مرايا-12

لوركا العربي

لطيفة الزيات .. شهادة مبدعة

والتر بينيامين والربيع العربي

وثبة فبراير 1946

ماركس .. القيمة والطبيعة

محرر كتاب مرايا
دينا جميل

مرايا-12

لـــوركـــا الـعـربـي

- لطيفة الزيات .. شهادة مبدعة
- والتر بينيامين والربيع العربي
- وثبة فبراير 1946
- ماركس .. القيمة والطبيعة

مرايا-12

لـــوركـــا الـعـربـي

الناشر دار المرايا للإنتاج الثقافي

الكُتاب

إسلام بركات، جون بيلامي فوستر، خالد يوسف، دينا قابيل، زياد عقل، سنية البهات، شادي لويس، شيرين أبو النجا، عماد أبو صالح، عمر المغربي، محمد حسني، مروة الناعم، مصطفى هشام، هشام عبد الرءوف

محرر كتاب مرايا

دينا جميل

تحرير

مصطفى عبد الظاهر، مروة الناعم

تصميم فني

مصطفى علوان

مرايا-12

- «مرايا» كتاب ثقافي/ نظري يعنى بنشر المساهمات ذات القيمة في الفلسفة والفكر، والعلوم الاجتماعية والإنسانيات، والنقد الأدبي والفني.
- يعطي كتاب «مرايا» الأولوية لنشر الكتابات التي تلقي ضوءًا على الواقع المصري والعربي والشرق أوسطي.
- يرحب كتاب «مرايا» بالإسهامات المتميزة غير المنشورة سابقًا، ويقوم بترجمة نصوص منتقاة منشورة بلغات أخرى.
- لا ينشر كتاب «مرايا» نصوصًا تروج للرجعية والطائفية والعنصرية والذكورية، أو تحرض على الكراهية، أو تحتوي على عبارات السب والقذف.
- يلتزم كتاب «مرايا» بالرد على مقدمي المقترحات والنصوص، مع احتفاظها بالحق في تحديد توقيت نشر النصوص المقبولة، وفى تحريرها في الحدود المتعارف عليها.
- يتلقى كتاب «مرايا » المراسلات على البريد الإلكتروني marayajournal@elmaraya.net

---

الآراء المنشورة تعبر عن رأي كتابها ولا تعبر بالضرورة عن رأي كتاب «مرايا ».

رقم الإيداع: 13690 / 2019

الترقيم الدولي: 978 – 977 – 6648 – 38 – 8

المراسلات

23 شارع عبد الخالق ثروت، وسط البلد، القاهرة ،

جمهورية مصر العربية

تليفاكس: 223961548

البريد الإلكتروني:

marayajournal@elmaraya.net

◆◆◆◆◆◆

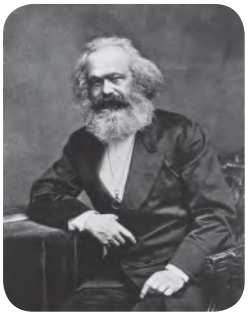
١٦٠ صفحة

المقاس ١٩×٢٧,٥ سم

يونيو - ٢٠١٩

المحتويات

- **ماركس: القيمة والطبيعة**

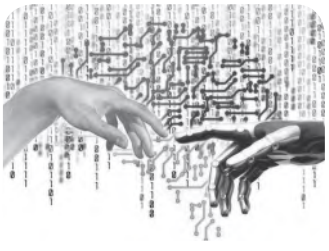


كيف يمكننا أن نُفكّر راديكاليًا في مستقبل مناخ كوكب الأرض وطبيعته الحيوية، وعلاقة الإنسان التفاعلية مع بقية مكوناته؟ لقد طرحت العديد من الإجابات خلال السنوات الأخيرة حول هذا الأمر، من بينها إجابة تطرحها نظرية «الاشتراكية البيئية». ما تزال الاشتراكية البيئية في طور التكوين والتطور، كما تتصف بشيء من التجريد النظري لمفهوم الملكية، وتتخطى العنصر الأساسي في نظرية القيمة لدى كارل ماركس ألا وهو قوة العمل. يحاول جون بيلامي فوستر، عالم الاجتماع اليساري الأمريكي، أن يشرح الأسس النظرية التي تم على أساسها هذا التجريد، ومن ثم، يقدم شرحًا أساسيًا مُستقى من أعمال ماركس حول نظرية القيمة ومفهوم الملكية الفردية ليُطوِّر نقدًا مُتبصرًا للاشتراكية البيئية، كما يؤسس لفهم جذري قد يُساهم في تطوير رؤيتنا للمصادر الطبيعية التي يمنحها كوكب الأرض لسكانه من دون تجاوز أو تجريد قوة العمل كعامل أساسي في خلق القيمة.

- **اضطهاد ووطنية ومواطنة: البنية الخطابية للمسألة القبطية**

يحاول شادي لويس في هذه الدراسة أن يستقصي العمليات الخطابية والرمزية التي تبنتها الاحتجاجات القبطية خلال ثورة يناير 2011 لتتبع تشكل الخطابات الاجتماعية عن الأقباط، وتغيراتها، والنظر في مواردها السياسية واللاهوتية والتاريخية. وفي ذلك السياق تركز الدراسة على فحص خطاب «الاضطهاد» التاريخي واللاهوتي، وتغيراته وصولًا إلى خطاب «الاستشهاد الجديد»، ثم تنتقل إلى خطاب «الوطنية» وسياقه التاريخي المرتبط بثورة 1919 وتأسيس دولة ما بعد الاستقلال، ثم تصل أخيرا إلى فحص خطاب «المواطنة» المرتبط بصعود الحراك الحقوقي ومنظمات المجتمع المدني في حقبة التسعينات من القرن الماضي، بغية فهم الطرق التي ساهمت بها تلك الخطابات في تشكيل صور متعددة ومتشابكة من الهويات القبطية الجماعية، التي حدت أو أتاحت صورًا بعينها من الفعل الاجتماعي والسياسي.

- **رأسمالية المراقبة**



في باب مراجعات، يقدم خالد يوسف مقالًا ثريًا حول كتاب «عصر رأسمالية المراقبة» الصادر في عام 2018 لعالمة الاجتماع شوشانا زوبوف. تحذرنا زوبوف من أن أشد تخيلاتنا قسوة عن عالم الغد، التي ربما ألمح إليها الكاتب جورج أورويل في روايته الشهيرة مزرعة الحيوانات و1984 قد تصبح حلمًا ورديًا مقارنةً بما يمكن أن نراه في المستقبل القريب بسبب الإمكانات الكبرى، المخيفة، التي وفرتها تكنولوجيا المعلومات ووسائل التواصل الاجتماعي للحكومات، وللشركات الكبرى، التي تمكن كل منهما من مراقبتنا والاطلاع على كافة تفاصيل حياتنا اليومية والاجتماعية، وأكثر تصرفاتنا شخصية وخصوصية. هل تحولنا من مُستهلكين، أو «مُستخدمين» إلى سلع؟ هذا بالضبط ما تحاول زبوف أن تلقي عليه الضوء.

- **الحراك السياسي في العالم العربي من 2011 إلى 2019**

بمجرد انطلاق شرارة التظاهرات الكُبرى التي جرت في السودان والجزائر منذ عدة شهور قليلة ويتبادر السؤال إلى الذهن، ويُطرح على مستوى عام: هل يُمكن أن نعد هذه التظاهرات استمرارًا، أو موجة أخرى، للانتفاضات العربية التي حدثت في عام 2011؟ يحاول زياد عقل، الباحث المتخصص في علم الاجتماع السياسي، في مقاله أن يُقدم إجابة متماسكة على هذا السؤال. يرى عقل أن تشابه ظروف الدول العربية التي جرت فيها هذه التظاهرات، والتماثل الكبير بين بناها السياسية والتنظيمية يُعد سببًا مُقنعًا لاعتبار هذه التظاهرات استمرارًا لحراك 2011. ومنَ خلال تحليل سلوكي لتكوين البيئات السياسية العربية التي قامت فيها الاحتجاجات، ينطلق عقل في محاولة لتقديم إجابة، تفتح الكثير من الأسئلة بدورها.

مرايا- 12

- **بداية** 7

- **هوامش**

1. الحراك السياسي في العالم العربي بين 2011 و2019..... زياد عقل 11

- **رؤى**

1. ماذا لو هُزمت إسرائيل؟ 5 يونيو -1967 سيناريوهات بديلة..... محمد حسني 19
2. الصراع على التاريخ: والتر بنيامين وأزمة ما بعد الربيع العربي..... عمر المغربي 31

- **دراسات**

1. اضطهاد ووطنية ومواطنة: البنية الخطابية للمسألة القبطية..... شادي لويس 43
2. وثبة فبراير 1946..... هشام عبد الرءوف 51
3. التباسات الكتابة حول حركة تحرير المرأة المصرية إبان ثورة 1919..... سنية البهات 70
4. ماركس: القيمة والطبيعة..... جون بيلامي فوستر- ترجمة: مروة الناعم/ مراجعة: أمير زكي 81

- **نصوص**

1. فيدريكو جارسيا لوركا..عاشق العرب وصياد الدويندي

لعبة ونظرية الدويندي..... ترجمة وتقديم: عماد أبو صالح 99

- **ذخائر**

1. شهادة مبدعة..... لطيفة الزيات/ تقديم: شيرين أبو النجا 121

- **مراجعات**

1. رأسمالية المراقبة..... خالد يوسف 129
2. رأسمالية الديون.. أو كيف يعمل النظام الاقتصادي العالمي؟ ..... مصطفى هشام 138
3. ذوات ممزقة.. الفلاح في الرواية المصرية..... إسلام بركات 146
4. وصايا عادل عصمت العشر..... دينا قابيل 155

بـــدايـــة

يتضمن كتاب «مرايا» غير الدوري في إصداره الثاني عشر مجموعة من القضايا المطروحة على الساحة الفكرية في مصر والعالم.

في باب نصوص يقدم الشاعر والصحفي عماد أبو صالح ملفًا متميزًا عن «فيدريكو جارسيا لوركا.. عاشق العرب وصياد الدويندي». يتساءل أبو صالح عن السبب الذي يجب أن يدعونا نحن العرب لحب فيدريكو جارسيا لوركا، الشاعر والكاتب المسرحي الإسباني، مقدمًا الإجابة ببساطة «لأنه يحبنا. نعم يحبنا، والحب عزيز، خصوصًا في هذا الزمن الذي تستفحل فيه الكراهية، حتى لكأننا أنفسنا أصبحنا نكره أنفسنا أكثر مما يكرهنا غيرنا». يعرض أبو صالح لجانب آخر للوركا الإسباني وهو ولعه بالثقافة العربية وتقديره لحضارتها التي أثرت في الوجدان الإسباني، والتي استمر تأثيرها بعد سقوط الحكم العربي في غرناطة. وفي نفس الباب يقدم أبو صالح ترجمة لإحدى محاضرات لوركا عن «الدويندي»، والذي يعرفه الشاعر الإسباني بأنه «قوة غامضة يشعر بها الجميع ولا يفسرها أي فيلسوف».

يطرح محمد حسني في مقاله بعنوان «ماذا لو هزمت إسرائيل؟»، رؤية لسيناريو تخيلي لمصير إسرائيل والمنطقة العربية في حال هزيمة إسرائيل في حرب 1967 التي مر عليها أكثر من نصف قرن. يعتمد هذا الطرح على كتاب بنفس العنوان صدر بالإنجليزية وتُرجم للعبرية. وفق هذا السيناريو البديل، فإن اختلاف تفاصيل معينة قبيل الحرب، تتعلق بقرارات الأطراف المتحاربة وتوقيتات صدورها، كان يمكن أن يحسم النتيجة بشكل عكسي تمامًا. ويعرض المقال لرؤى تخالف الإجماع الصهيوني، حيث ترى أن حرب 1967 كانت ذات تأثير سلبي على إسرائيل ومستقبلها.

وفي باب ذخائر يعيد كتاب مرايا نشر شهادة للأديبة والأكاديمية والمناضلة لطيفة الزيات، والتي ألقتها في عام 1990. في هذه الشهادة تطرح لطيفة الزيات موقفها من «الأدب النسوي»، الذي كانت ترفض أن تصنف كتاباتها ضمنه، إلا أنها ومع نضجها الفكري تبدأ في تغيير هذا الموقف لإدراكها الفروق بين الأدب النسوي في الغرب وفي المجتمعات العربية، حيث لا تماثل كتابة المرأة الغربية كتابة المرأة العربية نتيجة لاختلاف المجتمعين ومراحل تطورهما التاريخي. وتقدم شيرين أبو النجا، للشهادة ملقيًة الضوء على أهميتها حيث أنها غير معروفة لدي الكثير من قراء لطيفة الزيات والذين يضعون «الأدب النسوي» في مرتبة أدنى من الأدب المعترف به. وتشير أبو النجا إلى ما ترسيه الزيات في شهادتها من أهمية للموقع الجغرافي والتاريخي والسياسي الذي يؤطر الفكر النسوي ويجعله نابعًا من الواقع المادي ليكشف عن نفسه كاملًا في الكتابة الإبداعية ليمنحها صوتًا متميزًا.

الحراك السياسي في العالم العربي بين 2011 و2019

زياد عقل

هوامش

1

الحـراك السياسـي فـي العالـم العربـي بيـن 2011 و2019

زياد عقل

منذ اندلاع الثورات العربية في 2011 اتسم المشهد السياسي في العالم العربي بحالة من الحراك المستمر. بدأت الدائرة من تونس في 14 يناير 2011، ثم انتقلت إلى مصر، وليبيا، والبحرين، وسوريا، ثم بعد ذلك اليمن. وأخيرًا انتقل الحراك بشكل قوي إلى الجزائر والسودان، هذا بخلاف ما تمر به البلدان الأخرى من توترات وتحولات. نستطيع أن نقول دون شك إن هناك رابطًا بين التحركات التي شهدتها الدول العربية المختلفة على مدار ما يقترب من 10 سنوات، وهي فترة زمنية غير طويلة في تاريخ الدول وتحولاتها السياسية والاجتماعية. ونستطيع أن نقول أيضًا إن منبع الحراك في بلدان العالم العربي يتشابه في الكثير من الحالات.

يلجأ البعض إلى تحليل هذه الحالات على أرضية نظرية المؤامرة، وهي رؤية مبنية على وجود مخطط عقلاني ومقصود يقوده طرف خفي، ويهدف إلى إسقاط الدول العربية. ولكن البحث الموضوعي في هذا الشأن وفقًا لنظريات أصول الثورة، يدل على أن كل الدول التي شهدت انتفاضات وتحركات سياسية متشابهة، كانت تعاني من ظروف سياسية واجتماعية متشابهة بدورها، إذ كانت الأنظمة الحاكمة في الحالات المختلفة تمارس السلوك ذاته، وهناك الكثير من السياقات التي تكررت في أكثر من حالة من الحالات المذكورة على مدار السنوات القليلة الماضية.

كما شرحت الكثير من نظريات علم الاجتماع السياسي عن فعل الثورة، سواء في قيامها وأصولها، أو استمرارها ودوامها، أو في النهاية نتائجها، نجد أنه وفقًا لتلك التحليلات، كان العالم العربي ولا يزال رهن حالة مستمرة من التحول السياسي والاجتماعي منذ العام 2011. ولكن مما لا شك فيه أن الحالات تتنوع، وذلك وفقًا لسياقات ومعايير تخضع لها كل حالة على حدة، وتخضع أيضًا لظروف تاريخية متميزة لا تتكرر بالضرورة في كل نموذج.

تظاهرات تونس 2011

نماذج مختلفة

بالنظر إلى نموذج تونس على سبيل المثال، نجد أن رسوخ الهيكل البنيوي للدولة وموقف القوات المسلحة، خصوصًا إذا نظرنا إلى ندرة حالات الانشقاق التنظيمي داخل الجيش، كانا من أهم العوامل التي صنعت سياق ما بعد الثورة فيها. والجدير بالذكر أن سياق ما بعد الثورة ليس أحد عوامل نجاح الثورة أو فشلها في تحقيق أهدافها، فالثورات عبر التاريخ طالما تحكمت فيها عوامل تتعلق بأمور مثل تحالفات المجتمع الدولي، أو قدرة التنظيمات السياسية المعارضة على إنتاج وتصعيد القيادات الثورية السياسية، أو موقف القوى العسكرية، أو نمط العملية الثورية في حد ذاته. وبالتالي تخضع العملية الثورية للظروف التاريخية والبنيوية في كل حالة، لذلك لن يفيد التعميم النظري أغراض التحليل المبتغى.

تطرح حالتا الجزائر والسودان هذه التساؤلات مرة أخرى، أي التساؤلات المتعلقة بتمدد حالة الربيع العربي، أو بصيغة أخرى، حالة الحراك السياسي المرتبطة بمفهوم أصول الثورة origins of revolution الذي صاغه الباحث في علم الاجتماع السياسي جاك جولدستون. كما تقدم كلتا الحالتين نموذجًا عمليًا لمفهوم دورة التظاهرات، أو cycle of protest الذي أسهب فيه سيدني تارو. فهناك نقاط تربط بين موجات الاحتجاج في السياقات المتماثلة، وهو ما أكد عليه تارو في كتاباته النظرية، وما يبدو أنه يتبلور في العالم العربي على مدى زمني من غير الممكن وصفه بالطويل في سياق الثورات المقارنة. ومن ثم يصبح السؤال الأكثر أهمية، وموضوعية متعلقًا بأسس التشابه أو الاختلاف بين حالتي الجزائر والسودان من ناحية، وبين الحالات والنماذج التي شهدها العالم العربي خلال العام 2011 في أماكن متنوعة من ناحية أخرى.

تظاهرات السودان 2019

لقد شهد عام 2011 عددًا من نماذج التحرك السياسي في العالم العربي، والتي اتخذت مسارات مختلفة في سياق الأحداث. النموذج التونسي شهد حراكًا سياسيًا قاده الجماهير في المقام الأول. ثم قام هيكل الدولة بصياغة العملية السياسية التي تلت حالة الحراك التي شهدتها تونس. وكان لهيكل الدولة أثر واضح على تعديل مسار مخرجات الثورة.

على جانب آخر، كان نموذج البحرين مختلفًا كل الاختلاف، إذ قامت شبكات المصالح الدولية المتمسكة بتأمين النفط وبأمن منطقة الخليج بالتدخل العسكري المباشر لإجهاض حالة التظاهرات الوليدة. أما سوريا وليبيا فقد كانتا مختلفتان عن الحالات الأخرى، وهو ما يرتبط ارتباطًا وثيقًا بالفروق في الهيكل البنيوي للدول، وما بها من مؤسسات، سواء المؤسسات السياسية أو العسكرية. وقد كان هذا العامل فارقًا بين نماذج الربيع العربي المختلفة وحالات الحراك السياسي في الدول العربية. وبسبب ضعف المؤسسية في نماذج سوريا وليبيا، وهشاشة هيكل الدولة، اتجهت الأمور إلى حالة من الانقسام السياسي والعسكري، وبات من غير الممكن إجراء عملية سياسية على غرار تونس.

المسارات السابقة تتعلق في الأصل بعاملين: نمط الاحتجاج من ناحية، والنخب التي أفرزها هذا الاحتجاج من ناحية أخرى، وهي عوامل متكررة ومؤثرة في نموذجي الجزائر والسودان. ومن ثم، فهناك أرضية مشتركة بين كل حالات الحراك السياسي التي شهدها العالم العربي منذ عام 2011 وحتى الآن. في

تظاهرات الجزائر 2019

مرحلة أصول الثورة، نجد أن السياقات بين النماذج المختلفة كانت شديدة التشابه؛ التضييق على العمل العام، وغياب المشاركة السياسية بشكل يتسم بالعدالة وتكافؤ الفرص كانا من أحد العوامل التي عرفتها هذه الدول العربية في مجملها، وكانا أيضًا من بين العوامل التي أدت إلى ظهور كيانات سياسية واجتماعية غير مؤسسية قامت بإحداث تغيير في المشهد الكلي للسياسة في العالم العربي. وبالطبع كانت السياقات مختلفة عن بعضها البعض، ولكن تظل الفكرة الرئيسية في الانتفاضات والتحركات السياسية في العالم العربي أخيرًا هي صراعات المجتمع وتنظيماته مع النظم السياسية الحاكمة، وهو ما يتكرر اليوم بعد مرور سنوات قليلة في الحالة الجزائرية والسودانية.

منطق أصول الثورة لا يزال مستمرًا في حالتي السودان والجزائر. فلا نزال بصدد عوامل متنوعة تتكرر في العالم العربي. على سبيل المثال، الحالة الجزائرية بها الكثير من التشابه مع الحالة المصرية من حيث موقف قوى المعارضة من النظام السياسي فيما يتعلق بالتمديد، أو مخطط التوريث لرئيس لا يحظى بالدعم الشعبي الكافي، ولا تنطبق عليه قواعد القيادة السياسية، وهي حالة تنطبق على كل من محمد حسني مبارك، وعبد العزيز بو تفليقة. هناك تكرار في الحالتين المصرية والجزائرية لفكرة الإرادة الشعبية لإزاحة الرئيس، دون الاتفاق على مرحلة ما بعد إزاحته،

تظاهرات مصر 2011

وهو ما يعد مشهدًا معتادًا في تاريخ الثورات المقارنة comparative revolutions والسياسات التنازعية contentious politics ويظهر في تلك النقطة دور الهيكل البُنيوي للدولة في التأثير على نتائج الثورات. ففي الجزائر لعب الهيكل الصلب للدولة دورًا هامًا حيث قامت المؤسسة العسكرية بتولي القيادة بشكل مؤقت انتظارًا لعملية سياسية ديمقراطية تقوم بتنظيمها المؤسسة العسكرية التي صعدت إلى سدة الحكم المباشر في أعقاب الاضطراب السياسي.

المشهد في السودان يتشابه في المنطلق ذاته؛ فالسودان أيضًا تشهد حالة من حالات الحراك السياسي غير المدروس فيما يتعلق بمخرجاته، وتشهد حالة من الصراع بين القوى المدنية والمجلس العسكري الانتقالي الذي تسلم مقاليد السلطة بعد حالة الحراك السياسي في البلاد. ولكن اختلاف قدر التدخلات الإقليمية والدولية في كل من الجزائر والسودان يصنع فارقًا في

النموذجين. يخضع تقييم دور التدخلات الخارجية لعدد غير قليل من المعايير، ويندرج تحت سياقات سياسية تختلف من مشهد لآخر. الملف السوداني يظل في الفترة الحالية خاضعًا لتدخلات إقليمية وأوروبية لدول معنية

بالشأن الأفريقي. الجزائر لها عددًا آخر من الحسابات بسبب وضعها في العالم العربي سياسيًّا من ناحية، وموقعها الجيواستراتيجي من ناحية أخرى. فالجزائر في النهاية هي إحدى القوى العسكرية ذات الثقل في العالم العربي، وتمثل سواحلها بوابة للهجرة غير الشرعية لجنوب أوروبا، كما أنها أيضًا جزءًا من تحالفات جنوب منطقة المتوسط السياسية، ومن ثم، سيكون للحراك السياسي في الجزائر العديد من التبعات من قبل قوى إقليمية ودولية، وهو ما يمكن أن يعطل تطور الصراع بين قوى المعارضة والمجلس العسكري، وأيضًا بين صراعات الأدوار المختلفة التي تقوم بها العديد من القوى الخارجية.

نعود مرة أخرى إلى حالة الحراك السياسي في كل من السودان والجزائر، ومدى ارتباط هذا الحراك بحالة الحراك السياسي التي شهدها العالم العربي خلال الأعوام الماضية، وتحديدًا منذ العام 2011. الجدير بالذكر أن الحراك السياسي والاجتماعي الذي ساد في عدد من الدول العربية في 2011 لم يكن وليد اللحظة، بل كان هناك بناء تصاعدي للتنظيم السياسي في العالم العربي خلال السنوات العشر الماضية (وربما أكثر) من خلال قوى المعارضة السياسية من ناحية، وزيادة دور المجتمع المدني والحركات الاجتماعية في المجال العام من ناحية أخرى. مصر تحديدًا أحد أهم نماذج تصاعد الاحتجاج على مدى زمني طويل. فمنذ مطلع الألفية شهدت مصر عددًا من الحركات السياسية والاجتماعية، والمبادرات الجماهيرية، وظلت

احتجاجات مصرية على الغزو الأمريكي للعراق

تلك الظاهرة حاضرة في المشهد السياسي في مصر حتى تبلورت لحراك سياسي جمعي في العام 2011. بدأت علامات تنامي الحراك في مصر، على سبيل المثال، مع الحملة الشعبية لدعم الانتفاضة الفلسطينية، ثم تلا ذلك التظاهرات التي اندلعت احتجاجًا على العدوان الأمريكي على العراق. ثم جاء تأسيس حركة كفاية؛ التنظيم السياسي الأول الذي رفض التوريث الذي طمح إليه نظام حسني مبارك صراحة. جاءت بعد ذلك نماذج مختلفة من الحركات غير المؤسسية، أو السياسية، أو الاجتماعية، التي أعلنت رفضها لمسار النظام، مثل حركة 9 مارس، والتي كانت معنية باستقلال الأكاديميين في الجامعات عن سلطة الدولة، وحركة استقلال القضاة، ثم حركة كلنا خالد سعيد، التي كانت تهاجم ممارسة العنف من قبل جهاز الشرطة، ثم الحملة الشعبية لدعم البرادعي، وهي الحركة التي كانت تسعى لطرح محمد البرادعي بديلًا في مواجهة النظام.

كان هذا النموذج موجودًا في كل حالات الربيع العربي التي شهدتها الدول في العام 2011، وتكررت هذه المواقف نفسها في ذلك التوقيت ولا تزال تتكرر اليوم في المشهد في الجزائر أو السودان. ومفهوم البناء التصاعدي للحراك السياسي المعارض في العالم العربي كان موجودًا في أكثر من حالة؛ في ليبيا على سبيل المثال، كانت مذبحة سجن بو سليم وأحداث القنصلية الإيطالية، إذ قام نظام القذافي بالتعامل بعنف شديد مع المحتجين، وكان هذا أحد أهم أسباب ظهور حراك سياسي في المنطقة الشرقية، امتد لسنوات طوال حتى تبلور في 17 فبراير 2011 في بنغازي. البحرين

حشد من أهل بنغازي يشاهدون صوراً لضحايا مجزرة ابو سليم

كان بها خلاف سياسي حول وضع الشيعة بها منذ فترة سبقت العام 2011، وكان هذا الخلاف أرضية لإفراز عدد من التنظيمات التي كانت رافضة لسياسات النظام البحريني في التمييز الطائفي. أما سوريا فقد قاد المشهد بعدان رئيسيان وأوصلاه إلى حالة من البناء التصاعدي، البعد الأول هو خلافة بشار الأسد لوالده حافظ الأسد، وهو ما خلق حالة من الحراك السياسي، وصنع أيضًا أرضية مشتركة للعمل العام بين عدد من قوى المعارضة، والعامل الثاني الذي أثار حراكًا لسنوات ممتدة هو التفرقة بين عناصر المجتمع المتمثلة في طوائف السنة والشيعة، وغياب أي قواعد لمفهوم المواطنة في إدارة هذا الملف.

لا تختلف حالتا الجزائر والسودان في الوقت الحالي كثيرًا عن هذا السياق. في كلتا الحالتين كان هناك عدد من القضايا التي استثارت قوى المعارضة والحركات الاجتماعية للانخراط في حالة من الحراك استمرت لسنوات. لعل القاسم المشترك بين الحالتين هو طول فترة بقاء الرئيس، سواء عبد العزيز بوتفليقة في الجزائر، أو عمر البشير في السودان. فيما يتعلق بالجزائر، كانت خلافة بو تفليقة إحدى الأرضيات التي أدت لصناعة حراك سياسي واجتماعي في الداخل الجزائري، خصوصًا في ظل تدهور الحالة الصحية لبوتفليقة من ناحية، ومحاولات تعديل الدستور للسماح ببقائه أو استمراره في السلطة من ناحية أخرى. وفي ظل قوة المجتمع المدني ونفوذه في السياق الجزائري، كان هذان العاملان كفيلان ببدء حالة من الحراك السياسي استمرت لسنوات. السودان عرفت هي الأخرى مثل هذه الظروف، بالذات فيما يتعلق باستمرار وجود البشير في السلطة، ولكن المجتمع المدني في السودان لا يحظى بالقوة نفسها مثل المجتمعات المدنية في دول غرب شمال أفريقيا. ومن ثم كان الفاعلان

الاعتصام امام القيادة العامة في الخرطوم

الرئيسيان في تأجيج الحراك هما عنف النظام في التعامل مع المحتجين، وهو ما أدى للمزيد من الفاعلية لقوى المعارضة، واتهامات الفساد التي أحاطت نظام كل من البشير وبوتفليقة في أكثر من ملف.

استمرار الحراك

ما نحاول إثباته في هذا السياق، أن الاضطرابات السياسية التي يشهدها العالم العربي تعود إلى أسباب متشابهة في الكثير من الحالات، على الرغم من تفاوت الفترات الزمنية التي تظهر خلالها تلك الاضطرابات. ويظل السؤال المحوري هو، هل تعد حالة الحراك السياسي الموجودة الآن في كل من السودان والجزائر استمرارًا لحالة الحراك التي خبرها العالم العربي في 2011؟ والاجابة بالتأكيد هي نعم، فمفهوم أصول الثورة يتكرر في العديد من نماذج العالم العربي، إذ تتشابه السياقات السياسية والاجتماعية، وأيضًا أسس صناعة الحراك السياسي، مع الاختلاف في طبيعة التنظيم. المشهد في الجزائر والسودان يحمل الكثير من الأسئلة تجاه استمرارية وشعبية نظم ما بعد الاستعمار في المنطقة. منذ حركات التحرر في الخمسينيات والستينيات من القرن الماضي، كانت هناك قواعد حاكمة لشرعية الأنظمة السياسية تتعلق بقدرتها على التخلص من الاستعمار. ولكن مع استمرار هذه الأنظمة لسنوات، وسوء الأداء

على الصعيد المحلي، باتت المجتمعات العربية في حالة من السعي إلى إعادة صياغة أُسس الشرعية السياسية للنظام، وتبلورت تلك الفكرة في العديد من الأعمال الجمعية منذ 2011، وتتكرر اليوم بعد مرور سنوات في كل من السودان والجزائر.

هناك استمرارية في حالة الحراك السياسي المعارض في العالم العربي، بالنظر إلى استمرار العديد من الأوضاع التي طالما اعترضت عليها المجتمعات في العالم العربي. حالتا الجزائر والسودان هما في الواقع تعبير صريح عن استمرار أزمة سياسية بين القوى المدنية، والقوى العسكرية في العالم العربي، وهي معضلة تم خلقها من خلال غياب الممارسة السياسية التي تتسم بالشفافية وتكافؤ الفرص على مدار سنوات. وجود العديد من التشابهات بين ما جرى في 2011 وما يجري في 2019 لا يعني أن حالتي الجزائر والسودان تشكلان موجة جديدة من دائرة التظاهر أو الاحتجاج في سياق الربيع العربي، بل هما في الواقع استمرار للشرارة التي اندلعت في 2011 في تونس، وهذا لأن أصول الثورة هي نفسها في كل الحالات. وطريقة تعامل الأنظمة مع الحراك السياسي تتشابه هي الأخرى؛ فقمع المجتمع المدني والتضييق على الحريات يُعدان قاسمين مشتركين بين كل الحالات. تحكم المؤسسة العسكرية في قيادة وصياغة العملية السياسية في مرحلة ما بعد الثورة، أو انشقاق المؤسسة العسكرية إلى أطراف متصارعة كذلك أنماط سائدة في كل حالات الربيع العربي. والجدير بالذكر أن هذه العوامل التي تشكل أصول الثورة لم تتغير في العالم العربي خلال السنوات الماضية. وبالتالي لسنا بصدد سياق سياسي جديد تنتج عنه موجة جديدة للثورات والاحتجاجات وفقًا لقواعده وأبعاده، فما يزال العالم العربي تحت وطأة السياق السياسي ذاته على الرغم من حدوث عدد من الاضطرابات في بلدان كثيرة. لذا فعوامل تأجيج حراك 2011، هي العوامل نفسها التي أفرزته؛ ومن غير الممكن أن نطلق عليها موجة ثانية في ظل هذا الإطار، فهي استمرار لحراك بدأ في 2011 ولم ينته بعد.

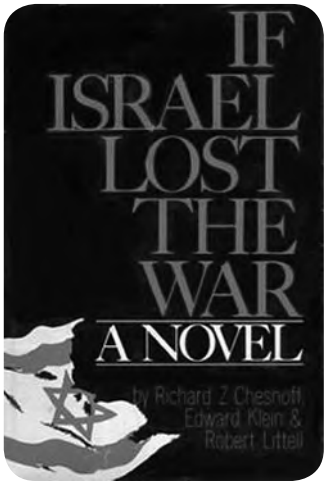
رؤى

- ماذا لو هُزمت إسرائيل؟
5 يونيو 1967– سيناريوهات بديلة

محمد حسني

- الصراع على التاريخ: فالتر بنيامين وأزمة ما بعد الربيع العربي

عمر المغربي



غلاف كتاب «ماذا لو هُزمت إسرائيل؟»

1.

ماذا لو هُزمت إسرائيل؟
5 يونيو 1967- سيناريوهات بديلة

محمد حسني

رؤى

التاريخ لا يعرف "لو" حقًّا؛ فالتاريخ يسير في مسار واحد؛ إلى الأمام، لا يعود للخلف. متى إذن يمكن أن يكون السؤال "ماذا لو؟" مقبولاً في التاريخ؟ ربما في الإطار الأكاديمي، لتحليل حدث ما، واختبار قوة تأثير هذا العنصر أو ذاك في تحويل مسار الأحداث التاريخية، أما في السياسة، فالأسباب تختلف، لأنك قد تجد أن من يوافق ويساند الأمر الواقع، يتخيَّل سيناريو بديلاً شديد السلبية والكارثية، وبذلك يوجد المبررات للأحداث الواقعية التي يؤيدها بالفعل. وفي المقابل تجد من يعارض حدث ما يراه هو نفسه "كارثة" ومن ثم يكون السيناريو البديل يتضمَّن مصيرًا أفضل، وقد يصل إلى الطوباوية.

وعن إسرائيل، قد نجد عوامل أساسية وراء كل الكتابات التي تُصنَّف كسيناريوهات بديلة لأحداث مفصلية في تاريخ الصهيونية، فهناك المسيرة غير الاعتيادية لتاريخ نشأة إسرائيل، علاوة على الوتيرة السريعة للتحولات، التي تدفع الكثيرين للتفكير في سيناريوهات بديلة، أكثر إيجابية/ سلبية، على النحو المشار إليه.

وتعد حرب 1967 من أهم الأحداث في تاريخ إسرائيل، بدرجة لا تقل عن إعلان الدولة في 15 مايو 1948، ومن ثم كان من المتوقع أن تكون محورًا للتحليل التاريخي، وإعادة القراءة، بما في ذلك تخيل سيناريوهات بديلة، بعض هذه السيناريوهات بغرض السخرية، وبعضها بغرض طرح سلبيات "انتصار إسرائيل" على مسار الصراع الإسرائيلي العربي، من وجهة نظر إسرائيليين لا يعبأون بـ"الإجماع الصهيوني". بينما البعض الآخر مبني على تحليل الأحداث وموازين القوى قبل 1967. لنتأمل، على سبيل المثال، المشهد التالي:

ريتشارد تشزنوف

تجتمع الحكومة في ملجأ سفلي داخل مبنى الكنيست، ثم يضطرون إلى الانتقال لمستوطنة سديه بوكر في مخبأ معد لذلك.

تسقط ياعيل دَيان –ابنة وزير الدفاع موشيه دَيان- في القتال، كما يسقط دَيان نفسه أسيرًا لدى القوات المصرية ويقدم لمحاكمة بتهم ارتكاب جرائم حرب، تنتهي بإعدامه في ميدان ديزنجوف بتل أبيب. ثم تتوالى محاكمات أعضاء الحكومة.

في اليوم الثالث للحرب يعلن ليفي إشكول الهزيمة ويدعو كل قائد عسكري في مكانه أن يتخذ القرارات وفقا للوضع الذي يراه. قبل أن تسقط الحكومة كلها في الأسر[1].

الفقرة السابقة من كتاب "ماذا لو هُزمت إسرائيل" If Israel Lost the War الذي ألفه كل من ريتشارد تشيزوف، وروبرت ليتل، وإدوارد كلين، محررو نيوزويك، والذي حقق مبيعات مرتفعة، وتُرجم إلى العبرية في العام نفسه، فصدرت أجزاءً من ترجمته مسلسلة في صحيفة معاريف، قبل أن يُنشر في كتاب.

يطرح الكتاب، المصنف من الخيال العلمي أو التاريخ البديل، سيناريو وثائقيًّا خياليًّا، مدعَّمًا بخرائط وبيانات. وفق هذا السيناريو، فإن اختلاف تفاصيل معينة قبيل الحرب، تتعلق بقرارات الأطراف المتحاربة وتوقيتات صدورها، كان يمكن أن يحسم النتيجة بشكل عكسي تمامًا. ومن ثمَّ استرسل المؤلفون في رسم نتائج ذلك السيناريو المتخيل، على جميع الأطراف؛ إسرائيل، والدول العربية، والشعب الفلسطيني.

يعكس السيناريو رؤية المؤلفين لطبيعة إسرائيل وعلاقتها بالولايات المتحدة، وكذا رؤيتهم للأنظمة العربية وعلاقتها بالقضية الفلسطينية.ويطرح تساؤلًا حول تأثير هذا التغير المتخيل على فرص بقاء إسرائيل، والتغير في الدور الذي تلعبه، ومستقبل علاقتها بالدول

موشيه ديان

والشعوب المحيطة.

ربما تكمن أهمية الكتاب في أنه لا يهدف إلى وضع سيناريو ساخر لنتيجة متخيلة للحرب، ولكن لأنه مبني على تحليل ومعايشة، وصادر بعد فترة وجيزة من الحرب، والهدف من الدراسة هو عرض رؤية المؤلفين، وتحليلها من منطلق الواقع التاريخي نفسه.

التاريخ البديل

عندما نتحدث عن التاريخ البديل، نجد عددًا من المصطلحات المتداخلة، والتي لا يؤدي المزيد من القراءة حولها إلى استنباط خطوط واضحة تفصل بينها، بما في ذلك الأعمال التي تُوضع بين أكثر من تصنيف، ومن بينها الكتاب موضوع المقال.

وأول تلك المصطلحات هو التاريخ البديل Alternate history / alternative history، كما يُستخدم أيضًا مصطلح Uchronia. ويضع البعض في هذا التصنيف الأعمال الأدبية التي تطرح تاريخ متخيل موازٍ للتاريخ الواقعي، بما في ذلك الأعمال التي تدور حول عنصر السفر عبر الزمن، وهذا التصنيف يتداخل بذلك مع أدب الخيال العلمي Science fiction.

كما نجد مصطلح التاريخ المغاير/المعاكس Counterfactual history والذي يشير إلى مناقشات في السياق الأكاديمي، تنطلق من السؤال "ماذا كان سيحدث لو؟" هدفها تحليل أهم أحداث مرحلة تاريخية، عبر تصور عكسي لحدث ما، وهو ما يكشف مدى محوريته في تاريخ المرحلة. والجدير بالذكر أن هذا النوع من الأطروحات لم تحظَ بتقدير علمي كمجال مستقل للدراسة. وقد حظي التاريخ البديل بالاعتراف الأكاديمي في 1931 بصدور عدد من المقالات الخاصة بهذا المجال كتبها مؤرخون كبار، وإن لم يتمتع بالتقدير الكافي.

جولدا مائير

الكِتاب والمؤلفون

في مطلع عام 1969 صدر في الولايات المتحدة كتاب If Israel Lost the War حيث نشرت صحيفة نيوزويك مقاطع منه قبيل نشره ككتاب عن دار Coward-McCann ، وقد تزامن نشر الترجمة العبرية، التي أنجزها م. درومي وش. يوناتان، مع صدور النص الإنجليزي. أصبح الكتاب من الكتب الأكثر مبيعًا، بل واعتُمد من قبل المؤسسة العسكرية الإسرائيلية وأصدرت وزارة الدفاع الإسرائيلية طبعة صدَّرتها بمقدمة لمؤرخ عسكري، يوضح أهمية الكتاب.

كان أحد المؤلفين، وهو ريتشارد تشزنوف قد درس في إسرائيل وتزوج من إسرائيلية، ثم عمل مراسلاً لصحيفته في إسرائيل، وغطى احتلال غزة في يونيو1967، وقام روبرت ليتل وإدوارد كلين بتحرير التقارير المرسلة من جانبه. جاءت الفكرة عند عودة تشزنوف لنيويورك، خلال جلسة عادية جمعتهم حين طُرح السؤال «ماذا لو انتصر العرب» وقد اقتبسوا جملة من تصريح لجولدا مئير «تخيل ما كان سيحدث لو أن انتصر ناصر». وقد صرح تشيزنوف في مقابلة صحفية لمعاريف، أن المؤلفين اتفقوا على تنحية المشاعر، وأنهم استعانوا بتصريحات العرب إبان الحرب كما هي.[2]

في حين لقي الكتاب ذلك الاهتمام، طالب مارك جيفن رئيس تحرير صحيفة «عل همشمار» الناطقة باسم مبام (حزب العمال الموحد) بحظر الكتاب،[3] كما هاجمه أوري أفنيري في «هاعولام هازه» وفي مجلة «لايف» الأمريكية.

هناك من يرون أن المؤلفين قد تأثروا بمقال إفرايم كيشون[4] «كيف فقدنا تعاطف العالم» الذي يصف سيناريو بديلاً لحرب 1956، إذ يتخيَّل أن بريطانيا وفرنسا لم تشنا

الحرب على مصر، وبذلك زادت قوة مصر، التي احتلت إسرائيل في 1957. وقد خلص المقال إلى أن «الاعتذار أمام العالم عن هجوم ناجح أفضل من انتظار تعاطفه عقب الاحتلال»، وقد انتشر المقال في العالم بعد حرب 1967، في كراسة تضم كاريكاتير كاريئيل جاردوش[5]، بعنوان «عفوا أننا انتصرنا- So Sorry we won»

السيناريو

ينطلق التصور المعكوس للكتاب من فرضية أن العرب هم من بادروا بالضربة الجوية الأولى، دمروا معظم سلاح الطيران الإسرائيلي، ودخلت الجيوش العربية (مصر، سوريا، الأردن، العراق، لبنان) وسيطرت على مناطق واسعة، وخلال ستة أيام هزموا إسرائيل.

الضربة الجوية

يبدأ الكتاب بتصوير الضربة الجوية الأولى التي شنها سلاح الطيران المصري على المطارات الإسرائيلية، حيث دمَّر الطائرات الحربية وهي لا تزال على الأرض (عكس عملية موكيد-البؤرة التي نُفذت في الواقع) ويشمل القصف المكثف مناطق مدنية في تل أبيب وحيفا، حيث قصف الطيران المصري مبنى "شالوم"- أشهر مباني تل أبيب العصرية- والسفارة الأمريكية في تل أبيب، واستخدم المصريون الغاز في هجومهم، وكان أهم أهدافهم تدمير مفاعل ديمونة. وقصفت القوات الأردنية القدس، لقي "تيدي كولك" رئيس بلدية القدس مصرعه خلال القصف.[6]

يوم الاثنين 5 يونيو 1967

يعقوف عزرا على سفينة صيده، دقت ساعتها 8 مرات، الساعة الثامنة.

لم يلحظ يعقوف الطائرات حتى مرقت من فوق رأسه.. جاءوا من الأفق البعيد، تطير على ارتفاع 100 قدم من

قواتنا تتوغل داخل إسرائيل

وتقضي على قوم للعدو بالكونسلة استخدم فيه لواء مشاة ومجموعة كبيرة من الدبابات

قواتنا قضت على هجوم في أم قطف .. وأبادت قوات العدو بمئاتها

بيانات إسرائيل تعترف بالخسائر الفادحة والتقدم العربي الجبار

- القوات السعودية تشارك المعركة - الجزائر والكويت والسودان تعلن الحرب على إسرائيل
- قوات الأردن تحتل جبل المكبر في القدس وتضرب 5 مستعمرات إسرائيلية
- طيران العراق يدك مواقع العدو ومنشآته داخل إسرائيل والقوات البرية تتقدم
- قاذفات القنا ل السورية ضربت معامل التكرير في حيفا

جبهات القتال

إسرائيل تفشل في محاولة لتعويق الملاحة في القناة

قواتنا تتوغل داخل اسرائيل

فوق سطح الماء، 27 طائرة نفاثة تسير في شكل الحرف V.

...منذ اتفاقية فض الاشتباك في 1949 يحظر طيران طائرات عسكرية نفاثة في سماء القدس المشطورة..

قال رافي لزوجته "يجب ألا نفقد صوابنا.. سيقصفون المطارات أولاً، شبه مؤكد أنه في تلك اللحظة لن يبددوا قذائف علينا".[7]

مثل عشرات الآلاف من جنود الاحتياط الإسرائيليين الآخرين، كان عاموس جرينبرج (37 سنة) الرقيب في سلاح المهندسين.. جلس يستمع لنشرة الثامنة "اجتمعت الحكومة أمس لمناقشة الوضع الراهن..

تمتم جرنيبرج في أذن مزراحي، الجندي المهاجر من المغرب "الكلام الكلام كل ما يعرفه هؤلاء الأوغاد هو الكلام".. رد مزراحي "فلينكحوا أنفسهم بكلامهم" لماذا لا نقوم ببساطة ونضرب المصريين ضربة معتبرة بدلاً من الجلوس على مؤخراتنا في هذا المكان المهتريء؟".

قام الاثنان من معسكرهما على حدود سيناء ومرَّا على أسطول السيارات (المدنية) المصادَرة.. خلال ثوان غطت وجوههم طبقة من غبار الصحراء الأصفر.. فجأة سمع جرينبرج هدير الطائرات النفاثة، استدار في مكانه لكنه لم يعرها اهتمامًا كبيرًا، إذ اعتاد على مشاهدة طائرات نفاثة إسرائيلية تطير على ارتفاع منخفض خلال التدريبات.. صاح في مزراحي "تمرينات أخرى في قصف الأهداف" في تلك اللحظة هدرت طائراتان فوق سيارتهما الجيب تمطرهم بطلقات الرشاشات "يا الله.. إنها طائرات ميج".

ناصر وعبد الحكيم عامر

"يوم الاثنين 5 يونيو: أقفل ملازم سلاح الطيران ذو الاثنين وعشرين عامًا بذلة طيرانه، وانتعل حذاءه العالي وانطلق عبر الباب، أذهله ما رأته عيناه، رأى سحبًا من الدخان الكثيف تجمعت من كل صوب، تحول خزان الوقود في القاعدة، في الناحية الجنوبية، إلى أتون من الجحيم، باتت الكثير من طائرات الميستير والميراج[8] الست وعشرين كلعب أطفال داس عليها أحدهم، ملوثة ومحطمة وممزقة، يتصاعد منها الدخان.

في واشنطن وصلت رسائل مشفرة من سفينة الأسطول السادس الأمريكي بالمتوسط "ليبرتي". شواهد على هجوم سلاح الطيران المصري على القواعد الجوية الإسرائيلية، تقدير الخسائر الأولية غير ممكن لكن يبدو أن المصريين حققوا مفجأة مطلقة، معارك جوية تدور حاليًا في سماء تل أبيب".

أجرى عبد الناصر اتصالاً بالمشير عبد الحكيم عامر في قيادة الجيش بالعباسية. في البداية قدَّر عبد الحكيم

تحطم المدمرة الإمريكية يو.إس.إس ليبرتي

أن تصفية الجيش الإسرائيلي تحتاج ثلاثة أيام على الأقل، لكن الضربة التي حققتها مصر وحلفاؤها أزالت شكوكه الطبيعية.

إلا أن عبد الناصر تمالك مشاعره إزاء "التقارير الوردية" التي وصلته من قادة جيشه، حتى بعد مشاهدة الصور الجوية التي أحضرها قائد سلاح الطيران. عبر عبد الناصر عن قلقه من الأمريكيين -أكثر من الإسرائيليين أنفسهم- خصوصًا مع اقتراب الانتخابات واحتياج جونسون لأموال اليهود في حملته الانتخابية.[9]

"يوم الثلاثاء 6 يونيو: مركز العمليات السري لسلاح الطيران المصري، في إحدى ضواحي القاهرة.. الصورة الأولى(المعروضة) لحوض السفن في أسدود. التفاصيل غير واضحة بسبب الدخان الكثيف.. هذا تقاطع شارعي بن يهودا وألنبي في شمال تل أبيب انتبه للمياه المنهمرة من الأنابيب المحطمة... وهنا صورة ممتازة لبرج شالوم، بعدما هدمت قذيفة مباشرة الطوابق الأربعة العلوية منه، كانت تلك محطة كهرباء ريدينج (شمال تل أبيب). نحن نعتقد أنها خارج نطاق الخدمة.. طائرة ميج سورية تحطمت وهدمت إحدى مداخل مترو أنفاق حيفا[10]. بلغ عدد الضحايا بالقطع إلى المئات لأن اليهود يستخدمون محطات مترو الأنفاق ملاجئ خلال الغارات الجوية...[11]

يوم الجمعة 9 يونيو... غارة وراء الأخرى قصفت طائرات الميج خط المياه القُطري، وصفد القديمة.. بلدة المهاجرين كريات شمونه وبلدة الرواد روش بيناه نالتها ضربات شديدة، تزاحم آلاف المستوطنين في الجليل يائسين في الملاجئ".[12]

العمليات البرية

سفينة التجسس الأمريكية ليبرتي تلتقط مكالمة بين الرئيس جمال عبد الناصر والملك حسين، في 6 يونيو 1967، من 11:43 – 11:46. يتحدث ناصر وحسين عن تقدم المعارك لكل من الجيشين الأردني والمصري على

العرب يغزون إسرائيل - مانشيت تخيلي

الجبهتين. سأل الملك حسين أيضًا عن رد الفعل الأمريكي، كما قال إن خسائر جيشه كبيرة، لذا طلب عبد الناصر من قوات الصاعقة التوجه لدعم القوات الأردنية.[13]

اندفع طابور(عسكري) عظيم، مدعوم بالمدرعات، جنوب دير لطرون وقطع الطريق الرئيسي بين القدس وتل أبيب.

... على الجبهة الشمالية.. اكتفى السوريون بإلقاء القذائف على الجليل..

في يوم الجمعة بعد الظهر اقتربت الرتلات السورية إلى حيفا من الشرق. في تلك اللحظة قرر اللبنانيون، الذين أحجموا في البداية عن مساعدة السوريين الانضمام للحرب، انضم طابور دبابات من الجيش اللبناني الصغير إلى الرتل السوري وتحرك نحو عكا"...[14]

حكومة تحت الأرض.. حكومة في الأسر

ترددت أصداء سقوط قذائف المدفعية المتفجرة في تلال القدس السمراء بينما سيارة الچنرال ديَّان تدخل منطلقة من الطريق الرئيسي.. على الطريق المتعرج المؤدي للكنيست.. أدى ارتداد نيران قذائف الهاون لتحطم نوافذ مبنى الكنيست المسطح المربع "چنرال ديَّان، إنهم ينتظرونك في المخبأ في الجناح الغربي".. تلاشى صوت يجأل ألون (وزير العمل) عندما دخل سكرتير ليڤي إشكول (رئيس الحكومة) إلى الحجرة، وقدم بطاقة لرئيس الحكومة، فتحها إشكول وقرأها، رفع بصره وتمتم "المفاعل النووي في ديمونة، تعرض للقصف وانهار".[15]

تجتمع الحكومة في ملجأ سفلي داخل مبنى الكنيست، ثم يضطرون إلى الانتقال لمستوطنة سديه بوكِر في مخبأ معد لذلك.

تسقط ياعيل ديَّان –ابنة وزير الدفاع موشيه ديَّان– في القتال، كما يسقط ديَّان نفسه أسيرًا لدى القوات المصرية ويقدم للمحاكمة بتهمة ارتكاب جرائم حرب، تنتهي بإعدامه في ميدان ديزنجوف بتل أبيب. ثم تتوالى

ليڤي إشكول

شارل ديجول

محاكمات أعضاء الحكومة.

في اليوم الثالث للحرب يعلن ليڤي إشكول الهزيمة ويدعو كل قائد عسكري في مكانه أن يتخذ القرارات وفقًا للوضع الذي يراه. قبل أن تسقط الحكومة كلها في الأَسر[16]

ردود الفعل الدولية

ينطلق مبعوثون على أرفع مستوى لطلب النجدة من الخارج؛ وزير الخارجية آبا إيبان إلى الولايات المتحدة، جولدا مئير إلى بريطانيا، وبن جوريون إلى الرئيس الفرنسي شارل ديجول. لا يحرك الأمريكيون، الغارقون في حرب ڤيتنام، ساكنًا لنجدة إسرائيل، على الرغم من احتجاجات مواطنيها اليهود. في الكتاب يمتنع الرئيس الأمريكي جونسون عن تقديم أي دعم لإسرائيل على الرغم من وجود الأسطول السادس في البحر المتوسط. والسبب هو تعقد الوضع في ڤيتنام.

ولأن الفلسطيني سرحان سرحان سيعود إلى الأردن للاحتفال بالنصر، فلن يحدث اغتيال روبرت كينيدي،[17] الذي سينتصر على منافسه ريتشارد نيكسون في انتخابات الرئاسة الأمريكية 1968.

الاتحاد السوڤيتي: بعد مداولات طويلة قرر السوفيت الوقوف موقف حذر يحول دون تدخل الأمريكيين. في النهاية يعلنون تدخلهم في حال تدخل الأمريكيين (وهو ما يصوِّره الكُتاب كنوع من المناورة). كما أعرب مسؤولون خلال الاجتماعات عن تخوفهم من امتداد قوة ونفوذ عبد الناصر، لكن في النهاية بحثوا استعداد القوات في حالة قرار التدخل.

يصر ديجول على اتهام إسرائيل بالمبادرة بالاعتداء، أما وزير خارجية بريطانيا فيذرف الدموع، ويذكِّر جولدا مئير بأنه متزوج من يهودية لكنه لا يتخذ أي قرار في الواقع.

ألمانيا الغربية: وبسبب عقدة الذنب يرسل الألمان إعانات إنسانية، لكن الطائرات تضطر إلى الهبوط في قبرص بسبب دمار المطارات الإسرائيلية تمامًا، والأمر نفسه مع طائرات المعونة الهولندية.[18]

يواصل الديبلوماسيون الإسرائيليون سعيهم في كل العواصم الأوروبية لحشد الدعم.

رومانيا: رئيس الحزب الشيوعي نيكولا تشاوشيسكو، اعتبر الحرب فرصة لإثبات عدم تبعيتهم للاتحاد السوفييني، فأعلن استعداده لإبرام اتفاقية تجارية مع إسرائيل، وقد توقع السفير تسيڤي أيالون أن يقدم تشاوشيسكو عرضًا شكليًّا، يظهر فيه مخالفته للاتحاد السوفيتي، دون أدنى موقف حقيقي.

إيطاليا: انتهت المداولات في الحكومة إلى عدم التدخل مطلقًا.

وأعربت كل من فنلندا والدنمارك عن تعاطفهما واعتذارهما عن اتخاذ موقف معلن. أما هولندا فكانت البلد الوحيد الذي أرسل دعماً إنسانيًّا علنيًّا متمثلاً في طائرتي معونات اضطرت إلى الهبوط في قبرص.[19]

تحت حكم العرب

يصف الكتاب الحكم العربي المتوقع لإسرائيل المحتلة، والذي يشمل أعمال تعذيب ومذابح للأسرى، اغتصابات جماعية لنساء إسرائيليات، واعتداءات على المدنيين وتصفيات علنية وحشية للقادة الإسرائيليين (وخصوصًا ديَّان).

يُجمَع آلاف الإسرائيليين في معسكرات اعتقال، ويستعين عبد الناصر بضباط نازيين. ثم يقرر منح الإسرائيليين فئتين من جوازات السفر إحداها لمواليد البلاد، والأخرى للمهاجرين من الخارج، ثم يصدر الأمر لهؤلاء بالمغادرة خلال ثلاثة شهور. لكن البلاد الغربية لا تبدي استعدادًا حقيقيًّا لاستقبال أعداد كبيرة، أو لاستقبال إسرائيليين من الأساس.[20]

وبمراجعة الفقرتين السابقتين، وفي ضوء حقيقة تضامن المؤلفين مع إسرائيل، نجد أنهم تعمدوا تشبيه معاملة العرب لليهود بالنازية، وهو ما يثير أقسى مشاعر الخوف والكراهية لدى اليهود، والشعور بالذنب لدى الأوروبيين. ومن ناحية أخرى تبدو فكرة الترحيل تبريرًا مبطنًا للإجراءات الإسرائيلية ضد الفلسطينيين في الواقع.

وللحق فقد ساعدت الدعاية العربية قبيل الحرب وخلالها على استمراء المؤلفين للأمر، حتى وإن كانت لا تمت لصلة بما يتقبله عبد الناصر سياسيًّا، في مقابل تصدير الإسرائيليين في دعايتهم لدور الضحية المحاطة بالكواسر، في حين يرفضون في الواقع أية تسوية تتضمن أية تنازلات، يستوي في ذلك حمائمهم وصقورهم.

تقسيم فلسطين

يتصوَّر المؤلفون أن غاية دخول الجيوش العربية الحرب هي الاستيلاء على المزيد من الأراضي، وأن القضية الفلسطينية هي ورقة دعائية وحسب. وفقًا لما يُطرح في الكتاب، تُقسم "إسرائيل" بين القوات العربية، يكون من نصيب مصر، نصف النقب، بما في ذلك إيلات، وتل

الجيش العربي يزحف إلى تل أبيب
القوات العربية طوقت منطقة النقب وتواصل زحفها
لجيش السوري يدمر مواقع العدوان داخل الأراضي المحتلة تمهيدًا للقوات الزاحفة
المساء
أمريكا وبريطانيا تشتركان في العدوان

أبيب وحيفا وساحل المتوسط، يأخذ الأردنيون الجانب الشرقي من النقب، ومحيط القدس، ويحتل السوريون الجليل بالكامل، بينما يجاورهم اللبنانيون الذين يحتلون شريطًا بعمق خمسة أميال حتى عكا. لا يحصل العراقيون على أراض مع وعد بالحصول على معدات تصنيع بقيمة 30 مليونً دولار. أما الفلسطينيون فيأخذون وعودًا بالعودة وإقامة دولة مستقلة، لكنها لا تُنفَّذ، ويضطرون إلى البقاء في مخيمات اللاجئين.[21]

نهاية الحرب

بعد عامين..

قرب شواطيء بحيرة طبرية، بمطبخ إحدى شقق الإسكان الشعبي بطبرية، بينما يغلي براد الشاي على موقد الفتائل، بدأ يجأل الون (قائد البالماح السابق) سعيه الدءوب لتنظيم حركة عصيان يهودية[22] جديدة".

هكذا ينتهي الكتاب بعد 18 شهر من الحرب بمشهد لقاء سري بين يجأل ألون في طبرية التي احتلها الجيش السوري، وهو يناقش مخطط لشن هجمات خاطفة ينفذها اليهود على أمل أن تعود إسرائيل لتكون دولة مستقلة في يوم من الأيام، ولكن ذلك يتطلب (وفقًا للسيناريو المتخيل) صراعًا طويلاً وصعبًا.

سيناريو سنغافورة

في 2007، بعد مرور 4 عقود على حرب 1967، نشر موقع تبوز سيناريو مستقبليًّا يعد امتدادًا لكتاب (ماذا لو هُزمت إسرائيل؟) لكنه لا يبدأ من حيث انتهى الكتاب، أي بعد 18 شهرًا من يونيو1967، وبداية تَكوُّن حركة مسلحة يهودية، ولكن عقب حادث ورد في الكتاب نفسه، بتاريخ 7 يونيو حين قصفت مصر بالخطأ سفينة التجسس الأمريكية "ليبرتي" ليكون نقطة تحول لسيناريو بديل، ينتقل في نهايته إلى مستقبل إسرائيل في التسعينيات.

سوريا تدفع بمئات عسكرية لإسرائيل وتعمل حيفا للكربة البترول
قوات سوريا بدأت المعركة ضد قوات العدو فور بدء العدوان على مصر
LIGNOPANTHEN
دار الهلال تقدم
إسرائيليات
أحمد بهاء الدين

7يونيو 1967، 4:30 بتوقيت واشنطن

الأمريكيون يتداولون في قرار الرد على القصف المصري، ويعتزمون إعلان الحرب وقيام عمليات أمريكية-إسرائيلية مشتركة.

7يونيو 1967، 1:15 بالتوقيت المحلي- مستوطنة تل يتسحاق

صوت اللواء محمود رئيسي قائد القوة الأردنية في المنطقة يدعو قواته للانسحاب وعدم إهدار الطاقة في احتلال الكيبوتس، وقد استرجع نجاحات الاجتياح الأردني في اليومين السابقين إذ استطاع تقطيع أوصال البلاد[23]

8 يونيو -الجبهة الجنوبية

بعد أن تبين أن نزول قوات أمريكية كثيفة قدر محتوم، وأن المسألة مسألة وقت، قرر عبد الناصر أن احتلال تل أبيب والساحل الإسرائيلي هو الهدف الأهم في هذه المرحلة من القتال، إذ ستتجه القوات الأمريكية المزمع إنزالها نحو كل منطقة ساحلية يسيطر عليها الإسرائيليون، لذا أصدر أوامره إلى اللواء مرتجي قائد القوات البرية بحشد كل القوات، بما فيها التي كانت متوجهة لبئر سبع، للمهمة المذكورة.... اتجهت قوات المدرعات التي يقودها الفريق الشاذلي بعد نجاحه في احتلال إيلات وعزلها في اليوم الثاني للحرب، شمالاً لدعم القوات المصرية بعد الخسائر التي تسبب فيها القصف الجوي الأمريكي.[24]

18يونيو 1967، 23:00 نشرة أخبار CBS

- الإعلان عن بدء تنفيذ انسحاب الجنود المصريين المحاصرين في جيب أسدود بكامل عتادهم وسلاحهم، مقابل عودة اليهود المحاصرين في الجليل الشرقي والنقب إلى أراضيهم التي يهيمن عليها القوات الإسرائيلية والأمريكية.

-الخارجية الأمريكية تقدِّر الخسائر البشرية على الجانب الإسرائيلي ب 35 ألف مدني و25 ألف عسكري.

-الرئيس السوري يعلن ضم الأراضي التي احتلتها سوريا خلال الحرب.

-عبد الناصر، الذي أحجم عن التعليق على نتائج الحرب، يعلن إلقاء خطاب في الثلاثاء المقبل.[25]

2 سبتمبر 1968

24 ساعة مرت على احتلال الأمريكيين لإيلات من القوات المصرية التي سيطرت عليها. -فيما بعد سيتقرر تدويل المدينة الميناء- القادة الأمريكيون ينتظرون لقاء «الفارس الوحيد» وهو الاسم الكودي للملك حسين، يعرف الأمريكيون أن الملك حسين معني باتفاق مع الأمريكيين والإسرائيليين خوفًا من عبد الناصر، إذ أن الأخير قد تعززت قوته أضعافًا عقب الحرب، وقد اُغتيل الرئيس السوري في مارس 1968، وأسرع ورثته في السلطة في التوقيع على اتفاق الجمهورية العربية المتحدة، وبعد شهر وقع اللبنانيون والعراقيون، وعقب محاولة اغتيال وبوادر ثورة فلسطينية وشيكة قد تطيح بعرشه، اختار أن يتحالف مع الغرب وإسرائيل بدلًا من الخنوع للرئيس المصري.

بعد عام من المفاوضات، وُقِّع اتفاق روما بين الجانبين في 4 سبتمبر 1969، بحضور الرئيس الأمريكي روبرت

جمال عبد الناصر والملك حسين

إيلي إشد

كينيدي.[26] ونصَّ الاتفاق على تخلي الأردن عن كل الأراضي التي احتلتها في الحرب (400كم2) وتدويل القدس في غضون ثلاث سنوات، مقابل دعم أمريكي لحكم الملك حسين وقمع أية محاولة للثورة عليه.[27]

إسرائيل 1992 – 25 سنة من حرب يونيو1967

بات الجيش الإسرائيلي غير قائم عمليًّا، كما لم يعد هناك تجنيد إجباري، وتقوم على مهام الدفاع فرقتان إحداهما أمريكية والأخرى دولية. إدارة الشؤون الداخلية والأمن الداخلي، تقوم عليها حكومة إسرائيلية يرأسها وزير الخارجية السابق آبا إيبان. وتتحوَّل إسرائيل، عقب تخليها عن العبء العسكري، تدريجيًّا إلى سنغافورة الشرق. أعيد تعمير المدن وأصبحت أجمل وأكبر لتسع كل السكان في الحيز المحدود، يتسارع الاستثمار في القطاعات المدنية وتشيد الشركات الدولية مكاتب ومشروعات في البلاد. أصبحت إسرائيل أكثر ثراءً، لكنها أكثر عرضة للخطر عسكريًّا. ومع دنو انتخابات الرئاسة في 1992، بدرت أصوات تطالب بعودة الجنود الأمريكيين على عكس طموح اللوبي اليهودي الذي يعمل حثيثًا على إبقاء الوضع الحالي.[28]

سيناريوهات أخرى

تميز كتاب (ماذا لو هُزمت إسرائيل؟) بالحِرَفية في نسج أحداثه، لكنه لم يكن الكتاب الوحيد الذي تضمن "تاريخًا بديلاً" لحرب 1967 بشكل متكامل أو جزئي.

كتب إيلي إشد، وهو من المتخصصين المهتمين بالتاريخ البديل: نفترض أن السوفيت قد غزوا إسرائيل في 1967؛ إذ يزعم أن السوفيت كان من بين مخططاتهم اجتياح إسرائيل بعدما تبين هزيمة حلفائهم العرب، ولكنهم تراجعوا خوفًا من مواجهة مباشرة مع الولايات المتحدة ومن احتمال امتلاك إسرائيل لقنبلة نووية.[29]

في 1993، صدرت رواية "شعب يطعم الملوك"

يتسحاق ليئور

للكاتب يتسحاق ليئور، وهي تنطلق من ربيع 1967 حينما يكتشف جنود الخدمات وثائق سرية عن حرب مقبلة من المنتظر أن تكون حربًا ضروس وطويلة الأجل، فيقرر الجنود منعها، وينجحون في ذلك. لاقت الرواية أصداءً واسعة، وحصلت على جائزة الأدب الإسرائيلي، وطُبعت أكثر من مرة، كما أعيد طبعها بعد 20 عامًا في 2013.[30]

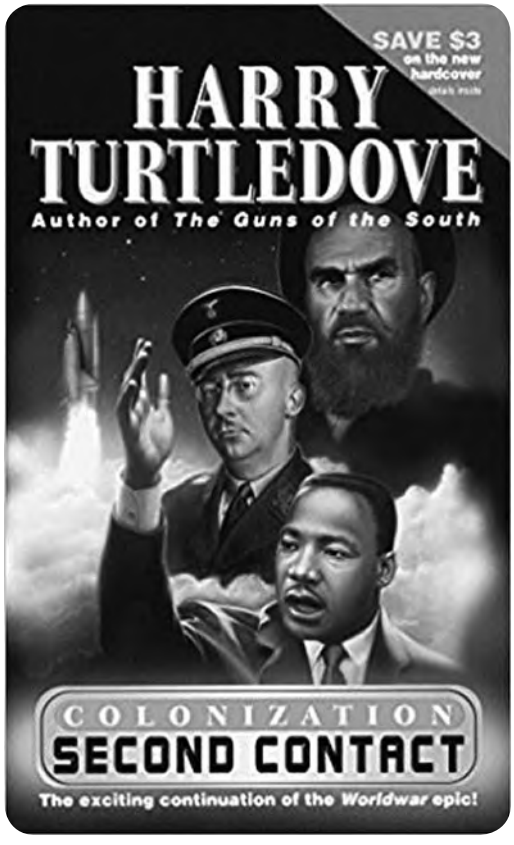
في أبريل 1988، صدر عدد من مجلة بوليتيكا، والمخصص للتاريخ البديل، وكان من بين ما تضمنه مقال للناشط اليساري الراديكالي أوري أڤنيري الذي تناول سيناريوهين بديلين؛ أحدهما اتفاقية سلام في 1947، والثاني إذا منحت إسرائيل الفلسطينيين الاستقلال في 1967، والذي كان سيخلق يوتوبيا في الشرق الأوسط.

في 1997 صدرت المجموعة القصصية "البطل الأخير" للكاتبة دوريت بن حاييم، يصف هزيمة اليهود

أوري أڤنيري

في حرب بينهم وبين العرب في 1960، لكان وضع اليهود الآن يشبه بالضبط وضع الفلسطينيين، ولأصبحت غزة مدينة مزدهرة بينما تل أبيب مخيم لاجئين (يهود) مهملاً يعاني سكانه من تحرشات السلطات الفلسطينية ويؤسسون تنظيمات إرهابية.

الرسالة التي تقدمها الأديبة للقارئ الإسرائيلي هي أن إسرائيل فرضت وضعًا على الفلسطينيين، وإنه كان من



من سلسلة «Colonization» لهاري ترتلدوف

الممكن أن يصبحوا هم في هذا الوضع.

كما نذكر سلسلة "Colonization" لهاري ترتلدوف، التي تصوَّر هبوط كائنات فضائية على الأرض وقت الحرب العالمية الثانية، وفي الستينيات يحكم هؤلاء فلسطين، ويحاربهم اليهود والعرب جنبًا إلى جنب.[31]

آخر ما صدر في مجال التاريخ البديل بالعبرية، كتاب "لَو: تاريخ بديل لإسرائيل" في أبريل 2018، وتناول في أحد فصوله، قيام دولة فلسطينية في 1968 [32] وهو يطبق الطرح الذي يلح عليه اليسار الإسرائيلي بأن منح الفلسطينيين دولة، بخلاف أنه حقهم، وإنه يجنبها الكلفة المادية والبشرية للحروب والعمليات الحربية، فإنه كذلك سيوفر للإسرائيليين مصيرًا أفضل في علاقتهم بالفلسطينيين وبالبلاد العربية والإسلامية على حد سواء.

لماذا سيناريو بديل؟

تعددت دوافع الكُتاب عند اعتزامهم تأليف سيناريو بديل لحدث تاريخي مهم، وبالنسبة للكتاب الرئيسي في المقال، فقد صرَّح المؤلف في ختام مقابلة لصحيفة معاريف أن هدفي الكتاب؛ أولاً: العالم لن يفهم عمق

إيتان كلينسكي

أهمية الانتصار الإسرائيلي دون أن يدرك ماذا كان سيحدث لو خسرت إسرائيل الحرب. وثانيًا: تستطيع إسرائيل بل ويجب عليها الاعتماد على نفسها فحسب. ففي حالة الحرب لن يقدم لها أحد المساعدة.[33]

في واقع الأمر كانت حرب 67 حدثًا شديد المحورية كما أسلفنا، سواء في قرار شنها، أو قرار الاحتفاظ الأراضي المحتلة، وهو ما أدى لتحولات رأى بعض المحللين والمؤرخين، خلافًا للإجماع الصهيوني، أنها كانت ذات تأثير سلبي على إسرائيل ومستقبلها.

ينعت إيتان كلينسكي حرب 1967 بالخدعة الكبرى، وهو يسخر من "اليسار الصهيوني" الذي يأتي بعد 50 عامًا ليرفع شعار دولتين لشعبين، إذ أن حكومات العمل هي من شنت الحرب، ويستند كلينسكي إلى ما ورد في كتب التأريخ للحرب، من تصريحات قادة الجيش وأعضاء الحكومة من أكاذيب مقترحة، فقط، من أجل شن حرب على مصر وسوريا، وترويج الفزع بين المواطنين، حتى تمسي الحرب ضرورة حتمية.

يرى كلينسكي أن الإسرائيليين أصبحوا من ضحايا 1967، وهو يقصد أنهم ضحايا حكومتهم نفسها، فقد باتوا مسؤولين عن مئات الآلاف من الكيلومترات يسكنها شعب مختلف، وأن عليهم أن يسفكوا المزيد والمزيد من الدماء، للاحتفاظ بها. حتى تصاعد صوت اليمين المسيحاني، الذي يطرح ضرورة إيجاد حل، ولكن ما يقترحه من خيارات هو "الترحيل" أو "الفصل العنصري"[34]

ظل السجال حول مصير الأراضي المحتلة في 67، بدوافع مختلفة، في مقال المؤرخ العسكري يوسي بلوم هاليفي، وتطرق إلى جانب من السجال يدور

حول القدرة العسكرية على الاستمرار وكلفتها المادية والبشرية، دون أية اعتبارات أخلاقية.[35] في يونيو 2017، وبمناسبة مرور 50 عامًا على حرب يونيو 67، كتب المحلل جدعون ليڤي[36] مقال بعنوان "نكبتنا" ذكر فيه "50 عامًا على أكبر كارثة يهودية منذ المحرقة، 50 عامًا على أكبر نكبة على الشعب الفلسطيني منذ نكبة (48)"... يرى ليڤي أن الدولة التي تحتفل بـ50 سنة احتلال قد افتقدت الشعور. ويضيف أنه على الرغم من عدم صحة نسب كل أمراض البلد لحرب 1967، وعلى الرغم من عدم طهورية حرب 1948 أيضًا، فإن حرب 1967 قد أوجدت، بالاصرار على عدم تصويب نتائجها، كائنًا ممسوخًا، لم يستكمل حتى الشعارات الصهيونية بخلق "شعب". فبعد 1967 أصبحت هناك عمالة فلسطينية رخيصة ودون حقوق نقابية أو مظلة تشريعية. انفتح الطريق أمام العمالة الفلسطينية في السوق الإسرائيلية لتلك الأسباب فحسب؛ وحتى المستوطنات الأيديولوجية، أوجدت "تخريجة أيديولوجية" لتستفيد من ذلك الوضع. وهكذا أمست إسرائيل "أكثر قوة وتسليحًا وثراءً من 1967، وأكثر فسادًا وتعفُّنًا كما ينبغي لدولة احتلال.[37]

الهوامش:

1 - רפאל בשן: ראיון עם ריצ'רד צ'זנוף, מעריב, 31 ינואר 1969. (معاريف 31 يناير 1969)

2 - רפאל בשן: ראיון עם ריצ'רד צ'זנוף, מעריב, 31 ינואר 1969. (معاريف 31 يناير 1969)

3 - מארק גפן: "אילו נוצחה ישראל" על המשמר, 14 במרץ 1969(عل همشمار 14مارس 1969)

4 - إفرايم كيشون:(-1924 2005) أديب ساخر إسرائيلي، ترجمت أعماله للغات اوروبية، تحول عدد منها إلى أفلام وعروض مسرحية.

كيف فقدنا تضامن العالم, 17-11-2001 .http://www haayal.co.il/thread?rep=43797

5 - كاريئيل جاردوش (دوش) (-1921 2000) رسام إسرائيلي من أصل مجري، ينتمي سياسيًا لليمين القومي، وهو ما ينعكس في أعماله.

6 - רפאל בשן: ראיון עם ריצ'רד צ'זנוף, מעריב, 31 ינואר 1969. (معاريف 31 يناير 1969)

7 - ריצ'רד צ'זנוף, רוברט ליטל ואדוארד קליין, אילו נוצחה ישראל، הפרק הראשון, מעריב, 7 בפברואר 1969. (معاريف 7فبراير 1969)

8 - داسو ميستير Dassault Mystère، ميراج Mirage وهي طائرات فرنسية، سعت إسرائيل للحصول عليها في محاولة لمعادلة موازين القوى الجوية مع مصر، بعد صفقة الأسلحة التشيكية.

9 - ריצ'רד צ'זנוף, רוברט ליטל ואדוארד קליין, אילו נוצחה ישראל، הפרק השני, מעריב, 14 בפברואר 1969. (معاريف 14 فبراير 1969)

10 - مركبة جبلية تتحرك على قطبان، وهي بمثابة تلفريك لكنه غير معلق.

11 - ריצ'רד צ'זנוף, רוברט ליטל ואדוארד קליין, אילו נוצחה ישראל، הפרק השני, מעריב, 14 בפברואר 1969. (معاريف 14فبراير 1969)

12 - ריצ'רד צ'זנוף, רוברט ליטל ואדוארד קליין, אילו נוצחה ישראל، הפרק השני, מעריב, 14 בפברואר 1969. (معاريف 14فبراير 1969)

13 - ריצ'רד צ'זנוף, רוברט ליטל ואדוארד קליין, אילו נוצחה ישראל، הפרק השני, מעריב, 14 בפברואר 1969. (معاريف 14فبراير 1969)

14 - ריצ'רד צ'זנוף, רוברט ליטל ואדוארד קליין, אילו נוצחה ישראל، הפרק השני, מעריב, 14 בפברואר 1969. (معاريف 14فبراير 1969)

15 - רפאל בשן: ראיון עם ריצ'רד צ'זנוף, מעריב, 31 ינואר 1969. (معاريف 31 يناير 1969)

16 - רפאל בשן: ראיון עם ריצ'רד צ'זנוף, מעריב, 31 ינואר 1969. (معاريف 31 يناير 1969)

17 - روبرت كينيدي (-1925 1968): عضو مجلس شيوخ ومرشح الرئاسة، تعرض للاغتيال برصاص فلسطيني يدعى سرحان بشارة، هناك شكوك حول ضلوع المخابرات الأمريكية في تدبير الحادث، بسبب تأييده لمارتن لوثر كينج، الذي اغتيل قبلها.

18 - רפאל בשן: ראיון עם ריצ'רד צ'זנוף, מעריב, 31 ינואר 1969. (معاريف 31 يناير 1969)

19 - ריצ'רד צ'זנוף, רוברט ליטל ואדוארד קליין, אילו נוצחה ישראל، הפרק השני, מעריב, 21 בפברואר 1969 (معاريف 21 فبراير 1969)

20 - רפאל בשן: ראיון עם ריצ'רד צ'זנוף, מעריב, 31 ינואר 1969. (معاريف 31 يناير 1969)

21 - רפאל בשן: ראיון עם ריצ'רד צ'זנוף, מעריב, 31 ינואר 1969. (معاريف 31 يناير 1969)

22 - االعصيان اليهودي: اشارة إلى حركة العصيان العبري، وهي تكوين تنسيقي بين المنظمات الصهيونية المسلحة، كُوِّن بنهاية الحرب العالمية واستمر التنسيق حتى 1946، وارتكبت خلالها عمليات إرهابية معروفة منها تفجير فندق الملك داوود، وتفجير القطارات وتفجير الجسور.

23 - "אילו נוצחה ישראל" - האופציה האמריקנית. חלק ב`07/04/2007

http://www.tapuz.co.il/blogs/viewentry/954134

24 - "אילו נוצחה ישראל" - האופציה האמריקנית. חלק ג` 5/04/2007

http://www.tapuz.co.il/blogs/viewentry/970631

25 - אילו נוצחה ישראל" - האופציה האמריקנית. חלק ה` 04/05/2007

http://www.tapuz.co.il/blogs/viewentry/977567

26 -الذي نجا من الاغتيال بعد عودة مغتاله سرحان سرحان إلى الأردن بسبب الحرب، حسب تصور الكتاب

27 - "אילו נוצחה ישראל" - האופציה האמריקנית. חלק ו` 05/05/2007

http://www.tapuz.co.il/blogs/viewentry/978571

28 - "אילו נוצחה ישראל" - האופציה האמריקנית. חלק ז` 02/06/2007

http://www.tapuz.co.il/blogs/viewentry/998864

29 - אלי אשד: אתר האייל הקורא, מדור תרבות והיסטוריה, 1/11/2000,

http://www.haayal.co.il/story_346

30 - יצחק לאור: עם, מאכל מלכים. https://www.newlibrary.co.il/product?c0=13006&bsp=12838

31 - אלי אשד מדינות ישראל חלופיות חלק ג'- 02/11/2000, גרסה ראשונה: גליון מספר 2 של המימד העשירי, דצמבר 1996

https://www.sf-f.org.il/sf-f/old_site/story_60.html

32 - אורי רדלר: לו - היסטוריה חלופית לישראל، סלע מאיר , 2018

33 - רפאל בשן: ראיון עם ריצ'רד צ'זנוף, מעריב, 31 ינואר 1969.

34 - איתן קלינסקי ההונאה הגדולה של שנת 1967

https://www.news1.co.il/Archive/003-D-126624-00.html

35 - יוסי בלום הלוי : להגן על ישראל מקווי 1967

https://www.news1.co.il/Archive/003-D-60675-00.html

36 - جدعون ليفي (-1953) خريج قسم العلوم السياسية بجامعة تل ابيب، عمل مراسلاً ومذيعًا ومحررًا بإذاعة الجيش، ومن -1978 1982 متحدثًا باسم رئيس حزب العمل شمعون بيريس، عضو هيئة تحرير هآرتس، ومتخصص في متابعة المناطق المحتلة، من كُتبه منطقة النزيف، الحياة والموت تحت الاحتلال، عقاب غزة (بالإنجليزية)

37 - גדעון לוי: הנכבה שלנו16.04.17

https://www.haaretz.co.il/opinions/.premium-1.4024429

2

فالتر بنيامين

الصراع على التاريخ:
فالتر بنيامين وأزمة ما بعد الربيع العربي

عمر المغربي

الكَمَنجاتُ تَبْكي على زَمَنٍ ضائعٍ لا يَعودْ
الكَمَنجاتُ تَبْكي على وَطَنٍ ضائعٍ قَدْ يَعودْ

الكَمَنجات، محمود درويش

مقدمة

في أعقاب الأزمات التاريخيَّة العظيمة، وبعد أن تهوي السماوات من سقف العالم، يحدث لبرهة فراغ عظيم يشبه فيما يشبه سديم التكوين، يحتضر فيه عالمٌ بأكمله ويتهيأ لولادةٍ آخر، تحدث داخله تحولات وتقلبات عنيفة وسريعة، يمكن ملاحظتها على الساحة الثقافيَّة بشكل خاص وعلى نحو أكثر وضوحًا، مثل الذي حدث لليسار عقب سقوط الاتحاد السوفيتي، أو حال المثقفين العرب عقب نكسة عام 1967، أو تشتت مسارات أفراد الكتيبة الطلابية عقب اجتياح لبنان عام 1982. عنفٌ مصمت، وذاكرة تستعصي على النسيان. ليست السماء التي نتحدث عنها إلا تعبيرًا عن سماء سردية ما، كانت في وقت قريب تُظل مجموعة كبيرة من الناس بما توفره لهم من معنى ومجال للحركة والفعل.

غير أن الذي حدث في أعقاب أزمة الربيع العربي مختلفٌ بعض الشيء، إذ لم يعثر الخارج من تلك الأزمة على أفق جديد يتطلع إليه أو سماء أخرى تظله، على خلاف الذي كان يحدث سابقًا، كما وجد بعض أفراد الكتيبة الطلابية، على سبيل المثال، في بعض التوجهات الإسلامية عقب الثورة الإيرانية من الروح والمشروع الثوري ما يجعل منها أفقًا لاستمرارية الثورة[1]. عوضًا عن ذلك أنتجت لحظة انتكاسة الربيع العربي حالة من الاكتئاب المزمن والتبعثر في مسارات تحرر فردية. وبات من الممكن القول إن عبارة ما بعد الحداثة «تفكك السرديات الكبرى» قد اكتسبت معنى إضافيًّا.

1- انظر دراسة «اليسار المتحول إلى الإسلام، قراءة في حالة الكتيبة الطلابية في حركة فتح، نيكولا دوت بويار ترجمة عومرية سلطاني، مرصد 2، وحدة الدراسات المستقبلية بمكتبة إسكندرية.

مقر الجوستابو في برلين

ينطوي الفعل الثوري على تصوُّر مخصوص للتاريخ حتى في أثناء الحركة الانتقاليَّة من فضاء سردية عامة ما إلى أخرى، يمكن تعريف الثورة، بشيء من التجاوز، أنها محاولة لتَملُّك التاريخ أو الدخول في متنه. يدفعنا تأزم الفعل الثوري لحظة انتكاسة الربيع العربي وما تمتاز به من خصوصية إلى البحث عن قراءة جديدة للتاريخ وعلاقتنا به، بما يضمن استمرارية الحركة. ثمة لحظة جديدة إذن في حاجة لإعادة تعريف قضايانا وفهمها في ضوء معطيات الراهن، الكثير طرأ على الساحتين المحلية والعالمية، ومن غير توافر انبثاق أي أفق نضالي يمكن للمرء أن يفهم فيه ذاته أو ينطلق نحو الواقع للفعل. يحاول هذا المقال الوقوف على الأطروحة التي قدمها فالتر بنيامين حول التاريخ كأفق جديد لتحرير الفعل وبوابة ممكنة لولوج الحاضر مرة أخرى. من أجل فهم أفضل لرؤية بنيامين للتاريخ، سنقارنه بالتصور المقابل له ألا وهو فلسفة التاريخ عند هيجل، ولكن بداية سنبدأ بالتعريف ببنيامين ومقالته عن مفهوم التاريخ.

فالتر بنيامين ومقالته «عن مفهوم التاريخ» [2]

هو مفكر وناقد أدبي ألماني يهودي، ولد سنة 1892 ومات منتحرًا 1940 على الحدود الإسبانية الفرنسية، إذ كان هاربًا مع مجموعة من اليهود من ألمانيا النازية، قاصدًا الولايات المتحدة التي استطاع صديقه «أدورنو» أن يحصل له على تأشيرة للسفر إليها، غير أن الشرطة الإسبانية أخبرتهم بعدم السماح لهم بالعبور، وأنه سيتم إعادتهم إلى فرنسا التي كانت القوات النازية قد اجتاحت عاصمتها باريس منذ أيام حاملين معهم مذكرة لاعتقال بنيامين؛ خوفه من إلقاء القبض عليه من قبل الجستابو دفع به إلى الانتحار. في اليوم التالي لم تُرحَّل المجموعة التي كان فيها بنيامين وأطلق سراحهم.

ربما تكون الصورة التراجيدية والمثيرة للسخرية التي مات عليها بنيامين، هي خير ما يعكس اضطراب وحياة هذا المفكر وكتاباته، فهو متعدد الاهتمامات ومتشعب المشارب، كتب حول «العنف المقدس»، وخاض جدالات طويلة مع كارل شميت حول حالة الاستثناء[3]، كتب في نقد الرأسمالية واشتهر بمقالته حول مفهوم التاريخ وإعادة إنتاج العمل الفني، استخدم فيما كتب النقد الاجتماعي الثقافي أحيانًا والاشتباك الفلسفي المفتوح الحدود في أحيان أخرى، كان على علاقة وثيقة بمدرسة فرانكفورت ومحفزًا لها.

جيرشوم شولم

تعددت المنابع الفكرية التي نهل منها بنيامين فلسفته، وكان لمجموعة من أصدقائه أثرًا كبيرًا في حياته؛ أهمهم اليهودي الصهيوني جيرشوم شولم، والشاعر والمسرحي برتولتبريشت، وأحد أهم أعلام مدرسة فرانكفورت ثيودور أدورنو[4]. كما حاول بنيامين الجمع بين مواقف فكرية متباينة أشد التباين؛ مثل المادية التاريخية، والمثالية الألمانية، والمسيحانية الصوفية اليهودية[5]، إضافة إلى

2- قمت بالاعتماد في هذه الورقة على الترجمة الإنجليزية من كتاب «Walter Benjamin selected writings V4»، ثمة ترجمتان لكامل نص بنيامين «عن مفهوم التاريخ» باللغة العربية، الأولى عن الإنجليزية في كتاب «فالتر بنيامين مقالات مختارة» لأحم دحسان (كتاب إلكتروني غير منشور)، والثانية عن الألمانية قامت بها أميرة المصري لموقع «مدى».

3- للاطلاع على هذا الجدل بين شميت وبنيامين انظر كتاب «حالة الاستثناء «جورجو أجامبن، فصل «صراع العمالقة حول فراغ».

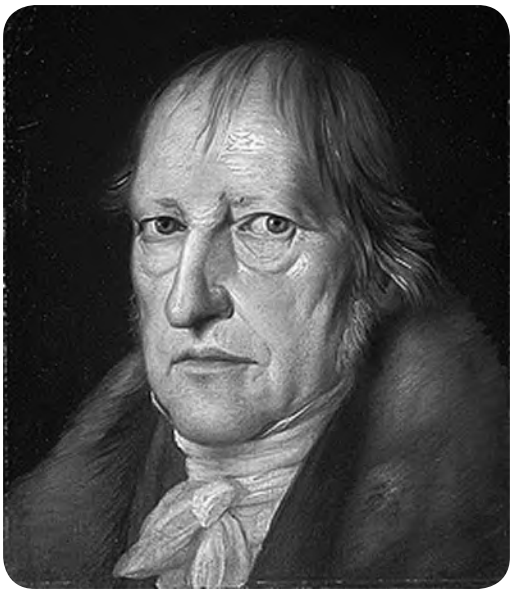
4- للمزيد عن علاقة بنيامين بأصدقائه يمكن مراجعة دراسة هابرماس»-Consciousness Raising or Redemptive Criticism: The Contemporaneity of Walter Benjamin.

5- هي واحدة من المعتقدات اليهودية التي تؤمن بقدوم

النزعة السوريالية. غير أن هذا الجمع لم يكن لواحدة منهم على حساب الأخرى؛ بل كان يحاول بشكل حثيث الجمع بينهم دون تناقض، ولكن هذا من الصعوبة بمكان، فجاءت كتاباته منفعلة وسوريالية، إذ يحاول في مقالته حول التاريخ المزاوجة بين مادية تاريخية لا تؤمن بالتقدم والتطلع إلى المستقبل، ومسيحانية Messianic لا تعد بخلاص أخروي يعطل الفعل ويمني بالمستقبل بل حاضر هنا وفي كل وقت. كانت كتاباته إذن مستفزة إلى أبعد الحدود، غير أنها محملة بمعاني فلسفية جعلت منها مدار انشغال الباحثين في العديد من المجالات الفكرية. ربما يكون أفضل من عبَّر عن علاقة بنيامين بالمواقف التي يحاول أن يجمعها هي سوزان سونتاج؛ حين كتبت عنه «حاول بنيامين بشكل مفعم بالشغف ومثير للسخرية أيضًا، أن يموضع نفسه في مفترق طرق. كان من الأهمية بالنسبة له أن يحافظ على مقاعده مفتوحة: الثيلولوجي، السوريالي/ الجمالي، والشيوعي. كل واحد منهم كان يصوِّب الآخر، لقد كان في حاجة إليهم جميعًا».[6]

كانت مقالته «عن مفهوم التاريخ» آخر ما كتبه عام 1940 قبل وفاته. عُرفت المقالة بعنوان آخر «أطروحات في فلسفة التاريخ» ولكن عنوانها الأصلي«عن مفهوم التاريخ»[7]، وقد قام بكتابة مقالته هذه على شكل شذرات أو فقرات، تتكون المقالة من 18 شذرة وهامشين ظهرا في نسخة لاحقة من الترجمة، يمكن قراءة العديد منها بشكل عشوائي غير تعاقبي ذلك أنه ليس ثمة اتصال مباشر فيما بينها عدا العنوان الأساسي للمقالة، فهي عبارة عن تأملات حول مفهوم التاريخ.

يمتاز نص بنيامين بمشهدية وموسيقية عالية، فهو بقع من الضوء المتناثر، تشير إلى المعاني أكثر من كونها تدل عليها. تنبض شذراته بالحركة والحياة، حتى إن كتابته فيها جاءت على شكل همس وتوجيه مثل قوله «على المادي التاريخي أن يدرك هذا التحول الأكثر إبهامًا من بين سائر التحولات.(الشذرة4) «أو الإبلاغ والتقرير» المادي التاريخي يعرف ذلك تمام المعرفة (الشذرة 7) أو



هيجل

صارخًا هاتفًا «أما المادي التاريخي فيقدم تجربته المتفردة مع الماضي. وهو يترك للآخرين مهمة الفناء في أحضان عاهرة «كان يا ما كان» في بيت بغاء التاريخانية (الشذرة 16)»، ويبقى السؤال حول ما إذا كان هذا يتعلق بطبيعة ما يريد بنيامين قوله، أم بسبب الارتباك والخوف الذي كان يشعر به من جراء هروبه من الجستابو فكانت مقالته على شكل هواجس مضطربة ويسكنها الهلع سؤالاً مفتوحًا.

التاريخ بعيون هيجل

ربما تكون أفضل طريقة للتعرف على السردية السائدة حول تصور الناس للتاريخ في عصر من العصور هو من خلال التمحيص في كلام الناس اليومي. ثمة مجموعة من التعبيرات اليومية التي تكاد تكون عابرة للثقافات في عصرنا الراهن، والتي يمكن لنا من خلالها تفرس ملامح التصورات السائدة عن التاريخ: يقال مثلاً في سبيل مدح مفكر أو فنان ما إنه «سابقٌ لعصره»، أو توصف فكرة إيجابًا بأنها فكرة تقدميَّة أو ذمها بأنها فكرة رجعيَّة، وفي أحيان أخرى يقال بغرض الذم إن هذا الحزب أو هذا السياسي «سيذهب إلى مزبلة التاريخ». تتضمن العبارات الثلاث السابقة تصورات وسمات سردية حداثية خاصة للتاريخ. فالتاريخ وفق هذه العبارات واضح ومتصل ويتكون من مراحل متعاقبة ومتراكمة ومتجهة نحو الأمام ويتصف هذا التقدم بالإيجابية. في التعبير الثالث نلحظ صفة أخرى يستبطنها هذا الخطاب حول التاريخ؛

المسيح المنتظر المخلص في آخر الزمان لينقذ شعبه اليهودي، وكان الإيمان بهذه العقيدة يزيد في أوقات المحن التي تعصف بالطوائف اليهودية عبر الزمن.

6- Sontag, Susan. *A Susan Sontag Reader*. New York: Farrar, Straus, Giroux, 2014.

7- Beiner, Ronald, "Walter Benjamin's Philosophy of History ", Political Theory, Vol. 12, No. 3 (Aug., 1984), pp. 423-434

يورجن هابرماس

وهي كون التاريخ مكان لتجلي الحق، بما هو عقلاني وعادل في آن، وكل ما هو غير عقلاني أو عادل ليس له مكان في كتاب التاريخ.

من العبث بطبيعة الحال رد التصور الحداثي للتاريخ إلى فيلسوف أو مفكر بعينه، بالتالي فإن تعاطينا مع فيلسوف ما بغرض قراءة خطاب الحداثة حول التاريخ، لا يتضمن زعماً بأن هذا التصور هو ما تأسست سردية الحداثة على فكره، ولكن مقتضيات المقاربة البحثية يحتم علينا الاكتفاء بتناول خطاب الحداثة من خلال تجليها في فكر واحد من الفلاسفة لا أكثر.

يصف هابرماس هيجل بأنه أول فيلسوف قام ببلورة مفهوم للحداثة[8]، وذلك عبر التصور الذي قدمه للتاريخ في فلسفته. والذي تقوم على أن التاريخ هو مسار ملحمي لتنامي الروح المطلق (Geist) مسار متصل يمكن لنا القبض عليه وفهمه، مضطرد وينتقل من حال إلى حال من خلال عملية الديالكتيك، متجه نحو حال محددة وهي وعي الموجود الإنساني بحريته. وملمح آخر مهم للتاريخ عند هيجل إضافة إلى اتصاله هو وحدة هذا التاريخ وكليته، فلا معنى لأي لحظة من لحظات التاريخ إلا بإدراجها في الكل المتصل، كما يرى أن العلاقة بين التاريخ «الموضوعي» والتطور الذاتي لوعي الفرد هي علاقة وثيقة، هذه هي أطروحته الأهم في كتاب فينومنولوجيا الروح[9]، الذي يعد مقدمة مشروعه وأحد أهم أعماله، يحاول فيه الإحاطة بتمظهرات الروح المطلق عبر التاريخ في سعيها لاكتشاف الذات.

8- هابرماس، يورجن، القول الفلسفي للحداثة، ترجمة فاطمة الجيوشي، ص 13.

9- Little, Daniel. “Philosophy of History. “ Stanford Encyclopedia of Philosophy.

كتاب فينومينولوجيا الروح

لفهم موقعية الصراع في فلسفة هيجل التاريخية، سنتجه إلى الفصل الثاني من كتاب فينومينولوجيا الروح، والذي يقدم فيه مثالاً طالما اعتبر أحد أهم مفاتيح فلسفته، ألا وهو «جدلية العبد والسيد» أو ما يطلق عليه أحياناً «الصراع من أجل الاعتراف»، وهو تصوير غير مادي للتاريخ، يصور فيه هيجل لقاءً بين شخصيتين، كل منهما يحاول الإحاطة بمعنى أن يكون المرء ذاتًا تعي نفسها[10]، فالوعي هنا ليس فعلاً منوطًا بكوجيتو ديكارتية تقوم بالوعي بنفسها في فضاء خاو وفي مواجهة مباشرة مع العالم دون وجود آخر إنساني، بلً على العكس من ذلك، فالوعي بالذات عند هيجل يشترط اللقاء بالآخر، الممتلك لوعي ذاتي بدوره. ولكن هذا أيضًا ليس كافيًا ليعي «الوعي-الذاتي -Self conciseness» نفسه.

إذ يمتاز الموجود الإنساني عن غيره من الكائنات الحية بصفة خاصة تجعل منه كائنًا تاريخيًّا بامتياز، وهي الرغبة الأصيلة المزروعة فيه بالاعتراف، فهو لا يكتفي بتأمين أسباب الحياة من طعام وشراب ومسكن مثل باقي الكائنات الحية، وهذه الرغبة الأصيلة في الاعتراف ليست مجرد خاصية، إن هذه الذات لن تعي نفسها إلا إذا

10- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich., John N. Findlay, and Arnold V. Miller. *Phenomenology of Spirit*. Oxford: Clarendon Press, 1978.P 111-115

وضعت كل اعتباراتها المادية جانبًا، فدون المغامرة بكل شيء لا يمكن لهذا الوعي الذاتي أن يدرك ذاته كموجود لذاته، أي أن يعي حريته، في تلك المغامرة فقط تبزغ بارقة الحرية الحقة. بهذه الصفة أيضًا يفسِّر هيجل قدرة الإنسان على التضحية بنفسه في سبيل مبادئ وتجريدات سامية[11].

يحتدم الصراع بين هاتين الشخصيتين على مسرح التاريخ السرمدي، غير أن هذا الصراع محكوم بتناقض أصيل يحول دون قضاء أي منهما على الآخر، إن هذا التناقض ناتج عن الرغبة الطبيعية في البقاء على قيد الحياة بالنسبة للعبد من جهة، وحاجة السيد للاعتراف بكونه سيدًا من جهة أخرى، ينتهي الأمر بالنسبة للأول بالخضوع والثاني بالإبقاء على حياة الآخر، إذ من غير الممكن في ظل عدم وجود ذات أخرى تعترف به سيدًا أن يصبح سيدًا. ينتهي الصراع إذن في نهاية المطاف إلى غلبة أحدهما على الآخر ولكن دون القضاء عليه، تحدث تسوية ويصبحان سيدًا وعبدًا، يوجد العبد من أجل الآخر، أما السيد فموجود من أجل نفسه. في واقع الحال إن الحركة الجدلية التاريخية عند هيجل هي فعل مصالحة في أساسها، ولا يمكن لها أن تنتهي بالنفي التام لأي من الطرفين للآخر، إن الغرض من هذه المصالحة هو التخلص من الاغتراب الناتج عن انفصال الذات عن الموضوع والدال عن المدلول لحظة سقوط آدم من الجنة حسب مذهب هيجل[12].

يمكن وصف فلسفة هيجل للتاريخ بإيجاز على الشاكلة التالية، تقوم فلسفة هيجل للتاريخ على التجاوز والتقدم والحتمية والموضوعية، والسعادة حسب تعبير هيجل صفحات بيضاء في كتاب التاريخ[13]، فكل إمكانية لم تتحقق في الماضي، لم تكن إمكانية، ذلك أن الذي حدث هو المسار الحتمي الذي كان مكتوبًا، وحسب وجهة النظر هذه لا يمكن أن يتأسس «علم» التاريخ على غير هذا الفرض، ذلك أن محاولة استنطاق صمت التاريخ وصفحاته البيضاء، والانفتاح على الإمكانات اللانهائية المحتملة، قد يكون بمثابة فتح صندوق باندورا مرة أخرى مما يؤدي للشلل وعدم إمكان الكتابة، أو تحويل التاريخ إلى «علم». ينظر هيجل إلى الماضي بعين الرضى عن الحاضر والتطلع إلى المستقبل، لا أخطاء في هذا المسير الصعب، كل الذي يحدث إنما يحدث لسبب، وكل تناقض يمكن ابتلاعه من قبل وحش الديالكتيك التقدمي. والأخطاء، عند هيجل، لا مكان لها في كتاب التاريخ المشبع بالمعنى، فكل تقدم هو نصر، وكل نصر هو عدل بالضرورة لأنه أيضًا عقلاني.

التاريخ بعيون بنيامين

- التاريخانية والمادية التاريخية

يتأسس نص بنيامين على صوتين؛ الأول يقدم فيه نقدًا وتقريعًا عنيفًا للموقف التاريخاني، والثاني يحاول من خلاله تصويب تصورات المادية التاريخية حول التاريخ والتقدم والتي تشكل التاريخانية الهيجلية عمودها الفقري. في واقع الحال، وإن كان بنيامين يزعم بأنه يتبع خطى المادية التاريخية، غير أنه يفرغها من محتواها، ويؤسس لمفهوم جديد تمامًا لهذه المادية التاريخية لا يحافظ منها إلا على الاسم والانحياز للطبقة العاملة المقهورة، يظهر هذا في الشذرة الأولى التي يطلب فيها بنيامين من المادية التاريخية أن تتعلم كيفية التعامل مع التاريخ بشكل صحيح من اللاهوت، الذي بات الحديث عنه اليوم بشكل مباشر يثير الحفيظة والتوجس.

ينبغي علينا إذن الوقوف ولو بشكل خاطف على تعريفات التاريخانية والمادية التاريخية. في الواقع ليس ثمة اصطلاح عربي واضح يفرق بين التاريخانيَّة والتاريخيَّة[14]، ويضيف إلى هذه المسألة كون هذا المصطلح متعدد الدلالات تاريخيًّا «في القرن التاسع عشر كانت التاريخانية تعني أن التاريخ يهتم بفهم الماضي من خلال قيمه «كما كانت»، وفي خمسينيات القرن العشرين استعمل المصطلح ليصف النظرة التاريخية التي تؤمن بقوانين عامة تتحكم بالتطور الحتمي، أما في أواخر القرن العشرين فبرزت تاريخانيَّة جديدة تشدد على أن السياقات

11- فوكوياما، فرانسيس، نهاية التاريخ والإنسان الأخير، مركز الإنماء القومي، فريق ترجمة فؤاد شاهين، جميل قاسم، رضا الشايبي، ص 27

12- دروي، شادية، خفايا ما بعد الحداثة، ترجمة موسى الحالول، دار الحوار للنشر، اللاذقية سوريا. الطبعة الأولى ص33..

13- Fukuyama, Francis. “Der Mensch Braucht Das Risiko. “ Interview. *Der Spiegel*, 1992. link: http://www.spiegel.de/spiegel/print/d-13679389.html

14- نلحظ هذا الالتباس مثلاً في كتاب مفهوم التاريخ لعبد الله العروي، الذي نجد فيه أن ما يصفه العروي بالتاريخانية هو ما يجب على المادية التاريخية أن تصححه عند بنيامين، وأن ما يدعوه بنيامين بالتاريخانية يتشابه إلى حد بعيد مع ما يصفه العروي بالوضعانية. والالتباس الناجم حسب تصورنا في جزء منه أساسه الطريقة المستهترة التي يتعاطى فيها بنيامين مع المفاهيم من خلال تحققها على الأرض من جهة وتعدد معاني مفهوم التاريخانية من جهة أخرى.

التاريخية هي مفاتيح فهم النصوص»[15]، يتحدث بنيامين عن التاريخانيَّة وفق تعريفها الأول (الشذرات السادسة والسابعة عشر)، تتأسس التاريخانيَّة وفق التعريف الأول على الإيمان بانفصال التاريخ عن إرادة الأفراد، تصبح «الحقائق التاريخية» بالنسبة لها موجودة وجودًا طبيعيًّا، تنتظر منَّا الكشف عنها، وتتعامل مع التاريخ على أساس أنه مكوَّن من طبقات ينفصل كل منها عن الآخر أو بتعبير رانكه «كل حقبة هي بجوار الله، قيمتها في ذاتها لا فيما ترتب عنها»[16]، أو بعبارة أخرى، يقتبسها بنيامين عن فوستال دو كولانجفي الشذرة السابعة لوصف هذا النوع من المؤرخين «المؤرخ الذي يريد معايشة عصر ماض، بأن يمحو كل ما جرى في مسار التاريخ لاحقًا من ذهنه» وفق هذا التعريف فإن السبيل الوحيد للكشف عن حقائق التاريخ هو منهج «التقمص العاطفي». أساس هذا المنهج حسب بنيامين أمران، الأول بلادة القلب والفتور الروحي الزاعم للموضوعية والمتنصل من الذات، والثاني هو أن من تتقمص التاريخانية عاطفته في الحقيقة هو المنتصر/ المُستكبر. في حين أن السبب الأول، بلادة القلب، يشير للتعريف الأول للتاريخانية، نلحظ أن السبب الثاني يشير في واقع الأمر إلى التعريف الثاني للتاريخانية، والتي هي النظر للتاريخ بعين التقدمية والتطور الحتمي، وهذه الأخيرة كما يلحظ القارئ النابه قد تلحق بالمادية التاريخية في تعريفها الأول الذي نزع عنه بنيامين محتواه وأبدله آخر.

قد تكون الصفة التي تجمع كلا التاريخانيين هو تعظيمها للتاريخ ودعوتها للرضوخ له والنزول عند «حقائقه»، بالتالي تصبح تربة خصبة لتنبت فيها كل أشكال الفاشية، والتي كان بنيامين حريصًا على محاربتها فكل شكل من أشكال الرضا عن النفس هو الباب الرئيس لظهور النزعات الفاشية بالنسبة إليه[17].

- صورة التاريخ في لحظة الخطر

يبدأ بنيامين الشذرة الثانية عشر باقتباس لنيتشه يقول فيه «إن حاجتنا للتاريخ، ليست كحاجة العاطلين المدللين في بساتين المعرفة»[18] فليست الحقيقة التاريخية حقيقة موضوعية/ طبيعية بالشكل الذي تتعاطى معه التاريخانية، إذ لا توجد هذه الحقائق في الخارج هناك بشكل أبدي في انتظار الكشف عنها، بل هي «صورة تفر بسرعة، لا يمكن الإمساك بالماضي إلا كصورة تومض في لحظة اكتشافها بغير رجعة [...] فصياغة الماضي تاريخيا لا تعني تعريفه «كما حدث في الواقع» بل تعني الاستحواذ على الذكرى كما تظهر عندما تومض في لحظات الخطر» (الشذرتين الخامسة والسادسة). نلحظ من الاقتباسات السابقة أن الصورة الحقيقية بالنسبة لبنيامين ليست ثابتة وليست موجودة بحيث يمكن تحصيلها بشكل تلقائي، وهي نتاج توتر وتلتمع لمرة واحدة ومن غير رجعة، وهناك عنصر آخر شديد المركزية في وصف عملية القبض على الصورة التاريخية وهو لحظة الخطر.

تتركز لحظة الخطر التي يتحدث عنها بنيامين في أن تصبح الحقيقة التاريخية أداة في يد الطبقة الحاكمة الغالبة/ المُستكبرين، وهي لحظة دائمة الحضور في كل وقت وحين؛ تستخدم الطبقة الحاكمة فيها «الحقيقة التاريخيَّة» لتكريس انتصارها في الزمن من خلال مصادرة الماضي وجعله طوعًا لخطابها الخاص، فالحقيقة التاريخيَّة أو «التراث الثقافي» يعرض على أنه حقائق موضوعيَّة أو سلسلة عليَّة طبيعيَّة لمجموعة من الأحداث التاريخيَّة، نعيش حسب هذا الخطاب في العالم الممكن الوحيد، وقد تذهب السلطة إلى القول إنه «أفضل العوالم الممكنة»، بالتالي ما كان ممكنًا للتاريخ أن يسير بغير هذا الاتجاه فجميع الحقائق التاريخيَّة تشير إلى ذلك.

اكتسبت لحظة الخطر صفتها هذه لأنها قائمة على تهديدين اثنين، الأول هو محتوى التراث وتقاليد المستضعفين عبر التاريخ، والثاني تهديدها لأتباع هذا التراث وورثته من مضطهدي اليوم في كل مكان. فالمهمة المنوطة بالمؤرخ المادي التاريخي إذن ليست مجرد مهمة علمية للكشف عن دروس وعبر التاريخ تصبُّ في صيغة مواعظ دينية بل هي مهمة نضالية يدافع فيها عن المستضعفين اليوم وفي كل زمان فـ«حتى الأموات يهددهم العدو المنتصر. وما برح العدو منتصرًا» (الشذرة السادسة عشر).إن مهمة المؤرخ الحقيقية ليست متعلقة فقط بالاستحواذ (وهي الكلمة التي اختارها بنيامين للتعبير عن فعل القبض على الصورة الحقيقية للتاريخ) على الذكرى، بل إن أهميتها الأساس هي في منازعة الرواية التاريخية القائمة بتمشيط التاريخ في الاتجاه المعاكس، فالتأريخ فعلٌ مركَّب، إيجابي وسلبي في آن.

15- فرو، قيس، « المعرفة التاريخية في الغرب، مقاربات فلسفية وعلمية وأدبية، ص ٦٩.

16- العروي، عبد الله، مفهوم التاريخ، ص٣٣٤.

17- Beiner, Ronald, “Walter Benjamin’s Philosophy of History”.

18- ورد هذا الاقتباس لنيتشه في أحد كتاباته المبكرة في كتاب عنوانه «محاسن التاريخ ومساوئه».

ليس أخطر على المؤرخ/ الثائر في كتابته للتاريخ من اللامبالاة، فهي أصل كل شر، وهي فعلٌ لا حالة، كما يحب أن يروِّج لها صاحبها. فاللامبالي إنما يتقمص روح المنتصر ويشارك في قمعه وتجبره، فساحة الصراع هي التاريخ كله وطرفي الصراع هم المستكبرين/ المنتصرين مقابل المستضعفين/ المهزومين في كل زمن، بالتالي الأخذ برواية المنتصرين حول التاريخ شكلٌ من أشكال الهزيمة لنا وخذلانٌ لرفاقنا المهزومين. يقوم فعل اللامبالاة هذا على تشويه حقيقة التاريخ الدائمة وهي كون «حالة الطوارئ» هي القاعدة لا الاستثناء، يحاول المنتصرون إقناعنا أن القانون والنظام يشغلان متن التاريخ وتشغل الفوضى وغلبة القوة هامشه، غير أن العكس هو الصحيح، فالقانون إنما هو عنفٌ متخفٍ في صورة قانون. من هنا تبرز مهمة الطبقة المكافحة المقموعة في فضح حالة الطوارئ هذه والتأكيد على كونها الوضع الحقيقي والأصلي للتاريخ، إن الصراع عند بنيامين مصير تراجيدي لا يمكن الفكاك منه، كما لا يمكن طلب مستقبل يتم تجاوز هذه الحال فيه. إن استرداد الوعي بـ«حالة الطوارئ الدائمة» خطوة ضرورية في سبيل النضال والتحرر عوضًا عن تمنية النفس بواقع غير ممكن ينتفي فيه الصراع بين المستضعفين والمستكبرين.

يمكن القول إن محرك التاريخ عند هيجل هو الروح المطلق، وأن محركه عند كارل ماركس هو الصراع الطبقي وحامله الطبقة البروليتارية، أما بنيامين فيرى في صراع المستضعفين والمستكبرين محرك التاريخ، وتكمن مهمة الطبقة المقموعة، حاملة التاريخ عند بنيامين، في الضغط على فرامل الطوارئ وإيقاف قطار التاريخ -والتشبيه هنا لكارل ماركس- الذي ليس من شأنه إلا أن يعظم الكارثة ويراكمها[19]، وكما يقول بنيامين في الشذرة السابعة «أي توثيق للثقافة هو بالضرورة توثيق للهمجية في الوقت ذاته. وكما لا يخلو هذا التوثيق من الهجمية، لا يسلم مسار انتقاله من طرف لآخر من الهمجية أيضًا. ولذلك ينأى المادي التاريخي بنفسه عن مسار الانتقال ذلك قدر الإمكان». غير أنه بمرور الزمن تحاول الطبقة الحاكمة خداع الطبقة المقهورة من خلال تمرير مفهوم خاص للتقدم، جاعلةً منه معيارًا تاريخيًّا وواقعةً طبيعيَّةً، كيف يتصور بنيامين التقدم وما هو وجه اعتراضه عليه؟

19- Benjamin, Walter, Marcus Bullock, and Michael W. Jennings. Selected Writings. Vol. 4. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 2004.

لوحة أنجيلوس نوفوس

- التقدم، عاصفة سماوية

سنتجه إلى الشذرة التاسعة من مقالة بنيامين، وهي الأكثر شهرة، رسم فيها صورة مستوحاة من لوحة «لبول كليه» يعبر فيها عن تصوره لمفهوم التقدم في التاريخ، يقول فيها «ثمة لوحة رسمها [بول] كليه تدعى «أنجيلوس نوفوس» يصور فيها ملاكًا يبدو وكأنه على وشك الابتعاد عن شيء يمعن النظر إليه. عيناه مفتوحتان عن آخرهما، فاغرًا فاه وفاردًا جناحيه. هكذا ينبغي لملاك التاريخ أن يبدو. يولي وجهه شطر الماضي. ومن حيث تطالعنا نحن سلسلة من الأحداث، يرى هو فاجعة واحدة تراكم حطامًا فوق حطام وتلقي بها عند قدميه. يود الملاك لو يمكث، ويوقظ الأموات، ويلحم الشظايا. لكن عاصفة تهب من الفردوس لتتشبث بجناحيه بقوة تمنعه من طيهما. تدفعه العاصفة بلا توقف نحو المستقبل الذي يوليه ظهره، بينما تنمو كومة الحطام أمامه صوب السماء. هذه العاصفة هي ما نطلق عليه التقدم».

يمكن تحليل هذه الصورة البصرية البديعة إلى عناصر عدة:

- ملاك التاريخ؛ وهو تعبير عن المؤرخ المادي التاريخي في صورته المثلى، وهو معني بمهتمين اثنتين (أ) إيقاظ الأموات من سباتهم. (ب) جمع الشظايا ولحمها، فهو من جهة يحاول أن ينقذ المقهورين عبر التاريخ الذين يهددهم العدو المنتصر في كل زمن،

وجمع هذه الشظايا من أجل توحيدها في وجه هذا المنتصر الوحيد، الوارث لجميع المنتصرين عبر التاريخ. ولا يمكن لهذا الفعل أن يتحقق من غير المكوث في اللحظة، وهو ما لا يستطيع ملاك التاريخ فعله بسبب العاصفة السماوية (التقدم)، وأمر آخر هو التفات ملاك التاريخ أبدًا للماضي دون المستقبل وسيأتي تفصيل ذلك لاحقًا.

- كومة الحطام المتنامية في تعاليها؛ إن الحقيقة البسيطة ولكن الأكثر رعبًا حول الواقع الإنساني في التاريخ هي حقيقة أن العالم أو التاريخ لا يقف عند أكبر القيم التي يؤمن بها الإنسان، فتتبدى الكارثة الحقيقية بعدم اكتراث هذا العالم لنا كبشر، ليس هذا وحسب بل إن هذه الحقيقة هي الثابت الوحيد في سيل الأحداث المتدفق، فتتم مراكمة الواحدة منها تلو الأخرى، في حين تبدو هذه الواقعة لغير «المؤمن» أنها مجرد تعاقب متسلسل للأحداث غير أنها تعبير صارخ عن استمرارية الكارثة. إن هذه الاستمرارية والديمومة لا تُفقد هذه الحادثة صفتها الأساسية (الكارثية)، بل يمكن القول إن هذه الحقيقة هي الأكثر مركزية في فلسفة بنيامين للتاريخ. ذلك أن تجاوز هذه الواقعة هو بداية طريق التطبيع مع الواقع على حساب تلك القيم.
- التقدم؛ هو العاصفة التي تهب من السماء (المستقبل)، وهي تهب من السماء بحيث لا يمكن بلوغها، وهو تعبير عن اتجاه جريان أكثر من كونها محطة يصل إليها ذلك الملاك. تقوم هذه العاصفة بتكبيل يدي ملاك التاريخ عن الحركة والقيام بالمهام الموكلة إليه، هي الشاهد على واقعة استمرارية الكارثة وديمومتها.

يقدم بنيامين نقدًا لمفهوم التقدم عند محاوره المفترض، الديمقراطية الاشتراكية، في الشذرة الثالثة عشرة على مستويين الأول جدلي وآخر جذري، إذ يمكن نقد مفهوم التقدم المعياري التاريخي من ثلاثة وجوه؛ الأول: أن هذا التصور عادة ما يشتمل على الطبيعة الإنسانية ذاتها وليس قدراتها أو معارفها. الثاني: أنه غير محدود، فهو لا يبلغ غاية أبدًا في طلبه الكمال الإنساني ويرى فيه إمكانية ممكنة التحقق. الثالث: كلي، لا يمكن مجابهته أو رده، فهو مصير لا يمكن تجنبه أو تفاديه، يجري تصويره أحيانًا على أنه خطوٌ تجاه حرية أكبر. على الرغم من حُجيَّة هذه النقود الثلاثة إلا أن بنيامين ينصحنا بألا نصب كل تركيزنا على هذه النقودات فهي محل أخذ ورد، وينتقل إلى مستوى أكثر جذريَّة في نقد ما يجمع هذه التصورات جميعها؛ تصورها عن حركة التقدم في فضاء فارغ ومتجانس، وكأنه يتحرك بشكل سلس وانسيابي.

ببسيط العبارة إن ما يحاول بنيامين التأسيس له من خلال نقده لفكرة موضوعية المعرفة التاريخية، هو القول إن التاريخ هو مجال الوجود الإنساني وتعريفه، وبالتالي لا يجب أن يكون التاريخ إلا أمرًا «شخصيًّا» والنظر إليه يجب أن يكون من خلال ثراء اللحظة وانفتاحها على الاحتمالات اللانهائية، لا من خلال قراءة عقلانية تسقط ثراء اللحظة من أجل علاقة خطية باردة تُسكَت من خلالها التعددية باسم الوحدة، بل يجب علينا أن نحمل حيوية اللحظة ونزرعها في صدر التاريخ ونفجره. في ضوء هذه القراءة يمكن لنا أن نفهم عبارات بنيامين غير المستساغة في الشذرة السادسة والسابعة «حتى الأموات يهددهم العدو المنتصر. وما برح العدو منتصرًا» و«فالذي يحكم في أي وقت كان يرث جميع المنتصرين سابقًا [...] أي توثيق للثقافة هو بالضرورة توثيق للهمجية في الوقت ذاته».

صراع على التاريخ

يبدل بنيامين إذن ملحمة الروح المطلق عبر التاريخ بملحمة من نوع آخر هي صراع المنتصرين والمهزومين، نحمل اليوم عبء هزائم الأجيال السابقة، وكما أن المتغلب يرث الإسكندر الأكبر ونابليون، فنحن نحمل عبء هزيمة سبارتاكوس وسقوط غرناطة. إذ يكرس المتغلب قراءة عقلانية للتاريخ يشوه من خلالها الماضي، من خلال تغيير صورته لدينا كي يعزز امتلاكه للحاضر، والتاريخ بما هو ماضي مثله مثل المستقبل يتأسس على اللحظة الراهنة، فأحداث الماضي ليست مجرد أحداث حدثت في الماضي، ولكن معانيها تتوالد بشكل متجدد حسب وضعنا الحالي، هي موضوع بناء وخلق لا موضوع اكتشاف. فالتاريخ ليس على الشاكلة التي يحاول المنتصر أن يصوره لنا: أن انتصاره هو النهاية المنطقية والعقلانية للتاريخ، إذ إن هذا التصور حول التاريخ هو في ذاته محل صراع وجدل لا يجب التسليم به لأنه يكرِّس انتصار المنتصر وهزيمة المهزوم. فالعلاقة التي يجب أن تجمعنا بالتاريخ حسب بنيامين هي علاقة جدلية يحكمها الخلاص، غير أن هذا الخلاص ليس وعدًا مستقبليًّا بمسيح مخلص أو حال أفضل كوعد الحداثة، بل هو التزام واجب في كل لحظة وحاضر على الدوام.

يحاول هيجل أن يُصلِّب أعناقنا تجاه المستقبل واعدًا إيانا بغدٍ أفضل وحياةٍ أكثر حرية، في حين يطلب منا بنيامين ألاَّ ننخدع بهذه الدعوة فالتركيز على الماضي هو المنبع الأساسي لقوة الجموع المقهورة، إن الانشغال بالمستقبل من شأنه أن يضرب الركيزتين الأساسيتين للكفاح، الأولى: عاطفة الكراهية لديها، وهي العاطفة الوحيدة التي تتملكها تجاه الغالبين، والتي من شأنها أن تكون محركًا حقيقيًّا للجموع المقهورة. والثانية: استعدادها للتضحية، إن القدرة على التضحية بالذات وتفجيرها في وجه العالم هي تعبير عن يأس من حياة مستقبلية أفضل في سبيل عدالة لم تتحقق بعد. إن كلتا الركيزتين المؤسستين لأي نضال فعلي لا يمكن أن تتحققا إلا من خلال استبدال صورة «الأحفاد المحررين»، التي تتغذى عليها الجماعة المقهورة، بصورة «الأجداد المستعبدين» (الشذرة الثانية عشرة).

إن النقص الذي التفت إليه بنيامين في الصورة التي رسمها هيجل لجدليَّة العبد والسيد هي أن حال التسوية التي يتحدث عنها هيجل لا تتم بشكل مباشر دون أية أكلاف، كما أن المواجهة ليست قائمة بين فرد وفرد أو وعي ذاتي وآخر بل الصراع قائم بين جماعتين. تقوم التسوية عند هيجل إذن على نسيان الصراع أو بالأحرى الدماء التي سفكها المستكبرين، في الواقع إن هذه الدماء هي موضوع التسوية الرئيس لا مجرد الرغبة بالحياة. الشعور بالمسؤولية تجاه أرواح المستضعفين الذين سقطوا في الماضي وإنقاذ المستضعفين المستكينين إلى رواية المنتصر في الحاضر هي مهمة بنيامين التي نذر نفسه من أجلها.

يمكن تلخيص الفروق بين تصور هيجل وبنيامين للتاريخ على النحو التالي، في حين تستند قراءة هيجل للتاريخ إلى محاولته لاحتواء التناقض الموجود في قرار الواقع داخل العقل، من خلال التوحيد الذي تقوم عليه عملية الديالكتيك، وفي المركز منها عملية الـ Aufheben الرفع والجمع بين النقيضين (الإلغاء والحفاظ في آن) الذي يهشم الهامش من خلاله، يحاول بنيامين أن يقوم بحركة عكسية، تفجر هذا التوحيد وتحتفظ بالتناقض في شكله الأساس. بدلاً من أخذ الحاضر وفرضه على الماضي يأخذ بنيامين الماضي ويجلبه إلى الحاضر من أجل ضمان استمرارية الفعل تحت قهر المنتصر. وفي الجدول التالي بيان لأهم الفروق بين التاريخانية والمادية التاريخية اللاهوتية الخاصة ببنيامين:

التاريخانية، وعقيدة التقدم	المادية التاريخية اللاهوتية
ذروتها التاريخ العالمي، إجراءاتها إضافة بيانات كثيرة لتقوم بملأ الزمن الخاوي والمتجانس.	تقوم على مبدأ البناء، الذي يقوم ليس على حركة الأفكار وحسب بل على توقفها أيضًا.
اتصال خطي	اتصال عشوائي
مستقبل حاضر	ماض حاضر
فضاء خاوي ومتجانس	فضاء مضطرب ومبعثر
تقدم؛ شامل، لا محدود، حتمي	تقدم؛ جزئي، محدود، احتمالي
نهاية التاريخ	مشروع بداية دائم لبناء التاريخ

خاتمة، الماضي في مواجهة المستقبل

ذكرنا سابقًا أنه يمكن فهم الثورة على أنها محاولة لتملك التاريخ، أو محاولة للقبض عليه وكتابته أو ربما الدخول في متنه، وبالتالي ثمة علاقة وثيقة بين تصورنا عن التاريخ والفعل الثوري، الذي يتأسس بدوره على فهم وموقف مخصوص من التاريخ. على الرغم من ذلك، قد يخطر في ذهن القارئ، أن كل ما جرى الحديث عنه هنا يدور حول «فلسفة تاريخ»، أي محاولة نظرية للقبض على ثابت أو قانون في سيل تدفق الأحداث، وهذا النوع من الفلسفة، وخصوصًا بعد النقد الذي وجهه كارل بوبر في «المجتمع المفتوح وأعداؤه» للتاريخانية بات معزولاً ومكروهًا، فما المعنى من الحديث عن فلسفة التاريخ اليوم؟

المفيد في هذه القراءة المقارنة هي الأفكار التي تتداعى بسببها، والناتجة عن الحركة بين منظومة هيجل وبنيامين للتاريخ، لا الإيمان بفلسفة تاريخ مقابل أخرى، هذه الحركة قادرة على عمل مجموعة من الإزاحات الضرورية في المستوى القيمي-المعرفي، قد ينعكس ذلك في الحجم الاعتبار الذي نعطيه للفاعلية مقابل البنية في النظريات

التفسيرية الاجتماعية والسياسية، والتدقيق في استخدام لغة أكثر وصفية على حساب لغة معيارية تفترض تأسس الواقع على مبدأ عقلاني. فالحق لا يستمد مشروعيته من ضرورة تحققه في التاريخ بل ينهد ذلك من خلال إلزاميَّة السؤال الأخلاقي. كما يتيح التصور الذي طرحه بنيامين للتاريخ تسريح الفعل الثوري بعيدًا عن إكراهات سؤال الغاية والنتيجة والعلة، ويلقي عن كاهلنا عبء تاريخ من الهزائم والانتكاسات ذلك أن انتصار الطبقة الحاكمة لم يكن يومًا يتسم بالأبدية التي يحاول أن يعرض نفسه بها، فهو طارئ ويتأسس على اللحظة الراهنة التي علينا أن نتكفل بإنقاذها من خلال إنقاذ الماضي أيضًا، من هنا برز نجاح بنيامين في خلخلة العلاقة بين العدالة والتاريخ والصراع القائم فيه وطرح قراءة جديدة تجعل من استمرارية الكفاح همها الرئيس.

ربما لا يضاهي صعوبة تبني نظرة بنيامين حول التاريخ إلا صعوبة عدم التعاطي معها بجدية. ذلك أنها تحمل حجاجًا فلسفيًّا متماسكًا ومثيرًا، غير أن النهايات التي تقود إليها لا يمكن وصفها إلا بالجنونية. ثمة لحظة يعرفها كل ثائر مهزوم مصاب بداء الذاكرة، يواجهها في سعيه المحموم لتحقيق العدالة التي لا يمكن العثور عليها في صفحات التاريخ البيضاء، إذ توجد حصرًا في ملامح المكسورين والعجائز، إنها تلك اللحظة التي يتفجر فيها الثائر دون أن يطلب من فعله غير ألا يخجل من نفسه، هي انفتاح على العدم والمطلق وقطيعة نهائية مع أي نتيجة وغرض. واستمرار للنضال باسم «العدالة» المثيرة للسخرية والبكاء.إن اللاهوت التاريخي الذي يؤسس له فالتر بنيامين بمقاله عن مفهوم التاريخ هي تلك اللحظة مصاغة بعبارة فلسفية مضطربة تليق بعنفوانها وبتفجرها. هي لحظة انفعال ثورية يائسة تحاول إعادة إحياء الثورة في لحظة موتها الأخير أمام جحافل المنتصرين. هي هتاف أخير للمستضعفين من أجل الاستعانة بأرواح الشهداء كي يحضروا معنا اليوم وينتفضوا ضد الظلم، هي محاولة لقراءة الماضي بعين الحاضر ومحاولة دائمة لإعادة فتح مجال الفعل الثوري لا باسم التزامه بغد أفضل، بل باسم التزامه تجاه أرواح الشهداء في كل زمن.

المصادر باللغة العربية

1 – دراج، فيصل، فالتر بنيامين ولاهوت التاريخ، مجلة الكرمل، مؤسسة الكرمل الثقافية –مركز خليل السكاكيني الثقافي، ع86 شتاء 2006، ص100–171.

2 – بنيامين، فالتر. «عن مفهوم التاريخ» .Mada Masr Accessed December 31, 2018. https://goo.gl/xqqJKQ

3 – فرو، قيس، المعرفة التاريخية في الغرب، مقاربات فلسفية وعلمية وأدبية، المركز العربي للأبحاث والدراسات، بيروت، الطبعة الأولى 2013.

4 – العروي، عبد الله، مفهوم التاريخ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الرابعة، 2005.

5 – هابرماس، يورجن، القول الفلسفي للحداثة، ترجمة فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة في الجمهورية العربية السورية، دمشق، 1955.

6 – فوكوياما، فرانسيس، نهاية التاريخ والإنسان الأخير، مركز الانماء القومي، فريق ترجمة فؤاد شاهين، جميل قاسم، رضا الشايي. بيروت، الطبعة الأولى.

7 – دروي، شادية، خفايا ما بعد الحداثة، ترجمة موسى الحالول، دار الحوار للنشر، اللاذقية سوريا. الطبعة الأولى.

المصادر باللغة الإنجليزية

1 - Benjamin, Walter, Marcus Bullock, and Michael W. Jennings. Selected Writings. Vol. 4. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 2004.

2 - Habermas, Jurgen, Philip Brewster, and Carl Howard Buchner. “Consciousness-Raising orRedemptive Criticism: The Contemporaneity of Walter Benjamin” New German Critique, no. 17 (1979): 30. doi:10.2307/488008.

3 - Sontag, Susan. A Susan Sontag Reader. New York: Farrar, Straus, Giroux, 2014.

4 - Beiner, Ronald,”Walter Benjamin’s Philosophy of History”, Political Theory, Vol. 12, No. 3 (Aug., 1984), pp. 423-434

5 - Little, Daniel. “Philosophy of History” Stanford Encyclopedia of Philosophy. October 13, 2016. Accessed December 31, 2018. https://plato.stanford.edu/entries/history/#HegHis.

6 - Hegel, Georg Wilhelm Friedrich., John N. Findlay, and Arnold V. Miller. Phenomenology of Spirit. Oxford: Clarendon Press, 1978.

دراسات

- **اضطهاد ووطنية ومواطنة: البنية الخطابية للمسألة القبطية**

  شادي لويس

- **وثبة فبراير 1946**

  هشام عبد الرءوف

- **التباسات الكتابة حول حركة تحرير المرأة المصرية إبان ثورة 1919**

  سنية البهات

- **ماركس: القيمة والطبيعة**

  جون بيلامي فوستر
  ترجمة: مروة الناعم
  مراجعة: أمير زكي

1

اضطهاد ووطنية ومواطنة: البنية الخطابية للمسألة القبطية

شادي لويس

دراسات

الخانكة بعيون فوكو

منذ اندلاع أحداث الخانكة الطائفية في عام 1972، توالت أعمال العنف الطائفي في السبعينيات، حتى وصلت ذروتها في حادثة الزاوية الحمراء عام 1981؛ التي خلفت 81 قتيلاً. وبفعل تواتر أحداث العنف الطائفي لاحقًا، اجتذبت المسألة القبطية اهتمامًا بحثيًّا وسياسيًّا معتبرًا.لكن ذلك الاهتمام في معظمه ظل محصورًا في تحليل البنى السياسية والقانونية للطائفية، وآلياتها المؤسسية، سواء بالنظر في العلاقة التمييزية للدولة وأجهزتها بالأقباط وكنيستهم، أو الدور الذي تلعبه تيارات الإسلام السياسي وخطابها في مسألة التمييز والعنف الطائفي، أو فحص الوضع القانوني للأقباط في القوانين المصرية، وبالأخص فيما يتعلق بالأحوال الشخصية وبناء دور العبادة. يذهب بول سيدرا إلى أن محدودية النطاقات البحثية المتعلقة بالأقباط وكنيستهم يعود إلى عوامل سياسية وعملية كما يتعلق كذلك بالأسس النظرية، ومناهج البحث المستخدمة. فمن ناحية، تتحفظ كل من الدولة والكنيسة على التعرض إلى موضوع الهوية القبطية بوصفها تابوهًا سياسيًّا، يتعارض مع مبادئ الوحدة الوطنية. وفيما يخص الأسس النظرية، فإن النقد مابعد استعماري لإفراط السرديات الاستشراقية في التركيز على العناصر العقائدية والإيمانية في دراسات الشرق الأوسط وتاريخه، قد دفع الباحثين لتحاشي الجانب الديني بالكامل أو منحه دورًا هامشيًّا، لتفادي تهمة الميل الاستشراقي. وفيما يخص الجانب المنهجي، فالدراسات المتعلقة بتاريخ الأقباط الحديث، لاتزال، بحسب سيدرا، أسيرة «منهج بحثي تنويري»، يهمل الإمكانات السياسية المتضمنة في مجتمعات التابعين وفعلهم السياسي، ويتجاهل تأثير

تحقيق برلماني في محاولات افتعال فتنة طائفية

السادات يرى أن وضع الطلاق أمام جماهير الأمة الواقعة هو السبيل الوحيد

حادث في الشماشرجية كان لغير المسلمات التوجيه هجرية الى الوحدة الوطنية لامة

وكيل مجلس الشعب يرأس لجنة التحقيق وعضوية ٦ أعضاء من مجلس الشعب

السادات يتحدث اليوم ويعرض امور... فرحة العمل القادمة

عناوين الصحف تعقيبًا على أحداث الزاوية الحمراء

المؤسسات الروحية. يخلص سيدرا إلى الحاجة إلى الاهتمام بفحص الطرق التي أعاد بها الأقباط ومؤسساتهم الدينية، في القرن العشرين، تشكيل «التقليد الخطابي» القبطي، كوسيلة لإعادة الأقباط للسردية التاريخية الحديثة كموضوعات فاعلة، لا مجرد ضحايا، أو رموز.

لكن وإن نشر سيدرا ورقته في عام 2009، فإن اندلاع ثورة يناير، عام 2011، كان الحافز الأكبر لجذب انتباه أكاديمي وسياسي إلى الأقباط بوصفهم عنصرًا فاعلاً على الساحة السياسية، ومن ثم دفع لفحص الحركات القبطية الاحتجاجية والتي تشكلت في خضم الثورة وبعدها، والدور السياسي للكنيسة وعلاقتها الداخلية بالأقباط، وعلاقات الأقباط ببعضهم، والأهم النظر في العمليات الخطابية والرمزية ومواردها التي تبنتها واستخدمتها الاحتجاجات القبطية في تلك الفترة، وربطها تاريخيًّا بالتراث الخطابي والروحي للأقباط وكنيستهم، وكذلك النظر في تأثير العنف والتمييز الطائفي على الخبرة الحياتية اليومية للأقباط، وسلوكياتهم الفردية والجماعية. وعلى الرغم من التوسع في النطاقات البحثية المتعلقة بالأقباط وموضوعاتها، ومناهجها البحثية أخيرًا، إلا أن الدراسات المعنية بفحص العمليات والبني الخطابية عن الأقباط تظل محدودة جدًا.

وفي هذا السياق، تسعى هذه الدراسة لتتبع تشكل الخطابات الاجتماعية عن الأقباط، وتغيراتها، والنظر في مواردها السياسية واللاهوتية والتاريخية، اعتمادًا على الإطار النظري لنظريات البنيوية الاجتماعية، وأبستمولوجيا الواقعية النقدية، والتي ترى أن الإمكانات والقيود الكامنة في العالم المادي وبنياته الاجتماعية تشكل وتقيد البني الخطابية الاجتماعية. لذلك فإن تحليلنا مؤطر داخل إمكانات الشروط المادية، أي يأخذ في الاعتبار البنى والعوامل الاجتماعية والسياسية، وسياقاتها التاريخية، في مصر، والطرق التي تؤثر بها على تشكيل الخطابات الاجتماعية عن الأقباط.

وفي سبيل ذلك، سنستعين بمنهج تحليل الخطاب الفوكوي، والذي وإن كان يفتقد لمبادئ منهجية دقيقة، تحدد قواعد وإجراءات بعينها، إلا أنه يعتمد بشكل مرن، على تنظيرات فوكو عن الطبيعة البنائية للغة، ومفهومه عن المعرفة بوصفها بنية اجتماعية تُشكِّل خطابيًّا، والتي لا تعكس الواقع بالضرورة، لكن تنتج طرق بعينها لرؤية العالم، وإمكانات محددة للفعل الاجتماعي. لذا فالدراسة تركز على تحليل الطرق التي تشكل بها الخطابات الاجتماعية المتعددة عن الأقباط إمكانات بعينها للخبرة الفردية، والفعل الاجتماعي بينهم. يذهب فوكو إلى أنه طالما هناك سلطة، فهناك مقاومة، لذلك فإن الدراسة ستفحص الطرق التي تعمل بها المقاومة من داخل الخطابات القبطية، وكيف لتلك المقاومة أن تنتهي أحيانًا بترسيخ الخطابات المهيمنة التي كانت [المقاومة] هادفة لزعزعتها بالأساس.

الأنبا مكاريوس، أسقف أبرشية المنيا

من الاضطهاد إلى الاستشهاد الجديد

في حوار للأنبا مكاريوس، أسقف أبرشية المنيا، مع وكالة رويترز، على خلفية تفجيرات أحد الشعانين عام 2017، صرح «نحن في موجة اضطهاد، لكن الكنيسة مر عليها كتير جدًا، من 20 قرن...التاريخ مليان»، قبل أن يضيف «فيه موجة اضطهاد وبتوصل لأعلى نقطة زي الهرم وبتنزل تاني».

من تفجيرات أحد الشعانين عام 2017

تقدم تصريحات مكاريوس، نموذجًا شديد الكثافة لخطاب الاضطهاد القبطي، فهو يرى الهجمات في ضوء عشرين قرنًا من الاضطهاد، هو عمر المسيحية في مصر. لكن تلك الإحالة التاريخية لا تعني أن الاضطهاد حدث تاريخي، أي عارض، بل العكس أنه طبيعة الأمور. وفي الوقت نفسه فإن الإحالة التاريخية تلك، لا تعني زمانية الاضطهاد، أي طبيعته الأرضية أو العالمية. فتصريحات مكاريوس تحيلنا إلى الكنيسة التي مرَّ عليها موجات من الاضطهاد، والذي بحسب كلامه لا يبدو موجهًا للأقباط كأفراد أو جماعة اجتماعية، بل إلى الكنيسة تحديدًا، بوصفها جماعة المؤمنين، رافعًا الاضطهاد من نطاق الزماني والعالمي إلى الروحي والمقدس.

تبدو استعارة مكاريوس لصورة الموجات الصاعدة والهابطة لوصف الاضطهاد، الذي يشهد مدًا وجزرًا متتابعًا، للتأكيد على أن الاضطهاد هو الحالة الدائمة للوجود القبطي، والذي لا يغيب الاضطهاد عنه ولو للحظة واحدة، بل يشهد تغيُّرًا في كثافته وحدته فقط، هكذا فإن أمر الاضطهاد حدث طبيعي ومعطى مسبق بشكل دائم. تدفعنا تلك الصورة عن الاضطهاد بوصفه حدثًا روحيًّا متجاوزًا، وفي الوقت نفسه معطى دائمًا مستمر الحضور، إلى التساؤل عن الخطاب المتداول عن الاضطهاد القبطي، وأركانه، وأصوله التاريخية اللاهوتية وتحولاته، وتفسيراته السياسية، وتبعاتها على سلوك الأقباط السياسي والاجتماعي وكنيستهم.

يتخذ التقويم الرسمي للكنيسة القبطية، والمعروف بتقويم الشهداء، تولى الإمبراطور دقلديانوس عام 284 كبداية له. تعود النقطة التأسيسية للوعي الكنسي بالتاريخ، إلى حقبة الاضطهاد التي شنَّها الإمبراطور دقلديانوس ضد المسيحيين بداية من عام 303، والتي تطلق عليها الكنيسة عصر الشهداء. يهمين خطاب الاضطهاد على الوعي والمخيلة الجمعية للأقباط، فغير كتاب السنكسار، الذي يستخدم يوميًّا في الصلوات التعبدية في القداس الكنسي، وهو كتاب يحتوي على سير القديسين والشهداء مرتبة حسب التقويم القبطي، وهي سير نادرًا ما تخلو قراءتها اليومية من قصص الاستشهاد والعذابات حتى الموت، فإن الموالد السنوية والزيارات الدورية لأضرحة الشهداء، وأيقوناتهم التي تزين منازل الأسر القبطية وكنائسهم وحليهم الشخصية، والحنوط التي يحملها البعض على سبيل التبرك، وغيرها من ممارسات وطقوس يومية ورموز وصور وخطابات كثيفة التركيز، تعمل على ترسيخ حضور ثقيل لخطاب الاضطهاد وتشيئه بشكل دائم وعياني.

تذهب المؤرخة صافيناز نجيب إلى أنه، وفي خضم مذابح عصر الشهداء، أسست الكنيسة القبطية محورًا لتاريخ مشترك للأقباط، هو سردية الاضطهاد، عبر سلسلة طويلة من سير الاستشهاد، بغية الحفاظ على تجانس ووحدة الهوية الجماعية لهم ضد التهديدات الخارجية، متمترسة داخل حواجز من العزلة، لمقاومة أي محاولات لأذى الأقباط. لكن خطاب الاضطهاد لم يكن معنيًّا فقط بتهديدات السلطة والأغلبية، ففي كتابها «المسيحية القبطية في مصر العثمانية»، تستخدم فيبي أرمانيوس، سيرة القديس «صليب»، الذي استشهد في نهاية العصر المملوكي، للتدليل على الطبيعة التراكمية والديناميكية لخطاب الاضطهاد. فالتغير الجذري والمفاجئ لوضع الأقباط بعد دخول العثمانيين لمصر، وحالة القلق والبلبلة التي اجتاحت المجتمع المصري وبالأخص الأقليات الدينية، دفعت لإحياء سيرة القديس صليب، لتضخ دماء جديدة إلى سردية الاضطهاد، لا لترسيخ تجانس الهوية الجمعية للأقباط فقط في ظل الظروف المضطربة، بل لتدعيم موقف الإكليروس الكنسي في مواجهة طبقة الأراخنة، من كبار التجار والموظفين الأقباط، والذين تصاعد دورهم في إدارة شؤون الطائفة في عهد العثمانيين، وشكَّلوا تهديدًا لحق الكنسية في التمثيل السياسي للطائفة وإدارة شؤونها داخليًّا. تطلق أرمانيوس على سردية الاضطهاد التي تطورت في مصر العثمانية، «الاستشهاد الجديد».

مع تصاعد العنف الطائفي منذ مطلع السبعينيات، فإن خطاب «الاستشهاد الجديد»، كامتداد لخطاب الاضطهاد التاريخي، أطَّر ضحايا العنف الموجه ضد الأقباط، بوصفهم «شهداء المسيح»، سواء كانوا من

أحداث ماسبيرو 2011

ضحايا الاشتباكات الطائفية الأهلية كما في الزاوية الحمراء 1981، أو الصدامات مع الدولة كما في ماسبيرو في 2011، أو عمليات الدولة الإسلامية في ليبيا عام 2015، أو في هجماتها في مصر في العامين الماضيين. يؤكد خطاب الاستشهاد الجديد، والذي لا يميز بين السياقات المختلفة لأحداث العنف الموجه ضد الأقباط ودوافعها السياسية ومرتكبيها وغيرها من العوامل، على صيغته الاختزالية، والتي لا ترى في معاناة الأقباط سوى قدرًا روحيًّا مستمرًا عبر العصور، وفي الاضطهاد موضوعًا لاهوتيًّا لا يقع في نطاق الأرضي أو السياسي.

يعمل خطاب الاستشهاد الجديد، على ترسيخ وحماية تماسك هوية وذاكرة جماعية لدى الأقباط، تُهمين على التاريخي واليومي، ويدفع للتمترس داخل حواجز من العزلة، والتسليم للإكليروس بحق التمثيل الحصري لعموم الأقباط، مُقيدًا أي إمكانية للفعل الاجتماعي والسياسي خارج الكنيسة، كما ينفي مفاهيم الوطنية أو المقاومة أو المواطنة إجمالاً، فهي غير ممكنة في عالم حُكِمَ على أبناء الله فيه بالألم والاضطهاد بالضرورة، والأسوأ أنها تنفي عن مخيلة الأقباط أي دور لمواطنيهم، أو للمجتمع في دعمهم أو حتى التعاطف معهم. هكذا فإن خطاب الاضطهاد وإن كان يُشحذ في مواجهة العسف الذي تعرض له الأقباط تاريخيًّا، فإنه لطالما رسخ عزلتهم واستثنائهم من المجال العام.

خطاب الوطنية «الدين لله والوطن للجميع»

عندما اندلعت التظاهرات ضد الاحتلال البريطاني في مارس 1919، كان القس سرجيوس في زيارة لعائلة قبطية بالقرب من كنيسة الفجالة بالقاهرة. وعندما سمع الهتافات المؤيدة لسعد زغلول ورفاقه، يقول سرجيوس «شعرت برعشة غريبة، والدم كان يغلي في عروقي، ووجدت قدماي تأخذاني مباشرة إلى الجامع الأزهر».

كان القس سرجيوس، المعروف بخطيب المنبرين، أول قس قبطي يعتلي منبر الأزهر في تاريخه، حيث خطب في جموع المتظاهرين والمصلين لـ59 يومًا متتالين. لعبت أيقونة خطيب المنبرين، وشعارات «الدين لله، والوطن للجميع»، ومشاركة الأقباط جنبًا إلى جنب مع مواطنيه المسلمين في نضال ثورة 1919، تحت راية الهلال مع الصليب، دورًا محوريًّا في صياغة خطاب الوطنية القبطي. لكن ربما ينبغي علينا أن نتعامل ببعض التحفظ مع سردية العصر الذهبي للوحدة الوطنية في حقبة الليبرالية البرلمانية بعد الاستقلال. فعلى سبيل المثال، تذهب فيفيان إبراهيم في كتابها «أقباط مصر: تحديات الحداثة والهوية» للتشكيك فيما تسميه سردية «الاضطهاد الأبدي»، وتذهب أيضًا للتشكيك في سردية الوحدة الوطنية إبان ثورة 1919، إلى حد التساؤل عن إن كانت راية الهلال مع الصليب، قد رفعت بالفعل في أثناء التظاهرات، أم تم تبنيها لاحقًا. تبدو شكوك إبراهيم مبررة، فقبل أقل من عقد واحد من الثورة، وعلى خلفية اغتيال رئيس الوزراء القبطي، بطرس غالي، عام 1910، كانت التظاهرات تجوب الشوارع هاتفة «الورداني قتل النصراني»، بينما كانت أعمال العنف الطائفي ضد الأقباط على أشدها.

القس سرجيوس

تظل سردية دور الأقباط في النضال الوطني للاستقلال، وما يرتبط بها من خطاب الوحدة الوطنية، أمرًا شديد التعقيد وعدم الوضوح، وهو ما ينسحب

أيضًا على الحركة الوطنية إجمالاً. فوضع الإسلام، والأقليات، والعروبة داخل خطاب الحراك الوطني كان شديد الغموض والتناقض، وموضوع لصراعات عنيفة بين أطراف عدة. لكن ما يعنينا هنا هو العوامل التي شكلت خطاب الوطنية، الذي جسَّد الأقباط بوصفهم أحد عناصر نسيج الأمة، وشركاء في نضال أبناءها من أجل الاستقلال ونهضتها. أدى صعود طبقة من ملاك الأراضي والرأسماليين وكبار الموظفين الأقباط، في عهد محمد علي وسلالته، مع عمليات التحديث التي أدخلها البابا كيرلس الرابع، «أبو الإصلاح»، على مؤسسات الكنيسة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، واتساع نشاط الجمعيات الأهلية القبطية لاحقًا، إلى تفجر صراع بين طبقة الإكليروس وطبقة برجوازية قبطية صاعدة على حق التمثيل للطائفة وإدارة شؤونها. وفيما وجدت طبقة العلمانيين الجديدة، المتأثرة بالتعليم الحديث وقيم «القومية» غايتها في خطاب وطني، لإزاحة سيطرة رجال الدين المسيحي، فإن الكنيسة وإكليروسها كانوا يواجهون تهديدًا أكثر ضراوة هو النشاط المتسارع للإرساليات البروتستانتية والكاثوليكية الغربية بين الأقباط، وهو الأمر الذي دفع الكنيسة هي الأخرى لتبني صيغة وطنية، تتمحور حول مصرية الكنيسة ومصرية أبنائها في مواجهة المحاولات الأجنبية لتلويث نقاوتها التاريخية. الأمر الأكثر جدارة بالانتباه هو

الضباط الأحرار

توظيف الكنيسة لسردية الاضطهاد التاريخية، لتعزيز خطاب الأصالة الوطنية، فالاضطهاد لم يُصوَّر بوصفه قدرًا إلهيًّا لجماعة المؤمنين، بل نضال للمصريين للحفاظ على نقاوة الإيمان الصحيح، ضد الأجنبي: الرومان والبيزنطيين وأخيرًا الإرساليات الأمريكية.

دفع فقدان الأقباط للكثير من مزايا وضعهم التفضيلي في الإدارات الحكومية، بعد دخول البريطانيين إلى مصر في 1882، والذي كان بحجة حماية الأقليات، بالإضافة إلى القلق الذي ساورهم من إمكان أسلمة حراك الاستقلال، مع الخوف من التبعات الانتقامية في حالة وقوفهم إلى جانب البريطانيين، إلى تبني كل من الأكليروس والعلمانيين الأقباط لخطاب وطني، يضمن لهم مكانًا في الهوية الوطنية التي كانت ما تزال في حالة من المخاض الصعب.

لكن وإن ظل خطاب الوحدة الوطنية هو الصيغة الرسمية المعتمدة لدى الدولة والكنيسة المصريتين إلى اليوم، فإن تأثيره كان له أن يتداعى سريعًا. فالطبيعة المرحلية والبرجماتية سواء للحراك الوطني، أو خطاب الوطنية، الذي كان معنيًّا حصرًا بمقاومة الاحتلال، وخلا من مشروع وطني أشمل وأكثر اتساعًا، قد ساهمت في تفريغ خطاب الوحدة الوطنية من معناه، ليتحول إلى شعارات، لا تستدعي سوى السخرية اليوم من صور القساوسة والشيوخ المتعانقين على صفحات الصحف بعد كل حادثة للعنف

حسن البنا ومكتب الإرشاد

جوزيف مسعد

الطائفي. كان صعود تيارات الإسلام السياسي، وتأسيس جماعة الإخوان المسلمين في عام 1928، أي بعد أقل من عقد واحد من ثورة 1919، ولاحقًا وصول الضباط الأحرار إلى الحكم، من أسباب تراجع خطاب الوحدة الوطنية، وانسحاب الأقباط إلى الكنيسة مرة أخرى، فيما فقد العلمانيون تأثيرهم بفعل سياسيات تأميم المجال العام في الحقبة الناصرية.

لكن إشكالية خطاب الوحدة الوطنية، لا تكمن في مجرد تحوله إلى سردية رسمية أرشيفية مفرغة المعنى والتأثير، بل في تناقضاته الداخلية الأصلية. فتجسيد الأقباط بوصفهم أحد عنصري الأمة، ووحدتها، كان له أن يقيد قدرة الأقباط على الفعل السياسي المنفرد أو المستقل، في سبيل قضايا تخصهم، فالوحدة هي الإطار الوحيد الصالح للفعل القبطي. هكذا فإن أي محاولة للفعل السياسي القبطي، بخصوص قضايا تتعلق بالتمييز أو الطائفية وغيرها، كان يوصم بخيانة القيم الوطنية، وبالخروج على الصف الوطني، بل وفي أحيان كثيرة استدعاء للتدخل الأجنبي في الشأن المصري الداخلي. هكذا فكما ساهم خطاب الوحدة الوطنية، في تعزيز شعور الانتماء والشراكة لدى الأقباط، فإن تناقضاته الداخلية، حصرت فعلهم السياسي في إطار الحشد الجماهيري للقضايا ذات الطبيعة الوطنية العامة، والموجهة نحو الخارج بالأساس، وهو الأمر الذي قيد إمكانات الفعل السياسي والاجتماعي للأقباط ذات الطبيعة الفئوية.

المواطنة: خطاب حقوقي وأقلية

في عام 1994، قبل إعلان مركز «ابن خلدون» في القاهرة، عن تنظيم مؤتمر عن الأقليات في الشرق الأوسط، ضم الأقباط على أجندته، بهجوم شديد في وسائل الإعلام ومن أجهزة الدولة، وأثار «جدلاً عامًا كان هو الأكبر منذ أزمة الخليج وعاصفة الصحراء»، بحسب الدكتور سعد الدين إبراهيم مدير المركز. كان تأطير الأقباط بوصفهم أقلية أمرًا متعارضًا مع الخطاب الوطني الرسمي المعتمد لدى كلا من الدولة والكنيسة، وموضوعًا لحساسية حركات الإسلام السياسي في الوقت ذاته. لكن المؤتمر والجدل المثار حوله لم يكن سوى علامة واحدة على سلسلة طويلة من التحولات في الخطاب المتعلق بالأقباط. فمنذ سقوط الاتحاد السوفيتي في مطلع التسعينيات، ركزت الحكومات الغربية على دعم عمليات التحول الديمقراطي والإصلاح الاقتصادي الليبرالي، في منطقة الشرق الأوسط، عبر وسائل عدة كان من بينها دعم منظمات المجتمع المدني، وخصوصًا المنظمات ذات الطبيعة الحقوقية. كان للتسامح النسبي الذي أبداه نظام مبارك تجاه تلك المنظمات وأنشطتها الحقوقية، سببًا في صعود خطاب المواطنة الحقوقي، فيما يتعلق بعموم المصريين، وحقوق الأقليات الدينية والنساء وأصحاب الميول الجنسية المغايرة. لكن وعلى خلاف خطاب الوطنية، الذي تطلب تماهيا للأقباط في نسيج الأمة، وفرض لا مرئية عليهم داخلها، فإن خطاب المواطنة ينطلق من ركيزتين أساسيتين، أولا تساوي جميع المواطنين أمام القانون والدولة في الحقوق والواجبات بغض النظر عن جنسهم، أو عرقهم، أو انتمائهم الديني وغيرها، وثانيا الحق في التمايز، أو الإقرار بالقضايا والحقوق والمسائل ذات الطبيعة الفئوية لكل جماعة اجتماعية بعينها. يتجاوز الخطاب الحقوقي، كلا من سردية الاضطهاد والوحدة الوطنية التي كبَّلت قدرة الأقباط على الفعل السياسي، وهو الأمر الذي فتح الطريق أمام صعود حراك قبطي واسع ذي طبيعة حقوقية، كما يطالب بمواطنة متساوية أمام القانون، فإنه كان معنيًّا بترسيخ هوية متمايزة للأقباط، لا تتهيب من التعامل مع قضاياهم الفئوية والمجاهرة بخصوصيتها.

لكن وإن كان خطاب المواطنة العامل الأكثر حفزًا لإمكانات الفعل السياسي لدى الأقباط، فإنه لا يخلو من معضلات بدوره. فالنقد الذي يوجهه جوزيف مسعد للخطاب الحقوقي، وسياسات الهوية، والذي يرى فيها محورًا لهيمنة الأجندة النيوليبرالية الغربية، وللاستعمار الثقافي، ولإنتاج هويات مشوهة مفروضة من الخارج، مع حدته ومبالغته، التي تصل إلى حد اتهام منظمات حقوق الإنسان في المنطقة بالعمالة للغرب، إلا أنه لا يخلو من منطق جدير بالنظر. فالخطاب الحقوقي كما يختزل الأقباط في صورة الأقلية، فإنه يختزلهم أيضًا

كأفراد إلى مجرد موضوعات قانونية خاضعة لشبكة من علاقات الحقوق والواجبات أمام مؤسسات الدولة. وكما ينتج ذلك الاختزال صورة مشوهة ومنقوصة عن الذات والهوية الجمعية للأقباط، فإنه يستبدل خطاب الوطنية ووحدته القسرية، بتماهي كامل مع الأجندة النيوليبرالية المعولمة وقيمها، والتي تتجاهل السياقات التاريخية والاجتماعية، والمواريث الثقافية واللاهوتية للأقباط وغيرهم من جماعات الأقليات. هكذا وعلى الرغم من أن إحدى ركائز الخطاب الحقوقي هو النضال من أجل الاعتراف بالتمايز والخصوصية الفئوية، فإنه يقود في النهاية إلى فرض هوية معولمة واحدة على الجميع. وفي الوقت نفسه فإن تأطير الخطاب الحقوقي، للأقباط، كأقلية، على الرغم من أنه يتيح لهم إمكانات للفعل السياسي للمطالبة بحقوقهم الفئوية، فإنه يتضمن في الوقت ذاته إمكان التمترس حول تلك القضايا والحقوق الفئوية، وعزل الأقباط عن قضايا أكثر شمولاً، وعن المشاركة في نضالات مواطنيهم، التي لا تقل إلحاحًا وجوهرية.

خاتمة: لاهوت التحرير وخطابات أخرى

في أحد الأيام الأولى من اعتصام التحرير، إبان ثورة يناير2011، ألقى إيهاب الخراط، أحد شيوخ كنيسة قصر الدوبارة الإنجيلية، كلمة على منصة ميدان التحرير، ختمها بقوله «من ألفين سنة، كان فيه شاب زيكم ثار على فساد وظلم عصره. ومات شهيد زي شهداء الثورة. الشاب ده كان المسيح عيسى ابن مريم». وفيما انطلقت حشود التحرير، على وقع تلك الكلمات التي ألقاها الخراط بحماسة نارية، في الهتاف «الله أكبر... الله أكبر»، كان تأكيد الخراط على أن المسيح كان ثائرًا سياسيًّا ومُصلحًا اجتماعيًّا، لا مجرد مخلص إلهي، وأن صَلبه كان استشهادًا في سبيل قضية إنسانية، لا فقط فداء للعالم من الخطيئة الأصلية، وأنسنته للمسيح وضم شهداء الثورة إلى زمرته في أخوية نضالية ضد الفساد والظلم، هو امتداد لخطاب «لاهوت التحرير»، الذي طوَّرته الكنيسة الكاثوليكية في أميركا اللاتينية منذ الخمسينيات، كلاهوت منحاز للفقراء ومعاناتهم، مدفوعًا لتأطير ممارسة معاشة ونضال عملي ضد السلطات القمعية والأنظمة الاجتماعية الظالمة، كركن أساسي من التجربة الإيمانية ومسؤولية المؤمن تجاه العالم.

ما تكشفه كلمات الخراط، وخطاب «لاهوت التحرير» التي تبنته الكنيسة الإنجيلية المشيخية، أكبر الكنائس البروتستانتية في مصر، إبان الثورة وبعدها هو أن الخطابات التي تناولتها ورقتنا ليست حصرية، وأن خطابات أخفت صوتًا، لكن لا تقل تأثيرًا، تجد مكانًا لها بين الأقباط. تكشف تلك الخطابات المقاومة والتحريرية الطبيعة المعقدة للمجتمع القبطي، فإن كان معظم الاهتمام البحثي والسياسي منصبًّا على الكنيسة الأرثوذكسية القبطية، التي ينتمي لها غالبية الأقباط، فإن تنوع خريطة الطوائف القبطية وتعقيدها يبدو جديرًا بالالتفات، وبالأخص مع الأخذ في الاعتبار الدور الجوهري الذي لعبته الكنيسة الإنجيلية في ثورة يناير، والذي ساهم في صبغها بصفه الوحدة والتنوع، لكن على أسس تتجاوز مفهوم الوطنية الضيق.

إيهاب الخراط

فإن كان القس سرجيوس خطيب ثورة 1919، فإن الخراط الذي التحق بالعمل السياسي والحزبي بعد الثورة، جدير بلا شك بلقب «واعظ الميدان». تكشف التحولات التي شهدتها ثورة يناير وما بعدها أن

الخطابات الثلاث التي تناولتها ورقتنا ليست خطابات مستقلة عن غيرها، فتضمين عناصر من خطاب الاضطهاد، داخل الخطاب الحقوقي والثوري، في أثناء اعتصام ماسبيرو وبعد مذبحته، والذي استعان بمفردات الاستشهاد التاريخية ورموزها الخطابية والبصرية لأيقنة «مينا دانيال» بوصفه شهيد الثورة والكنيسة، يكشف عن الطبيعة الديناميكية لتلك الخطابات، وسيولة حدودها، وعن عمليات التطعيم والاقتراض المتبادلة بينها وبين غيرها من الخطابات.

يظل خطاب الاضطهاد أكثر هيمنة على الوعي القبطي، وخصوصًا بعد انكسار الموجة الثورية، فيما يلعب خطاب الوحدة الوطنية دورًا هامشيًّا وطقسيًّا على المستوى الرسمي. لكن وإن كان كلا الخطابين يفرضان قيودًا على إمكان الفعل السياسي على الأقباط، فإن خطاب المواطنة الحقوقي، على الرغم من معضلاته، كان هو الأكثر حفزًا إلى اليوم للأقباط على الفعل الجماعي والولوج إلى المجال العام. يكشف السرد التاريخي الموجز لتطور تلك الخطابات، الذي قدمته هذه الدراسة أن صعود خطابات مغايرة أرحب وأكثر حفزًا على الفعل السياسي والاجتماعي للأقباط كان مرتبطًا بعوامل سياسية واجتماعية كان من شأنها تصعيد طبقة من العلمانيين، وعلى تحفيز منافستهم لسلطة الإكليروس على تمثيل الطائفة وإدارة شؤونها، في مراحل تاريخية بعينها، وعن أنه في اللحظات المفصلية للتاريخ المصري الحديث، والتي استدعت مشاركة الأقباط في النضال الوطني، فإن خطابات بديلة ولاهوتات منافسة، لا تستسلم بالضرورة لمظلومية الاضطهاد، بل تجد فيه منطلقًا لطموح إلى دولة للمواطنة، والمساواة، والتعايش على أسس دستورية وقانونية، تستلهم روايات وطنية ولاهوتية وتاريخية عدة، وجدت فرصتها للتشكل والانتشار.

وهكذا، ومع الاعتراف بمحدودية هذه الدراسة، في تركيزها على عرض خطابات ثلاثة فقط بإيجاز، فإن هناك حاجة ماسة لتوجيه الاهتمام البحثي إلى البنى والعمليات الخطابية المتعلقة بالأقباط، وسياقاتها الاجتماعية والتاريخية، وفاعليتها في تشكيل الوعي والهوية القبطية، وإتاحتها أو تقييدها إمكانات بعينها لفعلهم السياسي، مع الأخذ في الاعتبار، البنية المعقدة والمتنوعة للمجتمع القبطي وطوائفه وطبقاته، وذلك بغية الوصول إلى فهم أعمق للمسألة القبطية، والوصول إلى حلول ممكنة لفك عزلة الأقباط ومقاومة استثنائهم من المجال العام.

2

وثبة فبراير 1946

هشام عبد الرءوف

هي وطنية ديموقراطية، بفعل هدفها الاستراتيجي: الأرض والحرية؛ وبفعل الطبقات والفئات الاجتماعية، التي حملت الوثبة على ظهرها. وقت خرج الفكر عن الخضوع للإغراءات النمطية، والخوف من المجهول، والعزوف عن المخاطرة، مضى شباب مصر، رافضين الدعوة للاستكانة، والقول باستحالة تغيير اللا مقبول، وانطلقوا إلى انتصار الحياة الإنسانية، المصرَّة على التقدم، والتمسك بالأمل. إذن الحركة الطلابية المصرية، التي برزت مع مصطفى كامل، وتمثَّلت في ثورة 1919، قد أنجزت، باتحادها مع العمال، في 1946، بل فرضت نفسها، ووعيها على الحركة الوطنية، بجميع أحزابها، آنذاك. إلا إنه لم يكتب عن وثبة فبراير 1946، إلا نُتفًا متفرِّقة، من اليسار على وجه الخصوص، وعلى الرغم من أن شباب هذه الوثبة حملوا الحركة الوطنية المصرية، إلى طور جديد، وخرجوا بها عن المألوف من الممارسات الدبلوماسية، فإن بعض مؤرخي هذه الحركة الوطنية، ضنوا في تناول هذه الوثبة.

الأساس

قاد «الوفد» الشعب المصري، منذ 1919، وإن انحرف عن الخط الثوري، وعن المطالب الشعبية، بذريعة إعطاء الأولوية لتحقيق الاستقلال الوطني، وجلاء البريطانيين عن مصر، شأن الوفد هنا، شأن غيره من الأحزاب المسماة بالتقليدية، مسوِّغين بهذه الذريعة صراعهم على السلطة. ثم أتت وثبة فبراير 1946، لتُخرِج حركة الجماهير من تحت قيادة الوفد، ولتضبط هذه الوثبة بوصلة الحركة الوطنية، بتطوير أهداف ومفاهيم تلك الحركة، بما يتواكب مع الوضع الدولي، عقب الحرب العالمية الثانية.

الخلفية الاقتصادية – الاجتماعية:

عانى الشعب المصري أزمة اقتصادية، تمثلت دعائمها في بلوغ كبار الملاك 0.5 ٪ من تعداد سكان مصر،فلم يزد عدد الملاك بينهم عن 2.4 مليون، ليكون 76 ٪ من سكان الريف، مُعدمين1 (عمال زراعيين، وفقراء الفلاحين)، ومع

الحرب العالمية الثانية

ظهور فئة كبار الرأسماليين، وتداول السلطة بينهم، وبين كبار الملاك، انتقلت الأراضي من أداة إنتاج، إلى مجالات استثمار، فتجمعت الأملاك في أيدي النصف بالمائة، وعمل الفلاح أجيرًا، أو مستأجرًا، تحت رحمة من انضم إلى شريحة النصف بالمائة. فنزح أبناء الفلاحين إلى المدن، حيث الورش، ومصانع كبار الملاك، والرأسماليين، ما كان له دور ملحوظ في نمو طبقة العمال عددًا، وبما أقامه المستعمر – مع قيام الحرب العالمية الثانية – من مصانع، وشركات، لسد احتياجات قواته، ما زاد من نمو في تلك الطبقة.

تدفقت – في أثناء الحرب – جيوش الحلفاء على مصر، بعبء تموينها، ما كان له دور في إفقار مصر، إضافة إلى مشكلة الأرصدة الاسترلينية، ما أحدث التضخم، الذي وصل إلى 350 ٪. وهبط متوسط الدخل القومي للفرد إلى 9.3 جنيه2، تزامنًا مع السوء الشديد في توزيع الدخل. كما توقفت أعمال الشركات الألمانية، والإيطالية، إبان الحرب، فكان الركود في أعمال الموانئ، والجمارك. وتوقفت الكثير من الشركات البريطانية، بعد الحرب، فتعاظمت أزمة البطالة، بين العمال، وصلت إلى نحو 100.000 عامل3.

على الرغم من معاناة الشعب المصري، الاقتصادية، عقب الحرب، فإن العامل السياسي، المحلي، والإقليمي، والدولي، كان صاحب الأثر الأكبر في قيام هذه الوثبة. متمثلًا في مطلب الاستقلال الوطني.

العامل السياسي

دوليًّا، تلقت بريطانيا ضربات ساحقة، في أول الحرب،

فرانكلين روزفلت

ثم دخلت الجيوش السوفييتية برلين، محررةً الألمان من نير النازية، في يونيو 1945، وسرعان ما انسلخت من السلسلة الاستعمارية حلقات: بولندا، والمجر، وتشيكوسلوفاكيا، وألبانيا، وبلغاريا، ويوغوسلافيا، ورومانيا، وكوريا الشمالية؛ وشكّلت مع الاتحاد السوفييتي «المعسكر الاشتراكي»، لسحق الاستعمار، وسرعان ما انضمت الصين، في مطلع أكتوبر 1949.

انتهت الحرب لصالح ميزان الشعوب، فارتفع سقف طموح أبناء المستعمرات العربية، وقد صرَّح فرانكلين روزفلت (رئيس الولايات المتحدة الأمريكية)، في 5 يوليو1940، «نأمل أن يطْلع علينا المستقبل الذي نعمل على إعداده في الوقت الحاضر، بحضارة تقوم على حريات البشر الأساسية، وأولى هذه الحريات: حرية القول والرأي؛ والثانية: الحرية التي تجعل في استطاعة كل إنسان أن يعبد الله وفق معتقده؛ والثالثة: الحرية التي يحصل عليها الإنسان بالتحرير من نير البؤس، والعوز؛ والرابعة: الحرية التي تُنتج التحرر من الخوف4. ثم جاء «ميثاق الأطلنطي» –الذي دخلت به أمريكا الحرب – في 14 أغسطس 1941، عن روزفلت، وونستون تشرشل (رئيس وزراء بريطانيا)، باحترام طلبات الشعوب في التحرر، بجانب ضرورة القضاء على الاستبداد النازي. وفي 26 يونيو 1945، عُقد ميثاق الأمم المتحدة، بسان فرنسيسكو، الذي نصَّ في مادته الثانية (فقرة 1)، أن «تقوم الهيئة على مبدأ المساواة في السيادة، بين جميع أعضاء هيئة الأمم»؛ التي من مقاصدها، إنماء العلاقات الودية بين الأمم، على أساس احترام المبدأ، الذي يقضي للشعوب بحقوق متساوية، ويجعل لها تقرير مصيرها، واتخاذ التدابير الأخرى، الملائمة لتعزيز السلم العام5. وقد استقلت أذربيجان، في سبتمبر 1945، وقامت جمهورية أذربيجان المستقلَّة. وكذا سوريا، التي نالت استقلالها، في 17 أبريل 1946، ليتبعه إعلان الحكومة

إسماعيل صدقي

السورية، في 25 منه، وإعلان الاستقلال التام الشامل. وتبعتها لبنان، في نهاية العام نفسه. وقد مُنحت الهند الاستقلال (1946).

مصريًّا، تأزم الوضع السياسي المصري، الممثَّل في الأحزاب، فقد مرَّ الوفد بتطورات أضعفت بناءه التنظيمي، وتدهورت شعبيته، بدءًا بظاهرة الانشقاقات الأربعة المتوالية عنه. بالإضافة إلى ما أحدثه توقيع الوفد «معاهدة 1936»، وما أثير حولها؛ ختامًا بتولي الوفد حكومة (1942)، عقب ما عُرف بـ «حادثة 4 فبراير 1942»6. واستفحلت أزمة الوفد الداخلية، بزيادة نسبة كبار الملاك الزراعيين ضمن قياداته -دون مراعاة للدور الوطني، والماضي السياسي- ما أحدث تغيرًا ملموسًا في تكوين الوفد، وتوجهاته، مثَّل قوة إضافية في سياق مهادنة الملك، وتقديم المزيد من التنازلات له. أما الحزب الوطني (1907) فخَفُت بريقه؛ وظهر الأحرار الدستوريون (1922)، نتاج أول انشقاق للوفد، كتعبير صارخ عن خط المهادنة للملك، والمحتل؛وحزب الاتحاد (1925)، الذي سُمِّي بحزب الملك؛ ختامًا بحزب الشعب (1930)، الذي ضم ستة من مجلس إدارة «الأحرار الدستوريين»، وعددًا من الاتحاديين، أنصار اسماعيل صدقي.

وجد المصريون أنفسهم أمام تحالف شيطاني، لا يصادر حريتهم، فحسب، بل يصادر لقمة عيشهم، فقد ظلَّت الجماهير الشعبية، في هذه الفترة، دون قيادة حقيقية، تُعبِّر عن مصالحها، فالقيادة القديمة (الوفد) هادنت، وأكدت انفصالها عن الحركة الثورية العام 1936، وسمحت للاستعمار برسم الوضع الداخلي العام1942.

فصائل الوثبة

مع تفاقم الأوضاع الاقتصادية - الاجتماعية، والسياسية، وانصراف الأحزاب التقليدية عن معالجتها بذريعة التفرُّغ لتحقيق الاستقلال، كانت الحاجة الماسة للتغيير. فبدأ مثقفو الطبقة الوسطى يُدلون بدلوهم، لعلاج هذه الأزمات، لنجد تطورًا اشتركت فيه فصائل عدة، لحركة شبَّت تعاني مما أسلفنا، ونضجت لتودي بقيادتها المتكلِّسة. فظهرت كقيادات جديدة، في أقصى اليمين واليسار؛ ففي اليمين، ظهرت جماعة الإخوان المسلمين؛ وفي اليسار ظهرت الجماعات الماركسية المختلفة، والتيار التقدمي داخل الوفد (الطليعة الوفدية).

اليسار7

بعد نحو ستة أشهر من قيام «اتحاد العمال»، عمد هذا الاتحاد إلى تأسيس «الحزب الاشتراكي»، في 1920، وبعد نحو العامين، تحوَّل اسم الحزب إلى «الحزب الشيوعي المصري». ووفدت إلى مصر أعداد من العمال الأجانب، حملت معها الخبرات النقابية والسياسية، بما في ذلك الأفكار الماركسية. بينما اشتد عود حركة المثقفين، وارتبط جزء منها بالطبقة العاملة، فكان الحزب الشيوعي، الذي سرعان ما تلقى ضربات أمنية قاصمة، بدءًا بحكومة الوفد، ربيع 1924، وتبعتها ضربات أخرى، أجبرت الحزب على النزول تحت الأرض؛ قبل أن يتوقف، تمامًا، عن النشاط، العام 1930، في وقت سحب «الكومنترن» الاعتراف بهذا الحزب، الأمر الذي امتد حتى العام 1975!

بدأت إرهاصات ميلاد جديد لهذه الحركة، حين قفز هتلر إلى سدة السلطة، في ألمانيا، مطلع 1933، وما أحدثته خططه وأفكاره من فزع حقيقي على الديمقراطية، وسرعان ما تأسس «نادي أنصار السلام» في مدن مصرية عدة، مع جمعيات أخرى، في إطار «الشُعبة المصرية» من «التجمع العالمي من أجل السلام»8.

حين اندلعت الحرب العالمية الثانية، خريف 1939، وبعد انضمام الاتحاد السوفييتي إلى صف «الحلفاء»، ضد دول «المحور» (1942)، خفف الاحتلال البريطاني من قبضة الأمن المصري على الحركة الشيوعية. ما سمح لحلقات شيوعية عديدة، نشأت ما بين 1939، و1942،

مصطفى النحاس

واتسع نشاطها، وتوالت تعبيراتها العلنية، من مجلات، ودور نشر، ونوادٍ ثقافية9. وأفادت هذه الحلقات كثيرًا بالتطور الكمي، والكيفي، للطبقة العاملة المصرية، في مد تلك الحلقات بالدماء الجديدة، خصوصًا من أصحاب المصلحة في انتصار الشيوعية، وأعني بهم العمال. وسرعان ما حققت الحركة الشيوعية تطورًا سياسيًّا، فاق حجمها بمراحل، فقد أغنت الحركة، مفاهيم الحركة الوطنية المصرية، بالمضمون الاجتماعي للتحرر الوطني، فأبرزت ضرورة تأميم الممتلكات الأجنبية الاحتكارية في مصر؛ والاستقلال الاقتصادي، إلى جانب السياسي؛ وهاجمت الشركات الأجنبية، والموظفين الأجانب؛ مع ربط مطالب الجماهير المعيشية بالكفاح ضد الاستعمار؛ كذا قرنت الاستعمار الأمريكي بالبريطاني؛ وشددت على أن ليس جميع اليهود صهاينة؛ وبدلًا من المناداة بالوحدة التقليدية بين الزعماء، قدمت فكرة "الجبهة الوطنية الشعبية"، تحت قيادة غير وفدية؛ ودافع الماركسيون عن الحركة النقابية العمالية المستقلة، عن السيطرة الإدارية، والبورجوازية، وخصوصًا الوفدية؛ وكذلك لَمحت الحركة الشيوعية، بوضوح، إلى المطالبة بإقامة نظام جمهوري ديمقراطي؛ ونادت بالنضال ضد الإقطاع؛ وبإجراء إصلاح زراعي جذري؛ وتكوين الجمعيات التعاونية الإنتاجية.. إلخ10.

الطليعة الوفدية

مع وصول أزمة الوفد إلى ذروتها، وتأثر شباب الوفد بالأفكار التقدمية، الواردة من بعض الأحزاب الأوروبية الغربية، مثل حزب العمال البريطاني، والحزب الاشتراكي الفرنسي، وإصدارات الحركة الشيوعية المصرية، بدأت «الطليعة الوفدية» في نهاية حكومة النحاس (1944)، كقيادة جديدة من الطلبة الوفديين وشباب الخريجين،

تعبِّر عن نفسها، بأن نادت بالحرية والاستقلال، والاستجابة لنداءاتهم ضد القهر والاستغلال الطبقي.

تمثل نشاط «الطليعة الوفدية» من خلال مجالين: أولهما، مهام العمل السياسي، بين دوائر الجماهير، والاتصال بالرأي العام، والنزول إلى ميدان التوعية المجتمعية من طلاب، وفلاحين، وعمال؛ بالاشتراك في النقابات العمالية، واتحاداتها، والروابط الطلابية، والانفتاح على الآخر، متخذةً صحيفتي «رابطة الشباب»، و«الوفد المصري» منبرًا لها، مشركين معهم التيارات الأخرى؛ أما ثاني المجالين، فتمثل في حمل عبء التنظير الفكري، من منطلق إصلاح النظام القائم على الاستغلال والقهر الطبقي، دون الدعوة إلى هدم الأسس التي يستند إليها حزبها11. ركزت «الطليعة الوفدية» في الضغط على الجناح اليميني في الوفد، لردعه، مع الحفاظ على هيبته، ونفوذه. فضمانًا لاستمرارية النشاط، التزمت الطليعة الوفدية بتقاليد الحزب، مع النزوع التقدمي، والإيمان بالمضمون الاجتماعي لأهداف الثورة الوطنية الديمقراطية، ومبادئ العدالة الاجتماعية؛ كما ركزت هجومها على السياسة الاستعمارية، وعلى الاستعمار الأمريكي، ذي المطامع الجديد على العالم العربي، بالسيطرة على البترول، وإقامة القواعد العسكرية؛ فهاجمت سياسة «سد الفراغ» الأمريكية، للحلول محل الاستعمار البريطاني، باسم «معاداة الشيوعية». واستمر نشاط (الطليعة الوفدية) حتى تم إلقاء القبض على بعض أعضائها (مايو 1947) بتهمة الاشتراك في إلقاء قنابل، انفجرت بداري هيئة الاستعلامات والأغذية، التابعة لسلطات الاحتلال، كما قام فؤاد سراج الدين -السكرتير الجديد للوفد، وأبرز ممثلي اليمين الوفدي- بحل لجان الأحياء، والمناطق في الوفد، التي كانت بمثابة السند الشعبي المنظم للطليعة، للقضاء على هذه الطليعة،

وقوتها، وكان ذلك بعد كل ما فعلته الطليعة الوفدية، وأزعج يمين الوفد، وهزَّ هيبته.

الإخوان المسلمون

نشأت جماعة الإخوان المسلمون العام 1928، ومرت بمراحلها، من التعريف والتأسيس، التي صدر القانون الأول للجماعة، العام 1930، وأقرته الجمعية العمومية الثالثة للجماعة، وحُدِّد تأليف الجمعية، واسمها، ومقاصدها، التي تمثَّلت في نقطتين: إن هذه الجمعية لا تتعرض للشؤون السياسية أيًا كانت؛ أو الخلافات الدينية، وليس لها صلة بفريق معين، «فهي للإسلام والمسلمين في كل مكان، وزمان»12؛ ثم بدأت «الإخوان» مرحلة التكوين، التي عُقِد فيها مؤتمر طلبة الإخوان المسلمين، الذي خرج بقرارات سياسية محلية، وعالمية. كما أقرت الجماعة في 1939، قسم التشكيلات العسكرية ضمن جوالة الإخوان، الذي تطور، في 1941 إلى النظام الخاص، وكان «الضباط الأحرار» جزءًا منه في بداية تكوينه -أوعلى علاقة وثيقة به، على حد قول البعض - ثم استقل كتنظيم خارج الإخوان المسلمين، في 1949 13.

النقابات العمالية

نشط اليسار بتشكيل خلايا عمالية، اقتصر نشاطها على الشأن النقابي، وتركز كفاحها على استقلال الحركة النقابية، أي تخليص النقابات من السيطرة البرجوازية (الوفد والسراي) كما برزت الحركة في منطقتيّ شبرا الخيمة والإسكندرية؛ ثم انتقل نشاطها إلى السياسي، ونجح في تأسيس اتحاد نقابي، «اللجنة التحضيرية لمؤتمر نقابات عمال مصر»، وضمَّ مئة نقابة.

بدأ التفكير العلمي يتسرب من المثقفين الماركسيين، ليسود العمال من خلال نشاط «الطليعة الوفدية»، والجماعات الماركسية، فنشأت «لجنة العمال للتحرير القومي»، باعتبارها الهيئة السياسية للطبقة العاملة، في أكتوبر 1945، وتوجهت إلى الطبقة العاملة معلنة في صدر برنامجها السياسي «أيها المواطنون. لقد مرت 25 عامًا على الثورة 1919»، فلم تأت تضحيات الشعب بالثمرة المرجوة. لمَ؟ لأن الساسة الرأسماليين الذين قادوا المعركة، أبعدوا تفكير الشعب، وميوله، وآماله، من ميدان السياسة. ومنعوا الموظفين والطلبة والجنود من

معرفة مصير بلادهم. أرادوا أن يمنعوا العمال من تقرير مصيرهم...»14، بذا أعلنت اللجنة الحرب على طبقة الرأسماليين، فضلًا عن المحتل.

وقائع الوثبة

ارتفع الوعي السياسي لفصائل الوثبة، فترة الحرب، كما رفع الوضع العالمي سقف توقعات هذه الفصائل، فتبلورت مطالبها حول الاستقلال التام (السياسي، الاقتصادي، والثقافي)، وألا تفاوض حول ذلك. تعلَّق المصريون بقنص حكومة بلادهم فرصة الخروج من الحرب، بنتائجها الدولية، وبدأ الرأي العام المصري ساخطًا من بطء حكومة السعديين والأحرار الدستوريين، التي ترأسها النقراشي، فعقد الطلبة اجتماعات في صيف 1945 -عند بداية العام الدراسي- لتنظيم الصفوف، استعدادًا لتحرُّك وطني جديد، يُلبي احتياجات الوطن والشعب.

اجتمعت «اللجان التحضيرية للطلبة»، في 7 أكتوبر 1945، في ملاعب كلية الطب، بحضور ممثلين عن طلاب الجامعات والمعاهد العليا والمدارس الثانوية والفنية والمتوسطة، والأزهر15، حضره الإخوان ثم انسحبوا16، وتكونت «اللجنة التحضيرية للجنة الوطنية للطلبة» التي وضعت برنامجًا، من ثلاث نقاط17:

1 - النضال من أجل الاستقلال الوطني.

2 - العمل على تصفية عملاء الاستعمار المحليين.

3 - توحيد كل القوى الوطنية.

هنا، أعلن "الاتحاد العالمي للنقابات"، في صيف 1945، عن مؤتمره التأسيسي الأول، في باريس، وقد أُقيمت هيئتان للعمال المصريين: "اللجنة التحضيرية

الملك فاروق والنقراشي

لعمال القُطر المصري"، و"مؤتمر نقابات عمال القُطر المصري". فجمَّع عمال القُطر تكاليف سفر الوفدين، اللذين سافرا، وتوحدا في باريس، ووضعا بالإضافة إلى مشكلات الأجور، والبطالة، وساعات العمل، وعلى رأس موضوعاتها التي قُدِّمت:

- طرد القوات الأجنبية من وادي النيل.
- أثر الاستعمار البريطاني، في تأخر الصناعة المصرية.
- محاربةالحركة النقابية في مصر.
- تسبب في المشكلة الزراعية.
-الاستعمار، عدو الحريات.

كان من ضمن قرارات المؤتمر، القرار الذي ندد بالاستعمار البريطاني، وأعوانه في مصر.

أخيرًا، صرَّح وزير الخارجية المصري، فاجعًا شعبه: "لقد ظلت بريطانيا ومصر، شريكين مدة تزيد على نصف القرن، ولست أزعم أن هذه الشركة كانت متجانسة على الدوام، ولكن زمن العلاقات غير الودي قد انقضى، وخرجت الدولتان من الحرب تربطهما أواصر الصداقة برباط أقوى مما كان في أي وقت مضى"؛ وتقدَّم النقراشي – في خفية من الشعب – بمذكرة هزيلة إلى البريطانيين، طالب فيها بإعادة النظر في معاهدة 1936، و"أنه من الخير للبلدين أن تقوم العلاقات بينهما على التفاهم والثقة المتبادلة.. وأن مصر ستزيد من قواتها العسكرية، حتى تكون قادرة على صد عدوان المعتدي، حتى تصل إليها إمدادات حلفائها"؛ مكرِّسًا بذلك مبدأ التحالف مع بريطانيا، أساسًا للعلاقة؛ ردت لندن بعد نحو شهر، "إن المبادئ الأساسية التي قامت عليها معاهدة 1936، سليمة في جوهرها...". ما أن أُعلن المصريون هاتين المذكرتين، في 20 يناير 1946، تزامنًا مع تصريح عبد الحميد بدوي (مندوب مصر في هيئة الأمم)، في 20 منه، "بأن ليس من شأن مجلس الأمن أن يتناول أية مشكلة بمصر، أو العالم العربي"18. فاشتد السخط الشعبي في مصر.

ثارت هيئات مختلفة في مصر، فعقدت الهيئة التأسيسية للإخوان جلسة غير عادية، استمرت يومين، وأصدرت بيانًا بالاعتراض، نُشر بالصحف في 5 فبراير؛ وطالب الوفد بإسقاط الحكومة، وأعلن كارثية هذه التصريحات؛ واتخذ مصر الفتاة الموقف نفسه؛ ونادى اليسار في «الفجر الجديد» «بضرورة الجلاء بغير محالفة عسكرية، ولا معاهدات اقتصادية، أو ثقافية»19؛ وزاوجت الطليعة الوفدية بين موقف حزبها، وبين الموقف التقدمي؛ وامتد الموقف إلى الأحزاب التقليدية، فعاب رئيس الأحرار الدستوريون على النقراشي مجاملة بريطانيا، وطعن رئيس الكتلة في الوزارة، وانتقد شباب السعديين من داخل حزبهم الحكومة، فأضحت كتلة الجماهير ماءً واحد، تتبنى موقفًا واحدًا، ومطلبًا واحدًا.

مظاهرات الطلبة على كوبري عباس

سيطرت على الطلبة فكرة الوحدة الوطنية، فدعت اللجان التحضيرية للطلبة إلى انتخابات بين الطلبة، قاوم الإخوان بدايتها، بالاستعانة بحرس الجامعة البوليسي. فتمت الانتخابات، وتكونت، «اللجنة التنفيذية العليا» عن طلاب الجامعات والمعاهد والمدارس، من ثلاثين أو أربعين فردًا، بقيادة جمال غالي (شيوعي)، مصطفى موسى (طليعة وفدية)، مصطفى مؤمن (إخوان). وانتخبت اللجنة فؤاد محيي الدين (مستقل)، وعبد الرؤوف أبوعلم (طليعة وفدية) سكرتيرين لها. بتمثيل لشباب من الوفديين، والمنظمات الشيوعية، واشترك فيها بعض الإخوان20، وذلك بعد تنسيق بين عصام الدين جلال، وحسن البنا21. وأذاعت اللجنة، في 7 فبراير، بيانًا بأن الشباب تدفعهم وطنيتهم للقيام بواجب مقدس «ملقى على عواتقهم، بوصفهم شباب الأمة المثقف، فانتخبت منهم لجان وطنية، لمناقشة حقوق البلاد وأهدافها، مناقشة حرة خالصة لوجه الله والوطن، بعيدين عن أي غرض سياسي، أو تيار حزبي»22.

بدأ طلاب كلية اللغة العربية، بجامعة فؤاد (القاهرة، الآن) التحرك، بالإضراب عن الطعام، وباتوا في فصولهم، وبدأت صور الاحتجاج الشعبي: «اللجنة الوطنية للطلبة» تحتج؛ و«اتحاد خريجي الجامعة» يُصدر بيانًا؛ وقرر الجميع، في 8 فبراير، الدعوة للتظاهرات. فعمَّت أرجاء البلاد. وقامت تظاهرة طلبة جامعة فؤاد، في 9 فبراير، حيث سار الطلبة بعد الاجتماع، من فناء الجامعة، قاصدين قصر عابدين، يهتفون ألا مفاوضة، إلا بعد الجلاء، والتحم بهم في ميدان الجيزة عمال شركة الدخان، وعمال الترام، وهتفوا جميعًا «يحيا الطلبة مع العمال»23، فما أن وصلوا كوبري عباس، ورأوه مفتوحًا حتى أسرع الطلبة بإغلاق الكوبري، مصممين على عبوره، وبينما كان الطلبة يعبرون الكوبري، حاصرتهم قوات شرطة القاهرة، من الجانب الشرقي، وقوات شرطة الجيزة، من الجانب الغربي، وهاجمتهم بشراسة، فأصيب 84، بإصابات بليغة، ونُقلوا إلى مستشفى القصر العيني24. كما اندلعت تظاهرات أخرى، في الإسكندرية، والزقازيق، والمنصورة، وأسيوط، وصدَّها البوليس، واستُشهد ثلاثة متظاهرين، في كل من الإسكندرية، والزقازيق، و7 في المنصورة25، وتكررت التظاهرات في اليوم التالي.

في 10 فبراير، وُزِّع منشور بأن الطلبة قرروا مقاطعة الاحتفال بعيد ميلاد الملك، وكذا احتفال وضع حجر الأساس للمدينة الجامعية التابعة لجامعة فؤاد، اللذين كان من المفترض إقامتهما في 11 فبراير، وكُلِّف طلبة المدارس، والمعاهد بتقطيع الزينة، وصور الملك، ومظاهر الاحتفال من الشوارع؛ كما تسللت مجموعة من طلبة الجامعات إلى داخل الجامعة، إذ أعلن أنه سيمنع دخول غير المعينين بالجامعة، وعلى الرغم من الحراسة المشددة ابتداءً بكمين الجيزة، فإن تظاهرتين اندلعتا من خارج الجامعة، ومن داخلها، إلا أن الشرطة سيطرت عليهما، وإثر ذلك تأخرت مراسم وضع حجر الأساس بعض الوقت، واتجه الطلبة إلى ميدان عابدين، ومنهم أحمد عبد الجواد، وجمال عنتر، وآخرون -حيث كان حضور الاحتفال بعيد ميلاد الملك- فتناثر الطلبة بين الحضور، وهتفوا «الشعب.. الشعب.. يحيا الشعب»، «أين الغذاء والكساء يا ملك النساء».. وحطَّمت الجماهير الحفل، ومنصته، قبل أن تصرفها الشرطة، فكانت تظاهرات متفرِّقة26. وقد صادرت الحكومة صحيفة «الوفد المصري» في11 فبراير، وحاصرت قوات الشرطة المركز العام للإخوان، ودورهم بالقاهرة. واشتد السخط - الذي امتد إلى ضباط الجيش - على مسلك وزارة النقراشي، هذا، وأصدر «الضباط الأحرار» أول منشور لهم، ورد فيه «إن هيئة الضباط الأحرار

لطيفة الزيات تهتف أثناء إحدى التظاهرات

تطالب بأن تكون مهمة الجيش تحقيق استقلال البلاد، لا أن يُستعمل في القضاء على الحركات الوطنية، كما تطالب بتسليح الجيش، من أي دولة، شرقية كانت، أم غربية»27. كما تكررت التظاهرات في الإسكندرية، في اليوم التالي، حيث تظاهر فيها نحو 5000 طالب، وداس فيها إلهام سيف النصر (شيوعي)، على صورة الملك28، لأول مرة في تاريخ مصر، وقُتل في هذه التظاهرة، ثلاثة منهم عامل، وحُمل جثمان الطالب علي محمد عثمان، ودُفن في فناء الجامعة؛ واندلعت تظاهرات في المنصورة، والزقازيق، وأسوان، وشبين الكوم، والسنبلاوين، وطوخ، وأسيوط، وبنها، والمحلة الكبرى، وبورسعيد. وفي 15 منه، أقيمت صلاة الغائب على الشهداء في الأزهر، وسارت التظاهرات حتى العتبة29. فاستقالت حكومة النقراشي، في 15 فبراير، في محاولة تهدئة الجماهير الغاضبة.

أتى إسماعيل صدقي للحكم، في 17 فبراير، واستقوى صدقي بالإخوان، باعتبارهم أصحاب القوة الشعبية، مستغلًا عداء الإخوان للوفد، والتنظيمات الشيوعية، والشباب التقدمي؛ في اتفاق تم بعد مصارحة حسن البنا، لصدقي بـ: «إن ما شاع بين الناس عن تاريخك السياسي، قد يبعث على النفور منك، ولكننا نحن الإخوان المسلمين، مُقيدون بقول الله تعالى: [لا تقولوا لمن ألقى إليكم السلام لست مؤمنًا] فنسمع إليك، ونزن ما تقول بميزان دعوتنا...»30، فتم التعاهد على التزام صدقي بالحد الأدنى من مطالب الإخوان، متمثلةً في تحقيق مطالب البلاد في الجلاء، والاستقلال، ووحدة وادي النيل؛ وصدر قرار الإخوان، أن يكونوا وراء هذه الوزارة، ما سارت في الطريق الذي حدده لها الإخوان، فإذا ما حادت الحكومة عنه فإن الإخوان يسحبون تأييدهم لها، ويتخذون من المواقف ما تُلزمهم به دعوتهم. وأُبلغ صدقي بالقرار، وأعلن عن تشكيل الوزارة31.

بينما استقبلت العناصر الوطنية الأخرى صدقي بضجة كبيرة، وأعلنت مجلة «الفجر الجديد» اليسارية، أن حكم صدقي هو استمرار لحكم النقراشي، ولسياسته؛ وأعلنت «اللجنة الوطنية للطلبة»، بيانًا، افتُتح بـ «إن الأسباب التي من أجلها بدأنا جهادنا، لا تزال قائمة...»؛ وأعلن اتحاد الجامعة الأزهرية «إننا بصدد محنة شديدة...»، بينما أعلن صدقي المطالبة بالجلاء، وطلب بالدخول في مفاوضة مع البريطانيين، وصرَّح لوكالة رويترز بأن «تحقيق أهدافنا الوطنية، سيكون من شأنه تعزيز العلاقات بين البلدين»32. واستمرت التظاهرات تنادي بالجلاء والثورة. وفي 18 فبراير، تجمَّع بميدان عابدين، نحو 40 ألف متظاهر، وفي فناء جامعة فؤاد بالجيزة نحو 15 ألفًا، ومئات العمال، في الموسكي، وبولاق، وغيرهما؛ وترك صدقي التظاهرات، لتقوية مركزه التفاوضي.

خرج صدقي يطوف الشوارع، بعد أن صرَّح بالتظاهرات، في عربة مكشوفة، وبجواره مصطفى مؤمن (مسؤول طلبة الإخوان في جامعة فؤاد)، ليحيُّوا الشعب، وما أن انتهت الجولة حتى انصرف مصطفى للجامعة، وذهب صدقي إلى تظاهرة عمالية، تجمَّعت في شبرا، فقابل المنظمين بإحدى المقاهي، وطلب الفرصة لإثبات وطنيته، لكنهم رفضوا، فأنهى كلامه: «كان ممكن وأنا قاعد في بيتي آمر بالقبض عليكم، لكن أنا فَضَّلت أحضر بنفسي، وعلشان إنتم بتقولوا عليَّ خاين، وعميل الاستعمار، بينما الواضح إني لا أقل وطنية عن أي واحد فيكم، فأنا موافق على الإضراب، صباحًا، والمظاهرة، بشرط النظام». وترك صدقي، إسماعيل فخري، للتنسيق مع الأمن33. بينما أقبل مصطفى مؤمن على طلاب الجامعة، محمولًا على أكتاف الإخوان، هاتفين «الله حي.. مؤمن جي»، اخترقوا به الصفوف، أخذ يخطب، ويمدح صدقي، مستشهدًا آية من القرآن «واذكر في الكتاب إسماعيل، إنه كان صادق الوعد وكان رسولًا نبيًّا». فهتف الحاضرون، مقاطعين مؤمن: «إسماعيل مين

جانب من تظاهرات فبراير 1946

يا مصطفى.. إسماعيل ياسين»! وكانت لطيفة الزيات، ونجيبة عبد الحميد (شيوعيتان)، تعلقان دائمًا على مقولة مؤمن، واستشهاده في كلماتهما في الجامعة، وكان مؤمن يرد «يا نجيبة.. لستِ نجيبة»، و«يا لطيفة..لستِ بلطيفة»!34

بينما اجتمعت «اللجنة التنفيذية لمؤتمر نقابات عمال القُطر المصري»، بدار عمال المحلات التجارية، في القاهرة، فوصلهم خبر اجتماع «اللجنة التنفيذية لطلبة الجامعات»، و«اللجنة التنفيذية لطلبة المدارس الثانوي»، و«اللجنة التنفيذية لطلبة الأزهر»، بمدرج كلية الطب، فقررت اللجنة التنفيذية للمؤتمر الالتحاق بالاجتماع المذكور، وبذا بدأ الاتصال بين العمال و«اللجنة الوطنية للطلبة»، وانبثق عن ذلك لجنة مشتركة، لقيادة الكفاح التحرري، لم تستمر إلا لبضعة أشهر، باسم «اللجنة الوطنية للعمال والطلبة»، في 19 فبراير، وكانت اجتماعات اللجنة في مسكن فؤاد محي الدين، ومسكن إسماعيل السيوفي35. وأصدرت اللجنة بيانًا، حُدِّد فيه يوم 21 «يوم الجلاء»، ودعت الشعب، بهيئاته، إلى الإضراب، في هذا اليوم، واستجابت الجماهير للجنة، فتم إضراب 21 فبراير.

أُغلقت المحال، والمتاجر، وأضرب عمال المواصلات، فشُلَّت البلد، وسارت الجماهير في تظاهرات، انتشرت في ضواحي القاهرة، في حدائق القبَّة، ومصر الجديدة، والعباسية، وشبرا، والجيزة، وحلوان، كما خرجت تظاهرة من الأزهر ضمت نحو 15.000 من عمال شبرا الخيمة، ونقابة سكة حديد بولاق، وورش أبو زعبل، وطلبة الجامعة والأزهر، والمدارس. تلاقت التظاهرات في العتبة، واتجهت إلى ميدان الاسماعيلية (التحرير، الآن)، منادية بالجلاء واللا حزبية، بعد اليوم. ورُفعت فيها شارة الجلاء؛ وعمَّت التظاهرات مدن مصر، بينما سارت تظاهرات في ميدان الإسماعيلية، فاعترضتها سيارات بريطانية مسلَّحة، واقتحمت جموع المتظاهرين -غير مبالية- فرشق المتظاهرون مباني الأجانب بالحجارة، ورد البريطانيون بالرصاص، فأُزهِقت أرواح 20 من المتظاهرين، وأصيب نحو 150 بجروح. وقد أعلن «اتحاد الطلبة العالمي»، فاعتُبر هذا اليوم، يومًا للشباب والطلبة،وصادف ذلك تظاهر طلاب الهند ضد الاحتلال البريطاني في اليوم نفسه36.

لم تكن المرأة بعيدةً عن الأحداث، فقد شاركت الطالبات، كالطلبة؛ فمن كلية العلوم، شاركت كل من حورية مصطفى، وصفية فهمي، وسعدية عثمان،

مايلز لامبسون

وحورية عفيفي، وبرلنتي السروجي، وفاطمة زكي، وزكية رياض؛ ومن كلية الآداب، اشتركت كل من لطيفة الزيات، وآسيا النمر، ونجيبة عبد الحميد، وجنفيف سيداروس، وثريا أدهم (وكلهن شيوعيات)؛ ومن كلية الحقوق كانت، عائشة راتب، ونبيلة عبد الحميد، ونعمت بدر37.

في محكمة عابدين، وفي أول جلسة، تقدم بعض المحامين، على رأسهم عبد الفتاح الشلقاني (وكيل نقابة المحامين)، بطلب التأجيل بسبب إضراب المحامين، تضامنًا مع الشعب، في طلب الجلاء، وإظهار الاستنكار من موقف بريطانيا؛ وبعد أن أثبت القاضي، محمد البكري، ذلك في محضر الجلسة، استطرد القاضي، بجمل مثيرة وطنية، وأثبتها بمحضر الجلسة، وأوردته صحيفة «البلاغ» الوفدية، في 26 فبراير 194638.

اشترك في هذه الوثبة «حزب مصر الفتاة»، وعقد مؤتمرًا وطنيًا، بميدان الأوبرا، قرر مقاطعة المفاوضات، وأساليب المساومة، وتمسك بالجلاء عن وادي النيل، وإلغاء «معاهدة 1936»، و«اتفاقيتيّ 1899»، مع عرض القضية على مجلس الأمن. إلا أن «الإخوان» بادرت إلى تشكيل «اللجنة القومية»، التي دعت لها، في 28 فبراير، واشترك معها «مصر الفتاة»، و«حزب الفلاح الاشتراكي»، و«جبهة مصر»، وبعض شباب «الأحرار الدستوريين»، و«الحزب الوطني»، والتقت هذه اللجنة بصدقي، لتكريم الشهداء، وتحديد موقفه من المطالب البريطانية، والمطالب الوطنية.

أذاع رئيس الوزراء بيانًا، وصف فيه العمال بـ«الدهماء»، ومنع التظاهرات وكذا اجتماعًا للحزب الوطني، كان أُعِد له بحديقة الأزبكية. فأوقف كل من مجلسيْ النواب، والشيوخ جلستيْهما، يوم 25 فبراير، حدادًا على ضحايا الحوادث. وهاجم المثقفون، والطلبة صدقي، وما وصف به العمال، وكتبت «الوفد المصري» بأن ليس الوطن ملكًا لصدقي، «ولكنه وطننا نحن، ووطن الدهماء»؛ وهاجمت صحيفة «البلاغ» المليونير، الذي لا يرى للدهماء حقًا في وطنهم، أو صوتًا. ثم حُدِّد يوم 25 فبراير، ليكون يوم حداد عام؛ فصدرت الصحف مؤطرة بالسواد، وحملت المقالات الإثارية، وأضرب المحامون عن العمل في اليوم التالي، وعقدت «اللجنة الوطنية للطلبة» مؤتمرًا عامًا، في 26 منه، تقرر فيه عقد مؤتمرات محلية، في كل معهد دراسي، وقررت جعل يوم 4 مارس، يوم حداد عام على شهداء 21 فبراير، وأصدرت ميثاقًا وطنيًّا ليوقع عليه جميع الزعماء، يُلزمهم بعدم قبول الحكم، إلا على أساس تصريح بريطاني، يعترف بالجلاء التام عن وادي النيل؛ ثم أصدرت اللجنة بيانًا نبَّه إلى أن وجود القوات البريطانية في المدن الكبرى يُعرِّض الأمن للخطر. وطلبت سحب هذه القوات، فورًا39. وقد كُلِّفت بطبع البيان عبد الواحد بصيلة (شيوعي)40. كما ذهب ثلاثة من «اللجنة الوطنية للعمال والطلبة»، وقابلوا إسماعيل صدقي، وطلبوا الإذن بتنظيم جنازة صامتة، حدادًا على شهداء الحوادث الأخيرة، يوم 4 مارس، على أن يتولى الجيش، والشرطة المحافظة على النظام، حول الجنازة، لكن صدقي رفض، فأصرت اللجنة على إصدار بيانها، وإتمام فعاليتها؛ وردت الحكومة ببيان منعت فيه التظاهرات، في هذا اليوم41. أسرع صدقي إلى الطلبة، والعمال، محاولًا أن يُثنيهم عن قراراتهم، بدعوى أن السفارة البريطانية قد أنذرته، بنزول القوات المسلَّحة البريطانية، لضرب المتظاهرين. ورد مندوبو العمال والطلبة بأن الشعب مستعد أن يرد الاعتداء، وطالبت الحكومة بالتصريح للشعب بحمل السلاح، ولتمد الشعب بالسلاح42. واجتمعت «اللجنة القومية» بصدقي، في أول مارس، واتُّفق على أن يكون محمد حسن العشماوي، وزير المعارف، هو ممثل الحكومة في اللجنة، وأن يكون 4

مارس، يوم حداد عام. وفيه أعلنت «الإخوان» بأن ليس لها علاقة، من اليوم، بـ«اللجنة القومية»، التي أُعلن بقاؤها بدون الإخوان43. ودخلت مواجهة «الإخوان» مع صدقي، في طوْر جديد، من سؤاله، عن الجلاء، وإطلاق الحريات، وطلبت منه عرض المسألة المصرية على مجلس الأمن.

أُقفلت المدارس والمتاجر والمقاهي والمحال العامة، في يوم الحداد (4 مارس)، واحتجبت الصحف، والتزم الجميع منازلهم، إلا أن تظاهرة اندلعت في الإسكندرية، فرَّقها البوليس، بعد أن اقتلع المتظاهرون العَلَم البريطاني، من على فندق «أطلنطيك»، بمحرم بك، الذي كان يضم رجال البحرية البريطانية. ثم أُطلق الرصاص، من كشك الشرطة الحربي، بميدان سعد زغلول، بعد أن نزع المتظاهرون لافته الكشك، وأشعلوا فيه النيران. ونتج عن ذلك 28 شهيدًا، و342 جريحًا؛ وقتل اثنان، وجرح أربعة من البريطانيين. وسُمي هذا اليوم «يوم الشهداء»، فيما أُطلق على شارع هذه الحوادث اسم «شارع الشهداء»، بدلًا من «أفيروف». فسعى الشباب، مستغلين الأحداث، وشعار التظاهرات «لا حزبية بعد اليوم»، في توحيد الصفوف، بتكوين جبهة وطنية، كما حدث في 1935، إلا أن الأحزاب التقليدية وقفت دون ذلك. واستمر هذا الحراك، ففي 14 مارس، أعدت «اللجنة الوطنية للعمال والطلبة» احتفالية في الجامعة، وأعلنت «إن يوم السودان، وهو يوم شعبي...»، إذ تظاهر العمال والطلبة، في الخرطوم، وأم درمان، في تظاهرات قوية، كمشاركة للشعب المصري، في كفاحه، في 13 مارس 1946.

وهنا سؤال يفرض نفسه: كيف للإخوان أن يثقوا في رجل له هذا السجل الأسود كإسماعيل صدقي! وحتى لو كانوا يُعطونه فرصة – بسذاجة – فكيف لهم أن يؤسسوا «اللجنة القومية» في مواجهة «اللجنة الوطنية للعمال والطلبة»، في الوقت الذي شاركوا فيها أيضًا؟! وكيف لهم أن يمنحوا كل هذا التأييد لصدقي، دون أن يبدأ في تنفيذ وعوده لهم، حتى أنهم وقَّعوا لصدقي على بياض، واكتشف مسؤولهم في جامعة فؤاد، بأن اسم اسماعيل صدقي قد ورد في القرآن الكريم! ومع ذلك، فحين خاب صدقي في مسعاه، قفز الإخوان من سفينته. وهل يمكن لعداء الإخوان لكل من الوفد والشيوعيين أن يصل بهم إلى كل هذه الخطايا، نكاية بالطهارة؟!

إنزال العلم الانجليزي من قلعة صلاح الدين بعد جلاء الإنجليز عن القاهرة سنة 1946

مآل الأمور

أيقنت السلطات في مصر – الحكومات، والملك، والبريطانيين – بأن هذه الوثبة بداية ثورة شعبية، تُشكِّل خطرًا على مكوِّني هذه السلطة، بما رسموا من أهداف لها، الأمر الذي يُحتِّم القضاء على تبعات هذه الوثبة، فانتهج البريطانيون أسلوب الاستيعاب والتهدئة، والوقيعة بين فئات هذا الشعب، واللعب على أوتار الفتنة الطائفية؛ وتركوا الحكومات المصرية المتعاقبة، والملك يواجهون ما آلت إليه الوثبة، بوسائل شق الصف الشعبي، والمواجهة العنيفة، والتحايل والمراوغة، فتوالى السعديون على رأس تلك الحكومة، لتوجيه ضربات قاصمة للشيوعيين والإخوان،فكانت قضية «المبادئ الهدامة»، وقرار حل «الإخوان»، والدخول في حرب فلسطين 1948.

على مستوى المحتل البريطاني

بدأت بريطانيا المبادرة بمحاولة استيعاب الحراك، فأحلَّت اللورد لوراند كامبل، في فبراير 1946، سفيرًا لبريطانيا في مصر، محل اللورد كيلرن (مايلز لامبسون)، في محاولة صورية، لترضية الشعب المصري، ولبدء المفاوضات، بين مصر وبريطانيا، خصوصًا بعد تفاعل السودانيين، وقدوم وفديْن عنهم، إلى القاهرة، في مارس،

أحداث الإسكندرية بدأت بمسيرة محطة الرمل حتى اصطدمت بقوات الاحتلال والشرطة في المنشية

جابر المعايرجي

أحداث الأسكندرية في الصحافة المصرية

وأبريل من العام نفسه، والإعلان – باسم أغلبية الشعب السوداني – عن معارضة الانفصال عن مصر. كما استمر البريطانيون في محاولة تهدئة الخواطر المصرية، بالجلاء عن القلعة، في 4 يوليو1946؛ وإنزال العَلَم البريطاني، ورفع المصري عليها، في احتفال عسكري، في 9 أغسطس. كما غصَّ شهرا فبراير، ومارس 1947، بأعمال جلاء القوات البريطانية عن ثكنات لها، في مصر، وآخرها ثكنات قصر النيل، في 29 مارس، الذي مثَّل جلاء الاحتلال عن القاهرة، والإسكندرية، وجزء كبير من أراضي الدلتا؛ واحتُفِل بذلك، في 31 منه؛ وحضر الملك الاحتفال، ورفع العَلَم المصري على السارية الوسطى، وأوفد مندوبًا وضع إكليلًا من الأزهار على قبر كل من مصطفى كامل، وسعد زغلول، وعلى النصب التذكاري لشهداء الجامعة.

على الرغم من امتلاك البريطانيين حلولًا للمسألة المصرية، وإرضاء حركتها الوطنية، فينقل البريطانيون قواتهم من مصر، تخفيفًا للنفقات، إلى فلسطين، والأردن، مع إنشاء ثكنات للبريطانيين في غزة، وإصلاح ميناء حيفا الفلسطيني، ليحل محل الإسكندرية، فإن نقل الصهاينة اعتمادهم على أمريكا، محل بريطانيا، أعاق هذه الحلول، فلم يفتأ المحتل البريطاني، أن سعى إلى شق صفوف الوحدة الشعبية، – إضافة إلى شق الوحدة السياسية، المناطه إلى الحكومة – فوقعت اعتداءات على بعض الكنائس، وقد أوردت عنها صحيفة "فيلادلفيا تريبيون"، في 25 مايو 1947، وقد استند الإخوان على هذا المقال، في تحميل المحتل البريطاني، المسئولية عن هذه الحوادث44.

الحكومة والملك

اتخذت الحكومة المصرية، ومن ورائها الملك، جملة من الترتيبات لمواجهة لهذه الوثبة، وتبعاتها من التدابير العنيفة، عن طريق الشرطة والسجن تارة؛ وإظهار التوافق مع أهدافها، في تحايل، والتخدير تارةً أخرى. وعلى الرغم من البراجماتية المبتذلة للحكومة، والملك، والنجاح في القضاء على بعض توابع الوثبة، فإنهما عجزا عن القضاء على ما بثته الوثبة من روح الثورة، التي لم تهدأ إلا بحركة الجيش (1952).

على الرغم مما أنتجه سلوك الحكومة في مواجهة تظاهرة كوبري عباس، الذي أودى بوزارة النقراشي، وقد ابتدأ صدقي بالتناغم مع الوثبة، وحاول استخدامها، دعمًا لمركزه التفاوضي أمام البريطانيين، فإن طابع السلطة الاستبدادي، أبرز حقيقة التعارض بين صدقي، والوثبة، حتى سلك، مسلك النقراشي، من مواجهة الحركة الشعبية، واستصدرت حكومة صدقي مرسوم ملكي، بتأليف الوفد الرسمي لمفاوضة البريطانيين، في ظل رفض "الحزب الوطني" الاشتراك في هذا الوفد، تمسكًا بـ "لا مفاوضة إلا بعد الجلاء"، وامتناع "الوفد" عن المشاركة، إلا باستحواذ الوفد على رئاسة المفاوضة، وأغلبية الوفد المفاوض.

بدأت المفاوضات في 9 مايو، منحصرة بين صدقي، وبين رئيس الوفد البريطاني، ستانس جيب، بمطلب استبقاء قاعدة حربية في منطقة قناة السويس، في وقت السلم، والحرب، في شكل دفاع مشترك؛ فصدر بيان، عن السفارة البريطانية، بأن المفاوضة سائرة على تحديد مراحل لسحب قواتها، لتحقيق التعاون بين البلدين، على أساس المحالفة. وبدأت جلسات التفاوض، في أتون المعارضة الشديدة لحزب المحافظين البريطاني، وموجة هياج مصري. حيث وقعت إضرابات، وتظاهرات، كانت الشرطة تعمل على تفريقها. وتوقفت المفاوضة، تكتيكيًّا، في 23 مايو، وإن استؤنفت، في يوليو بالإسكندرية، في جو من المؤتمرات، والتظاهرات المعارضة، فأصدرت "اللجنة الوطنية للعمال والطلبة" بيانًا، طالبت فيه بقطع المفاوضات، واتفق الجميع على

أن يكون يوم 11يوليو- ذكرى ضرب البريطانيين للإسكندرية، العام -1882 يوم حداد عام، فقام صدقي بتوجيه ضربة استباقية للحركة الوطنية، ليثبت امساكه بزمام الأمور؛ فاعتقل في اليوم السابق للإضراب، نحو مائتين من الكُتَّاب، والصحفيين، والأحرار، وزعماء اللجنة الوطنية،ونقابات العمال، والشباب الوفدي، واتحاد شباب الأحزاب، وأغلق صدقي الكثير من دور النشر، والجمعيات، والصحف، والمجلات.

اختص صدقي الشيوعيين المصريين بضربة أمنية، فيما عُرف بـ"قضية المبادئ الهدَّامة"، ولعل المثير للدهشة أن فؤاد محي الدين (رئيس الوزراء، لاحقًا)، كان على رأس المعتقلين، لمجرد أنه ترأس "اللجنة الوطنية"، بينما اشتهر باستقلاليته. أغلق صدقي، في سياق هذه القضية، صحفًا وطنية. وصادر لأيام صحفًا أخرى. واعتقل أعضاء اللجنة التنفيذية لـ «مؤتمر نقابات عمال القطر المصري»،45. وأحيل إلى القضة 69 متهمًا مصريًّا وطنيًّا، بالإضافة إلى اعتقال 7 من الأجانب46. وقف القضاء من هذه القضية موقف وطني، حيث أفرج عن المعتقلين خلال 18 يوم من بدء التحقيقات، نظرًا لغياب الأدلة، وكان هذا الموقف، أحد صور الإحراج لوزارة صدقي، وساهم في استقالته لاحقًا47.

مُنع الاحتفال الوطني بيوم 11 يوليو. واستصدر صدقي من البرلمان قانونًا، بتشديد العقوبات الجنائية المقررة، لحماية، النظام الاجتماعي القائم، باسم «مكافحة الشيوعية»! وأعد بعض مشروعات القوانين، المتعلقة بمنع الإضرابات، والتظاهرات. فأبدى البريطانيون ارتياحًا لذلك، ورأوا أن الهدف منها تعجيل الاتفاق. في حين تأثر أعضاء وفد المفاوضة المصري بالمعارضة الشعبية القوية، وبدأوا يتشددون في موقفهم التفاوضي، ووصل الخلاف بينهم، حد مهاجمة بعضهم لصدقي، ولأسلوبه التفاوضي المهاود للمحتل، ما صعَّب استمرار المفاوضة، فأوقفها البريطانيون، في أواخر سبتمبر، بحثًا عما اعتبروه «الضمانات الجدية» في تنفيذ الاتفاقية، المزمع عقدها؛ فأُحرج صدقي، وقدَّم استقالته، في 28 سبتمبر، إلا أن الملكَ أمر صدقي بالبقاء في رئاسة الوزارة، في أكتوبر 1946. وكانت صفقة الملك والبريطانيين، عن طريق صدقي، في 17 أكتوبر، حيث سافر صدقي بصحبة وزير خارجيته إلى إرنست بيفن، وزير الخارجية البريطاني - وقد أرجأوا بدء العام الدراسي، في الجامعات، والمعاهد - ووقَّعوا، مشروع المعاهدة، في25 منه، بالأحرف الأولى

ارنست بيفين

من اسميهما، وعُرفت باسم «معاهدة صدقي –بيفن».

عاد صدقي، يوم 26 من الشهر نفسه، مصرحًا: «لقد صرحت، في الشهر الماضي، أنني سأجئ بالسودان إلى مصر، واليوم أقرر أني نجحت في مهمتي..»!فثارت عاصفة من الاحتجاج في الدوائر البريطانية، بلندن، أدلى المستر كليمنت أتلي، رئيس الوزارة في مجلس العموم، يوم 28 أكتوبر، بتصريح،كذَّب فيه صدقي بما ادعى! ورفض سبعة من أعضاء وفد المفاوضة المصري هذا الاتفاق، فحلَّ صدقي وفد المفاوضة، بمرسوم، في26 نوفمبر، ومع تأزم الموقف، استقال صدقي، بعد أن أتم الدور المطلوب منه.

في 9 ديسمبر 1946، كلَّف فاروق النقراشي، بتأليف وزارة جديدة، فألَّف وزارته، بستة من السعديين، ومثلهم من الأحرار الدستوريين، فأضرب المصريون، في 19 يناير 1947، واستأنف النقراشي المفاوضة، مع السير كامبل، شهرًا ونصف، في غير علانية، وبعد أن تأكد، من تمسك البريطانيين بموقفهم، وتحت وطأة ضغط جماهير الشعب، تجمَّد وضع الوفديْن، عند مسألة السودان، فأوقف البريطانيون المشروع. ما اضطر النقراشي إلى إصدار بيان، أفاد بأنه سيطلب من مجلس الأمن الدولي جلاء البريطانيين؛ وعلَّقت الصحف البريطانية، بأن موقف المصريين أمام الأمم المتحدة سيكون ضعيفًا، في ظل وجود مشروع

المصري
AL-MISRI
الملك والشعب يحطمون أغلال الاستعمار البريطاني
إلغاء معاهدة ١٩٣٦ واتفاقيتي ١٨٩٩
تعديل الدستور «الفاروق ملك مصر والسودان»
دستور جديد للسودان يقرر حق أهله في نظام ديمقراطي نيابي
مصطفى النحاس يدعو لتوحيد الصفوف لمواجهة كل الاحتمالات

عناوين الصحف بعد إلغاء معاهدة 1936

المعاهدة. فإن رغبة الحكومة المصرية في إرضاء الشارع المصري، دفعها إلى قرار الذهاب إلى مجلس الأمن، يوم السبت 25 يناير 1947، وأعلن النقراشي ذلك، لمجلسيْ الشيوخ، والنواب، بجلستهما المشتركة، في 27 من الشهر نفسه. فحملت الحكومة شعار «جمع الكلمة» على المستوى المحلي؛ بينما حملت سياسة التقرُّب من دوائر الولايات المتحدة الأمريكية، على المستوى الدولي، واتخذت مكتبًا للدعاية، هناك، برئاسة خبير أمريكي، رافق النقراشي كمستشار في أثناء جولته الدعائية في الولايات المتحدة، وحضور مجلس الأمن. وقدَّم محمود حسن، سفير مصر في الولايات المتحدة، آنذاك، عريضة دعوى مصر إلى مجلس الأمن، في 11 يوليومن العام نفسه، طالبًا الجلاء عن مصر، والسودان.

على المستوى الشعبي

تأكد الشعب المصري من مدى قوته إذا تحرك، فكانت التظاهرات تشتعل - على المستوى الوطني - عند أي بادرة شك في أن الحكومة تنوي التفاوض، أو تتحسس الطريق إليه؛ كما أن الأمر تطور، وضمَّ الشعب وقواه الوطنية، الحكومة والملك، إلى معسكر أعداء الحركة الوطنية، وقرنت الخاص بالعام، واندلعت إضرابات لتحقيق الحقوق المطلبية، متزامنة مع الاستقلال، في آن.

في 11مايو1946، خرجت تظاهرة من الأزهر، اعتراضًا على المفاوضات، التي بدأ بها صدقي، اصطدمت بالشرطة، واعتصم المصلُّون بالمسجد، وأصيب منهم ثلاثون، وعشرة من رجال الشرطة، وصودرت الصحف. وما أن استؤنفت المفاوضات، في يوليو، بالإسكندرية، حتى سادت المؤتمرات، والتظاهرات المعارضة، فأصدرت «اللجنة الوطنية للعمال والطلبة»، بيانًا، طالبت فيه بقطع المفاوضات، واتفق الجميع على أن يكون يوم 11يوليو، يوم حداد عام، وتجديد الجهاد الوطني.

بمجرد أن شاع في أواخر يونيو، اتجاه صدقي والبريطانيين إلى عقد «لجنة الدفاع المشترك»، من عسكريين من الطرفيْن، ومهمة هذه اللجنة، التشاور، وإسداء النصح للحكومتيْن، وفَهمت الجماهير أن هذه اللجنة أحد أشكال الحماية البريطانية على مصر، حتى دعى «مؤتمر نقابات عمال القُطر المصري»، إلى الإضراب العام، في 25 يونيو. كما أضرب عمال شركة الغزل الأهلية بالإسكندرية، في 15 يوليو؛ وفي 17 منه، أُلقيت خمس قنابل على ناد بريطاني. وما أن بدأت المفاوضة بين صدقي، وبيفن حتى بدأت تظاهرات الطلبة، في يوم افتتاح الدراسة، بكلية الهندسة؛ وفي اليوم التالي، ذهب طلبة الجامعة من الجيزة، إلى كلية الطب بقصر العيني، واصطدموا بالشرطة، وأحرقوا مركبتيْ ترام. ولمَّا وقَّع صدقي مشروع المعاهدة، بالأحرف الأولى، عُقد اجتماع من مندوبي الطلبة، من الوفديين، والحزب الوطني، والتنظيمات الماركسية، ورابطة الطلبة المصريين، وشباب الكتلة، وغيرهم، في25 أكتوبر، وقرروا وجوب إلغاء «معاهدة 1936»، وقطع المفاوضات، فورًا، والالتجاء

إلى مجلس الأمن، كما أصدر الإخوان بيانًا، بهذا المعنى، مع وقف دعم الجماعة لوزارة صدقي، ووجهوا البيان للملك، وصدقي، في 8 منه. وفي 23 نوفمبر، اندلعت تظاهرات، وأُلقيت 14 قنبلة؛ وفي اليوم التالي، اشتبك طلبة مدرسة الخديو إسماعيل، بالشرطة، وأصيب 18 شرطيًا، وخرجت تظاهرات الجامعة، في شارع المدارس بالجيزة، أصيب فيها 20 طالبًا؛ وفي اليوم التالي، قام الإخوان بحرق المحلات الأجنبية، بميدان لاظوغلي، والسيدة زينب، وزين العابدين، وشارع الخليج المصري، وميدان مصطفى كامل؛ وحاولوا إحراق عربة ترام، وقُبض على 7 منهم، كما قُبض على 59، في أنحاء متفرقة من القاهرة. وفي اليوم التالي، تظاهر طلبة الهندسة التطبيقية، واشتبكوا مع الشرطة، بالحجارة، وأشعل بعضهم عربتيْ قمامة، وقُبض على 180 متظاهرًا، وأُصيب 8 منهم بالرش الرفيع، الذي أطلقته الشرطة، و35 طالبًا بالرصاص الحي، كما أحرق طلبة الطب عربة أوتوبيس، واشتبك طلبة مدرسة التوفيقية بالشرطة، وأصيب ضابط، وجندي؛ وفي اليوم التالي، اشتبك طلبة معهد القاهرة الديني، بالشرطة، وأحرقوا سيارة نقل، بشارع الدراسة، وأصيب جندي بطعنة سكين، وثلاثة آخرون بالطوب، كما تظاهر طلبة جامعة فؤاد؛ فقررت الحكومة وقف الدراسة، في 28 منه، بجامعتيْ فؤاد، وفاروق (الإسكندرية، الآن). وأصدر، تحت هذا الضغط، سبعة من وفد المفاوضة، بيانًا، أعلنوا فيه معارضتهم للمشروع، الذي انتهى إليه صدقي، ما أدى إلى استقالة الأخير، تذرعًا بمرضه، هربًا مما أثير حول التعارض بين تصريحه بخصوص السودان، وتكذيب رئيس الوزراء البريطاني له.

خلف النقراشي صدقي في رئاسة الوزارة في 9 ديسمبر، فاجتمع شباب «جبهة وادي النيل»، في 15 يناير، وأصدروا نداءً، باعتبار يوم 19 يناير 1947، يوم حداد على السودان، الذي يوافق ذكرى توقيع اتفاقيتيْ السودان (1899)، كما صدر بيان، حول الشأن نفسه، من «الهيئة المتحدة بجامعة فاروق»، في 17 منه، كما صدرت بيانات لهذا الغرض، من اتحاد خريجي الجامعة، وشباب الأحرار الدستوريون، وحزب العمال المصري، وبعد ذلك بيوم واحد، صدرت بيانات، بالمشاركة في الحداد، من معظم الهيئات السياسية، ومنها «الجبهة الاشتراكية»، و«حزب العمال الاشتراكي»، و«حزب الفلاح الاشتراكي»، و«شباب جبهة مصر»48. فلبس

حسن البنا

الشعب الحداد، وتعطلت المسارح، ودور السينما، والملاهي، وصدرت الصحف مجللة بالسواد، وغصَّت بالمقالات المعبِّرة عن هذا اليوم. فصادرت الحكومة، في 20 من الشهر نفسه، صحيفتي صوت الأمة (الوفدية)، والكتلة.

تقدم النقراشي بالقضية المصرية إلى مجلس الأمن، بعد مفاوضاته السريَّة، الفاشلة مع كامبل.تشتتت مواقف الحركة الوطنية، حيث هاجم الوفد، في 15يوليو، عريضة الحكومة إلى مجلس الأمن، واتهمها بالاسترخاء، والضعف، وطالبها بإلغاء «معاهدة 1936»، و«اتفاقيتيْ عام 1899»، وأرسل إلى كل من سكرتير عام الأمم المتحدة، ورئيس مجلس الأمن، برقية، أنكر فيها على العريضة، تعبيرها عن الشعب المصري. ما استنكره «الضباط الأحرار»، بعد تأييدهم للوفد، الفترة السابقة، وقد عبَّر السادات عن شعور «الضباط الأحرار» بقوله: «كشف النحاس عن وجه غير وطني...». وكرد فعل لرفع الحكومة شعار «جمع الكلمة» نشط بمناصرة هذا الشعار، صالح حرب، رئيس «جمعية الشبان المسلمين»، بالإضافة إلى الحزبيْن الحاكميْن، و«الإخوان المسلمون»، و«الحزب الوطني»، و«مصر الفتاة». إلا أن «الوفد» رفض هذه الدعوة، مشترطًا حل مجلس النواب، وإجراء انتخابات جديدة، وأيدته صحيفة «رابطة الشباب»، لسان حال «الطليعة الوفدية»، بينما طالبت صحيفة «الجماهير» الماركسية العلنية، بجبهة وطنية من نوع جديد، تحمل لواء الكفاح في سبيل الحرية، والديمقراطية، والاستقلال.

في أثناء عرض القضية المصرية على مجلس الأمن، قام مندوب طلبة الإخوان، مصطفي مؤمن، وخطب في

مجلس الأمن، مطالبًا بالحقوق المصرية، ومنذرًا، من قيام ثورة، إن لم يلتزم مجلس الأمن بالعدالة، حتى أخرج أمن المجلس مؤمن من القاعة. ثم قام أحمد كامل قطب (رئيس حزب الفلاح) – وقد سافرا إلى نيويورك، «ليشاركا في الجهود الشعبية، من أجل القضية» – بمثل الدور الذي قام به مؤمن، فأخرجوه، أيضًا. وقد جاء ذلك في صحيفة «نيويورك»، في 22 أغسطس 1947 واستغرقت مناقشة المسألة المصرية عدة جلسات، آخرها 10 سبتمبر، بينما كان المندوب البريطاني يطمح في أن يُشطب النزاع المصري – البريطاني من المجلس، أو يرفض طلب مصر، فعارضة المندوب الأمريكي، لتدارك الوضع في مصر. لم يُصدر المجلس قرارًا إيجابيًّا في القضية، وتركها معلقة أمامه. وعاد النقراشي إلى مصر، يوم 20 سبتمبر. فدعت «الجبهة الوطنية الشعبية»، في 22 أغسطس، إلى عقد اجتماع بالأزهر، بعد صلاة الجمعة؛ ورابطت الشرطة أمام المسجد، تمنع مُلبيِّ النداء من الدخول، فانضم إليهم المصلون بمسجد أبي الذهب، وساروا يهتفون: «لا مفاوضة، ولا معاهدة –يسقط الاستعمار– الجلاء بالدماء»، وانضم إليهم بميدان العتبة، من تجمعوا في المساجد الأخرى، والمقاهي، وتظاهرات شارع فاروق (الجيش، الآن)، وغيره، وتصدت لهم الشرطة، التي رُشقت من المتظاهرين بالحجارة، وقِطَع الحديد، فأصيب 45 شرطيًا، و38 متظاهرًا. فاستعان حكمدار العاصمة سليم زكي بحسن البنا، الذي طلب من المتظاهرين الانصراف، طاوعه البعض، واستمر آخرون، حتى أُعلنت حالة الطوارئ، وحدث الحراك نفسه، بالإسكندرية، والسويس، وبلبيس، وشبين الكوم، وبني سويف، وغيرها، كما أضرب عمال شبرا الخيمة؛ وفي اليوم التالي، أضرب عمال المطبعة الأميرية، وهتفت المتظاهرون بسقوط الاستعمار. في حين قامت تظاهرات أخرى من مقر «جمعية الشبان المسلمين»، بالقاهرة، اصطدمت بها الشرطة؛ وقامت تظاهرات، من جامع السيد البدوي بطنطا، وبورسعيد، وقدَّرت صحيفة «التايمز» اللندنية، عدد المصابين بنحو مئة وأربعين جريحًا؛ ثم عُقدت المؤتمرات الشعبية، المطالبة بإلغاء المعاهدة، دعت لها «رابطة الطلبة المصريين»، و«لجنة تحرير الوادي»، و«اللجنة التنفيذية للطلبة»، و«الحزب الوطني»، وغيرها. ودعت الهيئات إلى إضراب عام، في 26 أغسطس، ذكرى توقيع «معاهدة 1936»49.

دعت وزارة الداخلية، ممثلي «الإخوان المسلمين»، و«الشبان المسلمين»، وشباب «الأحرار الدستوريين»، و«مصر الفتاة»، و«جبهة مصر»، لإفشال الإضراب؛ وطلبت إليهم، عدم الاشتراك في الإضراب، وقد كان، وأذاعت الحكومة بيانًا، بأنها عوَّلت على قمع أي تظاهرة، أو شغب، أو إخلال بالنظام، فدعت الأحزاب، والهيئات

الوطنية، ونقابات العمال، وتنظيمات الشباب، إلى تقديم عرائض الاحتجاج، إلى مفوضيات الدول، التي عارضت مصر، مقابل برقيات الشكر، إلى مفوضيتيْ الاتحاد السوفييتي، وبولندا. واستؤنفت التظاهرات، يومي 29، 30 أغسطس، فصودرت الصحف، واعتُقل صحفيون، وكان لهذه الأحداث أثرها على مجلس الأمن. كما اشتركت «الإخوان»، على المستوى السياسي، وفي 13 سبتمبر، قابل حسن البنا، أحمد خشبة، نائب رئيس الوزراء، وخرج البنا من عنده مؤكدًا بأنه وجد لدى الحكومة «استعدادًا طيبًا لتحقيق مطالب الشعب»!

أثَّرت الوثبة في جموع الشعب المصري، فعرفت فترة ما بعد الوثبة، استخدام عمال الحكومة، وموظفيها لسلاح الإضراب، فأضرب مدرسو التعليم الحر، في أبريل 1947؛ وأضرب موظفو التلغراف، في يوليو؛ كما امتنع نظَّار، ومعاونو سكة الحديد عن العمل، في الشهر نفسه؛ وعاود موظفو التلغراف الإضراب، في أكتوبر، كذا أضرب المدرسون عن تصحيح أوراق الامتحانات، في 15 سبتمبر، وفي الأول من يناير 1948، أضرب خريجو المدارس الثانوية الصنايع، في مسابك سكة الحديد ببولاق، وورش أبو زعبل، وفي تموين الصيانة بالعباسية، وورش سكة الحديد بالمنيا، وطنطا، وغيرهما، وفي الري ومصلحة المساحة، كما اعتصم طلبة كليتي الزراعة والعلوم مطالبين بتحسين ظروف المهنة، والتوظيف بالنسبة لمستقبلهم. كذا أضرب الممرضون والشرطة، فالممرضون أضربوا بمستشفى قصر العيني، ومستشفى فؤاد، في 7 أبريل 1948؛ بعد أن كان رجال الشرطة أضربوا، في 5 أبريل، فقد قدم ضباط الشرطة مذكرة جددوا فيها مطالبهم – التي لم تنظر إليها الحكومة – في سبتمبر 1947، ثم اجتمعوا في ناديهم في 13 أكتوبر، لتلكؤ الحكومة في الإجابة، وقرروا الامتناع عن العمل يوم 15 منه، حتى تجاب مطالبهم. وعلى الرغم من مواجهة الحكومة لهذا الإضراب بإعلان قانون الطوارىء، ونقل القادة إلى المحافظات فإن الضباط أعادوا الإضراب، واجتمعوا في ناديهم، في مارس 1948، مخترقين الحصار المضروب عليه، واتفقوا على أن يكون يوم 5 أبريل موعد نهاية انتظارهم لإجابة المطالب، وأيد جميع الضباط هذه الحركة، إلا قسم البوليس السياسي! واتحد مع هذه الحركة العمال والطلبة فاستعانت الحكومة بالجيش، لضرب هذه الحركة، واستمرت هذه الروح بين الشرطة، حتى كانت الشرطة الشرارة الأولى للحراك الشعبي ضد اعتداء المحتل على شرطة الإسماعيلية، فيما وصف بمذبحة الإسماعيلية، في 25 يناير 1952 50، ظلت ذكرى الوثبة هذه سنين فاستمر هتاف «رفع العلم يا عبد الحكم، مت شهيد يا عبد المجيد» سنوات، كلما تكررت تظاهرات في ذكرى الوثبة 21 فبراير 51.

بدلًا من النتائج

هزَّت الوثبة الاحتلال البريطاني، وأرغمته على سحب قواته من كل المدن المصرية، والتمركز حول قناة السويس، بينما أفزعت الوثبة النظام الملكي؛ وأنهت بقاء الجماهير الكادحة مادة سهلة تحركها قيادة الوفد، لمجرد الضغط على المحتل البريطاني، وتسكت تلك الجماهير، وقت شاءت هذه القيادة؛ كما شلَّت الوثبة تأرجح القوى الوسيطة، لصالح القوى الوطنية. حتى أن أجهزة القمع الحكومية، أخذت تثور في وجه السلطة، على نحو استثنائي، حيث تظاهر رجال الشرطة في الإسكندرية وحملوا الأرغفة على أسنَّة بنادقهم.

في الوقت الذي أدرك الماركسيون مدى أهمية وحدتهم، فتوحدت النسبة الأكبر من منظماتهم في «الحركة الديمقراطية للتحرر الوطني» (حدتو)، وظهرت صحيفة «الجماهير» أهم التعبيرات العلنية لـ «حدتو»، وأعلنت أنها لسان حال العمال، والفلاحين، والطلبة، والموظفين، في 7 أبريل 1947، فكانت بذرة إدخال الفلاح ضمن الحراك الوطني، الذي نمت حركته ليبرز دوره، في يونيه 1951، بحوادث حرق المحاصيل، وماكينات الري، والسواقي، والتفاف البعض منه حول قصور المالكين، وإضراب البعض الآخر عن جمع القطن، لنجد ثورة، لما سُمِّي بـ «الريف الهادئ». كذلك، وعى الحزب الوطني الدرس نفسه، فتوحد تياراه، وصدر بيان بالاتفاق، في نوفمبر 1946، بعد طول محاولات التوفيق التي بدأت منذ 1943. بالإضافة إلى القفزة المفاجئة لـ«حزب مصر الفتاة» من الفاشية إلى الاشتراكية! فوضع برنامجًا سياسيًّا اجتماعيًّا، في 1948، نأى فيه عن كل ما هو أجنبي؛ وفي العام 1949، غيَّر شعاره ليكون «الله – الشعب»، مسقطًا الملك منه، كما غيَّر اسم الحزب إلى «الحزب الاشتراكي»، وأبرز المطالب الاشتراكية في برنامجه. وقد خرج إلى الساحة السياسية تنظيم «الضباط الأحرار»، بأول بيان لهذا التنظيم، الذي أعلن فيه الخروج على الملك والحكومة، فطلب «الضباط الأحرار» عدم استخدام الجيش ضد الحركات الوطنية، إضافة إلى مطالبه العسكرية، وكان ذلك في تناغم ملحوظ مع الوثبة، من الخروج على توقير الملك، وإهانته، ابتداءً

بإعلان «اللجنة الوطنية للطلبة» مقاطعة الاحتفال بعيد ميلاد الملك، وتقطيع صوره المعلقة في الشوارع، والدعوة إلى التظاهر في يوم الاحتفال، وقد حطم المتظاهرون في هذا اليوم منصة الاحتفال.

وبعد، فعلى الرغم من تفاخر اليسار المصري بالوثبة، فإنه أُخِذ عليه: عُزلة مندوبي العمال عن جماهيرهم، وانحصار نشاط لجنة الطلبة داخل أسوار الجامعة52، وحصرت «اللجنة الوطنية للعمال والطلبة» نفسها في إطار طبقي، بالغ الضيق، فلم تلتحم بالفلاحين، وصغار التجار، والزرَّاع، كما أن اللجنة لم تقم بتكوين لجان، عميقة الجذور، في المصانع، والأحياء53.

على أن الأهم من هذا كله، أن الوثبة وضعتنا أمام ثورة تتخلق.

الهوامش

1 - أدين بالشكر لـ: الأستاذ نسيم يوسف، والأستاذ شعبان يوسف، والأستاذة حنان رمضان، والأستاذ مصطفى مجدي الجمال، حيث أمدوني بالمراجع، والعون لإتمام هذه الدراسة.

أنظر، على سبيل المثال:

إسماعيل محمد زين الدين، الطليعة الوفدية والحركة الوطنية، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مركز الوثائق وتاريخ مصر المعاصر، 1991، ص14.

- طارق البشري، عام 1946 في التاريخ المصري، الطليعة، (القاهرة)، السنة الأولى، عدد 2، فبراير 1965، ص 50: 58.
- عبد القادر ياسين، الحركة الشيوعية المصرية الجذور – القسمات – المآل (1921 – 1965)، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2011، 40.

2 - زين الدين، مرجع سبق ذكره، ص 15، 16.

3 - طارق البشري، مرجع سبق ذكره، ص 50: 58.

4 - الرافعي، مرجع سبق ذكره، ص 168.

5 - ص، 434

6 - لمزيد من التفاصيل عن حادث، 4 فبراير 1942، وقبول الوفد تشكيل الوزارة بناءً على طلب السفير البريطاني، مايلزلامبسون، يمكن الرجوع إلى:

- د. محمد أنيس، 4 فبراير 1942 في تاريخ مصر السياسي، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، اكتوبر 1972.

7 - للمزيد عن الحركة الشيوعية المصرية، في ميلادها الأول، والثاني، ننصح بالعودة إلى:

ياسين، مرجع سبق ذكره؛

- رفعت السعيد، اليسار المصري 1945 – 1952، القاهرة، دار الثقافة الجديدة، 1977.

8 - ياسين، مرجع سبق ذكره، ص 43.

9 - عاصم الدسوقي (تحرير)، عمال وطلاب في الحركة الوطنية المصرية، ندوة عن شهادات ورؤى أبطال حركة العمال والطلبة 1946 – 1977، القاهرة، لجنة توثيق تاريخ الحركة الشيوعية حتى 1965، كتاب المحروسة، مركز البحوث العربية – مركز الجيل، 1996، ص21.

10 - الفجر الجديد (القاهرة)، انظر أعداد 1945 – 1946.

11 - زين الدين، مرجع سبق ذكره، ص 24.

12 - جمعة أمين عبد العزيز، بداية التأسيس والتعريف البناء الداخلي 1928 – 1938م، ط1، القاهرة، دار التوزيع والنشر الاسلامية، 2003، ص95.

13 - للمزيد من التفاصيل، عن نشأة الضباط الأحرار، ننصح بالعودة إلى:

- خالد محي الدين، والآن أتكلم، ط1، القاهرة، مركز الأهرام للترجمة والنشر، 1992.
- سامي جوهر، الصامتون يتكلمون عبد الناصر.. ومذبحة الإخوان، ط6، القاهرة، الكتب المصر الحديث للطباعة والنشر، 1976.
- عبد المنعم عبد الرؤوف، أرغمت فاروق على التنازل على العرش، ط1، القاهرة، الزهراء للإعلام العربي، 1988.
- حسين أحمد حمودة (أحد الضباط الأحرار)، أسرار حركة الضباط الأحرار والإخوان المسلمون، ط1، القاهرة، الزهراء للإعلام العربي، 1985.
- صلاح شادي، صفحات من التاريخ حصاد العمر، ط1، القاهرة، دار التوزيع والنشر الاسلامية، 2006.
- طارق البشري، الحركة السياسية في مصر 1945 – 1953، ط2، القاهرة، دار الشروق، 2002.
- عبد اللطيف البغدادي، مذكرات عبد اللطيف البغدادي، ج1، القاهرة، الكتب المصر الحديث للطباعة والنشر، 1977.
- أنور السادات، أسرار الثورة المصرية بواعثها الخفية وأسبابها السيكولوجية، القاهرة، دار الهلال، سلسلة كتاب الهلال عدد (76)، يوليو/ تموز 1957.

14 - طارق البشري، الحركة السياسية..مرجع سبق ذكره،ص 147.

15 - عبد المنعم الغزالي، 21 فبراير يوم النضال ضد الاستعمار، ط1، القاهرة، دار الفكر، 1957، ص 13.

16 - فاروق القاضي، فرسان الأمل تأمُّل في الحركة الطلابية المصرية، ط1، القاهرة، مركز البحوث العربية، 2000، ص 213.

17 - زين الدين، مرجع سبق ذكره، ص 41، 42.

18 - شهدي عطية الشافعي، تطور الحركة الوطنية المصرية 1882 - 1956، ط2، القاهرة، دار شهدي للطبع والنشر والتوزيع، 1983، ص 93.

19 - البشري، الحركة السياسية... مرجع سبق ذكره، ص 157.

20 - المرجع نفسه، ص 155.

21 - الدسوقي، مرجع سبق ذكره، ص 124.

- عصام الدين جلال، عابر سبيل في دروب الوطنية (1942 – 1950)، القاهرة، سلسلة كتاب الهلال (564)، ديسمبر، 279، 280.

22 - الوفد المصري (القاهرة)، 8/ 2/ 1946.

23 - القاضي، مرجع سبق ذكره، ص 223.

24 - الرافعي، مرجع سبق ذكره، ص 187.

25 - القاضي، مرجع سبق ذكره، ص224.

26 - المرجع نفسه، ص 228.

27 - البشري، الحركة السياسية...، مرجع سبق ذكره، ص 553.

28 - الدسوقي،مرجع سبق ذكره، ص 24.

29 - المرجع نفسه، ص 25.

30 - محمود عبد الحليم، الإخوان المسلمون أحداث صنعت التاريخ رؤية من الداخل، ج1، ط5، القاهرة، دار الدعوة للطباعة والنشر والتوزيع، 1994، ص 365.

31 - المرجع نفسه، ص 365، 366.

32 - البشري، عام 1946 ...،مرجع سبق ذكره، ص 50: 58.

33 - المرجع نفسه، ص 83.

34 - القاضي، مرجع سبق ذكره، ص235،234.

35 - الدسوقي،مرجع سبق ذكره، ص 17.

36 - المرجع نفسه، ص 20.

37 - المرجع نفسه، ص 29.

38 - المرجع نفسه، ص 39.

39 - البشري، عام 1946 ...،مرجع سبق ذكره، ص 50: 58.

40 - الدسوقي،مرجع سبق ذكره، ص 18.

41 - المرجع نفسه، ص 40.

42 - الشافعي،مرجع سبق ذكره، ص 102.

43 - الدسوقي،مرجع سبق ذكره، ص 46.

44 - عبد الحليم، مرجع سبق ذكره، ص390.

45 - الدسوقي،مرجع سبق ذكره، ص 33، 34.

46 - عادل أمين، محاكمة الشيوعيين المصريين قضية سنة 1946 حملة إسماعيل صدقي ضد العناصر الوطنية والديمقراطية، ط1، القاهرة، مطبعة الانتصار لطباعة الأوفست، 1996، ص 11: 17.

47 - جمال غالي، في اتصال تليفوني معه، في منزله بالقاهرة، في 1/ 2/ 2019.

48 - البشري، الحركة السياسية ... مرجع سبق ذكره، ص213.

49 - المرجع نفسه، ص 249.

50 - البشري، الحركة السياسية ...، مرجع سبق ذكره، ص 292، 293.

51 - لقاء شخصي مع نسيم يوسف،الكادر الشيوعي المخضرم،والمعاصر للوثبة، في منزله بالقاهرة، في 8/ 2/ 2019.

52 - جرجس، مرجع سبق ذكره، ص 193

53 - أبو سيف يوسف، وثائق ومواقف من تاريخ اليسار المصري 1941 – 1957، القاهرة، شركة الأمل للطباعة والنشر، 2000، (انظر: نسيم يوسف، لجنة العمال والطلبة 1946، ص636).

- الشافعي، مرجع سبق ذكره،ص 108، 109.

3

التباسات الكتابة حول حركة تحرير المرأة المصرية إبان ثورة 1919

سنية البهات

اقترنت كتابات المؤرخين حول ثورة 1919 بالحديث عن فجر الحركة النسائية، وما منحته الثورة للمرأة المصرية من حقوق، وبزوغ فجر المرأة الجديدة الذي حمل معه أسماء شهيرة في تاريخ الحركة حتى يومنا هذا، أمثال هدى شعراوي، وصفية زغلول، وغيرهما، غير أنه في تاريخ الحركة النسائية وتاريخ ثورة 19 نفسها، مناطق بحث عدة لم يتم الخوض فيها، وتفاصيل لم يتوافر لدى الباحثين والكتاب والمؤرخين، ما يدعمها أو ينفيها، شأنها في ذلك شأن الأحداث الكبرى في تاريخ مصر، إذ اعتمدت غالبية الكتابات على عدد من المصادر، نقل عنها الجميع، أهمها: كتابات عبد الرحمن الرافعي الذي كان عضوًا في الجهاز السري لثورة 19، مذكرات سعد زغلول وقادة الثورة، مذكرات المعاصرين للثورة والمشاركين بها، منهم هدى شعراوي، ومصطفى أمين.

الأمر الذي يجعل الكتابة عن ثورة 19 وما أضافته إلى حركة تحرير المرأة، أو بزوغ فجر المرأة الجديدة كما يطلق عليه بعض الكتاب والمؤرخين، محملًا بالتساؤلات أكثر من تقديمه لإجابات شافية بشأن ما قدمته الثورة لنساء مصر وحركتهن ومنها على سبيل المثال:

- هل كانت مشاركة المرأة في ثورة 19 عملًا استثنائيًا أم متوقعًا؟!
- هل يمكن اعتبار هذه المشاركة أحد تجليات التطور الفكري وتغير المناخ الاجتماعي والثقافي والاقتصادي السابق على لحظة تفجر ثورة 19، وكانت الثورة مجرد ظرف تاريخي ملائم، أو لحظة كاشفة للتعبير عن هذا التطور الكامن، لما سيعرف فيما بعد بالمرأة الجديدة؟
- هل الثورة وهي تحمل رمزية الرفض للاحتلال جسدت معها بالقدر نفسه رمزية الرفض للصورة السائدة النمطية عن عزلة المرأة ودورها الباهت في المجتمع الشرقي وأن ثقافة وتكوين المرأة المصرية آن أن يكون لها دور مختلف مقارنة بمثلاتها في العالم؟

- هل كانت المرأة المصرية بالنسبة لثورة 19، شأنها في ذلك شأن ما تلاها من ثورات، مجرد جيش احتياط يلجأ إليه صانعو التاريخ ويتركونه وقت انتهاء دوره أو مهمته؟

جميعها تساؤلات مشروعة، أو فلنقل فرضيات يمكن للباحث إثباتها أو نفيها، لكنها في كلتا الحالتين ستقدم لنا تفاصيل ظلت متناثرة لا يربط بينها رابط، وتكشف عن جانب من المشهد الكلي لثورة 19 والتاريخ السابق عليها وعلاقته بتحرير المرأة المصرية.

ولأن الحركة النسائية في مصر شأنها شأن حركات المرأة في العالم أجمع، كانت ولا تزال، مكونًا رئيسيًّا في كل مشروعات التمدين والتحديث -إذ تشير القراءات التاريخية إلى ارتباط الحركة النسائية بجميع مشروعات التمدين والتحديث منذ القرن التاسع عشر وحتى اليوم- فإن من الصعوبة بمكان تناول ثورة 19 ودور المرأة فيها، بمعزل عن السياق التاريخي والاجتماعي والاقتصادي في مرحلة ما قبل الثورة والذي صاحب مشروع بناء مصر الحديثة منذ القرن 19 وبعيدًا أيضًا عن البيئة الاجتماعية والثقافية والاقتصادية المساهمة في تشكيل وعي زعماء ثورة 19 وعلى رأسهم سعد زغلول زعيم الثورة ومن سبقه من الإصلاحيين ورموز الحركة من النساء.

نوال السعداوي

تقول نوال السعداوي «ارتبطت حركات الإصلاح النسوية في مصر بالمحاولات التي قام بها المتعاقبون لتحديث بنى البلاد التعليمية والثقافية والإدارية، كذلك بنمو الوطنية ومناهضة الإمبريالية في ظل الاحتلال

مدرسة السيوفية

البريطاني، في فترة ما بعد عام 1882، وعلى خلفية الأحداث التاريخية هذه ينبغي تقييم الثقافات المبكرة التي جرت بشأن حقوق المرأة وظهور الإصلاحيين الذكور الذين ناصروا تلك الحقوق ودور النساء اللواتي كن رائدات أفكار المساواة بين المرأة والرجل»[1].

وفي عام 1832 أنشأ محمد على مدرسة تدرس فيها الفتيات ليصبحن قابلات وكانت البعثات التبشيرية نشطة، فافتتحت مدارس مثل مدرسة سيدة المحبة عام 1846، تلتها مدرسة بعثة تبشيرية أمريكية للبنات عام 1859، وكان تعليم النساء في تلك الفترة جزءًا يرتبط بشكل وثيق بمشروع محمد علي في إنشاء دولة حديثة يكون هو على رأسها بعيدًا عن الإمبراطورية العثمانية، ثم تابع الخديو إسماعيل سياسات سلفه التعليمية مع تحقيق بعض النتائج المفيدة للنساء، إذ افتتحت زوجته الثالثة «جشم عفت خانوم» مدرسة السيوفية للبنات في عام 1873، والتي سرعان ما ضمت 400 تلميذة، وقدمت دروسًا في علم الحساب والجغرافيا والدين، إضافة إلى التطريز والمهارات المنزلية، وافتتحت الحكومة مدرسة أخرى مشابهة عام 1875، قدمت للفتيات تعليماً ابتدائيًّا على النمط الغربي، لكن الغرض من التعليم النسائي اقتصر على إعداد الفتيات ليكن أمهات مؤهلات وزوجات صالحات، وكانت بنات العائلات البرجوازية الحضارية هن المستفيدات بالدرجة الأولى[2].

في فترة ما بعد 1882 وفي إطار ارتباط حركات الإصلاح النسوية بمحاولات التحديث أصبح تعليم النساء قضية مهمة في تلك المرحلة، إذ تعلمت بنات العائلات الغنية في المنازل وتمكنت بنات العائلات الفقيرة من دخول الكتّاب.

1- نوال السعداوي، كتاب «الوجه العاري للمرأة العربية» الصادر عام 1980، ص171.
2- كوماري جايا واردينا، النسوية القومية في العالم الثالث في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، ترجمة ضحوك رقية، عبد الله فاضل. معهد الدراسات الاجتماعية بهولندا 1982، ص 110.

جشم عفت خانوم

ثم شهدت العقود الأخيرة من القرن 19 وهي فترة هيمنة الإمبريالية العدوانية المنافسة، إعادة إرساء السيطرة البريطانية على مصر، وفي سبعينيات القرن التاسع عشر، أفضت المشكلات المالية لحكومة الخديو إسماعيل إلى تغييرات سياسية عدة، وخلقت التطورات الاقتصادية في تلك الفترة، طبقة وسطى حضارية متأثرة بالفكر السياسي الأوروبي، أصبحت هذه الطبقة أساس حركة وطنية شعبية، إذ أوصل عدم الرضا عن حكم الخديو والاستياء من السيطرة الأجنبية الأمور إلى ذروتها، ما أسفر عن الثورة التي قادها عرابي باشا عام 1882 [3].

وتكشف درية شفيق في كتابها «المرأة المصرية»، الدور الخفي الذي لعبته النساء، والذي أغفله المؤرخون، ولم يتناولوه بالقدر الذي يستحق، كما حدث مع ثورة 19 فيما بعد، وحول هذا الدور كتبت درية شفيق في كتابها «ظهرت جماعتان ثوريتان سريتان، (جمعية حلوان) و(جمعية مصر الفتاة)، كانت الأولى قد وزعت بيانًا في نوفمبر 1879 ضد طغيان رئيس الحكومة وقتذاك مصطفى رياض باشا، وبلغ عدد النسخ التي وزعت منه عشرين ألف نسخة وهو عدد كبير بمقاييس ذلك الوقت، دون أن تتمكن الحكومة من ضبط أحد موزعيه، لأن من كان له الفضل في توزيعه، سيدتان، الأولى هي زوجة إسماعيل راغب باشا، وهو

3- لطيفة محمد سالم، مصر في الحرب العالمية الأولى، دار الشروق 2009، ص 119.

درية شفيق

سياسي معروف تولى فيما بعد منصب رئيس الوزراء، وزوجة شاهين باشا كنج، الذي كان يعمل مفتشًا على الأقاليم حينذاك، ومن خلالهما جُنِّد عدد من النساء لمهمة التوزيع، وفي ذلك الوقت كان من الصعب الشك في أن تقوم النساء بهذا، ولا يجرؤ أحد على تفتيشهن. أما حركة (مصر الفتاة) بالإسكندرية فقد تولت مهمة نقل الأنباء». وتضيف شفيق «إن المرأة المصرية ظهرت في وقت الخطر، عندما بدأت البوارج البريطانية تطلق مدافعها باتجاه مدينة الإسكندرية، وعندما ظهرت النساء وأبدين حماسة لفتت الأنظار نالت منهن مدافع المستعمر وسقطن شهيدات»[4].

رفاعة الطهطاوي

على الرغم من أن النزعة الوطنية نمت في مصر في أواخر القرن التاسع عشر، فإنها لم تتخذ أي شكل راديكالي، بل عملت ضمن إطار البنى القائمة، فظهر العديد من الإصلاحيين والقوميين المعتدلين على

4- درية شفيق، المرأة المصرية من الفراعنة إلى اليوم، 1955، ص37.

مصطفي كامل

الساحة، كان منهم مصطفى كامل (1874-1908)، الذي تلقى تعليمه في فرنسا وعارض كامل أي فكرة عن تحرير المرأة، لكن معاصريه تبنوا القضية، ودار سجال كبير حول حقوق المرأة في مصر في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. كان أوائل مناصري حقوق المرأة في ذلك السجال إصلاحيين أمثال رفاعة الطهطاوي (1801-1871) الذي كتب عن ضرورة تعليم المرأة وإنصافها من المظالم التي تتعرض لها وكان مثقفًا ومصلحًا رياديًّا، تأثر خلال وجوده في فرنسا بكتابات فولتير وروسو ومونتسكيو، وانضم بعد عودته إلى مصر إلى حملة تحديث التعليم فأسس مدرسة اللغات عام 1835، وكان الطهطاوي رائدًا في قضية تعليم المرأة وقدم وجهات نظره حول ضرورة تعليم النساء في كتابه «المرشد الأمين في تعليم البنات والبنين» الذي نشره عام 1872، وتلك الفترة بلغ فيها النقاش حول قضايا النساء أشده.

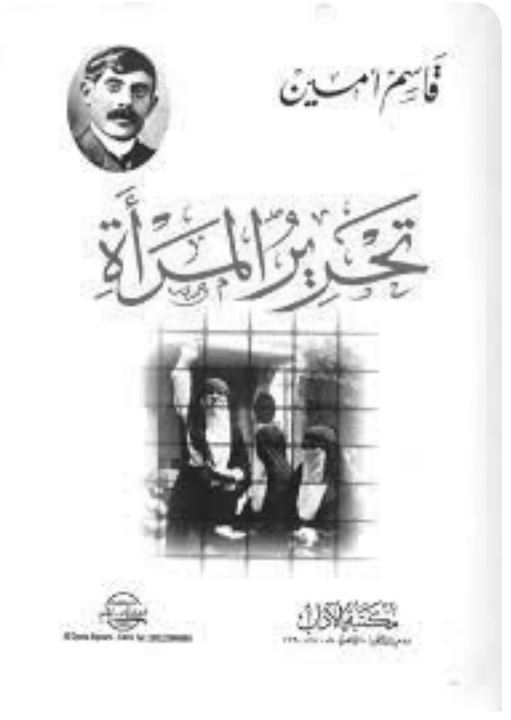
كما بدأ الإصلاحيون المسلمون نقاشًا حول الدين وحقوق المرأة في تلك الفترة، من بين الرواد الشيخ محمد عبده (1849-1905) الذي درس في باريس وتأثر بالأفغاني.

حاول المصلحون المصريون إظهار أن تعاليم الدين ليست هي السبب في إخضاع النساء بل التفسير الخاطئ لهذا الدين. وأصبح محمد عبده مصلحًا رائدًا تأثر به جيل من المثقفين القوميين، لكنه كان شأن الكثيرين في تلك الفترة معتدلًا أكثر منه مصلحًا ثوريًّا، هدفت أيديولوجيته إلى تحديث المجتمع المصري تدريجيًّا بواسطة

محمد عبده

برنامج تعليمي موجه إلى تغيير الناس ببطء، من خلال الجامعات المجانية والجمعيات الخيرية، وأجهزة الدولة المصرية التي ما زال البريطانيون يسيطرون عليها.

كان الإمام محمد عبد جريئًا في التعبير عن رأيه حول وضع المرأة، فشجب تعدد الزوجات باعتباره مخالفا للإسلام، وأدان الممارسات السائدة من نظام الجواري والمحظيات واستعباد النساء، واستشهد بالقرآن، لصالح تعليم النساء وزعم أن تخلف المرأة العربية ضار بمستقبل الشعوب. حاول الإصلاحيون فصل الدين عن القضايا السياسية بدلًا من شجب الدين وحاولوا إيجاد تفسيرات جديدة للنصوص التقليدية لتتماشى مع ذلك العصر، فتعرضوا لهجوم شديد من رجال الدين المحافظين، لكنهم لم يتراجعوا ولم يترددوا وأعلن محمد عبده أن أخطر أسباب الضعف والسلبية التي أصابت الشعوب العربية هو تخلف المرأة، ثم جاء قاسم أمين (1865-1908) وهو تلميذ عبده الذي تلقى تعليمه في فرنسا، والقاضي من حيث المهنة، ليثير زوبعة عام 1899 عندما أصدر كتابه تحرير المرأة. حاول أمين مستندًا إلى النصوص الدينية أن يثبت أن عزلة المرأة والحجاب والزيجات المرتبة وممارسة الطلاق السائدة ليست إسلامية، ودافع عن حق المرأة في العمل، إضافة إلى الإصلاحات القانونية



غلاف كتاب تحرير المرأة

لتحسين وضعها، زاعمًا أنه لا يمكن أن يتحسن حال الأمة من دون تحسين وضع المرأة[5].

أما سعد زغلول صديق قاسم أمين والحاضن لأفكاره حول تحرير المرأة، قال عنه مصطفى أمين واصفًا البيئة الاجتماعية والثقافية التي شكّلت وعي سعد زغلول ولعبت دورًا مهمًا في تحديد رؤيته للمرأة ودورها في الحياة عندما قال «كانت مريم –والدة سعد– رائعة الجمال، وكان والدها عبد الله بركات من أبرز رجال الإقليم، رزقت بعد سعد بفتحي زغلول، الذي لعب دورًا مهما في تاريخ القضاء المصري ونقل الثقافة الأجنبية إلى اللغة العربية، ولكن مريم فوجئت بوفاة زوجها إبراهيم زغلول، وكان عمر سعد خمس سنوات، وتقدم كثير من عظماء الإقليم ليتزوجوا من الأرملة الفاتنة لكنها أبت أن تتزوج وقالت أصبحت اليوم أمًا وأبًا في وقت واحد»[6] ويضيف مصطفى أمين «كانت امرأة غريبة بالنسبة للنساء الفلاحات في ذلك العصر، لم تكن تقرأ أو تكتب، ولكنها كانت امرأة حكيمة واستطاعت وهي امرأة أن تتزعم الأسرة، وأن تصبح أقوى شخصية فيها بعد وفاة زوجها، فأصبحت المرجع الذي يرجع إليه أولادها من زوجها، وكان بعضهم أكبر منها سنًّا، لكنها ورثت عن أبيها الحكمة والدهاء وقوة الشخصية والصبر والاحتمال والسيطرة على أعصابها وكل هذه صفات قل أن تجتمع في رجل واحد، فما بالك بامرأة.. لم تلبث أن أصبحت أقوى شخصية في القرية ثم في المدينة ثم في الإقليم، كانت الأسرة تسافر إليها لتحتكم إليها في القضايا والمشكلات، وكان للدور الذي لعبته هذه الفلاحة المصرية أثره في تفكير سعد زغلول، فنجد الرجل الفلاح المحافظ، الذي أمضى شبابه في دراسة الدين في الأزهر هو نفسه الذي دفع المرأة المصرية للاشتراك في ثورة 19، وقبل ذلك كان هو الذي وقف إلى جوار قاسم أمين في دعوته المرأة المصرية للسفور، وشجعه على إصدار كتابه «تحرير المرأة» الذي طالب فيه المرأة بنزع حجابها، والذي ما كاد يصدر حتى ثارت مصر كلها وأغلق كبار البلد بيوتهم في وجه مؤلفه قاسم أمين ولكن بيتًا واحدًا ظل فاتحًا أبوابه للمؤلف الجريء وهو بيت سعد زغلول، ولقد قيل لسعد زغلول يومها إنه يعرض مستقبله للضياع بوقوفه إلى جوار هذا الرجل الذي تألبت عليه الملايين، وفي موقف آخر حدث أن قال له الخديو عباس: كيف تطالب بتحرير المرأة إنها ناقصة عقل ودين!؟ ورد عليه سعد بقوله: أمي هي التي جعلتني أؤمن بتحرير المرأة فهي كاملة العقل والدين، وهي في قريتنا أعقل من كل الرجال فيها[7].

هذا الشعور نفسه هو الذي دفع سعد زغلول لأن يسمح لزوجته أن تتزعم الحركة الوطنية عندما نفاه الإنجليز إلى مالطة وسيشل وجبل طارق، فلم تكن مصر تعهد من قبل أن تعهد امرأة حركة سياسية أو ترأس اجتماع الوفد، أو تخطب في التظاهرات أو تستقبل الزعماء أو توجه للشعب نداءات داعية للثورة والإضراب لكن سعد زغلول كان يؤمن في قرارة نفسه بما تستطيع المرأة أن تفعله وكانت زوجته تشعر بهذه العقيدة فاندفعت في غيابه تقوم بدور الزعيم، حتى أطلق عليها الشعب أم المصريين.

5- لطيفة محمد سالم، مرجع سابق، ص121.
6- مصطفى أمين، أسرار ثورة 19، ج2، إصدارات أخبار اليوم، عام 1991، ص6.
7- نفسه، ص8-7.

ملك حفني ناصف

مما لا شك فيه أن فترة الحرب العالمية الأولى (1914-1918) هي من أهم الفترات الصاخبة في تاريخ مصر الحديث، فرغم قصر عمرها فإن وقائعها المتلاحقة أثرت في النضال المصري، إذ أن الظروف السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والعسكرية والوطنية شكلت قوى ضاربة دفعت مصر لتفجير ثورتها عام 1919 [8].

وربما كان ارتباط رموز الحركة النسائية في ثورة 19 بزعاماتها وانتمائها إلى الطبقة الأرستقراطية هو الجديد والغريب على ثورة تقوم في بلد محافظ مثل مصر، إذ أن ثورة عرابي رغم اشتراك المرأة بها، وهي المشاركة التي أغفلها المؤرخون كما أضافت درية شفيق، لم تكن زعاماتها تؤمن بدور المرأة، هذا من جانب، ومن جانب آخر كانت المشاركة النسائية من الطبقة الوسطى والفلاحين فلم يسلط عليها الضوء. ومع أن تنظيمها جاء من قبل زوجات رجال الطبقة الحاكمة، فإن كل ذلك كان غير علني.

جدير بالذكر أن صفات شخصية قيادية مثل مريم أم سعد لعبت دورًا في تشكيل وعيه فيما يخص نظرته للمرأة ودورها، وجاء وعي سعد بمكانة المرأة ودورها مهمًا في الدفع بالحركة النسائية للاشتراك في ثورة 19 وإفساح

8- لطيفة محمد سالم، مرجع سابق، ص7.

الرافعي ومي زيادة

المجال للمرأة لتقوم بدور ينسجم مع تصوراته وقناعاته عن دور المرأة ومكانتها في حياته.

وقد رافق ظهور إصلاحيين من الذكور ظهور جيل من الكاتبات المؤثرات ساهمت كتاباتهن عن القضايا النسوية في العقود الأولى من القرن العشرين في الدفع بحركة تحرير المرأة وكان من بينهن: ملك حفني ناصف (1886-1918) والتي عرفت بباحثة البادية وهي أكثر كاتبات زمنها تأثيرًا، كانت كتاباتها عن الزواج والطلاق وتعليم المرأة، كان والدها محاضرًا في الدراسات العربية وتلميذًا لمحمد عبده، أما هي فكانت من اللواتي تأهلن مدرسات عام 1900 وانتقلت بعد زواجها من القاهرة لتعيش قرب الصحراء، ومن هنا بدأت في انتقاد العزلة والخضوع البطريركي الذي تعيش النساء في ظله، ولأنها ضحية تعدد زوجات زوجها، فقد تكلمت بوضوح عن شرور هذا النظام علي وجه الخصوص، كانت شهرتها كبيرة حتى أنها تكلمت في عام 1911 أمام المجلس التشريعي المصري مقدمة برنامجًا لتحسين وضع المرأة، تضمن البرنامج مطالب بالتعليم الابتدائي الشامل للبنات وتأهيل النساء ليصبحن طبيبات ومعلمات، أثنى الإصلاحيون المعاصرون على عمل باحثة البادية، إذ ساند قاسم أمين أفكارها حول تحرير المرأة، ووصفها لطفي السيد بأن كتاباتها صورة للكاتبات اللاتي تفوقن على كثير من الكتاب الرجال في تلك الفترة[9].

شهدت هذه الفترة رائدات أخريات أمثال: مي زيادة التي عاشت حياة مستقلة واستطاعت أن تفرض شخصيتها على المجتمع الأدبي وأن تخالط الرجال في وقت ضرب فيه الحجاب على مثيلاتها من النساء العربيات. كل هذا المناخ مهد دخول المرأة معترك

9- نفسه، ص122.

العمل السياسي ومشاركتها في الحركة الوطنية ضد الاحتلال، وقامت النساء بتظاهرات سياسية في أربع مناسبات عام 1919، كانت العديدات من نساء الحركة من زوجات مؤسسي حزب الوفد، كما شوهدت نساء الطبقة الوسطى يحتججن جهارًا لأول مرة فكانت هدى شعراوي (1882-1947) التي سنعود للحديث عنها باستفاضة لاحقًا، المنحدرة من أسرة غنية، التي تلقت تعليمها في المنزل باللغات الفرنسية والتركية، وكانت واسعة الاطلاع، وافتتحت مدرسة تقدم تعليمًا عامًا للبنات في عام 1910، كان زوجها علي الشعراوي وكيلًا لحزب الوفد، ودخلت هي الأوساط الوطنية ونظمت النساء للتظاهر عقب نفي سعد زغلول وجمعت توقيعات النساء في عريضة لتقديمها إلى المندوب السامي البريطاني، أدانت فيها إطلاق النار على المتظاهرين ونفي سعد ورفاقه، وخرج أول بيان احتجاجي نسائي حسب ما ذكره الرافعي في كتابه عن ثورة 19 يحمل توقيعات شخصيات نسائية فضَّلن الانتساب إلى الزوج أو الأب (كريمة محمود سامي البارودي، هدى شعراوي، صفية زغلول التي وقعت باسم حرم سعد زغلول باشا، حرم قاسم أمين جولييت صليب)[10] ووقعت حرم سعد زغلول عريضة قالت فيها «نحن نساء مصر أمهات وأخوات وزوجات أولئك الذين وقعوا ضحايا الاستغلال والجشع البريطاني نستنكر الأعمال البربرية الوحشية التي وقعت على الأمة المصرية ولم ترتكب مصر جريمة سوى التعبير عن رغبتها في الاستقلال».

واحتدمت الآراء والكتابات حول مشاركة النساء في الثورة في ذلك الوقت، إذ كانت مشاركتها على ذلك النحو حدثًا غير مألوف، فوصف الرافعي مشهد التظاهرة النسائية قائلًا: «خرجت التظاهرات في حشمة ووقار، وعددهن يربو على الثلاثمائة من كرام العائلات، وأعددن احتجاجًا مكتوبًا ليقدمنه إلى معتمدي الدول، طالبن فيه بإبلاغ احتجاجهن على الأعمال الوحشية التي قوبلت بها الأمة المصرية، لكن الإنجليز لم يمكنوا موكبهن من العبور، فحين وصلت المتظاهرات إلى شارع سعد زغلول قاصدات بيت الأمة ضربوا نطاقًا حولهن ومنعوهن من السير وسددوا حرابهم إلى صدورهن، وبقين كذلك مدة ساعتين تحت وهج الشمس الحارقة، بل تقدمت هدى شعراوي وهي تحمل العلم المصري إلى جندي قالت له بالإنجليزية: نحن لا نهاب الموت، أطلق بندقيتك إلى صدري لتجعلني مس كافيل أخرى، فخجل الجندي وتنحى للسيدات عن الطريق وجعلهن يعبرن». ومس كافل هي ممرضة إنجليزية أسرها الألمان في الحرب العالمية الأولى وأعدموها رميا بالرصاص، وكان لمقتلها ضجة كبيرة في العالم.

هدى شعراوي وصفية زغلول

وكتب حافظ إبراهيم أبياته الشهيرة في منتصف مارس 1919، وصف فيها المرأة في الثورة قائلًا:

خرجن الغواني يحتججن ورحت أرقب جمعهن

فإذا بهن يتخذن من سود الثياب شعارهن

أخذن يجتزن الطريق ودار سعد قصدهن

يمشين في كنف الوقار وقد أَبَنَّ شعورهن

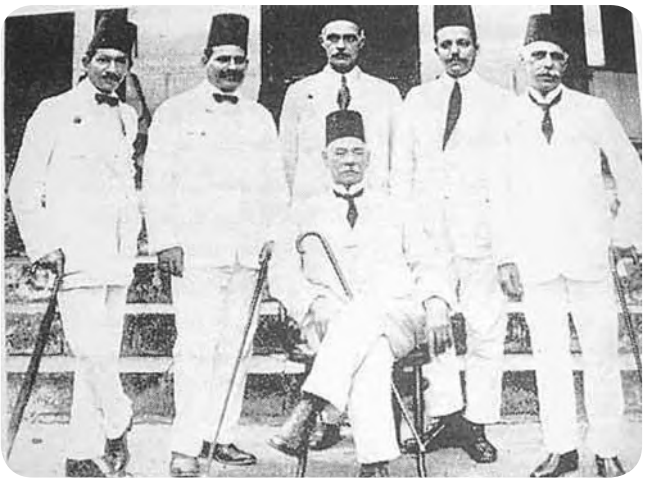
وإذا بجيش مقبل والخيل مطلقة الأعنة

إذا الجنود سيوفهم قد صوبت لنحورهن

وكانت هذه التظاهرة هي الأولى التي سرعان ما لحقتها تظاهرات نسائية انتقلت عدواها من الطبقة الأرستقراطية إلى الطبقة الوسطى ومنها إلى الطبقة العاملة التي سقط من بينها شهيدات الثورة وهن: (حميدة خليل من كفر الزغاري بالجمالية، وشفيقة محمد التي قتلها الإنجليز يوم 14 مارس 1919، وسيدة حسن وفهيمة رياض، وعائشة عمر) وغيرهن من فئات المصريات الفقيرات المجهولات[11].

10- جريدة المصري اليوم، المرأة المصرية الثائرة منذ 1919، عدد الخميس 28 أبريل 2011.

11- نفسه.



سعد زغلول في المنفى بجزيرة سيشل

جاءت روايات أخرى حول مشاركة المرأة في ثورة 19 منها ما كتبه السير فالنتين ستيرول الذي لم يكن عنده سوى فئتين من النساء: الصالحات والطالحات، إذ كتب في صحيفة التايمز اللندنية «في الأيام العاصفة من عام 1919، نزلت النساء إلى الشوارع في مجموعات كبيرة، كانت نساء الطبقات الأكثر احترامًا محجبات وملفوفات بمعاطفهن السوداء الفضفاضة، في حين تسكعت المحظيات من أدني أحياء المدينة، ممن أصبن بعدوى الاضطرابات السياسية من دون حجاب، بثياب أقل احتشامًا، واندفعت النساء في كل تظاهرة عاصفة إلى المقدمة، كن يسرن في موكب، بعضهن على الأقدام، وبعضهن في عربات يهتفن (استقلال، ويسقط الإنجليز) ويلوحن بلافتات وطنية».

وقد لاحظ العديد من الكتاب حضور النساء من الطبقتين الأرستقراطية والفقيرة على حد سواء، فلم تكن السيدات المحجبات هن من شاركن في الانتفاضة فحسب، بل كذلك نشطت العاملات في المهن الصناعية والزراعية على حد سواء، خرجن جنبًا الى جنب مع الرجال، إلى الطرق الزراعية يقطعن أسلاك التليفون، وينتزعن قضبان السكك الحديدية ليحتجزن قطارات السلطات الإنجليزية، وقد هجمت بعض أولئك النساء على المراكز التي اعتقل فيها بعض المواطنين والثوار المصريين، وسقطت من بينهن قتيلات وجريحات، إن هؤلاء الكادحات الفقيرات هن اللواتي قدمن شهيدات الثورة.

من بين رموز الحركة النسائية المشاركة في الثورة، كانت هدى شعراوي، اسمها نور الهدى محمد سلطان، ولدت بالمنيا في 1879، ومن أهم الناشطات المصريات النسويات في نهاية القرن 19 وحتى منتصف القرن 20، والدها محمد سلطان باشا، كان رئيس مجلس النواب المصري الأول في عهد الخديو توفيق، تعلمت هدى شعراوي في المنزل، مثل كل فتيات طبقتها في ذلك الوقت، وتزوجت في الثالثة عشر من ابن عمتها علي الشعراوي الذي يكبرها بنحو أربعين عامًا، تعلمت اللغة الفرنسة وتعرفت على سيدات من طبقتها، وبدأت تفهم أن أوضاع النساء في طبقتها وبلدها مجحفة وظالمة، وذلك بسبب فرض الحجاب عليها والذي لا يتمثل فقط في الزي، ولكن في فرض بقائها في المنزل طول حياتها، وبعد سفرها لأوروبا، اكتشفت الفرق الشاسع بين وضع المرأة في مصر والبلدان الأوروبية وتعرفت هناك على بعض الشخصيات التي تطالب بتحرير المرأة.[12]

وبدأت هدى شعراوي نشاطها السياسي في ثورة 19 إذ كان لنشاط زوجها علي الشعراوي السياسي المعروف وعلاقته بسعد زغلول دور مهم في انخراطها في الثورة، وتقول في مذكراتها «انتهت الحرب العالمية الأولى عام 1918 وأعلن الرئيس ولسون مبادئه الأربعة عشر التي كانت تعطي الأمم حق تقرير مصيرها، واختيار الحاكم الذي ترضاه، وظلت مصر تترقب تطبيق هذه المبادئ عليها، خصوصًا وأنها ساعدت الحلفاء مساعدات قيِّمة، كان لها أثر كبير في نتائج الحرب، ولما رأت مصر أنه لا يبدو أن إنجلترا ستفي بوعودها وأن الحال سوف تبقى على ما كانت عليه، تشكل الوفد المصري ليتولى القيام بعمل إيجابي، وقد تكون الوفد، وفي يوم 8 مارس 1919 تم اعتقال سعد باشا ورفاقه، ونفيهم إلى جزيرة مالطة، ولقد شبت الثورة بعد نفي سعد باشا وأصحابه إلى مالطة، وحل محله زوجي الذي كان وكيلا للوفد، وقامت حركة السيدات في ذلك الحين مباشرة، وكنت أنا وزوجي نعمل لخدمة وطننا لا لخدمة الأشخاص، وكان زوجي يطلعني على ما يحدث، وما يُتوقَّع حدوثه ليمكنني من ملأ الفراغ الذي أحدثه نفيه أو سجنه، وكان هو الذي نصحني بالاتصال بحرم سعد باشا وحرم محمود باشا وبعائلات أعضاء الوفد».

12- سماح عادل، هدى شعراوي شاركت في ثورة 19، مقال منشور بتاريخ 2 نوفمبر 2017 على موقع :
https//:bit.ly2/XELWOt

لجنة الوفد النسائية

وهنا نلاحظ رغم أهمية الدور الذي لعبته هدى شعراوي في ثورة 19 رؤية القادة السياسيين وزعماء الأمة في ذلك الوقت لدور النساء وحركتهن، الذي جاء بحسب تعبير هدى شعراوي «لسد الفراغ الذي يحدثه نفي أو سجن علي الشعراوي».

كما تحكي هدى شعراوي في مذكراتها أيضًا عن تنكر السياسيين في حزب الوفد للنساء بعد انتهاء الثورة، مع أنهن شاركن الرجال في الحركة الوطنية، فتقول «كانت هناك بعض الظروف والملابسات التي دفعتني لأن أكتب رسالة إلى سعد زغلول باشا رئيس الوفد المصري، بشأن هذه الأحداث، فقد تلقيت منه رسالة فيها الكثير من التقدير لجهاد المرأة المصرية والتأييد لموقفها».

وكان نص رسالة هدى شعراوي إلى سعد زغلول «حضرة صاحب المعالي سعد زغلول باشا رئيس الوفد المصري مرسل لمعالكيم برفقة هذا نسخة من قرار لجنة الوفد المركزية للسيدات المصريات يتضمن نظرياتها في مشروع الاتفاق، وهي تكرر لمعاليكم بنوع خاص، تمسكها بتلك التحفظات التي بدونها نكون قد أيدنا على أنفسنا شروط الحماية المقنعة وفقدنا كل حق في المطالبة باستقلال مصر التام وفيه حياتنا، وإنا لنرجو أن ننال على أيديكم غايتنا المنشودة. ثم نلفت نظر معاليكم إلى الاحتجاج الذي اضطررنا لتقديمه وذلك لأن مندوبي الوفد فضًلا عن كونهم قد تساهوا أوًلا عن دعوتنا كباقي الهيئات لإبداء آرائنا في المشروع، قد أظهروا الضجر وعدم الرغبة في أخذ آرائنا عندما قدمنا لهم طلبًا بذلك، مصرحين بأنه لا يجوز للنساء التدخل في الأمور السياسية، ولولا إلحاح مندوبنا الشديد، لما تنازلوا بإجابة طلبنا، وإننا لفي غاية الاندهاش والاستياء من معاملتهم هذه لنا التي تنافي الخطة التي اتبعتموها معنا للآن، وتخالف المعاملة التي عودتمونا عليها بتعضيدكم لنا في مشاركتنا لكم في الحركة الوطنية، وتحبيذكم لعملنا وقت تشكيل لجنتنا بتلغرافاتكم المظللة بأسمى عبارات التهاني والأماني... والذي يزيد من استيائنا هو أن يثبت الوفد بعمله هذا ظن الهيئات الأجنبية بمصر اللاتي أولن نهضتنا بخلاف الحقيقة، إذ قالت: إن اشتراك النساء في الحركة المصرية لم يتم بدافع الوطنية، بل بإيعاز فئة من الوطنيين لاستعمالهن كآلة مؤقتة لإيهام الأمم المتحدة، ولتعتقد هذه بنضوج الأمة المصرية في الرقي وكفاءتها لحكم نفسها بنفسها، وتعضدها في نوال هذه الأمنية ونهضتها كما تعلمون بريئة من مثل هذه التهم، فضلًا عن كونها كسبت ميزة لم تنلها مثيلاتها، والآن وقد قربت القضية المصرية من حل مرض، فلا يليق بالوفد».

وقد رد سعد زغلول على هذه الرسالة برسالة مؤرخة في 27 أكتوبر 1920 والتي نصها «حضرات صاحبات العصمة، رئيسة الوفد النسائي وعضواته المصونات،

الاتحاد النسائي المصري

أتأسف شديد الأسف لعدم تشرف حضرات مندوبي الوفد بعرض المشروع عليكن كما عرضوه على غيركن، ولكني أؤكد لحضراتكن أنهم لم يفعلوا ذلك استخفافا بكن أو إهمالًا لشأنكن ولكن لظروف أجنبية، ولو كنت فيهم لامتنع تأثير هذه الظروف وتعين علي أن أقوم بشخصي بعرض المشروع عليكن وتوضيح معانيه ومراميه، ورغبة في الاستنارة بآرائكن التي لها المقام الأول من الاعتبار عندي، وعند زملائي، ويسرني جدًّا أنكن مع ذلك فهمتن المشروع حق الفهم، وأبديتن فيه تحفظات أراها غاية في الأهمية، وأرى التشبث بها من أخص أحبائي، وإني أول من يرى أنه لا يمكن أن تتقدم هيئة اجتماعية بدون أن يشترك حسكن اللطيف فيها».

وفي عام 1920 عقب انتهاء الثورة قامت هدى شعراوي بتأسيس لجنة الوفد المركزية للسيدات وقامت بالإشراف عليها. وفي عام 1921، وفي أثناء استقبال المصريين لسعد زغلول قامت هدى شعراوي بخلع الحجاب علانية أمام الناس، وكذلك فعلت سكرتيرتها سيزا نبراوي. وتقول في مذكراتها «ورفعنا النقاب أنا وسكرتيرتي سيزا نبراوي، وقرأنا الفاتحة ثم خطونا على سلم الباخرة مكشوفي الوجه، وتلفتنا لنرى تأثير الوجه الذي يبدو سافرًا لأول مرة بين الجموع فلم نجد له تأثيرًا أبدًا لأن كل الناس كانوا متوجهين نحو سعد».

انتهت الثورة ولم تسفر عن أي احتواء للحركة الناشطة والبازغة للمرأة المصرية ولم يفكر قادتها في الاستعانة برموزها، في مشروعهم السياسي الذي تلا الثورة، بل سرعان ما تخلت عن رموز الحركة الذي استمر نشاطهن بعيدًا عن النشاط السياسي العام، وعلى المستوى العام اختار السياسيون المصريون تجاهل الحقوق السياسية للمرأة عند صياغة الدستور الجديد عام 1924 والتعديلات الوحيدة التي قاموا بها كانت رفع سن زواج الفتيات إلى 16 عامًا، لكن رغم كل ما بذلته المرأة المصرية في ثورة 19 وما قبلها وما بعدها لم يمنحها الدستور حق التصويت أو الطلاق، فنظمت تظاهرة احتجاجية في مارس عام 1924 عند افتتاح البرلمان إذ طالبت بعض النساء بحق التصويت لكن يبدو أن ذلك كان أكثر ما قدمته الثورة للحركة النسائية.

وفي عام 1923 شكلت هدى شعراوي ونساء أخريات من الطبقة الوسطى الاتحاد النسائي المصري الذي أصبح الجمعية النسائية الرئيسية المعنية بالتعليم والرفاه الاجتماعي، وفي عام 1925 أسست مجلة

المرأة المصرية باللغة الفرنسية، وقامت بتحريرها سيزا نبراوي، التي حضرت مؤتمر المرأة في روما، كانت الطبيعة النخبوية لمشروع الحركة النسائية واضحة في تلك الفترة، إذ اهتمت الحركة بعد ثورة 19 بالنساء اللواتي يتكلمن اللغة الفرنسية من البرجوازية المصرية وأثيرت قضايا عديدة مثل تعدد الزوجات، ولكنها جميعا لم تلق أي استجابة من جانب المشرعين، ولم تعبر الحركة عن مشكلات الأغلبية الساحقة من النساء الكادحات، وابتعدت أكثر عن المشاركة في الحياة السياسية العامة، واقتصر نشاطها على الخدمة الاجتماعية والعمل الخيري.

وفي النهاية نجد أنه على الرغم من مشروعات التحديث للبنى الاجتماعية والاقتصادية والسياسات التي سبقت ثورة 19 وإفساحها المجال لاستقبال مشروع نهضوي تكون النساء وحقوقهن وحركتهن في القلب منه، فإن مشاركة النساء في ثورة 19 ومع أهمية الحدث، ظل عملًا استثنائيًّا لم ينته إلى نتائج ترقى لاعتباره نتاج تجليات التطور الفكري، وتغير المناخ الاجتماعي والثقافي والاقتصادي السابق على الثورة، وأن صعود الحركة النسائية المرتبط بحالة الثورة كان رهنًا بزعامات الثورة من جانب، وقيادات الحركة النسائية من جانب آخر، فافتقدت الحركة النسائية وجود قاعدة نسائية عريضة تعي أهمية دورها والمطلوب منها تحقيقه، ومن ثم بمجرد انتهاء الثورة، تخلت زعاماتها عن جيش الاحتياط الذي لجأت إليه وكان على النساء العمل من جديد على تثبيت أركان حركتهن، وغرس أفكارهن، غير أنها وبسبب طبيعة نشأتها، ظلت إلى حد بعيد حركة نخبوية، تفتقر إلى وجود قاعدة جماهيرية من طبقات اجتماعية أخرى بعيدًا عن الطبقة الأرستقراطية، وشهدت حالات صعود وتراجع لازمتها خلال تاريخها.

غلاف كتاب «ماركس، برودن والاشتراكية الأوروبية»، 1966 لهامبدن جاكسون.

4

ماركس: القيمة والطبيعة*

جون بيلامي فوستر

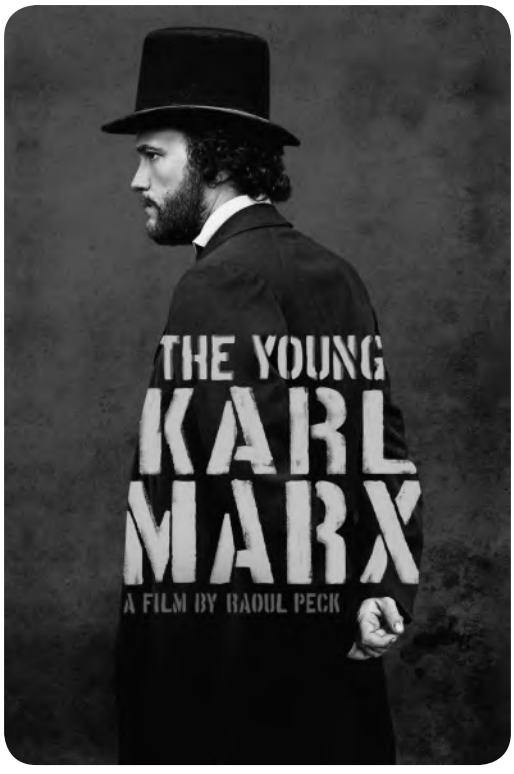
ترجمة: مروة الناعم
مراجعة: أمير زكي

دراسات

يفتتح راؤول بيك فيلمه الذي عُرض عام 1917 «كارل ماركس شابًا» بمشهد هادئ لـ«فلاحي البروليتاريا» الفقراء من الرجال والنساء والأطفال، متسخين يرتدون ملابس رثَّة ويجمعون الحطب في إحدى الغابات. يتعرض أولئك الفقراء لهجوم مباغت من قوات لشرطة الخيالة المتسلحة بالهراوات والسيوف، فيُقتل بعضهم ويؤسر الآخر. يقطع المشهد بعد ذلك على كارل ماركس، ذي الأربعة وعشرين عامًا، في أحد مكاتب صحيفة «ريهاينش تسايتنج» بمدينة كولونيا، حيث كان يعمل محررًا، وهو يكتب مقالة بعنوان «مناقشات حول قانون سرقة الأخشاب». هذا وقد كتب خمسة فصول تحت ذلك العنوان بداية من أكتوبر وحتى نوفمبر عام 1842، وكانت هذه المقالات دون غيرها سببًا في تأليب الرقابة البروسية على الصحيفة ومحررها الشاب الموهوب وكُتَّابها.[1]

نرى في الفيلم كارل ماركس الشاب ورفاقه يتجادلون بشأن النهج الذي دفعهم إلى تحدي كل من الدولة البروسية ومموليهم من أصحاب المصانع الليبراليين على حد سواء. كان ماركس عنيدًا؛ فلم يكن هناك خيار آخر محتمل. وكما أوضح في كتابه الشهير «مقدمة في نقد علم الاقتصاد السياسي»[2] الذي نُشر عام 1859، فإن دراسته المنهجية لعلم الاقتصاد السياسي قد جاءت مدفوعة بالأساس من مساعيه لتناول ومعالجةَ قضية مصادرة حقوق الفقراء العرفية في الغابات.[3]

* هذه المقالة نسخة منقحة من محاضرة أُلقيت في جامعة سيمون فريزر في أبريل 2018 برعاية موقع بانكوفر إيكو سوشياليست.



بوستر فيلم كارل ماركس شابًا

لاقت قضية تجريم حق الانتفاع من الغابات اهتمامًا بالغًا في ألمانيا آنذاك. ففي عام 1836، كان هنالك ما لا يقل عن 150.000 محاكمة قضائية في بروسيا من إجمالي 207.478 بدعوى «سرقة الأخشاب» ومخالفات ذات صلة. وفي راينلايند، تجاوزت النسبة تلك المعدلات بكثير. أفضت هذه المحاكمات إلى فرض غرامات ضخمة وكذلك إلى الحبس. وفي بادين عام 1842، بلغت نسبة المتهمين في قضايا سرقة الأخشاب واحد من بين كل أربعة مواطنين. كان تطبيق وصف «السرقة في موضع لا ينبغي فيه ذلك» من الأمور المحورية في أطروحة ماركس: إذ لم يقتصرالأمرعلى جمع الحطب فقط، بل أُدرِج جمع أوراق الأشجار اليابسة والتقاط التوت أيضًا (وهو حق عرفي مألوف ومكفول للأطفال) تحت بند السرقة، على الرغم من كونها أشكالاً تقليدية من أكل العيش المقبولة للفقراء منذ زمن بعيد. أصرَّ ماركس على أن «الحق العرفي» للفقراء في التملُّك الحر على الحطب لا ينطبق على ما هو «حي»، أي الأشجار الحية أو الأخشاب المبتورة –التي كان يُنظر إليها باعتبارها ملكية خاصة– ولكن فقط كل ما هو يابس. ومن خلال عملية مصادرة الأراضي من قبل «صغار التجار المتعطشين للمال... والضرائب التيوتونية على الأراضي». حُوِّل حق انتفاع

بيير جوزيف برودن

الفقراء من الغابات إلى سلعة يحتكرها الأغنياء. وردًّا على ذلك، أشار ماركس إلى «الطبيعة الأولية» لمنظومة الغابات – ما أوضح المؤرخ بيتر لاينبوف– واستندت حجته إلى «علم البيئة الحيوية للغابة» و«المجتمع المركَّب» الذي تدعمه، بما في ذلك الطريقة التي يعكس بها حق انتفاع الفقراء من الحطب وضعهم العام المتسم بالفقر وعلاقتهم بالطبيعة.[4]

لم يتوقف ماركس عن الانشغال بالتساؤلات المتعلقة باستغلال ومصادرة الأرض/ الطبيعة والبشر في أعماله اللاحقة، والتي ظهرت في مخطوطاته الاقتصادية والفلسفية وفي دراستيه العظيمتين حول «التراكم البدائي المزعوم» في «جرندريسه»[5] و«رأس المال». في فيلم بيك، تتكرر اعتداءات شرطة الغابات على الفقراء على نحو كابوسي فيما يرى ماركس نفسه يركض بحذاء العمال القرويين المعدمين بينما تطاردهم السلطات.

تملُّك الطبيعة ومصادرتها

تتضح الفروق الحاسمة التي وضعها ماركس بين التملُّك والمصادرة والتي يدور حولها نقده الإيكولوجي والاقتصادي للرأسمالية – في رده على بيير جوزيف برودن، كما تم تصويره بشكل درامي في فيلم «كارل ماركس شابًا». يظهر برودن وهو يلقي خطابًا يقول فيه إن «المِلكية سرقة»[6]، فيتساءل ماركس من بين الجماهير «أي نوع من المِلكية؟ المِلكية البرجوازية؟» فيجيب برودن «المِلكية عمومًا». يعلق ماركس بأن هذا «تجريد»[7].

بالنسبة لماركس –وكما يشير في مواجهة لاحقة مع برودن في الفيلم– لا يعد تصريح برودن مقبولاً ومتماسكًا من الناحية المنطقية، فإذا تم تعريف المِلكية

بشكل عام على أنها سرقة، مما يترتب عليه بطلان جميع دعاوى المِلكية، سنواجه حين ذلك سؤالاً يطرح نفسه: ما السرقة إذن! فكان ضروريًا، من وجهة نظر ماركس، التمييز بين التملُّك -أو الملكية بمتنوع أشكالها التاريخية المتعددة- والمصادرة، أي وضع اليد أو التملُّك دون مقابل متكافئ (أو دون علاقة تبادلية كما اصطلحها ماركس).[8] تعرف النظرية السياسية الكلاسيكية، بداية من جون لوك ومرورًا بهيجل وحتى ماركس، أساس المجتمع المدني والدولة ووضعهما من خلال التملُّك -هو المصطلح الفعال الجاري استخدامه للتعبير عن المِلكية أو الحق في التملك عن طريق العمل.[9]

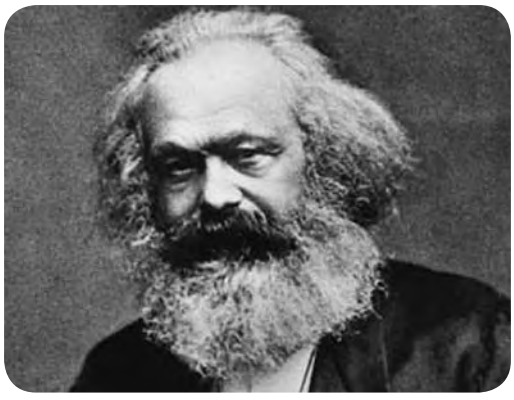
وكما أوضح ماركس في كتابيه «بؤس الفلسفة» و«جرندريسه»: يعتمد المجتمع البشري بأكمله على التملُّك الحر على الطبيعة، والتي تشكل الأساس المادي للعمل والإنتاج. وبعبارة أخرى، يعتمد المجتمع بأكمله على الملكية. لا يتسنى أي وجود بشري دون تملُّك الطبيعة، ودون إنتاج أو وجود شكل من أشكال الملكية. «كل الإنتاج ملك للطبيعة من جانب فرد داخلها ومن خلال نمط مجتمع معين. وبهذا المعنى، فإن تعريف الملكية (أو التملُّك) باعتباره شرطًا مسبقا للإنتاج يعد ضربًا من الإسهاب وتحصيلاً لحاصل». فبالنسبة لماركس، كان التصريح بأن «الملكية سرقة» كما فعل برودن، بمثابة الإعراض عن القضية الأساسية وهي تطور الأشكال المتنوعة للتملُّك في تاريخ البشرية بدءًا من المشاعية وحتى أكثر أشكال التسليع الخاصة تطرفًا.[10] ساعدت هذه المقاربة ماركس على تطوير نقد اقتصادي وإيكولوجي قوي وفعال للمجتمع الرأسمالي.[11] لم يتح مفهوم برودن أي مَنْفَذ للبشرية؛ فبما أن التملُّك كان، بشكل ما، أساسًا للمجتمع بل وللحياة ذاتها، فإن التصريح بأن المِلكية في عمومها سرقة، دون الاكتراث لبعض أشكالها الخاصة المحددة، بات طريقًا مسدودًا لجميع الحركات الثورية.[12]

وهنا يمكن أن نجد وجوهًا للتشابه مع مفهوم هيجل للاغتراب باعتباره تشيُّؤًا والذي-وفقًا لفلسفته- يمكن تجاوزه من خلال توحيد الذات والموضوع، لكن في الفكر فقط، أي في نطاق المعرفة الكلية في الفلسفة الهيجلية. بالنسبة لماركس، الذي يرفض الفلسفة المثالية، يعد التشيُّؤ أمرًا متأصلاً في الوجود الإنساني، إذ طالما كانت المخلوقات البشرية كائنات موضوعية، حسية ومادية تستمد قوتها وبقاءها من البيئة الخارجية. لذا لم يكن التشيؤ هو الأمر الجوهري في الإنتاج الرأسمالي

غلاف كتاب تاريخ العالم عبر سبعة أشياء رخيصة

للسلع بحسب ماركس، بل «الوسيط المغترب» هو الأمر المستحق للتجاوز، وكان لابد من تحقيقه في الواقع المادي وليس فقط على مستوى الفكر.[13] وبالمثل، لم تستطع الكائنات البشرية كونها كائنات موضوعية ومادية التحرر من التملك النابع من الطبيعة، أي مِن الملكية بكل ومتنوع أشكالها، والتي كانت شرطًا موضوعيًا لوجودها. غير أن ما كان ممكنًا، على الرغم من ذلك، هو التحرر الثوري للإنسانية من الأشكال الأكثر اغترابًا واستغلالاً للتفاعل الحيوي البشري والاجتماعي مع الطبيعة.

وقد ظهرت القضايا نفسها اليوم في صورة سجالات حول معني وطريقة ما يُعرف على نطاق واسع بالاشتراكية البيئية. فـ«التملك» في العموم وفقًا لراجي بيتال وجايسون مور في كتابهما «تاريخ العالم عبر سبعة أشياء رخيصة»، يُعرف -كما يعرفه برودن- بأنه «نوع من السرقة المستمرة».[14] ينصب التركيز هنا وفي أطروحة مور المبكرة «الرأسمالية في شبكة الحياة» على «تَمَلُّك العمل» بجميع أشكاله -المقصود به «العمل» بالمعنى الفيزيائي (أي قياس نقل الطاقة الذي يحدث عندما تقع قوة خارجية على جسم ما لتحركه). ومن هذا المنطلق المستقى من الطبيعة، يمكننا استخدام كلمة «العمل» عند الحديث عن النهر أو بئر البترول، بالاصطلاح نفسه الذي نستخدمه في حديثنا عن العمل البشري. وعليه فإن التملُّك أو الملكية كما يفهمها باتيل ومور باعتبارها سرقة للـ«عمل» هو أمر عالمي لا مفر

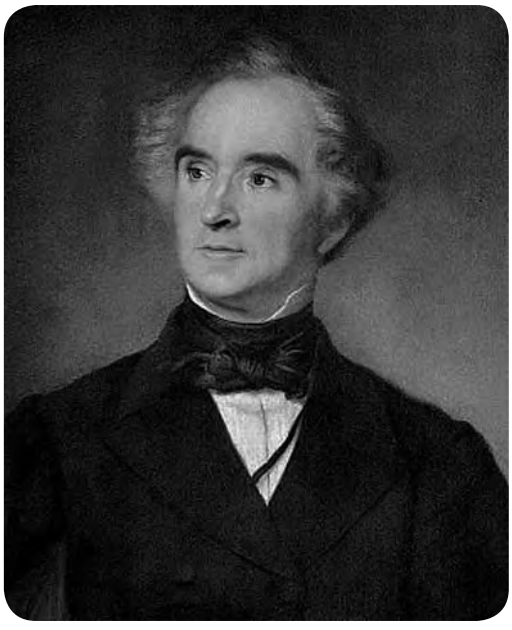


كارل ماركس

منه مرتبط بالحركة المادية/ الفيزيائية نفسها.[15] يقول مور إن مثل هذا التملك على الطبيعة الخارجية يفوق استغلال قوة العمل في مجال الإنتاج.[16]

بالطبع لا أحد يشك في أن تَمَلُّك الطبيعة يكمن وراء كل الإنتاج البشري. فالكائنات البشرية كائنات موضوعية ومادية؛ وكما يعرف أي طفل، نحن، مثل جميع الكائنات الحية الأخرى، لا نستطيع أن نحيا دون الاعتماد أو التملك الحر على الطبيعة. في الحقيقة، وكما يؤكد ماركس، فإن كل الإنتاج البشري المادي ليس سوى تغيير في شكل ما خلقته الطبيعة نفسها.[17] لكن أن تقول -كما يجادل باتيل ومور- إن التملك البشري على الطبيعة في العموم (أي على «عملها» أو طاقتها) هو «نوع من السرقة المستمرة»، وأن هذا هو لب الأزمة البيئية، يعزو المشكلة برمتها على نحو ضمني إلى وجود البشر في حد ذاته، وهذا موقف كاره للبشر.

وحتمًا تُشتِّت مثل هذه الرؤى، الشائعة في معظم أوساط الفكر البيئي السائد، الانتباه عن الوساطة المغتربة للعلاقة الأيضية[18]، البشرية-الاجتماعية، مع الطبيعة وكذلك عن بعض أشكال الاستغلال والمصادرة الرأسمالية المحددة للطبيعة وتأثيراتها على النظم البيئية. فوفقًا للمنظور الماركسي الكلاسيكي، وتحديدًا لأن التاريخ البشري قد ابتكر طريقة للإنتاج (وهي الرأسمالية) تحول دون العلاقات الأيضية (التفاعلية الحيوية) بين البشر والطبيعة، مما خلق شقاقًا أيضيًّا وتصدعًا في ظروف إعادة الإنتاج البيئي، يمكننا أن نأمل في استعادة هذه العلاقة التفاعلية الحيوية الأساسية -وذلك عن طريق المحو الثوري للقشرة الرأسمالية، وابتكار واقع مادي تطوري مشترك. وهذا هو جوهر رسالة ماركس البيئية.



جاستاس فون ليبيج

ووفقًا للمنظور المادي التاريخي الكلاسيكي، لا ينبغي إدانة التملُّك الحر على الطبيعة (أي استخدام عطايا الطبيعة المجانية) بالسرقة. والواقع أن «العمل الحقيقي» بالنسبة لماركس هو (ولا شيء سوى) التملُّك على الطبيعة لتلبية الاحتياجات الإنسانية، ذلك النشاط التي تتوسطه عملية الأيض (التفاعل الحيوي) بين الإنسان والطبيعة.[19] ولا ينبغي كذلك أن يتمحور قلقنا الرئيسي حول مجرد «رخص» الطبيعة كما هو الحال في المجتمعات البرجوازية.[20] بل إن مصادرة الطبيعة، بمعنى الاستيلاء على الأراضي أو الموارد أو تملُّكها دون علاقة تبادلية (تحسين «ظروف إعادة الإنتاج»)، التي تنتهجها الرأسمالية، هي التي تعد سرقة في هذا المضمار.[21] ويري ماركس أن هذا يعكس «قانون المصادرة وليس التملُّك»، الذي يعزز الرأسمالية.[22] فهو يرتبط في سماته البيئية بانتهاك الرأسمالية الممنهج، ما أطلق عليه الكيميائي الألماني جاستاس فون ليبيج في القرن التاسع عشر «قانون تجديد» المواد الطبيعية أو «قانون تعويض» المواد الطبيعية اللازم لإعادة الإنتاج البيئي.[23]

تعتمد العلاقة الرأسمالية المدمرة للمجال البيئي على تلك السرقة التي أشار اليها ماركس بـ «قوي الطبيعة الأولية»- ولا تعني السرقة هنا استخدام عناصر «غير مدفوعة» الأجر كما يقول مور، بل تكمن في انتهاك قانون التعويض أو التجديد.[24] فعلى نحو إبريسيخثون في الأساطير الإغريقية، يتطلب رأس المال المزيد من دورات

جيورجوس كاليس

المصادرة لمجرد الاستمرار وإن تطلب الأمر أن يبتلع كل ما في الوجود – بما في ذلك نفسه في النهاية.[25] ومن هنا، تكمن جدليتا المصادرة والتملك، اللتان تفضيان في نهاية المطاف إلى الفناء، في جوهر النقد الكلاسيكي المادي-التاريخي لرأس المال. فالنسبة لماركس، لم تكمن المسألة في تملّك فلاحي البروليتاريا لحطب الغابة اليابس، بل في المصادرة الاغترابية ونزع الملكية التي يمارسها رأس المال تجاه جميع الأخشاب (بل والأراضي) لإشباع غريزته النهمة نحو التراكم الذي يشكل الواقع الأساسي الجوهري لنهب العالم المادي: فهي«مأساة التسليع» وليست مأساة العامة.[26]

فإذا كان استغلال قوة العمل هو القوة الحقيقية وراء التثمين والتراكم الرأسمالي، فهذا يعني أنه لا يستطيع مواصلة هذا النهج المتناقض والمتزايد باستمرار دون جولات جديدة من التدمير الخلّاق لحدود النظام -كمصادرة البيئة الطبيعية والعمل الاجتماعي الإنتاجي والتواصل الإنساني والمعرفة وما هو أكثر من ذلك.[27] أشار ماركس في كتابه رأس المال وفي كتاباته الأخيرة إلى المحاولات التي تجري في ظل الرأسمالية لتسريع زمن دورة رأس مال إنتاج الأخشاب، وذلك عن طريق الاعتماد على زراعة الأشجار سريعة النمو و كذلك إنتاج اللحوم من خلال تربية المواشي، مجادلاً بأن تلك المحاولات حتماً تضغط على قوانين الطبيعة (وأنها تعزز، في حالة تربية الماشية، المعاملة الوحشية للحيوانات).[28]

بالنسبة لماركس، كان التصدع في العلاقة الأيضية أي الوساطة الاغترابية بين البشر والطبيعة -نتاج «سرقة» أو

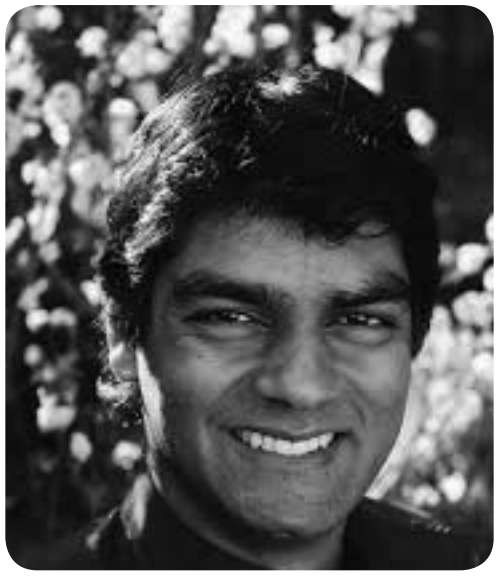
الف هورنبرج

مصادرة التربة، ومن ثم الطبيعة، الأمر الذي من شأنه إعاقة «إدارة الشروط الطبيعية الأزلية لخصوبة التربة الدائمة». وهذا تطلب بدوره «تجديد ممنهج» لعملية الأيض في مجتمع مستقبلي من منتجين قادرين على إدارة «التفاعل الحيوي الإنساني مع الطبيعة بطريقة عقلانية... وتحقيق ذلك مع أقل استهلاك ممكن للطاقة» وتطوير القوي البشرية الفردية والجماعية على أكمل وجه.[29]

القيمة والطبيعة

ومع ظهور الاشتراكية البيئية، التي أوجدها التصدع الكوكبي، تعمقت وتضاعفت الانتقادات البيئية للنظام الرأسمالي. ولكن كما هو الحال في أي من مراحل التقدم النظري المتعجل والمندفع، فقد أسفر ذلك عن اختلاف صارخ في وجهات النظر والمواقف مما أفضى إلى سجالات جديدة حول مفهوم ومدى وهدف النقد الماركسي للقيمة. وقد سعى أنصار حماية البيئة وعلماء البيئة السياسيون اليساريون مثل ستيفين بانكر وألف هورنبرج وزهرا تاسديرمير وجيورجوس كاليس إلى دحض أو تفكيك نظرية قيمة العمل كليًّا، مجادلين بأن الطبيعة بشكل عام وكذلك الطاقة والكائنات الفردية يخلقون القيمة في المطلق، الأمر الذي لا يقتصر على العمل البشري -أو بأن القيمة الاقتصادية وفقًا لهورنبرج- هي ببساطة أمر معياري.[30] كثيرًا ما تأتي مثل هذه التحليلات من منظرين يعملون خارج مجال الاقتصاد السياسي النقدي ممن يميلون إلى خلط مفاهيم كقيمة الطاقة والقيمة الاستعمالية والقيمة الذاتية والقيمة المعيارية بالنظام الاقتصادي لقيمة السلع بناءً على العمل المجرد في ظل الرأسمالية.

وفقًا لنقد ماركس لعملية التسعير الرأسمالي المحددة تاريخيًّا، فإن القيمة هي بلورة للعمل المجرد الضروري اجتماعيًا -«العمل باعتباره استهلاكًا لقوة العمل».[31] يقتضي هذا النقد بالضرورة الإقرار بأن القيمة الاستعمالية



راج باتيل

جايسون مور

للمواد الطبيعية، على الرغم من طبيعتها الجوهرية لكل السلع وعلى الرغم من كونها أساس كل الثروات الحقيقية، تستبعد من حسابات الرأسمالية لتوليد القيمة، إذ لا تدمج قوة العمل في عمليتها الإنتاجية. وكما يشير ماركس نفسه في كتابه «جرندريسه»: «لا تمتلك المادة الطبيعية الخالصة أي قيمة في ظل الرأسمالية ما لم تتموضع فيها قوة العمل البشري».[32] تضع هذه السمة التناقضية للإنتاج الرأسمالي للسلع -التي تتجلى في التناقض بين القيمة الاستعمالية والقيمة التبادلية- الشكل المحدود للحساب الرأسمالي للقيمة على طرفي النقيض مع الثروة الحقيقية التي تنبع من القيمة الاستعمالية للمواد الطبيعية والعمل البشري الملموس.[33]

ولأن القيمة الاستعمالية لا تؤدي دورًا مباشرًا في المنطق الداخلي للتثمين في ظل النظام الرأسمالي، فإن هذا يؤدي إلى فكرة «عطايا الطبيعة المجانية لرأس المال» في كل من الاقتصاد الكلاسيكي والنيو كلاسيكي.[34] يعتمد التراكم والاستغلال الرأسمالي، كما يوضح ماركس، بشكل أساسي على اغتصاب رأس المال لعطايا الطبيعة والاحتفاظ بها لنفسه، ومن ثَم احتكار وسائل الإنتاج والثروة في مجملها.[35] ويلاقي اغتراب الطبيعة هذا نظيرًا مقابلاً في اغتراب قوة العمل، أي في ظهور طبقة لا أساس لوجودها دون بيع قوة عملها.

وباتباع هذه الطريقة في الفهم، فإن شكل قيمة السلعة المبنية تاريخيًا في ظل الرأسمالية ليست تلك التي تشارك فيها الطاقة أو النَحل بشكل مباشر، وإنما هي بالأحرى نتاج علاقات الطبقة الاجتماعية الإنسانية.[36] فالنظر إلى الطبيعة أو الطاقة -وليس فقط العمل المجرد الضروري اجتماعيًا- باعتبارها مولدًا للقيمة السلعية لن يؤدي إلا لتطبيع وتعميم عملية القيمة الرأسمالية عالميًا، وانتزاع سماتها الاجتماعية والتاريخية المحددة وعلاقتها باستغلال وتغريب العمل. وحتى الاقتصاد النيو كلاسيكي -إلى جانب الاقتصاد البيئي لنيكولاس جورجيسكو روجن- يعزوان القيمة المضافة في الاقتصاد إلى العمل أو الخدمات البشرية وليس لأي من الطبيعة أو الطاقة.[37] وبهذه الطريقة تقصي الرأسمالية الطبيعة (بما في ذلك الطبيعة المادية للكائنات البشرية) عن شكل القيمة خاصتها -وهو تناقض جوهري وكارثي من نواح عديدة للنظام.

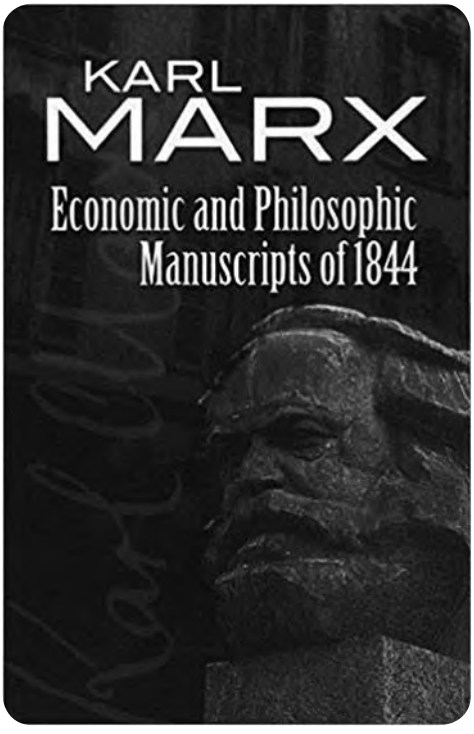
وعلى نقيض الهجمات المباشرة على نظرية ماركس للقيمة الموضحة أعلاه، يبدو طرح مور الأكثر دقة في البداية ومتماشيًا مع نظرية القيمة الماركسية بعزوه القيمة إلى العمل. ولكن بإمعان النظر والفحص المتعمق، نجد تحليله يسلب مقاربة ماركس الخاصة على نحو فعال من كل أهمية ويقوض أي نقد بيئي (أو اقتصادي) متماسك للرأسمالية. فكما يقول مور إن «مقاربة ماركس نابعة من اضطراب محدد للقيمة باعتبارها مصطلحًا اقتصاديًا».[38] وعلى خلاف نقد ماركس للتثمين الرأسمالي -الذي يقر بأن القيمة بمجملها في ظل الرأسمالية هي بلورة للعمل الضروري اجتماعيًا، والذي يميز على نحو حاسم وسريع بين القيمة والثروة- يسعى باتيل ومور من خلال كتابهما «تاريخ العالم عبر سبعة أشياء رخيصة» إلى طمس هذه الفروق تمامًا. وعليه يصرحون بأن «القيمة هي بلورة محددة وخاصة لمصدر الثروة الأصلي وهو العمل البشري والفوق بشري».[39] هنا

يقتبس من ماركس لمناقضته، وذلك بطرح تعريفه الأشهر للثروة باعتبارها أساسًا لتعريف القيمة مما يمحو الفارق شديد الأهمية الذي يفصل بينه وبين الاقتصاد البرجوازي. والواقع أن جوهر النقد الماركسي يعتمد على الفارق بين القيمة الاستعمالية والقيمة التبادلية وبين الثروة والقيمة.

وبالمثل، يسعى مور في كتابه «الرأسمالية في شبكة الحياة» إلى تحويل تعريف ماركس لـ «قانون القيمة» -الذي يركز على المقايضة كقاعدة للتبادل الرأسمالي للسلع- إلى نقيضه فيما يتعلق بـ«الإيكولوجيا العالمية» ككل.[40] فالبنسبة لمور، يتمحور «قانون القيمة» حول غياب المقايضة (بمفهومها التبادلي) بين رأس المال والطبيعة زهيدة الثمن -الغياب الذي يصبح عندئذ، وفقًا لتحليله لـ «القيمة التوسعية»، القاعدة النهائية للتثمين الرأسمالي- في تناقض كلي مع تحليل ماركس نفسه.[41] وهو بذلك يزعم بأن القيمة في شكلها الشامل التوسعي (بما في ذلك قيمة عدم العمل) تنشأ بشكل رئيسي من عملية تملُّك العمل أو الطاقة عمومًا، إذ تعد مصادرة واستغلال العمل مجرد ظاهرة ثانوية لها.

ومن ثم، فإن سر التراكم بالنسبة لمور هو «منطق الرأسمالية الموحد في تملُّك العمل البشري وفوق البشري الذي يتحول بدوره إلى قيمة». ومن وجهة النظر هذه، يصل علم البيئة والاقتصاد العالمي الرأسمالي وكذلك التفاعل الإنساني كله مع الطبيعة إلى تملُّك «أرخص أربعة أشياء»؛ القوة العاملة والطعام والطاقة والمواد الخام.[42] وهكذا تُقدَّم قوة العمل باعتبارها لا تفوق فيي أهميتها، وفقًا لقانون القيمة، الطعام أو الطاقة او الموارد الطبيعية. (وفي عمله الأخير مع باتيل، قام مور بتوسيع نطاق الأربعة أشياء الرخيصة إلى سبعة، مضيفًا الطبيعة والعمل والمال والأرواح وأعمال الرعاية، ومستبعدًا قوة العمل والمواد الخام). ومع ذلك، تَحول هذه الصيغة المعقدة على نحو فعال دون أي نقد متماسك للإنتاج الرأسمالي للقيمة، ناهيك عن أي فهم مجدٍ للأزمات الإيكولوجية التي ولدها النظام الرأسمالي.[43]

تتجذر مقاربة مور المتعلقة بالأربعة عناصر الرخيصة في مفهومه المطاط لما يشكِّل القيمة في ظل الرأسمالية والحضارة عمومًا، والتي لا يسعى فيها إلى طرح ما هو أبعد من «قانون قيمة جديد» مشتملاً كل من استغلال العمل وتملُّك الطبيعة المادية أو الطاقة.[44] فـ«قوانين القيمة»، كما يكتب، هي الظواهر التي «تشكل الحضارة وتعمل على تماسكها». وهي إلى حد كبير نتاج تملُّك



غلاف كتاب المخطوطات الاقتصادية والفلسفية لعام 1844

«العمل» المادي، أي طاقة الكون. إن مثل «علاقات القيمة التوسعية» هذه، كما يطلق عليها «تُفضي إلى حياه مزدوجة» تمتد إلى ما بعد عملية العمل والإنتاج اللائق للقيمة وإلى ما بعد ظاهرة العمل البشري غير المدفوع حتى تشمل جميع أشكال «العمل فوق البشري» المتضمن في إيكولوجيا العالم الرأسمالي. هذه النطاقات الأوسع «للعمل/ الطاقة غير مدفوعة الأجر» والمرتبطة بـ«بحيز التملُّك» تفوق بكثير استغلال العمل في تحديد أبعاد القيمة الإجمالية التوسعية لحضارة معينة مفترضة.[45]

ومن هنا يؤكد مور أن «قانون القيمة»، و«بعيدًا عن اختزاله إلى العمل الاجتماعي المجرد، يجد الظروف الضرورية اللازمة لتوسعه الذاتي من خلال خلقة ثم تملُّكه للطبيعة الرخيصة» بمعني تملُّكه لشبكة الحياة بشكل عام.[46] ومرة أخرى نصبح في مواجهة مع مستوى من الغموض يعادل مقولة برودن «الملكية سرقة». يقال إن «قانون القيمة» يعتمد بشكل أساسي على «تملُّك عمل الطبيعة غير مدفوع الثمن» (فضلاً عن عمل النساء غير مدفوع الأجر في المنازل وأشكال العمل الإنساني غير المدفوع الأخرى). ويعد كل من «عمل/ طاقة تشكيل الوقود الأحفوري المتراكمة» واستغلال قوة العمل في مصنع ما «مراحل مدرجة في قانون القيمة». فـ « يُعمَل»

الغلاف الجوي على امتصاص الغازات الدفيئة – «غير مدفوعة الثمن» هي الأخرى- ومن ثم المشاركة في عملية التثمين الرأسمالي.[47]

وهنا يواجه قانون القيمة التوسعية لمور –الذي يعتمد على «عالم عمل غير مدفوع الأجر»- والذي يصبح فيه قانون القيمة في ظل الرأسمالية هو قانون الطبيعة الرخيصة –أزمة معلقة لا حل لها، لأن مثل هذا المفهوم غير محدود من الناحية العملية ولأنه لا يشمل فقط بيئة الكوكب بل الكون كله. وكما أجبر على الإقرار، فإن «عالم كامل من العمل غير مدفوع الأجر» بهذا المعنى ببساطة «لا يمكن قياسه كميًّا».[48] وعلى الرغم من إعلانه أن « القيمة لا تنجح ما لم يقدَّر معظم العمل»، يعتمد الأمر على إطناب ساذج، بالنظر إلى ما يشمله «العمل» من كل ما هو خاضع لقوانين الحركة الفيزيائية، وبقدر ما يتعلق الأمر في الحالة الأخيرة بالاقتصاد –بداية من زراعة الكفاف إلى خلايا النحل والشلالات والنظائر المشعة وصولاً إلى التفاعلات النووية.[49] وكما يقول، فإن «الفحم والنفط نموذجان مثيران لعملية تملُّك العمل غير المدفوع».[50]

إنه هذا التملُّك «غير مدفوع الأجر» لعمل/ طاقة الأرض – اعتباره وضعًا أبديًّا للوجود الإنساني، الذي يصفه باتيل ومور بـ«السرقة المستمرة»، هو ما يؤدي في نهاية المطاف إلى أن تتحول «العناصر الرخيصة» إلى أن تكون أكثر تكلفة من أي وقت مضى.[51] وحتى الآن وعلى الرغم من احتمالية أن ينتهي رأس المال بحيازة قوى الطبيعة التي لا يُدفع ثمنها، كما لا يُدفع مقابل قدرة العامل على التفكير، فإن الارتباك فقط هو ما قد ينجم عن محاولات التعامل مع مثل ذلك التملُّك لقدرة الطبيعة على العمل بالمعني الفيزيائي، باعتبارها قابلة للقياس وتتناسب إلى حد ما مع الإنتاج الاقتصادي للقيمة داخل العلاقات الاجتماعية الرأسمالية.[52] كما أنه من غير المجدي وصف شلال ما، حتى وان كان يُستخدم لتوليد الكهرباء، بـ«غير مدفوع الأجر».

يعد كل الوجود المادي في «قانون القيمة الجديد» لمور، سواء كان عملاً اجتماعيًّا مدفوع الأجر أو غير مدفوع الأجر، وسواء كان طاقة كونية غير مدفوعة الثمن، شديد الأهمية لدرجة أن يسخَّر في عملية التثمين الرأسمالية. يدخل العمل أو الطاقة المحمولة من الشمس والنظام الأرضي عبر ملايين السنين والتي أدت إلى تكوين رواسب الفحم والنفط –بالإضافة إلى الدور الفزيائي الذي يقوم به الفحم والنفط في الإنتاج الحالي كمصادر للطاقة منخفضة الإنتروبي– في تصميم قانون مور للقيمة السلعية التوسعية الذي يزعم بأنه يمكن أن يفسر «تحول عمل الطبيعة إلى قيمة [اقتصادية] للبرجوازية». فتندمج الفيزياء والبيئة والاقتصاد ككتلة واحدة تمحو الفروق الجوهرية المحورية لنقد ماركس البيئي (والاقتصادي). فمما لا شك فيه أن «العلاقة الرأسمالية» بالنسبة لمور «تحوِّل عمل أو طاقة كل أشكال الطبيعة إلي...قيمة».[53]

إن وجهات النظر التي نوقشت أعلاه إما تنفي نظرية العمل للقيمة في ظل الرأسمالية برمتها (كما هو الحال عند بانكر وهورنبرج وياسين وكاليس) أو تمطها على نحو عبثي بحثًا عن «منطق واحد يجمع الثروة والسلطة والطبيعة» تحت مظلة الرأسمالية (كما عند مور). وفي المقابل، يدور الجدل هنا حول كون العلاقة الأيضية (علاقة التفاعل الحيوي) بين الكائنات البشرية والطبيعة علاقة اغترابية ومتناقضة تزرع الشقاق بين قوانين الحركة المعادية (وقوانين القيمة) للرأسمالية والنظام البيئي.[54] ولا تنشأ الأزمات البيئية ببساطة أو بشكل رئيسي لأن الاقتصاد (أو علم البيئة) العالمي يتملَّك عمل الطبيعة الخارجية دون مقابل، ولا لأن الطبيعة الرخيصة أصبحت باهظة التكاليف مما يقوض أساس الرأسمالية. وإذا ما فهم الأمر على الوجه الصحيح، فإن الأزمات البيئية أو أزمات التنمية البشرية المستدامة لا يمكن قياسها على نحو كمي بالدولار والسنت، أو من زاوية الطبيعة الرخيصة ناهيك بـ«الطبيعة غير مدفوعة الثمن».

بل إن ما يكمن في قلب الصدع الأيضي اليوم، كما جادل ماركس، هو منطق النظام الرأسمالي الاغترابي للتراكم، الذي يتم التعامل فيه مع جميع الحدود الطبيعية باعتبارها مجرد عوائق يتعين التغلب عليها، مما يثير انشقاقات بشرية المنشأ في الدورات الجيوكيميائية الحيوية التي تشكل النظام الأرضي برمته.[55] وبالتالي فإن الأزمات البيئية الحقيقية ليست أزمات القيمة الاقتصادية، بل أزمات اضطراب وتدمير لظروف إعادة الإنتاج البيئي والتنمية البشرية على حساب الأجيال البشرية المستقبلية والأنواع الحية عمومًا.[56] ومن هذا المنظور، يكمن التناقض البيئي الأولي في مصادرة الطبيعة باعتبارها منحة مجانية لرأس المال، مما يؤدي إلى «تبديد قوى الأرض». وهذا ما عناه ماركس بقوله إن التربة قد «نُهبَت» وسُلِبَت شروط إعادة إنتاجها، مما ولد صدعًا في العلاقات الأيضية للبشرية والأرض.[57]

لا ينبغي لنا أن نشعر بالقلق بشكل رئيسي إزاء تملُّك

طاقة/ عمل الطبيعة باعتباره شرطًا متأصلاً في المجتمع الإنساني والإنتاج، بل وفي الحياة نفسها، إذ أنها ليست القضية الرئيسية -على الرغم من محورية زيادة الإنتاجية البيئية- بقدر القلق حيال الانشقاقات الإيكولوجية المتزايدة على نحو غير مسبوق في النظام الأرضي بفعل المنطق العدائي لرأس المال. وبعبارة أخرى، لا تمثل الحقيقة المجردة للتملُّك المجاني على العمل أو الطاقة الفيزيائية الذي يمارسه البشر (وهو شرط موضوعي للوجود) المصدر الرئيسي لتناقضاتنا الإيكولوجية، بل المصادرة والسلب الجشع للطبيعة الذي يمارسه رأس المال والشقاق الأيضي نفسه -أي تعطيل نظام التسليع المحدد تاريخيًّا للشروط والعناصر الأساسية والدورات الجيوكيميائية الحيوية لإعادة الإنتاج الطبيعي التي يعتمد عليها الوجود الإنساني وعدد لامتناهٍ من الفصائل الأخرى.

لا لمصادرة الأرض

كانت إحدى أفكار ماركس الأكثر عمقًا هي تحول «القوى الإنتاجية» في ظل الرأسمالية إلى «قوى تدميرية». إذ أدت «إنتاجية العمل» ذاتها تحت مظلة الرأسمالية إلى «تقدم هنا وتأخر هناك». وقد عزا هذا التراجع تحديدًا إلى تدهور «الظروف الطبيعية» وإلى «إنهاك واستنزاف الغابات والفحم ومناجم الحديد وما إلى ذلك» -بل امتد ذلك ليشمل الآثار السلبية للتغير المناخي الإقليمي.[58] وبدءًا بأعماله الأولى، كان يرى مصادرة واغتراب الأرض/ الطبيعة باعتبارها نظيرًا (بل وشرطًا مسبقًا) ضروريًّا لمصادرة واغتراب العامل. وقد لاحظ في كتابه «المخطوطات الاقتصادية والفلسفية» أن الرأسمالية كانت متجذرة (على نحو أكثر حتى من الإقطاعية التي سبقتها) في «الهيمنة على الأرض باعتبارها ذات سلطة اغترابية على الإنسان».[59] وقد خلقت مصادرة وإقصاء الكائنات البشرية عن الظروف الطبيعية للإنتاج، من خلال مصادرة الرأسمالية واستيلائها على الأرض، ظروفًا اغترابية لاستغلال العمال. وعلى المنوال نفسه، تعززت الثروات الخاصة في كل مكان عبر تدمير الثروات العامة (مفارقة لوديردايل).[60]

وفي كتابه رأس المال، واصل ماركس شرحه لـ«التراكم البدائي المزعوم» بأنه «يعني مصادرة المنتجين المباشرين» التي تنطوي على الاستيلاء المزدوج للمنتجين المباشرين وللأرض.[61] وقد أدى فرض هذه الشروط (التي تميزت بالتطويق والحصار التاريخي للعامة) ونمو البروليتاريا واغتراب كل من العمل والأرض، إلى التدمير الأساسي للنظام الرأسمالي. وكما لاحظ ماكس فيبر في أثناء رحلته إلى الأراضي الهندية (أوكلاهوما حاليًا) عام 1905 «كل شيء يقف في طريق الثقافة الرأسمالية كان يسحق بسرعة البرق». وعلى شاكلة ليبيج وماركس من قبله، أشار فيبر إلى الثقافة الرأسمالية في هذه السياق باعتبارها نظام سرقة (مستخدمًا مصطلح Raubbau أو Raubsystem) دمَّر الأرض والموارد الطبيعية فضلاً عن أي أنماط اقتصادية ما قبل رأسمالية في طريقه.[62] ومع ذلك، لم يُعزَ نظام السرقة هذا إلى مفهوم الملكية (التملُّك) باعتبارها سرقة، ولكن إلى الأنماط التاريخية المحددة للاستيلاء الرأسمالي على البشرية والطبيعة.

وقد صاحب مصادرة الأرض على نحو ثابت مصادرة البشر باعتبارهم كائنات أو موجودات مادية من خلال أشكال لا حصر لها من عبودية العمل والاسترقاق توجد دائمًا في الحدود المنطقية والتاريخية للنظام، مما ساعد على جعل الرأسمالية ممكنة. ولطالما كانت هذه المصادرة جزءًا أساسيًّا من النظام يحدد معالمه. إن نظام رأس المال، وفقًا لعبارة ماركس الشهيرة «يولد وهو ينزف دمًا وقذارة، من جميع مسامه، من رأسه وحتى أخمص قدميه».[63] كان للعبودية والإبادة الجماعية وكل أنواع الاسترقاق الإنساني بما في ذلك السرقة الدنيئة للأرض نفسها دورًا حاسمًا ومهمًا لتجذير الرأسمالية وإعادة إنتاجها العدائي المستمر على حد سواء. واليوم، يؤدي الاستغلال الفادح (أو الاستغلال الفائق) خلال عملية المضاربة بقوة العمل العالمية لجموع العاملين في الجنوب إلى وجود «كوكب من الأحياء الفقيرة» وإلى حروب إمبريالية تُفرض على الحدود، فضلاً عن المصادرة المستمرة لعمل النساء غير مدفوع الأجر.[64]

وخلال ما أطلق عليه إيريك هوبسباوم «عصر رأس المال» -وهي الفترة الأكثر حيوية للنظام والتي أنتجتها الثورة الصناعية- كان من الممكن التركيز بشكل رئيسي على السمات التقدمية للرأسمالية، مستخلصة بعض الشيء من مفهوم المصادرة.[65] ومن ثم، لم يتمحور نقد ماركس حول المصادرة في حد ذاتها، بل حول استغلال العمل، فكان العمل البروليتاري بهذا المعني هو موضع آماله للتحول الثوري. ومع ذلك، وعلى الرغم من وجود بعض التطورات التكنولوجية الجديرة بالذكر -والتي تعزو بشكل جزئي فقط إلى النظام- نشهد اليوم انهيار الآليات الرئيسية للتراكم الرأسمالي ليتبخر كل

ما هو متماسك مرة أخرى في الهواء. وترتفع معدلات الاستغلال لتثير مشكلات استيعاب الفائض المرتبطة بـ«الإفراط في إنتاج وسائل الإنتاج».[66] ومن هنا، وفي العصر النيوليبرالي، سعت الرأسمالية في محاولتها التغلب على الظروف المادية لوجودها إلى إقحام الواقع بأكمله داخل منطق التثمين عبر الأمْوَلة (إضفاء الطابع المالي) –ما يعكس ما أطلق عليه كارل بولاني المفهوم «اليوتوبي» للمجتمع السوقي.[67]

في هذا العصر الجديد من السلب والنهب العالمي، انتقل الصراع على نحو متزايد إلى الاستفادة من المصادرة المسيطرة على جميع التدفقات النقدية والأصول والملكيات الفردية أينما وجدت. يعد الاستيلاء على الأراضي ومصادرتها هو العامل المهيمن في معظم جنوب العالم.[68] فقد أُدخلت تجارة الكربون ظاهريًا بذريعة التصدي لتغير المناخ، بينما كانت في الواقع تخلق أسواقًا للتربح. يدمَّر النظام الأرضي نفسه كسكن صالح للبشرية، ويفكك العمل ليصبح أكثر اضطرابًا وأقل استقرارًا من أي وقت مضى. وفي مثل هذه الظروف، تعد مقولة ماركس الساخرة «راكم...راكم! فهذا موسى وكل الأنبياء» هي هدف النظام أكثر من أي شيء آخر حتى وإن كانت كل الحياة كما نعرفها معرضة للخطر.[69] إن اختزال أزمة رأس المال البيئية فقط في مسألة رخص الطبيعة وكأنها مجرد إدماج لإسهامات الطبيعة في السوق –وهي نظرة تبرر أيديولجيًا بعدة نظريات عن رأس المال الطبيعي والخدمات البيئية– سيكون خطأ فادحًا.[70] بل إن ما يكمن في جذور الوضع البيئي المعاصر المُلح هو التعارض المطلق لنظام تراكم رأس المال مع الوجود الإنساني والنظام الأرضي. فإذا كان رأس المال قد نجح بشكل كبير في استغلال العمل الإنساني، فإن ما نتج عنه من أزمات تراكم مفرط وابتلاع للفائض يوازيه بشكل مرئي تفكيك للكوكب كمكان صالح للسكن البشري، إذ تمتلئ المحيطات بالبلاستيك كما يمتلئ الغلاف الجوي بالكربون. ولا يعد الهجوم المتجدد على مصادرة الكوكب في ظل هذه الملابسات علامة على حيوية الرأسمالية بل على انحلالها المنتظر.

ظهرت الحركة البيئية العالمية فيما يعرف الآن على نحو شائع بحقبة الأنثروبوسين في التاريخ الجيولوجي، والناجمة عن «التسارع العظيم» –وهي فترة الصدع الأنثروبوجيني (بشري المنشأ) متزايد السرعة الذي أحدثته البشرية في الدورات الجيوكيميائية الحيوية، والتي ترجع غالبًا إلى عام 1945 مع ظهور القنبلة الذرية أو إلى أوائل خمسينيات القرن الماضي مع الاختبارات النووية للقنبلة الهيدروجينية فوق سطح الأرض والغبار النووي المترتب عليها.[71] ومع ذلك، ينبغي أن يكون حل أزمة الأنثروبوسين أكثر ثورية مما كان عليه الحراك «الأخضر» الذي ظهر في ستينيات القرن الماضي، والذي كان يسعى ببساطة إلى المحافظة على البيئة ومقاومة التلوث بينما بالكاد تناول مسألة النظام الاجتماعي. واليوم، لم يعد من الممكن الإنكار على نحو ممنطق أن التثمين الرأسمالي عملية مدمرة بطبيعتها، لا تقف عدوًا للعمل الإنساني الحر المبدع وحسب بل أيضًا للأرض كسكن صالح للبشرية وغيرها من الكائنات الحية. إذ يهدد «التدمير الخلَّاق» المعروف بالرأسمالية، إذا ما استمر، بإبادة «سلسلة الأجيال البشرية».[72]

وفي هذا القرن، ينبغي أن يتوحد الكفاح ضد مصادرة واستغلال الأرض مع محاربة استغلال البشر للتصدي في نهاية المطاف لجدلية المصادرة والاستغلال وكل ما يقبع بـ«اللُب الهمجي» لرأس المال.[73] تقع مسؤولية المستقبل على عاتق تنمية الحركة الاشتراكية/ والاشتراكية البيئية للقرن الحادي والعشرين حتى تتجذر في طبقة عاملة بيئية متنوعة وشاملة. إن ما نحتاجه هو إعادة بناء ثوري لتفاعل اجتماعي حيوي متكاتف ومتضامن مع الطبيعة ووضعه تحت السيطرة العقلانية للبشر –ليس فقط بهدف الاستدامة البيئية والحفاظ على الطاقة ولكن أيضًا من أجل التنمية الكاملة لاحتياجات الإنسان وصلاحياته في المجتمع؛ إذ ليس هناك من سبيل آخر لتحقيق ذلك.

الهوامش

1 Karl Marx and Frederick Engels, Collected Works, vol. 1 (New York: International Publishers, 1975), 224–63. ولمصطلح «فلاحو البروليتاريا» انظر: V. I. Lenin, Collected Works, vol. 20

(Moscow: Progress Publishers, 1972), 132 – 35.

كارل ماركس وفريدريك إنجلز، الأعمال الكاملة، المجلد الأول (نيويورك، منشورات إنترناشونال، 1975) ص 63: 224. لمصطلح «فلاحو البروليتاريا» انظر الأعمال الكاملة لفلاديمير لينين، المجلد 20 (موسكو، منشورات بروجرس، 1972) ص 35: 132

2 الكتاب مذكور في الأصل الإنجليزي المطبوع تحت عنوان A Contribution to the Critique of Political Economy"، [المترجم]»

3 Karl Marx, Contribution to a Critique of Political Economy (Moscow: Progress Publishers, 1970), 19–20

4 Marx and Engels, Collected Works, vol. 1, 225, 233–35; Peter Linebaugh, Stop Thief! (Oakland: PM, 2014), 43–60; T. C. Banfield, Industry of the Rhine, Series I (London: Knight, 1846), 111; John Bellamy Foster, Marx's Ecology (New York: Monthly Review Press, 2000), 66–68; David McLellan, Karl Marx (New York: Harper and Row, 1973), 56.

5 أسس نقد الاقتصاد السياسي (بالألمانية: Grundrisse der Kritik der PolitischenÖkonomie) المعروفة بجرندريسه هي مخطوطة طويلة غير تامة كتبها الفيلسوف الألماني كارل ماركس. بعد أن وضعها ماركس جانبًا في عام 1858، ظلت غير منشورة حتى عام 1939. (المترجم)

6 Joseph-Pierre Proudhon, What Is Property? (Cambridge: Cambridge University Press, 1993),13.

أشار ماركس لأول مرة إلى برودن في أكتوبر عام 1842، في الفترة التي كتب فيها الجزء الأول من مساهمته حول سرقة الأخشاب. Marx and Engels, Collected Works, vol. 1, 220. وفي كتابهما «العائلة المقدسة»، ذهب ماركس وإنجلز إلى أن نقد برودن للاقتصاد السياسي في كتابه «ما الملكية؟» كان نقدًا «للاقتصاد السياسي من وجهة نظر الاقتصاد السياسي»، أي أنه استخدم المعيار البرجوازي للتبادل المتكافئ أساسًا وحيدًا لنقده. Marx and Engels, Collected Works, vol. 4, 31–32; David McNally, Against the Market (London: Verso, 1993), 141–45.

7 طبعًا كان لقاء برودن وماركس في فيلم بيك خياليًا، إلا أنه ملائم جدًا للحقائق المعروفة. انظرJ. Hampden Jackson, Marx, Proudhon and European Socialism (London: English Universities Press, 1957), 50–70. اقتُبست فكرة أن الملكية في العموم هي «فكرة مجردة» من كتاب «جرندريسه» لماركس Karl Marx, Grundrisse (London: Penguin, 1973), 85. كان ماركس يقدر كثيرًا نقد المِلكية الخاصة في كتاب «ما المِلكية؟» إلا أنه أخذ على برودن افتقار تحليله لأشكال المِلكية. Marx and Engels, Collected Works, vol. 4 (New York: International Publishers, 1975), 31–32

8 لمعرفة الفروق التي وضعها ماركس للتمييز بين التملُّك والمصادرة انظرJohn Bellamy Foster and Brett Clark, "The Expropriation of Nature," Monthly Review 69, no. 10 (2018): 1–27.

9 C. B. Macpherson, The Political Theory of Possessive Individualism (Oxford: Oxford University Press, 1962), 194–62; John Locke, Two Treatises on Government (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), 297–301; G. W. F. Hegel, The Philosophy of Right (Oxford: Oxford University Press, 952), 41–45.

في حالة لوك، استُخدِم مصطلح التملُّك البرجوازي لتبرير المصادرة، كما في كتاب «الأمريكيون الأصليون»، بذريعة أنهم لم يحوِّلوا الأرض بمجهودهم. برر لوك، وهو أحد المستثمرين في الشركة الأفريقية المَلكية، مصادرة العمل البدني للكائنات البشرية، في حالة استعباد الأفارقة. انظر

Barbara Arneil, John Locke and America: The Defense of English Colonialism (Oxford: Oxford University Press, 1996), 168–200; Peter Olsen, "John Locke's Liberty Was for Whites Only," New York Times, December 25, 1984.

10 Karl Marx, The Poverty of Philosophy (New York: International Publishers, 1963), Grundrisse, 87–88, 488–49. انظرأيضًا إحالة Marx and Engels, Collected Works, vol. 6 (New York: International Publishers, 1976), 260. إنجلز إلى «أطروحةبرودن عن السرقة» في

11 Karl Polanyi, Primitive, Archaic, and Modern Economies (Boston: Beacon, 1968), 8–93, 106–07, 149–56.

12 Marx and Engels, Collected Works, vol. 1, 228.

13 Karl Marx, Early Writings (London: Penguin, 1970), 389–92; Georg Lukács, History and Class Consciousness (London: Merlin, 1971), xxiii–xxiv; István Mészáros, Marx's Theory of Alienation (London: Merlin, 1975); John Bellamy Foster and Brett Clark, "Marxism and the Dialectics of Ecology," Monthly Review 68, no. 5 (October 2016): 1–17.

14 Raj Patel and Jason W. Moore, A History of the World in Seven Cheap Things (Berkeley: University of California Press, 2017), 81, 95.

يُعَرِّف مور، في موضع آخر، التملُّك باعتباره تحديدًا وتوجيهًا وتأمينًا لـ «العمل غير مدفوع الأجر» خارج نظام التسليع والذي يشمل كل شئ في الطبيعة «غير مدفوعة الثمن». ولكن بما أن الطبيعة لم تكن قط «مدفوعة الثمن»، فإن هذا عمليًا يعادل- كما في كتابه- مفهوم تملُّك العمل فوق الإنساني الذي يشمل كل القوى الفيزيائية، بمعني أن التملُّك في معناه الأوسع على الإطلاق (حتى وهو منفصِل عن المعنى الكلاسيكي الاقتصادي-السياسي والفلسفي للتملُّك كملكية).

15 من أجل مناقشة مختصرة حول علاقة الفيزياء بالرأسمالية والأزمة البيئية انظر

EraldKolasi, "The Physics of Capitalism," Monthly Review 70, no. 1 (May 2018): 29–43.

16 عرَّف إنجلز في كتابه «ظروف الطبقة العاملة في انجلترا» العمل بأنه «إنفاق للجهد»، انظرMarx and

Engels, Collected Works, vol. 4, 431. أعلن لانسلوت هوجبن بأن إنجلز رحب فيما بعد بالتطويرات الجديدة في الديناميكا الحرارية وبالنظرية العامة للعمل التي ظهرت في علم الفيزياء عن طريق جيمس بريسكوت جول وآخرين -وكما قال هوبجن "بداية لفصل جديد في تاريخ المعرفة". إلا أنه لم يمكن لأحد أن يُلَمِّح بأن تحليل ماركس وإنجلز خلط بين طبيعة الجهد البشري والعمل بالمعني الفيزيائي.

Lancelot Hogben, Science for the Citizen (New York: Knopf, 1938), 65; Marx and Engels, Collected Works, vol. 25 (New York: International Publishers, 1987), 370, 505

17 Karl Marx, Capital, vol. 1 (London: Penguin, 1976), 133–34.

18 Metabolism تعني هنا التفاعل الحيوي الذي يحدث بين الإنسان/المجتمع والطبيعة من أجل الحفاظ على الحياة. (المترجم)

19 Marx and Engels, Collected Works, vol. 30 (New York: International Publishers, 1988), 40.

20 لا يسع ماركس إلا أن يكون ساخرًا عندما يتحدث عن مطالب أنصار التجارة الحرة من البرجوازيين في عصره «لغذاء رخيص». انظر-Marx, The Poverty of Phi losophy, 207.

21 Paul Burkett, "Nature's Free Gifts and the Ecological Significance of Value," Capital and Class 68 (1999): 89–110; Foster and Clark, "The Expropriation of Nature."

22 Marx and Engels, Collected Works, vol. 33, 301.

23 Justus von Liebig, Letters on Modern Agriculture (London: Walton and Maberly, 1859), 254–55; Kohei Saito, Karl Marx's Ecosocialism (New York: Monthly Review Press, 2017), 197.

ينبغي تنقيح قانون التعويض، المتعلق بتجديد الموارد المتجددة، وتكملته بقوانين هيرمان دالي الأوسع والأشمل عن الاستدامة: (1) ينبغي عدم استخدام الموارد على نحو أسرع من تجددها (2) لا ينبغي استخدام الموارد غير المتجددة بسرعة تسبق وضع بدائل لتجديدها؛ (3) لا ينبغي إطلاق الملوثات والنفايات بسرعة أكبر من إمكان استيعابها أو إعادة تدويرها أو إزالة الضرر منها. انظر

the Sustainable Water Resources Roundtable, "What Is Sustainability?"http://acwi.gov.

24 Marx and Engels, Collected Works, vol. 1, 234.

25 Ovid, Metamorphoses (New York: Norton, 2004), 298; Richard Seaford, Ancient Greece and Global Warming (London: Classical Association, 2009).

26 See Stefano B. Longo, Rebecca Clausen, and Brett Clark, The Tragedy of the Commodity (New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 2015).

27 لمعرفة المزيد عن حاجة الرأسمالية للتوسع البيئي غير المحدود انظر

John Bellamy Foster, Brett Clark, and Richard York, The Ecological Rift (New York: Monthly Review Press, 2010), 207–11. Nancy Fraser, "Behind Marx's Hidden Abode: For an Expanded Conception of Capitalism," New Left Review 86 (2014): 55–72, and "Expropriation and Exploitation in Racialized Capitalism," Critical Historical Studies 3, no. 1 (2016): 163–78; Michael C. Dawson, "Hidden in Plain Sight: A Note on Legitimation Crises and the Racial Order," Critical Historical Studies 3, no. 1 (2016): 143–61; John Bellamy Foster and Brett Clark, "Women, Nature, and Capital in the Industrial Revolution," Monthly Review 69, no. 8 (2018): 1–24.

28 Karl Marx, Capital, vol. 2 (London: Penguin, 1978), 321–22; John Bellamy Foster, "Marx as a Food Theorist," Monthly Review 68, no. 7 (December 2016): 14–15.

29 Marx, Capital, vol. 1, 637–38; Capital, vol. 3 (London: Penguin, 1981), 959.

30 انظر على سبيل المثال -Stephen Bunker, Underdeveloping the Amazon (Chicago: University of Chicago Press, 1985), 31–36, 44–45; Alf Hornborg, "Towards an Ecological Theory of Unequal Exchange," Ecological Economics 25, no. 1 (1998): 130, and Global Ecology and Unequal Exchange (London: Routledge, 2011), 104; Zehra TaşdemirYaşin, "The Adventure of Capital with Nature: From the Metabolic Rift to the Value of Nature," Journal of Peasant Studies 44, no. 3 (2017): 391–93; GiorgosKallis and Erik Swyngedouw, "Do Bees Produce Value?" Capitalism Nature Socialism 28, no. 3 (2017): 1–15. For critiques of such views, see Matthew T. Huber, "Value, Nature, and Labor: A Defense of Marx," Capitalism Nature Socialism 28, no. 1 (2017): 39–52, and Paul Burkett, Marx and Nature ((Chicago: Haymarket, 2014.

31 Karl Marx, Texts on Method (Oxford: Basil Blackwell, 1975), 200

32 Marx, Grundrisse, 366.

تعريف الإيجار في الاقتصاد السياسي الكلاسيكي باعتباره مبلغًا مستقطعًا من فائض القيمة يؤدي دور إضفاء قيمة تبادلية على

بعض الموارد الطبيعية المحددة دون أن تنتج تلك الموارد في أي حال من الأحوال قيمة سلعية في حد ذاتها- بالنظر إلى ما تمتلكه القيمة السلعية من مصادر خاصة حصرًا في العمل المجرد.

33 Karl Marx, Critique of the Gotha Programme (New York: International Publishers, 1938), 3–4.

34 Marx and Engels, Collected Works, vol. 37 (New York: International Publishers, 1998), 33 – 732.

لم يخترع ماركس مفهوم «منحة الطبيعة المجانية» لرأس المال، بل كانت بديهية في مجمل أعمال علماء الاقتصاد السياسيين الكلاسيكيين بما في ذلك توماس روبرت مالثوس وآدم سميث. ومع ذلك، كان الأمر متروكًا لماركس أن يمنح هذا المفهوم قراءة نقدية عن طريق توضيحه أن تلك العطايا المجانية كان يحتكرها رأس المال في سياق تغريب الطبيعة والبشرية.

35 وفقًا لتصور ماركس، قطعًا لا يعني أي من ذلك أن المواد الخام المستخدمة في الإنتاج تفتقر للقيمة السلعية. فهي تكتسب قيمتها نتيجة لطاقة العمل التي تُنفَق من أجل الحصول عليها ومعالجتها. وبالإضافة إلى ذلك، يعد إيجار الأراضي مبلغًا مستقطعًا من إجمالي فائض القيمة، والذي يدخل بعد ذلك في تكاليف الصناعة. ولكن لا يزال صحيحًا على الرغم من وجود قيمة للقيمة الاستعمالية للمواد الخام وغيرها من المواد الطبيعية، إلا أنها لا تولِّد قيمة كما يفعل العمل المجرد الضروري اجتماعيًا. وعلاوة على ذلك، يُشَكِّل احتكار رأس المال للقوى الإنتاجية التي توفرها الطبيعة، التي يُنظر إليها باعتبارها «منح الطبيعة المجانية لرأس المال» المصدر الرئيسي لهيمنته على الطبقة ولتوجهاته المدمرة واسعة النطاق. Karl Marx, Theories of Surplus Value, Part Two (Moscow: Progress Publishers, 1968), 45–46

36 See Foster and Burkett, Marx and the Earth, 10–107.

37 للحصول على شرح نقدي لمدى إخفاق الحسابات الاقتصادية الرأسمالية في دمج الأعمال المنزلية وأعمال الإعاشة (التي تقوم بها النساء بشكل رئيسي) والطبيعة في حسابات القيمة المضافة، انظر

Marilyn Waring, Counting for Nothing (Toronto: University of Toronto Press, 2009). On Georgescu-Roegen's position, see John Bellamy Foster and Paul Burkett, Marx and the Earth (Chicago: Haymarket, 2016), 135.

38 Jason W. Moore, "The Capitalocene, Part II: Abstract Social Nature and the Limits to Capital" (June 2014): 29, http://researchgate.net; accessed April 13, 2018.

39 Patel and Moore, A History of the World in Seven Cheap Things, 101.

40 وكما كتب بول باران «يمكن النظر لقانون القيمة باعتباره مجموعة من المقترحات التي تصف السمات المميزة للتنظيم الاقتصادي والاجتماعي الخاص بحقبة معينة في التاريخ تسمى الرأسمالية. يتسم هذا التنظيم بانتشار وسيطرة مبدأ المقايضة في العلاقات الاقتصادية (وليس الاقتصادية وحسب) بين أفراد المجتمع؛ عن طريق إنتاج (وتوزيع) السلع والخدمات باعتبارها سلعًا أساسية، ومن خلال إنتاجها وتوزيعها من قبل منتجين مستقلين بمساعدة العمالة المأجورة لسوق مجهول بهدف تحقيق الربح»...وبهيمنة قانون القيمة هذا، يختلف النظام الرأسمالي عن جميع الأنظمة الأخرى؛ فيختلف عن العصور القديمة حيث سيطرت العبودية على ظروف الإنتاج والتوزيع؛ وعن النظام الإقطاعي الذي اعتمد على شبكة متكاملة من الحقوق والواجبات والأعراف والتقاليد، وكذلك يختلف عن الاشتراكية التي يصبح فيها التخطيط المبدأ الأساسي السائد» (Paul A. Baran to Stanley Moore, August 5, 1960, in Paul. A. Baran and Paul M. Sweeezy, The Age of Monopoly Capital [New York: Monthly Review Press, 2017], 253

41 Moore, Capitalism in the Web of Life, 14, 191.

تفضي حقيقة وجود جزء كبير من الطبيعة أو النظام الأرضي بالضرورة خارج دورة القيمة لرأس المال إلى مفارقة لودريديل، حيث يدمر تعزيز الثروات الخاصة، في الاقتصاد القائم على تبادل السلع، الثروة العامة (لا سيما ثروة الطبيعة غير المتضمنة في الاقتصاد). تعتمد الثروة الخاصة على الندرة كأحد شروطها، وبالتالي على تدمير وفرة الطبيعة، كالمياه النظيفة الوافرة والهواء الصالح للتنفس وما إلى ذلك. إن محاولة دمج كل من الثروات الخاصة والعامة بمفهومها هذا داخل «قانون القيمة»، كما هو الحال في تحليل مور، لا يخلط الأمور إلا في حالة إسقاط التناقضات بين إنتاج السلع الرأسمالي وعالم الطبيعة ككل- أي بين السارق والمسروق. انظر

Foster, Clark, and York, The Ecological Rift, 53–72

42 Moore, Capitalism in the Web of Life, 14, 17.

43 يذهب مور إلى أن الرأسمالية تنتج أو تساعد في إنتاج عالم الطبيعة، واضعة أنشطة العالم المادي وأنشطة المجتمع بفعالية على نفس المستوى. يقف ماركس على النقيض من ذلك، إذ يفسر ان أقصى ما يمكن أن يحققه أي شكل من أشكال الإنتاج الاجتماعي هو تغيير الشكل الذي تحدث من خلاله العمليات البيوكيميائية وتغييرها، مما يؤدي في كثير من الأحيان إلى إخلالها والدفع نحو عواقب غير متوقعة، وخطرة على الأغلب. ومن ثم، فإن الحديث عن الإنتاج البشري للطبيعة هو كأن تعزو صفات خارقة للطبيعة أو قوى إلهية إلى المجتمع الإنساني. من خطابات كارل ماركس إلى كوجلمان

(New York: International Publishers, 1934), 73; Marx, Capital, vol. 1, 133–34; Foster, Marx's Ecology; Brett Clark and Richard York, "Rifts and Shifts: Getting to the Root of Environmental Crises," Monthly Review 60, no. 6 (2008): 13–24.

44 Moore, Capitalism in the Web of Life, 69–70.

45 Jason W. Moore, "Value in the Web of Life, or, Why World History Matters to Ge-

ography," Dialogues in Human Geography 7, no. 3 (2017): 327–28, Capitalism in the Web of Life, 53–54, 65–66, 73, and "The Rise of Cheap Labor," in Moore, ed., Anthropocene or Capitalocene (Oakland: PM, 2016), 98. لقد تأثر نقد تحليل مور الموسع المتعلق بالقيمة بعمل كامران نابيري، "Capitalism in the Web of Life—A Critique," Climate and Capitalism, July 19, 2016, http://climateandcapitalism.com; Jean Parker, "Ecology and Value Theory," International Socialism 153 (2017); Ian Angus, "Do Seven Cheap Things Explain the History of Capitalism?" Climate and Capitalism, January 10, 2018; Andreas Malm, The Progress of this Storm (London: Verso, 2018), 178–96

46 Moore, Capitalism in the Web of Life, 67.

47 Moore, Capitalism in the Web of Life, 101–02.

بتعريف المصادرة باعتبارها أمرًا قائمًا على «عمل» الطبيعة بشكل عام، والادعاء في الوقت نفسه أيضًا بأن المصادرة في حد ذاتها سرقة، يصنف مور ضمنا كل الممتلكات والإنتاج البشري باعتبارهما سرقة. وعلاوة على ذلك، لا يوجد أي أساس هنا للتمييز بين المصادرة البرجوازية (الملكية) وغيرها من أشكال المصادرة (الملكية) الأخرى، وهو التمييز الذي يكمن في صميم تحليل ماركس نفسه.

48 لا يشير مور إلى العمل البشري خارج الاقتصاد الرسمي وحسب، بل على الأحرى إلى كل «الأعمال» التي تنفذ في العالم المادي أيضًا.

Moore, Capitalism in the Web of Life, 95..

49 Moore, Capitalism in the Web of Life, 54.

جادل هورنبيرج بأن «محاولات مور في وضع نظرية لمصادرة الإطار البيئي للطبيعة تسفر عن اصطلاح فضفاض وغامض» الأمر الذي يلقي فيه اللوم على «العقيدة الماركسية». لا تعكس مقاربة مور أي أوجه قصور متأصلة في النظرية الماركسية، إنما بالأحرى إهمال مور نفسه للتمييز النظري الحاسم في النمط الماركسي الكلاسيكي. ويمكن ملاحظة ذلك بوضوح شديد في محاولته استخدام المصطلح الماركسي، خارج إطاره المفاهيمي الضروري، لتطوير نظرية تمحو الاختلافات بين المصادرة البرجوازية وكل أشكال المصادرة الأخرى (وذلك بالاعتماد على مفهوم المصادرة بشكل عام) وكذلك الاختلافات بين العمل الاجتماعي البشري وبذل أو إنفاق العمل/الطاقة في الكون. ولا يمكن القام اللوم في أي من هذا على ماركس أو النظرية الماركسية.

Alf Hornborg, Global Magic (London: Palgrave Macmillan, 2016), 169

50 Moore, Capitalism in the Web of Life, 71.

لكي نكون واضحين، ليس هناك أدنى شك أن الرأسمالية تعتمد على المصادرة المادية للطبيعة بشكل عام وقدر فائق أكبر من أي وقت مضى. وهكذا يكتب مور عن عملي الخاص أن «رؤية فوستر كانت لتطرح الرأسمالية باعتبارها عملية فائضة، والتي تتطلب المزيد من الطبيعة الرخيصة لمجرد الاستمرار أو البقاء». وخلافًا لذلك، فإن القضية هي كيف يتعلق هذا الأمر بالقيمة والتراكم والمصادرة والأزمة البيئية في ظل الرأسمالية. Moore, Capitalism in the Web of Life, 84..

51 Patel and Moore, A History of the World in Seven Cheap Things, 81, 95.

52 Marx, Grundrisse, 357–58. لمناقشة جيدة لبعض هذه القضايا، انظر Ali Douai, "Value Theory in Ecological Economics," Environmental Values 18 (2009): 257–84.

53 Moore, Capitalism in the Web of Life, 71, 101–02, "Value in the Web of Life," 328, and "The Rise of Cheap Labor," 89

تجدر الإشارة إلى أن نظرية الإيجار الكلاسيكية، والتي كانت معنية بإدماج الموارد الطبيعية في الاقتصاد الرأسمالي والتي كانت أساسية لتحليل ماركس الاقتصادي في هذا المجال، يتجاهل بالكامل في الرأسمالية في شبكة الحياة..

On the ecological aspects of Marx's rent theory, see Burkett, Marx and Nature, 74–75, 90–103.

54 Moore, "Value in the Web of Life," 327, Capitalism in the Web of Life, 85, 137, 236.

للمزيد عن الوحدوية الاجتماعية لمور انظر

Moore, Capitalism in the Web of Life, 85.

وللنقد انظر،

John Bellamy Foster, "Marxism in the Anthropocene: Dialectical Rifts on the Left," International Critical Thought 6, no. 3 (2016): 393–421; John Bellamy Foster and Brett Clark, "Marx's Ecology and the Left," Monthly Review 68, no. 2 (2016): 1–25.

55 حول جدلية الحدود والحواجز انظر، Marx, Grundrisse, 334–35, 409–10, 539; Foster, Clark, and York, The Ecological Rift, 53–72, 284–86.

56 فيما يتعلق بالتناقضات التي تنشأ عندما يُنظر إلى الأزمة الإيكولوجية بشكل أساسي على أنها مسألة أزمة اقتصادية ناجمة عن زيادة تكاليف الموارد الطبيعية، وليس فيما يتعلق بتدهور الطبيعة نفسها، انظر

John Bellamy Foster, "Capitalism and Ecology: The Nature of the Contradiction," Monthly Review 54, no. 4 (September 2002): 6–16.

57 Marx, Capital, vol. 1, 637–38, vol. 3 949.

58 Marx, Capital, vol. 3, 369; Marx and Engels, Collected Works, vol. 5 (New York: International Publishers, 1975), 52; John Bellamy Foster, "Capitalism and the Accumulation of Catastrophe," Monthly Review

63, no. 7 (December 2011): 1–17; Saito, Karl Marx's Ecosocialism, 239–55.

59 Marx, Early Writings, 318.

60 Foster, Clark, and York, The Ecological Rift, 53–72.

[جايمس ميتلاند الإيرل الثامن للودريدل؛ كتب مايتلاند تحقيقًا في طبيعة وأصل الثروة العامة (1804 و1819)، والذي قدم فيه المفهوم الذي أصبح يعرف باسم "مفارقة لودرديل": هناك علاقة عكسية بين الثروة العامة والثروة الخاصة. [المترجم]

61 Marx, Capital, vol. 1, 871, 927.

62 John Bellamy Foster and Hannah Holleman, "Weber and the Environment," American Journal of Sociology 117, no. 6 (2012): 1650–55.

63 Marx, Capital, vol. 1, 926.

64 Sven Beckert, Empire of Cotton (New York: Vintage, 2014); Fraser, "Behind Marx's Hidden Abode"; Fraser, "Expropriation and Exploitation in Racialized Capitalism"; Dawson, "Hidden in Plain Sight"; Foster and Clark, "The Expropriation of Nature"; John Smith, Imperialism in the Twenty-First Century (New York: Monthly Review Press, 2016); Mike Davis, Planet of the Slums (London: Verso, 2007).

65 Eric Hobsbawm, The Age of Capital (New York: Vintage, 1996).

66 Paul M. Sweezy, "The Communist Manifesto Today," Monthly Review 50, no. 1 (May 1998): 8–10.

67 Karl Polanyi, The Great Transformation (Boston: Beacon, 1944), 178.

68 Costas Lapavitsas, Profiting without Producing (London: Verso, 2013), 141–46.

69 Marx, Capital, vol. 1, 742.

70 يعتمد إطار مور الخاص بالطبيعة الرخيصة اعتمادًا كبيرًا على التقديرات النقدية للخدمات البيئية أو خدمات النظام البيئي التي طورتها اقتصاديات البيئة النيوكلاسيكية.

Moore, Capitalism in the Web of Life, 64.

انظر أيضًا

the critique of natural-capital theory in John Bellamy Foster, "The Ecological Tyranny of the Bottom Line," in Richard Hofrichter, ed., Reclaiming the Environmental Debate (Cambridge, MA: MIT Press, 2000): 135–53.

71 Ian Angus, Facing the Anthropocene (New York: Monthly Review Press, 2016), 54–58; J. R. McNeill and Peter Engelke, The Great Acceleration (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2014), 184–90.

72 Karl Marx, Capital, vol. 3 (London: Penguin, 1981), 754.

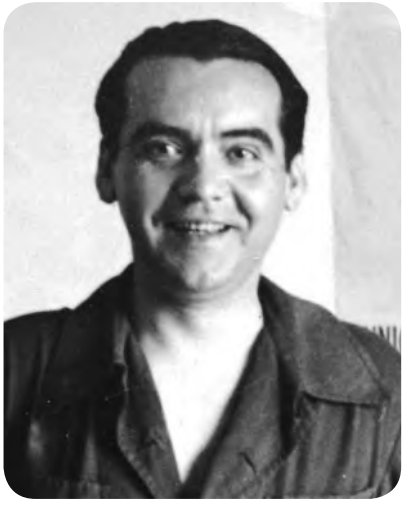
73 Curtis White, The Barbaric Heart (Sausalito: PoliPoint, 2009).

▪ فيدريكو جارسيا لوركا.. عاشق العرب وصياد "الدويندي"

لعبة ونظرية الدويندي

ترجمة وتقديم: عماد أبو صالح

نصوص



فيدريكو جارسيا لوركا

فيدريكو جارسيا لوركا.. عاشق العرب وصياد "الدويندي"*

تقديم: عماد أبو صالح

"حينما دخلوا زنزانته وأخبروه بتنفيذ حكم الإعدام؛ كان غارقاً في نوم هادئ كطفل. تمطّى طويلاً وهو يتثاءب، شأن القطط والعشّاق". هكذا يحكي جوزيه لويس دي فيلالونجا في روايته "هيجان" عن جريمة قتل فيدريكو جارسيا لوركا التي ظل النبش فيها محرّماً عقوداً طويلة.

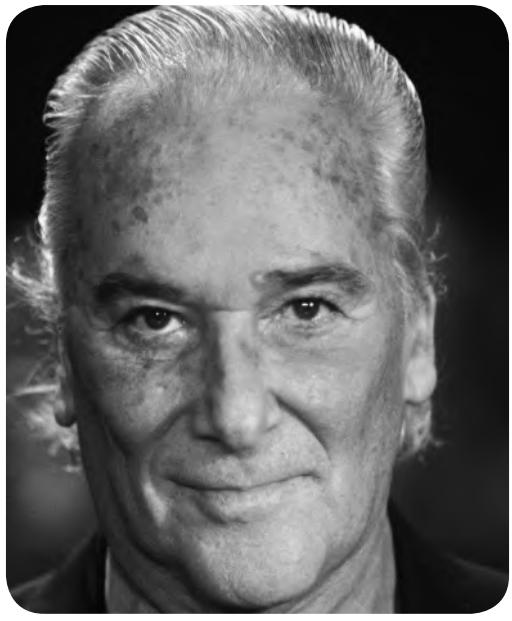
يعتمد الكاتب على الوثائق السريّة وشهادات الشهود الذين عاصروا المأساة، ليقدّم رواية بسيطة وحنونة ومؤلمة، دون فذلكات فنيّة، والأهم من ذلك كله أنه يقدّم لوركا إنساناً يرتعد من الخوف، لا هو مقاوم ولا بطل.

في كلماته القليلة مع الحارس، كان لوركا مهتمّاً بمعرفة مكان إعدامه: «أحب أن لا يحدث ذلك في المقبرة. ليست المقابر ليموت الناس فيها. إنها فقط للصمت والغيوم والأزهار». كان يتمنّى أيضاً أن يعدموه في ليلة مظلمة: «لا أحب الموت على مرأى من القمر. كتبتُ الكثير عنه في قصائدي، وأن أموت على مرأى منه فسأشعر بأن أفضل أصدقائي قد خانني».

منتصف ليلة التاسع من أغسطس سنة 1936 اقتاده القتلة إلى إحدى الخرائب وقالوا له: «اركض». يقول الجنرال منفّذ عملية العار هذه: «استأنف الركض وذراعاه تهتزّان ورأسه يتداعى كأنه تمثال لا حياة فيه.. وأصدرتُ أوامري: نار.. أطلق الرجال في ظهره، فسقط هامداً مثل أرنب».

■■■

* يصدر قريبًا في كتاب بعنوان "لا شعر دون موت"



جوزيه لويس دي فيلالونجا

يطلع لوركا من الموت مع كل طلعة شمس. يوماً وراء يوم، تتّسع دائرة قرّائه ونقّاده ومترجميه وأصدقائه ومحبّيه في كل بقاع العالم. ألأنه شاعر؟ لا، لأنه لم يكن أي شاعر. استطاع لوركا في سنوات عمره الخاطفة، أن يتّحد بالحياة، إذ لم يكن مجرّد جسد خرقه الرصاص وتحلّل تحت التراب كأي جثّة في ميتة مجانيّة. كان روحاً تحتشد فيها الأزهار والفراشات والحب والألم والفرح والحزن والغناء والرقص والحيوانات والبشر. كانت هناك مساحة خاصّة في ساحة روحه الرحبة للمنبوذين والمهمّشين وعلى رأسهم السود والغجر، هو ابن العائلة الثريّة الذي لم يُنسه ترف النعمة عضّة الفقر والقهر في أجساد وأرواح آخرين. «الشاعر مع الخاسر»، هذا ما كان يردّده دائماً، للتأكيد على انحيازه للمطرودين من بورصة الحياة.

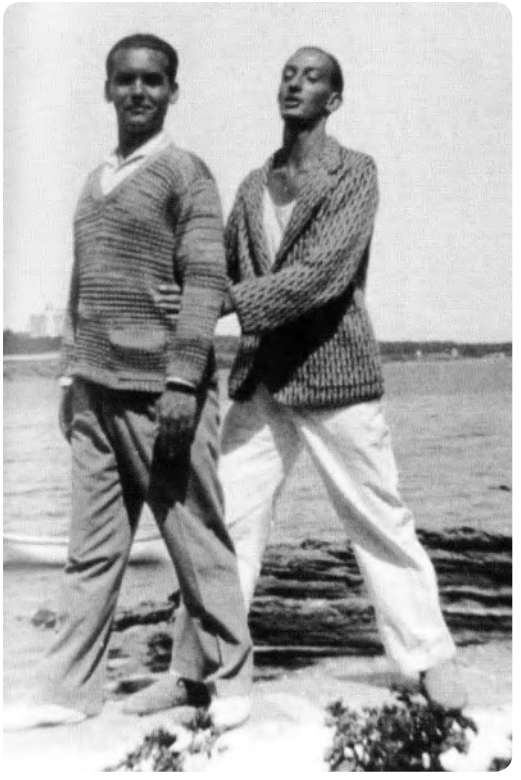
في حوار أخير أجري معه يوم 9 فبراير 1936، قبل اغتياله بستّة أشهر، يوضّح استراتيجيّته الروحيّة والإبداعيّة كاملة: «أنا صديق الجميع، وكل ما أريده هو أن يكون الجميع قادرين على الأكل والعمل. سأظل دائماً إلى جانب من لا يملكون شيئاً، أولئك الذين ينكرون عليهم حتى سكينة الموت. نحن -وأعني بذلك المثقّفين من الطبقة المتوسّطة الغنيّة- مدعوّون لتقديم تضحيات. اليوم الذي يتم فيه القضاء على الجوع سيكون أكبر انفجار روحي يشهده العالم. لن نكون أبداً قادرين على تصوير البهجة التي ستندلع عندما تأتي الثورة العظمى. فكرة

لوركا - 1925

الفن للفن شيء سخيف. لم يعد أي شخص محترم يؤمن بعد الآن بكل هذا الهراء حول الفن النقي؛ الفن من أجل الفن. في هذه المرحلة المثيرة من الزمن، يجب على الفنّان أن يضحك ويبكي مع الناس. يجب أن ندفن أنفسنا حتى الخصر في الوحل لمساعدة أولئك الذين يبحثون عن الزنابق. بالنسبة لي، لديّ حاجة حقيقيّة للتواصل مع الآخرين. هذا هو السبب في أنني طرقت أبواب المسرح، والسبب في تكريس كل ما أملك من مواهب".

أحد أبرز وأعظم وجوه عبقريّة لوركا، هو أنه لم يعش الحياة بمعزل عن الموت. كان الاثنان ضفيرة واحدة يستحيل فكّها طوال سيرته الحياتيّة ومسيرته الشعريّة. الموت حاضر حتى في أقصى حالات البهجة. كأنّ الحياة والموت لا يكتمل أحدهما بدون الآخر.

في كتابه «يوميّات عبقري» يقول سلفادور دالي: «إن لوركا كان يتكلم عن موته خمس مرّات في اليوم على الأقل. كان لا يستطيع الذهاب إلى النوم ليلاً إلا إذا وضعته مجموعة منّا في السرير، وحتى في السرير كان يطيل الحديث عن الشعر الذي ينتهي غالباً بمناقشة الموت، خاصّة موته. كان يغنّي ويمثّل بحركاته كل ما يتحدّث عنه، وبشكل خاص حديثه عن موته. كان يقول: انظر، هكذا سأبدو حين أموت، ثم يرقص رقصة



لوركا مع سلفادور دالي

أفقيّة يعرض فيها حركة جسده أثناء الدفن، وانزلاق تابوته إلى القبر». رؤية كهذه عصمت لوركا من عيش الحياة كأنها فرصة واحدة لاقتناص الفرح أو اللذّة كما يتبدّى في أعمال شعراء آخرين، وجعلت من الموت كائناً «أليفاً» وصاحب بيت مقيم، لا مجرّد زائر غامض يخطف الأرواح في أوقات مباغتة.

■■■

لماذا نحب لوركا؟

أو، على الأصحّ، لماذا يتوجّب علينا -نحن العرب تحديداً- أن نحب لوركا؟

الجواب، ببساطة: لأنه يحبّنا. نعم يحبنا، والحب عزيز، خاصة في هذا الزمن الذي تستفحل فيه الكراهية، حتى لكأننا أنفسنا أصبحنا نكره أنفسنا أكثر مما يكرهنا غيرنا.

كان شديد الهوس بالثقافة العربيّة، رغم التاريخ الأسباني الطويل في محوها فور سقوط غرناطة. في كتابها

لوركا بالملابس العربية
مدريد - 1925

«ذكرياتي» تقول شقيقته إيزابيل: «كان فيدريكو يرتدي ملابس عربيّة ويتنقّل بين السطوح مما يتسبّب في ذهول الجارات وخوفهنّ. إن ارتداء الملابس العربيّة كان يثير عدم الارتياح بين الجيران، وكان العبور بين البيوت في إقليم الأندلس سهلاً، كما هو الحال أيضاً بين البيوت العربيّة، وكان فيدريكو يرتدي العمامة ويضع شارباً، ويتظاهر بأنه يتكلم العربيّة، ويقفز بين سطوح الجيران، فيتسبّب في ذهول جاراتنا ويصبن بالخوف، إلا أنه سرعان ما كان ينزع الزي العربي. في إحدى المرات أغمي على إحداهنّ وتم نقلها إلى المستشفى، ولا أزال أتذكّر الانتقادات التي كان يتلقّاها فيدريكو جرّاء هذه المزحة، وكانت أمي وخالتي إيزابيل تضحكان حتى الموت عندما تتذكّران ما حدث».

إيزابيل لوركا

ما ترويه إيزابيل لم يكن مجرد لعب طفولة ولا «شقاوة صبيان». كان إحساساً باكراً بتأثير الثقافة العربيّة الإسلاميّة في الوجدان الإسباني. يستمر هذا الولع بالحضارة الأندلسيّة منذ طفولة لوركا وحتى آخر حياته. هناك صورة نادرة يرتدي فيها جلباباً أبيض

غلاف كتاب ذكرياتي لايزابيل لوركا

وعمامة عربيّة بيضاء، أهداها سنة 1925 إلى بيبين بيلو زميله في «بيت الطلبة» في مدريد، وكان في ذلك الوقت يبلغ 27 عاماً من عمره. في كتابه «غرناطة لوركا»، يقول إيان جيبسون إن لوركا زار منطقة «البشرات» جنوب غرناطة سنة 1926، ووجد هناك مجموعة من العرب، استطاعت الصمود في مواجهة الإبادة بعد سقوط الأندلس، واحتفظت بعاداتها ونقائها العرقي. كتب رسالة لشقيقه يقول له بفرح: «رأيت امرأة تشبه ملكة سبأ، تغربل الحنطة عن الذرة».

لم يتعامل لوركا مع الثقافة العربيّة الإسلاميّة في الأندلس على أنها فولكلور من زمن بائد. كان دائم النبش في جذورها وفكّ شيفراتها والفخر بها، باعتبارها شرطاً أساسيّاً لاكتمال أصالة روحه. ديوانه «ديوان التماريت» Diván del Tamarit الذي كتبه بين عامي 1931-1935 ونشر بعد رحيله بأربعة أعوام، لا يكتفي باستلهام روح الشعر العربي، وإنما يحتشد بالألفاظ العربيّة بدءاً من العنوان «ديوان» Diván ونهاية بتقسيم المحتوى إلى جزئين هما: «غزليّة» gacelas و«قصائد» casidas بنفس لفظها ومعناها في لغة العرب. كان يعتبر نفسه شاعراً أندلسيّاً. اعترف بانتمائه للشعر الأندلسي الكلاسيكي خلال محاضرة بعنوان «الأهميّة التراثيّة والفنيّة للأغنية الأندلسيّة»، ألقاها في غرناطة يوم 19 فبراير 1922: «عندما تصل أغانينا إلى أقصى

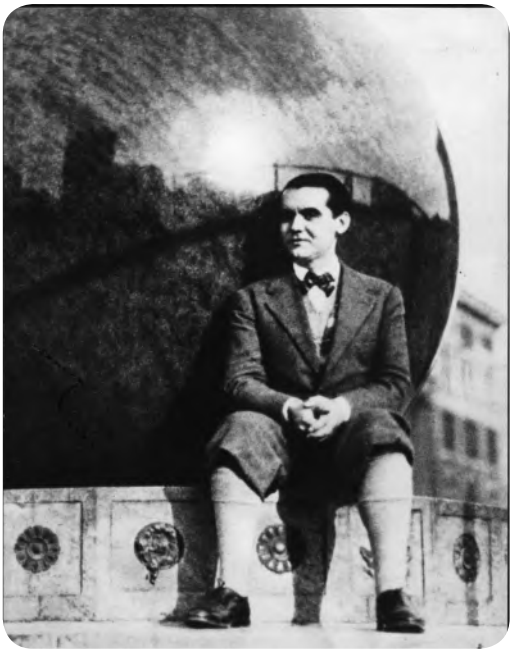
لوركا مع شقيقته إيزابيل 1914

درجات الألم والحب، فإنها تقترب جداً من القصائد الرائعة للشعراء العرب. الحقيقة أن السمات والملامح العربيّة لا تزال باقية في هواء قرطبة وغرناطة».

تؤكد فيليسيا هارديسون لوندري في كتابها عن حياة وشعر لوركا، أنه كان يؤمن بأن الروح العربيّة الحسيّة والصوفيّة التي ساهمت في ازدهار الثقافة الإسبانيّة، تم قمعها بسبب القيود الصارمة للكنيسة الكاثوليكيّة.

غلاف كتاب ديوان التماريت

وتورد لوندري نصّ إجابته الصريحة والمباشرة عن سؤال في حواره الأخير حول رأيه في سقوط الحكم العربي في غرناطة عام 1492، قائلاً: «كان يوماً أسود، رغم أنهم يعلّموننا عكس ذلك في المدرسة. لقد فقدنا حضارة رائعة بما فيها من شعر وفلك وعمارة ورقّة لا مثيل لها في العالم، لتحلّ محلّها مدينة فقيرة قاحلة تزدحم بطالبي الصدقات، وتهيمن عليها أسوأ برجوازيّة في إسبانيا».



في جامعة كولومبيا - نيويورك - 1929

لا أشتطُّ مع من يشتطّون ويردّون لوركا إلى أصول عربيّة، مستشهدين بملامح وجهه التي تشبه ملامحنا، أو باسم قريته "فوينتي باكيروس» Fuente Vaqueros التي يعتبرها البعض تحريفاً لأصل عربي هو «بحر البقر» على غرار اسم قرى كثيرة عربيّة أو مصريّة. بالعكس، أروع له ولنا أن يكون ابن لسان غريب وبلد غريب، ويحب أرواحنا، إذ ما أكثر شعرائنا الذين يتلذّذون بالجلد فينا.

■■■

لو كنت ترى أن لوركا مجرّد «شاعر غنائي»، فإنه يتوجّب عليك أن تراجع نفسك، لأنك تظلمه وتظلم نفسك. غنائيّته التي تخدعك في قطفة «أذن» أولى و«سماع» سطحي سريع، تخفي تحتها طبقات شعريّة مركبّة ومعقّدة وعميقة. لو كان صديق القمر في قصيدة، فستجده صديق الثور في أخرى، ولو كان ملتهماً للحياة في وقت، فستجده فريسة للموت في وقت آخر. إنه ليس «فتى غرناطة المدلل» ولا الرومانسي الهشّ، مثلما يحاول البعض «أرشفته» في خزانة صغيرة. محاضراته الفكريّة القليلة تضعنا أمام مثقف من عيار ثقيل، وتكشف عن انفتاح مدهش على الثقافة العالميّة الكلاسيكيّة والمعاصرة بشعرائها وفلاسفتها وفنّانيها وشهدائها وقدّيسيها، حتى أنك تحار لإحاطته بكل هذا الإرث الفكري الإنساني رغم عمره القصير.

لوركا في الأرجنتين - 1934

زيارة لوركا إلى نيويورك سنة 1929 مثّلت علامة فارقة في رؤيته الشعريّة والفكريّة، ووضعت روحه أمام امتحانات قاسية. أهدتنا هذه الزيارة هدايا ثمينة، منها ديوانه «شاعر في نيويورك»، ومحاضرته الجارحة الفاضحة عن نيويورك ذاتها، ودُرّته الفاتنة «لعبة ونظريّة الدوينديي» التي أرى أنها لا تحظى بقدر كاف من الاهتمام في الثقافة العربيّة، وفي أوساط الشعراء العرب على نحو خاص. ألقى لوركا محاضرة الدوينديي لأوّل مرّة في بوينس أيرس بالأرجنتين سنة 1933، وصدرت ترجمات لها في لغات عديدة، إضافة إلى كتب كثيرة خصّصها أصحابها لمناقشتها، ومقالات ودراسات لا تزال تتوالى إلى اليوم، وتحاول فكّ أسرار جمالها الشرس والغامض والصعب.

ما هو الدوينديي؟

الإجابة شبه مستحيلة. لوركا نفسه يقول إنه «قوّة غامضة يشعر بها الجميع ولا يفسّرها أي فيلسوف».

لكن باختصار مخلّ، يمكن أن نقول إن الدوينديي هو جماليّة طوّرها لوركا لمكافحة التشديد المفرط على القيم الفنية التقليديّة؛ من خلال تقويض الأساليب التي بالغت في تقدير البراعة والشكل والبنية الكلاسيكيّة، بهدف جذب انتباه المتلقي إلى العاطفي والجسدي والحسّي في الأعمال الفنيّة.

تشير كلمة دويندي duende إلى روح الفولكلور في شبه الجزيرة الأيبيريّة، ومعناها الحرفي «شبح» أو«عفريت» في اللغة الإسبانيّة. كما يمكن فهمها على أنها «الكاريزما»، و«الروح»، و«الشيطان»، و«السحر». إنها طاقة يستحيل شرحها، تبثّ الروح في شيء عادي ليصبح شديد الخصوصيّة، وتتيح لأي شخص في أي مكان وزمان أن يفهمه. تُستخدم الكلمة بكثرة في موسيقى الفلامنكو، لكن يمكن أن نجدها في بقيّة الفنون للإشارة إلى قدرة الفنان الغامضة على جذب

لوركا مع ابني شقيقته كونشا - 1935

المتلقّي. إنها «الإثارة» التي تندلع من الداخل كاستجابة عاطفيّة، وتتجلّى في قشعريرة أو ضحك أو بكاء كردّ فعل جسدي لأداء فنّي فريد وخلّاق.

يأتي تطوير لوركا لمفهوم الدويندي ضمن اهتمامه بالفولكلور الإسباني وخاصة في الأندلس. لم يكن يكتفي بمجرد تجميع الأغاني والحكايات، أو الكتابة عن التقاليد المحليّة، وإنما كان يحفر في معناها العميق بغية دفعها للتواصل والاشتباك مع الاتجاهات الثقافيّة والفنيّة الحديثة، كحائط دفاع عن الروح ضد حمّى التصنيع والتسليع.

ويستلهم لوركا مفهوم الدويندي من مطربي الغجر الأندلسيّين الذين يتحدّون مقاييس البراعة بأصواتهم المتوتّرة في أغاني الفلامنكو. إنهم يسحبون روح الوحي إلى أماكنهم، ويخوضون صراعاً شرساً لانتزاع الدويندي من عرينه. كأنه ليس غناء بقدر ما هو كفاح من أجل البقاء، ومقاومة التذويب في ثقافة أكبر وأكثر قوّة.

لوركا في طفولته

يتألق الدويندي بكامل عنفوانه في الفلامنكو، لأنه فن مليء بالعاطفة والإشراق والاندفاع، ويتيح للموسيقى أن تتعانق مع الثقافة واللغة في اشتباك وثيق، من خلال العزف على الجيتار والغناء والهتاف والرقص والتصفيق بالأيدي. إنه نتاج أصيل للتفاعل الفريد بين الثقافات الأندلسيّة والإسلاميّة والغجريّة في جنوب إسبانيا قبل حوالي 800 عام.

ورغم أن الدويندي هو امتياز إسباني خاص، إلا أننا يمكن أن نعثر في بعض قرى أمريكا اللاتينيّة على حكايات عنه تشبه أساطير «النذّاهة» في القرى المصريّة، ويتركّز مغزاها حول السحر الذي يمارسه هذا الكائن الشرّير ضد البشر. تؤكّد الحكايات أن الدويندي لا يظهر إلا للنساء غير المتزوّجات؛ إمّا على الطرق الريفيّة النائية، أو عندما تكون المرأة وحدها في منزلها. هو شخص مستهتر ذو بشرة داكنة وقامة قصيرة جدّاً، يرتدي دائماً بذلة خضراء أنيقة وقبّعة كبيرة، ويغوي ضحاياه بالهدايا والمال لإقناعهنّ بالذهاب معه. لا يكفّ عن مطاردة الفتيات اللاتي يرفض إغواءاته، ويلقي الحجارة الصغيرة على نوافذ منازلهنّ في الليل. إذا لم تتعرّف الفتاة على دويندي وقبلت أي شيء يقدّمه لها، فسوف تقع في فخّ سحره الأسود، وتصبح صامتة معظم الوقت، مسلوبة العقل، وفي حالة ذهول. وتنصح الحكايات كل بنت يظهر لها دويندي، بأن تتصرّف بهدوء ولطف، وعندما يقدّم لها أموالاً أو هدايا، يجب عليها أن تطالبه بإحضار شيء مستحيل بهدف تعجيزه عن ملاحقتها، كأن تطلب

سلّة مليئة بالماء من النهر. ولأنه من المستحيل ملء سلّة بالماء، فإن دويندي سيختفي بسبب الإحباط ولن يعود أبداً لإزعاجها.

■■■

في 21 أكتوبر سنة 2000 ألقى الفنان الأسترالي نيك كايف محاضرة حول طبيعة أغنية الحب، قال فيها: «حاول فيدريكو جارسيا لوركا في محاضرته الرائعة لعبة ونظريّة الدويندي، إلقاء بعض الضوء على الحزن الغريب وغير المبرّر الذي يعيش في قلب بعض الأعمال الفنيّة. موسيقى الروك المعاصرة، وهي المنطقة التي أعمل فيها، تبدو أقل ميلاً للشعور بالحزن الذي تحدّث عنه لوركا. بها إثارة غالباً، غضب أحياناً، لكن الحزن الحقيقي نادر. بوب ديلان عانى منه دائماً. ليونارد كوهين تميّز في التعامل معه. توم وايتس ونيل يانج يحاولان استدعاءه. يلاحق فان موريسون ككلب أسود دون أن يستطيع الهروب منه، ولا يكفّ عن مطاردة بولي هارفي. لكن بشكل عام يبدو أن الدويندي هشّ للغاية بحيث لا يستطيع الصمود أمام وحشيّة التكنولوجيا والسرعة المتزايدة لصناعة الموسيقى. لا يوجد مال في الحزن، ولا دولارات في الدويندي. يحتاج الحزن أو الدويندي إلى مساحة للتنفّس. الحزن يكره التسرّع».

ويضيف كايف: «لابد أن تحتوي جميع أغاني الحب على دويندي لأن أغنية الحب ليست سعيدة فعلاً. يجب عليها أن تعانق الألم. الأغاني التي تتحدّث عن الحب دون وجود ألم أو تنهّدات ليست أغنيات حب على الإطلاق، وإنما أغاني كراهية متنكّرة في صورة أغاني حب، ولا فائدة منها. هذه الأغاني تحرمنا من إنسانيتنا،

الفنان الأسترالي نيك كايف

من حقّنا الذي منحه الله لنا في أن نكون حزانى. أغنية الحب يجب أن يتردّد صداها مع الحزن. الكاتب الذي يرفض استكشاف المناطق القاتمة في القلب لن يكون قادراً على الكتابة بشكل مقنع عن الدهشة والسحر والفرح بالحب».

■■■

كوبي براينت نجم فريق لوس أنجلوس ليكرز لكرة السلّة

لا يقتصر الدويندي على الفنون التقليديّة، ويمكن أن يتجلّى في المباريات الرياضيّة مثلما يتألّق في حلبات مصارعة الثيران. يستشهد الكاتب دانيال فيداليس في مقالة بعنوان: «في البحث عن دويندي: قُبلة النار»، باللاعب كوبي براينت نجم فريق لوس أنجلوس ليكرز لكرة السلّة، والذي استيقظ «دويندي» أو شيطانه فجأة في مباراة شهيرة عام 2016 لينقذ فريقه من هزيمة ثقيلة ويسجّل 60 نقطة في توقيت قاتل. كما يستشهد بمقولة

فريق The Who

لاعب كرة القدم الأسطوري راي لويس، الذي يبدو أنه كان يشير إلى دويندي الخاص حين قال ذات مرّة: «هدفي أثناء التمرين هو الشعور بالألم، وهو نفس الشيء الذي أذيقه لخصومي».

ويرى أن الأعمال الفنيّة التي تعتمد على التجريب والصدمات استفادت من مزايا فنيّة كثيرة، يرجع معظمها إلى ظاهرة ما بعد الحداثة، لكن أصحابها يتوهّمون أن الدويندي يحضر في كل قطعة فن تجريبي، أو في معرض يعلن عن شيء غريب وبذيء. ويعتبر أن هذا النوع من الأعمال الفنيّة قصير النظر، و«دويندي خفيف»، مهووس بتحقيق السخرية الفوريّة أو الرضا الوقتي.

ويقول فيداليس إنه بحلول السبعينيّات، بدأت فرقة الروك الإنجليزية The Who بناء تراثها الفني مع أعمال مثل TommY وQuadrophenia، لكن أعضاءها ظلوا متمسّكين بنفس القوة الغاشمة ومصرّين على موقفهم الذي أقنعهم بتحطيم الآلات في كل حفل، موضّحاً أن بيتهوفن ظلّ طوال حياته المهنيّة متناغماً مع أسلافه الموسيقيّين، لكنه أظهر نقلة سامية صدمت وأثارت معاصريه. ويشدّد على أن الدويندي متجذّر في الإرادة، وأبعد من الأساطير. إنه يتعلّق بما حدث قبل الفنّ، ويبدأ بنفسه. هو شيء لديك أو ليس لديك، حتى لو ضربت رأسك في الحائط.

ووفقاً لكريستوفر مورير، محرّر كتاب «في البحث عن دويندي»، يمكن فرز ما لا يقل عن أربعة عناصر في رؤية لوركا للدويندي: اللاعقلانيّة، والأرضيّة، والوعي بالموت، والاندفاع الشيطاني. الدويندي يجبر الفنّان على تجاوز حدود العقل، ويجرّه وجهاً لوجه أمام الموت من أجل فنّ لا يُنسى وتقشعرّ له الأبدان. إنه بديل للأسلوب، للبراعة، وللمعايير الكلاسيكيّة. وحين يحضر الدويندي في الصوت، فإن المغنّي لا يغنّي. الموت هو الذي يغنّي، بحيث نشعر مع الأغنية ببريق السكيّن، ونشمّ الدم.

■■■

على عكس ربّة الشعر أو الملاك، الذي يوجد كل منهما خلف أو فوق الشاعر، ينام الدويندي في الأعماق، منتظراً من الشاعر أن يوقظه ليبدأ المصارعة، وغالباً ما تكون المعركة على الحافّة، وباهظة التكاليف. القصائد الممسوسة بالدويندي ليست كلمات يقوم الشاعر بإنشائها حتى يكون القارئ سعيداً أو معجباً أو راضياً. إنها انخراط في نضال محفوف بالمخاطر حتى نعيش أنفسنا الحقيقيّة. هذا الكفاح لا يقتصر فقط على كتابة قصائد رائعة الصياغة ومثيرة للدهشة، بقدر ما تبقى على قيد الحياة في عالمين في وقت واحد: العالم الذي نراه ونعيشه، وعالم الحقيقة القاسية وخيبة الأمل. العالم الأخير هو الذي يهمّ أكثر. إنه العالم الذي يتغلّب فيه الجنون على المنطق، ويتفوّق التهوّر على المهارة.

■■■

قل لي أيّها الشاعر، هل زارك دويندي؟

لو زارك مرّة، هنيئاً لك

لو أنك لا تزال تنتظره، فحاول أن تبقيه أطول مدّة ممكنة، حين يدقّ باب روحك بكل جبروته وإجرامه.

إنه مثل الموت، لا يكرّر زيارته مرّتين لجسد واحد.

نصوص

لعبة ونظرية الدويندي*

ترجمة: عماد أبو صالح

السيّدات والسادة:

منذ عام 1918 عندما دخلت بيت الطلبة في مدريد، وحتى عام 1928 عندما غادرت بعد أن أنهيت دراستي للفلسفة والآداب؛ استمعت إلى حوالي ألف محاضرة في ذلك الصالون الأنيق الذي قصدَته الطبقة الأرستقراطيّة الإسبانيّة القديمة للتكفير عن رعونتها على الشواطئ الفرنسيّة.

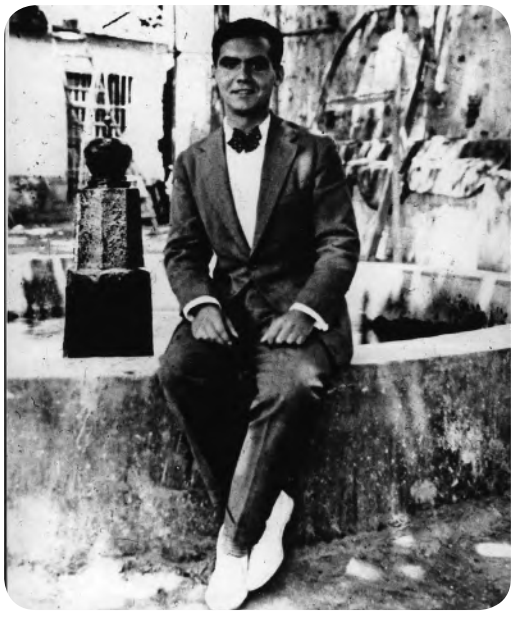
شوقاً للهواء وأشعّة الشمس، شعرت بالملل، لدرجة أنني أحسست وكأنني مغطّى بغبار خفيف، على وشك أن يتحوّل إلى مهيّج للحساسية.

لذا، لا، لا أريد أن تدخل ذبابة الملل المزعجة هذه الغرفة، لتلضم الرؤوس معاً في الخيط النحيل لعُقد النوم، وترشق مجموعة صغيرة من الإبر الحادّة في عيون المستمعين.

بأسلوب بسيط، بسجلّي الذي يخلو فيه صوتي الشعري من لمعة خشب، أو ثنايا شوكران، أو أغنام تصبح فجأة سكاكين السخرية، سأَرى إذا كان بإمكاني أن أعطيكم درساً بسيطاً عن الروح الخفيّة لإسبانيا الحزينة.

من يتجوّل بين الثيران على امتداد أنهار الخوكار، جواداليته، سِيل وبسويرجا (ناهيك عن الجداول، التي تلتقي مع أمواج، لون لبدة الأسد، ليَهدر البلاتا) سيسمع الناس يرددون: «لديه الكثير من دويندي». قال مانويل تورّيس[2]، وهو فنّان عظيم من الأندلس، لشخص يغنّي له: «لديك صوت، لديك أسلوب، ولكنك لن تنجح أبداً لأنك لا تملك دويندي».

* مترجم ومحقق من عدد من النصوص المختلفة لمحاضرة للوركا بالإنجليزية والإسبانية



لوركا في قريته

في جميع أنحاء الأندلس، من صخرة خاين[3] إلى محارة قادش[4]، يتحدّث الناس باستمرار عن الدويندي ويتعرّفون عليه أينما يظهر بفطرة سليمة. المغنّي الرائع إل لبيريخانو[5]، مبتكر الديبلا[6]، قال: «في الأيّام التي أغنّي فيها مع دويندي لا أحد يستطيع أن يجاريني». الراقصة الغجريّة العجوز لا مالينا سمعت ذات مرّة برايلوفسكي[7] وهو يعزف مقطوعة من باخ، فصرخت: «أوليه! هذا لديه دويندي!»، بينما كانت تشعر بالملل من جلوك[8] وبرامز[9] وميلهاود[10]. مانويل توريّس، الذي تجري الثقافة في عروقه أكثر من أي شخص عرفتُه، عندما سمع فايا[11] يعزف مقطوعته «ليلة جنّة العرّيف[12]»، قال هذه الجملة الرائعة: «كل من لديه أصوات سوداء لديه دويندي». وما من حقيقة أعمق من هذا.

تلك الأصوات السوداء هي السرّ، الجذور المغروسة في الوحل، التي نعرفها جميعاً، ونتجاهلها جميعاً، ولكن من خلالها يأتي جوهر الفن. «الأصوات السوداء»، قالها رجل إسباني عادي في تعريفه للدويندي، متّفقاً مع جوته، الذي قال عن باجانيني[13]: "قوّة غامضة يشعر بها الجميع ولا يفسّرها أي فيلسوف".

لذا، فإن الدويندي قوّة لا كدح، صراع لا فكر. سمعتُ عازف جيتار عجوزاً يقول: «دويندي ليس في الحلق، إنه ينبثق عالياً من باطن القدمين». بمعنى أنه ليس مسألة مهارة، بل أسلوب حي، بمعنى أنه في العروق، بمعنى أنه أعرق ثقافات الخلق الفوري.

تلك «القوّة الغامضة التي يشعر بها الجميع ولا يفسّرها أي فيلسوف» هي، في الواقع، روح الأرض، وهي الدويندي نفسه الذي امتلك قلب نيتشه أثناء تفتيشه عنه في أشكاله الخارجيّة على جسر ريالتو وفي موسيقى بيزيه[14]، دون أن يجده، ودون أن يعرف أن الدويندي الذي يلاحقه قفز من الأساطير اليونانيّة إلى الراقصين في قادش والصرخات الديونيسوسيّة[15]مقطوعة الرؤوس في سيجيريا[16] سيلفيريو[17].

إذن، لا أريد لأحد أن يخلط بين الدويندي وشيطان الشكّ اللاهوتي عند لوثر، بطباعه العربيدة، الذي قذفه بدواة الحبر في نورنبيرج[18]، ولا الشيطان الكاثوليكي المدمّر ومحدود الذكاء، الذي تنكّر في هيئة تقيّ ليدخل الدير، ولا القرد الناطق الذي رافق ترجمان سرفانتس في كوميديا الغيرة[19] في الغابات الأندلسيّة.

لا، الدويندي الذي أعنيه سرّي ومرتجف، ينحدر من البهجة في روح سقراط، من الرخام والملح، إذ خدشه بغضب يوم تجرّع سمّ الشوكران، ومن كآبة شيطان ديكارت الصغير بحجم لوزة خضراء، الذي بعد أن ضجر من الخطوط والدوائر؛ فرّ إلى الأنهار ليسمع غناء البحّارة السكارى.

لوركا - 1924

كل شخص، كل فنّان ولو كان نيتشه، كل خطوة يصعدها في برج كماله تجيء حسب الصراع الذي يخوضه مع الدويندي، وليس مع الملاك، كما يقال، ولا مع ربّة الشعر. من المهمّ أن نميّز هذا الاختلاف الجوهري في

جذور أعمالهم.

إن الملاك يعطي ويمنح مثل القدّيس رافائيل، يحرس ويحمي مثل القدّيس مايكل، ينبّه ويحذر مثل القديس جبريال.

الملاك مبهر، لكنه يحلّق فوق رأس الإنسان، مرتفعاً في الأعالي، يغدق نعمته، ويدرك المرء عمله، أو سحره، أو رقصه دون أي جهد. الملاك السائر على الطريق إلى دمشق، والذي دخل من شقوق الشرفة الصغيرة في أسيزي[20]، أو اتبع خطى هاينريش زيزوه[21]، أصدر أمره، وما من طريقة لاعتراض نوره، لأنه يضرب أجنحته الفولاذيّة في سماء القدر.

ربّة الشعر تملي، وأحياناً تقترح. يمكنها فعل القليل نسبيّاً نظراً لأنها بعيدة ومتعَبة جدّاً (رأيتها مرّتين) لدرجة أنني اضطررت أن أمنحها نصف قلب من الرخام. الشعراء الذين يستعينون بربّة الشعر يسمعون أصواتاً ولا يعرفون مصدرها، لكنها من ربّة الشعر التي تلتهمهم وأحياناً تسحقهم، كما كان حال أبولينير، وهو شاعر عظيم دمّرته ربّة الشعر المرعبة، مثلما رسمه الملائكي الربّاني روسو[22] بجوارها ذات مرّة.

ربّة الشعر تثير العقل، حيث تجلب صوراً مرصوصة ومذاقاً زائفاً للغار، والعقل عدوّ الشعر في كثير من الأحيان، لأنه يقلّد، ولأنه يرفع الشاعر إلى مكانة عالية، ويجعله ينسى أن النمل قد يلتهمه فجأة، أو أن سلطعوناً ضخماً من زرنيخ قد يسقط فوق رأسه. لن تنقذه ربّة الشعر التي تسكن في نظّارة بعدسة واحدة، أو ورود اصطناعيّة باهتة في صالون صغير.

الملاك وربّة الشعر يأتيان من خارجنا: الملاك يهب النور، وربّة الشعر تعطي الشكل (هزيود[23] تعلّم منها). تمنح الشاعر خبزاً ذهبيّاً أو رداء كهنوتيّاً مطويّاً في بستان الغار. أمّا الدويندي فيندلع من غرف الدم النائية.

لنرفض الملاك، ونركل ربّة الشعر، ولنتغلّب على خوفنا من رائحة البنفسج التي تفوح من شعر القرن الثامن عشر، ومن التلسكوب الضخم الذي تنام ربّة الشعر مريضة بقيودها بين عدساته.

إن الصراع الحقيقي هو مع الدويندي.

الطرق التي يبحث فيها المرء عن الله معروفة، سواء بالطريقة الخشنة للناسك أو الطريق الناعم للصوفي، في برج، مثل القديسة تيريزا، أو من خلال مسارات القدّيس

لوركا في قصر الحمراء - 1922

يوحنّا الصليب الثلاثة[24]. ورغم أننا قد نضطرّ للصراخ، بصوت إشعيا: «حقّاً أنت إله محتجب»، إلا أنه في النهاية، يرسل الله أوائل أشواكه الناريّة إلى الباحثين عنه.

في البحث عن الدويندي، لا توجد خريطة ولا تدريب. نحن نعلم فقط أنه يشعل الدم مثل زجاج مسحوق، أنه ينهك، يرفض كل الهندسة الحلوة التي نفهمها، أنه يحطم الأنماط ويجعل جويا، خبير الرمادي والفضّي والوردي في روائع الفن الإنجليزي، يلطّخ ركبتيه وقبضتيه في الفحم الأسود الكريه، أو يعرّي موسن سينتو فرجادور[25] بالكامل رغم برد جبال البرانس، أو يرسل خورخي مانريكي[26] لانتظار الموت في براري أوكانيا[27]، أو يُلبس جسم رامبو الرقيق بذلة بهلوان خضراء، أو يعطي الكونت دي لوتريامون عيني سمكة ميّتة عند الفجر في الشارع.

الفنّانون العظماء في جنوب إسبانيا، الغجر أو الفلامنكو، الراقصون، المغنّون، الموسيقيّون، يعرفون أن الحساسية مستحيلة دون وصول الدويندي. قد يخدعون الناس ليظنّوا أنهم يستطيعون توصيل إحساس الدويندي دون أن يمتلكوه، كما يخدعنا كل يوم المؤلفون والرسّامون ومصمّمو الموضات الأدبيّة الخالية من دويندي، لكن علينا فقط أن ننتبه، لنكتشف الخدعة، ونطرد تصنّعها الفجّ.

ذات مرّة، كانت مغنية الفلامنكو الأندلسيّة باستورا

لوركا مع الأطفال في كوبا

بافون، الفتاة ذات الأمشاط، العبقريّة الإسبانيّة الصارمة، التي تضارع قوّة خيال جويا أو رافائيل ديلجايو[28]، تغنّي في حانة صغيرة في قادش. غنّت بصوت ذي ظلال، بصوت من قصدير مطروق، بصوت تكسوه الطحالب، جدلته في شعرها، ونقعته في نبيذ البابونج، وتاه منها في أحراش معتمة نائية. لكن، لم يكن هناك أي تأثير. كان دون جدوى. ظل الجمهور صامتاً.

كان هناك إجناثيو إسبيليتا، الجميل كسلحفاة رومانيّة، الذي سئل ذات مرة: «لماذا لا تعمل؟» والذي أجاب بابتسامة جديرة بأرجانثونيوس[29]: "لماذا أعمل، وأنا من قادش؟".

كانت هناك إلوايسا، الأرستقراطيّة الحارّة، العاهرة الإشبيليّة المنحدرة من سلالة سوليداد بارجاس، التي رفضت في الثلاثين أن تتزوّج شخصاً من آل روتشيلد[30]، لأنه لم يكن كفؤاً لدمها. كان هناك أشخاص من آل فلوريداس، الذين يظن الناس أنهم جزّارون، وما هم سوى كهنة، من ألف سنة، لا يزالون يضحّون بالثيران لأجل جريون[31]، وفي الركن كان مربّي الثيران المهيب، الدون بابلو موروبي، الشبيه بقناع كريتي. أنهت باستورا بافون أغنيتها وسط الصمت. فقط، رجل صغير، واحد من أولئك الراقصين الأقزام، قفز فجأة من وراء زجاجات البراندي، مستهزئاً، وبصوت خافت جدّاً قال: «تحيا باريس!» كأنه يريد أن يقول: «هنا لا يهمّنا المقدرة، ولا التقنية ولا المهارة. هنا نهتمّ بشيء آخر».

عندئذ نهضت الفتاة ذات الأمشاط مثل المجنونة، منهكة كنائحة من القرون الوسطى، عبّت، في جرعة واحدة، كأساً كبيرة من خمر كاثيا، وبدأت الغناء بحلق محروق، دون صوت، ولا نفَس، ولا تلوين، ولكن بـ... دويندي. نجحت في هدم كل قواعد الأغنية، لتفتح الطريق أمام دويندي الغاضب المشتعل، صديق العواصف الرمليّة، الذي يدفع المستمعين لشقّ أثوابهم بنفس طريقة زنوج الأنتيل في طقوسهم أمام أيقونة القدّيسة باربارا.

كان على الفتاة ذات الأمشاط تمزيق صوتها لأنها أدركت أن هناك نخبة رفيعة تستمع إليها، ولا تطلب الشكل، وإنما نخاع الشكل؛ موسيقى خاماً مع جسد خفيف يسبح في الهواء. كان عليها أن تتخلّى عن المهارة والأمان، وهذا يعني أن تطرد الملاك، وأن تقف عاجزة، ربّما يأتي دويندي، ربّما يتنازل ويتعارك معها بمنتهى الوحشيّة. ويا لغنائها! لم يعد صوتها تمثيليّة، صار نافورة دم، جديراً بألمها وصدقها، تفتّح كيد بعشرة أصابع لأجل قدم المسيح المسمّرة لكن المتفجّرة بالعاصفة كما رسمها خوان دي جونى[32].

إن تجلّي الدويندي يتطلّب تغييراً جذريّاً لكافة القوالب القديمة، ويجلب إحساساً بكراً وغير معروف تماماً، كروعة وردة نبتت للتوّ، كمَعجزة، ويولّد حماساً شبه دينيّ.

لوركا مع الشاعر رافائيل ألبرتي - 1930

في كل الموسيقى العربيّة، الرقص، الأغاني أو المراثي، يستقبلون دويندي بصيحات حماسيّة هي: «الله! الله!» القريبة جدّاً من «أوليه!» في حلبات مصارعة الثيران، ولا أدري إن كانت هي الكلمة نفسها. وفي جميع أغاني جنوب إسبانيا، يتبع ظهور دويندي صرخات صادقة هي: «يحيا الله»، صرخات عميقة، عاطفيّة، للتواصل مع الله من خلال الحواس الخمس، بفضل الدويندي الذي يرعش الصوت وجسد الراقصة، في هروب حقيقي وشاعري من هذا العالم، صافٍ كالذي وصل إليه شاعر القرن السابع عشر النادر بيدرو سوتو دي روخاس[33] بواسطة الحدائق السبع، أو القديس جون كليماكيوس، بسُلّم متأرجح من البكاء[34].

بطبيعة الحال، عندما يكون هذا الهروب متقَناً، يشعر الجميع بتأثيره: الخبير يرى هزيمة الأسلوب لقالب فقير، أمّا المبتدئ فيسعى لاكتشاف ماهيّة هذه المشاعر الحقيقيّة. قبل سنوات، فازت امرأة تبلغ من العمر ثمانين عاماً بالمركز الأوّل في مسابقة للرقص في خيريس دي لا فرونتيرا[35]، نافست نساء وفتيات جميلات بخصور كالماء، فقط عن طريق رفع ذراعيها، وإمالة رأسها إلى الوراء، ودقّ قدمها على الأرض. وسط ذلك الحشد من الملائكة وربّات الجمال بأجسادهنّ وابتساماتهنّ الفاتنة، كان يجب أن تفوز، فاز هذا الدويندي المحتضر الذي كان يجرجر على الأرض جناحيه المصنوعين من سكاكين صدئة.

أغلب الفنون تقبل دويندي، لكن المجال أوسع في الموسيقى والرقص وإنشاد الشعر، لأنها تحتاج إلى لحم حيّ لنقلها، ولأنها أشكال تولد وتموت على الدوام، وتلقي بتأثيراتها على واقع رتيب.

في بعض الأحيان، دويندي الملحّن يُشبع المؤدّي، وفي أوقات أخرى، عندما يفتقده الشاعر أو الملحّن، يخلق دويندي المؤدّي أعجوبة مدهشة لا تشبه العمل الأصلي إلا في المظهر الخارجي فقط. كانت تلك حالة الممسوسة بالدويندي، إليونورا ديس[36]، التي بحثت عن مسرحيات فاشلة لتحوّلها إلى ناجحة من خلال إبداعها، وحالة باجانيني، التي شرحها جوته، والذي جعل المرء يسمع ألحاناً عميقة من تفاهات فعليّة، وحالة فتاة شابّة لذيذة شاهدتها في ميناء سانت ماريا، ترقص وتغنّي تلك الأغنية الإيطاليّة المزعجة «أوه ماري!» بإيقاعات ووقفات وحدّة، حوّلت قطعة الخُردة الإيطاليّة إلى ثعبان لامع من الذهب. ما حدث هو أن كلاً منهم وجد شيئاً جديداً لم يره أحد من قبل، ضخّ دماً حيّاً ومعرفة في الجثث الخالية من التعبير.

كل الفنون وكل البلاد قادرة على امتلاك دويندي والملاك وربّة الشعر. ألمانيا تمتلك ربّة الشعر، مع بعض الاستثناءات، وإيطاليا لديها ملاك دائم، أما إسبانيا فيحرّكها الدويندي في جميع الأوقات، بلد الموسيقى العتيقة والرقص، حيث يعصر الدويندي ليمون الفجر، بلد الموت، بلد مفتوح على الموت.

في البلدان الأخرى، الموت هو النهاية. يجيء وتُسدل الستائر. في إسبانيا لا. في إسبانيا يرفعونها. يعيش أشخاص كثيرون هناك بين الجدران حتى اليوم الذي يموتون فيه وينقلونهم تحت الشمس. عندما يموت الرجل في إسبانيا يكون أكثر حياة ممّا لو مات في أي مكان آخر على الأرض. ظلّه قاطع كموس حلّاق. السخرية من الموت وتأمّله بصمت، مألوفان لدى الإسبان. منذ

سالفادور دالي، ولوركا وبيبين بيلو

حلم كيبيدو[37] بالجماجم، إلى المطران المتحلل عند بالديس ليال[38]، ومن ماربيلا في القرن السابع عشر، التي ماتت حين جاءها المخاض في منتصف الطريق، وقالت:

دم رحمي
يغطي الحصان
حوافر حصانك
تقدح شرر القطران

إلى فتى سلامانكا[39]، الذي قتله ثور حديثاً، وصرخ:

يا أصدقائي، أنا أموت
يا أصدقائي، أنا أتألم بشدّة
ثلاثة مناديل دخلت أحشائي
وأدخِل الرابع

على إفريز من أزهار الملح، يتفرّج شعب من المتأمّلين في الموت، بآيات من سفر إرميا في الجانب الأكثر مرارة، وعطر أخشاب شجر السرو في الجانب الأكثر فنّاً. بلد أهم شيء لديه هو القيمة الصلبة المطلقة في الموت.

السكاكين، وعجلات العربات، وأمواس الحلاقة، ولحى الرعاة الشائكة، والقمر الحليق، والذباب، والخزائن الرطبة، والأنقاض، والقدّيسون الملتحفون بالدانتيل، والجير، وحواف الأفاريز الجارحة للمتفرّجين؛ حشائش موت صغيرة في إسبانيا، إشارات وأصوات توقظ الروح، وتنعش الذاكرة خلال مرورنا في الهواء الراكد. ليست صدفة أن كل الفنّ الإسباني المرتبط بجبالنا مليء بأشواك وحجارة مسنّنة: مأساة بلبيريو[40]، ورقصات المايسترو خوسيف ماريا ديبالديبيسو[41] ليست أمثلة وحيدة، وليست صدفة، من بين كل الأغاني الشعبيّة الأوروبيّة، خلود هذه الحبيبة الإسبانيّة:

إذا كنت رفيقتي الجميلة،
لماذا لا تنظرين إليّ؟ قولي
العينان اللتان رأيتك بهما
وهبتهما للعتمة.
إذا كنت رفيقتي الجميلة،
لماذا لا تقبّلينني؟ قولي
الشفتان اللتان قبّلتك بهما
وهبتهما للجبال.
إذا كنت رفيقتي الجميلة،
لماذا لا تحتضنينني؟ قولي
الذراعان اللتان احتضنتك بهما
غطيتهما بالدود.

وليس غريباً أن نجد هذه الأغنية في بواكير تراثنا الغنائي:

في الحديقة
سأموت
عند شجرة الورد
سيقتلونني.
ذهبت يا أمي
لأجمع الورد،
وجدت الموت
في الحديقة.

ذهبت يا أمي

لأقطف الورد،

وجدت الموت

عند شجرة الورد.

في الحديقة

سأموت

عند شجرة الورد

سيقتلونني.

الرؤوس التي جمّدها القمر التي رسمها ثورباران[42]، والأصفر بلون الزبدة مع الأصفر البرّاق في لوحات إل جريكو[43]، ومواعظ الأب سيجوينزا[44]، وأعمال جويا بأكملها، وقبّة كنيسة الإسكوريال، وكل المنحوتات الملوّنة، وقبو منزل دوق أوسونا[45]، و«الموت مع الجيتار» في كنيسة لوس بينابينتس بمدينة دي ريوسيكو[46]، تعادل ثقافياً مواكب الحج إلى القدّيس أندريسدي تييكسيدو[47]، حيث يصطفّ الموتى بين نساء أستورياس[48]، وسط لهب مشاعل متوهّجة، في ليلة من نوفمبر، للرقص وإنشاد الترانيم في كاتدرائيتي مايورقة وطليطلة، وفي طقوس الجمعة الحزينة التى لا تُحصى، والتي تشكّل مع مهرجانات مصارعة الثيران العتيقة "انتصاراً" شعبيًا للموت في إسبانيا. من بين كل بلدان العالم، لا ينافس بلادي في هذا إلا المكسيك.

ربّة الشعر حين ترى الموت تغلق الباب، أو تبني حاجزاً، أو تقدّم جرّة لجمع الرفات، أو تكتب شاهد قبر بيد من شمع، لكنها تعود سريعاً لتمزّق إكليل الغار في صمت يتراوح بين نسمتين. تحت قوس القصيدة المقطوع، تحزم، بحس جنائزي، الأزهار الدقيقة المنمنمة التي رسمها الإيطاليّون في القرن الخامس عشر، ثم تستحضر ديك لوكريتيوس[49] الوفي، ليصرف الأشباح المفاجئة.

والملاك عندما يرى الموت، يطير في دوائر بطيئة، وينسج بدموع من ثلج ونرجس، المراثي التي رأيناها ترتجف بين أيدي كيتس وبياساندينو وإيريرا[50] وبيكر وخوان رامون خيمينيث. لكن يا لرعب الملاك إذا شعر بحبّة رمل، مهما كانت صغيرة، فوق قدمه الورديّة الناعمة!

على النقيض من ذلك، لن يظهر الدويندي إلا إذا سنحت له فرصة رؤية الموت، إلا إذا عرف أنه سوف

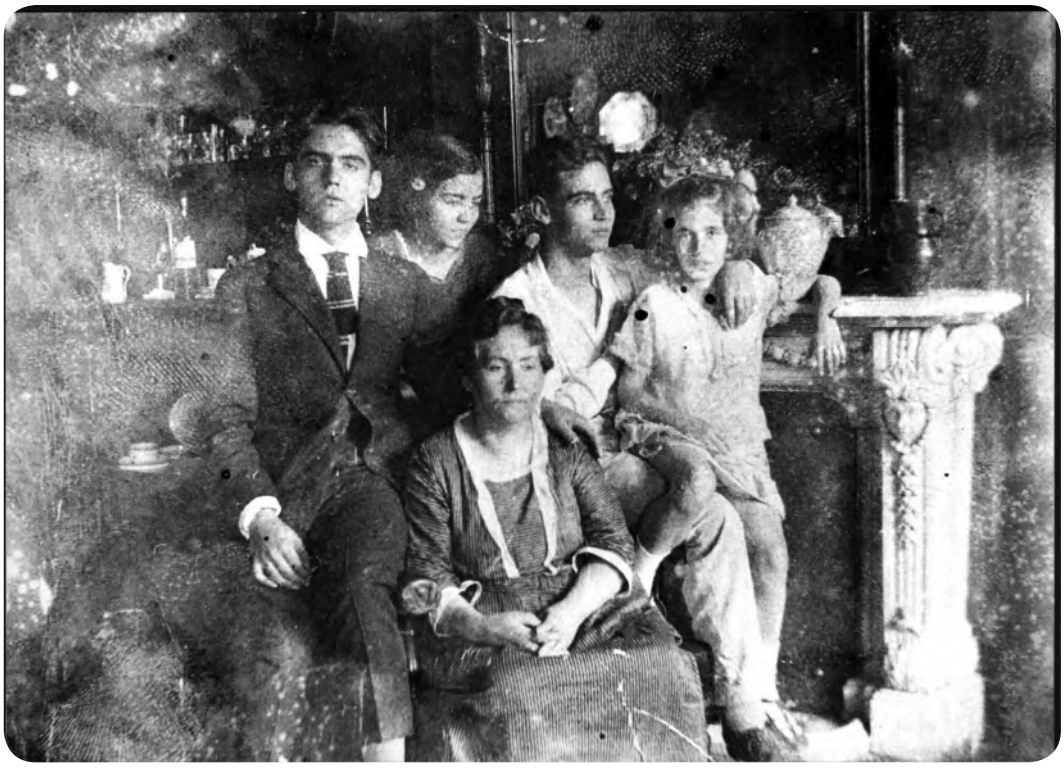
لوركا في هافانا

يقتحم بيت الموت، لن يأتي إذا لم يكن متأكّداً من أنه قادر على أن يهزّ الأغصان التي نحملها جميعاً، والتي لا ولن تقدّم لنا العزاء.

بفكرة، أو صوت، أو إيماءة، يتلذّذ الدويندي بصراع مباشر مع المبدع على حافة الهاوية. يتحصّن الملاك وربّة الشعر، بالكمان، أو بالقوافي، أما الدويندي فيجرح، وفي محاولة لشفاء الجرح الذي لا يلتئم أبداً، تكمن الدهشة والابتكار في عمل الإنسان.

تتركّز القوّة السحريّة للقصيدة في أنها ممسوسة دائماً بالدويندي، حتى تُعمّد كل من ينظر إليها بمياه سوداء، لأنه مع دويندي، من الأسهل أن تحب، أن تفهم، ومن المؤكد أنك تكون محبوباً، ومفهوماً، وهذا الصراع من أجل التعبير والتواصل، في الشعر، يكتسب أحياناً سمات مميتة.

تذكّروا على سبيل المثال، دويندي الفلامنكو الذي سكن القديسة تيريزا. هي فلامنكيّة لا لأنها حاصرت ثوراً غاضباً، وسدّدت له ثلاث تمريرات رائعة، مع أنها فعلتها، ولا لأنها كانت تؤمن بأنها فاتنة حين رسمها خوان دي لا ميسيريا[51]، ولا لصفعها المبعوث البابوي؛



لوركا مع عائلته في صباه

لكن لأنها كانت واحدة من المخلوقات القليلة التي اخترقها دويندي (ليس الملاك، لأن الملاك لا يهاجم أي شخص) بسهم وأراد أن يقتلها لأنها سرقت سرّه النهائي؛ الرابط الرقيق الذي يوحّد الحواس الخمس مع جوهر الجسد الحي، الغيمة الحيّة، وبحر الحب الحي المتحرّر من الزمن.

مثال آخر مغاير على جبروت دويندي، هو فيليب النمسا[52]، الذي بحث بشغف في اللاهوت عن ربّة وملاك، وسجنه دويندي ذو لهب بارد في بناء الإسكوريال، حيث الهندسة تقيّد الحلم، وحيث الدويندي يرتدي قناع ربّة من أجل عقاب أبدي لهذا الملك العظيم.

قلنا إن الدويندي يحب الحواف، والجرح، ويقترب من الأماكن التي تنبئ فيها الأشكال عن لوعة أرقى من تعبيراتها الظاهريّة.

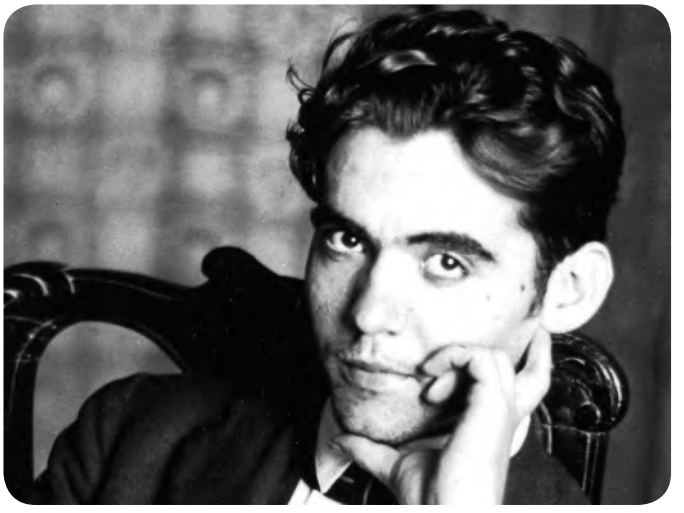
في إسبانيا (كما هو الحال في الشعوب الشرقيّة، حيث الرقص تعبير ديني) يمتلك الدويندي مساحة بلا حدود لأجساد راقصات قادش، اللاتي مدحهنّ مارتيال[53]، لصدور الذين غنّوا، وأشاد بهم جوفينال[54]، ولطقوس مصارعة الثيران، التي تعتبر دراما دينيّة حقيقيّة، حيث يتم بنفس طريقة القدّاس، تقديم الأضحية للربّ، وعبادته.

يبدو كما لو أن كل دويندي العالم الكلاسيكي يتجمّع في هذا المهرجان المثالي، ليبرز الثقافة والحساسية العظيمة لأمّة اكتشفت أرقى ما في الإنسان من غضب، ومرارة، ودموع. لا أحد يبتهج في الرقص الإسباني ولا في مصارعة الثيران، لأن الدويندي يشتغل في خلق الألم عن طريق الدراما والأشكال الحيّة، ويهيّئ الدرج للهروب من الواقع الذي يحاصرنا.

يفعل الدويندي بجسد الراقصة ما يفعله الريح في الرمل. إنه يحوّل فتاة، بقوّة سحريّة، إلى مشلولة أمام القمر، أو يكسو خدّي رجل عجوز مكسور يستجدي الصدقات في الحانات بحُمرة خجل المراهقين، أو يعطي شَعر امرأة رائحة ميناء بحري في منتصف الليل، وفي كل لحظة يدفع الأذرع إلى تلويحات هي أمّهات الرقصات على مرّ العصور.

لكن من المستحيل أن يكرّر نفسه، ومن المهم التأكيد على ذلك. الدويندي لا يكرّر نفسه أبداً، كما لا تتكرّر أشكال البحر في العاصفة.

تأثيره الأكثر دهشة يظهر في حلبة مصارعة الثيران،



لوركا في صباه

لأنه من ناحية، يتعارك مع الموت الذي يمكن أن يدمّره، ومن ناحية أخرى مع الهندسة، والإجراءات، والقواعد الأساسيّة للمهرجان.

الثور له مدار، والمصارع له مدار، وبين المدار والمدار تكمن نقطة الخطورة، حيث ذروة اللعبة المرعبة.

يمكن أن تساعدك ربّة مع المولیتا[55]، والملاك مع الباندريلات[56]، وتمرّ كمصارع جيّد، لكن عندما تستعمل الرداء[57] في مواجهة ثور لا يزال خالياً من الجراح، ففي لحظة القتل، مطلوب مساعدة من دويندي لتصيب هدف الحقيقة الفنيّة.

مصارع الثيران الذي يرعب الجمهور بتهوّره في الحلبة لا يقاتل الثيران، إنه بهذا المستوى السخيف يفعل ما يمكن لأي شخص أن يفعله، يقامر بحياته. لكن المصارع الممسوس بالدويندي يعطي درساً في موسيقى فيثاغورس ويجعلنا ننسى أنه يفتح قلبه باستمرار أمام القرون.

لاجارتيخو[58] بدويندي روماني، وخوسيليتو[59] بدويندي يهودي، وبيلمونتي[60] بدويندي باروكي، وكاجانتشو[61] بدويندي غجري، أضاءوا، في غبش حلبة مصارعة الثيران، للشعراء والرسّاميّن والموسيقيّين، أربعة طرق عظيمة من التراث الإسباني.

إسبانيا بلد فريد، الموت فيه مشهد وطني ينفخ في أبواق كبيرة عند وصول الربيع، وفنّها محكوم دائماً بدويندي داهية يخلق خصوصيّتها المختلفة وإبداعها المتفرّد.

الدويندي الذي يصبغ بالدم، لأول مرّة في النحت، خدود قدّيسي المُعلم ماتيو دي كومبوستيلا[62]، هو نفسه الذي يدفع القدّيس يوحنّا الصليب إلى الأنين، أو يحرق الحوريّات عاريات في سونيتّات لوبي[63] الدينيّة.

الدويندي الذي يرفع أبراج ساهاجون[64] أو يحرق القرميد الساخن في كالاتايود[65]، أو تيرويل[66]، هو نفسه الذي يمزّق غيوم إل جريكو، ويركل بعيداً الحاجب في محاكمة كيبيدو، وكائنات جويا الخرافيّة.

عندما يمطر دويندي ، يخطف بيلاثكيث[67]، سرّاً، من أمرائه الرماديّن. عندما يثلج، يعرّي إيريرا ليثبت أن البرد لا يميت. عندما يشمس، يدفع بيروجويتي[68] في لهيبه ليخترع أبعاداً جديدة للنحت.

ربّة جونجورا[69] وملاك جارثيلاسو[70]، يجب أن ينثرا أكاليل غارهما حين يمرّ دويندي القديس يوحنّا الصليب، عندما:

الظبي الجريح

يظهر فوق التل.

يجب أن تغادر ربّة جونزالو دي بيرسيو[71]، وملاك أسقف إيتا[72]، ويفتحا الطريق أمام دويندي خورخي مانريكي، الذي وصل جريحاً إلى باب قلعة بيلمونتي. ويجب على ربّة جريجوريو إيرناندیث[73]، وملاك خوسيه دي مورا[74]، أن يبتعدا ليعبر دويندي مينا[75] الذي بكى دموعاً من دم، ودويندي مارتينيث مونتانيس[76] برأس ثور آشوري، تماماً مثل ربّة كاتالونيا الكئيبة، وملاك جاليسيا[77] المحبَط، اللذين يحدّقان في عجب ومحبّة إلى دويندي قشتالة، البعيد جدّاً عن خبزهما الدافئ وأبقارهما اللطيفة التي ترعى وفق مبدأ سماء جرداء وجبل بور.

دويندي كيبيدو ودويندي سرفانتس، بشقائق نعمان خضراء من فوسفور للأول، وأزهار من جص رويديرا[78] للثاني، تكللان مذبح دويندي إسبانيا.

كل فنّ، بطبيعة الحال، له أسلوب مميّز وشكل من الدويندي، ولكن جذور الفنون تتّحد عند النقطة التي تنطلق منها أصوات مانويل تورّيس السوداء، مادة نهائية، وعمقاً مشتركاً منفلتاً ومتأرجح الجذع،

والنغمات، والنسيج، والكلمات.

الأصوات السوداء، تلك التي توجد خلفها، في تآلف حميم، البراكين، النمل، النسيم، والليل الشاسع الذي يحزم خصره بدرب التبّانة.

السيّدات والسادة:

رفعتُ ثلاثة أقواس، وبيد خرقاء وضعت فيها ربّة الشعر والملاك والدويندي. ربّة الشعر ظلت هادئة، بغلالة مجعّدة قليلاً أو عيني بقرة تحدّقان في بومبيي[79]، إلى الأنف الضخم بأربعة وجوه الذي رسمه لها صديقها العظيم بيكاسو. الملاك يمكن أن يهزّ شَعر رؤوس أنطونيلو دا ميسينا[80] أو قميص ليبي[81] أو كمان ماسولينو[82] أو روسو.

الدويندي... أين هو الدويندي؟ من القوس الفارغ، يهبّ هواء الروح، يعصف بإصرار فوق رؤوس الموتى، بحثاً عن مناظر جديدة ولهجات مجهولة. هواء برائحة لعاب طفل، وعشب مهروس، وأغشية رخويّات، يعلن التعميد الأبدي للإبداعات المولودة حديثاً.

هوامش:

1 – البلاتا، اسم نهر.

2 – مانويل تورّيس (1878 – 1933) مغني فلامنكو.

3 – خاين (أسمها العربي جيّان) مدينة في جنوب إسبانيا.

4 – قادش أو قادس، مدينة ساحليّة جنوب الأندلس.

5 – إل لبيريخانو، موسيقار ومغنّي فلامنكو، ولد في إشبيليّة عام 1847 وتوفي في العقد الأول من القرن العشرين.

6 – الديبلا– نوع من الغناء الإسباني.

7 – ألكسندر برايلوفسكي (1896 – 1976) عازف بيانو فرنسي من أصل روسي، متخصّص في أعمال شوبان.

8 – كريستوف ڤيليبالد جلوك (1714–1787) ملحن أوبرا ألماني كلاسيكي.

9 – يوهانس برامز (1833 – 1897) موسيقار ألماني.

10 – داريوس ميلهاود (1892 – 1974) مؤلف ومعلم موسيقى فرنسي.

11 – مانويل دي فايا (1876 – 1946) موسيقار إسباني.

12 – جنّة العرّيف، قصر بناه العرب قرب قصر الحمراء في القرن الثالث عشر الميلادي.

13 – نيكولو باجانيني (1782 – 1840) عازف كمان وجيتار وملحن إيطالي.

14 – جورج بيزيه (1838– 1875) مؤلف موسيقي فرنسي، من أشهر أعماله أوبرا كارمن.

15 – نسبة إلى ديونيسوس، إله الخمر والنشوة والبهجة في الميثولوجيا الإغريقيّة.

16 – السيجيريا، نوع من الفلامنكو.

17 – سيلفريو فرانكونيتي (1831 – 1889) مغن من أصول إيطاليّة، اشتهر بتطوير الفلامنكو.

18 – نورنبيرج، مدينة ألمانية، عاش فيها مارتن لوثر بين عامي 1498–1501.

19 – كوميديا الغيرة، أو العجوز الغيور، واحدة من ثمانية فواصل كوميديّة كتبها سرفانتس للعرض بين فصول المسرحيّات الطويلة.

20 – أسيزي، مدينة إيطاليّة، عاش ومات فيها القديس فرنسيس الأسيزي مؤسّس الرهبنة الفرنسيسكانيّة.

21 – هاينريش زيزوه (1295 – 1366) كاتب ولاهوتي ألماني.

22 – هنرى جولين فيلكس روسو (1844 –1910) رسّام فرنسي يتميز بالتلقائيّة والبساطة.

23 – هزيود، شاعر إغريقي.

24 – القدّيس يوحنّا الصليب أو سان خوان دي لا كروز (1542–1591) شاعر وقدّيس وإصلاحي كاثوليكي.

25 – موسن سينتو فرجادور (1845 – 1902) من أهمّ شعراء كتالونيا.

26 – خورخي مانريكي (1440 – 1479) شاعر إسباني من العصور الوسطى.

27 – أوكانيا، بلدة في إسبانيا.

28 – رافائيل ديلجايو (1882 – 1960) أحد أشهر مصارعي الثيران في القرن العشرين.

29 – أرجانثونيوس، ملك روماني، أقام مملكته جنوب إسبانيا.

30 – آل روتشيلد، عائلة يهودية ألمانيّة واسعة الثراء والنفوذ.

31 – جريون، إله إغريقي على هيئة وحش برؤوس بشريّة.

32 – خوان دي جونى (1577–1507) رسّام ونحات فرنسي– إسباني.

33 – بيدرو سوتو دي روخاس (1584 – 1658) شاعر من غرناطة.

34 – جون كليماكيوس أو يوحنّا السُلّمي (579 – 649) راهب من أصل سوري، عاش في دير سانت كاترين. من أشهر أعماله كتاب يتضمّن رؤيته للصعود الإلهي عبر سلّم ذي ثلاثين درجة، تمثّل سنوات عمر المسيح.

35 – خيريس دي لا فرونتيرا، مدينة في جنوب غرب إسبانيا.

36 – إليونورا ديس (1858 – 1924) ممثلة إيطاليّة.

37 – فرانسيسكو دي كيبيدو (1580 – 1645) سياسي وشاعر وكاتب إسباني، حوكم بسبب منشور هجائي نسب إليه ظلماً، وقضى أربع سنوات في السجن.

38 – خوان دي بالديس ليال (1622 – 1690) رسام إسباني.

39 – سل امانكا، مدينة شمال إسبانيا.

40 – بلبيريو، بطل مسرحيّة الكاتب فرناندو دي روخاس (–1470 1541).

41 – خوسيف دي بالديبيلسو (1565 – 1638) شاعر وكاتب إسباني.

42 – فرانسيسكو دي ثورباران (1598 – 1664) رسّام إسباني.

43 – إل جريكو (1541 – 1614) رسّام ونحّات إسباني.

44 – خوسيه دي سيجوينزا (1544 – 1606) مؤرّخ وشاعر وعالم لاهوت.

45 – منزل دوق أوسونا، مكان لإقامة النبلاء الإسبان، ومنهم بيدرو تيليز جيرون، أحد أكبر رعاة جويا.

46 – مدينة دي ريوسيكو، بلدة إسبانيّة.

47 – أندريسدي تيبكسيدو، قرية صغيرة بها مهرجان سنوى للاحتفال بالموتى.

48 – أستورياس، منطقة شمال غرب إسبانيا.

49 – لوكريتيوس، فيلسوف روماني وشاعر ملحمي.

50 – فرناندو دي إيريرا (1597–1534) شاعر إسباني، أطلق عليه سرفانتس لقب"الإلهي".

51 – خوان دي لا ميسيريا (–1526 1616) فنان إيطالي– إسباني، من أشهر أعماله لوحة للقدّيسة تريزا.

52 – فيليب النمسا (فيليب الثاني) ملك إسباني تمتد أصوله إلى النمسا.

53 – ماركوس فاليريوس مارتيال– شاعر روماني عاش بين القرنين الأول والثاني الميلادي.

54 – ديسيموس يونيوس جوفينياليوس، شاعر روماني، عاش في إيطاليا أواخر القرن الأول وبدايات القرن الثاني الميلادي.

55 – المولينا، قطعة قماش حمراء متّصلة بعصا، يستخدمها المصارع لتهييج الثور.

56 – الباندريلا، عصا ملوّنة تستخدم في مصارعة الثيران.

57 – الرداء، قطعة قماش حمراء مزخرفة يرتديها المصارع على الكتفين في بداية المصارعة.

58 – لاجارتيخو (1841 – 1900) مصارع ثيران ولد في قرطبة.

59 – خوسيليتو (1895 – 1920) أحد أعظم مصارعي الثيران في إسبانيا.

60 – بيلمونتي (1892 – 1962) مصارع ثيران، ولد في إشبيليّة.

61 – كاجانتشو (1903 – 1984) مصارع ثيران غجري، ولد في إشبيليّة، ومات في المكسيك.

62 – ماتيو دي كومبوستيلا (1150 – 1217) نحات، عمل في الممالك المسيحيّة في شبه الجزيرة الأيبيريّة.

63 – لوبي دي بيجا (1562 – 1635) شاعر إسباني مشهور بآلاف السونيتّات.

64 – ساهاجون، بلدة إسبانيّة بها دير شهير.

65 – كالاتايود أو "قلعة أيوب" بالعربيّة، بلدة شمال شرق إسبانيا بناها العرب، وتتميز بمعمارها الإسلامي.

66 – تيرويل، مدينة شرق إسبانيا.

67 – ديي جو بيلاثكيث (1599 – 1660) أحد أهم فناني إسبانيا، وكان رسّام البلاط الملكي.

68 – ألونسو بيروجويتي (1488 – 1561) من أهم النحّاتين في عصر النهضة الإسبانيّة.

69 – لويس دي جونجورا (1561 – 1627) شاعر وكاتب مسرحي ينتمي للعصر الذهبي الإسباني.

70 – جارثيلاسو دي لا بيجا (1498 – 1536) شاعر

وكاتب، ولد في طليطلة.

71 – جونزالو دي بيرسيو (1498 – 1264) شاعر وراهب.

72 – أسقف إيتا (1283 – 1350) شاعر وراهب من قشتالة.

73 – جريجوريو إيرناندیث (1576 – 1636) نحّات إسباني، ينتمي إلى المدرسة القشتالية في النحت.

74 – خوسيه دي مورا (1642–1724) نحّات إسباني.

75 – بيدرو دي مينا (1628 – 1688) نحّات من غرناطة.

76 – مارتينيث مونتانيس (1568 – 1649) نحّات اشتهر باسم "إله الخشب" لسهولة تعامله مع المواد الخام.

77 – جاليسيا، منطقة شمال غرب إسبانيا.

78 – رويديرا، بلدة في منطقة قشتالة.

79 – بومبيي، مدينة رومانيّة قديمة.

80 – أنطونيلو دا ميسينا (1430 – 1479) رسّام إيطالي من عصر النهضة.

81 – فيليبو ليبي (1406 – 1469) رسّام إيطالي.

82 – ماسولينو (1383 – 1447) رسام إيطالي.

ذخائر

■ شهادة مبدعة

لطيفة الزيات

تقديم: شيرين أبو النجا

شهادة مبدعة*

لطيفة الزيات

تقديم: شيرين أبو النجا

واحدة من أصعب المهام هي الكتابة عن لطيفة الزيات، يحتار المرء في اللقب الذي يجب أن يسبق اسم العلم: لطيفة. هل أقول الدكتورة أم الكاتبة أم المترجمة أم المناضلة أم السياسية أم اليسارية؟ ربما تساعد تواريخ وصولها ورحيلها: 8 أغسطس 1923، 11 سبتمبر 1996.

كانت البداية المبكرة والمواجهة الأولى مع الاحتلال البريطاني؛ فانتخبت وهي طالبة في قسم اللغة الإنجليزية في كلية الآداب بجامعة القاهرة سكرتيرًا عامًا للجنة الوطنية للطلاب والعمال؛ كان ذلك عام تخرجها: 1946. واستمر تمسكها بالمبادئ القائمة على مقاومة الاحتلال والاستعمار حتى آخر يوم في حياتها؛ من مناهضة معاهدة 1936 إلى الاعتقال بتهمة الانضمام لتنظيم شيوعي عام 1949. وعلى الرغم من أن معاهدة 1936 سقطت بالفعل وسقطت معها الملكية إلا أن المعاهدات كثيرة، وعلى رأسها معاهدة كامب ديفيد التي وقعَّها السادات مع العدو الصهيوني عام 1978 وكانت بمثابة صدمة للمثقفين النبلاء، فترأست لطيفة الزيات لجنة الدفاع عن الثقافة الوطنية التي تشكَّلت في حزب التجمع في 2 أبريل 1979. كان الهم الأول لها هو مناهضة التطبيع الثقافي، ولم تنس السلطة دور اللجنة فكانت لطيفة من ضمن معتقلي حملة سبتمبر 1981. لقد ناضلت هذه السيدة حتى الرمق الأخير من حياتها.

لكنها أيضًا أكاديمية؛ حصلت على الدكتوراه من جامعة القاهرة عام 1957 وعُيِّنت أستاذة للأدب الانجليزي في كلية البنات بجامعة عين شمس. وفي عام 2017 نشر المركز القومي للترجمة رسالتها التي كانت عن حركة الترجمة الأدبية في مصر، ولم تكن دراسات الترجمة قد عُرفت بعد. كما قامت هي نفسها بترجمة أعمال مهمة، كل ما في الأمر أن النضال الوطني الذي انخرطت فيه مبكرًا طغى على إنجازاتها في مجالات أخرى. فهي روائية معروفة؛ لها رواية "الباب المفتوح" التي صدرت عام 1960، وحُوِّلت إلى فيلم قامت فيه فاتن حمامة بدور ليلى البطلة التي فتحت لها لطيفة الزيات الباب لتخرج من بورجوازية الطبقة المتوسطة إلى عالم أكثر رحابة وإنسانية في بحثها الدائم عن العدل والحرية. إلا أن قصة "الشيخوخة" والتي صدرت عام 1986 تمثل علامة فارقة في توظيف الرسائل والمذكرات واليوميات.

كانت لطيفة الزيات تُمثل مناضلة من العالم الثالث بحق، فكان العمل النسوي ينطلق من المطالبة بحق النساء في الانتخاب والتصويت، التعليم والصحة، كلها حقوق سياسية واجتماعية لا تتعلق بخصوصية النساء بقدر ما هي تتعلق بالمواطنة. تبدو لي هذه مفارقة بعض الشيء لأن المجال الخاص الذي عاشت فيه الزيات لم يكن موفقًا بالقدر الذي يسمح بتجاهله، فقد اضطرت مثلاً إلى أن تسمع من زوجها الثاني جملة كلاسيكية من طراز "أنا صنعتك". لم تخض معارك نسوية حول حقوق النساء في المجال الخاص، لكنها قامت بما هو أصعب؛ إذ قررت أن تواجه ذاتها وتسعى إلى فهمها عبر الكتابة؛ فصدر لها "أوراق شخصية: حملة تفتيش" في عام 1992. يحتل سؤال الذات النص؛ فهي تكتب الفشل وتواجهه وتتصالح معه، أو تخفق، أو يبقى السؤال معلقًا.

تأتي أهمية هذه الشهادة المنشورة من أنها غير معروفة لدي الكثير من قراء لطيفة الزيات والذين يضعون "الأدب النسوي" في مرتبة أدنى من الأدب المعترف به. ترسي لطيفة في شهادتها أهمية الموقع الجغرافي والتاريخي والسياسي الذي يؤطر الفكر النسوي ويجعله نابعًا من الواقع المادي، ليكشف عن نفسه كاملاً في الكتابة الإبداعية، فيمنحها صوتًا متميزًا في حسمه ومختلفًا عن السائد، صوتًا يجمع في نبرته حياة ثرية لا تُنسى.

* ألقيت هذه الشهادة في ملتقى الإبداع النسائي الثاني، الكتابة النسائية: واقع وآفاق 9-11 مارس 1990، المغرب - فاس

لطيفة الزيات

نص المقال

من العسير أن يعرف الإنسان نفسه، وأن يُعرفها، وأنا أدرك هذه الحقيقة الآن من الأعماق، وأنا أدلي بهذه الشهادة. وعلى المستوى السطحي يسهل أن أعرف بنفسي، فأنا أستاذة للأدب الإنجليزي بإحدى الجامعات المصرية، وأنا كاتبة مبدعة مقلة في كتاباتها الإبداعية، وأنا ناقدة مارست النقد الأدبي على الرواية والمسرح العربي ولها كتاباتها في هذا المجال، وأنا حيوان سياسي من الطراز الأول. انشغلت منذ صباي بالتحرير الوطني ومازلت إلى اليوم، ودفعت ثمن هذا الانشغال بالسياسة كما دفعه الآلاف المؤلفة من المثقفين العرب، ولي بالتالي كتاباتي السياسية. وأنا في السياسة اشتراكية، وفي الهوية مصرية عربية. ولي اهتماماتي الصميمة بالثقافة وكتاباتي في هذا المجال، وهذه كلها صفات وصفات من المفروض أن تعرفني، ولكن هل عرفت نفسي فعلا؟ أم أن تلك الصفات هي خانات مبوبة نحتمي بها خوفًا من التعرف على الذات، وبالتالي التعريف بالذات؟ ومن عسى أن أكون إن لم أهتم بهذه الخانات المبوبة؟

أنا امرأة، وهذا في يقيني عنصر مهم جدًا للتعريف

غلاف رواية الشيخوخة وقصص أخرى

بالذات. والوصف يرسم على الفور حدود الحركة، وحدود القهر المادي والمعنوي الذي ينزل بالمرأة، والوصف يرسم على الفور آلاف نقاط الضعف الموروثة، وآلاف نقاط القوة المكتسبة في وضعية المرأة عامة، وفي وضعية المرأة الفرد التي هي أنا. عانيت كما يعاني الإنسان كل أنواع القهر التي تنزل بالإنسان، وعانيت كما تعاني كل امرأة كل أنواع القهر المعنوي الذي ينزل بالمرأة، وعايشت القهر أحيانًا وتجاوزته أحيانًا أخري، وما بين المعايشة والتجاوز، التي استحالت إلى قانون يحكم حياتي، تم إهدار الكثير من طاقاتي الإنسانية، التربوية والإبداعية والنقدية والنضالية، وجاء ما أنجزت فعلاً، أيًا كانت حدود هذا الإنجاز، أقل بكثير مما كان من الممكن أن أنجز. فإلى أي مدى يصح ما ينطبق علي على بقية النساء؟!

وأنا امرأة، وهذا في يقيني، عنصر مهم جدًا في التعريف بالذات، ولكن أي امرأة هي أنا؟ وأعتقد أن إجابة هذا السؤال تكمن في كتاباتي الإبداعية، فهذه دون غيرها من الكتابات تعرفني وتعرّفني. في الكتابة غير الإبداعية أنشغل بجانب من قدراتي، وفي الكتابة الإبداعية بمكتمل قدراتي العقلية والحسية والوجدانية، أملك أن أرفع اسمي عن مقال نقدي أو ثقافي أو سياسي، فلا يملك القارئ أن يعرف إن كان صاحب المقال رجلاً أم امرأة، أما أعمالي الإبداعية فتحمل بصمتي كامرأة، كهذا النتاج

غلاف رواية الباب المفتوح

التاريخي الاجتماعي لمجتمع معين في فترة من فترات تطوره، وتحمل بصمتي كهذه المرأة الفريدة التي هي أنا. في الأعمال الإبداعية أكتشف رؤيتي للحياة وأبلورها، أخلع أقنعتي فلا أبقي شيئًا سوى وجه «الحقيقة» العاري. أبدد أوهامي عن الذات ستارًا بعد ستار، أعلو على توجساتي ومخاوفي، أحس، أجرؤ، أنطق صدقًا، ولو على ذاتي، وأكون المرأة الخائفة المقدامة الضعيفة القوية، الهشة الصلبة، المتمزقة بين العقل والوجدان، التي هي أنا، كتاباتي الإبداعية تعرفني وتعرّفني، وما يصدق علي يصدق على كل امرأة عربية مبدعة.

وكتاباتنا الإبداعية بالتالي تختلف عن كتابات الرجل الذي ينتمي لنفس المجتمع الذي أنتمي له، قد تتساوى فنيًا، وقد تتميز، وقد تتخلف، ولكنها في كل الحالات تختلف. فلم كان من الصعب علينا الإقرار بهذا الإختلاف؟ ولم عاندت ونعاند أية محاولة لتوصيف أعمالي الإبداعية كأدب نسائي أو نسوي. أهو عيب في توصيف هذا الأدب النسوي، أم العيب فيّ؟ هل أرفض أنوثتي أم أتقبلها مزدهية؟

وقد تخندقت كمعظم الكاتبات في خندق الأدب، ورفضت في إصرار أن تبوب كتاباتي الإبداعية في باب الأدب النسائي. أدب أو لا أدب، فن أو لا فن، وما من أدب رجولي وآخر نسائي: دأبت على القول لكل من يوجه إلي السؤال كما تفعل معظم الكاتبات العربيات. وكان هذا القول دفاعًا عن النفس في وجه محاولة مستمرة في أمتنا العربية لتبويب الأدب الذي تكتبه المرأة في مكانة أدبية وفنية أقل من ذلك الذي يكتبه الرجل، وفي استخدام وصف الأدب النسائي كوصف يتضمن تحقيرًا لهذا الأدب، وتهوينًا من أهميته، وكوصف يرسي محدودية الموضوعات التي يعرض لها ومحدودية الاهتمامات الإنسانية التي يطرقها.

وكان مثل هذا التوصيف للأدب النسائي مرفوضًا من معظم الكاتبات العربيات، ومرفوضًا بنسبة أحد مني. كان هذا التوصيف يضع قدراتي الفنية والتقنية موضع المساءلة، لا عن فحص وتقويم، بل لمجرد أني امرأة، ويستبعدني من تراث الأدب قبل أن أبدأ، وأيًا كان اجتهادي، ويقصيني ككاتبة بالأدب النسائي في ركن قصي لا يتحمل المنافسة ولا الاجتهاد تحت خانة ما يسمى تحقيرًا بالأدب النسائي. وقد رفضت هذا التوصيف لأكثر من سبب. فأنا لم أبدأ الكتابة الإبداعية هاوية، وإنما صدرت عن دراسة طويلة لتقنية الرواية الأوروبية والأمريكية سبقت كتابتي لرواية «الباب المفتوح» 1960. وكنت على قدر لا بأس به من المهارة التقنية وأنا أكتب هذه الرواية. وأنا لا أدلق أحاسيسي كما هي على الورق، ولا أكتب انطباعات ذاتية في تلقائية، ولا اعترافات حميمية. وقد أستخدم وسائل التعبير الذاتية كاليوميات والمذكرات والرسائل، ولكني استخدمها بطريقة فنية تموضعها، وتنقل التجربة من فوضى الحياة المعاشة إلى إطار الفن، ومن إطار التجربة الخاصة إلى التجربة العامة. وأنا أبني بناءً معماريًا شديد الخصوصية وبالغ التركيب، يستهدف أولاً اكتشاف رؤيتي للحياة وبلورتها، ويستهدف ثانيًا توصيل هذه الرؤية للقارئ والتأثير فيه، ومحاولة تغيير قيمه الأخلاقية والسلوكية وجذبه إلي، وإذا كنت أبني مثلما يبني، وربما أفضل، فلماذا كانت مصادرة قدراتي لمجرد أني امرأة، ولماذا الإصرار على تبويب ما أكتب في إطار هذا الركن القصي عن التراث القصصي الذي خصص للأدب النسائي، بما ينطوي عليه هذا التوصيف من تعريض بكتابة المرأة، ككاتبة انطباعية تفتقر إلى الأصول الفنية، وككاتبة ذاتية تفتقر إلى الموضوعية؟!

ولم يكن هذا هو اعتراضي الوحيد على توصيف ما أكتب بالأدب النسائي بمفهوم الأدب النسائي في

سوزان جوبار

أمتنا العربية، بل امتد هذا الاعتراض إلى ما ينطوي عليه هذا المفهوم من تعريض بمحدودية اهتمامات المرأة، واقتصار هذه الاهتمامات على جدران البيت. فاهتماماتي واهتمامات العديد من الكاتبات العربيات تمتد إلى البشرية عبر الوطن، وإلى العروبة عبر الإقليم، وإلى الافتقار المزري للديمقراطية في أمتنا العربية، وإلى التفاوت الهائل بين الطبقات والدخول، وإلى أبدية القيم والسلوكيات في مجتمعاتنا.

وكان هذا هو موقفي الثابت والأكيد في الستينيات، تخندقت في خندق الأدب، ورفضت إدراج كتاباتي الإبداعية في باب الأدب النسائي، ودأبت على القول أدب أو لا أدب، فن أو لا فن، وما من أدب رجولي وآخر نسوي. ومر الزمن، وكان أن نضجت وتعلمت أن الإقرار بالندية ما بين الرجل والمرأة يتضمن إقرار بالاختلاف، وأن تمييع نقاط الاختلاف ما بين الرجل والمرأة يعصف بالضرورة بالندية فيما بينهما، وأن الاختلاف لا يعني بالضرورة تفضيلاً لجانب على الآخر، ولا تميزًا فنيًا لجانب على الآخر. وحين أتطلع الآن من بعيد إلى رواية «الباب المفتوح» أدرك أنها صادرة عني أنا، امرأة الطبقة الوسطى في مصر العربية في العالم الثالث الذي انشغل في الأربعينيات والخمسينيات بقضايا التحرر الوطني. وأدرك أن وجودي كهذه المرأة المعينة يشكل مستوى من المستويات تفتقر الرواية إلى المعنى بدون وجوده. وحين انتهيت سنة 1986 من كتابة «الشيخوخة وقصص أخرى» أدركت أن رجلاً ما لا يستطيع أن يكتب مثل هذا الكتاب، وأصبحت على استعداد للإقرار بأني أكتب أدبًا يختلف عن ذلك الذي يكتبه الرجل، ويتشابه معه في ذات الحين من حيث يندرج في التراث الأدبي يغنيه ويثريه. ومازلت على هذا الاستعداد رغم رفضي لتوصيف الأدب النسائي كما تعارف عليه العالم العربي، وتوصيف الأدب النسائي كما تعارف عليه العالم الغربي في كتابات النقد النسوي الجديد، فهل نأمل في توصيف جديد للكتابة العربية النسوية يأخذ في الاعتبار الأوضاع التاريخية والاجتماعية التي تنشأ المرأة العربية في ظلها وتكتب في ظلها؟ والتي تسم أعمالها الإبداعية بسمات تختلف في كثير عن تلك السمات التي تحددها على وجه المقال سوزان جوبار، وهي واحدة من أبرز ناقدات النقد النسوي الجديد في الغرب.

في معرض التعريف بسمات الأدب النسوي الغربي، تذهب سوزان جوبار في مقالها «الصفحة البيضاء» إلى أن المرأة الغربية تتبنى منظورًا عن الذات تكون بمقتضاه المفعول به، والرجل هو الفاعل، والمصنوع والرجل هو الصانع، وذلك نتيجة لعوامل التربية والمنظور الذكوري للمرأة. والمرأة وفقًا لسوزان جوبار هي الصفحة البيضاء التي يسطرها الرجل. والمرأة نتيجة لذلك ترى نفسها كأثر فني جميل، أو كتحفة فنية، ويكون اهتمامها بالكتابة الإبداعية امتدادًا للاهتمام التقليدي بمستحضرات التجميل والموضة والديكور الداخلي للمنزل. وتكثر المرأة بالتالي في استخدام طرق التعبير الذاتية كالخطابات والسير الذاتية واليوميات، وتخلط المرأة بالتالي بين الحياة والفن، وتعيش حياتها كعمل فني، وتستعرض شخصيتها كتحفة فنية في كتاباتها استعراضًا نرجسيًا بالطبع، وتخلص سوزان جوبار من كل هذا إلى أن الذات الأنثوية تكون في العادة النص المكتوب، وهي الصفحة البيضاء التي يسطرها الرجل، وهي التمثال لا المثال، والمصنوع لا الصانع. والمرأة بهذا المفهوم لا تصنع فنًا، بل تستحيل إلى النص، أي أنها تعكس ذاتها من خلال منظور الرجل وتستعرضها متوهمة بأن هذا هو الفن. وهذه هي سمات الذات النسوية الغربية وسمات كتابتها الإبداعية كما تخلص إليها سوزان جوبار.

وقد سألتني الأستاذة سمية رمضان إلى أي مدى تنطبق هذه المقومات التي تعرفها سوزان جوبار على مجموعتي القصصية «الشيخوخة وقصص أخرى»، وذلك في حوار لم ينشر بعد، أجرته مجلة «ألف» الصادرة في القاهرة عن الجامعة الأمريكية برئاسة تحرير الدكتورة فريال غزول. وألجأني يومها السؤال إلى دفاع طويل وحار عن منظوري للذات كامرأة، وعن نوعية الكتابة التي أكتبها لكي أتنصل من مقومات الكتابة الغربية النسوية كما ترسيها سوزان جوبار، ووضعت ماضي السياسي والنضالي تحت المجهر لأثبت أني فاعلة لا مفعول بها، وأني لم أتمتع قط برفاهة الشعور بأني تحفة فنية ولا بهوان هذا الشعور، ولا خلطت قط بين الفن والحياة، فعشت حياتي كفن وفني كحياة. ونفيت أن يكون اهتمامي بالكتابة الإبداعية امتدادًا للاهتمام بمستحضرات التجميل والموضة والديكور المنزلي التي لا أهتم بها أصلاً، وأبرزت حقيقة أن الكتابة الإبداعية عندي هي قبل كل شيء رسالة وإبلاغ للرسالة، والتزام ووفاء بالالتزام. وباختصار وقعت في الفخ، وانشغلت بالدفاع عن نفسي عن مسائلة صلاحية السؤال أصلاً. ولو توقفت لأتأمل السؤال لأستعديه بداية، فمقومات كتابة المرأة الغربية لا تماثل بالضرورة كتابة المرأة العربية نتيجة لاختلاف المجتمعين، واختلاف مرحلة التطور التاريخي الاجتماعي التي تمر بها المرأة في كل من المجتمعين، والاختلاف بين النوعين من الكتابة النسائية اختلاف جذري بمدى ما هو اختلاف في التاريخ والجغرافيا، والوضع السياسي والاجتماعي القاهر في كل وطن عربي، وفي الأمة العربية مكتملة يفرض نفسه على الكاتبة العربية أرادت أم لم ترد، ويخرجها عن التحلق حول ذاتها في معظم الوقت، وينعكس في كتابتها سواء بوعي أو بلا وعي، والكاتبة العربية محكومة بهذه الأوضاع القاهرة في واقعها أو لا، ومحكومة ثانية بنوعية الجمهور القارئ، لا تملك كاتبة عربية أن تنفصل انفصالاً كاملاً عن المتغيرات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية في مجتمعها، ولا تملك بحكم نوعية الجمهور القارئ أن تمارس الكتابة الإبداعية كامتداد لاهتمامها بمستحضرات التجميل. وينأى هذا الواقع الموضوعي بالكاتبة العربية عن الكاتبة الأوروبية، وبمقومات كتابتها الإبداعية عن مقومات الكتابة الإبداعية الغربية، ويهيئ لنا أن نبدأ في محاولة للتعريف بمقومات الكتابة النسائية العربية، تلك المقومات التي تدرجنا في التراث الأدبي لأمتنا، وتميزنا في ذات الوقت، من حيث تجعل مساهمتنا في هذا التراث مساهمة فريدة متميزة.

مراجعات

▪ رأسمالية المراقبة

عرض كتاب:عصر رأسمالية المراقبة 2018

الناشر: PublicAffairs. 2016

خالد يوسف

▪ رأسمالية الديون: أو كيف يعمل النظام الاقتصادي العالمي؟

عرض كتاب: الدَين.. الخمسة آلاف سنة الأولى

المركز القومي للترجمة، 2019

مصطفى هشام

▪ ذوات ممزقة: الفلاح في الرواية المصرية

عرض كتاب «الرواية والخيال الريفي في مصر بين 1880 و1985»

المركز القومي للترجمة، 2019

إسلام بركات

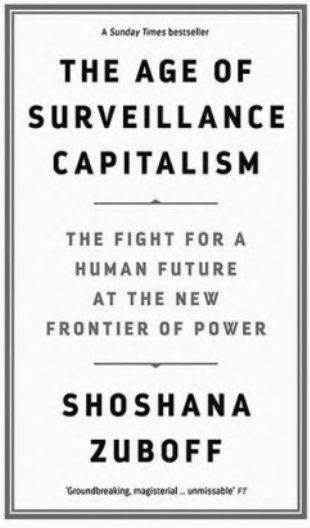
▪ وصايا عادل عصمت العشر

رواية الأرض في رداء جديد «الوصايا»

الكتب خان للنشر والتوزيع، 2018

دينا قابيل

1.



رأسمالية المراقبة

لوغاريتمات التحول بين المواطن والزبون والمادة الخام

المؤلف: شوشانا زوبوف

الناشر: PublicAffairs. 2016

خالد يوسف

شوشانا زوبوف

«في حقيقة الأمر رأسمالية المراقبة تنظر إلينا كمادة خام، كمصدر مفتوح مضمون لاستمرار خط منتجاتها، إنهم يطلقون علينا لفظ مستخدمين، ولكننا في الحقيقة نحن من يستخدمون، إنهم يقولون إنها خدمة مجانية، ولكننا نحن الذين يتم تقديمنا لهم مجانًا»

شوشانا زوبوف من كاتبها «رأسمالية المراقبة: الصراع من أجل المستقبل البشري في ظل الحدود الجديدة للسلطة»

«سيلفي اليوم هو بصمتك الجينية المستقبلية»

جملة مكتوبة على ملصق ورقي أسفل قطعة فنية من تصميم الفنان آدم هارفي في المتحف الجديد للفن الحديث في مانهاتن بنيويورك.

في عام 2002، لا شيء يعادل تلك الموسيقى الصادرة من مؤخرة «الكيسة» أو صندوق الكومبيوتر الحامل لمكوناته التي تم تجميعها وفقًا لخبرات مهندسي محلات

آدم هارفي

عين شمس للخدمات التقنية، التكنولوجيا الفقيرة في أبسط حالاتها، موسيقى «المودِم»، التي ربما تحوي مجموعة منتقاة من النوتات المُنفِّرة، لكنها السبيل الوحيد للخروج من سطوة ما تقرره لي مجلة الشباب وملصقاتها القبيحة، واختيارات حمدية حمدي المحدودة في «العالم يغني». أو جشع ملوك سراديب الكوربة لنسخ الشرائط النادرة.

توقف صفير المورديم بالنسبة لشاب قاهري في مقتبل العشرينيات هي حالة عبور رمزية من الشطر الشرقي للمدينة إلى شطرها الغربي، نجمها الساطع هو الضوء البرتقالي المتقطع الصادر من مؤخرة الصندوق إلى جانب المودم، دليلاً رقميًّا على سريان جلوكوز افتراضي، قادر على إذابة التصلبات اليومية التي تتركها القاهرة في النفوس.

الضوء البرتقالي المتقطع كان إشارة بدء لاستخدام برنامج «نابستر» (آنذاك)، أفضل وسيلة أناركية قدمها مصممها شون باركر إلى الجيل بأكمله، لتحميل الموسيقى والأغاني والألبومات من أجهزة مجهولين آخرين، يتملكهم السخط والضجر من قضاء شهور، وربما سنوات في الحصول على مصنفهم السمعي المطلوب (كاتب هذه السطور قضى 4 سنوات كاملة حتى قام بتجميع أغاني ألبوم Who's Next لفريق

«سيلفي اليوم هو بصمتك الجينية المستقبلية»

The Who من خلال 6 محطات إذاعية أجنبية مختلفة). نابستر كان أول علاقة سمحت بفهم حقيقية موقع أبناء جيلي كمواطن وكزبون وكمستهلك، ثم بعد ذلك كمادة خام طبقًا للمتخصصين في علوم الاتصال.

في الموقع الأول، مواطن يتحكم في اختياراته موظف في الرقابة على المصنفات غير مدرك لأهمية 75٪ من الإنتاج الموسيقي العالمي الذي لا يدخل مصر أصلاً، ثم الزبون في الموقع الثاني، والذي يتحكم فيه «سوق الكاسيت والسي دي آنذاك» يعلم أفضل منك «ما الذي يجب أن تسمعه»، «أو ضرورة استماعك لما يستمع إليه الآخرون»، ومن المهم الإشارة إلى أن هذا يعني الإذعان لعشرات الإصدارات لفريق جيبسي كينجز الرديئة، أو لما تحدده الأغلبية في السوق المحلي، وهو مزاج محدد بثلاثة أسماء (منها مايكل جاكسون بطبيعة الحال). إضافة إلى الإذعان لما تقرره تلك الشركات لما يجب أن تستمع إليه من المنتج نفسه (كان من المعتاد حتى نهاية التسعينيات أن يحذف زمن نصف أغاني الألبوم لتحصل على ثلث الجودة بسعر أعلى، والتلاعب في

فريق Radiohead

صوت النصف الآخر لتقليل تكلفة الهندسة الصوتية. بدا الأمر وكأنها حلقة دراسية في منافع أو تطبيقات الرأسمالية المصرية (وفقًا لما تم ذكره في فيلم رمضان فوق البركان).

ثنائية «المواطن/ الزبون»

نابستر كان الخطوة المطلوبة لإيقاظ سوق صناعة الموسيقى العالمي، ليس فقط لفضاءات جديدة في أنماط الاستهلاك، ولكنها كانت خطوة مطلوبة لإيقاظ ميكانيزمات تلك الصناعة من سباتها، ومن هشاشتها، وجشعها الخاص. شون باركر تفهم تلك الفكرة الطوباوية لصنع مجتمع افتراضي بديل، يمكن لأفراده اقتسام مكتبتهم الموسيقية على أقراصهم الصلبة، وجعلها مكتبة واحدة، بملايين الاحتمالات والخبرات، منها على سبيل المثال الحصول على تسجيلات بروفات فريق Radiohead الخاصة بألبومهم الجديد والعديد من التسجيلات النادرة من الاستديو، والتي لها جماليتها الخاصة، التي كانت تعتبر نوعًا من الخيال الجامح لـ(مواطن/ زبون) لم يستطع حتى الحصول على النسخة الرسمية من أي منتج فني لفريق Radiohead لأنه غير موجود أو معترف به في السوق المصري من الأساس.

نابستر كان خطوة راديكالية في ترسيخ موقعي الثالث كمستخدم، من خلال كسر حلقة الوسطاء التقليديين بين الزبون والمنتج، وهو ما أفزع جميع الأطراف في صناعة الموسيقى، وذلك في مقابل التنازل عن بعض الخصوصية إزاء محتويات قرصك الصلب (ثمن بخس وفكرة أفزعت الأطراف التقليدية في لعبة صناعة الموسيقى في العالم ولم تنتبه لأهميتها سوى شركة أبل بعدها بعامين من خلال إنتاج جهاز Ipod ومنصة Itunes المستفيد الأكبر من هدم مجتمع نابستر). تجربة نابستر ذات الطابع الثوري بالنسبة لأحد أبناء النسخ الأولى مما يطلق عليه الصحافة الإلكترونية (وهي فترة فريدة تستحق التوثيق) أضحى استدعاؤها حتميًّا مع ما طرحه كتاب «رأسمالية المراقبة: الصراع من أجل المستقبل البشري في ظل الحدود الجديدة للسلطة» لعالمة الاجتماع شوشانا زوبوف، والذي تقدم فيه تأصيلاً، مرهقًا في أحيان كثيرة، لقواعد اللعبة الجديدة، وطبيعة تلك الوحوش التي صنعت في أعقاب التجارب الأولى لكسر حلقات الرأسمالية التقليدية، والتي قامت بها برامج مثل نابستر. وحوش بأسماء مألوفة محببة مثل جوجل، وفيسبوك، وأمازون على سبيل المثال.

مارك زوكبرج

المواطن المنجم

وكأن زوبوف تحاول تعقب المانيفستو غير المعلن لتلك النسخة الجديدة غير المسبوقة من الرأسمالية، والتي تعتبر الحرية (التي وفرتها نابستر مثلاً) حقولاً من الجهل حتى يتم غزوها، مستفيدة من توجه الرأسمالية الأساسي في تحويل مواد من خارج السوق إلى بضائع يمكن بيعها، وشراؤها، ونقل ملكيتها، وتدويرها، ولكن بدلاً من رأسمالية القرن التاسع عشر التي تسعى للتحكم في الطبيعة وتطويعها، فرأسمالية المراقبة تعتبر تحديها الأساسي هو التحكم في الطبيعة البشرية نفسها، أو ما وضعته كمصطلح في كتابها بوابةً لحداثة جديدة، ربما الأهم منذ نمط الإنتاج الشامل في مصانع فورد.

زروبوف تضع القارئ في منتصف اللعبة منذ البداية، بإيقاظه من تلك الفكرة التقليدية السائدة حول الرأسمالية الحالية؛ تضعه هو موقع «السلعة»، رأسمالية المراقبة الحالية تجعل منه مصدرًا للمادة الخام فقط، والتي تتمثل في تجربته الإنسانية؛ عاداته اليومية، ومزاجه الشخصي، وشبكة علاقاته، ونمطه الاستهلاكي؛ على أن يتم تدوير تلك المادة الخام لتقديم السلعة النهائية لزبائن آخرين، سلعة «التوقعات السلوكية المستقبلية».

زوبوف تكرر في كتابها ذلك النموذج الذي يضعه مارك زوكبرج تايكون فيسبوك الشاب برغبته في صنع مجتمع طوباوي عالمي يمكننا فيه معرفة كل فيلم شاهدته، وكل أغنية سمعتها، وكل حزب قمت بالتصويت له. وعند وجودك في بلدة جديدة مثلاً، يمكننا إرشادك في المرة القادمة، للمطعم الذي سينال إعجابك، بحيث يقدم لك النادل المشروب الذي سيكون مشروبك المفضل، وتلتقي هناك بأناس يمكنك الاندماج معهم. تلك الفكرة المثالية تقوم زوبوف بتفكيكها كمصدر لميكانيزم الرأسمالية الجديدة، والتي تجعل منك منجم ليس فقط لأرباح مستقبلية واعدة، ولكن أيضًا للوصول إلى هدف أكثر طموحًا وهو البدء في القيام بعمليات تغيير سلوكي على مستوى الأفراد والمجتمعات.

«عصر رأسمالية المراقبة» يلجأ لعشرات المصطلحات الجديدة لتأكيد وجودك الجديد كمادة خام، أو منجم، مثل «استخراج الخبرات الإنسانية»، و«سلب الإرادة»، أو «خلية النحل» وهو العالم الذي يحاول فيه فيسبوك تقديم عالمه كخليه نحل، إيقاعها يفرض عليك سلوكًا معينًا بداخله، يصعب الاستغناء عنه عندما تكون خارجه؛ أن تقوم فيه بالمشاركة مع «المستخدمين» الآخرين وبشكل تلقائي في صنع «العسل» المتمثل في تجربتك الإنسانية أو الطبيعة البشرية، وهو ما يصبو إليه الزبائن الحقيقيون لفيسبوك، وهو طبقًا للكاتبة قطاع كامل يبدأ من شركات البترول، وشركات التأمين، والقطاع الصحي الخاص،

والمطورين العقاريين، والسوبر ماركت في شارعك الخلفي، أو ستاربكس.

زوبوف تدرك مدى براءة المحاولات الأولى لتجارب مثل نابستر، والتي توفر تلك الحرية البدائية لسنوات الإنترنت الأولى «حياتي، بطريقتي، بالسعر الذي يناسبني». وبالتنازل فقط عما تملكه من قرصك الصلب، والآن يمتد الوضع لمعلومات كاملة عن الأدوية التي تتناولها، وآخر قياس لضغط الدم، وشركة الطيران التي أوصلتك إلى مدينتك أمس، والهدية التي قدمتها لابنك الأسبوع الماضي، وكم علبة لبن استهلكتها على مدار الشهر الماضي. كأنه حلم لم يتمكن جهاز الشتازي الشهير في ألمانيا الشرقية من صنعه (يعتقد أنه واحد من كل سبعة ألمان شرقيين كان تابعًا لذلك الجهاز)، يمكنك من خلاله أن تتحكم في التوجه الاقتصادي لمليار شخص مثل الصين، ويمكنك أن تستخدمه لجعلك هدفًا لآلاف الإعلانات كما هو الحال في الولايات المتحدة.

اقتناص الفتات

هناك ركيزتان أساسيتان تعتمد عليهما رأسمالية المراقبة وفقًا لما ذكرته زوبوف، الأولى هي إمكانية نشر تيار كامل من التوجهات، التي يمكنها تغيير سلوكيات قطاع واسع من المستخدمين «المستهلكين»، والركيزة الثانية هي إمكانية تطبيق هذا دون استيعاب او إدراك كامل من جانب هؤلاء المستخدمين، وربما بالقفز عبر هذا الإدراك من الأساس.

وتعتبر زوبوف عقود الإذعان القانوني التي تضعها جوجل مثالاً على مدى عبثية الاتفاق بين طرفي المعادلة، والتي تجعل من عملية استخراج المعلومات عن المستخدمين واحتكارها أمرًا قانونيًّا، بل إنها من خدمة محرك البحث المشهورة مجرد واجهة لما تقوم به فعليًّا جوجل منذ بداية العقد الماضي، وهي التي كانت تمتلك 150 منتجًا مرتبطًا بمحرك بحثها حتى عام 2008.

يمكن تخيل شبكة رأسمالية المراقبة التي قامت بها خدمة مثل «Street View» في خرائط جوجل، والتي ارتبطت بدايتها بأزمة جمع معلومات من شبكات الواي فاي الخاصة بسكان كل المناطق التي قامت تلك الخدمة بمسحها خلال سنواتها الأولى، وهو ما رُبط بخدمة تحديد الموقع التي توفرها الشركة أيضًا، والتي تتيح بسهولة شديدة التعرف على نوع سيارتك، والطريق الذي تسلكه يوميًّا للعمل، كي يمكنها اقتراح مطعم البيتزا الذي قد تحبه في أثناء توقفك لشراء علبة السجائر التي تستهلك منها علبتين يوميًّا، وهو الاقتراح الذي يدفع مطعم البيتزا مقابله 20 دولارًا عن كل (مستخدم / زبون).

الأهمية الحقيقية التي تضعها زوبوف لتفاصيل رأسمالية المراقبة هو النطاق الذي تعمل من خلاله، وهو أوسع نطاق عرفته البشرية، مع العلم بأن قرب 80٪ من تطبيقات الهاتف التي يستخدمها الأمريكيون تتطلب الدخول إلى البيانات الشخصية للزبون التي يحتويها الهاتف، وهو ما يعني بنسبة كبيرة إقحام خدمات جوجل في تلك المعادلة. وتقوم زوبوف بتخصيص فصل كامل من كتابها لتجربة لعبة بوكيمون جو، والتي حققت اهتمامًا عالميًّا خلال عام 2016، معتمدة على ربط اللعبة

من حملة باراك أوباما 2008

بخدمات جوجل للخرائط وتحديد المواقع، ليتكسر حاجز اللعبة الافتراضي، وتقحم في الفضاء العام للمدن والقرى، وواجهات المحال والمؤسسات التجارية، التي قامت بدفع مقابل خاص لجذب الزبائن إليها في إطار مسار اللعبة نفسها.

ولعل الجانب الأكثر إثارة في تلك التجربة كان النجاح الملحوظ والمتواصل في تغيير سلوك وميول «اللاعبين» ورغباتهم في مطاردة أهدافهم المتحركة، وكأن الحلم الطوباوي لرأسمالية المراقبة تحقق من خلال «تغيير المزاج». وكأنه صندوق كبير من صناديق السيد سكانر لتحقيق التغيير السلوكي للفئران، طبقًا لسياسات الثواب والعقاب، وهي التجارب التي يشير إليها الكتاب على نحو متكرر، مرجعًا فكريًّا غير معلن لميكانيزمات العلاقة التي رسمها لاعبو رأسمالية المراقبة وزبائنهم.

تغيير المزاج السياسي

عملية «تغيير المزاج» طبقًا لزوبوف دخلت معتركًا جديدًا بدخول رأسمالية المراقبة في صلب العملية الديموقراطية الكلاسيكية. ومثالاً تشير الكاتبة إلى حملة باراك أوباما عام 2008، التي أخذت مؤشرات وبيانات جوجل مأخذ الجد منذ البداية، إلى الحد الذي دعا مديري

ستيف بانون

الحملة إلى القول بإنهم كانوا على «علم بمن سيصوت له كل قطاع تعرض للمسح من جانبنا، وذلك قبل أن يصل ذلك القطاع نفسه للقرار».

كل هذا يجعل من فضيحة كمبردج أناليتكا -المؤسسة البريطانية الاستشارية لتحليل المعلومات- أمرًا منطقيًّا، بعد تحقق ذلك الانتقال من عملية مسح المعلومات إلى عملية التأثير الممنهج على قرارات و«مزاج» الناخبين من خلال بياناتهم الشخصية. وهو الحد الذي أوضحه الكتاب في مثال بسيط، بإمكانية التوصل إلى استخراج التجارب البشرية الخاصة بمجموعة المستخدمين الذين قاموا على نحو متكرر بتغيير نوع النبيذ أو الملابس أو ماركة سجائرهم وتصنيفهم باعتبارهم «زبائن لديهم مشكلة خاصة تتعلق بالولاء»، وهو تصنيف سلوكي يمكنه أن يعني استعدادًا لتغيير التيار السياسي نفسه. لتصبح النتيجة صدمة عام 2012 الكبرى، كما حدث في استفتاء البريكست صيفًا وانتخابات الرئاسة الأمريكية خريفًا، وستزول الدهشة بمعرفة وجود نبي الشعبوية الجديدة ستيف بانون، عضوًا فاعلاً في تأسيس كمبردج آناليتكا، وكونه مستشارًا بحضور طاغ في حملة دونالد ترامب، إضافة إلى دوره التبشيري باستخدام منصات

ستيف بانون وترامب

رأسمالية المراقبة كبطاريات شحن مهمة للشعبوية الأوروبية في المسار الديموقراطي الكلاسيكي.

تُرجع زوبوف صعود رأسمالية المراقبة المطرد في نهايات القرن الماضي ومطلع الحالي إلى ذلك الصعود الممثل للتوجهات النيوليبرالية؛ الرغبة في التحرر من أي ضوابط أو إصلاحات من طرف له طابع مركزي ضابط. ثم الاستفادة في حمى جمع المعلومات الأمنية في أعقاب هجمات 11 سبتمبر، والتي أسهمت في استثمار أمني واسع النطاق، أعطى لمؤسسات رأسمالية المراقبة (خاصة في وادي السليكون) حريات واسعة في مجال استخراج المعلومات وتحليل البيانات. وفي خلال ذلك السياق يمكن تفهم الصراع الضاري الذي خاضته جوجل ضد المساعي الأوروبية وتحديدًا في إسبانيا لتفعيل مبدأ «الحق في البقاء منسيًّا» من تاريخ محركات جوجل. وهو مبدأ ظلت جوجل تحارب من أجله حتى خسارتها الاحتفاظ بذلك الحق، فيما يمكنه أن يصبح «الخبز الحاف» لتلك المؤسسة.

استعارة الخبز تستعملها زوبوف في أكثر من مناسبة، مؤكدة على مصطلحها بأن رأسمالية المراقبة تعيش على الفائض السلوكي، وهو الفتات المعلوماتي الذي يتركه كل مستخدم يستخدم جوجل، والذي يمثل أهمية مضاعفة عن المعلومات المباشرة التي يتركها عن طيب

خاطر. إنها معلومات تتعلق بالسلوك اليومي، الذي يستحيل على استطلاع أو استفتاء الحصول عليه بتلك الدقة.

لاس فيجاس افتراضية

«عصر رأسمالية المراقبة» يضاعف من مجهود تأصيله محاولاً البحث عن مفاهيم الإرادة الحرة في الرأسمالية التقليدية، ومفهوم الخصوصية، واكتشاف الرأسمالية للمراهقة منجماً لأرباحها، فوكرة تعدد الاختيارات المطروحة، والاعتماد على عقد المقارنات الاجتماعية والطبقية (إنستجرام نموذجًا)، والتشابه الشديد بين سيكولوجية تصميم محلات المراهنات في لاس فيجاس وبين خريطة استخدام فيسبوك (شون باركر، مبتكر نابستر وأحد المستثمرين الأوائل في فيسبوك، أشار إلى أن واحدة من النوايا الأساسية للموقع هي إدخال جرعات متتالية من الدوبامين المكيِّف للنفس والناجم من القبول الاجتماعي والرغبة في التواصل مع الآخرين، تصل إلى حد الإدمان).

واحدة من النقاط التي أثارت قلق زوبوف في بحثها كانت مدى تعقُّد العلاقة التي تحكم «المستخدمين» بأجهزة التخاطب الافتراضي مثل إيكو وأليكسا وسيري، إضافة إلى إجهزة التليفزيون الذكية، التي بمقدورها

كريس هيوز

تسجيل الحوارات اليومية للمحيطين، بكل تفاصيلها، واستخراج أكبر مجموعة من الدقائق التي تخص القرارات اليومية للأفراد، وليس للبالغين فقط. ولكن رأسمالية المراقبة تضع الأطفال زبائن محتملين، من خلال تعقد العديد من الألعاب الذكية، والتي بمقدورها جمع العديد من المعلومات عن الأمور والألوان، والمذائق، والكلمات المفضلة لهم، وهو ما تعتبره زوبوف تطورًا مقلقًا بالنسبة لإنسان في طور النمو، يواجه نمطًا جديدًا في التفكير، لا يضع حدًا فاصلاً بين تكوينه النفسي والبدني وبين السوق بكل تعقيداته.

إنها أفكار السوق التي تجعل من شريط الأخبار في فيسبوك أكبر لوحة إعلانات في العالم، ووضع زر الإعجاب أو Like تعميقًا أكبر لفكرة إدمان القبول الاجتماعي، يمكن تحليلها فيما بعد للتأثير عليها سلوكيًا في المستقبل (كزبون أو مواطن ممارس لحقوقه السياسية التقليدية)، في استعارة اخرى تستخدمها زوبوف بأن زر الإعجاب يمثل قفاز منمق بشكل أكثر دقة ليصبح على مقاس المستخدم، يرتديه ليلبي رغباته ولكنه بالنسبة للوغارتيمات فيسبوك يصبح أكثر التصاقًا لمعرفة المزيد عنه. إنها الفكرة نفسها التي أكدها العديد من العاملين في الموقع أن هناك نحو 1000 شخص يعملون كي يحددوا لك ما الذي يجب أن تراه في شريط أخبارك، وما الذي سيعجبك، وما الذي سيجعلك تبكي».

هل تبدأ مرحلة التفكيك؟

في نهاية كتابها تضع زوبوف 3 اختلافات جوهرية بين الرأسمالية التقليدية وبين رأسمالية المراقبة، أولها ترسيخ الفكرة الضبابية عن الحرية والمعرفة غير المشروطة، وتلاشي العلاقة المباشرة العضوية بين المنتج والمستهلك، وآخرها بروز راديكالية الرداءة، والتي لا تعبأ كثيرًا بمحتوى السائل الذي يسري في شرايينها، طالما إنه يتحرك، وهي الفكرة التي عبر عنها الكتاب بأن «الاستمرارية ليست للمنتج الأفضل، ولكن للمنتج الذي يستخدمه الجميع». راديكالية الرداءة تفسح مجالاً لخطابات التمييز والكراهية والتنمر، ويصنع بداخلها مجتمعات صغيرة لها شرعيتها، وربما البيزنس الخاص بها.

الكتاب لا يطرح نظرة تشاؤمية على الرغم من حالة الحصار التي يجد القارئ نفسه فيها، ولكن يشدد على أهمية العثور على مخرج ما، لتضع زوبوف رهانها على قدرة الرأسمالية على دخول دائرة جديدة من التصحيح، كما كان الحال مع الكساد العظيم، وإدخال نظام التكافل الاجتماعي، ومواجهة الاحتكار (التي كانت ميكروسوفت أحد ضحايها خلال نهاية التسعينيات)، بل إن ذلك قد يبدأ أسرع مما يتوقعه البعض في ظل مناداة بعض أبناء نادي وادي السيلكون السابقين بضرورة وضع حد لفكرة التنقيب عن المادة الخام للتجارب البشرية.

تمامًا مثل الدعوة التي أطلقها كريس هيوز أول شركاء زوكربرج في تجربة فيسبوك عام 2004 -قبل أن ينفصل لاحقًا- مناديًا في مقال بالنيويورك تايمز بضرورة تفتيت سلطات الشركة، وتحديد نفوذها، بداية عن طريق سلب ملكية وإدارة منصات مثل إنستجرام وماسنجر منها، وهي على حد قوله حالة احتكارية تجبر المستخدمين على اللجوء لباقة من الخدمات تصب كلها في نهر الشركة تجاريًّا، إضافة إلى سياسة جمع البيانات (الداتا) المتواصلة عبر العديد من الخدمات والتطبيقات الموصولة بعضها ببعض، و كأن ما يقدمه موقع فيسبوك باليمين من خصوصية للداتا، يأخذه يسارًا عن طريق إنستجرام، في ما يشبه الدائرة المفرغة.

من ناحية أخرى، الأمر بعيد المنال، بل إن العودة لأناركية أيام نابستر الأولي أسهل، حتى لو تقدم زوكربرج وتايكونات جوجل بمبادرات لحماية فتات الداتا الخاصة بمستخدميهم، خصوصًا وأن العقيدة الخاصة برأسمالية المراقبة تبدو مطبوعة على جبين تايكوناتها، تمامًا كما عبَّر عنها أحد علماء الداتا في إحدى شركات وادي السيلكون «هدف كل ما نفعله، هو تغيير سلوك الناس على نطاق واسع، نحن نحاول فك شفرة بنية هذا التغييرات أولاً، لنتجه بعدها إلى تغيير الكيفية التي يتخذ بها الناس قراراتهم الحياتية اليومية، عندما يستخدمون تطبيقاتنا، يمكننا التقاط سلوكهم وتحديد ما هو الجيد وما هو الرديء، ثم نقوم بمعالجة عملية انتقاء العادات الجيدة، ومن ثم معرفة مدى تقبلهم للمزايا التي نقدمها، ومعرفة أي عادات وسلوكيات يمكنها تحقيق أكبر عائدات وأرباح بالنسبة لنا».

2

رأسمالية الديون: أو كيف يعمل النظام الاقتصادي العالمي؟

عرض كتاب: الدَين.. الخمسة آلاف سنة الأولى

المؤلف: ديفيد جريبر
ترجمة: أحمد زكي
الناشر: المركز القومي للترجمة، 2019

مصطفى هشام

ديفيد جريبر

«لكل سؤال دقيق ومُعقَّد إجابة واحدة بسيطة ومستقيمة بشكل تام، وهي إجابة خاطئة»

H.L.Mencken

خلال الحياة اليومية يُقابل الإنسان أسئلة تبدو للوهلة الأولى كما لو كانت عديمة الجدوى ولا تستحق التفكير، وتكون الإجابة شديدة البداهة ومُتكررة عند القطاع الأكبر من الناس، لكن بمزيد من التفكير يتضح أن هذه أسئلة مُعقدة للغاية ولا يمُكن إجابتها في جزء من الثانية؛ هذا النوع من الإجابة الجاهزة هو ما يُطلق عليه «الحس المشترك common sense».

السؤال هنا هو «لماذا على الإنسان أن يفي بديونه؟» ويُمكننا حصر أغلب الإجابات في حدود الالتزام الأخلاقي أو أخلاق الواجب أو المسؤولية الأخلاقية.. إلخ، وتطرح بشكل مستمر إجابات أخلاقية على سؤال الدَّين حتى ولو بُني عليها الكثير من الأفعال الشائنة؛ على سبيل المثال؛ في منطقة شرق الهيملايا، هناك فئة دُنيا من السكان يدعون بالمنبوذين، تعيش بشكل مباشر على الدَّين، ولكي تقرضهم الفئات العُليا، يرهن الرجل

الفقير ابنه، أو ابنته ضامنًا لإقراض النقود، على أن تذهب ابنته إلى مالك القرض وتصبح خليلته لعدة أشهر، وعندما يمل منها يُرسلها إلى أحد الأكواخ الخشبية لتعمل مومسًا لسداد دين والدها، قد يبدو هذا الموقف وحشيًّا بالنسبة لنا، إلا أنه يُقبَل بشكل طبيعي وعادي جدا بالنسبة للمجتمع المحلي، لأن سداد دين المرء واجب أخلاقي على كل الأحوال!

كيف يُمكن أن نقبل بمثل هذه الفروض؟ وكيف تقبل بها المجتمعات؟ علينا طرح عددًا من الأسئلة الأخرى، مثل «ما الدَّين؟ ولماذا نسأل عنه؟ وإن كانت الأخلاق تدعم الدَّين كما سبق أن قُلنا فكيف تفعل ذلك لتتحول إلى حسٍّ مشترك؟».

ثلاثة أسئلة على الطريق الصحيح:

يخبرنا ديفيد جريبر: الأنثروبولوجي الأمريكي، في كتابه الموسوعي المترجم حديثًا «الدين: قصة الخمسة آلاف سنة الأولى» أن المقصود بالدَّين هو التزام بسداد مقدار معين من المال تم أخذه من شخص ما، وهو يختلف عن أي التزام معنوي في نقطة مفصلِّية واحدة، هي أنه في حالة المدين لشخص ما بفضل أو حتى مدين بحياته، فعلى المدين أن يُسددَ دينه للشخص نفسه لا لأحد غيره، الأمر المُعاكس في حالة الدَّين النقدي؛ الذي يُسدد المَدين دينه المُحدد بدقة لأي شخص آخر بالنيابة عن الدائن، إذ ينقلب تصور الوفاء للآخر صاحب الفضل إلى علاقة غير شخصانية باردة تتحدث بلغة الصفقات، فما يعانيه الإنسان أمام الدَّين يصبح بلا قيمة أمام مؤسسة أو شخص ما يتم السداد له بالنيابة.

أما لماذا نتحدث بخصوص الديون، فيخبرنا جريبر، أن الدَّين هو الوسيلة التي يعمل من خلالها الاقتصاد؛ فالأنظمة الاقتصادية كلها عملت بهذه الكيفية من الائتمان للنقود، بل وحتى المقايضة، فكي يحصل الإنسان على خدمة أو سلعة ما يجب عليه أن يوفي قيمتها لشخص آخر، وحتى يجد وسيلة تحمل المعيار نفسه من القيمة (وهي العملية الأصعب على مدار التاريخ) فهو مدين بشكلٍ أو بآخر.

والسبب الأهم في قضية الدَّين هو الرغبة المتوحشة التي تعمل بها البنوك العالمية وشركات المعاملات البنكية في إغراق الدول الفقيرة في الديون وفوائد الديون، وهي التي يتم الوفاء بها عن طريق اختطاف الطعام من أفواه الأطفال الجوعى؛ فالمدين الحقيقي ليس قادة الأنظمة الديكتاتورية في العالم الثالث وحاشيتهم إنما الفئة الأدنى دائمًا.

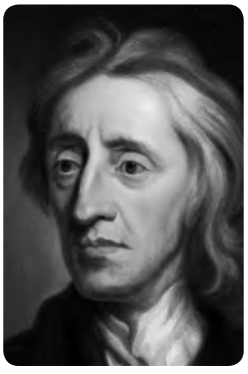
الأساطير المؤسسة للاقتصاد الرأسمالي

يذهب جريبر إلى أن الحس المشترك يُشكِّل إجاباتنا الأخلاقية حول قبول فعل أو رفضه، عن طريق الاعتماد على الأسطورة؛ فالأسطورة هنا ليست كذبة بشكل كامل، لكنها قصة تاريخية النشأة ولا تاريخية السياق، وتعمل دخل الدائرة المُجتمعية الواحدة بشكل بنائي

الفيدا- صورة لأحد النصوص السنسكريتية القديمة الهندوسية

لأداء وظيفة مُعينة، وليست لها أي قيمة أنطولوجية، ويمكن للأسطورة أن ترتحل من مكان لآخر وتستمر في أداء الفاعلية ذاتها.

تتواتر العديد من القصص الأسطورية الهندوسية من العصور الوسطى الأصل فحواها أن المَدين الذي لن يُسدد دينه سوف يُبعث من جديد في حياة أخرى كعبد يخدم في منزل دائنه، أو كحصان أو ثور في حظيرته، الأمر نفسه يتكرر في البوذية حول انتقام الكارما من المدين، بل أحيانًا من الدائن الجشع الذي يُبالغ في فرض ضريبة على الدين، ويمُكننا أن نجد تلك النوعية من القصص خلال كل التجمعات البشرية التي سكنت في مكانٍ ما هنا أو هناك.



جون لوك

ديفيد هيوم

لم تتوقف تلك الأساطير عن العمل بمجرد انتقالنا إلى العصر الحديث، لكنها تحوَّلت وأخذت شكلاً أكثر عقلانية، ونذكر هنا أسطورتين شكَّلتا وجهين لعملة واحدة وتلك العملة هي الاقتصاد الرأسمالي المعاصر.

أسطورة المقايضة

تقريبًا لا يوجد كتاب واحد من كتب الاقتصاد التعليمية إلا ويحوي القصة نفسها عن نشأة النقود، والكل يعرف كيف استُبدل نظام المُقايضة الذي يتطلب شرطًا صعب بالتحقق وهو «التزامن المزدوج للرغبات double coincidence of wants» ويعني أنك لو أردت بيضًا ولديك حذاء فلا بد أن تجد شخص ما يريد مبادلتك البيض مقابل ما لديك، الحذاء، والذي ربما لن يكون في حاجة إليه، وبزيادة التجمع السكاني وتعقد الحاجات الإنسانية ستصبح الأمور أكثر صعوبة، وهنا ظهرت الحاجة إلى النقود بوصفها وسيلة أسهل للتبادل والمحاسبة واحتواء القيمة، فتاريخ الاقتصاد العالمي يسري تطورًا من المقايضة إلى النقود وحتى الائتمان.

اخترع آدم سميث هذه القصة، وهو وريث المدرسة الليبرالية الإنجليزية لجون لوك وديفيد هيوم سنة 1776، وفي الحقيقة هو لم يخترعها من العدم، فقد اقتراح

آدم سميث

أرسطو 330 قبل الميلاد في أطروحته المبهمة عن السياسة بأن العائلات كانت قد اعتمدت على نفسها في إنتاج كل شيء ومع زيادة التخصص بدأت الحاجة إلى النقود لتسهيل التعاملات.

لكن آدم سميث طوَّر القصة ووسعها؛ فقصته تبدأ من قرية خيالية في مكانٍ ما، حيث في قبيلة من الصيادين يصنع شخص الأقواسَ والسهام، ويُبادل منتجاته مع أقرانه في مقابل لحم الأبقار أو الغزلان من ثم يُقرر أن طريقته تلك تجلب له من اللحم أكثر مما كان لو أصبح صيادًا فيبدأ في تكريس نفسه لوظيفته، وهكذا الحداد والنجار ودباغ الجلود، وعند بداية حدوث تقسيم العمل فقد واجهت قوة التبادل تلك الكثير من المعوقات، مثل زيادة منتج ما؛ مثلاً من الجلود أو الشعير لا يحتاجه أحد، لذلك بدأ الجميع في الاعتماد على سلعة واحدة يحتاجها كل فرد وتخزينها، ومن هُنا ظهرت أول عُملة، ونتيجة للتجارة البعيدة أصبحت هناك حاجة للاعتماد على المعادن الثمينة لتصبح هي العُملة.

القصة لا تُكذبها فقط الفجوة الزمنية بين صناعة الأقواس والسهام، ثم الانتقال إلى عصر الحوانيت والتجارة الخارجية مباشرة، لكن تكذبها كل الأدلة الأنثروبولوجية التي لدينا عن تلك العصور، تقول

كارولين همفري

كارولين همفري من جامعة كمبردج في عملها الأنثروبولوجي المُميز «لم يحدث قط وصف لنموذج نقي وبسيط لاقتصاد المُقايضة. دع جانبًا نشأة النقود من بين أحشائه، حيث تفترض كل الإثنوجرافية الوصفية أنه لم يوجد قط مثل هذا الأمر».

ما تقوله الدراسات الأنثروبولوجية التي تناولها جرير في مؤلفه، أن كل علاقات المقايضة كانت تتم تقنيًّا بين مجموعة من الغرباء لا داخل الجماعة الواحدة كما في قصة سميث؛ فالمعاملات التجارية بين الجماعات المتجاورة والمنفصلة في منطقة ما كانت تقوم على «ألعاب احتفالية»، ففي غرب استراليا حيث يعيش شعب «الجونوينجو» تتم المقايضة في طقوس احتفالية مسماة بالدزامالاج عن طريق الرقص والموسيقى وممارسة الجنس مع نساء الفخذ الآخر من القبيلة، ويوجد أمر مماثل عند سكان البرازيل الأصليين «النامبيكوارا» وبطقوس وولائم مماثلة، وأما داخل الجماعة السكانية الواحدة فالمعاملات كانت تتم عن طريق الائتمان.

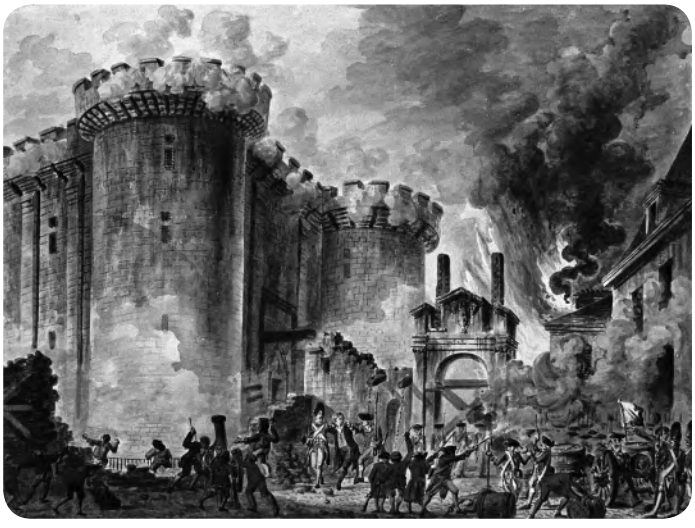
كانت المعاملات الاقتصادية تتم داخل الجماعة الواحدة كما يخبرنا الدرس الإثنوجرافي من خلال ما يُعرف باقتصاد «الهبة»، وكان ذلك النوع من الاقتصاد يقوم على تثبيت معيار معين للقيمة يتم التبادل من خلاله دون الاعتماد على التزامن المزدوج للرغبات، وهذه هي النشأة الصحيحة للنقود وليس كما تخبرنا كتب الاقتصاد.

فمع ترجمة النصوص الأولى من الكتابات المسمارية عن حضارة ما بين النهرين 3500 قبل الميلاد، نكتشف نظامًا محاسبيًّا يقوم على مزيج من الائتمان والنقود، فقد أنشأ الكهنة والموظفون وبيروقراطيو المعابد نظامًا لحساب الديون من خلال الفضة، إذ يعمل الموظفون والحرفيون ويتلقون أجرهم بما يعادل معيارًا من الفضة، فقد عادل 1 شيكل فضي (وهي قضبان غشيمة غير مشغولة) مكيالاً واحدًا من الشعير، وعلى أساس ذلك تلقى الناس رواتبهم بأي شيء آخر إلا الفضة، التي ظلت قابعة في القصور والمعابد وتحت الحراسة لآلاف السنين دون أن يتعامل أحد من خلالها فعليًّا، بحيث تصبح الأسعار بالفضة ويتعامل الناس بالشعير أو الماعز أو أحجار اللازورد، وأحيانًا من خلال فتح حساب يتم تسديده فترة الحصاد وتوفر الشعير في حالة لم يكن متوفرًا.

ونتيجة لذلك يقول ديفيد جريبر «في الواقع، روايتنا المعيارية لتاريخ النقود هي بالتحديد نظرة إلى الخلف، نحن لم نبدأ بالمقايضة، فقد اكتشفنا النقود وطورنا نظامًا للائتمان. ما حدث بالدقة كان العكس تمامًا من الرواية».

لكن إن كانت الأمور هكذا كما يخبرنا الأنثروبولوجيون، فمن أين جاءت فكرة المقايضة إن لم تكن واقعًا تاريخيًّا؟ ولماذا الإصرار على استخدامها في الروايات الرسمية وهي غير حقيقية بالمرة؟ وكيف انتشرت؟

كانت المقايضة المنتشرة في العصور الوسطى كما تخبرنا بذلك السجلات التاريخية نظامًا بديلاً لاختفاء النقود وعدم تداولها، أي اختفاء المعيار الذي يقوم عليه النظام الائتماني، وكان نظام شارلمان الاقتصادي يقوم على عملة الجنيهات والشلنات والبنسات، وعلى الرغم من أن شارلمان لم يسك قط تلك العملات إلا أنها ظلت مستمرة في العمل لأكثر من 350 سنة حتى حكم هنري الثاني وتفككت إمبراطورية شارلمان تمامًا، إلا أن النظام تحول إلى المقايضة لسبب واحد وهو اختفاء تلك الإمبراطورية وعدم وجود ضامن للمعيار، الأمر نفسه حدث بعد انهيار الإمبراطورية الرومانية والكارولينجية (إمبراطورية الفرنجة وهي العالم الأخير للعصور الوسطى)، والخلاصة أن نظام المقايضة كان يُعمل به من خلال مجموعة من الناس ألفوا التعامل بالنقود، لكنهم تحولوا إليها بسبب اختفاء النقود أو تفكك الإمبراطوريات، فهي فكرة حديثة جدًا ولا تعود إلى القبائل والشعوب البدائية كما تخيَّل آدم سميث مخطئًا.



الثورة الفرنسية- صورة زيتية لاقتحام سجن الباستيل في 14 يوليو 1789

أما الإصرار عليها فكما قلنا سابقًا عن الأساطير فالغرض كان وظيفيًّا فقط، فآدم سميث بوصفه مفكرًا تنويريًّا ومعاصرًا لأفكار نيوتن، كان يريد تأسيس علم اقتصاد مستقل تمامًا يعمل بقوانينه الخاصة بمعزل عن الارتباط بالتصورات الدينية، والأخلاقية، وحتى الحياة السياسية، وتعمل في الوقت ذاته منفصلة عن كل الأشكال الإنسانية عن الحرب والعبودية والتقاليد والجنس وغيره، أي أن يصبح الاقتصاد علمًا موضوعيًّا، وتصبح المعاملات الاقتصادية موضوعية أيضًا بلا أي تدخلات، حتى لو من قِبل الدولة، وهي الأسباب نفسها التي تدفع الاقتصاديين حاليًا للمحافظة على تلك القصة، بالإضافة إلى سبب محوري آخر وهو ارتباط النقود تاريخيًا بالدَّين.

أما الطريقة الوحيدة لانتشار تلك الرواية كانت الاستعمار، وهو وحده الذي حولها إلى حسٍّ مشترك بين شعوب العالم ليس فقط في مركزه الاقتصادي، فقد جلب المُبشرون والاستعماريون كتاب «ثروة الأمم» معهم في حملاتهم، على أمل أن يجدوا تلك الأرض الخيالية، لكنهم وجدوا الكثير من الأنظمة الاقتصادية الأخرى، وهي التي شجعتهم على المزيد من الحملات لسلب الثروات ومراكمة الرساميل، وتشجيع شعوب المستعمَرات على تبنِّي الرواية التنويرية حول المقايضة، وأن المُستعمرين فقط من خلصوهم من ذلك النظام الاقتصادي والسياسي البدائي.

الدَّين الأبدي وأسطورة السوق الحر

مع اندلاع الثورة الفرنسية 1789 ونهاية القرن الثامن العشر، انتهت عصور الائتمان والنقود التخيلية التي عمل بها الاقتصاد حتى وقتها، وبدأ عصر نشأة البنوك الناجحة والدول القومية التي يمكنها أن تعمل كضامن للعملات، ولم تعد النقود كما في العصور السابقة، قطعة من الجلود أو جذوع أشجار أو حتى قطع مشغولة من الذهب أو الفضة، لكنها أصبحت ورقة دَيْن، فورقة البنكنوت هي وعد من الضامن بأن يُعيد إلى مالكها مقدارها ذهبًا أو فضة مقابل تلك الورقة، في السابق كان

الجنرال جوزيف جاليلي

من الممكن لشخص ما أن يدين لآخر مقابل سلعة حصل ويعطيه ورقة دين، وتدور ورقة الدين بين عدد من الجيران القريبين، حتى يعود فيطالب أحدهم صاحب الدين الأصلي بتسوية دينه اعتبارًا فقط على مصداقية الشخص ومدى شهرته، لكن المُختلف الآن هو زيادة وتعقد أنظمة السُلطة والإنتاج بشكل يلزم معه ضرورة وجود ضامن ما لورقة الدَّين، وهنا تظهر الدولة القومية بوصفها الضامن الوحيد لرد قيمة الدَّين اسميًا.

في عام 1694 قام اتحاد مالي لمجموعة من رجال المصارف الإنجليز بإقراض الملك ما قيمته مليون و200 ألف جنيه استرليني، وفي المقابل يتسلم الاتحاد المالي احتكارًا ملكيًا لإصدار أوراق البنكنوت؛ أي أنهم امتلكوا حق إصدار الأوراق المالية، صكوك الدين، مقابل ما يدين به الملك، وهي الصفقة الأكثر ربحًا في تاريخ البنوك؛ فهم يفرضون على الملك فائدة 8 ٪سنويًا من أصل قيمة الدَّين، ويفرضون فائدة على من يقرضونهم من العملاء، ومن ثم يتضخم الدَّين وتزداد العملة، لكن المعضلة هنا تكمن في رد الدين، فلو فرضنا أن الملك رد ذلك الدَّين بالفوائد لانتهت العملة تمامًا، وحتى الآن لم يُرد الدَّين ولن يُرد.

وهذه هي الاستراتيجية الناجحة لبنك إنجلترا التي أثنى عليها آدم سميث، فبالنسبة له كان وجود الدولة ضروريًا فقط لضمان العملة واستمرارها في التداول دون التدخل في السوق، فبالنسبة له الأسواق أكثر قدمًا واستقلالية حتى قبل أن تنشأ الدول والبنوك، وهذه هي الأسطورة الأخرى التي فترضها بسبب أسطورة المقايضة نفسه.

يدافع الاقتصاديون الحاليون عن موقف آدم سميث بضرورة حرية السوق واستقلالها عن التأثر بالدولة بدعوى أسبقية السوق نفسه، لكن في الحقيقة لم تكن الأمور تسري بتلك الكيفية، أحد أهم الأسباب في نشأة السوق كانت الدولة وبشكل غير مباشر عن طريق «الضرائب».

كانت مدغشقر قبل الاحتلال الفرنسي 1901 منطقة سكانية لا يوجد بها دولة حديثة، ومن ثم لا توجد بها أسواق أو عملات بنكية وتميل إلى المحافظة على تقاليد اجتماعية تعود إلى آلاف السنين، مع قدوم الجنرال جالياني الذي فرض ضريبة على كل رأس من السكان بعملة الفرنك المالاجاشي الصادر حديثًا؛ أي أنه طبع النقود ثم طالب كل فرد في البلاد أن يقوم برد نسبة منها، ولكي يدفع السكان تلك الضريبة بعد وقت الحصاد كان عليهم أن يقوموا ببيع حصة من محاصيلهم للتجار الصينيين والهنود، لكن لأن أسعار الأرز التي يدفع مقابلها هؤلاء التجار كانت قليلة، اضطر السكان بدلاً من الوقوع في الديون إلى إيجاد نوع من المحاصيل النقدية كالأناناس والبُن لبيعها ودفع الضريبة أو حتى إرسال أبنائهم للعمل في المدينة أو المزارع التي أنشأها الاستعمار، وبتوافر أنواع جديدة من السلع وزيادة عدد العاملين في حوانيت المدينة، توفرت مع الوقت أعداد كبيرة من البضائع الاستهلاكية وتنوعت الأذواق

جيفري إنجهام

والعادات بحيث فتحت سوق جديدة يمكنها أن تظل مرتبطة بفرنسا حتى بعد جلاء المُستعمر، يحدث أمر مشابه في حالة مشاريع الحرب، فلكي تمول دولة أو مملكة ما جيش كبير من الرجال، كان لزامًا أن تزودهم بالقوت والمعدات، وبفرض ضريبة على السكان لصالح الجنود، كان لزامًا على السكان العمل في مشاريع المجهود العام لتزويد هؤلاء الجنود بكل ما يحتاجونه لأجل استعادة النقود المُقتطعة كضرائب، وهكذا تنشأ الأسواق كأثر جانبي.

بالتأكيد نعلم جميعًا أن الضرائب هي النقود التي ندفعها للدولة مُقابلاً للخدمات التي تزودنا بها، من الحماية العسكرية وهي ربما الخدمة الوحيدة اتي أمكن للدول الحديثة المُبكرة أن تزودنا بها وحتى التعليم، ويصبح توفير الدولة لتلك الخدمات أمر ضروري نتيجة لعقد اجتماعي من نوع ما تأسست عليه، لكن إن كانت الأسواق أسبق من الدول كما يقول سميث والليبراليون، فما الذي يُرغمنا على دفع الضرائب إن كان بالإمكان أن نحصل على جميع الخدمات والسلع من السوق نفسه؟

وهنا تأتي أسطورة الدَّين الأصلي لتبرير ضرورة الضرائب، إذ كتب عالم الاجتماع الألماني جيفري إنجهام أن «الدَّين الأصلي، هو الدَّين الذي يمتلكه الأحياء من أجل الاستمرار وبقاء المجتمع الذي يؤمن وجودهم الفردي» فبشكل ما كلنا نحمل قدرًا من الدَّين أو الذنب الأصلي تجاه المجتمع/ الإله وعلينا تسديده أو كما يقول أوجست كونت «كلنا ولدنا مدينين للمجتمع» وهي الفكرة التي رددها المصلحون الاجتماعيون فانتشرت وأصبحت حسًّا مشتركًا، وعليه قام الاقتصاديون المعاصرون باختيار نصوص من الفيدا وغيرها من النصوص المقدسة لتبرير الدَّين الأصلي نحو الدولة؛ بالدَّين الذي يدينه الإنسان إلى الإله، وعليه أن يفدي به نفسه على هيئة أضحية أو صَدقة.

وعلى الرغم افتقاد الفيدا وغيرها لأي سياق تاريخي، إلا أنا التاريخ يخبرنا صراحة أن العالم القديم عادة لم يدفع فيه المواطنون الأحرار ضرائب، وإنما تفرض الإتاوات على السكان الذين يقهرهم الغزاة، الأمر نفسه في روما حيث لا يفرض على المواطنون أية ضرائب؛ بل يشاركون في غنائم الحروب أحيانًا.

ما يرمي إليه الحديث عن الدين، والهدف من كتاب جريبر، هو الحديث عن الأساطير المؤسسة للاقتصاد والمبررة للديون، سواء بتوضيح أنها لغرض اجتماعي أو إلهي، أو حتى بإخفائها عن الأعين كالمعاملات البنكية، يوضح لنا أن سؤال الدين أكثر تعقيدًا مما نتخيل، ويكشف لنا الكثير من الأساطير المؤسسة لتفكيرنا المعاصر حول علاقتنا ببضعنا أو بالعالم، وكيف أن الاعتماد على تلك الأساطير لن يؤدي فقط إلى تبعات تبرير الديون المتوحشة والتي يحرسها الدائنون، لكن أيضًا إلى كل الأزمات الاقتصادية التالية والسابقة، فاقتصاد يعمل على قروضه الداخلية بالتأكيد لن يعلم موضع الأزمة حتى بعد أن ينهار.

3

ذوات ممزقة: الفلاح في الرواية المصرية

عرض كتاب «الرواية والخيال الريفي في مصر بين 1880 و1985»

المؤلف: سماح سليم
ترجمة: عبد الرحمن الشرقاوي
الناشر: المركز القومي للترجمة 2019

إسلام بركات

سماح سليم

يعمل كتاب الرواية والخيال الريفي في مصر للدكتورة سماح سليم، أستاذ الأدب العربي الحديث بجامعة روترجز، على استكشاف صورة الفلاح والريف المصري منذ نهاية القرن التاسع عشر وحتى قبيل نهاية القرن العشرين، وتحولات تلك الصورة عبر الزمن في النصوص السردية المصرية البارزة، وارتباطها بسياسات الوطنية وتجلياتها في الأدب، إذ يظهر الفلاح خلالها باعتباره رمزًا واضحًا للهوية الوطنية. وكي تُظهر كيف تبلورت الهوية الوطنية بدأت الكاتبة بتفاصيل ما قبل القرن السابع عشر؛ وهي مرحلة سياسية واجتماعية مغايرة ليقف القارئ ما تعنيه من خلال تناولها اللاحق. تناقش مقدمة الكتاب صورة المجتمع والدولة في كتابات تنويري النهضة الأوائل، بصفتهم المؤسسين للحداثة الفكرية في مصر مع نهايات القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين؛ من أمثال: أحمد فتحي زغلول ومحمد المويلحي وقاسم أمين وأحمد لطفي السيد. إذ رأت هذه المجموعة من المفكرين «المجتمع» بوصفه كيانًا مجردًا تحدده قوانين عالمية وعلمية ومبادئ لتنظيم الحياة الاجتماعية، كما ناقشت الدور الوطني للأدب الجديد المتمثل في الرواية، الدور الذي يُمكن أن نستوضحه من عبارة أحمد لطفي السيد: «ليس الأدب كما يتخيله

أحمد فتحي زغلول

أحمد لطفي السيد

قاسم أمين

السطحيون من المفكرين مجرد وسيلة لإمتاع قراء الأدب، ولا حكاياته مجرد طريقة جميلة لإهدار الوقت الثمين. الحقيقة أن الأدب والتاريخ الأدبي من ضمن أقوى ملامح تحديد هوية الأمة، يقومان بالربط بين أجيالها الماضية والحاضرة، ويحددان خصائصها ويميزانها عمن عداها، ويتحقق لها الخلود عبر الزمن، ومواطن التشابه بين أفرادها تتسع وتقوي روابط التآزر بينهم».

وعلى الرغم من أن الكتاب يعتبر كتابات عبد الله النديم ويعقوب صنُّوع سوابق سردية للقص العربي الحديث، فإن شخصية الفلاح في تلك الكتابات ظهرت كشخصية ثانوية، بائسة أحيانًا، وجاهلة ومستغلة في أحيان أخرى. شخصية حادة ومتمردة، لكنها أيضًا ماهرة في الغش، غوغائية وساخرة في كلتا الحالتين. لقد انطلقت تلك الكتابات من الوعي الحاد المنتشر شعبيًّا في مصر خلال العصور الوسطى وبواكير العصر الحديث؛ حين كان استغلال الفلاح على يد الحكام وجباة الضرائب سائدًا، ومن خلال ذلك الوعي ابتكر النديم وصنُّوع شخصية

عبد الله النديم

يعقوب صنُّوع

الفلاح وثيقة الصلة بمشروع الاصلاح الاجتماعي والسياسي للحركة الوطنية في نهايات القرن التاسع عشر، وتجسَّد ذلك سياسيًّا في الحزب الوطني المبكر، وفي حركة العرابيين، وجاءت الأعمال النثرية؛ فعلى سبيل المثال طوَّر يعقوب صنُّوع شخصية «ابن الأرض» المقهور والمتمرد الواقع تحت رحمة الموظفين العثمانيين وتحت رحمة نظام كولونيالي لا أخلاق له. بينما طوَّر النديم شخصية فلاح أكثر غموضًا جسَّدت التخلف المخجل والجهل الخاصين بالشخصية الوطنية المصرية، ومارست شخصيات صنُّوع والنديم نضالاً وطنيًّا موجهًا للبرجوازية المتأوربة الفاسدة التي ازدرت ثقافته المعترضة على الروابط والأخلاقيات التي تربطه ببلده.

الروايات والقوميات

تناولت الكاتبة العلاقة بين الرواية والأمة مع ظهور الأيديولوجيات الوطنية؛ إذ ترى أن هناك توافقًا عامًا حول خصائص الرواية على مستوى البناء والخطاب، وعلى تمثيلها للزمان والمكان، وأن كل هذا موجود في الفضاء التاريخي الجديد للدولة

غلاف كتاب الجماعات المتخيلة
لبنديكيت أندرسون

غلاف كتاب تطور الرواية العربية
الحديثة في مصر لعبد المحسن طه بدر

الوطنية الحديثة. وتورد أن عمل «الجماعات المتخيلة» لبنديكت أندرسون الصادر عام 1983 أدى إلى تدفق عدد من الأعمال تتناول العلاقة الجدلية بين الرواية والأمة سواء في إطار السياق الغربي الحديث أو خارجه، ومن ثم تناولت الجدل حول الذات الروائية في مصر، حيث كان هناك شبه إجماع على أن رواية «زينب» لمحمد حسين هيكل هي الرواية العربية الأولى، وذلك على الرغم من ظهور عدة محاولات روائية عربية رصدها «تطور الرواية العربية الحديثة في مصر» لعبد المحسن طه بدر توثيقه لنحو 167 رواية ظهرت في مصر قبل رواية زينب بين أعوام 1834 و1914. وناقشت المؤلفة مفهوم الذات الروائية، ولماذا اعتبر مؤرخو الأدب ما قبل رواية «زينب» سلسلة من التجارب غير الناضجة.

ولتوضيح تبلور الذات الروائية الوطنية في الأعمال الروائية استعانت المؤلفة بمقال كتبه محمد حسين هيكل عام 1925 واعتبرته «مانفيستو» للأدب الوطني الجديد وهو «الأدب القومي». وقد استلهم هيكل مقاله من الرومانسية الفرنسية، وأكد أن البيئة الطبيعية والتاريخ الوطني هما المصدران الرئيسان للإلهام الوطني، وفيه يكتب هيكل «إذا ما كشف الفن عن جمال البلاد للمصريين، فإنهم سيبذلون قصارى جهدهم للاعتناء بهذا الجمال وإخراجه من العجب والرهبة»، وعن التاريخ الفرعوني والنيل ووادية يقول هيكل «كلها جديرة بأن تكون مصدر الوحي لأدب قومي يصور مصر في ماضيها وحاضرها صورة صادقة تنطبع في نفوس أبنائها وفي نفوس الأجانب عنها... فيعرفون مصر كما هي لاحقًا،

لا مصر التي شُوِّهت تشويها بالدعاية الفاسدة لغايات سياسية وغير سياسية»، ما يقوله هيكل ربطته الكاتبة بطرح بنديكت أندرسون عن العملية التخيلية التي تقوم بها الدولة الوطنية الحديثة، والتي تلوح في الأفق من ماض بعيد وصناعة خطاب معاصر عن الجماعة والاستمرارية عبر الزمان والمكان. وبناءً على ذلك اعتبرت رواية زينب الرواية العربية الأولى؛ فهي تعرض صورة رعوية كاملة ومتماسكة للأمة فيما يتعلق بكل من الحبكة والمكان ومن ناحية تقدم عرضًا أصيلاً لذات روائية مكتملة التطور.

رواية زينب

تظهر الذات السردية في رواية زينب من خلال شخصية «حامد» التي تمثِّل الصدام بين عالم قديم من القيم الاجتماعية البالية وعالم جديد طوباوي؛ حيث الهوية المضطربة الممزقة بين ثنائيات الهويات العتيقة والحديثة: «الشرق/ الغرب، الجنس/ الحب، الغنى/ الفقر، الواقع/ الخيال». هذه الصورة المتمزقة لحامد انعكست على سلوكه الانعزالي من آن لآخر في غرفته بعيدًا جدًا عن الحياة الجماعية لحقول العزبة، وهي الصورة التي حكاها هيكل عن نفسه في أثناء شروعه في كتابة الرواية، وهو في باريس يكتب على ضوء مصباح. ويصور هيكل حالته «لأعزل نفسي عن باريس وأرى، في عزلتي، الحياة في مصر محفورة في ذاكرتي وخيالي»، وهو ما تعقب عليه الكاتبة «استعارة متكررة لعلاقة الذات الجديدة بنقضيها الجدلي (الآني) -العالم خارج النافذة- الآخر»، هذا الآخر في رواية زينب هو الجمع المحتشد الشبيه برموز الاختزال، وهو المجتمع الريفي السلفي؛ المادة الخام للخيال الوطني، الاغتراب الاجتماعي الذي يعاني منه حامد تجعله يقضي أيامه متأملاً بلا نهاية في الحقول، يقول حامد «ولكن أنى يجد الشاب هذا المتاع في مصر؟ أنى يحل له أن يجد السعادة؟ إنه لمسكين بائس. هو بين اثنين كلاهما شر: إما أن يبقى في ذلك الموت الذي

غلاف رواية زينب لمحمد حسين هيكل

تأتي به لا شك الحياة الموروثة وقواعدها المطلوبة منه ومن كل المسنين. وإما أن يرتمي في أحضان الفضلات الفاسدة، التي رميت بها هذه البلاد المسكينة من الغرب السعيد المجرم. نعم في الأولى موت لا مفر منه، وهل ذلك التبتل الذي تطالب به كل شي إلا موت، وفي الثانية فساد وضياع»، وعلى ذلك كانت الطبيعة ملجأ حامد من مجتمعه، وهو يتحسر على الحمل الثقيل على الفلاح الأجير إذ يُنظر إلى العامل الريفي على أنه أجير، ليس بعمله، وإنما إما باللعب أو باعتباره وظيفة أزلية يمتد تاريخها إلى العصر الفرعوني، وكأن هذا طبيعي. في فقرة أخرى يقول حامد: «وتقضت أيام الحصاد هي الأخرى، وانتقلوا لعمل جديد واستعاضوا بذلك مكان الليل المقمر ونسيمه العذب وآماله وأحلامه نهار الصيف وشمسه المحرقة.. ولكنهم ما كانوا ليحسوا بذلك أو يألموا له وقد تعوده آباؤهم من قبلهم. تعوده من يوم

غلاف رواية يوميات نائب في الأرياف

مولدهم، فانتقل إليهم بالوراثة وبالوسط. وتعودوا ذلك الرق الدائم ينحتون لسلطانه من غير شكوى ومن غير أن يدخل في نفوسهم قلقًا. يعملون دائمًا ومن غير ملال، ويرقبون بعيونهم نتاج عملهم زاهرة ناضجة».

يوميات نائب في الأرياف

أما عن الذات السردية في يوميات نائب في الأرياف، فهو وكيل نيابة ساخر كُلف بالعمل في إحدى قرى مصر، يقضي أيامه في جرائم مثيره للشفقة، ارتكبها محليون، وينتقل بين عدد لا نهائي من الدوسيهات القانونية، فيما تمضي أمسياته الوحيدة مع رفيقه الوحيد وملجأه؛ الصحيفة. تعلّق الكاتبة على حال وكيل النيابة وبغضه للفلاحين، والجهل المستشري حيث القانون الفرنسي المستورد، هو وحده السلطة الرمزية البريئة في نظر الحكيم «لا أحد بريء في قرية الحكيم عدا القانون ذاته، الذي يمثل بنقائه وبعدم تمييزه كليًّا الشرعية الأخلاقية لحداثة عالمية تأخذ شكل الأمة باعتبارها صنفًا مثاليًّا. أن أيًا من الشخصيات في الرواية -باستثناء وكيل النيابة المستفز- لا يستطيع أن يصل إلى روح القانون»، أما عن الطبيعة في قرية الحكيم، فهي تعكس العفن والقذارة والفلاحين متآمرين بطبيعتهم العدوانية؛ حتى يصل وصفهم من قبل وكيل النيابة بشكل جماعي بأنهم «ذباب» و«ديدان ورائحتهم مثل رائحة القردة في حديقة الحيوانات»، تلك الحالة التي كان عليها وكيل النيابة جعلته يصرخ في وجه مُحضر شرطة بقوله «إن تلك الاجراءات التي تتبع في أعمالنا القضائية طبقًا للقوانين الحديثة ينبغي أن يُراعى في تطبيقها عقلية هؤلاء الناس ومدى إدراكهم وقدراتهم الذهنية، أو فلنرفع تلك المدارك إلى مستوى تلك القوانين!»

سياسات الواقعية، الواقعية الجديدة ورواية القرية

تنطلق الكاتبة بعد ذلك إلى مرحلة 1952، وما بعدها، ولكنها قبل أن تتناول صورة الفلاح في روايات تلك الفترة، تتناول العلاقة الإشكالية بين نظام 52 والمثقفين، إذ رحب معظم الكتاب التقدميون بثورة 1952، التي فتحت مجالاً لضرب ثقافة يسارية نشطة بجذورها الممتدة للإصلاح الزراعي الذي تبناه النظام، وانعكس على النشاط الثقافي الرسمي؛ فأسست وزارة الثقافة في عام 1958 مركزًا للفنون الشعبية، ومعهدًا ومكتبة للدراسات الشعبية، وترصد الكاتبة أنه بين عامي 1952 و1970 صدر ما لا يقل عن اثنين وعشرين رواية عن الريف، تحول بعضها إلى أعمال مصورة كبيرة، وفي ذلك تستشهد الكاتبة بعدد من الدراسات، منها دراسة «الأرض والفلاح: المسألة الزراعية في مصر» لإبراهيم عامر والتي نُشرت في عام 1958، وفيها يكتب

عامر «بهذا، أصبح الفلاح، ولأول مرة، في مركز التاريخ المصري، ليس باعتباره ضحية صامته أو باعتباره رمزًا محددًا ومرتكزًا عليه لماض غابر وإنما باعتباره موضوعًا حيًّا وممثلاً لتغيير تاريخي». وعليه كانت ثورة يوليو تنظر إلى المثقف باعتباره «ملتزمًا» بمباديء النظام، إذ نُظر إلى الكتابة باعتبارها فعلاً سياسيًّا تداخل مع مجموعة متكاملة من العلاقات الاجتماعية والأيديولوجية المتنازع عليها، وقد انعكست هذه النظرة على الإنتاج الروائي وبدا ذلك في نظرة عبدالرحمن الشرقاوي ويوسف إدريس إلى الفلاح كشخصية سردية متمردة، في حين كان ينظر كتاب آخرين أمثال محمد عبد الحليم عبد الله ويوسف السباعي وثروت أباظة إلى رسم صورة الفلاح باعتباره كمحافظ سياسيًّا وسرديًّا، واضعين الصراعات الاجتماعية والسياسية المركزية للقرية في إطار من الحبكة الغرامية المفرطة في العاطفية، وعلى ذلك كان هؤلاء الكتاب مدللين لدى النظام ومتصدرين للمناصب المهمة في المشهد الثقافي، وتذكر الكاتبة مدللة «تمثل رواية رد قلبي ليوسف السباعي التي صدرت عام 1955 مثالاً جيدًا للتواشج بين القص والأيديولوجيا»، فالصعود الطبقي للفلاحين مرتبط بالارتقاء مهنيًّا وأيديولوجيًّا مع الإدارة العسكرية الوطنية الجديدة.

استندت الكاتبة إلى العلاقة الإشكالية بين المثقفين والدولة الناصرية في تناولها لرواية «الأرض» لعبد الرحمن الشرقاوي، والتي صدرت عام 1952 فقد تلقَّت تقديرًا منذ صدورها من قبل الدوائر الثقافية التقدمية، واعتبرها محمود أمين العالم وعبد العظيم أنيس «مثالاً لامعًا على قص جديد بازغ في مصر»، واكتسبت وضعًا عظيمًا باعتبارها عملًا واقعيًّا ثوريًّا واشتراكيًّا» بسبب تفكيكها الصورة الرومانتيكية للقرية والفلاح. وتستشهد الكاتبة باستراتيجية رواية «الأرض» منذ الصفحة الأولى للرواية، «لست أريد.. أن أكتب رواية طويلة، ولا أنا أروي هنا تاريخ بعض الرجال أو النساء. ولا ذكرياتي،

دراسة الأرض والفلاح. المسألة الزراعية في مصر لإبراهيم عامر

غلاف لرواية الأرض لعبد الرحمن الشرقاوي

ولست أحتال على القارئ لأسرق اهتمامه ويقظته، فأؤكد له أن الأبطال الذين يضطربون عبر هذه الفصول، لم يعيشوا أبدًا إلا في الخيال. لن أخدع القاريء إلى هذا الحد، فخيالاتنا في النهاية لا تستطيع أن تخلق الكائنات التي تمضي مع الحياة مثقلة بالحياة: تحلم وتتعذب وتعرف المتاعب واليأس والهوى والدموع والضحكات والأمل الغامض وتصنع المستقبل في إصرار حزين. وما أنا بزاعم أني عرفت قصة الذين أتحدث عنهم، فنحن في مصر لا نكاد نعرف قصة كاملة لإنسان.. قصة الإنسان في مصر تظهر فجأة وتمضي فاترة رتيبة يخالجها الاحتدام والغليان لبعض الوقت.. ثم تمهد وتغيض شيئًا فشيئًا كمياة منسابة على الرمال. هكذا كانت حياة وصيفة وعبد الهادي وخضرة وعلواني ومحمد أبو سويلم والشيخ يوسف والشيخ الشناوي ومحمد أفندي والشيخ حسونة، وكل النساء والرجال والأطفال الذين عرفتهم في قريتي منذ عشرين عامًا». وتبرز الكاتبة من خلال تناولها لرواية الأرض أن الشخصية الجمعية للقرية هي الفاعل الأول الذي تحكى عبره الأحداث المشتركة والذكريات والتطلعات، وأن المادة الخام من الأساطير والحكايات هي محاولة لإعادة بناء الذات للقرية وعلاقتها بالعالم

غلاف رواية أيام الإنسان السبعة
لعبدالحكيم قاسم

الخارجي في حدود الملحمية والالهام ومنحها القوة لذلك.

انتقلت الكاتبة بعد ذلك إلى الروايات التي جاءت بعد هزيمة 1967 حيث الثنائية الضدية بين «الحلم/ الواقع، الماضي/ الحاضر، الأصالة/ المعاصرة، الريف/ المدينة» حيث الذات المنشطرة نتيجة الفقد الناتج عن الهزيمة لتبرز التفسخ التاريخي للذات جغرافيًّا ووجوديًّا من خلال تناول الكاتبة لرواية «أيام الإنسان السبعة» لعبدالحكيم قاسم ثم رواية «شرق النخيل» لبهاء طاهر. تورد الكاتبة «تحوَّل قص القرية في السبعينيات لأشكال هامشية وفردانية وغير منطقية من المعتقدات الطائفية والشعائرية من أجل استكشاف الطبيعة الأسطورية للثقافة الشعبية وكذلك الجانب القسري والحدي الخفي في المجتمع الريفي». وترى أن رواية «أيام الإنسان السبعة» تمثل التضاد بين الثقافة الريفية وخطاب النظام عن الحداثة؛ «الأيام السبعة في عنوان الرواية هي سبع لحظات منفصلة في حياة شاب نشأ في قرية صغيرة من قرى الدلتا. يصف كل مرحلة في سنة صوفية دائرية تدور حول رحلة حج سنوية لضريح السيد البدوي في طنطا، ويحدد مرحلة بعينها من تطور هذا الطفل/ الرجل حيث يكبر خارج دائرة الجماعة وينتهي به منفيًّا من سر تماسكها وزمانها السحري التقويمي». أما بشأن رواية «شرق النخيل» لبهاء طاهر «يتيح بناء الرواية الأمثولي لبهاء طاهر تفكيك الثنائية المألوفة التي تميز سرد القرية - مدينة/ قرية، أصالة/ حداثة- من خلال تضمينها جميعًا في مستوى جدلي وإعادة خلقها باعتبارها فضاءات متوازية للتمثيل السردي لدراما فردية وجماعية... وعلى الرغم من أن الماضي والقرية في مركز الدلالة في «شرق النخيل» ولكنهما ليس مترادفين ويمثلان الجنة الموعودة، ولكنهما يتصارعان حول الحقيقة والعدل وإرادة الحياة والاتحاد، كما هي الحال في المدينة».

في الجزء الثاني من المقال تتناول الكاتبة اللغة المستخدمة بدءًا بالنديم وصنُّوع؛ إذ ترصد أن النديم كتب بمزيج بين الفصحى والعامية المصرية، معتمدًا على السياق والوضع الاجتماعي للمتكلمين، وأحيانًا بعربية كلاسيكية مبسطة، ولاحظت أن شخصيات النديم تتحدث بنمط لغوي مناسب لطبقتها وأصولها العرقية والجغرافية ومهنتها وتعليمها، بينما كتب صنُّوع مسرحياته كلها بالعامية. وفي المجمل ترى الكاتبة أن اللغة المستخدمة كانت أداة لنقد الأرستقراطية من العسكر الأتراك القدامى ومن طبقة الصفوة الحضرية ذات الانتماء الثقافي، سواء كانوا أوروبيين أو مستشرقين يستخدمون عربية هجينة ومصريون مستغربون والتي

تصفهم الكاتبة بأنهم «مظهريون يختالون بعدتهم المتفوقة من الثقافة التي اكتسبوها».

يكتب النديم التي تعده الكاتبة من رواد الإصلاح اللغوي في افتتاحية «التنكيت»: «وليست متحفة بمجاز ولا استعارات ولا مزخرفة بتورية واستخدام ولا مفتخرة بدقة قلم محررها وفخامة لفظة وبلاغة عبارته ولا معبرة عن غزارة علمه وتوقد ذكائه ولكنها أحاديث تعودنا عليها ولغة ألفنا المستمر بها لا تلجئك إلى قاموس الفيروزآبادي ولا تضطرك لترجمان يعبر لك عن موضوعها ولا شيخ يفسر لك معانيها، فهي كصاحب في مجلسك يكلمك بما تعلم، وكخادم في بيتك يكبر منك ما تقدر عليه ونديم يسامرك بما يمتعك». تنتقل الكاتبة بعد ذلك إلى عام 1925 حين دعا محمود تيمور إلى كتابة الحوار السردي كاملاً بالعامية التي أسماها «اللغة الطبيعية للمتكلم»، لكنه تراجع بعد ذلك بسنتين لصالح العودة إلى «لغة عربية أدبية»، والسبب أن تيمور كان شغوفًا باعتراف مجمع اللغة العربية، الذي لم يقبل المؤلفين الذين كتبوا بالعامية. وتتابع الكاتبة أن ذلك الجدل استمر في عشرينيات القرن العشرين، وفي النهاية انتصرت اللغة العربية «الثالثة» أو الفصحى المتحولة إلى الدارجة، وهو ما استخدمه محمد حسين هيكل في روايته زينب، كي يناسب المنطق السلطوي للذات السردية في الرواية، أما في يوميات نائب في الأرياف فقد استخدم الحكيم على لسان الفلاحين لهجة عامية ساخرة، وفي ذلك تذكر الكاتبة «تمثل التجاوزات اللغوية في «يوميات نائب في الأرياف» توجهًا ثنائيًّا صوب الصوت الهامشي. فمن ناحية فإن قيمتها الصادمة تأتي من التباين المتنافر والكوميدي بين الكلام المتدني وبين التهذب والفصحى المعيارية. ومن ناحية أخرى، فهذه اللغة المتدنية الكوميدية الدائرية تقترح احتمالية النقد الشعبي الجماهيري للخطاب المسيطر، بما في ذلك الخيال السردي البرجوازي»، وفي ذلك اشتبك بعد ذلك عبد الرحمن الشرقاوي مع طه

غلاف كتاب مذكرات طالب بعثة للويس عوض

حسين في عام 1953 حول الاستخدام المفرط للعامية في حوار رواية «الأرض»، فاتهم طه حسين الشرقاوي ومعاصريه بتجاهل اللغة العربية والسخرية من رصانتها، وفي المقابل أصر الشرقاوي ويوسف إدريس ونعمان عاشور على كتابة الحوار بالعامية، مبررين أنها ضرورة فنية ووسيلة أساسية للتقديم الواقعي للشخصية. وعن الاستنتاج النهائي بشأن صراع العامية و«اللغة الثالثة الدارجة» فالتجربة السردية للكتابة بالعامية كانت تجربة قصيرة في نهايات القرن التاسع عشر على يد محمد عثمان جلال والنديم وصنُّوع، لكنها هُجرت تمامًا مع في القرن العشرين باستثنائين بارزين: مذكرات لويس عوض المنشورة عام 1964 «مذكرات طالب بعثة»، وكتاب بيرم التونسي «السيد ومراته في باريس» المنشور في عام 1953. وفي نهاية كتابها تتوصل الكاتبة إلى أن الروايات التي تتناول الفلاح والريف المصري ما زالت أسيرة التفسخ

الناتج عن هذا التاريخ الاجتماعي القديم/ الجديد في رواية القرية المعاصرة في شكل ميتا سردي رمزي وساخر، وتُدلل على ذلك باقتباس من رواية «محب» لعبدالفتاح الجمل الصادرة عام 1992 «حدث في رواية متواترة، أن «مصر» كانت تتنفس في شماليها الأقصى، وقيل تعس وتتفقد الأحوال، وتتعرف إلى خلق الليل والنهار، وقيل ــ وهي الأرجح» تمشي رجليها وقد خدرتا من طول خلود. وبينما كانت تهبع على ضفة النيل قرب دمياط كما يهبع الجمل، فعطست ومسحت بوزها بكمها وهي تتشهد، وبأصول إبهامها

غلاف كتاب بيرم التونسي بعنوان السيد ومراته في باريس

مسحت عينها التي دمعت، وتلفتت حولها فلما لم تجد من قول لها «يرحمك الله يا مصر»، شمخت جانحة إلى اليمين رافعة إبهامها الأيسر، تضغط به منخورها الأيسر تسده، وفمها تطبقه، وبعزم أمها، وأبيها تنفخ، وكالصاروخ يرتفع بربورها، بربور مصر العزيز، إلى أعلى عليين. وعلى بعد كيلومترين وكسور من مجرى النيل. انحط البربور. ومن يومها لم يتزحزح في نقطة لم يكن لها أدنى اعتبار على خريطة مصر.

هذا أصلي وفصلي -أنا قرية محب- وأصل الفتى ما قد حصل، أي نعم أنا بربور، إلا أنه بربور مصر».

4

وصايا عادل عصمت العشر

رواية الأرض في رداء جديد
«الوصايا»

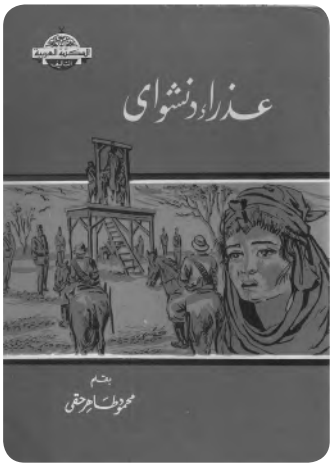
المؤلف: عادل عصمت
الناشر: الكتب خان للنشر والتوزيع، 2018

دينا قابيل

عادل عصمت

منذ الصفحات الأولى لرواية «الوصايا» لعادل عصمت، سيدرك القارئ أنه بصدد عمل ملحمي فريد، وأن الوصف المشهدي واللغة الشفافة التي تنسل من بين ثنايا السرد جديرة بعمل روائي تطارده الجوائز والترشيحات أينما كان. صحيح أن صاحب الوصايا حصل على جائزة نجيب محفوظ للرواية في 2016 عن «حكايات يوسف تادرس»، ومن قبلها في 2011 منحته الدولة جائزتها التشجيعية عن «أيام النوافذ الزرقاء»، كما وصلت «وصاياه» للقائمة القصيرة للجائزة العالمية للرواية العربية «البوكر» في 2019، إلا أن هذا العمل الأدبي يتجاوز ذلك الضجيج العابر الذي تحدثه الجوائز، ليصطف بجدارة بين الروايات المرجعية التي تناولت الريف المصري في الأدب العربي.

فعلى مدار تاريخ الرواية المصرية ونشأتها، كان الريف محورًا للسرد ومحاولة للحفر عند الجذور، منذ الرواية الأشهر زينب (1912)، وبعض المحاولات السابقة عليها والمتناثرة في بدايات القرن العشرين، مثل الفتى الريفي والفتاة الريفية (1903) لمحمود خيرت أو عذراء دنشواي (1906) لمحمود طاهر حقي، ثم كانت رواية الأرض (1953)لعبد الرحمن الشرقاوي،وأيام الإنسان السبعة (1969) لعبد الحكيم



عذراء دنشواي

حكايات يوسف تادرس

أمام النوافذ الزرقاء

قاسم، وأعمال متنوعة ليوسف إدريس ويوسف أبي رية ومحمد البساطي، وحتى وصايا (1918) عادل عصمت التي يمكن اعتبارها رواية الريف/ المرجع لأيامنا هذه. تناولت هذه الكلاسيكيات الريف مركزًا للأحداث؛ من حيث الصراع الطبقي، أو إفقار الريف ومحاولات تمدينه، علاقة الفلاح بالإقطاع أو بالاستعمار، وإشكالية الريف والسلطة، وعلاقة المثقف بجذوره وجدلية العلم والجهل والدين والخرافة. أما الوصايا، فهي امتداد لعمل عبد الحكيم قاسم الأشهر؛ أيام الانسان السبعة في ملمحين أساسيين، حتى وإن اختلفت الثيمة الرئيسية -بطبيعة الحال-وإن اختلفت العوالم الأدبية في الروايتين، الملمح الأول هو انهيار عالم القرية القديم بكل منظومته القيمية وبزوغ عالم جديد ينمو على أنقاضه جالبًا معه قيم التحديث التي لا مفر منها. والثاني هو تصوير شخصيات القرية من دم ولحم والتماهي مع هذه الشخصيات، بعيدًا عن «التعاطف» أو النظرة من موقع متعالٍ التي يقع فيها الكاتب في العديد من الأعمال الأدبية في معرض «دفاعه» أو انحيازه لوجهة نظر الفلاح.

في أيام الانسان، يرفض الراوي عالم الأب الصوفي المغلف بالبؤس والفقر والجهل في قريته الأثيرة، وفي الوصايا يرفض الحفيد الوصايا العشر التي أملاها عليه جده، ولكن في كلتا الحالتين يتجسد الصراع في الزمن الذي لم يعد كما كان، يتوارى العالم «المثالي» للقرية مع اليقين باستحالة دوامه والشعور الغامر بالحنين.الوصايا هي رواية الأرض بامتياز بكل تجلياتها ورمزيتها.

رمزية الوصايا

تبدأ الرواية بفصل تمهيدي يحمل عنوان «20 ديسمبر 1978»؛ وهو تاريخ آخر لقاء جمع بين الراوي-الحفيد وجده الشيخ عبد الرحمن الذي أملى عليه وصاياه العشر قبل وفاته بأيام، فنقرأ على لسان الراوي هذه الجملة الأشبه بالبيان «دخلت غرفته في هذا اليوم العصيب من شهر ديسمبر 1978، ولم أخرج منها حتى الآن. ليس في الأمر مجاز».هذا التاريخ العادي للقاء كلاسيكي بين كبير العائلة الذي يعلق الآمال على حفيده المتعلم ليتقلد المناصب العليا، والفتى —مثله مثل الكثيرين- الذي يخيب ظن العائلة ويجنح إلى الحرية والبراح البعيدين

عن الحياة المرسومة له سلفا، ثم يرسب في كلية الزراعة فينديه جده بـ»الولد الساقط» («كنت في الثامنة عشر، نفرت من كل شيء، من نظام حياتنا، من تاريخ العائلة الذي خصَّني بحكايته بتفاصيل دقيقة، كأنه يرغب أن ينقشه على قلبي» ص7). يتحول هذا اليوم إلى مشهد رئيسي تنطبع تفاصيله في ذاكرة الشاب، وكذلك في مخيلة القارئ، هذا القارىء الذي يكاد يرى حضور الجد الطاغي في جلبابه وعباءته، في جلسته ورأسه العار من عمامة الأزهر، في صمته الذي يلف المكان فيحبس الحفيد في مكانه لا يتحرك إلا بأمره. استطاع الكاتب أن يجعل منه مشهد لا يُنسى في تاريخ الرواية، وخصوصًا حين يقول الجد «سأملي عليك عشر كلمات، احفظها، وسجلها في قلبك. احفرها هناك. فكر فيها وأنت نائم، وأنت ماش. فكر فيها وتأملها.لن تفهم كل ما أقوله لك الآن. أنتَ الآن غر، مشدود إلى عصير الحياة في بدنك. ستحتاج هذه الكلمات أكثر مما ستحتاج الأرض أو الدار. اسمع مني إن لم تفهم الآن فسوف تفهم بعد ذلك».

عشرة وصايا تضمها دفتي الكتاب الذي يمهد بفصل «الأربعاء 20 ديسمبر 1978» ويختتم بفصل «الثلاثاء 13 مايو 2008»، أما الوصايا فهي «خلاصك في مشقتك» و«إياك والعمى» و«المتعة عابرة كالحياة»، و«كن يقظًا وقت الأفراح» و«الثروة مثل الدابة عليك أن تسوقها» و«احذر أن تقتل أخاك» و«الأحزان سموم القلب» و«تحمَّل الألم» و«المحبة دواء أيام الباطل» و«أعظم الفضائل في التخلي».

هذه الوصايا التي يطلب الجد من حفيده أن ينقشها في قلبه هي الأصول الأولى، التمسك بالجذور وبوحدة العائلة، ميثاق الريف غير المكتوب، هي ناموس الحياة المتمثل في الأرض. الوصايا العشر هي أجزاء الرواية المتتابعة، التكئة أو الغلاف الذي يحتضن تاريخ عائلة «سليم» منذ سنوات الكارثة في الثلاثينيات من القرن المنصرم وضياع أرض العائلة ثم محاولة استعادتها؛ انتعاش العائلة والتوسع في الأرض والزرع في سنوات الخمسينيات والستينيات، ثم الانكسار الكبير مع هزيمة 1967، حين امتزج القهر العام بالقهر الخاص مع وفاة علي سليم، ثم حرب 73 ودخول الحداثة والميكنة في كل شيء حتى يخال إلى أصحاب الأرض أن الأرض ستزرع من تلقاء نفسها، ثم تشتت أهل الدار في بقاع الأرض المختلفة. كل حكمة أو وصية وصل إليها الشيخ عبد الرحمن بعد مشوار من الألم، كما لو أنه يريد أن يقي حفيده ألم التجربة. في وصية «خلاصك في مشقتك»يتمحور السرد حول الموت، موت أبو سليم وشقيقه نعيم، ثم كارثة ضياع الأرض ونزع ملكيتها بسبب عدم السداد، فتبدو استعادة الأرض استعادة للحياة بالعمل والمشقة اللذين اتخذهما الشيخ عبد الرحمن نبراسًا في حياته. عُرف الشيخ عبد الرحمن بحكمته وبذكائه وبصيرته، برع في قياسات الأرض ونقل الملكيات وتقييم جودة الأراضي وحفظ تاريخ كل قطعة عن ظهر قلب، أصبح صاحب العلم الذي يرجعون إليه، وأدرك هو مناطق قوته وجبروته، «البصر والذاكرة سلاحان نمَّاهما»، لكنه أدرك في خريف أيامه أنه تخلى عن قوته الروحية، فكانت وصيته الثانية لحفيده تحذره من عمى القلب «إياك والعمى».

شخصيات من دم ولحم

وعلى الرغم من ذلك كله، لا يمكن أن يصل القارىء إلى كراهية شخصية الشيخ عبد الرحمن، الرجل القوي المتجبر المهيب، الذي لا يخلو من غلظة واستبداد. فقد استطاع عادل عصمت أن ينسج شخصيات متعددة الأبعاد تليق بملحمة الوصايا، هذه الرواية التي قال الكاتب نفسه إنه اعتمد فيها على الواقع حتى وإن تخللتها ومضات من الخيال، كما صرح في إحدى حواراته إن رواية «الوصايا» هي العمل الذي ظل ثلاثين سنة يحلم

بكتابته. فكل شخصية من شخصياته الأثيرة شديدة التجذر في الواقع وفي الوقت ذاته شديدة الرمزية في علاقتها بالأرض والجذور. وهو ما يتضح من خلال العديد من الشخصيات وعلى رأسها الشيخ عبد الرحمن وابن أخيه «على سليم» اللذان تفصل بينهما هوة سحيقة. الشيخ كبير العائلة الذي نجح في استعادة الأرض، يدرك قوته، يأمر وينهي، عالمه مادي لا مكان فيه للخطأ أو السهو، يقرر هدم وبناء الدار نزولاً على متطلبات العصر والحفاظ على نسل عائلة سليم حوله داخل الدار الجديدة. أما علي سليم فهو المعادل الموضوعي للأرض ذاتها، المتوحد معها، قضى حياته منذ صباه في الطين «يروِّض الأرض ويفهم طباعها». ففي حين أن «الشيخ يعمل في الأوراق، ويرى الأرض كلمات على ورق، وتوقيعات وأمور يمكن التلاعب بها، علي سليم» يشعر بالأرض نفسها التي تشقها فأسه؛ كان واثقًا فيها ما دام يقف عليها بقدميه فإنها ستخضع له». وعلى الرغم من ولعه وعشقه للأرض لم يستطع أن ينفرد بالفدادين الثلاثة الذين خصصهم الشيخ له بعد وفاة أبيه، فوحدة العائلة وتقاليدها الريفية الصارمة لا تتهاون مع تفتيت الأرض وتوزيعها.فالتضحية بوحدة العائلة خيانة، وبالنسبة لعلي، كان «العيش في العائلة هو ملامح وجهه، فكيف يمكن للمرء أن يفارق ملامحه؟» هل كانت صلافة الشيخ سببًا في الحزن والهم اللذان تمكنا من علي سليم حينما اتهمه بإهمال الأرض وتمكن الدود من القطن ولم يستطع علي أن يغفر له ولا لنفسه، هل مات كمدًا بحسرته؟ أم أن مثاليته كانت من النبل والتطهر بحيث يصعب أن تتعايش مع العالم الجديد؟ حين يسترجع السرد تفاصيل الصراع المكتوم بين عالم الشيخ وعالم علي، يكون عنوان وصية الجد لحفيده «احذر أن تقتل أخاك» كما لو كان يعبر عن ندمه العميق لتخليه عن ابن أخيه وتهميشه وقتله معنويًا. وفي نهاية الرواية، تأتي الوصية العاشرة لتفاجئ القارئ؛ وتعطي بعدًا صوفيًا جديدًا لشخصية الشيخ حين يقرر أن يتخلى عن حيازة الأرض ويقسمها بين العائلة «أعظم الفضائل تكمن في قدرتك على التخلي. (...) الحيازة يظنون أنها الحياة. هكذا سارت السنن منذ الخليقة». نجح الشيخ عبد الرحمن، قبل أيام من رحيله، أن يعطي درسًا أشبه بدرس المتصوف لمريديه بتطبيقه لوصية التخلي. فكان تقسيم الأرض على الأبناء في حياته حدثًا جللاً يثير التساؤلات.. هل يقع في منطقة الواقع أم في منطقة الخيال؟ لا أحد يعلم على وجه الدقة، غير أن مع تقسيم الأرض وانفراط عقد العائلة وتبدد الدار، تحققت نبوءة الجدة خديجة التي انتابتها حالة مرضية جعلتها تتسمع ما وراء الجدران وتنتظر «هؤلاء»، «من لا اسم لهم» الذين أرادوا خراب الدار وهجر أهلها لها.

المشاركون في هذا العدد

- أمير زكي ..... صحفي ومترجم مصري
- إسلام بركات ..... كاتب مصري
- جون بيلامي فوستر..... أستاذ علم الاجتماع بجامعة أوريجون ومحرر بمجلة Monthly Review
- خالد يوسف ..... كاتب مصري مهتم بالرياضة والسينما
- دينا قابيل ..... كاتبة صحفية
- زياد عقل ..... باحث حاصل على دكتوراه في علم الاجتماع السياسي من جامعة ليستر بالمملكة المتحدة
- سنية البهات ..... باحثة وكاتبة صحفية مصرية
- شادي لويس ..... كاتب وأخصائي نفسي
- شيرين أبو النجا ..... أستاذة الأدب الإنجليزي في كلية الآداب بجامعة القاهرة
- عماد أبو صالح ..... شاعر وصحفي مصري
- عمر المغربي ..... باحث في الفلسفة
- فيديريكو جارسيا لوركا ..... شاعر وكاتب مسرحي ورسام وعازف بيانو ومؤلف موسيقي إسباني
- لطيفة الزيات ..... ناشطة وروائية وناقدة أدبية مصرية أولت اهتمامًا خاصًا لشؤون المرأة وقضاياها
- محمد حسني ..... مدرس في كلية الآداب بجامعة عين شمس
- مروة الناعم ..... مترجمة مصرية
- مصطفى هشام..... كاتب مصري
- هشام عبد الرءوف ..... باحث في التاريخ المصري

دار المرايا للإنتاج الثقافي
مرايا-12
رقم الإيداع
2019/13690
978-977-6648-38-8
EL MARAYA
المرايا
للإنتاج الثقافي