مرايا-9

نصر حامد أبو زيد ..
حدود التنوير

- الكوميكس ... فقاعات الدخان التي تنزف تاريخًا
- لماذا لن تؤدي أزمة الرأسمالية الراهنة إلى حرب عالمية ثالثة؟
- ورد مسموم: سينما صوفية عن الحياة والزمن
- احتجاجات السودان .. الأسباب والمستقبل

مرايا-9

نصر حامد أبو زيد ..
حدود التنوير

الناشر دار المرايا للإنتاج الثقافي

الكُتاب

أحمد حسن، أحمد ليثي، إعجاز أحمد، أنس غنايم، بسمة عبد العزيز، ثائر ديب، خالد عثمان، خالد يوسف، طارق حجي، عمرو عادلي، محمد جاد، محمد جبريل، محمد عبد النبي، وليد الخشاب، يامن نوح، يحيى عبد الواحد فكري

تحرير

دينا جميل، مصطفى عبد الظاهر، مروة الناعم

تصميم فني

مصطفى علوان

تصميم الغلاف

باسل أحمد

مرايا-9

- «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: 5645 / 2019

الترقيم الدولي: 978 – 977 – 6648 – 25 – 8

المراسلات

23 شارع عبد الخالق ثروت، وسط البلد، القاهرة ،

جمهورية مصر العربية

تليفاكس: 223961548

البريد الإلكتروني:

marayajournal@elmaraya.net

١٥٦ صفحة

المقاس ١٩×٢٧,٥ سم

مارس - ٢٠١٩

المحتويات

- **الإسلام والحداثة**

بالرغم من تنوع كتاب «مرايا» غير الدوري في إصداره التاسع، إلا أن بعض محتوياته تحمل وحدة موضوعية ذات أهمية بالغة، دائمًا ما تطرح نفسها على الشأن العام كسؤال بلا إجابة: العلاقة بين الإسلام والحداثة. يُناقش طارق حجي في دراسته «اللحظة الحالية وأفول الإسلام الحداثي» مشروعين من أهم المشروعات الفكرية العربية التي حاولت أن تجد طريقًا فكريًا وثقافيًا للإجابة على هذا السؤال، أولها مشروع المفكر المصري نصر حامد أبو زيد، وثانيها مشروع المفكر التونسي عبد المجيد الشرفي. ويقدم الباحث يامن نوح دراسة مفصلة موسعة حول مشروع نصر حامد أبو زيد الفكري ومسيرته البحثية، ومراحل تطورها، وعثراتها كذلك، والأطر الحاكمة التي ربما قد قيدت هذا المشروع البحثي الطموح. وفي باب مراجعات، وفي نفس الموضوع، يقدم أنس غنايم عرضًا نقديًا لكتاب مرجعي من أشهر الكتب في بابه وهو «رواد التجديد في الإسلام» لتشارلز كروزمان، ويحاول غنايم أن يتخذ هذا الكتاب مثالًا على نوعية محددة شهيرة من التأليف المعاصر في هذا الموضوع، وأن يبين ما اعتراه –وغيره– من افتراضات مُسبقة قد تشوش عليه مطلبه.

- **احتجاجات السودان**

شهدت مدن السودان خلال الشهور الأخيرة انتفاضة احتجاجية على السياسات الاقتصادية والأمنية التي تمارسها حكومة الرئيس السوداني عمر البشير، في وقت من أصعب الأوقات التي تمر بها المنطقة العربية، وأكثرها تعقيدًا، من حيث التحالفات والأدوار والعلاقات الإقليمية. وبعد سنوات قليلة مما يوصف بأنه «هزيمة ثورات الربيع العربي» يخرج السودانيون إلى الشارع للتظاهر، متمسكين بحقهم وبمطالبهم المشروعة، لكن ما الذي أدى إلى تفجير هذه الاحتجاجات في ظل تلك الظروف المعقدة، داخليًا وخارجيًا؟ كيف بدأت الاحتجاجات وما المسار الذي اتخذته؟ وكيف واجهت السلطة السودانية مطالب مواطنيها؟ وما هي السيناريوهات المتوقعة للأحداث؟ تمثل هذه الأسئلة، وغيرها، مهمة دراسة تحليلية كتبها الباحث السوداني المتخصص في الاقتصاد السياسي خالد عثمان الفيل بعنوان «احتجاجات السودان: الأسباب ومسار الحراك».

- **رسالة من روزا لكسمبورج إلى صوفي ليبيكنخت**

روزا لكسمبورج مناضلة من طراز فريد. فإلى جانب الصلابة الثورية النادرة، والقدرات النظرية الفائقة، امتلكت قلبًا مرهفًا استطاع أن يميز بين الوجهين الإنساني والبيروقراطي للاشتراكية، ما منحها القدرة على استخلاص منابع الطاقة الثورية في الحركة الجماهيرية، غير خاضعة للتشويش الشوفيني أو لترددات السياسيين نصف الثوريين. يتضمن هذا الإصدار ترجمة لخطاب أرسلته السجينة معارضة الحرب روزا لكسمبورج إلى صديقتها صوفي ليبيكنخت (زوجة كارل ليبيكنخت) من سجن رونكي، تظهر بجلاء كل من صلابة ورومانسية روزا، هذه المرأة الاستثنائية التي وإن كانت تكره «اجتماعات الرفاق» وتفضل عليها مصاحبة الطبيعة، إلا أنها رغم ذلك على أتم استعداد للتضحية بحياتها من أجل الهدف الإنساني النبيل الذي كرست له حياتها كلها، بل ودفعتها كلها ثمنًا له.

مرايا-8

- **بداية** 6
- **هوامش**

1. الدولة المصرية.. استقرار مالي هش ويد مغلولة عن الموارد ..... محمد جاد 9
2. احتجاجات السودان.. الأسباب ومسار الحراك ..... خالد عثمان 16

- **رؤى**

1. لماذا لن تؤدي أزمة الرأسمالية الراهنة إلى حرب عالمية ثالثة؟ ..... عمرو عادلي 29
2. في مواجهة المأزق ..... بسمة عبد العزيز 26
3. القراءة المتناقضة لموقف ماركس من الاستعمار بين التزوير والإغفال ..... أحمد حسن 41

- **نظر**

1. الكوميكس: فقاعات الدخان التي تنزف تاريخًا ..... خالد يوسف 51

- **دراسات**

1. تأويلية نصر حامد أبو زيد: قراءة نقدية لمسيرة باحث ..... يامن نوح 63
2. اللحظة الحالية وأفول الإسلام الحداثي ..... طارق حجي 76
3. رواية العار لسلمان رشدي: الهجرة ما قبل الحديثة وتمثيل النساء ..... ثائر ديب 95

- **ذخائر**

1. رسالة من روزا لكسمبورج إلى صوفي ليبيكنخت ..... ترجمة: محمد عبد النبي 123

- **مراجعات**

1. ورد مسموم: سينما صوفية عن الحياة والزمن ..... وليد الخشاب 127
2. أكبر من أن ترى: عن اقتصاد الأرقام الذي لا ينطق بكلمة عن أزماتنا ..... محمد جبريل 134
3. الإسلام الحداثي ورواده ..... أنس غنايم 140
4. أبناء إبراهيم: عن التسامح وقبول الآخر ..... يحيى عبد الواحد فكري 145
5. السياسة الثقافية في عهد ثروت عكاشة ..... أحمد ليثي 150

بـــدايـــة

يتزامن كتاب «مرايا» غير الدوري في إصداره التاسع مع الذكرى المئوية لثورة 1919، والتي اندلعت في مارس واستمرت حتى إبريل من نفس العام. ونظرًا لما تمثله ثورة 1919 من أهمية في تاريخ مصر الحديث يفرد كتاب «مرايا» غير الدوري إصدارًا خاصًا في شهر إبريل المقبل يناقش فيه هذا الحدث المحوري في تاريخ مصر من زوايا متعددة، ملقيًا الضوء على تأثيره في تطور الصراع السياسي والاجتماعي في مصر.

أما كتاب «مرايا» في إصداره التاسع فيتضمن مجموعة متنوعة من الدراسات والمقالات والمراجعات في موضوعات مختلفة ما بين الاقتصاد، والإسلام والحداثة، والكوميكس، ونصر حامد أبو زيد، واحتجاجات السودان، وغير ذلك.

في مقاله عن أزمة الرأسمالية الراهنة، يشرح عمرو عادلي طبيعة الأزمة التي تمر بها الرأسمالية في طورها الحالي، مشيرًا إلى ما يراه من اختلاف بين الأزمة الحالية وأزمة ما بين الحربين العالميتين الأولى والثانية، والتي شهدت الكساد العظيم. ويختلف عادلي مع من يطرحون أن الأزمة الحالية مقدمة لحرب عالمية أو ما شابه، ربما تكون نهاية للرأسمالية أو على الأقل نهاية الرأسمالية في صيغتها النيوليبرالية المعولمة، طارحًا أن أزمة الرأسمالية ربما ستتخذ أبعادًا أكثر جدية داخل وليس بين الكتل والدول الكبرى.

يطرح خالد يوسف في موضوعه المصور عن الكوميكس، كيف يمكن رؤية هذا الجنس الفني بطريقة مختلفة تتجاوز مجرد كونه قصصًا مصورة للأطفال والمراهقين. فكما يشير يوسف كان فن الكوميكس أو القصص المصورة في حقيقة الأمر تاريخًا سياسيًّا في جزء كبير منه، ليس فقط على مستوى القراءات لقصص أبطاله أو مغامراتهم، بل في العوالم الداخلية لصناعة ذلك الفن، الذي يعتبره البعض آخر قلاع الأدب بشكله الكلاسيكي في العالم الغربي.

يكتب وليد الخشاب عن الفيلم الروائي الأول للمخرج أحمد فوزي صالح، «ورد مسموم»، الذي يدور في عالم المدابغ بمصر القديمة. يقرأ الخشاب الفيلم باعتباره فيلمًا عن العولمة بوحشيتها وبخيالاتها الغاوية الرهيبة معًا. تؤكد صور الفيلم ومونتاجه أن «ورد مسموم» ليس فقط فيلمًا عن إنتاج الجلود، بل هو فيلم عن العمل بوصفه إنتاجًا للنفايات. ليس المقصود فقط نفايات عملية الدبغ، من بقايا جلود وشعور ومن مواد كيماوية سامة ومسرطنة، بل المقصود أن الفيلم عن إنتاج العمال أنفسهم بوصفهم نفايات بشرية تتخلف عن عملية إنتاج السلع الفاخرة.

هوامش

- الدولة المصرية ..
استقرار مالي هش ويد مغلولة عن الموارد

محمد جاد

- احتجاجات السودان: الأسباب ومسار الحراك

خالد عثمان الفيل

الدولة المصرية ..
استقرار مالي هش ويد مغلولة عن الموارد

محمد جاد

إن الموارد المالية للدولة، سواء المتأتية عبر سلطتها السيادية في فرض الضرائب أو من خلال قدرتها على جذب تدفقات الاستثمار الأجنبي، أو هبات الطبيعة وما تحمله من إيراد ريعي، هي الدماء التي تجري في شرايينها وتساعدها على تغطية استحقاقات الديون الواقعة عليها.

وهذا المقال يسلط الضوء على التطورات الجارية في موارد الدولة المصرية، هل تتدفق الدماء في عروق الدولة المصرية وتقف على أقدام ثابتة في مواجهة ديونها المتفاقمة أم تعاني من بعض أوجه الخلل؟ هل استطاعت أن تعزز من سلطتها السيادية في جمع الضرائب خلال السنوات الأخيرة التي لم تشهد اضطرابات مماثلة لما جرى بعد 2011 أم أن أيادي الدولة لا تزال قاصرة؟

15 يوليو 2018، كان آخر موعد لسداد الضريبة العقارية لمن يمتلكون وحدات تفوق قيمتها حد الإعفاء القانوني (2 مليون جنيه)، وفي حال مخالفة هذا التاريخ تستحق الضريبة على مالك الوحدة بالإضافة لغرامة التأخير.

اضطرت مصلحة الضرائب لمد مهلة السداد دون غرامة تأخير إلى 15 أغسطس ثم إلى 15 أكتوبر[1]، ونقلت وسائل الإعلام تقارير عن تزاحم شديد في مقرات المصلحة، ونصحت رئيسة المصلحة الممولين ممن يقعون تحت حد الإعفاء بتأجيل تسجيل عقاراتهم لما بعد أكتوبر حتى يخففوا من ضغط العمل على المصلحة.

1 غدًا آخر موعد لسداد الضريبة العقارية دون غرامة تأخير - **الوطن** - 14 أكتوبر 2018.

يعكس إقبال المواطنين على تسجيل وحداتهم إحساسهم بقوة الدولة وقدرتها على جباية الضريبة التي أثارت جدلًا واسعًا منذ إقرار القانون في 2008، فالمعروف أن العقارات في مصر أحد أهم مخازن القيمة، في ظل مصاعب الاستثمار في مجالات إنتاجية مثل الصناعة، وضعف سوق الأوراق المالية الذي يعد البوابة التقليدية لدخول عالم الأعمال عبر شراء الأسهم، وكذلك ضعف فوائد البنوك في ظل الارتفاع المزمن لمعدلات التضخم.

ومثل الاستثمار في هذا النشاط في المتوسط 10.7 ٪ من مجمل الاستثمارات منذ صدور هذا القانون[2]، لذا أثار القانون الذي وضعه آخر وزراء مالية مبارك، يوسف بطرس غالي، جدلًا واسعًا وقت تشريعه، والذي استهدف بالأساس استثمارات الطبقة الوسطى في مساكن المدن الجديدة وشاليهات المدن الساحلية، حيث كان التشريع السابق في هذا المجال، الصادر في 1954، يفرض الضريبة فقط على المساكن الواقعة في كردون المدينة[3].

وتعرض القانون لتعديلات عدة أجلت موعد استحقاق الضريبة، كان آخرها ما تم النص عليه في 2014 باستحقاق الضريبة المربوطة عن أول تقدير اعتبارًا من يوليو 2013، على أن يستمر العمل بذلك التقدير حتى نهاية ديسمبر من 2018[4].

لا ينفصل هذا التردد الطويل من قبل الدولة إزاء تطبيق القانون بطبيعة الحال عن حالة عدم استقرار السلطة في مصر بعد 2011، لكن استعادة الدولة مجددًا لقدرتها على جمع الإيرادات السيادية لا تحقق الوفرة الكافية لخلق استقرار مالي.

2 حسابات الباحث من بيانات وزارة التخطيط.

3 ماذا نتوقع من قانون الضرائب العقارية الجديد فى مصر؟ - مدونة تضامن.
http://www.tadamun.co/2015/09/28/what-to-expect-from-egypts-new-building-tax-law-a/#.XG1qRej-7SUk

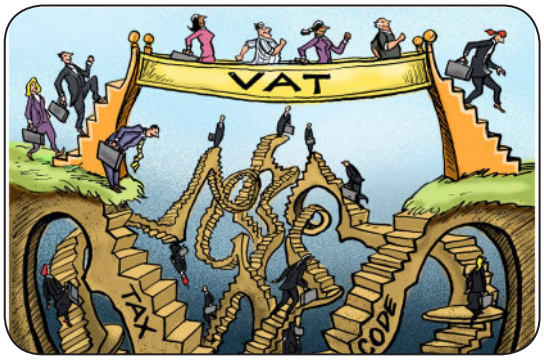
4 حملة إعلانية في مصر لتحفيز المواطنين على سداد الضرائب العقارية - محمد جاد - **الشرق الأوسط** – 3 أغسطس 2018.

هل استعادت الدولة قوتها فعلًا؟

بالنظر إلى توقعات الحكومة بشأن ضرائب المباني في العام المالي الجاري، 2018 – 2019، فإنها تتطلع لزيادتها من 3.6 مليار جنيه إلى 5.2 مليار جنيه، وهو ارتفاع كبير لكن تظل إيرادات المباني تمثل نسبة هامشية من مجمل الإيرادات الضريبية (0.6 ٪ من الإيرادات المتوقعة في هذا العام)[5].

الثقل الرئيسي للإيرادات الضريبية يأتي من ضرائب الدخل وضرائب الاستهلاك، فمتوسط مُساهمة الأولى في إجمالي الإيرادات الضريبية خلال خمس سنوات (بين الأعوام المالية 2012 و2017) كان 43 ٪ والثانية 40 ٪[6].

وقد تزايد اعتماد الدولة على ضرائب الاستهلاك بدءًا من 2016 مع إصدار قانون ضريبة القيمة المضافة الذي رفع السعر العام للضريبة من 10 ٪ إلى 14 ٪. بينما قُدمت حوافز ضريبية سخية للمستثمرين على ضرائب الدخل في 2015.



استشعرت الدولة أنها غير قادرة على مواجهة ضغوط المستثمرين للاستمرار في فرض ضريبة الأثرياء، التي فرضتها بصفة مؤقتة في 2014 على الشرائح العليا للدخل، ومع إلغاء هذه الضريبة انكمشت عائدات الضرائب من شركات الأموال في 2015–2016 إلى 36.9 مليار جنيه، من 38.5 مليار جنيه (لا تشمل البنك المركزي وقناة السويس وهيئة البترول).

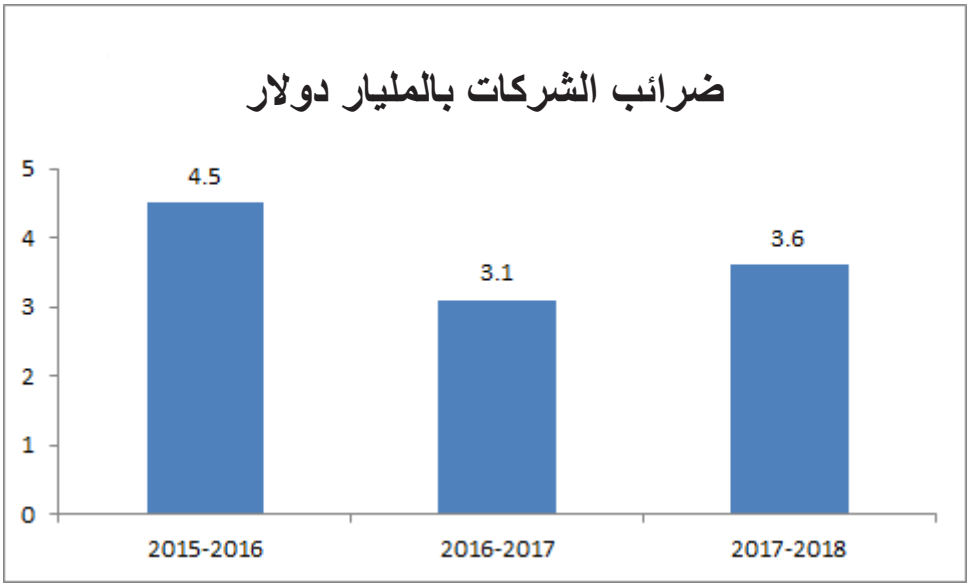
وقد استعادت إيرادات ضرائب الشركات وتيرة نموها في العامين التاليين لتصعد إلى 47.2 و65.1 مليار جنيه، وهو ما يمكن أن يعزى نسبيًّا إلى مساهمة تعويم الجنيه في نوفمبر 2016 وتوافر النقد الأجنبي في يد المستثمرين إثر هذا الإجراء في تشغيل الطاقات التي كانت معطلة خلال فترة أزمة العملة السابقة على التعويم.

5 بيانات النشرة الشهرية لوزارة المالية - ديسمبر - ص 28.

6 نفس المصدر.

ولكن الآثار السلبية للتعويم على الخزانة العامة كانت فادحة، فمن ناحية كان لفقدان العملة أكثر من نصف قيمتها أثره المباشر من حيث تدني قيمة الإيرادات الضريبية عند حسابها بالعملة الصعبة.

وينعكس تدني قيمة الايرادات الحكومية بالعملة الصعبة على قدرتها على تغطية التزاماتها المستوردة من الخارج، مثل تغطية احتياجاتها من مشتريات القمح والمواد البترولية من العالم الخارجي.



كما ساهم ارتفاع الدولار في زيادة قيمة فوائد الدين الخارجي، من 5 مليار جنيه في 2015-2016 إلى 9.4 مليار جنيه في العام التالي ثم إلى 26.9 مليار جنيه في 2017-2018 [7]، وهو الوضع الذي ساهم فيه إقبال الدولة الشره على القروض الخارجية بعد إبرام اتفاق قرض صندوق النقد الدولي في 2016 لمساندة الوضع المالي الداخلي.

كانت يد الدولة عاجزة عن جمع الإيرادات من المستثمرين فتوسعت بقوة في جنيها من جيوب المواطنين عبر ضرائب الاستهلاك، لكن حتى هذه الضريبة لها حدود تتعلق بمدى قدرة المواطنين على ملاحقة ارتفاع أسعار السلع، وأثرها يتضائل بالتدريج كلما مر وقت على سن التشريع الخاص بها.

فقد ارتفع معدل نمو حصيلة ضرائب السلع والخدمات من 14.3 ٪ في العام المالي السابق على تطبيق قانون ضريبة القيمة المضافة إلى 48.4 ٪، ثم تناقص معدل النمو إلى 39.5 ٪ ثم إلى 26.7 ٪ في 2018 - 2019، وفقًا لتوقعات الحكومة[8].

وتظهر بيانات وزارة المالية انخفاضًا واضحًا في معدل نمو الاستهلاك الخاص خلال 2017-2018، من 4.2 ٪ إلى 1.1 ٪[9].

إجمالاً، فإن الدولة التي بدت حاضرة بقوة وهي تدفع أصحاب العقارات لتسجيل ممتلكاتهم وتُخضعهم للقانون بعد نحو عقد من تشريعه والتردد في تطبيقه، ليست بالقوة التي تبدو عليها ظاهريًا.

فحصيلة الضرائب العقارية تظل محدودة، وهي ظاهرة لا تزال تحتاج لعمل بحثي معمق لتفسيرها وكشف مدى جدية الدولة بشأن تقييم العقارات بقيمتها الحقيقية وكذلك مدى قدرتها على حصر الثروة العقارية وإخضاعها للضريبة.

وعلى صعيد ضرائب الدخل، لم يكن إلغاء ضريبة الأثرياء في 2015 [10] هو المواجهة الوحيدة التي أخذت فيها الدولة خطوة للوراء، فقد حاولت في أكثر من مرة أن تتوسع في ضرائب قطاع الأعمال، وكانت البورصة أداة ضغط واضحة في يد المستثمرين لكبح هذه الطموحات الجبائية، وقد نجحت هذه الأداة في مرات ولم تجد مرات أخرى.

7 البيان المالي لموازنة 2018-2019 ص 76.
8 حسابات الباحث من بيانات التقرير الشهري لوزارة المالية ديسمبر 2018.
9 التقرير الشهري لوزارة المالية - ديسمبر 2018 - ص 1
10 في 2014 فرضت الدولة ضريبة إضافية استثنائية بنسبة خمسة بالمئة لمدة ثلاث سنوات فقط على من يزيد دخلهم السنوي عن مليون جنيه من الأفراد والشركات والتي أطلق عليها اسم ضريبة الأثرياء.

المثال الواضح على انتصار مجتمع الأعمال على الدولة من خلال ضغوط سوق المال يتمثل في ضرائب الأرباح الرأسمالية في البورصة، التي تم إقرارها في يوليو 2014، ثم تم تجميد العمل بها في 2015 لمدة عامين[11]، وفي 2017 تجدد التجميد ثلاث سنوات أخرى[12]، وفي كل مرة كان وراء التجميد انخفاضات قوية في البورصة تلوي ذراع الدولة وتجبرها على التراجع.

لكن في التوقيت الذي جمدت فيه الدولة «الأرباح الرأسمالية» في البورصة، أقرت ضريبة الدمغة على التداولات، وإن كان العاملون في هذا المجال يقولون إنها أقل عبئًا من الأرباح الرأسمالية.

وفي نهاية العام الماضي أرسلت الحكومة تعديلًا تشريعيًّا على طريقة حساب ضرائب البنوك، بحذف نص يسمح للبنوك المحلية بخصم الضرائب المسددة بالفعل على أدوات الخزانة من حساب ضريبة الدخل عن صافي أرباحهم[13].

واجه التعديل الأخير مقاومة من البورصة، وكان التأثير واضحًا بالنظر إلى أن هذا التعديل يمس أرباح البنوك على وجه التحديد، وكما هو معروف فإن البنك التجاري الدولي هو صاحب أكبر وزن نسبي في المؤشر الرئيسي للبورصة، أي أن أي عمليات بيعية في أسهم البنك تهوي بالمؤشر بسرعة، ولكن في النهاية مر التعديل وتكيف مجتمع الأعمال مع الوضع الجديد.

سراب الريع النفطي

وبالنظر للإيرادات غير الضريبية، فإن الريع البترولي يظل المنبع الأول لإيرادات الدولة، وقد زاد فائض هيئة البترول من 5.9 مليار جنيه إلى 19.8 مليار جنيه، بين العامين الماليين 2017 و2018، ولا شك أن لتعويم الجنيه دور في ذلك فالهيئة تجني إيراداتها بالعملة الصعبة، لكن ربما يكون للاستثمارات البترولية في الفترة الأخيرة دورًا مهمًا أيضًا.

ويعد «ظهر»، حقل الغاز الضخم الذي اكتشفته شركة إيني الإيطالية في مياه المتوسط، من أبرز المشروعات البترولية الجارية في مصر، والذي قد يشجع على إضفاء صورة إيجابية عن عودة قوية للريع النفطي كمصدر أساسي من مصادر إيرادات الدولة.

11 مصر تخفض الحد الأقصى لضريبة الدخل وتجمد ضريبة البورصة لجذب المستثمرين - ايهاب فاروق - رويترز –23 أغسطس 2015.

12 الرئيس المصري يصدق على ضريبة الدمغة على التعاملات في سوق الأوراق المالية -رويترز- 22 يونيو 2017.

13 تغيير ضريبي بمصر قد يحفز البنوك على زيادة إقراض القطاع الخاص - يوسف سابا وباترك ور - رويترز – 1 ديسمبر 2018.

لكن مكتسبات حقل ظهر ستتآكل بالتدريج خلال فترة قصيرة، فقدرة البلاد على تصدير الغاز ستنتهي في 2022 في ظل تنامي الطلب وتناقص الإنتاج[14]، وفقًا لتقديرات بنك بي إن بي باريبا في 2017. ومن الجدير بالذكر أن قطاع النفط شهد استثمارات مهمة خلال الفترة الماضية، إذ أعلنت بي بي أنها ستنفق هذا العام نحو 1.8 مليار دولار على تشغيل عدد من الحقول، كما تسعى الدولة المصرية لتعزيز إيراداتها البترولية عبر استغلال محطات الإسالة المتاحة لديها، التي تحول الغاز إلى غاز مسال، لتصدير الإمدادات إلى أنحاء المتوسط، بالإضافة إلى تصدير غاز جيرانها، مثل إسرائيل التي قالت إنها ستضخ الغاز إلى مصر في وقت لاحق من العام الجاري، وهي التطورات التي ربما تمنح الدولة بعض الدعم بشأن تحسين تدفقات النقد الأجنبي أمام تنامي الاستهلاك المحلي.

ويحكم تأثير تطورات الوضع النفطي في مصر على الموازنة عاملين أساسيين، الأول هو السعر الذي تشتري به الموارد البترولية من الشريك الأجنبي الذي ساعدها على استخراجها من أراضيها، والثاني حجم ما تدفعه لدعم السعر النهائي لهذه الموارد البترولية عند وصولها للمستهلك.

وبالنسبة للعنصر الأخير، فكما نعلم تمضي الدولة بحزم منذ 2014 في خطة تحرير أسعار الطاقة متجاهلة آثارها التضخمية القاسية على المواطنين، لكن تظل تكلفة الدعم ثقيلة خاصة في ظل اعتماد الدولة القوي على استيراد منتجات بترولية من الخارج مثل السولار، وتضاعف قيمة هذه الواردات مع فقدان الجنيه لأكثر من نصف قيمته.

أما فيما يتعلق بالعنصر الثاني، فقد اتجهت الدولة خلال السنوات الأخيرة لزيادة أسعار الغاز المشترى من الشريك الأجنبي بعد سنوات طويلة من محاولة تثبيته[15].

14 Egypt Bid to be a regional energy hub - .Bnp paribas bank - 2017.

15 بحسب ما نُشر في الجريدة الرسمية في وقت سابق، قامت وزارة البترول بزيادة أسعار الغاز الطبيعي لكل من شركة ايني وإيديسون الإيطاليتين، وبي جي البريطانية إلى 5.88 دولار، وعدلت السعر لشركة أر دبليو إي «ديا» الألمانية إلى 3.5 دولار.
كما اتفقت مع شركتي أباتشي الأمريكية وشل مصر على دفع 5.45 دولار لكل مليون وحدة حرارية من الغاز الصخري - كم تدفع الحكومة لشراء الغاز الذي خفضته لمصانع الحديد؟ - عبد القادر رمضان - أصوات مصرية - 2016.

16 النشرة الإحصائية للبنك المركزي - ديسمبر 2018- ص 76.

17 البيان المالي لموازنة 2018 - 2019 - ص 120.

18 تأجيل طرح 4.5 % من أسهم الشرقية للدخان في بورصة مصر- رويترز - 19 أكتوبر 2018.

وإذا نظرنا إلى باقي مصادر الإيرادات غير الضريبية، سنجد إيرادات قناة السويس كانت شبه ثابتة خلال الفترة الأخيرة، على الرغم من التوسعات المكلفة التي جرت فيها.

فبحساب الجنيه المصري زاد فائض هيئة القناة بالضعف تقريبًا بين العامين الماليين 2016 و2017، من 14.7 مليار جنيه إلى 29.3 مليار جنيه، ثم تراجع في العام التالي إلى 27.8 مليار جنيه.

وبالحسابات الدولارية ظلت إيرادات القناة تدور خلال هذه السنوات الثلاث حول مستواها المعتاد 5 مليارات دولار، بقيم 5.1 و4.9 و5.7 مليار دولار على التوالي[16].

وتبدو الدولة متفائلة بشكل مبالغ فيه فيما يتعلق بقدرتها على جني الإيرادات من بيع الأصول، فهي توقعت في موازنة 2017-2018 أن تجمع 10.4 مليار جنيه من حصيلة بيع الأراضي، لكنها حصدت فعليًا 581 مليون جنيه[17].

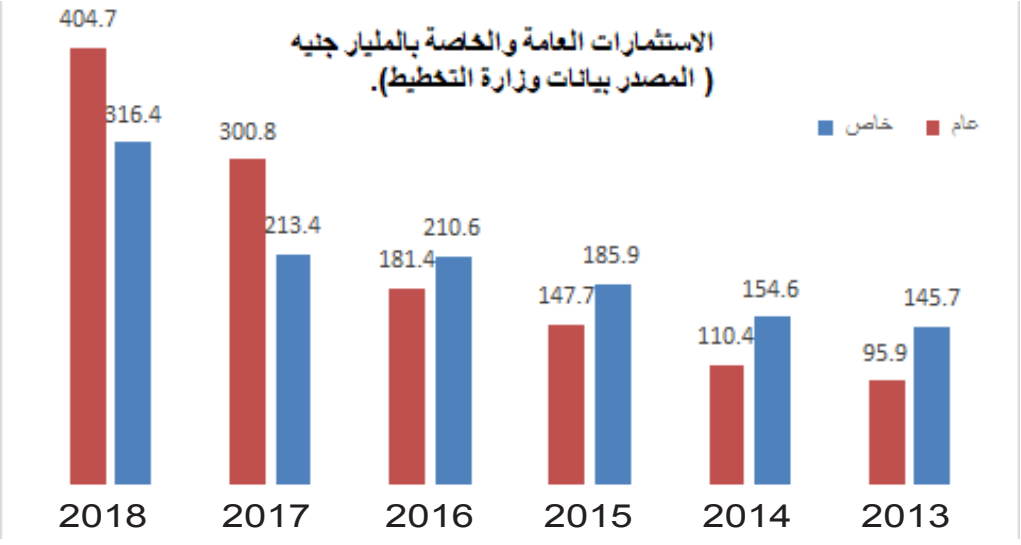
واضطرت الدولة أيضًا في أكتوبر الماضي لتأجيل برنامج لطرح حصص في الشركات العامة بالبورصة بسبب ضعف القوى الشرائية في السوق[18]. وقال وزير قطاع الأعمال

هشام توفيق إن استئناف برنامج الطروحات، بطرح أسهم شركة الشرقية للدخان، مرهون بوصول متوسط التداول في البورصة إلى مليار جنيه يوميًا، بينما كان قد وصل في يناير إلى 700 مليون جنيه[19].

تحالف الدولة ورؤوس الأموال الساخنة

وتتزايد الضغوط على الدولة مع عجزها عن تنمية الاستثمارات. صحيح أن معدلات نمو الاستثمار زادت بوتيرة سريعة في السنوات الأخيرة، من 8.6 ٪ في العام المالي 2015 إلى 11.2 ٪ في 2016 [20]، لكن الاستثمارات العامة كانت الدافع الرئيسي بينما كانت مساهمة الاستثمارات الخاصة في تراجع مستمر.

وكانت هذه الاستثمارات العامة تزيد من أعباء عجز الموازنة بطبيعة الحال ومن احتياجات الدولة للتمويل في الوقت الذي بدت فيه العديد من الاستثمارات الخاصة في موقف المراقب المنتظر لرؤية أوضح بشأن بيئة الاستثمار في البلاد.



يبدو ضعف الاستثمار أكثر وضوحًا عند النظر إلى بيانات صافي الاستثمار الأجنبي المباشر، الذي تراجع خلال العام المالي 2018 إلى 7.7 مليار دولار، من 7.6 مليار دولار في العام السابق[21]، وتظل الاستثمارات عاجزة عن الوصول إلى مستوى 10 مليارات دولار الذي استهدفته الدولة في وقت سابق.

وزاد من الأعباء الخارجية للدولة ما يعرف بأزمة الأسواق الناشئة، والمقصود بها الخروج القوي للاستثمارات الأجنبية في الأوراق المالية من هذه الأسواق سعيًا إلى السوق الأمريكية، التي زادت أسعار الفائدة لديها مؤخرًا.

ويعكس البيان الأخير لميزان الحساب المالي والرأسمالي انعكاس هذه الأزمة على مصر، فقد تحولت استثمارات محفظة الأوراق المالية في مصر من تحقيق فائض بـ 7.4 مليار دولار في الربع الأول من العام المالي السابق إلى عجز بـ 3.2 مليار دولار في الفترة المناظرة من العام المالي الحالي.

ومع نجاح الحكومة في هذه الفترة في تسجيل زيادة قوية في إيرادات السياحة، من 2.6 مليار دولار إلى 3.9 مليار دولار، يظل تأثير خروج الأجانب من الأوراق المالية هو الأكثر ثقلاً مما يعكس اعتمادية الدولة على الاستثمارات الساخنة[22] وبيع أوراق المديونية في جذب تدفقات النقد الأجنبي، فالفائض الكلي لميزان المدفوعات تراجع في الربع الأول من العام المالي الحالي لـ 284.1 مليون دولار مقابل 5 مليار دولار في الفترة نفسها[23] من العام المالي السابق.

19 توفيق لمصراوي: طرح "الشرقية للدخان" مرهون بمتوسط تداول يومي مليار جنيه على الأقل - شيماء حفظي - مصراوي – 6 فبراير 2019.
20 التقرير المالي الشهري لوزارة المالية - ديسمبر 2018 - ص 1
21 التقرير الشهري للبنك المركزي - يناير 2019 - ص 94.
22 الاستثمارات التي تدخل وتخرج بسرعة من السوق وهي بالأساس الاستثمارات في الأوراق المالية، حيث أن الاستثمارات ذات الطابع الإنتاجي مثل الصناعة تأخذ وقتًا طويلًا حتى تتمكن من الخروج من السوق لذا فهي أميل للاستقرار والتركيز على تحقيق الربح من خلال الإنتاج وليس المضاربة.
23 بيان البنك المركزي عن الربع الأول من العام المالي 2018 - 2019.

بإيجاز.. خلقنا نموًا خلال الفترة الماضية مدفوع بالاستثمارات العامة والاستثمارات الساخنة مع تردد واضح من الاستثمارات الخاصة الإنتاجية، والتي تعد أكثر مصادر الاستثمار التي يمكن الاعتماد عليها بصفة مستدامة.

وماذا عن الديون؟

العوامل السابقة، سواء المتعلقة بقدرة الدولة المحدودة على جمع الإيرادات الضريبية أو ضعف المصادر الريعية والاستثمار، تضع الدولة في موقف ضاغط أمام التزامات المديونية.

وقد ارتفعت نسبة الدين العام للناتج الإجمالي بشكل متسارع خلال السنوات الأخيرة على الرغم من الإجراءات التقشفية التي اتبعتها الحكومة، مثل تجميد الحوافز الحكومية السابقة على قانون الخدمة المدنية للحد من نمو موازنة أجور العاملين لدى الدولة، بجانب الزيادات المتوالية في أسعار بنود الطاقة.

وبين يونيو 2013 ويوليو 2017 زادت نسبة دين أجهزة الموازنة العامة (الجهاز الإداري والإدارة المحلية والهيئات الخدمية) المحلي والخارجي من الناتج المحلي بنحو 20 ٪ لتصل إلى 108 ٪، قبل أن تتراجع في يوليو 2018 إلى 97.2 ٪[24].

يمثل تفاقم الديون عقبة أساسية أمام التنمية، يكفي أن نشير إلى أن ما ستنفقه الحكومة على فوائد ديونها في العام المالي الحالي يمثل نحو 40 ٪ من مجمل مصروفاتها، لكي يتضح كيف تلتهم الديون قدرة الدولة على الإنفاق على الخدمات الاجتماعية والتنموية.

دون دولة قادرة على فرض ضرائب أكبر على الشرائح الثرية في المجتمع، أو قادرة على تنشيط حركة الاستثمار ستتطور الديون ويزداد حجم ما تلتهمه من الانفاق العام، ككرة الثلج التي يزداد حجمها كلما تدحرجت لأسفل.

إن السعي وراء دولة أقدر على القيام بدور الجباية من الفئات المتنفذة في المجتمع، دون التعرض لضغوط بدءًا بهروب الاستثمار إلى انهيار البورصة، أمر مرهون بتوازنات سياسية واقتصادية عدة، ولا تبتعد هذه القضية كثيرًا عن حاجتنا لدولة قادرة أيضًا على تحفيز القطاعات الإنتاجية، فالدولة الناجحة في التنمية هي الأقدر على التفاوض مع المستثمرين.

مثل هذه الدولة التي تجمع بين التنمية والتعامل بحزم مع مراكز الثروة في المجتمع هي الأقدر بحق على التحرر من الضغوط المالية التي تلتهم قدرتها على التنمية، ومن ثم تحقق «الاستقرار» الذي ننشده.

أما الوضع الحالي فهو يساهم في إعادة إنتاج نموذجنا الاقتصادي العليل، حتى وإن تمكنت الدولة من تحقيق تقدم على مستوى الميزان المالي للموازنة وتحويله من العجز للفائض[25] على الرغم من كل العثرات التي تواجهها الدولة في جمع الموارد المالية، فإن هذا الفائض يعكس الجور على نفقات التنمية، ويجدد من أزماتنا التنموية التي لن تمر إلا بضعة سنوات حتى تتفاقم من جديد وتعيدنا لشروط الدائنين.

24 التقرير الشهري لوزارة المالية ص 4.

25 وزارة المالية: الفائض الأولي فاق التزام برنامج صندوق النقد - المال - 2019.

احتجاجات السودان: الأسباب ومسار الحراك

خالد عثمان الفيل

في 13 نوفمبر 2017 أصدر صندوق النقد الدولي دراسة متعلقة بالسياسات النقدية في السودان أوصى فيها بالتحرير الكامل لسعر الصرف في 2018، كما أوصى بإلغاء تدريجي لدعم الوقود والقمح في السودان ابتداءً بـ 2018 وحتى 2021 مع تعويض ذلك الدعم بتقديم مدفوعات نقدية مباشرة للفقراء[1]. قامت الحكومة السودانية باتباع هذه التوصيات عن طريق تطبيق أول مرحلة من مراحل رفع الدعم عن الخبز في يناير 2018، عندما تغيَّر سعر جوال القمح من 167 جنيهًا سودانيًا ليصبح 450 جنيهًا، الأمر الذي أدي إلى تضاعف أسعار الخبز لتصبح قطعة الخبز بجنيه بعد أن كانت القطعتين بجنيه[2]. بعد تلك الزيادة مباشرة دعا الحزب الشيوعي إلى تظاهرات تندد بالموازنة المالية لعام 2018 وهو ما استجاب له عدد من شرائح المجتمع كما دعمه عدد من الأحزاب المُعارضة. في المقابل، استجابت الحكومة لهذه التظاهرات بالغاز المُسيل للدموع والقوة القسرية لتفريق التظاهرات، بالإضافة إلى اعتقال قادة أحزاب المُعارضة[3].

1 إضافة مقترح «تعويض رفع الدعم عن القمح والطاقة بتقديم مدفوعات نقدية مباشرة للفقراء» يبدو وكأنه إضافة تجميلية كي لا تبدو سياسات الصندوق وكأنها تتجاهل مُعاناة الفقراء، لأن صندوق النقد الدولي يعلم بأن مؤسسات الدولة لا تمتلك القدرة على حصر الفقراء وتحديد حاجاتهم، كما أن هذه المؤسسات لا تمتلك كذلك القدرة على توصيل الدعم بصورة فعالة ومنتظمة.
IMF, Sudan: 2017 Article IV Consultation-Press Release; Staff Report; and Statement by the Executive December 11, 2017 ,364/Director for Sudan, Country Report No. 17

2 بدء بيع الرغيف الواحدة بجنيه اعتبارًا من اليوم، صحيفة الانتباهة، 5 يناير 2018.
https://www.sudanakhbar.com/200322

3 الجزيرة، مسيرة اليوم بالخرطوم رفضا للغلاء، 16 يناير 2018.
https://bit.ly/2E5dIvM

في المرحلة الثانية من رفع الدعم عن الخبز، قررت الحكومة أن ترفع الدعم عن الخبز في بعض الولايات الطَرفية بدلًا من العاصمة خوفًا من تكرار ما حدث في يناير 2018. وفي 18 ديسمبر تم الإعلان الرسمي عن وصول سعر رغيف الخبز لـ3 جنيهات في ولاية البحر الأحمر والولايات المجاورة، أما في مدينة نيالا بولاية جنوب دارفور فقد أصبح سعر الرغيف الواحد 2.5 جنيه سوداني[4]. لم يتحمل المواطنون هذه الزيادة فانطلقت في اليوم التالي تظاهرات في عدد من مدن ولايات السودان ووقتها ظهر الوسم (الهاشتاج) «#مدن_السودان_تنتفض». يمكننا القول إن مُلابسات اشتعال فتيل الأزمة التي ذكرناها تُعطي إشارات واضحة لمعرفة الأسباب الهيكلية للأزمة السودانية وهي ما يطلق عليه المفكر السوداني التيجاني عبد القادر تحالف الفقر الثلاثي الذي يضم «القبلية، والسوق، والذهنية الأمنية» التي تجسدت، على التوالي، كما يلي «إبقاء الدعم في بعض المناطق ذات الانتماء القبلي المعين ورفعه عن البعض الآخر (القبلية)»، و«اتباع سياسات تحرير السوق دون مُراعاة للشرائح الفقيرة»، و«الخوف من قيام التظاهرات (العقلية الأمنية)». وسنفصل هذه العوامل لاحقًا.

القبلية: ظهرت القبلية عنصرًا مؤثرًا في السياسة السودانية منذ السنوات الأولى للدولة السودانية الحديثة كنتيجة طبيعية لسياسات التهميش والتنمية غير المتوازنة التي بذرها الاستعمار ثم سارت عليها الحكومات الوطنية بعد ذلك، مما أدي إلى تكوين مجموعات سياسية تقوم على القبلية مثل مؤتمر البجا في 1957 [5]، واتحاد عام جبال النوبة وجبهة نهضة دارفور اللذين تأسسا في 1964 [6]. ما حدث في عهد النظام الحالي هو «**تأجيج القبلية**»، وذلك أن هذا النظام عندما وصل إلى الحكم عن طريق انقلاب في يونيو 1989 بعد تحالف الإسلاميين مع العسكر، كانت أقوى الأحزاب المُعارضة هي الأحزاب الطائفية: حزب الأمة القومي، والأحزاب الاتحادية، وقد تميزت هذه الأحزاب، لأسباب تاريخية واقتصادية معينة، بانتشارها المَناطقي. كانت أغلب ولايات غرب السودان تتبع لحزب الأمة القومي، بينما كانت أغلب ولايات شرق السودان وجزء من شماله تتبع للأحزاب الاتحادية. وفي سبيل تفكيك وإضعاف قوة الأحزاب المُعارضة، ذات الطبيعة المَناطقية/ الجهوية، قام النظام بتأجيج «القبلية» كهوية اجتماعية مؤثرة في السياسة. هذا التسييس للقبلية أثر بصورة رئيسية في أداء مؤسسات الدولة التي أصبح الاختيار فيها لا يقوم على الكفاءة وإنما يقوم على المَحسوبية القبلية، كما ساهم بصورة كبيرة في تأجيج الصراع القبلي في السودان، ما فاقم من الحروب الداخلية وظهور حركات التمرد المُسلحة في دارفور وشرق السودان وجنوب كردفان والنيل الأزرق[7].

4 مأخوذة من بيانات رسمية تم نشر صور لها على صفحة مونتي كارلو الإخبارية على موقع الفيسبوك.
https://www.facebook.com/monticarro/

5 مؤتمر البجا المعارض يدعو لفعالية في ذكرى أحداث بورتسودان، سودان تريبون، 26 يناير 2018.
https://bit.ly/2TVaf9D

6 محمود أبكر سليمان، تاريخ التسلسل الزمنى للاحتجاجات السياسية الدارفورية ضد الظلم وعدم المساواة فى السودان، ذاس سودان، 17 أبريل 2014.
https://bit.ly/2GRhKe6

7 ياسر محجوب الحسين، القبلية.. جاهلية عهد "الإنقاذ"، الجزيرة، 9 يونيو 2015.
https://bit.ly/2V9jcw7

وهذا التسييس للقبلية هو ما ساهم[8] في انفصال جنوب السودان في 2011، وأثر سلبًا على التوزيع العادل للسلطة والثروة. كما تسبب هذا في استمرار توتر الوضع الأمني في بلد يضم أكثر من 518 قبيلة[9]، وهو ما تم تحويله لتخصيص أكثر من 88 ٪ من ميزانية الدولة للقطاعات الأمنية والسيادية[10]، في مقابل تهميش التعليم والصحة والقطاعات الانتاجية. وحتى اتفاقيات السلام وتوزيع السلطة والثروة التي كان يفترض أن تُعالج هذه الحروب كانت تتم على أساس قبلي وجهوي (مثلًا أصبح رئيس حركة التحرير والعدالة، رئيسًا لسلطة إقليم دافور، أما أمينها العام فقد أصبح وزيرًا للصحة)، الأمر الذي كان يزيد من تغذية القبلية كهوية سياسية[11]. وإذا فهمنا أثر القبلية على السياسة السودانية فلن نستغرب أن بعض المدن، مثل شندي، التي ينتمي إليها قادة النظام الحاكم، لم تشارك في الاحتجاجات الحالية حتى الآن.

ثانيًا، ومع **أن** بذور **الرأسمالية الريعية** في بنية الاقتصاد السوداني وضعتها الإدارة البريطانية واستمرت في أغلب التاريخ الاقتصادي السوداني بعد ذلك[12]، إلا أن الممارسات الريعية ازدادت في عهد النظام الحالي. ففي السنوات الأولى للإنقاذ اعتمد نموذجها الاقتصادي على تفعيل دور القطاع الخاص عن طريق تحرير أسعار التصدير والتدرج في تحرير أسعار الخدمات الاجتماعية وخروج الدولة من مجالات الزراعة والصناعة (عدا البترول والمعادن) بالإضافة إلى خصخصة 273 مؤسسة عامة، ولتخفيف آثار هذا التحرير الاقتصادي قررت الحكومة توسيع نظام التكافل والزكاة لمساعدة الفقراء[13]. لكن المفارقة تكمن في أن أغلب تلك الشركات التي تمت خصصتها تم تحويل ملكيتها عبر استغلال «العلاقات والمعلومات» لأفراد يتبعون للنظام الحاكم[14]، كما تم إنشاء قرابة 600 شركة تجارية عامة تابعة للأجهزة الأمنية والعسكرية لا تخضع لمراقبة المراجع العام ولا يتم تضمينها في ميزانية الدولة[15]. وإذا استثنينا فترة 1996/2000 التي جرت فيها بعض التحسينات الاقتصادية، فقد ظل هذا النموذج الريعي مسيطرًا على السودان؛ خصوصًا بعد استخراج النفط في 1998 الذي كان يمثل أكثر من نصف إيرادات حكومة السودان و95 ٪ من صادراتها[16].

وقد كان لهذا النموذج الريعي آثارًا سلبية على الأوضاع الاقتصادية[17]، وعلى عدالة توزيع الثروة والدخل بين الأفراد وبين المناطق الحضرية والريفية، كما أدى إلى تآكل الطبقة الوسطى. فنسبة السكان الذين يعيشون تحت خط الفقر تجاوزت 46.5 ٪ في 2009 [18]، وبعض الخبراء يقولون إنها

8 هناك أسباب أخرى رئيسية ساهمت أيضًا في انفصال جنوب السودان ولكن المجال ليس كافيًا لذكرها.

9 ياسر محجوب الحسين، المصدر السابق

10 Mohammed Elnaiem, In Sudan, a multifaceted civil opposition is posing a serious threat to the continued existence of Bashir's dictatorial regime after weeks of protests, ROAR, published on 21 January 2019.

11 ياسر محجوب الحسين، المصدر السابق.

12 Samir Amin, Underdevelopment and Dependence in Black Africa-Origins and Contemporary Forms, The Journal of Modern African Studies Vol. 10, No. 4, 1972, pp. 503524-.

13 عطا الحسن البطحانى، مسيرة الاقتصاد السودانى فى ستين عامًا: 1956-2016، بحث غير منشور.

14 التيجاني عبد القادر، الرأسماليون الإسلاميون: (1-2) ماذا يفعلون في الحركة الإسلامية؟ صحيفة الراكوبة، 06 سبتمبر 2018.

15 عطا الحسن البطحانى، المصدر السابق.

16 World Bank, the World Bank in Sudan. https://www.worldbank.org/en/country/sudan/overview

17 الرأسمالية الريعية لا تمنع بالضرورة من تحقيق إنجازات تنموية حقيقية، ولكن لأن المحسوبية والفساد في حالة السودان تجاوزا كل المستويات المقبولة وتجذرا في الممارسات اليومية للنظام فقدت هذه الرأسمالية الريعية كل فرصة في تحقيق تنمية اقتصادية.

18 UNDP Sudan, About Sudan. http://www.sd.undp.org/content/sudan/en/home/countryinfo/

تجاوزت 90 ٪[19]، كما أصبح السودان خامس أعلى دولة في معدلات البطالة[20]. وتشير دراسة أجريت قبل شهر من الاحتجاجات الأخيرة إلى أن تكلفة المعيشة الشهرية لأسرة من خمسة أشخاص تتجاوز 15218 جنيهًا، بينما يبلغ الحد الأدنى للأجور 425 جنيهًا، أي يغطي 2.8 ٪ فقط من تكاليف المعيشة الحالية[21]. كما أدت عمليات خصخصة قطاع النقل والزراعة والصناعة والتعليم إلى اختفاء أو إضعاف النقابات العُمالية في تلك القطاعات، أما النقابات التي بقيت فقد أحكم النظام الحاكم سيطرته عليها.

أخيرًا، فقد كانت **العقلية الأمنية/ العسكرية** حاضرة منذ السنوات الأولى لحكم الإنقاذ حيث تم تطبيق ما يُعرف بسياسة «التمكين» حيث تم التخلي عن خدمات ما يزيد عن 140,375 من الموظفين والمهنيين والضباط في القطاع العام[22] واستبدالهم بموظفين موالين للحزب الحاكم. وبعد سنوات من التحالف مع الإسلاميين بدأ العسكر في التخلص من كل مقاومة داخلية يمكن أن يمثلها الإسلاميون؛ فأطاحوا بقائد الحركة الإسلامية، حسن الترابي، في مفاصلة 1999 ومرة أخرى بعد احتجاجات 2013 تخلصت القيادة العسكرية من عدد من الإسلاميين الذين كان يمكن أن يشكلوا مقاومة، واستطاعت إحكام سيطرتها على «الحركة الإسلامية»[23] . الأمر نفسه تم تطبيقه على أحزاب المعارضة التي نجح النظام في إضعافها باختراقها والتجسس عليها وإحداث انقسامات داخل قياداتها[24].

وقد فوَّت هذا الوضع الاقتصادي والسياسي على السودان فرصة استغلال عائدات النفط (التي استمرت منذ 1998 وحتى انفصال الجنوب عام 2011) لبناء اقتصاد قوي ومتنوع، كما كان سببًا في عدم الاستغلال الجيد لعائدات الذهب التي تجاوزت 78 طنًا في 2018 [25]. بالإضافة لذلك فإن وضع السودان ضمن قائمة الدول الراعية للإرهاب وتطبيق العقوبات الأمريكية[26] منذ عام 1997 قد حرم السودان من إمكانية جذب العديد من الاستثمارات الأجنبية كما حرمه من إمكانية

19 علوية مختار، السودان تحت نيران الشرخ الاجتماعي، العربي الجديد، 15 ديسمبر 2014.
https://bit.ly/2T5MuP6

20 Mohammed Elnaiem, Ibid.

21 تجميع المهنيين السودانيين، دراسة حول وضع الأجور في السودان، الحزب الشيوعي السوداني، نوفمبر 2018.
https://bit.ly/2tydjNg

22 عطا الحسن البطحاني، المصدر السابق.

23 حركة الإصلاح الآن.. انشقاق لإقامة «العدل»، الجزيرة، 22 سبتمبر 2015.
https://bit.ly/2NmKA7q

24 الحركة الوطنية للتغيير: البيان التأسيسي، سودنايل، 9 مارس 2014.
http://www.sudanile.com/65355

25 Reuters, Sudan gold production at 78 toones in first 9 months of 2018, 23 October 2018.
https://www.reuters.com/article/sudan-economy-gold/sudan-gold-production-at-78-tonnes-in-first-9-months-of-2018-idUSL8N1X386R

26 بدأت العقوبات أمريكا على السودان منذ أغسطس 1993 بعد أن أدرجت أمريكا السودان في قائمة الدول الراعية للإرهاب بسبب استضافتها لأسامة بن لادن، ومع أن الأخير غادر السودان في 1996 قامت أمريكا في 1997 بقطع علاقتها الدبلوماسية مع السودان، كما قامت بتجميد كل الأصول السودانية ومنعت التعاون الاقتصادي أو تصدير التكنولوجيا للسودان، وفي 1998 قصفت أمريكا «مصنع الشفاء» بدعوى أن مُلاك المصنع لهم علاقة بتنظيم القاعدة. لكن العلاقات الاستخباراتية بين البلدين تطورت كثيرًا خصوصًا بعد 2011 كنتيجة طبيعية لحجم التعاون الكبير الذي بذله السودان مع أمريكا في مكافحة «الإرهاب» بالإضافة إلى التعاون الاستخباراتي وتبادل المعلومات الذي لم ينقطع منذ 2002. وفي 2016 أعلنت حكومة الرئيس أوباما أنها على وشك أن ترفع العقوبات الأمريكية على السودان. وفي أكتوبر 2017، وبعد أكثر من عشرين عامًا، أعلنت حكومة الرئيس دونالد ترمب أنها قامت برفع جزئي للعقوبات الاقتصادية على السودان نتيجة لإرسال السودان آلاف الجنود لمشاركة السعودية والإمارات في حرب اليمن، وهي الحرب التي دعمتها أمريكا، بالإضافة لتعاون السودان في محاربة الإرهاب وفي توصيل المعونات للمتضررين في دارفور. على الرغم من كل ذلك، فإن العقوبات التي تم رفعها في أكتوبر 2017 لم تؤثر كثيرًا على الوضع الاقتصادي لأن السودان ما يزال في قائمة الدول الراعية للإرهاب.

الاقتراض من المؤسسات المالية الدولية[27]. ونتيجة طبيعية لفقدان كل مصادر العملة الأجنبية فقد تدهور سعر العملة المحلية الرسمية مقابل الدولار ثلاث مرات[28] خلال 2018 ليصل إلى 47.5 جنيه للدولار[29]، أما في السوق الموازية فقد تجاوز 60 جنيهًا، بينما بلغت نسبة التضخم 122 ٪ في يناير 2019 وهي ثاني أعلى نسبة تضخم في العالم[30]. وبالتالي فقد كانت سنة 2018 أصعب سنة تمر على المواطن السوداني منذ بداية الألفية الثالثة.

تكتيكات وسمات الاحتجاجات السودانية في ديسمبر 2018

أدت هذه الظروف الداخلية والخارجية، مجتمعة، إلى خروج الناس في تظاهرات يوم 19 ديسمبر 2018 في ولايات مثل عطبرة، والقضارف، وبورتسودان، والدامر، والنهود والحصاحيصا[31]، ومع أن أسباب الخروج كانت اقتصادية سرعان ما تحول الهتاف للمناداة بإسقاط النظام كنتيجة طبيعية للانهيار الاقتصادي وعدم مقدرة النظام الحاكم على تحقيق أبسط مطالب المواطن مع بقائه في الحكم لقرابة الثلاثين عامًا. وحتى لحظة كتابة هذا التقرير، امتدت التظاهرات لتشمل أكثر من 50 مدينة تغطي شرق وشمال وغرب السودان ككل، كما تجاوز عدد التظاهرات 700 مظاهرة[32].

تتميز هذه الاحتجاجات الحالية عن سابقاتها بعدة مميزات؛ أولها انتقالها من مرحلة العفوية إلى التنظيم عن طريق قيادة تحظى بدرجة عالية من القبول بين المتظاهرين وهي «تجمع المهنيين السودانيين»[33]. والتكتيك الذي ظل يتبعه التجمع

27 خالد عثمان الفيل، الحراك في السودان: الفاعلون الرئيسيون والسيناريوهات المستقبلية، مركز الجزيرة للدراسات،21 يناير 2019.

28 تغير السعر الرسمي للدولار من 7 جنيهات للدولار ليصل إلى 18 جنيهًا في يناير 2018، ثم قفز إلى 29 جنيهًا في مايو 2018، أما في أكتوبر فقد تم التحرير التام لسعر الصرف عندما قرر وزير المالية ورئيس الوزراء الحالي معتز موسى اعتماد «آلية صناع السوق» كوسيلة رئيسية لتحديد سعر الصرف، ووقتها أعلن أن الدولار أصبح يعادل 47.5 جنيهًا.

29 السودان يخفض قيمة الجنيه بشكل حاد، الجزيرة، 7 أكتوبر 2018.

30 European Parliament, Human rights breaches in Azerbaijan and Sudan, Press Release, 17 January 2019.

31 ارتفاع عدد القتلى في «احتجاجات الخبز» بالسودان.. و«حالة طوارئ» في 5 مناطق، الشرق الأوسط، 22 ديسمبر 2018. https://bit.ly/2Lu0kVd

32 تسجيل مسرب متداول لمدير جهاز الأمن والمخابرات السوداني في خطاب له أمام عضوية الحزب الحاكم. https://www.youtube.com/watch?v=GpZeBsjG1mA

33 بحسب الموقع الرسمي للتجمع فهو جسم تحالفي مهني مستقل، تكون في أكتوبر في عام 2016 بكتابة أول ميثاق للمهنيين بين ثلاثة مكونات وهي لجنة أطباء السودان المركزية وشبكة الصحفيين السودانيين وتحالف المحامين الديمقراطيين. ويهدف التجمع إلى إعادة إحياء دور النقابات الشرعية في الحياة السياسية والاقتصادية، كما يضم حاليًا (لجنة المعلمين، ولجنة أطباء السودان المركزية، والتحالف الديمقراطي للمحامين، وشبكة الصحفيين السودانيين، ورابطة الأطباء البياطرة الديمقراطيين، وتجمع أساتذة الجامعات، ونقابة أطباء السودان الشرعية، ولجنة مبادرة استعادة نقابة المهندسين، ولجنة الصيادلة المركزية، وتجمع المهندسين

منذ بداية الحِراك هو الدعوة لعدد من المواكب والاعتصامات المُتفرقة خلال الأسبوع مع التركيز والتعبئة للموكب الذي يكون موافق ليوم الخميس من كل أسبوع، والذي غالبًا ما ينطلق من عدة مناطق تتجه نحو القصر الجمهوري[34]. ثانيًا، استطاع المشاركون في هذه الاحتجاجات المحافظة على سلمية التظاهرات وبعدها عن استخدام أسلحة أو أدوات نارية، بالإضافة إلى الصفة الأولى، ما جعل هذه الاحتجاجات تستمر لأكثر من 40 يومًا. ثالثًا، المشاركون الرئيسيون في هذه الاحتجاجات هم من فئة الشباب ويمكن الإشارة هنا إلى غالبية عدد القتلى (الذي تجاوز 40 في 9 يناير[35] بينما تشير تقارير فبراير بأنه تجاوز 50 قتيلاً[36]) كانوا من الشباب. وهذه الصفة الأخيرة تعتبر نقطة ضعف في الحِراك لأن الاحتجاجات إذا أرادت أن تنتقل لمرحلة أبعد عن طريق تطبيق العصيان المدني الشامل فهي تحتاج إلى مشاركة باقي شرائح المجتمع وخصوصًا موظفي الدولة والمهنيين/ العُمال (وهي شرائح غائبة بصورة كبيرة عن الحراك). مع ذلك، ففي 30 يناير نسق أكثر من 300 من أساتذة جامعة الخرطوم وقفة احتجاجية طالبوا فيها برحيل النظام، كما قام 531 أستاذًا من الجامعة بالتوقيع على «مبادرة جامعة الخرطوم» التي تدعو لقيام حكومة انتقالية[37]، وهو ما يعتبر تصعيدًا جديدًا في الحِراك. فبالإضافة إلى كونها أولى المبادرات التي قام بها موظفون في مؤسسات الدولة، فهذه الوقفة، وبسبب المكانة الرمزية الكبيرة لجامعة الخرطوم في قلوب السودانيين، أعطت الحِراك شرعية عالية يمكن أن تجذب مشاركة باقي الشرائح المجتمعية غير الشبابية وباقي العاملين بمؤسسات الدولة.

إن نجاح الحِراك في الانتقال لمرحلة العصيان المدني الشامل يعتمد بصورة رئيسية على تقديم خطاب مُضاد لخطاب النظام الحاكم المشكك في شرعية الحِراك والمؤثر في رؤية باقي

الشرائح المجتمعية غير الشبابية للحراك. إن المعركة الآن هي معركة حول «الهيمنة الثقافية» والذي ينتصر في جذب قلوب وإقناع عقول تلك الشرائح المجتمعية غير الشبابية، هو من سينتصر في الصراع السياسي الحالي. وأخيرًا، فمع أن قيادة الحراك (تجمع المهنيين السودانيين) قامت بالتحالف مع أهم فصائل المعارضة («تحالف نداء السودان»، و«قوى الإجماع الوطني»، و«التجمع الاتحادي المُعارض») ووقعوا جميعًا على «إعلان الحرية والتغيير»[38] إلا أنه من المهم أن نعرف أن قوى المعارضة لم يكن لها تأثير مباشر في تحريك الشارع، حتى تجمع المهنيين السودانيين نفسه اكتسب قيادة الحِراك لمبادرته ولثقة المحتجين فيه.

استجابة الدولة للاحتجاجات على المستويين السياسي والمدني

أنطونيو جرامشي أحد أهم المفكرين السياسيين الذي ساهموا في تطوير فهمنا المُعاصر لأفعال وتكتيكات الدولة الحديثة. ففي مراجعاته لهزيمة الاحتجاجات العُمالية في أوروبا الغربية في نهاية الحرب العالمية الأولى، أصر جرامشي على أن نمط الحكم الرأسمالي لا يمكن اختزاله ببساطة في نظرة أداتية للدولة بوصفها مجرد جهاز قمعي يحتكر العنف كما يقول ماكس فايبر، وذلك أن الطبقة الحاكمة لم تكن مضطرةً إلى الاعتماد بشكل منفرد على القوة القسرية، بل كان بإمكانها، من خلال «هيمنتها» على بعض مكونات المجتمع المدني[39] (مثل أجهزة الإعلام، والنظام التعليمي، والقبيلة،

السودانيين، وتجمع التشكيليين السودانيين، وجمعية اختصاصي الإنتاج الحيواني، وتجمع ضباط الصحة) مع وجود عدد كبير من الأجسام المهنية التي أعلنت دعمها للتجمع في انتظار الانضمام الرسمي
www.Sudaneseprofessionals.org .

34 راجع بيانات تجمع المهنيين السودانيين التي تُنشر بصورة دورية على الفيسبوك.
https://www.facebook.com/SdnProAssociation/

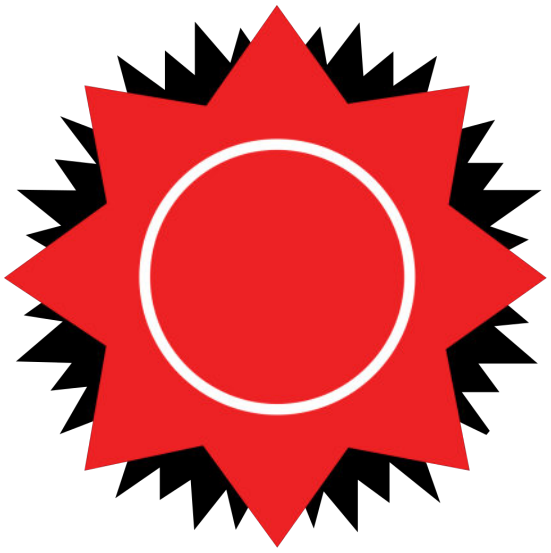
35 The New Times, Sudan›s President Rejects Protesters› Calls to Step Down, 9 January 2019.

36 راجع بيانات تجمع المهنيين السودانيين على الفيسبوك.
/https://www.facebook.com/SdnProAssociation

37 شاهد: تظاهرة لأساتذة جامعة الخرطوم ضد حكم البشير، الجزيرة مباشر، 30 يناير 2019.
https://bit.ly/2Vd4Ivn

38 إعلان (الحرية والتغيير) يحصد تأييدًا واسعًا من قوى المعارضة السودانية، سودان تريبون، 2 يناير 2019.
https://bit.ly/2T4t7Ga

39 حاجج جرامشي أن الدولة الحديثة في مجتمع رأسمالي متقدم تتكون من شقين رئيسيين: المجتمع السياسي، ويمثله: الجيش، والشرطة، وجهاز الأمن، والنظام القضائي والقانوني والدستوري للحكومة، والمجتمع المدني ويمثله: الإعلام، والنظام التعليمي، والنقابات العُمالية، والقبيلة، وغيرها. يؤكد جرامشي أن هذا التفريق



شعار الحزب الشيوعي السوداني

والثقافة.. إلخ)، إقناع المحكومين بقبول منظومة مُعتقدات/ أفكار الطبقة الحاكمة بحيث تظهر أفكار الطبقة الحاكمة كأنها أفكار كل المجتمع بما في ذلك الطبقات الكادحة[40].

وإذا طبقنا تحليل جرامشي السابق، يمكننا رصد استجابتين من الدولة للاحتجاجات الحالية: الاستجابة الأولى كانت «سياسية» عن طريق القوة القسرية مثل استخدام الغاز المسيل للدموع والاعتقالات والعنف الجسدي لفض التظاهرات. أما الاستجابة الثانية فقد كانت «مدنية» قام فيها النظام باستخدام عدد من التكتيكات لإثبات شرعيته والتشكيك في شرعية الحِراك مثل استغلال القنوات الإعلامية لإظهار التظاهرات كمحاولات تخريبية وتدمير للممتلكات العامة، أو بتأجيج النزعة العنصرية/ القبلية ضد مواطني غرب السودان، أو استغلال الدين الإسلامي لتبرير وجوده في سدة الحكم، أو بالحديث عن المؤامرات الدولية التي تُحاك للسودان من قِبل القوى العظمى، أو تخويف الناس من المصير الذي آلت إليه الثورات العربية في سوريا واليمن وليبيا[41].

تفريق نظري في الأساس لأن المجتمع السياسي والمدني كثيرًا ما يتداخلان مع بعضهما البعض، ويصعب التفريق بينهما. يرى جرامشي أن الدولة الحديثة تحكم وتسيطر من خلال أمرين: الأول، من خلال القوة والعنف، وهذا يتم في المجتمع السياسي، والثاني، من خلال الإقناع والقبول أو «الهيمنة» بتعبير جرامشي نفسه، وهذا يتم في المجتمع المدني.

40 Hay,C. (1999) "Marxism and the State " in Marxism and Social Science, Basingstoke: MacMillan, pp. 152 -174.

41 خالد عثمان الفيل، الانتفاضة السودانية على نظام البشير في مرآة «جرامشي»، نُشر على موقع إضاءات بتاريخ 6 يناير 2019.

بعد أكثر من 40 يومًا على بداية الاحتجاجات أصبح خطاب النظام الحاكم، بالإضافة إلى استخدام القوة في تفريق وفض التظاهرات، مُركزًا على التشكيك في مصداقية قيادة الحِراك وربطه بالحزب الشيوعي السوداني، ومن ثم إظهار التظاهرات كأنها تظاهرات ضد الدين وضد إسلامية الدولة وتدعو للعلمانية واستئصال الإسلاميين من الحياة السياسية، وهذا هو ما قاله الفريق صلاح قوش، مدير جهاز الأمن والمخابرات، في التسريب الصوتي الذي انتشر[42]، وهو ما كررته السلطة في «الملتقى التفاكري لأئمة المساجد والدعاة» الذي نسقه والي الخرطوم ودُعي إليه أكثر من 250 من خطباء وأئمة المساجد وطلب منهم تكرار هذا الخطاب في المنابر والمساجد[43]، لكن كثيرًا من خطباء المساجد رفضوا هذا الخطاب وقدموا خطابًا داعمًا للاحتجاجات[44].

بنية النظام الحاكم وعلاقاته مع المجتمع الدولي

قبل الحديث عن مستقبل الحِراك الحالي لا بد لنا أن نفهم بنية النظام الحاكم وعلاقات القوة بداخله، بالإضافة إلى توازناته مع القوى الخارجية.

داخليًا، يمكننا القول إن بنية النظام الحاكم تتكون من: (عمر البشير، والجيش والمؤسسة العسكرية، وجهاز الأمن والمخابرات الوطني، وقوات الدعم السريع، وبقايا الحركة الإسلامية). في تحليلنا نرى بأن المكون الأقوى في هذه البنية هو الرئيس عمر البشير، الرجل الذي صمد أمام رياح التغيير والمهددات الخارجية لأكثر من 29 عامًا. فقد استطاع البشير، أولًا، أن يُضعف من قوة الحركة الإسلامية بعد الإطاحة بزعيمها الراحل الدكتور حسن الترابي وتهميش كل من يُخالفه من قادة الإسلاميين مما جعل الحركة الإسلامية كيانًا خاضعًا لتوجيهات البشير، ولذلك فقد قامت الحركة الإسلامية بدعم تعديل الدستور لترشيح البشير لولاية ثالثة[45]. ثانيًا، اعتمد البشير على ضرب وإدخال القوى العسكرية الثلاث (الجيش، والأمن، والدعم السريع) بعضها في بعض، وتحويل

42 قتلة مندسون.. رواية الحكومة السودانية لضحايا الاحتجاجات، الجزيرة، 21 يناير 2019.
https://bit.ly/2T8Uvzq

43 علي عثمان: البشير غير متشبث بالسلطة ونرفض حل مشاكل عبر إسرائيل، صحيفة المجهر السياسي، يناير 2019.
https://www.sudaress.com/almeghar/79554

44 ثورة بالمساجد.. احتجاجات السودان تخيم على المنابر، الجزيرة، 26 يناير 2019.
https://bit.ly/2Sa9cVB

45 الحركة الإسلامية بالسودان تدعم ترشيح البشير لولاية ثالثة، الجزيرة، 20 نوفمبر 2018.
https://bit.ly/2T65z3z

الرئيس السوداني عمر البشير

مسؤوليات/ مهام بعضها إلى البعض الآخر، بالإضافة إلى جعل بعضها يتجسس على البعض الآخر، مما أفقدها القدرة على القيام بأي حركة قد تطيح بالبشير في الوقت الراهن وهناك عدد من الشواهد التاريخية والحديثة التي تشرح كيف استطاع البشير فعل ذلك[46].

وبسبب تمركز النظام حول القائد، فإن نظام محسوبية وفساد ومجموعات مصالح معينة كلها تعتمد في بقائها بصورة رئيسية على استمرار الشرعية السياسية والتماسك داخل النظام الحاكم واللتين تتجسدان بصورة شبه كاملة في ذلك القائد، فلو سقط القائد يتفكك بصورة كبيرة نظام المحسوبية والفساد وتفقد مجموعات المصالح آليات الوصول للأموال والريوع[47]. وبالتالي فإن بنية النظام الحاكم ليست قادرة على إعادة إنتاج نفسها مجددًا عندما يتم إزاحة قائد النظام.

أما خارجيًّا، فكل القوى الدولية والإقليمية والمجاورة تنظر للبشير كحليف استراتيجي. أولًا، فبالنسبة للاتحاد الأوربي فقد قدم له النظام الحاكم دورًا كبيرًا في الحد من الهجرة غير الشرعية لأوروبا، أما بالنسبة لأمريكا فقد تعاون النظام كذلك في محاربة الجماعات الإرهابية في ليبيا وغرب أفريقيا؛ كما تُثمن هذه القوى جهود النظام الحاكم في استقرار المنطقة خصوصًا بعد الأدوار التي لعبها في تحقيق المُصالحة بين الأحزاب المتصارعة في جنوب السودان في 2018 [48]. ومع إصدار هذه الدول لبيانات أعربت فيها عن قلقها نتيجة سقوط ضحايا في التظاهرات[49]، فإن ذلك لا يعطي مؤشرًا على موقفها السياسي من الأحداث كما يخبرنا التاريخ[50]. ثانيًا، بالنسبة لدول الجوار، وبعد رفع الحظر عن المنتجات المصرية في أكتوبر 2018 [51] والتعاون الأمني بين البلدين فإن مصر لم تتردد في إعلان دعمها للنظام الحاكم في 5 يناير 2019 كما قام البشير بزيارة لمصر في 27 يناير 2019 بغرض تحريك ملف الدعم العربي للسودان لتفادي تحديات الاحتجاجات الحالية[52]. أما بالنسبة لجنوب السودان وبسبب حاجتها الماسة لتصدير النفط عبر خط أنابيب السودان وميناء البحر الأحمر، فلم تتردد في الوقوف إلى جانب النظام الحاكم، خصوصًا بعد قيام النظام الحاكم بإصلاح آبار نفطية كانت قد تدمرت في الحرب الأهلية بجنوب السودان، وجاء تصريح وزير النفط بجنوب السودان صادمًا لكثير من التوقعات حين صرح بأن «الحل ليس خلع البشير، الحل هو تحسين الاقتصاد»[53]. ثالثًا، أما بخصوص محور السعودية والإمارات وبسبب حاجتها لاستمرار مشاركة أكثر من 14 ألف جندي

البشير في زيارته لمصر - 27 يناير 2019

46 خالد عثمان الفيل، الحراك في السودان: الفاعلون الرئيسيون والسيناريوهات المستقبلية، المصدر السابق.

47 حسن الحاج على أحمد، الانقلاب العسكري بمنزلة عملية سياسية: الجيش والسلطة في السودان، مجلة سياسات عربية، العدد 24 (2017)، ص52-62.

48 Crisis Group, Improving Prospects for a Peaceful Transition in Sudan, 14 January 2019.

49 طارق التيجاني، الخرطوم ترفض بيان الترويكا «المتحامل» حول التظاهرات، سكاي نيوز العربية، 9 يناير 2019.
https://bit.ly/2TEtELk

50 Justin Lynch, Why is Sudan's Genocidal Regime a CIA Favorite? Daily Beast, 9 January 2019.

51 إلغاء حظر المنتجات المصرية.. عودة (الفاكهة) بقرار رئاسي، السودان اليوم، 27 أكتوبر 2018.
https://bit.ly/2E3B04U

52 محمد إبراهيم، البشير يزور مصر لتوقيع اتفاقيات اقتصادية وتحريك ملف الدعم العربي للسودان، إرم نيوز، 27 يناير 2019.
https://www.eremnews.com/news/arab-world/egypt/1660726

53 احتجاجات السودان تدفع بـ «حليف» لدود للبشير، العربية، 24 يناير 2019.
https://www.youtube.com/watch?v=T1pSqZKaJ3M

البشير يختتم محادثاته مع الشيخ تميم بالدوحة

الرئيسان فلاديمير بوتين وعمر البشير

سوداني في حرب اليمين فلم تترددا كذلك في دعم النظام الحاكم بالخرطوم، خصوصًا أن أغلب هؤلاء الجنود يأتون من قوات الدعم السريع التي تدين بالولاء للمشير البشير[54].

رابعًا، أما محور تركيا وقطر والكويت، فبسبب صفقات الأراضي الزراعية والموانئ البحرية بينها وبين الخرطوم، بالإضافة إلى موقف الخرطوم المُتزن من الأزمة الخليجية فلم تتردد كذلك في دعمها للنظام الحاكم[55]، وقد زار البشير دولة قطر يوم 22 يناير 2019 [56]، وفي 25 يناير أعلنت الحكومة السودانية عن زيارة لدولة الكويت سيقوم بها المشير البشير[57]. أخيرًا، فقد استطاع النظام الحاكم المحافظة على علاقة متزنة بينه وبين روسيا فقد قابل البشير فلاديمير بوتين مرتين خلال 2017 و2018 [58]، كما أن زيارة البشير لبشار الأسد كأول رئيس عربي يقود حملة التطبيع مع بشار في ديسمبر 2018 [59] تعتبر إشارة واضحة للتعاون الكبير مع محور روسيا. هذا التعاون تجسد في مشاركة شركات أمنية روسية خاصة في تدريب الجيش والأمن السوداني في أثناء الاحتجاجات الأخيرة وهو ما أكدته وزارة الخارجية الروسية[60].

54 David D. Kirkpatrick, On the Front Line of the Saudi War in Yemen: Child Soldiers from Darfur, The NewYork Times, 28 December 2018.

55 Mohammed Elnaiem, Ibid.

56 البشير يختتم محادثاته مع الشيخ تميم بالدوحة، الجزيرة، 24 يناير 2019.
https://bit.ly/2ShPEe6

57 الحكومة السودانية تعلن عن زيارة البشير إلى الكويت، القدس العربي، 25 يناير 2019.
https://bit.ly/2ItHqQx

58 البشير في موسكو اليوم للقاء بوتين وحضور نهائي كأس العالم، أخبار العالم العربي، 13 يوليو 2018.
https://bit.ly/2BJSp2s

59 عمر البشير يصل إلى دمشق.. وبشار الأسد باستقباله، سي إن إن، 16 ديسمبر 2018.
https://arabic.cnn.com/middle-east/article/201817/12//alasad-albashir-visit-syria

60 Reuters, Russian contractors are training the army in Sudan, says Moscow, 23 January 2019.
https://www.reuters.com/article/us-russia-sudan-contractors/russian-contractors-are-training-the-army-in-sudan-says-moscow-idUSKCN1PH23T

حتى الآن، وبعد مرور أكثر من أربعين يومًا على الاحتجاجات، لم يقم أي حليف من هؤلاء الحلفاء الإقليميين أو الدوليين بتقديم دعم حقيقي للنظام يمكنه أن يكون كافيًا لتجاوز الأزمة السياسية والاقتصادية الحالية.

مُستقبل الحِراك ومآلاته

بناءً على الرصد والتحليل الذي ذكرناه حول الحِراك وبنية النظام الحاكم، والقوى الدولية والإقليمية نرصد أربعة سيناريوهات محتملة:

1. أن تتحول الأحداث الجارية في السودان إلى حرب أهلية كما حدث في سوريا واليمن، ونستبعد هذا السيناريو لسبب رئيسي هو أن المجتمع الدولي بعد تجربة اليمن وسوريا وجنوب السودان أصبح رافضًا تمامًا لأي تحرك في هذا الاتجاه ولن يدعمه، كما أن النظام الحاكم في السودان، مع حفاظه على علاقات متوازنة مع كل القوى الاقليمية والدولية، فهو لا يشكل حليف استراتيجي يستحق أن تتدخل باقي القوى الدولية لدعمه كما كان حال سوريا مع روسيا وإيران.

2. حدوث انقلاب داخل الجيش السوداني، وهو سيناريو مستبعد كذلك لأن البشير نجح في أن يحوز على ثقة قادة الجيش والميليشيات العسكرية، أما بخصوص باقي الضباط فقد ذكرنا أن البشير نجح في إدخال القوى العسكرية الثلاث (الجيش، الأمن، الدعم السريع) بعضها في بعض، وتحويل مسؤوليات/ مهام بعضها إلى البعض الآخر، بالإضافة إلى جعل بعضها تتجسس على البعض الآخر مما أفقدها القدرة على القيام بأي حركة قد تطيح بالبشير في الوقت الراهن. أيضًا فإن احتمالية تدخل الجيش ستزيد فقط في حالة سقوط الكثير من القتلى والدماء، وهو ما يعنى فقدان المزيد من أرواح المواطنين لأجل تحقيق هذا السيناريو.

الرئيس السوداني في خطاب

3. تنازل المشير البشير عن السلطة وتسليم قيادة البلاد لمجلس انتقالي يدير العملية السياسية حتى قيام الانتخابات، أو بتخليه عن الترشح للانتخابات القادمة وتقديم وقت الانتخابات للعام 2019 كضمان حقيقي على تخليه عن السلطة. هذا سيناريو محتمل، لكن هناك عددًا من العوامل التي ستؤثر على وقعه. أولها، تصعيد الاحتجاجات عن طريق «اتساع رقعتها» و«زيادة المشاركين فيها من غير الشرائح الشبابية»، وحفاظها على «السلمية»، بالإضافة إلى «زيادة وتيرتها» وتحويلها لـ «عصيان مدني شامل وناجح». ثانيها، الضغوط التي يمكن أن تمارسها القوى الخارجية والداخلية لإقناع البشير بالتنحي عن السلطة بصورة طوعية، ومع أن هذا الشرط ضعيف التأثير نسبة للتحليل الذي ذكرناه بخصوص بنية النظام الحاكم وموقف القوى الخارجية لكنه جدير بالذكر.

الشرط الثالث والمهم في تحقيق هذا السيناريو هو قدرة قادة الحِراك على القيام بتسويات سياسية تضمن إزاحة البشير من المشهد السياسي تمامًا عن طريق تقديم ضمانات كافية على سلامته الشخصية وسلامة أسرته. وذلك أن أكبر المخاوف التي يتوقع أن تمنع البشير من خطوة التنازل هو ملاحقته من قِبل المحكمة الجنائية الدولية التي تتهمه بارتكاب جرائم حرب في دارفور. وهناك عدد من التوجهات المحلية والإقليمية والدولية التي تدعم هذا الخيار، لكن هناك كذلك رفض كبير لهذا الخيار بين الثوار كما أن هناك بعض القوى الدولية لا تريده. فمحليًا هناك أصوات (قليلة حتى الآن) تتفق مع هذا المقترح؛ مثل تصريح الصادق المهدي، زعيم حزب الأمة القومي، ورئيس تحالف «نداء السودان» المُعارض بأن البشير إذا تنازل عن السلطة فإن المعارضة السودانية ستقدم صيغة محلية لمعالجة مشكلته مع المحكمة الجنائية الدولية[61]. أما إقليميًا فهناك اتفاق ضمني منتشر بين القادة الأفارقة على عدم تسليم أي رئيس دولة سابق للمحكمة الجنائية، فمثلًا عندما زار البشير جنوب أفريقيا في 2015 ولاحقته المحكمة الجنائية الدولية هناك، رفضت حكومة جنوب أفريقيا أن تقدم أي تعاون للمحكمة[62]. وهناك بعض التأييد الدولي لهذا السيناريو، مثل التأييد الذي ذكره الملياردير البريطاني السوداني موا إبراهيم، كما قدمت مجموعة الأزمة مقترحًا مهمًا بأن يقوم مجلس الأمن التابع للأمم المتحدة بتعليق محاكمة البشير في المحكمة الجنائية الدولية لمدة عام، عملًا بالمادة 16 من نظام روما الأساسي Rome Statute's Article للمحكمة الجنائية نفسها، ويمكن تمديد هذا التعليق بصورة مستمرة تحت شرط بقاء

61 خالد أحمد، هل تدق الانتفاضة أبواب البشير؟ موقع حبر، 24 ديسمبر 2018 .
https://www.7iber.com/politics-economics/sudan-protests-threaten-al-bashirs-29-years-rule/

62 المحكمة الجنائية الدولية تتهم جنوب أفريقيا بانتهاك التزاماتها بعدم اعتقال البشير عام 2015، فرانس 24، 6 يونيو 2017.
https://bit.ly/2E4u4V5

البشير خارج السياسة السودانية بصورة مستمرة وفقًا للمادة 16 نفسها[63]. لكن في المقابل هناك بعض الأصوات الدولية التي تقف ضد هذا المُقترح، فقد أيد البرلمان الأوربي، التابع للاتحاد الأوروبي، قرار المحكمة الدولية بتقديم البشير للمحاكمة الجنائية[64].

ونحاجج هنا بأن تحقيق هذا السيناريو يحتاج من قادة الحِراك أن يقدموا «العدالة السياسية» على «العدالة الجنائية» و«العدالة الاجتماعية/ الاقتصادية». وذلك أن العدالة الاجتماعية والعدالة الجنائية تقوم بصورة رئيسية على فكرة «الغياب»، أي أنها تحاول التحدث عن «ما لم يحدث»، في المقابل فهي تتحدث قليلًا جدًا عن «ما حدث بالفعل». بينما تقوم «العدالة السياسية» على فكرة التسوية السياسية وعدم التجريم ولا الشيطنة بين الأطراف المتنازعة والسعي للإصلاح السياسي، وبالتالي فهي تقوم بنقل تركيزنا عن «ما لم يحدث» لمعرفة أشمل بـ «ما حدث بالفعل»، أي أنه مفهوم أقرب إلى الواقعية، وأكثر انحيازًا للمستقبل. وجدير بنا هنا أن نستحضر تجربة «الكوديسا» وهي مجموعة المفاوضات التي حدثت في دولة جنوب أفريقيا، والتي أدت إلى إنهاء نظام الفصل العنصري Apartheid. ففي جنوب أفريقيا لم يكن هناك احتمال لانتهاء الصراع في أي وقت قريب فلم تكن هناك ثورة غالبة لحركات التحرر ولا انتصار عسكري حاسم للنظام الحاكم العنصري، لذلك قررت الأطراف المتنازعة، بدلًا من البحث عن النصر الكامل، أن الأفضل هو التسوية السياسية. والنتيجة أن حدث تغير مفاهيمي من تجريم وشيطنة «الأعداء» إلى اعتبارهم «خصومًا» سياسيين فقط. وهذا مشابه جدًا لوضع الاحتجاجات الحالية في السودان، فلا الاحتجاجات بالقوة الكافية للإطاحة بالنظام عن طريق عصيان مدني شامل ولا النظام الحاكم قادر على معالجة الأوضاع الاقتصادية والسياسية. وإذا قارنا ما حدث في جنوب أفريقيا من «عدالة سياسية»، بما حدث في نورمبرج[65] من «عدالة جنائية» (النموذج نفسه الذي تتبعه المحكمة الجنائية الدولية)، سنجد أن الأخيرة قامت على التجريم وأدت إلى إقصاء «الآخر» من العملية السياسية، في المقابلة قامت الكوديسا على معاملة «الآخر» كخصم سياسي بدلًا من تجريمه مما أدي إلى تضمينه في العملية السياسية، لذلك يرى محمود ممداني بأن العدالة الجنائية في مثل هذه السياقات تكون «إقصائية». أما العدالة السياسية فـ«تضمينية»[66]. إن القبول بمنطق «العدالة السياسية»، أو «عدالة الناجين» كما يسميها ممداني، ليس ضعفًا ولا تنازلًا، وإنما تغليبًا لقيمة الحياة على الرغبة في الانتقام والأخذ بالثأر، وأن نمنح الأحياء فرصة جديدة بدلاً من أن ننتقم للأموات، وأن نفكر في المستقبل بدلاً من أن نعيش في الماضي!

4. نجاح الحكومة في إخماد الاحتجاجات وتفريق المتظاهرين. وهو سيناريو محتمل كذلك، لكن حتى لو حدث هذا السيناريو فإن الحراك الحالي قد نجح بالفعل في تضييق الخِناق على النظام الحاكم اقتصاديًّا وسياسيًّا. وذلك أن قمع التظاهرات وإغلاق الصحف الذي قام به النظام الحاكم يعتبر خرقًا واضحًا لشرطين أساسين من الشروط التي وضعتها أميركا لنجاح المرحلة الثانية من مراحل رفع العقوبات عن السودان[67]. وبالتالي، فإن النظام قد خسر بالفعل إمكانية رفع العقوبات، وهذا سيلغي بدوره مقدرة النظام على جذب الاستثمارات الأجنبية، وعلى مقدرته على المزيد من الاقتراض من البنك الدولي أو صندوق النقد الدولي. أما سياسيًا، فإن هذا الحراك قد غيَّر كثيرًا في موازين القوة. ومن المتوقع أن يقوم النظام بتقديم تنازلات معتبرة فإذا كانت احتجاجات سبتمبر 2013 قد أجبرت النظام على تقديم مشروع «الحوار الوطني» كتسوية فإن هذا الحراك هو أشد وأشرس من احتجاجات 2013، وبالتالي فستضطر الحكومة غالبًا لتقديم تنازلات أكبر في حال نجحت في إخماد الاحتجاجات.

63 خالد عثمان الفيل، الحراك في السودان: الفاعلون الرئيسيون والسيناريوهات المستقبلية، المصدر السابق.

64 البرلمان الأوروبي يدعم المحكمة الجنائية في إلقاء القبض على عمر البشير، صوت الهامش، 21 يناير 2019.
https://bit.ly/2Vd8zsl/

65 هي مجموعة المحاكمات الجنائية التي تمت بعد الحرب العالمية الثانية لأفراد الجيش الألماني وأعضاء في الحزب النازي.

66 محمود ممداني، مسألة العدالة كإجابة للعنف السياسي، محاضرة تم إلقاء بجامعة ساسكس البريطانية بتاريخ 11 فبراير 2016، وقامت ميسون النجومي بترجمتها ونشرها على مدونتها بعنوان « عدالة الضحية- عدالة الناجي» بتاريخ 8 أغسطس 2016. والمحاضرة نفسها منشورة في ورقة منفصلة للممداني:
Mahmood Mamdani, Beyond Nuremberg: Learning from the Post-Apartheid Transition in South Africa, Makerere Institute of Social Research, Policy Brief No. 1, October 2015.

67 Heather Nauert (Department of State Spokesperson), Sudan Commits to Strengthening Cooperation and Meaningful Reforms, 7 November 2018.

رؤى

- لماذا لن تؤدي أزمة الرأسمالية الراهنة إلى حرب عالمية ثالثة؟

عمرو عادلي

- في مواجهة المأزق

بسمة عبد العزيز

- القراءة المتناقضة لموقف ماركس من الاستعمار بين التزوير والإغفال

أحمد حسن

1

لماذا لن تؤدي أزمة الرأسمالية الراهنة إلى حرب عالمية ثالثة؟

عمرو عادلي

يمكن القول إن النظام الرأسمالي العالمي لم يتعاف قط من الأزمة المالية التي ضربته في نهاية 2008، وعلى الرغم من أن التدخلات الحاسمة للحكومة الفيدرالية الأمريكية قد أسفرت عن إنقاذ القطاع المالي الأمريكي، وهو نفسه مركز النظام المالي العالمي، إلا أن ما خلفه ذلك الاضطراب منذ عشر سنوات تقريبًا على القطاعات الحقيقية للاقتصاد لا يبدو أنه قد تجاوزه. لم تنم التجارة العالمية بذات معدلات ما قبل 2008 بل أصبحت رهنًا بدورات قصيرة من النمو متبوعة بأخرى من الركود، وفي الوقت نفسه فإن الرأسمالية التمويلية أو المالية Financial Capitalism، والتي تقوم على تداول منتجات مالية منبتة الصلة عن الاقتصاد الحقيقي لا تزال هي الأخرى عرضة لاضطرابات محتملة ناتجة عن توسعها المستمر ما يفوق قدرة الجهات الدولية –والأمريكية– المنظمة لها على المتابعة والتنظيم، كما أنه ناتج عن اضطلاعها بالدور الأكبر في توليد النمو في النمط الحالي من الرأسمالية التي لا تعتمد في توليد أعلى القيم الاقتصادية على الصناعات الثقيلة بل على قطاعات تعتمد على تكنولوجيات خاصة بالمعلومات والاتصالات؛ حيث تعمل الشركات الأكبر على مستوى العالم مثل أبل وجوجل وفيس بوك أو بخدمات إليكترونية المحتوى هي الأخرى كأمازون أو أوبر وليفت. إن هذا يجعل من تقييم أصولها المتداولة في أسواق المال العالمية مسألة بالغة التعقيد من ناحية، وشديدة التوتر من ناحية أخرى على نحو ينسحب على أداء الاقتصاد العالمي شديد الترابط في يومنا هذا، ويخلق ذلك الشعور الدائم بالتهديد أو بالحدوث الوشيك لكارثة مالية جديدة تأتي النظام العالمي من حيث لا يحتسب، والذي بدوره يؤدي لتدعيم ذات المنطق الذي وصفه يومًا الاقتصادي الأمريكي الشهير بول كروجمان باقتصاديات الكساد، التي تقوم على دورات قصيرة من النمو تتبعها دورات أطول نسبيًّا من الركود.

تجمع حول أحد المصارف الأمريكية في بداية أزمة الكساد العظيم

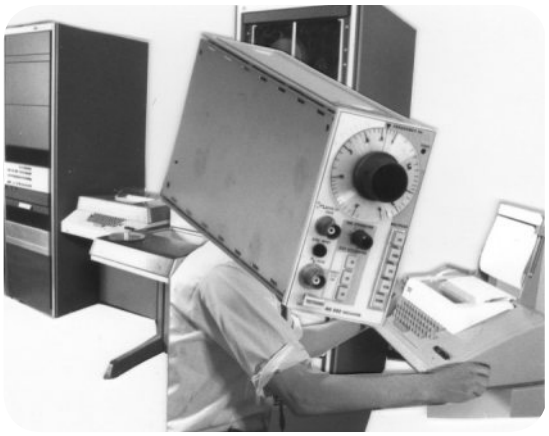
إن النظام الرأسمالي، وهو عالمي بطبيعته خاصة بعد موجات ما يسمى بالعولمة في الأربعين سنة الماضية، في أزمة، ولكن أزمته هذه لا تشبه كثيرًا أزمة سلفه العالمي الذي انهار بين الحربين العالميتين الأولى والثانية، والذي شهد الكساد العظيم (1929-1939) إذ أن معدلات البطالة في بلاد المركز: الولايات المتحدة وأوروبا الغربية تظل بعيدة – وبعيدة كثيرًا– عن نظيراتها في أثناء الكساد العظيم، بل إن البطالة حاليًا في الولايات المتحدة عند أحد أدنى معدلاتها في التاريخ المعاصر، كما أن الأزمة ليست في حالة كساد بمعنى عدم القدرة على تصريف ما يتم إنتاجه بالنظر إلى تراجع القدرة على الاستهلاك ما يفضي إلى انخفاض معدلات النمو، فالاقتصاد الأمريكي لا يزال قاطرة الاقتصاد العالمي في الاستهلاك، والولايات المتحدة أكبر مستورد في العالم، بل إن اقتصادها قد تعافى من أزمة 2008 وعاد لتوليد معدلات نمو مرتفعة بمقاييس البلاد المتقدمة –مقارنة بالاتحاد الأوروبي واليابان– منذ نهاية عهد أوباما، وشركاته الكبرى في بورصة نيويورك قد حققت بعض أفضل الأداءات في السنتين الماضيتين سواء فيما يتعلق بقيم أسمها السوقية ما ينم عن تفاؤل باستمرار الأداء القوي بل وكذلك فيما يتعلق بالأرباح. إن مأزق الرأسمالية في طورها النيوليبرالي المعولم يبدو أنه في التوزيع قبل أي شيء آخر، والتوزيع هنا غير إعادة التوزيع الذي يجري من خلال تدخلات سياسية بأدوات كالضرائب أو الإنفاق العام، إذ يشير التوزيع إلى الأنصبة المختلفة التي تذهب لعناصر الإنتاج مما يتم تحقيقه من ناتج كالأجور للعمال والأرباح لأصحاب رأس المال.

أزمة توزيع

أعيدت هيكلة علاقات الإنتاج منذ الثمانينيات بالتوازي

الحرب العالمية الثانية

على المستويين القومي والعالمي تحت تأثيرات الأيديولوجيا النيوليبرالية، التي أعادت تعريف دور الدولة تجاه السوق. فبعد أربعة عقود تلت الحرب العالمية الثانية كانت فيها الدولة في البلدان الرأسمالية منظمًا لسوق العمل وصاحبة قطاع عام كبير (ناهيك بالتجارب الاشتراكية في الاتحاد السوفيتي وفي العالم الثالث التي تبنَّت أيديولوجيات اشتراكية أو قومية)، أصبحت الدول قائمة على تحرير الأسواق سواء داخلها فيما يتعلق بأسواق المال والعمل، أو ما بينها وبين دول العالم الأخرى خصوصًا انتقالات رؤوس الأموال والسلع والخدمات وبدرجة أقل الأفراد. كانت بداية التحول مع صعود مارجريت ثاتشر ورونالد ريجان المتزامن تقريبًا، والذي سمح بأن تلعب الولايات المتحدة دورًا بارزًا في فتح المزيد من الأسواق عالميًا ودمج بلدان العالم الثالث فيها، وهو الأمر الذي كان قد بدأ بمحاولات نيكسون في منتصف السبعينيات لتحقيق انفتاح سياسي ودبلوماسي على الصين الشعبية، ثم كانت لحظة سقوط الاتحاد السوفيتي ومعه الشيوعية كبديل أيديولوجي لتتأكد على نحو غير مسبوق وحدة العالم تحت مظلة أيديولوجية واحدة: وهي الليبرالية بشقيها الاقتصادي والسياسي، في عالم معولم منفتح بتدفقات لا تبدو إنها نهائية للسلع والخدمات ورؤوس الأموال والمعلومات وأنماط الاستهلاك والمسافرين والمهاجرين والتكنولوجيا. ولم تخيب النتائج التوقعات، فما بين مطلع الثمانينيات و2008 نمت التجارة العالمية بمعدلات تفوق

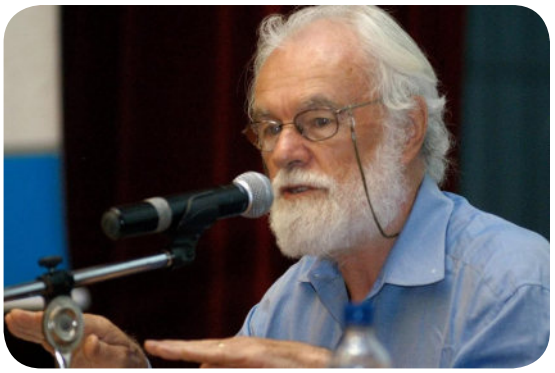


تلك الخاصة بنمو الناتج المحلي العالمي (وهو جمع النواتج الإجمالية المحلية لدول العالم)، ومكن انفتاح العالم على بعضه البعض من إعادة موضعة الإنتاج خارج الحدود القومية بحثًا عن تكاليف أقل خاصة فيما يتعلق بالعمالة، ولكن كذلك للنفاذ للأسواق الكبرى، وكانت الصين هنا بمخزونها البشري الكبير من العمالة الرخيصة والماهرة هي أهم جوائز ذلك العالم في طور العولمة، فانتقلت رؤوس الأموال الأمريكية والأوروبية للاستثمار في الصين، أو قامت بالاعتماد على استيراد مدخلات من منتجين صينيين في مقابل التركيز على الاستثمار في تطوير التقنيات مرتفعة القيمة، وكانت التكنولوجيا وبخاصة الأتمتة Automation تدفع بوضوح تجاه نمو لا يعتمد كثيرًا على التوظيف.

حظي نمط الإنتاج الجديد هذا بالعديد من التوصيفات: فسماه البعض ما بعد الفوردية Post-Fordism، في إشارة للتحول من نمط التصنيع الثقيل المتمركز جغرافيًّا في بقعة محددة والمندمج رأسيًّا كما كان الحال في مصانع الخمسينيات والستينيات في الولايات المتحدة وغيرها، والذي سمح بظهور مدن صناعية تحوي عشرات الآلاف من العمال الذي يعملون على خطوط تجميع مرتبطة ببعضها البعض. لقد كان ذلك النمط يسمى بالفوردية نسبة إلى هنري فورد صاحب مصنع السيارات الشهير، والذي ينسب إليه ذلك النموذج في عشرينيات القرن الماضي، أما ما أصبح غالبًا في العقود الأخيرة من القرن العشرين فهو نموذج ما بعد الفوردية الذي تفقد فيه العملية الإنتاجية مركزتها الجغرافية في مكان واحد، وتصبح موزعة بين عدة دول وربما عشرات الدول تتخصص فيها مصانع في أجزاء وجزئيات يتم إنتاجها ثم استخدام التطور الهائل في تكنولوجيا الاتصال والنقل لتجميعها ومن ثم توزيعها. وبجانب التوصيف هذا فقد أطلق على النمط الحالي ما بعد الصناعي كون انتقال القيم المضافة الأعلى من الصناعات الثقيلة إلى الصناعات ذات المحتوى التكنولوجي المرتفع وفي بعض الأحيان ذات المحتوى المهاري المرتفع، وبالتالي لم تعد مراكز إنتاج الصناعات الثقيلة هي التي تحصل على أعلى عائد من المنتجات النهائية بل أصحاب الأفكار والإبداعات، وليس أدل على هذا من تصدر شركات كأمازون وأوبر وفيس بوك المشهد، وهي التي لا تنتج ما يمكن أن يمسكه أحدنا بيديه. وقد لخص ذلك الانتقال في إنتاج القيمة وتوزيعها الاقتصادي السياسي الماركسي بوب جيسوب عندما تحدث عن مرور العالم الرأسمالي من الكينزية (نسبة للاقتصادي البريطاني جون مايناردكينز) إلى الشومبيترية (نسبة للاقتصادي النمساوي يوسف شومبيتر) أي اقتصاد قائم على الإبداع والأفكار. فما المشكلة إذن؟

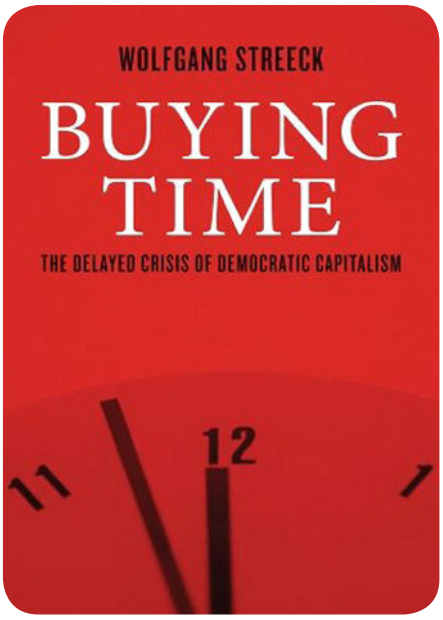
المشكلة أن إعادة هيكلة عمليات الإنتاج هذه قد أتت على حساب قطاعات اقتصادية تعتمد عليها شرائح اجتماعية ومناطق جغرافية فأصابتها بالبطالة أو ما هو أسوأ من حيث العمل بعائد ضعيف للغاية وبظروف عمل غير مستقرة، وهو ما حدا بالكثيرين إلى رصد عملية نزع للتصنيع أي تفكيك للصناعة الثقيلة من الولايات المتحدة وكذلك بريطانيا مقابل إعادة توطينها في الصين على وجه الخصوص. لم تكن عولمة الإنتاج إذن مفيدة لدول بكاملها على حساب أخرى بل كانت لها تبعات متفاوتة داخل كل وحدة سياسية بما في

هنري فورد



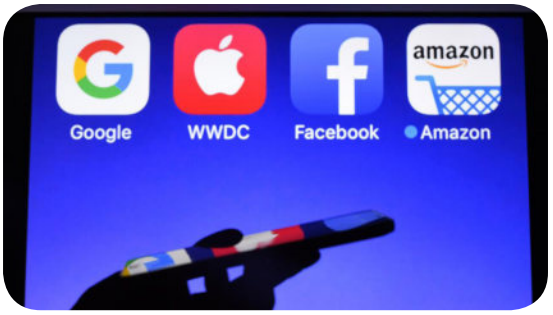
ديفيد هارفي

ذلك البلدان المركزية الأشد تأثيرًا في رسم ملامح الرأسمالية في طور العولمة كالولايات المتحدة وبريطانيا بدرجة أقل. قد يكون صحيحًا أن الولايات المتحدة وبريطانيا لم تخسرا قدراتهما على النمو، وأن الولايات المتحدة خصوصًا لم تفقد مركزها كأكبر اقتصاد في العالم وكأكبر منتج وممول لإنتاج التكنولوجيا والاكتشافات والاختراعات، ولكن ببساطة كان العائد متركزًا في مناطق جغرافية بعينها كالساحلين الشرقي والغربي الأمريكيين خلافًا للوسط والجنوب (وحتى مناطق شمالية مثل ميتشجين معقل التصنيع الثقيل الفوردي في الخمسينيات والستينيات)، وفي قطاعات تولد عائدًا ضخمًا للغاية لعدد صغير نسبيًّا من الناس، بينما عانت الطبقات العاملة من ركود في أجورها الحقيقية، واعتمدت بشكل متزايد على شتى أشكال الاقتراض لتمويل الاستهلاك، الذي ظل عمود النمو الاقتصادي العالمي. وبدا الأمر متفقًا مع رواية الأكاديمي النيو ماركسي ديفيد هارفي عن المشروع النيوليبرالي، والذي رآه مشروعًا طبقيًّا معولمًا يقوم على إعادة تعريف دور الدول لصالح رأس المال الكبير –لاسيما التمويلي– من خلال برامج كخصخصة الأصول المملوكة للدولة والالتزام بتحرير حركة التجارة في السلع والخدمات ورؤوس الأموال وتقديم ما يكفي من ضمانات وامتيازات واعفاءات بل وأوجه دعم لاجتذاب رؤوس الأموال من أجل الاستثمار؛ ما عناه هذا من تخفيض في حصص الضرائب على رأس المال في مقابل تجميد الأجور الحقيقية للعمال باعتبار أن هذا ضروري للتنافس على جذب رؤوس الأموال، ومع تراجع أهمية التنظيم النقابي في عالم تتحرك فيه رؤوس الأموال بحرية واسعة بحثًا عن أفضل فرص الاستثمار. وقد أدى هذا جملة طبقًا لهارفي إلى إعادة توزيع الدخول والثروات على مستوى عالمي من أسفل لأعلى؛ أي من الأفقر إلى الأغنى من خلال العديد من الأدوات بعضها يقوم على نقل الملكية العامة من أراضي وشركات



القطاع العام والاحتكارات الحكومية إلى ملكية خاصة عبر الخصخصة، وبعضها الآخر يقوم على تحرير أسواق العمل بإزالة أشكال الحماية النقابية والتأمينية للعمال، بينما يقوم بعضها الثالث على الإعفاءات الضريبية لرأس المال واعتماد الدولة على الاقتراض لتمويل نفقاتها الأساسية فيما عرف بدولة الدين على حد تعبير فولفجانج شتريك في كتابه «شراء الوقت» الصادر في 2013.

لقد أدت عقود أربعة من إعادة التوزيع إلى أعلى إلى تحريك الخاسرين سواء بوعي طبقي أو بوعي قومي تحت زعم القومية الاقتصادية واستعادة السيادة، أو بوعي عنصري موجه ضد المهاجرين والتعدد الثقافي، لم يكن صعود اليمين المناهض للعولمة خاصة بعد أزمة 2008 المالية تعبيرًا عن العداء للرأسمالية كنمط للتنظيمين الاقتصادي والاجتماعي، ولكنه كان مناهضًا للرأسمالية المعولمة، وراغبًا في إعادة عقارب الساعة للوراء من خلال إعادة توطين الأنشطة المولدة للعوائد الكبيرة داخل الحدود القومية، وبالتالي إعادة استخدام «سيادة» الدولة للتأثير على الآثار التوزيعية لصالح المواطنين على حساب العمال الأجانب والمهاجرين وبالحد من فرص نقل التكنولوجيا والوظائف خارج الحدود من أجل تعظيم ربحية الشركات الكبرى. ومن هنا كان الصراع حول إعادة تعريف دور الدولة في الاقتصاد بما حمل إلينا تحولات كبرى مثل خروج بريطانيا من الاتحاد الأوروبي، والمشاعر المعادية للاتحاد في دول أعضاء كإيطاليا والمجر بل وفرنسا، وبالطبع صعود دونالد ترامب بخطته لاستهداف الصين في حرب تجارية لا تبقي ولا تذر حتى تستعيد الولايات المتحدة مكانتها في صدارة العالم مع إعادة التفاوض على اتفاقات



التجارة مع كندا والمكسيك وتشييد سور عظيم يقيها شر المهاجرين واللاجئين الزاحفين من الجنوب.

طبقات رأسمالية معولمة

لم تكن الطبقات الرأسمالية المستفيدة تلك من إعادة التوزيع متركزة في بلد واحد، فبشكل يعكس عولمة الإنتاج أو نمط الإنتاج ما بعد الفوردي، فإن توزيعها كان مجاوزًا للدول القومية وبما يعبر عن تشابكات داخل القطاع الواحد لا عن متنافسين مندمجين رأسيًا متركزين في بقاع جغرافية متباعدة كما كان الحال في النصف الأول من القرن العشرين. ولنضرب مثالاً بالصين في علاقتها بالولايات المتحدة؛ فقد استند النمو الاقتصادي المبهر في الصين منذ نهاية السبعينيات (والمقدر بمتوسط 10 ٪ سنويًا في العقود الأربعة الماضية) على التوسع في الصناعات التصديرية كثيفة العمالة، والتي كان ينتهي الجزء الأكبر منها في الولايات المتحدة الأمريكية إما مباشرة كسلع نهائية، وإما كمدخلات في منتجات أمريكية، وهو ما استدعى استثمار بعض الشركات الأمريكية في الصين وما يجاورها من دول في شرق آسيا، كحال شركات التقنية مثل آبل، وتجميع ما تنتجه هناك بأقل تكلفة ثم تصديره إلى الولايات المتحدة. كانت المحصلة النهائية عجزًا مهولاً في ميزان التجارة لصالح الصين، والتي عمدت نخبتها السياسية –شديدة التداخل مع نخبتها الاقتصادية كحال دول العالم الثالث– إلى أن تصدر أكثر مما تستورد حتى تراكم احتياطيات دولارية بالغة الضخامة، من خلال الحفاظ على ارتفاع العملة الصينية اليوان بما يخفض من تكلفة التصدير ويرفع من تكلفة الاستيراد. وتمكنت الصين من خلال تلك الإجراءات من تخفيض الاستهلاك عامة داخلها على نحو قد يفسر الارتفاع الشديد في معدلات الإدخار، والتي ترجمت إلى معدلات استثمار بالغة الارتفاع أسهمت في توليد المزيد من النمو على المدى البعيد.

بيد أن العلاقة بين الولايات المتحدة والصين أشد تعقيدًا من مجرد اعتبار المسألة مكسبًا خالصًا للصينيين على حساب الولايات المتحدة كما يصور ترامب وأعوانه الراغبين في الضغط على الصين كي تخفض من عملتها، وتسمح بالمزيد من الاستيراد من الولايات المتحدة إذ أن العجز التجاري الأمريكي إزاء الصين يحمل في طياته أرباح الشركات الأمريكية المنتجة في الصين، والتي يؤشر أداؤها في سوق الأوراق المالية إلى نمو وازدهار الاقتصاد الأمريكي، بل ولنزيد تعقيدًا إلى القصة فإن احتياطيات الصين الدولارية الضخمة هذه والتي تبلغ نحو التريليونات الثلاثة لا قيمة لها إلا كونها مقومة بالدولار، العملة العالمية لجل التجارة العالمية إذ أن اليوان يظل بعيدًا كل البعد عن أن يتحول إلى عملة للتجارة العالمية. وما مقصد الحكومة الصينية لاستثمارها سوى أسواق المال الأمريكية ذاتها، وخصوصًا أذون وسندات الخزانة الأمريكية، وهي الأموال بالمناسبة التي تستخدم في نهاية المطاف لسد عجز الميزان التجاري الأمريكي بصورة أو بأخرى، وذلك كي لا يتعرض الدولار لأي هزات لأنه من مصلحة الصين بالأمس واليوم الحفاظ على قيمة العملة التي تحمل بها كل احتياطياتها، كما أن من مصلحتها الحفاظ على قدرة الأمريكيين الشرائية كونهم أكبر مستهلك في العالم، وأكبر مستورد لما تنتجه الصين. وهكذا، فليس من قبيل المصادفة أن تراهن حكومة الحزب الشيوعي الصيني (والذي يحوي مكتبه السياسي أكبر عدد من الملياديرات في أي حزب سياسي في العالم بما في ذلك الحزب الجمهوري الأمريكي) – أن تراهن على الشركات الأمريكية الكبرى لتكبح جماح ترامب في حربه التجارية ضدها، وأن تكون دعواها الأساسية أن في استمرار الحرب تقويض أسس نمو الاقتصاد الأمريكي ذاته.

دونالد ترامب

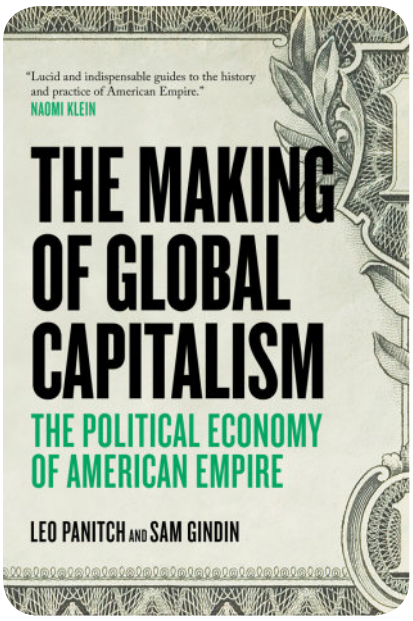
وداعًا لينين

في مطلع القرن العشرين (1905 تحديدًا) كتب فلاديمير لينين رسالة تعد من مقدمات الاقتصاد السياسي الدولي من المنظور الماركسي تحت عنوان «الإمبريالية: المرحلة الأخيرة من الرأسمالية»، كان طرح لينين مباشرًا إلى حد كبير. اعتمد لينين على قوانين الماركسية الخاصة بالتراكم وبانخفاض معدلات الربح، والتي أفضت إلى الكثير من التركز في

فلاديمير لينين

البلدان الرأسمالية بنهاية القرن التاسع عشر، وظهرت في صورة احتكارات بنكية تملك مجموعات أعمال ضخمة، وتعمل كمستودعات لفوائض رأسمالية ضخمة للغاية تبحث عن عائد، وفي ظل غلبة النمط القومي – الإمبريالي في مركز الرأسمالية الأوروبي وقتها إذ كانت كل دولة رأسمالية كبرى كبريطانيا وفرنسا (والولايات المتحدة بالمناسبة) وكذلك هولندا دولاً قومية في أوروبا، وإمبراطوريات استعمارية خارجها، ومن هنا وجد لينين أن التركز الشديد قد خلق احتكارات خاصة على أسس قومية-إمبريالية جعلت مساحة كبيرة من التماهي بين الدول/ الإمبراطوريات وبين رأس المال التمويلي بالأخص الباحث عن فرص للاستثمار في إمبراطورية بلاده وراء البحار، ولما كان العالم قد اكتشف فلم تكن ثمة مساحة لتوسع القادمين الجدد إلى العالم الرأسمالي وخصوصًا ألمانيا واليابان فما كان من بد إلا وأن تندلع حروبًا إمبريالية كبرى تدمر النظام الإمبريالي ومعه النظام الرأسمالي، ومن هنا كانت الإمبريالية علامة على إشكالات تصريف فائض رأسمال لا تتحقق إلا بحروب مدمرة للنظام نفسه (نعم هذه هي التناقضات الماركسية المدهشة التي كان ينتظر أن تقضي على الرأسمالية ولكنها لم تقض عليها قط، حتى اليوم على الأقل).

يقيس البعض ما يجري من تأزم للعلاقات الرأسمالية على المستوى العالمي على ما كتبه لينين قبل أكثر من مئة سنة، ويرون في تصاعد التوتر بين الدول الكبرى من الولايات المتحدة وروسيا والصين، ودلائل انحسار زمن السلام الأمريكي مع الصعود القوي ليمينيات تشبه فاشيات الكساد العظيم، والنظم العسكرية التي صاحبته في السياقات الأكثر



غلاف كتاب صناعة الرأسمالية المعولمة

تخلفًا، يرون هذا كله مقدمة لحرب عالمية أو ما يشبه، وربما تكون هذه هي نهاية الرأسمالية أو على الأقل نهاية الرأسمالية في صيغتها النيوليبرالية المعولمة.

يقول بانيتش وجندن في كتابهما العمدة الصادر في 2012 بعنوان «صناعة الرأسمالية المعولمة» إن النمط الحالي للإنتاج الرأسمالي المتميز بالبوست فوردية والقائم على حرية تدفقات رؤوس الأموال حول العالم بحثًا عن أعلى عائد ممكن –مهما كلّف هذا النظام من اضطراب واحتمالات بأزمات مدمرة– لا تمكن من ظهور الاندماج بين طبقة رأسمالية كبيرة معرفة على أساس قومي، وبين حكوماتها على غرار ما وقع قبل الحربين العالميتين، وبما إنهما ماركسيان أيضًا فإنهما لا ينكران البتة أن النظام الرأسمالي في أزمة، بل وفي أزمة عميقة، ولكنهما في ذلك يريان أن أزمته لن تترجم إلى أزمات دولية كبرى تؤدي لصدامات بين الدول والجيوش والعروش والترسانات النووية وأساطيل البحار السبعة وغيرها من الرطانة المحببة إلى الأستاذ حسنين

بوريس جونسون

هيكل ومريديه، بل ستؤدي إلى تعميق الأزمات الاجتماعية (سواء أخذت طابعًا طبقيًّا واعيًا أم لا) في المراكز الرأسمالية الأكثر اندماجًا في النظام المعولم، وهو ما ثبتت صحته بالفعل مع صعود أناس مثل ترامب الذي بعد سنتين من بقائه في السلطة لا يبدو أنه يعلم تمامًا ما يريد تحقيقه، ومثل بوريس جونسون ومعه فوضى بريكزيت الممتعة، وفي خضم ذلك صعود حزبين في إيطاليا مناهضين «للمؤسسة التقليدية» يمنة ويسرة، يريدان تطبيق برنامج توسعي لدولة لديها عجز هائل في الموازنة ودين عام ربما يكون الأكبر في أوروبا، ولا تملك قرار تخفيض عملتها أصلًا لأنها عملة أوروبية موحدة ناهيك بمارين لوبن بالطبع التي تحدثت قبل جولة الإعادة عن إعادة تقديم الفرانك الفرنسي ليكون عملة التداول المحلي مع الاحتفاظ باليورو ليكون عملة للتجارة الخارجية (وهو كلام لا معنى له أصلاً).

إن هذه الأصوات تعبر عن أزمات في النظم السياسية المعروفة باسم «ديمقراطيات السوق»، وفي الغالب هي لا تعبر عن مشروعات أو حتى برامج لكسر العولمة أو لتعديل شكل تطور الرأسمالية لأنها قبل كل شيء يمينية ومحافظة ستصب جام غضبها على المهاجرين السوريين وأولئك الهاربين من تشاد والنيجر وهندرواس ونيكاراجوا، وستحرض ضد المسلمين واللاتينيين، ولكنها لن تذهب للحرب ضد روسيا، ولن تقصف بكين بالقنابل النووية. إن تفاهة اليمين الحالي لا تعني الاستهانة بما قد ينزله بالشرائح الأضعف، ولا هو دعوة لاعتبار صعوده مرحليًّا إيذانًا بعودة الأمور لما كانت عليه، إنما هي دعوة للتفكر في أي أبعاد أكثر «جدية» ستتخذها أزمة الرأسمالية داخل وليس بين الكتل والدول الكبرى.

2

في مواجهة المأزق

بسمة عبد العزيز

دونالد ترامب

إيمانويل ماكرون

تيريزا ماي

تورَّط الرئيس الأمريكي الحالي في أكثر من أزمة منذ تولِّي مَنصبَه، وحذت حذوَه رئيسةُ الوزراء البريطانية، ومثلهما الرئيسُ الفرنسي. طالت الأولَ اتهاماتٌ مُتعددةٌ؛ لا يزال ينفيها ويتنصَّل منها، ونال من الثانية حرجٌ غير مَسبوق في سعيها لتمرير اتفاقية الخروج من الاتحاد الأوروبيّ؛ ولا تزال تبعاتُ الرفض المتتالي تؤرقها، والثالث قد وضعه أصحابُ السترات الصفر في موقف ضَعف؛ لا يُحسَد عليه. أعلن دونالد ترامب في أكثر من مناسبة أنه لا يكترث للهجوم الذي يتلقاه، وجاهدت تيريزا ماي لحفظ ماءِ وجهها مرة بعد مرة، بينما تراجع إيمانويل ماكرون وقدَّم بعضَ التنازُلات في مُواجهة الغضب المُتصاعِد.

لكُل أزمة وجوهٌ عِدَّة، وزوايا مُتباينة تُرى منها، وتبعات مَنظورة وأخرى لا يمكن توقُّعها. لكُلّ أزمة مُفرداتها الخاصة، والأمر نسبيٌّ بطبيعة الحال؛ فما يضير واحدًا قد لا يعبأ به ثانٍ، وما يقضُّ مَضجعَ شخص، قد لا يترك أتفهَ الأثر على آخر؛ لكننا حين نَصِف أزمةً بكونها «مَأزِق»، فكأننا نصعد بها درجة، ونَجعلها أكثر جِدّية وحِدة؛ بمًا لا يُبقيها أمرًا نسبيًّا وحسب، بل مَوقفًا عامًا ينشغل به الجميع.

الأَزَق في مَعاجم اللغة العربية هو الضيق، ويُقال تأزَّق صدره أي ضاق، والمَأزِق هو المَوضِع الذي يقتَتِل فيه الناسُ ويتحاربون، وهو مَوطنُ الشِدَّة والضيق معًا، وللكَلمةُ دلالةٌ مَعنويةٌ بارزة؛ إذ يُقال: مَأزِقُ العَيش، والمقصود ما تُثقِل به المعيشةُ على كاهل المرء، حين تستعصي شروطُها وتَستَحيل. المَأزِقُ كلمةٌ مُفرَدة، والجمع منها مآزِق؛ وكأن واحدَها يقصر عن الوفاء بتعقُّيدات الحياة وفِخَاخِها.

جانب من احتجاجات السترات الصفر في باريس

لا يلزمُ المرءَ في اللحظة الراهنة كثيرٌ من الذكاء والفطنة؛ ليبصرَ التقلُّبات الكُبرى التي تجري على الأصعدة المَحليَّة والإقليمية والدَولية، وليدرك أن ثمَّة هزات عنيفة تعتري النظامَ العالميّ، فتضرب أركانَه ودعائمَه بغير هوادة، وتحطم أبنيةً كثيرةً طال بقاؤها. لا تلزم أيضًا بصيرةٌ ثاقبةٌ؛ كي يرى المُتابع عن قُرب أو حتى عن بُعد؛ أن الأوضاعَ التي صرنا إليها جَمعًا، لمن العمق والشدَّة والضيق؛ كي تستحقَّ لَقبَ «المَأزق» عن جدارة، وإذا شئنا الدقةَ وتحرينا الصدقَ، لاستخدمنا صيغةَ الجَمع، وجَمعَ الجَمع، برحابة صدر.

في الأشعار مُتسع لحلول سهلة، بسيطة الكُلفة، فثمَّة مُنقذ همام؛ يهب لانتشال المأزومين من عثراتهم، وإغاثة الملهوفين من ورطاتهم، وفيه يقول الشاعر: «شَهمٌ إذا ناديته في مَأزق، لبَّاك مَاضيَ العزم والحسام». وعلى ذات المنوال تحتفظ المخَيلة الجمعية بأساطيرَ عدة، عن فارس مُستعد دومًا للانطلاق، يعرف كُلَّ شيء ويفهم كل شيء ويؤدي الأدوار جميعها، ويعلق عليه الناس أمنياتَهم مهما كانت مستحيلة؛ لكن القصائد والحكايات قد لا تترجم الحاضر في كثير الأحوال.

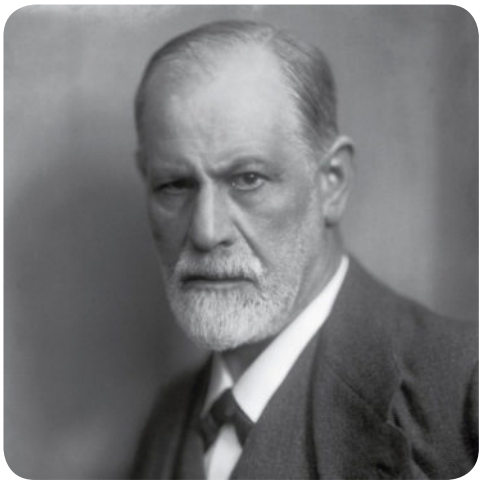
لا يُنكر ذو عقل وحصافة أنَّ الاحتقانَ يتولَّد في المُجتمَعات؛ أنّى يزدادُ الفقير فقرًا، والثريُّ غنى وجاهًا، وأنَّ الضيقَ والسخطَ يكونان؛ إذ تتوجه الأموالُ والثرواتُ إلى غير مُحتاجها، وتتجاوزه عمدًا أو عماءً، أما المَأزق؛ فيتبلوَر، ثم يكتَملُ ويستفحل، حين يتجاهل مَن بيده الأمر استقرارَ البؤس، وتفاقُمَ العَوز، ونموَ براعم الاضطراب.

ثمَّة مَأزقٌ ذو وجهين؛ مَأزق الذات الحاكمة في مَرتبتها العليا، ومَأزق الجماهير القابعة في المَراتب الدنيا. أما الأول؛ فلا يُسفر التَطرق إليه خطابًا عن تبدُّل في الحال، أو تغيُّر في المَقام، وعلى هذا جرت العادة في ظلال بُنى سياسية مُصمَتة؛ عمادها صوتٌ واحد مُطلَق، لا يُسمَع غيره في الفضاء. وأما الجماهير؛ ففي استجاباتها، وفعلها ورد فعلها، وسُبُل تأقلُمها مع المُستجَد من الأوضاع حديثٌ يطول؛ تظهر الحاجةُ إليه كُلَّما استحكَمَت الشدةُ، واختلطت النوايا، وغامت الوعود، وغُمَّت على السائرين مَسالكُ النجاة.

لقد وقعنا في مأزق

حين يصطدم المرءُ بعقبة، يتصرف تلقائيًّا بما يُفترَض أن يكفُلَ له أفضلَ النتائج وأهونَ التبعات، وبطبيعة الأحوال؛ لا يكُف البشر في كُلّ مَكان وزمان، عن ابتداع طُرق للتعامُل مع أزماتهم؛ أفرادًا وجماعات. ثمَّة حيلٌ تُمارَس، وألاعيبٌ تُنسَج، ومُناوراتٌ شتَّى تُحاك، والهدفُ النهائيُّ جُملةَ وتفصيلًا، قد لا يتجاوز استمدادَ القُدرةَ على مُواصلة الحياة؛ بصورة مُرضية، وبالحد الأدنى من المُكدِرات.

تُسفر الأزماتُ الخارجيةُ في العادة عن توليد صراع داخليّ مُؤرق، يبحث له صاحبُه حثيثًا عن حلّ، سواءً كان جذريًا؛ ينتزع العلَّة من مَكمَنها انتزاعًا، أو سطحيًا؛ يُخفّف الأعراضَ ولا يعالج سببها. يختلف شَخصٌ عن آخر في القُدرة على التحمُّل، وينعكس هذا الاختلاف في اختيار وسائل التكيُّف مع الواقع، وفي انتقاء الحِيَل الدفاعية المُلائمة له؛ بسلبها وإيجابها.



سيجموند فرويد

الدفاعات التي يلجأ إليها الناس جميعًا؛ كبيرهم وصغيرهم، عالمهم وجاهلهم، قد كشفها فرويد منذ عقود مُمتدة وأضاف إليها التالون صنوفًا شتَّى، إلى أن استقرت في مَراجع علم النفس جزءًا أصيلًا من مُكوناتنا، تحمينا من مشاعر التهديد والذنب والقلق. قليلُها نعيه ونمارسه بإرادة وقصدية، وكثيرها ينشأ دون وعي منا؛ ثم إذا بنا نرتكب سلوكًا مبنيًا عليه، قد يدهش له من يراه، وإذا جاز النظر إلى الحيل والآليات الدفاعية من زاوية سياسية واجتماعية؛

تظاهرة حاشدة في لندن ضد «بريكزيت»

بمعزل عن التفسيرات النفسية، أمكَن أن نصنفها بين طيب وخبيث. طيبها يساعد على التعايش مع الواقع بضمان الحدّ الأدنى من الكرامة والحقوق، وبقدر مقبول من المواءمات، وبمستويات غير منفلتة مِن الصراعات، وخبيثها يكرس الاستغلال والطغيان، ويوجد لهما التربة الخصبة للنمو والترعرع، والاستشراء.

الإحلال هو أحد أخطر الدفاعات. إذا كنت مقهورًا ولا تستطيع إزالة الظلم عن عاتقك بوسيلة آمنة، فعليك بقهر مَن هو أضعف منك –كهذا توعز الذات المنكودة لصاحبها– بما يُخفف مِن طاقة غضبك، ويشعرك بأنك قادر، قوي، وأن في حوزتك سوط وبيدك زمام؛ ولو أحطت به عنقَ عصفور، أو لففته حولَ جيدَ زهرة. تحفل الدراما عامةً، بلقطات لقوي مُستأسِد، يصفع آخرَ أقل منه قوة؛ فما يكون مِن المَصفوع إلا الاستدارة للأدنى منه في سلم القوة، ليناوله بدوره صفعةً مُماثلة، وقد يزيد عليها ركلة؛ بدلًا مِن ردّ الضربة لبادئها. يعيد الإحلال توجيهنا، بما يجعلنا ننتقم لأنفسنا؛ لا مِمَن قهرنا بل مِن آخرين أضعف منا، لا يمكنهم مبادلتنا العنف، ولا في استطاعتهم إيذاءنا.

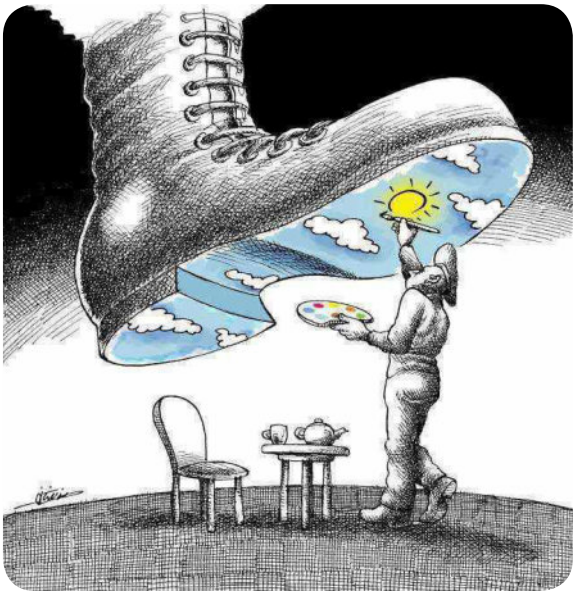
يتخذ الإحلال صورًا مُتنوعة، الأشخاص المتضررون مِن سياسات الإصلاح الاقتصادي على سبيل المثال؛ قد يخرجون مشاعر الحنق فيما بينهم، ربما بالاعتداء على بعضهم البعض في اختناقات المرور، أو في طوابير الغذاء المدعوم، أو حتى بإلقاء أكوام القمامة في الشوارع وإغراقها بالبصاق؛ فهل يتأثر بهذا الفعل واضعو السياسات المُجحِفة، ومنفذو الإصلاحات المفقرة؟

التبرير؛ آلية مِن آليات الدفاع المألوفة، تقود النقاش إلى شجار في أقصر وقت. إذا لم يكُن بوسعك تقديم أدلة وشواهد تُثبت صحة أفكارك، فما عليك إلا أن تلوي عنق الحقائق؛ بما يلائم قناعاتك ويدعم ما تريد تصديقه. في البدء قد تفعل هذا بكامل الوعي والإدراك والعمد؛ مرة واثنتين، وقد تراجع نفسك ويؤرقك فعلك، ثم تتدخل الذات المُتعبة مِن هذا الصراع لإنهائه، بما يجعل مَسلَكك عادةً تلقائيةً لا تستبصر حقيقتها. ستستمر في صناعة المبررات بدأب وإخلاص؛ كي تصل في النهاية لمرحلة تصديق أكاذيبك الخاصة حتى النخاع، والدفاع عنها بثقة وإيمان ثابتين، وسيؤدي إصرارك إلى إفقاد غريمك في الحوار صوابه. تصير بينكما قطيعة أو تنشب المعركة.

هل كان المدافعون عن جهاز عجيب؛ قيل إنه يلتقط من جسم المريض فيروسات عالية الخطورة، فيحولها لأنواع من الطعام، بتائهي العقل أو مدقعي الجهل؟ إنما هو التبرير في أزهى حُلَله؛ دفاع بائس لكنه مستميت، لإنقاذ الذات من ألمها وخذلانها، وامتصاص الهزيمة التي منيت بها، والأمثلة المُتشابهة في هذا الإطار عديدة.

التسامي؛ يُوصَف بأنه مِن الدفاعات البناءة، ويفترض العلماءُ أن تتحَوَّل المشاعر العدوانية بمقتضاه إلى عمل إيجابيّ. النموذج المدرسيّ المحفوظ، يصور استخلاص الطاقة من أحاسيس الغضب ورغبات التدمير، لتحقيق التفوق في لعبة رياضية، أو في أحد المجالات الفنية والفكرية؛ هي حيلة دفاعية أقل قسوة مِن سالفاتها، لا احتكاك فيها بالآخرين.

إذا كنت مغبونًا، تعبًا، ومُستاءً، لك أن تدَّعي أمام الناس أنك لا تعبأ بحالك وبالغبن الواقع عليك، وأنك أسمى، وأعلى، وأنبل، وأرفع خلقًا مِن أن تعبأ، لعلَّ في ادعائك ما يقيك شرَّ شماتة مَن حولك، وما يشبع مُتطلبات كرامتك ويحفظ هيبتك؛ كهذا تزين الذات المُترفعة لصاحبها. الطعام شحيح وباهظ الثمن، واليد تعجز عن توفيره، لكن المتسامي لا يشكو، ولا يأسى أو يحنق، بل يحيل الموقف إلى ما تيسر مِن أفكار إيجابية. ربما يؤكد أن السعي لإسكات حشرجات البطون ليس أهم شيء في الوجود؛ الجوع أصحّ وأرقى، التحكّم في الشهوات مِن التديُّن، والترفّع عن حاجات الجسد من الورع والتقوى؛ لا داعي للشبع فكثرة الأكل تورث المرض. قد يمارس المتسامي حمية غذائية لضبط الوزن وتهذيب بنية الجسم، أو قد يغدو مثلًا أكثر روحانية، وأميل لمفاهيم التصوُّف.



في ظاهر الأمر، تتحول مشاعر العجز والقهر وقرصات الجوع، إلى صورة مثالية مُهذبة؛ لكن هل يناسب هذا النوع من الدفاعات المغرقة في المثالية أنماط البشر العاديين؟

الإنكار؛ حين يكون المأزق أعتى وأعمق من القُدرة على استيعابه، يصبح تجاهله واستكمال الحياة وكأنه عدم؛ أفضل الحلول الدفاعية وأنسبها. إذا أدركت أن الحدث أكبر منك، وأن اعترافك بوقوعه يُحتّم عليك اتخاذ مَوقف، وأن المَوقف له تبعات وخيمة، فلا داعي لصفقة متهورة؛ تتبع الذات الماكرة هذا النهج لمنع تفاقم الصراع بين الواجب الأخلاقي والخطر الوشيك. إذا أدركت في لحظة استنارة حمق اختيارك، وزيف مَن وضعت فيه ثقتك، ولم تتمكن من الاعتراف بسابق خطأك، فانكر المسألة كلها؛ انكر الأزمة، وانكر على نفسك شعورك بها، وأكد لمن حولك أن الحال على ما يرام، وأن الأمور كلها بخير، وأنك بلا شك على صواب، وأنهم يبالغون.

كلما خرج المواطنون في بلد من البلدان إلى الشوارع ثائرين، لاذ الحكام بالإنكار، وتأخروا عن الحدث بخطوات، يعلو خلالها سقف المطالب وترتفع الأحلام؛ ومع ارتفاعها تتوهج حركة الجماهير، ويتعمق المأزق أكثر فأكثر، ويتعاظم الإنكار، وتنغلق الدائرة لتخنق مَن فيها. «خليهم يتسلوا». عبارة أدلى بها حاكم؛ فدلّل عن غير قصد على عمائه، وعدم إدراكه المأزق الذي انتهى إليه حُكمُه. أنكر وتجاهل ما يجري من حولَه، وحين سقطت دفاعاته واستبصر، كان الوقت قد فات.

التماهي؛ دفاع قاتم وثقيل الوزن. به تتخلص الذات المُرتعبة الحائرة من تهديد صريح، عبر إيهام صاحبها بروعة قاهره، وكمالِه وجدارتِه. إذا عجزت عن مواجهة سيدك وجلادك في آن، ونالتك منه صنوفُ المَهانة والعذاب؛ فجد له العذر، ودافع عنه بإخلاص وحميَّة؛ تأمَن أذاه. حَدق جيدًا وصُمّ عقلَك، ترى مَحاسنه. اتبعه واصنع مثله، حاكي رداءه ومشيته، وكرر حركاته. لا تكفي المحاكاة الجسدية؛ اشعر بمشاعره، وانظر عبر بؤبؤيه، وانطق بلسانه. ذُب فيه وتماهى معه وكأنكما واحد؛ لعلّه يرضى بعد حين ويعفو عنك، ولعلَّ صنيعك يُثمِر؛ فيقتنع آخرون برجاحة فعلك، وعظمة قاهرِك، ويتماهون بدورهم معه، ليصبح الكيانُ أكبرَ وأكبر.

المُتماهون كُثر، والخوف من المُعتدي قد يدفعنا لأن نشبهه، ونتوحَّد به، ونتبنى أفكاره. قياسًا على مُتلازمة ستوكهولم، واعتمادًا على خصائص اضطراب كرب ما بعد الصدمة التي تُرى أحيانًا في زبائن المُعتقلات والسجون، فإن مِثل هذه العلاقة الشائكة بين نقيضين تلزم لنشوئها شروطٌ؛ في مقدمتها الانعزال عن المجتمع، بما يجعل الضحايا مُقيمين مع جلاديهم لفترة من الزمن، لا يُتاح فيها مَهربٌ، ويكون الأمر كما في القول المتداول مرارًا وتكرارًا؛ «أهرب منك إليك».

من الناس مَن يصل في تماهيه إلى مرتبة التمام المُنزَّه عن كُلّ نقص؛ فيعجب أولًا بالجلاد، ويتعاطف معه، ويهاجم مَن ينقده، ثم إذا به يسقط مُتدلهًا في حبه، وأخيرًا؛ يأخذ في مُمارسة أفاعيله عن قناعة خالصة، لا تشوبها شائبة.

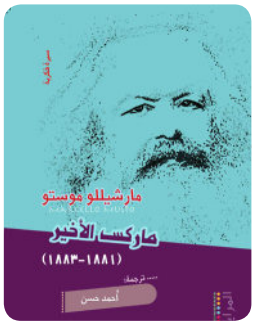
هل نعيش أعراض ستوكهولم وكرب ما بعد الصدمة، بصورة جَمعية مُوسَّعة؟ هل انتفى شرط العزلة المادية عن الآخرين، أم انطوينا كُلٌّ داخل نفسه، وفقدنا الإيمان بقدرتنا على انتشال أحدنا الآخر من المأزق، ومن ثمّ اختار البعض منا على انفراد أن يقع في مَحبَّة الجلاد؛ مُتوحدًا به، زائدًا عنه؟ أتكون السلوكيات الدفاعية غير المفهومة منطقيًا، غير المقبولة قيميًّا، والتي نمارسها بعض الأحيان تجاه واقعنا المُهين، نتاج شعورنا المُتزايد بالعزلة الجماعية، وبعدم وجود مَهرَب، وبقدرة الطاغية على سحقنا في أي وقت يشاء، وعليه فإننا نُعبّر عن امتناننا له، وانبهارنا بتفوقه ورقة حاشيته ورفعة أخلاقه؛ لأنه لم يمارس قدراته وصلاحياته، ويقضي علينا نهائيًا؟ في التماهي مُتسع للكثير.

الارتداد؛ إذا لاحت الضغوط أكبر مما يمكن تحمله، ثم طالت بأكثر مما يرجى لها؛ فالعودة لمرحلة عمرية سابقة، والتصرف كما الأطفال، أو أداء سلوكيات بدائية، قد يمثل مَهربًا مناسبًا؛ على هذا تحضُّ الذات قليلة النضج أصحابَها، فإذا استفحلت الأزمة وغدت مزمنة، واستعصى تخطيها، فأداء دور الصغير المحتاج لرعاية الكبار، وعنايتهم، وجذب اهتمامهم؛ دفاع قد يفلح في درء المخاوف والقلق العميق.

على كل حال؛ نستخدم مزيجًا من الدفاعات المتنوعة ليل نهار؛ لتلطف أوجاع العيش، ومغبات الصدام المخيف. صحيح أنّا لا نعي استغراقنا فيها، وتورطنا بها، كما لا ننتبه في العادة لنتائجها ووقعها؛ لكنها حين تتهاوى تحت وطأة القصف المُتلاحِق، تتركنا عراة في مَهبّ العاتي مِن الريح. لا تُعد هذه الدفاعات في مجملها بمنزلة حلول فعلية لمشكلات الحياة؛ إذ تُقعِد صاحبها عن التمرد على واقعه المؤسف، وتدفعه للتحمل والتأقلم، بل وقد تزين له المزيد، وعلى كل؛ فإن التعايش مع منغصات الحياة وصدماتها ومآزقها بصورة ما، لا يجب أن يستبعد محاولة السيطرة عليها، أما عَن سُبُل التغيير الجذريّ فموطنها الوعي دون سواه، حيث تقع المُواجهات الحرة؛ مُباشرة وصريحة، بلا تلاعب ولا تجميل، وحيث الهدف تجفيف منابع القهر ووصدها. ما يدركه الوعي ويصنعه ليس مِن فئة المستحيلات، ولا هو بند في قائمة المعجزات كما يصوره المحبطون، ولا أدل على الممكنات مما وقع في بلدان مجاورة، لا يزال زخم الحراك الثوري يكللها، ولا أبرز مما تجري وقائعه في بلدان أخرى، لا يفصلنا عنها سوى البحر.

الزُّقاقُ طريقٌ دون السِّكة، مَمَر يسير فيه الشخص بالكاد، لا تدخله العربات ولا تتسع مساحته للكثير، وما أكثر الأزقة التي ندخلها وننحشر فيها، ونكافح للخروج منها، وما كان حريٌّ بنا في البدء أن نلجها، أما وقد تكاثرت الورطات علينا؛ لا يتيسر التغاضي عنها، ولا يتأتى إنكارها والفرار منها، وأما وقد لاحت أنشوطة معقودة تستعد لإحكام الخناق على الممدود من الرقاب؛ فلا مفر من استدراك المحاولات واستئناف المناورات، وما من شك أن في معرفة الواقع، واستيعاب مفرداته؛ سُبُل الخلاص.

3



غلاف كتاب ماركس الأخير

مارسيلو موستو

رؤى

القراءة المتناقضة لموقف ماركس من الاستعمار بين التزوير والإغفال

أحمد حسن

ثمة اتهام وجَّهه عديد من الكتاب والمدارس الفكرية إلى ماركس، مفاده أنه مفكر أوروبي في المقام الأول، ونظريته متأثرة بنزعة المركزية الأوروبية، حتى أنه دافع عن الاستعمار الأوروبي لأفريقيا وآسيا، وأن علاقته بنضالات الدول المستعمرة ليست فقط غائبة أو استعلائية، بل استعمارية بدرجة ما.

هذا الاتهام ليس مجرد افتراءات فحسب، بل تشويه لماركس وإقصاء له عن بلدان الشرق والجنوب وقضاياها، مما يتركها للقوميين والوطنيين البرجوازيين من كل الأنواع. إن ماركس هكذا ليس فقط غير لائق نظريًّا، إذ تدور أفكاره ونظرياته حول أوروبا وفقط، بل هو استعماري استعلائي، ولو إلى حد ما.

أثار اهتمامي بتلك القضية ما وجدته في أثناء العمل على ترجمة كتاب "ماركس الأخير" (تأليف مارشيلو موستو، الناشر دار المرايا). هذا الكتاب الذي يكشف عن مناطق مجهولة ومهمة في تطور وبلورة أفكار ماركس ونظريته. ويكشف كذلك عن البيئة التي كتب فيها وطوِّر نظرياته من خلالها. إلا أن الكتاب يحمل في طياته ذلك الاتهام، ويحمل أيضًا نقيضه والرد عليه. وقد قادني البحث في الأمر إلى اكتشاف موجة من الكتابات الحديثة لبعض الباحثين العرب -قوميين وليبراليين وحتى يساريين- تكاد تكون ممنهجة في هجومها على ماركس.

وربما سيكون من المفيد هنا عرض تناقضات مؤلف "ماركس الأخير" حول تلك المسألة، والتعرف في السياق نفسه على اتهامات الآخرين، والبحث فيما إذا كان ماركس يستحق تلك الاتهامات، أم هي محض افتراء وتزوير.

ترتبط أغلب التناقضات والاتهامات بواقعتين أشار إليهما ماركس خلال رحلته إلى الجزائر، في رسائله الى إنجلز: الأولى، تتعلق بإعدام الفرنسيين لمواطن جزائري كان متهمًا على الأغلب بالسرقة. وموجزها أن الفرنسيين خالفوا الأعراف الجزائرية والتعهدات التي قطعوها وقطعوا رأس المتهم بالمقصلة، وذلك بدلًا من إعدامه بالمشنقة كما هو متفق عليه، وسبب ذلك رعبًا

الكاتب العراقي حسين الموزاني

لأهله المسلمين لاعتقادهم أن الجسد يجب أن يكون كاملًا كي يدخل الجنة، ورفض الفرنسيون إعطائهم الرأس ليخيطوها في الجسد كي يكتمل. والثانية تتعلق بوصفه لمشهد جماعة جزائرية فيما يخص الملابس والأزياء الغريبة بالنسبة له.

كما يضاف إليهما حشو ذهني من نوع أنه كان يأنف من العرب والمسلمين، وفي أثناء رحلته تجنب التعامل معهم احتقارًا. بل إن أحد الكُتَّاب يضيف: أنه عاش مرفهًا في الجزائر على حساب الحكومة الفرنسية.

يقول موستو في كتابه: «أدلى ماركس بعدد من الملاحظات المثيرة للاهتمام في خطاباته الستة عشر المرسلة من الحافة الجنوبية للبحر الأبيض المتوسط، بعضها ما يزال يشوبه رؤية استعمارية إلى حد ما. تلك التي تبرز في نظرته إلى العلاقات الاجتماعية بين المسلمين».

ويشاركه وجهة النظر هذه الكاتب العراقي «التقدمي»، حسين الموزاني، في مقاله بصحيفة ميسلون في مارس 2017. إذ يؤكد أن ماركس كان يحتقر العرب والمسلمين (!) بدلالة الواقعتين المشار إليهما. ويضيف فيما يخص واقعة الإعدام أن المحكوم عليه هو المجاهد الجزائري «بوعمامة»، ويستنتج من ذلك أن ماركس تعامل بشكل غير لائق مع موت مناضل جزائري.

والحقيقة أن الموزاني –بقصد أو عن جهل– يزيف التاريخ. لأن محمد بن العربي الشهير بـ «بوعمامة» المناضل الجزائري الشهير لم يعدم في عام 1882، بل إنه حتى لم يُعدم أصلًا وتوفي وفاة طبيعية عام 1908 في واد بورديم بالمغرب، أي بعد وفاة ماركس نفسه بعدة عقود. وواقعة الإعدام المذكورة

إنجلز وماركس - برلين

أشار إليها ماركس في سياق التشهير بالفرنسيين ومخالفتهم لتعهداتهم والتعامل الفظ والبربري مع الجزائريين. بل إن ماركس يشير –كما يذكر موستو– إلى «الانتهاكات العنيفة من قبل الأوروبيين»، و«غطرستهم السافرة وتطاولهم الفج» على الجزائريين. ويؤكد أنه في التاريخ المقارن للاحتلال الاستعماري «يتفوق البريطاني والهولندي على الفرنسي». وقد أخبر إنجلز، أن صديقه القاضي فيرمي في الجزائر قد شاهد بشكل منتظم في أثناء قيامه بمهام وظيفته «أشكالًا من التعذيب لانتزاع اعترافات من العرب، تمارسه الشرطة بطريقة باردة تخلو من أي إحساس مثل الإنجليز في الهند».

يزَّيف الموزاني أيضًا وصف ماركس لمشهد الجزائريين. ويترجم الفقرة الأخيرة من رسالته هذه كالتالي: «ومع ذلك فليذهبوا إلى الشيطان ما دامت لم تكن لهم حركة ثورية». بينما الفقرة بالإنجليزية هي:"Nevertheless, they will go to rack and ruin without a revolutionary movement" وهو نص لا يوجد به "شيطان"، ولا تتحمله أي ترجمة اجتهادية، كما لا يوجد به أداة تعليل مثل: مادام أو طالما. الفقرة تحمل طابعًا تقريريًّا. وتفيد أن المغاربة سوف يتعرضون إلى معاناة شديدة وتدمير دون وجود حركة ثورية. وهي أقرب إلى دعوة لتكوين حركة ثورية جزائرية، دونها سوف يهزم الجزائريون. ولا يوجد بها أدنى شبهة احتقار لهم أو لنضالهم.

محمد بن العربي الشهير بـ «بوعمامة»

إدوارد سعيد

ومن هذا الجهل، أو التزييف، يخلص الموزاني إلى: «تفصح هذه الملاحظة، وغيرها العديد المبثوث في ثنايا الكتاب المُفصَّل الذي وضعته الباحثة الألمانية مارلينا فسبر عن رحلة كارل ماركس إلى الجزائر، عن النظرة الأخلاقية والسياسية لماركس، وهي في التحليل النهائي نظرة أوروبية مركزية، استعلائية وأرستقراطية في جوهرها، وبالذات نظرة أوروبا الوسطى والشمالية الذي تحدث عنها إدوارد سعيد في كتابه عن الاستشراق»

ويحاول الموزاني الحط من قيمة ماركس النظرية، ويهاجم رؤيته للتاريخ وفهمه لأنماط الإنتاج في الشرق: «هذه الملكية المشتركة للأرض هي نمط اقتصادي اجتماعي كان سائدًا في الجزائر منذ مئات الأعوام، ويتناقض إلى حدّ ما مع نظرية كارل ماركس عن المراحل الخمس التي مرَّت، أو التي ستُمُر بها البشرية حتمًا، وهي المشاعة البدائية، أو الشيوعية الأولى، ثم العبودية فالإقطاع فالرأسمالية وأخيرًا الاشتراكية».

والحقيقة أن ما ينسبه إلى ماركس ليس له أصل في كل ما كتبه الرجل، بل إن مخطوطاته التي ظهرت ونُشر بعضها منذ عشرات السنين، تشير إلى رؤيته لأنماط إنتاج أخرى غير تلك المذكورة، وأنه رفض بشدة –خصوصًا في سنواته الأخيرة– قيام البعض بنسب أفكار كهذه إليه. بل إن رحلته للجزائر، كما يذكر الموزاني نفسه، تضمنت غرضًا بحثيًا في أشكال الإنتاج الأخرى غير الرأسمالية والإقطاعية. ويكفي مطالعة الفصل الثاني من كتاب «ماركس الأخير» لدحض هذه الأكذوبة نهائيًا.

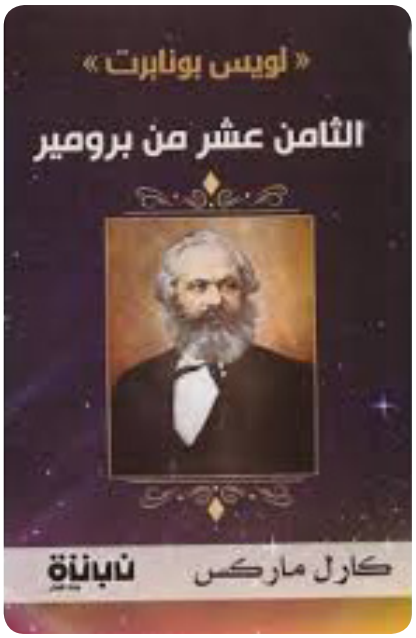
لكن دعونا نشير هنا إلى بعض الآراء التي طرحها إدوارد سعيد، كما استشهد به الموزاني، عن تعامل ماركس مع الشرق. إذ يعزو سعيد هذه النظرة إلى فهم ماركس للنظام الاقتصادي الآسيوي الذي تحدث عنه عام 1853 في أثناء تحليله لطبيعة السيطرة البريطانية على الهند. فبعد أن استعرض ماركس سياسة القمع والتدخل الاستعماري الفظّ

من المشاهد الشهيرة للإستعمار البريطاني للهند

في شؤون الهند، عاد وبقناعة تامة إلى أفكاره الأصلية، حسب تصورات الموزاني وسعيد، التي ترى في تحطيم الهند فرصة لثورة اجتماعية حقيقية! وبالطبع لم يكن من أهداف الاستعمار البريطاني قطّ إتاحة الفرصة أمام الهنود للقيام بثورة اجتماعية. إلا أن ماركس يرى، وفقًا لهذا التحليل، أن بريطانيا تقوم بمهمتين مزدوجتين في الهند، إحداهما هدّامة والأخرى بناءة تهدف إلى تدمير النظام الاجتماعي الآسيوي القديم ووضع الأسس المادية لنظام اجتماعي غربي في آسيا.

والحقيقة أننا لا نعرف، ولم نقرأ، ولم يشير الموزاني إلى أي كتاب أو نص أو حتى فقرة واحدة لماركس، قرر فيها، صراحة أو ضمنًا، أن «تحطيم الهند فرصة لثورة اجتماعية حقيقية». هذا تلفيق فج وفظ منسوب إلى ماركس سواء من وجهة نظر سعيد –وفقًا للموزاني– أو في افتراءات آخرين منهم الموزاني نفسه. وليس هناك حاجة إلى استدعاء تعليق إدوارد سعيد عن دور الاستعمار الإنجليزي في الهند وأهدافه. لأن ماركس خصص منذ مائتي عام، لفضح هذا الدور، العديد من التحليلات العميقة التي فضحت كليًّا إنجلترا وسياستها الاستعمارية.

فسعيد يتخذ موقفًا من الماركسية أقل ما يقال عنه إنه تشويه متعمد. لقد صدَّرَ كتابه «الاستشراق» بجملة شهيرة لماركس: «إنهم عاجزين عن تمثيل أنفسهم، يجب أن يُمثلوا». موحيًا للقارئ أن ماركس كان يقصد الشرق المتخلف العاجز، الذي يجد تمثيل تطوره ومصالحه التاريخية في الغرب.



غلاف كتاب الثامن عشر من بروميير

هذه الجملة وردت في تحليل ماركس للعلاقة بين بونابرت الصغير والفلاحين الفرنسيين. في كتاب «الثامن عشر من برومير» وهو تاريخ انقلاب لويس بونابرت. وليس لها أي علاقة بشعوب الشرق، وإنما تتعلق بتخلف الحركة الفلاحية في إحدى دول الغرب «فرنسا». وليس من الأمانة العلمية تسكينها خارج سياقها لـتأويلها ضمن ما اعتبره سعيد «خطاب الاستشراق». مهدرًا كليًّا نظريته القائمة على التحليل المادي للواقع، وليس إدراكه عن طريق «خطابات أو نصوص». بل ورؤيته التحريرية المضادة كليًّا للغرب الاستعماري.

يضع سعيد ماركس ضمن منظومة المستشرقين الغربيين، من اليمين العنصري إلى الإنسانوية الاستعمارية، وتلك معجزة حقًا! كما أنه ألصق به عدة تهم تنطلق كلها من مخيلة ذاتية، أو قراءة مشوهة.

وبخصوص النتيجة المركبة للغزو الاستعماري للهند، أو حتى الغزو الاقتصادي الغربي لروسيا الإمبراطورية، هناك تحليل جدلي أصيل للأمر في كتابات ماركس. فالدول الاستعمارية ستضطر إلى تحطيم الأشكال الاقتصادية القديمة لتسهيل سيطرتها الاقتصادية، وحتى تربط اقتصاد البلد المستعمر باقتصادها المسيطر. وهذا ما قام به الاستعمار فعليًّا في معظم الدول التي تم غزوها. وكانت الاستراتيجية الأعمق لهيمنة الرأسماليات الأوربية هي «رسمل تسد» لا «فرق تسد»، خصوصًا في المراحل التي احتاجت فيها إلى «التوحيد القومي» وبناء الإمبراطوريات الاستعمارية لخلق أسواق كبيرة لمنتجاتها. وهكذا كان تحطيم أشكال الإنتاج القديمة، وفرض علاقات التبادل الرأسمالي على الأرض، أهدافًا أساسية للهيمنة الاستعمارية.

وقد أكد ماركس على أن ذلك تدمير للبلد المستعمَر ووحشية من جانب الرأسمالية الغازية. ومع ما كان يراه في كتاباته المبكرة من أن الاستعمار قد يكون ضريبة يفرضها التاريخ، تسمح بتطور المستعمرات ودخولها إلى نمط إنتاج أرقى، لكنه، في كتاباته الأخيرة على الأقل، وصل إلى أن هذا الثمن الفادح يمكن تفاديه. بل أكد على أن المرور بمحرقة الانتقال إلى الرأسمالية وتكلفته الدامية ليس حتميًا. لم يكن ماركس محاميًا للاستعمار، بل محللاً ماديًّا تاريخيًّا ثوريًّا، وقف بثبات في كل مراحله الفكرية بجوار نضال شعوب المستعمرات، وفضح بلا تواطؤ أو هوادة دور المستعمرين وجرائمهم وحيلهم الخبيثة.

وعمومًا لا يُفترض في الباحث النزيه أن ينتقي من أعمال مفكر ما، كتابات تجاوزها هذا المفكر نفسه لاحقًا، وإلا اعتُبر ذلك تزويرًا بالحجب. خصوصًا لو أن تلك الاعمال متاحة للباحث، وإن افترضنا حسن النية، يكون الباحث معذورًا بجهله فحسب.

ومن المفارقات المثيرة للسخرية أن الموزاني يكاد يوجه النقد إلى ماركس، فليسوف التفكير المادي، لأنه لم يؤمن بمحمد ورسالة الإسلام، هكذا يحدثنا: «يقول ماركس بإن العرب قبل الإسلام كانوا متحضرين شأنهم شأن قدماء المصريين والآشوريين، ولذا فإنّ الثورة الدينية التي قام بها محمّد لا تختلف عن أي حركة اجتماعية، فهي حركة رجعية على نحو شكليّ، تزعم العودة إلى ما هو قديم وبسيط». ويتناول مقولة لماركس، إن «القرآن والتشريع المستمد منه يقلصّان الجغرافية والتنوع العرقي لمختلف الشعوب في ثنائية سهلة ومريحة: «المؤمنين والكفار». ويستنتج منها أن «ماركس اعتقد أن القرآن يعتبر كل أجنبي كافر، إذ أن أحدًا لم يجرؤ على دخول بلد إسلامي دون أن يتخذ إجراءات الحيطة والحذر».

من أين أتى الموزاني بفرية أن ماركس ادعى أن المسلمين الجزائريين يعتبرون أي «أجنبي» كافر؟! وهل يقتصر الإسلام على من هو جزائري؟! ألم يوجد في تلك الحقبة مسلمون غير جزائريين «أجانب» في بقاع كثيرة من العالم؟! وهل كان الجزائريون يجهلون ذلك؟!

ويواصل الموزاني: «كارل ماركس نفسه طبّق هذه التصوّرات حرفيًّا في أثناء زيارته إلى الجزائر، فهو لم يلتق

كارل ماركس في الجزائر

بعربي أو بربري واحد، لأنهم أفظاظ ولا يؤتمن لهم جانب على حد تعبيره؛ ثم أنهم أتباع دين رجعيّ صحراوي لا علاقة له بالعلم والمعرفة اللذين يشكلان «جوهر» الفلسفة الماركسية».

وبغض النظر عن عبثية مطالبة فليسوف المادية بعدم نقد الأديان، وبألا تكون له رؤية تاريخية غير رؤية الأديان لنفسها، لكننا سنجد الصورة الوحيدة المنشورة لماركس في الجزائر هي صورة في حي جزائري شعبي بسيط بين مواطنين جزائريين.

هذا غير أن رسائله من الجزائر حملت قدرًا كبيرًا من الإعجاب بالجزائريين، «الشامخين رغم الفقر ورغم الاستعمار»، بل والذين يتعاملون (كمسلمين) «بتكافؤ واحترام فيما بينهم، بغض النظر عن تفاوت الثروة والمكانة». وفي إحدى رسائله يحفز ابنته على الاهتمام بالثقافة العربية التي لا تخلو من الحكمة العملية في مقابل الأفكار المجردة.

وكان، على العكس، يتحدث عن انبهاره بسحر الشرق الجزائري. فكتب في رسالة أخرى لابنته: «لا يوجد شيء في مثل سحر مدينة الجزائر، إلا الريف الجزائري البعيد عن تلك المدينة... سيكون ذلك أشبه بألف ليلة العربية –تمنحني صحة جيدة– مع كل أعزائي القريبين، وخصوصا الأحفاد الذين لا يمكن نسيانهم».[1]

ومع أن الموزاني يقرَّ أنّ ماركس أظهر تعاطفه مع العمَّال الجزائريين، مثلما أكد في رسالة إلى زوج ابنته، لكنه ينسى في فقرة تالية فيشير إلى: «أنه لم يحاول يومًا الاقتراب من سكّان البلد الأصليين، ولم يظهر أدنى تعاطف معهم أو مع قضيتهم، لأنهم عرب ومسلمون، ولم يتعرّض إلى ثقافتهم وتاريخهم مثلما تؤكد لنا كتاباته ومراسلاته»!

يروي موستو في كتابه، أن ماركس «بعد استكشاف المنطقة المحيطة بفندقه، حيث كانت إعادة بناء المساكن جارية على نطاق واسع، أشار إلى أنه على الرغم من أن العاملين في هذا النشاط أشخاص أصحاء وسكان محليون، فإنهم يعانون من الحمى بعد الأيام الثلاثة الأولى. وأن جزءًا من أجورهم، يتكون من جرعة يومية من مشروب الكينا المقوي التي يقدمها أصحاب العمل».[2]

واضح بالطبع أن هناك تناقض صارخ بين ادعاءات الموزاني، وبين ما هو موثَّق من مواقف ماركس الحادة ضد معاناة العمال الجزائريين، وتشهيره بما كانوا يتعرضون له من استغلال. والمثير للدهشة أن اهتمام ماركس بشعوب الشرق كان أكثر من مجرد مصادفة في أثناء رحلة علاجية. فالشرق الواقع تحت سيف الغزو الاستعماري الأوروبي شغل ماركس الذي كان ينظر إلى العالم كشبكة علاقات متفاعلة،

كارل ماركس وابنته الكبرى جيني

من إنجلترا وفرنسا حتى مصر والهند.

يشير موستو في كتابه إلى: «عندما قام النائب البرلماني ورئيس المؤتمر التعاوني جوزيف كوين –الذي كان ماركس يعتبره أفضل البرلمانين الإنجليز– بتبرير غزو إنجلترا لمصر،

1 كارل ماركس إلى جيني لونجيت، 16 March 1882، الأعمال المجمعة، جزء 46، ص 219.

2 ماركس إلى بول لافارج، 20 مارس 1882، سبق ذكره، ص 220. أضاف ماركس هذه الفقرة: "ويمكن ملاحظة وجود الأداء نفسه في أماكن متعددة من أمريكا الجنوبية".

بطاقة بريدية تصور القوات الانجليزية في دلهي في الهند

بو داوود عمير

أرسل ماركس إلى إليانور معبرًا عن رفضه التام. وبادئ ذي بدء، أدان ماركس الحكومة البريطانية قائلاً: «رائع، لا يمكن رؤية مثال صارخ على النفاق المسيحي أكبر من «غزو» مصر –غزوٌ في خضم السلام!». وقد أعرب كوين في خطاب ألقاه في 8 يناير 1883 في نيوكاسل عن إعجابه بـــ«الاستغلال البطولي» من جانب البريطانيين «والاستعراض العسكري المبهر»؛ كما لم يستطع أن «يمنع نفسه من اصطناع الابتسامة إزاء تلك المواقف الهجومية المحصنة من المحيط الأطلنطي حتى المحيط الهندي» إلى جانب «الإمبراطورية البريطانية–الأفريقية»، التي تمتد «من دلتا النيل إلى أقصى الجنوب الأفريقي».أنه «الأسلوب الإنجليزي» الذي يتسم بـــ«المسؤولية عن المصلحة الوطنية». وفيما يخص السياسة الخارجية، استنتج ماركس أن كوين نسخة طبقة الأصل من «البرجوازية البريطانية التعيسة، التي تتأوه كلما تحملت مزيدًا من «المسؤولية» في خدمة مهمتها التاريخية، وفي الوقت نفسه، تهمهم عبثًا بأصوات الاحتجاج ضد السياسة البريطانية».

وللتعرف على الأهداف الحقيقة لمقال الموزاني، يكفي النظر إلى خاتمته: «ولعلّي كنت من العمّال العراقيين القلائل الذين آمنوا بنظرية ماركس عن الثورة البروليتارية في العراق! إذ لم نكن نعرف بعد أي جرائم إبادة قام بها ويقوم بها حتى هذه اللحظة حملة لواء ماركس ضد شعوبهم والشعوب الأخرى، والتي ذهب ضحيتها عشرات الملايين من البشر باسم «الديانة» الماركسية الإطلاقية التي تختزل الإنسان إلى عامل اقتصادي بحت، فتمسخ فورًا شخصيته وأخلاقه وتطلعاته الفردية وعلاقاته الاجتماعية الطبيعية. ويحضرني هنا أننا كنّا نتيجة فهمنا الماركسي لصراع الطبقات نعادي جميع الطبقات غير العمالية». وبغض النظر عن أنه كان «عاملاً عراقيًا» يتبنى أفكار ماركس! فمن الواضح أنه يكتب الآن دفاعًا عن تلك الطبقات الأخرى، ضد الماركسيين المجرمين الدمويين.

كاتب آخر من الجزائر، هو بو داوود عمير، نشر في فبراير 2016 في موقع جزاير س، ومن بعده في صحيفة نفحة الجزائرية، مشيرًا إلى القصة المختلقة نفسها، والخاصة بالمجاهد الجزائري بوعمامة. فبعد إسهابه في شرح بطولات بوعمامة وآثارها الكبيرة على الاحتلال الفرنسي، يؤكد بحدة: «كان من الطبيعي أن تصل تلك الأحداث صداها، إلى مسامع كارل ماركس وهو يزور الجزائر. رد فعل ماركس السلبي، ضد مقاومة الشيخ بوعمامة، كان مفاجئًا، بتبنّيه وجهة نظر الاستعمار الفرنسي، في تحليله للأحداث، واقتصاره على «معاتبة» الفرنسيين، لأنهم لم يسلموا جثة بوعمامة إلى أهله وعشيرته».

ثم يتساءل بانفعال بالغ: كيف سمح ماركس لنفسه، أن يصف مقاومًا، خرج من صلب «الجماهير»، وواجه بإرادته همجية الاستعمار، بـ«لصّ مسكين، وقاتل محترف من العرب؟». ويجازف بإجابة تحمل اتهامًا أشد انحطاطًا إلى ماركس: «هل الاستقبال «المشبوه» للسلطات الفرنسية له في الجزائر وترحيبهم به، ووضع جميع وسائل الراحة والترفيه تحت تصرفه، كان الدافع وراء إخفائه المتعمّد لحقيقة الوضع؟».

تلك الاتهامات «الرخيصة» لم يقدم الكتاب دليلًا –ولو تافهًا– يبررها. فضلًا عن واقع أن الرحلة لم تكن معلومة لا للحكومة الفرنسية، ولا لأغلب أصدقاء ماركس، أو

Manifest
der
Kommunistischen Partei.
London.

البيان الشيوعي

الصحف التي تقتفي تحركاته وتصريحاته. فالحكومة الفرنسية لم تكن لتسمح لكاتب ثلاثية الثورة الفرنسية الشهيرة. والمحرِّض الشيوعي الأشهر، أن يطأ أرض أحد مستعمراتها (الجزائر) ولو للاستشفاء.

ولا نعلم ما وسائل الترفيه التي توفرت لماركس في تلك الرحلة المرهقة؛ ربما سوى تأمل السماء أحيانًا ومشاهدة ضوء القمر والتجول ليلًا، وهي كلها أشياء مجانية تمامًا لا تحتاج إلى رعاية الحكومة الفرنسية. وقد وصل به الأمر إلى العلاج بالحجامة العربية في الجزائر، وليس مثلًا في مستشفى باريسي على أقل تقدير.

إن سعارًا قوميًّا من «تقدميين» وغيرهم، اندفع يهاجم -دون تفكير أو تدقيق- ماركس بخصوص رحلته العلاجية للجزائر، التي سبقت وفاته بقليل. وبغض النظر عن تزوير قصة «بو عمامة» إلا أن كتابات ماركس، سواء في رسائله من الجزائر، أو بعد عودته منها، تحمل إدانة عنيفة لممارسات فرنسا في المستعمرة، وتعاطفًا غير محدود مع نضال الجزائريين من أجل الاستقلال، بل وإعجابًا بثقافتهم وسلوكهم من بعض الوجوه، دون طبعًا أن يتقيد بقبول أي أفكار رجعية. ومن الممكن أن يكون لا يعرف، وهو الموجود سرًّا هناك، والمريض المشغول بمتاعبه وعلاجه، وقليل الاحتكاك كي لا تعلم السلطات الفرنسية بوجوده، أن المحكوم عليه كان من «المقاومة»، هذا إن كان فعلًا من المقاومة. إلا أن الحد الأدنى من الأمانة في البحث وإصدار الأحكام، على أساس يحترمه العقل، كان يقتضي أن ينظر مثلًا إلى تقديراته ومواقفه من «المقاومة الجزائرية»، بل إن ما كتبه عن هذه الواقعة قصد به التنديد بخسة الاستعمار الفرنسي في المقام الأول، وأيًا ما كانت طبيعة المحكوم عليه.

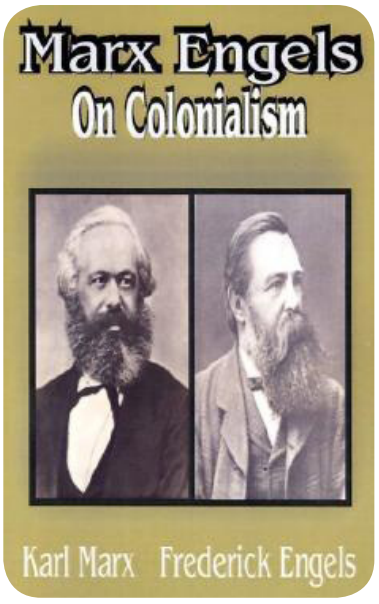
نأتي أخيرًا لتناقضات مارشيلو موستو مؤلف «ماركس الأخير»، إذ يناقض نفسه في أكثر من موضع. فأوروبا التي خضع ماركس لتأثيرها -على حد تعبير موستو- هي نفسها أوروبا «البرجوازية المتوحشة عديمة القلب» كما وصفها ماركس في أحد الاقتباسات التي نقلها موستو!

لم تكن أوروبا الرأسمالية مبهرة لماركس بأي درجة، على العكس كان فعلاً يحتقر مفكريها وشخصياتها البارزة، ويصورها باعتبارها جحيم العمال، سارقة الأجساد والأرواح وأعمار الفقراء، والغول الذي يلتهم المستعمرات دون رحمة.

منذ مراحله الفكرية الأولى، وبوجه خاص في كتابة «البيان الشيوعي»، يربط ماركس بين نمط الإنتاج الرأسمالي والاستعمار. إذ يدفع فائض الإنتاج إلى البحث عن أسواق ومواد خام.. إلخ. ومن ثم تم مهاجمة أمم واستنزاف مواردها وكبح نموها لحساب آلة الإنتاج الأوروبية الرأسمالية. فالاستعمار، بحق، مظهر للرأسمالية في مرحلة معينة من تطورها. ودعوة ماركس إلى القضاء على الرأسمالية هي دعوة لخلع أسباب الاستعمار من الجذور. بل إنه كتب مرة بوضوح: «أزيلوا استثمار الإنسان للإنسان، لتزيلوا استثمار أمة لأخرى»؛ الفصل الأول من البيان الشيوعي.

صورة توضح حياة المستعمر الانجليزي في الهند فترة الاحتلال

ويؤكد، حيث «ظفرت البرجوازية بالسلطة، دمرت كل العلاقات الإقطاعية من كل لون، التي كانت تربط الإنسان بسادته الطبيعيين، ولم تُـبقِ على أية رابطة بين الإنسان والإنسان سوى رابطة المصلَحة البحتة، والإلزام القاسي بـ«الدفع نقدًا». وأغرقت الرعشة القدسية للورع الديني، والحماسة الفروسية، وعاطفة البرجوازية الصغيرة، في أغراضها الأنانية المجرَّدة من العاطفة، وحولت الكرامة الشخصية إلى قيمة تبادلية، وأحلَّت حرية التجارة الغاشمة وحدها، محل الحريات المُـثبَتة والمكتسبَة التي لا تحصى.



غلاف كتاب ماركس انجلز حول الاستعمار

وبكلمة أحلَّت استغلالًا مباحًا وقحًا مباشرًا وشرسًا، محل الاستغلال المُغلَّف بأوهام دينية». تلك هي أوروبا كما يراها ماركس: قبيحة ومدمرة وأنانية ومخربة، منذ باكورة أعماله.

كما أنه خصص فصلًا كاملًا من رأس المال، تحت عنوان «أصل رأس المال» بيَّن فيه جرائم الرأسمالية في أفريقيا لخطف وجلب أفارقه وتحويلهم إلى عبيد، حتى يتم توفير قوة عمل شبه مجانية، ساهمت في التراكم الأولى لرأس المال الأوروبي، والأمريكي بالطبع. وهو فصل أقرب إلى الرواية الملحمية في وصف تلك الجريمة الأوروبية.

كما خصص هو وإنجلز مجموعة من الكتابات حول الاستعمار وآثاره المدمرة، مهاجمًا وناقدًا ورافضًا وشارحًا بمنهجية رفيعة. وقد تم جمع عدد من تلك الكتابات في مجلد تحت عنوان «ماركس، إنجلز – حول الاستعمار» يمكن الرجوع إليه لرؤية وجهات نظرهما الحقيقية في قضية الاستعمار الأوروبي، بعيدًا عن تلك الافتراءات.

سنجد كذلك أن موستو في كتابه يناقض في أكثر من موضع اتهامه، الذي أشرنا إليه سابقًا، بأن بعض خطابات ماركس التي أرسلها من الجزائر كان يشوبها رؤية استعمارية إلى حد ما. بل إنه يقرر صراحة في مقدمة كتابه: «قام ماركس في الأعوام 1881–1882 بإنتاج دراسة عميقة تستند إلى الاكتشافات الجديدة في حقل الأنثروبولوجيا، تدور حول أشكال الملكية المشاعية في المجتمعات ما قبل الرأسمالية، والتطورات التي أعقبت إلغاء القنانة في روسيا، وأسباب ظهور الدولة الحديثة. كما أنه تابع باهتمام الأحداث الرئيسية في السياسة العالمية، ويمكن أيضًا أن نرى، من خلال خطاباته، تأييده ودعمه الواسع لنضال الأيرلنديين التحرري، ومعارضته الشديدة للقمع الاستعماري في الهند، وفي مصر والجزائر. يمكن أن تقول عن ماركس ما شئت، عدا إنه أوروبي النزعة، أو اقتصادوي. أو أن كل تركيزه كان منصبًا على الصراع الطبقي فقط».

لم يكن حريًّا بكاتب أكاديمي مدقق ومتخصص كموستو أن ينساق إلى هذا التناقض، وأن يقرَّ اتهامات أبعد ما تكون عن الحقيقة، بينما هو يستند في كتابه إلى عشرات الوقائع والوثائق المكتوبة التي تناقض هذه الاتهامات.

إن كل ما سبق هو محض عينة من تلك الافتراءات الشائعة عن ماركس، التي تزداد كلما ازدادت شعبية كتاباته، وعدد المهتمين بأفكاره، وكأنها نوع من الهجوم المضاد. ما هو مركزي حقًا في كل هذا الجدل، هو ماركس نفسه، فقد فرض نظريته على العالم المعاصر بأقطابه المتباينة، وعبثًا يحاولون تخطيه أو إزاحته. إنه مربوط عضويًّا بوجود الرأسمالية، تستدعيه صراعاتها كلما استعرت، ويلجأ إليه المزيد والمزيد من طلاب التحرر الاجتماعي كلما أطلق الصراع الطبقي النفير من أجل المعركة.

نظر

▪ الكوميكس:
فقاعات الدخان التي تنزف تاريخًا

خالد يوسف

الكوميكس:
فقاعات الدخان التي تنزف تاريخًا

خالد يوسف

«أنا لست فرنسيًّا، ولا حتى سوريًّا، أنا رسام كوميكس»..

رياض سطوف الرسام الفرنسي من أصول سورية، متحدثًا على هامش تقديم روايته المصورة فائقة النجاح أوروبيًّا «عربي المستقبل».

«بخلاف كاتبين وربما شاعر آخر، لم يتمكن مبدع من وصف ذلك الصراع البشع، أو يعطيه حقه مثل جو ساكو»

الكاتب الفلسطيني الأمريكي إدوارد سعيد متحدثًا عن الرواية الصحفية المصورة «فلسطين» للرسام والصحفي جو ساكو، الذي يتناول السنوات الثلاث الأخيرة من الانتفاضة الفلسطينية قبل توقيع اتفاقية أوسلو.

نظر

بين كتب روجيه جارودي عن المادية الجدلية، ومجموعة أخرى لخالد محمد خالد، ها هو ذا كتاب **دوق فليد** يقبع ونسبة محترمة من الغبار على غلافه الملون، المكون من طبقة إضافية من الورق المقوى، تضيف ألوانه الفاقعة حيوية غير متوقعة في مواجهة اللون الرمادي السائد لعناصر «السحَّارة» الأخرى تحت سرير الوالد، والتي يبدو أنه لم يفتحها منذ وقت ليس بالقصير. ها هو الدوق فليد بخوذته البيضاء والزرقاء اللامعة تحتل الجزء الأكبر من الغلاف، وكأنه يستعد للقفز من السحارة برفقة ماكينته الضخمة «جرندايزر»، للتعبير عن رأيه في تلك الفترة الدقيقة من تاريخ العالم. كل السحر المتعلق بسلسلة «ما وراء الطبيعة» التي اجتاحت العالم العربي خلال فترة الثمانينيات كان مشحونًا بنظرات دوق فليد في ذلك العدد، كل التحدي إزاء ما يعتقده البعض محتوى أدبيًّا تافهًا للصغار، أو للمراهقين الذين فشلوا في تخطي مرحلة الطفولة.

محاولة قراءة رحلة دوق فليد (أو دايسكي طبقًا لاسمه الأرضي) بعد نحو ٣٠ عامًا من تركه لم يصاحبها شعور بالندم على إضاعة أوقات لا يمكن فيها متابعة إنتاج السلسلة (فضلاً عن جمعها ومطاردتها من بائع صحف إلى آخر في قاهرة الثمانينيات التي لا تكترث لرغبات زبائنها معظم الوقت). ولكن محاولة القراءة أعطت سببًا إضافيًّا لفهم مدى تعلق بعضنا بتلك السلسلة، ومدى التأثير البالغ الذي أحدثته لدى عقول صغيرة، تم التعامل معها بخفة من قبل المحيطين، فيما ظل دايسكي على سبيل المثال مفتاحًا باقيًا للتعرف على أفكار مثل العدل، والتعرض للظلم، والانتقام والغيرة والحب من طرف واحد، والحاجة الماسة للآخرين من أجل تنفيذ مهمتك الرئيسية، والارتباط الشديد برفيق الرحلة (حتى لو كان من الحديد الصلب كالسيد جرندايزر)، كلها أعطت تفسيرًا لحالة الملاحقة التي يتعرض لها كاتب هذه السطور من طبيب بشري في نهاية الأربعينيات من عمره، متوسلًا بشكل يومي سعيًّا للحصول على المجلد الكامل لميكي في الفترة بين عامي ١٩٧٧ و ١٩٨٣. والتوسل هنا وصف مخفف للمحاولات المتواصلة من جانب الطبيب، والتي تضمنت قدرًا لا بأس به من الابتزاز العاطفي، واستخدام ذكريات الوالد وسيلة للإقناع.

إلا أن القراءة التي كانت أكثر إثارة للاهتمام بشأن مغامرات دوق فليد، غير الطابع الأسطوري الميتافيزيقي لشخصية اليتيم المنبوذ من قومه، أنه في النهاية خلال معظم حلقات السلسلة مجرد لاجئ أجبرته الحرب التي شملت العديد من الكواكب، على الهجرة محطمًا، قبل أن يجد ملاذًا أخيرًا آمنًا في كوكب الأرض، وتحديدًا في مركز أبحاث الدكتور آمون (ربما هي واحدة من الحالات النادرة التي تكون فيها الأرض (فرش وغطا) بالتعبير العامي الشائع، بدلًا من أن تكون منتجعًا لكل مظاهر الديستوبيا والدمار النووي المصحوب بالأوبئة والطاعون).

دوق فليد بين الوطن والهجرة

دوق فليد لاجئ بالمعنى الكلاسيكي، مهووس بفكرة العودة إلى الوطن المحطم مرة أخرى، مطالب بتبني اسم دايسكي لمسايرة الثقافة الأرضية الجديدة، في أزمة هوية متواصلة، يدعمها المناخ الريفي الذي يحيط بمركز الأبحاث، والذي يذكر دوق فليد باستمرار بالأجواء العائلية التي تم حرقها في وطنه، قصص الارتباط المحكوم عليها بالفشل بفتاة أرضية، حالة (الود – الغيرة) المتواصلة؛ كوجي «صاحب الأرض»، ذي القدرات المتواضعة على مستوى القتال والعتاد، إلى جانب استخدام الأعداء من كوكب فيجا لكل كارت ابتزاز وخداع يمكن اللعب به لابتزاز دوق فليد وتحطيم معنوياته، وإجباره على ترك فكرة الانتقام وقبول الأمر الواقع كلاجيء مدى الحياة.

ربما تبدو تلك القراءة السياسية لجرندايزر ضربًا من الجنون بالنسبة للكثيرين من الكتاب والمثقفين الذين كانوا يعتقدون حتى منتصف التسعينيات أن مجال القصص المصورة سيكون فقط مرتعًا لمجموعة من الأبطال الخارقين أصحاب العضلات والأسلحة الفتاكة فقط، جسد دون عقل أو ربما روح، إلا أن المفارقة الحقيقية تكمن في أن فن الكوميكس أو القصص المصورة كان في حقيقة الأمر تاريخًا سياسيًّا في جزء كبير منه، ليس على مستوى القراءات لقصص أبطاله أو مغامراتهم، بل في العوالم الداخلية لصناعة ذلك الفن، الذي يعتبره البعض آخر قلاع الأدب بشكله الكلاسيكي في العالم الغربي.

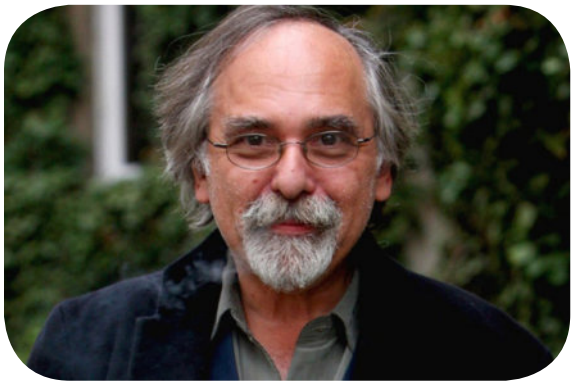
إمبراطورية تحت الرقابة

كتاب «**لماذا الكوميكس؟**» للباحثة الأمريكية هيلاري شوتي والصادر مؤخرًا يقدم بضع قراءات مهمة، للعوالم الخاصة للكوميكس، وتحديدًا في فصلين مهمين بعنوان «القصص المصورة والكوارث» و«القصص المصورة والحرب»، إلى جانب فصول لا تقل أهمية عن علاقة الكوميكس بالهوية الجنسية وبالأبطال الخارقين والنسوية وعالم الضواحي والمدن. في تنويعات مختلفة على واحدة من التيمات المهمة بكتاب شوتي، وهو أن القصص المصورة ليست فقط نمطًا أدبيًّا، ولكنها وسيط مستقل

بذاته، يحمل وعيًا جماليًّا وسياسيًّا خاصًا به، ولكنه لا يتمتع بالحالة النخبوية التي قد تصاحب أشكالًا فنية أخرى، خصوصًا وسط عائدات سنوية تلامس المليار ونصف المليار دولار، ونحو الـ١٠٠ مليون دولار أسبوعيًّا من المبيعات داخل الولايات المتحدة فقط. ويتجاوز أيضًا عالم «الأبطال الخارقون» التي تنتجها إمبراطورية مارفيل أو «المانجا» اليابانية التقليدية، التي ينتمي لها تقنيًّا وتجاريًّا دوق فليد وتابعه جرندايزر.

هيلاري شوتي

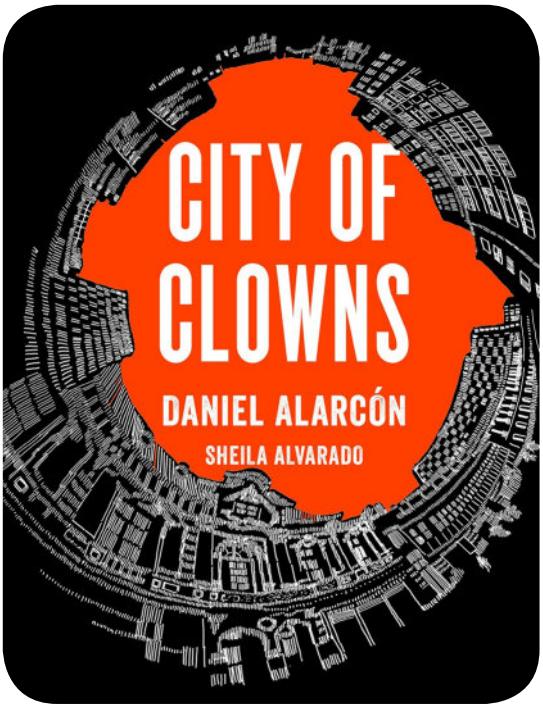
تشير شوتي إلى أن عالم الكوميكس قد يساعد في فهم حالة الرفض أو النبذ التي عرفتها الأشكال الفنية السابقة في قرون ماضية، بين حالة الرفض المجتمعي خلال حقبة الأربعينيات والخمسينيات، إذ أن القصص المصورة هي واحدة من الأسلحة التي يتم تدمير الشباب الأمريكي من خلالها، (حتى لو كان هذا السلاح المدمر هو واحد من أبكر المناهضين للنازية عام ١٩٤٠ قبل دخول أمريكا الحرب بعام كامل، وذلك بصفعة هتلر في واحدة من أكثر الصور الأيقونية في تاريخ الكوميكس الأمريكي). إلا أن ذلك الوسيط الجديد عرف عملية قص متدرجة للأجنحة في خمسينيات أمريكا جوزيف ماكارثي، بتأسيس الهيئة الرقابية المسماة بـ «**كود الكوميكس**»، والمعنية بعملية التصنيف والتنقيح لمحتوى الكوميكس قبل وقوعه في يد الصغار والمراهقين الأمريكيين. وعلى الرغم من صرامة هذه المؤسسة، إلا أن تداخل الكوميكس كصناعة مع السياسة الأمريكية كان سببًا في بزوغ نجم ما يسمى بالعصر الفضي من القصص المصورة، وتحديدًا في أواخر الستينيات ومطلع السبعينيات، وسط الزخم الذي كانت تعيشه البلاد بداية من فيتنام، للحركات النسوية، والثقافة المضادة الرافضة لأخلاقيات جيل الحرب العالمية الثانية. وربما كانت هي البداية للعصر الذهبي الأول للكوميكس البديلة أو «الأندرجراوند» المرتبطة بالصحافة اليسارية النشطة في مطلع السبعينيات، بكسرها لكل القوالب المتعارف عليها في مواضيع وتيمات القصص المصورة، وفي مقدمتها سلسلة «**برينكي براون يلتقي بالسيدة العذراء**» عام ١٩٧٢، وهي سلسلة قصص فائقة الجرأة عن وضع الكوميكس وسيطًا مهمًا للسيرة الذاتية، الحافلة بالاعترافات المهمة للرسام جيسي جرين مؤلف السلسلة، عن فترة المعاناة التي عرفها خلال نشأته الدينية المحافظة، في انتقاد صريح للمؤسسة الكاثوليكية الأمريكية وتناقضاتها الخاصة.



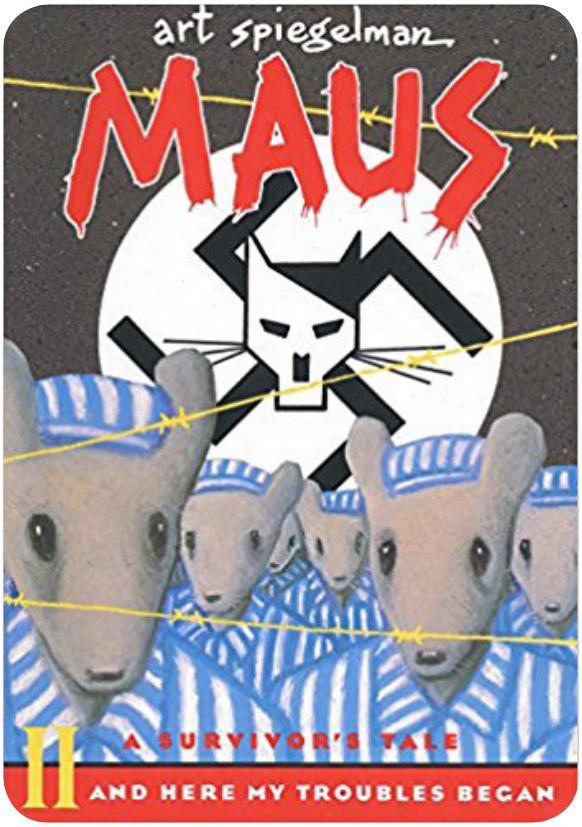
أرت شبيجليمان

الكنز السردي للكوارث

تضع شوتي تلك العلاقة الوطيدة بين الكارثة وبين الكوميكس في مقدمة فصول كتابها، خصوصًا فيما يتعلق بالكوارث؛ بشكلها الطبيعي التقليدي أو كزومبي قابع في لا وعي الأمم، وهذه الأساليب المختلفة للتعبير عن الحالة الكارثية الجمعية، والتي تصل إلى التعامل مع رسالتين مزدوجتين، كما كان الحال مع سلسلة «**مدينة الأراجوزات**» عام ٢٠٠٣ للكاتب البيروفي دانيال آلاركون، متحدثًا عن حالة اختفاء الصحفيين وتعذيبهم في بلاده، وفي الوقت نفسه مستخدمًا مربعات موازية تشكل جملة «**في ليما، الموت رياضة محلية**».

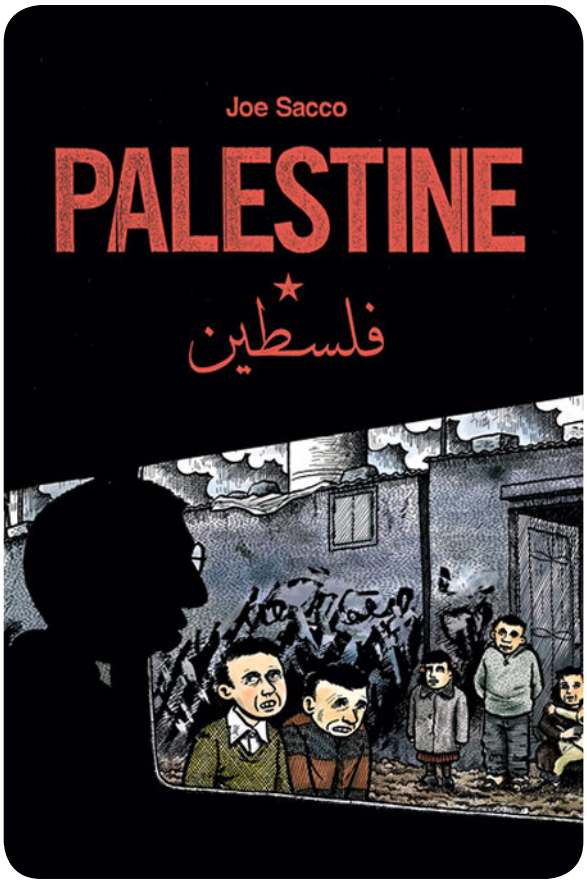


إلا أن شوتي تفرد مساحة كبيرة لسلسة ماوس الكلاسيكية لمؤلفها أرت شبيجليمان، الذي يسخر كامل وقته منذ تفكيره في إطلاق السلسلة عام ١٩٧٨ حتى عام ١٩٩٠ لذلك المشروع عن عملية توثيق كل التأثيرات التي شكلتها تجربة الهولوكوست في الأراضي البولندية على والديه اللذين نجيا من المحرقة، فيما سقط العم صريعًا بسببها في نهاية الأمر. وكما قال شبيجلمان فإنه «تربى حرفيًّا في الخندق الذي صنعته عائلته لحماية نفسها في أعقاب كارثة الهولكوست. ليصبح «**ماوس**» المعتمد على رمزية الحيوانات في ثنائية «**فئران الجيتو في مواجهة قطط الجستابو**» أحد أهم الأعمال المرجعية عن تلك التجربة اليهودية، خصوصًا فيما يتعلق بأزمتها المتواصلة مع فكرة الذاكرة، خصوصًا وأن شبيجلمان اضطر إلى قضاء سنوات كاملة لتسجيل حوارات مع والده بخصوص ذكرياته الخاصة عن تلك الفترة العصيبة من القرن العشرين، والتعامل في الوقت نفسه مع الذكريات التي تسببت في قرار الأم بالانتحار في نهاية الستينيات، مع فشلها التام في وضع تلك الأحداث خلف ظهرها.



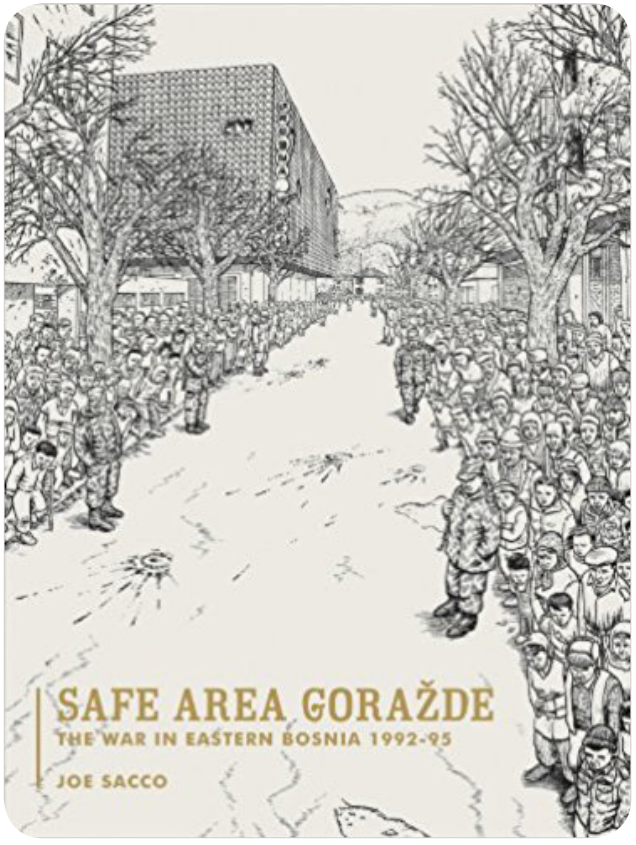
فكرة الذاكرة حاضرة مع الغالبية العظمى من أعمال الكوميكس ذات الطابع السياسي أو المتعلق بتيمة الكوارث، خصوصًا بشأن المساحة الضبابية بين الحقائق وبين التجربة الذاتية، وكأنها إعادة إنتاج لما يعتقد بأنه أول رسام قصص مصورة في العصر الحديث، متمثلًا في الفنان الإسباني فرانثيسكو جويا، وتوثيقه للمقاومة الإسبانية للاحتلال الفرنسي مطلع القرن التاسع عشر، في مزيج بين الفن التشكيلي، والصحافة المصورة، وحالة الرعب الذاتية التي توثقها عادة روايات الكوميكس، كما هو الحال في العديد من صفحات ماوس، إذ يقوم الأب بالتجول مع الابن في غابات ولاية نيويورك مدخنًا سيجارة، وفي الوقت الذي يتناثر فيه دخان السيجارة في جانب الصفحة، ينطلق الدخان في المربع التالي من أفران الغاز في أحد معسكرات الاعتقال. إن الغابات التي تبدو خلابة في مربع ما، هي نفسها التي تتحول إلى منصات للمشانق التي أقيمت للمعتقلين اليهود، والتي لا تغادر مخيلة الأب. إنها التجربة الفريدة نفسها التي حكى من خلالها الرسام والمؤلف الياباني كيجي ناكازاوا عن تجربته كطفل في الخامسة من عمره من سكان هيروشيما في أثناء سقوط القنبلة النووية، وذلك في سلسلة «**لقد رأيت كل شيء**» في محاكاة للعنوان الذي استخدمه جويا لسلسلة لوحاته لتوثيق الحروب التي عاصرها.

جو ساكو



كلاسيكات الصحافة البطيئة

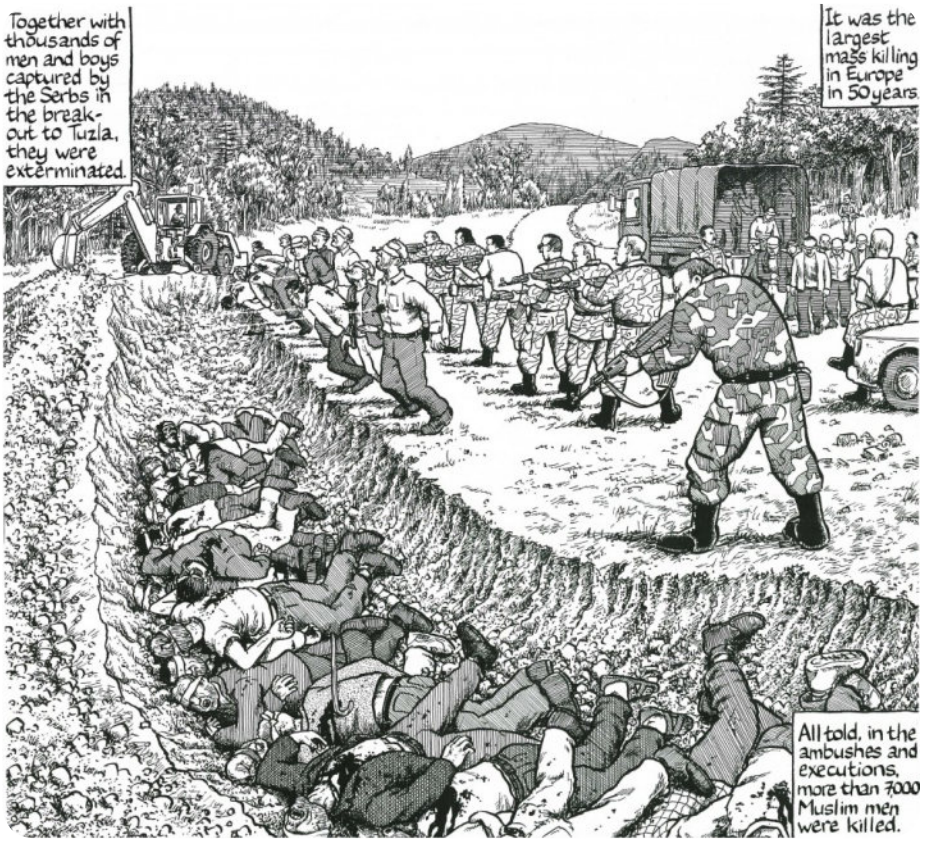
يمكن ملاحظة هذا التشابه المثير بين الكوميكس وبين لوحات جويا في تفسيرهما لمنطق الحروب، أو في ما سماه الصحفي الأمريكي من أصول مالطية جو ساكو بمدرسة «الصحافة البطيئة»، وتحديدًا مجموعة كتبه من الأراضي الفلسطينية المحتلة، وبشكل خاص في عملي «فلسطين» و«هوامش في غزة»، التي توثق للانتفاضة الفلسطينية الأولى في مطلع التسعينيات، ثم للفظائع التي ارتكبها الجيش الإسرائيلي في الجانب الفلسطيني من رفح على هامش العدوان الثلاثي في ١٩٥٦ (من المثير أن الحركة النقدية المصرية أو حتى صحافتها لم تكترث مطلقًا بالنظر إلى أعمال ساكو طيلة العقود الثلاثة الماضية، تمامًا مثل حالة التجاهل التي لازمت صدور الرواية المصورة التي تحكي السنوات الأخيرة لتيودور هيرتزل العام الماضي)، إذ لا يمكن تجاهل تأثر ساكو بجماليات جويا في ما يتعلق بوحشية وقسوة الظروف التي يعيشها الفلسطينيون، وفي الوقت نفسه وصف الحياة اليومية العبثية من خلال التأثر المماثل للرسام الهولندي بيتر بروجيل، وكأن حالة البؤس التي لازمت الريف الأوروبي في القرن السادس عشر لا تختلف كثيرًا عن الواقع الفلسطيني اليومي في نهاية القرن العشرين.

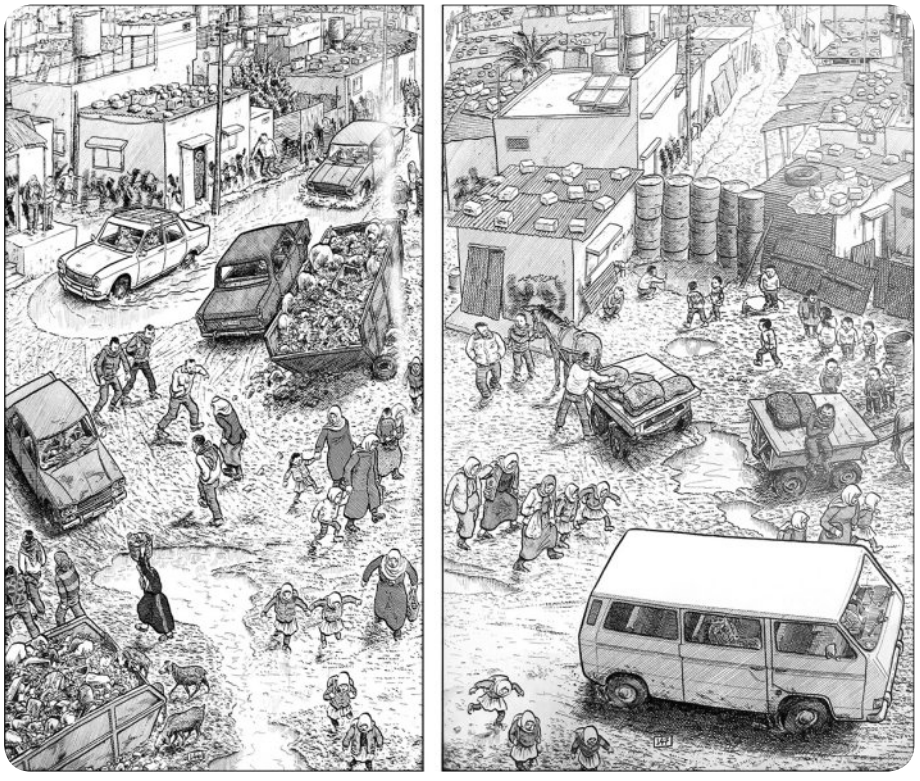


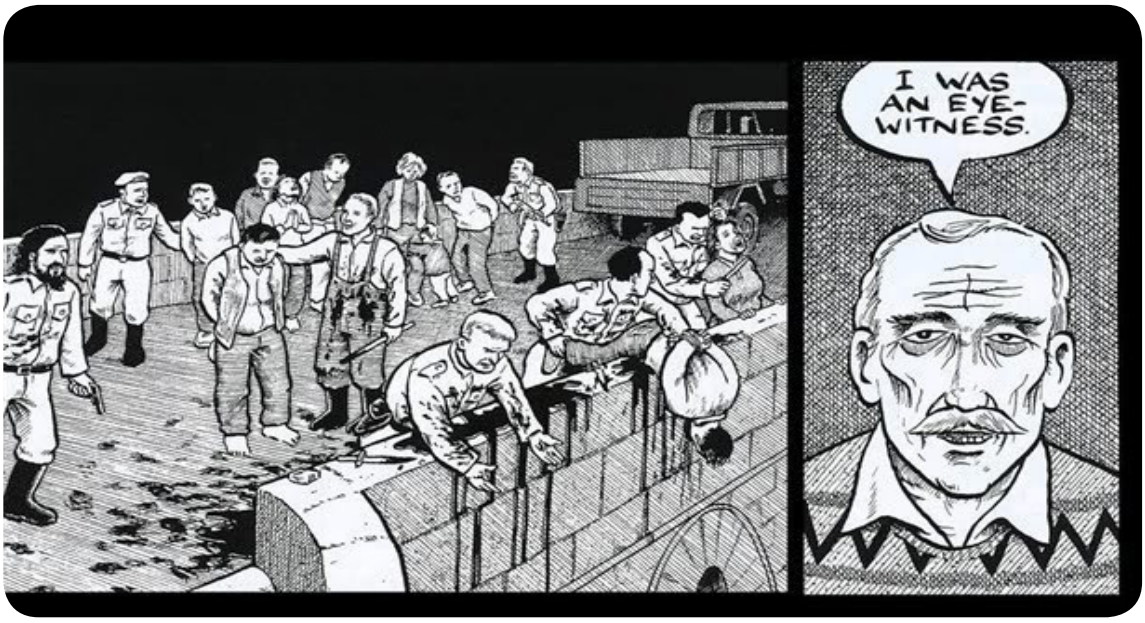
كان المثقف الفلسطيني إدوارد سعيد يتحدث عن ذاك الأسلوب السردي الفريد الذي يتمتع به عالم الكوميكس، واصفًا إياه بواحد من أكثر الأساليب التفاعلية في عالم الأدب، وكأنها عملية «فك شفرة» للوقائع والحقائق، لا استقبالًا بديلًا لمعلوماتها، ولعل الأسلوب الذي اتبعه ساكو لسرد شهادات الأحياء من مذبحة رفح الفلسطينية على يد الإسرائيليين عام ١٩٥٦ خير دليل على حالة «**فك الشفرة**»، من خلال وضع بطاقات لصور الشهود على خلفية عملية الضرب والقتل لجنود إسرائيليين لا يمكن تمييز وجوههم، وهو ما تعمده ساكو، كوصف لفشله في فهم وجهة النظر أو التبرير الإسرائيلي لارتكاب مثل هذه المذبحة. مرة أخرى إنها حالة الوعي السياسي والجمالي التي يمكن أن تصنعها صفحة واحدة من الكوميكس. والتي أشار ساكو إلى أنه وجدها مثالية في الحالة الفلسطينية، خصوصًا في ظل الثقافة الفلسطينية السابقة تجاه شخصية حنظلة لناجي العلي، والتي يعتبرها الفلسطينيون روايتهم المصورة الخاصة.

يؤكد ساكو طويلًا مدى تأثره الأدبي أيضًا بالكاتب والمراسل والطبيب الفرنسي لوي فيرديناند سيلين، وتحديدًا في روايته «رحلة حتى نهاية الليل»، والتي لا تدخر قدرًا من السوداوية في وصف واقع ما بعد الحرب العالمية الأولى، في حالة عدمية، يمكن ملاحظتها دون صعوبة في سلسلة ساكو عن مذابح التطهير العرقي التي أقامها الصرب للبوسنيين في مدينة جورازدي من خلال كتاب «**منطقة آمنة في جورازدي**» عام ٢٠٠٠، إذ لا يتوانى ساكو في وضع القارىء من خلال أسلوب الصحافة البطيئة داخل حقول إطلاق النار العشوائي، والتي يتم فيها إطلاق النار على البوسنيين كالذباب، مع أمل شحيح في النجاة. وفي صفحة أخرى تنزف بالعدمية، يتعرف فيها الناجون على أهاليهم ومعارفهم من خلال جثثهم المشوهة. إنه ذلك المزيج الذي يلازم كل المبدعين في ذلك الوسيط المثير، هل أنا صحفي أم كاتب أم رسام؟ إنه السؤال نفسه الذي لازم أسماءً مثل ساكو، ورياض سطوف، وجي ديلول ودانيال ألاركون.

نظرة أقرب إلى محتويات سحَّارة الوالد، يصبح التفكير في الاحتمالات التي كانت ستجعل من الثمانينيات عصرًا ذهبيًّا لانطلاق الروايات المصورة المصرية (دون نسيان المجهودات الخارقة التي يقوم بها الجيل الحالي من الرسامين والكتاب المصريين خلال العقد والنصف الماضي)، ولكنه من الصعب تخيل القفزات التي كان من الممكن أن تشهدها الروايات المصورة المصرية في نمطها السياسي إذا أتيح للرسام بهجت عثمان الوقت الكافي لتطوير شخصية «**بهجاتوس الأول**»، أو أحد شخصيات رجال الأعمال الكلاسيكيين لحجازي، أو النسخ المصرية للأبطال الخارقين في عصر الانفتاح. إن مجرد تخيل ذلك الواقع البديل أمر بالغ الإثارة، ولكن الإحباط سيصبح الفكرة التالية، عندما يكون الإجماع النقدي المصري والعربي في مناقشة سفسطائية نخبوية تقليدية حول ما إذا كان هذا يمكن اعتباره أدبًا أم لا.


Together with thousands of men and boys captured by the Serbs in the break-out to Tuzla, they were exterminated.
It was the largest mass killing in Europe in 50 years.
All told, in the ambushes and executions, more than 7000 Muslim men were killed.





«الموضوع ربما يكون تافهًا بالنسبة لك، ولكن بالنسبة لي شديد الأهمية».

** صديق قديم لعائلة كاتب المقالة يوضح مدى احتياجه لمجموعة مجلدات ميكي القديمة من أواخر السبعينات حتى مطلع الثمانينات.*

دراسات

- **تأويليـة نصـر حامـد أبـو زيـد قـراءة نقديـة لمسـيرة باحـث**

  يامن نوح

- **اللحظـة الحاليـة وأفـول الإسـلام الحداثـي**

  طارق حجي

- **رواية «العار» لسلمان رشدي: الهجرة ما بعد الحديثة وتمثيل النساء**

  إعجاز أحمد

  ترجمة: ثائر ديب

1

نصر حامد أبو زيد

تأويلية نصر حامد أبو زيد
قـراءة نقديـة لمسـيرة باحـث

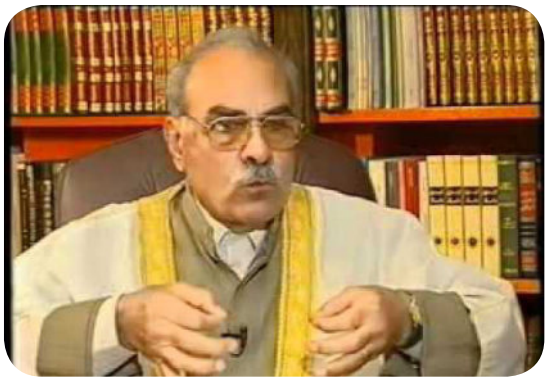
يامن نوح

في مجموعة محاضرات أقامتها مكتبة الإسكندرية عام 2008 للراحل نصر حامد أبو زيد- قبل عامين من وفاته- قال متحدثًا عن نفسه: «أنا باحث ولست صاحب مشروع فكري، ليس هذا تواضعًا وإنما هو وصف لما أقوم به، مع احترامي وتبجيلي لكل أصحاب المشروعات الفكرية، باحث مشغول بالأسئلة ينقله السؤال إلى سؤال آخر، وحين تتوقف الأسئلة في ذهني أعتبر أن هذه شهادة موت.. لست صاحب مشروع فكري، ليس عندي مشروع فكري منظم وله بداية وله نهاية وأهداف واستراتيجيات..».

والحقيقة أنه لم يكن مخطئًا في وصف نفسه بهذا الشكل، فالقارئ لكل أعماله لا يستطيع أن يجد فيها مشروعًا فكريًّا بالمعنى المتعارف عليه للكلمة، أي التصور الفكري والمفاهيمي العام، والذي يتسم بشكل ما بالتماسك والتكامل بين أجزائه، أو بعبارة أخرى هو الإطار الكلي المرجعي للمفكر والذي يحدد طريقه تعاطيه مع الموضوع محل البحث؛ فأعمال نصر أبو زيد أقرب إلى المشروع البحثي الكبير، الذي ظل يتطور طيلة الوقت، وينتقل من منطقة لأخرى، بحسب ما يكشفه له البحث نفسه، وهذا المشروع البحثي كان قد حدد أهدافه في البداية المبكرة باعتباره «حلمًا» في واحد من بواكير أعماله وهو كتاب فلسفة التأويل، والذي كان رسالته لنيل درجة الدكتوراة عام 1979 من جامعة القاهرة، فقد كتب حينها: «يعد هذا البحث، وما سبقه من دراسات قام بها الباحث، جزءًا من خطة أكبر يأمل الباحث أن يستطيع مع غيره من الباحثين إنجازها فيما يستقبل من أبحاث. قد تبدو هذه الخطة عالية الطموح بالنسبة لباحث مازال على أول الطريق، ولكن أي إنجاز إنما يبدأ بالحلم. والحلم الذي يسعى الباحث لتحقيقه هو إعادة النظر في تراثنا الديني بكل جوانبه من خلال منظور علاقة المفسر بالنص، وما تثيره هذه العلاقة من معضلات على المستوى الوجودي والمعرفي على السواء». و«علاقة المفسر بالنص» -أي التأويل- هو ما شكّل الهدف العام للمرحلة الأولى من انشغاله وكتاباته.

إن غياب المشروع الفكري عن مسيرة نصر أبو زيد لا يعني خلو هذه المسيرة الحافلة -والمؤلمة في كثير من مراحلها- من القيمة الفكرية والمعرفية، فقد قدم خلال هذا «الحلم البحثي الكبير» كثيرًا من المفاهيم والأفكار التي كانت حينها جديدة على السياق الثقافي العربي. وبقدر ما كانت هذه المفاهيم تتميز بالجدة والريادة، بقدر ما كانت صادمة للحس الشعبي العام في ذلك الوقت، وهو ما دفع ثمنه الراحل نصر أبو زيد في قضيته المعروفة عام 1993، والتي انتهت برحيله عن مصر، ولم يتمكن من العودة لزيارتها إلا قبيل أعوام قليلة من وفاته.

لا يمكننا أن نفهم القيمة التنويرية لأعمال نصر حامد أبو زيد دون أن نضع في الاعتبار السياق الزمني الذي ظهرت فيه أفكاره وأعماله، وهو سياق ثمانينيات وتسعينيات القرن الماضي، حين كان المد الديني-السياسي على أشده في مصر والمنطقة العربية بشكل عام، فيما كان يسمي حينها «بالصحوة الإسلامية»، وفي هذه الفترة كان طرح أفكار من قبيل «تاريخية» النص الديني، أو قابليته للتأويل، ضربًا من الكفر الصريح -في عرف التيارات الدينية وجمهورها- وهنا تكمن أهمية ما طرحه نصر أبو زيد من أفكار برغم كل ما يمكن أن يقال عن غياب المشروع الفكري فيها، فنصر أبو زيد -وعلى عكس أغلب خصوم التيارات الدينية- كان يصر على الحديث من داخل التراث وليس من خارجه، بمعنى أنه لا يقدم مقاربات سجالية مع الفكر الديني باعتباره خصم سياسي يريد أن يصل إلى «مصالحة وطنية» أو وضع مبادئ دستورية متفق عليها كما كانت معركة أغلب العلمانيين في ذلك الوقت، ولكن على العكس من ذلك، كان نصر أبو زيد يتحدث كمفكر في الإسلام، ومن داخله، ومن هذه الزاوية يمكننا أن نفهم إصراره الدائم على تأكيد انتمائه الديني، وتبنيه الكامل للمعتقد الإسلامي كأي مسلم سني تقليدي، ومن هذه الزاوية أيضًا نفهم سر المحاولات المستميته من جانب خصومه لنزع صفة الإسلام عنه، ليتمكنوا عندئذ من تهمشيه باعتباره «علمانيًا ملحدًا» له أن يقول ما يشاء، ولا يمكن له أن يتحدث «باسم الإسلام».



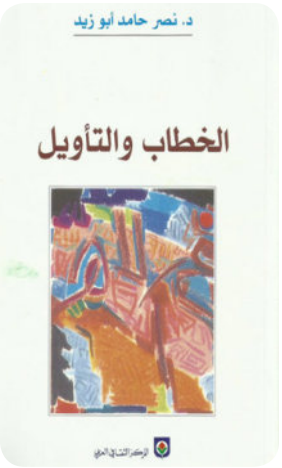
د. محمد عمارة

في مناظرة أجرتها قناة الجزيرة الفضائية بينه وبين د. محمد عمارة؛ الذي كان واحدًا من أبرز خصومه، استمات محمد عمارة في أن يثبت ترحيبه -كإسلامي- بحرية الفكر، وزاد عليها كذلك من باب الاستعراض حرية «الكفر»، لكن شريطة أن يعترف المفكر بكفره ولا يعتبر نفسه مسلمًا ما دام لا يعتقد بما يجب أن يعتقد فيه المسلم - من وجهة نظر الدكتور عمارة بالطبع!

في هذا السياق يمكننا أن نقدر القيمة التنويرية الحقيقية لأعمال أبو زيد، حتى لو بدت بمقاييس المشروعات اللاحقة عليه كما لو أنه كان يهز الشجرة ولا يقطف من ثمارها الشيء الكثير، فمجرد هز رسوخ شجرة الأصولية في هذه الفترة تحديدًا كان يتطلب قدرًا هائلاً من الشجاعة تمتع بها المرحوم نصر أبو زيد.

لكن من ناحية أخرى، كان لهذه الطريقة التي يموضع بها نفسه كمفكر من داخل الإسلام أثرًا سلبيًا على كتاباته، إذ غلبت عليها السمة الاعتذارية الدفاعية؛ فتجده دائمًا في ذيل كل عبارة تبدو إشكالية أو مربكة للقارئ المسلم يجد نفسه مضطرًا إلى أن يعود ليؤكد أنه يؤمن بالله وبالرسول وبالقرآن وغير ذلك مما يعتقد فيه المسلمون.

كما جعلته هذه الطريقة في صياغة الخطاب يبدو في بعض الأحيان كمفكر «إسلامي إصلاحي» أو كفقيه مجتهد يحاول أن يقوم بعمل توفيقات -تلفيقية أحيانًا- بين النص الديني وبين قضايا حداثية. راجع على سبيل المثال مناقشته لقانون الأحوال المدنية التونسي الصادر عام 1957 والذي نص من بين تعديلات أخرى على منع تعدد الزيجات. وهنا يجتهد نصر أبو زيد في بيان عدم تعارض ذلك مع نصوص الإسلام، بطرق عديدة تتأرجح بين الاجتهاد الفقهي بأدواته التقليدية وبين أدوات المقاصدية وبعضًا من أدوات تحليل النص



غلاف كتاب الخطاب والتأويل

الحديثة، في محاولة منه لتحديد «سلامة التشريع من النواحي النصية والفقهية والمنطقية» على حد تعبيره.

ومع ذلك يبقي لمسيرة نصر أبو زيد خلال مشواره الذي حدد نقطة انطلاقه في وقت مبكر كما ذكرنا الفضل الكبير في طرح عدة مفاهيم على السياق الثقافي العربي بدت ثورية بمقاييس وقتها، كان أهمها مفهوم «التأويل» و«التاريخانية» ومفهوم «النص»، ولاحقًا مفهوم «الخطاب» الذي لم يمهله العمر ليستكمل عمله عليه بشكل واف، وهي المفاهيم التي سنتناولها تباعًا في هذه الدراسة بشيء من التفصيل.

التأويل

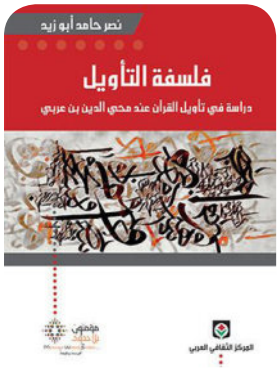
يكمن أحد أوجه قوة طرح نصر أبو زيد في أنه استعاد مفهوم التأويل من التراث الديني العربي والإسلامي بعد أن تمت إدانته وتهميشه تدريجيًا خلال القرون التي تمت خلالها عملية التدوين، وهو بالضبط ما عناه في عبارة «إعادة النظر في تراثنا الديني .. من خلال منظور علاقة المفسر بالنص».

والواضح أن علاقته بمفهوم التأويل ترددت خلال مراحل عمله المختلفة بين الانتصار والإدانة، ففي البداية انتصر نصر أبو زيد لمفهوم «التأويل» في مقابل مفهوم «التفسير» الذي رسخته الثقافة الإسلامية التقليدية، نافية «التأويل» كعملية إبداعية من القارئ، في محاولة من القدماء لمحاصرة النص ودلالته في نطاق ضيق من «التأويلات» المتفق عليها للدرجة التي تجعل من إبراز فكرة التأويل في ذاتها –بغض النظر عن مضمون هذا التأويل– عملاً يحتاج إلى هذا الجهد الضخم الذي بذله أبو زيد لفتح آفاق دلالة النص:

«فالتأويل هو الوجه الآخر للنص. وإذا كان مصطلح (التأويل) في الفكر الديني الرسمي قد تحول إلى مصطلح (مكروه) لحساب مصطلح (التفسير) فإن وراء مثل هذا التحويل محاولة مصادرة كل اتجاهات الفكر الديني (المعارضة) سواء على مستوى التراث أم على مستوى الجدل الراهن في الثقافة».

لقد بالغ القدماء في إدانة «التأويل»، نافين معه ما ينتج عنه بالضرورة من مفاهيم مثل دور المتلقي وحريته، وقدرته على التواصل مع النص، والفعالية الإنسانية في القراءة ذاتها، وهو ما انتهى إلى عزل القارئ/ المسلم عن التواصل المباشر مع النص الديني، بالشكل الذي كان يمكن معه للنص نفسه أن يكون فعالاً من خلال هذه العملية التواصلية التطورية. كل هذه القيم والمفاهيم التنويرية المركزية أراد نصر حامد أبو زيد الانتصار لها في تأكيده على مفهوم التأويل، وإبرازه من داخل التراث ذاته، مرة لدى المعتزلة، ومرة لدى المتصوفة، ومرة لدى علماء القرآن، ومرة لدى الأصوليين (علماء أصول الفقه)، ليؤكد أن التأويل الذي بولغ في إدانته، كان حاضرًا دائمًا في عملية إنتاج التراث الديني نفسه، قبل أن يكون حقًا مشروعًا لنا الآن:

«ولا يبالغ الباحث إذا ذهب إلى أن تفسير الصحابة أنفسهم.. لا يتجاوز إطار التأويل، فقد كان لابن عباس موقف من الخوارج ومن تأويلهم، وهو موقف انعكس في الروايات المأثورة عنه في كتب التفسير والتي يرد فيها على تأويلاتهم.. ومما يؤكد ما نذهب إليه أن هذه التفرقة بين التفسير والتأويل تفرقة اصطلاحية متأخرة، فالطبري مثلاً يسمي تفسيره (جامع البيان عن تأويل أي القرآن) وابن عباس يري أنه يعلم تأويل القرآن، وتؤكد الروايات أن الرسول (ص) دعا لابن عباس فقال (اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل)».



غلاف كتاب فلسفة التأويل

بهذا الشكل أراد نصر أبو زيد أن ينتصر لمفهوم «التأويل» من داخل التراث، قبل أن يكون من خارجه، بمعنى أن يكشف عن حضور «التأويل» في مساحات واسعة من الفكر الديني التراثي، وبالتالي يرفع الغطاء الشرعي عن التيار السائد في وصمه لكل محاولة إبداعية أو مختلفة، لصالح «تأويلات» بعينها، وفي الوقت نفسه، البرهنة للعقل المسلم المعاصر أن «التأويل» كان حاضرًا بالفعل خلال سنوات إنتاج هذا التراث، الذي تم إغلاقه وطلسمته لاحقًا، وتم تصدير صورة مثالية عنه توحي بأنه لم يكن ثمة «تأويلات» ماجت بها ثنايا هذا التراث، وأنه كان كله صوتًا واحدًا يتحدث بحديث «أهل السنة والجماعة»، وما عدا ذلك «فرق ضالة». أراد نصر أبو زيد هدم هذه الأسطورة

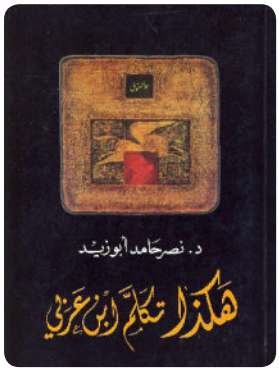
محاضرة لنصر حامد أبو زيد عن التأويل اللاهوتي للقرآن عند المعتزلة - مكتبة الإسكندرية، 2008

التي تطغي على الخطاب الديني المعاصر، وبالتالي فتح الباب مجددًا أمام حيوية التفاعل بين العقل المسلم وبين النص الديني مباشرة، وبالتالي تجديد التفكير الديني بتحريره من سلطة «الرواية الرسمية»:

«فإذا كان الخطاب الإلهي -المتضمن لمنهجه- يتوسل بلغة الإنسان (تنزيلاً) مع كل علمه وكماله وقدرته وحكمته، فإن العقل الإنساني يتواصل مع الخطاب الإلهي (تأويلًا) بكل جهله ونقصه وضعفه وأهوائه، لكن الخطاب الديني يتجاهل هذه الحقيقة الكبري ويمضي.. مفسحًا المجال لتحكم سلطوي من طراز خاص».

في مرحلة أخرى، وبعد أن خاض سجالات عديدة مع الخصوم، لم يعد نصر حامد أبو زيد ينظر إلى مسألة «التأويل» بالمعنى السابق نفسه، فبعد أن كان يري في «التأويل» بابًا يجب أن ينفتح لتحرير دلالة النصوص من السلطة التاريخية للتراث الديني، بدأ يرى وجهًا آخر لعملية التأويل، وهي قدرة الخصوم دائمًا على التلاعب الدلالي بالنصوص لخدمة أيديولوجيا سابقة على النص، فالكل في النهاية يقوم بالتأويل، ليذهب بالنص تجاه ما يريد، ولينازل في نهاية الأمر خصما يحمل «تأويلاً» آخر: «هكذا نرى أن التأويل والتأويل المضاد يعتمد كلاهما على الانتقاء: أي إبراز النصوص التي تخدم غرض المؤول بوصفها الأصل وتأويل النصوص التي تخالف غرضه وتخدم غرض الخصم تأويلًا يسلبها الدلالة غير المرغوب فيها. وسواء اعتمد التأويل ثنائية الخصوص والعموم، أو اعتمد آلية الإبراز والإخفاء فالنتيجة واحدة: التلاعب الدلالي بالنص الديني قرآنًا أو سنة دون اعتبار لطبيعة تلك النصوص تاريخًا وسياقًا وتأليفًا.. ولغة ودلالة» فابن عربي على سبيل المثال «حاول أن يتجاوز إطار تناقضات الواقع وصراعاته. وكانت فلسفته بكل جوانبها –خصوصًا جانبها التأويلي- محاولة لإزالة كل هذه التناقضات وحل كل هذه الصراعات على مستوى الفكر والعقيدة».

المعتزلة أيضًا «لم يكن أمام(هم) سبيل إلا تأويل هذه الآيات التي يستشهد بها الخصوم تأويلًا يتفق مع وجهة نظرهم في التوحيد، وفيما يجوز على الله وما لا يجوز عليه. ونظروا إلى الآيات التي استشهد بها الخصوم على أنها من المتشابه الذي لا يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم، ونظروا إلى الآيات التي تسند وجهة نظرهم على أنها من المحكم الذي ترد إليه آيات الخصوم المتشابهة. وكان من الطبيعي أن يلجأ الخصوم إلى الحيلة نفسها، فيعتبروا ما يدعم وجهة نظرهم محكمًا، وما يدعم وجهة نظر المعتزلة متشابهًا. وكان من الطبيعي أيضًا أن يدعي كل طرف لنفسه صفة (الراسخين في العلم) القادر على التأويل الصحيح».



غلاف كتاب هكذا تكلم بن عربي لنصر حامد أبو زيد

وبهذا التحول، بدأ نصر أبو زيد في مرحلة البحث عن «مفهوم علمي موضوعي للنص» يخرج المسألة من دائرة التأويل والتأويل المضاد، في محاولة منه لحل المعضلة، فقد اكتشف الخدعة التي تحدث عندما: «تحاول قوي التقدم العقلانية أن تنازل الأسطورة

والخرافة.. على أرضها (وهو ما اكتشف أنه كان يمارسه هو نفسه) ولأن النزال غالبا ما يتم بآليات السجال الأيديولوجي دون البدء في تحقيق وعي علمي بطبيعة النصوص الدينية، وبطرائق قراءتها وتأويلها، تظل الغلبة على هذا المستوى من السجال للخطاب الديني على الخطاب العقلاني. وقد آن الأوان للخروج من هذا المأزق، والتخلص من عقدة التأويل والتأويل المضاد للنصوص بتحديد طبيعة النص الديني وآلياته في إنتاج الدلالة». ومع أن هذه المرحلة هي التي أنتجت أهم أعماله وأكثرها ثراء -كتاب مفهوم النص- إلا أنها ظلت من الناحية الفكرية تتخبط لتجد لنفسها نقطة ارتكاز في هذه المسألة المربكة، فما تزال رغبته في أن يبقي خطابه منطلقًا من داخل الدين وليس من خارجه، تجعله يبدو كمن يحاول أن يقوم بعمل توفيقات صعبة بين «القدسية الدينية للنص» من ناحية، و«المفهوم العلمي للنص» من ناحية أخرى، حتى أن بعض العبارات تجعلك تعتقد أنه قد أصبح يهاجم التأويلات المختلفة للفرق والتيارات لأنه في المقابل يدافع عن وجود «تأويل صحيح» هو الذي يجب أن يتبعه الناس:

«ولا خلاف على أن الدين -وليس الإسلام وحده- يجب أن يكون عنصرًا أساسيًّا في أي مشروع للنهضة، والخلاف يتركز حول المقصود من الدين: هل المقصود من الدين كما يطرح ويمارس بشكل أيديولوجي نفعي من جانب اليمين واليسار على السواء، أم الدين بعد تحليله وفهمه وتأويله تأويلاً علميًّا ينفي عنه الأسطورة، ويستبقي ما فيه من قوة دافعة نحو التقدم والعدل والحرية؟ والعلمانية في جوهرها ليست سوى التأويل الحقيقي والفهم العلمي للدين، ولا ما يروج له المبطلون على أنها الإلحاد الذي يفصل الدين عن المجتمع والحياة»؛ فكأنه بهذا الشكل يعتقد أننا إذا ما قمنا بهذا «التحليل والتأويل العلمي» سيمكننا أن نفهم المعنى «الحقيقي» للنص والتعريف «العلمي» لطبيعته وتنحل المشكلة من تلقاء ذاتها، وحينها لا نكون في حاجة إلى «تأويل وتأويل مضاد»!

لم يرد نصر حامد أبو زيد قط أن يترك موقعه كمفكر من داخل الدين/ الإسلام، وقد كان هذا الموقف هو نقطة قوته ونقطة ضعفه في آن واحد. فمن ناحية، كان هذا الموقف هو نقطة قوته الكبري في مقابل خصومه من التيار الأصولي والسلفي، وهو ما اجتهدوا كثيرا ليجردوه منه كي ينزعوا الشرعية عن خطابه، لكنه من الناحية الأخرى كان نقطة ضعفه أيضًا في طريق بناء مشروع فكري حقيقي وتصور علمي متكامل عن طبيعة الدين وطبيعة النص الديني، فلا يمكنك أبدًا أن تكوّن تصورًا كاملاً عن هيئة البناء، ما دمت تموضع نفسك داخله، على الأقل في لحظة التفكير.

*****

التاريخانية

نفهم إذن كيف بدأ نصر أبو زيد رحلته نحو استكشاف مساحات التأويل في التراث الديني، ثم اتجه بعد ذلك للبحث عن «مفهوم علمي للنص»، وبالتالي تطبيق أدوات التحليل اللغوي على النصوص الدينية، وقد كانت هذه المساحة محرمة على هذا النوع من التحليل، كون النص الديني -بحسب الخطاب الديني السائد- لم يصدر بلغة بشرية طبيعية، بل بلغة «إلهية»، وبالتالي لا يمكن أن تنطبق عليه أدوات التحليل اللغوي الوضعية المعروفة، إذ يفترض إنه «صالح لكل زمان ومكان»، أما في حالة تطبيق أدوات التحليل اللغوي المتعارف عليها على هذه النصوص، فسيتوجب علينا النظر عندئذ بالدرس والتحليل إلى منشئ الخطاب ومتلقيه وسياق إنشاء النص حتى يمكن فهمه بشكل صحيح، وهو ما يستدعي بالضرورة فكرة «تاريخانية النصوص»، أي تعلق دلالتها بالتاريخ، بمعنى الواقع الذي نشأت فيه، «بما هي نصوص لغوية، وبما أن اللغة نتاج بشري اجتماعي ووعاء لثقافة الجماعة»، فلا يمكن إذن فهم هذه النصوص إلا في سياقها «التاريخي» بملابساته الاجتماعية والنفسية والسياسية وغير ذلك، وهو ما يتعارض بالضرورة مع الفكرة الدينية السائدة عن النص باعتباره «متعاليًا على الزمان والمكان»، ولا يتعلق معناه بسياقه التاريخي، أي أنه نص «لا تاريخي». ولكن في مقابل هذا التصور التقليدي، يري نصر أبو زيد أن «النصوص-دينية كانت أم بشرية- محكومة بقوانين ثابتة، والمصدر الإلهي للنصوص الدينية لا يخرجها عن هذه القوانين لأنها «تأنسنت» منذ تجسدت في التاريخ واللغة وتوجهت بمنطوقها ومدلولها إلى البشر في واقع تاريخي محدد»، فللنصوص جميعًا «تاريخيتها التي لا تتناقض مع الإيمان بمصدرها الإلهي، فالوحي واقعة تاريخية لا مجال لانتزاع لغته من سياق بعدها الاجتماعي».

لكن: ألا يمتلئ التراث الديني بمباحث من قبيل أسباب النزول، والناسخ والمنسوخ والاستشهاد بأبيات من الشعر

العربي لفهم دلالة الألفاظ العربية؟ ألا يكفي ذلك لتغطية الجانب التاريخي من النص؟ يجيب نصر أبو زيد على هذه التساؤلات: «ليس المقصود بالبعد التاريخي هنا علم أسباب النزول -ارتباط النصوص بالواقع والحاجات المثارة في المجتمع والواقع- أو علم الناسخ والمنسوخ- تغيير الأحكام لتغير الظروف والملابسات- أو غيرها من علوم القرآن التي لا يستطيع الخطاب الديني تجاهلها.. إن البعد التاريخي الذي نتعرض له هنا يتعلق بتاريخية المفاهيم التي تطرحها النصوص من خلال منطوقها، وذلك نتيجة طبيعية لتاريخية اللغة التي صيغت بها النصوص. ولا خلاف في أن تاريخية اللغة تتضمن اجتماعيتها، الأمر الذي يؤكد أن للمفاهيم بعدها الاجتماعي الذي يؤدي إهداره إلى إهدار دلالات النصوص ذاتها».

وبطبيعة الحال، تثير مسألة التاريخانية إشكالية «مفزعة» للخطاب الديني التقليدي، وهي أنها -وكما يتصورها هذا الخطاب- تؤدي إلى تعطيل دلالة النص الديني وفعاليته في الواقع المعاصر، فما دامت هذه النصوص «تاريخية» أي مرتهنة «بعقل المخاطَبين وبطبيعة الواقع الاجتماعي والثقافي الذي تحقق(ت) فيه» فسيمكن الاستنتاج اذن أنها لا تحمل أي معنى في الواقع المعاصر أو في أي واقع آخر غير ذلك الذي نشأت فيه، لكن نصر أبو زيد يصر على «طمأنة» العقل السلفي أنه لا يعني ذلك أبدًا: فـ«لا يعني الإلحاح على تاريخية النصوص أدنى إشارة إلى عدم قدرتها على إعادة إنتاج دلالتها، أو عجزها عن مخاطبة عصور تالية أو مجتمعات أخرى».

لكن كيف يمكن عمل هذا التوفيق إذن؟ كيف يمكن إعادة إنتاج الدلالة لنص يحمل دلالته الأصلية في تاريخيته واجتماعانيته الخاصة؟

هنا يقترح نصر أبو زيد -على سبيل الحل- أن «القراءة التي تتم في زمن تال في مجتمع آخر تقوم على آليتين متكاملتين: الإخفاء والكشف، تخفي ما ليس جوهريًّا بالنسبة لها -وهو ما يشير عادة إلى الزمان والمكان إشارة لا تقبل التأويل- وتكشف عن ما هو جوهري بالتأويل». يعود نصر أبو زيد إذن ليقترح «التأويل» حلًا لمعضلة التاريخانية، وهو يقترح أن القراءة التأويلية اللاحقة لها أن تعيد إنتاج الدلالة عن طريق كشف الجوهري بالنسبة لها، وإخفاء ما ليس جوهريًّا، فالنصوص دائمًا «محكومة بجدلية الثبات والتغير، فالنصوص ثابتة في (المنطوق) متحركة متغيرة في (المفهوم) وفي مقابل النصوص تقف القراءة محكومة أيضًا بجدلية (الإخفاء) و(الكشف)».

وهنا يعود نصر أبو زيد مرة أخرى إلى التناقض الذي أشرنا إليه سابقًا، فها هو يفتح بنفسه الباب الذي أراد إغلاقه في بحثه عن «مفهوم علمي للنصوص» ينقذ التأويل من إشكالية «التوظيف الأيديولوجي والتلاعب الدلالي» بالنص. فمن يحدد لنا إذا الجوهري والعرَضي في النصوص إن لم يكن المؤول نفسه، بكل ما يحمل من انحيازات ذهنية مسبقة، وارتهانات واقعية تاريخية معاصرة له تخضع لها بالضرورة عملية التأويل؟ كيف يمكن إذن تجاوز إشكالية التلاعب الدلالي بالنص، خاصة أنه -بعبارة نصر أبو زيد نفسه- «ليس ثمة عناصر جوهرية ثابتة في النصوص بل لكل قراءة بالمعنى التاريخي الاجتماعي جوهرها الذي تكشفه في النص»؟

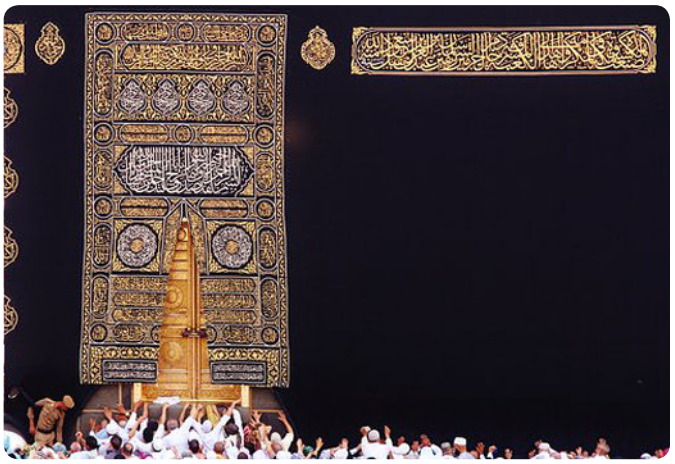
وهكذا نرى كيف أنه بهذه اللغة «الاعتذارية» الدفاعية، اضطر أن يفتح بابًا للتناقض، يعكس تردده الذي سبقت الإشارة إليه بين الانتصار للتأويل -باعتباره تحريرًا للقارئ من سلطة الخطاب الديني الموروث- وإدانته من ناحية أخرى -باعتباره وسيلة الخصوم للتلاعب الدلالي والتأويل الموظف أيديولوجيًّا حسب الحاجة!

والحقيقة أن القارئ لمجمل أعمال نصر أبو زيد لا يمكنه أن يتجاهل غلبة هذه اللغة الاعتذارية على معظم كتاباته، وهي كما رأينا كان لها أثر بالغ على عمليات التفكير الذهنية ذاتها في داخله، ولذلك من المهم تناولها هنا بشيء من التفصيل.

الكتابة الدفاعية

مهما كان المفكر متجردًا وموضوعيًّا ومخلصًا لفكرته ولمنهجه العلمي، فإنه لا يفكر في فراغ، ولا يمكنه أبدًا أن يتجاوز بالكامل تأثير واقعه عليه، فحتى الفكر هو «ظاهرة تاريخية اجتماعية»، والطريقة «الدفاعية» التي كان يكتب بها نصر حامد أبو زيد أحد الأمثلة بالغة الوضوح على هذه الحقيقة.

فلم يكن لنصر أبو زيد -الذي كان يواجه مدًّا إسلاميًّا أصوليًّا عاتيًا في فترة التسعينيات- أن يرتفع بسقف النقد لأعلى مما يمكن للواقع أن يحتمل، حتى مع كل المعارضة التي أثارتها أفكاره وكتاباته، ولم يكن له كذلك أن ينفصل تمامًا



عن أرضية مشتركة يريد أن يحافظ عليها -أو على الحد الأدنى منها- بينه وبين القارئ/المسلم أو الفرد العادي والذي يفترض أنه مستهدف بالخطاب، وهذا الحد الأدنى من الأرضية المشتركة كان يتمثل في إعلانه المتكرر أن «المنطلق.. الذي ينطلق منه الباحث (بقصد نفسه) أن ثوابت الإيمان الديني هي العقائد والعبادات- الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله وباليوم الآخر وبالقدر خيره وشره وإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة وصوم رمضان وحج البيت لمن استطاع إليه سبيلًا- والإيمان لا يستبعد الفهم والشرح والتأويل».

ولم يتخل الحذر قط عن قلمه، فقلما تجد عبارة تتناول مسائل التأويل والتاريخانية وغيرها من القضايا التي قد تثير حفيظة القارئ العادي، إلا ويتلوها بعبارات توضيحية دفاعية لتوضيح موقفه الديني، فإذا كان نصر أبو زيد يتهم القراءة التقليدية بإهدار السياق التاريخي للنصوص، و«في عملية إهدار السياق تلك يعتمد التأويل كما يعتمد التأويل المضاد على نهج التلاعب الدلالي بالنص الديني- قرآنًا أو سنة- دون اعتبار لطبيعة تلك النصوص تاريخًا وسياقًا وتأليفًا» فإنه يعود ليستدرك سريعًا ما يقصده بكلمة (تأليف)، أي «بمعنى التركيب والتكوين لا بمعنى أنها من وضع البشر وتأليفهم»، وإذا كانت «الحقيقة.. التي لا يمكن التشكيك في سلامتها.. أن هذه النصوص لم تُلق كاملة ونهائية في لحظة واحدة، بل هي نصوص لغوية تشكلت خلال فترة زادت على العشرين عامًا» إلا أنه يعود ليستدرك سريعًا «وحين نقول تشكلت فإننا نقصد وجودها المتعين في الواقع والثقافة بقطع النظر عن أي وجود سابق لها في العلم الإلهي أو في اللوح المحفوظ».

وهنا يجد نصر حامد أبو زيد نفسه غارقًا في فخ تبني مصطلحات وعبارات الثقافة التقليدية نفسها (العلم الإلهي، واللوح المحفوظ)، ومحاولاً في اللحظة نفسها أن يجد لقراءته النقدية العلمية مكانًا داخل هذه الثقافة. «وإذا كانت هذه النصوص قد تشكلت في الواقع والثقافة فإن لكليهما دور في تشكيل هذه النصوص».

وهكذا يظل نصر حامد أبو زيد محصورًا بين محاولته عدم استفزاز الخطاب العام باستخدام مفرداته ومسلماته نفسها من ناحية، وبين محاولته أن يجد مساحة للقراءة النقدية العلمية من ناحية أخرى:

«والاعتراض الذي يمكن أن يثار هنا: كيف يمكن تطبيق منهج تحليل النصوص على نص إلهي؟ وقد يتضمن الاعتراض بعض الاتهام (والعياذ بالله من سوء النية) حول تطبيق مفاهيم البشر ومناهجهم على نص غير بشري وفقًا لأصله ومصدره.. وإذا كان أصحاب هذا المنهج يتفقون معنا كذلك في أن الله سبحانه وتعالى ليس موضوعًا للتحليل أو الدرس، وإذا كانوا يتفقون معنا كذلك في أنه سبحانه شاء أن يكون كلامه إلى البشر بلغتهم، أي من خلال نظامهم الثقافي المركزي، فإن المتاح الوحيد أمام الدرس العلمي هو درس (الكلام) الإلهي من خلال تحليل معطياته في إطار النظام الثقافي الذي تجلى من خلاله».

ولم تتوقف الحالة السجالية في خطاب نصر أبو زيد عند التأكيد الدفاعي على الإيمان بالعقائد الأساسية للمسلمين، بل تعدت ذلك أحيانًا تجاه المزايدة على الخطاب الديني التقليدي نفسه في تبجيل التراث، محاولاً نزع الشرعية عنه وإيجاد نقطة اتصال مع الجمهور، فقراءة التراث الديني من منظور المنهجيات الحديثة التي يدعو لها لا تعني الطعن على التراث نفسه، ولكنها «الاحترام الحقيقي لأنها تفترض قدرة هذا التراث على الاستمرار والتطور»، لكنه يعود ليضيف أن «هذه القراءة لا تقف عند حدود الاحتفال و(التوقير) الزائف، بل تتجاوز ذلك إلى (النقد) الذي يكشف عما في

محمد أركون

هذا التراث من جوانب ضعف منبعها (تاريخيته)». وبذلك يحاول نصر أبو زيد قلب المنضدة على خصومه، فهؤلاء الذين يقدسون التراث ويمنعون ماعون التفكير النقدي من تناوله هم من يهدرون قيمة هذا التراث، لا يفعلون «أكثر مما يفعله الوارث الكسول بما ورثه -والتراث هو ميراثنا الفكري عن الأسلاف- لأنه يكتفي باستهلاكه بالاعتماد عليه اعتمادًا تامًا، فيتناقض مع مرور الزمن وتقل قيمته»، أما الفريق الثاني من الوارثين «فإنهم يتعاملون مع التراث تعامل الذي يريد أن ينمي هذا التراث ويضيف إليه، ولا يكتفي بمجرد استهلاكه والاعتماد عليه» فأي الفريقين إذن «أكثر احترامًا للتراث وتوقيرًا له؟» وإذا كان يتهم خصومه بالانغلاق والجمود، فليست المشكلة في التراث أو النصوص الدينية نفسها، فإنها «تتباعد المسافات وتتعمق الاختلافات بين (مثالية) النصوص الدينية من جهة، وبين (واقع) الفكر الديني بشقيه الرسمي والمعارض من جهة أخرى».

ولعل نصر أبو زيد كان يسترجع حالته هو الشخصية عند كتابته عن محمد أركون الذي كان يري أنه «لا ينكر تموضعه (داخل) الفكر الإسلامي، ويعترف في الوقت نفسه أن هذا التموضع يتطلب (بعض الترضيات الضمنية)»

لقد أراد نصر حامد أبو زيد دائمًا أن يؤكد أنه «لم ينكر.. في أي من هذه الكتب أو المقالات التي نشرها شيئًا مما هو من ثوابت العقيدة، لكنه طرح اجتهاداته حول فهمها وتأويلها وتفسيرها منطلقًا من وعي لا يمكن إنكاره بالتاريخ الاجتماعي والسياسي والفكري والثقافي للمسلمين، ومن دراسات سبق له القيام بها»

ويمكننا أن نتفهم هذه اللغة السجالية التي غلبت عليه، إذا فهمنا أنه كان دائمًا، وبحكم المعركة التي خاضها «على وعي بخطر التشويش الأيديولوجي النابع من موقفه من الواقع الذي يعيش ويتفاعل معه بوصفه مواطنا، ويدرك أن عليه أن يقلل من تأثير هذا الخطر على قدر ما يستطيع»، وهو ما كان يقوم به بالفعل عن طريق هذه التأكيدات الدفاعية، التي بقدر ما كانت مفيدة له على مستوى السجال، بقدر ما عرقلت تطور مفاهيمه إلى الحد الذي يُمَكِّنُه من بناء تصورات نظرية متماسكة دون تناقضات كثيرة. وربما كان أحد أهم مفاهيمه المركزية هو ذاته سببًا في نشوء هذه التناقضات.

مفهوم النص

يكاد مفهوم النص أن يكون أكثر مفاهيم نصر حامد أبو زيد محورية، ولعل تمسكه بهذا المفهوم تحديدًا لفترة طويلة من حياته كان سببًا في نشوء كثير من التناقضات في بنيته الفكرية العامة، وهو ما أقر به لاحقًا.

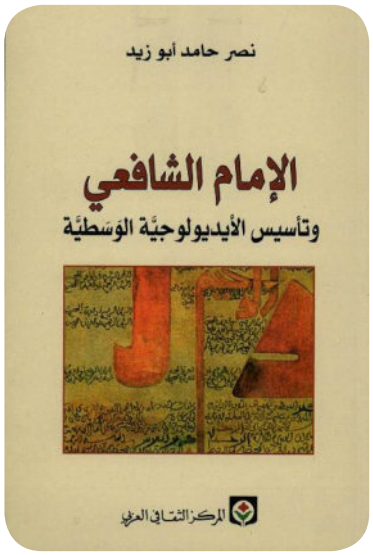
في البدايات المبكرة، حين كان نصر حامد لايزال منشغلاً فقط باستكشاف مساحات «التأويل» في التراث الديني كما أوضحت سابقًا، كان يستخدم مفهوم النص بمعنى واسع جدًا، فكان يشير بهذا المفهوم إلى «النص الديني بالمعنى الواسع الذي يشمل القرآن والأحاديث النبوية. ونعني بالنص هنا التراث التفسيري في حركته المتطورة، لا مجرد ما هو مكتوب بين دفتي المصحف وفي مجموعات الأحاديث»، فهو هنا يدخل في مفهوم النص القرآن والسنة، وكذلك يستوعب داخل مفهوم التراث التفسيري المحيط بالنصين، باعتباره نتج عنهما و«يفترض» أنه في تكامل معهما بشكل أو بآخر. وفي هذه المرحلة المبكرة، كان البحث عن مفهوم «التأويل» هو المغزى من وراء دراسة التراث، وهو مركز التفكير، وليس مفهوم النص، و«لا يقف مغزى قضية التأويل عند حدود التراث بكل ما يحمله هذا التراث من قيمة، بل يمتد هذا المغزى إلى الواقع الراهن الذي نعيش فيه جميعًا، فالنص الديني بكل ما يحمله من تراث تفسيري واقع متعين في حياتنا اليومية، وفي ثقافتنا المعاصرة».

لاحقًا، وعندما بدأت تتغير علاقته بمفهوم التأويل، واكتشافه للآلية التوظيفية التي يتم بها استخدام التأويل- وهو ما صار يشير إليه بعبارة «التأويل والتأويل المضاد»- بدأ رحلته في البحث عن «مفهوم علمي للنص» يمكن أن يحل الإشكالية، ويخرجنا من ثنائية «التأويل والتأويل المضاد» هذه، بالتالي وتلقائيًّا خرج التراث التفسيري من المفهوم، إذ بطبيعة الحال كان هو نفسه ميدان هذا «التأويل والتأويل المضاد»، وأصبح تفكير نصر حامد أبو زيد في «النص» يشير مباشرة وبشكل محدد إلى «القرآن» و«السنة». لاحظ هنا أن مفردة «النص» عند دارسي الأدب واللسانيات تشير إلى معنى محدد، هو «البنية» أي النص كوحدة للتفكير تتمتع بالتكامل بين عناصرها، إذ أن «الألفاظ في علاقتها التركيبية والسياقية تكتسب دلالتها» وهو معنى يختلف كثيرًا عن استخدام نفس مفردة «النص» عند أهل القانون والتشريع مثلًا، حيث تشير لدى هؤلاء إلى معنى «الوضوح» و«الاختصاص»، فالقانونيون والفقهاء مثلاً عندما يقولون إن «الآية نص في الباب» يعني ذلك لديهم أن هذه الآية تتضمن الحكم الواضح في الموضوع المطروح، دون أي لبس أو احتمالات وأن هذا الحكم موضوع هذه الآية المحوري، والمعنى الأول هو ما كان يبحث عنه نصر أبو زيد ليحل به إشكالية التأويل ويخرج من ثنائية التأويل والتأويل المضاد، ذلك أن «البحث عن مفهوم للنص ليس مجرد رحلة فكرية في التراث، ولكنه فوق ذلك بحث عن (البعد) المفقود في هذا التراث، وهو البعد الذي يمكن أن يساعدنا على الاقتراب من صياغة (وعي علمي) بهذا التراث»

إذن، بدأ نصر حامد أبو زيد هذه الرحلة البحثية عن مفهوم علمي «للنص» وهو مفترضا بالضرورة أن ثمة «نص»، أي نص متكامل له بنية خاصة ويمتاز بالتجانس في موضوعه وبين أجزائه، وبالتالي يمكن اكتشاف دلالته من خلال دراسة بنيته وعناصره ودواله الداخلية، وهو افتراض سيكتشف لاحقًا خطأه ليتحول عنه إلى مفهوم آخر هو مفهوم «الخطاب».

ولأن مفهوم النص في هذه المرحلة كان هو السؤال المحوري في تفكيره، أصبح يحدد مواقفه في قضايا خلافية مثل «النسخ»، ومسألة «أسباب النزول» وتزامنها من عدمه مع نزول الآيات. فاستنادا إلى مفهوم النص، يجد نصر أبو زيد نفسه مضطرًا لرفض الرأي القائل بإمكانية نسخ الآيات حكمًا وتلاوة، وهو النسخ الذي ناقشه علماء القرآن وأوردوا فيه بعض الأخبار التي -من وجهة نظر نصر أبو زيد- «توهم بحدوث تعديل في النص بعد وفاة النبي وانتهاء الوحي». فقبول هذا الرأي -حتى وإن ورد في المرويات والأخبار- سيؤدي إلى هدم مفهوم النص، إذ سيعني أن هذا «النص» طرأت عليه تعديلات، وبذلك يفقد صفته من حيث هو «نص»، «(فـ)مادام النسخ ممكنًا بعد وفاة الرسول فإن ذلك يفتح الباب واسعًا أمام الشك في مصداقية النص لا من الوجهة الدينية فحسب بل من الوجهة الثقافية أيضًا. ومهما كانت الدوافع وراء هذه التأويلات حسنة النية، فإنها تنتهي في امتداداتها المنطقية إلى إلغاء مفهوم النص ذاته»

كذلك، وتأسيسًا على اعتبار السنة أيضًا «نص» كما يفترض أبو زيد، فسيمكن إذن حل إشكالية تأخر نزول الآيات حسب الترتيب الوارد في التراث، عن تطبيق الأحكام التي يفترض أنها مبنية على هذه الآيات، «(فـ)لا شك أن علاقة التلازم بين المنطوق اللغوي للنص وبين دلالته أمر بديهي].. [وإذا كان علماء القرآن يدركون دون شك أن (السنة) نص فلا شك أن افتراضَهم تأخر النصوص عن أحكامها افتراض ناشئ عن تجاهلهم أحيانا -أو تناسيهم- لنص (السنة). إن هذا الافتراض معناه أن تصور هؤلاء العلماء للنص الديني تصور يقصره على (القرآن) ويرى السنة (مذكرة تفسيرية)، وهذا تصور مخالف لتصور الفقهاء والأصوليين. ولذلك يستند الفقهاء في استخراج الأحكام إلى كل من القرآن والسنة، ويعتبر الإجماع عند جميعهم نصًا، وإن كانوا اختلفوا حول (القياس). والمقصود بذلك أنهم اعتبروا كل ذلك دلالات شرعية يمكن استخراج الأحكام على أساسها. ولو تنبه علماء القرآن لهذا الربط بين الدلالات الشرعية لأدركوا أن افتراضهم إمكانية تأخر نزول النص عن الحكم مجرد افتراض ذهني يعتمد على فصل بين جانبي النص الديني (يقصد هنا القرآن والسنة)».



غلاف كتاب الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية

غلاف كتاب مفهوم النص

في هذا الاقتباس الطويل، نجد أن نصر أبو زيد يحل إشكالية الفجوة الزمنية المفترضة عند علماء القرآن بين بعض الآيات وبين تطبيق الأحكام الناشئة عنها باستخدام مفهوم النص، فإذا كانت السنة نصًّا -أو جزءًا من النص الديني بمعناه الواسع- تنحل الإشكالية في حالة إذا لم يتزامن نزول الآيات القرآنية مع تطبيق الأحكام الواردة بها، طالما أن السنة - كونها نصًّا- تتزامن معه وتعوض هذا الفراغ.

لاحظ أنه في المثال الأخير يخلط بين المعنيين -القانوني والأدبي- لمفردة «النص»، فهو يستند إلى اعتبار الفقهاء والأصوليون بـ«نصية» السنة -أي دلالتها الفقهية والشرعية وإمكان التشريع استنادًا إليها- ليثبت «نصيتها» بالمعنى الأدبي، بمعنى كونها جزءًا من النص الديني وضرورة كونها في تكامل بنائي معه!

ومن زاوية مفهوم النص -وعلى أساس أن القرآن والسنة هما «جانبي» النص الديني- أشاد نصر أبو زيد في البداية برأي الشافعي الذي يقرر فيه أنه «(إذ وقع نسخ القرآن بالسنة فمعها قرآن عاضد لها، إذ وقع نسخ السنة بالقرآن فمعه سنة عاضدة له، ليتبين توافق القرآن والسنة).. ويعد موقف الشافعي هنا أقرب المواقف إلى سياق النص من حيث إصراره على التماثل في مستوى النصوص فيما يتصل بنسخ الأحكام»، فالإشادة هنا بموقف الشافعي لأنه -من وجهة نظر نصر أبو زيد- يتعامل على أساس الوحدة البنيوية لكل من النصين على حدة ولا يخلط بينهما، ولا يهدر أيهما في الوقت نفسه: «(ف)إذا كان القرآن والسنة نصين دينيين فإنهما يختلفان من وجوه أخرى جعلت الفقهاء والأصوليين يضعون السنة في مرتبة تالية من حيث الأهمية للقرآن. وإذا كان إهدار السنة في التعامل مع القرآن يعد إهدارًا لجانب مهم في فهم النص، فإن التسوية بين القرآن والسنة لا تقل في خطرها عن خطر إهدار السنة إهدارًا كاملًا»، ولاحقًا، سينتقد نصر أبو زيد الرأي نفسه للشافعي، عندما يبدأ في التخلي عن فكرة «نصيّة» السنة، فسيكتشف لاحقًا أن هذا التمييز الذي قام به الشافعي ليس انتصارًا لمفهوم النص كما اعتقد، ولكن «يبدو أن حرص الشافعي على التمييز بين القرآن والسنة -في مسألة الناسخ والمنسوخ- كان نابعًا من حرصه على سحب البساط من تحت أقدام الذين يردون الأحاديث إذا تعارضت مع القرآن.. والحقيقة أن التردد سمة لصيقة بالفكر التلفيقي، وهو الفكر الذي يحاول التوفيق بين نهجين على أساس أيديولوجي لا على أساس عقلي يتلمس جوانب الأصالة والإبداع في كل من الاتجاهين المتعارضين، ويصل بينهما في مركب جديد.. ولقد انتهى الشافعي إلى الانتماء إلى مدرسة أهل الحديث، مع اعترافه بمشروعية (القياس)، ذلك أنه كبل القياس.. بمجموعة من القيود أدت به في النهاية إلى أن يكون مجرد استناد غير مباشر إلى النصوص. لذلك كان لا بد من توسيع دائرة النصوص لتشمل السنة والإجماع، ومن هنا كان الحرص على توسيع نطاق السنة من جانب، والحرص على تأكيد أنها وحي من جانب آخر»، وسيعود إلى تأييد الرأي الذي كان يعارضه قبل ذلك، وهو رأي الأحناف «الذين اشتهروا بإنهم أهل الرأي»، فتَصوُّر علاقة السنة بالقرآن عندهم «لا يتجاوز كونها نصًّا شارحًا لا يستقل بالتشريع».

وكما نرى فإن مفهوم النص هو مركز عمليات التفكير في هذه المرحلة على تموجاتها المختلفة، فهو يُثَبِّتُ مفهوم «النص» ومنه يتحرك، لكنه سيبدأ تدريجيًّا في اكتشاف الإشكاليات التي يثيرها هذا المفهوم نفسه، حتى على مستوى القرآن، فالتعامل مع القرآن باعتباره «نصًّا» أي وحدة بنيوية متكاملة، يخلق كثيرًا من الإشكاليات التي لم يفلح في رفع تناقضاتها مفهوم النسخ، بأنواعه كافة، سواء التي قبلها نصر أبو زيد أو التي لم يقبلها، كما أن مفهوم «النص» نفسه الذي يتبناه نصر أبو زيد هو ذاته المفهوم الذي ينطلق منه الفكر الديني التقليدي الذي كان يحاول تفكيكه. ومن هنا بدأ يدرك أن «البحث عن مفهوم علمي للنص» لن يوصل إلى المنتهى الذي أراده في البداية، وهو الخروج من ثنائية «التأويل والتأويل المضاد»، فربما «مفهوم النص» ذاته غير موجود أصلاً، أي أنه لا ينطبق على النص محل الدراسة -القرآن-، وبذلك بدأ نصر أبو زيد يقتنع تدريجيًّا في ضرورة التخلي عن مفهوم «النص» وتبني بدلاً منه مفهوم آخر هو مفهوم «الخطاب».

مفهوم «الخطاب»

في وقت متأخر من حياته، بدأ نصر أبو زيد يدرك أن مفهوم «النص» بالمعنى الذي أصر عليه لسنوات طويلة هو المشكلة ذاتها، أو على الأقل أحد أركانها، وبعد أن كان يري في البداية أن «الدراسة الأدبية -ومحورها مفهوم النص- هي الكفيلة بتحقيق (وعي علمي) نتجاوز به موقف (التوجيه الأيديولوجي) السائد في ثقافتنا وفكرنا»، أصبح يرى أن

«القرآن تم التعامل معه تاريخيًّا.. باعتباره (نصًّا)، وأنا الآن أكثر اقتناعًا.. بأن التعامل مع القرآن من منظور أنه نص.. أفضى إلى مجموعة من النتائج السلبية في تاريخ التفسير قديمًا وحديثًا، لا أستثني نفسي من هذا، لأنني جزء من الخطاب الثقافي».

ومن هنا بدأ نصر أبو زيد في محاولة صياغة مقاربة -لم تكتمل- في مسألة مفهوم الخطاب، لكنه وضع أبجدياتها الأولى، التي تحدث عنها في العديد من محاضراته، وتحدث كثيرًا فيها عن نقلته من «النص» إلى «الخطاب».

«النص» -كما يقول أبو زيد- يفترض بنية مستقلة بذاتها، تتضمن مفاهيم «المؤلف» و«القصد» و«القارئ الضمني» أي القارئ كما يتخيله المؤلف في أثناء إنتاج النص، وهو يؤثر على عملية إنتاج النص نفسها، وأخيرًا الفضاء الثقافي للنص، أي «السياق» الذي تمت فيه عملية الإنتاج، بينما «الخطاب» على الوجه الآخر هو بنية تحاورية، تجادلية، سجالية، تستدعي سياقات وليس سياقًا واحدًا، (وهي) تتضمن المتكلم الذي هو في القرآن متعدد الأصوات (بالمعنى السيميولوجي وليس بالمعنى اللاهوتي)، وهو ما يستدعي إذن دراسة عناصر مثل «المخاطب/ المخاطبين» و«نمط الخطاب» وما إذا كان هذا الخطاب يأتي في سياق بُشري، أو تهديد أو إزاحة أو تقرير أو اعتراض أو نفي.. إلخ، وكذلك «فحوى الخطاب» وهنا نسأل عما يقوله الخطاب وماهو مسكوت عنه داخل الخطاب ويمكن استنباطه بالفحوى، ثم تأثير الخطاب على المتلقي وردة فعل المتلقي.

الفارق الجوهري بين «النص» و«الخطاب» هو في وحدة التحليل: هل النص كاملاً وحدة واحدة متماسكة يجب تحليلها وإدراكها ضمن هذا الإطار، أم أن كل جزء من هذا النص ينتمي إلى سياق مختلف يجب تحليله بشكل مستقل ضمن ظروفه الخطابية الخاصة لإدراك معناه؟ في هذه الحالة الأخيرة تنتفي الحاجة إلى رفع التناقضات بين أجزاء النص المختلفة، فهي في النهاية جزء من سياق «خطاب» خاص، ودورها مرهون بهذا السياق المحدد، ومن هذا السياق الخاص تكتسب المعنى والدلالة، وكذلك تنتفي الحاجة إلى جمع الأجزاء/ الخطابات المختلفة ضمن سياق واحد متصل، كما في حالة القصص القرآني على سبيل المثال، والذي كان موضوعًا لدراسة كثير من المستشرقين الذين حاولوا المقارنة بين القصص الواردة في القرآن، ومثيلاتها الواردة في التوراة.

فالبنية السردية للقصص القرآني -كما يقول أبو زيد- «مشتتة»، بمعنى أنها -باستثناء سورة يوسف- لا تسرد القصة في بناء سردي واحد متكامل، وهو ما يقترح كون هذا الجزء أو ذاك من القصة التي يسردها القرآن ينتمي إلى لحظة خطابية بعينها يجب فهم هذه الأجزاء ضمنها لفهم معناها، وهو مالم يتنبه له -بحسب أبو زيد أيضًا- كثير من الكلاسيكيين والمستشرقين على السواء، ويعتبر أبو زيد أن هذه الزاوية في النظر للنص لم تدرس إلا مع محمد أحمد خلف

الله في دراسته المعروفة عن «الفن القصصي في القرآن»، التي قد أثارت في وقتها -مثل أعمال نصر أبو زيد نفسه- زوبعة كبيرة من ردود الفعل الغاضبة.

ردود الفعل

كل ما طرحه نصر أبو زيد من أفكار لا يكفي وحده لتفسير ردة الفعل الحادة التي قوبلت بها أعماله، فصحيح أن مفهوم «التاريخانية» مستفز عادة للخطاب الديني بشكل عام وهذا أمر مفهوم، لكنه لا يفسر وحده ردة الفعل العنيفة التي قامت في وجهه والتي وصلت -بعد التكفير- إلى حد المطالبة بالتفريق بينه وبين زوجته، ولم تنته بحرمانه من الترقية الجامعية المستحقة، والمطالبات بمنع تدريس كتبه من الجامعة.

ويمكن فهم الحدة التي رافقت هذه الارتدادات إذا لاحظنا أن الأفكار التي طرحها أبوزيد قد لامست مناطق السلطة المتماسة مع الفكر الديني، «فإن وصم الفكر السائد للفكر النقيض بأنه فكر (تأويلي) يستهدف تصنيف أصحاب هذا الفكر في دائرة (الذي في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة). ويتجاوب مثل هذا التصنيف تجاوبًا تامًا مع الخطاب السياسي المباشر الذي يصم كل تحركات المعارضة أو الاحتجاج السياسي ضد قرارات السلطة التنفيذية بأنها تحركات تستهدف إثارة (الفتنة). وفي مقابل ذلك يكون وصف (تأويلات) هذا الفكر الرسمي بأنها (تفسير) وصف يستهدف إضفاء صفة (الموضوعية) و(الصدق) المطلق على هذه التأويلات»

أيضًا لاحظ أن مفهوم التاريخانية الذي تعرض له أبو زيد يضرب الأساس الذي تقوم عليه السلفية في الصميم، ويرفع عنها غطاء شرعيتها المفترضة، فإذا كانت هذه الشرعية تقوم على أساس افتراض «الموضوعية» في «التفسير» (مقابل التأويل الذي يوصم بالذاتية والانفلات)، فإن هذه الموضوعية غير ممكنة في الحقيقة، إذ هي «موضوعية تاريخية تفترض إمكانية أن يتجاوز المفسر إطار واقعه التاريخي وهموم عصره وأن يتبني موقف المعاصرين للنص ويفهم النص كما فهموه في إطار معطيات اللغة التاريخية عصر نزوله».

أيضًا، يجب أن نضع في الاعتبار أن نصر حامد أبو زيد، قد حمل على العديد من الشخصيات التاريخية التي يعتبرها التيار الديني السني التقليدي من «الرموز» التي لا يجب المساس بها، كالشافعي، والغزالي، والأشعري، بينما انتصر في المقابل لشخصيات وتيارات أخرى تقع على هامش هذا الفكر الرسمي، أو على الأقل يعتبرها الخط الرسمي للخطاب الديني اتجاهات «إشكالية» أي لا تتطابق تمامًا مع التصورات العقدية الرسمية، كالمعتزلة والفلاسفة والمتصوفة.

فمشروع الغزالي كما يراه أبو زيد «قلَب كل شيء (بفتح اللام)، بدءًا من الوجود وانتهاء إلى النص. ويكفي أنه مشروع حول النص إلى مجموعة من الأسرار الغامضة تتفاوت في أهميتها وفي قيمتها. ويكفي أن تصورات الغزالي كلها – رغم ما لقيته بعد ذلك من شيوع وانتشار – تعارض المقاصد الأولية للوحي والشريعة معًا».

وأما الشافعي، فإن هذه «الشمولية التي حرص.. على منحها للنصوص الدينية، بعد أن وسع مجالها فحول النص الثانوي الشارح إلى الأصلي، وأضفى عليه الدرجة نفسها من المشروعية، ثم وسع مفهوم السنة بأن ألحق به الإجماع، كما ألحق به العادات، وقام بربط الاجتهاد/ القياس بكل ما سبق ربطًا محكمًا -تعني في التحليل الأخير تكبيل الإنسان بإلغاء فعاليته وإهدار خبرته. فإذا أضفنا إلى ذلك أن مواقف

الشافعي الاجتهادية تدور في أغلبها في دائرة المحافظة على المستقر والثابت، وتسعى إلى تكريس الماضي بإضفاء طابع ديني أزلي.. . أدركنا السياق الأيديولوجي الذي يدور فيه خطابه كله. إنه السياق الذي صاغه الأشعري من بعد في نسق متكامل، ثم جاء الغزالي بعد ذلك فأضفى عليه أبعادًا فلسفية أخلاقية كتب لها الاستمرار والشيوع والهيمنة على مجمل الخطاب الديني حتى عصرنا هذا».

كل هذا قام به نصر حامد أبو زيد في بيئة شديدة الجمود والشكلانية، وهو ما جعل كتاباته تمثل استفزازًا هائلًا لكل قوى السلفية في محيطه، وقد وصلت ردود الأفعال إلى حد الإطاحة بالحياة الشخصية للرجل من خلال دعوى التفريق الشهيرة التي واجهها وما تلاها من سفره الاضطراري واغترابه الذي امتد لأغلب حياته بعد ذلك.

خاتمة

على الرغم من كل ما يمكن أن يقال عن أعمال نصر حامد أبوزيد من الناحية النظرية، إلا أنه لا يمكن لأي متابع لمسيرته إلا أن يقدر له شجاعته الهائلة التي مكنته من طرح هذه الأفكار التنويرية في بيئة لم تكن مرحبة قط بمثل هذه الأفكار، ولعل انشغاله الدائم بمسألة التنوير لم يكن يقف عند إيجاد الإجابات البحثية التي ترضي عقل الباحث المختص، ولكنه كأي تنويري مخلص لقضيته، كان يحلم بتجاوز ذلك إلى إحداث تغيير حقيقي في الوعي العام للمسلمين «فالسؤال الملح الآن، هو كيفية نشر هذه المعرفة إلى الجمهور الأوسع. هذه المشكلة هي نفسها تواجه المسلمين الذين يعيشون في بلاد إسلامية وكذلك الذين يعيشون في الغرب. يجب علينا أن نفكر كيف يمكن نقل هذه المعارف للأطفال والكبار على السواء».

مصادر أساسية

Abuzayd ،N. H. (2010 ،March 3-4). The Qur'an ،Islam and Muhammad. Philosophy and Religion criticism.294-281 ،36 ،

أبوزيد، نصر حامد. (1993). فلسفة التأويل: دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي. بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر.

أبوزيد، نصر حامد. (2008). الخطاب والتأويل. بيروت: المركز الثقافي العربي.

أبوزيد، نصر حامد. (2011). مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

أبوزيد، نصر حامد. (2014). الاتجاه العقلي في التفسير: دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

أبوزيد، نصر حامد. (2014). النص والسلطة والحقيقة: إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة. الرباط: مؤمنون بلاحدود للدراسات والأبحاث.

أبوزيد، نصر حامد. (2017). إشكاليات القراءة وآليات التأويل. الرباط: مؤمنون بلاحدود للدراسات والأبحاث.

أبوزيد، نصر حامد. (2017). التجديد والتحريم والتأويل: بين المعرفة العلمية والخوف من التكفير. الرباط: مؤمنون بلاحدود للدراسات والأبحاث.

أبوزيد، نصر حامد. (2017). التفكير في زمن التكفير. الرباط: مؤمنون بلاحدود للدراسات والأبحاث.

أبوزيد، نصر حامد. (2017). دوائر الخوف: قراءة في خطاب المرأة. الرباط: مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع.

أبوزيد، نصر حامد. (2017). نقد الخطاب الديني. الرباط: مؤسسة مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع.

أبوزيد، نصر حامد. (2017). هكذا تكلم ابن عربي. الرباط: مؤمنون بلاحدود للدراسات والأبحاث.

أبوزيد، نصر حامد. (2014). الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

عمر، ج. (2013). أنا نصر أبو زيد. القاهرة: دار العين للنشر.

2

"إن كنا لا نستطيع أن نزيل غموض الأشياء، فعلى الأقل نرى بوضوح تلك الأشياء الغامضة"

سيجموند فرويد

"الخلاص يعني التخلص من المخلصين كلهم، تلك هي أسمى حرية، إذ لا يتنفس الإنسان إلا بصعوبة، هل تستطيع الاحتمال؟"

نيكوس كازانتزاكيس

اللحظة الحالية وأفول الإسلام الحداثي

طارق حجي

بعض اللحظات التاريخية تتسم بخصوصيةٍ كبيرة، إذ تشهد انقلابات واسعة في القيم المعرفية والجمالية والأخلاقية، وتهتزّ فيها الثوابت التي استند إليها الفكر والممارسة لعقود طويلة، وتنهار فيها تلك السرديات الكبرى وتلك النقاط المرجعية المعتادة التي ما فتئت تُوفِّر الأساس والمرجع الأقصى لكل فكر مجرد أو تفسير للواقع أو يوتوبيا للغد، هذه اللحظات تفرض -حين الوعي بها- مراجعة الخطابات الفكرية السائدة، التي تدَّعي امتلاكها الفكر والتفسير والوعد، بغية تبيُّن البنية الفكرية لهذه الخطابات، واستكشاف السياق الذي تتموضع فيه من هذا الواقع المتحول، تمهيدًا لإجابة السؤال الأهم عن مدى امتلاكها فهمًا واضحًا للواقع، أو مدى قدرتها على تقديم أي حل لإشكالاته، أو بلورة لأفقٍ يتم فيه خلق غده.

يحاول هذا المقال أن يُحلل أحد الخطابات المهمّة على ساحة الفكر العربي المعاصر، وهو خطاب "تحديث الإسلام/ الإسلام الحداثي" – في ثنايا المقال يظهر سبب التسمية- إذ نحاول التساؤل عن قدرة هذا الخطاب على إدراك "اللحظة الحالية" وفهمها وتقديم حلٍ لإشكالاتها وبلورة أفقٍ يُمكِّن من تجاوزها معرفيًّا وأخلاقيًّا وروحيًّا.

ستتطلب تلك المحاولة الإجابة على عددٍ من الأسئلة المتراكبة، فأولاً ينبغي تحليل تعرّجات الخطاب الحداثي التاريخية الرئيسة، ورهانات الشكل المعاصر لهذا الخطاب المرتبطة بسياقات نشأته، وعلاقته بالخطابات السابقة عليه في العموم أو داخل التيار الحداثي ذاته، وكذا تصوراته عن موقعه الخاص في سياق مسيرة التحديث العربية الطويلة، وبالتالي دوره الذي يفترضه لنفسه في هذه المسيرة عبر بنائه "النواة الأرثوذكسية للخطاب"، كي نتساءل عن حقيقة هذا الموقع وبالتالي عن قدرته على تحقيق هذا الدور "إنجاز التركيب المُبدع بين الإسلام والحداثة"، وهذا عبر تحليل بعض أمثلته ومقارنتها بالخطابات السابقة وفقا

اسحاق نيوتن

برهان غليون

للقيم التي يعتبرها هو أساسية لإنجاز دوره، وكذا عبر تحليل كيفية تأسيس هذا الخطاب لـ"نواته الأرثوذكسية" وتوزيعه لعناصرها، لننتقل بعد تقديم تشخيص أوَّلي لسياق "اللحظة الحالية" إلى التساؤل حول موضع هذا الخطاب في سياق هذه اللحظة التي نعبِّر عنها بـ"لحظة العابرية"، وهل يستطيع هذا الخطاب وفقًا لبنيته الفكرية والمنهجية ورؤيته للقضايا الرئيسة تشخيص إشكالات هذه اللحظة وتقديم حلٍ لها وبلورة أفق يُمكِّن من تجاوزها، أم تقف بنيته ورؤاه كعقبة أمام هذا الإمكان؟!

أولاً: "الإسلام" و"الحداثة"، في الخطاب

1-الإسلام والحداثة، من "التجاور" إلى محاولة "التركيب المُبدِع"

يمكن القول بإن الخطاب الحداثي العربي قد مرّ في مقاربته "الإسلام" و"الحداثة" وفي أثناء صياغته معادلة النهوض بين حدَّيها الرئيسين هذين بمرحلتين أساسيتين، **المرحلة الأولى** هي ما يمكن أن نُعبِّر عنه بـ"**الخطاب الحداثي الكلاسيكي**" (**المجاور/ المنفصل/ المعارض**) والذي يُقدِّم رؤيته للتحديث؛ كمَناداة بأهَم أفكار الحداثة "العقلانية، الحرية"، وكدعوة لتكريس التحديث السياسي والمعرفي عبر؛ استجلاب المؤسسات الحديثة "البرلمان، الجامعة المدنية، الصحافة" كمؤسسات بديلة للمؤسسات التقليدية، واستحضار النظريات العلمية الحديثة حول نشأة العالم ونشأة الإنسان "نظرية نيوتن، نظريةكوبرنيقوس، نظرية فرويد، نظرية داروين" كنظريات بديلة للسردية الدينية التقليدية "نظرية الخلق ومركزية الأرض وتعالي الإنسان"، وهذا في موازاة شبه تامة/ تعارض مباشر لـ"الواقع التاريخي الذي يحياه العرب" وكذا لـ"الإسلام" الذي يُشكِّل المرجعية الروحية والمعرفية وجوهر التجربة التاريخية ومصدر أنماط التذوُّت لهذه الشعوب، أي في موازاة ومعارضة لـ"التقليد"[1]، وبالتالي فالتحديث في هذه المرحلة كان تحديثًا "فوقيًا" بمعنى أنه لا يمكن أن يكون إلا مفروضًا من أعلى لا نابعًا من تطورات الفكر والواقع العربي "تطوُّر التقليد" مما يجعله ضد حركة التاريخ، وبالطبع -وبالتالي- "سياسويًا"[2] بمعنى أنه والحال كذلك لا يمكن له أن يوجد إلا عبر وجود قوة سياسية حاكمة تتبناه وتفرضه ضد الواقع والتاريخ، فهو "تحديث النخبة ضد الأمة" كما يمكن أن نستعير من برهان غليون، و"لا مباليًا/ مجاورًا/ معارضًا/ مُنفصلًا" عن البنى المعرفية التقليدية التي تؤطِّر الفكر والممارسة[3].

أما **المرحلة الثانية** من "الخطاب الحداثي العربي" فهي مرحلة "**محاولة التركيب المُبدِّع**" بين حدي معادلة النهوض "الحداثة" و"الإسلام" بدلًا من "المجاورة/ الانفصال" بينهما، وهي المرحلة التي اقتضت تغيير نمط مقاربة "الإسلام" و"الحداثة" كليهما، إذ تم فيها الانتقال من مقاربة "الحداثة"؛ كمجموعة من الأشياء التي يكفي استحضارها وتكديسها، أو مجموعة من المؤسسات التي تُستجلَب، أو مجموعة من الأفكار والنظريات العلمية التي تُنقَل، في كلمة واحدة التعامل معها "برانيًا" أي مع ظاهرها وقشورها، و"نتائجيًا" مع ما تنتج من أفكار ومؤسسات وأشياء، إلى التعامل معها "معرفيًا" و"جوانيًا" عبر النفاذ إلى "علتها" أي "مناهجها المعرفية"، وهذا عبر مقاربتها كـ"أداة منهجية" لتناول "التراث الإسلامي"، هذا الذي لم يعد من الممكن تركه في

1 المقصود بـ«التقليد» مجمل الرؤى المعرفية والقيمية، وصورة العالم المُنبثَّة في الخطابات التراثية والمؤسسات الاجتماعية المُنغرِسة فيها، والتي شكَّلت أساسًا للأحكام والرؤى وأنماط التَذوُّت للمسلمين طيلة العصور السابقة على الصدام بالحداثة الغربية

2 «تحديث يفرض من أعلى على قوم ودعاء جاهلين» كما يقول الجنرال يعقوب، انظر، علي مبروك، ثورات العرب، ص27

3 يمكن التمثيل هنا بخطابات شبلي شميل (1850 - 1917) وإسماعيل مظهر (1891 - 1962) وسلامة موسى (1887 - 1958)، كما يمكن الوقوف على هذا الموقف المنفصل تماما عن "التقليد" في المشهد الذي رسمه نجيب محفوظ في "قصر الشوق" بين كمال أحمد عبد الجواد وأبيه السيد أحمد عبد الجواد حول نظرية داروين، فبعدما علم الأب ذو الرؤية التقليدية أن ابنه يكتب عن داروين وعن كون الإنسان "سلالة حيوانية أو شيء من هذا القبيل" فإنه يسأله بوضوح "وآدم أبو البشر الذي خلقه الله من طين ماذا تقول عنه هذه النظرية العلمية؟"، في هذه اللحظة يتذكر كمال ما عاناه في لياليه بسبب هذه النظرية وكونها قد شككته في القرآن بل أدت إلى "احتضار عقيدته"، ثم يرد عليه "داروين لم يذكر سيدنا آدم؟"، في هذا الموقف بين كمال وأبيه، يظهر التجاور/الانفصال/ المعارضة بين الرؤية الحداثية المنفصلة التي أقامت النظرية الجديدة محل السردية التقليدية ولم تسع لأي تركيب أو تخريج أو تأويل بينهما وبين سياق الواقع المتحكم فيه "التقليد" الذي لم يُخترق بهذه السردية الحديثة، وإذا كانت "قصر الشوق" تتحدث عن صدام بدأ وانتهى داخل كمال فكان نتاج الصدام بين السرديتين والانفصال عن أحدهما داخليًا ومحجوبًا، فإن "قنديل أم هامش" تعرض أثرًا خارجيًا لهذا الصدام يتمثل في كسر إسماعيل الطبيب القادم من الخارج بعد تلقيه مبادئ الطب الحديث لـ"قنديل أم هاشم" الذي يتداوى به الناس في حي السيدة مسقط رأسه.

طه حسين

"تساكن/ تجاور/ انفصال/ تعارض" مع التحديث، بل أصبح لا يمكن للتحديث أن يترسَّخ إلا إذا مرّ تجاهه وعبره[4]، وهذا لأن المنهجيات المعرفية المُتشكِّلَة في التراث خصوصًا حول النص القرآني هي التي شكَّلَت وفقًا لرواد هذا الخطاب "مركز العقل المعرفي العربي" المُحتاج للنقد والتفكيك[5] من أجل إنجاز التحديث "المعرفي" و"التأسيسي"، كذلك فهذا العقل هو الذي يُشكِّل الواقع الحقيقي أي "نظام المعنى خلف الواقع"[6] للفضاء العربي كما يُعبِّر علي مبروك مما يجعل إنجاز التحديث رهنًا بتحديث "نظام المعنى" هذا واختراقه لا القفز فوقه أو تجاهله، هذا وذاك جعل على التحديث العربي إذا أراد لتحديثه أن يكون "جوانيًا" و"معرفيًا" أن ينتقل حتمًا لمرحلته الثانية هذه التي يمكن أن نُعبِّر عنها بـ"**تحديث الإسلام**" إذ عبَّرنا عن العملية ذاتها أو بـ"**الإسلام الحداثي**" إذا عبَّرنا بالرهان المراد الوصول إليه من هذه الانعطافة، في هذا السياق تحضُر القراءة الحداثية "التاريخية والاجتماعية" للتراث- والدين والقرآن كأداة هذه الانتقالة الرئيسة.

هذه الانعطافة في الخطاب وأنماط مقاربته لـ"الحداثة" ولـ"الإسلام" كانت لها أسبابها وكذا كانت لها نتائجها المهمة على أكثر من مستوى خصوصًا مستوى "تأسيس مرجعيات

4 يعتبر الشرفي أن العيب الرئيس للمحاولات الإصلاحية هو كون أفكارها خالية من أداة تُؤسِّسها معرفيًا، ويعتبر أن المناهج التي يتوسَّل بها قراءة القرآن والإسلام هي الطريق لتثبيت علمي لهذه الأفكار يعطيها النجاعة المطلوبة، انظر، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط2، 2008، ص57.

5 نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة الحقيقة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، ط1، 1995، ص19، وعلي مبروك، الأزهر وسؤال التجديد، مصر العربية، القاهرة، ط1، 2016، ص27،

6 انظر، علي مبروك، لعبة الحداثة بين الجنرال والباشا، دار رؤية، القاهرة، ط1، 2006، ص46

علي مبروك

الخطاب"، ونظنّ أن تحليل هذه الأسباب وهذه النتائج يستطيع أن يضيء لنا العديد من المساحات التي تجعلنا أقدر على فهم هذه الانعطافة من المرحلة الأولى "الإسلام بجوار الحداثة" للمرحلة الثانية "التركيب المُبدِع بينهما" وتبيُّن رهاناتها وتقييم مسارها.

فبالنسبة لأسباب هذه الانتقالة أو "سياقاتها المُنشِئَة" فنستطيع القول إن هذه الانتقالة تمَّت في مرحلة ما يُسميه علي مبروك "التأسيس الثاني للنهضة" (1958- 2016)، أو ما يُسميه جابر الأنصاري "العلمانية الإسلامية" (1939)[7]، والسبب في هذه الانتقالة هو من وجهة نظر مبروك فشل الخطاب الأول في تحقيق أيّ من أهدافه الواقعية أو المعرفية، إذ انتهت آمال التنوير واقعيًا بهزيمة عسكرية مع عرابي وكذا انتهت معرفيًا بسيطرة سمات "التجاور" و"التلفيق" و"الانتقائية" و"الفوقية" على الخطاب الحداثي ومجمل الخطاب العربي الذي بات بهذا خطابًا "سكونيًا غير مبدع"، هذا التأزُّم الواقعي والمعرفي للخطاب هو ما أسفر عن ضرورة "التأسيس الثاني للنهضة"، وهي إعادة تأسيس معرفية بالأساس هدفها نقد السمات المعرفية المُشكِّلَة لبنية الخطاب العربي وفي القلب منه بنية الخطاب الحداثي من أجل إعادة بناء الأخير معرفيًا وتوجيهه لطرح التأسيسي فحسب من الأسئلة وتحويل نظرته للتحديث وللإسلام بما يضمن إنجاز التنوير وقطع الطريق على أيّة ردّات[8] سلفية "ضد نهضوية" أو أي اختراقات من الخطاب الضد. ويرى مبروك ونصر أبو زيد أن هذه المرحلة بدأت بالأساس

7 للتفصيل حول العلاقة بين دلالة المصطلحين، انظر لكاتب هذا المقال، المحددات الرئيسة للقراءات الحداثية للقرآن، منشور على موقع مركز تفسير للدراسات القرآنية، ضمن سلسلة القراءات الحداثية للقرآن،
https://tafsir.net/collection/652/al-mqarbat-al-hdathyt-llqr-aan

8 الإحالة هنا إلى عنوان الكتاب الشهير لطرابيشي "من النهضة إلى الردة".

زكي نجيب محمود

مع خطابات طه حسين (1889 – 1973) وزكي نجيب محمود (1905– 1993)[9]، إذ مع هذين الاسمين بالذات تم تحقيق الانتقالة في التعامل مع حدي معادلة النهوض "الحداثة" و"الإسلام" وكل ما يتعلق بهما من ثنائيات "الأصالة/ المعاصرة"، الدين/ العلم"، "الوجدان/ العقل"، من "التساكن والتجاور" إلي محاولة "التركيب المُبدع"، إذ تم تحويل النظر لـ"الحداثة" من كونها أشياء أو أفكار إلي كونها "مناهج علمية" يستطيع الفكر العربي الاستفادة منها في "تحليل بناه المعرفية" في أخص مساحاتها أي مساحة "الدين الإسلامي" وأخص مساحات عقلها المعرفي أي "قراءة النص القرآني". يتضح هذا بالأساس في اشتغال العميد على مساحات من التاريخ الإسلامي بمنهجية مستمدة من علم الاجتماع الفرنسي، وكذا اشتغاله بـ"المنهج الديكارتي" على الشعر الجاهلي والممتد للقرآن بملاحظة عابرة سيكون لها أثرها حول دراسة القصص القرآني لاحقًا، وهو الذي يُعدّ بالفعل اشتغالًا جديدًا في السياق الحداثي العربي ونقطة تحول فيه، زادها أهميةً اتجاه العميد إلي تدريس أصول

9 يحتل كتاب محمد أحمد خلف الله "الفن القصصي في القرآن" والذي نستطيع اعتباره امتدادا لملاحظة طه حسين في الشعر الجاهلي حول القصص القرآني، وأول محاولة متماسكة لدراسة القرآن وفقا للمنهج الأدبي الذي أرسى قواعده أمين الخولي مع استفادة من المنهج التاريخي أو تحت إكراهاته، موقعا شديد الأهمية في تتبع تطور الخطاب الحداثي العربي، إذ أن هذا الكتاب ينطوي على هذا الانتقال ويعبر عنه في بناءه المنهجي، ويبرز فيه بكل وضوح الانتقال من "براديجم العناية" وهو ما ميز كتابات مرحلة عبده المرسمة كبداية لتحديث الإسلام، إلى "براديغم القانون" وهو الذي يشكل أحد محاور الانتقال للخطاب الحداثي المعاصر مع نصر أبو يد، وقد فصلنا هذا في مقال قيد النشر بموقع تفسير حول القصص القرآني في الخطاب الحداثي، ولتفصيل أكبر حول المقصود ببراديجم العناية والقانون وعلاقة هذا بالانتقال للخطاب الجديد يمكن مراجعة مقال، نصر أبو زيد وطبيعة القول القرآني، أولاً: الأبعاد السياسية والاجتماعية للخطاب، منشور على موقع تفسير ضمن سلسلة القراءات الحداثية للقرآن.

رينيه ديكارت

الثقافة اليونانية واللاتينية في كلية الآداب[10] باعتبارها تحمل المبادئ التأسيسية للحداثة والعقلانية الأوروبية[11]. واشتغال العميد هذا له أهمية خاصة من موقعه كعميد كلية الآداب في الجامعة المصرية التي كانت مركز هذه الانتقالة، فكما يرى مبروك فإن إنشاء هذه الكلية ووضع مناهجها كان هدفه تجاوز أزمة خطاب الحداثة بنقل التحديث من "الجيش إلي الجامعة"[12]، من السياسية إلي المعرفة، من النتاج إلي المنهج[13]. هذه الانعطافة الحاصلة في الخطاب كانت لها بالطبع بعض النتائج المهمة على أكثر من مستوى، لكن النتيجة التي تعنينا هنا لتعلقها بتأسيس هذا الخطاب ونظرته لدوره في سياق التحديث هي الخاصة بمستوى " تأسيس مرجعيات الخطاب"، إذ قام الخطاب الحداثي بعد هذه "الانعطافة"

10 يقول علي مبروك إن هذه العودة كانت التماسا لأسئلة التأسيس من الأصل الإغريقي، فخطاب الحداثة ينبني على أصول أولى ترتدّ إلى الإغريق؛ لذا فبناء الحداثة لا يمكن دون استيعاب ما بناه هؤلاء، والحقيقة أنَّ هذه الملاحظة والتفسير من علي مبروك شديدة الوجاهة، رغم أن ما يصرّح به طه حسين كسبب لإنشاء قسم اليونانية واللاتينية وآدابهما في كتاب «في الأدب الجاهلي» هو كونهما جزءًا من القول الشعري العربي الإسلامي، والذي استوعب هذا التراث داخل أعماله، فلا نستطيع فهم الأدب دون التعريج باليونان وآدابها كما بغيرها من لغات مثل اللغة الفارسية وآدابها، كما التوراة والإنجيل، إلا أنَّ ما يجعل ملاحظة مبروك وجيهة هو أن اشتغال طه حسين نفسه على المتن اليونانى كان متسعًا كثيرًا عن مجرد المساعدة في فهم الشعر، فقد ترجم نظام الأثينيين لأرسطوطاليس وكتب قادة الفكر والذي يحتل معظمه قادة الفكر اليونانى. انظر: ثورات العرب خطاب التأسيس، علي مبروك، ص106، 109، وانظر: نظام الاثينين، طه حسين، وقادة الفكر، طه حسين، إدارة الهلال بمصر، 1935، وفي الأدب الجاهلي، طه حسين، مطبعة فاروق، القاهرة، ط3، 1933، ص12، 13.

11 وهناك محاولة معاصرة لربط القرآن بالسياق العقلاني اليونانى عبر الكشف عن وجود مساحة هيلينية داخل القرآن، قام بها التونسي يوسف الصديق.

12 علي مبروك، ثورات العرب، ص107

13 ينتقد مبروك هذا العودة، فرغم أنها تنتقل من «البراني» إلى «الجواني»، إلا أنها تظل تعمل وفقًا له بحسب إلى التفكير بالأصل، التي تمثل في رؤيته الأزمة الحقيقية للخطاب كما سيأتي، انظر، ثورات العرب، ص109

أمين الخولي

في مساره بمحاولة إنشاء ما يعبر عنه محمد الحداد بـ"النواة الأرثوذكسية"[14] وهي عبارة عن خط "وهمي" ممتد يخلقه تيار فكري ما ليجمع بين مرجعيات لخطابه تعطيه شرعيةً وامتدادًا في التاريخ، وهذا "الخط الوهمي" تم مدّه مع خطابي حسين وزكي نجيب ثم مع أمين الخولي (1895- 1966) ومحمد أحمد خلف الله (1904- 1989) إلى محمد عبده (1849- 1905)، باعتباره مُؤسِّس "الإصلاح الديني" ومبتدئ "عقلنة الدين"، وهي عملية تطلبت إعادة تركيب لخطاب عبده، إذ تمّ تغليب الرؤية العقلانية على خطابه والرغبة في إنجاز التحديث على رهاناته -هذا مع أن التمايزات الدقيقة بين الخطابات التحديثية والإسلامية رؤيةً ورهانًا لم تحدث أصلاً إلا بعد عبده![15]-، إعادة التركيب هذه لخطاب الأستاذ الإمام ووضعه في بداية النواة الأرثوذكسية الجديدة للخطاب هو أمر تطلبه الخطاب بانتقاله من "العقلانية المجاورة للإسلام" غير العائبة به إلى "التركيب المُبدِع" بينهما، كذَلك فهو ما سيؤدي لاحقًا -وكما سيأتي- وفي أثناء صياغة الخطاب المعاصر لدوره وموقعه وللسمات التي تفرقه عن غيره -عن "خطاب عبده ثم خطاب العميد وزكي نجيب"- وتضمن له إنجاز التنوير إلى اتهام خطاب عبده بـ"التلفيق" بين "التراث" و"الحداثة" -وهو الوصف الذي لا يمكن أن يتصف به أي خطاب إلا بعد تمايز الخطابات تجاه هذه القضايا أصلًا[16]-، كما أنها هي التي

محمد عبده

ستبرر تشخيص سبب عدم قدرة خطاب عبده على إنجاز التنوير المراد بتلفيقيته تلك والتي ستُربَط بسيطرة "التفكير بالأصل" على خطابه وانتقالها من خلاله إلي كل خطاب يخفق في إنجاز التنوير، مما سيجعل بإمكان الخطاب الحداثي المعاصر أن يُقدِّم خطوة "الدراسة التاريخية والاجتماعية للدين" – مركز القراءة الحداثية للدين التي تُمثل أداة الخطاب الرئيسة- على أنها الخطوة الأساس والطريق الملكي لإنجاز التنوير وللخروج من إخفاق المحاولات السابقة "المتوارثة" لخطيئة "التفكير بالأصل" وغياب الوعي التاريخي. فهذا التأسيس لـ"النواة الأرثوذكسية" ووضع عبده في مقدمتها بكل ما يحمله هذا من إسقاط وابتعاد عن سياق

14 محمد الحداد، حفريات تأويلية في الخطاب الإصلاحي، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2002، ص212،211.

15 بالطبع خطاب عبده هو خطاب متصارع عليه ويحضر كمرجعية في كثير من الأنوية الأرثوذكسية لكثير من التيارات منها التيار الإسلامي المعاصر كما ينطلق تحليل الحداد، وكما يشير فإن هذه الاستعادات تعد نوعا من السطو على خطاب عبده تتناسى الطبيعة الخاصة له وتسقط عليه تقسيمات وتمايزات لم تحتد وتتمايز إلا بعده، انظر محمد الحداد، محمد عبده، قراءة جديدة في خطاب الإصلاح الديني، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2003.

16 لا يمكن فصل قضية قراءة خطاب عبده وفقا لمفاهيم الانتقاء والتلفيق والاستعارة والذي أضحى شائعا في الكتابات حول هذا الخطاب عن عملية السطو المتأخر على هذا الخطاب ووضعه كمرجعية لخطابات لاحقة عليه ذات إشكالات مختلفة عنه، إذ تفرض عليه رؤية لم تتكون إلا بعده عن وجود طريقين متمايزين للنهضة إسلامي وتحديثي قام هو بالتلفيق بينهما، والأهم أنها تفرض عليه تمايز التراث والحداثة عن اللحظة التي يبني فيها نصه، إذ يمكن له وفقا لهذا التلفيق بينهما، وهو أمر غير دقيق إذ لا يوجد أيام عبده تراث ولا حداثة بالمعنى الذي نقصده الآن حين نستخدم هذه المفاهيم بل نصوص وأفكار حاضرة عبر "إدماجها تأويليا" على ما يصف محمد الحداد، ولم يتح هذا الموقف الانتقائي إلا لاحقا بعد تمايز التيارين وبعد تمايز المصادر الحداثية ترجمة والمصادر التراثية تحقيقا، فضلاً عن تبلور ما يسميه الجابري بالاستقلال النسبي لقضية الأصالة والمعاصرة عن كونها مشكلة اجتماعية وواقعية إلى كونها "إشكالية فكرية"، مما يعني أنه لا يمكن الحديث عن تلفيق وانتقاء وتأرجح بين "أصلين" إلا في لحظة لاحقة وربما تمثل أوجها مع زكي نجيب محمود.

بالطبع ثمة بعض الدراسات التي استطاعت الافلات من هذه الترسيمات فقدمت لخطاب عبده قراءة ربما تكون أكثر دقة في تبين مواقفه تجاه الحداثة والتراث والعقل والدين بشكل يجهد أن يراعي اللحظة الخاصة لخطاب عبده، ربما أهمها مثلا قراءة برهان غليون في كتابه "الوعي الذاتي" لخطاب عبده كخطاب لا يوفق بين الدين والعلم، بل يفتح في الدين آفاقا لتقبل العلم الحديث، وهو قريب من رؤية الحداد في كتابه "محمد عبده، قراءة جديدة في خطاب الإصلاح الديني" -وإن كانت هذه الأخيرة أكثر تدقيقا- والتي ترى ضرورة قراءة هذا الخطاب وفقا لآليات "التأويل الإدماجي"، والتي يربطها بالأفق التأويلي قبل الفيلولوجي في عصر النهضة العربي، وهو أفق يجعل التأويل عبارة عن عملية تسييج للآراء التي يحتملها النص، في تحليل بارع منه لفكرة الهامش وعلاقته بالنص في الكتابات قبل الحديثة.

التاريخ وإعادة تركيب، والذي قام به خطاب "التأسيس الثاني" وتلقفه الخطاب المعاصر دون استشكال منه له ثم استثماره هذه النواة، سيكون حاسمًا في تشكيل هذا الخطاب المعاصر لدوره وللسمات التي يعتبر أنه يفترق بها عن سابقيه، والالتفات لهذا له أثره على تبيُّن مدى دقة رؤيته لهذا الدور وهذه السمات من جهة، وكذا على استكشاف بعض ملامح الخطاب من جهة أخرى، كما سيأتي.

لكن السؤال الآن في هذه المرحلة من المقالة هو؛ هل تحقَّقت بالفعل هذه الانعطافة المطلوبة في "خطاب التأسيس الثاني"، هل نجح خطاب العميد وزكي نجيب محمود في تحقيق تجاوز عيوب الخطاب الحداثي السابق والقيام بإعادة تأسيس معرفي لخطاب الحداثة يجعل نظرته للتحديث "معرفية" و"جوانية" وبعيدة عن أي سمات لـ"للتلفيق" أو "الانتقائية" أو "النفعية" أو أي من سمات "التساكُن غير المُبدِع"؟

الجواب هو – وهي إجابة خطاب الإسلام الحداثي المعاصر بالطبع – لا، فكما يشير علي مبروك فإن الخطاب الجديد الذي حمل مهمة "التأسيس الثاني للنهضة"، هو "مولود الأزمة" لذا فقد وُلِد هذا الخطاب "مأزومًا"[17]، مما يعني أنه لم يستطع تحقيق ما نشأ من أجله فتراجع للسمات التي رفضها، أي إلى "السياسوية" و"الفوقية" و"التجاور" و"التساكن غير المُبدِع"، لكن بدلًا من أن هذا التجاور كان قديمًا ما بين خطابين "حداثي" و"إسلامي" متوازيين أو منفصلين أو متعارضين، فقد أصبح الخطاب الجديد ذاته منقسمًا، بين العلم والدين، الحداثة والتراث، العقل والوجدان، المناهج الحديثة والتراثية.

فرغم أن "خطاب التأسيس الثاني للنهضة" بدأ بالفعل في تحقيق هذه الانتقالة المرجوة، عندما طبَّق طه حسين منهجه الديكارتي على النص القرآني وعندما طبَّق زكي نجيب منهجه الوضعي المنطقي على الميتافيزيقا، إلا أن هذا التطبيق لم يستمر، إذ تم التراجع مرة أخرى داخل هذه الخطابات للمجاورة بين الإسلام والحداثة، التراث والمعاصرة، العقل والوجدان، هذا حين قرر طه حسين تنحية مساحات الدين الإسلامي عن العقل الديكارتي والكتابة فيها بمنطق مختلف كما تشي مقدمة كتابه "على هامش السيرة"، وقرر نجيب محمود تنحية جانب الدين لخانة الوجدان التي لا يُطبَّق عليها المناهج الوضعية العقلية الجافة –نفيه في خانة الوجدان بتعبيرات نصر أبو زيد–، فانتج خطابًا هو خطابات الثنائيات بامتياز، أدَّى هذا كله لسيطرة التجاورات وما تجرُّه من "انتقائية" و"تلفيقية" على خطاباتهم مرة أخرى وفقًا لما يرى مبروك ونصر[18].

هذا المآل للمحاولة الأولى لـ"تحديث الإسلام" وإنتاج "تركيب مُبدِع" بين كل هذه الثنائيات يتجاوز تساكنها، هو ما جعل خطاب "التأسيس الثاني" هو الآخر مُحتاجًا لإعادة تأسيس، وهذا ما يرى "الإسلام الحداثي المعاصر" أنه دوره المنوط به القيام به.

2- الإسلام والحداثة، تصحيح المسار

من خلال هذا النقد ذاته التي نراه في كتابات نصر أبو زيد وعلي مبروك لمحاولة التركيب المُبدِع "المُخفِقَة" عند العميد وزكي نجيب، ومن خلال النقد المُقدَّم من قِبَل الشرفي وأركون[19] لخطاب الإصلاح، نستطيع معرفة تلك السمات الرئيسة التي يرى التيار الحداثي المعاصر أنها وحدها قادرة متى توافرت على إنجاز التحديث، ونستطيع تحديد تلك المساحات الرئيسة التي يرى أنه يختلف فيها مع "الخطاب الحداثي الكلاسيكي"، ثم مع محاولة "الخطاب الحداثي في تأسيسه الثاني" أي مع المحاولة الأولى لتحديث الإسلام، حتى نستطيع بهذا تقييم هل بالفعل استطاع "الخطاب الحداثي المعاصر" تحقيق تجاوز هذه الخطابات، وضبط مسار التحديث العربي، وتحقيق "التركيب المُبدِع" ما بين الحداثة والإسلام أم وقع فيما وقعت فيه الخطابات التي ينتقدها؟

نستطيع أن نجمل هذه السمات في؛ التحديث من أسفل أي عبر تحديث "الواقع" العربي ذاته "جوانيًا" و"معرفيًا" "–نظام

17 علي مبروك، ثورات العرب، ص99

18 بالطبع هناك من يضع خطاب زكي نجيب محمود في سياق "التوفيقة" أو "التلفيقية" أو "النفعية" مرة واحدة ودون حديث عن تراجع أو غيره، لكن التراجع في ظننا قائم والخلاف فقط في تفسيره.

19 يُميِّز محمد أركون مقارباته عن إصلاحات عبده «الاجتهادية» انطلاقًا من كون هذه الأخيرة انتقائية ونفعية وذرائعية، تتوقف عن أن تثير الإشكالات الأساسية، على عكس المطلوب من المجتهد بـ«زحزحة» شروط الاجتهاد النظرية وحدوده من المجال اللاهوتي-القانوني الذي حُصِر فيه، إلى مجال التساؤلات الجذرية غير المعروفة حتى الآن من قبل التراث الإسلامي، أي إلى مجال نقد العقل الإسلامي، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، محمد أركون، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1، 1991، ص12، وص17

نصر حامد ابو زيد

المعنى خلف الواقع كما ذكرنا- وليس الواقع القشري ظاهريًا و"برانيًا"، التحديث "معرفيًا" عبر تحويل الحداثة لأداة منهجية وتحويل التراث لموضوع للمعرفة، التحديث "المراعي للسياق التاريخي" عبر تهيئة الواقع العربي لفعل التحديث، أي إحلال منطق زرع البذرة محل منطق قطف الثمرة وفرضها عليه. ويتمثَّل العيب الرئيس للخطابات السابقة وفقًا لهذا الخطاب وسبب فشلها في إنجاز التنوير في؛ "التحديث الفوقي البراني" عبر تصور كفاية فرض مؤسسات وأفكار الحداثة على المجتمع، ومقاربة الحداثة كمؤسسات وأفكار لا كمناهج، وعدم الاشتغال على الإسلام ذاته بالدراسة من أجل تحديثه كمقدمة أساسية للتحديث، و"التلفيق" بين الأفكار الحداثية والأفكار التراثية، وتقديم "تأويلات إسقاطية" للقرآن هدفها تصوير الحداثة والإسلام كنموذجين متوافقين أو الجمع التجاوري بينهما. وتتمركز كل هذه الانتقادات في فكرة رئيسة وهي "غياب الوعي التاريخي" خصوصًا في القضية المركزية المؤسِّسة معرفيًا وهي قضية "طبيعة القرآن"[20]، فغياب هذا الوعي هو ما يجعل الخطابات الحداثية السابقة غير قادرة على التعامل مع التراث بصورة معرفية، أو على التعامل مع الحداثة بما أنشأها تاريخيًا "مناهجها" وليس ما نشأ عنها "نتائجها".

ولعل أهمية هذه السمة الأخيرة ومركزيتها تتضح تمامًا في إصرار نصر أبو زيد على أن السبب الرئيس لفشل التنوير هو عدم إنجاز عبده "مركز النواة الأرثوذكسية منذ التأسيس الثاني" ثم العميد وزكي نجيب محمود لخطوة القول بـ"تاريخية القرآن"[21]، بل إن هذا على ما تمت الإشارة إليه في موضع آخر، هو ما يعطي تاريخية نصر أهمية خاصة في الفكر الحداثي المعاصر من حيث رهاناتها المفترضة في إنجاز التنوير[22]، إن النواة الأرثوذكسية الآن تتكوّن من "عبده- العميد وزكي نجيب- خلف الله- الخطاب الإسلام الحداثي المعاصر"، وهي نواة تؤدِّي وظيفة إضافية لما ذكر الحداد، فهي لا تعطي الخطاب المعاصر شرعيةً وامتدادًا في التاريخ فحسب، وإنما تجعله انعطافة حاسمة وغير مسبوقة في هذا التاريخ، فتوزيع عناصر النواة هنا يحضر للدلالة لا على تطور بل على تغاير، لا على اتصال بل على انفصال، لا على استمرارٍ بل على انقطاع مقصود، يجعلنا حتى نقول إن هذا التوزيع يُمكن الخطاب من تقسيم النواة لأنوية داخلية -"مثلًا: نواة متصلة تربط عبده- العميد-زكي نجيب، كسلسلة تحمل سمة التفكير بالأصل، ونواة منفصلة "الثلاثة معًا- الخطاب المعاصر" تنفصل على أساس تجاوز الخطاب المعاصر فكرة التفكير بالأصل وتفعليه الوعي التاريخي"- تساعده في بلورة دوره المفترض وموقعه الفريد، لذا نستطيع القول إن الخطاب المعاصر لم يتلقف دون وعي نقدي النواة التي صنعها خطاب "التأسيس الثاني" فحسب، بل إنه استثمرها وأعاد تأسيسها وتوزيع عناصرها، وكانت إعادة التأسيس هذه أحدي الأدوات التي استخدمها الخطاب المعاصر في تكريس فكرة تفرُّده في حلقة الفكر الحداثي وقدرته وحده على تحقيق "التركيب المبدع" بسبب تحرره من السمات التي تحملها "وتتوارثها!" حتى خطاباته المرجعية القائمة معه في ذات "النواة" العامة. ولعلّ هذا التأكيد على التميُّز والتفرُّد يجعل البحث عن إجابة لسؤال قدرة هذا الخطاب على تحقيق ما يراه دوره في إنجاز "التركيب المُبدِع" خلافًا للخطابات السابقة عليه أمرًا مُلِحًّا.

20 يرى داريوش شايجان أنَّ الفكر الحديث بدأ بمكافحة الذاكرة، مع هجوم بيكون على «الأصنام الذهنية»، فهذه الأصنام الذهنية التي يكافحها بيكون -أو لوك في مقولة الصفحة البيضاء أو ديكارت في مقولة العقل الفطري- من أجل تأسيس العقلانية الحديثة تشمل «الذاكرة الأزلية» أو «الأمانة» التي كانت جزءًا من الوعي الإنساني قبل الحداثة، فالإنسان قبل عصر الحداثة كان يعيش تفكير شهوديًا لا يتوقف عند هذا العالم أو عند هذه اللحظة بل يتخطاها نحو «أركتيبات» أو «نماذج بدئية أزلية» تُمثِّل ذاكرة تجمع كافة الكينونات والموجودات، وكل استذكار لهذه الـ«الميثات» الـ«أكتيبات» هو استذكار ليوم «ألست بربكم»، وكان الإنسان باستجابته للرسالة يل لهذا المعين الأسطوري الفياض الذي يمثل جذور الإنسان ومصدره في الوقت نفسه.
الحداثة هي نسيان هذه الأركتيبات والميثات والصور النوعية الأزلية؛ مما يجعلها تكافحها، والقرآن بأزليته المستقرة كمفهوم أساس في أطر تلقيه يُشكِّل أركتيبًا وميثًا يصل الإنسان بشهود رسالة «ألست»؛ لذا فالحداثة العربية تكافح فيما تكافح هذه الأزلية المترسخة في المقاربة التقليدية للقرآن، فالحداثة «نسيان النبوات». انظر: الأصنام الذهنية والذاكرة الأزلية، دار الهادي، ط1، 2007، ص25، ص 98.

21 نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة،1995، ص34

22 انظر، نصر أبو زيد وطبيعة القول القرآني، ثانيًا: تأسيس مقولة التاريخية، منشور على موقع تفسير، ضمن سلسلة القراءات الحداثية.

عبد المجيد الشرفي

ومن أجل الإجابة على هذا السؤال سنقارن بين خطاب الإسلام الحداثي المعاصر عبر بعض نماذجه[23] وبين الخطاب السابق في ضوء تلك السمات التي ذكرنا والتي اعتبرها هو حاسمة من أجل إنجاز التحديث وحدد بناءً عليها موقعه ودوره، وسنختار كموضوع رئيس للتحليل الموضوع الأكثر مركزية والكاشف عن حضور أو غياب "التركيب المبدع" المنشود، أي "القراءة الحداثية للإسلام"[24]، الأداة الرئيسة لهذه الانعطافة التي يقوم عليها تحقيق الرهان الرئيس "تحديث الإسلام".

وقد اخترنا لهذا خطاب التونسي عبد المجيد الشرفي (1942)، وخطاب المصري نصر حامد أبو زيد (1943-2010)، لامتحان مدى تجاوزهما للخطابات السابقة في ضوء

23 ينتمي لخطاب الإسلام الحداثي المعاصر، تلك الخطابات التي نشأت في سياق معرفي هو التأسيس الثاني للنهضة، وتموضع نفسها في سياق التحديث كخطابات ذات رهان أساس هو تجاوز عيوب الخطابات السابقة في إنجاز التحديث عبر «تحديث الإسلام» ودراسته وفقا لعدة منهاجية حديثة، فيندرج في هذا الخطاب إلى جانب الشرفي وأبو زيد؛ محمد أركون (1928 - 2010)، ويوسف الصديق (1943 -)، وفضل الرحمن مالك (1919 - 1988).

24 إشكالية علاقة المثقف بالسياسي من أهم هذه الإشكالات التي يطرحها هذا الانتقال في الخطاب من مرحلته الكلاسيكية إلى محاولة "التركيب المبدع" المنشود، إذ ترتبط تماما بإشكال سياسوية التحديث وفوقيته، ونظن أن هذه المسألة أيضًا لم يحدث فيها أي انتقال حقيقي في الخطاب الحداثي المعاصر، فلا زالت علاقة المثقف التنويري بالسلطة وبالعنف كما هي، إلا أن ما تغير هو مفهوم السلطة ذاته وطبيعة السياسي، خصوصًا أننا لا نعيش الآن عصر الدولة التحديثية كما يطلق غليون على أنظمة الستينات، بل نعيش مرحلة المشاريع التحديثية العابرة للدول، هذا يجعل الكيانات السياسية أكثر غموضًا مما يوفر للمثقف القدرة على المراوغة إذ يخضع لسلطة غير مرئية للعموم فيستطيع التبجح علنا بالحديث عن قيم تعارضها هذه الكيانات والتدليس باستقلاليته،

السمات المعتبرة من قِبَلهم أساسية في إنجاز "التركيب المبدع".

3- تحديث الإسلام ما بين خطابي "الإسلام الحداثي/ تحديث الإسلام" الأول والثاني:

ثمة مزيّة خاصة لخطاب الشرفي تجعله ذا أولوية في التحليل، وهي كونه خطاب في "القراءة الحداثية للإسلام" وأن اشتغاله واسع يشمل القرآن ويشمل الشعائر ويشمل القصص، مما يجعله موضعًا مهمًا للتحليل، لكن بما أن التعامل مع القرآن سنعود له مع نصر، فسنركز هنا من خطابه على الشعائر والقصص.

مبدئيًا نحن نستطيعُ أن نَضَعَ خطاب الشرفي كأحد أهمّ هذه الخطابات الطَّامحة للسير في خطوة الانتقالة في التعامل مع "الحداثة" من الأفكار إلى المناهج، وفي التعامل مع "الإسلام" من كونه نظام موازي للحداثة إلى كونه موضوعًا للدرس، وهذا بتطبيق -أو استلهام- المناهج الحداثية على الإسلام بهدف فهمه وتكريس التنوير "علميًا" كما يقول.

هذا التطبيق من الشرفي يتأسَّس على تفريق مفهومي شديد الأهمية في خطابه بين "إسلام الرسالة" و"إسلام التاريخ"، وأهمية هذا التفريق المفهومي في خطاب الشرفي -مع أنه يبدو وكأنَّه تفريقًا شائعًا-هو تَمَيُّزه الدلالي عن الاستخدام الأكثر تداولاً لهذا التفريق، فبينما يشيرُ هذا الزوج المفهومي "إسلام الرسالة"/ "إسلام التاريخ"، غالبًا لمقابلة الإسلام في نصوصه الأصليّة وتجربته الأولى في عصر النبوة بالتجربة التاريخية الإسلامية التي بدأت بعد ختم الوحي، وعيش المسلمين ما يسمّيه الشرفي بـ"الوضعية التأويليّة" -على خلاف في تعيين مساحة وبداية هذه التجربة التاريخية- فإنَّ مفهوم "إسلام التاريخ" عند الشرفي يتَّسع ليشمل الإسلام في مرحلة الوحي نفسها، إذ ثمّة فارق في هذه المرحلة نفسها بين الوحي في سماويّته وبين دخول هذا الوحي في التاريخ، مما يجعل عميلة "المأسسة الاجتماعية" تتّسع لتشمل عددًا مما يُعتَبر غالبًا خارج عن التاريخ، وحتى خارج عن التنظيم الاجتماعي "التشريعات"، وأكثر تعلقًا بـ"البناء الأساس للدين" بتعبيرات السواح؛ مثل العبادات، ومثل تنظيم النص المركزي "القرآن".

على أساس هذا الزوج المفهومي إسلام رسالة/ إسلام تاريخ، وانطلاقًا من دلالته الخاصة هذه والتي تربطه بالزوج الآخر ("العالم القديم" الذي تلبَّس بالإسلام في أثناء دخوله التاريخ، وشكَّل حتى بعض مفاصله المركزية/ "العالم الجديد"، الذي يُمثِّل روح وانطلاقة الإسلام ومقاصده السماوية الخالدة)، ثم وباستخدام عدة منهجية تقوم على

غلاف كتاب الإسلام بين الرسالة والتاريخ

أساس تاريخ الأديان المقارن -تاريخ الأديان الكتابية الثلاثة تحديدًا؛ إذ يُقارن الإسلام في مسيرته بالمسيحية واليهودية- يُقيمُ الشرفي دراسته الحداثية/ العلمية للإسلام.

من هنا فإن «الإسلام بين الرسالة والتاريخ» والذي هو عنوان أهمّ كتابات الشرفي (2001) يصلحُ في الحقيقة كعنوان لخطابه بأكمله، فدراسة الشرفي في كل ما كتب وربما حتى في كل ما أشرف عليه من مشاريع بحثية هي دراسة في دخول الإسلام في التاريخ، أي في انتقال الإسلام من الرسالة السماوية إلى الاعتراك التاريخي، فاشتغال الشرفي هو اشتغال في عملية مأسّسة الإسلام سياسيًّا واجتماعيًّا، والتي لا تختلف وفقًا للشرفي عن قوانين المأسسة التي حكمت تاريخ الأديان الكتابية الأخرى، والتي يُوجزها في ثلاث سيرورات أساسية؛ أولاً: التميز عن الآخرين في الطقوس والزي وآداب الطعام والسلوك، وثانيًا: تحويل أشكال العبادة إلى طقوس مُوحَّدة تتعالى على الاجتهاد الشخصي وعن كلّ مخالفة لأركانها الثابتة، وثالثًا: تحويل الدّين لمؤسَّسة عبر مجموعة من العقائد الملزمة التي مآلها التحجر والجمود[25].

هذا المنظور الذي ينطلقُ منه الشرفي لدراسة الإسلام «دراسة الانتقال نحو المأسسة» هو الذي يُحدِّد طبيعة اشتغال الشرفي كاشتغال على الجانب التاريخي والاجتماعي من هذه المساحات التي يتناولها خطابه، أي هذه الأبعاد المُتعلّقة بفعل المأسسة، لذا ففي كل هذه المساحات من الاهتمام -مهما اتسعت- يظل المنظور الأساس الذي يَحكُم نظرة الشرفي تجاهها هو رصد كيفية الانتقال نحو المأسسة أو الدخول في التاريخ.

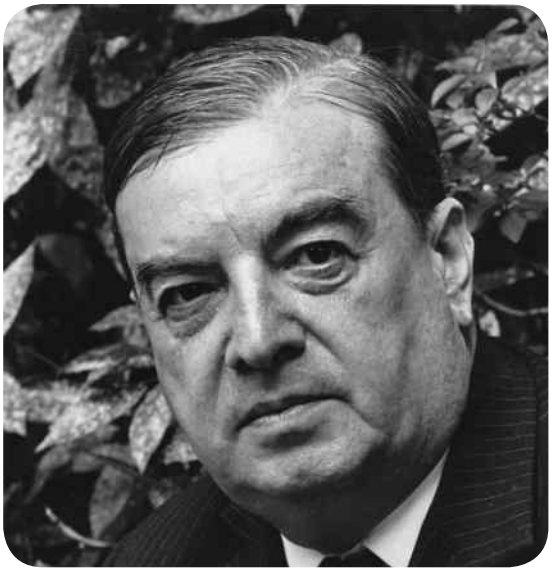
ولا شك فإنَّ العدة المنهجية التي يستخدمها الشرفي والتي تتحرك ما بين "القراءة الاجتماعية" و"التاريخية المقارنة" تتماشى تمامًا مع هذا المنظور الذي ينطلق من خلاله، أي إعطاء أولوية كبيرة للاجتماع والتاريخ في تشكيل الإسلام حتى في مرحلة الوحي وحتى في "بنية الدين الأساس"، إذ انطلاقًا من هذا المنظور تُستخدَم منهجيات اجتماعية ربما لا تهتم بالأبعاد الرمزية للشعائر الإسلامية التي يدرسها الشرفي، مثل الصوم ومثل رمي الجمار في الحج[26]، إذ ما يَشْغَل الشرفي في الصوم مثلًا ليس هو معنى الصوم ولا دلالاته ولا وظائفه الرمزية والشعائرية[27] بل البعد الاجتماعي للصوم المُتعلِّق بعمليتي الضبط والمأسسة، هذا الذي يُسيطر على التفسير حتى يتحوَّل الصوم من فرضه وتوقيته وكيفيته لمجرد نتاج للمأسسة الاجتماعية والحاجة للضبط السياسي والفقهي بخلق سلوك مُنمَّط ومُؤطر[28].

25 الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي، دار الطبيعة، بيروت، ط2، 2008، ص118 - 122

26 الطريف أنَّ مسألة رصد التشابه بين شعيرة في دين ما وشعائر سابقة عليها تاريخيًا أو في تصورات شائعة في محيطها التاريخي -كما يفعل الشرفي في التعامل مع شعائر الحج- لا يُغني الباحث المُتناول لهذه الشعيرة عن البحث في دلالتها في الدين الجديد، باعتبار البحث عن المعنى هو البحث الأهمّ في فهم الظواهر الدينية التي هي ظواهر معنى بالأساس، فكما يقول ميرسيا إلياد إن مؤرخ الأديان حتى لو بدأ مؤرخًا فعليه أن ينتهي ظواهريًا أي باحثًا عن المعنى. بل إنَّ المحدودية الشديدة لهذا الرصد التاريخي في التفسير تجعل رجاء بن سلامة تعتبرُ أنَّ القول بتشابه شعيرة في دين ما مع شعيرة سابقة يعدّ قولًا لا معنى له ولا يشكّل كبير إفادة، إذ إنه يُهمِل بحث (الظاهرة في عناصرها المتفردة ويُهمِل اعتبار التفاعل البنيوي بين المُتأثِّر والمُتأثَّر به)؛ مما يجعل آراء الشرفي ومن منظور منهجيات دراسة الشعائر المعاصرة التي يتغنى بضرورة استخدامها في سياق التحديث وتجاوز التلفيق آراء محدودة القيمة تمامًا. انظر: الموت وطقوسه من خلال صحيحي البخاري ومسلم، رجاء بن سلامة، دار رؤية، القاهرة، ط2، 2009، ص39،28.

27 قراءة مقدمة الشرفي للباب الأول من كتابه «الإسلام بين التاريخ والرسالة» ثم قراءة مضمون الكتاب تكشف عن «تجاور» منهجي شديد الطرافة، ليس بين منهجيات تراثية وأخرى حديثة هذه المرة، بل بين منهجيات تُستدعى بغرض التزيين أو التعالم ربما، ودراسة تتوسَّل منهجيات أخرى شديدة المحدودية التفسيرية وأقل كفاءة حتى في دراسة أديان أقلّ تعقيدًا من الأديان التوحيدية الإبراهيمية.

28 كتب الشرفي عن الصوم دراستين، الأولى منشورة في كتاب لبنات، ص165، مؤرخة بعام 1989، والثانية في كتاب «الإسلام بين الرسالة والتاريخ» صدر عام 2001، والذي تحدّث فيه الشرفي طويلًا عن منهجيات علوم الأديان المعاصرة واستقلال علم الأديان العام عن غيره من العلوم في الباب الأول، (ص12، 13)، ومع هذا فإنَّ الشرفي في هذا الكتاب يستعيد نتائج دراسته السالفة عن الصوم في الباب المسمى «الرسالة في التاريخ» في الفصل الثاني «مأسسة الدين» حين يفصل بين مرونة الطقس في عصر



روجيه كايو

المهم لنا هنا أن هذه المقاربة المنهجية الخاصة للشرفي كاشفة تمامًا عن رهان اشتغاله، إذ إن رهانه هو تخليص الإسلام من هذه السمات «الميثولوجية» التي لا تناسب "العقلانية الحديثة"، والتي تنتمي لـ"العالم القديم"، وبالتالي التي (لا تجد لها صدى في نفوس المعاصرين) كما يُعبِّر مرارًا، وهذا الرهان هو كذلك ما يُفسِّر الانتقائية المنهجية عند الشرفي، فلهذا لا يستخدم الشرفي منجزات علم الأديان العام والمنجزات المعاصرة في دراسة الشعائر والأبنية السردية اللاهوتية-كما تبلورت عند بيتازوني (1883- 1959)، ثم روجيه كايو (1913- 1978)، ثم ميرسيا إلياد (1907- 1986) وغيرهم، والتي يتحدث عنها هو في تقديم أول أبواب كتابه- في مقاربته للإسلام، والتي تؤدِّي لنتائج مُغايرة تمامًا عن نتائج الشرفي لو طُبِّقت[29]، بل يقتصر على المنهجيّات الحداثية التي راجت في أوروبا مع بداية عملية التحديث،

ميرسيا إلياد

والتي دومًا ما تَعتبِرُ (الدين مُتغيِّرة قد يتمُّ تفسيرها على ضوء مُتغيِّرات أخرى -المجتمع، علم النفس، علم الاقتصاد -كما لو أنَّ الأديان لا تتمتع بكيان رمزي خاص بها)[30].

والاقتصار على هذه المقاربات[31] بكلّ معضلاتها المنهجية التي طالما أفاض الكثير من الباحثين في ذكرها، وعلى رأسها انطلاق هذه المقاربات من دراسة مجتمعات خاصة جدًّا يتطابق فيها "المجتمع" و"المقدس" بشكل يصعب تعميمه على كل الأديان[32]، يحيل لكون هدف استحضارها هو الهدف نفسه الذي كان يُؤطِّرها في أثناء رواجها غربًا، وهو وكما يخبرنا جان بول وليم لم يكن فهم الدين في كُليّته وتعدد وتشابك أبعاده بقدر ما كان التساؤل عن مصير الدين/ الوهم/ الطفولة البشرية يُبطِن جوابًا بعدم الحاجة له مع إمكان تنظيم المجتمع بطرق حديثة عقلانية، فنشأة المقاربة الاجتماعية للدين مُرتبطة بمحاولة تنظيم علماني للمجتمع يُهمِّش الدين كخطأ قديم للبشرية أو (عامل لتحقيق اللحمة بين المجتمع في الماضي، له أثره على التضييق على حرية المؤمنين) شكّل لها تحدّيًا (بروز أشكال جديدة للتضامن لا تحتاج للمبررات الدينية)[33] كما يقول الشرفي، فاستمرار هذه المقاربات للدين وللاجتماع[34] في خطاب الشرفي بعد

الرسالة وضبطيته في تاريخ ما بعد الرسالة ولا يقدم لنا أي رؤية عن معنى الطقس أو دلالته كما تقضي علوم الأديان التي أسهب في الحديث عنها في الباب الأول!

29 ثمّة عدد كبير من المداخل والمنهجيات والتركيبات المنهجية التي بلورها علماء الأديان والأنثروبولوجي لمقاربة الشعائر، من أكثر من جهة؛ من جهة علاقتها بالجانب السردي من الدين «الياد»، ومن جهة علاقتها بتأمين انتقال الإنسان في مراحل حياته «فان جنب» ومن جهة تنظيم العلاقة بين العالم المقدس/ المدنس والعادي «كايو»، ومن جهة تجسيدها لتجربة الوعي بالقدسي-الآخر تمامًا «أوتو»، وكلّ مدخل من هذه حين يُطبَّق على الشعائر الإسلامية يُؤدِّي لنتائج مختلفة تمامًا عن نتائج الشرفي، إذ يكشِف علاقة الشعائر بالنظام الإسلامي العقدي والسردي، ويكشِف وظائفها الشعائرية مثل تحيين العوالم القدسية وإعادة تأسيس العالم بخلق العالم الديني، وغيرها من وظائف تُهمِلها مقاربة الشرفي.

30 الأديان في علم الاجتماع، جان بول وليم، ترجمة: بسمة علي بدران، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، 2001، ص11.

31 الطريف أن الشرفي يقول عن هذه المقاربات إنها وبعد ظهور علم الأديان العام لم يعد لها إلا قيمة تاريخية! انظر الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص12

32 الأديان في علم الاجتماع، ص27.

33 الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي، ص196.

34 المقاربة الاجتماعية للدين والتي ينطوي عليها التيار الحداثي،

رمي الجمار في الحج

أن تجاوزها الجميع يكشف رغبة مسبقة في تقليص الدين واختزاله، وإعادة تركيبه ليناسب الأزمنة الحديثة.

ولعلّ هذا يعني بوضوح أن الهدف من اشتغال الشرفي لم يكن "فهم الإسلام" عبر "الحداثة كمنهج" من أجل الوصول إلى "عملية تأليفية حية متجددة بين القيم الدينية ومستحدثات العصر"[35]، بقدر ما كان الهدف إعادة تشكيل الإسلام – وعناصره الأساس كالشعائر والقصص- عبر مناهج مُحدَّدة عرفتها الحداثة في أحد تجلياتها وفي أحد مراحلها، وإنتاج إسلام مُتوائِم مع "التصوّرات والمنجزات الحداثيّة" إذ تقلّ فيه الحمولة القصصية الأسطورية التي تُعارضُ "الأحقية التاريخية" من جهة، وتعارض "العقلانية الحديثة" من جهة أخرى (طقوس الرجم في الحج مثلًا، والتي يربطُها الشرفي بالتصوّرات الميثية لمجتمع الحجاز الضاربة في القدم)[36]، وتقلّ فيه الحمولة الشعائرية والآمرية، التي تعارض كذلك وفقًا له "الحرية الإنسانية" (مثلًا فرض الصيام في شهر مُحدَّد من السنة بدلًا من إعطاء الحريّة بالصوم في أي وقت وبأي كيفية، ضرورة الصلاة في التوقيتات نفسها وبالكيفية نفسها)[37]، وفي المجمل تقلُّ فيه أو تُنتزَع منه تلك السمات التي تنتمي وفقًا للشرفي لـ«العالم القديم» بتعبير يستعيره بتصرف من محمد إقبال[38]، إن الحداثة تحضر في خطاب الشرفي كمجموعة قيم معرفية وقيمية يُصاغ الإسلام وفقها لا كمناهج يُدرس عبرها من أجل "تثبيت علمي" للأفكار ولا كحد يُبحث عن تأليف قيمه مع مستحدثات العصر كما يقول.

ومع كل هذه القيم والأدوات الحديثة للشرفي سواء هذه التي يستخدم أو تلك التي يُزيِّن بها خطابه، فإنه يعود للتراث الإسلامي لاستحضار بعض المساحات التي تُلائِم تمامًا نظرته كما يقول هو، مثلًا استحضار القول بنبوية الصياغة القرآنية باعتباره ملائم لحديثه عن تلبُّس الوحي بالتاريخ[39]، ونحن نتساءل أين غاب العقل النقدي عن التعامل مع هذه الآراء التراثية، وعن أي وصف يمكن أن يُوصَف به هذا الاستخدام لقول تراثي لمجرد توافقه مع مسبقات الخطاب، أو تلك المطابقة ما بين "القيم الحديثة" وبين "العالم الجديد" الذي أراد الإسلام إنشائه من جهة، وما بين القيم التي ترفضها الحداثة وبين قِيم "العالم القديم" الذي يرفضه الإسلام من جهة أخرى المُتكرِّر في خطاب الشرفي والمُتغلغِل في مفاهيمه المركزية، إلا وصف "التلفيق" و"الانتقائية" و"النفعية" الذي قرر الشرفي أنه عيب المحاولات السابقة جميعها؟!

هي أقرب إلى قراءة وظيفية للدين تبحث عن أصل اجتماعي منشئ لبعض مساحات الدين الأساس مثل الشعائر والقصص بل والعقائد، وهو مبحث غير مأمون في ذاته إذ ينطوي على اختزالية شديدة ولا يستطيع إثبات أصلية ما يعده أصلا أو تفوقه على غيره من أصول أخرى مفترضة "نفسية، أنثروبولوجية"، لكن المبحث العلمي الأكثر انضباطًا ربما هو الدراسة الاجتماعية للدين بمعنى دراسة الدين كحقل اجتماعي من سيادات وصراعات قوى ورأسمالات، والتي تبلورت مع فيبر وبورديو، وهذه لا نجد لها أثرا داخل خطاب الإسلام الحداثي!

35 عبد المجيد الشرفي، الإسلام والحداثة، الدار التونسية للنشر، ط2، 1991، ص265

36 نفسه، ص65.

37 نفسه، ص64.

38 نفسه، ص86.

39 نفسه، ص37

كل هذا يعني أن خطاب الشرفي لم يستطع تحقيق هذه الانتقالة المرجوة والتي يُراد لهذا الخطاب تحقيقها؛ "التركيب المبدع" أو "التأليف الحي"، فلا يزال الخطاب طافحًا بـ"الانتقائية" و"النفعية" سواء على مستوى التعامل مع المناهج الغربية أو على مستوى التعامل مع التراث. **لم تتغير إذن الطريقة في مقاربة "الإسلام" ولا "الحداثة"، ولا زالت معادلة النهوض بعيدةً عن أي "تركيب مُبدع"، بل إن المعادلة اختلّت تمامًا إذ فقدت أحد حديها، الذي خضع تمامًا لأفق الحد الآخر، مما يعني أننا انتقلنا –أو بالأحرى تراجعنا– من "التلفيق" و"التجاور" بين نظامين –المعاب على خطاب "التأسيس الثاني" وعلى خطاب الإصلاح– إلى السيطرة التامّة لأحدهما، كأننا فيما قبل مرحلة محاولة "التركيب المبدع"!.**

ننتقل الآن إلى خطاب نصر أبو زيد، والذي يزداد في خطابه دعاوى "القراءة العلمية للقرآن" و"تجاوز التلفيق والإسقاط"، بل إنه خطاب يُصرّ وكما ذكرنا على أن فكرته المركز "تاريخية القرآن" هَي بوابة تجاوز كل هذه الإشكالات للخطاب، مما يجعل خطابه شديد الأهمية، إذ يمكن عبره التساؤل عن تحقيق هذا التجاوز في مركز تأسيس العقل المعرفي العربي أي قراءة القرآن، وفي قدرة هذه الفكرة "تاريخية القرآن" على تأمين هذا التجاوز. وبصورة عامة فإن نصر يقرأ القرآن قراءة تاريخية تنطلق من ربط النص بسياقه التاريخي كأساس لإنتاج المعنى[40]، وتفصيليًا يُوظّف نصر في القراءة الجزئية للقرآن منهجية حديثة الهدف من استحضارها ضبط القراءة وإنتاج قراءة علمية تتجاوز التلفيق والإسقاط، هذه المنهجية هي منهجية الهرمنيوطيقي الأمريكي هيرش.

وفقًا لهذه التقنية فإنَّ (المعنى يُمثِّل المفهوم المباشر لمنطوق النصوص النَّاتج عن تحليل بنيَتِها اللغوية في سياقها الثقافي، ويفترق عن «المغزى» في كونه «ذو طابع تاريخي، أي إنَّه لا يمكن الوصول إليه إلا بالمعرفة الدقيقة لكلّ من السياق اللغوي الداخلي والسياق الثقافي الاجتماعي الخارجي»، أمَّا «المغزى»، (وإن كان لا ينفصل عن المعنى بل يُلامسه وينطلق منه– ذو طابع معاصر، بمعنى أنه محصلة لقراءة عصر غير عصر النص...)، (والمعنى يتمتَّع بقدر ملحوظ من الثبات النسبي، والمغزى ذو طابع متحرك مع تغير آفاق القراءة، وإن كانت علاقته بالمعنى تضبط حركته وترشدها)[41].

وحين يُطبَّقُ نصر هذه التقنية بتفريقها بين «المعنى» و«المغزى» على القرآن، تصبح مغازي النص بهذا المعنى الذي حدَّده لها أداة لتحريك النص إذ أنَّها تستطيع كشف (مقاصد الوحي الفعلية)[42] «كلياته»، وهذه المغازي وبسبب صلتها بـ«المعنى» المرتبط بسياق تشكل النص التاريخي (تلامسه وتنطلق منه)، فإنها تتجاوزُ التلوين والتجاور لتُحقِّق «رهان تجاوز التلفيقية».

لتوضيح تقنية الهرمنيوطيقي الأمريكي وما تؤدِّيه من أدوار داخل خطاب نصر خصوصًا تجاوز التلفيق والإسقاط، يضرب نصر مثالًا تطبيقيًّا بجدل «المعنى» و«المغزى» في آيات الميراث، فيرى أنَّ «معنى» النص القرآني والذي يتبيَّن وفقًا للتحليل اللغوي المباشر، والذي يقضي بتوريث المرأة نصف ما يرثُ الذكر ليس هو نتاج وغاية تأويل النص، فتأويل النص لا يتمّ إلا عبر الوصول لـ«مغزى» النص، هذا «المغزى» المستنبط من مجادلة «المعنى» المُحصَّل لغويًّا بـ«السياق التاريخي لتنزله» لاكتشاف (اتجاه حركته)، والتي تسيرُ تجاه (المساواة) كأحد عناصر العدل –والحرية =نقيضًا للعبودية – كمقصد كلي للقرآن.

فالنص القرآني وفقًا لقراءة نصر يتّجه نحو مساواة المرأة بالرجل في الميراث، فالمساواة تجاه حركته، لكن لأنَّه مُحدَّد بإطار الأعراف الجاهلية غير الممكن مصادمتها، وإنما فحسب خلخلتها، فقد اكتفى بهذه الخطوة وهي توريث المرأة النصف، حتى تتكفَّل القراءة التحريكيّة بعد هذا، و(المُتوسِّلة بأدوات التسييق التاريخي) بكشف «المغزى» من وراء (المعاني التاريخيّة المُحدَّدة)، وإقرار المقصد الذي تُشيرُ إليه حركتها[43].

40 من أجل تفصيل نظرة نصر للتاريخية ومعنى التسييق التاريخي للقرآن وكيف أسس نصر أبو زيد مفهوم تاريخية القرآن، انظر لكاتب هذه السطور، نصر أبو زيد وطبيعة القول القرآني، ثانيًا: تأسيس مقولة التاريخية، المنشور على موقع مركز تفسير للدراسات القرآنية، ضمن سلسلة القراءات الحداثية للقرآن.

41 نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص221.
42 نفسه، ص222.
43 نفسه، ص224.

فالعدل وكجزء منه المساواة بالإضافة لـ«العقل» ولـ«الحرية»، هي مقاصد النص الأصلية التي تُعطيه حضوره في مواجهة الواقع الجاهلي، وتمنحه الحركة والمُتجَه لتغييرات أوسع مع تغير الوقائع التاريخية، وهي مقاصد شديدة الاتصال بمعاني النص، مما يجعلها بعيدة عن أي تلفيق.

لتوضيح فكرة نصر أكثر نذكرُ مثالًا آخر يتعلَّقُ التصوّرات العقدية هذه المرة لا التشريعات، وهو قراءة نصر لـ«العقلانية» كمقصد قرآني، وكيف أن «العقلانية» كمقصد للنص تتجلى في آيات الشياطين والجن والحسد.

فيرى نصر أنَّ ذكر القرآن للجنِّ والشياطين، لا يعني إقرار القرآن بوجودها، فذكرُ القرآن لهذه «الكائنات الأرواحية» التي تُمثِّل جزءًا من تصورات الجاهليين الأنطولوجية واللغوية، تم عبر تحويرات دلالية «تحجيم القدرة والأنسنة» تهدف في النهاية إلى التخلص من التصوّرات الأسطورية؛ بتعبيره: تهدفُ إلى (نقل الثقافة من مرحلة الأسطورة لبوابات العقل)[44]، (فنقل الثقافة من مرحلة الأسطورة) يصبح هو مغزى النص المُحدِّد لمقصد الوحي واتجاهه أي «العقلانية»، «العقلانية» -بهذا المعنى المُحدَّد كمضاد للأسطورة كخرافة-، هي مقصد النص الذي يُعطيه الحضور أمام التصوّرات الجاهلية، إذ يعمل على تحوير هذه التصورات لا مُضادتها مباشرة، ليَدَعَ للقراءة التحريكية للنصِّ المُتوسِّلة بالتسييق التاريخي كأداة رئيسة مهمّة كشف «المغزى» من وراء هذه التحويرات وكشف اتجاهها و«مقصدها» نحو نزع الخرافة.

بهذه التقنية التي تنطلق من «التسييق التاريخي» للنصِّ من أجل التفريق بين «معانيه» و«مغازيه»، يرى نصر أنَّه استطاع تحريك النص باكتشاف «كلياته» التي تمنحه وقائعية وحضور وحركة، وكذلك استطاع تجاوز التلفيق والتلوين؛ إذ تمَّ اكتشاف هذه الكليات- المقاصد عبر اكتشاف حركة «مغازي» النص ذات الصلة بـ«المعاني» التاريخية المُحصَّلة بالقراءة اللغوية، بمعنى أن الفكر العربي بمثل هذه التقنيات يستطيع دمج القيم الحديثة في الإسلام دمجًا مبدعًا[45] بعيدًا عن أي تلفيق. لكن هل بالفعل تم تجاوز التلفيقية بهذا الشكل؟ لو تأمَّلنا صنيع نصر سنجد أننا أمام الاشتغال النهضوي والحداثي الكلاسيكي نفسه، فإذا كانت «العقلانية» في «تلفيقية» النهضة ومقارناتها ومقارباتها مساوية لحديث القرآن عن العقل والتدبُّر، وكان حديث القرآن عن الشياطين «كمفهوم توحيدي» حديثًا عن القوى النفسية «كمفهوم علمي حديث» كما نجد في كتابات عبده[46] -«مركز النواة الأرثوذكسية» المُنتقَدَة والتي تحضر للدلالة على انفصال الخطاب المعاصر عنها-، فإن الأمر لم يتغير مع نصر أبو زيد، كل ما في الأمر أنه تأخَّر لخطوة وألبس رداءً علميًّا، فمع نصر لم تَعُدْ هذه «العقلانية» بمعناها الحديث المُحدَّد كمقابل للأسطورة -كخرافة- «معنىً» مباشرًا للنص يطفو على سطحه بل أصبحت هذه العقلانية «مغزىً»، مقصدًا للوحي، قولًا إلهيًّا مُخبئًا في طيَّات النص وعلى التاريخاني العصري «استخراجه»[47] عبر اختراق «المعنى» المرتبط بالسياق اللغوي للتنزيل. يكمن التلفيق والإسقاط هنا في أن اعتبار «العقلانية» مقصد قرآني، يتجاهل المعيار الذي وضعه نصر نفسه لكشف مقاصد الوحي بصورة تخلو من التلفيق، وهي كون المغازي المحدِّدة للمقصد تحمل صلة بالمعاني التاريخية «تلابسها وتنطلق منها» كضمان لعدم الإسقاط، نقول إنه يتجاهل هذا المعيار الذي وضعه هو نفسه إذ إنه لا يوجد أية علاقة بين «أنسنة الجن وتحجيم قدرتها وتجاوز التصورات القرشية عن الجن والشياطين وقدرتهم على التصريف والتسمع» وبين «العقلانية الحديثة كرفض للأسطورة كخرافة»، ومن المفارقة أننا نستطيع الاستدلال على هذا بما كتب نصر نفسه في «مفهوم النص»، إذ اعتبر هناك أن التحوير الدلالي في نصوص الجن وتحجيم قدرتها على التسمع «كمعنى للنص» مرتبط بإنهاء الكهانة وإضفاء الشرعية على مفهوم «الوحي» التوحيدي[48] «كمغزى»، ونحن نستطيع اعتبار أن هذا «المغزى» قريب بالفعل من «المعنى»، أما القفزة التي قام بها نصر في «نقد الخطاب الديني» ليجعل هذا «المغزى» «متجهًا» لإقرار تصورات شديدة الخصوصية عن العقل وعن ماهيته لم تظهر إلا في القرن السابع عشر فهو أمر يصعب للغاية إقراره[49]، مما

44 نفسه، ص213.

45 «صوت من المنفى»، نصر حامد، إستر نيلسون، ترجمة: نهى هندي، الكتب خان، القاهرة، ط1، 2015، ص35

46 انظر: تفسير المنار، دار المنار، القاهرة، ط2، 1947 الجزء الأول، ص267-270.

47 كما وضحنا في مواضع سابقة، فإن فكرة «الاستخراج» المسيطرة هنا، تعود بتأويلية نصر للتعامل مع المعنى القرآني باعتباره معنى قائم بعلم الله قائل النص يحتاج فقط لـ«استخراج»، وما يعنيه هذا من عودة خطاب نصر لاعتبار استحضار القائل أمرا أساسيا في التأويل وهو ما اعتبره نصر مسبقا مدخل القراءة غير العلمية للقرآن، مما يعني أن فكرة كهذه تكشف تراجعا في الخطاب وسيطرة «التجاور» عليه! لتفصيل حول هذا، انظر للكاتب، نصر أبوزيد وطبيعة القول القرآني، ثانيًا: تأسيس مقولة التاريخية.

48 نصر أبو زيد، مفهوم النص، ص40

49 كأن نصر يتعامل هنا مع العقلانية كقيمة كونية في حين أنها بمعناها المحدد وخصوصا في صلتها بالأسطورة واعتبارها خرافة فهي ظرفية حتى في تاريخ التنوير الغربي نفسه إذ لم توجد بهذا الشكل إلا في التنويرين الراديكالي "والذي يرفض الإيمان بالقوى الغيبية والسحرية والأروح اللاجسمية" والمعتدل "القائم على هزيمة الخرافة والجهل." في حين يختلف الأمر في "التنوير المضاد" الذي يؤكد ضرورة الخبرة والمخيلة الشعرية في مواجهة بربرية العقل

سلسلة العبقريات للعقاد

يعني أننا هنا أمام انتقال للتلفيق من سطح النص إلى باطنه، أمام «تلفيقية مُضاعَفَة» إن صح التعبير.

إن نصر لم يقم بما هو مفترض من خطاب يعلن أن رهانه إنقاذ النص من الإسقاط، إذ لم نجد في اشتغاله محاولة لاستخراج كليات النص الخاصة، بل تم استلهام مفاهيم خطاب التنوير العربي نفسها وإسقاطها على النص من خارجه لتعطيه حركيةً وحضورًا، مما يعني أننا أمام «طلاء» أو «تلوين» للتلفيقية القديمة المُفترَضَة والمُنتقَدَة لا أمام تجاوز لها نحو «قراءة علمية» كما يُكرِّر نصر كثيرًا[50]. مما يعني أن الإسلام هنا سواء عند نصر أو عند الشرفي، لم يحضر كموضوع للفهم لاستكشاف قيمه الخاصة عبر استلهام الحداثة منهجًا بل موضوعًا للإسقاط بإمكانه أن يُوفر شرعنة لقيم مسبقة وجاهزة، لم يحضر كحد يتركب مع الحداثة لتحقيق «التركيب المبدع» و«التأليف الحي» المُفترَض بل كموضع للسطو عليه بكل عنف رمزي ممكن، سواء بإعادة تشكيله والحذف منه على مقاس القيم الحديثة أو بتجاهل «وقائعيته» «ونظام معناه» كصفحة بالإمكان أن يُقرأ فوقها أي شيء!

كذلك لم يكن حضور الحداثة –الطرف الآخر للتركيب المُبدِع المنشود– في هذا الخطاب بالأفضل حالًا، إذ نستطيع القول إن نمط مقاربتها قد تراجع عمّا كان في الخطابات السابقة، فرغم زيادة الدراسات حول الحداثة شرقًا وغربًا، وتزايد القراءات لها وتنوعها، لم ينتقل الخطاب الحداثي لإدراك هذه التنوعات الكامنة فيها، ولا انتقل لتحليل أكثر دِقّةً وبعدًا عن الدعاية لمقولاتها، بل نستطيع القول إن هذا الخطاب وحين حوَّل الحداثة وكما يقول لـ«أداة منهجية» للتحليل باعتبار أن الحداثة أصلًا واقعة معرفية ومنهجية، فإنه ليس فقط قد غفل عن تحليل أكثر دِقَّة لما هو علة الحداثة وما هو معلولها، بل إنه برفعه الحداثة من كونها موضوعًا للفكر يتم التفكير فيها، إلى كونها أداة يتم التفكير بها، قد أغلق الباب أمام أي تحليل دقيق لتاريخ الحداثة أو امتحان حقيقي لمقولاتها الأساس – فضلاً عن تحول هذه الأداة على يده من أداة للاكتشاف إلى أداة للتزيين مما يمعن في «تحنيط الحداثة» في العقل العربي–. و لعل هذا يعني أن خطاب الإسلام الحداثي الذي يدَّعي إنجاز «تركيب مُبدِع» و«تأليف حي» بين الإسلام والحداثة قد تحوّل –للمفارقة– إلى «عائق معرفي» بتعبير الجابري[51] عن إدراك وفهم «الإسلام» أو «الحداثة»!

4- خطاب الإسلام الحداثي المعاصر والوعي التاريخي

الطريف، أن هذا الخطاب لم يفشل فقط في تجاوز السمات التي انتقدها في الخطابات السابقة أو أنه تراجع لما وراءها أحيانا، بل إنه وكما نستطيع أن نلمح فهو كذلك يحمل السمة الأعمق التي اعتبرها مركز خلافه مع الخطابات السابقة وموضع انفصاله عن عناصر «نواته الأرثوذكسية»، وهي سمة «غياب الوعي التاريخي»! وهذا يتضح تمامًا –وللمفارقة– في تحليل هذا الخطاب وتقييمه وانتقاده للخطابات السابقة عليه، أي في بنائه الخاص الذي وصفنا لـ«نواته الأرثوذكسية».

فالواضح أن هذا الخطاب يقرأ الخطابات السابقة عليه قراءة بنيوية لا تاريخية، تُغيِّب تماما أي وعي تاريخي، إذ يلجأ في تفسير إخفاقها وعودتها إلى المجاوَرة إلى القول بسيطرة سمة «التفكير بالأصل» المعرفية عليها[52]، وهذا يُفوِّت إدراك الاسباب التاريخية لهذه «العودة أو «المجاورَة»، ونحن نستطيع الوقوف على كثير من هذه المحاولات للتحليل التاريخي لخطابات هذه الفترة وتمرحلاتها، ربما من أهمها تحليل الأنصاري في «الفكر العربي وصراع الأضداد» للوضعية الأيديولوجية التي شهدت تغييرًا في هذه الفترة لأسباب كثيرة سياسية وأخرى تتعلق بالصلة بالغرب أجبرت كثير من الخطابات على التقليل من أهمية البعد العقلاني في التحليل ومع تزامن هذا مع ظهور نزعات رومانسية أطرت وواكبت صعود التيارات القومية العربية

ويطمح لتأسيس العقلانية على اللاعقلانية، انظر صالح مصباح، مباحث في التنوير موجودًا ومنشودًا، الفصل الأول "القول في تاريخية التنوير الأوروبي الحديث وتعدده".

50 من الممكن تبين الفارق بين عمل نصر للبحث عن كليات القرآن بعمل فضل الرحمن مالك مثلا لتبين الفارق بين محاولة اسقاط كليات ما على القرآن وبين محاولة استخراج هذه الكليات من القرآن نجحت هذه المحاولة أو لا، للتوسع حول هذا، انظر للكاتب، فضل الرحمن مالك، القرآن والحداثة والتأويلية الناجزة، المنشور على موقع تفسير، ضمن سلسلة القراءات الحداثية.

51 استخدم الجابري هذا المفهوم في سياق تحليله لقضية صرف معنى «النبي الأمي» في القرآن إلى «عدم معرفة القراءة والكتابة»، انظر، محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، الجزء الأول، في التعريف بالقرآن، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2006، ص94 - 98

52 انظر: ثورات العرب خطاب التأسيس، علي مبروك، ص46

نجيب محفوظ وتوفيق الحكيم

فقد انتهى الأمر في الأخير لسيطرة الغلالة الرومانسية على مقاربة المواضيع الدينية[53]، وهذه الفترة هي فترة «حياة محمد» هيكل، و«على هامش السيرة» العميد، و«عبقريات» العقاد، و«بطولات» الشرقاوي، ونحن نستطيع أن نضيف لهذا التحليل ما تحدث عنه البعض عن تراجع في تقدير الحضارة الغربية عن الكثير من المفكرين العرب بسبب أسباب تاريخية صرفة تتعلق بالحروب وبالقنبلة الذرية وغيرها من أسباب أدت للتراجع ولو قليلاً عن الثقة في هذه الحضارة الغربية وقيمها[54]، وهو التراجع الذي شهدته خطابات رئيسية مثل خطاب توفيق الحكيم ونجيب محفوظ وزكي نجيب، كذلك الميل للتفكير في البحث في إطار تحليل حضاري عن حضارة متوازنة بين العقل والروح كما نستطيع الرؤية في كثير من عناوين كتابات هذه الفترة، خصوصًا عند الحكيم وزكي نجيب محمود[55]، كذلك من الممكن أن نضيف لهذا ما شعر به هؤلاء المفكرين أنفسهم من قصور المناهج التي يستخدمونها في أن تستطيع مقاربة الظاهرة الدينية حتمت عليهم تضييق نطاق استخدامها.

هذه الأسباب جميعها والتي لها كفاءة ليست بالقلية في تفسير التجاورات التي تَمّت لخطابات «التأسيس الثاني» تكشف عن شيء مهم ومحوري، وهو غياب «الوعي التاريخي» عن خطاب أقام كل انتقاداته للخطابات السابقة على تغييبها لهذا الوعي، غيابًا يتجلى في كل تفاصيله، حتى في بنائه لموقعه الخاص ودوره المفترض في مسيرة التحديث وتوزيعه لعناصر نواته وخلق أنويته الفرعية وفقا لهذه السمة بالذات! لكن الأمر الأهم هاهنا هو أن «الإسلام الحداثي» والذي يقف خارج «الإسلام» فلا يحاول فهمه بل فقط اختزاله وإعادة تركيبه، وخارج «الحداثة» فلا يحاول استيعاب تنوعها بل يقتصر على عموميات أفكارها ومجمله، والذي لم يستطع تجاوز إخفاق سابقيه فيُحقِّق «التركيب المُبدع» و«التأليف

غلاف كتاب حياة محمد

53 الفكر العربي وصراع الأضداد، محمد جابر الأنصاري، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 1999، ص509

54 ناجي نجيب، توفيق الحكيم وأسطورة الحضارة، دار الهلال، ص36

55 للحكيم في هذا كتاب التعادلية، والتعادلية في الإسلام، وانظر كذلك، زكي نجيب محمود، قصة عقل، عقل ووجدان معًا، ص130

الحي»، بل ربما رجع لخطوات للوراء في فهمه لـ«الحداثة» ولـ «الإسلام» وتحوَّل لـ«عائق معرفي» عن فهمهما على ما وصفنا، غير قادر على أن يلجهما عاجلًا أو آجلًا، إذ إن واقع دراستهما، وكذا الواقع الذي نعيش وطريقة تمثُّله لهما قد تجاوزت تمامًا تحليلات هذا الخطاب، وهذا هو موضوع الجزء الثاني من هذا المقال.

لكن قبل هذا الانتقال للجزء الثاني، نود أن نتساءل ولو تساؤلًا عَجِلًا عن مفهوم «التركيب المُبدِع» ذاته، هل بالفعل ما تم وصفه سواء تم إنجازه أم لا وسواء أكان بوَّابة لفهم الإسلام والحداثة أو عائق معرفي دون ذلك، هو بالفعل تركيب مبدِع؟ هل تحويل الحداثة لأداة وأفق يتركَّب على أساسهما الإسلام هو «تركيب مُبدِع»؟ ألا يفترض التركيب المُبدِع أصلًا وجود الطرفين في وضعية حوار تفترض التساوي، وتستحضر قيم الإنصات فتفترض وجود ما يوجد عند الإسلام يريد أن يقوله في مواجهة العالم الحديث[56] تمامًا كما يُراد من الإسلام أن ينصت لما يقوله هذا العالم؟ إن غياب مثل هذه الوضعية الحوارية يقطع الطريق على الحديث عن أي «تركيب مُبدِع» أو «تأليف حي»، ويحوِّل العلاقة بين الطرفين لعلاقة أحادية تفتقد أصلًا أي دلالة لمفهوم العلاقة!

ثانيًا: «الإسلام» و«الحداثة»، في الواقع:

1-«العابرية»، أو في تشخيص «اللحظة الحالية»

«ما الذي يستطيع أن يُقدِّمه «الإسلام الحداثي» في السياق الحالي؟»، فنحن نحتاج لتشخيص «اللحظة الحالية»، وربما يستطيع مفهوم «العابرية» وهو الذي نستثمر في بنائه مفهوم فرويد عن «الجمهور العابر»، ومفهوم فان جنب عن «العتبة» كأحد مراحل طقس العبور مستفيدين من تطويرات تيرنر له واستخدامات أرمبرست له في «حاوي الثوة المصرية»[57] أن

غلاف كتاب حاوي الثورة المصرية

سيكولوجيته سابقًا، فقد تقبل فرويد التقسيم الذي أورده دوجال للجماهير إذ أضاف وجود «جماهير منظمة» إلى جانب «الجماهير العابرة» فضلا عن دراسته هو لـ«الجماهير الاصطناعية الأعلى تنظيما»، وقصر فرويد جماهير الثورات ذات السلوك الذي وصف لوبون ودوجال على «الجماهير العابرة» بصورة أساسية، وعابرية هذه الجماهير تحيل إلى عدم تنظيمهم وبالتالي عدم خضوعهم إلى أي أنساق تنظيمية توجه سلوكهم، وعدم وجود نماذج مسبقة يمكن تأطير أفعالهم فيها، ونحن نستطيع أن نتتبع تحليل فرويد وقبله لوبون لنجد أن هذه التصرفات هي غالبًا تصرفات تقلب الأوضاع القائمة، وهو ما يحيل إلى مفهوم فان جنب عن «العتبة» باعتبارها مرحلة من مراحل طقس العبور في الأديان وفقا لتطوير تيرنر واستخدام أرمبرست لها، كمرحلة يتم فيها انتهاك العالم وقلبه والتشكيك المرحلي في بناه الاجتماعية والسياسية والدينية، تمهيدا لإعادة بنائه مرة أخرى.

ونحن نستخدم وصف «العابرية» لوصف الحالة الحالية التي نحياها، وهو استخدام ربما يتقارب مع استخدام أرمبرست له في تحليله في «حاوي الثورة المصرية» وتطويره لاشتغال تيرنر على هذا المفهوم، لكن الفارق هو أننا نتعامل مع هذا الوصف لا كوصف لمرحلة الثورة أو على إنه نتاج لحالة الثورة، بل على أن لحظة الثورة هي أحد تجسيداته، وأنها اللحظة التي كشفت «العابرية الشديدة» التي ينطوي عليها العالم العربي، والهشاشة الشديدة لأنظمته السياسية والعقائدية والفنية والأخلاقية لا اللحظة التي خلقتها. وما يجعل لحظة الثورة هي لحظة «عابرية» هو أنها تقوم أصلًا على وجود «الجمهور العابر» بمعنى عابريته سياسيا واجتماعيا ودينيا وجماليًا، وقيامها على وجود هذا الجمهور يعني أن حالة العابرية قائمة فيما قبل الثورات، وأن الثورات تشهد تجسيدها وتكثيفها لا نشأتها. وهنا نقطة نود الإشارة إليها كذلك تتعلق باستخدامنا لمفهوم «السرديات الكبرى» وانهيارها إذ ينطوي استخدامنا على مخالفة لفرنسوا ليوتار الذي يعتبر أن الثورات لا تحدث إلا في عصر السرديات الكبرى التي تعطي أملًا في الغد، نتفق مبدئيًا مع هذا، لكن ما يجعل سياقنا الحالي مختلفًا، هو أن الواقع العربي يشهد تمسكًا ولو صوريًا بهذه السرديات ويرفض الحديث عن انهيارها، هذا مع انهيارها بالفعل ومع كثرة «الجمهور العابر» الذي لا يحملها، هذا ذاته الذي يدفع «الجمهور العابر» للاصطدام بهذه السرديات الذي يراها غير موجودة، ليكسر تراتبية الواقع المفترضة ويفترض حالة «تساوي» تعلن سردياته الصغرى الخاصة.

56 في قضية المناهج تحديدًا، ثمة نقطة هنا تحتاج للتأمل، وهي الفارق بين وصف نصر أبو زيد لاستخدام العميد لمنهجية تراثية بجوار منهجية حديثة باعتباره تلفيقا، وبين دعوات بعض الباحثين المعاصرين للانفتاح المنهجي على المناهج غير الغربية، تمهيدا لـ«التركيب» بينها وبين المناهج الغربية فيما يفيد دراسات القرآن، وهي الدعوة التي بدأها بالأساس اندرو ريبين المستشرق الكندي، الأمر يحتاج للتأمل والتساؤل، هل يقتضي التركيب المبدع استخدام المناهج الغربية في فهم الإسلام كما يدعو نصر، ولوم كل خطاب يستخدم منهجية تراثية، أم يقتضي بالأحرى إخضاع الاثنين للبحث والدراسة والاستفادة من التركيب بينهما كما يدعو ريبين؟! لتوسع حول فكرة ريبين وما تعد به وعلاقتها بالبناء المعرفي الاستشراقي، انظر، تفكيك الاستعمار في الدراسات القرآنية، جوزيف لمبارد، ترجمة حسام صبري، منشورة على قسم الترجمات، على موقع تفسير.

57 استخدم فرويد وصف «الجمهور العابر» ليصف به جمهور الثورات والذي كان جوستاف لوبون ومارك دوجال قد وصفوا

يفيدنا في تشخيص اللحظة الحالية للواقع وللفكر العربي، فـ«اللحظة الحالية» –ونقصد بـ«الحالية» ما يتجاوز تاريخ «المدة القصيرة» إلى تاريخ «المدة المتوسطة» وفقا لاستخدامات بروديل، مما يجعل اللحظة التي نتحدث عنها أوسع من لحظة الثورة التي يتحدث عنها أرمبرست في دراسته المذكورة –هي لحظة من «العابرية»، ونعني بهذا تحديدًا ما يتجاوز حديث أرمبرست عن «الفراغ السوسيو-سياسي» إلى فراغ أعمق يطال كل المساحات ولا يتوقف على السياسة والاجتماع، فهذه اللحظة تشهد «تعرُّض السرديات الكبرى للاهتزاز الشديد في الوعي وفي الواقع، وانحلال النقاط المرجعية، وغياب الهموم القصوى، وتَصدُّع كل المعايير الاجتماعية والأخلاقية والجمالية التي تُؤطِّر الفكر والعمل» . ولعل هذا يظهر في كل المساحات، فقد تعرَّضت القيم الجمالية والأخلاقية والاجتماعية لاهتزاز شديد برز في التشكيك في مدرى قدرتها على الاستمرار، والوقوف خارجها باعتبارها غير صالحة، وطرح أنماط دينية واجتماعية وجمالية جديدة لا تستند إليها كنقاط مرجعية تنبع منها المعايير اللازمة، بل تقف خارجها وتدعو لقلب التراتبيات السائدة التي تعطي هذه المرجعيات سلطة، مفترضة التساوي معها بل مفترضة تدنيتها أحيانًا، مثلًا ظهور العديد من أنماط التدين «الإلحاد- اللا أدرية- الربوبية» كأنماط تقف خارج التعامل المستقر مع الدين وتقدِّم نفسها في «وضعية تساوي» معه[58] بل تفوُّق، كذلك ظهور بعض الأنماط الفنية الجديدة تتحدى المعايير المُتداولة أو تتجاهلها «المهرجانات- أغاني الأندر جراوند»، الأمر ذاته في ظهور أنماط متنوعة لتنظيم العلاقات الجنسية تباين تمامًا المستقر اجتماعيًّا وتحاول الدفع باقتناص شرعية مساوية لهذا المستقر.

كذلك فإن هذه المعايير والنقاط المرجعية حين تحضر في فضاء «العابرية» تحضر كـ«أشباح» لا تستطيع تغطية حالة العابرية التي اخترقتها، على سبيل المثال فاستحضار الحديث عن «معايير الفن الرفيع» لمواجهة الأشكال الغنائية الجديدة، أو الحديث عن معايير اجتماعية راسخة يراد لها ضبط حالية «العابرية» الحاصلة والدفع بالخروج من هذه الوضعية، يبدو وكأنه إخراج لجثث الموتى كي تلقي خطبة في ساحة خالية، إذ يقف الجميع خارج تلك المعايير «أرض المَوَات»، هذه الوضعية وما تفترضه من «تساوي» و«قلب» كما يقول تيرنر لا يمكن لها أن تنضبط بما خضع وضعه هو بالذات لـ«القلب» و«التدنية». لا نريد هاهنا الإطالة في توضيح أبعاد هذه اللحظة في مختلف المساحات –فربما نقوم بهذا في مقالات لاحقة-، فما يهمنا هنا هو أنه في سياق هذه «اللحظة الحالية» «العابرية»، تعرّض «الإسلام» و«الحداثة»، الحدين الأساسين لمعضلة النهوض، للاهتزاز الشديد كنقاط مرجعية وهموم قصوى، إذ لم يَعُدْ الإسلام بحكم السياق الحالي له وللواقع مرجعية الأفراد و«همّهم الأقصى» أو الأساس الأعمق لأنماط تذوُّتهم، ونحن نشهد هذا بوضوح في وجود مرجعيات أخرى غير دينية تزاحم الإسلام وتفرض «وضعية التساوي» معه والتفوَّق عليه عبر قلب التراتبيات المستقرة، أو بوجود مرجعيات جمالية وقيمية غير مستمدة بالضرورة من الدين تزاحمه في بعض المساحات وتقلصه إلى مساحة الاهتمام الفردي، أو حتى في تَفتُّت الإسلام ذاته لعدد من الخطابات التي لا تبدو كتمثلات للإسلام تنمو فوق أرضيته بقدر ما تبدو كاستخدام لبعض أجزاءه المعاد تكييفها في ضوء احتياجات عصرية، أو تَفتُّت فكرة «المرجعية الأقصى» ذاتها والميل لحياة يغيب فيها الاهتمام بالأسئلة الكبرى، أو تحويل «موضوع الإيمان» من السرديات الدينية والفلسفية الكبرى إلى السرديات شديدة الصغر.

كذلك في المقابل لم يَعُدْ بإمكان «الحداثة الغربية» أن تُقدِّم هي هذا الإطار المرجعي الذي يستطيع تقديم إجابات على الأسئلة الكبرى أو تفسير للواقع أو يوتوبيا للغد، إذ لم يعد فكرها ينطوي على تلك التأكيدات والأنساق الشاملة والسرديات الكبرى التي حَظِي به رواد النهضة الأوائل وإلى خمسينيات وستينيات القرن الماضي، فلم تعد تملك ما يُمكن استعارته إذ يصبح مرجعيةً للفكر وللروح، أو أساسًا للتفسير وللحلم، أو بتعبير خالد زيادة في حديثه عن لحظة الثورات العربية «إحدى قمم حالة العابرية بكشفها انهيار السرديات الكبرى جميعها[59]»، لم يعد لأوروبا ما تقدمه للعرب! –كي تتجاوز به هذه العابرية وهذا التحطم الشديد للمرجعيات والأنساق- في سياق كهذا يمكن أن نستعير للتعبير عن أهم سمات عابريته هذا المفهوم لشايجان «أفول الآلهة»[60]، ما الذي يمكن أن يُقدِّمه «التركيب المُبدِع» المفترض؟!

راجع، سيجموند فرويد، علم نفس الجماهير، ترجمة: جورج طرابيشي، الطبيعة، بيروت، ط1، 2006، وحاوي الثورة المصرية، دراسة أنثروبولوجية لظاهرة توفيق عكاشة، والتر أرمبرست، ترجمة: طارق عثمان، نماء، بيروت، ط1، 2015.

58 نقصد هنا ظهورها في وضعية التساوي، لا ظهورها فحسب، فهذه التباينات موجودة في كل المجتمعات في كل الأوقات، لكن ما يميز حضورها في حالة «العابرية» أنها تكون متسمة بفرض التساوي أو بقلب العلاقة مع الأنماط الدينية المستقرة في التراتبيات الراسخة.

59 لخالد زيادة كتاب بهذا العنوان «لم يعد لأوروبا ما تقدمه للعرب!» ويتناول فيه سياق الثورات العربية ويقارنها بالحركات الفكرية السابقة عليها في التاريخ العربي ليوضح اختلاف السياق الحالي عن السابق وعدم توفر أي سرديات غربية معاصرة تستطيع تقديم إفادة للعرب المعاصرين، الدار المصرية اللبنانية، ط1، 2015، وقد طبع بعدها في الهيئة العامة المصرية للكتاب.

60 داريوش شايجان، ما الثورة الدينية؟ الساقي، بيروت، ط1، 2004، ص175.

إن هذا «التركيب المُبدِع» –والذي لم يحدث– يَفترض أصلًا وجود طرفي التركيب كنقاط مرجعية وكمصدر للقيم وكهموم قصوى، وَيفترض حاجاتها إلى التركيب، في حين أننا ننظر فلا نرى سوى أفوَلها، وتعرضها للقلب والتدنية والتفتيت، ولا يمكن أن يتمّ تجاوز هذا الواقع عبر أي تركيب كان، فيستحيل وجود «تأليف حي» بين جثث الموتى، لذا فربما يقوم الحل في البحث عما يُعبِّر عنه شايجان بـ«تلك الآلهة التي لم تُولَدْ بعد»، أي محاولة إنتاج «تأويلية خلاقة منفتحة على عوالم الإمكان»[61] للتقاليد الدينية الكبرى –بالنسبة لنا الإسلام والمسيحية– وللحداثة كأحد أهم الانعطافات البشرية، تستطيع أن تبني في «العوالم التي يخلقونها» سردية تكون أفقًا للواقع الحالي روحيًّا وقيميًّا وجماليًّا واجتماعيًّا، فتستطيع أن تنقذ عابرية اللحظة الحالية دون أن تنكرها ودون أن تدَّعِي كون «بقايا جثث الموتى» قادرة على نفخ روح الخلق فيها.

2 – صعوبة الانتقالة المفترضة

ونحن وحين نتحدث عن هذا الانتقالة في مقاربة «الحداثة» و«الإسلام» فإننا لا شك نعلم حقيقة أن حدوثها ليس بالأمر البسيط، وهذا لأكثر من سبب، أولها هو غلبة الميل إلى عدم الاعتراف أصلًا بهذه الواقعة التي وصفنا، وهي واقعة الفراغ والاهتزاز والقلب والتسوية أي «العابرية»، أو محاولة قصرها على الواقع السياسي أو الاجتماعي الخارجي فحسب رغبة في إخفاء شمولها لكل المساحات، والمحاولة الحثيثة لإخفاء هذه الهوة التي فغرت فاها رغمًا عن الجميع لتبتلع كل شيء، عبر الاستنجاد بأي مفاهيم ثابتة من أي مكان/ متحف كان من أجل التعمية على هذه الواقعة، ولا شك فهذه المفاهيم حين تحضر للتعمية، تحضر بشكل مضحك وكاريكاتوري يدعو للرثاء ولا يوضح إلا اتساع هذه الهوة[62]. وثانيها ما يترتب على مواجهة هذه الهوة من «دوار الحرية» كما يسميه كيركجارد والمتصل تمامًا بمفهوم «العدم» وما يستتبعه من ضرورة أن يحمل الجميع مهمتهم التاريخية –فوق المأساوية[63]– بمواجهة هذه الهوة وعدمها ومحاولة الخلق والبناء والتأسيس فوقها دون وجود أي خيارات جاهزة أو أي نماذج مسبقة مُعِينَة!

وأخيرًا وربما هو الأهم –وهو الأهم لأن كثيرًا ما يكون المثقف هو العائق– هو أن هذا الانتقال يتطلب على المستوى المعرفي، أن يتم تغيير التصورات الأساسية المُترسِّخة في الإطار المنهجي العام للمقاربة المعاصرة للإسلام وللحداثة، والتي عبرها يتمّ مقاربة الإسلام كنص، والحداثة كفكر متماسك ومنتظم[64]، لتنحصر معادلات النهوض في استنطاق هذا النص بما يقوله هذا الفكر المنتظم أو ما يرفضه أو إعادة تركيب أحدهما كي يناسب الآخر، والانتقال بدلًا من هذا لطريق جديد إذ يتم مقاربة الإسلام فيه كدين يُمثِّل فعالية رمزية يتأسَّس في قلب «العالم الذي يخلقه» كلُ عالم اجتماعي وأخلاقي وجمالي ممكن، بما يستتبع هذا من تغيير في سؤال ما الدين وما ماهيته وما حدوده وما مآله؟ ومن تغيير في المناهج المستخدمة لمقاربته، ومن تغيير في طريقة استخدام هذه المناهج، كما يتم استحضار التنوع التي تنطوي عليه الحداثة؛ «تنوير معتدل» «تنوير راديكالي» «تنوير– ضد»[65] بما يستتبعه

61 ربما نحتاج لمقال آخر نوضح فيه تفصيلا ما نقصد بـ«التأويلية الخلاقة المنفتحة على عوالم الإمكان»، لكننا نشير هنا إلى أن هذا المفهوم هو مركب من مفهومي «التأويل الخلاق» لايلياد ومفهوم «العالم الذي يخلقه النص» لريكور -عبر انزياح في استخدام الأخير ونقل له من النصوص إلى «البنية الأساس للدين والتي تشمل الشعائر والسرد الديني-، والتأويل الخلاق عند إلياد هو الطريق الوحيد لفهم الظواهر الدينية التي هي بالأساس ظواهر معنى لا ينكشف بالاشتغال المونوغرافي بالوثائق بل يحتاج لتأويل خلاق لمعنى هذه الوثائق، هذا التأويل لا يكشف فقط بل يخلق كذلك، وهذا لأن معنى الظاهرات الدينية لا يوجد ورائها بل يوجد في العوالم التي تخلقها أو تبسطها أمامها بتعبير ريكور، هذا يعني أن التأويل الخلاق للظاهرات الدينية القادر على اكتشاف «العالم الذي تؤسسه» هذه الأديان قادر على الخلق في هذا العالم الذي يخلقه الدين «أمامه»، وسنحاول إفراد مقال خاص لبيان هذا المفهوم وما يتأسس عليه ويفترضه وما يمكن أن يعد به في مقاربة الإسلام والمسيحية والحداثة، انظر مرسيا إلياد، التاريخ والمعنى في الدين، ص146،144، و، بول ريكور، من النص إلى الفعل، ص90

62 من الأمثلة على هذا مثلاً، الحديث القريب لشيخ الأزهر حول الإصلاح الديني والحديث والسنة، فنحن نجد هنا استعادة لنقاشات قديمة حول الإصلاح تبدو وكأنها تفترض ثبات ووضوح مفهوم الدين ومفهوم الإصلاح وبداهة ربط التقدم بالإصلاح الديني، كما أنها تستعيد الخلافات نفسها حول التجديد وحدوده، ما يجعل هذه الاستعادة كاريكاتيرية بحق، هو إن الاستعادة تمت بالتفاصيل نفسها، فلا يزال شرودنجر ومرجليوث يحضران كحجة على علو شأن علم الحديث ولا زال يثار في وجوههم الحجة العتيقة عن أن الأحاديث لم تدون إلا بعد قرنين من الهجرة!

63 يفرق الدنماركي كيركجارد بين مفهوم البطل التراجيدي ومفهوم فارس الإيمان، إذ يعتبر أن البطل يظل يتحرك في إطار الاجتماعي والقانوني، وأن مأساته في خضوعه لقانون على حساب آخر، في حين يتحرك فارس الإيمان خارج قوانين الاجتماع البشري بأكملها لذا يظل يحيا الصمت والوحدة المرتبطين بوضعيته لا بأي مطلب جمالي، راجع خوف ورعدة، ترجمة فؤاد كامل، دار الثقافة.

64 هذا التعامل في ظننا يمثل نقطة رئيسة في المنطلقات المنهجية للقراءة المعاصرة للقرآن، لكن إثبات هذا في كل هذه الخطابات يتطلب تحليل تفصيلي لها، وهو قيد النشر، وربما بعد انتهاء نشرها سنكون قدمنا حجتنا على هذا.

65 انظر التحقيب الذي اقترحه صالح مصباح للتنوير اعتمادًا على أبحاث جوناثان إسرائيل وايزايا برلين وليو شتراوس في كتابه، مباحث في التنوير موجودا ومنشودًا، جداول، بيروت، ط1، 2011.

هذا من إنصات للعوالم التي تخلقها هذه التنوعات، ففي هذا الحوار الذي يقوده «التساوي» كسمة «للعابرية» يمكن للأفق الجديد أن يتخلّق.

في جملة واحدة إن ما يُفترَض القيام به في ظننا هو عدم القفز على «العابرية» بمحاولة التركيب بين المُفتَّت أو بتقديم فروض العبادة لآلهة لم تعد موجودة، خوفًا من «أزمة المجاز» بتعبير تيرنر[66]، بل محاولة بناء خطوة «التفسير» اللازمة ل»الفهم» و»التركيب المُبدِع» «والتأليف الحي» في قلب هذه العابرية ذاتها تمهيدًا لميلاد جديد، ولإنقاذ أي «يوتوبيا» للغد من التحوّل لمحض «أيديولوجيا» تحجب الواقع[67].

إن ما يَعِد به هذا السياق للواقع وما نفترضه من أفق لتجاوزه ليس واضحًا بما فيه الكفاية بعد، ولا تستطيع هذه المقَالة تقديم أي تصور مكتمل عن ما يَعِد به هذا السياق، ولا تدَّعِي حوزها تصورًا عن ذاك الأفق المحتمل، لكن ما تدَّعيه وأخذت على عاتقها محاولة توضيحه طوال هذه السطور هو تَعقُّد سياق الواقع وعدم قدرة القراءات المعاصرة للإسلام وللنهوض –ومنها الإسلام الحداثي- على خلق أفق مناسب لتجاوز تعقيداته من حيث كونها تقف في اغتراب تام عنه، فهذه المقالة تتمثَّل إذن ما قاله فرويد يومًا «إن كنا لا نستطع أن نزيل غموض الأشياء، فعلى الأقل نرى بوضوح تلك الأشياء الغامضة». فهذا هو سياق الواقع بكل تعقيده كما حاولنا رؤيته، وتلك افتراضات أوَّلية حول إمكان تجاوزه دون إنكاره أو القفز عليه، وتلك خطوات أوَّلية لـ«الفهم» و«الإنصات» و«الحوار» و«التركيب» لا تزال مآلاتها غير معلومة.

66 يفترض تيرنر أن وضعية المجاز في المجتمعات مختلفة عن وضعية المجاز في طقس العبور، إذ تفتقد لسيطرة مدير الطقس، مما قد يجعلها شديدة الخطورة والفوضوية، ويتطلب ضرورة الخروج السريع منها إلى وضعية «الاندماج»، وإلا حدثت «أزمة مجاز» قد تكون مدمرة للمجتمع، حاوي الثورة المصرية، ص21

67 يرى ريكور أن اليوتوبيا هي عمل المخيلة في تدمير الواقع لإنشاء واقع جديد، وأن الأيديولوجيا هي عمل المخيلة في تصوير الواقع وتكريسه، وبالطبع فأحيانا يكون هدف الأيديولوجيا هو تحريف الواقع في الصورة بهدف حجبه، وما يلفت النظر هنا، هو أن ما يُطرَح كحلم ويوتوبيا للغد من قِبَل الخطاب الحداثي المعاصر قد لا يكون سوى «أيديولوجيا» تحجب هذا الواقع!

3.

رواية العار لسلمان رشدي: الهجرة ما بعد الحديثة وتمثيل النساء *

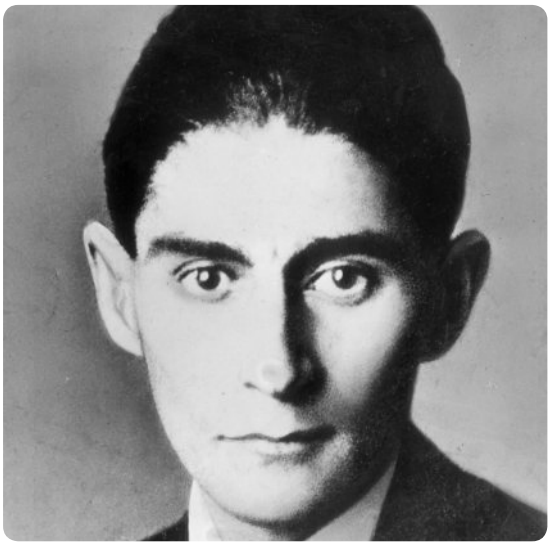
إعجاز أحمد
ترجمة: ثائر ديب

الواقعةُ البدهية في شأن تشكّل أيّ مُعتَمَد مُكَرَّس[1]، حتى حين يتّخذ شكله في البداية كمُعْتَمَد مُكَرَّس مضاد، هي أنّ الفاعلية البانية للمُعتَمَد، حين تُحَدِّدُ الفترةَ وتُجانِسُها، أو تبني التنميط الأدبي المرغوب، تختار أنواعاً معينة من الكتّاب والنصوص والأساليب ومعايير التصنيف والحكم، وتمنحها امتيازاً على سواها مما قد ينتمي أيضاً إلى الفترة ذاتها وينشأ في فضاء الإنتاج ذاته لكنه يقع على نحو واضح خارج مبادئ الاشتمال أو الإدناء التي تعلنها تلك الفاعلية عينها؛ بعبارة أخرى، ثمّة نوع معين من السيطرة يُؤَكَّد عليه ويُقاتَل من أجله، ويُعَرَّف بدوره على أنّه الأساس والمسيطر. وتاريخ الحداثة دالٌّ بهذا الصدد. فالطليعة الحداثية ذاتها هي التي طرحت الحداثة بدايةً بوصفها نفياً شاملاً، شكلياً وفلسفياً على السواء، للواقعية المُعتَمَدة في أوروبا القرن التاسع عشر، وزعمت، علاوة على ذلك، أنَّ الواقعية ذاتها قد انهارت على نحو حاسم، وأُلْغِيَت ودُفِنَت في فترة الحداثة الرفيعة: حوالى ربع القرن السابق على عام 1940. وبدوره، فإنَّ **انتصار** الحداثة يُشار إليه اليوم على وجه الدِقّة بواقعة أنَّ النصوص الواقعية المُنتَجَة خلال الفترة ذاتها وفي الفضاءات الأوروبية الأميركية ذاتها لا تجد الآن أيّ مكان مهمّ في المناهج الأدبية والخطابات النقدية المخصصة لتلك الفترة وذلك المكان، بصرف النظر عن عدد مثل هذه النصوص أو جدارتها أو أثرها الاجتماعي في زمنها. وتمثيلُ الحداثة المهيمن لذاتها بوصفها نقضاً كاملاً للواقعية هو ما يجعل من المستحيل أن نرى الآن كيف **يسّرت** آليات التمثيل التي طُوِّرَت في أوروبا القرن التاسع عشر أمورَ أنواعٍ كثيرة من السرد الحداثيّ، كسرد كافكا مثلاً.

* فصل من كتاب

In Theory Nations, Classes, Literatures, Aijaz Ahmad, 1992

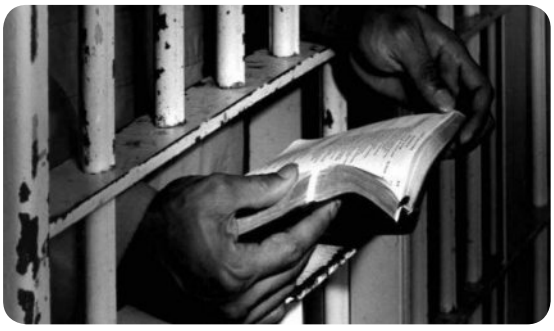
1 المعتمد المُكَرَّس، canon، مفهوم ذو أصول مسيحية يشير إلى مجموع النصوص الدينية المكرّسة على أنّها "صحيحة" و"موثوقة"، ومقدّسة تالياً. وذلك بخلاف النصوص المشكوك في صحتها والتي تدعى بـ"الأبوكريفا". انتقل هذا المصطلح إلى الدراسات الأدبية والنقدية ليشير إلى مجموع النصوص المعتمدة والمكرّسة ضمن تراث محدد، أو في حقل معرفي معين، تبعاً لمعايير أو قيم معينة بحيث تشكّل وحدة نصية متجانسة على نحوٍ ما. كما يمكن إطلاق المصطلح على أعمال مؤلّف ما تُقْبَل على أنّها أصيلة أو موثوقة، كأن نقول المعتمد المكرَّس الشكسبيري. (المترجم)



كافكا

يبدو أنَّ هذه المكانة المعتمَدة المكرَّسة التي تحتلها الحداثة تفعل فعلها حتى بالعلاقة مع ما بات يُعرَف الآن بما بعد الحداثة. فقد جرى لاحقاً اعتماد شتّى صنوف الحركات المتميّزة خلال تلك الفترة –الصوَّرية، السريالية، الدادائية، التكعيبية، وهلمجرا– تحت عنوان الحداثة الموحَّد. ولكن ما إن انطلقت هذه المقولة بوصفها (الـ)ـــفنّ في القرن العشرين حتى لم يعد من الممكن رؤية ما أتى لاحقاً إلا بالعلاقة معها (أي أنّه لم يعد بمقدوره إلا أن يكون **ما بعد** الحداثة ذاتها). كما تجلّى السعيّ إلى الهيمنة، علاوةً على ذلك، في واقعة أنَّ أيّ نصّ طمح لأن تشمله مقولة «ما أتى لاحقاً» كان يجب (أ) أن يكون فيه ما يكفي من الحداثة و(ب) أن ينحرف أيضًا بما يكفي وبطريقة طليعية جديدة. وفي كلتا الحالتين، عَنَت عمليات تشكيل المُعْتَمَد أيضًا أنَّ أنواعًا معينة من الأسئلة لم يُعَد ممكنًا أن تُطرَح الآن. ولم تعُد ممكنةً قراءةُ سردٍ حداثيّ أو ما بعد حداثيّ من وجهة نظر الواقعية، على سبيل المثال، من دون أن يرتكب المرء إثم «ميتافيزيقا الحضور» الديريديّة[2]

2 نسبةً إلى جاك ديريدا. ومن المعروف أنَّ ديريدا معنيّ أساسًا بتفكيك "الميتافيزيقا الغربية"، ومعنى الميتافيزيقا عنده هو نقيض المعنى الدارج والشائع الذي يشير إلى "الما وراء" أو "الما فوق" أو "الغيب"، فهي تشير إلى "الحضور" الذي هو كلّ وجود يستمد حقيقته من مصدر أولي سواء كان هذا المصدر هو "الله" أو "العقل" أو "الجوهر" أو "الإنسان" إلخ. ويشير دريدا بـ "ميتافيزيقا الحضور" (Presence of Metaphysics) إلى المفاهيم والتصورات والمعاني أو المدلولات العقلية التي يجب أن تُستبعد لصالح الحضور "الفيزيقي". يرى ديريدا، إذاً، أنَّ الميتافيزيقا هي النظر إلى الوجود أو الكينونة في حضور مبادئ أولية أو مراكز مرجعية مثل: الجوهر، الوجود، المادة، الذات، الوعي، الله، الإنسان ... وأنَّ مهمة التفكيك هي تفكيك هذا الحضور، وهذه المراكز المرجعية. (المترجم)



الشهيرة. وهذا القمع أو حتى المَنْع لأنواع معينة من الأسئلة، وإبراز أخرى، هو اللفتة الأساس في بناء المُعْتَمَد المُكَرَّس.

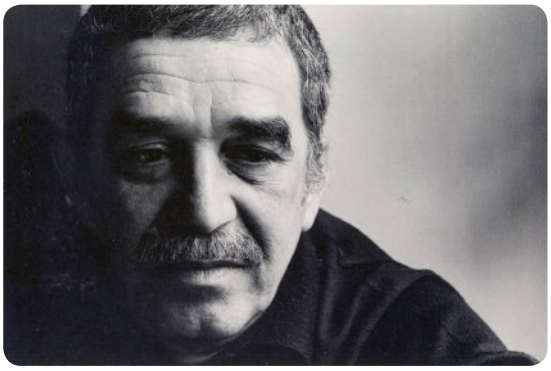
يبدو أنَّ إجراءات مماثلةً تمنح الامتياز لأنواع معينة من الكتّاب والنصوص والأجناس والأسئلة تجري الآن بصدد «أدب العالم الثالث». يُقال، مثلاً، إنَّ المهمة الأساس لرواية «العالم الثالث» هي أن تقدّم **شكلاً** مناسباً للتجربة **القومية** (يُفضَّل أن يكون أمثولةً، لكنه يمكن أن يكون ملحمة أيضاً، أو حكاية خرافية، أو أيّ شيء آخر). ولذلك، فإنَّ سلسلة الأسئلة التي يمكن أن تُطرَح في شأن النصوص التي هي الآن في سيرورة اعتماد ضمن هذا المعتمَد المضاد المحدَّد لا بدّ أن تشير في المقام الأول، وعلى هذا النحو أو ذاك، إلى تمثيلات الاستعمار والانتماء إلى أمّة وما بعد الاستعمار وأنماط الحكّام وسلطاتهم وضروب الفساد، وما إلى ذلك. ولا مجال لإنكار حقيقة أنَّ هذه الأسئلة هي من بين أسئلة العصر الكبرى. لكنَّ المحيِّر هو أنَّ سلسة كاملة من النصوص التي لا تطرح تلك الأسئلة المحددة بأيّ طريقة بارزة يجب عندئذ أن تُقصى من هذا المُعتَمَد المضاد الناشئ أو تُدفَع إلى هوامشه. والأسوأ من ذلك أنَّ سلسة كاملة من ضروب الأسئلة الأخرى –الخاصة بصنوف أخرى من التأثيرات والمواقع التجريبية، والانتماءات السياسية للكاتب، والتمثيلات الطبقية والجندرية ضمن النصّ، وما لا يحصى من مثل هذه القضايا– يجب عندئذ أن تُخضَع لصدارة الأسئلة المُجازَة: حول «الأمة»، وما إلى ذلك. تلك الأسئلة **الأخرى** هي ما سينشغل به هذا النصّ بصورة رئيسة[3].

3 يُسجَّل لبرينان أنه لا يضع مشروع سلمان رشدي الكتابيّ في المقام الأول ضمن المعتمد المكرَّس المضاد غير المتمايز الخاص بـ»أدب العالم الثالث». وهو يسكّ، بدلاً من ذلك، مقولة فرعية جديدة هي «الكوسموبوليتانيون العالمثالثيون» التي تضمّ، كما يقول، «أولئك الكتّاب الذين يبدو أنَّ المراجعين الغربيين يختارونهم بوصفهم مفسّري العالم الثالث وأصواته العامّة الموثوقة». انظر Brennan Timothy، *Salman and Rushdie :World Third Nation the of Myths* (York New: Martin St‘s Press، 1989، p. viii). والموضوعات التي تشغل برينان وحتى المصطلحات التي يفكّر بها، تلك الموضوعات والمصطلحات التي ربما أملاها الوسط الذي قام فيه ببحثه، تتضح جيداً في عنوان الكتاب ذاته >**سلمان رشدي والعالم الثالث: أساطير**

سلمان رشدي

1

أشرتُ في غير مكان إلى إفاضة النتاجات الثقافية في فضاءاتنا وتغايرها الكبيرين، سواء كانت من النوع الأرشيفي أم غير الأرشيفي، وتخطّيها الحدود النظرية لـ«أدب العالم الثالث». وأودُّ هنا أن أتناول باقتضاب كاتباً واحداً –هو سلمان رشدي– يشغل مكانة مميزة في قمّة «أدب العالم الثالث»، وكتاباً واحداً فحسب من كتبه –هو **العار**– سبق أن غدا من كلاسيكيات هذا المعتمَد المضاد. وسوف أحرص على أن أعلم ما الذي يحصل لقراءتنا حين نغيّر الأسئلة، بأيّ قَدْر يمكن إدراكه؟ وإلى جانب تغيير الأسئلة بعض الشيء، فإنَّ اهتمامي الأساس، إذ أقوم بهذا التمرين، ليس التوصّل إلى قراءة **وافية** سواء للكاتب أم للكتاب، في طبعةٍ جذريّة من طبعات قواعد **النقد الجديد**، بل أن أقدّم قراءة **تشخيصيّة** لموقع أيديولوجي يمكّن رشدي من أن يشارك في اللحظة ما بعد الحداثية وفي معتمَد «أدب العالم الثالث» المضاد على حدّ سواء. إذ يبدو الآن، في أعمال الطليعة النقدية المتروبولية، أنَّ ثمة صلة متزايدة بين ما بعد الحداثة وعمليات الاعتماد والتكريس العالمثالثية. هكذا نجد، سواء نظرنا إلى نقّاد الأدب الذين قدّموا أخصب الأعمال وأشدّها أثراً حول فكرة الاختلاف الشامل بين الغرب و«العالم الثالث» أو إلى الكتّاب الفعليين الذين خُصُّوا بأهمية أساسية في هذا المعتمد المضاد الناشئ –غارثيا ماركيز، فوينتس، رشدي، وآخرون– أنَّ



غارثيا ماركيز

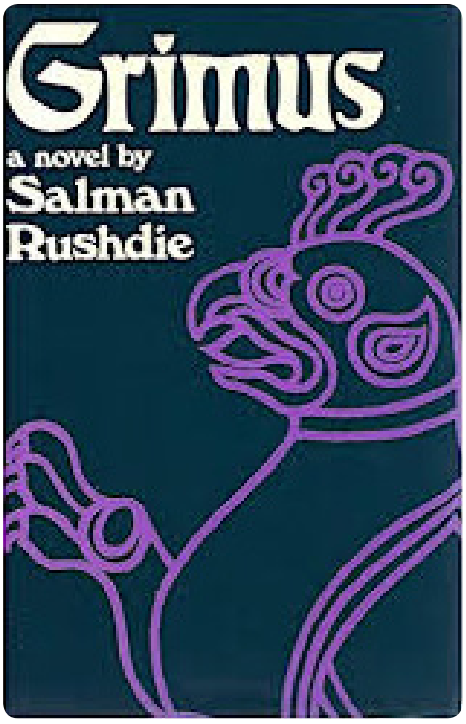
هذه المواقف النقدية تؤطّرها السيطرة الثقافية لما بعد الحداثة ذاتها؛ كما نجد أنَّ لدى الكتّاب الذين تمرّس بهم الاهتمامُ النقدي الكثيرَ مما هو متلائم مع تلك الضروب من القراءة، وعادةً ما يأتي مع تواطؤ وفير يبديه النصّ.

تحضر سيطرة قواعد القراءة ما بعد الحداثية ذاتها ذلك الحضور الملموس في فروع معرفية أخرى قريبة تطورت إلى جانب «أدب العالم الثالث»، الأمر الذي تبيّنه بكثرة قائمة أولئك الذين يمارسون «تحليل الخطاب الاستعماري». ولم يعد إخضاع ما يُدْعى نصّ «العالم الثالث» للتمحيص ما بعد الحداثي شيئاً مقصوراً على المشاهير، فهو يبدو الآن على أنّه ميل عام إلى حدّ بعيد. ويحتلّ فريدريك جيمسن موقعاً

فريدريك جيمسن

مختلفاً ومميزاً في كلّ هذا بسبب (أ) محاولاته المضنية جمع ما بعد الحداثة مع الماركسية؛ (ب) مطابقته «أدب العالم الثالث» مع الواقعية «الساذجة» لا سيما مع **الأمثولة**، الأقدم بكثير؛ و(جـ) تأكيده على «أدب العالم الثالث» بوصفه **الآخر** العالمي لما بعد الحداثة ذاتها، تحت يافطة «القومية». وما يلفت الانتباه حتى في قراءاته، على الرغم من اختلافها وتفوقها، أنَّه منشغل هو أيضاً، حين نتطلّع إلى مجمل «خريطته»، بتحديد **علاقة**

الأمّة» وفي عناوين الفصول كالفصلين الموسومين «تخييلات قومية، أمم تخييلية» و«التوق القومي إلى شكل».



غلاف رواية جريموس

بين «أدب العالم الثالث» و«ثقافة ما بعد الحداثة الأميركية العالمية». أمّا معظم النقّاد الآخرين، فلا يكادون يطرحون حتى **مشكلة** هذه العلاقة. وما نجده بدلاً من ذلك، في معظم الحالات، هو أنَّ ما بعد الحداثة، في هذا المنوّع من منوّعاتها أو ذاك، قد تمَّ تشرّبها أصلاً باعتبارها السياسة البدهية والإجراء البدهي، وما يبقى للقيام به هو اختيار النصوص التي يجب تضمينها في معتمَد «أدب العالم الثالث» الناشئ المضاد –أو إقصاؤها منه– وتملّكها وتأويلها. وهذا الفضاء من التداخل هو الفضاء الذي يترك فيه سلمان رشدي بصمته، بكلّ قوة.

يوضح رشدي نفسه أنّه يريد لرواياته الثلاث الكبرى إلى الآن (حيث نعدّ روايته **غريموس** رواية صغرى، فضلاً عن كونها، من نواحٍ جوهرية، غامضة ومختلفة على السواء) أن تُقرَأ بوصفها نصوصاً «عالمثالثية»، وذلك في الخطوط الأساسية للمواضيع والحبكة، وفي ضروب التشديد التي يلحّ عليها كلما تكلّم بصوته الخاص، سواء ضمن الروايات ذاتها أو في المقابلات وأوراق المؤتمرات التي لا بدّ أن تتلو صدور تلك الروايات: التحديد الاستعماري لحداثتنا، أحوال ما بعد الاستعمار وضروب فسادها، تصوير فترتي ضياء الحقّ وبوتو في الباكستان كرمز لزعماء العالم الثالث ودكتاتوريه عموماً، أساطير الانتماء القومي والاستقلال، أساطير الهند وآلهتها، مهاجرو العالم الثالث في المدن المتروبولية، عالم الإسلام، وما إلى ذلك. وتتنوع أشكال السرد، في الوقت ذاته، بما يكفي لأن

رجا راو

يستنتج النقّاد أنّها تنتمي، في جوهرها، إلى شكل غير غربيّ عموماً، هنديّ خصوصاً، من السرد غير المحاكاتي، المستمدّ، في النهاية، من **الرامايانا** و**المهابهاراتا** ويجسّد، كما يقول الكاتب الهندي رجا راو، الولع الهندي الوسواسي المميّز بضروب الاستطراد وحكاية حكايةٍ مطوّلة. وهذا، بالطبع، هو موقف رشدي في **أطفال منتصف الليل**. لكنّ **الشكل** الذي تتخذه تقنيات رشدي السردية لا يدعم فكرة الطابع الهندي الخالص هذا؛ لأنَّ خطوط النَّسب المتحدّرة من الحداثة وما بعد الحداثة كثيرة جداً. والحال، إنَّ العاقبة الضرورية، وغير المقصودة غالباً، لهذه المقاربات –الاستغراق في تصوير رشدي لـ«الأمّة» و«العالم الثالث» من جهة؛ وفي المرونة الاستطرادية («ذات الطابع الهنديّ»؟) التي تَسِمُ تقنيته السردية من جهة أخرى– تتمثّل في التعمية على ركائز رشدي الأيديولوجية القائمة في الثقافة الرفيعة للبرجوازية المتروبولية الحديثة، وكذلك في كبت سلسلة كاملة من الأسئلة لا يربطها كبير علاقة لا بـ«الأمّة» ولا بـ«العالم الثالث»، لكني أعتبرها مركزية تماماً بالنسبة إلى الفحوى الأساس لسردياته.

سوف تزداد الأسئلة الجوهرية وضوحاً حين نأتي إلى قراءة الرواية، لكن بمقدورنا أن نذكر هنا عَرَضاً ملمحين من ملامح النصّ الأيديولوجي المستتر، كي نوضّح الجوّ العام للعمل. ففكرة رشدي عن «الهجرة»، مثلاً، وهي فكرة أساسية في تمثيله لذاته سواء في القصّ أم في الحياة، تأتينا في طبعتين. في الطبعة الأولى، الحاضرة تماماً في **العار** وفي الكتابات التي كتبها في الفترة ذاتها إلى هذا الحدّ أو ذاك، تُقَدَّم «الهجرة» على أنّها شرط كيانيّ (أنطولوجيّ) للبشرية جمعاء، في حين يُقال

عن «المهاجر» إنَّه «طفا مبتعداً عن التاريخ». في الطبعة الثانية، المُفصَح عنها بصورة أكمل في الكتابات الأحدث عهداً، تحلّ محلّ أسطورة عدم الانتماء الأنطولوجي هذه أسطورة أخرى، أكبر هي أسطورة **فَرْط** الانتماءات: لا بمعنى عدم الانتماء إلى أيّ مكان، بل بمعنى الانتماء إلى أمكنة **كثيرة جداً**. وهذا مقصد حاضرٌ في أعمال رشدي، يبدو أنّه يشير إلى **الشرط الاجتماعي** للمهاجرِ «العالمثالثي» لكنه حافلٌ أيضاً بأصداء من كلٍّ من **التقليد الأدبي** للحداثة العليا و**المواقف الفلسفية** ما بعد البنيوية. لكننا نجد في **العار** أيضاً، إلى جانب قضية الهجرة هذه، تصويراً فعلياً للباكستان –ولـ«أكثر من الباكستان»، كما يقول رشدي– بوصفها فضاءً تشغله **القوّة** برمّته فلا يبقى أي حيّز لا للمقاومة ولا لتمثيلها؛ وكلٌّ من يزعم أنّه يقاوم واقعٌ مسبقاً في شراك علاقات **القوّة** وفي منطق العنف الشامل. وتُمْكِنُ رؤية هذا في أحداث صغرى عديدة في الرواية، مثل التصوير الكاريكاتوري المرح للحركة المسلحة في بلوشستان في سبعينيات القرن العشرين، وكذلك في ابتداع الشخصية المركزية، صوفية زينوبيا، كما سنسعى لأن نوضح أدناه.

تي إس إليوت

جاك ديريدا

عزرا باوند

بين قطبي البناء الأيديولوجي هذين –حرية الفرد، المطلقة والأسطورية، المستمدة من واقعة أنّه لا ينتمي إلى أيّ مكان لأنّه ينتمي إلى كلّ مكان؛ وصورة مجال السياسة العام الذي يعجّ بعنفٍ وفسادٍ يجعلان أيّ تمثيل للمقاومة مستحيلاً– يحيط رشدي، في الحقيقة، بطيف كامل من الظلال والتدرّجات التي من الواضح أنّها لا تشكّل وحدةً فلسفية لكنها النقاط التي يمرّ بها الخيال الأدبي (ما بعد) الحداثي وهو يشقّ سبيله خارجاً من عزرا باوند وت. س. إليوت، إلى عالم جاك ديريدا وميشيل فوكو. وكثيراً ما خطر لي أنَّ خيال رشدي لا بدّ أن يكون خالباً لألباب ذلك الطيف الكامل من القرّاء الذين نشأوا على «الكونيّة» الخاصة في قصيدة إليوت **الأرض اليباب** (التراث «الهندوسي» وقد تملّكه وعي أنكلو أميركي في طريقه إلى الهداية الأنغليكانية، عبر فاعلية البحث الاستشراقي) وعلى «الثقافة العالمية» في **كانتوس** عزرا باوند (حكماء الصين القديمة وهم يزاحمون وجهاء إيطاليا عصر النهضة وأمرائها، وبين الاثنين هوميروس والشاعر الإيطالي غويدو كفالكانتي، والجميع في خدمةِ رؤيةٍ سياسيةٍ تؤطّرها فاشية موسوليني). ما كان للمرء أن ينتمي، بل أن يطفو فحسب، بلا عناء، عبر سوبرماركت الثقافات الموضَّبة والمُسَلَّعة، الجاهزة للاستهلاك.

هذه الفكرة عن تيسّر ثقافات العالم **كلّها** للاستهلاك من طرف وعي فردي هي، بالطبع، فكرة أوروبية أقدم بكثير، نمت بالتناغم مع تاريخ الاستعمار، لكن اكتمالها واستخدامها الواسع في ابتداع الحداثة ذاته (ليس باوند وإليوت فحسب، بل سلسلة كاملة من الحداثيين، من هرمان هسّه إلى سان جون بيرس) أشارا إلى تحوّل فعلي، من عصر الاستعمار القديم إلى عصر الإمبريالية الحديثة، الأمر الذي انعكس أيضاً في الحيوات اليومية للمستهلكين المتروبوليين في نوع جديد من التسوّق: السوبرماركت. لكن هذه الفكرة عن الإفراط الثقافي عملت، في خيال الحداثة الرفيعة الأدبي، كطبَاق يقف إزاء الفكرة الأقلّ تفاؤلاً بكثير والتي مفادها أنَّ الذات المتشظّية هي الذات الحديثة الحقّة الوحيدة. وحمل خيال الحداثة الرفيعة الأدبي هذا أفكار الإفراط والتمزّق، الوحدة والتجزئة، في توازن شديد. وكانت الميزة الرئيسة للسوبر ماركت المتروبولي هي أنَّ منتجات متنوعة أشدّ التنوّع (أدوات، أقمشة، جواهر، برّادات، أسرّة) يمكن أن تُباع الآن تحت سقف واحد، على الرغم من أنّها تستند أيضاً إلى موارد في بلدان مختلفة (المنسوجات الهندية إلى جانب منسوجات مانشستر الصوفية؛ السجاد الفارسي إلى جانب الجوارب الفرنسية)، ما مكّن من وجود طيف واسع من الاستهلاكات

غلاف رواية جيمس جويس يوليسيس

سان جون بيرس

الشخصية في وضع بعيد كلّ البعد عمّا هو شخصي. (فكرةُ **النقد الجديد** التي مفادها أنَّ كلّ نصٍّ أدبي يشكّلُ وحدةَ تحليل منغلقة على ذاتها ومكتفية بذاتها هي فكرةٌ تكرّر، بطريقة منزاحة وخاصة، هذا التأكيد الأيديولوجي للسوبر ماركت والذي مفاده أنَّ كلّ سلعة تحمل نصّها الخاص ضمنها، من دون أيّ إشارة إلى الأصول التي تغمرها أو إلى النصوص- السلع الأخرى التي تحيط بها). وتمثّلت خبرة الفنان النخبويّ المحسوسة، في هذا الطور ذاته من أطوار رأس المال الحديث، في أنّ بمقدوره أن يتّكئ الآن هو أيضاً على طيف كامل من المنتجات الثقافية من أرجاء العالم (فلسفة إيطالية، أقنعة أفريقية، منحوتات كمبودية).

لكن هذا الإحساس بالإفراط الثقافي لم يكن سوى جزء من القصة. ذلك أنَّ هذا الفنان ذاته كان خاضعاً أيضاً لسيرورات الاغتراب الرأسمالي التي باتت الآن منقوشةً لا في عمليات الإنتاج فحسب، تلك العمليات التي تعاني منها الطبقة العاملة وحدها، بل أيضاً في بنية الفضاء الاجتماعي ذاتها كما كان يُعاد تكوينها في المدينة الحديثة. وكان الكولاج وعمليات إعادة تركيب المنظور التكعيبية الردّين المميّزين في مجال الفنون البصريّة، وأتت أعمال إليوت لتشغل موقعاً مركزياً في الخيال الأدبي للنخبة الأنكلو سكسونية -وفي خيال النخبة الاستعمارية الأنكلوفونية أيضاً، في فعل مميز من أفعال الخضوع- لأنّه جمع هذا الإحساس بالإفراط الثقافي إلى ضروب قوية بالمثل من استحضار «الرجال الجوف» و«المدينة الوهمية». ولا شكّ أنّ **الأرض اليباب**، بسطحها المُشظَّى، ونسبها متعدد الألسن، وقائمة مصادرها الأدبية متعددة الثقافات والإمكانات الأيديولوجية، وعدائها للنساء العاملات ولنشاط الطبقات الشعبية الجنسي، وانتمائها الأرستقراطي، وإصرارها التقني المبهر على الإحساس بعدم الانتماء والسأم الداخلي، هي الوثيقة الأساسية للحداثة الأنكلوساكسونية؛ ويمكن المقارنة بينها وبين رواية جيمس

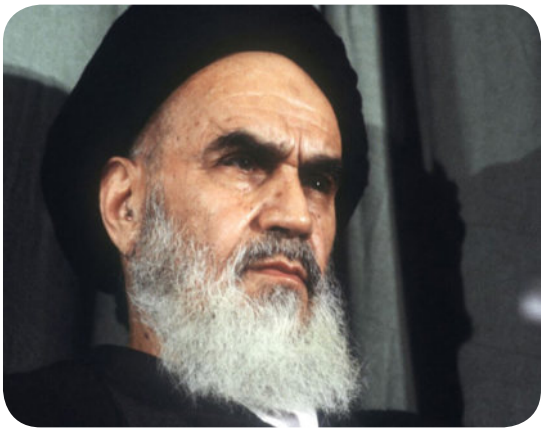
جويس **يوليسيس** من معظم النواحي، لكن معظم أوجه **يوليسيس** الخصبة تأتي من واقعة أنّها **ليست** أنكلوساكسونية. لكن فكرة الذات المتشظّية، أو الإحساس المصاحب لها بعدم الانتماء، لم يكونا قطّ مصدر راحة كبيرة لدى أيّ من الحداثيين الكبار؛ وهما يأتيان، في العادة، مع ضَرْب من الجُفُول، بل ومع شيء من الرعب.

ما هو جديد في الفلسفات والإيديولوجيات الأدبية المتروبولية المعاصرة التي نشأت منذ ستينيات القرن العشرين، بالتناغم مع ضروب جديدة تماماً من إعادة بناء الاستثمارات الرأسمالية العالمية وأنظمة الاتصال وشبكات المعلومات –ناهيك بتسهيلات السفر الفعلية– هو التخلّي عن فكرة الانتماء ذاتها بوصفها وعياً زائفاً. فضروب الرعب التي كانت تحسّها الحداثة العليا لمرأى التشظي الداخلي والتفكك الاجتماعي جُرِّدَت الآن، في الأصناف الديريدية من ما بعد الحداثة، من حدّها التراجيدي، دافعةً تجربة الخسارة تلك، بدلاً من ذلك، باتجاه احتفالي؛ حيث باتت يُنْظَر إلى فكرة الانتماء ذاتها بوصفها عقيدةً فاسدة، **مجرّدَ أسطورة** من «أساطير الأصول»، أَثَرَ حقيقة أنتجته «ميتافيزيقا الحضور» التنويرية. هكذا، باتت حقيقة الكينونة، بقدر ما يمكن للحقيقة أن تكون ممكنة على الإطلاق، تكمن الآن في إشغال الذات مواقع متعددة وفي **فرط الانتماء**؛ فالأمر لا يقتصر على أنّ لدى الكاتب جميع الثقافات متاحة له كموارد، للاستهلاك، بل يتعدّاه إلى كونه ينتمي فعلياً إليها كلّها، بفضل عدم انتمائه إلى أيّ منها. ويعبّر رشدي عن ذلك بإيجاز تام: «القدرة على الرؤية من الداخل والخارج في آن هي شيء عظيم، مسألة طالع حسن لا يمكن للكاتب المحليّ أن يتمتع به»[4]. ومع تحوّل صيغ كهذه إلى فهم شائع لدى الإنتيليجنسيا المتروبولية، ومع إعادة إنتاجها كما الواجب في النتاجات الأدبية لـ«مثقفي العالم الثالث» المتوضّعين في تلك البيئة وتصريحاتهم، يتساءل المرء ما علاقة هذه المواقف الثقافية – فكرة أنّ **الأصل** مجرد «أسطورة»؛ التوصّل إلى **فرط** الانتماء من خلال **عدم** الانتماء؛ مشروع التنقيب في موارد «أدب العالم الثالث» ومواده الخام بقصد الجمع الأرشيفيّ والتصنيف النوعي في الجامعة **المتروبولية**– مع عصر الرأسمالية الراهنة الذي تعلن فيه الشركات الرأسمالية الأقوى، الناشئة أصلاً في بلدان إمبريالية محددة لكنها تتحكّم باستثمارات وشبكات نقل واتصال عالمية، أنّها رغم ذلك متعددة القوميات وعابرة للقوميات: كما لو أنّ **أصولها** في الولايات المتحدة أو جمهورية ألمانيا الاتحادية مجرد أسطورة، وكما لو أنّ قدرتها على مراكمة قيمة فائضة من عشرات البلدان أو أكثر ليست سوى ضربٍ من ضروب **فرط** الانتماء.

إذا كانت الضغوط الديريدية تدفع ما بعد الحداثة نحو الاحتفاء بمرونة الذات (المرء حرّ في أن يختار أيّ موقع وكلّ موقع من مواقع الذات –بعيداً عن كلّ بنية وكلّ نظام، كما يقول إدوارد سعيد– لأنّ التاريخ ليس فيه ذوات أو مشاريع جمعية أصلاً)، فإنّ المضامين السياسية التي ينطوي عليها موقف فوكو الفلسفي وبنيته السردية تنزع ليس إلى تعزيز استحالة الانتماء وموقع الذات القارّ فحسب بل أيضاً إلى إسباغ خاصيّة القفص العميقة على العالم، مع إحساس كئيب بوقوع البشرية في شراك خطابات القوّة التي هي منفصلة ومتداخلة في آن، ويبدو كثير منها متوضّعاً في الطبقات الأركيولوجية للانتقالات التي لا تُحصى من النظام القديم إلى الحداثة، في حين قد تتوضّع خطابات أخرى (مثل خطاب الفعالية الجنسية، مثلاً) في العصور الرومانية القديمة. ولكن يبدو أنّه لا يمكن تتبّع أيّ من هذا إلى أصل أو غَرَض أو مصلحة. وهذا التاريخ الذي من دون أصول نظامية أو ذوات إنسانية أو مواقع جمعيّة هو مع ذلك تاريخُ قوّةٍ شاملة، لا يقبض عليها أحد ولا تمكن مقاومتها لأنّ ما من شيء خارج ابتداعات القوة التي قد يكون **من الواجب** عدم مقاومتها، ليس لأنّها قمعية فحسب بل لأنّها خصبة ومنتجة بعمق أيضاً. بعبارة أخرى، ليس التاريخ عرضة للتغيير، بل للسرد فحسب. والمقاومة لا يمكن أن تكون إلا مشروطة، شخصية، محلية، صغرى، ومتشائمة مسبقاً. والعمق الأرشيفي الهائل لبحوث فوكو وفخامة نثره، كما يمكن أن نضيف، تربطهما علاقة خاصة بهذا التعريف للإمكان الإنساني، كما لو أنّ اكتشاف الأرشيف وإعادة تعريفه هما، بالمعنى الإنسانوي القديم لمهنة المثقف، فعل خلاص في جوهرهما، وكما لو أنّ فوكو أيضاً يؤمن –مع وايتهيد، مثلاً– أنّ الأسلوب هو الأخلاق الأساسية لعقل الكاتب.

لا أريد أن أوحي بأنّ **العار** هي نوعاً ما ابتداعٌ تخييلي مستمدّ من أطقم الأفكار هذه التي يطبّقها رشدي من ثمّ على الواقع الاجتماعي الذي يسترعي اهتمامه. كما أنّه لا أهمية مطلقاً لما إذا كان رشدي قد قرأ أيّاً من هؤلاء الكتّاب أو قرأهم جميعاً (مع أنّ بعض العبارات في **العار** مصوغة بلا شكّ على غرار عبارات في **الأرض الياباب**). ما أرغب في تحديده، بدلاً من ذلك، هو سياق تأليف الكتاب وكذلك تلقّيه: **نوع** الكاتب الذي هو رشدي، كامل شبكة الاستعدادات التي تدخّلت في صنع مثل هذا الخيال، ضروب اللذائذ التي يوفّرها كتابه

4 "A Dangerous Art Form"، an interview with Salman Rushdie، *Third World Book Review*، vol. 1، no. 1 (London 1984).



آية الله الخميني

لمن تصوّر أنّهم قرّاءه الأوائل، وهم من البريطانيين في المقام الأول، ومن الإنتيليجنسيا المهاجرة في المقام الثاني. والكلام يجري أساساً ليس على نوايا رشدي بل على شروط إنتاجه: تشبّع فكره، إذا جاز التعبير، بالشروط الخطابية التي تكتنف موقع إنتاجه.

من المهمّ أن نتذكّر هنا أنَّ رشدي، حتى فتوى آية الله الخميني مؤخّراً، لم يكن منفيّاً بل كان منفيّاً **اختيارياً**. والكتّاب المنفيون غالباً ما يكتبون بالدرجة الأولى لقرّاء غائبين مادياً عن الشروط المباشرة لإنتاجهم، وليسوا حاضرين إلا في البلد الذي نُفي منه الكاتب قسراً، ومن هنا كلّ ذلك الحضور الحيّ والمبرّح الذي يحضرونه في خيال الكاتب لأنَّ حقيقتهم الفعلية متشابكة مع معاناة المنفيّ الوجودية ومع فعل الكتابة ذاته. أمّا المنفيّ الاختياري فلا يربطه مثل هذا الرباط المبرم؛ لأنّه حرّ في اختيار درجة مرونة ذلك الارتباط، ولأنّ العواقب المادية لهجرته تدفعه بالضرورة إلى علاقة محسوبة أكثر بكثير مع القرّاء الحاضرين مادياً ضمن بيئة عمله المُنتَج. وهذا ما ندركه لا بوصفه ضعفاً أو قوة في عمل رشدي بل بوصفه واحداً من وقائع هذا العمل التي تؤطره وتكتنفه. ومثل هذا الوسط المشترك بين الكاتب وقرّاءه الأساسيين قد يتعزّز عندئذ، أو لا يتعزّز، بأواصر، أو بغياب أواصر، تنتجها في العادة ثقافته وطبقته وسلسلة الخيارات التي تكون عندئذ متاحة ويمكن للمرء أن يمارسها، بصرف النظر عن النتيجة، في سيرورة العيش والكتابة.

سوف أعود باقتضاب، في المقطع الختامي من هذا الفصل، إلى هذه الركائز الخاصة والمضامين العريضة في عمل رشدي. لكني قبل أن أمضي أبعد بهذه العموميات، أريد أن أنظر عن كثب في بعض جوانب **العار** كي أبيّن كيف تتجسّد هذه القضايا الكبيرة في نصّ الرواية ذاته. وسوف أقدّم، في السياق،

بعض الملاحظات حول تمثيل رشدي لذاته داخل الكتاب، وبعض الملاحظات الموسّعة حول تمثيله النساء، وحول آثار ذلك، وآثار كلّ من غربته وولاءاته ما بعد الحداثية، على سياساته. وليست النيّة تقديم قراءة أشدّ كفايةً أو حتى بديلة لهذه لرواية، **العار**، أو لبقية أعمال رشدي المتزايدة، ناهيك بإنكار أنَّ شرط ما بعد الاستعمار قد يكون هو ذاته واحداً من إحداثيات قراءة مثل هذه الكتب، وإنما النيّة ببساطة هي إلقاء الضوء على ضروب الأسئلة والصلات التي تَهَمَّشَتْ في السعي وراء تلك المقولة العامة «أدب العالم الثالث»[5].

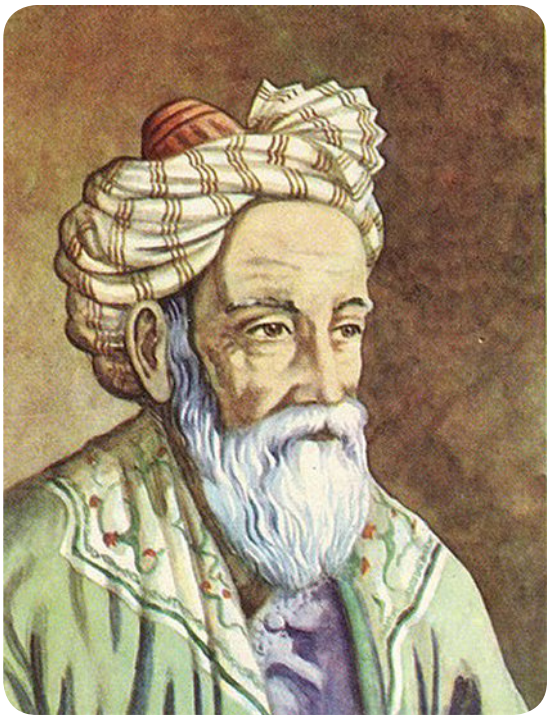
2

يمكن لنا أن نبدأ بالكاتب داخل الكتاب. بصرف النظر عن الأشياء الكثيرة التي قالها رشدي في سياق مقابلاته المتعددة عن نواياه في **العار**، فإنَّ السرد داخل الكتاب ذاته محكوم على نحو شفّاف بتدخّلات متكررة ومباشرة وشخصيّة من طرف السارد الذي هو، لأغراضنا التأويلية هنا، رشدي نفسه بصورة أساسية[6]، ويأتي أوّل تدخّل من هذا النوع باكراً، ما إن يفرغ الكاتب من فصله الأول. وبعد وصف مهم لموضوعه –العار، وما يقف وراءه– يأتي إلى ذاته، وكتابه، وبلده:

أقول لنفسي إنَّ هذه ستكون رواية وداع، كلماتي الأخيرة

5 على أساس النقاشات التي تلت نشري الأول لهذا الفصل كمقالة، يبدو ضرورياً تكرار الحقيقة الواضحة التي مفادها أنّ كتابتي هنا ليست عن عمل رشدي عموماً بل عن أوجه معينة في **العار** وعن ممارسات كتابية تملأ ذلك الكتاب. وتنتمي المقابلات والمقالات التي أناقشها هنا إلى الطور ذاته من كتابته، ذلك الطور الذي انتهى على نحو درامي بصدور **الآيات الشيطانية**.

6 حين سُئل رشدي على نحو مباشر: «إلى أي مدى يمكن مطابقة هذا السارد مع الكاتب، معك؟»، أجاب: «إلى مدى بعيد، أبعد بكثير مما يمكنك مطابقة سليم سنائي. ولكن احذر المطابقة التامة. هذه رواية، ما يعني أنّها مبتدعة، وذلك يتضمن الشذرات التي تبدو غير مبتدعة. (انظر المقابلة المعنيّة في الهامش 2 أعلاه). من المؤكّد أنَّ بعض التفاصيل قد أعيد تنظيمها، ولا أريد أن أوحي بتطابق بين الكاتب والسارد على طول الكتاب. لكن هذا التطابق لافتٌ تماماً في المقاطع التي استشهد بها هنا.



رسمة متخيلة للشاعر والفيلسوف عمر الخيام

عن الشرق الذي بدأت أَنْفَكُّ منه، منذ سنوات كثيرة. لا أصدق نفسي على الدوام حين أقول هذا. إنّه جزء من العالم لا أزال أرتبط به، سواء راقني ذلك أم لم يرقني، ولو بروابط مطّاطة فحسب. (ص23)[7].

و: البلد في هذه القصة ليس الباكستان، أو ليس الباكستان تماماً. ثمّة بَلَدَان، واقعيّ وتخييليّ، يشغلان الحيّز ذاته، أو الحيّز ذاته تقريباً. توجد قصّتي، يوجد بلدي التخييلي، مثلي أنا نفسي، على زاوية طفيفة من الواقع. ووجدتُ هذا الحَيَدان ضرورياً. ... لستُ أكتب عن الباكستان وحدها. (ص 24)

من ثمَّ، بعد مقطع قصير عن الشاعر الفارسي عمر الخيام، يُقال لنا: «أنا، أيضاً، رجلٌ مُتَرْجَمٌ، وقد جرى **نقلي**» (ص 23–24؛ التشديد في الأصل). ولاحقاً في الرواية، وفي سياق مقطع مؤثّر عن أخته الصغرى، سيقول رشدي قاصداً نفسه على نحوٍ لا يمكن إخطاؤه:

على الرغم من أنني لطالما عرفت الباكستان، لم أعش هناك قطّ لأكثر من ستة أشهر متواصلة ... تعرفتُ إلى الباكستان شرائح ... لكنني اخترتُ أن أكتب عن هناك، ومضطر أن أعكس ذلك في أجزاء مرايا محطمة ... عليّ أن أتصالح مع حتمية ضياع بعض الشظايا. (ص 70–71)

وأخيراً:

ما الشيء الأفضل في شأن البشر المهاجرين والأمم المنفصلة؟ أظنُّ أنّه أملهم. ... وما الشيء الأسوأ؟ إنّه فراغ متاعهم. ... لقد طفونا مبتعدين عن التاريخ، عن الذاكرة، عن الزمن.

إذ نبدأ بمناقشة هذه المنطقة التخييلية الموسومة «الباكستان»، و«الشرق»، و«الأمم المنفصلة»، إلخ، علينا أن نتذكّر ما يخبرنا به رشدي نفسه في غير مكان: أنّه رجع فعلاً ليعيش في الباكستان لكنه غادر لا بسبب المصاعب السياسية أو الضغوط الاقتصادية بل لأنه وجد البلد «خانقاً» ويُحْدِثُ «رهاب الأماكن المغلقة»[8]. ولا يسعنا أن ننازع ذلك القرار الشخصي بالمغادرة، لأنَّ ذلك النوع من القرار **هو** شخصي على الدوام، لكنَّ «وداعه» أساسي جداً بالنسبة إلى تمثيله العلنيّ لذاته كما بالنسبة إلى بنية تخييلاته بحيث نريد أن نحدد على الأقلّ عواقبه –وسوابقه– **الأدبية** على نحو صحيح بعض الشيء. أمّا بالنسبة إلى تخييلاته وموقفه السياسي العام، فأعتقد أنَّ هذا التفصيل الشخصي يجب أن يُرى لا بالعلاقة مع الاستعمار وما أعقبه، ولا بالرجوع إلى قضية الديكتاتورية بحدّ ذاتها، بل من منظور الحداثة الضاغط بشدّة الذي كان قد رسم إطاره على نحو بالغ العمومية منفيون اختياريون ومهاجرون –جيمس وكونراد، باوند وإليوت، بيكاسو ودالي، جويس، غيرترود شتاين، وهلمجرا– عانوا النوع ذاته من «الاختناق» في فضاءاتهم الخاصة من هذا العالم، وكان عليهم تالياً أن يخلّفوا وراءهم موارد هائلة لجنسهم الأدبي ومعجمهم كي يرسموا خطوط تلك الصورة السائدة للفنان الحديث الذي يعيش غريباً **بالمعنى الحرفي** في

جورج أورويل

7 جميع الإحالات إلى **العار** في هذا الفصل هي إلى طبعة Vintag/Ventura edn) New York :Random House.(1984 ،

8 انظر:
"an interview with Salman Rushdie ،*Gentleman*، February.1984 ،"Such Angst ،Loneliness ،Rootlessness

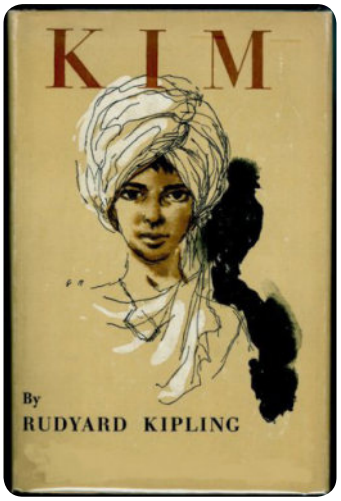
رودیارد کیبلینج

مدينةٍ أجنبية لا تربطه بها صلة شخصية ويستخدم شرط المنفى بوصفه الاستعارة الأساس للحداثة بل وللشرط الإنساني ذاته، من جهة أولى، في حين يكتب بهوس، وغزارة، عن تلك الأرض التي أعلن أنّها «خانقة»، من جهة أخرى.

لم يكن «الشرق»، ولا الدافع إلى قول بعض «كلمات أخيرة» عنه، بالبعيدين قطّ عن التضاريس التخيّلية للحداثة. ويبدو أنَّ رشدي أخذ الكثير عن الأساليب والأيديولوجيات التي مُثِّلَ فيها «الشرق» ضمن المدى الواسع للحظة الحداثية (ديون **أطفال منتصف الليل** تجاه **كيم** لروديارد كيبلينج، مثلاً، هي ديون جوهرية؛ وينتمي كيبلينج، كما يمكن أن نتذكّر، إلى هذه اللحظة بالفعل، شأنه شأن جورج أورويل؛ كما أنّ كونراد الذي يأتي في المنتصف، هو بالطبع واحد من أساطينها) بقدر ما أخذ، من نواحٍ أخرى، عن جارثيا ماركيز. حتى الإلحاح المتزايد على المنفى الاختياري بوصفه تجربةً تُمَكِّنُ الكتّاب حقّاً ليس بالإلحاح الجديد بأيّ حال من الأحوال؛ ما **هو** جديد، وما بعد حداثيّ على نحوٍ حاسم، هو الإلحاح الذي نجده في **العار** على خصوبة انفصال المرء عن مجتمعه الأصلي وليس على ألم هذا الانفصال، وكذلك الإلحاح على فكرة الانتماءات المتعددة، تلك الفكرة التي

غلاف رواية أطفال منتصف الليل

تغدو أكثر حدّة في كتابات رشدي الأحدث عهداً. لكنَّ هذا أيضاً يقع الموقع المتّسق الملائم، لأنَّ البيئة المتروبولية الحالية، بفضحها «أساطير الأصل» و«ميتافيزيقا الحضور»، لا تبيح في الحقيقة أيّ اعتراف مثابر بمثل هذه الآلام.



غلاف رواية كيم

لكنَّ اللافت في المقاطع التي أوردتها أعلاه هو التصرّف في أمر التجاذبات الوجدانية والاشتراطات. فالمفارقة الساخرة في عبارة «أقول لنفسي» التي من الواضح أنّها تقصد الإشارة إلى أنَّ ما يلي هو مجرد قناعة ذاتية، وأنّه ليس الحقيقة بل هذيان بها، تقف بحدّة إزاء قوة العبارة «رواية وداع» –وتقف إزاءها بحدّة أشدّ لأنَّ **أطفال منتصف الليل** و**العار** هما فعلياً روايتا وداع: لا لـ«الشرق»، ولكن بالتأكيد، وعلى نحوٍ أخصّ، لبلد ولادته (الهند) بالدرجة الأولى ثم للبلد الثاني (الباكستان) حيث حاول، بقليل من الحماس، أن يستقر ولم يستطع– بحيث أنَّ نبرة السخرية البدئية من الذات سرعان ما تنحلّ إلى استخدام حداثيّ مميّز لنوع معيّن من المفارقة الساخرة تستمدّه الحداثة من أسلافها في الرومانسية ولا يقتصر أمره على زعزعة استقرار موضوع

كتاب الآيات الشيطانية يحمله رشدي

المفارقة الساخرة فحسب بل يتعدّاه إلى كاتبها أيضاً الذي يستسلم إلى ما دعاه فرانكو موريتي بحقّ «سحر التردد»[9].

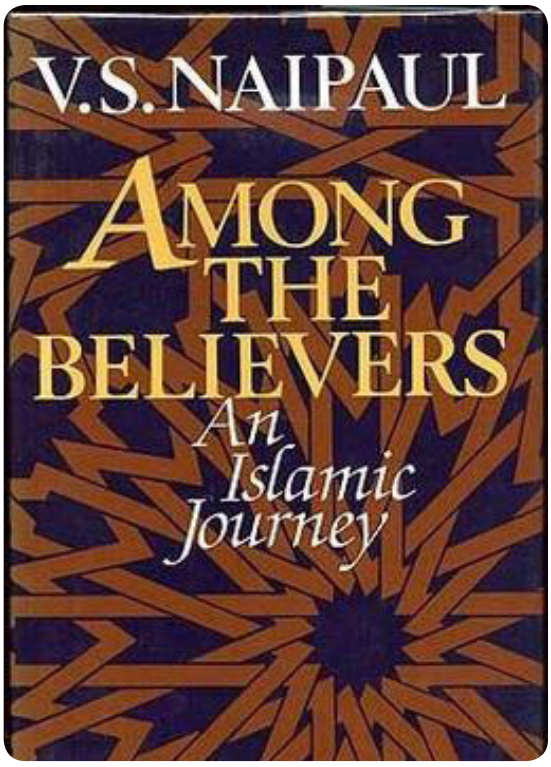
ثمة رمال لغوية متحركة في جميع هذه المقاطع، كما لو أنَّ صدقَ كلِّ تلفّظٍ مشروطٌ بوجود عكسه، ويبدو رشدي على الدوام كأنّه يستعيد بيد ما أعطاه باليد الأخرى: فإرادة الوداع تقف قبالة استحالة الوداع؛ وهو كان قد بدأ ينفكّ لكنه لا يزال «مرتبطاً»؛ وهو لا يزال مرتبطاً إنّما بروابط «مطاطة» فحسب، وهو ليس واثقاً مما إذا كان الارتباط الدائم يروقه (لا أزال أرتبط به، سواء أراقني ذلك أم لم يرقني)؛ وهو يطلق أقوالاً، لكنه لا يصدّقها؛ والتخييلي والواقعي يتعايشان لكنهما لا يتوافقان؛ وليس نصّه وحده، بل هو، نفسه، يوجد «على زاوية طفيفة من الواقع»؛ وليس نصّه فحسب بل **هو** أيضاً «مُتَرْجَم»، «جرى نقله»؛ ولا تقع الترجمة في المستوى الدلالي بل في المستوى الوجودي. وهذه التجاذبات الوجدانية تدفعه، إذاً، ليكتب «رواية وداع»، عن بلدٍ ليس الباكستان تماماً» وليس «الباكستان وحدها» لكنه الباكستان، وبأوضح السُّبل. والرواية ليست مجرد رواية، بل شيءٌ آخر أيضاً: «كلماتي الأخيرة عن الشرق»! مشروعٌ جَسُورٌ حقّاً، أوسع من بعض النواحي من مشروع جويس في **صورة الفنان في شبابه**، العمل الذي أحسبُ أنَّ رشدي يستحضره عامداً، حيث ستيفن، الأنا البديلة لذلك الكاتب الإيرلندي، المستعمَر، ينطلق أيضاً نحو المنفى الاختياري، كما يقول في المقطع الختامي من ذاك العمل الوداعي الآخر، «لعلّي أتعلم في حياتي الخاصة وبعيداً عن الوطن والأصدقاء ما القلب وما الذي يشعر به» و«كي أُطَرِّق في مَحْدَدَة روحي ضميرَ عِرْقِيَ الذي لم يُطَرَّق بعد».

9 لمعرفة كيفية استخدام فرانكو موريتي تعبير «سحر التردد»، انظر الفصل 9 من
Franco Moretti، *Sings Taken for Wonders*، (London: Verso، 1983).

ف. س. نايبول

لهذا أثره المرير والحارق، بلا شكّ، لكن صياغات رشدي تبذر الاضطراب في أمرين على الأقلّ. أولهما هو أنّه من المستحيل على الدوام، حتى في عمل أكبر من **العار** بكثير، أن يقول المرء «كلماته الأخيرة» عن أيّ شيء عديم الشكل مثل «الشرق»؛ فهذه الفكرة –فكرةُ أنَّ ثمّة شيئاً موحّداً يُدعى «الشرق» يمكن أن تُقال عنه بعض «كلمات أخيرة»– هي تلفيق من تلفيقات المخيّلة الاستعمارية، ورشدي يبالغ بقدراته على الأقلّ، إن لم يكن بنواياه أيضاً. وكونه يبدأ المقطع بسخرية من ذاته لا يلغي الطابع المبتذل لتأكيداته، إذ تعجّ الرواية بكلّ ضروب الأقوال المبتذلة عن «الشرق»، بما في ذلك التأكيد على أنَّ الكلمة الإنجليزية «Shame» تقصّر كثيراً عن الكلمة الأوردية «Sharam» لأنَّ هذه الأخيرة، بوصفها عاطفة وفكراً وسلوكاً معهوداً، شرقيّة على نحو مميّز، ولذلك تتخطّى ما لدى الغرب من قدرة على الفهم والصوغ اللغوي؛ فَـ«هُم» يعيشون بعد موت التراجيديا، كما يُقال لنا، أمّا «نحن» فيُفْتَرَض أننا نعيش في قبضتها. أمّا ثاني الأمرين، فهو أنَّ ثمة تعارضات ملحوظة بين إعلانات رشدي والعبارات التي استخدمتُها من عمل جويس الصغير الذي يعود إلى أوائل الحداثة. فجويس الشاب لا يزال لديه إحساس بـ«الوطن والأصدقاء»، بل وإحساس بالأسى الشديد لاضطراره إلى اختيار المنفى؛ ثمّة قصديّة أيضاً، اختيار، مهما يكن مأساوياً، فضلاً عن مفارقة ساخرة مرهفة حيال مسعى المرء ونوع البلاغة التي كثيراً ما ترافق مثل هذه المساعي؛ وما يلفت الانتباه في كلّ هذا هو التورية في كلمة «أُطَرِّق»؛ فما من إحساس بأنَّ الكاتب «طفا مبتعداً عن التاريخ، عن الذاكرة، عن الزمن».

موقف رشدي مختلف. فالباكستان –أو الهند، في هذا الصدد– **ليست** وطناً على وجه الدقّة؛ فلا الارتباط بها ولا الانفكاك عنها يتّسمان الآن، بعد أن باتت رواية **أطفال منتصف الليل** وراء رشدي، بالفوريّة التي لجرحٍ مرغوب وضروري



غلاف رواية نايبول بين المؤمنين

ينزله المرء بذاته ويقتضي لغة الحديد والمَحْدَدَة. ما نجده، بدلاً من ذلك، هو صورةُ مطّاطٍ واهٍ وربما مُتَرَخْرِخ؛ وما يوقع أثراً في النفس حيال القول «أنا، أيضاً، رجلٌ مُتَرْجَمٌ، وقد جرى **نقلي**»، هو أنَّ أحداً ما أو شيئاً ما آخر، ربما **التاريخ** ذاته، يبدو على أنّه الذي يقوم بالترجمة والنقل. ولعلّ خفّة الكينونة المستمدّة من «طَفْونَا مبتعدين عن التاريخ، عن الذاكرة، عن الزمن»، هي ما يمكّن الكاتب من أن يسخر من نفسه بحاجته إلى قول «كلماته الأخيرة عن الشرق»، في محاكاةٍ ساخرةٍ للثقة المبتذلة التي نجدها لاحقاً في عمل نايبول **بين المؤمنين**. (ربما تمكن قراءة **الآيات الشيطانية** على نحوٍ أنسب بوصفها طبعة رشدي من العالم الذي يصفه نايبول هناك؛ صحيحٌ أنَّ رشدي يترك أثراً معرفياً أكبر، لكن المواقف تتداخل ذلك التداخل بالغ الغرابة).

وإذ نعود من تلك العبارة، «كلماتي الأخيرة عن الشرق»، إلى قول ستيفن «كي أُطَرَّقَ في مَحْدَدَة روحي ضميرَ عِرْقِيَ الذي لم يُطَرَّق بعد»، نحسّ استحالة «الطفو بعيداً» بالنسبة إلى أيّ شخص، مهاجر أو غير مهاجر، فكّر في «الهجرة» بوصفها حاجة شخصية، بسبب «الاختناق»، لكنه لا يريد أن يجعل من عدم انتمائه صنماً من الأصنام.

أودُّ أن أؤكّد، بين قوسين، أنني لا أريد أن أفسّر هذا التجاور بين النصّين -أو بالأحرى، بين مجموعتي

هنري جيمس

الاقتباسات المقتضبة- على أنّه نوع من الاختلاف المُثبَت بين الحداثة وما بعد الحداثة. وإذا ما كان رشدي ما بعد حداثيّ بأيّ حال من الأحوال ، فذلك على وجه التحديد بمعنى أنَّ تكوينه الفكريّ والفنيّ حداثيّ في الأساس، لكنّه في بعض إفصاحاته وإلحاحاته يتجاوز ذلك التكوين الأساس تجاوزاً جليّاً. وتحضرني هنا تلك المقاطع لدى ليوتار حيث يرى أنَّ ما بعد الحداثة هي مجموعة من الميول داخل المراحل الأخيرة للحداثة ذاتها، تتميّز أول ما تتميّز **بالاحتفاء** بالعجز البشري عن اختبار الواقع بوصفه كلًّا، بما يتخطى شظاياه أو يعلو عليها. والموقف من المنفى (الاختياري) هو تحوّل آخر من هذا القبيل، لكنه تحوّل متصل بلحظات مميزة تاريخياً ضمن مُتَّصِل «الثقافة العليا» المتروبولية في قرن الإمبريالية الحديثة.

سوف يواصل «الشرق» مطاردة رشدي، بالطبع، لسنوات عديدة بعد كتابة **العار**، وصولاً إلى الوقت الراهن وربما إلى مستقبل غير محدَّد. وذلك على الأقلّ لأنَّ المنفى الاختياري نادراً ما يغدو طبيعياً تماماً حتى حين يكتمل الاندماج الطبقي والثقافي، الأمر الذي لم يصعب اكتشافه حتى على هنري جيمس. وعلى أيّ حال، فإنَّ العنصرية البريطانية تسدّ السبيل أمام الملوّنين، بمن فيهم رجل لديه توق نايبول وتماهيه، فما بالك برشدي، بتجاذباته الوجدانية الهائلة حيال ثقافته الأصلية، فضلاً عن معارضته ثقافة بريطانيا الرسمية ونشاطه ضدّها. وكان لكتابته **الآيات الشيطانية** من جهة، وما أطلقته ضده من هياج أصولي بعد ذلك، أن تُحيي عدم مطاطية تلك الروابط على نحو مريع، ما كان رشدي نفسه ليتوقعه حين كتب **العار**. لكنّ قراءة تلك الرواية الباكرة في سياقها تبيّن أنَّ ما يفوق الموقف من المنفى (الاختياري) أهميةً في تلك المقاطع هو **الصلة** في منطوقات رشدي بين (أ) المشروع الرامي إلى قول بعض «الكلمات الأخيرة عن الشرق»؛

(ب) طموح الكتابة في الوقت الواحد ذاته عن الباكستان وكذلك عمّا هو **أكثر** من الباكستان («الشرق» من ناحية، صنوف الديكتاتوريات من ناحية أخرى، فضلًا عن ما بعد الاستعمار عموماً)؛ (ج) رسم معالم معرفة فعلية بالباكستان؛ و(د) أسلوب «الحَيَدَان» بزاوية عن الواقع. وعلاوة على ذلك، فإنَّ إعلانه أنّه «تعرّف إلى الباكستان شرائح»، وعليه تالياً أن يتصالح مع «حتمية ضياع بعض الشظايا»، وأن يعكس المعروف وغير المعروف «في أجزاء مرايا محطمة»، هو ردٌّ دفاعيّ، في لحظة جدّ باكرة من الكتاب، قبل أن يتورط القارئ في الجزء الأكبر من السرد، على النقد المتوقَّع الذي يرى أنَّ ثمّة أشياء كثيرة أضاعها الحكم الذي تنطوي عليه هذه «الكلمات الأخيرة»، وأنَّ ثمّة موقعاً يتّخذه الكاتب له أهميته الشكلية والسياسية على حدٍّ سواء. وعلى سبيل المثال، فإنَّ تشظي التجربة المُعْتَرَف به يحول دون الخيار الواقعي، لأن ما تفترضه الواقعية، في أقلّ القليل، هو تجربة متكاملة تتضمن ما يزيد على محض «شرائح». وسرد «الشرائح»، في شكل «أجزاء مرايا محطمة» «(أحسبُ أنَّ صدى **الأرض اليباب** هو أمر مقصود)، يقتصر على إعادة صقل ما لدى الكاتب من ميل مسبق إلى الحداثة وما بعد الحداثة؛ أي إلى رؤيتين للعالم من شأنهما إقرار الأسبقية الأنطولوجية للجزء والشظية.

لكن مسألة «ضياع بعض الشظايا» لا يمكن تسويتها بهذه السهولة، بوصفها مجرد مشكلة تتوسّل حلًّا شكلياً. يمكن القول، على الأقلّ، إنَّ أحداً قط لا يعرف بلده كلّها، بصرف النظر عن مقدار حياته التي عاشها أو لم يعشها فعلياً داخل حدود ذلك البلد؛ وإنَّ إدراك الكلّ مبنيّ على الدوام على أساس شظايا التجربة الملموسة وشرائحها، تلك التجربة التي تشكّل حياة أيّ فرد، سواء كان مهاجراً أم غير مهاجر؛ وأنَّ ما يهمّ في نهاية المطاف في شأن أي تجربة، يُحَسُّ بها أو تُسْرَد، ليس جزئيتها، لأنَّ التجربة المباشرة جزئيّة على الدوام، بل نوعية «الأجزاء» التي تشكّلها ونوعية تلك الأجزاء الأخرى التي تبقى خارج التجربة المحسوسة وتالياً خارج القدرة التخيّلية أيضاً. حين يكون المرء «لطالما عرف الباكستان»، لكنه، بسبب الظروف، «تعرّف إليها شرائح» فحسب، فإنَّ السؤال الذي يطرح نفسه بصورة طبيعية: **ما** «الشرائح» التي اختار «التعرّف إليها»؟ ذلك أننا، إن لم نختر «أجزاء» الواقع الخاصة بنا، فإن تلك «الأجزاء» سوف يختارها أصلنا الطبقي، ومهننا، ودوائر صداقاتنا ورغباتنا، وطرائقنا قي قضاء أوقات فراغنا، وانتماءاتنا السياسية، أو عدمها. ما من «أجزاء» حيادية، حتى في عدم معرفتها.

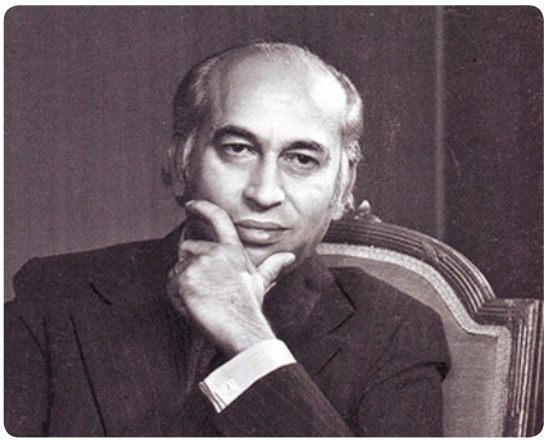
ما يبدو أن رشدي يعرفه -من الداخل، بسبب أصله الطبقي- هو تاريخ فساد حكّام الباكستان وجرائمهم؛ وهذا ما يقول عنه أشياء لاذعة على نحو لافت، ورغبته في أن يفصل نفسه عن هذا التاريخ هي رغبة منتجة ومثيرة لمشاعر القارئ في آن معاً. لكنّ بنية هذه المعرفة المحدودة، المقتصرة على تجربة طبقة متفسخة ينتمي إليها بحكم الأصل لكنّه يشعر هو نفسه بالاغتراب التام عنها، لا تني تؤكّد رؤية العالم التي ينطوي عليها انتماؤه القائم أصلاً إلى الحداثة وما بعد الحداثة. والحال، إنّه لا الطبقة التي يستمدّ منها الجزء الباكستاني من تجربته، ولا الفريق الأيديولوجي الذي انتمى إليه، يقرّان، بأيّ مقدار أساسي، إمكان العمل البطولي؛ ولذلك تنغلق الدائرة بين بنية التجربة المحسوسة والانتماء السياسي-الأدبي. وما يقصيه ذلك -«ضياع بعض الأجزاء» الذي يجب أن «يتصالح» معه- هو يوميّةٌ حيواتٍ تُعاش في ظلّ الاضطهاد، وتقييد البشر -يوميّة المقاومة، واللياقة، والبطولات العاديّة والاستثنائية التي لا حصر لها- التي تمكّن أعداداً كبيرةً من البشر من أن يضعوا أعينهم في أعين بعضهم بعضاً بمودة وتضامن وظَرْف، من دون شعور بالذنب، فتجعل الحياة، حتى في ظلّ الاضطهاد، محتملة وبهيجة في كثير من الأحيان. وهذا النوع الآخر من الحياة هو ما يبدو أنّ روايات رشدي، وصولاً إلى **الآيات الشيطانية**، تجهله إلى حدٍّ بعيد؛ ولن يسعنا أن نكتشف ما يمكن أن يصنعه خياله بالتجارب اللاحقة إلا في عمل لاحق. بعبارة أخرى، إن كآبة **العار** اللامتناهية، وما فيها من شبه بالقفص، إنّما يضربان بجذورهما في ما تقصيه هذه الرواية بقدر ما يضربان بجذورهما في ما تدنيه فعلياً وتشتمل عليه.

3

لاحظ الجميع عملياً، كما لاحظ رشدي نفسه، أنَّ **العار** -التي تكاد تكون عن الباكستان على وجه الحصر، على الرغم من بضع حوادث تجري في الهند- هي عملٌ موجع وموئس، ومُغِمّ وخانق، أكثر من **أطفال منتصف الليل** بكثير. الإحساس بأنَّ الباكستان قفص هو إحساسٌ حاضرٌ أصلاً، منذ الحوادث الافتتاحية، حيث تُعْزَل الشقيقات شاكيل -الأمهات الثلاث لـ«البطل الهامشي»، عمر الخيّام- مرّتين: من طرف والدهن أوّل مرّة، بطريرك القصر المريع الذي يبدأ العمل بوفاته، ثم من طرفهن هنَّ أنفسهن، بعد ليلة المتعة التي يُحْبَل فيها بابنهنّ. ويتخلل إحساسهن بأنهنّ واقعات في شرك العملَ كلّه، وصولاً إلى الخاتمة حيث نجد أنّ الطغاة أنفسهم لا يستطيعون عبور «الحدود» والفرار من قفصهم. وبين البداية والخاتمة، نجد بلقيس واقعةً في إسار طريقتها «المسرحية النخبوية»، عاطفيتها، «رعبها من

الحركة»، رغبتها في الأبناء وافتقارها إليهم، كما هي واقعة في إسار فجاجة مطامح زوجها وتقاه ووحشيته؛ وكذلك راني واقعة، بالمثل، في إسار خيانات زوجها وصعود مسيرته السياسية وهبوطها؛ وصوفية زينوبيا -بطلة العمل، وتجسيد «العار»- واقعة في إسار حمى دماغها، وإذلالها، وانفجارات عنفها البركانية؛ وشقيقتها الصغرى، غود نيوز حيدر، مع أنّها كائن أقلّ أهمية بكثير، واقعة هي أيضاً في إسار سطحيتها أولاً ثمّ في إسار الطلب المتواصل على خصوبتها، على الرغم من زواجها الذي تمّ باختيارها. تقتل الشقيقة الصغرى نفسها، وتقتلُ الكبيرةُ معذّبيها، لكن القفص يبقى القفص ولا شيء إلّا القفص.

سوف نعود للتوّ إلى بعض هذه الشخصيات، لكن علينا أولاً أن نلاحظ التعارض مع **أطفال منتصف الليل** التي هي عن الهند، بلد طفولة رشدي الحميمة. ما أعطى تلك الرواية الباكرة رحابتها السردية هو ارتباطها بالسيرة الذاتية: رِزَمُ الذكريات التي لا بدّ أن يحملها حتى المهاجر، بل لا سيما المهاجر. أمّا الباكستان، بخلاف ذلك، فهي مجتمع لم يعرفه رشدي قط في تلك السنوات الذهبية قبل الاقتلاع. وهو لا «يعجّ» بالقصص ووفرة الحياة (علماً أنّ كلمة «يعجّ»، teeming، هي الكلمة التي يستخدمها رشدي للهند، مستعيراً إياها من كيبلينج على نحو له دلالته)، لأنّه، كما يقول هو نفسه، لم يتعرف عليها إلا شرائح صغيرة، ولأنَّ صلة حياته بتلك الأرض -«أرض الله الجديدة التي قرضها العثّ»، كما يدعوها- هي صلة جدّ واهية. فهي بلاد لا يعرفها، بعيداً عن العواطف الشخصية، إلا ككيان سياسيّ، ومن خلال أعاجيب طبقتها الحاكمة في المقام الأول. وفي حدود تلك المعرفة، فإنَّ الغضب الذي ينقله الكتاب يقوم على أساس متين. والمشكلة هي أنَّ بلاغة العمل تقدّم تجربة طبقة معينة -أو الأحرى، نخبة حاكمة- على أنّها تجربة «بلد». والحال، إنَّ العمل، بعيداً عن كونه عن «الشرق» أو حتى عن «الباكستان»، هو فعلياً عن شريحة اجتماعية ضيقة، بل جدّ ضيقة، في الحقيقة، إلى درجة تمكّن رشدي نفسه من تصوير جميع الشخصيات الرئيسة على أنّها تنتمي إلى **أسرة** واحدة. وهذه الوسيلة التي تتوسّلها الحبكة بتحويلها جميع المتخاصمين إلى أقرباء هو حلّ تقني رائع يعكس البنية الاحتكارية للسلطة الديكتاتورية والطيف الاجتماعي بالغ الضيق الذي يجري فيه تداول السلطة في الباكستان. كما يساعده على تجاوز الفصل الليبرالي السهل بين الأشرار العسكريين والمدنيين الأبرياء؛ فهم جميعاً من الشاكلة ذاتها. ولا تبرز الصعوبة الرئيسة في تصويره بنية السلطة والوحشية هذه في قمتها، فهو يقوم بذلك على نحوٍ رائع عموماً، بل تبرز عندما تضيع الحدود مرّة بعد مرّة، في بلاغته المتكررة على طول العمل، بين هذه الحكاية الضارية عن الدولة ومجتمع يُعْلَن أنّه متمادٍ مع بنية هذه الدولة، ومشوَّه مثلها وموسوم بصورة لا رجعة عنها بحضارتها المزعومة (الإسلام) وأصلها التكوينيّ (التقسيم)، ومجروح على نحو يفوق بكارثيّته حتى ما يُنزله نايبول بالهند في عمله **حضارةً جريحة**. يبدو أنَّ الحكّام والمحكومين قد اجتمعوا معاً، كلٌّ يعكس الآخر، في عقد شيطانيّ.



ذو الفقار علي بوتو

هكذا يتركّز الجزء الأكبر من السرد على مسيرة الشخصيتين الرئيستين في المعترك السياسي وفسادهما وسفالتهما وتنافسهما: رضا حيدر، الضابط الذي تختلف أصوله ومسيرته الباكرة تمام الاختلاف عن أصول ضياء الحقّ ومسيرته لكنه يزداد شبهاً به، واسكندر («إسكي») حربا، الذي صيغ على غرار شخصية ذو الفقار علي بوتو، رئيس الوزراء الأسبق. والمشكلة، حتى هنا، هي أنَّ تلك الأجزاء من العمل التي تحاول خلق معادِلات تخييلية للوقائع الحرفية في التاريخ الباكستاني القريب تميل كثيراً نحو المحاكاة الساخرة (البارودي)، في حين أنَّ عديداً من الأجزاء أخرى يميل كثيراً نحو المَسْخ الساخر (البرلسك)[10]. وكلٌّ من المحاكاة الساخرة والمَسْخ الساخر هو في بعض الأحيان لذيذ ومُبتكر ومرح، لكنّ رشدي في إعادته خلق خيوط التاريخ

10 المحاكاة الساخرة، parody، عملٌ فنيّ يُقصد منه أن يحاكي عملاً أصلياً -أو موضوعه، أو كاتبه، أو أسلوبه، أو هدفاً ما آخر- ويهزأ منه، أو يعلّق عليه من خلال التقليد الهجائي أو الساخر. أمّا المَسْخ الساخر، Burlesque، فهو عمل فنيّ يُقصَد منه إثارة الضحك من خلال مسخ أسلوب عمل رصين أو روحه، أو من خلال التعامل السخيف المضحك مع موضوعاته. (المترجم)

النيويورك تايمز

المعاصر الكبرى على هيئة تقليد هازئ، ثم في خلطه هذا التقليد الهازئ بجميع صنوف النوادر التي لا تتضح قيمتها الرمزية في بعض الأحيان وغالباً ما تكون مفرطة، إنّما يقدّم لنا ضحكاً مسرفاً لا يكاد يتوقف، للأسف. وعلى سبيل المثال، فإنَّ المعادلين التخييليين لبوتو وضياء الحقّ هما كاريكاتوران تهريجيان متقنان، ويدور كثير من الخطوط السردية للحكاية الرمزية ذات المغزى السياسي حول حماقتهما، وبلاهتهما، وزعزعتهما الشخصية، وتحايلهما، وهواجسهما الجنسية، وسخف مطامحهما وغاياتهما، إلى درجة المخاطرة بنسيان أنَّ بوتو وضياء الحقّ لم يكونا أحمقين في الواقع، بل رجلان قادران أشدّ القدرة يتقنان حبك الخطط ويتسمان بالمنهجية في ما كانا يمارسانه من ضروب القسوة. وهذا الميل إمّا إلى إضفاء الطابع الفردي التام على الإخفاقات الأخلاقية لطبقة حاكمة (بالقول إنَّ بوتو أو ضياء الحقّ، أو كائناً من كان، هو شخصية سيئة) أو إلى تحميل مسؤولية هذه الإخفاقات للمجتمع ككلّ (بالقول إنَّ البلد كلّه على خطأ، فما الذي تتوقعه غير هذا؟) هو الذي يضفي على ضحك رشدي، الصحّي والمفيد من بعض النواحي، أجواء الرسوم الهزلية الحديثة في النهاية.

تركّزت معظم قراءات **العار** على هذا الخط السردي والمواضيع التي تجمّعت من حوله، ولم يكن ذلك من غير سبب. فكي يُوضَع العمل في مُعْتَمَد «أدب العالم الثالث» المضاد، وكي يُقرأ أساساً كوثيقة من وثائق ما بعد الاستعمار، وأسطورةً عن «الأمّة»، ونقداً للدكتاتورية، وسيرةً تخييلية لدولة الباكستان، ومعارضةً لسياسات التقسيم والإسلامويّة، لا بدّ أن يكون **ذلك** الخط السرديّ، وجميع الخطوط السردية الأخرى التي تقاربه، نقطة التركيز بحقّ. فمَنْ في اليسار، وليس في اليسار وحده، يمكن أن يعارض التحقير الذي ينهال به على أمثال ضياء الحقّ، إلخ؟ ثمّة لذّة لا حدّ لها يمكن أن نستمدّها من الابتكار والفصاحة في هذا التنديد الذي هو تنديدنا، نظراً إلى صحّته وعدله؛ أمّا انشغالنا أصلاً بالإشكاليتين التوأم «العالم الثالث» و«الأمّة»، فيدفع غالبيتنا لأن تضع جانباً جميع الأشياء التي يقولها العمل عن النساء والأقليات والخدم وسواهم ممن ليسوا من الطبقة الحاكمة. ولذّة هذا التنديد الواسع هي ما مكّن **النيويورك تايمز**، مثلاً، من حمل العمل خارج موقعه المباشر ومقارنة إنجاز رشدي في **العار** مع ستيرن وسويفت وكافكا وجارثيا ماركيز وجونتر غراس، دفعةً واحدة. لكنَّ ما تفعله هذه النظرة المحددة -أولوية الإلحاح على تمثيل «العالم الثالث» وشرط «ما بعد الاستعمار» من جهة؛ وتراث الجروتسك[11]

11 الجروتسك، Grotesque، قطعة من الفن الزخرفي الخيالي الغريب المتنافر المشوَّه والبشع والمغاير لما يُعَدّ طبيعياً او متوقعاً او نمطياً. ولم يقتصر استخدام الكلمة على الفنّ وحده بل امتد إلى الأدب وسواه. (المترجم)

من جهة أخرى- هو قراءة الكتاب انطلاقاً من تصريحات الكاتب وتقديماته، بحسب قواعد اللياقة المعمول بها لدى نقّاد «أدب العالم الثالث» ومنظّريه. وبذلك يكون ثمّة تواطؤ معين في المنطلق المشترك بين الكاتب ونقّاده، تواطؤٌ ناجمٌ إلى حدّ بعيد عن الشروط ذاتها التي نشأتْ فيها فكرة «أدب العالم الثالث» وحاولتُ تحديدها في غير مكان من هذا الكتاب. ويحول هذا التواطؤ، من ثمَّ، دون قيام منطلقات أخرى محتملة للقراءة: مثل سياسات رشدي الخاصة وانتماءاته، في خضم المزاعم السياسية التي عادةً ما يجري تداولها بين الكتّاب والنقّاد؛ أو تمثيله للنساء وقضية معاداتهن المحتملة المرتبطة بذلك؛ أو جماليات اليأس التي تنجم عن تثمينه المفرط لعدم الانتماء («الطفو بعيداً») وموقعه ضمن المسارات الحداثية، الباكرة والمتأخرة على السواء، وهذه ليست بالأمور الشكلية فحسب.

هذه القضايا الأخرى هي التي أريد أن أتناولها، بإيجاز، لكني مهتمّ هنا في الأساس بتمثيل رشدي للمرأة، وذلك لأسباب أربعة: أولها أنَّ النساء يشغلن حيّزاً كبيراً جداً في جميع سرديات العمل؛ وثانيها أنَّ رشدي نفسه كان قد لفت الأنظار مباشرةً إلى هذه الحقيقة من خلال السارد ضمن العمل ثمَّ في مقابلات عديدة، مهنئاً نفسه على هذا التمثيل؛ وثالثها أنَّ قضية معاداة النساء هي قضية مركزية في أيّ نوع من أنواع السياسات المعارضة؛ ورابعها أنَّ غياب أيّ شخصيات ذكرية مهمة بين الشرائح المضطهَدة والمعارضة في هذا العمل –مثلاً، غياب الذكور من العمال والفلاحين والمناضلين السياسيين والإنتيليجنسيا الوطنية- هو ذلك الغياب التام إلى درجة أننا لا نجد أيّ إشارة إلى ما يمكن أن تكون عليه بالفعل علاقة الكاتب التخييلية بهذه الشرائح **كلّها** إلّا من خلال تحليلنا تمثيله النساء. بعبارة أخرى، كثيراً ما أعلن رشدي أنّه اشتراكي من نوع ما بحيث يغدو من المشروع والضروري على حدّ سواء أنَّ نرى ما الذي يمكن أن يبدو عليه هذا العمل إذا ما قرأناه لا من وجهة نظر الاشتراكية، بل ببساطة من وجهة نظر بعض الطاقات التي تميّز مشروعاً تحررياً: ليس في تمثيله الحكّام فحسب، بل في تمثيله المضطهَدين أيضاً[12].

ليس تناول هذا الأمر بالهيّن في أيّ حال من الأحوال، ذلك أنَّ رشدي ليس معادياً للنساء صريحاً وبسيطاً، على النحو الذي لطالما كان عليه أورويل. وهو بعيشه وسط اليسار البريطاني المعاصر، لا بدّ أن تكون قد مسّته ضروبٌ معينة من النسوية؛ وهو يدرك بوضوح كثيراً من صنوف اضطهاد النساء في مجتمعاتنا، وقادر تماماً على أن يسرد عنها ذلك السرد المؤثّر. المشكلة من مرتبة مختلفة، وهي ذات تأثير سياسي مدمِّر أكثر بكثير من مجرد انعدام التعاطف. لكننا لا يمكن أن نمضي قدماً في دراسة القضايا الأهمّ في تمثيله للنساء، ثم نربط تلك القضايا رجوعاً بعموم مواقفه السياسية، إلّا بعد أن نأخذ في الحسبان بنية التعاطف تلك ونوع السياسة التي تتجسدّ فيها.

هكذا نجد، إلى جانب قصص إسكي ورضا التي تشكّل معاً الإطار السردي الرئيس، محن زوجتيهما، بلقيس وراني. وصورتا هاتين المرأتين مرسومتان بتعاطف يفوق كثيراً ما نجده بالنسبة إلى صورتي زوجيهما، كما يقترن بهما بعضٌ من أشدّ أحداث العمل إثارة: مثل حدث التفجير الذي وقع زمن التقسيم وأطاح بـ«ديباج التواصل وحواجب الانتماء» بعيداً عن جسد بلقيس الأنثوي الهشّ، ولم يترك لها سوى «منديل الشرف» الذي تلفّ نفسها به كملاذ وحيد؛ والحدث الآخر، نحو نهاية العمل، عندما تتأمّل راني حياتها، وقد احتُجزَت مرّة أخرى في عزبتها الريفية، وراحت تطرّز ثمانية عشر شالاً تتعقّب فيها، بتصوير معقّد ومُلْغز، فسوق زوجها ووحشيته على طول مسيرته. وقويةٌ كذلك تلك الصور الأخيرة لبلقيس التي بدأت حياتها البالغة بعري قسري سبّبه انفجار، وهي تلتفّ في النهاية، وقد تقدّمت في السنّ وانهزمت أحلامها، في حجاب أسود، كي تحافظ على مسافة دائمة بينها وبين العالم الذي يحكمه الذكور والذي حُبِسَت فيه طوال حياتها. وبالمثل، فإنَّ الحدث الذي تشنق فيه غَود نيوز حيدر نفسها هروباً من الطلب المتواصل المجنون على قدرتها على الإنجاب هو حدث مثير، ويتوافق مع أهوال واقعية تماماً في مجتمعنا. حتى التصور الأولي لصوفية زينوبيا بوصفها تلك التي تكافح لتخرج

12 يقول رشدي في مقابلة مع *Gentleman*: «أنا واحد من الكتّاب الذين يؤمنون أنَّ للكاتب وظيفة عامة. ... هذا يكاد أن يكون واجباً على الكتّاب الذين يعلمون ما يجري». لكنه يحلّ من ثمّ مشكلة العلاقة (أو انتفائها) بين «اشتراكيته» و«كتابته» بطريقة لافتة. ففي مقابلته مع *Review Book World Third*، على سبيل المثال، يقول: «أصف نفسي بأنني اشتراكي، لكني لا أكتب كاشتراكي إلا بقدر ما أكتب كعضو في المجموعة التي تماثلني طول قامة، أو في أي مجموعة أخرى. أنا أكتب ككاتب». مشكلة هذه الصيغة أنّ طول القامة لا يشير في العادة إلى طبيعة التزامات الفرد الاجتماعية، في حين يُقصَد بمصطلحات مثل «اشتراكيّ» أن تشير إلى تلك الضروب من الأشياء بالضبط، والقضية ليست عضوية «مجموعة» ما، أيّ مجموعة؛ فالسبل كي يكون المرء اشتراكياً في زمننا متنوعة في الحقيقة أشدّ التنوّع. الأحرى أنَّ الأسئلة هي المختلفة. ما العلاقة التي يمكن أن تقوم بين هاتين الممارستين، كون المرء اشتراكياً وتأليفه السرديات السياسية؟ هل يناقض الأمران واحدهما الآخر أو يقصيه؟ هل يغادر الكاتب أحد الأمرين حين يقوم بالآخر؟ وما تاريخ الخطاب الذي يولّد عبارات بسيطة مثل «أكتب ككاتب»؟

الوحش من الجميلة النائمة هو بحدّ ذاته من ضمن التراث الأفضل للواقعية الجروتسكية. هذه صور قوية تماماً.

لكنَّ بلقيس وراني كلتاهما هما -في النهاية، وبصرف النظر عمّا تعانيانه من إذلال وإهمال اللذين تعانيانهما على يد زوجيهما- مخلوقتان سخيفتان، ضحلتان، لا تقويان على شيء سوى الهذر (على «الطريقة النخبوية المسرحية»)، أو العطالة، أو علاقة رخيصة مع صاحب دار السينما المحلية، في أحسن الأحوال. وهما ليستا شريرتين كزوجيهما ولو من بعيد، وبينما تنهار بلقيس باطراد، فإنّ راني، بتطريز شالاتها، تتمكن أقلّه من الحفاظ على قدر من الكرامة. لكن كرامتها ذاتها هي كرامة استقالة. وعلاوةً على ذلك، فإنَّ ما نجده، عموماً، هو معرض للنساء الباردات والخامدات جنسياً (أرجوماند، «العذراء ذات السراويل الحديدية»)، والمعتوهات والبلهاوات (العشرون عاماً الغريبة من طفولة زينوبيا)، والمتبلّدات تماماً (فرح) والمدفوعات إلى اليأس (راني، بلقيس) أو الانتحار (غود نيوز حيدر)، أو اللواتي يجسدن التفكك السريالي التام وفقدان الهوية الفردية (الشقيقات شاكيل). وعلى العموم، فإنَّ كلّ امرأة، من دون استثناء، تُمثَّل من خلال منظومة من الصور تتحدد بالجنس على نحو مفرط؛ فإحباط الحاجة الإيروسيّة الذي يدفع بعضهن إلى الجنون وبعضهن الآخر إلى العدم، يبدو في كلّ حالة على أنّه الواقعة الأساس بين وقائع وجود المرأة. وما نجده، إذاً، هو انفصال فعليّ بين **حوادث** محددة يمكن أن تستثير ضروباً حيّةً من التعاطف مع الشخصيات الأنثوية المرتبطة بها من جهة، و**بنية** تمثيل معمَّمة، من جهة أخرى، تتحول فيها كلّ واحدة من تلك الشخصيات ذاتها إلى شخصية كريهة ونابية في الغالب.

4

لكنَّ لبّ المسألة هو تصوير صوفية زينوبيا، الفتاة التي كان يُفترض أن تكون صبيّاً، «المعجزة التي جرت على نحو خاطئ»، الطفلة المعتوهة التي وُلدت محمرّة خجلاً، العارَ مجسّداً. صوفية زينوبيا هي من يوفّر الصلة بين عنوان الرواية الصارخ وسردياته الكثيرة المنفصلة الممتدّة، وهي في القلب من ذلك الاقتران بين العار والصفاقة الذي يولّد العنف الشامل، كما يقول لنا الكاتب مرّة بعد مرّة؛ وهي تحمرّ خجلاً، كما يُقال لنا، ليس من نفسها فحسب بل من العالم بأسره أيضاً. ففي عالم من الشرّ المطلق، حيث يُفترَض بكلّ ما يجري أن يثير العار لكنَّ ما من أحد إلا وهو صفيق تماماً، ليست صوفية زينوبيا، أو العار مجسّداً، مجرد شخصية؛ فهي تُقَدَّم منذ البداية باعتبارها التجسيد الفعليّ لمبدأ الخلاص، إذا ما كان الخلاص، في هذا العالم غير البطوليّ وعديم الضمير، ممكناً أصلاً.

يبدأ احمرار صوفية زينوبيا خجلاً منذ الولادة، بالطبع، وذلك لسبب بسيط يتمثّل في أنّها، مثل جميع الأطفال، كان منتظَراً أن تكون صبياً. وهذا العار اللانهائي الذي يبدأ عند الولادة ويمسك بتلابيب عمرها ربما كان ليغدو، في مسار آخر مختلف، استعارةً مناسبة للطريقة التي قد يستكشفُ بها عمليات الجندرة الاجتماعية ذلك الجيلُ الذي يحسّ بالقصور الأنثوي الجوهري، وبالعار على أنّه سمة أنثويّة على وجه التحديد. لكنّ أمرين اثنين يحدثان بعد ذلك. أولهما أنّها تمرض، وتُصاب بالحمى الدماغية، ما يسبب لها تخلّفاً دائماً، فتبدي دماغَ من هي في السادسة من العمر في سنّ التاسعة عشرة. والمشكلة، الآن، مع استعارة المرض العقلي هذه هي أنَّ ضغوط الجندرة وسيروراتها -وهي ضغوط وسيرورات اجتماعية وتاريخية الطابع، وتفرض على أعداد كبيرة من النساء احتمال التشوّه والعجز، لكنها يمكن أن تُقَاوَم وتُعْكَس بأفعال النساء أنفسهنّ- تُقَدَّم لنا في هيئة قصور **فيزيولوجي** لديها. وبذلك تغدو الرواية عاجزةً عن أن تنقل لنا، بأيّ أشكال جروتسكية قد تلجأ إليها، السيرورة التي يمكن أن تُستنزَف من خلالها، أو تُستعَاد، قدرات المرأة الفكرية والعاطفية. ولن نذكر هنا تلك الطرائق الكثيرة التي استُخْدِمَ بها التصوير الأدبي لقصور النساء الفيزيولوجي في تواريخ السياسات الجندرية السابقة والراهنة. لكن هذا التحول من الاجتماعي إلى الفيزيولوجي يلغي، على الأقلّ، إمكانية أن تستعيد المرأة المعنيّة، بمبادرتها الخاصة، السيطرة على جسدها، ناهيك بدماغها؛ ذلك أنَّ عكس مثل هذه الحالات نادر الحدوث، وهي لا تقتضي فاعلية المريض بقدر ما تقتضي فاعلية الأطباء والمستشفيات. صحيحٌ أنَّ ثمة معنى اجتماعياً معيناً يضفيه خجل بلقيس، أمّها، من كون ابنتها طفلة بلهاء، أو تحوّل صوفية نفسها إلى موضوع للتدخلات الطبية، أو حتى بقاء زواجها غير مستوفىً جنسياً؛ وصحيحٌ أنَّ هذا التصوير قد يدفعنا لأن ندعو إلى مزيد من الانفتاح حيال مثل هذه المخلوقات المنحوسة، لكنَّ الوضع الاجتماعي الأساس يبقى مستعصياً والرواية ببساطة تخفق في الشفاء من هذا الإسقاط للاجتماعي في الفيزيولوجي.

علاوة على ذلك، يأتي عار صوفية، في سياق الرواية، لا ليشير إليها هي نفسها (إلى أنوثتها؛ تخلّفها العقلي) أو إلى عائلتها (التي تشعر حيالها بالعار للأمرين كليهما، الأنوثة والتخلّف) بل ليتركّز بصورة متزايدة على العالم كما تجده صوفية؛ فتغدو، على نحو يكاد يكون حرفياً، ضميرَ عالم صفيق، أو مبدأ شرفه، إذاً جازِ التعبير. وهذا أيضاً إشكاليٌّ بعض الشيء، بمعنى أنّه عندما تُخْتَزَل الواجبات والالتزامات

الأخلاقية المعقدة لضمير اجتماعيّ إلى ما لا يزيد عن شعور العار المحدود، وعندما يُودَع هذا الضمير المثقل بالعار في شخص عاجز فيزيولوجياً عن التفكير والسلوك المسؤول المستدام، فإنَّ الكاتب يَخُوْلُ، بحكم الشروط ذاتها التي وضعها، دون احتمال أن يكون هذا الضمير قادراً على تلمّس احتياجات التجديد الاجتماعي، أو حتى ذلك الضرب من اللياقة والبطولة اليومية التي يقوى عليها ما لا يحصى من البشر العاديين. لا يني رشدي يكرر، في الرواية وكذلك في المقابلات التي تلتها، أنَّ المواجهة بين الصفاقة والعار لا يمكن أن تنتج سوى العنف. تماماً! لكن العنف بحدّ ذاته ليس قادراً على التجديد، ومن المشكوك فيه، على الرغم من فانون، أن يكون العنف في جوهره حتى فضيلة مطهِّرة. بعبارة أخرى، إنَّ الديالكتيك الذي يحكم الإطار المفهوميّ للرواية –ديالكتيك الصفاقة والعار، وتكثّفها في انفجارات العنف– هو ديالكتيك مختلّ أساساً؛ فالقيم الرمزية التي يخصّ بها رشدي صوفية زينوبيا تتخطى الشروط التي صاغ فيها وجودها. والتورية المزدوجة في اسمها –على كلمة «صوفيّ» وعلى اسم «زينب»، حفيدة النبي محمد ومحور عديد من الاتجاهات الشعبية المشتقة من الإسلام الصوفي– هي، في هذا السياق، مفرطة وأقرب إلى المزاح المتباهي الذي يستحمق الآخرين.

يتضح هذا ما إن نتذكر مراحل تصاعد عنفها. والاستعارة الحاكمة لهذا التصاعد –**الوحش** الخارج من داخل **الجميلة**، في حين أنَّ **الجميلة** نفسها هي أيّ شيء ما عدا كونها جميلة بأيّ معنى تقليدي–هي من جديد استعارة بديعة ضمن تقليد الغروتسك، والفكرة السياسية المنقوشة في هذه الاستعارة –حق المرأة الأصيل في أن ألا تكون دمية بل مقاتلة– هي فكرة قويّة بالمثل. لكن حسّ الانزعاج يتأتّى عن الطريقة غير المنطقية والزائفة التي تتراكم فيها حالاتها العنيفة وعن ما **تغدو** عليه هي نفسها (مدمّرة للرجال والحقول والحيوانات؛ وحش بأربعة قوائم) قبل أن تبلغ هدفها: قتل زوجها، «البطل الهامشي»، عمر الخيام شاكيل. ويأتي أول اندلاع للعنف من هذا القبيل في سن الثانية عشرة عندما تقتل مئتين وثمانية عشر ديكاً رومياً بالتذاذ عربيد: «اقتلعت صوفية زينوبيا رؤوسها ثم امتدّت يداها إلى أسفل في أجسادها لتخرج أحشاءها من أعناقها» (ص 150). وتفسير هذا بسيط بما فيه الكفاية، بالطبع: «اثنا عشر عاماً من الإذلال بلا حبّ تترك أثرها حتى على أبله» (ص 149). ويأتي الاندلاع التالي، البريء بالمثل، من وجهة نظر الكاتب، في يوم زواج شقيقتها حين تحاول أن تفعل بصهرها ما سبق لها أن فعلته بالديوك الرومية، لكنها تكتفي بفتل عنقه وتشويهه تشويهاً دائماً وضع حدّاً لمسيرته كلاعب بولو. والتفسير بسيط تماماً مرّة أخرى: «انصبّ في روحها بالغة الحساسية فيض عارم من العار» في تلك الظروف التي كان يجري فيها الزواج، كما يُفترَض (ص 186). غمٌّ شديد في حالة، حسّ الشرف في حالة أخرى! لكنّ ما هو أعظم يأتي بعد ذلك. حينها، كانت السنون قد مرّت وتزوجت من شاكيل الذي حُظِرَ عليه النوم معها وراح ينام مع شهبانو، خادمتها، بدلاً من ذلك. وتبدأ صوفية بالتساؤل عن الجنس والأطفال ومعنى الزواج ذاته، وخيانة شاكيل؛ كان دماغها في ذلك الوقت دماغ فتاة في السادسة! وفي يوم تخرجُ من البيت –بسبب الإحباط والغضب، على ما يبدو– وتلتقط أربعة رجال، وتجامعهم، وتقتلهم، وتعود إلى المنزل وعلى حجابها المني والدم. المقطع المركزي في هذا الحدث جدير بالاقتباس:

العار يسير في شوارع الليل. في الأحياء الفقيرة أربعة شبّان تخترقهم تلك العينان الرهيبتان اللتان تهبّ نارهما الصفراء القاتلة من شبك الحجاب مثل ريح. يتبعونها إلى مكبّ قمامة الهلاك، جرذان تتبع فلفلها، بشرٌ آليون يرقصون في الضوء الغامر المنبعث من العينين المحجبتين بالسواد. تستلقي؛ وما أخذته شهبانو على عاتقها يُفعَلُ أخيراً لصوفية. أربعة أزواج يتناوبون. أربعة يدخلون ويخرجون، ومن ثمّ تصل يدها عنق الصبي الأول. الآخرون لا يزالون ينتظرون دورهم. والرؤوس تُقذَف عالياً، غارقةً في الغيوم المتناثرة؛ فلم يرها أحد تسقط. تنهض، تمضي إلى البيت. وتنام؛ يهمد الوحش. (ص 242)

في هذا المقطع، تغدو صوفيةُ الأسطورة الأقدم بين الأساطير المعادية للنساء: العذراء التي هي مصّاص دماء فعلياً، المغوية التي تغري الرجال لقتلهم ولا سبيل إلى مقاومتها، مصّاصة الدماء والمغوية التي ليست موضوعاً لتلاعب الرجال بل ملتهمة للمنحوسين منهم. وهي بذلك تكتشف ذاتها «الحقّة»، وتغدو المعاكس لا للابنة الأخرى في الرواية، أرجوماند، «العذراء ذات السراويل الحديدية» (كاريكاتير رشدي لبيناظير بوتو) فحسب، بل المعاكس أيضاً للذكر المسلم الذي تُحِلُّ له الشريعة الإسلامية زوجات أربع: وما تفعله بـ«أزواجها الأربعة» هو، بالطبع، أكثر تطرفاً بكثير، ربما لأنّ تخلفها العقلي أشدّ من أن يضاهيه كِبَر شهيتها الجنسية فضلاً عن حقدها.

تمضي صوفية إلى البيت وتنام، لكنّ من الواضح أنّها مسألة وقت فحسب قبل أن تهرب من جديد، إلى الأبد هذه المرّة، «لأنّ الحيوان اللاحم ما إن يتذوّق الدمّ حتى لا يعود بمقدورك

خداعه بالخضار بعد ذلك»، ولأنَّ «العنف الذي وُلِدَ من العار ... يعيش الآن حياته الخاصة تحت جلدها» (ص 268). وهي تهرب، لكن «ما يجول الآن طليقاً في الفضاء المتطامن لم يكن صوفية زينوبيا شاكيل على الإطلاق، بل شيء أشبه بمبدأ ... مقصلة بشرية ... تحزّ رؤوس الرجال» (ص 268-270). وسرعان ما تكفّ عن كونها إنساناً حتى بالمعنى الحرفي، وتصبح، من بين الأشياء كلّها، «نمراً أبيض» بـ«رأس أسود، وجسد شاحب أجرد، ومشية خرقاء»؛ وراحت «القصص عنها ... تَرِدُ من جميع أنحاء البلاد» (ص 280):

حوادث قتل للبهائم والرجال، غارات على قرى في الظلام، قتلى من الأطفال، قطعان مذبوحة، عويلٌ مروّع (ص 280). ... تواصلت عمليات القتل: مزارعون، كلاب شاردة، ماعز. شكّلت حوادث القتل حلقة موت حول المنزل؛ بلغت ضواحي المدينتين، العاصمة الجديدة والمدينة القديمة. حوادث قتل لا ناظم لها ولا سبب، تُرْتَكَب، كما يبدو، حبّاً بالقتل، أو إرضاءً لحاجةٍ شنيعة. (ص 287)

وعلى نحو غير متوقّع، يلوح ما يعتبره الكاتب معنى هذه الأشياء كلّها لعمر الخيام شاكيل، زوجها وطبيبها الذي لم يكن حتى ذلك الحين سوى الصفاقة مجسّدةً:

لأوّل مرّة في حياتها ... تلك الفتاة حرّة. تخيّلها فخورةً؛ فخورةً بقوتها، فخورة بالعنف الذي كان يجعلها أسطورة، ويجول دون أن يقول لها أحدٌ ما يجب أن تقوم به، أو ما يجب أن تكون عليه، أو ما كان يجب أن تكون عليه ولم تكن؛ أجل، لقد ارتفعت فوق كلّ شيء. (ص 281)

هذا، بالطبع، كلام رشدي نفسه؛ فما من شيء في شخصية شاكيل يشير إلى أنّه قادر على القيام بمثل هذا الفعل من الفهم وسعة الخيال. لكنّ هنالك ما هو مقلق للغاية في شأن فكرة «الحرية» التي تكمن في الارتفاع «فوق كلّ شيء» (في لحظة باكرة من الرواية، كنا قد وقعنا على فكرة «الطفو بعيداً»)، وتجعل المرء قادراً على ارتكاب عنف عديم الحسّ وبلا حدود. وإذا ما كان هذا ما تغدَو عليه صوفية زينوبيا، فإنَّ من العسير على القارئ، بسبب هذه البلبلة الأخلاقية، أن يتعاطف معها في ذلك الحدث الأخير حيث تتمكن أخيراً من قتل عمر الخيام شاكيل نفسه. ففي ذلك الوقت، لم يعد الأمر مواجهةً بين الصفاقة والعار بل، الأحرى، بين رجل من الواضح، بالطبع، أنّه مُقْعَد أخلاقياً، وامرأة غدت وحشاً، بالمعنى الحرفيّ لا الاستعاريّ.

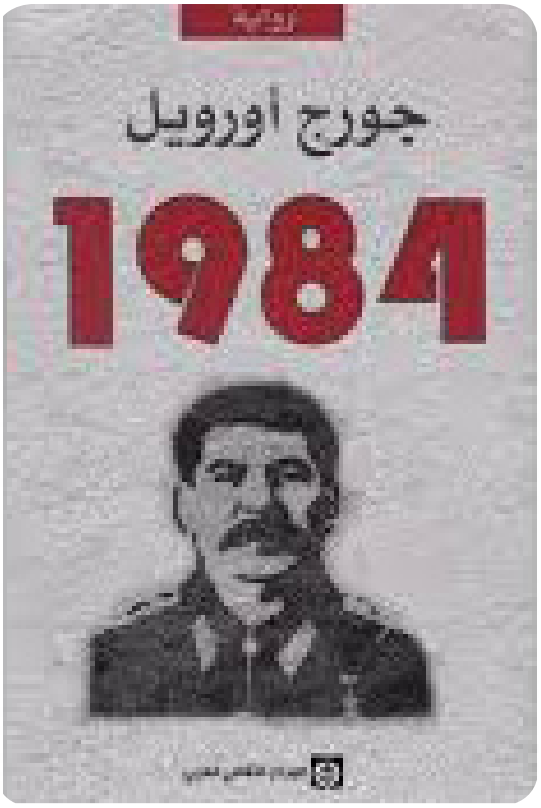
تطرح صورة صوفية زينوبيا هذه -متضافرة مع صورتي بلقيس وراني اللتين ناقشناهما آنفاً وصورة أرجوماند («العذراء ذات السراويل الحديدية») التي لم تُتَح لنا فرصة مناقشتها كما ينبغي- سؤالاً أساسياً حول رؤية رشدي للعالم عموماً والنساء خصوصاً. فبالنظر إلى تشديد رشدي نفسه على أهمية النساء في **العار**[13]، فضلاً عن تصوره لصوفية بوصفها مبدأً للشرف والخلاص، يبدو أنّه صاغ كاريكاتوراً مريعاً لما يمكن أن تكون عليه المقاومة الأنثوية لضروب القسوة؛ حيث تغدو المرأة نفسها، في هذه الطبعة، مُغْتَصِبَةً. ونظراً إلى اقتران خيال رشدي الوثيق بصور الانحطاط العام والخراب الاجتماعي الذي لا قيام منه، تخفّ قدرته كثيراً على تصور إمكانية فعلية لقيام البشر الموجودين في واقعنا الاجتماعي المعاصر بمشاريع للتجديد، إلى درجة أنّه حين يحاول، نحو نهاية الرواية، أن يفتح إمكانيةً لهذا التجديد، على هيئة هروب صوفية -وكذلك عودتها، مثل آلهة النقمة والمصير اليونانية نيميسيس وآلهة الانتقام المفترسة- فإنَّ القوى التي يهبها إيّاها، ككاتب، في لحظة انتصارها هي قوى التدمير وحده. ومما يشير إلى مزاج الرواية بأكملها أنَّ براءتها ذاتها، بما فيها براءتها من ضروب الفساد الاجتماعي في عالم رشدي المتخيَّل، ليست سوى براءة المجنون والمتخلف عقلياً؛ فإذا ما كان صحيحاً أنّها الشخص الوحيد الذي يمتلك أخيراً طاقة المعارضة والفوز، فإنَّ هذه الطاقة ذاتها تضرب بجذورها -حرفياً، كما تخبرنا الرواية- في حمّى الدماغ. وعلاوة على ذلك، فإنَّ قوتها ليست مدمّرة فحسب بل **عمياء** أيضاً؛ فهي قبل أن تنتقم من معذّبيها، لا تترك ركناً ولا شقّاً من البلاد إلا وتطوفه، كما يقال لنا، مفترسةً البهائم والبشر، مدمرةً الحقول، وخالقة الرعب. وهذا الضرب من الصورة التي تضفي طابعاً رومانسياً على العنف بوصفه خلاصاً ذاتياً، لا تتمتّع، بالطبع، بأيّ قدرة على تصوير سيرورات التجدد؛ وهي علاوة على ذلك مرتبطة، بأشدّ الطرائق إثارة للخلاف، بأساطير إمبريالية ومعادية للنساء: صورة المقاتل من أجل الحرية بوصفه إرهابيّ معتوه؛ صورة المرأة الحرّة -أو الساعية إلى الحرية- بوصفها مصاصة دماء، أمازونيّة، بهيمة ملتهمةٌ للرجال.

ما يوضحه تصوير صوفية زينوبيا هو مرّة أخرى الطبيعة المحدودة، بل والمعادية للنساء التي تَسِمُ التنميط الذي يضمّنه رشدي طيفَ تجربة النساء بأكمله. وكما أشرت أعلاه، ثمة في

13 يعلن رشدي، في لحظة متقدمة من الرواية:
حسبتُ، قبل أن أبدأ، أنَّ ما هو بين يديّ لا يكاد يعدو حكايةً ذكورية. ... لكنّ الغلبة كانت للنساء كما يبدو؛ زحفن من هوامش القصة ليطالبن بإدراج مآسيهنّ وتواريخهن وهزلياتهن، وأجبرنني أن أصوغ سردي بطرائق بالغة التعقيد والالتواء، وأن أرى حبكتي «الذكرية» تنكسر، إذا جاز التعبير، عبر موشورات جانبها المعاكس و«الأنثويّ». ويخطر لي أنّ النساء يعرفن بدقّة ما هُيِّئنَ له: أنّ قصصهن تفسّر قصص الرجال، بل وتحتويها. (ص 189)

العار حوادث عديدة يتضح فيها الإحساس باضطهاد النساء ذلك الاتضاح الكافي؛ ويمكن للمرء، في واحد من ردود الفعل على ذلك، أن يشفق على ضحايا هذا القمع، بطريقة تشبه كثيراً طريقة البرجوازية الليبرالية التي لا تني تشفق على الفقراء. كما يمكن للمرء أيضاً أن يقرّ ضمن حدود، في ما يتعلق بالبنية العامة لتمثيل رشدي النساء، أنَّ كثيراً من النساء يُدفَعْنَ بلا شكّ في الحياة الفعلية إلى الجنون والعنف والرهاب والعته. لكنّ النساء لسن مجرد ضحايا للتاريخ، بأيّ معنى جوهريّ؛ والأساسي أكثر بكثير، أنَّ النساء **صمدن** في وجه محن ثقيلة، و**صنعن** التاريخ. لم يكن الجنون، ولا السعار الجنسي، ولا انعدام الوجود، ولا حمّى الدماغ بالأشياء كثيرة الشيوع بوجه عام؛ ولطالما قامت الغالبية الساحقة من النساء بعمل منتج خصيب (لم يقتصر على التكاثر)؛ ومثل أولئك الرجال الذين يقومون بعمل منتج، أقمن علاقةً مع المجتمع والتاريخ هي أساساً علاقة واسعة الخيال، رؤيوية، جماعيّة، وتجديديّة. وغالباً ما كانت الحاجة الإيروسية مهمة، بالنسبة إلى النساء كما بالنسبة إلى الرجال، لكنها لم تكن الرغبة الوحيدة إلا في حالات نادرة، خارج ضروب أخرى من الحب والتضامن؛ في حين كان العمل، بالنسبة إلى الغالبية العظمى، أكثر أهمية بكثير؛ فالنساء لسن مجرد أجساد إيروسية، شأنهن في ذلك شأن الرجال. ولذلك ثمّة ما هو منحرف جوهرياً في منظومة من الصور تفرط، حين يتعلق الأمر بوصف النساء، في تثمين المناطق الإيروسية، وما هو خارج عن المنطق، ومعتوه، وشيطاني. وهذا يعني أنَّ ثمّة خطأً قاتلاً في رواية ينبغي الإشفاق على كلّ امرأة فيها، وتثير معظم نسائها الضحك، وبعضهن يثرن الخوف، لبعض الوقت على الأقلّ، لكنَّ أيّاً منهنّ لا يمكن أن تُفهَم بالعلاقة مع تلك المشاريع الأساسية في البقاء والظَّفَر التي هي صنع التاريخ ذاته. هجاء السادة شيء، وشيء آخر مختلف تماماً تقديمُ صور للنساء مثل هذه تقشعر لها الأبدان -تقشعر لها الأبدان **فحسب**- على نحوٍ وثيق الصلة بالصور النمطية السائدة.

أحسبُ أنَّ عجز رشدي عن إدراج احتمالات التجديد في العالم الجروتسكي لإبداعه التخيلّي يمثّل خللاً مفهومياً من نوع أساسي. وهو يتحدث في الرواية، مرّة بعد مرّة، عن «بلد»؛ لكن ما يقدّمه لنا هو، إلى حدّ بعيد، صورةُ عالَم طبقتهِ الحاكمة الوحشيّ والخانق. وهو يبدو عارفاً **بذلك** العالَم أحسن المعرفة، لكن الغرق في صورة الحكّام بوصفها صورة "البلد» ذاته هو سقطة، في اعتقادي، لا في السياسة فحسب، وقد جرى تصوّرها على نحو ضيق، بل أيضاً في التخيّل الاجتماعي. ومن هنا، تلك الواقعةً اللافتة المتمثّلة في أنّه في حين لا يني رشدي



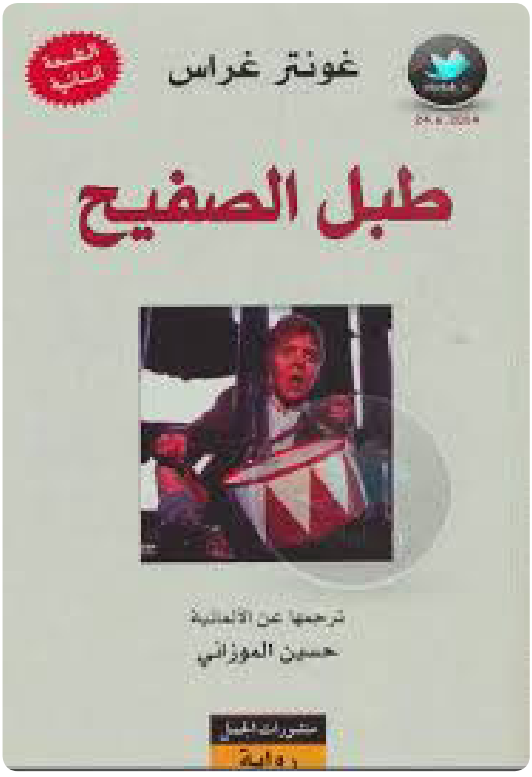
غلاف رواية أورويل 1984

يتحدث عن السياسة، نجد أنَّ **جميع** الأفعال السياسية الممثّلة في قالب الرواية هي ديماجوجية، أو انتهازية، أو مصلحية، أو قاسية، أو وضيعة في أحسن الأحوال. وهذه السياسة في معظمها مهزلة، وهي مأساة في بعض الأحيان، لكنها عاجزةٌ أبداً عن إنتاج مقاومة للاضطهاد، وتضامن، وسلوك بشري سليم، أو أيّ نوع من أنواع الجماعة البشرية؛ وعلى الرغم من كلّ ما في عالم رشدي المتخيَّل من فكاهة بديعة، فإنّه، في افتقاره إلى الحبّ، يكاد يكون عالماً أورويلياً. وهذا أيضاً، يقع الموقع المتّسق الملائم. فحين لا تشتمل رؤية عالمك المتخيل السياسية على أولئك الذين يقاومون أو يحبّون أو يتصرفون بأيّ قدر من السلامة أو الشجاعة، فسوف تستنتج -كما يفعل رشدي في «أسوأ حكاية في التاريخ» التي تأتي في الصفحات الأخيرة من الرواية- أنّه بلد خان فيه الأخ أخاه على مدى أجيال! وأنّ تاريخ الباكستان الآن يعج بالخيانات، بالطبع، شأنه شأن تاريخ الهند. لكن فكرة دوام الخيانة وانتشارها -بعبارة أخرى، هذه الفكرة الأورويلية التي مفادها أنَّ البشر لا ينفكّون يخون واحدهم الآخر **على الدوام**- هي ما يمنح هذه الرواية خاصيتها الاستثنائية تماماً: الافتقار إلى الحب. ومثل هذه الرؤية القاتمة للإمكان البشري هي ما يمكن الوقوع عليه في رواية أورويل 1984 أو في رواية نايبول **منعطف النهر**.

ثمّة صلة، كما أعتقد، بين رؤية العالم هذه وطريقة رشدي في تمثيل النساء. وكنتُ قد بيّنت أنَّ مسألة تمثيل النساء هذه هي مسألة مهمة سواء لأنَّ قضية معاداة النساء هي قضية محورية على الدوام في أيّ نوع من المشاريع المعارضة، أم لأنّ تمثيل النساء **الموجودات** في الرواية يوفّر لنا، بغياب ضروب التمثيل الأخرى لأيّ شريحة ثانية مضطهَدة، إشارات حاسمة إلى البنية العامة لضروب التعاطف التخيّلية التي يبديها رشدي. وأحسب أنَّ هناك نقطتين جديرتين بأن تطرحان هنا. الأولى هي أنّ أيّ تمثيل للنساء، سواء في التخييل أم في الحياة، مرتبط بالجندر، بلا شكّ، لكنّه مرتبط أيضاً بما **يتعدّى** العلاقات الجندرية؛ ويكاد يكون على الدوام مؤشّراً إلى بنية شعورية أوسع بكثير وإلى شبكة سياسية أعقد بكثير. بعبارة أخرى، ما حاولت القيام به ليس أن أقرأ الرواية قراءة وافية بل أن أقرأها قراءة **أعراضيّة**: بالتركيز على عَرَض أساسيّ وحيويّ واحد لكنّه يمكن أن يوفّر لنا أيضاً، وفي الوقت ذاته، شيئاً من فهم البنية ككلّ. والثانية، هي أنَّ السياسة لا تبدو لي مسألة معارضة بقدر ما تبدو مسألة تضامن؛ فمن الأسهل على الدوام أن ندين الطغاة ونؤكد، بدلاً من ذلك، على قيم عمومية –«حرية، مساواة، أخوة»، مثلاً، كما يفعل رشدي نحو نهاية الرواية (ص 278)– لكن الأصعب على الدوام هو الانتماء إلى ضروب محددة من الممارسة، لا نتصورها من حيث القيم التي تخدمها باعتبارها **حكماً** على التاريخ، بل بوصفها تضامناً مع جماعات من الأفراد، مختلّة وبطولية في آن معاً، تعمل ضمن ذلك التاريخ، من مواقع اجتماعية وسياسية محدَّدَة.

5

بصرف النظر عن ضروب الخيارات الأخرى التي كان يمكن لرشدي أن يتّخذها أو لا يتّخذها، فإنَّ ذلك الضرب من السياسة مُسْتَبْعَدٌ بالنسبة إليه بحكم الموقع (ما بعد) الحداثيّ الذي يختاره لنفسه وبحكم مدى تثمينه تجربة «الهجرة» وعدم الانتماء. وهذا واضح بما فيه الكفاية في **العار**، لكنه أكثر وضوحاً في كتابته المباشرة غير القصصية. ولإلقاء الضوء على هذه النقطة، أريد أن أنظر بإيجاز إلى قطعتين له اخترتهما اعتباطاً نوعاً ما: مقالته القصيرة عن جونتر جراس وتعليقه المُحْكَم والممتع، «خارج الحوت»، على سيل الأفلام التي ظهرت مؤخّراً عن الراج البريطاني[14]. واختياري



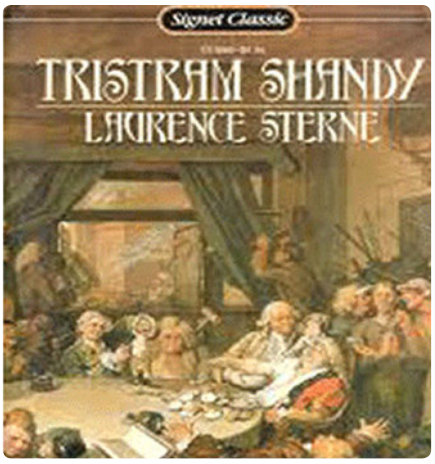
غلاف رواية جراس طبل الصفيح

اعتباطي بمعنى أنَّ هاتين القطعتين ليستا أكثر أو أقلّ تمثيلاً من سواهما؛ لكنني اخترتهما لأنهما جاءتا بعد **العار** مباشرةً ولأنهما قصيرتان ومبتكرتان ممتعتان من بعض النواحي، ومربكتان في جوّهما ما بعد الحداثيّ الصريح.

تبدأ المقالة عن جراس، مثلاً، كما يلي:

في صيف عام 1967، عندما كان الغرب –ربما لآخر مرّة– واقعاً في براثن مرض التفاؤل، وعندما كانت عُصَيّةُ التفاؤل المجهرية غير المرئية قد جعلت شبابه يعتقدون أنَّ الغلبة ستكون لهم ذات يوم، وعندما لم تكن البطالة بتلك الأهمية وكان المستقبل لا يزال موجوداً، وعندما كنت في العشرين من العمر، اشتريت من مكتبة في كمبريج نسخةً ورقية الغلاف من ترجمة رالف مانهايم الإنكليزية لرواية جراس **طبل الصفيح**. في تلك الأيام كان لدى الجميع أشياء يفعلونها أفضل من القراءة. كانت هناك الموسيقا وكانت هناك الأفلام وكان هناك أيضاً، لا تنسوا، العالم الذي يجب تغييره. ومثل كثيرٍ من معاصريَّ قضيت أيام الدراسة مسحوراً ببونويل، وجودار، وراي، وفايدا، وويلز، وبيرجمان، وكوروساوا، ويانشو، وأنطونيوني، وديلان، ولينون، وجاجر، ولينج،

14 نُشرت المقالة «عن جونتر جراس» (“On Gunter Grass”) أصلاً في (*Granta* vol. 15 (1987. أمّا «خارج الحوت» («Outside the Whale») فنُشرت أولاً في (*Granta* vol. 11 (1983 ثمَّ ظهرت ثانيةً في *American Film* (January-February 1985). وأعيد طبع المقالتين مؤخّراً في *Imaginary Homelands* (london: Viking، 1990)، وهي مجموعة من كتابات سلمان رشدي غير القصصية، أخذنا منها المقتبسات التي سنوردها.



غلاف رواية ستيرن تريسترام شاندي

وماركوزه، وبلا شكّ، القرين ذي الرأسين المعروف لقرّاء غراس باسم ماركسِنْجلْز. ... كانت جوازاتي، الأعمال التي أعطتني التصاريح التي احتاجها، كتاب **الحسّ السينمائي** لسيرجي ايزنشتين، وقصائد تيد هيوز في مجموعته «الغراب»، وعمل بورخيس **قصص**، ورواية ستيرن **تريسترام شاندي**، ومسرحية يونسكو **الخرتيت**، وفي ذلك الصيف، في عام 1967، **طبل الصفيح**. (ص 276)

لقد أوردتُ الجملتين الأخيرتين في المقطع أعلاه («ومثل كثير من معاصريَّ ...» وما يليها) كي أنقل إحساساً بنوع التأثيرات والبيئات الثقافية التي ساهمت في صنع نمط المخيّلة التي لدى رشدي. لكني أكثر اهتماماً هنا بالأقوال التي سبقت هاتين الجملتين. من الواضح أنَّ النبرة هجائية، بل وتهكمية، والحماقات المدرجة هنا ليست حماقاته بالطبع بل حماقات الغرب، كما يقول لنا. والمراد من نبرة الهزء هو بَذر الاضطراب في معنى المقطع ذاته. لكن بمقدورنا، على الرغم من هذه الاستراتيجية، أن نكشف الميل إلى تكرار مُبتَذَلات الثقافة الرفيعة المتروبولية وحتى أغلاطها، من دون تفكير تقريباً. من المشكوك فيه، على سبيل المثال، أنَّ شيئاً يُدعَى «الغرب» كان، في صيف عام 1967، «في براثن مرض التفاؤل»؛ كانت تلك السنة التي بدأ فيها الفيتناميون أخيراً تركيز قواهم في ما بات يُعرَف باسم هجوم تيت، ولم يكن جزءٌ من «الغرب» على الأقلّ -الإمبريالية الأميركية، على سبيل المثال- «متفائلاً» على الإطلاق. ومن المشكوك فيه بالمثل أن يكون «التفاؤل» على هذا النحو -فكرة أنَّ «المستقبل لا يزال موجوداً»، والأمل في «أنَّ الغلبة ستكون لنا ذات يوم»، والقناعة بأنَّ هناك «العالم الذي يجب تغييره» - «مرضاً» (عُصَيّة مجهرية، غير مرئية، كما يخبرنا هازلاً). والحال، إنَّ تفكّه المرء، في وقت لاحق، على غرارة شبابه شيء، وأنْ يعلّمه النضج أنَّ إقامة علاقة رؤيوية مع الواقع هي حماقة بحدّ ذاتها، وأنَّ الأدب ترياق لمثل هذه الحماقات، هو شيء آخر يعني المساهمة، غير المتعمدة ربما، في ذلك الضرب على وجه التحديد من النزعة الانسحابية السلبية التي يبدو رشدي نفسه رافضاً لها شكلياً في أجزاء أخرى من هذه المقالة القصيرة وفي كثير من الكتابات الأخرى.

غدا اليأس الآن، في عصر الرأسمالية الراهنة وفي أعقاب الحداثة الرفيعة، عنصراً مكوِّناً في الثقافة البرجوازية المعاصرة، وهو يتضافر عَرَضَاً مع ضروب كثيرة من اللذائذ الخاصة، بحيث ينسى المرء، حين يقع على صيغ مثل «لا مستقبل» وما إلى ذلك، أيَّ رؤية قاتمة للإمكان البشري يشير إليها هذا النوع من التفكير. ولعلَّ عدم ارتياح رشدي لمثل هذه القتامة هو ما دفعه لأن ينهي المقال، شكلياً، بكلمة «أمل». لكننا نرى، قبل أن نأتي إلى تلك النهاية الشكلية، بعض الطرائق

تيد هيوز

الأخرى المميزة التي يساهم رشدي من خلالها في هذا الجوّ الثقافي. وعلى سبيل المثال، هو يتحدث أولاً عن جراس وعن نفسه على أنّهما «مهاجران»، بالمعنى الحرفي للكلمة، باعتبارهما فردين ولدا في مجتمع وهاجرا إلى مجتمع آخر؛ وهو يقول، في هذا الصدد، بعض الأشياء الألمعيّة. لكنه يمضي بعد ذلك ليوسّع معنى «الهجرة» ويضعها على مستوى أنطولوجيّ كونيّ: «جميعنا مهاجرون»، كما يقول، بمعنى أنّ «جميعنا نعبر الحدود». وهذا صحيح أيضاً، وإن يكن على نحوٍ جدّ مبتذل

غلاف رواية أيام بورميّة

من الأنحاء. لكن المشكلة تأتي عندما يتابع، بعد أن يعرّف الهجرة بأنّها «استعارة» للشرط الإنساني ذاته، ليقول إنّ المهاجر «كائن استعاري» وأنَّ «الذكاء المهاجر يضرب بجذوره في ذاته» لأنّه يفهم «طبيعة الواقع المصطنعة». والآن، إذا ما كان المهاجر كائناً استعاريّاً، وإذا ما كنّا «جميعنا مهاجرين»، فمن الواضح، عندئذ، أننا جميعاً «كائنات استعارية»؛ كما أنَّ الواقع نفسه «مصطنع» ليس بمعنى أنّ كثيراً منه **من صنعنا** فحسب بل أيضاً بالمعنى الأكثر مثالية وحداثيّة الذي مفاده أنَّ الحياة لا وجود لها خارج استعاراتها؛ وإذا ما كان الواقع «مصطنعاً» فحسب (كلمة «مُنْتَج» هي كلمة أخرى يستخدمها رشدي في هذا السياق)، فمن الواضح أن لا خيار أمام ذكاء الكاتب سوى «أن يضرب بجذوره في ذاته»؛ عندئذ تكتمل الرابطة بين اليأس الاجتماعي وفقدان الواقع بالمعنى الحرفيّ والنرجسية. ضمن هذه المحمولات الأيديولوجية، ما نوع «الأمل» الذي يتحدث عنه المرء حين يختتم مقالته بتلك الكلمة؟ هنا، أيضاً، كلام رشدي، في الجملتين التي تسبقان جملة «الأمل»، له دلالته:

تدبيج المراثي هو في الواقع واحد من الردود المناسبة التي يمكن للكاتب أن يبديها عندما يحلّ الظلام باكراً. أمّا خارج قصّه، في أنشطته السياسية وكتاباته، فيبدي جراس ردّاً آخر، مناسباً بالمثل. ما يقوله هذا العمل هو: لم نَمُتْ بعد.

الافتراض هو أنَّ الظلام «يحلّ باكراً»؛ مرّة أخرى، ما من مستقبل. لذلك يكتب المرء المراثي، بقدر ما تكون الكتابة القصصية هي المعنيّة. أمّا المقاومة، بوصفها كذلك، فتنتمي إلى مجالات أخرى: الأنشطة السياسية والكتابات السياسية المباشرة. بعبارة أخرى، لا يمكن للفنّ أن يكون سوى فنّ اليأس؛ وكلّ شيء آخر يفعله المرء إنّما يفعله في غير مكان. لكن كلّ ما يسع المرء قوله، حتى في تلك المجالات الأخرى، هو «لم نَمُتْ بعد». الافتراض هو مرّة أخرى أنَّ القيامة، نهاية العالم الشيطانية، وشيكة؛ سوف نموت جميعاً عمّا قريب، وما ضحكنا، إذا ما كان ضحكاً بأيّ حال من الأحوال، سوى ضحك اليوم الذي يسبق نهاية العالم. بعبارة أخرى، نحن لا نفعل ما نفعله لأننا نأمل في أن نغيّر أيّ شيء، بل لأنَّ ضرورةً وجوديةً ما قدّرت لنا أن نفعله؛ هكذا نعود إلى صيغة بيكيت –«لا أستطيع أن أُكمل ... سوف أُكمل»– وهي الصيغة التي يوردها رشدي نفسه محبّذاً في مقالته الأخرى، «خارج الحوت».

لا مجال هنا لتقديم قراءة مفصّلة لتلك المقالة الغريبة: غريبة بمعنى أنّها حسنة جداً من نواح كثيرة لكنها، في النهاية، مشوبة بعمق بجماليات اليأس عندَ رشدي. ومن بين أكثر الأشياء فيها غرابةً أنَّ رشدي، بعد أن ينقد أورويل نقداً بديعاً –لا سيما مقالته التي أخذ منها رشدي نفسه عنوانه– وبعد رفضه النزعة الانسحابية السياسية التي ينصح بها أورويل في هذا المقال، يمضي ليُبدي ليس ذلك النوع ذاته من الحساسية الذي أبداه في مقالته عن جراس فحسب، بل أيضاً ما يبدو أنّه

يتقاسمه مع أورويل من قدرة مميزة على النطق بأفكار متناقضة تماماً في الوقت عينه. هكذا، يصعب أن نعرف أين يقف فكرياً حين يقول، مثلاً، في جمل متتالية لفقرة واحدة، «نحن جميعاً شَعَّعَنَا التاريخُ، وبتنا مُشَعِّعين بالتاريخ والسياسة التي هي تاريخٌ قيد الفعل» و«السياسة تتقلّب بين المهزلة والمأساة، وهي في بعض الأحيان ... كلتاهما معاً». والآن، إذا كانت «السياسة تتقلّب بين المهزلة والمأساة»، وكانت أيضاً «تاريخاً قيد الفعل»، فما الذي يقوله رشدي بالضبط عن «التاريخ» الذي «شَعَّعَنَا» جميعاً؟ هل يقول إننا شُعِّعْنَا بـ«مهزلة ومأساة» التاريخ؟ من الطبيعي، إذاً، أن نجد رشدي في نهاية تلك الفقرة يستشهد بصيغة بيكيت محبّذاً، «لا أستطيع أن أُكمل ... سوف أُكمل». مرّةً أخرى، المشكلة هي أنّه إذا ما كان هذا الضرب من الإنهاك العالمي هو المكان الذي يتّخذ فيه المرء موقفه، وإذا ما كان التاريخ قد نُبذ بوصفه «مهزلة ومأساة»، فما الذي يدفع المرء أصلاً لينازعَ أورويل؟ في النهاية، كان أورويل أيضاً قد أفسح لما **اعتبره** «السياسة» مجالاً واسعاً في كتاباته، ورأى هو أيضاً أنّ السياسة مأساة حيناً، ومهزلة في أكثر الأحيان.

6

ليس هذا التوازي مع أورويل بالمسألة الثانوية. ولا شكَّ أنّ مناقشةً سياسيةً لأعمال رشدي باتت الآن بالغة الصعوبة في أعقاب الإرهاب الذي أطلقه ضدّه رجال الدين الذين يحكمون إيران. ولكن في تلك الأيام السابقة -عندما لم تكن حياته معرضة للخطر، وعندما اقتحمت رواياته **أطفال منتصف الليل** و**العار** المشهد الدولي، وتلقّتا احتضاناً متساوياً من **النيو ليفت ريفيو** و**النيويورك تايمز**- كانت مدهشةً حقيقةُ أنّه لم يَنَلْ منذ أورويل كاتبٌ **سياسيّ** ذو خلفيّة استعمارية -وكاتبٌ يعلن أنّه اشتراكي- القدرَ ذاته من الإعجاب من اليمين واليسار. فإلى جانب افتقار قصصه إلى الحبّ، واقتحامات متكررة تقتحمها مسحةٌ من معاداة النساء، وإيمان عفوي معين بكونيّة الخيانة -مما كان أورويل أيضاً قد بدأ بإظهاره منذ كتاباته الأولى، منذ **أيام بورميّة** فصاعداً- عبّأ رشدي أيضاً موقف عدم الانتماء ذاك، موقف الفرد المتوحّد الذي يشغل موقعاً أخلاقياً رفيعاً **فوق** «اختلافات السياسة» (عبارة رشدي)، ليطلق إداناته لكلّ من اليسار واليمين على السواء: إنديرا غاندي، جنرالات الباكستان، الأحزاب الشيوعية، الناكسال[15]*، نجوم السينما، الأنبياء، الحظر قصير الأجل لصحيفة *La Prensa*. يمكن للمرء، في **قضية** معينة -مثل العنصرية، التديّن، الدكتاتورية، الإمبراطورية وما شابه- أن يتّخذ **موقفاً**، وأن يتكلّم على نفسه بوصفه يسارياً، بوجه عام، كما كان يفعل أورويل نفسه في كثير من الأحيان؛ لكنَّ العالم الذي أعطى خيال المرء وقصصه ما فيهما من طاقة لم يعد فيه أيّ يسار فعلي أو جماعة مُمَارسة قائمة يشعر هذا المرء أنّه مرتبط بهما بأيّ طريقة جوهرية مَن الطرق، متحملاً تلك الأخطار والقيود والمعاناة التي غالباً ما ينطوي عليها مثل هذا الارتباط ومكافحاً إيّاها. لقد «طفا» المرء «مبتعداً» عن كلّ هذه الأسس، بل وبات لا يني يدين، دونما تمييز، كلّ ما تركه وراءه. في وقت سابق، وصولاً إلى صميم الحداثة، كان خراب الذات هذا لا يزال يُعاش في أكثر الأحيان على أنّه خسارة؛ وما فعلته ما بعد الحداثة هو على وجه التحديد تثمين لذائذ عدم الانتماء الذي بات يجري التدرّب عليه كأنّه **يوتوبيا**، حتى إنَّ عدم الانتماء إلى أيّ مكان بات يُفَسَّر على أنّه الانتماء إلى كلّ مكان بما فيه من لذّة دائمة.

ليس لديّ في هذا السياق ما هو أفضل من اقتباس مقطع طويل من ذاك العمل الكلاسيكي القديم، **الثقافة والمجتمع**، يدور في الظاهر حول أورويل لكنّه يتحدث بوضوح عن أشياء أكبر:

كان أورويل واحداً من عدد كبير من الرجال الذين حُرموا العيش المستقرّ ... فوجدوا فضيلةً في ضرب من العيش المرتجَل، وفي التأكيد على الاستقلال. وهذا التقليد مميَّز في إنكلترا. وهو يشدّ إليه فضائل ليبرالية كثيرة: التجريبية، قَدْرٌ من الكمال، الصراحة. وهو يتّسم أيضاً، بوصفه الفضيلة التي عادةً ما ترتبط بالمنفى، بخصائص التبصّر: لا سيما القدرة على تبيّن أوجه القصور في المجموعات التي نُبذَت. ... ثمّة مظهر يوحي بالصلابة (نقدٌ صارمٌ للنفاق والرضا وخداع النفس)، لكنه عادةً ما يكون هشّاً، وهستيرياً في بعض الأحيان. ... وإلى جانب رفض التسوية ذلك الرفض العنيد الذي يسبغ على التقليد فضيلته، ثمّة العنانة الاجتماعية الملموسة، عدم القدرة على إقامة علاقات واسعة ...

... لكننا بحاجة إلى التمييز بين المنفى والتشرد: عادة ما يكون ثمّة مبدأ في المنفى، أمّا في التشرد فليس ثمّة سوى الاسترخاء ... المتشرّدُ، بلغة أدبية، هو المراسل الصحفيّ، ... ومن غير المحتمل أن يفهم، بأيّ قدر من العمق، الحياة التي يكتب عنها. ... لكنَّ مجتمعاً مضطرباً يتقبّل بسهولة بالغة مثل هذا النوع من الإنجاز: ثمة على صعيد أول التقرير الذي يكتبه المراسل عمّا

15 الناكسال هم الحركة الماوية التي انشقت في ستينيات القرن العشرين عن الحزب الشيوعي الهندي وتقود تمرداً في الهند منذ عام 2006. وكانت قد استمدت اسمها من اسم قرية في البنغال مع أنها توسعت أبعد من هناك بكثير. (المترجم)

هو مثير للفضول وغرائبيّ؛ وثمة على صعيد ثان النقد المتبصّر، عندما تكون الطبقة أو المجتمع أدنى إلى نقد المراسل.

الآن، بعد حكم الخميني عليه، تحول «تشرّد» رشدي، على نحو متناقض ومأساوي، إلى نفيّ تام. لكن حتى ذلك الشرط السابق الذي أُنتجَت فيه أعماله يصعب أن يُستخدم لإنكار اتساع إنجازه، وهو اتّساع كبير. وما تساعدنا على فهمه تعليقاتُ وليامز على أورويل هو أهميةُ طرائق عيش معينة –باتت «تقليداً»، في الحقيقة– وارتبطت في بعضَ الحالات – ومنها حالتا أورويل ورشدي، بلا شكّ– بماض استعماري لكنها لا تقتصر على التجربة الاستعمارية بحدّ ذاتها ولا تُنْسَب إليها بأي معنى جوهري. فللمنفى، بمعناه الحقيقي، أنواع كثيرة إلى جانب النوع الاستعماري الصرف، وهو على أيّ حال نادراً ما يُنتج إحساساً دائماً بلذّة كبيرة. وعادةً ما يكون ثمة مبدأ في المنفى، كما يشير وليامز، وهذا المبدأ يحول دون «الطفو بعيداً» وإنكار الألم. بخلاف ذلك، كان المنفي الاختياري و«التشرّد» يغدوان أكثر شيوعاً بين الفنانين في كلّ طور من أطوار الثقافة البرجوازية المتتالية منذ الأيام الأولى للرومانسية، ولأنَّ هذه التجربة اختيرت بتواتر كبير، نما الحسّ الاحتفالي بها وبـ«ذكاء المهاجر [الذي] يضرب بجذوره في ذاته» ذلك النمو المطّرد. وما تفتقده قراءات أعمال رشدي التي تضعه ضمن إشكالية «الأمّة» و«العالم الثالث» في المقام الأول، حتى لو انتهى بها الأمر إلى تعقيد هذا الموضع، هو الحضور الملموس لهذا الضرب من العيش في أعمال الرجل، مع ما يرافقه من العجز عن الإيمان بأيّ جماعة من جماعات الممارسة الفعلية، والإيمان تالياً بكونية الخيانة. وإذا ما تتبعنا المنطق الكامل الذي يقف وراء تقويم وليامز الموجز لهذا «التقليد»، مع تشخيصه الألمعيّ الرفيع لفضائله وإخفاقاته، سنجد أنّه ينطوي على أنَّ عمل رشدي لا ينبغي أن يوضع في «عالم ثالث» موحّد ومُصَنَّف، ولا في أسطورة بريئة من أساطير «الهجرة»، كما فعل رشدي نفسه، ولا في «كوسموبوليتانيّة» ما بعد حداثية فارغة، بل في شرط هو من بعض النواحي الأساسية أقدم وأوسع وأبعد مدى بكثير.

ذخائر

- رسالة من روزا لكسمبورج إلى صوفي ليبيكنخت

ترجمة: محمد عبد النبي

روزا لكسمبورج

ذخائر

رسالة من روزا لكسمبورج إلى صوفي ليبيكنخت *

ترجمة: محمد عبد النبي

في الخامس عشر من يناير 1919، وبناءً على أمر من القائد الاشتراكي الديمقراطي فريدريش إيبرت، اغتالت قوات الفريكوربس شبه العسكرية المناضلة الاشتراكية الثورية روزا لكسمبورج ورفيقها كارل ليبيكنخت، بعد فشل ثورة نوفمبر 1918 الألمانية. كانت روزا ورفيقها كارل قد عارضا انخراط ألمانيا في الحرب العالمية الأولى، ودخلا جراء ذلك في صراع مع قيادات الحزب الاشتراكي الديمقراطي الألماني المؤيدة للحرب، انتهى بخروجهما من الحزب وتأسيسهما لعصبة سبارتاكوس، التي تحولت لاحقًا إلى الحزب الشيوعي الألماني المناهض للحرب والمتبني للاستراتيجية الثورية البلشفية. ثم عندما اندلعت انتفاضة نوفمبر وهزمت، قرر القادة الاشتراكيون الديمقراطيون سحق الثورة وقطف رؤوس زعيميها الكبار.

روزا لكسمبورج مناضلة من طراز فريد. فإلى جانب الصلابة الثورية النادرة، والقدرات النظرية الفائقة، امتلكت قلبًا مرهفًا استطاع أن يميز بين الوجهين الإنساني والبيروقراطي للاشتراكية، ما منحها القدرة على استخلاص منابع الطاقة الثورية في الحركة الجماهيرية، غير خاضعة للتشويش الشوفيني أو لترددات السياسيين نصف الثوريين.

في هذا الخطاب، الذي أرسلته السجينة معارضة الحرب روزا لكسمبورج إلى صديقتها صوفي ليبيكنخت (زوجة كارل ليبيكنخت) من سجن رونكي، تظهر بجلاء كل من صلابة ورومانسية روزا، هذه المرأة الاستثنائية التي وإن كانت تكره «اجتماعات الرفاق» وتفضل عليها مصاحبة الطبيعة، إلا أنها رغم ذلك على أتم استعداد للتضحية بحياتها من أجل الهدف الإنساني النبيل الذي كرست له حياتها كلها، بل ودفعتها كلها ثمنًا له.

* سجن رونكي، 2 مايو 1917

صوفي ليبيكنخت مع زوجها كارل ليبيكنخت عام 1913

... هل تذكرين كيف أنني اتصلتُ بكِ على الهاتف، في أبريل من العام الماضي، في العاشرة صباحًا، لكي تأتي فورًا إلى الحدائق النباتية وتستمعي إلى العندليب الذي كان يقدّم عرضه الموسيقي المعتاد؟ وارينا أنفسنا وسط أجمات كثيفة، وجلسنا على الصخور إلى جانب جدول ضحل يسيلُ ماؤه على هينة. وعندما توقّف العندليب عن الغناء، انطلقت فجأةً صيحةٌ رتيبة مُترعة بالأسى والشجن بدت شيئًا مثل «جليجليجليجليك»! فقلتُ إنني أعتقد أنَّها بلا شك صيحة طائر من طيور المستنقعات، واتفق كارل [ليبيكنخت] معي في الرَّأي؛ غير أننا لم نعرف قَط أي طائر كان ذلك بالتحديد. والآن لك أن تتخيَّلي أنني سمعتُ الصَّيحة ذاتها هُنا فجأةً منذ بضعة أيام في الصباح المبكر تنبعث من موضع غير بعيد بالمرَّة، واستولت عليَّ اللهفة لأن أكتشف ماذا كانَ ذلك الطَّائر، فلم أهدأ حتَّى أحطتُ به خبرًا، ولَم يكن طائر مستنقعات على الإطلاق.

إنه لَوَّاء الرَقبة[1]، طائر رمادي أكبر من عصفور الدوري. وقد حصل على اسمه هذا لأنه عندما يتهدده الخطر يحاول أن يخيفَ خصومه بأن يلوي رقبته في إيماءات حُوشيةٍ غريبة. إنه يقتات على النمل فقط، يجمعه بلسانه الدبق، تمامًا مثل رُتبة آكلات النمل[2]. يسميه الإسبان هورميجويرو- أي عصفورالنمل. وقد كتبَ موريكه[3] بعض أبياتٍ ظريفة عن اللوَّاء، ولحنها هوجو وولف[4].

والآن وقد عرفتُ ما الطائر الذي أطلق تلك الصيحة الحزينة، فإنني في غاية السرور كما لو أنَّ شخصًا ما قدَّم لي هدية. ربما تكتبين لكارل عن هذا الأمر، سوف يسره أن يعرف.

تسألين عمَّا أقرأ. معظم الوقت أقرأ في العلوم الطبيعية؛ إنني أدرس توزيعات النباتات والحيوانات.

يومَ أمس كنتُ أقرأ عن أسباب اختفاء الطيور المغردة من ألمانيا. إن انتشار الحراجة والبستنة والزراعة العلمية، حجب تلك الطيور عن أماكن أعشاشها وعن موارد غذائها. إننا نمضي أكثر فأكثر، وبالطرائق الحديثة، في التخلص من الأشجار المجوفة ومساحات الأراضي القاحلة والأجمات الكثيفة الملتفة والأوراق المتساقطة عن الأغصان. في قلبي حُرقةٌ مِن ذلك. لم أكن أفكّر كثيرًا في مسألة خسارة البشر للمباهج، ولكن فكرة التدمير الخفي والعنيد لتلك المخلوقات الضئيلة المستضعفة أصابتني بكرب شديد، إلى درجة أنَّ عينيَّ تخضلتا بالدموع. وتذكَّرتُ كتابًا قرأتُه في زيورخ، يصف فيه البروفيسور سيبير انقراض الهنود الحُمر في أمريكا الشَمالية، الذين أبعدهم الإنسان المتحضّر تدريجيًا عن أراضي صيدهم، مِثلهم مثل الطيور تمامًا.

اعتقد أن شعوري بكل شيء بهذا العُمق يعني أنني لستُ على ما يُرام تمامًا. ومع ذلك، يبدو لي أحيانًا وكأنني لا أنتمي في حقيقة الأمر إلى النوع البشري إطلاقًا، بل كأنني طائر أو دابة، ولكن في هيئة بشرية. حتَّى وسط بقايا حديقة كتلك الموجودة هنا، وبدرجة أكبر وسط المروج عندما ينبعث طنين النحل من وسط العُشب، أشعرُ بأنني في بيتي ومطرحي تمامًا أكثر ممَّا لو كنت وسط أحد مؤتمرات حِزبنا. أستطيع أن أقول ذلك لكِ أنتِ فقط، لأن الشك لن يساورك في الحال بشأن خيانتي للاشتراكية! فأنتِ تعلمين أنني أتمنى حقًا أن أموت بينما أؤدي واجبي، في معركة بالشوارع أو في السِجن.

روزا لوكسمبورغ في سجن رونكي 1917

لكنَّ صميم شخصيتي ينتمي إلى طيور القرقف الزرقاء أكثر من انتمائه إلى الرفاق. ولا يرجع هذا إلى أنني، على شاكلة كثير للغاية من السياسيين المفلسين روحيًا، ألتمسُ في الطبيعة ملاذًا وأجدُ فيها راحة وسكينة. بل الأمر أبعد ما يكون من ذلك، ففي الطبيعة، ولدى كل منعطف، أرى نفس القسوة

روزا تخطب في الجماهير في شتوتجارت عام 1907

A letter from Rosa Luxemburg to Gertrud Zlottko. (Courtesy of Verso.)

إحدى رسائل روزا

الهائلة التي أعاني منها أشد العَناء.

انظري مثلًا للحادث الصغير التالي، والذي لن أنساه ما حييت. في الربيع الماشي كنتُ أسيرُ عائدةً من إحدى البلدات عندما لاحظتُ، في طريق خال هادئ، بقعةً صغيرة معتمة على الأرض. وإذ انحنيتُ للأمام صرتُ شاهدةً على المأساة الصامتة. كانت خنفساء كبيرة راقدةً على ظهرها تلوّح بأقدامها في عجز، بينما احتشد حولها جَمعٌ من النمل الصغير وأخذ يلتهمها حيَّة! صعقني الذُعر، فتناولت منديلَ جيبي وبدأتُ أبعد الأوغاد الصغار عنها. كان النملُ في غاية التشبث والعناد، بحيث استغرقتُ بعض الوقت في ذلك. وعندما أفلحتُ أخيرًا في تحرير الخنفساء الضحية التعيسة وحملتها إلى مسافة آمنة على العُشب، كان اثنان من أقدامها قد اقتلعا والتهما عندئذٍ... فررتُ من مسرح الجريمة وأنا أشعرُ بأنني مُنحتُ نِعمةً مشكوك فيها للغاية.

يمتدُّ غسقُ المساء فترةً طويلة جدًا هذه الأيام. لَكَم أحب ساعة أوَّل المغيب هذه. في الطرف الجنوبي كان لدي وفرة من الشحارير، أمَّا هُنا فلا نرى ولا نسمع أيًا منها. كنتُ أطعمُ اثنين منها طوال فصل الشتاء، ولكنهما تبدَّدا كأن لم يكونا.

في الطرف الجنوبي، اعتدتُ أن أتمشَّى في الشوارع خلال هذه الساعة. لَطالما فتنني مشهدُ مصابيح الغاز المتورّدة، التي تضئ فجأة مع رحيل آخر شعاع أرجواني من نور النهار، والتي لا تزال تبدو غريبة للغاية في نصف الضوء هذا، كما لو أنها تقريبًا تستحي من نفسها. عندئذٍ قد يرى المرء بلا جَلاء جَسدًا يتحرَّك بخفة عبر الشارع، لعلَّها خادمة تُسرعُ الخطى لتبتاعَ شيئًا من الخبَّاز أو البقَّال قبل أن تُغلق المتاجر. اعتادَ أولاد الإسكافي، وهم أصحابي بالمناسبة، أن يواصلوا اللعب في الشارع لما بعد حلول الظلام، حتَّى يستدعيهم للدخول نداءٌ بصوت عالٍ. ودائمًا ما يكون هناك شحرورٌ متأخّر عن الآخرين، ليس بوسعه أن يستقر، ولكنه مثل طفل شقي لا يتوقف عن الصراخ والنحيب، أو يستيقظ بغتةً فزعًا ليطير بضجةٍ من شجرة إلى أخرى.

من جانبي، كنتُ أواصل الوقوف في وسط الشارع أحصي النجوم وهي تتبدَّى وتتضح. أتلكأ في الرجوع إلى البيت، غير راغبةٍ في الابتعاد عن النسيم العليل، وعن ساعة الغَسق التي يتعانق فيها الليل والنهار ويُمسّد كلٌ منهما صاحبه في حنان.

العزيزة صونيوشا، سأكتب إليكِ مرة أخرى في القريب العاجل. وليهدأ بالكِ ويطمئن قلبك، فكل شيء سوف ينتهي على خير حال، بالنسبة لكارل أيضًا. إلى أن نلتقي في الرسالة التالية.

الهوامش:

(1) سُمّي بذلك لأنه يستطيع أن يدير رقبته بزوايا واسعة للغاية وهو من فصيلة النقَّاريات واسمه العلمي Jynx والكلمة في اللاتينية تعني السِحر، ما يشير على الأرجح إلى حركات الرأس والرقبة وصوت الهسهسة لديه التي تشبه الثعبان والتي كانت تستخدم في السحر والشعوذة أثناء الطقوس والاحتفالات القديمة.

(2) آكلات النمل أو دوديات اللسان رتبة تتبع الثدييات المشعرة وتتغذى بالأساس على النمل.

(3) إدوارد موريكه شاعر ألماني رومانسي ولدَ 1804 وتوفي 1875.

(4) هوجو وولف مؤلف موسيقي نمساوي ولد 1860 وتوفي 1903.

مراجعات

- **ورد مسموم:**

سينما صوفية عن الحياة والزمن

وليد الخشاب

- **أكبر من أن ترى: عن اقتصاد الأرقام الذي لا ينطق بكلمة عن أزماتنا**

عرض كتاب "أكبر من أن ترى"

الناشر: دار المرايا للإنتاج الثقافي، 2019

محمد سلطان

- **أبناء إبراهيم: عن التسامح وقبول الآخر**

عرض كتاب "أبناء إبراهيم"

الناشر: مصر العربية، 2019

يحيى عبد الواحد فكري

- **الإسلام الحداثي ورواده**

عرض كتاب «رواد التجديد في الإسلام 1840م – 1940م»

الناشر: جسور للترجمة والنشر، 2018

أنس غنايم

- **السياسة الثقافية في عهد ثروت عكاشة**

عرض كتاب « السياسة الثقافية في عهد ثروت عكاشة»

الناشر: دار العين، 2019

أحمد ليثي

1

ورد مسموم: سينما صوفية عن الحياة والزمن

فيلم: ورد مسموم

المخرج: أحمد فوزي صالح

انتاج عام: 2018

وليد الخشاب

أحمد فوزي صالح

يدور «ورد مسموم»، الفيلم الروائي الأول للمخرج أحمد فوزي صالح، في عالم المدابغ بمصر القديمة، وهو مستوحى من رواية أحمد زغلول الشيطي «ورود مسمومة لصقر». لكن المخرج اختار أن يركز في سيناريو الفيلم على خط سردي واحد من الرواية وعلى عدد محدود جدًا من شخصياتها، ليصنع قصيدًا سينمائيًّا صوفيًّا، وسياسيًّا معًا.

فيلم «ورد مسموم» فيلم شديد المصرية، ليس بمعنى انغماسه الشديد في واقع المدينة المصرية وتصويره لشقاء العاملين في منطقة بين/ بين، على الحدود بين القاهرة الفاطمية والعاصمة الحديثة، بل بمعنى تجذره العميق في باطن الأساطير الشعبية المصرية. فالفيلم يمكن قراءته على أنه إنتاج حديث لقصة إيزيس وأوزوريس وابنهما حوريس. وقد ذكر زغلول الشيطي في حوار له على موقع المدن في 12 و13 ديسمبر 2018 أن الدكتورة منى النموري قد قدمت ورقة علمية قارنت فيها بين «تحية»، إحدى بطلات روايته، والربة المصرية القديمة إيزيس. لكن المخرج فوزي صالح يذهب بالتوازي بين الثالوث المصري القديم: إيزيس، أوزوريس، وحوريس، وبين شخصيات فيلمه، إلى أبعد مدى.

العشق المقدس والحب المحرم

يدور الفيلم في معظمه حول تصوير عشق المحارم بين الشابة «تحية» وأخيها «صقر»، وهو عشق لا يتجاوز حدود المجاز والعبث بالكلمات إلى منطقة ممارسة محرمة. لكن البنية البصرية الشاملة للفيلم تدمغ القصة كلها بقوة وحسية و«حيوية» هذه العلاقة. فالإيقاع البصري للفيلم مبني على تكرار سعي الأخت بين البيت ومدبغ الجلود حيث يعمل أخوها، سعي ذي مسار معلوم بين نقطتين: من البيت تحمل عامود الأكل، إلى المدبغ تؤانسه وهو يأكل، ثم إلى البيت ثانيةً، حاملةً الأواني الفارغة. كأن هذا المسار هو سعي شخصية أم مقدسة تهرول بين نقطتين، بحثًا عن شربة ماء تروي بها ظمأ ابنها. أو كأنه سعي إيزيس للملمة أشلاء زوجها أوزوريس. هذا الالتباس بين دوري الزوج المعشوق والابن المحبوب الذين يلعبهما الأخ «صقر» حيال أخته «تحية»، هو تذكار للحظة في الوعي الجمعي المصري والدين الشعبي في البلاد، عندما تم تحوير العلاقة بين إيزيس وأوزوريس وإلباسها ثوبًا مسلمًا، جعل الإمام الحسين يحل محل أوزوريس، والسيدة زينب تحل محل إيزيس.

يلفت النظر أن الأخ اسمه «صقر»، وأن الصقر هو المعادل الطوطمي للإله حوريس. لو مددنا المجاز على استقامته، لاعتبرنا أن «تحية» هي تجسد حديث لإيزيس، لكنها تعشق أوزوريس (زوجها) وحوريس (ابنها) معًا. وتتضح العقدة بشكل أكثر جلاء عندما نتذكر أن أوزوريس وإيزيس في الأسطورة المصرية القديمة كانا أخوين وزوجين معًا. مع تحول مصر إلى الإسلام، اختفت من العلاقة بين أوزوريس وإيزيس رابطة الأخوة بينهما، ثم تم إحلال شخصيات إسلامية لتلعب الدور الأسطوري الذي كانت تلعبه الشخصيات الفرعونية، أو دورًا قريبًا. فمثلًا دور الأب الفادي الذي كان يلعبه أوزوريس، تحول إلى دور الأخ الفادي، وأصبح الإمام الحسين هو الذي يلعبه. ودور الزوجة/ الأم باعثة الحياة الذي كانت تلعبه إيزيس، تحول إلى دور الأخت الحاضنة، التي تقوم تجاه «عيالها» بدور أمومي، وتولت السيدة زينب أخت الإمام الحسين هذا الدور.

أبطال أسطورة إيزيس وأوزوريس من اليمين إلى اليسار إيزيس وزوجها أوزوريس وابنهما حوريس.

رأيي أن شخصية «تحية» في «ورد مسموم» تعيش أزمة اقتصادية ونفسية وصدمة قيمية هزتها، وجعلتها تسترجع لحظة روحية سابقة على الإسلام المصري، لا تكتفي فيها الأخت بأن تكون أختًا حاضنة تلعب دورًا أموميًّا، مثل السيدة زينب، بل تعود إلى جذور أوزيرية تكون فيها الأختُ زوجةً أيضًا. ويزداد الاختلاط الناتج عن الصدمة، فيتحول العشق المحرم - الذي يملك على «تحية» جسدها- من علاقة إيزيسية بين أخت وأخيها، إلى علاقة أوديبية بين إيزيس/ الأم/ «تحية» وحوريس/ الابن متجسدًا في جسد الأخ «صقر».

ما طبيعة الصدمة التي تعيشها «تحية»؟ ما توصيفها المحدد؟ لا يتيح الفيلم معلومات تفسر الزلزلة التي تعيشها «تحية». لكن يمكن أن نتصور أنها صدمة العمل، أو صدمة الحدود، أو صدمة دخول رأس المال إلى بيوت أبسط العمال في أبعد الأماكن عن مراكز إدارة الأموال في العالم. صدمة نزول «تحية» إلى العمل كعاملة نظافة في أحد المولات الفخمة وتحملها مسؤولية ميزانية البيت طول السنة، وتناقض دورها الاجتماعي الحالي مع الدور الاجتماعي التقليدي للأخت الآنسة التي يفترض على أخيها الذكر أن يتحمل مسئوليتها، في إطار منظومة اجتماعية تقليدية. أو صدمة حياة «تحية» اليومية حيث تتحرك على الحدود بين عالمين وبين قاهرتين.

بمعنى ما، فيلم «ورد مسموم» فيلم عن العولمة بوحشيتها وبخيالاتها الغاوية الرهيبة معًا. العولمة في الفيلم لا تقتصر على كون المكان -حي المدابغ- هو مقلوب المدن العصرية الجميلة التي تشكل واجهة العولمة النضرة، ولا على كون الشباب الذين يحاولون السفر في هجرة «غير شرعية» إلى إيطاليا يتمثلون العولمة بوصفها العالم كله كسوق محتمل للعمل، ولا يكتفون بالبحث عن العمل في إطار حدود الدولة القومية أو الإقليم السياسي-الثقافي (العربي في حالتنا). حضور العولمة طاغ بفعل الجغرافيا الخيالية، التي جعلت من إيطاليا جزءًا ماديًّا من فضاء الحياة اليومية في المدابغ كما صورها الفيلم. فكلما فتحت «تحية» نافذة بيتهم المطلة على الشارع الضيق، ظهرت أمامها لوحة مكتوبٌ عليها إشارة للمشروع الإيطالي لدعم وتطوير منطقة المدابغ. ذلك هو التجلي الخيالي لمكان العولمة: أن تفتح «تحية» شباك شرفتها في حي فقير شبه عشوائي على أطراف القاهرة القديمة، لتجد نفسها على بعد أمتار قليلة من مجاز إيطالي ومن مجاري مكشوفة.

مقابل تعبير الجغرافيا الخيالية عن تساوق وتوافق الشرق والغرب بصريًّا في المدابغ، تدهشنا «الجغرافيا النفسية» بتساوقاتها الصوتية. إيقاع الفيلم الصوتي يحكمه صوت منتظم لآلة من آلات الدباغة، تسمعه في كثير من مشاهد الفيلم، لا سيما المشاهد الصامتة. لكن لأن الإيقاع يبدو هكذا إيقاعًا لخلجات النفس، فهو يدهشنا بتغلغله في دخيلة الشخصيات كلها، لا سيما الأخت وأخيها. وبالتالي يتبدى لنا ذلك الإيقاع كتنويعة على إيقاع الذِكْر الصوفي الذي يوقعه الذاكرون بأنفاسهم أو بالدف. إيقاع الذِكْر وإيقاع الآلة -

أي إيقاع الإنتاج الروحي وإيقاع العمل- متغلغلان في دخيلة النفوس بالضرورة، وكذلك في خلفية وعي الشخصيات، أي في نسيج لحمهم الحي.

ما العمل؟

«ورد مسموم» ليس مجرد فيلم عن حياة العمال المطحونين وأسرهم، بل هو فيلم عن العمل من حيث هو منظومة متكاملة، لا تنتج فقط -في حالتنا هذه- جلدًا مدبوغًا، بل هي تمثل واحدًا من أقسى حالات استغلال رأس المال لجهد العامل وصحته. فالعمل في المدابغ، كما يصوره الفيلم، يؤدي إلى استغلال العمال -ليس فقط لأنه يحول جهدهم إلى تراكم لثروات يكنزها رأس المال من بيع نتيجة جهدهم- لكن يؤدي أيضًا إلى القضاء على صحتهم، لتعرضهم للأبخرة السامة أثناء عملهم في دبغ الجلود. هكذا، فمساهمة العمال في إنتاج سلعة فاخرة (الجلد المدبوغ)، يتوجه جزء كبير منها للتصدير ولصناعة منتجات فاخرة، تنتهي إلى تكوين فائض القيمة الناتج عن تسليعها والتجارة فيها، وهو فائض هائل لا ينال العامل منه إلا الفتات. صور الفيلم ومونتاجه تؤكدان أن «ورد مسموم» ليس فقط فيلمًا عن إنتاج الجلود، بل هو فيلم عن العمل بوصفه إنتاجًا للنفايات. ليس المقصود فقط نفايات عملية الدبغ، من بقايا جلود وشعور ومن مواد كيماوية سامة ومسرطنة، بل المقصود أن الفيلم عن إنتاج العمال أنفسهم بوصفهم نفايات بشرية تتخلف عن عملية إنتاج السلع الفاخرة.

يُنتِجُ الفيلمُ رؤية تكشف أن العمال يتحولون لنفايات في عملية الإنتاج الاستغلالية. وتفصح تلك الرؤية عن نفسها عندما نرى في بدايات الفيلم عاملًا يسقط من الإعياء، ثم تتأكد تلك الرؤية على مدار الفيلم، حيث نرى في خلفية الصورة بانتظام عمالًا وقد هَدَهم التعب. بالتالي يتضح أن أول كادر

في الفيلم، والذي يصور مجرى مياه مكشوفًا، وأول حركة في الفيلم، وهي حركة المياه، لا يعرضان حركة الحياة المرتبطة في المخيلة بصورة المياه. بل هما في واقع الأمر يظهران حركة النفايات، لأن الماء الذي نراه هو ماء المجاري المكشوفة، حاملة نفايات حي المدابغ كله. وفي الإطار نفسه تتكشف فاعلية حركة الورد في الفيلم. فهو ورد مسروق من المقابر، تلتقطه «تحية» من على شواهد قبور تجاور قبر أبيها، ثم يلفت نظرنا أنها تلقي الورد في المجاري المكشوفة حين تؤكد اتفاقها مع الساحر على صناعة «عمل» يصيب أخاها بالمرض ويبعده عن حبيبته. وبهذا يصير الورد -الذي هو في العادة رمز تجدد الحياة- وردًا مسمومًا مختلطًا بالنفايات السامة للمدابغ، كأنه تجسيد مجازي لحركة الموت. بهذا تنقلب فاعلية الورد من صورة مرتبطة بالحياة والحب، إلى العكس: صورة تعانق الموت، وتمثل حركة الموت، لا حركة الحياة. ومع ذلك فالموت -مثل النفايات- هو جزء من الحياة، لا مجرد نقيض لها.

بهذا المعنى أيضًا نفهم أن النفايات ليست مجرد ما تلفظه عملية الإنتاج. بل إنها تتحول إلى جزء من الحياة، نتيجة لتحولها هي بذاتها إلى سلعة. نتابع في الفيلم تحول نفايات عملية دباغة الجلد إلى جيلاتين وصمغ، ثم نرى الأم تستخدم مكعبات الصمغ الخارجة من المدبغ في عملها في حياكة الملابس في مشغل. بالمنطق نفسه، نفهم معنى عمل

«تحية». فهي تكسب عيشها من وظيفتها كعاملة نظافة في مراحيض مول، أي أن عيشها واستمرارية حياتها يتم تمويلها من التعامل مع الفضلات البشرية وتنظيف المراحيض. لا نكاد نرى من المول إلا التواليت. بصريًّا يؤكد هذا اتجاه الفيلم لبناء مكان «خفي» وسري: مكان الأمعاء، المجاري، الشوارع الخلفية والخفية، مكان المراحيض. كأن مكان الفيلم هو مقلوب الوجه «الجميل» المرفه لطبقات المجتمع مالكة الثروات، تلك الطبقات التي مكانها هو المحلات الفاخرة، حيث تعرض المنتجات الجلدية الراقية، وواجهات عرض البضائع الفاخرة في المولات.

الفيلم إذن ليس فقط عن إنتاج الطبقة العاملة ورديفتها البروليتاريا الرثة في منظومة عمل تخدم قطاع الرفاهية في الإنتاج الرأسمالي، وتحول البشر إلى نفايات، كعَرَض من أعراض إنتاج المادة الخام للسلع الفاخرة (مثل الجلود). هو فيلم عن تحويل النفايات نفسها إلى جزء لا يتجزأ من حياة البشر، ليس فقط لأن البشر يعيشون وسط النفايات أو جنبها، لكن لأنهم يكسبون عيشهم منها. بالتالي، تظهر النفايات في الفيلم مظهرًا أساسيًّا من مظاهر نشوء الطبقة العاملة والبروليتاريا الرثة، الناتج عن عملية الإنتاج نفسها. هكذا دون حرف واحد من أدبيات اليسار المعتادة أو غير المكرسة، تتبدى مادية الفيلم التاريخية.

أليجوريات سينمائية

باستثناء «تحية» وأخيها «صقر» وأمهما لا يكاد يكون هناك شخصيات «حقيقية» في الفيلم إلا الشخصية الجمعية لسكان المدابغ. فاهتمام الفيلم بتتبع هذه الشخصيات ونقل كلامهم للمشاهد لا يترك مكانًا لأحد خارج هذ الأسرة، إلا لشخصية جمعية هي سكان المدابغ الذين يحيطون بتحية وأخيها ويتبادلون معهما الحديث ويشاركونهما المصير. يمكن اعتبار هذا الجانب الجمعي في بناء الفيلم جزءًا من ميراث سينمائي يخلق شخصيات جماعية كمعادل للجماهير، كما في تراث السينما السوفييتية في عقديها الأولين. ويتسق هذا مع

بوستر فيلم شفيقة ومتولي

كون الفيلم منغمسًا في عالم المدابغ كحي وصناعة، وكأن الشخصية الجمعية للسكان أحد مظاهر الشخصية المركزية في الفيلم كله: الحي نفسه كمكان ومجاز وعَرَض ناجم عن حالة اقتصادية واجتماعية.

يتبادر إلى الذهن فورًا أن «ورد مسموم» فيلم واقعي عن المكان. فهو يدور بأكمله في عالم المدابغ ومساكن العاملين في المدابغ ولا تكاد تخرج الكاميرا عن هذه الدائرة المكانية إلا لدقائق معدودة في مشاهد تعد على أصابع اليد الواحدة. وتصوير تفاصيل المكان وفقره، واختيار أماكن كثير منها حقيقي يزيد من اندراج الفيلم في عالم الواقعية المكانية. لكن «ورد مسموم» فيلم عن الزمن بقدر يفوق بكثير قدر احتفاءه بالمكان. لا يتسع المجال لتحليل حركة الزمن في الفيلم بشكل

لقطة من فيلم شفيقة ومتولي

واف. أكتفي بإشارة لعلاقة الشخصيات بزمن أسطوري/ فولكلوري، يبدو في دائريته عودة لزمن قديم، غير تاريخي، لكن له قوة وسلطة الحكايات التأسيسية، مثل قصة إيزيس التي حللت علاقة الفيلم بها، أو قصة شفيقة ومتولي (مع ملاحظة أن القصة الأخيرة كانت واقعة حقيقية، تحولت بفعل الشغف الشعبي بها إلى جزء من الفولكلور المصري الحديث).

إن المتأمل في تاريخ السينما لابد وأن يندهش من ذلك الخيط الذي يمتد من الميلودراما التاريخية الرائعة: «شفيقة ومتولي» لعلي بدرخان إلى «ورد مسموم» لأحمد فوزي صالح. الرابط بين الفيلمين هو كونهما من أجرأ الأفلام العربية في إشارتها المرهفة لمجاز تخالجه فكرة حب المحارم، ولعلاقة بين أخت وأخيها تتسم بالعاطفية الشديدة، المربكة أحيانًا، مع اختلاط صورة المرأة فيهما بصورة الوطن. قد نتفق ونختلف حول كون «تحية» أليجورية أو تجسيدًا مجازيًا لمصر. لكن يصعب أن نختلف على كون «شفيقة» في فيلم «شفيقة ومتولي» إشارة إلى مصر. فمصير الشخصية التي تلعبها سعاد حسني هو مجاز واضح لفكرة بيع مصر لروحها بل وجسدها إلى معسكر التبعية للهيمنة الغربية أثناء حفر قناة السويس، في إسقاط واضح على علاقة مصر بالمعسكر الغربي -الجديدة وقت عرض فيلم بدرخان في 1978.

ما يعنيني هنا هو أن الشخصية النسائية المحورية في الفيلمين كانت تجسيدًا لمصر، وفي الوقت نفسه كانت مرتبطة بأخيها بشكل يزيد عن الارتباط «العادي» بين أخ وأخته. فكرة حب المحارم غير مفصلة في «شفيقة» وإن كانت ملموسة في لهفة شفيقة على أخيها عندما أُجبِر على الرحيل ليشارك في حفر القناة. لكن لو قبلنا بهذه المقدمة، لظهر لنا كيف أن هناك مثلثًا مجازيًا يتكرر عبر فيلمي «ورد» و«شفيقة»: أخت-أخ-مصر. في الفيلمين أخت تمثل مصر، تحب أخاها بشدة، وتتعذب بسبب بعده عنها، الذي يتحقق فعلا في «شفيقة»، ويخيم كتهديد مستمر في «ورد». في فيلم بدرخان، تنقلب العلاقة الأوزيرية: فالأخ/ متولي/ أوزوريس يغيب، لكن الأخت/ شفيقة/ إيزيس لا تجوب البلاد طولًا وعرضًا بحثًا عنه، بل هي تسافر كثيرًا مستسلمة لقدرها بعد أن تاجرت بجسدها. وينتهي الأمر في قصة شفيقة الفولكلورية إلى أن الأخ يمزق جسد الأخت بالسكين، أي أنه يقوم بعكس ما قامت به إيزيس من تجميع لأجزاء جثة أخيها. ومن هنا تبدو قصة شفيقة مغرقة في التشاؤم، على عكس القصة المصرية القديمة التي تتكلل بعودة الأخ للحياة ولو للحظة. في فيلم بدرخان، لا تقل قصة شفيقة تشاؤمًا، حتى وإن كان قتل شفيقة يتم على يد أتباع الباشا الفاسد الذي باع ذمته للرأسماليين الغربيين أصحاب مشروع القناة.

في «ورد مسموم»، لا تموت الأخت التي تمثل مصر، لكنها تتسبب في أذى للأخ يكاد يقتله، أولًا حين تعمل له «عملًا»، وثانيًا حين تشي به للشرطة كي تمنعه من الهجرة. من هنا، يتفق «ورد مسموم» مع نموذج قصة إيزيس من حيث سعي الأخت للملمة لحظات منتزعة/ ممزقة من حياة أخيها، حين يتوقف زمن عمله اليومي، حيث تحضر له و جبته في وقت الراحة، مثلما لملمت إيزيس مِزَقَ جثة أخيها؛ أو حين

«تجمعه» تحية بأرض مصر، حيث تتسبب في فشل هجرته، مثلما أعادت إيزيس جثة أخاها إلى مصر. لكن الفيلم يخالف نموذج قصة إيزيس، لأن الأخت هي التي تؤذي أخاها، ولا تكتفي بـ «الملمة» أشلائه المعنوية.

يظل مثيرًا وغامضًا معًا أن المرأة الوطن في الفيلمين ترتبط بعلاقة «اندماجية» ملتبسة مع الأخ، الذي يمثل الأمل والحماية. في «شفيقة ومتولي» يبدو هذا الحب تجليًا للطاقة العاطفية اللانهائية -التي تتجاوز كل «الحدود»- والتي تليق بشخصية تمثل تجسيد الأنوثة بلام التعريف وتجسيد الوطن بكل معانيه. أما في «ورد مسموم»، فيبدو هذا الحب الملتبس انعكاسًا لعلاقات القهر في المجتمع. وحشية الرأسمالية تطحن الوطن/ «تحية»، فتتلمس الحماية لدى ابن الوطن/ أخيها. لكنها تعكس العنف الذي تعيشه في المجال العام على حياتها في المجال الخاص. كما تطبق الرأسمالية على أنفاس العمال البسطاء في المدابغ، تقوم «تحية» بخنق «صقر» إذ تحاصره بعنايتها وبغيرتها من علاقته بفتاة أخرى وبإحباطها محاولته للهجرة. بهذا المعنى «ورد مسموم» ليس فقط أكثر جرأة من «شفيقة ومتولي» من حيث تصويره للحب الملتبس، لكنه أكثر تعقيدًا في تصويره لمن هو ضحية أو جلاد في القصة.

2

«أكبر من أن تُرى» ..

عن اقتصاد الأرقام الذي لا ينطق بكلمة عن أزماتنا

عرض كتاب: أكبر من أن ترى
الكاتب: محمد سلطان
الناشر: دار المرايا للإنتاج الثقافي
سنة النشر: 2019

محمد جبريل

«اقتصاد الأرقام لا يجعلنا نفهم شيئًا عن واقعنا اليومي».. هذه هي النتيجة التي نخلُص إليها من قراءة كتاب محمد سلطان الأخير، «أكبر من أن تُرى: عن الإدراك الاجتماعي للأزمات الاقتصادية». ولفهم حيثيات تلك النتيجة يتجول بنا سلطان، بلغة خالية من المفاهيم المقعرة، في دروب الفهم الاقتصادي للأزمات، والتي لا تتوقف عند إيراد أرقام لا تُحصى وحشد مفاهيم غير قابلة للفهم، إلا للاقتصاديين وحدهم، دون قول شيء واحد عن جوهر المشكلة: أثر الأزمة الاقتصادية علينا.

يشرح الكتاب الصادر عن دار المرايا المصرية، في 129 صفحة من القطع الصغير، موزعة على مقدمة وفصلين، كيف أن المصطلحات الفخمة من نوعية «معدل التضخم العام» و«معدل النمو» ليست دليلًا على التملُك المعرفي المحايد للظواهر الاقتصادية بقدر ما تأخذ شكل تعمية عن فهم الطابع الواقعي الذي عليه الأزمات الاقتصادية والمرتبط بصورة عضوية بالموقع الاجتماعي والهوية الاقتصادية؛ فليس الجميع سواسية في تحمل عبء الأزمة الاقتصادية الأخيرة في مصر، وكل فرد يحمل نصيبه من العبء وفقًا لمستوى دخله وموقعه في سلم التراتب الاجتماعي.

ما خفي.. أو المسكوت عنه

التزم سلطان بما وعد به في مقدمة الكتاب (ص 8) ولم يتطرق لموضوعات الساعة في مصر: تعويم الجنيه، ورفع الدعم، والدين العام، وصبّ جلّ اهتمامه على محورين: يتعلق أولهما بالإدراك الاجتماعي للأزمات الاقتصادية، أو بالأحرى بما لا نراه من الأزمة ولماذا لا نراه؟ فيما يتعلق المحور الثاني بالاشتباك مع التيار الاقتصادي السائد والذي يتعامل مع الآثار الاجتماعية وفقًا لمصفوفة من أدوات القياس والتحليل التي تتعامل مع المؤشرات والنسب فحسب بغض النظر عن علاقتها بالواقع، ومن ثمَّ فإنه على الرغم من أن الأزمة اقتصادية بالأساس إلا أن الاقتصاديين آخر القادرين على تشخصيها أو استشراف مستقبلها.

ما لا نراه هذا هو ما يسميه سلطان بـ «العمى الاجتماعي» عن طبيعة الأزمة، وهنا تتمثل مهمة الكتاب في «محاولة رصد مناطق عماء مشتركة»، وتقديم تفسير لهذا العماء يتضمن قياس كمية الأعباء المختلفة للأزمة الاقتصادية وفقًا للطبقات الاجتماعية المتباينة.

وبالنسبة لطرح سلطان، فإن منطقة «العماء الأكثر إبهارًا» (يمكن الإحالة أسلوبيًّا على رواية الطاهر بن جلون «تلك العتمة الباهرة») يسكنها الغلاء؛ فمع أننا نشعر بثقل الغلاء بشكل يومي إلا أنه سيظل ذو طبيعة مراوغة لارتباطه بالتضخم وبالتالي بانخفاض قيمة الأجور دون تخفيض مباشر للرواتب؛ فعبر الغلاء يُستقطع جزء من دخولنا لم نكن لنرضى أن يقتطع بطريقة مباشرة (ص 24).

لكن مثلما يسقط الاقتصاديون دائمًا في فخ التعامل مع الأزمة الاقتصادية كمسألة تقنية خالصة يمكن قياسها و«تعليبها» في مجموعة من المؤشرات وليس كقضية سياسية، يسقط سلطان في فخ طرحه هو بالذات؛ ففي أثناء محاولته البرهنة على أن التضخم ليس مرتبطًا بالاحتجاجات الاجتماعية واستشهاده ببيانات البنك المركزي التي تشير إلى انخفاض عدد الاحتجاجات في الفترة ما بين 2013 و2016على الرغم من ارتفاع معدل التضخم، يتغافل سلطان عن السياق السياسي المضطرب لتلك الفترة (مع إشاراته إلى دور القبضة الأمنية) وهو السياق المشحون بالصراع المرير بين الدولة والإسلام السياسي، ورفع هذا الصراع سياسيًّا وأمنيًّا وإعلاميًّا فوق كل الصراعات الاجتماعية التي تورات في ظله، إذ يكون التناقض الرئيسي (لو كان لنا أن نستعمل القاموس الماوي) بين الدولة والإسلام السياسي لا بين الأغنياء والفقراء.

ما يحاول سلطان قوله إننا قد لا ننتبه لبعض نواحي الأزمة الاقتصادية الأكثر أهمية والأبعد أثرًا على حياتنا، بينما قد ننتبه لبعضها الأقل تأثيرًا والأكثر ووضوحًا، ويستشهد برصد المركز المصري للحقوق الاقتصادية والاجتماعية لـ 522 احتجاجًا في 2016 (عام التعويم) للمطالبة بتعويضات مالية وعدالة إدارية دون وجود احتجاج واحد على الغلاء الجامح في العام نفسه، ويعقب على ذلك بالتساؤل حول ما إذا كانت نسبة التعويضات التي يطالب بها المحتجون تتساوى ونسب الغلاء الذي عانوه دون احتجاج واحد عليه؟

ويبني سلطان على ذلك أسس روايته: «إننا لا نحتج على التضخم بشكل مباشر بقدر ما نحتج على بعض آثاره، أو أشياء أقل ثقلًا منه» (ص 26) إلا أن ما يفت في عضد هذه الرواية هو: 1- أن الوعي السياسي البديهي لدى هؤلاء المحتجين بأن الاحتجاج من أجل تعويض مالي

سيظهر بالضرورة كتضرر من مظلمة بعينها، أما الاحتجاج على الغلاء فهو عمل سياسي يستهدف بالأساس السياسة الاقتصادية للدولة وهو ما يضعهم في موقع أعداء النظام، وما يترتب على ذلك من خطورة على حريتهم (وحياتهم في بعض الأحيان) وهو ما لا يحتمله وضعهم الاجتماعي؛ 2- أن غياب الاحتجاج على الغلاء يتعلق أساسًا بـ: الوزن السياسي للأحزاب والمجموعات السياسية وهو هش في المجمل، وبالخط السياسي الذي تنتهجه هذه القوى وهو خط يتوزع بين «سياسات الهوية» كما لدى الإسلام السياسي وبين الحريات السياسية كما لدى التيار الليبرالي، في غياب فاضح لتيار يساري من المفترض أن تكون السياسة الاقتصادية للدولة على رأس أولويات تحركه.

وهكذا يمكن تقديم رواية سياسية لغياب المقاومة الاجتماعية للغلاء بديلًا عن رواية «التلبد الاجتماعي تجاه الغلاء» التي يطرحها سلطان، ويمكن إضافة عنصر يتم تهميشه في أي كلام سياسي (الخضوع/ المقاومة) وهو القدرة على التأقلم والتكيف مع التحولات الاجتماعية عبر اللجوء إلى الأشكال غير الرسمية للعمل، والعمل في أكثر من مجال، والحد من الاستهلاك كبديل عملي عن ضرب الرأس في جدران الدولة الصلبة.

لسنا في مركب واحد

في يوليو 2017، أصدر الجهاز المركزي للتعبئة والإحصاء قياسه لأعلى نسبة تضخم مرت بها البلاد منذ 30 عامًا والتي بلغت 32.9٪، في الوقت الذي شعر فيه أغلب المستهلكين، كما يقول سلطان، بأن النسبة كانت أعلى بكثير. هذا التناقض بين التقديرات الرسمية للغلاء وبين التقديرات الواقعية تقف وراءه مغالطة مركبة تتعلق بإخفاء الشريحة الاجتماعية التي تخصها هذه النسبة التي يتم تعميمها على المصريين كافة.

ولتفكيك هذه المغالطة يسوق سلطان افتراضًا لطيفًا حول التقارير الشهرية لـ «معدل التضخم العام» التي يصدرها كل من البنك المركزي والجهاز المركزي للتعبئة والإحصاء، والتي تحمل صفة «العمومية»؛ أي تخص كل المصريين على اختلاف مستوياتهم الطبقية، وهي التقارير التي تحظى بتجاهل «عام» من قبل المصريين بدورهم، يتساءل سلطان ماذا لو كانت هذه التقارير خاصة، بمعنى إصدار البنك المركزي نسب تضخم مختلفة لكل شريحة اجتماعية؟

مؤكد أن كل شخص حينها سيهتم بمعرفة التضخم الخاص بشريحته ومقارنتها بالشرائح الأخرى، ساعتها لو كنت تواجه تضخمًا 15٪ في حين تواجه شريحة طبقية أخرى تضخمًا بنسبة 10 ٪ ستكون غاضبًا وحانقًا على الترتيبات السياسية التي سحقتك لصالح الآخرين، وذلك على العكس من أن تكون نسبة التضخم 20 ٪ (وهي نسبة أعلى بالطبع من الـ 15 ٪) لكن موحدة على الجميع، كما يدعي البنك المركزي. هنا تكمن المفارقة التي يلح الكتاب على إبرازها: حين يصورون لنا أن البؤس عام ونصدق روايتهم سنكون أكثر إذعانًا وخضوعًا،

لكن حين نرى الصورة كاملة (وهذا صعب حسب تصور الكتاب) وندرك أن العبء غير متساو بالمرة، لن يكون من الصعب تصور الاحتمالات المفتوحة للغضب الشعبي.

للإجابة عن السؤال الأكثر أهمية: كيف تخدعنا البيانات الرسمية؟ يستدعي سلطان مقارنة مع طريقة لقياس التضخم تعتمد على اختلاف مستويات الدخل، والتي يتم تطبيقها في الولايات المتحدة وإنجلترا وأيرلندا وماليزيا والصين، لكن المؤسسات الاقتصادية المصرية الرسمية تتجاهل هذه التجارب وتحاول قدر الإمكان إخفاء أي بيانات تفصيلية تمكّن الباحثين من إنشاء مؤشرات لحساب التضخم على أساس الدخل، حتى لا يظهر أن أعباء التضخم ملقاة في أغلبها على الأقل دخلًا، وأن الفقراء في مصر يواجهون معدل تضخم أعلى بكثير من الذي يواجهه أصحاب الدخول الأعلى، وحتى لا تصبح حقيقة أن الأزمة الاقتصادية لا تضربنا جميعًا بالقوة نفسها مشاعًا بين الناس.

يجادل سلطان هنا بأن هذه البيانات (بالغة العمومية والتعميم) التي تنشرها المؤسسات الاقتصادية المتخصصة لا تعبر عن شيء، ومع ذلك تتناسل منها مصفوفة من المغالطات التي يتم تداولها كـ «معرفة اقتصادية محايدة» مبنية على أرقام تكمن قيمتها الوحيدة في كونها رسمية. ويخلص إلى استنتاج عام مفاده أن النظرية الاقتصادية والنظام الاقتصادي السائدين يرون أن اللامساواة في توزيع الدخول والثروات عبارة عن أمر طبيعي (غير مطروح على النقاش) وأنها (اللامساواة) سمة مميزة للمجتمع الديمقراطي، وهم إذ يحسبون الغلاء يعتمدون على إحصاءات تتجاهل أثر التفاوت (الذي خلقوه) في توزيع الدخول والثروات، فيجبروننا على العيش تحت وطأة اللامساواة في الواقع، ثم يخفون أثرها عندما يصدرون بياناتهم الاقتصادية.

سنصل مع سلطان إلى حقيقة شديدة الوطأة وهي أنه من الطبيعي والمتوقع في عالم من يصنع فيه «الفقر واللامساواة» هو من يصدر بيانات عن «الفقر واللامساواة» ألا تستطيع النظرية التي تسمى علم الاقتصاد ولا تستطيع «البدل الفارغة» (الخبراء الاقتصاديون بتعبير نسيم طالب الذي يقتبسه سلطان) أن يقولوا شيئًا عن الأزمة الاقتصادية ككل، أو حتى عن شيء محدد وقابل للقياس مثل الغلاء؛ فالغلاء الذي تواجهه أنت بالنسبة إليهم «أمر شخصي» عليك أن تتعامل معه.

ليسدد الفقراء الفاتورة

مرت سنة تقريبًا على كتابة سلطان للفصل الثاني من الكتاب (الاقتصاد العاطفي) إذ كان سعر صرف الجنيه أمام الدولار قريبًا من 18 جنيهًا، وقد استقر هذا السعر في وقتنا هذا، أي منذ أكثر عام، وهو ما مكّن الخائفين من موجات غلاء جديدة من استبعاد أن يأتي الغلاء من هذه الجهة، وولى الجميع وجهه شطر الجهة الأخرى المفتوحة، جهة أسعار الطاقة خصوصًا في ظل المعلومات المؤكدة بأن النظام يمهد لرفع الدعم عن الطاقة كليًّا لتصبح في مستوى الأسعار العالمية.

كان سعر برميل النفط في أوائل 2018 (وقت كتابة الفصل، كما يسجل سلطان) يصل إلى 50 دولارًا، والآن يصل سعره إلى نحو 60 دولارًا للبرميل. هذا التذبذب في أسعار الطاقة، التي كانت حتى منتصف 2014 تبلغ 100 دولار للبرميل ثم تراجعت على نحو مفاجئ إلى 30 دولارًا للبرميل في 2016 ثم عادت للارتفاع في 2018، يعني أنه ليس هناك أي مانع من أن ترتفع مجددًا (خصوصًا إذا تمكن دونالد ترامب من إطباق حصار على صادرات إيران من البترول بعد انسحاب أمريكا من الاتفاق النووي مع طهران وحرص السعودية على رفع الأسعار لتصحيح الاختلالات التي تعاني منها ميزانيتها) وهو ما يعني أن أسعار جميع السلع والخدمات في مصر مهيأة للارتفاع بمعدل الضعف أو الضعفين.

ومع ذلك، يفاجئنا سلطان بأنه لن يتحدث عن الارتفاع المحتمل لأسعار الطاقة، ولن يتطرق بعد مقدمة الفصل، المشوقة حقًّا، إلى أي شكل من أشكال التنبؤات بخصوص أسعار الطاقة العالمية ولا أسعار السلع والخدمات، فكل ما في الأمر أنه تعمد جذب انتباهنا إلى ما يفعله فينا اللهاث وراء التنبؤات؛ إذ يعمينا عن رؤية الأبعاد الأكثر أهمية للأزمة ويجعلنا نثبّت أنظارنا نحو شيء لم يحدث بعد.

تتعلق الأبعاد الأكثر أهمية في الأزمة بشكل أساسي بأسعار الفائدة كما نصل مع سلطان (وأسعار الفائدة تمثل حاليًا قوانين اللعبة الطبقية في أي بلد: إلى من سينحاز النظام السياسي: للأغنياء الدائنين أم للأغلبية الفقيرة؟). في يونيو 2016، رفع قرر البنك المركزي رفع أسعار الفائدة بنسبة 1 ٪، من ٪11.25 إلى 12.25 ٪، وفي نهاية السنة نفسها رفعها بنسبة ٪3 لتصل إلى 15.25 ٪ ثم ارتفعت بشكل مفاجئ إلى 20 ٪ في منتصف 2017، ومع ذلك حظيت الأخبار والتقارير الصحفية عن هذا الموضوع بأقل قدر من الاهتمام.

يعود ذلك، كما يشرح سلطان، إلى أن الحديث عن أسعار الفائدة دائمًا ما يكون معقدًا، وتأثيرها على حياتنا اليومية يبدو غير مباشر، مما يجعل قرار رفعها أو تخفيضها أقل إثارة للاهتمام من غيرها من الإجراءات الاقتصادية التي يمكن ان تثير الشعور بالظلم الاجتماعي أو الغضب أو الخطر.

لكن عند معرفة أن الدولة المصرية تخصص بندًا في الموازنة العامة يُسمى «فوائد الدين العام» أي تلك النفقات الضخمة التي تمنح للدائنين بعيدًا عن أقساط الدين نفسه، سندرك مع سلطان حجم هذه الكارثة التي حرص على إعطائنا إحداثيات واضحة لها: في موازنة 2018/ 2017 حصل الدائنون على 381 مليار جنيه كفوائد، بما يساوي 34 ٪ من إجمالي المصروفات العامة لهذا العام، أو 63 ٪ من حصيلة ضرائب العام نفسه. قبل 10 سنوات بالضبط، كان الدائنون يحصلون على نسبة 15 ٪ من إجمالي المصروفات العامة في موازنة 2009/ 2008. هذا الارتفاع الصاروخي لحصة الدائنين لا يرتبط بحجم الدين بل يرتبط بأسعار فوائده.

ولأن 93 ٪ من إجمالي فوائد الدين العام هي لديون داخلية حصرًا، فإن أسعار الفائدة الأساسية التي يحددها البنك المركزي سيكون لها التأثير الأكبر على حجم الفوائد التي تدفعها الدولة خدمةً لديونها، كما يقول سلطان، مما يعني أن كل قرار رفع لسعر الفائدة سيقتطع من حصة المجالات الأخرى التي تدعمها الدولة، وسيضطرها إلى قرارات من نوعية رفع أسعار الطاقة وفرض ضرائب جديدة كي تضمن لدائنيها حصتهم المتزايدة.

السبب السياسي لرفع البنك المركزي لأسعار الفائدة، كما يحدده سلطان ويتحدى به رواية البنك المركزي بخصوص «مكافحة التضخم»، هو تعويض الدائنين عما أكله التضخم من قيمة أموالهم، أيًّا كان تأثير هذا الرفع على حياة بقية المواطنين الذين سيضطرون إلى مواجهة مزيد من الضرائب من أجل إرضاء الدائنين، ويبرهن سلطان على ذلك بما حدث في موازنة 2017/ 2016 حيث نال الدائنون 70 ٪ من كل الضرائب التي حصلّتها وزارة المالية، وعندما ارتفع التضخم رفع البنك أسعار الفائدة حمايةً لهم، وكلما عجزت الحكومة عن الوفاء بالتزاماتها (في خدمة الدين)، قامت بفرض ضرائب جديدة على الناس لإرضاء هذه الفئة المدللة.

«أكبر من أن تُرى» جولة في أدغال السياسة الاقتصادية لمصر تسمح لنا، عن قرب وبلغة بسيطة، برؤية ما تحرص المؤسسات الاقتصادية على إخفائه. بعض هذه الأبعاد المهملة التي يسلط الكتابُ الضوءَ عليها لم نكن ننتبه إليه من قبل، وبعضها كنا نحس به ولو بشكل غامض. وهكذا يمكن القول إن ما لا يُرى نهائيًّا هو بديل الاستغلال والقهر الاجتماعي، وهو مرتبط بسعي الرأسمالية، كجزء من عملية هيمنتها، إلى فرض نفسها كقدر ميتافيزيقي لا يمكن تجاوزه، وتقديم أزماتها كواقع مفروض دون تبريراته وعلى المتضرر التكيف معه أو الهلاك بغض النظر عن رأيه. وهذا هو شرط الرأسمالية، الذي هو نفسه شرط الغابة.

3

الإسلام الحداثي ورواده

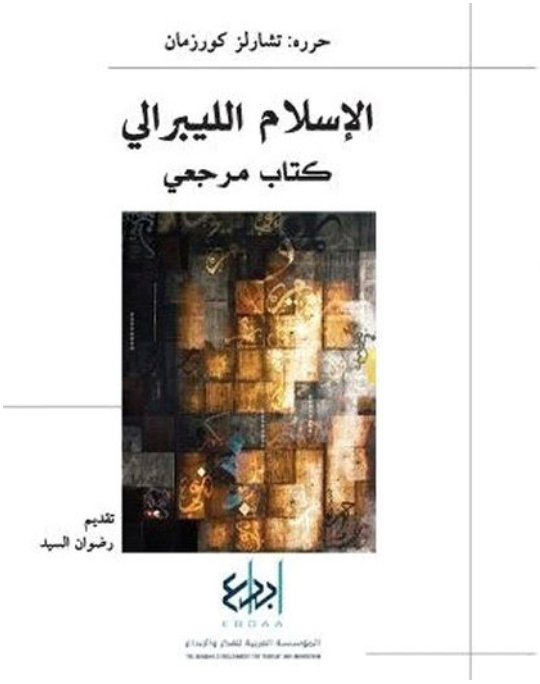
عرض كتاب: رواد التجديد في الإسلام 1840م - 1940م
تحرير: تشارلز كورزمان
الناشر: جسور للترجمة والنشر
سنة النشر: 2018

أنس غنايم

تشارلز كورزمان

ينتمي كتاب (رواد التجديد في الإسلام 1840-1940) - تحرير: تشارلز كورزمان- إلى الكتب المرجعية (Source books)، والتي يُقصد منها عادةً تكوين رؤية قاصدة تجاه الموضوع المبحوث، ومهادًا موضوعيًّا يُمثل مرجعًا جامعًا للباحثين.[1] ينصب عمل كورزمان في هذا الكتاب على تقديم ترجمات تعريفية لقرابة خمسين عالمًا ومصلحًا يندرجون ضمن تقليد دينيٍّ يصطلح عليه كورزمان بـ "الإسلام الحداثي". وعلى الرغم من كون الكتاب «مرجعيًّا» إلا أن قيمة المادة المعرفية التي حواها الكتاب تركزت أساسًا في مقدمة المحرر، بحيث نجح كورزمان في ربط مقالات الكتاب المتناثرة في عقد ممسودٍ، ومتين، يوضح الصورة الإجمالية لأفكار المسلمين الحداثيين.

وبذلك بدا العمل ضعيفًا من جهة المعالجات البحثية الحقيقية للشخصيات المُترجم لهم، إذ لم يتجاوز التناول الترجمي أو السِّيَري (Biography) لأعمالهم عن تضمينات عامة لنصوص مختارة من كتبهم، ومجلاتهم، من غير دراسة تفصيلية للنص الذي تم إيراده، أو دراسة تفصيلية لعموم أعمالهم، والاكتفاء بما تم الإشارة إليه في مقدمة كورزمان، واقتراح دراسة سبق لها وأن قامت بدراسة شاملة عن المُترجَم له في كل فصل. أهمية مقدمة كورزمان[2] آتيةٌ من معالجتَه المُركزة والكثيفة، التي حاولت رصد قيم التحديث التي اشتملت عليها أعمال المفكرين. وهنا يحسن بنا الالتفات



إلى بعض إشارات كورزمان الذكية واللماحة في دراسته لأعمال المفكرين الحداثيين المسلمين، مع الوقوف على بعض الملاحظات النقدية التي رافقت إخراج الكتاب في نسخته العربية.

الترجمة بوصفها تحريفًا للكلم عن مواضعه

قبل تحديد الأفكار العامة التي جعلها منها كورزمان العقد الذي ينتظم فيه «إسلام الحداثيين»؛ تجدر الإشارة إلى أن مُترجم الكتاب عمد إلى تغيير عنوانه من «الإسلام الحداثي» في أصله الإنجليزي (MODERNIST ISLAM) ليصير في نسخته العربية "رواد التجديد في الإسلام". وبذلك يكون تصرف المترجم في ترجمته لعنوان الكتاب عملًا غير موفق قط. إذ أن لفظة التجديد التي اقترحها المترجم تعجز عن إيضاح مقصد كورزمان بالحداثي. وآية ذلك أن التجديد وإن كان في صُلب العمل التحديثي إلا أنه غير كافٍ لتوضيح اشتغال المفكرين الحداثيين المسلمين كما وضح كورزمان في كتابه. ويبدو أن توجس المترجم/الناشر من الدخول في جدل «الإسلام» و«الإسلامات»[3] هو الذي دفعه لتغيير العنوان من الحداثة إلى التجديد، خصوصًا وأن لفظة التجديد لها مقبولية جيدة في مجالنا العربي بناءً على فكرة المجدد الديني في الإسلام الذي يظهر كل مئة عام. ومن المعلوم أن هذا الجدل يتناول طبيعة الخبرة التاريخية وأثرها في إنتاج الأنماط الدينية المتباينة، بحيث يضحى الحديث عن «الإسلام» لا معنى له من غير استحضار طبيعة هذا الإسلام (إسلام ليبرالي، أو صوفي، أو حداثي، أو ماركسي، أو شيعي، أو فقهي..) وكأن الإسلام كدين لا يمتلك شيئًا ثابتًا ليقوله، بل يتموضع وفقًا للقراءة التي يُقارب من خلالها.

من هم الحداثيون المسلمون؟

حاول كورزمان تعريف المسلم الحداثي من خلال استحضاره عدة محكات يمكن اعتبارها حدودًا عامة، تجمع عددًا كبيرًا من المفكرين المسلمين منذ منتصف القرن الثامن عشر وحتى منتصف القرن التاسع عشر[4]. أولى هذه المحكات بحسب كورزمان «**التبني الواعي لقيم الحداثة**»، وهنا يشدد كورزمان على كون الحركة الإسلامية الحداثية ليست حديثة فقط، بل إنها تسعى لخلق جو من الوفاق بين القيم الحداثية والدين الإسلامي، وهي بذلك تختلف عن عديد من التيارات المزامنة والتالية لها:

1- المؤسسة العلمائية التقليدية التي تقطع مع هذه القيم الحداثيّة، من غير التفكير فيها بدايةً، (التقليد).

2- حركات الإصلاح الإسلامية التي تقطع مع هذه القيم الحداثيّة، والتقليل من شأنها من خلال الارتداد الهوياتي الذي يعمد لنفي القيم الحداثيّة عبر الاكتفاء بما لدينا من قيم إسلامية، (الأصالة).

3- الحركات العلمائية التي تتبنى القيم الحداثية، مع نفيها إمكانية التوافق بين هذه القيم، والقيم الإسلامية، بل وجعل

جمال الدين الأفغاني

عبد القادر الجزائري

احمد سوركتي

القيم الإسلامية معوقًا من معوقات التحديث، والاتجاه صوب القيم الحداثيّة. (القطيعة)

التحديات المركبة: من السياسي إلى الثقافي

يشير كورزمان إلا إن المسلمين الحداثيين واجهوا ما لم يواجهه غيرهم من الإصلاحيين السابقين، ألا وهو «تحدي الحداثة». فلم تكن الحداثة محض مجموعة من المُثل والأفكار المنسلخة عن الواقع، يُكتفى بكتاب من قبيل «الرد على الحداثة» لتجاوزها أو الرد عليها كما يفعل البعض اليوم.[5] بل كانت وضعًا تاريخيًّا وسياسيًّا غير مسبوق، ارتبط أساسًا بالتوسع الإمبريالي الأوروبي، وما فرضه من تحدياتٍ خمس بحسب كورزمان:

1- التحدي العسكري وتطور الأنظمة الحربية، التي سمحت للأوروبيين بغزو مناطق كبيرة من العالم الإسلامي.

2- التحدي الاقتصادي من خلال سيطرتها على طرق التجارة، واستحداث عديد من الصناعات، والمخترعات غير المسبوقة.

3- التحدي المعرفي من نظم المعرفة التي أنتجها.

4- التحدي السياسي وبناء النظم السياسيّة القوميّة الحديثة.

5- التحدي الثقافي بمعناه العملي من مسارات وسلوكيات غير مألوفة في العالم الإسلامي.

سلطتا الماضي والاعتماد:

يرى كورزمان أن المسلمين الحداثيين واجهوا تحديًا إضافيًّا على «تحدي الحداثة» وهو التحدي الداخلي الذي يمكن تسميته بـ «ممانعة قوى الوضع القائم». وهنا يتحدث كورزمان عن قوتين، أو سلطتين جعلتا من خوض رجالات الفكر الحداثي الإسلامي مغامراتهم الفكرية أشد كلفةً. السلطة الأولى تمثلت في (سلطة الماضي) التي رفضت الممارسات الاجتهادية، وضيقت على أصحابها، وهنا يشير كورزمان إلى عملية اقتياد السلطة العثمانية العلماء والشيوخ بتهمة الاجتهاد.[6] وأما السلطة الثانيّة تمثلت في (سلطة الاعتماد)، فعلى فرض سماح رجال التقليد للمسلمين الحداثيين بالاجتهاد، فإن عملية النفي من مجال التأثير ممنوعة عليهم، وهذا مرتبط بامتلاك السلطة العلمائية التقليدية لمفاصل التعليم، والقضاء، والإفتاء، والخطب الجمعية ونحوها. ومن هنا يمكن قراءة ذيوع فكرة المجلات، والصحف الحديثة، عند غالب رجال الحداثة الإسلامية، وكذلك إنشاء وتأسيس المعاهد التعليمية الحديثة، والمسارح، والكتابة الروائية، وغيرها من وسائل التأثير المعروفة آنئذ.

بين الغربي والكولونيالي

يشير كورزمان في عمله إلى قدرة الرواد المسلمين الحداثيين على تجاوز التوتر القائم بين القيم الحداثية الغربية، والممارسات الكولونيالية التي ترافقت مع حملة هذه القيم من الغربيين، إذ استطاعوا التمييز بين الغربي والكولونيالي، ولم تعقهم الدعوة إلى «جهاد المستعمر» والمشاركة في حركات التحرر العربي والإسلامي، من الاستفادة من القيم الحداثية الغربية، المتعلقة بالتعليم الحديث، وإنصاف المرأة، والحراك

محمد عبده

رفاعة رافع الطهطاوي

قاسم أمين

الدستوري، والدولة الحديثة، وتجديد القول الديني.

موسوعة الإسلام حداثي الامتياز والتعثّر

إشارات كورزمان الثرية كثيرة ولا يتسع المجال لذكرها، مثل حديثه عن التباينات العريضة في التيار الإسلامي الحداثي، على الرغم من وجود أقدار متفق عليها عند غالبهم، إلا أن الاختلاف لم يكن غائبًا عن هذا التيار (الموقف من التصوف، والتعليم الديني، والسلطة الاستعمارية..)، بالإضافة إلى إشارته لوجود آباء لهذا الإسلام الحداثي، يرجع غالب الأبناء إليه (عبده، والأفغاني، ورضا..)، وإشارته إلى لحظة أفول الإسلام الحداثي. ومن الإشارات الذكيّة واللافتة في هذا العمل؛ التنبيه على الإسلام الحداثي غير العربي. أي الحديث عن جهود مفكرين، ومصلحين مسلمين، لا نكاد نعرف عنهم شيئًا، إما لبعد المكان، أو لاختلاف اللسان. وبذلك يخرج كورزمان عما يسميه مارشال هودجسون بـ«المزاج الاستعرابي»[7] في الفكر الغربي، والعربي على السواء؛ حال الحديث عن الإسلام. لأجل ذلك عمد كورزمان إلى تقسيم الكتاب على ست قارات أو مناطق جغرافية:

1- أفريقيا.

2- إيران وأفغانستان.

3- الدولة العثمانية.

4-الإمبراطورية الروسية.

5- جنوب آسيا.

6- جنوب شرق/ شرق آسيا.

في كل نطاق جغرافي تكلم عن قرابة عشرة مفكرين. ففي الحديث عن أفريقيا تناول كلا من: (رفاعة رافع الطهطاوي، وخير الدين التونسي، ومحمد عبده، وقاسم أمين، وباحثة البادية، ومحمد رشيد رضا، والشيخ الأمين بن علي المزروعي، وعبد الله عبد الرحمن، وعبد الحميد ابن باديس، ومحمد أحمد محجوب) وبالمرور على كل من إيران وأفغانستان تم الحديث عن: (جمال الدين الأفغاني، وميرزا مالكوم خان، ومحمد حسين نائيني، ومحمود طرزي) أما الدولة العثمانيّة فكان لها النصيب الأكبر من التراجم، إذ جاء الحديث عن:

(عبد القادر الجزائري، وعلي سوافي، ونامق كمال، وشمس الدين فراشري، وعبد الرحمن الكواكبي، ومحمود شكري الألوسي، وعبدالله جودت، وموسى كاظم، وجمال الدين القاسمي، ومنصوري زاده سعيد، وضياء جوك ألب، وجمال الدين تشاوشيفيتش، وعبد القادر المغربي، وخالدة أديوار) والإمبراطورية الروسية: (إسماعيل باي جاسبرينسكي، ومنور قاري، وأحمد أجاييف، عبدالله بوبي، ورضا الدين بن فخر الدين، وعبد الرؤوف فطرت، وموسى جار الله بيجي، وموسى بهيودي، وعبد الحميد شلوبان) وجنوب آسيا: (خواجا ألطاف حسين حالي، وشيراج علي، وسيد أحمد خان، ومحمد إقبال، ومحمد عبد الخضر مولوي، وأمير علي، وأبو الكلام آزاد، ومحمد أكرم خان). وجنوب شرق/ شرق آسيا (أعضاء صحيفة الإمام، وأحمد دحلان، أحمد سوركتي، الحاج أجوس سالم، وأحمد حسن، ومحمد هاشم الأشعري،

خير الدين التونسيّ

عبد الحميد بن باديس

محمد حسين نائيني

ويعقوب وانج تشاي).. وبالمقارنة بين عمل كورزمان، وبين أبرز موسوعة تأريخية للفكر النهضوي الإسلامي، الذي لا يبتعد كثيرًا عن «الإسلام الحداثي» أي موسوعة (محمد رجب بيومي، النهضة في سير أعلامها المعاصرين، 6ج) نجد أن الفرق بين الأسماء التي استحضرها كورزمان، والأسماء التي استحضرها بيومي لم تخرج في غالبها عن النطاق العربي إلا قليلًا، مع بقاء ملاحظة ضعف المعالجات النقدية، والبحثية في عمل كورزمان، مقارنة بأعمال غيره في العربية أو الإنجليزية؛ من قبيل أعمال رضوان السيد، ويجيا نجاريان، وألبرت حوراني، وهشام شرابي، وإبراهيم أبو الربيع.

الهوامش:

1 للأسف؛ فإن ثقافة «الكتب المرجعية» التي يتعاهد على تأليفها غير واحد من المختصين في الموضوع المطروح، تكاد تكون غائبة في عالمنا العربي، في الوقت الذي يُصدّر فيه العالم الغربي سلاسل كاملة تعنى بالكتب المرجعية، مثل سلسلة بلاكويل، وروتليدج وغيرهما.

2 جاءت مقدمة كورزمان في قرب الـ 70 صفحة من مجموع صفحات الكتاب البالغة 767 صفحة في نسختها العربية.

3 جدل «الإسلام» و«الإسلامات» من الأفكار التي تذيع وتنتشر من غير واحد من المفكرين العرب المعاصرين، حيث نجد آثارها عند محمد أركون في غالب كتبه. انظر على سبيل المثال كتابه «النزعة الإنسية في الفكر العربي». ويمكن كذلك الاطلاع على موسوعة الكتب التي أشرف على إصدارها ع. م. الشرفي (لإسلام واحدًا ومتعددًا)، وما تُضمره هذه الفكرة يتحدد في أمرين تقريبًا:

1- غياب الحقيقة الموضوعية في الإسلام.

2- انفتاح الإسلام على عدد غير محدود من القراءات والتأويلات. ولنقد هذه الفكرة ينظر (محمد الطالبي، ليطمئن قلبي. ولعبد الجليل الكور كلام مهم في كتابه عن الإسلام والحداثة حول هذه النقطة).

4 لم يوضح كورزمان سبب اختياره هذه المرحلة التاريخية بشكل جيد.

5 يُلاحظ انتشار العقليّة الكلامية اليوم في عالمنا العربي إزاء التعامل مع الحداثة، وكأن الحداثة محض فكرة تنتمي إلى المعجم الفلسفي والفكري، يُكتفى بتأليف كتاب يجيء على صيغة (الرد على الحداثة) لتجاوزها (الرد على المعتزلة على سبيل المثال).

6 هذه الإشارة تتفق مع ما أورده المؤرخ اللبناني وجيه كوثراني من أن جمال الدين القاسمي سجن لعثور السلطات العثمانية على بعض كتب الحديث النبوي في منزله، ولأن كتب الحديث من المصادر الأصلية؛ فمظنة الاجتهاد هاهنا أكثر تأكيدًا. ينظر (كوثراني، الذاكرة والتاريخ).

7 المزاج الاستعرابي من الأفكار التي حاول مارشال هودجسون نقدها في كتابه مغامرة الإسلام (The venture of islam) أي النظر إلى الإسلام بوصفه موقوفا على العرب، مكانًا وفكرًا، وعدم الالتفات إلى تفاعلات الإسلام مع الأقوام- الأماكن غير العربية؛ من أتراك، وهنود وغيرهما.

4

أبناء إبراهيم: عن التسامح وقبول الآخر

الكاتب: كيلي جيمس كلارك
الناشر: مصر العربية
سنة النشر: 2019

يحيى عبد الواحد فكري

كيلي جيمس كلارك

ينتمي كتاب «أبناء إبراهيم»، للفيلسوف الأمريكي كيلي جيمس كلارك، لحقل فلسفة الدين وهي الدراسات الفلسفية التي تعنى بالتركيز على معنى وطبيعة الدين. ولم تدخل فلسفة الدين كتخصص مستقل حيز الاستخدام العام حتى القرن التاسع العشر حين أصبحت تستخدم للإشارة والتعبير والنقد للتجربة الدينية ووعي الإنسان الديني وتعبيراته المختلفة لذلك في الثقافة والفكر واللغة والشهور والممارسة.

يضم الكتاب مجموعة من الأبحاث والمقالات كتبها باحثون ومتخصصون ينتمون جميعًا إلى النسق الإبراهيمي (الأديان التوحيدية الثلاثة) اليهودي والمسيحي والإسلامي، يسعى كل منهم، ومن داخل نسقه الديني ونصه المقدس، وبأسلوبه النظري الخاص، أن يثبت لنا كيف يمكن أن يدفعنا أبناء النبي إبراهيم للعيش معًا بمفاهيم كالتسامح وقبول الآخر والمحبة، وكيف يمكننا فهم ذلك كل من خلال دينه ومعتقده الخاص.

ينقسم الكتاب إلى بحث للمحرر كيلي جيمس كلارك -وهو فيلسوف أمريكي متخصص في فلسفة الدين والدراسات التي تعنى بالعلاقة بين العلم والدين، والعلوم المعرفية للدين. وهو حاليًا باحث في معهد كوفمان وبروفسور في جامعة ولاية جراند فالي- يتبع ذلك ثلاثة أقسام، أبناء إبراهيم اليهود وفيه أربعة أبحاث، وأبناء إبراهيم المسيحيون

انتهاكات قوات الاحتلال الإسرائيلي

وفيه أربعة أبحاث أيضًا، وأبناء إبراهيم المسلمون ويتكون من خمسة أبحاث.

في مقدمة النسخة العربية يؤكد الفيلسوف الأمريكي كيلي جيمس كلارك على أهمية أن ندع المنتمين إلى التقاليد الدينية المختلفة يتحدثون عن أنفسهم؛ فعلى الرغم من أننا مجبولون على الخوف من الآخر، إلا أنه يتوجب علينا تخطّي ذلك، بخلق مساحات نستطيع من خلالها سماع الآخر وتفهُّم موقفه، وبذلك يمكننا العيش في عالم أكثر أمنًا وعدلًا. وفي تقديمه للباحثين بأديانهم الثلاثة، أسهب كلارك في تفهمه حساسية المسلمين تجاه اليهود، ولكنهم -أي اليهود- كالمسلمين والمسيحيين، أبناء إبراهيم. ويؤكد أن دولة إسرائيل العلمانية لا يجب أن تكون ممثلة لليهودية ولا يجب على أشكال الظلم التي توقعها إسرائيل على الفلسطينيين أن تؤثر سلبًا على موقف المسلمين تجاه اليهود واليهودية، كما يظهر موقفه تجاه القضية الفلسطينية وضد إسرائيل في مقال نشر في عام 2012، إذ أسماها «القضية السياسية الأكثر إلحاحًا وأهمية لنا اليوم»[1].

يستهل كلارك الكتاب ببحث بعنوان «نداء إلى أبناء إبراهيم» ويعرض فيه السرديات المنتشرة اليوم حول العنف المحفز دينيًّا، وتظهر تلك السرديات جلية مع حركة «الإلحاد الجديد» التي تزعم أن الدين قوة محركة للشرور وأن العنف والتعصُّب الديني ينبعان من الاعتقاد بالخلاص والحياة الآخرة، وأن التسامح لم يكن إلا نتيجة للمعرفة العلمانية و«الجهل الديني» الذي بهما تظهر «الوسطية الدينية»، وأن الحل الوحيد للتسامح ونبذ العنف هو التخلي التام عن الاعتقاد الديني، وبالأخص نظام التوحيد الخاص بأبناء إبراهيم. ينقض كلارك هذه المزاعم التي تصر على هذه النظرة الاختزالية، ويتناول مسألة العنف والشر من منظور سياسي اجتماعي ثقافي يلعب فيه الدين جزءًا في بعض الأحيان، وفي أحيان أخرى يغدو حلًّا. ويؤكد كلارك على أهمية ما قدَّمَه الدين من أعمال خيِّرة طول التاريخ، لا لتبرئته تمامًا من تلك المزاعم، وإنما لوضع الأمور في نصابها الحقيقي. ويؤكد أيضًا أن الإلحاد ليس بريئًا هو الآخر من تهمة العنف، وأن المسألة ليست سباقًا يجب أن يفوز فيه طرف على طرف، بل يَلزم البحث عن تسامح مؤسس على الاعتقاد؛ ومن هنا جاءت فكرة الكتاب وهدفه المرجو بالأساس؛ أعني محاولة فهم التسامح بما هو مفهوم ديني أصيل بشكل عام، وبما هو مفهوم مشترك لأبناء إبراهيم،كما يعنى الكتاب بتقديم دفاعات دينية تسمح بالحفاظ على الهوية والاعتقاد والخصوصية الدينية.

أبناء إبراهيم اليهود

يناقش هذا القسم من الكتاب التسامح من منظور الدين اليهودي فيما يتعلق بشكل أساسي بالقضية الفلسطينية/ الإسرائيلية لكونها قضية محورية تخص اليهود بشكل عام، وفي الالتباس الذي يساوي أخلاقيًّا وفكريًّا بين الصهيونية باعتبارها

نوريت بيليد إلهانان

الحاخام آريك آشرمان

حركة سياسية غاشمة وبين اليهودية بوصفها دينًا إبراهيميًّا له تاريخه وتراثه ومعتنقوه. من الأبحاث الجديرة بالذكر في هذا القسم البحث المعنون بـ«تعصُّب التعليم الإسرائيلي» لما له من أهمية في إظهار حقيقة إسرائيل؛ كونهادولة قومية علمانية تشرعن التعصب والقتل والعنصرية، وذلك بشكل ممنهج من خلال تجهيل الشعب الإسرائيلي بحقيقة جيرانهم الفلسطينيين والعرب بل والمسلمين، من خلال تقنيات إعلامية وتعليمية يظهر فيها ذلك «الآخر» شخصًا بدائيًّا وجاهلًا، مسلوخًا من كرامته الإنسانية ومفصولًا عن الجنس البشري مما يبرر قتله والاعتداء عليه، وتظهر نوريت بيليد إلهانان -وهي ناشطة إسرائيلية عملت على تعزيز الحوار بين الإسرائيليين والفلسطينيين- ذلك الأمر ببراعة ودقة؛ إذ تعرض شهادات اليهود المعادين للحركة الصهيونية وما اقترفته وما تزال تقترفه الصهيونية بحق الفلسطينيين، بل وبحق اليهود الذين يحاولون إظهار حقيقة ما تدعو إليه إسرائيل وما تؤمن به.كما تعرض تفصيليًّا ما تحتويه المناهج الدراسية من عداء للآخر، وتسهب الباحثة في تناول مفهوم «الآخر» في الدين اليهودي وكيف شوَّهَت دولة إسرائيل هذا المفهوم بل وجعلت من اليهودي المختلف -الأفريقي أو الروسي على سبيل المثال- «آخرَ» مضطهدًا أيضًا، مما يظهر الصهيونية كعقيدة فكرية متعصبة غير متسامحة لا تتسق مع مبادئ التسامح في الدين اليهودي التي تعرضها الباحثة وتؤكد عليها. ولا يخلو بحثهامن الشق الإنساني والتجربة المشتركة بين ما عاشته وما عاشه غيرها من آثار جسيمة لهذا الصراع ولكنها تؤكد أنه وعبر الخروج من قصتنا الشخصية أو القومية ورؤيتنا الذاتية أو العرقية للواقع، والتي يتم حبسنا وسجننا فيها، يمكننا أن نرى الآخر، وأن نرتدي حذاءه وأن نعامله بتعاطف.

وفي البحث المعنون بـ«هل حقوق الإنسان العالمية من تعاليم اليهودية؟» لـ«آريك آشرمان» – Arik Ascherman Rabbi وهو المدير التنفيذي لمنظمة «حاخامين من أجل حقوق الإنسان» . يقدم الحاخام آريك آشرمان بحثًا يرصد إمكان إيجاد تعاليم يهودية توصي بحقوق الإنسان العالمية، وفي هذا البحث يمكننا رؤية التنظير اللاهوتي العميق من داخل النسق والتراث اليهودي، والذي يصر آشرمان على الحديث والمواجهة من داخله عوضًا عن الانسحاب، ويؤكد أن الاختباء خلف الدين لتبرير الشرائع اللاإنسانية أمر مرفوض، وأن الاختلاف داخل اليهودية بشقيها المتعصب والمتسامح يعود إلى قِدَم هذا التراث وتعدُّده. يرسي الحاخام مبدآن يهوديان لحقوق الإنسان العالمية، المبدأ الأول هو الانتباه إلى السبت؛ اليوم الذي يذكرنا أننا مصنوعون، وأن هناك شيئًا فوقنا وأهم من رغباتنا البشرية، والمبدأ الثاني هو إدراك صورة الله واحترامها، إذ عندما نؤذي الإنسان فإننا نهاجم الله وننقص صورة الله في العالم. ثم

نيكولاس ولترستورف

ميروسلاف فولف

يتجه بعد ذلك الحاخام آشرمان لتوضيح التعاليم اليهودية التي تتعلق بالآخر وينهي بحثه المميز بالتأكيد على أنه ما من أحد يستطيع أن يقول إن دمك أكثر احمرارًا من دمه، ويسرد في ذلك تجربته الشخصية في العمل بمبدأ التسامح الذي يقول إنه الطريقة الوحيدة لضمان مستقبل أفضل لأطفالنا في هذا العالم.

أبناء إبراهيم المسيحيون

يناقش هذا القسم بالكتاب مفهوم التسامح والمحبة وقبول الآخر من منظور ديني مسيحي. في البحث المعنون بـ «التعصب الديني وجراح الله» لـنيكولاس ولترستورف -أستاذ فلسفة متقاعد بجامعة يال ورئيس سابق لاتحاد الفلاسفة الأمريكيين ومجمع الفلاسفة المسيحيين. يناقش ولترستورف باختصار القضية الفلسطينية والظلم الذى يعانيه الفلسطينيون، مسلمين كانوا أو مسيحيين، ويستقي تنظيره من نسق منسي في اللاهوت المسيحي إذ لا يقول فيه فقط إن الظلم إساءة لله بل يكون التعصب الديني في حد ذاته ظلمًا. يفرق ولترستورف بين التسامح وبين مفاهيم ملتبسة يُعْتَقَد أنها مبنية على التسامح وإجلال التعدد مثلًا، ويعرض ولترستوف لأسباب ممارسة التسامح بشكل عام ولكنه يركز على التسامح الديني بالخصوص ويؤكد أن اللاهوت المسيحي يجيز ذلك من خلال التقليد الذي نظّر له كالفن، ولتوضيح ذلك عقد وولترستورف مقارنة بين الفيلسوف المسيحي أوغسطين والمصلح المسيحي كالفن وذلك بسبب سطوة التقليد الأوغطسيني على النظرة المسيحية للتسامح، والتي يرى ولترستورف أنها قاصرة وغير كافية إذا ما قورنت بروح العهد الجديد الحقَّة التي أوضحها كالفن على حد تعبير الأول، ويوضح أن الظلم الكامن في التعصب الديني وأي شكل آخر من أشكال الظلم بحق إنسان آخر يعني أن تسيء لله.

يأتي بحث آخر جدير بالذكر وهو البحث المعنون بـ «أظهروا احترامًا للجميع، الإيمان المسيحي وثقافة الاحترام الكوني» وفيه يقوم اللاهوتي المرموق ميروسلاف فولفمدير -مدير مركز يال للإيمان والثقافة وأستاذ اللاهوت بكلية اللاهوت في يال- بالتنظير للتسامح عبر اتخاذه موقف فلسفي ينبني على فلسفة كانط؛ ويؤكد أن التسامح هو الخاصية الأساسية للكنيسة الحقَّة. ويستخدم فولف في تنظيره فلسفة جون لوك ويرادف بين الإكرام والاحترام ويجدهما أعلى من التسامح لانطوائه على فعل فيه قوة، وبالتالي علينا معاملة الناس بما هو أرقى من ذلك، ويفرق فولف بين الإنسان بوصفه كيانًا له كرامة والإنسان حين يرتكب فعلًا ما، ولذلك يمكننا احترام شخص مختلف عنا وذلك لأن له كرامة، وبالتالي على الاحترام هنا أن يكون غير تمييزي، ولكن يمكننا وببساطة أن نختلف مع الأفعال ولا نحترمها. وهذه التفرقة الواضحة بين الفعل والفاعل هي أساس ما نظَّر له فولف عبر بحثه وحاول إقناع القارئ به؛ إذ ينتهي إلى القول بأن فكرة «الاحترام لجميع الناس» إلزام أخلاقي غير مشروط، أما احترام أديان العالم نتيجة محتملة لحكم معتبر،

عبد الكريم سروش

على الـرغم مـن أشـكال عدم الاتفاق العميقة.

أبناء إبراهيم المسلمون

يناقش هذا القسم القضايا المتعلقة بسماحة الدين الإسلامي ويحاول فيه الباحثون من داخل التقليد الإسلامي إثبات رحابة الإسلام وقبوله للتعددية وقبول الآخر.

يأتي البحث الأول بعنوان «رسالة إسلامية في التسامح» للفيلسوف الإيراني عبدالكريم سروش -فيلسوف إيراني، وواحد من القوى الفكرية القيادية الواقفة وراء حركة تأييد الديمقراطية بالجمهورية الإسلامية. وكان مسلما ناشطا أثناء الثـورة الإيرانية. وفي هذا البحث يتخذ سروش الصوفية والصوفيين باعتبارهم مثالًا جليًّا للتسامح والحب. ويسهب تفصيلًا بذكر أمثلة من التراث الصوفي كحافظ الشيرازي وجلال الدين الرومي، مع إقرار أن التعددية الإسلامية مؤسسة في القرآن الكريم، والتأكيد على أن التسامح فضيلة فوق دينية ولا تُمثِّل نقيضًا للدين.

ومن البحوث الجديرة بالذكر البحث المعنون بـ«الأصول التاريخية والدينية للشرف» للصحفية رنا الحسيني -صحفية حاصلة على عدة جوائز عالمية ومدافعة عن حقوق الإنسان ومؤلفة كتـاب «الجريمـة باسـم الشـرف»، تحاول فيه درء المزاعم التي تختزل الخصوصيات الثقافية المتعلقة ببعض التقاليد المجتمعية التي يتم إلصاقها تباعًا بالإسلام كجريمة الشرف وقيمة العذرية وتشويه الأعضاء التناسلية للإناث، وعرضت رنا الحسيني جميع العوامل الاجتماعية بمنهجية سوسيو-سياسية تُظهر أهمية الإلمام بالجوانب الاجتماعية لأي فعل إنساني وعدم التسرُّع في إصدار الأحكام النهائية والحاسمة. وتعرض أيضًا في هذا البحث بعض المواقف الإيجابية تجاه النساء في التراث الإبراهيمي عامة، وكيف على سبيل المثال تسبب حديث نبوي في إنقاذ كثير من الأطفال الإناث من قتلهن وقت ميلادهن. يأتي البحث الأهم بعنوان «خطابة الإرهاب وخطابة الجهاد: تقييم فلسفي ولاهوتي» للباحث جانر تسلمان -عضو الهيئة التدريسية في قسم الفلسفة في جامعة يلدز التقنية في أسـطنبول -وفيه يستخدم تسلمان الهرمنيوطيقا وآليات تفكيك الخطاب لشرخ مفهومي الإرهاب والجهاد باعتبارهما خطابات تُسْتَخْدَم من قبل جهات عديدة كل حسب مفاهيمه ومصالحه. ويُوَظِّف فلسفة هابرماس للكشف عن الفعل التواصلي القرآني فيما يتعلق بأخلاقيات الحرب مستشهدًا بآيات عديدة ومن السيرة. ويبين تسلمان أن أهمية ذلك تكمن في إمكان القرآن عقد الاتفاق مع «الآخرين»، وينتهي تسلمان إلى إمكان تحسين العمليـة التواصـلية مـن خـلال النضـال ضـد الأسباب الاجتماعية التي تسبب ذلك، ومن خلال تشجيع لغة الحوار بدلًا من لغة العنف وتحرير أنفسـنا مـن الخطابـة الـتي تُسْتَخْدَم أداةً تسـويق للعنف.

الهوامش:

1 - للمقالة انظر:

The Most Important Political Issue of Our Day

https://www.huffingtonpost.com/entry/the-most-important-politi_1_b_1852773?fbclid=IwAR0sGxrtQMoLTCCOKhnPYHYVmolGUYh6tHpLW9TTfdAgLHY1RYSXeQMmpHQ

Philosophy of religion is the philosophical study of the meaning and nature of religion. It includes the analyses of religious concepts, beliefs, terms, arguments, and practices of religious adherents.

5

"السياسة الثقافية في عهد ثروت عكاشة»

الكاتب: محمد سيد ريان

الناشر: دار العين

سنة النشر: 2019

أحمد ليثي

يهتم كتاب «السياسة الثقافية في عهد ثروت عكاشة» للباحث محمد سيد ريّان، الصادر مؤخرًا عن دار العين في 225 صفحة، كما يظهر من عنوانه، بمحاولة ثروت عكاشة الأولى لإرساء سياسة ثقافية في مصر، والكتاب مزوَّد بالصور والوثائق النادرة التي تخص تلك المرحلة، كمضابط اجتماعات وزارة الثقافة، أو المؤتمرات التي عقدت مثل المؤتمر العام الأول للثقافة والفنون.

والسياسة الثقافية هي مجمل الخطط والأفعال والممارسات الثقافية التي تهدف إلى سد الحاجات الثقافية لبلد أو مجتمع ما، عبر الاستثمار الأقصى لكل الموارد المادية والبشرية المتوفرة لهذا البلد أو المجتمع، يتخطى ذلك السياسة المتعلقة بالفن والتراث إلى سياسة أوسع وأشمل تتطلب تضافرًا وتكاملًا بين قطاعات المجتمع.

يرتكز الباحث في كتابه إلى أربع نقاط، الأولى تناقش فكرة السياسة الثقافية وليس جانب المشروعات والبرامج المنفذة، لأن الفكرة أهم من التطبيق، وهو هنا لا يناقش إلا تجربة ثروت عكاشة وزيرًا للثقافة فقط، وهذا على الرغم من أن الهدف الثاني الذي وضعه الكتاب لنفسه، هو البدء بموضوع حاضر غائب في أذهان كل من يهمه حل الأزمة الثقافية للمصريين ووضع حلول واقعية، بالإضافة إلى سعيه للخروج من النفق المظلم وتمهيد طريق للخلاص بالثقافة والمعرفة الحقيقية.

ومع ذلك لا نجد في الكتاب أي محاولة لوضع حلول واقعية، سوى خاتمة من خمس صفحات فقط تهتم بضرورة إدخال منصات التواصل الاجتماعي في حسابات من يضطلع بدور وضع سياسة ثقافية جديد لمصر، لأن من أهم سمات عصر الثقافة الرقمية هو نشر المعلومات والتطبيقات والمواد النصية والسمعية والبصرية على شبكة الإنترنت، وضرورة الاهتمام بالهوية الثقافية والابداع والابتكار، والتخطيط الثقافي، والتكاملية والشمول في اتخاذ القرار.

جمال عبد الناصر وثروت عكاشة

وعلى سبيل المثال، يخصص الباحث فصلًا في كتابه عن مؤتمر الكتاب العربي الأول عام 1967، لكنه لا يقدم فيه أى إضافة سوى أنه جمع وثائق المؤتمر وعرض كلمات المشاركين من مفكرين ومؤلفين، وذيَّل الفصل بكلمه تقليدية عن ضرورة رجوع كل المشتغلين والمهتمين بالكتاب إلى ذلك المؤتمر ومحاولة الاستفادة منه في ضوء المتغيرات الجديدة.

ثروت عكاشة.. أضغاث أحلام

ما الحلم إلا سلسلة غير مترابطة وغير منطقية من الأحداث التي تلجأ إليها النفس لإشباع رغبات ودوافع مكبوتة يصعب إشباعها في الواقع، وبالنسبة لضابط عسكري صغير في الجيش المصري قبل عام 52 مثل ثروت عكاشة، ظل يحلم بنشر الثقافة بين أبناء الشعب، يضيف ذلك إلى عدم منطقية الحلم طبقات، لم تتحطم إلا بعد توليه موقع المسؤولية.

في أحد الحوارات التي دارت بين جمال عبد الناصر وثروت عكاشة، حين كانا مجرد ضابطين في الجيش المصري، ذكر عكاشة أن أكثر ما يؤرقه هو انحصار المتعة الثقافية والفنون الراقية لعدد قليل جدًا من الشعب المصري، هم الأثرياء بالطبع. وذلك على عكس ما كان يأمل أن يراه؛ أن تمتد الثقافة والفنون لجميع طبقات الشعب.

لعل هذا هو ما رسم النقاط الأساسية لرؤية ثروت عكاشة الثقافية، يرى ريَّان أن تلك الرؤية كانت اللبنة لأول منهج متبع لسياسة ثقافية قادرة على توجيه المجتمع في شؤونه الثقافية. ويستلهم الكتاب المدعم بالصور والوثائق النادرة تجربة عكاشة في إرساء سياسة ثقافية كان لها أثر عظيم في إثراء الحياة الثقافية في مصر.

وفقًا للرؤية القديمة، لم تكن وزارة الثقافة (وزارة الإرشاد القومي) غير وزارة مشكوك فيها، ومكروهة، ورسالتها غير مفهومة للناس بحسب فتحي رضوان، أول وزير ثقافة بعد ثورة يوليو. وبغض النظر عن الأسباب التي أدت إلى فشل الوزارة بعد الثورة مباشرة. على أن ذلك قد تبدَّل تمامًا عندما أدركت القيادة السياسية، أن الثورة لن تتم إلا بمباشرة العمل الثقافي الذي يصل إلى الشعب.

اليوم.. يفتتح أول معرض دولى للكتاب.. بالقاهرة

أدرك عكاشة مبكرًا أن محاولة وضع سياسة ثقافية دون استشارة المثقفين هو حرث في البحر، لذا، حشد أكبر قدر ممكن من المفكرين والكتاب في مؤتمر عام بدار الأوبرا، تواصلت فيه الحوارات معهم طيلة أسبوع في اجتماعات عامة ومتخصصة، وتكشفت لعكاشة، بعد انتهاء المؤتمر الرؤية الثقافية العامة التي يمكن تطبيقها في مصر. مؤسسات مثل أكاديمية الفنون، والثقافة الجماهيرية، والهيئة العامة لقصور الثقافة، وغيرها، لم تكن إلا بذرة هذا المؤتمر.

ميزة هذه الخطة أنها كانت أول محاولة لوضع مباديء تصلح أساسًا لمخطط ثقافي، وهي كذلك تحدد أسلوب متابعة تنفيذ هذه

التوصيات والقرارات، كي لا تقابل بالفتور والتراخي، وحرصًا من الوزير على تنفيذ الخطة التي نتجت عن المؤتمر العام الذي دعا إليه، أشرك عكاشة موظفي وزارة الثقافة في المؤتمر.

في عصر لم تعد الثقافة فيه تمثل قيمة، وتحولت لتصبح مجرد سلعة، يرى القائمون عليها أنها لا تعود بالربح، ثمة من كان يفكر في الثقافة كخدمة، ليس بعدد ما يباع من كتب، أو مجموع من حضر فيلمًا سينمائيًّا، غير أن ثروت عكاشة كان يرى أن هناك مقاييس أخرى تقاس بها فاعلية العمل الثقافي، وهو الحرص الدائم من قبل المؤسسة الثقافية الرسمية على تقديم الإنجازات الثقافية للجماهير على قدر طاقتها.

التمويل.. مشكلة دائمة

وعلى أن الوزير ثروت عكاشة قد تحدث في أثناء توليه المسؤولية عن ضعف التمويل الذي تتلقاه الوزارة من الدولة، ومحاولته توفير التمويل اللازم للمشروعات الطموحة التي خطط لها، لا يبدي كاتب الكتاب أى اهتمام بالحديث عن التمويل اللازم لوضع سياسة ثقافية دائمة، كما أغفل الكتاب إغفالًا تامًا دور المؤسسات الخاصة في المساعدات التي تقدمها لوضع سياسة ثقافية دائمة في معظم البلدان العربية.

وبالإضافة إلى غياب الحلول لمصادر التمويل الحكومي في الكتاب، لم يناقش الكتاب أيضًا فكرة التمويل الثقافي الخاص، أو تمويل المؤسسات الثقافية للأنشطة الفنية في مدن وقرى مصر، على الرغم من وجود العديد من المؤسسات المانحة الدولية.

سياسة ثقافية دائمة أم ترويج للثورة؟

انتقل الحلم إلى مرحلة جديدة، ولَّى فيه الوقت الذي كانت طبقة واحدة سائدة تعبر يه عن ثقافة المجتمع، وغدت جميع الطبقات تشكل صورة كيان ثقافي جامع، لأن السياسة الثقافية التي وضعها عكاشة، تفيد بأن الثقافة إذا خلت من تأثير فئة من فئات المجتمع، فهي ثقافة ينقصها الشمول، لأنه لا يمكن تصور إمكان قيام نهضة ثقافية دون إزالة الحواجز الثقافية والفواصل بين طبقات المجتمع.

ثمة رأي شائع يفيد بأن الطبقات الشعبية الأدنى تأخذ نصيبها من الثقافة في صور من البهرجة الزائفة، تحتوي على شيء يسير من التثقيف، غير أن الوزارة في هذا العصر لجأت إلى التجربة، هل يمكن أن تتقبل الطبقات الشعبية الأدني فاصل باليه من أوبرا «الأمير إيجور» لبورودين، أو أوبريت «الأرملة الطروب» لفرانز ليهار؟ الحال أن تلك العروض قد عرضت بالفعل على العمال في دار الأوبرا، والعاملين في السد العالي، وتفيد تقارير الوزارة في ذلك الشأن أن العمال استقبلوا هذه الفرق الغنائية والأوبرالية بحماس شديد، لا يقل عن استقبال النخبة المثقفة من أهل القاهرة.

وهكذا، آثار ذلك حماس قيادات الوزارة لتجهيز قوافل ثقافة، تمتد من الإسكندرية حتى أسوان، تتكون من ثلاث عربات مجهزة بأحدث المعدات القادرة على بث عروض السينما ويمكن تجهيزها لتتحول مسرحًا يعرض في القرى والنجوع النائية. يذكر حافظ محمود الذي كان من أبرز الداعين إلى فكرة قوافل الثقافة، أن أبناء القرى، من رجال وسيدات كانوا يحضرون هذه القوافل دون أن يفقهوا كلمة ثقافة، لكنهم انبهروا بتلك العروض.

لا تخلو أي سياسة من عيوب، خصوصًا إن لم تُراجع بشكل دوري أو تولى أمرها موظفون أيديولوجيون، وهكذا، تحولت تلك الأجهزة الثقافية في لحظة ما إلى جهاز بيروقراطي ضخم، يضم موظفين مؤدلجين، معظمهم اجتذبتهم الدولة من متوسطي الموهبة وأشباه الفنانين. وبحسب شريف يونس، حوَّل نظام يوليو المثقفين من أشخاص يمكن أن يكونوا بتفاعلاتهم الحرة مصدر تجديد واحتجاج، إلى موظفين ذوي مناصب هيراركية، جعلت منهم حراسًا لأيديولوجيا النظام الناصري.

ظهر ذلك في السينما، حينما أدرك نظام يوليو أن السينما أداة رئيسية للسيطرة على فئات المجتمع، وهكذا، باتت السينما

أوبرا الأمير إيجور لبورودين

أحد أدوات النظام الجديد للترويج للثورة، وظلت العلاقة هادئة بين الثورة والسينما، ووصل الأمر لذروته مع فيلم «رد قلبي»، كما ساهمت أفلام إسماعيل ياسين في الجيش والبوليس والأسطول في الترويج للثورة وإن خففت الكوميديا وطأة التوجيه السياسي.

وعلى الرغم من أن السياسة الثقافية لوزارة ثروت عكاشة كانت تركز على الترويج لثورة 52، التي كانت تعادي النظم الإمبريالية، وكان هدفها بناء دولة قوية، وتحديث الصناعة، والتعليم. تخلو الخاتمة التي أعطاها الباحث محمد سيد ريان عنوان «نحو سياسة ثقافية جديدة لمصر» من أى نقاط تهتم بالتعدد الثقافي والاهتمام بالأقليات كالأقباط والنوبيون، أو أشار إلى القوانين التي تعود إلى أصول ثقافية وتؤدي إلى تفاقم الأوضاع الاجتماعية مثل قوانين تردع التحرش الجنسي في المجتمع المصري، أو القوانين التي تميز بين الرجل والمرأة.

ربما نجح الكتاب نجاحًا تامًا في هدفه الثالث، وهو إلقاء الضوء على واحدة من تلك التجارب المتفرقة من أجل صياغة مشروع وطني قومي للسياسة الثقافية يسهم في تحقيق مستقبل أفضل، عن طريق سرد إنجازات تجربة ثروت عكاشة عبر تجميعها من الوثائق والصور وسردها بلا تنظيم قد يظهر في تكرار بعض النقاط المتفرقة على طول الكتاب، لكن إغفاله للعديد من النقاط التي ذكرناها يجعل الأهداف الأخرى للكتاب لا تزال قائمة دون حل.

بوستر فيلم إسماعيل يس فى الجيش وإسماعيل يس في البوليس

المشاركون في هذا العدد

- أحمد حسن: ..... باحث ومترجم مصري
- أحمد ليثي:..... صحفي ومترجم مصري
- إعجاز أحمد: ..... منظر أدبي ماركسي هندي
- أنس غنايم: ..... كاتب وباحث أردني
- بسمة عبد العزيز: ..... طبيبة وكاتبة مصرية
- ثائر ديب: .....كاتب ومترجم سوري
- خالد عثمان: ..... باحث سوداني متخصص في الاقتصاد السياسي
- خالد يوسف: ..... كاتب مصري مهتم بالرياضة والسينما
- طارق حجي: ..... كاتب مصري مهتم بفلسفة الدين
- عمرو عادلي:..... أكاديمي وباحث مصري متخصص في الاقتصاد السياسي
- محمد جاد: ..... صحفي مصري متخصص في الاقتصاد
- محمد جبريل: ..... باحث في الاقتصاد السياسي
- محمد عبد النبي: ..... روائي ومترجم مصري، حائز على جائزة ساويرس الثقافية للرواية في دورتها التاسعة
- وليد الخشاب: .....كاتب وشاعر مصري، أستاذ الدراسات العربية بجامعة يورك بكندا
- يامن نوح: ..... باحث متخصص في الأنثروبولوجيا
- يحيى عبد الواحد فكري: ..... كاتب ومترجم مصري