مرايا-7

زينب فواز
فجر النسوية المصرية

التحرش الجنسي
بين لوم الضحية والعنف الاجتماعي

عجز الشعبوية العربية

مستقبل علم الاجتماع الغربي

الزواج في وثائق القرن التاسع عشر

مرايا-7

زينب فواز:
فجر النسوية المصرية

- التحرش الجنسي بين لوم الضحية والعنف الاجتماعي
- عجز الشعبوية العربية
- مستقبل علم الاجتماع الغربي
- الزواج في وثائق القرن التاسع عشر

مرايا-7

زينب فواز:
فجر النسوية المصرية

الناشر دار المرايا للإنتاج الثقافي

الكُتاب

أنس غنايم، إيمان النمر، خالد يوسف، رياض حمادي، سارة نجاتي، سلمى سعيد، علاء عوض، عماد أبو غازي، مجدي جرجس، محمد جاد، موريس عايق، يحيى وجدي

تحرير

دينا جميل، مصطفى عبد الظاهر، مروة الناعم

تصميم فني

مصطفى علوان

تصميم الغلاف

باسل أحمد

مرايا-7

- «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 تلقى 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، وفي 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: 17844/ 2018

الترقيم الدولي: 978-779-6648-10-4

المراسلات

23 شارع عبد الخالق ثروت، وسط البلد، القاهرة ،

جمهورية مصر العربية

تليفاكس: 223961548

البريد الإلكتروني:

marayajournal@elmaraya.net

١٥٢ صفحة

المقاس ١٩×٢٧,٥ سم

أكتوبر - ٢٠١٨

المحتويات

- **في عجز الشعبوية العربية**

في الإصـدار السابق (السادس) من كتاب مرايا غير الـدوري قدم لنا محمود هدهود دراسة حول مفهوم «الشعبوية» عند أرنستو لاكلاو، وما تحمله من إمكانية استراتيجية للنضال الديمقراطي في العصر الحديث. في هذا العدد، يقدم الباحث السوري موريس عايق دراسة نقدية مطولة تستكمل النظر في الشعبوية، كنظرية، وفي نفس الوقت، تناقش المحاولات الفكرية والسياسية العربية في نفس السياق، وعجزها عن تأسيس بديل شعبوي ديمقراطي وأسباب هذا العجز.

- **الجماهير والعفوية والحزب: حوار مع جان بول سارتر**

ترجمة لحوار مع الفيلسوف الفرنسي جان بول سارتر نُشر في عام 1970 يدور حول أزمات أحداث 1968 وأسباب فشلها. يفصل سارتر في هذا الحوار في مسألة شائكة لطالما شغلت الفكر السياسي الحديث جملة، لا سيما الماركسي منه، وهي أزمة الفعل السياسي وعلاقته بالتنظيم والحزب. ويطرح سارتر رؤيته لعلاقة الطبقة، والجماهير، وعفويتهم بالحزب كمؤسسة ومجموعة منتظمة من الأفكار، وتأثيره على مسيرة النضال، والطريقة التي قد تمكن من تجاوز تأثيره السلبي.

- **موقف الكنيسة الأرثوذكسية من الثورة المصرية**

خلال الأسابيع الماضية شهدت الكنيسة المصرية أحداثًا مؤسفة تصل إلى القتل والانتحار. ولا نعرف عن هذه الأحـداث وأسبابها سوى ما تكتبه الصحف عن مجريات تحقيقات الجهات القضائية وأحكامها. لقد أصبح من المعتاد منذ عقود ألّا يعلم المواطن العادي شيئًا عما يجري داخل الكنيسة، سواء الخلافات في إدارتهـا، أو الاختلاف بين تياراتها الفكرية، سواء لقلة ما يُكتب عن الأمر، أو لندرة المصادر، والتكتم على الأرشيفات. في هذه الدراسة يقدم مجدي جرجس تحليلًا لموقف الكنيسة الرسمي من ثورة يناير، ويتتبع جذوره التاريخية، الفكرية والسياسية والدينية، كما يسلط الضوء على حقبة البابا شنودة وما تم بها من تغييرات إدارية ومؤسسية وفكرية تشير بجلاء، وترتبط ارتباطًا وثيقًا، بهذه الأحداث التي شهدتها الكنيسة في الآونة الأخيرة.

- **مستقبل علم الاجتماع الغربي**

يقدم الكاتب الأردني أنس غنايم عرضًا ثريًا لآراء المنظّر الاجتماعي الأمريكي إيمانويل فالرشتاين حول مستقبل علم الاجتماع، من خلال كتابه «نهاية العالم كما نعرفه: نحو علم اجتماعي للقرن الحادي والعشرين» الصادر حديثًا عن مشروع نقل المعارف بدولة البحرين، وبترجمة فايز الصياغ. يعرض غنايم للنقد الذي وجهه فالرشتاين للآراء المؤسسة لـ «ثقافة» علم الاجتماع الغربي، وما واجهته هذه المقولات من نقد، متطلعًا إلى تجاوز أزمات علم الاجتماع الغربي وتقديم رؤية قد تُسهم في تأسيس مقولات اجتماعية جديدة تتماشى مع ما شهده العالم من تغيرات اجتماعية واقتصادية وسياسية وجغرافية.

مرايا-7

- **بداية** **6**
- **هوامش**

1. التحرش الجنسي: بين لوم الضحية والعنف الاجتماعي ..... **سارة نجاتي** **9**

- **رؤى**

1. الدولة المصرية بين الاحتفاء بـ«جيتس» وعداوة «زوكربرج» ..... **محمد جاد** **19**
2. مساءلات نقديّة: علم الاجتماع كما يراه فالرشتين اليوم ..... **أنس غنايم** **24**

- **دراسات**

1. في عجز الشعبوية العربية ..... **موريس عايق** **35**
2. زينب فواز: فجر النسوية المصرية ..... **إيمان النمر** **51**
3. قراءة في موقف الكنيسة القبطية الأرثوذكسية من الثورة المصرية ..... **مجدي جرجس** **66**
4. قراءة جديدة في وثائق قديمة: هوامش على بعض الوثائق العربية في مصر ..... **عماد أبو غازي** **77**

- **نظر**

1. القدس: الحياة اليومية في انتظار قدوم المسيح ..... **خالد يوسف** **87**

- **ذخائر**

1. لماذا الاشتراكية؟ ألبرت أينشتين..... **ترجمة: سلمى سعيد** **105**

- **حوار**

1. سارتر: الجماهير، والعفوية، والحزب ..... ترجمة: مروة الناعم **113**

- **مراجعات**

1. الواقعية والغرائبية في رواية مانيفيستو الديك النوبي ..... رياض حمادي **133**
2. قراءة في كتاب «ابن تيمية وعصره» ..... علاء عوض **142**
3. باب الخيمة ... جيل السبعينيات عاريًا! ..... يحيى وجدي **148**

بـــدايـــة

يقدم كتاب «مرايا» في إصداره السابع عددًا من الدراسات والمقالات والعروض النقدية التي تتناول مجموعة من القضايا المطروحة على الساحة الفكرية في مصر والعالم.

تلقي إيمان النمر الضوء على شخصية «مهملة» في التاريخ النسوي في مصر وهي زينب فواز، التي تنتمي إلى جماعات الشوام التي هاجرت إلى مصر في ستينيات وسبعينيات القرن التاسع عشر. اشتغلت فواز بالكتابة الصحفية والتأليف، فصدر لها ثلاث روايات وكتابان وديوان شعر، ولها مخطوطان لم ينشرا. دافعت فواز عن حق المرأة السياسي في التصويت والانتخاب. كذلك جادلت بأن هوية الرجل والمرأة ليست من صنع الطبيعة؛ وإنما هي هوية اجتماعية تاريخية أداتية ناتجة عن التكيف الثقافي والعملي المحّمل بتشريعات وعادات. دافعت فواز عن تعليم المرأة وعملها، كما دافعت عن حق المرأة في الحب واختيار من تتزوجه. وتفسر إيمان النمر تهميش فواز، على الرغم من ريادتها، بأنه نتيجة لحاجة الحركة النسائية البرجوازية ومساندِيها إلى سردية تاريخية منتمية إليها تمنحها الريادة وحق امتلاك هذا الخطاب تمهيدًا لاحتكاره.

يقدم خالد يوسف عرضًا للرواية المصورة «القدس: حكايات من المدينة المقدسة» للكاتب الكندي جي ديليل. تقدم الرواية توثيقًا للحياة في القدس بأعين ديليل الذي يكتشف للمرة الأولى من خلال الحياة لمدة عام كامل في المدينة العربية حقيقة وتعقيدات الصراع العربي الصهيوني. ومن خلال رسومات ديليل نتعرف على ما يعاني منه الفلسطينيون في القدس، وعلى تعقيدات الهوية في تلك المدينة التي يسيطر عليها الإسرائيليون. تنتهي الرواية بعد عام قضاه ديليل في القدس بعد أن أدرك أن تعقيدات الحياة هناك تفوق ما رآه في أي مكان من قبل، وبعد أن نقل برسوماته الواقع اليومي المؤلم الذي يعيشه الفلسطينيون.

تناقش سارة نجاتي قضية مطروحة بقوة وهي «التحرش الجنسي»، والذي تتعرض له نسبة هائلة من النساء في مصر. تطرح نجاتي أن السلوك الجنسي غير السوي ينبع من تشوه العلاقات الجندرية في المجتمع ككل، وهو ما ينبثق بدوره من فكر يرى في المرأة كائنًا منقوصًا. وتشير نجاتي إلى أن العنف ضد المرأة ما هو إلا انعكاس لعلاقات اقتصادية واجتماعية أكثر شمولاً وتعقيدًا، فعندما يحكم العلاقات الإنسانية والممارسات السياسية والاجتماعية مبدأ البقاء للأقوى، يتحول العنف بين أطراف هذه العلاقات إلى أمر طبيعي، معتاد، يكاد لا يكون مرئيًّا نتيجة لعمقه وتوغله في بنية المجتمع. وبالتالي فالقضاء على علاقات الاستغلال تلك لن يحدث بسن قوانين منصفة للمرأة، ولا بإجبار الدعاة ووسائل الإعلام عن التخلي عن الخطاب الذكوري الذي ينتقص من قيمة النساء. القضاء على التحرش لن يحدث، كما تطرح نجاتي، إلا بثورة أيديولوجية تعيد النظر في أكثر أمور حياتنا بداهة: الاستغلال.

هوامش

التحرش الجنسي.. بين لوم الضحية والعنف الاجتماعي

سارة نجاتي

التحرش الجنسي.. بين لوم الضحية والعنف الاجتماعي

سارة نجاتي

التحرش الجنسي جريمة ترتكب في جميع أنحاء العالم، ولكنها في مصر تحمل طابعًا خاصًا جدًا، ليس فقط لتحولها إلى ممارسة يومية منتشرة انتشار النار في الهشيم، ولكن أيضًا لهيمنة الخطاب اللائم للضحية والمهوِّن من فعل التحرش، لذا لا بد وأن يكون هناك أسباب لتحول التحرش في مصر إلى ظاهرة مجتمعية تمارس ضد نسبة كبيرة من النساء[1].

كيف يستقبل المجتمع التحرش؟

تشترك الغالبية العظمى من ردود الفعل على جرائم التحرش في لوم الضحية مهما تشابهت أو تباينت طرق اللوم. وتنقسم ردود الفعل تلك بين رأي يرى أنه على المرأة أن تقبل بالتحرش، ورأي يرى أن المرأة تستحق التحرش. ويستند الرأي الأول لتصور متخيل، لا علاقة له بالواقع، عن شكل العلاقات بين النساء والرجال في الغرب. وهو التصور الذي يفترض أن خروج المرأة للعمل، وارتداءها ما تشاء كما تفعل النساء في الغرب، يفرض عليها أن تقبل أشكال تودد الرجال للنساء في الغرب، وأشكال التودد في الغرب، على حد تصورهم، تتبع منهج «العرض والطلب» حتى وإن طبقوا مبدأ العرض والطلب بمطاردة النساء في الشارع! وهذا الرأي المستتر وراء الرغبة في التحرر ومحاكاة النمط الغربي ظهر في ردود الفعل التي انتشرت في الفترة الأخيرة على مواقع التواصل الاجتماعي حول واقعة التحرش الشهيرة في التجمع الخامس التي

1 The Egyptian Center for Women's Rights, https://egypt.unfpa.org/sites/default/files/pub-pdf/8655f498-85a0434-e-9396-bfa3b390f63e.pdf

سجلتها صاحبة الواقعة على كاميرا الفيديو الخاصة بهاتفها المحمول. والتغريدة الآتية هي لفتاة في العشرينيات من العمر ولها عدد لا بأس به من المتابعين:

«نو أوفينس بس أنا مش شايفة الراجل بتاع أون ذا ران ده متحرش ولا الموضوع كان يستدعي القيديو، كل ما في الموضوع أنه شاف سترينچر جذابة شدته وقرر ميضيعش الفرصة التي قد تؤدي لحاجة كويسة في وقت لاحق من الزمن ويستجمع شجاعته ويدعوها لاحتساء كوب من القهوة بأدب في أون ذا ران زي في الأفلام»

وكتب شاب في أحد التعليقات على الفيديو بالفيس بوك:

«ما هو طالما عايزين حرية مرأة، يبقى لازم تفهموا أن الدول اللي فيها حرية مرأة، وبتلبس فيها الست زي ما البنت بتاعتة الفيديو دي لابسه، عادي جدا أن يجي واحد يقولها تعالي نشرب قهوة، أومال ح يتعرف عليها ازاي يعني»

يتسم هذا التصور السطحي عن شكل الحرية الجنسية في الغرب بالتناقض الشديد في تكوينه؛ فهذا الشاب الثلاثيني، العامل بمجال البترول، وخريج مدرسة على الأرجح تدعى WXYZ والجامع لمعلوماته عن الغرب من مسلسل How I Met your Mother (كيف قابلت والدتك)، لا يرى أي مشكلة في مطاردة امرأة بسيارته في الشارع للحصول على موعد معها من نافذة السيارة، ويعتبر هذا السلوك طبيعيًّا بل إنه الطريقة العصرية للتعارف بين الرجال والنساء. إلا أن هذا الشاب المصري نفسه العامل بمجال البترول، خريج الـ WXYZ، الذي جمع معلوماته من How I Met your Mother، قد يكون على أتم استعداد لارتكاب جريمة قتل إذا ما قبلت والدته الذهاب مع رجل لا تعرفه، وهي في طريقها للسوق، لاحتساء القهوة معه على الطريق الصحراوي، وهذا لأنه يرى في قبولها لدعوة الشاب انتقاصًا من عرضها وشرفها، وعرضه وشرفه هو.

وهذا النموذج «المتحرر» منتشر أيضًا بين بعض «مثقفي» و«ناشطي» و«مدوني» و«فناني» وسط البلد بالإسكندرية والقاهرة، والذين يجدون تحرر المرأة في قبولها للتحرش،

بل وفي استجاباتها الفورية لطلباتهم الجنسية الصريحة التي يعبرون عنها بالقول أو الفعل أو من خلال الرسائل الإلكترونية بكل أريحية، مستغلين بذلك «انفتاحهم» ودعواهم «للحرية» واعتقادهم في ضبابية الحدود بين التحرش والغزل! وهذا إن عكس شيئًا فإنما يعكس ضبابية وهشاشة منظومة التفكير لديهم، وإسهامهم المقنع بثياب

الحرية، في إعادة إنتاج دوائر من القمع لا تنتهي. والمشكلة أن بعضهم هم من يكتبون وينشرون وينتجون أعمالاً فنية وينسجون المشهد الثقافي بمصر. المحزن أنهم بينما وجدوا في الفن والثقافة ملاذًا من ظلمات العصر الذي نعيشه، ووجدوا في قبولهم الآخر عرقيًا ودينيًا تحضرًا، لم يجدوا للمرأة مكانًا في «انفتاحهم» خارج سراويلهم البوهيمية الفضفاضة، مما لا يجعلهم مختلفين تمامًا عن أصحاب الخطاب الديني المتشدد الذين يهاجموهم بكرة وأصيلاً.

رد الفعل الثاني الذي يرى أن المرأة تستحق التحرش هو الأكثر انتشارًا، ولا يكترث أصحابه لادعاءات أبناء الطبقة الوسطى الخاصة بالتحرر الجنسي ومحاولات محاكاة النمط الغربي. ويتمثل رد الفعل في التعليقات التالية على مواقع التواصل الاجتماعي والتي اعتدناها بالفعل «وهي ايه اللي وقفها في الشارع؟ ما كانت تمشي»، «ما هو دي أخرة التبرج، هو شاف واحدة مش محترمة نفسها، ح يحترمها ليه؟». وهناك أيضًا الكثير من التعليقات التي اكتفت بشتم الفتاة بحدة وإيجاز على شاكلة «يا عاهرة».. إلخ. ويرتبط رد الفعل هذا بمرجعية دينية ومجتمعية ترى في التمسك بالدين (المتمثل في الزي الإسلامي)، والعادات والتقاليد (المتمثلة أيضًا في الزي الإسلامي وفي تقنين الخروج من المنزل) نجاة وحماية للمرأة، بينما ترى في «تبرجها» تفريطًا في العرض. ويتراوح مفهوم التبرج بين ارتداء الحجاب مع عدم تغطية القدمين حتى إظهار الشعر والذراعين، وبالتالي فإن من فرطت في عرضها، وهن كثيرات حسب التفسيرات المختلفة للتبرج، تستحق ما يلحق بها من تحرش، وينكر أصحاب هذا الرأي وجود أي حالات تحرش بمرتديات النقاب والخمار؛ على عكس ما تظهره الإحصاءات من تعرضهن للقدر نفسه من التحرش.

وترتبط ردود الفعل تلك بنموذجين للعيش، ولرؤية العالم، ولتحديد القيم والمثل وهما: النموذج الغربي المائل للتحرر، والنموذج الإسلامي المائل للمحافظة بطبعه. ولأن المشروعين خذلا المصريين، سياسيًا واجتماعيًا، نرى أن كليهما لم يتخلصا من جذور القمع والإقصاء المميزة لهما حيث يتسم الاتجاهان بالتعامل مع المرأة ككيان جنساني بالمقام الأول، فالمرأة، في النمط الداعي لحرية زائفة مستباحة باسم الحرية، وفي النمط الداعي للتمسك بالدين والعادات والتقاليد مستباحة أيضًا، لتفريطها في عرضها المتمثل في الزي الملتزم والحركة المقننة.

جذور الأزمة

من الصعب إرجاع أزمة التحرش لسبب واحد، أو اختزالها في كونها أزمة أخلاق، لأنه حتى أزمة الأخلاق هذه لها جذور واعتبارات تاريخية واجتماعية كثيرة. فقد أصبح التحرش الجنسي في الشارع وفي أماكن العمل وفي المواصلات العامة أحد مظاهر «أدائية» الرجولة، والأدائية (performativity) في علوم الجندر ترى أن الهوية الجندرية تتأثر في تكوينها بالسياقات الاجتماعية والتاريخية المحيطة بها، ولا يمكن فهم الهوية الجندرية إلا في ضوء خصوصية العلاقات التي نشأت فيها. والرجولة، على الرغم من الحقائق البيولوجية المرتبطة بها، في تغير مستمر نتيجة لاختلاف المنظومات الثقافية والاجتماعية التي ينشأ فيها الذكر منذ الصغر.

لذا فالأدائية تفترض أن الجندر بطبيعته مفهوم أدائي؛ أي أنه يُنَظم عن طريق الأداء المتكرر لبعض السلوكيات بعينها. وتطرح جوديث بتلر أن الأدائية ليست فعلاً وحدثًا، ولكنها طقس ينتج من خلال وتحت سطوة قيود مجتمعية معينة وتهديد بالنبذ أو حتى العنف في حالة عدم الامتثال لها.

ولذلك فإن الأدائية لا «تحدث» ولكنها عملية إنتاج طقسية مستمرة.

ويصبح جسد الذكر ساحة لتلبية الأدائية المتوقعة منه، مما يجعل الأدائية مفهومًا جسديًا بالمقام الأول. فالجسد الفاعل القادر هو السبيل لممارسة الرجولة وتجسيد لها في الوقت نفسه، ولذا فالقدرات المقترنة بهذا الجسد ذاته معيار لرجولة الرجل، فعلى سبيل المثال لا تربط الرجولة فقط بالقدرة على العمل الشاق وحمل أوزان ثقيلة في الجيم، بل اقترنت أيضًا بالقوة الجنسية، والقدرة على تناول كميات كبيرة من الخمور أو الحشيش.. إلخ. وبالتالي يتحول السُكر أو «السَطل» أو التعبير عن الفحولة المتمثل في استباحة المرأة (الجسد الآخر الذي يحتاجه لإثبات رجولته) دليلاً دامغًا على تفوق رجولي. ولذلك نجد كيف أن الكثير من الشباب يقومون بممارسة التحرش في جماعات وسط تهليل وتشجيع بعضهم البعض. وتعتمد الرجولة في نشأتها، وممارستها وتأكيدها بشكل كبير على انتماء لمجموع، قد يكون هذا المجموع هو «الشباب الليع القهوة»، أو ألتراس فريق ما، أو أبناء المنطقة نفسها.

ولكن السؤال يبقى: لماذا ارتبطت أدائية الرجولية بالعنف بشكل عام وبالعنف ضد المرأة بشكل خاص؟ خصوصًا وقد تفشى التحرش في الشارع المصري بشكل حديث نسبيًا. فالعنف ضد المرأة ما هو إلا انعكاس لعلاقات اقتصادية واجتماعية أكثر شمولاً وتعقيدًا، فعندما يحكم العلاقات الإنسانية والممارسات السياسية والاجتماعية مبدأ البقاء للأقوى، يتحول العنف بين أطراف هذه العلاقات (الدولة – الشعب / رب العمل – المرؤوسين/ الرجل – المرأة.. إلخ) إلى أمر طبيعي، معتاد، يكاد لا يكون مرئيًا نتيجة لعمقه وتوغله في بنية المجتمع. ولا يتم القضاء على علاقات الاستغلال تلك بسن قوانين منصفة للمرأة، ولا بإجبار إمام المسجد على التخلي عن ربط المرأة بالحلوى المكشوفة تارة والحلوى المغلفة تارة أخرى. فالقوانين، والخطاب الديني السائد، وكذلك وسائل الإعلام، لا يخلقون علاقات القمع والاستغلال ولا يستحدثوها من عدم حتى وإن كانوا مساهمين في استمرارها، فهم مجرد أبواق لعلاقات الاستغلال والقمع الموجودة سلفًا، وقد يجعل البوق صوتك أعلى ولكنه لن يمنحك صوتًا إن كنت أخرس.

وكلما أصبحت السبل لعيش حياة الكريمة أكثر إذلالاً للكرامة وإهدارًا للإنسانية، كلما أصبح العنف بكل أشكاله ولا سيما العنف الجنسي أمرًا طبيعيًا. فالتحرش بالسلطة، والتحرش بثروات الشعوب، والتحرش بالحريات.. إلخ، قد ساهموا جميعًا في خلق مساحات من القمع مضاعفة للفئات الأكثر ضعفًا وتهميشًا في المجتمع كالمرأة في المجتمع المصري حاليًا.

وهذا لا يعني أن المتحرش بالضرورة عامل كادح، فقد يكون المتحرش رجل أعمال ثري أو نائب في البرلمان، ولكن رجل الأعمال أو النائب هذا أيضًا جزء من منظومة تعمل على تطبيع العنف والاستغلال، فأطر القمع تتميز بقدرتها على تطبيع الممارسات غير الإنسانية اللصيقة بها.

وقد تحدث يوهان جالتونج، عالم الاجتماع والمؤسس لعلم دراسات السلام والصراع، في ستينيات القرن الماضي، عما وصفه بالعنف الهيكلي، وقد عرفه بكونه هذا العنف الممنهج، المحتضن من قبل الأنظمة السياسية والمؤسسات الاجتماعية والذي يمنع الأفراد من تحقيق السلامة النفسية والبدنية ويعوق تحقيق كامل إمكاناتهم، وقد وصف العنف الهيكلي أيضًا بكونه غيابًا للعدالة الاجتماعية. وقد اعتبر جالتونج أن جميع الممارسات التي تهدر كرامة الفرد ممارسات «عنيفة»؛ فقد اعتبر الفقر عنفًا، وكذلك غياب الرعاية الصحية.. إلخ.

ويميز جالتونج بين العنف الفردي المباشر والعنف الهيكلي من خلال مثال عن العنف ضد المرأة، فيقول جالتونج إنه إذا ضرب رجل زوجته فهذا عنف فردي مباشر، لكن إذا وجدنا أنه في بلد ما يقوم مليون رجل بضرب مليون زوجة، فنحن بصدد عنف هيكلي، حيث إن انتشار حالات العنف ضد المرأة على نطاق واسع هو بمثابة عنف هيكلي، ويعكس في الوقت نفسه وجود عنف هيكلي أعمق وأشمل في المجتمع (ويتمثل الأخير في غياب العدالة الاجتماعية كما ذكرت من قبل). لذا فإن العنف الذي تمارسه السلطة عن طريق غياب سبل الحياة

يوهان جالتونج

الكريمة، وسيادة الاستغلال، مما له من آثار بدنية ونفسية على الفرد هو عنف هيكلي متغلغل في ثنايا المجتمع بجميع أطيافه، ومن ثم، يصبح العنف من أكثر الأمور اعتيادية، بل والعملة الوحيدة التي يعرفها أفراد المجتمع للتواصل مع بعضهم البعض، وأسلوب الحياة الذي لم يختبروا غيره. ويترتب على ذلك أن يعيد أفراد المجتمع إنتاج العنف الهيكلي الممارس من أعلى في علاقاتهم بينهم البعض، وتقوم كل فئة بممارسة العنف ضد الفئة الأكثر ضعفًا.

ولا نستطيع أن نفصل العنف الهيكلي بما يرسخه من علاقات استغلال عن الخطاب المجتمعي والديني المحافظ الذي يختزل المرأة في وظائف جنسية وأدوار اجتماعية تجعل منها بالضرورة إنسانًا أقل مكانة من الرجل. فالفكر الديني المتشدد القادم من شبه الجزيرة العربية في بداية السبعينيات والمستمر حتى الآن ساهم في تعزيز وتبرير العنف ضد المرأة، كما لن ننكر أيضًا أن هذا الفكر بعيد -إلى حد كبير- عن الاعتدال الذي طالما عُرف عن المصريين. إن تضافر الخطاب الديني المحافظ مع علاقات الاستغلال المتوغلة في المجتمع ككل والمتمثلة في العنف الهيكلي جعلت من التحرش الجنسي وباءً وجعلت ردود الفعل عليه مخزية.

ويعتبر أحد مظاهر سيادة العنف الهيكلي هو تصاعد الإحساس بعدم الأمان، وتحول قوانين الغابة لأمر طبيعي وأساسي في حياتنا اليومية؛ فأصبحت البلطجة ميزة، ومدعاة للمباهاة، كما أصبحت مقياسًا للقوة والقدرة على رد الحقوق أينما انتهكت. فالبلطجة هي القدرة على البقاء وعلى الحفاظ على المكانة الاجتماعية، بل وتعتبر في أحيان كثيرة مقياسًا للقدرة على الترقي الاجتماعي. ومن المضحك أن تقوم وسائل الإعلام باتهام ممثلين كمحمد رمضان وغيره من الفنانين بتحبيب ثقافة البلطجة للناس من خلال أعمالهم التليفزيونية والسينمائية، فمحمد رمضان وغيره لم يأتوا ببدعة، فالبلطجة أصبحت من أهم مؤهلات البقاء، بل وإنها القانون الحقيقي السائد في الشارع.

إن تحول البلطجة من أمر بغيض -فأسوأ صوره كانت شخصية عباس الزفر في فيلم (إسماعيل يس في الأسطول) عندما كان محمود المليجي هو الأكثر شرًا على الشاشة- إلى أمر عادي يحظى بنجاح وشعبية كبيرة وتعاطف أكبر عندما يجسد على الشاشة؛ مثلما حدث مع محمد رمضان في الأسطورة، يعكس احتضانا حقيقيًا لفكرة البلطجي. فالعنف هو أمل التمكين لمن لا مكانة أو مكان لهم، ومن ثم فإن النتيجة الطبيعة هي ردود الفعل التي لا تري في العنف المتمثل في التحرش ضرر ولا ضرار، فالأجساد التي يتم انتهاكها من القائمين على حمايتها هي الأجساد نفسها التي تبحث عن متنفس من هشاشتها من خلال انتهاك جسد الحلقة الأضعف، المرأة.

الخلاصة

ينبثق السلوك الجنسي غير السوي من تشوه العلاقات الجندرية في المجتمع ككل. إن هذا التشوه فى العلاقات الجندرية الواضح في معدلات العنف ضد المرأة، في المنزل وخارجه، ينبع من فكر يرى في المرأة كائنًا منقوصًا. لقد وجدت التيارات المحافظة التي تري عفة المرأة في ملبسها ووظيفتها في التكاثر، وشرها في غوايتها، في مصر تربة خصبة لتنمو فيها، وهذا نتيجة لأنماط الحياة في مصر القائمة على الاستغلال، وسلب الإنسانية، واستضعاف من يمكن استضعافه. سيظل التحرش الجنسي قائمًا في الشوارع والمواصلات وأماكن العمل، وستظل ردود الفعل حول هذا الأمر أكثر جرمًا من الجريمة ذاتها إن انتظرنا قوانين جديدة، وشيوخًا أكثر استنارة ووسائل إعلام أكثر نزاهة، فمحاولات التغيير من أعلى لن تخلق شارعًا آمنًا لنساء مصر، بل ستخلقه ثورة أيديولوجية تعيد النظر في أكثر أمور حياتنا بداهة: الاستغلال. الخلاصة: لن تتحرر المرأة في مجتمع من العبيد!

رؤى

الدولة المصرية بين الاحتفاء بـ«جيتس» وعداوة «زوكربرج»

محمد جاد

مساءلات نقديّة:
علم الاجتماع كما يراه فالرشتاين اليوم

أنس غنايم

1

مارك زوكربيرج

بيل جيتس

الدولة المصرية بين الاحتفاء بـ«جيتس» وعداوة «زوكربرج»

محمد جاد

قبل نحو عقد وبضع سنوات كانت الصحف الرسمية ترحب بزيارة بيل جيتس، الشريك المؤسس لشركة ميكروسوفت، إلى البلاد ترحيبًا يصل في كرمه إلى حد التعامل مع جيتس كما لو أنه رئيس لدولة كبرى صديقة. ورَّد الملياردير الكبير على ثناء آخر حكومات مبارك بثناء مماثل قائلاً إن «من حسن حظ مصر وجود قادة مثل الدكتور أحمد نظيف». لم يكن هذا الإطراء مجانيًّا بطبيعة الحال، فقد ربحت ميكروسوفت من مشروع ميكنة التعاملات الحكومية أو ما يعرف بالحكومة الإلكترونية وساهمت في مبادرات ساعدت على إحداث نقلة تكنولوجية في حياة المصريين ونقلهم إلى عالم ثورة الاتصالات.

واليوم لا يظهر جيتس ولا أي من رواد وادي السيليكون في صورة الأبطال في الإعلام المصري، بل إن قنوات موالية للدولة تتداول فيديو عن مارك زوكربرج تحت عنوان «العملاق الأزرق وكذب له تاريخ» (في إشارة إلى موقعه الأشهر للتواصل الاجتماعي «فيس بوك» والذي يحظى بمتابعة الملايين من المصريين). هذا التحول في موقف الدولة تجاه «ثورة الاتصالات» لم يأت من فراغ. فنظام مبارك نفسه اضطر لتعليق وسائل الاتصال الحديثة (المحمول والإنترنت) لفترة قصيرة عندما أدرك أن تلك المخترعات تحولت لأداة لحشد الجماهير في التظاهر ضده. ومن بعدها صارت الدولة شغوفة بالسيطرة على وسائل الاتصال الجديدة. فقد بدا واضحًا خلال العقد الأخير أن الإدارة المصرية لم تعد قادرة على التعايش مع منتجات «ثورة الاتصالات».

في المقابل تحتاج الرأسمالية، المحلية أو العالمية، بشدة لإدماج المواطنين في عالم الديجيتال. فوسائل التواصل الاجتماعي أصبحت أداة أساسية لجمع المعلومات عن المستهلكين واستهدافهم بالدعاية وخلق الرغبات الاستهلاكية التي تحقق أهداف التراكم الرأسمالي. نحن إذًا أمام تناقض ما بين دوائر البيزنس وأجهزة الدولة.

أحمد نظيف وبيل جيتس

كان عقد التسعينيات قد شهد اتفاق مصر مع صندوق النقد والبنك الدوليين على سياسات التثبيت والتكيف الهيكلي، التي كانت بمثابة إعلان النهاية لسياسات الاقتصاد الموجه والدخول بقوة في عالم السوق الحر. وخلال العقد نفسه كانت البلاد تتوسع تدريجيًّا في خدمات الإنترنت.[1]

آنذاك أصبحت البيئة مهيئة لدخول عالم ثورة الاتصالات، وهو ما مهد لإنشاء وزارة الاتصالات في 1999 بقيادة أحمد نظيف. ومع التوسع تدريجيًّا في تحديث خدمات الاتصالات في مصر، وجهت الدولة جزءًا مهمًا من جهودها الإنشائية لمشروع نظيف الأبرز (القرية الذكية) في محاولة لمحاكاة نموذج وادي السليكون الأمريكي.

وبالتدريج كانت أحلام نظيف في نشر خدمات الإنترنت وثقافة التعامل مع الحواسب الإلكترونية والتليفونات المحمولة تتحقق، وكان قطاعه المفضل الاتصالات يحقق معدلات نمو متصاعدة، ومن وراءه لوبي بيزنس يجني أرباحًا كبيرة ويساند الحكومة في المؤتمرات والمنتديات الاقتصادية المختلفة.

الوجه الآخر

إلا أنه وبمرور الوقت وانتشار استخدام الإنترنت بدأ الوجه الآخر لثورة الاتصالات في الظهور. ففي 6 يونيو 2010 لقي شاب سكندري يدعى خالد سعيد مصرعه إثر تعذيب الشرطة. وانتشرت صورة الشاب بشكل سريع عبر دوائر التواصل الاجتماعي لتشعل موجة من التظاهرات ضد عنف الشرطة، وليصبح سعيد واحدًا من أيقونات ثورة يناير. وهكذا تحولت وسائل التواصل الحديثة من كونها فقط أحد مجالات الربح للرأسمالية المحلية والعالمية، إلى كونها كذلك وسيلة إعلام بديلة عن الإعلام الرسمي الذي يخفي انتهاكات الشرطة؛ نموذج لإعلام مستقل نجح، تحت حكم مبارك، في الإفلات من الخطوط الحمراء التي يضعها النظام.

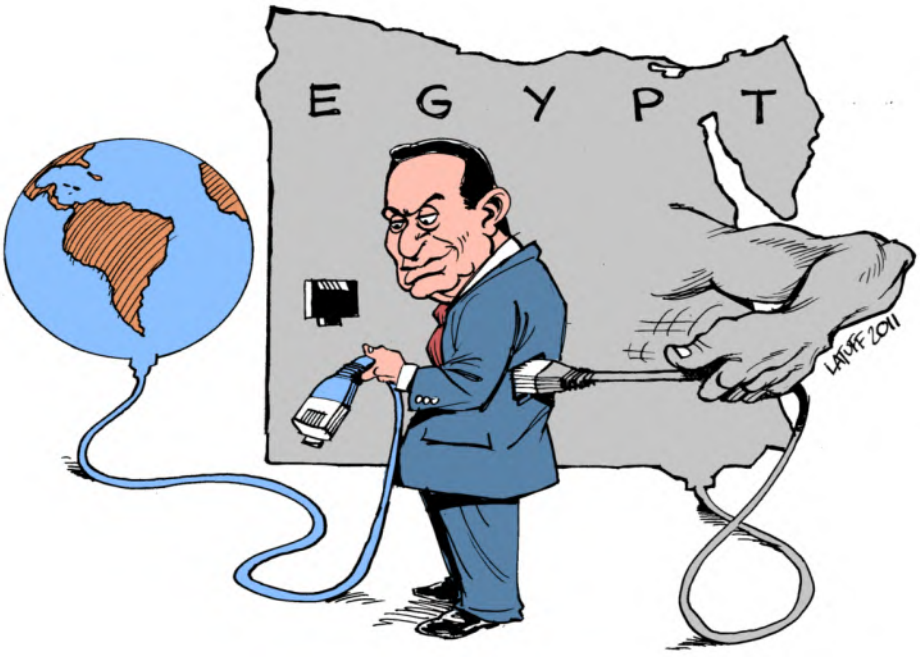
كان التجسيد الأوضح لدور الاتصالات الحديثة هو ثورة يناير نفسها. فبعد حادثة خالد سعيد بأقل من عام اضطرت حكومة «ثورة الاتصالات» إلى قطع الاتصالات تمامًا، فقد نجحت الاحتجاجات في تونس في خلع زين العابدين بن علي؛ وهو ما دفع نشطاء الإنترنت في مصر لتطوير دعوتهم إلى الإحتجاج في عيد الشرطة، 25 يناير 2011 إلى الدعوة لثورة على حكم مبارك. وفي محاولات عبثية لتعطيل عمليات الحشد لاحتجاجات يناير حجبت السلطات المصرية في صباح 25 يناير موقع التواصل الاجتماعي تويتر، وفي مساء اليوم التالي حجب موقع «فيس بوك»، وتلا ذلك قطع خدمات المحمول.

جرافيتي لخالد سعيد على جزء من جدار برلين

فيس بوك

في العقد الأول من الألفية الثالثة، وفي الولايات المتحدة

1 محمد فتحي - تاريخ الإنترنت في مصر - روبابيكيا عالم من المعرفة - 2014
TqNbtM2/yl.tib//:sptth



كاريكاتور لكارلوس لاتوف يصور حسني مبارك يقطع الإنترنت عن مصر

الأمريكية، أنشأ مارك زوكربرج موقع «فيس بوك» وبالتحديد في 2004. والذي بدأ كموقع موجه لطلبة الجامعات ثم توسع تدريجيًّا ليصبح مفتوحا للعامة، مما أدي إلى تزايد جمهوره بشكل ضخم.

عنت زيادة أعداد أعضاء فيسبوك الوصول بشكل أكبر للمستهلكين، وهو ما عنى بدوره تزايد قدرة الموقع على بيع الإعلانات للشركات. لاحقًا كان أحد أهم مصادر المعلومات التي أتيحت عبر فيس بوك هي الـ«لايكات»، التي أخذت بمرور الوقت تجتذب رواد الموقع تدريجيًّا للتعبير عن تفضيلاتهم. وأثبتت دراسات أن «اللايكات» مصدر هائل لتحليل شخصيات المستهلكين. إذ يستطيع المُعلن أن يتنبأ من خلالها بميول وتفضيلات المستهلك، وميوله الدينية والسياسية، ومدى استعداده لشرب الكحول أو تعاطي المخدرات، بل وحالته العاطفية وميوله الجنسية.[2] كذلك أتاح الموقع في 2009 أيضًا للمعلنين سبلاً لكي يستهدفوا أصدقاء العملاء الذين أظهروا اهتمامًا بمنتجاتهم.[3]

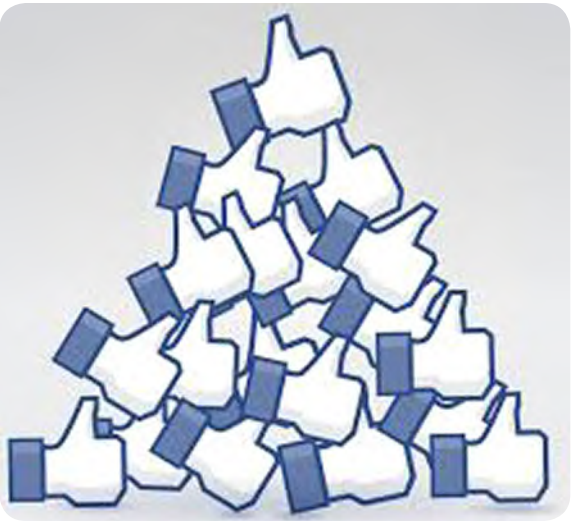
أصحبت إمبراطورية زوكربرج إذا ذراعًا طويلة من أذرع الرأسمالية الكبرى، والتي تستخدم منذ زمن طويل أدوات الإعلان والدعاية في إعادة تشكيل رغبات جموع العاملين (المستهلكين) لصالح أهداف التراكم الرأسمالي.

فيسبوك والسياسة

لكن الأمر لم يقتصر على الاقتصاد فقط، فقد كان احتشاد هذه البلايين في وسائل التواصل مغريًا للسياسيين أيضًا، فصار فيس بوك مجالاً مهماً لاستهداف المواطنين بالدعاية السياسية.

2 Avantika Monnappa -How Facebook is Using Big Data - The Good, the Bad, and the Ugly - Simplilearn - 2018 - https://www.simplilearn.com/how-facebook-is-using-big-data-article

3 KEITH COLLINS and LARRY BUCHANAN - How Facebook Lets Brands and Politicians Target You - New York Times - 2018 - https://www.nytimes.com/interactive/2018/04/11/technology/facebook-sells-ads-life-details.html



خلال العام الجاري مثلًا تعرض زوكربرج للمساءلة من ما يقرب من 100 مُشرع أمريكي بعد فضيحة جمع بيانات المستخدمين دون إذن واستخدامها في أغراض سياسية.[4]

وتتلخص الواقعة –الفضيحة– في أن شركة تحليل البيانات التي عملت مع الفريق الانتخابي لدونالد ترامب جمعت بيانات لملايين من بروفايلات فيس بوك لمُصوتين أمريكيين واستخدمتها لبناء برنامج (سوفتوير) قوي يتوقع ويؤثر في الصندوق الانتخابي. الشركة المسئولة عن الفضيحة هي كامبريدج أناليتيكا المملوكة لصندوق التحوط التابع للملياردير، روبرت ميركر، وكان يرأسها ستيفين بانون، أحد المستشارين الرئيسيين لدونالد ترامب، وقد استخدمت معلومات شخصية أخذت دون إذن في 2014 لبناء نظام متقدم لاستهداف المصوتين الأمريكيين بالدعاية الانتخابية وذلك من خلال أبليكشن يحمل اسم this is your digital life[5].

في مصر أيضًا تم تسييس الفيس بوك بشكل شره، خصوصًا وأن تحوله إلى تطبيق على أجهزة الموبيل بدأ بالتزامن مع أحداث الثورة المصرية. فقد تلا سقوط مبارك عامان من الانفتاح الديمقراطي والاضطراب السياسي، تم خلالهما تسييس وسائل التواصل الاجتماعي بدرجة كبيرة؛ فصار فيس بوك مجالاً للدعوة إلى التظاهرات والفعاليات الاحتجاجية، والمكان الذي تتأسس فيه الائتلافات الثورية والنقابات العمالية المستقلة، كما ظهر اختراع «اللجان الإلكترونية» وهم أعضاء يتم استئجارهم للدفاع عن تيار سياسي بعينه على مواقع التواصل.

هذا الفضاء السياسي قاد الكثير من معارضي الجيل القديم لانتقاد جيل ثورة يناير المستغرق في العالم الافتراضي بشكل مبالغ فيه، بينما كان الشباب يردون بأن الانتفاضة التي أطاحت برئيس استمر في حكمه لأكثر من ثلاثة عقود خرجت من هذه الشاشات الرقمية. والواقع أن العالم الافتراضي هو الذي كان يزحف تدريجيًّا على عقول الشباب وليس العكس. فصخب وسائل التواصل الاجتماعي في سنوات الثورة كان من ثمار سياسات نظيف لنشر وسائل الاتصال الحديثة بين الأجيال الجديدة.

ربما لم يدرك الرجل الذي ترأس آخر حكومات مبارك أنه كان يحفر قبره بيده فقد كان مشغولاً فقط بتحقيق معدلات نمو مرتفعة في قطاع الاتصالات. وبحلول 2017 كان عدد خطوط التليفون المحمول المسجلة يفوق عدد السكان (110 ملايين) وعدد حاملي التليفونات الذكية يزيد عن ربع السكان (26.3 مليونًا)، أما عدد من يزورون فيسبوك كل شهر فكان 37 مليونًا، ومن يزورونه بصفة يومية 22 مليونًا (وهو ما يفوق بمئات الأضعاف معدلات توزيع الصحف الرسمية أو الصحف المستقلة الرائجة).[6]

4 Zach Wichter - 2 Days, 10 Hours, 600 Questions: What Happened When Mark Zuckerberg Went to Washington - New York Times - https://www.nytimes.com/2018/04/12/technology/mark-zuckerberg-testimony.html

5 Carole Cadwalladr and Emma Graham-Harrison - Revealed: 50 million Facebook profiles harvested for Cambridge Analytica in major data breach - The Guardian - 2018 - https://www.theguardian.com/news/2018/mar/17/cambridge-analytica-facebook-influence-us-election

6 Yasser Ahmad - 2017 Trends Report: The Top Online Statistics in Egypt - Marketing strategy consulting - 2017 - http://consultyasser.com/egypt-digital-report-2017-top-online-statistics/

مارك زوكربيرج أمام الكونجرس

ومع إعادة تأسيس النظام السياسي بعد مبارك كان واضحًا أن النظام الجديد مهتم بشدة بالسيطرة على كل الوسائل التي تخاطب المجال العام.

فقد رصد موقع مدى مصر أن أجهزة في الدولة أسست صندوق استثمار مباشر تحت اسم «إيجل كابيتال للاستثمارات المالية ش. م. م» يحوز على حصة مهمة في شركة إعلام المصريين المالكة الحالية لعدد هائل من وسائل الإعلام المؤثرة: شبكة أون تي في وستة من الصحف والمواقع الإخبارية؛ أكبرها موقع وجريدة اليوم السابع، وهي من أكثر الصحف جماهيرية على وسائل التواصل الاجتماعي.

ورصدت «مدى مصر» في تقرير نشر العام الجاري أن الدولة سعت إلى إعادة تنظيم خريطة الإعلام الخاص بعد أن استحوذت شركات مرتبطة بأجهزتها المختلفة على أغلب المحطات التليفزيونية والإذاعية على مدار العام الماضي، عبر شرائها من مالكيها من رجال الأعمال.

وفي هذا السياق قامت الدولة أيضًا بحجب عشرات المواقع الإخبارية المستقلة على الإنترنت، ومعاقبة الكثيرين جنائيًّا بسبب التعبير عن آرائهم السياسية على مواقع التواصل الاجتماعي. يدل هذا على أن الإدارة الجديدة في مصر لا تستطيع تحمل ثورة الاتصالات. بتعبر آخر فالإدارة المصرية لا تستطيع أن تتعايش مع هذا الفضاء الذي يخلو من أي رقيب، وتعجز أيضًا عن التأثير فيه بالقوة الكافية. من هنا أتى المشهد العبثي للحملة الرائجة في قنوات فضائية موالية للدولة عن عملاق زوكربرج الأزرق ودوره في نشر الأكاذيب والشائعات.

قطعًا لا يخلو فيس بوك من الأكاذيب؛ فهو ساحة مفتوحة يقول فيها أي شخص ما يريده دون أن يدقق أحد وراءه، لكن الموقع كان ولا يزال أحد الأدوات المهمة للضغط السياسي. لذا فالحملة القائمة ضده بدعوى أنه يساهم في نشر الشائعات ليست حدثًا عارضًا يعبر عن دولة منزعجة من الشائعات، ولكنها مؤشر مهم على التناقض الكامن في النظام بين جناح البيزنس الذى يحتاج بشدة لثورة الاتصالات والدولة التى لا تقدر على التعايش معها.

2

ايمانويل فالرشتاين

مساءلات نقديّة:
علم الاجتماع كما يراه فالرشتاين اليوم

أنس غنايم

بحسب جيمس جودوين فإنّ العلوم الإنسانيّة، عادةً ما تلازمها إشكاليةٌ، يمكن تسميتها بالأساطير الأصلية Origin myths [1] أي تلك الأفكار الأساسية التي نهض عليها العلم أوّل أمره، ولم يستطع مفارقتها بعد ذلك إلّا قليلاً. وللطبيعة شبه الإطلاقية لهذه الأفكار بات من النادر العثور على نقدٍ كلّي، يُساءل هذه الأفكار، من ألفها إلى ياءها؛ من أمثال ما قدمه سكوت لاش، وآلفن وارد جولدنر، وجون أوري، وأنثوني إليوت.

ومن بين هذه الانتقادات، والمراجعات، المذكورة آنفًا، تبرز محاولة السوسيولوجيّ الأمريكيّ إيمانويل فالرشتاين[2]، التي أبان عنها في غير واحدٍ من كتبه، خصوصًا كتابه المعنون بـ (نهاية العالم كما نعرفه). يعمد فالرشتيان في هذا الكتاب وغيره[3]، إلى نقد مقولاتٍ، ومفردات، سادت علم الاجتماع الغربي، وأخذت صفة اليقينيات والمسلمات، وهو إذ يحاكمها من منظور نقدي سوسيولوجيّ؛ موجّهًا نقده إلى البنى المعرفيّة لثلاثة من روّاد علم الاجتماع المعاصرين: دوركهايم وماركس وفيبر. وذلك باعتبارهم مرجعيات علم الاجتماع التقليدي، من شرق العالم إلى غربه؛ يدعو إلى إعادة صياغة جديدة للعلوم الاجتماعيّة، بعد مفاتشةٍ لموضوعها، وتراثها، وتحديداتها، ومنطلقاتها النظرية.

جيمس جودوين

سكوت لاش

علم الاجتماع: خروجًا من الحدّين المنطقي والمؤسسي إلى التراث الثقافي

ينتظم المنظور النقديّ لفالرشتاين وفق نسقية موّحدة لا تخفى؛ لا يفتأ فالرشتاين يذكرنا بها، وهي أنّ النسق العالميّ الذي نُكوّن واحدًا من أجزاءه، يعيش الآن الطور الأخير من عمره، ويعبر بالتأكيد مرحلة انتقال مؤكدة؛ إلى مستقبل غير مؤكّد على الإطلاق. وخلف هذا الارتحال الذي يسير إليه العالم اليوم – وفقًا لفالرشتاين –؛ معرفة ترتحل هي الأخرى. ذلك أنّ الطرق التي درجنا من خلالها على تصوّر عالمنا، وأساليب تفكيرنا فيه، تواجه تحديًا جوهريًّا في هذه الآونة.

وفقًا لفالرشتاين فإنّنا نقسم المعرفة ونربط بين أجزائها بثلاثة طرقٍ مختلفة:

1 – فكريًّا بوصفها تخصّصات معرفيّة Disciplines.

2 – منطقيًا بوصفها بُنىً مشتركـــــــة corporate structures.

3 – ثقافيًا بوصفها مقدّمات/ مسلّمات منطقيّة يشترك مجموعة من العلماء في تبنّيها premises.[4]

في التقسيم الأول (الفكري- تخصصات معرفيّة) يمكن النظر إلى أيّ تخصّص معرفي بوصفه بناءً فكريًّا أو أداةً موجّهة للبحث. فالتخصصُ طريقة لوضع المعرفة في إطار ما يسمى بـ"حقل دراسي" ذي مجال مخصوص ومناهج بحث ملاءمة، وحدود مرسومة، تسعى لضبط الفكر. ومعنى ذلك أنّها لا تحدد محتوى التفكير وطريقته فحسب، بل تحدد أيضًا ما هو خارج عن نطاقه. فالقول إن موضوعًا ما هو تخصص معرفيّ لا يكفي لتحديد ما هو التخصص المعرفي، فالأمر يتطلب أيضًا تحديد المجال الذي لا يشمله التخصص؛ أي أن يكون جامعًا مانعًا – وفق التعبير المنطقي.

يرى فالرشتاين أنّ العلوم الاجتماعية ناضلت منذ نهايات القرن التاسع العشر وحتى اليوم، على انتزاع الاعتراف بكونها تخصصات معرفيّة. ومن هنا يمكننا الحديث عن الحدود التي تمتاز بها العلوم الاجتماعية عن غيرها من العلوم، ونعني بالعلوم الاجتماعية هنا: علم الاجتماع – مناط بحثنا – وعلم السياسة وعلم الاقتصاد. وعطفًا على ما سبق يمكن حدُّ العلوم الاجتماعية بثلاث حدود أساسيّة:

1 – حدٌّ على مستوى بُعد الجماعي/ الفرديّ، وهنا تقوم العلوم الاجتماعية بالقطع أو الفصل مع التاريخ الفردي idiographic history

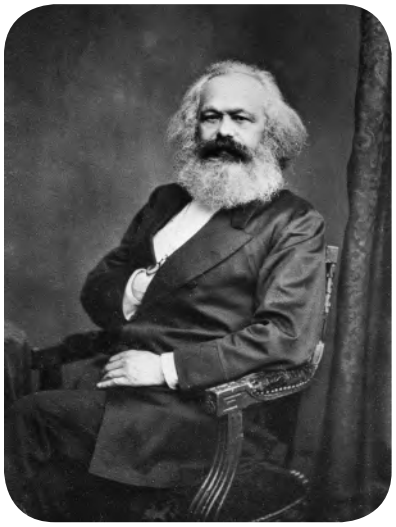
2 – حدٌّ على مستوى بُعد المتحضر/ الآخر، وهنا تقوم العلوم الاجتماعية بالقطع أو الفصل مع علم الأنثروبولوجيا والدراسات الشرقية من خلال قطعها مع الآخر لصالح المتحضر، أو القطع مع غير الأوروبي لصالح الأوروبيّ.

3 – حدٌّ على مستوى بعد الحداثة/ ما قبلها، وهنا تقوم العلوم الاجتماعية بالقطع أو الفصل مع المجتمعات ما قبل الحديثة التي لا تتوافر على مفاهيم (الدولة، والسوق، والمجتمع المدني)[5].

لكنّ المشكلة أنّ هذه الحدود تقوّضت جراء التغيرات في النظام العالمي بعد العام 1945، وتتحدد هذه التغيرات عند

ايميل دوركهايم

ماكس فيبر



كارل ماركس

-فالرشتاين- بصعود الولايات المتحدة الأمريكيّة إلى الهيمنة العالميّة، والانبعاث السياسيّ للعالم غير الأوروبيّ، وتوسع اقتصاد العالم الذي صاحبه توسع في النظام الجامعيّ العالميّ. من هنا يرى فالرشتاين ألا معنى للحديث اليوم عن شيءٍ يُسمّى «علم الاجتماع» بوصفه تخصّصًا، لأنه لم يعد يمثل بوضوح حقلاً مختلفًا، لدراسة ذات مناهج مختلفة، وبالتالي ذات حدود مميزة. وحاصل الأمر أنْ تحوّل علم الاجتماع إلى مؤسسة؛ من تخصص إلى مؤسسة! مؤسسات راعية بدايةً من الجامعات، والكليات الأكاديميّة، والشهادات الأكاديميّة، والجمعيات الوطنية والعالميّة، ومجلات علميّة، وتصنيفات على رفوف المكتبات.[6] وهنا نلحظ أنّ فالرشتاين يتحدث بمزاج أناركيّ يرى أنّ الحفاظ على شيء يكون بمأسسته، وحتى لو كان هذا الشيء الذي نريد المحافظة عليه ميّتًا! إذ فيما يبدو أنّ علم الاجتماع دخل في لعبة المؤسساتيّة التي فضحها الأناركيّون من بوردون إلى إيفان إليش، أي (لعبة المماهاة بين القيمة والخدمة).[7]

غير أنّ تقويض الحدود التي بنيت عليها العلوم الاجتماعية، وحصرها في العالم الأكاديمي – لم يكونا السبيل الذي توسّله فالرشتاين في مساءلة علم الاجتماع اليوم. فهو لم يذهب ما ذهب إليه ميشيل فوكو في (حفريات المعرفة) ومساءلته لفكرة الحدّ المنطقي وتحليل كيفية تعريف التخصصات المعرفية الأكاديمية وتأسيسها، وإعادة تعريفها. وكذا لم يتّجه صوب ما ذهب إليه بيير بورديو في نقده لحالة الأكاديميات في كتابه (الإنسان الأكاديميّ Homo academicus) وإنما ذهب إلى مساءلة ما يسميه "ثقافة علم الاجتماع". والتي ما تزال تفعل فعلها على الرغم من تقويض الحدود المنطقيّة التي ينبني عليها علم الاجتماع بوصفه تخصصًا، وذلك على الرغم من انحصار علم الاجتماع في الحياة الأكاديمية.[8]

ميشيل فوكو

علم الاجتماع بوصفه ثقافةً؛ المساهمات الثلاث

بالقفز عن التقسيم الثاني (منطقيّ-بنى مشتركة)، يركز فالرشتاين في مساءلته هذه على علم الاجتماع بوصفه ثقافة، أي مجموعة من العلماء يتفقون على بعض المسلّمات المنطقيّة premise يُرجع فالرشتاين الثقافة إلى معناها الأنثروبولوجيّ، فيرى أنّها «جملة من المقدمات المنطقية أو الفرضيات والممارسات المشتركة؛ مشتركة ليس بالضرورة بين كل أفراد المجموعة في كل وقت، ولكن مشتركة بين معظم الأفراد في معظم الأحيان، علنية، لا شعورية، بسيطة جدًا" بحيث يندر أن تصبح هذه الفرضيات/ المقدمات محل نقاش أو خلاف، ولو كانت راقية فإنه من الصعب أن يشترك فيها الكثيرون، ويكونوا بالتالي قادرين على إنشاء مجموعة عالمية من العلماء"[9]

ويعتقد فالرشتاين أن هذه المقدمات المنطقية المشتركة، أمور مستلهمة من هؤلاء الذين نعتبرهم مفكرينا المؤسسين لعلم الاجتماع في العالم بأسره، وتضم هذه القائمة ثلاث شخصيات أساسيّة (دوركهايم Durkheim وماركس Marx وفيبر Weber) ويرى فالرشتاين أنّ فكرة وجود قائمة متّفق عليها للعلماء المؤسسين- القائمة الثلاثيّة- تكاد تكون وقفًا على علم الاجتماع، حيث لو سألت المؤرخين وعلماء الاقتصاد والأنثروبولوجيا والجغرافيا عن مفكريهم المؤسسين، لجاء كل واحدٍ منهم بقائمة مختلفة، لا تتفق واحدة مع أخراها![10]

تعاهد العلماء المؤسسون الثلاث – كما يرى لفالرشتاين – بصورة غير مباشرة على توطيد ثلاث معانٍ أو أفكار سوسيولوجيّة صارت بدهيات ثقافية داخل «علم الاجتماع». بحيث كان نصيب كل عالم اجتراح بدهيّة أو مسلّمة في إطار ما يعرف بعلم الاجتماع:

البدهية الأولى: وفيما يرى فالرشتاين فهي تعود إلى دوركايهم، وتحدد من خلال الصيغة الآتية (توجد جماعات اجتماعيّة ذات بنيات عقلانية قابلة للتفسير). البدهية الثانية: وفيما يرى فالرشتاين فهي تعود إلى ماركس، وتحدد من خلال الصيغة الآتية: (تحتوي كل الجماعات الاجتماعية على جماعات فرعية subgroups وهي مرتبة في شكل هرم، في صراع مع بعضها بعضًا)[11].

البدهية الثالثة: وفيما يرى فالرشتاين فهي تعود إلى فيبر، وتحدد من خلال الصيغة الآتية: (إن قدرة الجماعات/ الدول على احتواء صراعاتها تعود إلى حد كبير إلى أن الجماعات الفرعية subgroups ذات المواقع الاجتماعية الدنيا تعطي الشرعية لبنية سلطة الجماعة الأوسع/ الدولة من منطلق أن هذه الشرعية ستضمن استمرارية الجماعة ككل، كما أن هذه الجماعات الفرعية ترى منافع طويلة المدى في هذه الاستمرارية).[12]

وبعيدًا عن بسط الحجاج الذي ساقه كل واحدٍ من هؤلاء العلماء الثلاثة في توكيد فكرته، إلّا أنّ ما أرادَ توضيحه فالرشتاين هنا، أن ثقافة علم الاجتماع التي نشترك فيها-

جميعًا-، تحتوي على ثلاث مسلمات بسيطة: واقعية الحقائق الاجتماعية، ودوام الصراع الاجتماعي، ووجود آليات إضفاء الشرعية لاحتواء الصراع. وتشكل هذه المسلمات في مجموعها حدا أدنى من أرضية متناسقة لدراسة الواقع الاجتماعي. التي وإن كان فيها نقاط قوة، فلا تخلو من الهشاشة أيضًا.

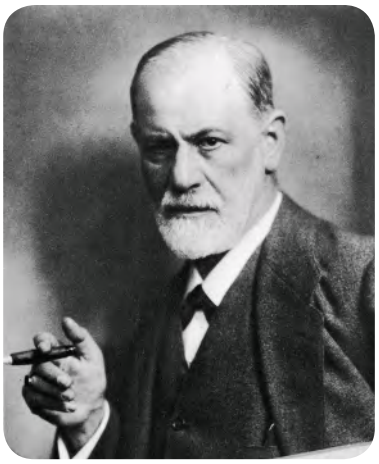
التحديات الست؛ من الفرويدية إلى اللا حداثة

يورد فالرشتاين ستة تحديات تثير أسئلة خطيرة جدًا – كما يرى– حول مجموعة البدهيات، التي سمّاها (ثقافة علم الاجتماع) ويرى أنّ تأثيرها لا محالة حاصل في ميدان علم الاجتماع، وبشكل أعم في العلوم الاجتماعية. وبالطبع أنّ هذه التحديات ليست حقائق، ولكنها تصبح مهمة وجدية إذا طرحت على العلماء مطالب معقولة، تدعو إلى إعادة فحص مقدمات علومهم. وعندما نسلم بأنّ هذه التحديات مهمة فلربما يضطر العلماء للقيام بصياغة جديدة للمقدمات، تجعلها أقل عرضة لتلك التحديات، أو لربما يجد العلماء أنفسهم مضطرين إلى التخلي عن تلك المقدمات، أو على الأقل القيام بمراجعتها جذريًّا. وبالتالي، فالتحدي هو بداية العملية وليست نهايتها.

1 – التحدّي الأول؛ الفرويديّة ولعبة المعقول واللا معقول[13]:

إحدى أهم مساهمات فرويد دخوله ميدان ما عرف اجتماعيًّا بالسلوك غير العقلاني والعصابي neurotic behavior وتمثلت طريقة فرويد في كشف اللثام عن العقلانية القابعة وراء السلوك الذي يبدو غير عقلاني–ميكانيزمات الدفاع- . واستمر في بحثه حتى فيما هو أكثر لاعقلانية، أي الذهان، فوجد هناك أيضًا تفسيرًا ربما نسميه عقلانيًّا، وهو الهروب من الخطر مرَّة أخرى. وبالطبع، فإن التحليل النفسي يرتكز على الافتراض بأن هناك أنماطًا أفضل ومع ذلك، فإن فرويد قادنا، مكرسًا منطق البحث في التفسير العقلاني، إلى ما يبدو غير عقلاني؛ إلى طريق يتمثل في استنتاجه المنطقي أنه لا يوجد أي شيء غير عقلاني من وجهة نظر القائم بالسلوك.

والحاصل أنّ التحدي الضمني الفرويدي لمفهوم العقلانية ذاتها، فقد نعت دوركهايم نفسه بالعقلانية، أما فيبر فقد جعل من الشرعية العقلانية القانونية ركيزة تحليله للسلطة. وسخّر ماركس نفسه لما سماه بالاشتراكيّة العلمية (أي العقلانية). إن هذا التحدي من القوة بحيث يمكنني القول إننا لم نبدأ بعد مواجهته. إن الاستنتاج الثابت والوحيد الذي يخرج به فالرشتاين، هو أنّه ليس هناك من شيء يدعى عقلانية رسمية، أو بعبارة أخر يمكن القول إنه لكي، يقرر ما هو الشيء العقلاني رسميًّا، فإنه يجب على المرء بالضرورة أن يشرح –بتفصيل كامل التعقيد والخصوصية- غاية الشخص



سيجموند فرويد

ادوارد سعيد

أنور عبد الملك

ومراده. وفي هذه الحالة فإن كل شيء يعتمد على وجهة نظر القائم بالسلوك، ومحاولته الموازنة بين همومه.

2 – التحدّي الثاني؛ تفكيك المركزيّة الأوروبيّة؛ سعيد وأنور عبد الملك[14]:

يرى فالرشتاين، أنّ ما قام به مفكرون كبار من طينة إدوارد سعيد ومن قبله أنور عبد الملك– الذي كثيرًا ما يستحضره فالرشتاين خصوصًا في مؤلفه «الجدليّة الاجتماعيّة»– وغيرهما من نُقّاد المركزيّة الأوروبيّة، من تفكيك الادّعاءات العالميّة للغرب، التي تحكي تمركزًا نرجسيًّا حول الذات، يصح فيها وصف عالم الاجتماع الإسباني «إيمانويل ليسكانو» الحضارة الغربيّة بـ «القبيلة الأورو–أمريكيّة». وكلمة قبيلة تشير إلى اشتراك محدود بين مجموعة من الناس برباط مكاني وزماني وسياق وتاريخ مشترك. والمعنى الذي يريده ليسكانو من استخدام هذا المصطلح؛ نقد الادّعاء الحداثيّ بأنّ القيم الأوروبيّة هي قيم كونيّة وعالميّة! على أيّ حال، يرى فالرشتاين أنّ افتضاح المركزيّة الأوروبيّة يعيدنا مرّة أخرى للتفكير في عموميّة واطّراد القوانين الاجتماعية، ويعيدنا مرّة أخرى للتفكير في جدل الخصوصيّات والعموميّات. وبتعبير فالرشتاين فإنّ تحدي المركزية الأوروبية يدفعنا نحو جغرافيا أكثر تعقيدًا.

3 – التحدّي الثالث؛ مع بروديل أو إعادة التفكير بالزمن[15]:

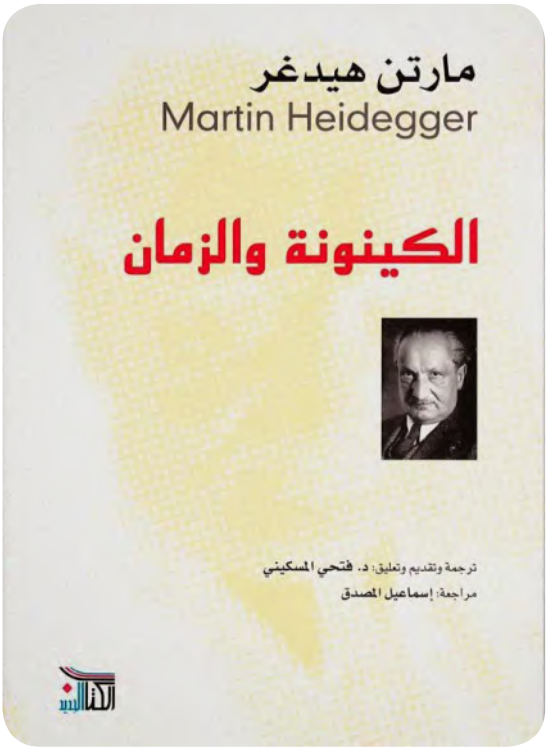
من المعروف بداهة أنّ موضوع الزمن، وإعادة التفكير فيه –على المستوى التاريخيّ– صار موضوعًا رئيسيًّا لم يقتصر على المؤرخين فحسب (بروديل، لوغوف، بودان) بل كان محل اهتمام العديد من الفلاسفة من أمثال هايدجر وجادماير.

حيث اعتبر هايدجر في كتابه "الوجود والزمان" أن الزمان ليس وعاءً مطلقًا تجري فيه الأحداث وتقع التغيرات، بل هو تابع للتغيرات ذاتها يتنوع بتنوعها ويتخصص بتخصصها، لأنه زمان علائقي ليس انسيابيًا أو صيرورة[16]، فليس هناك زمان واحد بل أزمنة كثيرة تعكس كثرتها تعدد مستويات الانتظام البنيوي. وفي ذلك ميّز بروديل بين ثلاثة أزمنة تاريخية: هناك أولاً "التاريخ المستقر»، الذي لا يكاد الإحساس بتقلصاته ممكنًا. وهذا الزمن التاريخي يخص بالتحديد العلاقة مع البشر ومع الوسط المحيط، أما الزمن الثاني فيخص التاريخ "المتحرك ببطء»، ويقصد فيه بروديل الزمن الاجتماعي الذي يخص فعل المجموعات الإنسانية الضمني، أي الذي يحدث في عمق المجتمعات بحيث لا يبدو منه الشيء الكثير على السطح. وأخيرًا الزمن الثالث الذي يخص "التاريخ المتحرك على السطح"، أي الذي يعرف "أحداثا ـــ منعطفات" في تاريخ المجتمعات كنتيجة العمل البطيء للمجموعات الاجتماعية على المدى الطويل.

ويرى فالرشتاين أنّ علماء الاجتماع عادة ما يقعون أسرى "التاريخ المتحرك على السطح" الذي يحدث في رحم "التاريخ المستقر" دون لحاظ لتاريخ "المتحرك ببطء"– يُلاحظ تقاطع مفهوم الزمن "المتحرك ببطء" عند بروديل مع مفهوم الأبستيمة عند فوكو –[17]، والذي كثيرًا ما يجعل التحليلات السوسيولوجيّة هي تحليلات لا تاريخيّة.

4 – التحدّي الرابع؛ بريجوجين وعلوم التعقيد واللا متوقع[18]:

خلافًا لما تعارف عليه التقليد العلميّ في العلوم الطبيعيّة (الفيزياء، الكيمياء) من دراسة حالات الانتظام والاضطّراد



غلاف كتاب الكينونة والزمان

مارتن هايدجر

والوضوح في الطبيعة، كان بريجوجين الحاصل على جائزة نوبل في الكيمياء، يدعو وحده تقريبًا لأكثر من أربعة عقود، وبإصرار عجيب، على التعامل مع مشكلات عدم التوازن والتعقيد في الطبيعة (فيزياء الشواش– مثلاً) مدشّنًا وعيًا جديدًا في العلوم الطبيعيّة يقوم على «منطق الخلل» الذي يدفع تجاه دراسة ظواهر الفوضى واللامتوقع في الطبيعة. وجوهر المشكلة هنا كما أدركها فالرشتاين يكمن في الترابط البنيويّ بين العلوم الاجتماعيّة والعلوم الطبيعيّة. حيث إن تأثر العلوم الاجتماعية بنموذج العلوم الطبيعيّة. معروف بداهةً في تاريخ علم الاجتماع (وضعية كونت ومادّية دوركايهم– مثلاً) والسؤال هنا: هل ستتأثر مفردات علم الاجتماع بتغير مفردات العلوم الطبيعيّة وطبيعة البحث فيها؟

5 – التحدي الخامس؛ فلسفة العلم النسوية[19]:

يعرض فالرشتاين هنا بعض الآراء النقديّة لعالمات نسويّات حاولن التأكيد فيها على وجود تحيز ذكوري ليس في مجال المعرفة الاجتماعية فقط (حيث كان من الممكن توقعه من الناحية النظرية) ولكن هذا التحيز موجود أيضًا في ميدان معرفة العالم الطبيعي (من الناحية النظرية ما كان ينبغي له أن يوجد) وذلك من خلال إثارة الشكوك حول الاعتقاد المسبق بأن الجنوسة لا صلة لها بالممارسة العلمية. وعلى الرغم من رخاوة الحجاج الذي قدّمنه –كما يُلمّح فالرشتاين لذلك – إلّا أنّ المستفاد من نقدهنّ هو عرض معظم الممارسة الأساسية للعلم على معايير التثبت الميداني (الإمبريقي) للحكم عليها، وإعادة التفكير في التحيّزات التي يمكن أن تتورط فيها ثقافة علم الاجتماع.

6 – التحدي السادس: برونو لاتور، لم نكن حداثيين قط[20]!

يستند فالرشتاين في نقده الأخير «انتفاء الحداثة» إلى كتاب برونو لاتور «لم نكن حداثيين قط». فرضية لاتور في بحثه أن كلمة حداثي تشير إلى مجموعتين مختلفتين من الممارسات، ويجب لكي تبقيا فاعلتين أن تظلا متمايزتين، المجموعة الأولى تخلق بواسطة (النقل/ الترجمة) مزيجًا من أجناس كائنات جديدة بالكامل، هجائن من الطبيعة والثقافة. والثانية تخلق من خلال (التنقية) نطاقين أونطولوجيين متمايزين بالكامل، نطاق الإنسان من جهة ونطاق غير الإنسان من جهة ثانية.

وهدف لاتور أن يبين أن القطع المفترض بين العلم والإيمان قبله، أو بين الطبيعة والمجتمع، ليس بتلك الحدية التي بنينا عليها نظرتنا لثقافتنا المعاصرة، وأن الحداثة المفترضة التي قطعت جذورها الدينية والدوغمائية وانطلقت حرة من

إليا بريجوجين

كل ارتباط تاريخي بمعرفة سابقة، ليست كذلك، أنّها ليست حداثيّة، بل هجينة، أي ما قبل حديثة. وحاصل ما رآه لاتور أن "الحداثة" نقلت الفكر من إطار إلى إطار آخر، ليس إلا.

وختامًا؛ هل تستطيع البدهيات الثلاثة، المأخوذة من دوركهايم وماركس وفيبر كما اقترحها فالرشتاين، والتي تشكل "ثقافة علم الاجتماع" أن تتعامل بكفاءة مع تلك الأسئلة، وإذا لم تستطع ذلك، فهل هذا يعني انهيار ثقافة علم الاجتماع؟ وإذا حدث ذلك، فماذا سيحل محلّ هذه الثقافة؟

يرى فالرشتاين بأنّ هذه التساؤلات التي طرحها، تبشر بثلاثة وعود عبر ثلاثة توقعات، تبدو ممكنة، ومرغوبًا فيها في الوقت نفسه، بالنسبة للقرن الحادي والعشرين، وهي:

1 – توقع إعادة توحيد إيبستيمولوجي لما يدعى بالثقافتين، أي توحيد إيبستيمولوجيا العلوم والإنسانيات.

2 – توقع إعادة توحيد تنظيمي وإعادة تقسيم للعلوم الاجتماعية.

3 – توقع أن يكون للعلوم الاجتماعية دورًا مركزيًا في عالم المعرفة.[21]

برونو لاتور

الهوامش

1 جيمس جودوين، تاريخ علم النفس الحديث، ص37

2 إيمانويل فالرشتاين Emmanuel wallerstein رئيس الجمعية الدولية لعلم الاجتماع (1994-1998) ورئيس لجنة (جولبنكيان) الدولية لإعادة هيكلة العلوم الاجتماعية (1993-1995)، ويعتبر فالرشتاين من أشهر علماء الاجتماع اليوم ليس في الولايات المتحدة الأمريكيّة فحسب، وإنما في العالم ككل.

3 يعتبر هذا الملف (نقد/إعادة التفكير في العلوم الاجتماعية) بالإضافة إلى ملفّيّ التطور التاريخي للنظم العالمية المعاصرة، والأزمة المعاصرة للاقتصاد الرأسمالي العالمي، أبرز ثلاث ملفّات يشتغل بهنّ فالرشتاين.

4 إيمانويل فالرشتاين، نهاية العالم كما نعرفه: نحو علم اجتماعي للقرن الحادي والعشرين، ترجمة: فايز الصايغ، هيئة البحرين للثقافة والآثار 2017، ص407-408

5 فالرشتاين، المصدر نفسه ص408-409

6 فالرشتاين، المصدر نفسه ص410-411

7 أنظر على سبيل المثال: عمل إيفان إليش، مجتمع بلا مدارس، ص30 وما بعدها، والذي شرح فيه طرفًا من هذه اللعبة، وتطبيقاتها في النظم التعليميّة.

8 فالرشتاين، المصدر نفسه ص410-411

9 فالرشتاين، المصدر نفسه ص412

10 فالرشتاين، المصدر نفسه ص412-413

11 هنا تجدر الإشارة إلى أنّ مقولة ماركس، لا تتحدد بمحض الصراع فقط، كما ذهب إلى ذلك فالرشتاين. إذ يرى فالرشتاين في معرض ردّه على الفكرة القائلة بإنّ تحوّل منطق الصراع كما تتصوره الماركسية من صراع طبقي لصراع هويّاتي أو قومي أو ايديولوجي أو فئوي؛ لا يعود بالنقض على فكرة وجود صرًاع. وهذا جوهر المقولة الماركسيّة، وهو بذلك يرى أنّ هذا النقد لا يقطع مع جوهر الماركسية، بل على العكس يؤكد مقولتها. أيّ أنّ

هناك صراع يحكم الاجتماع الإنساني، وخلافنا هنا في تدويله لا في أصله. (فالرشتاين، ص420-424) والحقيقة أنّ حجاج فالرشتاين تعوزه الدقة، إذ جوهر الإفادة الماركسية في تدويل مقولة الصراع: أن الصراع محكوم أساسًا بالصراع الطبقي، أو الاقتصادي بغية السيطرة على وسائل الإنتاج. أمّا مقولة الصراع فهي سابقة على ماركس، إذ هي من القوانين الأساسيّة التي لاحظها المؤرخ يوناني ثوسيديديس مؤرخ تاريخ الحرب البيلوبونيزيّة، قبل ماركس بألفي سنة.

12 فالرشتاين، المصدر نفسه ص414-427

13 فالرشتاين، المصدر نفسه ص428-436

14 فالرشتاين، المصدر نفسه ص436-440

15 فالرشتاين، المصدر نفسه ص 440-442

16 أنظر: د.محمد صهود، التحقيب التاريخي إسهام في التأصيل الابستمولوجي والمنهجي، مطابع الرباط

17 أنظر: ميشيل فوكو، نظام الخطاب، ترجمة محمد سبيلا، دار التنوير

18 فالرشتاين، المصدر نفسه ص 443-447

19 فالرشتاين، المصدر نفسه ص 448-456

20 فالرشتاين، المصدر نفسه ص 457-463

21 فالرشتاين، المصدر نفسه ص 463-478

دراسات

فـــي عـــجـــز الـــشـــعـــبـــويـــة الـــعـــربـــيـــة

موريس عايق

زيـنـب فـــواز.. فـجـر الـنـسـويـة العربية

إيمان النمر

قراءة فى موقف الكنيسة القبطية الأرثوذكسية مـن الـثـورة المصرية

مجدي جرجس

قـــراءة جـديـدة فـى وثـائـق قديمة.. هوامش على بعض الوثائق العربية فـــــــــــــى مـــــــصـــــــر

عماد بدر الدين أبو غازي

1

في عجز الشعبوية العربية

موريس عايق

مقدمة

خلال الموجة الأولى للربيع العربي برزت محاولة لتطوير سياسات شعبوية مع ظهور «الشعب» في مواجهة النظام. لكن لم يقيض لها النجاح والاستدامة بعد الموجة الأولى ونجاح التوانسة والمصريين بالإطاحة برموز النظام السياسي وخلع رؤسائهم. فتزايد انسحاب الجمهور والترفع عن العمل السياسي، حيث لم يرغب «شباب الثورة» بلعب دور سياسي؛ وجنحوا لاعتبار أنفسهم قوة أخلاقية ومعنوية، مما سمح للنظام باستعادة توازنه وقوته والعودة للسلطة مرة أخرى من داخل عباءة الثورة نفسها. وفي سوريا واليمن والعراق وليبيا فشلت هذه المحاولات منذ البداية وانتكست الأحوال فيها إلى حروب أهلية. لماذا عجزت الثورات العربية ونخبها السياسية عن تطوير استراتيجيات شعبوية، تسمح بفتح الباب لتحالفات سياسية واسعة وعريضة تدخل إلى المجال العام وتتحدى النظام السياسي، أو حتى البنية المؤسساتية العميقة والراسخة له، وتحافظ على قوة ثورية جاهزة ومعبأة لحماية الثورة وتعميق إنجازاتها؟ لماذا لم نكن قادرين على بناء مثل هذه التحالفات الواسعة التي تعتمد بشكل أساسي على تمثيل الشعب، وسعتها هي ما يسمح لها بمثل هذه الادعاء.

للإجابة على مثل هذ السؤال فإننا نحتاج إلى إطار نظري يشرح الاستراتيجيات الشعبوية وتكوينها، بما يسمح بمقاربة سؤال الشعبوية العربية وتعثرها. قدم ارنستو لاكلاو (Laclau, 2005) في عمله «العقل الشعبوي» إطارًا نظريًّا يسمح بفحص الشعبوية، وسأحاول تلخيص هذه النظرية بما يعنينا فيما يتعلق بسؤال الشعبوية العربية.

إرنستو لاكلاو

منطق الشعبوية – لاكلاو

يفهم لاكلاو الشعبوية لا بوصفها نمط لحركات سياسية، بل بوصفها منطق تجييش وتعبئة، بوصفها منطق السياسة نفسه. فالشعبوية لا تحيل إلى مجموعة من الحركات والأحزاب أو إلى إطار أيديولوجي أو مجموعة من الأفكار المتسقة، بل منطق واستراتيجية سياسية. يستند منطق الشعبوية إلى الانقسام إلى معسكرين متنازعين، بحيث يتم تشكيل الهوية السياسية حول خط المنازعة بينهما، الشعب في مواجهة النظام والنخب الحاكمة ومؤسساتها. فمنطق الشعبوية يفسر الاستراتيجية الكامنة خلف عملية تشكيل «الشعب» في مواجهة النظام. إن المجتمع متنوع بطبيعته، فالعديد من الجماعات تملك مطالب متنوعة ومختلفة فيما بينها، مثل سكان الأحياء الهامشية الذين يعانون من سوء الخدمات والتهميش فتتمحور مطالبهم حول تأمين شروط سكن صحية، أو العمال الذين يعانون من ظروف عمل صعبة ولمدد طويلة ويهدفون بالتالي إلى تحسين شروط عملهم وزيادة أجورهم، أو مجموعة من أبناء الطبقة الوسطى تعاني من الوصول إلى فرص تعليمية تسمح لها بتحسين مواقعها وبالتالي تهدف إلى تعديل سياسات التعليم بما يؤمن لها فرص أكبر للوصول إلى هذه الخدمات التعليمية بما يؤمن لها فرصة أكبر للترقي الوظيفي، وصولاً إلى حركات نسوية أو مثليين أو حركات بيئة. هناك عدد متنوع وهائل من المطالب التي يمكن لجماعات مختلفة أن تتمحور حولها في بناء مطالبها وتحديد سياساتها انطلاقًا منها. تظهر إمكانان أساسيان كاستراتيجيات سياسية تؤطران آلية التعامل مع هذه المطالب. تتعلق هاتان الإمكانان بالنظام نفسه وحدوده وما يسمح به من ناحية، وبالاستراتيجية التي يتبعها أصحاب هذه المطالب من ناحية أخرى. نشهد الإمكان الأول عندما يكون النظام قائم على بيئة مؤسساتية فعالة تسمح لهذه المطالب بالحضور المؤسسي داخل النظام بحيث يمكن لها التعبير عن نفسه، ويؤمن النظام لهذه المطالب إمكان الإشباع من داخل المؤسسة مع حفظ تفردها واختلافاتها فيما بينها. يسمي لاكلاو هذه المطالب مطالب مؤسسية مع إمكان تمثيلها بشكل مؤسساتي داخل بنية النظام، وهو ما نراه مثالاً في الأنظمة الديموقراطية الليبرالية التي تمنح المجال لجماعات متنوعة بالوصول إلى منافذ مؤسساتية داخل مؤسسات النظام للتعبير عن مطالبها والسعي إلى تأمين تحقيقها. في هذه الحالة لن تنجح الشعبوية، بل وحتى لن تنجح السياسة نفسها في التبلور، فالخلاف سيأخذ أشكالاً مؤسساتية وإدارية متزايدة بحيث تصبح السياسة وبشكل متزايد مع الوقت شكلاً من أشكال الإدارة التقنية للأشياء. تتمثل الحالة الأخرى، التي تهمنا، في عدم قدرة النظام –وبشكل متزايد– على تأمين أشكال تعبير مؤسساتية تسمح بتلبية مطالب هذه الجماعات، عندها تبدو هذه الجماعات وكأنها مقصاة إلى خارج النظام وبنيته المؤسساتية، وتصبح مطالبها الفئوية متداخلة مع الرغبة بتوسيع النظام وقاعدته المؤسساتية من خلال مواجهة بنيته ونخبه المؤسساتية. يسمي لاكلاو هذه المطالب مطالب ديموقراطية وهي الخطوة الأولى والضرورية في عملية بناء الهوية الشعبوية.

يمكن للأنظمة الديموقراطية الليبرالية نفسها أن تصل إلى هذه الحالة عندما يعجز النظام وبشكل متزايد عن تمثيل هذه المطالب بشكل فعال من خلال تقديم منافذ حقيقية لها تسمح بتوصيل صوتها والتأثير على القرار بالحد الأدنى فيما يمسها، حيث نشهد ذلك في العزوف عن السياسة والاغتراب عنها والشعور بالعجز أمامها المرافق لتحولها المتزايد إلى عملية بيروقراطية إدارية لنخبة معزولة عن أي تأثير شعبي. ويمكن أن نشهد حالات يقوم النظام الليبرالي بإقصاء جماعات محددة من الوصول إلى تمثيل حقيقي لها، مثلًا السود في أمريكا. لكن لا نشهد في هذه الحالة تشكل هوية شعبية، طالما أن الجماعة– الضحية المنازعة للنظام هي أقلية. حيث تسعى الاستراتيجية

السياسية لهذه الجماعة إلى تحقيق المساواة في التمثيل داخل النظام، أي النضال للدخول إلى النظام وليس ضده، توسيع قاعدته وليس تغييره، فتقتصر هذه المطالب على البعد الديموقراطي دون التطور إلى سياسة شعبوية.

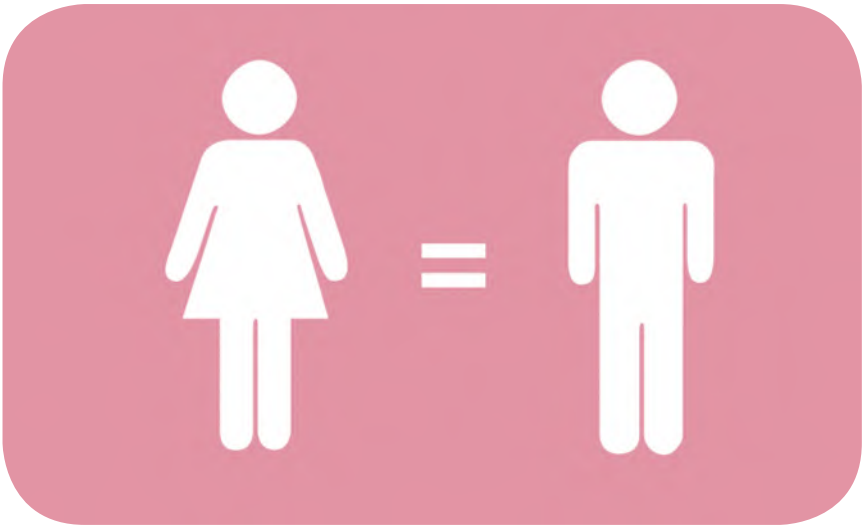
ما ينقص المطالب الديموقراطية حتى تتحول إلى هوية شعبوية هو ربطها بعضها ببعض في سلسلة تكافؤ جامعة. بقاء مطالب سكان الضواحي بخدمات أفضل في مواجهة التهميش وضد النخبة والمؤسسات التي تُقصيهم هو أساس لأي سياسة واستراتيجية ديموقراطية، غير أن بقائها معزولة عن مطالب جماعات أخرى لن يجعل منها أساسًا لهوية شعبية. تحتاج مطالب سكان الضواحي، الذين يُعرفون أنفسهم من خلالها، أن تلتقي مع جماعات أخرى مثل العمال المطالبون بظروف عمل أفضل أو مجموعات إثنية أو عرقية أخرى. نشوء سلسلة التكافؤ بين مطالب المجموعات المختلفة يسمح بتوحيدها في مواجهة النظام ومؤسساته لتشكيل هوية شعبية، الشعب، في مواجهة النظام والنخبة. الآن لدينا مجموعتان، الأولى هي النظام ونخبته والثانية هي الشعب الذي تشكل على أساس مجموعات متنوعة لها مطالب ديموقراطية تقوم بينها سلسلة تكافؤ. هذا يجعل من الشعب تشكيل خطابي، أي نتاج المنازعة السياسية واللغة التي نصوغ من خلالها هذه المنازعة. فالشعب ليس له وجود موضوعي مستقل عن المنازعة نفسها، ولا يُنتظر منه إلا أن يكشف عن نفسه كما تدعي الأيديولوجيات الشعبوية نفسها. حدود المنازعة السياسية مع النظام هي التي تحدد ماهية الشعب، أي الجماعات التي تشكل هذا الشعب من خلال إيجاد سلسلة تكافؤ بين مطالبها. ينظر لاكلاو إلى الشعب بوصفه عملية تسمية تتحقق خلال هذه المنازعة مع النظام، حيث تنجح الحركة الشعبوية في إطلاق اسم "الشعب" على تحالف الجماعات التي تنازع النظام، مثالاً إذا كان لدينا حركة شعبوية يمينية، فإن المنحدرين من أصول إثنية مختلفة (المهاجرون) أو من أصول عرقية مختلفة (السود) لن يكونوا جزءًا من الشعب، بينما إذا كانت لدينا حركة شعبوية يسارية فإن هاتين الجماعتين ستعتبران جزء طبيعي من الشعب.

إن شرط تحقيق سلسلة التكافؤ لتحالف الجماعات ذات المطالب الديموقراطية هو قدرة إحدى هذه الجماعات على تحقيق الهيمنة بشكل تصبح معه مطالبها ورموزها وصياغتها للنزاع هي السردية المهيمنة التي يتم من خلالها تعريف النزاع والنجاح في ربط المطالب الأخرى في سلسلة التكافؤ نفسها.

تقدم الحركة العمالية مثالاً ممتازًا لمثل هذه الهيمنة التي نجحت خلال القرنين التاسع عشر والعشرين في بناء سلاسل التكافؤ التي شكلت الهويات الشعبية. فالبروليتاريا نجحت في تقديم سرديتها للنزاع مع النظام، الصراع الطبقي كمحدد للصراع في النظام الرأسمالي، باعتبارها السردية المركزية التي يتم خوض الصراع على أساسها، بحيث نجحت في ربط المطالب الديموقراطية لجماعات أخرى من خارج البروليتاريا مع مطالبها داخل سلسلة التكافؤ يتم دمجها في استراتيجيات النضال التي خاضتها الحركات والأحزاب الاشتراكية. هكذا وجد الفلاحون أنفسهم جزءًا من النضال الطبقي، كما سعت الحركات النسوية للتعبير عن مطالبها من داخل سردية الصراع مع النظام الرأسمالي باعتبار استغلال المرأة والتمييز ضدها يمكن فهمه من داخل الخطاب الطبقي بوصفه شكلاً من أشكال الاستغلال الطبقي بحيث يرتبط تحرير المرأة بالتحرر من الشكل السلعي للعلاقات الإنسانية. نجحت الحركات والأحزاب الاشتراكية في بناء سلسلة تكافؤ بين جماعات لها مطالب متنوعة، ووحدت هذه المطالب بفضل هيمنتها داخل بنيتها الخطابية بحيث أصبحت روايتها للنزاع هي الرواية المهيمنة والقاعدية المستخدمة من قبل أي جماعة أخرى لإعادة صياغة مطالبها الخاصة داخل البنية الخطابية المهيمنة.

طبعًا، لا تعني الهيمنة أن هذه المطالب أصبحت متماثلة، بل إن الاختلاف بينها قد يصل لاحقًا -إن بحكم تطورات المنازعة نفسها أو بعد تولي السلطة- إلى مرحلة من التناقض بشكل لا يمكن معه الحفاظ على سلسلة التكافؤ هذه وصيانتها. قد نرى مثل هذا مع الحركات النسوية، فعلى الرغم من ارتباطها الأولي -وإن ليس بدون توترات- بالحركات الاشتراكية انفكت عنها لاحقًا لمصلحة مطالب تركز على المساواة بين الجنسين ومن داخل النظام نفسه، فتحولت وبشكل متزايد إلى مطلب مؤسساتي، أصبح مُهيمنًا مع توجه النظام إلى تبني أيديولوجيا ليبرالية تركز على التنوع والاختلاف.

ينظر لاكلاو إلى اسم «الشعب» بوصفه دال فارغ وأيضًا دال غائم. دال فارغ بمعنى أن الشعب لا يحيل إلى موضوع محدد يأخذ الاسم معناه من الإحالة إليه. مثلًا أن نحيل إلى شيء خارجي مثل الكرسي، فإن معنى اسم «كرسي» يتحدد



على أساس هذه الإحالة، فالمعنى هو الصورة التي نشكلها في أذهاننا للكرسي والتي تشمل صفاته الأساسية. العلاقة بين الاسم (معناه) والشيء الذي يحيل إليه هي علاقة

مظاهرة ضد حرب فيتنام عام 1967

تمثيل. في حالة الدال الفارغ، فإنه لا يوجد شيء خارجي (موضوع، شيء) يتم على أساسه تحديد معنى الاسم. على العكس إن معنى الاسم يتحدد من خلال الدور الذي يلعبه في الخطاب، هنا في المنازعة السياسية مع النظام، وعلى هذا الأساس يتم تحديد (تشكيل) الشيء الذي يحيل إليه الاسم، وهو ما قد يتغير مع تطور المنازعة. لا يأخذ اسم «الشعب» معناه من كونه يحيل إلى الشعب، بل أن الشعب (الموضوع الخارجي) يتحدد من خلال المعنى المعطى لاسم الشعب داخل الخطاب وفي إطار النزاع نفسه. لنأخذ مثالًا بسيطًا، عندما يكون النزاع ضد النظام قائم على أساس السعي إلى تحقيق مساواة بين جميع الجماعات العرقية المتباينة وتوسيع القاعدة الديموقراطية للنظام أمام المقصين منها لأسباب عرقية واقتصادية، كما كان الحال في الولايات المتحدة خلال فترة النضال المدني والنضال ضد حرب فيتنام، فإن الشعب يتكون من السود والطلبة والهسبانيين والعمال. لكن مع التحول الحالي للمنازعة ضد نظام النخبة انطلاقًا من الدفاع عن العمال البيض الذين يتعرضون لإقصاء منتظم وتهديد بالسياسات الاقتصادية المعولمة، فإن الشعب يصبح الجماعة البيضاء البروتستانتية بحيث يخرج السود والهيسبانيون منه. في الحالتين واجه الشعبُ النظامَ، ولكن في كل مرة كان الشعب يحيل إلى تصور مختلف وجماعات مختلفة بحسب الخطاب السياسي المستخدم في المنازعة مع النظام، بما يعني أن معنى الشعب لم يأخذ تحديده من الشيء الخارجي الذي يُحيل إليه، بل من بنية الخطاب السياسي الذي يُستخدم فيه اسم الشعب. بالنسبة إلى لاكلاو، لا يعني الدال الفارغ دال دون مدلول، دون مرجع مثل "بابا نويل"، بل يعني أن المرجع يتم تحديده من داخل الخطاب الذي يعطي الاسم معنى وليس من خلال علاقة تمثيلية بين الاسم ومرجعه. الشعب ليس له وجود أنطولوجي مستقل عن الخطاب الذي ينتجه، لكن اسم الشعب يحيل دومًا إلى شيء ما هناك.

يحيل لاكلاو أيضًا إلى الشعب بوصفه دال غائم، وهذه تعني أن حدود الشعب غائمة وغير محددة بدقة وثابتة، بل متحركة وغير واضحة ويمكن أن تنزاح خلال النزاع السياسي بما يسمح بدخول جماعات أو خروجها من الشعب. مثلًا جماعة ضمن التحالف المعارض للنظام، ولكن النظام ينجح عبر سلسلة من العمليات السياسية بإرضائها وعزلها عن التحالف المعادي له وسحبها إلى معسكره، بما يغير حدود الشعب بحيث تصبح هذه الجماعة خارجه.

هناك أيضًا إمكان لوجود جماعات لا يمكن لمطالبها أن تتمثل من داخل المنازعة نفسها، بحيث تجد نفسها خارج

المعسكرين المتنازعين ولا يمكن ربط مطالبها الخاصة بأي من سلسلتي التكافؤ الخاصتين بطرفي النزاع. ربما المثل الكلاسيكي هو البروليتاريا الرثة. فكلا الفصيلين المتنازعين نظر إلى البروليتاريا الرثة بوصفها شيء قديم ومتخلف وبقايا مرحلة تاريخية مفوتة، لن يلبث أن يزول ولهذا لم يكن من الممكن تمثيل مطالب هذه الجماعات داخل أيًّا من هذين المعسكرين. أو مثلًا الجماعات الهامشية في المجتمعات التي تكون مقصاة في جيتوهات خاصة بها وأنماط حياة مرتبطة حصريًّا بها، مثل النَّوَر والقرباط الذين كانوا على هامش الحياة وخارج أية منازعة ولا يمكن تمثيلهم داخل أي معسكر.

لنعيد صياغة ما لدينا؛ عندنا جماعات لها مطالب ديموقراطية في مواجهة النظام. ولكي تنجح هذه الجماعات في تكوين الشعب، فإن عليها بناء سلسلة تكافؤ فيما بينها بحيث تتوحد هذه الجماعات في إطار هوية عامة هي الشعب. سلسلة التكافؤ هذه لا يمكن بنائها إلا بفضل الهيمنة التي تنجح إحدى هذه الجماعات من خلالها بتأمين هيمنة سرديتها من ناحية، وتمكين الجماعات الأخرى من ربط مطالبها وصياغتها على أساس من السردية المهيمنة. هذا المنطق هو ما يسميه لاكلاو بمنطق الشعبوية، وهي استراتيجية تشكيل الشعب بوصفه ممارسة خطابية، يتشكل من داخل المنازعة السياسية واستراتيجياتها. بهذا المعنى تصبح الشعبوية لدى لاكلاو مطابقة للسياسة نفسها، فكل ممارسة للسياسة تفترض ضمنًا الشعبوية، وإن تكن هناك درجات، خصوصًا عندما يكون التحالف واسع بشكل كبير ويتضمن جماعات متنوعة كثيرة، مما يجعل الأيديولوجيا التي توحد هذه الجماعات تبدو خليط غير متسق من الأفكار. وهذا الخليط ليس سمة لالتباس الشعبوية وعدم اتساقها، بل تعبير عن منطق الحشد والتعبئة السياسيين الملازمين لمنطق الشعبوية نفسها.

يضيف لاكلاو ملاحظة مهمة تتعلق بحدود النزاع، جبهة المنازعة. في العرض السابق تبدو الجبهة ثابتة، لكنها ليست بالضرورة كذلك، بل قد تتحرك خلال تطور النزاع نفسه، مما يؤدي إلى انتقال مجموعات من معسكر إلى آخر مع تحرك هذه الجبهة. لنتصور مثلا المطالبة بسياسات ضرائبية أكثر عدالة وموجهة ضد كبار الرأسماليين، ولكن مع نجاح الدفعة الأولى من هذه السياسات الضريبية ارتفعت مطالب بتوسيع هذه السياسات الضريبية مما قد يؤدي إلى شمولها لفئات من الطبقات الوسطى كانت أساسًا في المعسكر الشعبي، لتجد نفسها متضررة من التوسيع الجديد للسياسات الضريبية، فتنتقل إلى التحالف مع المعادين للسياسات الضريبية. أو مثلًا سياسات حماية العمل والحد من قدرة الشركات على الانتقال إلى دول ذات دخول ضعيفة، وهذا ما يتطلب زيادة في قدرة الدولة على التحكم وحماية عمالها، ولكن هذه السياسات قد تتداخل بشكل متزايد مع سياسات قومية توحد بين العمال وأصولهم القومية، بحيث تجعل من العمال ذوي الأصول المهاجرة مستهدفين، وهكذا بتحول خط المنازعة من ضبط الشركات إلى فكرة قومية عن حماية العمل، فإن جماعة مثل العمال من أصول مهاجرة سيجدون أنفسهم وقد انتقلوا للدفاع عن سياسات مضادة للتدخل المتزايد للدولة في شؤونهم.

الإطار النظري الذي يعنينا في نقاشنا اللاحق هو الملاحظات التالية:

- الشعبوية تتشكل على أساس معسكرين، بحيث تكون حدود النزاع هي الحدود التي تسمح بتكوين هوية الشعب.
- الشعب هو جماعات متنوعة لها مطالب مختلفة، ولكنها قادرة على تشكيل سلسلة تكافؤ بين هذه المطالب.
- قدرة إحدى الجماعات على الهيمنة بحيث تقدم، بفضل هذه الهيمنة، الإطار الخطابي الذي يسمح لسلسلة التكافؤ بالتشكل، من خلال توفير فرصة لمطالب الجماعات الأخرى بربط مطالبهم وصوغها داخل السردية التي تقدمها الجماعة المهيمنة والتي بدورها تقدم الذخيرة الرمزية لهوية الشعب.

الشعبوية عربيًّا: الشعبوية العربية على المستوى النظري – غليون

قبل مناقشة السياق العربي أود تقديم مناقشة سريعة لما يمكن اعتباره محاولة عربية في بناء سياسة شعبوية، وهي تتمثل بالعمل النظري لبرهان غليون، وعمل غليون هو تعبير مكثف عن محاولات العديد من الحركات الديموقراطية العربية والمثقفين العرب الديموقراطيين لبناء استراتيجيات سياسية وثقافية ديموقراطية تسمح بتكوين تحالفات شعبية ذات مطالب ورؤى تغيرية ديموقراطية.

سأحاول تقديم تلخيص لقراءتي لعمل غليون «نقد السياسة: الدولة والدين» (غليون، 2007) والمنطق الذي يحكمه. هناك معضلة عربية تتمثل في نزاع بين الدولة العربية الحديثة والمستبدة من جهة وحركات إسلامية رجعية واستبدادية ذات امتداد شعبي من جهة أخرى. تقوم المحاولة على إظهار أن هذه المنازعة في جوهرها منازعة مزيفة، فهي لا تتمركز حول مطالب الشعب الديموقراطية، على العكس

برهان غليون

تقصي الشعب وتخرجه، لأنها في أساسها تدور بين قطبين مستبدين ومعاديين للسياسة والديموقراطية. يحاول غليون كشف هذا الزيف الخاص بهذه المنازعة من خلال كشف زيف ادعاءات القطبين أساسًا وتفكيكها. فالدولة التي تتبنى الحداثة والعقلانية لتبرير وتأسيس شرعيتها، لا تمت بصلة في الواقع إلى الحداثة والعقلانية، بل هي دولة مستبدة تحكمها طغمة فاسدة، تستخدم الحداثة مثلما تستخدم الدين نفسه في سياقات أخرى، من أجل تبرير سلطتها والحفاظ عليها. هكذا تحوِّل الدولة العربية العلمانية إلى أيديولوجيا، من خلال إفساد معناها، وذلك لخدمة أغراضها المتمثلة بتبرير تسلطها وقمعها باسم العلمانية. وهذه العلمانية لا تمنع الدولة العربية من التدخل في الشأن الديني والسعي إلى التحكم به وضبطه وضبط تأويلاته بما يصب في مصلحتها. باسم العلمانية، تنجح هذه الدولة في الاستفادة من خدمات نخب ثقافية حديثة بالإضافة إلى جماعات أخرى يجمعها الخوف من الإسلاميين.

من جهة أخرى تظهر حركات ذات أيديولوجيا إسلامية مناهضة للدولة باسم الدين، حركات تتبنى أيديولوجيات رجعية وثيوقراطية تسعى لإخضاع السياسي للديني. كذلك يسعى غليون لتفكيك خطابها، بالتدليل على أنها لا تعبر عن القيم الأساسية للدين، مثلما الدولة الحديثة لا تعبر عن القيم الحقيقية للحداثة، بل على العكس تشكل خيانة لهذه القيم بإهدارها البعد المتعالي للتجربة الدينية الإسلامية الذي فصل بين الله (المتعال بشكل كامل) والواقعي المعاش (السياسي) بما يمنع الاستبداد الديني وتبرير السلطة السياسية بكونها إلهية أو دينية الطابع. على الجانب الآخر سعى غليون إلى التدليل على الطبيعة الحديثة للحركات الإسلامية الكامنة خلف شعاراتها التراثية. فالحركات الإسلامية متورطة في النزاع السياسي على السيطرة على الدولة الحديثة وأجهزتها واخضاعها لمصلحتها، فتصورها عن الدولة مماثل في النهاية لفكرة الدولة الحديثة نفسها وإن صبغتها بصبغة إسلامية. كذلك تبدو أيديولوجيات هذه الحركات مشابهة للأيديولوجيات الحديثة معتمدة على أشكال حديثة من التعبئة والتنظيم السياسيين. في نزاعها مع الدولة المستبدة، تسعى الحركات الإسلامية لتسييس القيم الأخلاقية والتقاليد الخاصة بالشعب (الإسلام) ولكن انطلاقها من مصلحتها وأهدافها الخاضعة لمنطق السلطة. مهدرة خبرة الإسلام السياسية التاريخية القائمة على تعالي الديني وتمايزه عن السياسي ورهاناته المباشرة.

النزاع بين الدولة والحركات الإسلامية مزيف، لأن علاقة كل من الدولة والحركات الإسلامية بما يدعيه هي علاقة مزيفة ولا تقوم على القيم الأساسية للحداثة والدين، وهي قيم لا يوجد فيما بينها أي تناقض. وهي منازعة مزيفة لأنها تقوم بين فاعلين معادين للقيم الديموقراطية التي تقوم على سيادة الشعب وتحرره وتحرر مواطنيه. فالنزاع في النهاية

ليس نزاعًا بين العلمانية والدين، بين الحداثة والتراث، بل هو شكل مزيف من النزاع الذي يخدم أغراض الدولة والحركات الإسلامية، وفي الوقت نفسه يقصي الشعب ومطالبه الديموقراطية.

أول ما نلاحظه في المنطق الذي يحكم مقاربة غليون أنها ثلاثية الأقطاب: الدولة والحركات الإسلامية والشعب، عوضًا عن قطبين كما لدى لاكلاو. القطب الثالث، الشعب، لا يُعرف -لدى غليون- بواسطة مطالب ديموقراطية تحملها جماعات محددة، بما يسمح بتحديدها بشكل عملي وبناء تحالفات على أساسها. على العكس يُعرف "الشعب" بشكل سلبي، ليس الدولة وليس الحركة الإسلامية، بل هو خارج النزاع بين الدولة والحركة الإسلامية. وكونه خارج النزاع يفرغ الشعب من أى قيمة ايجابية في تعريفه وتحديده. أما الديمقراطية فهي إطار واسع وغائم ولا يمكن تعريفه بشكل عيني من خلالها. إن المنطق الثلاثي الذي نجده في أساس الإطار التحليلي لغليون لا يمكن أن يخدم بوصفه أساسًا في بناء الشعبوية، وهذا ما يجعلنا أمام مفارقة، خصوصًا وأن هذا الإطار لا يقتصر على غليون، بل هو قاعدة مشتركة وعامة تجد تعبيرها الأبرز في صياغة المعضلة العربية بوصفها حلقة محكمة الإغلاق بين الدولة والإسلاميين.

المفارقة ليست خللاً نظريًّا، بل تكمن في الواقع العربي نفسه. إن السعي لرد الأقطاب الثلاثة إلى معادلة القطبين المركزية للمنطق الشعبوي يمكن تصوره من خلال إمكانين. الأول هو محاولة غليون نفسها في جمع الدولة والحركات الإسلامية في معسكر و«تحديد» الشعب في المعسكر الآخر. وعليه يجب أن نفهم مقاربة غليون بوصفها مقاربة سياسية لا تسعى وحسب للشرح، بل إلى أن تكون أساس لمشروع سياسي. مشروع سياسي يسعى إلى كسر الحلقة المستعصية بين الدولة والحركة الإسلامية عبر تشكيل منازعة مغايرة حول المطالب الديموقراطية، بوصفها منازعة جديدة ناظمة للشأن السياسي العربي، وعلى الأساس منها يتم تحديد موقع الفاعلين السياسيين والسياسات التي يجب اتباعها، أي خلق المجال السياسي خلقًا جديدًا يسمح بظهور «الشعب» كمشروع ديموقراطي في مواجهة النظام. لكن هذا لا يمكن أن يتم إلا على أساس كسر الحلقة المغلقة بين الدولة والحركة الإسلامية، لهذا يجب تفريغ هذه المنازعة من معناها عبر كشف زيفها، من حيث كونها منازعة لا تمت إلى الشعب ومشروعه الديموقراطي بصلة، بل منازعة تقوم بين فريقين يهدفان إلى إقصاء الشعب وتغييبه والإمساك بشكل استبدادي بالسلطة عبر تزييف معنى العلمانية والدين وتحويلهما إلى أدوات أيديولوجية تخدم أغراضهما المتمثلة بالاستيلاء على السلطة والحفاظ عليها، وليس بوصفها قواعد وأطرًا متمايزة وناظمة للشأن العام والأخلاقي بما يسمح بمجال أوسع من الحريات والديموقراطية.

من الواضح أن هناك إشكالاً في وصف غليون بالشعبوية. من ناحية لا يبدو شعبويًا إذا اعتمدنا المنطق الثنائي للمنازعة، فغليون يهدف إلى تفكيك المنازعة التي تنظم الشأن السياسي العربي، أي أنه يفكك ادعاءات الإسلاميين بتمثيليتهم للشعب. من ناحية أخرى يبدو غليون شعبويًا بإحالته إلى الشعب بوصفه حامل وصاحب المصلحة في المشروع الديموقراطي. "الشعب" هكذا، ليس طبقة أو جماعة محددة، بل هو الشعب بكل تنوعه واختلافاته. الإشكالية في وصف غليون بالشعبوي هي مرآة لإشكالية الشعبوية العربية نفسها.

عجز الإسلام السياسي كخيار شعبوي

الإمكان الثاني يقوم على اعتبار المنازعة بين الدولة والحركات الإسلامية المنازعة المركزية، بحيث يُنظر إلى الحركات الإسلامية باعتبارها حركات شعبوية يمينية النزعة تسعى إلى تشكيل «الشعب» في مواجهة النظام ونخبه ومؤسساته. في هذا السياق لا يمكن نكران قوة الحركات الإسلامية وهيمنتها الواسعة في الشارع واحتكارها ساحة المواجهة مع الدولة والنظام معتمدةً على تسييس التراث الديني للجمهور، بوصفه التراث الرمزي المعبر عن هوية «الشعب» الحقيقية في مواجهة النظام ونخبته. هذه المنازعة التي أسستها الحركات الإسلامية تبدو مثالية كمنازعة شعبوية، فهي تقوم على أساس انقسام واضح بين معسكرين، النظام ونخبته من جهة في مواجهة الشعب من جهة أخرى. نظام ونخبة خائنان للتراث الروحي للشعب، خيانة موجودة في صلب اغتراب الدولة ونخبتها عن هذا الشعب بسبب النشأة الاستعمارية لها، وارتباطها اللاحق مع التراث الغربي المغاير، بل المعادي، للتراث الشعبي. في المقابل تستند الحركات الإسلامية على التقليد الديني «الأصيل» للشعب وتستثمر رموز هذا التقليد في تشكيل هوية سياسية مغايرة ومعارضة للنظام. هنا لدينا قطبا منازعة، وكل قطب لديه رموزه وتقاليده الخاصة التي تشكل هوية مغايرة لهوية القطب الآخر. يعزز هذه المغايرة أنماط حياة مختلفة، وحتى -في حال النخبة المتغربة- أنماط تعليم متباينة في بعض الأحيان. فالهيمنة التي تعتمدها الحركات الإسلامية لتشكيل الشعب تعتمد على تحويل رموز التقليد الديني إلى رموز سياسية تعبر عن هوية الشعب في مواجهة «تقاليد» غريبة وخارجية وحتى ذات أصول استعمارية يتبناها النظام

ونخبته. وفيما يخص هيمنة الحركات الإسلامية، فهي تتمثل في النجاح الذي لاقته الحركات الإسلامية في تسييس التقليد الديني وتحويله لأساس في تشكيل «الشعب» كهوية سياسية مواجهة ومعارضة للنظام ونخبته.

على الرغم من نجاح الهيمنة الخاصة بالحركات الإسلامية في جعل منازعتها السياسية مع النظام التناقض الأساسي الذي يدور حوله المجال السياسي العربي، بحيث أن موقع أي فاعل سياسي يتحدد بالإحالة إلى منازعة الدولة والإسلاميين، تبقى هذه الهيمنة ذات نجاح نسبي ومقيدة بحدود لا يمكن لها تخطيها. شعب «الإسلاميين» هو دومًا جزء محدود من الشعب «الممكن»، من المجتمع الفعلي. العطب الأساسي للحركات الإسلامية هو عجزها عن توسيع هيمنتها وتشكيل سلسلة تكافؤ واسعة يمكن من خلالها لجماعات متنوعة ومتباينة أن تتوحد في المنازعة مع الدولة، بما يسمح بتحويل «الشعب» إلى أغلبية حاسمة قادرة ومتوحدة حول مشروع سياسي في مواجهة الدولة، أغلبية تخترق الطبقات الوسطى بمجمل شرائحها. الأقليات الدينية والمذهبية وحتى الإثنية تجد نفسها وبشكل تلقائي خارج هذا الخطاب العاجز عن تمثيلها، هذا إن لم تجد نفسها، فعليًا أو في تصورها، مُستهدَفة ومُهدَدة من هذا الخطاب بشكل مباشر. يُضاف إليها فئات واسعة من الطبقة الوسطى التي ترى نفسها خارج هذا الشعب، ومهدَدة بدورها من قبل خطاب الجماعات الإسلامية، بسبب نمط عيشها والثقافة التي نشأت عليها.

إن تسييس الاعتقاد الديني في بناء هوية الشعب لدى الحركات الإسلامية يضع غير المنتمين إلى هذا الاعتقاد خارج هذا الشعب وفي معارضته. كذلك فإن هذا التسييس يعيد موضعة القضايا الأخلاقية، التي تنتمي إلى المجال الخاص، في داخل المجال العام ويسيسها، بحيث يأخذ المشروع الإسلامي شكل مشروع شمولي يستهدف التحكم والسيطرة على المجال الفردي الخاص، الأمر الذي يضع شرائح كبيرة من الطبقات الوسطى في مواجهة مباشرة مع هذا الخطاب. كذلك تعيد عملية تسييس الديني خلط الديني بالسياسي، بحيث إن كل خلاف ديني في التراث نفسه يصبح تلقائيًا أساس لخلاف سياسي (في مواجهة المؤسسة الدينية التقليدية، في مواجهة الشيعة كأمثلة)، أو بالعكس كل خلاف سياسي يتم النظر له باعتباره خلاف ديني (التأصيل الديني للخلافات بين السلفيين والإخوان، بين الدولة الإسلامية والقاعدة). هذه العوامل مجتمعة تضع حدودًا على قدرة الحركات الإسلامية على تحقيق هيمنة واسعة وتشكيل الشعب في مواجهة الدولة، بحيث يبقى شعب الإسلاميين محدودًا ومحصورًا في قطاعات لا يستطيع تجاوزها. بتعبير آخر إن سلسلة التكافؤ التي تسعى الحركة الإسلامية لتشكيلها وإخضاعها لهيمنتها تبقى دومًا محدودة وعاجزة عن ربط جماعات أخرى بها، بحيث تبقى العديد منها خارجها ولا تجد لنفسها مكان في سلسلة التكافؤ هذه تسمح لها بالتمثيل داخل الشعب.

في تحليله لاستراتيجيات الهيمنة الخاصة بالشعبوية اليمينية الإيطالية التي قامت على أساس من الهوية الإثنية للشمال الإيطالي، يرصد لاكلاو حالية شبيهة بما يمكن لنا رصده في

حالة الحركات الإسلامية، تعثر الهيمنة في مجتمعات متنوعة إثنية أو مذهبيًا عندما يتم استخدام هذه الهويات في أساس استراتيجيات الهيمنة. فرابطة الشمال الإيطالي وإن نجحت في تأمين هيمنة واسعة النطاق في الشمال ضد الدولة المركزية ونظامها، فإنها تعثرت في الوصول إلى قاعدة اجتماعية في وسط إيطاليا وجنوبها، لأنها كانت ضد الدولة الايطالية والوحدة، فوصلت بذلك إلى حدود توسعها بحيث بقيت جماعات كبيرة خارجها أو معادية لها.

المشكلة الأسوأ التي تواجه الحركة الإسلامية في مسعاها إلى الهيمنة، هي أن الجماعات غير الممثلة في سلسلة التكافؤ الخاصة بها لا تبقى خارج المنازعة، بل ينجح النظام ومؤسساته عمومًا في صياغة المنازعة بحيث تجد هذه الجماعات نفسها منضوية في معسكر الدولة لشعورها بالخطر والاستهداف من طرف الإسلاميين، على الرغم من عدم تمثيل مطالبها داخل معسكر النظام. إن انضوائها في معسكر الدولة لا يعود إلى "تمثيلها"، بل إلى الخوف من الحرب الأهلية وما يهددها من الإسلاميين. إن هذا التهديد لا يشترط أن يكون واقعيًّا، بل يتجلى من داخل رؤية هذه الجماعة للعالم (إدراكها له)، سواء أكان هذا التصور للتهديد حقيقيًا أو لا.

هنا يمكن لنا الكلام عن قصور في فكرة الهيمنة لدى لاكلاو وآخرين. يتم التمييز بين السيطرة (Dominance) والهيمنة (Hegemony)، فالأولى تتحقق من خلال استخدام القوة، بينما تحيل الهيمنة إلى سلطة مدعمة بسلطة أخلاقية، بحيث تكون السلطة محل قبول من طرف الخاضعين لها. ترتبط الهيمنة بإنتاج القبول القائم على سلطة أخلاقية. لكن في السياق الذي نتحدث عنه، نشهد وضعية ملفتة وهي أن جزء من المنضوين في معسكر الدولة لا يفعلون هذا فقط بسبب الخوف من قمع الدولة (السيطرة بالإكراه) ولا يفعلونه لاقتناعهم بالسلطة الأخلاقية للدولة (الهيمنة)، بل يدفعهم الخوف من الآخرين، الإسلاميين، إلى الانضواء في معسكر الدولة والدفاع عنه، على الرغم من أنهم مقصون من التمثيل داخل الدولة وربما تقوم الدولة أيضًا باضطهادهم والتمييز ضدهم. هنا يمكن الحديث عن شكل آخر من الهيمنة يمكن وصفه بالهيمنة السلبية، التي يكون القبول بالسلطة فيها ليس بسبب الإكراه أو مُدعم بقبول أخلاقي، بل على أساس الخوف من الآخرين، من الحرب الأهلية. الهيمنة السلبية هي نتيجة للعجز عن تحقيق الهيمنة من قِبَل أي من القوى الاجتماعية المناهضة لسلطة الدولة من جهة، وعجز الدولة نفسها عن تأسيس شرعيتها على أساس أخلاقي من جهة أخرى. الهيمنة السلبية هي الشكل الوحيد الذي تتحقق فيه هيمنة الدولة العربية. فالدولة العربية لا تتمتع بأي سلطة أخلاقية تُشرع سلطتها، على العكس تستند سلطة الدولة على مزيج من القمع والإكراه، ولكن أيضًا على الخوف من الحرب الأهلية، وهذه نقطة سنعود لها لاحقًا. يقدم الأقباط أحد الأمثلة النموذجية عن الهيمنة السلبية. فالأقباط يتعرضون منذ عقود وبشكل منتظم إلى ممارسة تمييزية ضدهم من قبل الدولة المصرية، ويصل التمييز في كثير من الأحيان إلى حد التهاون في حماية أرواحهم. فالأقباط لا يمكن اعتبارهم ممثلين في سلسلة التكافؤ الخاصة بمعسكر

آثار الدمار نتيجة الانفجار الذي استهدف الكنيسة البطرسية، 11 ديسمبر 2016

الدولة، على الرغم من هذا تجدهم في معسكر الدولة بشكل مضمون الولاء. إن الذي يدفع الأقباط للانضواء في معسكر الدولة ليس قناعتهم الأخلاقية بسلطتها، وليس الخوف من قمعها، وإن يكن هذا الخوف بالتأكيد موجود، بل الخوف من الإسلاميين بوصفهم تهديدًا للأقباط ومصيرهم. ما يصدق على الأقباط يصدق على الأقليات في سوريا أو العراق، هم مع الدولة -أيًا تكن- لأنهم بالمقابل يخشون البديل الذي يهددهم بالحرب.

عجز الهيمنة المرتبط بتسييس الهوية الدينية والأخلاقية يظهر عند مقارنته بالواقع السياسي في منتصف القرن العشرين، حيث نجحت شعبويات يسارية في تحقيق هيمنة واسعة من خلال خطاب يسيس أبعاد أخرى للهوية، الطبقة والأمة باعتبارها هويات عابرة للمجتمع وأكثر استيعابًا على مستوى التمثيل، بما سمح بتشكيل تحالف واسع من الفلاحين والعمال وفئات واسعة من الطبقة الوسطى الحديثة، تحالف شكل القاعدة الأساسية للأنظمة السلطوية الشعبوية التي ظهرت وقتها.

لماذا نعجز الآن عن استعادة مثل تلك الشعبوية اليسارية القائمة على تسييس البعد الطبقي والقومي، ونبقى مقتصرين على تسييس الديني والأخلاقي في إطار شعبوية يمينية محدودة في قدرتها على تحقيق الهيمنة، بل إنها تسمح للنظام ومؤسساته بتضييق التحالف الشعبي ومحاصرته؟

لعل الإجابة تكمن في سياق تشكيل الأنظمة الشعبوية اليسارية نفسها. فقد قامت هذه الأنظمة بإخضاع مجمل الأنظمة الاجتماعية الفرعية لمنطقها السياسي الهادف إلى تحقيق السيطرة. فالاستراتيجية الاقتصادية مثلًا لم تخضع لعقلانية اقتصادية هدفت إلى تحقيق التنمية، بل خضعت لمنطق يهدف إلى ضمان وصيانة القوة السياسية للنظام وللتحالفات التي تسنده، معتمدة على الطبيعة الريعية للنظام، بما سمح له بإعادة توزيع الثروة على أساس الولاء السياسي، مما جعل الانقسامات الطبقية عاجزة عن أن تكون أساسًا لبناء استراتيجيات سياسية. كذلك حرصت هذه الأنظمة على ضمان وجود قنوات تسمح بتمثيل مطالب الطبقات الشعبية من داخل بنية النظام عبر النقابات التي احتكرتها السلطة لنفسها وتولت التعبير عن مطالب العمال أو الفلاحين، في مقابل منعها من ممارسة السياسة، والتهديد بالقمع في مواجهة أية محاولة لتحويل هذه المطالب إلى مطالب ديموقراطية يمكن ربطها مع مطالب جماعات أخرى في سلسلة تكافؤ مضادة للدولة. الأنظمة الشعبوية منعت السياسة عن المجتمع، غير أنها في المقابل أخضعت كل شيء للسياسي. أيضًا، حاولت الدولة مصادرة النظام الديني لسيطرتها من خلال ضبط المؤسسات الدينية من مساجد ومعاهد شرعية وشبكات العلماء ومصادرة القاعدة الاقتصادية التي سندت هذه الشبكة متمثلة في الأوقاف والمحاكم الشرعية. لكن إخضاع الديني لسيطرة السياسي في السياق الإسلامي يبقى محدودًا لغياب مؤسسة إسلامية -تقابل الكنيسة- تستطيع ادعاء احتكار المعرفة الدينية وتأويلها. هذا الاستقلال النسبي المصان للديني في مواجهة السياسي هو الذي صان إمكان تسييس ما يزال خارج سيطرة الدولة وهيمنتها وقدرتها على التدخل. هذا الاستقلال مكن من ظهور قوة تتحدى محاولة الدولة في السيطرة على الديني وإعادة تأويله، في مقابل العجز عن إعادة تسييس المجالات الأخرى التي نجحت الدولة في ضبطها والسيطرة عليها. هناك جانب آخر، وهو أن الدولة نفسها لم تمانع تمامًا في مثل هذا التسييس، فمثل هذا التسييس يسمح أيضًا للدولة بأن تهدد مجتمعها بالحرب الأهلية.

توماس هوبز

هوبز: الدولة والحرب الأهلية

يفيدنا توماس هوبز (هوبز، 2011) في تقديم فهم أفضل للمنطق الذي يحكم المجال السياسي المنتظم حول المنازعة بين النظام والإسلاميين، كما يفسر أيضًا خيارات ورهانات الفاعلين السياسيين في هذا المجال السياسي. بالاعتماد على هوبز يمكن القول إن هناك وضعين سياسيين[1]: يتمثل

1 أتبنى هنا قراءة مقارنة لهوبز، تفترض أن هوبز يقدم حالتين (الوضع

غلاف كتاب الليفياثان

الوضع الأول، الطبيعي، في حرب الجميع ضد الجميع، وضع يتمتع فيه الجميع بالحرية ولكن يعيشون فقدان الأمن. فيما يتمثل الوضع الآخر بالدولة-الوحش (الليفيتان) صاحبة السيادة الكلية والمطلقة، حيث يتخلى البشر عن حرياتهم للدولة مقابل ضمانها الأمن. هذا التخلي عن الحرية والتسليم بالسيطرة التامة للدولة-الوحش مرهون بتحقيق الدولة لوظيفتها الأساسية المتمثلة بمنع الحرب الأهلية.

تكشف ثنائية الدولة - الحركات الإسلامية، وبتعبير أكثر مباشرة: عسكر - إخوان، عن ثنائية أخرى أعمق تَنْظم المجال السياسي العربي، هي «الدولة/ الحرب الأهلية». ثنائية «العسكر-الإخوان» هي الشكل الذي تأخذه ثنائية «الدولة - الحرب الأهلية» في سياق تحلل الأنظمة السلطوية الشعبوية العربية. لهذا سأهتم بثنائية «الدولة - الحرب الأهلية» باعتبارها المعضلة العربية التي تواجهنا وعلينا التفكير بها، التي تفسر بدورها عجز الشعبوية العربية.

تجد الحرب الأهلية شروطها في الانقسامات الأهلية للمجتمعات العربية، إثنية ودينية وطائفية، أو الانقسامات حول القيم الأساسية مثل الانقسام الديني - العلماني. انقسامات حول شكل الحياة التي تريدها الجماعات وتتطلع إليها، انقسامات أفقية تقسم المجتمع إلى مجتمعات متباينة ومنفصلة، بحيث يتحول المجتمع معها إلى مجتمعات فرعية تتعايش إلى جوار بعضها البعض دون أن يجمعها رأس مال رمزي مشترك. تظهر الديموقراطية، بوصفها نظام لإدارة الشأن السياسي، عاجزة في مواجهة هذا النوع من الانقسامات والخلافات حول معنى الحياة والقيم الأساسية الناظمة للاجتماع. مع اختلافات حول هذه القيم الأساسية، يمكن رد كل خلاف —مهما كان ثانوي- إلى الخلاف الأساسي حول هويتنا وفكرتنا عن الحياة، مما يجعل من التسويات والاتفاقات أمرًا متعذرًا. ربما كان عنوان كتاب إسماعيل المقدم، أحد مؤسسي الدعوة السلفية في الإسكندرية، «بدعة تقسيم الدين إلى قشر ولباب» شديد التعبير، فلا توجد مسائل ثانوية وأخرى مركزية، بل جميعها كلٌ واحد، فلا يجوز التفريط أو الاستهانة بأي منها. ففي حين تقوم الديموقراطية على قواعد متفق عليها لإدارة الاختلافات والوصول إلى اتفاقات في المجال السياسي، يدور الخلاف هنا حول القواعد نفسها. لهذا، وأمام هذه الانقسامات، يتعذر تشكيل مطالب ديموقراطية يمكن ربطها ببعضها في سلسلة تكافؤ لمواجهة الدولة.

بالمقابل، تقدم الدولة العربية نفسها كحامية للسلم الأهلي في وجه الحرب الأهلية. سلم لا يتحقق إلا بانتزاع الحرية من المجتمع واحتكار السلطة كليةً في يد الدولة. وبهدف حماية هذه السلطة الكلية وتكريسها تشن الدولة حربًا أهلية باردة على مجتمعها عبر مخابراتها وعسكرها. تعمل الدولة العربية على تكريس واقع الحرب الأهلية في المجتمع عبر تكريس وترسيخ هذه الانقسامات ورعايتها لضعف قدرتها على الهيمنة واكتساب الشرعية. هكذا فإن أسلمة المجتمع تتم برعاية الدولة، التي تقوم أيضًا برعاية الثقافة العلمانية وحماية القائمين عليها في مواجهة خطر الإسلام الحركي. فالدولة تعزز الانقسام العلماني-الإسلامي وتقدم نفسها بوصفها الضامن لكل فريق في مواجهة الفريق الآخر وخطره. كذلك اعتمدت الدولة العربية على رعاية واستدخال العلاقات الطائفية والقرابية في بنية الدولة إما كعصبية حاكمة أو عبر محاصصات غير مصرح بها أو كمزيج منهما، بحيث تقف هذه العصبيات في مواجهة بعضها البعض في حالة غير معلنة من الحرب الأهلية. برعاية شروط الحرب الأهلية في المجتمعات العربية، تعزز الدولة العربية موقعها وتصون سلطتها بوصفها الضامن الوحيد أمام خطر انفجار الحرب الأهلية، وهو ما يعبر عنه ضمنًا الشعار المركزي للدولة العربية «الأمن

الطبيعي الممثل بحرب الجميع ضد الجميع ووضع سيطرة الدولة المطلقة) للمقارنة بينهما، في مقابل القراءة التاريخية والتتابعية، وهي القراءة المعتمدة، التي ترى في الوضعين مراحل تاريخية، ننتقل خلالها من الوضع الطبيعي إلى الدولة.

والاستقرار». حرب أهلية تبدو ممكنة وحاضرة لدى كل عودة إلى المجتمع المدني لتأسيس المجال السياسي انطلاقًا منه.

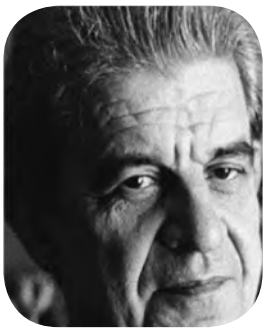
عجز الشعبوية العربية مرتبط بالحرب الأهلية "الباردة" التي تعيشها المجتمعات العربية في انقسامها حول القيم الأساسية التي تريدها لحياتها. في المقابل فإن نجاح المشروع الشعبوي، مشروع يستدعي الشعب كفاعل ديموقراطي كما يطمح غليون، يتوقف على النجاح في تفكيك الحرب الأهلية العربية. نجاح لن يكون ممكنًا دون سحب مصادر النزاع المُسببة للحرب الأهلية من المجال السياسي وتحويلها إلى المجال الخاص، عبر إظهار تمايز المجال السياسي والعام عن المجالات الأخرى التي يتعذر التوافق فيها على قيم أساسية وناظمة للاجتماع. بمعنى أن بناء المجال السياسي يقتضي البدء بالتوافقات والاتفاقات بما يؤَمن تأسيس قواعد مشتركة يمكن على أساسها بناء سلاسل تكافؤ، وبتحويل القضايا التي لا يمكن التوافق بصددها إلى المجال الخاص وإخراجها من المجال السياسي حتى لا تكون ذريعة للحرب الأهلية.

هنا يمكن الاستدلال على أهمية الهيمنة السلبية في صيانة سلطة الدولة العربية. حيث تستند سيطرة الدولة على المجال السياسي ليس وحسب على قدرتها على القمع، بل أيضًا على الهيمنة السلبية التي تحوزها، هيمنة مستندة على الخوف من الحرب الأهلية، خوف الجميع من الجميع. لهذا تسعى الدولة إلى صيانة شروط الحرب الأهلية في المجتمع بوصفها شكل الهيمنة الذي يحفظ القبول بسلطتها. يصف نزيه الأيوبي وضعية الدولة العربية هذه بتضخيم الدولة العربية (الأيوبي، 2010)، قدرة لامحدودة على البطش والقمع في مقابل ضمور الشرعية وانعدام أي أساس أخلاقي للسلطة، تضخم الجهاز البيروقراطي والقمعي دون أي كفاءة وقدرة حقيقية على تعبئة الشعب ومصادر الثروة لتحقيق وخدمة أهداف الدولة

المنتظرة. يفسر الأيوبي هذه الوضعية بغياب الهيمنة، غياب الطبقة الاجتماعية القادرة على الهيمنة الاجتماعية بحيث تكون الدولة دولتها. بالموافقة على الخط الأساسي لتحليل الأيوبي القائم على غياب القدرة على الهيمنة، فإن التحليل المقدم هنا يسعى إلى لفت النظر إلى الهيمنة السلبية التي تعمل على أساس التهديد بالحرب الأهلية، فعدم القدرة على الهيمنة يقابله خطر الحرب الأهلية، الخطر الذي تستخدمه الدولة العربية الحديثة بأقصى ما يمكنها لضمان استمرار سيطرتها.

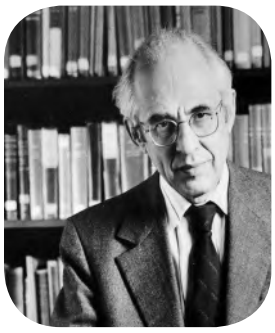
إن علة العجز في تأسيس حركة شعبوية عربية قادرة على مواجهة النظام بهدف توسيع المجال السياسي وانتزاع الحقوق الديموقراطية تكمن في العجز عن بناء سلسلة تكافؤ واسعة قادرة على مواجهة النظام ونخبته. فالإسلاميون، بوصفهم القوة السياسية الأكبر، يواجهون معضلة الحدود التي يفرضها عليهم خطابهم السياسي القائم على الاستثمار في التقليد الديني والأخلاقي للغالبية وإعادة دمج السياسي بالديني، حدود تجعل من فئات واسعة من الطبقة الوسطى والأقليات الدينية والمذهبية وحتى المختلفون حول تفسير التقليد الديني تشعر بالتهديد والخطر من الإسلاميين. الانقسامات حول القيم وشكل الحياة، المرتبطة بالتقليد الديني، تظهر بوصفها انقسامات تأسيسية لا يمكن إدارتها بشكل ديموقراطي -وهي تذكر بالانقسامات التي عرفتها أوروبا خلال عصر الحروب الدينية- بحيث تظهر بوصفها الوجه الآخر للحرب الأهلية التي تهدد المجتمع، ووحدها الدولة هي القادرة على منع هذا الخطر. لكن قدرة الدولة لا تتحقق إلا بانتزاع الحريات وحتى السياسة نفسها، هيمنة سلبية تتمتع بها الدولة في غياب أي مصادر للشرعية والهيمنة خاصة بها، مما يدفع الدولة -في سبيل الحفاظ- على سلطتها إلى رعاية شروط الحرب الأهلية والحفاظ عليها.

إن شرط كسر هذه الحلقة التي يقوم عليها المجال السياسي العربي، الدولة - الحرب الأهلية، يتمثل بتفكيك شروط


جاك لاكان

كارل شميت

شاول كريبيه


هيلاري بوتنام

الحرب الأهلية. تُعبر محاولة غليون عن الإمكان الأول لمثل لهذا التفكيك، وذلك من خلال محاولة بناء منازعة بديلة للمنازعة بين الدولة والإسلاميين وكشف زيف هذه الأخيرة فيما يتعلق بالمشروع الديموقراطي الشعبي. نقطة ضعف هذا الخيار متوقفة على مسألة عملية تتمثل بغياب أي نقاط ارتكاز لبناء هوية سياسية بديلة، مثل الطبقة أو الأمة، مع سيطرة الدولة على الاقتصاد وإخضاع الاقتصادي بالكامل إلى السياسي. الاحتمال الآخر، الأكثر واقعية مع ضعف أي أفق راهن لظهور أشكال مغايرة من الهويات السياسية، هو قدرة النخب السياسية الراهنة –وفي مقدمتهم الإسلاميون– على تفكيك شروط الحرب فيما بينها، عبر الاتفاق على حد أدنى من المعايير الديموقراطية التي تصون الحقوق الأساسية والحد الأساسي من التمثيل وذلك بمعزل عن الاحتكام إلى الغالبية، أي إقرار القواعد والمعايير الأساسية التي تنظم اللعبة الديموقراطية دون أن تكون هي نفسها موضوعًا للغالبية واللعبة الديموقراطية، بما يكفل نزع فتيل الحرب الأهلية ويسمح لاحقًا ببناء سلسلة تكافؤ واسعة تتجاوز الحدود الراهنة لسلسلة التكافؤ التي تتمحور حول الحركة الإسلامية.

حدود مقاربة لاكلاو

في النهاية أود تقديم بعض ملاحظات حول حدود الإطار النظري للاكلاو حول المنطق الشعبوي، بعضها نظري وبعضها يتعلق مباشرة بالسياق العربي.

- النزعة الإرادية التي يقوم عليها هذا الإطار النظري، الذي يجعل من السياسي مطلق السلطة في إعادة صياغة الهويات السياسية. هنا تتجلى أهمية العودة إلى جاك لاكان أو إلى كارل شميت بالنسبة للاكلاو، ومحاولة القطع مع المقاربة التأسيسية (Foundationalism) للماركسية، التي تنظر إلى الهويات السياسية باعتبارها مؤسَسة على الهويات الطبقية. إحدى نقاط المناقشة المهمة لدى لاكلاو هي نقاشه لمعنى الاسم ونقده للعلاقة التمثيلية بين الاسم والمرجع الذي يحيل إليه الاسم بالاعتماد على نقد شاول كريبكه وهيلاري بتنام للنظريات الوصفية لمعنى الاسم. يبدو الأمر بالنسبة للاكلاو وكأنه مواجهة بين خيارين حديين، إما إطلاقية السياسي أو مقاربة تأسيسية/ تمثيلية. لكن هذا ليس هو الحال، بل هناك خيارات وسيطة تتجاوز هذا الانقسام الحاد ولا تؤول ضرورة إلى تصور تأسيسي/ تمثيلي أو نزعة سياسية/ إرادية. أهم هذه الخيارات يقدمها عمليًا كل من شاول كريبكه (Kripke, 1980) وهيلاري بتنام (Putnam, 1975) نفسهما، اللذان استعان لاكلاو بنقدهما للنزعة التمثيلية، دون متابعة الخيار الذي اقترحاه، خصوصًا وأن كريبكه واقعي–ميتافيزيقي فلسفيًا. يقوم هذا الخيار على ربط مرجع الاسم بمعناه من خلال سلسلة سببية. مثلًا، يُعطى معنى اسم نابليون بونابرت، بحسب النزعة التمثيلية والتأسيسية، من خلال مجموعة من الصفات الضرورية التي تُمثل نابليون بونابرت. لكن إذا قبلنا نقد كريبكه وبتنام، المُستعاد من قِبَل لاكلاو، بأن هذه الصفات ليست ضرورية بل تتعلق بالسياقات والإمكانات التاريخية المتحققة، فإن معنى نابليون بونابرت لا يقوم عندها على رابطة ضرورية بين الاسم ومرجعه من خلال «تمثيل» الصفات الجوهرية. بالمقابل أظهر كريبكه وجود رابطة سببية بين الاسم ومرجعه، وهي أن أهل نابليون بونابرت قاموا بتسميته، هذا الاسم الذي استخدمه المحيطون به، ومن ثم انتقل إلينا من خلال الرواية التاريخية. علاقة سببية تربط بين المرجع (شخص نابليون بونابرت) والاسم الذي وصلنا وتحدد معنى الاسم. هذه العلاقة السببية في تحديد معنى الاسم تقطع مع العلاقة التمثيلية في المعنى من جهة، دون أن تترك المعنى حرًا للإرادة في داخل الخطاب ولاحقًا للسياسي.

عندها يمكن القبول بوجود علاقة بين الهوية الاجتماعية والسياسية دون الحاجة إلى اعتبار الأولى مؤسِسة للثانية، ودون اعتبار الثانية خلق من قبل السياسي. بما يضع حدودًا على قدرة السياسي في تشكيل الهوية السياسية والتحالفات التي تسندها.

- مناقشة لاكلاو هي مناقشة صورية أساسًا، لا تولي اهتمامًا بالمحتوى. فلاكلاو ينظر إلى الشعبوية بوصفها استراتيجية تقوم على المنازعة، ولكنه لا يهتم بمحتوى المنازعة نفسها، لهذا يمكن له أن يتحدث عن استراتيجية شعبوية يسارية وأخرى يمينية. هنا يمكن تقديم الملاحظة التالية، وهي أن أي تحليل يسعى لفهم حدود الشعبوية لا يمكن له أن يتجاهل المحتوى الخاص بمثل هذه الاستراتيجية. إذا كانت الشعبوية تقوم على منازعة مع النظام ونخبته لتشكيل سلسلة تكافؤ واسعة تُعرف الشعب في هذه المواجهة، فإن التشكيل الأسهل لهذه السلسلة يتم من خلال الاستثمار في التقاليد الثقافية والرمزية الأوسع للجماعة لنفسها، بتعبير آخر الاستثمار بالتقاليد الثقافية والروحية للجماعة الأكبر. لكن القدرة على هذا الاستثمار في مثل هذه التقاليد هو ميزة التيارات المحافظة واليمينية. مما يجعل من الحركات اليمينة الحركات الأقدر على أن تكون قاعدة لحركات شعبوية من الحركات اليسارية.

- يُضاف إلى المقاربة الصورية للمنطق الشعبوي، انحصر اهتمام لاكلاو بالشعبوية بوصفها استراتيجة في مواجهة السلطة، لكنه بالمقابل لم يقل شيئًا بصدد التجارب الشعبوية في السلطة التي عرفها القرن العشرين ونتائجها، خصوصًا اليسارية منها. قدم رايموند هينبوش (Hinnbush, 2010) أطروحة حول الأساس الاجتماعي للتشكل التاريخي للدول في الشرق الأوسط، مهتمًا بشكل خاص بالأنظمة الشعبوية اليسارية. اعتمد تصنيف هينبوش على معيارين لتصنيف الدول: الأول يحيل إلى مجال المنافسة المتاح للنخب، ويحيل الثاني إلى مستوى احتواء الجماهير داخل النظام. امتازت الأنظمة الشعبوية اليسارية بتضييق كبير للتنافس بين النخب وبقدر واسع من احتواء الجماهير داخل النظام. حيث استندت الأنظمة الشعبوية اليسارية على تحالف واسع من العمال والفلاحين وفئات واسعة من الطبقات الوسطى الحديثة المرتبطة بالجهاز البيروقراطي والجيش. اعتمدت الاستراتيجية الاقتصادية لهذه الأنظمة على استراتيجيات توزيعية للثروة من أجل الحفاظ على هذا

رايموند هينبوش

التحالف الواسع وتحطيم الأساس الاقتصادي لقوة الخصوم. الاستراتيجية الاقتصادية التي اعتمدتها هذه الأنظمة، عبر الإصلاح الزراعي والتوسع في القطاع العام والجهاز البيروقراطي، قامت أساسًا على إخضاع الاقتصادي لمنطق السياسي وحاجاته بشكل كامل. بجوار هذا الإخضاع للاقتصادي، تحولت الأنظمة الشعبوية اليسارية مع الوقت إلى أنظمة موناركية تتمحور حول شخص الزعيم والعصبية الحاكمة التي تدعمه. وعادة ما ترافق السعي لتعزيز هذه الموناركية بإضعاف البنى المؤسساتية عبر خلق مراكز قوة ومؤسسات موازية للدولة نفسها (مراكز القوى في مصر، التحالف الاشتراكي كمؤسسة موازية لمؤسسات الدولة المصرية)، بما سمح بتشكيل شبكات زبائنية بين مراكز القوى في الدولة ومؤسساتها، الرسمية والموازية، والمجتمع. هذه العلميات التي اعتمدت على التوزيع وإخضاع الاقتصادي للسياسي والعصبية والفساد أدت مجتمعة إلى فشل مشاريع التنمية الاقتصادية، فعجزت الشعبويات عن تأمين مصادر لإدامة الثروة التي تقوم على توزيعها وتكبيرها، وهو الاختلاف بين هذه الأنظمة الشعبوية وتجارب أنظمة الاشتراكية الواقعية التي نجحت بشكل أكبر في التصنيع وتحقيق تراكم أولي. إن تكتيكات الشعبوية في مواجهة السلطة تحمل بذور انهيارها عندما تتحول إلى سلطة شعبوية، وهو الأمر الذي لم يتطرق إليه لاكلاو.

المراجع:

Hinnbush, R. (2010). Toward a historical sociology of state formation in the middle east. *Middle East Critique*, 19(3), 201 - 219.

Kripke, S. (1980). *Naming and Necessity*. Harvard University Press.

Laclau, E. (2005). *On Populist Reason*. Verso.

Putnam, H. (1975). The Meaning of "Meaning". In H. Putnam, *Mind*, *Language and Reality*. Cambridge University Press.

الأيوبي، ن. (2010). تضخيم الدولة العربية: السياسة والمجتمع في الشرق الأوسط. (أ. الحسين, Trans.) بيروت: المنظمة العربية للترجمة.

غليون, ب. (2007). نقد السياسة: الدولة والدين. المركز الثقافي العربي.

هوبز،ت.(2011).اللفياثان:الأصولالطبيعيةوالسياسيةلسلطةالدولة . (د. ح. حرب, & ب. صعب، Trans.) دار الفارابي وهيئة أوب ظبي للثقافة والتراث (كلمة).

2

زينب فواز.. فَجر النسوية العربية

إيمان النمر

زينب فواز

اليوم وفي ظل ما يُطلق عليه ما بعد الحداثة، يُستعاد التاريخ لمساءلته واستجوابه عن قيم التنوير والحداثة والتقدم والاستعمار، وإعادة تفكيك وتقييم التمثيلات والبنى الأيدولوجية التي هيمنت على صياغة أشكال الخطاب السردي التاريخي، بهدف تفكيك السلطة المركزية البطريركية «الرأسمالية» واستقراء الماضي في ضوء ما تم تهميشه، وإسقاط وهم موضوعية الكتابة التاريخية.

ارتبطت قضايا النوع الاجتماعي بهذه الحداثة المنتقدة والمُشكك في فاعليتها الآن، وتم اجترار قضايا المرأة وصور تمثيلها كنموذج يجسد «إشكالية التمثيل المؤدلج المؤسسي»، فظهرت دراسات التابع وما بعد الاستعمار، ونقد الاستشراق. وعلى الرغم من التحفظ والحذر في الأخذ بموضوعية هذا النوع من الدراسات، إلا أن زينب فواز هنا نموذج يمكن الاستدلال منه على صحة بعض رؤاها المطروحة، سيما فيما يتعلق بهيمنة السلطة البطريركية البرجوازية وتهميش فواز كصوت نسوي تقدمي في السردية التاريخية لصالح اعتبارات طبقية ودينية وهوياتية.

منَّ زينب فواز ؟

تنتمي فواز إلى جماعات الشوام التي هاجرت إلى مصر في ستينيات وسبعينيات القرن التاسع عشر، بالنظر إلى التطورات الاجتماعية والسياسية والحريات النسبية التي كانت تميزها عن بقية الولايات ذات السيادة العثمانية. وزينب مسلمة «شيعية» اختلف المؤرخون في تحديد عام مولدها، لكن يُرجح أنه عام 1860، وتوفيت في يناير 1914، وترجع جذورها إلى أسرة متواضعة ماديًّا من قرية «تبنين» التابعة لمنطقة جبل عامل بجنوب لبنان، وهي منطقة اشتهرت بعلماء الشيعة المتبحرين في الشعر والأدب.

قضت فواز سنواتها الأولى في كنف السيدة فاطمة الأسعد ابنة أحد الإقطاعيين التي تولت تعليمها الذاتي، ثم انتقلت إلى مصر نحو 1870 واستقرت بمدينة الإسكندرية خادمة في أحد البيوت الثرية، إلى أن تعرّف عليها الشاعر والصحفي التركي حسن حسني الطويراني باشا (1850 -1897) رئيس تحرير صحيفة النيل وآخرون غيره؛ وساعدوها في تحصيل بعض العلوم الحديثة والإنسانيات مثل التاريخ والتراث العربي والأدب والفقه وغيره، لِما أبدته من نجابة وذكاء وقدرة على التحصيل والنقد[1].

كان الطويراني مرشدها إلى الكتابة الصحفية والتأليف، فصدرت لها ثلاث روايات وهي «حسن العواقب» و«الهوى والوفاء» و«الملك كورش»، وكتابا «الدر المنثور في طبقات ربات الخدور» و«الرسائل الزينبية»، وديوان شعر، ولها مخطوطان لم ينشرا، وهما «مدارك الكمال في تراجم الرجال» و«الجوهر النضيد في مآثر الملك الحميد»[2].

زينب فواز صوت نسوي تقدمي

لم يُصك مصطلح « نسوية Feminist» في أوروبا إلا عام 1895 مع ظهور الموجة الأولى من النسوية المنظمة[3]، إلا أن فواز بتعريف المصطلح كإدراك للفروق النوعية والحقوقية بين الجنسين والعمل على معالجة عدم المساواة فيما بينهما، كانت نسوية تقدمية بمعايير زمنها الاجتماعي، بل كانت أكثر إدراكًا لمحاور القضية على الرغم من فردانيتها وعدم امتلاكها أدوات تمكنها من تحقيق ما تنادي به سوى الكتابة، غير أنها وصفت عملها في أحد مقالاتها عام 1893 بالنضالي «من أجل حقوق النساء» وفي مقال آخر «لا نميل مع الهوى ولا نسير مع الغرض، ولا ننطق إلا بالحق، وغايتنا المنفعة لبنات جنسنا، والقصد منا خدمة العلم والأدب، وهي خدمة نباهي بها مفتخرات، ونجاري بها معتزات، ولا تأخذنا في الحق لومة لائم، ولا نقول إلا بعد العلم والبحث في الأمور»[4].

استفادت فواز من الحراك الثقافي، ثم من الصحافة النسائية التي أنشأتها الطبقة الوسطى من الشوام المسيحيين واليهود في مصر التي أعلنت تحديها لأسطورة «صوت المرأة عورة»، لكنها انتهجت أسلوب المهادنة والتورية خشية استفزاز مشاعر الأغلبية المسلمة التي قد تضر بمصالحهم كمهاجرين في حال التعارض، وحفاظًا على حيثيات النظام الاجتماعي العام[5].

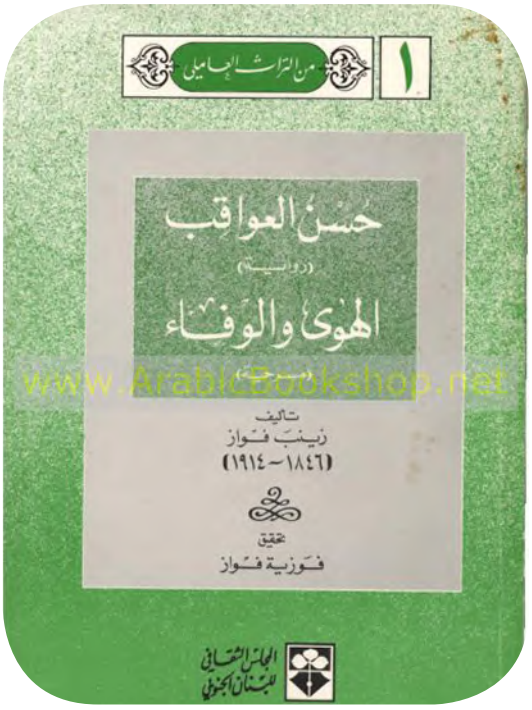
1 ماريلين بوث: شهيرات النساء (أدب التراجم وسياسات النوع في مصر)، ترجمة وتقديم سحر توفيق، المركز القومي للترجمة، ط 1، القاهرة 2008، ص 66.

2 خير الدين الزركلي: الأعلام، ج 3، دار العلم للملايين، بيروت 1979، ص 67.

3 سارة جامبل: النسوية وما بعد النسوية، ترجمة أحمد الشامي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة 2002، ص 342.

4 زينب فواز: الرسائل الزينبية، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة 2014، ص. ص 46، 132

5 مارجو بدران: رائدات الحركة النسوية المصرية والإسلام والوطن، ترجمة علي بدران، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة



غلاف رواية حُسن العواقب

غلاف كتاب الرسائل الزينبية

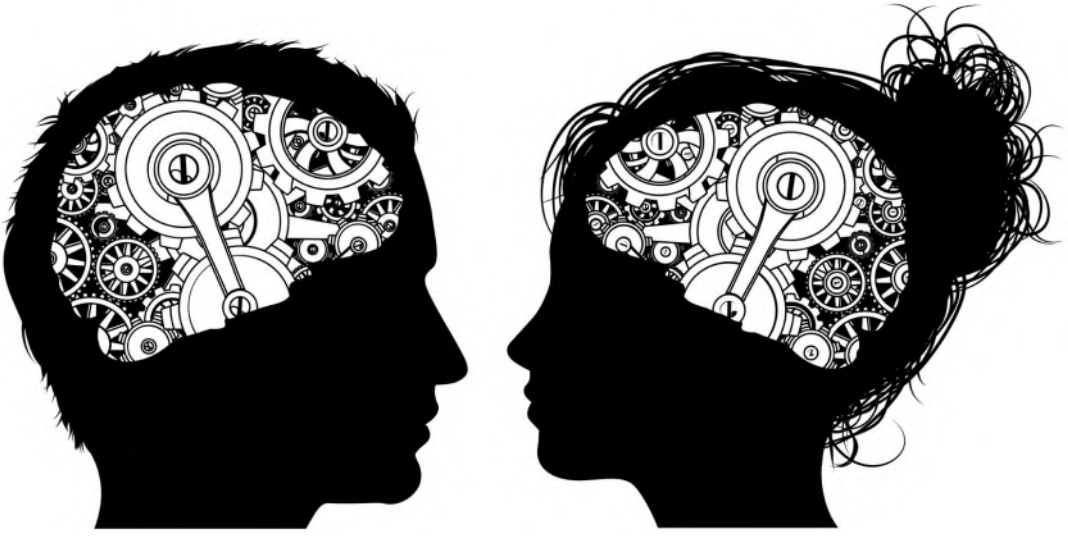
إلا أن فواز كانت أكثر جرأة وصراحة، بل استثناء في ظل السياق الاجتماعي والسياسي الذي عاصرته، في وقت كان يعد مجرد كتابة اسمها صريحًا في نهاية مقالاتها وعلى أغلفة مؤلفاتها تحديًا صارخًا للحجاب، وقبل أن يسقط الحرملك في مصر وتخرج النساء من خدورهن، كتبت روايتها «حُسن العواقب» ونُشرت عام 1894، لتثبت أن المرأة يمكن أن تتحدث خارج حيز « الحجر المنزلي وقفص الجهل الذي وراء حجاب الفظاظة مسبول عليها ستار التوحش» حسب تعبيرها[6]، ورأت أن الحجاب المعنوي العقلي أولى بالكسر والتجاوز قبل أي حجاب آخر، وهو ما عبّرت عنه باستفاضة ضمنية في كتابها «الرسائل الزينبية» الذي تألف من مجموع المقالات والقصائد التي نشرتها في سبع عشرة دورية مختلفة ما بين 1892، 1905.

في عام 1892 كان البرلمان الإنجليزي يناقش الطلب النسوي الخاص بحق المرأة السياسي في التصويت والانتخاب، الذي رفضه وليم جلادستون، وإثره تفاعلت الصحافة العالمية ومنها العربية مع الحدث، وكانت حنا كوراني الأديبة اللبنانية من الرافضين بحجة أن الممارسة السياسية تفقد المرأة أنوثتها وتهدد سلامة النظام العائلي، فهاجمتها فواز على صفحات صحيفة النيل مدافعة عن حق المرأة السياسي «ومن المعلوم أن تعاطي أمور السياسة لا يكون إلا بعد درس القوانين السياسية والاجتهاد في أخذ العلوم الإدارية وغيرها مما يلزم لهذا المركز الخطير. والمرأة في الغرب لا فرق بينها وبين الرجل في درس العلوم وتعليم كل ما يلزم للرجل من العلوم السياسية والتجارية، وغير ذلك مما يدور عليه محور العالم الإنساني، فلم لا تطلب الاشتغال بالسياسة كاشتغالها بالتجارة والصناعة وغيرها مما يلزم الإنسان في هذه الحياة الدنيا؟!»[7].

استندت إلى حجة «إننا لم نرَ شريعة من الشرائع الإلهية أو قانونًا من القوانين الدينية قضى بمنع المرأة أن تتداخل في أشغال الرجال، وليس للطبيعة دخل في ذلك... المرأة إنسان كالرجل ذات عقل كامل وفكر ثاقب وأعضاء متساوية... وكم من امرأة حكمت على الرجال وساست الأمور ورتبت الأحكام وجنّدت الجنود»[8].

من ذلك الاقتباس نستشف منظورها الفكري الموجه من داخل الدين لإيمانها به، ولإدراكها شموليته ودوره المؤسس في المجتمع، ثم الاستناد على السردية التاريخية التي بلورتها بشكل جلي في كتابها «الدر المنثور في طبقات ربات الخدور»

2000، ص. ص 96-97.
6 زينب فواز: مرجع سابق، ص 205.
7 نفسه: ص 32
8 نفسه: ص 31



الذي ألفته عام 1891، ويتضح من مجموع كتاباتها أنها كانت متأثرة بنظرية ابن خلدون الخاصة بسقوط وصعود الأمم، كذلك فلسفات ونظريات عصر النهضة والأنوار الأوروبية؛ إذ ربطت حقوق المرأة وضرورة تغيير وضعها الاجتماعي بالحتمية التاريخية، ونظرية الارتقاء والتطور البشري على المستويين البيولوجي والأنثربولوجي [9].

كانت فواز على وعي بضرورة الاشتغال على فكرة مساواة الرجل والمرأة في ثنائية الجسد/ العقل كي تُمنطق المساواة الاجتماعية، وبالتأكيد لم تبلور فواز نظرية أو فكرة متماسكة حول «تاريخية وأداتية النوع» التي نظّرت لها كل من سيمون دي بوفوار (1908-1986) وجوديث بتلر في النصف الثاني من القرن العشرين المتمثلة في عبارة «لا تولد الواحدة امرأة بل تصبح كذلك»، لكنها بالفعل كانت ترى أن هوية الرجل والمرأة لم تكن من صنع الطبيعة؛ وإنما هي هوية اجتماعية تاريخية أداتية ناتجة عن التكيف الثقافي والعملي المُحّمل بتشريعات وعادات؛ أي ثنائية الرجل المنعتق / المرأة حبيسة تنميطات جسدها، ورأت أن المرأة أصبحت على طواعية مع هذه الهوية المُكيّفة، وارتضت بها مقابل التأمين المادي الذي يقدمه الرجل[10].

وقد جادلت فواز خصومها، سيما الرجال، مستندة على قراءاتها لبعض النظريات الطبية الحديثة التي أقرت بتكوين الإنسان مناصفة بين النوعين من أنسجتهما الميكروسكوبية، وسخرت من نظريات النمو العقلي التي جعلت من وزن المخ مقياسًا لذكاء الرجل.

9 نفسه: ص. ص 15-16
10 نفسه: ص 139

ومما قالته بخصوص تلك المسألة في مقالها المعنون بـ «هل للنساء أن يطلبن كل حقوق الرجال»: «كثيرًا ما خاض العلماء في عباب البحث عن شأن المرأة والرجل والمساواة بينهما، وكثرت في ذلك الأقوال العقلية والنقلية، واستُعملت الاكتشافات الطبية؛ فمنهم من ذهب إلى أن المرأة لا تساوي الرجل بالعقل ولا بالقوة البدنية، بدليل أنها تخالفه في الأوضاع البدنية، ومن ذهب هذا المذهب الدكتور بسكوف في رسالته التي برهن فيها على أن المرأة لا تستطيع التفرغ لدراسة العلوم العالية؛ وذلك لأن مخها لا يساوي مخ الرجل في درجة النمو، وقد استند في حكمه على وزن مخ المرأة الذي يبلغ 1250 جرامًا، وأن مخ الرجل يبلغ 1350 جرامًا» [11].

وأكملت حديثها متهكمة من تلك الحجة « لكنه –لخيبة الأمل- أوصى لأجل إثبات حجته وتأييد البرهان أن يوزن مخه بعد وفاته، ولما مات وُزن مخه تنفيذًا للوصية، فُوجد أنه ينقص عن مخ المرأة خمسة جرامات، يا ليته كان حيًّا حتى كان يقتنع ويموت قرير العين» [12]. ورأت فواز أن علة تفوق قوة الرجل البدنية على المرأة يعود إلى التنميط التاريخي الذي حدث بناءً على تفرغ وتخصص كل من الجنسين في مجال وطبيعة العمل، وليس القانون الطبيعي، وإذا كان علم التشريح أثبت أن «عظم الذكر أثخن وأكثر اندماجًا، وألياف عضله أمتن وقوة لحمه أغزر وهيكله أكبر.. فليس بدليل كافٍ»[13]. وإذا كان الرجل يبني حكمه على علم التشريح فهي تستند إلى التجربة «إن البنت قوتها تعادل قوة

11 نفسه: ص 197
12 نفسه
13 نفسه: ص 202

ثيودور لودوينج بيسكوف

الغلام إلى بعد دخولها في مصاف النساء، ثم إذا بدأت بالحمل والوضع تتناقص قوتها شيئًا فشيئًا إلى أن تبلغ النهاية، وأما إذا لم تنشغل به دامت قواتها على ما هي عليه إلى ما شاء الله، والتمرين بالعمل يعيض لها ما نقص من قوتها، ويقوم مقام الرياضات، وأما النقص فلا يكون إلا بالتقاعد عن الأشغال كما هو معلوم، لأننا نرى السيدة الغنية المخدومة التي حر لها الخدم والحشم لا تقوى على المشي في غرفتها إلى غرفة الطعام إلا وهي لا تكاد أن تلتقط أنفاسها لعدم قواها مع أنها في سن الثلاثين أو الأربعين، ونجد الدلالة والبلانة التي مرنت جسمها على العمل تفوق السبعين من سنيها، وهي لا تكاد تلقى جسمها إلى الأرض ولا تشكو من تعب، ولا تمل ولا تكل من العمل، وليس عندها زوج ولا حمارة» [14].

اهتمت فواز بقضية مساواة البنين والبنات في التعليم كخطوة أولى لتحرير النساء وتغيير البنية المجتمعية «من المعلوم أن كل أمة لم يتم نموها وارتقاؤها إلا بعد أن تتقدم نساؤها، وتدرس العلوم كما يدرس الرجال» وعلى المرأة ترك حياة الدعة والخمول «والخلاعة» بحسب وصفها، وأن النسوة اللواتي استحسن ذلك «فهن- ولا مؤاخذة – أحق باللوم من غيرهن؛ لأنهن اخترن العزلة والكسل وفضّلن البطالة على العمل، ورضين بالفخفخة وجر الذيول على بساط الخمول، ولو اجتهدن كأخواتهن لكُنّ فعلن ما تقتضيه واجباتهن، وكن أبدين ما عندهن من الحزم والرغبة في خدمة النوع والوطن، وهو الأليق بهن وإن لم يصادف نجاحًا»[15].

14 نفسه

15 نفسه: ص. ص 30-33، 45-46

وبفضل احتكاك وانتماء فواز إلى الطبقتين الدنيا والوسطى الدنيا حرصت في مقالاتها على تشريح بعض الأمراض الاجتماعية والأفكار الشعبية الراسخة وتوظيفها بذكاء في قضية تعليم المرأة كضرورة مُلّحة لسد الفراغ المعرفي وتغيير الصورة الذهنية النمطية، سيما تلك المرتبطة بإهانة المرأة مثل التشاؤم من ولادة الأنثى والاحتفاء بالذكر واخفاء جنسه ساعة ميلاده خوفًا من الحسد، ثم تلك العادات والاعتقادات الخاصة بالزار ولجوء النساء إلى أعمال الشعوذة والخرافات لحل مشكلاتهن الزوجية والأسرية وعلاج أمراضهن.

ووصفت هؤلاء النساء «بالجاهلات اللواتي لا يعرفن إلا ما علمتهن الطبيعة» ثم وجهت حديثها إلى الرجال «فتأملوا يا رجال الشرق كيف أن الإهمال يوقع بالخسران، وكيف تأملون النجاح والراحة لأرواحكم وأن تتقلبون على فراش الهمجية والجهل، وكيف يجد المرء منكم لذة الحياة وقعيدة بيته، لا بل شريكة حياته ومنبت جرثومة بنيه بهذه الصفة ؟!» [16].

ولم تُقصر دعوتها التعليمية على نوع معين من العلوم؛ إنما طالبت بتحصيل البنات كل العلوم الحديثة دون استثناء ودون تفرقة بينها وبين البنين، وعلى الرغم من تمسك فواز «بعقيدة الأنوثة والنظام العائلي» أي وجوب حفاظ المرأة على تكوينها الأنثوي والقيام بأعباء العمل المنزلي والتربوي، وعدم تعارض ذلك بمساواتها بالرجل في ميدان العمل كخطوة منطقية بعد تحصيلها العلوم نفسها واكتسابها المهارات نفسها، وما يترتب على ذلك من استقلالها المادي والمساهمة في المعيشة كالرجل.

وبفضل ما تميزت به فواز من شخصية قوية وعقل نقدي قادر على الجدل والقياس المنطقي وصياغة المفردات بشكل متماسك ومنهجي، دخلت في عدة مناظرات كتابية بينها وبين الرجال؛ منها المناظرة الحامية التي أجرتها على صفحات

16 نفسه: ص 15

صحيفة فرصة الأوقات عام 1893 ردًا على صاحب كتاب «السراج الوهاج عن ذكر العوائد وحقوق الزواج».

وفي تلك المناظرة أعلنت رأيها صريحًا في العديد من قضايا المرأة الشائكة؛ خصوصًا فيما يتعلق بالطبيعة البيولوجية، وحقوق الميراث، والإمامة في الصلاة وعدم تكليف النساء بالنبوة، والأخذ بشهادتها، وأحاديث نقصان العقل والدين، وخطيئة حواء، وقوامة الرجل. وافتخرت فواز في أكثر من موضع بتكوينها الأنثوي وما يتبعه من حمل وآلام الولادة والحيض التي جعلها الرجل موضع ضعف وسُبة، ورأت أن الجسد الأنثوي هو المكلف بتأسيس النوع إن كان الرجل كُلف بتصحيح فساده من خلال النبوة «وما نبي إلا وهو ابن امرأة» وأن المرأة صبرت على ما ابُتليت به، مما أسمته «الجهاد الأبدي» وهو «الحمل والوضع وتربية النوع البشري وقد صبرت على ذلك كله مع الشكر الأبدي... والله أكرم من أن يجمع على المرأة أثقال النبوة مع أثقال تأسيس هذا العالم الحيوي»[17].

كما استخدمت فواز البرهنة المنطقية والقياس في القضايا الفقهية الشائكة؛ حيث رأت أن حديث نقصان العقل والدين يتنافى مع حكم القرآن بالمساواة بين الجنسين في التكليف والجزاء، واستعانت بنموذج السيدة عائشة وقدرتها على حفظ الحديث، ومما قالته في هذا الشأن «وقد أثبتوا بأننا ناقصات عقل ودين وأن النبي صلى الله عليه وسلم نعتنا بذلك، فأقول حاشا أن يكون قصد بهذا الحديث- إن لم يكن موضوعًا- أن للنساء نقصًا في عقولهن أو دينهن وهو أعدل وأكرم وهو الذي قال «خذوا نصف دينكم عن هذه الحميراء» يعني عائشة، فكيف يأمر أن تأخذوا نصف دينكم عن شيء ناقص. لو قال ذلك لكان خالف حديثه القرآن الشريف؛ إذ أن الله تعالى فرض على النساء ما فرض على الرجال من صلاة وصيام وحج وزكاة، وكل المفروضات، لم ينقص منها شيء ليقال إننا ناقصات، وتساءلت فواز بتهكم «كيف يكون بالمرأة نقصان وقد أخرجت الكامل من الرجال؟»[18].

17 نفسه: ص128
18 نفسه: ص 128

أما من حيث اتباع الشهوات «فلا نرى في محلات اللهو والحانات إلا الرجال»، و«إذا كانت المرأة ارتكبت المعصية لنقص في عقلها أو دينها فما بال الرجل وهو كامل العقل والدين يشاركها فيها؟»[19].

من الطريف أن فواز واجهت بشجاعة مبكرة الرأي الشائع الآن فيما يخص عمل المرأة، وما يمثله من مزاحمة غير ذي فائدة في «أرزاق الرجل»، ومجالات التعليم التي استأثر بها كالطب والمحاماة وغيرها، فمثلًا، قالت موجهة الحديث لخصمها في أسلوب جريء مستهجن «وأما قولك فبدل التطبيب والمحاماة وعلم الفلك والعروض... إلخ أمرتنا بالاقتصاد، ولندبر ثمن الورق والحبر، وأن نكسو به أولادنا، وأن الخدامين تنهب البيت والست غائبة، أثابك الله أيها النصوح... إن ما ذكرته من عدم الفائدة لهن ولا للهيئة (الاجتماعية)، غلط فاحش أو حسد مفرط... وأنا أريك كيف أنك غلطان لو أغضبك ذلك، ولا يجب أن تعلم أننا نصف العالم الإنساني أو نزيد، فإن كنا كذلك فقد أتعبنا المتكلين بأرزاقنا من جهة، وبتحملنا أثقال الفاقة من جهة أخرى، فإذا وجدت الطبيبة مثلًا تتعاطى صنعتها، فانظر إلى منفعتها للهيئة أولًا، وكم تنفع نفسها وزوجها وأولادها ثانيًا... ولا يخفى على أحد أن مرتبها الذي تأخذه مجبورة أن تصرفه على بيتها وأولادها...» [20].

وفي معرض ردها على رأي الأديبة حنا كوراني فيما يخص مضار عمل المرأة جراء اختلاطها بالرجل في محيط العمل، رأت أن العمل يلهي النفس عن شهوة الشرور، وليس «شباكًا لاقتناص طهارة المرأة»، واستندت في حجتها بضرب مثال المرأة الغربية «قد علم العموم أن اختلاط النساء والرجال في الغرب ليس بممنوع ولا مختص بالعمل خصوصًا، بل هو عادة مألوفة، فإذا كان اختلاط الجنسين مع العمل فإنه يلهي النفس عن اتباع الشهوات... فالمرأة العاقلة التي درست العلوم ونشأت في مهد الآداب وغُذيت بلبان التهذيب، فإنها تجهل أن تسحق شرفها تحت أقدام الشهوات والأغراض»[21].

وفي السياق نفسه استندت فواز على تحليل النص القرآني في مسألة خطيئة حواء ووجدت أن الرجل والمرأة يشقيان في الأرض على السواء لأنهما تساوا في الخطيئة، وفي مسألة الاستعانة بامرأتين في مسألة الشهادة، استخدمت منهج الربط الكلي بين معاني القرآن ومواضع الاستخدام، ورأت

19 نفسه: ص. ص 135-136
20 نفسه: ص206
21 نفسه: ص.ص51-52

أن النسيان ينتج من كثرة الاشتغال أو الإرهاق الجسدي الذي يتساوى فيه النوعين.

وفيما يتعلق بالتساوي في الميراث رأت أن علة المسألة في الطرف المُكّلف بالإنفاق، وإذا زالت العلة زال التشريع، أي إذا تساوت المرأة في العمل والإنفاق المعيشي تساوت في الميراث، وعجزت عن إيجاد حكمة التشريع فيما يخص عدم جواز إمامة المرأة في الصلاة، لكن نفت مسألة نقص العقل واتباع الشهوة لأن المرأة تخلف الرجل في الصلاة وعلى الرغم من ذلك تتماسك عكس الرجل الذي رفض إمامتها لعلة افتتانه بها[22].

وفي مسألة خلق المرأة من ضلع أعوج «هذا لا يعنينا إن خُلقنا من ضلع أعوج أو قويم، بل الذي نعلمه أننا وُجدنا في هذه الحياة ذوات عقول كاملة، وأفكار وإدراك وإحساس كما للرجال الذين سولت لهم أنفسهم باستعباد المرأة، وقد صنفوا الكتب ووضعوا الأحاديث في خفض شأنها»[23].

كما أدلّت فواز بآرائها في مسائل الزواج والطلاق والعلاقات العاطفية التي كانت تعد «تابوه» ليس للمرأة حق تجاوزه؛ حيث رأت إن المشاعر والألفة بين الطرفين قبل الزواج ليست محرمة، وجادلت الطويراني بكل شجاعة على صفحات صحيفة النيل في عدة مقالات مسلسلة عن حق الإنسان سواء رجل أو إمراة في الحب واختيار من تألفه النفس، وأن المشاعر لا يجب تحريمها ووضعها في تصنيف الجُرم والمعصية أو تطويعها لإدانة المرأة دون الرجل [24].

كما رفضت تعبير «كاسدات في سوق الزواج» الذي يطلقه المجتمع على من تأخر بهن سن الزواج، ورأت أن على المرأة والرجل أن يسعيان ويستغلان عمرهما فيما ينفع البشرية، وأن عدم الزواج لا يمثل عيبًا لأي منهما، فالعزوبية خير من زواج فاسد [25].

22 نفسه: ص 138
23 نفسه: ص. ص 140،127
24 نفسه: ص. ص 103-112
25 نفسه: ص 22

أما في مسألة الطلاق «وقد ابتُلي النساء والرجال بقضيتي الطلاق وعدمه، فأما الطلاق المجعول في يد الرجال بلا قيد، فإنه يسلب المرأة؛ لأنها لا تدري بأي سلطة تضمن البقاء مع زوجها ولو عمرت معه عمر نوح... أما عدم الطلاق البتة فيؤدي عند عدم الامتزاج إلى المضار والعداوة في حياة الزوجين» ثم طالبت بتعديل القوانين التشريعية بما يحفظ حق المرأة حال وقوع الطلاق[26].

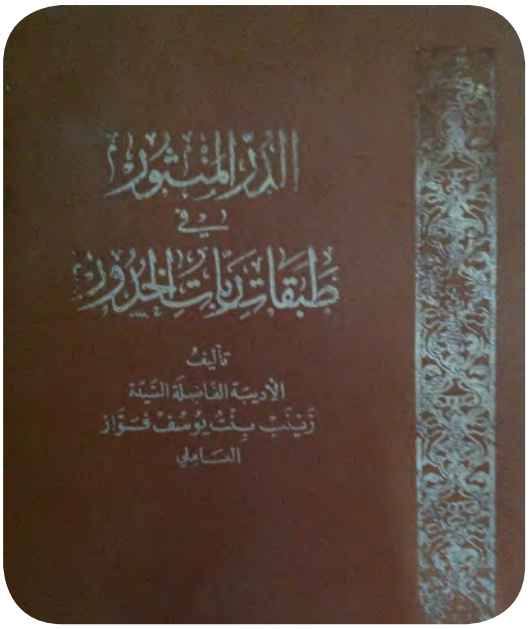
وفيما يخص قضية تعدد الزوجات؛ فقد رفضت التعدد وبرهنت على موقفها هذا واقعيًّا حين انفصلت عن زوجها الثاني الأديب السوري أديب نظمي، عندما اكتشفت زواجه من أخريات، ووجدت أن التعدد وبال على الطرفين، بل «وطامة كبرى»، يتولد منها العداوة بين كل الأطراف بما فيهم الأولاد أي أن التعدد يهدد سلامة الكيان الأسري والمجتمعي[27].

الدر المنثور في طبقات ربات الخدور سردية تاريخية نسائية ضد نمطية النوع

ليس لدينا ما يؤكد أن فواز كانت على اطلاع بمسار وتاريخ الحركة النسائية في أوروبا أم لا، إلا أنها اعتمدت المنهجية نفسها التي اتبعتها الحركة النسائية المبكرة في الفترة (1550-1700)؛ حيث كانت الكتابة الأدبية سواء النثر أو الشعر هي الوسيلة الفعالة لتحريك قضايا النساء من خلال إعادة كتابة التاريخ الأوروبي وتأويل الكتاب المقدس من نظرة نسوية استهدفت نزع الإثمية والدونية التي وصمت بهما المرأة في هذه المصادر، واستبدالها برؤية طهرانية عقلانية تستند إليها في منافسة الرجل[28].

ولم تخرج هذه السردية التاريخية النسوية من حيز الدين ولا مؤسسة الزواج والطفولة، وهذا بالضبط ما فعلته فواز في الدر المنثور التي استمدت سرديتها من القرآن والسيرة النبوية والتراث العربي ثم تاريخ حضارات الشرق الأدنى،

26 نفسه: ص 228
27 نفسه: ص 229
28 سارة جامبل: مرجع سابق، ص.ص24-31



غلاف كتاب الدر المنثور في طبقات ربات الخدور

مُسلَطة الضوء على 456 امرأة مع التركيز على النساء في حياة النبي محمد مقابل النساء في حياة المسيح، ويتضح أن فواز كانت متأثرة بمتغيرات الحداثة التي أطّرت زمنها فجاء كتابها في نهج معولم أو ما سُمي «بالأختية النسائية» والمصطلح هنا لمارجو بدران؛ حيث أضافت إلى شخصياتها العديد من النساء الغربيات [29].

وقد عبّرت فواز عن هذا النهج في مقدمة كتابها الدر المنثور «لحقتني الحمية والغيرة النوعية على تأليف سفر يسفر عن محيا فضائل ذوات الفضائل من الآنسات والعقائلً وجمع شتات تراجمهن بقدر ما يصل إليه الإمكان، وإيراد أخبارهن من كل زمان ومكان» [30]، ومن لفظ الشتات الذي استخدمته نفهم اختيارها لاسم الكتاب؛ وهو الدر المنثور الذي ستقوم هي بمهمة جمعه في بناء متكامل، كما هدفت بكلية الزمان والمكان إثبات القدرة النسائية التنافسية أو التشاركية مع الرجل وتمثيل ذاتها عبر التاريخ البشري دون استثناء لزمن أو جغرافية.

وتأليف فواز لهذا النوع من التراجم لم يكن ابتكارًا، بل استمدت الكثير من مادتها التاريخية من كتب وتراجم التراث العربي وطبقات النساء لابن سعد إلا أنها نزعت عن شخصياتها الهالة والتبعية الأبوية؛ حيث أرادت فواز أن ترسم صورة النساء كفاعلات، سافرات العقل والفكر والعمل، مسموعات الكلمة، ومؤثرات في محيطهن الاجتماعي، وثائرات ضد أي سلطة.

كما أن السورية مريم النحاس (1856-1888) سبقت فواز عام 1879 بتأليف كتاب تراجم نسائي بعنوان «معرض الحسناء لتراجم مشاهير النساء» لكنه لم يُكتمل نظرًا لسحب التمويل الذي كان مقدمًا من الخديو اسماعيل (1863-1879) عقب عزله في العام نفسه، ثم وفاة المؤلفة [31]، وربما تكون فواز استلهمت فكرة الكتاب منها وطورته بأساليب المنهجية التاريخية المنضبطة، كما تحملت أعباء طبعه على نفقتها الخاصة بعدد نسخ محدود.

ولم يتجاوز أسلوب الكتابة الذي انتهجته فواز النزعة الأدبية المحافظة التي وسمت المعاجم وهذا النوع من التراجم حتى أوائل القرن العشرين إلا أن تأثيره كان مثمرًا وذا فعالية اجتماعية؛ إذ أصبح الدر المنثور فيما بعد مادة صحفية رئيسية لأعمدة «نساء شهيرات» في المجلات النسائية مثل مجلة الفتاة لمؤسستها الأديبة السورية هند نوفل، الأمر الذي ساهم في «الاعتراف» بالأهداف والقضايا النسوية الناشئة وقتئذ [32].

هل بمقدور التابع أن يتكلم؟

هذا السؤال التأسيسي الذي اعتمدته الناشطة والمنظّرة لدراسات النوع والتابع جاياتري سبيفاك [33]، يمكن الإجابة على بعض محاوره من نموذج زينب فواز كتابع لسلطة مزدوجة، «الأبوية البرجوازية المهيمنة محليًا، والاستعمار الأوروبي خلال القرنين التاسع عشر والعشرين»، وبنظرة تحليلية لمحتوى كتاب الرسائل الزينبية يتبين تأثر فواز بالحداثة الغربية، واتخاذ المرأة الغربية نموذجًا معاينًا للواقع يُحتذى به مع التأسي على حال الشرق؛ أي أن فواز كانت مدركة لثنائية (الشرق المتأخر/ الغرب المتقدم)، بل استخدمتها منهجًا مقارنًا للتقييم والقياس بالإشارة إلى سببية وتاريخية هذا التقدم/ التأخر وفق نظرية ابن خلدون.

وكما سعت فواز لانتزاع الاعتراف الذكوري بالقضايا النسوية من خلال سرديتها التاريخية في الدر المنثور، سعت أيضًا إلى لانتزاع الاعتراف الغربي بقدرة المرأة في الشرق على التعبير وتمثيل ذاتها على الرغم من العزلة الاجتماعية والدينية المفروضة عليها، مع محاولتها قدر الإمكان تحييد مصدر تلك العزلة ونزعها من إطارها الديني المقدس تمهيدًا لنقدها ونقضها.

29 زينب فواز: الدر المنثور في طبقات ربات الخدور، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة 2014، ص. ص 7-9
30 نفسه، ص 8
31 مارجو بدران: مرجع سابق، ص 34.
32 ماريلين بوث: مرجع سابق، ص 81.
33 كاياتريشاكرافور تيسبيفاك: هل بمقدور التابع أن يتكلم؟ ترجمة خالد سهر، مجلة ثقافتنا، العدد 11، 2012، ص. ص 94-96.

جاياتري سبيفاك

والسؤال الأهم هنا هل عندما امتلك التابع القدرة على التعبير والتمثيل استطاع أن يغير نظرة المُتبّع؟

في عام 1893 أُقيم المعرض العالمي الكولومبي بشيكاجو بمناسبة مرور 400 عامًا على اكتشاف كولمبس القارة الجديدة، وشاركت سوريا ولبنان في هذا المعرض بناء على الدعوة التي تلقاها السلطان العثماني عبد الحميد من الرئيس الأمريكي بنيامين هاريسون، وظهر التمثيل العربي في المعرض تحت عنوان « العوائد الشرقية».

وعندما علمت فواز بأمر هذا المعرض وتخصيصه لجزء منه لمعروضات النساء الشرقيات، أرسلت برقية باللغة العربية وهي آسفة على عدم مقدرتها التحدث باللغة الإنجليزية، عرضت فيه على السيدة برثاهونور بالمر رئيسة قسم النساء بالمعرض أن تهديها كتاب الدر المنثور مساهمة منها في هذا الحدث «لعلمي أن التقدم الأمريكاني والأوروباوي لم يتركا لنا نحن الشرقيات شيئًا من تقدم الصناعة التي يمكن للنساء أن يعلمنها»، ثم تأسفت مرة أخرى على عدم السماح لها بالسفر إلى شيكاغو لحضور المعرض بنفسها لأسباب تختص «بالعوائد الشرقية والدين الإسلامي» [34].

ومن المقالات اللاحقة التي كتبتها فواز بخصوص ذلك المعرض يتبين أنها كانت تنظر إليه وإلى جهود السيدة بالمر على أنها منحة تستحق الشكر، وفرصة يجب استغلالها لحث النساء على العمل من داخل عزلتهن وتمثيل ذاتهن حتى لو بأعمال يدوية أصبحت بالنسبة للأوروبي «شيئًا بدائيًّا متخلفًا» فقالت: «وهذه النساء الغربيات قد سبقن إلى أشياء لم نقدر على

34 زينب فواز: الرسائل الزينبية، مرجع سابق، ص.ص41-42

معرض شيكاغو العالمي الكولومبي مع البحيرة وتمثال الجمهورية

مجاراتهن فيها، ولكن لدينا أشغال يدوية وهي الأشغال القديمة مثل الأويات والأنتيكة والظرافة وشغل التلي والترتر»[35].

اهتمت بالمر برسالة فواز وقبلت «هديتها اللطيفة» بحسب تعبير الأولى، ثم طلبت من فواز أن تخبرها عن كيفية منع الدين الإسلامي للمرأة من السفر[36]، فجاءت إجابتها بشكل لا ينفي قط الصورة الاستشراقية عن «الحريم الشرقي» وإنما يؤكدها حتى في حال الدفاع عن الدين؛ بدايةً أجابت فواز بأنّ تلك المسألة يتدخل فيها العادة الاجتماعية المتوارثة بجانب تشريعات الدين الإسلامي، وفرقت بين الحجاب الاجتماعي كعزلة مفروضة على نساء الطبقتين العليا والوسطى العليا، تفصلهن عن المجال العام المسيطر عليه الرجل، وبين الديني المتمثل في «الحجاب الشرعي» المتعلق بشروط الزي وغطاء الرأس، وبيَّنت أن الإسلام فرض هذا الحجاب الأخير مستشهدة بالآية 31 من سورة النور [37].

جدير بالذكر هنا أنها عندما تحدثت عن الجانب الديني أظهرت اعتزازها به كجزء من ذاتيتها وانتماءها «القومي الأممي» وهو ما وظفته لاحقًا في خطابها المقاوم للاحتلال؛ فمثلًا قالت عن غطاء الرأس أنه من «عاداتنا الإسلامية التي نشأنا عليها، ونحن نجدها من الفروض الواجبة، ونتوارثها فنتلقاها بغاية الانشراح، حتى إن المرأة منا لو أجبرت على كشف وجهها الممنوع عندنا، لوجدته من أصعب الأمور. مع أن كشف الوجه واليدين ليس محرمًا»، إلا أنها أكدت على صورة المرأة الشرقية المحرم عليها الخروج إلى الشارع أو السفر وحدها؛ لأن الشريعة لا تبيح مس جسم المرأة برجل أجنبي، وأن المسألة مبنية على المس، و«متى جاز المس جاز السفر» [38].

35 نفسه: ص66
36 نفسه: ص 71
37 نفسه: ص82
38 نفسه: ص. ص 81، 83

لوحة للرودولف سوبودا توضح الحريم الشرقي

أكدت فواز أيضًا على صورة المرأة الحبيسة في الحرملك والبرقع أو «الحبرة» حتى لو خرجت إلى الحيز العام؛ هي التي تراقب وترى كل شيء ولا أحد يراها أو بمقدوره مراقبتها، وهي «إشكالية المراقب» التي تحدث عنها ميشيل فوكو (1926-1984) ونقاد الاستشراق من بعده «إنهن يرين ولا يراهن أحد من الخارج؛ وذلك بسبب الأستار المسدولة على تلك النوافذ، والنوافذ مصنوعة من الخشب، شرقية الصنع، مركبة تركيبًا محكمًا، وفائدتها أن تحجب ما وراءها فيرى الذي في داخلها من كان خارجًا عنها ولا عكس» [39].

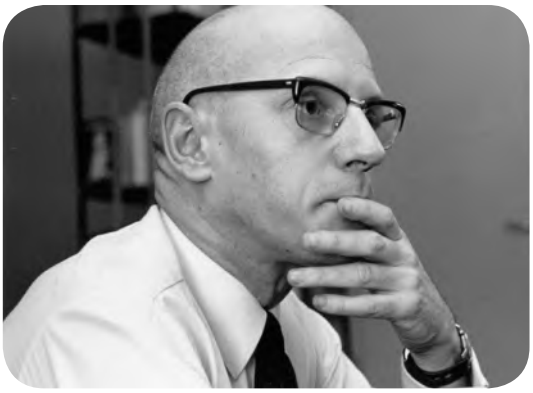
النوافذ «شرقية الصنع» أي أن فواز منحت هذه النوافذ هوية الشرق التي تحجب من خلفها نظرة أنثوية تحدث عنها مالك علولة في كتابه «الحريم الكولونيالي» بأنها كانت بالنسبة للمصورين الفرنسيين في الجزائر مثلاً بمثابة لغز، بل وهجوم صريح على عملهم حيث تشبيه نظرات النسوة المحدقة من خلف حجابهن بعين آلة التصوير أو العدسة المستهدِفة[40].

ولكن لا بد من تسجيل أحد مواقف فواز التي نعدها ثورية في ذلك الشأن؛ ويتمثل هذا الموقف في ردها الاعتراضي الشجاع الذي وجهته عام 1892 ضد يعقوب آرتين «باشا» (1842-1919) وكيل المعارف وقتئذ، عقب زيارته لمدرسة البنات الأهلية، وتوبيخه لناظرة تلك المدرسة بحجة أنها امرأة «لم تربى لأن تكون معلمة» مقارنة بالمعلمات الأجنبيات، وهو ما أثار حفيظة فواز، وكتبت رافضه توبيخه هذا، ومثنية على جهود الناظرة شاكرة اهتمامها بتعليم البنات في ظل أحكام اجتماعية رافضة، وإمكانات شحيحة.

وتساءلت «لم أدر إذا كان سعادة الباشا أراد بقوله هذا احتقارًا لنسائنا الشرقيات، ولم نرَ عندنا لياقة لأن نأتي بعمل مثل هذا أم لا.. لا وأبيك فإن فينا كفاءة لأن نأتي بأعظم من ذلك...وإني أقدم واجبات الشكر بلساني، ولسان أخواتي

39 نفسه: ص 82

40 جودي مابرو: حريم الشرق وحريم الغرب، ترجمة ثائر ديب، مجلة وجهات نظر، العدد 36، يناير2002، ص37.



ميشيل فوكو

الشرقيات عمومًا، والمصريات خصوصًا لحضرة الناظرة على اهتمامها بتربية البنات اللواتي هن أساس النوع الإنساني... النوع الإنساني الذي لم يُخلق لأن يستبد كل فرد من أفراده بما يعلمه أو يكتفي بما اكتسبه من العلوم، ولا يُعلّمه لأحد، ولا يضحي نفسه في صالح غيره وإلا فكيف تزداد العلوم ويعم التمدن في أقطار الأرض؟! ومن أين للشرق بتلقي علوم الغرب إذا كان كل إنسان يبخل بما عنده من المعارف؟» [41].

فيما يتعلق بتبعية الرجل ممثل السلطة الأبوية المحلية بالنسبة لفواز، ففي واقع الأمر وعلى الرغم من دعوتها النسوية بالمساواة التامة بين الجنسين إلا أنها لم تتجاوز الرجل بشكل مجرد، خصوصًا في بداية دعوتها؛ لأنه مثّل لها مصدر المعرفة والدعم، وكان خطابها موجهًا إليه في أغلب كتاباتها بما أنه هو المهيمن الذي بيده سلطة المنح أو المنع. وعلى سبيل المثال لعب حسن الطويراني الدور الأكبر في توجيه فواز وفتح لها صفحات جريدته بصفته رجلاً ليبراليًّا مناصرًا لحقوق المرأة، وكثيرًا ما استشهدت به على صحة آرائها باقتباس بعض مقولاته «كرجل رشيد موثوق به» [42].

كما أنها أنابت شقيقها لتمثيلها فيما يتعلق بالتواصل مع الآخر في المجال العام، وكثيرًا ما وجهت كلمتها إلى الرجل سيما علماء وأدباء الأمة؛ ومنها رسالتها المباشرة إلى عبد الله النديم تسأله «أيهما أشد تعبًا؛ الرجل بتعاطيه الأشغال من تجارة وصناعة وسياسة وزراعة، أم المرأة في حملها ووضعه وتربيته وتدبير منزلها ومشاركتها للرجل أحيانًا في عمله؟ فأرجو يا حضرات علمائنا الأفاضل جوابًا شافيًا» [43].

وبتحليل الرسائل الزينبية يتبين أن فواز كانت تتمتع بسمات شخصية قوية معتدة بنفسها دّل على ذلك منح نفسها

41 زينب فواز: الرسائل الزينبية، مرجع سابق، ص. ص 25-26

42 نفسه: ص47

43 نفسه: ص 40

عبدالله النديم

عدة ألقاب مثل «درة المشرق» و«حجة الشرق» و«رافعة لواء العدل»، كما اكتسبت شخصيتها شراسة وجرأة في الرد على خصومها بمن فيهم الرجال، لكن يتضح أن الأزمات الحياتية التي تعرضت لها فواز؛ مثل طلاقها الثاني، ووفاة كل من شقيقها والطويراني، ثم الظروف المرضية التي تعرضت لها أثّرت بالسلب على استكمال مسارها ومشروعها، ثم استنزفت الجزء المتبقى من قوتها في الصراع السياسي بانضمامها إلى حزب مصطفى كامل الذي كان يمثل التيار الثوري، وشاركت في حضور خطبه، كما هاجمت بشدة انفعالية تصريحات غابرييل هانوتو (1853–1944) المسيئة للإسلام عام 1900، وصُدمت في مصداقية قيم وفلسفات الحضارة الغربية بشكل كلي، ما أثّر في توجيه كتاباتها المناهضة ضد الاحتلال ومؤيديه.

غابرييل هانوتو

رأت فواز في تصريحات هانوتو فرصة سانحة لحث الهمم وإيقاظ ضمائر «الأمة» من غفلتها، وبحسب تعبيرها «إنه نفخ في الصدور، فأيقظ من في القبور، وقد نبه الأمة الإسلامية لما أضمرته الأمم الأوروبية نحوها، نعم، كنا في غفلة من دهاء أوروبا ووضعها لنا السم في الدسم، حيث كنا نظن أن الغرب وعلى الأخص فرنسا هي معدن التمدن والحرية والمساواة، وكنا نتمنى التشبه والسير على منوالها... لكن الآن قد ظهر لنا من خلل الرماد وميض جمر كان كامنًا»، والطريف هنا أن فواز دعت إلى سلاح « المقاطعة» الذي يُروج له حاليًا بشكل شعبوي وقت الأزمات الشبيهة؛ حيث دعت النساء «ألا يعاملن أحدًا من تجار أوروبا، بل يعاملن المسلمين» فقط [44].

تجاهل زينب فواز في السردية التاريخية

حين نُشر كتاب «تحرير المرأة» عام 1899 لمؤلفه قاسم أمين أثار ضجة واسعة في كل الأوساط الاجتماعية والدينية، على الرغم من أن فواز سبقته في هذه الدعوة بسبع سنوات تقريبًا، وحين نشرت ملك بنت الأديب حفني ناصف «بك» (1886–1918) كتابها النسائيات عام 1910 تم الاحتفاء بها كأول امرأة تخرج عن الصمت وتدافع عن حقوق المرأة، على الرغم من تواضع محتواه مقارنة بأعمال فواز، وهو مجموعة مقالات نُشرت في صحيفة الجريدة لصاحبها أحمد لطفي السيد(1872–1963)، ثم كانت الإشارة إلى جهود عائشة التيمورية (1840–1902) كشخصية نسائية ملهمة وأديبة وشاعرة، وكتبت بعض المقالات للمطالبة بتعليم البنات وتحسين حال المرأة.

وفي مقدمة كتاب النسائيات أشار لطفي السيد إلى ريادة قاسم أمين ومن بعده ملك حفني، وجاء الثلث الأخير من الكتاب تقاريظ ومديح من بعض كبار الشخصيات والسياسيين لشخص ملك حفني بصفة عملها الريادي هذا، ثم بصفتها ابنة أديب مرموق[45]، بشكل يعكس كيف تتحكم العصبة الثقافية النخبوية في مآلات الخطاب.

كانت الحركة النسائية البرجوازية ومساندها من هذه العصبة بحاجة إلى سردية تاريخية منتمية إليها تمنحها الريادة وحق امتلاك هذا الخطاب تمهيدًا لاحتكاره، ولذلك جعلت عائشة التيمورية ذات الأصول الإجتماعية العريقة ركيزتها الجنينية. وفي حفلي التأبين اللتين أقيما بمناسبة وفاة ملك، أولهما «بالجامعة المصرية» تحت رعاية كلٍّ من عدلي يكن باشا

44 زينب فواز: الرسائل الزينبية، مرجع سابق، ص. ص 235-237

45 ملك حفني ناصف: النسائيات، مؤسسة هنداوي للتعليم والنشر، 2013، ص. ص 9-12

ملك حفني ناصف

عائشة التيمورية

هدى شعراوي

واسماعيل صبري باشا، ثم الثانية التي أقامتها هدى بنت محمد سلطان «باشا» شعراوي (1879-1947) الذي كان يُلقب «بملك الصعيد» وبحضور كبار الشخصيات والمثقفين من النخبة الاجتماعية، أعلنت ريادة ملك حفني كأول شخصية نسائية تدافع عن حقوق المرأة، ليتم اعتماد وتداول تلك السردية التاريخية التي جعلت من هدى شعراوي خليفتها الرائدة ومن حولها بعض النسوة كرفيقات ومؤسسات حركة نسوية منظمة سيما بعد حضورهن مؤتمر الاتحاد الدولي للنساء عام 1923[46].

وبتحليل محتوى كتاب النسائيات ومقارنته بأعمال زينب فواز من حيث البنية الموضوعية والصياغة والمعالجة يعد كتابًا في غاية التواضع، بل تكاد لا تتعدى ملك حفني فيه مجرد «استشارية مشكلات اجتماعية وأسرية للارتقاء بالأدوار العائلية للنساء»، كما كان خطابها يعد «خطًا رجعيًّا محافظًا» مقارنةً بخطاب فواز الأكثر راديكالية، وعلى الرغم من ذلك أُتخذ كتاب النسائيات مرجعًا رئيسيًا لتاريخ الحركة النسوية المصرية.

بهذه الكيفية تم تجاهل فواز، ما يجعلنا نعود إلى «إشكالية التمثيل» التي تعطي الأولية لسلطة النوع والطبقة والهوية، ونقول إن فواز كانت تعي كينونتها كامرأة أولًا، ثم كمهاجرة ذات أصول اجتماعية متواضعة، وكانت تدرك أنها بحاجة إلى «سلطة تمثيل» الطرف المهيمن ألا وهو الرجل، ولذلك كانت توجه إليه خطابها كما سبق بيانه، وبالتالي قد يُعد دعوة قاسم أمين بمثابة استجابة لفكرتها، وتكليل لنزعة الاعتراف الأبوي الذي سعت إليه ولكن جاء على حساب تجاهلها الشخصي.

كما أن قاسم كان نموذجًا مثاليًّا لإحداث صدى مجتمعي، كونه رجلاً مسلمًا سنيًّا تركيًّا أرستقراطيًّا وقاضيًا، ولديه عصبه اجتماعية وثقافية ساندته وروجت لفكرته، واحتمى بها من الهجوم المجتمعي والديني الذي واجهه، على الرغم أنه لم يأت بجديد عن دعوة فواز سوى بالتنظير الديني حول قضيتي الطلاق وتعدد الزوجات.

هذه الإمكانات كانت تفتقدها فواز لأنها كانت مجرد امرأة مهاجرة على الرغم من كل محاولات اندماجها، وكثيرًا ما عانت من تلك الهجرة وكتبت عن حنينها إلى وطنها الأصلي، وكانت بلا أي عصبة اجتماعية تساندها، أو نخبة تروج لها أعمالها وتمدحها كما عائشة التيمورية وملك حفني وهدى شعراوي المنتميات إلى طبقة البرجوازية المحلية. كانت فواز تعي وضعها الاجتماعي جيدًا وسعت ضمن مساعيها الاعترافية إلى الطبقة العليا التي اختلطت بها من خلال تقاريرها الإخبارية التي كانت تكتبها للمجلات النسائية عن المناسبات الخاصة بهذه الطبقة، خصوصًا حفلات الزفاف والخطبة، وكثيرًا ما أشادت برقي ودماثة أخلاق الأرستقراطيات، واصفة ومعددة مظاهر البذخ والإسراف في تلك المناسبات دون انتقاد، مقارنةً بالانتقادات اللاذعة التي كانت توجهها إلى بعض عادات الطبقتين الوسطى والدنيا، إضافةً إلى مقالاتها الهجومية ضد عمال الخدمة المنزلية والرقيق سيما السودانيين ودعوة «مواليهم وأسيادهم» إلى الحذر منهم[47].

وتعليل ذلك أنها كانت تؤمن بالتراتبية الطبقية، وكانت ترى أن الإنسان موجب بالسعي من أجل الارتقاء بشكل عام تحكمه قوانين النظام الطبيعي «لا يتم انتظام الممالك إلا إذا كانت أفرادها طبقة فوق طبقة، كالجهادية مثلاً تراها

46 درية شفيق، وابراهيم عبده: تطور النهضة النسائية في مصر، مكتبة الآداب، القاهرة 1945، ص 12.

47 زينب فواز: الرسائل الزينبية، مرجع سابق، ص. ص 179-181

قاسم أمين

هيجل

طبقات بعضها فوق بعض، من النفر إلى القائد الأكبر... إن الإنسان مفتقر لذاته مسترق لذاته بذاته... وهكذا تجد جميع المخلوقات يحكم بعضها بعضًا، فانظر إلى الحيوانات كيف تسترق لخدمتها جميع جماهير الوجود النباتي» [48].

وتسأل فواز بأسلوب فلسفي «هيجلي»: «أما ترى كيف تجمع القوات الجاذبة ما بين المتفرقات العنصرية، وتُخضعها لسلطان الاجتماع والتراكم تحت عبودية الفواعل الكيماوية، وأسر قوات التماسك بحيث لو أمكن للعناصر الهيولية أن تأخذ حرية الانفراد لما أمكن قيام النظام الطبيعي أصلاً»[49]، ونأخذ على فواز هنا تعارض حجتها الفلسفية تلك مع ما سبق وأوضحناه بخصوص تفوق الذكر على الأنثى في القوة البدنية ورفضها خضوع الإنسان كليةً لهذا القانون الطبيعي بحجة امتلاكه عقل مميز وإرادة واعية يميزانه عن باقي المخلوقات، ثم هي تستعين به هنا في إثبات «طبيعية» العبودية والطبقية! وهو ما يوقعها في فخ التناقض وضعف الحجة في المسألتين.

وصحيح أن فواز اهتمت في كتابها الدر المنثور بترجمة 33 جارية ومغنية، إلا أنهن كنّ جزءًا من النخبة من خلال شرائهن كمحظيات استطعن الاستئثار بالحكم ولو بشكل مستتر أو تفوقهن الذي جعلهن محط اهتمام النخبة.

إلا أنّ فواز استندت بنموذج المرأة الريفية والبدوية المنتميتين إلى الطبقة الدنيا في اثبات قدرة المرأة على اقتسام العمل مع الرجل ومزاحمته في المجال العام (الحقل والسوق والخدمة المنزلية)، لأنّها لم تجد سوى هذا النموذج كمعاينة واقعية للاستناد «ثم إذا نظرنا إلى النساء الفقيرات عندنا في مصر وإسكندرية وجميع الأنحاء، نجد أغلبهن يتعاطين الأشغال كالرجال فمنهن تاجرات وصانعات، ومنهن من يشتغلن مع الفعلة في البناء وغير ذلك مما يختص بأمر المعاش المطلوب من الرجال»[50]، وهو النموذج نفسه الذي استند إليه قاسم أمين فيما بعد، بل وربما بشيء من التناص، ثم ملك حفني في كتاباتها المتأخرة.

ونعود إلى مسألة تجاهل فواز التي تدخلت فيها العوامل السياسية والطبقية والدينية بشكل فج؛ ففي مطلع القرن العشرين كانت هناك انقسامات حدية في الحركة الوطنية ما بين تيار ثوري أممي (أي مساند للخلافة العثمانية كممثل شرعي ضد الاحتلال)، وتيار إصلاحي انتهج أسلوب المهادنة والتفاوض، وكان يمثله الطبقة البرجوازية المحلية من الأعيان والإقطاعيين بالنظر إلى مصالحهم السياسية والاقتصادية المرتبطة بسلطة الاحتلال.

وقد انحازت بطبيعة الحال صحافة معظم الشوام من الطبقة الوسطى والعليا إلى الطبقة المصرية العليا لارتباط مصالحها الاجتماعية والاقتصادية أيضًا بها، في حين كانت زينب فواز تمر بتحولات فكرية سيما بعد التصريحات المسيئة التي وجهها هانوتو سابقة الذكر، فكانت طبيعة فواز الغيورة والمؤمنة بفكرة الأمة والوطنية الثورية جعلتها تنحاز إلى التيار السياسي الثوري، وكتبت بعض المقالات المناهضة ضد الاحتلال الإنجليزي وسلطة الخديو عباس حلمي الثاني (1892-1914) لتراجعه عن مساندة الحركة الوطنية، كما انضمت إلى حزب مصطفى كامل (1874-1908) وتأثرت بأفكاره، على

48 نفسه، ص. ص 99-100
49 نفسه
50 نفسه، ص. ص 179-181

الرغم من آرائه المحافظة بخصوص القضية النسوية [51].

إثر هذا الموقف السياسي تركت فواز المجلات النسائية والصحف المؤيدة للاحتلال أو المهادنة معه، واتجهت للكتابة في صحيفة اللواء، هذا بالإضافة إلى أنّ فواز كانت شيعية، وعُدّت أفكارها النسائية «تطرفًا» وخروجًا عن سلطة الرجل والدين والمجتمع المحافظ، دلّ على ذلك كمثال مقدمة لطفي السيد لكتاب النسائيات، ومدحه ملك حفني كونها امرأة «معتدلة ومتزنة» تدرك استحالة المساواة بين الرجل والمرأة، وتتمسك بالدين عكس المتمردات والأوروبيات اللائي ينّادين بالحرية والمساواة المُطلقة[52].

كما أن الحركة النسائية التابعة للطبقة البرجوازية التي مثلّتها هدى شعراوي، وبما امتلكته من ثروة ونفوذ سياسي أبوي يحركها «تمأسست وتأدلجت» بحيث لم تخرج من حيز أهداف طبقتها الاجتماعية التي شرعنت وجودها وحجّمت العمل الاجتماعي الثوري عن طريق إنشاء الجمعيات الأهلية والمؤسسات الخيرية والملتقيات النسائية والمؤتمرات التي احتكرت منصّاتها الخطاب.

ولا يفوتنا أن نسوة هذه الطبقة اقترنت أساميهن بشخصيات زعامة «وطنية»، وبزغ نشاطهن في ظل لحظة تاريخية فارقة ولامعة متمثلة في ثورة 1919، وبناءً عليه احتكرت هذه النسوية البرجوازية التواصل مع النسوية الدولية بوساطة وتحت إشراف زوجات السياسيين الإنجليز، إضافةً إلى أنّ ملك حفني وهدى شعراوي ورفيقاتهن كنّ متعلمات نظاميًّا أي تلقّين التعليم في المدارس، وكنّ بطبيعة وضعهن الاجتماعي يتحدثن بالتركية والفرنسية والإنجليزية [53]، عكس زينب فواز التي افتقدت تلك الامكانيات، وأُقصيت عن ذلك المشهد تمامًا لاختياراتها المناوئة وانتماءاتها المختلفة إلى أن تأتي بعض الدراسات الأوروبية وتعيد اكتشافها متأخرًا، لكن للأسف لم تخفت سطوة واحتكارية الرواية النخبوية.

ومن المؤسف أن التجني البرجوازي على ريادية فواز لم يقتصر على صوتها النسوي فقط؛ وإنما طال رياديتها الأدبية؛ حيث ألّفت فواز رواية «الهوى والوفاء» عام 1893[54]، ثم رواية «حسن العواقب» عام 1894، وقُدمت على المسارح العربية عام 1899[55]، أي أن روايتها الثانية تلك كانت

51 نفسه، ص 32
52 ملك حفني ناصف: مرجع سابق، ص. ص 10-12
53 مارجو بدران: مرجع سابق، ص. ص 92-93
54 مجلة الهلال: السنة الأولى، ج 7، في 1 مارس 1893، ص 111
55 مجلة المقتطف: السنة 23، مجلد عام 1899، ص 703

المرأة في ثورة 1919

على مرأى ومسمع جماهيري، سيما أن المجال المسرحي في تلك الفترة كان يعاني من عدم وجود مؤلفات عربية يمكن تقديمها على المسرح، ومع ذلك يأتي لطفي السيد مرة أخرى، وينشر في صحيفته مقاطع من رواية منسوبة إلى صديقه محمد حسين هيكل «باشا» (1888-1956)، ويروج لها على أنها أول رواية عربية، وللمفارقة معنونة بـــ «زينب»، وللمفارقة الثانية يكون نشرها عام 1914 العام نفسه الذي تُوفيت فيه زينب فواز ![56].

وأخيرًا لا يسعنا إنكار دور هذه النخبة في الدفع بقضايا المرأة إلى الأمام على الرغم من تواضع المحتوى الموضوعي، ولا ننكر مساهمتها الملموسة في عملية التحديث التي شهدتها مصر وظهرت آثارها بدءًا بالثلاثينيات وحتى الستينيات من القرن العشرين؛ لكن كان مآل هذا التحديث هو الانهيار بدءًا من السبعينيات ليس للسياسات الناصرية والأصولية الدينية فحسب؛ وإنما لأنّ هذا التحديث حوى بداخله منذ البداية

56 للمزيد من الايضاح في تلك القضية؛ انظر حلمي النمنم: الرائدة المجهولة: زينب فواز، دار النهر للنشر والتوزيع، القاهرة 1998.

تناقضات طبقية احتكارية سهل استغلال ثغراتها ونقضها باسم الهوية والدين والقومية.

هل يمكن استلهام نموذج زينب فواز للنسوية الحالية؟

وفي واقع الأمر تمر النسوية الحالية بحالة من الارتباك وعدم التجانس في تكوينها العضوي أو الموضوعي أو المنهجي، والمشكلة ليست في عدم التجانس الذي قد يمنح القضية نزعة شعبوية في مقابل النخبوية، لكن تكمن الاشكالية في عدم الاتفاق على أهداف متماثلة يمكن أن يلتف حولها الأطراف كافة. وعلى الرغم من تزايد منصّات التعبير التي أتاحها الفضاء الإلكتروني، هناك فريق لا يمتلك سوى التعبير، وفريق آخر يمتلك آليات التنظيم والنفوذ السياسي والاقتصادي، ويفتقد الفريقان إلى بنية معرفية وفلسفية متماسكة.

وإذا نظرنا إلى القضايا التي أثارتها فواز في كتاباتها وأعاد إنتاجها كل من قاسم أمين وخلفائه سنجد أن أغلبها لا يزال مطروحًا، ولم يجد حلاً سيما ما هو مرتبط بالتشريعات الدينية، غير النظرة الاجتماعية الارتدادية المزدرية للمرأة التي تم اعاشتها وهيمنت على المجال الديني المجتمعي منذ السبعينيات من القرن العشرين.

بالتالي، مسار الحركة النسوية في مصر نموذج مر بعدة تحولات لم تسر على استقامتها، وعلى الرغم من أن قضايا المرأة لا يصلح أن تُجتزىء من سياقات البناء الاجتماعي العام وما يمثله من سلطة سياسية وما يحكمه من نظم اقتصادية، إلا أن الخطاب النسوي يحمل عبئًا كبيرًا في مسار هذه القضايا، وعليه ضرورة إدراك حيثيات الواقع المعاش الذي لا يزال متوقف ضمنيًّا عند القرن التاسع عشر!

يمكن استلهام نموذج زينب فواز كنسوية كانت ترتكز على مخزون معرفي، وتمتعت بقدرة نقدية منظمة ورؤية متماسكة واضحة، وشجاعة تعبيرية بصرف النظر عن بعض المآخذ التي لا مفر منها كوننا بشر نخطيء ونصيب، لكن بالطبع تغيرت آليات التغيير والتعبير الآن، سيما فيما يتعلق بالجانب المؤسساتي والتنظيمي، إضافةً إلى التطورات الفلسفية والطبية ومناهج التحليل النفسي فيما يخص نظريات النوع والجنس وربطها بالخطاب السياسي والديني، إلا إننا لا نزال نعاني من «إشكالية التمثيل الطبقي الأبوي والعصبة الثقافية النخبوية» وتأثيرات العولمة على مجتمعات غير متكافئة البنية، وتعاني من ارتداد تاريخي مستتر خلف مظاهر حداثية فارغة من مضمونها التأسيسي.

3

قراءة فى موقف الكنيسة القبطية الأرثوذكسية من الثورة المصرية *

مجدي جرجس

لا تهدف هذه الورقة إلى الإجابة عن سؤال حول موقف الكنيسة القبطية الأرثوذكسية من ثورة 25 يناير، إذ يبدو هذا السؤال ساذجًا! وإنما تهدف إلى تفسير موقف الكنيسة القبطية الرافض والمعارض بشدة للثورة. من ناحية أخرى، تمثل هذه الورقة شهادة حية عن واقع الكنيسة القبطية في حقبة عصر مبارك، ومن ثم ربما تخلو، إلا قليلاً، من الهوامش والمراجع.

بداية، تباينت ردود أفعال القبط تجاه الثورة المصرية، ما بين مشارك بقوة وحماس، وبين متفرج، وبين متخوف، وبين معارض بشدة. وعلى الرغم من أن هذا التصنيف ينطبق أيضًا على جميع المصريين، إلا أن الوضع بين القبط يخضع لحسابات مختلفة. حيث إن تراث السنين السالفة ربط بين القبط والمنظور الديني في العقل الجمعي المصري، وأصبحت كلمة قبطي ترتبط بعلاقة ما بالدين وبالكنيسة. ولكن هناك تباين واختلافات شديدة بين قطاعات كبيرة من القبط؛ فهناك كثير من القبط شديدي الارتباط بالدين والكنيسة، ولكنهم لا يتأثرون بتوجهات الكنيسة السياسية، على أن قطاع كبير من القبط ينتظر دائمًا توجيهات وتوجهات الكنيسة في كل مناحي الحياة، وهناك كثير من القبط ينتمون لليسار، ومن ثم علاقتهم بالكنيسة علاقة اسمية فقط. ومن هنا تباينت مواقف القبط طبقًا لثقافاتهم وتوجهاتهم السياسية والفكرية.

أما على مستوى المؤسسة فلقد تباينت بحدة ردود أفعال الكنائس المصرية؛ وأعني هنا الكنائس الثلاث الرئيسية. أعلنت الكنيسة الإنجيلية مساندتها بل ومشاركتها في الثورة منذ يومها الأول، وظهر أحد رموزها على الدوام في ميدان التحرير

* نُشر أصل هذه الدراسة بالانجليزية في:
Magdi Guirguis, «The Copts and the Egyptian Revolution: Various Attitudes and Dreams», in *Egypt in Transition*, Social research Vol. 79: No. 2: summer 2012. Pp. 511-550.

وقد نقلها المؤلف إلى العربية بتصرف يسير.

وعلى الرغم من أن سياق كتابة هذه المداخلة كان محاولة لتفسير موقف الكنيسة من ثورة 25 يناير، إلا أن الورقة تحاول تتبع التغييرات الجوهرية التي لحقت ببنية الطائفة القبطية ومؤسساتها، وأزعم أنها صالحة لتفسير ما يجري الآن في الشأن القبطي.

القس سامح موريس

(القس سامح موريس) وصار علامة من علامات الميدان. بينما أظهرت الكنيسة الكاثوليكية موقفًا مائعًا ليس مع أو ضد الثورة. أما الكنيسة القبطية الأرثوذكسية، وهي الكنيسة الرئيسية في مصر ويتبعها الغالبية العظمى من مسيحيي مصر، فكان موقفها واضحًا منذ البداية، وأعلنت رفضها للثورة وتأييدها المطلق لمبارك ولنظامه.

وظهر موقف الكنيسة بوضوح من خلال تصريح البابا شنودة رسميًّا بمؤازرته ومساندته للرئيس السابق مبارك، وحرصه على مهاتفته يوميًّا، وإذاعة التليفزيون المصري لهذا الخبر باستمرار. كما شجب البابا شنودة وأدان التظاهرات المناهضة للرئيس مبارك، في رسالة خطيرة موجهة إلى جموع القبط، في الأيام الأولى من الثورة، إذ صرح بأنه يشكر الله على أن "أولاده غير مشاركين في هذه التظاهرات" هذا التصريح ينطوي على رسائل قوية وخطيرة، أبسطها أن المشاركين ليسوا من أبناء البابا ومن ثم ليسوا أبناء الكنيسة، وهي لهجة تحذيرية شديدة للمشاركين في التظاهرات بأنهم قد يقعوا تحت طائلة الحرم، حتى وإن لم يُصرح بذلك علنًا!

كانت تعليمات البابا شنودة واضحة في هذا المجال، حتى بعد تنحي مبارك، غاب رموز الكنيسة عن الوجود في الميادين، أو حتى الظهور في وسائل الإعلام، وبذل الآباء الأساقفة وبعض الآباء الكهنة جهودًا محمومة لمنع القبط من المشاركة في الثورة، وتبصيرهم بالمخاطر المحدقة بهم في حالة زوال النظام القائم وانتظار مصير مجهول مع نظام جديد لا تُعرف ملامحه، أو تشير الدلائل إلى أنه نظام إسلامي. وتفجرت المناقشات بين قطاعات واسعة من القبط حول هذا الموقف، وارتكن الكثيرون وارتاحوا إلى أن البابا يرى مالا نراه، وأن حكمة الروح القدس توجهه إلى خير لا نعرفه أو تمنع شرًا لا ندركه. وبالطبع أي مصيبة أو مكروه يمكن أن يُفسر في هذا الإطار على أنه خير منع شرًا أعظم.

توقف صدور مجلة الكرازة -وهي المجلة الرسمية التي تصدرها الكنيسة المصرية، ورأس تحريرها البابا شنودة شخصيًّا- منذ 26 نوفمبر 2010، وصدر أول عدد بعد الثورة، في 1 أبريل 2011م، وحمل العنوان الرئيسي: "الكنيسة وسط التغييرات والأحداث" وكانت افتتاحيتها:

"نأسف لتأخر صدور المجلة مدة طويلة، بسبب سفرنا مرتين، وبالأكثر بسبب الأحداث المتتابعة وتوالي التغيير في السياسة والمجتمع"[1]. وتجنبت في كل عناوينها الداخلية كلمة «ثورة»، باستثناء ما ورد في الصفحة السادسة من نشر لبيان الكنيسة القبطية حول الثورة، تحت عنوان «بيان الكنيسة القبطية حول ثورة 25 يناير:»

اجتمع صباح الثلاثاء 15 فبراير 2011 قداسة البابا شنودة الثالث بلجنة مُصغَّرة من أعضاء المجمع المقدس وأصدرت البيان التالي:

" الكنيسة القبطية تحيي شباب مصر النزيه، شباب 25 يناير، الذي قاد مصر في ثورة قوية بيضاء. وبذل في سبيل ذلك دماءً غالية دماء شهداء الوطن الذين مجدتهم مصر قيادة وجيشًا، بل مجدهم الشعب كله ونحن نعزّي أهلهم وأفراد أسراتهم.

ميدان التحرير 2011

1 مجلة الكرازة، العدد 1، 2، السنة التاسعة والثلاثون، أبريل 2011، ص 1.

شعار مجلة الكرازة

والكنيسة القبطية تحيي جيش مصر الباسل، والمجلس الأعلى للقوات المسلحة، فيما أصدره من بيانات، من أجل الحفاظ على مصر في الداخل والخارج. ونؤيد موقفه في حل مجلسي الشعب والشورى، وفي دعوته لإقرار الأمن. ونحن نؤمن بأن تكون مصر دولة ديمقراطية مدنية، تختار أعضاء برلمانها بانتخابات حُرَّة نزيهة، وتتمثل فيها جميع فئات الشعب. ونؤيد مصر كلها في محاربة الفقر والفساد والبطالة، ومقاومة الفوضى والتخريب، وفي إرساء الأمن والأمان ومبادئ العدالة الاجتماعية والوحدة الوطنية – وفي الاقتصاص من المفسدين والخارجين على القانون. والكنيسة القبطية تصلي من أجل مصر العظيمة ذات التاريخ المجيد والحضارة العريقة، ونرجو أن يحفظها الرب سالمة وينشر فيها الهدوء والاستقرار والأمن والرخاء"

والواضح في هذا البيان أيضًا، هو التأييد الكامل للمؤسسة العسكرية في إدارة أمور البلاد، وكذلك شجبها للتظاهرات.

التفسير

ما من شك في أن أي مؤسسة هرمية، كمؤسسة الكنيسة، لاتقبل بفكر الثورة، ولا تستسيغه؛ حيث إنها مؤسسة مبنية على السمع والطاعة. حتى وإن فهم البعض دور الكنيسة في ثورة 1919م على أنه توجه ثوري وطني، إلا أن مشاركة الكنيسة في ثورة 1919م ترتبط بالأكثر بصراع بين الإكليروس وأعيان القبط على تمثيل الطائفة القبطية، ومن ثم جاءت مشاركة الكنيسة لتسحب البساط من تحت أقدام أعيان القبط الحاضرين بقوة في المشهد. بمعنى أنه لا لوم على مؤسسة مثل الكنيسة القبطية في اتخاذها موقفًا مضادًا للثورة، حيث إن الثورة كمصطلح لا يندرج في قاموس الكنيسة.

هناك سياقات متعددة لتفسير موقف الكنيسة الرافض للثورة؛ ربما التخوف من سيطرة الإسلاميين على الحكم، ومن ثم غموض وخطورة مستقبل القبط. أو ربما رأت الكنيسة أن نظام مبارك هو الأنسب لتحقيق مصالح القبط، وأن طرق التعامل مع مؤسسات النظام معروفة، واستطاعت الكنيسة أن تتعامل معها بنجاح. كل هذه التفسيرات مطروحة، وغيرها، وهي في الواقع تفسير الكنيسة المطروح أمام القبط.

على أنني في هذه الورقة سأحلل كيفية تشابك مصالح الكنيسة (وليس القبط) مع النظام القائم، وأن مكاسب الكنيسة (وليس القبط) تستلزم بالضرورة أن تستميت الكنيسة في الدفاع عن نظام مبارك. وللوقوف على هذه القضية سأتوقف عند نقطتين رئيستين؛ الأولى هي شخصية البابا شنودة الثالث (1971 – 2012)، وكيف استطاع أن يعيد هيكلة الكنيسة والطائفة بشكل جذري، ومن ثم

البابا شنودة

صارت الأمور رهن فكره وإرادته. بالطبع لايمكن إهمال، عناصر أخرى عدة ساهمت في إعادة تشكيل الطائفة القبطية. النقطة الثانية هي كيفية تمثيل، أو فهم، الكنيسة لمصالح القبط في مصر. أو بالأحرى ما المصالح التي تحاول أن تحميها الكنيسة بموقفها المعارض للثورة.

لا بد أن نتوقف عند فترات فارقة في فترة تولي البابا شنودة مقاليد البطريركية. حيث تحول البابا شنودة من مناضل ومتصادم مع النظام الحاكم، إلى مؤيد ومتعاون بشدة مع

دير الأنبا بيشوي

النظام. تحول من زعيم يعتمد على قاعدة شعبية، إلى رجل دولة يعتمد على علاقاته القوية بالنظام الحاكم. ومن ثم تبنى البابا شنودة سياسة جديدة تتفق مع توجهاته الجديدة. وأزعم أن هذه القضية هي مفتاح تفسير موقف الكنيسة المعارض للثورة، كما سأبين في السطور التالية.

زعيم شعبي وقاعدة شعبية: 1971 – 1981م

تولى البابا شنودة مقاليد البطريركية في 14 نوفمبر 1971م، وفور توليه، تبنى سياسة واضحة المعالم، في تعامله مع القبط، وفي تعامله مع النظام الحاكم. فيما يتعلق بتعامله مع رعيته، استمر البابا شنودة في نفس نشاطه وهو أسقف للتعليم (1962 – 1971)، فاستمر يجوب كل أرجاء مصر يقابل الناس ويتحدث إليهم، وصار في غضون سنين قليلة زعيمًا شعبيًا للقبط، مهتمًا بالوعظ والتعليم. وأصبحت محاضراته تستقطب آلافًا من المعجبين من كل أنحاء مصر.

فيما يتعلق بالنظام الحاكم، يعتبر منصب "البابا" هو المنصب الرفيع الوحيد في الدولة الذي يتم الوصول إليه عن طريق انتخاب حقيقي، ومن ثم لا فضل لرئيس الدولة عليه سوى التصديق على نتيجة الانتخاب. والبابا شنودة كان على وعي كامل بهذا الأمر، ومن ثم اعتمد على قاعدة الدعم الشعبى القبطي له، وعلى أن جهوده تسير نحو رعاية من انتخبوه. وعلى ذلك لم يكترث البابا شنودة بأي توجهات أخرى لا تصب في مصلحة القبط (حسب رؤيته) حتى وإن تصادم مع رئيس الدولة نفسه، ومن ثم دخل البابا شنودة في عدة مواجهات مع الرئيس السادات، بل وانخرط في مساجلات فكرية مع بعض المشايخ، الذين هاجموا العقيدة المسيحية. وبلغت مواجهته مع السادات ذروتها عام 1977، عندما حاول السادات تطبيق قانون الردة وإقامة الحدود، فدعا البابا شنودة إلى عقد اجتماع للطوائف المسيحية بالإسكندرية في 17 يناير 1977 لبحث هذا الأمر، كما دعا إلى صوم لمدة ثلاثة أيام. هنا يرسل البابا رسائل قوية للنظام، بأنه لن يرضخ ومعه جموع المسيحيين لأي ابتزاز سياسي أو صفقات سياسية يحاول السادات إبرامها مع الجماعات الإسلامية المتنامية النفوذ. ولذلك عندما وقع الرئيس السادات اتفاقية السلام مع إسرائيل في عام 1979، والتي من أهم بنودها إنهاء حالة الحرب وإقامة علاقات ودية بين مصر وإسرائيل، رد عليه البابا شنودة بإصدار قرار في 26 مارس 1980، بمنع القبط من زيارة القدس، ويتجدد القرار تلقائيًا[2]. ومن ثم تحدى بشكل علني محاولات الرئيس السادات تطبيع العلاقات مع إسرائيل. وانتهت هذه المرحلة بقرار الرئيس السادات بعزل البابا شنودة من مهام منصبه وتحديد إقامته بدير الأنبا بيشوي بوادي النطرون، وتكليف لجنة بابوية بإدارة أمور البطريركية. على أن هذا القرار شمل عددًا كبير من الشخصيات العامة والكتاب والمفكرين ورجال الدين الإسلامى والمسيحي.

في هذه الفترة الأولى (1971 – 1981) كان البابا شنودة نموذجًا للبطريرك الواع بمهام منصبه والمناضل، ولم يتمكن النظام من احتوائه، بل وصلت الأمور إلى حد التصادم مع رأس النظام (الرئيس السادات). وعلى مستوى القبط،

2 القرارات المجمعية فى عهد البابا شنودة، ص 34.

البابا شنودة والسادات

كان البابا شنودة شديد الحرص على زيارة القرى والمدن الإقليمية، ومقابلة كل أطياف القبط. وتبنى مشروعات إصلاحية لم تكتمل؛ منها إعادة إحياء المجلس الملِّي، وهو هيئة مدنية قبطية تضطلع بالمهام المالية والإدارية، وأحيانا الرقابية، لعمل الكنيسة. وهي، قانونًا، الهيئة الممثلة للطائفة القبطية أمام الحكومة. كذلك وعده بإعادة النظر في لائحة انتخاب البطريرك، وهي لائحة طبقية بغيضة تخالف قوانين الكنيسة، وتنزع حق أبناء الكنيسة في اختيار راعيهم، وتحصرها فقط في نخبة معينة.

ومن المهم هنا أن نرصد رأي البابا شنودة في لائحة انتخاب البطريرك (1957م) الذي وعد بتغييرها عقب توليه البطريركية؛ حيث إن هذه النقطة بالذات ترصد مدى التغيير الكامل الذي طرأ على فكر وسياسة البابا شنودة عقب عودته من المنفي 1985م، كتب يقول، قبل أن يدخل الرهبنة، تعليقًا على مسودة اللائحة:

"بند الناخبون في تقرير اللجنة هو مهزلة سافرة، يريدون أن ينكمش عدد الناخبين في مائتين أو أكثر بقليل، يضمون أعضاء المجمع المقدس، ووكلاء المطرانيات، وأعضاء المجلس الملي العام، والوزراء الأقباط الحاليين والسابقين، وأعضاء البرلمان، ووكلاء الوزارات، والمستشارين ومن في درجتهم، ومائة من كبار الأقباط تختارهم لجنة الترشيح"

أما الشعب، فلا شأن له بهذا الأمر: وأما الشباب الذي يفهم الأوضاع الكنسية السليمة والذي قام ضد الفساد الحاضر فلا شأن له بهذا الأمر، وأما أساتذة الإكليريكية وكبار خريجيها فلا شأن لهم بهذا الأمر، وأما رجال الدين بوجه عام فلا شأن لهم أيضًا.

فمن هم أصحاب الشأن إذن؟ إنهم السياسيون: الوزراء ووكلاء الوزارات والنواب الذين برهنت غالبيتهم على أنهم لا يفهمون في الدين ولا في الأوضاع الكنسية قليلاً ولا كثيرًا.

يقولون إنه من عيوب الطريقة الديمقراطية في الانتخاب "أنها تتعارض تعارضًا كليًّا مع التقاليد السامية التي سار عليها الأقباط منذ العصور الغابرة.." وإنصافًا للحق نقول إن الشعب كله هو الذي كان يختار راعيه في الأزمنة السابقة. وعندما كان يعارض في اختيار الأسقف الجديد شخص واحد كانت رسامته تؤجل حتى يُبحث الاعتراض..

أما الشعب فقد احتقرته هذه اللجنة فتجاهلت رأيه، وحرمته من إعطاء صوته في اختيار بطريركه"[3]

وهو هنا ينتقد في موضوع من لهم حق انتخاب البطريرك، أمرين هامين، الأول: هو اقتصار حق الانتخاب على نخبة قليلة، وإهمال قانون الكنيسة الذي يعطي الشعب حق اختيار راعيه. كما أنه ينتقد القائلين بعيوب الديموقراطية.

بدا البابا شنودة في هذه الفترة كزعيم شعبي يلتف حوله القبط، بل صار له معجبون من أطياف الشعبي المصري كافة، للباقته وحكمته ومواقفه المشرفة على الصعيدين المصري والعربي.

1981 – 1985

فور تولي مبارك الحكم، أفرج عن كل المعتقلين السياسيين، ومنهم جميع الرموز الدينية، بمن فيهم مرشد جماعة الإخوان المسلمين. إلا أنه أبقى البابا شنودة معزولاً مقيمًا في ديره لمدة أربع سنوات. وأزعم أن هذه السنوات الأربع أعادت تشكيل فكر وسياسة البابا شنودة؛ إذ رأى أن اللجنة البابوية ما تزال تمارس عملها، ولم تطالب بعودته إلى كرسيه. وبدا أن الناس تناست البابا المعزول. ولم تكن هناك أي تحركات شعبية داخلية تطالب بعودة البابا شنودة؛ فقط أقباط المهجر كانوا يطالبون بعودته.

ما بعد 1985

بعد أن قضى البابا شنودة أربعين شهرًا في المنفى، قرر الرئيس السابق (المخلوع) مبارك، إلغاء حكم الرئيس

3 مجلة مدارس اتلأحد السنة الثامنة، العدد الرابع أبريل 1954م، ص 1-5.

السادت بعزل البابا شنودة، ومن ثم عاد البابا شنودة إلى مهام منصبه في 5 يناير 1985م. منذ اللحظة الأولى تبنى البابا شنودة سياسات جديدة، أعاد من خلالها هيكلة الطائفة داخليًّا، وهيكلة علاقاتها بمؤسسات الدولة والمجتمع. كل هذه السياسات تسير في اتجاه تقوية قبضة البابا على جميع أمور الكنيسة والطائفة، وتمركز كل الصلاحيات والسلطات حول شخصه.

فيما يتعلق بإعادة هيكلة الطائفة القبطية، شمل ذلك مؤسستين مهمتين:

أولاً: المجمع المقدس: المجمع المقدس هو أعلى هيئة كنسية، وعضويته قاصرة على الأساقفة ورؤساء الأديرة. وفور عودة البابا شنودة من منفاه، أصدرت الكنيسة لائحة جديدة لتنظيم عمل المجمع المقدس وتحديد صلاحياته وسلطاته. وصدرت اللائحة في نفس عام عودة البابا شنودة، وأقرت في أثناء الاجتماع السنوي للمجمع المقدس في 2 يونيو 1985م.

وأهم ما تضمنته هذه اللائحة هو توسيع صلاحيات المجمع المقدس، وتقليص صلاحيات أي هيئة قبطية أخرى. كما أن البابا، بصفته رئيس المجمع المقدس، منوط به كل الصلاحيات، "لا يجتمع المجمع بغير رئاسة البابا في حياته" (مادة 15) ولا يصح اتخاذ قرار دون موافقته أو في غيابه، وتنص المادة 54 من لائحة المجمع على أن "البابا هو المسئول عن الأمور العامة في الكنيسة، وهو الذي يمثلها أمام الدولة وأمام الكنائس الأخرى وكل الهيئات الدينية والرسمية". كما سمحت المادة (52) بأن "يقوم قداسة البابا باختيار الأساقفة العموميين الذين يعاونوه في خدمة الكرازة، ويحدد لهم اختصاصاتهم، ويقدمهم للمجمع المقدس". مادة (70 د) "لا يحدث تعديل لهذه اللائحة في غياب البطريرك". كل هذه الضمانات تمنع تكرار ما حدث قبل ذلك؛ فلا يصح أن يقود الكنيسة أي شخص آخر في حياة البطريرك، ولا بد أن تُناط بالبطريرك شخصيًّا كل الأمور.

من ناحية أخرى بدأ البابا شنودة في تعيين أساقفة عمومين كثر، وفقًا للائحة، يختارهم البابا بنفسه ويوجههم للعمل، كذلك بدأ يختار الأساقفة الجدد من بين تلاميذه فقط. وبذلك ضمن ولاء أعضاء المجمع المقدس كلية. وأصبح المجمع المقدس رهن إرادة البابا شنودة. على سبيل المثال، قرر البابا شنودة في يناير 2002، وقف أحد الأساقفة (الأنبا تكلا أسقف دشنا) وتحديد إقامته في وادي النطرون، دون أن يصدر بذلك حكمًا من المجمع المقدس، وفق قانون الكنيسة. ويقول الأنبا تكلا في حديث صحفي من منفاه "في 4 يناير 2002، تلقيت مكالمة من الأنبا بيشوي يخبرني فيها، بأن البابا قرر إرسالي إلى دير الأنبا بيشوي بوادي النطرون، وفي 5 يناير وصلت إلى الدير، وحتى اليوم وأنا أمكث به، وردًا على سؤال: هل اتخذ المجمع المقدس قرارًا ضدك؟ يقول: بالنسبة لي لم يتخذ ضدي أي قرار من المجمع، ولكن البابا كان قد اتخذ قراره مسبقًا"[4].

الأنبا تكلا أسقف دشنا

كما صدرت قرارات من المجمع المقدس، تمنع أي أسقف من تعيين رهبان للخدمة في أبرشيته دون استئذان البابا شخصيًّا[5]. وصدر قرار آخر يحظر على أي فرد من سلك الكهنوت، بداية من المطران وانتهاءً بالراهب، السفر خارج مصر دون إذن من البابا شنودة[6]. هكذا أصبح المجمع المقدس أداة طيعة يسيطر بها البابا شنودة على جميع الأمور.

الأهم من ذلك أن البابا شنودة وسع صلاحيات المجمع المقدس، على حساب صلاحيات مجلس مدني قبطي، وهو المجلس الملي.

ثانيًا، المجلس الملي: هذا المجلس قانونًا هو الممثل الرسمي للأقباط أمام الدولة. كما أن له دور رقابي على عمل الكنيسة ورجال الدين، ومناط به كل الأمور الإدارية والمالية المتعلقة بالكنائس والأديرة.[7]

4 صحيفة المصري اليوم، عدد رقم 1409، الثلاثاء 22 أبريل 2008.

5 قرار بجلسة 21/ 6/ 1986م. القرارات المجمعية ص 18

6 قرار بجلسة 2/ 6/ 2001. القرارات المجمعية، ص 53.

7 لائحة ترتيب واختصاصات مجلس الأقباط الأرثوذكسيين العمومي، المواد من 8 إلى 20. القاهرة: المطبعة المرقسية، ص ص 10-4.

المجمع المقدس

كيف تعامل البابا شنودة مع المجلس الملي؟ أولاً: أصبح تعيين أعضاء المجلس يتم باختيار البابا شنودة شخصيًا، بدلاً عن انتخابهم. ولكن تتم ورقيًا عملية انتخاب حسب القانون المنظم لذلك! الأهم من ذلك أن البابا شنودة ابتكر تقليدًا جديدًا له مغزاه. فبعد انتخاب المجلس الملي واختيار البابا شنودة لأعضاء المجلس، يقوم برسامة جميع الأعضاء شمامسة؛ والمعنى روحي عميق: فهم اختاروا أن يخدموا الطائفة القبطية، لذلك أنعم عليهم البطريرك بهذه الرتبة المهمة، التي تتطلب أيضًا شروطًا مهمة، يعلم البابا شنودة جيدًا أنها لا تنطبق على نصفهم على الأقل، ولكن الهدف من وراء ذلك، هو أن تكون العلاقة بين البطريرك وبين أعضاء المجلس الملي هي علاقة بطريرك بشمامسة، أي بين القمة والقاع في السلك الكهنوتي، وبالتالي يخرج الموضوع عن كونه مجلس منتخب يرعى مصالح القبط، ويحجم سلطة رجال الدين فيما هو غير ديني، إلى مسخ ينتظر توجيهات واستلهام رغبات البابا شنودة دون أي مناقشة، ولا لوم عليهم فهم يحققون مطالب وأهداف من رشحهم واختارهم. واختزال تمثيل القبط في المؤسسة الدينية فقط، ساهم بشكل كبير في تحويل جميع مشكلات القبط، كمواطنين مصريين، إلى مشكلات دينية طائفية. وأسهم بدوره في تزكية التوترات الطائفية في المجتمع المصري، في ظل سيطرة الفكر الوهابي، وتربية أجيال كاملة من المصريين في دول الخليج.

وبالطبع يعلم البابا شنودة أن المجلس الملي كان له الدور الأهم في نهضة شئون الكنائس والكهنة والمؤسسات التعليمية والعلمية القبطية، وألزم الكنيسة بمشاريع إصلاحية عديدة، ووقف ضد هيمنة رجال الدين على أمور خارجة عن اختصاصاتهم، فاستقامت الأحوال ونشطت الهمم، وبرز عدد كبير من الشخصيات العامة القبطية لها وزنها العام والطائفي. لذلك كان هذا هو الهدف المنشود من هذا الابتكار، ترويض هؤلاء الأعضاء، الذين روضهم واختارهم أولاً، ثم أمعن في السيطرة عليهم ثانيًا. ومن ثم يكون تمثيل القبط فقط في شخص البابا شنودة. وجميع البيانات الصادرة عن المجلس الملي في عصر البابا شنودة دليل حي على شكلية وجوده، حيث إنه أداة فقط لتجميل السيطرة والتحكم. تمامًا مثلما كان نظام مبارك يتسخدم مجلس الشعب المصري لتجميل حكمه.

هكذا صارت أهم مؤسستين عند الأقباط خاضعتين تمامًا للبابا شنودة.

الجانب الآخر المهم هو مؤسسات التعليم المختلفة في الكنيسة القبطية. توارت كل الكتابات اللاهوتية القبطية ذائعة الصيت إلى الخلف، وظهرت فقط كتابات البابا شنودة الثالث، وما حدث هو اختزال التراث الفكري واللاهوتي للكنيسة القبطية في شخص البابا شنودة، فالمطلع على مناهج المعاهد والكليات الخاضعة للكنيسة القبطية يكتشف أن

أيقونة قبطية
لإثناسيوس الرسولي

أيقونة قبطية للبابا القديس
كيرلس الكبير

غالبية المقررات في جميع نواحي المعرفة هي كتابات البابا شنودة، فلا توجد كتابات أثناسيوس الرسولي، ولا كيرلس عمود الدين، ولا غيرهم من كوكبة علماء الكنيسة ومفكريها الذين تُرجمت أعمالهم إلى معظم لغات الدنيا، ويعتبرها العالم القوام الرئيسي للمناهج الرئيسية في جميع كليات اللاهوت في العالم بأسره. ولكن لا صوت يعلو على صوت البابا شنودة، ولا يحمل تاريخ الكنيسة أي اسم آخر يستحق أن تُعرف كتاباته. ليس هذا فقط بل أن أي كتابات أخرى لا بد أن يوافق عليها البابا شنودة شخصًا، فمثلاً، أصدر المجمع المقدس قرارًا في 5 يونيو 1993م، وافق فيه على أن تصدر كلا من مطرانية البحيرة، وأسقفية الشباب سلسة كتب مبسطة في الإيمان والعقيدة والتاريخ.. إلخ، ولكن بشرط أن تتم مراجعتها من قبل لجنة مجمعية، ثم من قبل قداسة البابا شخصيًّا[8].

رجل دولة:

بعد عام 1985، تحول البابا شنودة إلى رجل دولة، يقوي علاقاته برموز النظام، ويظهر في كل المناسبات الرسمية إلى جوار الرئيس مبارك. وتبنى سياسة جديدة في التعامل مع جموع القبط، واستغلالها كورقة مع النظام. وبدأ يدخل معترك السياسة بقوة. في جلسة المجمع المقدس في 6/ 6/ 1987، أصدر المجمع المقدس قرارًا بتشجيع القبط على تسجيل أسمائهم في الجداول الانتخابية. وفي جلسة 5/ 6/ 1993، قرر المجمع المقدس أن تضاف إلى استمارة العضوية الكنيسة،

مبارك والبابا شنودة

بيان جديد، وهو: هل للعضو بطاقة انتخابية أم لا؟[9] وفي جلسة 29/ 9/ 1993م، قرر المجمع المقدس إرسال برقية تأييد لترشيح الرئيس حسني مبارك لفترة رئاسة ثالثة، وذلك لخير مصر وسلامها، «وأعضاء المجمع يهيبون بكل أبنائهم أن يذهبوا جميعًا للإدلاء بأصواتهم.»[10] بالطبع توالت برقيات التأييد من المجمع المقدس في كل مناسبة لاحقة. وأصبح البابا شنودة يتدخل في توجيه القبط في جميع الأمور السياسية، فيوجه القبط إلى انتخاب أعضاء الحزب الوطني، يرحب بمشروع التوريث والترويج لتولي جمال مبارك الحكم.

والواقع أن النظام السابق أفسح المجال للكنيسة لتمارس صلاحيات وتتبنى برامج تصب في مصلحة النظام أولاً وأخيرًا، في إطار صفقة واضحة المعالم، فطالما كانت الكنيسة تروج لسياسات الحزب الوطني بل وتحمست لملف التوريث، وتوطدت العلاقات بين الكنيسة وأعمدة النظام السابق: أمن الدولة، ونواب الحزب الوطني. واستخدم النظام الكنيسة لتبني نفس خطابه، لا بديل عن مبارك وإلا كارثة تولي الإسلاميين الحكم. الأخطر في خطة الكنيسة كان التحول من قضية التخويف المستمر من الإسلاميين، إلى التخويف من المسلمين.

واستخدمت الكنيسة سياسة التخويف من التيارات الإسلامية، لتمارس سلطة غير مسبوقة على رقاب القبط. فبدأت الكنيسة في خلق مجتمع بديل للقبط، والحجة في ذلك هو حماية القبط، ولكن الهدف الأبعد هو جعل الكنيسة السياق الوحيد لوجود القبط. فبدأت كل الأنشطة الاجتماعية تمارس داخل الكنيسة، الرحلات، المصايف، المنتجات الغذائية،

8 القرارت المجمعية، ص 103.

9 القرارات، ص 79.
10 القرارات المجمعية، ص 79، 80.

شعار الحزب الوطنى الديمقراطى

علاء مبارك والبابا شنودة

الموسيقى...إلخ. ونجحت الكنيسة إلى حد بعيد في عزل القبط عن بقية المجتمع. ومن ثم استمر البابا شنودة في نظر القبط كزعيم شعبي، ولكن وفق منظور جديد. واستخدم البابا شنودة ورقة الوقت كورقة مناورة يكسب بها نفوذًا جديدًا.

وبدأت الكنيسة تروج لسياستها الجديدة بين القبط، وهي أن تقوية العلاقات مع النظام الحاكم هي الضامن لمصالح القبط. واستن البابا شنودة تقليدًا جديدًا، حيث اعتاد على دعوة كبار رجال الدولة إلى وليمة سنوية في شهر رمضان، يُدعى إليها فقط كبار رجال ورموز الدولة. وقام الأساقفة في أبرشياتهم بمحاكاة هذا التقليد، فأخذ كل أسقف يقيم نفس الوليمة لكبار رجال الدولة في محافظته.

كنيسة طبقية

على أن هذه الولائم والمناسبات التي ترعاها الكنيسة لتأسيس وتقوية علاقات المصالح مع النخبة الحاكمة، هي أيضًا مناسبة لتصنيف أعيان النخبة القبطية، فالمدعوون فقط هم من ترضى عنهم الكنيسة، ومن ثم سيكونون موضع الاعتبار في المناصب والمصالح. وهذا بعد جديد في توجه البابا شنودة والكنيسة في فترة حكم مبارك، إذ أصبحت الكنيسة تسعى إلى مصالح نخبوية، وتقوي علاقاتها بالنخب الحاكمة من جهة، وبأعيان القبط من جهة أخرى. بينما تستخدم جموع القبط للترويج لسياساتها دون أن يكون لهم نصيب أو اعتبار في سياسات الكنيسة. فحجم الأموال الذي كانت تنفقه الكنيسة على هذه الولائم كان كبيرًا. بينما لم تتضمن أجندة الكنيسة قط أي مبادرة أو توجه لربط جسور الثقة على المستوي الشعبي، وهو الضمان الحقيقي لحياة القبطي العادي.

والغريب أن ثمار هذه العلاقة كانت كارثية على جموع القبط، فبدا للمصري المسلم العادي أن الكنيسة أصبحت إحدى مؤسسات النظام الحاكم، شأنها شأن باقي مؤسسات النظام، وأنها تملك من المال والنفوذ ما يضمن حياة كريمة ومستقرة لكل القبط. وساهم ذلك في زيادة التوترات الطائفية، حيث صدق الكثيرون أن مشكلات القبط في مصر ليست هي مشكلات باقي المصريين نفسها. ولكن الواقع هو العكس تمامًا، فالقبطي العادي تزيد مشكلاته عن مشكلات المسلم العادي، فبالإضافة إلى مشكلاته المعيشية، يتعرض لقهر آخر من مؤسسة الكنيسة، بعد أن نجحت في تحجيم وجوده خارجها. ولخصت الكنيسة مشكلات القبط أمام الدولة في نقطتين: صعوبة بناء الكنائس، وعدم حصول القبط على المناصب العليا. وطالما ردد البابا شنودة هذه المطالب كثيرًا. ومن الجلي أن هذين المطلبين يصبا في مصلحة النخبة. ولكن بلغ من سيطرة الكنيسة على القبط، أنك إذا سألت عامل أو فلاح قبطي عن مشكلات القبط سيقول لك: بناء الكنائس، والوظائف العليا! تخيل هذا الفلاح البسيط أو العامل كل مشكلاته في الحياة الوظائف العليا.

ولا بد أن نتوقف قليلاً أمام قضية بناء الكنائس.

دفعت الكنيسة رشاوى طائلة لبناء كنائس جديدة شاهقة، نفس طريقة تسيير الأعمال من قبل أعوان النظام (الرشوة والمحسوبية). نعم الكنائس لجميع القبط، ولكن هذه الكنائس الشاهقة في قرى فقيرة أضرت بالفقراء وعموم القبط، حيث أكدت هذه المباني الشاهقة على أن القبط جميعهم متكافلون وأثرياء، ولا يعانون من مشكلات المصريين العادية. علاقاتهم قوية مع السلطة، فيحصلون على تصاريح بناء الكنائس، وأموالهم طائلة. ورسالة بناء الكنائس الشاهقة في القرى والمدن الإقليمية الفقيرة تحمل مضامين مهمة، أولها

كنيسة العذراء المعلقة بمصر القديمة

تأكيد للمسلمين بأن القبط من سياق مختلف، يستطيعون أن يفعلوا ماشاءوا عن طريق النفوذ والمال. كذلك هي رسالة للقبط بأن الكنيسة تستثمر علاقاتها مع النظام وتستخدم الأموال في تنفيذ مطالبهم. والغريب أن القبط تنتابهم مشاعر متناقضة تجاه هذه الكنائس الشاهقة! فمن يفتخر ويتباهى بهذه الكنائس؟ بالطبع الأساقفة وكبار الأعيان يعدون ذلك من إنجازاتهم الجليلة. أما القبطي العادي فلا يتصور أن يقف ليتباهى بعلو كنيسته أو أن يغيظ جاره المسلم، بأن كنيسته أعظم وأعلى وأفخم من جامعه. والنتيجة أن هذا المبنى يؤسس لمشكلات أخرى للقبط؛ حيث يحاول المسلمون جاهدون بناء جامع أعلى وأعظم في القرية أو المدينة، حتى يسود الإسلام وتعلو المآذن منارات الكنائس. بالطبع الكنيسة ورجالها يدركون هذه الأمور. أما حوادث الاعتداء على الكنائس وعلى القبط في مناسبات مختلفة، وهي المشكلات الحقيقية للقبط، كانت دائماً الكنيسة تقبل ما تقوله الدولة وتشكرها على مجهوداتها.

وهنا أود أن أشير إلى معرض مقام في مدخل أهم الكنائس الأثرية القبطية، والتي يزورها القبط من جميع أنحاء الجمهورية، وكذلك السائحون، وهي كنيسة العذراء المعلقة بمصر القديمة. فأول ما يقابل الزائر للكنيسة هو معرض للصور الفوتوغرافية تمثل لقطات متتابعة للقاءات بابوات الكنيسة القبطية برؤساء وزعماء مصر، ويقع في المقدمة وبالحجم الكبير لقطات للقاءات بابوات الكنيسة مع الملوك والرؤساء بداية من الملك فؤاد الأول، وانتهاءً بالرئيس المخلوع مبارك. وأخيرًا تمت إضافة صورة حديثة للقاء باسم بين البابا الراحل الأنبا شنودة والمشير طنطاوي. وبحجم أصغر لقاءات بابوات الكنيسة مع رؤساء الوزراء، ثم مع رؤساء مجلسي الشعب والشورى! وهذا المعرض يحمل مضامين ورسائل متنوعة؛ لعل أبسطها هو الدور العظيم الذي لعبه قادة الكنيسة في ترسيخ علاقاتهم مع كبار رجال الدولة من أجل مصالح القبط.

نجحت الكنيسة بامتياز في أن إقناع القبط بأجندتها دون أن يدرك القبطي البسيط مشكلاته الحقيقة اليومية. كل هذه الأمور حدت بكثير من القبط إلى الاستسلام لهذه السياسات، ومن ثم لا يجد أي قبطي ملجأ له سوى رجال الدين.

وعلى ذلك انحصر وجود القبط في الذاكرة الجمعية المصرية في الإطار الديني، وعليه فأي مشكلة اجتماعية أحد طرفيها قبطي تتصاعد بسهولة إلى مشكلة دينية، حيث بروز رجل الدين.

اتضحت طبقية الكنيسة وتعبيرها عن مصالح طبقية في كل ممارسات الكنيسة، والغريب أن البسطاء انخدعوا وصدقوا أن كل توجهات الكنيسة تصب في خدمتهم ومصالحهم. بالطبع هناك سياقات أخرى يمكن في إطارها فهم دوافع البابا شنودة في تأسيس كنيسة جديدة، تعطي للبطريرك صلاحيات مطلقة، الخطوات التشريعية نفسها التي أوصلت مبارك إلى ما وصل إليه. والنفوذ الذي حازه الأساقفة في عصر البابا شنودة جعلهم يستقتلون في الترويج للسياسة الجديدة للكنيسة، ووصفها بأنها مؤيدة بالروح القدس، ومن

ثم أي معارضة ستندرج تحت التحريم الشرعي.

إذا ذهبت لزيارة أحد الأديرة القبطية، والتي من المفترض أن تقدم نموذجًا للمسيحية المثالية البسيطة الفقيرة، ستجد تقسيمًا طبقيًّا بينًا. هناك مضيفة لعامة الزوار يقدم فيها الفول والشاي، وهناك أنواع أخرى من المضايف تقدم أنواعًا متدرجة من الخدمة للزوار من النخبة، حيث أنواع الأكل مختلفة، والأثاث مختلف، وبالطبع الترحاب والمقابلة. حتى في داخل الأديرة ضاعت هذه الروح وبرزت مصالح النخبة. ولا توجد أي هيئة أو شخص للمراقبة والمسائلة، فما بالك بعموم القبط، الذين وجدوا أنفسهم بين شقي الرحى. لا حياة لك دون الكنيسة، وهذه هي الكنيسة.

حاز الأساقفة القبط في عصر البابا شنودة سلطة ونفوذًا غير مسبوقين. حيث حلوا محل المجالس الملية الفرعية في إدارة أموال الكنيسة، ومن ثم أطلقت أياديهم في هذا المجال، ورسخوا علاقات حميمة مع رجال الحكم في محافظاتهم، وحاكوا البابا شنودة في هذا السياق. ومن ثم لم يبال معظمهم برد فعل فقراء القبط تجاة حياة الرفاهية والبذخ الذي يعيشونها. بل تسلطوا على عامة القبط وتمترسوا خلف علاقاتهم الحميمة بالدولة البوليسية.

أحد الأساقفة في الأقاليم أصدر أمرًا بمنع القبط من إقامة احتفالات زواج، سواء في ناد أو في المنزل، تتضمن موسيقى أو غناء أو رقص، ويكتفى بصلاة الإكليل. وقرر غرامة ألفي جنيه لمن يخالف هذا الأمر، على أن يسدد هذا المبلغ قبل الحصول على تصريح الزواج. شكل القرار يهدف إلى الحفاظ على الطابع الروحي للزواج، ولكنه يخالف تقاليد الكنيسة التي سمحت بهذا طيلة تاريخها، ولم تشجبه. كما أن هذا القرار يتضمن مخالفات قانونية ودستورية كثيرة، ولكن من يأبه. على أن هذا القرار ينطوي أيضًا على فكر طبقي، فنحن نعلم معاناة عموم المصريين في التجهيز للزواج، مبلغ ألفي جنيه هو عبء إضافي يثقل كاهل الفقير، ولا يمثل شيئًا للأثرياء ضمن نفقات العرس. ومن ثم هذا القرار سيمنع الفقراء فقط من الاحتفال بأعراسهم، حتى يتجنبوا هذه الغرامة، بينما سيحتفل الأغنياء بأعراسهم كما يشاءون، وسيكون هذا المبلغ بمثابة مصاريف إضافية، أو اعتباره تبرع للكنيسة.

هنا سأعود مرة ثانية إلى لائحة انتخاب البطريرك الذي وعد البابا شنودة بتغييرها عقب توليه البطريركية، بل وهاجمها بشدة ووصفها بأنها تتعارض مع قوانين الكنيسة لأنها تحرم الشعب من حقه في اختيار راعيه. وأنها لائحة طبقية. أما وأن تحولت الكنيسة إلى كنيسة طبقية، فصار للبابا شنودة رأي آخر. إذ صرح علانية بأنه لن يعدل اللائحة، ومن ثم أصدر المجلس الملي بيانًا بمناسبة الاحتفال بعيد جلوس البابا شنودة الثامن والثلاثين يؤكدون فيه على تمسكهم بلائحة 1957، وكفى بهذه اللائحة شرفًا أنها جاءت بالبابا شنودة على كرسي البابوية[11]. في المحاضرة الأسبوعية للبابا بالكاتدرائية المرقسية بالعباسية في يوم 9 ديسمبر 2009، عندما سئل عما قيل عن تغيير اللائحة، قال «لن أعدل اللائحة لزيادة عدد من لهم حق الانتخاب». وأضاف «مش هاخلي شوية عيال ينتخبوا البابا!».

ويبقى السؤال: لماذا تستمر الكنيسة، حتى الآن، في معارضة الثورة؟ هل ترى صالح القبط في النظام القديم؟ أسوأ فترات المصريين عمومًا، والقبط خصوصًا. إذا سادت الشفافية، وأعيد ترتيب الأوراق، فالثورة قادمة لا محالة داخل الكنيسة، لتستعيد دورها الروحي، وتعيد للقبط مواطنتهم الطبيعية. ويُعاد النظر مرة أخرى في كيفية تشكيل مجالس مالية تتولى الشئون المالية والإدارية للكنيسة، ومن خلال هذه المجالس يمكن أن يشارك القبطي العادي في تقرير مصيره الذي تتحكم فيه الكنيسة بسياساتها مع الدولة.

أغرب ما في الأمر أن الأساقفة ورجال الدين القبط يتحدثون عن الدولة المدنية، وهم أبعد ما يكونوا عن الديمقراطية في إدارة علاقة الأقباط في الشأن المدني. وللأسف الأحداث المتتابعة تسير في اتجاه اقتناع القبط بسياسة الكنيسة وأنها ملاذ القبط في ظل سيطرة الإسلاميين على مقاليد الأمور. ولكني أزعم أن تحولاً جذريًّا قد حدث، سيؤتي ثماره عما قريب، ربما يتأخر ولكنه قادم، يمكن تلمسه في مظاهر وجوانب شتى لا يتسع المقام لذكرها. اهتزت عروش، وطافت بالعقول أفكار وأفكار. حتى بين العامة بدأت الأسئلة تلح، وأنا شاهد عيان على مناقشات في القرى أثلجت صدري، ودفعتني للتفاؤل.

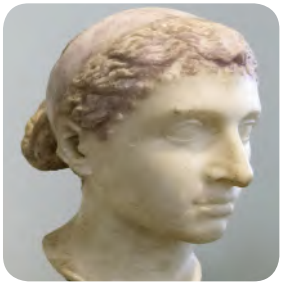
11 نص البيان فى مجلة الكرازة، 20 نوفمبر 2009، ص 8.

4

قراءة جديدة فى وثائق قديمة هوامش على بعض الوثائق العربية فى مصر

عماد بدر الدين أبو غازي

الفلاحة المصرية 1860 - 1920



تمثال كليوباترا

الأخت الكبرى لسعد زغلول (اليسار) وزوجته صفية زغلول (اليمين)

هذه محاولة للإسهام في تقديم قراءة جديدة لتاريخ المرأة في مصر، ولإلقاء بعض الضوء على جوانب من حياة نساء مصريات مجهولات، في الفترة التي تعرف، اصطلاحًا، بالعصر الإسلامي، وذلك من خلال بعض نصوص الوثائق العربية التي تحتفظ بها الأرشيفات المصرية، خاصة وثائق الزواج والطلاق، وترجع النماذج المختارة إلى الفترة الممتدة من القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي) حتى القرن الثالث عشر الهجري (التاسع عشر الميلادي). وهذه الورقة تطرح تصورات أولية لا آراء نهائية، وربما تثير من التساؤلات أكثر مما تقدم من الإجابات. ولابد من الاعتراف بأنها تحمل قدرًا لا بأس به من الانحياز، الانحياز إلى جانب المرأة وقضاياها، كما أن الورقة لم تسر وفق قواعد المنهج التاريخي المعتادة، بل قامت على الانتقاء والاختيار من بين الوثائق والنصوص، في محاولة لتقديم جانب آخر من الصورة، غير الجانب المعروف والمعتاد ـ وهذه درجة أخرى من درجات الانحياز في البحث، فالمصادر التقليدية للتاريخ في العصر الإسلامي تهمش المرأة ودورها، وربما يرجع ذلك، أحيانًا، إلى اهتمام تلك المصادر بالتاريخ الرسمي أكثر من اهتمامها بحياة الشعوب، بينما إذا تعاملنا مع نوع آخر من المصادر الأولية، وهو الوثائق الأصلية التي ترجع إلى تلك العصور، فسوف تتكشف لنا جوانب من الدور الذى لعبته النساء في تاريخنا.

تنطلق هذه الورقة من مشكلة نعيشها الآن للبحث عن جذور لها في الماضي، ففي النصف الثاني من السبعينيات تم تعديل بعض مواد قانون الأحوال الشخصية في مصر، ومن بين التعديلات التي أدخلت على القانون في ذلك الوقت، ضرورة إخطار الزوج زوجته عند زواجه بثانية، وحق الزوجة الأولى في هذه الحالة في الطلاق للضرر، وقد أثار هذا التعديل ثائرة قوى كثيرة في المجتمع

هدى شعراوي

ملك حفني ناصف

لبيبة أحمد أول رئيسة لقسم الأخوات المسلمات في جماعة الإخوان المسلمين

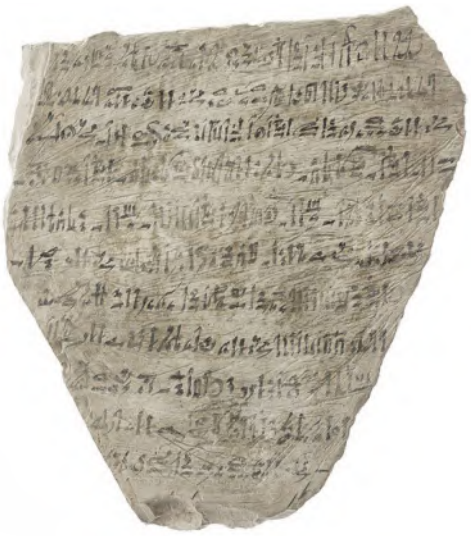
راوية عطية أول نائبة برلمانية مصرية وعربية

وهاجمه التيار السلفي باعتباره خروجًا على أحكام الشريعة الإسلامية. وفى نهاية الأمر، ألغيت هذه التعديلات في منتصف الثمانينيات استنادًا إلى خطأ شكلي في إصدار القانون.

وفى السنوات القليلة الماضية، أثيرت ـ من جديد ـ قضية تنظيم العلاقات الزوجية، خاصة مع ما تشهده المحاكم من أعداد متزايدة من قضايا الأحوال الشخصية والنزاعات بين الأزواج. ومع تزايد المد الرجعى الذي يحاول أن يحرم المرأة المصرية من حقوق اكتسبتها بعد نضال طويل، كحق التعليم وحق العمل وحق السفر والتنقل باعتبارها ناقصة الأهلية وتابعة لزوجها أو لأبيها أو لأخيها، لا يحق لها التصرف دون ولى أو وصى. وفى عام 1985، نشأت فكرة مشروع صياغة عقد زواج جديد، ونشر المشروع للمرة الأولى عام 1988، ثم أعيدت صياغته مرة أخرى في عام 1992، وقد تبنى المؤتمر القومي الأول للمرأة المصرية الذي عقد في يونيو 1994 مشروع إعداد وثيقة زواج جديدة. وقد قامت فكرة مشروع الوثيقة الجديدة على ركيزة أساسية هي أن علاقة الزواج علاقة رضائية بين طرفين، وأن عقد الزواج ما هو إلا وثيقة لإثبات هذه العلاقة وتنظيمها مثله مثل أي عقد من العقود المدنية بين الأفراد، وبالتالي، لابد من أن يصاغ هذا العقد بصورة تسمح لطرفي العلاقة بوضع الشروط التي يتفقان عليها، مثل حق المرأة في التعليم أو العمل، وحقها في أن تكون عصمتها بيدها. والمشروع ـ بشكل عام ـ صيغ بشكل محكم ودقيق، يتلافى عيوب نموذج عقد الزواج المعمول به حاليًا، وهو نموذج مطبوع لا توجد به فراغات لوضع أي شروط يتفق عليها الزوجان، سوى مقدار الصداق. وفى الوقت ذاته فإن المشروع الجديد المقترح يتيح الفرصة للزوجة؛ لتعرف حقوقها من خلال الصيغ أو البدائل المختلفة المدونة في ظهر الوثيقة.

إلا أن هذا المشروع تعرض لهجوم ضار من القوى السلفية ووصل الأمر إلى حد اعتراض فضيلة شيخ الأزهر الراحل على المشروع دون أن يطلع عليه أو يقوم بقراءته، استنادًا إلى ما نشر في الصحف. والحقيقة أن الاعتراض على مثل هذا المشروع يثير قدرًا كبيرًا من الاستغراب، فحتى أواخر القرن الماضي (التاسع عشر) لم يكن هناك نموذج موحد مطبوع لعقود الزواج، ولم يظهر النموذج المطبوع الحالي والمعروف بنموذج رقم "76 عدل"، والنماذج السابقة عليه إلا في هذا القرن العشرين، كما أن صياغة العقود بشكل عام عبر عصور الحضارة الإسلامية كان شأنا من شئون البشر، فقد وضع علماء الحضارة الإسلامية النماذج والصيغ لمختلف العقود والوثائق التي تسجل التصرفات القانونية والمعاملات بين الناس، واختلفت تلك الصيغ من عصر إلى عصر، ومن بلد إلى بلد، بل حتى اختلفت داخل البلد الواحد بسبب اختلاف المذاهب الفقهية.

هذا وتحتفظ متاحفنا ومكتباتنا وأرشيفاتنا بآلاف من وثائق الزواج التي صدرت خلال الألف والأربعمائة سنة الماضية، والتي حررت دون التقيد بنماذج مطبوعة أو صيغ موحدة، ووضع فيها الأزواج شروطهم كما كانوا يريدون، وبعض هذه الوثائق قديم مدون على البردي والبعض الآخر على



نقش فرعوني وإحدى الوثائق الفرعونية المكتوبة على ورقة بردي معروضة في أحد معاهد شيكاغو
تؤكد أن المرأة في المجتمع المصري القديم تمتعت بنفس الحقوق القانونية التي تمتع بها الرجال

الرق أو النسيج، وغالبيتها على الورق، بالإضافة إلى ما هو مدون في سجلات المحاكم الشرعية التي ترجع إلى العصر العثماني. وقد لفت نظري هذا النوع من الوثائق ـ أعنى عقود الزواج ـ منذ أكثر من عشرين عامًا، وبالتحديد في عام 1974، عندما كنت أشارك في إعداد بحث عن أعمال عالم الآثار الإسلامية (علي بهجت) بمناسبة الذكرى الخمسين لوفاته، فقد كان من بين أبحاث الأثري المصري على بهجت ثلاث دراسات عن زواج القائد الفرنسي مينو من زبيدة الرشيدية؛ حيث اكتشف على بهجت عقد شروط زواجهما وقام بنشره.

علي بهجت

وربما كان هذا العقد من أشهر وثائق الزواج التي تحوي شروطا خاصة تنظم العلاقة الزوجية، وشروط كل طرف من طرفيها في حالة الطلاق، ومصير الأبناء عند وفاة الزوجين أو أحدهما، فالعقد نشر لأكثر من مرة، كما أن الزوج فيه شخصية لعبت دورًا مهمًا في تاريخ مصر وفى تاريخ فرنسا. أما الزوجة، فعلى الرغم من أنها كانت امرأة مصرية مجهولة إلا أنها بذلك الزواج صارت ملهمة للأدباء والكتاب في عدد من الأعمال الأدبية. ومن هنا؛ فقد لقى هذا العقد منذ نشره على بهجت عام 1899 اهتمامًا علميًا وإعلاميًا.

وقد حرر عقد الزواج على مرحلتين. فبعد كتابة العقد الأصلي بيومين دونت وثيقة تحوي الشروط التي اتفق عليها الزوجان، وجاء فيها بعد الديباجة، وتسجيل أسماء حضور الجلسة، ووكيلي طرفي العقد: " شروط تكون وتوجد بين عبد الله باشا مينو وبين زوجته زبيدة بإقرار الوكيلين المذكورين:

الشرط الأول منها: أن زبيدة الزوجة أقامت وأذنت زوجها المذكور وكيلا عنها في ساير ما تملكه يدها الآن وفيما يوجد لها من المال يتصرف لها في ذلك بحسن نظره السعيد.

الثاني: أن عبد الله باشا مينو الزوج أقر بأن كامل ما هو تحت يدها من متاع ومصاغ وحلى فهو ملك لها بفردها.

الثالث: عبد الله باشا مينو الزوج المرقوم أعطى لوكيله الحاج أحمد شهاب المذكور مايه محبوب كل واحد منها بماية وثمانين نصف فضة في نظير صداق زوجته المذكورة، وأن الحاج أحمد شهاب سلم جميع ذلك ليد وكيلها الحاج حسين المذكور فسلمها ذلك عددا بالمجلس، وذلك حسب عادة عقود المسلمين.

الرابع: أن الزوج المذكور شرط على نفسه أنه إن حصل بينه وبين زوجته فراق، يدفع لها ألفى ريال ثنتان معاملة (كذا في الأصل) في نظير فراقه لها، وكل ما كان تحت يدها وقت ذلك

يكون جميعه ملكا لها حسب عادة دفع مؤخر صداق المسلمين.

الخامس: أن زبيدة الزوجة المذكورة، إن كانت تطلب طلاقها من زوجها المذكور بحسب شرع المسلمين لم يكن لها من الألفين ريال المذكورة ولا نصف فضة، ما عدا ما تحت يدها من مصاغ وغيره فهو لها.

السادس: زبيدة لم تزل وارثة في كل ما كانت ترثه شرعًا.

السابع: أن زبيدة أقرت بنفسها، أنه إن مات زوجها المذكور وهي في عصمته تأخذ من ماله الألفين ريال المذكورة، وليس لها حق ولا طلب في تركته وذلك في نظير إرثها الشرعي حسب رضاها بذلك.

الثامن: أنه إن مات الزوج المذكور وخلف أولادًا من زوجته المذكورة وهم قصر قام عليهم رجلان ناظران ووصيان واحد فرنساوي والثاني ابن عرب، ويتصرفان في أموالهم بحسب المصلحة في طريقة الفرنساوية وطريقة المسلمين.

التاسع: أن الزوجة المذكورة، إن ماتت وخلفت أولادًا من زوجها المذكور في حياته يكون أبوهم هو الوكيل الشرعي على أولاده وعلى مالهم.

العاشر: الناظر الوصي الفرنساوي المذكور في الشرط الثامن يقام من طرف حكام الفرنساوية الموجودين في بر مصر وقت ذاك، والناظر الوصي الثاني يقام حسب عادة المسلمين وإن حصل تداع بسبب اختلاف يقام على يد الحاكم الشرعي إذا كان ببر مصر أو ببر الفرنساوية.

الحادي عشر: عبد الله باشا مينو وزوجته، إن ماتا جميعًا وخلفا أولادًا يكون أولادهما تحت حماية جمهور الفرنساوية، والزوجان المذكوران يقصدان كل الحكام الخمسة التي ببلاد فرانسة يكونون نظارًا على أولادهما.

وإن الزوج والزوجة أقرا واعترفا برضاهما على هذه الشروط المذكورة على يد وكيليهما، الإقرار والاعتراف الشرعيين الصادرين منهما بالمجلس بحضرة من ذكر أعلاه، وأنهما التزما بهذه الشروط ليفعلا بها وقت الاحتياج إليها من غير إكراه ولا إجبار التزاما مرضيا، وثبت ذلك لدى مولانا اقتضى ثبوتًا شرعيًا وحكم بموجبه في سابع عشرين رمضان سنة ثلاث عشرة ومائتين وألف".

وقد كنت أتصور في البداية، أن صياغة هذا العقد بهذا الأسلوب ترجع إلى شخصية الزوج، وإلى تأثير النظم والأفكار التي أرستها الثورة الفرنسية، لكن مع دراستي التاريخ والوثائق العربية صادفت عشرات من عقود الزواج ـ المنشورة وغير المنشورة ـ والتي كان البعض منها يحوي شروطًا وضعها طرفا العقد، الزوج والزوجة، وارتضياها أساسًا لتنظيم العلاقة فيما بينهما، والكثير من هذه الشروط يتجاوز بكثير ما تضمنته تعديلات قانون الأحوال الشخصية في السبعينيات من هذا القرن، وما يحويه مشروع وثيقة الزواج الجديدة.

ومن الشروط التي تتكرر في وثائق الزواج، خاصة تلك التي ترجع إلى القرنين الثالث والرابع الهجريين في مصر، النص على ضرورة حسن معاملة الزوج زوجه، وعلى الرغم من أن هذا أمر طبيعي يفترض أن يتحقق في أية علاقة زوجية، إلا أن مجرد الحرص على تضمينه في عقد الزواج يعنى أنه من حق كل طرف أن يضع ما يريد من الشروط والضمانات، وأنه في حالة إخلال الطرف الثاني بهذه الشروط، يمكن فسخ العقد.

ومن الصيغ التي وردت في الوثائق وتحمل هذا المعنى ما جاء في الوثيقة رقم 159 بمجموعة البردي العربي بدار الكتب المصرية. وهذه الوثيقة عقد زواج مؤرخ بشهر ربيع الأول سنة 259هـ . ونصت على أنه: " شرط اسمعيل مولى أحمد بن مروان لامرأته عايشة تقوى الله العظيم بحسن الصحبة والمعاشرة كما أمر الله عز وجل وسنة محمد صلى الله عليه وسلم على الإمساك بالمعروف أو التسريح بالإحسان.

وتتكرر مثل هذه الصيغ في وثائق أخرى. حيث نجد نصًا في الوثيقة رقم 128 بمجموعة البردي العربي بدار الكتب المصرية، يقول: "وعليه أن يتقى الله فيها ويحسن صحبتها بالمعروف كما أمره الله تعالى الذي لزم ذكره وحل ثناؤه وسنة نبينا محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم".

وفى الوثيقة رقم 140/ 86 بمجموعة البردي العربي بدار الكتب المصرية. نجد النص التالي: "وعليه تقوى الله وحده لا شريك له وإحسان صحبتها....".

وفى الوثيقة 121 من المجموعة نفسها التي يرجع تاريخها إلى العشرة الأيام الأخيرة من شهر جمادى الآخرة سنة 279 هـ، نص بالمعنى ذاته يقول: " وعليه أن يتق الله وحده لا شريك له ويحسن صحبتها وعشرتها ولا يضار بها ويفعل ما أمره الله وسنة محمد صلى الله عليه وسلم على ما أمر الله به من الإمساك بالمعروف أو التسريح بإحسان....".

أما الوثيقة رقم 144 التي يرجع تاريخها إلى القرن الثالث الهجري. فقد جاء فيها: "وعليه أن يتقى الله عز وجل فيها ويحسن صحبتها بالمعروف كما أمره الله تبارك وتعالى به في كتابه وسنة محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم وعلى آله... فيما عليه من ذلك ودرجة زايدة كقول الله تعالى: "وللرجال عليهن درجة والله عزيز حكيم".

وفى الوثيقة رقم 145 من المجموعة نفسها والتي يرجع تاريخها إلى العشر الأواخر من شهر جمادى الآخرة سنة 961 هـ. نص مشابه جاء فيه: ".. وعليه أن يتقى الله عز وجل فيها ويحسن صحبتها بالمعروف كما أمر الله سبحانه في كتابه وسنة نبيه محمد صلى الله عليه وعلى آله وسلم تسليما وله عليها مثل ذلك ودرجة زايدة..."

وقد استمر استخدام مثل هذه الصيغ في بعض العقود التي ترجع إلى عصر المماليك في مصر، ومنها على سبيل المثال عقد زواج مدون على قطعة قماش مصنوعة من القطن غير المبيض محفوظة بمتحف الفن الإسلامي بالقاهرة برقم (14982) . وقد جاء فيه: " وعلى الزوج المذكور أن يتقى الله عز وجل فيها ويحسن صحبتها ويعاشرها بالمعروف وبالخلق الرضى المألوف، كما أمر الله سبحانه وتعالى في كتابه الكريم وسنة نبيه محمد عليه أفضل الصلاة والتسليم، وله عليها مثل الذي لها عليه ودرجة زائدة عليها لقوله تعالى في محكم كتابه الكريم: "وللرجال عليهن درجة والله عزيز حكيم...".

وهناك كذلك شرط يتكرر في بعض الوثائق، وهو النص على السماح للزوجة بزيارة أهلها والسماح لهم بزيارتها. ففي الوثيقة رقم 128 بمجموعة أوراق البردي العربي بدار الكتب جاء ما يلي: "ولا يمنعها من أهلها ولا يمنع أهلها منها".

وقد تكرر النص نفسه في الوثيقة 121 من مجموعة أوراق البردي بدار الكتب المصرية كذلك.

إلى هنا، والشروط المنصوص عليها لا تثير الاستغراب في حد ذاتها، لكنها تؤكد ـ فقط ـ حقوق كل طرف في وضع ما يراه من شروط في عقد الزواج، لكن الوثائق تضمنت شروطًا أخرى يمكن أن نتوقف عندها كثيرًا. ففي الوثيقة رقم 159 من مجموعة أوراق البردي العربية بدار الكتب المصرية، التي يرجع تاريخها إلى شهر ربيع الأول من سنة 259 هـ، شرط وضعه الزوج على نفسه. فقد نصت الوثيقة على ما يلي: "وشرط اسماعيل مولى أحمد أن كل امرأة يتزوجها على امرأته عايشه بنت يوسف تقام تلك المرأة بيد عايشة تطلق كيف شاءت من الطلاق...".

أي أن الزوج جعل عصمة أية امرأة يتزوجها على زوجته الأولى بيد هذه الزوجة.

وقد تكرر مثل هذا الشرط في وثيقة أخرى من المجموعة نفسها هي الوثيقة رقم 121 والتي يرجع تاريخها إلى سنة 279 هـ ، وهى مدونة على قطعة من الرق، جاء فيها: "وشرط اسحق بن سرى شروطا أوجبها على نفسه بعد أن عقد عقدة نكاحها...(جزء ضائع من الوثيقة) أو ذمية فأمرها بيد امرأته هنيدة ابنة اسحق تطلقها عليه ما شاءت من الطلاق، جايز عليه ولازم له، وكل جارية يتخذها عليها يكون بيعها بيد امرأته هنيدة، إن شاءت عتقت وإن شاءت بيعت، فعتقها وبيعها جايز عليه ولازم له...".

الزوج ـ هنا ـ لا يكتفى بأن يعطى زوجه الأولى الحق في تطليق أية امرأة أخرى يتزوجها عليها، بل يعطيها كذلك الحق في التصرف فيما تملكه يمينه من الجواري كيفما شاءت، ويلزم نفسه بإنفاذ تصرفاتها في هذين الأمرين.

ولكن هل هذا النوع من الشروط في وثائق الزواج مقصور على القرون الأولى للهجرة؟ وهل هو مجرد تأثير وامتداد للمكانة الراقية التي احتلتها المرأة في التراث المصري القديم؟

الحقيقة أن هذا النمط من الشروط استمر في عقود الزواج حتى العصر العثماني، فقد ورد في إحدى الوثائق المدونة بسجلات محكمة القسمة العسكرية المحفوظة بأرشيف الشهر العقاري بالقاهرة، أن الزوج قد أشهد على نفسه أنه شرط لزوجته: "أنه متى تزوج عليها بزوجة غيرها، أو تسرى بسرية مطلقا وثبت ذلك عليه وأبرأت ذمته من باقي صداقها عليه تعتبر طالقة طلقة تملك بها نفسها...".

أما أطرف الشروط التي وردت في وثائق الزواج من العصر العثماني، فكانت في مضابط محكمة دمياط الشرعية المحفوظة في دار المحفوظات بالقلعة؛ حيث جاء في نص إحدى الوثائق ما يلي: " أشهد الزوج محمد بن أحمد على نفسه أنه علق طلاق زوجته المصونة بغدادة، أنه متى سافر عنها وغاب في سفره ستة أيام تكن حين ذلك طالقة ثلاثًا في تاريخه".

إن هذه أمثلة لبعض الشروط التي تحفل بها وثائق الزواج في مصر عبر التاريخ، وكلها وثائق حررت لدى قضاة وفقهاء مسلمين، والشروط التي وردت فيها تعكس فكرة أن العقد شريعة المتعاقدين، وأن عقد الزواج ـ في النهاية ـ هو اتفاق بين طرفين من حقهما أن يضعا "فيه ما شاءا من شروط، ما دامت هذه الشروط لا تحل حرامًا، ولا تحرم حلالًا. ولا أعتقد أنه من الممكن أن نصف تلك الشروط بانها تحرم حلالا، فلم يقل أي عقد من تلك العقود أن تعدد الزوجات محرم، لكن ما حدث في الواقع هو أن الزوج قبل اتفاقًا مع زوجته أن يقيد حقًا هو له من وجهة نظر الشريعة الإسلامية، أو بمعنى آخر أن يتنازل عن هذا الحق برغبته. وقد حرصت جميع تلك الوثائق على أن تأتى هذه الشروط على لسان الزوج، تأكيدًا لمعنى تنازله الرضائي عن هذه الحقوق، وهذا لا يختلف كثيرا عن فكرة مشروع وثيقة الزواج الجديدة.

ومن اللافت للنظر ـ كذلك ـ في الوثائق العربية، السهولة،

واليسر اللذان تحصل بهما المرأة على حقها في الطلاق قياسًا على الوضع الراهن. ففي الوثيقة رقم 4224 بمتحف الفن الإسلامي بالقاهرة، نجد نصًا لعقد زواج وإلى جانبه وثيقة طلاق، تم الطلاق فيها بناءً على طلب الزوجة، وقد أجاب القاضي طلبها في الحصول على الطلاق بعد أن أمهلها ثلاثة أيام ـ فقط ـ للتفكير في الأمر ومراجعة نفسها: "وفسخ نكاحها منه بعد وعظها وتخويفها وإعلامها بما وعد الله تعالى الصابرين من الأجر والثواب، فأبت إلا الفسخ، فحينئذ أنظرها ثلاثة أيام ثم بعد انقضائها سأل وكيل الزوجة المذكورة، بما يثبت فسخ نكاح موكلته المذكورة فأجابه إلى ذلك ومكنه من فسخ نكاحها من بعلها المذكور...".

لكن هل هذه هي الصورة الكاملة؟ أو بمعنى آخر، هل كان هذا حال كل النساء المصريات في العصر الذي نعرفه ـ اصطلاحا ـ باسم العصر الإسلامي؟

الإجابة بالنفي؛ ففي مقابل عائشة بنت يوسف وهنيدة ابنة اسحق وبغدادة الدمياطية، اللائي حصلت كل منهن من زوجها على شروط يتعذر الحصول عليها اليوم، نجد عشرات الحالات التي تحفل بها الوثائق والسجلات، والتي ينص فيها على تزويج الفتيات بما لأولياء أمورهن عليهن من ولاية الإجبار. وولي الأمر هو الأب عادة، لكنه ـ في بعض الحالات ـ يكون الأخ أو العم أو ابن العم.

ففي وثائق زواج لأفراد من الأسرة الهمامية في صعيد مصر في القرنين الثاني عشر والثالث عشر الهجريين، يتكرر النص التالي عادة: "زوجها له بذلك على ذلك والدها بما له عليها من ولاية الإجبار".

فما الفارق بين هنيدة وعائشة من ناحية، وبنات الأسرة الهمامية من ناحية أخرى؟ هل هو فارق مكان، أم زمان، أم ثقافة؟

إن هنيدة وعائشة كانتا من صعيد مصر، مثل فتيات الأسرة الهمامية، إذًا، فقد عرف الصعيد النمطين. ونتساءل هنا كذلك: هل هذا الأسلوب الذي يقوم فيه ولي الفتاة بإجبارها على الزواج ممن يوافق هو عليه، مقصور على حالات الزواج في الأسرة الهمامية فقط؟ أو في الصعيد وحده دون باقي أنحاء مصر؟

الإجابة بالنفي؛ ففي سجلات عدد من محاكم القاهرة نجد نصوصًا مماثلة أو مشابهة مثل: "زوجها له على ذلك بحق ولاية الإجبار عليها شرعًا، وزوجها له بذلك بولاية الإجبار عليها شرعا عمها شقيق والدها...بحكم غيبة والدها المقدم عليه في تعاطى ذلك، الغيبة الشرعية المنقطعة عن الديار المصرية، مدة تزيد على ست سنوات....".

هل هو فارق الزمان؟ الوثائق ـ أيضًا ـ تقول: لا؛ فالسيدة بغدادة الدمياطية عاشت في العصر نفسه الذي فرض فيه على بنات الأسرة الهمامية الزواج بولاية الإجبار، ومع ذلك، جعلت زوجها يشهد على نفسه، أنها تكون طالقًا في حالة غيابه عنها لأكثر من ستة أيام متوالية دون إذنها.

يبدو، إذن، أنه فارق ثقافة، خاصة وأن هذا النص على ولاية الإجبار ظهر بشكل لافت في وثائق زواج الأسر ذات الأصول العربية، والتي انتقلت إلى مصر في فترات متأخرة نسبيًا، ومنها شاع هذا الأسلوب بين فئات مختلفة في المجتمع.

لكن، لماذا النص على ولاية الإجبار؟ هل هو مجرد استعراض لسلطة الأب، والتأكيد على حقوق شرعية له؟ هل هو إجبار فعلي؟ ولماذا ينص عليه؟ هل لأن العروس ترفض الزواج، وبالتالي، لا يستطيع الشهود أخذ الوكالة منها لأبيها؟

من المعروف أن بعض الفقهاء يرون للأب والجد الصحيح، والأعمام في حالة غيبة الأب والجد، الولاية على القصر من الأبناء، وأن هذه الولاية تمتد إلى حق التزويج جبرًا، على الرغم مما يبدو في ذلك من مخالفة صريحة للأصل الشرعي في أن الزواج لا يقوم إلا على إيجاب وقبول طرفيه الأصليين.

ونتساءل مرة أخرى: لماذا لم تظهر هذه العبارات إلا في عصر متأخر، ولا نجد لها أثرا ـ في حدود ما اطلعنا عليه من وثائق في العصور المبكرة، وحتى نهاية عصر المماليك؟ بل إن وثائق زواج الجواري في ذلك العصر لم يرد فيها ما يشير إلى إجبار مالك الجارية لها على الزواج، إنما فقط يشترط إذنه وموافقته.

هل هي مشكلة السيادة التدريجية لثقافة الصحراء، على ثقافة المجتمع الزراعي الذي يعلي من شأن المرأة، ويساوى بينها وبين الرجل إلى حد كبير؟ ربما!

لكن الأمر الواضح من خلال قراءة بعض الوثائق، هو التحفظ على فكرة تعدد الزوجات، ووضع الضوابط التي تضمن للزوجة حقوقها، بما فيها حق الانفصال عن زوجها، في حالة زواجه بأخرى، وهو أمر يتماشى ـ إلى حد كبير ـ مع ثقافة المجتمع المصري الأصلية.

المصادر

1 بحث مقدم لمؤتمر نظمه ملتقى المرأة والذاكرة عام 1996 ونشر في كتاب بأعمال المؤتمر بعنوان:«زمن النساء والذاكرة البديلة» ويُعاد نشره بإذن من الكاتب والجهة القائمة على المؤتمر.

2 هناك العديد من الدراسات والبحوث التي نشر أصحابها نصوصًا كاملة لبعض وثائق الزواج والطلاق، وقد اعتمدت على هذه الدراسات فى الرجوع إلى نصوص الوثائق، ومن هذه

الدراسات والأبحاث:

Bahgat,ali:acte de marriage du general abdallah menou avec la dame zobaidah, Bie, 3eserie, 92, le caire, 1899, p.p. 221-235. La famille musulmane du general abdallah menou, bie,4e serie, 1/2, le caire,1901, p.p.37-43.

علي بهجت، الجنرال عبد الله مينو وزوجته السيدة زبيدة الرشيدية مجلة الموسوعات 2/9، مارس 1900، ص ص 257-265

أدولف جروهمان: أوراق البردي العربية بدار الكتب المصرية، السفر الأول، ترجمة: حسن إبراهيم حسن، مطبعة دار الكتب، القاهرة، 1934.

حسن على الحلوة: «ملاحظات في تحقيق النص على عقد زواج»، مجلة كلية الآداب، جامعة القاهرة، مج 25، ج2، ديسمبر 1963، مطبعة جامعة القاهرة، القاهرة، 1968، ص ص 54-39.

سعاد ماهر: عقود الزواج على المنسوجات الأثرية، الكتاب الذهبي للاحتفال الخمسيني بالدراسات الآثارية بجامعة القاهرة، الجهاز المركزي للكتب الجامعية، القاهرة، 1978، ص -39 54.

أحمد الشامي: التطور التاريخي لعقود الزواج في الإسلام (بحث غير منشور) مركز الدراسات البردية- جامعة عين شمس، 1982.

مصطفى أبو شعيشع: « من الوثائق العربية في العصر الحديث: وثيقة زواج»، مجلة المكتبات والمعلومات العربية، السنة الثالثة، العدد الثاني، أبريل 1983، دار المريخ- الرياض، ص ص -69 83.

محمود عباس حمودة: وثائق زواج من العصر العثماني دراسة وتحقيق ونشر لأربع وثائق زواج من عامي 1198، 1199هـ، مكتبة نهضة الشرق، القاهرة، 1984.

عاطف بيومي حزين: سجلات القسمة العسكرية ودورها في الدراسات التاريخية والأرشيفية (رسالة ماجستير غير منشورة) إشراف د. سلوى ميلاد، جامعة القاهرة، كلية الآداب، 1990: وثائق المضابط الشرعية لمحاكم ثغر دمياط بدار المحفوظات العمومية. دراسة وثائقية أرشيفية وتاريخية -1021 1327هـ 1612-1909- م

(رسالة دكتوراه غير منشورة) إشراف أ.د حسن على الحلوة، أ.د محمد جمال الدين المسدى، جامعة القاهرة- كلية الآداب، 1995.

عبد الرحيم عبد الرحمن عبد الرحيم: وثائق المحاكم الشرعية المصرية عن الجالية المغاربية إبان العصر العثماني، مركز الدراسات والبحوث العثمانية والموريسكية والتوثيق والمعلومات، زغوان، 1991.

وثائق المغاربة في سجلات المحاكم الشرعية إبان العصر العثماني، مركز الدراسات والبحوث العثمانية والموريسكية والتوثيق والمعلومات، زغوان، 1994.

حسن خليل محى خليل:سجلات محكمة القسمة العربية (968هـ/1560م_ 1298هـ/ 1880م) دراسة أرشيفية دبلوماتية (رسالة ماجستير غير منشورة) إشراف أ.د عبد اللطيف إبراهيم و د. عماد بدر الدين أبو غازي، جامعة القاهرة، كلية الآداب، 1977.

3 حول أهمية الوثائق كمصدر لدراسة التاريخ الاجتماعي انظر:

عبد اللطيف إبراهيم: وثائق التاريخ العربي، منبر الإسلام، ع5، س21، أكتوبر 1963، ص-142 146، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، 1963. الوثائق القومية (الحلقة الدراسية للخدمات المكتبية والوراقة والتوثيق والمخطوطات العربية والوثائق القومية، دمشق 11-2 أكتوبر 1972، ص 349 – 380)، دمشق، 1972.

4 القانون 44 لسنة 1979.

5 حول موقف التيار السلفي من هذه التعديلات انظر: التقرير الاستراتيجي العربي 1985، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، 1986، ص -342 343.

6 منى ذو الفقار: المرأة المصرية في عالم متغير دراسة تحليلية، رسائل النداء الجديد (6)، القاهرة، د.ت.، ص ص 18 – 19. التقرير الاستراتيجي العربي 1985، ص ص 343.

7 منى ذو الفقار: إيضاحات للحقائق حول عقد الزواج الجديد (بحث مقدم لورشة تطوير قوانين الأحوال الشخصية في المغرب العربي المنعقدة في القاهرة 19 – 20 ديسمبر 1996) ص 2-1.

8 لمزيد من التفاصيل انظر: المرجع السابق، ص ص 5-2.

9 نموذج رقم 76 عدل.

10 انظر النموذج الجديد في: منى ذو الفقار: إيضاحات للحقائق..، الملحق.

11 حول علم الشروط انظر: محمد محمد خضر: " علم الشروط عند المسلمين وصلته بعلم الوثائق العربية" (الدارة، ع4، س1، ديسمبر 1975، ص -150 161) دارة الملك عبد العزيز، الرياض، 1975:" علم الوثائق العربية في العصور الوسطى ومدى الحاجة إلى دراسته" (مجلة المكتبات والمعلومات العربية، س5، ع3، ص -144 156) دار المريخ، الرياض، 1986.

12 ضياء أبو غازي وعماد أبو غازي: على بهجت حياته وأعماله، 1974.

13 انظر حاشية رقم (1).

14 bahgat, ali: acte de marriage du general abdallah menou avec la dame zobaidah.

15 انظر رقم (1). اللوحة نقلا عن:

Khoury, rene: le mariage musulman du general

abdallah menou d'abres sa

Carresbondance qui etait zobaidah(egybtian historical review, vol. 25, 1978, p.p.65-90) cairo, 1978.

16 جروهمان: المرجع السابق، السفر الأول، ص -73 78.

17 الوثيقة 159 مجموعة أوراق البردي العربية بدار الكتب المصرية، سطور -9 12. انظر جروهمان: المرجع السابق، ص 73-74.

18 جروهمان: المرجع السابق، السفر الأول، ص -78 84.

19 الوثيقة 128 مجموعة أوراق البردي العربية بدار الكتب المصرية، سطور 3-1.

انظر: جروهمان: المرجع السابق، السفر الأول، ص 78.

20 جروهمان: المرجع السابق، السفر الأول، ص -85 88.

21 الوثيقة 140/ 86 مجموعة أوراق البردى العربية بدار الكتب المصرية، سطور 9-8.

انظر: جروهمان، المرجع السابق، السفر الأول، ص 86.

22 الوثيقة 121 مجموعة أوراق البردى العربية بدار الكتب المصرية، السطور -11 13.

انظر: جروهمان: المرجع السابق، السفر الأول، ص ص -89 90

23 الوثيقة 121 مجموعة أوراق البردى العربية بدار الكتب المصرية، السطور -11 13.

انظر: جروهمان: المرجع السابق، السفر الأول، ص ص -89 90

24 جروهمان: المرجع السابق، السفر الأول، ص -92 94. تاريخ الوثيقة مجهول بسبب ضياع جزء من قطعة الرق، وقد توصل جروهمان إلى التاريخ التقريبي استنادا إلى الدراسة الباليوجرافية.

25 الوثيقة 144 مجموعة أوراق البردى العربية بدار الكتب المصرية، سطور 7-5.

انظر: جروهمان: المرجع السابق، السفر الأول، ص 93.

26 جروهمان: المرجع السابق، السفر الأول، ص -100 103.

27 الوثيقة 145 مجموعة أوراق البردي العربية بدار الكتب المصرية، سطور 12-10.

انظر: جروهمان: المرجع السابق، السفر الأول، ص 101.

28 سعاد ماهر: المرجع السابق، ص 39، وما بعدها.

29 الوثيقة 14982 متحف الفن الإسلامي بالقاهرة، سطور -10 12. انظر: سعاد ماهر: المرجع السابق، ص -45 46.

30 الوثيقة 128 مجموعة أوراق البردي العربية، سطر 1. انظر: أدولف جروهمان: المرجع السابق، السفر الأول، ص 78.

31 الوثيقة 121 مجموعة أوراق البردي العربية، سطر 10.

32 جروهمان: المرجع السابق، السطر الأول، ص 73 وما بعدها.

33 الوثيقة 159 مجموعة أوراق البردي العربية، سطور -12 14.

34 جروهمان: المرجع السابق، السفر الأول، ص 88 وما بعدها.

35 الوثيقة121 مجموعة أوراق البردى العربية، سطور -7 10.

36 الوثيقة 8 سجل 5 قسمة عسكرية.

37 المضبطة 36، الوثيقة5 محكمة دمياط الشرعية. انظر عاطف حزين: محكمة دمياط، مرجع سبق ذكره.

38 سعاد ماهر: المرجع السابق، ص 44 – 50.

39 الوثيقة 4224 متحف الفن الإسلامى، الهامش الأعلى. سطور 3 - 5. انظر: سعاد ماهر: المرجع السابق، ص 47.

40 حول الأسرة الهمامية انظر: ليلى عبد اللطيف: الصعيد في عهد همام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1987.

41 وثيقة 7 محفظة1، محكمة قنا، سطور -3 4.

وثيقة 8، محفظة1، محكمة قنا، سطور-5 6.

وثيقة 9، محفظة1، محكمة قنا، سطور4-3.

وثيقة10، محفظة1، محكمة قنا، سطور -3 5.

انظر: محمود عباس حمودة: المرجع السابق، ص ص -10 19.

وثيقة 11، محفظة1، محكمة قنا، سطور 4-3.

انظر: مصطفى أبو شعيشع: المرجع السابق، ص 75.

42 محكمة طولون، سجل 165، وثيقة3. انظر عبد الرحيم عبد الرحمن عبد الرحيم: وثائق المحاكم الشرعية. ص 271.

43 محكمة البرمشية، سجل 707، مادة 11.

44 محمد سلام مدكور: أحكام الأسرة في الإسلام.ج1، القاهرة، 1969ص -197 198.

45 عقد زواج رقم 4225، متحف الفن الإسلامي بالقاهرة، مؤرخ في 10 جمادى الآخرة سنة 744هـ.

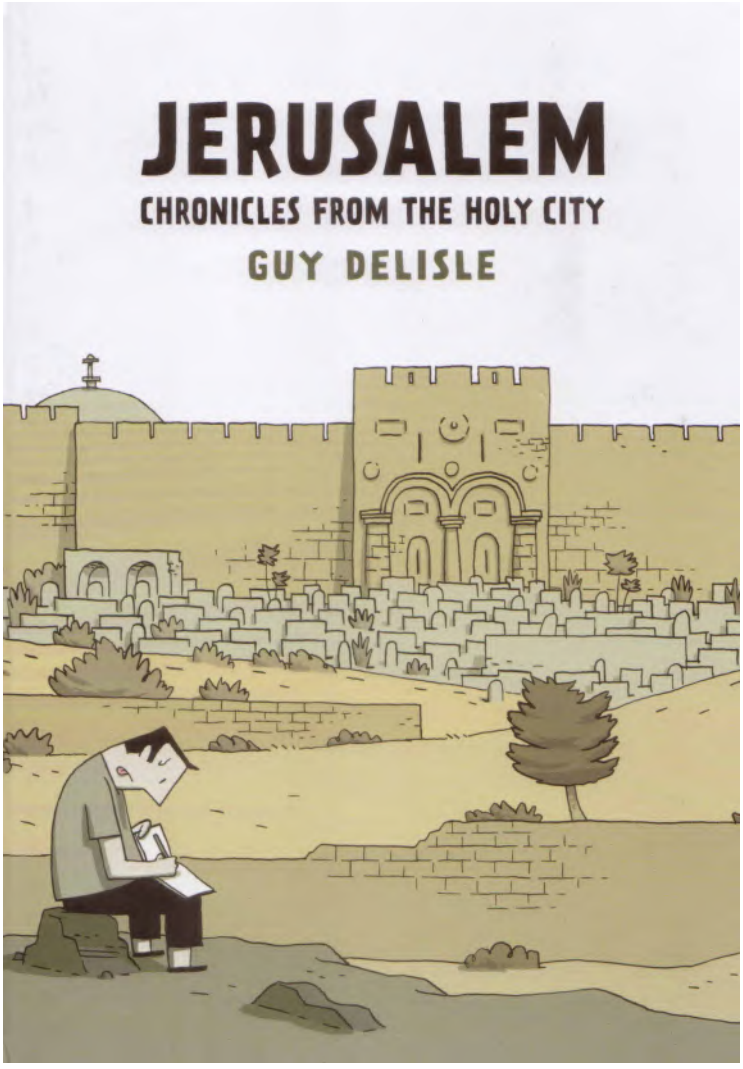
القدس: الحياة اليومية في انتظار قدوم المسيح

خالد يوسف

نظر

يوتوبيا الأوضاع الراهنة بعد ربع قرن من أوسلو وعقد من «الرصاص المصبوب»

القدس: الحياة اليومية في انتظار قدوم المسيح



«لم أخرج من نابلس خلال الثلاث سنوات الأخيرة، نقاط التفتيش أصبحت صداعًا، أصبح خروج الشباب تحت سن الثلاثين مستحيلاً، لقد تم احتجازنا كرهائن، هناك دوريات تطوف نابلس كل ليلة. الشرطة الفلسطينية تفتح الطريق في الحادية عشرة مساء للجيش الإسرائيلي، الأمر أصبح مهينًا للغاية، نابلس هي السجن الكبير، هكذا أصبح لقبها هنا، لا يمكنني صنع قصص مصورة، من الذي يريد قراءة شيء عن هذا؟».

* *رسام فلسطيني شاب يشرح للرسام الكندي جي ديليل واقعه اليومي الذي يمنعه من ممارسة الرسم بشكل متواصل، وذلك في أثناء ورشة يقيمها ديليل في جامعة القدس- صفحة 219 من رواية «القدس» المصورة.*

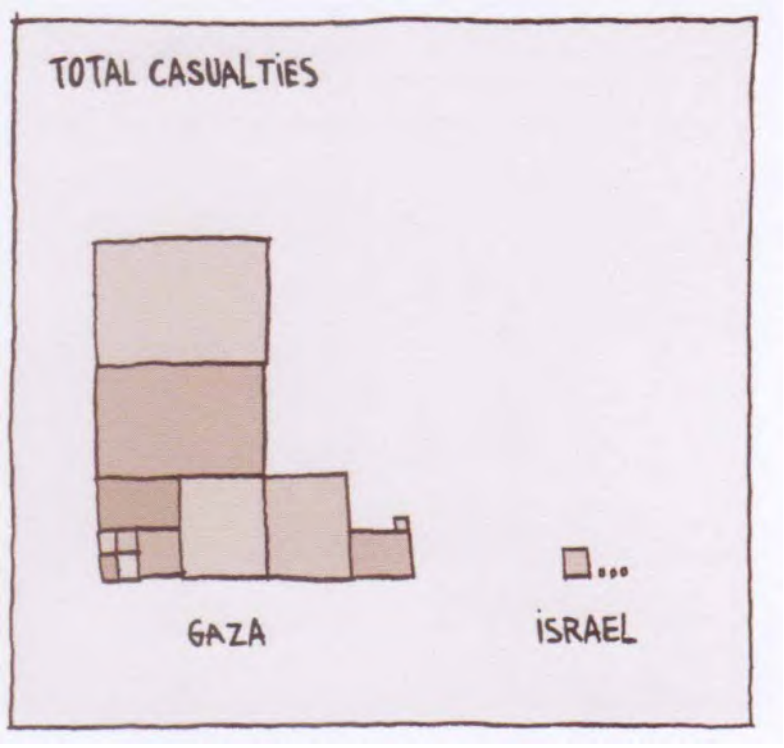
جي ديليل

يشعر جي ديليل الرسام الكندي الفرانكفوني بملل قاتل في أول ظهيرة له بالقدس الشرقية، يحاول أن يصنع كوبًا من القهوة، وحيدًا في المطبخ، يتابع شمس شرق أوسطية لافحة من النافذة. يحكي لنا أنه لم يرسم اسكتشًا منذ فترة طويلة، وتحديدًا منذ أنهى ثلاثيته الشهيرة عن كوريا الشمالية وبورما والصين. يخطف نظره «شكل» خزانات المياه السوداء فوق أسطح المنازل البيضاء بحي بيت حنينا المنتمي إلى الجانب الفلسطيني من المدينة المقدسة، شيء ما يجذبه نحو تلك الصورة التقليدية عن «الفقر الجميل». حالة شكلية أصيلة لرسام يبدو كورقة ناصعة البيضاء في علاقته بالشرق الأوسط كله، وليس فقط كل ما يتعلق بفلسطين والكيان الصهيوني في حقبة شديدة الضبابية.

بعد ما يقرب من 200 صفحة من روايته «**القدس: حكايات من المدينة المقدسة**»، كان ديليل يدرك الحقيقة الأكثر مرارة في ما يتعلق بتلك الخزانات، الأمر يتعدى الحالة السطحية التي ألهمت الرسام الكندي والضيف الجديد على منطقة شديدة التعقيد في نزاعاتها؛ أدرك ديليل أن الخزانات لا تحوي بداخلها ماءً بمقدوره التخفيف من حر أغسطس في القدس، ولكنه رمزية شديدة الإيحاء لما سيختبره ديليل على مدار عام كامل في المدينة، والتي وثقها على نحو مصور في نحو 237 صفحة من الكوميديا السوداء، التي تنزف غرائبية وعبثًا كامنًا بأزقتها الضيقة. خصوصًا مع حقيقة أنه عن طريق تلك الخزانات يمكن التعرف عن هوية مستخدميها العرب، وطبقتهم الاجتماعية، وشكل الجحيم الذي يغلف حياتهم اليومية، خصوصًا في وجود أبراج المياه المرتفعة، التي هي ملك حصري لسكان المستوطنات التي تحيط ببيت حنينا من كل جانب، فيما تترك الخزانات السوداء للسكان الأصليين، معتمدين على قدومها من رام الله، تابعة للنظام المائي الأردني هناك، في أنابيب عتيقة يكسوها الصدأ في أغلب الأحيان.

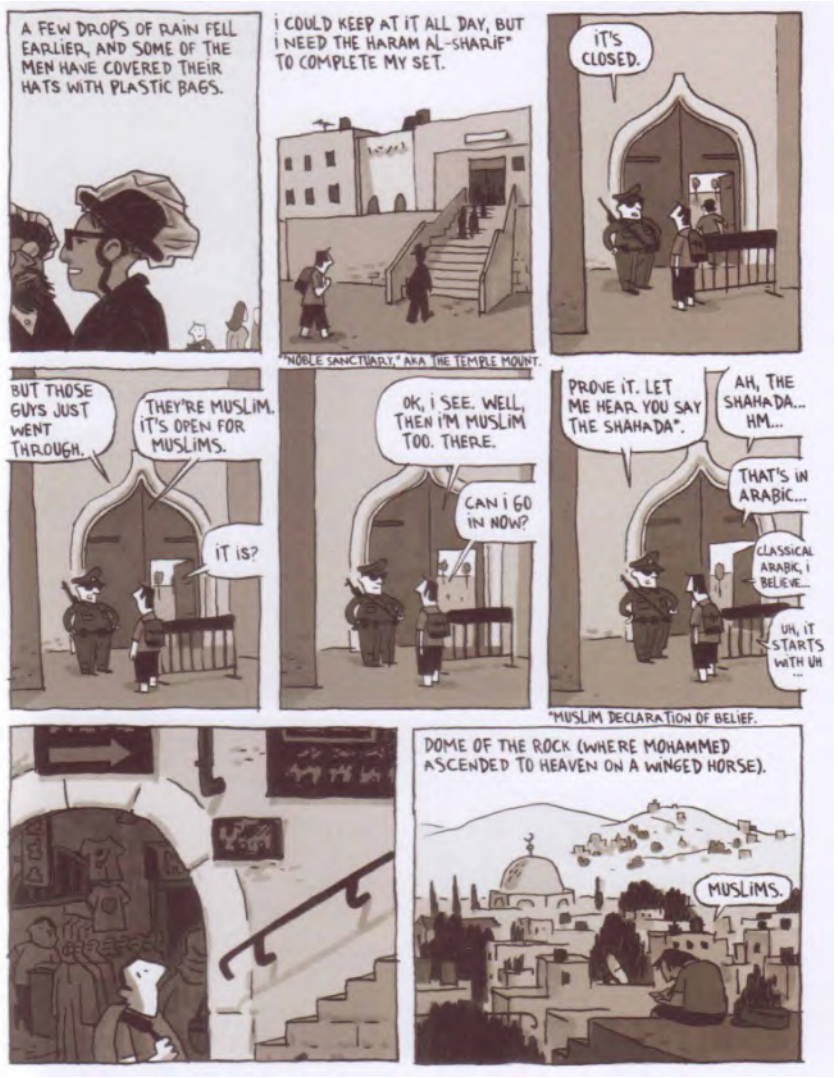
مع كل صفحة يبدو ديليل أكثر وجومًا وهو الذي يبدو «زبونا» مثاليًا للوضع في القدس، كونه رسام غربي، يعمل أبًا وأمًا في الوقت نفسه، وذلك لفتى في الخامسة من عمره وفتاة في الثانية من عمرها، وزوجًا لم يقم باختيار وجهته مطلقًا، تاركًا مصيره وموطنه المؤقت في يد زوجته الطبيبة عضوة منظمة «أطباء بلا حدود»، والتي أتت إلى الضفة الغربية ضمن الفريق الطبي للوقوف على الوضع الصحي هناك إلى جانب زيارة إجبارية مع توالي صفحات الرواية إلى قطاع غزة في أعقاب عملية «الرصاص المصبوب» في مطلع شتاء ونهاية عام 2008.

ديليل وزوجته في إحدى الزيارات للمدينة القديمة في القدس



ديليل يستعرض رسماً بيانياً لضحايا الغارات الإسرائيلية على غزة في عملية الرصاص المصبوب

ديليل هو ذلك الغربي المثالي في مدينة مثل القدس؛ لا يحمل على كتفه دراسات وأفكار أكاديمية عن المكان؛ يبدو غير مكترث لأغلب ما يدور حوله؛ صبره قليل، ولكن دأبه أكبر. شغله الشاغل مع صباح كل يوم هو إيصال أولاده إلى الحضانة أو المدرسة حتى يمكنه التفرغ لرسم اسكتشاته حول المدينة، كمغامر مزيف، متسكعًا كصعلوك، وفي صعلكته، يجد متعته –حتى لو أنكر هذا – في مشاعر التيه داخل طرق وأزقة تلك المدينة المعقدة. لا يؤمن بأي معتقدات دينية ثابتة؛ هو أقرب للبوذية في تفسيرها الغربي الحديث. لا يظهر مشاعر مصطنعة تجاه امتعاضه من التعقيدات التي تحيط بمدينة يسيطر عليها فكرة «**المعتقد**» في كل تفصيلة من تفاصيل حياتها، كل صامولة بكل سيارة، وكل مصعد تخرج منه أدعية الركوب في المباني التابعة للأحياء الفلسطنية، أو الآيس كريم الذي يتوجب خلوه من أي نوع من أنواع الخمائر المحرم تناولها أيام السبت في الحدائق التابعة للمناطق اليهودية الأرثوذكسية، والتعقيدات المبالغ فيها من الكنائس الست التي تتشارك في الإدارة والسيطرة على أركان كنيسة القيامة أو تصنيفه مسيحيًّا من قبل الحرس التابع لجيش الاحتلال، والذي يمنعه من زيارة الحريم الشريف والمسجد الأقصى لنحو ثلاث مرات متتالية.



جي ديليل أثناء زيارة الحرم الشريف والمسجد الأقصى

ديليل يتجول بأروقة الحي العربي في القدس القديمة بأول أيام رمضان

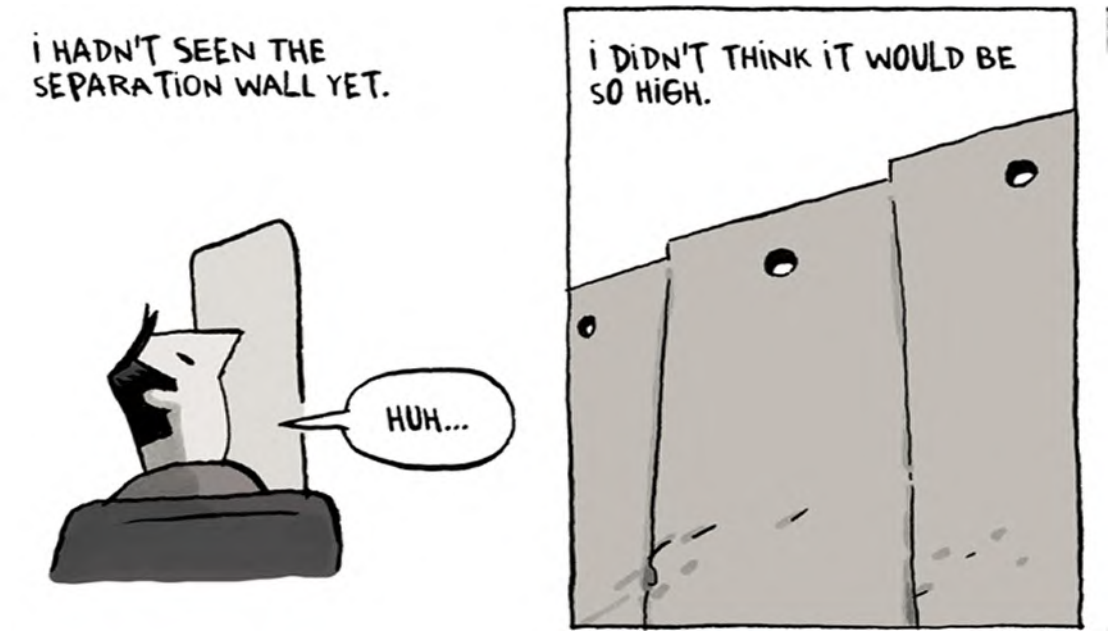
يوتوبيا الأوضاع الراهنة

ضيق ديليل الظاهري من «**تعقيدات المعتقدات**» في المدينة المقدسة يتحول مع كل صفحة إلى حلقة دراسية ثيولوجية أنثروبولجية ديموغرافية مصنوعة بأكبر قدر من بساطة العرض، ومتعة التناول. هو يجعل من نفسه في تلك الرواية طفلاً تتفتح عيناه على عالم شديد القدم، تتحكم به ثلاثة أفكار ومشاعر رئيسية أبعد من مجرد مظاهر الحجاب الإسلامي، أو غطاء رأس السيدات اليهوديات الأرثوذكس، أو كل طقوس الكنسية الأرثوذكسية الروسية الصارمة التي تضعها لزوارها، أو حالة الشلل الأسبوعية في كل الأماكن اليهودية المتشددة أيام السبت. أفكار ومشاعر تتعلق بالمحاور الثلاثة الهوية، والحياة اليومية، والحيرة. المحاور التي يبدو أنها غلفت الصراع السياسي والاجتماعي والعقائدي لمنطقة بأكملها لقرون طويلة، من قديم الأزل، وصولاً إلى أنباء المساء في مطلع خريف عام 2018 مع حوادث الطعن من جانب الشباب الفلسطينيين في مواجهة المستوطنين.

جي ديليل يطوف أسواق القدس القديمة يوم السبت منتظرًا نفير بدء توقف الأنشطة الطبيعية

فكرة الهوية والتصنيف طبقًا لتلك الهوية واحدة من الأفكار المتكررة التي تنضح بها صفحات الرواية المصورة، فعلى حد قول أحد أفراد المنظمات غير الحكومية من المجتمع الغربي القابع في الضفة الغربية «أنت أحيانًا ما ترتدي» وأحيانًا أخرى «ما تأكله»، وفي الأغلب «أنت ما تحمله من سلاح»؛ مجموعات هائلة من الشفرات التي يتوه معها ديليل في الصفحات الأولى، ويصبح معها قرب النهاية خبيرًا، حيث يمكنه تحديد الفصيل الديني والطبقة الاجتماعية لمجموعة ما من البشر العابرين من أمامه (وهي

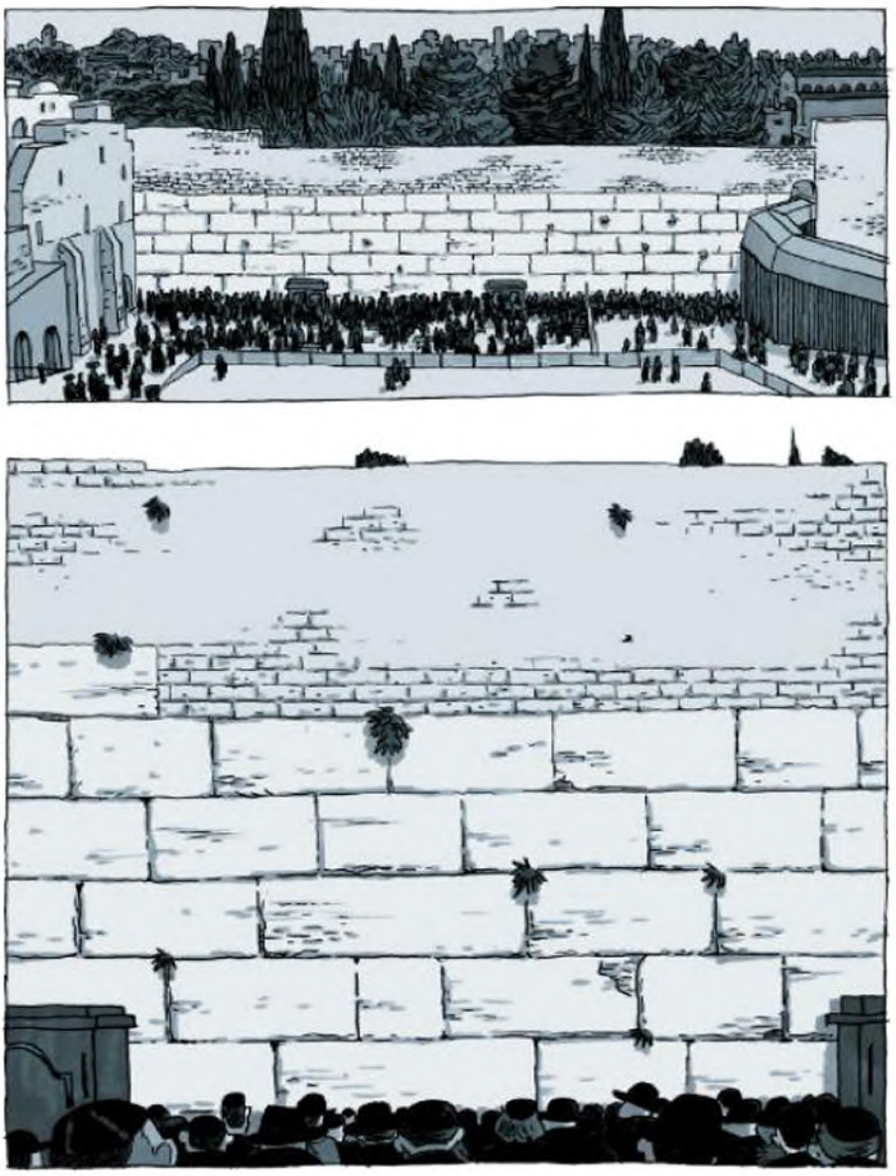
الشفرة التي لا تفلت هدفها أبدًا لدى تعرفه على مجموعة من المستوطنين الأرثوذكس المتشددين، يحملون بنادق خلف ظهورهم في جولاتهم العائلية، أو الحال نفسه بالنسبة لفك الشفرة العمرية للحراس من جيش الاحتلال، فالجنود عند الجدار الأمني العازل لا يتعدون العشرين من عمرهم، فيما يستقر عمر من هم في نقاط التفتيش عند سن الـ18 عامًا، خصوصًا عند «المنطقة هـ 1» على أطراف مدينة الخليل.



ديليل يعبر عن إندهاشه من الارتفاع الشاهق للجدار

تحديد الهوية أمر حتمي مصيري في القدس، يجعل منك جلادًا أو ضحية أو شاهدًا صامتًا. الهوية ترسم الأدوار، والإيقاع اليومي؛ عند بائع البوظة، وفي مطار بن جوريون يصبح جواز السفر هو الفيصل في علاقتك مع السلطات الإسرائيلية وفي إمكانية قضاء ليلتك إلى جوار زوجتك وأولادك أو في غرفة التحقيقات التي تعني المكوث لساعات دون سبب. لكل شخص قصة في مطار بن جوريون، حيث يتم ترقيم جواز سفرك الغربي من الأرقام من 1 إلى 6، ليصبح الرقم الأعلى معناه أنك تمثل خطرًا محدقًا على الأمن. ديليل اكتشف قرب النهاية أنه كان يحمل الرقم 2 (مما يعني أنه لا خوف منه مع توخي الحذر).

للهوية علاقة وثيقة بالقصة الدينية، فتلك القصة بتنويعاتها المختلفة جزء أساسي من تشكيل حياتك اليومية كالصلصال ورسم خطوط تلك الرواية أيضًا بشكل غير مباشر. قصة النبي إبراهيم تسهم في رسم محيط الحرم الشريف وحائط المبكى وكنيسة القيامة، القصة الدينية التي تخرج من ترانيم باخ التي تنطلق من الكنيسة اللوثرية، إلى حالة الحصار والعزلة التي يشعر بها السامرائيون (اليهود الفلسطينيون الأصليون). استقرار الشمس في أعياد الفصح اليهودية في المكان نفسه الذي شهد أول يوم من عملية الخلق يزيد من احتمالات قدوم المسيح خلال أسبوعين من تاريخه، أو جبل الزيتون الذي سينطلق منه نفير الخروج إيذانًا ببدء يوم الحساب، والذي سيبدأ مع أول صف من القبور القابعة على ربوة الجبل (ديليل يتمنى لصاحب القبر الأول شلومو التوفيق، ويوم حساب سهل عليه).



جي ديليل في أول زيارة مفتوحة له لحائط المبكى ومنطقة الحرم الشريف

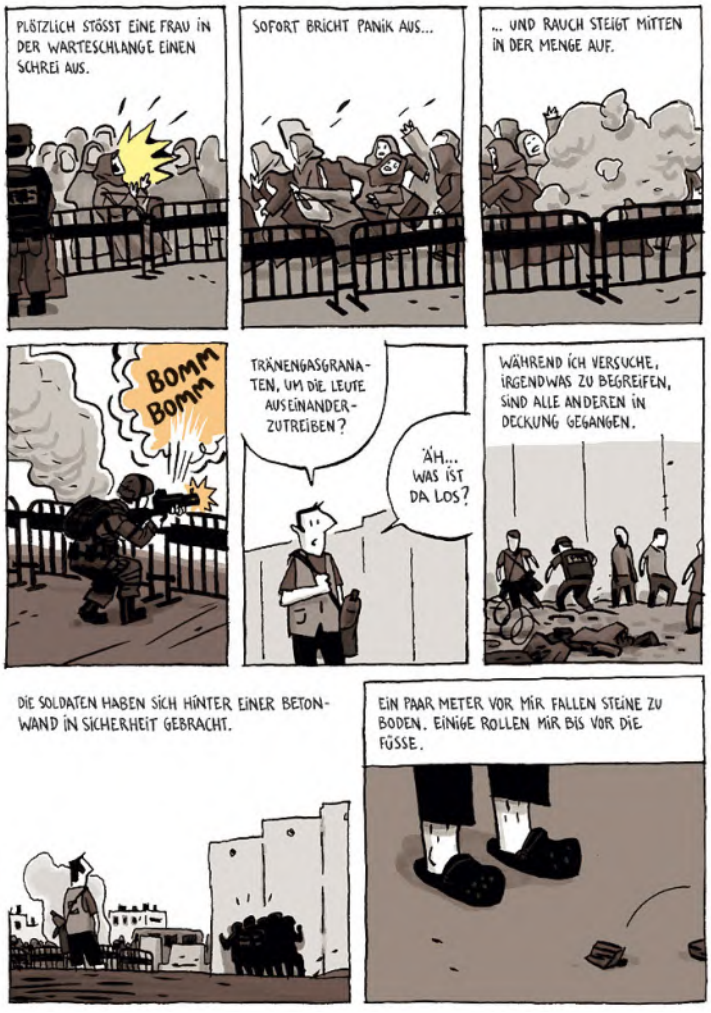
انتظار قدوم المسيح أسلوب حياة، وطريقة عمل، وحزب سياسي، وتوجه لا يتزحزح بالنسبة لكل من في القدس، وربما من يعيش خارجها (خصوصًا الإنجليين الأمريكيين والمجموعات الصهيونية الأمريكية الراغبة في تعجيل قدوم المسيح من خلال تقديم تبرعات تدعم وجود المستوطنين في المدينة حتى قدوم الساعة المرجوة). الجميع في القدس يبدو وأنه في انتظار المعجزة، ربما هي البقرة الحمراء التي تحمل معها علامات قيام الساعة، أو المعجزة التي ينتظرها بدورهم رواد الكنسية اليونانية، والذين يقومون في أعياد الميلاد بانتظار معجزة كل عام بحمل 33 شمعة غير موقدة، يتم اشتعالها تلقائيًّا دون تدخل بشري بمجرد اقترابها من قبر السيد المسيح، نار تلك الشموع لا يكوى بها أحد لمدة 33 دقيقة كاملة. حتى شبيه الممثل أنتونين أرتاو الذي

يحذر الجميع من نهاية العالم في المقاهي والمطاعم بشكل عشوائي، حتى حديقة حيوان القدس تحمل هيكلًا لسفينة نوح، التي جمعت كل أصناف الحيوانات على ظهرها، وكأن الهدف الرئيسي لكل من تطأ قدماه القدس هو النجاة إليها، أو ربما منها.

تحدد الهوية أو المعجزة المرتبطة بها نوعية الجحيم الحقيقي في القدس، والذي يطلق عليه ضمنيًّا «الحياة اليومية». ديليل ينقلنا من عالم القصص الدينية إلى التأصيل الحقيقي لسياسات الفصل العنصري الممنهجة، دون وعظ، دون كلمات مغرقة في عاطفيتها ودون تراجيديات طاغية، كالتي تعج بها رواية «فلسطين» الشهيرة للأمريكي جو ساكو. منذ اللحظة الأولى لهبوط ديليل بيت حنينا ثم الخروج منها يكتشف ذلك الفارق بين شوارعها المهملة والقمامة التي تكتظ بها كمثيلاتها من الأحياء المنتمية للسكان الفلسطينيين، وبين الرفاهية التي تعيشها المستوطنات، والتي تحتل كل ربوة وقمة كل تل في القدس. الرحلة الجهنمية التي يخوضها كل باص من المناطق العربية إلى نظيرتها في المناطق الإسرائيلية. الأمر يتجاوز نقاط التفتيش والمناظر فائقة التعاسة للجدار العازل، أو عملية الرصاص المصبوب بأكملها، إنه ظلام يتسرب إليك مع كل مربع رسم، مع كل مشوار يرغب فيه ديليل في قضاء حياة «طبيعية» (في تلك الحالة كونه أحد سكان بيت حنينا فإنه يعيش رحلة العذاب الفلسطينية).

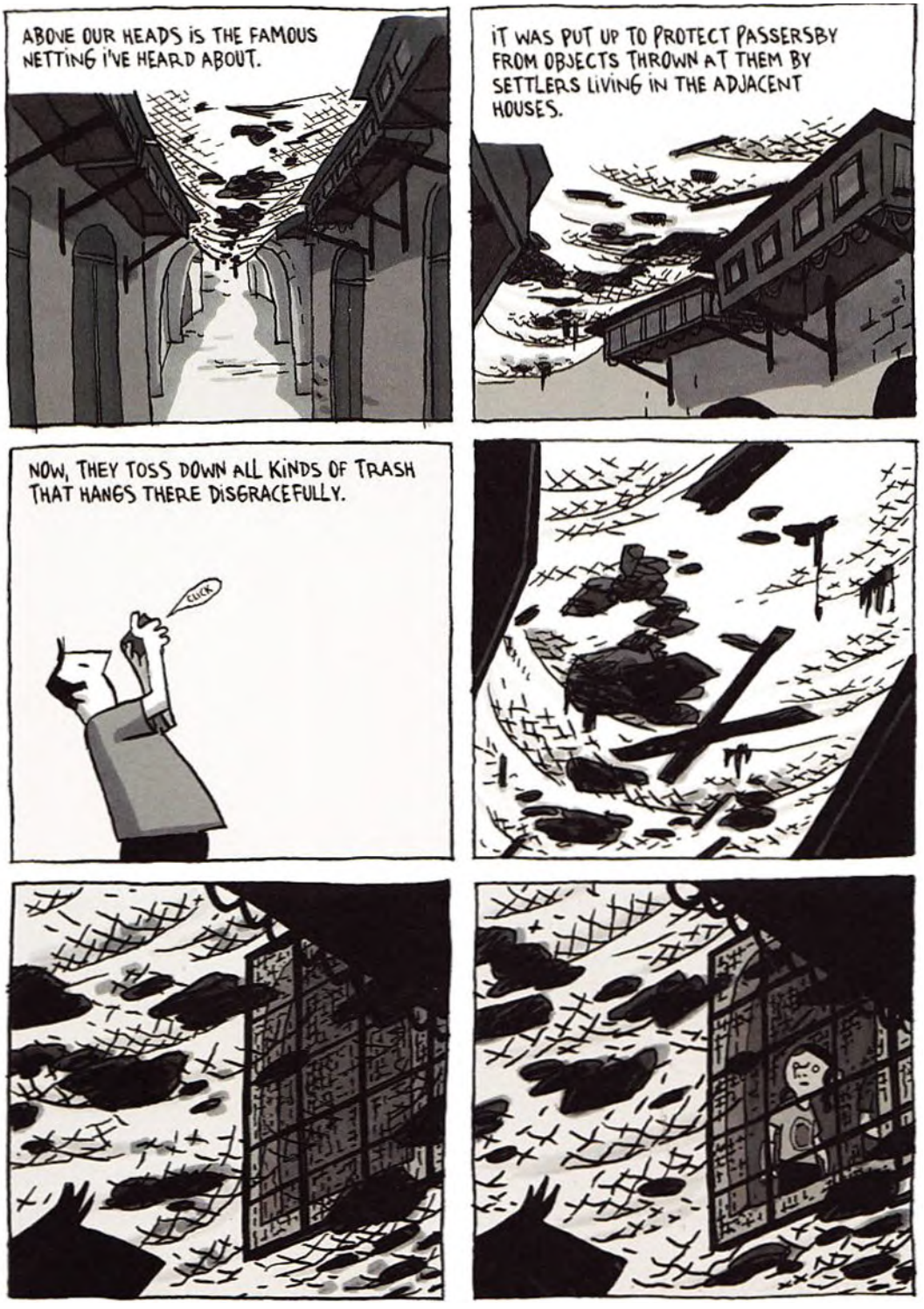
جي ديليل يحاول فهم الطبيعة السياسية لمدينة القدس كونها عاصمة لإسرائيل طبقاً للرواية الإسرائيلية وكونها عاصمة مشتركة مع الدولة الفلسطينية طبقاً لرواية الأمم المتحدة

يقدم ديليل القدس كيوتوبيا الأوضاع الراهنة المتجمدة (بعد 15 عامًا من اتفاقية أوسلو في توقيت أحداث الرواية). الرسام الكندي يقدم المنطقة حسب تفسير أوسلو على إنها حالة معاناة وربما «نصب» حقيقي، في ظل عشرات نقاط التفتيش التي تعج بها الضفة من كل جانب، والبؤس الذي تعيشه نابلس أو الخليل على نحو يومي مقابل الحياة الحديثة التي تعيش فيها تل أبيب. يعرض ديليل كل هذا بسلاسة كاملة من خلال الجامعات والطلبة على الجانبين. رحلة ديليل نفسها الدائمة على مدار صفحات الرواية هي رحلة كل شاب نابلسي تحت الثلاثين، هي رحلة للعبور فقط إلى «الجانب الآخر».



جي ديليل متابعاً أول توتر أمام الجدار بين الراغبين في العبور لأداء صلاة الجمعة في المسجد الأقصى وبين قوات الاحتلال

الرحلة اليومية لديليل لتوصيل أولاده إلى المدرسة هي سرد كافٍ لطبيعة الحياة اليومية لمنطقة تبدو في حالة انتظار لإعلان نهاية المطاف، وصوت النفير الطويل الذي سينهي كل الآلام. قالها سائق ديليل الخاص عندما أبلغه بأن القدس مثلها مثل بقية الضفة الغربية هو مكان «مدمر للأعصاب»، حتى في ظل رحلة البحث عن «السلام الداخلي» لكل حجاجها من جميع الأطياف. السائق هنا لا يتحدث عن صعوبة العثور على المياه أو القوت اليومي، بل يشير إلى جحيم نقاط التفتيش. الهدف الأساسي من زرع ذلك الجحيم هو السؤال الذي طرحته إحدى العاملات في «أطباء بلا حدود» بشأن إمكان إقامة دولة فلسطينية بقولها «كيف يمكن بناء دولة في مثل هذه الظروف؟».



جي ديليل يتجول داخل المنطقة القديمة من مدينة الخليل مندهشًا من الشباك التي يعلقها السكان العرب فوق منازلهم تفادياً للأحجار التي يتم إلقائها من المستوطنين الإسرائيليين الطامعين في تهجير العرب من تلك المنطقة من المدينة

الحياة اليومية قبل القيامة

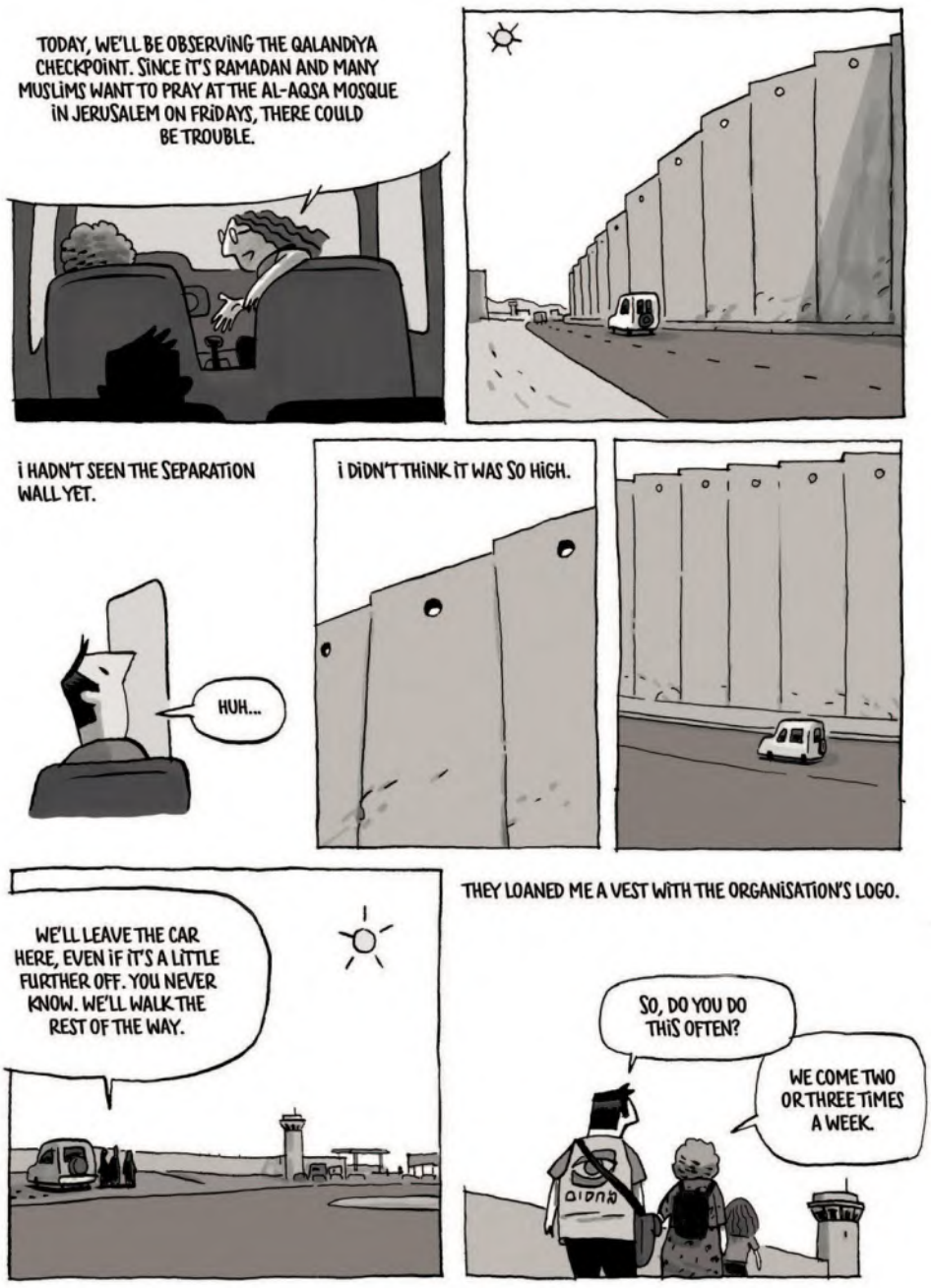
تفرض الحياة اليومية غرائبيتها الخاصة في القدس؛ الاقتصاد والديموغرافيا، والحاجة، وميكانيكا السيارات يفرضون واقعهم الخاص. المستوطنون يصلحون سيارتهم عند السكان الفلسطينيين بحي وادي الجوز لأنهم الأرخص ثمنًا، والطبقة المتوسطة الفلسطينية عددها يتزايد داخل المستوطنات نفسها لأنها المكان الأكثر اقتصادية للسكن. الحياة اليومية تفرض على الفتيات الفلسطينيات تعلم العبرية من خلال ثلاث عبارات هي «أوراقك – افتح السيارة – تحرك». الحياة اليومية عملية عبثية لإخلاء المستوطنات من قبل الجيش، والذي يقوم بحماية المستوطنين أنفسهم في أثناء عملية إعادة البناء. الحياة اليومية هي الاستفادة من عرض مطعم البيتزا في المناطق اليهودية في الخليل، والتي تتيح حصول كل جندي على بيتزا صغيرة مجانًا مع كل بيتزا عائلية ينوي شراءها. الحياة اليومية هي وجود أبراج المراقبة بجانب مقابر الفلسطينيين في بيت لحم، حيث يعتقد أحد الشباب مازحًا «قوات الاحتلال بحاجة إلى مراقبة موتانا حتى يتأكدوا من عدم عودتهم إلى الحياة مجددًا».

جي ديليل بين متناقضات الحيلة اليومية في شوارع القدس

الحياة اليومية هي دفع المناطق الفلسطينية لمقدار الضرائب ورسوم القمامة نفسها التي تدفعه المستوطنات غير القانونية، لكن دون الحصول على تلك الخدمات. الحياة اليومية هي التي تفرض على جي ديليل شرب القهوة من الأماكن التي يشن منها الطيران الإسرائيلي غاراته ضد زوجته القابعة لمساعدة أهالي غزة في أثناء عملية الرصاص المصبوب. الحياة اليومية هي التي تفرض على الكنيسة الروسية تنفيذ عملية ترميم قبابها السبع بمواد كيمائية سامة معينة يقوم باستخدامها محكوم عليهم بالإعدام قادمين لتوهم من روسيا. الحياة اليومية هي الباص الفلسطيني الوحيد الذي تسمح قوات الاحتلال بعبوره شهريًّا داخل مستشفى الكنيسة اللوثرية، حتى يتلقى الأطفال العلاج هناك. الحياة اليومية هي طلب المستوطنين المتزايد على زجاج السيارات البلاستيكي النوع، والذي يتحمل أكثر الحجارة التي تلقى عليهم من السكان الفلسطينيين، الحياة اليومية هي ما قاله مهاجر برازيلي يهودي حديث العهد بالوضع في الأراضي المقدسة بإن «الناس هنا لا يعرفون كيف يستمتعون بحياتهم».

الحياة اليومية هي ما أشارت إليه شارلوت الفرنسية الساكنة بإحدى المستوطنات بأن أكثر الأشياء إثارة للحزن بالنسبة لها أنها «اعتادت على شكل الجدار العازل، لم تعد حتى تلحظه»، والذي لم يعد يسبب لها مشكلة أخلاقية من أي نوع. الحياة اليومية أيضًا هي ما قاله زوجها الفلسطيني المسيحي أندريه من أن وجوده في مسكنه الحالي يتيح للفلسطنيين إعادة استيطان المستوطنات من جانبهم. الحياة اليومية هي النوافذ المكسورة بفعل الرصاص، وحالات التبول اللا إرادي التي تصيب المراهقين الذين تتعرض منازلهم للتفتيش في منتصف الليل، أو أطفال البدو الذين يخوضون رحلة جحيمية أخرى تستغرق ساعتين للوصول إلى مدارسهم بعد قتل قوات الاحتلال للحمير؛ وسيلة التنقل الرسمية للبدو من خيامهم إلى بقية أنحاء القدس. الحياة اليومية هي انتظار المعجزة في الموافقة على «التنسيق الأمني» الذي يسمح قوات الاحتلال بحدوثه حتى يمكن للغربيين العبور من الضفة إلى غزة. الحياة اليومية هي حالة رفض «التنسيق» حيث يتحتم السفر إلى الأردن، ثم إلى القاهرة، ثم إلى معبر رفح حتى يمكن دخول غزة. الحياة اليومية هي اتخاذ طريق رأس الرجاء الصالح الفلسطيني.

تبدو اختلافات الحياة اليومية في الخليل محصورة في أن الفلسطينيين ليس من حقهم استخدام أراضيهم الزراعية في الخليل. كما أن هناك طرقًا محجوزة للمستوطنين ممنوعة على الفلسطينيين؛ مسموح فيها للمستوطنين والجيش بالسير والقيادة، ورسم نجمة داوود على المتاجر لتأكيد وجودهم في المنطقة، وفي مفارقة الكتاب الكبرى هي أجواء مشابهة بشكل عكسي -حسب قول جي ديليل- لألمانيا في أحياء الجيتو في الثلاثينات.



الرحلة المعقدة التي يجب أن يخوضها ديليل حول الجدار حتي يمكنه العبور إلي الجانب الآخر

طقوس الحيرة

هذه الحياة اليومية تثير عند جي ديليل كل علامات الحيرة، مع كل سؤال لابنه عن ماهية الحرب، ليستعير ديليل جوابه من أحد أفلام جان لوك جودار «الحرب قطعة من الحديد تستقر في قطعة من اللحم». الحيرة بخصوص سبب وجود الحياة الطبيعية في مدينة مثل تل أبيب. الحيرة الأخلاقية بخصوص شراء حفاضات الأطفال من متاجر المستوطنات فائقة الفخامة.

والحيرة بخصوص نوعية السؤال الذي قد يجبره على البقاء تحت طائلة التحقيقات لساعات في مطار بن جوريون.
عن الفتيات الفلسطينيات العاجزات عن رسم الأشخاص خلال ورشة في جامعة القدس، إما لأسباب موضوعية أو عقائدية.
الحيرة في كل مرة يتم فيها شرح موقف القدس من كونها عاصمة أبدية للكيان الصهيوني، لكن دون اعتراف دولي بذلك.

ديليل يستمع لشهادة أحد الصحفيين عن الغارات الإسرائيلية على غزة

الحيرة هي المشاعر الرسمية التي يشعر بها ديليل في ديستوبيا الروايات المتجاورة التي تعج بها القدس، روايات مجموعة «كسر الصمت» التابعة لجنود سابقين في جيش الاحتلال، عازمين على فضح الممارسات والتجارب العصيبة التي يمر بها ويتسبب بها الجيش الإسرائيلي خلال عملياته. «كسر الصمت» تقوم بجولتها الأسبوعية السياحية داخل إحدى المستوطنات لترويج برنامجها.

ولكنها الحيرة التي تصيب ديليل عند أخذه الجولة نفسها ولكن هذه المرة برفقة أحد المستوطنين، والتي تصبح فيها مذابح الفلسطينيين لليهود هي الموضوع الرئيسي، وتلاوة صلوات المباركة حول «ضريح» باروخ جولدشتاين، منفذ مذبحة الحرم الإبراهيمي عام 1994، حيث يرقد «القديس» باروخ حسب قول شاهد القبر. الحيرة بخصوص ثمن قبعات الشترايمل اليهودية والتي يبلغ ثمنها 400 دولار. الحيرة بخصوص طبيعة حياة نبيلة جليسة الأطفال الفلسطينية التي مات ابن عمها بطعنات مستوطن إسرائيلي لا يؤمن بوجود الفلسطينيين، وحقيقة أنها تلقت إخطارًا بوجوب إخلاء وهدم منزلها، ضمن منازل عديدة في الحي نفسه. إنها الحيرة التي يظهرها ديليل بأن حياته التي أنهى فيها كتابه السابق في كوريا الشمالية كانت أقل تعقيدًا عن تلك الحياة في القدس. إنها الحيرة نفسها التي تصيبه في آخر مشوار له قبل الرحيل مع أسرته بعد عام كامل في المدينة المقدسة، عندما شاهد مستوطنًا يحتل بيتًا فلسطينيًّا خاليًا مهدمًا، معلنًا أن هذا المنزل أصبح ملكه بوضع اليد.

باروخ جولدشتاين ، منفذ مذبحة الحرم الإبراهيمي عام 1994 - شبكة رؤية الإخبارية

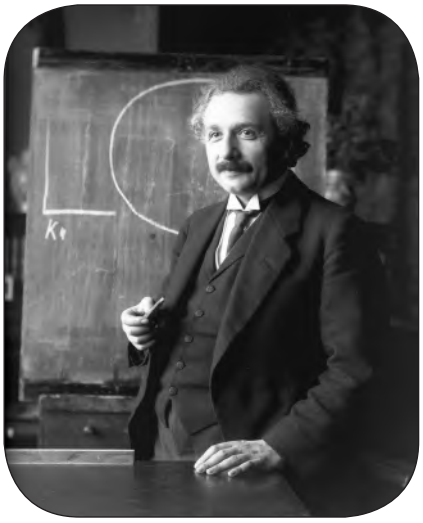
لا تحوي الصفحات الأخيرة من رواية «القدس» الكثير من الكلمات، وربما لا تحوي الكثير من الأحداث، فيها ما يشير إلى هروب صامت لجي ديليل من المكان الذي يعلم الجميع بذهابه إليه؛ هروب حزين من واقع يومي بدأ فيه ديليل بالكاد في فهم الوضع وصنع الأصدقاء، مكتفيًا برسم أخير لطائرته وهي تترك المدينة وسمائها حالكة السواد مع توقيعه «تاريخ انتهاء الرواية: 2011».

لـــمـــاذا الاشـــتـــراكـــيـــة؟

ألبرت أينشتين

ترجمة: سلمى سعيد

ذخائر



ألبرت أينشتاين

لماذا الاشتراكية؟

ألبرت أينشتين *

ترجمة: سلمى سعيد

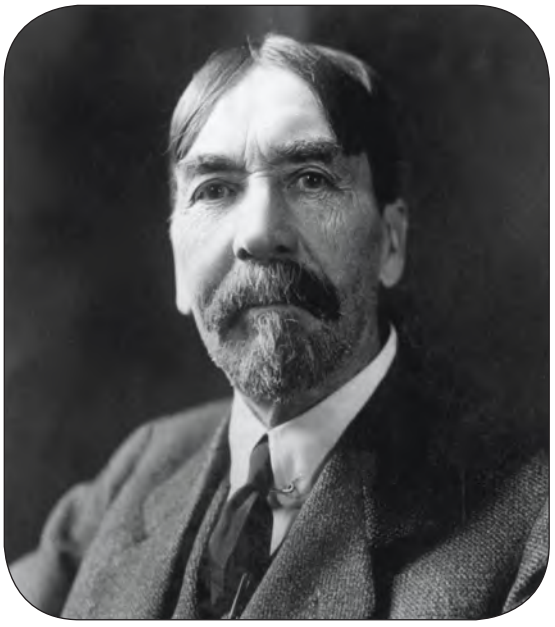
هل من المستحسن لشخص ليس خبيرًا في القضايا الاقتصادية والاجتماعية التعبير عن آرائه حول موضوع الاشتراكية؟ أعتقد أن هذا ممكن لعدة أسباب.

أود أولاً: أن ننظر إلى الموضوع من زاوية المعرفة العلمية. قد يبدو أنه لا توجد اختلافات منهجية أساسية بين علمي الفلك والاقتصاد. إذ يحاول العلماء في كل من المجالين اكتشاف قوانين لها قبول عام لمجموعة محددة من الظواهر لجعل الترابط بين هذه الظواهر مفهومًا قدر الإمكان. لكن في الحقيقة فإن الاختلافات المنهجية موجودة بالفعل. كما أن اكتشاف قوانين عامة في مجال الاقتصاد أمر صعب لأن الظواهر الاقتصادية التي تتم ملاحظتها غالبًا ما تتأثر بكثير من العوامل التي يصعب تقييمها بشكل منفصل، وبالإضافة إلى ذلك، فإن الخبرة التي تراكمت منذ بداية ما يسمى بفترة الحضارة في التاريخ الإنساني قد تأثرت وتقيدت إلى حد كبير، كما هو معروف جيدًا، بأسباب لا يمكن وصفها بأنها اقتصادية كلية في طبيعتها. على سبيل المثال، فإن معظم الدول الكبرى في التاريخ تدين في وجودها إلى الغزو. وقد أرسى الغزاة وجودهم، قانونيًا واقتصاديًا، بوصفهم الطبقة المتميزة في البلد المحتل؛ فاحتكروا ملكية الأراضي وعينوا رهبانًا من بين صفوفهم. وحيث إن الكهنة مسيطرون على التعليم، فقد جعلوا الانقسام الطبقي في المجتمع نظامًا ثابتًا، وخلقوا منذ ذلك الحين نظامًا من القيم يقوم بتوجيه الناس، بشكل غير واع بدرجة كبيرة، في سلوكهم الاجتماعي.

** نشرت هذه المقالة للمرة الأولى في مايو 1949، في العدد الأول من مجلة **Monthly Review** الأمريكية التي أسسها الكاتب الماركسي الأمريكي بول سويزي، وتعيد «مرايا» نشر الترجمة العربية للمقالة والتي نشرت في العدد 16 من مجلة «أوراق اشتراكية» (أبريل 2007) التي يصدرها مركز الدراسات الاشتراكية.*

غلاف العدد الأول من مجلة
Monthly Review

ولكن الإرث التاريخي، إذا جاز التعبير، أمر من الماضي. ولم يحدث حقًا أن تجاوزنا في أي مكان ما أطلق عليه ثورستاين فيبلين «مرحلة الافتراس» في التطور البشري. لذا تنتمي الوقائع الاقتصادية القابلة للملاحظة إلى تلك المرحلة، وحتى القوانين المستقاة منها لا تنطبق على المراحل الأخرى. وبما أن الهدف الحقيقي للاشتراكية هو بالضبط التغلب على (والانتقال من) مرحلة الافتراس في التطور البشري، فإن العلوم الاقتصادية في حالتها الراهنة يمكنها فقط أن تلقي ضوءًا خافتًا على المجتمع الاشتراكي المستقبلي. ثانيًا: تتوجه الاشتراكية صوب هدف اجتماعي وأخلاقي، أما العلم فلا يمكنه وضع أهداف ولا غرسها في البشر. العلم، في الأغلب، يمكنه توفير وسيلة لتحقيق أهداف معينة. ولكن الغايات نفسها يتم تصميمها عن طريق شخصيات لديها مُثل أخلاقية سامية. وإذا كانت هذه



ثورستاين فيبلين

الأهداف ليست ميتة، بل حيوية وقوية، فإن من يتبناها ويدفعها إلى الأمام هو أولئك البشر الكثيرون الذين يحددون، بلا وعي تقريبًا، التطور البطيء للمجتمع. ولهذه الأسباب، يجب أن نحرص على ألا نبالغ في أهمية العلم والأساليب العلمية عندما يتعلق الأمر بمشكلات البشر؛ ويجب ألا نفترض أن الخبراء وحدهم لهم حق التعبير عن آرائهم في المسائل التي تؤثر على تنظيم المجتمع. على مدى فترة من الزمن، أكد عدد لا يحصى من الناس أن المجتمع البشري يمر بأزمة، وأن استقراره مدَّمر بشكل خطير. ومن خصائص هذه الحالة أن يشعر الأفراد باللا مبالاة، أو حتى بالعداوة تجاه المجموعة التي ينتمون إليها سواء كانت صغيرة أو كبيرة. ولأوضح ما أقصده، اسمحوا لي أن أسجل تجربة شخصية. لقد تناقشت مؤخرًا مع رجل يتصف بالذكاء وحسن التصرف حول خطر حرب جديدة، والتي في رأيي ستعرض الوجود البشري للخطر، وذكرت أن منظمة متجاوزة للحدود القومية فقط يمكنها أن توفر الحماية من هذا الخطر، فقال الزائر بشكل هادئ وبارد جدًا «ولماذا تعارض بشدة فكرة اختفاء الجنس البشري؟» أنا متأكد أنه منذ قرن واحد فقط لم يكن أحد ليقول بخفة عبارة من هذا القبيل. فهي عبارة من رجل يسعى عبثًا لتحقيق التوازن داخل نفسه، ولكنه تقريبًا فقد الأمل في النجاح. إنها تعبير عن الوحدة والعزلة المؤلمة التي يعاني منها الكثيرون هذه الأيام. لكن ما سبب هذا؟ وهل هناك مخرج؟

من السهل أن يثير المرء هذه الأسئلة، ولكن من الصعب الإجابة عنها بأي درجة من الثقة. ولكن يجب أن أحاول، قدر استطاعتي، رغم أنني مدرك تمامًا لحقيقة أن مشاعرنا ومساعينا غالبًا ما تكون متناقضة وغامضة، ولذلك لا يمكن التعبير عنها في صيغ سهلة وبسيطة. فالإنسان كائن اجتماعي وانفرادي في آن، وباعتباره كائنًا انفراديًا، فإنه يحاول حماية وجوده ووجود أقرب الناس إليه لإرضاء رغباته الشخصية وتطوير قدراته الفطرية. أما باعتباره كائنًا اجتماعيًا، فنراه يسعى إلى الحصول على اعتراف ومحبة زملائه البشر، وإلى مشاركتهم في المسرات، ومساعدتهم في الأحزان، وتحسين ظروف حياتهم. إن وجود هذه التباينات، التي كثيرًا ما تتضارب، في شخصية الإنسان، وفقط تركيباتها المختلفة، هي التي تحدد إلى أي مدى يمكن للفرد أن يحقق توازنه الداخلي، ويمكن أن يساهم في تحسين مجتمعه.

ومن الممكن أن تكون قوة الدافعين (الاجتماعي والانفرادي) محددة، في المقام الأول، بعوامل الوراثة. لكن الشخصية التي تتبلور في نهاية المطاف تكون في أغلبها نتاج البيئة التي يعيش فيها الإنسان في أثناء تطوره، ونتاج بنية المجتمع الذي ينمو فيه، بالإضافة لتقاليد هذا المجتمع وتقييمه لأنواع معينة من السلوك. إن المفهوم المجرد المسمى «المجتمع» يعني بالنسبة للإنسان الفرد: مجموع العلاقات المباشرة وغير المباشرة مع معاصريه ومع جميع الناس من الأجيال السابقة. يستطيع الفرد التفكير والشعور والكدح والعمل بمفرده. ولكنه يعتمد كثيرًا على المجتمع في وجوده الجسدي والفكري والعاطفي، إلى حد أنه من المستحيل التفكير فيه، أو فهمه، خارج إطار مجتمعه. فـ«المجتمع» هو الذي يمد الإنسان بالطعام والملبس والمسكن وأدوات العمل واللغة وأشكال التفكير وبالجزء الأكبر من مضمون أفكاره. وحياة الإنسان أصبحت ممكنة بفضل عمل وإنجازات ملايين البشر في الماضي والحاضر، وهو الأمر الذي تتضمنه تلك الكلمة الصغيرة: «المجتمع».

من الواضح إذًا أن اعتماد الفرد على المجتمع هو حقيقة من حقائق الطبيعة لا يمكن إلغاؤها - تمامًا كما هو الحال لدى النمل والنحل. ولكن في حين أن حياة النمل والنحل بتفاصيلها الدقيقة مبنية على غرائز ثابتة وموروثة، نجد أن الأنماط والعلاقات الاجتماعية للبشر متباينة كثيرًا وعرضة للتغيير. فالذاكرة، والقدرة على خلق تركيبات جديدة، وهبة الاتصال الشفهي، كل هذه أمور ساعدت على إحداث تطويرات في أوساط البشر لم تكن تمليها الضرورات البيولوجية. وتعبر هذه التطويرات عن نفسها في التقاليد والمؤسسات والمنظمات، في الأدب والإنجازات العلمية والهندسية، بالإضافة إلى الأعمال الفنية. وهذا يفسر كيف يمكن للإنسان، بمعنى ما، أن يؤثر بسلوكه على حياته، وأن التفكير الواعي والرغبات يلعبان دورًا خلال هذه العملية.

يولد الإنسان بتكوين بيولوجي مصدره الوراثة؛ وهو ثابت لا يتغير، بما يتضمنه من الدوافع الطبيعية التي تميز الجنس البشري. بالإضافة إلى ذلك، يكتسب الإنسان خلال حياته تكوينًا ثقافيًا من خلال الاتصال ومن خلال طرق أخرى عديدة للتأثير الاجتماعي. ويكون التكوين الثقافي قابلاً للتغيير مع مرور الزمن، وهو الذي يحدد إلى حد كبير العلاقة بين الفرد ومجتمعه. إذ علمتنا الأنثروبولوجيا الحديثة، من خلال التقصي المقارن لما يطلق عليه الثقافات البدائية، أن السلوك الاجتماعي للإنسان قد يختلف كثيرًا على أساس الأنماط الثقافية السائدة وأنواع المنظمات التي تسود في المجتمع. وعلى تلك الحقيقة ينبغي أن يضع أولئك الذين يسعون إلى تحسين أوضاع الإنسان آمالهم: فالبشر ليسوا محكومين حتمًا، بسبب تكوينهم البيولوجي، بالسعي إلى إبادة بعضهم البعض أو الحياة تحت رحمة مصير قاسي سببوه لأنفسهم.

إذا سألنا أنفسنا كيف يمكن تغيير بنية المجتمع والميول الثقافية للإنسان لجعل الحياة الإنسانية مرضية إلى أقصى حد ممكن، علينا أن ندرك دائمًا أن هناك بعض الظروف التي لا يمكن تعديلها. فكما ذكرت من قبل، فإن الطبيعة البيولوجية للإنسان، لأسباب عملية كثيرة، ليست موضوعا قابلاً للتغيير. علاوة على ذلك، فإن التطورات التكنولوجية والديموجرافية التي حدثت في القرون القليلة الماضية خلقت بعض الظروف التي وجدت لتبقى. ففي الأوساط السكانية الكثيفة والمستقرة، باحتياجاتها من السلع الضرورية لاستمرار وجودها، يكون التقسيم المعقد للعمل ووجود جهاز إنتاجي مركزي تمامًا أمرين ضروريين بشكل مطلق. لقد انتهى إلى الأبد ذلك الوقت الذي كان يمكن فيه للأفراد أو المجموعات الصغيرة نسبيًّا أن تكون مكتفية ذاتيًّا تمامًا، وهو أساسًا تصور يبدو، بالنظر إلى الوراء، رومانتيكيًّا تمامًا. ولا تعد مبالغة كبيرة أن نقول إن البشرية تشكل الآن مجتمعًا كوكبيًّا واحدًا للإنتاج والاستهلاك. أود الآن أن أشير بإيجاز إلى ما يشكل في وجهة نظري جوهر أزمة عصرنا؛ إنها تتعلق بالعلاقة بين الفرد والمجتمع. فقد أصبح الفرد أكثر إدراكًا من أي وقت مضى لاعتماده على المجتمع. ولكنه لا يرى هذا الاعتماد على أنه خبرة إيجابية أو رابطة عضوية، أو قوة حماية، بل يراه كتهديد لحقوقه الطبيعية أو حتى لوجوده الاقتصادي. علاوة على ذلك، فإن وضع الفرد في المجتمع يأخذ شكلاً يعزز من الدوافع الأنانية في تكوينه، بينما تميل دوافعه الاجتماعية، وهي بطبعها ضعيفة، إلى التدهور تدريجيًّا. يعاني كل البشر، مهما كان وضعهم في المجتمع، من عملية التدهور هذه. فعلى أساس من وقوعهم دون أن يدروا أسرى لذاتيتهم، نجدهم يشعرون بعدم الأمان والوحدة وبالحرمان من متع الحياة الساذجة والبسيطة وغير المعقدة. يمكن للإنسان أن يجد معنى للحياة، وهي قصيرة ومليئة بالمخاطر كما نعلم، فقط إذا كرس نفسه للمجتمع. الفوضى الاقتصادية للمجتمع الرأسمالي كما هو قائم اليوم هي في رأيي المصدر الحقيقي للشر. فنرى أمامنا مجتمعًا ضخمًا من المنتجين يسعى أعضاؤه بلا توقف لحرمان بعضهم البعض من ثمار عملهم الجماعي ـ ليس باستخدام القوة، ولكن بالإخلاص في الامتثال للقواعد القانونية للمجتمع! وفي هذا الصدد، من المهم أن ندرك أن وسائل الإنتاج ـ وهي كل الطاقة الإنتاجية اللازمة لإنتاج السلع الاستهلاكية والسلع الرأسمالية ـ يمكن قانونًا أن تكون، وهي بالفعل كذلك في أغلبها، ملكًا للأفراد.

وللتبسيط، سأطلق في المناقشة التالية على كل الذين لا يشاركون في ملكية وسائل الإنتاج كلمة «العمال»، مع أن ذلك لا يتطابق تمامًا مع الاستخدام المألوف للكلمة. المالك لوسائل الإنتاج يكون في وضع يمكّنه من شراء قوة عمل العامل، وباستخدام وسائل الإنتاج، ينتج العامل سلعًا جديدة تصبح ملكًا للرأسمالي، والنقطة الأساسية في هذه

العملية هي العلاقة بين ما ينتجه العامل وما يتقاضاه من أجر، كلاهما مقاسًا بالقيمة الحقيقية. فبقدر ما يكون عقد العمل «حرًّا»، فإن ما يحصل عليه العامل لا تحدده القيمة الحقيقية لما ينتجه من سلع، ولكن يحدده الحد الأدنى من احتياجاته، وأيضًا متطلبات الرأسماليين من قوة العمل نسبة لعدد العمال المتنافسين على الوظائف. من المهم أن نفهم أنه حتى من الناحية النظرية لا يتحدد مرتب العامل على أساس ما ينتجه.

يميل رأس المال الخاص إلى التركز في يد أقلية، جزئيًّا بسبب المنافسة بين الرأسماليين، وجزئيًّا بسبب أن التطور التكنولوجي وزيادة تقسيم العمل يشجعان على تشكيل وحدات إنتاج أكبر على حساب الوحدات الصغيرة. ونتيجة هذه التطورات تتكون أوليجاركية[1] رأس المال الخاص ذو القوة الهائلة التي لا يمكن كبحها حتى بواسطة مجتمع سياسي منظم بشكل ديمقراطي.

هذه هي الحقيقة لأن أعضاء الهيئات التشريعية يتم اختيارهم بواسطة الأحزاب السياسية التي يتم تمويلها بشكل أساسي، أو التي يتم التأثير عليها بوسائل أخرى، من قبل أصحاب رؤوس الأموال الخاصة الذين يفصلون، لمختلف الأسباب العملية، بين جمهور الناخبين والمجلس التشريعي. والنتيجة أن ممثلي الشعب في الحقيقة لا يوفرون حماية كافية لمصالح القطاعات المحرومة من السكان. وعلاوة على ذلك، وفي ظل الظروف الراهنة، فإن الرأسمالية الخاصة تسيطر، بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، على المصادر الرئيسية للمعلومات (الصحافة والإذاعة والتعليم). ولذلك فمن الصعب جدًا، بل وفي معظم الحالات مستحيل، أن يصل الفرد إلى استنتاجات موضوعية أو أن يستخدم حقوقه السياسية بذكاء.

ولهذا فإن الحالة السائدة في الاقتصاد القائم على الملكية الخاصة لرأس المال تتميز بمبدأين رئيسيين: **أولاً**: وسائل الإنتاج (رأس المال) مملوكة للقطاع الخاص والمالك لديه حق التصرف فيها كما يشاء. **ثانيًا**: عقد العمل حر، وبالطبع لا يوجد شيء اسمه المجتمع الرأسمالي النقي. وبصفة خاصة، ينبغي الإشارة إلى أن العمال، خلال نضالات سياسية طويلة ومريرة، نجحوا في تحقيق شكل أفضل لـ«عقد العمل الحر» لفئات معينة من العمال. لكن ككل، الحالة الاقتصادية اليوم لا تختلف كثيرًا عن الرأسمالية «النقية».

إن هدف الإنتاج الربح وليس المنفعة الاستعمالية. وليس هناك آلية يجد من خلالها من يقدرون على العمل ويرغبون فيه دائمًا فرص عمل؛ فـهناك دائمًا «جيش من العاطلين». والعامل في خوف دائم من فقدان وظيفته. وبما أن العاطلين والعمال الذين يتقاضون أجورًا متدنية لا يمثلون سوقًا مربحة، فإن إنتاج السلع الاستهلاكية يتقلص وينتج عن ذلك مشقة كبيرة. أما التقدم التكنولوجي فهو يتسبب كثيرًا في زيادة البطالة بدلاً عن التخفيف من عبء العمل على الجميع. فدافع الربح، بالإضافة إلى المنافسة بين الرأسماليين، مسؤولان عن عدم استقرار عملية تراكم وتوظيف رأس المال، الأمر الذي يؤدي إلى تزايد حدة الكساد.

غير أن المنافسة غير المقيدة تؤدي إلى إهدار هائل في طاقة العمل وإلى إعاقة الوعي الاجتماعي للأفراد الذي أشرت إليه من قبل. ومن وجهة نظري فإن أسوأ شرور الرأسمالية هو إعاقة وعي الأفراد؛ فنظامنا التعليمي كله يعاني من هذا الشر، والميل التنافسي المبالغ فيه يسيطر على ذهن الطالب الذي يتم

تدريبه على عبادة النجاح المعتمد على الاستحواذ كوسيلة لإعداد نفسه لمستقبله الوظيفي. وأنا مقتنع بأن هناك طريقة واحدة للقضاء على هذه الشرور الكبرى، وهي إقامة اقتصاد اشتراكي، يرافقه نظام تعليمي موجه نحو تحقيق أهداف اجتماعية. ففي مثل هذا الاقتصاد تصبح وسائل الإنتاج ملكًا للمجتمع نفسه، وتستخدم بطريقة مخطط لها. وسوف يقوم الاقتصاد المخطط، الذي يربط الإنتاج باحتياجات المجتمع، بتوزيع الجهد والعمل بين جميع القادرين على العمل، وسوف يضمن وسيلة معيشة لكل رجل وامرأة وطفل. كما أن تعليم

1 الأوليجاركية هي حكم الأقلية – المترجم.

الفرد، بالإضافة إلى تعزيز قدراته الفطرية، سيعمل على تطوير الإحساس بالمسؤولية لديه تجاه أخوته من بني الإنسان بدلاً عن تمجيد القوة والنجاح كما هو الحال في مجتمعنا المعاصر.

لكن من الضروري أن نتذكر أن الاقتصاد المخطط ما يزال ليس هو الاشتراكية. الاقتصاد المخطط على هذا النحو قد يصاحبه الاستعباد الكامل للفرد. فتحقيق الاشتراكية يتطلب حل بعض المشكلات الاجتماعية والسياسية بالغة الصعوبة وهي: كيف يمكن، في ضوء التمركز بعيد المدى للسلطة السياسية والاقتصادية، أن نمنع البيروقراطية من أن تصبح قوية وغالبة؟ كيف يمكن حماية حقوق الفرد وبموازاة ذلك ضمان توفير كوابح ديمقراطية تعمل كقوة معاكسة لتسلط البيروقراطية؟ والوضوح بشأن أهداف ومشكلات الاشتراكية في عصر التحول هذا أمر شديد الأهمية. وبما إنه في ظل الظروف الحالية تعتبر المناقشة الحرة لهذه المشكلات من المحرمات، فأنا اعتبر أن تأسيس هذه المجلة هو خدمة عامة مهمة.

الجماهير، العفوية، والحزب

حوار مع جان بول سارتر

ترجمة: مروة الناعم

حوار

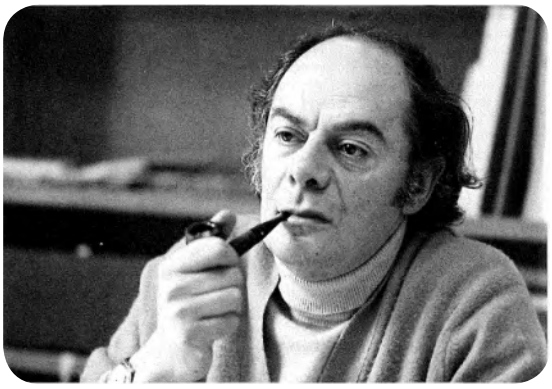
الجماهيـر، العفويـة، والحـزب

حوار مع جان بول سارتر

ترجمة: مروة الناعم

جان بول سارتر

مانيفيستو: هاجمت الحركات القاعدية، في أثناء أحداث مايو في فرنسا، وفي خضم صراع الطبقة العاملة عام 1968 بشكل عام، الأحزاب الشيوعية، ليس فقط بسبب انحطاطها البيروقراطي أو خياراتها الإصلاحية، بل انتقدوا أيضًا مفهوم الحزب ذاته باعتباره المؤسسة السياسية المُنظمة للطبقة. وفي الوقت الذي عانت فيه تلك الحركات من الانتكاس، ظهرت مجموعات يسارية تشدد على التنظيم مقابل العفوية وتدعو إلى العودة إلى اللينينية "الحقّة". لا تبدو لنا أي من هذه المواقف مُرضية. بل يبدو لنا أنه لا يمكن للمرء انتقاد العفوية كما ينبغي إلا مع فهم وإقرار احتياج النضج الذاتي للطبقة العاملة اليوم لشكل جديد من التنظيم يتكيف مع ظروف وملابسات النضال داخل مجتمعات الرأسمالية المتقدمة، وهذا هو الدرس المستفاد من 1968. ونود أن نركز في حديثنا هذا على الأسس النظرية لهذه المشكلة. لقد كنت مهتمًا بهذا الأمر منذ مناقشة 1952 (الشيوعيون والسلام) -والتي أصبحت كلاسيكية الآن- والجدل الذي أعقبها مع أطروحات ليفورت وميرلوبونتي من خلال كتابيّ "شبح ستالين" في عام 1956 وحتى "نقد العقل الجدلي".



كلود ليفورت

في عام 1952، تم اتهامك بالإفراط في الذاتية كما وُجه إليك اللوم على عدم الاعتراف بأي وجود للطبقة العاملة خارج الحزب. وفي عام 1956، وجه إليك اتهام معاكس بالموضوعية التي تميل إلى تفسير الستالينية باعتبارها نتاجًا حتميًّا لوضع تاريخي معين.

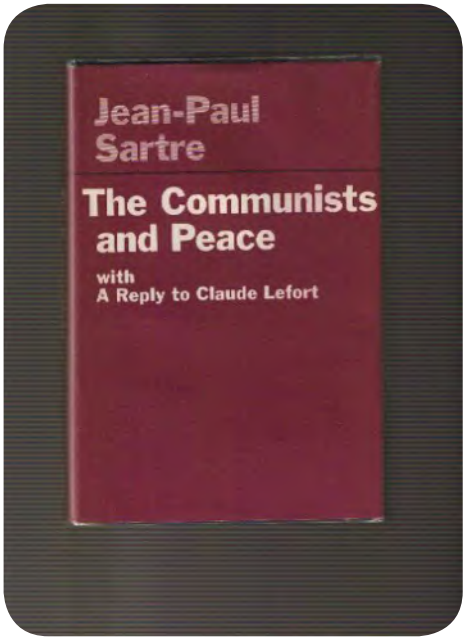
وفي الواقع، يبدو لنا أن كلا الموقفين ارتكزا على أساس مشترك يقوم على مفهوم «الندرة» فيما يتعلقب التخلف البنيوي للبلد التي وقعت فيها ثورة أكتوبر، و"الضرورات" التي فرضتها حقيقة أن الثورة لم تكن "ناضجة" بعد، وبأنه كان ينبغي بناء الاشتراكية في إطار تراكم بدائي. كنت تعتبر، في هذه الحالة تحديدًا، أن الحزب كان ملزمًا بفرض نفسه على الجماهير التي لم تصل بعد إلى مستوى الوعي المطلوب. فهل تعتقد أن هذه الصورة للحزب- التي شاركناك إياها في الخمسينيات- في حاجة إلى المراجعة بالنظر إلى تغير الوضع؛ أو أنه على العكس، يجب مراجعتها لأن الصياغات المبكرة قد أبطلتها أوجه القصور النظرية التي استمر الكشف عنها على نحو أكثر وضوحًا منذ ذلك الحين؟

جوزيف ستالين

موريس ميرلوبونتي

سارتر: بالطبع كان هناك قصور. لكن ينبغي وضع الأمر في سياقه التاريخي. ففي عام 1952، عندما كتبت «الشيوعيون والسلام»، كان الخيار السياسي الضروري هو الدفاع عن الحزب الشيوعي الفرنسي، والدفاع بشكل خاص عن الاتحاد السوفيتي الذي أتهم بالإمبريالية آنذاك.

كان من الضروري دحض هذا الاتهام لو لم تكن لدينا رغبة في أن نجد أنفسنا في معسكر الأمريكان.



غلاف كتاب الشيوعيون والسلام

فيما بعد، بدا أن اتحاد الجمهوريات الاشتراكية السوفيتية (الاتحاد السوفيتي) يتصرف كقوة إمبريالية بالنظر إلى سلوكه في بودابست الذي اختلف عما فعله ستالين في 1948 فيما يتعلق بيوجوسلافيا (سواء لحكمة سياسية من جانب ستالين أو لأسباب أخرى)، وكذلك لتكرار التصرف نفسه في تشيكوسلوفاكيا.

شعار اتحاد الجمهوريات السوفيتية الاشتراكية

ولا أعني بقولي هذا حكمًا أخلاقيًّا. فأنا أوضح فقط أن السياسة الخارجية للاتحاد السوفيتي تبدو نابعة أساسًا من علاقاتها العدائية مع الولايات المتحدة وليست نابعة من منطلق الاحترام والمساواة إزاء الدول الاشتراكية الأخرى. وقد حاولت شرح الأمر من خلال كتاب «نقد العقل الجدلي». وبالطبع تبقى هذه مجرد محاولة للتوصل إلى تحليل منهجي، والذي كان يجب أن يتبعه تحليل تاريخي لاتحاد الجمهوريات الاشتراكية السوفيتية في زمن ستالين- وهو التحليل الذي قدمت له بالفعل تصورًا أوليًّا ويحتل جزءًا من المجلد الثاني للكتاب، والذي ربما لن يظهر أبدًا.

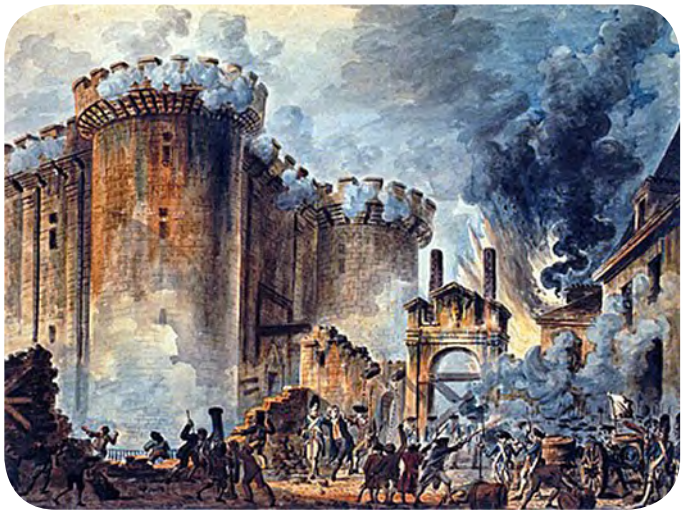
اختصارًا، ما حاولت توضيحه فيما يتعلق بمصطلحات كالجماهير والحزب والعفوية والتسلسل والقنوات والجماعات، إنما يمثل طورًا جنينيًّا لحل هذه المعضلة. في الواقع، لقد حاولت أن أبين فيما يتعلق بالجماهير، أن الحزب واقع ضروري وذلك لأن الجماهير وحدها لا تمتلك العفوية. فتظل الجماهير، وحدها وفي حد ذاتها، تمثل تسلسلًا. وعلى العكس من ذلك، فبمجرد أن يصبح الحزب مؤسسة، يصبح كذلك رجعيًّا- إلا في حالات استثنائية- فيما يتعلق بالوضع الذي أوجده بنفسه، وأعني بذلك الجماعة المنصهرة. وبعبارة أخرى، فإن مشكلة الحزب مقابل العفوية هي مشكلة زائفة ووهمية. إذ لا تبدو الطبقة متجانسة من حيث وعيها الذاتي؛ بل تبدو وكأنها مجموعة من العناصر أو الجماعات التي أعرّفها بأنها «منصهرة». فدائمًا ما نجد فيما بين العمال، في هذا المصنع أو ذاك حيثما يقع نضال ما، جماعات منصهرة، في سياق يقيم من خلاله الأفراد علاقات تبادلية، ويتمتعون بالنظر إلى مجمل الجماعات بما أسميه "الحرية الجامحة"، ويكتسبون وعيًا واضحًا بوضعهم الطبقي.

ولكن إلى جانب هذه الجماعات المنصهرة، هناك عمال آخرين لا يوحدهم النضال، أولئك الذين يظلون في منظومة التسلسل، وتتعذّر عليهم العفوية بالنظر إلى انفصالهم عن الآخرين، سوى داخل علاقة مادية في إطار رابطة متسلسلة. ولكن حتى الجماعة المنصهرة، كما هو الحال بمصنع في حالة إضراب على سبيل المثال، تخضع إلى وتثقلها على نحو مستمر العلاقات المتسلسلة (الحشد..إلخ). فقد يكون العامل الذي يجد نفسه داخل جماعة منصهرة في محل عمله متسلسلاً تمامًا في منزله أو في لحظات أخرى من حياته. ومن ثم، نحن بصدد أشكال شديدة الاختلاف من الوعي الطبقي؛ فلدينا وعي متقدم من ناحية، وآخر يكاد يكون منعدم من ناحية أخرى، مع سلسلة من الوساطات فيما بينهما. ولهذا السبب لا يبدو لي أن بمقدور المرء الحديث عن عفوية الطبقة؛ فلا يسعنا فقط سوى الحديث عن الجماعات التي تنتجها الأحداث والظروف والتي تخلق نفسها في سياق أوضاع ومواقف محددة؛ وعليه، أي في إطار خلق وتشكيل ذواتها، لا يُعدن اكتشاف أي نوع من أنواع العفوية الكامنة، بل بالأحرى يواجهن وضعًا محددًا على أساس حالات استغلال محددة ومطالب بعينها؛ وفي سياق تجربتهم تلك يطورن وعيًا أكثر أو أقل دقة بأنفسهم.

ومع ذلك، ما الذي يمثله الحزب فيما يتعلق بالسلسلة – التجمع؟ بالطبع ما يقدمه هو عامل إيجابي، إذ أنه يحول دون السقوط في التسلسل الكامل. فأعضاء الحزب الشيوعي أنفسهم كانوا سيظلون أفرادًا معزولة ومتسلسلة لو لم يحوّلهم الحزب إلى جماعة من خلال رابط عضوي بوسعه أن يُمَكّن شيوعي في ميلانو من التواصل مع عامل شيوعي آخر من أي منطقة أخرى. وعلاوة على ذلك، يرجع الفضل في تشكيل العديد من الجماعات في خِضّم الصراع إلى الحزب، إذ يسهل الحزب عملية التواصل. ومع ذلك، يجد الحزب نفسه، كقاعدة عامة، ملزم باستيعاب أو نبذ الجماعة المنصهرة التي ساعد بنفسه في خلقها. وبالمقارنة مع الجماعة التي لا يتعدى تنظيمها على الإطلاق نوعًا من أنواع الميثاق التبادلي، يتمتع الحزب ببناء هيكلي أكثر صلابة. تشكل الجماعة نفسها تحت الضغط، لتحقيق هدف ما "لابد من الاستيلاء على الباستيل[1]" على سبيل المثال؛ وبمجرد قضاء الحاجة، يواجه الأفراد الذين شكلوا الجماعة على نحو متلهف بعضهم البعض، ويحاولون تأسيس رابطة قد تحل محل تلك التي تشكلت في أثناء الحدث، أي نوع من أنواع التحالف أو الميثاق، الذي يميل بدوره إلى تشكيل بذرة البداية لسلسلة – تجمع ولإقامة علاقة تواصل مادية فيما بينهم.وهذا ما أطلقت عليه "إرهاب الأخوية". بينما، على العكس، يتطور الحزب كمجموعة من المؤسسات، ومن ثم كنظام محكم ثابت لديه ميل نحو التكلس. ولذلك يظل الحزب دائمًا متأخرًا عن الكتلة المنصهرة، حتى مع محاولاته لتوجيه تلك الكتلة؛ وذلك لأنه يحاول إضعافها وإخضاعها وربما حتى نبذها وإنكار أي تضامن معها.

يعكس فكر وعمل كل جماعة بنيانها لا محالة. ومن ثم فما يحدث هو الآتي؛ تتمتع أفكاري الجماعة المنصهرة، كونها وليدة ضغط وضع بعينه وليس لكونها نتاج نوع من أنواع العفوية، بحمولة نقدية أقوى وأكثر حيوية وأهمية من أفكار الجماعة المهيكلة. فالحزب كمؤسسة يتمتع بنمط تفكير مؤسسي– وأعني ذلك النمط الذي يبتعد عن الواقع– ولا يعكس بشكل أساسي أبعد من تنظيمه الخاص، وهو في الحقيقة فكر مؤدلج. وعلى مخططه الخاص ذلك تتم صياغة وتشويه تجربة النضال ذاتها؛ بينما ترى الجماعة المنصهرة تجربتها على ما هي عليه، كما تقدم نفسها، دون وساطة مؤسسية. ولهذا قد يصبح فكر جماعة ما غامضًا، غير ملائم وغير قابل للوضع في إطار نظري– كما كانت أفكارالطلاب في مايو عام 1968 – إلا أنه مع ذلك يمثل نوعًا أصدق من الفكر، إذ لا توجد مؤسسة تتوسط التجربة والتفكير والتأمل في تلك التجربة.

لا شك أننا نتعامل هنا مع تناقض متأصل في وظيفة الحزب ذاتها.فينشأ الحزب ويأتي إلى الوجود لتحرير الطبقة العاملة من التسلسل؛ ولكنه في الوقت نفسه انعكاس –انعكاس من نوع خاص بالنظر إلى ما يهدف إليه من إنهاء هذا الوضع– للتسلسل والتحشيد، ولتعبئة الجماهير التي يعمل عليها. فتعبر سلسلة الجماهير تلك عن نفسها من خلال طابع الحزب المؤسسي. وباضطراره هذا (الحزب) للتعامل مع ما هو مسلسل، يتحول هو نفسه جزئيًا لكيان خامل ومسلسل. ومن ثم، وفي محاولة منه لحماية نفسه، ينتهي به المطاف إلى معاداة الجماعات المنصهرة، على الرغم من أن هذه الجماعات هي جزء من الطبقة العاملة التي يحاول تمثيلها والتي طالما كان يجلبها الحزب نفسه إلى الحركة.



الاستيلاء على سجن الباستيل، للفنان جان بيير لويس

احدى شعارات مايو 1968 في باريس «ممنوع أن تمنع»

وهنا يكمن التناقض الجوهري للحزب، الحزب الذي نشأ من أجل تحرير الجماهير من التسلسل والذي تحوّل هو نفسه إلى مؤسسة. وعلى هذا النحو، يحمل في طياته العديد من السمات السلبية (ولا أعني هنا البيروقراطية أو أشكال الانحطاط الأخرى، بل أعني بالأحرى البنية المؤسسية ذاتها، والتي ليست بالضرورة بنية بيروقراطية) بحيث يجد نفسه مضطرًا، بشكل أساسي وفي جميع الحالات، لمواجهة جميع القوى الجديدة سواء حاول استخدامها أو نبذها. ولقد رأينا هذين الموقفين المختلفين اللذين تبناهما الحزبان الشيوعيان الفرنسي والإيطالي تجاه الطلاب؛ فقد لفظهم الحزب الفرنسي؛ وعلى نحو أكثر دهاء، حاول الحزب الشيوعي الإيطالي استقطابهم وتوجيه تجربتهم عن طريق التواصل والمناقشة. لا يستطيع الحزب سوى اختيار واحد من بين هذين المسلكين؛ فتلك هي حدوده الضمنية.

Serge Hambourg .. Crowd of marching protestors, sign reading "Sorbonne Teachers against Repression," May 10, 1968 .. Hood Museum of Art .. Photo courtesy of the artist

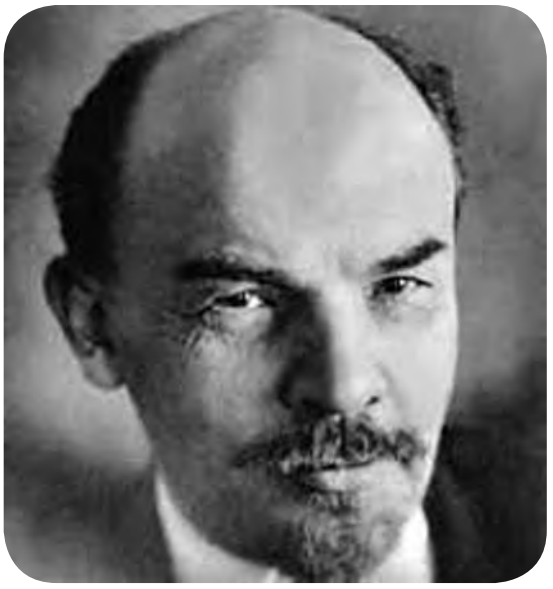
صور احدى تظاهرات الطلبة في فرنسا مايو 68

دعني أطرح عليك مثالاً تقليديًّا آخر، ألا وهو مسألة المركزية الديمقراطية. فطالما عملت المركزية الديمقراطية

مايو 1968 في فرنسا

في وضع ديناميكي فعال–في أثناء وضعية السرية وتنظيم النضال في روسيا على سبيل المثال، وكان هذا على وجه التحديد في الوقت الذي قام فيه لينين بتطوير نظريتها–ظلت شيئًا حيًّا. سادت المركزية فترة ما، حيث كانت ضرورة، وفي فترة أخرى سادت ديموقراطية حقيقية، إذ كان باستطاعة الناس النقاش والمجادلة وكانت القرارات تؤخذ على نحو مشترك. وبمجرد أن تم مأسسة المركزية الديموقراطية، كما كان الحال في جميع الدول الشيوعية، أصبح للمركزية أولوية على الديموقراطية، وتحولت الديموقراطية نفسها إلى «مؤسسة» خاضعة لقصورها الذاتي؛ فنجد، على سبيل المثال، الحق في الكلام، إلا أن مجرد حقيقة أنه ينبغي أن يكون حقًا –فقط أن يكون حقًا– تجرده من مضمونه وتفقده جوهره حتى يصبح، في الواقع، غير قائم أو قابل للتنفيذ. لذلك فالسؤال الحقيقي هو معرفة كيفية تجاوز التناقض المتأصل في طبيعة الحزب ذاتها، وذلك حتى يتمكن الحزب (ليس فقط في علاقته مع معارضيه أو فيما يتعلق بمهامه كمنظمة مناضلة، ولكن فيما يتعلق بالطبقة التي يمثلها) من تشكيل وساطة نشطة بين العناصر المتسلسلة والمتكتلة من أجل توحيدهم؛ وبعبارة أخرى، كيف يصبح الحزب قادرًا على استقبال القوى المنبثقة من الحركات وكيف يصبح قادرًا على تعميم التجربة للحركة ولنفسه، بدلاً عن المطالبة بتوجيهها.

مانيفيستو: لا يكمن إذًا الموضع الحقيقي للوعي الثوري في الطبقة بشكل مباشر أو في الحزب، بل في النضال. ومن هذا المنطلق، يظل الحزب حيًّا طالما كان أداة للنضال، ولكن فور تحوله الى مؤسسة فإنه بهذا يبدل الغاية بالوسيلة ليصبح هو نفسه غايته. ربما يكون من الممكن حل التناقض المتأصل في الحزب، والذي تُركز عليه، بقدر ما يحاول المرء التعامل مع مشكلة التنظيم السياسي للطبقة ليس من الناحية العامة، بل في حالات آنية محددة. ما يبدو مستحيلاً هو الحل الميتا–تاريخي[2].



فلاديمير لينين

ولذلك يبدو من الضروري تصور الظروف الموضوعية التي يمكن من خلالها حل هذه المعضلة في كل مرة. يفترض هذا الأمر، من وجهة نظرنا، شرطين؛ فأولًا وقبل كل شيء يجب أن تتجاوز الطبقة مستوى التسلسل لتصبح على نحو فعال وكليّ موضوع أو مثار العمل الجماعي.

سارتر: هذا شرط مستحيل؛ لا تستطيع الطبقة العاملة أبدًا التعبير عن نفسها بشكل كامل كفاعل سياسي نشط؛ ستظل هناك دائمًا مناطق أو أقاليم أو قطاعات- لأسباب تاريخية تتعلق بالتطور- متسلسلة، متكتلة وبعيدة عن تحقيق الوعي. فهناك دائمًا رواسب وبقايا. يوجد ثمة ميل شديد اليوم نحو تعميم مفهوم الوعي الطبقي والنضال الطبقي كعناصر سالفة تسبق النضال. فالأمر الوحيد القبلي والمسلم به هنا هو الوضع الموضوعي المتعلق بالاستغلال الطبقي. لا يولد الوعي إلا من خلال النضال، فالصراع الطبقي لا يوجد إلا بقدر ما توجد أماكن يدور فيها صراع فعلي حقيقي.

صحيح أن البروليتاريا تحمل داخلها فناء البرجوازية؛ وبالقدر نفسه من الصحة فالنظام الرأسمالي ملغم بتناقضات هيكلية. ولكن هذا لا يفترض بالضرورة وجود وعي طبقي أو صراع طبقي. ولكي يصبح هناك وعي ونضال، فمن الضروري أن يوجد من يناضل.

وبعبارة أخرى، الصراع الطبقي أمر ممكن عمليًّا في كل مكان في النظام الرأسمالي، ولكن في الحقيقة فهو يوجد فقط في المكان الذي يتم فيه بالفعل النضال. وعلى الجانب الآخر، يختلف النضال، حتى في أثناء حدوثه، باختلاف كل وضع. ففي فرنسا على سبيل المثال، تتنوع ظروف وأشكال النضال تنوعًا بالغًا؛ ففي سان نازير تحتفظ نضالات العمال، والتي تتسم بالعنف الشديد، بخصائص وسمات القرن الماضي؛ بينما في مناطق رأسمالية أخرى أكثر «تقدمًا»، تتخذ نضالات العمال طابعًا مختلفًا تصاحبه صياغة واضحة للمطالب التي قد تكون أضخم بيد أنها في سياق أكثر اعتدالاً. ولهذا فإنه من المستحيل أن نتحدث عن التوحيد، حتى فيما يتعلق بذلك الجزء من الطبقة العاملة الذي يناضل بالفعل، إلا من الناحية النظرية. لا تزيد الإضرابات العامة التي استغرقت 24 ساعة التي نظمتها الكونفدرالية العامة للعمل[3] (C.G.T) في أفضل الأحوال عن كونها رمزًا لنضال موحد.

مانيفيستو: ولكن ألسنا في مرحلة توحيد رأسمالي للمجتمع، فيما يتعلق بالبنية التحتية بقدر ما يتعلق الحال بالبنية الفوقية (أنواع الاستهلاك وأنماط الحياة، واللغة والتحشيد)؟ أليس صحيحًا أن تشظي الحالات الفردية يصاحبه «شمولية» للنظام أكثر وضوحًا من أي وقت مضى؟ وألا ينبغي أن يصاحب هذا الأمر، نتيجة له، تشكيل قاعدة أساسية موضوعية لوحدة الطبقة المتنامية ولوعيها الطبقي؟

سارتر: في الواقع، لا يزال الهيكل متنوعًا للغاية وغير مستقر.

مانيفيستو: لكن هل يوجد هناك ميل نحو التوحيد، أم لا؟

سارتر: نعم ولا. ففي فرنسا على سبيل المثال، تُبقي الرأسمالية على نحو مصطنع على آلاف المؤسسات الصغيرة التي لا يوجد سبب لوجودها من وجهة نظر العقلانية الاقتصادية؛ إلا أنها مفيدة للرأسمالية سواء لأنها تمثل قطاعًا سياسيًّا محافظًا (وهي الطبقات الاجتماعية التي تصوت لديجول أو بومبيدو) أو لأنها تقدم نمطًا اعتياديًا للتكاليف الرأسمالية للإنتاج على الرغم من زيادة الإنتاجية. في الواقع، لا تقضي التوجهات نحو الدمج على التنوع العميق في الأوضاع الهيكلية.

وأضف إلى ذلك أن الرأسمالية المتقدمة، بالنظر إلى وعيها بوضعها الخاص، وعلى الرغم من التفاوت الهائل في توزيع الدخل، تتمكن من تلبية الاحتياجات الأساسية لغالبية الطبقة العاملة – تبقى بالطبع المناطق الهامشية؛ 15 ٪ من العمال في الولايات المتحدة، والسود والمهاجرين؛ ولايزال هناك أيضًا كبار السن؛ ولا يزال هناك على الصعيد العالمي العالم الثالث. بيد أن الرأسمالية تلبي احتياجات أساسية محددة، كما أنها تلبي احتياجات بعينها خلقتها بشكل مصطنع؛ كالحاجة إلى السيارة على سبيل المثال. وهذا ما دفعني لمراجعة «نظرية الاحتياجات»

إذ لم تعد هذه الاحتياجات، في حالة الرأسمالية المتقدمة، متعارضة على نحو ممنهج مع النظام. بل على العكس، فقد أصبحت بشكل جزئي، وتحت سيطرة ذلك النظام، أداه لدمج البروليتاريا داخل عمليات محددة يولدها ويوجهها الربح. ينهك العامل نفسه في إنتاج السيارة، وفي كسب ما يكفي لشراء واحدة؛ ويعطيه إنجازه هذا انطباعًا بأنه قد لبى «احتياجًا» ما. يعطيه ذلك النظام الذي يستغله هدفًا ما وإمكانية لتحقيق ذلك الهدف في آن واحد. لذا فلا ينبغي البحث عن الوعي بالطبيعة غير المحتملة للنظام في استحالة تلبية الاحتياجات الأساسية، إنما في الوعي بالاغتراب قبل أي شيء، وبعبارة أخرى، في حقيقة أن هذه الحياة لا تستحق أن تعاش ولا معنى لها، وأن هذه الآلية خادعة، وأن هذه الاحتياجات مصطنعة ومخلّقة، وأنها زائفة ومُنهكة ولا تخدم سوى الربح. إلا أن الأصعب من ذلك هو توحيد صفوف الطبقة على هذا الأساس. لذلك لا أتفق مع أي من الرؤى المتفائلة التي قدمتها الأحزاب الشيوعية أو الحركات اليسارية، والتي يبدو أنها تعتقد أن الرأسمالية قد أصبحت من الآن فصاعدًا في وضع حرج. فلا تزال وسائل سيطرة الرأسمالية على الطبقات قوية؛ وهي أبعد ما يكون عن وضع الدفاع. أما فيما يتعلق بتكوين زمرة ثورية، فهذا يتطلب جهدًا طويل المدى وصبرًا في عملية بناء الوعي.

مانيفيستو: ولكن هذا التوحيد بدا فوريًّا وواضحًا في مايو 1968.

سارتر: بالتأكيد هذا أمر واضح تمامًا. إنها واحدة من الحالات النادرة التي رأى فيها الجميع في نضالات المصنع المحلي نموذجًا لنضالاته الخاصة.ثمة ظاهرة على النسق

من مظاهرات الطلبة 1968

نفسه، ولكن ذات بُعد أكبر بكثير، قد وقعت عام 1936. ولكن في هذا الوقت، لعبت مؤسسات الطبقة العاملة دورًا محددًا وحاسمًا. فقد بدأت الحركة عندما كان الاشتراكيون والشيوعيون في السلطة بالفعل، طارحين، إلى حد ما، نموذجًا سمح للطبقة بالوصول السريع للوعي، وانصهار الجماعات، والتوحيد.

أما في مايو، فلم تكن الأحزاب والنقابات خارج السلطة فقط، بل كانت أبعد ما يكون عن القيام بدور مماثل. فذلك العنصر الذي وحد النضال هو، في رأيي، شيء جاء من بعيد؛ كان هذا العنصر هو فكرة جاءت من فيتنام، والتي صاغها الطلاب في تلك العبارة «كل السلطة للخيال».

وبعبارة أخرى، تتسع مساحة الممكن والمحتمل أكثر بكثير مما عودتنا الطبقات المهيمنة على الاعتقاد به. فمن كان يظن أن 14 مليون فلاحًا سيستطيعون مقاومة أعظم قوة صناعية وعسكرية في العالم؟ ومع ذلك، هذا ما حدث. علمتنا فيتنام أن مساحة الممكن هائلة، وأنه ينبغي على المرء عدم الاستسلام. كان هذا الأمر رافعة تمرد الطلاب، وقد أدرك العمال ذلك. وفي التظاهرة الموحدة في 13 من مايو، أصبحت هذه الفكرة مسيطرة على نحو مفاجئ.

«فاذا كان باستطاعة بضعة آلاف من الشباب الصغير احتلال الجامعات وتحدي الحكومة، فلم لا نستطيع فعل الأمر نفسه؟» وهكذا منذ13 من مايو فصاعدًا، وباحتذائهم نموذجًا كانوا قد أُلهِموا به في تلك اللحظة من الخارج، شرع العمال في الإضراب وقاموا باحتلال المصانع.

لم يكن العنصر الذي قام بتعبئتهم وتوحيدهم برنامج مطلبي: فقد جاء هذا فيما بعد لتبرير الإضراب وبالطبع لم يكن ينقصهم دوافع من أجل القيام به.ولكن من المثير للاهتمام ملاحظة أن المطالب جاءت في وقت لاحق، بعدما قام العمال بالفعل باحتلال المصانع.

مانيفيستو: ومن ثم يبدو أنه، في أصل أحداث مايو، لم يكن هناك عنصر مادي مباشر، ولا تناقض هيكلي محدد مفجر للوضع؟

سارتر: في الخريف السابق، أثار شيء ما استياء عام بين العمال، وأعني هنا التدابير الرجعية التي اتخذتها الحكومة في مجال الضمان الاجتماعي. فقد ضربت تلك التدابير كافة السكان العاملين بمختلف مهنهم. ولم تتمكن النقابات- سواء بسبب المفاجأة او لعدم رغبتها في كشف أمرها أكثر مما ينبغي- من تقديم معارضة مناسبة لهذه التدابير. وإذا لم تخني الذاكرة، فقد كان هناك إضراب عام لمدة يوم، لكن كان هذا كل ما في الأمر. ومع ذلك، فقد استمر استياء عميق وغير معلن؛ لم يلبث أن تفجر مرة أخرى وبقوة في تظاهرات مايو. واليوم، هناك عنصر جديد يحمل إمكانية التوحيد، وهو ذلك الشعور بعدم جدوى

زيادات الأجور التي تم الحصول عليها آنذاك، بسبب زيادة الأسعار– ومن ثم انخفاض قيمة العملة.إلا أنه من الصعب التكهن سلفًا بما إذا كانت عوامل عدم الرضا الموحِّدة تلك ستفضي إلى تمرد موحَّد. في مايو، من ناحية أخرى، وقع هذا التمرد وفي رأيي لم يكن المُفجر هو وعي العمال باستغلالهم، ولكن إدراكهم قوتهم وإمكانياتهم وفرصهم المحتملة.

مانيفيستو: ولكن مع ذلك، باء تمرد مايو بالفشل وتبعه انتصار للرجعية. فهل تعتقد أن السبب في ذلك هو افتقاره للعناصر القادرة على دفع الثورة نحو تحقيق الهدف، أم لافتقاره للقيادة السياسية؟

سارتر: لقد افتقر إلى التوجه السياسي، ذلك النوع القادر على منح الحركة البعد السياسي والنظري الذي دونه لا يسعها إلا أن تخمد كما حدث بالفعل. فكان التمرد يفتقر إلى حزب قادر على تولي الحركة وإمكاناتها على نحو كامل. وفي الواقع، كيف كان بإمكان هيكل مؤسسي، كما هو الحال بالنسبة للأحزاب الشيوعية، وضع نفسه في خدمة شيء بوغت به؟ كيف كان لذلك الكيان أن يصبح مستعدًا بالكامل بردة فعل غير تلك التي تقول «دعونا نرى ما الذي يمكننا الحصول عليه من هذا الأمر»، أو «دعونا نستقطب الحركة نحونا كي لا تفلت منا»، وإنما بقول «هذا هو الواقع وينبغي علينا مساعدته بمحاولة منحه عمومية نظرية وعملية حتى ينمو ويزداد تطورًا؟» وعلاوة على ذلك، فإن الحزب الشيوعي الذي لا يمكنه تبني مثل هذا الموقف يصبح كما أصبح الحزب الشيوعي الفرنسي في ممارساته لمدة 25 عاما؛ كابحًا لأي حركة ثورية في فرنسا، يقمع أو ينبذ كل ما لا ينبثق منه وحده.

مانيفيستو: في الواقع وبينما تنتقد الأحزاب الشيوعية على وضعها هذا، فإنك تؤكد على الحاجة إلى لحظة توحيد وتنظيم للحركة؟

سارتر: بالتأكيد، وهنا تكمن المشكلة. فإننا في مواجهة رجعية، يصاحبها حكم رأسمالي قوي ومركب لديه قدرة هائلة على القمع والدمج. وهذا يتطلب تنظيمًا طبقيًّا مضادًا. تكمن المشكلة في معرفة كيف نحول دون انتكاس هذا التنظيم المضاد بتحوله إلى «مؤسسة».

مانيفيستو: متفقون. لكن من المثير للاهتمام ملاحظة أن الحاجة إلى تنظيم سياسي للطبقة يبدو متناقضًا مع توقع لماركس يفترض أنه مع نمو الرأسمالية، سوف تعبر البروليتاريا عن نفسها على الفور من خلال حركة ثورية دون تدخل وسيط سياسي للمساعدة. في أصل هذه الأطروحة، كان هناك قناعة بأن أزمة الرأسمالية ستحدث في وقت

مبكر إلى حد ما، وبأنه ثمة توترات وضغوط متنامية بداخل الرأسمالية لم يستطع النظام استيعابها- كتعارض تطوير قوى الإنتاج مع آليات التطور الرأسمالي على سبيل المثال. وفيما بعد، رأى لينين في تأميم قوى الإنتاج عنصرًا قادرًا، إلى حد ما، على تمهيد الطريق نحو التنظيم الاشتراكي للاقتصاد، بمجرد تحطيم الجهاز السياسي للدولة البرجوازية. نحن مجبرون اليوم على الاعتراف بقصور هذه الأطروحات. ففي المقام الأول، لا تدخل قوى الإنتاج في تناقض مباشر مع النظام، لأنها لا تمثل شيئًا محايدًا وموضوعيًّا، بل هي نتاج النظام وتخضع لأولوياته وتتأثر به.

سارتر: نعم، ليس من الضروري والمُقدر لتلك القوى الدخول في صراع؛ إذ يتم إنتاجها عن طريق ذلك النوع من التطور كما يتضح في اختيار تطوير الفضاء في المجال العلمي على سبيل المثال. أما فيما يتعلق بتأميم قوى الإنتاج، وعلى الرغم من أنه لا يصح هنا الحديث عن «طبقة»، إلا أنه يجب أن يدرك المرء أن تطور هذه القوى قد أدى إلى وجود بيروقراطية وتكنوقراطية معينة اكتسبت سلطة تحكم خطيرة على الجماهير ووسائل دمجهم في مجتمع استبدادي.

مانيفيستو: في الواقع، لا يتسم الانتقال من الرأسمالية إلى الاشتراكية بنفس السمات التي يتمتع بها الانتقال من الإقطاع إلى الرأسمالية. فقد تطورت علاقات الإنتاج الرأسمالية داخل المجتمع الإقطاعي على نحو تدريجي، وبدرجةكبيرة لدرجة أنه عندما انهار ذلك الأخير، لم يصبح أكثر من قشرة لواقع هيكلي مختلف نضج بداخله بالفعل. وهذا ما لا يمكن أن يحدث مع البروليتاريا، فلا يمكنها التعبير عن نفسها داخل النظام الرأسمالي من خلال أشكال جنينية من التنظيم الاشتراكي.

سارتر: تختلف السيرورات هنا حقًا، سواء من زاوية الهياكل أو علاقات الإنتاج أو الأفكار. فمنذ عصر النهضة فصاعدًا، لم تعد الثقافة إقطاعية ولكن برجوازية؛ فكانت الجماعات الاجتماعية الجديدة، كجماعة نبلاء الثوب[4]، برجوازية سبقت عملية التحول هذه ورافقت تأسيس علاقات الإنتاج الرأسمالية. استمرت مرحلة تكوين البرجوازية لقرون وعبرت عن نفسها في بديل كان موجودًا في المجتمع القائم. هذا لا يمكن أن يحدث في حالة البروليتاليا- ولا حتى على مستوى الثقافة. إذ لا تمتلك البروليتاريا ثقافة مستقلة بذاتها؛ فهي إما تستخدم عناصر الثقافة البرجوازية أو تعبر عن رفض تام لأي ثقافة، وهي طريقة لتأكيد افتقارها لوجود ثقافة خاصة بها. قد يتم الاعتراض على هذا بأن البروليتاريا تمتلك، مع ذلك، "مقياسًا للقيم" مناسبًا لها. وبالطبع، طالما هي راغبة في ثورة، فهي ترغب في شيء ما مختلف عما هو موجود الآن. إلا أنني أشك بشأن مصطلحات كـ"مقياس القيم" التي يمكن أن تتحول بسهولة إلى نقيضها.كان تمرد الطلاب تعبيرًا نموذجيًّا عن مشكلة الثقافة المضادة؛ فقد كان رفضًا انتهى به المطاف إلى الاستعارة، بالنظر إلى افتقاره إلى صياغته ووضوحه الخاص، على الرغم من أن تلك الاستعارة منحتهم معان مناقضة، وسلسلة من الفخاخ الأيديولوجية من معارضيهم (كالتبسيط المفاهيمي والتخطيطية والعنف الخ).

مانيفيستو: الثورة المضادة للرأسمالية إذًا هي ثورة ناضجة وغير ناضجة في الوقت ذاته؛ فالعداء الطبقي ينتج التناقض ولكنه ليس قادرًا في حد ذاته على إنتاج البديل. ومع ذلك إن كنا لا نرغب في اختزال الثورة في الإرادة الخالصة أو الذاتية الخالصة، أو العكس، وإن لم نكن ننتوي العودة إلى النشوئية أو التطورية، فعلى أي أساس تحديدًا يمكننا إعداد بديل ثوري؟

سارتر: مرة أخرى أكرر، على أساس «الاغتراب» أكثر مما على أساس "الاحتياجات". اختصارًا؛ على أساس إعادة بناء الفرد والحرية، والتي توجد حاجة ملحة له للدرجة التي لا تستطيع معها أكثر أساليب الدمج تطورًا الانتقاص منها أو التغلب عليها. ولهذا السبب تسعى تلك الأساليب لتلبية هذه الحاجة على نحو وهمي. تستند جميع أنماط «الهندسة البشرية» أو «علم النفس الصناعي» على فكرة أن على صاحب العمل التعامل مع مرؤوسيه باعتبارهم أنداد، لأنه ليس هناك من يستطيع التخلي عن هذا الحق في المساواة- وهذا مفهوم ضمنًا. والعامل الذي يقع في فخ «العلاقات الإنسانية» الأبوية يصبح ضحيتها، حتى يصل إلى الدرجة التي تجعله يسعى للحصول على مساواة فعلية.

مانيفيستو: هذا صحيح، ولكن كيف يمكن للمرء أن يبرهن على أن هذه الحاجة هي نتاج الرأسمالية المتقدمة وأنها ليست مجرد آثار وبقايا للـ«الإنسانية» التي سبقت الرأسمالية؟ ربما كان من الضروري البحث عن الإجابة تحديدًا في التناقضات الكامنة في تطور رأس المال،كما هو الحال على سبيل المثال في تشظية العمل في مقابل مستوى من التعليم يفوق ما يتطلبه الدور المنوط بالعامل القيام به؛ أو في تطوير التعليم الكمي والنوعي الذي يوازيه فرص عمل غير ملائمة؛ أوفي زيادة الاحتياجات والعقبات التي تحول دون تلبيتها؛ وهو ما يمثل باختصار إحباط مستمر لقوى الإنتاج المتمثلة في الإنسان.

سارتر: الحقيقة أن تطوير رأس المال يزيد من البلترة -ليس بمعني الإفقار المدقع المطلق، بل بالتدهور الثابت في العلاقة بين الاحتياجات الجديدة والدور الذي يقوم به العمال، وهو تدهور ناجم عن التطور وليس الركود.

مانيفيستو: إذًا، فالتنظيم السياسي الثوري للطبقة يتطلب إعداد بديل. ويبدو لنا أن هذه المشكلة لم تحظ بالاهتمام الكافي خلال أحداث مايو. فقد اعتمد أولئك الذين اتخذوا مواقف ماركيوزية[5] أو عفوية على طريقة كوهن بندت[6] – حصرًا على الرفض والنفي؛ وبذلك، لم يكونوا قادرين حتى على ضمان استمرار النضال، إذ تسعى الغالبية العظمى من المواطنين في المجتمعات المركبة والمتقدمة لمعرفة ما هو المطروح. وعلى الرغم من أنها مضطهدة ومغتربة فالطبقة العاملة قادرة على الحصول على الحد الأدنى من وسائل العيش، ولابد أنها ستتساءل حول البديل المطروح لما سيتم تدميره. ومن ناحية أخرى، لم ير أولئك الذين اتخذوا مواقف مناهضة لمواقف كوهن بيندت- كآلان تورين وسيرجي ماليه على سبيل المثال- أن هناك ضرورة لطرح بديل لأن تطور قوى الإنتاج، وفقًا لهم، والنضج الذاتي للجماهير من شأنه أن يجعل الحكم الذاتي للمجتمع ممكنًا على الفور. ويبدو لنا هذا أيضا أمرًا

علم اتحاد الجمهوريات السوفيتية

مغلوطًا؛ لأنه بينما هو صحيح أن تطور الرأسمالية ينضج إمكان الثورة بخلقه لاحتياجات جديدة وقوى جديدة، فمن الصحيح أيضًا أن تلك الأشياء تعكس النظام الذي ينتجها. ولهذا فإن الانهيار المفاجئ للنظام يؤدي بالضرورة إلى تدهور الإنتاج، وهذا يعني أنه من الوهم الاعتقاد بأن الاشتراكية هي النظام الإنتاجي الموروث من الرأسمالية مضافًا إليه الحكم الذاتي.ما ينطوي عليه الأمر هو نظام من نوع مختلف تمامًا، في سياق محلي ودولي يعمل وفقًا له. وهذا يشير إلى الحاجة إلى نموذج انتقالي من أجل إعداد بديل، من أجل مشروع ثوري يعمل على تشكيل وبلورة فكرة المجتمع الجديد. وهذا بالتالي يعيدنا إلى الحديث عن مسألة التوحيد، عن الإعداد السياسي، وعن الحزب.

سارتر: لا شك أن هناك ضرورة لوجود نظرية ما للانتقال إلى الاشتراكية. فماذا لو احتدم الموقف في فرنسا أو ايطاليا وأدى إلى الحصول على السلطة. فما هي الأفكار التي لدينا حول قدرة دولة ذات مستوى مرتفع من التصنيع على إعادة بناء نفسها على أساس اشتراكي، بينما تتعرض إلى مقاطعة خارجية وانخفاض في قيمة عملتها وحصار يفرض على صادراتها؟ وجد اتحاد الجمهوريات الاشتراكية السوفيتية نفسه في هذا الموقف عقب الثورة. وعلى الرغم من التضحيات الفادحة والخسائر الهائلة التي لحقت به بسبب الحرب الأهلية، وعلى الرغم من الحصار السياسي والاقتصادي الخانق، كانت المشكلات التي يتعين عليه حلها أقل تعقيدًا من تلك التي قد يواجهها أي مجتمع متقدم اليوم. ومن هذا المنطلق، لا أحد منا، ولا أي حزب شيوعي مهيأ لذلك. أنت تتحدث عن ضرورة وجود منظور سياسي للتحول والانتقال. ليكن الأمر كذلك. لكن أين هو ذلك الحزب الشيوعي الذي قام بتطوير نظرية انتقال ثوري في بلد لديها رأسمالية متقدمة وغير مكتفية ذاتيًا؟

مانيفيستو: لم تطرح الأحزاب الشيوعية منذ العشرينات مسألة الانتقال إلى الاشتراكية على الأجندة فيما يتعلق بالدول الرأسمالية المتقدمة.

سارتر: بالضبط. لاسيما منذ الحرب واتفاقيات يالطا. لذا، لم يكن هناك تفكير جاد بشأن البدائل. وهذه ليست مسألة ثانوية إذا أردنا أن نفهم ما أصبحت عليه الأحزاب الشيوعية. إن تقييم الحزب الشيوعي الفرنسي الوارد في كتاب «الشيوعيين الفرنسيين» لآني كريجل، في مجمله تقييم وحكم قاس؛ إلا أن ما يتبقى لدينا بشكل ضمني على الرغم من كل المغالطات والإخفاقات في سردية كريجل، هو أن الحزب، بقدر ما هي معنية، يشكل بديلاً مفترضًا بصرف النظر عن سياساته الفعلية. بالفعل، يشكل الحزب البديل البروليتاري للمجتمع الرأسمالي في فرنسا. هذا الاستنتاج غير منطقي. ففي اللحظة التي نتوصل فيها إلى اتفاق يؤكد على ضرورة وجود تنظيم سياسي للطبقة، ينبغي علينا أيضًا إدراك أن المؤسسات «التاريخية» للحزب الشيوعي مؤسسات غير مؤهلة على الإطلاق لتأدية المهام التي نسعى إلى تكليفها بها. كنا نقول للتو إنه دون لحظة توحيد للنضال، وبدون وسيط ثقافي واستجابة إيجابية، يستحيل أن يتجاوز الأمر التمرد؛ والتمردات دومًا مهزومة سياسيًّا. نحن نتفق على ذلك.

اصطدام الطلبة بالبوليس في أحداث مايو 68 في فرنسا

لكن هذا لا يغير بأي حال حقيقة أن الحزب المؤسسي غير قادر على العمل كوسيط بين الثقافة والنضال؛ وذلك لأن أفكار الجماهير التي لا تزال مضطربة، مشوشة وغير منظمة (على الرغم من كونها أفكارًا تعكس التجربة) يتم تشويهها تمامًا بمجرد ترجمتها ونقلها بواسطة الآليات الأيديولوجية للحزب، وتقدم علاقة مختلفة تمامًا مع ما نسميه الثقافة. ولكي يعمل المخطط الذي تقترحه، سيكون من الضروري أن يصبح الحزب قادرًا باستمرار على مقاومة مأسسته. ودون ذلك، سيتم دحض المخطط بأكمله. إذا كان الجهاز الثقافي للأحزاب الشيوعية عديم الجدوى عمليًا، فذلك لأن نمط وجود الأحزاب الشيوعية يعطل جهودها الجماعية في التفكير وليس بسبب افتقارها إلى المثقفين الجيدين. فلا يمكن فصل الفكر والعمل بعيدًا عن التنظيم. فالمرء يفكر بحسبما تم هيكلته ويعمل وفقًا لتنظيمه. وهذا هو السبب في أن فكر الأحزاب الشيوعية أصبح بشكل تدريجي فكرًا متحجرًا.

مانيفيستو: على الجانب التاريخي، اتخذت الأحزاب الشيوعية وطورت طابعها الخاص في سياق الأممية الثالثة وفي الأحداث السياسية والأيديولوجية التي وقعت داخل الاتحاد السوفيتي والمعسكر الاشتراكي. فكونت هذه الأحزاب واقعًا أثر على بنية الطبقة وهيكلها، وأنتجت أشكالاً محددة من الحراك والأيديولوجيات والتغييرات في القوى القائمة. ومع ذلك، نحن نشهد اليوم، حركة طبقية، ولأول مرة في أوروبا، تميل إلى وضع نفسها في علاقة جدلية مع الأحزاب الشيوعية، وإلى التماهي معها على نحو جزئي فقط. تشكل هذه الحركة عبئًا على الأحزاب التي يتوجب عليها إما رفضها ونبذها أو التأثر بها وتعديل نفسها. (فلا تبدو الفرضية التي تقول إنه من الممكن استيعاب الحركة من قبل الأحزاب واقعية، كما تبين لنا من قبل الطلاب). وفي كلتا الحالتين، تكمن المشكلة المطروحة في أسلوب جديد لوجود الحزب، سواء خلال الأزمة وتجديد الأحزاب القائمة أو من خلال بناء جديد للخطاب السياسي الموحد للطبقة. فهل طريقة الوجود الجديدة هذه ممكنة؟ هل الحزب مقدر له أن يصبح ممأسسًا على نحو تدريجي وأن يعزل نفسه عن الحركة التي منحته الحياة، كما ذكرت في البداية، أو هل يمكننا تصور وجود منظمة قادرة على النضال على نحو مستمر في مواجهة القيود والتصلب والمأسسة التي تهددها من الداخل؟

سارتر: على الرغم من أنني أعترف بالحاجة إلى التنظيم، إلا أنه يجب أن أعترف أنني لا أرى كيف يمكن حل العقبات التي تواجه أي بنية مستقرة.

مانيفيستو: إيجازًا لما قلته للتو، سيحتاج الحزب السياسي إلى

لويس ألتوسيير

ضمان نمو واستقلال النضالات الجماهيرية بدلاًعن كبحها وتقييدها؛ وأن يضمن أيضًا تطوير ثقافة مضادة؛ وأخيرًا عليه أن يعرف كيف يطورموقف عالمي شامل من نمط الفهم والعلاقات الاجتماعية التي يرتكز عليها المجتمع. وكما يبدو، فهذه هي المهام المحددة للحزب، بقدر ما يتجاوز طابعها العالمي المشكلات التي يمكن أن تحلها لحظة النضال المحددة والجماعة المنصهرة.

سارتر: نعم، لكن لا يمكن حل هذه المشكلات دون الحزب أيضًا.

مانيفيستو: متفقون. ولكي نجد مخرجًا من هذا، ربما طرحنا بعض الفرضيات. فقبل أي شيء، ينبغي على الحزب الثوري، حتى يتسنى له الإفلات من المأسسة، أن يعتبر نفسه وبشكل دائم في خدمة نضال له أبعاده الخاصة ومستوياته السياسية المستقلة. وهذا ينطوي على تجاوز النموذج اللينيني أو البلشفي للحزب- من أصوله وحتى الجبهات الشعبية- الذي يفترض بموجبه وجود محض فصل دائم بين لحظة النضال الجماهيري المعنية بمطالب محددة وبين اللحظة السياسية الخاصة للحزب. تاريخيًّا، لم يتجسد هذا التجاوز إلا في «السوفيتات».هذا أقرب لنموذج ثورة اجتماعية وليس ثورة سياسية بحتة؛ ثورة تنتزع فيها السوفيتات، وليس الحزب، السلطة. وعلاوة على ذلك، يجب أن تتجاوز الحركة الثورية قصور اللينينية، فلطالما كانت نظرية الثورة وحتى وقتنا هذا «نظرية استيلاء على السلطة» أكثر من كونها «نظرية مجتمع». وكانت النتيجة هي فشل الأحزاب الشيوعية في تحليل المجتمعات الرأسمالية المتقدمة وعجزها عن التبشير بالأهداف التي يجب أن تحققها الثورة؛ وبعبارة أخرى، أصبحت النتيجة عجزًا في فهم الاحتياجات الجديدة التي عبرت عنها الحركة والتعبير عن كيفية تلبيتها. (وهذا ما حدث مع الطلاب؛ فلم يكن هناك فهمًا أو حلولاً للمشكلات التي قاموا بطرحها بشأن دورالتعليم وعلاقته بالمجتمع وما يتعلق بشكل ومضمون نوع غير سلطوي من التعليم). ثالثًا، هناك حاجة إلى تقصي وتفكير دائم حتى تصبح النظرية قادرة على أن تشمل شتّى جوانب وملامح الحركة. فالتنظيم السياسي للطبقة الذي يدّعي الماركسية لا يفكر فقط بشكل استنتاجي؛ فهو يفسر التجربة من خلال منهجيةأو إطار أو فيما يتعلق بفئات أو مقولات مثل ”رأس المال“ أو «الطبقة» أو «الإمبريالية».. إلخ. وهكذا، وطالما بقيت العلاقة بين الحزب والطبقة مفتوحة-وهذا وحده قادرعلى منع إعطاء خصوصية لتجربة مجزأة ومأسسة اللحظة السياسية الموحدة- علينا أن نجد حلاً لهذه المشكلات الثلاث.

سارتر: أتفق معك ولكن بشرط أن يعبر هذا الجدل عن نفسه كسلطة مزدوجة، وألا يتم ادعاء القدرة على حله من خلال مخطط سياسي بحت. وحتى في ذلك الحين، يبقي لدينا العديد من المشكلات. انت تتحدث عن ”إطار“ منهجي أو

نظري، موجود آنفًا ويمكن تفسير التجربة من خلاله. ولكن ألن يظل مفهوم رأس المال مفهومًا ضعيفًا ومجردًا ما لم نشرح باستمرار من جديد تحليل الرأسمالية الحديثة عن طريق البحث، والنقد الدائم لنتائج البحث والنضال؟ الفكر الحقيقي واحد بالتأكيد، لكن وحدته أمر جدلي-ولا يكون حيًّا إلا عبر التشكيل الدائم. والمطلوب هو بناء علاقة بين البشر لا تضمن الحرية فقط، بل حرية ثورية للفكر- علاقة تمكن البشر من التثبت من المعرفة ثم نقدها. هذه هي الطريقة التي تقدمت بها المعرفة على أي حال، ولكنها لم تكن قط الطريقة التي تقدمت بها "الماركسية" في الأحزاب الشيوعية. فينبغي على الحزب- التنظيم السياسي للطبقة- أن يتيح لأعضائه إمكان الابتكار والإبداع والاشتباك في جدل متبادل بدلاً عن تقديم نفسه كمدير للمعرفة المكتسبة وذلك حتى تنمو الثقافة الإبداعية لأعضائه، ولكي يمكنهم من الحصول على أقصى قدر من المعرفة الحقيقية. إذا نظرنا إلى خارج الحزب سنجد أن الجدل حول الماركسية لم يكن قط أكثر ثراءً مما هو عليه الآن لأن هناك- لاسيما منذ تفكك الوحدوية وطرح مشكلة تنوع الاشتراكية- عدة تساؤلات ماركسية وخلافات داخلية.

مانيفيستو: ولكن هذه خلافات حول تأويلات أو تفسيرات نصوص مقدسة، ومشاجرات حول الشرح والتفسير أكثر من كونها تجديد للإبداع والتفسير الخلاق للواقع.

سارتر: هذا ليس صحيحًا تمامًا. بالطبع، النقاش حول النصوص هو السائد. ولكن فلتنظر لنموذج ألتوسير؛ هو ببساطة لا يشارك في التفسير. ويجد المرء فيه نظرية للمفهوم وللمعرفة النظرية المستقلة لدراسة التناقضات من زاوية التناقض السائد أو «الحتمية المفرطة». وهذه تساؤلات أصلية وأساسية لا يمكن نقدها دون إعداد وتطوير نظري جديد. لقد اضطررت بشكل شخصي، من أجل نقد ألتوسير، إلى الرجوع مرة أخرى إلى فكرة «المفهوم» ورسم

ليفي شتراوس

سلسلة من الاستنتاجات في أثناء هذه العملية. ويمكن قول الشيء نفسه على مفهوم «البنية» الذي قدمه ليفي شتراوس والذي حاول بعض الماركسيين استخدامه، سواء على نحو مثمر أم لا. وبعبارة أخرى، يتطلب النقاش الحقيقي دائمًا جهدًا ويؤدي إلى نتائج نظرية جديدة. فإذا ما أردنا استقصاءً حقيقيًّا وأصيلاً، فهذا يتطلب منا وضع بنية أو قوام يضمن إتاحة النقاش؛ ودون ذلك، فحتى النموذج النظري الذي قد يرغب التنظيم السياسي في وضعه قبل تجربة الطبقة، غير قابل للتنفيذ. وهذا تناقض أبدي داخل الحزب، في الواقع هو قيد يكبل كل الأحزاب الشيوعية. تمامًا بتعقيد فرضية العلاقة نفسه «المفتوحة» بين التنظيم السياسي الموحد للطبقة، الحزب على سبيل المثال، والحكم الذاتي للجماهير في المجالس أو السوفيتات. ولا ينبغي أن ننسى أنه عندما تم تجربة هذا، في روسيا ما بعد الثورة، سرعان ما اختفت التنظيمات الموحدة للجماهير ولم يتبق سوى الحزب. وهكذا نتجت عملية جدلية ضرورية في اتحاد الجمهوريات الاشتراكية السوفيتية، في الحزب الذي حاز على السلطة التي كان يجب أن تستحوذ عليهاالسوفيتات وتحافظ عليها. وربما يمكن أن يختلف الأمر اليوم، إلا أنه في سنوات تطويق الدول الرأسمالية لاتحاد الجمهوريات الاشتراكية السوفيتية، وفي ظل الحرب

الأهلية ونقص الموارد الداخلي المروع، فليس من الصعب فهم العملية التي أجهزت تمامًا على تجربة السوفيتات. وهذا هو السبب الذي جعلني أكتب من آن لآخر أنه عندما يتعلق الأمر باتحاد الجمهوريات الاشتراكية السوفيتية، ينبغي علينا الحديث عن دكتاتورية من أجل البروليتاريا وليس دكتاتورية البروليتاريا، بمعنى أن الحزب أخذ على عاتقه مهمة تدمير البرجوازية نيابة عن البروليتاريا. وعلاوة على ذلك، وحتى يتسنى للسوفيتات البقاء والاستمرار، لم يكن هناك مفر من أن تجد البروليتاريا نفسها، كما يحدث أينما تقع ثورة، مطالبة بالتخلي عن الأهداف التي كانت، قبل الثورة، الأهم والأكثر تحديدًا لنضالها، ألا وهي زيادة الأجور وتقليل عدد ساعات العمل. لم يكن للأمر أن يصير على خلاف ذلك، إذ لم يكن من السهل على العمال أنفسهم التنازل عن هذه الأهداف، حتى وإن مروا بتجربة الحكم الذاتي في محل عملهم. وأخيرًا، وللحديث عما هو ذو أهمية ودلالة اليوم، يبدو لي أنه من الصعب إنشاء أي مجالس أو سوفييتات في وجود تعبير «تاريخي» قوي عن الطبقة العاملة في هيئة نقابة أو حزب. فكان لدينا في فرنسا، تجربة لجان للفعل. لكن سرعان ما تم حلها، ليس لأنها كانت محظورة، ولكن لأن النقابات العمالية سرعان ما استأنفت السيطرة على الوضع.

مانيفيستو: لا يبدو هذا التناقض الأخير مستعصيًّا على الحل. إن كل صراع نقابي لا يقتصر فقط على المفاوضات حول الأجور ولكن يتضمن أيضًا إيقاع العمل وساعاته تنظيمه والسيطرة عليه، يظهر الحاجة إلى أشكال مباشرة لتنظيم العمال. فدون تجمع وحدوي على مستوى القاعدة، يمتلك شخصية مستقلة ومستوى سياسي عال، لا يمكن إجراء مفاوضات بهذا الحجم. وهكذا وبهذه الطريقة يكون نضال النقابة العمالية الذي يفرض إعادة اكتشاف مشكلة المؤسسات المباشرة للطبقة. وهذه مسألة خبرة، وليست اختراعًا فكريًّا. وبالطبع تقف هذه الأشكال ضد التيار المحافظ والبيروقراطية. لكن يجب على المرء أن يأخذ بعين الاعتبار بعض القيود المحددة التي تشكل جزءًا من طبيعتها وتكوينها. ومن هذا المنطلق، تعد التجربة الإيطالية مثيرة للاهتمام،فما بين الحزب أو النقابة من ناحية وبين الحركة من ناحية أخرى،البديل ليس دائمًا، كماكنت تقترح، إما رفضًا أو اختزالاً في دور حزام النقّل. فنحن هنا مواجهونبتوتر اجتماعي، يفترض أشكالاً خاصة به،وفي الوقت نفسه، يثقل على المؤسسات التقليدية للطبقة دون أن يجد نقطة توازن سواء في الأولى أو الثانية. وفي الواقع، وبينما تبدو لنا حدود وقيود النقابة قائمة ومعروفة، فإن لدى مؤسسات الديموقراطية المباشرة قيودها هي الأخرى، على الرغم من أنها تعمل بشكل عام على نحو فائق الكفاءةفي أثناء فترات الاحتدام -كما حدث في شركة فيات إبان النضالات الأخيرة- إلا أنها تعرض نفسها لخطر أن تتحول فيما بعد، ودون وعي، لأدوات للفصل بين جماعة وأخرى وبين مشروع وآخر، ومن ثم أن تصبح مفيدة للإدارة. ألا تشكل النقابة، في هذه النقطة وعلى الرغم من كل القيود والحدود، دفاعًا في مواجهة هشاشة المؤسسات الجديدة؟ في الواقع، تبدو الحركة اليوم أكثر ثراءً وتعقيدًا من المعبر السياسي عنها.

سارتر: على أي حال، ما يبدو لي مشوقًا في مخططك هو ازدواجية السلطة التي تتنبأ بها. وهذا يعني وجود علاقة مفتوحة وغير قابلة للاختزال بين لحظة التوحيد، التي تقع على عاتق التنظيم السياسي للطبقة، وفترات الحكم الذاتي، والمجالس، والجماعات المنصهرة. أنا أصر على استخدام كلمة «غير قابلة للاختزال» حيث لا يمكن سوى أن يوجد توتر دائم بين اللحظتين. سيظل الحزب يحاول أن يختزل الحركة في مخططه الخاص للتأويل والتطور -للدرجة التي يرى نفسه فيها يعمل «لصالحها؛ بينما سوف تحاول فترات الحكم الذاتي دومًا أن تسقط تحيزها القائم على المعضلة المتناقضة للنسيج الاجتماعي. ومن خلال هذا الصراع، ربما يمكن التعبير عن بداية التحول التبادلي؛ ومع ذلك، لا يسع هذا التحول- حتى يظل تحولا ثوريًّا- إلا أن يسير في طريق الحل التدريجي للعنصر السياسي في مجتمع لا يميل فقط إلى الوحدة وإنما أيضا إلى الحكم الذاتي. بصيغة أخرى، ذلك المجتمع الذي يسعى إلى تحقيق ثورة اجتماعية تلغي، بالتعاون مع الدولة، جميع اللحظات الأخرى، السياسية منها على وجه التحديد. اختصارًا، هذا جدل موجه للغاية لدرجة إعادتنا إلى مخطط التطور لماركس. وحتى الآن، لم يحدث ذلك بعد؛ إلا أنه ربما بدأت الظروف المواتية لذلك في الوجود داخل المجتمعات الرأسمالية المتقدمة. وهذه مجرد فرضية مطروحة للعمل عليها على أي حال.

هوامش المترجم:

* نشر هذا الحوار في العدد السابع من دورية Socialist Register في 27 أغسطس 1970 وأجرته جماعة مانيفستو الراديكالية الإيطالية

1 هتاف اقتحام سجن الباستيل خلال الثورة الفرنسية الأولي عام 1789.

2 كل ما هو خارج السرد أو المساءلة التاريخية؛ ما يتجاوز التاريخ.

3 أطلق هذا اللقب في ظل النظام القديم في فرنسا على الارستقراط الفرنسيين الذين تقلدوا مناصب قضائية أو إدارية. وكقاعدة، لم يمنح هذا المنصب حامله ألقاب النبلاء كلقب البارون أو الكونت أو الدوق (إلا أن حامل اللقب يستطيع الحصول على مثل تلك الألقاب) وعادة ما ارتبطت بتأدية مهام معينة.

4 نسبة إلى الفيلسوف والمفكر الألماني الأمريكي هربرت ماركوزه والمعروف بتنظيره لليسار الراديكالي وحركات اليسار الجدد ونقده الحاد للأنظمة القائمة.

5 هو سياسي فرنسي ألماني. كان زعيمًا طلابية خلال الاضطرابات التي وقعت في مايو 1968 في فرنسا.

6 هي الاتفاقية الموقعة بين الاتحاد السوفيتي بزعامة ستالين وبين بريطانيا بزعامة تشرتشل والولايات المتحدة بزعامة روزفلت. وقعت هذه الاتفاقية في مدينة يالطا السوفياتية الواقعة على سواحل البحر الأسود من 4 إلى 11 فبراير عام 1945، ولقد ناقش المؤتمر كيفية تقسيم ألمانيا وكيفية محاكمة أعضاء الحزب النازي وتقديمهم كمجرمي حرب، بالإضافة إلى كيفية تقسيم ألمانيا هل إلى أربع كما رغبت بريطانيا والولايات المتحدة أي بزيادة فرنسا أم إلى ثلاث كما رغب الاتحاد السوفيتي، وأيضًا تقسم مدينة برلين بالطريقة نفسه التي قسمت بها ألمانيا. [ويكيبيديا].

مراجعات

الواقعية والغرائبية في رواية مانفستو الديك النوبي

رياض حمَّادي

الصراع حول ابن تيمية

قراءة في كتاب «ابن تيمية وعصره»
الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2018

علاء عوض عثمان

جيل السبعينيات عاريًا!

قراءة في رواية «باب الخيمة» لمحمود الورداني
دار العين للنشر، 2018

يحيى وجدي

1

غلاف مانفستو الديك النوبي

الواقعية والغرائبية في رواية مانفستو الديك النوبي

رياض حمّادي

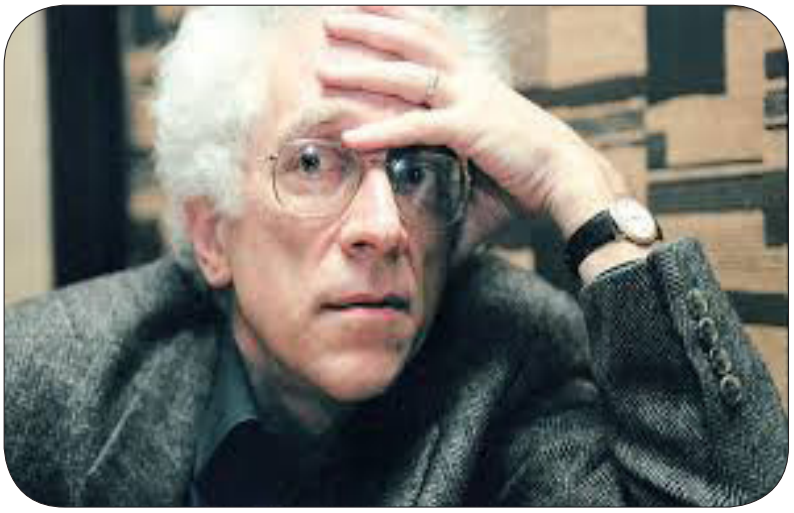
طالما لجأت الرواية العربية الحديثة إلى السحر وخوارق الطبيعة عنصرًا أساسيًّا في الحبكة. لا يعني هذا بالضرورة إغراقها في الفضاءات الوهمية على نحو مطلق أو قطعها كل علاقة بالواقع. نذكر من الروايات التي استخدمت هذا النوع من الحكي على سبيل المثال روايات سليم بركات «أرواح هندسية»، و«فقهاء الظلام» و«الأختام والسديم». والغرائبية جانب أساسي في أعمال الروائي الكردي السوري بركات، والبعد الواقعي السحري إحدى سمات روايات الطيب صالح. ومن الروايات العربية التي تعتمد بنيتها

روجي كايوا

السردية على الغرائبية رواية «فرانكشتاين في بغداد» للروائي العراقي أحمد سعداوي، ورواية «طائر أزرق نادر يحلق معي» للروائي المغربي يوسف فاضل، ونجدها في أعمال اليمني محمد مثنى في «روايته مدينة المياه المعلقة»، ورواية «الواحد» لليمني طلال قاسم، ورواية «حشرات الذاكرة» لجمال حسن، ورواية «ضريح أبي» للروائي المصري طارق إمام، كما نجدها في أعمال الروائي المصري أشرف الخمايسي؛ «منافي الرب» و«انحراف حاد» و«ضارب الطبل»، وغيرها الكثير من الروايات العربية.

سمات الغرائبية وأهدافها

تُعرف الغرائبية بأنها تقنية تخييلية، أو «طريقة في الحكي يمتزج فيها الواقعي باللا واقعي والطبيعي باللاطبيعي عن طريق تركيب احتمالين خارجيين، الأول عقلي والآخر لاعقلي، بمعنى استثمار ما هو علمي، وما هو ميثولوجي». وتُعرِّف إرينبسيير الفانتازيا بقولها إنه «ينبني على المفارقة والتناقض وبسط انسجام لغوي أسلوبي.» في حين يعرفها تودوروف بأنها «تردد كائن لا يعرف سوى القوانين الطبيعية أمام حادث له صبغة فوق طبيعية». الفانتازيا عند روجي كايوا هي «فوضى وتمزيق ناجم عن اقتحام لما هو مخالف للمألوف، وتقريبًا غير المحتمل، في العالم الحقيقي المألوف.. إنه قطيعة للانسجام الكوني، إنه المستحيل الآتي إلى الفجأة»().



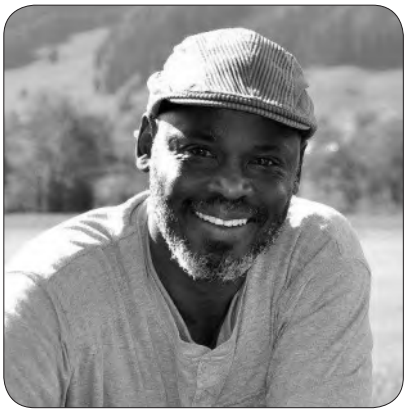
تيزيفتان تودوروف

الشرط وجواب الشرط في الخطاب الروائي الغرائبي يشكلان معادلة، حيث الشرط هو الحدث الفوق طبيعي، وجوابه إما التفسير العقلي أو الفوق طبيعي. وفقًا لتودوروف فالقارئ والحدث ونهايته «عاملان في تحديد فانتاستيكية العمل الروائي، فإذا انتهت الرواية إلى تفسير طبيعي، فإنها تنتمي إلى الأدب الغرائبي، بعد حدوث أحداث ذات بعد فوق طبيعي، لكنها تجد لها حلًا طبيعيًا». أما العجائبي فهو حدوث أحداث وبروز ظواهر غير طبيعية، مثل تكلم الحيوانات ونوم أهل الكهف لزمن طويل، والطيران في السماء أو المشي فوق الماء، هذه الأحداث تنتهي بتفسير فوق طبيعي [1].

التفسير المتعدد والمفتوح سمة من سمات الخطاب الفانتازي، وهو تعدد ينتقل إلى مرحلة أعلى هو التأويل، وفي هذا المستوى يمكن تقديم تأويلات تتصادم فيما بينها، «فكل المحكيات الفانتاستيكية تتكون من مجموعة أفعال غامضة تؤول إلى تفسير كما يمكن ألا تؤول إليه، فتظل غامضة تخفي أسرارها وعالمها الداخلي الخاص بها». والهدف الأدبي في الرواية الغرائبية» لا يجيب، بالضرورة عن أسئلة علمية بأجوبة علمية ولكنه مفتوح، وهي سمة الرواية عمومًا والتي لا تقدم أجوبة للمجتمع بقدر ما هي رؤية يُنظر منها إلى الواقع.» أو كما يقول جان بول سارتر بأن «جوهر الفانتاستيك أن يعطي صورة مقلوبة لاتحاد الروح بالجسد».

عالم مانفستو الديك النوبي

تتسم رواية منفستو الديك النوبي، للروائي السوداني عبد العزيز بركة ساكن، بالمفارقة وبعث الحيرة والشك عن طريق إبراز ما هو فوق طبيعي، وتوظيف دور ما هو طبيعي بهدف الإيهام. في مقارنة ضمنية بين نموذجين أخلاقيين تسرد الرواية قصة أسرتين مع الفقر، أسرة فتح الله فراج وأسرة جاره وصديقه جبريل كيري. أسرة فتح الله مثال لعدم القناعة وتعليق الإخفاق على شماعة الفقر ولمحاولة كسب المال بطرق سريعة غير مشروعة، وأسرة جبريل مثال على الكفاح والكسب المشروع. وفي خلفية القصص الاجتماعية ثمة دولة ينخر فيها الفساد. كل ذلك مُقدم بقالب غرائبي وواقعية سحرية تتميز بها روايات ساكن.



عبد العزيز بركة

جان بول سارتر

وجهان للفقر

تتكون أسرة فتح الله من زوجته (نصرة) وابنته المراهقة (ميرم) وابنه الشاب (السر). وتتكون أسرة جبريل من زوجته (ملكة الدار) وابنته (رشا) وابنتين توأم. الوضع المادي لعائلة جبريل أفضل قياسًا لأسرة فتح الله. لكن بعد محاربة الحكومةل مهنة الجزارة التي يحترفها جبريل تتساوى الأسرتان في الفقر.إغلاقَ الحكومة لمصادر الكسب المشروع قاد فتح الله وجبريل للبحث عن لقمة العيش بوسيلة غير مشروعة هي التنقيب عن ذهب الموتى في المقابر.

صفقة الشيطان

نقطة التحول بين الواقعية والغرائبية نجدها في عقد فتح الله اتفاقًا غامضًا مع ديك نوبي يبيض ذهبًا. يقضي الاتفاق أن يختار فتح الله إما الديك أو الفقر، يختار فتح الله الديك، معتقدًا أن المال يجلب الحياة والسعادة وإذا بالثراء غير المشروع يأتي مصحوبًا بالتعاسة والموت. عند هذه النقطة يتقاطع التقدم والانهيار، يصعد فتح الله ماديًّا ويسقط أخلاقيًّا، ويحدث العكس مع عائلة صديقه جبريل الذي يموت مسمومًا بسبب خاتمين ذهبيين ابتلعهما وهو في القبر في أول عملية لهما.

فقدان الأسرة لعائلها أدى لخسارة نفسية، لكن أخلاقها الراسخة لم تتأثر سلبًا حتى بعد حصول الأسرة على الخاتمين وعلى بيضتين ذهبيتين وضعهما فتح الله خفية في بيت جبريل. دلالة ذلك أن المال زائل والأصل هي المبادئ التي نشأت عليها الأسرة، إضافة إلى العائد المادي القليل من عمل الأم في مقهاها الصغير تحت الشجرة، ومن عمل رشا الحر في تصفيف الشعر في أوقات الفراغ. في المقابل تنحدر أسرة فتح الله أخلاقيًّا، ودخول المال في حياتها لم يكن إلا عاملًا مساعدًا. فالثراء المفاجئ حرم فتح الله من النوم وأدخله في كوابيس متواصلة تسببت في موته في آخر المطاف. وللمال دور سلبي في تغيير الضمير، هذا ما حدث لضمير نصرة حين أنبها في البداية؛ فالديك الذي باض لهم ذهبًا هو مِلكُ جارهم جبريل. لكن المال سيتدخل عبر حيل العقل التبريري ليقترح تعويض عائلة المرحوم جبريل بالمال بعد استشاره في السوق. تقول نصرة «إن مالهم سلفيَّة مستردَّة ستعيدها إليهم مليمًا مليمًا، وحنديهم زيادة عليها مليون مليونين بإذن الله» .

المال يغير نظرتنا إلى الأخلاق وإلى الأحكام المتعلقة بها. هذا ما حدث لنصرة حين حكى لها زوجها فتح الله عن العلاقة الجنسية بين ابنتهما ميرم وابن عمها أحمد زكي. «قال لها الحقيقة كاملةً وبكلِّ تفاصيلها التي لا تحبُّها، وتخشاها، بل وترعبها جدًّا». لكن نصرة «لم تقل شيئًا، تنفست بصعوبة، أعطته ظهرها، وبعد لحظات وعلى غير العادة: عَلا شخيرها.» (الرواية) وتشير عبارة «علَى غير العادة» إلى ما كان لنصرة أن تفعله في الماضي القريب، عندما كانوا فقراء.

وجهان لحواء

الفوارق بين الأسرتين تتضح أكثر في شخصية رشا وميرم. استطاعت رشا على الرغم من الفقر أن تواصل دراستها الجامعية وتدرس الهندسة المدنية. أما ميرم فتوقفت عن

التعليم، على الرغم من أن «كل المعلمين والمعلمات بالمدرسة الابتدائية والثانوية كانوا يتوقّعون لها مستقبلًا باهرًا في التعليم، إلا إن الفقر أوقفها عن مواصلة الدراسة». والسبب الحقيقي أن ميرم «لم تقاوم مطلقًا، بل استكانت لوضعها الجديد، وسمعت كلام والدتها، بأنه ليس التعليم هو كلُّ شيء، والفقر قد يمنعكِ من أن تفعلي ما تحلمين به» .

يتضح هذا الفارق بعد ثراء الأسرة. تعرض نصرة على ابنتها إكمال تعليمها فترفض مفضلة الزواج. وفي ذلك دلالة على أن الطموح وليس الفقر هو الفارق بين الفتاتين.كما أن ميرم تكره التعليم بسبب حقدها على رشا التي واصلت تعليمها وبسبب «القوة الإيجابية والطاقة الكبيرة لدى رشا، لذا غالبًا ما كانت لا تحبِّذ الاقتراب منها كثيرًا». وتُلمح الرواية إلى دور التعليم والثقافة في بلورة شخصية رشا الإيجابية مقارنة بشخصية ميرم السلبية. ففي حالة رشا أمكن للتعليم والثقافة أن يقهرا المال. «كانت رشا تعلم تمامًا أن الخاتمين هما إرثٌ ثقافيٌّ قوميٌّ لا يُستهان به، وأن التصرَّف فيهما ببيعهما يعتبر جريمةً أخلاقيةً وإنسانية، وأنها لن تقوم ببيعهما، على الرغم من الفقر الذي تعاني منه أسرتها، وهي أيضًا لن تسلّمهما إلى أية جهة حكومية، لأنها تخشى من أن يصبحا ضحيةً لفسادٍ وإفسادٍ منظَّمَين». في المقابل نجد ميرم وقد تغيرت رائحة عرقها إلى العطور الباذخة، ويظهرالبذخ في غرفتها وفي رفضها العيش مع زوجها في منزله المتواضع الذي يملكه من حر ماله.

علاقة ميرم بحبيبها أحمد زكي اتخذت طابعًا جنسيًّا منذ البداية، بينما علاقة رشا بصديقها الكاتب أدومة اتخذت طابعًا مختلفًا فبالنظر إلى الجسد من منظور ثقافي وفني. خوف رشا من الجنس يعود إلى الطفولة، لكن الذي منع صديقها من إغوائها أو الضعف أمام جسدها الفاتن وهي عارية هو المستوى الثقافي الذي يعتبرالجنس علاقة بين طرفين لا من طرف واحد هو الرجل. ويكشف موقف الأب من ابنته الفارق الأخلاقي بين فتح الله وجبريل. شاهد فتح الله ابنته ميرم وهي تمارس الجنس مع أحمد زكي، قبل زواجها، لكنه لم يقل لها شيئًا، أخبر زوجته، وفي ذلك دلالة على ضعف شخصيته.بينما يوصي جبريل ابنته رشا قبل موته بأن تحافظ على نفسها وشرفها» صورة والدها... ووصيته لها قبل وفاته بيوم أن تعتني بأختيها وأمها، وأن تحافظ على نفسها وشرفها، كانتّ ترنُّ في أذنيها».

تتسم المرأة في الرواية بشخصية قوية، فهي تعرف ماذا تريد، ولا تخضع لسلطة الذكر أو الدين. تلك الشخصية نجدها في نصرة التي تخطط لاستثمار المال بدلًا عن زوجها،

وملكة الدار التي تخرج للعمل بعد موت زوجها، ورشا التي تكافح في عملها وجامعتها ومجتمعها، وميرم التي تصر على اختياراتها حتى لو كانت سلبية. صورة المرأة القوية نجدها أيضًا في صديقتها سهى؛ رشا نموذج للمرأة التي تختار الطريق الصعب، على الرغم من أن جمالها يمنحها فرصة كسب المال بطرق سهلة. استطاعت رشا توفير مصاريف المواصلات وتغطية حاجياتها الصغيرة ومتطلبات التوأم اليومية من خلال عملها في أوقات فراغها بتمشيط الطالبات ورسم الحناء. وقد «عجزت كلُّ قوَّادات الجامعة الماكرات عن أن يجررنها إلى وحل الغواية». تستمد رشا مثابرتها من أصلها ومن ثقافتها، كما أنها تريد أن «تجرِّب حظَّها في عمل يديها، وتجد متعةً بالغةً وهي تقاوم الفقر بهذه الطريقة الخشنة، وساعدتها كثيرًا قراءة الروايات والقصص في توسيع إدراكها

بالحياة، كانت دائمًا ما تجد نفسها في البطلات الفقيرات، وكيف أنهنَّ يعشن الحياة مستثمراتٍ فقرهنَّ ذاته بتحويله إلى ثروةٍ ضاربة» .

يظهر التأثير الإيجابي للوالدين والتعليم والثقافة في شخصية رشا، وغياب هذه العوامل له تأثير سلبي على شخصية ميرم. الثقة التي تمتعت بها رشا من قبل والديها لم تجدها ميرم التي دفعتها رقابة الأم إلى إدمان «المحادثات الطويلة عبر التليفون، وسكايب، ومشاهدة الأفلام الجنسية التي تتداولها طالبات الفصل الأكبر سنًّا. تعلَّمت الاستمناء الذاتي... دخَّنت السجائر مع الطالبات في الحمامات والحفلات المباحة التي تنظِّمها المدرسة، وتستغلُّها الفتيات في نزقهن... في غرفتها لا تلبس شيئًا على جسدها». لكن الرقابة ليست السبب الرئيسي في تشكيل شخصية ميرم، فهناك الفراغ، إضافة إلى فارق جوهري هو أن «ثقافتها ثقافة مشاهَدة واستماع، أمَّا القراءة، فهي أمرٌ ثقيلٌ لا تحبِّذه ولا تميل إليه. هي مغرمةٌ بالصورة والصوت وهذان لا يتوفَّران في الكتاب».

ويظهر أثر التعليم في تكوين الشخصيات من خلال شخصية فتح الله الضعيفة؛ لأنه أميّ، مقابل الشخصية القيادية لزوجته

التي تعرف القراءة والكتابة والحساب، مما جعلها تتولى إدارة تجارة زوجها بعد وفاته. بعد موت جبريل تبحث(ملكة الدار) عن عمل ولو خادمة في البيوت، ثم تفتح مقهى تحت الشجرة إلى جوار بقية الفقراء المكافحين مثل عم عبد الرحيم الحلاق وأنور الحداد وغيرهم من العمال الذين يحاولون العيش على الرغم من محاربة الحكومة لهم ولمهنهم الشريفة.

غرائبية الموت والميلاد

بحسب زمن السرد القصة تبدأ بموت فتح الله على نحو غرائبي، فتجعله وسطًا بين الموت والحياة. والوصف الغرائبي لميلاده يوحي بأن أمه جنية، فبحسب زمن القصة يولد فتح الله من أم غامضة لم يعلم عنها شيئًا. كانت تنام مع أبيه في الليل وتنصرف دون أن يعرف هويتها، وبعد تسعة أشهر جاءته وهي تحمل فتح الله ورحلت. وما بين ولادة فتح الله وموته احتوت الرواية على أحداث غرائبية أخرى: الفرس الذهبي الضخم الذي خرج من النفق، بكاء الجبل، صفات الرجل الميت في مغارة جبل (عضو الكلب) التي تجمع بين النقيضين فهو ميت والحي الوحيد، «لا يأكل ولا يشرب ولا يُخرج ولا يتنفس ولا ينمو ولا يصغر ولا يبكي ولا يضحك ولا يتألم ولا يفرح، ولكنه الفاعل الأول للعمل الإنسانيِّ على وجه الأرض...إنه صاحب الأرض، صاحب باطن الأرض أيضًا، الذي تنتهشون لحمه وتشربون دمه كلَّ يوم، وهو صاحب السماء وباطن السماء».

وحين يصف بحث الجدود عن الصورة المادية للرب يعثرون على الشيطان، فتتماهى صفات الرجل الميت مع صفات الرب والشيطان، فيعرفون الرب بأنه « الشيطان منذ اللحظة التي عثروا عليه فيها، ولو أنهم ما كانوا يعرفون ما الفرق بين الربِّ والشيطان». تتماهى هذه الصفات مع صفات الديك حين يصف نفسه قائلًا: «أنا لستُ كالجنِّ ولستُ كالشيطان. لستُ كالرب. ولستُ كالعبد. لأنني الجنُّ والشيطان والربُّ والعبد، أنا الملك والمملوك والملكة» .

مثال آخر للغرائبية نجده في شخصية المرأة العجوز (أجاك)، فهي «يهودية، ومسيحية، ومسلمة، ولا دين لها أيضًا. ويُقال إنها ماتت أكثر من مرة في القرية ذاتها، وفي بيتها ذاته، ولا يُستبعد أن تموت مرةً أخرى في أيِّ وقت كان، في البيت ذاته، أو في مكان آخر لا يدري به أحدٌ...يظنُّ البعض أنها هي ذاتها الجدة، وجدة الجدة، والأم أيضًا، والبنت التي ستكون في المستقبل وتقيم في ذات المكان، وبنتُ البنت والسلالة القادمة من نساء غريبات حكيمات ومرعبات سيُقِمْن في القُطية ذاتها... أسنانًا ناصعةَ البياض الجميلة الساحرة. على الرغم من سنوات الصعوط والتوباكو الكثيرات التي عبرت فمها، ظلَّت الأسنان كما

خلقلها الله لها أوَّل مرةٍ في تاريخ لا يستطيع أيٌّ كان تخمينه، وربما يكون قد انمحى من دفاتر الرحمن نتيجةً لتكالب الأزمان عليه» .

تقنيات السرد

هذه الرواية الرابعة التي أقرأها لساكن، وفيها يعطي للشكل والتجريب أهمية كبيرة ينتج عنه تنوع المواضيع وتقنيات السرد. الانشغال بالشكل مصدره مفهوم ساكن للرواية، فهي في تعريفه: «ليست حكاية وإنما فن كتابة الحكاية». وأهم ما يعتمده في هذا الفن هو التجريب والغرائبية، دون أن يخل ذلك بالمضامين الواقعية.

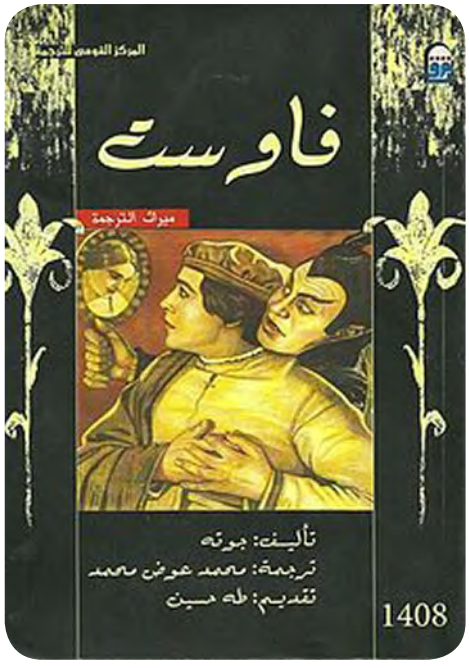
يستثمر الكاتب في هذه الرواية قصة فاوست وعهده مع الشيطان، ولعنة الفراعنة، ويعرض كل ما سبق من قضايا بأسلوب يمزج الواقعية بغرائبية لا تخلو من التهكم والفكاهة. يستهل السرد هذا المزج بالتشكيك في موت فتح الله، ثم في حقيقة ولادته، ثم حين يسرد قصة الديك، متسائلاً «ما قصة هذا الديك الغريب؟ الديك الذي يبيض ذهبًا؟ أهو شيطان؟ وهل حدث هذا الاتفاق فعلًا أم هي الكوابيس؟» .

ركز السرد على تقنية الاستباق، فبدأ بموت فتح الله، وإخبار القارئ ببعض الأحداث القادمة، مثل: الإشارة إلى سبب طلاق السر وسهى قبل الإعلان عن زواجهما، وقصة زواج تابان ورشا، في مفارقة دالة جعلت زواجهما «في اليوم الذي حدث فيه انفصال جنوب السودان عن شماله، وإعلانه دولة مستقلة» .

ويتدخل الروائي بين الراوي والقارئ فيُنَظِّم عملية السرد جاعلًا من نفسه شخصية لها تاريخ غرائبي شبيه بميلاد فتح الله. فبعد سرد حكاية ميلاد فتح الله، يتدخل صوت الروائي قائلًا «ربما الراوي يريد أن يقول لنا، إنه ليست لفتح الله فراج أم، وهذا ليس بالغريب؛ آدم أبو البشر ليس له أم، كما في الأسطورة الإغريقية إن «زيوس» أنجب «أثينا» من رأسه بدون أم. أمَّا في واقع البشرية الحديثة، فجدي (أنا الروائي) اسمه «برمرجيل»، حيث تتكون الكلمة من كلمتين «برم» و«رجل»، وتعني في أسرتنا الشخص الذي تمَّ إنجابه عن طريق بَرْم رجل أبيه؛ يعني أن أباه هو الذي أنجبه بعدما حمل به في رجلَه اليُسرى، وظهر الحملِ مثل ورم ضخم أشبه بداء الفيل، وعندما تمَّ بَرْمُ الرِّجل انشقَّت وخرجَ منها الجدُّ الكبير الذي أطلق عليه «برمرجيل»؛ فليس غريبًا أن ينجب «فتح الله فراج» ابنه «فتح الله» من خيالات ما قبل النوم!» .

كيف أصبحت غنيًّا – فتح الله وأنطوان

أثر المال في التحولات الاجتماعية والأخلاقية نكتشفه عند مقارنة شخصية فتح الله فراج في رواية (منفستو الديك النوبي) لعبدالعزيز بركة ساكن، وشخصية أنطوان في رواية (كيف أصبحت غبيًّا) للفرنسي مارتن باج. ما يجمع بين الشخصيتين هو السهولة التي يحصلان بها على المال. في رواية باج يفوز أنطوان بصفقة مالية ضخمة نتيجة اندلاق كوب قهوة على لوحة المفاتيح. تتكرر الحادثة مرتين في دلالة تستبعد دور المصادفة وتشير إلى طبيعة الاقتصاد



منحوتة بعنوان ميلاد أثينا لرادولف تيجنر

الرأسمالي. وفي رواية ساكن يحصل فتح الله على المال من خلال ديك يبيض ذهبًا، وهو يبيض عدة مرات، في دلالة على طبيعة الفساد المستشري في الدول الفقيرة.

وفي الحالتين لا يحتاج المرء إلى الذكاء. فالهوة بين المال والذكاء، كما جاء في رواية ساكن «لا تردمها سوى معرفة القراءة والكتابة والحساب». بعدها يصبح الطريق سالكًا فتُغلق دائرة العلاقة بين المال والذكاء. والمال، كما جاء على لسان السارد، «يُعلِّم الإنسان التفكير» في المال، والمال يولد المال كما يقول المثل. وهذا ما فعله فتح الله عبر صفقات الفساد مع الجيش التي يلعب فيها الجنرال، أخو زوجته، دور الوسيط.

ويصف أنطوان الذكاء قائلًا «كون المرء مثقفًا مزية. ولكن هذه كذبة: الذكاء عاهة... أعتقد كون المرء ذكيًّا أسوأ من أن يكون أحمقًا، لأن الشخص الأحمق لا يفهم، في حين أن الشخص الذكيّ، وإن كان متواضعًا ووضيعًا، مرغم على ذلك... للمسيحيين منذ نعومة أظفارهم الفرصة ليُحذروا من خطر الذكاء؛ وبالتالي سيُجيدون طيلة حياتهم اجتنابه، ويكونون سعداء بسذاجتهم. إن الذين يعتقدون أن للذكاء شيءٌ من النبالة ليس لديهم بالتأكيد ما يكفي منه ليدركوا أنه ليس سوى لعنة... الذكاء هو إخفاق في الارتقاء».

يعاني أنطوان من لعنة العقل فهو ذكي ويفرط في التفكير ويسعي للفهم، خجول ولديه قليل من الأصدقاء. ولأن مجتمعه الاستهلاكي يرى في الذكاء عيبًا ومدعاة للفقر، قرر أن يعيش على طريقتهم الموصوفة في عنوان الرواية ومضمونها بالغباء. يبدأ بتناول الكحول، ولأنه لم يكن قد مس قطرة من الكحول، يصاب بتسمم كبدي. فشله في أن يصبح سكيرًا يدفعه للانتحار. لكن تجارب الانتحار الفاشلة تجعله يتخلى عن الفكرة فيذهب إلى طبيب نفسي يصف له دواء يجعله في حالة خدر. يقابل صديقه القديم رافائيل ويلتحق بالعمل في شركته التي كان لأنطوان الفضل في فكرة تأسيسها قديمًا. وفي رواية ساكن ينظر المجتمع

منحوتة بعنوان ميلاد أثينا لرادولف تيجنر

السوداني إلى الفقر على أنه عيب، وهو ما جعل فتح الله يفكر بوسيلة للخلاص من الفقر وهذا ما تحقق عن طريق عهد عقده مع الديك ليبيض له ذهبًا. عهدٌ يذكرنا باتفاق فاوست مع الشيطان.

دخول المال في حياة أنطوان جعله يملأ شقته وبراده بأشياء لا يحتاجها. وكذلك تغير حال فرج الله الذي انتقل إلى حي الأثرياء واشترى فيلا بدورين وأصبح «يستأجر عربة (أمجاد) أو يستقل تاكسي في تجواله، لأن مواصلات (زقلونا) المزعجة المزدحمة دائمًا تضيِّع وقته، وقد تعرضه للَّصوص والنشالين، لا يدري كيف كان يتحمَّل في الماضي أيام العوز والفقر اللعينين والوقوف في باب الحافلة العجوز معلقًا مثل ديكٍ على الحبل، يمسك بوعاء البيض بيدٍ والأخرى على باب الحافلة، ويقبض على طرف جلبابه بأسنانه حتى لا يتمزَّق من الزحام».

ما يجمع بين أنطوان وفتح الله هو انتقالهما للعيش وسط المجتمع الاستهلاكي. والفارق بينهما أن التحول في حياة أنطوان أتى بقرار واعٍ منه، بينما تحوُّل فرج الله أتى صدفة. ولهذا التحول أثر سلبيٍّ سيظهر على السطح من خلال الجشع الذي لا يتورع عن ارتكاب الجرائم، كما في رواية ساكن. ومن خلال ثقافة الاستهلاك كما في رواية باج. لكن تدَخُّل أصدقاء انطوان في النهاية ينقذه من الغرق في المستنقع الاستهلاكي. بينما تفشل الشعوذة في إنقاذ فتح الله من «داء الديك» الذي استفحل وظهرت أعراضه على كثيرين، في دلالة على أن فتح الله ليس سوى مثال على ظاهرة فساد اجتماعية واقتصادية وسياسية.

تتضمن الطرق السحرية في الثراء الفاحش تلميحات إلى طبيعة اقتصاد السوق، حيث تلعب الحرب، في رواية ساكن، والرأسمالية المتوحشة، في رواية باج، دورًا رئيسيًّا في إفقار دول ومجتمعات وثراء دول وأفراد، فتتسع الهوة بين الأثرياء والفقراء.

الهوامش

1 د. شعيب حليفي: شعرية الرواية الفانتاستيكية، ص 24، 25، 29، 31.

2 السابق، ص 50

3 السابق ص 90

4 السابق، 70، 183

2

الصراع حول ابن تيمية
قراءة في كتاب «ابن تيمية وعصره» الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٨

تحرير: يوسف ربوبورت وشهاب أحمد
ترجمة: محمد بو عبد الله

علاء عوض عثمان

لا شك أن ابن تيمية يعد من أكثر الشخصيات التي أثير حولها الجدل قديماً وحديثًا، مما جعل النقاش بشأنه في تصاعد دائم بين أنصاره ومعاديه. ولحسن الحظ أن نتاج ذاك الجدل تشكّل، بعضه، في صورة مساهمات علمية، من تلك المساهمات التي حاولت أن تسلط الضوء على ابن تيمية في سياقات مختلفة كتاب (ابن تيمية وعصره).

وقد حاول هذا العمل استكناه منهج ابن تيمية من خلال تتبع كتاباته في الحقول المختلفة، وكذلك حاول العمل استكشاف مدى تأثير أفكار ابن تيمية في العصور الوسيطة والحديثة. وأصل هذا العمل هو مجموع أعمال مؤتمر علمي بالاسم نفسه عُقد في جامعة برنستون في أبريل عام 2015. وهو من تحرير شهاب أحمد، الذي عمل أستاذًا للدراسات الإسلامية بجامعة هارفارد، ويوسف ربوبورت، أستاذ التاريخ بجامعة كوين ماري. والكتاب من إصدار الشبكة العربية للأبحاث والنشر، عام 2018، ومن ترجمة محمد بو عبد الله.

وفي إطار ذلك جاءت ورقة للباحثة بكلية الدراسات الشرقية والأفريقية بجامعة لندن كاترينا بوري (ابن تيمية وجماعته) لمحاولة استكشاف مدى تأثير ابن تيمية في محيطه. وأوضحت أن المُسلمة التي أرساها بحث البروفيسور لاوست، أحد أشهر الأعمال عن حياة ابن تيمية، أن ابن تيمية كان الممثل الرئيس لمدرسة الحنابلة في العصر المملوكي لم تكن دقيقة.

وفي سياق بحثها عن طبيعة العلاقة بين ابن تيمية ومجموعته المقربة، أو كما وصفتهم الباحثة بـ (الجماعة)، قدمت الباحثة تحليلاً للرسائل التي كان تتداولها تلك المجموعة ما بين بعضها البعض، وما بين بعضها وبين ابن تيمية. وحاولت الباحثة استكشاف عناصر تلك (الجماعة) من خلال بحثها في كتب التراجم والطبقات، وخلُصت أن عدد هؤلاء المناصرين لم يكن بالحجم الذي يعكس وجود ابن تيمية الطاغي في ذلك العصر.

غلاف كتاب طبقات الشافعية الكبرى للسبكي

وعلى صعيد المذهب الحنبلي فقد وُجه الشيخ بالمعارضة لمخالفته المذهب في فتوتي (الطلاق) و(الزيارة) الشهيرتين[1]. إضافة إلى ما سبق فرسالة ابن رجب (في وجوب اتباع المذاهب الأربعة) وردّه فيها وإنكاره على من خالف المذاهب الأربعة في الجملة، استنتجت منه الباحثة إلى أنه قصد الرد فيها على ابن تيمية، ورأت أن ابن رجب وابن تيمية انطلقا من المنطلقات نفسها، وتوصلا لنتائج مختلفة، وقد رأت الباحثة ذلك ضربًا من التناقض.

وهنا نقطة تحتاج إلى تأمل بعد عرض رأي الباحثة في أعضاء (الجماعة) فقد ذهبت من خلال ما سبق، إلى أن هذا اللفظ يشير إلى نوع من النخبوية، وأنه ليس متاحًا لكل أحد الانضمام لتلك الجماعة. ونستطيع تلخيص التأمل في شكل أسئلة: هل هذه اللفظة بالفعل تشير إلى النخبوية؟ أم أن لفظ (الجماعة) أطلق من ابن تيمية وتلامذته قصدًا لمجموعة معينة بلا إشارة إلى نخبوية ما؟ بمعنىً آخر هل هذا اللفظ كان يطلقه غير أتباع الشيخ على مجموعاتهم، أي هل كان من الألفاظ الدارجة في أدب (الرسائل) في العصر المملوكي أم لا؟

فمثلاً يذكر السبكي عن الذهبي قائلاً "وهو الذي أخرجنا في هذه الصناعة، وأدخلنا في عِداد **الجماعة**"[2]، فمقصد السبكي هنا جماعة المحدثين كما يظهر من سياق ترجمته للذهبي، فبالتالي هل هذا أيضًا يشعر بنخبوية ما، أم هو لفظ استعمل في الحقبة المملوكية للتمييز لا أكثر؟ لا أملك جوابًا على هذه النقطة إلا أنها موضع جدير بالبحث.

أما على مستوى الدعم الشعبي، فترى الباحثة أن ابن تيمية كان يحظى بدعم كبير، ويظهر ذلك في رفض السجناء الذين معه مغادرة الحبس وقتما حان موعد إطلاق سراحهم، ورأت أن أبرز ما يمثل شعبية ومكانة ابن تيمية عند العامة هي جنازته. وقد أرجعت الباحثة هذه الشعبية الجارفة لأمرين مهمين؛ أولهما: مواقف ابن تيمية في مناصرة العامة والإنكار على المنكرات الظاهرة في المجتمع، الثاني: موقفه في الجهاد وقت غزو التتار.

وقدم جون هوفر، رئيس قسم الدراسات الدينية في جامعة نوتنجهام، في ورقته عن (الصفات الاختيارية) عند ابن تيمية، نموذجًا يوضح رؤية ومنهج ابن تيمية في تناول المسائل العقدية والكلامية. محاولاً دفع الصورة النمطية عن ابن تيمية التي تصوره "شخصًا معاديًا للعقل، ومجادلاً شديدًا، يفكك صروح الفكر لأمثال ابن عربي وابن سينا وسائر المتكلمين، من دون إعطاء أي رؤية عقدية بديلة" [3].

ابتدأ هوفر في شرح (الصفات الاختيارية) موضحًا أن

1 ابن تيمية وعصره 59-60.

2 طبقات الشافعية الكبرى للسبكي، 101/10.

3 ابن تيمية وعصره صـ 76.

جون هوفر

ابن تيمية لم يشر إلى تعريفها في أول الرسالة، وتعرّض ابن تيمية لشرح مذاهب الناس في الصفات الاختيارية، ومن خلال هذا العرض أشار هوفر إلى أن مبدأ الفاعلية ومبدأ علو المشيئة وأسبقيتها باعتبارها كمالاً هما أبرز ما يميز منهج الشيخ العقدي في مسألة الصفات الاختيارية.

وذكر هوفر أن ابن تيمية أطال في ذكر حجج المتكلمين على بعضهم البعض، مؤكّدًا عدم استنادهم إلى دليل عقلي، ثم تتبع هوفر سرد ابن تيمية للأدلة النقلية من الكتاب والسنة، التي اعتمد عليها في نصرة مذهبه، ثم عاد ابن تيمية بعد ذلك في الرد على أدلة المتكلمين، مؤكّدًا، مرة أخرى عدم اعتمادهم على دليل عقلي، مما لجأ ببعضهم في الاعتماد على نقل إجماعات نقضها ابن تيمية بعد ذلك. وهكذا "أنهى ابن تيمية ردّه على حجج نفاة الحوادث في رسالته الاختيارية، وختم مناقشته هذه بالتأكيد على التوافق بين النقل والعقل"[4]. وبهذا، حسب هوفر، نستيطع اعتبار ابن تيمية مدافعًا عن عقلانية واتساق المادة العقدية التي نجدها في النصوص النقلية.

وفي محاولة استكناه ثيولوجيا السنة عند ابن تيمية قامت رشا العمري، وهي أستاذ مساعد للغة العربية بجامعة كاليفورنيا، بالتركيز على مناقشات ابن تيمية مع الأشاعرة، وأرجعت ذلك لثلاثة أسباب:

1 – الأول أن الأشاعرة كانوا سببًا من الأسباب التي أدت لمحاكمة الشيخ.

2 – كون الأشاعرة ينازعون الشيخ دعوى الانتساب للسنة.

3– كون الأشاعرة أكثر المجموعات تأثيرًا واستقلالاً في وقت ابن تيمية.

وسلطت الباحثة الضوء على استخدام ابن تيمية مقولات الإمام الأشعري وكثرة استشهاد ابن تيمية بتلك النقولات في مواجهة معاصريه من الأشاعرة، وإشارته الدائمة بالتفرقة بين مذهب الأشعري ومذهب متأخري الأشاعرة. حيث لم يغب عن ابن تيمية وقت ذاك الاختلاف بين مقولات الأشعري، والتي أشار إليها في العديد من المواضع في كتبه.

وخلال بحثه عن الأصول السنية في مذهب الأشعري أشار ابن تيمية في كثير من الأحيان للتشابه الموجود في مذهب الأشعري مع مذهب ابن كلاب، فبحسب الباحثة "فإن ابن تيمية، وعلى الرغم من إشارته لبعض خصائص الأشعري باعتباره موافقًا لابن كلاب، إلا أنه يوافق دعوى الأشعري بأنه من أتباع مذهب ابن حنبل"[5].

وقد استخدم ابن تيمية لوصفه المعتقد السني، وفق الباحثة، تسلسلاً هرميًا، يجعل كل من اقترب من مفهوم السنة فهو سني أكثر من غيره حسب موافقته للسنة، ومخالف لها بقدر ابتعاده عن المنهج نفسه. فابن تيمية يرى أن المنهج الأمثل هو المنهج الذي يتمثل السنة في طريقته، فيصير هذا الضابط هو الحاكم على أي منهج عقائدي، فصنيع ابن تيمية

4 السابق صـ93.

5 ابن تيمية وعصره، صـ 131.

بوضع الأشعري في مرتبة قريبة من السنة، مكّنه من استخدام هذا التصنيف ضد معاصريه من خصومه الأشاعرة، وقد نبهت الباحثة إلى أن معارضي الشيخ ليسوا فقط من متأخري الأشاعرة، وإنما يندرج معهم كل من التزم قانون تقديم العقل على النقل مطلقًا كقاعدة كلية.

وفي محاولة فهم منهج ابن تيمية الفقهي، قدم يوسف ربوبورت ورقته لاستكشاف ذلك المنهج عن طريق تسليط الضوء على المرتكزات الأساسية التي تقوم عليه، وتوضيح منهج ابن تيمية في مسائل الفروع.

فأول تلك المرتكزات في النظرية الفقهية هو عدم إمكان تعارض نصوص الوحي مع المعرفة العقلية، وهي شبيهة بتلك التي تناولها الشيخ في مسائل الاعتقاد، فلا يوجد قياس صحيح يتعارض مع النص الشرعي، وكذلك المصلحة المرسلة والاستحسان. وقد قام ابن تيمية، حسب الباحث، بتوسيع مفهوم المصلحة خلاف ما درج عليه العلماء، فتعريفه كان أعم من الضروريات الخمس "فأي شيء يجلب المصالح ويدرأ المفاسد يمكن اعتباره مصلحة، فقد أدرج ابن تيمية كلاً من الجوانب المادية، مثل العلاقات الاجتماعية التي تجلب المصالح الإنسانية، وجوانب العبادة والرقائق" [6].

النقطة الثانية البارزة في منهج ابن تيمية الفقهي حسب ربوبورت مسألتي الإجماع والاجتهاد، فحسب هنري لاوست فابن تيمية لم يكن اعتبر باب الاجتهاد أغلق من أساسه، وهذا لا يعني أن علماء عصره لم يكونوا يروا ضرورة الاجتهاد، وعلى الرغم من نشأته الحنبلية فابن تيمية كان على معرفة واسعة بأقوال الإمام أحمد وكان كثيرًا ما يخطئ علماء الحنابلة في الرواية عنه، وأيضًا كان ابن تيمية يحاول تفسير أقوال أحمد بما يتوافق مع اجتهاده.

وجاء بحث طارق جميل، وهو أستاذ مساعد للدراسات الإسلامية بجامعة سوارثمور ليناقش جزءً متعلقًا بتراث الشيخ ألا وهو الجدل الشيعي الذي مارسه من خلال عمل

6 السابق صـ 229.

هنري لاوست

من أهم أعماله (منهاج السنة النبوية)، الذي رد فيه على كتاب المحقق الحلي (منهاج الكرامة).

وقد أورد جميل في مقدمة بحثه معلومات مهمة عن السياق التاريخي للنشاط الشيعي المدرسي والعلمي، وأشار إلى أن تلك الفترة شهدت بدء إعادة صياغة نظرية الاجتهاد والتقليد في الفقه الشيعي، كما امتازت التآليف الشيعية بأنها سايرت التآليف السنية في النمط الفقهي السائد وقتها.

ويعد كتاب الحلي المشار إليه من أهم أعماله التي كان يمارس من خلالها مناوشة السنة في بعض معتقداتهم، ما دفع ابن تيمية للنهوض في الرد عليه في كتابه المذكور آنفًا. وسلك ابن تيمية خطة واضحة في كتابه، حيث كان يورد كلام الحلي ثم يتبعه بالنقد والرد، ولكنه أحيانًا ما كان يستطرد لنقد بعض الممارسات المتعلقة بالوسط السني الشعبي، كزيارة الأضرحة والموالد.

ويرى الباحث أن من نقاط الخلاف الرئيسة بين ابن تيمية والحلي هما: كون الإمامة من أركان الدين، والوضع الأنطولوجي للإمام، حيث يصبغ عليه بعض الصفات

خالد الرويهب

الإلهية كمعرفته للغيب. وجرت في هذا النقطتين نقاشات طويلة من ابن تيمية للحلي.

وعن **تأثير ابن تيمية في عصره والعصور التي تليه**، قدم خالد الروهيب، وهو أستاذ مساعد لتاريخ الفكر الإسلامي بجامعة هارفارد، استقراءً جيدًا لهذا الموضوع، محاولاً البرهنة على خطأ الاعتقاد السائد أن ابن تيمية كان أهم الشخصيات المؤثرة في الوسط الفكري والفلسفي والفقهي في العصور الوسيطة.

وقد استقرأ النقولات التي نقلت عن معاصريه ومن بعدهم. ومن خلال تلك النقولات يظهر أن موجة العداء ضد ابن تيمية ومناصريه ظلت هي الجو السائد في العصور الوسيطة، فمن خلال المصادر يظهر أن محبي الشيخ بعد وقته تمت ملاحقتهم والتضييق عليهم خاصة في الأقوال التي جلبت لابن تيمية العداء الشديد في حياته، كمسألة طلاق الثلاث.

وقد أظهر الباحث جانبًا آخر من جوانب اختفاء ابن تيمية أو فكره من خلال نصوص الإثبات والفهارس التي اهتمت بذكر المصادر التي كانت تتناول بالدرس والإجازة سواءً الفقهي أو الكلامي في العصور الوسطى، ويظهر غياب ذكر كتب ابن تيمية فيها إلا في القليل من المصادر.

وهناك نقطة كان ينبغي للباحث الالتفات إليها في سياق حديثه: كون الشيخ عالمًا حنبليًّا، ففي هذا السياق ينظر وجود الشيخ في المدونة الحنبلية في العصور الوسيطة قبل لمعان اسمه في العصور الحديثة، فلا يخفى حضور الشيخ الكثيف في المدونة الحنبلية منذ عصره، فنجد ظهوره واضحًا في مؤلفات تلاميذه من الحنابلة وتلاميذ تلاميذه، كابن القيم وابن مفلح الفقيه الحنبلي الشهير، وابن رجب من بعدهم، لكن قد يقال إن هذا من التأثير المباشر لقرب عصر الشيخ، لكن ما يدفع ذلك ويؤكد وجود الشيخ في المدونة الحنبلية بلا انقطاع من بعد وفاته إلى العصور الحديثة، يؤكده حضوره القوي في مؤلفات أعلام المذهب الحنبلي مثل المرداوي (885هـ)، والحجاوي (968هـ)، وابن النجار الفتوحي (972ه)، والبهوتي (1051هـ).

وقدمت راكيل يوكلاس، أستاذ الدراسات الدينية بجامعة فيرفيلد، مقاربة لفهم منهج ابن تيمية الفقهي الذي يراعي مسألتي النية والجانب الروحي للعبادة، من خلال **مسألة الاحتفال بالمولد النبوي**، وأبدت الباحثة استياءها من القراءات المعاصرة الخاطئة التي تنازعت موقف الشيخ كي تضع كل فرقة منهم ابن تيمية في صفها، فعلى صعيد استعمل علماء الصوفية المعاصرون تقرير الشيخ الثواب لبعض من يحتفل بالمولد، في تجاهل تام منهم لحكم ابن تيمية على المولد بالبدعية غير المشروعة. وعلى الجانب الآخر استخدم السلفيون المعاصرون فتوى الشيخ في الإنكار على المحتفل بالمولد، مع التقليل أو عدم الالتفات لتقرير ابن تيمية الأجر لبعض المحتفلين، هكذا في سياق من القراءة الانتقائية من كلا الجانبين.

في الوقت الذي ترى فيه الباحثة، أن مقاربة ابن تيمية لها شقان، الأول: يكمن في تفسيره الحرفي الصارم لفقه العبادات،

منى حسان

والثاني: يتمثّل في اعتباره النية للمحتفل، لوقوع تعظيم النبي عليه الصلاة والسلام في قلبه "وهذه المقاربة هي التي ميزت وجهة نظره من غيره من الذين ناقشوا موضوع المولد، سواءً من المعاصرين أو من العصر الإسلامي الوسيط" [7].

وقاربت منى حسان، أستاذ مساعد الدراسات الإسلامية بجامعة ديوك، من خلال ورقتها المفهوم السياسي والخلافة ودورها عند ابن تيمية، فبعدما أوضحت سريعًا الوضع القائم الذي عاصره ابن تيمية في ظل الخلافة بعد سقوط بغداد، بدأت في مناقشة الفكرة الشهيرة التي تقول إن ابن تيمية لم يولِ نظام الخلافة اهتمامًا كبيرًا، وأنها لم تعد ضرورية ولا إلزامية.

وقد تتبعت الباحثة الفكرة الشهيرة المشار إليها في الكتابات الأكاديمية، وأرجعت تلك المقولة إلى عمل لاوست الشهير عن ابن تيمية، ومنه انتشرت الفكرة في الكتابات الأكاديمية الغربية. وأساس القراءة الخاطئة عند لاوست والتي تابعه عليها الباحثون، عدم وضع كلام ابن تيمية في سياقه حين كان يرد في منهاج السنة على الحلي، ومفهوم الإمامة عند الشيعة، فنقضه لمفهوم الخلافة عندهم وكونه من أركان وأصول الدين هو الذي أدى إلى هذا اللبس حسب الباحثة.

ولاحظت الباحثة الحضور الكثيف لابن تيمية في أدبيات الحركات الإسلامية المعاصرة، وأشارت إلى أن حضور الشيخ لم يتم استخدامه الاستخدام الأمثل، بل على العكس فإن غالب الجماعات الموافقة والمخالفة، سواء التي انتهجت منهج العنف أو المسار السلمي استشهدت بابن تيمية في تباين شديد ومثير للدهشة في آن.

وقد لعب مفهوم الخلافة دورًا محوريًّا في حركة وتنظير الفريقين الموافق والمجابه، ولكن كلاً من الفريقين اختار منهجًا مخالفًا للتعامل مع الوضع السياسي القائم، على الرغم من استنجادهما بتراث ابن تيمية، فقد "مثّلت حيوية فكر ابن تيمية إسهامًا بارزًا في القراءات المعاصرة للإسلام ودوره في المجتمع، وفي الوقت نفسه، لقد تنوعت قراءاته في هذا العصر، متجاوزةً نصه الأصلي أحيانًا، بل وروح نصه أحيانًا أخرى، بعيدًا عن سياق كتابات الإسلام الوسيط" [8].

7 ابن تيمية وعصره، صـ 366.

8 ابن تيمية وعصره، صـ 413.

3

جيل السبعينيات عاريًا! قراءة في رواية «باب الخيمة» لمحمود الورداني دار العين للنشر، ٢٠١٨

يحيى وجدي

محمود الورداني

عند أكثر من موضع في رواية «باب الخيمة» لمحمود الورداني[1] الصادرة حديثًا عن «دار العين»، وجدتني أستعيد قصيدة آلن جينسبرج[2] الشهيرة «عواء» وأبياتها **"رأيتُ أفضلَ العقولِ في جيلي وقد دمرها الجنونُ/ يتضوّرون/ عراةً ومُهَسْترين. يجرجرون أنفسهم عبر شوارع زنجيةٍ في الفجر باحثينَ عن إبرةٍ مخدّرٍ ساخطة/ هَبائيون برؤوس ملائكة؛ يتحرقون للوصالِ السماويّ العتيق/ بالدينمو النجوميّ في مكننة الليل/ الذين بفقْرٍ وفي خرقٍ وبعيون محوّفة ومسطولينّ/ جلسوا يدخنون في الظَّلام العجائبي لشقق بلا ماء حارّ يطفو في أعلى المدن/ يتأملون في الجاز»**[3].

1 محمود الورداني كاتب وروائي مصري، من أعماله «السير في الحديقة ليلا» و«نوبة رجوع» و«أوان القطاف» و«موسيقى المول» و«البحث عن دينا».

2 آلان جينسبرج، شاعر أمريكي من جيل الخمسينيات، عرف بمعارضته الشديدة للحرب والنزعة العسكرية، وتمجيد الحريات الفردية في قصائده ومقالاته.

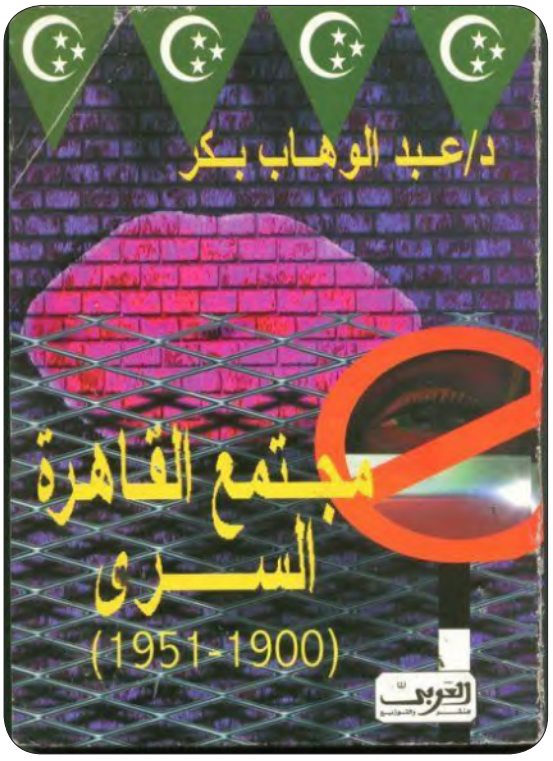
3 قصيدة «عواء». ترجمة سركون بولص

القذافي وصدام حسين

وإن كان آلن جينسبرج في قصيدته الشهيرة يرثي جيل الخمسينيات في أمريكا، فإن الورداني في «باب الخيمة» يعري بجلاء جيل السبعينيات العربي، جيل ما بعد الهزيمة أمام إسرائيل، ليس في المعركة كما حدث في 1967 وإنما على موائد المفاوضات، وأمام المد الإسلامي المتطرف، ويكشف أزماته التي تفاقمت مع سقوط نماذج الدول المسماة بالجمهوريات الاشتراكية، وجنون أنظمة دول الرفض العربي، والأحلام القومية الصارخة. أبناء الهزيمة الداخلية قبل الهزائم الخارجية والظروف الموضوعية، الذين لا يجدون ذواتهم الهاربة منهم بين الخلافات النصوصية حول الطليعة والجماهير ومركزية التنظيم، وبين أنظمة عربية ترفع شعارات المقاومة والصمود بينما هي غارقة في قمع شعوبها واستلاب إرادة الجماهير.

تبدأ الرواية ببطلها جمال الصاوي وهو يكاد يرفض. أقول «يكاد» لأنه فيما سنعرف لم يسبق له ممارسة فعل الرفض ولا أي فعل مشابه، يكاد يرفض رحلة سفر لليبيا قبل أن يعود ويقبلها بدافع الهرب؛ الهرب من المنزل ومن مواجهة زوجته ورؤسائه. اختصارًا؛ من مواجهة حياته الغارقة في الفوضى والهزائم، ولا يشده إلى الرحلة سوى البحث عن المتعة ولو لأيام قليلة مع عبد الرحمن سبعاوي الشاعر الشهير. يمضي بنا الراوي قبل أن يسافر فعليًّا إلى عالم الصحافة في التسعينيات؛ عالم من الفساد والانحطاط والازدواجية، مليء بالمصالح الفردية التافهة، والاستغلال والخيانات والاحتيال وغياب القيمة. كابوس يعيشه الراوي يوميًّا في تنقلاته بين صحيفة حكومية وأخرى خاصة، يعمل فيهما على الرغم من البعد النوعي، فالأولى خاصة بالثقافة والثانية متخصصة في المال والاقتصاد، وكعادته في الجميع بين المتناقضات يلهث بين الاثنين بلا كرامة ولا حب لما يفعله ولا احترام للمكانين أو للقائمين عليهما ولا لنفسه ولا لمهنة فقدت هي نفسها احترامها.

وجمال الصاوي هو ابن الكادر اليساري كمال الصاوي الذي يخجل جمال من أبوته له، لما يراه خيانة ارتكبها، بينما يتمتع الأب نفسه باحترام بين أقرانه؛ احترام لا يقتنع به الابن الغارق في محاولات قتل الأب بلا فائدة، فالأب واقعيًّا صاحب كل الفضل عليه، وهو من تسبب في تعيينه في



غلاف كتاب مجتمع القاهرة السري
للمؤرخ عبد الوهاب بكر

غلاف رواية أوان القطاف

الصحيفة الحكومية، جالبًا له الراحة بعد سنوات من الشقاء، وكل محاولات الابن في التمرد عليه والتهرب من سيرته ليست سوى محاولات نفسية عاجزة، تفسر رؤية هذا الجيل للأجيال السابقة عليه.

يذهب الراوي إذًا إلى ليبيا القذافي بالمصادفة، كما ذهب من قبل إلى عراق صدام حسين؛ وهما دولتان يمثلان جناحين للقمع العربي باسم مجابهة الإمبريالية وقوى الشر الاستعمارية، ولاختيار الحكي عن تجربتي السفر إلى الدولتين أمر لا يخلو من دلالات في الرواية. يسافر إلى ليبيا متعثرًا في إفلاسه وفي ضعفه أمام زوجته وهزيمته أمام الإسلاميين الذين أهانوها في المستوصف العلاجي ولم يكن بوسعه أن يفعل لها شيئًا، تمامًا مثلما انهزم جيله أمام المد الأصولي، وانسحق أمام تجربة الثورة الإسلامية في إيران فيما لم يستطع –الجيل– وهو ابن أفكار الثورة والتحرر أن يقوم بثورته الخاصة، فانكفأ على نفسه مثخنا بالهزيمة، ومن احترم نفسه انتحر، ومن تمادى في الإنكار جُن، والقليلون ساروا مع التيار.

يوزع الراوي في رحلته الأحكام الأخلاقية، إذ يتناص هذا الجزء من السرد مع كتاب «مجتمع القاهرة السري» للمؤرخ عبد الوهاب بكر، الذي يؤرخ لتاريخ الدعارة في القاهرة خلال النصف الأول من القرن العشرين، ويجد جمال الصاوي نفسه –كالعادة– مجبرًا على إعداد ملف صحفي عنه قبيل سفره إلى ليبيا بساعات.

يصل إلى ليبيا ليبدأ فصلاً جديدًا من التضاؤل أمام الجيل الذي يكرهه، غارقًا في عدم قدرته على اتخاذ موقف رافض لأي شيء، فيجد نفسه في حفل لا يريده، وفي مكتب مسؤول أمني لم يكن يود أن يذهب إليه. ولا يرتاح إلا بسجائر الحشيش التي تدخله في نوبات من الفوبيا تجعله يشك في أقرب الناس إليه في هذه الرحلة.

في هذا الجزء من الرواية «البهجة مع سبعاوي» يبدع محمود الورداني المخلص للسرد وللرواية والقصة القصيرة، ويمضي بالقارئ إلى مشاهد بديعة وفانتازيا ابنة مخيلة روائية شديدة الخصوصية، فنجد أنفسنا نعيش مع الراوي حلمًا تظهر فيه فتيات يسبحن في حمام سباحة بلا ماء، ويرششن بعضهن البعض بالماء الوهمي، بينما يقدم له القذافي السجائر المحشوة الحشيش!

جنون مناسب لجنون البلد التي وجد نفسه فيها، وسط واقع لا يبتعد قليلا عن الكوابيس!

تتقاطع حكايات الراوي مع شخصيات كثيرة في الواقع، شخصيات حقيقية قد تلمسها في مواقف عدة، وعلى الرغم من ذلك لا أحسب رواية الورداني تنتمي إلى ما أطلق عليه الناقد الراحل فاروق عبد القادر «أدب التلسين.. أو إياك أعني» فالأمر مرتبط بالهدف، لا بطبيعة المحتوى، والشخصيات الروائية في «باب الخيمة» وإن تقاطعت مع شخصيات في الواقع فليس المقصود منها التعريض بهذه الشخصيات أو فضح فلان وعلان؛ وإنما جاء استلهامها في هدف فني محدد وحاسم، محاكمة روائية لجيل السبعينيات وما آل إليه بفعل الظروف الموضوعية والتكوين الذاتي.

على الرغم من براعته في رسم الشخصيات واجتراح المشاهد بخيال مدهش، لم يُلق محمود الورداني بالاً للغة، فجاءت صحفية، هدفها السرد وفقط، وإيصال الفكرة دون أن تكون عنصرًا فنيًّا وجماليًّا على عكس أعمال أخرى له مثل «أوان القطاف»؛ التي بنى فيها لغة بينها وبين فكرة النص علاقة جدلية فصارت مكونًا أساسيًّا من جماليات النص في الأعمال المشار إليه.

وعلى الرغم من كل الهزائم والضياع التام والانسحاق أمام الواقع، لا يجد الراوي في «باب الخيمة» شرفه إلا في تجنب لقاء القذافي والهروب؛ وليس المواجهة من هذا الكابوس مهما كانت الكلفة، لتأتي نهاية الرواية مفتوحة، فالبطل يرى، على الرغم من كل ما مر ويمر به، أن أموره تسير على ما يرام حينما تقلع طائرته قبل موعد اللقاء في خيمة القذافي، وهو أمر لم تحسمه الرواية؛ فهل سافر حقًا، هل سارت الأمور كما يتمناها ابن الجيل المهزوم الذي رأيناه عبر عمل روائي عاريًا إلا من ورقة توت يائسة؟!

المشاركون في هذا العدد

- أنس غنايم: ..... كاتب وباحث أردني
- إيمان النمر: ..... باحثة مصرية متخصصة في التاريخ الحديث
- خالد يوسف: ..... كاتب مصري مهتم بالرياضة والسينما
- رياض حمادي: ..... كاتب وناقد يمني
- سارة نجاتي: ..... كاتبة وباحثة مصرية متخصصة في مجال الأدب والدراسات الثقافية والنقدية المقارنة
- سلمى سعيد: ..... مترجمة مصرية
- علاء عوض: ..... أكاديمي سوداني متخصص في الدراسات الإسلامية
- عماد أبو غازي: ..... باحث في التاريخ والوثائق، أستاذ الوثائق بكلية الآداب جامعة القاهرة، ووزير الثقافة المصري من مارس إلى نوفمبر 2011
- مجدي جرجس: ..... أستاذ التاريخ الحديث بكلية الآداب جامعة كفر الشيخ
- محمد جاد: ..... صحفي مصري متخصص في الاقتصاد
- مروة الناعم: ..... مترجمة مصرية
- موريس عايق: ..... أكاديمي سوري متخصص في الفلسفة
- يحيى وجدي: ..... صحفي وشاعر مصري

دار المرايا للإنتاج الثقافي

مرايا-7

منير ثقافي جذري

9 789776 648104

رقم الإيداع
٢٠١٨ / ١٧٨٤٤