن هذه الضحكة تشبه ضحكة الامس . دخلت الى ردهة جانبية خالية . قال : لم أتم طيلة الليل . وضع الحقيبة على الأرض . أشعل سيجارة . قالت : أمتي تضايقتي ، تقول إنني كبيرت . رفعت خصلة نازلة ، أدخلتها تحت الايشارب ، مررة أصابعها على خده ، قالت : ذنك طويلة ، قال : أحببت أن أراك ، ألقى السيجارة مشتتلة ، تثبتت بيده ، قالت : لا أعرف ماذا أفعل ، إنحدرت دمعة على خدها ، تركت يده ، قال : أموت كل يوم هنا ، قالوا إن ما أفكر فيه راح زمنه ، وعلى أن أبحث عن شيء آخر ، قالت : لا تصدقهم . كان الآخرون قد تزايدت أعدادهم ، وكانوا يطلون ، خرجوا إلى السلم ، قالت : أنتظر آخذ اذن . قال لا داعي ، وكان النازلون يصطدمون بهما ، إنحرف مع الجموع إلى أسفل ، بينما هي فوق ، ممسكة بالدرابزين ، رفعت يدها ، شعر بصخرة صلبة ، تصعد داخل صدره وتسد حلقه . خرج الى الشارع .

حفرة

رفع يدها عن رقبته ، انسحب في هدوء ، أغلق باب الحجرة عليها ، مشى حافياً فوق بلاط الصالة . بعد أن تأكد من أن كل الأنوار مطفأة ، وقف عارياً تحت مياه الدش الباردة ، ملأت رائحة

الصابون أنفه فأنعشته . فكر إنها تحلم الآن أحلاماً جميلة ، سقطت الصابونة ، إنحنى وراح يفتش عنها بيديه ، رفع رأسه من تحت مياه الدش .. بدا له أن ثمة خبط على الباب الخارجى ، مد يده بسرعة وأغلق الدش ، وقف ساكناً ، تأكد أن هناك من يدق بغف ، وأن الذق يأبى محتلطاً بأصوات أخرى ، أصوات فيها تهديد ونفاذ صبر . كان الماء يتسائل على جسمه ، وكانت ضربات قلبه تطن فى أذنيه ، فكر أن يعبر الصالة جرياً فيوقفها لترتدى ملابسها ويرتدى ملابسها ، انتظر لحظة لعلهم ينصرفون ، لكن الدق صار أشد عنفاً ، كذلك نبرة الأصوات إزدادت حدة وبان فيها الوعيد . استند بظهره إلى الجدار ، شعر بالماء والصابون يتجلدان على جسمه ، فكر إنهم سينفذون ما جاؤوا من أجله ، وأنه على استعداد لأى شىء إلا أن تنزع على أصواتهم ، وأنه يجب أن يذهب إليها ، خشى أنهم قد يلاحظون وجوده إذا عبر الصالة فلا يترجعوا ، تذكر انها قالت : لا حل ، وأخفت وجهها فى صدره ، وفى ظلام الصالة رأى المقاعد ، رأى حيطان عالية صماء ، كذلك رأى الباب يتخلخل ، أحس بشلل يسرى من قدميه إلى جسمه . لا يدري إن ما سمعه صوت صراخ .. استغاثة ؟ . كان حلقه جافاً ، واللحظة تنفتت .. تنفر ، لم يعد يعرف ماذا يفعل ولا لماذا لا يفعل ، هل كانت تصرخ فى الحجر الآن ؟ هل قفز أحدهم من النافذة إليها ؟ لا يدري إن كان قد أخذ الصالة فى قفزة واحدة أم أن الحيطان تحركت ، ولا يدري إن كان ما بأيديهم مطاوى قرن غزال أم عصى عادية ، هو فوجئ بنفسه يقف ملتصقاً بها فوق بلاط الصالة ، فى حين أن الضوء صار فاضحاً ، كان به رغبة محمومة لأن يغطيها كلها بجسمه ، وتغنى يائساً أن يحفر حفرة فى جسمه ويخفيها داخله ، فى ذات اللحظة التى وقفوا فيها فوق أنقاض الباب المحطم ، يحدقون إلى جسمها العارى وفى أيديهم المطاوى والعصى ، رآهم يتحلقون حولهما فى دائرة ، ثم سادت برهة صمت بدا له أنها لن تنتهى ..

دخل الأنوبيس فى الشارع الرئيسى ثم توقف . « آخر الخط » قال المحصل فى رقابة . سائراً فى شارع الأباجية الرئيسى ، اكشاك صغيرة تباع الحلوى واللعب البلاستيك الصغيرة والليمون والجرجير ، امرأة بدينة ترمقه بينما تقلب أقراص الطعمية فى زيت قديم ، كشك خشبى يبيع الخبز ذا الخمسة قروش طفل متسخ يرتطم به ويرتد قليلاً ويواصل الجرى . البقالة المزدحة على اليسار وأم بدوى تلف قطع الخلالة الطحينية لجندى رث الثياب . يضيق الشارع قليلاً ويلتوى . جامع أصفر كبير على اليمين وإعلان خشبى عن لجنة جمع الزكاة . يتلاشى الأسفلت ويزداد ضيق الشارع . طين قديم متأسك وحفنة من التراب تتطاير فى لفحة هواء ساخن . مطعم صغير للقول والطعمية والباذنجان المقل . يرفع الرجل قدرة القول الضخمة بمعاونة صبي صغير ، يفشل الصبي فى رفع القدرة . ترتطم القدرة بالأرض ويهوى صفعته الرجل سريعة وتلقائية .

كان أبوه هو الذى علمه صنعة البناء . لكنه مات .

يلتوى الطريق أكثر ، يبدو صف أحواش المدافن ساكناً وبعيداً . انفصلت اصوات الاتويس واطفال الاباجية ونداءات بائعات الخضار والليمون . الشمس حادة في الظهير وصف القبور يمتد ساكناً . لا باب يفتح ، ولا أحد يسير في الطريق غير سيد . صف طويل من الأحواش المربعة الصفراء . انحدر سيد في شارع ضيق بين صفيين من أحواش المدافن . « مدفن عائلة منصور حسن فخر » . يدخل سيد ، ويترى الباب الحديدي من خلفه .

- ٢ -

جلس سيد على الكنبه الموازية للفرش الحديدي المرتفع . كانت أغطية الفراش منكوشة . مسح أنفه بطرف كم الجلباب القديم وطاف بصره في الغرفة . على الفراش كان هناك كيساً كبيراً به زغيفين وقطعة جبن . « لابد أن سنية قد أحضرته » .

كل ما في الغرفة يشيع الانقباض في نفسه . الباب الخشبي الذي تأكلت حوافه السفلى ، صريره عندما يفتح ، لونه البنى القديم المختلط بحمرة غامقة . مكان المفتاح القديم يبرز ثقب كبير محشو بورقة قديمة . الباب نصف مفتوح على الحوش . تنبعث رائحة فضلات الدجاج المختلط بالطين والرطوبة من عشش الدجاج بجوار السور . انعكاس أشعة الشمس على جدران الحوش الصفراء يعشى عينيه ويضفى ظلمة خفيفة على الغرفة . الجو حار .. ولزج .

كان سيد يجلس في شرفة المنزل بالدور الأرضي بالقلعة بعد العصر ليشرب الشاي ، كان يرش الماء أمام الشرفة ويجلس مرتدياً جلبابه الأبيض وبجواره الشيشة ، وطبق من البرتقال .

ازدرد آخر لقمة ووضع بقية الخبز في الكيس الأصفر . تحسس سيد مكان ذراعه المبتورة ونظر الى النافذة . وحيدة ، مرتفعة في جدار الغرفة الأيسر . الزجاج مشروخ . اطار النافذة الخشبي الباهت محاط بأسمنت حديث بارز عن الجدار . يرسم الماء أقواساً من الليل واليباض أسفل الجدران ، يقبع عنكبوت قديم في أعلى الجدار الأيمن ، فوق الفراش بالضبط . في مواجهة الباب في وسط الحوش يتلاصق قبران صغيران من الطين . لا يرتفعان كثيراً عن الأرض . هنا دفن سيد أمه ثم أبيه . هنا دفنهما . بذراعيه الاثنين ، وشيد القبرين .

شاهدا القبرين قصيران وغير مستويان ، يرسم على جدار القبر الطيني بقع من طحلب أخضر وصفرة متبسة . في آخر الحوش كومة صغيرة من القمامة وباب دورة المياه . كرسي معطم ملقى في وسط الحوش أمام عشش الدجاج . بقايا نقوش متهدمة تعلو الباب الحديدي .

جلس سيد على الكنبه الموازية للفرش الحديدي المرتفع ونظر إلى الحوش . كانت الدجاجات الثلاث اللاتي اشتريتهن سنية منذ أسبوع منكمشات داخل العشش .

صر الباب صريه المزعج ودخلت سنية تحمل كيساً أصفرأ كبيراً ، من خلفها داخل الولد يحمل سميطة . وضعت الكيس على الفراش وإنقلت خارجاً . نظرت سنية إلى زوجها متسائلة وهى ترتدى جلبابها المنقوش . أدار سيد بصره وقال : « يوم ٩ فى الشهر » . جلست سنية على الفراش وثبتت فخذها تحتها ، سحبت الرغيف واللقة وبدأت فى الأكل . توقفت فجأة وقالت « الطيب الحانوتى سأل على الأيجار » قام سيد ، وخرج إلى الحوش .

كان الولد جالساً على حافة القبر يحمل بقايا السميطة . أخرجها من فمه وهو ينظر لأبيه وقضمها من الناحية الأخرى . أمسك السميطة المبللة بين أصابعه المتسخة بالسواد . بنظلوله القصير يكشف مخافة ساقيه . على قدمه اليسرى الحافية تبرز بقعة سواده من طين قديم . حك السميطة فى قميصه . لف ذراعه الأخرى حول شاهد القبر ونظر لأبيه بعينين متسائلتين وهو يتمايل بين شاهدى القبرين . نظر لأبيه وتوقف عن التمايل . مسح أنفه بكُم قميصه فغطت بقايا المخاطر فمه كله . نظر لأبيه ثانية . وقضم السميطة .

* *

كانت سنية نائمة فى وسط الفراش . وقف سيد ساكناً للحظة ثم سحب الرغيف ولفة الجبن .

* *

فى المساء مر سيد على المقاولين الذين يعرفهم والذين كانوا يعطلون معه أيام زمان . مر عليهم جميعاً . فى عين شمس والزيتون والحلمية الجديدة وفى بولاق .

* *

عادت سنية متأخرة . كانت تحمل كيساً أصفر به يرتقال . كان سيد مستلقياً على الفراش عندما دخلت ، قالت وهى ترتدى جلبابها المنقوش أنها دفعت الأيجار لزوجها الطيب الحانوتى . استلقت على الفراش . مدى سيد ذراعه حولها دفعته بعيداً ، وقامت . ثم نامت على الكبة .

- ٤ -

دفع سيد باب الحوش وخرج . كان الصباح رطباً وساكتاً . مر بين صفوف المدافن الى الشارع . كانت امرأة الطيب الحانوتى واقفة أمام الحوش الذى تسكنه ، تنشر بعض الملابس نظرت إليه ، ولم ترد التحية . مضى سيد الى الشارع الرئيسى . كان اتوبيس ١٧٣ واقفاً . صعد سيد وجلس وحده فى مقعد ملاصق للنافذة .

مرت نصف ساعة ولم يأت المعلم . شرب سيد الرشفة الأخيرة من كوب الشاي وقام واقفاً . قال صبي القهوة أن المعلم ربما يعود فى الظهر ، وقال - وهو يرمق ذراع سيد المتبورة - أنه لا يعتقد أن المعلم سيحتاج إليه خاصة وأنه اشترى خللاط اسمنت كبير لا يحتاج إلى عمال .

ثلاث قصص قصيرة

بهيجة حسين

شرر

غدا عيد ميلاده ، لم أره منذ ثلاثة شهور .. تركنى ورحيق شفتى يبلى شفتيه ، أغلقت بابى خلفه ولبنى ثديي يروى جلد عمره .. دبت شيخوخة روحه فى أيامنا .. حفرت بأظافرى حول جذوره الهرمة أقلب تربتها ... مددت يدى أستحلب الشمس قوة تشتعل بالحياة صرخات ميلادها .. أغمد نصل شيخوخته فى قلب التربة وفى قلب الشمس ، وأدبها صرخة الميلاد الأولى فى رحمى .

ذرعت الشوارع بديب الحياة بحثا عن هديتى له .. عدت أحملها وأحمل انتظارا عميقا لشروق الشمس .

تحت ندى الفجر سرت اليه لأحرث أرضه بأظافرى وأستولدها الحياة . سأنتزع جلد شيخوخته وأسكب عرقى ودمى الفائز ..

فتحت باب بيته بمفتاحى .. فتحت نوافذ الحجرات ليخترق الهواء جدرانها التى تشققت ، دخلت حجرته — مازال نائما — نزعته مالففت به نفسى من ملابس .. تسالت الى جواره عارية ، ألصقته بصدرى ، لامست أجزائه ، انتظرت شرر الحياة أن ينطلق من بين أصابعى الى جسده البارد الممدد كأجساد الموتى .

أغبياء

لم أكن، لم تكن، لم يكن، لم تكن في حاجة الى جلسات الكهرباء التى أعطوها لنا فى المصححة .

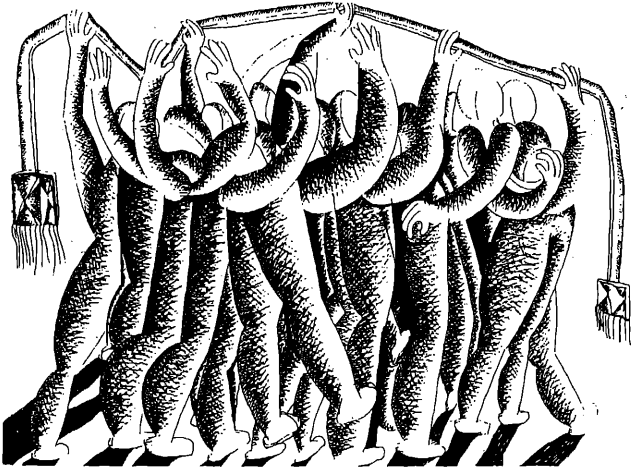
لم أكن، لم تكن، لم يكن، لم تكن فى حاجة الى المهدئات التى جرعوها لنا فى المصححة .

لم أكن، لم تكن، لم يكن، لم تكن فى حاجة الى التمرينات الرياضية الصباحية التى أجبرنا على ممارستها فى ملاعب المصححة .

لم أكن، لم تكن، لم يكن، لم تكن فى حاجة الى ساعات العمل الجماعية التى قضيناها فى ورش المصححة .

لم أكن، لم تكن، لم يكن، لم تكن فى حاجة الى الكتب التى وزعوها علينا لنقرأها فى مكتبة المصححة .

فقد دخلنا المصححة ونحن هادئون طيعون ناسون أشياء كثيرة ، ولكن يبدو أنهم عالجونا وفقا لتقاريرهم القديمة .



أغنية

قالت للساحرة شلى لسانى فلم يفهم أحد — غنائى ، ضعى إبرتلك فى النار واقربى فى كتب الجان واغزىها فى لسانى ، فالخرس الذى أنشدته أشجى عندى من غناء لايحسه أحد .

كنت أجمع أطفال القرية فى الجرن الواسع فى ليالى الصيف والنسمات تغرد وجساد العرقانين ، وصوتى يشدو لأمية سمراء طارت فوق حصان أبيض محمولة بسواعد رجل أتمر فاض العالم بحبه لها وحبا له ، وأشدو لقمر ساطع ونجوم تتراقص فى خجل تضىء طريق الصحراء الواسع لعاشق وعشاق عادوا إلينا ، وأشدو لوليد يهتز فى « الغربال » يوم سبوعه يفتح عينيه على صوت . لم أقل له اسمع كلام أمك واسمع كلام أبك ، كنت أقول له اسمع كلام عقلك وحس كلام قلبك . كنت أشدو لمهرة جامحة ، يتعانق صوتى وصهيلها مع مخاض عناق الليل والفجر ، فتولد الشمس من عينها ، جمحت مهترى للضوء القادم من قلب السماء يحمل وهج عينها ووهج الشمس ، ناديت عليها غنيت لها — رجفة الخوف اجتاحت جسدى ونفسى ، فالشمس بعيدة وعناد طاغ ملأ عينها ، كان أقوى من لهب الشمس ومن صوت الذى ذاب فى الفراغ الواسع ، ناديت على الأطفال ورجال القرية ، فلم يسمعنى أحد ، وعدت أغنى .

كبر الأطفال وصاروا رجالا لم يعد غنائى يجمعهم ، لم يعد غنائى يطربهم ، لم ترجع المهرة لتغنى معا ، لم يسمع أحد كلام عقله ولم يحس أحد كلام قلبه ، ولم يعد العشاق إلينا .

أشعلت الساحرة النار ، ملأ الدخان الغرفة المغلقة ورائحة ننته انبعثت مما التهمت النار . أحشاء فأرمت وجلد ثعبان وحبل سرى لطفل وحيد ، ودماء عصفور ذبحته بأسنانها ، وكلام تصرخ به تستدعى الجان ، ألقت لإبرتها فى النار حتى صارت كالجمرة .

اقتربت منها الساحرة لم يمنعها الخوف من ان تبث عن مخرج من هذا الحب الخائف الذى أوصدت كل أبوابه ، انقضت عليها الساحرة فتحت فمها ، مدت يدها للسانها ، وقبل ان تغرز أبرتها ، صرخت . كانت صرختها كصهيل المهرة وقوة الأطفال . وشوق العشاق ، أزاحت الساحرة ، قالت لها انتظرى مازالت عندى أغنية لم أغنها بعد .

ضَلَّ مَنْ غَوَى وَ سُرَّ مَنْ رَأَى وما بينهما من منازل

صلاح اللقائي

« ضَلَّ مَنْ غَوَى » :

جارية من سَمَوْتَلَد
فَضَّتْهَا ثَوَقُ الْفَضَاءِ
لِي مَصِيدَةٍ زُرْقَاءَ
وَذَهَبُهَا يَلِينُ فَنَ الصَّائِعِ
ومعادنها الكريمةُ مَنْجَمٌ لِلْعَيْنِ الْجَائِعَةِ
وللأُذُنِ الْعَاشِقَةِ
وللبَدَنِ الَّذِي يَتَرُّ
مثل لواء الزبيح .

بكم ستبيع حَمَانَهَا وَبِمَايَمَهَا ؟

وبكم ريشها وشقائقها
وبكم جدوها وغزلانها
وبكم شامها ويمَنها

لا تَمُشَى صاحب الشرطة
بِغِها
وابكِ طويلا .

أيا مُلْ فضة تكبر على سُلم القلب
والقلب جمرَةٌ مُبْتَلَةٌ
والسموات اشتتت نفسها .
خلاتق من حديد يملؤون السوق
وخلاتق من نحاس مطروق
وخلاتق من مَرَمَرٍ أَسودَ
وأوعية تتسع لجمل مذبوح
ولا تتسع لقلب حزين .
وأناشيدُ جامدة على شفاة قيان من حجر جبري
وأعمدة من الجرانيت الأحمر لا تحمل شيئا
وسلال فاكهة خشبية متعددة ألوانها وأحجامها
ونباتات وزهور من الملح صفراء وزرقاء وحمراء
وأسراب طيور من الفخار المطلق ساكنة بغير مَدي
وحوانيت للخبازين وللعطارين
أمامها خلقت من التَّشْبِ
ينظرون بلا أحداق
ويتأملون بلا أدمغة
ويضحكون على فكاهة جامدة في مادتهم منذ قرون .

فلماذا أخذت كتابك بشمالك ١٩

وأدرت رأسك حين عرّث لك الوردة إنطها

وكيف خرجت من البحر غير مبتل
وكيف نمت حين استيقظ هلهل الروح

سوف تحملك طيور العقيق
إلى بادية العمر
فأعرض بضاعتك التي هربت من جفرك القلب
وابك طويلا

جارية من بخارى
توقفت تحت جلدها قافلة
تحمل الحرير من الهند
ومن الحبشة البهارا
تعيد تطريز سماء الحلم
بنجوم الكلام
وتصعد فوق سلم صوتها
إلى زهرة الوجيد
وتؤنح الأسي
حيث يفتصبها يتر مفتون
في الضوء المبهج
للحقائق الثقيلة
كالرصاص الثقيل
وحيث لا يترك منها
سوى ما يتركه "ثب من الشاة
والدب من جرار العسل
والحل من رحيق الورود

جاريةً تترك للريح جدائلها .
كفى يتعثر فيها النورسُ والكركيُّ وفرسُ النورِ

جاريةً تغطّسها البحرُ مرةً على ساحلِ الحزنِ
فترك في رُمانها لُمعاً
وإشاراتٍ و لوائح
تشبهُ أسماكَ القرشِ
ولعابين الماءِ
وحواناتِ البرِّ
ونباتاتِ الغابِ .

فلماذا تتلذّدُ في صحرائك
يقها ..
وابكِ طويلاً .

١ مَنزِلُ اللُّغة

لسانُ فضّةٍ يلامسُ السماءَ
يحتجزُ المشردين في سراطه ، ويملأ الفضاءَ
يأخذ من فراشها الفتاةَ يَصِفُ نائمةً
ونصفَ عاريةً
وينضحُ الخبرُ على نهْدِ
ويكسرُ الهواءَ .

٢ مَنزِلُ أن ما أصابك لم يكن ليخطئك

من أين ؟ لا مَقَرَّ
ونقطةُ الفؤادِ صارتَ هدفاً

لقوم فتية
يطيشُ عقلٌ من رمتْ
ولا يطيشُ سنهُما
وأنتُ فوق مرفق الكلام تنكى
تشكو الصباة التي امترت حشاك
ثم تشتكى
تميش في حصار قُبلة تفتش العبرا
وتسكن الرياح و الحبرها .

٣ منزلُ خطأ القلب الوحيد

متقاره الدقيقُ زَنٌ في زجاج النافذة
وأنتُ خلفها .. تراقب الذي يبدو
من الأشجار والأسلاك والباصات والبشر
وتسمع الذي تبقى من أهاليج العجز
ومن بعيد تبصر النسوة يعبرن الطريق مسرعات
يتركن خلفهن كوكبا مُهَشَّماً ، ويضع أغنيات
وكنت خلف النافذة
تشُد حيطَ الزمن الذي يُزَوِّع المكان
ورنٌ في الزجاج رأسه الرقيق مرةً ، ومرةً ، ومرةً
كان يحاول النفاذ من صلالة شفيفة كأنها حَجَرٌ
وحين أعيته المحاولة
طار بعيداً .. للفضاء الرحب
يصنع الربيع والمطر .

٤ منزلُ هل كنت يوماً وجودياً

أمسكت ثور الوقت من قَرْنَيْهِ
صُنُغت في رهاحين الرُحاح

أوقدت شمعتين في ضريح وردة
وغت في ريش الحمام
تحلفت طاعة الأمير
تحلفت ثوب أمك القديم
ثوب غمك القديم
ثوب جدك التسعين
رقصت تحت شمس طلعة
كتب تحت سور قلعة
سعيك للتين
هل كنت في يوم وجودياً ؟

٥ منزل لم يكن ماء

قال لها : شربة ماء .
فدخلت
بحيشتها الذي يقوده الخليفة المنصور
تاركة نرجسها الأبيض في طاقة بيتها
وبلباً على جدار قبلة .
انتظر انبلاج جسمها من الباب
وأدى قلبه من وطء خفها
وعاش دهرها
في ازدحامه بها
وجاءت المرأة : مهرجن وردة
وزهر سنبله
محروسة بعاجها وتاجها
مندورة للموت في انفجار رغبة
وفي احتضار قبلة
وحين ذاق طعمها اللذيذا
أدرك أن ماءها كان نبذا .

٦ مَنْزِلٌ لَيْسَ حُزْناً كُلُّهُ

ثَمَّةٌ شَيْءٌ قَدْ حَدَثَ
وما تظنُّه ابتلاءٌ لَيْسَ حُزْناً كُلُّهُ
فليس كُلُّ السَّيْفِ نَصْلاً
بل هناك دائماً مساحةٌ لوردةٍ وقُبْرةٍ
وليس آخرُ الطريقِ آخرُ الطريقِ
هناك نقطةٌ جديدةٌ على محيطِ الدائرة
وليس كُلُّ الشوكِ شوكا
بل هناك شوكةٌ تحيطُ جُرحَ الخاصرةِ
فخذُ من الزمانِ ما يعطيكهُ
شماً تكونُ ، أو رياحاً تائِرةً
فأولُ الدموعِ آخرُ الشجنِ
وآخرُ الليلِ بدايةُ النهارِ .

٧ مَنْزِلٌ مَنْ كَانَتْ مَثَواها النارُ

الحُبُّ عَطَرَ في الهواءِ نَشْمُهُ
أهناك سجنٌ
يحبسُ الأزهاراً ؟
أُسمعتِ عن قيدٍ
يقيدُ وزدةً
كيلاً تفوحُ
وقللاً الأديارا
أُسمعتِ يوماً
باعتقالِ حديقةٍ
ضمتِ إليها بلبلاً ثراثاً
للحُبِّ قانونٌ

فلان لم تنحنى يوما له
فستدخلين النارا .

« سُرَّ مَنْ رَأَى »

مدينة تأخذ زينتها
عواميد فضة ، أصلها في رَحِيم مبتهج
وَقَرَّعُهَا في عصافير اللغة .
أوان نحاسية مملوءة بمخزقة التصوف
حتى تلتصق بلمعة غبائية .
غارق مصفوفة في حُجْرة القلب
لا يتكئ عليها إلا سكران
ولا يلمسُ وشى حواشيها
إلا من ثقلت فوق لروع شجيرة
فاكهة عذابه
حتى ينخلع الجلدُ من الطين
وحتى ينقصف الغصن
وحتى ينفطر الرمان .

لا تُسمعُ فيها لائحة
بل غانية
تحكى تواريج غوايتها .

تحكى عن فُتوحات أعضائها
وعن كشوفات عينها .

تحكى كيف تفككت

تحت وطأة هَوَلٍ
واستحالت إلى ذروٍ طَيَّرته الريحُ

تحكى كيف شربث
حتى ابتلت أظافرُها
وابتَلْ شَعْرُها .

تحكى حتى تغادرَ الأشجارُ منابتها
وتستظلُّ بظلِّ نهدِها .

تحكى حتى يتألأَ لهواءُ
ويزدحمُ الفضاءُ بنورِ حِسِّ
ويتوجعُ كركبُ .

وللبساتين حوْها هممةٌ
وللماعرِ الجبليِّ غممةٌ
وللمياه كلامُ .

اقتربى ..
أبتها الشجرةُ التى شهدتْ عُرْسَها
وحَدَّثنى عن الفتى الذى افترعها
والصاعقة التى أطلتها
والجبل الذى صار كاليفهن المنفوش فى مَدِّ سرورها
وعמוד الرخام الذى انتقل إلى شرق رغبتها

وحَدَّثنى
عن العصافير المليئةِ الحواصل بلؤلؤِ العشقِ
وقمَحِ الحيةِ .

وعن الأوابد من الطير والوحش
وهي تفرُّ ناجيةً بنفسها
من حريق اللغات في الجسد الآدمي
ومن حريق امرأة
نركت السموات في رماد نهديها
ضميراً ، ورياحين ، وفاكهة ، وأبنا
وحدائق غلبا .

وَحَدَّثَنِي
عن المدينة التي تركتها الممالك ،
للصعاليك ،
وللحرافيش ، وللزُّغُرِ
فأقاموا فيها شريعة الضعفاء
وسنة الفقراء
واقسموا لها لبن الشاة
وغلة بيت المال
ونجراج البلاد التي استبدلت بالسيف وردة

وَحَدَّثَنِي
عن « سُرَّ مَنْ رَأَى »
وهي تفتح أبوابها الخمسين
لتأوى الطيور في وُكُنَاتِهَا
والخيول في مراتبها
والعالب في وجارها
والعاشقين في سريرتها .

وَحَدَّثَنِي
كيف خرج أهلها يجارون في الصُّعَدَاتِ

حتى وَشَت النخلة عن نفسها
ودَلَّت العيرُ على مرتعها
ونادت الحنطة : أنا قمحُ فكلوني .

وحَدَّثني
أن المرأة أَلْقَتْ مِرْطَها وفُرْطَها
والظعينة هودجَها
والفارس قوسَهُ ووَرسَهُ
والأسدَ الحادِرَ جُمُئَهُ
والسراحين طرائدَها
والبيك طنافسَهُ
والشجرةَ برتقالَها
والوردةَ ريحَها
والصحائفَ حِكْمَتِها .

حتى اجتمع لهم مُجْتَمَعٌ ، فقال مُنادٍ :

مُذُوا إيديكم
للنعم الظاهرة
وللنعم الباطنة
وابتدروا لىءَ الله عليكم
واغتمُّوا بعمامِ حِكْمَتِهِ
والتدوا .. واعتزوا
حتى تشتجر مَعَى الواحد منكم
لى أحشاء أخيه
واستوصوا بالنسوة خيرا
فهنَّ رياحين الدارِ
وبساتين الأبصارِ
ومصابيح الليل ، اذا ما اعتكر القلبُ ، وعسعت الظلمات .

ألم وترا

أحمد ريان

تقول لي الدائرة اصعد
تقول لي المعارج والمواج اصعد
والبيوت التي انسدت على الحقول
تقول

كان الكون خافتا ، وعلى الأفق الشحرور الشمسي الذي يناور في السحاب العتيقة ، جريت في سأم
الأصقاع ، والكائن المعتم من خلفي ، كانت الدوائر المائجة تدور لي ، والحواجر الشفافة تتداخل ،
خرب ترعق ، وجعارين مظلمة ترفرف .

هل لأنني أشعل الحرف
وأصعد في ذاكرة البيوت ؟
امتلك التضاريس الخفية
ألهذا ألوح للسديم ؟

وأنتائر في الأقوال ؟

بينما القلب بندول حزين

والربابات الليلية تعوى .

كل شيء يعوى ، المدى ، المسافات ، الجهات ، التشكل ، التهدم ، السكك

الفلك ، الظلال

كل شيء يعوى .

الدروب تعوى في الليل ، والنساء الداكئات على العتبات ، ييحثن عن القمل في شعر الأطفال ،

ويحلقن في كائناتى مذبذب ، ورائحة العفونة في التراب ، رائحة العفونة في التراب ، رائحة الطيبخ

المتخثر ، والأنوار الخفيفة ، والفتيات خلف الأبواب ، في الظلام ، يضربن أجسادهن بالأصابع

الجماعة ، ويدعكن البؤر الحارقة ، وكنت أمر رهيفا في الظلمات ، أسأل كيف يعيش الأطفال هكذا

بلا حلم ، بلا لغة ، بلا ماء يقور في القلب .

وترصرخ ، والغيم قابض على الضلوع ، لا أجد البداية ، لا أجد البداية ، والأنين في الرماد ، في

الآهة الخرساء واللحن الذى يومئ للموت .

رأيت رجلا يخرج من مكعب ليلى ، تلف قشرة بطنه للخارج مثل علبه سردين مفتوحة وتستدير تحت

لكه الأقواس ، والإشارات والأسهم .

ينكسر العويل على الضلوع

وأنا أتوارى في الريح

أتوارى في خط الأعشاب المستونة

ياكون ياسجن :

السلام تتخبط في القدمين

والعتمة تسطع

كانت الحمام جامدة كالخجارة

والزغاريد المفجوعة تصرخ

كنت أسرى إيقاعا بالحنين

وَأَسْأَلُ :

هل لأننى أعرف هاجسى

واكشف الزمن الذى يتوارى ؟

أعرف الجدران المطبوخة بالخزن

أهذا أسكن النهر الذى يرلرف

تحت عويل الرياح ؟

أهذا أطرز نافذنى

فى اتجاه لا نهائى

استبدل الخواف والكواكب والتلال

واصعد فى وهجى المَر .

أشعل الشهبى والظمى

تصبح الأرقام غملاً يروغ فى العين ، وتمتد شرائط الإلكترونيات لتسجل الزيادات المثقوبة ، والضلوع
لثقت فى الوميض الدرّى ، والبائعات الجائعات يجلسن على أوانين يبعن الثّار العفنة ، يشتمن ،
ويلوحن بالأصابع الوسطى ، والمشتريات الزائغات الأعين يمشين الى كل اتجاه ، يجفرون بالأسبّة
القديمة ، ويدرن فى دوامة الغبار ، يصفعن أولادهن ، ويلعن الحياة وفوق السوق كان التل الذى
لوقه بومة تغطّ فى نومها ، ويعلو شخيرها رويدا رويدا .

كنت فى ظلامى ، أفتح دفتر الرماد ، والفضاء الأخرس فى نافذنى يَلُوح لى ، والقلم مسخ فى
أصابعى ، تصطف السطور على الورقة ، والحروف تتبعج سوداء الحروف المقرنة المليئة بالعقد
والانفخات ، تتداخل الكلمات ، ألف تتكرر كالحراب ، وهاءات كاللّهب المشعث ، وسين
تتكرر كالتبائات الشوكية ، ولامات كثيرة كفضيان زنانات ، وجيمات كالخطاطيف ، ودالات
مقوسة كالسنابر ، وباء كالنعبان تلوى ، وخرائط تشتبك فى شبكاتهما المدعورة الرعاء .

كنت أروح إلى الأقوال الجدارية

والكرجان قابعون على الحصائر الخشنة

ينحتون المفاتيح الخرساء

ويخالطون الظلام

التراب يسافر في الدماء
وأنا أنحت النهد الميء بالحلمات

صرخة تلوت في الشبايك ، نظرت ، فاذا الجدران راكعة ، كان كما لو كان زلزال محبوس في
الفؤاد ، وأكنى أعوم في بركة من النور في قارب على قدر جسدی والجنود يحيطون بالبركة من كل
صوب ، يدفعون قاربي بالحرايب ، وأنا لا هت أناهض ، لا حول ولا قوة لي .

رأيت أننى في الكتبان الخشنة
والجمره تتعكر بالشموس السوداء
أريد أن أخاطب النغم العدرى ،
وأخمش الخدوش
أريد ان احرق جمرى
وكالملاح التائه
أسأل البياض
وأغنى بصوت فيء
أمزج السماوات والأرضين
ثم أرقص
على شفا حفرة من النار
كل شيء ينهار

— شجاعة مصلوبة كالجملجمة على الجدار
— تعلن الساعة منتصف الليل أو منتصف النهار :

أوراق مليئة بالفاهات ، تتداخل فوق منضدتي ، تتداخل فوق الرفوف التي تكاد أن تهوى ، فأنلة
تلوح بالعرق ، كيلوت متسخ ، بقايا طعام مغطى بالثلج ، ساعة حائط خربة ، ثقاب صامت وعلبة
بيع فارغة ، قائمة بالمواعيد التي لن أفي بها ، وأخلفة الجلات التي لم أقرأها ، ولا شيء سوى انتصاف
خفيف ، وفراغ ثقيل لا نهائي

كان القتال النصفى للسان أمامي ، مجرد ، فاغرا لهاها ، يمتد الظل الأسود في جانب الشارب ، ثم

يمتد لأعلى بجانب عظمة الأنف ، ثم يغور في تحويلة العين الجانبية ، ثم يختفي الظل تماماً في الجبين ويعود
ليظهر ثانية في لفات الأذن التي تتعرج داخلياً ، كان المثال النصفى للإنسان أمامي ، صارخ
صامت ، وأنا أدور في تجاويف الوجع ، وأشير في ايقاعى السرى للسوسة التي في السراب أجرى في
طريق الفراغ الذى يفيض ، أجرى ، وتحت الحاجب ألقى من البيوت العظمية التي تن :

أعرض النخيل والسقوف والأبواب
أعرض الأرغفة التي تعالظ في مخيرتها
أنا أنأى الآن
أجهش بالغناء :

الهلل حاد كالشفرة
والنسوة يكيّن على الأحجار

هل لأنى أخطف باكورة الحروف
بأخذنى الحلم إلى حضرته
أهدأ

أنحنى في جرة ؟
و أنصت للربابة التي تتورق
أرسم الإكليل الإبرى
وأنسم رائحة الطيور
أفتح باباً آخر للأفق
وأغنى غناء آخر
للضفائر التي تترقق فوق أكتاب البنات العييدات
أغنيك لغصة الأكباد
و للفقار المشدوخ الذى يتن
أغنى للإشارة ، للذات
أغنى لرفرفة ، لانتفاضة ، لزوج

أغنى لوجهى الميت يتكرر آلاف المرات ، بين المرأتين المتوازيتين ، والمُزَيْن يغزّ رأسى بشفرته ، بينما



الشعر ينمو ، كأنتى من أهل الكهف ، قلدر بين عبنى وتحت أنفى

أغنى للعرضات العضلية تتوازى فى السماء ، ثم تهبط لينة فوق السطوح المكعبة السوداء

أغنى للأطفال الذين يتحملون عبء ديون العالم الثالث ، ويموتون بلا برلمانات ولا مربيات لطيفات

أنى أهاجر فى زخارف لينة

أسرى فى أسوار المكتبة ، وفى العجائن المعدنية

أوقع الكون فى آهتى

أطير بخطط طيفى ، نحو السحابات المليئة

أطير ناحية الكبس الجالس ، والمواكب الجنائزية تعدو ،

كالت الحوافر محفورة فى الصخر

والأبواب الورقية تتقاذفها الرياح

أحضن الأقماع الشمسية

وأنادى الأركان

أنادى السلام التى تصعد للسديم

هل لأنتى أنحن للعشب

أكتب طائرى

أغرق فى دوامة الحجر

أهلدا

أصعد

محض بهلوان جميل

بين الجرار الجنازية

بالفضة التى تفيض

أهلدا

أنادى الأجنحة المطمورة ؟

والخلاء الذى فى الأبصار

أعطى القلب حصته من السؤال

أهلدا أروح فى هارمونية الصباح

ارسم الفصل الخامس

وأحتذى وهمج

سيرة الآتين

على منصور

رَجُلْ

مُحْصِرٌ ...

تَأْلَفُ الْقَطَطُ الْبَرِيَّةُ ،

وَالْأَعْشَابُ السَّرِيَّةُ ،

وَالْأَوْرَاقُ الْمُنْسِيَّةُ ،

وَالْمَرَاةُ ذَاتُ الْجَسَدِ الْمَحْصُورِ .

تَأْلَفُ أَرْصَفَةُ ،

وَصَعَالِيكَ ،

حَرَاهِيْشُ ،

مَنَازِلُ مِنْ طُوبَى لِيْنِ ، أَعْشَاشُ

مِنْ خُوصِ .

وَبِلَادُ تَعْرِفُهُ وَتَحْطُ عَلَيْهِ الْعَيْنُ

فَتَحْطُهُ عَيْنُ الْبَصَاصِ ،

وَتَحْطُهُ عَيْنُ الرِّشَاشِ ،

وَفُوهَةُ الْمَدْفَعِ ،

وَالدَّبَابَةُ ، وَأَخَايِيلُ .. لُصُوصِ .

وتمسحُ عن خديهِ

دُموعهُ ...

فَيَقُولُ : « الكُمُ الساكُنُ في الأرضِ لَجِيعَةٌ »

وَتَقُولُ : « الولدُ الضاربُ

في البطنِ بِصَيْصُ بِصَيْصُ »

رَجُلٌ

مُخْصُوصٌ ...

في الصُّبْحِ رَأْيَاهُ وَحِيداً ..

كَيْفَ انشَقَّ اللَّيْلُ عَنْ امْرَأَةٍ مَعَهَا مَلِونَا رَجُلٍ

مُخْصُوصٌ .

○○○

فَمَتَّ أَسْأَلُ جَارِي

عَمَّا يَجْزُهُ ...

فَاجَأَنِي جَارِي : « مَا غَلَدْتُ حَزِيناً

قَلْبِي كَانَ يُحَدِّثُنِي أَنْكَ

لَسْتُ تَرَانِي

قَلْبِي الْكَاذِبُ حَدَّثَنِي ..

أَنْكَ رَجُلٌ

لَا مُخْصُوصٌ . »

هَذَا الرَّجُلُ الْمُخْصُوصُ

كَانَ الْبَارِحَةَ يَحْدُثُ جَاراً (فِي الْحَالِلَةِ)

عَنِ الْمَعْنَى ،

وَالْجَدْوَى ،

وَالْقِيَمَةَ ،

وَالْخَلِيلَ الْقَائِمَ ، وَالْعَدْلَ الْمُنْقُوصَ

كَانَ الْبَارِحَةَ يَسْتَقِي (فِي الصَّدْرِ)

بِيَوْتاً ،

وَحَدَائِقَ ،

وَمَسَاءَاتٍ ... وَأَقْصِصَ .

وَيُفْصِّلُ فَاهِكَةً

الْقَلْبَ مَعَ امْرَأَةٍ (فِي اللَّيْلِ)

فُصُوصَ ،

فُصُوصَ .

رَجُلٌ مُبْصُوصٌ ..

وَامْرَأَةٌ تَقْرِصُهُ فِي أُذُنَيْهِ ،

لجنة التحقيق المكارثية للنشاط غير الأمريكي

« نصر التحقيق مع شارلى شابلن »

عن مجلة سيدايست الامريكية عدد شتاء ١٩٨٦

ترجمة : محسن ويفى

كلمة قبل قراءة الشهادة :

في عام ١٩٣٩ يكشف النظام الأمريكي فجأة ان هناك مخططاً شيوعياً لغزو امريكا .. الغزو هذه المرة - والحرب العالمية ما تزال نذرهما في الأفق - غزو فكري وثقافي منظم يقوم به في قلب امريكا عملاء من الامريكان وغير الامريكان الذين وفدوا على البلاد خوفاً من النازي أو أملاً في حياة أفضل بأمريكا ، وانهم جاءوا جميعاً لتنفيذ هذا المخطط الاحمر . وكواجب عاجل كان لابد لصند جحافل هذا الغزو من تشكيل لجنة من الكونغرس الامريكى بقيادة العضو البارز فيه « جون مكارثى » وبدأت تحقيقها مع عشرين فناناً من السينمائيين واتهمتهم صراحة بالشيوعية وبمحاولة تدمير « غط الحياة الامريكى ولم يكن اكثر المتشائمين يتصور أن عمل اللجنة سيستمر لأكثر من ستة شهور تقدم بعدها تقريرها للكونغرس عن نتيجة هذا التحقيق مع هؤلاء العشرين . غير ان التصدى لهذا الغزو المفاجيء استمر قرابة الثلاثين عاماً وبالتحديد حتى عام ١٩٦٩ ، وتفرعت من هذه اللجنة مئات اللجان الفرعية من مختلف الاجهزة والجهة الأمنية منها « لجنة الهجرة الجنسية » حيث شمل التحقيق الآلاف من الفنانين من مختلف الفنون والاداب والثقافة ، ولم ينج أحد من الفنانين على اختلاف مذاهبهم الفنية وتنوع رؤاهم الفكرية من المثول امام هذا اللجنة . بعضهم رفض الأمتثال وعندما مورست ضده ضغوط مختلفة اختار الانتحار والبعض الآخر أصر على ممارسة حقوقه

الدستورية والقاء بيان سياسى يوضح موقفه من هذه اللجنة غير ان رئيس اللجنة - فى الاغلب الأعم - كان يرفض البيانات السياسية (وبالذات تلك التى تفصح عمل هذه اللجنة وتكشف عن طبيعتها) وهنا يرفض هذا البعض التحقيق معه فيسجن بتهمة إهانة اللجنة . ويكفى أن تورد أسماء رونالد ريجان (كشاهد ملك أو شاهد ودى كما اسمته اللجنة) ، إليا كازان ، ارثر ميلر ، الأخوان إيرلز ، والمفتى الزنغى الأمريكى العالمى إيرل روبنسون ، وبرتولت بريخت ، وأوديتس ، وليليان هيلمان ، وجون هوارد لوسون وآخر هذا الطابور الطويل الذى يمتد إلى الآلاف من الفنانين (لمزيد من التفصيل حول التحقيقات والأسماء والشهادات المختلفة يراجع الكتاب الذى حرره إيريل بنتلى وقام بترجمته الزميل احمد حسان باسم « المثقفون والمكاريثية ») الممثل والمؤلف والمخرج العظيم شارلى شابلين والذى تقدم - هنا - نص تحقيق لجنة الهجرة والجنسية معه فى عام ١٩٤٧ وكما هو معروف فالتوجه السياسى لشابلين ، ليبرالى النزعة من خلال افلامه على الأقل . حتى وان كانت هذه الافلام تحو بشكل عام - على الفقراء والمساكين أو توجه انتقادات حادة للديكتاتورىة النازية أو للعلم الحديث الذى يحول الانسان إلى مجرد آلة ، ففى الحقيقة ان ليبراليته السياسية لا تتناقض مع الطريقة التى نما بها شابلين وتطور والتي كست شخصيته ووعيه بطابع رومانسى وأنسانى غير أن المشكل - هنا - فى حالة شابلين وغيره من الفنانين والمثقفين الآخرين - هو تناقض توجههم الليبرالى إلى الذى يؤمن بمبادئ البورجوازية الأمريكية كما أعلنها « ابراهام لينكولن » وفى لحظة تاريخية تجاوز فيها النظام الأمريكى هذا الطابع التافسى الحر بسبب طبيعة اقتصاده الاحتكارى وسيطرة المؤسسات الضخمة على الحكم والسياسة والثقافة وبالذات فى وقت غروب الشمس على الامبراطوريتين الاستعماريتين الكبيرتين فرنسا والمجلترا ورغبة النظام الأمريكية فى أى محل محلهما .. فكان التناقض والعداء لكل تراث ليبرالى النزعة وأيضاً لكل من تحقيق الليبرالية . ولم يشفع لشابلين أو لغيره أمام مؤسسات الحكم والثقافة - مثلاً - عداوة الشديد للنازى أو ضرورة اعلان جبهة ثانية فى وقت كان النظام الأمريكى نفسه - برغم مبادئه الحرة المزعومة - لا يرى ضرورة ملحة لأن يعلن الحرب على دول المحور . عموماً لا تحتاج شهادة شابلين امام لجنة الهجرة والجنسية إلى تعليق فهى تكشف بوضوح عن طابع وطبيعة الديمقراطية الأمريكية وعن المصالح الاحتكارية التى تمثلها هذه الديمقراطية .

« هل أنت الآن أو سبق أن كنت .. ؟ »

● هل شاركت فى أنشطة التكتل الجبوى للحزب الشيوعى ؟

* لا أعتقد إننى ساهمت على الاطلاق فى مثل هذه الأنشطة غير انه من الواضح أن سؤالك عام جداً

وغير محدد فلا أعرف ما تشتمل عليه هذه الجبهة للحزب الشيوعي .

● هل تعتبر - نفسك أحد أعضاء الحزب الشيوعي ، مستر شابلن ؟

* لا .. إطلاقاً .

● هل قدمت أية مساعدات للحزب الشيوعي ؟

* إطلاقاً !

● هل ساهمت بأية أنشطة في رابطة المثليين ؟

* نعم .. من المحتمل ولكنني اعتقد انني انضمت لرابطة المثليين لكي يكون لي الحق في ممارسة التمثيل .

● مستر شابلن ، فهنا من الصحافة التي تشير من حين لآخر انك إلى هذا الحد أو ذاك مكفول برعاية الحزب الشيوعي في هذا البلد .. هل هذا صحيح ؟

* لا .. ليس برعاية الشيوعيين .. فأنا ليبرالي وأعمل من أجل السلام فلماذا أعجب بالشيوعية ودائماً ما أردت انني لا احتاج لاي جهة تحت أي مسمى فقد استخدمت اسمي الخاص طيلة حياتي ولم أتم لاي منظمة سياسية أو غيرها إلا ماله علاقة بعمل .

● هل قصدت توجيه رسالة إلى شخص محدد عندما قلت « روسيا .. المستقبل لك » ؟

* نعم !

● لمن كانت هذه الرسالة إذن ؟

* لقد كانت بناء على رغبة حلفائنا وهم الروس في ذلك الوقت فقد طالبوا مني توجيه رسالة في احد احتفالاتهم السنوية .

● ولمن كانت الرسالة موجهة ؟

* لا أعرف .. للشعب السوفييتي أو شيء من هذا القبيل .

● وماهو جوهر الرسالة ؟

* فقط -إنهم يقاتلون ويستشهدون ... اتخ خطاب حماسي عادي وأعتقد أن ذلك حدث اثناء الحرب ، نعم أنا متأكد .

● والآن .. مستر شابلن ، نشرت « الديلي ووركر » في عددها الصادر في ٨ يوليه ١٩٤٧

مقالة من المؤكد أنك كتبها بمشاركة آخرين تطالبون فيها بتأجيل محاكمة كل من « يوجين دينيس » ، « ليون جيفسون » ، و« جيرهارت إيزلر » . [كان الثلاثة أعضاء في الحزب

الشيوعي الأمريكي ، وقد عوقب الاولان بحبس لمدة سنة وكان ذلك عام ١٩٤٧ أما ايزلر شقيق المؤلف الموسيقى هانز ايزلر المواطن الالماني فقد أجبر على ترك البلاد .. المحرر]

* هذا صحيح تماماً .

● كيف امكنت أن توصل آراءك « للدبلي ووركر » ؟

* لم أتصل بأحد .. كان لدى المئات من طلبات مختلف المؤسسات والمنظمات كلها تناشدني « باسم العدل ، هل تستطيع أن تضع اسمك تحت هذا الأمر » ... الخ لقد جاء الموضوع هكذا ، فأنا لا أعرف أى صحفى من « الدبلي ووركر » ، وقد تم الأمر عن طريق المراسلة ودائرة الخطابات التي ترسل لي من أجل الدفاع عن أى شخص وأى قضية .

● هل كنت متعجباً بهم لأنهم ينتمون للشيوعية ؟

* بداية .. لقد كنت متعجباً بهم لأنهم حيويون الى حد كبير ، غير انه يبدو الأمر الآن « كملاحقة الساحرات » (●) والذي أؤمن به حقيقة .. ولكنني - كما قلت - لا أؤمن بالشيوعية .

● مستر شابلن .. ظهر مقال في نشره « التحدى » في ٥ يولييه ١٩٤٧ عنوانها « أكمل المشوار مع حملات القهر » والذي كان ضمن أشياء أخرى مشتق من حوار تم بينك وبين محرر هذه النشرة ، والذي يظهر سؤال وجه إليك بمناسبة فيلمك « مسيو فيردو » ، حيث سئلت : هل أنت متعاطف مع الشيوعيين ؟ فأجبت بأن هذا أمر مشروط ... هل تذكر - مستر شابلن - هذا الحوار ؟

* لقد كان كل امرء أثناء الحرب الثانية متعاطفاً - إلى هذا الحد أو ذاك - مع الشيوعيين وأقصد - طبعاً - شيوعىً روسيا ، غير انني لم أقرأ كتاباً أبداً في الشيوعية ولا أعرف أى شيء عنها ولم أقرأ مطلقاً « كارل ماركس » أو ما شابه .. وما قصده من التعاطف مع الشيوعيين .. كانت روسيا بطبيعة الحال وبالتأكيد لم تكن هي روسيا تحت حكم النظام - القيصري - القديم وإنما روسيا الشيوعيين الذين يقاثلون من أجل ما يؤمنون به بمبررات قوية وبجسنة ، ولذلك فأنني أشعر بالامتنان العظيم لهم لأنهم قد ساعدونا في أن نعد العدة ونجهز طريقنا الخاص في الحياة .

● هل تعتبر نفسك متعاطفاً مع دوافع الحزب الشيوعي .. في الولايات المتحدة الامريكية ؟

* لا أعرف. شيئاً عن الحزب الشيوعي الأمريكي ، لا شيء أياً كان .. هل هذه أجابة مرضية لك ؟! وشاعت كل هذه الاتصالات التي نسبت إلى الشيوعيين ، من حقيقة تلك الدعوة لكي ألقى خطاباً نيابة عن « مستر دافيز » (جوزيف دافيز مؤلف كتاب « مهمة لموسكو » والذي كان سفيراً لأمريكا في الاتحاد السوفييتي » والذي كان من المفترض أن يتحدث في اجتماع في « سان فرانسيسكو » ولكنه أصيب فجأةً بالتهاب في حنجرته ، فاتصلوا بي وسألوني عما اذا كنت مستعداً

للذهاب بدلاً منه لكى أقوم بحملة تبرعات من أجل ذلك الاحتفال الروسى ، (الذى لا اذكر اسمه) ، وفعلاً القيت خطاباً وأحسست بشعور عاطفى جارف فلقد كانت وكالات الانباء تتناقل أخبار قتالهم واستشادهم سواء فى ستالينجراد أو فى غيرها ، وكان الخطاب تحية لروسيا وللشعب الروسى . وحدث أنهم أخبروني أنه عمل جيد ومن الواضح أن هناك شيئا يمكن فعله ، وإننا نريد التعاون إلا انه يبدو أنه كانت هناك قوى اخرى تريد ان تفرقنا فى هذا الوقت بالتحديد .

وفى كل خطاباتى كنت أؤكد إننا نريد توماس لامونت (رئيس شركة الصلب الامريكى) مع هارى بريندجز (رئيس نقابات عمال أمريكا) نحن نريد نفس الوحدة لأنه يجب علينا الانتصار فى هذه الحرب . كان هذا كل ما قصده فى الحقيقة .

● هل كنت فى أى وقت عضواً بحزب « العمال الجديد » ؟

★ لا ...

● هل سبق وقدمت أية مساهمات مالية لتدعيم حزب العمال الجديد ؟

★ لا أذكر - ابتداءً - ماهو « حزب العمال الجديد » ، فنحن لدينا مليون تعبير سياسى ، ونحن لا نحمل قائمة محددة باسماء كل ما هو شيوعى أو غيره ، لكننى واثق تماماً إننى لست عضواً فى أى تنظيم سياسى وهذا ما أستطيع تأكيده .

مرة أخرى لا أتمنى لأى سياسى أيا كان .

● فى يوم ٢٢ نوفمبر ١٩٤٢ دعت « لجنة الحرب الروسية » إلى حفل تسمى « عشاء شابلن » !!

★ نعم ... هذا حدث .

● لماذا تم توجيه دعوة العشاء على « شرف شابلن » ؟

★ لأننى كنت أتحدث كثيراً عن الجهود الروسية فى الحرب وقد كانوا يمتنن جداً لهذا الموقف ، وكان من الطبيعى أن يفكروا إنهم باطلاق إسمى على « دعوة العشاء » فربما يمكنهم ذلك من جمع تبرعات لجهة الحرب .. وبالمناسبة فقد تبرعت - بنفسى - فى هذه المناسبة .

● هل سبق ودعوت احداً من موظفى السفارة الروسية إلى منزلك ؟

★ نعم .. فنحن لدينا مجموعات كثيرة من الناس ، وحدث انى دعوت بعض هؤلاء الموظفين ، السفراء ، صينيين وغيرهم ولقد لبوا الدعوة جميعاً لأننى أصبحت - بالنسبة للكثيرين - وجهاً دولياً ليس أكثر ، ولقد عرفت مستر توماس .. توماسوف ، لقد كان لطيفاً ، ربه وقد أحببته كثيراً ، ولا اذكر إننى قد رأيته - منذ أن كان هنا - إلا مرتين فقط .

وأود أن أضيف إنهم - بطبيعة الحال - قد لاحظوا أنني لست واحداً منهم كما أنني لست عدواً لهم بالفعل إنني لا أشعر بالعداء تجاه الروس ، لا أشعر بذلك على الإطلاق .. ربما لا أفهم - الآن - الموقف الدؤل ولكنني مازلت آمل ومازلت أؤمن بأننا سنكون أكثر مصداقية في جميع أنحاء العالم - وتلك مهمة بالغة الأهمية - إذا نجحنا في إقامة تعاون مع الروس .

● هل سبق وأرسلت لموسكو تعرض خدماتك على الحكومة السوفيتية بمناسبة « مهرجان شابلن » الذي كان على وشك الانعقاد ؟

* نعم .. فقد كنت فخوراً .. وأنت ترى .. لقد عقد المهرجان تكريماً لأفلامى ومن الطبيعي أن أخطرهم بامتنانى لهذا التكريم وتمنيت لهم الاستمتاع بأفلامى ..

● هل عبرت عن هذا الموقف إلى صحيفة « الديلى ووركر » ، مستر شابلن ؟

* لا ..

● إننى أسألك ذلك بسبب ما نشرته هذه الصحيفة في ٦ أبريل ١٩٤٣ عن تكوين « جمعية الصداقة السوفيتية الأمريكية » وذلك من أجل الفهم المتبادل بين الروس وبين أمريكا والذي كان ضرورياً جداً فى الجهود الحرة . هل دعيت للانضمام لهذه الجمعية .. مستر شابلن ؟

* نعم .. وذلك فى سياق تدعم وتطوير الصداقة ولكن إذا بحثت لجيتكم جداً فى الملفات فلن تجد اسمي ، فأنا لم أمتحه إلى كل المؤسسات أو الجمعيات .. وإذا فعلت ذلك - فى احدى المرات فلأننى أؤمن إنه سيؤدى إلى تطوير الصداقة بين الروس والولايات المتحدة والحلفاء كل الحلفاء .. بريطانيا .. الخ .. فأنا بالطبع أميل لذلك .

● ما هو رأيك فى الحكومة السوفيتية - فى ذلك الوقت ؟

* كما كان دائما فأنا أشعر بالامتنان العظيم تجاههم .. وما تتناقله الأخبار لا أجد فيها ارتكابهم لأى جرائم خاصة ، كما أنهم لا يهددون ديمقراطيتنا .

● ما هى وجهة نظرك تجاه الطريقة التى سلكها السوفيت فى تشيكوسلوفاكيا ؟

* حقيقة لم أدرس الموقف جيداً ، واعترف ببجلى فى هذا الموضوع لكن من خلال قراءاتى المختلفة للصحف - وهذه قناعة شخصية - لا أعتقد أن الروس قد ارتكبوا أمراً احمق . ولننظر كيف عالج الروس هذا الموضوع ؟ ليس لديهم جنود هناك ولم يتسببوا فى سفك الدماء ، كما يستحشون رأيى وتحليلى للموقف وأيضاً حدسى « الخاص .. » على القول إننا - حقيقة - لم نتخذ أى موقف عندما ضم هتلر اقليم السودانين للتشيكى لاراضيه ، كما أننى أؤمن بأن صحافتنا تعرض على - وتخلق حالة - الحرب ضد روسيا ، وأنا استنكر من كل قلبى هذا الموقف . مرة أخرى لست شيوخاً ولن

يرتبط أسمى بأى شيوعى ، ان حجم اعمالى يقدر بـ ٣٠ مليون دولار ، فكيف يمكننى أن أدعو للشوعية ١٩

● هل تعتقد أن نخط الحياة الشيوعى أفضل من نظيره الأمريكى ؟

* بالطبع لا .. ولو كنت أؤمن بذلك لذهبت لكى أعيش هناك ! لكننى أضيف إننى لست معادياً لهم وسأظل هكذا .. إلا فى حالة غزو الروس لأمريكا .. فسأكون - حينئذ أول من يحمل السلاح ...

● هل ستحمل السلاح لكى تحمل

* نعم لكى أصد أى غازٍ للولايات المتحدة .. وهناك أمر آخر فالصحف لا تتعاطف مع كل من يتكلم بصراحة ، كما أنه ليس لى أية علاقات عامة طيبة فى هذا البلد .. اننى احتقر الصحافة ، تلك التى ترصدنى دائماً وتحاول تصويرى كمنسوخ ، وبرغم هذا فقد عشت حياة عادية وهادئة جدا ..

لست رجلاً اجتماعياً على الإطلاق غير اننى شعرت بالكراهية الشديدة للنازية وعندما نشبت الحرب العالمية ، وبينما كنت اعتبر النازية امتهاً للانسانية ، عقد بعضهم اتفاقات مع هتلر وبعد ذلك عندما دخلوا الحرب اندفعت بحماس مع كل الحركة المتحالفة من اجل هدف واحد هو هزيمة النازى والفاشيست احسست بالفرحة العارمة عندما انجزت فيلم « الديكتاتور العظيم » (●) اعرف انهم كانوا شيوعيين وبدايين ولكن كل هذه أمور عصرية .. اننى لست يهودياً ، ومع ذلك فقد تعلقوا بأهذاب الأقلية أكثر من وضع أهمية للايديولوجية أو لحركة الحلفاء أو أى أمر آخر ، ولهذا فقد اعتبرتهم حقى ومجانين أيضاً .

● هل كنت عضواً فى جمعية الصداقة الامريكية - السوفيتية ؟

* نعم .. أعتقد .. ربما .. نعم

● لكم من الوقت ظللت عضواً فى هذه الجمعية ؟

* لا أعرف .. ولا أعرف - بالضبط - كيف انضمت لها .. لقد كانت واحدة من هذه المؤسسات التى ظهرت اثناء الحرب والتى تدعو إلى معالجة حاسمة للعداء وللطاويز الخامس الذى يحاول أن يفرق بين الحلفاء الخ « فادعو للسلام وأصنع أصدقاء » .

● يظهر اسمك مستر شابلى فى « الدبلى ووركر » فى عدد ٢٩ سبتمبر ١٩٤٣ كأحد رعايا الاحتفال بالذكرى العاشرة لمؤتمر الصداقة .

* حقيقة .. ! أنا لا أعرف ذلك .. فلم تعد ذاكرتى تسعنى لكن ربما يكون ذلك صحيحاً .

● والآن وفى ٢١ نوفمبر ١٩٤٤ صورة لك فى مقال فى « الدبلى ووركر » يشير إلى أنك

ومجموعة من السينائيين قد قمم بارسال تليفراف تحية إلى اجتماع الصداقة الامريكية - السوفيتية المتعقد في ميدان حديقة مادسون .

* هذا ممكن .. لا أعرف فذاكرتك انت أفضل ! أما أنا فلم اعد استطع التذكر .. كما أن هذه الامور لم تعد تمثل شيئاً هاماً فلدى ركام من خطابات البريد التي يقترح أصحابها على « هل تستطيع مع آخرين أن تبرزوا نيّاتكم الصداقة تجاه الصداقة الروسية السوفيتية ؟ الصداقة الروسية السوفيتية ، فأنا بكل طاقتي لها ومعها وأنا بكل طاقتي مع التعاون التجاري وكل تعاون آخر وهكذا تستطيع أن تخطو للأمام دون حرب .

● حوالى .. كم من المرات تحدثت في اللجنة الأمريكية للمعونة الحربية الروسية .. مستر شابلن ؟

* حوالى من أربع إلى خمس مرات .

● هل أنت على معرفة بـ « إيرل برودر » ؟ (●)

* لا .. لا أعرفه

● ألم تكن رئيس شرف للاجتماع الثقال الذي عقد في قاعة كارينجي بمدينة نيويورك في ١٦ أكتوبر ١٩٤٢ ؟

* نعم .. لقد تحدثت في هذا الاجتماع ...

● إذن فقد كنت الرئيس الشرفى لهذا الاجتماع ؟

* لا أتذكر حقيقة ، فلقد كانوا يودون معرفة إن كنت سأحدث في هذه المناسبة ، وأعتقد ان أوردسون ويلز كان هو الرئيس .

● والآن مستر شابلن .. هل أفتحت كلمتك أثناء هذا الاختفال وفي بدايته بهذه الجملة « أيها الرفاق الاعزاء .. تعم أنا أقصد الرفاق » ؟

* نعم ...

● ولم كنت توجه - بالضبط - هذه التحية ؟

* لقد قصدت بعض الروس من المتفرجين ، ولأننا كنا نعمل من أجل قضية واحدة ونحارب من أجل الديمقراطية ، ولأنهم كانوا رفقائنا ، فقد كنت فخوراً بأننى استطعت أن اشير اليهم كرفقاء ، لقد كنا - معا - اصحاب قضية واحدة .

● هل هناك أهمية ما أن تعتبر نفسك تابعاً للخط الشيوعى ؟

* لا ...

● أو عضواً في الحزب الشيوعي ؟

* إنها نفس العقلية التي تثير الضحك ! لقد انتشر في ذلك الوقت نوع من الشعور بأن الروس رفقاء غير أسوياء - ولذلك كان من الضروري - تنقية الجو .. وعقد اللقاءات المشتركة والاستجابات الاخوية ... الخ فأنا بطبعي ليبرالى .

● وتواصل في نفس الاجتماع « إننى لست فوطناً .. ولا أريد أوراق المواطنة الامريكية ، فهى لا تعنى لى شيئاً فأنا ابن للانسانية أنا مواطن العالم » !!

* الجزء الأول من هذا المقطع غير صحيح .

● تقصد أنك لم تقل « إننى لست مواطناً ولا أريد أوراق المواطنة الامريكية » !!

* لا .. لم أقل هذا الكلام .

● كواقع حال .. فأنت لست مواطناً أمريكياً .. أليس كذلك ؟

* نعم !

● هل سبق وقدمت طلباً من أجل المواطنة في هذا البلد ؟

* لا .. لم يسبق أن قدمت طلباً بهذا الشأن : فمئذ ان كنت في التاسعة عشر وبعدها .. دائماً ما كان لدى الحس الأسمى وأشعر أن زمن الامم المتحدة والعالم الواحد .. يقترب يوماً بعد يوم !

● هل هذا سبب عدم تقديمك للحصول على طلب المواطنة الامريكية ؟

* نعم .. وأعتبر نفسى - رغم ذلك - مثل أى مواطن أمريكى فقد كان حبي العظيم دائماً لهذا البلد ، فقد عشت هنا مدة تقارب ثلاثين أو خمس وثلاثين سنة . ويعتبر اطفالى ككل فرد في هذا البلد جزء منى .. وفي نفس الوقت لا أعتبر نفسى متبناً إلى أى بلد واحد محدد ولكننى أشعر أننى مواطن العالم وسيكتمل شعورى بهذا في ذلك اليوم الذى ستسقط فيه كل الحواجز وهكذا يدخل الناس ويخرجون عبر العالم وينتمون - حينئذ - لأى بلد ، دائماً ما كان ذلك شعورى بشأن مسألة المواطنة .

● وهل تحمل جواز سفر بريطانيا من أجل إنجاز هذه الرحلة ؟

* نعم من أجل هذا .. لقد قلت .. دعنى أوضح .. لم أقل ابداً أن المواطنة أو المواطنة الأمريكية لا تعنى شيئاً لى ، لم أقل شيئاً ماساً بالولايات المتحدة طيلة حياتى كلها .. وأنت تلاحظ انه خلال هذه الفترة اهتمت الصحف بموضوع المواطنة وأدعت إننى اودع كل أموالى خارج امريكا .. الخ ولماذا جئت اذن ! لقد كان هذا الكلام تضليلاً كبيراً .. وقد أسفت جداً لذلك .

● ماذا تقصد بأنه كان هناك تضليل كبير في هذا الموضوع ؟

* لأنه لم يكن صحيحاً على الإطلاق ما ذكرته الصحف فنسبة ٧٥٪ من دخل يأتى من أوروبا وتمتع امريكا بـ ١٠٠٪ من هذا الدخل كضرائب .. وأنت ترى ان كل دخل فيلمى الأخير (« مسيو فيردو »)^(١) والذى لم يسمح بعرضه إلا بشكل محدود في الولايات المتحدة) جاء أيضا من الخارج وحصلت امريكا على كل نسبتها من الضرائب وأستطيع فوراً أن أخرج فيلما في إنجلترا حتى لو أنتج هناك .. أستطيع أن أحصل على كل أجرى فيها عندما يصغون موضوع المواطنة بهذه المسألة (الدخل - الضرائب) فأنا أقول لهم تأنوا في الأخذ بهذا المعيار .

● نعود الى حدث - الاحتجاج في ١٦ / ١٠ / ١٩٤٢ الذى تقول فيه « وبعد ذلك فهناك حديث أحمق عن الشيوعية وذلك عندما يتحدث البعض عن الجبهة الثانية ولكن جداً لله أن الشيوعية لم تعد (بعيداً) .. من هم هؤلاء الشيوعيون ؟ وحمد لله إننا - هنا - قد بدأنا ، وبدأ الشعب الأمريكى في تفهمهم فالشيوعيون أناس عاديون مثلنا تماماً .. كما يتفهم البعض بأنهم « ملاحدة » يا للهرء ؟! فالشعب الذى يقاتل ويموت مثل السوفييت يقترب جداً من الله » . وبعد ذلك اختتمت حديثك - مستر شابلن - بتحية ثلاثة ملايين بطل استشهدوا في الجبهة الروسية ، استشهدوا بينما نحن لم نستعد - بعد - للقتال !

* لا .. هذا صحيح بهذا القدر أو ذاك .. وفي هذا السياق فقد وجدت ان هناك قوى كثيرة في هذا البلد تحاول أن تشتت القضية الواحدة للحلفاء .

● لقد أوردت كلامى هذا مما ذكرته أنت ومما قرأته عنك .. وعن رأيك أن نمط الحياة الشيوعى ونظيره الأمريكى .. متطابقان .

* حقيقة .. أنا لا أعرف شيئا عن نمط الحياة الشيوعى ، نعم يجب أن اذكر ذلك ، ولكننى لا أفهم لماذا لا نضع سلاما مع الروس ، « طريقتهم في الحياة » ! أنا لا أعرف شيئا عن ايدولوجيتهم .. اطمئنك .. اطمئنك ، لا أعرف أن كنت تصدقنى أم لا أنا لا أكذب .

وأنما معجب بهم إلى الحد الذى يقولون ويريدون فيه السلام ولا أفهم لماذا لا نسالهمم .. ولماذا لا نقيم علاقات تجارية ونصلح العلاقات الاخرى ايضا .. الخ .. وهكذا يمكننا تجنب حرب عالمية .

● لقد كنت شديد الحماس للجبهة الثانية في ١٩٤٢ .. هل هذا صحيح ؟

* نعم .. هذا صحيح .

● ما الذى أوعز إليك بالاعلان العلنى العام عن جبهة ثانية في ذلك الوقت ؟

* حسنا .. لقد سمعت أن هناك حوالى اثنين مليون جندى في ايرلندا .. وكل شيء معد وجاهز ..

وقد كتبت بعض الصحف عن استعداداتنا وأن هناك موضوعاً ما يزال مثيراً للخلاف في نفس الوقت ، وقد قادني تفكيرى وتحليل للموقف إلى أننا يجب أن (نفتح) جبهة ثانية وأن يتم ذلك بأسرع ما يمكن .. كان لتشرشل فكرة أخرى عن (التدخل) الناعم ، والذي أثبت فيما بعد أنه لم يكن ناعماً بالمرّة !

اعتقد أنه كان من الممكن إنقاذ مئات الآلاف من الأمريكان لو أننا قد (فتحنا) الجبهة الثانية مبكراً .. عموماً هذه وجهة نظرى الشخصية .

● في ١٩٤٢ .. هل أدليت بكلمة عنوانها « الديمقراطية لن تموت أبداً » .. وقد ألفت هذه الكلمة في الاجتماع الحاشد في حديقة ميدان ماديسون ؟

* نعم .. واعتقد ان الاجتماع كان تحت رعاية (أ . ف . ل) ^(١) أو شيء من هذا القبيل .

● بطبيعة الحال - كان الاجتماع تحت رعاية الحزب الشيوعى .. أليس كذلك ؟

* لا .. أنا متأكد .. لا بالتأكيد .. لقد كان تحت رعاية إحدى الجمعيات مثل س . أى . أو ^(٢) .. تحت رعاية بعض أعضاء هذه الجمعية . لم يكن تحت رعاية الحزب الشيوعى بالمرّة .

● كيف عرفت أنه لم يكن تحت رعاية الحزب الشيوعى ؟

* لأننى اعرف بدقة انه كان تحت رعاية منظمة (ال . سى . أى . أو) فهناك تعامل مع هذه المنظمة (كان الاجتماع فعلاً تحت رعاية منظمة سى . أى . أو . المحرر) .

● مستر شابلن .. هل تريد إضافة أو إبراز ايضاحات أخرى عن آرائك أو معتقداتك السياسية ؟

* ليست لى انتاءات (سياسية) مباشرة كما إننى لست منتبهاً إلى أية أنشطة سياسية خاصة تلك التى تميل للشيوعية فليست لدى ميول للانتساب لمثل هذه الأنشطة . إننى - كما قلت - ليبرالى - يمينى وأشعر بحب شديد - الآن - نحو « والاس » ذلك لأننى أراه صريحاً ويمثل خير دعامة للديمقراطية والحفاظ على نمط الحياة الأمريكى . وكما قلت - سابقاً - فينبع كل نشاطى السياسى (المزعوم) أقصد كل الشائعات السياسية - بدرجة أو بأخرى - منذ اشتغال فكرة الحرب على الشيوعيين ولا أنكر اننى - حقيقة - تحدثت ومدحت وأثبتت على الروس لأننى أحسست بضرورة ذلك ولأننى - شخصياً - أؤمن بأنهم قد أدوا عملاً مدهشاً ... واعتقد انه إن لم يكن لمصلحة الروس فمن مصلحتنا نحن هزيمة النازى .. كما إننى وبوضوح تام - لا أرى مبرراً واحداً لهذه الموجه من العداء للروس .

● طبقاً لتقارير الصحافة أيضاً ما فمن الواضح إنك - إلى هذه الدرجة - قد أتبع « خط الشيوعيين » لعدد من المستويات .. هل هذا صحيح ؟

* هذا خبريد .. وتعميم .. « خط الشيوعيين » .. ذلك الخط الذى اتبعته كان من أجل الانتصار
النهائى على ألمانيا وهتلر اثناء الحرب اما قبل ذلك فلم أسر وراء « خط الشيوعيين » إننى ديمقراطى
وتقدمى أيضا ولكن ليس الى حد الاشتراكية - غير إننى أؤمن بوحدة الشعوب وأرى إنها أمر
ضرورى كما إننى أؤمن بكل ما يؤدى الى تحسين ورفع مستوى معيشة الشعب الأمريكى ..
وباختصار إننى أود تجنب - حدوث - حالة أخرى من الاكتئاب الاجتماعى ..

● هل ساهمت فى تدعيم نشاط الحزب الشيوعى فى الولايات المتحدة سواء مالياً أو بأى شكل
آخر ؟

* لا ... فى حدود علمى !

● هل هناك ما تود أن تضيفه .. مشتر شابلن ؟

* نعم أود أن تكونوا فى استجواباتكم أكثر تحديداً ..

الحقيقة الوحيدة التى أحب التأكيد عليها هى إننى أريد السلام بين الروس وبين الولايات
المتحدة ولا أعرف إن كان يتفق ذلك مع خط الشيوعيين ، فهذا توارد عفوى غير مقصود وأريد أن
أُسجل اننى لست معجبا بأى حركة تدميرية للقضاء على الحكومة الأمريكية أو غيرها من
الحكومات .. كما اننى لست سياسياً ولم انتسب إلا للمؤسسات غير سياسية مثل جمعية الصداقة مع
الروس وكما ترى فهذهى ليس إلا الحفاظ على الديمقراطية .. كما اخترناها والتى اعتقد ان هناك أساءات
بالغة توجه إليها كما يحدث لكثير من الأمور واعتقد أن هناك تحريماً متعمداً فى هذا الشأن ولا أعتقد ان
هذه هى الديمقراطية .

ويدو غريباً ومحيراً أن توجه إلى تهمة الشيوعية لقد عشت - هنا - بحسبة وثلاثين عاما ..
وعمل هو اهتمامى الاساسى والذى لم يكن تدميراً أبداً - ربما يكون انتقادى حاداً ولكنه دائماً من
أجل مصلحة البلاد .. إننى لا أحب الحرب كما إننى لا أحب الثورة ولا أحب أى فعل تدميرى .
وأى أمر يحافظ على الوضع الشرعى للبلاد .. دعه يمر - ومن وجهة نظرى كليبر الى أحب أن
أرى الاشياء فى انسجام وأتمنى لكل أمرء الصحة والسعادة والطمأنينة .

● ملاحقة الساحرات .. تعبير اوروى قديم المقصود ملاحقة المردة والسحرة واستخدم بعد ذلك .. بمعنى حملات الكبت واليهو المختلفة
ضد المعارضين لأى نظام .

● فيلم « الديكتاتور العظم » (١٩٤٠) يسخر فيه شابلن من هتلر والثائرة وقد ظهر شابلن فى الفيلم بشخصيتين أحدهما فى دور هتلر
الذى اصنام شابلن فى فيلم د . هينكل - والشخصية الأخرى الصعلوك المشرد (حلاق سبط) وبرغم قيامه بشخصية الحلاق اليهودى
البسيط إلا ان الفيلم إجمالاً يعتبر نقداً حاداً لهتلر والثائرة ودعوة حارة للسلام .

* ابرل برودر : زعيم الحزب الشيوعي الأمريكي

● مسيو فيردو (١٩٤٧) وهو عن قصة قاتل بالجملة على حد تعبير شابن نفسه لقد كان جندياً في الحرب وخرج منها عاطلاً واضططر لكي يعمل اسرته الفقيرة ان يتعرف القتل لحسابه الخاص هذه المرة ..

(١) American Federal Liberty A. F. L المنظمة الامريكية للتحرر القومي .

(٢) Congress industry organization اتحاد الصناعات الامريكية .



رسالة من سجن القنيطرة

القنيطرة لى ١ يناير ١٩٨٩



عزيزى فهدة :

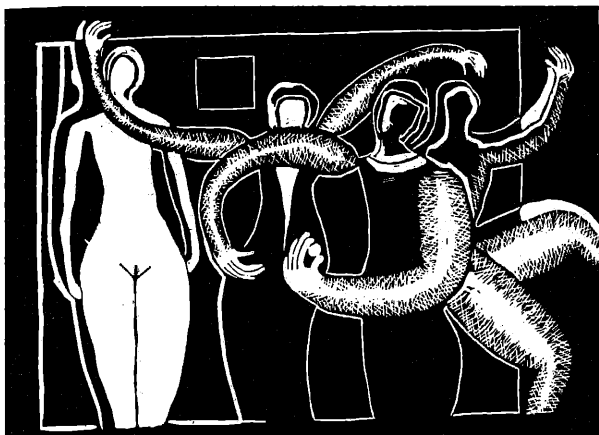
تلقيت رسالتك منذ أيام . وقد أسعدنى أنك أوليت للنبذة التى بعثتها لى محفوط على اثر فوزه بجائزة (نوبل) ما أؤلى التكريم والاهتمام حقهما . ويطلب لى باسمى الشخصى ولإبابة عن رفقائى هنا أن أهنئك على جرأتك الفكرية ووضوح تناولك السياسى لقضية لم تزل لى عالنا العربى مانسحقه من عناية من قبل لخبه ومظليه .

أمل بهذه الكلمات القليلة أن أكون قد عبرت لك عما نكنه لك من محبة وتقدير ، وتقبل صادق التحيات . لك ولجميع الأصدقاء العاملين لى جبهة (الأهالي) بدوام العطاء والتقدم .

سنة طيبة والى فرصة أخرى ،
.. تحياتى ومودتى الى صلاح عيسى .

عبد القادر الشاوي
رقم ١٩١٥٥ . السجن المركزى
القنيطرة . المغرب

الحياة



الثقافية

العربي

صلى الله عليه وسلم في ميزان النقد



المجلات الثقافية

والمجتمع

[تجربة مجلة العربي

- ملاحظات أولية]

د. محمد الرميحي

بالكتابة على الأقراص الضوئية في أجهزة الكمبيوتر .

ونحن العرب تجديداً أبناء حضارة تولى اهتمامها واحترامها لكل ما هو مكتوب وموثق ، ومازال التراث الاجتماعي والثقافي العربي يحمل داخله هذه النزعة الواضحة نحو إلاء كل ما هو مكتوب تقديراً خاصاً وعلى الرغم من أن الكثيرين - كما قلت - يحذرون من خطورة التلفزيون تجديداً حيث أنه يصل إلى المثقفي في منزله ودون اشتراط قدر من الثقافة أو المعلومات ، وبالإضافة إلى ذلك فإن جمهوره هو كل التلقين الذين يكادون أن يكونون كل المجتمع لأن رسالته لا تتطلب مواصفات خاصة لتلقيها .

على الرغم من ذلك فإنني أكثر اهتماماً وتقديراً للدور الصحافة ، فالخيار لدى مثقفي التلفزيون خيار ضيق في وطننا العربي - حتى الآن قناة أو اثنتين ، وهو لا يتحكم في البرامج فهناك ساعات بث محددة وموادها محددة سلفاً ، وهذا على عكس الخيار في الصحافة المكتوبة ، فالخيار في الصحافة أوسع وأكثر ، فالمواد المطبوعة أكثر

تلمب الصحافة دوراً هاماً في حياة الأفراد والجموعات والشعوب ، وهو دور مقد ومداخل مع غيرة من تأثيرات المؤسسات الأخرى داخل المجتمع ، فالصحافة لها وظائف على الصعيد السياسي والاجتماعي والفلسفي والثقالي ، وهي وظائف متشعبة ومتداخلة ، وإن كان من الصعوبة بمكان الفصل بين هذه الوظائف وتحديد أى منها التي تقوم به الصحافة ، وأى منها تقوم به المؤسسات الأخرى في المجتمع ، وحتى داخل نسق الإعلام فإنه يصعب تحديد وظائف ودور الصحافة المكتوبة ، والصحافة المسموعة والمقروءة .

ومن وجهة نظري فإنني اختلف كثيراً مع الذين يرون أن تأثير الصحافة المكتوبة قد تضاعف في ظل اكتساح التلفزيون والراديو ، فمع إدراكي العلمي لخطورة هذين الجهازين إلا إنني أدرك في نفس الوقت خطورة الصحافة وأهميتها .

فالحضارة البشرية هي حضارة كل ما هو مدون بدءاً من أوراق البردي والكتابة على جدران المعابد ، وإنشاء

عليها كمصدر ثقافي وترويض بالنسبة لهم .

هذه التعددية في نوعية القراء والاختلاف في الاستمرار ما بين خروج ودخول في منطقة الضوء منح المجلة سمعة جيدة .. فحركة الخروج من منطقة الضوء هذه والانضمام إليها تشكل في النهاية اتجاهات عامة وتجعل من كل أفراد المجموعات وحدات متأثرة بالمجلة وإسهاماتها .

هذا التنوع في الجمهور وفهمنا لأهمية المجلة الثقافية وأهمية العربي كجسر يصل المثقفين العرب من جهة ببعضهم ، ويؤكد ثوابت العربية ووشائجها والاسلام المستير وركائزه دون إفراد أو تفريط من جهة أخرى ، جعلنا ندرک - في إدارة المجلة - أننا مطالبون بأن نلعب دوراً في نشر العرفة على نحو يعزز النمو الثقافي والاسهام في تكوين الشخصية العربية واكتساب المهارات والقدرات ، ومطالبون أيضاً بأن نلعب دوراً في إحداث التراكم الثقافي ، والتطوير الثقافي عن طريق توسيع آفاق الفرد وإيقاظ خياله ، وإشباع حاجاته الجمالية والارتقاء بوجدانه وعقله بما يؤكد الخطاب العربي المعاصر ، هذا الاطار الذي يحدد وظيفتنا هو الذي جعلنا نستعير تعبير شيخ من شيوخ الثقافة العربية ، وقد وصف به المجلة ودورها ، وبدورنا وضعنا هذا التعبير أمام مكاتبنا لكي نتذكر دائماً أن دورنا باختصار هو أن نكون جسراً نحو المستقبل العربي .

ظلال الشهرة والاتساع

أتصور وبدون إغراق في المبالغة أن العربي هي المطبوعة العربية الوحيدة التي يتردد الرقيب العربي كثيراً في منها من الدخول ، وهي المطبوعة العربية الوحيدة أيضاً التي تدخل كل أقطار الوطن العربي بدون استثناء .

واعتقد أيضاً أن « العربي » أوسع المطبوعات العربية انتشاراً حيث يقترب توزيعها في المتوسط العام من نصف مليون نسخة شهرياً ، هذه الاعتبارات والملاحظات

تتوفاً ، والاتصال من مادة إلى أخرى يتم بسهولة ويسر ، ووفق مشيئة المثقف ومزاجه ، ولا يكلفه الأمر أكثر من أن يقلب الصفحة وينقل إلى مادة أخرى ، أو أن يشتري جريدة موالية أو معارضة ، يقرأها متى ما شاء وأينما شاء .

والجمهور في الصحافة المكتوبة هو جمهور عريض القراءة أي أننا نستطيع بقليل من التعميم أن نقول إن الجمهور هو ذلك التجمع المجتمعي الذي تلقى قدراً من التعليم وهذا الجمهور داخل المجتمع هو المحرض والحرك وهو صاحب الصوت العالي ، وذلك على عكس أجهزة التلفزيون فجمهورها غير محدد ومتسع وأغلبه من الغالبية الصامتة في المجتمعات العربية .

ومادامنا قد حددنا نوعية الجمهور فإن هذا يجعلنا نقف أمام الرسالة الاعلامية وخصوصية المطبوعة ، وهذه العلاقة هي محور هام من عمل مجاور الصحافة . وكما اتفقنا في البداية فإن زاوية حديثي ستصب على تجربتنا في العربي ، ونحن في المجلة نؤمن بقاعدة ذهبية : وهي أن القارئ يبحث عن ما يرضيه وما يمتعه وبين الرضاء والمنفعة والفائدة تتحدد وظيفتنا في إطار من وعي كامل بأهمية دورنا في تشكيل ثقافة المثقف والارتقاء بعقله ووجدانه .

وللعرب طبيعة خاصة ، فمنطقة الضوء الخاصة بها .. التي تدرج تحتها جمهورها شديد الاتساع والتغير ، ونستطيع أن نقول إن جمهورنا ينقسم إلى ثلاث هي : - قراء الصدفة (غير الدائمين) :

أ - قراء يحكم المرحلة العمرية ، وهم طلبة نهائيات المرحلة الثانوية والمراحل الجامعية .

ب - قراء يحكم الاهتمام وهم قراء يقرأون بالمجلة ما يهتمون به من موضوعات ومقالات .

- المتخصصون :

ج - قراء دائمون يواظبون على قراءة المجلة والاعتد

الثلاث تلقى بظلمها كثيراً على دور العرى وطبيعة العمل بها .

ولعل أول الظلال التي تلمسها هي هذا العدد الضخم من الرسائل التي تصل المجلة . وحتى صباح يوم ٥ ديسمبر الحالي كان قد وصل إلى المجلة منذ يناير ١٩٨٨ ٥٦٧ رسالة ، منها ٧٥٪ على الأقل رسائل مرفقة بمقالات للنشر ، أى ما يقرب من ٤٢٥٠ رسالة تقريباً ، أما الباقي الذى يمثل نسبة ٢٥٪ فهو رسائل تحمل ملاحظات أو طلبات أو ثناء - أو هجاء وسباب .

في بريدى اليومى الذى يقدم إلى ثلاث مرات الأولى في الساعة والصف صباحاً ، والثانية في منتصف النهار والثالثة في الواحدة والصف ظهراً ومرة رابعة أصبحها معى إلى المنزل لإعادتها ثانية في الصباح التالى .

في بريدى اليومى رسائل تتعدد مستوياتها وتختلف موضوعاتها ، رسالة مثلاً يقول صاحبها أنه كان في طريقه لشراء نسخة من العرى فصدته سيارة وهو يعبر الطريق ، ويطلب المجلة بأن ترسل إليه نفقات علاجه حيث انه قد أصيب بسببها . رسالة أخرى من أحد الصحفيين العرب أرسل مقالاً وعندما أرسل إليه إعلام بوصول المقال وأنها أحييت إلى لجنة القراءة لتقرير مدى صلاحيتها للنشر ، هاج غضبه وأرسل رسالة طويلة احتوت على كل فنون الهجاء طالباً إعادة مقاله ليرسلها إلى من يعرف قيمته وقدره .

ورسالة أخرى تبدأ بصيغة النداء « يا محمد ريمحى انشر هذا المقال لأنه مقال هام جداً وخطير .. » ورسائل عديدة تحمل تحدياً من القراء بأننا لن نستطيع النشر .. وإذا كنا « ندعى » - كما تقول الرسائل أننا نشر الثقافة فانشروا هذه الرسالة ثم يبدأ صاحبها في توجيه السبب إما لكل الحكومات العربية أو للمجلة ، لسبب أو لآخر ، وأعترف لكم أنه على الرغم من جهد قسم السكرتارية في تصنيف الرسائل وكتابة إشارة عن محتواها قبل أن

تصل إلئى ، إلا أننى أحرص على قراءتها لكى أتأمل وأرصد أسلوب الخطاب العرى الشعبى المعاصر .. محاولاً فهم هذه الظاهرة وأسبابها .

ثانية الظلال التي تلقى بظلمها على المجلة هي أن المجلة تعتمد في أكثر من ٧٠ إلى ٨٠٪ من مادتها المنشورة على مقالات تتلقاها من الخارج ، وتتعرض المجلة من جراء ذلك إلى عدد من المواقف غير الطيبة ، أكثرها شيوعاً النقل من كتب أو دوريات أخرى أو مجلات قديمة ولعل أطرف هذه المواقف هو عندما نشرنا مقالاً علمياً بالغ التشويق والإثارة ومكتوباً بلغة رفيعة ويحتوى على العديد من المعلومات التاريخية والعلمية الحديثة وعقب النشر وصلنا عدد من الرسائل من بعض أساتذة الجامعة في أكثر من قطر عرى يقولون فيها إن هذا المقال منقول من كتاب علمى مترجم عن الروسية ، وتطوع أحدهم وأرسل لنا صوراً لصفحات الكتاب التي نقلها صاحبنا بالنص ، وعندما أرسلنا صورة من هذه الصفحات إلى كاتب المقال قلنا له إننا سوف ننشر التفاصيل كاملة في عدد قادم أرسل إلينا رداً شخصياً .. يقول فيه إنه بلغ التاسعة والخمسين من العمر .. ولم تبق له سوى سنة واحدة ويحال إلى التقاعد .. وهو عُميد لإحدى كليات العلوم في واحدة من جامعات الوطن العرى .. وأنه أب لثلاثة أبناء طيبة ومهندس وصيدل .. ويرجو منا ألا نشوه صورته أمام أبنائه ، وألا نضع نقطة سوداء في ختام تاريخه العلمى .. ويعتذر بالسيان كسب لهذا الموقف غير الكريم .. واتخذت قراراً مخالفاً لكل ما استقر عليه العرف المتبع بالمجلة وهو عدم النشر نهائياً وإغلاق الموضوع .. رحمة بسن الرجل ورافة بأبنائه وأعتزف لكم أن بعض زملائى في العمل اعترضوا .. وأصرروا على النشر .. وقدّموا أسباباً ومبررات .. ولم أجد مفرأ من اللجوء في النهاية إلى سلطات رئيس التحرير ، وتحليت قليلاً عن مبدأ ديمقراطية العمل الذى اخترناه شكلاً وأسلوباً لتنظيم العمل بالمجلة .

هذا الموضوع أكثر من أن يكون - عابراً - فالظاهرة -

سعر المجلة يتطور ويترفع نتيجة للظروف الاقتصادية المتعددة والمقلدة ، فخلال الفترة من ديسمبر ٥٨ إلى نهاية عام ١٩٨١ كان ثمن النسخة ١١٠ فلس كويتية أى ٤٥٪ من الدولار ، وبين عامي ٨٢ وحتى ٨٣ ارتفع ثمنها إلى ٢٠٠ فلس أى ٧٠٪ من الدولار الأمريكى ، وفى يناير ٨٤ قفز إلى ٢٥٠ فلسا أى ٨٥٪ من الدولار ، وابتداء من العدد القادم سيصبح سعرها ٤٠٠ فلس أى دولار ونصف تقريباً .

ولعلمكم جميعاً نذكر أن العرفى مجلة لا تصدر بغية الربح ، وأن تكلفتها أكثر كثيراً من عائد بيعها ، وأن وزارة الاعلام فى الكويت التى تصدر هذه المجلة ترفض بإصرار تحويلها إلى مصدر تمويل من خلال الاعلان ، وتصر على بقاء المساحة كاملة للمادة الثقافية ، ولعل لأذيع سراً أن السنوات الأخيرة التى شهدت تراجعاً فى عائدات النفط ، وامتدت آثار الأزمة الاقتصادية إلى كل البلدان سواء بلدان فائض أم بلدان عجز مالى أقول على الرغم من هذه الظروف ، فإن الكويت ممثلة بكل مسؤوليتها لم تفكر يوماً فى تقليل اعتمادات الخدمات الثقافية التى تقدم .. فلم تمس العرفى ولم عهد .. وكذلك عالم الفكر والمسرح العالى والثقافة العالمية وعالم المعرفة ، بل وفى أكثر من مناسبة أعلنت قيادة الكويت السياسية أن استمرار هذه الخدمة الثقافية هو جزء من دور الكويت القومى والعرفى والاسلامى .

ولقد شهدت العرفى منذ صدورهما على تطورات المنطقة العربية وتأثرت بها .. كانت الكويت يومئذ لم تحصل على كامل استقلالها وحركة المد القومى فى كل الوطن العربى تصاظم وأفكار القومية العربية والوحدة العربية تمتد ، والتجربة الناصرية فى أوجها .. والكفاح العربى لتحرير بقية البلدان التى لم تزل استغلالها مستعلاً باختصار كان الحلم القومى العربى فى ذروة توجهه .

وهذه المرحلة كانت لها سمات ثقافية ، بمعنى كانت هناك حالة سياسية واقتصادية ترك آثارها على العقل

الذى أريد أن أشير إليها ما يمكن تسميته (بالسرفات الأدبية) وهى ظاهرة ملحوظة فى وطننا العربى لما علاقة بالقيم السائدة . وقد تكررت معنا بأشكال مختلفة ، ولكن الأهم فى الموضوع أن القارئ العربى من جهة أخرى فطن فلا يمر أسابيع على النشر حتى تصلنا الرسائل تفر الخطأ وأين هو ، عادة مثل هؤلاء الكتاب يوضحون فى القائمة السوداء ونوقف التعامل معهم نهائياً بعد أن ننشر وقائع الحادثة كلها .

سنوات التطور

المجلات كالكائن الحى .. تولد وتتمو وتزعزع ، وتعرض لما يتعرض له الكائن الحى من ضعف وشيوخة .. وموت ، ووعينا بهذه الحقيقة جعلنا دوماً شديدى الادراك والحرص على ألا يصيب العرفى ما يصيب المجلات .

والعربى عندما ظهرت فى ديسمبر ١٩٥٨ كانت الظروف الاقليمية والدولية غير ظروف اليوم ، وعلى الرغم من أن المشايخ العام يتجه نحو التراجع إلا أننا حرصنا دائماً على أن تظل العرفى بعيدة عن المرض .. محتفظة بلياقها وقدرتها على التواصل والتكيف .

العدد الأول من مجلة العربى تميز توزيعه ٢٨ ألف نسخة ، وظلت عدة سنوات تتأرجح بين ٣٠ ألف إلى ٤٥ ألف نسخة ، عدداً الأخير قارب توزيعه ٤٥٠ ألف نسخة ، ولعل قراءة تطور أرقام التوزيع خلال الثلاثين عاماً الماضية توضح هذا التطور الذى تصعبه العربى ، العام الأول كان التوزيع فى حدود ٣٠ - ٣٥ ألف نسخة .. عام ١٩٦٣ أى بعد خمس سنوات بلغت ١٠٠ ألف نسخة ، وفى عام ١٩٦٨ ١٢٠ ألف نسخة شهرياً ، وفى عام ١٩٧٣ بلغ الرقم ١٥٠ ألف نسخة وفى عام ١٩٧٨ قفز إلى ٢٠٤ آلاف نسخة ، وفى عام ١٩٨٢ وصل إلى ٢٥٨ ، وفى عام ١٩٨٨ ٤٥٠ ألف نسخة ، ولم يكن التطور فى التوزيع مرتبطاً بتطور مسعى المجلة وثبات سعرها أو رخصه ، فالتأنيب أن

أنه يتقبله ، والمجتمع العربي في تلك الفترة - وهنا تناقض آخر - كان في مجموعته قاصر الوعي ولكنه بالثراث الثقافي العظيم كان متسامحاً .

خلاصة القول أن فترة الستينات كانت فترة لها خصوصيتها الشديدة ، وقدر من الساحة والقبول . ولعل قراءة بعض ما جاء بالعربي في فترة البدايات يوضح لنا هذا تماماً .. في يناير ٦٩ تقول العربي : « تمجيد الفقر باسم الروحانية لا يخلق دولة عربية قوية » . وفي نفس العدد « الوحدة الوطنية في كثير من البلاد العربية وحدة مزقة » « وأيضاً » العرب يرفضون العلم والتقنية جميعاً » .

في عدد آخر - فبراير ٦٨ - تقول العربي : « بلاد بها الزعامات احتكاراً ، تفتت فيها الشعب ، وطلب السلامة في الصمت ، وصارت تحية الناس فيها عندما يلتقون إننا لله وإننا إليه راجعون » .

هذه الفقرات السابقة كانت عنوانين رئيسية بالجملة ، وتقبلتها الأقطار العربية والمواطن العربي ، بينما نجد اليوم بعض الأقطار تؤخر توزيع المجلة في السوق لأن قصة نشرت بها ولها سطر به جملة حوار يقول أحد أطراف القصة للثاني .. و.. كذا يسمى مدينة عربية .. مدينة تأكل أبناءها .

الستينات كانت إذن حالة خاصة ، وهذه الحالة ساهمت في ترسيخ الجملة وانتشارها خاصة أن العربي كانت تمثل حالة جديدة ، فالحلال كانت في بداية الستينات تعاني من أزمات مالية ، وجاءت انطلاقة العربي بلون جديد من الصحافة الثقافية الشهرية وكان ذلك الجديد هو تقديم العربي للاستطلاعات المصورة التي طافت بالقارئ الوطن العربي تحت اسم « اعرف وطنك » فقد كانت الجماهير مثقوة لمعرفة أطراف الوطن العربي الذي تتمنى توحده ، وإمكانية وحدته فجالت بلدان الوطن العربي وانتقلت العدسة والقلم إلى المدن والقرى والتجمعات البشرية .. هذا اللون من

الجمعي العربي ونستطيع أن نرصد بعض سمات تلك المرحلة :

أ - مرحلة تسامح ايدولوجي .

ب - مد عربي وتحديداً في اتجاه القلب مصر .

ج - قصور الوعي بالوطن العربي .. والحاجة الملحة للثقافة والتجديد .

هذه السمات في مجموعها ساهمت في القبول الحسن الذي تلقتة العربي منذ أن صدرت .. خاصة أن على رأسها كان يقف عالم جليل له احترامه وسمعته العلمية ، وهذه الحالة ساعدت العربي على الانتشار بغض النظر عن مستوى ما تقدمه أو توجهه أو مضمون رسالته .

ففي الأعداد الأولى نجد مثلاً هجوماً حاداً على بدء انتشار حبوب منع الحمل تجارياً والتلويح بأن ذلك يمثل نكسة للأخلاق واستجابة للمؤامرات الاستعمارية التي تهدف إلى إنقراض العرب !!

وفي الأعداد المبكرة نجد مثلاً مانصه : « والعربي لا تصل معنى العروبة بدين ، فكل الناس عباد الله ، وكل سالك إليه سبيلاً ، والسبل اختلفت والغاية واحدة . والحى يسمى لتأمين الحياة ، وبالدين هو يسمى لتأمين مابعد الحياة ، والتجربة الانسانية الدامية عبر القرون دلت على أن الدين - وهو سبيل الناس لتأمين مابعد الحياة - ذهب بأمن الحياة نفسها » .

وهذان المودجان قد لا يوافق عليهما الكثيرون اليوم ، بل قد ترتفع الأصوات صراحاً لدى نشرهما اليوم بالعربي ، ولكن ساحة الستينات كانت تقبل وتسمع وتسمع وتفهم ، فمن المودج الأول تقبله المجتمع على الرغم من أن هذه الفترة كانت قد شهدت بدء كتابات عن التنمية وأهمية المدخرات وضرورة توظيف عدد السكان وفق الموارد .

والمودج الثاني هو تعبير صريح عن رؤية لعلاقة الدين بالدولة وعلى الرغم من أن البعض قد لا يوافق عليه ، إلا

هذا الترف 11 فبدأ كامل زهيرى يبحث عن كيفية احتفال الهلال بمرور نصف قرن على صدورها ، فاكشف أن المناسبة كانت في عام ١٩٤٢ ، والحرب العالمية في أشدها .. والعالم يعاني أزمات اقتصادية وعلى الرغم من ذلك فقد أحضر البريطانيون - عندما علموا بالمناسبة - أوراقاً فاخرة من بريطانيا وشحنوها على ظهر طراد جرى لضمان وصولها وضمان صدور العدد .. وهكذا تخفى الحضارة - أيا كان موقفها السياسي - بالعمل الثقالي .. وأيا كانت نظرتها إليه وهدفها منه ، ولقد ظلت أذكر هذه الواقعة حتى يومنا هذا ، وأنا أسوقها لكم لأقف عند مغزى من مغزاها .. إن تاريخ الحضارة العربية - على الرغم من فترات الانحلال والتدهور - يحمل لنا وقائع أخرى مشابهة تحمل في طياتها هذا المغزى نفسه الذى ينطوى على تقدير الجهد الثقافى والإبداع .

ولذلك فقد حرصت في البداية على تغير شكل العمل في العربى ، فالمجلة تعتمد في ٧٠٪ من موادها على مواد من الخارج ، وكانت دائماً في موقف المتلقى للأعمال ، وبذلك فإن الرسالة الإعلامية تتوقف على مايكتبه الكتاب أو مايقولون ، فخرجت من هذا الخيار الضيق إلى مجال التكليف المباشر ، وهو تكليف للكتاب ، وأحياناً اقتراح الموضوع ، وبذلك تزيد نسبة تدخل الأرادة في تكوين العدد ، وفي توجهات المجلة ورسالتها .

الأمر الثانى الذى حرصت عليه هو إتباع نظام تسجيل المقالات وقد بدأت دفترى ثم انتهت قبل عام ونصف إلى تسجيل باستخدام الكمبيوتر وإمكاناته المتطورة .

وفي مجال الاستطلاعات انتقلت العربى من مجرد المتابعة للوطن العربى إلى الخروج إلى العالم ولم يعد الاستطلاع هذا الرصد الجغرافى ولكنه أصبح الآن يعتمد على التحليل والتعميق من خلال المعلومات والرصد والخبرة الشخصية مازجاً الخاص بالعام وأصبح العدد يحتوى على استطلاعين على الأقل أحدهما عربى والثانى

الخدمة الصحفية لم يكن متيسراً في السوق العربى وقتها وكان مطلوباً أيضاً .

وكان القارئ أشد مايكون احتياجاً إليه ، فحققت العربى في فترة قصيرة قفزات مهمة في التوزيع وترسخت في السوق العربى ، ولدى القارئ العربى ، وسهلت المجلة القارئ أن يسافر على الورق بين ربوع الوطن العربى ، ويكتشف خباياه وأركانه وجوانب الثقافة والعادات والتاريخ والمكان ، وكان الاستطلاع في فترة البدايات مجرد تسجيل جغرافى معلوماتى مباشر .

جاءت مرحلة الوسط في عمر العربى ، وهى مرحلة السبعينات ، وكانت الظروف العامة للوطن العربى قد تغيرت ، فبدأت بدايات الاضطرابات العربية وبدأت بوادر الأزمة التى مازلنا نعيش آثارها إلى اليوم .

وقد أثر هذا الوضع العام على مضمون المجلة فالتزمت كثيراً من الحذر ، وإن كانت قد شهدت تطوراً تمثل في تحويلها من مجلة أقرب في الشكل إلى الكتاب إلى مجلة بالمعنى الصحفى وهذه نقلة هامة تحسب للزميل والضيف العزيز الاستاذ أحمد بهاء الدين الذى أكسب المجلة قالباً صحفياً .

المرحلة الثالثة وهى المرحلة الحاضرة في عمر العربى التى بدأت منذ ١٩٨٢ حتى الآن ، وهى تجربتى الشخصية في المساهمة بتحرير العربى ، دعوى أنقل لكم وجهة نظرى وأفكارى لتفكر معاً في إطار من نقل الخبرة الانسانية والمهنية المشتركة .

رسالة حضارية

في بداية عهدي برئاسة تحرير العربى روى لى شيخنا الصديق الكبير كامل زهيرى الواقعة التالية .. عندما كان رئيساً لتحرير الهلال بين عامى ٦٤ - ٦٩ ، مرت مناسبة مرور ٧٥ عاماً على صدورها ، فطلب من رئيس مجلس الادارة تدبير الورق اللازم لاصدار عدد خاص بمناسبة العيد الماسى ، ولكن الموارد لم تكن تسمح بمثل

غير عربى ، واستيعب ذلك التطور فى صورة الغلاف -
التي جاءت ضمن التطور العام فى إخراج المجلة وتبويبها -
فمع انتقال العربى إلى المدن والشوارع تنقل التراث
والثقافة ومعالم الحياة ، صار غلافها يقدم نجوماً من
عامة الناس ، وليس اختياراً لفتاة جميلة .. و لعله من
أهم إنجازات العربى فى تاريخ الصحافة العربية حتى هؤلاء
الذين يفسرون التاريخ والمواقف من خلال نظرات فكرية
أن العربى قد جعلت من البشر العاديين جداً نجوماً على
الغلاف ، وفى شهر ابريل من العام الماضى قدمنا امرأة من
الأقصر فى صعيد مصر .. تقف فى السوق تبيع وتشتري
صورة غلاف مجلة توزع قرابة نصف مليون نسخة فى
كل الوطن العربى وهذا موقف سياسى واجتماعى
وفكرى .

وانتقلت الاستطلاعات إلى مناطق لا يكتب عنها
أحد ، فذهبنا إلى جبال المهلايا .. وجنوب شرق
آسيا .. ومناطق بيوفيتية لم تدخل إليها حتى الصحافة
العالية ، وذهبنا إلى بوتان كأول مطبوعة فى العالم تقدم
استطلاعاً عن هذا البلد الصغير المختفى فى جبال
المهلايا .. واخترقنا إفريقيا ولم تستهنا عواصم الضوء
والحضارة الاوربية ، وكان حرصنا أن ندعم فكرة تؤمن
بها ، وهى حوار العرب مع العالم الثالث .

ومن حيث المضمون حاولنا أن نطور المجلة لكي
نساهم فى نقل القارئ إلى قلب اهتمامات العالم الفكرية
والثقافية والعلمية ، وأن نصحبه معنا إلى آفاق التفكير
الجديد فى العالم فى شتى مجالات المعرفة الانسانية ،
وبالإضافة إلى ذلك حاولنا أن نرمى قواعد التفكير المنظم
والحوار والتحليل العلمى والموضوعية والمنهجية .

وفى هذا الاطار قدمنا مثلاً خلال العامين الماضيين
(٨٧ ، ١٩٨٨) جهداً ديوياً فى مجال قضايا الديون
والسكان والتسليح والثقافة السياسية ، وإدارة التوازن
والجديد فى نقلات التقنية عبر الكمبيوتر وعلاقته باللغة
العربية والذكاء الاصطناعى ، والعلاقة مع إفريقيا ،

والتطورات الاجتماعية فى المجتمع العربى ، والصراع
العلمى الذى يمتاح العالم والجديد فى العلوم وقضايا
العلاقات الدولية .

كما قدمنا اسهامات ومعالجات فى مجالات الابداع
والفنون فتعرضنا لقضايا البنائية ومستقبلها فى الشعر
العربى ، والوظائف الجمالية للإبداع ، والرواية العربية
بين القديم والحديث وعديد من الدراسات النقدية لعديد
من الأعمال الإبداعية ، وامتد جهدنا إلى مجال قضايا
التربية وإعلام والاجتماع والتاريخ .

وفى نفس اتجاه التطوير كنت حريصاً على التجديد فى
إخراج المجلة وتطوير شكلها ، بدءاً من الغلاف الأول
وحتى الصفحة الأخيرة ، مدركاً أن المجلة المصورة تلعب
دوراً هاماً فى تثقيف العين ، وأن الذاكرة بصرية أيضاً ،
وأنة من المهم تقديم الشكل والاطار الجمالى للقارئ
كخدمة ثقافية لا تقل أهمية عن المضمون مدركاً أن
الشكل ليس منفصلاً عن المضمون ، وأن اختيار القالب
الاخراجى والتنوع فيه والمرونة والتجديد يرتبط أساساً
بطبيعة المجلة وتوجهها وخصوصية قرائها وطبيعة
موضوعاتها ، وارتباطاً بطبيعة المجلة ، وقد كان من التغير
المهم - فى وجهة نظرى - هو الترويج وكيف يقدم ؟
فاستبدلنا مثلاً الكلمات المتقاطعة بباب للشطرنج ..
مدركاً أن قارئ العربى هو من طراز خاص .. وأن
رياضة الشطرنج تروخ عقل يحمل فى داخله قدرًا من
الارتقاء بقلدرات العقل ومستواه وطريقة تفكيره .

وتأتى هذه الجهود فى إطار فهنا وإدراكنا لطبيعة
المجلة ودورها ، خاصة أن السنوات الثلاث الماضية قد
شهدت توقف عدد من المجلات الثقافية والتي كانت من
الممكن بالإضافة إلى العربى أن تقدم دوراً هاماً فى نشر
الثقافة والمعرفة .

ولأن العربى مجلة واسعة الانتشار فنحن أكثر مانكون
حرصاً على التعددية والموازنة الموضوعية بين مواد العدد ،
الذى يتطلب منا - كل عدد - خمس مقالات فى القضايا

والعامه ، ومقالين في العلوم (طب وعلوم) ، تاريخ وشخصيات ، نقد ، فنون ، قصتين إحداهما عربية والأخرى مترجمة ، قصيلتين إحداهما من العشر الحديث والثانية من الشعر العمودي ، عرضاً لكتاب الشهر أحدها بالعربية والأخر عرض لكتاب صدر بإحدى اللغات الأجنبية ، مقالين في التربية وقضاياها التعليم ، بالإضافة إلى الأبواب الثابتة في المجلة مثل منتدى العري الذي يطرح قضايا للمناقشة والحوار والبيت العري الذي يتناول قضايا الأسرة والمرأة والزواج .. ومختارات الكتب الجديدة وتقديم نبد واجبة عنها وباب اللغة والشعر وحوار القراء والاستطلاعات المصوران اللذان تميز بهما المجلة ، واللذان يحرص على التنوع فيها بحيث يكون أحدهما عربياً والأخر عالمياً .

وفي حالة تسلاوى الأصوات أو تأرجحها تعاد قراءة المقال من رئيس التحرير ومن المكتب الفني للمجلة ، بعد ذلك تمال الموضوعات المجازة إلى خطط النشر حيث يتم إعدادها صحفياً من قبل المكتب الفني للمجلة وهو بمثابة سكرتارية تحرير - يقوم بإعادة الصياغة والتحرير ، لتصبح لدينا في النهاية مقالات جاهزة للنشر ، هذه الخطوات تستغرق في المتوسط ٢١ يوماً ، فإذا أدر كنا أن المجلة تطبع قبل موعد صدورها بثلاثة أشهر ، أدر كنا أن المواد يجب أن تكون جاهزة قبل موعد العدد بأربعة أشهر على الأقل ، وهذا يعني أن المقال الصالح للنشر يستغرق فترة لا تقل عن ستة أشهر لكي يرى النور ، هذا إذا تجاوز ترتيب المقالات التي وصلت قبله وكان له أهمية من نوع خاص .

وقد يتصور البعض سهولة تركيب العدد بنفس قدر سهولة سرد محتوياته ، ولكن الحقيقة غير ذلك ، إذ أن هد الانتقاء والمواءمة والحرص على المستوى يلقيان على أكتافنا مسؤولية كبيرة . قراءة المقالات الواردة إلى المجلة تتم على ثلاث مراحل

وفي إطار نقل الصورة والخبرة التي أحاول أن أقدمها لكم خلال هذا اللقاء .. تعالوا تتخيل معاً صعوبة التوصل إلى صياغة وتركيب عدد مثالي .. إذا وضعنا في الإعتبار الدورة التي تمر بها المقالات التي جعلت كثيراً من الكتاب المرموقين يقبلون التأخير النسبي حرصاً على النشر في العري ، وحرصنا على التنوع في المادة والشكل والمضمون والكتاب ، بحيث لا تصبح المجلة في النهاية ذات طابع محدد .. سواء من حيث الموضوعات أو من حيث الكتاب .

المرحلة الأولى في اجتماع تحرير عام يعقد يومياً في العاشرة صباحاً ، حيث تتم القراءة الأولية للرسائل لاستبعاد الفث ، وتصفيتها وتصنيفها ، لترسل بعد ذلك إلى لجنة القراءة التي تتكون من أربع أشخاص بعد أن تكون قد تم تسجيلها وإرسال إخطار بالوصول إلى صاحبها ومنحت رقماً متسلسلاً وحجب اسم الكاتب ، في لجنة القراءة يقوم كل عضو بكتابة تقرير واف عن المقال من حيث الفكرة والأفكار الجزئية .. واللغة وطريقة العرض ونقاط القوة في المقال والملاحظات السلبية ومدى ملاءمته للنشر ، كل ذلك في استشارات رأى معدة ومطبوعة ، تجمع هذه الاستشارات وبها آراء اللجنة لتمر في اجتماع التحرير - مرة كل أسبوع - لقراءة تقارير اللجنة وتقييمها للمقال .

ووفق نسبة الأصوات يتخذ قرار في شأن الموضوع ،

وكنا مدركين أن العقلانية والمنهجية والحوار طريق لإزالة شبهة التناقض مؤكدين أنه ليس شرطاً أن نخار ، ولكن بالإمكان أن نزواج مع التمسك بفضيلة الاسلام و حضارة العرب .

ومازال في « العربى » هم من هومنا هو قضية القدم والتخلف ، وقضية التنمية والتبعة ، وقضية الإبداع والتجويد ، وقضية العقل أم النقل ، وقضية الحوار وليس الإرهاب والعقلانية الجديدة وليس التطرف ونحن مينحازون لكل ما هو إيجابى .. لأننا ندرك إننا بإسهاماتنا تلك لمحدث تراكم ثقافياً كثيراً بأن يساهم في صياغة مشروع عربى .. أو على الأقل بمهد له أو على أضعف الايمان يثير الحوار حوله وهذا دور أعتقد أنه لا يذنيه أهمية دور آخر خاصة في هذا الزمن العربى الذى لم يعد جميلاً ولا نبيلاً ولا رائعاً كما غنياً دائماً .

إن فضيلة العربى الأولى في تقديري أنها تتخطى أرقى مافى الانسان العربى .. عقله وروحه .. ونحن لانفع في مطب تدليل القارئ ولا يستويها إغراء استرضائه فقط ولعل ارتفاع التوزيع المستمر يعطى فكرة واضحة عن وعى القارئ العربى وكما هو واع ومدرک وشديد الحساسية وصادق الحكم وله وحده ننحنى تقديراً فهو غاية عملنا جميعاً وقرأؤنا هم هدفنا وقضائنا .. وإذا كان الرجل الصالح لا يخدم سيدين في وقت واحد .. فإن العربى طوال تاريخها لم تخدم سوى سيد واحد هو قارئ العربى في أى مكان من أرجاء عالمنا الواسع .

العربى

صلى الله عليه وسلم



قضية مستوى العاملين فنحن نحاول تطبيق نظام عمل داخل المجلة يحقق رفع الكفاءة والحفاظ على المستوى بشكل دائم ، فبخلاف أن جميع أسرة التحرير (سبعة أفراد) تم اختيارهم بعناية شديدة ، وخلف كل فرد منهم سنوات طويلة من الخبرة وقدر من التمايز المهني والثقافة العالية ، فإننا خلال العمل نعمم القراءات ، ونقل الخبرة ، وهناك كل اسبوع اجتماع في يوم الخميس بعد انتهاء العمل ليقدم اثنان عرضاً لقراءتهما الجديدة .

وهكلا بالتأنيب كل اسبوع بالإضافة إلى المسؤولية الشخصية للعاملين تجاه أنفسهم وحرصهم الدائم على القراءة والتثقيف والمتابعة .. الأمر الذى جعل من المجلة تزخر بهذا العدد الذى يمتلك هذا القدر الواسع من الثقافة والقدرة التحليل والفهم ، والقراءة المتقاه .

هموم دائمة

أعتقد أن التطور الذى نحاول أن نقدمه في العربى ليس مفاجئاً ، ولكنه مرتبط ولا ينفصل عن المجتمع العربى وظروفه ، في الستينات وفي الأعداد الأولى تقدم العربى مئلات سينا صوراً للغلاف ..

وتقدم هدية العدد الممتاز صورة كبيرة لنجمة سينائية راكبة دراجة ، والعام الماضى كانت هدية العربى في العدد الممتاز قائمة بأهم الفتوحات العلمية في القرن العشرين التى غيرت خريطة العالم . هذا التطور هو تطور متناسق مع التطور الذى حدث في الوطن العربى ، في الوعى العام .. وفي الاستنارة .. وعلى الجانب الآخر من الثبر .. فقد تأثرت العربى بكل التراجع الذى حدث في الوطن العربى .. وعلى الرغم من التضيق الشديد وعدم الانفراج ، فإن الخطط العام للعربى ظل كما كان خط عربياً مستنداً يؤمن بالوحدة العربية والقومية العربية ، وأنهما ضرورة وليسا خياراً ، وعلى الرغم من كل التراجع في كثير من الكتابات عن هذا الاتجاه ، مقابل إعلاء الإقليمية واستخدام بعض المفاهيم الغيبية في توظيف سياسى إلا أننا كنا واعين له في العربى .

السماك السابح فى التمر هندى : سينما ليست أونطة !

مصباح قطب

اللى آدم منا ، بكسر الباء كما ينطقها يوسف شاهين دائما فى أحاديثه ، ليس مغفلا ولا محتوما قفاه ، ليفقد التمييز بين الخير والناثر ، وبين المرشد والنسى ، حتى ولو كانت الطريقة التى يستخدمها فى التمييز ، هى إبداع أفلام تؤكد أن « هذا الزحام لأحد » من فصيلة سمك . لين . تمر هندى للمخرج رأفت الميهى .

وعندما كتب فايز حلاوة فى المصرف الصحى المسمى « مايو » ، فى إبريل ١٩٨٤ ، يؤكد أن فيلم الميهى « الأنوكاتو » تافه تفاهة ، و « هايف هياقة » ، و « ثقبلا وسجما ومؤذيا » ، كتنا نعرف أن ذلك يمكن أن يرد على ألسنة أخرى ، حتى من تلك التى يدافع الميهى عن مصالح أصحابها الجمالية والمعرفية والطبقية .

وفى فيلم سمك . لين .. خرجت أعداد غفيرة من المشاهدين ، أثناء وبعد العرض ، تسب الملة ، وتلحن أبا الخرج وعائلته حتى الجلد السابح ، وتلحق فى ذات النفس ، اللعنة بالرقابة ، وبموظفى السينما ، والجمهور الذى ينوى دخول الحفلة التالية .. والبلد ! ولا شك

أن الميهى سمع جزءا من ذلك بأذنيه ، وضم عليه الجناحين ، وعاد إلى بيته العادى ، ونام راضيا : لقد نجحت رغم كل شيء .

نحن أمام سينما تقيم تكنيكها من التذاعيات الحرة للذاكرة فاجومية وحشية ، لانهادن طقسا ولانظاما ولادينا ولاسلطة ، وتستخدم فى كل لقطة أبشع المفردات الفنية والحركية واللفظية متحذية بذلك هذا الركون البارد السمح إلى الاحترامية ، و « الشجب » و « آداب الحوار » و « التوافق مع المجتمع » وكل مفردات الخنوع والخيانة التى تصدرها الطبقة الوسطى ، المدولة ، فى توسعاتها الجديدة فى العالم ، لقهر مجتمع الحرافيش ، وعزله ، والأجهزة على تراثه الإنسانى الرفيع فى مقاومة الجمود والظلم والشكلاية .

ولأول مرة على الشاشة ، نجد أنفسنا نحن أبناء الفلاحين الذين وقفوا على الحدود بين عهدين ، يمتد أحدهما إلى ٧ آلاف سنة ساداتية/ كيسة ، من الفقر والقهر والخوان والحكمة ! ، وبين عصر التلوي

الانفتاحى التابع ، بكل مايرتبط به من تحلل وعفونة ..
أقول نجد أنفسنا فى الصف الأمامى من « الفاهمين » لما
يلور فى « السينا » :

— فسليلو قهر البلهارسيا والكهنوت والتعاويد
والحسية والمزمنة والأناكة والطبور والطمبوشة والثاف
والزار وه الى يتجوز أمنا نقوله بابا » هم وحدهم المذين
يفهمون جيدا لماذا رفعت بطة الفيلم « ادارة » مؤخرتها
لتخرج شحنة منغمة من الغارات ، فى وجه ممثل
الانتربول الدولى ، وهو يقول لها : إحننا بنحملك من
الأفكار الهدامة ..

• وسيقع منا مشهد فحص جارة الفلاح المعدم ، التى
اعتدى عليها ابنه جنسيا ، موقعا مختلفا ... وستلقى
بشكل أفضل رد الفلاح الآخر الذى رفض دفع الرشوة
للمورجى فى العيادة البيطرية ، بصيحة : اهيه ا ، وهى
شحنة من التصدى والسخرية والتغالى والتعمية فى نفس
الوقت لامتيل لها !

ولن نعرف ذلك فقط بحكم طبيعة « معارفنا »
الحلية ، لأن معارفنا بتبدليها ، توفر لنا فى المشاهد التالية
فرصة أخرى للتمييز بين المختبرين والأنبياء ... وبين الجنة
الحقيقية والجنة الزائفة وبين المشرحة التى ينتج نصف
أعضاء مجلس الشعب فى الحزب الوطنى لانقاذهم موتانا
منهم ، وبين مشرحة الميى التى يلعب فيها الملايكة
الكوتشينة ، ويمارس فيها الموق الجنس تحت الملاءات
البيضاء !

وستفهم حتى سلبتنا ونحن ننادى على الطبيب
البيطرى بعد أن أصبح ناثرا (٢) : ارجع يازعيم . ارجع
يازعيم .. فيرد علينا موليا : زعيم مين بأولاد الكلب ..
وذلك بعد أن كشف نصفنا الساكسون عن هويتهم .
نحن أولاد الكلب لأننا اعتمدنا على الزعيم وعلى الكاهن
والطبيب/ الدجال وعلى مكتب السفريات وأدهم
الشرقاوى وعلى استحلاب أموال خطيب البنت [كل
خروجة بجنه] ، واعتمدنا أكثر وأكثر على النعيم المقيم

الآلات ، وتركتنا قردنا لا يتقن الرقص إلا لليه المحافظ ..
وحزننا يذهب فقط إلى الدجاجة التى لا تبيض . ولذا
سنفهم حتى سخرية الميى من اليسار المصرى ، حين
يورد ، وهو مؤلف السيناريو ، على لسان بطلته
« ادارة » بغبة من نوع : « لازم نستنى المتطور المش
عارفه إيه المعتد عبر سرمدية الصراع » !

سليل الدهاة

• وفى تقديرى ، ان رأفت الميى هو سليل أولئك
الفلاحين الدهاة ، الذين يستبدلون بالذكاء الصارم
والوعى الخاد ، الايديولوجية ؛ وينجح فى أن يجعلنا نرغم
ذلك فتعاطف مع سيناه إلى درجة مثيرة .

فبعد سبعة آلاف عام ، وكسور ، يرفض الميى أن
يظل أجداده وأحفادهم مضحوكا عليهم إلى الأبد ،
ويحذر تاريخى تجاه المدنية والحكم والسينا ، يرفض أن
يسلم نفسه لأحد أو لتيار ، متخطيا وعيه الايديولوجى
الشخصى العنيف ، ولو إلى حين ، فى محاولة للصمود
بالإنغماس فى الجنون المضاد للجنون الواقع ، منع التهميه
على حداقة « أبناء المذن » بعبارات من نوع « مسخرة
من إخراج وتأليف .. » « الفيلم الذى ستدخله مرة
للضحك ومرة للجنان » ليرمز شكله الجديد فى السينا
المصرية دون خسائر فنية وشخصية ، ودون خسائر مادية
أيضا ، إذ تركز ايديولوجية الوعى الفلاحى على الانتقام
من أولاد الكلب فى المعسكر الآخر ، والكسب منهم
أيضا !٩ [من قه وافل له .. حبل إعدامه] :

اعجوبستان .. ولين صاف

• ويتقن عند الجديد للميى اعجوبتين ، فهو على
سبب . يثبت أن الالتزام بالقاعدة الرمحية لكسر الايام ،
والحيلولة دون إندماج الجمهور فى العمل الفنى ، لتظل
المسافة بين العرض والمشاهد مفتوحة ، ليحتلها الوعى
الصراعى والجمالى ، ولا معنى بالضرورة الجهامة
والقتامة ، ولذا يمزج الميى فى تسويق خراف الرغبة فى
إضحاكنا ، بموانع الضحك فى كل لقطة ، مما يجعل

طريقة نطق خاصة لأسم البطلة (إدارة) ... يستخدم مع ذلك أيضا تقنية بالغة التعقيد في تحريك البطل الحقيقي للفيلم (ملاك ضابط الانتربول) .. تؤكد أن التقنية المعقدة ليست حكراً على أولاد اللوات فقط ، وأن الحرافيش أيضا قادرون على انتاج الدلالات متعددة المستويات بتلقائية فذة .

وبذلك نجتمل الحلقة .. محمد خان والفخراني ألمع نجوم الطبقة الوسطى .. في إنجبارها .. والمجى - من بعد صلاح أبو سيف - ومعه يوسف رزاق ومحمود عبدالعزيز ومعالى أبرز ممثلى الفئات مادون الوسطى ... على الشاشة . وليست صدفة أن ينقل المجى عن أستاذه صلاح أبو سيف لعبته في تقديم فيلم « البداية » بمقولة انه « تحريفة » ..

وليست صدفة كذلك ، بمراعاة الظروف والأجيال ، أن يبدع أبو سيف الفانتازيا - « البداية » - بأسلوب تعليمى هو درس في عبقرية المباشرة ، ويلجأ المجى إلى التدايعات المتشابكة ، والمداخل الوعرة ، غليظة الصوت ، مستغنية الفهم ، لعرض انتقامه الجنونى من جنون الواقع المعقد .

ماهى القصة ؟

وحتى يستجيب النقد للنوع الفنى المنتج ، يتعين الخروج على قانون العقوبات ، وقوانين المطبوعات ، وهو ما لن يحدث ، لأن الشجاعة ضاعت هباءا فى الخبز الطباقي وفى ضجيج الكابوكى .. ولذلك فالمقترح أن نقول مثلا ، إن فيلمانزة ٢٠ كيلو ، موزعة على خمسة فصول ، وقد الحق بمقدمته ، مشهدا تؤكد فيه أسرة بتفيلم أن الأحداث كلها تمثيل × تمثيل ، وأنه لا البقرة بقرة ، ولا الشرطة شرطة ، ولا الأطباء أطباء .. وإنما فقط الخمار : حمار ..

ويبدو أن المقدمة جاءت للتحايل على الرقابة صاحبة ثلاثية المحرمات المقدسة الدين والجنس والسياسة كما أن الرقابة حذفت مشهدا من النهاية يشير إلى قمع السياح

الجمهور يشتم في لعن المخرج والممثلين و .. و ... لأن الجمهور يكتشف ببساطة أن « بلدنا يرصه تحتج » .. مش بس المخرج !

وعلى صعيد آخر يصحح المجى معادلة خطرة في السينما المصرية ، وهى معادلة الاستعانة « بالـ « الـ « الـ » الشعبيون دون الانزلاق في السباحة أو التدليس .. فغير خاف أن الطفيلية المصرية بشرائعها الدينية والمدنية ، هجمت بضراوة خلال السنوات السابقة على طرائق الأكل والشرب والكلام الشعبية .. على وجوها وأحلامنا وأحبالنا الصوتية .. نستعمرها ، حتى نتخلع نفسها من مستقيم الشعور بالعمية والتفاف ، الذى وقعت فيها وهى تمارس حياتها الطبقية الجديدة ... وراحت تستعمر بغياء نادر فى فنادق الخمس نجوم ، طفوسنا الرضائية ، وفى المراسم والبيوتات والنوادي ، ومارست تمحكاتنا الباردة فى عفوية الفقراء على نطاق واسع ، واستعارت وجوه الحرافيش والكادحين إلى الشاشة ، ووجدت فيها الجبل المودجى لأزمة البطل / الخط ، بعد أن وصل إلى طريق مسدود .. وعجزت هى عن حقنه بالدماء الهوليودية ، التى تصنع للجمهور كل يوم بطلا وهما .. أرنب مرة .. وجيمس بوند أخرى ا

وتبلورت فى السينما مدرستان ، أحدهما تستخدم البورترية الشعبى ليؤدى دورا مشابعا للسلفية ، وخادما للمسكوكات الأمريكية حول مصر « الحرة » .. وفى اعتقادى فإن نادر جلال وسعيد مرزوق هما أبرز أبطال ذلك الانحياز الآن .. إنجهاه الواقعية البلاستيك كما أسميته مرة ... وفريق آخر يعمل وفق تنويعات مختلفة ، تمتد من الهدوء الحريرى لخيرى بشارة ، فى السرد السينائى ، إلى الصخب المادى لرأفت المجى .. وهى تنويعات فى عمومها قرينة الرفض والاحتجاج ...

وفى السبك والتمر هندي يوغل المجى فى الاستعارة والتذكيرة إلى درجة مثيرة : تليفون فى دبر الحمار .. جنه فى كبريه .. حمادة يتزلاؤه فى القصرية .. شاتم من نوع « ربنا يشفى الكلاب ويضرك » .. يا حمار ..

- الاسرائيليين والأجانب بالأمان لدينا ، في الوقت الذي يسال دم أبناء الوطن بسلاح الارهاب .

وتدور أحداث الفيلم حول طبيب البيطرى ، هو أحمد حسنين عبدالرحيم (محمود عبدالعزيز) وخطيبته « ادارة » معلى زايد - يتراشقان أسريا بسبب عجزهما عن الزواج برغم مرور عشر سنوات على خطبتهما ، حتى أن أم العروس ترفض رد أموال العريس من أبيه إليه ، لأنه استفدها وفق حصة : « كل خروجة مع البنت بمجيئه » . ويعمل شقيق أحمد - حسن سياخ - فى باريس ، بعد أن تكيف مع لعبة الانفتاح ، بينما يعمل والده فى إحدى الدول العربية . ويعود منها مقتولا ، ويصمم أحمد على الانتقام ، بعد زواجه من ادارة ، لكن ضابط الانتربول الدولى (ملاك) - يوسف داود - يقف لهما بالمرصاد ، بالإضافة إلى عصابة من راكبي الزللكة والشيقرولي ، تحرق مقر الطبيب البيطرى ، وتصيب الزوجين إصابات بالغة ..

● السيد المشاهد ...

.. ليس من المهم أن تفهم شيئا .. وليس من المهم كذلك أن تعرف معاني كلمات مثل : فانتازيا - فارس - ميديم - كاميرا ٣٦ .. لكن الذى يجب أن يفهم أن رأفت الميى وهو بوغل فى اكتشاف معطيات هذا الشكل الفنى ، إنما يعيش على الصراط .. لأن الفانتازيا ككتاب حمال أوجه .. ورغم أن فيلم الميى ينسف أى محاولة للتباس مع الواقع الراهن ، إلا أنه كذلك يصفى قوة المفاوقة الكامنة فى روح السخرية لدى كادحي الشعب المصرى ، لحساب الاحتجاج العشوائى ، الذى لا يعرف اين يضرب .. ولا من .. ولا مع .. بل ولعل تلك هى أزمة الميى نفسه وربما أزمة أغلينا كذلك !! وقد أدت به الأزمة إلى المضى بعيدا مع التذاعيات الحوارية والحديثة ، والاستسلام لأول طارق ذهنى يرشح طريقة (لامعقولة) لربط المشاهد .. دون أن يكلف نفسه مهمة البحث عن إطار فنى ذو طابع محلى يستوعب اختياريه لشكل الفتازيا .. شكل على غرار حالة التمسرح التى ابدعها يوسف ادريس .. ومن الممكن أن نسميه « التنسيب » .. ولذلك : بينما فعلت الفكرة الفتازية فعلها فى ادارة تفاعل الممثلين مع النص بمحنة وذكاء .. ظلت الصورة على عهدها .. وبقي الكادر فى تقليديته .. ويشعر المشاهد الحرفوش رويدا رويدا انه إزاء فيلم أمريكى عن أوضاع مصرية .. ومالم يتدارك الميى هذا الخطأ فى فيلمه القادم الفتازى كذلك (سيادى ..

ورغم ذلك يتهمهما ملاك بتشكيل عصابة دولية .. ويحيلهما إلى مستشفى الانتربول الدولى ، ليم غسل اعضاها ، وتكيفهما للتوافق مع المجتمع ، وسط حراسة مشددة بالنابالم والآر . فى . جى ، والشر حتى فى نور ربنا .. وفى المستشفى العجيب ، الذى تتم فيه العمليات الجراحية بالمناشير والمقاولير والمثقاب ، وتشوى فيه القلوب والأكباد ، يقاوم أحمد ادارة الغسيل .. ويشتتا على « لا » يقولانها مقطعة كل حين وآخر .. ويتم نقلهما إلى المشرحة ، حيث يلتقى أحمد بأبيه الميت ، ويلتقى ملاك بأبيه .. وتذهب ادارة إلى الجنة ، بعد أن غلبت حسناتها - كلمة « ملاك » فى ورقة قدرة - شوال سيقاتها .. وتبدو لنا الجنة فى النهاية مجرد ملهى تفتى فيه ليلى مراد .. ويأكل فيه الفقراء اللحم ..

ويستمر ملاك فى مغاردة الزوجين ، ويهرب أحمد لتشكيل « جبهة وطنية » ضد الظلم ، يفاجأ بأن نصفها من المخبرين ، فيهرب ، ليلقى حتفه فى النهاية مع ادارة ،

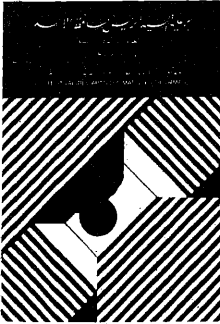


أنساق (فإنه سيورد نفسه مورد التهلكة دون أن يدري .
ورغم غنى الفيلم بالإنجازات الفرويدية والصوفية
والعيبية والكافكاوية والتراثية .. الوصفية والحسية ..
فإن التجزئة الذى يداعب غرايات كل فرد .. ويلامس
كل هاجس ، دون ربط ، يتخل كذلك بالأثر الذى
تركه سينما « فل الجنون بالجنون » .. وأظن أن للعادة

على الشقاء بالله لتعيدى على « إدارة » ا ، صاحب
مكتب سفريات بالزيبية فى الجبهة ، والمسبحة ، والدقن ،
يكاد أن يقول أحل الله السفر وحرم الاحتجاج على
سلب المسافرين ا ، باروكة ونظارة يرتديها « ملاك »
فيبدو مثل كارولوس الارهاق ، ويرتديهما أحمد فيبدو
مثل المسيح !!
بيت كل مايربطه بالمشروع القومى المنهار ثلاثة
أيديال .. وممستشفى مدجج بالآلات والقوات
والاطباء ا .. طبيب ييطرى يخرج من النيل بملابس
الخنمار الوحشى المخطط .. ورئيس مجلس اتربول لا يخرج
من فهمه إلا عبارة : فى هذه الظروف التى يمر بها العالم
الثالث ..
وفى النهاية .

كانت الصورة فنيا مغبشة ، فى فيلم المحصى ، واعتذارا
للاسلاتمة بحسن نصر والشمسى ، لكن الصوت الفنى
كانت تردد فيه اصوات عديدة ، وأصداء متنوعة ،
لعبقريات على طريق طويل ..

مثلا شعبيا بليغا فى ذلك وهو : « اللى ياكل عيش
الخواجه .. يحارب بسيفه » وكذلك الذى يعمل بشكله
وتقنيته دون تحوير ورغم ذلك دعونا نضحك أخيرا بعد
العرض من هذا العالم العجيب فى الفيلم : ماعز وبلهارسيا
وحمر = سياسة ، وحدة طب ييطرى على غرار بيوت
شيكاغو تتحول بعد منتصف الفيلم إلى عيادة للضم
والبكم لاينجو من ارتيادها سوى فلاح واحد ، فرح
بزواج فلاحه بمرس تغطى يش فى الجميع انفسهم
باستئثار الكهرباء ا ، جنة تغنى فيها ليل مراد قلبى
دليل .. وبعدها تبصق فى وجه ضابط الاتربول ا ..
زميل المعتدى على سعاد حسنى فى فيلم الكرنك يستعين



تجارب حلوة

تجارب مرّة

عبلة الرويني

الجامعي (ملكة المهرج) .. كما شاركت فرقة زنونيا الاستعراضية بأوبريت (زونيا) .. وقدم المسرح العمال بحلب مسرحية (الخوف الرابع) تأليف جريجوري جورى .

وقد افتتح المهرجان مسرحية (السندباد) للمسرح القومي السوري من تأليف رياض عصمت وإخراج محمد الطيب .. التي جاءت مضطربة ولم تستطع أن تكون بداية طيبة لأعرق مهرجان مسرحي عرى .. انطلق المخرج من تجارة المسرح (يجب أن يكون المسرح تجارياً) وهو ما انعكس بدوره على أسلوبه المسرحي والذي لم يمتحن خلاله أدواته الفنية .. وساهم بهذه

الافتتاحية الركيكة في إفساد بهجة الفرح باللقاء المسرحي الكبير .

وباستثناء هذه الافتتاحية قدم المسرح القومي السوري تجربتين متميزتين هما (سكان الكهف) تأليف وليم سارويان وإخراج الراحل فواز الساجر والثانية (حكاية

مرة أخرى ينعقد مهرجان دمشق المسرحي ، ومرة أخرى يتجدد اللقاء فنحت شعار (من أجل مسرح عرقي متقدم ومتحرر) أفتتحت الدكتوراة نجاح العطار وزير الثقافة السورية الدورة الحادية عشرة لمهرجان دمشق المسرحي العرقي ، الذي عقد في الفترة ما بين (١١/١٠ - ١١/٢٠) وشاركت فيه ١٨ دولة عربية وأجنبية [سوريا - مصر - تونس - الأردن - الجزائر - السودان - العراق - فلسطين - قطر - لبنان - الكويت - ليبيا - الإمارات - المغرب - السعودية - اليمن الديمقراطية - ألمانيا الاتحادية - الاتحاد السوفيتي]

□ بداية مضطربة :

قدم المسرح السوري خلال المهرجان ٩ مسرحيات ٥ مسرحيات شارك بها المسرح القومي [السندباد - حكايا جيسون وميديا - سكان الكهف - جوارب النجاة - الحارس] وشارك المسرح الجوال (برحلة حنظلة) ومسرح الشبيبة (الملك هو الملك) والمسرح

جيسون وميديا) تأليف وإخراج جهاد سعد .

السوري (حكايا جيسون وميديا) .. وهى تجربة اخرى متميزة بعد ان سبق وقدم بمهرجان دمشق العاشر (كاليجولا) محققاً بها خطوة هامة على مستوى الاداء والاخراج المسرحى .. ومرة أخرى يتقدم خطوة من خلال اسلوب الاخراج فى جيسون وميديا .

وجيسون وميديا ليست هى ذات الاسطورة الاغريقية كما كتبها يوريبديس ولكنها إعادة صياغة للاسطورة تفتح المجال لاكتشاف حقائق جديدة واحتمالات جديدة .. يمشى جيسون يعبر الاخطار بسفينة محملة بأعنى البحارة - مدفوعاً من عمه - للحصول على الجره الذهبية من أجل استعادة عرش أبيه .. تلك الجره التى لم يستطع أحد الحصول عليها .

وتظهر ميديا فى الطريق وتكون مساعده الامن حتى الحصول على الجره والمطالبة بالعرش .. لكنه عمه يأبى عليه ذلك فيشردا إلى كورنثا ويقيمان عند ملكها (كرون) .. ويعرض كرون عرشه على جيسون لقاء ان يتزوج ابنته ويوافق جيسون تاركاً كل شيء وراءه (ميديا وطفلها) وتورث ثأرتها وتحرق المملكة وتقتل ولديها ويحل الظلام .

حق جهاد سعد تميزاً اخراجياً فى هذه المسرحية خاصة على مستوى التدريبات المتميزة التى ارفع بها مستوى أداء الممثل من خلال ليونة حسدية مذهشة ومهارة حركية خاصة .

□ غياب الاجتهاد :

مأزق مسرحى بدأت ملامحه تتسرب إلى معظم المهرجانات المسرحية العربية والتى تضاءلت لتصبح مجرد فرصة للقاء الاصدقاء والمسرحيين بعيداً عن طموح تحقيق الرسالة الاساسية للمهرجان المسرحى بتحويل اللقاء إلى حالة مختبرية يسودها طابع البحث والخلق والاكتشاف .

تراجعت قوى التغير فى المشروع العرفى وهو ما انعكس بالضرورة على انتاج المسرح العرفى والذى

وقد أصر فريق العمل فى مسرحية (سكان الكهف) على تقديمها فى مهرجان دمشق المسرحى تحت إشراف سعد الله ونوس تكريراً لظرف العرض فواز الساجر الذى انتشع المسرح السورى بالسواد لغبابه كواحد من أهم المبدعين المسرحيين وواحداً من أهم رجال المسرح السورى .

شارك فواز الساجر فى تأسيس المعهد العالى للفنون المسرحية والذى يحتفل هذا العام بمرور عشر سنوات على تأسيسه .. وشارك فى المسرح الجامعى كما شارك مع سعد الله ونوس فى تأسيس المسرح التجريبي .

وبرغم قصر تجربة فواز الساجر إلا أن بصماته واضحة على المسرح السورى حيث وقف عنيداً ضد كل ألوان الموات من ركود الزمن وانحسار القضية العامة ومسيرة التفاهة .. حاجسه الاساسى هو الوصول إلى التفرج جاعلاً من شعار (لمن توجه) المحور الرئيسى لكافة الحلول الاخراجية .

يطرح وليم سارويان فى (سكان الكهف) عالم تشيكوفى حيث العلاقات الانسانية المتشابكة .. فمن خلال بناء قديم ، كهف مهجور يتعايش بداخله مجموعة من الفنانين .. ممثلة لعبت كل أدوار الملكات على المسرح وممثل لعب كل ادوار الملوك على المسرح .. وشخصيات أخرى يدفع بها المؤلف الى هذا الكهف الحار الأعماق بعلاقاته الانسانية وطفولته العذبة وشاعريته الراقية ليضيء بنعومة مفاهيم انسانية ومسرحية ويتحدد تفسير المخرج ومن قبله المؤلف للمسرح بتعريف ورد داخل سياق النص : (المسرح هو الحب طبعاً .. فيدون الحب يكون الالم والحياة) .. وقد اعتمد فواز الساجر فى اخراج على الممثل وعلى صدقه الداخلى كمفتاح اساسى للاسلوب الشاعرى الذى اعتمدته فى لغة العرض التعبيرية .

قدم جهاد سعد أحد أبرز الوجوه الشابة فى المسرح

كشفت عروض المهرجان في مجملها العام على إغلاق

باب الاجتهاد وغيب كل محاولة جديدة لاكتشاف لغة تعبيرية جديدة أو طرح لأسئلة مختلفة تخترق الذائقة الخائلة والبنى الفكرية والايديولوجية والفنية .

لاشئ على الاطلاق في الحركة المسرحية .. لأسئلة جديدة ولا بحث ولا اجتهاد ولا مغامرة .. البعض يحاول في إطار المتاح والممكن .. والبعض يجتهد في إطار طموحه الشخصي ومشاريعه المستقبلية والبعض اختار الأسهل إلى التجاري والاستهلاكى حتى ولو كانت الجراح العرية مادة هذا الاستهلاك المسرحى

اتسمت العروض المسرحية المشاركة بغياب المؤلف المسرحى اما بطرح نصوص مسرحية قديمة (السندباد - الملك هو الملك - رحلة حنظلة - باب الفتوح - باعتبار) أو إعداد مسرحى عن عروض أجنبية .. أو اقتحام المخرج مجال التأليف المسرحى .. فمن بين ٣٥ عرضا مسرحيا شارك في مهرجان دمشق قدمت ١٢ مسرحية من تأليف مخرجيها :

رقصة العلم لجواد الاسدى ، مجنون يحكى وعاقل يسمع لزياد قديس ، يعيشو شكسبير لمحمد ادريس ، العتب على البصر ليعقوب الشداوى ، زمن الطرشان لحسام الصبح ، جه زمان لنور الدين الورغى ، بودرياه لمحمد الرميحي .

□ اسئلة سعد الله ونوس :

أثار العرض المسرحى المصرى (الملك هو الملك) نفس التجاح الذى سبق وأن حققه في القاهرة كما أثار نفس الاختلاف حول اجتهادات المخرج مراد منير داخل العرض .

وقد أكد سعد الله ونوس مؤلف المسرحية ارتياحه التام إلى اخراج مراد منير وإلى نتائج المسرحية النهائية لما ينطوى عليها من كمية من البحث والجدية ومحاولات الاجابة على الاسئلة المسرحية دون أى تنازل فكري

والحقيقة ان مراد منير نجح أساساً في تحقيق وظيفة المسرح كما فهمها سعد الله ونوس (تطوير عقلية وتعميق وعى جماعى بالمصير التاريخى لنا جميعاً) ونجح أيضاً في فهم المسرح وفهم الاخراج المسرحى كمشروع بحث واجتهاد مضاف إلى اجتهاد المؤلف .. ونجح كذلك في إدراك حقيقة العلاقة بين العرض والجمهور وبين كافة مفردات العرض المسرحى وقد اعتبر النقاد السوريون أن مراد منير هو المسرحى الذى استطاع بعمق فهم مشروع سعد الله ونوس المسرحى .



جامعة مسرح الأمم .. في دمشق والعام القادم في سول

نجح القائمون على مهرجان دمشق الحادى عشر للفنون المسرحية بالتنسيق مع هيئة اليونسكو والمفيدة الدولية للمسرح في تنظيم دورة جامعة مسرح الأمم ، وهى دورة دراسية سنوية برزت في الأصل عام ١٩٦١ ثم توقفت عام ١٩٧٣ لتستأنف نشاطاتها بعد عشر سنوات في نانسى عام ٨٤ ، ومن بعد في برشلونة ثم بالتيمور واخيراً دمشق ٨٨ .

وجامعة مسرح الأمم ليست جامعة بالمعنى العام للكلمة - وإن كانت تسير في هذا الاتجاه - بل هى دورات سنوية على مستوى الدراسات العليا مع التأكيد على الممارسة العملية أكثر منها على النظر ، ففى نانسى درست العلاقة بين الابداع المسرحى والفيديو وكذلك

مرئية وسمعية تساهم في تعديد دلالات الرواية واثراء صورة تدخل الراوى .

رأس الدورة د . غسان المالح عميد معهد المسرح بسوريا ، وكان رئيسها المضيف اندريه لوى برينتى أمين عام الهيئة الدولية للمسرح ، وشارك فيها من الخبراء المسرحيين البروفيسور رودولف بنكا الذى يشتهر بمنظرته التى يوفق فيها بين منهج تستانسلافسكى وبريخت ، والبروفيسور فلاديمير اندرييف رئيس قسم التمثيل فى المعهد الحكومى المركزى للفنون المسرحية فى موسكو وكبير المخرجين فى مسرح مالى بموسكو ، ومن الخبراء العرب محمد ادريس مدير المسرح الوطنى التونسى ومخرج عرض يعيشو شكسبير الذى شارك فى المهرجان ود . رفيق الصبان ود . يوسف نجم وسعد الله ونوس وجواد الاسدى وغيرهم كثيرون .

وعموماً فلقد كانت الدورة ناجحة ، وان شابها بعض القصور احياناً فلانما يرجع ذلك الى انها المرة الأولى التى تنظم مثل هذه الدورة فى بلد عربى ، ونأمل أن تتأصل عرياً بأن تسعى مصر لتظيم احدى دورات جامعة مسرح الأمم بالتعاون مع هيئة اليونسكو التى قررت أن تكون دورتها القادمة فى سول عاصمة كوريا .

سيد خاطر

الاضاءة والابداع المكائى ، وفى برشلونة تناولت الكوميديا ، وفى باليمور درست مختلف جوانب المسرح الغنائى ، أما فى دمشق فقد كان موضوع الدورة هو اعداد المثل العرفى والمؤثرات المحلية والعالمية من التعبير الشفهى والجسدى الى النص ، وبلغ عدد المشاركين خمسة وعشرون دارساً من مختلف البلدان العربية تخصص تمثيل واخراج ، بالإضافة إلى عشرة خبراء مسرحيين من مختلف انحاء العالم ، وبالنسبة لمصر فلقد كان لكاتب هذه السطور وزميله اشرف زكى شرف المشاركة كمعيدين بقسم التمثيل والاخراج بالمعهد العالى للفنون المسرحية بالقاهرة

ولقد تركزت دورة دمشق حول (فن الراوى) متوجهة إلى الممثلين المتعودين على أسلوب الارتجال المسرحى أو المستعدين لاتباعه كمنهج ابداعى ، وكانت الهيئة المقترحة لفن الراوى تعتمد على منهج عمل تدريجى واستنتاج القواعد الجمالية والحركات الرئيسية لفن الرواية ، وتمثلت هذه الهيئة فى سلسلة من التمارين بغرض تفجير الطاقات الجسدية والحسية والتعبيرية ، الباطنية منها والخارجية ، باستعمال القناع المجرد وفتيات تركيب الجمل الجسدية الحرة والمقننة ، وتوجت الدورة بعرض فنى لمختلف مراحل اكتشاف قواعد فن الراوى ومحركاته الاساسية ، وقد اعتمد فى التدريبات على ادوات واكتسوات من اختيار الدارسين بغرض اثراء عملية التعبير وتدعيم فضاء الجمل الحركية والكلامية بعناصر



العقل والروح النقدية في الفلسفة الإسلامية

حسن محمد حسن

ولم تسمح بها إلا بالقدر الذى يخدم مصالحها أو لا يتعارض مع هذه المصالح . والبداهة التقريبية لما يمكن أن نسميه عصر الاستنارة الإسلامية قد نشأت - كما بين ول ديورانت - من خلال الجدل الذى ثار حول بعض المسائل الإيمانية ومنها خلق القرآن . وقد كانت المعتزلة أهم وأبرز تلك الفرق الكلامية التى شاركت فى هذا الجدل . وقد أنكر المعتزلة من جانبهم القول بقوم القرآن وأقاموا منهجاً عقلياً فى فهم آياته يتلخص فى أنه إذا تعارض النص مع العقل وجب ألا يفسر تفسيراً حرفياً بل مجازياً وهذا ما يعرف بمنهج « التأويل »^(١) . وعلى هذا النحو فلم يجعل المعتزلة من الفلسفة خادمة للدين على نحو ما فعل الأشاعرة مثلاً ، بل جعلوا العقل أساساً للنقل ومن هذه الناحية يمكن النظر إلى المعتزلة على أنهم أول اتجاه فلسفى حقيقى يولد فى التربة الإسلامية .

وقد ظهر المعتزلة^(**) فى وسط ظروف اجتماعية تميزت بالثورات والانقلابات والاضطرابات التى شهدتها المجتمع الإسلامى منذ مقتل عثمان بن عفان وإلى ما بعد

هناك شبه اعتقاد راسخ بأن الفلسفة الإسلامية كانت فى كافة صورها خادمة للعقيدة وأن فلاسفة الإسلام لم يكونوا سوى دعاة للدين فى ثوب فلسفى . ولا شك أن هذا الرأى مبالغ فيه ومخالف للواقع وللناريخ . ففلاسفة الإسلام لم يكونوا جميعاً على هذه الصورة الاستسلامية ومن الظلم الشديد أن نضعهم جميعاً فى سلة واحدة ، كذلك يجب ألا يغيب عنا ونحن نتناول هؤلاء الرجال ظروف العصر والواقع السياسى الذى كان سائداً .

وإذا تساءلنا عن الدور النقدى للفلسفة فى هذه المرحلة سنجد أن هذا الدور قد أخذ طابعاً ثورياً فضالياً خاصة فى ظل وجود أنظمة سياسية دينية أضفت على نفسها طابع القداسة والطهر وأخذت من العقائد الدينية فى كثير من الأحيان ستاراً كثيفاً تخفى به وجهها القبيح ، من هنا فقد كان أى نقد لتلك الأنظمة يعنى فى نفس الوقت نقداً للدين والعكس صحيح . ولو تأملنا تاريخنا الإسلامى بدءاً من عصر معاوية سنجد أن معظم الأنظمة السياسية^(*) قد ناصبت الاتجاهات العقلية عتاءاً واضحاً

ذلك . وفي أواخر هذه الفترة المضطربة سياسياً واجتماعياً كانت أغلب الروايف الفكرية قد صبت في مصب واحد هو حركة المعتزلة^(٢) .

وقد مارست هذه الحركة منذ بدايتها نشاطاً سياسياً ملحوظاً على المستوى النظري وعلى مستوى الممارسة ، فعلى المستوى الأول نلاحظ أن موقف المعتزلة السياسى يتحدد منذ البداية في سياق تقييمهم النقدي لتطور قضية السلطة والخلافة منذ وفاة الرسول ﷺ . ويظهر مشكلة الخلافة . وهم يقسمون هذا التطور إلى عدة مراحل : فهناك عصر النبوة وأبى بكر وعمر والسنوات الست الأولى من حكم عثمان وهو العصر الذى تميز بروح التوحيد والالتفاف حول الكتاب والسنة . ثم عصر على الذى تميز بكثرة الفتن والحروب حتى أنتهى الأمر باستشهاده ، ثم عصر النبوة الأموية الذى بدأ رسمياً بتنازل الحسن بن على لمعاوية بن أبى سفيان عن السلطة . وقد وجه المعتزلة سهام نقدهم إلى معاوية ونظروا إليه على أنه قد اغتصب سلطة الخلافة من الحسن وأعتدى على حق من حقوق المسلمين وهو الشورى^(٣) ولم يقف المعتزلة عند حد النقد السياسى النظرى ، بل إنهم قد شاركوا في الثورة ضد السلطة الأموية من الداخل فكسبوا في صفوفهم أحد الأمراء الأمويين وهو يزيد بن الوليد بن عبد الملك^(٤) (١٢٦ هـ - ٧٤٣ م) .

كما حاولوا نفس المحاولة في عهد مروان بن محمد (١٢٧ - ١٣٢ هـ = ٧٤٤ - ٧٤٩ م) آخر الأمويين . ثم كانت قمة نشاطهم السياسى والعسكرى والفكرى ضد السلطة الأموية عندما ساهموا مع الشيعة في إسقاط الحكم الأموى مما أدى إلى استقرار السلطة في يد بنى العباس^(٥) .

ويبدو أن موقع المعتزلة التاريخى على خارطة الفكر الفلسفى الاسلامى وموقفها للمتحمم بقضايا العصر حينئذ تذكرنا بموقع وموقف السوفسطائية في الفلسفة اليونانية وإننا نعتقد بأن هناك بعض السمات المشتركة بينهما والتي يمكن إيجازها فيما لى :

١- إن كل منهما يمثل البدايات التقريرية لروح الاستشارة في عصره .

وفي فترة الدولة العباسية تأرجحت علاقة المعتزلة بالعباسيين ما بين النقد والتأييد حتى عصر المأمون (١٩٨ - ٢١٨ هـ - ٨١٣ - ٨٣٣ م) والذي بلغ فيه المعتزلة قمة مجدهم ونفوذهم فقد أفتن المأمون بمقائد المعتزلة ورفعها إلى منزلة مذهب الدولة الرسمى

على أنهم مواطنين من الدرجة الثانية فلم تكن تقبل شهادتهم أمام القضاء^(٨). وفي عام ١١٥٠ م أمر الخليفة «المستجد» بإحراق جميع كتب ابن سينا وأخوان الصفا الفلسفية. وفي عام ١١٩٤ أصدر الأمير «أبويوسف» يعقوب المنصور وكان وقتئذ في أشبيلية أمراً بإحراق كتب أبي رشد إلا عدداً قليلاً منها في التاريخ الطبيعي وحرّم على رعاياه دراسة الفلسفة وأمرهم بأن يلقوا في النار جميع كتبها لأنها وجدت. وقد خضع العامة لتنفيذ هذه الأوامر، وفي هذا الوقت أيضاً أعدم أبي حبيب لدراسته الفلسفة^(٩).

وإذا تحدثنا عن الدور الذي لعبته الفلسفة هنا من الناحية النقدية فنستجد أنه كان في غالب الأمر دوراً تقليدياً أعنى الدور الذي تمارسه أى فلسفة من خلال موقفها من الاتجاهات الفلسفية الأخرى.

إن أى فلسفة هي نقدية بصورة أو بأخرى من حيث أنها لا بد وأن تتخذ موقفاً من الفكر السابق أو المعاصر لها. لكن هذا لا يمنعنا من التوقف أمام نمطين بارزين من النقد، وعلى الرغم من أنهما لم يتجاوزا النطاق الفلسفى إلا أنه كان لهما دور فعال في الحياة السياسية والاجتماعية في عصرهما وفي العصور التالية. الخط الأول: هذا نقد الغزالي للفلاسفة الذى يعد هدماً للفلسفة ذاتها، فهو نقد ينصب على العقل البشرى لالبيان حدوده على نحو ما فعل كانط ولكن مهاجمة العقل باعتباره آلة الكفر والضلال، وهذا ما يصرح به الغزالي في كتابه «التهافت» حيث يبين أنه لا يريد إلا هدم مذاهب الفلاسفة وإظهار ما فيها من تناقض وعجز من أجل إثبات فشل العقل الإنسانى في الوصول إلى الحقيقة. ويصفى الغزالي الفلاسفة بحسب مذاهبهم إلى ثلاثة أقسام: الدهريون، والطبيعويون، والإلهيون ويذهب إلى القول بإلحاد المذاهب الثلاثة وحين يعلن الغزالي تفكيره للفلاسفة فإنه يعتمد على حد كبير على نوع من الأسلوب الخفائي أكثر من إعتراده على أسلوب برهانى دقيق. وفي النهاية يرغمى الغزالي في

٢- مهاجمة القيم السائدة والاعلاء من قيمة الانسان. وفي حالتها الراهنة نجد أن المعتزلة قد انتقدت الفكر النطقى السنى وهاجته منهجه في فهم الآيات القرآنية. وكذلك قالت بحرية الانسان في مقابل الاتجاهات الجبرية.

٣- ارتباط النظرية بالممارسة فلم تكون السوفسطائية في عصرها منفصلة عن الواقع السياسى لاثنا، وكذلك لم تكن المعتزلة بمنأى عن الصراعات السياسية في العالم الاسلامى.

٤- دافع لريق كبير من السوفسطائيين عن الديمقراطية. وكذلك لعبت المعتزلة عندما أقرت مبدأ الشورى كأساس للخلافة الاسلامية.

٥- مثلما مهدت السوفسطائية لميلاد سقراط وأفلاطون وأرسطو فكذلك جعلت المعتزلة من ميلاد الكندى والفلاسفة اللاحقين أمراً ممكناً ومشروعاً.

وقد جاء بعد المعتزلة عدد من الفلاسفة من أمثال الكندى والفارابى وابن سينا. وحاول كل بطريقته أن يوفق بين الدين والفلسفة. ولكن الملاحظ أنهم قد أضروا بكل من الفلسفة والدين معاً، لأن الفلسفة نوع من البحث العقلى الحر الذى يجب ألا يتقيد بأى سلطان، والدين يتضمن كثيراً من الجوانب التى تستعصى على إدراك العقل والى يجب التسليم بها لمن أراد أن يؤمن. ومن هنا فقد ندرت في تلك الفترة الابداعات الفلسفية وحل محلها محاولات تلفيقية للموائمة بين الفلسفة اليونانية والدين الاسلامى. ويبدو أن روح القمع التى سادت تلك الفترة، وخوف من عمة المروق والكفر. والى كان ما أسهل أن يتهم بها أى فيلسوف قد اضطرعهم إلى محاولة تقديم الكارهم الفلسفية في صورة تقبلها السلطات القائمة.

ولكن رغم ذلك لم يسلم هؤلاء الفلاسفة من روح البلش والاضطهاد والتشريد. فقد تعرض المعتزلة في عهد «المستجد» لكافة ضروب القهر والتكيل وعوملوا

أحضان التصوف . باعتباره الطريق الأمثل للوصول إلى الحقيقة^(١١).

عموماً فإن نقد الغزالي للفلاسفة وتكفيره لهم ماهو إلا موقف معادى للفلسفة ، ومحاولة لاستئصال عناصر الاستنارة العقلية التي أرسى دعائمها المعتزلة والفلاسفة معاً . ولاشك أنه قد كان لهذا الاتجاه دور فعال ومؤثر في الجمود الذي ران على ثقافتنا الإسلامية لفترات طويلة ولازلاً نجى ثماره إلى الآن في صورة اتجاهات لاعقلية . تحاول أن تؤكد وجودها على الساحة الفكرية عن طريق إشهار سلاح التكفير في وجه الآراء المعارضة لها .

أما النقط الثاني من النقد ، فهو على النقيض من النقط الأول ، إذ يتخذ من العقل سلاحاً في التعبير عن نفسه ويدافع عن الفلسفة في وجه خصومها بكل ما أوتي من قوة . ويمكن لنا أن نمثل لهذا الاتجاه بأثنين من الفلاسفة حملوا لواء الاستنارة في عصرهما وهم أبي بكر الرازي ، وأبن رشد . أما الأول - الرازي (*) - فهو كما يقول عنه د. إبراهيم مذكور « مجهد وذو آراء مستقلة يجدر بنا أن نعرضها ، بصرف النظر عن خطئها أو صوابها أو شذوذها أو اعتدالها »^(١٢) ؛ ففي فلسفته جرأة غربية تدفع الباحث إلى دراستها والاهتمام بها ، فهو لا يتردد في أن يرفض بعض الآراء الارسطية ويضع نفسه في مصاف الفلاسفة الكبار مثل أبقراط وسقراط ، وهو لا يعترف بالعبارة القائلة « ماترك الأول للآخر شيئاً » ويختلف الرازي عن فلاسفة الاسلام في عدة نواح :

* فهو ينتقد أستاذهم وزعيمهم أرسطو ويخرج على كثير من نظرياته الطبيعية والميتافيزيقية^(١٤).

* وهو في المقابل يولي اهتماماً خاصاً بسقراط ويجعل منه مثله الأعلى في الفكر والحياة .

* ينتقد الرازي محاولة الفلاسفة في التوفيق بين الدين والفلسفة ويرى تعارض كل منهما مع الأخرى ، والفلسفة هي السبيل الوحيد لأصلاح كل من الفرد والمجتمع . أما الأديان فهي مدعات التنافس والصراع بين

البشر^(١٥) .

* يرفض الرازي فكرة المعجزات النبوية ويصرح بأن الأنبياء لاحق لهم في أن يدعوا لأنفسهم بأى ميزة خاصة عقلية كانت أو روحية . فالتناس جميعاً متساوون وعدالة الله وحكمته تقتضى ألا يمتاز واحد على آخر^(١٦).

* والواقع أن آراء الرازي في جهلها تمثل أعنف نقد وجه إلى الدين والنبوة طوال القرون الوسطى وهذا ماجعل « ماسينيون » يذهب إلى أن أثر الرازي قد أمتد إلى الغرب فكان تبع تلك الانتقادات التي وجهها أصحاب الاتجاه العقل في أوروبا إلى الدين والنبوة في عهد فريديريك الثاني^(١٧).

وقد لاقت آراء الرازي هجوماً عنيفاً من بعض الفلاسفة والفقهاء فبادروا بالحكم عليه بتهمة المروق عن الدين وحاربوا مؤلفاته وأحرقوا ما كتبهم منها . ومن هؤلاء نذكر بعض الاسماعيلية من أمثال أبي حاتم الرازي والكرماني وناصر خسرو وغيرهم . كذلك كان ابن سينا خصماً عنيداً للرازي ويبدو أن هذا العداء كان دون سبب ظاهر اللهم إلا الحسد والغيرة^(١٨) . ويرى دكتور فتح الله خليف أن الاتهامات التي وجهت للرازي وعقيدته هي اتهامات تقليدية يتهم بها كل من اشتغل في حقن الفلسفة ، وحتى الغزالي الذي هاجم الفلاسفة لم يسلم من إدانة ابن تيمية ، ولم يشفع للغزالي عند ابن تيمية اعترافاته في « المنقذ من الضلال » ولا كتابته « لنهايت الفلاسفة »^(١٩) . ومهما كان الأمر فإن الرازي كان غمطاً فريداً في عصره ، جريماً في نقده ، وهو كما يقول الدكتور عبد الرحمن بدوي : « الشخصية التي نستطيع أن نقول إنها كانت متوحدة إلى حد كبير ، هي شخصية محمد بن زكريا الرازي ، لا لأن الوسط الذي كان يحيا فيه كان بطبيعته مضاداً لتأثره به وانتشار أفكاره ، بل لأنه كان نسيجا وحده ، وكان يتقدم علمه بمراحل واسعة جداً ولهذا يجب أن يوضع كحد أعلى لتلك النزعة الإنسانية العربية »^(٢٠) .

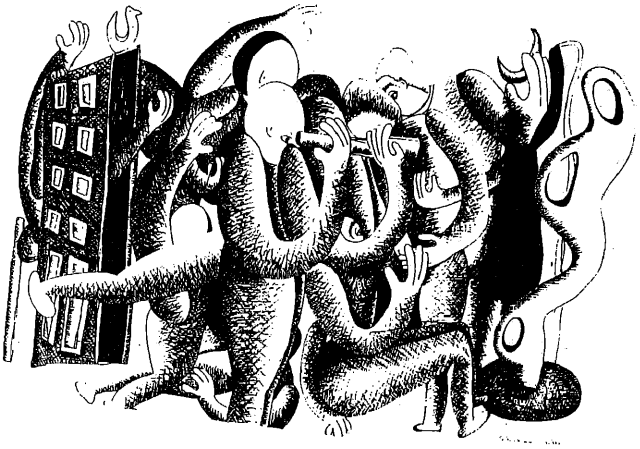
وقد سار ابن رشد (٥٢٠ - ٥٩٥ = ١١٢٦ م) على نفس الدرب الذي سار فيه الرازي من قبل فرض من الأساس الطريقة التي عالج بها المتكلمون والفلاسفة علاقة الدين بالفلسفة ، وأعلن أن الدين يجب أن يفهم من داخل الدين وعن طريق معطياته . وأن الفلسفة يجب أن تفهم أيضاً من داخل الفلسفة وعن طريق مقدماتها ومقولاتها^(٢١) ويوجه ابن رشد نقده للمنهج الذي استند إليه ابن سينا والمتكلمين في تناوهم للقضايا الفلسفية أى منهج الاستدلال بالشاهد على الغائب . ويرى أن نقطة الضعف الرئيسية في هذا المنهج^(*) - على النحو الذي وظفه به هؤلاء - هي إنه يجمع بين عالمين مختلفين تماماً : عالم الطبيعة وما بعد الطبيعة ، عالم الغيب وعالم الشهادة . في حين أن الاستدلال لا يكون صالحاً كما بين ابن رشد إلا حينما يستوى طبيعة الشاهد والغائب معاً ، فعالم الغيب هنا هو عالم المطلق أما عالم الشهادة فهو عالم الحس السببي المتغير ، لذلك لا يمكن قياس أحدهما على الآخر .

وينتقل ابن رشد من نقد وتفنيد تلك المفاهيم التي وظفها هؤلاء في محاولتهم الرأمية إلى مزج الفلسفة بالدين مثل الحدوث والقدم ، النهائي واللاتهاى ، الممكن والواجب ، الفيض أو مشكلة صدور الكثرة عن الواحد^(٢٢) ... إلخ . ولنا حاجة هنا إلى الخوض في تفاصيل فقد ابن رشد لهذه المفاهيم لكن ما يهنا هو أن ابن رشد قد أعاد الفلسفة والعلم إلى مكانهما الصحيح ، وفرق بين المعرفة العقلية التي تأتى عن طريق الوحي ، والمعرفة العقلية ووضع الأخيرة في مرتبة أسنى من المعرفة العقلية وقال بأنه إذا أخطف العقل والنقل فيجب أن يؤول النقل دون رحمة لحساب العقل^(٢٣) . ومن الغريب أن تموت أفكار ابن رشد في البيئة التي نبت فيها وتردهر في أرض غريبة هي أوروبا في القرن الثالث عشر ويبدو أنه قد كانت ولا زالت هناك محاولات دائمة تستهدف اغتيال العقل في البيئة العربية الإسلامية وهنا ما يفسر لنا لماذا تقدم الغرب ووصل إلى ما وصل إليه ولماذا نحن لازلنا نتخبط في ظلام العصور الوسطى ونحيا ونفكر بنفس مقولات الغزالي وغيره من أصحاب الاتجاهات اللاعقلية

— هوامش —

- (*) يمكن فقط أن نستثنى من ذلك بعض الأنظمة السياسية التي أتمتت بروح التسامح تجاه الاتجاهات العقلية كنظام عمر بن عبدالعزيز ، أو نظام المأمون .
- (١) ول ديمونزانت : قضية الحضارة ، الجزء الثاني من المجلد الرابع ، ص ١٩٨ ، ترجمة محمد بدران ، القاهرة سنة ١٩٦٨
- (**) تبلورت جماعة المعتزلة لاتجاه مستقل على يد واصل بن عطاء عام ٨٨٠ ، ٦٩٩ م .
- (٢) د. محمد عمارة : المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر . بيروت ط ١ - ١٩٧٢ ، ص ص ١٦٤ - ١٦٥ .
- (٣) د. محمد عمارة : المعتزلة والثورة - دار الهلال ، مايو ١٩٨٤ ، ص ص ٦٧ - ٦٨
- (*) لم تتم خلافة يزيد سوى مائة وأثنين وستين يوماً وبعدها مات .
- د. محمد عمارة : المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية ص ص ١٦٥ ، ١٦٧ .
- ول ديورانت : المرجع السابق ، ص ص ١٩٩ - ٢٠٠
- السابق : ص ص ٢٠٠ ، ٢٠٢
- د. محمد عمارة : المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية ، ص ص ١٦٧ - ١٦٨
- د. محمد عمارة : المعتزلة والثورة ، ص ١٧٤ وما بعدها .
- ول ديورانت : المرجع السابق ، ص ص ٣٧٥ - ٣٧٦
- د. فتح الله خليف : فلاسفة الإسلام ، دار الجامعات المصرية ١٩٧٨ ، ص ٢٤٤
- د. عاطف العراقي : ثورة العقل في الفلسفة العربية ، دار المعارف ط ٤ ، ١٩٧٨ ، ص ١٥٣
- اسمه الحقيقي محمد ابن زكريا الرازي ، وعرف بأبو بكر الرازي (٢٥٠ - ٣١٣ = ٨٦٤ - ٩٢٥ م) .
- د. ابراهيم يبروي مذكور : في الفلسفة الإسلامية منهج

- وتطبيقه ، دار المعارف بمصر ، ج ١ ، ص ٢ ، ص ٨٥ . (٢١) د. محمد عابد الجابري : نحن والتراث ، قراءات معاصرة في التراث الفلسفي ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، ط ٤ ١٩٨٥ ، ص ٥٠ - ٥١ .
- (١٣) المرجع السابق : ص ٨٤ .
- (١٤) السابق : ص ٨٥ .
- (١٥) د. عبداللطيف محمد العبد : أصول الفكر الفلسفي عند أبي بكر الرازي ، مكتبة الأجلال المصرية ، ١٩٧٧ ، ص ٢٦ - ٢٧ .
- (١٦) د. مكتور : المرجع السابق ، ص ٨٥ .
- (١٧) السابق : ص ٨٧ .
- (١٨) د. عبداللطيف محمد العبد : المرجع السابق ، ص ١٥ - ١٦ .
- (١٩) د. فتح الله خليف : السابق ، ص ٢٨٠ .
- (٢٠) د. عبدالرحمن بدوي : الانسانية والوجودية في الفكر العربي ، دار القلم ، بيروت ١٩٨٢ ، ص ٦٦ .
- (٢٢) د. محمد عابد الجابري : المرجع السابق ، ص ٢١٨ وما بعدها .
- (٢٣) د. عبدالرحمن بدوي : فلسفة المصور الوسطى ، دار القلم ، بيروت ، ط ٣ ، ١٩٧٩ ، ص ١٦٣ .



الاغتيال

ف . ن

امر لا ينسجم مع اخلاق ومزاجي وتريتي .. لكأنه اغتصاب !

الاغتيال مثل فعل الحب ، عملية حميمة تم بين شخصين ، وكلما توثقت صلة الطرفين ببعضهما ، بدت العملية طليعة وأكثر انسانية .. بل ومرغوبا فيها ..

هذه فقط بعض نماذج من طريقة القص للكوميديا السوداء في شكل رواية باسم « الاغتيال » التي كتبها القاص العراقي ابراهيم الحريري الذي سبق أن قدم عددا من القصص القصيرة التي تستحق القراءة والتوقف وتطرح علينا مرة أخرى قضية غياب المتابعة النقدية المنتظمة لعدد من الأعمال الجيدة التي تصدر تباعاً من وطننا العرف .

نحن أمام أحلام مجهضة على كل المستويات .. حلم البطل بأن يكون كاتباً ، حلمه بأن يشارك في انجاز الثورة ، حلمه بان يحيا حياة عادية . وكلها أحلام دهمسا الاستبداد المطلق والوحشية المتزايدة

« .. وهو كذلك .. وهو كذلك .. رد في لهجة أقرب إلى التبرم .. »

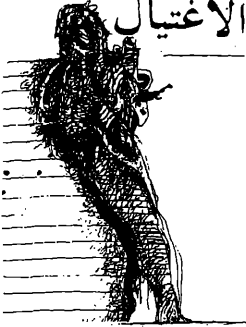
لكن يبدو لي انك لم تسمع بالتطور الذي طرأ على مهنتا - الاغتيال يا سيدى - وأجدنى مضطرا لايضاح الأمر لك .. لم يعد أمرا بدائيا يتم بعشوائية ، كيفما اتفق ، كما كان يحدث في السابق . وفي الواقع فقد انتهت السلطات منذ مدة الى أنه من بين العديد من الحرف ، فقد بقيت حرفة الاغتيال متأخرة ، لهذا فقد شكلت لجان خاصة لتطوير الاغتيال وعصرته اذا صبح التعبير ، سنتحدث عن ذلك مطولا فيما بعد ، اما بصدد اقامتى معلق بعض الوقت ، فانها احد مظاهر التحديث ، التي ادخلت بمبادرة شخصية منى ، لقد لاحظت انه لا يجوز ان يعرف المغتال والذي تقرر اغتياله ، احدهم الآخر .

- لكن الأمر لا يهمنى كثيرا .. قلت مترددا وفيما يشبه الاعتذار .

- رفع حاجبيه مستغربا ، مستكبرا : لكنه يهمنى أنا ! أن اغتالك قبل أن اعرفك معرفة وثيقة

ابراهيم الحيرى

الاغتيال



الانسان والاله ، وعن المطلق والنسبي مناقشة
منزوعة كلية من السياق الكاريكاتورى السابق
عليها ، وخارجة على الفانتازيا الوحشية التى بدأت
منها الرواية ثم سرعان ما تركتها .

وبعد فأننى اود ان اختم تعليقى هذا باستعارة
كلمات من الرواى الصديق صنع الله ابراهيم على
غلاف الرواية :

« ابراهيم الحيرى كاتب متمكن ، ويقدر
ما تكشف لنا قراءة أخرى لهذه الرواية المكتفة عن
العوامل التى فجرت قورى الابداع لديه بقدر ما
يمكن ان تفسر لنا كيف صرحنا طويلا من هذا
الابداع الذى يتاح لنا اليوم أن نستقبله بغطاة
مطالين بالمزيد . »

وقبضة الموت المادى والمعنوى ، حيث يقول ذلك
الكائن غير الانسانى الذى جاء لينهض بمهمة ان
الموت هو جوهر الحياة « قبل الحياة كان ثمة الموت ،
وسظل بعدها أيضا . الحياة هى الخروج عن المسار
الطبيعى . لنسق الكون . توهج كاذب . بين
عتمتين .. »

ولكن الكاتب لا يتركنا اسرى الملاك المهدق
والموت المأساوى الفاجع لأنه موت بالاتفاق ، تسلم
الضحية فيه لجلادها بالحق .. فتبين من خاتمة الرواية
القصة اننا بصدد حلم - كابوس لكننا وكشف
ذلك بعد ان تشبعنا بتلك الصرخة العدمية المرعبة
الشاملة التى تستوى فيها روح التدمير مع روح
المقاومة ، وتتألق فى جمال خالص تلك الرغبة العارمة
فى الخلاص عبر الموت ولكنه خلاص يأتى فى نهاية
الحلم عبر امرأة وأم ، وذلك على العكس تماما من
التراث الأسطورى الذى جعل الموت فى غالب
الأحيان متمثلا فى المرأة ، انه - البطل - يحبط الموت
بذراعين هما كل ما تبقى له من ارادة الحياة ، ان
الذراعين واليدين هى الأجزاء الانسانية التى بدأ بها
الانسان العمل فتشكل غيرها انسانا ، وهى اجزاء
تنهض دليلا على الزوج مرة أخرى من عالم المصحبة
الأول ، فى الطريق الى الانسانية من جديد .

وبالرغم من دقة الأسلوب وتحديد الصرامة
وجماله الباذر فان عددا من الثغرات البتائية فى الرواية
القصيرة قد بان ، ربما بسبب حرص الراوى على
اقتحام نفسه كثيرا ، فتأتى المناقشة الطويلة بين
الشخص المشرح للاغتيال وصديقه القديم عن

وفي قصص يوسف أبوريه تحقق جدلية العلاقة بين الحياة والفن من خلال تناول بعيد عن المباشرة والخطابة . انه قاص يعبر عن الواقع السياسي والاجتماعي وليس كاتباً سياسياً يعبر بالقص . وليس الأمر مجرد اختلاف في الصياغة اللغوية . ان الفارق بين الصياغتين السابقتين هو الفارق في دوافع الابداع وأولويات الأداء . والافكار بمجدلية العلاقة بين الابداع والواقع لا ينفي ان المستهدف الاول والاساسي منهما يؤثر على طبيعة النتوج الفني . فحيث يرتفع الواعز المباشر [سياسياً كان أو أخلاقياً] يهبط الأداء ، أما عندما يرتفع الفن ويتقدم فيتحقق المستهدفان : الابداع ورسالة الكاتب .

إن ثريات « رحلة الحياة » التي تستحق التوقف أمامها عند يوسف أبوريه عديدة . ولعل أكثرها وضوحاً في عالمه القصصي صورة القرية بوجه عام ، وصورة القرية في إطار تفاعلها ، سلباً وإيجاباً ، مع المدينة من خلال الانسان المشترك بينهما بوجه خاص . وثمة جوانب أخرى كالسياسة التي تنبع من الهم الاجتماعي وتفضي إلى الصدام مع السلطة والتعرض لقمعها مروراً بالتعامل مع مؤسساتها القاهرة وبخاصة الجيش والشرطة ، وكالدين الذي يختلط عند يوسف بالطغس الذي قد تكون جذوره غير دينية ، وكالجنس والعلاقة مع المرأة الذي تنوقف عنده في هذا المقال .

إن الجنس الذي نعينه نشاط انساني خلقي ، وأداة اخصاب وامتاع ، وتعبير عن الامتداد والبقاء ، وتمسيد مادي لجدلية وتكاملية العلاقة بين رجل والمرأة . وبهذا المعنى فإن الجنس هو أكثر ما يميز بين الانسان والحيوان . ليس صحيحاً ان الجنس نشاط مشترك بينهما ، الصحيح بالضرورة . عن واقع العلاقة في الستينات والسبعينات . والذين عاشوا طفولتهم في الأربعينات يختلفون عن أطفال الثمانينات . ويعد الاختلاف والتباين إلى كل شيء : حب وتعبير عن وعي ، وليس مجرد شهوة بيهجية غريزية . ولا يتسع المجال هنا لاستعراض تاريخي للعلاقة ،

توظيف الجنس في قصص يوسف أبوريه

مصطفى يومى



القارئ مجموعة يوسف أبوريه : الضحي العالي ، وعكس الرمح . لابد أن يرصد اجتواء هذه القصص على « رحلة حياة » . ليست حياة مؤلف فرد ، بل حياة جيل بأسره في إطار مجتمع له سماته المميزة النابعة من التطور المادي الذي ينعكس على جزئيات هذه الحياة ويؤثر عليها ، مثلما تعكس هذه الجزئيات على الأساس المادي وتؤثر عليه . فهذه الجزئيات ليست كيانات ثابتة قائما بذاته وبلا جذور ، انها خاضعة لما يطرأ من تغير مادي في علاقات الانتاج وصراع الطبقات المترتب على هذا التغير . إن مجتمع القرية المصرية في العشرينات والثلاثينات ونمط العلاقة التي تربطها بالمدينة ، يختلف بالضرورة . عن واقع العلاقة في الستينات والسبعينات . والذين عاشوا طفولتهم في الأربعينات يختلفون عن أطفال الثمانينات . ويعد الاختلاف والتباين إلى كل شيء : الحب - الثقافة - الجريمة الخ .

التي لم تكن دائما انجابية وصحية ، بين الجنس والأدب .
ولذلك تكفى الإشارة إلى أسماء مثل د. هـ. لورانس

إن الأصل في الجنس هو المتعة . هذا ما يستشعره
ويمارسه طفل الطين :

بالعصا الرفيعة شق في الوجه عينين ، وثفرا باسماً
بغمازتين وستر الرأس بالقماش الملوثة .

هذه العروس هي العروس صاحبة الدار التي سترقد
على السرير في غرفة النوم .

شعر بالدم الهادئ ينساب ما بين الجلد والعظم .
تتمنى لو عاد ضعيفاً كتملة ، ودخل من الباب الضيق

للبيت ، دخل الغرفة ليتدبذد إلى جوارها على الحجر
الوثير^(١)

ولأنه تصور الفطرة فهو حلم . ولأنه حلم طفل فإنه
يقرب من الوهم لاستحالة تحقيقه . إن الاستحالة ليست

فقط في أن يتضاؤل الطفل حتى يدخل من الباب الضيق
للبيت الذي بناه كأنه ثملة ، ولكن الاستحالة أيضاً في

تحقيق هذا الحلم الطيني الدائق . فعل صعيد الواقع
يصبح الجنس كابوساً يعيشه طفل آخر يرقب الممارسة

الجنسية بين أبيه وزوجة الأب فلا يستطيع أن يمنع نفسه
من الشعور بالخيانة :

ولم ينفلق لي جفن حتى سقطت الضفدعة الكبيرة
الباردة على وجهي ، فصرخت بأعلى صوت وجاءتني

شخطنة قوية من داخل الناموسية : نام نامت عليك
حيطة . وتردد صوته اللاذع : دلع عيال .^(٢)

يسقط الحلم وينهض الكابوس . تذهب المتعة
والدواء ويبقى الواقع البشع المتجهم . إن الجنس

الصحيح الصحي هو ما يمنح الأمان والراحة . ولكي
يمنح الأمان لابد وأن يمارس بأمان دون تهديد وذعر .

وتنسى وليامز وهنري بابولس وامل زولا ونجيب محفوظ
وعبدالرحمن منيف وحيدر حيدر ويوسف ادريس للدلالة

على قدرة المبدع على أن يوظف الجنس ، السوى وغير
السوى ، كجزء أصيل من نسيج البناء الفني . وفي

المقابل نطالع عشرات الأعمال الروائية والقصصية
والمسرحية لكتاب عرب وأجانب تقدم الجنس كأداة

جذب للقارئ الراهن حيث يعلو الفحج الحيواني الذي
يفتقد الإنسانية وتنتشر رائحة الانتبال والمهر . وهو

ما نجد عند مجموعة من أشهر المؤلفين المصريين المرتبطين
بالجنس مثل احسان عبدالقدوس ورشاد رشدي وأمين

يوسف غراب .

ينتمي يوسف أبورية إلى الفريق الذي يتعامل مع
الجنس ، على صعيد الأفكار ، كظاهرة انسانية . وعلى

صعيد التوظيف الفني كجزء من نسيج العمل ينبع منه
ولا يُقحم عليه . ولأن الجنس عنده ظاهرة انسانية وأداة

تكثيف وتعبير فني فإنه يعكس واقع الحياة ويعبر عنها
ويطرح الاسئلة :

هل يتحقق الجنس - المتعة في حياة خالية من المتعة
وعليقة بالمنفصات ؟ وهل يتحقق الجنس - المحسوبة في

حياة يسيطر عليها العقم وتقيم عليها أشباح العجز ؟
وهل يمكننا أن نمارس الجنس بأمان في مجتمع يحكمه

الخوف وتسلط عليه أدوات الرعب ؟ وكيف يتحقق
الجنس السوى في عالم ملء بالشذوذ ؟ وهل نضمن أن

نحتفظ للجنس بمجديته في ظل ما يعيشه من عبث يدعو
إلى الضحك ومأساوية تقترب من الكوميديا

السوداء ؟ ثم هل يتحقق الجنس الشرعي في مجتمع
الفتقت السلطة المسيطرة عليه والمهيمنة على مقدراته

كل شرعية ؟

هذه هي المحاور الأساسية التي يعبر عنها الجنس في عالم
يوسف أبورية . لن نجد هنا بشكل مباشر ومرعب ، بل نعر

وهو ما نجد نقضه تماماً في «عبادة الليل» حيث ينفرد العاشقان في ليل بلا مأوى :

المتنفس^(٥).

قلت : آخذها إلى غرفتي التي منحها لي صديق .

ولأجرب معها الحب

وخفت لأن صديقي حين أسكنني قال : لا تصحب إلى غرفتك امرأة ، فأنا أخاف الناس^(٦) الحبيثة :

ويخرج عليهما الشرطي مهدداً لأن :

الدولة تدفع لي راتبتي من أجل أن أمنع أمثالكما من

السير أثناء الليل^(٧).

إن الشرط الانساني متحقق في الحبيين ، والطبيعة

الأم ، ممثلة في الليل ، راضية بمباركة هذه العلاقة . ولكن خلل العلاقات الإنسانية هو الذي يفسد الحب ويعوق دون تحقيقه المادى في صورة علاقة جنسية انسانية دافئة .

وحيث تستحيل العلاقة الانسانية السوية بين الرجل

والمرأة ، تظهر العلاقات الشاذة المادية للطبيعة بقدر

ماهى معبرة عن التدهور الانساني الشامل في خصوصية

الجنس . وتكرر محاولات العلاقات الجنسية الشاذة في

قصص يوسف أبوريه . وقوام المحاولة رجل وطفل كما

نجد في قصصه مثل : الضيف - المحاولة رجل وطفل كما

كالى الصبي والعانس - آخر الليل . ان الطفولة /

المستقبل هى المشترك في الخطيئة . والكبت الدافع إلى

الشذوذ هو المشترك الثانى . وفي مجتمع يسيطر على

حاضره التهديد الدائم لبراءة الأطفال ، ويعانى رجاله

ونساؤه من الكبت المستمر ، فإن المستقبل لابد أن

يكون مهدداً بالاظلام ان الطفل في قصة « الضيف » يود

أن يحمى عن تجارب انسانية كتفوقه في الدراسة وبراعته

في الرسم ، ويود أن يستعرض قريته ويحمى عنه وعن

زرعه وناسها .

أما الضيف فهمسه جنسى لا يسأل إلا عن نسوان

البلد وفضائحتها ...

في صمت الليل انتهت من نومى على اليد المتوترة

العرقانة تلتك ازار البيجامة وتحول فوق قلبى

المتنفس^(٥).

وفي « المحاولة » يظهر الانسان الهامشى المنعزل معاشر

الموتى منقضا على براءة الصبي الحالم منها لا بأسفته

الحبيثة :

سألنى عمرك مائمت مع امرأة ؟

ولائمت مع أولاد صغار ؟

وذلك وصولاً إلى نتيجة تبدو منطقية بمفهومه الشاذ :

- ننام مع بعض الليلة ؟^(٦)

ولأن المجتمع مريض فإن الكبت لا يطول رجاله فقط

بل ويمتد إلى نساؤه حتى اللواتي يظهر عليهن ابنهن عين

الكمال والعقل ، ويحظنن باحترام الناس ، ويلفنن الرأس

بالطرحة البيضاء^(٧).

إن بداية العلاقة بين الصبي والعانس تبدو مستحيلة

التحديد :

هكذا وجدت نفسك معها في ليلة من الليالي ، أو

ذات قيلولة كالتى تضطجع فيها الآن^(٨).

وهى علاقة متوافقة مع بداية الوعي لدى الطفل الذى

يلاحظ العانس وهى تغلق الباب ويقرأ :

« محمد الجدع » التى خطها يوماً بطباشير

المدرسة^(٩).

ولأنها علاقة مخالفة للطبيعة فإنها لا تعتمد على العطاء

المتبادل وتقترن من القمع الجنسى :

انت الآن فى انتظار يدها التى تسحبها إلى جلبابك ،

فسروالك ، فموضع بين فخذيك يوقظ النشوة النائمة في

جسمك الصغير .

ولكن هذه النشوة رهينة برغبة العانس لافعل
ضلفة النافذة بقبضته القوية ؟
الصبي :

وحين تفرز بتبهدتها الحادة ينبغي ان تهبط من تلقاء
نفسك وإلا اسقطتك إلى جوارها كملقة ميتة .
وإن حاولت مرة أخرى ستضربك بكوعها في
جنبك ، ثم باستسلام حتى يرد جسمك^(١٠)

عندما يفقد الجنس متعته ، أو يتجر مافيه من حنان
وأمان ، ويعلو شأن الشذوذ وليد الكبت ، ويتحول من
عطاء متبادل إلى قهر احادي واستسلام لا يخلو من نشوة
يشوبها الخوف . فإننا لا ينبغي أن نتعجب من ان يتحول
الجنس إلى مادة فكاهية تثير الضحك الخالص ، أو تثير
الضحك المتمزج بالمرارة والمأساة . نجد الضحك الخالص
في « السجن » . انتهت مدة العقوبة وقالوا له :

انت براءة منذ اليوم ، لكن انتبه ، عليك حين تسمع
آذان العشاء ان تكون في دارك فلا تهرجا ، لأن الدركى
سيمر كل ليلة ليوقع على دفتر يكون معك ، وذلك لمدة
خمس سنين أخرى^(١١) .

ولتزم السجن .. ولكن :

ها هو مرة أخرى بين يدي المأمور يسأله : أين كنت
البارحة ؟ وها هو مرة أخرى يجيب ، هل بإمكانه أن
يحكى للمأمور ؟^(١٢)

إنه مساء الخميس ! هل يجهل المأمور ما هو مساء
الخميس ؟ ليس هذا من شرع الله ؟ أما شرع الحكومة
فقد انتظر طويلا أن يأتي الدركى حتى يتفرغ لزوجته
... و

لكن عديم الضمير تأخر ، وهو لم يقدر على لجم يديه
اللتين هصرتا المرأة حتى تضج عرق جبينها .

لقد جاء الدركى في التوقيت الذى لا يستطيع فيه أن
يفادر عرى زوجته وشهوته القادرة ! هل كان في
مقدوره أن :

وإذا كان الشاعر القديم قد ألف مس الضر من
كثرة التعود عليه ، فإن الانسان المصرى المعاصر تعود
إنهدام المساكن على من فيها وتشريد من بقى منهم على
قيد الحياة حتى ألف هذه الظاهرة ولم تعد تثير
الدهشة ، بل وربما تثير الضحك المتمزج بالدموع كما
في قصة « فى العراء » .

انهدم البيت على من فيه بعد أن فعل السائق مع
زوجته كما يفعل الناس ونام راضيا عن نفسه وعن الدنيا
وحمد الله وبأس ظاهر يده . انهدم البيت والزوجة في
حمام تستحم . عارية كانت ومن عريها عجلى . أما
الناس الذين الطوا حول البيت المهديم فقد طالعوا
الجسد باتسام خفي وتدافع الاولاد بالاكشاف وشبوا
على أقدامهم ليتمكنوا من الرؤية . أما السائق المنكوب
في بيته وزوجته فكان له همسه الخاص :

ألملم أطراف الملاة على صدرها المبعثر ، وحول البطن
وعلى الفخذين وأمد يدي إلى رجل المطاق ليلمسها
بذراعه على صدره ، ثم أنزل أنا بظهري ، جاعلا أطراف
الجلباب بين أسناني مبعدا نظري عن وجوه الناس^(١٤) .

سوف تجد الجنس واضحاً في ثلاثة أرباع قصص المجموعتين ، ولكنه جنس لا يخلو من الاستفزاز والقيح . فإذا كان قارئ هاتين المجموعتين من المطهرين الذين ينقض وضوءهم ظل الكلب فسوف يشيح بوجهه مستعبداً . أما الذي يستفزه الأمر ويتساءل : أهذا هو الجنس ؟! فسوف تكون الإجابة بالضرورة هي : هذا هو الموجود وما لا ينبغي أن يكون . هذا هو الموجود لأنه إنعكاس واقع وتعبير صريح عندنا ولا ينبغي أن يكون في الواقع الآخر الذي نشده .

كيف تعيشون .. يكون الجنس الذي تمارسون .

وهذه هي المسألة باختصار .

إن الضحك في القصة ينبع من نسيان المهم الرئيسي والانشغال بعموم ثانوية . الناس يهتمون برؤية الزوجة العارية ، والزوجة تسعى إلى مداراة عريها ، والزوج مهموم بنظرات الناس وعري الزوجة . وهكذا يتعد عن المهم الذي ينبغي أن يكون رئيسياً . لماذا ؟ لأنه أصبح معتاداً . وهي كارثة أن يصبح معتاداً ، لكنها كارثة لا تخلو من الضحك المحتزج بدموع العجز واليأس والحيرة .

ويرتفع الجنس إلى مستوى الرمز الشامل في قصتين من أجل قصص يوسف أبورية هي : السقوط على الأرض ، والملاك .

في السقوط على الأرض .. « تأمل كلمتي : السقوط - الأرض » تتحقق الخطيئة التي تستوجب اللقطة والطرء كذلك الخطيئة القديمة لآدم وحواء في اكتشافهما الذي تم بمبادرة من حواء ، والأدب هو الأدب في عجزه وشيخوخته . والخالثان ، ربما دون أن يدريا ، راغبان في التحرر من سيطرة الأب مثلاً يرغب الإنسان في التحرر من كل معوقات حرته . ورغم بعض الجزئيات الواقعية في القصة ، كالمغامرات الجنسية التي يتداولها أصدقاء البطل ومغامراته هو مع الحيوان قبل أن يكتشف إنسانيته ، فإن الاطّار العام للقصة يستعين بالواقع إلى ما وراء المحكى . وهو ما يكسب القصة تأثيرها المقرب من قصة الطرد من الجنة والسقوط على الأرض .

أما قصة « الملاك » فهي رحلة جنسية لفتاة جميلة - رحلة هي مزيج من الواقع والخيال ، شهوة الاخصاب والعجز عن الاخصاب ، الجمال المثالي والجمال المدان ، الخوف من الجنس والمتاجرة بالجنس . ولن تصدم كثيراً إذا شرعت في نهاية القصة أنها رحلة وطن فرط فيه المحبون مكثفين بالحلب حيناً والسخرية أحياناً والعجز عن التواصل دائماً لانقاذه بما يفعل به الأغراب المستقلون المتوحشون .

□ هوامش :

- (١) الضحى العالي : طلل الطين ١٣ - ١٤
- (٢) عكس الریح : وسوسة ١٨
- (٣) الضحى العالي : عباءة الليل ١١٦
- (٤) نفسه : ١١٨
- (٥) الضحى العالي : الضيف ٤٠
- (٦) الضحى العالي : المحاولة ٤٧
- (٧) الضحى العالي : الصبي والعانس ٢٧
- (٨) نفسه : ٢٦
- (٩) نفسه : ٢٤
- (١٠) نفسه : ٢٦
- (١١) عكس الریح : السجين ٦٩
- (١٢) ٧١
- (١٣) لنفسه : ٧٣
- (١٤) عكس الریح : في العراء ٨٣
- (*) الضحى العالي : دار شهدي للنشر ، ط ١ ، يناير ١٩٨٥
- عكس الریح : مختارات لصول ، العدد ٤١ ، يونيو ١٩٨٧

معنى العلمانية

اسماعيل المهدي

أصل الكلمة

استعمالها المترجمة في العربية بدون أساس تاريخي عربي .

ومع ذلك ، فلامانع من أن نبدأ بالإشارة إلى أن المجمع اللغوي في مصر ، يقول إن كلمة « العلمانية » تقرأ بفتح العين لا بكسرها ، لأنها مشتقة من كلمة « العالم » لا من كلمة « العلم » . وهذا صحيح ، من حيث الأصل الذي يعبر عن الدنيا أو الدنيوية . في مقابل الدين . ومن هذه الناحية ، فقد كانت الترجمة غير موفقة ، لأن كلمة « دنيوى » أكثر تعبيراً عن النقيض الذي يقابل كلمة « دينى » . لكن واضح أن من اصطنعوا هذه الترجمة العربية ، حاولوا أن يدمجوا فيها معنى العلم ، لأن العلمانية ارتبطت في أوروبا بظهور العلم التجريبي الحديث منفصلاً عن اللاهوت . ومن هنا فإن « الخطأ » الشائع في نطق الكلمة في العربية ، كان يعبر عن موقف مقصود يحاول أن يجمع بين الدين والعلم الوضعي ، في مقابل الدين واللاهوت .

العلمانية اتجاه واضح وبسيط ومتواضع . ومع ذلك ، تراكمت عليه تخطيطات وتجهيلات المتعصبين ، بحيث اتخذ معانٍ غريبة ومختلفة . وأهم هذه المعاني التخليطية ، اثنان لا يتفقان : أما الأول ، فيجعل العلمانية مرادفة للاتجاه اللاديني . وأما الثاني ، فينسب العلمانية إلى النظم المدنية أو العسكرية الملتزمة بالاتجاه الديني التزاماً واضحاً ، لكن يختلف بدرجة أو بأخرى عن تصورات الدينين المتطرفين . ولكن نبين أن العلمانية تتعارض مع الاتجاه اللاديني ، بقدر تعارضها مع الاتجاه الديني المدني أو العسكري الذي لا يحكمه رجال الدين ، نبدأ بالتعرف على أصل هذه الكلمة وعمل معانيها الصحيحة .

والكلمة في العربية ، هي مجرد ترجمة حديثة لكلمة Laïcisme أو Sécularisme . ولهذا يجب تحديد معنى أو معاني الكلمة من واقع اشتقاقها واستعمالها التاريخية في البلاد الأوروبية ، وليس من واقع اشتقاقها أو

أما الكلمة الثانية التي تعبر عن صفة العلمانية - وهي كلمة *laïque / laïc* - فمشتقها الحرفي : « عامي » ، أى شخص عاды من العامة (وهي مشتقة من الكلمة اليونانية لاوس أى شعب) ، وذلك في مقابل الكاهن أو الكنسى . وهي تشبه تقريبا كلمة دنيوى ساقط أو مدنس *profane* ، في مقابل كلمة مقدس *sacré* . من ذلك كله ، نجد أن كلمة علماني هي المقابل لكلمة دنيوى أو لاهوتى بتفرعاتها المختلفة . ومنها اشتقاق اسم العلمانية ، كاتجاه أو نظام دنيوى لا يعارض ولا يعادى الدين أو اللاهوت ، لأن أصل الكلمة يعبر عن صفة كانت ولا تزال تستعمل في تقسيمات النظام الدينى نفسه .

§ النظام العلماني §

العلمانية كاتجاه ، تعنى إذن ببساطة عدم الاندراج في النظام الدينى . وقد بدأت كنظام سياسى بعد القرن الثامن عشر في فرنسا . وهي في السياسة ، تعنى انفصال الدولة عن الدين . وهذا يعنى في أوروبا عدم تبعية الدولة للكنيسة . وعدم تبعية الكنيسة للدولة . أى باختصار ، عدم تدخل الدولة في الشؤون الدينية ، ومن ثم : عدم الالتزام دستوريا بدين رسمى ، وعدم تدريس الدين في المدارس الحكومية ، وعدم الترويج للإيمان الدينى حكوميا ، وعدم الاتفاق حكوميا على الشؤون الدينية ، إلخ . وكانت مقدمات أو بدايات الاتجاه العلماني قد بدأت بعد تفاقم الصراع بين الملوك وبين السلطة الكنسية البابوية ، خصوصا قبيل عصر النهضة ، عندما زادت قدرات أجهزة الدولة المركزية بينما ضعفت قبضة الكنيسة وشبكاتها الاقطاعية على الدول والشعوب . ذلك أن الكنيسة كانت تحكم أوروبا وتفرض قراراتها « المقدسة » على الملوك والنبلاء والشعوب . ثم زاد استقلال الحكومات المركزية عن الكنيسة البابوية ، رغم استمرار الشعارات الدينية الرسمية التي كانت الحكومات تبررها . وبعد ظهور العلم الحديث المنفصل عن الدين وانتشار العقلانية ، ثم بعد

أما في اللغات الأوروبية - وهي الأهم لأنها هي التي وضعت الكلمة أصلا - فإن الكلمة الأولى *sécularisme* ترجع إلى كلمة *secular / séculier* المشتقة من الكلمة اللاتينية *saeculum* أى القرن . وكلمة القرن هذه (التي اشتقت منها أيضا كلمة *séculaire*) ، تشبه كلمة « القرون الأولى » في التراث العربى القديم ، أى تعبر عن المصور القديمة أو النظام القديم السابق على الأديان . لكنهم يفسرونها بأنها تعبر عن الزمنى المؤقت أى الدنيوى ، في مقابل الأبدى أو الدائم أى الدينى أو الإلهى . ومن هنا يستعملون بدلا منها أحيانا كلمة *temporel / du monde* ، وكلمة *worldly* ، في مقابل كلمة دنيوى أو روحى . من ذلك مثلا قولهم المعروف : « للمسيحية سيفان : سيف روحى وسيف زمنى » - أى سيف الكنيسة وسيف الدولة . ومن ذلك تمييزهم بين السلطة الأعلى وهي السلطة الكنسية أى الدينية ، والسلطة أو الذراع الدنيوية أو العلمانية أى سلطة النول التابعة للكنيسة . ولاحظ أن كلمة العلمانية في مثل هذه التعبيرات لا تعبر عن اتجاه أو نظام ، ولكن تعبر عن صفة فرعية تخضع للنظام الدينى . ولهذا يكون الأصح ترجمتها بكلمة « دنيوية » . وهذا يتضح أكثر في استخدام الكلمة في تمييز الأشخاص العاديين *laïques* ، عن الأشخاص الكهنوتيين أو الكهنسين *ecclésiastiques* . فالسؤال هنا لا يتعلق باتجاه أو بنظام ، ولكن بصفة متباعدة (مما يجده مثلا في الفرق بين كلمة « رأس مال » وكلمة « رأسمالية ») . ثم هذا يتضح أكثر أيضا في تقسيم طبقة الكهنة أو رجال الدين أنفسهم إلى نوعين : الكهنة الذين لا ينتمون إلى نظام الرهبانية ولكن يعيشون حياتهم الدنيوية العادية ، ويسمون بالبرية الكليروس العلمى [أى العلماني أو الدنيوى] *clergé séculier* . والكهنة الذين يخضعون لنظام الرهبانية ، ويسمون بالبرية الكليروس القانونى [أى النظام] *clergé régulier* . وهذه الصفة تعنى رهبانى أو دنيوى بالمعنى الخاص *monastique, religieux*

تضاعف النفور أو العداء الديمقراطية ضد الكنيسة المركزية والمحلية وضد نفوذها وثرواتها وتدخلاتها ، تفجر هذا النفور أو العداء بشكل خاص في الثورة الفرنسية عام ١٧٩٢ . لكن بعد الثورة الفرنسية ، ظهر حل وسط يحافظ عمليا على الدين ، بدون أن يتخذ حكوميا سياسة المكافحة الصريحة ضد العقلائية واللادين والتحرر الفكري . هذا الحل الوسط - الذى يفيد أيضا الكنائس المحلية من حيث بعضها من سيطرة الدولة وتدخلاتها - هو العلمانية .

العلمية التى يرفضها الدين في المدارس !

وم ذلك ، فلاشك أن الأخذ بنظام العلمانية في بلاد الغرب ارتبط بمضمون ديمقراطى حقق في كثير منها درجة كبيرة مما يسمى « حرية العقل » ، أو مايسميه الشاعر الانجليزى جون ميلتون « الحرية الفلسفية » . ذلك أنه أتاح في بعض هذه البلاد حقوق التعبير عن الفكر الحر والفكر اللاديني خارج برامج التعليم ، كما أنه أدى عمليا إلى خفض درجة التدين من حيث عدم اعتداد الدين رسميا وهذا هو الفرق بين علمانية الغرب ، والعلمانية التى أعلنها في تركيا مثلا نظام كمال أتاتورك عام ١٩٢٢ . فعلمانية الغرب كانت أساسا نتيجة حركة ثقافية وسياسية واقتصادية ضد السلطة الكنسية ، ثم تحولت إلى نظام سياسى ديمقراطى . أما نظام كمال أتاتورك ، فكان موجها ضد « الخلافة الاسلاميه » (أى ضد مسئوليات الامبراطورية العثمانية) ، وضد بعض الطرق الصوفية ذات النفوذ التى كانت تشارك في السلطة . ولم يكن نظام أتاتورك يعبر بأى درجة عن اتجاه ضد رجال الدين الاسلامى . ولهذا اقتصرت علمانيته على بعض الاجراءات في أعلى السلطة ، ولم تنزل إلى صفوف الشعب ، ولم تتخذ مضمونا ديمقراطيا ، ولم ترتبط بحركة تحرر فكري أو بموقف يرفض الاسلام . ومن ناحية أخرى ، وصل تصف أتاتورك إلى درجة فرض الأجدية اللاتينية بدلا من الأجدية العربية ، لمنع الأجيال الجديدة من المثقفين من استرجاع وتأمل التراث

واضح من ذلك أن العلمانية تختلف عن الاتجاه اللاديني ، الذى يرفض الدين ويقوم رسميا بالترويج للأفكار العلمية والعقلانية اللادينية - رغم أن هذا الاتجاه اللاديني لا يمنع المتدينين من ممارسة طقوسهم بدرجة أو بأخرى ، ولا يستطيع أن يفرض عليهم التخلي عن معتقداتهم . لكن الحقيقة أن الفرق بين العلمانية والادين ، لا يعنى مجرد الفرق بين موقف السلبية إزاء الدين وموقف الإيجابية في رفض الدين . ذلك أن السلبية هنا لا تعنى أكثر من سلبية الحكومات الرسمية في مجتمعات تقوم على أساس المؤسسات الخاصة وغير الحكومية ، وتتمتع فيها الكنائس بإمكانيات تقليدية واسعة منذ مئات السنين ، ويشكل المتدينون فيها أغلبية السكان . فهذه السلبية تعنى إذن بيساطة عدم مشاركة الحكومة رسميا في النشاطات الدينية التى تقوم بها الكنيسة والمؤسسات الأخرى ، رغم أن كل أو معظم رجال هذه الحكومة - وخصوصا كبار المسؤولين - يكونون من المتدينين الذين يشاركون بصفته الشخصية في النشاطات الدينية . ولهذا نجد أن المسيحية نشيطة ومتزايدة في كل الدول العلمانية ، وتمارس نشاطاتها الداخلية والخارجية دون تأثير هذه العلمانية ، وتمارس نشاطاتها الداخلية والخارجية دون تأثير بهذه العلمانية السلبية . وهذا واضح مثلا في نشاط لإرساليات المبشرين والرهبان الأوروبيين ، وفي المدارس الدينية الفرنسية التى تنتشر في معظم بلاد العالم ، وفي النشاط الثقافي والإعلامي الذى تقوم به المؤسسات

المثالي وخرافاته الدينية . وكانت النتيجة هي رجوع التعصب الديني على المستوى الشعبي بعد فترة محدودة ! فالعلمانية ليست مجرد شعار حتى إذا اعتمد رسمياً . لكن العلمانية محصلة صراع فكري ديمقراطي وبديل سلبى للاتجاه اللاادنى . ومعنى ذلك أن العالم الإسلامى الذى لم يُسمح فيه بأى نشاط لادنى منذ العصور القديمة حتى اليوم ، لا يمكن أن يظهر فيه اتجاه علمانى حقاً . ومن هنا ، فمن الغريب أن نقرأ مثلاً (انظر الأهرام ١١/١ ١٩٨٨) عن اعتراض بعض الجماعات الإسلامية على فكرة « علمانية الدولة » التى نص عليها دستور منظمة التحرير الفلسطينية ، وكأنها تعنى العلمانية بالمعنى المعروف في الغرب ! لكن الحقيقة أن كلمة « العلمانية » تستعمل هنا - كما تستعمل أحياناً في العالم الإسلامى - بمعنى يشبه ماكان يسمى في الغرب منذ أواخر العصور الوسطى باسم « التسامح الدينى » *Tolérance* .

وحتى التسامح الدينى ، يمكن أن يُفهم فقط بمعنى اتجاه التسامح إزاء الأديان الأخرى . (المسماة بالمساواة) ، ويمكن أن يُفهم بمعنى آخر ، هو اتجاه التسامح إزاء الاجتهادات والاختلافات الدينية المتحررة أيضاً . والتسامح الدينى بهذا المعنى الثانى - أى اتجاه التسامح شبه العقلانى - بدأ في غرب أوروبا منذ القرن السابع عشر ، ثم ظهر في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر في روسيا ثم في روسيا القيصرية وغيرها من الدول الأوروبية التى لم تسلمها موجة العلمانية مبكراً ، والتى تخلقت من ثم عن ركب دول غرب أوروبا التى سبقت إلى التزجر الفكرى . أما في العالم الإسلامى ، فلم يظهر هذا النوع الثانى من التسامح إلا منذ القرن الماضى ، بعد الغزوات الفرنسية الانجليزية . وانتهى مع بدء انحسار الثقافة الغربية بتأثير النظم المعرية والدمهاية في المنطقة .

المنهج العلمانى

إذا كان النظام العلمانى يعنى في السياسة انفصال الدولة عن الدين كبديل سلبى لاتجاه اللادين ، فالعلمانية

برلين ، التى أسسها الفيلسوف ليبنتز عام ١٧٠٠ ،
للتركيز على « الوقائع الموضوعية » . وهذه مجرد أمثلة
للمرافق العلمية التى بدأت ، ثم أنشأت أو ارتبطت بها ،
معاهد علمانية مستقلة أو برامج علمانية خاصة فى
الجامعات الدينية . وكانت ولا تزال صفة « علمانية »
secular ، تستخدم فى مثل هذه السياقات العلمية
بمعنى : ماهو واقع تجريبياً أو ماهو كائن - matter of
fact . أى بما يبرادف تقريباً معنى كلمة « وضعى »
positive التى انتشرت فى القرن التاسع عشر . فوضعية
أو جست كونت ، كانت تعبر عن سيادة الاتجاه العلمانى
فى الفلسفة والعلم ، كبديل عن العقلانية اللاهوتية
والثورة الاجتماعية التى سيطرت على فلاسفة وعلماء
التوير فى القرن الثامن عشر فى فرنسا ، ولكن أيضاً
كبديل للاتجاه الدينى والفلسفى التقليدى فى العلوم .
وهذه الوضعية العلمانية ، تختلف طبعاً عن الوضعية
الفلسفية المعاصرة التى روج لها الاستعمار الأنجلو أمريكى
والتي هى اتجاه سفسطائى تشكيكى ضد الموضوعية
العلمية وضد حتمية القوانين العلمية .

وهذا المعنى للعلمانية ، نجد أنه حتى الفلاسفة
والعلماء القرنين اللادينيين الذين كتبوا
الانيسكلوبيديا/ الموسوعة الفرنسية فى عهد الملكية فى
القرن الثامن عشر ، التزموا بأن يقدموا فيها معارف
علمانية ، جعلوها فى مقابل التبريرات الدينية التى لم
يكونوا يستطيعون مهاجمتها بشكل مباشر . وفى هذا
العمل الفكرى الكبير ، كانت سلبية العلمانية موقفاً
اضطرابياً . ونفس هذا الموقف الاضربى ، استخدمه
عديد من اللادينيين بعد ذلك . من هؤلاء مثلاً
الفيلسوف الروسى تشيرنيسفسكى فى القرن التاسع
عشر ، الذى قال إن الفرق بين « العلم العلمانى » أو
« العلم الدنيوى » وبين ما يسميه « الدين المنزل » ، هو
أن العلم العلمانى لا يتعامل مع « الحقائق العظيمة »
و « السامية » التى يتعامل معها الدين ، ولكنه يتناول

من ذلك يتضح لنا أن المنهج العلمانى ، انتشر أصلاً
كاتجاه مستقل عن الدين ، فى العلوم الطبيعية التجريبية
التي لا يمكن أن تتقدم فى أحضان الدين . وحتى فى
العصور الوسطى الإسلامية والمسيحية ، كانوا يقسمون
العلوم إلى نوعين (تجدهما حتى عند الغزالي وفى مقدمة
ابن خلدون) : « العلوم الدينية » أو « الشرعية »
و « العلوم العقلية » أو « الفلسفية » - كالعلوم الرياضية
والطب . لكن كان هذا فى الحقيقة مجرد تقسيم شكلى
قديم يرسى بالقصور الذاتى . ذلك أن التحكم الدينى
واللاهوتى كان يفرض نفسه على كل التصورات
والأفكار والمواقف ، التى لم يكن منسوحاً لها . بمجرد
الاستقلال السلبى والجزئى . ثم فى أواخر العصور
الوسطى وبداية عصر النهضة ، بدأت تظهر مقدمات
المنهج العلمانى من خلال اتجاه أو نزعة تسمى « النزعة
الانسانية » Humanism - كما نَجدها مثلاً عند

تماما في الحديث الوارد في صحيح البخارى : « لا تنازع الأمر أهله [والأمر يعنى الحكم الاسلامى] ، إلا أن تزوا كفرا بؤاحاً عندكم من الله فيه برهان » (صحيح البخارى طبعة عيسى الحلى ، الجزء الرابع ص ٢٢٢ ، فى « باب الفتن ») . فال التزام الحكم بالدفاع عن الدين أو بحراسة الدين ، يكون إذن مجرد موقف عملى واضح لا يحتاج إلى استدلال أو استقصاء . وإنما يكفى فيه أن ترتبط الحكومة بدين على رسمى تلزم به أمام الناس ، وتدعو إليه وتتمنع الدعاية المضادة له . ولا يهم بعد ذلك أن تكون هذه الحكومة مثل حكومة إمام اليمن السعيد حتى الستينات ، حكومة تنهى بالمظاهر العصرية .

وفى مصر الحاضرة مثلا ، تنص المادة الثانية من الدستور على أن دين الدولة الرسمى هو الاسلام ، فضلا عن أن جزءا كبيرا من القوانين المصرية مستمد رسميا من نصوص الشريعة الاسلامية ، كما أن القانون المصرى يعاقب على أى عبارة تسمى إلى الدين حتى لو كانت صحيحة . وتلتزم كل وسائل التعليم والتنشيط والاعلام والنشر الحكومية بالترويج للدين والدفاع عنه . وحتى لو فعلت أقل من ذلك كثيرا ، فإن هذا لا ينفى عنها وظيفة الدفاع الرسمى عن الدين أو حراسة الدين . ففي العهد الملكى مثلا ، لم يكن الدستور ينص على دين رسمى ، وكانت القوانين المستمدة من نصوص الشريعة الاسلامية أقل ، وكان الطابع الدينى لوسائل التعليم والتنشيط والاعلام والنشر الحكومية أقل كثيرا (مثلا مادة الدين فى المدارس لم يكن يمتحن فيها فى آخر العام) بل وكان من الممكن أحيانا السماح ببعض الأفكار والتعبيرات العقلانية الحرة التى لانتهجر بالمهجوم على الدين . ومع ذلك ، فقد كان النظام الملكى نظاما إسلاميا يحرس الاسلام ويدافع عنه ، ويقدم للمحاكمة حتى من يشكك فى التصورات الاسلامية عن العرب القدماء كما فعل طه حسين . ذلك أن العالم الاسلامى استمر منذ بداية تاريخه حتى اليوم ، يلتزم بالدين بطريقة أو بأخرى ، ولا يعرف معنى العلمانية - ناهيك عن

ومثل هذا الموقف القوي الاضرائى ، هو الذى أعطى كلمة « علمانية » بعض المعانى المعارضة للدين بدرجة أو بأخرى . ومن ذلك مثلا ، أن دائرة المعارف الأمريكية تشير إلى ما يسمى « فرقة العلمانيين » Secularists فى بريطانيا وأمريكا ، فتقول إنها فرقة من « الشكاكين » Sceptics (بمعنى شبه الملحدين) ، وتدعو إلى أن يهتم الانسان فقط بواجبات وشؤون هذا العالم . وفى إنجلترا مثلا ، ظهر فى عام ١٨٤٦ ما يسمى « لائحة العلمانية » التى أعلنها جورج جاكوب هولويك Holyoske . وهى تدعو إلى مبادئ الأخلاق الطبيعية المستقلة عن الأديان ، وكذلك إلى حرية الفكر وحق الاختلاف فى الرأى فى كل موضوعات الفكر ، وحق مناقشة كل المسائل ، بما فى ذلك الموضوعات الدينية صحيح أنها تعلن أنها لانتهارب المسيحية ، وأنها تقول فقط بأن الحق العلمانى مستقل عن المسيحية . لكن واضح طبعاً أن الحقوق والحريات التى تدعو إليها ، لا بد أن تؤدى بدرجة أو بأخرى إلى الوقوف ضد المسيحية . وهذا يدخل فى المضمون الديمقراطي للعلمانية كنظام سياسى .

أنواع النظام الدينى غير العلمانى

المقابل التاريخى للعلمانية كنظام سياسى ، هو النظام الدينى . ولا يكتمل توضيح معنى أحدهما بدون توضيح معنى الآخر .

فالنظام الدينى كنظام سياسى ، هو نظام الحكم أو نظام الدولة الذى يلتزم بالدفاع عن الدين ، أى بما يسمى بالتعبير القديم : « حراسة الدين » . والالتزام بالدفاع عن الدين ، يكون بالإعلان العمل حكوميا عن الدين الرسمى (حتى لو لم يعلن ذلك فى الدستور إن وجد دستور) ، وبالتزام العمل حكوميا بمبادئ هذا الدين (بغض النظر عن أى اختلافات مع المتطرفين أو رجال الدين المتخصصين أو الفرق الدينية المختلفة) . وهذا واضح

من الأفضل له أن يضع في الصدارة أو في الواجهة حكما مدنيين أو عسكريين غير كهنوتيين ، يفرض من خلالها طاغوته الديني الشامل . وبذلك ، فإن الكهنوت . الفرعوني بأجهزته ومراقبه وشبكاته الواسعة (بل ومستعمراته المنتشرة في الصحارى وفي مجاهل البلاد) ، كان يشكل السلطة الحقيقية وراء وفي جوف الدولة التي كانت تتكون من أشخاص غير كهنوتيين . واستمر هذا الوضع رسميا حتى العصر المسيحي (بل واستمر بطريقة سرية محدودة ولكن فعالة من وراء ظهر الدولة الاسلامية حتى الحملة الفرنسية على مصر منذ قرنين !) . هذا إذن مثال من أمثلة النظام الديني - بل الطاغوت الديني - الذي يستخدم حكما من غير رجال الدين .

وفي التاريخ الاسرائيلي في الشام ، كان الحكم قبل القرن الحادى عشر قبل الميلاد ، يسمى « حكم الأنبياء » أو « حكم الكهنة » ، أى كان حكما ثيوقراطيا . ثم بناء على الضغط الشعبي ، بدأ ماتسميه النصوص الدينية باسم « حكم الملوك » . وكان أولهم شاول Saul ، وثانهم داود ، ثم ابنه سليمان . وشاول هذا يعتبر في نصوص العهد القديم « مسيحا » أى مسحوا من رئيس الكهنة بالزيت المقدس لتكريسه ملكا . وهكذا كان داود وسليمان ، اللذان يعتبران من « ملوك » ومن « أنبياء » العهد القديم ! لكن الثلاثة لم يتولوا وظائف الكهانة المتخصصة ، ومن ثم قيل في التاريخ القديم إنهم جاؤوا بعد نهاية « حلم الكهنة » . وقد كان هذا أوضح بالنسبة لخلفائهم الذين لم يعتبروا أنبياء . إنما المهم أن نلاحظ هنا أن الحكم الديني يمكن أن يكون حكما كهنوتيا (ثيوقراطيا) مباشرة ، ويمكن أن يكون حكما دينيا غير كهنوتي ، حتى لو تولاه شخص يسمى « نبيا » لكن لايتخصص في الوظيفة الدينية . واستمر بعد ذلك « حكم الملوك » عدة قرون ، في مملكة اسرائيل وفي مملكة يهوذا . وبعد مرحلة سقوط الدولة ، رجع مايسمى في التاريخ أيضا « حكم الكهنة » ، وذلك في عهد المكابيين ضد الامبراطورية اليونانية في القرن الثاني

العقلاية اللادينية . وإنما تنشأ المشاكل في تحديد هذا الموضوع ، من أن النظام الديني في أى مكان له أنواع متعددة ، كما أن القوى الدينية في أى مكان هي قوى متعددة ومختلفة في تصوراتها الدينية (إلى درجة تفجير الجروب الدينية الداخلية كما يحدث في العالم الاسلامى حتى اليوم ، وكما كان يحدث في أوروبا . في العصور الوسطى) .

فالنظام الديني ينقسم أولا إلى أنواع : من حيث درجة التخلف أو درجة العصرية ، ومن حيث درجة التزمت والسلفية أو درجة الاجتهاد والتحديث ، إلخ . وينقسم ثانيا إلى أنواع : من حيث درجة التعصب أو درجة التسامح الديني Tolerance الذي سبق ذكره . لكن الأهم والأوضح ، أنه ينقسم ثالثا إلى نوعين رئيسيين ، وذلك من حيث نوعية رجال الحكم المباشر . فالنظام الديني قد يكون تحت حكم مدنى أو عسكري غير كهنوتي أو غير فقهي ، أى أن يكون حكمه المباشرون غير متخصصين في الدين . وقد يكون تحت حكم كهنوتي أو فقهي ، أى تحت حكم رجال الدين مباشرة (مثل نظام الخميني في العصر الحاضر) . وهذا النظام الديني الكهنوتي ، يسمى في اللغات الأوروبية باسم النظام الثيوقراطى أو الإلهي théocratique . ولاحظ أن كلمة « كهنوتي » هنا ، تعنى رجال الدين بشكل عام . لكن كلمة « كهنة » مرفوضة في الاسلام ، لأنها ترتبط بالمعنى الذى كان سائدا في الجزيرة العربية القديمة . فهى لم تكن تستعمل هناك بمعنى كهنة الأديان ، ولكن بمعنى الكهنة المتنبيين الذين كانوا ينسبون إلى الاتصال بالجن والشياطين (انظر مثلا ابن هشام وكذلك البخارى) . والمهم أن هذا التقسيم ، هو الذى يحتاج إلى وقفة استيضاح .

فالحكم الكهنوتي المباشر أو حكم رجال الدين ، بدأ في بعض الأسرات الفرعونية الأولى في مصر القديمة . لكن الكهنوت الفرعوني القديم اكتشف بعد ذلك ، أن

لقد أوضح مؤرخو العصور الوسطى ، أن ما يسمى « الكرسي المقدس » ، كان يشكل نظاما أصبح يسمى باسم « المملكة البابوية » *da monarchie pontificale* وهذه المملكة كانت تتكون من مالية ضخمة وهرم من الموظفين وحكومة مركزية يرأسها حاكم مطلق السلطة هو البابا ، ويحكم بها شبكات هائلة من الكهنة والخدم ، يحكم من خلالها الدول والشعوب . وكانت المملكة البابوية تتدخل حتى في الحياة الشخصية للملوك والأمراء . وكان لها مبعوثون إلى مختلف الجهات يتمتعون بسلطات مطلقة . وكانت المملكة البابوية تبين الاساقفة المحليين الذين يتصرفون في الشؤون الدينية المحلية . وكانت تفرض ضرائب دينية ، تضاف إلى ماتحصل عليه من ضرائب من حصيلة الجبايات المالية التي تجبها الكنائس المحلية (لدرجة أن بعض حركات القرد الديني بدأت بالقرود ضد الحقوق الطبرية للسلطة البابوية ١) . وكانت تختص باعتاد الطوائف الرهبانية المسموح بها ، أى الحركات أو النظم الدينية ذات الشبكات الواسعة (مثل الفرنسيسكان والدومينيكان والجزويت ، إلخ) . وكان الكهنة الذين تحكمهم السلطة البابوية ، يتدخلون في كل شيء ، ويتولون حتى تسجيل الأحوال المدنية ، أى الميلاد والزواج والوفاة . كما كانوا يقومون بدور القضاء في مختلف النزاعات . وحتى بعد أن ظهرت محاكم عليا ، كان الناس يفضلون المحاكم الكهنوتية التي كانت تسمى *officialités* أى المحاكم الأسقفية ١ ومن ناحية أخرى ، كانت الكهنوت الكنسي يتولى إنشاء بعض المستشفيات تبع الأديرة ، ويتولى إنشاء وتشغيل كل مرافق التعليم الذي كان في مجموعه تعليميا دينيا . وكان قرار الحرمان الكنسي *excommunication* ضد أى مسيحي (حتى لو كان ملكا) ، يعنى الموت المدني ، وهذا فضلا عن « محاكم التفتيش » التي كان يديرها المركز البابوي بسلطات مطلقة في كل بلاد أوروبا ، بحجة مكافحة الهرطقة أو الاجتهادات الدينية ، وليس

ولننظر الآن في العصر المسيحي ، الذي كان معظم العالم المسيحي يُحكم فيه حكما دينيا غير كهنوتي . فالكنيسة الشرقية التي كان مركزها في القسطنطينية ، كانت تسير في ذلك وفهم النظام القديم للاستخدام الديني والتكريس الديني للملوك أو الأباطرة ، في دولة موحدة . أما الكنيسة الغربية أو الكاثوليكية ، فكانت تفرض نظاما دينيا أشد صرامة ، لأنها تولت مركز الحكم بعد انهيار الامبراطورية الرومانية الغربية وسقوط الحكومة المركزية في روما ، ومن ثم قامت بمهمة السيطرة على مجموعة من الدول الإقليمية الاقطاعية التي حلت في أوروبا محل الدولة الرومانية الموحدة . صحيح أن السلطة البابوية الكاثوليكية ، لم تكن تمارس الحكم الكهنوتي المباشر إلا في روما أو غيرها من مناطق إيطاليا التي كانت تتمركز فيها . لكنها كانت تشكل دولة كهنوتية مركزية عليا فوق الدول الإقليمية الأوروبية ، التي كانت تشكل نظاما دينية عسكرية أو مدنية أو غير كهنوتية .

ومن أغرب أنواع التخليط السفسطائي بل والجهالة ، أن بعض الاسلاميين اعتبروا هذه الثنائية الخاضعة للدين والمستخدمة منذ عصور الفراعنة في كل الأديان ، ثنائية « علمانية » أى انفصالا للدولة عن الدين ١١ بل حاول بعضهم أن يبرر ثنائية تقسيم العمل الديني (أى ثنائية الكهنة والملوك الذين يخضعون للكهنة) ، بربطها بالمثل القديم الذي قاله المسيح : « اعط ما لقيصر لقيصر ، وما لله ١٢ » وقد تناولت هذا الموضوع من قبل في إحدى فقرات باب « لقطات ثقافية » . لكن يمكن أن أضيف هنا ، أن ما قاله المسيح كان يتعلق بالرومان في عصر الوثنية ، ومن ثم كان يعبر عن الثنائية بين دينين هما : الوثنية والثالوية . فكيف نقلب هذه الثنائية إلى ثنائية الدولة والدين ، أو بين الملك ورئيس الكهنة ، بينا الكهنوت المسيحي استمر - باسم المسيح - يحكم الملوك وأمرأه الاقطاع والشعوب خمسة عشر قرنا قبل أن تظهر

العداء للديمقراطية وللثقافة، فضلا عن أنه قام بإعدام الطبيب المسيحي الانباني سيرفيتوس Servetus عام ١٥٥٣م في محرقة عامة بتهمة الهرطقة، رغم أنه كان صاحب اكتشافات طبية جديدة.

العلمانية والاسلام

قلنا ان النظام العلماني هو نظام انفصال الدين عن الدولة، وان النظام اللاديني هو نظام مكافحة الدين أو الدعوة الى اللا دين. وقلنا ان النظام الديني كعكس للنظام العلماني (وليس فقط للنظام اللاديني)، يتكون من نوعين، هما: النظام الديني بالمعنى الخاص، أي النظام الكهنوتي أو الفقهى أو الثيوقراطي أو حكم رجال الدين. والنظام الديني بالمعنى العام، أي النظام الذي يتولى فيه الحكم مدنيون أو عسكريون ليسوا من رجال الدين المتخصصين، ولكنهم ملتزمون بعمليات «بحرسة الدين». وسواء كانت سلطة الدولة ذات النظام الديني العام أضعف من سلطة رجال الدين بحيث تخضع لهم (كما كان الحال في مصر الفرعونية وفي أوروبا في العصور الوسطى وفي عصور الممالك في مصر)، أو كانت أقوى منهم بحيث تستطيع استخدامهم دينويا رغم خضوعها لتعاليمهم الدينية، فإن هذا لا يغير من الطابع الديني للنظام. فالهم هو ارتباط أو عدم ارتباط الدولة بالدين.

يقول الدكتور جمال الدين محمود (الأمين العام للمجلس الأعلى للشئون الاسلامية) في أهرام ١٩٨٨/٩/٥، «إن الدولة الدينية (يقصد الدينية بالمعنى الخاص أي دولة رجال الدين مثل نظام الخميني)، هي دولة مرفوضة من حيث الشكل، لأن الاسلام لا يعرفها منذ الصدر الأول، رغم أن أول واجبات الامام أو الخليفة أو رئيس الدولة (في الاسلام) هو حراسة الدين وسياسة الدنيا». والحقيقة أن دولة رجال الدين ليست مرفوضة في الاسلام من حيث

فقط مكافحة العقلاية. وكانت السجون الكنسية المركزية والمحلية منتشرة في كل البلاد. لكن في الحالات التي يتقرر فيها الاعدام حرقا، كانت المحكمة تسلم المحكوم عليه إلى السلطة المحلية (التي كانت تسمى «الذراع الدينية» أو «الذراع العلمانية» bras séculier) لتنفيذ حرقة! وكانت الشبكات الكهنوتية المركزية والمحلية تحرك الكثير من الاضطرابات والفتن بل والثورات، لأحراج أي حكومة يكون من الطلوب إسقاطها دون تدخل على. أما الحملات الصليبية على الشرق، وكذلك الحملات الصليبية الأخرى داخل أوروبا، فكانت نتيجة دعوات علنية للجهاد المقدس يطلها البابا ويستجيب لها الجميع.

وعندما انتشرت ضد السلطة البابوية في القرن السادس عشر، الحركة المسماة بحركة الإصلاح الديني أو البروتستانتية - على يد مارتن لوثر وجان كالفن وغيرهما - كانت أشد في العصب الديني من السلطة الكاثوليكية! والحقيقة أن البروتستانتية ظهرت أصلا لمحاولة إجهاد حركة النهضة والانبعث العقلاي، التي فرضت نفسها منذ القرن الخامس عشر. وهذا هو سبب مناداة البروتستانتية بالكنيسة القومية التي لا تخضع للسلطة المركزية البابوية في روما. فقد كانت تريد بذلك تصفية التناقض بين الكنيسة المحلية والدولة المحلية، لتكون كنائس قومية قوية تحكم تحت شعارات وشكليات دينية أصولية قديمة! ولهذا، كانت من حيث مواقفها الدينية أشد عدااء لموجات الفنون والعلوم والثقافات الفكرية الجديدة. بل وكانت البروتستانت أكثر من محاكم التفتيش نشاطا ضد المفكرين وضد الناس العاديين! وقد اتضح ذلك في مواقفهم المسعورة ضد أفكار وأتباع كوبرنيكوس الذي أعدمته السلطة الكاثوليكية، وفي مواقفهم حتى ضد الأيقونات والفنون الكنسية. وفي مدينة جنيف - حيث أقام جان كالفن حكومة دينية كهنوتية مباشرة (أي ثيوقراطية) عام ١٥٤١م - فرضت حكومته طغيانا دينيا تجهيلا هديدا

الشكل ، طالما أنها وجدت في الصدر الأول كما يقول !!
فحكم الخلفاء الأربعة كان حكم رجال دين
متخصصين . وكذلك يمكن اعتبار حكم معاوية الذي
كان من الصحابة . وكذلك كان حكم عمر بن عبد
العزيز الذي كان متخصصا في الدين . وربما يمكن أن
يقال نفس الشيء عن بعض خلفاء الدولة العباسية
الأولى ، الذين تولوا الحكم أصلا من خلال انتسابهم إلى
النبي . ومن ناحية أخرى ، فإذا كان المؤرخون يرون أن
تكليف النبي لأبي بكر بإمامة المسلمين وهو مريض ، يعتبر
بمثابة تكليف بالخلافة ، فإن استمرار الخلفاء الأمويين ثم
بعض العباسيين في إمامة المسلمين والقضاء خطبة الجمعة
قد يعطيم صفة رجال الدين - خصوصا أن التخصص
الديني أو الفقهي في الإسلام ظهر متأخرا ، وكان في
كثير من العصور يعتبر من قبيل التربية الدينية العامة
لجميع المسلمين . وعلى كل حال ، فاللهم في رأي الأمين
العام الإسلامي المذكور في مقاله المشار إليه ، هو « عدم
فصل الدين عن الدولة طبقا للمفهوم السائد في البلاد
الأوروبية تحت ستار العلمانية » ، وأن تكون « الدولة
إسلامية » ، وأن يكون « القانون العام إسلاميا » ، لأن
هذا « أهم وأبقى من المظهر الديني » يقصد مظهر رجال
الدين » . والذي يهنا نحن في ذلك ، هو أنه يعرف
بأن النظام الإسلامي الذي يرفض العلمانية ، لا يكون
بالضرورة تحت حكم رجال الدين ، بل ويرى أنه لم يكن
تحت حكم رجال الدين في كل التاريخ الإسلامي بعد
الخلفاء الأربعة !

وعلى كل حال ، فالواضح أن الإسلام (وكذلك
النظم الدينية السابقة على الإسلام في المنطقة منذ العصور
القديمة) ، لم يسمح ولن يسمح بأي مرحلة علمانية أو
شبه علمانية .

ورغم أن التسامح الفكري شبه العقلائي الذي ظهر في
بلادنا خصوصا بعد الحرب العالمية الأولى ، انخفضت
درجته منذ عام ١٩٥٢ (قبل أن يتلاشى في عهد
السادات ثم مبارك) ، إلا أننا نجد مثلا أن الصحفي أنيس
منصور وأمثاله من عديدي الضمائر ، يزعمون في تقوؤاتهم
الكثيرة ضد عبد الناصر (والتي تستهدف استشارة رد
الفعل العكسي نحوه) ، أنه كان ملحدًا ! وهذه أكلوبة
واضحة ومكشوفة . فبعد الناصر لم يكن ملحدًا ، كما أنه
من ناحية أخرى لم يكن علمانيا . وكل تقارير أجهزة
الخبايا الغربية التي نشرت عنه ، تؤكد أنه كان متدينا
مؤمنًا إيمانًا لا يقبل الشك . وقد سجل عديد من قادة
الاخوان المسلمين (آخرهم عبد المنعم عبد الرؤوف
زميله في الجيش في مذكراته التي صدرت أخيرا) ، أنه
بدأ تشكيل تنظيمه تبع الإخوان المسلمين ، ثم اختلف
معهم بعد ذلك . وفي عهده ، كان الطابع الإسلامي
واضحًا تمامًا في النشاط الإعلامي والثقافي والشخصي وفي
النظام الجامعي ، الخ . وكان يدعمه القانون والنظم
الرقابية السرية أو العلنية الصارمة ، على أساس التمييز
الدقيق بين الدين الإسلامي وبين الانتماء إلى تنظيمات

أما الدكتور محمد عمارة ، بطريقته المكررة (انظر
مثلا هلال أكتوبر ١٩٨٨) ، أن يقفز على التناقضات ،
بحجة ما يسميه « الوسطية » ! فإذا كانت مبادئ المنطق
تقول أن التقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان ، فهو يكرر
دائما باسم الوسطية المزعومة - أي القسطنطينية - أنه يمكن
جمع التقيضين أو الارتضاع عنها ! ولهذا يزعم أن الإسلام
رفض الثنائية بين الدولة والدين !! كيف يرفض
الثنائية !! أن معنى ذلك رفض الدولة ورفض الدين !!

لكاتب هذه السطور شخصيا ، فقد صدرت الاوامر بمنع مجلة « الكاتب » من نشر مقال كبير لى عن الامام الغزالي بحجة انه يوجه النقد له (رغم انه لا يتناول اطلاقا مبادئ الدين) - وذلك بعد تجهيزه في المطبعة فعلا ! وقد نشرته بعد ذلك في مجلة « الآداب » البيروتية (عددي اكتوبر ونوفمبر ١٩٦٨) . وبعد أن فصلت تصفا من العمل الصحفى ثم أودعت في مستشفى المجانين على ذمة النيابة بدون تحقيق لمدة سبعة عشر عاما وثلاثة شهور ، أفهمونى أن من أهم أسباب ذلك اننى كتبت في المجلات الثقافية عدة مقالات عقلانية عن الفكر الاسلامى بروح لا دينية .

سرية اسلامية او مقاومة نظام الحكم . والخلاف هنا هو مثل أى خلاف بين اى قوى اسلامية متنازعة - مما شهده العالم الاسلامى منذ حروب عائشة وعلى وحروب على ومعلوية ، الخ . فالاسلام في مصر ، ليس أساسا الجماعات او الحركات السرية ، ولكنه اساسا الازهر ودار الافتاء ورجال الدين والمساجد والروايا ، الخ . وهو ايضا النصوص والتقاليد والعبادات والايمان الدينى ، الخ . وهذه كلها كانت تحظى بالرعاية والتدعيم في ظل عبد الناصر ، ومن خلال الدولة ومؤسساتها وليس بالانفصال عنها . فكيف يمكن منطلقا ان نصف المرحلة الناصرية بأنها لم تكن ملتزمة دينيا ، أو انها كانت علمانية ١٩

ومن حيث النشاط العقائدى/الايديولوجى لعبد الناصر ، فإن تركيزه على الاسلام قاطع تماما في كل وثائقه العقائدية . ويقول الصحفى محمد هيكال (الاهرام ٨٨/١١/٢١) ان عبد الناصر قال لخروشوف بصراحة في ابريل ١٩٥٨ : « ان محتوى فكرة القومية العربية هو محتوى اسلامى » . وفي محادثة اخرى مع خروشوف في زيارته للقاهرة في مايو ١٩٦٤ ، يذكر هيكال ايضا (الاهرام ٨٨/١٢/٢١) ان عبد الناصر قال له : « ان الاسلام هو الجوهر الحضارى للقومية العربية » . وقد أكدت تقارير للفاتيكين نشرها هيكال وأشار اليها كذلك فهمى هويدى (انظر الاهرام في ١٨ وفى ١٩ اكتوبر ١٩٨٨) ، ان حركة القومية العربية كانت تدفع معها في العالم العربى حركة الاسلام .. والسبب في ذلك ، ليس فقط ان الاسلام يشكل محتواها الفعل ، لكن ايضا ان حركة القومية العربية كحركة ضد اى نفوذ اجنبى كانت تعتمد على الجماهير العادية المتعصبة اسلاميا ، ومن ثم كانت تتخذ عمليا اتجاها اسلاميا . ولهذا يقول بعض الاسلاميين ، ان صعود الحركة الاسلامية منذ السبعينات ، جاء نتيجة - أو خطوة ضرورية تالية - لتحرير القومى المنفصل عن الغرب وعن الشرق .

لقد كان عمق الايمان الدينى والالتزام الاسلامى شرطا رئيسيا من الشروط السرية او العلنية للارتباط بالنظام الناصرى وفتح الابواب الخاصة فيه والحصول على ثقته ، بينما كان العكس بالعكس : وكانت نتيجة ذلك أن كل كوادرات مؤسسات ومرافق الدولة (وخصوصا الاجهزة السرية) ، أصبحت في ظل نظام عبد الناصر كوادرات عميقة الايمان والتدين الاسلامى . وبعد موت عبد الناصى وتولى السادات الذى كان أكثر اسلامية منه ، وبعد انتهاء جو الازدواج الايديولوجى في التعامل مع المعسكر الشيوعى وفي الصراع ضد الغرب وضد الدول العربية التقليدية ، كشفت هذه الظاهرة عن نفسها بوضوح ، ومن ثم زادت درجة التعصب الاسلامى في المرحلتين التاليتين . ورغم ان المصادرة في عهد عبد الناصر ، كانت تعنى اصلا مصادرة الكاتب قبل أن يكتب أو على الاقل مصادرة الكتاب قبل أن ينشر ، إلا انه قد صدرت فعلا بعض الكتب اتي حامت حولها شبهة المساس بالأديان . وأشهر هذه الكتب ، رواية نجيب محفوظ « اولاد حارتنا » (بناء على قرار من الأزهر ١٩٦٨) ، رغم انها رواية رمزية لا تشير الى الأديان بأى شكل من الاشكال المباشرة ! وبالنسبة

لقطات ثقافية -

٢٠١٠ م .

البوذية

ليست ديناً غيبياً

كتب صحفي إسلامي في صحيفة «الأهرام» عن زيادة الإنتاج والنشاط الانتاجي للعمال في اليابان ، فنحدث عن «تأثير الدين» في شعور الياباني بواجبات العمل ، ودور «فلسفة زن البوذية» في صياغة النمط السلوكي والعقل الياباني . ثم بنى على ذلك هجومه على من ينادون بفصل الدين الإسلامي عن العمل ، ويعلم تدين السياسة والاقتصاد ، الخ !

لكن الحقيقة أن البوذية ليست ديناً بالمعنى المعروف في بلادنا - ليس فقط بمعنى أنها لا تنتمي الى الأديان الثلاثة المسماة بالسماوية ، ولكن أيضاً بمعنى انها ذات طابع دنيوى أو أخلاقى عمل لا تدخل فيه الغيبيات . فالبوذية مثل الكونفوشية ، لا تسمى ديناً الا بالمعنى اليونانى القديم لكلمة دين (وبال يونانية : ديون) ، وهو الالتزام الاخلاقى أو الواجب . فهى اذن انواع من المذاهب التنظيمية المعيشية او القواعد العملية العقلانية او شبه العقلانية ، رغم بعض القشور الطقوسية التقديسية التى اضيفت اليها مؤخراً (خصوصاً في العصور الوسطى) .

صحيح ان بعض المسيحيين العرب في القرن الماضى ثم ميشيل عفلق وغيره في هذا القرن ، لعبوا دوراً في بدء حركة النش والتخطيط الفكرة القومية العربية . لكن الحقيقة ان الدافع الأول لذلك ، كان دافع مواجهة حركة الجامعة الاسلامية التى ارتبطت بالخلافة العثمانية ثم بالجمعيات الاسلامية المتعصبة ، فضلاً عن محاولة ركوب موجة القوميات المحلية الجديدة التى بدأت تتبلور منذ قيام دولة محمد على في مصر ثم ازدهار بعض الدول المحلية الاخرى في العالم العربى . ولهذا كانت اجهزة الاستعمار البريطانى في مصر ، تستغل فكرة العروبة في استيراد كثيرين من العرب غير المصريين لتشغيلهم في المواقع الاستراتيجية في البلاد (خصوصاً في مجال الصحافة) . والخلاصة ان محتوى القومية العربية هو بالفعل محتوى اسلامى - كما قال عبد الناصر وهيكى . ومن الصعب - خصوصاً بعد انهار لبنان - أن نتصور حركة قومية عربية ذات اتجاه علمانى . هذا هو الواقع الإسلامى . وكما قال الفلاسفة ، معرفة الواقع هى شرط القدرة على معالجة الواقع .



فهل لا يعبر عن نقد أو تقييم له ، وإنما يعبر عن الموقف الذى اختاره هو نفسه . وإن مجرد تأمل عنوان كتابه « نهالت الفلاسفة » ، دليل على ذلك . وفى خاتمة هذا الكتاب ، قال بضرورة « تكفير » الفلاسفة و « وجوب القتل لمن يعتقد اعتقادهم » ! وهو يؤكد فيه مرارا وتكرارا ، أن سبب موقفه ضد الفلاسفة هو أن الاعتقاد يجب أن يعتمد على تعاليم « الأنبياء » وعلى « المعجزات » وليس على « العقل » - حتى لو أدى العقل إلى الإيمان ! وهذا مفهوم طبعاً من الغزالي ، لأنه صوفى ومن دعاة الصوفية . والصوفية تعنى اللا عقل ورفض العقلانية ، بحجة الاعتقاد في الإيمان على القلب والالهام الغيبي والاكتشافات الوجدانية والكرامات ، الخ . ولهذا كله ، كان من الغريب جداً أن نقرأ في صحيفة « الوفد » الأسبوعية حديثاً لواحد من أساتذة الفلسفة الأوائل ، هو الدكتور عبد الهادي أبو ريدة ، يرد على سؤال عن هجوم الغزالي على الفلسفة بأنه « مفكر عقلاني » وأنه « أراد بكتابه فقط نقد الميتافيزيقا اليونانية » ! هذا رغم أن الغزالي يقسم الموضوعات الفلسفية التي يهاجمها في كتابه إلى « عشرين مسألة » ، تغطي كل الفلسفة وتشمل موضوعات « الميتافيزيقا » (التي كانت تعنى عند المسلمين الألهيات) وموضوعات « الطبيعيات » ، ومنها مشاكل المعرفة والنفس والروح والملك والسببية أو العلية ، الخ . ثم هذا رغم أنه لا يرد فقط على الفلاسفة والمفلسين العرب الناقلين عن الفلسفة اليونانية ، بل يرد أيضاً على « المعتزلة » وأمثالهم من المتكلمين شبه العقلانيين ! فضلاً عن ذلك ، أهم الغزالي في كل كتبه الأخرى بالمهاجم على العقلانية في الفلسفة وفى علم الكلام ، لحساب المذهب الأشعرى الصوفى .

ثم الأغرب أن يكرر الدكتور أبو ريدة حكاية أن الغزالي « هو الذى وضع قاعدة الشك المنهجي قبل ديكارت » ! وهذه مغالطة يكررها كثيراً بعض الاسلاميين الذين يزعمون أن الغزالي فيلسوف وأنه عقلاني ! فقد اكتشف المؤرخون في أوراق ديكارت

فكلمة بوذية مشتقة من كلمة « بودا » Buddha بمعنى « الحكيم » (وأصلها بالعبرية والعربية القديمة « بوهدى » أى الهادى) . وهو لقب ارتبط بالحكيم الذى ظهر في القرن الخامس قبل الميلاد وأسس البوذية المعروفة ضد البرهمانية في الهند ، واسمه جوتاماساكيا . لكن بعض الدلائل تشير إلى أن « الحكمة » البوذية كانت موجودة قبل هذا الحكيم جوتاما في المستوطنات اليونانية القديمة المجهولة في آسيا ، وأنها كانت تعبر أصلاً عن نوع من الفلسفة العقلانية يشبه ما ظهر بعد ذلك عند اليونان القدماء باسم الرواقية والايبيقورية (انظر مثلاً مقدمات كتاب « كليله ودمية » عند ابن المقفع) . أما كونفوشيوس ، فقد ظهر في الصين في القرن السادس قبل الميلاد . وهو يعتبر « فيلسوفاً » . وقد وضع الفيلسوف أو الحكيم كونفوشيوس مذهبا عقلانياً أو شبه عقلاني للسلوك الأخلاقي وللتآلف الاجتماعي . وهذه المذاهب البوذية والكونفوشية وما شابهها ، كانت تسمى عند العرب باسم المجوسية (التي ارتبطت عندهم قبل الاسلام بالديانة الفارسية بشكل خاص) . وقد أطلق ابن خلدون في مقدمته اسم المجوسية على هذه المذاهب المنتشرة في معظم بلدان آسيا وشرق آسيا ، وقال إنها أوسع انتشاراً من الأديان المعروفة ، لكنه اعتبرها طبعاً مذاهب لا دينية أو إلحادية (مع ملاحظة أن الاسلام في بدايته اعتبر مجوسية منطقة الخليج وفارس ديناً دمية كالنصرانية) .

والخلاصة أن الحديث عن دور البوذية أو الكونفوشية وفروعهما في آسيا ، هو حديث يتعارض مع دعوات الاسلاميين إلى تدين الحياة العامة والسياسة والاقتصاد ! ذلك أن هذه مذاهب شبه عقلانية ولا تقوم على أساس غيبي . فلنورها في زيادة الإنتاج والنشاط الانتاجي للعمال بحسب ضد الأديان الغيبية ولا يحسب معها .

الغزالي عدو الفلسفة

حين نقول أن الامام الغزالي عدو للنود للفلسفة ،

المخطوطات وتصويرها ، البناء على خطاب معتمد من جهة رسمية بختم النسر ، ولا تعترف بما يسمى « البحث الحر » ! بل ان الخطاب المعتمد يحتاج بعد ذلك الى عدة اعتادات ومواقف اخرى ! ثم بعد ذلك يجب الانتظار عدة ايام بسبب نقص اجهزة قراءة الميكروفيلم التي لا يمكن التعامل مع المخطوطات بدونها . وهذا نفس الموقف تقريبا في مكتبة الأزهر ، من حيث الشروط والصعوبات . أما مكتبة المعهد الدينى الأحمدي بطنطا ، فقد اشترطوا عليه أن يحضر لهم خطابا معتمدا من وزير الاوقاف شخصيا ! ويقول الدكتور زيدان انه استطاع ان يحصل بالمراسلة على صورة من المخطوط الذي يريده من مكتبة الاسكوريال باسبانيا ، قبل ان تصله موافقة وزير الاوقاف التي طلبتها مكتبة المعهد الاحمدى ! واما مكتبة بلدية الاسكندرية ، فلم يطلبوا منه اى طلب ، لسبب بسيط جدا ، هو انه صدر لهم قرار وزارى بمنع تصوير المخطوطات اطلاقا ومهما كانت جهة الاعتداد ! ولما سألم لماذا ، قالوا له ان هذا للحفاظ على التراث ! ولم يستطيع طبعاً ان يقنعهم بان المحافظة على التراث تعنى تحقيقه ودراسته ونشره وليس تخزينه !

ثم بعد ذلك ، يهاجمون المستشرقين الذين لولاهم لما عرفنا شيئا عن خفايا التراث الاسلامى والتاريخ الاسلامى !

هلولة اعلامية خادعة !

لاحظ بعض الكتاب اننا « نعيش في هلولة اعلامية مستمرة تعطى الوهم المريح بالازدهار » ! والحقيقة ان هذه الهلولة لا تقتصر فقط على موضوع جائزة نوبل التي اكتشفنا اهميتها للحضارتين الفرعونية والاسلامية بعد منحها لنجيب محفوظ ، ولكنها تنطبق ايضا على عديد من الموضوعات الأخرى في مختلف المجالات ، حيث تتوالى خلقات الهلولة الاعلامية المستمرة في انتظام مصنوع وغير تلقائى ، لتوحى بأننا نحصل على شهادات الجهات العالمية

اشارة الى فكرة الشك عند الغزالى . وبدلاً من أن يفهموا أن ديكارت كفيلسوف عقلانى في القرن السابع عشر اهم بالرد عليها ودحضها ، توهموا أنه اقتبسها ! لكن قاعدة الشك عند الغزالى قاعدة سفسطائية ذات اتجاه صوفى لا عقلى ، تقول : أنا أشك إذن فالعقل عاجز والوحى الالهى هو الطريق الوحيد الى اليقين . أما قاعدة الشك عند ديكارت ، فهي قاعدة عقلانية تقول عكس ذلك : أنا أشك إذن فالعقل قادر على التفكير ، والشك الفكرى يجب أن يسبق اليقين العقلى .

ويسأل المحرر الدكتور أبو ريده عن اضطهاد الفلسفة والفلاسفة في الاسلام ، فيقول في براءة غربية : « لا أعرف ان احدا من الفلاسفة قد اضطهد » ، لم يسمع اطلاقاً عن قتل أو سجن ومطاردة ابن المقفع والرازى وابن سينا وابن باجة وابن رشد ، الى آخر القائمة التي تحدثنا عنها من قبل ! ورغم المواقف الدينية الرسمية المستمرة حتى عهد الخديوى توفيق ضد العقل والعقلانية ، والتي باسماها أدب شيخ المحتالة وصدرت الفتوى باعدامهم ، يقول أبو ريده ان « هجوم علماء الدين على الفلسفة لم يكن في الحقيقة هجوماً على استعمال العقل » ! وواضح للأسف أن سنوات عمله الطويلة في الكويت ، فضلا عن الاكتساح الاسلامى الذى ساد العالم العربى ، قد غيرت تقاليده الفلسفية التي عرفناها منذ أربعين عاما في جامعة القاهرة .

كيف يمكن احياء التراث بدون تراث ؟

كتب الباحث الدكتور يوسف زيدان بقسم الفلسفة بأداب الاسكندرية ، مقالا في صحيفة « الأهرام » يفضح النظم المعادية للثقافة - حتى لو كانت ثقافة التراث الاسلامى القديم . والمقال عن القيود التي تمنع او تعرقل الوصول الى المخطوطات العربية القديمة في دار الكتب ومكتبة الأزهر وغيرهما من المكتبات العامة التي تحفظ المخطوطات .

يقول ان دار الكتب مثلا لا تسمح بالاطلاع على

الى دار هيئة الكتاب المخصصة للاطلاع الداخلي فقط ، وكيف رفضوا شراء نسختين جديدتين من دائرة المعارف البريطانية ودائرة المعارف الفرنسية للدار الجديدة ووزعوا على الدارين المجلدات الناقصة القذبة (المشتراه منذ نصف قرن ١) ، يستطيع أن يدرك ان فخامة الأوبرا الجديدة وحفلات الموسيقى والرقص فيها ، انما تعبر عن استفزاز ثقافي لا عن اهتمام ثقافي !

وهذا التصور عن ثقافة التلهيل والترفيه ، نجده ايضا في بيان رئيس الوزراء الدكتور عاطف صدق أمام مجلس الشعب (في ٢٦/١١/٨٨) عن مجال الثقافة . يقول مثلا عن « انجازات » حكومته : « ضاعفت الحكومة الجهود لدعم انتشار الوعي الثقافي القومي » (ما معنى ذلك ١٩) ، « تزويد المواطن بقدر مناسب من المعارف المختلفة » (كيف وأين ١٩) . اما التفاصيل التي قلنا ، فهي كما يلي : « الاهتمام بالثقافة اثرية اى الخاصة بالاثار » (وهو يقصد هنا عروض مصلحة الاثار وليس صلب اعمال ثقافية او تبسيطية عن الاثار) وهذه العروض تتعلق اساسا بالسياحة ١) ، « تجنيد عدد كبير من المتاحف والمعاهد الفنية ومسارح الفنون الشعبية والاستعراضية وقاعات الفن التشكيل » ، « الاهتمام بمجال السينما والمهرجانات السينمائية » ، « بمجال ثقافة الطفل » ! وواضح ان هذه مشروعات ترفيه او تربية ذهنية للطفل ، وليست ثقافة بالمعنى الدقيق وهو المعنى الفكري العقلاني . ثم يتحدث رئيس الوزراء عن مشروعات العام الجديد ، فيقول : « انشاء قصر للدراما (أى للتشغيليات) بالجيزة ، وقصر للسينما بجاردن سيتي ، وقصر للموسيقى بكوبرى القبة ، وقصر للحرفيين (١٩) ، واحلال وتجديد احدى عشرة دارا للعرض المسرحي ، فضلا عن تجديد مراكز الفنون التشكيلية وترميم الاثار وتطوير المتاحف اثرية » ! واخيرا يشير الى « دار الكتب » ، قائلا انه سيستكمل « المبنى » ! أى مبنى يا دكتور ١٩ المهم الكتب وليس المبنى القديم في باب الخلق أو الجديد في رملة بولاق !

في الثقافة وفي الديمقراطية وفي السياسة الخارجية بل وفي الاقتصاد ! أما والوقائع الموضوعية هي عكس ذلك تماما ، فان هذا يعنى ان المواقف الحالية للغرب التي تصنع حلقات الحلولة او التي تتجاذب مع الاثرات المحلية للهلولة ، ليست مواقف مبرأة من الغرض . فأجهزة الاعلام والثقافة والسياسة في الغرب ، هي أجهزة محكومة رغم اطارها الليبرالي . وهي لا تصرف عشوائيا او بدون هدف ، لكي تصرف وفق مخططات علمية مدروسة وموحدة وطويلة المدى . صحيح ان الغرب لم يعد يتمتع بقدراته السابقة على القيام وحده بتغيير الحكومات واشعال الاضطرابات والحروب . لكن المهم انه لا يزال يحفظ بقدراته الاعلامية والمعنوية العالمية ، ولازال يحفظ بوحدة وتكامل مخططاته ، رغم تراجع قدراته العسكرية والاشيعاعية . وفي هذا الاطار ، اصبح يعمل على ربط مصر وبلدان العالم العربي والعالم الثالث بمعسكره ، عن طريق مناقشتها واثباتها بنجاح سياسة الاعتماد على الغرب والصداقة مع الغرب والحماس الديني والقومي ضد الشيوعية ! فمثل هذه المواقف التي لم يبدأ الغرب في اغلالها الا بعد تدهور قوته منذ منتصف السبعينات ، انما تعنى تغطية الفشل وبداية الانهيار في هذه البلدان من ناحية ، وتعنى تأجيل التردد والمقاومة من ناحية اخرى . لكن واضح أن هذه ألاعب مؤقتة ، فضلا عن ان العنصر الخامس حتى في مخططات الايام والحداد هو التوازن الدولي الاكبر .

وعلى كل حال ، كان من المظاهر السابقة للهلولة الاعلامية في مجال الثقافة - والتي اهتم بها الاعلام الغربي ايضا - موضوع افتتاح دار الأوبرا الجديدة . صحيح أن من الجميل أن يكون للبلاد دار أوبرا ، ومن الضروري ان تتحقق فيها أوسع المشروعات الترفيحية . لكن الثقافة الحقيقية ليست موسيقى ومسرحيات ورقص باليه ! وأى منصف يتأمل مثلا حال دار الكتب بباب الخلق التي منعت الاستعارة الخارجية للكتب الاخرية ، بل ومنعت ايضا الاستعارة الخارجية لأهم الكتب العربية بحجة نقلها

ملوكه في العصور القديمة يستعملون اللحي المستعارة .
وتقليد خلق اللحي كان تقليدا منتشرا عند اليونانيين
والرومان كما تدل معظم التماثيل الباقية عنهم . وفي العصور
الوسطى كان معظم البابوات والكرادلة يحملون لحاهم ،
وكذلك ملوك فرنسا (ومنهم بعض قادة الحملات
الصليبية) . ومنذ القرن الثامن عشر ، أصبح خلق
اللحية من تقاليد العصر الحديث . وحتى في ألمانيا التي
ظهرت منها لحية كارل ماركس ، كان بقية المفكرين منذ
القرن السابع عشر يحملون اللحي كما هو واضح في
صورهم . وبالحلقة ، ان اطلاق اللحي لم يكن مجرد

تقليد قديم شائع حتى القرن التاسع عشر كما يتصور بهاء
الدين . وثالثا ، هذه الطريقة في القول بأن الاسلاميين
من أمثال الريان والشبان المتطرفين لا يفهمون الاسلام ،
هي طريقة فاشلة ومنافية للوقائع التاريخية . وقد سبق ان
كتب بهاء الدين منذ سنوات أكثر من مرة ضد مفتي
مصر السابق (الذي ما بعد ذلك) ، تعليقا على كتابته
عن بعض احكام شهر رمضان التي تضمنت احكاما
غريبة وبدائية . وكان تعليقه هو أن هذا المفتي لا يفهم
الاسلام ويجب ان يستقيل او يبدى ان من غير المعقول
ان صحفيا مهما كانت شهرته ، يفهم الاسلام اكثر من
المفتي وامثاله من الشيوخ المتخصصين . وحقيقة الأمر ،
هي أن بهاء الدين من أنصار تحديث وتجميل الاسلام
واعادة صياغته بما يلائم العصر الحديث . لكن المسألة انه ليس من المجدي ان
نقيم رأيه هذا على انكار الاصول الأولى للاسلام ،
والادعاء بعدم وجودها وان القائلين بها لا يفهمون
الاسلام ! فمثل هذا الادعاء هو مكارهة تثير ضحك
الاسلاميين الذين يسفون بالأصوليين أو السلفيين ، لأنهم
يستطيعون تكذيبه بسهولة بمجرد الاطلاع على القرآن
(بتفسيراته الأصولية التاريخية) وعلى وثائق السيرة
والأحاديث النبوية الموثقة ! وهذا فضلا عن انه ادعاء
يتنافى مع الحقائق التاريخية ومع الامانة الفكرية ، اى مع
التقاليد العقلانية ايضا .

اصدر اوامرك بشراء نسخ جديدة من دوائر المعارف
البريطانية والفرنسية والاسلامية ، ونسخ جديدة من
الكتب الفكرية الهامة العربية والافرنجية ، واصدر اوامرك
بإعادة النظام الذى كان متبعاً حتى الستينات او
الصبعينات للأمانة الخارجية للكتب الافرنجية وللكتب
العربية الهامة التى استأثرت بها الدار الجديدة ! واصدر
اوامرك بتسهيل وتشجيع التعامل مع المخطوطات القديمة
المطلوب نشرها ! فهذا اسهل وارخص كثيرا جدا ، وهو
انفع واجدى للثقافة الحقيقية .

الاصول والتحديث

في كتابات أحمد بهاء الدين عن الريان والاسلام في
شركات توظيف الاموال ، هاجم تقليد اطلاق اللحي ،
وقال ان هؤلاء الذين اعاد واطيع البخارى لم يقرأوه :
« ولهم استفادوا سطرا واحدا منه ! لماذا ؟ لان
اطلاق اللحي في رأيه ليس تقليدا اسلاميا ، ولكنه مجرد
تقليد قديم شائع ، حيث كان النسي والخلفاء يطلقون
لحاهم واعداؤهم ايضا يطلقون لحاهم ؛ « كانت اللحية
للجميع » ، في عصر الاسلام ثم في الحروب الصليبية ،
بل « ومن الصين الى اوربا حتى القرن التاسع عشر » !
وهذا غير صحيح في جملة وفي تفاصيله ، فأولا ،
العرب القدماء واليهود في عهد النسي كانوا يحملون اللحي
ويطلقون الشوارب . ولهذا اصدر النسي أوامره في
احاديث مكررة باجراء العكس ، ووضحها الحديث
القاتل : « خالفوا المشركين : وفروا اللحي (اى
اطلقوها) واحفوا الشوارب (اى قصوها) » ! (انظر
البخارى الجزء الرابع ص ٣٩ ، وكذلك باب قص
الشوارب وباب اعفاء اللحي) . وهذا التقليد الاسلامى
الأصولى ، هو السبب في اطلاق العامة صفة « السنى »
على من كان يطلق بعض لحيته قبل انتشار هذا التقليد .
ولهذا ، فهو يمثل في مصر مخالفة « سنية » لما هو سائد .
وثانيا ، بعض الشعوب القديمة في المنطقة كانوا يحملون
اللحي تقليديا ، وخصوصا الشعب المصرى الذى كان

يصدق أطفال الوطن

أحمد أبو مطر

(١)

في البدء كانت الكلمة

تكذب التوراة

في البدء كان الحجر

يصدق أطفال الوطن

راهنوا كثيرا على الزمن ، حيث التدجين ممكن ، وحيث يمكن اعتبار الاحتلال أمرا واقعا .
وطرحوا العديد من النظريات والمقولات . نظرية جيل المنافي ، تقابلها نظرية يهودي أرض الميعاد .
مقولة التربية والعيش خارج الوطن تقابلها مقولة الولادة في داخل الوطن المدعو أرض ميعادهم ..
ورغم عبقرية فلاسفة الحركة الصهيونية ، فإن جيل الاحتلال ، الجيل الفلسطيني الذي ولد في ظل
الاحتلال ، يفاجئهم ، ويضيق كل الوقت والتعب الذي بذلوه في صياغة نظرياتهم الفاشية ، وتبرير
مقولاتهم العنصرية ، فهذا هو هذا الجيل يرفض الأمر الواقع ، فيثور رغم كل الصعوبات ، معلنا ثورة
شعبية تعم كل المدن والقرى والحزب والحارات ، مستعملا أسلحة بدائية هي المتوفرة لديه ، بها يمزغ
كبرياء العدو في التراب ، فإذا حجارته تصبح سلاحا استراتيجيا ، يحقق به ما عجز عنه كل المخزون
العربي الرسمي من الأسلحة المتنوعة التي بإسمها غُطلت مشاريع التنمية ، وبإسمها وبسببها عمّ الفقر
الوطن .. كل الوطن المسمى والموصوف بـ (العربي) .

في البد كانت الحجارة ،

تصلون ، تجولون

في انتظاركم المارة .

في البدء سقط شمشون

في النهاية عاشت دليلة .

لم يتصور فلاسفة الصهيونية ما يجري ، ولم يدرك في مخيلتهم أن سنى القمع يمكن أن تخلق قمعا مضاداً . كانوا يظنون أن الطفولة تتعايش مع أى واقع ، وكأن الواقع مجرد بالونات يلهون بها أو طائرات ورقية يطيرونها في الهواء ، وخلف خيوطها تركض أحلامهم السندبادية . نسوا أن من ألعاب الطفولة في بلادنا لعبة النقيفة التي يتبارى بها الأطفال لإصابة الهدف ... ونسوا كيف أن أطفال بلادنا يبحثون ساعات وسط ييارات البرتقال وأشجار الكينا والأثل عن جذع على شكل (٧) ، ينفع لأن يكون قاعدة للنقيفة . هذا الشكل (٧) قرأه الصهاينة العدد سبعة ، ودلالته التوراتية عندهم يوم راحة الرب من جميع عمله الذي عمل ، وفي بلادنا راحتهم الدنيوية يوم أن أكملوا احتلال كامل أرض الميعاد كما يدعون (١٩٦٧) ... ولكنهم نسوا أن ذاكرة الطفولة عندنا ، تختزن معاني لم تستوعبها ذاكرة ربهم في يومها الأول ويومها السابع ، وأن الشكل (٧) بالإضافة إلى أنه العدد سبعة ، فهو علامة النصر .. النصر .

في البدء كان الحجر

اعتمرناه

جعلنا منه ماءً

امتشقناه

جعلنا منه هواءً

عن النصر لا مفر

طفولة عاشت الحجر ، وعرفت كم هو سلاح ماض وفعال . تعايشت معه ، وسهرت على صيانه ، فأحسنست استعماله ، فإذا هي متخصصة فيه تخصص الجندي المحترف . عندما احتل الصهاينة قطاع غزة عام ١٩٥٦ ، وضع الأطفال والشباب الفلسطينيين سلاح الحجارة قيد الاستعمال للمرة الأولى ، ولا يمكن نسيان كيف كانت دورية الجندي الاسرائيلي (حايم) المسلحة بالعوزي تركض هاربة نحو مدخل الخيم ، وكتيبة أطفال الحجارة تلاحقها بكل العيارات ، وحايم يصرخ مهددا بإطلاق الرصاص ، فلا تتركه كتيبة الحجارة ، ولا تكف راجعاتها عن العمل إلا بعد طرده خارج الخيم .

(٤)

أطفال . أطفال . أطفال

لم يعرفوا من الطفولة سوى قسوتها التي تعادل صلابه حجارتها . يحملون ككل الأطفال بالألعاب والهدايا ، بإحياء أعياد الميلاد وشتى المناسبات ، ولكنهم يصحون وينامون على ممارسات العدو ، الحجر أخف منها وألين . فكان لابد من استبدال الأحلام بالحجارة ، والهدايا بالصوان ، أى يلقموا العدو صخرة ، أى يفحمونه بجواب مسكت قاطع ، فحواه لا أحلام الطفولة تنسينا حلم الوطن والاستقلال ، ولا القمع يرهنا للقبول بواقع لا نرضاه .. لذلك كانت الحجارة . الحجارة . الحجارة .

(٥)

أطفال . أطفال . أطفال

لا نحن كنا نصديق أو نخيل . ولا العدو كان يصدق أو يتخيل أن هذا الجيش - جيشه الفاشي يمكن أن تركبه وتمز معنوياته طفولة سلاحها الحجارة . نحن والعدو نسينا لفترة أن الوطن لا يمكن أن يُنسى ، وأن حلم التحرير والعودة من الأحلام الدائمة الصيرورة ، في المنام واليقظة ، وهى أحلام لا تحتاج إلى فرويد وتلامذته لتفسيرها وحل طلاسمها ، فتفسيرها واحد أحد : لابد من التحرير . لابد من الاستقلال . فالوطن ولا الجنة . الوطن ولا الجنة .

(٦)

فعلنا معكم المستحيل

جربنا معكم المستحيل

قدمنا لكم المستحيل

قلنا لكم هواء .. أشبعتموه غازات

قلنا لكم وطننا .. زرعتموه مستوطنات

قلنا لكم سلما .. أوسعتموه غارات

فكان الرد : طفولة وحجارة . أطفال وحجارة . ألم تقل توارتكم في مرمورها الأول :
« طوى للرجل الذى لم يسلك في مشورة الأشرار وفي طريق الخطأ لم يقف وفي مجلس المستهزين لم
يجلس » .. أما أنتم فماذا فعلتم بنا وبأنفسكم ؟ سلكتم مشورة الأشرار منكم ، فأصبحتم الشر بعينه .
الشر أنتم ، وأنتم الشر . وفي طريق الخطأ سرتهم ، فأنتم الخطأ ، وأنتم المستهزين بأنفسكم وبغيركم ..
فعليكم ستحل نبوءة توارتكم : « الأشرار .. كالعضافة التى تذر بها الريح » .

في البدء كانت الكلمة

تكذب التوراة

في البدء كان الحجر

يصدق أطفال الوطن

« دمشق »

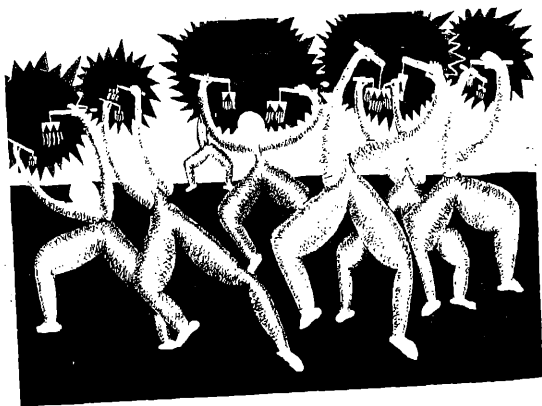
* كاتب فلسطيني ، صدر له :

- عرار الشاعر اللامتمى (دراسة نقدية)

- تنويعات غير قانونية (قصص قصيرة)

- الرواية في الأدب الفلسطيني

- بيروت ٨٢ - وعى الذات ، العديد من الدراسات والبحوث .





رائدة صناعة الإطارات في مصر
أحدى دعائم الإقتصاد القومي
رافعة شعار "صنع في مصر"

يسرها أن تعلن عن نوايا منهاجها الجديدة

إطارات سيارات الركوب الراديال

[illegible]

• اطارات النقل الثقيلة •

تصمیم سوپرهای میسر

مقاسات

90-1000/90-900
90-1000/90-1000

طائرات
ميجراتات
الزراعية

مغای :

7A-15120-12

الفصلية

٦٠-٦٩، ٧٥-٨٠ الانشائية

وهذه المنتجات متوفرة حالياً لدى الموزعين في كل مكان

لا سكندرية شارع ٣٨ موصى
نصا هرة ٨ شارع خمسون

شركة النقل والهندسة