ALOUSOUR ALGADIDA

العصور الجديدة

يناير ٢٠٠٠

كيف أصبح الفكر الإسلامي قابضاً؟

طوفان نوح أين ومتى وكيف؟

محمد أركون:
قلبة حول الحجاب

آلن جنسبرج:
الصحة الكراهية

سمير أمين:
حق عودة سعد الدين

الصين تغزو العالم جنسيا

رسائل الموت في
سفينة مصرية

حداثة مصر المجهضة

خروج يهود العراق

الإسكندرية وهيباشيا
عناق الموت

سلسلة
العصور الجديدة
تصدر عن
• العصور الجديدة للنشر والتوزيع •
١٢ جمال الدين أبو المحاسن
جاردن سيتي القاهرة ج. م. ع
تلفاكس ٣٥٥٩١٣٣ - ٣٥٦٤٠٩٨
email : Alousour @ Intouch. com.

المدير العام راوية عبد العظيم
المحرر العام مهدي مصطفى
الإشراف الفني والتصميم إيناس حسني
سكرتير التحرير ياسر شعبان
هيئة التحرير سمير أمين
محمود إسماعيل
حسين العودات
فاروق وادي
فيصل الخيري
عبد الهادي عبد الرحمن
رشاد سلام
فتحي عبد الله
محمود قرني
عزمي عبد الوهاب
الإشراف على الترجمة سيد عبد الخالق
وحدة الكمبيوتر الإنترنت إسماعيل البوهي
المراجعة هشام عبد العزيز
الجمع التصويري والتنفيذ «العصور الجديدة»
لوحة الغلاف الأمامي جيورجيو دو شيريكو
اللوحات الداخلية محمد ناجي

• المواد المنشورة مكتوبة خصيصاً لـ « العصور الجديدة » وتعبّر عن آراء أصحابها
• المراسلات باسم المحرر العام . الإعلانات يتفق بشأنها مع الإدارة .

توزيع مؤسسة الأخبار
التوزيع خارج ج - م - ع الشركة القومية للتوزيع

الأسعار

مصر ٥ جنيهات - السعودية ١٥ ريالا - الكويت ١٫٥٠ دينار - قطر ١٥ ريالا - البحرين ١٫٥٠ دينار - سوريا ١٥٠ ليرة - لبنان ٥٠٠٠ ليرة - تونس ٥ دينارات - المغرب ٥٠ درهماً - الجزائر دولاران - اليمن ٢٠٠ ريال . ليبيا ٣ دينارات - الإمارات ٢٠ درهماً - الأردن ديناران - سلطنة عمان ريالان - العراق ٣٠٠ دينار - السودان ٤٠٠ جنيه القدس وغزة ٣ دولارات - الولايات المتحدة ١٠ دولارات - دول أوروبا الغربية ٨ دولارات - روسيا ما يعادل ٨ دولار والصين ما يعادل ١٠ دولار .

I. S. B. N. 1110 - 7405

رقم الإيداع : ٦٩٤٧ / ٩٩

AL SADA
الصدى
مجلة العائلة العربية الأسبوعية

كل أحد

مجلات في مجلة

هدايا الصدى للقراء
كل شهر مرسيدس

المسابقة الثقافية الأسبوعية
بالإضافة إلى المسابقات والجوائز الأخرى

أول مجلة عائلية تهتم بالإبداع والثقافة

«المبدعون»

- صدى الإمارات
- نساء وفنون
- جواهر
- المبدعون
- علوم وتكنولوجيا

• «المبدعون» مجلة الثقافة والإبداع تحتوي أفضل النصوص الإبداعية المميزة من الشعر والقصة القصيرة.
• «المبدعون» تطرح القضايا المسكوت عنها في الثقافة العربية من خلال التحقيقات الصحافية الساخنة.
• «المبدعون» تلقي الضوء على أخر منجزات الحركة التشكيلية العربية والعالمية.
• «المبدعون» تستعرض أحدث إصدارات الكتب العربية والعالمية.
• «المبدعون» تزدان بالكتابات الحديثة لكبار المبدعين العرب.
• «المبدعون» تفتح صفحاتها لنشر إبداعات الشباب الواعد في كل الأقطار العربية.
• «المبدعون» تحتفي بالنصوص الإبداعية العالمية.
• «المبدعون» تنظم أكبر مسابقة عربية في الشعر والقصة القصيرة.

الثمن ٣ جنيه

مجلة العائلة العربية الأسبوعية
مستقلة تصدر عن دار الصدى للصحافة والنشر والتوزيع . دبي
مجلة الامارات الأولى
وكيل التوزيع في ج.م.ع. توزيع الأهرام ، القاهرة هاتف ٥٧٨٦١٠٠ فاكس ٥٧٨٦١٢٦

الفهـرست

● العصور الجديدة — مـهـدي مـصطفى — ٤

● جامع الفراشات — ٩

تأملات مسلم حول اللاهوت المسيحي — مـحـمـد أركـون

نحو عولمة متعددة القطبية — ت : رشـا عـامـر — ١٠

الحضارات تتغير تبعًا للزمان والمكان (مواجهة)سمير امين : — سـمـيـر أمين — ٢٤

● عقائد.. . قديمة جديدة — واجهه : فتحي عبدالله — ٣٦

اختلاق الإله اليهودي (٢ – ٢) — ٤٥

مخطوطات قمران .. الحقيقة الضائعة — عبد الهادي عبد الرحمن — ٤٦

التاريخ الحقيقي لخروج بني إسرائيل ! — هـالـة الـعـوري — ٦٢

التاريخ المزيف لخروج بني إسرائيل — أحـمـد عـثـمـان — ٧٠

تابوت العهد المكسور — أحمد صبري الدبش — ٧٨

اكاذيب أحمد عثمان (تعليق) — إيمـان الـهـنـدي — ٩٠

عن القرابة والمخطوطات والخروج والعابيرو (تعليق) — عبد المنعم عبد الحليم — ٩٤

● اشباح جديدة — مـحـمـد الأسـعـد — ٩٦

المرأة... قادت الرجل إلى الحضارة — ١٠١

طوفان نوح هل هو أسطورة ؟ — فـيـصل الخـيـري — ١٠٢

الطاوية والجنس — ترجمة وتقديم : غـادة نبـيـل — ١١٦

يـولان شـانج

ت: أحمد عمر شاهين — ١٢٨

الفلسفة والجنس — رمـضـان بسطاويسي — ١٣٨

الحسد من الآلهة إلى الإنسان — إيـنـاس حـسـني — ١٤٨

● العصب العاري — ١٦١

محمد ناجي.. شتاء دافئ — أحـمـد فـؤاد سليم — ١٦٢

الكابيتول.. فضاء الكراهية (شعر) — آلن جـينسـبـرج

ت: أحمد عمر شاهين — ١٦٦

الذباب الأزرق (شعر) — مـحـمـود قـرني — ١٧٠

مقامة بغداد (شعر) — يحـيـى البطاط — ١٧٤

الشهداء مساكين في سبتمر (شعر) — إبـراهـيـم داود — ١٧٨

رسائل حب (قصة) — وارد بدر السـالـم — ١٨٠

حيرة (شعر) — سـيـف المري — ١٨٦

● بلد تحت الشمس — ١٨٩

الإسكندرية وهيباشيا شهيدتا التزمت الديني — فـيـصل الخـيـري — ١٩٠

الدراكسة .. وجوه لم تعد تجرؤ على الحلم — عـزمي عـبـد الوهاب — ٢٠٢

● المسكوت عنه في التاريخ الإسلامي — ٢٠٧

الفكر الإسلامي من الإبداع الى الاتباع .. كيف ولماذا؟ — مـحـمـود إسـمـاعـيل — ٢٠٨

«العنعنة» ليست دليلا علي المصداقية — يـاسـر نـور — ٢٢٢

عامة المسلمين أواخر العصر العباسي — عـمـر الشـبـراوي — ٢٣٠

أزهريون ليبراليون (رفاعة رافع الطهطاوي) — زكـريا الـرفـاعي — ٢٣٨

● الآخر — ٢٤٧

أوشو .. وتحطيم القفص الحديدي — أوشـو

ت : ياسـر شـعـبـان — ٢٤٨

● حياة البشر — ٢٧١

مصر القرن العشرين عصبيتان وهزيمتان.. وحداثة مجهضة — رضـا هـلال — ٢٧٢

رسائل الموت إلى مثقف مصري — وائـل غـالـي — ٢٨٠

شريحة من سنوات المتعة وسنوات العذاب — أحـمـد فـؤاد سليم — ٢٩٦

تخاريف — رشـاد سـلام — ٣١٤

المناطق المحرمة في الجسد — ديزمـوند مـوريس

ت : ي . ش — ٣٢٠

سينما الفراخ البيضاء — عـبـد الحكيم حيدر — ٣٢٦

● المسافر خانة — ٣٢٩

مذكرات مصطفى النحاس (الجزء الأول) — عرض : مـحـمـود قـرني — ٣٣٠

تاريخ حصار لشبونه (رواية) — عرض : سـيـد عـبـد الخـالق — ٣٣٦

● المسكوت عنه — ٣٤٥

الدين في شبه الجزيرة العربية — أبكار السـقـاف — ٣٤٦

● المساهمون — ٣٥٨

مهدي مصطفى

«لم يكن حكيمًا،
لا ، ولم يكن شجاعًا
لكنْ انحنِ له :
فقد كان إنسانًا»

كتابة على شاهد قبر
من كتاب «داغستان بلدي»
لـ «رسول حمزاتوف»

في قاع الذاكرة تسكن عبارة كانت تتردد في طفولتي وصبايَ، عندما كان الصعيد حميمًا، تلك العبارة كان يقولها شخص ما في ثورة غضب عندما يواجه شخصًا متشاحنًا معه لسبب أو لآخر : «سوف أقتلك وأرسلك إلى جورجي ليعيدك إلى الحياة». وكنا - نحن الصغار - لا نعي ولا نفهم معنى تلك العبارة، حتى كبرنا فعرفنا مَنْ هو «جورجي» هذا ، فقد كان الطبيب البارع جورجي روبير أمين أشهر طبيب في الخمسينيات وما تلاها من عقود في ملوي ، والذي ما إن

يذهب إليه مريضٌ حتى يعود سالمًا، هكذا كانت الأساطير حول جورجي، صاحب أكبر شهرة بين البسطاء والمساكين، وطالت شهرته حتى بين النخبة المتعلمة في ملوي آنذاك، ترى أين ذهب جورجي، وما الذي حدث في الصعيد، بل ما الذي حدث في مصر ؟!

ففي «الكُشح» تلك القرية النائية والنائمة في حضن التاريخ، كآلاف القرى المصرية، دوّت رصاصة، وبعدها رصاص، ثم دماء وقتلى بلا معنى أو هدف أو فكرة ، غير التعصّب ضيق الأفق، فليس الذين أطلقوا الرصاص أبطالاً، وليس الذين ماتوا أعداء، بل كلاهما من دم واحد، ويحملون على كاهلهم تاريخًا - بكل منعرجاته - واحدًا، فما الذي حدث ؟

ما حدث هو لحظة عنف نادرة في المجتمع المصري، فهي ليست بين متزمتين عقائديًا، مثلما حدث من قِبل الجماعات الراديكالية، التي يمكن السيطرة عليها، بل حدث ذلك بين الأهل من الطرفين ولا نظنهما كانا يدافعان ليل نهار عن الإسلام أو المسيحية، بل عن قيم الثأر البالية، التي تأخذ مجراها ضد التاريخ، وتنبعث من قبور العصور الوسطى؛ وهو ما حدث في الكُشح.

وبلا أي خوف أو حساسية سنعود إلى الوراء قليلاً إبان القرن العشرين السافل، فقد مرض النحاس باشا، فأحضر له مكرم عبيد طبيبًا مسيحيًا فثارت ثائرة صهره الوكيل ورفض وجود ذلك الطبيب ، فغضب مكرم عبيد وانشق الوفد وانشقت معه مصر، وظل هذا الجرح في نفوس بعض المسيحيين وليس الأقباط - فكلنا أقباط وآن لنا أن نغيّر هذه التسمية وعدم إطلاقها على المسيحيين فقط - كما ان لنا أن نرفض جملة عنصري الأمة، بل نقول الشعب المصري، بما يحمل من اراء ومعتقدات وأفكار وإن اختلفت فيما بينها. وكما حدث من صهر النحاس يحدث أيضًا من قبل بعض المسيحيين الذين يرون في الآخر سندًا ومعينًا، وهو مفهوم خطر، لأن مصر - تلك المعدة العظيمة، هاضمة الحضارات - لا يمكن أن تكون متعلقة بالآخر، ولا يمكن أن تنقسم، أيضًا، بسبب تيار من التيارات أيًا كانت درجة قوته، فهي نهر هائل من البشر والتاريخ المسكون بالأفكار.

وما حدث لابد أن يُعالج جذريًا بعيدًا عن الآخر في الخارج، وبعيدًا عن التزمت في الداخل، فالخطر الآن ليس من الجماعات الراديكالية أو الجماعات المرتبطة بمصالح الغرب، بل من الوضع المصري جميعًا.

فالكُشح كانت تحتفل بقدوم الألفية بالدخول في القرون الوسطى، فكم قرية مصرية مثل الكُشح، وكم مدينة، وهل ما حدث كان طبيعيًا، لكي لا نتوقف أمامه ؟!

رب ضارة نافعة، فالذين ماتوا سنترحم عليهم حتمًا، ليصبحوا إضاءة لطريق آخر في مصر لابد أن يبدأ الآن.

وهو طريق يبدأ من الحرية الاجتماعية بعيدًا عن التصنيف الديني، فالمسيحيون يشكون منذ نصف قرن بأنهم مهملون وأنهم خارج صناعة السياسة المصرية، فبدأوا في الهجرة المنتظمة ، لأسباب عديدة، والمسلمون يرون أنهم مهملون اقتصاديًا وبين الاثنين يلعب اللاعبون، والقضية، هنا، ليست في هذا ولا ذاك، بل في التنمية الاجتماعية والحرية السياسية، فلا يمكن أن نعود إلى القرون الوسطى.

فالموت والتدمير اللذين حدثا في الكُشح حالتان من العنف المكتوم بين الناس في مصر اتخذتا حالة الصراع الديني، التي أصبحت المتكأ للقهر والاضطهاد، وكأن الصراع يحدث فقط بسبب اختلاف العقائد بين الناس، وهو موضوع بعيد كل البعد عن أسباب العنف خاصة في مصر.

فالكشح كأية قرية تعاني أوضاعًا سيئة، ليس من بينها الدين على أية حال ، لأن الناس فيها عاشوا قرونًا طويلة ، عندما كان المسيحيون يمتهنون معظم المهن ويحتكرون التجارة، ولم يحدث شيء، فكم «جورجي» كان في الصعيد ومازال .

فمصر التي احتضنت مطران خليل مطران وسمته شاعر القطرين وجورج أبيض وجعلته صاحب مسرح، والشاعر إيليا أبو ماضي، وجورجي زيدان، وصاحبي الأهرام سليم وبشارة تقلا، ولم تفرق بينهم وبين أبنائها ، فمن الأحرى أن تضم جميع أبنائها – مهما اختلفت عقائدهم – بين جوانحها، ليتوقف تيار العنف ضد أي إنسان سواء أكان مسلمًا أم مسيحيًا ونطلق صيحة رسول حمزاتوف :

«أيًا كان الذي تقابله في الطريق ،
عدوًا كان أم صديقًا،
فهو مثلك تمامًا، إنسان
فلا تنس هذا وأنت تحمل خنجرك»

قبل الطبع

في الآونة الأخيرة دأبت بعض المطبوعات السيّارة في مصر على تقليد «العصور الجديدة» وهو تقليد خطر على تلك المطبوعات نفسها فلا يمكن أن تتشابه الأفكار إلى هذه الدرجة، أقول هذا لأننا نشرنا على مدى أربعة أعداد عن علاقة «الصهيونية المسيحية باليهودية» أو بمعنى أصح تهوّد المسيحية الأوروبية وقد تناول الباحث المصري رضا هلال ذلك ، بعد الرجوع إلى المصادر وأوضح تلك العلاقة، وذلك ضمن سياق العصور الجديدة التي ألت على نفسها أن تنتهج نهجًا مغايرًا لكل الأفكار الموجودة في الذهن العربي، ولذا نقول إننا لسنا ضد تناول الآخرين لأية فكرة ، شريطة أن تكون نابعة من أفكارهم وليس تقليدًا يضر بالثقافة والفكر اللذين لا يمكن أن يصبحا «موضة» تجري وراءها.

جامع الفراشات

تأملات مسلم حول اللاهوت المسيحي
محمد أركون
ت : رشا عامر

نحو عولمة متعددة القطبية
سمير أمين

سمير أمين : الحضارات تتغير تبعًا للزمان والمكان (مواجهة)
واجهه : فتحي عبد الله

تأملات مسلم حول اللاهوت المسيحي

محمد أركون
ت : رشا عامر

كانت هذه المقالة قد صدرت بالفرنسية في ابريل من عام ١٩٩٣ في «مجلة العالمين» بباريس بفرنسا. وهي للمفكر الجزائري - الفرنسي محمد أركون الأستاذ بالسوربون ومدير معهد الدراسات العربية والإسلامية بباريس ٣ ومدير تحرير مجلة ارابيكا. وقد أصبح غنيًا عن التعريف منذ رسالتيه عن النزعة الإنسانية في بغداد في العصر العباسي تحت عنوان «مساهمة في دراسة النزعة الإنسانية العربية في القرن الرابع الهجري - العاشر الميلادي : أبو علي احمد بن محمد بن مسكويه، الفيلسوف والمؤرخ، وتهذيب الأخلاق أو رسالة في الأخلاق»، ترجمة عن العربية وتعليق.

ما اتصوره بالنسبة للتعليم المسيحي في الكنيسة الكاثوليكية هذا التعليم الذي بدا في الظهور ؟ لماذا ؟ اولاً لانه يسمع صوت تحطم الحدود العقائدية، سواء أكانت مسيحية أم إسلامية ، إنسانية أم دينية ، فهو يعبر هنا عن تحفظه تجاه الهبات التاريخية ، والتي يبدو ان العقيدة المسيحية تنتسب إليها. وهو يرى فيها تعريفًا مقصورًا على الوحي أوالإلهام الذي يشجع على اتباع بعض الميول او التجاوزات الجوهرية من الجانب المسيحي والجانب الإسلامي، وهو ما يهدد بشكل خاص بتقليل اية فرضية لحوار عميق .

إنه يتمنى أن يرى كل الباحثين هنا وهناك وقد انكبوا على إعادة بناء نقد للأحاديث النبوية وهذا بدوره يؤدي في النهاية إلى إبراز أهمية النماذج الفريدة من نوعها والتي يقترحها، مثال يسوع المسيح (تجسد المسيح والام المسيح والبعث والتناول).

إن القوسين اللذين أضع بينهما وصفي الجديد يؤكدان على أنني أضع في الاعتبار النقاط التي أشار إليها «بول فالادييه» الذي

يفضل أن يتحدث عن «العقيدة المسيحية الأخيرة» (١)، وذلك لكي يحتج ضد ظاهرة صارخة جعلت الناس يتصورون أن العقيدة المسيحية كانت الأولى والوحيدة التي أعلنتها الكنيسة الكاثوليكية منذ المجمع الديني «ترونت» والذي يعني «الثلاثين».

ومن وجهة نظري فإن هذا النصّ - الذي يوصف دائمًا. بأنه فني ومفصل وتعليمي - يكتسب أهمية من كون هؤلاء المؤلفين الحاصلين على الدراسة الكاثوليكية يتوجهون بالدرجة الأولى إلى الأساقفة و«دكاترة» الإيمان ورعاة الكنيسة.

إن النص يمثل سلطة، ليس فقط لجموع المؤمنين الكاثوليك، وإنما أيضًا لغير المسيحيين أو حتى المسيحيين غير الكاثوليك الذين يريدون الدخول في حوار مع فرع الأغلبية المسيحية . لقد عُرض عليَّ أنا شخصيًا أن أدير مثل هذا الحوار منذ وقت طويل مع الكاثوليك والبروتستانت.

(إن العملية الأكثر ديمومة وارتباطًا ومنهجية») والتي شاركت فيها بالفعل خلال تلك الأعوام الأولى هي مجموعة الأبحاث الإسلامية - المسيحية (جي آر آي سي) والتي دعا إليها الأب كاسبار عام ١٩٧٨، التي تماس نشاطها بالفعل ، حتى الآن، في كل من المغرب والجزائر وتونس وفرنسا وبلجيكا .

لقد فتح الطريق أمام إعلان يسمى بـ «هذه الكتابات التي تسألنا (٢). إن أصدقائي في إطار هذا الحوار المطلوب والجزئي يعلمون كمْ المثابرة التي عشتها من أجل تغليب النقد الفكري الذي تضيئه كل فروع العلوم الإنسانية والاجتماعية على كافة الأشكال المذهبية الموروثة للعقائد الوحدانية الثلاث، وإذا كانت الديانات التي نزلت عبر الوحي، تستطيع حتى الآن أن تعطي للنفوس التي اقتنعت بالنقد الحديث بعض الرسائل التي لا يمكن تجاوزها أو استبدالها لأهميتها للناس؛ لكل الناس إلا أن هذه الديانات لا تستطيع أن تفعل ذلك إلاّ باستخدام الأساليب الحديثة في الفكر واللغة التي تترجمها.

وأنا أطلق لقب الأساليب الحديثة ليس فقط على مناهج المعرفة التي توافق على التغيير حتى تصبح حبيسة وجهة نظر واحدة وإنما أيضًا أطلقها على الأسلوب اليقظ الاستراتيجي، ذلك الأسلوب الذي يشغل كل حيز مكي يخرج بوجهة نظر صحيحة عن الحقائق المحفوظة.

أما بالنسبة لما يخصّ الأديان فإنه ليس ممكنًا بالنسبة للفكر أن يظل هادئًا في هذه المنطقة المميزة والتي ظلت لفترة طويلة محصنة من قبل علماء اللاهوت ضد أي تدخل. وعالم اللاهوت هذا يتصرف وكأنه المتحدث الرسمي باسم الله بما أنه هو الوحيد المؤهل لذلك . كيف ؟ في أية ظروف ؟ باسم من ؟ باسم ماذا ؟ إنه مؤهل لكي ينقل بدقة ما يسميه بالمسلمات الموحاة حتى يستخرج منها الإيضاحات الحقيقية التي تزيد وتضيء إيمان المؤمنين بأن الديانات الثلاث الموحاة تعرف جيدًا «دكاترة» الشريعة والشريعة في اللغات الأجنبية «تكتب بحروف كبيرة إشارة إلى الشريعة التي وضعها لنا الله لكي تساعدنا على الإيمان بكل قوانينها وبالأحرى بكل فروع الأخلاقيات الدينية ثم

الإيمان بعد ذلك تباعًا بالقضاء بين المصالح البشرية .

إننا نعلم ماذا حدث لأوروبا المسيحية من خلال هذا البناء الضخم للاهوت السياسي، حيث خضعت السلطة السياسية للسلطة الروحية للكنيسة ، فالنقد الفلسفي مع «اسبينوزا» والذي يعني الاستقلال عن الدوائر السياسية والقضائية والاقتصادية وتولي علوم الإنسان والمجتمع والانقلابات الوشيكة التي يستحدثها علم الأحياء والفيزياء والكيمياء والتي غيرت جذريًا ظروف التأمل وقواعد المعرفة التي أنتجها العقل المتحرك والمتغير، الذي يوجد دائما تحديات ضد نجاحاته الحقيقية حيث العلامات الكبرى للميتافيزيقا الكلاسيكية من علو وتطور ومدلول أخير وخلود وتقديس، كل هذه التحديات ضد النجاحات الحقيقية أوقفت البحث عن طريق الهدى.

تحطيم القيود العقائدية

إن مسلك النفس البشرية في الطريق التاريخي الأوروبي هو مسلك وعر بما أن

«المحاورة المقدسة» للفنان الإيطالي جيوفاني باتيستا تشيما، تصوير، ٦٤ × ٩١ سم، مدينة دوسلدورف بألمانيا، المجموعة الفنية لشمال نه الراين – فستفالن

الثقافات الأخرى الكبرى مثل تلك التي في الصين والهند واليابان والعالم الإسلامي وإفريقيا لم تصل إلا فيما بعد وحتى عندما وصلت فإنها جاءت بشكل جزئي كما أنها أخذت طابع الصدمات المدمرة والإنذارات المتغطرسة.

وعلى هذا فإن الفكر الإسلامي الذي توقف مع إنتاجه اللاهوتي الكلاسيكي الخاص به، بالإضافة إلى استكشافاته الفلسفية قد انمحى في إطار رفض الأيديولوجية العنيفة التي أطلق عليها اسم النموذج الغربي. صحيح إن التأثير الاقتصادي والجغرافي السياسي للغرب على العالم الإسلامي المعاصر يضيق الخناق على الفكر الإسلامي ويضعه في وضع سيء من الصراع وليس في وضع يسمح له بالبحث والمعرفة.

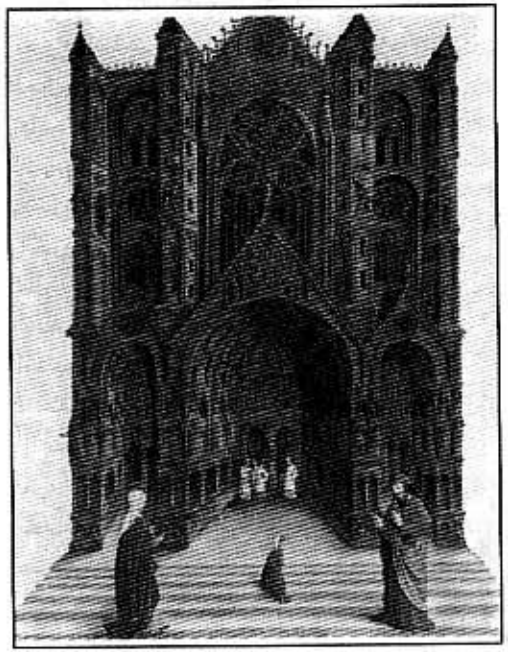
وفي إطار هذه الظروف فإن البناء الصارم للعقيدة الكاثوليكية الأرثوذوكسية داخل العقيدة المسيحية الجديدة لا تستطيع إلا أن تزيد كذلك حاجة المسلمين إلى البحث عن ملاذ للتأكيد المستمر على عقائدهم، للتمسك الصارم بعادات الإيمان القديمة، وهنا سيكون لدينا مثال جديد من خلال إيمان «ابن بطا» وهو كاتب حنبلي من القرن العاشر(٣)، وكذلك سيظهر ذلك بشكل أكثر وضوحًا ودقة من خلال كتاب «الفريضة الغائبة» لمحمد عبد السلام فرج (٤) .

والشيء المذهل في المقارنة بين العقيدتين المسيحيتين أو العادات الإيمانية هو هذا التساوي غير المتميز لكتاب بعض النصوص في المعارضة وجهًا لوجه بجرأة بلا تنازل كما في العصور الوسطى. العقائد التي لم ترض في هذا القرن العشرين المنتهي أن تقبل بأي إصلاح أو إعادة تكوين أية نقاط تستكمل إضفاء الشرعية من جهة أو أخرى على المفهوم السيء لـ «الحرب العادلة»، هذا التعبير الذي استخدم في فرنسا العلمانية والديمقراطية في أثناء حرب الخليج.

إن التصنيف الدقيق للعقيدة المسيحية الضخمة لا يتضمن لفظ الإسلام ولا القران ولا محمد. إنه يتعلق أكثر بمسألة الوحي والكتابات المقدسة والرسل. وللبحث عن مقاطع تتحدث عن يسوع فإن البحث يكون تحت كلمة المسيح وليس يسوع التي ليس لها موقع في هذا التصنيف. فضلاً عن أن اسم يسوع الناصري (المسيح) يمكن أن يفتح المجال للحوارات المثمرة الجديدة والحديثة من أجل علم لاهوت جديد للوحي ؛ يشترك فيه اليهود والمسلمون والمسيحيون الذين يحترمون في نفس الوقت التقاليد الدينية والغزو التحرري للفكر المعاصر منذ القرن السادس عشر. والمسألة هنا لا تعني بناء فلسفة توفيقية سهلة أو إنكار الحقائق التعليمية المتعذر قهرها والتي تثري النفس البشرية ولكن المهم هو شرح الكيفية والأسباب والظروف التي أدت بنا اليوم نحو فكرة الله أو أشخاص الله من خلال الإعلان الصارخ في علوم اللاهوت المعتمدة على بعضها البعض في التاريخ. إن الحوار مع المسيحية القرانية أصبح حتميًا اليوم وذلك من وجهة نظر العقيدة المسيحية الجديدة التي تميل إلى الأرثوذوكسية وعلم اللاهوت الإسلامي الحديث الذي بقي لإرساء قواعده.

وأنا شخصيًا الذي استكمل منذ حوالي ثلاثين عامًا صراعًا من أجل كسر هذه الحواجز العقائدية فإنني أرى أن المسيحية الجديدة كما هي متصورة ومكتوبة تزيد من العقبات النفسية والمدركة من اجل عمل مدخل لعلم لاهوت نقدي حول المسيحية القرانية.

يشعر المسلمون بالراحة عند مطالبتهم بمزيد من التقدير أكثر من الأرثوذوكس والمذاهب النقية وذلك عند ذكر مثال العقيدة المسيحية الجديدة .



«ممر كنيسة السيدة العذراء مريم» (١٤٨٥) للفنان الفرنسي جان كولومب (من كاتدرائية بورج بجنوب فرنسا وعن «الساعات الاغنيلادوق دو بري» في شانتيي، متحف كونديه

وإذا كان الكاثوليك يريدون إعادة أوروبا العلمانية إلى طريق الهداية عن طريق اقتيادها إلى العقيدة المسيحية المقدسة فلماذا لا يبذل المسلمون قصارى جهدهم لإحياء الأصداء الروحانية للأمة عن طريق الاهتداء بكلام الله المنزل في خاتم كتبه القرآن الكريم..

إننا في كلتا الحالتين نرفض الحريات العقلية التي يستند إليها أي عرض تاريخي للعقائد.

ها نحن إلى حروب جديدة عادلة وأيضًا أفكارجديدة ومغامرات جديدة قاتلة، وانخرافات جديدة في التفكير لنقل : الديني، حيث الأوصاف المستخدمة. هنا ستصبح عقائدية وخارقة وتاريخية. إن حوارات السلام عبر الأديان وكذلك حوارات التسامح والمساعدات الإنسانية والعدل والحرية لجميع البشر والتي تفوح أكثر من القيود العقائدية هذه الحوارات ستصبح مقيدة ومحفوظة بشكل رسمي لكل دين. ولكننا نكشف هنا عن التوازي في الحوارات البشرية التي وضعتها السلطات الدينية وكذلك الدول العلمانية في الغرب . فالأولى تشرع وتكشف خصائص العقائد التي ظلت كاملة أما الثانية فهي تجذب الانتباه إلى النظام الشرس لعدم المساواة الذي تعانيه الشعوب المهمشة والمشتتة والممزقة من جراء حداثة تتجاهلها وتستبعدها . إنني أستمع إلى حراس المقدسات والفروض المنزلة ومرشدي الدعوات الدينية الروحانية للشخص القريب من الله. وهم يعترضون على أنني أسيس المناقشة كما يفعل كل المسلمين اليوم

مستبعدًا بذلك الغاية الدينية المؤسسة القوية للتعليم المسيحي الجديد.

وقد رددت عليهم قائلاً إن التفكير السياسي ليس تسييسًا وإنما هو إثراء ورفع للمناقشة بعيدًا عن الدين. فالسياسة هي جذور الدين أكثر من كون الدين يتغذى على السياسة، ويرتكز عليه إننا لا نكف عن الاستناد إلى علاقاتهما دون التوصل إلى تجاوز الحلول المشبوهة مثل عملية الفصل الشهيرة التي وقعت بين الكنيسة والدولة والتي قسمت مجالات الاختصاص مع ترك أصعب الأمور التفصيلية في الحجج الروحية والمؤقتة في إطارالغموض والتعرج المذهبي. يكفي أن نعود إلى الجدل الدائر حول وضع الكنيسة أمام الفاشية والنازية. فهناك التزامها الكامل في الكفاح ضد الاستعمار وتضامنها مع الغرب كوسيط لبعثة متكونة. ولكن الكنيسة ترتكز لاهوتيًا على العقائد المذكورة في التعليم المسيحي الجديد.

إن مسألة السياسة والدين تلمس بالأساس الفلسفة الأكثر تحررية في اللاهوت. وذلك كما توضحه لنا المناقشات حول ابن ميمون، وافيروس، واسبينوزا، وريتان، وماركس، وهيدجر.

أما ما يخص الإسلام فإننا نكتفي بترديد الشعار الشعبي للمسلمين أنفسهم وهو أن الإسلام لا يفصل أبدًا بين الدين والدولة والدنيا . والذين يجهلون الأدبات الفنية حول اللاهوت السياسي في الإسلام يردد هذا الشعار المبسط والذي يشتمل على أشياء متعددة في إطار الصراع الدائر منذ القرن التاسع عشر ضد الهيمنة الاستعمارية. إن موقف المسلمين في مواجهة اللاهوت السياسي من كونه قضية نظرية هو موقف شوهه الوضع التاريخي الذي فرض الاستعمار الذي امتد منذ عام ١٩٦٠ عن طريق السيطرة الغربية التي تزداد يومًا بعد يوم على الخرائط الاقتصادية والمالية والتكنولوجية.

إن الأولوية المعطاة للصراع حول الحرية القومية والتي تعقدت من جراء الاضطهاد الجديد الذي شنته الدول والولايات والأحزاب

«القديس لوقا» (دير رايشناو عام ١٠٠٠)، صاحب الإنجيل الـ
ترتيب كتاب العهد الجديد، ميونخ، مكتبة البايرن العامة بالمانيا

بعد الاستقلال هذه الأولوية تدفع بلا توقف إلى مستقبل كبير في عمل إعادة لنقد كل العادات الدينية في الإسلام.

قد ازدادت العقبات المادية وأصبحت أكثر قوة كما أنها وسعت مجال اللامعقول حتى أصبح هناك ضرورة لتحطيم القيود العقائدية القديمة والتجديد واستخدام وسائل من خلال حركات التحرير القومية ثم تكوين قومية بعد الاستقلال .

من هنا نفهم لماذا العقلية الإسلامية الناقدة سواء أكانت أندونيسية أم هندية أم أوزباكستانية أم جزائرية أم تركيه أم سنغالية تستند إلى القانون ، والواجب في استجوابها للوعي المسيحي حول استخدامها للمزايا التاريخية، التي منحتها لها مسيرتها داخل المجتمعات الأوروبية منذ القرن العاشر. وبالمثل فإن ذلك هو ما نطلبه من المجتمعات الأوروبية.

إن الفكر المسيحي الصميم والمشغول بالدفاع عن أوضاعه العقائدية في مواجهة التحديات والجهود الجبارة المبذولة من أجل الحداثة لم تستطع أن تعمل بدقة أو تطالب من خلال المصطلحات التي تستند إلى التفوق بدلاً من تقوية الشقوق والموانع العكسية ، ماذا حدث في الواقع عندما قامت أوروبا قارة الثورات الفكرية والدستورية والعلمية من أجل تأكيد حرية الواقع البشري خارج نطاقاته السياسية الخاصة ؟ هل التعليم المسيحي لحقوق الإنسان اليوم لا توجد فيه الشكوك والسخرية والارتياب من نفس هذا التعليم المسيحي الجديد ؟

ثم ماذا يعني في هذه الأحوال التاريخية المفتوحة من خلال انهيارالآمال العائمة بسبب الماركسية . رد الفعل في نفس مناطق المميزات التاريخية للتعليميين المسيحيين المتنافسين والمتناظرين في نفس الوقت ؟

هل يجب أن نشرح النجاح الساحق الذي حققته المكتبة التي تحتفظ بالتعليم المسيحي الجديد من حيث التقارب في الشعور العلماني كما في الشعورالديني ونفس الرغبة في المداراة عن طريق الحوارات البشرية الروحية والمآسي متعاقبة الظاهرة في العالم عن طريق التوسعات الفوضوية أو فرض نموذج مضاد للإنسانية لتنظيم المجتمعات ؟ ألم يتم بسرعة هجر التساؤلات الفلسفية حول موت الله وموت الإنسان بكونها ظاهرة تاريخية لقلب الأفعال الإنسانية والأفعال المضادة للبشرية ؟ صحيح إن التأملات اللاهوتية حول موت الله وموت الإنسان لا تستطيع الخروج إلى مجالات جديدة من التفكير والأفعال مادامت أنها لم تندمج مع نظام قلب التاريخ المعاصر للعالم ذي الأقمار الصناعية والمسيطر والمستثمر والضعيف والمجزأ وغير المثقف والذي انتزع من نفسه على يد الذين يلوحون له اليوم بما أسميه بالتعاليم المسيحية المتناظرة إنه حدث تاريخي يؤخذ قليلاً في الاعتبار أيضًا من قبل إلى تفكير معاصر حيث لا الإنسانية المسيحية – إذا وافقت الدراسة على استخدام هذا اللفظ – ولا الإنسانية الأوروبية العلمانية أو الحديثة قد تدخلت في هذا الأفق لردود الأفعال وأعمال المآسي الحالية للعالمين الثاني والثالث مثل المعطيات غير المقسمة للسيطرة الموزعة منذ القرن التاسع عشر على الأقل .

وبالعكس فإن التعليمين المسيحيين –

الديني والدنيوي – ينتفعان ضمنيًا من هذه المآسي مثل استثمار إثبات العقائد النصرانية التي تفرضها النماذج التاريخية في طريق حضارة المسيحية الغربية أو الغرب المنير حيث مآثر الظهور فجأة – كما في العقيدة المسيحية – قد خففت التوتر عن الرجال في أثناء الحكم الاستعماري ربما أفضل من اليوم بعد الفشل المؤكد للدول والقوميات والأحزاب التي أظهرت عدم أهليتها لقيادة مجتمعاتها.

إنني أحدد في خطوط عريضة محاور شبكة ثقافة العالم المعاصر الذي نجده لدى كل الأبطال خاصة من الناحية الربحية والسيطرة أكثر من ناحية ضحاياها . ونلاحظ أن شبكة الثقافة تقوم قهرًا بدفع التحليل نحو صراع بين التخيلات حيث يزيد من رغبتنا في تعميق الرهانات للمعاني المرتبطة برموز أدباء التعليم المسيحي الجديد.

وعودة إلى هذه الرهانات حيث إننا الآن وضعنا الإطار التاريخي المادي في مكانه الصحيح حيث يجب تسجيل كل مطالبة بالإصلاح بأسلوب تصديقي اليوم كأنها رسالة تظهر بوضوح مصادرها الدينية .

المساعدة في تعميق معرفة الإيمان» ذلك هو الغرض الذي تهدف إليه كل النماذج وأمثلة تعاليم المسيحية بمعنى التحليل الأخير للإنسانية والاجتماعية للشخص. إن موجزات المعرفة الحضارية للجمهورية العلمانية لا تختلف عندما تقطر في العروض الموجزة فتصبح أكثر ثباتًا في الذاكرة وخاصة الأساسيات والفضائل والقيم التي تقود العباد إلى إقرار نفس الحب من أجل جمهورية مثالية.

تعريف مقصور على الوحي

لمزيد من الفاعلية فإن هذه الدراسة يجب أن تتجنب أية مقارنات أو تشبيهات. من أجل ذلك قلنا بعدم وجود أية إشارة متعلقة بالإسلام. إن إسرائيل واليهودية لا تتدخل ؛ لا تحت شعار الإشارات الحتمية ليسوع المسيح نفسه وتقاليده الدينية الخاصة به.

إن قضية المعنى تأخذ إذن شكل المأزق والبرهان حيث نعيش نحن في المسلمة التقليدية بأن الحقيقة هي ماكشفه الله نفسه للبشر. وأما أن نوافق على قانون العقل الحديث حيث نقوم فيه بإنتاج عقلانيات متزايدة ومتغيرة تخرج لنا كعادتها رموزًا ثقافية للحقيقة حسب الإدراكات والتفسيرات المشكلة بقوة من قبل الجماعات البشرية .

إن اختيارالتعليم المسيحي الجديد لا يترك أي غموض . الوحي التاريخي الحقيقي الوحيد هو عقائديًا صحيح بمعنى أنه يضمن للبشر السلام الدائم ، وهذا الوحي اكتمل بيسوع المسيح.

إن التصحيح المقدم من قبل بابا الفاتيكان الثاني حول إمكانية إيجاد سلام من قبل الأديان غير المسيحية لا يناقش قضية القانون المقصور على الوحي الموجود في يسوع المسيح.

إن التعليم المسيحي الجديد لا يشرح أبدًا استخدام الحرية الدينية أمام هذا التعريف المقصور على الوحي. ماذا سيحدث لهذه الحرية الدينية في غياب دولة القانون

التي تعود إليها الأغلبية والنسبية لدرجات الإيمان مثل في العقلانيات ؟

إننا آخذون في الإصطدام بلا توقف بالأشياء المشوشة وغير المنطقية والقيود. وكذلك بعد تصور أن الإيمان بعد تكونه وإعلانه وفق أساليب التعليم المسيحي لا يطلق عليه هذا الإسم بل إنه يجمع الكل تحت الكلمة السحرية . أنا أعلم أن علماء اللاهوت لن يوافقوا أبداً على هذه الصيغة. فالإيمان في الواقع هو مظهر مادي ونفسي لكل موضوع. ونحن إما نكون أحد هذين المظهرين أم لا .

يجب أن نشكر الله الذي نقل إلى الخفاء واللاواقعية الأساليب التي نحاول تحليلها . إن المحللين النفسيين وعلماء اللغة قاموا بالتعمق في الإجبار المفروض على اللغة الأم والتاريخ العائلي والجماعة ونظام التعليم.. إلخ. إننا نعلم أن المجادلات تثار بلا توقف مع علماء اللاهوت المنحرفين أو مع العلماء الذين يبحثون في مناطق ممنوعة. إننا نريد اليوم أن نعبر رباط التفكير الثنائي الذي لم يتوقف خلال القرون الوسطى في الأديان الثلاثة المنزلة. ولكن أيضاً لم يتوقف في الميتافيزيقا الكلاسيكية.. عن تبديل الإيمان والعقل . الصواب والخطأ. الجيد والسيء . الجميل والقبيح . العدل والظلم.. إلخ.

ومنذ بداية القرن الثامن عشر أضفنا الوهم والعقل ، الوهم والتاريخ ، الفطرة، الوحشية ، والثقافة المستأنسة، غير النامي والنامي المقدس والمدنس ، التقليدي والحديث، الديني والدنيوي ، العلماني العقلي والخيالي .. إلخ . إن الأبحاث العلمية العالية تحفظ التميز بين العلوم الدقيقة والمستمرة (العلوم الصعبة) والعلوم الإنسانية والاجتماعية (العلوم الخفيفة). وعندما نلتفت إلى المجتمعات التي تعتبر الأبحاث العلمية فيها أكثر تقدماً نرى قطاعات عريضة استمر فيها نجاح السذاجة وهي ليست شعبية فقط. المعرفة الخيالية من نوعية المبادرات مع ازدياد القطاعات والأوضاع النفسية الملائمة لصحوة الإيمان. في داخل المجتمعات المضطربة والمدمرة بسبب أجزاء الحداثة المادية وهي لم تكن أبداً مصحوبة بالتصحيحات الضرورية وتعديلات الحداثة العقلية الناقدة. إننا نوجد جنون الوهم المشترك ليس فقط غير المسيطر عليه من قبل النماذج العادية للعقلية ولكن الذي تضخم بشكل خطير عن طريق قنوات الحداثة المنقولة (لن أقول هنا مثل غيري لفظة المتصلة) للتقديم والتصور وعلم الأساطير وهذه الأشياء معممة وشرعية لأني أسميها علم الدلالة الفوضوي المعمم. إن علم الاجتماع والآداب الساخران والمسجونان في قطاعات قديمة من التفكير الثنائي قد اجتاحا المكتبات التي تضم أعمالاً عن الإسلام الأصلي والجوهري والجذري . وأنا لا أعرف أعمالاً وضعت الإسلام قاب قوسين كما افعل أنا بشكل منتظم كل مرة عندما أتحدث عن القوة الآلية المعقدة التي ظهرت في المجتمعات التي نصفها بأنها مسلمة منذ أعوام ١٩٦٠ - ١٩٧٠.

إن التعبيرات والخواص التي نطلقها على

ما نسميه دينيًا - حيث تبتعد كل العلوم الاجتماعية عن الخضوع لهذا المعنى - هذه التعبيرات والخواص قد غيرت تماماً السلم الديموغرافي وغيرت المحتويات (رهانات جديدة في الدفاع عن الحرية / السيطرة. أي حرية تتلازم مع أشكال السيطرة الجديدة. (بمعنى كل القارة الإفريقية وآسيا وأوروبا الشرقية وأيضاً بالأخص أوروبا الغربية وأمريكا الجنوبية) وإذا كانت المذاهب التحتية المضادة للإسلام بها أعمال مخصصة للإسلاميين أجيدت السيطرة عليها فإننا نجد في المجتمعات الثائرة مثل إيران والعراق وباكستان والجزائر ومصر وزائير وأوغندا .. إلخ معامل ممتازة لإعادة تعريف الديانات والسياسة وإعادة تفسير كل الديانات الكبرى منذ أول ظهورها.

المسيحية بلا شك لا تهرب أبداً إلى إعادة التثمين التاريخي. هذا ويهدف علم الإنسان والاجتماع السياسي والنفسي الاجتماعي والفلسفي للحدث الديني وتحديث العملية إلى عدم الترك للتخليد حتى في مجال المعرفة . معالجة لاهوتية متميزة مخصصة للمسيحية. لأن هناك مدافعين ليس فقط في الطبقات المسيطرة اليقظة ولكن وسط الباحثين العلميين المعروفين مثل «مارسيل جوشيه» و «رينيه جيرارد وماكس فيبر» و «بول تيليش» و «بول ريكور» رغم أن كل الديانات الأخرى مرتبطة بالمجتمعات تحت التطور (باستثناء اليهودية التي تمتلك هي نفسها علماء لاهوت لهم شهرتهم العلمية الكبيرة.) هذه الديانات الأخرى سُلمت إلى وجهات نظر باردة وبعيدة ولا مبالية غالبًا من قبل مراقبين متحررين من شبكة الإدراكات الحسية والتفسيرات المقدمة من التفكير العلمي المسيطر.

وإذا سمحت لنفسي بالتمسك بالقانون غير السوي الذي يحكم التاريخ وعلم الاجتماع وعلم الإنسان في الأديان. فهذا لأنني أعتنق الإسلام .ولذلك فإنني مُتضامن من قبل عائلتي ومجتمعي الأصلي وارتباطاتي التاريخية نقد جذري صعب ليس له أي مكان متميز وعدم وجود أي إجبار على الإيمان والقارئ يستطيع بسهولة تقصّي جذريّة نقدية في الذي أسميه بالعقل الإسلامي، بمعنى كل الألفاظ العقلية التي يقول بها المفكرون بدءًا بالطبع بالقرآن حيث الألفاظ المؤسسة للإسلام كدين لقيادة التفكير، والنهوض التاريخي والثقافي والحضاري.

إننا كما نرى موجودون أمام مهمة تحتاج إلى إتمامها وتنتظر عمالاً مؤهلين ومحررين بالأخص من المشكلات التي يفضها العقل المسيطر الذي ولد ونما في أوروبا المسيحية ثم أصبح علمانيًا وثوريًا.

إننا في حاجة من أجل إعادة تعريف رهانات معاني الوجود الإنساني إلي التقدم نحو مساحة من المعقولية المسيطرة خاصة تلك التي لا تأتي من التعليم المسيحي لأنها تطالب بترسيخ حقائق، بغض النقاش مع كل البشر حول المعقوليات التي ترسخ هذه الحقائق . وأنا أعلم جيداً أن هذا التعليم المسيحي الجديد يطرح نفس الرأي الحر للذين يريدون فعلاً ترسيخ قاعدة حياتهم ولكن يظن أنه ينشد إدراك الحقيقة التي وفق

التعبيرات الدقيقة لبول فالادييه لا تسمح للحقائق الدينية أو العلمية الأخرى أن تنفُذ فيها أو تلعب معها في تضمين متبادل (*) .

أعتقد أن الأب فالادييه استخدم هذه التعبيرات الفنية لكي يلوم على التعليم المسيحي الجديد بأنه لم يعطي إمكانيات للتفاعل مع المنتجات الداخلية للكنيسة نفسها وأنا كذلك أخفف من كل اللوم من أجل منتجات كل القنوات التاريخية التي نفذها كل البشر والجماعات الإنسانية المعروفة.

وهذه النقطة تبدو لي مهمة. لأنها تسمح بفهم الفرق في القانون الجامد لنوعي الألفاظ اللغوية للمعنى : الحوار العادي العقائدي المكون المنظم من كل أنواع العقيدة المسيحية أو خاصية الإيمان. والذي أسميه الأحاديث النبوية كما ذكرته التوراة والإنجيل والقرآن . هذا هو التميز الواضح البسيط والإيجابي للقضايا الجديدة والتفسير التحرري. وهذا التميز يمكنه تنشيط هذه المسألة عن طريق التضمين المتبادل والذي بدونه تظل الدعوات إلى التسامح مجرد حوارات منفرة عبثية. إننا نقرأ القرآن بلغة وتاريخ دون أن يضع علماء اللاهوت بشكل مباشر قيوداً يصعب تخطيها كتلك التي تحدث لي دائماً في إطار عمل حوار إسلامي – يهودي – مسيحي .

القضية تتعقد . هذا صحيح. وذلك عندما يرفض علماء لغة التاريخ أن يضعوا في اعتبارهم وفي فضولهم التاريخي عمل علماء اللغويات في الاعتبار الإيماني الذي يتركز من خلال الأحاديث النبوية في زمنه الوجودي. هذه القيود الملحة في استثمار مزاحمات الأحاديث النبوية تشير إلى إنتاجية علم الدلالة والرمز والخرافة في تلك الأحاديث. هي بذلك بالتالي مهمة ولها شأن في التقدم نحو مساحة جديدة من المعقولية.

مكان يسوع الناصري

من أجل إنهاء هذه التأملات التي آمل أن تكون مفيدة لكل الذين أخذوا بجدية الميراث الديني لإنسانيتنا فإنني أجرب بعض الافتراضات الشخصية حول مكان يسوع الناصري الذي أصبح يسوع المسيح، وذلك من خلال عمل بطيء من نفسه لنفسه أكملته الكنائس المسيحية بكونها أجساد حيه وضعت بطريقتها مصير البشر.

ومن جانب كل التأملات الدقيقة حول الثالوث فإن أسرار الخلق والبعث ومشكلات نقل الرساله وتوسعاتها اللاهوتية الفنية الأدبية والفن الديني» والسياسي. وأنا أتصور أن الذي يتصل بالوعي الإنساني عن طريق تجسيد المسيح أو فعل قوي لكي يسكن بيننا (عبر عنه القرآن : كلمة من الله). إن الصبر أو المعاناة على الصليب بسبب الحب المماثل مع ظروف نهاية أحزان الإنسان إن البعث أو رفض الموت المطلق الاعتدال بلا أثر بلا رمز المطالبه بالعكس رغبات صعبة في الاستمرار . وأن تمتد إلى الكمال النفسي التقرب في إطار التضحية المرتبطة سراً بالدوام والخلود (والتي قال عنها القرآن إنها العروة الوثقى).

الأحياء الموجودون والأحياء الذين اختفوا.. أتصور ان مجموع هذه النماذج التي تهدف إلى جعل الإنسان أهلاً لله لم يتم استبدالها أو جفافها في ظل وضعها في

اللغة والرمز والحكمة والتشييد وفي حالة الدوافع الدائمة والرهانات النهائية في كل الوجود البشري. يجب الحفاظ على الشيء الفريد المجاني الذي به أهديت هذه النماذج إلى الوساطة والداخل والفهم من خلال كل إدراك متروك على حريته في المباداة هناك خطر كبير في تمرير أو ترجمة هذه المجانية على يد وسطاء هم حتماً ممثلون اجتماعيون يوافقون على مغالطات تاريخية . على الأقل الوسطاء لا يجب أن يوافقوا على دمج كل الحريات المخلوقة والتي ينكرها التاريخ دائماً في كل أمثلته الأرثوذكسية. كيف وصلت المجتمعات المسيحية إلى الابتعاد عن النماذج الخصبة والتجرد منها باتباع فلسفة نموذجية وثقافة متخصصة. هذا سؤال يستلزم معالجة خاصة في التعليم المسيحي الجديد. إنها الوسيلة الفعالة الوحيدة في اختبار ظروف إمكانية عدم الدمج مع أشكال التفكير الحاضر للجزء الأكثر منافسة في الرسالة المسيحية.

ربما واضعو التعليم المسيحي الجديد يعتمدون أكثر على معونات الشكر أكثر من نزاعات النفس للاحتفاظ بشعلة تستبسل القوات لإخمادها.

بعض القراء المسيحيين كانوا يتمنون الا أحكم بالعدل في الثراء النفسي والخلقي للتعليم المسيحي الجديد. وأنا لا أجهل شيئاً من هذه الأعباء لمجتمعات غربية تعترف أكثر وأكثر بحاجتها لإعادة إنشاء أو تشكيل قيم لاهوتية كانت مهملة ومشتته حتى هذه اللحظة . وهدفي لم يكن تأكيد أو عدم تأكيد؟ وأقل من الهجوم من أجل إدراك مؤكد للذي سيلعب اليوم دور مؤسسة دينية . أعلم أن هذه القضية تمت مناقشتها مراراً وخاصة في فرنسا حيث الأوضاع العلمانية تتأكد بالصبر عندما تصبح القضية مسألة عدم ارتباط تحت أي شكل كان من التعبيرات الدينية للأشخاص. وفي المقابل فإنه يبدو لي أنه بالإمكان بل لابد من الدفاع والشرح وتأسيس أصول البحث الفكري وتأسيس مؤسسة تحمل على الانثروبولوجيا الدينية لا تنفصل عن الانتروبولوجيا الاجتماعية والثقافية . إنني أجتهد لكي أكشف للمسلمين هذا النظام الذي لا زالت أغلبيتهم الساحقة تجهله ولكنني التزم أيضاً أن التطبيق الحالي للأنثروبولوجيا يظل بعيداً عن مشكلات ناتجة بالضبط من نوعية النظر العقلية التي تقود الحوار في التعليم المسيحي الجديد. وأتعهد بأن أشرح باستفاضة وجهة النظر الرئيسية هذه في كتاب مخصص للسورة التاسعة تحت عنوان عنف وتقديس . حقيقة في الأحاديث الدينية : مثال السورة التاسعة . هذا العنوان يشرح أولوية اقتراب الأنثروبولوجي الذي لا يتجاهل تعاليم التاريخ حتى التاريخ الاجتماعي منه ولا اللغويات ولا المشكلات التي تطرحها التأويلات التقليدية للكتاب المقدس يجب أن نعطي للباحثين الوقت لإثبات صحة وخصوبة الباحثين الجدد بدلاً من معارضتهم بالأولى . التشكيك والرفض العقيم بدلاً من تشجيعهم خاصة عندما تمس المسألة باحثين بعيداً عن إعطاء ظهرهم للحاجات النفسية للإنسان يجتهدون في المقابل لإعطاء الإثبات والحياة النفسية جذوراً أكثر قدرة على احتمال النقد

الشرعي للعلوم الاجتماعية والاكاذيب الهجومية المكدسة من التاريخ المعاصر .

الهوامش

1 - Le Monde du 25 décembre.1992.

2 - Le Centurion, 2e édition,1990.

3 - Traduction et commentaire d'Henri Laoust, Damas,1958.

4 - Cf. Mes Ouvertures sur l'islam, 2e édition, 1991 pp. 148 - 185. Ma comparaison ne porte que sur la structure fermée, ahistorique et normative du discour, non sur les contenus.

5 - Je Précise que le Pére Valadier utilise ces riches expressions pour reprocher au "nouveau" Catéchisme de ne pas ouvrir les possibilités d'osmose avec 'les productions antérieures" de l'Eglise elle- même, j'étends ce reproche juste a fortiori pour les Productions de tous les parcours historiques effectués par tous les peuples et groupes humains connus.

مبايعة محمد علي، ١٩٤٢، متحف ناجي بالهرم، زيت على توال، ٥٠٠ × ٣٠٠ سم

نحو عولمة متعددة القطبية

سمير أمين

هذه هي المداخلة الثالثة والأخيرة التي ننشرها للمفكر سمير أمين حول العولمة، والدعوة إلى عولمة أكثر إنسانية، تشارك فيها كل الثقافات، أوبمعنى أصح عولمة متعددة القارات، مستفيدة من منجز القرن العشرين ومبتعدة في الوقت نفسه عن المسالب التي حدثت، خاصة بعد أن انفردت أمريكا بقيادة حلف الأطلسي ومحاولات النضال من الشعوب الأخرى للتحرر من هذا الاستعمار تحت سلاح العولمة. وننشر له هنا مواجهة مع «العصور الجديدة» يحاول فيها تشريح الأفكار والآراء التي نواجهها في عالمنا الثالث عامة والعربي خاصة.

١

يزعم والرشتاين في كتاباته الأخيرة أن مرحلة الهيمنة الأمريكية الحقيقية قد انتهت بسقوط الاتحاد السوفياتي فدخلت في مرحلة أزمتها الأخيرة – ويقدم والرشتاين تفسيراً لهذه المفارقة البينة قد يستحق النقاش – يقوم هذا التفسير على النقاط التالية :

أولا : إن مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية (١٩٤٥-١٩٩٠) لم تتسم بالأساس بالثنائية الظاهرة بل اتسمت بهيمنة أمريكية كادت تكون شاملة بالرغم من أنها تركت مساحة استقلال ذاتي للاتحاد السوفياتي على شرط ألا يخرج هذا الأخير عن منطقة النفوذ المسموح له، وأن دبلوماسية موسكو قد أدركت تماماً حدود حريتها في التحرك فتحركت فعلاً في سياق واشنطن.

ثانيًا : إن الأسباب التي ضمنت للولايات المتحدة هذه الهيمنة قد تآكلت في المجال الاقتصادي حتى لم يعد لها وجود. فأوروبا (وكذلك اليابان) أصبحت قوة اقتصادية كسبت قدرة تنافسية في مواجهة الولايات المتحدة وبالتالي صارت قادرة على أن تسعى إلى تحقيق مصالحها ولو تعارضت في هذا الإطار لخطط واشنطن.

ثالثًا : إن المرحلة القادمة سوف تتصف إذن باحتداد المنافسة بين قطبين (الأمريكي والأوروبي) أي بمعنى آخر سوف تكون مرحلة ثنائية القطبية بالمعنى الصحيح. بعبارة أخرى سيكون النظام العالمي قد عاد إلى قاعدة غياب الهيمنة.

رابعًا : إن جميع القوى الأخرى (اليابان، الصين، روسيا، العالم الثالث) سوف تضطر إلى أن تدخل تحت مظلة إحدى الكتلتين – وأن الاحتمال الغالب – في رأى والرشتاين – هو أن تُحلق روسيا بصفتها طرفًا من الصف الأول إلى القطار الأوروبي، بينما سيتعزز التحالف الأمريكي – الياباني جارًا من ورائه الصين. وأن المناطق الأخرى للعالم الثالث ستهمش إلى حد كبير.

لي تحفظات عديدة بالنسبة إلى هذا التحليل هى بالأساس الآتية :

أولا : إن مغزى التناقضات بين «الاشتراكية القائمة بالفعل. والرأسمالية خلال العقود التي سبقت انهيار السوفياتية والمادية قد تجاوز مجال الثنائية العسكرية ليشمل مجالات السياسة حتى شجعت حركات اجتماعية احتلت مقدم المسرح خلال الفترة المذكورة، ولاسيما حركات التحرر الوطني في العالم الثالث فأدت إلى تطورات عميقة في بنية المنظومة العالمية نفسها وهي تغيرات تحول دون العودة إلى ما قبلها . أقول إذن : إن فرضية العودة إلى نموذج المنافسة بين قوى استعمارية كبرى تتجاهل ردود الفعل من قبل الشعوب ضحايا العولمة المعنية هي فرضية ضعيفة.

ثانيًا : إن الولايات المتحدة – ولو أنها فقدت بالفعل أسبقيتها الاقتصادية المطلقة

مقاتل بوسني

التى اتصفت بها في أعقاب الحرب العالمية الثانية – تحتفظ بموقع عسكري لا مقابل له على الصعيد الأوروبي. وأن دبلوماسية واشنطن قد أدركت تماماً فعالية هذا السلاح من أجل احتواء المنافسة الاقتصادية لصالحها كما سنرى فيما يلى.

ثالثًا : إن التوظيف الماهر لهذا السلاح – من خلال التدخل المباشر في شئون أوروبا – قد أتى بثماره، على الأقل في الأجل القصير إذ أدى إلى امتداد حدة التناقضات داخل أوروبا وإلى تعميق الفجوة بين أوروبا وروسيا. وليس هناك ما يدل على

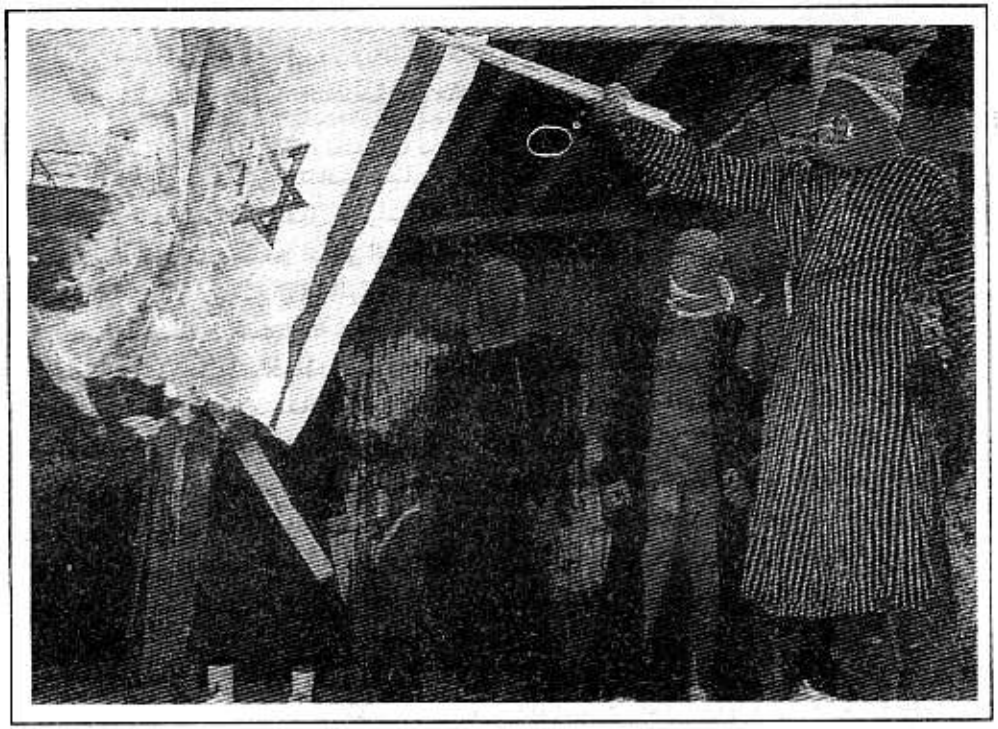
أن هذه الإنجازات للخطة الأمريكية ستكون مؤقتة فقط. فإذا استمرت الأوضاع على ما هي عليه حاليًا لتبلور بالتدريج نمط آخر من العولمة يختلف بالجوهر عن نمط الثنائية الذى يتصوره والرشتاين . ومن التناقضات الرئيسة المترتبة عليها.أطرح أنا إذن نمطًا آخر يتصف بامتداد التناقضات بين المراكز الثلاثة المتحالفة من جانب وبين الأطراف ولا سيما الصف الأول منها الذي تنتمى إليه روسيا والصين والهند من الجانب الآخر.

رابعًا : إن دخول الصين في سياق تحالف عظيم يضم اليابان وراء الولايات المتحدة يبدو لي قليل الاحتمال.

واطرح إذن منهجًا آخر لتحليل الواقع الراهن واحتمالات المستقبل.وذلك على ضوء التطورات الأخيرة، أقصد الهجوم المعاكس الذي قامت به الولايات المتحدة من أجل تكريس سيادتها على أوروبا نفسها.

أبدأ بلفت النظر إلى أن العولمة الليبرالية السائدة حاليًا ليست « عولمة اقتصادية » بحتة، مستقلة عن إشكالية الهيمنة.

أذكر بهذا العدد مقالاً بالغ الأهمية كتبه



الانتفاضة : لغة فلسطينية!

توماس فريدمان، أحد مستشاري السيدة مادلين البريخت في مجلة النيويورك تايمز ماجازين بتاريخ ١٩٩٩/٣/٢٨ . فيكتب بالحرف ما يلى :

«لن تكون فعالية اليد الخفية للسوق دون جمع كف خفية هي الأخرى. فلن يكون ماكدونالد مربحًا دون ماكدونيل دوجلاس، صانع الـ «F ١٥» (الطيارة الحربية المعروفة). وأن الكف الخفية التي تجعل العالم آمنًا لتكنولوجيات سيليكون فلى له اسم هو الجيش والطيران والبحرية والمارين كور للولايات المتحدة».

فلنتمتع بخيار المثل اللذيذ، أي اعتبار أرباح مكدونالد معيارًا لتقدم الحضارة العالمية!نرى أن الأسواق تُضبط من تلقاء نفسها وأن سيادتها المطلقة دون قيود تنتج تلقائيًا الديموقراطية والسلام، إنما هو خطاب أيديولوجي مبتذل لا أساس علميًا له. وما يجب أن يُستنتج من هذا الاعتراف العجيب أن الولايات المتحدة سوف توظف موقعها العسكرى الاستثنائي من أجل إخضاع الجميع (أي أوروبا أيضًا) لمقتضيات ديمومة مشروعها للسيادة العالمية. بمعنى آخر لن تكون هناك «عولمة» (بالمضمون الأمريكي) دون إمبراطورية عسكرية أمريكية.

وتقوم هذه الاستراتيجية العسكرية / السياسية على ثلاثة مبادئ هي:

أولاً : إحلال الناتو محل الأمم المتحدة بصفتها مؤسسة مسئولة عن إدارة السياسة العالمية وضمان السلام.

ثانيًا : تكريس التناقضات في داخل أوروبا من أجل إخضاعها لمشروع واشنطن.

ثالثًا : خيار منهج عسكري يكرس «المقارنة التي تستفيد الولايات المتحدة منها وهو القذف الجوي دون التعرض للحد الأدنى من الخطر والامتناع عن إنزال قوات عسكرية برية أمريكية. وقد تقوم القوات الأوروبية المرءوسة بهذا الدور إن لزم الأمر!

رابعًا : توظيف قضايا «الديموقراطية» و«حقوق الشعوب» لصالح الخطة الأمريكية وذلك طالما أتاحت الظروف استغلالها في خطاب موجه للرأي العام.

أقول : إن لهذه الخيارات الواضحة نتائج ضارة بالغة.

فهى أساليب تلغي كل مصداقية للخطاب من أجل الديموقراطية وحقوق الشعوب بسبب اعتماده على قاعدة «الكيل بمكيالين». فهناك نظم غير ديموقراطية يجب أن تُحاكم إذا وقفت عقبة في سبيل تنفيذ المشروع الأمريكي وهناك نظم غير ديمقراطية هي الأخرى لن تعاقب مادامت لا تهدد مصالح رأس المال المهيمن للشركات المتعددة الجنسية. هناك شعوب يجب ان تُحترم حقوقها- مثل شعب كوسوفو اليوم وشعب التيبت غدًا - وشعوب أخرى لا حقة لها - مثل الفلسطينيين أو أكراد تركيا...الخ.

وللأسف الشديد فإن هذه الممارسات تفرغ خطاب الديموقراطية من كل مصداقية فيتم ذلك طبعًا على حساب الديمقراطية المطلوبة.

أقول إذن إن النضال من أجل الديمقراطية يقتضي بالضرورة محاربة الهيمنة الأمريكية.

وهى أيضًا أساليب تسعى إلى تفكك

الانتفاضة : جماهيرية المواجهة.

المشروع الأوروبي ، فأطرح أنا هنا السؤال: هل دخل المشروع الأوروبي في الأفول ؟

سبق أن أشرت أعلاه إلى غياب تبلور مواقف أوروبية سياسية موحدة حقيقية، أي غير متماشية مع أهداف الخطة الأمريكية.

فقلت إن بريطانيا سوف تظل تقتفي اثر واشنطن دون تحفظ.

كأنها تعوض اختفاء هيمنتها العالمية الماضية بتجديد معيشتها بالنيابة ! كما قلت إن المانيا اصبحت لا تضفي أهمية كبرى للمشروع الأوروبي. وإن الولايات المتحدة ترحب بهذا الخيار في مقابل أن تسير المانيا في سباق واشنطن على صعيد السياسة العالمية.

ما مغزى هذه الوقائع ؟ اليست هي دلائل قاطعة على أن النظم الأوروبية لا تعطي في واقع الأمر الأولوية للمشروع الأوروبي نفسه.

أقصد مشروع سياسي يسعى إلى تجاوز حدود المشروع كما هو عليه حاليًا، وهو مشروع سوق اقتصادية مشتركة بحتة ولا أكثر. أليس معنى ذلك أن الوعي السياسي لدى شعوب أوروبا لم يتح بعد تخطى مفهوم «أوروبا القوميات» (L`Europe de Nations) كما يقال. أعتقد أن هذه الحقائق التي يتمظهر من خلالها ضعف المشروع الأوروبي لا تعمل في صالحنا، إذ تعمل لصالح المشروع الأمريكي. لذلك أشارك رؤية والرشتاين القائمة على فرضية وجود حقيقي وفعال للمشروع الأوروبي حتى بتخطي البعد المركنتيلي البحت للسوق المشتركة فيجعل من أوروبا قوة سياسية موحدة فعالة.

بل أذهب إلى أبعد من ذلك وأزعم أن المشروع الأوروبي لن يكون إلا إذا اكتسب مضمونًا اجتماعيًا تقدميًا أي إلا إذا تطور ميزان القوى نحو حلول يسارية حقيقية ليست هي الخيارات التي اتخذتها قوى اليسار الأوروبي كما هي حتى الآن. هذا هو الشرط الذي لا مفر منه لكي يندرج المشروع الأوروبي في تطلع يسعى إلى إعادة بناء عالم متعدد القطبية بالمعنى الصحيح. فإذا توافر هذا الشرط لا ستطعنا أن نتصور مواقف أخرى من قبل أوروبا في مواجهة روسيا والصين والعالم الثالث بشكل عام والعالم العربي بشكل خاص. أقصد مواقف تنبع عن تفاهم ،ودى فتحترم استقلالية البلاد والأقاليم المذكورة، تحل محل المواقف العدوانية السائدة في ظل الخضوع للمشروع الأمريكي أتمنى ذلك ولكن أعتقد أن الطريق للوصول إليه لا يزال طويلاً، بالرغم من أنه احتمال موجود بسبب وجود

وراثة تاريخية إنسانية واشتراكية في أوروبا لا مثيل لها في أمريكا الشمالية.

لذلك تفكر الولايات المتحدة اليوم في تعميم «منهج كوسوفو» واستخدام وسائل متماثلة من أجل فرض سيطرتها على مناطق أخرى «للشرق» ويكتب بهذا الصدد السيد هنتي، السفيرالسابق للولايات المتحدة لدى ناتو عام ١٩٩٣ إلى عام ١٩٩٨ في مجلة واشنطن بوست بتاريخ٢١ أبريل ١٩٩٩ ما يلي (بالحرف) :

«تمثل (كوسوفا) المدخل لمناطق أخرى ذات الأهمية البالغة بالنسبة إلى المصالح الغربية – منطقة النزاع العربي/ الإسرائيلي، العراق، إيران، افغانستان، بحر القزوين ودول القوقاز.ويجب اعتبار الاستقرار في جنوب شرق أوروبا شرطًا ضروريًا من أجل حماية المصالح الغربية ودرء مخاطر قادمة من أبعد نحو الشرق».

مرة أخرى لا إشارة هنا إلى الديموقراطية، ولا إلى حقوق أكراد تركيا أو عرب فلسطين على سبيل المثال. فالإشارة الوحيدة تخص «المصالح»، اي النفط والأنابيب وأرباح مكدونالد!

أعتقد أن لهذا التصريح ايضًا خطورة بالغة بالنسبة إلى المشكلة التي نحن بصددها هنا، أي مستقبل فلسطين ، فما معنى هذه الكلمات؟ أتصور أن لا أحد منا يفهم منها أن الولايات المتحدة تتجه نحو قذف إسرائيل بالقنابل حتى تقبل هذه الأخيرة سلمًا حقيقيًا يضمن اعتراف الدولة الفلسطينية وعودة اللاجئين العرب إلى وطنهم الأصلي (وهي الحجة التي يقدمها ناتو لتبرير تدخله في كوسوفا!). فالتصريح

جندي صربي في مطار سراييفو

يعني إذن أن واشنطن ستسعى إلى «التخلص» من تلك القوى العربية التي تقف «عقبة» في سبيل تحقيق السلم (الإسرائيلي بالطبع). وما هي تلك القوى؟ حزب الله في جنوب لبنان وسوريا بالقطع. فلا بد أن ندرك تمامًا أن واشنطن تتجه الآن نحو ضرب هذه القوى. ولا شك أن الإدارة الأمريكية ستوظف بهذه المناسبة الحجج السهلة المعروفة مثل «تعصب» حزب الله، وغياب الديمقراطية في سوريا. مرة اخرى نشاهد هنا العمل طبقًا لمبدأ «الكيل بمكيالين». إذ لا ترى واشنطن مانعًا في تسليم الحكم للحركات الإسلامية (غير الديموقراطية) مادامت لا تهدد تلك المصالح الغربية المذكورة. فالحركات الإسلامية الوحيدة التى تحاربها الولايات المتحدة هى حماس في فلسطين وحزب الله في لبنان!

لعل قارئ هذه السطور سوف يتوصل إلى نتيجة بالغة التشاؤم فيذهب إلى أن الهيمنة الأمريكية لن تُقهر أبدًا. وفي مجال

قمع الانتفاضة الكبرى، اعتقالات جماعية في القدس.

المشكلة التي نحن بصددها هنا، أي مستقبل فلسطين، لعله سوف يستنتج أن لا بديل للالتجاء إلى الولايات المتحدة أملاً أن تتوافر لديه قدرة على إقناع واشنطن «بالضغط على إسرائيل». وقد تمظهر هذا الأسلوب في الدعوة المعروفة إلى مصادقة واشنطن، لأن ٩٠٪ من الأوراق في أيديها «كما قيل. لقد أثبتت التطورات اللاحقة أنه أسلوب غير نافع، بل شجع الصهيونية إلى مزيد من التوسعية والعجرفة وتكريس التحالف الإسرائيلي / الأمريكي.

ليس للهيمنة الأمريكية تلك القوة المطلقة، بالرغم من الظاهر.

ولعل والرشتاين على حق عندما يزعم أنها تواجه صعوبات متصاعدة وأن هجومها المعاكس الحالي يقوم دليلاً على ضعف موقفها الحقيقي، فهو رد فعل على تطورات أدركت واشنطن أنها تهدد بالفعل ديمومتها.

إن نقاط الضعف في الاستراتيجية الأمريكية واضحة تماماً. فهناك ذلك الموقف الشاذ من الجمهور الأمريكي الذي يقبل الحرب مادام لا يتعرض «أولاده» لخطر القتل! هذا الموقف يشل فعالية استراتيجية واشنطن فيضعها منوطة بمشاركة قوى حليفة مرءوسة يطلب منها القيام «بالعمل القذر» أي إنزال قوات برية تتعرض للمخاطر الطبيعية في أية ممارسة لعمليات حربية.

ثم هناك الوضع المالي المزعزع للاقتصاد الأمريكي الذي يتسم بالاعتماد على التمويل الخارجي اعتمادًا كاملاً كي يعوض انعدام قدرته على توفير حد أدنى من الادخار. فالاستهلاك الخاص والعام (ويشمل النفقات الحربية) يمتص بالكامل الدخل القومي، وهو وضع لا مثيل له عدا في عدد من البلاد التي تقع في أسفل هرم المنظومة العالمية. وفي هذه الظروف تضطر الإدارة الأمريكية إلى تحميل حلفائها أعباء الحروب المطلوبة من أجل ضمان ديمومة هيمنتها. ولئن كان مثل هذا الطلب لم يصطدم بعقبة تذكر بالنسبة إلى حرب الخليج حيث إن الدول النفطية غطت نفقاتها بالكامل. إلا أن الأمر سوف يختلف بالتأكيد بالنسبة إلى حروب أخرى في يوغسلافيا مثلا. فإذا فرضت أوروبا مشاركة الولايات المتحدة في تمويل هذه الحروب لأدى ذلك بالضرورة إلى اشتداد حدة الأزمة الأمريكية، ومن ورائه تهديد مكانة الولايات المتحدة في الاقتصاد العالمي.

أتصور أن هذه العوامل معًا يمكن أن تُجبر واشنطن على إعادة النظر في مدى طموحاتها ، هنا يقع التباين بين المجتمع الامريكي وطبقته الحاكمة وبين المجتمع الألماني النازي. فالقيادة النازية لم تتطلع لحظة تحديد طموحاتها الجنونية وغير المتمشية مع قدراتها الحقيقية، حتى ذهبت في حرب كان لا بد أن تخسرها. هذا بينما مرونة القيادة الأمريكية تتيح لها مساحة للتراجع أمام صعود القوى المعارضة

لمشروعها الأقصى . فالعبرة التي استنتجتها من هذه الملاحظة هي أن الصمود في مواجهة المواقف العدائية الأمريكية هي الوسيلة الصحيحة والفعالة للتغلب على عجرفتها الطبيعية، بينما التنازل أمامها يشجعها ويدعو دائمًا إلى مزيد من التنازلات.

استنتج من هذا التحليل الاستنتاجات الثلاثة التالية :

أولاً : إن المطلوب هو إعادة بناء كتلة دولية ترفض الخضوع لخطط الهيمنة الأمريكية. لعل كتلة عدم الانحياز وسكرتاريا الـ١٥ يمكن أن توفر الإطار المناسب للبدء بإنجاز هذه المهمة. لذلك أعطي الأولوية الأولى للنضال من أجل إنعاش هذه الكتلة وتزويدها ببرنامج عمل على قدر التحديات الخاصة بالمرحلة التي يجتازها العالم . أطرح بهذا الصدد اقتراحًا يسعى إلى إضفاء مفهوم جديد للجبهة المطلوبة حتى تصبح «كتلة عدم الانحياز على العولمة» (الأمريكية بالطبع).

ثانيًا : إلى أن تُحقَّق بعض الإنجازات في الاتجاه المرسوم أعلاه أعتقد أن الاستراتيجية الوحيدة الممكنة بالنسبة إلى قضية الصراع العربي / الصهيوني هي استراتيجيا قائمة على مبدأ الصمود ؛ علمًا بأن الصمود لا يعني الامتناع عن العمل والنضال بل يحدد أشكال وتكتيكات خاصه في قيادة النضال.

ثالثًا : إن المجتمع العربي كما هو حاليًا غير قادر على أن يستفيد من تراجع احتمالي للمشروع الأمريكي – وهو الهدف الذي نسعى إليه من خلال النضال على الصعيد العالمي المذكور. فهو مجتمع مريض منذ قرون لدرجة أنه غير قادر على إدراك مغزى التحدي بل مواجهته. ومن هنا أعطي الأولولية الأولى إلى إنجاز الإصلاح الداخلي الضروري. فالإصلاح المقصود هنا يتطلب الإبداع بشجاعة في جميع مجالات الحياة الاجتماعية، ولن يكون هناك إبداع دون دمقرطة وإلغاء كل قيود الوراثة السلفية التي تقف عقبة في سبيلها.

هذا ولن أتناول بنقاش هذه الاقتراحات التي تمثل في حد ذاتها موضوع حوارات عديدة أخرى.

المراجع

المفاهيم العسكرية والسياسية الأمريكية
وثائق رسمية (كونجرس ومجلس الشيوخ)
" National Security Suategy, Hearings before the committee on Armed Services", US Senate, 100th Congress, Waslington Dc 1987.
" Discriminate Deterrence, Report of the Commission on Integrated Long Term Strategy ", Washington Dc, january 1988.
" Sources of Change in The Future Security Environment, Integraled Long Term Strategy", Washington Dc, April 1988.
" Commitment to Freedom Security Assistance as a Us Policy Instrument in the Third World", Washington Dc, May 1988.
" Supporting US Strategy for Third World Conflict", Washington DC, June 1988.
" US Sea Control Mission", US Con-

BuLL. Medley, "Sea Power and Political Influence", Adelphi Papers, no 122, 1976.

CALLEO David, "Beyond American Hegemony, the Future of the Western Alliance", NY Basic Books 1987.

CoLTRELL Alvin and Moorer Thomas, "US overseasBases", Beverly Hills 1977.

DUFFY Gloria and LEE Jennifer, "The Soviet Debate on Reasonable Sufficiency", Arms Control Today, October, 1988.

DUNN K. A. and STANDEMAYER W. J., "Strategy for Survivable", F. A., fall 1983.

DUNN K. A. and STANDEMAYER W. J., "Strategic Implications on the Continental maritime debate", The Washington Papers no 107, 1984.

ENTWOVEN Alain, "US Forces in Europe", F. A. April 1985.

FRTEDMAN N., "US Maritime Stategy", International Defense Review, no 7, 1985.

GARTHOFF Raymond, "New Thinking in Soviet Military Doctrine", The Washington Quarterly, Summer 1988.

Gray Colin, "The Geopolitics of Superpower", Up. of Kentucky, 1988.

HASELKORN Avidgor, "The Evolution of Soviet Security Strategy", 1965 - 1975, Crane Russak 1978.

HUTINGTON Samuel (ed), "The Strategic Imperative", Camb Mass, Ballinger 1982.

KENNEDY Floyd, "Naval Strategy for Next Decade", National Defens, April 1983.

gressional Budget Office, Washington DC, 1977.

" Shaping the General Purpose Navy of the Eighties", Congressional Budget Office, Washington DC, 1980.

" US Department of Defense", Annual Report To the Congress.

دراسات عامة

Joxe Alain, Le Cycle de la dissuasion 1945 - 1980, La Découverte, Paris, 1985.

Joxe Alain, Pierre Metge et Alberto Santos, Eurostratégies américaines, Cirpes, paris, 1987, Cahiers d'Etudes stratégiques.

Metge Pierre, La doctrine américaine d'intervention dans la crise des représentations, á paraitre.

Santos Alberto, "Quelques éléments sur les implications de la stratégie maritime américaine en Europe", Etudes Internationales, vol. XVIII, n 4, 1987.

دراسات خاصة المجلات المدروسة

Revues analysées : Foreign Affairs, Foreign Policy, Military, Military Review, the Washington Quarterly, Adelphi Papers, National Defense, Strategic Review, Nato Review, Defense, Armed Forces.

Egalement : sipri Year book, Stockholm International Peace Research Institute ; Military Balance ... (anuel), International Institute for Stralegic Studies.

اهم الدراسات الأمريكية

BRZEZINSKI Zbignew, "America's New Geostrategy", Foreign Affairs, Spring q988.

BAULT GEORGE, "A NEXT MILITARY STRATEGY", FA., 1982.

VAN EVERA Stephen, "American Strategic interests", Camb. Mass (mimeog.)

WEST Francis j., "Defense and Security Beyond Europe", Defense, May 1983.

WILLIAMS John, "US Navy Mission and Force Structure, Acritical Reappraisal", Armed Forces, July 1981.

WROMWELL William, Europe and the Structure of Peace, Orbis, 22 - 1 - 1978 .

المفاهيم الأوروبية

دراسات عامة

AGUIRRE Mariano et MONTOYA Roberto, Espana y su proyeccion en el Mediterraneo occidenlal, nov. 1990.

PALIDDA Salvatore, "Les changements intervenus dans la défense italienne á partir des années 1970 ", Revue Défense Nationale, Cirpes.

SANGUINETTI Amiral Antoine, l'intérét stratégique de la Méditerranée, doc. Ronéoté, décembre 1979.

SANTOS Alberto, "La péninsule luso - ibérique, engeu stratégique" Cahier no 18 FHEDN, 1981.

SANTOS Alberto, "Le basculement Vers ie Sud de la Politique de défense de l'Espagne", Etudes Internationales, no 3, septembre 1985.

دراسات خاصة

ALONSO BAQUER Miguel, Estrategia para la defensa, Inst. de Est. Economicos, Madrid 1988.

ALONSO ZALVIDAR Carlos,

KISSINGER Henry, "Cyrus Vance, Bipartisan Objectives for American Foreign Policy", F.A, Summer 1988.

KLARE Michael and Kornbluh Peter (eds), Low Intensity Warfare, Pantheon Books 1988.

LANABEE Stephen, "Gorbatchev and the Soviet Military", F.A., Summer 1988.

LEIIMAN John, "Rebirth of a US Naval Strategy", Strategic Review, 9, Summer 1981.

MACDONALD Admiral Wesley, "The Growing Warsaw Pact Threat to Nato Maritime Forces", Nato Review, vol. 32, June 1984.

NYE Joseph, "Understanding US Strength", Foreign Policy, no 72, 1988.

OvE Kenneth and others, Eagle Resurgent ? The Reagan Era in American Foreign Policy, Boston, Brown and Cy, 1987.

RECORD J. and HANKS R., US Strategy ot Cross- Roads, Camb. Inst for Foreign Policy Analysis, 1982.

ROGERS General B., "The Atlantic Alliance, Prescriptions for a Difficult Decade", F.A., Summer 1982.

SARKESIAN Sam, "The Myth of US Capability in Unconventional Conflicts", Military Review, September 1988.

STEINBURNER John D., Restructuring American Foreign Policy, The Brooking Inst, Washington DC, 1988.

TILLSON John C.F., "The Forward defense of Europe", Military Review, n 5 May 1981.

TURNER Stanfield and TIII-

"Politica espanola de pazy seguridad", Cuadernos y debates, no 4, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid 1987.

BUSQUETS Julio, Pronunciamentos y golpes de estado en Espana, Ed. Planeta, 1982.

DIAZ D'ALEGRIA General, Ejercto y sociedade, Ed. Alianza 1972.

HEIBERG William, The 16th Nation, Spain's role in Nato, Nat. Def. Univ. Press, Waslhington 1983.

JORDAN GALDUF Jordan Galduf, Joseph Maria, Espana a los lerceros paises maditerraneos, Valencia 1989.

Lopez Dela Torre Salvador, (Factores politicos de equilibrrio), Couaddeernos de estrategia, n 20, Madrid, Mayo 1990.

Lopez de Sepulveda Farancisco, statement, Seminar on Miliitary Doctrine, Inst. for Military Securrity policy, Vieennaa 1990.

Manwaring Max G. et Sabrosky Alan N, (Ibeeria`s role in NAATO`s future) Parameters, vol XVL, n 1, 1986.

Moron M, (L`Espagne et l`Europe), Politique etrangere, n 1, 1984.

Nunez Melchor, La neutraldad de Canarias, Revolucion, Madrid 1986.

Rodrigguez De Minon Miguel Herrero, Final report of the Sub committee on out of Area Secuurity challenges to the Alliance, North Atlanntic Assembbly, May 1989.

Sapattieello Luigi, (La structure de l``OTAN doit-ell etre remaniiee?) Revuue de l`OTAN, nos 3 et 4, 1984.

Tortosa J.M, EL Cambio la Moddeernizacion, OTAN, CEE, Inst.

Juan Gil-Albert, Alicante 1985.

Treverrtoom Gregory F, Spain: (Domestic Polittics and Securitty policy Adeelphi Papers n 204, 1986.

المفاهيم العربية

– سمير أمين (تحت إشراف) قضايا استراتيجية في المتوسط، دار الفارابي ١٩٩٢.
ويشمل:
– فهيمة شرف الدين، المسألة اللبنانية وخصوصيتها المحلية.
– حسن نافعة، مبادىء الجيواستراتيجيا المصرية
– محمد سيد أحمد، مستقبل الصراع العربي الصهيوني.
– سمير أمين، من أجل إنشاء قوة رادعة في خدمة شعوب العالم الثالث.
– مجلة الفكر الاستراتيجي العربي «بيروت».
– محمود عزمي، تطور التكنولوجيا العسكرية في العالم العربي (١٩٩٠).

المفاهيم الإسرائيلية

Beit Hallahmi Benjaammin, Regional strrategic, Israel (mimeeog, 19989).
Egaleement du meme auteur:
The Israelii connection, NY Paanthcon 1987.
Original Sins:: Reeflections on the history of Zionism and Israel, Plutto, London 1991.
Crosblee E, ttThe Tacit Alliance, princeton 1974.
Egaleement: Revue d`Etudes Paleesstinniennes.

مصادر أخرى

Anaalis Dimitri T, Chypre, Operation Attila, Anthroppos, 1978.
Bikttache Fayez, Le confllit seneegalo-maurritanien, en cours d`eddition.
Chapellee Jean, Le Peuple tchadien, L`Harmattan, 1986.
RUIDEM-RESISTANCES, Organce Central du frront de la Resistance pour l`Unite, l`Independance et la Democeratie en Maauritanie, n 1(oct. 1989) a 4 (juillet 1990).

Raveenel Bernard, La Mediterranee, lee Nord contre le sud, L,Harrmattan, 1990.
– Samir Amin, L`ethnie a lanant des nahons, l`harmattan, pouis, chopp t (yougoslave) (Ethiopie)
- Samir Amin, Demouacy oqairsh hege mony
(Ahram weekly, cairo - 29 Abit - may 1999)
- ??????????????????
(Ahram weekly, cairo -6 may - 12 may 1999)
- Immanuel waveess sheeis,
- Magazinne off the New York times, 28/3/99 (article de thomas frrieddman)
- - Washingtonn post, 21/4/99 (article de Roobert huntes)

بالعربية:

– سمير امين، تفكك يوغسولافيا.. لمصلحة من؟ اليسار مايو ١٩٩٤ (القاهرة)
–سمير امين ، تفكك إثيوبيا، لمصلحة من؟ اليسار – يونيو ١٩٩٤ (القاهرة)
– رشيد سيد وحلمي شعراوي (تحت إشراف..) ازمة مياه النيل – مركز البحوث العربية – القاهرة ١٩٨٨
– المنابر، يوليو ١٩٩١، بيروت
المياه سلاح تركيا.
– أيضاً : سمير امين (تحت إشراف) قضايا استراتيجية في المتوسط فصل ٤ (اوروبا في مواجهة جنوبها المتوسطي والعربي)
فصل ٥ (العالم العربي والقرن الإفريقي وإيران في السياسة العالمية).

٢

في مواجهة مع العصور الجديدة

سمير أمين: الحضارات تتغير تبعاً للزمان والمكان

واجهه : فتحي عبد الله

د. سمير أمين

لقد قدمت مفهومًا خاصًا للحداثة يعني تجاوز الاستلاب الميتافيزيقي الذي حدث مع النظم الخراجية. وهذا المفهوم فتح الباب لبعض الأدبيات والماركسيات الصغيرة في دول العالم الثالث لتقدم حداثة متميزة بدرجة ما عن حداثة الغرب، فهل هذا المفهوم مازال صالحًا لمواجهة إشكاليات اللحظة الراهنة ؟

إن الحداثة مازالت قادرة على التطور والإضافة، ومن ثم إحداث نوع من التغيير للإجابة على الإشكاليات الجديدة، وأنا مازلت متمسكًا بتعريفي لها باعتبارها قطيعة مع النظم الخراجية على الصعيد العالمي، سواء في الحضارات الصينية أو الهندية أو العربية الإسلامية، أو الأوروبية المسيحية، فجميع النظم السابقة على الرأسمالية ، كانت تتصف بصفة مشتركة، وهي أنها قائمة على الاستلاب الميتافيزيقي، التي تعني اقتصاديًا أن السلطة هي مصدر الثروة، أما الرأسمالية فقد قامت على عكس هذه العلاقة، وأصبحت الثروة هي مصدر السلطة، ولكي تكون السلطة هي مصدر الثروة، فلابد أن تكون قائمة على مشروعية أيديولوجية لها طابع مقدس. وبالتالي فالعلاقة بين السلطة، والأيديولوجيات الدينية في النظم السابقة على الرأسمالية «الخراجية» علاقة قوية جدًا، نجد ذلك في الحضارة الإسلامية العربية والحضارة الأوروبية المسيحية. وحضارات الشرق في العصر الوسيط، إذن فالحداثة ليست ابنة تطور خاص كانت له جذور في المجتمع الأوروبي، وإنما جاءت لتقطع هذه العلاقة وتعلن عن أن الإنسان هو صانع تاريخه، سواء بوصفه فردًا اوممشاركًا في جماعة، وعلى هذا المبدأ الجديد تم الفصل بين العقائد الدينية ومشروعيتها على أرضية أخرى هي الاقتصاد. وهذا الانقلاب في العلاقة حدث في ظروف تاريخية معينة، وهي ظروف نشأة الرأسمالية، وبالتالي فالحداثة قد ارتبطت بنشأة الرأسمالية، ومن هنا نتجت المشكلة، إذ أن الرأسمالية قد أدت إلى غزو العالم وتقسيمه إلى مناطق مركزية تسيطر على النظام العالمي ومناطق تابعة

بشكل أو آخر، وتُسمى «الأطراف المختلفة»، وبالتالي فالحداثة لدينا مستوردة، ولم تأت نتيجة تطور وتصاعد التناقضات داخل النظم الخاصة بنا، ومن ثم فهي حداثة مبتورة، وليس معنى هذا أن نعود إلى مجتمعات ما قبل الحداثة، والحل هو تطوير الحداثة بحيث تكون عالمية ومتجاوزة لمأزق الرأسمالية العالمية، المرتبطة بالتوسع الرأسمالي، القائم على الاستقطاب على الصعيد العالمي.

لقد قدمت الأدبيات الماركسية مفهومًا اخر للحداثة، غير ما قدمته الأدبيات الليبرالية، ألا يعني هذا أن هناك حداثات مختلفة وذات فعاليات متفاوتة من مكان إلى اخر ومن ثقافة إلى أخرى؟

ليست هناك حداثات، وإن كل ما قدمه الفكر الماركسي والفكر الاشتراكي بشكل عام، وكذلك الفكر اليوتوبي السابق على الرأسمالية هو نقد للحداثة، فالحداثة تاريخيًا مرتبطة بالتراكم الرأسمالي، ولابد من تجاوز هذه الإشكالية حتى تقوم على مبادئ جديدة اشتراكية أو ماركسية، ولابد من التمييز بين الماركسية كرؤية للعالم، والماركسية كحركة تاريخية لم تدرك أهمية الاستقطاب في التوسع الرأسمالي، فمهما كانت الجوانب السلبية للغزو الاستعماري، فإنه يؤدى إلى نوع من التجانس على الصعيد العالمي، ولو في إطار التطور الرأسمالي الذي سينتج الظروف الموضوعية لثورة اشتراكية على صعيد عالمي. وهذا لم يحدث لأن التوسع كان قائمًا على مبدأ الاستقطاب الذي يؤدي إلى تزايد البعد والنفور، وغياب وعد التجانس على صعيد عالمي هذا من جانب، ومن جانب آخر التطور المتزايد والمتفاوت بين المراكز والأطراف، وبالتالي فنحن جميعًا في حاجة إلى تطوير الحداثة، وليس التخلص منها، وأقصد شعوب العالم جميعًا في المراكز والأطراف، سواء كانت واعية أو غير واعية، فنحن في حاجة موضوعية إليها.

هل الشروط والظروف الموضوعية متوفرة لتطوير الحداثة أم أن البديل قد حدث، وهو «ما بعد الحداثة» الذي نشأ مع اقتصاد الخدمات وعصر الصناعات اللينة ؟

إن «ما بعد الحداثة» ليست بديلاً لأسباب عديدة، فالأطروحة الأساسية هي التطور التاريخي في ظل الرأسمالية وما قبلها، و قد مرت بمراحل مختلفة، والتاريخ لا ينمو نموًا متصاعدًا في خط مستقيم، لكنه مكون من مراحل تراكم في ظل الرأسمالية، التراكم على أساس أن تعيد تكوينها من تلقاء نفسها، بمعنى أنه تراكم في ظل توافق اجتماعي مقبول له مشروعية قائمة على تحالفات اجتماعي وحلول وسطى مقبولة من الأطراف الاجتماعية المختلفة، خاصة الأطراف الأساسية في العمل، ورأس المال. في خلال هذه المراحل، يكون النمو سريعًا نسبيًا ومقبولاً ويعطي إيهامًا بأن المجتمع قد وصل إلى نهاية التاريخ، بمعنى أن يتجدد من تلقاء نفسه، فالنمو مطرد والتناقضات الاجتماعية تجد حلولها بسهولة نسبية. فالخطابات الكبرى مثل خطاب الديمقراطية وخطاب الماركسية، وخطاب القومية والتحرر الوطني، ففي الستينيات نجد أولاً في الغرب الاشتراكية الديمقراطية بمعنى النمو السريع نسبيًا وزيادة معدلات الدخل وتوزيع الفائض موزع بين العقل ورأس المال بنسب ثابتة بحيث يستفيد الجميع، وبالتالي فالتناقضات الاقتصادية والاجتماعية بين العمال،

وأصحاب رءوس الأموال تناقضات تجد حلها في إطار النمو المستمر. أما فكرة نهاية التاريخ فإنها تعني وصولنا إلى الفردوس الأرضي، فكل شيء قد تم في أحسن صورة، فالاشتراكية القائمة بالفعل في النموذج السوفيتي كانت تتصور أيضًا أنها وصلت إلى نهاية التاريخ، لأنها زرعت الجذور التي تضمن لها أن تستمر في النمو والتراكم في إطار التخطيط وملكية الدولة لأدوات الإنتاج. وكذلك حركات التحرر الوطني في العالم العربي وآسيا وإفريقيا، هذه الحركات اختلفت من بلد إلى بلد، نظرًا للتاريخ والظروف المحلية، لكن القاسم المشترك كان أن المانع الوحيد لهذه البلدان للحاق بالحضارة والحداثة، هو الاستعمار بالمعنى القديم، وأنه بمجرد تحقيق الاستقلال السياسي الشامل والحقيقي، سيؤدي إلى جميع الشروط الموضوعية التي تؤدي بدورها إلى اللحاق بالحداثة، وكأن إنجاز أهداف الحركة الوطنية هو نهاية التاريخ، إن التاريخ يثبت أن جميع النظم لها حدود تاريخية، وبالتالي فإن نفس النجاح يعني سقوط هذه النظم الثلاثة، فقد سقط النظام السوفيتي وسقط نظام التحرر الوطني، وسقط النظام الاشتراكي الديمقراطي في الغرب، وهذه النظم هي التي سادت عالميًا بعد الحرب العالمية الثانية، وقد سقطت بسبب نجاحها لا بسبب فشلها، فقد حققت برنامجها ولم تحقق الشروط المطلوبة من تجاوز هذه الحدود. والآن تعيش مرحلة ذات سمات مختلفة التراكم، لا يمكن أن تستمر على الأسس القديمة، مرحلة فوضى بالمعنى العلمي، بمعنى أن المستقبل غير واضح، ولن يكون صورة من صور الماضي، التناقضات الجديدة ليست كالقديمة، وبالتالي الوعي بمضمونها وربطها بالمعارك المختلفة، معارك وحروب وانتصارات ليس لها مشروع مجتمعي، وما بعد الحداثة تقدم نقدًا في هذه الفترة للمشروعات المجتمعية القديمة ؛ الماركسية والقومية والدينية على أنها خطابات غير قادرة على مواجهة التحديات الجديدة، لكنها لم تقدم مشروعًا جديدًا، وإنما أنواعًا من الحنين إلى الماضي، سواء البعيد بشكله الديني، أو القريب بشكله السوفيتي، أو بشكله الناصري، أو بشكله الاشتراكي الديمقراطي، وهذا الحنين أيضًا موجود في الغرب، والتاريخ يثبت استحالة هذا، ولابد من خلق مشروعات مجتمعية جديدة، فالتساؤل هو : هل نستطيع أن نكتفي بنقد الخطابات القديمة والممارسات السابقة بجوانبها التاريخية وحدودها، وكذلك سلبياتها التي تبلورت أم نحن في حاجة إلى تحليل ما الجديد في النظم الرأسمالية ؟

إن الرأسمالية الجديدة لا تقدم مشروعًا بديلاً فقط، بل تنفذ مشروعًا متكاملاً على الصعيدين الاقتصادي والاجتماعي في أشكال اقتصادية ذات طابع عالمي ودولي مثل البنك الدولي، صندوق النقد الدولي، الشركات المتجاوزة للقومية، مما يهدد الحدود الجغرافية للدولة القومية وعلى الصعيد الثقافي كذلك في خلق ثقافة متنوعة في إطار واحد.

- السمات الجديدة للرأسمالية حقيقية وموجودة، لكن السؤال : هل منطق التراكم القائم على هذه السمات الجديدة من شأنه أن يؤدي إلى نوع من اللحاق أم من شأنه أن يؤدي إلى نوع من الاستقطاب ، فهذه

الظروف الجديدة تؤدي إلى مزيد من إمكانية اللحاق بالنسبة للمجتمعات التي تستطيع أن تدرك هذه الشروط التاريخية وتستغلها لصالحها، وهنا لابد أن ننظر إلى العولمة على أنها ظاهرة إيجابية، وهذا خطاب البنك الدولي على أن العولمة تعطيكم فرصة على حسب ظروفكم الخاصة الداخلية، وأنا أقول إن هذا تحليل غير صحيح لأن العولمة الجديدة من شأنها مزيد من الاستقطاب من خلال ما أسميته بـ «الاحتكارات الخمسة» بين المراكز والتي تقوم على تقسيمي البسيط للعالم بين مراكز وأطراف، مراكز «أماكن التصنيع» وأطراف «استهلاك التصنيع» ربما يكون هذا التقسيم قد انتهى ولو بدرجات مختلفة، أو من بلد إلى آخر، هل معنى هذا أن الاستقطاب انتهى ؟ إن المراكز جددت نفسها ولم تكن مقتصرة على التصنيع، لكن على ما أسميته بالاحتكارات الخمسة :

١ - الهيمنة على التكنولوجيا الجديدة.
٢ - الهيمنة على تحركات رءوس الأموال على صعيد عالمي.
٣ - الهيمنة على الموارد الطبيعية على صعيد الكرة الأرضية.
٤ - الهيمنة على وسائل الاتصال.
٥ - الهيمنة على الأسلحة التدميرية الشاملة.

هل تمثل الثورة التكنولوجية الحديثة نقطة تحول كيفي يفرض موضوعيًا الانتقال إلى نمط جديد ؟

الثورة التكنولوجية لديها القدرة على أن تخلق نمطًا جديدًا، لكنها تعمل في ظروف اجتماعية لا تتيح هذا الأمر، لأنها قائمة على مبادئ رأسمالية على صعيد عالمي، قائمة على الاستقطاب، ومرتبطة بالاحتكارات الخمسة في المراكز الخمسة، وبالتالي إلى مزيد من الرفض، من ضحايا هذا الاستقطاب المتزايد في شعوب الأطراف، وهي هنا ذات طابع مبتور، بمعنى أن تنفيذ هذه الثورة التكنولوجية غير متساو على صعيد عالمي، وهو يمثل الحدود التاريخية التي لا يمكن أن تتجاوزها هذه الثورة في إطار الرأسمالية ومبادئ الاستقطاب على صعيد عالمي.

لقد تحدثت في كتابك «مناخ العصر» عن بعض التناقضات التي تحدث نوعًا من الصراعات الاجتماعية تتجلى في شكل احتجاج سلمي تارة في شكل حروب صغيرة، مع أن أدبيات الرأسمالية الجديدة تقول إن القوى الجديدة بحروب طويلة أو حروب قائمة أو مرتبطة بالتغيير الاجتماعي.

هذا صحيح، لكن لي تصور، وهو أن أشكال الممارسة الاجتماعية أشكال مرتبطة بالقواعد والقوانين التي تحكم التراكم الرأسمالي، كما أن هناك عددًا من أشكال التنظيم والعمل السياسي والممارسة الاجتماعية، مرتبطة أولاً بالتراكم في إطار الاشتراكية الديموقراطية أي الصراع الطبقي المحدود من أجل تنفيذ قواعد تتيح استفادة الجميع من النمو المشترك، صراع طبقي لكن محدود الآفاق، صراع طبقي اقتصادوي من أجل رفع الأجور، أو من أجل المزيد من الضمانات الاجتماعية، أما في إطار النظم الوطنية الشعبوية «السوفيت» توجد أشكال الممارسة الاجتماعية لتعبئة الجماهير من أجل تنفيذ المشروع، لا من أجل تنفيذ مطالبها، وهذه الممارسات القائمة تحتاج إلى مشروعية السلطة ، سواء كانت الديمقراطية قائمة على النظام الانتخابي وتعدد الأحزاب، أم على

مشروعية السلطة الوطنية باسم التحرر والتقدم. وبناء على مشروعية السلطة تقوم أشكال من الممارسات الاجتماعية والتنظيمات مثل النقابات والمنظمات الجماهيرية الشعبية، فإذا فقدت السلطة مشروعيتها تفقد كل الممارسات الاجتماعية المرتبطة بها أيضا مشروعيتها مثل الأحزاب، سواء كانت يمينًا أم يسارًا، وهذا ما حدث، ولم يتبلور هناك بديل بعد، وما ظهور منظمات المجتمع المدني - غير أنني لا أؤيد هذه الظاهرة - إلا أنها تعكس حاجة الناس إلى أنواع جديدة من الممارسة الاجتماعية والنظم السياسية، خاصة أن هناك مطالب جديدة ومشاكل جديدة ودعوة إلى تبلور مشروعي مجتمعي جديد بتصورات جديدة عن مضمون السلطة وأساليب عملها وعلاقة الناس بالسلطة اختراع وسائل عمل اجتماعي جديد، وهذا إلى جانب تصورات حنينية إلى الماضي البعيد أو القريب.

«الحنين إلى الماضي» أم أن فكرة «ما بعد الحداثة» تسمح بمشاركة جزء من التراث الذي تم تهميشه وحذفه سواء أكان قريبًا أم بعيدًا، وردت كذلك الاعتبار لثقافة الشارع «الثقافة المعممة».

- صحيح أن النظم السابقة همشت وقتلت التراث بأشكاله المختلفة، ورد الاعتبار له جانب إيجابي في أدبيات ما بعد الحداثة، لكن هل ننظر إلى التباين بين مختلف أنواع التراث على أنه مجرد موروثات أم ننظر للتباين والاختلاف على أنه لابد أن يكون مستقبليًا، أي يحدث تطورات جديدة غير ناتجة عن الماضي ؟

في الحداثة على المستوى الثقافي كان هناك اهتمام بالثقافة الرفيعة، أما بعد الحداثة فقد اهتمت بالنزعة الشعبوية سواء في الشكل أم طريقة الأداء. هل لأن الحداثة ارتبطت بصعود وتكون الرأسمالية التي تهمش الميول الشعبية للطبقات الدنيا ؟

- هذا صحيح لأنها ثقافة فنوية، لنخبة معينة تتجاهل الجماهير الشعبية، ونقد ما بعد الحداثة لهذا الجانب يقف عند حد معين، إلا أنه لا يتصف ولا يقدم بديلاً نحو التطور إلى الأمام.

إن ما هو ثقافي في الآونة الأخيرة، أي فترة ما بعد الحداثة يتنازعه تياران متصارعان، الأول: يرى أن الثقافة في جميع المراكز والأطراف تسعى إلى أن تكون واحدة، معتمدًا على الوسائط الجديدة وسرعة الاتصال، و الثاني: يرى أنها حقبة صراع ثقافي بالأساس، قائم على التمايزات الخاصة بما هو تاريخي يخص الهوية من قريب أو بعيد.

من جانبي أميز بين ما يسمى بعولمة الثقافة من جانب، وثقافة العولمة من جانب آخر، والمطروح حاليًا في إطار العولمة الرأسمالية، وبالتالي بكل جوانبها السلبية المرتبطة بهذا الواقع، وهذا هو المطروح من قبل منطق النظام القائم على توحيد الشكل، وهذا يعني قبول السوق، وأن الجميع يأكلون ويشربون بطريقة واحدة، ويستهلكون نفس الأشياء مثل الكوكاكولا وماكدونالدز، والمطروح على صعيد التوحيد الثقافي يؤدي إلى مزيد من الصراعات. أما عولمة الثقافة، فالمطلوب إبداع ثقافة جديدة عالمية بالفعل، وليست أوروبية التمركز تفرض على

الآخرين، تستفيد أو تعود إلى حد ما إلى أنواع التراثات المختلفة، لكن ليس لتأكيدها وإنما لتطويرها في طابع عالمي جديد، ثقافة الاشتراكية المقبلة المستقبلة، وليست التي حدثت في الماضي، ثقافة تؤدي إلى التغيير، وقد تنتج هذه الثقافات اختلافات جديدة مستقبلية، لكن الاختلاف فيها لن يكون قائمًا على الجذور القديمة، وليس لها علاقة بالموروث، وهذا ما أسميه «عولمة الثقافة».

في الفصل الأخير من كتاب «مناخ العصر» كان عن الديانات الكبرى، و قلت : إن تأويل النص الديني في الإسلام هو نوع من تعريب اليهودية، هل تنطبق هذه الرؤية على التأويليين الجدد مثل محمد عابد الجابري، محمد أركون، نصر أبوزيد، وجورج طرابيشي؟

عندما كتبت عن الإسلام بوصفه تعريبًا لليهودية، كان في الماضي، وليس التأويل الجديد، إن الحدث تاريخيًا ظهر في بيئة معينة «منطقة الجزيرة العربية» على هامش الحضارات القديمة القوية الفارسية «الساسانية» من جانب، والدولة البيزنطية المسيحية من جانب آخر، ومرتبطة بهم من خلال التجارة، وقد خلقت هذه الظروف حاجة ماسة إلى نوع من التوحيد الوطني للعرب، يتجاوز التفتت، و يتطلع إلى إقامة نوع سياسي يوحد القبائل المختلفة في مواجهة دول الحضارات الكبرى والقوى السياسية الكبرى على حدودهم.

والآلة الدينية وسيلة قوية لإقامة مثل هذه السلطة، والعرب كانوا على علم بالمسيحية واليهودية، وكانتا قد تغلغلتا داخل الجزيرة من خلال العلاقات التجارية وقيمها كانت معروفة. وكان من الممكن أن يتبنى العرب المسيحية،، إلا أنهم سوف يندمجون في الدولة البيزنطية، مما يهدد تمايزهم الاجتماعي والاقتصادي، وليس لهم القدرة على مواجهة الدولة البيزنطية، أما اليهودية فلم تمثل هذا الخطر، فليست لها قدرة سياسية، فهي مجرد فكرة دينية موجودة في الشرق البيزنطي، بالإضافة إلى ذلك السهولة النسبية في دخول هذه الأفكار لأنها جاءت من أصول سامية قديمة سابقة على اليهودية نفسها من بلاد ما بين النهرين، ومن مصر القديمة، تبنوا اليهودية وعملوها ديانة خاصة.

أما المفكرون الإسلاميون الجدد فهم مختلفون تمامًا، وأنا اعتبر أن الجابري نصاب ونفوذه العميق ناتج عن أنه لا يمتلك أية شجاعة، وبالتالي فهو يكرس للأفكار السائدة، بالإضافة إلى الشوفينية المغربية ضد المشرقية،، وفي الوقت نفسه يكرس للنظرة الرسمية في المغرب، وهي التحديث من فوق، أي التقارب من أوروبا والحفاظ على الإسلام السيىء الممثل في السلطة القائمة، أما أبوزيد، فهو شيء آخر، لأن تأويله للنص لم يكن حنينًا للماضي، أو تكريسًا للسلطة التقليدية في الإسلام، بل تطويرًا للمفاهيم لمواجهة تحديات العصر.

باعتبارك مفكرًا ماركسيًا قدمت اجتهادات كثيرة لهذه النظرية، أشهرها نظرية «المركز والأطراف» واختصارك مراحل تطور المجتمع البشري، ومفهومك عن التخلف والتحديث وغيرها كثير، أحس أن لديك الآن مازقًا، تتحدث عن الخصوصية الثقافية، وضد صراع الثقافات، تتحدث

عن اشتراكية المستقبل، وتخاصم آلياته الجديدة.

أنا أترك للقارئ الحكم، وليس عندي تناقضات ولا أرى أنني في مأزق، عندي عدد من التساؤلات الأساسية، حقيقية وصحيحة للمستقبل، وما يبدو أنه تناقض جاء في ظروف مختلفة. فالخصوصية في البلاد الإسلامية أو على الصعيد العالمي دائمًا مرتبطة بعقائد دينية أو سمات بيولوجية خاصة، وهذا ليس تصورًا علميًا على الإطلاق، فالحديث عن الحضارة الإسلامية ينطبق على أية حضارة، أخرى، ففي الحضارة لابد من تحديد المكان والزمان، فالحضارة الإسلامية في العصر العباسي غير الحضارة الإسلامية في القرن ١٩ في عصر محمد علي، غير الحضارة الإسلامية الآن في سوريا، فالتاريخ يثبت أن الحضارات تتغير وتتطور، وبالتالي فبدلاً من البحث عن الخصوصيات نحاول اكتشاف القواعد العامة التي تحكم تطور المجتمعات، وبالتالي تاريخ الخصوصيات، وليس إنكارها.

لماذا تتغير الخصوصيات ؟ وما القوى التي تؤدي إلى تغيير الخصوصيات سواء كان المجتمع إسلاميًا أم يابانيًا ؟

الأمر الواقع أن جميع المجتمعات تغيرت عبر العصور إذا أردت اكتشاف الخصوصية ابحث عن العموميات العامة، أي البحث عن القوانين التي تحكم تطور المجتمعات وتغيير الخصوصيات.

مع ظهور الاقتصاد الجديد فمازلت تطرح فكرة الاشتراكية مع أن مفهوم الطبقة العاملة قد تغير وتغيرت طبيعة رأس المال، وتآكلت الطبقة الوسطى هل تصلح مفردات الخطاب الماركسي القديم لتناول هذه الظاهرة الجديدة؟

هذا سؤال أساسي لكنه صعب جدًا، لأن التناقض المتزايد في أي مجتمع لابد في نهاية الأمر أن يطرح حلاً لإشكاله، فالتناقضات الجديدة موجودة ، لكن الحل غير موجود. فإذا كانت الرأسمالية الجديدة قائمة على الرأسمالية القديمة ومرتبطة بها، وتطورت منها، فكذلك الماركسية المستقبلية، وإن استخدمت الآن بعض أدوات التحليل القديمة، إلا أنها سوف تقدم البديل الاشتراكي الذي تحلم به.

استغراق سمير أمين كباحث اقتصادي فيما هو اقتصادي بالمعنى الدقيق فقط، أدى إلى غياب الرؤية الكلية أو النسق الفلسفي لمجمل أعماله؟

أنا أركز في عملي على شيئين هما

أولاً : تحليل الجانب الاقتصادي للرأسمالية، وثانيًا – وفي نفس الوقت – التركيز على إجابات الشعوب والطبقات الشعبية في مواجهة مستجدات الرأسمالية، بالإضافة إلى تحليل ما يحدث في الواقع الاقتصادي والعالمي، وتحليل ما يحدث في مجال ممارسات الشعوب الاجتماعية تجاه الأيديولوجيات الحاكمة، أي إقامة نوع من التصورات للعلاقة بين ما يبدو تحديدًا وما يبدو استجابة فعالة. وأنا هنا أنظر من الخارج إلى الرأسمالية كظاهرة أو واقع موجود،، لكن من زاوية تقنية، وليس من المنطق الداخلي، وهذا النقد الجوهري للرأسمالية يقدم نوعًا من الفلسفة، بمعنى مستوى أعلى من التجريد، وكذلك بالنسبة

للحركات الشعبية، وأنا أعتبر نفسي جزءًا منه، لكنني أحاول أن أحتفظ لنفسي بنوع من الاستقلال، يعطيني القدرة على النقد، نقد أنفسنا، ونقد ما تفعله الحركات الشعبية، وهذا تركيز وتمييز مزدوج ما بين الاقتصاد والممارسات الاقتصادية الجمعية، ما الجديد في هذا الإطار؟ وما التحديات الجديدة من جانب الطبقات الشعبية على صعيد عالمي ؟ وهذا يؤدي إلى نوع من النسبية فيما يخص الخصوصية والثقافة.

هل تتابع الاجتهادات الفكرية التي يقدمها المنظرون العرب خاصة الماركسيون، وهل قدموا اجتهادات خاصة ومائزة داخل إطارهم التاريخي وشروطهم الموضوعية المعروفة ؟

المثقفون العرب معظمهم من أصل أو مازالوا ماركسيين، لكن الفرق بين ظروفنا الحالية والماضية، هو أن للفكر الماركسي فيما مضى أحزابًا تسمي نفسها أحزابًا شيوعية تتصور أنها تحتكر هذا الفكر، وهو خارج عنها، مع أنهم منحرفون عنه، و لا يمكن أن يكونوا ماركسيين، وهذا حدث مع معظم المنظمات في تاريخ مصر، كالماركسيين والقوميين والأحزاب الوطنية، والشعبوية كالناصرية، فإنها تعتمد على فكرة الحق الكامل والشامل، وهذا غير موجود الآن، لكن هناك بواقي من الأحزاب حتى عندما تظهر على أنها دوجماتية، إلا أنها رخوة وغير حقيقية، ومن الجانب الآخر فإن تعدد الأفراد لا يعني أنهم مثقفوا شعب، وإنما معظمهم مثقفون فقط دون قيادة شعبية. وغير مرتبطين بالجماهير في العمل الاجتماعي. وكنت أتصور انه من الممكن الربط بين نقد المثقفين ونقد الطبقات الشعبية، ربما تكون النقابات العمالية مازالت مكان لهذه العلاقة، وكذلك حركة الفلاحين إذا كانت هناك مشاكل تتيح هذا كما حدث في فترة معينة في مصر، ربما تحدث ظروف موضوعية تخلق إمكانية بناء هذا الجسر بين المثقفين والجماهير.

هل يرجع هذا إلى سقوط السوفيتات أم أن علاقة المنظمات الماركسية علاقة ضعيفة بالطبقات جميعها خاصة العمال والفلاحين؟

الاثنان معًا، أما علاقة المنظمات الضعيفة بالجماهير الشعبية فهذا صحيح إلى حد ما، وغير صحيح إلى حد ما، ففي عام ٤٥، ٤٦ ظهرت موجة قوية في مصر لمواجهة الاستعمار والنظام الملكي والإقطاعيين والنظام الاجتماعي المرتبط بهم، وفي تلك الفترة كان عدد الشيوعيين قليلاً جدًا، وكانت علاقتهم بالجماهير الشعبية قوية، وكذلك الناصرية التي كسرت هذه الحالة، وقد حدث ذلك في بلاد عربية أخرى مثل سورية والعراق، فقد كانت المنظمات الشيوعية علاقتها قوية بالجماهير الشعبية.

تبادل السلطة أو المشاركة المتعددة في الحكومات العربية أمر مثير للريبة، خاصة إذا حدث في نظام ملكي مثل المملكة المغربية، فهل يؤدي هذا فيما بعد إلى نوع من التغيير أم هو مجرد حركة إصلاحية ؟

ما يحدث ليس تغييرًا في نظام الحكم، ولكن لاستمرار آلياته، لكن بطريقة تبدو أكثر ديمقراطية، فالانتخابات سواء كانت حقيقية أو غير حقيقية، سواء في أوروبا أم في المعسكر الاشتراكي، تتغير تغييرًا جزئيًا محدودًا وثانويًا ويظل النظام كما هو، وهنا لا

يمكن تجاوز الأفق الرأسمالي، وكل ما يحدث هو نوع من الإصلاح لاستمرار نفس النظام، المجتمع يحتاج إلى بديل لتجاوز هذا الأفق، الظروف لم تتبلور بعد إلى الآن لإقامة مشروع مجتمعي حقيقي.

لك وجهة نظر خاصة حول الديمقراطية أو «عبادة الديمقراطية» كآلية للدفاع عن الرأسمالية الجديدة والتعدد السياسيس فما هي؟

أنا أميز هنا بين كلمة الديمقراطية، وديمقراطية المجتمع، فهي كما هو مطروح محدودة جداً، فهي عبارة عن مجموعة حاجات إيجابية، احترام حقوق الإنسان، حرية تكوين الأحزاب والجمعيات الأهلية، والانتخابات نسبياً، إلا أن هذه الديمقراطية لم توجد في مجتمع ديمقراطي، فنحن في حاجة أولا إلى دمقرطة المجتمع، وهذا يشمل العلاقة بين الإنسان كفرد، وعقائد المجتمع، خاصة العقائد الدينية، فهي عقائد اجتماعية مفروضة على المجتمع، فديموقراطية المجتمع تفرض العلمانية، واعتبار العقائد الدينية عقائد فلسفية، الفرد له حرية قبولها ورفضها. ثانياً : ديموقراطية المجتمع لها علاقة أخرى داخل العائلة بين الرجل والمرأة.

ديموقراطية المجتمع لها علاقة بالصراع بين الطبقات و نظام العمل والعلاقة بين العامل وصاحب رأس المال، ولها علاقة أيضاً بحركة النساء باعتبارها جزءًا مهمًا من التحرر البشري.

نشر بعض الاقتصاديين المصريين بيانات تدل على تطور التنمية في المجتمع المصري، بينما هناك إحصاءات أخرى لبعض المنظمات الدولية العالمية تشير إلى حدوث كارثة في هذا الاقتصاد ؟

إن كلمة الركود التي تتردد في الفترة الأخيرة، بخصوص الاقتصاد المصرى غير صحيحة، لأن هناك نمو، ونمو سليم وإيجابي، إلا أن مجرد النمو في حد ذاته غير كاف لمعرفة آثاره الإيجابية أو السلبية، فإذا نظرنا إلى طابع النمو الذي حدث في المرحلة الأخيرة في مصر، فنجد أن التبعية قد ازدادت للظروف الخارجية، وأصبح المجتمع المصري أكثر تعرضاً وتأثراً بالتغيرات التي تحدث خارج مصر، مما أحدث تفاوتات كثيرة بين الدخول ومصادر العمل، مما يؤثر على العلاقات الاجتماعية بين البشر.

أما في المرحلة الناصرية فقد كان نموه سليماً رغم قصره، لأنه قوّى هامش الاستقلال والخيارات الداخلية وقوى أيضاً التضامن الاجتماعي عن طريق التأميم والإصلاح الزراعي والتوظيف وتوسيع القاعدة التعليمية، وهذا هو الفرق بين نوعين من النمو.

عقائد قديمة .. جديدة

اختلاق الإله اليهودي (٢-٢)
عبد الهادي عبد الرحمن

مخطوطات قمران .. الحقيقة الضائعة
هالة العوري

التاريخ الحقيقي لخروج بني إسرائيل !
أحمد عثمان

التاريخ المزيف لخروج بني إسرائيل
أحمد صبري الدبش

تابوت العهد المكسور
إيمان الهندي

أكاذيب أحمد عثمان (تعليق)
عبد المنعم عبد الحليم

عن القرابة والمخطوطات والخروج والعابيرو (تعليق)
محمد الأسعد

اختلاق الإله اليهودي (٢ - ٢)

عبد الهادي عبد الرحمن

يستعرض الكاتب مسيرة مفهوم الإله اليهودي، ومن ثمّ مفهوم اليهودي نفسه وعلاقته بالإله وعلاقته بالأديان والأفكار الأخرى، ويرى أنه مفهوم حديث أخذ من الديانتين المسيحية والإسلامية، كما أخذ من العصر الحديث مع صعود الرأسمالية، وبالرغم من ذلك مازال اليهود يعيشون حياة «جيتوهية» مغلقة فلماذا يختلقون إنهّا خاصًا بهم؟

إذا افترضنا أنه قامت لليهودية دويلة أو دويلتان مؤقتتان تاريخيًا - (وهو فرض يرفضه البعض تاريخيًا) . فلابد وأن تكون تلك المؤسسات الدينية قد اكتسبت بعدًا أكبر وتنظيمًا أفضل جعلها تبقى حافظة الدين عبر تاريخ طويل لم يكن فيه للصحراء دور . لقد استطاع العرب أيضًا قبل الإسلام بناء مؤسسة دينية قوية حول عبادة الأوثان في جزيرة العرب، ومن قوتها التاريخية نستطيع أن نفهم لم بقيت رموزها داخل البنية الإسلامية ومؤسساتها التي جاءت من خارجها ؟ لقد أعيد إنتاجها داخل الحاوية الإسلامية في شعيرة الحج . لكنها أصبحت (مؤسسة الحج) رمزية في ظرف تاريخي مغاير اغتنت الدولة فيه بحدودها الإمبراطورية .

لقد كانت المؤسسة المسيحية أكثر قوة . وكان لها تاريخ طويل من ممارسة السلطة على الأرض ومرت بلحظات الدولة الإمبراطورية في اكتمالها وتحللها ، والدولة المحلية ، والدويلات الإقطاعية . وكان تنوعها المؤسسي وانقساماتها المؤسسية أيضًا مثالاً أوليًا في اختياره كبذرة في عقلنة المؤسسة الدينية عبر الخبرة التاريخية عندما احتاجت الصناعة لعقلنة المؤسسة الدنيوية .

المؤسسة والمسئولية

لقد بدت المؤسسة الدينية اليهودية بدائية

الطابع ، ولم تستمر في التاريخ كحالة مؤسسية ، دائمًا شبه مؤسسة قامت على مجموعات شتات (ديسابورا) تحافظ على الحد الأدنى الثقافي والحد الديني الأعلى . ولم تتعامل مع المجتمعات التي عايشتها بشكل مفتوح ، بل ظلت كمؤسسة غريبة مشبوهة او متهمة بالهرطقة في المجتمعات المسيحية ، وبالإسرائيليات في المجتمعات الإسلامية . هذا في الواقع التاريخي . فكيف كانت في الواقع الثقافي الذي امتد إلى الفكر المسيحي فيما بعد ؟

لقد اعتمدت الكنيسة على مؤسسات جاهزة :

١ - مؤسسات توسع الإمبراطورية الرومانية.

٢ - مؤسسات عريقة في التقاليد مثل الكهنوت المصري في تراتبيته .

وظلت تعمل بهما وبتقاليدهما حتى اندحرت أمام المؤسسات الرأسمالية الصاعدة والمنتصرة . أما المجموعات التي أعيد بناؤها طبق التصور الديني اليهودي . تحت سلطة عزرا ونيميا ، وأسموها مؤسسات ما بعد الأسر البابلي (١) ، فكانت ذات خبرة تاريخية محدودة ، وتعمل في ظروف استثنائية ، تلك الظروف التي جعلت فلسطين كرة قدم دولية منذ التاريخ القديم جدًا على حد تعبير بريستيد (٢) . وتحميلها بهذا الدور التاريخي الكبير ، كان يقتضي من بيرجر ، قراءة تاريخ الأديان في منطقتنا من وجهة نظر غير غربية ، ليستطيع أن يوازن بين الأساس والهامش في عملية التأثير والتأثر (٣) .

إنّ حركة التاريخ الثقافي في مسألة العلمانية يكون للبنية الاجتماعية والتاريخية الحية فيه الدور الحاسم أما عملية التجريد ، واختفاء المفاهيم وتحديد هوية نسق ما ، هي دائمًا ما تأتي بعد استقرار النسق (العلمانية هنا). النسق الجديد يأتي دائمًا كضرورة جديدة في نظام حديدة. العمل على هذا النظام هو عمل بحث عن نجاحاته ، عن خروجه ، عن مبرراته ، والأهم وظيفته في الحالة التاريخية التي تشمله . علماء التاريخ والاجتماع والفلاسفة هم مجموعات الطليعة في هذا العمل .

تجريد مفهوم الإله وإعلاؤه عملية ثقافية تالية وليست أولية فاعلة، فالإعلاء العلماني هو مفهوم بروتستانتي في الأساس . أما الإعلاء التاريخي في اليهودية والإسلام ، فلم يكن أبدًا إبعادًا للإله عن العالم ، وإنما تنزيهه من مدنس العالم . إعلاء يعطيه صفة كونية بلا تناقض . لكنه إله فاعل في كل لحظة من حياة البشر اليومية . وهو موجود في كل مكان ، وقريب من مجرى الدم . لقد خرج الإسلام من المفهوم المسيحي للتثليث باعتباره مذهبًا للحلولية وتجسيد الإله . إعلاء الإله الإسلامي هو إعطاء بُعد للقوة الربانية ولسيطرته المطلقة على العالم ومن ثم لا يحتاج ابنا ولا أما ولا وسيطًا . ومع هذا ينشغل هذا الإله بمشاكل البشر اليومية ويضع الحدود ويقيم الشريعة ، وله ملائكة وقديسون وأولياء وشيطان أيضًا . إنه في المجرد إله ترانسندنتالي (***) وفي الواقع لم يتخلص تمامًا من عالم الآلهة المسيحي .

«إلى الحفل» (بداية القرن الخامس قبل ميلاد السيد المسيح) للفنان الألماني بريجوس – ماللر، صورة داخلية لشال اثيني، ارتفاع ١٤ سم، قطر ٣٢ سم، مدينة فورزبرج بألمانيا، متحف مارتن – فون – فجنر

وهو نفس الشيء بالنسبة للإله اليهودي، الذي ينزل إلى الأرض ويكلم أنبياءه ويظهر قدراته بفخر. فهو في المجرد أيضًا إله ترانسندنتالي. وفي الواقع يتدخل حتى في بطون بني إسرائيل، ماذا يأكلون ويشربون. فرغم علويته المطلقة في سمواته، إلا أنه لم يفقد أيضًا أرضيته فيصبح كشيخ قبيلة في الصحراء [٤].

وما دمنا في مجال المقارنة هنا، أتاح لنا المثالان: الإسلام واليهودية أن ندقق مفهوم المسئولية الشخصية الذي أشرنا إليه منذ قليل كمفهوم اكتمال ديني، وهو مفهوم يعقلن وجود الكائنات في هذا العالم المثير للتساؤل. ويعيد بناء الخشبة في العالم الآخر لتجري المحاكمة بما يشبه الذي يحدث على الأرض.

لقد تطورت الديانة المصرية القديمة ببطء شديد حتى وصلت إلى مفهوم العالم الآخر. وارتبط تطور الدين المصري بتطور البنى الاجتماعية والثقافية التي عبرت عن نمط الاكتفاء الذاتي في إنشاء دولة مركزية مرتبطة بالاقتصاد الزراعي الطبيعي. ولقد تسربت هذه الثقافة المصرية بقوة إلى الديانة المسيحية، وكثير من الديانات التي انتشرت في القرون الثلاثة والأربعة الأولى بعد الميلاد. ووجدت طريقها إلى تراث الإغريق والرومان والعرب، واستعارت اليهودية من الدين المصري سحريته وكثيرا من رموزه (نجمة داود هي في الأصل شجرة الحياة المصرية. وغيرها كثير كثير) من الطبيعي أن تبقى بعض الأفكار الدينية القديمة والتي تبدو قريبة من المرحلة الوحشية حتى في عز تقدم الدولة المركزية القديمة، لكنها تبقى هامشية في الوعي الديني عموما، فالثقافة تبقى دائمًا في حالة تعديل وتغيير، وفي نفس الوقت تقوم بفعل تجريبي في البنية الاجتماعية، والفصل بين المادي والمثالي في هذا العصر سيعود تعسفًا في عالم اجتماعي تاريخي، ظل يدور ويعيد إنتاج ذاته الاف السنين، وربما هذا هو السبب الذي جعل للثقافي عمومًا والديني خصوصًا تأثيره الطاغي على حياة البشر وعلى علاقاتهم الاجتماعية. السلطة الاجتماعية مثلاً أخذت صبغة تقديسية بسبب ثباتية النظام التاريخية مثلها مثل القوانين في الطبيعة والتي يلاحظها الأقدمون، ومن هنا يختلط محتوى البنية التحتية مع البنية الفوقية في جدل عميق. فما أن تتكون

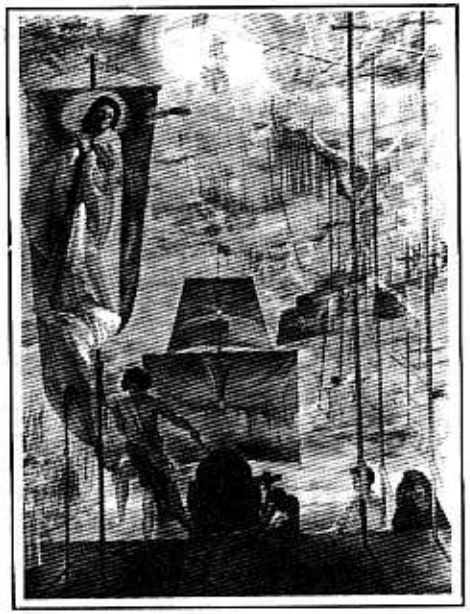
الأفكار الدينية حتى تجرب تأثيرها في البنية الاجتماعية شبه الأبدية. فتسوغ وجودها في الوعي الجمعي. ولهذا أخذ الملوك والكهنة المرتبة العليا باعتبارهم خلفاء الله على الأرض. لكن ما إن تهتز البنية الاجتماعية بسبب جوع أو أزمة، يتغير الاتجاه من الاجتماعي إلى الديني، فتنزل بعض الآلهة ويعلو البعض الآخر وهنا يهبط كمثال «ست» لمستوى البشر، ويعلو «أوزير» كإله للخير. الأزمة تصنع ما يمكن أن يسمى «الهوة الثقافية Cultural lag» التي لابد من ملئها إنها في حالة انتظار دائم للملء. إما أن تهمل، وإما أن تملأ طبقًا لفعاليتها في تثبيت الناتج الجديد. وهذه الحالة من الانتظار هي الآلية الجدلية لعملية التغييرات: الملء بالنقيض أو الجديد، القديم قد يدفن أيضًا في هذه الهوة.

لقد خرج مفهوم الحساب والثواب من تنظيم البنية الاجتماعية. وخرج مفهوم الخلود من ثباتية البنية فترة تاريخية طويلة، وهما مفهومان لم تخبرهما ديانات قديمة مثل اليهودية كمثال، ولا حتى عبادات بابل وأشور التي تعرضت للطحن الدائم والحروب المستمرة ما بين الشمال والجنوب والشرق والغرب، وهو توتر كان المصريون أقل عرضة له من الآخرين. يقول السير واليس بدج مثلاً «.. لو افترضنا أن عددًا من أفراد القبائل الصحراوية (البدو) قد رأى بالصدفة مراسم دفن الملوك في الأهرامات التي بنيت لمواراة أجسادهم، فإن القصص التي سيعودون بها إلى أقربائهم ستؤكد بأن المصريين يعيدون الحياة إلى الموتى، ويحركون التماثيل ويأمرون الآلهة بمجرد نطق أسمائهم ككلمات..» [٥] فالآثار والمقابر وصور الآلهة كانت تثير الشعوب البربرية (والقبائل البدوية كالعبرية مثلاً) التي تنظر إلى الحرف المكتوب وإلى من يفهمونه برعب عظيم.

كانت روح الإنسان .. في التصور الديني المصري. تصعد إلى السماء. وتعود لتزور الجسد في المقبرة، إلا أن كل إنسان بعد الموت كان يمر برحلة صعبة من الحساب والموازين. فإما أن يخلد في النعيم أو أن يسقط في العالم السفلي. في المسيحية تكرم الأرواح عند بارئها. وفي الإسلام يحشر الإنسان جسدًا وروحًا ليوم الحساب. هو بهذا أقرب الديانات للتصور المصري القديم.

في التصورات البدائية. أو بعض التصورات الدينية اليهودية والمسيحية والإسلامية تخيل أن المصريين القدماء كانوا يعبدون ملوكهم. فالحوار الذي صُوِّر بين موسى وبين فرعون يظهره وكأنه كان إلهًا وملكًا في آن. وهو تصور غير دقيق من الناحية العلمية، فهناك فرق بين أن يُعبد ملك، أو أن تضفى عليه قدسية. عشرات الملوك الذين حكموا مصر القديمة في كل مراحلها المعروفة تاريخيًا كانوا هم أنفسهم عُبادًا لإله السماء الذي أخذ أشكالاً وهيئات عدة. الإله أمين [٦] في طيبة، «بتاح» في «منف»، «رع»، «آتون»، إيزيس وأوزوريس إلخ. بل إن طقوس الموت وطقوس الحساب كان يمر بها الملوك والكهنة ذاتهم في المراحل

المتأخرة . وهذه تعتبر مرحلة متقدمة في نزع التقديس عن الكهنة والملوك ، وإن ظلوا عمومًا مسيطرين على فائض بنية الاكتفاء الذاتي في الدولة ومحاولة إعطائها بعدًا أزليًا. وفي القرون العشرة قبل الميلاد ، كانت حالة التفكك والغزو المستمر لمصر من كل جانب عاملاً مهمًا في تفكيك الثقافة القديمة، وخلق مجال للانتظار الثقافي Colturallag ، جعل في جانبه السلبي المصريين عرضة لتداخل ثقافي شديد التنوع بدا جليًا في القرون الميلادية الأولى (يوناني، روماني، عربي، حبشي، بدوي، فارسي إلخ) ضرب



«اكتشاف كريستوفر كولمبس لأمريكا». (١٩٥٩)، للفنان الاسباني الشهير سلفادور دالي، لوحة زيتية، ٢٨٤٫٨ × ٤١٠٫٢ سم، كلفلاند، متحف دالي

حتى اللغة المصرية القديمة التي عملت على حافة لغات عدة أهمها (اليونانية، اللاتينية، المصرية القديمة) مثل الديموطيقية ثم القبطية فيما بعد . أما في الجانب الإيجابي . كانت عملية التفتيت تلك سببًا مهمًا لتكسير البنية الصلدة طويلة الأمد وخروج عصارتها. كان التفتت إمكانية مهمة لتسويغ الاستعارات الثقافية إلى الثقافات الأخرى ، وخاصة الديانة المسيحية ، واليهودية ، وبعض الديانات اليونانية والرومانية القديمة ، مثل عبادة أوزير وأبيس. قبل المصريون المسيح برموزه الجديدة في إطار العبادة الأوزيرية القديمة. أوزير كان بشرًا عانى ومات وقام من الموت وأصبح إلهًا . المسيح (إله) نزل بشرًا وعانى وصلب ومات وقام من الموت وهو من الطبيعتين، إن تحول البشر إلى آلهة في العبادات المصرية ، لم يكن إلا ترميزًا لتقديس الخير واستجابة لبقايا سحرية في جعل الآلهة يقتربون من دعوات وحاجات البشر . لكن الملوك في نمط الدولة المركزية كانوا يُقتلون ويتآمر عليهم ويتغيرون ويخضعون للشكل السياسي لهذه البنية الاجتماعية وإن حملت التقديس . فالتقديس كان سمة أضفيت على البشر في كل الديانات دون استثناء : ديانات قديمة أو معاصرة .

إنّ اكتمال مفهوم المسئولية وتبادلاتها قد احتاج نظامًا أوسع ، أو بمعنى أصح ضرورة تاريخية لم تتحقق إلا في عصر الإمبراطوريات الكبرى . التي سماها عالم الاقتصاد السياسي «سمير أمين» (النمط

الخراجي) بدأت المحاولة الهلينية التي انكسرت سريعًا بموت الإسكندر ، وتدعمت عبر العمل التاريخي في الإمبراطورية الرومانية وبعدها الإمبراطورية العربية الإسلامية ، فلقد كانت ضرورة ملحة للسيطرة على تناقضات مساحة عالمية هائلة الاتساع . لا تكفي أبدًا مجرد ثقافة مسيحية او إسلامية أو بعض التشريعات البدائية في السيطرة عليها بنجاح وكانت تحتاج بجانب الثقافة الدينية الطابع ، حلولا عملية للمشاكل الحارة والمزمنة اجتماعيًا وتاريخيًا داخل كل هذا التنوع والاختلاف . لقد استفادت الكنيسة ذاتها من هذا التطور أثناء ممارسة السلطة ، كما استفادت التشريعات الإسلامية منه بنفس القدر، بل وبنجاح أكبر،

ويمكننا هنا أن نستقطع جزءًا مما قاله بيرمان Berman في كتابه « القانون والثورة» والذي نقله عنه توبى هافToby Huff في كتابه «The Rise of Early Mo-dem Science» لتوضيح هذه الفكرة :

«أدت الثورة البابوية القائمة على اكتشاف القانون المدني الروماني وتحولاته من خلال مدونة قانونية إلى تنظيمات تأسيسية اجتماعية جديدة ذات نتائج بعيدة المدى ، ويمكن تلخيصها كالتالي :

كان اكتشاف القانون المدني الروماني إرهاصًا بتكون نسق جديد من القانون قائم على عالمية التطبيق أو ذلك القانون الذي يطبق باطراد من خلال تشريع وهو قانون قائم على العقل . وعلى القانون الطبيعي مما جعله مبدأ عالميًا يتجاوز الحدود الاجتماعية والجماعات العرفية والدين ، وهذا اكثر وضوحًا في القانون التجاري ، الذي طور القواعد القانونية العالمية والمبادئ التي تحكم التجارة والصفقات بين مختلف الدول والأنظمة السياسية .

لما كانت إقامة أنساق جديدة من القانون (المدني والتجاري والمدني المحلي) تتطلب تطبيق واستخدام العقل والضمير (المسئولية) فإن القدرات الميتافيزيقية التي وجهها الإنسان قد شكلت دساتير دائمة في الأنظمة القانونية الغربية .. ووهبت هذه الأنساق قدرًا مدهشًا من الفقة لكل فرد ، وحتى في ثنايا وسياقات العصر الوسيط ، كان العقل والضمير عنصرين أساسيين في العمل القانوني والعملية الاجتماعية..» (٧) .

وقد اورد « هاف» تسعة عناصر ليس هنا مجال سردها جميعًا ، إن كانت تشكل طبيعة فهم المسئولية الشخصية في مثل هذه النظم على أساس اجتماعي لـ . غلاف ديني بالطبع ، أما التشريعات اليهودية فلم تمر أبدًا بتلك الخبرة التاريخية بسبب حدودها التاريخية الصحراوية . ومن ثم فإن المسيحية هي التي نقلت المؤسسة المدنية الرومانية للواقع الغربي . تتم هذه العملية بشكل لا إرادي - الذي استفاد منها في تأسيسة الرأسمالية الصاعدة .

لكن دعنا نتوقف هنا قليلا ، لأن ما نقل إلى الواقع الغربي ليس الحالة الرومانية المكتملة إمبراطوريًا ، ولا الكنيسة المكتملة ثقافيًا ، لأنه من المستحيل أن يستسلم نظام تاريخي عتيق بهذه البساطة ، لمكونات مرحلة

جديدة فيها قبر « اللحظة الإمبراطورية المسيحية» . لقد تفتتت الإمبراطورية الرومانية الغربية تحت ضربات الجرمان والوندال والبربر وتحولت لمجرد ولايات إقطاعية . وهجمت الإمبراطورية الشرقية (البيزنطية) عبر ضربات المسلمين من الجنوب ، الذين استعاروا (:العملياتية العالمية) في القانون المدني الروماني وابقوا على استمراريته التاريخية [٨] وانتقل عبر الأندلس غربًا واليونان وتركيا شرقًا إلى أوروبا كبنى ثقافية مشتتة في الواقع الاجتماعي . لم يستفد بها فعليًا إلا عندما احتاجتها الرأسمالية في بناء مؤسساتها الثقافية والقانونية (مؤسسات المسئولية) . هنا تتكرر نفس العملية التي تحدثنا عنها في الجدل التاريخي عبر تهديم البنية القديمة وأخذ عصارتها كأحجار، مجرد أحجار في بناء النظام الجديد . وهنا فقط استمراريتها أثناء تحول «الضرورات التاريخية» لضرورات أخرى . أي إن بقاء النظامين (الإمبراطوري كضرورة تاريخية ، والرأسمالية كضرورة أخرى) مستحيل في نفس الزمان والمكان، وإن لم يكن مستحيلاً في أزمنة وأمكنة مختلفة .

وهى نفس الدينامية التي أدت فيما بعد في المرحلة الصناعية إلى ظهور شكل جديد ذي محتوى ثقافي لفكرة المسئولية العامة والمسئولية الشخصية والتي اقتضتها الرأسمالية لفتح الأسواق وتنمية الطبقة العاملة . لقد خلقت الرأسمالية الآن في نهاية هذا القرن أخلاقيات مضادة لمسئوليات ذات طابع عالمي . بعد أن وصلت الية السيطرة الاقتصادية والتقسيم العالمي غير العادل للعمل والثروة إلى خلق حالة من الفوضى ، أو الخلل في توازن البنى الاجتماعية والبنى الأخلاقية على مستوى عالمي . ومن سخرية القدر أن الرأسمالية ذاتها التي بدأت محلية وأصبحت عالمية خلقت أشكالاً جديدة من المسئولية ليست ذات محتوى رأسمالي : أخلاقية تبحث عن حفر قبرها هي ذاتها ،

ماذا يمكن إذن أن نتصور من ديانة قبلية : مؤسسة في لحظات تاريخية مؤقته (إنشاء دولة أو دويلة)، وعادت مرة أخرى إلى طبيعتها القديمة القبلية ؟! [٩] لكن مع هذا علينا أن نعترف بأن الأخلاق اليهودية لم تكن أبدًا ناتج تاريخ قبلي فقط ، بقدر ما كانت إعادة إنتاج طويلة للأخلاقيات وبمعنى أشمل لثقافة المنطقة التي تحركت فيها هذه القبائل : بدءًا بالعراق وجزيرة العرب وبلاد الشام ، ومصر وحتى آسيا الصغرى ، لقد كانت طبخة كبيرة أنتجت الإله ذي الصبغة التوحيدية ، والذي أنتج عدة مرات ليصبح إلهًا عالمي المحتوى : إلهًا كونيًا : أي أن هذه القبائل فعلت ما فعلته القبائل العربية بعد ذلك في مكة : معدل عال جدًا للتمركز الثقافي باستعارة كل ثقافة المنطقة وإعادة إنتاجها بشكلها العربي والتي كان ناتجها الإسلام [١٠]. والإشكالية الوحيدة بالنسبة للقبائل (الإسرائيلية) أنها لم يتح لها أن تقيم دولة ذات طابع استقراري ، وظلت تعاني من حالة التشرذم التاريخية ، وبدت منعزلة في معظم تاريخها (مفهوم الديسابورا

والجيتوات) مما جعلها أكثر التصاقًا بأكثر قيمها قدمًا ، فبدت حائرة بين ثقافة عالمية المحتوى ، وثقافة (قومية / قبلية) المحتوى . ورغم الإنجازات المعاصرة (الدولة إسرائيل) على المستوى الاقتصادي والعملي، إلا أنها في عمقها تقدم ثقافة القبيلة القديمة ، إزاء حال دولية تتطلب ثقافة أممية عادلة ، المسئولية هنا تنتفي إزاء انغماس في الصراع الدموي ، فتبدو أخلاقيات (الدولة الجديدة) عنصرية الطابع ، وتحمل على عاتقها الفكرة المركزية لشعب الله المختار» والتي تعمل على تمييزهم العرقي ، بدلاً من دمجهم الإنساني في الوحدة العالمية، أو على الأقل داخل الأوطان التي يعيشون فيها. وهذا الإبراز ، والإظهار بالخصوصية الحميمة بين الله ، والقبيلة ، ينفي الآخرين، الذين هنا يظهرون ، ويبرزون أيضًا . لكن كأغيار «جوييم» ! [١١] .

العالم في الفكر اليهودي والمسيحي :

في كتابنا التاريخ الأسطورة بيّنا الية هذه العملية في ص ٤٢ قائلين :

«دعنا نعُد للحالة اليهودية ، فنقول بأن القبائل الطرفية بين المراكز الحضارية القديمة ، مركزت نفسها على مجموعة من العناصر العامة السائدة في المنطقة. مضافة إليها عناصرها الذاتية الخاصة ، والتي خرجت فيما بعد بـ (إله الشعب المختار) الذي كان تعبيرًا عن صناعة مناسبة لإقامة شكل اجتماعي ثقافي وسياسي يلائم طبيعة تلك القبائل وشروطها التاريخية . ومن ثم لم تستطع تلك الصيغة أو الوصف « اليَهوِيَّة» أن تعمم في المنطقة الشروط القبلية القديمة نفسها، فهي لا تلائم تجمعات بشرية وحضارية أخرى، ولا ترتبط بشروطها التاريخية أيضًا ولذا كان على اناس آخرين أن يقوموا بإعادة الصياغة ، وهم بالضرورة خارج الشروط التاريخية الخاصة للتمركز اليهودي انذاك . أي إن العنصر الخارجي المسيحي والإسلامي جعل اليهود في عصر تجاوز تمركزهم القديم بخمسة عشر قرنًا (ازدهار الفكر المسيحي) وبعشرين قرنًا (ازدهار الفكر الإسلامي) يعيدون صياغة دينهم الأصلي ، فاتسعت حركة التأويلات والتفسيرات . لمواءمة الفكر القديم مع حركة الفكر الجديد ذي الصبغة العالمية . ولهذا يتحول «يهوه» إله القبائل العبرية إلى الله الواحد الذي لا شريك له في الأدبيات اليهودية الجديدة ، بعد أن أخذ هذه الصورة في المسيحية والإسلام..» .

ونسأل الآن : لماذا احتاجت المسيحية والإسلام تلك الثقافة ! ونقول بأنه كما أعلي «يهوه» بين الهة القبائل البدوية في المنطقة ، أعلي بعد ذلك ورغم القبلية في الثقافة العبرية. كناتج لهذه الثقافة لا العكس . أي إن صفاته الخاصة لم تُعل الثقافة العبرية ، وإنما الثقافة العبرية هي التي أعلته. أي يتحول هنا إلى مجرد رمز للثقافة ولا اكثر كيف».

الثقافة العبرية كما قلنا هي ناتج (إعادة فعل) على أغنى الثقافات العالمية التاريخية الرافدية . المصرية الكنعانية في تصور

ممتلئ عبر حكاية البدء والخلق ثم امتدادها في آباء البشرية . سلسلة بسيطة مختزلة سهلة الاستيعاب ومثيرة وذات جاذبية خاصة. أي تلخيص للتاريخ الكوني المأخوذ من مساحة هائلة من التنوع الثقافي استفادت الجغرافيا الفلسطينية منه عندما ظهرت المسيحية كولادة من تصورات دينية جاهزة ، اكثرها جاذبية : التصورات السائدة في فلسطين (المحطة التاريخية لكل ثقافات المنطقة) عن الله والخلق والأنبياء . كانت العملية إذن محصلة جدل متعدد عبر القرون.

إن تصور الإعلاء بالمفهوم العلماني الذي يقول به «بيرجر» يبدو خياليًا خاصة في اليهودية والإسلام. حيث إن وطأة تعاليم الإله في الثقافتين تظلل الحياة اليومية والزمنية للبشر بدرجة تبدو جبرية. وظهرت أكثر في اليهودية لأنها لم تستطع أن تقيم دولة تاريخية زمنية كما فعل الإسلام . فظلت الحالة القبلية عرضة للتنظيم الإلهي بينما خرج الإسلام نسبيًا من هذا (السجن الإلهي) إن جاز التعبير . الإمبراطورية التاريخية التي امتدت على مساحة شاسعة، العالم القديم، ولذا كان الفعل السياسي المغلف بغطاء ديني أو تقديس ، ظاهرًا جدًا ، في البداية في أهم إمبراطوريته الأموية والعباسية ، وبعد ذلك في المغولية والعثمانية، وحتى في بلاد الأندلس : ودويلات الشمال الإفريقي . كان الإلهي يبتعد بقدر ما يستفيد من السياسي . ونجاح الإمبراطورية كان في (عملية) أو عملياتية قادتها . لا في مثالياتهم الدينية . (انظر مثلاً طبيعة الصراع على السلطة في الدولة الإسلامية ، حتى في بداياتها منذ موت محمد حتى انهيار الدولة العثمانية ، والتي لم تمنعها الأوامر والتعاليم الإسلامية في قتل المسلم للمسلم ، لا بل الصحابي للصحابي ، لا بل قتل آل البيت النبوي ذاته.) .. وقد استفادت الإمبراطورية العربية الإسلامية من الخبرة التاريخية للإمبراطورية البيزنطية وخاصة القانون المدني الروماني المطبق في أطراف الإمبرطورية ، فتجنبت بذلك الخبرة القاسية لعملية التجريب التاريخي. وحققت قفزة فعل على مستوى السيطرة السريعة على العالم القديم.

بدا تصور الإعلاء «البيرجري» هذا في كل إصحاح من إصحاحات العهد القديم . وفي كتاب موسى خاصة ، حيث تقول التوراة ما معناه، (- 4 "6" 5. Mose bok. عن وصايا الإله :

« هذه الكلمات ... كرروها لأبنائكم وقولوها لهم عندما يكونون في البيت ، وعندما يكونون خارجه . عندما يذهبون للنوم وعندما يستيقظون . ستربطونها على أيديكم كعلامة ، وتضعونها على جبهتكم كشعار، وستكتبونها على عتبات الأبواب في بيتكم وبواباتكم.»

وفي الجزء القديم من مدينة القدس هناك حائط عليه علامات «Mezuza» أي عبارات من التوراة مثل المذكورة أعلاه، حيث يقوم اليهود بلمسها وتقبيلها . واليهود الأرثوذكس يعتبرون أن كل كلمة موجوده في كتبهم

المقدسة هي إلهية المصدر ، ولا يستطيع الإنسان ادعاء اي شيء آخر. فالله موجود دائمًا في حركتهم ، يأمرهم مثلاً بإبعاد المرضى ونفيهم لأنه يسكن وسطهم . وهؤلاء نجساء، الإله موجود على طاولتهم بكمية التحريمات الهائلة التي يضعها لهم، كيف يأكلون كيف يطبخون، وكيف يرتاحون. وهم يقرءون كتبهم المقدسة المتنوعة مثل التوراة والتلمود والهوماش Humash ، والمدراش Midrash ، والمشنا Mishnah كجزء من التلمود ، الجمارا Gemara كجزء آخر . وجزء ثالث اسمه بيركاي أفوت «Pirkei Avot» . لقد أعطيت الكلمات والأفكار لموسى الذي صاغها بطريقته المصرية الخاصة . إن اليهود يحافظون على لفافات ضخمة مكتوبة . وهي لفافات التوراة ويصفون لها الأدراج الخاصة ، فهم مرتبطون بالمقدس وأكثر محافظة من غيرهم بسبب وجودهم كأقلية جيتوية منعزلة في المجتمعات التي عاشوا فيها ، حتى ولو لم يكن بعضهم مرتبطًا بالمسألة الدينية بقوة .

يقول «فلمنج مادسن بولسن Flemming Madsen Poulsen في كتابه المكتوب بالدانمركية : اليهودية : «Jodedommen" Munksgaard , Verdnesreligioner, 1996 .» pp. 19

«إنّ اليهود يبدون مقيدي الأيدي في علاقتهم بإلههم . فهم يقولون بأنهم يحادثون الله ويستمعون إليه ، لكن يجب الا يفهم ذلك حرفيًا . بالنسبة لليهودي يوجد الله في كتبهم . في جمال الطبيعة والحب بين الناس، ولهذا يبدو معظم اليهود متعلقين بإلههم . أما اليهودي الأرثوذكسي خاصة ، يرى كل علاقات الحياة مرتبطة كليًا بالنص الديني : أي كلمات الله . وهم يعتقدون بأنهم يعيشون شكلاً من الحياة التوراتية ، ويدعون أنفسهم «مؤمنو التوراة» .

ورغم أن الحياة المعاصرة في إسرائيل تبدو علمانية (بين اليهود وبعضهم البعض) ، إلا أن استناد فكرة الهوية أو التوبة على الدين دعّم الحالة الدينية ، فبدا التجمع اليهودي في فلسطين منقسمًا إلى نصفين تقريبًا نصف أرثوذكسي يؤمن بوعود التوراة ويَهوَه – والنصف الآخر في حالة انفصال ذاتي بين قيم معاصرة ، والحلم الديني ذاته في الدولة الواقعية التي يعيش فيها .

لمعرفة طبيعة الإله اليهودي يهوَه كان علينا العودة إلى عدد من المراجع ، يخص ما وجدناه فيها في العهد القديم، الاجتماع العشرون ، ٣ / الخروج « لا يكن لك الهة أخرى أمامي» ، وفي التشبيه ٦ : ٩ «اسمع يا إسرائيل الرب Yahweh إلهنا ، يهوه واحد)، فيقول «رنجرين وستروم» مرجع مذكور ، ص ٧٤ لكن في العهود القديمة كان وجود الهة أخرى لبني إسرائيل طبيعيًا. فالديانة الإسرائيلية في جذورها ليست توحيدية بمفهوم اليوم monothéisme ، لكنها كانت monolatrie توحيدية العبادة» أي إله واحد لقبيلة (أو مجموعة بشرية) واحدة . ويرى البعض أن التوحيد بمعناه المعاصر ظهر في بابل في لحظات من حركة هذه القبائل في المنطقة يسمونها « الأسر

البابلي» كما التسمية : العبودية في مصر. وقد فصلنا الأسطورتين في كتابنا التاريخ والأسطورة . بينما يرى البعض في التوحيد، لم يظهر إلا في الأندلس على يد «ابن ميمون ت ١٢٠٤ م» تأثرًا بالفكرة الإسلامية والفلسفة الأرسطية عند تعرضه لمحتوى التلمود ويقدم ١٣ مبدأ هي :

١ - هناك خالق واحد.

٢ - الله واحد .

٣ - الله ليس جسدًا (في التوراة كان الشعب يخاف الاقتراب من يهوه عدا موسى الذي يقترب من السحابة التي يوجد فيها الله!) .

٤ - الله خالد .

٥ - على الإنسان أن يعبد الله .

٦ - توجد نبوة .

٧ - موسى الأعلى في كل الأنبياء .

٨ - التوراة وحي من الله .

٩ - لا يجب تغيير شيء من التوراة .

١٠ - الله يعرف الأفعال الإنسانية .

١١ - الله يعرف مخالف الشريعة ومتبعيها .

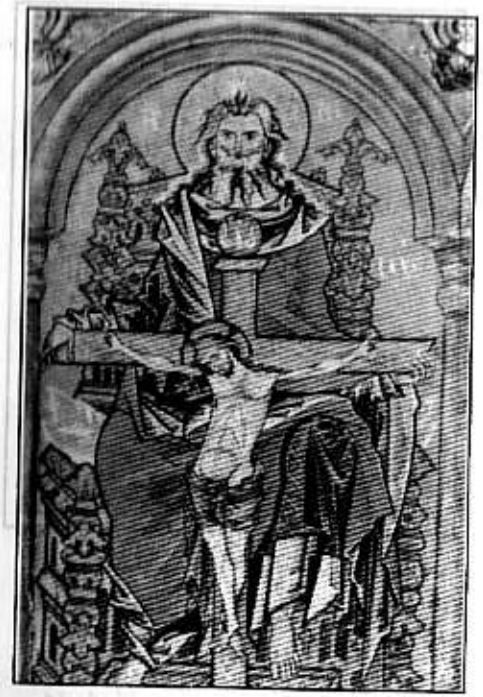
١٢ - سيأتي المخلص المسيح Messie، المسيح اليهودي طبعا، لا المسيح المتعلق بالمسيحية .

١٣ - الموتى سيبعثون . (وهي فكرة جديدة على اليهودية . التي كانت فكرة البعث غامضة حول النفس nafaesh (التكوين ٢ : ٧) التي أخذت معنى الروح : roüah : عنصر الحياة الذي أعطاه الله . حيث يبقى الجسد في المقبرة ، تذهب النفس إلى مملكة الموت (Sheöl) . وهي أقل وضوحًا عن مثيلتها المصرية . وفي القرن الثاني قبل الميلاد ، تطورت الفكرة حول بعث العدلاء فقط (متبعي شريعة موسى) . وكل هذه الأفكار تأويلية ، فلم يأت أي تفصيل لهذه الفكرة العامة كما كانت في الديانة المصرية أو في الإسلام. ولقد تأثرت حركة القبالة Cabale «قبالة qabbalah : الاستقبال . التقليد » بالصوفية الإسلامية ، هي فكرة» الظهور» Zohar «الإشراقية» في نهاية القرن الثالث عشر الميلادي (موسى الليوني» : إنّ الله يعلو ويظهر بينه وبين العالم إشعاعات ضوئية مقدسة «السفرات العشر Sefirôt» التي تعبر عن قيم الله ويشارك الإنسان في التقديس أكثر فأكثر عبر الوساطة والتأمل le re-cueillement نحو ضوء الله . وهي رابطة بين العالم المادي والعالم الروحاني . وبالطبع ليس هذا الإعلاء من النوع الذي تحدث عنه بيرجر في تأويلاته الاجتماعية للدين اليهودي.

إن فكرة التطور الديني لا تخضع فقط للنصوص الرسمية (التي تعترف بها المؤسسة أو قطاع منها، أو مذهب بعينه) بل تخضع أكثر لبحث العلماء الذين يكشفون تاريخية الطقوس ، وتاريخية الآلهة ، وتاريخية التصورات المختلفة . مثلاً يعتقد بعض العلماء أنه في بعض الأوساط السنكريتية Syncrétistes (أي موحدو المذاهب الدينية) بأن الإله «يهوه» ، نفسه كان بجانبه إلهة (مؤنثة) وهي الإلهة الكنعانية « انات » Anat. وكانت هذه العبادات منتشرة في فلسطين، وأشار إليها العهد القديم عندما تحول قلب سليمان إلى بعض العبادات الكنعانية فبنى لها معابد . متهما نساءه اللاتي أملن قلبه نحوها، ودعاها العهد القديم (رجسًا).

ويقول «رنجرين وستروم» : «إن جذور الاعتقاد في يهوه تبدو غامضة إلى الآن ، فيراه البعض من قبائل سيناء Kénites، والذين اختفى موسى عندهم ، فتبناه (وأضاف إليه من التصورات المصرية الإخناتونية خاصة) : لكنه مع هذا افتراض غير مؤكد، وهناك تصور آخر بأنه يرتبط بياو «Yaw» ابن «إيل EL» كما تشير إلى ذلك نصوص رأس شمرا Rasshamra ويرى البعض بأنه كان إله « الجو، الفضاء، البرق، الرعد ، النار ، السحب «إلخ»

في الخروج (٣ : ٦) وفي الحكايا عن الآباء ، بأنه إله آباء بني إسرائيل ، إله العبرانيين ، وفي (٣ : ١٥) «وقال الله أيضًا لموسى هكذا تقول لبني إسرائيل يهوه إله آبائكم ، إله إبراهيم وإسحق ويعقوب أرسلني إليكم . هذا اسمي إلى الأبد ، وهذا ذكري إلى دور فدور ..» وفي (٣ : ١٦) «اذهب واجمع شيوخ إسرائيل وقل لهم الرب : إله آبائكم ، ظهر لي قائلاً إني قد افتقدتكم وما صنع بكم في مصر» إنه تعاطف إله محدد مع عبدته ، ويبدو التخصيص واضحًا للشعب الذي اختاره. ويمكن أن نرى التجسيد أيضًا في «الخروج «٣ : ٢ - ٥» «وظهر له ملاك الرب بلهيب نار من وسط



«قاعدة الرحمة». (١٢٥٠) لمجموعة الرسامين الألمان : المرجع التقليد الغربي، نصف لوحة للمخلص، لوحة زيتية، برلين، متاحف مؤسسة الدولة/ غرب، جاليري صور

عليقة . فنظر وإذا العليقة تتوقد بالنار ولا تحترق . فقال موسى : أميل الآن لا نظر هذا المنظر العظيم : لماذا لا تحترق العليقة ؟! فلما رأى الرب أنه مال لينظر ناداه الله من وسط العليقة وقال : - موسى موسى ! فقال : هأنذا ! فقال : لا تقترب إلى هنا . اخلع حذاءك من رجليك ، لأن الموضع الذي أنت واقف عليه أرض مقدسة» .

٤ - وكان الآباء يدعونه غالبا باسم « إيل EL (Elyon)، في حكاياتهم ، وهذا يؤكد

الاتحاد المؤكد الذي ظهر في عهد داود وسليمان (هل هي لحظة الدولة أو الدويلة التي كان عليها أن تقيم توازنات قبلية لكي تتجنب الفوضى والانشقاق القبلي ؟!) خاصة وأن العهد القديم يعدد أصحاب الأرض قائلاً « فقلت أصعدكم من مذلة مصر إلى أرض الكنعانيين والحيثيين والأموريين والفرزيين والجويين واليبوسيين ، إلى أرض تفيض لبنًا وعسلاً »

لقد أدى الصراع بين «بعل Ba'al» الكنعاني ويهوه الإسرائيلي إلى اكتساب يهوه خواصَ إخصابية بعلية : المطر . القمح والشعير والزيتون كما ذكرها العهد القديم نفسه في (١٠ : ٢ - ٥) .

لقد خلق ، يهوه الأرض والسماء طبقًا لمفهوم قديم كان الخلق نتيجة للانتصار على كائن « العدم والفوضى (راحاب)، Rahab ليفياتان Leviathan، الأم البدائية . تهوم Tehom . تيامات..) والذي بموجبه ظهر الوجود . وبهذا المعنى فإن الخلق يعتبر حالة انتصار على العدم / الفوضى) انتصار تبعه الحفاظ على نظامه . ويصبح بموجبه يهوه» ملك العالم كله . يسود الطبيعة ، حاضر كليا، قوي كليًا . إنه الإله المقدس بلا شك ، لكنه أيضًا الإله الكريم والطيب ، يجزي المحسن ويعاقب المسيء . وبعدها تأخذ الأخلاقية القديمة مكانها في العبادة اليهودية يقول «ول ديورانت» في كتابه « قصة الحضارة جـ ٢ : ص ٢٣٨ : إن بني إسرائيل لم يتخلصوا قط من عبادة العجل والكبش والحمل ، وكان العجل أو الثور رمزًا للإله «يهوه» وقدسوا الحية أيضًا. ويوضح «كنت» أن بعل أصبح معبودًا لبني إسرائيل في كثير من قراهم. لقد أعاد اليهود المبكرون إنتاج الآلهة المصرية والكنعانية في هيئة يهودية !

بعد أن أشرنا إلى طبيعة الإله اليهودي وتطور فكرته عبر استقطاعات تاريخية وتحليلية . فليس معنى هذا أننا نخوض معركة من الماضي في الحاضر ، وإنما لإظهار أن فكرة الإعلاء بمفهومها البيرجري» الإبعاد الكلي للإله عن العالم في البروتستانتية واليهودية . مبالغة إذا أخذت على أرضية التصورات الدينية اللاهوتية ، لكنها تقترب من الموضوعية إذا أخذت فقط

على أرضية اجتماعية تاريخية ترتبط بالتطور الراسمالي الذي حدث في أوروبا . أما الانتقاء من النصوص وتاويلها سيجعله عملاً أيديولوجيًا قد أضعف كثيرًا أطروحة «بيرجر» العظيمة عن عناصر العملية الاجتماعية في التصورات الدينية .

وهنا علينا أن نشير إلى أن كشف الآليات الدقيقة للعمليات المجتمعية في علاقة الإنسان بالتصورات الكونية وإنتاج الثقافة والرموز ، والذي قام به «بيتر بيرجر» يجعل كتابه «غطاء المقدس» من أهم الكتب حول هذا الموضوع في النصف الثاني من القرن العشرين .

المؤسسة والمسئولية :

يقول بويه جارديه في كتابه (رجالات الإسلام) Louis Gardet : les Hommes de L'Islam. Approche des mentalite's. ed. complixe . Bruxelles, 1984. pp 74 - 75

«طبقا للقانون ونظام العلاقات الاجتماعية يعتبر الإسلام «إرادة العيش الجماعية» ومحددة من قبل الإله في القرآن . فهل معنى هذا أن نتحدث عن «ثيوقراطية Théocratie». إن تعريف لويه ما سينون Louis Massig-non الشهير بتقديم الإسلام باعتباره «ثيوقراطية علمانية ومساواة» . Théocratie Taique etéqalitaire وهاتان الصفتان (علمانية - مساراتية) في تصورنا لتعبير ماسينون تشير فقط إلى أسس الفلسفة السياسية والاجتماعية للإسلام والتي يستقبلها المتدينون كوحي إلهي . أي إنها ليست ثيوقراطية من النوع القديم . وعلينا أن نشير هنا أيضًا بأنه في جذور الشريعة وفي الفلسفة السياسية فإن المفهوم (التيوقراف) غائب، وكذلك المصطلح ذاته غير موجود . ليس هناك رجال دين في الإسلام ، وكل المؤمنين إخوة.. إن السلطة والحكم (الحكم والأمر) والشورى : يصبحان القطبين الرئيسيين للفلسفة السياسية للإسلام . فعلينا أن نشير هنا كذلك أن هناك لا تنوعًا شديدًا في التطبيق العملي لهذا... الذهنية الإسلامية ، الاجتماعية هي ذهنية دينية . ولكن في نفس الوقت فإن الشعور بالمسئولية الفردية داخل الجماعة هي موضوع تقبّل قائم في بقية من القيم » .

الهوامش

١ - لقد ناقشنا من قبل مفهوم الأسطورة في «العبودية والأسر البابلي» في كتابنا التاريخ والأسطورة ، دار الطليعة بيرت ٩٤م .

٢ - هنري بريستيد : فجر الضمير ترجمة سليم حسن . الألف كتاب (١٠٨) . مكتبة مصر ، ١٩٨٠ م .

٣ - نكرر أننا لا نناقش صحة أحداث العهد القديم باعتباره وثيقة دينية شفهية سجلها بشكل شبه أدبي أبناء الدين الإسرائيلي بعد أكثر من ١٣ قرنًا من تصورهم لآباء بني إسرائيل . إنما نناقش مع بيرجر وجودها كثقافة معادة الإنتاج.

٤ - داخل نصوص الكتاب المقدس يمكن أن تقرأ نصوص الزمن القديم بدقة لترى هذا.

٥ - انظر كتاب «السحر في مصر القديمة السيرد اليس بدج» من ترجمتنا دار سينا ١٩٩٨ م ص ٤٣ .

٦ - يترجمه الجميع ب «آمون» ربما لكي لا يقال بان المسيحيين وبعض المسلمين يدعونه في صلاتهم بقول «امين» لكن الثابت أن الترجمة الصادقة هي « آمين» طبقا للسير واليس بدج والذي كتبها إنما «Amen» !

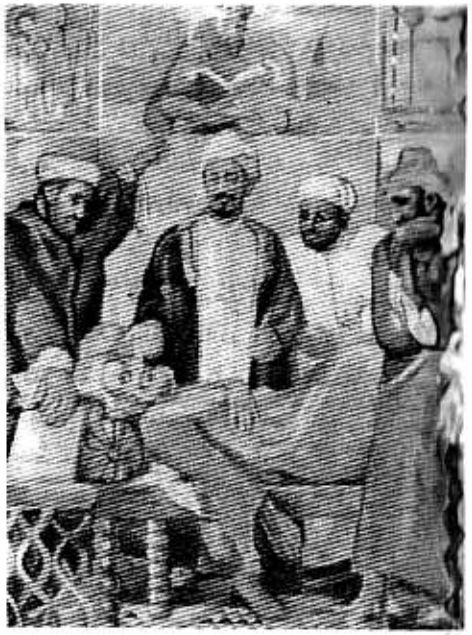
٧ - انظر . نوبي آهاف : فجر العلم الحديث الإسلام - الصين - الغرب جـ ١ . ترجمة : أحمد محمود صبحي . سلسلة عالم المعرفة الكويت . عدد ٢١٩ / ١٩٩٣ ص ٢٠٥ - ٢٠٩.

٨ - انظر في تفصيل ذلك أحمد صادق سعد : دراسات في المفاهيم الاقتصادية لدى المفكرين الإسلاميين . دار الفارابي الثقافة الجديدة بيروت القاهرة ١٩٨٨.

٩ - يمكن أن نلاحظ بانه كلما تضخمت المؤسسة الدينية بالمشرفين عليها ، كلما ضعف الإحساس بالهوية ، وكلما اختفت ازداد الإحساس بتضخمها ، وفي هذا الإطار التناحبي العكسي يمكن أن نرى حالة الديانة المصرية القديمة ، وحالة الديانة اليهودية كنموذجين مختلفين)

١٠ - انظر الفصل الخاص حول المقدس والتاريخي في كتابنا «عرش المقدس» دار الطليعة تحت الطبع .

١١ - انظر هوامش هذا الفصل حول فكرة الإله اليهودي : وتصورات العالم الآخر .



ابن سينا أو الطب عند العرب

الطب عند قدماء المصريين

اللوحتان من مقتنيات مستشفى المواساة بالإسكندرية، ١٩٣٥.

مخطوطات قمران .. الحقيقة الضائعة

هالة العوري

الخلاف لم يحسم بعد حول قراءة مخطوطات البحر الميت وتفسيرها، ويبدو انه لن يحسم سريعًا ، فالفريق الدولي المحافظ ، يصر من جانبه على تدمير موطن جماعة قمران والقضاء عليها حوالي عام٦٨م، في اثناء الاجتياح الروماني ، وبالتالي يرفض اي صلة بين جماعة قمران والمسيحية الاولى في فلسطين ، فيما يصر الباحثون الليبراليون على علاقة الجماعة وكتاباتها بالقرنين الاول والثاني الميلاديين، والجدال لا يزال مستمرًا.

هناك في المجتمعات العربية والإسلامية من أتباع الفكر العلماني، وليس الفكر العلماني بمعناه الصحيح ، من يعتقد أن الغرب قد تجاوز المشكلة الدينية منذ أمد بعيد .. مما يحتم علينا وضع المشكلة جانبًا دون طرحها على بساط البحث حرصًا على الجهد والوقت !

غير أن الواقع يخالف هذا الاعتقاد السطحي تمامًا ، فالمسألة الدينية شغلت وما تزال فلاسفة أوربا ومفكريها منذ القرن السادس عشر ، والعلمانية الأوربية وإن قطعت شوطًا بعيدًا في تتبع الظاهرة الدينية وفهمها عبر تطورها في السياق التاريخي ، فإنها لم تصل أبدًا إلى مرحلة الرفض الجذري أو الكلي للبعد الديني .. بل تشهد أوربا حاليًا ، في ما بعد الحداثة ، توجهًا أكثر اتساعًا وفهمًا لكل أبعاد الإنسان وبدأت تبدي اهتمامًا ملحوظًا بالعامل الديني، وليس بمضمون العقائد ، حيث أثبتت التجربة بأنه لا يوجد مجتمع بشري بدون دين أو مقدس ما . نعم ، قد يختلف من مجتمع لآخر كما أنه عرضة للتغير والتحول عبر العصور.. ولكنه يظل دومًا حاجة إنسانية.. فالعلمنة الحقة في جوهرها بحث مستمر للتوصل إلى الحقيقة وإيصالها ، بمعنى أنها عملية منفتحة متحولة بطبيعتها ولا تنتهي.

لعل الخلافات الناشبة ، منذ مطلع الخمسينيات وحتى الآن، حول قراءة نصوص مخطوطات البحر الميت وتفسيرها لأبلغ دليل على حساسية وصرامة عملية البحث او بالأحرى التحقيب عن الحقيقة مهما كانت الصعوبات. فقد أصر الفريق الدولي المحافظ والمهيمن على المخطوطات ، منذ أواخر الأربعينيات، على فرض رؤياه التقليدية وتفسيره المتزمت لمنطوق النصوص.. واستطاع بفضل دعم المؤسسات الدينية الرسمية ونفوذها الواسع تثبيت رؤياه وإكسابها الشرعية بحجة أنه المؤهل وحده لدراسة المخطوطات وتفسيرها !

لكن هيهات، لم يستسلم الباحثون الاكاديميون ذوو التوجهات الموضوعية ... ونجحوا بعد جهود مضنية في وضع حد لاحتكار الفريق الدولي للمخطوطات.. وأصبحت صورها في متناول الباحثين المختصين بعيدًا عن هيمنة رجال الدين ودوائر نفوذهم .. ولم يعد بالإمكان وأد الرؤى المغايرة لما استقر عليه اجتماع الفريق.. واشتدت الخلافات إلى حد تصدرها أحيانًا واجهات الصحف اليومية ، مشكلًة بذلك مادة خصبة قابلة للحوار ..

تركزت الخلافات على هوية جماعة قمران، صاحبة المكتبة العامرة بالمخطوطات والحافلة بالرؤى المغايرة للمفاهيم الشائعة، إضافة إلى تاريخ وجودها..

فما إن أطلع أعضاء الفريق الدولي على مخطوطات البحر الميت حتى سارعوا بإرجاعها إلى طائفة الإيسينيين استنادًا إلى المؤرخين القداسى ، فيلو، ويو سيفوس، وبليني.. فالإيسينيون ، وفقًا لهؤلاء الثلاثة، فرقة دينية منشقة تكونت في وقت ما في الفترة الحشمونية / المكابية (١٥٠ - ٣٠ ق.م) حوالي العام ١٥٠ ق.م، استياءً من فساد وتهاون مؤسسة الهيكل في أورشليم.. فنأت بنفسها بعيدًا وعاشت في البرية حتى دمر الرومان موقعها عام ٦٨م.. وهي جماعة متدينة بعمق يرتدي أعضاؤها ثيابًا كتانية بيضاء.. يحيون معًا حياة مشتركة ، في عزلة تامة عن الأحداث الدائرة حولهم، بأبعادها الاجتماعية والسياسية والدينية ... يلتزمون بدقة بشعائر الطهارة ويزدرون العبادة في هيكل أورشليم.. يتنازل الأعضاء طواعية عن أموالهم وممتلكاتهم الخاصة لصالح الجماعة.. ويمارس الأعضاء شعيرة العماد وينكبون على دراسة التوراة ويشتركون معًا في الوجبات الجماعية المقدسة..

استند الفريق الدولي إلى المؤرخين القدامى .. وهكذا تم إبعاد المخطوطات إلى مرحلة ما قبل المسيحية ، إلى حوالي عام ١٥٠ ق.م، لتصبح جماعة قمران حالة سابقة، غير ذات شأن ، معزولة ومنقطعة عن أحداث القرن الأول للميلاد حتى جاءت القوات الرومانية ودمرت على حين غرة موقعها عام ٦٨م قبل اجتياحهم أورشليم وتدميرهم الهيكل عام ٧٠م لإخماد الثورة التي اشتعلت في البلاد..

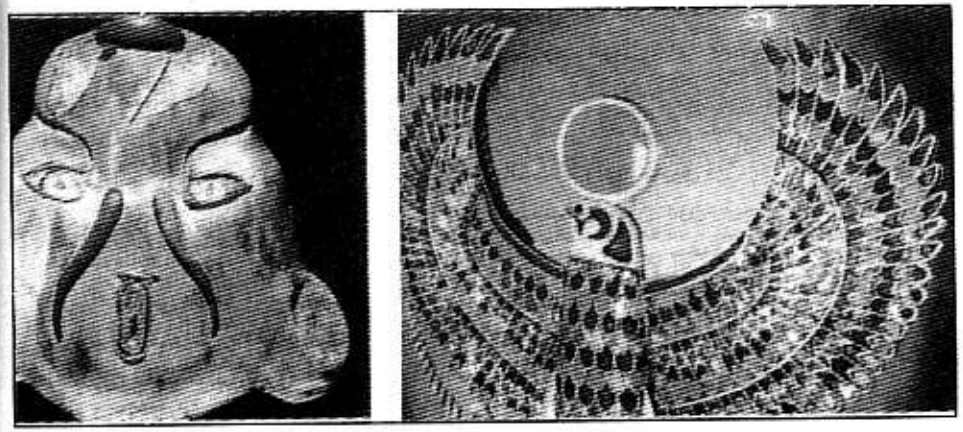
الغريب ، قيام بعض الكتاب العرب بالتقاط رأي الفريق وإن إحقاق أحدهم، أحمد عثمان، دون رؤية أو تمحيص، أن الإيسينيين هم في حقيقة الأمر العيسويين، أتباع السيد المسيح، غير أن الألف أبدلت بالعين نظرًا لافتقار اللغة اليونانية إلى حرف العين.. هكذا ببساطة دون أن يدرك أن قوله هذا يعني العودة بالطائفة وبمؤسسها إلى الوراء بحوالي ١٥٠ عامًا!

لم يركن الباحثون الموضوعيون لرؤى الفريق الدولي ومضوا في البحث والتمحيص لمضمون الوثائق وفي توضيح التناقضات الواضحة فيما أورده المؤرخون القدامى.. ليخرجوا بوجهات نظر مغايرة مفادها أن الخلفية التاريخية للوثائق لا تتفق مع مرحلة ما قبل المسيحية بل تتزامن مع الثورة التي ضربت البلاد ما بين ٦٦ - ٧٤م.. ورأوا أن الوثائق سوف تساعد على فتح مغاليق القرن الأول للميلاد الحافل بالغموض رغم أهميته القصوى..

لنطلع أولاً على ما أورده المؤرخون القدامى..

يقول فيلو إن عدد الإيسينيين يقارب الأربعة الاف ، لا يقربون النساء ويعملون في الزراعة والبناء .. يعارضون الرق ويلتزمون بشعيرة السبت .. لا يقدمون الأضاحي الحيوانية مما يفيد إقصاءهم عن الهيكل .. لكنهم يلتقون في معابدهم الخاصة حيث يجلسون في صفوف وفق مراتبهم ليستمعوا إلى قراءة وشروح النصوص الدينية.. تجمعهم عقيدة مشتركة ويؤدون طقوساً دينية واحدة أبرزها الولائم الجماعية.. تنطوي تعاليمهم على حب الله والفضيلة والإنسان ولهذا يشتهر الأعضاء بالأمانة والخلق الحسن.. رغم كل الإيحاءات الدالة على نسك الجماعة لم يصفها فيلو بالرهبانية..

بليني الأكبر يصف الجماعة بدوره بأنها ناسكة تعيش منعزلة في البرية بين واحات النخيل على الشاطئ الغربي للبحر الميت .. وفي حال كانت قمران موطن الجماعة الزاهدة التي يعنيها بليني، ففي هذا تناقض مع ما أورده فيلو بشأن سعة انتشار حركة الايسنيين في ربوع المدن والقرى الفلسطينية!



تحف فنية فرعونية

يسهب المؤرخ اليهودي المعروف يوسيفوس (٣٧م - ٩٦م) في الحديث عن الايسنيين واصفاً أسلوب حياتهم على نحو يشابه نظام الأديرة، أو كاتباع طريقة فكرية غامضة.. يخضع العضو المرشح ، حسب قوله ، لفترة من الإعداد والتدريب تمتد إلى ثلاث سنوات قبل التحاقه رسمياً بالجماعة .. يبدأ الأعضاء يومهم بالصلاة قبل بزوغ الفجر ثم يتوجه كل إلى عمله لخمس ساعات متصلة يعودون بعدها لتأدية شعيرة الاغتسال والتطهر ثم يرتدون ثياباً بيضاء استعداداً لتناول وجبة اجتماعية بسيطة .. يؤمن الأعضاء بخلود الروح التي تتحرر بالموت من قيود الجسد لتحلق مبتهجة في الأعلى .. إضافة إلى ذلك يؤكد يوسيفوس بأن الجماعة مسالمة تجمعها علاقات ودية بالسلطة الحاكمة مما جعلها تتمتع بمعاملة خاصة من قبل هيرود الأكبر.. الغريب أن المؤرخ سرعان ما يناقض قوله في فقرة لاحقة حين يصف أعضاء الجماعة بـ «أنهم لا يهابون الخطر .. يقهرون الألم بإرادة صلبة مستبشرة.. يفضلون الموت بشرف على حياة يعوزها الهدف .. فقد تعرضت أرواح للاختبار في حدّه الأقصى في أثناء حروبهم مع الرومان الذين شبحوا أجسادهم وأحرقوهم وأخضعوهم لكل صنوف الأذى كي يجدفوا على موسى ، صاحب الشريعة، أو يقبلوا تناول الطعام المحرم».

بإشارة موجزة واحدة نسف يوسيفوس ما سبق إن قاله وتحول الإيسينيون بذلك إلى مقاتلين أشداء لا يهابون مواجهة الخطوب.. مما ينتفي معه كل الحديث عن سلبية الجماعة وتوجهاتها السلمية !

أيضاً المخطوطات تخالف بدورها ما أورده المؤرخون الثلاثة عبر ما تتضمنه وثائقها من دلالات وإيحاءات مغايرة.. على سبيل المثال ، القول بعزوف أعضاء الجماعة عن الزواج يدحضه ما كشفته الحفريات من قبور تضم رفات نساء وأطفال ، ناهيك عما احتوته وثيقة «قانون الجماعة» من قوانين الزواج وتنشئة الأطفال .. لم يأت أحد من المؤرخين القدامى على ذكر خاصية فارقة لابد أن تلفت نظر الثلاثة أو حتى أحدهم، وهي انفراد الإيسينيين باتباع التقويم الشمسي خلافاً للقمري المتبع عند اليهود.. وجماعة قمران كانت تتبع التقويم الشمسي !

خلافاً لما أورده فيلو عن عدم تقديم الإيسينيين الأضاحي الحيوانية بخلاف بقية الطوائف اليهودية القديمة، تتضمن وثيقة «الهيكل» تعليمات محددة في كيفية أداء هذه الشعيرة ، إلى جانب ما كشفته الحفريات عن عظام الحيوانات المرتبة بعناية فائقة في الجرار المدفونة.. ربما كانت بقايا الوجبات الجماعية حسب رأي الفريق الدولي ولكن هذا لا ينفي في نظر الجانب الليبرالي أنها بقايا أيضاً للقرابين الدينية اتباعاً للوثيقة المذكورة.. أما بالنسبة لإشارة المؤرخين إلى العلاقات الطيبة التي جمعت الإيسينيين بهيرود الأكبر فيناقضها ذلك العداء الشديد ذو الطبيعة القتالية التي تطفح به الوثائق ضد السلطات الأجنبية الحاكمة وضد هيرود الأكبر وأسرته على نحو خاص.. وكذلك الأمر بالنسبة للسلبية المطلقة التي دمغ بها المؤرخون الإيسينيين يدحضها السمة

العسكرية لمقر الجماعة ، ناهيك عن أدبياتها المشبعة بالتوجه القتالي وفي مقدمتها وثيقة «الحرب» وما تحمله من أساليب القتال وفنون التعبئة.. وفوق هذا كله ، لم تأت الوثائق على ذكر مصطلح الإيسينيين من قريب أو بعيد بالرغم من استخدام المؤرخين لهذا المصطلح عند إشارتهم إلى فرقة يهودية مهمة بجانب الفريسيين والصدوقيين.

لندع جانبًا تناقض المؤرخين القدامى وما تكشفه الوثائق من دلالات للتعرف على وجهات نظر الباحثين في أصل مصطلح الإيسينيين..

بداية ، إن مصطلح إيسين Essene مصطلح يوناني حسبما أورده المؤرخون الكلاسيكيون الثلاثة، وقد جاء على النحو التالي Essaioi أو Essenoi.

وهذا بدوره يعني أن جماعة قمران ، في حالة كونها من الإيسينيين ، قد استخدمت ترجمة يونانية لكلمة ارامية أو عبرية في تعريف نفسها.. الأمر الذي لا يبدو منطقيًا ، فكتابات الجماعة جاءت في معظمها باللغتين الآرامية والعبرية وليس اليونانية ، فضلاً عن مقت الجماعة للسلطة الأجنبية الحاكمة مما ينتفي معه استعمالها مصطلحًا أجنبيًا لتقديم نفسها..

يقول فيلو إن المصطلح مشتق من المفردة اليونانية وتعني المقدس، وعليه يصبح الإيسينيون «المقدسون» .. وحديثًا جاء الباحث جيزافيرمس ، في جامعة أكسفورد، بنظرية مفادها أن المصطلح مشتق من الآرامية Assayya ويعني الشافيين.. ورغم اكتساب نظريته بعض المصداقية لربطها بين الإيسينيين وممارسة الطب.. غير أن المشكلة تبقى بدون حل فالمصطلح لم يرد في كتابات الجماعة ، كما لا توجد أية إشارة تنم عن ممارستها للأنشطة العلاجية..

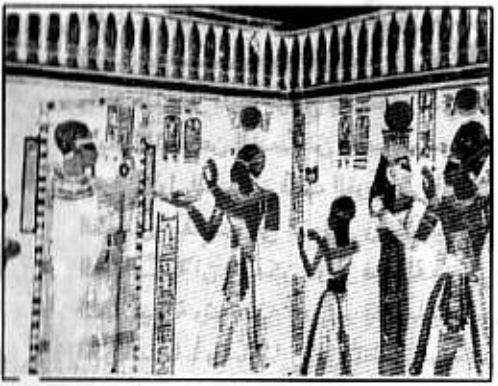
أخيرًا، قدم الباحث الأمريكي روبرت إيزنحان نظرية تستند إلى المصطلحات الآرامية والعبرية المستخدمة من قبل الجماعة، خاصة وأنها لم تتبنى اسمًا واحدًا محددًا لتقديم نفسها وإنما قدمت تصورًا مميزًا لنفسها عكسته معانٍ ودلالات متنوعة تستقل على «العهد» الذي يتطلب القسم على الطاعة والولاء لشريعة موسى ، إضافة إلى الإضافات والتعديلات التي يتضمنها قانونها، وكلها دلالات جعلت مؤلفي الكتابات يشيرون إلى أنفسهم وجماعتهم بـ«المحافظين على العهد»، فضلاً عن استخدامهم مرادفات للعهد مثل «الطريق» «العمل».. والعامل باللغة العبرية ماسيم Ma'asim ، وقد وردت في شروح الجماعة على «سفر حبقوق» عبارة عوسى ها توراه، بمعنى العاملون بالشريعة.. الأمر الذي يرجح لدى الباحث الأمريكي انها مصدر المصطلح «إيسين» وجمعه إيسيم أي العاملون .. ويستند الباحث الأمريكي إلى المؤرخ ابيفانيوس (٣٦٧ – ٤٠٤م) في حديثه عن طائفة هرطقية كانت تشغل يومًا منطقة ما حول البحر الميت تُعرف بـ : ossenes ومع ذلك ، لا يستبعد الباحث الأمريكي أن مؤلفي اللفائف من الإيسينيين ولكن ليس بالمعنى والوصف الذي ذكره المؤرخون الثلاثة القدامى.

كان البحث عن أصل المصطلح مطلبًا مبكرًا عبر عنه البروفسور الأمريكي متى

بلاك عام ١٩٦٩ بقوله «إن تعريف الإيسنيين على نحو ضيق للغاية وإسقاطه حصرًا على جماعة البحر الميت، ولو كنا مهيئين لفهم المصطلح بصفته وصفًا عامًا لحركة واسعة الانتشار مضادة لأورشليم والفريسيين وغير منسجمة مع ذلك العصر ، لأدركنا بأن المسيحية قد نشأت من هذا النمط الإيسيني».. تتفق وجهة نظر البرفسور بلاك مع ما ذكره المؤرخ ابينافيوس بأن المسيحيين الأوائل في يهودا كانوا يُدعون بالنصارى كما كانوا يُعرفون باليسوعيين في «أعمال الرسل».. كما يتطابق قول المؤرخ مع رؤية البروفسور الأمريكي في أن جماعة قمران كانت واسعة الانتشار ومناهضة لأورشليم والفريسيين المهيمنين على الهيكل..

والفريسية، كما هو معروف، يهودية الأخبار المعتمدة على التلمود، وهي أحد الفرق اليهودية التي ظهرت في يهودا قبل الميلاد.. وقد نجحت في السيطرة على الهيكل عبر تحالفها مع الأسرة الهيرودية والرومان، أصحاب السلطة الفعلية ، الأمر الذي مكنها من الخروج وحدها، دون الفرق الأخرى ، من الخروج سليمة معافاة من الثورة التي عمت البلاد وتطلبت دخول القوات الرومانية لإخمادها (٦٦ – ٧٢م).. وانتهى الأمر بانفرادها بتسيد عالم اليهودية حتى اليوم..

وتنطوي وثائق البحر الميت على ما هو اكثر حسمًا.. حين كشفت استخدام الجماعة لعبارة «المحافظون على العهد» في تعريف توجهها ، وجاءت العبارة بالعبرية Noznei-ha Brit نصريه ها بريت – ومنها جاء



النقوش على المعابد لاتزال زاهية

اشتقاق مصطلح نصراني، وهو أحد الأسماء الأولى لما أصبح يعرف حوالى العالم ٥٠م بالمسيحيين ..

فالنصارى كما يتضح كان المصطلح الذي استعملته الجماعة لتعريف أعضائها ، وفقا لما ذكره إبيفانيوس . ولا يرجع ، حسب الافتراض الشائع ، في الكتابات المسيحية المتأخرة إلى مدينة الناصرة التي لم تكن موجودة في ذلك الوقت .. ويبدو أن حيرة الشارحين القدامى إزاء مواجهتهم لهذا المصطلح غير المألوف ، دفعهم إلى استنتاج قدوم الأسرة المقدسة من الناصرة .. رغم أن المدينة لم تخرج إلى حيّز الوجود إلا في القرن الثالث الميلادي

.. الجدل لا يزال دائرًا ومحتدمًا بين التيارين المحافظ والليبرالي حول نصوص البحر الميت ، وما يقال داخل الغرف المغلقة غير ما يقال في العلن حرصًا على سلامة

الشائع واستقراره.. وعلى الرغم من صدور الاف الدراسات حول الموضوع فلا تزال وثائق البحر الميت توحي بالكثير الذي قد يميط اللثام عن الغموض المحيط بأحداث القرن الأول للميلاد . فذلك القرن على اهميته القصوى يفتقر إلى التوثيق والخشية كل الخشية أن تتمكن دوائر فاعلة في لي الحقيقة وتوجيه الدراسات بما يخدم أغراضها.. وأمامنا وثائق تتطلب قراءتها جهوداً موضوعية جادة نأمل أن يسهم بها الشرق ولو بعد حين ..

المراجع

1 - Allegro, J.M. The Dead Sea Scrolls 'London,1955.

2 - Baigent, M and Heigh,R The Dead Sea Serolls Deception (Corgi Books, Britain,1992).

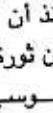
3 - Daries, A.P The meaning of the Dead sea Scrolls (Penguin Book, London1956)

4 - Eisenman, R.H Maccabees, Zodokites, Christians and Qumram (Leiden1983) The Dead sea scrolls and the Efirst christians (shojte sbury,1996).

التاريـــخ الحقيـــقي لخروج بني إسرائيل ..!!

أحمـد عـثمان

لم تختلف الآراء وتتضارب الأقوال حول قضية ما ، مثلما اختلفت وتضاربت حول قضية خروج قوم موسى من مصر، وليست هذه القضية وليدة اليوم او الامس القريب، بل لها جذور موغلة في القدم، وربما بدأت تطرح نفسها ، منذ رحلات الحجاج المسيحيين واليهود الأوُل إلى الأراضى المقدسة (فلسطين)، إذ أن تاكيد الخروج كان شاغلهم الأول ، كما كان شاغل علماء الآثار التوراتيين ، منذ اول يوم ظهر فيه علم الآثار كعلم معترف به، وقد نقب علماء الآثار في المناطق المصرية ، التي تزعم التوراة إقامة اليهود فيها قبل الخروج ، كما تم التنقيب في صحراء سيناء، في المناطق التي يفترض ان اليهود قد سلكوها في رحلة الخروج. وقد تم التنقيب المُكثف دونما كلل خلال الفترة بين أعوام ١٩٦٧ - ١٩٨٢، ورغم هذه الجهود الكبيرة جميعها - قديمها وحديثها- لم يعثر على شيء يساعد على تاكيد الخروج ، بل ما وجد يؤكد بطلان ما جاءت به التوراة، ويوجب قراءة التاريخ قراءة جديدة وموضوعية..

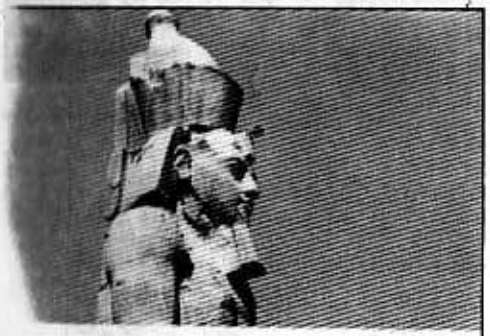


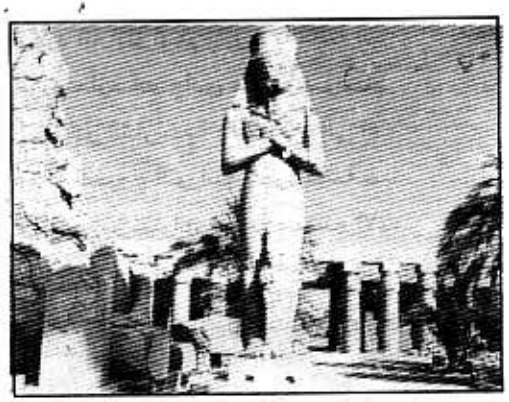
منذ أن اقترحت وجود علاقة وثيقة بين ثورة العمارنة التوحيدية وقصة مـــوسى التي وردت في القـــرآن والتوراة، لم يتقدم أحد من الباحثين بأدلة تاريخية تتعارض مع ما توصلت إليه. في كتابي «موسى فرعون مصر» الذي صدر في لندن بالإنجليـزية سنة ١٩٩٠، بينت أن عصر موسى هو ذاته عصر إخناتون وأن خروج بني إسرائيل من مصر لم يتم في أيام رمسيس الثاني كما ساد الاعتقاد ، وإنما عند نهاية حكم جده رمسيس الأول . وبينما وافق بعض علماء المصريات - مثل الأستاذ دونالد ريدفورد - على أن المصادر المصرية بما في ذلك كتابات المؤرخ مانيتون تشير فعلاً إلى فترة العمارنة ، إلا أنه رفض أن تكون هناك علاقة بين موسى وإخناتون. وعلى ذلك فإن غالبية الباحثين اتجهوا منذ ذلك الوقت إلى اعتبار فترة سيطرة الهكسوس على الحكم في مصر وقيام الملك أحمس بطردهم قبل بدء الأسرة الثامنة

عشرة ، بمثابة الأصل التاريخي لقصة خروج بني إسرائيل كما وردت في الكتب الدينية. وساعدهم هذا التحديد في الوصول إلى نتيجتين : أن موسى سبق إخناتون بحوالي قرنين من الزمان، وأن القلاقل التي كانت أقوام خبيرو وعبيرو تقوم بها في كنعان خلال القرنين ١٤ و ١٥ قبل الميلاد، تمثل الدليل التاريخي لمحاولات بني إسرائيل الاستيلاء على أرض الميعاد.

وعندما احتفلت المدرسة الأمريكية للدراسات الشرقية - التي أسسها الأثري وليام أولبرايت - بعيدها المئوي في جامعة بوسطن في الفترة ما بين ١٧ و ٢٠ نوفمبر الماضي، كان «خروج بني إسرائيل من مصر» هو أحد الموضوعات التي تمت مناقشتها في هذه المناسبة . حضر المؤتمر حوالي مائتي أستاذ للدراسات الشرقية المتعلقة بالتاريخ القديم للشرق الأوسط جاءوا من جامعات أمريكا وأوروبا ، ودعيت أنا للاشتراك في هذه الندوة، وفيما يلي الترجمة العربية للكلمة التي القيتها في المؤتمر :

يحتوي جوهر الرواية التوراتية (وكذلك القصص القرآنية) على قصة نزول قبيلة عبرية سامية إلى مصر في عهد يوسف ، ثم عودتها إلى كنعان في وقت لاحق في عهد موسى ، وكان دارسو الكتاب المقدس وعلماء المصريات قد قبلوا حتى منتصف القرن العشرين، قصة الخروج باعتبارها تمثل حدثًا تاريخيًا حقيقيًا. إلا أن هذا الموقف تغير تمامًا بعد الحرب العالمية الثانية نتيجة للكشوفات الأثرية التي ألقت أضواء جديدة على تاريخ كل من مصر وكنعان، وبينت عدم وجود أية أدلة تدعم ما ورد بالقصة التو من معلومات. وأدى عدم وجود دلي المصادر التاريخية بالباحثين إلى اعـ رواية الخروج التوراتية مجرد قصة خيـ ومنذ عشر سنوات مضت استنتج الأسـ





تمثال ضخم لآمون في أحد معابد الأقصر

دونالد ريدفورد أن قصة الخروج مؤسسة في الواقع على أحداث طرد الهكسوس من مصر ، وعلى هذا فإن كثيرًا من تفاصيلها خياليًا.

إلا أنني لا أوافق على هذا الاستنتاج، وأعتقد أن رواية الخروج التوراتية تمثل حدثًا تاريخيًا حقيقيًا وأن عدم وجود أدلة تاريخية يرجع في نظري إلى أن الباحثين كانوا – حتى الآن – يبحثون في فترة تاريخية أخرى.

ظل البحث عن الخروج حتى الآن ذا طبيعة جغرافية يقوم على أساس من أسماء المواقع الجغرافية التي ورد ذكرها في التوراة، مثل منطقة جاسان ومدن المخازن «رعمسيس» و «بيتوم». فعندما وصل إدوارد هنري نافيل إلى تل المسخوطة في شرق الدلتا في شتاء ١٨٨٣، كان يبحث عن مدينة بيتوم للمخازن. وأكد نافيل بعد ستة أشهر في المؤتمر السنوي الأول لجمعية الكشف المصري في لندن، أن هذا الموقع في وادي تيمولاط هو في الحقيقة مدينة بيتوم للمخازن التي بناها رمسيس الثاني. ثم تابع نافيل ليبين أن كلمة «جاسان» التوراتية تماثل كلمة «جسن» المصرية ، التي هي اسم منطقة فقوس بشرق الدلتا. وبعد عثوره على بيتوم وجاسان كانت الخطوة التالية هي البحث عن مدينة رعمسيس التي ساد الاعتقاد ببدء الخروج منها. إلا أن العثور على رعمسيس لم يكن بذات السهولة، إذ اقترح الباحثون مواقع مختلفة لمدينة رعمسيس، من تانس جنوب بحيرة المنزلة (صان الحجر الحالية) في بداية القرن العشرين، إلى تل الضبعة وقنطير بشرق الدلتا في الوقت الحاضر.

وكون كل هذه الوقائع ترجع إلى عصر رمسيس الثاني جعل الباحثين يقتنعون بأن هذا الملك هو فرعون الخروج. ولكن عندما عثر فليندرز بيتري سنة ١٨٩٦ على لوحة مرنبتاح التي ترجع إلى عامه الخامس وتبين أنها تذكر وجود بني إسرائيل في كنعان، تم إعادة تحديد تاريخ الخروج عند نهاية عصر رمسيس الثاني. وهكذا أصبح رمسيس الثاني الآن هو فرعون الاضطهاد والخروج معا.

وكانت الخطوة التالية هي تحديد وقت النزول إلى مصر. وتبين أن هذه الخطوة كانت عملية سهلة. فاستنادًا إلى النص الوارد في سفر الخروج (١٢ : ٤٠..٤١) والذي يقول إن بقاء بني إسرائيل في مصر كان لمدة ٤٣٠ عامًا، فقد طرح الباحثون ٤٣٠ سنة من نهاية حكم رمسيس الثاني فوصلوا إلى بداية حكم الهكسوس، الذي اعتبروه هو وقت وصول يوسف إلى مصر. وبهذه الطريقة تم تحديد وقت النزول والخروج بناء

أخناتون

على أسماء المواقع الجغرافية، وليس على أساس زمني يعتمد على التقويم وتتابع الأحداث. وعندما بحثوا عن أدلة تاريخية تتحدث عن خروج أقوام سامية من مصر عند نهاية حكم رمسيس الثاني، لم يعثروا على شيء. وفي رأيي أن سبب عدم العثور على أدلة من التاريخ يرجع إلى الاعتماد أساسًا على أدلة من التشابه اللغوي وأسماء المواقع الجغرافية. ذلك أن زمن وقوع الأحداث وتتابعها هو بمثابة الهيكل العظمي لعلم التاريخ، وعلى هذا يكون البحث عن وقت النزول والخروج هو نقطة البداية.

كان اعتقاد الباحثين الأوائل – اتباعًا لما قال به وليام أولبرايت (الأثري الأمريكي) – بأن الهكسوس هم أول من استخدم العجلة الحربية في مصر، من أهم الأسباب التي اقنعتهم بأن عصر الهكسوس هو الزمن الصحيح لوجود يوسف في مصر. ولما كانت قصة يوسف التوراتية تذكر العجلات في ثلاثة مواضع، فهذا يعني أن هذه الأداة الحربية كانت مستخدمة في مصر في عصر يوسف. إلا أن أعمال الكشف الأثري الأخيرة في المواقع الهكسوسية، لم تنتج دليلا واحدًا يبين أنهم استخدموا هذه الأداة الحربية المتقدمة. فالآن تم كشف كل المواقع الهكسوسية في مصر تقريبًا ، ومع هذا لم يتم العثور على أي دليل يظهر وجود العجلات، لا في تل الضبعة أو تل اليهودية أو تل حبوة ولا في أي موقع هكسوسي آخر شرقي الدلتا.

كما أن التقارير المصرية عن الحرب ضد الهكسوس، التي وجدت في لوحة كاموس وفي مقبرة أحمس ابن أبانا أو في تاريخ مانيتون، لا تذكر استخدام العجلات في

مايكل انجلو (تمثال موسى) كنيسة القديس بطرس فى فنكولي، روما

القتال. ولا يوجد دليل أثري يؤيد وجهة نظر أولبرايت بأن الهكسوس هم الذين استقدموا العجلة الحربية إلى مصر، فالدليل الأول للعجلات لا يظهر إلا منذ عصر أمنحتب الأول من الأسرة الثامنة عشرة. وعلى هذا لا يمكن أن يكون يوسف قد أتى إلى مصر قبل عصر الأسرة الثامنة عشرة. ولكن في أي مرحلة من حكم الأسرة الثامنة عشرة كان وصوله ؟

وهنا كذلك تقدم لنا التوراة مفتاحًا يمكن أن يساعدنا في الاقتراب من زمن يوسف . فبينما تقول الآية ٤١ : ٤٣ من سفر التكوين إن الفرعون أعطى يوسف عجلة أثناء الاحتفال بتنصيبه في وظيفته، فإن الآية ٩:٥٠ من سفر التكوين تذكر أن يوسف أخذ معه «مركبات وفرسان» عندما صعد ليدفن أباه في كنعان. ويدل هذا التقرير على شيئين : إن يوسف تم تعيينه مسئولا عن العجلات، وإن العجلات كانت في وقته قد انفصلت عن المشاة لتكون وحدة عسكرية مستقلة. هذا الوضع – كما بين الان شولمان – لم يكن ممكنًا قبل عصر أمنحتب الثالث عند بداية القرن الرابع عشر قبل الميلاد، وكان أول من تم تعيينه لقيادة العجلات هو يويا . وفي هذه الحالة يكون علينا البحث عن يوسف وبني إسرائيل في مصر بدءًا من أمنحتب الثالث.

وهنا نجد معلومات مفيدة من المصادر الأثرية. فكما بين الأستاذ رافائيل جيفيون، يحتوي نص من أيام أمنحتب الثالث به أسماء مواقع جغرافية لبدو سيناء من الشاسو على اسم «طاشاسو يهوه» (أرض شاسو يهوه). (جيفيون ١٩٧١ : ٦٢) مما يشير إلى أن مصر في عصر أمنحتب الثالث كان بها أقوام سامية تعبد يهوه . وهناك دليل أثري آخر من نفس العصر وجد في سقارة، له أهمية خاصة. فقد اكتشف الدكتور آلان بيير زيفي مقبرة «عبريل» الذي كان وزيرًا لكل من أمنحتب الثالث وإخناتون، ويدل اسمه على أصله العبراني كما يمكن أن تكون له علاقة بإلوهيم.

وفي الجانب الآخر عندما نحاول التعرف على تاريخ الخروج، نجد أن الدليل الأثري الوحيد في مصر الذي جاء به ذكر «إسرائيل» يؤكد وجودهم في كنعان في العام الخامس لحكم مرنبتاح، في الربع الأخير من القرن الثالث عشر قبل الميلاد.

ويشير هذا الدليل بوضوح إلى أن بني إسرائيل لابد أنهم كانوا قد تركوا مصر في وقت سابق. وفي هذه الحالة لا يمكن أن تكون مدة ٤٣٠ عامًا التي ورد ذكرها في سفر الخروج، تمثل الطول الحقيقي لمدة بقاء بني إسرائيل في مصر. وفي الواقع فإن سفر التكوين يعطينا تقريرًا مناقضًا فيما يتعلق بطول مدة بقاء بني إسرائيل في مصر فبحسب ما جاء في الآيتين ١٤ : ١٣ و ١٣ من سفر التكوين ، فإن الجيل الرابع من بين أولئك الذين أتوا إلى مصر، هم الذين تركوها في الخروج. ولا يمكن أن تصل فترة أربعة أجيال – بين يوسف وموسى – إلى ٤٣٠ عامًا. وعندما نقوم بفحص الرواية التوراتية نجد أن الرقم ٤٣٠ يمثل مجموع أعمار الأجيال الأربعة (ما وردت في التوراة). فعندما نجمع أعمار لاوي ١٣٧ وكوحاث ١٣٣ وعمر أم (عمران) ١٣٧ وموسى ١٢٠، يصبح المجموع ٢٥٧ سنة. نطرح من هذا الرقم ٥٧ سنة قضاها لاوي في كنعان قبل وصوله إلى مصر، و ٤٠ سنة قبل إن موسى عاشها بعد الخروج، يصبح الرقم المتبقي ٤٣٠ سنة.

ولما كان الجيلان الأولان – لاوي وكوحاث – قد ولدا في كنعان قبل وصولهما إلى مصر مع يعقوب (تكوين ٤٦ : ١١) يتبين أن جيلين فقط ولدا في مصر : عمران وموسى. وإذا ما اعتبرنا مدة ٢٥ سنة كافية لكل جيل حتى ينجب أول أبنائه، تصبح مدة بقاء بني إسرائيل في مصر خمسين عامًا أو أكثر بقليل. وفي هذه الحالة يجب أن نبحث عن دليل تاريخي للخروج بدءًا من منتصف القرن الرابع عشر قبل الميلاد، أي خمسين عامًا منذ بداية حكم أمنحتب الثالث.

وبما أن رواية الخروج تشير إلى أن بعض القبائل السامية قامت بمحاولة لترك سيناء مصر إلى كنعان، فإننا سرعان ما نجد الدليل عن المحاولة الوحيدة التي جرت من هذا النوع. فالمحاولة الوحيدة التي سجلتها المصادر المصرية لقبائل بدوية من سيناء حاولت الدخول إلى كنعان، حدثت عند نهاية حكم رمسيس الأول القصير . ونحن نجد أدلة على أنه بعد موت هذا الملك مباشرة، حاولت بعض القبائل السامية تسمى «شاسو» في الكتابات المصرية، عبور حدود إلى كنعان.

فعلى الجانب الشرقي للحائط الشمالي لقاعة الأعمدة الكبيرة لأمون في معبد الكرنك، نجد مجموعتين من المناظر موزعة بشكل منظم على جانبي مدخل المعبد، تمثل حروب سيتي الأول الذي خلف رمسيس الأول على العرش. أول هذه الحروب زمنيًا موجودة في السطر الأسفل للحائط الشرقي، يمثل الحرب ضد الشاسو. فبعد خروجه على الطريق الذي يمتد بين مدينة زارو (عند القنطرة شرق) وغزة – وهو المعروف في التوراة باسم «طريق أرض الفلسطينيين» – وعبوره المحطات المائية المحصنة «مندفعًا في طريق (صحراء) النقب»، فرق الملك الشاسو الذين تجمعوا من حين لآخر في أعداد كافية للقائه. وتم رسم أحد هذه المعارك في هذا المنظر البارز ليبين أنه جرى في طريق صحراوي... وجاء في الكتابة الموجودة فوق المنظر «الإله الطيب، شمس مصر، قمر كل الأراضي، منتو في الأراضي الأجنبية : ... مثل بعال ... المتمردون لا يعرفون كيف يهربون، وأصبح المقهورين من الشاسو كما لو أنهم لم يكونوا».

ويبدو أن سيتي تبع الشاسو في هذه الحملة في منطقة شمال سيناء وأدوم، التي تتضمن «مياه مريباه» ، وكذلك أرض معاب عند الحدود بين سيناء وكنعان والأردن، قبل أن يعود لمتابعة مسيرته على طول طريق شمال سيناء بين زارو وغزة، وحتى وصل إلى كنعان نفسها. وعبر الأراضي المصرية وصل إلى مدينة اسمها «بكنعان»، التي يعتقد أنها مدينة غزة.

وفي منظر آخر نجد هذه الكلمات فوق الشاسو المنهزمين : «العام الأول . ملك مصر العليا ومصر السفلى، منمارع، الدمار الذي (جلبه) سيف الفرعون الجبار.... بين الشاسو المقهورين من قلعة زارو إلى بكنعان، عندما سار جلالته ضدهم مثل الأسد حاد البصر فجعلهم هياكل عظمية في وديانهم، ساقطين في دمائهم كأنهم لم يكونوا أبدًا».

كان «بارمسيس» – الذي أصبح فيما بعد رمسيس الأول وأسس الأسرة التاسعة عشرة – وزيرًا وقائدًا للجيش خلال حكم حورمحب. كم تم تعيينه أيضًا حاكمًا لمدينة زارو الحدودية المحصنة ، التي أشرفت على كل منطقة الحدود في شمال سيناء ، بما في ذلك أرض جاسان التي حولها حورمحب إلي سجن كبير. وكان رمسيس نفسه ينتمي لعائلة من نفس المنطقة . ولا بد أن رمسيس هذا هو الذي تذكره الكتبة العبرانيون الذين سجلوا الرواية التوراتية . وكان رمسيس الأول رجلاً طاعنًا في السن عندما تولى العرش ولم يدم حكمه حتى نهاية عامه الثاني. وتبعه ابنه سيتي الأول ، ويبدو أن محاولة الشاسو لمغادرة مصر قد بدأت قبل وفاة والده . فعنده بداية حكم سيتي جاء رسول يحمل الأخبار : « الأعداء الشاسو يدبرون للتمرد. فقد اجتمع قادة قبائلهم في مكان واحد يقع عند سفح جبل خور (بجنوب فلسطين) يقومون بأعمال شغب وضجيج».

ومع أن سيتي الأول تمكن من منع الشاسو من مغادرة سيناء ، إلا أننا نجدهم بعد أربعين سنة – خلال العام العشرين لرمسيس الثاني – في كنعان بالفعل . ويبدو سيناء الذين أطلق عليهم المصريون اسم «شاسو» يعرفون في كل من التوراة والقران باسم «مديان» الذين كانوا حلفاء لموسى . ويبدو بناء على ذلك أن بني إسرائيل لم يكونوا سوى جزء صغير من تجمع للقبائل السامية ، حاول ترك مصر إلى كنعان. وعلى هذا يكون حورمحب هو فرعون الاضطهاد ورمسيس الأول هو فرعون الخروج.

وجه قروي.

التاريخ المزيف لخروج بني إسرائيل

أحمد صبري الدبش

وردت بالتوراة قصة او قصص الخروج . دون اي مصدر اخر ، خاصة المصادر المصرية ، التي سجلت الحروب والاحداث في القرن الخامس عشر إلى القرن السابع ق.م، اي انها تذكر الاحداث المهمة للفراعنة قبل الخروج الموسوي بحوالي مائتي عام . وإلى ما بعد السبي البابلي ، دون الإشارة ولو تلميحًا إلى الخروج، ولأن مصدر الخروج الموسوي الوحيد هو التوراة، كان المجال واسعًا لاستنتاجات الباحثين، وهي استنتاجات ظنية بحكم مقدماتها غير المؤكدة، ومن هذه الآراء ما ذهب إليه كاتب هذه الدراسة ، من ان قصة الخروج المدونة في التوراة، إن هي إلا حملة مصرية بحتة ، على نمط الحملات المصرية المتعددة التي سبقتها ، وهو بذلك يقصد التنبيه إلى ان التوراة، قد اعتورها كثير من التداخلات، او ربما تكون حصيلة تجارب الشعوب وتاثيراتها المتبادلة.

ما يزال الخروج الموسوي من مصر، وتحديد أسبابه الموضوعية، ومدى ارتباط هذه الأسباب بالظروف الاجتماعية والدينية التي سادت مصر في هذه الفترة ، مجال اخذ ورد، وقد شاءت الأقدار أن يسدل الستار عن حقيقة جماعة موسى وأسباب خروجهم، إذ لم يعثر حتى الآن على مصدر قديم من المخطوطات الأثارية معاصر لخروج هذه الجماعة من مصر يشرح لنا هويتها على حقيقتها أو الدوافع التي حملتها على الخروج من مصر، والمصدر الوحيد الذي بين أيدينا عنها هو التوراة، فجاءت القصة مشوهة ومحورة بالشكل الذي يخدم مقاصد خاصة أهداف معينة، فأصبحت في نظر الكثير أشبه بالأساطير الخيالية منها بالحقائق التاريخية . وقبل التعرض إلى هذا الموضوع ، تقابلنا عدة أسئلة ، تطرح نفسها ملحة في طلب الإجابة عنها ، لطول ما اكتنفها من متناقضات : من هو النبي موسى(ع) ؟ وهل كان موسى مصريًا ؟! وما علاقة خروج موسى (ع) وجماعته بخروج الوزير سنوهي من مصر ؟

فإذا أجبنا عن هذه الأسئلة نكون قد

أوضحنا ، حقيقة الخروج الذي تضخم مع مر السنين.

البدايات

داب مدونو التوراة على تحريف الحقائق التاريخية وتشويهها لإفساح المجال أمامهم لإرجاع تاريخ اليهود لأزمنة سابقة لوجودهم ومنها عصر النبي إبراهيم (ع)، لذلك فعندما يتحدث الكتاب اليهود ومن يواليهم من اصحاب الفكر الآسن العربي عن إبراهيم الخليل يصفونه بأنه «اليهودي الأول مؤسس الشعب اليهودي» واعتبروا هجرة إبراهيم الخليل من العراق وهجرة موسى (ع) من مصر وجماعته كأنها هجرتان لقوم واحد أو لجماعة واحدة ، فقالوا هجرة العبرانيين بمعنى اليهود الأول، أي : هجرة إبراهيم الخليل ، وهجرتهم الثانية، أي : خروج جماعة موسى (ع) من مصر، وشتان ما بينهما ، إذ لا توجد أية علاقة بين الهجرتين.

وفي ذلك تقول عالمة الآثار البريطانية الدكتورة «كاثلين م. كنيون» : لا توجد علاقة بين قصة الآباء – تقصد هجرة إبراهيم (ع) – وقصة الخروج ، والانقطاع بين سفر التكوين والخروج تام [1] .

وإذا افترضنا جدلاً صحة الادعاء اليهودي فهذا «يعني أن اليهود سبقوا يعقوب(ع) الذي هو إسرائيل ولا يمكن عندئذ أن تكون كلمة يهود مرادفة لبني إسرائيل ، لذلك فإن هذا الزعم القائل بوجود يهود في زمن إبراهيم الخليل يؤكد عدم انحدار اليهود من صلب إبراهيم الخليل وإنما ينحدر هو وإسرائيل من أروقة أخرى، ولكن من تكون ، عندئذ يكون السؤال. إذا كان هناك يهود غير عشيرة إبراهيم فكيف ينتمون إليه بحسب مأثر التوراة ؟!.. [2] أما ادعاء اليهود انتسابهم إلى نبي الله يعقوب (ع) وأن الجماعة التي خرجت من مصر هي بقايا بني إسرائيل فهذا مخالف للواقع التاريخي حيث إن أسرة يعقوب (ع) حينما هجرت إلى مصر ، انضمت إلى النبي يوسف (ع) – على حد قول التوراة، واندمجت وذابت في البيئة المصرية كليًا ، إذ لا يمكن ان نتصور أسرة تهاجر إلى بلد غريب ، وتمكث زهاء خمسمائة سنة في هذه البلاد، دون أن تنصهر في البيئة الجديدة وتذوب فيها كليًا.

ومن الجدير بالذكر أن هذا الذوبان ، قد حدث في أول عهد يعقوب نفسه، ليس أدل على ذلك ، من أن النبي يوسف نفسه ، كان مندمجًا ، بحكم منصبه بالشعب المصري، خاصة بعد أن تزوج من «أسنات بنت فوطى فارع» رئيس الكهنة بمصر، وولد له ابناه «منسي وافرايم» وهل أكثر من هذا الذوبان في الشعب المصري في بداية هذه الفترة..؟ وهل كان ما يمنع ، زواج «منسي وإفرايم» من مصريات أيضًا مثل أبيهما ؟ بحكم انتساب أمهما إلى الكاهن الأعلى. ثم هل كان ما يمنع ، زواج أبنائه ؛ إخوة يوسف، من الزواج بمصريات أيضًا، اقتداءً بعمهم يوسف ؟!

نحن لا نستطيع أن نتصور على ضوء التحليل العلمي ، أن تكون أسرة واحدة – لا عشيرة – تتكون من سبعين شخصًا – على حد قول التوراة – قد هاجرت إلى بلد غريب،

وبقيت زهاء خمسمائة سنة في هذا البلد ، من غير أن تنصهر وتذوب في محيطها الجديد ثقافيًا واجتماعيًا وحتى عرقيًا (٣) . وإلى هنا تسدل التوراة الستار وتنهي الفصل الأول من الرواية المسرحية ثم تعود إلى الفصل الثاني بما تسميه الخروج من مصر وبعد انقطاع دام ٤٣٠ سنة (خروج ٤٠:١٢) «فكيف كان حال الإسرائيليين خلال ٤٣٠ سنة ؟! التوراة لا تذكر شيئًا ... وحسب ما هو معروف بالتوراة فتاريخهم مكتظ بالأنبياء والرسل ، بل لا توجد فترة زمنية تخلو من رسول أو نبي أو «ممسوح» ، فكيف ولماذا تعتم التوراة على أربعة قرون ونصف – تقريبًا – لا تذكر شيئًا عن «نبي إسرائيل» ؟! أليس غريبًا عدم وجود أي حدث تسجله التوراة، خلال هذه الفترة، وهي التي دابت على تسجيل الغث والسمين ؟!

شخصية النبي موسى (ع)

يذكر القصاص العالمي . «هـ . ج . ويلز» أنه ليس هناك قط أي سجل مصري عن حياة موسى وأعماله والكلام مازال لنفس الكاتب وفي «قصة موسى قدر كبير يشتم فيه شيء من شذى الرطانات ومن ابرز الحوادث فيها، حادثة تخبئة أمه له في فلك من الحلفاء ، ولها شبيه في أسطورة بابلية قديمة ، فالقصة البابلية عن سرجون الأول – ٢٦٠٠ ق.م – تجري كما يأتي :

«هأنذا سرجون الملك القوى ملك أكاديا كانت أمي فقيرة ، وما عرفت أبي قط، وكان شقيق أبي يعيش بين الجبال .. وقد ولدتني أمي الفقيرة سرًا، ووضعتني في سلة من القصب ، وأغلقت بابها بالقار، ثم القتني في النهر، فلم تبتلعني لحجة وحملتني مياهه حتى أوصلني إلى (أكي) الساقي. وقد تلقاني أكي الساقي في طيب قلبه. وقد رباني أكي الساقي حتى أصبحت غلامًا يافعًا. وجعلني أكي الساقي بستانيًا . وقد ادخلت خدماتي بستانيًا السرور على قلب عشتار وأصبحت ملكًا» (٤).

ويرى السير «جيمس فريزر» أن حكاية إبعاد الطفل سرجون في سلة من الأسل وضعت عند شاطئ النهر تشبه حكاية إبعاد موسى الطفل في سفط من القش الذي وضع بين الأعشاب عند شاطئ النيل. وحيث إنه ليس هناك مجال للشك في أن الحكاية البابلية أقدم بكثير من الحكاية اليهودية ، فإنه يترتب على هذا أن كاتب سفر الخروج ربما كان يعرف الحكاية البابلية، وأنه ألف الحكاية اليهودية على نمطها (٥) .

إن الحبكة الروائية لقصة الخروج ينقصها الكثير من إعمال العقل... فموسى «سليل المضطهدين» وحتى لو تربى في القصر الفرعوني – كما تدعي التوراة – يظل خارج الأطر الفرعونية وقوانينها، وشخص هذه سماته لن يسمح له بالدخول على فرعون أو مخاطبته مرات ومرات (خروج ٦ :١١) . فإذا تم دخوله على الفرعون، فهذا يؤكد صلته المباشرة بالفرعون والتي ترتبط بخطين: إما أن يكون من أقرباء الفرعون أو متزوج بابنه الفرعون فإذا لم يكن موسى واحدًا من الاثنين وجب إيجاد تفسير لما ذكرته التوراة عن دخوله وخروجه على

الفرعون لعدة مرات.

تزوج موسى من ابنة رعوئيل (ثيرون) كاهن مدين (خروج ٢ : ٢١ – ٢٣) وتذكر التوراة أنه تزوج أيضًا من تربيس بنت ملك الحبشة (العدد ١٢ :١) ، وبعد موت موسى لم تشر التوراة إلى نسله بينما أعطت لأبناء هارون دورًا مهمًا كرجال كهنة ، والتوراة وإن رسمت خيوط قصة زواجه الديانية فإنها تعتم تمامًا على موضوع زواجه من الحبشية. فالتساؤل يظل مطروحًا كيف تزوج بنت ملك الحبشة، وهي بالتأكيد ليست امرأة عادية يلتقيها على قارعة الطريق أو على بئر ماء ، وزواجه منها – وهو سليل المضطهدين– يثير احتمالات أن التوراة لم تورد الخبر صادقًا.. لكن هل من المعقول «عدم صدق الكتاب المقدس» !؟

إذن لابد من وجود وسيلة ليخطب الفتاة ويتزوجها عنوة، وهذا ما دفع ببعض المؤرخين إلى ترجيح فكرة وجود قائد عسكري فرعوني يدخل اسم موسى في تركيب اسمه قهر بلاد الأحباش وتزوج ابنة ملكها ... وربما يكون هذا القائد هو موسى نفسه وبالتالي فهو فرعوني وليس له علاقة «بالإسرائيليين» وورود اسمه في التوراة نتيجة التلفيق والتزوير وتظل معها الشكوك تحوم حول شخصية موسى هل هو «مصري، فرعوني أم «إسرائيلي» هرب بقومه من ظلم وجبروت الفرعون !؟

والتوراة لم تعط أجابة قاطعة. فتصفه حينًا بالمصري كما جاء على لسان ابنه ثيرون المديانى حيث قالت في إشارة إلى موسى : «رجل مصري أنقذنا من أيدي الرعاة» (خروج ٢ : ١٩) ، ولم تذكر التوراة اسم والد ووالدة موسى وجل ما ذكرته أن الوالد والوالدة من بيت لاوي (خروج ٢ : ١). بل إن اسم موسى تلفه ظلال كثيفه من عدم اليقين (٦) .

أما العالم الأثري الشهير « جيمس هنري برستد » فيؤكد : أن الاسم «موسى» اسم فرعوني خالص ، ويعني – ابن – مختصر من اسم فرعون مركب ، كما كانت عادة المصريين في التسمية، على غرار ما نجد في اسم الفرعون «تحتمس»، أو تحوت موس ، فهو مركب من تحوت – إله الكتابة، وموسى بمعنى ابن ، أي ابن الإله تحوت ، مثله مثل أحموس ورعموس.. إلخ (٧) .

أما ما تقوله التوراة أن ابنة فرعون أعطته اسم موسى (موشيه) العبرية لأنها انتشلته من الماء فيتضمن الكثير من الأوهام :

١ – إن الصيغة المصرية موسى تختلف لفظًا ومعنى عن الصيغة العبرية (موشيه) والتي تعني المنقذ من الماء .

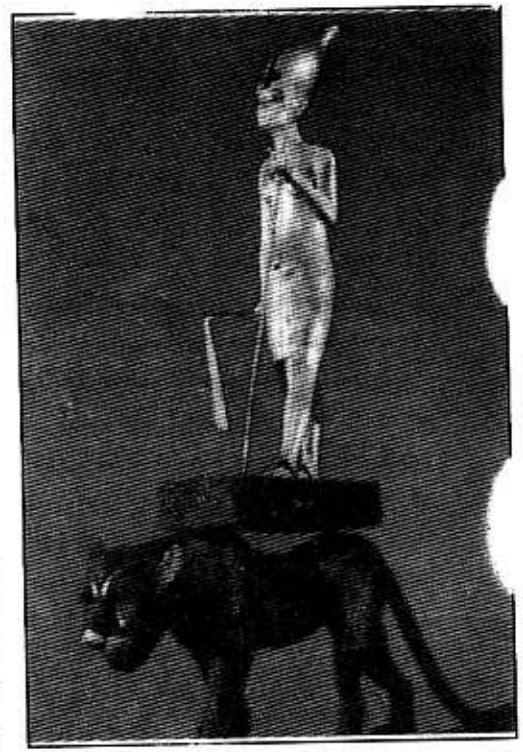
٢ – إذا كانت ابنة فرعون هي التي أعطته الإسم (خروج ٢ : ١٠) العبري الذي يعني المنتشل من الماء فهذا يثير التساؤل حول معرفة ابنة فرعون اللغة العبرية.

٣ – واللغة العبرية لم تكن موجودة في القرن الثالث عشر ق.م – فترة الخروج – وليس من دليل اثاري أو توراتي على وجود اللغة العبرية إلا بعد أن تبني عدد من أنبياء اليهود وكتبتها (حوالي القرن الثاني ق.م) لهجة أرامية سميت «اللغة المقدسة» وهي التي عرفت تاليًا باللغة العبرية . فكيف إذن تسمى ابنة فرعون (القرن الثالث عشر ق.م) لقيطها موسى بمعنى المنتشل من الماء –

بالعبرية – إذا كانت العبرية غير موجودة بعد؟ (٨) .

إن موسى نبي تعترف بنبوته الديانات الثلاث، ولكن هل هناك دلائل على أن موسى كان محتفظًا بدم «بني لاوي» الذين جاءوا إلى مصر قبل زهاء خمسمائة عام – على حد قول التوراة – . فالباحثون في هذا العصر يرون غير ذلك.

يقول مؤسس علم النفس الكاتب اليهودي الشهير «فرويد» : إن موسى كان قائدًا مصريًا في جيش أخناتون ، إذ عاش في



كنف تلك البيئة الموحدة عند ال فرعون . ثم راح بعد موت أخناتون يبشر بمذهب التوحيد هو وأتباعه من المصريين (٩) .

ويرى المؤرخون الغربيون أن موسى أخذ بعقيدة التوحيد الخالصة التي تدعو إلى الإخاء العالمي من أخناتون، فيقول العلامة «ويج» : إن أول من قال بالوحدانية الخالصة التي تدعو إلى عبادة الإله الواحد ولا إله غيره هو أخناتون، ويبدو أن موسى وقد أمضى طفولته وصباه وشبابه في مصر عرف هذه العقيدة وتأثر بها ودعا لها ».

ويقول «فرويد» أيضًا في شيء من التفصيل، وتوصل بعد عرض البراهين العديدة والدليل تلو الدليل إلى أن ديانة التوحيد التي جاء بها موسى هي ديانة أخناتون بعينها وهي مصرية بحتة ومصدرها مصري لا علاقة لها ببني إسرائيل ودور بني إسرائيل ، وأن موسى لم يكن يهوديًا وإنما هو مصري أراد كتبة التوراة أن يجعلوا منه يهوديًا لأغراضهم. ومن جملة الأدلة التي يقدمها فرويد لدعم نظريته هذه هو أن موسى جعل الختان من مقومات ديانته الأساسية والختان إن هو إلا عادة مصرية قديمة (١٠).

هل الخروج أسطورة ؟!

ومثلما تضاربت الأقوال حول أصل النبي موسى (ع). وهل كان موسى حقيقة واقعية أم خيال ؟! تضاربت الأقوال في الخروج اليهودي من مصر فنفى عدد من المؤرخين والباحثين هذه الفكرة واعتبروها من نسيج خيال مدوني التوراة. مما حدا ببعض الباحثين والمؤرخين أن يقترح .. أن

نرفض أن تقودنا القصص التوراتية ، وأن نعتبرها مثل الأساطير الأخرى ، غير تاريخية ومجرد مصدر يمكن على سبيل الاستثناء، أن تتحق منه في ضوء معلومات أخرى» (١١) ويقول أحد الباحثين الغربيين (G.Ernestwright) : هناك استحالة أن تتفق التنقيبات الآثارية مع أطروحات التوراة وخاصة قصة الخروج . بل إن الدخول فيها محظور بالإطلاق (١٢) .

وغني عن البيان أن قصة الخروج . وقد كتبت بعد الحوادث التي ترويها بزمان طويل ربما تكون ركزت وبسطت ولعلها أن تكون أيضًا قد نحلت ذلك التاريخ وشخصياته ورموزه التي ترمز إلى ما كان في حقيقة الأمر تاريخًا طويلاً معقدًا لغزوات قبيلة، ولعل إحدى القبائل العبرانية انحدرت إلى مصر وأصبحت مستعبدة ، على حين شرعت القبائل الأخرى من قبل ذلك ، تهاجم المدن الكنعانية النائية بل إن في الإمكان الا تكون مصر هي أرض الأسر (واسمها بالعبرانية مصرايم) وإنما هي (مسريم) في شمال بلاد العرب ، على الجانب المقابل في البحر الأحمر (١٣) .

ويذكر الباحث الأثري في جامعة تل أبيب «إسرائيل فيلكستاين» : أنا أتقبل فكرة أن بعضهم – يقصد اليهود – جاء من مصر، وجلب معه فكرة التوحيد الإلهي وعندما اجتمعوا كقبائل شكلوا شعبًا. وبدون شك فقد تقاتلوا مع جيرانهم على الأرزاق (١٤) ؟!

أما «شانكس» فيعلن في مجلة الآثار التوراتية : إننا لا نستطيع التطلع أدبيًا إلى نصوص التوراة ، كما أنها ليست نصوصًا مخترعة. وإذا كان معظم علماء الآثار يتفقون معه من حيث المبدأ. إلا أن ثمة نقاطًا عديدة مفتوحة للخلاف. خاصة في الأجزاء الأولى من التوراة أي الكتب أو الأسفار الخمسة الأولى) مثال العبودية في مصر ، ووجود موسى فيها، ومعارك يشوع بن نون في الأراضي المقدسة، حيث ليس من أدلة على وقوعها ، وليس من إشارات في الأثريات والمخطوطات المصرية لمسألة موسى وخروجه ومسألة يشوع (١٥) . ومن المثير للدهشة.. أننا لا نجد في أي نص مصري أقل أثر أو حتى تلميح لتلك الإقامة الطويلة للعبرانيين في بلاد الفراعنة (١٦) .

ولم يصل إلينا بعد أي بيان عن إصابة مصر بالطاعون أو عن أي فرعون أغرق في البحر (١٧) .

وفي خضم الحقائق الآثارية الصارخة التي بدأت بقلب مفاهيم التاريخ ، كان لزامًا على المنهج الصهيوني – اليهودي بذل الجهد والمال وتجنيد الباحثين من أطراف الأرض الأربعة ، لإيجاد الدليل ، ولو كان واهيًا، لتأكيد معطيات التوراة وأطروحاتها الفكرية.

وقد نقب الأثاريون في صحراء سينا دونما كلل خلال الفترة بين أعوام ١٩٦٧ – ١٩٨٢، ورغم الجهود الكبيرة التي بذلت لم يعثر على شيء يساعد الحركة الصهيونية في أطروحاتها. بل إن ما وجد يؤكد بطلان ما جاءت به التوراة ويوجب قراءة التاريخ قراءة جديدة وموضوعية.

وفي ذلك يقول الأب «انطوني آكس» المحاضر في المدرسة الإنجيلية التوراتية في القدس عن غرق جيش فرعون في البحر «لو

حدث الخروج والتجوال في سيناء، لانعكس ذلك اقتصاديًا وسياسيًا على المنطقة بكاملها. وباعتبار أننا نعثر في سيناء على آثار من العصر الحجري .. فإننا نتعجب من عدم وجود أدلة اثرية على مرور الإسرائيليين في المنطقة» (١٨) .

ويعلق «J-smith» على عدم اهتمام الآثار المصرية بحادثة الخروج اليهودي قائلاً ما يلي : ولا يدعو للدهشة أن الآثار الفرعونية لم تحفل بحادثة خروج بني إسرائيل من مصر ولم تسجل خطواتها، فإن فرار مجموعة من العبيد من سادتهم لم يمثل حدثًا يثير الاهتمام الفكري لدى المصريين، خاصة

مومياوات : مومياء رمسيس الثاني

أن بني إسرائيل بمصر عاصروا عهودًا حافلة بجلائل الأعمال استنفدت – فيما يبدو – نشاط المئالين ومدوني التاريخ !؟ (١٩) الرد على ذلك بسيط ، وهو إذا كان عددًا بضخامة يهود الخروج ٦٠٠ر٠٠٠ ماش من الرجال عدا الأولاد والنساء (خروج ١٢ : ٣٧) فهل يعقل الا تدون الحروب معهم، والفراعنة دونوا حروبهم أحيانًا مع عشرات الأفراد على أطراف بلادهم ؟!

زمن خروج الموسويين من مصر

وردت بالتوراة قصة أو قصص الخروج دون أي مصدر آخر وخاصة المصادر المصرية التي سجلت الحروب والأحداث في القرن الخامس عشر ق.م إلى القرن السابع ق .م أي أنها تذكر الأحداث المهمة للفراعنة قبل الخروج الموسوي بحوالي ٢٠٠ سنة وإلى ما بعد الخروج بحوالي ٦٠٠ سنه دون الإشارة ولو تلميحًا إلى الخروج . ولأن مصدر الخروج الموسوي الوحيد هو التوراة كان المجال واسعًا لاستنتاجات الباحثين وهي استنتاجات ظنية بحكم مقدماتها غير المؤكدة ومن هذه الآراء :

أولاً : – رأى يقول : إن الموسويين هربوا من مصر في حياة رعمسيس الثاني وخلفه مرنفتاح وهذا رأي البرفيسور .. برسيتد» (Breasted).

ثانيًا : يعتقد البعض أن (الاضطهاد) تم في عصر تحتمس الثالث وبذلك يكون الخروج في عهد أمنحوتب الثاني لكن يسبب إشكالاً يصعب تفسيره متمثلاً بأربعين سنة

في التيه.

ثالثًا : رأي اخر يقول إن «الإسرائيليين» لم يغادروا مصر ومن وصفهم مرنفتاح من مسلته هم الخابيرو (العبيرو) وهذا يتوافق مع الذين يقولون : إن اليهود هم العبيرو.

رابعًا : العالم «أيرد مانز» (Eerdmans) له رأى مخالف حيث يعتبر أن إقامة «الآباء» – إبراهيم وأولاده وأحفاده – حدث بعد اجتياح مرنفتاح نهاية الأسرة التاسعة عشرة ويؤرخ الخروج على أنه تم في زمن رعمسيس الثاني عشر وبذلك يكون (Eerdmans) قد نجح في استخراج بعض الترابط الزمني لكن النظرية لا تتوافق مع التوراة ، فإذا تم الخروج في عهد رعمسيس الثاني عشر (١١١٥ – ١٠٨٨) فذلك تناقض مع أحداث سفر القضاة.

خامسًا : مجموعة من الباحثين ارتأت أن قسمًا من «الإسرائيليين» ظلوا في فلسطين ولم يسكنوا مصر وهؤلاء يمثلون جاد ، أشير، دان ، نفتالي، وأن مرنفتاح هاجم هؤلاء وليس اولئك الذين كانوا في مصر ، ولكن هذا يعارض التوراة في أن هذه القبائل الأربع جزء من الذين سكنوا مصر وكانوا أيضًا إبان فترة «التيه» (٢٠) .

لقد ظنت التوراة حتى في ذكر اسم فرعون الخروج ... ألم يكن ذكره ذا أهمية ؟! فلماذا ذكر شيشق أو نخو وهما ليسا بأهمية فرعون الخروج بالنسبة للموسويين الا يحتمل أن إخفاء اسمه لعدم وجود الحدث ذاته فعلاً كما تورده التوراة في الأقل ؟! يعين معظم المؤرخين والباحثين تاريخ الخروج وحسب التواريخ المثبتة في التوراة لو وقعت فستكون في زمن رعمسيس الثاني أو ابنه مرنفتاح ، لكن إذا عدنا إلى الأحداث التاريخية المؤكدة والتي لا لبس فيها والمثبتة آثاريًا فإن قوة مصر العسكرية بلغت أوجها إبان الأسرتين الثامنة عشرة والتاسعة عشرة. بحيث لابد أن يكون الخروج وبالصفة المذكور في التوراة استحالة مطلقة . فبلاد الشام كانت تحت القبضة الحديدية للفراعنة الذين ضاقوا ذرعًا بالتمردات التي كانت تعم ولفترات طويلة . ولأن المتمردين كما هو مؤكد، برسائل العمارنة ، من سكان البلاد فإن ذلك كان يخلق صعوبات في استمرارية الولاء لحكام مصر. لكن أي قوة ، ذلك الوقت، لم تكن تستطيع تحدي سلطة الفرعون سواء أكانت في بلاد الرافدين أم بلاد الحيثيين ، فالمواجهة المباشرة مع الجيش المصري كانت صعبة حتى لدول عظيمة ، لذا فقول التوراة أنه خرج مع موسى ٦٠٠ر٠٠٠ ماش من الرجال عدا الأولاد (الخروج ١٢ : ٣٧) وإذا أضيف إلي هذا الرقم عدد النساء والأولاد فسيصبح عددهم بالملايين وهذا مالا يمكن الركون إليه لعدة أسباب :

١ – إن وجود هذا العدد الضخم من البشر في صحراء سينا ، ولمدة أربعين سنة (التيه) وهم في وضع مضطرب وقلق وتنقل يخلق أزمة تموينية وغذائية وإسكانية لمحدودية موارد الصحراء .

٢ – لو كان الهروب صحيحًا لتعذر معه اجتياز المعبر على البحر الأحمر بسهولة وبين ليلة وضحاها وهذا العدد يحتاج إلى أيام للعبور كما يحتاج إلى إمكانات وقدرة

على توجيه وتحريك هذا العدد الضخم والذي معه لابد من لحاق الفرعون بهم. وحتى لو استطاعوا التخفي في صحراء سيناء ، مع أن خط سيرهم - كما رسمته التوراة - كان بمحاذاة البحر وعبر طريق مأهولة فإن وصولهم إلى فلسطين سيجعلهم تحت رحمة القوات المصرية الموجودة هناك.

٣ - فإذا ذكر الفراعنة على مسلاتهم وأبواب معابدهم انتصاراتهم الكبيرة والصغيرة ، فالغريب جدًا الا يشار ولو إشارة إلى عدو بهذه الضخامة ٦٠٠,٠٠٠ ماش من الرجال عدا الأولاد. ثم إن الفراعنة الذين يعتقد الباحثون أن أحدهم هو فرعون الخروج (أمنحوتب الثالث، أمنحوتب الرابع «أخناتون» ، سيتي الأول ، رعمسيس الثاني، مرنفتاح) لهم آثار ونقوش في فلسطين، ومنها آثار تذكر انتصاراتهم في معارك مختلفة دون الإشارة إلى عدو يحمل اسم «الإسرائيليين» (٢١) .

ما علاقة خروج موسى (ع) بخروج سنوهي المصري؟!

إن خروج موسى (ع) من مصر يشبه خروج سنوهي ، فقد هرب موسى (ع) حينما غضب عليه فرعون فلجأ إلى مدين وأكرمه النبي شعيب ، كما أكرم أحد شيوخ الرتنو سنوهي وزوجه ابنته . فهل عرف الذين كتبوا قصة موسى في سفر الخروج قصة سنوهي؟! (٢٢) .

ففي الألف الثاني ق.م، لجأ إلى فلسطين أحد كبار حاشية سنوسرت الأول (١٩٧١ - ١٩٢٨ ق.م) المسمى «سنوهي» : - والظاهر أن «سنوهي» هذا ورط نفسه في مؤامرة سياسية اضطر على إثرها إلى مغادرة مصر قاصدًا أرض كنعان - فلسطين - متخفيًا ..

فيصف الطريق قائلاً : - انطلقت نحو الجنوب ، ... عبرت بحيرة معاتي - يحتمل أن تكون بحيرة المريوط الواقعة غربي الإسكندرية - بجانب جميزة، ووصلت جزيرة سنفرو . أمضت النهار هناك على حافة الحقول . دخلت في الضياء المكشوف ، كان النهار (لايزال) ولاقيت رجلاً قائمًا بالقرب ، وقف في رهبة مني ، لأنه كان خائفًا . وعندما جاء وقت طعام المساء ، ونوت من مدينة الثور ، عبرت في قارب لا دفة له بمساعدة ريح الغرب - الواضح أن سنوهي ذهب إلى الجنوب الشرقي علي طول حافة الأرض المنزرعة ليتجنب المناطق المأهولة بالناس في الدلتا وعبر النيل حيث يوجد فرع واحد بالقرب من القاهرة حاليًا - . ومررت بشرقي المحجر إلى ما بعد سيدة الجبل الأحمر - شرقي القاهرة - أعطيت الطريق (الحر) القدماي متجهًا شمالاً، واقتربت من حائط الحاكم - الحصون في الحدود الشرقية، على طول الخط العام لقناة السويس - المقامة لرد الآسيويين والقضاء على عابري الرمال... واصلت السير ليلاً وعند الفجر بلغت تبنى توقفت عند جزيرة كم-أور . منطقة البحيرات المرة - رمتني ضربة عطش . لفحت وحلقي كان متربًا ... ولمحت آسيويين وعرفني شيخ بينهم كان في مصر . عندئذ قدم لي ماء وفي هذه الأثناء غلى لي لبنًا . صحبته إلى قبيلته ، ما قدموه (لي) كان طيبًا . أسلمتني بلد أجنبي إلى أخرى. واتجهت إلى بيبلوس ، واقتربت من

قدم - كلمة سامية تعني الشرق بوجه عام - وأقمت هناك عامًا ونصف العام. أخذني عامي - إنشي - اسم عموري - وكان أميرًا لـ رتنو العليا - فلسطين وجنوب ووسط سوريا - وقال لي : «ستكون معي بخير وستسمع لغة مصر ». قال هذا ، لأنه كان يعرف صيتي وسمع عن حكمتي وشهد لي المصريون الذين كانوا هناك معه.. وزوجني ابنته الكبرى ، وخيرني في جزء من بلاده لنفسي في خير ماله عند حدوده مع قطر آخر(٢٣).

ومن الجدير بالذكر أيضًا أن وصف فلسطين الذي جاء بالتوراة، منقول حرفيًا من وصف «سنوهي» لفلسطين. فقد قال «سنوهي» واصفًا فلسطين : - «أرض طيبة... التين بها والعنب. والنبيذ فيها أكثر من الماء ، وعسلها كثير وزيتونها وفير وكل نوع فاكهة على أشجارها . كان بها شعير وقمح » (٢٤) .

أما الوصف التوراتي فهو كالتالي : «أرض صالحة. ذات أنهار وماء وعيون وغمار تتفجر من غورها ونجدها أرض حنطة وشعير وكروم وتين ورمان أرض زيت وعسل» .

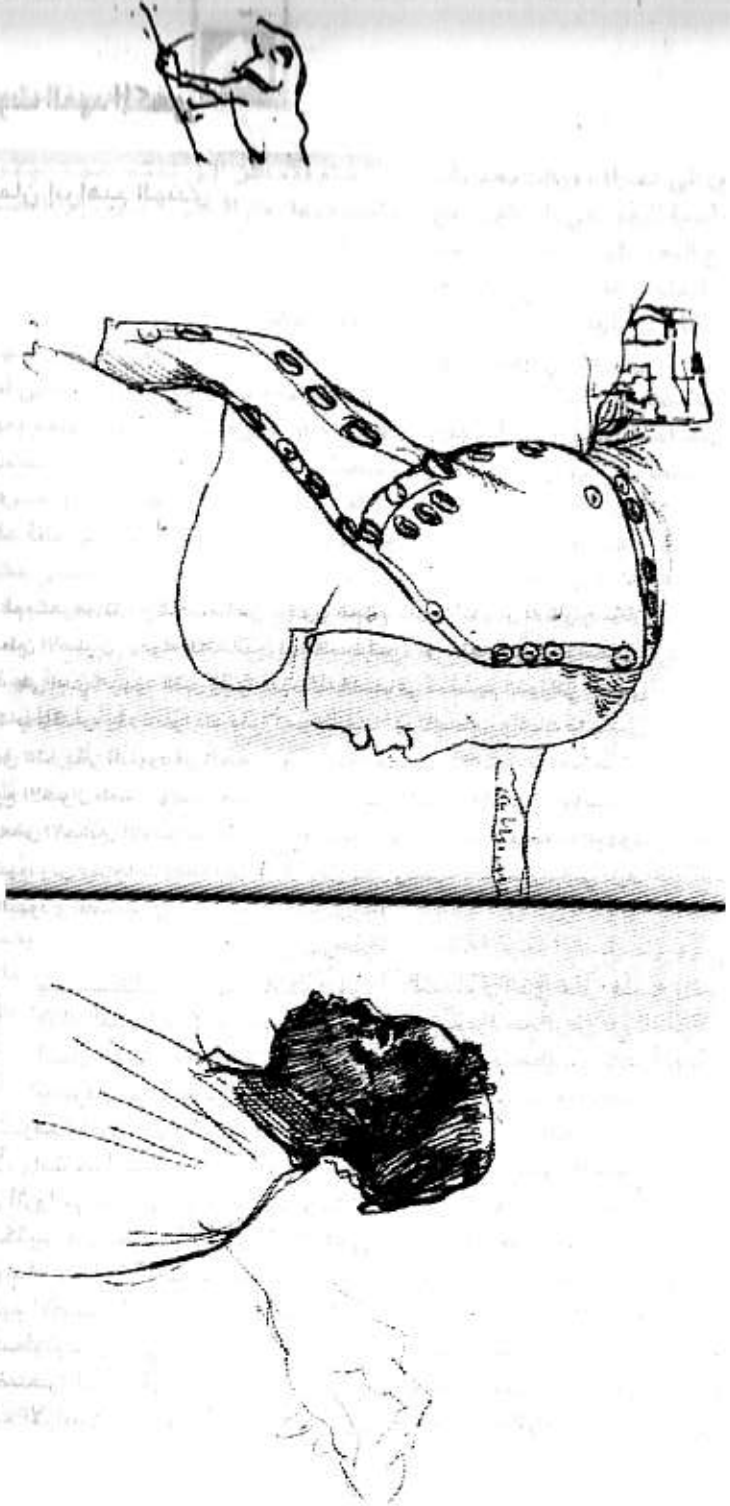
خلاصة وتعليق

إذا رجعنا إلى المكتشفات الآثارية نجد أن هذه الغزوة المنسوبة إلى الموسويين إن هي إلا حملة مصرية على فلسطين ، وهذه ليست الغزوة المصرية الأولى لفلسطين، فقد سبقتها عدة غزوات مماثلة على عهد الفراعنة الأوائل ، إذ كانت مصر تعد أرض فلسطين اشبه بمحمية مصرية لأن سلامتها مرتبطة مباشرة بها لوقوعها على حدودها الشرقية وهي الطريق الطبيعية للغزاة الذين يقصدونها من الشرق ، فقد نقلت لنا الكتابات المصرية القديمة أن الفرعون تحتمس الثالث (١٤٧٩ ١٤٤٧ ق.م) هو وحده قام بسبع عشرة حملة على أرض آسيا وهذه كلها عن طريق فلسطين بطبيعة الحال. لذلك كانت مصر تؤازر الملوك الكنعانيين وتسندهم بكل ما لديها من قوة مادية ومعنوية ضد الغزاة من الأقوام المجاورة لهم وذلك من غير أن تتدخل في شئونهم الثقافية الدينية .

وهناك دلائل قوية على أن ما عزاه كتبة التوراة للموسويين في الحملة على فلسطين في القرن الثالث عشر ق.م بقيادة النبي موسي (ع) إن هو إلا حملة مصرية بحتة على نمط الحملات المصرية العديدة التي سبقتها ، فقائدها نبي مصري، وهي حملة مؤلفة من بعض الجنود المصريين.

وبذلك نصل إلى النتيجة القائلة ، إن هؤلاء الموسويين فصيل من الجيش المصري لهم دور خاص في قمع حركات التمرد دائمة الوقوع في بلاد الشام.

فإذا عدنا إلى الحوليات والوثائق المصرية الآثارية لدراسة هذه المرحلة لوجدنا الأدلة صارخة تؤكد السيطرة العسكرية المصرية على بلاد الشام كلها ، ففراعنة هذه الفترة وما قبلها وما بعدها تركوا الآثار الدالة على وجودهم، في تل الدوير، وبيسان، وجيزر وعسقلان... مثلما تركوا المسلات والسجلات على أبواب المعابد .



الهوامش

١ – كاثلين م. كينون ، الكتاب المقدس والمكتشفات الآثارية الحديثة ، تعريب : د . شوقي شعث وسليم زيد ، دار الجليل للطباعة والنشر والتوزيع ، دمشق ، ١٩٩٠ ، ص ٢٩.

٢ – د . أحمد سوسة ، ملامح من التاريخ القديم ليهود العراق ، مطبعة أسعد ، بغداد ، ١٩٧٨، ص (١٦ – ١٧).

٣ – د . أحمد سوسة ، العرب واليهود في التاريخ ،العربي للإعلان والطباعة والنشر ، دمشق ، ١٩٧٣، ص ٢٣٦.

٤ – هـ . ج . ويلز ، معالم تاريخ الإنسانية ، تعريب : عبد العزيز جاويد ، المجلد الثاني ، ط ١ ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ١٩٤٨ ، ص ٢٤٤.

٥ – جيمس فريزر ، الفولكلور في العهد القديم ، الجزء الثاني ، ترجمة : د . نبيلة إبراهيم ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٤ ، ص ٨.

٦ – جودت السعد ، أوهام التاريخ اليهودي، ط ١ ، منشورات الأهلية ، الأردن ، عمان، ١٩٩٨ ، ص (٩٢ – ٩٣).

٧ – جيمس هنري برستد ، فجر الضمير ، ترجمة : د. سليم حسن ، مكتبة مصر ، ١٩٩٥ ،ص ٢٩٨.

٨ – أوهام التاريخ اليهودي، مصدر سبق ذكره ، ص (٩٣ – ٩٤) .

٩ – العرب واليهود في التاريخ ، مصدر سبق ذكره ، ص ٢٣٧.

١٠ – المصدر السابق نفسه ، ص ٢٧٦.

١١ – توماس ل. طومسون ، التاريخ القديم للشعب الإسرائيلي ، ترجمة : صالح علي سوادح ، ط ١، بيسان للنشر والتوزيع ، بيروت ، لبنان ، ١٩٩٥، ص ٩٤.

١٢ – أوهام التاريخ اليهودي ، مصدر سبق ذكره ، ص (٢٤٤ – ٢٤٥).

١٤ – فرج الله صالح ديب ، كذبة السامية وحقيقة الفينيقية، نوفل ، بيروت ، لبنان، ط ١، ١٩٩٨ ، ص ٣٢.

١٥ – المصدر السابق نفسه ، ص ٣٠ .

١٦ – رجاء جارودي ، فلسطين أرض الرسالات الإلهية ، ترجمة : د . عبد الصبور شاهين، دار التراث ، ب . ت ، ص ٧٠ نقلاً عن الأب «دوفو».

١٧ – معالم تاريخ الإنسانية ، مصدر سبق ذكره ، ص ٢٤٤.

١٨ – كذبة السامية وحقيقة الفينيقية ، مصدر سبق ذكره، ص ٣١.

١٩ – أحمد شلبي ، مقارنة الأديان، اليهودية ، مطبعة السنة المحمدية ، ١٩٧٣، ص ٦١.

٢٠ – أوهام التاريخ اليهودي ، مصدر سبق ذكره ، ص (٥٥ – ٥٦).

٢١ – المصدر نفسه، ص (٩٤ – ٩٥).

٢٢– جيمس بريتشارد ، نصوص الشرق الأدنى القديم المتعلقة بالعهد القديم، الجزء الأول، تعريب : عبد الحميد زايد، وزارة الثقافة هيئة الآثار المصرية، ب . ت، ص ١٠.

٢٣ – المصدر نفسه ، ص (٨٥ – ٨٩).

٢٤ – المصدر السابق نفسه ، ص ٨٧.

تابوت العهد المكسور

إيمان إبراهيم الهندي

لم يتعرض تاريخ شعب ما من شعوب العالم، لمثل ما تعرض له تاريخ سكان فلسطين الأصليين ، سواء الكنعانيين ام الفلسطينيين، من سلب وتشويه وتدمير ، وذلك على ايدي اليهود الذين زجوا بهذه السفاسف في مسخهم التوراتي المسمى بالكتاب المقدس، وقد فعلوا ذلك بغية تسويغ احتلالهم لفلسطين، وإثبات ما يسمى بالحق التاريخي لليهود في فلسطين، ولكن هذه الحثالة من البشر، لم تستطع في جميع الاحوال طمس الوجه الحضاري تمامًا لسكان فلسطين الأصليين ، فاضطروا في بعض الاحايين الاعتراف بمدى قوة اصحاب البلاد الاصليين وضعف اليهود انفسهم، ومن هنا جاءت اهمية هذه المقالة ، من خلال وصفها لأهم المعارك التي دارت بين اليهود والفلسطينيين..

يختلف العاملون في الآثار الفلسطينية وتاريخها ، حول أصل الفلسطينيين، فمنهم من يعتبرهم مجموعة من شعوب البحر، واعتبرهم آخرون أنهم من سكان فلسطين أصلاً، وامتزجوا بمجموعات شعوب البحر، الذين أثروا في حضارتهم. فأصبحت متميزة في الكثير عن مواقع الساحل الفلسطيني الجنوبية . وما زال النقاش محتدًا حول موطنهم الأصلي ، وعلى أي حال ، فقد ظهر الفلسطينيون في نحو ١٢٠٠ ق.م . وأخضعوا الساحل المذكور لحكمهم، ثم معظم الأراضي السهلية ، الواقعة بين الساحل الذي حلوا فيه والجبل ، وقد اندمجوا مع الزمن في السكان الكنعانيين أصحاب فلسطين، فتكلموا لغتهم . واتخذوا طرائقهم ، واعتنقوا دينهم ، وذابوا مع الزمن فيهم ، بعد أن طبعوا اسمهم على البلاد كلها ، وقد طغى هذا الاسم على البلاد حتى أصبح اسمها إلى الأبد بإذن الله.

أما العبرانيون ، فقد غزوا فلسطين – أريحا – حوالي سنة ١٢٦٠ ق.م – كما غزوا القدس سنة ١٠٠٠ ق.م حسب زعم التوراة وأسسوا فيها مملكة دامت سبعين سنة ، ثم تجزأت هذه المملكة إلى مملكتي القدس والسامرة الهزيلتين، ثم سبي اليهود من

هاتين المملكتين إلى العراق، وزالت بعد ذلك اية سيادة سياسية لليهود في فلسطين. ومع ذلك فلم تخضع البلاد كلها ليشوع ومن جاء بعده، بل بقي الساحل الفلسطيني جميعه، من عكا إلى سيناء، كما بقيت سهول عكا وبيسان وشمال يافا وغيرها في أيدي أهلها الكنعانيين والفلسطينيين، وباختصار ، بقي معظم البلاد وبخاصة السواحل والسهول والأراضي الخصبة. في أيدي أصحابها سكانًا وحكومات.

يقول المؤرخ (ج – هـ – ويلز) في كتابه معالم تاريخ الإنسانية ، لا يستطيع أحد أن يقول إن أرض الميعاد كانت يومًا في قبضة العبرانيين تمامًا، حيث نجد الفلسطينيين متمسكين بملكية اراضي الجنوب الواطئة الخصبة، كما نجد الكنعانيين والفينيقيين صامدين في الشمال، ضد أعدائهم الإسرائيليين.

وليست انتصارات يشوع الأولى مكررة ، وسفر القضاة إنما هو سرد مخز للفشل المتوالي ، حيث كانوا يخوضون حروبًا فاشلة على وجه العموم، ولم يتحدوا فيها قط جد الاتحاد ، ويقهرهم على التعاقب المؤابيون والكنعانيون والمديانيون والفلسطينيون».

واعترفت التوراة نفسها بأعمال البطولة التي اتصف بها سكان فلسطين الأصليين، كنعانيين كانوا أو فلسطينيين ، والتي نالت من اليهود وقصمت ظهورهم، ومن هذه المعارك معرك أفيق..

موقع المعركة

أفيق هذه في أعالي الجليل ، وهي الآن ضمن الأراضي السورية ، بالقرب من الحدود الفلسطينية، في الشرق من بحيرة طبرية، وعلى بعد ستة أميال منها، ومعنى هذا ، أن الفلسطينيين آنذاك تمكنوا من اقتحام الأماكن التي اغتصبها اليهود واخترقوها، من اقصى الجنوب إلى اقصى الشمال.

زمن المعركة

حدثت هذه المعركة في أواخر عهد القضاة ، فلما مات يشوع بن نون، تولى أمر اليهود كبار شيوخها، وقد عرف عهدهم بعهد القضاة ، الذين بلغ عددهم «خمسة عشر» قاضيًا ، وأولهم «عسنئيل» وآخرهم «صمونيل» وهذا العهد لا يزيد على مائة عام، شملت الربع الأخير من القرن الثاني عشر ق.م – والأرباع الثلاثة الأولى للقرن الحادي عشر ق.م.

وبالإضافة إلى وصف العلامة «ويلز» لهذا العهد ، فقد وصفه أيضًا فيلسوف الحضارات العلامة «جوستاف لوبون» حيث يقول : «كان بنو إسرائيل أقل من أمة ، كانوا اخلاطًا من عصابات جامحة، كانوا مجموعة غير منسجمة آفاقة بدوية ، تقوم حياتها على الغزو وانتهاب القرى الصغيرة ، حيث تقضي عيشًا رغيدًا دفعة واحدة في بضعة أيام، فإذا مرضت هذه الأيام القليلة ، عادت حياة التيه والبؤس»، وفي هذا العهد بدأت ردة اليهود، فعبدوا آلهة الكنعانيين، وبدأت تتوالى عليهم الهزائم، ويحاصرهم أهل فلسطين في كل مكان، حتى هانوا على جيرانهم، وعاشوا في ذل شديد.

بين الفلسطينيين واليهود

وكانت ذروة قوة الفلسطينيين ، في النصف الثاني من القرن الحادي عشر ق.م، فلم ينقض عليهم قرن في فلسطين، حتى كان منهم جنود مدربين في القتال ، يروعون من جاورهم، وبنوا سفنًا بحرية وعظمت

سطوتهم، وضايقوا اليهود سنينَ طوالا وأذلوهم أكثر من نصف قرن، وسيروا أسطولهم إلى مملكة صيدا، فدمروها وأنهوا مجدها.

والذي جعل الفلسطينيين متفوقين، بصورة خاصة على أعدائهم، هو تفوق سلاحهم الذي كان مصدره معرفة الصهر واستخدام الحديد لأجل أسلحة الدفاع والهجوم، فكان لهم عدد كبير من العجلات الحربية والفرسان، واستعمل مشاتهم الخوذ الواسعة التي يزينها الريش، وكانت الخوذة عند الفلسطينيين تعرف باسم «كوبع» ويرجح أن كلمة قبعة العربية فلسطينية الأصل، واستخدموا الدروع والرماح، ورماة النبال فيهم لم يكن يجاريهم أحد.

وهناك صورة خاطفة لمحارب فلسطيني، مزود بالأسلحة الحديدية في قصة جليات، الذي كانت قناة رمحه «كنول النساجين» وسنان رمحه كان يزن ستمائة شاقل حديد، والذي كان ترسه ثقيلاً جداً، حتى إنه احتاج إلى حامل ترس خاص يمشي أمامه.

واستثمر الفلسطينيون معرفتهم في صهر الحديد واستخدامه، حتى إنهم احتكروها، وكانوا يضطرون اليهود، الذين كانوا يودون تحديد الاتهم الزراعية وأدواتهم القاطعة أن يذهبوا إلى حدادين فلسطينيين. لم يحصل غير الفلسطينيين على معرفة صهر الحديد المعقدة إلا الكنعانيون، وقد تفوق الكنعانيون الذين تعلموا من الفلسطينيين استخدام المركبات الحديدية، تفوقاً حاسماً على الغزاة الإسرائيليين. وفي سفر القضاة (٤ :٣) إشارة إلى تسعمائة مركبة حديد في جيش سيسرا قائد جيش «يابين» ملك الكنعانيين، وهكذا فإن الفلسطينيين، رفعوا الحضارة السورية من مرحلة البرنز إلى مرحلة أهم، وهي عصر الحديد، وكان ذلك أعظم فضل لهم.

وفوق ذلك، فإنه يمكن الاعتقاد، بأنهم أعطوا جيرانهم الفينيقيين ميلاً للأسفار البحرية البعيدة، كان من نتائجه استكشاف البحر الأبيض المتوسط والأحمر والمحيط الأطلسي الشرقي.

انتصار الفلسطينيين والاستيلاء على تابوت العهد

أخبار معركة «أفيق» مستمدة من التوراة نفسها «سفر صموئيل الأول» ويستفاد من إصحاحه الأول، أن الكهانة الكبرى، كانت في عهدة كاهن اسمه «عالي» وهو رئيس كهنة وقاض إسرائيلي، شغل منصبه أربعين سنة.

ومما ذكر الإصحاح الثاني، أن فتيان بني إسرائيل، كانوا يزدرون الطقوس الدينية، كما كانوا لا يتورعون عن مضاجعة النساء المجتمعات في باب خيمة الاجتماع المقدس لدى اليهود على علم من الملأ، ويدل هذا على مقدار استشراء الانحراف الديني والخلقي في بني إسرائيل، وقد ذكر الإصحاح أن «عالي» الكاهل، علم بفسق أبنائه وفسادهم، فوبخهم ووعظهم وأنذرهم، فلم يؤثر ذلك فيهم، مما جعل الرب يغضب ويوحي إلى عالي،، بأنه قرر قطع الكهانة من ذريته وتحويلها إلى غيرها، وإنزال الموت بابنيه الفاسقين. ويقص الإصحاح الثالث قصة «صموئيل» الصبي الذي كان يخدم عالي الكاهن، ويذكر الإصحاح الرابع خبر نشوب الحرب بين بني إسرائيل والفلسطينيين ،وقد دارت المعركة بين الطرفين في أفيق، فانهزم بنو إسرائيل أمامهم، وقتل منهم أربعة الاف، وبعد أول انكسار لليهود، أسرعوا وأحضروا تابوتهم «تابوت العهد» وهو صندوق فيه لوحان من

الحجر، كتبت عليهما الوصايا العشر، وهو أقدس رمز لديهم. : «وكان عند دخول عهد الرب إلى المحلة، ان جميع إسرائيل هتفوا هتافًا عظيمًا، حتى ارتجت الأرض، فسمع الفلسطينيون فقالوا : ما هو صوت هذا الهتاف العظيم في محلة العبرانيين، وعلموا أن تابوت الرب جاء إلى المحلة، ولكن الفلسطينيين حاربوا أيضًا ببسالة عظيمة، وصاح قوادهم فيهم بأن يثبتوا، حتى لا يستعبدهم اليهود الذين هم عبيد الفلسطينيين، ويكونوا رجالاً فكانوا... حيث حارب الفلسطينيون، وانكسر إسرائيل، وهربوا كل واحد إلى خيمته، وكانت الضربة عظيمة جداً، وسقط من إسرائيل ثلاثون ألفًا، ومات ابنا عالي الكاهن «حفني وفينحاس» واشد ما كانت دهشة اليهود عظيمة، عندما هجم الفلسطينيون عليهم هجومًا عنيفًا واعملوا فيهم القتل والفتك، واستولوا على تابوت العهد.

«فركض رجل من بنيامين من الصف، وجاء إلى شيلوه في ذلك اليوم وثيابه ممزقة، والتراب على رأسه، فلما جاء فإذا «عالي» جالس على كرسي بجانب الطريق، يراقب لأن قلبه كان مضطربًا، لأجل تابوت الله، ولما جاء الرجل ليخبر من في المدينة، صرخت المدينة كلها، فسمع عالي الصراخ فقال، ما هو صوت الضجيج هذا، فأسرع الرجل وجاء وأخبر عالي، وكان عالي ابن ثمان وتسعين سنة، وغامت عيناه، ولم يقدر أن يبصر، فقال الرجل لعالي : أنا جئت من الصف، وأنا هربت اليوم من الصف، فقال : كيف كان الأمر يا بني ؟ فأجاب المخبر وقال : هرب إسرائيل أمام الفلسطينيين، وكانت أيضًا كسرة عظيمة في الشعب، ومات أيضًا ابناك «حفني وفينحاس» وأخذ تابوت الله. وكان لما ذكر تابوت الله، أنه سقط عن الكرسي إلى الوراء إلى جانب الباب، فانكسرت رقبته ومات، وكنته امرأة فينحاس كانت حبلى تكاد تلد، فلما سمعت خبر أخذ تابوت العهد وموت حميها وزوجها، ركعت وولدت لأن مخاضها انقلب عليها، وعند احتضارها قالت لها الواقفات عندها، لا تخافي لأنك ولدت ابنًا فلم تجب، ولم تعرها التفاتة، ودعت الصبي «إيخابود» قائلة : قد زال المجد من بني إسرائيل، لأن تابوت الله قد أخذ، ولأجل حميها ورجلها...

وكانت خسارة التابوت أعظم خسارة مني بها اليهود في جميع تاريخهم، حتى لقد اعتبر بدء الزوال لمجد بني إسرائيل، الذي تحقق أيام يشوع، ومما يثير الدهشة والعجب، أنه بالرغم من أن ضياع تابوت العهد من اليهود، كان أكبر نكبة حلت بهم، وكان من واجبهم أن يدافعوا عنه حتى الرمق الأخير، أو يهلكوا جميعًا دونه، فإنهم لم يقوموا بأي عمل جدي في سبيل استرجاعه، كأن ديانتهم لم تمس، ورمزهم المقدس لم تنتهك حرمته، خاصة أن الفلسطينيين اعتبروا استحواذهم على التابوت، بمعنى انتصار إلههم على إله العبرانيين.

عبد المنعم عبد الحليم

هذه الرسالة رداً علي الندوتين اللتين عقدتهما «العصور الجديدة» حول اراء الباحث المصري احمد عثمان والتي تثير الاختلافات منذ ما يقرب من عشرة اعوام غير انه لم يرد عليها إلا الدكتور عبدالمنعم عبدالحليم- احياناً- ولم يتصد اي من الاثاريين لها، حتي إنه ظهر وكانه انتصر علي منتقديه، ونحن ننشر هذه الرسالة لعل ردوداً اخري- علمية- تفند مزاعم احمد عثمان..

بسم الله الرحمن الرحيم

السيد رئيس تحرير مجلة العصور الجديدة

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته

تابعت على صفحات مجلتكم الغراء في عدد أكتوبر سنة ١٩٩٩ ملخص الندوة المنشورة بعنوان «موسى وإخناتون من أين جاءت الأساطير» تقويم وتحرير مهدي مصطفى» وقد دارت الندوة حول كتاب أحمد عثمان عن إخناتون وادعائه بأنه سيدنا موسى نفسه.

وقد سبق أن كتبت نقداً لهذا الكتاب نشر في مجلة أخبارالأدب الأسبوعية في عددها الصادر في ٤ / ١ / ١٩٩٨ وضحت فيه أن أحمد عثمان أسس رأيه بأن إخناتون هو سيدنا موسى على تحريف عبارة هيروغليفية وهي عبارة «زعرو - خا» التي أطلقت في النصوص الهيروغليفية على مدينة وبحيرة أهداها الملك أمنحتب الثالث والد إخناتون لزوجته الملكة تي والدة إخناتون وموقعها في غرب مدينة الأقصر. حرف أحمد عثمان هذه العبارة إلى «ثارو» وهو اسم مدينة تقع في شرق الدلتا بالقرب من أرض حاسان التي أقام بها بنو إسرائيل منذ عهد يوسف، وبهذا التحريف نقل أحمد عثمان طفولة إخناتون ونشأته إلى شرق الدلتا حيث يوجد بني إسرائيل بدلاً من مدينة

طيبة عاصمة مصر في ذلك الوقت وأسس على ذلك كل ما ورد في كتابه وبالطبع كلها مليئة بالأخطاء والمغالطات لدرجة أنه حرف كلمات هيروغليفية أخرى لكي يقربها من أسماء عربية حالية.

وقد نشر هذا المقال أخيراً ضمن كتاب لي بعنوان «المغالطات والافتراءات على تاريخ وحضارة مصر الفرعونية» أصدرته دار غريب للنشر فإذا أردتم الوقوف على مزيد من النقد لكتاب أحمد عثمان فيمكنكم الاتصال بهذه الدار وعنوانها ١٢ شارع نوبار لاظوغلي تليفونها ٣٥٤٢٠٧٩ هذا وقد نشرت في هذا الكتاب أيضاً نقداً للأسس التي بنى عليها أحمد عثمان رأيه الآخر بأن سيدنا يوسف هو الكاهن المصري يويا والذي نشره في كتاب أيضاً . هذا بالإضافة إلى تفنيد افتراءات الكاتب الصهيوني فلايكوفسكي وغير ذلك من كتابات المغالطين.

لعلكم تنوهون في العدد القادم من مجلة العصور الجديدة عن هذه التصحيحات وتتصدون من جانبكم لهذه الموجة من المغالطات والافتراءات .

مع خالص الشكر والتقدير

أ . د / عبد المنعم عبد الحليم سيد

١١ / ١٢ / ١٩٩٩

عـــن القرابة والمخطوطات والخـــــروج والعابيـــرو

محمـد الأسـعد

الشاعر والكاتب محمد الاسعد، الفلسطيني والمقيم في الكويت حاول جاهداً ان يستعرض باب «عقائد قديمة جديدة» في العدد الاول من العصور الجديدة، وهو هنا يفتح مجالاً للنقاش والتعريف بما نشرناه، وإن شابه قصور البدايات، غير انه ادرك ان العصور الجديدة تحاول ان تكشف ما طمر وسكت عنه خلال قرون طويلة.

هذه الحماسة التي بدأت فيه مجلة «العصور الجديدة» عددها الأول يلفت النظر ، وبخاصة تلك المجموعة من المقالات التي تناولت تحت عنوان «عقائد قديمة.. جديدة» عددًا من الموضوعات ذات العلاقة باليهودية وتاريخها .. ولكن هذا الحماسة لم يأت كما يبدو لنا بمحصول وفير.

في ملف واحد أو دفعة واحدة، وعلى عَجلة كما يبدو، ضم ملف عدد مجلة «العصور الجديدة» (سبتمبر١٩٩٩) هذه العناوين المثيرة : «هل العرب واليهود أبناء عمومة ؟» و «إسرائيل تزيف دلالة مخطوطات قمران» و «مخطوطات البحر الميت تكشف المسكوت عنه» و «بناءات تصورية لقصة الخروج» ، و «العابيرو هل هم اليهود ؟».

الواضح من هذه العناوين انها تحاول الإحاطة بموضوعات متصلة ببعضها، وتقدم ما يشبه الصورة الموسعة لما يعتبر أحد المشاغل الرئيسية في الثقافة المعاصرة، في الغرب بخاصة ، ومع أن العنوان الأول ليس من الأمور التي تبحث بحثًا جادًا على صعيد اكاديمي، بل هي تكاد تكون قضية فكرة شائعة ومبذولة على صعيد عامي، أكثر منها موضوعًا لاستقصاء جاد، فإن بقية العناوين تنتمي بالفعل إلى حقول الدراسات المعاصرة، وقد تناولها الباحثون وما زالوا مع بعض الحسم أحيانًا، في حالة «قصة

الخروج»، و «مصطلح العابيرو»، وبعض الشك والخلاف في حالة «مخطوطات البحر الميت» أو «لفائف البحر الميت» بالأحرى.

لدى القارئ العربي العادي، يبدو العنوان الأول مألوفًا، فهو يتعلق بما يشاع في أقوال القدماء عن قرابة بين اليهود والعرب، يحاول الكاتب «فيصل صالح الخيري»، نفيها. وإثبات أن اليهودية دين انتشر بين عدد من الشعوب وليست «عرقًا» محددًا، وبالتالي فالقول بهذه القرابة «العرقية» أو «الرابطة الدموية» لا معنى له.

اما العناوين الأخرى، فهي غير مألوفة تمامًا بالنسبة للقارئ العربي ، لأن موضوع «قصة الخروج» أي خروج اليهود من مصر كما ترويها التوراة، والتي انهمك فيها عالم الدراسات التوراتية زمنًا طويلاً وما زال منهمكًا، بين من يحاول إثبات تاريخيتها ، ومن ينفي تاريخيتها، لم تكن تعني شيئًا بالنسبة للعربي، لا في الماضي ولا في الحاضر. وكذلك الأمر مع محاولة الربط بين لفظة «عابيرو» الواردة في سجلات الحضارات القديمة للدلالة على أقوام معينين، وبين «العبريين»، لتأكيد تاريخية وجود «العبريين» (اليهود) في أراض معينة (مصر او فلسطين) وهي محاولة تشغل الباحثين التوراتيين ومن والاهم، ولم تكن قضية عامة في الثقافة العربية.

وإذا جئنا إلى قضية «مخطوطات البحر الميت» سنجد انها لم تدخل بعد في نطاق اهتمامات لا القارئ العادي ولا المثقف في عالمنا، وإن استرعت انتباه عدد من الباحثين والمترجمين، وهو عكس ما حدث ويحدث في عالم الغرب ، حيث أثارت وتثير قضية هذه المخطوطات جدالات حساسة وبالغة التأثير تمتد من الدوائر الاكاديمية إلى الصحافة بسبب متضمناتها العقائدية.

* * *

ملف «العصور الجديدة» إذن يحاول إثارة الاهتمام بقضايا يعتقد كتابه أنها جديرة بالاهتمام ، نظرًا لأنها تتعلق «باليهود» الذين أقاموا دولتهم على أرض فلسطين، ويحاولون، أو هم حاولوا بالأحرى، احتلال التاريخ أيضًا، بل الهيمنة عليه، وكل هذا مبرر تمامًا، بل والحاجة إليه ماسة، ولكن السؤال الذي تطرحه قراءة هذا الملف هو : هل وفق أصحابه في طرح موضوعاتهم ؟ وهل قدموا شيئًا مهمًا في هذا السياق ؟!

إن المنهج المتبع في هذه المقالات هو الذي يسترعي انتباهنا، وهو منهج لا يستفيد مما تراكم في حقل هذه الموضوعات من جديد لا على صعيد المراجع، ولا على صعيد أسلوب التناول ، فما زالت المقالات بمجملها تستند في شواهدها على «النص» التوراتي المتعارف عليه، أي أنها تسلم بأن «النص» الشائع كاف بحد ذاته بلغته ودلالته وإشاراته، من دون معرفة أن تاريخية ولغة هذا «النص» تعرضنا للنقد، فكيف يمكن أن يستند كاتب إلى «نص» لا تزال لغته موضع شك ؟ ولا تزال «تاريخيته» تتعرض للنفي حتى على صعيد الاكاديميات الغربية ؟

والحقيقة أن الأمر المدهش في أسلوب هؤلاء الكتاب هو تسليمهم الأول هذا، مع تجاهل أطروحات حديثة تناولت هذا التسليم بالشك، وبخاصة في ضوء الدراسات

الألسنية المقارنة، إن هذا «النص» التوراتي الذي يسلم به هؤلاء الكتاب يحتاج بحد ذاته إلى إعـادة نظر، وقـراءة جـديدة في ضـوء معرفة أنه منقول إليهم من لغة كانت تكتب بحروف ساكنة ، دخل عليها التصويت بعد موتها كلغة محكية بما يقارب الألف عام، وترجمت إلى اليونانية بكل ما دخل عليها من تحريف مضـاف، ثم أعيدت إلى العـربية بالصيغة التي يعتمدونها.

هذا على صعيد اللغة ، أما على صعيد الجغـرافيـا وسيناريو الأحداث ، فـقد بدأ البـاحـثـون الألمان منذ أكـثـر من قـرن في التشكيك بجـغـرافـيـة التـوراة المفـتـرضـة، والأماكن التي تشير إليها النسخة اليونانية ، وتوج الدكتور كـمـال صليبي هذه البحـوث باكـتـشـاف مـهـم، وهـو أن الجـغـرافـيـة الفلسطينية لا تتطابق مع جـغـرافـيـة النص التوراتي. وأن المحـاولات الغربية التي جرت طيلة قـرن ونصف القـرن لربط السـجـل التـوراتي بسـجـلات النقـوش المصـرية والآشورية والبابلية قد باءت بالفشل ، وقامت بقراءة هذه السجلات الأخيرة قـراءة غير دقيقة، بل جاهلة احيانًا، وإن عـملاً كبيرًا ينتظر البـاحـثين العـرب، وهـو إعـادة قـراءة سجلات هذه الحضارات مجددًا، للوصول إلى تصحيح أكثر دقة.

ولعل أبرز نقاط ضعف أبحاث هذا الملف، هي أنه لا يستند إلى نتائج البحوث الأثرية في فلسطين ومصر التي لم تثبت شيئًا مما جـاء في روايات التـوراة حسب النسـخـة اليونانية. بل يأخذ بما أشاعته جملة بحوث كان يطلق عليها «بحوث علم الآثار التوراتي» التي تهاوت في أكثر من مجال ففي مجال «قصـة الخـروج» لا يسـتطيع علم الآثار أن يقـدم دليـلاً واحـدًا يسندها، ونعني قـصـة الخروج كما ترويها التوراة اليونانية. وكذلك الربط بين «العـابيـرو» و«العـبـريـين». وقـد حسمت مسألة دخول وغزو فلسطين وإقامة مملكة إسـرائيل لدى علمـاء الآثار الذين لا يأخذون بهذه القصة، حتى اليهود. وبدأوا في السنوات الأخيرة يستبدلونها بقصة أخرى عن «الاستيطان السلمي» والاندماج بالكنعانيين. والحقيقة أن العلاقة بين يهود التوراة و «مصـر» الحـالية لا دليل عليـهـا إطلاقًا، لا في النقـوش المصـريـة ولا في غيرها. بل إن الباحثين يتجاهلون أن تسمية «مصر» هي تسمية عربية أحدث عهدًا، ولم تكن مصر الحالية معروفة بهذا الإسم في السجلات الفرعونية، وأن المرجح أن تكون «مصر» المعروفة عربيًا اسم لمنطقة أخرى في عصور أقدم وفي مكان آخر.

ولا ندري كيف يسوغ د. عبد الهادي عبد الرحمن لنفسه محاولة بناء قصة الخروج من مصر، بتحليل عناصر القصة التوراتية، وتحليل الأحداث التاريخية المفترض أنها عاصرتها ، للخروج ببناء يتحدث عن كوارث وأوبئة، وتمرد وخروج من مصر، من دون أن ينتبه أنه يسلم مبدئيًا بالقصة وعلاقتها بأرض «قبط» دون أي دليل تاريخي أو أثري خارج النص اليوناني ! وكان من الممكن أن يستفيد من الروح النقدية التي تجلت في كتاب «كاثلين كينون» (أشار إليه معتقدًا أنه لباحث اسمه «كينون. ك») فيقرأ كيف تعاملت كينون مع هذه القصة وغيرها، فقدمت في

كتابها نتائج تنقيباتها الأثرية مشيرة إلى أن ما وجدته من وقائع مادية لا يسند شيئًا من حكايات التوراة، سواء عن الخروج وغيره، بدل أن يكتفي بمقتطف من كتابها الذي ظنه كتابًا لباحث.

* * *

لمخطوطات البحر الميت حكاية أخرى. فقد تناول هذا الموضوع الباحث أحمد عثمان تحت عنوان مثـيـر «إسـرائيل تزيف دلالة مخطوطات قمران». إلا أنه لا يقدم لنا كيف زيفت إسرائيل هذه الدلالة، ويكتـفي بسـرد وقائع اكتشاف المخطوطات ، وكيف استولت عليها إسرائيل في نهاية الأمر. والاستيلاء لا يعد تزييفًا، وكان الأحرى بالباحث أن يقدم لنا تفاصيل هذا التزييف وأين وقع، إلا أنه لم يقدمه.. واكتفى من الموضوع بعنوانه، بينا كان المطلوب أن يعرف القـارئ على الأقل بمضمون هذه المخطوطات، وكيف ومتى تم تزييف دلالتها، لا الاكتفاء بالقول «إن سلطات الآثار الإسرائيلية المحتلة تحاول هذه الأيام تغيير دلالات المخطوطات التي عثر عليها في منطقة قمران بالقرب من البحر الميت، بحيث يمكن اعتبارها مكتبة لليهود الأصوليين بدلاً من جماعة العيسويين المتمردين على سلطة الكهنة، ولهـذا الغـرض تم عـقـد مـؤتمر في يناير الماضي ١٩٩٩ في الجـامـعـة العـبـرية بالقدس».

أو القول «بدأت محـاولات الإسـرائيليين لتغيير طبيعة المخطوطات عن طريق خلطها مع بعض ما عثروا عليه في كهوف الماسادا».

فإذا تجاوزنا عن تعبير «كهوف الماسادا» التي لا وجود لها حيث «مسادا» أو «مسعدة» بالأحرى هي مكان قلعة قديمة، على مرتفع، لا كـهـوفًا، وتجـاوزنا عن عـدم الدقـة في الإشـارة إلى «منطقـة قـمـران» التي هـي في الحقيقة «خربة قمران»، نجد مقالة الكاتب لا تضيف شيئًا إلى ما هو معروف عن كيفية اكتـشـاف المخطوطات وتداولها، والصـراع على مستوى الإشراف على المخطوطات بين اللجنة الدولية وإسرائيل وأنصارها.

أما مقالة «مخطوطات البحر الميت تكشف المسكوت عنه» لهـالة العـوري، فـهـي مـقـالة يتفوق عنوانها في الإثارة على عنوان المقالة السابقة، إلا انها كسابقتها لا تقدم شيئًا عن هذا المسكوت عنه، سوى فقرة تلخص مزاعم صحفية لاثنين هما «مايكل بيجنت وريتشارد ليه» في كتابهما «خداع لفائف البحر الميت» (١٩٩١) جـاء فـيـهـا «ومـا أن تسلم الفـريق الدولي، التابع للمدرسة التوراتية في القدس، مقاليد إعداد المخطوطات للنشر، حتى فرض عليـهـا حـصـارًا مـحـكمًا، قل أن شـهـدت الأوساط الأكاديمية له مثيلاً، استمر قرابة أربعـة عـقـود ، بلغت ضـراوته حد توريث أعـضـاء الفـريق مـا في حـوزتهم من المخطوطات إلى باحثين بعينهم.. ضاربين عرض الحائط بالشرعية القانونية والأعراف العلمية».

ومن المؤكد أن الكاتبة ، في ضوء أخذها لهـذه المزاعم حـتى من دون الإشـارة إلى مـصـدرها، لا تعلم أن هذا الهـجـوم على الفـريق الدولي في كـتـاب كـبـيـر نسـبـيًا، استهدف الطعن بنزاهة هذا الفريق، وتمهيد الطريق للإسـرائيليين للسـيطرة على المخطوطات والإشراف عليها. وكان الأحرى

بها أن تقرأ الكتاب كاملاً، قبل أن تتسرع، لتعرف أن تحفظ وتاني الفريق العلمي لم يكونا من دون سبب، من ضخامة مشروع تجـــميع آلاف النتف والمزق للعـــديد من المخطوطات، والابتعاد عن الإثارة الصحفية «الصهيونية بخاصة».

الصـــراع حـول مـغـزى وتبـعـات هذا الكشف يتجاوز الكثير مما أوردته الباحثة، حول اختلاف النسخ التوراتية وحول علاقة جماعة المخطوطات بقلعة «ماسادا»، إنه يتعلق في الحقيقة بهوية جماعة المخطوطات الدينية، وعلاقاتها بنشوء المسيحية، والعلاقات بين الطوائف الدينية المتعددة في المنطقة، أو بالأحرى بالمصادر غير اليهودية للمسيحية، وهو أمر قد يقوض إثباته الكثير من المسلمات الغربية حول علاقة المسيحية باليهودية التي يدافع عنها الصهاينة، والتي تبرر «تنقيف» المسيحي بالوعد الصهيوني منذ طفولته وحتى موته.

أشباح جديدة

المرأة ... قادت الرجل إلى الحضارة

فيصل الخيري

طوفان نوح هل هو أسطورة ؟

ترجمة وتقديم :غادة نبيل

الطاوية والجنس

يولان شانج

ر : أحمد عمر شاهين

الفلسفة والجنس

رمضان بسطاويسي

الحسد من الآلهه إلى الإنسان

إيناس حسني

المرأة .. قادت الرجل إلى الحضارة

فيصل الخيري

إذا ما حاولنا ركوب آلة الزمن ، ورحنا نطوف عبر الأزمان ، منذ بدء الخليقة حتى الزمن الحاضر، فسوف يطالعنا للمرأة دور، لا مثيل له في تاريخ الإنسانية كله، إلا انه ظل طي الكتمان والنسيان، لأسباب عدة ، تعود في معظمها إلى تركيبة الرجل النفسية.. ويجب الا يخدعنا بروز بضع ملكات وحسان وقديسات وعاهرات، قد خلفن لهداية المؤرخ صور وجوههن وسجلات حياتهن، بيد أن غيرهن من النساء، وهن جمهرة الفضليات وغير المشهورات ، قد بقين يغمرهن غبار النسيان.

إن المدقق في مسيرة البشرية، غالبًا ما ينتابه الشعور بالارتياح، حين يرى الكم الهائل من المعلومات، التي تتناول الكيفية التي كان يعيش بها الرجل ، وما قام به عبر العصور ، في الفكر والعلم وفن الحرب والسياسة والاقتصاد من انقلابات ، مما جعلنا نتصور أن الرجال هم وحدهم الذين تقدموا بالبشرية ، وأن النساء قد جئن وراءهم ، يقمن لهم بشئون الدار ويأتين بالأولاد إلى العالم، ومن أجل ذلك ، لم تشغل النساء محلاً خاصًا في أفكار المؤرخين، الذين نظروا إليهن في كل العصور ، على أنهن تابعات للرجال فحسب.

ومن هنا، وعلى هذا الأساس، ورغبة منا في أن يعود الحق إلى أصحابه، يتحتم علينا أن نلقي بعض الضوء على أهم إنجازات المرأة ، بل إنجازات البشرية كلها، وكان هذا الإنجاز كبيرًا. إلى درجة أطلق عليه اسم ثورة العصر الحجري الوسيط، وكان بالنسبة للمرأة ثورة ، بكل ما تعنيه هذه الكلمة من مفاهيم ومدلولات، حيث أثبتت الأبحاث الأثرية الحديثة، ان المرأة كانت المسئولة

الوحيدة عن اكتشاف الزراعة، أهم ثورة في التاريخ البشري، وهذا الأمر يحتاج إلى بعض الشرح والتوضيح، حول كيفية ظهور الزراعة وزمانها ومكانها، وما تركته من نتائج ، كانت الأعمق تأثيرًا في مسيرة البشرية.

البدايات الأولى لتطور البشرية

يطول بنا المجال ، إذا ما حاولنا تتبع مسيرة الإنسان عبر ملايين السنين ، وحسبنا ان نذكر أن البشريات - أجناس الإنسان - قد نجحوا في تجاوز أسلافهم، بأن اصبحوا اكلة لحوم ، فخلال زهاء مليونين من السنوات، عاش أسلاف أناس العصور الحجرية على الصيد ، وإن الثمار والجذور والرخويات... إلخ، التي كانت تجنيها النساء والأولاد ، كانت غير كافية لضمان بقاء النوع، وإن الصيد حدد تقسيم العمل تبعًا للجنس ، مدعمًا بهذه الطريقة التحول البشري.. وسنترك المراحل الأولى من مراحل تطور البشرية، ونقف عند المراحل الأخيرة منها، حين ظهر إنسان «النياندرتال»، واستمر ظهوره من مائة ألف سنة إلى خمسة وثلاثين ألف سنة خلت، وقد اعتمد هذا الإنسان كأسلافه على الصيد والتقاط الثمار، لكنه مارس هذه الأنشطة بكثافة وتنظيم ، ومنذ خمسة وثلاثين ألف سنة خلت ، دخلت البشرية في عهد جديد استمر حتى حوالي اثنتي عشرة ألف سنة ق.م، ففي مطلعه اختفى النياندرتال وظهر نوع جديد من البشر، وتطور على ما يبدو من «النياندرتال الفلسطيني» وهذا النوع هو «الإنسان العاقل» جدنا المباشر والأقرب لنا من كل الأنواع البشرية التي عاشت في عصور ما قبل التاريخ (١).

لقد تم التعرف على مخلفات الإنسان العاقل الأثرية داخل كهوف وفي مناطق مكشوفة، ومن أهم المواقع التي عثر عليها في فلسطين : القفزة وكهف الأميرة وعرق الأحمر والواد وكبارا، ومواقع أخرى في صحراء النقب ، وتمثل هذه المرحلة بداية للتجمعات البشرية، التي أصبحت تشكل أنماطًا معيشية متطورة، رغم أنها بقيت تعيش على الصيد وجمع الطعام (٢).

وفي العصر الحجري الوسيط، ما بين اثنتي عشرة إلي ستة آلاف سنة ق.م، ظهر في فلسطين «النطوفيون» نسبة إلى وادي النطوف غربي القدس، وأقل ما يمكن أن يقال عن الفترة النطوفية، إنها الخطوة الأولى على طريق تقدم الإنسان وارتقائه، ففي هذه الفترة وصلت التحولات الاقتصادية والاجتماعية في فلسطين قمتها، حين وضع النطوفيون الأساس المادي والفكري المباشر للانعطاف الجذري والأهم في مسيرة الجنس البشري، ويتمثل في الانتقال من الصيد وجمع الطعام إلى الزراعة وتدجين الحيوان، لقد تحول الإنسان من مستهلك سلبي لخيرات الطبيعة الحرة، إلى منتج إيجابي وبذلك تحول من الاقتصاد الاستهلاكي إلى الإنتاجي، وكان القمح والشعير أول ما زرع الإنسان (٣).

وتقابلنا هنا ملاحظة جديرة بالإشارة إليها، وهي أنه في فلسطين، يسجل العصر الحجري الوسيط، عصرًا خلاقًا، محتفظًا

تمامًا بصفته ، كصلة بين نموذجين من الحضارات، حضارة الصيد والجمع، والحضارة المبنية على زراعة الحبوب. إن الصيادين في العصر الحجري الوسيط الأعلى في فلسطين، يبدو أنهم سكنوا المغاور لفترة طويلة، لكن هؤلاء بصفة خاصة حملة الثقافة النطوفية، الذين اختاروا وجودًا مستقرًا صرفًا (٤).

إن هذا العصر سيكون محور دراستنا واهتمامنا، لأنه يتضمن تقريبًا، جميع مراحل تقدم الإنسان وارتقائه، فالانتقال من القنص وصيد السمك وجمع الثمار، أي تلقي منتجات الطبيعة الجاهزة، إلى إنتاج الطعام – الزراعة وتربية الماشية – والتبدلات المرتبطة بهذا ، حولت بوضوح – أكثر من أي شيء آخر – ظروف تطور الحضارة ، وغيرت بيئة الإنسان الطبيعية وبيولوجيته ، وغيرت كل كوكبنا إلى درجة معينة (٥).

فمع ازدهار الخضرة والنباتات فجأة، في نهاية العصر الجليدي، ظهر قمح هجين، في أماكن عدة من منطقة الشرق الأدنى ، وأحد هذه الأماكن النموذجية ، كانت الواحة القديمة في أريحا، وقد وجدت أريحا الفلسطينية قبل البدء بمرحلة الزراعة، وأول أناس أتوا إلى هذه المنطقة، واستوطنوا بها جوار النبع ، هم الذين كانوا يقتاتون القمح البري، دون أن يعرفوا كيف يزرعونه، ودليل ذلك أنهم صنعوا مناجلَ من الصوان بقيت حتى الآن، وقد وجدها «جون غارستنغ» عندما قام بعمليات التنقيب والحفر في هذه المنطقة ، خلال العقد الرابع من هذا القرن، وكان طرف المنجل القديم هذا يثبت في قطعة قرن غزال أو عظم.. وبعد ذلك لم يعد ينمو على تلال أريحا وسفوحها، ذلك القمح البري، الذي كان السكان الأوائل يحصدونه، ولكن الأعشاب التي ظلت تنمو بعد هذا القمح هناك، كانت دون شك تشبه إلى حد بعيد القمح الذي وجدوه أولاً، والذي كانوا يمسكونه بقبضة اليد، ثم يقطعونه بالمنجل، بنفس الحركة الحصادية التي استعملها الحصادون منذ ذلك التاريخ. مدى عشرة الاف عام، وهذا ما دعى بالحضارة النطوفية، التي سبقت مرحلة الزراعة (٦) .

ثورة العصر الحجري الوسيط

إن نقطة التحول الهامة، التي تسببت في انتشار الزراعة في العالم القديم، كانت ظهور نوعين من القمح، ولم يكن القمح قبل عام ٨٠٠٠ ق.م، النبات الغزير كما نعرفه الآن، كان مجرد واحد من أنواع الأعشاب البرية العديدة، التي كانت تنتشر في بقاع الشرق الأدنى ، وعن طريق المصادفة الوراثية ، حصل تهجين لهذا القمح البري مع كلا الماعز الطبيعي، وتشكل نتيجة لذلك نبات هجين كثير النتاج ، ولابد أن تلك الصدفة قد حدثت عدة مرات ، خلال فورة نمو الأعشاب الخضراء ، إثر انتهاء العصر الجليدي ، فما حدث في هذه الصدفة ، حسب الآلية الوراثية التي توجه عملية النمو ، هو أن الصبغيات – الكروموسومات – الأربع عشرة للقمح البري، اندمجت مع صبغيات كلا الماعز الأربع عشرة ، وتشكل القمح الآسيوي الأوروبي Emmer، ذو الصبغيات الثماني والعشرين، وهذ الدمج هو ما جعل

هذا النبات الهجين أكثر امتلاءًا ، وقد انتشر هذا القمح الهجين بشكل طبيعي، لأن حبوب هذا القمح ملتصقة بقشورها داخل السنابل، بشكل يمكّن الرياح من حمل هذه الحبوب ونشرها.

إن كون الهجين شديد الخصوبة أمر نادر، ولكنه ليس فريدًا في نوعه بين النباتات، غير أن قصة ازدهار النبات في الحقبة التي تلت العصر الجليدي أصبحت أغرب، ذلك أن مصادفة وراثية ثانية طرأت على القمح الهجين، عند زراعته تكرارًا، فقد أدى تزاوج هذا القمح الهجين مع كلا الماعز الطبيعي مرة ثانية ، إلى إنتاج قمح هجين جديد أكبر من الهجين الأول ، ويحوي اثنين وأربعين صبغيًا، وهذا القمح هو الذي يعرف حاليًا بقمح الخبز ، وكانت هذه المصادفة حادثة غير متوقعة بحد ذاتها، ذلك إنه من المسلم به الآن ، أن قمح الخبز ما كان يمكن أن يغدو قادرًا على التكاثر، لولا حدوث عملية طفرة وراثية في إحدى تلك الصبغيات، لكن هناك ما هو أكثر غرابة من ذلك ، إذ أصبح لدينا الآن، سنبلة قمح جميلة رائعة، لكنها لا تستطيع نثر حبوبها بواسطة الريح، وذلك لتماسك حباتها، نتيجة كثرة الحبوب فيها وازدحامها، وإذا ما فرطت هذه السنبلة، فإن قشورها الجافة تطير وتقع كل حبة إلى الأسفل، في المكان الذي نمت فيه، وبذا وفجأة، التقى الإنسان الراغب في البقاء في مكانه بالنبات الذي لا يتطاير بالرياح، فلقد أصبح لدى هذا الإنسان حنطة يقتات بها، وأصبحت الحنطة معتمدة على الإنسان، لأنه السبيل الوحيد الذي يمكن بواسطته أن

تتكاثر، ذلك أن قمح الخبز لا يمكن أن يتكاثر إلا بمساعدة الإنسان، إذ يترتب على الإنسان أن يحصد السنابل وينثر حبها، إذن أضحت حياة كل منهما تعتمد على الآخر.. إن هذا التوافق السعيد بين الطبيعة والإنسان ، هو الذي أدى إلى نشوء الزراعة ، وفي أريحا، الكيان المصغر للتاريخ ، حدث هذا منذ أكثر من عشرة الاف سنة (٧). كان نتيجة ذلك ، أن جادت الأرض جودة، دفعت الإنسان إلى جعل الزراعة وما يخرج منها شغله الأول ، وأن يلقي عصا ترحاله إلى الأبد، فيربط بينه وبين الأرض.. ومن هنا بدأت الحضارة ، وقدم النطوفيون من أهل فلسطين للعالم القديم اختراعًا من أهم

اختراعات البشرية، وقد مهدت زراعة القمح الطريق لسائر الحبوب كالشعير والذرة مثلاً، وفيما بعد للثمار ، مثل العنب والتين والزيتون، وكذلك لمختلف أنواع الخضار التي زرعت جميعها وتحسنت قبل أن يبدأ التاريخ(٨).

أم المدائن

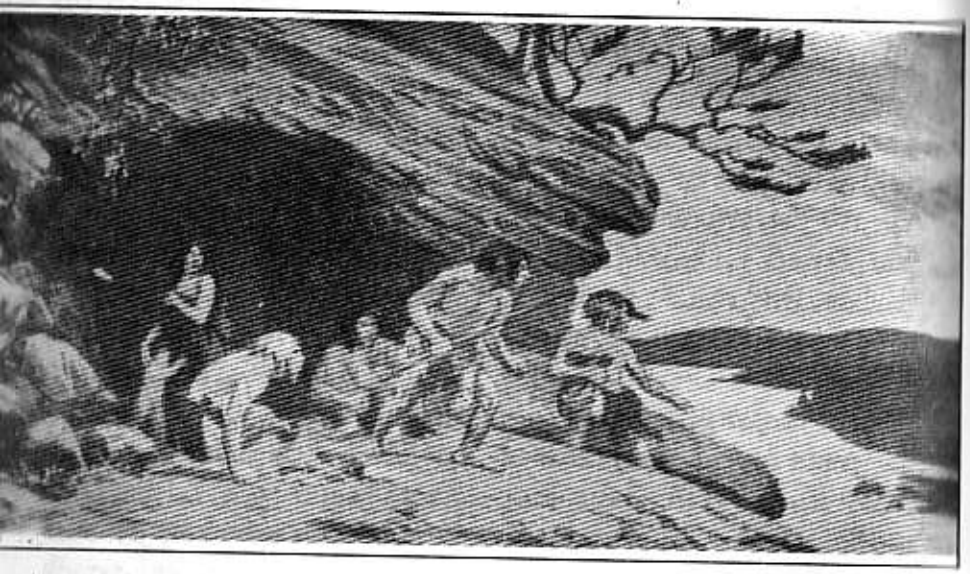
فَيَالَها من روعة، روعة المدنية، وروعة المدينة الفريدة من نوعها، المتحف المصغر للتاريخ، أم المدن : أريحا، إنها طبقة فوق طبقة من التاريخ، كانت أريحا المعروفة بمياهها العذبة، واحة على تخوم الصحراء، تفجر فيها نبعها مع فجر التاريخ، وفي هذه البقعة، اجتمعت المياه والقمح معًا، ومن هذا المنطلق، بدأ الإنسان الحضارة هناك ، وهكذا نجد الماء والقمح قد حولا سفوح تلك التلال الجرداء إلى أقدم مدينة في العالم.. وقد واكب هذا الحدث العظيم – زراعة القمح – أو سبقه ، حدث آخر عظيم ، وهو تدجين الحيوان ، حيث وجد في أحد كهوف الكرمل جمجمة لكلب كبير، يستدل منها أن الإنسان النطوفي شرع في تدجين الحيوان، في هذه الفترة

الأسرة الكنعانية في أريحا – فلسطين ، عن الدكتورة كاثلين كينون، في نحو ٢٠٠٠ ق.م

الموغلة في القدم، كما أن الآثار التي عثر عليها في أريحا ، تدل على تدجينه للبقر والماعز والغنم والخنازير ، وبذلك يكون النطوفيون أول من دجن الحيوان وزرع النبات (٩) .

وفي هذه البقعة ، تمكن الإنسان من فهم العالم الحي الذي يعيش فيه ، وتشكيل هذا العالم بالشكل الذي يريده ، وهكذا بدأ الإنسان مسيرة الحضارة ، عندما وضع يده على النبات والحيوان، وبتعلمه كيف يعيش معهما غير العلم تبعًا لحاجاته ومتطلباته، وقبل الألف السابع ق.م، كانت أريحا مستوطنة زراعية كبيرة ، وتقدر «كاثلين كينون» أن عدد سكانها زاد على الثلاثة آلاف ، وتبلغ مساحتها داخل السور ، من ثمانية إلى عشرة أفدنة ، وكانت النساء يطحن القمح فيها برحى ثقيل ، ووجود الات ثقيلة من مميزات المجتمع المستقر – مقارنًا بمجتمع البدو الرحل – أما الرجال فكانوا يجبلون الطين بالماء ، ويشكلون منه لبنات للبناء، وهذه هي أقدم لبنات معروفة في التاريخ ، ولا تزال آثار صانعي اللبنات موجودة عليها حتى الآن، بذا أصبح الإنسان مرتبطًا بوضع ومكان ، مثله في ذلك مثل قمح الخبز (١٠) .

ومن هنا بدأ فن البناء والعمارة، ومنذ ذلك الوقت وإلى يومنا هذا ، وحتى تقوم الساعة، كل لبنة وضعت على لبنة، وحجر صف فوق حجر، مدين إلى تلك اللبنات والأحجار الأولى. إن نتائج اكتشاف الزراعة،



جماعة من النيندرتيين يصنعون الأدوات من الصوان وقد صرفهم عن عملهم منظر فريسة في أسفل الكهف الذي يسكنونه

لم تكن قليلة الاعتبار بالنسبة للتاريخ الديني للبشرية ، إن تدجين النباتات قد أوجب حالة وجودية لم تكن مقبولة سابقًا، إنها بالنتيجة حثت على (إنشاءات)، اختراعات، وتغير أو قلب للقيم التي غيرت العالم الروحي للإنسان ما قبل العصر الحجري الوسيط تغيرًا جذريًا.. لاشك أن الزرع الذي نبت من الأرض، لفت أنظار المزارعين إلى التفكير في أصل الحياة، رأى الزارع أن الحبة التي بذرها ، نبتت واخضرت وأتت ثمارها، ثم زرع من تلك الثمار بذرة أخرى، فتكررت معجزة الحياة . وفكر في تلك الحياة المتكررة المتجددة، التي لا يمكن أن تموت نهائيًا، وكان من الطبيعي أن يدخل في روعه الاعتقاد بأن هذا الشيء الحي الذي لا يموت يجب أن يكون إلهًا، واعتقدوا بأن روح هذه الحياة الخضراء النابتة من الأرض، وكانوا يرون هذه الحياة المخضرة تذوي كل عام، وتتراءى لناظرها كأنها ماتت وفارقت الحياة، لكنها كانت تعود مرة أخرى إلى حياتها ونضرتها.. ومن هنا تبلورت فكرتان دينيتان، فكرة وجود الهة تُقرن بالأرض، وفكرة مبهمة عن وجود حياة ثانية بعد الموت ، وقد وجدت بين الآثار التي أسفرت عنها حفريات وادي النطوف في فلسطين، آنية خزفية لخزن الطعام وقرابين اخرى ، تدل على اعتقاد الإنسان بأن هناك نوعًا من الحياة بعد الموت، وفي الواقع ، فإن آثار هذه المعتقدات، قد تعود إلى زمن أقدم من هذا الزمن ، غير أن ممارسة الزراعة وتدجين الحيوان ، جعلت الديانة أكثر تعقيدًا، وصاروا يفضلون الآلهة التي تهتم بالحقول والمواشي ، على الأرواح التي يعتمد عليها الصيادون ، وفي مرحلة حياة الرعي، كان الناس على ما يظن يعبدون الإله القمر ، الذي كان أكثر نفعًا وتلطفًا من الشمس، في بلاد حارة مثل فلسطين، وكان القمر يبدد رهبة الظلام، يأتي بالبرودة التي يمكن للقطعان أن ترعى فيها براحة ، ولذا كان صديق الراعي أكثر من الشمس . والمعبد الذي وجد في أريحا قبل الألف السابع ق . م، ربما كان يكرس لعبادة القمر ، واسم أريحا يعني القمر.

وفي أثناء نشوء الزراعة، أوجد الإنسان في فكره ارتباطًا بين النمو والآلهة والشمس ، وكذلك عبادة الأرض الأم ، بشخص الهة للخصب تتعهد بشئون الزراعة ، واتخذت الديانة شكلاً مؤنثًا واضحًا، لسبب آخر ، وهو أن المرأة يمكنها أن تمارس الزراعة بسهولة أكثر من ممارسة الصيد، والرموز المتعلقة بطقوس العبادة، وكذلك الميثولوجيا المتصلة بآلهة الخصب، التي بلغت ذروتها فيما بعد ، في قصص «أدونيس» و «عشتار» و «أوزيريس» ، كانت أصولها في هذه الفترة ولا بد أن التماثيل الثلاثة التي أتت من أريحا القديمة ، تشمل الأب والأم والابن ، كان لها معنى طقسي ، كما أنها تفيدنا بأن نظام العائلة كان قد اتخذ في الألف السادس الشكل الذي اتخذه فيما بعد (١١) .

عن الزراعة انبثقت جميع الاختراعات

الزراعة وتدجين الحيوان، كانا في حد ذاتهما ، انقلابين خطيرين في حياة الإنسان إلى أبعد الحدود، بل إن بعض الباحثين يرى فيهما أخطر انقلابين في طريق البشرية كله ،

فهما عمليتان تبدوان بسيطتين ، ولأن الأمر في حقيقته ، يدل على أن العمليتين لا تقفان جامدتين دون حراك أو تطور، ذلك إن كل مرحلة من مراحل تدجين الحيوان والنبات تتطلب سلسلة من الاختراعات، التي تبدأ بابتكار أجهزة ووسائل فنية تقنية . ومن هذه تندفق المبادئ العلمية، إن الوسائل والأجهزة الأساسية التي ابتدعها عقل الإنسان وأصابعه في أريحا ، تعادل في براعة صنعها وأهميتها لارتقاء الإنسان ، أي جهاز من أجهزة الفيزياء النووية ، مثال ذلك : الإبرة، والمخرز ، والقدر، والمسمار، والكور، والوتر، والعقدة، وآلة النسيج، والسرج، واللجام، والزر، والحذاء، وما إلى ذلك من مئات الأشياء الأخرى ، التي يمكن للمرء تعدادها، والثراء يأتي من تفاعل الاختراعات فيما بينها، والثقافة تتضاعف عن الأفكار والآراء ، بحيث إن كل ابتكار يسارع ويضخم قوة بقية الابتكارات.

إن الزراعة المستقرة تخلق تقنية تنبثق منها جميع العلوم ، ويمكننا أن نلمس ذلك من خلال تطور المنجل البدائي إلى المنجل الذي تلاه، ومنذ ذلك الحين، لم يطرأ تطور على المنجل المسنن حتى الحرب العالمية، ويذكر «هنري فرانكفورت» : أن النطوفيين كانوا البادئين أو الممارسين الأول، على الأقل ، لفن الحصاد الذي بقي في أقدم المستعمرات الزراعية للعصور الحجرية الجديدة، فإن مناجلهم الغريبة، كانت مكونة من مقبض عظمي مشقق ، فيه قطع قصيرة من الصوان كالأسنان، وقد وجدت مثل هذه المناجل أيضًا في أقدم المستعمرات في الفيوم بمصر وفي حسونة في شمال العراق، وفي سيالك في إيران، ولعلها تعود إلى خمسة الاف سنة ق .م ، أو حوالي الألف سنة أو أكثر بعد ظهور النطوفيين، وهناك العديد من التقنيات والمعرفة الفيزيائية الشبيهة بقضية المنجل المسنن، أتت إلينا من كل ناحية من نواحي الحياة الزراعية تلقائيًا، لدرجة أننا نشعر وكأن الأفكار تكتشف الإنسان، وليس العكس كما يظن البعض، وهكذا يتضح أن نشر الزراعة ، لم يكن مجرد انتشار المعرفة بالحنطة والشعير وحسب ، بل كان إلى جانب ذلك تعميم أداة الحصاد الغريبة المعقدة ، التي استعملها النطوفيون لأول مرة كما نعلم. إن أقوى اختراع في الزراعة كلها هو بالطبع المحراث، ويحلو لنا أن نظن بأن المحراث مجرد وتد يشق التربة، ومع أن هذا الوتد بحد ذاته اختراع ميكانيكي هام قديم، إلا أن المحراث شيء اساسي أكثر من ذلك بكثير، إنه عبارة عن رافعة ترفع التربة، وهو أول تطبيق عملي لمبدأ الرافعة، وعندما فسر «أرشميدس» للإغريقيين بعد ذلك بوقت طويل، نظرية العتلة الرافعة قال : إنه بواسطة التحكم بنقطة الارتكاز في الرافعة، يمكنه أن ينقل الأرض، لكن حرّاثي أريحا كانوا يقولون قبل ذلك بآلاف السنين : أعطني رافعة وسأطعم الأرض (١٢) .

وباكتشاف الزراعة، ازدادت حاجة الإنسان إلى الأواني والأطباق المصنوعة من الأحجار، المأخوذة من صخور محلية ناعمة، يمكنها أن تعطي وجهًا مصقولاً جميلاً للأواني، ومن المحتمل جدًا أنه وجد لديهم

بعض الأواني المصنوعة من الجلد والأخشاب ، وعندما تعلم الإنسان صنع الأواني من الطين وخبزها، فإنه قام باكتشاف آخر بالغ الأهمية في تقدمه الحضاري، وسرعان ماحلت الأواني الخزفية محل الأواني من اليقطين والجلود والحجارة والأخشاب، التي كانت تخدم حاجته الاقتصادية حتى ذلك الوقت ، ولو بصورة غير تامة. وكان مؤدى الاختراع الجديد، أن صار الإنسان بإمكانه العيش على مسافة من مورد المياه التي يحتاج إليها، وأن يطبخ طعامه طبخًا حقيقيًا، بدلاً من أن يأكله نيئًا أو مشويًا، وأهم من ذلك أنه صار يتمكن من خزن ما لا يمكنه استهلاكه في وقت معين، ليستخدمه في المستقبل، وهكذا أضاف الإنسان إلى سيطرته على مورد الطعام سيطرته على حفظه، وبعد أن صار جامع الطعام منتجًا له في مرحلة الزراعة ، أصبح الآن فوق هذا كله حافظًا للطعام، وقد أعطاه ذلك وقتًا للفراغ ، بدلاً من البحث المتواصل عن وسائل المعيشة، وكانت أوقات الفراغ أمرًا ضروريًا في تنمية شئون الحياة الرفيعة، ويظهر الخزف في فلسطين في إحدى الطبقات الدنيا في أريحا، ويعتقد «غارستانغ» أنه اخترع هناك (١٣).

ومن الواضح أن زراعة النبات الصالح للطعام، وتربية الحيوانات من أجل لحومها، أو الجمع بين الاثنين في الزراعة المختلطة، يمثل فعلاً خطوة ثورية في الاقتصاد الإنساني، إذ سمح بالازدياد الكبير في عدد السكان، وجعل من الممكن بل من الضروري إنتاج فائض اجتماعي، ووضع على الأقل بذور رأس المال ونمو التجارة، وهي مظاهر مميزة للنطوفيين، فقد لعبت الزراعة دورًا بارزًا في نشوء فن التجارة ونمو التبادل وإمكانات الانتشار السريع للمنجزات الاقتصادية في أرض واسعة، وما وجود الحجر البركاني الأسود في أريحا، إلا دليلاً على وجود علاقات تجارية بينها وبين منطقة «ديار بكر» في الأناضول وغيرها (١٤).

ولاشك أن ازدهار التجارة، حفز الإنسان إلى معرفة الأصول الحسابية، والإلمام بالأصول الجغرافية أيضًا، واشتراع القوانين التي كانت تنظم الملكية والعلاقات التجارية والروابط الاجتماعية وغيرها. وباكتشاف الزراعة، أصبحت حاجة الإنسان ماسة إلى معرفة أوقات البذر والحصاد ، ومن ثم أخذ يراقب النجوم، ويتتبع حركة الشمس ، لتدله على دورة الفصول ، من هنا كانت أول معرفة للإنسان بعلم الفلك.

ومن الراجح أن عددًا من الصيادين ، الذين رفضوا المشاركة بفعالية في اقتصاد المزارعين، استخدموا كمدافعين عن القرى في البدء ضد الحيوانات المتوحشة ، وبعدئذ ضد العصابات من النهابين، ومن هنا كانت أولى التنظيمات الحربية في حياة البشرية، وانطلاقًا من كل هذا ، وتخريجًا عليه ، يكون قد ظهر في أريحا (أول مجتمع قروي) مما أدى إلى نشأة نوع جديد من تفكير الإنسان وسلوكه ، في مختلف مظاهر حياته ، وذلك على أساس الاستقرار الزراعي ، وليس على أساس الانتقال من مكان إلى آخر، وقد خلق هذا الوضع الجديد، سلوكًا إنسانيًا جديدًا، هادئًا نسبيًا، فالفلاح مضطر إلى ملاحظة زراعاته، ومحتاج إلى الدفاع عن فائض إنتاجه، ويدفعه ذلك إلى الاعتماد على

التنظيمات الحربية ، وإلى ضرورة التعاون مع جيرانه إلى حد بعيد ، وقد تطور هذا النوع من التفكير الجديد، إلى وجود شعور بالارتباط بأرضه المزروعة، وأفضى إلى الشعور بالوطنية المحلية.

وقد عثر المنقبون في أريحا على سور يحيط بها، بني من الحجارة، على ارتفاع عشرة أمتار، ويحيط بالسور خندق حفر في الصخر، وأقيم على السور برج مستدير، والسور والبرج أقدم بناء حجري عثر عليهما العلماء حتى الآن، ويعود بناؤهما إلى ما قبل الألف السابع ق.م، وجر سكان أريحا المياه إلى بلدهم من مكان بعيد ، ليسدوا حاجتهم وحاجة مزارعهم منه ، وبناء السور وحفر الخندق، والقيام بأعمال الري، لتدل على كثافة السكان، وعلى قوة أنظمتهم التي جعلتهم يقومون بالمشاركة بأعمال لا تقوم بها إلا الحكومات ، وهكذا يجوز لنا القول : إن أول نواة حكومة نشأت هناك (١٥).

وإذا أردنا تتبع أفضال الزراعة على الحضارة ، لاحتجنا إلى مجلدات، فرأينا الاكتفاء بهذه العناوين، وتحت كل عنوان ملحمة، لأن القصد هو التذكير بما قدم النطوفيون من خدمات ، هي أساس الحضارة الحديثة وأفكارها ومعتقداتها، ويسوقنا هذا إلى العودة من حيث بدأنا، إلى الدور الذي لعبته المرأة في اكتشاف الزراعة، ومساهمتها في ما نجم عن ذلك من أفضال ، وصفناها بإيجاز في الصفحات السابقة، إلا أنه للأسف، دور ظل طي الكتمان والنسيان.

المرأة تصنع مجتمعاً حين كان الرجل يطارد الفرائس

فقبل أن يتعلم طلائع البشر في فلسطين،

عملية الاستنبات المعقدة ، منذ عشرة آلاف سنة، استقر الأمر على تقسيم العمل بينهم إلى نوعين، الصيد وجمع الثمار، وكان الصيد من نصيب الرجال، لعجز النساء عن القيام به ، ولانشغالهن موسميًا بوضع الأولاد وحضانتهم، ومن ثم تخصصن في جمع الحبوب والبذور والجوز والفواكه والبيض واليرقات والحيوانات الصغيرة ، وإذا كان عمل الرجال أكثر إثارة ، إلا أن عائده كان أقل انتظامًا، في حين كان عمل النساء مضطردًا ومنتظمًا ، وكان يزود الجماعة بالقوت الضروري ويجنبها المجاعة.

ويفسر لنا «مايزر» اكتشاف المرأة النطوفية للزراعة بقوله : ورغم أن صغارها قد يعطلونها ويلهونها، فإن لدى الأم من الفراغ ما تعمل فيه على تحسين مسكنها، وفي استطاعتها أن تعنى بأشجار الفاكهة، بإزالة ما ينمو تحتها وما يتسلقها من نبات ، ولربما واتت الفرصة بعض البذور والثمار

المبعثرة دون قصد، أو بعض الفاكهة أو الجوز إذا ما أصابه بعض الماء في تخزينه في أحد الأحجار الرطبة أن ينمو ، فإذا عنى به نضج وأثمر ثمرًا، يجزي كل ما أنفق عليه من عناية.

ولربما يغري دجاج الوادي بالبقاء ، ما يلتقطه من بذور الفواكه وقشورها، ولربما بقى ووضع بيضه على مقربة من المكان.. وصفوة القول ، إن وجود قاعدة مستقرة والخمول الاضطراري ومرور الزمن في بطء يُضرب به المثل – وهي العوامل التي هيأت فرص الحياة – هي بعينها التي هيأت اختراع الزراعة.. وشبيه بما أدى إلى اختراع الزراعة ، كان انتزاع النباتات المتسلقة أو لحاء الأشجار الصغيرة وتجفيفها، لتستخدمها المرأة فيما تريد ، ربما تمد الصياد عند عودته بما يقوم مقام حربته المكسورة، أو بوتر لقوسه الذي يصيد به .. إن للرجل الآن دافعًا جديدًا إلى العودة لمسكنه ، لأن المرأة هي التي تعد هذه الأشياء، وهكذا أضيفت الصناعة إلى الزراعة في مقام الأسرة (١٦). ويتحدث عن الموضع نفسه « إلياد» فيذكر أن جني النباتات ، فرض تقسيمًا للعمل مختلف التوجيه عما في السابق ، لأن المسئولية الأساسية في ضمان وسائل العيش أصبحت في تلك الآونة تعود على النساء.. وبما أن النساء قد لعبن دورًا حاسمًا في تأهيل النبات، فقد أصبحن المالكات للحقول المزروعة، الأمر الذي يرفع وضعهن الاجتماعي، ويخلق مؤسسات مميزة، حيث إن الزوج كان ملزمًا بسكنى بيت زوجته ..

إن خصوبة الأرض هي أيضًا متضامنة بالخصوبة النسوية، وبالنتيجة فإن النسوة أصبحن مسئولات عن وفرة المحاصيل، لأنهن يعرفن سر الخلق، إنه يتعلق بسر ديني لأنه يحكم أصل الحياة، الغذاء والموت، فالحقل مثل المرأة أولاً وأخيرًا (١٧).

ويسوقنا هذا إلى نقطة بالغة الأهمية، وهي أن النساء اللواتي كن يقضين أيامهن في التقاط الفواكه والجوز والحبوب البرية، تعلمن غرس بعض هذه البذور في التربة ، وبذلك حصلن على أكثر مما قد تجود به الطبيعة، وفي حوالي ذلك الوقت الذي تعلمت فيه النساء تدجين عالم النبات الطبيعي والتحكم فيه، تعلم الرجال وسائل استئناس الحيوانات والتحكم فيها والسيطرة عليها، بعد أن كانوا يطاردونها من قبل.. وقع هذان الحادثان، تدجين النبات واستئناس الحيوان، لأول مرة منذ نحو عشرة آلاف سنة في فلسطين، ثم في أنحاء أخرى مختلفة من العالم بعد ذلك.. لقد كانت النساء هن اللاتي ابتكرن الزراعة، فقد كن نظرًا لقيامهن بجمع الثمار، أكثر شعورًا بعالم النبات، فعرفن السائغ من السام، وأسهل النباتات زراعة وأوفرها غلة، ويلخص أحد المختصين إنجازات المرأة في مجال الزراعة على النحو التالي :

كان على الجنس البشري أو بالأحرى الجنس النسوي، لإحداث ثورة العصر الحجري الوسيط، ألا يكشف أوفق النباتات، وأنسب الوسائل لزراعتها وحسب، وإنما عليه اختراع الآلات لحرث التربة وحصد المحصول وتخزينه وتحويله إلى غذاء، فكان

جمع الغذاء الكافي في كل حصاد وتخزينه، إلى أن يحل أوان نضج المحصول اللاحق، وهو مما يستغرق حولاً في المعتاد، من أركان العصر الحجري الوسيط الأساسية، ولهذا كانت الأهراء والصوامع من القسمات البارزة، ويحتاج القمح والشعير إلى فصلهما عن القشور بالدرس والتذرية ثم طحنهما دقيقًا، وكان الطحن يتم باستخدام الهاون، لكن الإجراء المعتاد كان عن طريق الرحى ، وإذا كان تحويل الدقيق إلى عصيدة أو رقاق أمرًا ميسورًا، فإن تحويله إلي خبز يحتاج إلى الإلمام بالكيمياء الحيوية – استخدام الخميرة – كما يتطلب تنُّورًا مشيدًا على نحو خاص، وفوق ذلك فإن العملية الكيميائية نفسها المستخدمة في صناعة الخبز لجعله ينتفخ ، قد فتحت للبشرية عالمًا جديدًا من السحر الرائع.. ومصدر السحر الذي يشير إليه العالم «تشايلد» هو اختراع المرأة للجعة والنبيذ والخمر، التي صنعتها بإضافة الخميرة إلى عصير الحبوب والعنب، ولابد أن المشروبات الروحية كانت رهانًا مقنعًا على القوة السحرية لجهود المرأة في مجال الزراعة، وكان أقدم الكهنة والكاهنات في بلاد ما بين النهرين ومصر القديمة وبلاد الشام ، يشربونها ويقدمونها قرابين إلى أربابهم ورباتهم لزيادة تحكمهم في المحصولات، وكان اكتشاف المشروبات الروحية المتخمرة يعني اختراع الأواني الدائمة والتي كانت تتسم بشيء من التركيب في الغالب، وبحلول عام ٣٠٠٠ ق.م، أصبحت المسكرات بالنسبة لمعظم مجتمعات العالم القديم من الضروريات، وظهر طاقم كامل من الدنان والكاسات والصفايات والشفاطات لاستخدامها في الاحتفالات. وكانت جميع المخترعات والاكتشافات الأنفة الذكر ، من عمل وصنع النساء ، ويمكننا أن ننسب إلى هذا الجنس كيمياء صناعة الأواني والغزل والنول وعلم نبات الكتان والقطن وغير ذلك (١٨).

ويرى «لويس ممفورد» في كتابه «المدينة في التاريخ» أنه حتى اختراع الأدوات الحجرية المصقولة، وهو السمة المميزة لانقلاب العصر الحجري الوسيط، هو إما اختراع نسائي ، أو إنجاز ثقافي اصطبغت في ظل سيطرة النساء بصبغة انثوية ، فلنستمع إليه يقول :

مع القرية ظهرت تكنولوجيا جديدة، فالأسلحة ذات الطابع الرجولي والأدوات التي كان الرجل يستخدمها في الصيد وقطع الأشجار، كالرمح والقوس والمطرقة والفأس والسكين، قد أضيفت إليها أدوات ذات أصل أنثوي تتسم أشكالها بطراز العصر الحجري الوسيط، بل إن نعومة أدوات الطحن، بعكس الأشكال المشطوفة، يمكن أن تعد ذات طابع أنثوي .. وقد كانت الأدوات والأسلحة في العصر الحجري القديم ، كأدوات القطع والشق والحفر والنقب والفصل والتقطيع ، تتفق مع الحركات والجهود العضلية، وتتطلب استخدام القوة بسرعة ومن بعد، وباختصار كانت الأدوات تتطلب كل وجوه النشاط العدواني، فعظام الرجل وعضلاته تتحكم في إسهاماته التقنية ، في حين نجد أن أعضاء المرأة الداخلية اللينة مناط حياتها، أما ذراعاها وساقاها فهي تفيد في الحركة

على نحو أقل من فائدتها في القبض والضم، كان العصر الحجري الوسيط في ظل سيادة المرأة هو عصر الأوعية وعصر الأواني الحجرية والفخارية، عصر الطاسات والقدور والدنان والصناديق ومخازن الحبوب والصوامع والمنازل.. الشواهد كثيرة على أن العصر الحجري الوسيط غلبت عليه الثقافة النسوية بل والخصائص الجنسية النسوية (١٩) .

وبعد .. فلا يتسع المجال للخوض في هذا الموضوع على نطاق أوسع ، وحسبي أن حاولت أن أقدم ملامح عامة على أهم نجازات المرأة العربية ، بل إنجازات البشرية كلها، وقد بذلت قصارى جهودي في سبيل إعطاء صورة عن هذه الملامح، وإن تكن أحيانًا غير متكاملة ، فقد حال دون ذلك ندرة الوثائق والمكتشفات الأثرية ، وإن كان ما استطعت الحصول عليه منها، كاف لإبراز دورها الحيوي في انتقال البشرية نحو الاستقرار ، وأنها كانت قائدة الموكب البشري في أهم ثورة في حياة البشرية.

الهوامش

١ - الدكتور سلطان محيسن ، بلاد الشام في عصور ما قبل التاريخ ، دمشق، الأبجدية للنشر ١٩٨٩، ص ١٠٥.

٢ - الدكتور معاوية إبراهيم، الموسوعة الفلسطينية، القسم الثاني، المجلد الثاني، بيروت ١٩٩٠، ص ٢٦.

٣ - على القيم، المرأة في حضارات بلاد الشام القديمة، دمشق ، دار الأهالي ١٩٨٧، ص ١٥.

٤ - ميرسيا إلياد، تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية، الجزء الأول، ترجمة - عبد الهادي عباس ، دار دمشق ١٩٨٧، ص ٥١.

٥ - غولايف ، المدن الأولى، ترجمة : طارق معصراني، موسكو، دارالتقدم ١٩٨٩، ص ٢٨.

٦- برونوفسكي، ارتقاء الإنسان، ترجمة : موفق شنحاشيرو ، الكويت ، سلسلة عالم المعرفة ١٩٨١، ص ٢٠ .

٨ - الدكتور فيليب حتى ، تاريخ سورية ولبنان وفلسطين ، ترجمة : دجورج حداد، عبد الكريم رافق، بيروت، دار الثقافة ١٩٥٨، الجزء الأول، ص ١٨.

٩ - برونوفسكي ، مصدر سبق ذكره، ص ٢٤.

- مصطفى الدباغ، بلادنا فلسطين، الجزء الأول، القسم الأول ، بيروت ، دار الطليعة ١٩٦٥، ص ٣٥٨ .

١٠ - برونوفسكي، مصدر سبق ذكره، ص ٢٥.

١١ - ميرسيا إلياد، مصدر سبق ذكره، ص ٥٦.

- جيمس هنري برستد، انتصار الحضارة ، ترجمة د. أحمد فخري، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٦٦ ص ٩٢ .

- الدكتور فيليب حتى، لبنان في التاريخ، ترجمة : أنيس فريحة، بيروت، دار الثقافة ١٩٥٦، ص٦٧

- فيليب حتى ، تاريخ سورية ولبنان وفلسطين ، مصدر سبق ذكره، ص ١٩١.

١٢ - برونوفسكي، مصدر سبق ذكره، ص٢٨-٣٠.

- هنري فرانكفورت ، فجر الحضارة في الشرق الأدنى، ترجمة : ميخائيل خوري، بيروت ، مكتبة الحياة ١٩٥٩ ، ص ٤١.

١٣ - فيليب حتى ، تاريخ سورية، مصدر سبق

ذكره، ص ٢١.

١١ - جوردون تشايلد، التطور الاجتماعي، ترجمة: لطفي فطيم ، القاهرة، مطبعة سجل العرب ١٩٦٦ ، ص ٣٦.

- الدكتور معاوية إبراهيم، الموسوعة، مصدر سبق ذكره، ص ٢٠.

١٤ - ميرسيا إلياد، مصدر سبق ذكره، ص ٥٤.

- الدكتور رشيد الناضوري، دراسات مقارنة في حضارات مصروغرب اسيا، الإسكندرية، دار الثقافة١٩٥٦، ص ٢٠ .

- محمود العابدي، الحفريات الأثرية في الأردن وفلسطين ، عمان ١٩٦٢، ص ٤.

١٦ - جـ . ل. مايرز ، فجر التاريخ ، ترجمة : علي عزت الانصاري، القاهرة، مركز كتب الشرق الأوسط ١٩٦٢ ، ص ٢٧.

١٧ - ميرسيا إلياد ، مصدر سبق ذكره، ص ٥٩.

١٨ - على القيم ، المرأة في حضارات ... مصدر سبق ذكره، ص ١٧ - ١٩ ، نقلاً عن تشايلد من كتابه.

What Happeendin History (p.65-66)

١٩ - على القيم، نفس المصدر، ص ١٩-٢٠.

طوفان نوح
هل هو أسطورة

ترجمة وتقديم : غادة نبيل

عندما ظهرت نظرية النشوء والارتقاء الداروينية واجه كثيرون من اللاهوتيين المسيحيين حرجًا خاصًا في التوفيق بين معتقداتهم الدينية المرتكزة على مبدأ الخلق وبين كل ما يترتب على الإيمان بالتطور حسب نظرية داروين.

فلم يعد ممكنًا - القول بأن كل الحيوانات الموجودة في العالم حاليًا كانت من الحيوانات التي تم إنقاذها في سفينة نوح التي يؤمن المتدينون، في أكثر من ديانة، برسوها على جبال أرارات ، كما يفيد سفر التكوين في الكتاب المقدّس ، ولو تأملنا هذه النقطة وحدها لانسابت منها نقاط أخرى أكثر إثارة للجدل.

فقد عثر في الأمريكتين على حيوانات ليس لها وجود في المناطق والبلدان التي تحتل مركزًا وسطًا في العالم حيث يفترض أن قوم نوح وكثيرًا من أنبياء العهد القديم عاشوا في وقت ما، وحيث يظن أن مركز حضارات العالم القديم أسلم نفسه إلى تفجر عقائدي إشعاعي تمثل في سلسلة من المبعوثين إلى البشر في مناطق نعرفها اليوم باسم الشام وتركيا وشبه الجزيرة العربية وبصورة أو بأخرى في مصر قديمًا ولو بالنزوح.

من بين الأسئلة التي كان على آباء اللاهوت وكثير من المؤمنين بقصة الطوفان في أكثر من عقيدة أن يجدوا لها إجابة : كيف استطاعت هذه الحيوانات السفر إلى بلاد مثل الأمريكتين ؟ ومَنْ يملك أن يقول إن الأبرار من آل نوح والقلة المؤمنة الناجية في تلك الرحلة كانت تستطيع أن تحمل معها الأسود والسباع والفهود والفيلة على سبيل المثال ؟

كيف يمكن حمل عدد من المخلوقات المتوحشة على ظهر سفينة عليها عدد محدود

من الأفراد والمخلوقات غير المتوحشة وإطعام المخلوقات الأولى في ظل الهروب الفزع من عالم صار ماء فقط ؟

وجهتا النظر اللتان تطرحان نفسيهما بقوة هنا تعبران عن معسكرين ضدين. يصر الأول على حدوث الطوفان كما يصفه العهد القديم رغم محاولة أنصار مبدأ الخلق إيجاد تفسيرات وأسانيد «علمية» تعزز قناعتهم بالقصة التي نجد نظيرًا لها في كل ثقافات العالم القديم تقريبًا. وفي المقابل يقف الفريق العلماني الذي يرفض أن يكون لقصة الطوفان أي سند خارج الأسطورة.

في المقالات التي تمت ترجمتها هنا لاحظنا حدة واضحة وتهكمية في الخطاب الذي يسعى إلى ترهيب القارئ من التردد أو الوقوف على الضفة الأخرى.

وفي الوقت الذي يحاول بعض التوفيقيين التزام موقف لا يكلفهم عقيدتهم الدينية ولا يخرجهم من العصر الحديث بطرح صيغة احتمال محليّة الطوفان وليس عالميته، يقف الفريقان العلماني والمتدين بقوة ضدهم حيث يؤكد كل منهما على عالمية الطوفان .. ويختلفان بإزاء حقيقة حدوثه.

طوفان نوح .. وفكر الخليقة

لاحظ كثير من طلاب حركة الخلق أن صدور كتاب طوفان التكوين لجون وايتكوم وهنري موريس (١٩٦١) كان وسيلة الرب لتحفيز علم الأحياء الحديث للفكر الخاص بنشأة الخليقة.

حتى ذلك الوقت كان أكثر العلماء وعديد من اللاهوتيين يؤمنون بشيء من التطور أو النشوء الارتقائي (الذي لا ينفصل عن) الديني. ووجدت الأغلبية نفسها مدفوعة بالتخويف إلى قبول (فكرتي) العصور الطويلة والتطور. وفي الوقت الذي قبل فيه اللاهوتيون الليبراليون التطور (الذي لا ينفصل عن) الديني وهم يعترفون بسجل الحفريات كدليل على دهور طويلة من التقدم التطوري، نجد لاهوتيين محافظين مثل س .ا. سكوفيلد يضعون هذه العصور الطويلة والتطور أو النشوء الارتقائي في فجوة مفترضة بين السطور الأولى من سفر التكوين حيث تم تدمير العالم بعد طرد الشيطان من الجنة ثم قيام الرب بإعادة خلق نفس أنواع المخلوقات في الأيام الستة لأسبوع الخلق. «قم بإحالة الحفريات إلى الخليقة البدائية ولن يبقى هناك صراع بين العلم ونشأة الكون» - التكوين، هكذا يكون المفتاح الذي حرك المعسكرين هو غموض الحفريات.

نفس الشيء يصدق اليوم. اسأل أحد مؤيدي نظرية قدم الأرض عن أدلتة على العصور الطويلة ،وسوف يشير إلى السجل الجيولوجي. اسأل شخصًا مؤمنًا بنظرية التطور عن أدلته على ذلك التطور وسوف يشير إلى الحفريات . وعليه فإن السؤال الذي يبقى هو : ما الذي يفعله المؤمن بمبدأ الخلق بقصة الصخور والحفريات؟ الإجابة : الطوفان .

إن طوفان نوح - كما يوصف في الكتب الدينية - كان عالميًا في مداه ومدمرًا في شدته إذ تضمن انفجار مخازن هائلة من الماء تحت الأرض «فانفجرت كل ينابيع الغمر

العظيم» (سفر التكوين . الإصحاح السابع) وأمطار شديدة «وانفتحت طاقات السماء». ونتج عنه موت «كل مافي اليابسة مات». «فتغطت الجبال».

وكما نعلم، من الملاحظة، فإن الفيضانات تتسبب في تغيرات جيولوجية ضخمة . لهذا فإن طوفانًا كاسحًا عالميًا يغطي الجبال ويستمر طيلة عام لابد أن يحدث دمارًا يصعب تصوره ، يعمل على النحر هنا والترسيب هناك ، على المحو هنا والتأسيس هناك. كما أن عديدًا من الحيوانات وفي مقدمتها أسماك ذات الأصداف يجب أن تدفن في طبقات مترسبة. وهذه الطبقات نفسها يمكن أن تكون دليلاً على أصلها الكوارثي في مناطقها . وهكذا يكون الطوفان هو الذي يحدد السجل الصخري والحفري.

في العقود الأخيرة اضطر حتى الجيولوجيين القائلين بالتطور التشوني إلى الاعتراف على مضض بالطبيعة الكوارثية لكل وحدات الصخور تقريبًا .كما اضطروا للاعتراف بأن الأسماك ذات الأصداف والتي تشكل الغالبية العظمى من الحفريات هي بالأساس مطابقة لنظيرها من الأسماك الحديثة وذلك داخل حدود التنوع والتكيف.

ولقد عرف الآن أن الصخور ذاتها مستمرة على مستوى إقليمي وعلى مستوى القارات أحيانًا مع وجود كل الصخور الرسوبية وتلك المليئة بالترسبات البحرية تقريبًا في القارات وليس في المحيطات.

لماذا لم يكن الطوفان محليا ؟

في سفر التكوين يقول الإصحاح السابع السطر ٢٢ : «كل ما في انفه نسمة روح حياة من كل ما في اليابسة مات».

الإجابة عن السؤال تتضمن :

١ – كانت مياه الطوفان تغطي قمم الجبال.

٢ – لو كان الطوفان محدودًا في منطقة بعينها لكان بإمكان نوح النزوح إلى مكان آخر.

٣ – لو كان الطوفان محدودًا لما كانت هناك حاجة لإنقاذ الحيوانات.

٤ – وعد الله في سفر التكوين أنه لن يأتي طوفان آخر يدمر الأرض. وهو ما يرد عليه العلمانيون الأوروبيون بأنه لو كان الطوفان محليًا (بغرض قبولهم به) فقد تم الحنث بالوعد مرات كثيرة.

أدلة أخرى على الطوفان

لقد بات من المتفق عليه أن أصل الحضارة مرتبط بمنطقة الشرق الأوسط مما يجعله قريبًا من مكان رسو سفينة نوح ، لدى القائلين بمبدأ الخلق ، كما أنهم يرون أن التاريخ البشري المكتوب يبدأ في الفترة من ٥ – ٦ آلاف عام مضت بينما صناعة الفخار والزراعة وصناعة الحديد ونشأة المدن تعود إلى ١١ ألف عام مضت. وتشير الدراسات الخاصة بتحديد أعمار الأشجار من حلقاتها إلى أن بعض أنواع شجر الصنوبر والتي تنتمي إلى أقدم الأشجار الحية وهي في ولاية كاليفورنيا الأمريكية تعود إلي ٥ آلاف عام وفي الوقت – ذاته – تشير الإحصائيات السكانية إلى مرور الاف السنين ليحدث فيها نمو سكاني تراكمي أمام تحليلات توزيع

الأعمار بالاستناد إلى التحديد الكربوني الإشعاعي والتي تشير إلى وقوع حادثة موت جماعي كبرى منذ ما يقرب من ٥ الاف عام وهو ما يعني أن البشر قد وجدوا منذ بضعة الاف من الأعوام (وليس بضعة ملايين مثلاً) حتى مع الأخذ في الاعتبار العوامل التي أدت إلى نقص التعداد البشري مثل الحروب والأوبئة والكوارث. وتعزز أدلة أخرى غير جيولوجية مولد الأرض أو مولدها من جديد منذ ما يقرب من ٥ إلى ٦ آلاف عام مضت على حين تشير الأدلة الفيزيقية إلى أن ملامح الكرة الأرضية والمقصود الجبال والوديان وطبقات الصخور التي تعرضت لضغط شديد، كلها تتطلب تفسيرًا كوارثيًا، كما أن تشكيلات الصخور الرسوبية (التي تشكلت عبر ترسب الماء) تغطي مساحات وفيرة من أمريكا الشمالية وقارات أخرى بينما لا توجد أدلة على تكون ترسبات الفحم أو البترول أو الحديد رغم وجود ترسبات هائلة منها في الأرض.

وبالمثل تحتوي الأرض على حفريات عميقة كبيرة وعديدة لا يبدو أن أيًا منها يتشكل حاليًا حيث تحتاج الحفريات إلى الدفن السريع لتحفظ . ويتضح من الاستثناءات الجيولوجية أنها لم تتكون بشكل تدريجي ومثال ذلك ظهور أنواع منفردة من الأحجار تمتد عموديًا عبر عصور عديدة.

بعد الطوفان – عصر نوح الذهبي

جاء في كتاب «البداية والنهاية» للمؤلف جيم أ . كورنويل. الفصل الثالث.

عصر الجوزاء بدأ في العام ٦٦٩٠ قبل

الميلاد، ويوضح توءم الجوزاء عدم توازن النوعين، الإنسان الروحي والإنسان المادي. ولقد انقسمت القوى الثنائية إلى قوتين متميزتين ولكنهما تعتمدان على بعضهما البعض بشكل متبادل كحقيقة لغموض الروح التوءم.

إن الكلمة العبرية الجوزاء هي «توءم» وتعني «المتحد». ربما ارتبط القوس بـ «زحل» إله إطلاق السهام (الملوك الثاني : الإصحاح السابع عشر) وهو بالعبرية (نيريغال الذي كان إلهًا بابليًا للدمار والمصائب بينما يرتبط بكوكب المريخ إذ يبين ختم اسطواني من لارسا إحدى المدن السومرية القديمة ٢٣٦٠ – ٢١٨٠ قبل الميلاد الإله زحل وهو يقف بقدم واحدة على جسد العدو) . أما نونكي

فهي كلمة بابلية واكادية تعني «امير الأرض» الذي هو ناييم وهي كلمة عبرية معناها «المنعم».

يعني اسم نوح «الراحة» . وقد ولد ليحمل الناموس ففي رسالة بطرس الرسول الثانية «ولم يشفق على العالم القديم بل إنما حفظ نوحَ ثامنًا كارزًا للبر إذ جلب طوفانًا على عالم الفجار».

كان نوح دائمًا مع الله . وفي الإصحاح السادس من سفر التكوين نقرأ : «هذه مواليد نوح . كان نوح رجلاً بارًا كاملاً في أجياله. وسار نوح مع الله».

وعن طريق نوح كان الله (يهوه) يمنح الناموس فرصة ثانية.

وقد دمرت مياه الطوفان كل أشكال الحياة عدا سفينة نوح إذ يبين الناموس هنا مركبًا أو وعاءً مغلقًا يشار إليه كفُلْك محمل بكائنات جنينية : نوح وزوجته وثلاثة من الأبناء وزوجاتهم وهو ما مجموعه ثمانية أشخاص إلى جانب اثنين من كل كائن حي (وتحديدًا سبع من الذكور والإناث من بين الوحوش والطيور الطاهرة). اليوم الثامن، الشخص الثامن وثمانية أرواح كلها أُنقذت مما يجعل الرقم ٨ ذا دلالة رمزية مهمة فيما يتعلق بذلك العصر.

لقد رست السفينة على قمة جبال أرارات. والبركان المنقرض الذي يسمى جبل أرارات بارتفاع ١٦٩٤٥ قدم موجود شرقي تركيا بالقرب من الحدود الإيرانية . أرمينيا إقليم ومملكة سابقة في آسيا الصغرى فيما يشكل اليوم شمال شرق تركيا وجنوب شرق ما كان يسمى الاتحاد السوفيتي وشمال غرب إيران . تأسست في القرن الثامن قبل الميلاد وربما كانت أول دولة تعتنق المسيحية كديانة رسمية (٣٠٣ عام بعد الميلاد) كما أن جمهورية أرمينيا الاشتراكية السوفيتية هي إحدى الجمهوريات المكونة لجنوب شرق الاتحاد السوفيتي السابق في جنوب القوقاز ، وقد انتزعتها روسيا من فارس عام ١٨٢٨ لتصبح جمهورية سوفيتية عام ١٩٢١ . يرفان هي العاصمة بتعداد ٣٫٣١٧٫٠٠٠ مليون مواطن. وأفاد جوزفوس بأن أرارات كان جبلاً له وجود في أرمينيا. وبيروسوس الكالدي يقول : «يقال إن هناك جزءًا لا يزال موجودًا من هذه السفينة في أرمينيا عند جبال الأكراد وأن بعض الناس مازالوا يحملون قطعًا من القار الذي يأخذونه معهم من هناك ويستخدمونه بالأساس كحمولة أو تمائم لطرد الشرور.

النظرية

الجيولوجيان وليام ريان ووالتربيتمان من جامعة كولومبيا تساءلا ونظريتهما تقوم على الفرضية الآتية : إنه بنهاية العصر الثلجي وذوبان أنهار الجليد سقط حائط من مياه البحر الأبيض المتوسط في البحر الأسود الذي كان طوال العصر الثلجي بحيرة مياه عذبة معزولة تحيطها أراضي مزروعة.

لكن مع اقتراب نهاية العصر الثلجي منذ ١٢ ألف عام بدأ كوكب الأرض يستعيد الدفء وبدأت قطع مهولة من الثلج، كانت تغطي نصف الكرة الشمالي، في الذوبان مما تسبب في زيادة عمق البحار والمحيطات . ثم برز إلى الوجود البحر الأبيض منذ ما يقرب

من ٧ الاف عام وبدأت مياه البحر تندفع شمالاً قاطعة ما أصبح اليوم يشكل تركيا .

ولرورها في شكل قُمعي بمضيق البوسفور ضربت المياه البحر الأسود بقوة تزيد مائتي مرة عن قوة شلالات نياجرا مما أدى إلى ارتفاع منسوب مياه البحر الأسود حوالي ٦ بوصات (١٥ سنتميتر) كل يوم وغرقت المزارع الساحلية المجاورة له.

وهكذا تناقلت الأجيال حكاية الطوفان الذي تحجر في ذاكرة الناجين الممتلئين رعبًا حتى أصبح حكاية نوح.

البحث

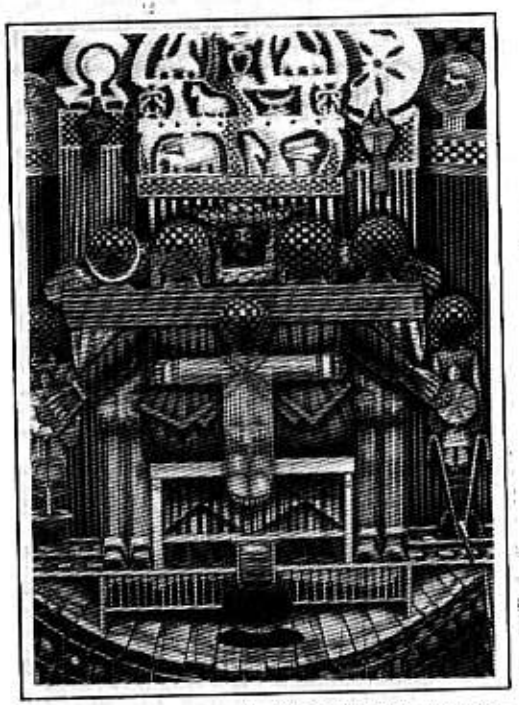
قام المستكشف البحري بوب بالارد بتمشيط قاع البحر الأسود عام ١٩٩٨ بحثًا عن بقايا مساكن قديمة لتدعم نظرية جديدة عن وقوع فيضان مكتسح في المنطقة منذ ٧ الاف عام مما أنتج البحر وأصبح بالتالي اساسًا لقصة نوح.

وإذا كانت هذه الفرضية صحيحة فإن ثمة علامات على وجود حياة بشرية يجب أن تكون راقدة تحت البحر الأسود . ويقول بالارد إن البعثة التي بدأت عملها في ١٩٩٨ وتواصله في ١٩٩٩ أفادت بوجود سلسلة من الملامح التي وكأنها مبانٍ من صنع الإنسان». ومن المتوقع أن يستخدم بالارد وفريقه أجهزة السونار ومعدات التحكم عن بعد للبحث عن مواد مختلفة حيث ينقسم فريق العمل إلى مجموعتين تعملان في منطقة سينوب بتركيا على ساحل البحر الأسود.

وسينوب هذه كانت ميناءً تجاريًا بناه الإغريق في القرن الثامن قبل الميلاد يفترض أن ثروة هائلة من المواد الأركيولوجية مثل حطام بعض السفن وأوعيتها وربما بعض المساكن تقبع تحت مياهها إذ من المتوقع تواصل عمل البعثة لعدة سنوات فوق الأرض وتحت الماء في المنطقة. لذلك ركز الفريق الأرضي على تحديد شبكات الشوارع والطرق القديمة في المدينة والمناطق الزراعية والمساكن ومناطق إنتاج السلع التجارية وأوعية السفن بينما يركز الفريق العامل تحت الماء على البحوث المسيحية في مناطق من المتوقع أن يتم العثور فيها على اكبر عدد من المواد الغارقة. ومن المعروف أن البعثة كذلك لها أهداف أخرى محتملة مثل انتشال حطام سفن غارقة من أساطيل قديمة إذ شهدت شواطئ المدينة أكثر من معركة حربية منها معركة بين أسطول الإمبراطورية العثمانية الخشبي والدولة الروسية انتهت بهزيمة الأسطول العثماني وغرقه بأكمله في ساعات قليلة، ومنها بقايا آثار رومانية وأخرى إغريقية تعود إلى القرن الثامن قبل الميلاد يمكن أن يستدل بها على مدى تخصص اقتصاديات الإمبراطورية الرومانية ومعرفتها أول تاريخ مدون للمنطقة وربما الاستدلال على مساكن من العصر النيولويثي قبل ٥ آلاف عام سبقت ميلاد المسيح رغم التحدي المتمثل في احتمالات ذوبان مواد البناء البدائية المستخدمة في تلك الفترة بفعل دهور من البقاء تحت الماء.

الأساطير

كل الثقافات في الأرض تقريبًا لديها حكاية طوفان قديم . تختلف التفاصيل لكن



جون بيغرز، سفينة العائلة «دفة الوسط»

الحبكة الأساسية تبقى كما هي : طوفان يقتل الجميع باستثناء قلة محظوظة.

الحكاية الأكثر قبولاً لدى أكثر الناس هي الحكاية التوراتية عن نوح والفُلْك، فالإصحاح السادس من سفر التكوين يحكي كيف «رأى الرب أن شر الإنسان قد كثر في الأرض» فقرر أن يدمر كل الخليقة . بينما نوح الذي وجد «نعمة في عينيّ الرب» وعائلته والحيوانات التي أخذها معه في السفينة عاشوا ليبدءوا الحياة مرة أخرى على الأرض..

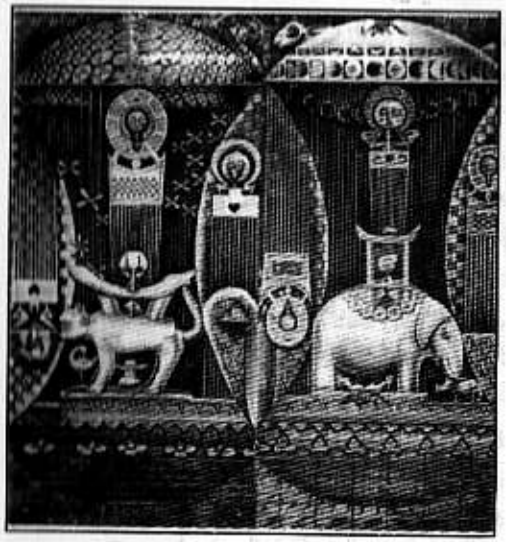
وملحمة جلجامش البابلية أقدم من سفر التكوين . هنا نجد ملكًا يبدأ رحلة للعثور على سر الخلود وفي الطريق يقابل أوتنابيشتيم الذي نجا من طوفان عظيم أحدثته الآلهة. لكن إنكي إله الماء كان قد حذر أوتنابيشتيم مما دفع الأخير إلى بناء سفينة تمكن بها أن ينقذ عائلته وأصدقاءه مع بعض الحرفيين والحيوانات والمعادن النفيسة. أما الإغريق والرومان فقد نشئوا على حكاية ديكاليون وبيرا اللذين أنقذا أطفالهما وعددًا من الحيوانات وذلك بركوب سفينة لها شكل علبة عملاقة.

كذلك الأساطير الإيرلندية تتحدث عن الملكة سيزار وحاشيتها الذين أبحروا سبع سنوات ليتجنبوا الغرق عندما غطت المحيطات أرض أيرلندا . أما المستكشفون الأوروبيون في الأمريكتين فقد أصابهم الذهول من أساطير هندية بدت مشابهة لقصة نوح حتى إن بعض القساوسة الأسبان خافوا من أن يكون الشيطان هو الذي زرع هذه الحكايات في عقول الهنود ليشوشهم.

البداهة وطوفان نوح

يعد مقال «الرحلة المستحيلة لسفينة نوح» لـ روبرت . أ . مور في مجلة «الخلق / التطور» عدد شتاء ١٩٨٣، من أكثر الكتابات، التي قرأتها، كشفًا للامعقوليات في أسطورة الطوفان العالمي . إن أي إنسان يكون قد قرأه ويظل يصدق أن مثل هذا الطوفان حدث فعلاً هو بالتأكيد خارج نطاق البداهة العقلية.

في مقال «سفينة نوح : حقيقة أم حكاية»



جون بيغرز، سفينة العائلة «دفتان»

الصعب أن أصدق أنه يمكن أن أجلس على مكتبي في عام ١٩٨٢ أدوّن الأدلة التي تنفي إمكانية أن يحدث الطوفان حسب سفر التكوين». أنا أشعر بنفس الشيء تقريبًا ولكن لأن كثيرًا من الناس الصادقين قد خدعوا من قبل المبشرين الأصوليين ليصدقوا أن كل ما كتب في الكتاب المقدس حقيقة فمازال من الضروري في بعض الأحيان مراجعة اللامعقوليات في قصة الطوفان.

إحدى هذه اللامعقوليات تتصل بمقدار الماء اللازم لإحداث طوفان مثل ذلك الموصوف في سفر التكوين ، الكتاب المقدس يدّعي وتعاظمت المياه كثيرًا جدًا على الأرض . فتغطت جميع الجبال الشامخة التي تحت كل السماء». (التكوين . الإصحاح السابع . السطر ١٩).

إن اللغة واضحة بما يكفي لاستبعاد فرضية أن الطوفان كان محليًا لأنه لا يُمكن أن يغطي طوفان محدود «جميع» الجبال العالية تحت «كل» السماء. بعد انحسار المياه استقرت السفينة «على جبال آرارات» (التكوين). وبما أن الماء يعود إلى مستواه فلا يمكن أن ترتفع المياه إلى ذلك المستوى بدون أن تنخفض إلى مستوى منتظم.

ولو كان أصوليو الكتاب المقدس أمناء إذن لكان عليهم أن يعترفوا بأن كاتب سفر التكوين أراد لقصته أن تفهم كحكاية لطوفان غطى الأرض كلها. وبمعنى آخر، فهو كان يتوقع منا أن نصدق أنه خلال أربعين يومًا هطل ما يكفي من المطر أو صعد ما يكفي من الماء «ينابيع القمر العظيم» (سفر التكوين) لتغطية أعلى جبل على الأرض بعمق خمس عشرة ذراعًا (التكوين).

في عصور ما قبل العلم عندما كان الناس يعرفون القليل جدًا عن الجغرافيا والأرصاد الجوية تفسير كهذا كان يمكن أن يجد قبولاً عامًا، لكن في العصور الحديثة أولئك الذين يُصدقون بسهولة هم فقط من يمكن أن يصدقوه. لنفهم هذا : ما علينا سوى تحليل هذه القصة من حيث عدد بوصات المطر التي تهطل كل دقيقة والتي كان من اللازم أن تهطل على كل سطح الأرض لإحداث النتائج الموصوفة في سفر التكوين في الإصحاحين السابع والثامن.

على سبيل المثال نحن نعرف الآن أن قمة ايفرست هي أعلى قمة «تحت كل السماء»

وأن ارتفاعها يبلغ ٢٩,٠٢٨ ألف قدم وهو ما يساوي ٣٤٨,٣٣٦ ألف بوصة. وكي يهطل مطر كافٍ في فترة ٤٠ يومًا ليغمر هذه القمة فإنه يتعين على السحب أن تسقط ٨,٧٠٨ ألف بوصة من المطر كل يوم بانتظام فوق كل الأرض. وهذ يمكن أن يبلغ ٣٦٣ بوصة كل ساعة أو ست بوصات في كل دقيقة. فهل يستطيع أي شخص عاقل أن يصدق أنها أمطرت ذات مرة بلا انقطاع مدة أربعين يومًا وليلة بمعدل متوسط بلغ ٦ بوصات كل دقيقة؟ إن مطرًا يصل معدله إلى ٦ بوصات في يوم واحد هو سيل حقيقي.

إذن كيف نصف هطول الأمطار بمعدل ست بوصات في الدقيقة طوال ٧٥,٦٠٠ ألف دقيقة ؟ إن الشمس تسبب تبخر الماء وتجمعه في سُحب وعندما لا تعود السحب قادرة على الاحتفاظ ببخار الماء فإنها تتراكم أثناء العملية وتمطر . ثم عندما يكون السحاب قد أطلق رطوبته يتوقف المطر .

إذن كيف يمكن لغطاء سحابي فوق كل العالم أن يطلق مطرًا لفترة ٤٠ يومًا متصلاً من دون أن يعاد ملء مخزونه من الماء الذي ينقص بفعل التبخر ؟ . إن الدفع أو الادعاء بأنه من الممكن أن يكون هذا قد حدث لهو دفع بأن غطاءً من السحب في العالم كله استطاع ذات يوم أن يحتفظ بأميال عديدة من المياه ويرسلها دون أن يمتلا ثانية .

وبالنسبة للعقل العبراني قبل العلمي فإن مثل هذه الظاهرة كانت تُعد منطقًا سديدًا جدًا بسبب نظرية نشأة الكون التي كانت مُصدقة إجمالاً في ذلك الوقت .

كان يعتقد أن كمية من الماء موجود في السماوات بعد أن أخذها الرب من المياه على الأرض بجلد صنعه في اليوم الثاني من الخلق (التكوين - الإصحاح الأول) وليجعلها تمطر كل ما كان على الرب أن يفعله هو أن يفتح نوافذ أو بوابات في الجلد لإرسال بعض الماء الذي كان فوق الأرض. وهذا الاعتقاد الخاطئ بمبدأ الخلق تمت الإشارة إليه في قصة الطوفان عند ذكر فتح الرب وسدّه لطاقات السماء (الإصحاحان السابع والثامن).

لكن بالنسبة للعقول الحديثة فإن فكرة مثل ذلك الهطول الهائل للمطر هي فكرة لا معقولة لأننا نفهم طبيعة دورة الماء ، التي تأخذ الماء من سطح الأرض إلى السحب ثم تعيد توزيعه كمطر.

للتعامل مع هذه الإشكالية اقترح بعض الغيبيين المتطرفين أن غطاء السحاب (وقتها) لم يكن عالميًا وأن جزءًا من الأرض ظل يستقبل ضوء الشمس التي بخّرت الماء لتغذية السحب .

وبموجب هذا السيناريو فإن الماء الذي يسعى إلى مستواه فاض ببساطة من حيث كانت تمطر إلى تلك المناطق التي كانت تستقبل ضوء الشمس . غير أن اتخاذ ذلك الموقف يعني إنكار ما يقوله الكتاب المقدس، وهو يقول : «وكان المطر على الأرض أربعين يومًا وأربعين ليلة» (التكوين - إصحاح سابع).

ومع ذلك ، إذا كان هذا التفسير لمشكلة كبرى حقيقي فالمطر لم يكن فوق الأرض طيلة أربعين يومًا وأربعين ليلة طالما كانت هناك أجزاء من الأرض تستطع فيها الشمس لتغذية

مخزون المياه في السحب. وأكثر من هذا ، إذا لم يكن المطر قد هطل بشكل منتظم فوق كل الأرض فهو - لكي يبلغ الارتفاع الذي بلغه الطوفان - كان يتحتم أن يكون الانهمار أكثر إغراقًا مما في النماذج المحسوبة التي ذكرت بصورة منافية للعقل .

فمثلاً إذا كانت الشمس تشرق على نصف سطح الأرض فإن ٧٢٦ بوصة من المطر بدلاً من ٣٦٣ بوصة كان يجب أن تهطل كل ساعة خلال الأربعين يومًا.

غير أن هذه الفرضية تمثل عقبة صغيرة مقارنة بمشكلة أكبر يقدمها مثل هذا «الحل» لقصة الطوفان. فإذا كانت الشمس تبخر الماء من مكان على سطح الكرة الأرضية بينما هي تمطر بغزارة في منطقة أخرى فإن الشمس هكذا كانت ستلغي آثار انفجارات السحب . وقبل أنْ تُغمر أعلى الجبال «تحت كل السماء» كانت المحيطات ستختلط وكان تبخرُ الماء في مناطق سطوع الشمس أقرب إلى الاحتفاظ بمستوى ثابت في المحيطات حتى لو كان المطر مازال يهطل في مناطق أخرى . وليس هذا بالأمر الصعب فهمه على الإطلاق إذا ما تذكرنا أن الماء يسعى إلى استعادة مستواه.

وما يُظَن أنه حدث يمكن مقارنته بملء حمام سباحة عقب دفع كمية من الماء في الحوض من ناحية مع تشغيل «مصرف» من الناحية الأخرى لتصريف الماء لتغذية المضخة التي تضخ الماء إلى داخل الحوض فإن حمام السباحة لن يمتلأ أبدًا . وينطبق هذا على السيناريو السالف. فالماء في مناطق المطر كان سيجري لتحقيق توازن مع مستوى المحيطات التي انخفض منسوبها مؤقتًا في مناطق سطوع الشمس.

ولكي نكون كرماء بأكثر ما يمكن مع الغيبيين الذين يصرون على تصديق حكاية طوفان التكوين لنفترض فقط أن قمم الجبال لم تكن عالية كما هي الآن. لتسلم بإمكان أنه عبر تحركات في قشرة الأرض فإن أعلى جبال الأرض تمت زحزحته بأعلى مما كان ارتفاعه في الوقت الذي يفترض وقوع الطوفان فيه. ولنفترض أن أعلى قمة كانت فقط نصف ارتفاع قمة إيفرست اليوم . حتى في هذه الحالة سيعني هذا أن مياه الفيضان لابد تصل إلى ارتفاع يبلغ ١٥ ألف قدم أو ١٨٠ ألف بوصة . ولتغطية جبل بذلك الارتفاع في مدة أربعين يومًا فقط كان يجب أن تسقط ٤٥٠٠ بوصة من الماء كل يوم أو ١٨٧ بوصة كل ساعة أو ، بالطبع ، أن يصعد (نفس ذلك المقدار) من «ينابيع الغمر». ومع هذا سيمثل ذلك متوسط زيادة ٣ بوصات لمستوى المياه.

سوف يهرع الغيبيون لتذكيرنا بأن الكتاب المقدس لا يدعي أن كل ماء الطوفان جاء من المطر لأنه - كما تمت الإشارة - «ينابيع الغمر العظيم» فتحت كذلك (التكوين - الإصحاحان السابع والثامن). وعليه فهم يوضحون بفرح أن بعض الماء جاء من باطن الأرض نفسها وليس من المطر. ومرة أخرى ، لنترفق بهم قدر الاستطاعة ونفترض أن ما يقرب من ثلاثة أرباع مياه الطوفان جاءت من «ينابيع القمر» (وهو تنازل سخيّ فعلاً حيث يقدرُ العلماء أنه حوالي ١٪ فقط من مخزون الماء في العالم يقبع تحت الأرض).

إذن ، حتى لو افترضنا بعد هذا أن أعلى جبل في ذلك الوقت قد بلغ ارتفاعه ١٥ الف قدم فقط، فإن هذا سوف يعني أن ١١٢٥ بوصة من المطر «كل يوم» أو ٤٦ بوصة «كل ساعة» كان يجب أن تهطل ليصل (الماء) إلى الارتفاعات المزعومة في قصة الطوفان ولكان هذا سيلاً يمثل ثلاثة أرباع بوصة كل دقيقة وهو ما يبقى معدلاً لسقوط المطر لا يمكن تصديقه. بينما لو كان مستوى أعلى جبل هو تقريبًا نفس ذلك المستوى اليوم فإن ٢ر١٧٧ الف بوصة من المطر كل يوم كان يجب أن تسقط بينما ثلاثة أضعاف ذلك كانت تتدفق من «ينابيع الغمر العظيم» . فمن بجانب الأصوليين الإنجيليين السذج بلا أمل يمكن أن يصدق هذا.

إن هناك مقداراً محدوداً من الماء في الأرض ولا يوجد عالمٌ ذو سمعة يمكن أن يقول إن هناك ما يكفي لزيادة مستوى المحيطات لمستوى أعلى من جميع الجبال العالية تحت السماء كلها».

وفي هذا الوقت، نحن معنيون بتأثير نظرية البيت الزجاجي «الصوبة» التي تهدد بإذابة أنهار الجليد القطبية المندفقة إذا ما استمرت موجة الدفء ولكن حتى لو حدث ذلك فإن المناطق الساحلية فقط في القارات هي التي سوف تتعرض للفيضان إذا ما ذابت أنهار الجليد. ومن المؤكد أن أعلى الجبال في الأرض لن تكون تحت الماء . فمن أين إذن أتت كل المياه في قصة الفيضان في سفر التكوين ؟

القول بأنها أتت من «ينابيع الغمر العظيم» ليس بالإجابة على الإطلاق لأنه يكشف عن جهل لا يمكن تصديقه بآليات الينابيع. عندما يقابل الماء الذي يجري في أنهار تحت الأرض، شقوقًا في الطبقات السفلى من الصخور التي تحوي تلك الشقوق يصعد بعضه إلى السطح ليُشكل الينابيع. لكن ، ضغط النهر الذي تحت الأرض هو الذي يدفع بالمياه إلى أعلى . ولا يمكن أن تظل مياه الينابيع والآبار تصعد إلى ما لا نهاية إلا إذا كان الماء في القناة الرئيسية تتم تغذيته للحفاظ على مستوى ضغط يجعل النبع يستمر في الجريان. ومتى تهبط القناة التي تحت الأرض تحت المستوى الضروري للحفاظ على ذلك الضغط فإن النبع يجف . وبالتالي فإن هذا يعيدنا إلى مشكلة من أين أتت كل مياه الطوفان. أن نقول فقط إن أكثرها جاء من «ينابيع الغمر العظيم» لهو أكثر بساطة من أن يمثل إجابة مُرضية.

إن الاعتقاد أن بضعة أميال من المياه صعدت من تحت الأرض بدون وجود قوة ماتغيرها لدفعها إلى أعلى يعني أن الإنسان يفكر بقلبه لا بعقله. ومثل ذلك السيناريو لابد وأن يفترض أن عدة آلاف من الأميال المكعبة من المياه التي تحتشد بها الكهوف تحت البحار فجأة أرسلت مياهها كما ألقي إلى أعلى للتغلب على الضغط الهائل لمحيطات تضغط عليها أصلاً فما القوة التي جعلت ذلك يحدث ؟

يخبروننا أنه عندما أغلق الرب نوافذ السماء وسد «ينابيع الغمر» استغرق ذلك ١٥٠ يومًا كي ينخفض الماء (التكوين - الإصحاح الثامن).

لماذا ، لماذا يحق كل الأرض ؟ لماذا لم يرجع الماء الذي جاء من الكهوف تحت الأرض عائدًا إليها بنفس الطريقة التي يتم تفريغ الماء بها من حوض الحمام عندما تفتح البالوعة ؟

الأكثر من هذا ما الذي حال دون انهيار الكهوف تحت الوزن غير العادي لملايين الأطنان من الماء الذي يضغط عليها بحيث إنّه ما كان ليوجد مكان للمياه لتعود إليه ولبقي سطح الأرض مغمورًا إلى مالا نهاية). هل أنا مجنون أم ماذا أم أنه لا يوجد غيبيون يتساءلون حول بعض هذه الأمور أبدًا ؟.

بالتأكيد ؛ الغيبيون لديهم مخزون من الإجابات على كل اعتراض أثرته.

هم يقولون إن الرب خلق كل هذا ومن ثم ففي مقدوره أن يسبب أي شيء بما في ذلك سقوط المطر بمعدل ست بوصات في الدقيقة على مدى ٤٠ يومًا متصلاً. وأنه كان بإمكانه أن يوفر القوة لإفراغ كل الأنهار تحت الأرض والإبقاء عليها فارغة حتى ينتهي الطوفان بل إنه كان حتى بمقدوره أن يخلق ماءً إضافيًا لأجل الطوفان فقط ثم يتخلص منه فيما بعد.

نعم. إذا ما سلمنا بوجود إله كُلّي العلم، كُلّي القدرة ، هَندسَ بنفسه كل مرحلة من الطوفان فالمفترض وقتها أن يكون أي شيء ممكنًا . كان بإمكانه فقط أن يقول الكلمة أو يحرك يده أو أي شيء آخر تفعله الآلهة الكلية القدرة لإحداث المعجزات وبهذا يتسبب في موت كل حياة بشرية على الأرض باستثناء اسرة نوح، وإذا كان قد رغب أيضًا في أن يضم حيوانات عجماء إلى مذبحته كان يمكنه أن ينطق فيميت كل حياة حيوانية عدا مواشي التغذية. لكنه اختار بدلاً من هذا أن يقوم رجل ببناء قارب كان عليه أن يكون مُخَزّنًا بصورة إعجازية بالحيوانات ثم يتم الحفاظ عليه بصورة إعجازية عبر طوفان إعجازي لآلاف البوصات من المطر الذي يحدث إعجازيًا والذي تدعمه «ينابيع الغمر» التي تم تفريغها بصورة إعجازية.

إذا ما أراد المرء أن يصدق ذلك فمن المؤكد أن القصة يكون لها معنى بديهي متسق. اما إذا أراد أي إنسان على الإطلاق أن ينتصر للبداهة فلابد وأن ينظر إلى القصة بوصفها أسطورة من عصور ما قبل العلم.

الطاوية والجنس

يـــولان شـــانج
ت : أحمد عمر شاهين

الطاوية فلسفة وديانة طرحها الفيلسوف الصيني «لاوتسو» ٦٠٤ - ٥١٧ق.م، وعبر عنها في كتاب «الطريق إلى الفضيلة» ويقع في حوالي خمسة آلاف كلمة، وقد ترجم إلى عد كبير من اللغات، حتى إن ترتيبه يأتي التالي مباشرة بعد الإنجيل في عدد ترجماته. وقد ترجمه إلى العربية «علاء الديب» وصدر عن دار سعاد الصباح سنة ١٩٩٢.

والطاوية باعتبارها طريق الحياة تدعو إلى البساطة والتلقائية والسكينة.. وهي ترى أن الهدف الرئيسي للوجود الإنساني هو أن يمتلئ الإنسان بالحياة عن طريق بحثه الدائم للتناغم مع الطاو ، وانه يستطيع الوصول إلى ذروة الوجود من خلال التطابق مع الطاو، وذلك بالرجوع إلى الطبيعة أو التآلف والانسجام والتكامل والتعاون معها ليتحقق للإنسان الرخاء والسلام والصحة والسعادة . ولابد للطاوي أن يتخفف مما يشغله من بلبلة أو قلق أو هوى زائف من خلال تاملاته (في الطبيعة).

وكانت نشأة الطاوية كما يقول د. ثروت عكاشة في موسوعته الثقافية «استجابة للأحداث التاريخية ، فقد شهد القرن السادس قبل الميلاد اضمحلال الإقطاع في الصين ثم إذا بالمجتمع الصيني يتعرض في دور الانتقال لاضطرابات سياسية وفوضي وانحلال خلقي، ونشأت آنذاك مدارس فلسفية عديدة، وكانت أشدها صلابة وتحديًا للأحداث مدرسة «لاوتسو» وتباعه، التي أصبحت في القرن الخامس ق.م أساسًا لمذهب ديني هو العقيدة الطاوية».

والطاوية جزء لم ينفصل عن الحياة والفكر الصينيين طيلة الفي عام، مثلها في ذلك مثل الكونفوشيوسية التي لها آثارها في مناحي الحضارة الصينية جميعًا فلسفة كانت أم عقيدة أم فنًا أم أدبًا أم حكمًا، وعلى حين تعني الكونفوشيوسية بالنظام الاجتماعي والعمل الدءوب، تعنى الطاوية بحياة الفرد وما ينبغي أن يسري فيها من سكينة . ودعوة الطاوية إلى الفردية والحرية الروحية والبساطة والعودة إلى الطبيعة والتصوف ومبدأ الحكم القائل «دعهم

وشأنهم، ونظرية التسامي في الفن ... هذا كله له الشأن نفسه الذي للكونفوشيوسية في الحياة الصينية ، والطاوية في عمومهاتخاطب العواطف اكثر من اية فلسفة صينية اخرى.

والفلسفة الطاوية بسيطة ، تتلخص في «ادرس قانون الطبيعة والأشياء واعمل طبقًا لهذا القانون ولا تعمل ضده . فاية محاولة للتغيير تستثير المقاومة». وللجنس دور مهم في الفلسفة الطاوية ، لم يُلتفت إليه إلا اخيرًا على الرغم من أن فنون الجنس الطاوية اثبتت عبر القرون انها صحية بدرجة ملحوظة بعيدة عن الانحراف او المرض، خالية من السادية والماسوشية، وغنية بشكل كبير بالتنويعات الباعثة على السعادة والعطاء المتبادل. وهذا الفصل من كتاب يدور بكامله حول هذه الفنون الجنسية التي قد تحقق السعادة للكثيرين.

أحيانًا، يصيب معظم الرجال عجز جنسي مـــؤقت ، بمعنى أن لدى الرجل الرغبة في ممارسة الجنس لكن جسده غير مستعد لذلك .

ونعلم من كتاب «أسرار غرفة النوم» أن الإمبراطور «هو سانج» قد مرت به لحظات مؤلمة كهذه، وفي حوار مع مستشارته للأمور الجنسية «سونو» وصف لها حالته وسألها النصيحة .

الإمبراطور : أرغب في ممارسة الجنس ، لكن التي لا تنهض، وأصابني الحرج حتى أن عرقي نضح كحبات اللؤلؤ. أتوق من كل قلبي إن أمـارس الجنس تمنيت لو أن ذلك بيدي . فماذا أفعل ؟ أريد أن أسمع ماذا تقول الطاوية في ذلك ؟

سونو : مشكلة جلالتك هي مشكلة كل الرجال في وقت من الأوقات. ولممارسة الجنس مع المرأة يجب على الرجل أن يفعل كل الأشياء الصحيحة التي تساعد على ذلك. ولابد أولاً أن يكون الجو متناغمًا بينهما، آنذاك يأمل أن تنهض آلته.

وها هي الخطوات التي لو اتبعها ستساعده في ذلك :

١ - لابد أن يجعل حواسه الخمس تعمل في نظام وتوافق.

٢ - لابد أن يعرف كيف يتحسس المناطق الشهوانية التسع لشريكته.

٣ - لابد أن يعرف كيف يقدر صفات امرأته الخمس الجميلة.

٤ - ولابد أن يعرف كيف يثيرها حتى يستفيد من إفرازها المهبلي.

٥ - لابد أن يذوق رحيقها حتى يتوافق منيه مع نَفَسِهَا.

٦ - عليه أن يتجنب المفاسد السبع.

«عاشقان في دهشة»،تفصيلة على كيمونو، منقولة عن بردية شونجا، وترجع لعام ١٦٦٠.

٧ – ولابد أن يقوم بالأعمال الثماني المفيدة.

فإذا فعل ذلك فإن حواسه الخمس تتناغم في عملها وتحفظ عليه صحته، ولن يصيبه المرض ، ويقوم جسده بأداء وظيفته ، وستنهض آلته قوية لتدخل شريكته ، ويصبح خجله وحرجه من مخلفات الماضي.

خوف لا مبرر له

نصيحة عملية جدًا من الطاوية «سونو» . إن الأطباء وعلماء النفس والتحليل النفسي اليوم ، مع الاستفادة بالعلم الحديث، لا يمكنهم أن يقدموا نصيحة أفضل لمرضاهم. فالطاوية تقول استرخ ومتّع نفسك ولا يقلقك انتصابك. ركز فقط على إثارة شهوة شريكتك. تشجيع صادق وسهل. الجملة الأخيرة في الحوار ذات مغزى. حتى في الصين القديمة، كانت القوة الجنسية صفة مرغوبة ، مرادفة للفحولة ، وإذا لم يستطع الرجل الحصول على انتصاب ، كان يشعر بالحرج والخجل كما هو الحال اليوم . كل الشواهد تقول إن معظم الرجال يرفضون تصديق أن العجز الجنسي المؤقت حدث طبيعي ومنتشر ، وأنهم يصدقون ذلك ولكنهم مازالوا في حرج منه.

العجز المؤقت يشبه إصابة الإنسان بالبرد – أمر غير سار ومزعج – لكن لا يقلق المرء. ويمكن منع ذلك إذا تعلم المرء كيف . ولو عالجنا العجز الجنسي كما نعالج البرد، بواقعية ، فلن يحدث لنا إلا قليلاً . لسوء الحظ إن العلاج البسيط يسهل قوله ولا يسهل عمله. فإصابة المرء بالعجز الجنسي المؤقت لمرة واحدة ، من الممكن أن تسبب خوفًا مترسخًا يؤدي إلى عجز دائم. وحسب ما يقوله الباحثون في علم الجنس : إن الخوف من العجز الجنسي هو السبب الأساسي في معظم حالات ما يسمى بالعجز الجنسي.

يقول ماسترز وجونسون في كتابهما «القصور الجنسي عند الرجل» :

«في كل ممارسة جنسية يكون الاهتمام الأكبر للرجل هل سيحقق انتصابًا جيدًا أم لا ؟ وهل سيؤدي عمله بشكل طبيعي ؟ إنه مهتم دائمًا ليس بالأداء فقط بل بالحصول على انتصاب كاف للإيلاج. إن اهتمامه بدرجة الانتصاب هو الذي يثبط الحدوث الطبيعي للانتصاب. كثير من الرجال يكافح

الخوف عند ،دائه الجنسي مما يشوه الاستجابة الأساسية الطبيعية لدرجة أن يتصبب عرقًا باردًا إذا اقترب من مغامرة جنسية».

أي رجل جرّب هذا الخوف المفاجئ سيذكر دائمًا كيف كان فمه جافًا ، وكيف غمر جسده العرق البارد. إنها لتعاسة حقيقية استجابة بعض الرجال للنشوة الجنسية بهذا الرعب المربك.

وهناك شيء آخر حول مخاوف العجز وإحباطاته، وهو الظن بأن ليس هناك ما يمكن عمله تجاه ذلك . لقد انزعج الإمبراطور «هوانج تي» من الأمر ، كما انزعج جوته الشاعر الألماني الكبير، الذي وصف تجربته مع فتاة جميلة قابلها في فندق ريفي صغير، وانجذب إليها بشدة ، ومن الواضح أن الفتاة بادلته الإعجاب، واتفقا دون صعوبة علي الذهاب معًا إلى الفراش ، لكن في اللحظة الحاسمة رفض قضيبه أن ينتصب مما سبب له إحراجًا كبيرًا ، وسجل مشاعره تلك في قصيدة تبدأ :

شفتاي على شفتيها وأصابع الأقدام تتلاقى

لكن الأمور في مواقع أخرى ليست سليمة

فالذي اعتاد أن يقوم بدور البطل المنتصر ينكمش الآن محققًا صفرًا كتلميذ مبتدئ.

وقال إنه لم يعد سيد الموقف، ولاشيء يمكن عمله، «لم أرفع إصبعًا لمساعدة نفسي»، كان شعوره بالإهانة حادًا حتى انه أكمل قصيدته بقوله :

أفضل لو أنني جرحت في مبارزة
على أن أكون في موقف كهذا.

كان جوته مخطئًا ، فقد كان بإمكانه مساعدة نفسه.. بأصابعه، لو كان قد قرأ فنون الجنس الطاوية لما شعر بمثل هذا العجز حين ظل قضيبه رخوًا . وكان بإمكانه إنقاذ نفسه من الإحراج، وأن يجعل من المناسبة لحظة سعيدة له ولشريكته.

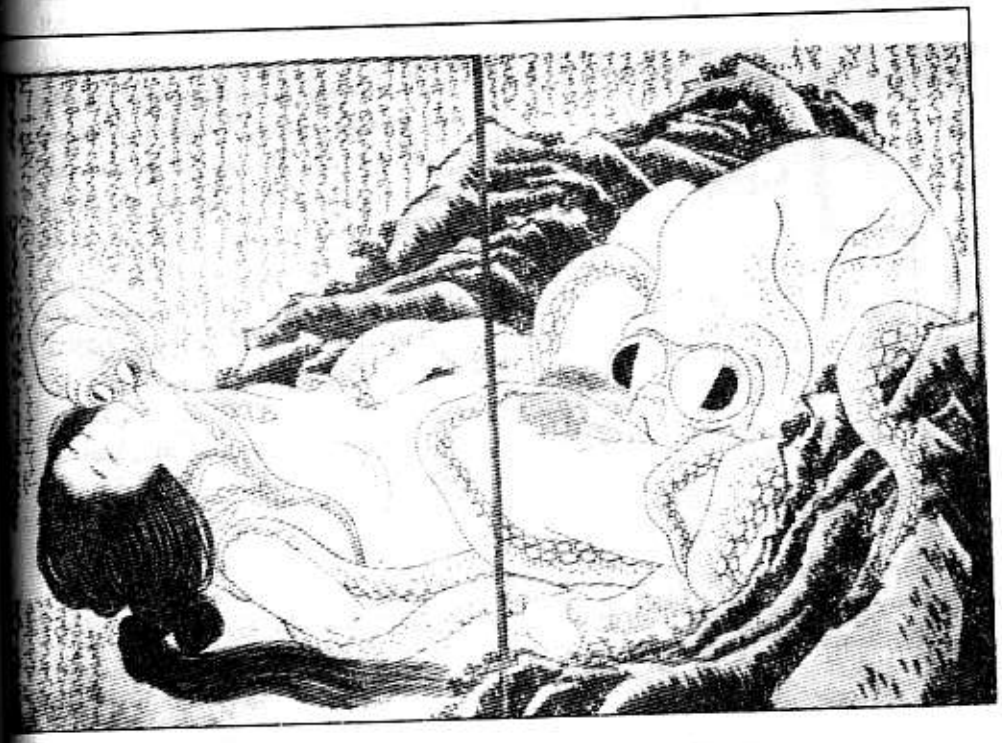
«توري كيومتسو»، فتاة في حمام، ١٧٥٠

كيفية التغلب على العجز الجنسي بالطريقة الطاوية الصينية

لا توجد كلمة تعني العجز في فلسفة الجنس الطاوية. فالصينيون القدامى لم يفكروا به كمشكلة كبيرة . وحتى في الغرب فإن كلمة «عجز» أُسيء استخدامها فهي تقال بشكل ازدرائي أكثر منه علمي ، فهي تعني علميًا عدم القدرة على تحقيق إيلاج جنسي، لكنها تحمل عند القول نغمة العجز، فإذا لم ينتصب قضيب الرجل فمعنى ذلك أنه عاجز، وهذا ليس صحيحًا.

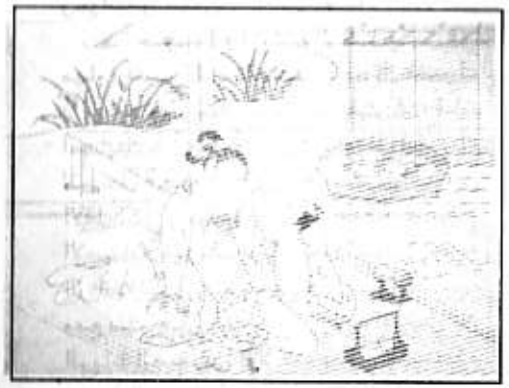
إن الفلسفة الطاوية لديها نصيحة محددة للتعامل مع هذه المشكلة . وكما قالت الطاوية «سونو» : على المرء عند ممارسة الجنس أن ينسى انتصابه ويركز على جسد شريكته ومجالها وسحرها مع التأكيد بأنه يعطيها قدر ما يستطيع من اللذة دون استخدام قضيبه.

هناك طرق كثيرة لإعطاء واستقبال اللذة الجنسية، فالرجل يستطيع الاستمتاع بجسد شريكته عن طريق اليدين والشفتين واللسان، وليس فقط بنظراتها ولكن برائحتها ولمس



«موكيوساي»، الغطاسة والأخطبوط، ١٨١٤

بإثرتها فلتلك لذتها الحسية الخاصة. إن التحسيس على ظهرها بطول عمودها الفقري، ومص حلمة الثدي حتى تصبح صلبة، بالإضافة إلى تقبيل عريها ودغدغة بظرها باللسان حتى يغمر سائلها فخذيها، كل ذلك يعمل على هياجها الجنسي مما سيثير الرجل ويحقق له انتصابًا ، فإذا حدث ذلك فقد حلت المشكلة ، ويصبح الإيلاج سهلاً، وإذا لم يحدث فمازال بإمكان الرجل الدخول بالطريقة التي تسميها الفلسفة الطاوية بالإيلاج الرخو.



«هارنيو»، عاشقان في الصيف، ١٧٦٠

الإيلاج الرخو

ما نعنيه بالإيلاج الرخو هو استطاعة الرجل الدخول في عضو شريكته دون انتصاب بمساعدة بسيطة من أصابعه، وإذا كان رجلاً مجربًا وباهرًا باستخدام يديه، فيستطيع أن يمارس بقضيب رخو، ويمتع نفسه وشريكته في الوقت ذاته.

الإيلاج الرخو من الممكن إذا نفذ بشكل جيد أن يكون تجربة جديدة ومثيرة للمرأة . واو اتبع الرجل الأساليب الطاوية ، فهناك فرصة كبيرة ، أن يجمد العضو بمجرد دخوله فيها. على كل حال ليس هناك قواعد جامدة يمكن اتباعها، فالمرء يجب أن يكون مرنًا وخياليًا بدرجة كافية للتعامل بشكل مناسب مع الأوضاع المختلفة. المرونة هي المبدأ الأساسي في الطاوية، وليست البديهة السهلة، فحين يكون الاقتراح غير قابل للتطبيق، فعلى المرء الابتعاد عنه.

في الجنس ، كما في معظم الأشياء، هناك قواعد قليلة جدًا، صعبة وسهلة في الوقت نفسه، فإذا وضعت ذلك في ذهنك ، يمكنك أن تتبع الخطوات التالية في عملية الإيلاج الرخو :

١ – الوضع الأكثر مناسبة للإيلاج الرخو هو تنويعات على الوضع الجانبي مواجهٌ كل منكما الآخر، أو وضع الرجل فوق المرأة ؛ أي اعتلاء الرجل المرأة في وضع الفارس.

٢ – المداعبة لأطول فترة ممكنة مادام هناك استمتاع من الطرفين بذلك.

٣ – لا تحاول الإيلاج إلا حين تكون المرأة قد نزل سائلها وزيتها تمامًا، وإذا لم تستطع بعد طول المداعبة أن تفرز سائلاً كافيًا، فربما احتجت إلى زيت ، وأسهل وأفضل الأنواع التي يمكن استخدامها كبديل هي الزيوت النباتية لسلامتها وتأثيرها فهي في النهاية من مواد طبيعية.

لقد استخدم الأطباء في الشرق والغرب منذ القدم الزيوت النباتية لتضميد الجروح وإزالة شوائب البشرة. ولا تستخدم أي سائل صناعي إلا كملجأ أخير، ولا يوجد أفضل من إفراز المرأة الطبيعي.

٤ – إذا لم ترغب المرأة بوضع أي ملين ، فضعه أنت بنفسك، ادعك به رأس القضيب

وجوانبه وسيكون له التأثير نفسه.

٥ - مفتاح الإيلاج الرخو يكمن في مهارة استخدامك لأصابعك لإدخال قضيبك في فرج شريكتك . وإذا حققت ذلك، فإن أصابعك ستعمل كخاتم في أسفل قضيبك لتجعل الجزء العلوي منه شبه صلب على الأقل لكي يمكنك البدء في الدفع. ضغط الإصابع هنا يقوم بالعمل الذي يقوم به الرباط المطاطي الصناعي في جذر القضيب، ومع ذلك فإن ضغط الإصابع أفضل من الرباط الصناعي أولا لأنه يمكن التحكم بدرجة الضغط، ثم يمكنك رفعها بمجرد عدم احتياجك إليها ، ويمكنك إعادتها إذا احتجت لها، دون الحاجة إلى سحب القضيب من عضو شريكتك لتضع الرباط، وثالثًا لا توجد أية مخاطرة لأي منكما من التهتكات التي قد يحدثها الرباط الصناعي.

إذا وصلت إلي هذه المرحلة ففي الغالب ستحصل على انتصاب كامل.

الاطمئنان

إن وسيلة الإيلاج الرخو مفيدة لكل من الماهر وغير الماهر. بالنسبة للمبتدئ، فإنها تقلل من الإحراج، وبالنسبة للمجرب فهي تنهي نسبة الفشل. وما إن يبدأ الدفع فإن معظم الرجال يمكنهم الحصول على انتصاب معقول إلا إذا كان لديهم مشاكل نفسية خطيرة . إن الإيلاج الرخو ينهي أسطورتين راسختين في النفس عن الجنس :

الأولى التي تقول: إن الرجل لا يستطيع دخول عضو المرأة إلا إذا حقق انتصابًا كاملاً.

والثانية التي تقول: إن الانتصاب لابد أن يكون قويًا بدرجة كافية لكي يتم الإيلاج.

قد يقول البعض: إن الإيلاج الرخو مفيد للرجال الذين لديهم مشاكل ولا يحتاجه الرجل العادي ، وهذا ليس حقيقيًا على الإطلاق . والإيلاج الرخو ليس للمبتدئ أو للحالة الحرجة فقط، إنه جزء متمم في فلسفة الجنس الطاوية ، ويصبح أكثر أهمية حين يغدو الرجل أكثر تجربة في الطاوية ، والسبب بسيط ، فلا أحد يستطيع التأكد من حصوله على انتصاب كامل طوال الوقت، والإيلاج الرخو يسمح له بدخول شريكته مادامت مستعدة للمزيد.

وعلى كل حال ، لا توجد وسيلة تأتي بالمعجزات ، ولا يوجد نظام مضمون دون شروط، وما يقدمه الإيلاج الرخو لمن يستخدمه جيدًا فرصة ممتازة للنجاح. ونعني بكلمة «جيدًا» هي حالة المرء الصحية في ذلك الوقت، فالطريقة لن تنجح تمامًا إذا كان الرجل منهكًا جسديًا وعقليًا وعاطفيًا أو إذا كان سيء التغذية أو واهن القوى.

أما تحت الظروف الطبيعية ، فيمكن أن يحقق ما يشبه المعجزة في اتحاد القضيب والفرج دون انتصاب كامل.

حجم وشكل القضيب

منذ قديم الزمان، والرجل قلق حول حجم وشكل قضيبه، ولابد من إعادة التأكيد بأنه ليس حجم القضيب ولكن حساسية الرجل ومهارته مع عضوه هو مايهم المرأة. وعمومًا تتفق وجهة النظر الصينية القديمة حول حجم العضو وشكله مع نتائج البحوث الحديثة.

تقول نصوص الطاوية: إن حجم وشكل العضو ليس لهما سوى أثر ضئيل في إشباع المرأة. ولنقرأ هذا الحوار بين الإمبراطور «هوانج تي» ومستشارته الطاوية «سونو» حول هذا الموضوع :

الإمبراطور : لماذ تختلف أعضاء الرجال

الجنسية هذا الاختلاف في الشكل والحجم هذا ؟ الاختلاف يشبه بدرجة كبيرة اختلاف وجوههم، سواء كانت صغيرة أم كبيرة، طويلة أو مستديرة ، قبيحة أو وسيمة، إنها هبة طبيعية منذ الميلاد. أحيانًا يكون الرجل قصيرًا ويملك آلة ضخمة ، بينما رجل ضخم مهيب يمتلك آلة صغيرة، بعضها مستقيم والبعض محدودب، وبعضها له مظهر مفترس. لكن كل هذه الصفات لا تشكل اختلافًا كبيرًا حين يكون العضو متحدًا مع المرأة.

الإمبراطور : هل يعني ذلك أن كل هذه الاختلافات في الحجم والشكل لا تؤثر إطلاقا على لذة الجماع

سونو : الاختلاف في الحجم والشكل هو مظهر خارجي فقط. إن اللذة والجمال الحقيقيين للجماع هما مشاعر داخلية ، فإذا أقبل المرء على الممارسة الجنسية بحب واحترام ومشاعر حقيقية . فماذا يمكن لاختلاف بسيط في الحجم والشكل أن يفعل ليؤثر في لذة الوصال .

الإمبراطور : وماذا عن الاختلاف في الصلابة والشدة ؟

سونو : قصير وصغير ولكنه صلب افضل من الطويل الضخم لكنه رخو ، ومع ذلك فمن الأفضل أن يكون رخوا وضعيفًا لكن رقيق ومتعاطف من أن يكون صلبًا وشديدًا لكنه خشن وعنيف، بمعنى أن الآلة ليست هي الفاصل في كل الحالات.

الإمبراطور : هناك بعض الأطباء ، يستطيعون بمهارتهم وأدويتهم أن يجعلوا الآلة الصغيرة أضخم وأطول ، هل لهذه العلاجات آثار جانبية سيئة وما رأيك في قيمتها ؟

سونو : إذا كان الرجل والمرأة يحب كل منهما الآخر، فإن انسجامهما وحده ، في الغالب ، يجعل الآلة القصيرة الصغيرة أطول واضخم، والرخوة الضعيفة أصلب وأقوى . وحين يتفهم الرجل فنون الجنس الطاوية بصدق ، فإن آلته لن تضعف حتى لو امتلك مائة امرأة. حين يتعلم الرجل الطاوية فإنه يعرف كيف يساعد عضوه (يانج) في دخول عضو شريكته (ين) ، ويعرف كيف يتنفس بطريقة سليمة ليقوي جوهره، ويعرف كيف يستخدم ماءه ليطفئ ناره، ويعرف كيف يحرس كنزه ولا يقذف طوال ليله من الممارسة الجنسية ، وبذلك ، لا يتغلب على قصور آلته فقط، بل يمكنه أن يعيش حياة طويلة. لكن إذا استخدم الرجل دواءً معينًا مكونًا من معادن يبتلعها أو مزيجًا يُفترض أن يُسرع في إثارة النار في أعضائه فإن جوهر «اليانج» عنده سينهك، وقد تسبب هذه الوسائل الصناعية أضرارًا وتلفًا كبيرًا.

مواقف حديثة

مجلات الجنس مملوءة الآن بإعلانات زائفة تزعم أنه من الممكن تكبير حجم العضو خلال أسبوعين، وأن الأداء الجنسي والرغبة من الممكن تقويتها بأنواع من الحبوب السحرية، معظم هذه المزاعم في أحسن الحالات غير مؤثرة ، وفي أسوأها تؤدي إلي ضرر محقق.

والحقيقة الواضحة أن الرجال مازالوا يعطون اهتمامًا كبيرًا لحجم القضيب ، وكل مجلة جنسية جادة تضطر لتكرار الحقيقة البسيطة مرة ومرات بأن ذلك ليس هو المهم، ولم يُجْدِ التكرار شيئًا. لقد وجد ماسترز وجونسون في أبحاثهما أن العضو الطويل في حالة الارتخاء «يتمدد وينتصب بدرجة أقل من العضو الذي يكون قصيرًا في حالة

الارتخاء. بكلمات أخرى فالعضو، الذي طوله ٤ بوصات وهو نائم يتمدد ليصبح ٦ بوصات في حالة الانتصاب ، بينما العضو الذي يكون طوله ٦ بوصات وهو نائم لا يتمدد في حالة الانتصاب لأكثر من ٧ بوصات. ومعنى ذلك أن طول العضو لا يهم ، فهو سيكون مناسبًا تمامًا حين يكون في عضو المرأة. وهذا تصور يبدو من الصعب أن يفهمه رجل يمتلك عضوًا صغيرًا.

المشاهدون الجدد، لـ «يوكيو -إي».

طريقة ووهسيان

فيما يخص حجم العضو ، كانت الأمور في الصين القديمة ، مشابهة لما عليه الآن. وكان هناك بعض الأطباء الذين أعطوا اهتمامًا لحجم القضيب، في محاولة لمساعدة مشاكل مرضاهم النفسية ، بالضبط كما يضطر بعض أطباء الغرب أن يفعلوا اليوم .

والطبيب الطاوي ووهسيان فكر في أن حجم القضيب قد يفرق عند بعض النساء في تحقيق الإشباع والارتواء، ولذا فإنه طور طريقة لزيادة حجم العضو الصغير، ومع أنها تبدو غير مقنعة الآن، فإن طريقته لا تسبب أي ضرر بالتأكيد ، فهي تعتمد أساسًا على التمرينات ولا تستخدم أية أدوية صناعية.

يقول «إذا كان عضو الرجل قويًا ومنتصبًا بدرجة كافية ليناسب عضو شريكته تمامًا في أثناء الالتحام الجنسي، فهو عادة يمكن أن يسعدها بمجهود قليل. وغالبًا ما يقال إذا رغب المرء أن يتقن عمله فعليه أولاً أن يسن آلته . ولذا فإن هناك طريقة لتكبير العضو القصير على الرجل أن يعرفها . في كل صباح ، في الفترة من الفجر

إلى ما قبل الظهر، وهي الفترة التي تقل فيها قوة الين (عضو المرأة)، وتسود قوة اليانج (عضو الرجل)، عليه أن يجلس في غرفة هادئة مواجهًا الشرق ومتأملاً ، تاركًا وراءه كل ما يشغل باله، ويركز على نفسه. ويجب ألا تكون معدته ممتلئة أو خالية. وعليه أن يتنفس بعمق شهيقًا وزفيرًا لمدة ٤٩ مرة، ثم يدعك يديه ببعضهما حتى تصبحا ساخنتين جدًا، ثم يمسك عضوه وكيس الصفن بيده اليمنى ، ويدعك بيده اليسرى تحت السرة وإلى العانة بطريقة دائرية في اتجاه اليسار لمدة ٨١ مرة، ثم يعكس الوضع ويستخدم يده اليمنى داعكًا المنطقة نفسها ناحية اليمين لمدة ٨١ مرة أخرى، ثم يرفع عضوه بيده اليمنى ويزرجحه ويهزه يمينًا ويسارًا ضاربًا به الفخذين عدة مرات. بعد ذلك عليه أن يستخدم راحتيه داعكًا رأس عضوه كمن يغزل، ولو فعل ذلك لفترة معقولة سيلاحظ أن عضوه قد طال وكبر (ولم يقل كم مرة عليه أن يكرر ذلك حتى يرى النتيجة). وعند الممارسة عليه أن يحتضن زوجته برفق، ويدفع عضوه داخلها، ويتنفس في نفسها – في المعتقد القديم إن نَفَس المرأة ينعش الرجل جنسيًا والعكس صحيح – .

قد يبدو ذلك الآن مجرد طقوس عبثية ، لكن في الطاوية هناك معنى لطريقة «ووهسيان» هذه ، فهم يعتقدون أن كل عضو من جسد الإنسان يمكن أن يُدرب ويُطور ، وعلى هذه الفكرة قامت وتطورت فكرة العلاج الصيني الجسدي. إن طريقة «ووهسيان» تتوافق مع الاعتقاد الطاوي بأن عليك أن تركز جهودك الفسيولوجية والعقلية على هدف معين، وأن هذه الجهود يجب أن تتكيف مع الجريان الطبيعي لقوى الين واليانج. فهو يشترط ، مثلاً، أن يبدأ التمرين في وقت تكون فيه قوة الين منعدمة ، وقوة اليانج في صعود ، وأيضًا ضرورة مواجهة الشرق والتركيز والتأمل، ففي الشرق حيث تشرق الشمس (قوة اليانج) تكون كل طاقات الرجل آنذاك مركزة مع تدفق تلك القوة .

وسواء أتت الطريقة بنتيجة أم لا ، لكن «ووهسيان» لديه كثير من الأفكار الأصيلة حول الصحة ، وعادة تكون نظرياته صحيحة ومعقولة ، وبالتأكيد ليست مضرة إذا جربها المرء.

ومن الطريف أن نلاحظ أن روبرت شارتام Robertchartham العالم المشهور، في كتابه «نصيحة إلى الرجال» هناك فصل بعنوان . حجم القضيب»، وفيه يشرح تجاربه العديدة في محاولاته لتطويل العضو الجنسي، واثنتان من هذه التجارب التي قام بها تتوافق بشكل ما مع الطريقة الصينية القديمة من ناحية التمرين والدعك. أقول ذلك في مجال المعالجة الطبية، ففيما يخص التقدم الطبي الحديث فليست هناك طريقة معروفة ممكنة لزيادة حجم القضيب إلا في حالات نادرة جدًا، ويتحقق ذلك فقط حين يكون تكوين العضو بطريقة تسمح بزيادة حجمه.

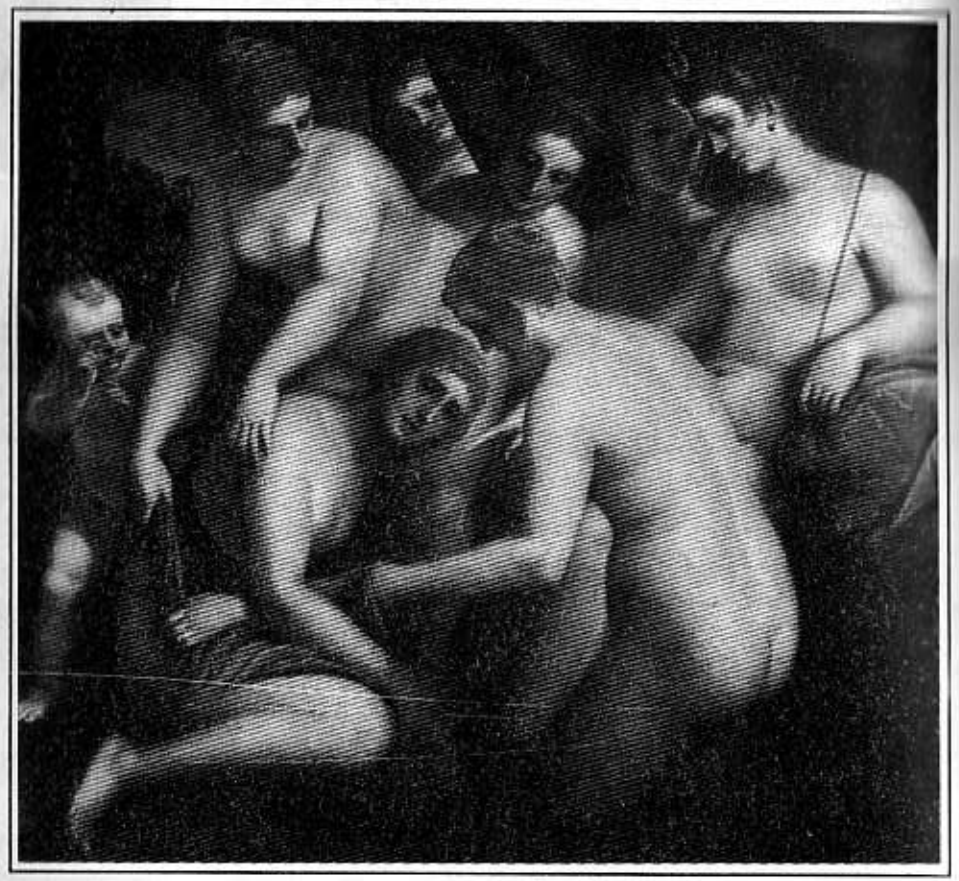
رمضان بسطاويسي محمد

لم تهتم الفلسفة الكلاسيكية بالجنس بشكل مباشر ، وإنما تناولته في إطار أعم وأشمل مثل نظرتها إلى الإنسان ، والحضارة ولكن الفلسفة المعاصرة اهتمت بدراسة الجنس وتاريخه بوصفه ملمحًا إنسانيًا وثقافيًا عبر تطور المجتمعات، ونجد هذا في كتاب ميشيل فوكوه «تاريخ الجنس» ، وقد وسع فيه من مفهوم الجنس ليشمل جوانب مختلفة من الإنسان وقد أسهم الطب النفسي في توسيع تلك النظرة إلى الجنس وارتباطه بالسلطة في مجتمعات معينة ، وارتباطه أيضا بمستويات وجود الإنسان المختلفة ، واصبح من الممكن دراسته من خلال اكثر من منظور في الفكر المعاصر.

ونجد ذلك في الدراسات التحليلية للجسد ، والإيروس ، حيث نجد هربرت ماركيوز يربط بين الحرية وانعتاق الغريزة وتحررها من أسر السلطة المتراتبة وقد أوضح ذلك في كتابه «البعد الجمالي»، و« إيروس الحب والحضارة » وفي كتابه «البعد الجمالي » و« الإنسان ذو البعد الواحد » وهذه الكتابات متاحة ، حيث ترجمت بعض أعمال فوكوه ، وترجمت أيضًا أعمال هربرت ماركيوز ، وأصبح من الممكن دراستها في الفكر المعاصر وفي النصوص الأدبية، لكن ما موقف الفلسفة الكلاسيكية من الجنس ؟

إذا كانت غريزة الجنس هي غريزة إنسانية فهي منتجة للغريزة الأولى وهي غريزة البقاء لأنها تحافظ على بقاء النوع الإنساني ، وكل الحضارات والثقافات القديمة تحفل بوجود شواهد تعبر عن الجنس حتي في الدين الذي قدم ضوابط تحافظ على الفطرة الإنسانية ، كما أن الأساطير المعبرة عن الجنس نجدها أيضًا في حضارات الشرق القديم ، بل إن أكثر الممارسات الصوفية والروحانية نجد في تعبيراتها بعضًا من التعبيرات الجنسية. وهل يرجع هذا إلى أن الفلسفة القديمة منذ أفلاطون حتي نهاية القرن التاسع عشر

كانت تتجاهل الجنس لأنها مشغولة بالتجريد والتأويل وافتراض ان هذا العالم الحسي صورة من أصل كامل موجود في عالم المعقولات المجردة؟ في الحقيقة إن الفلسفة الكلاسيكية لم تتجاهل « الجنس» تمامًا، إنما حاولت إعادة تفسيره على نحو يجعلها تهرب من تناوله بشكل مباشر أي أنها تناولته من خلال تأويل «الجنس» ، بحيث لا تضعه في المرتبة الأولى. وإنما تعتبره من لواحق التجربة الإنسانية. فحين ندرس «صورة الإنسان» في فلسفة افلاطون نلتقي بصورة كلية للإنسان ، لا تفتقر إلى تكوين علاقة مباشرة وحسية مع الآخر، وتغلب على هذه الفلسفات تصور الإنسان بوصفه



«اكتشاف زلة كالستو» (١٥٧٠)، للفنان الإيطالي لوقا كامبيازو، لوحة زيتية، ١٤٦ × ١٥٠ سم، كاسيل، جاليري صور

مستقلاً، لا يفتقر إلى غيره.. ولهذا نجد في محاورة أفلاطون : «فايدروس» التي تتناول موضوع الحب وينتهي إلى المثلية ، يتحدث عن الجانب النفسي والعقلي الذي يتعلق بهوس الحب، ولكنه في هذه المحاورة وفي المحاورات الأخرى مثل «الجمهورية»، و«القوانين» لا يتناول الجنس، رغم أن نظرته للكون، ترى أن الكائنات تتجه إلى المُثل اتجاه العاشق إلى المعشوق ، أي أن الحب هو مبدأ حركة الكون لديه، إلا أنه ينظر إلى العلاقة الجنسية نظرة احتقار، ولذلك فقد نادى بشيوعية النساء في محاورة الجمهورية لكي يحرر المجتمع من التصارع حول النساء!! والطريف في الأمر أن أفلاطون يدرس الإنسان بوصفه نوعاً، وليس بوصفه ذكراً أو أنثى، والكائنات الإنسانية في نظره ليست مذكرة أو مؤنثة إنما لا جنس لها، والجنس في رؤية أفلاطون الفلسفية مجرد عارض بيولوجي ، وليست له أهمية فلسفية، لأن الفلسفة تولي أهمية لكل ما هو جوهري أي الذي لا يستقيم الوجود بدونه، بينما كل ما هو عارض فهو ثانوي ، ونجد هذه الرؤية تمتد في العصر الوسيط حيث نجد توما الإكويني، يبين لنا أن النشاط الجنسي ما هو إلا وظيفة للتوالد لحيوان عاقل ، وليس له أي مغزى وراء هذا، وهذه النظرة تعكس قدراً من الحط من شأن هذه الغريزة..

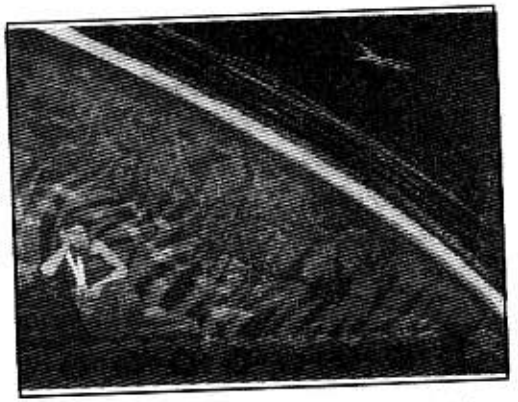
نجد هذه الصورة لدى أفلاطون وتوما الإكويني في حين نجد في الشرق صورة أخرى تقترب من تأليه الجنس ، ونجد هذا بشكل واضح في حضارة الهند القديمة حيث يمكن من خلال تحليل نماذج النحت والنصوص أن نعثر على فلسفة مشخصة للجنس ، ونجد صيغ تجسد الطابع الإلهي للجنس ، ويتكرر هذا في أساطير الشرق الأدنى التي تجعل منه قوة منتجة ومرتبطة بخصوبة الحياة وتجددها.

وهذه الصورة للجنس في الشرق هي صورة إنسانية تتضاد مع الصورة الحالية للجنس في القرن العشرين، الذي يقترب في صورته من الثقافة الاستهلاكية، لأن الجنس تحول إلى تجارة واستهلاك وأصبح صيغة عدوانية وأنانية في كثير من الأحيان.. ولهذا فإن العودة لدراسة الجنس لدى الفلسفة الكلاسيكية قد يبدد بعض الأوهام الشائعة عن الجنس في الفكر الفلسفي. وهذه تمثل حيرة للباحث ، لأنه لا توجد نصوص مباشرة للفلاسفة حول هذه القضية ، وإنما لابد أن يستخلصها الباحث من جملة أعمال الفلاسفة ، أو بعض التعليقات الفردية العابرة ، وهذا يعني أن هناك عزوفاً أخلاقياً،

أو خجلاً من نوع خاص ، لأن الجنس من الموضوعات الشائعة الأرضية ، بينما كان الفلاسفة مهتمون بكل ما هو علوي وسماوي ومجرد.. والفيلسوف الذي تحدث بشكل مباشر عن علاقة الفلاسفة بالجنس وتصوير مدى خوفهم من علاقة جنسية عميقة أو مستديمة هو الفيلسوف الألماني نيتشه حيث يقول في نص دال :

«وهكذا فإن الفيلسوف يكره الزواج، مع كل ما قد يغري به، إذ أن الزواج كارثة تصيبه، وعائق يعترض طريقه إلى الأفضل والأحسن، ومنذ القدم حتى يومنا هذا من هو الفيلسوف الكبير الذي تزوج ؟ إن هيراقليطس وأفلاطون وديكارت وإسبينوزا وليبنتز وكانط وشوبنهاور لم يتزوجوا ، بل أكثر من هذا، لا نستطيع أن نتخيلهم متزوجين، إن فيلسوفًا متزوجًا ينتمي إلى الكوميديا ، هذه هي دعواي، أما بالنسبة لذلك الاستثناء، وهو سقراط الماكر فقد تزوج فيما يبدو على سبيل التهكم وإثبات هذه الدعوى» وهذا النص يبين لنا أن الفلسفة قد استنكرت الجنس، ولم تعطه أهمية في حياة الفرد، وحاولت أن تعيد تفسيره على نحو يجعله أوثق صلة بالفلسفة المجردة، فالجنس ينتمي إلى الطابع العملي للحياة «Praxis»، التي تشترك فيه مع الفنون المختلفة، وجعلته في

«السيدة مع البيغا»، (١٨٦٦)، للفنان جوستاف كوربيه، لوحة زيتية، ١٢٩٫٥ × ١٩٥٫٦ سم، نيويورك، متحف متروبوليتان الفني



جين لامار «فتاة غلاف»

مرتبة أدنى مما هو عقلي Logos .

وقد اهتم الفلاسفة في الفكر المعاصر بدراسة تأثير الوجود الجنسي للإنسان على الوجود اللغوي، وقد عبر عن ذلك جوهان جورج هامان في القرن الثامن عشر حين بين في دراسته عن الزواج أن طبيعة الإنسان الجنسية تؤثر في لغته كلها، حتى في حديثه اللغوي عن الموضوعات المجردة، والروحية، فاستخدام لفظ «الحب» للتعبير عن الاتحاد التناسلي ، يعني أيضًا حب الذات، وحب الوالدين والأولاد والصداقة وحب الإنسانية عمومًا، كذلك فإن أبحاث الفلسفة والتحليل النفسي للأمور الشخصية والأفكار المجردة، إن كل هذه الميول هي تعبير عن نفس الدوافع الغريزية، وهذه الدوافع في العلاقات بين الجنسيه تشق طريقها إلى الاتحاد الجنسي، واللغة استطاعت أن تعبر عن ادماج تصوراتنا باتخاذها لكلمة «حب» للتعبير عن مواقف متعددة.

وقد توقف موريس ميرلوبونتي في كتابه «فينومينولوجيا الإدراك» عند التصور الشامل للشهوة الجنسية، وفسر لنا كيف أن هذه الشهوة الجنسية عند الإنسان يمكن أن تتغلغل في حياته النفسية والثقافية ، كما تؤثر في وجوده البيولوجي، ويحدثنا ميرلوبونتي عن الهيكل الجنسي للإحساس عند الإنسان.

وقد ارتبط التعبير الجنسي بتقديم حالات التصوف عند هيدوتش وإيكهارت، والقديس يوحنا، والقديسة تيريزا، ونجد هذا بشكل واضح في التمثال المشهور الذي صنعه الفنان برنيني للقديسة تيريزا في حالة انجذاب صوفي ، وقد رُميت بسهم سدده إليها ملاك في صورة طفل صغير له أجنحة، وهو يمثل امرأة على وشك أن تبلغ ذروة الألم من لذة الشهوة، ويمكن أن يعد هذا من أشد ما أنتجته أي ثقافة إمعانًا في التصوير الحسي، وهذا برهان على أن الشهوة الجنسية في صورته التي تتكامل مع وجوده توجد في أعلى مراتب روحه، ولذلك توقف كثير من الباحثين عند العلاقة الوثيقة بين الطابع الروحي العميق والشهوة الجنسية. (الطريف في الأمر أن كلمة الإيروس تستخدم للدلالة على الجنس وليس على الروح التي تتكامل معها ، ولذلك تستخدم هذه الكلمة للإشارة للدعاية للجنس واستخدمت كشعار تجاري تبين تقديم الجنس من جانب واحد ويغفل الجانب الروحي العميق الذي يتصل به).

وتعتبر معالجة موضوع الجنس هي بمثابة اختبار للفلسفة ، لأن أزمة المسألة الجنسية مرتبطة بأزمة الهوية وفقدان الإنسان الثقة في نفسه ، وهذا ما يعانية الإنسان حين سيطرت الثقافة الاستهلاكية والقيم التجارية على حياة الإنسان وجعلته

تابعًا لها ، ولذلك يعتقد «دوروجمون» في دراسته عن «أساطير الحب»، أن الرقابة على الطاقة الجنسية مهمة لبقاء الحضارة أكثر من الرقابة على الطاقة النووية، لأن هذه التجارة في الجنس تهدد بتفسخ الإنسان وتمزقه وفقدانه هويته.

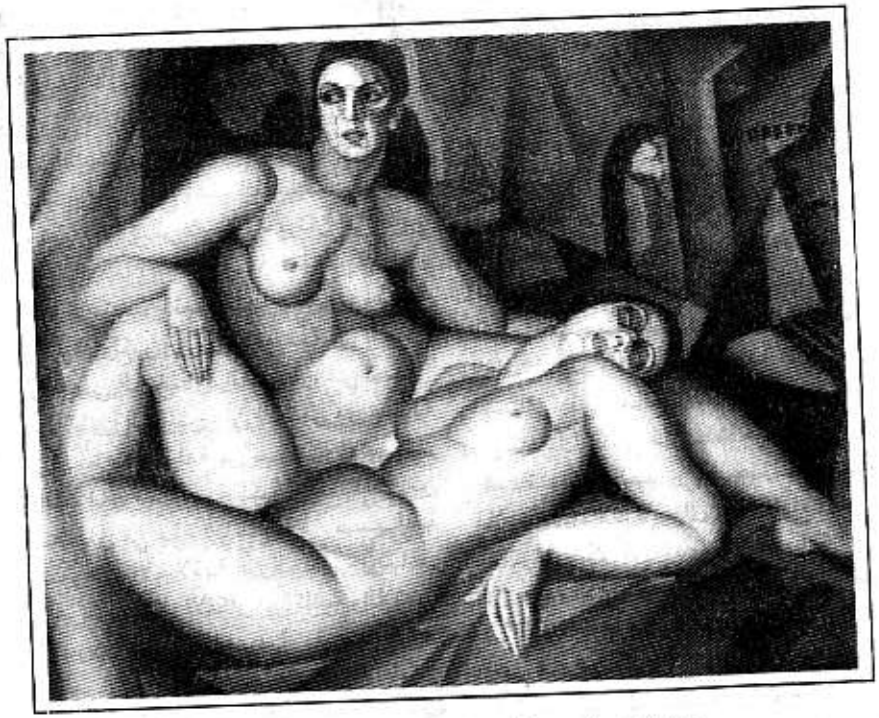
وإذا تأملنا تاريخ الفكر الفلسفي سنجد أن هناك مجموعة من المفاهيم الرئيسية حول الجنس يمكن أن تسمى الأساطير الفلسفية للجنس، وهي أساطير نجدها تتردد في الثقافة الغربية، ونجدها في كثير من اللوحات التصويرية مثل الأندرسوجين، وجنة عدن، ومحاكمة باريس، ودائرة يانج ين، والميلاد الطاهر، وهذه اللوحات الشهيرة معروفة أكثر من غيرها في التعبير عن الأساطير الفلسفية للجنس.

وفي المقابل هناك فلسفات معادية للجنس مثل الفلسفات الغنوصية والمانوية وفلسفة شانكارا الهندية، وهذه الفلسفات تعادي الجنس لأنها تنظر لأي شيء يرتكز إلى المادة على أنه وهم، وهناك فلسفات تفسح للجنس مكانًا في تصوراتها لكنها لا تعطيه أهمية إيجابية. وأكبر أسطورة فلسفية في الجنس أثرت على الحضارة الغربية ، هي تصور أفلاطون الذي يرى أن الجنس هو حالة سقوط منحرفة عن ماهية الإنسان، والفلسفات المسيحية الكبرى استفادت من أفلاطون في هذه الناحية في صياغة تصوراتها الأخلاقية عن الجنس ، وصاغت رؤاها من خلال الأفكار اليونانية واللاتينية والبحوث الأخروية المسيحية، وقد سادت بعد ذلك صورة الإنسان ذي الجنس الانطوائي المستقل جنسيًا، غير المحتاج إلى علاقة عميقة أو دائمة مع شريك من الجنس الآخر

«الفعل بصيغة المؤنث مع القبعة»، (١٩١١)، للفنان الالماني ارنست لودفيج كرشنر، لوحة زيتية، ٧٦ × ٧٠ سم، مدينة كوان بالمانيا، متحف فالراف – ريتشارد

المقابل، وهو الذي غذى النموذج الانطوائي ، وفي العصور الرومانية أخذت الواحدية الجنسية صورة الجنس ذا السلطان الغالب، ويصف أوفيد في «فن الحب»، كيف مضت الحملة في سبيل السلطان، وفي القرن الثامن عشر يظهرنا كازانوفا على سيطرة الإنسان على العالم إشباعًا لرغباته، وفي مجتمعنا الحالي فإن صاحب السلطان هو المستهلك، والجنس من حيث هو سلعة للاستهلاك لا يزال انطوائيًا، وتعاظم الانترنت يمكن أن يؤدي إلى سيادة الجنس عن بُعد، الذي تقوم به الصورة في تفريغ الطاقة الجنسية، فبدلاً من أن تؤدي للتوالد وبقاء النوع، يمكن أن تؤدي التجارة فيه عبر الإنترنت إلى اضمحلال النوع الإنساني، وتشويه الغريزة وفي الجنس كسلعة

للاستهلاك تكون النساء مجرد أشياء أو أدوات يُعلن عنها شأنها في ذلك شأن الأشياء الأخرى كالسيارة والأدوات الاستهلاكية، وبدأت هذه الصيغ الاستهلاكية تخلق حالة انطوائية عند الإنسان المستقل جنسيًا، حتى ظهر كتاب يتحدث عن المرأة المتجاوبة جنسيًا، ويقصد بها امرأة مستقلة جنسيًا وتنظر إلى الجنس الآخر على أنه أمر غير جوهري، امرأة تكون وحدة تامة في ذاتها. هذه النظرة هي امتداد لموقف أفلاطون وأرسطو ، لأن قمة الفضائل لديهما هي التأمل الخالص ، ويمكن أن نوضح رأي أفلاطون في الجنس بشكل واضح في الأسطورة اليونانية عن محاكمة باريس، وهي قصة المنافسة بين الإلهات الثلاث ، هيرا Hera وأثينا Athina وأفروديت التي وُضعت أمام الرجل الشاب باريس للتأثير على اختياره لإيثار إحدى الآلهة على الأخرى، كان وعد أفروديت ، بأن تعطيه أجمل فتاة في العالم ، ومدلول هذه الأسطورة أن اختيار باريس للجنس قد أدى إلى الحرب وإلى موت الكثير من الأبطال وتدمير الحضارة ، على الرغم من أن الجنس في الأسطورة هو جزء طبيعي من الكون إلى جانب غيره من



تامارا دوليمبيكا، صديقتان، ١٣٠ × ١٦٠ سم، زيت على توال ، جنيف

الممكنات المرغوب فيها، وأن الجنس في ذاته ليس شرًا، لأن الجنس جزء طبيعي من الوجود الإنساني، ولكن ما يقصده أفلاطون أن إعلاء الجنس على قيم الروح يشكل اختيارًا غير معقول ، لأن فلسفته تقوم على الإعلاء من شأن كل ما هو عقلي ، وتجعل ما هو حسي في مرتبة أدنى دائمًا. وأفلاطون استبقى من الجنس الطابع الصوري المجرد، فالمادة في العالم الحسي تعشق الصورة والمثال وتتجه إليها ، ولذلك فإن كل شيء في العالم يحركه الحب والعشق ، ولكن الإنسان في وجوده الطبيعي يتوق إلى الصورة الخالدة التي تسطيع وحدها إشباع روحه.

أما الفيلسوف توما الإكويني فقد تأثر بفكرة الخطيئة الأولى ، بمعنى أن نقل الخطيئة يتم عن طريق النشاط الجنسي ، والتقليل من شأن الجسد ، وحاول أن يقدم فلسفة متوازنة في الجنس، واسترشد في هذا بمبادئ فلسفة أرسطو الطبيعية التي يعتقد أنها تنطبق على كل كائن عاقل ، فالجنس حسن لأنه طبيعي ، وما هو طبيعي يمكن صوغه في مبادئ تكون القانون الطبيعي للإنسان، والقوانين الطبيعية للنشاط الجنسي يمكن استخلاصها من حياة الحيوان، وهي الالتزام بالتكاثر وتربية النسل وهذا ينطبق على الكائنات الإنسانية. ونخلص من هذ إلى أن الجنس يكون خيرًا مادام هدفه التناسل، ومادام الالتزام بتربية النسل يتضمن شرطًا مسبقًا على النشاط الجنسي، وهذا يعني أن التكاثر لابد أن يتم في إطار الزواج دون إفراط ، فالاتصال الجنسي يصبح عملاً فاضلاً إذا التزم الإنسان بالشروط الصحيحة، وفيما عدا ذلك فإنه ينقل الخطيئة الأولى ، فما يشارك في الخطيئة كل نشاط يتضمن رغبات طبيعية مفرطة تتجاوز التكاثر وتربية النسل، ويمكن مقاومة الخطيئة في الجنس بالعفة والعذرية، لأنه كما يرى توما الإكويني يؤدي إلى ضبط جميع الرغبات ، وإذا تأملنا نصوصه سنجد أن المثل الأعلى للزواج لديه، يتضمن انتفاء العاطفة، وكبحها ، حتى إنه يضفي قداسة على الزواج بدون اتصال جنسي، وهو بذلك يقدم صورة تمجد الرهبنة والبعد عن الانسياق وراء الرغبة فحسب، لأن الرغبة تسحق موضوع الرغبة، وهو يريد للإنسان أن ينمي جوانبه الروحية.

أما الفيلسوف الألماني شوبنهاور فقد سبق فرويد في التمييز بين حياة الشعور واللاشعور عند الإنسان، لأنه يرى أن حياة الإنسان تتألف من سلسلة من الأوهام ليحفظ توازن الإنسان الواعي بين الحس والوعي. ولكي يمنع الخجل والتحقير والارتباك ، ولاعتبارات اجتماعية ودينية وثقافية فإن عقلنا الواعي يتذرع بجميع أنواع الأسباب لإخفاء العلل الحقيقية لأفعالنا التي هي غرائز لا شعورية، ويعلل شوبنهاور ذلك بأن الطبيعة تخفي غاياتها الحقيقية ، فالجنس هو حيلة الطبيعة الماكرة لحفظ النوع، وكل جنس يدبر من خلال هذه الحيلة ولكن بطرق مختلفة، ويبين شوبنهاور أن هنالك صراعًا بين الجنسين ، وهذا الصراع كامن في اللاشعور، ويترتب على هذا أن كل جنس يحاول بلوغ حالة من حالاته التي قد تكون مختلفة أو متعارضة ، وهو بذلك يعود لأفلاطون في الواحدية الجنسية، ولكن يضيف إليه تبرير بواعث صراع كل جنس في علاقته بالآخر..

هذه إشارات عن موضوع كبير هو

فلسفة الجنس في العصور الكلاسيكية، حيث يمكن دراسة الجنس في الحضارات الشرقية القديمة، وفي نصوص الفلاسفة المعاصرين الذين اهتموا بدراسة الجنس وعلاقته بمختلف جوانب الحياة المعاصرة، ويمكن أن تفتح الباب لمناقشات عديدة حول علاقة الوعي بالجنس ، وأيهما أسبق على الآخر، الجنس هو الذي يشكل الوعي أم العكس هو الصحيح، وأيضاً يفتح الباب لدراسة العلاقة بين اللغة والجنس ، والثقافة والجنس، ذلك لأن فرويد يخلص إلى نتيجة تربط بين الجنس والقلق والعدوان والموت، وأن الجنس يضعف عند الإنسان كلما ازداد حظة من الإنسانية. يتبين لنا أن الجنس يمكن أن يكون مجالاً لاختبار كثير من أفكارنا عن الموضوعات.... ذلك لأن كثيراً من الدراسات تشير إلى أن الكتابة عن الجنس هي ممارسة لحالة من حالات الجنس، كما نجد هذا بسهولة في كثير من النصوص التي تكتب عن الوصف الجنسي لأفعاله وأشكاله وعلاقاته.. ولذلك يمكن أن نتساءل أيضاً: هل يمكننا فهم الجنس أو إيجاد فلسفة له؟ من يساعدنا في فهم أسرار ثقافتنا وحياتنا المشتركة وتأثير وجودنا الجنسي على مواقفنا التصورية والروحية ؟

مصادر الدراسة

- افلاطون : محاورة فايدروس
ترجمة د . اميرة حلمي مطر، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨١.
- Irving Singer, The Nature Of Love (New York Random House,1966) P.76.
- Phyllis and Eberhard Kron enheusen : The Sexually Rasponsive Worren (New york Grove Press,1964) P.85.
- Declerad : Essay on The Mayths of Love (New york, Pantheon Book,1963; Tronoby Richard Howard, ed Albin Michel
- Aspects of love in Western Society (London, Thomas and Hudson, 1965) P.68.
- الفلاسفة والجنس : د . م. الكساندر ص ٧١، ترجمة عثمان أمين. مجلة ديوجين، الطبعة العربية العدد الخامس عشر، السنة الخامسة، ١٩٧١.

الحسد من الآلهة إلى الإنسان

إيناس حسني

إنّ الاعتقاد بالحسد أو « إصابة العين » حسب التعبير الشعبي تكوّن في المجتمعات الإنسانيّة منذ اقدم العصور . وقد عرفه الفينيقيّون والبابليّون وكثير من الشعوب عبر العصور التاريخيّة المتعاقبة . وقد شاع عند العرب في العصر الجاهليّ شيوعًا كبيرًا، وتردّد على لسان النبيّ «صلى الله عليه وسلم» وظلّ شائعاً حتى يومنا هذا . وقد انقسم الناس بالنسبة إليه فئات عدّة ، فمنهم من اعتقد به واحتاط من العين بالخرز الأزرق والمعوّذات والرُقى والأحجبة وغيرها ، ومنهم من لا يعتقد به وينّهم الذي يخالفه الرأي بالرُجعية في التفكير، ومنهم من يشكّ في امره ، ومنهم من ليس لديه راي في الموضوع.

فالحَسَدُ هو « أن تتمنّى زوالَ نعمة المحسود إليك » ، أو « أنْ يرى الرّجُل لأخيه نعمةً فيتمنّى أن تزول عنه وتكون له دونه » ، أو هو « انفعال نفسيّ إزاء نعمة اللّه علي بعض عباده مع تمني زوالها » . أمّا سببه فيعود « إلى الغيرة من عدم الامتلاك ، أو عدم الوصول إلى الغاية التي امتلكها أو التي وصل إليها الآخرون . وبالتالي فهي حالة من الشعور بالنقص الماديّ أو المعنويّ، مستندة إلى نوع من العجز في ذات الحاسد لا يستطيع أن يتغلّب عليه . فهو لا يرى وسيلة لتغطية نقصه ليصل إلى درجة التساوي مع الآخرين أو التفوّق عليهم إلاّ بأن يصيبهم ما يفقدهم عنصر التفوّق ، وهو إذ لا يستطيع ذلك ماديًّا، أي لا يستطيع سلبهم من عناصر تفوّقهم النسبيّ ، لا يجد حيلةً إلاّ أن يتمنّى لهم الشرّ والفقدان . وهو بذلك يحسدهم» .

وكان القدماء يعتقدون أنّ « القوى الشرّيرة » تُسبّب للإنسان الأذى ، لا لسبب ، إلاّ لأنّها تحسده وترغب في إيذائه وإيذاء أهله » .

وإذا كان الحسد هو تمنّي زوال نعمة الآخرين ، فإنّ هذا « التمني قد يخرج من حيّز الأمل والرّجاء إلى حيّز الفعل ، أي إلى إلحاق الضرر والأذيّة بالآخرين بطريقة خفيّة سرّيّة غير منظورة ، وذلك عن طريق العين ، والشّم ، واللّمس ، السمع . ومن ذلك ما يُروى عن رجل كان لا يقترب أنفه من طعام حتى يفسد الطعام ، وما يُروى عن شيخ ضرير أنّه كان لا يلمس طفلاً حتى يصاب بأذى ... إلاّ أنّ العين هي الوسيلة الأولى لتنفيذ الحسد ، ونادرًا جدًا أن نجد أناسًا يعتقدون أنّ الأذيّة قد تحصل بواسطة الشّم ، او اللمس ، أو السّمع .

إنّ «الإصابة بالعين» ، أو « الحسد » ، حسب بعضهم ، هي أذيّة الآخرين بواسطة العين عن طريق موجات كهربائيّة مغناطيسيّة شرّيرة تَسْري من الحاسد إلى المحسود ، أو عن طريق روح شرّيرة ، أو غير ذلك ممّا وقف العلماء والدارسون أمامه عاجزين عن تأكيده أو تفسيره ، في حالة وجوده فعلاً . وجاء في كتاب موسي برنس «الخط الأحْمَر» أنّ « العين الحاسدة هي منْ أسهل وأكثر مظاهر « الإخفائيّة » انتشاراً .

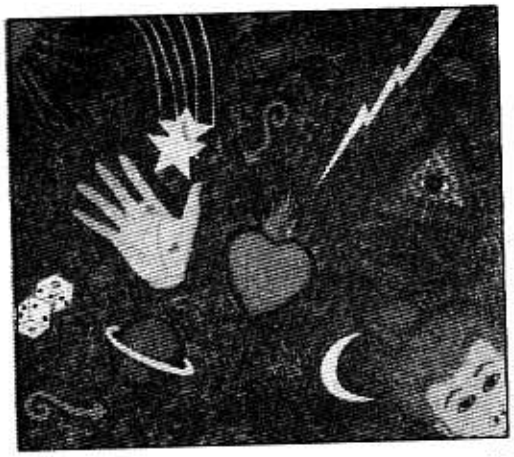
الاعتقاد بـ« الحسد » عند الشعوب

إنّ الاعتقاد بـ « الحسد » يعود إلي زمان سحيق في القِدَم ، إذْ آمن به الفينيقيّون والفراعنة ، واتّخذوا للوقاية من شرّ العيون الأحجبة والتعاويذ ، والخرز الأزرق وغيرها . وهذا الاعتقاد « هو أحد المعتقدات الشعبيّة الإنسانيّة ، أي التي لا يمكن نسبتها إلي شعب واحد وحصرها به ، ووقْفها عليه ، فتكاد الشعوب البدائيّة في التاريخ القديم تُجمع كلّها على مفعول اللّعنات وشرّ العين الحاسدة ، إلاّ أنّ الممارسات المتعلّقة بهذا المعتقد ، اختلف في تفصيلاتها من شعب لآخر ، بسبب اختلاف المؤثّرات الحضاريّة ، الطبيعيّة منها أو البشريّة » .

والاعتقاد بالحسد « قديم ، وواسع الانتشار بين الشعوب المختلفة » ويقال : إنّ سارة زوجة إبراهيم قد « حسدت ذات مرّة إسماعيل ، إذ وقع بصرها عليه وهو يلعب. وكان أعظم صيادي البريّة ، فسلّطت عليه عين حسود . سقط على أثرها مشرفاً على الموت ، حتى إنّ هاجرَ دفنته تحت رمل الصحراء ، وصلّيا : هاجر لأصنامها ، وإسماعيل لربّه ، إلى أنْ حدثت المعجزة التي قام على اثرها ، واستردّ عافيته » إنّ حقد « سارة » هنا انصبّ من خلال عينها الحاسدة على إسماعيل ، للانتقام بذلك من ضرّتها هاجر أمّ إسماعيل . وقد تبدّي الحسد والاعتقاد به « عند السومريين ، في أحد النصوص التي تدور حول عشتروت وابنها الإله المرزّق تَموز الذي اردْتْه قتيلاً حين « أسلّطَتْ عليه نظْرَةَ الموت » .

وتجلّى الحسد عند الإغريق في إلهة الحسد « فتونوس » PHTHONOS ، وتدعي عند الرومان انديفيديا .. « وهي تجسّد الأثر السيّيء للعين الشرّيرة التي تنظر بحسد إلى أولي النِّعم ، التي حُرمتها ، وهي ذات روح شريرة وقلب تاكله الأفاعي ، وقد انحلّه طول الحسد ، ونخرته الرغبات الظمأى » .

وظلّ الناس يعتقدون بهذه الظاهرة العجيبة الغريبة منذ أقدم الأزمان حتى يومنا هذا ، وقد بحث كثيرون من كبار العلماء ،



وعلي توالي العصور ، هذه العقيدة ، ومنهم القديسان توما وليكوري ، وأيّدوا مفعولها وقوّتها الطبيعيّة وما يقع بواسطتها من أعمال عجيبة ما زالت دوافعها خفيّة مجهولة وقد أشار فرجيل Vergile الشاعر اللاّتينيّ في وَصْفه تحول قطيع بعض الرعاة فقال : « إنّ عيناً شريرة أصابت خرافي ، ولذلك تراها في حال من الضعف والهزال ، ليس وراءها غاية كأنّ لحمها ذاب ، ولم يبق لها سوى العظم والجلد » . ويذكر ابن خلدون في مقدّمته المشهورة « أنّه شاهد بعض الناس إذا نظر إلي خروف أو نعجة نظرة خاصّة أصابها بالبَعَج ، فإذا أمعاؤها ساقطة من بطونها إلي الأرض » . وأطلق علي هذه الفئة من الناس لقب « البعّاجين » .

ويبدو أنّ هذا الاعتقاد بالحسد موجود عند القبائل الأفريقيّة ، ويُروي أنّ قبيلة اللوغبارا Lugbaras في الكونغو Congo تجعل الإصابة بالعين من صميم عاداتها وتقاليدها ، وكان أفرادها يعرفون صاحب العين الصائبة بواسطة « حولة » نظرة عينيه وشراسة أخلاقه ، وكانوا يدرءون شرّ العائن بتقديم البيرة والتبغ إليه .

والاعتقاد بـ « الحسد » اليوم من صميم المعتقدات الشّعبيّة في الأقطار العربيّة ، وقلّما يخلو كتاب في المعتقدات الشّعبيّة ، أو مجلة في الفنون الشّعبيّة إلاّ تتحدّث عن «العين» و «الحسد» و «الإصابة بالعين» .

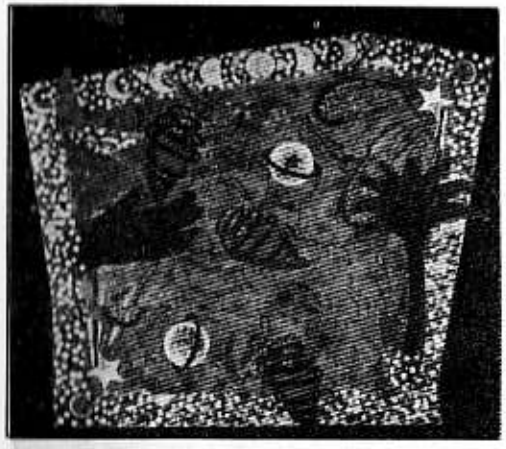
« الحسد » في الإسلام

وردت لفظة « الحسد » ومشتقاتها خمس مرّات في القرآن الكريم ، وذلك في قوله تعالى : ﴿ ومِنْ شرّ حاسد إذا حَسَدَ ﴾ (الفلق : ٥) وقوله : ﴿ سَيَقُولُ المُخَلَّفونَ إذا انْطَلَقْتُمْ إلي مَغانمَ لتأخُذوها ذَرُونا نَتْبَعْكُمْ يُريدونَ أنْ يُبَدِّلوا كَلامَ الله قُلْ لَنْ تَتْبَعونا كذلكُمْ قالَ اللهُ مِنْ قَبْلُ فَسَيَقُولونَ بَلْ تَحْسُدُونَنا بَلْ كانُوا لا يَفْقَهُونَ إلاّ قَليلاً ﴾ (الفتح : ١٥) .

وقوله : ﴿ أمْ يَحْسُدُونَ النّاسَ علي ما آتاهُمُ اللهُ من فَضْله فَقَدْ آتَيْنا آلَ إبْراهيم الكتابَ والحِكْمَةَ وآتَيْناهُمْ مُلْكًا عَظيمًا ﴾ (النساء : ٥٤) .

وقوله : ﴿ وَدَّ كَثيرٌ مِنْ أهْل الكتاب لَوْ يَرُدُّونَكُمْ مِنْ بَعْد إيمانكُمْ كُفّارًا حَسَدًا مِنْ عنْد أنْفُسهِمْ مِنْ بَعْد ما تَبَيَّنَ لَهُمُ الحَقُّ فاعْفُوا واصْفَحُوا حَتّى يَأْتي اللهُ بأمْره إنّ اللهَ علي كُلّ شيء قَديرٌ ﴾ (البقرة : ١٠٩) .

وقال أكثر المفسّرين إنّ المقصود من قوله تعالى : ﴿ ومِنْ شرّ حاسد إذا حَسَدَ ﴾ (الفلق : ٥) نظرات عيني الحاسد وإضرارها بالمحسود . وذهب بعض الباحثين إلى أنّ



« الحاسد هو الذي يتمنّي زوالَ النّعمة عن أهلها ، وأنْ تكون له من دونهم. وفي الحديث : « المنافقُ يحسُد ، والمؤمن يغبط » أي يتمنّى أن يكون له من النعمة مثل ما لأخيه ، ولا يتمنّي زوالها عنه. والحسد من أمّات الكثير من الرّذائل كالحقد واللُّؤْم والكذب والغيبة والنّميمة والمَكْر والخداع والسّعْي بكلّ سبيل لإزالة النّعمة عن المحسود ، ومن هنا أمر الله سبحانه نبيّه الكريم أنْ يتعوّذ من شرّ الحاسد ، وبهذا يتّضح أنّ المُراد من شرّه سُوء مَقاصده وأقواله وأفعاله ، لا نظرات عينيه وإضرارها بالمحسود كما قال أكثر المفسّرين » . وأمّا الأحاديث النّبويّة الشّريفة التي تذكر « العين » « الحسد » والرُّقية منها ، فكثيرة .

الناس والاعتقاد بـ « الحسد »

ينقسم الناسُ ، اليوم ، بالنسبة إلي الاعتقاد بـ « الإصابة بالعين » أو بـ « صيبة العين » ، حَسَب التعبير الشّائع ، إلي ثلاث فئات : فئة لا تؤمن بها ، وتجاهر بعدم إيمانها ، وتسخر من الذين يؤمنون بها ، معتبرة « الحسد » من المعتقدات الشعبيّة الخرافيّة القديمة ، التي لايجوز القول بها ، في هذا العصر ، عصر العلم والنور والمعرفة . وأكثر هذه الفئة من المتعلّمين أو المثقّفين ثقافة واسعة ، وأغلبهم من الجيل الجديد الرافض للمأثورات والاعتقادات والتقاليد والعادات المتوارثة .

فئة ثانية تجاهر بعدم إيمانها بـ «الحسد » ، ولكنّها في قرارة نفسها يتملّكها رعب حقيقيّ وخوف شديد من شرّ العين . وهذه الفئة لا تستطيع الجَهْر بخوفها من أذيّة العين ، نظراً إلى الطبقة الاجتماعيّة العالية والمستوى الثقافي الرفيع اللذين تنتمي إليهما واللذين يعتبران أنّ « الحسد » من الخرافات والأوهام « الشعبيّة » الرجعيّة المتخلّفة . وهذه الفئة تستخدم خفْيَةً الأحْجيَة والتعاويذ وغيره من الوسائل التي تحمي من «الحسد». وإذا فاجأتها بمعرفتك بأمر هذه الأحجبة والتعاويذ وغيرها ، ذكرتْ لكَ أنّها استخدَمَتْها إرضاءً للأهل والأصدقاء ، أو أنّها وَرِثتها عن آبائها ، ولم تشأ التصرُّف بها .

الفئة الثالثة تؤمن بـ « الحسد » ، وهي تمثّل قطاعًا كبيرًا من المجتمع بمختلف طبقاته الاجتماعيّة ، ومستوياته الثقافيّة، ولولا هذه الفئة لما كان للأحْجبَة ، والتمائم ، والرُّقي ، والخَرز ، وغيرها ممّا يُستخدم لَردّ شرّ العين .

ويظهر أنّ الاختلاف في الاعتقاد بـ « الحسد » كان منذ القدم . ويُثبت الجاحظ في كتابه « الحيوان » بعضَ الجَدَل بين المعتقدين

بها وغير المعتقدين .

ربما كانت عاطفة الغيرة والحسد التي تتحكم في سلوك بني الإنسان أجمعين من أهم العواطف التي تؤثر علي الإنسان ؛ سواء بالمعني الاجتماعي أو علي المستوي الفردي . وبينما تكتسي كلمة « الغيرة » بعض المعاني الحميدة أحيانًا ؛ فإن كلمة « الحسد » توحي دائمًا بمعان كريهة تحمل في طياتها الضرر والشر والإيذاء . وعلي مستوي دلالات اللغة ومفرداتها لانجد في الحسد سوي مشاعر الحقد ، والرغبة في الاستيلاء علي ما يمتلكه الغير ، أو حرمانه منه وتدميره علي أقل تقدير . أما علي مستوي الموروث الثقافي : فإن أمم الأرض جميعًا جعلت الحسد مرادفاً للشر الاجتماعي فهو يولد العداوة والبغضاء وبسبب الألم والضرر للأفراد ، كما أنه يشعل حرائق الحروب والغزوات ويتسبب في إراقة الدماء والتخريب علي مستوي الأمم والشعوب والقبائل .

وفي تراث الأمم جميعًا ترتبط بالحسد ممارسات ثقافية / اجتماعية ، كما يؤثر الحسد في السلوك الاجتماعي الكلي والفردي ؛ بل إن بعض الثقافات أسبغت علي هذه العاطفة السلبية بعداً دينيًا باعتبارها من الممارسات الشريرة التي ينهي عنها الدين والأخلاق وباعتباره من الممارسات الضارة للأفراد والجماعات علي السواء . ففي تراث الكنيسة الكاثوليكية ، نجد آباء الكنيسة ، وعلي رأسهم أوغسطين المعلم الأول للمسيحية الغربية يدين الحسد ويهاجمه ويحذر منه ، كما نجد كلامًا مماثلاً في تراث فلاسفة المسيحية ، الكاثوليكية جميعًا . هكذا اكتسب الحسد بُعداً دينيًا في الثقافة الغربية إلي جانب الأبعاد الفلسفية والثقافية والاجتماعية التي كانت قد اكتسبها في التراث الكلاسيكي .

ولقد حدث الشيء نفسه في التراث العربي الإسلامي : ففي تراث شعوب المنطقة العربية والعالم الإسلامي قبل الإسلام كان الحسد يحتل مكانته في الموروث الثقافي والاجتماعي لهذه الشعوب . ثم جاء ذكر الحسد في القرآن الكريم باعتباره شراً من الشرور التي يجب علي المسلمين أن يستعيذوا بالله من ضررها ؛ ومن ثم اتخذت عاطفة الحسد السلبية ذلك البعد الديني الذي عرفته المسيحية من قبل . وإذ امتزج الموروث الثقافي بالمعطيات الدينية وجدنا الحسد يترك بصماته علي كثير من الممارسات الاجتماعية والعادات والتقاليد ، كما رأيناه يحكم تصرفات الأفراد في كثير من الأحيان . وظهرت أشكال الأحجبة والرقايا وأشكال العين وايات القرآن الكريم باعتبارها أدوات مادية لاتقاء شر الحسد من ناحية ، كما تجلي في سلوك المجتمع والأفراد نمط من أنماط ما يمكن تسميته «ثقافة الحسد» من ناحية أخري . كما أن أدبيات المجتمع وحكاياته وفكاهاته لم تخل من الإشارة إلي الحسد بشكل أو بآخر .

وبطبيعة الحال ، لم تكن الحضارة الأوروبية الكاثوليكية ، أو الحضارة العربية الإسلامية ، شذوذًا في موقف كل منهما من الحسد . فالحسد عاطفة سلبية يشترك فيها البشر جميعًا ويخشون ضررها ويحاولون اتقاء شرورها جميعًا .

علاقة الحسد بالحضارة الإغريقية

إن الاعتقاد في الحسد كان ممارسة إغريقية تركت آثارها على فكر الإغريق وتصرفاتهم . ولأن الحضارة الإغريقية القديمة أسهمت في بنية الحضارة الأوروبية في شتى مراحلها التاريخية ، هذا الموضوع متصل بالماضي والحاضر معًا.

فالحسد موجود في الإلياذة والأوديسا المنسوبتين إلى هوميروس ، والملحمتين الشهيرتين « الأعمال والأيام » و «أنساب الآلهة» اللتين كتبهما الشاعر التعليمي هسزيود مادته لتلك الفترة القديمة من تاريخ الإغريق . ومن خلال أعمال الشعراء الإغريق القدامى من أمثال بندار وايسخولوس وسوفوكليس ويوريبيديس أخذ يفتش عن تطور الاعتقاد الإغريقي في الحسد ، باحثًا في ثنايا سطور الدراما الإغريقية (كوميدية وتراجيدية) عن ملامح الفكرة الإغريقية عن الحسد كما تعكسها مسرحيات أولئك الكتاب .

فمشاعر الغيرة والحسد أثرت علي فكر القدماء وأعمالهم منذ عصر هوميروس وحتي انتصار المسيحية . واستخدام كلمتي « الغيرة » و « الحسد » بدلاً من استخدام كلمة واحدة ؟ فلقد وجد علماء الاجتماع وغير المتخصصين أن هناك صعوبة ، بل استحالة في كثير من الأحيان ، في التفرقة بين الشعور الذي نطلق عليه اسم « الغيرة » والشعور الذي نسميه « الحسد » . صحيح اننا نميل إلى التفكير في الحسد باعتباره شعورًا أقوى وأشد شررًا ومن ثم فإننا نقول إن أبناءنا يشعرون بالغيرة فيما بينهم ولا نقول إنهم يحسدون أحدهم الآخر .

لقد ارتبط الحسد بوجود ما هو أكثر من شبهة ضغينة طفيفة ، وهو شعور سيء، أما « الغيرة » فقد تكون حميدة ، مثلما نقول عن شخص أنه « غيور على شرفه » . والحقيقة اننا إذا أردنا أن نفرق بين الغيرة والحسد فسيكون ذلك على نحو ما فعل جورج كراب George Crab مثلاً في القرن التاسع عشر في كتابه «مترادفات إنجليزية» (English Synonymes) بقوله : إننا نشعر بالغيرة على ما يخصنا ، ولكننا نحسد ما يملكه الآخرون ، وذلك أن الشخص الغيور يخشى أن يفقد ما يملكه ، ولكن الشخص الحسود يتألم لرؤية الآخر يملك ما يريده هو لنفسه إن الحكام يغارون علي سلطتهم والرعايا يشعرون بالغيرة على حقوقهم ، ورجال البلاط يحسدون من ينالون

مكانة أسمي منهم ، والنساء بصفة خاصة يحسدن من تتمتع بقدر أكبر من الجمال . ولكن هذا التعريف تفوح منه رائحة عصر قديم لا يتناسب مع اللغة اليومية التي نعرفها الآن . ورغم وجود الرأي الذي يقول أن الحسد عاطفة يجب إدانتها وأنه بالتأكيد ، أقوى العاطفتين ، فمازال الحسد والغيرة بحاجة إلي تعريف : إن وجود تعبيرات مثل «إنني لا أحسده على محاولته» أو «إنني لا أبالي بما يريده ...» توضح نوعًا من الاستخدام يتعلق بفعل مماثل لايدل على شعور قوي وعلى أن اختيارنا للغة اختيار أسلوب أكثر منه اختيار معنى . ولقد استخدم الإغريق أيضًا كلمتين منفصلتين في تنويعة من الأشكال المرتبطة ببعضها ، الأولى كلمة « Zelos » التي جرى العرف على ترجمتها بكلمة « الغيرة » ، أما الكلمة الثانية فهي « Phthonos» وتعني الحسد . وتدل الكلمتان بقدر كبير علي نفس معاني نظيرتيهما في اللغة الإنجليزية وتستخدمان كذلك بنفس الأسلوب الفضفاض . ويمكن ، على سبيل المثال، أن تكون هاتان الكلمتان مترادفتين : ولقد بقي لنا من أوائل القرن الرابع حديث جنائزي للخطيب لسياس (Lysias) الذي يتحدث بطريقة بلاغية تقليدية، ويقول إن الحرب قد نشأت بين الإغريق بسبب الغيرة (Zelos) مما حدث والحسد (Phthonos) على ما تم فعله . ورغم ذلك ، فإننا قد نرى ، في موضع آخر من نفس الحديث ، الكلمتين وقد استخدمتا بمعني متباين ، فتجيء كلمة (Zelos) بمعني جيد بينما تحمل كلمة (Phthonos) معنى سيئًا : وهكذا شعر العدو الإسبرطي بالحسد (Phthonos) بسبب ازدهار الحلفاء الكورنثيين ، ولكنه يستخدم كلمة (Zelos) عندما يشير للأثينيين الذين يتم الاحتفال بذكرى موتهم المجيد في المعركة ، ويقول بأنهم محسودون (Zelotoi) في حياتهم وموتهم . كما يقول إن أولئك الذين أعادوا النظام الديموقراطي لأثينا موضع حسد البشر جميعًا (Zelotai) وأن التقدير الذي حصلوا عليه موضع حسد البشر (Zelotai) . ورغم ذلك ، فإن المعنى الدقيق الذي تنقله الكلمات يختلف عندما يشير لسياس إلى الملك الفارسي ، الذي يقال إنه، في ذلك الموقف السياسي المتأزم بالنسبة للإغريق ، كان محظوظًا «وانبعثت من داخل

نفسه الغيرة من خطة أسلافه » ومن الواضح أن لسياس كان يضع في ذهنه الغزو الفارسي لبلاد الإغريق والذي حدث منذ قرن مضي وهو يتحدث عن التورط الجديد في أمور الإغريق . وفي هذه الفقرة فإن كلمة (Zelos) تعني « الرغبة في تقليد » أو (الرغبة في منافسة) ، وهو نفسه المعنى الذي نجده في الأسماء الإغريقية المركبة من هذه الكلمة (فعلي سبيل المثال يعني الإسم (Polyzelos) الذي يلقى كثيرًا من الإعجاب وبذلك يعني ضمنيًا « الشخص الذي يحاول كثيرون تقليده » ، أو (الشخص الذي يحاول كثيرون منافسته) .

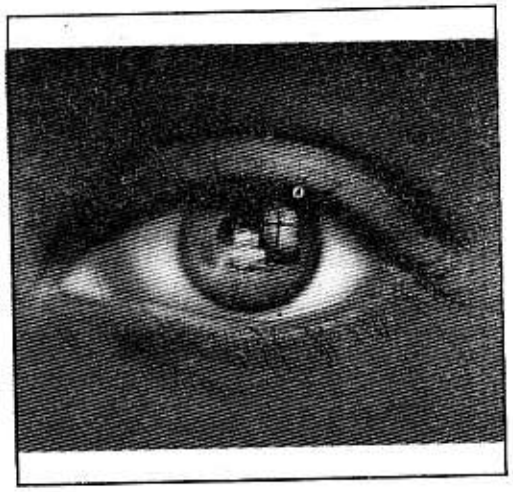
وهناك أمثلة كثيرة من المصادر الإغريقية عن الحسد والغيرة أدت في النهاية إلي الانتحار والقتل والصراع وغيرها .

وطبقًا للمفهوم الإغريقي كان الحسد شعورًا فطريًا في الطبيعة الإنسانية ، أي لم يكن مجرد نتيجة للظروف البيئية أو للتجربة ، وإن كان يجب علينا أن نميز بين الحسد والتنافس ، بالرغم من سهولة الخلط بينهما ، وأخيرًا فقد ارتبط الحسد بمفهوم الشرف والتقدير وهو ما يصدق أيضًا على جزء كبير من نظام القيم الإغريقي .

حسد الآلهة: Phthonos theon

لقد كان هراكليس وديونيسوس من الآلهة ، في المجتمع الإغريقي، فالشخص المحسود يملك شيئًا ، سواء كان صفة أو ملكية ، يريدها الشخص الذي يشعر بالحسد لنفسه ، وإن الشخص المحسود يكون أسمي بينما يكون الشخص الذي يحسد في وضع أدنى . ولكن الحسد الذي يشعر به أحد الآلهة تجاه أحد البشر الأقوياء سببه أنه من المحتمل أن يفقد هذا الإله ما يملكه بالفعل وأنه لا يرغب في أن يشاركه فيه الآخرون الذين يقلون عنه في المكانة ، حيث إن مجرد المشاركة تعني تقليل المزايا ، وحسد الآلهة سببه رغبتهم في الاحتفاظ لأنفسهم فقط بشيء يحاول الكائن البشري أن يحصل عليه ولا يفقده . ولكن ، فإننا نعرف أن التقدير أمر نسبي وأن مكسب شخص ما يعني خسارة شخص آخر ، ففي مقابل كل فائز هناك أيضًا شخص خاسر . وهكذا فإن الحسد يمكن أن يوجه إلى محدث النعمة ، فهو يتجه إلى أسفل مثلما يتجه إلى أعلى ، ومما لاشك فيه أن الإصرار على تحسين وضع الشخص في أي جماعة أو في أي مجتمع أمر مهم للغاية .

وإذا كانت آلهة هوميروس تتباهى بأنها تشبه الإنسان في مجال وفي نوعية عواطفه ، فإن هذا يعني أنه يمكنهم تمامًا الإحساس بمشاعر الحسد ، وبالرغم من أننا لا ننجح في اكتشاف شيء في أشعار هوميروس يمكن مقارنته بمفهوم الحسد الإلهي الذي ارتبط بهيرودوت وايسخولوس وبندار في القرن الخامس ق . م . في أحد أجزاء « الأوديسيا » تخبر كاليبسو هرميس بأن الآلهة غيورين أكثر من غيرهم بكثير . وتبرر هذه الفقرة بعض الاستطراد ، الذي سوف يسمح بتعليق عام على شكل آخر من أشكال الغيرة ، لعل أفضل ما يُطلق عليه هو « الغيرة الجنسية ». لقد وصل هرميس لتوه إلي جزيرة كاليبسو ومعه أوامر لها بأن تطلق سراح أوديسيوس وأن ترسله إلى وطنه . وعلى مضض توافق كاليبسو وتقول : «إنكم أيها الآلهات تحسدون الإلهة على



علاقتهن مع البشر كما يثبت ذلك علاقة ربة الفجر مع أوريون وعلاقة الربة ديميتير وجاسيون Jasion .

من خلال القصائد الهومرية ، عن حسد الآلهة في جمل مبهمة تعكس تساؤل الإنسان الهومري ، ولكن هذه الجمل المبهمة لا تساهم في تكوين نظرية عن حسد الآلهة على الأقوياء . وهكذا ، عندما يلتقي أودسيوس وبنيلوبي مرة ثانية ، في الأوديسيا، تقول بنيلوبي إن الآلهة تحسدهم لأنهم سوف يتحدان معًا. ويشير الكينوس إلى أنه سمع من ناوسيثيوس Nausithous أن بوسيدون يحسد الفياكيين على وظيفتهم كمرشدين لجميع البشر. ويقال ، في « الإلياذة » إن حسد (agassato) ابوللو قد أوقف نجاح مينيلادس في ميدان القتال .

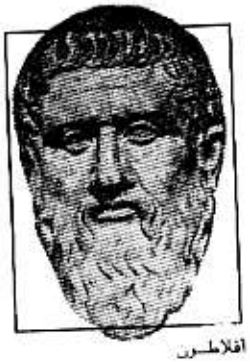
ويوضح أرسطو في كتاب الريتوريقا « أن الحسد (Phthonos) هو الم مزعج توجهه ضد الشخص الذي يكون ندًا لنا ويشبهنا بسبب حظه الجيد » أن الناس يشعرون بالحسد تجاه من يشبهونهم أو من يبدو أنهم يشبهونهم (Homoioi) ، ومن الأشياء الأخرى التي تثير الحسد: التشابه في المولد وفي الأسرة ، والعمر ، والعادات والشهرة والممتلكات . أي أن الحسد يتفشى بين المتقاربين في الزمان والمكان والسن والشهرة . وبعد أن يقتبس أرسطو بيت الشعر الذي يقول « إن صلة القربى أيضاً تعرف كيف تحسد » ، ويضيف أرسطو إلى قائمة الأشخاص الذين نشعر تجاههم بالحسد أولئك الذين نتنافس معهم دون أن نحصيهم ، أولئك الذين لا توجد مصلحة لنا في منافستهم ، ونعني بهم أولئك الذين ماتوا منذ زمن بعيد أو الذين لم يولدوا بعد ، أولئك البعيدين عنا للغاية سواء كانوا يقلون عنا في المستوى أو الذين يتعدونا تمامًا في المستوى ، ولكن من نتنافس معهم أكثرهم أولئك الذين يبتغون نفس غايتنا ، وهو الرأي الذي يدعمه أرسطو بجزء من البيت ٢٥ من قصيدة « الأعمال والأيام » والذي يقول « إن الخزاف يحسد الخزاف » وبكلمات أخرى نستطيع القول بأننا نحسد أولئك الذين يبدو أن وضعهم أو ممتلكاتهم تدخل في نطاقنا . وفي الغالب لا تكون الفجوة بين الحاسد والمحسود كبيرة للغاية،: إن من يمتلك دراجة بخارية يحسد من يمتلك سيارة عائلية متواضعة أو حتى سيارة رياضية ولكنه لا يحسد من يملك سيارة رولزرويس ، كما أن العامل اليدوي يحسد جاره الموظف أكثر مما يحسد مدير العمل . وكما يقول الشاعر باخيليوس « إن الغني يرغب في أشياء كبيرة

بينما يرغب الفقير في أشياء أقل » ، والآلهة تحسد البشر فقط عندما يكون لديهم قوة يبدو أنها تقترب من قوة الآلهة أنفسهم ، ولقد تعرف العالم الإغريقي على هؤلاء الرجال عندما واجه الإغريقي الملوك الشرقيين لأول مرة : ففي ذلك الوقت أصبح الملوك منافسين للآلهة وليسوا مجرد أشخاص يحظون برعاية الآلهة كما كانوا في الإلياذة . وأيا كان التحديد التاريخي للمجتمع الذي تصوره القصائد الهومرية ، فمن الواضح أن فترة لا يستهان بها تفصله عن مجتمع القرن الخامس ق . م ومن الواضح بنفس القدر أن هذه الفترة قد شهدت تغييرات درامية ، سواء من الناحية السياسية أو الاقتصادية في كل العالم الإغريقي ، وأن هذه التغييرات قد أنجبت مجتمعًا أكثر انفتاحًا وأقل صرامة في نظامه ، وإنني أعتقد أن نمو المجتمع الأكثر انفتاحًا هو سبب آخر في أن الآلهة وجدت نفسها تشعر بالحسد تجاه الشخص القوي عالي المكانة .

إن حسد الآلهة عند ايسخولوس يمكن أن يصيب أجاممنون ، وبالنسبة لهيرودوت فإن ضحية الحسد الإلهي هو الطاغية الإغريقي ، أي ذلك الرجل الذي اغتصب الحكم دون سند قانوني . وهناك روابط قوية بين بعض الملوك الشرقيين وبعض الطغاة الإغريق ، وإننا نري امتدادًا آخر واضحًا من الملك الشرقي إلي فئة إغريقية مماثلة : فإن أمازيس Amasis المصري وبوليكراتيس Polycrates من ساموس يمثلان نموذجًا لهذا التشابه . لقد قدم أمازيس ، مثل غيره من الملوك الشرقيين الآخرين ، القرابين للآلهة الإغريق بما فيهم هيرا في ساموس . وكان هذا الأمر طبيعيًا بقدر كبير حيث إن الملك المصري أمازيس وبوليكراتيس طاغية ساموس قد عقدا معاهدة معًا ، ولكن نجاح بوليكراتيس المتواصل قد أزعج أمازيس ، وإن كان لم يشعر بالغيرة الشخصية منه ، ولقد كتب أمازيس بالفعل لبوليكراتيس يقول له إن من دواعي سروره أن يعرف بنجاح صديقه وحليفه ، ولكنه يعرف أن الإله يشعر بالحسد . لقد كان أمازيس يفضل أن يكون حظه خليطًا من الحظ الجيد والسيىء ، وقد كانت نتيجة محاولة بوليكراتيس الفاشلة أن فقد علاقته بمصر . إن النجاح المستمر لا يسبب المتعة ، فالحياة ليست مضمونه ويجب توقع حدوث انقلاب فجائي في الحظ .

إن الإنسان بطبعه يشعر بالحسد بالرغم من أنه قد يكون قويًا ، وكذلك الآلهة المشكلين علي شاكلة الإنسان ، فهم أيضاً يشعرون بالحسد بالرغم من أنهم يملكون قوة مطلقة . وفي هذا السياق فإن الإله يشبه الطاغية ، مثل زيوس ، على سبيل المثال ، في مسرحية « بروميثيوس في الأغلال » لايسخولوس والإنسان مُشكل على نفس هذه الكيفية في إشارة هيرودوت للمناقشة الفارسية . ففي تلك المناقشة يرى النبيل الفارسي أوتانيس Otanes أنه من أسباب جرائم الملك الغرور (hybris) الذي غرسه في نفسه نجاحه وازدهاره ، وهي فكرة شائعة بقدر كبير وكذلك الحسد الموجود داخل النفس الإنسانية.

إن توكوديدس يعرف فكرة حسد الآلهة . وتحمل الكلمات التي قالها نيكياس ملمحًا هيرودوتيًا واضحًا ، فإنها تعبر عن



أفلاطون

هومر

تدين نيكياس المثالي وذلك طبقًا للمفهوم القديم للتدين ، وهي الكلمات التي نالت شهرة واسعة لأن نيكياس قالها للجيش الأثيني عندما اضطر للإنسحاب من سيراقوسه . وطبقًا لتوكوديدس ، بدأ نيكياس تشجيعه بتأكيد أنه في نفس موقف الآخرين ، وبالتأكيد علي أن الحياة التي عاشها بطريقة صحيحة تجعله يشعر بأمل قوي في المستقبل . ويستمر قائلاً إن سوء حظهم ربما يكون قد خف ، فقد تمتع العدو بحظ طيب بقدر كاف ، وربما لو كان الأثينيون قد أبحروا في حملتهم إلي سيراقوسه بينما ينظر إليهم أحد الآلهة بعيون تملؤها الغيرة ، فربما كان قد نالهم عقاب أكبر ، وحتي الآن كنا نري أن بؤرة حسد الآلهة تتركز علي الملوك الشرقيين أوالأبطال الأسطوريين أو الطغاة الإغريق ، ولكن بكلمات نيكياس هذه نجد أن الجيش الأثيني المهزوم قد يكون ضحية محتملة للآلهة ، ولكن هذا الجيش كان في الحقيقة هو الدولة الأثينية ، وليس من الصعب فهم هذا الانتقال من الفرد الحاكم إلي الكيان الكلي للدولة ، خاصة في وصف بركليس أثينا بأنها حكم الطغاة (Tyranny) وذلك عندما تحدث عنها في جزء مبكر من تاريخ توكوديدس . ويمكننا أن نشير إلي مناسبات أخري يقول فيها توكوديدس إن الحسد كان موجهًا ضد مدينة أثينا وضد إنجازاتها . ومن ثم ، فإن بركليس في نفس الحديث المنسوب إليه يشير إلي حكم الطغاة الذي أقامته أثينا ثم يطري بعد ذلك علي منجزات وطنه الأم ، ثم يقول انه قد يوجد إنسان يود أن يفعل شيئاً ينافس (Zelosie) هذه المنجزات ، ويقول إن الإنسان الذي لم يحقق مثل هذه الإنجازات يشعر بالحسد (Phthonesei) ، وهنا يسدي بركليس نصيحة قيمة للإنسان الذي يشعر بالحسد (epiphthonen) من الأشياء العظيمة ، أنه لا يمكن تجنب إثارة الحسد ، ولكن هناك الكثير الذي يقال عن العمل العظيم .

فإن الحسد يظهر بين الأشخاص المتساويين أو شبه المتساويين ، ولكن هذا لا يتعارض مع فكرة أن المساواة تزيل مشاعر الحسد ، إن الأشخاص المتساوين الذين يتعرضون لحسد أقرانهم ليسوا متساوين بالمعني المطلق للكلمة ، وإلا ما أثاروا حسد زملائهم ، فقد كانت الديموقراطية تمنح للمواطنين درجة جزئية للغاية من المساواة وبمرور الوقت شجعت المساواة السياسية علي المطالبة بمساواة في الفرصة ومساواة في الملكية ، فإن ذلك الاتجاه يصبح مدانًا سياسيًا .

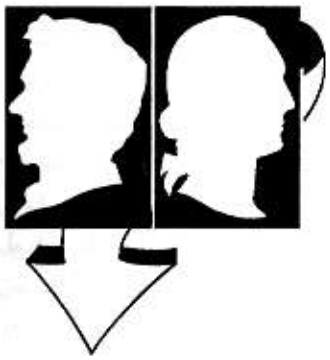
إن الحسد يدمر البشر وبتعبير آخر . فإن الإنسان الحسود هو أعظم عدو لنفسه . ولقد عبر أيسوكراتيس عن هذا المعني في إحدي قصائد المدح التي كتبها ، وذلك عندما أشار إلي الحسد باعتباره سبب فشلنا في تحقيق شهرة مثل التي نالها أبطال الملاحم

والتراجيديا . ويعلق علي ذلك بقوله إن حسنة الحسد الوحيدة أنه أكبر شر لمن يملكه ، فإن بعض الناس قد يكونون فظين بالفطرة لدرجة تجعلهم يجدون متعة أكبر في سماع مديح من لا يعرفونهم عن سماع الثناء علي من لهم فضل عليهم .

المراجع

١ – لسان العرب مادة (حسد) .
٢ – مجلة الفنون الشعبيّة الأردنيّة . العدد العاشر ، ١٩٧٦.
٣ – الدكتور إبراهيم بدران والدكتورة سلوي الخاش ، دراسات في العقلية العربية ، دار الحقيقة ، بيروت ، ١٩٧٩ .
٤ – عبد المنعم شميس ، « الرُّقي في الأدب الشّعبيّ المصريّ » .
٥ – موسي برنس ، الخط الأحمر .
٦ – سعد الخادم ، « الخرز الشعبي والعقائد المرتبطة به » .
٧ – مجلة التراث والمجتمع ، العدد ١٢ ، ١٩٧٩ .
٨ – شوقي عبد الحكيم ، موسوعة الفولكلور والأساطير العربيّة ، دار العودة ، بيروت، ١٩٨٢.
٩ – سهيل عثمان وعبد الرزاق الأصفر ، معجم الأساطير اليونانيّة والرّومانيّة .
١٠ – لحمد خاطر ، العادات والتقاليد اللبنانيّة و يوسف تاتي ، « العوائد اللبنانيّة » .
١١ – راجي الأسمر، المعتقدات والخرافات الشعبيّة اللبنانيّة . جروس برس ، لبنان ، ١٩٨٧ .
١٢ – راجي الأسمر ، إصابة العين (حقيقتها – الوقاية منها ، علاجها)، جروس برس ، لبنان، ١٩٩١.
١٣ – بيتر والكوت، د. منيرة كروان، الحسد والإغريق، المجلس الأعلي للثقافة، مصر، ١٩٩٨.

العصب العاري



محمد ناجي .. شتاء دافئ

أحمـــد فـــؤاد ســـليم
الكابيتول .. فضاء الكراهية (شعر)

ألن جنسبرج
ت :أحمد عمر شاهين
الذباب الأزرق (شعر)

محمود قرني
مقامة بغداد (شعر)

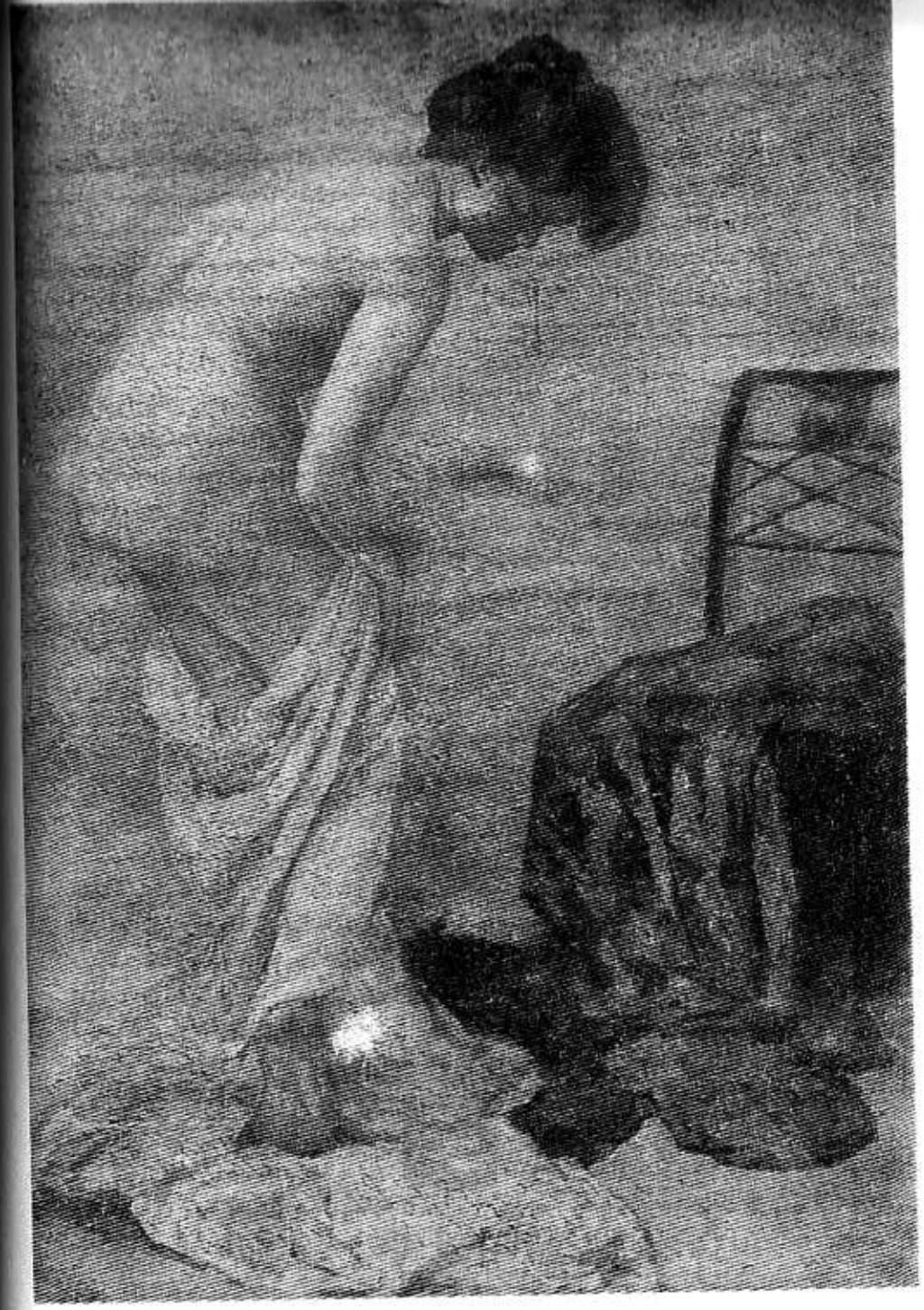
يحيى البطاط

الشهداء مساكين في سبتمبر (شعر)

إبراهيم داود
رسائل حب (قصة)

وارد بدر السالم
حيـــرة (شعر)

سيـــف المري



«وديل عاري» ١٩١٢.

محمد ناجي .. شتاء دافئ

أحمد فؤاد سليم

«محمد ناجي، فنان عظيم بلا شاطئ» في يناير ٢٠٠٠ يكون قد مضى على مولد الفنان الرائد محمد ناجي مائة واثنتا عشرة سنة، ويكون قد مضى على وفاة ناجي أربعة وأربعون عامًا، إذ ولد ناجي في ١٧ يناير ١٨٨٨ وتوفى في أبريل سنة ١٩٥٦ وكانت آخر الصور التي رسمها هي لوحته التي أسماها «البئر في القرنة» ثم لوحته التي أسماها «منظر حزين في القرنة».

درس ناجي القانون، ولكنه أحب الفن محبة العقيدة. فذهب يأخذ التجارب هنا وهناك. من صحراء مصر، إلى مواقع آثارها الدفينة، إلى الحواري الشعبية، وعادات الفقراء، إلى فلورنسا، وباريس، وأمريكا اللاتينية، ثم إلى الجنوب حيث الحبشة التي جعلته طوال عمره قريبًا إلى الطبيعة ، وجزءًا من وحيها.

وقد زعم عدد كبير ممن يكتبون عن الفن في الصحف المصرية أن «ناجي» قد درس على يدي الفنان العظيم «كلود مونيه» مؤسس الحركة التأثيرية، والتجريدية على السواء، قاصدين إلى منحه وثيقة الموهبة ، ولو على حساب التاريخ، ولكن ذلك لم يكن صحيحًا قط ، وها نحن نصوب قطرة في تاريخ الفن من فم الفنان العظيم محمد ناجي بنفسه حين كتب سنة ١٩١٨ ما يلي :

«إنني بادرت بالذهاب إلى جيفرني حيث يقطن هذا الكهل الشامخ «مونيه» إذ حدثتني نفسي بمبارحة جو باريس الصاخب حيث راعني هذا التدفق المطرد في متاحف هذه العاصمة ومعارضها، أيقنت بأن أكثر

الأعمال الحديثة جراة وتطرفًا تستند - برغم تعذر استساغتي إياها اليوم - إلى أسانيد جديدة فتحيرت في أمر مسايرتها أو الحياد عنها ، والارتداد إلى المناهج القديمة للفن كالتي درستها بفلورنسا» ويسترسل ناجي قائلاً «فما من يوم مر بي وانا استعرض نزعات الفنون الأوربية الحديثة إلا وفكرت في فنون بلادنا، وتحيرت في الاهتداء إلى نوع من التجاوب والألفة بين فنوننا المصرية القديمة أو العربية وتلك التي يتوارد مشهدها أمامي..»، ثم يواصل ناجي الذي عذبه أسلوب الفن. ورسالته.. «لم يكن مقصدي لهذا الرجل لمجرد كهولته وإنما لكونه قطبًا من اقطاب المدرسة التأثيرية التي غاب شحاها اليوم واقبلت على الشفق، على الرغم من هذا أشعرتني - وهي في أوجها - بنوع من القرابة ببعض ما شهدته من رسوم فرعونية ببعض مقابر الأشراف بالأقصر» - «لم افاتح مونيه بهذا التقارب الذي أود إيجاده بين تراث بلادي والفنون الأوربية الحديثة أو ما يمكن الاستناد إليه من أسس قامت عليها فنوننا الشرقية لتطوير فن له جدة الفنون الحديثة مع احتفاظه بطابع محلي أو قومي..» - «لذلك شئت أن أعرض عليه - يقصد مونيه - بعض لوحاتي، فحدثني برقة عن الطبيعة التي حوله وما يراه فيها من ألوان تتغير بين لحظة وأخرى، وكانها في بريقها درر تتألق ، ولعل الاصطناع الذي يختلقه الفنان أحيانًا في أسلوبه يحول دون رؤيته ما يستحدث في الطبيعة من حوله ، وكأن غشاوة غممته» «ثم شجعني على المضي في إنتاجي الفني على هذا النحو، وإذ اعجبته بعض لوحاتي طالبني بمزيد من التحرر والجراة»

وفي خطاب أرسله ناجي إلى والده سنة ١٩٢٥ أي بعد مقابلته مع مونيه بسبع سنوات، يقرر :

«أرسل لك هذه الكلمات الموجزة موضحًا بعض ما ينتابني من هواجس الفن تحيرت في علاجها ، فهذه الطبيعة الفنية - يقصد مناظر الريف في ريودي جانيرو عاصمة البرازيل آنذاك - وددت أن تراها برفقتي وهي غير التي ألفتها في إيطاليا وفرنسا، بل هي هنا موحشة في سماتها كالكواسر من الحيوان وبينما قطنت أوربا إلى تصوير الطبيعة الأليفة المستأنسة ، الشاعرية ، إذ بي أتعثر اليوم أمام أجواء أكاد أصطدم بها لما تشعرني به من جراة وقسوة جامحة ، فباتت سبلي في التعبير عنها بالألوان المهذبة الخافتة الدرجات التي عهدت استخدامها من قبل ، باتت لا تجدي ..» .

ثم يعود ناجي ، فيكتب إلى شقيقته الفنانه الكبيرة الراحلة عفت ناجي ، فيبثها انفعالاته في مجال التعبير والألوان حين كان إذ ذاك بالحبشة بعد ست سنوات من خطابه لأبيه، سنة ١٩٣١ ، ما يلي : «شغلني هذه الأيام تصوير موضوع صيد الغزال.» «ولا تقوم صعوبة تصوير هذا المنظر على استيضاح انفعالات الصياد ورفيقه، وإنما في بسط وتلخيص ألوان تلك الطبيعة الغزيرة الفنية بألوانها الشديدة المشبعة ، فهل تظنين أني أصورها على نحو الجبال الأوروبية المائلة إلى الزرقة فأخرج هذا الجو

الاستوائي عن طبيعته ، بل اضيف في هذا الشأن أني تحررت في هذه الأيام إلى حد كبير من تلك القيود الفنية التي درجت عليها في رسومي بأوربا ..»

هكذا كان ناجي متأملاً ، مفكرًا، وفنانًا حاذقًا، تؤرقه الرسالة ، وتقلقه في كل ساعات يومه ، مثلما يتأمل أسلوبه ، وينتقد ذاته محللاً وباحثًا عن قرينه الذي يود أن يقترب منه قرب العاشق لمعشوقته . كان تأثيريًا خالصًا، وتعبيريًا من طراز فريد . لم يكن يعنيه في رسومه فضح ما يجيش في نفسه بقدر ما كان يعنيه تأمل الموجودات في ذاتها، وبذلك ظل بعيدًا عن أسلوب الرومانتيكيين أمثال ديلاكروا الذي كان يبدع صورته على سياقه الباطني ، واضعًا مشاعر في اللون والعنصر. وفي عام ١٩٣٤ انجز محمد ناجي مجموعة تصاويره المميزة عن الحياة الشعبية، وألقى الضوء على النضارة المصرية في العادات اليومية. كانت ريشته خلابة غنية بالألوان والتهشيرات واستخدامات سكين اللون، والقرشاة العريضة، والاعتماد على الرصيد التصويري والثقافي عند متلقي العمل. كانت لوحته الشهيرة لفلاحتين يخبزن مفتاحًا مثيرًا لتفرد أسلوبي مميز، وكان قد سبقه إلى ذلك الرائد الراحل راغب عياد بعام واحد حين أنجز هو الآخر لوحته الشهيرة «مقهى في أسوان» - فكأن كلاهما التقيا على تبادل مفاتيح الفن بحثًا عن شخصية مصرية متحررة من اسر الذوق الذي أشاعه فن المستشرقين انذاك - وربما كان ذلك أيضًا هو بذاته الباب المفتوح لتلك الأعمال التصويرية الزاهرة التي انتجها بعد ذلك بعشر سنوات مجموعة الفن المعاصر : «حسين يوسف أمين، حامد ندا، الجزار، إبراهيم مسعوده ، وماهر رائف، وسمير رافع»

قبل أن يغلق محمد ناجي عينيه إلى الأبد بأقل من عامين، كتب ما يلي سنة ١٩٥٤، بجريدة البروجريه اجبسيان (جريدة يومية مصرية تصدر باللغة الفرنسية عن دار التحرير) :

«الانفعال يعم العالم بأجمعه للكشف الأثري لمراكب الشمس. ترى ماذا يمكن أن يحدث لو ضُحِّي بالبارتينون من أجل تشييد أحد مشاريع الري ؟ ماذا لو ضحت فرنسا بأحد كاتدرائياتها ثمنًا لكهربة نهر الرون ؟!

أصبح معبد «فيله» شبحًا من أشباح المياه. هل يتعين أن يغوص «أبو سمبل» ثلاثين مترًا تحت الماء. مشروعات الري ، الطاقة البيضاء لا بأس من كل ذلك ، ولكن أليس من الممكن تعديل الخطط من أجل إنقاذ كنوز مصر القديمة ؟

من واجب إلهة التكنولوجيا أن تحافظ على إلهة أخرى لا تزال عبادتها حية في قلوب الناس.

يجب إنقاذ أبو سمبل . ذلك المكان الذي تتألف عنده مشاعر جميع الناس المحبين للجمال ، الشاهد على حضارة يحق لنا ان نفخر بها».

* * *

هكذا كانت صرخة ناجي الأخيرة. ابن البلد وابن الذوات معًا. وهكذا حدث له ما أراد ، فإن «أبو سمبل» الآن شامخ ورابض

في جنوب مصر ، يعلن علامة البذرة الأولى التي أعطت الحضارة لوجه هذا العالم.

وإنما أنا سقت إلى القارىء تلك المقاطع من كلمات ناجي إلى نفسه، وأبيه، وأخته، وإلى الناس ، كي أقدم أصدق شريحة لهذا الفنان المكين، وأطرح نموذجًا لفنان كان إنتاجه الفني هو شاغله اليومي مثلما كان كذلك الوطن. نموذج جدير بأن يتملأه الفنانون، وأن يتأملونه طويلاً . فهو يسرُّ إلى ابيه كلمات عن لوحته وكأنه يتحدث عن معشوقة طال سهاده في سبيل القرب منها، ومع ذلك فهو حين يقترب منها إنما يقترب من الوطن ، الذي هو ذاته الجوانية ، فكثيرنا ما عاد يشغله ذلك إلاّ على قدر ما تشغله حلقه واحدة في مسلسل تليفزيوني ردي».

* - جميع المقتطفات هنا مأخوذة من الكتاب القيم «كراسات شبرامنت» الذي طبعته وأنجزته الراحلة عفت ناجي بالتعاون مع البعثة الفرنسية للبحوث ، وسفارة فرنسا بالقاهرة سنة ١٩٨٨ .

الكابيتول .. فضاء الكراهية

آلـــن جنســـــبرج

ت : أحمد عمر شاهين

شعر

لا أحب الحكومة حيث أعيش ،
وأكره ديكتاتورية الأغنياء
لا أحب البيروقراطية تحدد لي طعامي، وأكره الكلاب البوليسية تتشمم حول أقدامي
أكره الرقابة الشيوعية على كتبي ، ولا أحب الماركسية التي تشكو من نظراتي ، وأكره شكوى كاسترو ممن هم مثلي ، وإصرار اليساريين على أننا تحت تأثير حقنة مخدرة.
أكره الرأسماليين الذين يبيعون الكوكايين البنزيني
والشركات متعددة القوميات التي تحرق غابات الأمازون للدخان
والشركات التي تستولى على عقل وسائل الإعلام
أكره إدارة شركات الموز التي تسرق بنوك جواتيمالا حتى آخر فلس
لا أحب معسكرات الاعتقال الخاصة بـ KGB
وأكره رقصة الموت الماوية الكمبودية،
ولا أحب الفوضويين الذين ينادون بالحرية الجنسية المطلقة
وأكره السي آي إيه قاتلة كنيدي
والدبابات المصابة بجنون العظمة في براغ والمجر
ولا أحب الثورة المضادة التي تمولها المخابرات الأمريكية.
ولا الطغيان في تركيا، وكوريا الثمانينيات.
أكره ديمقراطية فرقة الموت للجناح اليمني
وشرطة الدولة في إيران الأمس ونيكاراجوا
أيتها الحكومة ابعدي شرطتك عني.
لا أحب السيطرة القومية بيضاء أو سوداء
وأكره أساليب المخبرين وعصابة المافيا في السوق
ولا التنمر الشامل للكونجرس في ملابسه التحتية الصوفية
أو الرئيس يبني قواته في الشرق والغرب
أكره سجن شرطة الأرجنتين الذي تُعذب فيه الحقيقة

وإرهاب الحكومة الذي يسيطر على الأنباء في السلفادور
أكره الصهاينة وهم يمثلون دور قوات النازي
ورغبة الأصوليين في سلق اليهود في حساء الإسلام
لا أحب العمل السري الرسمي لأصحاب التاج
حيث تستطيع الهرب بجريمتك، تلك حقيقة.
أكره رجال الأمن الذين يقذفون الصبيان المتمردين بقنابل الغاز
إنها «أتيكا» في أمريكا حيث قتلوا السجناء والرهائن
وهي جدار «لوبيانكا» في روسيا
وفي الصين إذا اختفيت فلن تعرف نفسك أبداً.
انهضوا انهضوا يا سكان العالم واستخدموا رئاتكم
ردوا على الطغاة فكل ما يخافونه هو ألسنتكم.
مائتا بليون دولار تُنفق من أجل إشعال الحروب كل سنة في أمريكا، ويطلبون المزيد
وروسيا لديها العدد نفسه من الدبابات وطائرات الليزر
خذ وأعط البلايين، ويمكننا أن ننسف مخ أي معارض
فتحطم المدارس لأن التاريخ يتغير كل ليلة
نصف أمم العالم الحر تحكمها ديكتاتوريات رجعية
والجنرالات يفتون بأن هناك شيئًا يستحق الحرب
ولا يقولون ما هو حتى تبدأ حرب ظالمة.
الإعلام الهستيري يتشدق بالرهائن في إيران
بينما الشاه قد هرب بتسعة بلايين من العملة الإيرانية
أطاح كيرمت روزفلت ودولاراته الأمريكية بمصدق
أرادوا بتروله ثم حصلوا على خازوق من آيات الله.
نصّبوا الشاه ودربوا بوليسه السافاك
وأصبحت إيران رهينتنا لمدة ربع قرن. أليس كذلك ياجاك.
كتب الأسقف روميرو إلى كارتر كي يتوقف عن إرسال الأسلحة إلى الذي اغتصب الحكم في السلفادور ليساعده في القتل.
ونفخ السفير «رايت» في صفارة أكاذيب البيت الأبيض
واستدعاه ريجان للوطن لأنه حملق في عيون الراهبات القتلى..
نصف الناخبين لم يصوتوا لأنهم أدركوا أن الوقت قد فات
عناوين الصحف أسمت ذلك بالتفويض الكبير
بعض الناس صوتوا لريجان، والعيون مفتوحة على سعتها
ثلاثة من كل أربعة لم يصوتوا له، وذلك هو السقوط
من الصعب العثور على الحقيقة ، لكن الزيف سهل
اقرأ ما بين السطور، فمستعمرنا حقير ،
وإذا ظننت أن دولة الجماهير هي منية قلبك
فاقفز في طاسة القلي بعيداً عن النار.
النظام، النظام، في روسيا والصين سواء
نقد النظام في بودابست ينسيك اسمك
الكولا والبيبسي أصبحتا حقيقة في روسيا والصين

صاح خروتشوف مرة في هوليود «سندفنكم»!
أمريكا وروسيا تريدان تدمير نفسيهما.. حسنًا
كل فرد يموت على الجانبين، كل فرد يصلي
الكل عدا الجنرالات في كهوفهم المحصنة حيث يختبئون
يلهون في انتظار توصيلة مجانية تالية.
لا أمل في الشيوعية، ولا أمل في الرأسمالية..
ياه
كل واحد من الطرفين يكذب.. ناي ناي ناي
الستار الحديدي الدموي للقوة العسكرية الأمريكية
هو صورة بالمرآة للبرج البابلي الروسي الأحمر
يسوع المسيح كان ناصعًا لكن الرعاع صلبوه
بأوامر هيرود وقانونه قام الجند بالعمل
قوة الزهور جميلة، لكن البراءة ليست لها من يحميها.
الرجل الذي أطلق الرصاص على جون لينون كان يعبد البطل.
الخلاصة أن العالم مكان مرعب
التقدم العلمي يلتهم الجنس البشري
والبوليس في كل بلد مسلح بقنابل الغاز والتليفزيون والأسياد الخفيون في كل مكان ينظمون الأمور لي ولك
البوليس والإرهابيون في كل بلد يبذرون
ثورة الغضب في الطبقات الدنيا
ملل الدعاية القاتل يعمل بمهارة علي مسرح الطبقة العليا
فلا تستطيع أن تفرّق بين المعرض والديك الرومي
وإذا شعرت بالارتباك فالحكومة موجودة لتوضح وتؤكد لك.
خذ حذرك. خذ حذرك أينما كنت ولا تخف
ثق في قلبك ولا تركب جنون العظمة يا عزيزي
كونوا نفسًا واحدًة بعقل عادي
مسلح بشهية مرحة ووعي منجد
أيها البشر التعساء.

● الكابيتول هو مقر الكونجرس الأمريكي.

بورتريه الأستاذ بياتولي، ١٩١٢.

الذباب الأزرق

محمود قرني

أبي ماتَ بالأمسِ
في قفطانٍ برتقاليٍ
وطاقيةٍ من وبرٍ
وتفاصيلَ أخرى
كأعشاشِ نملٍ ، في مؤخرةِ حصانْ.
هكذا ضربتني الساحةُ على ظهرِ يديَّ
بينما كنتُ أبكي وعلاً فرَّ مني .
يا هذا الجبلُ الذي عَايَنَ الضرباتِ
صِفْ لي السعادةَ مرةً أخرى
دعني أتقصىَّ على نحو ما أريد،
أفعالي وهي مسروقةٌ مني
فلعلّها فرصةٌ أخيرةٌ
أحاكمُ فيها الذبابَ الأزرقَ
وهو يغني للسمومِ وعلّبِ الدواءْ.
ماذا يفعل سكانُ الهضابِ العالية
عندما لا يصلُهُم الهواء ؟

أقولُ لنفسي ، حَجَرٌ واحد يُغالطُ أبي
ويمتهنُ، ملاكٌ ضائعٌ، سريرَتَهُ
لكن النومَ يأخذُهُ دونَ تفكيرٍ فيما يهْذي،
هذا الملاكُ الذي كان يزرعُ كاحِلَهُ بالشوكِ
دون جريرةٍ واحدةْ
أتلو أورادي على رأسه
وأجعلهُ موزةً في شِرَاعْ
بردةً صغيرةً كانت على وجههِ
عندما شهقَ على الساحلِ
لم ترفعِ البلدانُ من أجله رايةً
ولا هناك عبيدٌ يُسَبّحُونَهُ
ويقولون له :
قُم أيها السيد !
وكما لو كانت الحياةُ تساوي نَعْلَ قديسٍ
كان ينظر بعينين مَغْشِيَّتين

إلى أجولةِ التمرِ وأشجارِ الزيتون
ويشنقُ التشهُّداتِ صارخًا :
أريحوني يا أولادْ
بَطْني تحترقْ
وعندما تغْشَاهُ الغيبوبةُ
يرى خمسةَ عشرَ رجلاً ينادونَ بالهراواتِ
على اسمه فيغيبُ مرةً أخرى
هل أذَكِّرُهُ ثانيةً
بجلبابِه الأخضرِ الذي لَفَّ فيه ذراعي
المقطوعةَ
بعد أن سلَقَتْهُ زوجةٌ غريبةٌ مع أوزتين ؟!
بعدها كانَ يبكي كلّما رآني بِكُمٍ وحيد،
إنكَ لن تضحكَ على هذه النكَاتِ أبداً.
يمكنني الآن أن أقصَّ عليك كل خطيئاتي
وأنا أضحكُ من إرادتي المحبوسةِ في
ألقابكَ الكثيرة
بل أستطيعُ أن أنْفُثَ دخاني بلا خوف،
في جميع الاتجاهاتِ التي مَنَعْتَني من
السيرِ فيها
ودون توسلٍ إلى أغنامك الجميلة
سوف أُشيرُ باعتدادٍ إلى عَرَقِي، الذي
شيدتُه
تحت نَظَرِكَ وبدونِ رِضَاكْ.
أوهْ..
أيها الذي أخذ روحي فريسةً
هذه التَقْدِمَةُ ليست من أجلكَ
هي من أجلِ بصقةٍ دافئةٍ
مَرّتْ كاقراصِ اللّوزِ في كسارةِ العظامْ.

٢

أبي ماتَ بالأمس
بلا نميمةٍ ولا اغتيابْ
مات بقروحٍ صغيرةٍ لكنها عميقة
الأظافرُ الكبيرةُ التي كانت تُقَشِّرُ طلاءَ
جدرانه
كانت تُدمي قلبهَ كل يوم
هذا الرجلُ الذي توقّعَ أن يقضمَ حجراً
أكبر من فمهِ خمسَ مراتٍ
بينما كان قوسُ فمهِ قد أصبحَ جُرْنًا من
الشعير
فكانتْ أمي تضعُ كُمَّهَا أمامَ تَهَدُّلِهِ
حتى لا يضحكَ منه الصغَار
كنتُ سعيداً بأنهُ لا يقدرُ على رفعِ صوتِهِ
أمامي
وكان في الحقيقة قد غادَرَ عهدَه بالكلام
أرجوكَ لا تُحَاكِمْني
إذا لم أكُنْ خَجِلاً من عَوَرَاتي التي مَلأتِ
الهواء.
مِنْ بعيد
سأوضّحُ لكَ أن عذاباتي الكثيرة
أصبحتْ مُحتملةْ
بل – إن شئت قُلْ –
إنني لَمْ أعُدْ أشْعُرُ بِهَا،
فالأشياءُ التي فَتَحتْ لِرُوحِي
قبورَ الطفولةِ آلافَ المرات
صِرْتُ أهزأ مِنْها
صِرْتُ طيِّبًا

تتساقطُ قِطَعٌ من اللحمِ الحي أمامَ بيتي
ولا أعْبَأْ
وفيه تَشُقّ الحكومةُ
طُرُقًا متعددة الأغراض
لكنني أتعشَّم – يومًا مَا –
أن أضربَ رأسَها بحذاء العَدَالةْ.
هكذَا هَبَطَتْ عليّ الحكمةُ
من بحركَ الذي جَرَفَني
وقَلَمَ كل أظافري
فبأي مِذْرَاةٍ تختارُ أن أشيّع جُثْمَانك الغالي ؟
يا كلامي تحركْ بالبنفسج إلى كَوَاحله
وخُذْهُ كموجةٍ مُرصّعَة بالأحجارِ الكريمة
خُذْهُ كرأس غريبة لبطلٍ ماتَ مخمورًا
أو اتْرُكْني أُرَتّبُ لكَ أورادي
معبأةً في أكياسٍ صغيرة
فقطْ اتركْ لي مِفْتَاحي
فمشاعري تعفّنَتْ وهي تثغو
أمام الأقفالِ الصَدِيئَةْ.

٣

«أسئلة نهائية، أو فصل في الجحيم»

– «ماذا فعلتَ بحياتكَ يا عبد الله» ؟!
– هكذا سوفَ يخرقُ الضوءُ المشتعلُ
قاعةَ الإلَهْ،
وعندما يَنْدَسُّ عبدُ الله في مِعْطَفِه
ويكونُ أكبرَ من أفْهَامِ القَارِّينَ على الكراسي
يمضي الرَّوَثُ الأخضرُ أمام السماءِ
الغارقةِ في النعاسْ.
التثاؤباتُ فقط،
يمكن أن تنبِّهَ الحراسَ إلى أسلحتهم
وحاملاتهم الشرسة.
ودُوْنَ شفقةٍ سيخُطُّ ملاكٌ الخطَّ الأحمرْ
ويخطُّ ملاكٌ الخطَّ الأخضرْ،
وتكونُ العجلاتُ الساحقةُ في الدَّرَجْ
تنتظرُ الإشارةْ.

– ماذا فعلتَ بحياتكَ يا عبد الله ؟!
– أنهارٌ من اللبنِ والعسلْ
وأنهارٌ من النارِ والدمْ
لَمْ أرَ الدخانَ يتطايرُ بهذه الفخامةِ من قَبْل
فخلالَ أعوامي التي تبدو قليلةً
كنتُ أضعُ الحائطَ خلفي وأبَسْمِلُ مُكْفَهِرًا..
أضربُ – منخطفًا – فريستي
لكنني لم أظْفَرْ بِهَا أبدًا
أنا أبيضُ يارِبُّ كَمَلاكْ.

– ماذا فعلتَ بحياتكَ يا عبد الله ؟
– كانتِ الأشواقُ تحضنُ ظهرَ امرأةٍ ملفوفةٍ ووحيدةٍ وكانت تقولُ لي إنني كَنْزُهَا الأسطوري ومتاعُهَا الأخير
أنا لم أفْسِحِ المجالَ لتأملاتي،
بل راقبتُ بعينيَّ اللتين أكلَهُما الدودُ..
سِحْرَ آلاف السنين في دورةِ الأرضِ الوحيدة
وبسهولةٍ تعلّمتُ الغناءَ والمُقايسَاتْ
وعهدتُ برأسي إلى جاري،

لكنه لم يكن أمينًا.
وبرغم جَمَالِها الذي حَكَتْهُ السهولُ والوديان
كانت همومي أكبرَ من الشمسِ والقمر
كانت مَرْصُوفةً كطريقٍ قديمٍ للغَازِينْ
وها أنا لَمْ أعثرْ علي بُندقيتي حتى الآن،
ومازلتُ أحلم بصلابتِي التي وهَبَتْنِي السماءُ
أرجوكَ يارِبُّ لا تَسْخَرْ من خَيْبَتِي.

– ماذا فعلتَ بحياتكَ يا عبد الله ؟
– ربّما، عندما مرَّ الأبُّ الأولُ بيده على رأسِ أبنائه الأحدَ عشر، لم يرَ السكينَ التي كانت تَتَوَسَّطُنِي، لكنني لم أكن أبغي الجنونَ ، ولا كانت أحذيةُ الشيوخِ المتآكلةِ ، تدعو للتضحية.
كان الأقلُّ كلامًا هو الأبرصُ القاتلُ
الذي وزَّعَ علي خزانتنا أكتافَ القتلى
فورثْنَا هذه الآياتِ التي تَتَمشى معنا في الحدائق العامة وتقف بيننَا وبين محبوباتنا
أيها الفريق.. يا أنا
رأسي ثقيلةٌ وحياتي ضاعتْ هباءً
كنتُ أبغي أن أحكي القصةَ من بِدَايتِها
عندما قَفَزَ الجارُ الملثَّمُ من أعلى الجدارِ وحَمَلَ الزوجةَ في قُفْطانه
وقلب أوانيها كَنَوَاقيسَ ، ثم ربطها في أرجلِ الدجاج
وبضربةٍ بباطنِ اليد أسَّسَ إمارةً
وجزيرةً من الموسيقى
بعدَ أن وضَعَ أوزارَهُ في سلّةٍ
وسلَّمَهَا لِساحرٍ جَوَّالْ
أنا لا أشي بأحد
واللّجْلَجَةُ التي تَعْتَرِيني لا تُعَبِّر أبدًا عن هذياني
أنا طيبٌ حتى النهايةْ
غير أنَّكُمْ ثرثارونَ جِدًا
وبالتأكيد
سيجيءُ شخصٌ ما
يقوى على أن يَحْشُرَ النعالَ في أفْوَاهِكُمْ.

يحيى البطّاط

بغداد، كم تعفن الوقت في ماعونك
اتركي الدود للطين، اتركي الأخطاء
لجمجمة الماضي، وتقدمي إلى
النهر، ارفعي ثوبك المزنّر بالورد
قليلاً، ستلوح التماعة فخذيك تحت شمس
الألم لتضيء حلكة الأجنة.

تقدمي إلي الماء، أيتها اللاهية بذكرى
الأخطاء، يا حجر الفلاسفة المدجج
بالقهقهات. يا أم الخوف والسعال والطواعين
يا وريثة أمجاد القصب، يا أمي. لماذا
تحرقين عشاقك آخر الليل وترمين بهم إلي
ظلمة النايات؟

أرى قمرًا من فضة البرق يشرق من نهديك..
ألم يسمّك إنليل «من دونه لن تقام المدن، ولن
ترفع البيوت ولن تبنى الحظائر، من دونه لن
يفيض الغمرُ المبارك، ولن تبيض الطيور
المهاجرة فوق بطاحك، وفي السماء لن تفتح
الغيوم الحبلى ثغورها، لن تزهر السهوب ولن
تقطف الثمار، ولن تلد البقرات في الزريبة،
وفي الحظيرة لن تضع النعجات حملانها،
ولن تُطعم الأسود والنمور والخنازير
صغارها، ومن دونه! هذه الجموعُ العاجة من
البشر لن تستمر في الوجود.

من الأعماق ينبثق النبعُ البارد»».

ألم يسمّك المنصور حين ارتفعت راياته
السود على أبوابك السبعة (باب البصرة،
وباب الكوفة، وباب الوجد، وباب البحر، وباب
الريح، وباب الشمس، وباب الله).

ألم يصرخ حين أيقظته فكرتك من سبات
الرمل (ها هنا سُرّة الدنيا). وأشار بعصاه
الغليظة إلى بطنك العارية راسمًا دائرة داخل
دائرة حتى استويت نقطة في قلب جمرة،
شطرك المنصور إلي كوكبين، وأخذ يغفو على
طين النهر ، والآخر يتدحرج على أفق من

رمل ولبن وانت تتمرغين في حقول اللذة:
كم اراني أحلم مثل جمرة
طهري مقوس
يسبقني رمادي إليّ
وتضيء في قلبي شجرة

إلى تلك الشجرة انطلقت تحلم عشائر البدو
والحضر من جهات الأرض بحلم واحد لا
يتغير طيلة سبعة ايام وسبع ليال، وكان
الحلم أنت.

امرأة حافية تهيم على وجهها بين الليل
والنهار بشعرها الفاحم الطويل، وكل منهم
يتبعها من دون أمل، وحين ضاع أثرها،
التقوا جميعًا في مكان واحد، وصار كل
منهم يرسم حلمه علي الأرض، حاصرتهم
ذكراك . فكنت أنت!!

تعرّت نجمة تحت قميصك وينابيع مقام
الصبا تفجرت بين يديك بينما راح الرعاة
والجنود والغجر والشحاذون والعشاق
والشعراء والحوذيون والوراقون والقوادون
يهيئون موكبًا للفراق، وهم يتمتمون بتمائم
عشق حلموا به ذات موت.

قيل إنهم راحو يطعمون نيرانهم الهائجة
حفنة من كلام مر، ويدسون تحت وسائد
نسائهم وصايا الحرب، ويعلقون بغبطة
سيوفًا من حجر الشذر على مهود من لم
يولدوا بعد.

هكذا كان الحلم يتكرر جيلاً بعيد جيل. تارة
يصعدون إلى الجبل الرابض خلف غابات
الأرز والكستناء، وتارة ينحدرون إلى ماء
الأهوار الأسود، تتبعهم سلالات عجيبة من
الأشجار والجواميس والبغال وحين صادفهم
أهل الأهوار ، أولئك الأشباح القادمون من
حرائق الزمن المتخفون في ذهب الكلام، عن
وجهتهم الجديدة، أضرموا نارًا عالية.
وأشاروا بسباباتهم نحو السماء، فانكشف
وجهك في الأعالي، رقصوا وطبلوا وغنوا ثم
مَدّ شيخهم يده ليدغدغ خاصرتك العارية،
وكنت كما أنت تضحكين في أحلامهم، لكنك
آخر الليل ترمقينهم بنظرة تحيلهم إلى رماد..
فأسرعوا إلى زوارقهم النحيلة، واختفوا
فرادى فرادى تشتتهم الجهات، يحف بهم
القصب وترفرف على رءوسهم أسراب الغرة
والغاق والحساسين الملونة والحمام البري ..
يصرخون .. تعفن الوقت في ماعونك .
ارفعي ثوبك وادخلي جنة الماء.. بللي قدميك
العاريتين بموجة مقدسة ، دعي الدود للطين،
واتركي الأخطاء لجمجمة الماضي.. وكنت
تغنين:

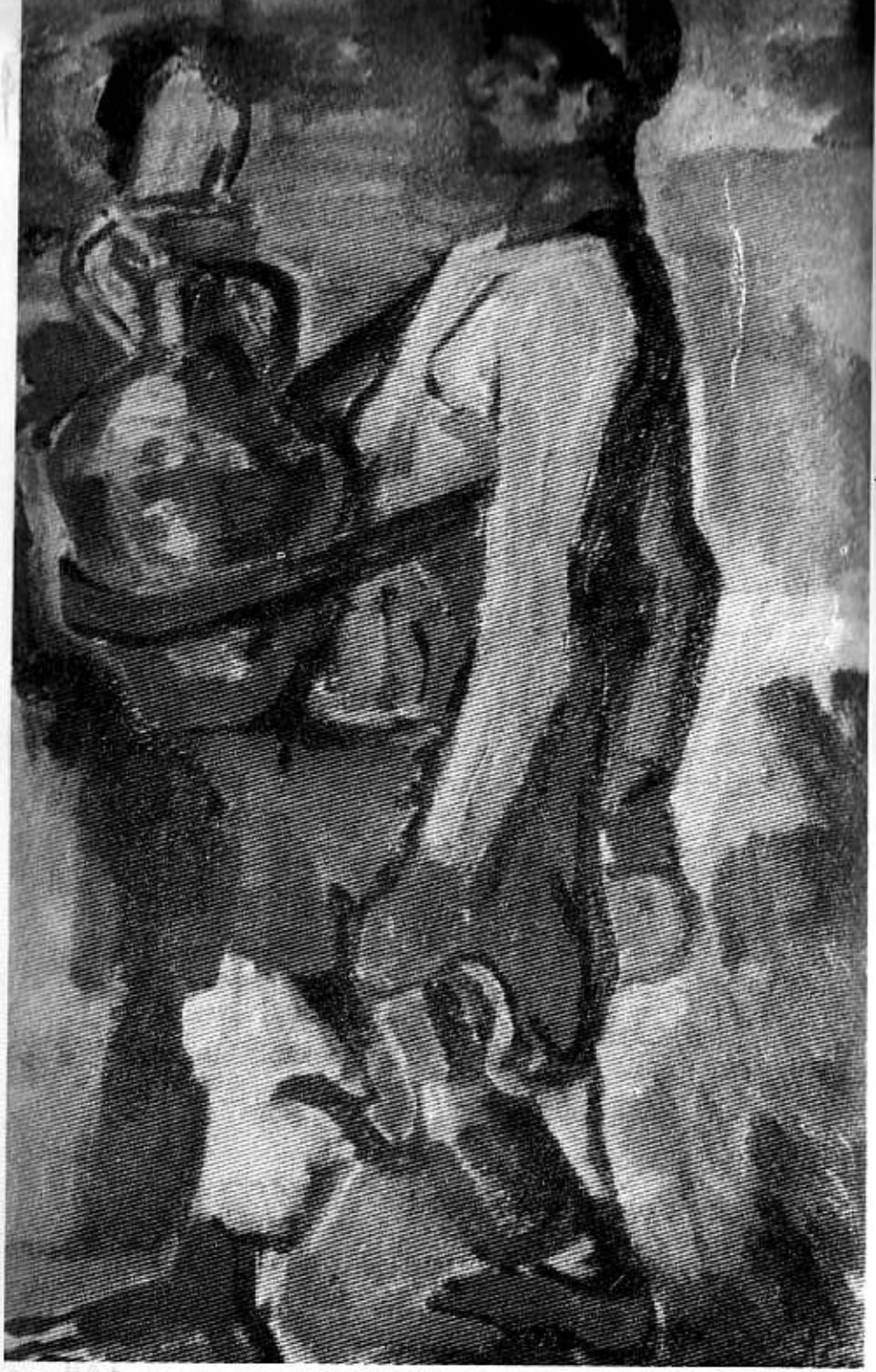
أنا في ليلٍ غريبٍ مدلهمّ
زادني الشوق همومًا فوق همّي
كلما أراني أتقي غمي بهمي
في الصحاري والرياح العربية

رددت أجمات القصب، ودوامات الماء
الأسود، والقباب الزرق والطيور العابرة، في
تلك الليلة ردد الفلاح والحداد والنجار
والحوذي والوراق والشاعر:

أنت للورد دلالاً تسبقيني
وأنا للورد قين وابن قينِ
ويقيني فيك دومًا سيقيني
في الصحاري والرياح العربية

هكذا يبدأ البرق شدوه على أسوارك المدورّة،
هل تنسى الجذور لذة التوغل في الطين، وهل
تتلمس الأصابع حرائق الألم لحظة القطاف
بينك وبين الرمل حجل وقطا، بينك وبين
الحلم جمر وغضى، بينك وبين الماء زمن

يتعفن من فرط ذكراه، بيني وبينك مزامير
تعزف لحنًا أرقّع به شحوب أيامي:
متى تقولين للجمال كن وطنًا، وتكونين
متى تقولين للأرض كوني امرأة، وتكونين
لا يدي طالت ولا قوسي رمى
وسمائي حجر تحت السما
كلما شاهت بعيني نظرة
أطفأ الرمل نهاري بالعمى
لِمْ يا بغداد ضاقت خطوتي
ويقيني صار أحلام الدمى
أسواقك تعج بباعة الذكريات والأوسمة
والنياشين، وساحاتك مشتعلة بأنين الجمال..
بينما أبوابك موصدة على وطن من رمل
ورمد.. ومفاتيحك معلقة في رقبة ثور هائج،
هكذا يترنح الأسل بين الصبا والصبا، بين
الأسى والأساور.
هذا الرماد أنا، وتلك يدي
فزاعة تغفو مع الضجرِ
في كل جارحة أفيق على
عطشٍ وذكرى الماء في أثري
فألوذ في شجر الفقّه
بين الظنون، وأظنه شجري
أسقيه من شجن الغياب رؤى
وأراود الأغصان بالثمر
وأصيح به، يا باسقًا بدمي
هذا الرماد أنا، والنار في وتري



بائع العرقسوس

الشهداء مساكين في سبتمبر

إبراهيم داود

إلى امينة الاسم المستعار
لامراة مستعارة

الشاعر الذي سرق
في غفلةٍ من الزمن
يشعر – في سبتمبر من كل عام –
بالمهانة..
لأنه يترك اعضاءه تسبح
في اتجاه الألم
دون أن يتدرب جيداً على الطفو
....
شُوهد وهو يغرق سنة ١٩٩٩!
عندما كانت الأعلامُ ملقاةً على المسرح
الذي أعد بعناية لاستقبال الأعداء
فوقف عارياً أمام المراةِ يضحك
....
الشاعر الذي يتقدم في العمرُ
يشعر أنه يستحق البطولة
لأن العرض الذي يشاهده كل يوم
لا يعترف بالطفولة
ولم تستوعب حبيبته هذا
فتركته يغرق
لأنه أخطأ في حق نفسه
وقبل دورًا ثانويًا
لا يليق بالزمن الجديد
....
الخيانةُ لا تحتاج إلى «بروفات» لكي
يبتسم المسئولون على الشاشةِ
والمتفرجون خارج النص
يبحثون عن جُملةٍ في الحوار
تؤكد أنهم يعيشون في منازلهم
وأنهم بعيدون عن المتاريس....
لا توجد شخصية واحدة
تعبر عن الشهيد
في الرواية الجديدة

لان المخرج يريد ان يسخر من الجمهور
والممثلين
الذين يوقعون في دفتر الحضور
واطرافهم في الشوارع
المخرج – في العرض –
يقود قطيعًا من الغرقى
واعطي دورين كبيرين
لرجل الأمن الذي لا علاقة له بالفن
وللسمسار الذي يفرش الطريق
امام بطلات العرض
الشهداء مساكين في سبتمبر
لأنهم رفضوا الحياة ووجوههم إلى
الحوائط
ولكنهم يسكنون مع الشاعر
في غفلةٍ مكتظةٍ بالكوابيس
وبقايا الليالي
والحسرةِ
.....
الشاعر أخطأ
نعم
أخطأ
عندما مد يده لمصافحة أشواقه
فأُغلقت الجنة في وجهه
وصار وحيدًا اكثر من أي شهر
وأحس – في سبتمبر –
أن كليتيه غير قادرتين
على المشي معه
وأن البكاء لا يليق بين الكومبارس
وأن حبيبته – التي ترك نفسه في
أحضانها عامًا كاملاً –
لا تصلح لشاعر يبدأ من «الصفر»
طوال الوقت
وانها لا تختلف عن الأخريات
اللاتي سقطن منه في الطريق الطويل
.....
الشاعر لا يعرف سببًا لهذا الكم من
الألم
الذي يحيطه من كل اتجاه
رغم أنه يحب الحياة
أكثر من الشهداء
وتربطه بالليالي صلة قُربى
ويحب من يحبها بطريقةٍ مختلفة
ولا يريد
في سبتمبر ١٩٩٩
سوى التخلص من أعوامه كلها..!

رسائل حب

وارد بدر السالم

قصة قصيرة

هذه الرسالة الجديدة استلمتها انا، دسستها تحت قميصي، فربما تشمها أمي ويحدث ما يحدث... كنت أرتعش وأنا أخطو إلى غرفتي قلقا، خائفا ومرتابًا من مجهول ما قد يقتحم بيتنا الملغوم بالشك والغموض، وضعت نفسي في سجن ، حولت غرفتي إلى سجن، وحبست نفسي ساعات طويلة من النهار الساخن. والرسالة تحت قميصي تنبض، أحسها حارة كأن فيها حياة حقيقية، جسدًا بشريا حبيسًا. تخيلت أخي (جبار) سيقفز حين أفتحها لكنني لم أجرؤ، لقد شل المجهول يدي المرتعشة، وأنا أستحضر صورة أية فتاة غريبة الأطوار، لا نعرفها ولكنها تعرفنا، تعرف واحدًا منا في الأقل، قلت والدي سيحسمها هذه المرة وانتظرته حتى المساء لكنه ظل صامتًا، جمدت أعوامه الخمسون فوق وجهه المتعب وتسرب من تجاعيده قهر أبوي أثار شفقتي حقًا.

سألني وصوته لا يخلو من إجهاد :

– قرأتها ؟

– لا .

– اقرأها وحدك ولا تخبر أمك.

جاء دوري هذه المرة وعدت إلى محبسي الساخن مصابًا بالحمى والأرق. الخط الضعيف ذاته يرسم عنوان بيتنا، واسم أخي جبار مكتوب بعناية. ما يريحني الآن هو نجاحي بإخفاء هذه الرسالة الثالثة. المهم لا تعرف أمي وإلا فهي مهيئة للانفجار ببكاء طويل وقد تبقى أيامًا أخرى لا تأكل ولا تشرب وخوفنا يتضاعف عليها من هذا الحزن الصميمي واننا نحسها تذبل مع الساعات، تشحب وتذوي وتئن وحتمًا ستنتهي على هذه الشاكلة.

والدي يبكر كل صباح ليتفقدها فيجدها

منكمشة على ارضية الهول مثل شبح، صامتة وحزينة، ونحن- انا واخي عبد واختي نهاية – حريصون على خدمتها وراحتها والسعي لتذويب وحدتها القاتلة وامتصاص بعض حزنها وشرودها، فمنذ غياب أخي الأوسط جبار وحالتها منكسرة تبعث على الرثاء والقلق حقًا (يا لحزن أمي ويا لوفائها النبيل) وما طرّ صباح يوم جديد إلا ونهضنا واجفي القلوب، مضطربين لنطمئن حين نسمع صوتها تسعل أو تئن أو تنشج بعد نعي يفتت حتى الحديد !

الحمد لله.. أمنا لا تزال حية... لتشبع من الحزن والبكاء وستعتاد غياب المرحوم... هكذا يشيع والدي فينا الاطمئنان كل يوم.. والحال هذه منذ استشهاد أخي الأوسط (جبار) في معارك الجنوب العام الماضي.

مرة اختليت بوالدي وقلت له :

– حزن أمي لا يطاق يا والدي.

وبعد صمت تساءل مهزومًا هامسًا :

– وماذا أفعل ؟

رأيت عينيه ذابلتين وقرأت فيهما حيرته اليومية ومعاناته المدفونة.

– لا تقلقوا .. حزن الأم جليل.. وكلكم لا تملأن عينيها.

رددت بخوف :

– يعني بدأت تكرهنا !

ردّ والدي :

– لا أبدًا ... ستجد أن غيبة جبار حقيقية فتمنحكم أضعاف حنانها.

– قد يطول حزنها يا أبي ؟

– اصبروا.. فهذا حزن الجنوبيات.

إن كنت نجحت هذه المرة بإخفاء رسالة جديدة، فإن مرتين سابقتين بوغتنا فيهما بوصول رسالتين غريبتين إلى بيتنا خلال شهر واحد.. الرسالة الأولى قرأتها أختي نهاية أمام أمي وهي مذهولة ففجعتها من جديد والتم الجيران فزعين، ليجدوها في وضع مبك حقًا . من أين لها كل تلك القوة في الصراخ والزعيق بعد سنة من الحزن والانطفاء والذبول ؟ الجيران رأوا ورقة بيضاء ترفرف بيدها، حريصة على ألا يمسها أحد، كشيء ثمين، كقطعة من جسد جبار، كانت تقبّلها وتنتحب كما لو تُقبل جبار الغائب : حبيب العائلة، تشمها وتبكي والنسوة يبكين معها حائرات بتلك الورقة التي ظلت لغزًا طيلة النهار.

وفي المرة الثانية حصل الخطأ مع والدي نفسه عندما فوجئ بوصول رسالة أخرى... قرأها فلم يتمالك نفسه، أجهش بالبكاء منزويًا في ركن من حديقة البيت تحت (البرحية) الفارعة، غير أن أمي التقطت نحيبه فزعقت ملتاعة وصرخت كالمجنونة وأهالت على رأسها تراب الحديقة وهي تصيح (جبار حي ... جبار موجود... لا يمكن أن يموت ولدي..) كانت تدور كالمصروعة، احتضنها والدي وهدأ من روعها وهو ينتحب، أول مرة أرى دموعه تتساقط. بدا مثل طفل وهو يعانق أمي المجنونة. لم يبك أبدًا حتى عندما قتل جبار كان صامتا بكبرياء ومتزنًا مثل الاتزان الذي يليق بالرجال أمام مصائب الحياة التي لا ترحم، وكان والدي يقول للمعزين إنه رأى إصابة جبار.. ظهره مثقوب وبطنه ممزق برشقة رصاص وقال إن وجه جبار لم يكن شاحبًا ولكن لحيته نامية، لم يحلقها منذ اسبوع على الأكثر مستنتجًا ان أخي قتل في

اليوم السابع من المعركة وانه طيلة ستة ايام كان يقاتل مع أصدقائه المشاة.. وأعاد هذه الحكاية مرات عديدة دون أن يطرف له جفن أو أن تخنقه عبرة وأنا لا أريد أن تهتز صورة والدي في رأسي ولكنني أثمن مشاعره الآن. فهو إنسان قبل أن يكون والدًا لجندي .. لشهيد، استطاع أن يتماسك كل هذه السنة الكئيبة وهذا حسبه ظل يؤجل حزنه ويصبر أمي كثيرًا ودائمًا يذكرها قائلا : البركة في إخوانه، وأن دم جبار سماد للأرض، وهذه الرسالة ربما تكون خطأ فهناك أكثر من «جبار» في المنطقة وحتمًا الأيام القادمة ستكشف عن ذلك.. وعاد الهدوء يغمر البيت ولو ببطء واستتب فينا اطمئنان محدود، حتى مجيء هذه الرسالة التي سجنتها معي في غرفتي، ذات الخط الضعيف يرسم عنوان بيتنا واسم أخي جبار مبرز بعناية بل ذات الورقة الملونة المطرزة بالأزاهير العابقة برائحة الأنثى تمامًا كما في الرسالتين السابقتين الغارقتين بالعتاب.

«... ومهما ابتعدت أيها العزيز جبار فأنت في مسرى الدم وأنت نبض القلب... ولا أظن أن أحدًا يسلبك مني.. ولكنك مشغول بالقتال.

أين أنت يا جبار ؟

هل تنوي أن تتركني ؟ ولكنك تحبني !

أنسيت حدائقنا الموردة أيام إجازاتك القليلة ؟

إنني أذهب وحدي دائمًا كلما يضجرني حصار البيت : أشم رائحتك في الأوراد، وأرى شيئًا منك متروكًا على المصطبة التي نجلس عليها.. جريدة ، أو زهرة يابسة أو قشور كرزات.. الأعشاب نمت تحت المصطبة.. لو تأتي وتراها، اين انت ؟

كيف أحوال أهلك ؟ هل كبرت أختك نهاية ؟ إنني أتوقع أن تجيئني ذات يوم وستراني أحبك أكثر. لقد غبت طويلاً أيها العزيز المدلل انا بانتظارك .. سأعد أسبوعًا واحدًا وأرسل لك رسالة أخرى.. «خالدة»..

غمرني فيض من الحزن وأنا أعيد قراءة الرسالة عشرات المرات.. لا يمكن أن تكون هذه الرسائل خطأ. الآن تأكدت أن (خالدة) امرأة حقيقية تعشق جبار وأن لها معرفة بعائلتنا وأنها لا تعلم باستشهاد أخي. إن صدق هذه الرسائل وبساطتها في التعبير عن الحب كانت إحدى المشاكل النفسية التي تواجهنا في البيت فأين نلتقي بهذه الفتاة التي لا تزال سرًا من الأسرار ؟

قلت لأختي نهاية :

– إنها تذكرك في الرسالة الأخيرة.

– لا أعرف واحدة بهذا الاسم.

– جبار كان يسر لك ببعض أسراره.

– مرة قال لي عن واحدة اسمها عزيزة.

– من أين ؟

– من المنطقة لكنه تركها.. قال إنها صغيرة ومراهقة.

والدي علق قائلاً :

– لو تكف عن إثارتنا ابنة الحلال هذه !

وقال أخي عبد :

– لننتظر رسالة الأسبوع القادم.

ثم حذرنا والدي :

– لا تعلموا أمكم بشيء.

الانتظار من جديد أكثر قسوة من المفاجآت والقصدية القادمة في وصول

رسالة خالدة تبعث على الإثارة فعلاً ولابد ان تكون الأيام المقبلة أكثر استفزازًا للأعصاب ببطئها الممل وانتظارنا المتلهف لوصول ساعي البريد وخوفنا من أن تعرف أمي بوصول أية رسالة رغم هدوئها الظاهر هذه الأيام وميلها إلى الاعتكاف والصمت، مع انها أخذت تحادثنا بين الحين والآخر بصوت ابح فيه آثار بكاء واضحة، ومع أن الرسالة وصلتنا بعد يومين من الموعد، إلا أن والدي كان أكثر حرصًا في أن تقع هذه الرسالة بيديه، لكن أمي كانت تقف وراءه برأسها المعصوب ووجهها الذابل، الشيء الذي خفف ارتباك والدي هو ابتسامة أمي ، لا ، لم تبتسم ، والدي الذي يعرفها لمح إشعاعة سرور في عينيها واستله من زحام حزنها المرير ، قادنا جميعًا إلى الهول وأمي تقول بصوتها المشروخ :

– لا تخشوا مني، سأكون مثلكم ميتة القلب وأنا أعرف بأن خبرًا من جبار سيطرق بابنا، قلبي يحدثني .

كان أخي « عبد» في العمل وأنا أرقب اهتمام أبي بالرسالة الجديدة، وجاء ليغمر قلوبنا فرح مفقود ويورق خفة دم وابتسامات ومرحًا معقولاً، حتى إنني جلست في حضن أمي وقلت لها :

– بلا بكاء يا أمي، نريد أن نعرف هذه الفتاة.

قالت بثقة طمأنتنا حقًا :

– لم تبق دمعة واحدة في عيوني.. ولكن اقرءوا لي كل شيء في الرسالة فمن حقي أن أعرف حبيبة جبار.

الرسالة مكتوبة بالخط الضعيف ذاته وعلى الأوراق المزهرة والمعطرة نفسها.. ظلت الكلمات تتزاحم أمام عيني برقتها وبراءتها . وإن كنت أتقطع في القراءة فذلك بسبب مراقبة انفعالات أمي الصامتة وخوفي، خوفنا من أن تبكي وتعود إلى سكوتها القاتل.

«مازلت أنتظرك أيها الهارب من سطوة الحب، فأنا بي حاجة إليك كحاجتي إلى نفسي. فمتى أيها العزيز؟ إنني التي جمعت لك كل أحلامي وكل طفولتي ونزقي واحتراقاتي وأشواقي وهيأتها لمجيئك يا جنتي الصغيرة.. أنا لا أنساك، كيف أنساك وحرائق الحب لا تزال مندلعة في أعماقي ؟ ونارك مشبوبة في أطرافي. كانت حياتي خرائب وفراغًا مميتًا قبل أن أراك وتصعقني بطفولتك أيها المسافر في دمي وأحلامي.. أتتذكرني في الجبهة ؟

أتريدني أن أجيء إليك وأشد لك أحزمة الرصاص؟ يا ليتك تدعوني فلقد طال غيابك ولكنك ستدعوني حتمًا وستأتي في إجازتك القريبة. تحياتي إلى أهلك الذين أحبهم جدًا.

«خالدة».

لم تبك أمي كما توقعنا، لكنها قالت مغالبة عبرتها :

– اقرءوا لي كل رسائلها، أنا واثقة بأنها ستأتينا ذات يوم. أنا أعرف مثل هؤلاء النساء.

فرحنا لهذه الشهادة وفرحنا لاستجابة أمي التي دخلت معنا طورًا جديدًا بعد سنة من الكآبة والقلق والأحزان المريرة، وزاد انشدادها لوصول رسالة جديدة بعد ثلاثة أيام، تلك الرسالة التي أثارت استغرابنا حقيقة، حتى والدي بدا دهشًا وغير مصدق لما يحدث، إن فرح «خالدة» بلقاء أخي جبار

كما نتصور ليس حلمًا ولا حقيقة.

« يا الله... كم تغيرت يا جبار ! أهكذا هم جنود الجبهة ؟ قساة وخشنون ؟ أين ملامحك الطفولية يا حبيبي ؟ أتدري كم كان رائعًا لقاؤنا الأخير ؟ وددت ألا تغادرني، وددت لو أضمك إلى قلبي إلى الأبد، أرأيت الأعشاب تحت المصطبة التي نجلس عليها كيف نمت وشقّت الأرض ببزوغها السريع مثلك يا جبار. كانت تنتظر مجيئك.

كنت أعرف أنك ستجيئني غدًا أو بعد غد... فشكرًا لك ألف مرة.. هل أخبرتك العائلة كم رسالة أرسلت لك ؟ لا تبتعد عني يا جبار.. سأكتب لك دائمًا.

«خالدة» .

قال والدي باستغراب :

– غير معقول .. أين أنت يا جبار ؟

صفق وهو يمضغ أطراف شاربه، كأنما يتذكر جبار وهو مسجى في التابوت حين تفحص آثار الرصاص في بطنه، وأغلب الظن أنه يستحضر الآن وجهه، كما لو يتأكد من ملامحه، إنه جبار لا يخطئ والدي أبدًا بمعرفته ولا يمكن أن يكون ثمة شبيه له. وهذه الفتاة أدخلتنا في دوامة وصدعت رءوسنا صراحة بهذه اللعبة الجديدة والرسائل التي تتالت خلال الشهر الأخير كانت غريبة، فيها من الحب والاشتياق بقدر ما فيها من هواجس العتاب وظنون الفراق وفيها من يوميات اللقاء التي تمت خلال الفترة القريبة الماضية ما يثير الشك والدهشة والعجب واللامعقول .

«أنا أتحسس ظروفك في الجبهة ومعاناتك اليومية في البعد.. لقد أعدتَ لي الكثير من الثقة في لقاءاتنا القليلة التي مضت كأحلام سريعة. إن وجودك إلى جانبي أيها العزيز يمنحني القوة والهيبة. إنك يوميًا تزرع في داخلي آثارك الساحرة. وما زلت أزداد هيامًا بك. وأني لك أن تتعب وذراعاي مفتوحتان لاستقبالك ؟! متى تجيء يا طفلي المدلل ، أيها الجندي الباسل، وحبيبي المسافر إلى المجهول مثل طائر ؟ إني أنتظرك في ذات المكان، الحديقة المظللة والمصطبة الممدودة. لا تنس هذا في ثاني يوم الإجازة.

كيف أحوال أهلك ؟ أما زالت الزهرية الخشبية موجودة في غرفتك ؟ قبلة إلى «نهاية» أختك الطيبة. حتمًا هي الآن كبيرة، تحياتي إلى والدتك ووالدك وإخوتك.

خالدة..»

حتى أمي شاطرتنا هذا الإحساس المضطرب وهي تقول :

– مات جبار غدرًا.. كان لا يريد أن يموت.

سكتت قليلاً وأضافت :

– رسائل هذه البنت تؤكد ذلك.

انبرى أخي عبد يقول :

– ولكنها تلتقيه كما تقول ..

ردّت أمي :

– إنها تحبه بلا شك.

وظل إحساسنا واحدًا بأن أخي جبار سيطل علينا ذات صباح أو مساء ببدلته الخاكية وطفولته الأليفة، حتى جاءت رسالة جديدة لتقطع جذور الشك فينا وتجعلنا في حالة استنفار دائمة، حتى أمي عاودها

الذهول وهي تتمتم... «غريبة».

« جبار حبيبي...

أريد أن أضع حدًا لنزقك، لماذا هذا الانقطاع ؟ انتظرتك في الحديقة طيلة أيام إجازتك... الأيام عناقيد مثمرة فلماذا تتركها تذبل. وحين تصلك رسالتي هذه ستأتي أنت وراءها بيومين كما أعرف. وأرجو أن أراك في البيت ، لقد قررت أن أزوركم وأتعرف إلى أهلك.. أريد أن أراك وحتمًا سآتيكم.. لديّ العنوان وسأصل إلى بيتكم دون عناء... عندما أترك الجامع خلفي أعد ثلاثة فروع وأدخل في الفرع الرابع، واحسب من الجانب الأيسر سبعة بيوت، على طراز الشناشيل، وأرجو أن أراك واقفًا في الباب الثامن، لأنه بيتكم، أليس صحيحًا ؟ بابكم خشبي قديم وفي حديقتكم نخلة (برحية) عالية...

لقد سئمت الانتظار، أنا أحبُّك يا جبار كثيرًا وكلما يمر يوم واحد ينمو بي قلق وخوف ما، أنا محتاجة لك وأنت تحبني كثيرًا..

لا تنسَ الموعد وسيصادف يوم السبت، قبلاتي».

خالدة..»

وبين الشك واليقين وبين حساباتنا بالموت الأكيد لأخينا جبار وعدم موته، كنا ننتظر اليومين اللذين سيعقبان الرسالة، وقد يأتي جبار فعلاً.

وتساءلنا : لماذا لم نر جبار في إجازاته التي تراه خالدة فيها ؟ أيأتي ويخرج ولا نراه، جمعنا كل رسائل الحب وقرأناها كلها وعندما كنا مهيئين لاستقبال جبار أو حبيبته أو كليهما معًا، كنا ننتظر انطواء اليومين القادمين . وكنا ننتظر يوم السبت القادم، عندما قالت أمي وبارقة فرح تشع من عينيها ومن وجهها المتورد :

– أنا أول من يستقبل خالدة يوم السبت أم أنكم ستخبئونها عني مثل الرسائل ؟

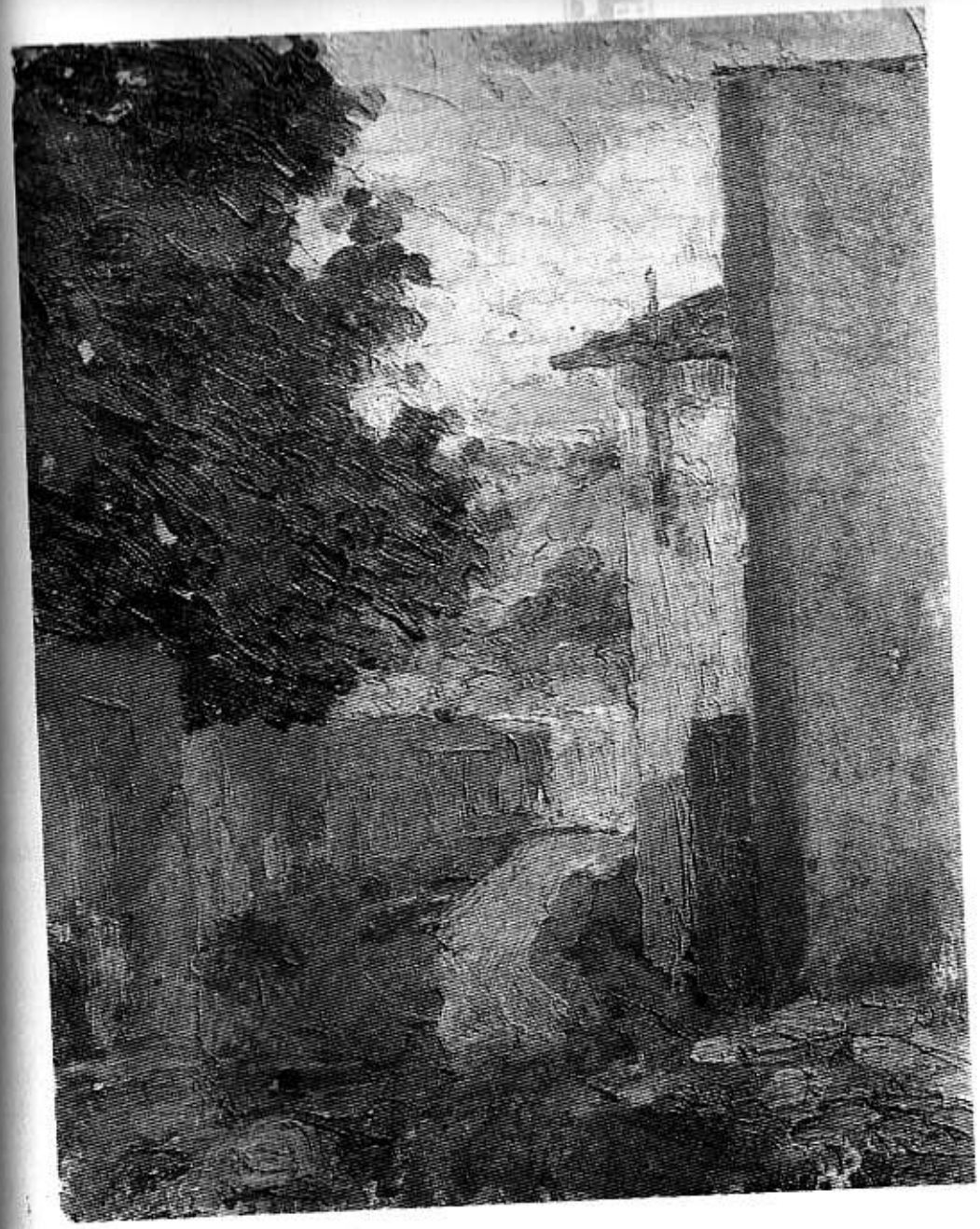
حيـــرة

سيف المري

بينا التـذكـر مـوصـول ومنبـتـر ... والغـيث يقطع حـينًا ثم ينهـمـر
وللسـمـاء هزيم في صـواعـقـه ... تلهُّب النار يطفى حـرهـا المطرُ
وللهـمـوم دبيبٌ في الدجى عـجب ... ملأ الفؤاد فمفصولٌ ومشتجر
والليل سـردابُ حـزن مـعـتم دلفت ... إلى مـوارده الآهات تنبـدر
والليل آهة مـحـزون جـرت فـجـرى ... في إثرها الخاطر المكدود يحـتـضـر
كـابدت من لوعـةِ الأيام مـا عـجـزت ... عنه الجـبـال ولا شكوى ولا ضـجـرُ
وبت أحـمـل من شـوقي ومن كلفي ... حبُّ الصـبـا وهو عين والصـبـا اثرُ
لو قـد قلبي من صـخـر لسـاعـفني ... على تحـمل نار الحـسـرةِ الحـجـرُ
أو مـر دوني سـهم الشـوق ليس له ... منيٌ نصـيب فـلا حـزنٌ ولا فكر
ولا درت بـالبكـا عـيـني ولا ذرفت ... دمع الضنى وجـفـاني الهم والسـهـر
وبت لا عـادات الشـوق تطرقني ... أوهامـهـا لا ولا لي في الهـوى وطرُ
مـا زلتُ أبحث عن حلٍّ لمعـضـلة ... من المسـائل صـعب حلهـا عَسـرُ
فـالحب هل هو ضـعـف للقلوب إذا ... أصابها يعتريها السقم والضرر
أم انه قـوةٌ تسـمـو بصـاحـبـهـا ... إلى الفـضـيلة حيث الطهر ينتشرُ
مـالي أرى الملك الجـبـار ترهبه ... غلب الرقـاب شـديد بأسـه خطر
فـإن تجـرأ ذو شـأن يعـارضـه ... فـالبطش والعنف والصـمـصـامةُ الذكـر
تصـيبـه الطعنة النجـلاء من رشـا ... سـلاحـه الحسن والإغـراء والحـور
فـيـنثني ورضـاهـا جل مطلبـه ... فـهي السـعـادة وهي السمع والبصـرُ

يعـود أمـر الورى ضـرًا ومنفـعـة ... إليـه وهـو بأمـر الحب يأتمر
لولا الغـرام لجـافى الضـعف همـتـه ... ومـا اعـتـرى أمـره وهن ولا خـور
ورب صـاحب أنس جل ليلتـه ... بين الغـواني فـلا يبـقى ولا يذر
وجـه النهـار يُغـشَيِّ النوم مـقلتـه ... وفي قـذال الدجي الصـهـبـاء والوترُ
سـبـتـه من خـفـرات الحي فـاتنةٌ ... كـأنما هي من حسن الصبـا القـمـرُ
تجـاهلتـه وانى أن ترى ثمـلاً ... رايات أثامـه منشـورة كُثُـرُ
يكون مـهـر هواها ان يتـوب إلى ... رشـاده أو فنار الهـجـر تسـتـعـرُ
وهكذا الحب كم أمـرًا يغـيـره ... وليس يدركـه التـبـديل والغـيـرُ
وليس ثمـة قـانون فـيـحكمـه ... ولا ينجـيك منه الحـرص والحَذَرُ
فـإن دهاك فـلا صـبـر بذي أثر ... عليـه واسـأل به منّ نارهُ خـبـروا
لكنه مـيـزةٌ كـبـرى نكون بهـا ... فـوق الخـلائق تنبي أننا البـشـرُ

بلد تحت الشمس



منظر من إيطاليا.

الإسكندرية وهيباشيا
شهيدتا التزمت الديني
فيصل الخيري
الدراكسة .. وجوه لم تعد
تجرؤ على الحلم
عزمي عبد الوهاب

الإسكندرية وهيباشيا شهيدتا التزمت الديني

فيصل الخيري

الإسكندرية، هي عمل الإسكندر الوحيد، الذي ظل باقيًا حتى أيامنا، فقد عمل طوال فتوحاته على إنشاء مدن وراء مدن ، حتى فاق عددها السبعين، وأطلق عليها جميعًا اسمًا واحدًا : الإسكندرية. وإن لم يبق بعد مضي الزمن من تلك المدن إلا مدينتنا، لا لأنها ميناء وحيد على البحر الأبيض المتوسط، حيث تكثر الموانيء، بل لأنها تنم على فكرة عبقرية، على دستور جديد، بل لأنها أول مدينة عصرية في العالم القديم، ونموذج لمرافيء المستقبل.

وحسب رأى «ول ديورانت» في كتابه «قصة الحضارة» : إن الإسكندرية كانت مدينة فريدة، تتمتع بنظام حديث، لم يعهد له مثيل من قبل.. ويصفها الجغرافي المؤرخ الشهير «سترابون» : «أنها كانت تبلغ أكثر من ثلاثة أميال في الطول وميلاً في العرض. ويقدر طول أسوارها بخمسة عشر ميلاً. وعهد الإسكندر المقدوني بتخطيط مدينة الإسكندرية إلى «دينوكراتيس الرودسي» ، الذي كان أعظم المهندسين المعماريين في عصره، فجاءت على شكل مستطيل في وسطه شارع رئيسي يبلغ عرضه مائة قدم ، يخترقها من الشرق إلى الغرب، ويقطعه شارع آخر في مثل عرضه من الجنوب إلى الشمال، وكانا الشريانين الرئيسيين للمدينة، يضاءان ليلاً وتظللهما في أثناء النهار أميال من العمد ، وكانا يقسمان المدينة أربعة أحياء ، أبعدهما نحو الغرب حي «ركوتس»، وكانت كثرة سكانه من المصريين، وكان الحي الشمالي الشرقي حي اليهود ، والجنوبي الشرقي أو «البركيوم» يحتوي القصر الملكي، والمتحف والمكتبة ومقابر البطالمة وضريح الإسكندر، والترسانة البحرية، وأهم الهياكل اليونانية، وكثيرًا من الحدائق الفسيحة.. وكان وسط المدينة مباني الإدارات والمخازن الحكومية والمحكمة، ومدرسة الألعاب الرياضية، وألف حانوت وسوق ، وكان خارج الأبواب الكبرى ملعب رياضي وميدان للسباق ومدرج . ومقبرة عظيمة تعرف بمدينة

الموتى «وكانت تمتد على طول شاطئ البحر مقاصير للاستحمام والاصطياف، وكان يصل المدينة بجزيرة «فاروس » جسر أو حاجز ، وكان المرفأ مرفأين، وكانت تقع خلف المدينة بحيرة مريوط، تستخدم مرافئ ومخارج للسفن النيلية، وفي هذه البحيرة كان البطالمة يحتفظون بقوارب التنزه، ويقضون ساعات الراحة من عناء الأعمال.

وقد عرفت الإسكندرية القديمة في العصر البطلمي، نظامًا علميًا للتزود بالمياه الحلوة، وتوفيرها في موسم الجفاف، بفضل صهاريج في باطن الأرض تغذيها مياه الأمطار والقنوات الصناعية، وفي العصر الروماني أقام الإمبراطور «أوغسطس» قناة جوفية هائلة، لا تزال موجودة حتى الآن تحت طريق الحرية ، لقد كانت خزانات المياه والصهاريج تمتد تحت مدينة الإسكندرية بأكملها، حتى إن «المقريزي» قال يصفها : «إن في استطاعة فارس راكبًا جوادًا وشاهرًا رمحه، أن يلف المدينة كلها من خلال صهاريجها وقنواتها»... وعلى وجه العموم ، كانت مدينتنا في عهد البطالمة، تعد ثاني مدن العالم ، فقد نمت وانتعشت ، لامتلاكها كل عوامل ازدهارالمدن، التي مكنتها من تأدية الدورالمهم الذي رسم لها ، . وكان سكان الإسكندرية في عام ٢٠٠ ق.م ، خليطًا من أجناس مختلفة، كما هي حال العواصم في هذه الأيام، وكان عددهم يتراوح بين أربعمائة وخمسمائة الف. من المصريين والمقدونيين واليونان والفرس واليهود، وأهل الأناضول والعرب والزنوج، وزاد انتشار التجارة عدد أفراد الطبقة الوسطى.. وتذكر لنا المصادر التاريخية ، أنه في العهد الروماني، اعتبر الإسكندريون طبقة ممتازة من المصريين منحت بعض الإمتيازات، ونالت جانبًا من الرعاية ، ويرجع ذلك إلى مكانة المدينة التاريخية وماضيها العريق، إلى جانب انها لم تكن تعتبر جزءًا من مصر، لكنها كانت مفصولة عنها جغرافيًا بعض الشيء، ومن ثم كان الإسكندريون يمثلون قمة الهرم الطبقي المصري.

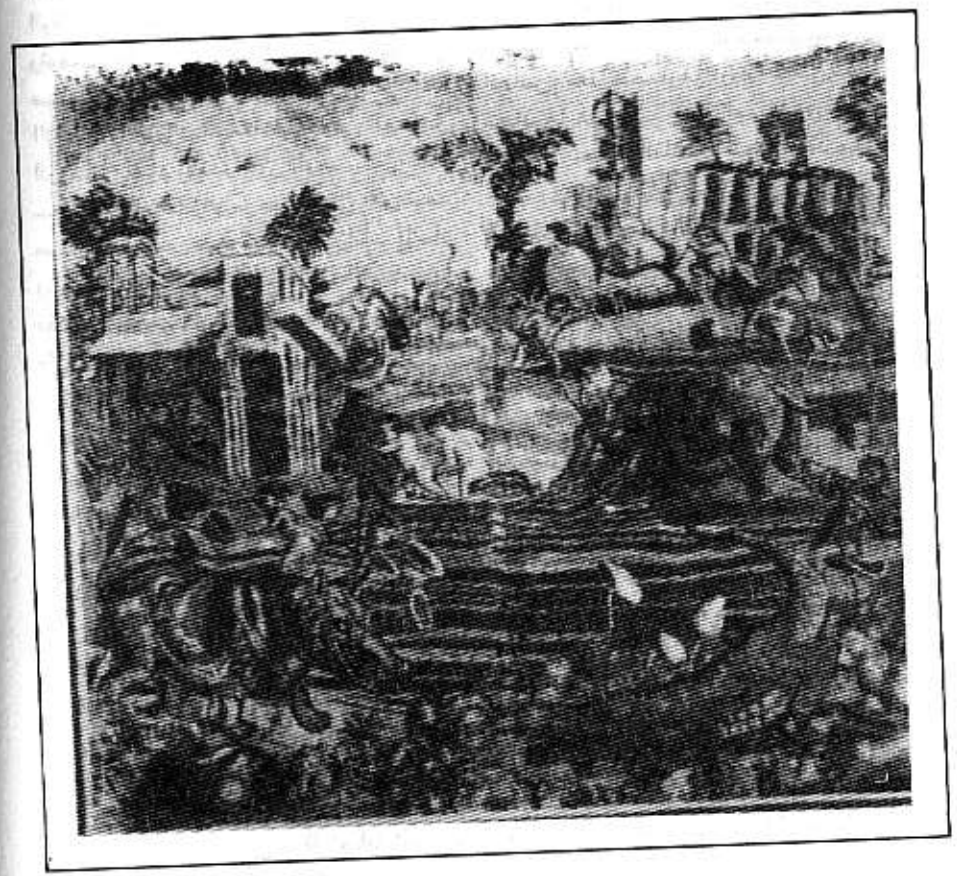
الإسكندرية في عهدها الإسلامي

فتح العرب المسلمون الإسكندرية في سنة ٢١ هـ / ٦٤٢ م، وفتحها «عمرو بن العاص» بعد حصارها أربعة عشر شهرًا، فغادرها عدد كبير من اليونان، ورحب من فيها من العرب بالفاتحين الجدد، وقد وجدها الفاتح الجديد أمامه مدينة، لم تزل برغم ما قاسته في العصر الروماني، عامرة خلابة، فأراد جعلها عاصمة لمصر ، لولا رفض أمير المؤمنين «عمر بن الخطاب» لهذه الفكرة، لئلا ينزل المسلمون منزلاً يحول بينهم وبين الحجاز ماء .. وفي القرن الأول للهجرة، كان للإسكندرية في نظر العرب أهمية كبرى ، باعتبارها قاعدة بحرية ، وكان هذا سببًا في زيادة حاميتها زيادة سريعة ، وانضم إليها بعض أهل المدينة، وكانت أهمية الإسكندرية أيضًا سببًا في أن والاها بالزيارة عمال بني أمية في مصر.

وشهدت الإسكندرية ثورة «الأسود» حفيد «عقبة بن نافع» ضد الأمويين في أواخر دولتهم، وقد كافأه العباسيون وأقطعوه بعض أراضي الإسكندرية» ولقد كان للنزاع الذي نشب بين الأمين والمأمون ولدى هارون الرشيد سنة ١٩٩ هـ أثر كبير في الفوضى والشغب الذي ساد الإسكندرية في تلك الآونة ، ومما زاد الأمر سوءًا، وفود

جماعة إليها من أهل قرطبة بالأندلس، بعد هزيمتها في موقعة – الربض – عام ١٨٢ هـ، في عهد الخليفة «الحكم بن هشام» ، وكان عددها عشرة الاف رجل ، فلما نزلت هذه الجماعة الإسكندرية ، صارت تنصر واليًا على آخر، طمعًا في كسب النفوذ على حساب المتنازعين، وانتهى الأمر بهذه الجماعة أن صارت تولي وتعزل من تشاء من ولاة الإسكندرية.

ويعزى إلى الخليفة العباسي «المتوكل» بناء أسوار الإسكندرية سنة ٢٤٤ هـ، ليدرأ بها غزوات الروم، وقد احتل الفاطميون الإسكندرية مرتين أو ثلاث ، قبل فتحهم لمصر كلها، وحوالي سنة ٤٦٠ هـ ظلت



فسيفساء عثر عليها في منزل في بومبي، تصور مناظر نيلية منقولة عن أصول اشتهرت بها مدرسة الإسكندرية

الإسكندرية امدًا قصيرًا في يد السودانيين إبان ثورتهم .. ونجد ذكرًا لنزول النورمانديين من أهل صقلية إلى الإسكندرية سنة ٥٥٠ هـ، وفي عام ٥٦٢ هـ تحالف «عموري» ملك بيت المقدس الصليبي مع «شاور» ، واستعان بجنود مصريين وأسطول بيزا، وحاصروا الإسكندرية ، التي كانت تحتلها في ذلك الوقت حامية شامية من رجالها «صلاح الدين الأيوبي» نفسه، وفي سنة ٧٦٢ هـ باغت ملك قبرص مدينة الإسكندرية ونهبها.

وهناك شواهد على أن المدينة اضمحلت كثيرًا في العصر المملوكي، وكان سلاطين المماليك لا يزورونها إلا نادرًا، وكانوا يتخذونها دائمًا منفى لخصومهم السياسيين.

ثم وقعت المدينة في أيدي بني عثمان، وبعد الفتح العثماني لها، لم يكن خراج مصر يشتمل على خراج الإسكندرية، بل كان خراجها يرسل إلى الآستانة مباشرة.. واحتل الفرنسيون الاسكندرية سنة ١٧٩٨م، وانتزعها الإنجليز منهم وظلت في حوزتهم حتى سنة ١٨٠٣، ثم استولى الإنجليز عليها مرة أخرى سنة ١٨٠٧، ولكنهم اضطروا في العام نفسه إلى الجلاء عنها بعد الفشل الذريع الذي أصاب حملتهم. وأعاد حاكم مصر «محمد علي باشا» لها سؤددها، وجدد بناء أسوارها عام ١٨١١، وشق ترعة المحمودية سنة ١٨١٩، وشيد الترسانة وقصر رأس التين سنة ١٨٢٩، وكان له فضل كبير في تقدم هذه المدينة في جميع مناحيها، وقد شهدت في عهد خلفه «عباس الأول» إنشاء خط حديدي بين الإسكندرية والسويس، مما كان له أثره الكبير في عمران المدينة ونموها وازدياد أهميتها. وحظيت في عهد «محمد سعيد باشا» برعاية خاصة، فانشأ الخط الحديدي بين الإسكندرية والقاهرة، وسرعان ما جاء عهد «إسماعيل» ليقفز بالإسكندرية قفزة واسعة من التطور، فقد زاد عمرانها نتيجة لنمو التجارة الداخلية والخارجية بالمدينة ، ونزوح كثير من الأجانب إليها، وتأسيس كثير من الشركات الأجنبية ، وافتتاح فروع لشركات النقل والسفن والملاحة والمصانع ، وفروع لبعض المصارف الأجنبية ، وهكذا كانت الإسكندرية قد بلغت قمة ازدهارها ، عندما قامت الثورة العرابية ضد الوصاية الأجنبية والحكم المطلق، وقد تأثرت بها الإسكندرية تأثرًا كبيرًا، فبعد أن ضرب الأسطول البريطاني حصون الإسكندرية وتمكن من احتلالها ، وفيما بعد احتلال مصر بأجمعها ، دخلت الإسكندرية عهدًا جديدًا، من سماته ازدياد الطابع الأوروبي للمدينة . فقد عاد الأوروبيون إلى المدينة بعد هجرتهم منها، وتركز النشاط الاقتصادي في أيديهم مع تدفق رؤوس الأموال الأجنبية، ووجود الامتيازات الأجنبية، وكانت الجالية اليونانية هي اكبر الجاليات الأجنبية بالإسكندرية، وفي مدى قرن من الزمان ، تضاعفت المؤسسات اليونانية المالية في المدينة ، وزاد نشاطهم الثقافي والإعلامي. وتلاهم في الأهمية الإيطاليون ، ثم الفرنسيون فالبريطانيون، وقد عمل الأوروبيون في الإسكندرية في جميع الأعمال تقريبًا، ومارسوا كل الحرف، وطوال فترة الاحتلال البريطاني، كانت الإسكندرية قاعدة من قواعد الأسطول البريطاني، كلما ظهرت أزمة عالمية تهدد بالحرب، ولعبت دورًا مهمًا في الحرب العالمية الأولى. بعد أن اتخذتها

انجلترا قاعدة لأسطولها في البحر المتوسط، وعندما اشتعلت الحرب العالمية الثانية ، غدت الإسكندرية أكبر قواعد الأسطول البريطاني، ومركزًا للعمليات الحربية في الصحراء الغربية ضد الطليان وقوات المحور، وكان من الطبيعي أن تدفع الإسكندرية ثمن هذا الدور على يد المحور .

ومن الأحداث الوطنية القومية التي شهدتها الإسكندرية، إنشاء جامعة الدول العربية في أكتوبر ١٩٤٤ كذلك شهدت رحيل الملك فاروق في يوليو ١٩٥٢، وإعلان تأميم شركة قناة السويس البحرية العالمية في يوليو سنة ١٩٥٦م... من هذا السرد التاريخي، يتبين لنا في ثقة واطمئنان ، أن مدينة الإسكندرية كانت طوال تاريخها العريق، أكثر المدن تأثرًا بالأحداث السياسية التي تتعرض لها مصر ، منذ أن أسسها الإسكندر المقدوني ، ثم جاء من بعده الرومان ، إلى أن دخلها العرب ، حتى أعاد محمد علي باشا تأسيسها من جديد ، ولا تزال تعيش مع التاريخ وتصنع التاريخ .

هنا يؤكدون أن الإسكندر المقدوني دفن، ومازال البحث جاريًا عن مقبرته

حياتها الاقتصادية

جاء في دائرة المعارف الإسلامية، أن الإسكندرية كانت مشهورة بنوع خاص بصناعة النسيج، ووصفت منسوجاتها بأنها لا تبارى، ويقال إنها كانت تصدر إلى جميع الجهات، وكان الكتان الجيد الإسكندري يباع بما يساوي ثقله فضة، وجاء في البيانات الخاصة بالصناعة في عهد الفاطميين، ذكر لحرير الإسكندرية، وكان يعتقد أن جزءًا كبيرًا من المنسوجات التي كان يقدمها البابوات إلى الكنائس الإيطالية في القرنين الثامن والتاسع الميلاديين، قد صنعها صناع من الإسكندرية ، وكان في الإسكندرية عدد كبير من الصناعات المختلفة ، ولا تعود أهمية الإسكندرية من الوجهة التجارية إلى أنها كانت سوقًا للمنتجات المصرية، بمقدار ما ترجع إلى كونها سوقًا لمحصولات جزر الهند، نخص بالذكر : التوابل والفلفل والقرنفل وجوز الطيب والقرفة والزنجبيل وغير ذلك ، ونجد إلى جانب ذلك بعض الأصناف الأخرى كاللؤلؤ والأحجار الكريمة، وكانت هذه البضائع يطلبها الأوروبيون وغيرهم دون انقطاع ، ولذلك كان التجار يفدون إلى الإسكندرية من جميع الجهات للاتجار، ويستفاد من المصادر التاريخية، أن تجارة الإسكندرية بلغت أوجها في العهد الفاطمي، وإن كانت سفن الأوروبيين تتردد

على ميناء الإسكندرية حوالي نهاية العهد الاموي وبداية العهد العباسي، وكانت هناك صلات تجارية بين الإسكندرية والبندقية، ويظهر أن التجارة مع الغرب، على خلاف ما كان ينتظر ، قد نشطت وتقدمت نتيجة للحروب الصليبية ، وقد توطدت دعائم هذه التجارة في القرن الثاني عشر، ونزح إلى الإسكندرية أناس من جميع الممالك المسيحية، وقد ذكر أحد المعاصرين أنه كان بها تجار يمثلون ٢٨ مدينة او دولة أوروبية، نذكر من بين هذه المدن : أمالفي وجنوة، اللتين يظهر أنهما والبندقية من أقدم البلدان التي كانت لها علاقات تجارية مع الإسكندرية ، كما نذكر كذلك راغوسة، وبيزا، وبروفانس، وقطلونية، وكان إلى جانب التجار الأوروبيين تجار من مسلمي الأندلس والبربر وأهل الجزيرة والشام والبلاد المجاورة للهند، ومن المعروف كذلك أن مراكب الإسكندرية في ذلك العهد كانت تصل في أسفارها إلى المرية بالأندلس، وكان لكل جماعة من الجماعات الأوروبية المختلفة في الإسكندرية فندق خاص بها، وهو بناء يقطن التجار فيه ويخزنون تجارتهم، كما كان لأهل بيزا ومرسيليا وجنوة قناصل في القرن الثالث عشر ، وقد أنشأت فلورنسة قنصلية خاصة بها في القرن الخامس عشر، وأول قنصلية أنشأها الإنجليز فيها عام ١٥٨٣ م.. وقد حول اكتشاف طريق رأس الرجاء الصالح عام ١٤٩٨م التجارة الهندية عن الإسكندرية، ولم يعد لميناء الإسكندرية بعد ذلك إلا أهمية ضئيلة ، ولما بدأت تجارة البن وغيرها تزدهر إلى حد ما عام ١٦٨٠، ظهرت على الإسكندرية بوادر الانتعاش.

مركز الإشعاع الثقافي

ويبقى الحديث عن تاريخ الإسكندرية ناقصًا مبتورًا، إلا إذا حاولنا التطرق إلى الوجه المشرق لهذا التاريخ، وقد عبر عن هذا الموضوع بكل وضوح «الدكتور إبراهيم جمعة» في كتابه جامعة الإسكندرية، فذكر أنه بعد وفاة الإسكندر الأكبر، انعطف تيار الثقافة نحو مصر، وهدأ فيها واستكن في الإسكندرية لتكون مستقرًا للثقافة اليونانية ، وقدر لبطليموس صديق الإسكندر وأحد قواده العظام ان يحكم مصر، وقد كان مشبعًا مثل سيده - الإسكندر - بآراء أرسطو، لا يقل رغبة وحماسة عن الإسكندر

المسرح الروماني الذي كشفت عنه البعثة البولونية عام ١٩٦٠، تحت كوم الشقافة الذي كان تلاً عاليًا يغطي مساحة تزيد على ١٨ فدانًا وهو المسرح الوحيد الذي اكتشف في مصر كلها

في بث الروح الهيللينية والثقافة الإغريقية في البلاد التي آلت مقاليدها إليه.. لهذا أنشأ «بطليموس الأول» في الإسكندرية مؤسسة علمية أطلق عليها اسم «المتحف»، الذي كان أكاديمية تشبه الأكاديميات الأثينية، زودها بنفر من خيرة علماء العالم. وفي هذا الصدد، يذكر العلامة «إميل لودفيج» في كتابه «البحر المتوسط» : إن ذلك الميناء جعل من الإسكندرية عاصمة العالم الثقافية في القرون الثلاثة الأخيرة قبل الميلاد، وفي الإسكندرية يجرع حكيم الحكماء «أبيقور» الشمس والحكمة ، وفي المرة الأولى في التاريخ يسار بالعلم في طريق التقدم، ويكافأ العلم الصرف الخالي من الأغراض العملية، ولا يفرض الأقوياء على أي شخص كان ما يجب أن يكتب أو يفكر فيه، وكل ذلك مدين للإسكندر ، وظل الروح وميناء الإسكندرية اللذان هما رمزا البحر المتوسط الكبيران أعظم ما أوجد البحر المتوسط.

وهكذا ، فمنذ أوائل القرن الثالث ق.م، أنشئت بالإسكندرية أكاديمية علمية أشبه شيء بالمحفل، يجتمع فيه العلماء يتجادلون ويتناظرون في أروقته وفي المكتبة الملحقة به، يشهد جدلهم ويستمع إليه العاهل الذي أسس الأكاديمية .. ويذهب المؤرخ الألماني «كلبل» إلى أن المؤسسة العلمية التي قامت بالإسكندرية ليست في جملتها وتفاصيلها إلا صورة من الأكاديمية الأثينية.

ويعتبر «استرابون» المكتبة التي أنشأها «ديمتروس الفاليري» لبطليموس الأول في الإسكندرية، محاكاة ناجحة لمكتبة أرسطو التي كانت تقوم في أثينا على مقربة من الليسيوم.. وعلى نحو ما جمع بطليموس لمؤسسته العلمية نخبة من علماء العصر وأدبائه وفلاسفته ، كذلك استطاع أن يجمع لمكتبته الكبرى أثمن المخطوطات اليونانية وأندرها.

ولم يعد ثمة شك ، أن المؤسس الحقيقي للأكاديمية الإسكندرية والمكتبة الكبرى التي ألحقت بها، هو «بطليموس الأول» ، وأن الفضل الأول في إنشائهما معًا يرجع إلى الفيلسوف اليوناني «ديمتريوس» الذي استدعاه بطليموس من أثينا واتخذه مستشارًا ثقافيًا.

ويميل بعض المؤرخين المحدثين. من أمثال – بطلر، وبرستد، ومايرز – إلى اعتبار المتحف الإسكندري جامعة ، ما لبثت أن أصبح لها مع الزمن كل عتاد الجامعات ونظامها وروحها وإنتاجها.. كان المتحف الإسكندري في حقيقة الأمر جامعة تتكون من أروقة للدراسة وقاعات للبحث والمناظرة، فضلاً عن المكتبة الكبرى ، والحدائق والحظائر الملحقة بالأبنية ، والمرصد المتاخم لها، وكانت الحدائق والحظائر تحتوي الكثير من نماذج النبات والحيوان، التي أفادت دراسة العلوم الطبيعية ودراسة الطب بالجامعة أعظم الفائدة وأجلها ، وقدر للمتحف الإسكندري والمكتبة الملحقة به أن يبلغا أعظم شأن لهما في عهد «بطليموس الثاني» ، ومن ثم وقع بعض المؤرخين في الخطأ ، فذهب أبو التاريخ الكنسي «أوسابيوس القيصري» ٢٦٥ – ٣٤٠ م، ومن نحا نحوه من المؤرخين ، إلى اعتباره المؤسس له ، وهو رأي لا نلبث أن نرجع إلى ما كتب «بلوتارخ» من مؤرخي النصف الأول من القرن الثاني، حتى نتبين خطأه.

وتكاد تجمع المصادر التاريخة، على أن مكان هذه المؤسسة العلمية والمكتبة الملحقة

بها، كان في حي «البروكيوم» الحي الملكي في المدينة، على مقربة من قصور البطالمة، وهي المنطقة التي يشغلها في أيامنا هذه شارع المسلة والنبي دانيال وطريق ٢٣ يوليو بالإسكندرية.

واضطربت هذه المؤسسة العلمية بين القوة والضعف، وكان ذاك مرهونًا بقوة البطالمة أو ضعفهم من الوجهة السياسية، وهوت هويًا شديدًا عندما زلت أقدام البطالمة وارتموا في أحضان السياسة الرومانية، منذ عهد « بطليموس السابع» ١٤٥ – ١١٦ ق.م، والحق أن فترة ازدهارها لم تطل كثيرًا، ويكاد يعين «بطليموس الخامس» ٢٠٣ – ١٨١ ق.م . الحد الفاصل بين عصر القوة وعصر الضعف فيها، كما يكاد يعين غزو «يوليوس قيصر» لمصر، وتبعية البلاد للرومان منذ عام ٤٨ ق.م، عصر انتقال العلم الإسكندري من طوره اليوناني البحت ، إلى طوره اليوناني الروماني.

وقد مرت هذه المؤسسة العلمية بمحن كثيرة انتهت إلى زوالها، وأول محنة أصابتها عند حصار يوليوس قيصر للإسكندرية. وكانت المكتبة عامرة مزدهرة ، فلما أحرق قيصر الميناء امتدت السنة النيران إلى المكتبة، ويقال إن أنطونيو وهب كليوباترا مائتي الف كتاب من برجام سنة ٤١ ق.م تعويضًا لما فقد منها. ثم توالت عليها المحن باصطدام المسيحية بالوثنية في القرون الأولى بعد الميلاد، ونزاعها معها، ذلك النزاع الذي انتهي بتدمير المتحف والمكتبة في القرن الرابع الميلادي، وانتصار المسيحية على الوثنية انتصارًا حاسمًا بهذا التدمير ، وأدى إلى زعزعة الحياة العلمية، ثم زوالها فيما بعد، ولعل آخر العلماء العظام في تلك المنارة المبهرة هي « هيباشيا» موضوع حديثنا في الفقرات التالية .

هيباشيا ضحية الصراع بين العلم والدين

لما بدأ ساعد المسيحية يشتد شيئًا فشيئًا منذ القرن الثاني الميلادي، كان المسيحيون يعتقدون أن المتحف والمكتبة جناحان لقلعة الكفر والإلحاد ، وكان الصراع بين المسيحية دينًا ، والوثنية ثقافة وأدبًا وفلسفة ، صراعًا مريرًا، لم تستطع المسيحية أن تتغلب عليه إلا في القرن الرابع ، حين تنصر الأباطرة ، فقد أدى اعتناق الإمبراطور «قسطنطين» للمسيحية حوالي عام ٣١٣ م، إلى دفعة قوية للدين الجديد في كل أنحاء الإمبراطورية، ومنها مصر، فتحول إليه كثيرون من عُبَّاد الآلهة المصرية القديمة، وهجرت مئات من المعابد المصرية في جميع أنحاء الوادي، وفي عام ٣٨٠م، أصدر الإمبراطور «ثيودوسيوس الثاني» أمره الشهير بإيقاف العبادات الوثنية، واعتماد المسيحية كدين رسمي وحيد للإمبراطورية، فكان هذا الأمر بمثابة إشارة انطلاق لتدمير كل الديانات والثقافات القديمة، سواء في مصر أم غيرها من الأقاليم الرومانية ، وتحولت موجة الاضطهاد ضد الوثنيين الذين تمسكوا بعبادة آبائهم ، وارتفعت السنة اللهب والدخان تغطي سماء الإسكندرية ، موطن الثقافة اليونانية وقلعتها الحصينة، ودمر المسيحيون المتعصبون كل ما هو وثني فيها، مراكزها العلمية ومتاحفها ومكتباتها، التي تجددت بعد حريق المكتبة الكبرى في عهد «يوليوس قيصر» وأصبحت تضم ثروة لا تعوض من دواوين الشعر اليوناني والتراث الأدبي والفلسفي والعلمي والتاريخي لكل حضارات العالم، وأشبع

المتعصبون غيظهم بتدمير الآثار التي خلفها السلف، وأقاموا على أنقاضها كنائس مسيحية، وقد سكر المتعصبون بهذا النصر، فقرروا أن يقتلعوا من مدينة الإسكندرية آخر معالم العلم، الذي كان يتمثل في ذلك الوقت في «هيباشيا» فمأساة «هيباشيا» تمثل الصراع بين العلم والدين بأجل مظاهر القسوة المعروفة عند ذلك العصر المضطرب.

هيباشيا آخر العلماء العظماء

ولدت هيباشيا في عام ٣٧٠م، لأب يدعى «ثيون» وهو آخر من سجلت أسماؤهم في سجل أساتذة متحف الإسكندرية، وكان فيلسوفًا اشتغل بمباحث الرياضة ولا سيما الهندسة والفلك والجبر ، وفي وقت من الأوقات كان مديرًا للمكتبة.

وقد علم «ثيون» ابنته الرياضيات والفلك والفلسفة ، وعودها على أداء تمرينات الرياضة البدنية، حتى تصبح سليمة الجسد، وكان والدها ينصحها بألا تخضع تفكيرها لأية ضغوط خارجية، وكان يقول لها : إن التفكير الخطأ أفضل من عدم التفكير .. وعلمها الأديان المختلفة في العالم ، ودربها على الخطابة والتدريس... وقد كتب شرحًا لكتاب لبطليموس، أقر فيه بما كان لابنته من نصيب في تأليفه. هذا ، وقد عرفت مبادئ التحليل الجبري إلى حد ما على يد «ثيون» وابنته هيباشيا، وكان القدماء لا يعرفونه ، وإن كانوا قد عرفوا التحليل الهندسي على وجه التأكيد.

جهود هيباشيا العلمية

وهكذا ، تقترن جهود «ثيون» بجهود ابنته العالمة الفيلسوفة النابغة، فقد نشأت في الإسكندرية نشأة أبيها العلمية ، وعاونته في كثير من بحوثه العلمية... وكانت أبحاث «هيباشيا» تشمل الفلك والرياضة والفلسفة، وكتبت عدة دراسات عن مخروطات «أبولونيوس»، ونقلت وعلقت على رياضيات «ديوفانتوس» الذي وضع بذور علم الجبر، وطوره العلماء المسلمون بعد ذلك إلى علم الجبر الحديث.

إلى جانب كتاباتها النظرية، صنعت «هيباشيا» أجهزة لتقطير المياه ولقياس منسوبها، كما وضعت اسطرلابًا وجهازًا مدرجًا مصنوعًا من النحاس، لقياس الكثافة النوعية للسوائل.

وبالإضافة إلى مجهودات «هيباشيا» العلمية ، فقد كانت فيلسوفة محدثة من أتباع أفلاطون، ومن أشهر فلاسفة عصرها، وتزعمت المدرسة الفلسفية المعروفة باسم الأفلاطونية الحديثة، وتنسب المصادر التاريخية لهيباشيا تأسيس مدرسة في الإسكندرية، حيث كانت تبث أفكار أفلاطون وأرسطو باللغة اليونانية ، وقد تخرج عليها الكثير من مشاهير عصرها، نخص بالذكر منهم «سيناسيوس القوريني»، الذي أصبح أسقفًا سنة ٤١١ م، وقد أخذ عنها في الإسكندرية علوم الرياضة والفلسفة ، وكان يسميها «الشارحة الحقة للفلسفة الحقة» وقد ظل مخلصًا لها طوال حياته ، وإليه يعود الفضل في معرفتنا الكثير عن حياتها ، من خلال الرسائل التي كان يرسلها إليها، والتي كانت تفيض محبة ورقة، ومن خلال المعلومات الوفيرة التي جمعها عن حياتها الخاصة وأبحاثها، ومن الطرائف التي تتفق مع ما عرف عن هذا الأسقف ، أن آخر رسالة كتبها كانت موجهة إلى هيباشيا، وأن آخر صلاة له كانت للمسيح.

وقد أعجب بشخصيتها العلامة «ول ديورانت» في كتابه «قصة الحضارة» وأطرها بوابل ثنائه، ومن أقواله فيها : إنها كانت أظرف شخصية علمية في ذلك العصر. وينقل عن المؤرخ «سويداس» قوله : إن هيباشيا كتبت شروحًا لكتاب «القوانين الفلكية» لبطليموس، وكتاب «المخروطات» لأبولونيوس البرجي، لكن مؤلفاتها لم يبق منها شيء، ثم انطلقت من الرياضيات إلى الفلسفة. وسلكت في بحوثها على هدي أفلاطون وأفلوطين ، وبزت جميع فلاسفة زمانها، على حد قول «سقراط» المؤرخ المسيحي، ولما عينت أستاذة للفلسفة في متحف الإسكندرية. هرع لسماع محاضراتها عدد كبير من الناس من شتى الأقطار النائية، وهام بعض الطلاب بحبها ، ولكن يبدو أنها لم تتزوج قط، ويحاول سويداس أن يقنعنا بأنها تزوجت ، وأنها رغم زواجها بقيت عذراء طوال حياتها.. وقد بلغ من حبها للفلسفة أنها كانت تقف في الشوارع، وتشرح لكل من يسألها عما أشكل عليه في كتب أفلاطون أو أرسطو ، ويقول سقراط المؤرخ إنه قد بلغ من رباطة جأشها ودماثة أخلاقها الناشئين من عقلها المهذب المثقف، أن كانت في كثير من الأحيان تقف أمام قضاة المدينة وحكامها، دون أن تفقد ، وهي في حضرة الرجال مسلكها المتواضع المهيب الذي امتازت به عن غيرها، والذي اكسبها احترام الناس جميعًا وإعجابهم بها.

أول شهداء العلم وضحايا مدعي الدين

ولكن هذا الإعجاب ، لم يكن في واقع الأمر يشمل الناس جميعًا ، فما من شك أن المتعصبين من دهماء مسيحيي الإسكندرية كانوا ينظرون إليها شذرًا، وكان لكل سببه، فمنهم من حسدها علي روعة جمالها، ومنهم من تصورها آخر قلاع العلم الإسكندري الصامدة، ناهيك عن كونها صديقة وفية لحاكم الإسكندرية «أرستيز» الذي كان يبغضه غلاة المسيحيين وكان على رأس الفئة المتعصبة كاهن يدعى «سيريل» ، وثيق الصلة بأوساط الشعب المتدينة الجاهلة، ويبشر فيها بآرائه المتزمتة، وينفث في أفرادها سموم التعصب، ويحثها على مقاومة الأحرار من المفكرين ولو بالعنف، هذا الرجل الذي صار بابا الإسكندرية عام ٤١٢ م. كان من ألد أعداء هيباشيا، كان يرى أن هذه الفتاة الساحرة الجمال، ذات الشعر الأسود الغزير، والعينين الحادتين الخالبتين، والأنف الدقيق، والفم الصغير، والبشرة الناصعة، هذه الفتاة التي حباها الله كل جمال المرأة وعقل الرجل ، هي أخطر على الدين من أي رجل، لأن جمالها يجذب الناس قبل ذكائها، ويلقي في روعهم أن ما تقوله هو الحقيقة التي لاريب فيها.

وقد حدث في تلك الآونة ، أن حرض البابا «سيريل» أتباعه الرهبان على طرد اليهود من الإسكندرية، فأرسل حاكمها إلى الإمبراطور «ثيودوسيوس الثاني» تقريرًا عن حال المدينة، استاء منه بابا الإسكندرية ورجاله أشد الاستياء، وقذف بعض الدهماء منهم الحاكم بالحجارة، فأمر بالقبض على زعيم الفتنة وتعذيبه حتى مات سنة ٤١٥م، فوجد المتعصبون الفرصة سانحة للانتقام من هيباشيا، واتهموها بأنها صاحبة السلطان الأكبر على حاكم الإسكندرية، وأنها وحدها التي تحول دون الاتفاق بين الحاكم والبابا، وهي حجج واهية، وأن النية

مبيتة للقضاء على أهم رموز مؤسسات العلوم الوثنية متمثلة في هيباشيا.

ومما يؤسف له، أن هذا النزاع كان محتدماً، لا يعرف سبيلاً إلى الرحمة والشفقة، نكل فيه المتعصبون من المسيحيين بالوثنيين المشتغلين بمسائل العلم أبشع تنكيل، وكان تنكيلهم بالعالمة الفيلسوفة هيباشيا بالغًا غاية القسوة.

فذات يوم وهي عائدة بعد إلقاء إحدى محاضراتها ، هاجمها جماعة من المتعصبين، يتزعمهم كاتب صغير من موظفي «سيريل» وأنزلوها من عربتها بوحشية ، وجروها إلى إحدى الكنائس، وجردوها من ملابسها، وأخذوا يرجمونها بقطع القرميد ، حتى قضوا علي حياتها، وليت الأمر انتهى عند هذا الحد، بل إن نشوة التعصب دفعت بهم إلى أن يقطعوا جسمها إربًا ، ويدفنوا ما بقى منه في مرح وحشي شنيع، ويقال أيضًا إنهم مزقوها إربًا إربًا وحرقوها وبعثروا بقاياها، لا لذنب سوى أنها وثنية العقيدة، مشتغلة بمسائل العلم والفلسفة.

ولم يعاقب أحد من الجناة، واكتفى الإمبراطور «ثيودوسيوس الثاني» بأن قيد حرية الرهبان في الظهور أمام الجماهير، وفي المقابل حرم المناصب العامة على الوثنيين.. وبذلك كان انتصار «سيريل» انتصاراً كاملاً، فقد تمكن من إطفاء شعلة العلم في الإسكندرية، وإنهاء دورها كمركز للإشعاع الحضاري، ورحل أساتذتها بعد موت هيباشيا إلى أثينا، خوفًا على أنفسهم من نفس المصير.

وهكذا انتهت قصة آخر العلماء العظام، وانتهى معها دور أهم مراكز الإشعاع الحضاري في تاريخ البشرية، الذي ظل يضيء بإشعاعاته الفكرية سماء الفكر العالمي طوال ثمانية قرون من الزمان.. وإن تمكن الجناة من وأد جثمان هيباشيا، فقد عجزوا عن وأد أفكارها ومسيرتها النضالية، التي استوحاها الكاتب الإنجليزي الشهير «تشارلز كنجزلي» في واحدة من أروع القصص العالمي، وأفرد لها التاريخ واحدة من أنصع صفحاته. كعلامة من أهم العلامات في تاريخ مدينة الإسكندرية، وفي تاريخ العلم والفلسفة، وفي تاريخ النساء، أصابها ما أصاب سقراط من قبلها، والكندي والرازي وابن رشد وابن تيمية وكبلر وجاليلو من بعدها.

سيدة من الإسكندرية، ١٩١٢، زيت على توال، ٥٢ × ٤٠ سم.

الدراكسة .. وجوه لم تعد تجرؤ على

عزمي عبد الوهاب

الدراكسة ،

قرية كآلاف القرى المصرية ، طالتها أيدي الحداثة ، فعبثت بها ، صارت مسخًا، لاهي بالقرية، ولا هي بالمدينة، أنار التحديث شوارعها المظلمة، مرتع العفاريت والجنيات، وصار لها «كورنيش» ، يطل من ورائه «البحر الصغير»، الذي أخذ في أحضانه «نادية» شقيقة «حمودة » ، وأضحى تقليدًا أن تصعد الجنيات كل عام إلى السطح، تطالب بحقها في عريس أو عروس، هو «البحر الصغير» الذي اتخذته الحملة الفرنسية مسارًا إلى بحيرة المنزلة ليكون في انتظارها شيخ الصيادين «حسن طوبار» بالثورة، وكان للدراكسة نصيب من تفكير «عبد الرحمن الرافعي» في كتابه «تاريخ الحركة القومية» : «ولما بدأ الجنرال داماس سيره جاءته رسالة من الجنرال دوجا أنه موافيه بمدد من الجند، فانتظر داماس في «المرساة» حتى جاءه المدد ليلاً وفي اليوم التالي سار بجنوده وواصل السير، وانتظر غير قليل في «ميت السودان» فالدراكسة لتموين جنوده .. هكذا انتظر الجنرال الفرنسي وقتًا كبيرًا دون أن يهاجم سفنه الأهالي.

الدراكسة ،

قرية كآلاف القرى لم يعد أطفالها يلعبون «الاستغماية» أو يلتئم شملهم في الليل يفترشون قش الأرز في الجرن الكبير يتبادلون الحكايات عن الشيخ الذي خرج لصلاة الفجر في عز الشتاء فحملته الجنية المسلمة على ظهرها إلى باب الجامع ، وعن العم الذي قابله المارد في هيئة حمار، وهو عائد من حقله ليلاً بجوار المقابر.

لم يعد أهلها يخرجون بـ «الكلوبات» قاطعين الليل إلى المقابر البعيدة ، لدفن جثة صبي أو صبية ، ظلت غارقة في المياه، ولم تطف إلا بعد ثلاثة أيام، على بعد عشرات الكيلومترات.

الدراكسة ،

قرية كآلاف القرى ، خرج أهلها زاحفين إلى الشاطئ الآخر من البحر الصغير ، ليروا طيارًا سقط بمظلته في حقل القصب ، وعادوا لينسجوا الحكايات عن الهويات العديدة ، التي كانت في جيبه ، وأنه إسرائيلي، انتهوا بتسليمه إلى قسم الشرطة، وتذكروا شهداء هم في الحروب المصرية – الإسرائيلية : «المسكين» الذي ذهب مع نكسة يونيو ٦٧، ولم يعد إلى الآن، فلا هو أسير ولا هو شهيد، و «الحسيني» الذي فجر جسده بالديناميت في حرب أكتوبر ٧٣ أمام دبابات العدو .

الدراكسة ،

قرية صغيرة ، منذ فترة قريبة انتحر فيها شابان، وقتلت فيها بنت صغيرة ، كانت تستعد لزفافها.

الدراكسة ،

قرية لا أظن أنها تشبه آلاف القرى المصرية لأنه كان يعيش فيها عصابة من أشقياء، معذبين بالكتب والأفكار، وكنا نحن .. نحن أبناء الفلاحين الفقراء المنذورين للهلاك بالبلهارسيا والغربة والأحزان، تعلمنا في غفلة من الزمن، وحلمنا بأن نكون قادة ثورات، أو زعماء حرب عصابات ، فعلقنا صورة «جيفارا» في منزل صديقنا «أسامة» ، وظللنا طوال عمرنا هناك ، نسهر قبالتها، ونُعِدُّ عشاءنا بأيدينا.

«محمد حجازي» :

أنت نقي جدًا ..،
واللون الضيق ليس
(مواقيتًا) لك..،
فتخير سنبلة من حقل الروح
ولا تشبهنا !!

كل واحد منا علق الصورة التي رآها مثالاً، فـ «طارق» احتفظ بين أوراقه الخاصة بصورة «غاندي»، هل تطابق مع مثاله ، برغم صورة «جيفارا» في غرفته ؟

أما أكثرنا انقلابية فكان «ملهم» الذي ازدانت غرفته بصورتي «ماركس» و «لينين»، وشعارات على غرار : «يا عمال العالم اتحدوا» ، انحرف به «أسامة » – فيما بعد – إلى : «يا عمال العالم شربتو المقلب» ، هو أسامة أيضًا الذي تطابق مع نموذج «جيفارا» وإن رفض الانضواء تحت راية أي حزب شيوعي، لأسباب لا أعرفها.

«أسامة الرحيمي» :

كل مسافات العالم تُخْتَصر
حين تجيء كصبح فرعوني
موشومًا باللوتس والأفعى الذهبية
فلماذا تترك قُدَّام المسجد خفَّيك
وتلقى «نايًا»
وامرأةً
حافلة بغياب ما ؟!

أما أنا .. فعلقت على إطار مكتبتي صورة ملونة لماجدة الرومي وأخرى لـ «سهى بشارة» ، وقتما أقدمت على محاولة اغتيال انطوان لحد ، قائد ما يسمى بجيش الجنوب اللبناني العميل لإسرائيل، هل لهذا معنى لا أستطيع تحديده ؟! لعله الحنين إلى لحظة هاربة من عمر ذاكرتي ، عندما ضبطتني أجمع من الصحف والمجلات كل قصاصة تتعلق بها .. بداية من نداءات تطالب بالإفراج

عنها من سجون إسرائيل، حتى صدى لحظات إطلاق سراحها. الآن.. ضاع كل هذا.. ولم تتبق سوى لحظة غائمة، ويد اعتدت على جزء عزيز مني، لتنتزع هاتين الصورتين من مكانهما، لكنهما ظلتا هنا تدلان على زمن جميل قصير مضى.

«طارق البربري» :

ليكن
إن النهر إذا جف
تعود إليه حزينًا
تبكي : يوم يموت الشجر الحزبي
ويوم تقوم قيامة جارك دونك
«إيزيس» تروح ..،
وتقعد أنت
على عتبات النهر
كصفصاف شاخ بغير أوان.

زمن حلمنا فيه حلمًا واحدًا، تخاصمنا وتصالحنا، وتفرقت بنا السبل؛ لم تكن الحياة بهذا القدر من التعقيد والزحام، فخلف بيوتنا كانت الغيطان، نلتقي فيها بعضنا البعض ، لندخن في نهارات رمضان ونعود قبيل آذان المغرب ، نجلس كتفًا بكتف الصائمين ولا ننجو من التوبيخ من آبائنا ، ولا نسلم من الشائعات في الشوارع ، رغم أن أحدًا لم يضبط في كتبنا المدرسية صورة لمارلين مونرو ، أو يتعثر في أحلامنا بالزواج من بنت مثقفة ، تدخن السجائر أحيانًا ، وتؤمن بأن الختان انتهاك لآدمية البنات، لم يضبطنا أحد نقف تحت شباك رجل وامرأة، نتلصص على لحظاتهما الحميمية.

هل نستحق فعلاً أن نكون موضوعًا للتشهير في خطبة الجمعة، لأننا وجوديون وشيوعيون وغير أخلاقيين، كما رأى الخطيب المفوه راسب الإعدادية ، فهو وهم أبناء الله، ويشهد الناس لهم بالإيمان لاعتيادهم المساجد ، واعتلائهم المنابر، كانوا «إخوان مسلمين».

«حمودة إسماعيل» :

الطفل الملكيُّ المشغولُ
بشيء لا يشغلنا..،
داري ثقب «الأوزون» بأكمامه..،
وتبوأ مقعده في أوردتي !!
ثلاث موجات انصهرت في كيان واحد، فضج المكان بالحركة والاختلاف، لم تحتملنا الشوارع الضيقة، كنا معًا دائمًا ، منذ بداية المساء حتى انبلاج فجر لم يأت أبدًا، فهل احتملنا بعضنا البعض، حتى هذا لم نقو عليه إلى النهاية ، «انكسر جوانا شيء» لعله بدأ مع زحف الألمان تجاه سور برلين، ليحتفظ كل واحد منهم بحجر منه في خانة الذكرى ، ويتركنا هنا عرايا في الخلاء ، دون سور يحمينا، ويجعلنا متماسكين من الداخل، قادرين على مواصلة الحلم.

«عزمي الدماصي» :

مشدود بين مسامير صليبك..،
فوق الرأس فضاءٌ اصلع..،
في رئتيك الذاكرة تؤرخ :
كيف اقام الله الكون على قرنيك
فدرت .. ودرت
وها أنت أخيرًا فوق صليب الشارع
تشرب «شايًا» مرًا..،
وتدخن صمتًا..
حتى آخر نافذة في القرية
كنا نتوجس ريبة كلما طالعنا وجه

كنا نتوجس ريبة كلما طالعنا وجه «جورباتشوف»، محدثًا عن «الجلاسنوست» و«البيروستوريكا» ، ونهجس هذا الرجل لا نروق في عينيه، ويسعى للخلاص منا، فكيف نتشبث بحلمنا، بعد أن وضع المعول الأخير في رقبة الآلهة ، كما أن أساتذتنا الذين علمونا التفاؤل التاريخي، وجعلونا نزهو بثقافتنا على الآخرين، خرست أصواتهم ، وعندما نطقوا تساءلوا : أين ذهبت الاشتراكية ؟!!

في كل يوم كانت تسقط فيه قلعة ، كانت خصوماتنا مع أنفسنا تزداد شراسة وفقدنا القدرة على السخرية من كل شيء، حتى من أنفسنا، لقد تجاوزنا: فلان يتمتع بجمود عقائدي، وعلان لديه طفولة يسارية، وذاك لديه تطلعات برجوازية، أصبحت شتائمنا جارحة، واتهاماتنا فجة، لأتفه الأسباب.

«عمرو زويتة» :

من فوضى الله أتيت
تهذب شاربك الكث
فَتَعْلَقُ رائحة القهوة فيه
وموسيقى البوح الأزرق
أكتافك أعرض مما كنت أظن
فكيف رعيت قطيع الدهشة في جيبيك
وعدت إلى فوضى الله
وحيدًا ؟!

لم نكن معزولين، كان يحلو للآخرين أن يقتربوا منا، ليعرفوا، وما إن يعرفوا، يقولوا: هذا حلم لن يتحقق، كنا نشير إلى الاتحاد السوفيتي والصين وأوروبا الشرقية وكوبا وفيتنام.. إلخ.

تركوا ظهرنا عاريًا أبناء القحبة، حتى شخنا تمامًا وجاء آخرون ليسيروا معنا على الطريق ذاتها، لكنهم جاءوا «في الخربة» كما كان يقول «طه ممدوح» لخالد فرحات، كنا قد استسلمنا تمامًا، دهستنا أقدام السفر والإحباط، ترى كيف يروننا الآن؟ هل ما زالوا يحذرون أبناءهم منا لأننا «بايظين»؟ رغم أن منا الآن صحفيين ووكيل نيابة ومساعد مخرج بالتليفزيون ومحاسبين ومدرسين ومهندسين وأخصائيين اجتماعيين.

حتى لو عرفوا.. هل سيعيد ذلك إلينا ما خسرناه، ويجعل أصدقاءنا هناك يبتسمون في وجوهنا، دون أن يخفوا نظرة اتهام، وأننا تخلينا عنهم، وتركناهم لشتاء القرى الطويل، يرعون الوحدة والسهر في نوافذ ، ترفض أن تأتلف معهم.

«أحمد عبد الرحيم» :

أين ستنفذ من ملكوت الله
وأنت وراءك طفلان ووردة؟!
فتزرع في شرفاتك حنجرة
عامرة بموائد للوقت
وتجوع إلى قمر
لم يفسده الشعراء؟!

من يعيد إلينا لحظاتنا الأولى، حين دخلت حياتنا، لأول مرة، مفردات: الوطن والسياسة وتغيير العالم والبحث عن سبيل، وانخراطنا في نقاشات حول ما قرأناه في صحيفتي «الأهالي» و«الشعب»» قبل أن يستولي عليها عادل حسين، وسؤال أسامة لي ولطارق وللهم : لماذا لم تكتبوا استمارات عضوية في «التجمع»؟! أنتم تخافون من

من يعيد إلينا «اللمة» في بيت محمد البرغوتي، لنضحك بصفاء، ونفكر باحتدام.. ساعتها سأغفر لشقيقه الأصغر حماقاته وليلةً قضيتها في مديرية الأمن، لأنه أرسل صورتي إلى مكتبة توزيع إحدى دور النشر الكبرى باعتباري «حرامي كتب».

«محمد سعد» :

البنت المحفوفة بالبرق
تهز الليل سؤالاً مختلساً
تَسّاقط أسئلة فاضحة
في شباك توحدها
ماذا لو تخرج في منتصف الحزن
تواعد نهرًا
بالنورس
والنخل
وتقلع عن عادات الوحدة
والأسئلة الموءودة في الصدر

من يعيد إلينا عمرو زويتة وعزمي الدماصي وحمودة إسماعيل ومحمد البرغوتي وهشام قشطة ومحمد حجازي وأسامة الرحيمي وطارق البربري وملهم قشطة ومحسن قشطة وأحمد عبد اللطيف والسيد المنصوري وطه ممدوح وخالد فرحات، أولئك الذين أخذت ريح السفر عددًا منهم، وتمكنت علة القلب من أحدهم، وأقلع آخر عن كتابة القصة القصيرة.

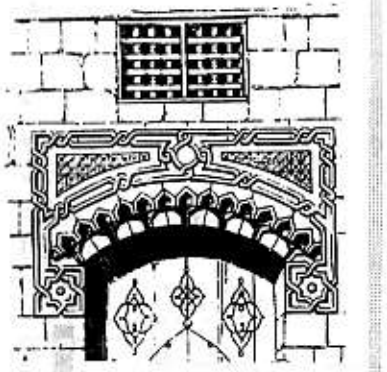
هل يتذكرون مجلة «أهالي الدراكسة» ورجل الأعمال الذي هاجمناه حين وطأت قدمه القرية لأول مرة ؟ هل يتذكرون «الشيخ إمام» في ليلة رددوا معه فيها «جيفارا مات»؟ هل يعرفون أن «هشام قشطة» يصدر مجلة «الكتابة الأخرى» التي أرست أسسًا لما يسمى بالكتابة الجديدة، ودفعت المؤسسات الرسمية إلى الاعتراف بها على استحياء، لأنه صنع سياقًا لا يستطيعون تجاهله.

حتى لو تذكروا.. حتى لو عرفوا.. فنحن لم نعد نقوى على الحلم.. ولا نجرؤ على التذكر.

«ملهم قشطة» :

كيف ذهبت وراء الحلم فريدًا؟
لم تتزود بالماء
ولم تأخذ مصباحًا معك
هل أدركت دمائي فوق يديك
وأنت تقيم ضريحًا في مملكتك
حسنًا
فالولد الشرير
استخفى أبيضه في أسودها!!

المسكوت عنه في التاريخ الإسلامي



الفكر الإسلامي من الإبداع إلى الاتباع .. كيف ولماذا ؟
محمود إسماعيل

«العنعنة» ليست دليلاً على المصداقية
ياسر نور

عامة المسلمين أواخر العصر العباسي
عمر الشبراوي

أزهريون ليبراليون
رفاعة رافع الطهطاوي
زكريا الرفاعي

الفكر الإسلامي
من الإبداع إلى الاتباع .. كيف ولماذا؟

محمود إسماعيل

نستهدف من هذا العرض تبيان توقيت طور انهيار الفكر الإسلامي بالوقوف على آراء الدارسين في هذا الصدد ومناقشتها لإثبات مدى المرحلة المفصلية التي انتقل الفكر خلالها من الازدهار إلى النكوص ثم يعرض لظاهرة النكوص تلك في سائر أرجاء دار الإسلام موضحًا الآليات الحاكمة لتجلياتها ومظاهرها، كاشفًا عن بعض الخصوصيات في بعض الأقاليم وخلال فترات زمنية بعينها شهد فيها الفكر نوعًا من الازدهار النسبي معللاً ذلك ومفسرًا ومبينًا أن تلك الومضات العابرة لا تجبُّ القاعدة العامة وهي دخول الفكر الإسلامي طور الانهيار والانحطاط.

كما يعرض أيضًا الدارسين على اختلاف هوياتهم في تفسير أسباب الانهيار وتعليل ظواهره ومناقشة تلك التفسيرات والتأويلات في ضوء ما يتعلق بالخلفية السوسيوتاريخية بطور الانهيار.

كما يتضمن – أخيرًا – عرضًا نقديًا للمناهج المختلفة التي اتبعها الدارسون السابقون بهدف الوقوف على أنجع السبل نحو تناول الموضوع.

لقد أسفر استقراء آراء الدارسين بصدد توقيت طور انهيار الفكر الإسلامي عن إجماع بأن منتصف القرن الخامس الهجري يشكل علامة واضحة ومنحنى تحول عميق في صيرورة هذا الفكر دخل بعدها مرحلة الانحطاط وإن وجد بعض الدارسين الذين تحفظوا على هذا التاريخ فأرجئوه إلى أوائل القرن السادس : كما تحفظ أحدهم أيضًا على إجماع الدارسين علي اعتبار العصر طور الانحطاط في الفكر الإسلامي؛ وهو ما سنناقشه بعد في موضعه ومنهم أيضًا من بكَّر بتوقيت مرحلة الانهيار؛ فأرجعها إلى الوراء نصف قرن . وإذا كان لذلك من مغزى فعندنا أن هذا الاختلاف أصلاً غير ذات موضوع؛ إذ لا يمكن القطع بتاريخ محدد يتحول فيه الفكر بين عشية وضحاها من مرحلة إلى أخرى مناقضة لها على طول الخط.

لقد بدت إرهاصات هذا الانهيار في زمن أبي حيان التوحيدي ، حيث قال: «كأن أوطان المعرفة قد خلت من سكانها.. أين العقول الصاحية، أين الأذهان المتوافية، أين الألسن الفصيحة ، أين الخوض في استبانة المعارف؟ (١) لا يعني قول التوحيدي هذا أن عصره كان عصر انهيار؛ إذ نعلم أنه شهد أوج ازدهار الفكر الإسلامي لكنه الحس الاستشراقي عند التوحيدي الذي استشفَّ إرهاصات النكوص قبل أن تسود بعد قرابة نصف قرن من الزمان.

ولعل هذه السيادة كانت من وراء الإجماع على أنها وقعت منذ منتصف القرن الخامس الهجري وترسخت بعد نصف قرن ليستمر حتى مشارف العصر الحديث وغني عن القول أن تلك الظاهرة عمت سائر المعارف في سائر أقاليم «دار الإسلام» شرقًا وغربًا فها هو أحد علماء الأندلس يندب ما جرى آنذاك من تدهور وانحطاط، حين خاطب صديقًا له بقوله : «فاندب العلم وأهله ، وارثه وحامليه، وابك رسومه، وحيي طلوله، وسلم عليه تسليم الوداع (٢) وفي المغرب كتب آخر : «ماتت العلوم، واستمرت القرون على موت العلم وظهور الجهل (٣) وهو ما أكدته شهادة ابن خلدون (٤) في القرن التاسع الهجري حين قال «اعلم أن سند تعليم العلم لهذا العهد قد كاد ينقطع عن أهل المغرب باختلال عمرانه وتناقص الدول فيه ويسحب حكمه على الأندلس كذلك حين ذكر «وأما أهل الأندلس فذهب رسم التعليم من بينهم، وذهبت عنايتهم بالعلوم لتناقص عمران المسلمين بها(٥) ، وإذ ميز الشرق الإسلامي نسبيًا، فهذا لا يعني أن ظاهرة انهيار الفكر الإسلامي لم تحدث في الشرق ، «فليس بين قطر المشرق والمغرب تفاوت بهذا المقدار (٦) وهو ما يؤكد عمومية الظاهرة وشموليتها؛ مع وجود خصوصيات نسبية لا تجب القاعدة العامة؛ وهو ما سوف نثبته في موضعه بعد حين.

تلك شهادات بعض القدماء عن توقيت طور الانهيار ومداه الزماني وشموليته المكانية؛ فماذا عن أحكام الدارسين المحدثين؟

يؤكد هؤلاء بالمثل على أحكام القدامى؛ إذ ذهب أحد أقطاب تاريخ العلم إلى أن «القرن السادس الهجري لم يكن فقط بداية لطغيان النقل، بل حصل أيضا تدهور كامل على وجه التقريب للعلم العربي (٧)وحكم آخر بأن العالم الإسلامي تحول بعد القرن الخامس إلى مجتمع مغلق منكمش على نفسه.. فتراجع البحث العلمي والفلسفة والبحوث الشرعية امام استرجاع الماضي» (٨) وفي نفس المعنى مضى ثالث ليذهب إلى أن «العلم والأدب والفن قد انتهت في العالم العربي بانتهاء القرن الخامس الهجري. وما وجد شيء في القرن السادس من الابتكار والتجويد؛ أما بعد فيكاد يكون ترديدًا لما فات، وجمعًا لم تفرق، أو تعريفًا لما تجمع؛ إلا في القليل النادر(٩)

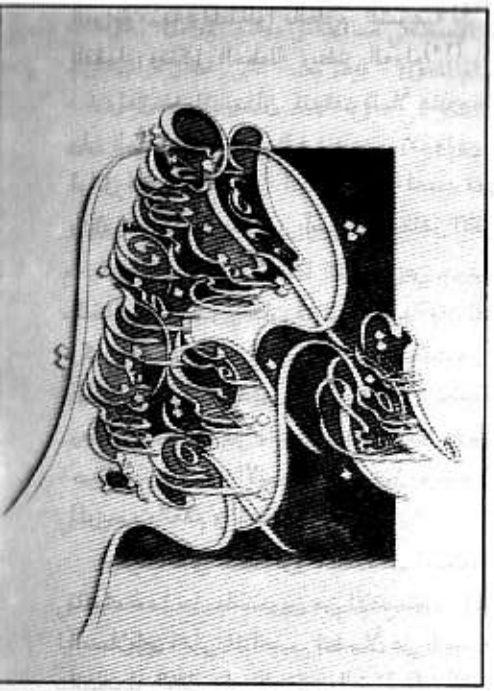
وبرغم تحفظ كلود كاهن (١٠)على أن العصر لم يكن كله انحطاطًا؛ إلا أنه اعترف بأن عنصر الإبداع فيه كان ضئيلا إذا ما قيس بالعصر السابق.

وإذ أجمع القدامى والمحدثون – تقريبًا – على انهيار الفكر الإسلامي، فما هي مظاهر

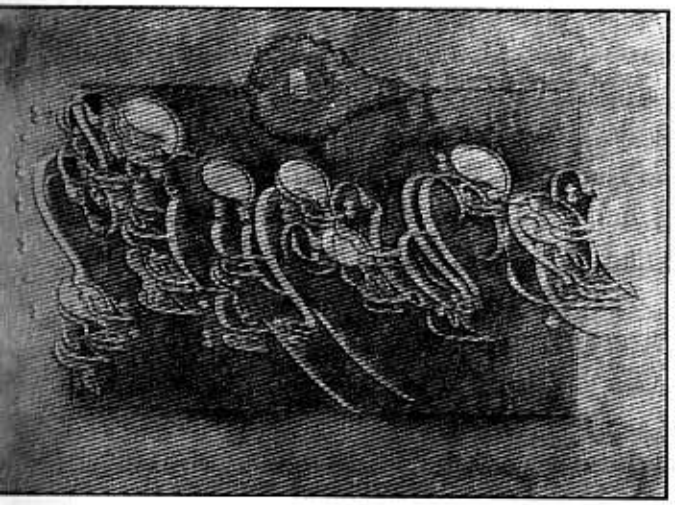
وتجليات هذا الانهيار وماهي الآليات والميكانزمات الحاكمة لتلك المظاهر والتجليات؟ لعل من أهمها غلبة النقل على العقل والاتباع على الإبداع. وحسبنا ما وجه من حملات ضد الفلسفة والفلاسفة؛ بحيث لم يتم لهم الكتابة إلا في مناخ التعتيم ومن ثم لم يستطيعوا الإفصاح عن حقيقة معتقداتهم ، وإنما لجأوا إلى الرمز أو التلفيق (١١) وكيف السبيل إلى الكتابة في الفلسفة وقد أفتى الغزالي بتكفير فلاسفةاليونان «وتكفير شيعتهم من المتفلسفة الإسلامية كابن سينا والفارابي وغيرهما (١٢) وإذا علمنا أن الفلسفة كانت تحوي علوم المنطق والطبيعيات والرياضيات والطب والفلك والموسيقى؛ أدركنا الطامة الكبرى التي حلت بالعلم في ذلك العصر.

من مظاهر الانهيار أيضاً؛ تعاظم المدالسنّي المحافظ والمتعصب والمساير للسلاطين والحكام الذين وجهوه لاستئصال شأفة الاتجاهات الفكرية المعارضة؛ الشيعية والاعتزالية بتياراتها الليبرالية والعقلانية والمحتضنة للعلم التجريبي. لقد أسست «المدارس النظامية» خصيصاً لهذا الغرض، بعد أن مزجت المذهب الأشعري في الكلام بالمذهب الشافعي في الفقه بالتصوف (١٣)، في صيغة متنافرة وحدها الغزالي ووجهها لتخريج أجيال من الأتباع والأنصار؛ جرى بثهم في سائر أقاليم العالم الإسلامي لمحاصرة فكر المعارضة واستئصال شأفته (١٤) وإذا سن السلاجقة هذه السنة، فقد تبناها الأيوبيون ومن بعدهم المماليك في مصر والشام والمرابطون في المغرب والأندلس (١٥)؛ فضلاً عن النظم الإقطاعية العسكرية في

آسيا الوسطى والهند التي لم تدخر – جميعها – وسعاً في اضطهاد مذاهب المعارضة (١٦) وتصفية علوم الأوائل وملاحقة المشتغلين بها، بحيث صفا الجو للفكر السلطوي النصي الغيبي الذي تحول بدوره – في مناخ الجمود والتقوقع – إلى أوامر ونواه وشرح وسماع وتواتر (١٧) بل إن فكر الغزالي نفسه لم يعد مقبولاً في العصور التالية ، فجرى إحراق كتبه في الغرب الإسلامي كما رفضه



ابن تيمية وندّد به في الشرق؛ لا لشيء إلا لأن الغزالي جوّز دراسة المنطق والرياضيات والفلك باعتبارها لا تتعارض مع الإسلام؛ بل هي لازمة لعمارة الأرض (١٨)تلك العلوم وغيرها نظر إليها ابن تيمية على أنها لا تمت للعلم بصلة، ذلك لأن العلم – في نظره – هو الموروث عن النبي (ص) والذي يستحق أن يسمى علماً(١٩) وإذ أجاز إبراهيم بن موسى الشاطبي (ت٧٩٠هـ) الاشتغال ببعض هذه العلوم ، فقد ربط ذلك بخدمتها للعلوم الدينية(٢٠) أما تلك التي «لاتتعلق بها ثمرة تكليفية تدخل علمهم فيها الفتنة والخروج عن الصراط المستقيم (٢١) » لذلك حورب المنطق باعتباره مدخلاً للفلسفة «ومدخل الكفر كفر» حسب فتوى ابن الصلاح أما الطبيعيات والرياضيات وغيرها، فقد اصطلح على تسميتها باسم «العلوم المهجورة» ومن اشتغل بها وصم بالزندقة والمروق (٢٢) بل إن المشتغل بالنحو جرى تجريحه لا لشيء إلا لأن معظم النحاة كانوا شيعة أو معتزلة (٢٣) لذلك شن الحنابلة – ومنهم ابن تيمية – حملة ضارية على الغزالي لإباحته الاشتغال ببعض هذه العلوم. ولعل هذا يفسر لماذا كان المشتغلون بها يحيطون أنفسهم بإطار من الكتمان والسرية؛ حتى أوائل القرن السادس الهجري أما بعده، فقد أعلن أصحابها



البراءة منها واشتغلوا بالعلوم الشرعية (٢٤)، ومن اجترأ أو اشتغل بها جهرًا تعرض لتكفير الفقهاء، وتنكيل السلطة وبطش العوام(٢٥).

ولعل من المفيد أن نتوقف قليلاً عند مسألة السلطة وعلاقتها بالعلم والفكر، خصوصًا وأن السلطات الحاكمة في مصر الاقطاعية العسكرية – من منتصف القرن الخامس إلى أوائل القرن العاشر الهجريين – لعبت دورًا محوريًا في أيلولة العلم والفكر إلى النكوص والانحطاط؛ مما يعد من أسباب ومظاهر الانهيار في آن.

وقد عبر أحد تلامذتنا النابهين عن جوهر المسألة برمتها حين قال «حول منتصف القرن الخامس الهجري كان هناك مواجهة بين تيارين أساسيين؛ الأول نصي والثاني ليبرالي.. وكان الحسم بفضل السلطة التي تمكنت من الإمساك بزمام المبادرة، فعملت على استنفار الجهود في كل الحقول المعرفية لعزل الفلسفة عن العلوم قصد تسهيل الإجهاز عليها (٢٦)، وبنجاح السلطة في ذلك « حدثت أكبر حركة ارتداد في الفكر العربي الإسلامي الوسيط .. حيث بذرت بذور الانحطاط المتميز بوضع الإغلاق على الفكر والزج به في ركاب التقليد الموسوم بالعقم والتحجر(٢٧) .

وترتب على ذلك انزواء أصحاب الاتجاه الليبرالي (٢٨)، أو هجرة بعضهم أوطانهم (٢٩)؛ ناهيك عما حل بالكثيرين من الاضطهاد والسجن وإحراق مؤلفاتهم . هذا بينما حاز مفكرو السلاطين أعلى المناصب فضلاً عن الضياع والأموال وحق بذلك حكم أحد الدارسين بأن انتصار النقل على العقل، والسنة على الشيعة والمعتزلة يعزى إلى افتقار الأخيرين إلى السلطة (٣٠) خصوصًا بعد سقوط الدولة الفاطمية وحكم آخر(٣١) بأن «السياسة كانت توجه الفكر وتحدد مساره ومنعرجاته» أو بالأحرى كان التقاء الفكر بالسياسة تعبيرًا عن مصالح مشتركة للفقيه والسلطان في آن ومن ثم صارت معارف هذا العصر «مؤدلجة»؛ بدرجة جعلت الغزالي – أكبر منظري الفكر السلطوي – يعرف العلم بأنه «هو اعتقاد الشيء على ما هو به، وهو مدخول لدخول التقليد المطابق للواقع فيه» (٣٢) وهو أمر يتسق مع تبريره لسياسة «الأمر الواقع وتكريسه للسلطات القائمة حتى ولو كانت غير مشروعة وهنا تصدق مقولة «ميشيل فوكو» «لا وجود لعلاقة سلطة لا ترتبط بنشأة حقل معرفة، ولا وجود لمعرفة لا تفترض علاقات سلطة وتنشؤها في الوقت نفسه»(٣٣).

ونظرًا لافتقار فكر المعارضة الشيعية والخارجية والاعتزالية إلى سلطات تتبناه وتروج له ، ولأن هذا الفكر كان يروم التغيير بعد الثورة على «الأمر الواقع»؛ فقد اعتبر فقهاء السلطان أفكارهم نتيجة «تلبيس إبليس»(٣٤) لذلك جرى تعقب هذه الأفكار في محاولة لحصارها واستئصال شأفتها، وحسبنا مثالاً على ذلك ما حدث من مصادرة تراث الشيعة ؛ بله ومعظم تراث العلم في الإسلام حين أقدم الأيوبيون على إحراق نفائس المخطوطات التي كانت تحويها «دار الحكمة» في القاهرة (٣٥) واتخذ من جلودها عبيدهم وإماؤهم نعالاً وأحذية (٣٦)

وبإعدام هذه الكتب ونظائرها في مكتبات العالم الإسلامي مما يتعلق «بعلم الأوائل» ومؤلفات علماء المسلمين الذين طوروه واضافوا إليه، وبإقدام المغول – فيما بعد– على إهدار تراث «بيت الحكمة» ببغداد، كان من الطبيعي أن يتردى الفكر في هاوية الانحطاط ففكر المعارضة – تقوقع وتطرف – بفعل المصادرة والمطاردة والاضطهاد – واتخذ في كثيرمن الأحيان نزعات هرطقية.

أما الفكر النصي والغيبي؛ فقد تأثر بالمثل بالمناخ الثقافي السائد؛ إذ أغلق باب الاجتهاد في العلوم الدينية برمتها وانتهى الإبداع والابتكار وحل العقم بعلوم اللغة والآداب ؛ ليعم العالم الإسلامي قرون طويلة من التحجر والانغلاق (٣٧) سادها التقليد والاجترار على حساب الإبداع والابتكار(٣٨).

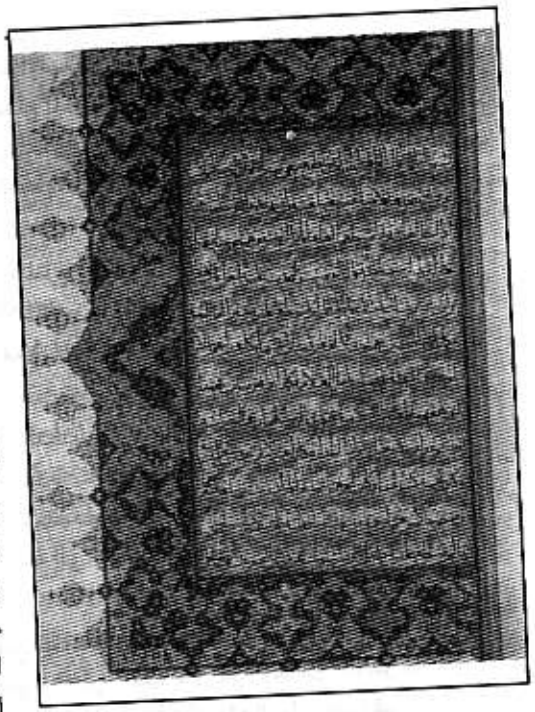
وإذ شهد العالم الإسلامي بعرض دعوات التجديد والانعتاق من إسار التقليد فقد كانت عابرة وقاصرة في نفس الوقت ، فالدعوة الموحدية كانت مزيجًا غير متجانس من مذاهب ومدارس فكرية متعارضة ومتناقضة وكانت تستهدف غايات سياسية لا معرفية بالدرجة الأولى. لذلك لم تعمر طويلاً لترتد الدولة الموحدية إلى المذهب المالكي السني(٣٩) ، وتمعن في مصادرة الفلسفة واضطهاد المشتغلين بها.

ويقال نفس الشيء عن حركة التجديد التي تبناها ابن تيمية ؛ فبرغم مسوحها العقلاني الشكلاني (٤٠)، وبرغم تنديد ابن تيمية بفقهاء عصره، فقد كان في التحليل الأخير حنبليًا متعصبًا : إلى حد عدم قبوله بفكر الغزالي الوسطي لأنه أباح الاشتغال بالمنطق، وفي الوقت الذي رفض فيه الإفتاء على المذاهب الفقهية الأربعة مفضلاً عليها ؛ دليله الخاص (٤١) ، رفض بالمثل كل النظم المعرفية المتعارف عليها واعتبرها بدعًا وهرطقات. يقول : «والبدع التي يعارض بها الكتاب والسنة التي يسميها أصلاً كلاميات وعقليات وفلسفيات أو ذوقيات ووجديات وحقائق وغير ذلك لابد أن تشتمل على لبس حق بباطل وكتمان حق (٤٢) » وهذا يشي بنزعة نرجسية وعدمية ترفض من أجل الرفض وتعتبر «الذات المتضخمة» مصدرًا للمعرفة لذلك صدق من قال بأن «وسطية الغزالي» «لم يكن لها أن تعمر طويلاً على وسطيتها بين الجبرية والاعتزال : بل كان لابد أن تنتهي في التحليل الأخير إلى الانحيازللجبرية وتكريسها (٤٣)» ؛ ومن ثم تكريس النص والنقل والسماع والاتباع على حساب العقل والنظر والإبداع.

لك – باختصار – أهم مظاهر وتجليات طور الانهيار في الفكر العربي الإسلامي بملامحها العامة وآلياتها المحركة، فماذا عن رؤى الدراسين في تفسير أسباب الانهيار؟

تباينت الآراء والرؤى في هذا الصدد ما بين عنصرية وسياسية تقليدية ، وأخرى تلح على البنية الدينية للعقل العربي، وثالثة تزاوج بين الدين والجغرافيا والسياسة ورابعة تمثل الرؤية الاجتماعية التاريخية وإن تعددت تياراتها.

بخصوص التفسير العنصري ؛ يرى البعض أن انزياح العنصر العربي عن الصدارة،



وتمكن العنصرين الفارسي والتركي، أفضى إلى أعجمية السلطة ومن ثم انهيار الثقافة العربية الإسلامية (٤٤).

وثمة من يرى السبب كامنًا في سقوط الخلافة الفاطمية من ناحية، وابتلاء العالم الإسلامي بنظم عسكرية جديدة من ناحية أخرى(٤٥).

على أن البعض عول في تفسير انهيار الفكر الإسلامي على «الدين المتحالف مع السلطة الإقطاعية العسكرية» الأمر الذي أفضى إلى تخليق اتجاهات فكرية جامدة وعاجزة عن تبني ثقافة متجددة (٤٦) بينما اختزل البعض هذا التحالف بين الدين والجغرافيا؛ الأمر الذي أفضى إلى مشكلات صعبة(٤٧)، لم يفصح عنها، وصاغ آخر السبب في صيغة أكثر غموضًا فحواها أن الانهيار كان نتيجة «ظروف سياسية واقتصادية جديدة وضاغطة» (٤٨).

أما أصحاب الاتجاه الذي يعزو السبب إلى أزمة بنيوية في العقل العربي، فمن تياراته من قالوا بجمود «العقل السني»، وربط بين سيادته وبين تدهور الحياة الفكرية (٤٩) كما عولوا على الأحداث السياسية الكبرى كسقوط الدولة الفاطمية والغزو المغولي في تعاظم المدالسني ومن تم انهيار الثقافة والعلم (٥٠). بينما ربط آخرون بين سيادة نظم استبدادية سنية كالسلاجقة والأيوبيين والمماليك وسقوط أخرى شيعية كالدولة الفاطمية، وبين تعاظم المدالسني المطعم بالتصوف المغلغل في سائر أقاليم دار السلام»؛ الأمر الذي أجهز على العقلانية والتجريب وكرس الغيبيات والخرافات(٥١).

أما عن الرؤية السوسيو - تاريخية فقد تبناها مفكر ماركسي وآخر بنيوي وإن اختلفا في برهنتها فالأول يرى أن انهيار الفكر الإسلامي جاء نتيجة أزمة في حركة تطوره ، تكمن جذورها في بنيات اجتماعية واقتصادية وسياسية وأن هذه الأزمة عرقلت تنامي الطبقة البورجوازية ومن ثم الإجهاز على دوها في الثقافة والفكر(٥٢).

أما المفكر أركون فله تاريخ طويل مع هذه الإشكالية التي شغلته فاعتبرها نتاج عوامل متراكمة معقدة تحتاج إلى «مفتاح سحري» لخلخلة طلاسمها.

ففي أحد كتبه نبه إلى ضرورة تخصيص دراسة لسوسيولوجيا الإخفاق الذي حل بالفلسفة فينبغي معرفة سبب فشل الاتجاه الفلسفي في المناخ الإسلامي» (٥٣) وهو قول سبق أن ردده في كتاب آخر ؛ حيث نص على أن أسبابًا داخلية وخارجية لايتسع المكان لذكرها كانت وراء أزمة الفكر العربي فيجب على المؤرخ أن يقوم ببحوث لم تخطر بعد بباله لأنها ترمي إلى دراسة سوسيولوجية الفشل .

وفي الكتابين السابقين لم يقدم إجابة بقدر ما نبه إلى خطورة المسألة، وفي كتاب ثالث اختزل الإجابة في قوله «بخلل بنيوي في العقلية الإسلامية أمن السيطرة للقطاع التقليدي للمجتمعات الإسلامية» (٥٥).

وفي موضع آخر من نفس الكتاب أشار إلى أن الفشل يعزى إلى «البورجوازية التجارية التي عجزت عن أن تلعب دور المحرك في المجتمع الشامل نظرًا للتعارض بينها وبين القوة العسكرية» (٥٦).

وأخيرًا بسط هذه النظرية في تفصيل أكثر - رغم ارتباك عناصره - فذهب إلى أن «ازدهار العلوم في الإسلام كان ظاهرة مدنية، وبتشجيع من الحكام ، وما دامت الدولة قادرة على الإسماك بزمام التجارة ؛ فإن البورجوازية التجارية استطاعت المحافظة على مستوى العرض والطلب فيما يخص المعرفة والثقافة، ولكن لما هددت الأفكار حياة المدن بدأت تنتشر التعاليم المدرسية المكرورة وراحت هذه المتغيرات تعدل جذريًا في شروط الفعالية العلنية والفكرية، وما زال هذا التوجه يتفاقم فيما بعد ضمن خط التقلص العقلي وضيق الأفاق، ثم ضمن خط التشدد والتزمت الإسكولائي منذ ذلك الوقت (٥٧) .

وعلى صعيد الأزمة ذاتها لكن في بلاد المغرب في العصر الوسيط، قدم رايف لاكوست ذات الرؤية التي تبنت مقولة «إفلاس البورجوازية وإخفاقها في صراعها مع القطاع، بل وتحولها إلى سلاح في يد السلطة الإقطاعية.. لقد عجزت البورجوازية التجارية المغربية في الحفاظ على دور الوسيط في تجارة الذهب مع بلاد السودان، فحرمت لذلك من عوامل قوتها»؛ الأمر الذي أدى إلى سيادة الإقطاع؛ ومن ثم ثقافته(٥٨).

تلك هي الآراء والرؤى المختلفة في تفسير ظاهرة انهيار الفكر العربي الإسلامي خلال عصر الإقطاعية العسكرية» فلنحاول مناقشتها في عجالة في ضوء ما أنجزناه - في المجلد السابق - من تفسير شامل عالج «الخلفية السوسيو-تاريخية» لعصر الانهيار.

بالنسبة للتفسير العنصري، نشاحح أصحابه الحكم بأن تدهور الفكر كان نتيجة لزحزحة العرب عن السيادة السياسية بعد مزاحمة الفرس والأتراك ذلك أن العرب إبان مراحل سيادتهم لم يقدموا للفكر الإسلامي ما قدمه الفرس على نحو الخصوص ، حتى قيل بأن «الفرس هم أهل العلم في الإسلام».

وإذا جاز لنا أن نعترف بأثر النظم الحاكمة – في «عصر الإقطاع العسكري» – سلبيًا على الفكر، فلم يكن ذلك نتيجة الاختلاف الإثني بقدر ما كان راجعًا للطبيعة الحضارية للحكام الذين كانت غالبيتهم تنتمي إلى شعوب بدوية هامشية طرفدارية.

أما عن تفسير برنارد لويس ، فلا نوافقه القول بثنائية التفسير وإرجاع انهيار الفكر إلى عوامل داخلية وأخرى خارجية كذا ابتساره العامل الداخلي في سقوط الدولة الفاطمية؛ ذلك لأن الانهيار قد وقع بالفعل إبان وجود هذه الدولة ومنذ عهد المستنصر بالله الفاطمي على وجه التحديد كما أن وجود السلطة السلجوقية كان مسئولاً بالفعل عن انحطاط الفكر الإسلامي في الشرق، فماذا إذن عن أسباب انهياره في الغرب الإسلامي؟

أما عن إرجاع أسباب الانهيار إلى تحالف الدين مع السلطة أو تزاوجه مع الجغرافيا ؛ فينطوي على وهم بين؛ لا لشيء إلا لأن السلطة – في «عصر الإقطاعية إبان عصور الازدهار ، خصوصًا بعد سقوط الخلافة الأموية بالأندلس، وبعدها الخلافة الفاطمية ثم الخلافة العباسية ، كما وليست السلطات القائمة مسئولة عن انهيار الدين بقدر ما وظفت التصور السني له إيديولوجيا لاكتساب مشروعية حكمها.

أما عن التزاوج بين الدين والجغرافيا كسبب لانهيار الفكر، فينطوي على غموض وإبهام هذا فضلاً عن وجود الدين والجغرافيا كواقعين وجوديين طوال عصور التاريخ الإسلامي وبعدها، دونما ضرورة لنسبة التدهور إليهما.

وبخصوص رد هذا التدهور إلى طبيعة بنيوية في العقل العربي تناهض الإبداع وتؤازر الاتباع فذاك حكم ينطوي على تجريد بين؛ لأن هذا العقل نفسه هو الذي أنجز معطيات عصر الازدهار كذا لاسبيل إلى إلحاق المسئولية بالغزو المغولي؛ لأن الانهيار وقع قبله بنحو قرنين من الزمان.

ومع ما ينطوي عليه تصور «هاملتون جب» من وجاهة ؛ حين نسب التدهور إلى نظم حاكمة متسلطة اتخذت ايديولوجيتها من مزيج من المذهب السني المحافظ والتصوف الغيبي. إلا أن السؤال يبقى على حاله . لماذا حدث هذا في العالم الإسلامي بأسره في ظروف تاريخية معينة؟ لا سبيل للحصول على تفسير مقنع إلا بالعودة إلي التاريخ وفق رؤية طبقية صراعية.

ومن أسف أن الذين قالوا بتلك النظرية انصب برهانهم أساسًا على الجانب النظري، دون معاركة الواقع التاريخي المبهم والمعقد، نفس الشيء يقال عن تفسير محمد أركون؛ الذي نشاركه الرأي حين ذهب إلى مسئولية الطبقة البورجوازية عن التدهور لعجزها من مواصلة دورها التاريخي وإخفاقها في الصراع مع الإقطاع لكن هذا الرأي لم يعمقه صاحبه بالقدر الذي يكتسي فيه القناعة الكافية من خلال الاستقصاء التاريخي الفعلي كما أنه يصطدم برأي نقيض لذات المفكر حين أرجع أزمة الفكر العربي إلى قصور بنيوي في العقل العربي، مجاراة للرؤى الاستشراقية الكلاسيكية والمعاصرة.

وإذا كان «رايف لاكوست» قد عمق التفسير المادي الجدلي التاريخي لانهيار الفكر الإسلامي إلى حد ما ؛ فقد اقتصرت رؤيته على الشمال الإفريقي فقط؛ مما يفت في شمولية تصوره.

وننوه بأن تلك التغيرات السابقة جميعًا يمكن أن تندرج في رؤيتين محددتين. الأولى بنيوية ابيستمية، والأخرى مادية تاريخية ، ونرى بأنهما معًا مأخوذتان عن الرؤية الخلدونية القائمة – ايضًا – على التأمل النظري وليس الاستقراء التاريخي. يقول ابن خلدون بصدد الرؤية الأولى: «لم يتصل سند التعليم ، فعسر حصول الملكة والحذق في العلوم .. وأصبحت الغاية من التحصيل هي الحفظ ، فلا يحصلون على طائل من ملكة التصرف في العلم والتعليم» (٥٩).

تلك هي الرؤية الأولى البنيوية الإبيستمية التي تأثر بها كثيرون من الدارسين .. أما الذين تأثروا بنصوص خلدونية أخرى تشي بالرؤية السوسيو–تاريخية؛ فمن تلك النصوص ما اندرج تحت عنوان «العلوم إنما تكثر حيث يكثر العمران وتعظم الحضارة (٦٠) وما ورد في مواضع أخرى من انحطاط الحضارة نتيجة خراب العمران يقول ابن خلدون في هذا الصدد «وأما أهل الأندلس فذهب رسم التعليم من بينهم ، وذهبت عنايتهم بالعلوم لتناقص عمران المسلمين بها (٦١)وبنفس الرؤية فسر أحوال الفكر في المشرق والمغرب(٦٢) ، وفي كل الأحوال الحق ابن خلدون مسئولية التدهور بإخفاق الطبقة الوسطى، خصوصًا شريحتها التجارية التي لجأت إلى «المكايسة والمماحكة والتحذلق وممارسة اللجاج» و«تطلعت إلى الجاه بالارتماء في أحضان السلاطين والرؤساء ودفع أمور الحرف إلى الوكلاء والحشم» (٦٣)

يتضح مما سبق عجز سائر التصورات والرؤى عن تقديم تفسير مقنع لدخول الفكر الإسلام طور الانهيار إذ اتسم معظمها باجترار آراء الاستشراق الكلاسيكي مع برهنتها في ضوء المنهجيات المعاصرة، كما خلط البعض بين الأسباب والمسببات ، والبعض الآخر بينهما معًا وبين عوامل خارجية وحتى من اقترب من التفسير الصحيح لم يبرهن من وقائع التاريخ بقدر ما استخلص من آراء ابن خلدون التي تفتقر بالمثل إلى العمق التاريخي ، برغم كونه مؤرخًا.

وعندنا أن هذا القصور راجع إلى قصور منهجي عند الكثرة، وعجز عن تطبيق المنهج الصحيح عند القلة، فلا سبيل للوصول إلى التفسير الصائب دون اتباع وتطبيق المنهج الحادي التاريخي (٦٤) لدراسة حلقات الفكر الإسلامي في العصر الوسيط ، مع الإلحاح على «المرحلة المفصلية» – حول منتصف القرن الخامس الهجري – لاستكناه أسباب التحول والنكوص؛ أو بعبارة محمد أركون دراسة «سوسيولوجية الفشل».

عندئذ يمكن الوقوف على حقيقة إخفاق الثورة البورجوازية وعجزها عن ««إحداث التحويل الشامل في المجتمع التقليدي» (٦٥) وهو أمر أفضى بالضرورة إلى تكريس التقليد، لا يمكن استخلاص الحقيقة من خلال تفسير الفكر بالفكر نفسه معزولاً عن سياقه التاريخي (٦٦) او

من خلال توظيف أدوات المنهج البنيوي وتحميلها ما فوق طاقتها بهدف الوصول إلى التفسير المنشود أو حتى من خلال تطعيم البنيوية بالتاريخانية (٦٧) .. ومعلوم أن تلك المزاوجات «غير الشرعية» التي دشنها «فوكو» وتلقفها المفكرون العرب المعاصرون عاجزة عن تحقيق الهدف المنشود لذلك فإن فوكو غير منصف حين بشر بهذاالمنهج المختلط وأناط به تفسير الانعطافات التاريخية الكبرى (٦٨)؛ وإن كان على حق في فطنته وتنبيهه إلى ضرورة دراسة «ظواهر الانفصال.. ورصد الانقطاعات التي تتباين تباينًا كبيرًا فيما يخص طبيعتها وصفتها (٦٩) ؛ وهو ما لم يقم به الدارسون الذين تصدوا لتفسير تلك «الانقطاعات» بمعزل عن دراسة التاريخ، ولعل هذا هو ما حدا بنا للعكوف على خلخلة تلك الإشكالية لعدة سنوات أسفرت عن دراسة «الخلفية السوسيو-تاريخية» للعالم الإسلامي من منتصف القرن الخامس إلى أوائل القرن العاشر الهجريين ، وهو ما يتضمن المجلد الأول من الجزء الثالث من المشروع.

وقد أثبت البحث أن منتصف القرن الخامس الهجري يمثل علامة كبرى في منحنى الفكر الإسلامي ، حيث تحول من أوج الازدهار إلى طور الانهيار الذي استمر حتى مشارف العصر الحديث، وكان ذلك نتيجة لحسم الصراع الطويل بين البورجوازية والإقطاع لصالح نمط الإنتاج الأخير؛ الذي انتصر بفعل قوى بدوية طرفدارية فتية قدر لها تسلم السلطة في العالم الإسلامي بأسره وفي ظلها اتسمت الاتجاهات الليبرالية مفسحة المجال للنصية والغيبية.

كما أثبت البحث أن هذا التحول لم يتم فجائيًا؛ وإنما استغرق قرابة نصف قرن شهد تطورًا نسبيًا للفكر، وإن خلا من الإبداع – ليدخل بعده طور الجمود والانحطاط.

اثبت البحث اخيرًا ؛ انه برغم سيادة هذا الانحطاط في أقاليم العالم الإسلامي بأسره؛ إلا أن بعض الأقاليم ذات الصلة بالنشاط التجاري العالمي شهدت بعض ومضات الازدهار، وإن كان كميًا أكثر منه كيفيًا كما هو الحال في مصر والشام وبعض نواحي آسيا الوسطى. إلا أن هذه الاستثناءات كانت طفيفة وعابرة وقصيرة العمر؛ بحيث لم تفت في القاعدة العامة وهي انحطاط الفكر وتحجره.

كانت هذه الومضات تتمثل في فكر قوى المعارضة الشيعية والاعتزالية التي احتضنتها الدول المغولية في آسيا الوسطى(٧٠) أو في فكر العلماء والفقهاء الذين هربوا من العراق وإيران – ومعظمهم شيعة أيضًا – واستقروا بالشام ومصر تحت تأثير الغزو المغولي (٧١).

كما شهد الغرب الإسلامي بعض حركات التجديد ؛ كما هو حال الحركة الموحدية التي لم تعمر طويلاً نظرًا لطابعها التوفيقي(٧٢) وهذا يفسر اضطهاد الفلاسفة من أمثال ابن باجة وابن طفيل وابن رشد (٧٣) في ظل الموحدين .

وفي العصور المتأخرة شهد الشرق الإسلامي حركة تجديد ممثلة على يد ابن تيمية وتلامذته ؛ لم يقدر لها النجاح لمغالاتها في النصية ولارتدادها إلى الماضي أكثر من تطلعها للمستقبل.

قصارى القول؛ إن الإقطاعية العسكرية المظفرة قدر لها سيادة العالم الإسلامي بأسره طوال قرون خمسة من الزمان، أفرزت خلالها اغطيتها الفكرية النصية والغيبية التي تمثل طور انحطاط الثقافة الإسلامية؛ حيث «جرى الإخلال بالعلم والفكر» (٧٤).

الهوامش

(١) أبو حيان التوحيدي – الإشارات الإلهية ، ص ٩٤، بيروت ١٩٨٢.

(٢) ابن بسام – الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة ، ق (٣)، مجلد (٩) ، ص ٣٦٩، تونس ١٩٨١.

(٣) ابن فرحون: الديباج المذهب في معرفة أعيان المذهب، جـ ١، ص ٣٨٣، القاهرة ١٩٧٢.

(٤) المقدمة ، ص ٤٣، طبعة المكتبة التجارية، القاهرة ب. ت.

(٥) نفس المصدر والصفحة.

(٦) نفسه، ص ٤٣٣

(٧) أنظر ميلي: (ألدو) العلم عند العرب، ص ٥٠٤، الترجمة العربية، القاهرة ١٩٦٢.

(٨) انظر: غودليبه ، أركون : الإسلام ، الأمس واليوم، ص ٧٥، الترجمة العبية ، بيروت ١٩٨٣.

(٩) انظر : أحمد أمين : ظهر الإسلام ، حـ ٤، ص ١٩٨، القاهرة ١٩٦٤.

(١٠) انظر: تاريخ العرب والشعوب الإسلامية ، الترجمة العربية، ص ٢٥٨، ٢٥٩، بيروت ١٩٧٧.

(١١) طيب تيزيني : مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصرالوسيط، ص ٣٣٠، ٣٣١، دمشق ١٩٧٦.

(١٢) الغزالي : المنقذ من الضلال، حـ ٩، ص ٧٤، ٧٥، بيروت ١٩٦٧.

(١٣) ميلي : المرجع السابق، ص ٢٨٦ – ٢٨٩.

(١٤) حسن حنفي : هموم الفكر والوطن، حـ ١، ص ٣٦١، ٣٦٢، السكندرية ١٩٩٧.

(١٥) لويس (برنارد) العرب في التاريخ ، الترجمة العربية ، ص ١٠١، بروكسل ١٩٥٨.

(١٦) محمد عابد الجابري ، نحو التراث ص ٣٤٩ – ٣٥٣، بيروت ١٩٨٠.

(١٧) بنسالم حميش: عن الغزالي ومرحلة الإقطعر، مجلة البديل، عد (١) ص ٤٢ – ٤٦، الباط ١٩٨١.

(١٨) انظر: الغزالي معيار العلم ، ص ١١٧، القاهرة ١٣٢٩هـ، المنقذ من الضلال، ص ٢٩، القاهرة ١٣٠٩هـ.

(١٩) ابن تيمية : مجموعة الرسائل الكبرى، حـ ١، ص ٢٣٨، القاهرة ١٣٢٤هـ.

(٢٠) الشاطبي : الموافقات حـ ١، ص ٢٦، قازان ١٩٠٩.

(٢١) نفس المصدر والصفحة.

(٢٢) جولدتسيهر: موقف أهل السنة القدماء بإزاء علوم الأوائل.

بحث في كتاب : التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، ترجمة عبد الرحمن بدوي، ص ١٢٦ – ١٣٠، بيروت ١٩٨٠.

(٢٣) نفسه، ص ١٣١.

(٢٤) نفسه ، ص ١٣٣.

(٢٥) ابن الأثيـــر : الكامل ، حـ ١١، ص ١٠٤، بولاق ب. ت.

(٢٦) انظر : أحمد الطاهري : الطب والفلاحة في الأندلس بين الحكمة والتجريب، ص ٧٤، المحمدية ١٩٩٧.

(٢٧) نفسه، ص ٧٥.

(٢٨) يقول أحدهم: «أحلامنا في عطلة»، ومحابرنا في عقله» ابن بسام : المرجع السابق، حـ ١، مجلد ١، ص ٤٠٣.

(٢٩) أضطر بعضهم في الأندلس إلى الهجرة والاستقرار بالممالك النصرانية هربًا من الاضطهاد.

انظر :

Altmira: Histoire d'Espagne, p1931. 85 Paris.

(٣٠) انظر : كلود كاهن: المرجع السابق، ص ٢٤٤، ٢٤٥

(٣١) انظر : محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، ص ٣٤٦، بيوت ١٩٨٤.

(٣٢) حاجي خليفة: كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون.

ص ٣، طهران ١٩٤٧.

(٣٣) دلوز (جيل) المعرفة والسلطة ، الترجمة العربية، ص ٤٥، بروت ١٩٨٧.

(٣٤) انظر : أبو الفرج ابن الجوزي : تلبيس إبليس، ص ٨٨ – ١٠٩، بيروت ١٤٠٣هـ

(٣٥) حسن إبراهيم حسن : تاريخ الدولة الفاطمية ، ص ٤٢٩، القاهرة ١٩٨١.

(٣٦) المقريزي : المواعظ والاعتبار في ذكر الخطط والآثار حـ ١، ص ٤٠٩، بولاق ١٩٧٢.

(٣٧) شاخت وبوزورث : تراث الإسلام، حـ ١، عالم المعرفة ، ص ٢٥، الكويت ١٩٨٨.

(٣٨) نفسه، ص ٢٦.

(٣٩) عن مزيد من المعلومات راجع : محمود إسماعيل : مذهب ابن تومرت بين الوحدة الأيديولوجية والتوحيد السياسي مقال في كتاب: فكرة التاريخ بين الإسلام والماركسية ، ص ١١٩ وما بعدها، القاهرة ١٩٨٨.

(٤٠) انظر : ابن تيمية : درء تعارض العقل والنقل ، ص ١٥، القاهرة ١٩٨٨.

(٤١) نفسه: ص ٢٢.

(٤٢) نفسه، ص ١٥.

(٤٣) نصر حامد أبو زيد : النص ، السلطة، الحقيقة، ص ١٩٣، بيروت ١٩٩٥.

(٤٤) انظر : أحمد أمين : ظهر الإسلام ، جـ ٤ ، ص ١٩٢

(٤٥) انظر: (لويس (برنارد) السياسة والحرب، مقال في كتاب «تراث الإسلام» حـ ١، عالم المعرفة ، ص ٢٤٥، الكويت ١٩٨٨.

(٤٦) انظر: بنسالم حميش: المرجع السابق، ص ٤١.

(٤٧) انظر : Depanhol. Lesfonde ment Geographique del'histoire del'Islam p57 Flammarion 1968.

(٤٨) غودليه : المرجع السابق، ص ٧٥.

(٤٩) انظر :: ميلي: المرجع السابق، ص ٩١.

(٥٠) نفسه: ص ٢٨٣، ٢٨٤، ٢٨٩، ٢٩٠.

(٥١) انظر : جب (هاملتون) دراسات في حضارة الإسلام، الترجمة العربية، ص ٣٢ – ٤١، بيروت ١٩٦٤.

(٥٢) انظر: مهدي عامل: أفرقة الحضارة العربية، أم

ازمة البورجوازية العربية؟ ص ١٢ – ١٨، بيروت ١٩٨٩.

(٥٣) محمد أركون : الفكر الإسلامي – قراءة علمية، الترجمة العربية، ص ١٨٢، بيروت ١٩٩٦.

(٥٤) محمد أركون : أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، الترجمة العربية، ص ٢٧، بيروت ١٩٩٣.

(٥٥) محمد أركون، غودليبه: الإسلام: الأمس واليوم، ص ١٤٠.

(٥٦) نفسه، ص ١٩٢.

(٥٧) محمد أركون : الفكر الإسلامي ، نقد واجتهاد، الترجمة العربية، ص ١٥٣، ١٥٤، بيروت ١٩٩٢.

(٥٨) انظر : لاكوست (إيف) العلامة ابن خلدون ، الترجمة العربية ص ٢٤، ٢٥، ١٠١، ١٠٢، بيروت، ب.ت.

(٥٩) المقدمة، ص ٤٣١، ٤٣٢.

(٦٠) نفسه: ص ٣٣٤.

(٦١) نفسه، ص ٤٣٢.

(٦٢) نفسه، ص ٤٣٢، ٤٣٣.

(٦٣) عن مزيد من المعلومات: راجع : محمود إسماعيل: دراسات في الفكر والتاريخ الإسلامي ص ٢٣ وما بعدها، القاهرة ١٩٩٤.

(٦٤) توفيق سلوم: نحو رؤية ماركسية للتراث العربي ص ١٧، بيروت ١٩٨٨.

Moore, W. E. Social Change ., p. (٦٥) 89, New jersey1964

(٦٦) طيب تيزيني : من التراث إلى الثورة، حـ ١، ص ٢٣٠، بيروت ١٩٧٦.

(٦٧) انظر : عبدالله العروي وآخرون : المنهجية في الأدب والعلوم الإنسانية ، ص ١٠، الدار البيضاء، ١٩٩٣، محمد عابد الجابري: نفس المرجع، ٨٥.

(٦٨) فوكو (ميشيل) : حفريات المعرفة، الترجمة العربية ، ص ١٣، بيروت ١٩٨٧.

(٦٩) نفسه ، ص ٦٠.

(٧٠) ميلي : المرجع السابق، ص ٢٩٦، ٢٩٧، كاهن: المرجع السابق، ص ٢٦١، ٢٦٦.

(٧١) جورجي زيدان: تاريخ آداب اللغة العربية، حـ ١، ص ١١٧، ١١٨، بيروت ١٩٨٣.

(٧٢) منى حسن محمود : الحياة السياسية ومظاهر الحضارة في مراكش في عهد المرابطين والموحدين، رسالة دكتوراة، جامعة القاهرة، ص ٣١٧، ١٩٨١، مخطوطة

(٧٣) المراكشي : المعجب في تلخيص أخبار المغرب، ص ٣٥٥، القاهرة ١٩٤٩.

(٧٤) ابن خلدون : المقدمة ، ص ٥٣٢.

«العنعنة» ليست دليلا على المصداقية

ياســـر نـــور

الإمام البخاري

في هذا المقال نحاول ان يقف القارئ على ابعاد ظاهرة من اخطر الظواهر المنهجية التي اثرت في صيرورة الفكر التاريخي عند المسلمين لقرون عديدة ، تمخض عنها الانتقال بالمعرفة التاريخية لدى العرب من مجرد قصص شعبي اسطوري إلى مرحلة الرواية العلمية التي تخضع لقوانين الفحص والتحقيق، وتتمثل هذه الظاهرة في تاثير علم اصول الحديث بمناهجة وثقفياته في علم التاريخ الإسلامي ، ويمكن بلورة هذا التاثير في محورين اساسيين : «الرواية» و «الدراية» .

أولا : الرواية

ونعني بالرواية هنا مجموعة القواعد التي وضعها اهل الحديث لنقل حديث أو خبر ما ، وهو ما يعرف عندهم «بالسند»، ومن استقراء آراء أهل الحديث وأقوالهم عن الإسناد، يمكن حصر أهميته في جانبين : الأول اعتباره وسيلة لحفظ الرواية من التغيير والتبديل، لهذا يقول ابن المبارك : لولا الإسناد لقال من شاء ما شاء . أما الثاني فهو يمثل احد دعامتي عملية نقد الرواية. التي تشمل السند والمتن معًا. لهذا فانتفاء الإسناد عن الرواية يعني خروجها عن حيز دائرة النقد عند اهل الحديث، بل كانوا لا ينظرون في متنها ويطلقون عليها : رواية لا أصل لها .

وإذا كان منهج الإسناد قد استحدث في الأساس خدمة للحديث، لكن سرعان ما انتقل أثره إلى الكثير من العلوم النقلية ، ويأتي في مقدمتها علم التاريخ الإسلامي الذي كان أوفر هذه العلوم حظًا في التأثر بهذا المنهج النقلي. ومرجع ذلك أن رواد الدراسات التاريخية عندالمسلمين كانوا من أهل الحديث لذا كان طبيعيًا أن يمثلوا قناة وصل بين هذا المنهج والفكر التاريخي الإسلامي بحكم تكوينهم الثقافي كمحدّثين، يضاف إلى هذا العامل نشوء وحدة موضوعية بين العلمين في طور تكوين كل منهما ، تجسد ذلك في «السيرة والمغازي» الخاصة بالرسول – صلى الله عليه وسلم – ، فإذا كان هذا الموضوع يمثل النواة لعلم

الناسخ أو العالم الذي يطالع مخطوطه

التاريخ الإسلامي ، فهو في ذات الوقت يمثل أحد روافد الحديث الشريف، ومن ضمن موضوعاته التي يبحث فيها؛ فالسنة من خلال مدلولها الاصطلاحي هي : «ما اثر عن النبي (ص) من قول او فعل أو تقرير .. او سيرة سواء أكانت قبل البعثة أو بعدها» (١).

ونعتقد أن إرهاصات هذا التأثير تحققت من خلال الصحابي الجليل عبد الله بن عباس ، الذي يعد بحق رائد دراسة المغازي ، كما تؤكد العديد من القرائن والشواهد التي لا يتسع المقام لذكرها، فقد استعان بمنهج الإسناد في نقل بعض مرويات السنة النبوية التي لم يكن شاهد عيان لأحداثها. يؤكد ذلك قوله : « حدثني ابو سفيان بن حرب» (٢) «.. حدثني عمر بن الخطاب»(٣)، إذًا فبداية التأثير كانت في عهد الصحابة ، وهذا ينفي ما ذهب إليه البعض من أن هذا المنهج لم يكن معروفًا مطلقًا في عهدهم ، إلا أنه يجب الإقرار بأنه كان بسيطًا في تكوينه لقربهم ومعاصرتهم للمصادر الحقيقية للأحداث ، كما لم تصل ممارسة الصحابة لهذا المنهج إلى حد الظاهرة، فالحاجة لم تكن ملحة إلى توثيق أخبار المغازي، وهم؛ الذين شاركوا في صنع أحداثها، متواجدون متوافرون ، ولكن بعد نشوب الفتنة الكبرى؛ فتنة قتل عثمان بن عفان، تفشت ظاهرة الكذب في الحديث الشريف، هنالك تحول الإسناد من مجرد ممارسات فردية اختيارية إلى منهج يلزم الراوي بالإفصاح عن مصادره في الرواية.

وما إن جاء عصر التابعين وتابعيهم حتى أخذ هذا التأثير المنهجي على الرواية التاريخية يحتل مساحة أكبر مما كانت عليه زمن الصحابة ، ويتضح ذلك جليًا في مرويات عروة بن الزبير ، وابن شهاب الزهري ، والشعبي ، وموسى بن عقبة ، وسيرة ابن إسحاق، إذ نجدهم يستخدمون – في الغالب – نفس طرق تحمل الحديث الشريف في نقل مروياتهم ، وخاصة طريق «السماع» المعبر عنه بلفظ «حدثني» أو «حدثنا». كذلك أخذ الوعي التاريخي بُعدًا أكثر نضجًا فقد انتقلت الرواية التاريخية من مرحلة المدونات المتناثرة التي لا تخضع لمنهج معين في الترتيب أو التبويب ، وظل موضوع المغازي هو محور التدوين التاريخي ، لا سيما بعد ظهور غاية عملية لها – إلى جانب الهدف الديني والتربوي – تمثل في الاسترشاد بها في التقارير السياسية، أو القياس عليها في المشكلات المستحدثة بعد حركة الفتوح لتنظيم العطاء ومعاملة شعوب تلك البلاد المفتوحة.

وفي القرن الثالث الهجري بلغ هذا التأثير ذروته – من حيث الكم – وإن استقل علم التاريخ الإسلامي عن الحديث الشريف بموضوعات وأنماط تاريخية جديدة فرضتها المتغيرات السياسية والاقتصادية والثقافية ، وهذا ما لوحظ في العديد من الكتابات التاريخية كالطبقات

لابن سعد، والمعرفة والتاريخ لخليفة بن خياط، وفتوح مصر لابن عبد الحكم، وتاريخ الطبري الذي يأتي على قمتها، كما تبين من خلال هذه الكتابات أن المؤرخين استعانوا بالعديد من طرق تحمل الحديث الشريف في نقل أخبارهم التاريخية كالسماع، والعرض ، والإجازة، والمكاتبة، والوجادة.

إلا أن هذا التأثير لم يتوقف بانتهاء القرن الثالث الهجري كما زعم كثير من الدارسين ، أو بانتهاء عصر المتأخرين من المؤرخين المحدثين والذي حدده الذهبي بنهاية القرن الثالث الهجري، بل ظل مستمراً من بداية عصر المتأخرين من هذه الطائفة من المؤرخين، القرن الرابع الهجري، حتى القرن العاشر الهجري، وإن أخذ منحنى هذا التأثير- من حيث الكم- في الهبوط ، ويؤكد ذلك الكتابات التاريخية الخاصة بهذه الفترة بدءاً بالاستيعاب .. والدرر .. لابن عبد البر، وتاريخ بغداد للخطيب البغدادي، ومروراً بتاريخ مدينة دمشق لابن عساكر ، وعيون الأثر لابن سيد الناس، وتاريخ الإسلام للذهبي ، وانتهاءً بإعلام السائلين .. لابن طولون.

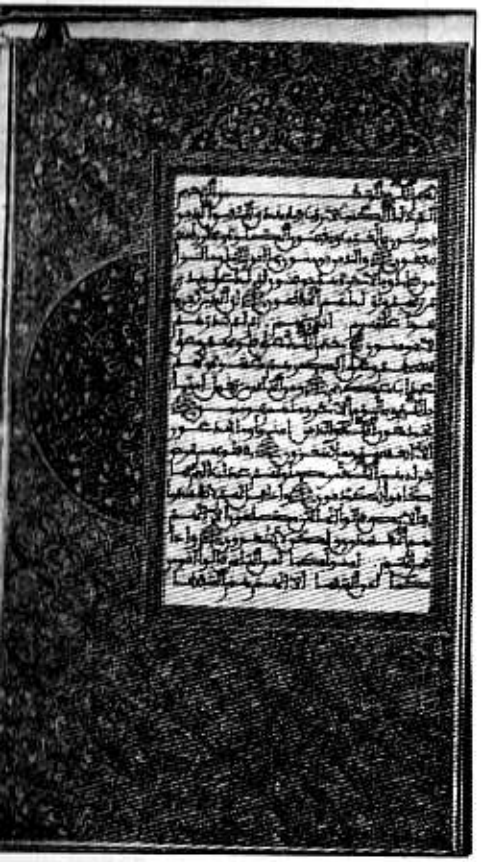
ومما يسترعي الانتباه في هذه المرحلة أن مطلب الإسناد لم يعد قاصراً فقط على القوة والاتصال حتى الراوي الحقيقي للحدث ، لكنه وظف ووجه لنقل وتحمل المصنفات التاريخية وأقروا ذلك على النقل المباشر عن هذه المصنفات، وذلك درءاً للوقوع في أخطاء التصحيف والتحريف، بل وصل الأمر ببعض هؤلاء المؤرخين أن حولوا هذه الأسانيد إلى أبحاث وصفية تحليلية عرضوا فيها للعديد من التفاصيل الخاصة بطرق نقلهم للرواية.

هذا وتبين أن هذاالتأثير في جملته كان نسبياً، بمعنى أنه إذا كان المؤرخون المحدِّثون قد افادوا من طرق تحمل الحديث في نقل أخبارهم التاريخية ، إلا أن درجة هذه الإفادة كانت متفاوتة من مؤرخ إلى آخر ، ومن موضوع إلى آخر، لكن يمكن أن نقرر بأن قوة هذا التأثير تركزت بشكل كبير في فترة السيرة النبوية وتاريخ الراشدين، وذلك قياساً بمرويات الدولة الأموية والعباسية.

كما اتضح كذلك أن المؤرخين المحدِّثين لم يقفوا من هذا التأثير موقف المتلقي بل قاموا بدافع من حسهم التاريخي بعملية تطوير داخلي لمنهج الإسناد، انعكس بشكل مباشر على بنية الرواية التاريخية ، وذلك من خلال ما يعرف «بالإسناد الجمعي» والذي تقوم فكرته على جمع شتات الحدث التاريخي ودمجه في سياق واحد يراعى فيه التسلسل الزمني والموضوعي لهذا الحدث، وذلك بعد جمع المصادر المختلفة لجزئياته في إسناد واحد. وعلى الرغم من أن هذا المنهج يمثل نقلة كبرى في مجال الفكر التاريخي الإسلامي، خاصة في طوره المبكر، إلا أن الكثير من أهل الحديث اتخذوا موقفاً مناهضاً لهذا المنهج، وعدوه خرقاً لقواعد الرواية، ونعتقد أن العلة في ذلك تكمن في تعذر نسبة كل جزئية من الحدث إلى مصدرها الحقيقي مما يشكل عائقاً أمام آليات منهج النقد عند المحدثين.

والتساؤل الآن: ما الذي أضافه علم أصول الحديث في مجال «الرواية» لمناهج الكتابة التاريخية عند المسلمين ؟

لقد ذهب كثير من الدارسين إلى تهميش فعاليات هذا التأثير ، زاعمين أنه ليس إلا مجرد تقليد شكلي لأهل الحديث أضر بالكتابة



التاريخية أكثر مما افادها، إلا أن هذا الزعم يجانبه الصواب نتيجة قصور الوعي بحقيقة منهج الإسناد وفلسفته. والحقيقة إن هذا المنهج قد أمد الرواية التاريخية بأساس علمي يخضع لقواعد النقد والتحقيق، وقد أكد على ذلك غير واحد من الباحثين . فيقول العلامة جب : (٤) «.. وذلك الارتباط بالأحاديث الذي ترك أثراً لا يمحى في أسلوب التأليف التاريخي بالاعتماد على الإسناد ، يفسر التغيير البالغ الذي ظهر منذ ذلك الحين في الصفات المميزة لرواية حوادث التاريخ وتمحيصها عند العرب ، ولنشعر لأول وهلة أنا نستند إلى أسلوب علمي دقيق». ويكمن هذا الأساس العلمي في كيفية كسب المعرفة، فإذا كان المنهج العلمي يقوم في كسب المعرفة وتحصيل العلم على عنصر الملاحظة المباشرة المتمثلة في الرؤية أو المشاهدة الدقيقة لظاهرة معينة مع الاستعانة بأدوات بحثيه تتلائم وطبيعة هذه الظاهرة، فقد طبق أهل الحديث هذا المفهوم في نقل ورواية الخبر ، ويبرز ذلك في العلاقة المباشرة بين الشيخ وتلاميذه، فالشيخ يحدِّث بمروياته، والطالب يلاحظه بالرؤية والسماع في يقظة وانتباه طلباً لدقة الضبط وإتقان الحفظ، ودفعاً للوقوع في أخطاء التصحيف والتحريف حال نقل الرواية للآخرين، مستعيناً في ذلك بأداتين هامتين : المشافهة مشفوعة ومدعمة بالتدوين، ومع توافر الأمانة والعدالة في الراوي إلى جانب المقومات السابقة نصل في النهاية إلى الخبر الصحيح الصادق .

من ناحية أخرى نؤكد على أن علم التاريخ الإسلامي باكتسابه لهذا الأساس العلمي، قد امتاز على غيره من المعارف التاريخية وخاصة التاريخ القديم الذي يعتمد في كسب المعرفة على منهج الملاحظة غير المباشرة المنطلقة من دراسة الوثيقة ، مما يؤدي إلى وجود فجوة عميقة بين الوثيقة والحدث الذي وقع في الماضي ، فيزيد ذلك من فرصة احتمالات الخطأ وهذا ما فطن إليه مارجليوث وأكده في قوله (٥). «.. بالرغم من أن نظرية الإسناد سببت متاعب لا نهاية لها أحياناً بسبب الأبحاث التي ينبغي القيام بها لتوثيق كل راو .. إلا انه لا يمكن الشك في قيمتها في ضمان الصحة ، والمسلمون على حق في فخرهم بعلم الحديث. وفي السجلات

تصميم مملوكي لغلاف من الجلد يعود إلى القرن ١٤م

القديمة الأخرى (أي في كتب التاريخ القديمة غير العربية) نُضطر إلى الأخذ بما يروي لنا على مسئولية المؤلف ، فمن النادر أن يخبرنا المؤرخ الإغـريقي أوالرومـاني بمصـدر معلوماته وقد أكثر البحاثة الألمان من الكتابة عن نقد المصادر ، محاولين تتبع روايات الكتاب الإنجيليين وغيرهم إلى المصادر التي حصلوا على موادهم منها، وحيثما لا توجد هذه المواد ، لا تعطينا هذه المحـاولات في أحسن حالتها إلا فروضًا ترجيحية، أما أنا الطبري، والبلاذري، والتنوخي فيوفر عليّ الكتاب أنفسهم هذا الجهد».

ثانيًا: الدراية

الدراية عند أهل الحديث كما يقول عز الدين بن جماعة هي: « علم بقوانين يعرف بها أصول السند والمتن» أو كما يقول ابن حجر : «معرفة القواعد المعرفة بحال الراوي والمروي»(٦) .

إذًا فمنهج النقد «الدراية» عند أهل الحديث – كما هو واضح من التعريفين السابقين – يقوم على أساسين رئيسين : –

الأول : نقد السند ، وهو ما يعرف عند أصحاب المنهج التاريخي بالنقد الخارجي، ويعول فيه على علم الجرح والتعديل، وإذا كان الشك أول خطوات البحث العلمي كما هو مأثور عن «ديكارت» فقد طبق أهل الحديث هذا المفهوم في منهج الجرح والتعديل ، ويؤكد ذلك ممارستهم الشكلية العملية لهذا المنهج ، فالناحية الشكلية نلحظها إذا ما دققنا النظر في مصطلح هذا العلم والذي يبدأ بلفظ «الجرح» الذي يحوي في جوهره الشك ، وكأن مرادهم أن الأصل في الراوي الجرح إلى أن تثبت عدالته ، أما الناحية العملية فتبرز عند ما يجتمع في الراوي جرح وتعديل نجدهم يقدمون الجرح.

الثاني : نقد المتن ، أوالنقد الداخلي كما هو متعارف عليه لدى أصحاب المنهج التاريخي ويتمثل في مجموعة القواعد والمقاييس التي وضعها أهل الحديث لنقد متون الروايات والأخبار ولعل أبرزها : –

– عرض الرواية على القرآن الكريم.

– مقارنة متون الروايات بعضها ببعض ، فإن ظهر اختلاف يُلجأ إلى منهج الجمع أو التوفيق بينها ، فإن تعذر الجمع يرجح أحدها على الآخر في إطار مجموعة من القواعد.

– عرض الرواية على الحقائق التاريخية الثابتة.

– عرض الرواية على الأصول والقواعد الشرعية الثابتة.

– عرض الرواية على منطق العقل.

والتساؤل الذي يطرح نفسه الآن، هل أفاد الفكر التاريخي عند المسلمين من هذا المنهج «الدراية» في مجال نقد وتحقيق الخبر التاريخي ؟ أم أن علاقته بمنهج أصول الحديث انحصرت في جانب النقل فقط كما زعم الكثير من الدارسين ؟.

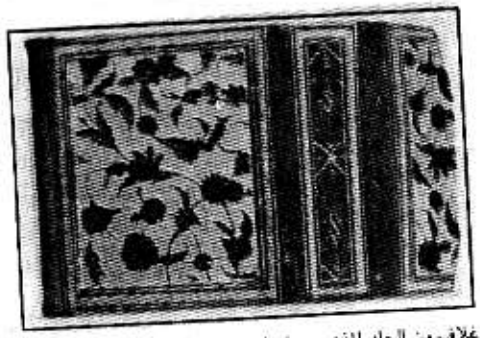
من الناحية النظرية أكد ابن خلدون في مقدمته على أهمية هذا المنهج كأداة نقدية تدفع طرح الأكاذيب في الخبر التاريخي من خلال الثقة المطلقة بالناقلين «.. الثقة بالناقلين، وتمحيص ذلك يرجع إلى التعديل والتجريح»(٧)، كما أن السخاوي كذلك في الإعلان.. على ضرورة استعانة المؤرخ بهذا المنهج في مجال نقد الخبر التاريخي فيقول(٨): «ولا بد أن يكون عالمًا بطريق النقل.. والتمييز بين المقبول والمردود».

أما من الناحية العملية فبعد رصد وتتبع آثار هذا المنهج النقدي في الفكر التاريخي الإسلامي، تبيّن أن له تواجدًا لا بأس به في كتابات المؤرخين المحدّثين، بل وبشكل أكثر وعيًا وعمقًا مما كان ينشده ابن خلدون نظريًا ولم يمارسه عمليًا، سواء عن السابقين عليه منهم، أو اللاحقين له. وقد بدت إرهاصات تأثير هذا المنهج في الرواية التاريخية تظهر على استحيا. في العديد من الكتابات التاريخية عند المتقدمين من المؤرخين المحدّثين (١ – ٣هـ)، فمثلاً استعان ابن عبد الحكم في فتوح مصر بمنهج الترجيح، ومقياس الحقيقة التاريخية الثابتة في تحقيق بعض مروياته (٩)، وكذا ابن سعد في الطبقات (١٠)، والبلاذري في الفتوح(١١) كما استخدمه الطبري في تاريخه لنقد وتصحيح بعض أخباره (١٢) .

وعلى الرغم من قلة مساحة تواجد هذا المنهج عند المتقدمين من المؤرخين المحدّثين، لكونهم قصروا جهودهم على الجانب النقلي المتمثل في جمع المادة العلمية وترتيبها وتتبع طرقها، إلا أن الحال تبدل مع بدايات القرن الرابع الهجري ، إذ ستتسع مساحة حضور هذا المنهج في مجال النقد التاريخي عند المتأخرين من المؤرخين المحدّثين، ويبرز ذلك في نقدهم لأسانيد الكثير من الأخبار من خلال قواعد منهج الجرح والتعديل، ليس هذا فحسب بل تعدوا ذلك إلى نقد المتن مسترشدين في ذلك بأدوات نقد متون الحديث الشريف، وهذه بعض الأمثلة التي تؤكد ذلك :

«.. هذا الخبر عن ابن مسعود متواتر من طرق شتى كلها حسان» (١٣) . «.. إسناد هذا الحديث ضعيف.. لأن رواته مجهولون..» (١٤)، «خبره في السراويل عن معاوية كذب وزور مختلق » (١٥). «.. والصحيح في أمر أبي بكر أنه أول من أظهر إسلامه»(١٦)، «وهذا الإسناد ليس بمحفوظ » (١٧)، «هذا الحديث غريب جدًا، وفيه ألفاظ ركيكة لا تشبه الصواب..» (١٨) «.. والأول أصح للحديث، وابن إسحاق لم يسند قوله لأحد»(١٩)، «.. حديث منكر إسنادًا ومتنًا»(٢٠).

كما دلنا الاستقراء أن هذا المنهج أضاف للفكر التاريخي عند المسلمين مفهومًا موضوعيًا دقيقًا في مجال نقد الخبر وتحقيقه ، وذلك من حيث إعمال النظر في كافة جوانب الرواية التاريخية ، فلا يلزم ضعف الإسناد المصادرة على المتن أو المضمون فيرد ، فربما روى من



غلاف من الجلد المذهب صنع في مصر عام ١٥٦٠م

طرق أخرى مقبولة ، أو اتفق معناه مع روايات أخرى صحيحة سندًا ومتنًا، كما أن صحة السند لا تنسحب بالضرورة على المتن، فربما يكون ضعيفًا وبالتالي لا يلتفت إلى صحة السند، وهذه بعض الأمثلة من الكتابات التاريخية التي تؤكد ذلك : -

«.. وأنه لا يصح معناه وإن كان إسناده صحيحًا »(٢١) «.. هذا مرسل ، ومعناه صحيح»(٢٢) «إسناده لا بأس به ، ولكن لفظه فيه نكارة شديدة» (٢٣)، «وهذا الحديث الذي ذكره ابن هشام بهذا الإسناد ضعيف لكنه ثابت في الصحيحين» (٢٤).

كما لاحظنا من الاستقراء كذلك أن بعضًا من هؤلاء المؤرخين المحدِّثين قد تحرروا أحيانًا من هذه القواعد النقدية، وأحيانًا أخرى طبقوا روح وجوهر هذه القواعد دونما التقيد بما وضعه أهل الحديث من ضوابط وشروط لأدائها، ولاشك في أن ذلك أيضًا كان بدافع حسهم التاريخي والذي غلَّبوه على تكوينهم الثقافي كمحدِّثين، فابن عبد البر مثلاً في معرض تعليقه على حادثة بئر معونة ، نجده يرجح سياق ابن إسحاق المنقطع السند، على سياق الحسين بن داود المتصل فيقول : (٢٥) «وسياق ابن إسحاق لخبرهم أحسن وأبين»، كما رجح رأي السير والتاريخ على رأي الثقات من أهل الحديث فيقول (٢٦) : «.. وما قاله أهل السير والعلم بأيام الناس عندي أصح والله أعلم». كما نجد كذلك ابن كثير يرجح بعض مرويات الواقدي في السيرة النبوية من حيث دقة السياق ، على مرويات ابن إسحاق ، على الرغم من أن الأول ضعيف عند أهل الحديث والثاني ثقة ، فيقول : (٢٧) «. قلت : كذلك رواه محمد بن إسحاق .. وسياق الواقدي أبسط وأحسن».

خلاصة القول ، إن علم التاريخ الإسلامي في نشأته وتأسيسه قد تأثر بعلم الحديث ومنهجه في الجرح والتعديل كذا في الإسناد وتوثيق الأخبار ، وإن كان هذا التوثيق لا يعني المصداقية في كل الأحوال ، وذلك بشهادة المؤرخين المحدثين الثقات.

الهوامش

١ - القاسمي : قواعد التحديث ص ٣٨.
٢ - الطبري : تاريخ الرسل الملوك جـ ٢ / ص ٤٤٢.
٣ - نفس المرجع السابق جـ ٢ ص ٤٤.
٤ - جب : دائرة المعارف الإسلامية جـ ٩ ص ١٢٦.
٥ - مارجليوث : دراسات عن المؤرخين العرب ص ٣١ - ٣٢ .
٦- السيوطي : تدريب الراوي جـ ١ ص ٤١ .
٧- ابن خلدون : المقدمة ص ٣٣ .
٨ - السخاوي : الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ ص ٨ - ٨٨.
٩ - ابن عبد الحكم : فتوح مصر وأخبارها ص ١٨٥ ، ١٩٨.
١٠ - ابن سعد :الطبقات جـ ١ ص ٢٦ ، ١٦٦ .
١١ - البلاذري : فتوح البلدان ص ٣٥٨ ، ٣٣١.
١٢ - الطبري : المصدر السابق جـ ١ ص ٣٩٦ - ٣٩ ، جـ ٢ ص ٣٩٢.
١٣ - ابن عبد البر : الدرر في اختصار المغازي والسير ص ٦٠ .
١٤ - ابن عبد البر : الاستيعاب في معرفة الأصحاب جـ ٣ ص ٣٣٤ .
١٥ - نفس المرجع السابق جـ ١ ص ١٢٢ .
١٦ - نفس المرجع السابق جـ ٣ ص ٢٨ ، ٢٩.
١٧ - الخطيب : تاريخ بغداد جـ ١ ص ٣٣ .
١٨ - ابن عساكر :تاريخ مدينة دمشق جـ ١ ص ١٨٥.
١٩ - ابن الأثير : الكامل في التاريخ جـ ١ ص ١٦.
٢٠ - ابن كثير : البداية والنهاية جـ ٥ ص ٣٥٤ .
٢١ - ابن عبد البر : الاستيعاب جـ ٣ ص ٥٣ .
٢٢ - الذهبي : سير أعلام النبلاء جـ ١ ص ٥٣٩.
٢٣ - ابن كثير : المصدر السابق جـ ٥ ص ١٢١.
٢٤ - نفس المرجع السابق جـ ٤ ص ١٦٨.
٢٥ - ابن عبد البر : الدرر ص ١٦١ - ١٦٢.
٢٦ - ابن عبد البر : الاستيعاب جـ ٢ ص ٣٥١.
٢٧ - ابن كثير : البداية والنهاية جـ ٤ ص ٢٣٨.

عامة المسلمين أواخر العصر العباسي

عمر الشبراوي

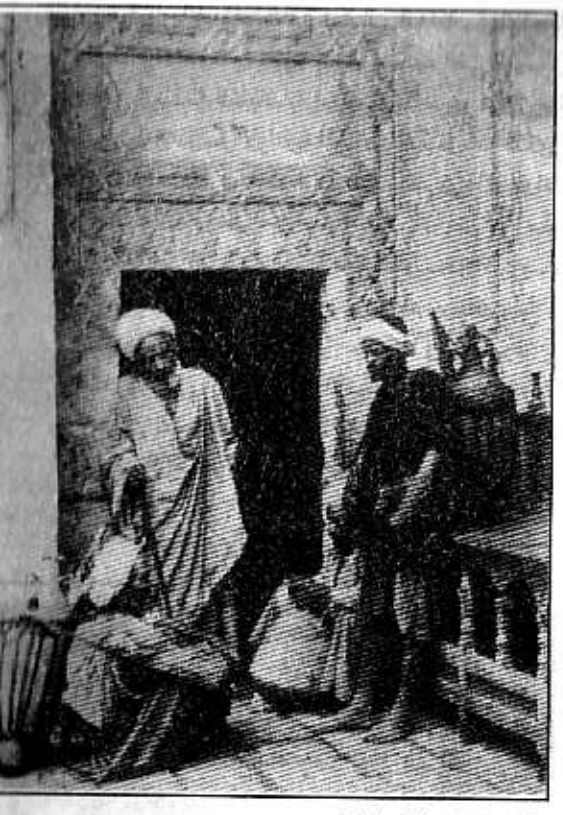
اصطلحت الأدبيات التاريخية عمومًا على إطلاق مسمى العامة على الجموع الغفيرة، التي تحتل القاع الطبقي للمجتمع، لأنهم «كثيرون لا يحيط بهم البصر فهم في ستر عنه» (١)، وكانت هذه الكثرة مدعاة لنعتهم - كذلك - بالدهماء فـ«دهماء الناس جماعتهم وكثرتهم» (٢)، وقد رادف هذا المعنى - بدوره - مصطلح سواء الناس الذي يشمل «عوامهم وكل عدد كثير » (٣) وهو ضد «بياض الناس» (٤) الذي ينسحب على «الأعيان والرؤساء» (٥)، ما وسموا ايضًا بلفظ الغوغاء الذي كان يطلق في الأصل على الجراد حين تظهر أجنحته فيموج «بعضه في بعض ولا يتجه جهة، ومن ذلك قيل لرعاع الناس غوغاء ،والغوغاء أهل السفه والخفة» (٦)، وقد تطابق تعبير «أهل السفه والخفة مع لفظ «السفلة» الذي الصق - في العادة - بالعامة ومعناه «السقطاء من الناس» (٧) والساقط من «ليس له فعل موصوف ولا نسب معروف.. (وهو)..... الذي لا يعيبه ما صنع (٨) لانه «دني، لئيم الحسب» (٩).

كما دمغت العامة بالأرذال والطغام والأوباش والسوقة ، فالأرذال تعني «الدون من الناس»(١٠) والطغام «أرذال الناس وصغارهم» (١١)كذلك ، أما لفظ الأوباش فيطلق على جماعة «إذا كانوا أخلاطًا وضروبا متفرقين» (١٢) ولفظ السوقة تعمم على «من عدا الملك مطلقًا لا أهل السوق فقط» (١٣) .

منظور الأدبيات الإسلامية التاريخي للعامة

ينقسم المجتمع - وفقًا لهذه الأدبيات - إلى «طائفتين؛ خاصة خالصة، وعامة رعاع» (١٤)، فبينما شغلت الخاصة ذرى الهرم الطبقي للمجتمع احتلت العامة سفحه حيث إن مرتبة «السوقة والجمهور هي أدنى المراتب وهي مبذولة لكل دني، النفس» (١٥) مثل الصناع والحجامون والكناسون التي دعت وضاعة منزلتهم الاجتماعية إلى وصفهم بالحطة

والنذالة(١٦)، بل صارت فئات عديدة من العامة مضرب المثل لكل ما هو حقير ودني، وقذر مثل الحارس الذي كان يضرب فيه وفي كلبه المثل «كلب الحارس» للساقط ينتسب إلى الساقط فيزداد ضعة» (١٧)، وكذلك الصباغ الذي ضربت بقذارة راحته المثل «لمن يستقبح ويشبه بها ما ليس يستنظف» (١٨) أما الاسكاف فكان بيته مضرب الأمثال للمكان الذي يحوي كل متناقض ومختلف وعديم القيمة «فيقال بيت الاسكاف فيه من كل جلد رقعة ومن كل أدم قطعة»(١٩).



سقاؤن (هنري بيشار ١٨٨٠)

وقد انعكست وضعية العمل الذي تقوم به شرائح العامة على طبائعها الاجتماعية فالتجار «في غالب أحوالهم إنما يعانون البيع والشراء ولابد فيه من المكايسة ... المماحكة والغش والخلابة وتعاهد الأيمان الكاذبة على الأثمان ردًا وقبولاً» (٢٠) أما الفلاحون فقد اتصفوا بالمذلة التي نجمت عن «المغرم المفضي إلى التحكم واليد العالية فيكون الغارم ذليلاً بائسًا بما تتناوله أيدي القهر والاستطالة» (٢١)، ونوهت المصادر - أيضًا - إلى «الجفاء والقسوة في الفدادين، أي الفلاحين» (٢٢) ، فضلاً عن السذاجة التي شاعت عن فلاحي سواد العراق (٢٣) والحمق الذي اتصف به الرعاة (٢٤) ؛

كما غالت الأدبيات التاريخية في تجريد العامة من كل الفضائل الاجتماعية فذهبت إلى أنه ما من «كريم إلا وفيه خصلة تعفي على مساويه ولا من سفلة إلا وفيه خصلة تعفي على محاسن إن كانت فيه» (٢٥)، لكل هذا ترددت أصداء دعاوى تنبذ العامة وتحط من مكانتهم الاجتماعية مثل «المروءة التامة مباينة العامة» (٢٦) وأن «التصدي للعامة خلوقة (تبذل وامتهان) وطلب الرفعة بينهم ضعة والتشبه بهم نقيصة» (٢٧) .

وتنظر الأدبيات التاريخية إلى العامة من الناحية السياسية على أنها جماعات من الهمج الرعاع المشوشين الذين لا يألون جهداً في النهب والسلب فصاروا – من ثم – غير مؤهلين لتولي السلطة السياسية أو المشاركة فيها فزوال « الدول باصطناع السفل» (٢٨) ومن «أشد النوازل دولة الأراذل» (٢٩) لأن السفل إذا ملكوا قدروا، وإذا قدروا طغوا وبغوا وظلموا واعتدوا» (٣٠)، ومن ثم انحصر دورهم في المهام الأمنية إذ لم يسمح لهم أن يتقدموا الخاصة إلا في ثلاث مواطن «إن ساروا ليلاً ، أو خاضوا سيلاً ، أو واجهوا خيلاً» (٣١) .

أما من الناحية الثقافية فقد وصفوا بأن فيهم جهل عظيم» (٣٢) بل صنفوا في عداد البهائم» (٣٣) فهم مربوطون بأوهامهم وواقفون مع مألوف عاداتهم» (٣٤) ، ولا يعرفون العقل، ولا يحقون حده، ولا يذوقون حلاوته، ولا يتصرفون في وصفه» (٣٥) ، ولا يتأتى للكيس منهم التعرف على «الكليات ولا الأقيسة والعمل بها ولا إلحاق الأشياء بنظائرها » (٣٦) ، لهذا أزجيت النصائح بأنه « لا ينبغي لعاقل أن يشاور .... القطان، والغزال، والمعلم، وراعي الضأن»(٣٧).

تناسق الألوان ورهافة في الحس التصويري

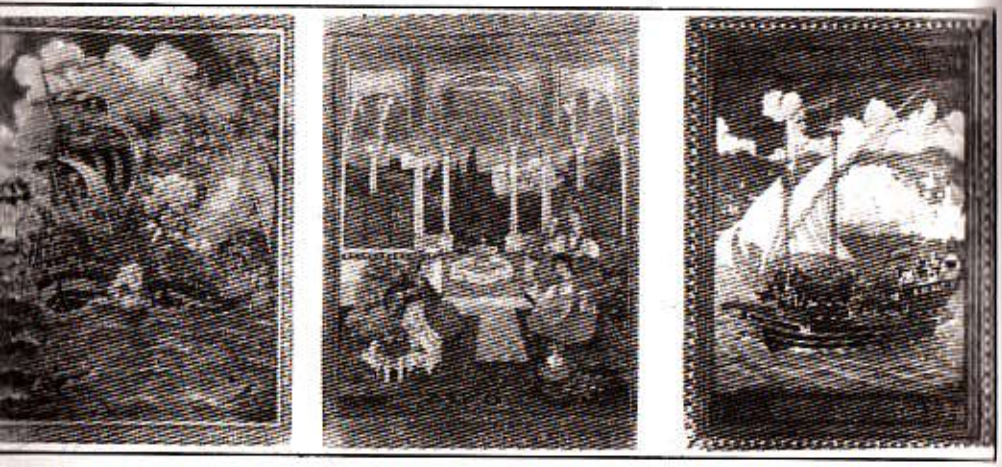
حفاظ على الطابع التزييني للشكل العام

وقد تواتر – بين ثنايا المظان التاريخية – وصف العامة من الناحية الدينية أنهم جماعة من الطغام ... لا عقل لهم ولا ديانة» (٣٨) حيث شاب مفاهيمهم الدينية كثير من الأوهام والخرافات(٣٩) لأنهم كانوا في العادة «يطلبون الله من طريق الحواس» (٤٠) لا من سبيل العقل، ولما كان الفقر أول ما يبدأ بدين الإنسان» (٤١) فقد تأثر اداء العامة للدين وفروضه بواقعهم المعاشي المتدني فأهل «السوق إن نفقت سوقهم أخروا الصلاة، وإن كسدت عجلوها» (٤٢) بل تحلل بعضهم من ربقة القيم الدينية كلية وانغمسوا في المعاصي فإذا وبخوا تكلموا كلام الزنادقة» (٤٣) .

وتنفي هذه المفاهيم – في مجملها – أي دور حضاري هام للعوام بل تسعى – في جوهرها – إلى إخراجهم من حياض حضارة الإسلام ونبذهم خارج تاريخها المسطور ، مما يطرح إشكالية على جانب كبير من الخطورة.

ومع ذلك لم تعدم العامة بعض المؤرخين والأدباء الذين تولوا الدفاع عنها وإنصافها فإخوان الصفا في رسائلهم قد نوهوا بدورها الاقتصادي والاجتماعي الحيوي (٤٤) .

أما العامري (ت ٣٨١ هـ) فقد ندد «بسياسة الاستعباد وإيالة الاستخوال (٤٥) التي خضع لها العامة، إذ ليس من شك «أن تسخير العاقل الحر بالقهر والغلبة.. وزجره عن اكتساب المحامد بالهمة العليا ..... هي النهاية في الاستسلام للغضاضة» (٤٦) كما دافع – بحسم – عن العامة وحقها في تلقي شتى أشكال المعرفة «التي بها يتوصل إلى كمال الإنسانية» (٤٧) .



الفتح الإسلامي أحد اهتمامات محمد راسم

رصد الحياة الداخلية في الحرملك

التاريخ ومعاركه يشغل حيزاً كبي

سوق تقليدية في إحدى الدول الإسلامية

الهوامش

١ – الصفدي : نكت الهميان في نكت العميان . بعناية أحمد زكي. ط القاهرة سنة ١٩١١ ص١٠.

٢ – ابن منظور : لسان العرب . ط دار المعارف . د . ت ص ١٤٤٥.

كذلك : ابن سيده : المخصص . ط القاهرة سنة ١٣١٩ هـ : جـ ٣ : ص ١٢٧.

التبريزي : كنز الحفاظ في تهذيب الألفاظ لابن إسحاق السكيت. باعتناء لويس شيخوط بيروت سنة ١٨٩٥ م ، ص ٣٩ ، ٢٩٠.

٣ – ابن منظور : المصدر السابق : ص ٢١٤١ .

٤ – ٥ – ابن أبي عذيبة : إنسان العيون في مشاهير سادس القرون (مخطوط بالهيئة العامة للكتاب تحت رقم ٥٠١٧٤ ميكروفيلم) : ورقة ٣٠١.

٦ – أبو حنيفة الدينوري : كتاب النبات . تح : برنهار دلفين . ط بيروت سنة ١٩٧٤ : ص ٥٥ راجع في هذا السياق : الطبري : تاريخ الرسل والملوك . تح : محمد أبو الفضل إبراهيم ط القاهرة سنة ١٩٧٧ : جـ ٩ : ص ٣٥٩ .

الجهشاري : الوزراء والكتاب . ط القاهرة سنة ١٩٣٨ : ص ١٩٢.

الصابي : تحفة الأمراء في تاريخ الوزراء . ط بيروت سنة ١٩٠٤ : ص ٢٨٧ .

ابن الجوزي : المنتظم في تاريخ الملوك والأمم . ط حيدر آباد الدكن سنة ٣٨ – ١٩٣٩ : ج ١٠ : ص ١٠٣ .

ابن الأثير : الكامل في التاريخ . ط القاهرة سنة ١٣٠١ هـ : ج ٧ : ص ٦٨ .

الحسيني : زبدة التواريخ : تح : محمد نور الدين . ط بيروت سنة ١٩٨٥ : ص ٦١ .

٧ – ابن منظور : لسان العرب : ص ٢٠٣١ .

استعير لفظ السفلة من سفلة الدابة – التبريزي : كنز الحفاظ في تهذيب الألفاظ ص ١٩٩ ، ٢٠٠ ، ٤٤٤ .

أيضاً : ابن سيده : المخصص : جـ ٣ : ص ١٢٧ .

٨ – الوطواط : غرر الخصائص الواضحة وغرر النقائص الفاضحة . ط القاهرة سنة ١٢٨٤ هـ : ص ٥٤.

٩ – الزمخشري : أساس البلاغة . ط دار الكتب المصرية. القاهرة سنة ١٩٢٢م : جـ ١ : ص ٤٤٦ .

١٠ – ابن منظور : المصدر السابق : ص ١٦٣٢.

كذلك : ابن سيده : المصدر السابق : جـ ٣ : ص ٩٥.

التبريزي : المصد السابق : ص ١٩٦.

١١ – ابن سيده : المصدر السابق : ص ٩٥.

أيضاً : الزمخشري : المصدر السابق : جـ ٢ : ص ٧٢.

١٢ – الثعالبي : فقه اللغة وأسرار العربية . ط القاهرة سنة ١٣١٨ هـ ص ١٤٢.

١٣ – الحريري : درة الغواص في أوهام الخواص . شرح : أحمد شهاب الدين الخفاجي ط القسطنطينية سنة ١٢٩٩ هـ : ص ٢٥٢.

ابن القلانسي : ذيل تاريخ دمشق . بيروت . طسنة ١٩٠٨ : ص ٢٢٣ ، ٣٠٧ ، ٣١٣ سبط ابن الجوزي : مراة الزمان . ط حيدر آباد الدكن . الهند سنة ١٩٥١ م : ج ٨ ص ١١٨.

١٤ – الدمشقي : الإشارة إلى محاسن التجارة . ط القاهرة سنة ١٣١٨ هـ . ص ٦١.

ابن الجوزي : المنتظم : جـ ٩ : ص ٢٢٢ – جـ ١٠ : ص ٢ .

الأيوبي : مضمار الحقائق . تح : حسن حبشي . ط القاهرة سنة ١٩٦٨ : ص ١٢. الصفدي : نكت الهميان : ص ١٠.

١٥ – ابن أبي الربيع : سلوك المالك في تدبير الممالك . ط القاهرة سنة ٢٨٦ هـ : ص ٨٦.

الكازروني : مقامة في قواعد بغداد في الدولة العباسية . تح : كوركيس عواد وميخائيل عواد : ط بغداد سنة ١٩٦٢ : ص ٢٥ .

التنوخي : نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة . بعناية : د . س . مرجليوت . ط القاهرة سنة ١٩٢١م : ج١: ص ١٦١ ، ١٦٢ .

١٦ – الثعالبي : ثمار القلوب في المضاف والمنسوب . ط القاهرة سنة ١٩٠٨ : ص ٢٩٢. لطائف المعارف : ط بريل سنة ١٨٦٧ م : ص ١٦٤.

١٧ – الثعالبي : ثمار القلوب : ص ٣١٥.

١٨ – نفس المصدر السابق : ص ١٩٣.

١٩ – نفس المصدر السابق والصفحة .

٢٠ – ابن خلدون : المقدمة . ط القاهرة سنة ١٩٣٠، ص ٣٣٢.

٢١ – ابن خلدون : المقدمة : ص ٢٣١.

راجع أيضاً في هذا السياق : الحريري : شرح المقامات . ط القاهرة سنة ١٣٠٦ هـ : جـ ٢ ص ٣٣٩.

٢٢ – الثعالبي : ثمار القلوب : ص ١٩٥.

٢٣ – المسعودي : مروج الذهب . ط بيروت سنة ١٩٨٣ : جـ ص ٤٨ .

٢٤ – الراغب الأصفهاني : محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء . ط القاهرة سنة ١٣٢٦ : جـ ١ : ص ٢٢١.

٢٥ – طيفور : بغداد (تاريخ الخلافة العباسية) ط بغداد سنة ١٩٦٨ : ص ٨٧.

٢٦ – الثعالبي : مرات المروات . ط القاهرة سنة ١٨٩٨ م : ص ٧.

٢٧ – أبو حيان التوحيدي : الامتاع والمؤانسة : تح : أحمد أمين ، أحمد الزين ط القاهرة سنة ١٩٤٢ جـ ١ : ص ٢٢٥.

٢٨ – أبو حيان التوحيدي : الإمتاع والمؤانسة : جـ ٢ : ص ٦٢.

الثعالبي : الأمثال (المسمى بالفرائد والقلائد) ط القاهرة . د . ت : ص ٥٢.

الحرف التقليدية في الأسواق الإسلامية مشهد داخل قصر «الفتى مرجانة»

٢٩ – الراوندي : راحة الصدور واية السرور . تح : إبراهيم الشواربي واخرين . ط القاهرة سنة ١٩٦٠ ص ١٧١ ، ٢٧٦.

ابن دقماق : الجوهر الثمين في سير الملوك والسلاطين . ط بيروت ١٩٨٥ جـ ٥ ص ١٤٩.

٣٠ – حمزة الأصفهاني : تاريخ سنى ملوك الأرض والأنبياء . ط برلين سنة ١٣٤٠ هـ : ص ٣٠

الوطواط : غرر الخصائص ك ص ٧٦.

٣١ – مجهول : تحفة الوزراء . تح : ريجينا هانيكه . ط بيروت سنة ١٩٧٥ : ص ٤٩.

الغزولي : مطالع البدور في منازل السرور . ط القاهرة سنة ١٢٩٩ هـ : جـ ٢ ص ١١٤.

٣٢ – ابن رجب : الذيل على طبقات الحنابلة . تح : محمد حامد الفقي . ط القاهرة سنة ١٩٥٢ جـ ١ ص ٢٣ ، ١٤٨ ، ١٤٩.

ابن عبدون : ثلاث رسائل أندلسية في اداب الحسبة والمحتسب بعناية : ليفي بروفنسالط القاهرة سنة ١٩٥٥ : ص ٢٠.

أشارت المصادر إلى جهل الفلاحين بانه «متعارف مشهور» الثعالبي : ثمار القلوب ص ١٩٥.

٣٣ – السيوطي : تحذير الخواص من أكاذيب القصاص. ط القاهرة ١٣٥١ هـ : ص ٨٠ ، ٨١.

٣٤ – الدلجي : الفلاكة والمفلكون . ط القاهرة سنة ١٣٢٢ هـ : ص ٣٢.

يقول ابن الجوزي : «فالعوام لا يعرفون الدليل فكيف لا يقلدون» تلبيس إبليس . ط القاهرة سنة ١٩٤٨ : ص ٨٢.

٣٥ – التوحيدي : المقابسات . تح : على شلق. ط بيروت سنة ١٩٨٦ : ص ٩٢، ١٤٣، ١٤٤، ١٦٤.

أيضًا : الطبري : التاريخ : جـ ٨ : ص ٦٤٢.

٣٦ – الدلجي : المصدر السابق : ص ٣٧. كذلك : أبو حيان التوحيدي : الإمتاع والمؤانسة : جـ ١ : ص ١١٧.

٣٧ – الأبي : نثر الدر : تح : محمد على قرنة . ط القاهرة سنة ١٩٨٠ – ١٩٨٧ جـ ٤ : ص ١٨٦.

٣٨ – ابن القلانسي : ذيل تاريخ دمشق ص ٢١٥.

كذلك : القشيري : الرسالة . ط القاهرة سنة ١٣١٨ هـ : ص ١٠ ابن الجوزي : المنتظم : جـ ٩ : ص ٢٢٢.

٣٩ – الجاحظ : الحيوان. ط القاهرة سنة ١٩٠٥ – ١٩٠٧ م : جـ ٦ ص ٦٥ ، ٦٨.

٤٠ – ابن الجوزي : المنتظم : جـ ٩ : ص ٧٣.

٤١ – الأبي : نثر الدر : جـ ٤ : ص ٢١١ .

٤٢ – الراغب الأصفهاني : محاضرات الأدباء : جـ ١ : ص ٢٢٢.

٤٣ – ابن الجوزي : تلبيس إبليس : ص ٣٩١.

كذلك : أبو يعلى : طبقات الحنابلة. ط القاهرة سنة ١٩٥٢ – جـ ٢ ص ٣١.

٤٤ – الرسائل : ط القاهرة سنة ١٣٠٦ هـ : ص ١٩٣.

٤٥، ٤٦ – العامري : الإعلام بمناقب الإسلام. تح : أحمد عبد الحميد غراب . ط القاهرة سنة ١٩٦٧م ص ١٧٥ ، ١٧٦.

٤٧ – نفس المصدر : ص ١٧٤.

أزهريون ليبراليون
رفاعة رافع الطهطاوي

زكريا الرفاعي

تمثل التيارات الفكرية أحد الجوانب المهمة في تاريخ مصر الحديث والمعاصر، وبطبيعة الحال فإن هناك علاقة جدلية بين الفكر والواقع. فالتيارات الفكرية على تنوعها لا تصدر عن فراغ حتى وإن اتخذ بعضها طابع التنبؤ واستشراف المستقبل، فهي في المحصلة النهائية صدى لحركة المجتمع بمختلف أبنيته، ومن ثم فالفكر والواقع كلاهما مدخل هام لفهم الآخر.

وليس بوسع أحد أن يغض الطرف عن الإسهامات البارزة، بل والرائدة لنخبة من رجال الأزهر، حملوا على عاتقهم عبء الإصلاح والتجديد، فتقفز إلى الذاكرة قائمة طويلة من جيل الرواد، يأتي على رأسها الشيخ حسن العطار وتلاميذه، رفاعة الطهطاوي، إبراهيم الدسوقي، محمد عياد الطنطاوي ومرورًابالشيخ حسن المرصفي والإمام محمد عبده. ثم وصولاً إلى طه حسين وعلى عبد الرازق وأمين الخولي، وعبد المتعال الصعيدي، وغيرهم كثير ، شكلت إسهاماتهم جزءًا رئيسيًا من بنية الفكر المصري الحديث والمعاصر.

ومن البدهي أن يكون الحديث أولاً عن مرحلة الجذور بوجه عام وعن رفاعة الطهطاوي (١) بوجه خاص لاعتبارات عديدة، فقد كان أول من جسد اللقاء الحضاري بين الشرق والغرب بشكل واضح في العصرالحديث، صحيح أن الجبرتي قد سجل ملاحظات هامة عن الحملة الفرنسية في أثناء وجودها بمصر، إلاّ أن الطهطاوي أتيح له السفر إلى باريس ومكث بها خمس سنوات (١٨٢٦ - ١٨٣١) تعرف فيها عن قرب على المجتمع الفرنسي، ثم الأهم من هذا هو تدوينه لأخبار رحلته ومشاهداته، فأثمرت هذه الرحلة كتابه «تخليص الإبريز» الذي صار نموذجًا يحتذيه كتاب عصره ممن قدر لهم السفر إلى أوروبا سواء أكانوا مشارقة أم مغاربة ومن جهة أخرى فمع التسليم بأن رؤية الطهطاوي للغرب الأوربي ممثلاً في فرنسا آنذاك – لا تخلو من الذاتية في تمثله وعرضه للقضايا والأفكار، إلاّ أن هذه الرؤية تعبر في الوقت ذاته وتجسد واقعه الاجتماعي الذي ينتمي إليه في مصر بكل ما تضمنه هذا الواقع من معاناة وما كان يصبو إليه من تطلعات، ومن ناحية ثالثة فإن الطهطاوي كان من أعزر

كتاب عصره إنتاجًا، واتسمت كتاباته بالموسوعية إذ تطرق إلى معالجة شتى القضايا ، حاول في معظمها التعبير عن حاجات ومتطلبات مجتمع في ظل ظروف العصر، ومن ثم فإن الطهطاوي بحق هو الوجه الفكري لهذه الفترة، والواقع إن تراث الطهطاوي وتلاميذه لا يعد ميراثًا ثقافيًا ينظر إليه بعين الإعجاب وحسب، وإنما كان انطلاقة جديدة للفكر المصري في جوب افاق وتطلعات لم يألفها من قبل .

وليس هدفنا استعراض الجوانب العديدة لفكر الطهطاوي، وإنما نسعى للوقوف على الإطار المرجعي الذي استند إليه في المقام الأول.

ولعل الملاحظة الأولى التي تفرض نفسها في هذا السياق ، هي البيئة الدينية الطابع التي احاطت برفاعة فأخواله كان بعضهم من رجال الأزهر ومن أبرزهم الشيخ فراج الأنصاري والشيخ محمد الأنصاري الذي كان أمينًا للفتوى في ظل مشيخة حسن العطار، وقداستطاع رفاعه بمساعدتهم حفظ المتون المتداولة وبذلك صار مؤهلاً للالتحاق بالأزهر .

ونتوقف عند الأزهر باعتباره الدائرة الثقافية الأولى في تكوين رفاعة الفكري ، وقد افاضت المصادر في الحديث عن الطبيعة الدراسية السائدة في الأزهر ، فأشار علي مبارك إلي أن الوسيلة الأساسية المتبعة كانت هي الحفظ والاستظهار «من حفظ المتون حاز الفنون » كما كانت المناهج الدراسية بعيدة عن العلوم الحديثة ، إذ لم يكن لها نصيب بين أروقة الأزهر فليس «لهم التفات لنحو التاريخ والجغرافية والفلسفة ، بل يرون ذلك بطالة ... وينهون من يقرأ كتب الفلسفة ويشنون عليه الغارة ، وربما نسبوه إلي الكفر.»(٢)

وقدكان معظم العلماء ملتزمين ونظارًا للأوقاف ، فأصابوا منها ثراءً عظيمًا حتى تشبهوا بالأمراء ، وكانت أوقاف بعضهم تشمل قرى بأكملها(٣) ، وقامت العديد من الصراعات حول مشيخة الأزهر ، أسفر بعضها عن مقتل عدة أشخاص ، ولعل أوضح تجسيد لوصف الصورة الغالبة لعلماء العصر تتجلي في القصائد الساخرة التي أوردها الجبرتي علي لسان الشيخ حسن البدري الحجازي(٤) .

علي أن ما سبق ليس إلا أحد جوانب الصورة ، ولا يمكن أن نطلق حكمًا عامًا بأن الإطار العام الذي حكم الدراسة بالأزهر قد اتسم بالجمود والتخلف ، فلم يكن الأزهر خلوًا من النشاط العلمي ، ومن بين نصوص الجبرتي إشارات حول نشاط بعض العلماء في العلوم الرياضية والعقلية (٥) ، إضافة إلى الصلات بين كثير من الدارسين بالأزهر من خلال العناصر الوافدة من مختلف أرجاء العالم الإسلامي، ومن لم يكن مقيمًا بالقاهرة ، كان يفد إليه أثناء موسم الحج ، وكانت العلوم الفلسفية موضع اهتمام ، فكان يتم الاعتماد على أعمال « الأبهري» و «الرازي» في تدريس «الحكمة» بالأزهر(٦) .

وقد جاور رفاعة ثماني سنوات بالأزهر تتلمذ فيها على شيوخ عصره. ومثل سائر أقرانه درس العلوم السائدة، «جمع الجوامع في الأصول» «مشارق الأنوار في الحديث» «مغني اللبيب» «شرح ابن عقيل» (٧) ، وكانت «أغلب تربيته الأزهرية على العلامتين .. الشيخ الفضالي والشيخ حسن العطار فتخرج عليهما في سائر العلوم العربية..» (٨) .

رفاعة الطهطاوي

طه حسين

عبدالرحمن الكواكبي

محمد عبده

على أن الحدث الأهم للطهطاوي خلال هذه الفترة هو لقاؤه بأستاذه حسن العطار (١٧٦٦ – ١٨٣٠) وكما أوضحت المصادر كان العطار ذا طموح علمي كبير فبعد انتهاء دراسته بالأزهر وأهليته للتدريس به ، لم يكتف بذلك بل «مال إلى الاستكمال واشتغل بغرائب الفنون والتقاط فوائدها..» (٩) ، وأثناء وجود الفرنسيين بمصر كان للعطار صلات كثيرة بأعضاء المجمع العلمي الفرنسي، وشاهد عن قرب التجارب التي أجراها الفرنسيون مبدياً إعجابه بالعلوم الحديثة ، وقد أشار إلى رغبته في دراسة الطب والهندسة، ولذلك فبحلول ١٨٠٢ ارتحل العطار متوجهًا إلى استانبول ليقضي بها ثماني سنوات ، ثم خمسًا أخرى في دمشق، وكان من بين الأعمال الأولى له، كتاب في التشريح، اعتمد فيه على ابن سينا، وخلال الفترة من (١٨٠٨ – ١٨١٠) واصل دراسته للطب وأتاحت له إقامته بمنزل «الحكيم باشي» باستانبول التعرف على العناصر الثقافية البارزة من الأتراك والأوروبين المؤيدين لإصلاحات سليم الثالث، وقبل أن يعود العطار إلى القاهرة كان له العديد من التلاميذ، كان من أبرزهم «محمد الحسيني الحنفي» و «حسن البيطار النقشبندي» (١٠) .

ومن ثم لم يكن غريبًا أن يمارس العطار دوره أستاذًا للطهطاوي فقد مارسه من قبل ، ولكن المهم أن العطار الذي أصقلته التجارب أدرك بخبرته وعلمه أن الطهطاوي سيكون امتدادًا له ، فتوثقت الصلة بين التلميذ وأستاذه ووصف على مبارك العلاقة بينهما بقوله «وكان له (رفاعة) منزلة خاصة عند الشيخ حسن العطار فكان يشترك معه في الاطلاع على الكتب الغريبة التي لم تتداولها أيدي علماء الأزهر» (١١). وقد انتقد العطار بقسوة جمود معاصرية فكانت عبارته الشهيرة «إن بلادنا لابد أن تتغير أحوالها ويتجدد من المعارف ماليس بها» (١٢).

والواقع أن وعي العطار قد ارتكز على «الإحساس» بالفارق» بين التخلف السائد في العالم الإسلامي والتقدم لدى الغير كما اتضح من العبارة السابقة «بلانا نحن – وغيرها» وسوف يجسد الطهطاوي بصفة خاصة في «تخليص الإبريز» هذا الشعور بالفارق من خلال مقارناته المستمرة.

على أية حال ، لم يكن رفاعة مدينًا لأستاذه العطار لتأثيره الفكري فحسب ، وإنما كان العطار هو الذي ضمن له وظيفة إمام لإحدى فرق الجيش، وكانت أولى وظائف رفاعة الرسمية ، كما كان أيضًا وراء ترشيحه للسفر ضمن بعثة ١٨٢٦ (١٣) .

وبطبيعة الحال كانت السنوات الخمس التي قضاها رفاعة بباريس هي الدائرة الثقافية الثانية له بعد الأزهر، وقد حظي بثناء الجميع مما يدعو إلى التساؤل ، كيف فاق رفاعة أقرانه من طلاب البعثة خاصة وأن الدور

الأساسي الذي أنيط به عند سفره أن يكون واعظًا لأعضاء البعثة لا أكثر ، فكيف تحول من هذا الدور الهامشي وأصبح محط الأنظار ؟ إن الفرضية المقبولة في هذا الصدد ، هو أن نتذكر على الفور وعي النهضة لحسن العطار، ذلك الوعي الذي انتقل بدوره لرفاعة ، فعندما أشار الأستاذ على تلميذه بضرورة تدوين أخبار رحلته ، لاشك أنه هيأ ذهنه إلى أنه مقبل على رؤية ما هو جديد ، وليست القضية هي مدى تطابق أو اختلاف هذا الجديد الذي تخيله رفاعة قبل وصوله إلى باريس مع ما شاهده بالفعل، وإنما المهم أن رفاعة كان مزودًا بنوع من الوعي سلفًا ، نعم قد يكون هذا الوعي «محدودًا» لكنه كان حاضرًا في أفق الطهطاوي.

وواضح من نصوص الطهطاوي العديدة، أنه قد قرأ بنهم كل ما وقعت يده عليه من كتب في شتى المجالات حال إقامته بباريس ، ومن الأهمية بمكان التوقف عند بعض العبارات التي ذكرها رفاعة في ثنايا عرضه لقراءاته إذ جُسدت بوضوح آلية التفكير وتداعي المعاني لديه فيقول «.. وقرأت أيضًا .. جزءين من كتاب يسمى «روح الشرائع» مؤلفه شهير بين الفرنساوية ويقال له منتسكيو .. ويلقب عندهم بابن خلدون الأفرنجي، كما أن ابن خلدون يقال له عندهم منتسكيو الشرق أي منتسكيو الإسلام..» (١٤) وبنفس الكيفية قارن بين «دي ساسي» و «الفارابي» بقوله: «.. واتساع دائرة هذا الحبر (دي ساسي) في معرفة لغات أهل المشرق والمغرب.. يسهل تصديق ما قيل في حق الفارابي فيلسوف الإسلام» (١٥) . وفي عرضه للنهضة العلمية والحضارية في فرنسا، اختتم حديثه بالإشارة إلى فضل المسلمين الحضاري على الغرب إذ «حكم الأفرنج بأن علماء الإسلام إنما يعرفون شريعتهم ولسانهم.. ولكن يعترفون لنا بأننا كنا أساتذتهم في سائر العلوم وبقدمنا عليهم..» (١٦).

وكذلك على مستوى المفاهيم فما «يسمونه الحرية ويرغبون فيه هو عين ما يطلق عليه عندنا العدل والإنصاف» (١٧)، وفي خضم إعجابه بالنظام الضريبي السائد في فرنسا، اجتهد رفاعة في البحث عن مماثل إسلامي له فلجأ إلى أبي حنيفة رغم أنه شافعي المذهب فيقول «.. ويمكن أن يقال إن الفرد ونحوها، لو كانت مرتبة في بلاد الإسلام كما هي في تلك البلاد لطابت النفس خصوصًا إذا كانت الزكوات والفيء والغنيمة لا تفي بحاجة بيت المال..» (١٨).

إن ما نخلص إليه من الدلالات السابقة هو أن الطهطاوي ، لم يذهب إلى باريس بعقلية «حيادية» (١٩) مجردة من كل هوية ، وإنما ذهب بعقلية قادرة على التفاعل بغض النظر عن مدى درجاته ضعفًا وقوة، وتعني ثانيًا أن رؤية رفاعة وقراءاته المختلفة كانت تتم بواسطة ثقافته الأولى كما تلقاها بالأزهر، أو على حد تعبير البعض «إنه رغم مقامه بباريس وسعيه للتفكير في فرنسا باعتبارها عالمًا متقدمًا، لم يستطع أن يتخلص من الشيخ الذي يسكن رأسه» (٢٠).

وربما كانت الملاحظة التي قدمها «دي ساسي» حول مخطوط الإبريز عندما عرضه عليه الطهطاوي لها أهميتها إذ يقول معلقًا على المخطوط «إنه يظهر لي أن صناعة ترتيبه عظيمة وأن منه يفهم إخوانه من أهل بلده فهمًا صحيحًا عوائدنا وأمورنا السياسية ولكنه يشتمل على بعض أوهام إسلامية» (٢١)، ودون تعسف في تأويل عبارة «دي ساسي» «أوهام إسلامية» إلا

أنها بدون شك تعني شيئًا ما مرتبطًا بالثقافة التقليدية للطهطاوي.

وقصاري القول: إن الطهطاوي قد أدرك بوضوح أن المجتمع الفرنسي في مجمله حكومة وشعبًا يستند في سياستة العامة والخاصة إلى العقل ، فالدستور الفرنسي هو « قانون وضعي» والفرنسيون من الفرق «المحسِّنة والمقبحة عقليًا» وهم «نصارى بالاسم فقط» (٢٢) إلاَّ أن رفاعة وهو يقدم هذا النموذج الفرنسي ، لم يكن يدعو إلى الأخذ به بقدر ما دعا إلى الأخذ عنه ، وفارق كبير بين الدعوتين ، ومن ثم فإن المؤثرات الفرنسية وإن ساهمت بقدر كبير في توسيع دائرة الوعي لدى الطهطاوى ، وجعلته يتطرق إلى قضايا جديدة على مجتمعه إلاَّ أن هذه المؤثرات كانت ترتد دومًا إلى الثقافة الإسلامية التى كانت تمثل إطاره المرجعي الأول، ولعل حديث على مبارك عنه في باريس له دلالته إذ يقول «.. ولم تؤثر إقامته بباريز أدنى تأثير في عقائده ولافي أخلاقه وعوائده» ، (٢٣) من خلال ما سبق ، فإن هناك «تحفظًا» حول ما ذكره «حوراني» من أن فكر التنوير الفرنسي قد ترك أثرًا باقيًا لدى رفاعة وانتقل منه إلى العقل المصري (٢٤) فهنالك بون شاسع بين ما دعا إليه الطهطاوي وما دعا إليه فلاسفة عصر التنوير من تنظيم المجتمع والدولة على أسس مدنية خالصة دون الاستناد إلى أية أسس دينية (٢٥) .

وعلى مستوى السلطة السياسية، أوضح الطهطاوي في معظم نصوصه أن الحاكم ، لا يسير وفق أهوائه ، وإنما يحكم «وفقًا لأحكام شرعية» (٢٦) . فليس لولاة الأمور «أن يحكموا في التحريم والتحليل بما يخالف الأوضاع الشرعية المستنبطة عند الأئمة المجتهدين من أدلة الكتاب والسنة والإجماع.. ولا عبرة بالاستحسان الطبيعي والتقبيح العقلي ، فالتحسين والتقبيح العقليان المجردان عن الدليل الشرعي لا عبرة بهما ..» (٢٧) .

وانتقد رفاعة الفلاسفة بصفة خاصة لاعتقادهم أن ثمة تعارضًا بين العقل والشرع ، بل يصل توفيقه بين الشرع والعقل مداه ، فيماثل بين الأحكام الشرعية والقوانين الطبيعية دون إدراك أن هذه المماثلة بين أضداد لا تقبل التوافق (٢٨) .

ومن ثم فلم يستبعد الطهطاوي « السياسة الشرعية» (٢٩) من دائرة فكره السياسي بل كانت أحد العناصر الهامة التي يجب على الحاكم أن يسير على هديها ، وبالتالي فإن ما اعتبره البعض في تقييمه لترجمة رفاعة للدستور الفرنسي من أنها كانت أول محاولة فكرية صريحة في الفكر السياسي العربي الحديث لطرح مقولة فصل الدين عن الدولة ، ينطوي على مبالغة كبيرة (٣٠) فقضية العلمانية لم ترد أصلاً على ذهن الطهطاوي ، فضلاً عن أن الواقع السياسي والاجتماعي لم يكن يسمح بطرح هذه القضية آنذاك، وكانت المرة الأولى التي طرحت فيها قضية العلمانية هي المحاولة الهامة لعلي عبد الرازق في كتابه «الإسلام وأصول الحكم» الصادر ١٩٢٥ ، ولكن يجب ملاحظة أن هذه المحاولة لم تطرح العلمانية من منظور خالص، بل كانت تنطوي علي تبرير العلمانية من منظور ديني بالاعتماد علي مبررات دينية مستمدة من القرآن والسنة ، وكان طرحها على هذا النحو سببًا في مشروعية طرحها فيما بعد داخل الفكر الإسلامي (٣١) .

وفي أغلب الأحيان كانت الشريعة مطية استعان بها الحكام لتحقيق أهدافهم فكل دولة شهدها العالم الإسلامي مهما بلغت من الاستبداد ، قد حافظت بالضرورة على قسم من الشريعة وحرصت على تطبيقها ، وكانت الشريعة في هذا الإطار تتبع دائرة السياسة ، فهي الوسيلة الضامنة للنظام والأمن (٣٢)، ولم تكن هذه الحقيقة غائبة عن ذهن الطهطاوي ، فقد أوضح أن السبب في اعتماد الخلفاء العثمانيين على مذهب أبي حنيفة دون غيره أنه «يختص بكثير من الفروع التي تلائم ولاة الأمور، وأعظمها عدم اشتراط أمور كثيرة في المراسم السلطانية... فبهذا كان مذهب أبي حنيفة أوفق للملوك وأصلح» (٣٣) .

على أية حال فإن أقصى ما استطاعه رفاعة ومعاصروه هو التركيز بصفة خاصة على مفهوم العدل ، الذي كان وثيق الصلة بالدعوة الإصلاحية في أعمال كتاب القرن الماضي ، فالطهطاوي لا يفتأ يذكر العدل في جميع أعماله فينقل عن الماوردي وإن لم يشر إليه قوله «.. فأدب الشريعة ما أدى الفرض، وأدب السياسة ما عمّر الأرض ، وكلاهما يرجع إلى العدل» (٣٤) ، ويستهل خير الدين التونسي كتابه بقوله «سبحان من جعل من نتائج العدل العمران » (٣٥) ، ويقول أحمد بن أبي الضياف (١٨٠٢ – ١٨٧٤) «وإذا تتبعت فروع القوانين على اختلاف أنواعها لا تجدها خارجة عن مقتضيات العدل . » (٣٦) وقد سبق الجبرتي الجميع عندما أشاد بإعجاب عن عدل الفرنسيين «مع كفرهم بحيث لا يوجد منهم فقير ولا مستجد» (٣٧) وهكذا كان مفهوم العدل مرادفًا لمفهوم الإصلاح ، وكان التصور السائد ، أن سر تقدم الغرب هو العدل ، وإذا أراد الشرق أن ينهض فعليه بالعدل، والعدل لا يعني سوى التقيد من جانب الحاكم بالشرع .

ومن المهم ملاحظة ، أن نقد الطهطاوي لاستبداد الحاكم في نصوصه ، لم يكن يعني الدعوة إلى مشاركة الشعب في السلطة ، فقد كان يعي جيدًا واقعه ويعرف كذلك حدود ما هو ممكن في إطار هذا الواقع ومن ثم فهذه الدعوة لم تكن مطروحة في المجتمع المصري في هذه الفترة ، فضلاً عن بعض المجتمعات الأوربية ، ولم يكن الاستبداد يعني استئثار الحاكم بالسلطة وحده ، بل كان معناه الوحيد هو «الظلم» فالطهطاوي لا يمانع من استئثار الحاكم بالسلطة شريطة أن يحقق العدل من خلال تمسكه بالشرع ، ومن ثم فليس غريبًا أن يرفع محمد عبده شعار « المستبد العادل» في مرحلة لاحقة فيقول «هل يعدم الشرق كله مستبدًا من أهله عادلاً في قومه يتمكن به العدل أن يصنع في خمس عشرة سنة مالا يصنع العقل وحده في خمسة عشر قرنًا» (٣٨)، ويبدو أن هذه الدعوة التي كانت تبررها ظروف الرغبة في الإصلاح تتشابه مع فكرة الاستبداد المستنير التي انتشرت في ظروف مماثلة في بروسيا وروسيا في القرن الثامن عشر ، فكان فولتير يقول «أسهل على الفيلسوف أن يقنع فردًا واحدًا بضرورة الإصلاح فيفرضه من فوق على الجميع من أن يقنع جماعات متعددة لكل واحدة منها مصلحتها في بقاء النظام العتيق» (٣٩) .

ويمكن القول بأن رفاعة كان أقرب دومًا إلى التقليد الإسلامي منه إلى الفكر الفرنسي، ولا شك أن تكوينه الفقهي كان وراء تمثل وتأويل كثير من المقولات الليبرالية وصياغتها في قالب

إسلامي من جديد ، ولم يتخل رفاعة يومًا عن القياس، أداة الفقهاء، فكانت إحدى عينيه ترقب بإعجاب منجزات العقل الغربي ، وعينه الأخرى تقلب بحثًا في التراث عن عوامل بعث الثقافة الإسلامية من جديد ، ولم تأت مقارنة رفاعة بين عصر محمد على والعصر العباسي ازهي عصور الحضارة الإسلامية من فراغ ، بل كانت رمزًا للرغبة الصادقة في التواصل مع الزمن الثقافي الممتد عبر قرون طويلة .

وبطبيعة الحال، فإن أسلوب الطهطاوي في طرح المقولات الليبرالية يعكس قضية هامة ، وهي مدى فهم معظم كتاب القرن الماضي لليبرالية في صورتها الأصلية ، فقد مرت الليبرالية بمراحل عديدة لكل منها مفهومها الخاص بها (٤٠)، وليس هذا موضع الحديث عن ذلك تفصيلاً، ولكن ما ينبغي الإشارة إليه ، هو أن معظم كتاب القرن الماضي ومن بينهم الطهطاوي ، قد تعرفوا على المرحلة الأخيرة من مراحل التطور الليبرالي وهي مرحلة كانت مليئة بالعناصر المتناقضة بحكم آثار المراحل السابقة عليها ، ومن ثم فقد واجه الكتاب العرب متغيرات القرن التاسع عشر في الوقت الذي كانوا فيه مازالوا يعيشون ظروف القرن الثامن عشر أو ما قبل ذلك ، فكانت النتيجة، عدم استيعاب الليبرالية في مسارها التاريخي ، وعدم القدرة على تلقيها بصورة نقدية تميز بين مراحلها المختلفة (٤١)، فكان ذلك – إلى جانب ظروف الدعوة الإصلاحية– سببًا في عدم الالتفات كثيرًا إلى المفاهيم ، ومن هنا كان يتم طرح المقولات الليبرالية جنبًا إلى جنب مع العبارات السلفية.

الهوامش

١ – ترجم لرفاعة الطهطاوي (١٨٠١ – ١٨٧١) العديد من معاصريه، انظر على سبيل المثال ، على مبارك ، الخطط التوفيقية، جـ ١٣، الطبعة الأولى ، المطبعة الأميرية ببولاق . وكذلك تلميذه صالح مجدي، حلية الزمن بمناقب خادم الوطن، سيرة رفاعة الطهطاوي، نشر وتحقيق جمال الدين الشيال ، مطبعة البابي الحلبي ، القاهرة ١٩٥٨.

٢ – على مبارك ، الخطط – جـ ٤ – ص ٢٦ – ٢٨ وكذلك، سليمان رصد الحنفي الزياتي ، كنز الجوهر في تاريخ الأزهر، القاهرة ١٩٠٣ – ص ١٩٩.

٣ – الجبرتي ، عجائب الآثار، جـ ١ – المطبعة الشرقية ، ١٣٢٢ هـ . ص ١٢٨ وانظر كذلك.

Marsot, Afaf, Lutialsayyid, "The Political and Economic Functions of The "Ulama" in the 18th Century, gournal of Economic and Social History of The orient, Vol, Xul, Parts, 11,111,1973, p,141

٤ – الجبرتي ، المرجع السابق ، جـ ١ ، ص ٢١٤ – جـ ٢ ص ٥٦ – ٥٧.

٥ – المرجع السابق، ترجمة الشيخ أبو الندائي حسن بن برهام الدين جـ ١ – ص ٤٠٢، ترجمة الشيخ أحمد عبد المنعم الدمنهوري جـ ٢ – ص ٢٧.

٦ – Richardo, gohn, Cole, Rifaah At - Tahtawi and The revival of Practical Philosphy, unpublished,

Diss, American uni, of Cairo,1978, P.13.

٧ – صالح مجدي ، مرجع سابق ، ص ٢٣ – ٢٤ .

٨ – الخطط – جـ ١٣ – ٥٣

٩ – المصدر السابق ، جـ ٤ – ص ٣٨ وكذلك ، محمد عبد الغني حسن ، حسن العطار، سلسلة نوابغ الفكر العربي ، دار المعارف ١٩٦٨ – ص ٢٠ – ٢١ .

١٠ – Peter, Gran, Islamic Roots of Capitalism, Egypt,1760-1840-University of Texes press, London,1979, pp,103,104.

١١ – الخطط – جـ ١٣ – ص ٥٤ .

١٢ – محمد عبد الغني حسن ، المرجع السابق – ص ٧٤ .

١٣ – البرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة ١٧٩٨ – ١٩٣٩، . كريم عزقول ، دار النهار بيروت – ١٩٦٨ ص ٩٢ وكذلك ، انور لوقا، احمد بدوي، «تخليص الإبريز في تلخيص باريز» وزارة الثقافة والإرشاد القومي ١٩٥٩ – ص ٤ – ٥

١٤ – تخليص الإبريز ص ١٦٠.

١٥ – المصدر السابق نفسه – ص ٦٦ .

١٦ – المصدر السابق نفسه – ص ٧.

١٧ – نفس المصدر السابق – ص ٨٠.

١٨ – نفس المصدر السابق – ص ٨١.

١٩ – إبراهيم الهواري، حول الأصالة والمعاصرة، قراءة نقدية في تخليص الإبريز، الوحدة ، السنة الرابعة، العدد ٤٦، ٤٧، المجلس القومي للثقافة العربية، الرباط ١٩٨٨، ص ١٤٠.

٢٠ – كمال عبد اللطيف، التاويل والمفارقة ، نحو تاصيل فلسفي للنظر السياسي العربي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ، الطبعة الأولى ، ١٩٨٧ – ص ٣٨.

٢١ – تخليص الإبريز ، ص ١٥٣.

٢٢ – المصدر السابق ، ص ٥٦ – ٥٧ .

٢٣ – الخطط – جـ ١٣ – ص ٥٣ وانظر، Zolondek, Leon, "At- tahtawi and Poliitcol Freedom", Muslim Wohld, vol, liv, No2, April,1964, p,97.

٢٤ – الفكر العربي في عصر النهضة ، مرجع سابق ، ص ٩١.

٢٥ – مراد وهبة ، رفاعة والتنوير، ندوة الشيخ رفاعة الطهطاوي، مطبوعات جامعة عين شمس ، ١٩٨٤ – ١١٢.

٢٦ – رفاعة الطهطاوي، مناهج الألباب المصرية، ص ٣٥٣.

٢٧ – رفاعة الطهطاوي، المرشد الأمين للبنات والبنين ، ص ١٢٣، وكذلك نهاية الإيجاز في سيرة ساكن الحجاز، ص ٣٩٨.

٢٨ – المرشد الأمين، ص ١٢٤.

٢٩ – هناك العديد من الاقتباسات للطهطاوي عن ابن القيم ،والغزالي، والطرطوشي، والماوردي، وابن مسكويه.

٣٠ – لويس عوض ، المؤثرات الأجنبية في الأدب العربي الحديث ، معهد الدراسات العربية، ١٩٦٣، ص ١٣٦.

٣١ – محمد جابر الأنصاري ، تحولات الفكر والسياسة في الشرق العربي، ١٩٣٠ – ١٩٧٠، عالم المعرفة ، العدد ٣٥، الكويت ١٩٨٠، ص ٢١ ، ٢٢.

٣٢ – عبد الله العروي، مفهوم الدولة، المركز

الثقافي العربي، الدار البيضاء، ١٩٨٣، ص ٩٧ - ٩٨.

٣٣ - مناهج الألباب - ص ٣٨٦ - ٣٨٧.

٣٤ - المصدر السابق ، ص ٨ وراجع نفس الفقرة في أدب الدنيا والدين، الطبقة التاسعة، المطبعة الأميرية، القاهرة ١٩١، ص ١٢٥.

٣٥ - أقوم المسالك في معرفة أحوال المالك، ص ٢.

٣٦ - إتحاف الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان، ص ٤٥ نقلاً عن علي الشنوني، ندوة رفاعة الطهطاوي - ص ٢٣٦.

٣٧ - عجائب الآثار، جـ ٤، ص ٤٢.

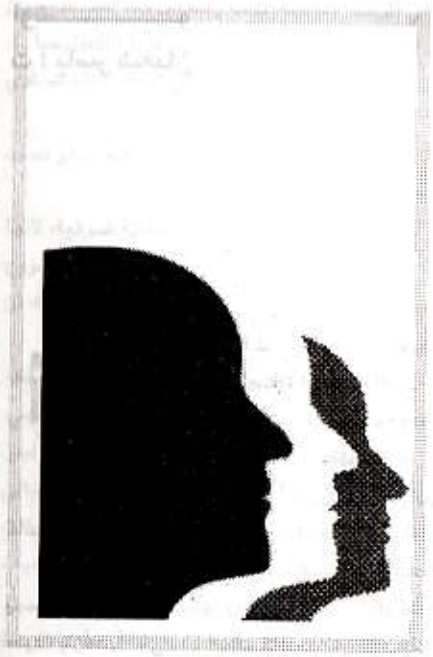
٣٨ - محمد رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الإمام، جـ٢، مطبعة المنار، ص ٤٥١.

٣٩ - عبد الله العروي، المرجع السابق - ص ١٣١.

٤٠ - عبد الله العروي، مفهوم الحرية ، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى ، الدار البيضاء، ص ٣٩ - ٤١.

٤١ - المرجع السابق، ص ٤١ - ٥١ .

الآخـــر



أوشو .. وتحطيم القفص الحديدي

أوشـــــــو

ت : ياسر شعبان

أوشو .. وتحطيم القفص الحديدي

أوشـــــــو
ت : ياسر شعبان

نعرف جميعًا أن «الشرق» هو أصل المعرفة الإنسانية (الفلسفة – الفلك – الطب – السحر – العمارة – الفن – الأدب .. ..).

ونعرف كذلك أن الشرق عرف الفلسفة ومدارسها ومُعلميها وخلافاتهم قبل آلاف السنين من انتباه الغرب ونهوضه.

ففي الهند والصين ومصر وفارس والعراق، ظهر بوذا ، طاو، لوتسي ، صن تزو، غاندي، حامورابي، إخناتون، ابن سينا، ابن رشد، إخوان الصفا .. .. ..

وفي بداية إفاقة الغرب، التفت إلى الشرق يبحث ويُنقب عن مصادر المعرفة .. يجمعها ويدرسها ويحللها ويستنبط منها، ليخلق معارفه الخاصة التي تُناسبه والتي سوف يفرضها على بلاد العالم كافة، وذلك خلال المد الاستعماري الغربي، وأثناء ذلك سيطمس ويُدمر ويُحَقِّر ويُشكك في كُل ما قدمه الشرق من معرفة.

وطوال القرون الثلاثة الأخيرة سادت المعرفة الغربية وفرضت قيمها على مُستعمراتها ، واستسلمنا لذلك واندفعنا نُحاكي هذه المعرفة المادية النفعية مبهورين حينًا، ومُجبرين حينًا، ومُغيبين حينًا. وطوال هذه القرون لمْ يظهر – أو لم نسمع – فيلسوف شرقي يخرج من الأرض التي أنجبت الفلسفة والفلاسفة ، حتى ظننا أننا قد تخلفنا لدرجة لا نستطيع عندها العودة أو التداوي. ومؤخرًا : أطلق الغرب صيحته المُتعالية بضرورة إعادة مُساءلة وتقييم وتنقية التاريخ مما يحتويه من مُغالطات وإساءات فهم ومؤامرات. وانتجوا مُصطلحًا جديدًا لنتناوله ونتداوله وهو : (ثقافة ما بعد الكولونيالية) ليُشير إلى الثقافة التي تنتجها شعوب المستعمرات القديمة، بعد تحررها.

واعتبروا ، وكذلك اعتبرنا، أن هذا سيُسهم في خلخلة المركزية الأوربية، وإعادة الاعتبار والحياة والثقة إلى الوعي الشرقي وقدرته على إنتاج الثقافة. لكن الدهش أن مُعظم نماذج هذه الثقافة «ما بعد الكولونيالية» تعيش في الغرب (انجلترا – امريكا) ، وتنطلق من وإلى وضد مناهج بحث غربية، وتجعل هدفها هو كشف أثر هذه المناهج على المُجتمعات الشرقية وكيفية مواجهة ذلك. لكنها لا تطرح مُقترحات لإحياء الثقافة الشرقية أو للكشف عما يُمكن إعادة قراءته وتطويره.

ورغم اهمية هذا الاتجاه (ما بعد الكولونيالي)، فإنه لا يعدو أن يكون أحد اقنعة

الثقافة الغربية اللازمة للتفكر في المرحلة القادمة. وثمة رابط بين هذا المصطلح وبين المُصطلح الاقتصادي العولمي وهو (طرفية راس المال والأسواق، ومركزية التكنولوجيا..)، والذي حلّ بديلاً لـ (مركزية راس المال ، وطرفية الأسواق..) في النظام الاقتصادي الراسمالي.

.. من الغرب وإلى الغرب، دائرة مُغلقة، لا تُشير إلا لمزيد من التبعية حتى لو تبدلت الأقنعة وتجملت.

وبناءً على ما سبق ، تتجلى اهمية اية ظواهر أو اتجاهات إحيائية شرقية، لانها تُشير إلى ان الحياة مازالت تدب في الجسد العجوز المُنهك ، وان ثمّة املاً في الخروج والتخلص من القيود ، وظهور أجيال جديدة تعرف الشرق كما تعرف الغرب، وتدرك أن خلاصها إنما هو في الانتماء للشرق.

ويُعد (أوشو) مثالاً بارزًا لهذا الطموح ، فهو إنسان هندي، نشأ وتعلم في الهند، وتشبّع بتراثها، ثم درس بعد ذلك الفلسفة الغربية وكثيرًا من المُنتج المعرفي الغربي، ليصل في النهاية إلى رؤيته التي تثق في قدرات الإنسان الجسدية الغريزية ، وليس العقل او الآلة ، ويؤسس وسائل للعلاج بالتأمل والصمت، ويُعيد قراءة الواقع الإنساني المطبوع بالمعرفة الغربية ليكشف ما حجبته العقائد والأيديولوجيات عبر العصور. ويلفت الانتباه إلى ان ما يستحق المناقشة هو ما يشغل الناس – بحق – في حياتهم اليومية ، مثل : (الحُب – الحرية – الجنس – الرفاهية – البهجة ....)

ويقول (أوشو) إن رسالته ليست مذهبًا ولا فلسفة ، إنها نوع من الخيمياء ، علم من علوم التحول . ولا ادعو للإيمان بها ، ولكن فقط على الناس الإنصات لها بقلوبهم. وقد بلغت مؤلفات (أوشو) حوالي (١٨٠٠) كتاب في موضوعات شتى (منها كتب صلوات – وإرشـاد – وكـتب عن علم النفس والتنوير – والفلسـفـة – والمعلمين القـدامى – المستقبل....).

ورغم شهرته في الغرب، لم يسبق ترجمة أي من أعماله – حسب معرفتي – إلى العربية قبل الآن.

وقد اخترنا ترجمة فصلين هما: (فارغ من الميلاد إلى الموت، و المسيحية والتابوت الفارغ)، وجميعها من كتاب «ما وراء علم النفس Beyond Psychology»، كمحاولة متواضعة لتقديم هذا الفيلسوف والمعلم الذي يُعيد للاذهان ذكرى معلمين من الشرق (بوذا – غاندي ..).

فلقد حان الوقت للانتباه للدول التي تنتمي لنا وننتمي لها، إلى الشرق حيث بدأت الحضارة منذ الاف السنين ، علّنا نستعيد وعينا وثقتنا مع بداية الالفية الثالثة.

.. (أوشو).. مسكوت عنه تقدمه العصور " حديدة للقارئ العربي، في بداية الفية ثالثة تهددنا اكثر مما تعدنا..!!

١

فارغ من الميلاد إلى الموت

عندما كُنْتُ بقسم الشرطة في (كريت) ، اقتربت مني شابتان يونانيتان وعلى وجهيهما ابتسامة، وكانتا ترتديان السواد مثل أي امرأة من كريت. وعند اقترابهما من الشباك أمسكتا يديّ وقالتا بأنجليزية بالغة الركاكة : إننا نُحبكَ، ونحن كه«كريتيتين» نطلب منك البقاء هُنا. بالتاكيد أذكر هاتين الشابتين وهُما تُمسكان بيديّ وتحاولان أن تنقلا لي هذه الرسالة : (نحن ، أهل هذه الجزيرة، نريد منك البقاء هُنا، نحن نحبك). وتأكّدَ لي أن البيروقراطية ليست من أجل الناس، بل ضدهم.

إنها تستخدمهم، تستغلهم، وتجعلهم يعتقدون أنها في خدمة أغراضهم. أما الواقع فعكس ذلك تمامًا.

ويُعرِّفون الديموقراطية بوصفها حكومة

«محظية ومعشوقها»، حفر على خشب، ١٦٦٠.

من الشعب وبالشعب وللشعب. وهي ليست أيًا من هذه الأشياء. فهي لا تنبُع من الشعب، ولا تنتمي له ، ولا تعمل لأجله.

وعبر العصور ، يستطيع الذين يمتلكون السلطة أن يقنعوا الناس بأن كل شيء يُنفذ لأجل مصلحتهم . ويُصدِّق الناس لأنهم دُرِّبوا على ذلك.

.. ثمة مؤامرة بين العقيدة والدولة لاستغلال الإنسانية. فالعقيدة تقوم على الإيمان والوعظ والتبشير، وتُدمِّر ذكاء الناس وقُدرتهم على التساؤل ، وتجعلهم مُتخلفين.

أما الدولة فتعمل على استغلالهم بشتى الطرق ، مع الحفاظ على تأييد الناس، وسبب ذلك أن الناس قد دُربوا ليؤمنوا وليس ليسألوا . وينطبق هذا على أية حكومة ، ملكية أو بيروقراطية أو ديموقراطية ، أو أي نوع آخر .. فالأسماء هي التي تتغير– فقط–، أما في العمق يظل الواقع كما هو .

«توبوكيوني»، ممثل يؤدي دور انثى، ١٧٩٠.

«توبوكيوني»، ممثلان في صراع ، ١٧٩٧

في اليابان، قبل الحرب العالمية الثانية ، كان (هيروهيتو) – إمبراطور اليابان – يُعَدُّ من نسل الإله، وهكذا فأي شيء يتلفظ به ليس بشريًا، إنه إلهي ، ولهذا يجب أن يُطاع.

وطوال قرون ، آمن اليابانيون به ، بوصفه إله الشمس. ومات منهم مئات في الحروب ، بإرادتهم ورضاهم ، لأنهم كانوا يموتون في سبيل الإله نفسه. فأي شيء اكثر سموًا وجمالاً من هذا الموت؛ قد يتوق الإنسان إليه ؟ ورغم أن اليابان بلد صغير، لم يستطع اي بلد اخر أن يغزوه ويحتله، حتى ولو بلد في حجم الصين . فالصين هي الأكبر من حيث المساحة وعدد السكان ، لكن بلدًا صغيرًا مثل اليابان يستطيع أن يهزم الصينيين، لأن الناس في اليابان لديهم هذا الإيمان المُطلق بأنه مادام الإله يساندهم ، فالنصر لابد حليفهم.

وإلى حد ما يُمكن الزعم بأن هذا هو حال بلاد العالم كافة .

وفي ذاك اليوم، عندما أمسكت المرأتان الكريتيتان بيدي في حُب شديد ، وقالتا لي : لسنا ضدك ، نحن نحبك ونريدك أن تبقى هُنا، كانتا تمثلان الوعي الحقيقي للناس .

بعد ذلك ؛ رأيتُ ثلاثة الاف شخص ، وقد يكون هذا هو كل تعداد مدينة (القديس نيقولا). قد جاءوا ليُعبروا عن تأييدهم ويُعْلنوا أنهم لا يوافقون على التصرفات الوحشية والنازية لرجال البوليس ضدي، وأنهم يساندونني.

وبالتأكيد ، يجب أن يعتني أحد أعمالي بتنبيه الناس لطبيعة الأمر الواقع ، ويصيح فيهم : أنتم يتم استغلالكم بمُسميات متعددة. وقد يُطلق هؤلاء المُستغلون على انفسهم؛ القائمين على الخدمة العامة، فقط ليُخبروك أنهم يعملون لخدمتك .

... لآلاف السنين كانوا يخدمون. والناس في بؤس شديد وجهل لا يملكون شيئًا لحياتهم ، فَهُمْ يولدون ويعيشون بطريقة ما، ثُمّ يموتون . لا يحدث في حياتهم أي شيء يُمكن أن يُطلق عليه : نشوة وبهجة ، أو يُطلَق عليه : خبرة .

.. فارغ من الميلاد للموت، لا شيء يزهر؛ لا شيء يثمر.

ورغم أن هؤلاء الناس لديهم كل الطاقة اللازمة ليُصبحوا أغنية مُبهجة، فإن البيروقراطية ورجال الدين والسياسة لا يسمحون لهم ، فَهُم يخشون الناس المُبتهجين.

وكان هذا الشعور غريبًا لي في البداية . فلم أفكر مُطلقًا أن الناس يجب أن يرهبوا المبتهجين .

شيئًا فشيئًا ، أدركتُ أن الابتهاج له عِدّة تجليات.

فالشخص المُبتهج ليس مُتخلفًا، وكذلك هو ذكي ومُفَكِّر.

وهذا الشخص على دراية بفن الحياة، وإلاّ ما استطاع أن يصبح مُبتهجًا، ولهذا فهو خطر يهدد كل الاهتمامات الكهنوتية التي تتوجه ضد الإنسانية وتريد هذه الاهتمامات الكهنوتية أن تحيا الإنسانية في جحيم للأبد.

فهم يحاولون بشتى الطُرق أن يُبْقوك في بؤس دائم ، ويدمرون كل شيء قد يبهجك، ولا يمنحونك سوى فرصة كبيرة لتصبح

بائسًا فالشخص البائس لا يُمثل اية خطوة على هذه المجتمعات الفاسدة.

.. بالتاكيد لابد أن أخصص احد أعمالي الرئيسية لتنبيه الناس أن الأقوياء ، دينيًا أو سياسيًا، ليسوا أصدقاء بل أعداء. وإذا لم تنهض البشرية بثورة ضد كل أشكال البيروقراطية ، سيظل الإنسان بليدًا، بلا قُدرة على الخلق أو بلوغ الذرا التي هي حق له مُنذ مولده.

ولكن لماذا من الصعب أن تتعايش مع شيء ما غاية في البساطة والطبيعية ؟ .. لأنه غاية في البساطة والطبيعية ، فهو شديد الصعوبة .

فأنْتَ لست بسيطًا أو طبيعيًا. ورسالتي عن الحُب غاية في البساطة ، ولا شيء أكثر بساطة منها. أما عقلك فهو مُعقد جدًا ومُخاتل يجعل الأشياء البسيطة مُعقدة ... هذا هو عمله. فطوال قرون تدرب – فقط – للقيام بشيء واحد : أن يجعل الأشياء شديدة التعقيد لدرجة تستحيل معها الحياة. لقد أصبح عقلك خبيرًا في تدميرك ، لأن حياتك تتكون بالفعل من أشياء بسيطة .

الوجود بأكمله بسيط لكن عقل الإنسان قد جُهِزَ وكُيِّف ولُقِنَ بطريقة تحتم تعقيد أبسط الأشياء .

وهكذا فعند وصول اي شيء إلى عقلك فإنه لَنْ يكون بسيطًا بعد ذلك ، فالعقل يبدأ في تأويله ، مستنبطًا منه ما ليس به ومتجاهلاً أشياء موجودة بالفعل .

قد تظن أنك سمعت ما أقوله لك ، والأمر ليس كذلك ، فعندما أقول لك شيئًا ما ، تسمع أنْتَ شيئًا اخر مُختلفًا لأن استماعك هذا غير مُباشر ، ثمّة وسيط.... إنه عقلك ، وهو يعمل كمراقب لا يسمح بمرور أشياء كثيرة لداخلك. وسوف تدهش عندما تعرف كمية ما يمنعه .. (٩٨٪)، وهكذا فهو يسمح بمرور (٢٪) فقط ، وهذه النسبة أيضًا ليست في كامل نقائها. ففي البداية يلوثها بتأويلاته الخاصة ، وبخبراته القديمة ، وبشروطه . وبمرور الوقت يسيطر على العقل ضلال بأنه قد فهم، بينما ثمّة فجوة واسعة بين ما قيل وما سُمِعَ.

وقد اعتادَ (بوذا) أن يحكي حكاية، ومما يُثير الدهشة أن كُل المُعلمين العُظماء اعتمدوا على الحكايات. وثمة تفسير لهذا وهو أن العقل يسترخي عندما يتعلق الأمر بحكاية أو دُعابة ، عندها لا حاجة للتوتر أو الجدية، ...

مُجرد حكاية ، وتستطيع الاسترخاء.

وعندما يتعلق الأمر بتفسير الحُب أو الحُرية أو الصمت ، فلابد أن يُصاب المرء بالتوتر . وهذا هو السبب وراء استخدام المُعلمين لحكايات بسيطة ، وربما عند نهاية الحكاية يُدخلون رسالة صغيرة سرًا ودون إزعاج للمُستمع .

وقد اعتاد (بوذا) أن يقول ، حسب عادته بعد حديث المساء لأتباعه : «الآن اذهبوا وافعلوا آخر شيء قبل النوم » ، وآخر شيء هُنا يُشير إلى التأمُل.

وذات يوم تصادف أن «عاهرة» كانت تُنْصت ، وكذلك كان ثمّة لص بين الحاضرين، وعندما قال (بوذا) : الآن اذهبوا وافعلوا آخر شيء قبل النوم، ذهبَ كلٌ اتباعه إلى التأمُل.

وعندئذ انتبه اللص وتساءل : ماذا أفعل هُنا فقد كان هذا هو الوقت المناسب لأداء عمله. وكذلك تلفتت (العاهرة) حولها ، وشعرت أن (بوذا) كان حاذقًا جدًا، لأنه كان ينظر إليها وهو يقول ذلك. وانحنت بامتنان ، لأنها ذُكِرَت بأن تذهب إلى عملها قبل النوم.

.. عبارة بسيطة ، ورغم ذلك سمعها أنواع ثلاثة من الناس بثلاثة معان مُختلفة . وفي الحقيقة لابد من وجود معان أكثر بكثير، لأنه حتى للذين سيذهبون للتأمُل ، فقد يعني التأمل لأحدهم المُتعة، ولآخر هو مُجرد شيء يجب القيام به .... وهكذا تختلف المعاني . لكُل هؤلاء المتأملين، الرسالة واحدة، لكن ما سمعوه قد لا يكون له نفس المعنى.

وطوال حياتي لم أقُمْ بتدريس أي شيء مُعقد، فالحياة مُعقدة بما فيه الكفاية ، ولا أرغب في إرهاق الناس بالمزيد.

ورغم ذلك تعرضتُ لإساءة الفهم، رُبما أكثر من أي شخص عاش في هذا القرن ، وسبب ذلك بسيط، لأنني أقول أشياء بسيطة لا يقولها أي إنسان. أتحدث عما هو واضح وقد نساه الجميع واصبح من المُسلمات التي لا يتناولها أحد .

ويُمكنك أن تراجع الرسائل اللاهوتية الكبرى للمسيحيين ، ولكُتب العقيدة عند الهندوس وأتباع محمد واليهود.

.. جميعها شديدة الصعوبة لدرجة تستعصي على الفهم وكُلما زادت صعوبتها، زاد احترام الناس لها ، فعندما لا يستطيع الناس أن يفهموا ، شيئًا ما، يظنون أنه شيء عظيم، أسطوري، يفوق قدُرتهم على الفهم والإدراك. وهكذا يُصْبح هذا الشيء مُبجلاً.

ويستخدم (الهندوس) في رسائلهم العقائدية اللغة «السنسكريتية» ، وهي لغة لم تَكُنْ حية مُطلقًا، فلم يسبق أن تحدثها الناس في الأسواق ، فقد كانت لُغة الخبراء والعارفين. ورغم ذلك قاموا ترجمة المخطوطات الهندوسية وكُنْتُ أتساءل دائمًا : لماذا هذه المقاومة ؟!

فجدير بهم أن يبتهجوا لأن مخطوطاتهم سوف تترجم، ورسالتهم ستنْتشر في كُل أرجاء الأرض .

ولكن عندما درستُ مخطوطاتهم، أدركتُ السبب ، فهذه المخطوطات فارغة، فقط اللغة عسيرة ، ولا يستطيع الناس فهمها ، ولهذا يجلونها . وبمُجرد ترجمتها إلى اللغة التي يتداولها الناس، تفقد كل عظمتها

وروحانيتها، وتصبح عادية جدًا لانها لَمْ تَعُدْ عسيرة الفهم، ونفس الشيء صحيح بالنسبة لبقية العقائد.

ومثال ذلك : اليهودية .

فالحاخامات مازالوا يفضلون العبرية ، وهي الآن لَمْ تَعُدْ لُغة حية، فلماذا الإصرار عليها ؟ لانها تمنع العقلَ تصورًا عن وجود شيء أسطوري ، مُقدس، سحيق. وأمام كُل هذا لا تملك سوى السجود.

وعند ترجمة النصوص اليهودية ، يتجلى خواؤها ، خاصة بالنسبة لاحتياجاتك. فهذه المخطوطات لا تتناول الحب وتجلياته وأبعاده المُختلفة، وكذلك لا تتناول الحُرية، او اي شيء يتعلق بوجودك وحياتك وكيف تستطيع تحويلها إلى احتفال.

.. فقط تتحدث عن الرب.

ولم يسبق لي أن صادفت إنسانًا واحدًا لديه مُشكلة مع الرب ؟!

.. هل الرب مُشكلة أي إنسان ؟!

لقد تَمّ حشو العقل بكُل الأشياء غير المُهمة، ولم تترك أي مساحة للأمور الواقعية التي يجب أن تحياها، وهكذا يتضح أن عالم اللاهوت العظيم أكثر حماقة منك ، عندما يتعلق الأمر بالحُب ، ولا تصور لديه عن الحُرية وكذلك لم يتساءل قط عن الفرق بين الشخصية Personality ، والفردية Indivi-dulity. كان لي مُعلم يعلمنا العقيدة. وبعد أن استمعت له بضعة أيام، وقفتُ وقُلْتُ له : «أظن أنك تتحدث عن اشياء لا علاقية. فانا لا أرى أي طالب هُنا يُعاني مُشكلة مع الرب، ولا أرى كذلك أن الرب يُمثل مُشكلة لك، ولأنني كنت أسْكُن في مواجهة منزله ، وكانت زوجته كثيرة المشاكل، قُلْتُ له : «زوجتك هي المشكلة الحقيقية التي تستطيع مُناقشتها، أما الرب فهو محض تجريد، لم يسبق لي أن رأيتك تُفكّر في مسألة تخص الرب وأنْتَ في منزلك. وكل ما تُدَرِّسه لنا عن الرب لا اثر لخبرتك به ، ليس سؤالك الخاص . أنْتَ تحشو عقول هؤلاء الناس الابرياء بأفكار لا فائدة منها. تحدث عن الحُب ..!!».

.. كان غاضبًا ، وقال : يجب أن تأتي معي إلى المُدير.

قُلْتُ : أستطيع ان أرافقك حتى إلى الرب، لن تستطيع تهديدي. وفي الطريق إلى مكتب المُدير، قالَ : الا تشعر بالخوف ؟!

قُلْتُ : لماذا أشعر بالخوف ؟ أنْتَ مَن يجب ان يشعر بالخوف ! فانا اعرف كُل الطلبة ، ومُشكلتهم هي الحُب ، ومُشكلتك هي الحُب. وسوف اقول للمدير : إذا لَمْ تَكُنْ تُصدقني، اطلب زوجة الأستاذ وسوف تُدرك ما اعنيه بأنها مُشكلته.

قال الأستاذ : أنْتَ تُزيد الموقف تعقيدًا.

قُلْتُ : بل اجعله غاية في البساطة. أستطيع أنْ أُحْضِر كُل الطلبة إلى المكتب، لتعرف أن مُشكلتهم هي الحُب . فأحدهم يُطارد امرأة ولا يستطيع الحصول عليها ... وهذه هي مُشكلته ، والآخر حصل عليها .. فأصبحت مُشكلته.

قال : من الأفضل لك أن تتراجع ، الأمر لا يستحق.

قُلْتُ : أنا لا أتراجع . وإذا لَمْ تأتِ معي ، سأذهب بمُفردي. قال : اقول لك الأمر لا يستحق ..

قُلْتُ : قد يكون كذلك بالنسبة لك ، أما لي

فهو يستحق.

أنا مَنْ يجب أن يقرر في النهاية ، لأن الحُب بالنسبة لي ظاهرة عقائدية أما الرب فلا ؛ الرب مُجرد فرضية.

فالرب لا يعني أي شيء ، لأن لا شيء يُشبهه.

الحُب ظاهرة عقائدية ، وإذا لم يُفهم بكُليته ، سيجد المرء نفسه مدفوعًا ليُصبح بائسًا بواسطة شيء ما كان مِن الممكن أن يجعل حياته مُقدسة .

ونفس الشيء الذي قد يكون جنةً له يتحول إلى جحيم ، لانه لَمْ يفهم. أن الحُب فن بالتأكيد .

.... فَمَنْ يشغل نفسه بالرب ؟

هكذا بدأ حديثك يُصبح له معني، وبدأنا نقترب من فهم العقيدة ، وليس الهُراء.

«لكن» – هكذا قال – في كل المناهج لا توجد إشارة للحُب ، الحُرية، الفردية ، الصمت .... ويجب علينا أن نُكمل هذه المناهج. وقد اكملت الجامعات المناهج دون الاهتمام بالحياة الواقعية للإنسان ولا بمُشكلاته الواقعية.

* * *

لأنني أتحدث عن أشياء بسيطة ، يشعر كثير مِن الناس أن ما اقوله ليس ما يجب أن تكونه العقيدة . فلديهم مفهوم راسخ عن العقيدة ، وعن الفرضيات المُجردة والمُعقدة التي تستطيع أن تستغرق في التفكير بها دون أن تُحْدِث تَغيُرًا في حياتك، فتظل كما أنت.

قد تكون هندوسيًا أو مِن «أتباع مُحمد» أو مسيحيًا.. لا يُهم ، فمُشكلاتهم الواقعية واحدة، أما غير الواقعية ، فمختلفة، لكن مثل هذه المُشكلات غير الواقعية ليست سوى عبء على العقل ومِن الممكن أن تفهمني إذا ما نحّيتَ العقل جانبًا بآليته المُعقدة، فلا حاجة له لأن عملي مِن القلب وللقلب، فأنا أتحدث مِن قلبي. فأنا لَسْتُ مُنَظِرًا ولا أتحدث مِن عقلي، بل أفتح قلبي عليك. وإذا ما حاولت أن تُنصت بعقلك سيفوتك الكثير وإذا كُنْتَ مُستعدًا لفتح نافذة جديدة في وجودك، وللإنصات بقلبك، سيصبح أي شيء أقوله بسيطًا ولا حاجة للإيمان به لأنه لا سبيل لإنكاره ، فهو بسيط . لدرجة أنه لا سبيل للشك به. أنا ضد الإيمان لسبب بسيط. أن كُلَ ما أعلَمه لا يحتاج للإيمان وأنا مع الشك لأن ما أعلَمه لا سبيل للشكّ به.وكل العقائد تُصر على الإيمان، لأن ما تُعلَمه لا يُمكن الشك به، وجميعها ضد الشك لأن الشك سَيُدَمِّر كل صروحها.

أنا بسيط وواقعي. لَسْتُ ميتافيزيقيًا، لأنه لا حاجة للإيمان بي وإذا سمعتني، ستنمو الثقة بيننا، وليس الإيمان، وهي ذات صلة بالحُب، وهكذا حتى لو اردتَ أن تشك فلن تستطيع.

وعندما لا تستطيع أن تشكَ في شيء ما فهذا يعني وجود ثقة واقعية؛ ثقة لا تقبل الشك. وسيحدث هذا عندما تستقر بداخلك.

* * *

في تاريخ الإنسانية كُله، فقط (ماهافريا) هو الذي سعى إلى تحديد يجب تذكره، فقد قال بوجود طريقين للوصول إلى الحقيقة، الأول – طريق الـ (شرافاك – Shravak وشرافاك تعني الشخص الذي يستطيع أن

يسمع مِن اعماق قلبه. وعندئذ لا حاجة للقيام بأي شيء. فقط السمع يكفي، وسوف يتم التحول.

أما الطريق الثاني فهو طريق الراهب، الذي يتعين عليه أن يجاهد للوصول إلى الحقيقة.

ولا أحاول أن اخلق رُهبانا.. ولهذا السبب اخترت أن أتحدث؛ فعن طريق الاستماع يُمكنك أن تولد مِن جديد.

ولستَ مُطالَبًا إلاّ ببعض الإرادة لتفتح قلبك. فقط دعني أدخل، وستجد نفسك قد تغيرت.

لقد رأيتُ الاف الناس يتغيرون بدون أن يعرفوا، لقد تغيروا بشدة، لكن التغيير كان تحتيًا، ولم يسمح للعقل بأن يشارك فيه. فقط مِن القلب وللقلب.

ومثل هؤلاء الناس لا يحتاجون لأي علاج، ولا يحتاجون للتأمُل فإذا استمعوا بالطريقة التي أشرت إليها، فهذا هو تأملهم وعلاجهم وثورتهم.

* * *

يقولون إنني أعتبر «الشيوعية» أسمى أشكال النظام الاقتصادي، لما تتسم به مِن مُشاركة مُتساوية في الأعباء والثراء داخل نظام عائلي يسوده الحُب، وأنه يجب الأخذ بيد الفقير ليصل لمستوى الأثرياء بدلاً مِن جر الأثرياء للفقر كما يحدث.

ولكن كيف يستطيع الأثرياء أن يتشاركوا في الثروة الآن، ويعيشوا في (شيوعية) دون أن يُجَروا إلى «وسطية اقتصادية»؟!

بدايةً يجب أن يبدأ الأغنياء الحياة في «كوميونات» ، وهكذا نخلق كوميونات للاغنياء! وهكذا لن يُجروا إلى مستوى أقل من مستوى معيشتهم. ولنُجرب أن ينتشر في انحاء العالم مئات الكوميونات مِن الاغنياء.

وبالنسبة لي تعتبر الثروة نوعًا مُحددًا من الخلق والإبداع. فإذا اجتمع خمسة الاف ثري، بإمكانهم أن يُضاعفوا ثرواتهم ملايين المرات، دون أن ينخفض مستوى معيشتهم، وقد يرتفع.

ويُمكنهم كذلك أن يشرعوا في التشارك، ويدعون مَنْ هُم ليسوا بالأثرياء ولكنهم قادرون على الإبداع بطريقة او بأخرى، وهكذا يستطيعون تدعيم الحياة في «كوميونهم» رغم أنهم فقراء. خمسة الاف شخص ثري بعبقريتهم المالية، يستطيعون مُضاعفة هذه الثروة عندما يدعون الاف آخرين مِن الناس قد لا يكونون أثرياء مالياً، ولكنهم أثرياء كـ «فنانين – شعراء – راقصين – مُغنين.. فما الذي تستطيع أن تفعله بالثروة؟!»

أنتَ لا تستطيع العزف على النقود، أو الرقص لأن لديك رصيدًا في البنك وتستطيع هذه الكوميونات الثرية أن تكبر وتستوعب المزيد مِن المُبدعين، فمثل هذه الكوميونات الثرية ستحتاج إلى كُل شيء.

وبمُناسبة الحديث عن المُجتمع الثري، أذكر (مجتمع الـ «جاينا») ففي وقت مضى كان المُجتمع الـ «جايني»، في الهند، مجتمعًا صغيرًا وثريًا، ولهذا كان مِن النادر أن تشاهد أيًا مِن أفراد هذا المُجتمع يتسول وفي هذه الأيام، ترسخ تقليد بأنه إذا كان أحد أفراد الـ«جاينا» فقيرًا، لابد أن يعاونه بقية أفراد هذا المُجتمع كُلٌ حسب قُدرته.

كيوشيج» ممثل على مسرح، منتصف ١٧٤٠

وعلى سبيل المثال ؛ إذا احتاج منزلاً، يمده المجتمع، بأكمله، بما يحتاج من الخشب والطوب والقرميد. ويَتشارك المُجتمع بأكمله ويجمعون له المال الذي يحتاج له ليبدأ به. وهكذا يُسهم الجميع في تحويل رجل فقير إلى رجل ثري. ولا إرغام في ذلك؛ بل هو بدافع السخاء. وسيفعل هذا الرجل نفس الشيء عندما يصل وافد آخر إلى «الكوميون»..

ويجب على الأثرياء أن يتخلوا عن ملكيتهم الخاصة في سبيل إقامة مُجتمع ثري في أي مكان يستطيعون الوصول إليه، وهُم قادرون على الوصول إليه، وَهُم قادرون على الوصول إلى كُل مكان، يستطيعون إنشاء أماكن جميلة حول العالم، تستوعب الناس شيئًا فشيئًا. وهذه الأماكن ستحتاج إلى السباكين مثلاً، مهما بلغت درجة الثراء، وستحتاج إلي العمال والميكانيكية والفنيين وصانعي الأحذية.

وبمُجرد توجيه الدعوة إلى هؤلاء، سيلبونها، ليس بوصفهم خدمًا بل أعضاء في «الكوميون». وسيبذلون قصارى جهدهم لإثراء «الكوميون» ، ولهذا فَمِنْ واجب هذا «الكوميون» أن يرفعهم إلى نفس مستوى المعيشة وتدريجيًا نستطيع تغيير العالم دون إراقة دماء أو ممارسات ديكتاتورية و«الشيوعية» التي تنبثق من الحُب والذكاء والسخاء، ستكون واقعية، أما تلك التي تفرضها القوة فستكون غير واقعية.

وبالتأكيد لا يوجد شخص واحد في العالم، مهما كان فقيرًا، بلا شيء يستطيع المُشاركة به.

ويُذكرني هذا بـ (إبراهام لنكولن)، وبحكاية نادرة تُنْسَب له في أول خطاب له أمام مجلس الشيوخ الأمريكي كرئيس.

وقد كان (لنكولن) ابن رجل فقير، فأبوه صانع أحذية. وفي الهند لا يُشَكِّل هذا أي فرق، ولكن في أمريكا الناس أكثر انزعاجًا، وقلقًا، وغضبًا عندما يُصبح ابن صانع أحذية رئيساً. وقد كان الأرستوقراطيون

والأثرياء هم الأكثر غضبًا وهكذا مَرّ (لنكولن) بوقت عصيب وهو يُلقي خطابه. فعندما وقفَ، وقفَ أحد الأرستوقراطيون كذلك وقال : «السيد الرئيس، قبل أن تبدأ خطابك، أود أن أذكرك بأن أباك اعتاد أن يصنع الأحذية لعائلتنا. وأنا الآن ألبس أحد الأحذية التي صنعها أبوك، فلا تنسَ هذا.

فإن تُصبح رئيسًا لا تعني أي شيء. فلا تَنْسَ أنك ابن صانع أحذية. وساد صمت مُطبق، وشعر الجميع أن «إبراهام لنكولن» لابد سيشعر بالحرج الشديد. لكنه جعل مجلس الشيوخ كله يشعر بالحرج عندما قال: (هذا حسن، أشعر بامتنان عظيم لأنك ذكّرتني بأبي.. وبدت دموع في عينيه، فكيف أنساه؟! أعرف أنه كان صانع أحذية ماهرًا جدًا ولا أستطيع أن أُصبح بنفس مهارته وكفاءته كرئيس. لا أستطيع التغلب علي الرجل العجوز. فأنْتَ ما زلت تلبس حذاءً من صنعه، وكثيرون منكم كذلك وإذا لَمْ يكُنْ مريحًا لا تقلق.، فرغم أن أبي قد مات، فقد علمني من الحرفة ما يكفي لأُصلح حذاءك. ورغم ذلك لا أستطيع أن أحل محله، فهو مُعلم ماهر وأنا مُجرد هاوٍ لكنني قادر على إصلاح حذائك.

وسأتذكر دائمًا أن أحاول أن أصبح رئيسًا ماهرًا كما كان هو صانع أحذية ماهرًا، ولا أطمح أن افوقه .. فهذا مُستحيل لانني أعرفه جيدًا..).. أكثر رجال العالم فقرًا، لابد لديه شيء ما يُشارك به.

المسيحية .. والتابوت الفارغ ٢

يقوم المسيحيون المُعاصرون بمحاولات يائسة للحفاظ على عقيدتهم من بدائية وخرافة الماضي، وكذلك من المذاهب الأصولية المتزمتة . وعلى سبيل المثال ، يعتقد المسيحي المعاصر، كما يُقال ، أن الرب يقوم بعمله من خلال عمليات التطور فقط . ورغم أنه لا يَشُك في وجود «يسوع الناصري»، فلن يفقد إيمانه إذا ما ثبت أن «يسوع» لم يوجد أبدًا. وكذلك يزعم هذا المسيحي أنه يؤمن بوجود الظواهر الخارقة ، ولكن ليس المُعجزات . ويعتبر المسيحي المعاصر الأخلاق أهم من المذهب العقائدي. وبالنسبة لي لَمْ يَقُمْ (يسوعه) بأية مُعجزات ، ولم يولد لعذراء، وكذلك لم يَكُنْ القبر خاويًا.

فهل القيام المسيحي يشبه بأي حال قيام يسوع الناصري ذاته ؟ قد يكون قيام «يسوع الناصري» حدثًا ممكنًا، ولكن لا ينطبق هذا على القيام المسيحي.

وحقيقةً، لم يَمُتْ «يسوع» على الصليب ، لأنه يجب أن تَمُرَّ على الأقل ثمانية وأربعون ساعة ليموت المرء على الصليب اليهودي .

وثمة حالات معروفة بقي فيها المصلوبون حوالي ستة أيام دون أن يموتوا . ولأن «يسوع» أُنْزِل من فوق الصليب بعد ست ساعات فقط، فمن غير المعقول أن يكون قد مات علي الصليب.

كان تواطؤًا بين تابع ثري لـ يسوع ، وبين «بيلاطس البونطي» ليتم صلب يسوع في وقت مُتأخر من يوم الجمعة، لأنه في يوم السبت يتوقف اليهود عن القيام بأي شيء ، فعقيدتهم لا تسمح لهم بذلك. وهكذا فبداية من ليلة الجُمعة يتوقف كُل شيء.

وكان الترتيب أن يُصلَب يسوع في وقت مُتأخر من بعد الظهر، مما يسمح بإنزاله قُبيل الغروب.

وربما يكون قد غاب عن الوعي بسبب ما فقدَ جسده من دماء، لكنه لَمْ يَمُتْ. وعندئذ قد يكون حُمِل إلى كهف، وقبل انتهاء يوم السبت حتى لا يقوم اليهود بصلبه ثانية. لقد سرق أتباعه جسده ، وهكذا وجدَ القبر خاويًا ، وأُبعد (يسوع) عن «منطقة يهودية – Judea» بأقصى سرعة.

وعندما استعاد صحته ، رحل إلى الهند حيث عاش حياةً طويلة ، مائة واثنتي عشرة سنة ، في كاشمير.

يالها من مُصادفة، لكنها جميلة ، فقد مات موسى في كاشمير ومن بعده يسوع . ودُفنت قبريهما. وهذان القبران دليلان دامغان ، لأنه لا يوجد سوى قبرين لا يتجهان إلى مكة. فأتباع «مُحمد» يُشيدون قبورهم بحيث تُشير إلى مكة، وهكذا فجميع قبور أتباع «محمد» تُشير إلى مكة. والناس في كاشمير من أتباعه.

.. فقط هذان القبران لا يُشيران إلى مكة، والكتابة عليهما بالعبرية، وهذا أمر مُستحيل وجوده على قبور أتباع «مُحمد» لأن العبرية ليست لُغتهم. ومكتوب اسم «يسوع» مثلما كان يُنْطق بواسطة اليهود « جوشوا » ، و«يسوع» ليست سوى قلب لهذا الاسم

اليهودي. وهكذا فَمِنْ المؤكد ان يكون هذا هو قبر يسوع.

وثمة عائلة (اعتنت بكلا القبرين، لقربهما في مكان واحد يُدعي (بالجام – Pahalgam) . وفقط هذه العائلة هي التي اعتنت بهذا القبر عبر القرون، إنهم يهود ومازالوا يهودًا. ولهذا استعنتُ بهم ليقرأوا لي المكتوب على القبرين.

.. كان موسى قد جاء إلى (كاشمير) ليبحث عن قبيلة من اليهود فقدها في طريق الخروج من مصر إلى أورشليم. وعندما وصل إلى أورشليم استحوذَ عليه أمر ضياع هذه القبيلة في مكان ما من الصحراء.

وبمجرد استقرار أمله في أورشليم، ذهب ليبحث عن القبيلة الضائعة، ووجدها قد استقرت في كاشمير .

وأهل كاشمير في الأصل يهود ، تحولوا إلى «أتباع محمد» بالقوة، وقد عاش «موسى» بينهم ومات .

كذلك ذهب «عيسى »إلى كاشمير ، لأنه كان معلومًا أن موسى قد وجد القبيلة الضائعة هُناك ، وكانت أبواب «منطقة يهودية» مُغلقة، ومن المحتمل أن يُصلب ثانية ، والمكان الوحيد الذي قد يجد فيه ناسًا يتحدثون نفس اللغة ولهم نفس الوعي ، ولن يشعر بينهم بالغربة ، هو «كاشمير».

وهكذا كان من الطبيعي بالنسبة له أن يفر إلى «كاشمير». لكنه كان قد وعى الدرس، فتخلى عن فكرة أن يكون «ابن الرب» حتى لا يصلبه هؤلاء اليهود، وتخلى كذلك عن فكرة أن يكون «مسيحًا». وعاش مع حفنة من أصدقائه في (بالجام) التي استمدت اسمها من يسوع ، لأنه اعتاد أن يدعو نفسه بـ (الراعي)، و(بالجام) تعني «مدينة الراعي».

وهكذا أصبحت مُستعمرة صغيرة لـ «يسوع» وأصدقائه وبعض أتباعه، وتُحيط بقبر جدهم مؤسس اليهودية.

.. ظلَّ يسوع يهوديًا حتى النهاية ، ولم يسمع قط بالمسيحية ، ولكن أتباعه في «منطقة يهودية» حاولوا ابتداع قصة عن القيام ، ولَمْ يَكُن من سبيل لإثباتها بطريقة أو بأخرى. فليس في استطاعتهم أن ينتجوا «يسوع» آخر، وهكذا فإذا كان قد قام فأين هو ؟ بينما لا يستطيع الجانب الآخر إثبات ما قد حدث .

فلقد وضعت صخرة ضخمة عند مدخل الكهف، ومن المُستحيل على «يسوع» أن يزيحها . وكذلك كان هناك جندي روماني يحرس الكهف طوال ساعات اليوم الأربع والعشرين ، ولهذا لم يَكُنْ في إمكان أي شخص أن يُزيح هذه الصخرة ويأخذ الجسد.

ولأن «بيلاطس البونطي» من البداية كان ضد صلب يسوع ، لأنه رأى أن الرجل بريء تمامًا، قد تكون أفكاره مجنونة لكنها ليست إجرامية ، وكذلك ما الضرر الذي يسببه لأي شخص ؟ فإذا اعتقد شخص ما أنه ابن الرب، لِمَ دعه يستمتع بهذا الاعتقاد، لماذا نزعجه ولماذا ننزعج ؟!! وإذا اعتقد شخص ما أنه المسيح ، وأنه يحمل رسالة الرب ، واردت أن تُنْصت فانصت ، وإذا لم تُرِدْ فلا تُنْصتْ. وفي جميع الأحوال رأى «بيلاطس» أنه لا حاجة لصلب الرجل.

وكان يسوع قد وعى الدرس الذي تعلمه مِن طريق الآلام.

وهكذا عـاش في هدوء شـديد ، في كاشمير بين جماعته ، يُصلي في سلام ، ولم يَعُدْ يسعى لتغيير العالم.

وكانت «كاشمير» بعيدة بقدر كاف عن «منطقة يهودية» حيث أصبحت قصة القيام ذات أهمية بين اتباع يسوع.

وبناءً على مـا سبق أقول بأن نوعًا من القيام لابد قد حدث ، لكنه كان تواطؤًا اكثر منه قـيامًا. ومما لاشك فيـه لم يَمُتْ يسـوع على الصليب ، ولا في الكهف حيث خـبأوا جسده.. فلقد عاش حياة طويلة.

لكن المسيحـية لا تسـتطيع أن تتـواطأ لتزدهر، لتبعث نفسها مِن جديد، فثمة حركة كبيرة بين علماء اللاهوت المسيحيين الذين يبذلون مجهودات يائسة. وأقصى ما يبذلونه مِن جـهـد يكشف أنهم سـيـفـشلون. وفي الحقيقة جهودهم تثير السخرية والشفقة. فثمة «عالم لاهوت» يقول :

(لا وجود للرب، ويجب أن نقبل بمسيحية بلا رب.).

ويعـرف هذا العـالم أنه من المُسـتـحيل إثبات وجود الرب للأجيال القادمة، للعقول الشابة المُتفتحة . فقد ولّت أيام الإيمان بغير رجعة.

فـهـذا عـصـر علمي ، يُحَتِّم أن تُبـرهن وتدلل. ولن يوجد مَنْ يقبل شـيئًا مـا لُمجرد أنك تقوله.

ويتضح مما سبق أن هذا العالم مُستعد للتضحية بالرب في سبيل إنقاذ المسيحية، ولكن أي شيء ستكون عليه المسيحية بدون الرب ؟!

وهُناك عالم لاهوت اخـر مُستعد للإيمان بأن المسيح رُبما يكون مُجـرد «أسطورة» ولا وجـود له مُطلقًا . لأنه من الصـعب إثبـات وجود المسيح مثلما يصعب إثبات وجود الرب، وذلك لأن اسـمـه لم يذكر في أي نص مُعاصر. وليس من دليل سوى هذه الأناجيل الأربعـة للحـواريين الأربعـة ، وحـتى هذه لا يُمكن اعتبارها برهانًا.

ومثل هذا العالم مستعد لإسقاط يسوع ليحفظ المسيحية .

ولكن أي شيء ستكون عليه المسيحـية بدون الرب ، وبدون يسوع ؟

.. إنهم مُحبطون لدرجة تمنعهم عن إنقاذ المسيحية ، لأنهم لا يرون اثرًا لما يفعلون.

ويقول عالم لاهوت آخر بأنه لم يَكُنْ ثمة مُعجـزات، فكل المعـجزات هي مِن اخـتـراع الاتباع .

وحـتى الآن، وطوال الفي عام، اعتـمـدت المسيحـية على المُعجزات. فـقـد كانت هذه المُعجزات بمثابة ركائزها الأسـاسـية التي تُثبت أنها عـقـيدة متـفـوقـة على غـيرها مِن العـقـائد . لأن : (بوذا) لم يَمش على الماء ، و(مـاهافيـرا) لا يسـتطيع بعث رجل مـيت، و(كريشنا) لم يَشفِ المرض بمجرد لمسه، و (محمد) لم يحول الماء إلى خمر.

وظلت هذه المُعجزات، لألفي عام، مصدر تفوق المسيحـية على غـيرها من العـقائد.. وبدونها – ماذا يتبقى للمسيحية ؟!

لكن عـالم اللاهوت مسـتـعـد لإغـفـال المعجزات لأنها الآن بمثابة إزعاج دائم، فلا احد مُستعد للاعتقاد فيها ، لأنها تقف في طريق التطور ، ولأن الطبيعة لا تُغير قوانينها

لأي إنســان ، ولا تسـتـثني في ذلك أي مخلوق. ولهذا السبب يشعر عالم اللاهوت الجديد بالإحراج ، فهو يدرك انه لا سبيل لإثبات هذه المُعجزات.

وسألت «الأرشيدوق» في بومباي :

«أنت تُمَثِّل يسـوع» وكذلك البابا يمثله . الا يجب أن تقـومـا – على الأقل – ببـعض المُعجزات البسيطة كدليل على أنكما تُمثلانه، وإلاّ ماذا لديكما لإثبات أنكما تمثلانه ؟!

سيرْ على سطح الماء ، وسـيـصـبح كل العالم مسيحيًا.

الا تقول بأن الإيمان بـ «يسوع» يستطيع أن يُنْجِز المُعجزات.. إذن حاولْ ! فأنت لابد مؤمن ..

لكن – لا عـالم اللاهوت أو البـابا على استعداد للسير فوق سطح الماء، فجميعهم يعـرف أن الطبيـعـة لا تُغير قـوانينها لأي مخلوق.

.. وهذه خطوة جـريـنـة لكنهـا شـديدة الخطورة .

فعند استبعاد كل مُعجزات يسوع ، لن يتبقى سوى رجل فقير جدًا، ابن نجار، بلا شيء يُمكن مُقارنته بـ «بوذا» أو «ماهافيرا» أو «زرادشت».

وفي الحقيقة أنت بهذا تسلبه كل مجده الذي يعـتـمـد على المُعـجـزات. ولكنك لا تستطيع إثبات المُعجزات، وبهذا تخلق حالة من الارتيـاب حـول المسـيح. ويصـبح مِن الأفضل أن تسقط المُعجزات، عَلّ هذا – على الأقل – يؤدي إلى إسـقـاط الارتيـاب في المسيح.

لكنك غـيـر مـدْرِك لتـأثيـر هذا الـفـعل ، فبدون المُعجزات لا يعني يسوع شيئًا، وبدون المُعجزات يظل (بوذا) كما هو لانه لم يَقُمْ بأية مُعجزات وأحبه الناس ليس لمُعجزاته، احبوه لصفـاء حواسه ونفاذ بصيـرته ، لكشفـه لجذور الأشياء، ولمنحه الناس استبصارات تُغير الحياة.

أما السير فوق سطح الماء فهو ببساطة مُجرد سخف. لأنك حتى لو استطعت القيام به، فلا مُعجزة في ذلك ، مُجرد سخف ، لأنك ستبقى كما أنت ، فلن تخرج من الماء وقد تحولت إلى شخص آخر.

وعلى سـبيل المثال لنرَ كيف يتـصـرف (بوذا) و (يسوع) حيال موقفين مُتشابهين ، الأول: مـات «اليـعـازر» ، وكـان له اخـتـان راهبتان، وكان صـديقًا حميمًا لـ«يسوع». وبعثت الأخـتـان برسـالة له : تعـالَ ، مـات «اليعازر».

واحتفظتا بجسد أخيهما في كهف . وعندمـا عـاد يسـوع ، نادى على «اليـعـازر» وهو خارج الكهف ، قائلاً : اليعازر.. أخرج.

قال «اليعازر» : هل أتيت ؟ عظيم .. انا قادم ! وخرج.

.. يبدو الموقف دراميًا، وكذلك يبدو كما لو كان مُخططًا له . ويبدو أن الرجل لم يَمُتْ. فقد كان صديقًا لـ «يسوع»، وأختاه راهبتان. يبدو انه كان جالسًا في الكهف ينتظر.

الثاني : موقف مُشابه تصرف فيه بوذا بشكل مُختلف.

وأظن تصـرفـه هذا هو تصـرف اي رجل حكيم .

كان هُناك امرأة تُدعى «كريشاجواتامي»، ولها ابن وحيد تبقى بعد موت زوجها وبقية

أطفالها. لقد تجلى لها الموت في أبشع صوره. وهكذا أصبح هذا الابن هو كُل ما تبقى لها ، ونذرت حياتها لأجله. فبدونه لا شيء يجعلها تتمسك بالحياة ويمنعها عن الانتحار. لقد فقدت كُلَ شيء، كل الذين أحبتهم وعاشت لأجلهم .

واقترح عليها الجيران وهم يواسونها : ابن واحد حي كل ما تبقى لك ، وبدونك سيهلك، اعتني به . نحن نقدر حزنك ونتفهمه.

لكن ذات يوم مات هذا الصبي، وجُنّت «كريشاجواتامي» .

ومُصادفة كان «بوذا» يُقيم في نفس المدينة (شرا فاستي).

فقال شخص ما لـ(كريشا جواتامي) : في المدينة رجل أسطوري ، لمِ لا تأخذين ابنك إليه ؟ في مقدوره أن يفعل أي شيء ، فهو رجل خارقة قوته. وعندما يرى حالتك ، ويدرك مدى تأثرك ، فلابد سيعاونك وربُما يعود ابنك للحياة .. ذهبت (كريشا جواتامي) مصطحبة معها الجسد الميت ، ووضعته عند قدمي (بوذا) وقالت : لقد فقدت كل شيء ، كل أطفالي ، وزوجي ، وكُنْتُ أعيش فقط لأجل هذا الصبي، والآن مات هو الآخر. ولقد سمعت الكثير عن مدي عطفك وشفقتك . والآن جاء الوقت لتثبت ذلك ، اجعل ولدي يصحو ثانية ، ابعثه للحياة.

قال (بوذا) : ثمة شرط واحد، اذهبي للمدينة .. لأجل بعث طفلك أحتاج بذور الخردل، ويجب أن تحضريها من عائلة لم يَمُت فيها أحد مُطلقًا. ولم تكن (كريشا جواتامي) في حالة تسمح لها بإدراك أن هذا طلب مُستحيل . فهذا الشرط لن يتحقق .

وانتقلت من منزل لآخر ، وفي كُل مَرّة يقول لها الناس :

«نستطيع أن نمنحك أي كمية تريدينها من بذور الخردل ، نستطيع أن نملأ عربتك بالبذور ونحملها إلى بوذا ، إذا كان ذلك سيسهم في عودة ابنك إلى الحياة. لكن لن تساعدك بذورنا ، لأنه لابد قد مات في عائلتنا الاف وليس شخص واحد. لأجيال بعد أجيال يموت الناس . وهكذا لن تحل بذور الخردل المُشكلة.». واستمرت المرأة في بحثها، ونفس الإجابة هي كل ما جنته أينما ذهبت. وأخيرًا ذهبت إلي ملك (شرافاستي) وقالت له : ألا تستطيع أن تُسدي لي صنيعًا صغيرًا ؟ أريد حفنة من بذور الخردل ليعود ابني للحياة.

قال الملك : لك ما شئتِ من بذور الخردل.

لكن المرأة أضافت : ثمة شرط واحد، ألاّ يكون قد مات في عائلتك شخص واحد. وحيث إن عائلتك ملكية ، بالتأكيد سيتحقق هذا الشرط.

قال الملك ، والدموع في عينيه، مَلكي أو غير مَلكي ، لا فرق عند الموت. فقد ماتَ أبي وأخي وعدد لا يُحصى من الناس في عائلتي قبل أن أولد. سامحيني ، لك كل ما تريدين لكن هذا الشرط لا أستطيع تحقيقه.

واستمرت تدور في المدينة طوال اليوم حتى انتبهت المرأة على الحقيقة :

الموت لا مفر منه .. .. اليوم أو غدًا.

وبعد مقابلتها للملك ، عادت إلى «بوذا» ، ومَسّتْ قدميه وقالت : سامحني. لقد طلبتُ

منك القيام بشيء ضد الطبيعة . وكُنْتَ حكيمًا بما يكفي كي لا تصدني. وبدلاً عن ذلك منحتني الفرصة لادرك أنني أطلب شيئًا خاطئًا.

من فضلك؛ باركني. فلا شيء عندي أحياَ لأجله، لكنني أود أن أعرف ما الذي يحيا وما الذي يموت .

.. باركها «بوذا» وأصبحت واحدة من اعظم المُتأملين ضمن أتباعه.

والآن، أي الحالتين تُعد مُعجزة : «اليعازر» أم «كريشا جواتامي» ؟

أيهما في ظنك قد قام بمُعجزة ؟ يسوع أم بوذا ؟

ظاهريًا لَمْ يَقُمْ بوذا بأية مُعجزة ، ولكن إذا فهمت الأمر بشكل صحيح ستدرك أنه قام بمُعجزة ، لأنه غيّر حالَ المرأة من الجنون إلى التأمُل. أما (اليعازر)، فحتى لو كان قد بُعث حيًا ، فسوف يموت ثانية..

فما الميزة في ذلك ؟!

ورغم ذلك اعتمدت المسيحية على هذه المُعجزات ، لإثبات تفوقها على غيرها من العقائد، وفي الحقيقة؛ هذه العقائد هي الأكثر تفوقًا لأنها لا تعتمد على مثل هذه الأفكار الطفولية السخيفة.

هكذا ، هناك عُلماء لاهوت مُستعدون لتجاهل كل المُعجزات. ولكن عند تجاهُل كل المُعجزات سيتبقى يسوع عاريًا، فلقد خُلعت عنه ملابسه، ولن يتبقى لديه شيء يمنحه للعالم.

وإذا كان أحد علماء اللاهوت استبعد الرب، وآخر اعتبر يسوع مُجرد أسطورة، وثالث استبعد المُعجزات ، فثمة عالم لاهوت آخر يستبعد العقيدة ذاتها ويدعو إلى مسيحية بلا عقيدة ، مع الإبقاء على المسيحية ذاتها.

ولا أستطيع أن أفهم هذا الموقف ، فعندما تتخلص من كل المحتويات ، فلماذا تتمسك بالتابوت؟!

والآن، قد يصح أن تستبعد العقيدة لأن نصف الناس بلا عقيدة.

فالشيوعيون لا يؤمنون بالعقيدة. وهؤلاء الشيوعيون لا يقتصر وجودهم على البلاد الشيوعية فقط، فالشيوعية مُنتشرة في بلاد أُخرى.

وفي الحقيقة اسقط «ثلاثة أرباع الناس» العقيدة من حياتهم، أما الرُبع الباقي فمؤمنون شكليًا وليسوا مشغولين بمسألة التخلص من العقيدة.

حينئذ؛ ما الذي يتبقى ؟!!

يبدو الأمر كما لو كانوا مُلتصقين بالعلامة أو الاسم : «مسيحية» .

إنه مجهود يائس وسخيف. فلماذا لا تقبل أن هذه المسيحية قد انتهت، والرب قد انتهى ، والمُعجزات والعقيدة ، وكذلك يسوع لم يولد من عذراء فأي شيء تسعى للحفاظ عليه ؟

.. أتأمل علماء اللاهوت هؤلاء ، وهُم شخصيات بارزة في العالم المسيحي، واندهش لأنهم يتخلصون من كُل المحتويات ويتركون التابوت فارغًا .

فلماذا يحملون هذا التابوت الفارغ ؟ ولأي سبب ؟ هل هي مُجرد عادة قديمة وارتباط قديم.

والآن ثمة عبء آخر، ستشعر بأنك تقوم بعمل أحمق لأنك لا تستطيع أن تحمل صندوقًا فارغًا لفترة طويلة .

بينما سيشعر آخرون ، عندما ينظرون داخل تابوتك ، بأن لديك مسيحية عظيمة . يسوع غير موجود ، الرب غير موجود ، والمُعجزات غير موجودة وكذلك العذراء.. كل ما يُشكِّل المسيحية غير موجود ، فلماذا تحملون التابوت الفارغ ؟! وهكذا يُضاف عبء آخر لحمل التابوت الفارغ، الا وهو ملء هذا التابوت بشيء ما . وبسبب هذا درس علماء اللاهوت العقائد الأخرى، للتوصل إلى شيء مُشابه، وسيصبح ذلك بمثابة مُحاكاة غير أصيلة لأنها ليست خبرتهم، ويُطلقون على ذلك اسم «العقائد المُقارنة» . وفي جميع كليات اللاهوت يدرسون هذا العلم.

وسألتُ أساتذة في مثل هذه الكُليات : لماذا تشعرون بالقلق تجاه العقائد الأخرى ، ولديكم المسيحية ؟!!

لكن المشكلة تكمن في أنهم مُضطرون لملء التابوت بشيء ما ، ولهذا يجمعون أفكارًا من العقائد الأخرى .

وبالإضافة إلى ذلك يدرسون التحليل النفسي ، لدرجة أنه أصبح لزامًا على كل قس مسيحي أن يدرس التحليل النفسي.

والآن: ما الدور الذي سيلعبه التحليل النفسي بالنسبة للعقيدة ؟ المُشكلة أن الناس اعتادوا اللجوء للعقيدة والقساوسة كلما أصابتهم أزمة أو مُصيبة . والآن، فقدوا هذه العقيدة، ولهذا يجب أن يبحثوا عن وسيلة مُعاصرة تُساعد الناس وتواسيهم .

وهذا هو الدافع وراء تعلم فنون التحليل النفسي لاستخدامها في حماية المسيحية لكنهم لم يدركوا أن «فرويد» كان ضد العقيدة، وأن التحليل النفسي بأكمله ضد العقيدة ، وأنهم لن يستطيعوا استخدام والاستفادة به .

ودرسوا كذلك (كارل ماركس) لأن الرجل أسهم في تحول ما يقرب من (٤/٣) البشر إلى الشيوعية . ولهذا فلابد أنه لديه شيء ما ... قد يكون فكرة المساواة بين الناس.

وهكذا فرغم أنه ضد العقيدة والرب فثمة قيم مُحددة يُمكن أخذها منه. وتابعوا جمع كل الأنواع في التابوت حيث من المُعتاد أن توجد المسيحية ، ونتيجة لذلك لم يتخلق مخلوق عضوي مُتكامل.

وإذا نظرت داخل الصندوق ستُصاب بالجنون، لأن الأشياء التي استعاروها تنتمي لأنظمة مُختلفة ، وضمن هذه الأنظمة ثمة ما يُساعد على الحياة، أما خارجها فهي ميتة.

داخل الصندوق : عينا شخص ما ، يدا شخص آخر، ساقا آخر، وقلب.. فهل تظن أن ثمة رجلاً داخل الصندوق ، فقط لأنك رتبت كل شيء بالطريقة التي يحتاجها الإنسان ؟ يدان ، رأس، عينان، قلب .. كل شيء موجود لكنه محض هراء. فهاتان العينان بإمكانهما الرؤية وهما ضمن وحدة الجسد العضوية ، أما الآن فلا تستطيعان لغياب هذه الوحدة العضوية ، ولا سبيل لجلبها.

.. المسيحية انتهت

ومجهوداتهم اليائسة لإنقاذها تؤكد ببساطة أنها قد انتهت، لكنهم يفتقرون الشجاعة اللازمة لتقبل هذه الحقيقة.

ستُدهش عندما تعرف أنه عندما مات «جوزيف ستالين» لم يُعْلَن نبأ موته على العالم ، وتأجل لبضعة أيام لأنهم اعتقدوا أن هذا الرجل خالد لا يموت. .. ستالين – رجل من فولاذ – لا يُمكن أن يموت.

ولكن حتى الرجال الفولاذ ، مهما كان اعتقادك ، يجب أن يخضعوا للطبيعة : وهكذا مات . وتأجل إعلان النبأ لبضعة أيام.

وفي الحقيقة لم يستطيعوا أن يصدقوه، لكنهم في النهاية اضطروا أن يتقبلوا موت ستالين.

ونفس الشيء حدث مع (ماوتسي – تونج). فلم يُعْلَن نبأ موته إلاّ بعد فترة لأنه تحول إلى إله.

وأعرف حكاية عن (سراي أوروبيندو Sri-Aurobindo) الذي كان يُدرس – طول حياته – الوسائل التي تُمكن الناس من اكتساب الخلود الفيزيقي. وكل المُعلمين القدامى كانوا يُدرسون الخلود الروحاني، وهذا ليس بالأمر المُهم ، لأن العُنصر الروحاني خالد بالفعل.

واعتاد (أوروبيندو) أن يقول : أنا أفعل الشيء الصحيح ، فالجسد المادي – الذي ليس خالدًا – سأجعله خالدًا .

.. وذات يوم مات هذا المُعلم.

وكان أحد أصدقائي موجودًا في (بوندي شيري Pondicherry) في حضرة «الأشرم، مُعتزل وفيلسوف هندي.»

وقال لي هذا الصديق : أخفينا حقيقة موت (أوروبيندو) طوال سبعة أيام. فلم نستطع نحن أنفسنا أن نُصدِّق أنه مات، لأنه إذا لم يَكُنْ هو ذاته خالدًا، فماذا عنا وقد اجتمعنا هُنا لنُصبح خالدين، فمات الرجل الذي كان سيجعلنا خالدين.... !!

والآن لا نستطيع حتى أن نسأله ، لقد خدعتنا.. ما الذي حدث ؟ وهكذا أصبح إعلان هذا الموقف على العالم أمرًا مُحرجًا جدًا.

وفي النهاية وجدت أمه– التابع الأول– حلاً لذلك ، فقالت : إنه لم يَمُت لقد دخل في حالة (سامادهي Samadhi) عميقة، أعمق من أي شخص آخر سبق ومرّ بهذه التجربة. وسوف يستيقظ ثانية . فهو ببساطة نائم. ولهذا شيدوا له معبدًا من رخام، به كل وسائل الراحة ، لأنه كان نائمًا وذات يوم سوف يستيقظ ، وهذه هي تجربته الأخيرة بالنسبة لتحقيق الخلود الفيزيقي. ومرت السنوات ، ولم يخرج من المقبرة. وبدأ الناس يشعرون بالشك .

لكن أمه وقد تجاوزت التسعين، كانت تبشر بالخلود الفيزيقي. وذات يوم ماتت أمه، وكان موتها صدمة لأتباعه ، لأنهم كانوا يطمحون لتحقيق الخلود . ويموت كلا القائدين لا سبيل ولا أمل لهم . خاصة وأنهما لم يخبروهما بـ«السر الحقيقي» بعد أن زعما أنهما يبحثان عنه.

وبعد أن كان (أوروبيندو) يظهر لأتباعه مرّة واحدة في السنة، وبقية السنة يعمل بشكل دائم ، حسب الفكرة السائدة عن «الأشرم».. الآن: ينام كلاهما في قبره ، ومازال هُناك مُغفلون يعيشون معتقدين أنهما سيقومان ذات يوم.

المُغفلون مُعجزات في ذاتهم.... فما زالوا يؤمنون .

وصديقي الذي تواجد هُناك ، ومازال، حاصل على دكتوراة في الفلسفة، لكنه مازال يؤمن بهذا الرجل.

وقد أتى هذا الصديق لزيارتي ولم أستطع إقناعه . حاولت بشتى الطرق، لكنه كان يقول لي : لقد قال «باتانجالي ذاته في الـ «يوجا سوترا» إن الـ «سامادهي والنوم العميق مُتشابهان . وهكذا فقد ناما عميقًا ليعثرا على سر الخلود الفيزيقي .

قلت له : لكن إلى متى ستستمر هذه الحالة ؟ وربما تموت قبل قيامهما !! اذهب وافتح القبر وستعرف انه ليس نومًا عميقًا، فهما مُجرد هيكلين، جيفتين تفوح منهما رائحة النتانة وليس عبق الخلود .

لكن المؤمن لا يستطيع التوقف عن الإيمان، لأن ثمّة دافع وراء إيمانه هذا : فهو يخشى أن يكونا ميتين ، عندئذ ماذا سيكون مصيره ! هذا ما يمنعه عن التفكير فيهما كميتين . هل تدرك السرّ ؟

هو لا يستطيع تَقَبُل أن (أوربيندو) وأمه قد ماتا لأن هذا يعني أنه سيموت، وهو لايُريد أن يموت . وهذا هو سبب مجيئه وإقامته هُناك في انتظار كشف السر. وسوف ينتظر: فهما نائمان ويعملان لاكتشاف السر.

.. مجهودات يائسة تحدث فقط عندما يكون شيء ما قد انتهى بالفعل ، ولَمْ تحصل عليه . عندئذ تصيبك نوبة من اختلاق وسيلة ما تسمح لك بالاستمرار في الإيمان به .

على سبيل المثال : يذكر الكتاب المقدس ان الرب خلق العالم قبل ولادة المسيح بأربعة آلاف وسنوات أربع، اي مُنذ حوالي ستة آلاف سنة من الآن.

والآن ثبت بما لا يدع مجالاً للشك خطأ هذا الاعتقاد .

ففي الهند وجدوا مُدنًا مُشيدة تحت الأرض منذ سبعة آلاف سنة ، ولم تكن بالمدن العادية .. وسبق لي أن ذهبت إلي (هاربور، موهانجودرو) – كلاهما في باكستان الآن. وهما تستحقان المُشاهدة.

ويعتبر بعض المُتخصصين أن سبعة آلاف سنة : فكرة اصولية جدًا، ويعتقدون أن هذه المدن لابد ترجع إلى خمس عشرة الف سنة.

لكن حتى ولو كانت ترجع إلى سبعة آلاف سنة ، فيجب أن يكون لها تاريخ قديم. فمثل هذه المُدن لا تظهر فجأة.

فهذه المُدن ذات طرقات أوسع من نيويورك الآن، وهذا يعني أنهم لابد عرفوا السيارات والمرور وإلاّ ما سبب إنشاء مثل هذه الطرقات؟

وكان لهذه المدن حمامات جميلة ، ونظام لصرف المياه يحتاج آلاف السنوات كي يصل إلى هذا المستوى من التقنية... في تنفيذ أعمال السباكة التي تسمح بوجود مياه جارية في الحمامات وفي المنازل .. وكذلك كان لديهم حمامات سباحة . وفي الصين وجدت أجساد بشرية – متجمدة في الثلج – تعود إلى تسعين الف سنة .

وعندما تتجمع هذه الحقائق أمام علماء اللاهوت المسيحيين ، ستصيبهم حيرة عظيمة: فماذا يفعلون ؟ وترجع حيرتهم إلى

ان الله قد خلق العالم مُنذ ستة الاف سنة . وانكر هذا المثال لأوضح كيف يتصرف المؤمن اليائس .

فلقد جاء أحد علماء اللاهوت بفكرة قبلها كل المسيحيين ؛ بأن الرب خلق العالم منذ ستة الاف سنة ، تمامًا كما جاء في الكتاب المقدس، وصاحب ذلك انه خلق مُدنًا تحت الأرض بها حمامات وأعمال سباكة وطرقات واسعة ، وبها كذلك أجساد متجمدة ترجع إلى تسعين الف سنة .

.... وكل ذلك ليختبر إيماننا .. !!

فالرب بمقدوره أن يفعل أي شيء . فما دام قادرًا على خلق العالم فهل تشك في انه لا يستطيع أن يخلق شيئًا يبدو كما لو كان عُمره تسعين الف سنة رغم أن العالم عمره ستة آلاف سنة ؟ .. كل ذلك ليختبر إيماننا ..!

مجهود يائس للتمسك بالخرافات ، ورغم ذلك ثمة نقطة يثبت عندها أن الخرافات ما هي إلاّ خرافات .

ويبرز هذا الموقف عندما تبدأ بالاعتراف:

«جميعها خرافات ، نستطيع إسقاطها لنحمي المسيحية» .

.. أقول لك: لن تستطيع .

فهذه الخرافات كانت العمود الفقري لعقيدتك المسيحية .

وبدون هذه الخرافات ستفقد مسيحيتك حياتها .

ومن العبث أن تؤمن بمسيحية تخلو من الخرافات ، المُعجزات، الرب ، وحتى العقيدة .

.. الآن يقولون إن الأخلاق هي ما يحتاجونه وليس المذهب . لكن الأخلاق لا تحتاج أن تتمسح .. ولا حيلة للأخلاق مع المسيحية . فالأخلاق علم بذاتها . لقد كنت مُعلمًا للاخلاق ، ولَمْ يَخْطُرْ لي أن الأخلاق قد تكون مسيحية.

الأخلاق تسأل : ما الحقيقة ؟ ما الخير ؟ ما الشر؟

ولا علاقة لها بالعقيدة ، فقط لها علاقة بأفعالك . وهي ثابتة بالنسبة لكل واحد .. في التبت أو الصين أو أمريكا، لا فرق في ذلك ، ستظل المعايير الأخلاقية ثابتة . فالأخلاق علم مُكتمل بذاته.

والآن ، بعدما لم يجدوا شيئًا في تعاليمهم، عادوا ثانيةً إلى الأخلاق، زاعمين بأن المذهب بتعاليمه ليس بالشيء الضروري ، وذلك بعدما ثبت خطأ كل تعاليمهم ومذاهبهم ، كانت كذلك حتى وقت قريب، لكن بعدما ثبت خطأ كل التعاليم ، أو على الأقل أصبحت معرضة للشك والتساؤل، لَمْ يَعُدْ في مقدورهم أن يُساندوا هذه التعاليم ويؤكدوا مصداقيتها.

.. هذه هي آخر الجهود التي تبذلها عقيدة تنتهي . يتم إسقاط كل تعاليمها لأنها مصدر خطورة، لأنها قاتلة.

وهكذا يقفزون على شيء ما يُمكن أن يمنحهم قيامة جديدة . لكن الأخلاق علم نقي، يهتم بالقيم التي لا تتغير بالنسبة لـ: الهندوس، أتباع محمد، المسيحيين.

.. لن تنقذ الأخلاق المسيحية ، ولن تمنحهم الخلاص.

وهكذا يبدو أنه لا أمل للمسيحية.

وسيكون من المفيد أن يتقبلوا الأمر الواقع ويسقطوا الجسد الميت . إنه حمل ثقيل . ونتيجة لحمله بلا ضرورة لذلك ، سيهدرون حياتهم. فإن تحيا بعقيدة مُنتهية ، يعني أنك تربط نفسك بجسد ميت ، وتصبح الكنائس بمثابة مقابر، بلا اغنية للحياة أو رقصة للوجود.

في هذه الحال، من الأفضل أن تتحرر من الاعتياد القديم، فهو مجرد مسوح بالية . ولا أعرف لماذا تُدعى ملابس القساوسة والراهبات بالمسوح القديمة . لكن ثمة شيء واحد أعرفه، تَخلَّصْ من هذه المسوح مهما كان معناها .. كُنْ طبيعيًا وإنسانيًا .

ولا يقتصر هذا على المسيحية ، وإنما يشمل غيرها من العقائد .

فلقد نضج الإنسان ، ولَمْ يَعُدْ في حاجة إلى هذه العقائد والخرافات القديمة، إنه يحتاج إلى منحىً أكثر علمية ليتمكن من اكتشاف وجوده. وسيتيسر ذلك فقط عندما يتخلص من كل المسوح القديمة ، فلقد أصبحت شديدة الاتساخ بعدما استخدمها كل هؤلاء الناس طوال آلاف السنين . لقد تعفنت، فتخلص منها بأسرع ما تستطيع.

حياة البشر

مصر القرن العشرين عصبيتان وهزيمتان .. وحداثة مجهضة
رضا هلال
رسائل الموت إلى مثقف مصري
وائل غالي
شريحة من سنوات المتعة وسنوات العذاب
أحمد فؤاد سليم

تخاريف
رشاد سلام
المناطق المحرمة في الجسد
ديزموند موريس
ت : ي . ش
سينما الفراخ البيضاء
عبد الحكيم حيدر

مصر القرن العشرين
عصبيتان وهزيمتان .. وحداثة مجهضة

رضا هلال

لابد للدولة من عصبية ودعوة وملك (نظام) هكذا تعلمنا من ابن خلدون، وطوال القرن العشرين، حكمت مصر عصبيتان؛

العصبية الأولى عصبية اسرة محمد علي، التي حكمت مصر حتى ١٩٥٢.

والعصبية الثانية: عصبية الجيش، التي تحكم مصر منذ انقلاب ١٩٥٢.

بدأت العصبية الأولى، عصبية أسرة محمد علي، حكم مصر، منذ عام ١٨٠٥، بمشروع لتحديث مصر، والإمبراطورية العثمانية ورغم ضرب المشروع مرتين إحداهما خلال حكم محمد علي (١٨٤٠) وخلال حكم توفيق (١٨٨٢)، إلا ان هزيمة عصبية محمد علي ومشروعها - نهائيًا - كانت في حرب فلسطين عام ١٩٤٨.

أما عصبية الجيش التي حملت المشروع الناصري لتحديث مصر في إطار قومي عربي فقد تلقت هزيمتها المذكرة في صحراء سيناء عام ١٩٦٧، وهي الهزيمة التي حاولت تجاوزها، عسكريًا في حرب أكتوبر ١٩٧٣ وسياسيًا - بعد ذلك - من خلال الارتباط بأمريكا والصلح مع إسرائيل.

ولكن هزيمتي مصر في القرن العشرين، كانتا - في النتيجة النهائية - تعبيرًا عن فشل العصبيتين ومشروعيهما في «تحديث مصر» وبالتالي «الانهزام أمام حداثة الغرب»، بل أمام امتداد استيطاني صغير لحداثة الغرب هو إسرائيل.

فلا قاعدة اقتصادية حديثة تغطي الاستهلاك أو تصدر.

ولا قاعدة تكنولوجية ذاتية متطورة تعفي من استيراد مخرجات التكنولوجيا الغربية (العدد والآلات).ولا إنتاج من السلع والخدمات يغني عن القروض الخارجية ويكسر الحلقة المفرغة للفقر والبطالة والغلاء.

ولا سياسة ترسخ الشرعية الدستورية والديمقراطية وحقوق الإنسان.

ولا ثقافة تؤكد هوية حضارية مصرية.

ومن ثم كان رد قسم من المجتمع برفع الإسلام كايديولوجيا سياسية انقلابية وشرعية بديلة.

وباختصار ، ليس الحصاد إلا إخفاق الحداثة، أو بمعنى آخر «تحديث التخلف» (١).

* * *

وفي الحق؛ إنه لا يمكن إنكار أن العصبية الأولى، أسرة محمد علي، التي اخفقت في القرن العشرين، كانت قد نجحت القرن السابق في عهدي محمد علي، وإسماعيل في إخراج مصر من العصور الوسطى إلى العصور الحديثة.

فمع استهلال القرن التاسع عشر، قرر باشا مصر محمد علي (١٨٠٥ - ١٨٤١) الزج بها في خضم العصر. وفي بضع سنوات أدخل الصناعة والملكية الخاصة، وبنى السدود والمصارف، واستحدث زراعة القطن، ثم تقدم لتأسيس امبراطورية عربية فاحتل سوريا ولبنان، وأنزل جيوشه في قلب الجزيرة العربية لتهزم الوهابيين في عام ١٨١٥، وتأسر عبدالله بن سعود الذي قيد في الأغلال واقتيد إلى اسطنبول لتُقطع رأسه هناك. ثم تهدم «الدرعية» العاصمة الوهابية، وينجز الباشا إنجازات فارقة في مستهل القرن التاسع عشر على طريق الحداثة الحقة، فيلقي التفرقة الدينية إزاء الأقليات غير المسلمة، ويطور التربية على أساس علماني، ويصادر أملاك الأوقاف ويعزل العلماء الدينيين المناوئين ويقوم بتحديث الإدارة.

ويذكر لوتسكي أن محمد علي ألغى نظام المماليك الإداري القديم ، وانشأ جهازًا مركزيًا للدولة واستحدث دواوين (وزارات) الحربية، والتعليم العام، والخارجية، والداخلية. وقسم مصر إلى مديريات وكل مديرية إلى مراكز يترأس كلاً منها مأمور انتهاءً بالقرية التي يتولى أمورها العمدة وشيخها.

وفي الفترة من ١٨١٣ إلى ١٨٤٨ أوفدمحمد علي ٣٣٩ طالبًا في بعثات تعليمية إلى فرنسا وانجلترا و١٤ دولة أخرى، كما أنشأ المدارس الإبتدائية والثانوية (المدنية) إلى جانب المدارس المهنية مثل العسكرية والطب والصنائع والألسن.

وكان محمد علي من افتتح أول دار للطباعة واول جريدة رسمية (الوقائع المصرية).

وسار الخديوي إسماعيل على خطى جده الباشا محمد علي في إقامة قاعدة اقتصادية وزيادة الإنتاج الزراعي خصوصًا القطن . وإنشاء الجسور وحفر القنوات ، كما قام إسماعيل بتوسيع وتحديث نظام الإدارة، وأحدث انقلابًا في التشريع، واجتهد في منع الرق والسخرة، وجعل التعليم مجانيًا، وفي ذلك العصر ، تأسست مدارس للبنات كانت الأولى من نوعها في الامبراطورية العثمانية ، وأنشيء متحف بولاق الشهير، وزيد في مكتبة القاهرة مما جعلها من أعجب مكتبات الدنيا، ودشن الخديوي إسماعيل البداية الحقيقية للنظام النيابي في مصر بإنشاء مجلس شورى النواب والذي اعتبره الخديوي: «أساس المدنية والنظام، وعليه مدار العمران ، وهو السبب الموجب لنوال الحرية التي هي منبع

أنور السادات

حسن البنا

محمد علي

نابليون بونابرت

التقدم والترقي، وهو الباعث الحقيقي على بث المساواة في الحقوق التي هي جوهر العدل وروح الإنصاف، وكان الخديوي إسماعيل، أيضًا من أقر «اللائحة الوطنية» التي وقّع عليها أعضاء مجلس شورى النواب والأعيان والعلماء والوجهاء، باعتبارها أول مشروع دستور نيابي برلماني في مصر .

ولكن مشروع عصبية محمد علي في القرن التاسع عشر ، مُني بهزيمة ١٨٨٢ حيث تم احتلال مصر.

وعنيت هزيمة مشروع عصبية محمد علي في القرن التاسع عشر، هزيمة «أسلمة الحداثة».

لقد استند مشروع الحداثة في مصر القرن التاسع عشر، على ثلاث فرضيات أساسية، أولاها انحطاط الشرق مقابل تقدم حضارة الغرب، والثانية أنه مامن سبيل للحاق بالغرب ومواجهته إلا بالعلم «الغربي» أما الفرضية الثالثة ، وهي مترتبة على الفرضيتين السابقتين ، أن تجاوز الانحطاط وإحراز التقدم لن يتحققا إلا من خلال تحديث المجتمع الإسلامي أي التوفيق بين قيم التقدم الحديثة والقيم الأساسية للإسلام.

* * *

بدأ القرن العشرون في مصر، بانهزام أمام الغرب المسيطر ثقافيًا واقتصاديًا والمحتل للبلاد، فلم يكن واردًا أن يسمح الغرب في طوره الاستعماري بتجديد الإسلام ودوره في الشرق العربي والإسلامي.

ويفعل حضور الغرب الكاسح ثقافيًا واقتصاديًا وعسكريًا ، توارى تيار أسلمة الحداثة (الأفغاني، محمد عبده، الكواكبي) لصالح نزعة قبولية شبه مطلقة للفكر الأوروبي وللسياسة الأوربية ونظمها، هي تيار «القومية المصرية الليبرالية لطفي السيد (١٨٧٢ – ١٩٦٣)، سعد زغلول (المتوفي ١٩٢٧)، طه حسين (١٨٨٩ – ١٩٧٣)، إسماعيل مظهر (١٨٩١ – ١٩٦٢) وسيتقاطع تيار القومية المصرية الليبرالية مع مشروع أسلمة الحداثة والعروبة والجامعة الإسلامية، ويدعو إلى تبني مشروع حداثة الغرب، كما هو، وسيلجأ لطفي السيد إلى «القومية المصرية» في تحديده لهوية الجماعة المصرية، فإن «ما يعوزنا هو شيوع الاعتقاد بأن مصر لا يمكنها أن تتقدم إذا كانت تجبن عن الأخذ بمنفعتها وتتوهم في ذلك، على أوهام يسميها البعض ، الاتحاد العربي، ويسميها آخرون الجامعة الإسلامية».

كما أن تقدم مصر – الذي أساسه القومية المصرية – يرتبط عند لطفي السيد، بالأخذ بالنظام «الحري» حسب ترجمته له،

أي الليبرالي، وبنزعة علمانية لأنه (لطفي السيد) «ليس ممن يتشبثون بوجوب تعليم ديني بعينه أو قاعدة أخلاقية معينة[٢]».

* * *

لقد استطاع تيار القومية المصرية الليبرالية أن يصبغ بصبغته ، الحياة السياسية والفكرية في مصر في الفترة التي تلت الحرب العالمية الأولى بعد أن تلقى رجاله تنشئتهم في حزب الأمة (تأسس ١٩٠٧) وصحيفة «الجريدة» التي كان يرأس تحريرها أحمدلطفي السيد كتب البرت حوراني: إن الذين أسسوا الحزب وكتبوا في «الجريدة» كانوا مصريين يحسون بالولاء لمجتمع لم يكن من الممكن لهم أن يعتبروه جزءًا من الأمة الإسلامية وحسب. فأساس الجماعة المصرية ذاته قد تغير في نظرهم ، فما يجمع بين المصريين ليس الشريعة المنزلة، وإنما الصلة الطبيعية الناجمة عن العيش في وطن واحد.

وما لبث هذا التيار أن أصبح حركة ليبرالية علمانية ، استطاعت أن تشغل الفكر والسياسة في مصر حتى قيام الحرب العالمية الثانية.

في عام ١٩١٣، كتب منصور فهمي أطروحته في فرنسا بعنوان «حالة المرأة في التقاليد الإسلامية وتطوراتها»، ونهج فيه منهج النقد التاريخي العلمي المتحرر من الالتزام بحقيقة الوحي.

وفي عام ١٩٢٥ أصدر الشيخ علي عبد الرازق كتبه «الإسلام وأصول الحكم» طارحًا فيه قضية «العلمانية».

وفي عام ١٩٢٦،كان كتاب طه حسين «في الشعر الجاهلي» الذي استخدم فيه منهج الشك الديكارتي والنقد التاريخي الأوروبي.

وفي عام ١٩٣٨، كان كتاب طه حسين «مستقبل الثقافة في مصر» وهذا الكتاب مثّل علامة فارقة في فكر صاحبه والتيار الليبرالي العلماني ككل، كما عبر بجلاء عن نظرة ذلك التيار لهوية الجماعة المصرية، وعن مطالب المستقبل الليبرالي العلماني ثقافيًا وسياسيًا.

فعند طه حسين، تحقق تاريخ مصر دومًا مع اليونان من خلال الصلات العضوية مع المدنيات الغربية، كما أن مصر قد استعادت منذ ابن طولون شخصيتها القديمة، وأنه «إذا صح أن المسيحية لم تمسخ العقل الأوروبي ولم تخرجه عن يونانيته الموروثة.. فيجب أن يصح ان الإسلام لم يغير العقل المصري».

وهكذا فإن مصر، ليست شرقية وليست إسلامية، وإنما متوسطية ذات صلات عضوية باليونان والمدنيات الغربية.

وعند طه حسين «إن مستقبل مصر مرهون بأخذها مثل الحضارة الإنسانية بالفضائل المدنية

والديمقراطية كما مثلها الغرب، وعلى مصر أن تصبح جزءاً من أوروبا، وأن تسير سيرتهم في الإدارة والحكم والتشريع. «علينا أن نصبح أوروبيين في كل شيء قابلين ما في ذلك من حسنات أو سيئات «فبين الشرق الروحي والغرب العلمي ، لا يمكن لمصر إلا أن تختار الغرب ذلك أن مايربطها بالشرق سطحي وعابر، و«الوحدة الدينية تظل قاصرة عن أن تكون أساساً لأسرة اجتماعية سياسية (٣).

هذه الحركة الليبرالية العلمانية المصرية، زاد زخمها بلقائها بفرع العلمانية العربية الخالصة (شبلي الشميل، وفرح أنطون، ويعقوب صروف)، كما ظهر في الفترة نفسها الفرع العلماني الاشتراكي المصري عام ١٩٢٠، وبعد عامين تلاه «الحزب الشيوعي المصري» ، وفي نفس العام ١٩٢٢ ترجم أحمد رفعت أول كتاب ماركسي وهو كتاب لينين «الدولة والثورة». كان ذلك التوجه القومي الليبرالي ماعبرت عنه مصر بعد ثورتها ١٩١٩ وخلال تجربتها الليبرالية بعد دستور عام ١٩٢٣.

بيد أن التجربة الليبرالية ولدت في ظروف ملتبسة، فالاستقلال الذي حصلت عليه كان في التحليل الأخير استقلالاً شكلياً بموجب تصريح ٢٨ فبراير ١٩٢٢ واستمر الوجود العسكري والسياسي والبريطاني ولذلك، دخل مفكرو التيار القومي المصري الليبرالي، خلال الثلاثينيات مرحلة مراجعة فكرية للبحث عن الذات بين الموروث والوافد، وبين الشرق والغرب وعكست تلك المراجعة حرية بالغة مردها الانبهار بالغرب «صناعة وعلوماً وحضارة» وفي ذات الوقت إزدراء الغرب «عادات وأخلاق وعقيدة»، فأصبح الغرب الصورة السحرية التي تبعث على الانبهار والإزدراء ، وتحرك الحب والبغض في آن معاً. غير أن الحيرة أمام الغرب التي دفعت لمحاولة المزاوجة بين الأنا والآخر الغربي ما لبثت - بتأثير الغرب - أن تحولت إلى خيبة أمل في حضارة الغرب وقد تكشف الوجه الآخر القبيح لها.

فقد اكتشف محمد حسين هيكل أن قضية أوروبا ليست الديمقراطية وإنما الاستعمار و«أن كلمة لورد اللنبي يوم استولى على القدس وقوله : «إن الحروب الصليبية قد انتهت» كانت تعبر عن معنى يجول بخاطر الدول الأوروبية جميعاً(٤) وسرعان ما تكشف أن الغرب المستنير الديمقراطي، أسفر عن وجهه الآخر في قضيتي الديمقراطية والاستقلال ، فبريطانيا العريقة في ديمقراطيتها كانت تتدخل لفرض حكومات ولو بالدبابات. وتجسد الأمل بالاستقلال التام بمعاهدة ١٩٣٦ إلا أنها لم تنه الوجود العسكري والسياسي البريطاني في مصر.

وحين شب الإضراب الكبير في فلسطين عام ١٩٣٦ (ثورة عز الدين القسام)، تكشفت لليبرالية المصرية خطورة الوجود الصهيوني في فلسطين على مصر، وتحالف الغرب مع الصهيونية، وجاءت الحرب العالمية الثانية لتزيد من ضغط الغرب السياسي وتدخله في شئون مصر، وبدا مع نهاية الحرب أن «النموذج العصري الليبرالي» قد أفلس وطنياً إذ أن (٤ر٠٪) من كبار الملاك يستحوذون على ٢ر٢٤٪ من الأراضي الزراعية، وأن عددالمستشفيات الحكومية بمصر ٢٠ مستشفى وفي الصعيد كله مدرسة ثانوية واحدة ، ونسبة الأمية ٨٠٪.

وبالنسبة لمجتمع اغلبيته من الفلاحين المعدمين وفقراء المدن نظر إلى مؤسسات الديمقراطية الليبرالية على انها لمصلحة كبار ملاك الأراضي والرأسماليين الصناعيين وانها لن تقر أي تغيير أو إصلاح يمثل تهديداً لمصالح المالكين للثروة. فمؤسسات الديمقراطية الليبرالية، كما قال برنارد لويس، لم تكن تعني للمواطن العادي «وستمنستر» أو «واشنطن» ولكنها عنت الملك وأغنياء الباشوات فمن إذن يلومه إذا رفض هذه الحكومة واحتقرها.

ولذلك سيصدر طه حسين بعد ١٩٤٥ كتابه «المعذبون في الأرض» لينعي فيه مستقبل النظام الليبرالي الذي أخفق في تحقيق حد أدنى من العدالة الاجتماعية للجموع الآدمية الفقيرة الجاهلة المريضة.

وفي عام ١٩٤٨، يلقى النظام الليبرالي هزيمته الكبرى في فلسطين ثم تحترق القاهرة في عام ١٩٥١، ثم يسقط أمام دبابات الانقلاب في ٢٣ يوليو ١٩٥٢.

* * *

كان تأزم الليبرالية ، فرصة مواتية لظهور سلفية الشيخ حسن البنا مؤسس جماعة الإخوان المسلمين (١٩٢٨) ومرشدها العام ، ليعلن رفضه طريق الغرب الليبرالي، وليختار حسب تعبيره - طريق الإسلام كنظام شامل يتناول مظاهر الحياة جميعاً، وبرغم أن البنا قد اعتبر في رسالة المؤتمر الخامس أن الحكم الدستوري النيابي من الإسلام إلا أنه طالب بأن تحل جميع الأحزاب وأن تجتمع كل قوى الشعب في حزب وحيد، يعمل حتى النهاية على تحقيق استقلال الأمة وحريتها.

وللمفارقة، فإن من سينقلب على النظام الليبرالي ويقوم بحل أحزابه ويستبدله بحزبه الأوحد هو البكباشي جمال عبد الناصر.

لقد كان لعبد الناصر، كما صرح بذلك في الجلسة الختامية للمؤتمر الوطني للقوى الشعبية في ٣ ديسمبر ١٩٦١ - صلات بمصر الفتاة والإخوان المسلمين.

وارتبط عبد الحكيم عامر، وكمال الدين حسين، وحسين الشافعي، ورشاد مهنا بالاخوان المسلمين كما ارتبط جمال سالم وحسن إبراهيم بمصر الفتاة.

وتنقل السادات بين الإخوان المسلمين ومصر الفتاة.

ويقول أنور عبد الملك : إنه كان من بين الضباط القياديين الثلاثة والعشرين، ثلاثة فقط تلقوا ثقافة أوروبية (٥).

فهل كان من الممكن أن يتجاوز البكباشي عبدالناصر ورفاقه، أزمة النظام الليبرالي وأحزابه، وأن يتفادى فكرة الشيخ البنا عن - رمي الولد مع الماء الذي اغتسل فيه!

إن كل الانقلابات العسكرية قدأجمعت في بياناتها التي حملت الرقم (١)، بأن ما حدث، كان المسلك الطبيعي.

وسيتكشف لنا - فيما بعد - أن البكباشي المصري قد سلك مسلك الباشا الذي سار على أحفاده (عصبية محمد علي)، أي : مسلك إنجاز الحداثة من خلال أداة الدولة وإقامة جيش وطني بعد أن هزم في ١٩٤٨، والتصنيع، وسيرسل بقواته إلى الجزيرة العربية معقل الوهابية (اليمن).

لقد أمنت العصبية الجديدة مثلما أمنت العصبية القدية أنها تحكم دولة شرقية ذات ميراث عريق من الاستبداد الشرقي.

وألهم ذلك عبد الناصر بأن يسعى - أولا

- إلى احـتكار السلطة وتحـويل النظام السياسي ومؤسساته إلى تنظيمات تابعة للدولة العسكرية على الطريقة الستالينية أو الفاشية ، ثم كانت الخطوة الثانية إلحاق النظام الاقتصادي بالدولة العسكرية إما عن طريق التأميم أو عن طريق توسيع القطاع الاقتصادي للدولة (العام) والهيمنة على الحياة الاقتصادية والوصول إلى انفصال الدولة عن الجماعات والقوى الاجتماعية، وتسيُّد العسكر والتكنوقراط على المجتمع بشكل استبدادي.

وجعلت العصبية الجديدة (عصبية الجيش) من الدين (الإسلام) أداة للتعبئة الجماهيرية في قضايا التنمية والقومية والصراع مع الأعداء في الداخل (العصبية الجديدة) والخارج (الصهيونية والإمبريالية/ إسرائيل وأمريكا). واتسمت علاقة الدولة الناصرية بالمؤسسات الدينية، إما بالتوجيه أو الإلغاء، أما القوى الاجتماعية التي تبنت الإسلام كمشروع اجتماعي بديل، مثل الإخوان المسلمين، فكان التعامل معها من خلال العزل السياسي ثم الاستئصال، في إطار المزايدة على تمثيل الإسلام والمسلمين، وهكذا جعلت الدولة الناصرية من مشروعها «دينًا» غير سماوي.

ويأتي عام ١٩٦٥، لتلفظ التجربة أنفاسها الأخيرة في مجال التنمية، حيث أصبحت خطة التنمية الأولى هي الخطة الأخيرة، فاستراتيجية إحلال الواردات ، انتهت إلى زيادة الواردات من السلع الرأسمالية والصناعية والموادالخام، وظل القطاع الزراعي معتمدًا على التخصص في محاصيل تصديرية (خاصة القطن) وعجز عن الوفاء بالطلب الغذائي ، وعن إمداد القطاع الصناعي بالمواد الأولية ، وأدى ذلك إلى مشكلات في التمويل (بلغت نسبة التمويل الخارجي ٢٥٪ في خطة ٦٠ - ١٩٦٥) ثم جمود جهود التنمية في النهاية ، وخلال ذلك، استغلت الفئة العسكرية والبيروقراطية موقعها الاقتصادي، وقد أصبحت المالك الفعلي لأدوات الإنتاج من جهة تحكمها في قرارات الاستثمار والإدارة، في تكوين رأسمال خاص لأفرادها، في حين ظل المجتمع - المالك القانوني - مستلبًا ثم يأتي عام ١٩٦٧، لتلقى عصبية الدولة الناصرية هزيمتها في المواجهة مع إسرائيل، كما لقيت عصبية أسرة محمد علي هزيمتها من قبل عام ١٩٤٨.

* * *

للمفارقة فإن عصبية محمد علي كانت هزيمتها خارج حدود مصر، ولم تصل لحد تدمير جيش مصر (سواء في عهد محمد علي أو في عهد فاروق) .

أما عصبية الدولة الناصرية، فقد هزمت على أرض مصر هزيمة انتهت بتدمير جيش مصر واحتلال أرض مصر.

وكشفت هزيمة الدولة الناصرية عن أزمة البناء الاقتصادي (العجز) والبنية الاجتماعية (هيمنة العسكروالبيروقراطيين) والأداء السياسي (استلاب الجماهير).

لقد كانت هزيمة يونيو ١٩٦٧ هزيمة حضارية ، أو بمعنى آخر هزيمة «حداثة مُجهضة» في مصر أمام إسرائيل الحديثة التي تمثل امتدادًا استيطانيًا للغرب الحديث.

وللمفارقة أيضًا، فإن عسكر ١٩٥٢، كانوا عندما عادوا من فك حصارهم في الفالوجا، قد قالوا لنا أن أرض المعركة، في

مصر، أي تحديث مصر. ولسنا ندري لماذا تراجعوا في يونيو ١٩٦٧ عن تلك المقولة، لتتكرر الهزيمة.

* * *

حاولت عصبية الجيش في أكتوبر ١٩٧٣، تجاوز هزيمة يونيو عسكريًا وأصابت نجاحًا، ثم حاولت تجاوزها سياسيًا، فكانت النتيجة تأكيدالواقع الذي أسفرت عنه هزيمة عصبية محمد علي عام ١٩٤٨ ثم هزيمة عصبية الجيش عام ١٩٦٧، أي تأكيد وجود إسرائيل والاعتراف بها، وهوالأمر الذي حدث منذ أن قبل عبدالناصر قرار مجلس الأمن ٢٤٢ لعام ١٩٦٧.

وكانت النتيجة الرئيسية الاعتراف بحالة «الحداثة المجهضة».

* * *

لن يتم كسر حلقة «الحداثة المجهضة»، ولن يتم تحديث مصر والنجاح في الصراع مع إسرائيل إلا بثلاثة أمور:

الأمر الأول، هو تصنيع مصر، وليس من قبيل المبالغة القول بأن تصنيع مصر هو المرادف لتحديث مصر، وأن عدم استكمال تصنيع مصر هو المرادف لاستمرار «الحداثة المجهضة» وتعثر التحول إلى الديمقراطية والأمر الثاني هو حسم العلاقة بين الدولة والدين ، وليس الأمر كما هو مطروح الاختيار بين بين استبعاد الدين والمجتمع الديني، وإنما الاختيار بين المجتمع الطائفي أو الثيوقراطي من ناحية، ومن ناحية أخرى المجتمع القوي الموحد القائم على قيم العقلانية والمواطنة والديمقراطية وحقوق الإنسان.

أما الأمر الثالث، فهو حسم العلاقة بين الجيش والسلطة المدنية، فأسوأ ما صنعته عصبية ٢٣ يوليو ١٩٥٢ هو «عسكرة مصر» سياسيًا وثقافيًا واقتصاديًا. وتدلنا تجارب البرتغال وأسبانيا واليونان وأمريكا اللاتينية وأخيرًا دول جنوب شرقي آسيا التي تحولت إلى الديمقراطية أن للعسكر دور وللسياسة دور. وأن الحداثة تتطلب حسم العلاقة بين الدورين.

الهوامش

(١) رضا هلال، تحديث التخلف: الدولة والمجتمع والإسلام في مصر، القاهرة، دار سينا للنشر، ١٩٩٣.

(٢) احمد لطفي السيد، صفحات مطوية، الجزء الأول، القاهرة ، بلا ناشر، ١٩٤٦، ص ١١٨.

(٣) طه حسين ، مستقبل الثقافة في مصر، القاهرة ١٩٣٨.

(٤) محمد حسين هيكل، الإيمان والمعرفة، القاهرة ١٩٦٤.

(٥) أنور عبد الملك، المجتمع المصري والجيش، بيروت، دار الطليعة ، ط١، ١٩٧٤.

تقديم: وائل غالي

سالني اخي وصديقي الشاعر مهدي محمد مصطفي في ذاتي ، ان ابث إليه غايتي واسراري دون الغوص في المذاهب الفلسفية واغوارها، واحكي له ما قاسيته في العجز عن استخلاص الحق من بين اضطراب الفرق وتباين المسالك والطرق، وما استجرات عليه من الارتفاع عن التقليد إلى الإبداع، وما استفدته اولاً من علم الفلسفة، وما احتويته ثانيًا من طرق اهل التعليم في الغرب، وما ازدريته ثالثًا من طرق التفلسف - كان موضوع رسالتي للدكتوراه «نهاية الفلسفة» -، وما ارتضيته اخرًا من الطريقة الشعرية في النظر إلى الله والعالم والإنسان، وما انجلى لي في تضاعيف تفتيشي عن اقاويل الخلق من لباب الباطل، وما صرفني عن نشر العلم بالقاهرة مع كثرة الجامعات، وما دعاني إلى معاودتي مصر بعد طول المدة ، فابتدرت لأجابته إلى مطلبه بعد الوقوف على إلحاحه وقلت : إن الحديث عن الأنا هو حديث عن الآخر في الأنا، وبالتالي فإنني انشر هنا لأول مرة بعضًا من رسائل الموت التي ارسلها اناس عاديون إلى والدي الناقد المعروف غالي شكري قبيل رحيله، علها توضح بعضًا من اسباب الرحيل المبكر نسبيًا وبعضًا من خطر البقاء في الحياة.

الرسائل

الأستاذ : محمد سلماوي

السلام عليكم ورحمته وبركاته

مادام اسمك محمد فإن عليك أن تسأل زميلك غالي شكري عن حقيقته وجرائمة التي ارتكبها ومازال يرتكبها - لأنه لم يعاقب حتى الآن - سواء بمفرده أو مع زوجته وابنه بحق المصريين والمسلمين في فرنسا. وهذه القصة المروية في المقالة حقيقية ولم أرغب أنذ إلا في إرساله للسجن لأن سمعة ديانا كانت ستصاب بضربة قاتلة وأتمنى أن ينفي ما هو مكتوب لأن السيدة كورين كانت تعتقد أنني سأرسلها إلى السجن وهي لم تكن لتذهب وحدها. والحقيقة إنني محظوظ لأنها اعترفت بالجرائم التي ارتكبتها بحقي في بيت العمال ولكن الآخرين أقل حظًا مني لأن ديانا سألت عني فقط. اسأله: كم عدد المسلمين الذين

دمرهم ؟ وما هو شعوره الحقيقي نحو المسلمين في مصر وغيرها ؟ إن غالي شكري ليس إلا مجرم متستر وقد يقتل اليوم أو غدًا بعد عام أو أعوام بسبب جرائمه وليس بسبب كتاباته، اعرض عليه هذه المقالة واتحداه أن ينفي كلمة منها.

مؤامرة شنودة على أقباط مصر
بقلم : إيهاب محمد مهدلي

عاش المصريون مئات الأعوام في سلام وكان هناك تعايش بين المسلمين والمسيحيين يثير حسد غير المصريين ثم تولى شنودة منصب البطريرك وقلب العلاقات الإسلامية رأسًا على عقب وتسبب في تحطيم- ليس فقط - أساس التعايش بين معتنقي الديانتين وإنما تسبب عن عمد في تدمير الأقباط اقتصاديًا وعزلهم اجتماعيًا وإفلاسهم روحيًا، والحقيقة أنه جعل للأقباط سمعة سيئة في كل أنحاء العالم والواقع أنني انقذتهم من غضبة دولية عام ١٩٨٠ في قصة سأحكيها فيما بعد.

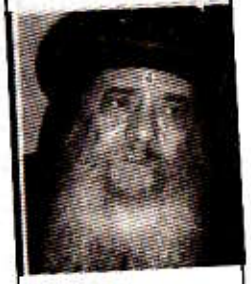
أمر شنودة الأقباط في مصر بمقاطعة المسلمين اقتصاديًا وظن أن الأقباط الذين استفادوا من إجراءات التمصير وخروج اليهود والأجانب من مصر في الخمسينيات وتسليمهم لممتلكاتهم في كثير من الأحيان إلى المسيحيين سيهيمنون على الحياة الاقتصادية في البلاد ولم يتحقق حلمه الأول. فالمقاطعة الاقتصادية أدت إلى مقاطعة سلبية من المسلمين لشركات الأقباط ، والنتيجة واضحة أمام أي شخص عاش في الستينيات والسبعينيات في مصر. في الستينيات كانت هناك كثير من الشركات والصيدليات في يد المسيحيين اما في السبعينيات فقد حدث توازن، ثم امتلك المسلمون معظم الصيدليات والشركات التي كانت في حوزة الأقباط وضعفت قوة الأقباط الاقتصادية وتبع ذلك تراجع وضعهم في المجتمع .

وشجع شنودة الأقباط على الهجرة إلى الغرب وطلب منهم أن يسمعوا اسطوانة سمعتها مئات المرات من ساعة خروجي من مصر واظن أن كثيرًا من المصريين سمعوها في أوروبا وأمريكا واستراليا بل بلغت الوقاحة أن الأقباط دفعوا لشخص باكستاني في هولندا مبلغًا من المال لكي يضع اسمه على الاسطوانة في هولندا وجعلوه يسمى نفسه رسول محمد ، فقد ظنوا أن المسلمين سيخرجون في مظاهرات يقولون فيها : الموت لرسول محمد. مثلما انطلت عليهم خدعة رشدي. تقول الاسطوانة :

١ - إن القبطي ذهب إلى محل يملكه تاجر مسلم وظنه المسلم أنه مسلم فقال له : إننا في الداخل وفي انتظار قدومكم لاحتلال البلد. كنت قد تعرفت على الأميرة الإنجليزية ديانا سبنسر أميرة ويلز في أبريل ١٩٨٠، وكانت وقتها مخطوبة لتشارلز ولكن الأمر لم يعلن إلا بعد ثلاثة أشهر ، وقالت لي إنها سمعت الاسطوانة وبقيتها ستأتي لاحقًا من الرسام القبطي جورج بهجوري وأنها لم تصدقه لأنها تعرف مصدر القصة . ولما لم أصدقها أحضرت صديقة حميمة لها اسمها كان منزيس ابنة رئيس وزراء استراليا

غالي شكري

محمد سلماوي



البابا شنودة

السابق والذي لعب دورًا أثناء العدوان الثلاثي على مصر. وقالت كات إن الأقباط يروون القصة في استراليا ونظرًا لأن هذه الجملة تمس الأمن القومي للبلاد فقد أجرت الحكومة تحقيقًا ثم اعترف أحد الأقباط بأن هذه تعليمات من شنودة للجالية وبأن القصة بأكملها مختلقة ولا أساس لها من الصحة وإنما الهدف هو تخويف الناس من المسلمين. والعمل على مقاطعتهم اقتصاديًا.

٢ – إن المسلمين يكرهون الجنس الأبيض ويعملون على تدميره. ولا يعرف شنودة الجاهل أن ثلاثة أديان هي المسيحية والإسلام والبوذية أديان عالمية موجهة للبشر كلهم بغض النظر عن اللون والخلفية الاجتماعية، وبأن المسلم قد يكون أبيض أو أسود أو أصفر.

٣ – إن مصر تعاني من الاحتلال الإسلامي. وبأن الأقباط هم أصحاب البلاد الأصليون أما المسلمون فهم أجانب.

ويعرف شنودة أن هناك احتمالات أن تكون كلمة قبط مشتقة من قبط، مثل قبط وجهه لأن وجوههم دائمًا متجهمة. واحتمال آخر أن قبط تحريف لاسم مدينة قفط في الصعيد لأن الديانة المسيحية انتشرت من هذه المدينة إلى أفريقيا وهذا ما جعل أثيوبيا دولة قبطية المذهب. والمسلمون في مصر ليسوا أجانب وإنما مصريون اعتنقوا الإسلام وتحدثوا باللغة العربية. وبأن هناك قضية تشغل الفكر العربي والاستشراقي من القرن الماضي وتتعلق بالعلاقة بين العروبة والإسلام. فالمغازبة برابرة قبلوا الإسلام ورفضوا اللغة العربية مثلهم في ذلك مثل الأتراك والإيرانيين وغيرهم من المسلمين على حين تحدث المسيحيون العرب باللغة العربية ورفضوا الإسلام وفي أحيان كثير يحاربونه مثل شنودة.

٤ – إن المسلمين يحتقرون السيد المسيح ويسمونه عيسى على حين أن اسمه الحقيقي يسوع. ولا يعرف الرجل أن عيسى ليست مسبة وإنما تسميه عربية له، وأن اسمه يكتب في لغات مختلفة بأشكال مختلفة فهو جيمس في الإنجليزية، وخاسيوس في الأسبانية إلخ ولم يقل أحد بأن حنا الذي هو جون في الإنجليزية، ويان في الهولندية مسبة ولا أن بيتر الذي يكتب في العربية بطرس مسبة أخرى.

٥ – إن المسلمين يسمون المسيحيين نصارى. وهذه التسمية ليست مسبة كما يدعي شنودة فهي موجودة في الكتابات السريانية القديمة وحتى في التاريخ الرسمي للكنيسة والذي ألفه سوارس ابن المقفع

فالملوك في العادة يأخذون اسم البلد الذي يحكمونه ولذلك يقال اليزابيث إنجلترا وبياتركس هولندا ... إلخ.

٦ – إن المسلمين متخلفون في كل مكان بالعالم على العكس من المسيحيين الذين هم متحضرون في كل مكان ولا يعرف الرجل أن هناك شيء اسمه العالم الثالث ويضم دولاً كثيرة في أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية وكثير من الدول المسيحية وقد أمر شنودة الأقباط أن يستخدموا كلمة تخلف باستمرار في أحاديثهم وكتاباتهم لكي يشعر المسلمون بأنهم أقل من المسيحيين.

٧ – إن المسلمين يخططون لاحتلال العالم بالتكاثر السكاني. ولا يعرف الرجل شيئًا عن قضية التكاثر السكاني وأثرها على الاقتصاد والمجتمعات وحتى على البيئة وبأنها قضية لا تخص المسلمين وحدهم وإنما هي قضية عالمية وأن سلبيات التكاثر السكاني أكثر من الإيجابيات.

٨ – إن المسلمين في مصر يعترفون بعدم أهليتهم للحديث مع الأجانب ولذلك يعينون الأقباط في وزارة الخارجية. وهذا وقت وجود بطرس غالي الذي إذا لم يكن عنينًا فإن ديانة أولاده هي اليهودية وليست المسيحية.

٩ – إن المسلمين بنوا السد العالي في مصر لكي يدمروا الآثار المصرية الفرعونية ويطمسوا تاريخها القديم. ويتجاهل العدوان الثلاثي على مصر بسبب بناء السد وبالمشروعات الدولية التي ساهمت فيها الهيئات الدولية من أجل حماية المعابد مثل معبد أبو سمبل وغيره.

١٠ – نظرًا لأن المسلمين متخلفون ويعدون العدة للقضاء على الحضارة الغربية المسيحية فيجب على العالم الغربي المسيحي أن يتحد ويصدر زعماؤه إنذارًا للمسلمين في مصر بالرحيل إلى السعودية لأنهم أتوا من هناك أو يضربهم ويصفيهم ويسلم البلاد للأقباط مثلما سلموا فلسطين لليهود.

وتخطيط شنودة أن هجرة الأقباط ستساعدهم على تكوين لوبيات مماثلة للوبي اليهودي والصهيوني، وبسبب جهله بطبيعة الإسلام والمسيحية وبخاصة جهله بالمسيحية فإنه لا يعرف أن الأقباط ما إن يذهبوا إلى الغرب فإن أول شيء هو تكرار هذه الأسطوانة على مسامع كل شخص غربي يقابلهم ثم سرعان ما يدخلون في مذهب البلد الذي يقيمون فيه وتنمحي جذورهم المصرية وبأنهم ليسوا على هذه الدرجة من الكفاءة مثل اليهود ولا تربطهم بالغرب نفس الروابط التي تربط الموارنة ببلد مثل فرنسا. فالموارنة من بقايا الحملات الصليبية وحتى أسماؤهم تدل على ذلك مثل فرنجية من فرنج والجميل وغيرهم وكلها أسماء غربية الأصل وليست عربية. والواقع أن تفكيره واسطوانته تنطلي على بعض السذج في الغرب ولكن ليس على أي شخص تعدي المرحلة الإعدادية وأحيانًا أقل من ذلك. وتأثير كلام شنودة على الأقباط أكثر من تأثيره على غيرهم وهو قد دمرهم اقتصاديًا واجتماعيًا وجعل وجودهم مرتبطًا بشيء واحد هو كراهية الإسلام. وقد قلب المسيحية وجعل شعار الأقباط : الله كراهية. وليس الله محبة

. وهو أمر يظهر على وجوههم التي تزداد كآبة ليس لأنهم مضطهدون. وإنما لأنهم يكرهون أنفسهم وكلما ازدادت كراهيتهم لأنفسهم ولمصر وللإسلام ازداد انقباض وجوههم . وقد أنقذتهم كما قلت في بداية المقالة من غضبة دولية لأن الأميرة ديانا حينما زارتني في المكان الذي أقطن فيه روت لها سيدة فرنسية اسمها كورين، وكانت موظفة اجتماعية، أن المدعو غالي شكري الموظف في المجلة العراقية «الوطن العربي» حرضها على ارتكاب جرائم عديدة بحقي مثل إعطائي منوم واغتصابي وتصويري في هذا الوضع لكي يقال إنني مصاب بالشذوذ الجنسي، وتسميم الأكل ووضع فأر ميت في الغرفة لكي أصاب بالطاعون وسرقة خطاباتي وغير ذلك من الجرائم بحق المسلمين الذين يقطنون في المكان. وكانت ديانا وقتها قد أسلمت علي يدي وسميتها «نورة» لأنها تشع نورًا وطيبة قلب لا مثيل لها. وتشاورت في الأمر وقررنا عدم الذهاب للمحكمة حتى لا نضر بسمعتها ونؤثر على مستقبلها، فتصفية الحسابات لها وقت آخر.

إن مصر مليئة بالكلام عن التطرف الإسلامي والإرهاب الإسلامي وأظن أن علينا أن نجعل الأقباط يتحدثون بصراحة عن مشاعرهم الحقيقية تجاه المسلمين وعلينا أن نتحدث عن تطرفهم العنيف في كراهية البلاد والعمل على الإضرار بمصالحها ومصالح أهلها، وعلى شنودة أن يعلن عن حقيقته ودوره في خلق الفتن لكي يعطوا الغرب مبررًا للتدخل في شئون مصر والتحكم فيها.

إيهاب محمد محمد مهدلي

الأستاذ الدكتور / غالي شكري
«يوم الحزن الكبير»
بعد التحية

سلمان رشدي والتنويريون :

الإعجاب بالشيء والسرور منه شهادة بالإعجاب لما فيه من حق أو مافيه من باطل ولهذا كان الإعجاب بما كتب سلمان رشدي – سبًا وقذفًا – هو الحمق بعينه لأنه قد يشفي الغليل شفاءً ظاهرًا ولكن يظل القلب على حاله من العلة والحسد. سلمان رشدي لم يقدم دراسة ولا نقدًا بل قدم سبًا لرسول الإسلام وخاتم المرسلين ففيما إذن إعجابك به ومدحك له، قد يكون في ذلك تشفيًا ولكنه لا شفاء فيه فزيادة الحقد والكره لا يزيد القلب إلا اعتصارًا يفضي به إلى الانفطار من كثرة الهم ويفري الكبد ولكن لا ينال من قدر الكريم بل هو منقصة في حق الشتامين وشهادة لأصحاب القدر . لقد أقلق هذا الهندي دنياه وأحرق آخرته وارتد عن الإسلام، كسب القليل الذي لن يغنيه وخسر الكثير الذي لا يغنيه دينه وقومه.

إن كنت تريد حقًا شفاء القلب فعليك بالإنصاف والعدل فهو طريق السلامة من نار الحقد والحسد والكبر وأول العدل النظر بأمانة في فعل وقول من نكره ونحسد فلعل النظر بعدل وإنصاف يريح القلب مما أشغله بل وأشعله.

جزاء سنمار :

ليس كجزاء سنمار لكنه المثل الذي يقرب المعنى ، فإلى ما قبل بعثة رسول الإسلام –

الذي سعدت بسبب سلمان رشدي له – لم يكن أصحاب المسيح بمستطيعين دفع فرية اليهود عن مريم، لأنه لم يكن هناك من شاهد على البراءة من الخطيئة وفساد المجتمع إلا اليهود، وهم قد أنكروه وطاردوه وحاولوا قتله وما بقاؤهم على دينهم وعدم الدخول في دينه إلى الآن إلا إصرارًا على شهادتهم الكاذبة وفريتهم الملعونة.

لقد ظل الحال إلى مبعث رسول الإسلام دون إحقاق للحق حتى جاء القرآن يثبت لمريم طهرها وعفتها ونقاءها ويثبت لابنها رسالته ومعجزاته وبركات الله وسلامه عليه، ويصب اللعنة على اليهود وكذبهم ، ثم يأتي صاحب سنمار فيفرح لسب الرسول الكريم والسخرية منه (فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به).

إن فضل الإسلام ورسوله لا ينكره إلا أعمى حتى الأعمى يستطيع أن يسمع فهو أصم أبكم أعمى، أداة فكره وعقله لا يصلها من عالم الأحياء أي معرفة فقنوات التوصيل كلها معطلة .

ففيما إذن كان كل هذا الحقد الذي ينز منه القلب ؟ ألأن القرآن كما أنصف المسيح وأمه في نشأته أنصفه في أصله فهو ابن مريم بشر بكلمة من الله؟ إن هذه الحقيقة كل لا يتجزأ فطهر مريم وأصالة عيسى بسبب أنه عبد الله ورسوله بكلمة من الله لمريم البتول وليس بابن للرب ولا هو الرب فكيف تتجزء الحقيقة (أفتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض). كل هذا الحقد والحسد والكراهية بسبب النصف غير المرغوب فيه من الحقيقة والحقيقة كل لا يتجزأ ولقد جاء القرآن بسورة تحمل اسم مريم وضرب بها المثل في الذين آمنوا وجاء بسورة تحمل اسم أصلها وألها .

إن مدحك لسلمان رشدي الآفاق المتكسب بسبب الدين المتاجر بغمط الحق نكتة بذيئة حقا تزيد ما في القلب ولا تريحه، لأن راحته في العدل والإنصاف وليس في جزاء سنمار.

النكت الراقية

إن فقهاء المسلمين ليسوا كغيرهم من رجال الأديان الأخرى يمتهنون النكت فهم لشرع الله الواضح واستنادًا لكتابه وسنة رسوله يفتون، وليس في ذلك نكتة ولكن كما يقول العرب : (الجاهل يشوى الصقر) لأنه لا يعرف قدره إن رأي الأستاذ الجليل الشيخ أبو زهرة– وأنت تعلم من هو– ليس نكتة فهو عالم فقيه في دينه من حقه الاجتهاد والإفتاء وليس متلصصًا متطفلاً على دين غيره يفتي بما لا يفقه ويتكلم بما لا يعلم (إن في صدورهم إلا كبر ما هم ببالغيه).

والعجيب أن الشيخ أبو زهرة قال ما قال قبل ظهور جماعة (التنور والهجرة) وهي الجماعة إياها التي تضم شعثًا من البشر (لا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء) وقبل أن يتوصلوا إلى تسمية (الإسلام السياسي) هذه النكتة الغير راقية فالإسلام كما (شرحت لك) قبل ذلك دين تبنى عليه دولة وليس للأديرة ولا للصوامع، وهو قد عاب على أصحاب الأديرة رهبانيتهم وقال فيهم (ما كتبناها عليهم) (فما رعوها حق رعايتها ....).

ألم أقل لك إن جهلك بالإسلام وحقدك الظاهر على أهله هو سبب ما تعانيه من كره

له «وما تصديك لتصنيف المسلمين إلا نكتة ليست فقط بذيئة بل سخيفة حمقاء واستمع لما يلي ففيه شرح لما أعنيه.

الوصاية المتهافتة :

صحيح إن جماعتك فيها المسلم وغير المسلم فإذا كان الأمر يعتني بشأن من شئون الإسلام والمسلمين فأولى بك أن تترك ذلك لغيرك حتى لا تضع نفسك في موقف لا تُحسد عليه ولكن مرض القلب يلح على أمثالك ويدفعك لهذه المواقف البذيئة، فقد يكفيك ذلك فاسق منهم أو ضال .

إن تقسيم المسلمين وتصنيف الإسلام ليس فقط نكته بذيئة بل هو جريمة وجرأة على الحق لا يقدم عليها إلا أهوج أو جاهل بأمر الإسلام والمسلمين أو حاقد يبحث عن شفاء قلبه وأنا له، أو منافق يتلمس الوقيعة والفرقة والفتنة. فمهما اختلف المسلمون أوحتى تقاتلوا فهم لا يختلفون في أصل من أصول الدين ولكن اختلافهم لا يكون إلا في أمر من أمور الدنيا . فالدين وأصوله ليست ولم تكن ولن تكون موضع اقتتال أوحتى خلاف بين المسلمين وذلك لثبات المرجعية كتاب الله وسنة رسوله أما غيرهم فقد اختلفوا ولا يزالون يختلفون (تركت فيكم ما إن تمسكتم به كتاب الله وسنتي) حديث شريف .وقراءة التاريخ خير برهان .

وهذا أمر مقرر ومعروف فقواعد الإسلام وأصوله واضحة من خالفها فقد خرج وارتد ولا يحسب على الإسلام وأدعوك أن تقرأ مقالة الخليفة الراشد عمر بن عبد العزيز والمرفقة بهذا الخطاب فالمسلمون لا يختلفون على ربهم ولا على رسولهم ولا على كتابهم ولكن اختلافهم دائمًا في أمر من أمور دنياهم وليس دينهم.

أنا لا أستطيع منعك من التمني- إن اصررت- ولكن أدعوك للعدل والإنصاف. إن تتبعك لأخطاء بعض المتطرفين من المسلمين وتلهفك على هفواتهم وضربك الأمثال ببعض حماقات المتهيجين لن يفيد في شفاء حالتك فالتهور والتطرف والاندفاع سمة بعض الناس لظروف كثيرة لا دخل لها بالإسلام ونصيحتي أن عليك بالعدل والإنصاف (ذلك خير وأحسن تأويلا) صدق الله العظيم.

• **وتقبل تحياتي**
م / زكريا محمد عمر
ص ب ٦٧١٦ الرياض ١١٤٥٢
العربية السعودية

السيد الأستاذ محمد سلماوي

تحية طيبة وبعد

قرأت في جريدة الأهرام عمودًا خاصًا بسيادتكم تحت عنوان : كتب في سطور بتاريخ ٤ / ١٢ / ١٩٩٢، وكان أحد الكتب التي تحدثت عنها كتاب : اقنعة الإرهاب وقدمت لنا فكرة عن الكتاب وافتتحت قولك بأن الكتاب قيم ، واختتمته بـ : يعتبر هذا الكتاب بلاشك من أهم وثائق معركة التحدي الخطير الذي يواجه المجتمع العربي في العصر الحالي» وقد اندهشت لاهتمامك بهذا الكتاب وإعجابك به، ولم يلفت نظرك ما فيه من ملاحظات وهي : إن الكتاب قد اتخذ من الإرهاب موضوعًا له، وهذا إقحام لنفسه في موضوع لا يجوز له أن يتناوله لما فيه من

حساسية ، لأن الاتجاه العام يخص الإرهاب بالمسلمين فقط فلا يعالجه إلا المسلمون ومعنى ذلك أن هذه فرصة له ليطعن بها المسلمين ، وفي الوقت نفسه يخفي الإرهاب الذي يصدر من بعض المسيحيين وأخذ المؤلف يحلل أصول السلفية الدينية ، وهذه السلفية خاصة بالمسلمين فكيف بالكاتب المسيحي يتحدث فيها، أليس ذلك فيه إثارة لفتنة طائفية وهل هو يسمح أن تتحدث في شئون المسيحيين بالقدر الذي يتحدث فيه عن المسلمين ؟ ثم يمتد الكاتب في تجاوزه إلى قوله بأن ما يجري يخدم الامتداد الاستراتيجية لإيران. وهو يعلم أن إيران دولة مسلمة وشقيقة، فكيف يسمح لنفسه أن يفوض؟ إلى إيران ولا يبالي مشاعر المسلمين ، وكان من الأفضل خلقًا أن يتحدث عن مجازر الصرب المسيحيين في مسلمي البوسنة والهرسك. ثم يعتدي على أحد مفكري المسلمين الدكتور مصطفى محمود دون حياء ثم يختم المؤلف كتابه عن ثقافة ، الوحدة الوطنية. فأي وحدة يتحدث عنها وكتابه يمزق الوحدة الوطنية . إن العتاب أو المسئولية ليست على شكري غالي (كذا)! وإنما على هيئة الكتاب التي تطبع له الكتاب من مال المسلمين وعلى جريدة الأهرام التي تعطيه بابًا ليوم الأربعاء، وعلى سيادتكم حيث تمدح بهتانه واعتداءه على المسلمين.

يجب أن يعرف غالي شكري أن له حدودًا يقف عندها، وليس له شأن في أمور المسلمين، ومن ينشر له فهو مشترك معه في الإثم.

والفتنة نائمة لعن الله من أيقظها.

جهاد عبد الله
٦ شارع المستعين بالله بالدراسة
٥ / ١٢ / ١٩٩٢

بسم الله الرحمن الرحيم

د . غالي شكري .. تحية طيبة وبعد..

فقد قرات مقالكم تحت عنوان . «محكمة الرأي العام» تعليقًا على الحكم القضائي الصادر من محكمة أمن الدولة العليا طوارئ واسمح لي بهذا التعقيب،

أرق ضميركم وحبكم لمصر ووطنيتكم وقوميتكم إلخ إلخ أن تقوم الإذاعات الأجنبية بالتعليق الساخر على حكم قضائي معتبر ولكن لم يؤرقكم ولم يهز وجدانكم تقرير طويل عريض صادر عن منظمة العفو الدولية باسم ، عشر سنوات من التعذيب ! وأيضًا تعرضه الإذاعات الأجنبية ليل نهار.

حكم قضائي معتبر صادر عن هيئة مستقلة يقض مضجعكم ويؤرق ليلكم ويسهد نهاركم وهو انتهاك للحرية والليبرالية والمهلبية والطعمية . لكن اقتحام الأمن المركزي للجامعات في وضح النهار وضرب الطلاب والأساتذة حدث لايمس الليبرالية بل هو في عرفكم يطبطب عليها ويغذيها. وإلا فلم السكوت أم هي الكثرة عند الطمع والقلة عند الفزع ؟! ١١ سنة وقانون الطوارئ يدوس فوق رقاب الجميع تتذكرونه الآن فقط حرية .. ليبرالية .. الكل يجب أن يعبر عما يريد.. لكن بشرط أن لا يتعدى حدود ما تريد

أنت أو الأفضل أن يكون مطابقًا لما تريد .
أما إذا كان مخالفًا لما تريد فهو رجعي تخلفي إرهابي تطرفي إلى آخر ألفاظ قطعان الأغنام التي تحتل كل مقاعد الإعلام. وأما إذا كان الرأى المخالف دينًا- وبالتحديد الإسلام - ففي هذه الحالة «طظ» في الليبرالية وليتحالف الليبراليون مع العساكر.

أنا معك يا سيدي وأقول لك أنا - ونعني المتدينين - أكثر ليبرالية منك . والتحدي موجود فافتحوا الصحف لكل من له رأي حتى لو كان يطالب بهدم الكعبة أو يطالب برقابكم طالما يلتزم حدود الكلام فقط والأدلة والبراهين . فإن فعلتم - ولن تفعلوا - وإذا نفذتم هذه الليبرالية - ولن تنفذوا - فسوف تعرفون حجمكم من تأثيركم : صفر كبير.

سجن مؤلف منحل يسب الأنبياء جريمة في حق الحرية . لكن اعتقال الشباب بالآلاف وجلدهم في الزنازين وسحلهم في المعتقلات هو قرة عين لكم لا تثير فيكم نخوة الحرية التي تدعونها .

والآن أيها الليبرالي أرجو أن تحل لي هذا اللغز : أنت تقول إنك ليبرالي .. هل تستطيع نشر رسالتي الفاضحة ؟ سأعفيك من الحج من قول : في الحقيقة وفي الواقع وأقول إنك لن تستطيع وإذا كنت لن تستطيع فلماذا تدعي أنك ليبرالي ؟

الإجابة : بعد هدم كعبة الشيوعيين في موسكو وسقوط ربهم ساكن الكرملين، يبدو أنه قد بدأت مرحلة الانتقال من الشعوذة الاشتراكية إلى الدجل الليبرالي !

بهاء أحمد الأمير محمود
طالب - كلية الطب - الإسكندرية

السيد الدكتور غالي شكري
تحية طيبة وبعد

قرأت لك في جريدة الأهرام بتاريخ ١٩٩٣/٢/١٠ مقالاً تحت عنوان : «التنوير يواجه الإرهاب» وقد أسفت لكتابتك ، وحزنت على من سمح لك بالكتابة كل يوم أربعاء ، وإعطائك هذه المساحة لتهاجم الإسلام والمسلمين في أغلب كتاباتك .

أنا أقرأ لك منذ عام ، وشغلك الشاغل أن تهاجم الإسلام والمسلمين بالغمز واللمز والتلميح والتصريح . وقد نسيت أنك في دولة مسلمة ودستورها يقرر أن الشريعة الإسلامية هي المصدر الأول للتشريع. وقد نشأت وتعلمت وأخذت الدكتوراة وحصلت على الأستاذية بالجامعة ، وأعطيت منابر كثيرة في الصحافة، كل ذلك في دولة مسلمة ومن شعب مسلم . وكان ذلك كفيلاً بأن يثمر فيك وتكف الأذى والهجوم على هؤلاء الذين أعطوك ولم يأخذوا منك سماحة منهم وكرمًا من دينهم، وقد قال رسولنا العظيم : «إذا لم تستح فاصنع ما شئت» كنت إذا قرأت هجومًا لك أغض الطرف وأقول : إنه لا يستحق الرد .

ولكن هذه المرة رأيت الرد عليك

لقد اخترت عنوانك : التنوير يواجه الإرهاب. وهنا أقول : أي تنوير تقصد؟ وأي إظلام تريد؟ وأي إرهاب تهدف ؟

التنوير لفظ ظهر في أوربا يوم أن تجبر رجال الدين المسيحي وانحرفوا عن دينهم واستغلوا مكانتهم الدينية أسوأ استغلال ضد شعوبهم . فكان رد الفعل أن تمرد

المظلومون عليهم وظهر فيهم الفكر المضاد وارتفع شعار التنوير ولعنة الظلام النابع من رجال الدين المسيحي . فكيف يا سيد غالي تنقل هذا الإظلام الكنسي وهذا التنوير المضاد إلى المسلمين وإلى دينهم . وما شأنك انت ايها المسيحي حتى تضع هذه المقارنة في ديار المسلمين .

اذهب إلى أوربا المسيحية وحدثهم بما شئت ودع الإسلام للمسلمين في ديارهم.

وهنا أسألك : متى تسلط رجال الدين الإسلامي على شعوبهم كما فعلت الكنيسة في أوربا ، وأي تعاليم مظلمة ظهرت في القرآن الكريم أم في أحاديث محمد صلى الله عليه وسلم وإذا قيل كذبًا إن المسلمين في إظلام فهل الاستنارة المنقذة لهم تأتي من مسيحي مثلك ؟ يا سيد غالي : إن كان المسلمون في ظلام كما تقول ، فلن تستطيع الوصول إلى ما أنت فيه من عز ودلال ، ولن يستطيع وسطاؤك أن يبقوك. ولكن استنارة المسلمين في عقولهم وفي دينهم هي التي أبقت عليك وعلى أمثالك الذين يسيئون إلى الإسلام والمسلمين بأقلامهم وتصرفاتهم.

ثم ماذا تريد بالإرهاب؟ هل تقصد المسلمين الذين يتمسكون بدينهم ويطلبون تطبيق الشريعة لحمايتكم كما أمرنا الله ورسوله ؟

إن الإرهاب الحقيقي هو إقامة الحملات ضد عقيدة الأمة ، وضد أخلاقها وقيمها وضد الذين يتمسكون بدينهم.

أما القاتل والسارق فلا أحد يدافع عنه لأن شريعة الإسلام تقول : إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فسادًا أن يقتلوا او يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف او ينفوا من الأرض ، ذلك لهم خزي في الدنيا ولهم في الآخرة عذاب النار» وما جريمة التطرف الذي لا يؤذي غيره، ألم تكن متطرفًا يساريًا، فهل حاربناك وطعنًا في دينك وفي شخصك ؟

ثم تكشف عن هويتك وتقول : إن هناك مسلسلات وبرامج في التليفزيون ومناهج في التعليم تنتمي إلى مشروع الإظلام . وبذلك تعني أن ما ينتمي إلى دين الإسلام في المسلسلات والبرامج والمناهج إنما هو إظلام . إذن المقابل : أن التنوير الذي تقصده هو محاربة الإسلام والقيم والأخلاق.

ثم تقول : إن الإرهاب (وهو الفكر الإسلامي في نظرك) ضد الفن ، وضد الذاكرة الوطنية وضد التعددية» وأقول لك : إنك مخطئ أو جاهل بالإسلام. فإن الإسلام في عصوره الزاهرة المتحضرة كان يمجد الفن الرفيع ويرفع من شأن أنصاره، وأما الذاكرة الوطنية بآثارها وتراثها الفكري ، فآثارنا شاهدة بأمجادنا ، وتراثنا الفكري كان المصدر الرائد لحضارة أوروبا، وأساس جوهري لقيم دولة إسلامية عظمى لمدة ألف عام أو يزيد . ولازالت البشرية تنهل من تراثنا إلي يومنا هذا. ولقد اعترف بذلك ملك اسبانيا في افتتاح المركز الثقافي الإسلامي في أسبانيا بتاريخ سبتمبر سنة ٩٢ حيث يقول : إن اسبانيا اليوم تشعر بالفخر بماضيها الذي تقاسمته مع الشعب العربي العظيم وبمساهمات رجاله في التقدم الثقافي والعلمي للبشرية» .

ودعانا ديننا إلى العلم وتكريم العلماء في

قرآنه العظيم «هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون» «إنما يخشى الله من عباده العلماء» «قل انظروا ماذا في السموات والأرض». فكيف يا سيد غالي : تنكر ظهور الشمس المشرقة ، وكيف تنكر نور الإسلام الذي تتنعم في ظلاله ، وكيف تتجرأ على عقيدتنا التي يفديها شعب مصر بالدم والروح .

ثم تختم بقولك : وفرق بين الانطلاق من أرضية التنوير لمقاومة الظلام وبين الانطلاق من الظلام لإطفاء الشموع تحت مظلة مقاومة الإرهاب».

وهكذا أنت مُصِرٌ على اتهام الدين الإسلامي وتشريعه بالظلام، وتحرم على المسلمين المعتدلين أن ينتقدوا الفن المبتذل والثقافة الرخيصة.

وهل الحضارة الأوروبية والقوة الأمريكية بنيت على أساس هذا الابتذال وذلك الانحدار؟

يا سيد غالي : لا تلعب بالنار ، فكل هجومك وهجوم أمثالك ، إنما ترصده الأمة في سجل أعدائها ، ولا يغرنك الظروف التي تحيط بك اليوم ، فهي دخان زائل ، وليل زاحف. ولا بد لليل أن ينجلي ، ولابد للقيد أن ينكسر

قارئ لك سابقًا

الإسكندرية في ٤ / ٤ / ١٩٩٣

عزيزي الدكتور / غالي شكري

تحية طيبة وبعد

الموضوع : قضية الدكتور / نصر أبو زيد المنشورة بجريدة الأهرام بتاريخ ١٩٩٣/٣/٣١

لاشك أن قضية الحرية هي المحور الأساسي لما أشرت إليه في مقالتك بخصوص القضية التي طرحتها والمذكورة أعلاه. ولكن قبل البدء في إظهار تعاطفنا معك وموافقتنا على رأيك في هذه القضية الهامة فإن هناك بعض الملاحظات التي تسترعي الانتباه أردت برسالتي هذه أن أضعها نصب عينيك.

أولاً :

ما ورد في مقالتكم من أن لجنة الترقيات قد علقت على رسالة الدكتور أبو زيد بتعليقات هي بعينها ما كانت توصي به محاكم التفتيش البائدة . وفي هذا الصدد هناك نقطتان أساسيتان تحتاجان لتوضيح.

١ – هل كانت التعليقات بكلمات كافر المشطوبة وغيرها من الكلمات المستفزة، أقول هل كانت مكتوبة على مسودة أم علي أصل التقرير الرسمي النهائي المرفوع ؟؟!! وهل يعقل أن المراسلات الرسمية الخاصة بترقية أستاذ بالجامعة تكون بخط اليد وعلي شكل مسودات يشطب ويغير فيها ؟؟!! أليس من المعتاد أن يتم ذلك على محرر رسمي وبالآلة الكاتبة ؟؟ فهل كانت هذه التعليقات على المحرر الرسمي النهائي أم ماذا ؟!! فإذا كان الأمر كذلك وكانت التعليقات المزعجة والشاذة على الأوراق الرسمية النهائية فقد يكون معك بعض الحق . وإن كان ذلك لا

يعتد به كثيرًا طالما كان مشطوبًا وإلاكنا نحاسب الناس على نياتهم وهو ما رفضته انت شخصيًا بالنسبة للدكتور ابو زيد حيث استنكرت محاسبته على نيته وهذا حق فكيف تعود وتحاسب الآخرين عليه.

٢ – من المعروف أن لجنة القسم ولجنة الكلية ليس لرأيهما أي قيمة في تقييم الرسائل العلمية المتعلقة بعملية الترقية لدرجة استاذ إلا من حيث نقاط روتينية معينة مثل عدم تكرارها وعدم اشتراكها مع رسائل اخرى وعدم سرقتها من زميل .... وغير ذلك من الأمور الروتينية البحتة. وأن لجنة التحكيم هي الفيصل الوحيد والأساسي في ذلك . فكيف تلوي هذه الحقائق وتنشر في مقالتك أن الجامعة ضربت بعرض الحائط رأي هاتين اللجنتين وأنت تعلم علم اليقين انه ليس رأيهما مما يعتد به ؟؟!! ثم تزيد الأمر سوءًا وتقول إن هاتين اللجنتين وافقتا بالإجماع على الرسالة . وهذا كلام لا معنى له ولا قيمة له إلا إذا كنت تخادع ، الأمر الذي يشكك في صدق نواياك الحقيقية من حيث الدفاع عن الدكتور أبو زيد بل ربما ..... ونترك أمرك لله يحاسبك على ما في نيتك وضميرك .

ثم إنك تتكلم عن منطوق اللائحة . فهل اللائحة تصرح وبوضوح وبما لا يدع مجالاً للشك بأنه إذا كان واحد من المحكمين الثلاثة له رأي مخالف سلبًا عن المحكمين الآخرين فإنه يمكن في حالة درجة الأستاذية الأخذ برأي محكمين فقط أم أنها تشترط اتفاق الثلاثة ؟؟؟!!

ثانيًا :

هل الدكتور ابو زيد لصيق لك وقريب منك وتعرفه معرفة تتيح لك وصفه بما ذكرت في مقالك أم أن هذا من الأسلوب الصحفي الذي انزلقت إليه سيادتك دون أن تدري ؟؟؟!! وهل الدكتور أبو زيد يعمل معك في الأهرام واستطاع أن يوهمك بما حدث وهو ربما غير حقيقي ومبالغ فيه كثيرًا فوقعت في حبائله الماكرة . وهل لديك مستندات قانونية عن هذه القضية التي أثرتها بدون روية، أم أن هناك فبركة صحفية وركوب موجة اثرتهما لتزيد من الفتنة بين أبناء هذا الشعب المسكين والذي يحتاج إلى عقلاء، بل حكماء يتقون الله فيما ينشرونه على الملأ .

ختامًا كنت أتمنى أن ادافع معك في قضية الحرية وأؤيدك فيها على طول الطريق الشاق ، ولكنك فيما يبدو كنت مندفعًا بعض الشيء وحدت عن الحق هذه المرة . وأملى فيك كبير في مقالاتك القادمة والتي تهمني دائمًا فأنا رغم ذلك معجب بك.

والسلام على من اتبع الهدى

قارئ قديم

بسم الله الرحمن الرحيم

إلي فاكس ٧٥٤٢١٣

يقول الأستاذ مصطفى صادق الرافعي عن الدكتور طه حسين : –

(حسبه من العلم أن يقول إن ما كان لم يكن وإن ما لم يكن يجوز أنه قد كان)

(تحت راية القرآن)

ذلكم هو الدكتور طه حسين !

والسؤال الآن للمحرر الحر العلمي النهضوي الدكتور: غالي شكري لماذ تنشر النص الفاسد الذي كتبه طه حسين عام ١٩٢٦ ؟

هيّ أيه الحكاية ؟!

يقول لك الرجل البسيط في الشارع المصري :-

اتق الله (يادكتور) غالي.. فلا تزال الأدمغة تذكر لك نشاطاتك الكثيرة في ربوع الوطن العربي بباريس كذا وغيرها من مدن الظلام.. الدكتور طه حسين (فتنة كبرى) وحسابه على الله.

(وسيعلم الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون)

صدق الله العظيم

«محاسب / زغلول عبد الحليم»

الموافق ٢٠ أبريل ١٩٩٥م

إنها لدعوة جريئة وحزينة لبهدلة مفهوم التاريخ، وضياع حرماته لدى كل جيل ؟!!!

السيد الدكتور غالي شكري المحرّر بالأهرام – دام تحية طيبة وبعد – فاسمحوا لنا – ومن ذات موقعنا المتواضع جدًا من الشارع المصري – أن نُعبّر عن عظيم دهشتنا وبالغ عجبنا وحيرتنا حيال تردّي قيم النقد الفني والأدبي على أيديكم مع الأسف العميق !!.. ولسنا ندري ، والله ثلاثًا، لماذا تحرص صحيفة «أدب الأربعاء» (المنسوبة بداهة إلى جامعتنا الثقافية الكبرى «الأهرام») على تحدّي ، وترويع ، كل عقل ونقل لمجرد حب الاشتهار بالمخالفة (؟!!!) لا أكثر ، في معظم ما تُدوّنه من آراء وأفكار ومفاهيم وتوجّهات واجتهادات إلخ.. لتجعلنا نأسف ونتحسر ، بحق ، على الأيام الذهبية العظيمة والزاهرة عندنا ، إبّان عهد الأفذاذ من العمالقة الكبار أمثال طه حسين، والعقاد، والمازني، والدكتور هيكل، ومحمد مندور، ورشاد رشدي، وأنيس منصور، وعز الدين إسماعيل، وأحمد رشدي صالح، نعم، وأمثال هذا الرعيل العظيم (أطال الله في عمر العملاق أنيس منصور) هذا الرعيل المبارك الذي كان من أهم وأبرز مزاياه : التأنّي والتحسب (كذا) ومراجعة القلم والضمير والنفس جميعًا ، ليبتعد –ما أمكن– عن أي شبهة للتهور أو الاندفاع أو التحيّز في إبداء الرأي (حتى كان عظيم مثل العملاق «العقاد» يواجه عظيمًا آخر مثل «طه حسين»، بنقد تكاملت له عناصر الموضوعية والحيدة ، وصرامة الميزان النقديّ اللامحابي واللامتحيّز في ذات الوقت (ولاتفسد مع ذلك للود قضية) نسوق هذا الكلام البسيط والصحيح ، بمناسبة ما قرأناه لكم اليوم في جامعتنا العظيمة «الأهرام» من آراء بشأن مسلسل «ليالي الحلمية» (الذي تهلهل فيه التاريخ إلى حد رهيب، وأسيف ، ووجيع !! (وأمرنا وأمر التاريخ الحق لله..)

ولسنا (ومن نكون نحن البسطاء ؟) في مقام الحجر على أحد بداهةً في رأي يرتئيه ، فكيف بالأساتذة» من ذوي المقامات، (غير مقامات الحريري طبعًا !) وذوي الألقاب التي تروّع وتخضّ الناس ، ابتداء من «ذي كرسي» إلى ذي أريكة، وهلمّ جرًا.. ولكننا نلاحظ على واحد من هؤلاء الأعلام الأفاضل احتدامه البالغ وهو القاضي الناقد ! في الاندفاع والتهوّر في إبداء الإعجاب

اللامحدود والمسْرف الذي يضيع معه كل مَعْلَم من معالم الحقّ والنزاهة والعدل (؟!!!) حتى لا نستبين الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر (والفجْرُ هنا هو فجر الحقيقة وحدها لا مراء..).. فأين بالله النقد الموضوعي ؟! وأين النقد العلميّ ؟!! بل أين تقعيد قواعد الدراسة ونصْب الميزان، بعيدًا تمامًا عن الفُوظيات ، وبرقشات ، «المجاملات».. وبعيدًا أيضًا عن صَوْغ العبارات المنفوخة والمصطلحات «التعبيرية» المبهمة ، أكثر الأحيان، تلك التي اشتهرتم بها في سائر ما تكتبون أو تديرون من حديث أو حوار ؟!!!!

كل ما فهمناه من هذا «الدرس» الألفوظيّ ذي الأجيج (كذا) والهدير هو :

– إن العناصر الأساسية للعمل (المنقود هنا) تكوّنت من مواهب كبيرة تضافرت على أداء أدوارها بروح الفريق (مع أنها تضافرت على أداء أدوارها بروح المبالغة في هدم الجانب التاريخي بالذات لا أكثر ، فجاء العمل مهتزًا تمامًا من ناحية التاريخ، وأقعه ومنطقه على حد سواء !!!)

– أن هذه الأعمال تسهم بفاعلية كبيرة في تكوين ذوق الجمهور (المتلّقي لها) وكأن هذا الجمهور قُصارى ما نطلب له خاصة في شهر رمضان الفضيل، هو مجرد نماذج من أدب البهرج والفرجة والتسلية، على نحو فاق المعهود في سرف التجنيّ والمبالغة ، لا أكثر من تمثيليات واسكتشات.

– إن هناك تواصلاً حيًا ، ومتدفقًا، بين الدور والممثّل والأداء، مما حقّق التكاملية لا الانفرادية .. إلى آخر هذه الشقشقات المؤسفة ، والمرسلة في إسراف لا يليق بأستاذ يحمل لقبًا علميًا محترمًا بين الناس..

وأن مأساة التلاعب التاريخي هي في رأيه «كناقد» مجرّد رؤية درامية.. بل إنها جوهر «الدراما» التي جعلت من هذا «المسلسل التاريخي» (المهلهل) «بوصلة» هادية لأي عمل درامي يتصدّى لتاريخ «الشجرة» العريقة التي تمثلها «مصر» (يا خَبَرْ باين يا جدعان على دي أحكام خصوصًا بعد أن أدخلتنا «مشاتل الفن» من أقصر طريق وأدناه ؟!!!!!

حقًا، رحم الله «علْمَ النقد» ، وفنّه، وفلسفته (ولا نقول أيديولوجيته) .. لأن هذه الكلمة كما يبدو من كلام الأستاذ الناقد ، غامضة نوعًا لا يدرك أبعاد مدلولها المضلّل، لا فلسفيًا .. بل ولا حتى فريزيولوجيًا فلا حول ولا قوة إلا بالله ؟!!!!

لقد ضاعت «أوثانتيكية» (كذا) العمل الدرامي التاريخي ، وتميّع معها – بفضل التحيز المبالغ فيه من جانب المؤلّف والناقد معًا – الحسّ التاريخيّ للمتلقي لهذا العمل من أبناء الجيل، مما يجعلنا نتساءل مرة أخرى ، وبجدية :

– أين النظرة العلمية الناقدة التي تميّز وتبرز الخصائص الفكرية (الموضوعية والتعبيرية) للعمل المنقود ؟!!!!

– وبالتالي ما هي الحدود العلمية والموضوعية التي تحدد لنا ما هو حقيقي وما هو أسطورة ، وبالتالي ما هو خبر ملْقى على عواهنه، وما هو أدب درامي عالج الخبر على نحو لا يزيّفه بَلْ يوصله ويستخلص فنيًا – لجمهور المتلقين – وجه العبرة فيه (وهذا قمة الجمال الفني للتعبير الدرامي الأصيل خاصة إزاء كل ما له صلة بالتاريخ) .. واسألوا أهل الغرب إن كنتم لا تصدقون ..

* * *

كلمة أخيرة : إن الفن لكي يكون للحياة «لا لمجرد الفن للفن» (كذا) يجب أن يكون محكومًا بالمقاييس الجوهرية للنقد الفني التي وضعها والتزمها كبار فقهاء النقد ومؤصِّليه، ابتداءً من هيردر ولسنج وسانت بيف حتى أبركرومبي وهريرت ريد وإليوت سميث وبك وبريتون وديتشيس وجون كرورانسوم (J. C. Ransom) وأضرا بهم وإلا ضعنا تمامًا يا سادة ياكرام..

أم رأينا الشخصي والموضوعي معًا في الأستاذ أسامة عكاشة» فهو أنه موهوب وقدير تمامًا حين يتجه للفن الجاد والحق.. بل ويتفوّق على نفسه كثيرًا - مخلّفًا وراءه كل حدود وقضبان التجنّي والتحيُّز - كما فَعَلَ في رائعته الخالدة «ضمير أبله حكمت» التي هي مثلٌ أعلى للأعمال الدرامية الكاملة التي تقدّم لشاشة «صغيرة» أو كبيرة» على السواء.. صدقونا..

ومن ناحيتي ، أقسمتُ ألا اكتب لأحد بعد الآن، من كتاب «الأهرام» الأفاضل، بأي رأي كان ، من فرط ما يحزننا مما نلقاه من تجنٍ ومغالطة ، واستفراض، (كذا) في تسجيل الآراء والأفكار، في أكثر الأحيان، فنوفّر على أنفسنا تلك الآلام النفسية التي مَصْدَرها الأول تجني ، وتطرُّف القادرين على الكمال، من عشاق الاندفاعات والمبالغات.. والتجنّيات المؤلمات..

والسلام ختام..

مواطن بسيط ،

نصف متعلم من الشارع المصري)

١٩٩٢/٤/٢٣

الفتاة وزهرة الفول، ١٩٤٢.

شريحة من سنوات المتعة وسنوات العذاب

أحمد فؤاد سليم

« ياتي وقت يكشف فيه الزمن عن تاريخه، ويكشف فيه التاريخ عن زمنه. وهذا هو ما فعلته معي «العصور الجديدة» حين ارادت ان يكون المسكوت عنه مفضوحًا فضحًا علنيًا ؛ فإن مواجهة الذات هي امر يُعْوزنا حتى يكون موطن اقدامنا على ارض تكون هي جزء من جسد الوطن» .

شريحة رقم (١)

كنت أجلس مساء كل يوم في تلك الأعوام البعيدة بين ١٩٥٩ و ١٩٦٣ على مقهى «اليوغوسلافي» الشهيرة «إيسائيفتش» في ميدان التحرير. كان إذ ذاك هو المكان الفقير الذي يلتقي فيه جميع الفقراء من الشعراء والفنانين والمناضلين الصغار. أفتش عن أشياء لا أعرفها. أبحث عن المعنى ، وعن الجدوى ، وعن الإجابة عن سؤال الموت. التقيت آنئذ بعبد الرحمن الأبنودي الشاعر الناضر، والذي ظل ناضرًا، ثم ازداد نضارة حين جرى المشيب بشعرنا ، وتعبت عيوننا ، واعترانا وهن العمر : هناك أيضًا كان سيد خميس ، وإيفيلين السويسرية التي خطفت انتباهنا جميعًا بجمالها الفياض – إيفيلين الآن خزافة مقتدرة، وتعيش بمحترفها المزدحم بالقرب من الفيوم ، ولكنها حين جاءت كانت شابة مليئة باليفاعة كغصن الريحان الصابح، وفيما بعد كان يحيى الطاهر عبد الله الذي أخذ يتنقّل في حواري وسط المدينة باحثًا عن فندق فقير يستر فيه عورة الحاجة.

كنت آنذاك أرسم ، وأنشر أشعارًا أراها الآن جزءًا من نتوءات الجسد . أترقب بين يوم وأخر رفيقة تؤنس الوحدة، والفؤاد الموحش. أو يا ترى يأتي ذلك اليوم الذي تضم فيه ذراعاي خصر فتاة جميلة ، وأضع شفتي فوق شفتيها ، وأطمس خدها بجبيني، وأشم الشعر، وعرق اللذة ؟ كنت أتعجب كيف يفعلونها. ومتى يكون القرب ومتى يكون

البعد ، وما هو طعم الجسد، وما هو ذاك الذي يخدش الحياء التاريخي.

في النصف الأول من الستينيات كانت مصر قد انخرطت في سباق محموم حول مستويات الثقافة ومنابعها. وانعكس ذلك في إنتاج الفيلم السينمائي ، والمسرح ، وفي الكتاب ، والرواية ، والشعر ، والنقد ، والموسيقى ، والمجلة الثقافية ، بل في الفلسفة ، بينما ظل الفن هامشيًا، يبحث عن الحوائط ، ويعاني من الحاجة إلى الاعتراف، وينتظر اليد الناشطة التي تسوقه إلى المسرح الاجتماعي.

كانت هنالك مراكز للُّقيا بين أولئك الباحثين عن معنى لوجودهم كفنانين. بين تلك المراكز القوية كان فؤاد كامل الفنان الشارخ والناقد المستنير، ثم رمسيس يونان الفنان الباحث، ولويس عوض المفكر الذي جمع النقيضين دائمًا بين الماضي والمستقبل، فأحب يونان لقدمه، وكره كنعان لحداثته. وفيما عدا ذلك ، فإن الفن كان ضائعًا بلا شاطئ. كنت أستمع إلى أحاديث وحوارات المثقفين الكبار، وكتاب الرواية والمسرح ، والشعر، فأجدهم كمثل أولئك الرجعيين الجامدين أمام الأنصاب المقدسة للقديم، مثلهم كمثل الأزهري الذي يجيد محفوظات اللاهوت باعتبارها مهمته الأسمى والوحيدة في الحياة الدنيا، وأما ما عدا ذلك من صنوف الحياة البشرية ، فهو يجتازها، ويتجاوزها عامدًا الا يراها كالمتصوف الذي تعميه النبوءات السماوية في الروح الكلية فلا يرى الذات ولا الجسد، ولا العقل الذي يجمعهما معًا.

وكنت أسأل نفسي وأنا أحتسي الشاي، وقد وضعت ساقًا فوق ساق برغم استدانتي ثمن المشروب ، ترى كيف يكتب أولئك الشعراء أشعارهم ، وكيف يدمج المسرحيون والروائيون نصوصهم بلا رصيد مرجعي للفنون البصرية. بل كنت أتأمل نجوم السينما ، ومشاهير الغناء واللحن، فأعجب كيف تحرروا من عظمة المعرفة البصرية، وأسقطوا فننا هذا من حساب حياتهم كليًا، فبدا الأعرج في ساقه كالمستوي، والأعمى كالبصير، والمعوق في عقله كالعاقل المبتكر، فالتصفيق مضمون للجميع بنفس القدر ، والصفحات مفتوحة بسخاء تتسقط أنباءهم من أزمة البرد إلى أزمة الحب إلى سفرة الراحة من تعب المدينة.

أعجبني نجيب محفوظ ، وحين استمعت إليه فقدت معيار السمع . كان الفارق باهظًا بين يحيى حقي المتذوق الرفيع للفن، وبين محفوظ الذي يغفو حتى السطل أمام الصورة الفنية فلا يرى في الفن سوى ما يرسمه الهواة من الركاكة لنص رواية كتبها ، وكان يراودني سؤال كسؤال الموت، كيف ؟ ثم من أين أتى بما كتب ؟ جاء عليّ يوم رأيت به صعاليكًا من الشعراء لا يقرضون الشعر بدون الصورة، ورأيت في ذات الوقت نماذج لعظماء الشعر لا يرون سوى درجات السرد في القصيدة ، فأقصى ما يعرفون به فن الفنان، هو صورة متساوية لفتاة مهدلة الشعر أمام نص شعري منشور . وكنت أسأل نفسي ، ومن أين أتى الشاعر بزاده ؟ أو يكون ما يكتبه حقًا هو موضوع مطابق للنفس ، أم هو متصانع للنفس، أم هو على غير ذلك جميعه ، مختوم بخاتم المصنع.

كانت قد حولتني الجهة التي كنت أعمل بها للتحقيق معي بسبب إقامتي لمعرضي الخاص دون إذن ، وقد ظهرت صورتي في

توفيق الحكيم

لويس عوض

أحمد عبدالمعطي حجازي

جمال السجيني

الصحف وكان ذلك أمرًا شديد القسوة بالنسبة إلى إدارة الموظفين، فليس من المناسب أن يكون الأصغر سنًا وشأنًا نجمًا بينهم إذ لن يتمكنوا من ممارسة هواية السيطرة. في مؤسسة الأبنية العامة هذه «الهيئة العامة للتصميمات الهندسية حاليًا» التقيت بمحمد حماد. وكان حماد هذا يحمل الدكتوراه في الآثار المصرية، وفي الفلسفة، وفي الهندسة المعمارية ، فضلاً على دبلوم في الترميم من فلورنسا . وكان يتحدث بطلاقة اللغة الفرنسية والإنجليزية والألمانية والإيطالية . كان منطويًا وإنما غير مبال بما يجري حوله. وبينما كنت أنا في العشرينات من العمر كان هو في الخمسينات من العمر. ولكننا تبادلنا الأفكار في عشق الفن والثقافة والعمارة والآثار والموسيقى ؛ وقد سألت يومًا عما إذا كان هذا العمل داخل مؤسسة الأبنية العامة يليق به ، إذ كنت أجده شخصية عبقرية وثروة في مجال الإجبتولوجي، فروى لي كيف كان مفتشًا عامًا لآثار الأقصر ، وأنه تولد لديه شك قوي ألح عليه حول آثار مختبئة على عمق خاص أسفل أحد أعمدة معبد الكرنك . وقد أرسل لإدارته بالقاهرة إذ كان يعمل حينذاك في هيئة الآثار المصرية، طالبًا السماح له بزحزحة أحد الأعمدة وإعادته لموقعه مرة أخرى باعتباره أثريًا ومعماريًا مرممًا ، فرفض طلبه، وعاود الطلب فرفض طلبه ثانيًا وثالثًا. فلم يجد مفرًا من تحمل المسئولية الكاملة وحده وقام بإزاحة عمود الكرنك فإذا به يكتشف أسفله على عمق نحو مترين عددًا من الألواح إردوازية الخامة وقد نقش فوق سطحها قصة كفاح التحرير المصري من الهكسوس على يد «كاموزا» أو «كامس» – لقد كان الاكتشاف الأثري عالميًا بحق ، إذ لم يكن تاريخ المصريات يعلم قبل هذا الاكتشاف (١٩٥٤) أن هناك أخًا لأحمس. وأن هذا الأخ هو الأكبر . وأن هذا الأخ الأكبر هو الذي قام بطرد الهكسوس وليس أحمس ، وقتل في المعارك قرب الحدود الشمالية ، ثم أكمل المسيرة أخوه الأصغر أحمس حيث طارد فلولهم خارج الحدود المصرية . كان كشفًا مهمًا وأسطوريًا، وقد طار الخبر أرجاء العالم، فإذا بالطائرات تهبط في القاهرة بحثًا عن محمد حماد، وإذا بوكالات الأنباء ترسل مندوبيها . فمنذ تلك اللحظة سيكون واجبًا على جميع دارسي الإجيبتولوجي أن يصوبوا معلوماتهم حول أحمس والهكسوس، وأن يُصك اسم آخر لم يكن على بالهم هو «كاموزا» أو «كامس».

وفي المقابل أحيل محمد حماد إلى التحقيق النيابي، وعوقب جزاء فعلته ، وتم حرمانه من الإشراف على الأقصر ، وقامت

الإدارة بإعلان الاستغناء عنه، وهكذا نقل باعتباره مهندسًا إلى مؤسسة ابنية التعليم ثم إلي مؤسسة الأبنية العامة بشارع الجمهورية آنذاك، رأفة بحاله ، إذ أشاعوا عنه إصابته بالخبل.

توثقت علاقتي بحماد وصرنا أصدقاء كان رسامًا مقتدرًا وكنت أعرفه حين يسير إذ كانت قدمه اليسرى ما تزال تحمل آثار مرض شلل الأطفال، فكان لذلك يهتز هزًا كلما نقل خطاه في السير. وفتح لي محمد حماد بابًا مهمًا، إذ عن طريقه عرفت سيف وانلي، وعالم الآثار القبطية باهور لبيب، وكان حماد يترأس الجمعية التي أنشأها «الجمعية الأهلية للفنون الجميلة – ٥٠ ش قصر النيل» ولم يمر وقت طويل حتى تم انتخابي سكرتيرًا عامًا لهذه الجمعية التي كانت تتكون من حوالي ٦٠ فنانًا كأعضاء، فعكفت إذْ ذاك على وضع مسودات تأسيسية لهذه الجمعية التي لم يكن مرٌ على إنشائها وقت طويل .

* * *

تفصيل (أ) في شريحة رقم (١)

في شتاء عام ١٩٦٢ تم ترشيح الفنان الراحل كمال خليفة لجائزة الدولة التشجيعية على مجمل إنتاجه الذي أحدث انقلابًا في مفهوم النحت المصري بعد انتظار طويل، منذ محمود مختار. وقد تم إخطار الفنان باعتباره فائزًا بالفعل بهذه الجائزة بموجب خطاب رسمي قامت بإرساله إليه مديرة قاعة جاليري الفن في مسرح الجمهورية آنذاك (سينما رويال سابقًا وأوبرا الجمهورية حاليًا) وقام مكتب وزير الثقافة بتكليف مديرة هذه القاعة بالاتصال المباشر بالفنان لإبلاغه، ونَقْل تمثاله الشهير «ملكة القطن» لعرضه أثناء الاحتفال بمسرح الجمهورية.

وأثناء عمليات النظافة اليومية سقط التمثال فوق الأرض الرخامية بالقاعة وكُسرت ذراعه (كان تمثالاً من الجص النحتي المباشر على هيكل معدني يبلغ ارتفاعه نحو ١٢٠ سم وعرضه نحو ٨٠ سنتيمترًا وسمكه لا يزيد عن عشرة سنتيمترات).

وقع الحادث كالصاعقة على رأس مديرة القاعة التي انهارت تمامًا، وراحت تذرف الدموع من الحزن، واليأس. ثم إذا بها تحادثني تليفونيًا طالبة مني الحضور على عجل لأمر جلل.

كانت مديرة القاعة رقيقة الروح، جميلة الطلعة، ممشوقة القد، وكانت صديقتي التي آنس إليها ساعة الحزن.

حين وَقَعَتْ عيني عليها إذا بها تنخرط في بكاء مرير. فلم يكن الروع عندها بسبب الكسر في ذراع التمثال ، وإنما في تلك المفاجأة المخيفة التي ألقت بها في وجهي، وَعَقدت بها لساني : (لقد

عادت لجنة الجائزة التشجيعية وانعقدت فجأة استجابة لشكاوي، وغيّرت حُكمها ، واختارت فنانًا آخر للجائزة ، وطلبت مني إعادة تمثال ملكة القطن لصاحبه).

جلست قبالتها وقد احتواني الهم ، وهاجمني الغضب. واقترحت عليها أن نذهب إلى كمال خليفة معًا، وأن نحكي له الحال كما جرى. ظللنا في الطريق قرابة ساعتين نغالب ترددنا وإحجامنا مع أن المسافة بين مسرح الجمهورية ومنزل كمال خليفة لا تتعدى عشر دقائق سيرًا على الأقدام.

صعدنا الدرج حتى نهاية الدور الرابع والأخير ، إلى حجرة وحيدة قبالة السطح، في أحد البنايات القديمة المطلة على مترو باب اللوق (يومئذ وقد أزيلت المحطة بعد انشاء مترو الأنفاق). دخلنا الغرفة الوحيدة فلم نجد بها شيئًا سوى حصيرة من القش فوق أرضها ، وكمال خليفة مسترخيًا عليها وبجواره أدوات الشاي المكونة من كيس سكر، وكيس شاي شعبي، وغلاية ، وموقد «سبرتو» صغير ، ومكقة واحدة، وبضعة أكواب زجاجية صغيرة، ونافذة ملصق فوقها أوراق الصحف للحماية من البرد، وحوض ماء للغسيل ، وأما الجدران فهي متهالكة ، رطبة، رمادية تفوح منها الوحشة والوحدة.

نظر إلينا كمال خليفة بعينيه الضيّقتين النافذتين الكاشفتين ، وقد غاص بناظريه الجارحين في بطوننا ، ثم باغتنا بقوله : (أنتما تحملان لي شيئًا، أنا لا تعنيني الجائزة ، فلا بأس عليكما ، إنما أولئك الذين يحبون الفن هم أصدقائي) فلم أصدق قدرته تلك على هتك المستور، والنفاذ إلي الجواني، والغائب.

كانت المناديل البيضاء مبعثرة حوله وقد تخضّبتْ بالدماء. وكان صدره ينزف نزفًا، ويصفّق حتى انك تسمع انفاسه من بعد. وكان الدرن اللعين قد سكن جسده الحي وأخذ ينهش زمنه الباقي، وكانت محاولات إدارة التفرغ ووزارة الثقافة قد باءت بالفشل عندما كُتبت المذكرات لعلاجة في الاتحاد السوفيتي ، ولم يعد كمال خليفة بعدئذ قادرًا على عجن اللدائن بكلتا يديه كما كان يفعل، أو الاقتراب من خامة الجير الحارقة أو السيطرة على ماكينة اللحام المعدنية، وعصى عليه النحت بينما أخذ يتأمل الجص الخام دامعًا لسنوات قليلة حتى أسلم النفس والروح.

أسرع كمال خليفة للاحتفاء بنا وقرأ صداقتي في عيني، ففاضت عيناه ممتنًا دون صوت ، وانحنى على الأرض وقد دبت الحياة في أوصاله كي يطبخ لنا شايًا ساخنًا.

ثم وجه إلينا الحديث قائلاً : (لا تخشيا احتساء الشاي في الأكواب، فهي نظيفة وخالية من الخطر ، تأتي أختي يوميًا وتقوم بالواجب). ونقل عينه بيننا محاولاً قراءة المستور. ولكنه طوال تلك الجلسة التي بدت كالنبوءة، لم يستطع أن يمنع عينيه من الاقتحام الدائم لصديقتي الحزينة.

وحين تأهبنا للمغادرة ، وإذا به يستوقفنا موجها الحديث لصاحبتي : ترحل إلى السفر التالي (لن أنس وجهك الصافي).

وفي الأسابيع التالية ولثلاث سنوات تقريبًا ، رسم كمال خليفة ما يزيد على مائتي وَضْعة لوجه صديقتي مستخدمًا الألوان المائية والجواش على الورق.

كان كمال خليفة حميمًا، قريبًا إلى القلب، ومثقفًا متمردًا يتدفق شوقًا للحياة

الدنيا، ويملك عينين اخّاذتين كصقور البراري، وكان محني الظهر قليلاً، منطويًا على وجوديته، وسره الكوني.

وكنت اذهب إلى بيتي واتقلّب الليل بطوله، وقد هجس إليّ هذا الفنان المقتدر في ليلتي ، فأراه وقد نام بعيون يقظة على حصيرته ، يواجه هو وحده ظلمة الليل . نعم كان هو وحده في مواجة العالم.

* * *

قلت لكمال خليفة يومًا : (ولماذا لا تكتب ما يعن لك من أفكار) فإذا به يفاجئني برزمة هائلة من الأوراق المكتوبة باليد قائلا : (تلك هي سلواى ، لقد انجزت حتي الآن خمسمائة صفحة وهأنذا أسابق الزمن)، ثم قرأ كلانا في عيوننا السؤال ذاته، والجواب ذاته، فقد كان الوداع قريبًا.

وحين رحل خليفة أخذت أبحث عن أوراقه تلك فلم أجد لها اثرًا وإنما تلك الأعمال التي نشاهدها الآن هي أثره الباقي . وهي شهادته على حياته التي لم تهدأ ، وهي بالأخير ، برهان فنان قدير يستحق أن تخلده أمته، ولو كان ذلك بعد فوات الأوان.

* * *

تفصيل (ب) في شريحة رقم (١)

وفي صيف العام التالي ، وتحديدًا في يوم السادس من مايو سنة ١٩٦٣ حملت زهورًا وورودًا وعبرت الطريق إلى شارع جلال بوسط المدينة ، ودلفت إلى الباب الجانبي للمركز الثقافي السوفيتي. كان هذا هو يوم مولد واحد من أصدقائي هو المؤلف الموسيقى الراحل عزيز الشوان الذي كان مسئولاً عن الإدارة المصرية للمركز ، وقررت أن أفاجئه باحتفال، وتواعدت مع الفنان الموسيقى الراحل سليمان جميل على اللقاء هناك. حين وصلت إلى قاعة عزيز الشوان وجدته جالسًا إلى جوار البيانو حيث تجلس عازفة بيانو يبدو عليها جمال الطلعة. وكانا يتحاوران حول الارهاصات الأولى لأول كونشرتو مصري لآلة البيانو بمصاحبة الأوركسترا السيمفوني. أخذت مقعدي وجلست حتى لا أحدث ضوضاء. وأخذت أنقل نظري بين الشوان وعازفة البيانو التي بدت واثقة مما تقول ، ومما تفعل . تبادلنا النظر للحظات ، كان قد اعجبني وجهها الإغريقي المثقف، وحُسن قوامها، فأخذت زهرة من زهوري، وصعدت إلى مسرح القاعة وقدمت إليها الزهرة في صمت، فشكرتني باقتضاب وتساؤل. عدت وجلست، ولكنني تصورت بذلك أنني قد أخذت رخصة تسمح لي بالنظر إليها وتأملها . بعد خمس سنوات أصبحت هذه الفتاة، زوجتي . كانت هي مارسيل متى عازفة البيانو التي صارت جزءًا مطبوعًا في حركة الموسيقى المصرية الكلاسيكية، وواحدة من أوائل روادها، وإحدى المؤسسات الأوّل لفنون آلة البيانو في مجال العزف الانفرادي. وفيما بعد فقد عَرَفْتُ كيف قامت بتطويع مؤلف الشوان «كونشرتو البيانو» ليكون صالحًا للعزف ، ومتوافقًا مع فنيّة الآلة في حوارها مع الأوركسترا السيمفوني، وشاهدت وسمعت بعيني كيف وضعت «الكادنزا» الموسيقية الأرابيسكية «الجزء الذي يعرف بالسلطنة في الحركة الأولى من الكونشرتو» ، وكيف أكْسَبتْ هذه الكادنزا الطابع الشرقي المهم المتمثل في شجن آلة القانون، لهذا المؤلف(١) الذي قامت بعزفه للمرة الأولى مع أوركسترا

القاهرة السيمفوني عام ١٩٦٤ بقاعة سينما الأوبرا الملاصقة لدار الأوبرا القديمة، بقيادة مايسترو بلغاري اسمه «بوبوف».

وأما نشرة الأوركسترا فلم تتضمن أية إشارة شكر للعازفة، كما لم يشر المؤلف إلى أية مرجعية تعيد للعازفة جانبًا مما بذلته من الفن والجهد والإبتكار ، أثناء كتابة الكونشرتو.

إنما هو التاريخ كأمواج البحر ، ما إن يعلو حتى ينحسر ويكشف عن رمال الأرض وأديمها الصافي.

* * *

تفصيل (ج) في شريحة رقم (١)

سافرت في عام ١٩٦٥ إلى لندن ، وباريس. كانت هي سفرتي الأولى إلى خارج البلاد. كان السفر حلمًا ، وأما العرض هناك في قاعات الفن فكان شيئًا بعيد المنال ، ولكنه حدث . كان شقيقي الأكبر وزوجته هناك، فاستضافاني بشقتهما الصغيرة ، ولكن زوجته بعد يومين اثنين ضاقت بهذه الاستضافة دون حذر. وأعربت عن رغبتي في البحث عن مكان مستقل على نفقتي إذ كانت حصيلة بيع لوحاتي لا بأس بها ، ولكن أخي الذي ساعدني مساعدة لا تنسى على إتمام هذه السفرة ، رفض رفضًا قاطعًا ، غير أنه نبّهني إلى الكف عن استخدام المياه في الفاضي والمليان، وذكر لي أن العادة هنا أن أحتفظ ببعض المياه في الحوض لأغسل وجهي بها ثم افتح بعد ذلك فتحة الصرف . ونظرًا لحساسية عندي في الأنف فقد كنت مضطرًا للتمخُّط بصوت مسموع وكان ذلك يزعجهما ، بالإضافة إلى أنني بسبب ذلك لم أستطع الوفاء بفكرة تخزين مياه في الحوض. ولهذا فقد كنت أخرج في الصباح، وأعود آخر الليل للنوم فقط. وفي لندن هذه تعرفت على العديد ومن بينهم الجميلة «ديانا وردزورث» حفيدة الشاعر الإنجليزي الشهير والتي عشقت لوحاتي عشقًا، وفيما بعد صار غذائي وعشائي معها في بيتها الجميل بوسط لندن «منطقة البيكاديللي» لعدة أسابيع، وقدمتني ديانا إلى ثيابورتر وكانت منفصلة عن زوجها وكيل وزارة المالية البريطاني وتملك قاعة عرض ممتازة في منطقة سوهو في لندن، ثم قدمتني هذه الأخيرة بدورها إلى أخيها الصحفي باتريك سيل «المعلق السياسي الشهير في شئون الشرق الأوسط حاليا بالجارديان» وهكذا فتح أمامي باب واسع للعلاقات المتنوعة. في عالم الصحافة البريطانية، والفنانين والشعراء فضلاً على الصدقات المختارة ، وكتب إلى هربرت ريد من جنيف معتذرًا عن عدم تمكنه من زيارة معرض لوجوده في سويسرا ، ولم أكن أحلم بأن يحمل إلي البريد يومًا خطابًا بخط يد «ريد» نفسه وتوقيعه.

* * *

ركبنا باخرة متوسطة من ميناء دوفر الإنجليزي إلى ميناء كاليه الفرنسي متوجهين إلى باريس . وكنت إذ ذاك أفكر ، أترى سيقدّر لي أن أحظى بالعرض في باريس ؟ هل أعود لمصر وقد حملت في يدي وثيقة اعتراف بفني من بلاد النور ؟ كان الحلم جاثمًا على صدري لسنوات، والآن فإن المشهد طغى على يومي وأنا أمرق مسرعًا ناحية مسرح الأوديون الشهير حيث موقع إحدى قاعات الفن. شجعني على الدخول إليها صاحبها الذي كان ذو سحنة أبنوسية أفريقية، وقلت في نفسي لعله يكون حنونًا على أبناء قارته. لم يهتم كثيرًا بالنظر في

الشرائح الملونة لأعمالي أو التعرُّف على مستواي ، وإنما دفع إلي بقائمة الأسعار. ١٥٠٠ فرنك لثلاث أسابيع. ٣٠٠٠ فرنك ثلاث أسابيع مع دعوة ملونه وكتالوج صغير أسود وأبيض . ٥٠٠٠ فرنك لثلاث أسابيع ودعوة وكتالوج ، وتعليق لناقد فرنسي، ٧٥٠٠ فرنك إذا رغبت أن تكتب عني صحيفة مثل النائيون اليومية ، أو باريس المسائية، وهكذا ... شكرت الرجل وخرجت . أسرعت الخطى إلى فندقي القريب بحي سان ميشيل، والقيت بحقيبة الكتف التي كنت أحملها ، وبشرائحي الملونة التي كانت معي، وبالأوراق التي تثبت كوني فنانًا في بلادي وخرجت إلى الشارع. ملأت صدري بهواء باريس الشجي، وأغمضت عيني وفتحتهما مرات حتي اغسلهما غسلاً. كان ذلك اليوم أكثر الأيام همًا وغمًا، ولكنه كان ايضًا يوم تحرري من العبودية. لقد افقت من الحلم الكاذب، وعرفت جانبًا من الدنيا وما فيها. ورأيت كيف يمكن أن يكون هناك فنًا سابق الصنع ، وفنانًا مُسَلَّعًا، وجلست على مقعد مجاني على نهر السين الرقراق، وأنا أفكر في بلادي.

(نشرت النص التفصيلي لهذا اللقاء الباريسي في جريدة المساء المصرية سنة ١٩٦٦ واحتوى ما يقرب من نصف صفحة على أربعة أعمدة).

* * *

سنوات الخطر والتحول

تقابلت مع يوسف أوريل مدير المركز الثقافي التشيكوسلوفاكي في أحد معارض الفن سنة ١٩٦٦. وفي اليوم التالي طلب زيارتي في الاستوديو الخاص بي بالجمعية الأهلية للفنون الجميلة.

ورحبت بالرجل الذي بدا لي مثقفًا رفيعًا من الطراز الأول . فقد تحدثنا عن الفن، والآثار، والمسرح ، والشعر، والموسيقى، والفلسفة ، والعمل وسط الجماهير. كان شابًا هو الآخر يكبرني بأربعة أعوام، ولكن كان يحمل درجتين في الدكتوراه احداهما في الفلسفة، والأخرى في القانون، وكان موهوبًا يجيد التحدث باللغات الإنجليزية ، والفرنسية ، والألمانية ، والروسية ، والصينية. وأما أنا فقد كنت موظفًا عاديًا بالعلاقات العامة بمؤسسة الأبنية العامة التي تحولت بعد ذلك إلى مؤسسة التصميمات الهندسية بمدينة نصر. عرض على الرجل العمل بالمركز الثقافي التشيكوسلوفاكي علي أن أكون المدير المصري، وهو المدير التشيكي. وفي يوم ١ سبتمبر عام ١٩٦٧ استلمت عملي، ووقعت على عقد العمل باعتباري «المستشار الفني» والثقافي للمركز الثقافي التشيكوسلوفاكي، حسب متن العقد الموقع. وهكذا قدمت استقالتي من العمل الحكومي.

وكان ذلك يومًا مشهودًا بالنسبة لحياتي، وللحرية. ومنذ اليوم الأول بدأت تأسيس أول قاعة عرض احترافية للفنانين، وقاعة للموسيقى الكلاسيكية ، وقاعة للسينما، ثم أخيرًا قاعة للمسرح الذي أطلقت عليه «مسرح الـ ١٠٠ كرسي» وصممت له شعار الديك علامة الصحوة وكانت صالة القاعة لا تتسع سوى لمائة كرسي فقط.

عاونني شقيقي الكاتب المسرحي عبد المنعم سليم ، وزوجته الناقدة هدى حبيشة ، وقمنا بتشكيل أول مجلس للمسرح يضم في عضويته فاطمة موسى ، وأحمد عبد الحليم وسعد أردش ، وسميحة أيوب ، وسعد الدين

وهبة ، وصالح رضا ، ويوسف أوريل المدير التشيكي . واخترت صالح رضا معي لتصميمات المسرح ، وبدأنا بذلك أول مسرح تجريبي مصري بعد حريق مسرح الجيب في نادي سيارات شارع قصر النيل بخمس سنوات.

كان مسرحًا تجريبيًا بحق، جسورًا متحررًا، وسرعان ما أصبح حديث جميع الدوائر الثقافية ، وتقدم على جميع المسارح الرسمية في القاهرة ، وأصبح موضوعًا للصحافة اليومية والأسبوعية والشهرية. وكنا نضع أمام المسرح تلك الكلمة التي هي كالحلم لأي فنان مسرحي «قف في الصف من فضلك Row Please» إذ كان الإقبال شديدًا وغير متوقع. كانت المسرحية التجريبية الساخرة للكاتب التشيكي «هافيل»، «هو الآن رئيس جمهورية التشيك»، «لغة الباتادب» قد قدر لها أن تستمر فقط يومين إثنين ولكن الإقبال عليها جعل مسرح الـ ١٠٠ كرسي كامل العدد لمدة ثلاثة عشر يومًا. كان الـ ١٠٠ كرسي دائمًا طوال عروضه التي دامت ثمان مواسم كامل العدد. في هذا المسرح الممتع المثير شارك معنا كل من هالة فاخر، ومنى القطان ، وأحمد زكي ، ومحمود حجازي ، ومجدي مجاهد ، ومحيي إسماعيل ، وماجدة الخطيب ، ونبيل بدر ، وعايدة عبد العزيز ، وعايدة إسماعيل، وجلال الشرقاوي، ومحمود ياسين ، وسميحة أيوب ، وسعد أردش ، وأحمد عبد الحليم ، وفهمي الخولي، ومحمد صبحي، وعزت الأمير، وحسن عبد الحميد، وأحمد بدير ، وليلى سعد، ومحمد راضي، وإنعام الجريتلي... وكثيرون غيرهم. وكانوا جميعًا يشتغلون على الـ ١٠٠ كرسي دون مقابل .

كان حلم الثقافة يجمعنا. كان بعضهم يؤجل أو يعتذر أو يلغي اشتراكه في مسلسل تليفزيوني ليقف على الخشبة الصغيرة لـ ١٠٠ كرسي. وكان المقابل غالبًا لا يقدر بثمن. لقد زار هذا المسرح توفيق الحكيم، وزكي نجيب محمود ، ورشاد رشدي، وسعد الدين وهبة ، وصلاح عبد الصبور، وأحمد عبد المعطي حجازي، وغالي شكري ، ولويس عوض، والشرقاوي، ومحمود أمين العالم، ورشدي صالح، ويوسف إدريس، والخميسي، والأهواني، والملاخ، وحسين فوزي، وبدر الديب... وغيرهم كثيرون. وكانت تلك فرصة كل ممثل يريد أن يعرض موهبته. ولكن المفاجأة جاءت من حيث لا نتوقع. ففي مقابلة بين ثروت عكاشة وزير الثقافة آنذاك والدكتور يوسف أوريل مدير المركز الثقافي التشيكوسلوفاكي (٢)، أعرب الوزير عن استيائه من الـ ١٠٠ كرسي لأنه بدأ يجر متاعب سياسية مع سفارة الاتحاد السوفيتي بالقاهرة. كان هذا اللقاء بعد «ربيع براج» أي بعد ثورة دوبتشيك التي فاجأت الاتحاد السوفيتي ودعته إلى احتلال براج عسكريًا في ساعات قليلة ، وتم إنزال ربع مليون جندي في العاصمة. وتحاورنا في الأمر وأنتهي الاتفاق بيننا على ضرورة استمرار الـ ١٠٠ كرسي. وسألني عما إذا كنت خائفًا، فنفيت ذلك ، إذ لم أكن بالفعل خائفًا من شيء. ولكن اليوم التالي كان قد حمل لي مفاجأة جديدة ، إذ زارني بمكتبي أحد رجال المخابرات العامة ، وطلب لقائي منفردًا في مكان قريب ، فاخترنا فندق أطلس الكائن خلف بنك مصر الرئيسي، وهناك رفض ذكر شيء عن شخصيته، سوى كونه من رجال المخابرات المكلفين بمقابلتي، وكان محور

اللقاء هو «وقف الـ ١٠٠ كرسي» بأسرع وقت ممكن . وقد رفضت ذلك رفضًا قاطعًا، ثم عدت إلى مكتبي واستعدت إلى ذهني حديثه الذي كان مبطنًا بالبطش، والتهديد حريصًا حرصًا مدربًا على أن يبدو مهذبًا . وبدأت سلسلة مطاردات التهديد في منزلي، واستفسارات متتالية مع بوابي العمارة التي أسكنها . وعدت في أحد تلك الأيام لمنزلي فوجدت زوجتي في حالة ذعر، فاستفسرت عن حالها، فقالت لي جاء رجل وطرق الباب ، وسأل عنك ، وإذا به يقول لها : «كده كده ، هنجرجره» - وبدأ الخوف يدق في قلبي. وبدأت آخذ حذري حين أخرج أو أدخل باب عمارتي، بل وحين أذهب إلى مقر عملي. ولكن رجل المخابرات هذا بدأ التهديد صراحة ، فقد واجهني مرة أخرى زاعمًا لي أن الرياسة تتلقى احتجاجات يومية من سفارة الاتحاد السوفييتي بالقاهرة لمسرحية هافيل، باعتبارها تنديدًا للثوابت اللينينية. وأننا لن نسمح باستمرار مسرح يهدد علاقات مصر بالدول الصديقة. وقال بحدة : «إن المسرح يجب أن يغلق» - ولكني قلت له : «إن ذلك لن يحدث ، ولتفعل ما تشاء ، أما أنا بدوري فسوف ألجأ إلى السلطات» فحذرني من ذلك تحذيرًا شديدًا.

وأبلغت شقيقي الكاتب الصحفي جمال سليم بما جرى لي من الضغط والتهديد ، وكان هو ذاته قد طُرد من صحيفته «الجمهورية» فيما عرف بمذبحة الصحفيين الذين كانوا يناهضون «عامر»، وبرغم أنه كان عضوًا بارزًا في التنظيم الطليعي الناصري. وكان تدخل شقيقي في الأمر حاسمًا، إذ علمت بعد ذلك أن مباحث أمن الدولة قد قامت بالقبض على رجل المخابرات الذي ظل يطاردني وفهمت بعدئذ جانبًا من ذلك الصراع الأليم بين جهازين في الدولة ظلا مناوئين ومعاديين لبعضهما البعض، ومتناقضين تناقضًا مؤسفًا في ولاءاتهما ، توجهاتهما. وهكذا استمر مسرح الـ ١٠٠ كرسي يعمل ، ولكن السبعينيات حملت إلينا مواجهات جديدة اضطررنا بسببها إلى نقل نشاط الـ ١٠٠ كرسي إلى الصالة الرئيسية باتحاد الكتاب الذي كان كائنًا في إحدى فيلات شارع القصر العيني، وكان ترحيب يوسف السباعي بالمسرح حماسيًا، ودون تحفظ. ولكن لم يقدر لهذا المسرح المهم أن يستمر طويلاً، لقد كان كسمكة أخرجتها من الماء ففقدت قدرتها على استنشاق أوكسجين الحياة.

* * *

أما المفاجأة الثانية فكانت من أحد أصدقائي الفنانين في مجموعة السبعة وكان هذا الصديق - ويالأسف - يجاور الاستوديو الخاص بي أنا وصالح رضا . وكان أن أرسل خطابًا إلى سفير تشيكوسلوفاكيا بالقاهرة السيد «لوميرهاناك» شاكيًا إليه من أنه لم يحظ على فرصة واحدة في مواسم مسرح الـ ١٠٠ كرسي وبخاصة في مجال سينوجرافيا المسرح ، ثم يقرر في خطابه ان المركز يدفع مكافآت لممثلي مسرح الـ ١٠٠ كرسي بما في ذلك المخرجين والمساعدين، ولكن أحمد فؤاد سليم يستولى لنفسه على جميع هذا الأموال موهمًا الممثلين بأنهم يعملون من أجل المبادىء والثقافة. وأحال السفير الخطاب إلى مدير المركز ، الذي أطلعني عليه بدوره ، فأخذ كلانا يضحك ملء شدقيه ونحن نتعجب من مرارة الدنيا وأسرارها. إذ لم

يكن المركز يدفع مليمًا واحدًا لأي شخص في الـ ١٠٠ كرسي، سوى تمويل مطبوعات النشاط فقط، وأحيانًا العشاء الذي لا يتعدى سندوتشات الفول والطعمية لعدد يزيد عن ٣٠ شخصًا، ثم نشرب بعد ذلك البيرة التشيكية الشهيرة بيلزنر Pilzner.

* * *

عاد ثروت عكاشة مرة أخرى إلى وزارة الثقافة ، بعد ١٩٦٧. وكان اختياره بمثابة إنقاذ لحركة الثقافة التي قارب أن يطمسها الوزير السابق (٣). ودبت الحياة مرة أخرى في عروقنا ، فعدنا للاجتماع مرة أخرى في محاولة لإحياء فكرة الاتحاد إذْ كانت قد تصاعدت أنباء عن محاولات جديدة لقمع فكرة الاتحاد والوقوف وراء إنشاء نقابة بدلاً منه. وبدأت بعض المظاهرات الصحفية في جريدة المساء تنعي علينا، وتهاجمنا بقسوة باعتبارنا فنانين مفسدين، وننتمي لمدارس الغرب المدمرة، وبأننا نعمل على ضياع الشخصية المصرية. كان الرأي المعارض لنا يتمثل في جناحين متعارضين ولكنهما التقيا في الهجوم علينا. أحد هذه الأجنحة تمثل في مشايعة التأكيد على «فن اشتراكي» و «فن ملتزم» عبرت عنه بعض العناصر الصحفية التي كانت تكتب في صحيفة الثلاثاء عن الفنون التشكيلية . وأما الجناح الآخر فيتمثل في مشايعة المدرسة الواقعية والكلاسيكية والتأثيرية ، باعتبارها الفن المصري الأصيل. فالجناح الأول كان محتميًا بالأيديولوجية بسبب عجزه عن مواجهة الزمن. وأما الثاني فكان محتميًا وراء المستوى المدرسي باعتباره مصداقية الفن. تلك هي الثنائية المدمرة التي اجتمعت علي هدم التقدم تحت شعار الشخصية المصرية : بينما هي لا تنتمي لأية مقولة خاصة بشخصية مصرية . إن قراءة الصورة دون لبس، ورسم الفقراء والمزارعين والعمال ، وشاطئ الترع المليئة بالبلهارسيا ، وركوب الجاموس ، وجر الحمار ، كانت جميعًا في رأيهم لوحات تعبر عن شخصية مصرية أصيلة ، بينما هي في رأينا كانت تعبيرًا عن الاستعمار ، والإفقار المتعمد للشعوب ، والاحتفال بواقع متأزم ليس به من الشخصية المصرية شيء على الإطلاق.

وهكذا كان الصدام على أشده. فبالنسبة إليهم كان صداماً ضروريًا لأنه لم يكن دفاعًا عن الشخصية المصرية بل دفاعًا عن الكراسي التي ظلت زمنًا تقنع الشارع المصري بأن «التفاحة في الطبق على ترابيزة السفرة» هي الفن المصري الخالص، إذ كان ذلك مرتبطًا بسوق الأسعار ، وبمكانة هؤلاء عند المسئولين، وأصحاب السلطان.

وفي أواخر أبريل سنة ١٩٦٨ قمت باستطلاع رأي واسع بين الفنانين حول ضرورة وأهمية اتحاد للفنانين. وتشاورت مع صالح رضا، وحامد ندا، وسيد عبد الرسول حول ما حصلت عليه من قياس إيجابي للرأي المؤيد لنا . وهنا قمت بكتابة المذكرة المنشورة هنا بخط يدي، وهذا نصها :

«السيد الدكتور ثروت عكاشة وزير الثقافة

علقنا عليكم الأمل، وما زال لم يمض عنا إحساسنا بالأمل. نحن نرفض أن تكون للفنانين نقابة. نحن نريد اتحادًا على الأقل أسوة باتحاد الناشرين. لا نسعى للحصول على مكاسب شخصية، أو على تأمين اجتماعي، أو أن نكون خاضعين لقوانين المعاشات. نحن فنانون ونريد أن تكون

واجهتنا اتحادًا. اتحاد من أجل تدعيم خط حضاري لأمتنا. من أجل أن نقيم لدولتنا فنًا، ولشخصيتنا روحًا وأصلاً. نحن نرفض أن تكون الشهادة رخصة على مولد فنان. تلك هي بدهية نعتقد أنكم معنا لا تقفون عندها . نريد اتحادًا يضم فنانين، وليست نقابة تضم موظفين. في أمريكا اتحاد للفنانين. في تشيكوسلوفاكيا اتحاد للفنانين، في روسيا اتحاد للفنانين – لماذا نحن هنا نريد أن ندمغ الفن بالعار ونحني هامات الحقيقة. نطلب اللقاء الشخصي.

وكان ترتيب التوقيعات هكذا :

١ – أحمد فؤاد سليم .
٢ – صالح رضا .
٣ – رشدي إسكندر (راحل).
٤ – سيد عبد الرسول (راحل).
٥ – رمزي مصطفى.
٦ – محمد حسنين علي (راحل).
٧ – أحمد الرشيدي.
٨ – مختار العطار.
٩ – حامد ندا (راحل).
١٠ – علي دسوقي.
١١ – جازبية سري.
١٢ – صادق محمد (راحل).
١٣ – سيد خليفة .
١٤ – صبري السيد.
١٥ – صبري عبد الغني .
١٦ – طه حسين .
١٧ – عبد الوهاب مرسي.
١٨ – نبيل الحسيني.
١٩ – جمال محمود (راحل).
٢٠ – سيف وانلي (راحل).
٢١ – فؤاد كامل (راحل).
٢٢ – حسن حشمت.
٢٣ – عمر النجدي.
٢٤ – زينب عبد العزيز.
٢٥ – لطفي الطنبولي (راحل).
٢٦ – انجي أفلاطون (راحلة).
٢٧ – جمال السجيني (راحل).
٢٨ – راغب عياد (راحل).
٢٩ – حسين الجبالي.
٣٠ – مصطفى أحمد (راحل).
٣١ – حسن العجاتي (راحل).
٣٢ – سعد كامل .
٣٣ – عبد الرحمن النشار (راحل).
٣٤ – تحية حليم.

وبعد شهر واحد كان عكاشة قد قرر تنظيم أربع مؤتمرات هامة في قاعة مسرح الجمهورية لمناقشة قضايا الفنانين وكانت هذه المؤتمرات الأربع مخصصة للسينما ، والمسرح ، والموسيقى والآداب ، والفنون التشكيلية. وقد أصدرت الهيئة العامة للكتاب كتابًا تذكاريًا في مجلد ضخم ضم حوار هذه المؤتمرات الأربعة . وفي مؤتمر التشكيليين بمسرح الجمهورية تحدثت حديثًا ضافيًا عن الوقائع ، وعن القضايا والمشكلات، وعن المعوقات التي تعترض ابتكار الفنان المصري الحديث وهاجمت الفنان الكبير الراحل عبد القادر رزق، والفنان الراحل كمال النحاس لتقاعسهما – في رأيي آنذاك – عن الوقوف خلف التقدم. ونددت بما جرى من وقائع مهينة للفنان صالح رضا لتعويق إقامة معرضه بسبب مناهضتهما لأسلوبه الحديث في النحت. وقد جرت محاورات ساخنة بعد ذلك ، وانتهي الأمر بإقصاء الفنان كمال النحاس عن منصبه الحساس.

ولكن القدر لم يمهلنا حتى نواصل

صراعنا المحموم . فقد مات جمال عبد الناصر في ٢٨ سبتمبر ١٩٧٠، أي بعد هذا الصراع المتشابك الساخن بما يقرب من عام ونصف فقط. وهكذا انتبهنا جميعًا، وولينا وجوهنا وعقولنا نحو الخطر.

* * *

تفصيل (د) في شريحة رقم (١)

مع سمير فريد بدأنا في عام ١٩٦٨ فكرة إقامة مهرجان للسينما. كان تحت يدي في المركزالثقافي التشيكوسلوفاكي ٨٥٠ فيلم تسجيلي، وفني، وكارتون ، وعرائس، وأكثر من مائة فيلم روائي، بينها ما يزيد على ١٥ فيلمًا تجريبيًا ؛ بينها أفلام للتجريبي إيفالد شورم، ويبرى منزل صاحب قطارات تحت الحراسة المشددة وميلوش فورمان الذي أخرج فيلم غراميات شقراء وفيلم أماديوس ، وهافيل صاحب فيلم ماركيتا لازاروفا، وغيرهم. بدأنا تنظيم أول مهرجان للسينما ، ولعله في الواقع كان أول مهرجان سينما في مصر على الإطلاق. وقد عمدنا إلى عرض مجموعة الأفلام ذات السياق التجريبي البحت ، واستعرنا أفلامًا فرنسية ، والمانية ، وبولندية ، وروسية بالإضافة إلى أفلام تشيكية ومصرية. كان الإقبال شديدًا، وكان النجاح سماويًا. وفي المهرجانات التالية كانت هنالك عروضًا مصرية لأفلام ممنوعة من العرض وكنا حينئذ نستعمل حقنا في عرض أفلام ممنوعة لأغراض ثقافية ، فقد كانت تسمح بذلك لائحة الرقابة . بل إننا لأول مرة عرضنا أفلامًا لا تجرؤ دور السينما الآن على عرضها دون أن يتعرض صاحبها للتحقيق النيابي، وللعقوبة القضائية. لقد كان فيلم ماركيتا لازاروفا فيلمًا عالميًا بكل معني الكلمة ، ولعل تقنياته الصناعية كانت سابقة لاكتشافات فيلليني ذاته. كان صراعًا بين المقدس، وبين الحداثة، بين التقليدي القبلي، وبين الجديد. وبدت ماركيتا هذه عارية بالكامل محلاة بجمال أفروديتي ساحر لعدة مرات في الفيلم الذي استغرق عرضة أربع ساعات. كان كذلك فيلم فورمان «غراميات شقراء» الذي كان يكشف عن ممارسات الحب ، وعن قدرة فورمان على تعميق الحلم في الكادر السينمائي، وعلى استخدام الغلالة البيضاء لتأكيد الغامض ، والكشف عن الباطن. وكان فيلم قطارات تحت الحراسة المشددة الذي أصاب نجاحًا جماهيريا منقطع النظير مليئًا بالمشاهد الجسدية التي لم تكن تجرؤ السينما المصرية على عرضها. فقد أخذ بطل الفيلم في تجريد صديقته من ملابسها قطعة قطعة، وبدلاً من ممارسة الحب أخذ يطبع ختم البريد على أجزاء في جسدها ، وكان المشهد مثيرًا وساخرًا وماساويًا، ولكن الصالة الصغيرة التي كانت تزدحم بالمثقفين كانت صامتة صمت المتلقي الواعي المتلهف على المعرفة.

ومثلما عرضنا أفلامًا أجنبية في مهرجانات السينما التي أقمناها معًا فقد عرضنا أفلامًا مصرية تعرض لأول مرة ، ظلت محفوظة في العلب ، إما لكونها ممنوعة من العرض ، وإما بسبب كونها أفلامًا غير تجارية.

لقد استقبلت صالة عرض الأفلام – التي كانت في نفس الوقت هي مسرح الـ ١٠٠ كرسي – عددًا كبيرًا من كبار مخرجي الأفلام المصرية ، ومن الشباب الجدد ، وكذلك عددًا كبيرًا من نجوم التمثيل في السينما المصرية . كنا نحس بأننا نكتشف

المجتمع المصري، وبأن هذا النجاح الذي حظينا به هو المكافأة التي جعلت الحلم قريبًا. لم نحس للحظة واحدة بأي خوف او خشية مما نفعل ، بل إن مراكز الثقافة الجماهيرية على اختلاف مواقعها على الخريطة المصرية أخذت تتصل بنا لتحصل على نسخ من نفس هذه الأفلام لعرضها. وكنا نسعد حين نعلم أن أفلامًا كماركيتا لازاروفا، وقطارات تحت الحراسة المشددة قد لاقت نجاحًا غير متوقع ، وظلت أيام عرضها تستقبل أعدادًا فاقت الكراسي المعدة وقاربت من ضعفها.

* * *

وفي عام ١٩٦٩ فاجأني صديقي – آنذاك – المخرج المسرحي والسينمائي محمد راضي بطلب غريب .

وكان هذا الطلب يتمثل في رغبته الملحة في إقناعي بالتمثيل في السينما وبأنني أحمل جميع الأوصاف التي تؤهلني لشخصية جديدة في السينما المصرية . استغربت كلامه ، وقلت له هذا موضوع لم يخطر على بالي لأسباب عديدة من بينها أنني لا أتصور نفسي عضوًا في الوسط السينمائي، وثانيها أنني غير موهوب في ممارسة هذه المهنة ، وثالثها أنني لا أريدها أبدًا. ولكنه أصر على ذلك وقوبل إصراره بالرفض من جانبي. فقال لي إنه الآن يخرج أول فيلم روائي له في حياته تحت اسم «الحاجز الأخير» مع يحيى شاهين، ونادية لطفي، وأن نادية لطفي قد شاهدتني بمسرح الـ ١٠٠ كرسي، وهمست في أذنه «هذا وجه يصلح للوقوف أمامي في السينما». فتعجبت من الأمر، وقلت له أرجوك ألا تحاول الضغط لأنني لن أستجيب. وقد حاول محمد راضي بإلحاح فائق استمالتي لرغبته ولكنه لم ينجح، ثم فاجأني بأنه حدد موعدًا مع نادية لطفي في بيتها بجاردن سيتي لكي التقي بها وجهًا لوجه، فرفضت ذلك أيضًا. وكنت أفكر وأنا أسأل نفسي «كيف تكون تلك هي صناعة السينما ؟».

مارس محمد راضي الضغط عليّ بقوة فوافقته اخيرًا على اقتراح بتصويري سينمائياً لدقائق في مبنى استوديو مصر بالهرم حيث تتعرف عليّ هناك نادية لطفي، وفي الصباح الباكر أحضر عربة إلى بيتي ومرقت بنا إلى أستوديو مصر، ودفعني هناك داخل استوديو ضخم مليء بالداخلين والخارجين وبفوانيس الإضاءة القوية والكاميرات الضخمة ، وقدمني محمد راضي إلى مصورين لا أذكر أيًا منهم الآن ووجدت هناك من عرّفتْهُ السينما فيما بعد «فاروق الفيشاوي» ينتظر دوره. وأسر لي محمد راضي أنه مرشح لنفس الدور ولكنه غير متحمس له، كما أن نادية لطفي أيضًا لا تريده. وقلت لراضي، دعني انتهي من هذا الأمر سريعًا قبل أن يفلت زمامي. وبعد أن انتهي عذاب التصوير السينمائي خرجت من الاستوديو وأنا على قناعة بأن عناصر المصورين والتقنيين في السينما المصرية مازالوا أسرى داخل الشروط الأكاديمية التي سادت في الثلاثينيات ، وبأن الأزمة لم تكن أبدًا أزمة تحديث أجهزة ، وإنما هي أزمة في المعرفة . التقاني محمد راضي ورجاني أن أصحب حيث غرفة نادية لطفي التي تنتظرني بعد التصوير. سرت معه حتى وصلت إلى نهاية ردهة طويلة داخل استوديو مصر، وعند أحد الأبواب طرق محمد راضي بإصبعه طرقًا خفيفًا وانتظر ولكن أحدًا لم

يرد عليه بالداخل، فأعاد الطرق بنفس الرقة ورجع إلى الخلف قليلاً وبادلني النظر وهو يخفي حرجه بينما أنا أقف متأزمًا أعاجله نظرات ملؤها اللوم وضياع الوقت.

وبعد أن مر وقت أخذ محمد راضي يحاول فتح الباب قليلاً وحين نجح في ذلك شاهدت من كوة الباب وجه نادية لطفي منعكسا على المرآة في مواجهتنا وقد وقف إلى جوارها مصفف الشعر، وبدت من ظهرها وهي جالسة غير مكترثة بنا ، وجرت إشارات هامسة بين محمد راضي ونادية لطفي من خلال المرآة، وكان يشير إليّ حين كنت أقف خلفه، وهنا نظرت إليّ نادية لطفي من خلال المرآة ، وأشارت إليّ بإصبع واحد مستحثة إياي على الدخول إليها، فلم أصدق أنني هو الذي تشير ليه، وتلفتُ حولي فلم أجد فراشًا ، أو واحدًا من عمال البوفية ، واستشطت غضبًا وبلعت غضبي ولمت عواطفي الثائرة، وغادرت الردهة بسرعة فجائية، وما أن وجدت نفسي في حوش أستوديو مصر حتى أسرعت الخطى بين المشي والجري إلى الطريق بحثًا عن تاكسي. كان محمد راضي يطاردني محاولاً اللحاق بي، ولكن سرعتي تحولت إلى ما يشبه الجري وقفزت عند أول تاكسي قابلته، وتنفست الصعداء وأنا أنفجر من الغضب، والإهانة . كانت تلك الحادثة سببًا فيما بعد لصداقة قوية قامت بيني وبين نادية لطفي لسنوات طويلة ، ولكن بدون السينما.

وفيما بعد أيضًا، فقد جرت حادثة مماثلة على وجه التقريب مع فاتن حمامة. كان بطلها صديقي المخرج الموهوب سعيد مرزوق، وكنت مدعوًا على عشاء، في بيت فاتن حمامة بمناسبة شرائها للوحتين من أعمالي كانتا معروضتين بقاعة الفنون الجميلة بباب اللوق آنذاك.

وفي بيتها على النيل التقيت بصلاح ذو الفقار وآخرون لا أذكرهم. وجرى بيني وبين فاتن حمامة حديث طويل حول السياسة . كانت ترى مصطفى أمين نموذجها الأثير، بينما كان جمال عبد الناصر بالنسبة لها شخصية إرهابية كريهة. وفقدت متعة الجلسة التي كانت ممتدة ، فقد وجدتهم جميعًا أسرى لثقافة المجلات الأسبوعية باستثناء سعيد مرزوق الذي كان رفيعًا في ثقافته، وحكيمًا في معاملته وسلوكه. ولكني لم استطع البقاء طويلاً ، كما أني اعتذرت عن العشاء وغادرت المكان غير آسف على ما فعلت . نعم كان هذا هو الفارق المهم بين نادية لطفي ، وبين فاتن حمامة.

* * *

خاتمة شريحة رقم (١)

دب الشقاق بين التجريبيين الثلاثة[٥] محمود عبد الله، سعيد العدوي، مصطفى عبد المعطي. وكان الشقاق على مستويات متعددة بعضها كان بسبب الاستحواذ على التقدير وعلى الصداقات، وعلى المكاسب، وعلى الفن كذلك.

وبعضها الآخر كان على نوع الولاءات من كل واحد منهم خارج نطاقهم. وكان قد حل بينهم «آدم حنين» الذي جعل أحدهم قريبًا إليه، والآخر بعيدًا عنه بمسافة . وبقدر ما كان سعيد العدوي ملتصقًا «بآدم حنين» باعتباره نموذجه، كان عبد المعطي يوازن بين تقديره لحامد عويس [٦]، وصداقته مع محمود عبد الله بينما ظل محمود عبد الله بحركته الدينامية، ولغته التي يتمتع بسحرها

عند الحديث، متفردا بغلبة واضحة، وكان قد اتخذ لنفسه موقع المركز بينهم دون إعلان، تثيره فانتازيا سعيد العدوي، بينما هو يستهجن ذلك القرب الذي ربط عبد المعطي بحامد عويس.

تصاعد الخلاف إلى الذروة ، وصارت جماعة التجريبيين مهددة بالسقوط حقًا . وهنا تصورت أنني قادر على القيام بمبادرة بين الأصدقاء الثلاثة.

وفي مارس عام ١٩٧٠ أخذت القطار إلى الإسكندرية، وهناك عقدت لقاءًا مع كل منهم على حدة ،. واستمعت إلى كل واحد منهم حول ما يأخذه ضد صديقه. كان عقدة الخلاف الرئيسية هي تلك التي قامت بين العدوي ومحمود عبد الله . إذْ كان العدوى قد قرر التخلي عن التجريبيين، وبدأ في التعبير عن موقفه هذا علانية، بل أضاف إلى ذلك تعبيرات بالإدانه في مواجهة محمود عبد الله.

جلست في مرسم العدوى بأتيليه الإسكندرية، وفي مواجهته طلبت منه الإفصاح عن الأمور ، وأنا أناشده أن يخفف من حدة الغضب على صديقه.

قال لي العدوى إن موتيفاته تتسرب ، وأنه صار يواجه خطرًا مع كليهما عبد المعطي في الفن ، ومحمود عبد الله في السياسة وفي المجتمع. وقد ضغطت على قدر ما استطعت ممتحنًا علاقة قوية من الصداقة بيني وبين العدوى ، ولكنه ظل على قراره بالتخلي عن هذه الجماعة. كنت أنظر في عينيه غير مصدق لما يجري من تصدع بين ثلاثة ربطتهم ذكريات الطفولة، والحواري الواحدة، والمدرسة الابتدائية وتربوا في بيوت بعضهم البعض، واقتسموا ملابس بعضهم، وأحذيتهم ، وأكلهم وشربهم، وحصلوا معًا على بكالوريوس الفنون الجميلة ، واشتغلوا معًا معيدين بها واقتتلوا ضد جميع الآخرين – معًا – في سبيل عقيدتهم. أمهلني العدوي لحظات، ونادى من خارج الاستوديو على مجدي قناوي [٧] (يشغل الآن منصب رئيس الأكاديمية المصرية في روما) فلما جاء قناوي قدمه لىّ للمرة الأولى وإذا بالعدوي يطلب منه الجلوس معنا، فنظرت إلى العدوى متسائلاً فأجابني ، «نعم، مجدي يعرف كل شيء، وقد جئت به ليشهد» وهنا فجّر العدوى قنبلته الصادمة «محمود يتخابر علينا» وأشار إلى مجدي فإذا بهذا الأخير يؤيد ذلك ، ثم يأخذ ناصية الحديث ويروي عددًا من التفاصيل المروعة.

رَفَضْتُ أقوال العدوى وقناوي كلية . وحذرته من الأسافين المنصوبة . ووجهت حديثي لكليهما قائلاً إن كثيرين يعنيهم تدمير التجريبيين، وإن خبرتي في القاهرة قد علّمتني كيف تُحاك المؤامرات، وكيف يفرق المتآمرون بين أب وأبنه. ووجهت حديثي للعدوي وحده ضارعًا أن يعيد تأمل الأشياء، وأن يأخذ مهلة نلتقي فيها بعد أسبوعين لا يتخذ فيها قرارًا حتى نتصارح مرة أخرى. وعدت إلى محمود عبدالله محزون القلب. وواجهته بمادار جميعه ، ورأيت عينيه مغرورقتين وقد هزّه الهم هزًا.

لم يقدّر لهذا اللقاء أن يتم بعد أسبوعين، ولكن ظللت على اتصال مع ثلاثتهما ، وكانت الأنباء تتواتر من أصدقاء يأتون من الأسكندرية ويروون أهوال الشقاق والصدع بين التجريبيين الذين كانوا نموذجًا لحركة الفن الرفيع ليس في الإسكندرية وحدها، وإنما على مستوي الحركة الفنية المصرية .

وهممت بالتخطيط لاجتماع معهم مرة أخرى بالإسكندرية، ولكنني تلقيت برقية مقتضبة في يوم ٢٧ يوليو ١٩٧٠ موقعة باسم محمود عبدالله ، بها سطر واحد ، وكان نصه كما يلي :

«أحمد سليم. لا ترتبط بأي شيء. اختار كل منا مسارًا فرديًا. لم تعد هناك جماعة».

وأسقط في يدي، وأنا أتأمل حال تلك النفس البشرية ، كيف تأكل ذاتها أكلاً في غدوها وفي رواحها.

* * *

وما إن مضى زمن قليل حتى ذهب كل واحد من أولئك الثلاثة في طريق مختلف، وبدا هذا الطريق في خيالي البعيد طريقًا بلا عودة.وكنت قد اقتربت من كل واحد منهم على حده، ووجد كل منهم أيضًا في صداقتي المستقلة معه عوضًا وسلوى. ففي عام ١٩٧١ ذهب محمود عبد الله إلى منحته الدراسية في مدينة أوربينو الإيطالية – حيث مسقط رأس رافاييللو العظيم – لتعميق تجربة الحفر، وهناك لم يجدوا ما يضيفونه إليه ، إذ كان عبد الله مالكًا للتجربة التقنية بقدر ما هو مبتكر في مجاله ، ولكنه ظل هناك لأكثر من عشر سنوات حيث تزوج [٨] وصار له ولدين من زوجته الإيطالية. وأما سعيد العدوي فقد كان مفجوعًا منذ موت ناصر «سنة ١٩٧٠»، وكانت عيناه تدمعان وهو يرسم لوحته الشهيرة «جنازة ناصر». وقد مشى خلفه أديم الأرض، والسماوات والسحب ، والأنهار، والشعب، والثقافة ، والوطن، والزعماء ، والرؤساء والطوائف، واللصوص، والصراصير، والذئاب والثعالب، والنمل، وماسحوا الأحذية، والغزلان، والطيور ، وطائر الهدهد كذلك ،ولكنه في عام ١٩٧٣ نام على سريره نومته الأبدية دون اي شكوى من مرض.

وأما مصطفى عبد المعطي فكان قد جاء برحاله للقاهرة عام ١٩٧٤ ليستقل الطائرة إلى مدريد تلبية لمنحته الإسبانية.

كان قلقًا مضطربًا متحسبًا لأخطار رحلته الغامضة، يخشى مغبة التعبير بلغتهم. وكان يسأل ماذا يفعل ، وكيف يتصرف ، وإلي اين يذهب هناك.

ولكني طمأنته ، ودسست في يده خطابًا، وأعطيته عنوان أحمد نوار في مدريد، ثم أبرقت إلى نوار كي يتولى أمره في تلك الأيام الصعبة الأولى التي سوف تبدأ منذ هبوطه إلى مطار مدريد.

وفي مطار مدريد كان نوار – كعهدي به – فلاحًا مصريًا شارخ الكرم، ينتظر عبد المعطي في كل موقع بالمطار، متفحصًا كل شخص يحمل سمات مصرية، فلم يكن كلاهما يعرف بعضهما البعض ، ولم يكن قد رأى أحدهما الآخر من قبل قط.

الهوامش :

١ – كانت مارسيل متى هي أول عازفة بيانو انفرادية تقدم كونشرتو لمؤلف مصري لأول مرّة في تاريخ الحركة المصرية الموسيقية.

٢ – حسب ما قرره لي يوسف أوريل بعد المقابلة أن عكاشة طلب وقف المسرح صراحة.

٣ – كان الوزير السابق هو محمد عبدالقادر حاتم الذي هدم متحف الفن الحديث بشارع قصر النيل – مقر هدى شعراوي – لبناء فندق ، وفشل المشروع ، وتحول لى موقف للسيارات. وفيما عدا ثورة صلاح جاهين فإن الصمت المخجل ولد من يومها إلى اليوم !!!

٤ – راجع كتاب اربع مؤتمرات – الهيئة العامة للكتاب ١٩٦٨.

٥ – اقمت أول معرض للتجريبيين بالقاهرة سنة ١٩٦٩ بقاعة العرض بالمركز التشيكي . واقمت أول معرض في حياة سعيد العدوي في القاهرة سنة ١٩٧٣، وتوفي بعد معرضه بعدة شهور يوم ١٣ اكتوبر ١٩٧٣.

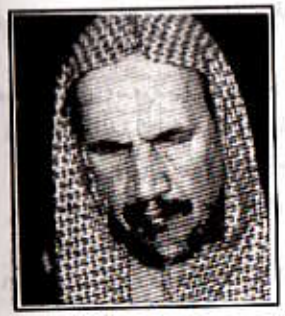
٦ – حامد عويس من رواد الجيل الثاني الذي يلي يوسف كامل.

٧ – كان الفنان مجدي قناوي من تلاميذ الفنان الراحل سعيد العدوي في قسم الجرافيك بكلية الفنون الجميلة بالإسكندرية.

٨ – أحضر محمود عبدالله صديقته الإيطالية إلى القاهرة وتزوجا ، وكنت شاهد العقد ، وقضيا ليلتهما الأولى والثانية في بيتي إذ كان جميع أصدقائه بالإسكندرية قد أحكموا السياج حتى لا يدخل إليهم ، بعد أن قلبوا له ظهر المجن.

٩ – من عجب أن كلاهما – بعد سنوات – قد قدر له أن يتقلد منصب رئيس المركزالقومي للفنون التشكيلية، بوزارة الثقافة وهكذا كان عبد المعطي من ١٩٨٠ حتى ١٩٨٧، وتلاه أحمد نوار من ١٩٨٨ وحتى اليوم.

رشاد سلام



عبد العزيز بن باز

١

(هناك) – افتراضاً للتعبير «بهناك!» فـلا وجـود للمكان ! – مـوجـود «كوني!» مُتَوحِّد بطبيعة ذاته تَوَحُّدَ (المطلق) وجـوداً في (الوراء) أزلاً، المطلق تواجـداً في (الما بَعْدَ) أبداً... مَادَّةُ الوجود أوْ عجينَتُه، سمِّهَا ما شئت !، فَمَنْ (هُوَ !) خارج التعريف غَنِيٌّ.. (مـوجـودٌ !) بتلك الأسطر بين يديك، فـإن أردْتَ «الاقتراب!» فهو شاخص بالاحتجاب، يشْهَدُ له تطابق التكوين «الكروموسومي» في بلايين الخـلايا الحيّة في جسـدك مع التكوين «الأيزوسـومي!» في بلايين البـلايين من (خلايا) مادة الوجـود ! : التعـبير بكلمة «مادة» مجازًا فلا اسْمَ لِكُنْهِ هذا التكوين ! – من كواكب ونجوم وسدم ومجرات إلى ما خلف طبيعة «الثقوب السوداء» وما تُؤدّي إليه تلك الثقوب، وصولاً إلى استبصار (الغاية !) التي من أجلها (كان !) القصد !.

يقـولون ! والعـهـدة على من قـال : بأن تشكيل «الكروموسوم» في نواة الخلية الحيّة يُمـاثل تشكيل المجـرّة في الفـضـاء!، بل ويتطابق مـعـه (!) فـالكروموسومات داخل أنْوِيَة خلايانا ما هي إلاّ مجرّات حيّة تتكون من بلايين الذَرّات ، وتنحني على ذواتهـا (لَوْلَبِيًا !) ، بل .... وفي حـالة دوران دائم حول محاورها. تمامًا .. كالمجرات في ساحة الكَوْن ، وعلى ذات الوتيـرة التي عليـهـا «السدُم» بِمَابِهـا من مـادة النجـوم، مـلايين الملايين من النجوم في حالة (المَا قَبْل !) ، أو، في مرحلة التكوين داخل (الرَحم!) الحاضن لها .. وبينهما – الكروموسوم ومادة النجوم، سـواء قـبل المولد في السديم أم بعـده في

«نادو كانتو» رجل مع حقائب سفر، ١٧٠ × ٦٧ سم

المجـرة – تطابق في التـشكيل والمحـتـوى واتّجاه المسيرة فيما يُعرف بالغاية !

وفي داخل (الذَرّة) نَوَاتُهـا (البـروتو / نْيـوترونات)، وحـول تلك النّواة، (تدور !) أجسام عديدة من البروتونات، والإليكترونات وغيرها – ممّا عرف ومما لم يعرف ! – في (بناء !) على ذات النسق الذي عليـه بناء المجرة !، وعلى ذات (الترابط !) الذي عليه بناء «الكروموسوم»، و .. (الغـريب!) ، أن ساحة (الفراغ !) بين التابع والمتبوع في هذا وذاك – ومـقـيـاس الحـجم هنا أو هناك – شاسـعة الأبعاد ، فنواة الذَرّة – مقابلاً لها النّواة في إحـدى ذَرّات «الكروموسـوم» – تنفصل عمّا يدور حولها من توابع بفـراغ شاسع ، ملايين ملايين الملايين من (الفمتو، زويل) ثانية ! تمامًا وفي إطار تماثل عجيب ! مع اتسـاع ساحة الفـراغ في مكونات البنية الكونية مـلايين الملايين من السنين الضوئية بين «الكروموسوم» الكوني ! المجرّة وبين ما يجـاوره في البناء (الكل !) من لَبِنَاتِ بناءٍ أخرى !.

لدينا – إذنْ ! – ثلاثة أنسـاق لثـلاثة مُسمَّيَات ! على اتّساق كامل... «كروموسوم» نواة الخليـة في الكائن الحيّ، والمجرّة أو السديم في الساحة الكونية، وفي مواجهتهما تقبع «الذّرة» بنواتها وتوابعها، والكُلّ – في إطَار وحدة النسق ! – بناءٌ وهدمٌ وحركةٌ، بل، والكل! في سبيل أن «يبقى !» يَدُورْ !

ولأني بدأتُ الحديث عن (كائن كُوني !) ، فـلا سـبـيل إلى «الانتـهـاء!» إلا بِطَرْح (مَوْجِعَتي!).. وبما أن سـاحـة الطرح هي الأُخرى (هناك!) بينما (نحن !) – الضـمير يحتَويك ! – مازلنا (هنا !)، مُضافًا إلى ذلك أنّ لَدَيَّ رغـبـة سـيكُوبَاتِيَّة ! «تُلِحُّ علىَّ في التنغيص عليك !، فَسَأدعوك لتشاركني في الوَجِيـعَة !.. شـريطة أن تَغُضَّ الطرف عن (فتنة الانحناء والتداخل في تشكيل الجسد الأنثوي !) وأن تتـيح سـبـيل الانفـلات لما بداخلك من (طُعُوم !) الناقع المسـتـبـدّ (التستروُن / أندروجيني !) كي تتخلّى عنك !، متأمّلاً (الكيفية !) التي تتحول من خلالها شفَاه الـثُّغْر الـوردي / (الـشَرَك !) إلـى (صَديد!) ، فإن – أنت تعمّقت !، انفتَحَت لك أبواب متاهة الحلم الكابوسيّ !) الذي ما إن يبـدأ إلاّ وتنسـاب في رحـابه الانسـيـالات السُرياليّة «.. انبعاجًا ، واستطالة ، بل هما

معا .. ماعلينا ! ، فآلام الوجيعة قاسية ، وتلك (رءُوسٌ !) قد أينعت فلا محلّ لانْتظار !... على رجاء بأن تحتفظ (لنفسك!) بما تفكر فيه !، فلا جدوى من الطب النفسي في تلك الحالات المتأخرة !

كانت (البداية !) أن انفتح باب (الكابوس) فوجدت نفسي بداخله !، هناك !

«جيني دوفيه»، غمازتا الخد، ٣٢٫٣ × ٢٠ سم

: لاحظ أنها هي «بذاتها !» (الكلمة).. البَدْء !

– استشعرت (تابعي !) .. ربّما كان «ظلّي» «رغم أنْ لا ظلّ «هناك ! ، وكان محسوساً غير مرئي ! ، يُوقِعُ في الرّوع أنّه يتبع ! بينماهو المتبوع ! ، يُصْغي ! فيُطْبِق (الوهم !) بأنّ حواراً ! يدور، بينما كل ما بالساحة صامت !، قال : جِئتَ ؟! ولم يكن بحاجة إلى الجواب ، فأرخ «سِتْر !» الاحتجاب وحدّد معالم (الكشف !) ...: مهمّتك في رُوَاق «متاهة الليلة!» أن تُجْري حواراً مع «كروموسوم» في قُلامة الظَفر من إصبع قدمك !، وقد أعْددت لك الوسيلة !... تتحور إلى «كروموسوم» مماثل ، ثم !... هكذا .. تنزلق !.

وقد بدأت الحوار مباشرة !.. (حُضْنٌ عَربيّ !) .. «أهْلينْ» كروموسومي !، فإذا به يُشيح عنّي محتداً، كروموسومك ؟! وأهلين!... من أنت ؟ بل كيف اقْتربتَ إلي هذا الحد؟!.

– من أنا !، أنا الذي أنت قابعٌ فيه !، جزءٌ من بنايته !، سابحٌ في كيانه !.. ألا تعرفني ؟!، أنا (الكُلّ !). الذي أنتَ جزْء منه !

كان على انشغال باستطلاع آفاق (الكون !) الشاسع الذي يحْتويه – في زاوية من قلامة الظفر ! – فمستْهُ (وْمضَة !) كشفتْ عنه الغطاء !، أبْصَر ! فارتعد ، وأجاب : هل لوْ سألتَ إحْدى (الذرّات) في ساق (المقعد !) الذي أنت عليه عن (شكْل !) المقعد الذي يحتويها .. تُجيبكْ ؟!، كيف لي أن أعرف (الكُلّ !) منْ داخله وتلك تقتضي أن (أُوَاجِهَهُ!) ؟!، أرني (وجْهَك !) كيْ أتعرّف عليك !، فإنْ كان باستطاعتك أن «تُريني !) ، فإنّه ليس باسْتطاعَتي أن أراك !

انْشطرتُ !.... وتباعد الشطْران !... نَهَاركما أسودُ منْ طين خُراسان !، الم يكن الأجْدى ! بَديلاً عن : (لا تَقْربانها !) أنْ لا تكونْ ؟!، اكان الغطاء ! لكيْ لا أدْرك أنّها (مَتَاهةٌ !) ؟ ، لكيْ لا (أعرف !) أنّ تلك المَجرّات) و (السدم) بما تَحتويه منْ «نَبْض!»، وما «تُبصْبِص» به من وَميض تُشاغل به » شدّ الوثاق ! «بقيود (الأبعاد !) وأغلال (الجاذبية !) ما هي إلا «كروموسومات !» يحتويها (كيانٌ !) ليس في حُسبَانه ما وراء (الذبْح !) منْ ألَمْ ؟!

تنسحق المجرّة فتموت ملايين «الشُموس!» ، وتضحى.. هَباءً .. بلايين التّوابع بذكريات ما كانَت «المكابدة» من أجله !.. تلال من الآمَال !، وأنهُر كانت تَفيض بِلَظَى الأشواق !.. لقاءات الأحبّة على مرافيء ساحَات انتهاء التغريب والاغتراب. وكلّه هَباء... لا سجِل (للأسماء!)، أوْ .... حتّى مجرّد شَاهد لمقبرة!.

يموتُ «الكروموسوم».. ليحْيَا (الكروموسوم) وعليهما يستمّر (الدوران !) ، (هيَ !) – إذن – حَظيرة متناهية الاتساع لتسمين الأضاحي !.

٢

حينَ تَسلّلْتُ – منَ الباب – تَبَسّمْ !
كانَ يُلْمِلمُ حَاجَاتَهْ...
يَتَأمّلُ في يَدِه – القَلْبَ المُجْتَثّ بأوْرِدَتِهْ،
يَرْسِمُ (وجْهِي ...
فَوْقَ رِفَاتِهْ)
قُلتُ : ،،،،، أتَيْتُ،
،،،،،، قَالَ : تَقدّمْ !
فَتَلاشَيْتُ.

٣

اتْحفنا (فضيلة) الدكتور محمد المُسيّرفي «حديث الرّوح» – برنامج تليفزيوني يذاع قُبيْل نشرة التاسعة من مساء كل يوم ! – بفتوى (بَازيّة !) : البازيّة مذهب إفتائي نفطي، انقراضي ، ينتسب إلى «مولانا المرحوم» فضيلة الشيخ بنْ باز الذي تصدّر

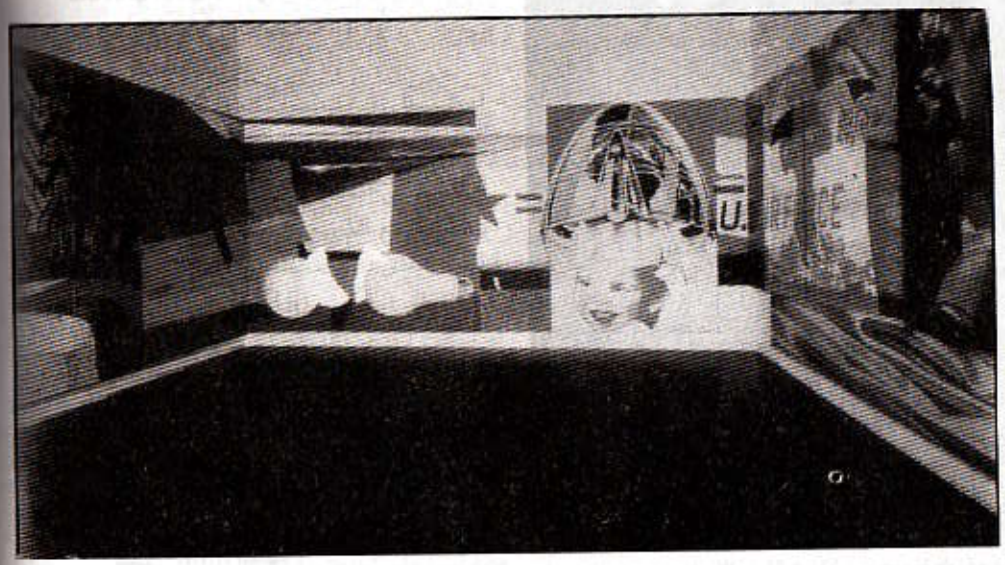
«ياسوماسا موريموراً»، الأم، ٢٤٠ × ١٦٠ سم، صورة ملونة منقو
على قماش

ساحة الفتوى في السعودية فأفتى بأن الأرض مسطّحة ! ، وأن منْ يدّعى بأنها كرويّة فقد كفر ! - طالب فيها (المسيّر) الأمهات بتَحْنيك أطفالهن في اليوم السابع للولادة ، تأسيًا بالسنّة ، وسيرًا على نهج السلف الصالح !، مفيضًا في بيان عمليّة التَحْنيكْ تلك بما وجيزه أنّ على أهل المولود أنْ يتوسّموا «الصّلاح» في عْبد من عباد الله فيدْعُونه إلى احتفالهم بعقيقة المولود ليقوم بتَحْنيكه.

أما عملية التحنيك ذاتها فقد يسّرها فضيلة الدكتور للناس - وحقا فقد تَجلّت للمشاهدين بَساطتها - فما على الرجل الصّالح إياه إلاّ أنْ يَمْضُغَ «تَمْره» ثم يأخذ بعضًا من مَمْضُوغها - من فمه بإصبَعه - فيَضعُه في فم المولود ويدُورُ به في أشْداقه !، فيهبه البركة ، ويُباعد بينه وبين الشياطين من الجنّة والناس.

ثم أفاض - لافضّ فُوه، ولا قلّ سامعوه - فأضاف بأن للتحنيك ذاك فائدة طبيّة (!!) لأنه عامل فعّال في تقوية جهاز المناعة في جسم المولود ، وهو أمر أدركه بالفطنة الأقدمون من أجدادنا، وغاب عن رؤية أُولي الألباب من عباقرة علم الطب في أيامنا.

وليس بالغريب أن تصدر مثل هذه الفتوى من فضيلة الشيخ المُسيّر أوْ منْ أمثاله ممّنْ يطاردون العقل المصري ليل نهار وفي أيديهم معاول الهدم وأدوات التخريب



«جيمس روزنكي» ١٩٦٥، زيت على توال مع الومنيوم، مجموعة خاصة

مستغلين تفشّي الجهل في جسد الأمة من ناحية ، وانفتاح وسائل الإعلام - لأصحاب الفضيلة هؤلاء - من صحافة وإذاعة وتليفزيون، ناهيك عن عشرات المجلات ومئات الكتب وملايين الأشرطة من ناحية أخرى، وإنما الغريب أن يُتيح جهاز إعلامي ، مهمته التنوير والخروج بإنسان الغالبية على أرض مصر من قوقعة جهله لمثل تلك الفتاوى أن تدخل البيوت دون استئذان، بل دون حياء!

أفليست تلك الفتوى عْورَة عقليّة أشد فظاظة من عورة وجه المرأة ؟ أفهل قال أحدٌ بأن إطلالة المرأة بوجهها دون النقاب قاتلةٌ كهذا القاتل المتخفي وراء عباءة الدين ! كأنّما نحن في مجتمع واحة كلٌ يضرب في اتّجاه، وكل له عالمه بلا رقيب ولا ضابط ، فلا أُذنَ قد سمعَتْ، ولا قلْبَ قد ارْتَجفْ، بدليل أن هناك مئات من الآباء قد شاهدوا الشّيخ وسمعوه وهو يُفتي مطالبًا الأمهات بتحنيك المواليد بنقل «تُفّالَة» الفمّ من رجل كُلّ مناقبه أنّه مشهود له بالصلاح ! حتى ولو كان حاملاً لمستعمرة من الأمراض إلى جوف الوليد البريء، في زمن كشف العلم فيه ما بهذه التُفالة من جراثيم قاتلة كالالتهاب الكبدي والرئوي والسّحائي وغيرها من مئات الأمراض الفاتكة بالكبير قبل الصغير الذي لا حوْل لجهاز مناعته، فهو لم يُختبر بعد، ولم تتكوّن له ذاكرة تمكّنه من التعامل مع المرض.

لقد بات أصحاب الفتاوى من أرباب الفضيلة في برامج التليفزيون والإذاعة وعلى صفحات الدين في الصحف اليومية يطاردون عقل الأمة بالجنّ والمسّ والرُقى ، وباتت الجُوقة من ورائهم تعزف لحن العودة إلى أكل الجراد والحِجَامة وَوأْد المرأة - التي بات أنها استسلمت - ثم .. قضاء الحاجة في الخلاء ! وأخيرًا تمّ استدعاء التحنيك من مَرْقده حيث لا كانَ في التصوّر عدْوى ولا كان هناك إيدز !.

فيا أيتّها الأم في أيّ مكان ، إيّاك وهذا التحنيك ، فهو جريمة قتل مُقنّعة. وطفلك أمانة الله بين يديك ، فلا تدفعي به إلى تلك التُفالة القاتلة ، التي أظن أنها من استدعاءات جهاز تنظيم الأسرة - في مصر - بعد أن أفلتَ الزمام من يده في المنع ، فسرّب إلى الأمهات هذا القاتل ولسان حاله يقول : مقبورٌ بالأقراص .. فإن أفلَتَ فمقبورٌ بالتفالة ! ، ومرحى بطُوفان الإبادَة القادم ، فقد أضْحى قريبًا ، وعلى مشارِف الرّؤية !

المناطق المحرمة في الجسد

ديزمـــوند موريس
ت : ي . ش

المنطقة المُحرمة هي تلك المنطقة في الجسد التي لا يستطيع الرفيق أن يلمسها، وكل واحد منا لديه وعي ما بخصوصية جسده، لكن تتفاوت درجة هذه الخصوصية من شخص إلى آخر، ومِن ثقافة إلى اخرى، ومِن علاقة إلى أُخرى.

وفوق كل ذلك، تتفاوت درجة الخصوصية الجسدية حسب الجزء المُعرض للمس مِن جسدنا، فإذا لمس رفيق «منطقة عامة» مثل اليد، فلن تكون ثمّة مُشكلة. لكن إذا ما سعى نفس الرفيق إلى لمس «منطقة خاصة» مثل الأعضاء التناسلية، عندئذ يتراوح رد الفعل مِن الخجل إلى الغضب، فقط العُشّاق والآباء مع أطفالهم، لهم الحُرية الكاملة للمس كل أجزاء الجسد.

وثمّة دراسة حديثة عن المناطق المُحرمة تناولت المُتخرجين في جامعات الولايات المُتحدة الأمريكية. وقُسِّم الجسد في هذه الدراسة إلى اثنتي عشرة منطقة للمس، وبعدها سُئلوا عن مدى إمكانية أن تُلمس كل منطقة بواسطة: أمهاتهم، أبائهم، أصدقائهم من نفس الجنس ، وأصدقائهم مِن الجنس الآخر.

وهُناك أربع درجات مِن تحريم اللمس: لمس مُتكرر ، لمس محدود ، لمس نادر ، وأخيرًا تأتي صعوبة اللمس التي قد تصل إلى حد الاستحالة، وكما هو متوقع - تظهر المناطق القريبة من الأعضاء الجنسية بوصفها اقوى المناطق المُحرم لمسها، بينما المناطق الأبعد تحريم لمسها اضعف، وبعيدًا عن هذا التشابه العام، ثمّة عدد من الاختلافات المُحددة يعتمد على «طبيعة العلاقة»، وهي سبعة اختلافات:

١- تلمس الأمهات أبناءهن أقل مِن بناتهن، وذلك بالنسبة للشعر والذراعين.

٢ - تلمس الأمهات بناتهن على صدورهن أقل مِن لمس صدور أبنائهن.

٣ - يلمس الآباء أبناءهم أكثر مِن بناتهم، بالنسبة للشعر والذراعين.

٤ - البنات الصديقات يلمسن «اكتاف - صدور ، أرجل» بعضهن أقل مما يفعل الذكور الأصدقاء.

٥ - يلمس الذكور الأصدقاء «شعر، وجه، رقبة ، أذرع» بعضهم أقل مما يفعل الإناث الصديقات.

٦ - الإناث يلمسن أصدقاءهن الذكور علي «رُكبهم» أقل مما يفعل الذكور.

٧ - يلمس الذكور صديقاتهم الإناث على «الصدر والحوض» أقل مما يفعل الإناث.

ويتضح مِن هذه الاختلافات أن لِكُل علاقة توليفة متفردة من المسموح والممنوع، ولا تكاد بعض الاختلافات بين الجنسين تُثير أية دهشة، فمثلاً أكثر المناطق المُحرم لمسها عند الإناث هي منطقة الصدر، ويرجع ذلك بوضوح إلى وجود النهدين.

لكن ثمّة مناطق أخري ممنوع لمسها لأسباب غير متوقعة. فمثلاً لا يسعد الذكر بلمس أبيه أو أمه أو أي ذكر آخر لشعره، وإنما يُحب أن تفعل رفيقته الأنثى ذلك، وقد يمتد هذا إلى وجهه، عنقه، كتفيه، وذراعيه، ويرجع نبذ الذكر لأية مُلاطفة للجزء العلوي من جسده، بواسطة أي شخص آخر باستثناء صديقته إلى جذور قديمة في مرحلة الطفولة المُبكرة قبل الوصول إلى المرحلة الجنسية.

فكثيرًا ما يُمكن سماع الأطفال في المدرسة يقولون: «توقفي عن ملاحقتي باهتمامك.. يا ماما» ، وغيرها مِن الجُمل المُشابهة - وذلك عندما تكون هناك محاولات لإعادة تصفيف الشعر أو ضبط اللياقة. أما الفتيات الصغيرات فهُن أقل عداءً لمظاهر الاهتمام المفرطة هذه، وربما يرجع هذا للميل الغربي إلى الاهتمام بالمظهر لحد التكلف - خاصة بالنسبة للفتيات الصغيرات - فالتهيؤ لأن تُصبح الطفلة الصغيرة عروسًا، حتى قبل بلوغ المرحلة الجنسية، يصطبغ بقيم انثوية، وهكذا يتحول إلى شيء مُحرم على الذكور. وثمّة نتيجة غريبة لهذه الدراسة، وهي اكتشاف أن منطقة الحوض عند الذكر ليست منطقة مُحرمة بالنسبة لصديقته، بينما هي منطقة مُحرمة عند الأنثى بالنسبة لصديقها.

وفي الجنسين تحتوي منطقة الحوض على الأعضاء التناسلية، مما يفترض أن المنطقتين متشابهتان من حيث درجة تحريم لمسهما. لكن سُرعان ما تمدنا الملاحظة الميدانية للعُشاق الصغار بتفسير لهذا الاختلاف الغريب، فعندما يمشي أو يقف ولد وبنت وذراع كل منهما يُحيط بالآخر، فإن الاختلاف المُعتاد في الطول يُرشّح أن يلف الولد ذراعه حول كتف البنت، بينما تلف البنت ذراعها حول جذعه، وهكذا تستقر يدها بشكل طبيعي على منطقة الحوض وسمح هذا الحال أن يصبح لمس منطقة الحوض عند الذكور أيسر من الإناث.

وبالطبع - النتائج التي توصلت إليها مثل هذه الدراسة الأمريكية غير مُلزمة، ولا يُمكن تطبيقها بشكل عام على مُجتمعات وعلاقات أخرى، لكن القواعد الناتجة عن مثل هذه الدراسات لها أهمية كبيرة، فهي تلفت انتباهنا إلى أن درجة تحريم منطقة من الجسد تتوقف على طبيعة العلاقة مع الأقارب أو الأصدقاء، وأننا نقرأ دائماً العلامات اللمسية كلما تقابلنا. وهكذا إذا ما كسر شخص ما تحريماً مُعيناً، فهذا جدير بلفت انتباهنا لحدوث تغير في علاقة ما.

ولهذا أهمية خاصة بالنسبة للعلاقة الحتمية والمُتغيرة بين الوالدين وطفلهما، فأثناء نمو الطفل تنكمش المساحة الجسدية المُباحة منذ الولادة، ويُصبح الطفل

مُستكشفاً، وإن عاجلاً أو آجلاً سيتفحص ببراءة - صدر والديه وأعضاءهما التناسلية - ليواجه بتحذير صارم: «لا تلمس هذه المناطق»، وأحياناً يكون الطفل مسئولاً عن حث هذا التحريم، وذلك عندما يُصارع - أو تُصارع - الانعتاق من عناق أبوي. وتدريجياً - تزداد قوة وحدّة الأماكن المحرم لمسها، وعند البلوغ يكتسب الطفل سمت الناضجين.

وفي بعض الثقافات تكون عملية «تراجع التلامس» هذه أقل وضوحاً: فمثلاً نجد أن الناس في جنوب أوروبا أكثر ميلاً للتلامس عنهم في شمال أوروبا. وكذلك نجد أن بعض العائلات في ثقافة ما أكثر حزماً فيما يتعلق بالمناطق المحرم لمسها، عن غيرهم من العائلات، وأحياناً تنفرد بعض الثقافات بمناطق من الجسد مُحرم لمسها، بينما هي في أماكن أخرى غير ذلك.

فمثلاً في اليابان، خلف العُنق عند الفتيات يُعد منطقة مُحرم لمسها، وكذلك الحال بالنسبة لمنطقة الجبهة عند الفتيات في تايلاند، وأسباب ذلك مختلفة تمام الاختلاف، ففي اليابان يرجع تحريم اللمس إلى اعتبار خلف الرقبة منطقة مُثيرة جنسياً للفتيات، أما في تايلاند فسبب التحريم عقائدي.

وبشكل عام فإن المجتمعات القبلية أكثر تحرراً بالنسبة لمسألة المناطق المسموح لمسها من الجسد، عن الحضارات المدنية.

وربما يرجع ذلك إلى ازدحام المدن الكبيرة بشكل يسمح بتطفل الغُرباء، ومع زيادة عدد السكان ستزداد حماية كل أشكال الخصوصية - ومن بينها خصوصية الجسد - وغير صحيح أن ظاهرة المناطق المُحرمة ستقل حدتها في السنوات القادمة.

وأحياناً تظهر تمردات على هذا الوضع، ومنها على سبيل المثال الجماعة التي ظهرت

سينما الفراخ البيضاء والأكاذيب البيضاء

عبد الحكيم حيدر

المنديل والشجر والكتاب والدمع والحكاية والسينما

حينما تركت أمي وراء ظهري حاملاً حقيبتي إلى القاهرة، كنت قد نسيت ذلك المنديل المبلول بالدمع من زمان، نسيته منذ أن قرأت ذلك في قصة من كتاب منزوع الغلاف ، وإذا بالبطلة التي تودع البطل – في القصة – غير عامدة – تترك في يد البطل الحبيب منديلها المبلول بالدمع ، وذلك على فراقه. كان الدمع الذي في المنديل أصدق حتى من دموعي لو بكيتها – حتى – على أمي . كنت قد تركت البلد إلى القاهرة ، بحثًا عن دمع حقيقي لي ، أو في أي كتاب ، شرط الصدق في هذا الدمع .

المنديل

هذه الأيام المنديل : ورقة، والدمع : ماء ، قد يكون عزيزًا، لكن لا تعرف الدمع عزيزًا بغزارة النزول ، لكن بصدق العين التي تُحكم حكمة الألم، الألم لا في البكاء ، لكن في حكمة البكاء ، وعلى من نبكي ، هذا إذا كان البكاء فضيلة أصلاً. وأظن أن دمع الضعفاء لا يصلح للمدينة ، وأحس أن الكاميرا تضحك عليه حد الخجل، ولكن ما حيلة حامل الكاميرا حينما يبكي الممثل على أي شيء ضاع ، ولو على سيجارة بانجو، وكأن كل الناس تفطر ببانجو ، وتتعشى ببانجو، ولا تعيط على شيء سوى البانجو، فيكون فيلم «عبود على الحدود» كله بطولة للبانجو. فيلم عن البانجو، يخرج فيه عبود مكافحًا صنديدًا، وقد أدى الخدمة العسكرية، وتسلق الجبال ، وحارب المافيا في سيناء، وأشبعنا حبًا للوطن، وقضينا على آخر حبة بانجو في مصر، وعاد الأولاد إلى وظائفهم حلوين مسكرين، بعد أن أخذوا أماكنهم ووظائفهم في البنوك، والجيش، والطب ، وصار لهم بنات وبنون أظن أنها وصفة قديمة ملتها العين، وحتى حامل الكاميرا ، وحتى الكاميرا ، متى أسمع أن مخرجًا سينمائيًا انتحر في عوامة ، أغلبهم والحمد لله لا ينتحر، وأخرهم محمد خان – أمد الله في عمره – يصنع إعلانات جميلة ومدهشة، أظنها عن «براغيت الست» ، وأتمنى أن يصنع لنا إعلانًا جميلاً عن هذا المنديل – الذي تركته وراء ظهري –وكان ساعتها مبلولاً بالدمع.

الشجر

والشجر هو الآخر له حكاية ، ياما أكلنا «برتقان» تحت الشجر ، ودائمًا الحب بنظرة خاطفة ملتهبة تحت شجرة ، وآدم وحواء ينزلان من الجنة من أجل ثمار شجرة، ودائمًا تكون شجرة تفاح، لماذا لم تكن جوافة مثلاً، إذن لغضب يوسف شاهين، وقال : لازم تكون شجرة تفاح، وتفاح أمريكاني، نعم لابد أن الشجرة شجرة تفاح، ولابد أن يكون «آدم»، ولابد أن تكون «حنان»، وتحت الشجر ياما يكون الحب ، وياما يكون «البرتقان» ولابد أن تغني لهما «صباح»، وإن لم تكن «صباح» فيغني لهما «محمد منير»، وإن لم توافق القنوات الفضائية العربية على شراء الأغنية بصوت محمد منير ، فلماذا لا يغنيها الصوت السماوي «ماجدة الرومي» ؟ وها هو مكسب للقنوات، وتتنازل المطربة عن أجرها في الأغنية نظير عائد القنوات ، وتنتعش الشركة المنتجة ، وتحت السجر= ياما كلنا برتقال . طبعًا لم تنتظر حنان أي شيء من آدم ولم تقل له مثلاً هات لي تفاحة، ولا حتى هات لي برتقالة ولا جوافة، إذا بهما يدخلان على السرير مرة واحدة، هذا لأن البنت فقيرة وغلبانة، ويوسف شاهين طبعًا مع عواطف الغلابة، وإلا ما هذه الربكة التي تحدثها حنان في خشب السرير ، وكأنها «كسرت ملتين» من الواح السرير، طبعًا العواطف قايدة نار . بعد ذلك هل نبكي على الشجر؟ طبعًا لا ، حتى تأتي الجماعات الإسلامية ، وتغمس كل هذه العواطف النبيلة جدًا في بركة من الدماء، طبعًا من خلال مساعدة أمريكا ، وتحت الشجر . ما هذه الأكاذيب البيضاء ؟ وما هذه السذاجة في كل شيء ؟

الكتاب

أقصد به كتاب الكون المفتوح على المصادفة وعلى الضحكة ، وعلى هذا البلد الجميل الفقير الغلبان مصر، ذلك الكتاب المفتوح على مصراعية، الذي أظن أن يوسف شاهين لم يقرأ فيه سوى صفحة واحدة تخص يوسف شاهين، وهو واقف على جبل ، ولا يرى سوى نفسه وأكاذيبه البيضاء، منذ «الأرض» حتى «الآخر» وما قبلهما، وما بعدهما. والعجيب أن الناس تصدق.

الدمع

الدمع على هذا المخرج الموهوب جدًا «سعيد حامد»، الذي انتقل من خندق الفن إلى خندق ملايين «أولاد العدل»، وأظن أنه سوف لا يخرج منه سواء ذهب إلى تايلاند بالكاميرا، أو إلى أمستردام، قبلها ذهب عشرة مخرجين ابتداءً من مخرجي أفلام

الحركة ، وهو «سمير سيف»، حتى «شريف عرفة»، ولغوا وراء عادل إمام في كل بلد في أفلامه، سواء رجب أو شعبان، أو رمضان، أو ذي القعدة، وعاد الأول إلى استديو الـ A. R. T مع الست هالة سرحان، وعاد الثاني إلى «عبود على الحدود»، وحتمًا سيعود «سعيد حامد» إلى السودان بلده الأصلي، علّ النظام يكون قد تغير ، ويتحف النظام بفيلمين جديدين على شاكلة «زول في هوليوود» أو «زول في بحيرة قرنق».

الحكاية

الحكاية أن هذه «سينما الفراخ البيضاء»، والفراخ هذه جميلة، فيكفي أنها بيضاء، ولا تُعارك في بعضها، وهي دائمًا تسمن ويزداد دهنها بمجرد تعريضها للضوء، أو زيادة نسبة الكيماويات في الأكل، والجمهور يحتاج ذلك، أغنية أو أغنيتين لمحمد هنيدي ، ودمعة أو دمعتين من عين محمد فؤاد، على كمانناته، علي حبّة كلمتين في الصداقة والحارة والواجب، أليست هي سينما الصداقة والحارة والفقراء الذين يخرجون من المصائب كالشعرة من العجينة، ويصبحون في ساعة مطربين أو يبنون ابراجًا وبنوكًا في أمستردام، ولا مانع أن يحارب البطل إسرائيل، ويرمي نكتتين على إسرائيل، وتزعل إسرائيل وتعيط، ويحرق العلم الإسرائيلي في الجامعة الأمريكية، ثم تُطَبطب الجامعة الأمريكية على كتف هنيدي، ويصير محمد هنيدي هو الذي حرق العلم، فعلى ماذا تضحك علينا يا سعيد ؟ هل المواقف بهذه السذاجة ؟ وهل الدمع هينٌ على العين «الحكيمة» أن تجود بأملها من أجل الفلوس، هكذا بعد هذا العمر؟

السينما

أما السينما فماتت من زمان، لأنها سينما تخدم الشخصيات والأبطال ، ولاعبي الكراتيه والمطربات، ولا تخدم حقيقة الألم في هذا الوطن، منذ أن غنى عبد الوهاب لصفوف اللولي في حنك «راقية إبراهيم» حتى ملأ الدمع شاشة العرض على يد «يوسف شاهين»، سينما ينقصها الموهبة ، سينما ولدت ساذجة، وستموت ساذجة. سينما على مقاس خطوات عبد الوهاب منذ أن كان يخطو في الخميلة في حديقة قصره، ويعد صفوف اللولي في حنك راقية إبراهيم، حتى صدر «نبيلة عبيد» وهو يملأ أفيش العرض ، فالصدر الذي كان يُغطي على رءوس المصلين وهم في حالة سجود في فيلم «القاهرة منورة بناسها» ليوسف شاهين، هو نفس الصدر الذي أصبح عبقريًا بقدرة الله، فاستعان به يوسف شاهين في فيلم «الآخر»، حقًا هو «الآخر»، والآخر مفتوح على جميع الاحتمالات.

المسافرخانة

مذكرات النحاس باشا (جزء أول)

تحقيق : أحمد عز الدين

عرض : محمود قرني

تاريخ حصار لشبونه

خوسيه ساراماجو

عرض : سيد عبد الخالق

مذكرات مصطفى النحاس (الجزء الأول)

تحقيق : أحمد عـــز الدين
عـرض : محمـــود قـرني
الناشر : العصور الجديدة

مازالت حقبة الليبرالية المصرية التي انتهت على المستوى السياسي ببزوغ ثورة يوليو ١٩٥٢، أرضًا خصبة للبحث والتنقيب في أسرارها التي تشي كل يوم بإغراءات جديدة، وأسرار قلما تنضب ، فأحداثها توزعت بين أطراف احترفت الصراع الذي هو جوهر العمل السياسي، وعصب تطوره سلبًا كان أو إيجابًا، هذه الأطراف التي كان أقلها شأنًا وأقلها تأثيرًا الصوت الجماهيري الشعبي، الذي لاقى الأمرين من كل الحكومات التي تولت قيادة السلطة منذ الاحتلال البريطاني لمصر ....، هذا الاحتلال الذي نكل بمقدرات المكان وناسه وتاريخه ، بالإضافة إلى سلسلة من الملوك الخونة الذين كان ينحصر دورهم في أداء الدور المنوط بهم لصالح الاحتلال وممثليه في مصر.

ولا شك أن المذكرات الشخصية لزعماء هذه الحقبة تُعد المرشد الأهم حول أحداثها وتوجهاتها لا سيما إذا كانت هذه المذكرات لأحد أهم الزعماء السياسيين خلال هذه الحقبة ، وهو ما يعطي أهمية قصوى لهذه المذكرات التي بين أيدينا، مذكرات مصطفى النحاس باشا رئيس حزب الوفد الذي خلف سعد زغلول مفجر ثورة ١٩١٩ ولا شك أن الوفد الذي كان حزب الأغلبية الشعبية الكاسحة لعب الدور الأهم بين الأحزاب السياسية المصرية خلال هذه الحقبة بما له وما عليه من إيجابيات وسلبيات وفي نفس الوقت في هذه المذكرات تُعد هي الوثيقة المثلى التي يمكن من خلالها - بجماع بعض الوثائق الأخرى - تقييم التجربة الوفدية خاصة والسياسية عامة خلال ثلاثة عقود على الأقل من عمر مصر المحروسة ، خاصة

إذا تناولتها يدٌ موضوعية بالنظر والتدقيق والتحقيق.

هذا هو الواقع بالفعل فقد صدر الجزء الأول من مذكرات «مصطفى النحاس» عن دار «العصور الجديدة» للتوزيع والنشر بمقدمة للسكرتير الخاص له «محمد كامل البنا» وبتحقيق وتدقيق « أحمد عز الدين».

تبدأ مذكرات النحاس بداية بتوليه رئاسة الوفد في عام ١٩٢٧ وهو الحدث الذي وصفته دوائر سياسية كثيرة بالمفاجأة؛ إذ لم تكن ترشحه لرئاسة الوفد دوائر كثيرة، وقد كان سعد زغلول يصفه بأنه «متسرع وصلب الرأي وغير مهذب» حسب الباحث والموثق، بل كانت معظم الدوائر ترشح فتح الله بركات ابن شقيقة سعد لرئاسة الوفد لأنه كان أقوى الشخصيات الموجودة، وقد تم استبعاده بدعوى أنه لا يعرف اللغات الأجنبية ، ويشير الباحث إلى أن فخري عبد النور، ومكرم عبيد أكبر الموثرين في اختيار النحاس. ويؤكد الباحث على أن خلافات أم المصريين صفية زغلول مع فتح الله بركات كان لها أثر كبير في استبعاد فتح الله بركات، ويؤكد على أن النحاس نفسه لم يكن ليقبل الترشيح إلا بإصرار صفية زغلول حتى إن محمود فهمي النقراشي قام بالإيعاز لبعض الوفديين بالقيام بعدد من المظاهرات تأييدًا للنحاس، وينقل الباحث عن د. «عفاف لطفي السيد» أن اختيار النحاس كان من سوء حظ الوفد وسوء حظ مصر، ويرى كامل زهيري أن قانون الاختيار في كل ظرف مماثل يتجه نحو الأشخاص الأقل وزنًا والأضعف سطوة والأقل قابلية لأن ينازع الآخرين مساحات أدوارهم المأمولة والمنتظرة . على هذا النحو يدقق الباحث أحمد عز الدين ملابسات وردود فعل تولي النحاس رئاسة الوفد خلفًا للزعيم سعد زغلول.

في عام ١٩٢٩ كانت لا تزال وزارة الأحرار الدستوريين تتولى الحكم، غير أن بريطانيا كانت ترى أن أي اتفاق مع حكومة أقلية بقيادة «محمد محمود» لن يكتب لها النجاح ولن ترضى الشارع المصري ، لذلك فقد خرج محمد محمود من الوزارة بعد أن رأى أن إنجلترا خانته خيانة فادحة وهو الذي كان قد اتفق معها على إفشال أول حكومة ائتلافية يرأسها النحاس باغلبية وفدية، وقد كان الاتفاق يقضي بتولي الدستوريين الوزارة شريطة تعطيل الدستور والحياة النيابية والغريب أن لطفي السيد كان عضوًا بهذه الوزارة.

في هذا المناخ الذي كللته المؤامرات والصراعات لم يكن الوضع الاجتماعي صورة للفساد الذي تداولته حكومات هذه الحقبة لا سيما الحكومات التي تواطأت مع الاحتلال وهو ما انعكس على الحريات العامة في مصر كلها، رغم ما يحلو لليبراليين أن يطلقوه على أنفسهم من صفات، فقد صودر بين عامي ١٩٢٧، ١٩٢٩ ٦٢ عددًا من مجلة روزا اليوسف ولم يصدر منها سوى ٤٢ عددًا، وكانت المصادرة تتم بعد طبع كل النسخ حتى تكون الخسارة باهظة، ويؤكد المحقق على أن الحكومة كانت تسلك في سبيل إهدار الحريات على هذا

النحو كل الطرق بما في ذلك سلاح الرشوة على حد تعبير فاطمة اليوسف نفسها، حتى إن الرقابة طالت البريد وكل الأنشطة التي يشتبه أنها تمس أمن الحكومة أو الملك.

وفي بداية عام ١٩٣٠ تولى الوفد الوزارة برئاسة النحاس وقد اشترط المندوب السامي على النحاس عدم دخول النقراشي وأحمد ماهر هذه الوزارة لأنهما متورطان في عمليات قتل للجنود الإنجليز، ويؤكد الباحث أحمد عز الدين على أن المناقشات حول هذا الموضوع كادت تتسبب في فشل الوفد في تشكيل الوزارة لولا أن أحمد ماهر تنازل مختارًا عن دخول الوزارة على أن يبقى فيها النقراشي بعد أن وافق المندوب السامي على هذا الحل بعد إصرار النحاس على تمثيل واحد منهما فقط، وهو ما تكرر في أثناء مفاوضات عام ١٩٣٠ عندما طلب المندوب السامي الا يكون أحمد ماهر ضمن وفد المفاوضات الذي سيسافر إلى لندن، غير أن النحاس ضم أحمد ماهر كمستشار اقتصادي له وليس له صفة رسمية في وفد التفاوض، وهي المفاوضات التي انتهت بالفشل بسبب تمسك الجانب المصري بأن يكون التاج المصري هو تاج مصر والسودان.

بعد عودة الوفد قدم النحاس مشروع قانون حرية عقد الاجتماعات دون موافقة وزارة الداخلية، وهو الأمر الذي الب عليه السراي والمندوب السامي وهي المعركة التي أنهت وزارة النحاس وتسببت أيضا في الحكم على العقاد بالسجن ٩ أشهر فيما بعد، حيث وقف في البرلمان تحت تأثير تحريض أحمد ماهر قائلاً «إننا على استعداد لسحق أكبر رأس في البلاد ، إذا حاولت المساس بالدستور» وهو ما اعتبره الملك عيبًا في الذات الملكية فتربص بالعقاد حتى تم تقديمه للمحاكمة ، بعد استقالة وزارة الوفد بسبب العراقيل التي وضعها الملك والمندوب السامي أمامها حتى وقعت الإدارة الحكومية في الشلل التام.

بعد ذلك تم تكليف إسماعيل صدقي بتشكيل الوزارة لتشهد البلاد أسوأ فتراتها وأكثرها ديكتاتورية كما يصفها النحاس وتصفها معظم الأدبيات التي أرخت لهذه الفترة ، وهي الوزارة التي بدأت عملها بحل البرلمان وإلغاء الدستور ويؤكد النحاس على العنت الشديد الذي لاقاه أقطاب الوفد من وزارة صدقي كالفصل من الوظائف، والاستيلاء على مياه الري، وإتلاف الزراعات، وحصار الصحافة والحريات، حتى إن إسماعيل صدقي أصدر قرارًا بتخفيض معاش النحاش نفسه من ١٢٥ جنيهًا إلى ٦٧ جنيهًا ، وكان النحاس واحدًا من رجالات الطبقة الوسطى والذي كان صعوده إلى هذه السدة يعني تغيرًا في المفهوم الطبقي الإقطاعي الذي ساد هذه الحقبة كلها.

ويؤكد أحمد عز الدين على أن الحالة الانقلابية التي يتأفف منها النحاس كانت صفة لصيقة بهذه الحقبة كلها، بل يؤكد الباحث أن هذا المسلك الانقلابي بدأها النحاس نفسه، فقد استهل عمله بإحالة ثمانية مديرين وعدد كبير من كبار الموظفين إلى المعاش، ولم يتوقف الأمر على صغار الموظفين، بل وصل إلى ما دون شيوخ الخفر في كل قرية، بل إن الوفد رفت أربعين عمدة دون إعداد حتى لمن يخلفهم في مواقعهم، وهو تقليد يرى الباحث أنه أرسى نتائج وخيمة على الجهاز الإداري للدولة، وقد كادت كل وزارة أن تصبح أداة فوضى في الحياة العامة، بدلاً من ان تكون أداة عدالة، ودائمًا ما كان يعمد كل حزب يتولى السلطة أن يزج بالمناهضين إلى المجهول سواء كان بالسجن أو التشريد وقطع الرزق والفصل من الوظائف.

ويرصد الباحث حالة احد ضباط جهاز الشرطة وهو عبد القادر مختار الذي رفته وزارة سعد زغلول من مأمور الدلنجات إلى وكيل لمديرية التربية، فلما جاءت وزارة زيوار باشا أحالته للتقاعد وحين جاءت وزارة النحاس أعادته كمدير لمحافظة الشرقية، ولما جاءت وزارة صدقي فصلته من عمله نهائيًا.

ويؤكد الباحث أيضًا أنه في الأسبوع الثاني لتولي وزارة النحاس أعلن عمال شركة الحرير بالإسكندرية الإضراب عن العمل وكذلك عمال ورش العربات في عنابر السكك الحديد وعمال المناديل في القاهرة وذلك بعد خفض أجورهم من أحد عشر مليمًا إلى ستة مليمات للقطعة.

ويخلص الباحث إلى أن وزارة صدقي بشكل عام كان دورها ينحصر في «تهشيم العظام، أوالتحطيم الكامل» للمقاومة الشعبية سواء كانت حزبية أم نقابية أم فردية منظمة كانت أو غير منظمة.

وقد بدا إسماعيل صدقي عهده باستصدار الأمر الملكي بإلغاء دستور ١٩٢٣، وحل مجلس الشيوخ والنواب، وإعلان دستور جديد ، ألغى الانتخاب الحر المباشر، وتحول الدستور بموجب هذه التغييرات إلى منحة من الملك غير قابل للتعديل لمدة عشر سنوات، وجعل الصحف عرضة للتعطيل بقرار من محكمة الاستئناف وأعطى الملك حق إبطال أي قانون يقره البرلمان.

وتحت تأثير هذه الأزمة بدأت بعض الانشقاقات داخل الوفد بسبب رفض النحاس القبول بفكرة الوزارة القومية «الائتلافية» حتى إن هذا التصلب الذي دام لسنوات عديدة تحت تأثير ما فعله الدستوريون مع أول وزارة للنحاس، دفع عضو الوفد عطا عفيفي إلى تقديم اقتراح بفصل النحاس لعدم أهليته.

ويشير الباحث إلى أن أزمة الأمة

المصرية بشكل عام قد استفحلت واستحكمت ما بين أعوام ١٩١٩ - ١٩٣٣، وأن مؤشر المسار الاقتصادي العام كان يشير إلى أن الأغنياء يزدادون غنى وأن الفقراء يزدادون فقرًا فقد انخفض عدد صغار الملاك بين أعوام ١٩ : ٣٣ بمقدار ١١٪، وأن ٩٧٪ من ملاك الأراضي أصبحوا يمتلكون ٣ر٣٠٪ من الأراضي بمعدل ملكية ٨ر٪ فدان فقط، بينما زاد عدد الذين يملكون ٥٠ فدانًا فأكثر خلال نفس المدة بمقدار ٩٪ من مجموع ملاك الأراضي.

ويضيف الباحث أنه لم يكن حال العمال أفضل، فقد أضرب عمال النحاس في الورش بسبب تخفيض أجورهم ٣ : ٥ قروش يوميًا، وكذلك عمال السكك الحديد وعمال شركة السيارات المصرية وعمال الترام والفوسفات، ويشير النحاس في صباح يوم الأربعاء ١٣ نوفمبر ١٩٣٥ إلى وقوع ثورة الطلاب، وزحفهم إلى كوبري الجلاء، ثم محاولتهم عبور الاسماعيلية (التحرير) إلى الميدان، وعندما اعترضهم البوليس واطلق عليهم الجنود الانجليز النار، ولم يتوقف خروج الطلاب من المدارس في جميع انحاء مصر، ولم يتوقف الصدام ايضًا، وقد استمر سقوط الشهداء، وأعلنت الطوائف المختلفة الإضراب العام في ٢١ نوفمبر ، ثم أعلنت الأحزاب نفسها جبهة متحدة، وصاغ ممثلو المعارضة إعلانًا قدموه للملك طالبوا فيه بعودة الدستور، والعودة إلى تسوية مع بريطانيا وفق محادثات النحاس - هندرسون عام ١٩٣٠، ولم يكن أمام الإنجليز سوى التسليم بعودة الدستور تحت ضغط القوى الشعبية العارمة.

وفي عام ١٩٣٦ أبرمت معاهدة الصلح الشهيرة بين مصر وإنجلترا وكان وفد المفاوضات قد تشكل برئاسة النحاس، وهي المفاوضات التي بدأت من نقطة الصفر متجاوزة ما أنجزه المفاوضون في عام ١٩٣٠، وقد تعلل الانجليز بأن الموقف الدولي كله قد تغير وبالفعل كانت شروط المعاهدة الجديدة اكثر قسوة مما بدأه النحاس/ هندرسون عام ١٩٣٠.

وبالفعل يؤكد أحمد عز الدين أن بريطانيا تمتعت خلال معاهدة ١٩٣٦ بوضعية أفضل كثيرًا مما استطاعت الحصول عليه في مفاوضات ١٩٣٠، حيث احتفظت بالحق في بقاء وحداتها العسكرية في الاسكندرية وضواحيها لمدة ثماني سنوات وكذلك في السويس وبور سعيد، ثم أضيف للاتفاق إلزام مصر ببناء ثكنات عسكرية مجهزة بأحدث الطرق للقوات الانجليزية، وعلى نفقة الحكومة المصرية، وألا يتحمل الجانب البريطاني سوى ٢٥٪ من التكلفة وألا يتم انسحاب القوات البريطانية في كل الموانئ والمطارات والطرق في حالة الحرب وهو الشرط الذي يراه المحقق أخطر شروط المعاهدة على الإطلاق.

ويؤكد المحقق أن خسارة الوفد وخسارة مصر كانت فادحة بإبرام هذه المعاهدة، بعدها ظهرت الخلافات الحادة والانقسامات على السطح ، وقد رأى السياسيون النابهون أن دور الوفد قد انتهى فعلاً بتوقيعه هذه الاتفاقية.

تضمن الجزء الأول من المذكرات حياة النحاس بقلمه بين أعوام ١٩٢٧ حتى عام ١٩٥٢. الجزء الأول الذي شملته هذه القراءة تضمن مذكرات النحاس بين أعوام ١٩٢٧ إلى ١٩٤٠ ورأينا أن نقف فيه في الأغلب الأعم على رأي المحقق في أهم محطات هذه السنوات التي كان أهمها بالطبع عام ١٩٣٦، عام معاهدة مصر بريطانيا التي كانت حبرًا على ورق ليس أكثر.

تاريخ حصار لشبونة

المؤلف : خوسيه ساراماجو
عرض : سيد عبد الخالق
الناشر : العصور الجديدة

«الحياة هي ان تكون آخر. حتى الإحساس غير محتمل إذا أحسست اليوم نفس إحساس الأمس. اليوم جثة حية لما كان امس حياة ضائعة. ان تطفئ كل شيء في اللوحة من يوم إلى آخر، ان تكون جديداً مع كل فجر جديد، في بتولية طازجة دائمة الانفعال. هذا، وهذا وحده، هو ما يستحق ان نكونه او نصير عليه».

فرناندو بيسّوا
(١٨٨٨ - ١٩٣٥)

«تاريخ حصار لشبونة» Historia do Cerco de Lisboa هي أحد الأعمال الفاتنة التي مكّنت كاتبها ، أخيرًا، من الوقوف إلى جوار قامات الأدب السامقة، التي تزخر بأسمائهم المضيئة قائمة نوبل، لا ليكون كاتبًا عالميًا، بل ليكون أوّل من يرد الاعتبار إلى لغة كادت تنطمس هويتها بين صفحات المعاجم الصفراء وجدران المتاحف التاريخية، وإلى بلد ظلّ سنوات طويلة أفقر بلدان أوروبا، وأكثرها عزلةً وقهرًا. وهي أيضا إحدى الروايات المثيرة التي ابتلت صاحبها بتقلبات الشهرة المفاجئة، بقدر ما أنهت محنته الخاصة، على نحو قاطع ومفاجئ، والتي كانت قد بلغت أوْجها باختياره منفى إراديًا لنفسه، في إحدى جزر الكناري المنعزلة منذ ١٩٩٢؛ اعتراضًا على موقف الحكومة اليمينية المتشددة من فوزه بجائزة «أوروبا» عن روايته الجريئة «الإنجيل على طريقة يسوع الناصري» Gospel According To Jesus Christ بدعوى السهر على المبادئ الكاثوليكية.

إنه خوسيه داسووزا ساراماجو الذي ولد في منتصف نوفمبر عام ١٩٢٢ بشمال لشبونة، والذي كان عليه أن ينتظر أكثر من ٤٠ عامًا- منذ أن كتب عمله الأول - كي يحظى، وتحظى معه البرتغال كلها، بالاعتراف الدولي الذي تأخر كثيراً.

هو إذن ابن البرتغال؛ البلد الذي يضرب بجذور عميقة في ماضٍ شائك ملتبس، وسليل تاريخ يحتشد بالصراعات العرقية والقومية مع مسلمي الأندلس حتى منتصف القرن الثاني عشر، وباضطهاد محاكم التفتيش الكنسية في القرن الثامن عشر، والتي لم تختلف في ممارساتها كثيرًا عن سياسات الحكومة الفاشية في عهد الديكتاتور سالازار، بالقرن العشرين. وقبل ذلك كله هو ابن لمزارع بسيط وأم أميّة ، يضرب الفقر جدران حياتهما الهشة بانتظام، ويمتد ليطول حياة الابن المبكّرة، فيتوقف - مرغمًا - عن دراسته الثانوية ، ويمتهن عددًا من الوظائف المتواضعة، من بينها ميكانيكي سيارات وموظف ثانوي بإحدى الدوائر الحكومية. إلاّ أن وظيفته كمصحح بروفات بإحدى أدوار النشر اللشبونية، هي التي وفّرت له - في ظننا - أسباب الاطلاع على الثقافات المختلفة، وهيأت أمام نهمه الغزير فرصة تعلّم الفرنسية، فضلاً عن لغات أخرى، التي ظل يعمل بها مترجمًا أكثر من عشرين عامًا، باعتبارها مصدر رزقه الوحيد !! وكان قد بلغ الخامسة والعشرين عندما أصدر أولى رواياته وهي «أرض الخطيئة» The Sin Land التي مرّت دون أن ينتبه إليها أحد. ويبدو أن هذا الفشل المبكر قد ترك في نفسه أثرًا بالغًا، فتوقف عن الكتابة طيلة تسعة عشر عامًا كاملة أصدر بعدها عددًا من القصائد تحت اسم «قصائد ٦٦» إلاّ أن حظّها لم يكن أفضل من حظّ «أرض الخطيئة»، فعاد يتوقف مرة أخرى - نفس وقفاته الطويلة - لأحد عشر عامًا أخرى كي تبدأ بعدها مسيرة الكاتب الكبير الذي نعرفه اليوم ! يقول ساراماجو عن فترة الانقطاع الأولى : «أتصور أنني توصلت لاستنتاج مفاده أنني لم أكن أملك شيئًا مهمًا لأقوله، لذلك فقد أمضيت عشرين عامًا دون أن أنشر حرفًا واحدًا، ولم أكن حتى أجمع خبراتي لكي أكتبها في وقت لاحق، كنت فقط أعيش حياتي» (١) . ثم يؤكد في وقت لاحق: «لم أكن ضحية للقمع الفاشي، تحت حكم ديكتاتورية يمينية أمسكت بخناق البلاد منذ العام ١٩٢٦، فهناك كتاب كبار واصلوا الكتابة رغم كل الظروف، لكنني لم أكن أتحمّل أية مخاطرة لأنه - كما قلت - لم يكن عندي ما أقوله» (٢) .ومنذ انضمامه إلى الحزب الشيوعي في أواخر الستينات وهو يكتب افتتاحية جريدة «دياريو دي نوتيسياس»، وعندما قامت ثورة ١٩٧٤، وأطاحت بالنظام اليميني، عُين رئيسًا لتحرير الجريدة، إلاّ أن ذلك لم يدم أكثر من ثمانية عشر شهرًا، إذ انتصرت الحركة المناهضة للشيوعية في نوفمبر ١٩٧٥، وطُرد من الجريدة، حيث ظل يعيش على ما تدره له الترجمة طيلة عشرين عامًا .

ومع ذلك؛ فهو يشعر بالامتنان لهذه الحادثة ، التي يعتبرها نقطة التحول المركزية في حياته، إذ حولته إلى كاتب؛ كاتب لديه

الآن ما يقوله وما يدافع عنه، فأسفر هذا التطور عن مؤلَّف صغير بعنوان : «دليل التصوير والخط» Manual de Pintura Y Caligrafia(١٩٧٧) ويدور حول مصور محترف يتأمل في لوحاته السيئة، ويجرِّب الكتابة الأدبية، وهي التيمة التي سمحت لساراماجو نفسه بأن يسجل عشقه الخاص لرواد عصر النهضة ومدرسة فلورنسا، كذا لرمبرانت، وجويا، وفان جوخ، وبيكاسو، كما يشهد بتأثره بميجيل دي سرفانتس، وفولتير وروسو، وستندال، وتولستوي، وتوماس مان.

بعد هذا العمل، تتجلَّى عبقرية ساراماجو الروائية في طائفة من الأعمال المدهشة، المثيرة للجدل التي كشفت عن غنى فكري وخصوبة ثقافية فريدة. فكتب «ذكريات الدير» Memorial del Convenrtoالتي حولها المخرج الإيطالي الشهير «فلّيني» إلى أوبرا شهيرة تحت اسم «بلتازار وبليموندا»، وتدور أحداثها في القرن الثامن عشر؛ قرن الباروك والتنوير البرتغالي، لكنه أيضًا عصر محاكم التفتيش، حيث الملك «يوحنا» الخامس، المهووس بأحلام العظمة، يأمر ببناء صرح معماري عظيم يخلِّد اسمه على مدار التاريخ، فكان أن شُيِّد «دير مافرا» الشهير على غرار دير «الاسكوريال».

تلك هي الخلفية التاريخية التي تبطن محاولات تحليق «بلتازار وبليموندا» على متن طائرة خيالية تسيِّرها إرادة البشر، هربًا من محاكم التفتيش التي سقط في قبضتها آلاف الرجال الذين أجبروا على العمل في بناء الدير.

ثم يكتب ساراماجو «الطوف الحجري» Balsa de Piedra التي بلغ فيها الخيال الأدبي حدًّا فانتازيًا غير مسبوق؛ إذ تُصوِّر انفصال شبه الجزيرة الأيبيرية (أسبانيا والبرتغال الآن) عن باقي دول أوروبا، وطوافها بالمحيط الأطلنطي صوب مصير مجهول. وفضلاً عن ذلك ، تكشف هذه الرواية عن موقف ساراماجو المتشكك في علاقة هذه الجزيرة بقارة أوروبا! ثم يأتي العمل الذي جرّ على ساراماجو شهرة واسعة في العالم الأوروبي، ونبَّه الأوساط الدولية إلى أن «ثمة رواية مختلفة تكتب في البرتغال» أعني «سنة وفاة ريكاردو ريس» El Ano de La muerte de Ricardo Reis والتي تتجلى قيمتها الرفيعة في «بوليفونية المنظور ، ونحن نجول في لشبونة من خلال نظرة ريس الذي هو فرناندو بيسوا الذي هو ساراماجو نفسه .. فروحا بيسوا وساراماجو المؤتلفتان تعانقان مرتكزات جمالية مشتركة وتهيمان في فضاء لشبونة الشبحية والأسطورية في آن . ووصف ساراماجو للمدينة يتناص في الكثير مع نظرة بيسوا المكرَّسة في شعره وفي عمله الخالد: «كتاب القلق» (٣) ثم يعكِّر ساراماجو صفو الفاتيكان، وحكومة بلاده اليمينية على السواء فيكتب روايته الهجائية المُرّة «الإنجيل على طريقة يسوع الناصري» سعيًا وراء أشكال جديدة من حرية الكتابة ، وهو العمل الذي ألّب عليه سخط المؤسسة الدينية العريقة ، كما دفع بوكيل وزارة الثقافة البرتغالي إلى وقف ترشيح الرواية لجائزة «أوروبا» باعتبارها رواية مجدِّفة، إذ يتخيل فيها ساراماجو مسيحًا جديدًا، إنسانيًا، يُستخدم كأداة في خلق دين يبذر العنف ويحضُّ على عدم التسامح بين البشر.

وتحكي رواية كل الأسماء (١٩٩٧) To-dos os Nombres قصة حب غريبة وشجيّة. رجل في الخمسين من عمره، وحيد، يعمل كاتبًا في السجل المدني، يحمل إلى منزله عن طريق الخطأ بطاقة بيانات امرأة ، تسوقه الوحدة إلى هاجس غريب، إذ يقرر أن يتحرى عن هذه السيدة، ويتجشم في ذلك مخاطر كثيرة، فيحمل تصريحًا مزورًا من السجل المدني يخوِّل له الذهاب إلى مسكنها والقيام بتحرياته عنها، ويصل به الأمر إلى اقتحام المدرسة التي تعلمت فيها، ليلاً، ويجمع صورًا لها في الصبا، ويتقدم في بحثه تحت وطأة شعور غريب بالانجذاب إلى تلك المرأة المجهولة بعد أن يتعرَّف فصولا متناثرة من حياتها الحزينة، وحين يكتشف عنوانها ، ويتوصل إلى أبويها، يعلم أنها أنهت حياتها بيدها قبل أن يصل إليها بأيام قليلة !! يسلمه والداها مفتاح شقتها، وبعد أن يزور قبرها يذهب في أجمل فصول الكتاب إلى منزلها ليتعرف المرأة التي أحبها دون أن يراها، وليتنسم عبقها بعد أن أنقذها من النسيان، ويرى أشياءها الصغيرة في منزل رتبته امرأة جميلة على نحو بديع، بل ويتمكن من سماع صوتها الصادر من جهاز تلقي المكالمات(٤).

هناك أيضًا رواية العمى» Blindness التي ترجمت أخيرًا إلى الإنجليزية والتي يتحول فيها «عمى البصر» إلى معنى استعاري يقترب من «عمى البصيرة» الذي ينسحب على مدينة بأكملها!! وتبقى رواية «الكهف» ، آخر أعماله، التي تتصل اتصالاً مباشرًا بفكر «أفلاطون» عن الحقيقة والنفس، والتي ربما لم تترجم إلى الآن.

أما تاريخ حصار لشبونة The History of The Siege of Lisbon التي كتبها في ١٩٨٩، وصدرت طبعتها الإنجليزية الأولى في ١٩٩٦، فهي تدور حول مصحح بروفات يُدعى «ريموندو بنفيندو سيلفا» يخترق المألوف ، لأول مرة في حياته ، فيعدِّل حادثة من حوادث التاريخ في كتاب يصححه بعنوان «تاريخ حصار لشبونة» إذ يرى وفقًا لترتيب الأحداث وطبيعتها وقراءته الخاصة لها، أن الصليبيين «لم» يساعدوا البرتغاليين في احتلال لشبونة واستردادها من أيدي المسلمين المغاربة في النصف الثاني من القرن الثاني عشر، بينما يؤكد الكتاب الذي يصححه، وكذلك عدد كبير من المراجع المشابهة ، مساعدة الصليبيين للبرتغال، فما كان منه إلاّ أن أضاف حرف النفي "not" قبل فعل «يساعد help» وبها انقلب فعل «المساعدة» إلى «رفض» يفرضه الصليبيون على «أفونصو الأول» ملك البرتغال ، ولما اكتشف الناشرون هذه «الجريمة» ومرّت بسلام دون طرد من العمل، اقترحت عليه واحدة من المسئولين عن النشر (د. ماريا سارا) أن يواصل كتابة هذا التاريخ (تاريخ الحصار) من الزاوية التي بدأ بها، أي من زاوية «رفض الصليبيين مساعدة البرتغال»، ومن هنا، يشرع ريموندو سليفا – وهو بالأحرى ساراماجو نفسه – في كتابة تاريخ البرتغال من جديد، بدءًا من حصار لشبونة الشهير. وهكذا يبدأ تاريخ البرتغال القصير بهذه الـ «لا» التاريخية التي أقحمها مصحح البروفات!! يقول ساراماجو نفسه: «إن خطأ مطبعيًا واحدًا قد يغير من وجه التاريخ كله». وهذا تحديدًا ما فعله ، عن عمد، في هذه

الرواية، وإن ظلّت هناك مساحة كبيرة من الاختلاف حول طبيعة الخطأ والصواب!!

والرواية، كما قد يوحي عنوانها، تحتك احتكاكًا مباشرًا بهذه الفترة الحاسمة من تاريخ كلٍّ من مسلمي الأندلس ومسيحيي أوروبا على السواء، وهي إن كانت تكشف عن علاقة ساراماجو الخاصة بالتاريخ في أوج تجلياتها المثيرة، فذلك لأنها قد جاءت في إثر إرهاصات كثيرة مبكرة، تبدأ «بذكريات الدير» و«الطوف الحجري» وتنتهي - ربما - «بالإنجيل على طريقة يسوع الناصري»، ومن ثمّ ، يمكننا أن نقول، دون أن يجانبنا الصواب كثيرًا، بأن الجدل التاريخي في هذا العمل قد اكتسب أرضية جديدة كانت لا تزال غامضة الملامح فيما سبقه من أعماله. فإذا كان ساراماجو يضع صلاحية المصدر التاريخي تحت طائلة المساءلة، وإذا كانت الأحداث التاريخية تجد طريقها إلى العمل لا بسطوتها التاريخية الدامغة وإنما بقانون الأدب والفن الذي يدعمه الخيال الروائي، فهل تراه يعبث بالتاريخ ؟ وإذا كان هذا التاريخ مدوّنًا في رسوخ مقدس، بين متون الكتب والمعاجم وجدران المتاحف ، فهل تراه يعبث بذاكرة البلاد التي يتغذى وعيُها على هذه الأحداث؟ قد نكون على حق فيما نذهب إليه استفساراتنا المبكرة إن كنا نعلم على وجه اليقين ما التاريخ المقصود ؟ فما التاريخ ابتداءً ؟ إنه ليس طائفة من الأحداث الدامغة المقدّسة التي سطرتها أيدي الآلهة المقدسين ، فلا يطولها الشك من جانب ولا يبارحها الخلود من أي جانب آخر. التاريخ يكتبه البشر ، وإننا لنعرف الكثير عن أهواء البشر. ويتساءل ساراماجو «إلى أي حدٍّ يمكننا الاعتماد على المصادر التاريخية؟ وإلى أي مدى يجدر بنا الوثوق في شخص المؤرخين إذ يعالجون أحداثًا مجهولة غير محتملة، أو يتعاملون مع الفراغات والثغرات؟ ما الذي نعرفه عن العواطف الخاصة لدى هؤلاء الذين يضعون تلك الخطب ، أو هؤلاء الذين يسجلونها ، من بَعْدهم ، بدرجات تتفاوت في دقتها؟!» (٥) ولعلك لا تندهش حينئذ، عندما ترى أن ما يُعدّ «فتحًا» في دفاتر المؤرخ الإسلامي، قد يُسمّى «غزوًا» في دفاتر المؤرخ المسيحي، وهذا الأخير نفسه هو الذي سيسمّي اختلاف هوية لشبونة «استردادًا» - بدءًا من منتصف القرن الثاني عشر - بينما سيسميه نظيره المسلم «استلابًا» فإذا كنتَ، أنت، تقف خارج حدود هذا الخلاف العرقي، غير التاريخي، فبماذا تسمّي هذه الحادثة؟ يمكنك إذن أن تراها كيفما تشاء!! وإذا كان أيٌّ من المؤرخين صادقًا، فليس لأنه تجرد من أهوائه العرقية أمام الأحداث، وإنما بما قدّمه لك من قراءة خاصة، صادقة، لهذه الأحداث!!

إنه «صدق التأويل» - إن جاز الوصف - لا صدق الحدث، وهو آخر مراتب النزاهة- وربما الوطنية أيضًا - التي يمكن أن يتّصف بها مؤرخٌ لا يريد أن تتجرد البلاد على يديه من كل صفات المجد !! فالتاريخ يكتبه المنتصرون والمنهزمون أيضًا، وإلاّ بماذا تفسر أن تاريخ كلّ الشعوب مجيد ؟ بلا استثناء؟! كما لو أن التاريخ «كلمة» فطرها الله على معاني المجد والعظمة والكبرياء والكرامة، وكل هذه المسميات ذات الأصول المُأوّلة!!

وساراماجو احد هؤلاء الذين يقفون خارج هذه التصنيفات الضيّقة - دون أن ينزع عن نفسه انتماءه الوطني - مجرّدًا من أهواء المؤرّخين واستمالاتهم التي يسخر منها ولذلك، كان يقرأ الأحداث قراءة خاصة، لكنه لن يسميها تاريخًا كما قد يوحي العنوان، وإنما هي «رواية» في نهاية المطاف، من بين روايات كثيرة ، تحتمل الصدق أو الكذب، ككل تأويلات التاريخ ، وككل قضايا المنطق التاريخية. لكنها تغريك بإعادة النظر في الحقيقة ؛ الحقيقة بمعناها الفلسفي العام ، وتفتح أمام عينيك بعض أطراف الطريق المفضي إلى سحر «الشك» والمساءلة والقلق الذي وإن كان يطول المقدسات كافةً، إلاّ أنه الغريزة التي لا فكاك منها، التي فطرنا الله عليها، والتي لا يجوز أن نهدهدها بدعوى السهر على المبادىء الراسخة القويمة!!

هكذا يمكننا أن نفهم لماذا كان ريموندو سيلفا يقطن بناية تتوسط - وفقًا لجغرافيا العصور الوسطى - معسكري النزاع، فهو لا ينتمي لأيهما منذ البداية. وعندما تُحرّضه «ماريا سارا» على تبرير قطيعته الجذرية مع أحداث التاريخ فهي إنما تفعل ذلك لا باعتبارها شخصية حقيقية، وإنما باعتبارها هاجسًا مجرّدًا، إلاّ من قوة الإغواء والتأثير وسطوة الدافع!! أما وجودها الحقيقي، الإنساني، فممثّل في «أورونا» العصر الوسيط، محظية «هنريك الفارس»، والتي بارتباطها بـ «موجيم» - الذي هو «ريموندو سليفا» القرن العشرين - استطاعت أن تحوله من مجرد جندي صغير إلى شخص يتحلّى بالسمات التي تؤهله لأن يحل محل هنريك! وهذه التيمة قد تُذكّر - إلى حد ما - بفكرة المثال الأفلاطونية ، حيث كل الموجودات المعاصرة لها وجود أولي أصلي فيما أسماه أفلاطون بعالم المثل. وهي واحدة من ترجيعات فلسفية كثيرة تتردد بين جنبات نص ساراماجو.

وثمة تفسيرات متعددة، محتملة، لحدث الرواية الرئيسي. فما الذي تعنيه «لا» الحاسمة الغاضبة التي يقحمها على النصّ مصحح بروفات بسيط يحيا دون انتماءات صريحة؟!! ليس من الصعب ملاحظة أن معظم هذه التفسيرات إنما يمثل الشواغل الأساسية التي تسيطر على ساراماجو وتعلن عن ظهورها في معظم إنتاجه الأدبي. أولها : رفضه الصريح أن يبدأ تاريخ البرتغال القصير هذه البداية «الدينية» ، فهو يضع هذه الـ «لا» في مواجهة الصليبيين، «حملة الصليب» القادمين من أنحاء أوروبا لتحرير بيت المقدس وإعلاء كلمة الرب يسوع المقدّس!! وهو نزوع لا يخفى على قارىء ساراماجو، ليس في هذا العمل وحده ، بل في كل أعماله، إن جاز هذا التعميم. وعلى أية حال فتاريخه الشخصي نفسه يشهد بنزوعه العلماني المبكر، الذي تأكد لاحقًا بانضمامه إلى الحزب الشيوعي عام ١٩٦٩، واشتراكه في ثورة «القرنفلات» عام ١٩٧٤ ضد الحكومة اليمينية. فهو إذن كاتب شيوعي تربّى فوق أرض كاثوليكية متشددة، ونحن لا نكاد ننسى كم كان حُزن الفاتيكان مبررًا لحظة الإعلان عن فوزه بجائزة نوبل.

أما التفسير الثاني ، فيخلع عن الصليبيين سماتهم الدينية، ويحمّلهم بصفات أوروبية مجرّدة. فهم «أوروبا» الغنيّة ،

المهيمنة، المتكبرة ، التي يريد ساراماجو أن يقطع بعدم تدخلها في صناعة تاريخ بلاده القصير! إنه يتشكك على الدوام في شرعية انتساب شبه الجزيرة الأيبيرية إلى هذه القارة القديمة. وما «الطوف الحجري» إلاّ الدليل الدامغ على هذا الشك ! وساراماجو نفسه يقول : «هذه الرواية تخص البرتغال ومجموع الشعوب الإسبانية، التي أشعر أنها تتقاسم ثقافة مشتركة ؛ ثقافة ليست بالضرورة أوروبية ؛ إنها عالم آخر، عالم من قوة الشخصية والذاتية بحيث ينبغي على شعوب شبه الجزيرة الأيبيرية أن تبذل جهداً كبيراً من التفاهم المتبادل لكي تتصدّى لضغوط الثقافة الأوروبية التي هي ليست في الحقيقة إلاّ ثقافة دول ثلاث مهيمنة : فرنسا، وألمانيا، وانجلترا» (٦).

ولعل هذه الـ «لا» – أخيراً – هي الامتثال الغامض لنداء الذات الباطني ، الذي يحثنا دوماً على اقتراف المغامرة، دونما باعث آخر سوى الإحساس «بطعم الحياة» عندما نكون آخرين ، فالحياة هي «أن تكون آخر على الدوام» كما يقول فرناندو بيسّوا، الذي تأثر به ساراماجو كما لم يتأثر في حياته بأحد غيره. وهذا التفسير النفسي سوف يكتسب وضوحاً مثيراً كلما اقتربنا أكثر من شخصية «ريموندو سيلفا» ، في علاقته بالموجودات من حوله، ثم «بماريا سارا» في وقت لاحق.

أما لغة ساراماجو فهي مفعمة بالتشكيل، زاخرة بالاستعارات المراوغة، والمجازات البليغة، ومطعّمة بالحكم والمأثورات الشعبية والدينية ، ومع ذلك فهي تبدو ممتثلة تمام الامتثال لحسٍّ صاحبها الساخر، سخرية عالية النبرة صريحة القصد، ينطق بها صوتٌ خارج على النص، هو صوت الراوي الذي يتناهى في وضوح من بين السطور فيفرض معارفه وشكوكه وأحزانه بل نكاته الخاصة أيضاً، دون وَجَلٍ من الظهور أمام القارئ، وإرباك اطمئنانه إلى مجريات الحكاية!! أما الزمن فارتجاعي واستشرافي، مضطرد ومتواتر في الوقت نفسه. وكما يتراوح «الفعل» بين الماضي والمضارع ، بين القرن الثاني عشر والقرن العشرين، يتحرك الزمن الداخلي في حريّة موازية ، من الأمام إلى الوراء إلى الأمام مسبوقاً- أحياناً – بعبارات إرشادية عالية الصوت، كأنما يريد أن ينبهك السارد العارف بمجريات الأمور «انتبه، إني عائد إلى أحداث الحصار» لكنه في أحيانٍ أخرى، يكون رشيقاً، خفيف اليد، انتقالاته هيّنة، فتحس كما لو أن الزمن قد صار وحدة واحدة لا تخضع لتلك التقسيمات التقليدية المعروفة!!

فإذا أضفت إلى ما تقدّم تمرُّد ساراماجو على قوانين علامات الترقيم ، سواء في السرد أو في الحوار ، لأمكنك عندئذ أن تلمس جانباً من صعوبات كثيرة، تعترض مترجم «ساراماجو» الذي تعزُّ لغته في بعض المناطق على ترجمة عربية سليمة، شأنه في ذلك شأن كل كاتب أصيل، لا يبوح عمله بكل أسراره من مجرّد قراءة عابرة . لقد كان دوماً يريد أن يذكّر الناس بأن أسلوبه الروائي الصعب، وصوته الساخر وخياله الجامح ، وتيماته الرمزية والفلسفية، ما هي جميعاً إلاّ نتاجٌ مباشرٌ لحياته الخاصة من

قبل أن يصبح كاتباً، وهو يقول في ذلك: «الأمر في بساطة ، يتعلّق بماضيّ أنا»، ولقد اكتسب هذا الماضي حضوراً عميقاً في ذاكرة الناس، لإيمانه المطلق بأن «صدق الكاتب في نقل جذوره الثقافية الخاصة، هو وحده ما يجعل هذا الكاتب مفهوماً بدرجة كبيرة لأبناء الثقافات الأخرى» هكذا نقل لنا ساراماجو ثقافته المحلية الأصيلة، وهكذا فهمناه ، وأحببناه.

هوامش

(١) Herald Tribune اكتوبر ٩٨

(٢) International Herald Tribune ديسمبر ٩٨.

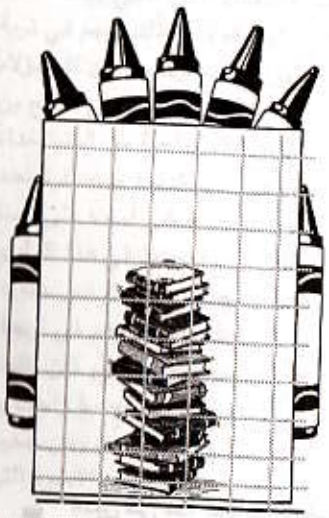
(٣) مجلة العربي فبراير ٩٩

(٤) المصدر نفسه

(٥) جيوفاني بونتيرو في تقديمه للرواية ، الطبعة الإنجليزية .

(٦) عن الـ Internet

المسكوت عنه



الدين في شبه الجزيرة العربية
أبكار السقاف

سيدة تصفف شعرها، ١٩٣٢.

الـــدين في شبه الجزيرة العربية

ابكار السقاف

الدين في هذا الجانب المُتضوِّع بشذى الإرهاف، والسابق بأرَج الحرية والطلاقة، والمُحتضن شمالاً بادية الشام، والمحتضن بالمياه من جهات ثلاث، شرقًا بالخليج الفارسي وبحر عمان، وجنوبًا بالمحيط الهندي، وغربًا بالبحر الأحمر، روايةٌ ترويها للزمن أنفاس راوية،

إن للدين تاريخ بدأ على هذه الناحية من الدنيا مذ بدأ العقل الإنساني يحفر بين تهم تهامة وانجاد نجد وسهوب الجنوب وسهول الشمال خطاه متمثلاً بالعنصر العائد بأصله إلى سام بن نوح، والعائد بسكنه شبه الجزيرة إلى اباء قبليّين دفعهم إلى هذه الفدافد والفيافي للفرات في «جنات عدن» هديرُ «الطوفان» (١) ونشرهم مرور الزمن على هذه الأرجاء قبائل تجمع العمائر ،وعمائر تجمع البطون، وبطونًا تجمع الأفخاذ، وأفخاذًا تجمع الفصائل، فعلى صفحة «اليمامة» انتشرت القبائل من ابناء جديس وطسم وفي «الأحقاف» سكنت القبيلة التي تفرعت من أبناء عاد وفي «الحجر» و«وادي القرى»، فيما بين الحجاز والشام ، ترابطت الفروع التي انحدرت من أبناء ثمود ، وأما في الشمال الغربي، بين تهامة ونجد، فمرحت في استعلاء قبائلُ تعود بأبوتها إلى مالق بن لاوذ وهم من نعرفهم في سجلات التاريخ القديم بالعمالقة غداة أضيفت كلمة «عم» العبرية وهي تؤدي معنى أمة، إلى أبناء مالق بينما راحت قبائل أخرى من نفس العنصر تذرع البوادي وتجوب السباسب من جنبات هذه الرمال وكل منها تحمل اسم ابيها القَبَلي وتُضفي بدورها اسم هذا الأب على ما قد اختارته من مكانٍ في فسحات هذه الأرجاء .. ومن هؤلاء كان أبناء عُبيل وكانت ديارهم «بالجحفة» بين مكة ويثرب، كما أن من هؤلاء ايضًا كان ابناء أميم ومدين وثابر وجاسم وحضوراء وحضرموت.

ولكن! يد الزمن التي امتدت ، والتاريخ ليلاً، فدفعت من وادي الرافدين هؤلاء الآباء

القبليين، وعلى هذه الأرجاء نشرت منهم هذه الفروع إنما كانت كانها قد اختطّت خُطة وحددت هدفًا وكأنّما في مخيلة الزمن كانت حاضرة وبدقة مرسومة أحداث الآتي! فهي بينما كانت تنشر وتطوي هذه القبائل ، ليعرفهم التاريخ من بعد «بالعرب البائدة» كانت تُلقي بهم في تربة الآتي بذور «العرب الباقية» من «عرب عاربة» و«عرب مستعربة» مختارة، من بين كل هؤلاء الآباء القبليين العائدين بنسبهم إلى سام بن نوح؛ قحطان بن عابر، وعابر هو هود بن شالح بن ارفخشذ بن سام بن نوح، فليس إلاّ من قحطان قد انداح الليل عن هذه الناحية من الدنيا غداةَ أشرق التاريخ بابنيه؛ يعرب مؤسس مملكة اليمن، حيث سطعت على الدنيا حضارة بعد حضارة توالت وولت بتوالي الدولة المعينية فالسبائية فالحميرية، ومن أضفى اسمه على شبه الجزيرة فأصبحت تُعرف ببلاد العرب، وجُرهم مؤسس مملكة الحجاز حيث في هذا الوادي المحجوز بجبال خندمة شرقًا والمُعَلّى شمالاً والحجون غربًا ومنحنيات أبي قبيس جنوبًا، أسس ملكًا حجبته العمالقة بظلالها لفترة انتهت برواحهم عن هذا وانتشارهم في أرجاء الشرق القديم ، فمنهم كان «الجبابرة» في الشام المعروفين باسم الكنعانيين، ومنهم كان الملوك الرعاة الذين عرفناهم في التاريخ المصري القديم ، باسم «الهكسوس» هذا بينما راحت يدُ الزمن تدفع مرة أخرى جُرهم أو هذه القبيلة القحطانية التي ما لبثت أن هبّت ومن جديد احتلت هذا الوادي، ومن ثم كان التفريق التاريخي بين جُرهم الأولى وجُرهم هذه الآخرة التي نعرفها في التاريخ السياسي العربي القديم بجُرهم الثانية.

وبجُرهم عَمَر من أودية شبه الجزيرة هذا الوادي الحاجز بين تهامة ونجد، والحائل بين اليمن والعروض فصيغت بهذه القبيلة القحطانية حلقةٌ وَصلت الشام بالمحيط الهندي عن طريق سلسلة من القوافل التجارية، فالمركز الجغرافي للوادي قد جعل منه ، منذ حلكة التاريخ، طريقًا مطروقًا للتجارة، لأنه لما كانت القوافل في تسيارها بالقادمين من اليمن إلي فلسطين، وبالصادرين من فلسطين إلى حضرموت تسير في محاذاة البحر الأحمر متجنبة هَضَبات نجد ولوافح هجيرها تجنُّبها لصخور الشاطىء ووعورة مسلكه كان الوادي - بما كان يتخلله من الآبار، وبما كانت متفجرة فيه من العيون - المهبط الطبيعي الذي اجتذب إليه هذه القوافل التي اتخذته باديء ذي بدء للراحة مناخًا، ثم سوقًا للتجارة يقع فيه التبادل بين الصاعدين من الجنوب والمنحدرين من الشمال.

الشأن كان شأن هذا الوادي في العهد الجرهمي الآخر.. العهد الذي لا نُسلّط عليه للتاريخ الديني أضواء إلاّ وعلى هدى «القلم المسند» والنقوش البابلية في الألف الثالث ق.م. التي ذكرت الدولة المعينية، نرى رشاشًا قد أصاب هذه القبيلة القحطانية من طوفان ذلك الارتحال «العراقي - السوري» الذي اشتد إبان النهضة السامرية بين الرافدين وفي أعقابها وبالتحديد في غضون القرن التاسع عشر ق. م.. فنحن لا نُسلّط الأضواء على هذه القبيلة القحطانية التي اتخذت من هذا الوادي القائم في ملتقى طرق القوافل التجارية المتلاقية من الشمال والجنوب مسكنًا إلا وتُناولنا يدُ الزمن سجلات محفوفة بالقدسية وعليها جليًا نرى أن بين هذه القبيلة قد هبط إبراهيم بإسماعيل وله من العمر ثلاثة عشر عامًا مقبلاً به من تلك البقاع التي إليها كان قد نزح في أعقاب النهضة السامرية وعهد «أورنامو (٢)» غداة ترك

أبكار السقاف

إبراهيم «أورَ» وطنًا وإلى تلك الأرض التي بلغ فيها منشود الثراء المادي وأصبح مرهوب الجانب ومخطوب الود بين الآباء القبليين ارتحل، فليس إلا على هذه السجلات المغلفة بالقدسية نرى أن لهذا الوادي قد اختار إبراهيم ليقيم لإسماعيل مُلكًا وُضع منه الأساس لحظة انعقدت صلة إسماعيل بجرهم عن طريق ابنة سيد جرهم وأما الصرح من هذا المُلك فقد قام فيما بعد عَقْد هذه الرابطة بفترة من الزمن سجلتها تلك اللحظة التي وقف فيها إبراهيمُ على أنقاض معالم قديمة لمعبد عتيق (٣) يُرسل الصوتَ في الأرجاء الجرهمية ليروح بينها أصداء تُدوي بأن إليه قد صدر الأمر الإلهي ليقيم للإله بيتًا.. ومن ثم كان قيام هذا «البيت» الذي حتمت لغة بانية أن يطلق عليه اسمًا بابليًا – ولمّا كانت الكلمة البابلية للبيت هي «مكة» فقد عُرف الوادي نسبةً إلى «البيت» بالاسم البابلي للبيت الذي بنشأته كبيت قدسي بدأت من حوله تقترب الفلول الجرهمية لتستقر بجانبه به متبركة ولتبدأ في تاريخ المدن مدينة تحمل اسم... «مكة».

من أنفاس الماضي يأتينا الدليل بأن مكة لم تقم كبيت، وبالتالي كمدينة، إلاّ غداةَ عاد إبراهيم لإسماعيل زائرًا بعد ان صار لإسماعيل من جُرهم أولاد إذ ليس إلا بقيام مكة قد بُني لإسماعيل ، بين مَن بينهم كان قد أصهر ولهم قد صاهر ومنهم قد أنسل مُلكا فقد أصبح إسماعيل ، ببناء «البيت» لا فحسب زعيمًا للعرب الحجازيين وإنما مؤسس ملك ما لبث أن أصبح وراثيًا، فقد ولي الجراهمةُ بعد إسماعيل، اكبر أبنائه ملكًا عليهم ليظل هذا الملك وقفًا على أبناء إسماعيل حتى انتهى إلى «نابت» بيد أن لينتهي بنابت لنسل إسماعيل مُلكا فقد انتزع هذا الملك من نابت أخواله بنو جرهم، وبذلك راح القحطانيون يتوارثون مُلك الحجاز هذا بينما كان النسب من إسماعيل يسير باثني عشر سبطًا حتى، «أُد» و«أدد» ويسترسل منهما حلقات حتى «عدنان» لتتشعب الفروع من عدنان قبائل وشعوبًا ورهوطًا وعمائر وبطونًا وأفخاذًا، وليتكوّن بذلك، بجانب القحطانيين، العدنانيون ولتمرح على هذه الصفحة من الدنيا، بجانب العرب العاربة ، العرب المستعربة التي بإشراقها على صفحة التاريخ تفجرَ فجرٌ غاضب لتفجره سَحَرٌ في غضونه كانت يدُ الزمن تُسطِّر روايةً؛

التفكير الديني في العصر الجرهمي الآخر

من السجلات الدينية للتاريخ القديم يأتينا عن لون التفكير الديني في هذا العصر اليقين بأن الله إنما اسم فيه رجع الصدى لاسم إله السماء الذي كان معروفًا بين الرافدين تحت اسم إيل أو الإله، فعلى هذه السجلات نرى أن بقيام مكة في هذا الوادي لله معبدًا لم تنشأ عبادة جديدة محورها «الله» وإنّما تركّزت عبادة قديمة محورها «الله» .. فليس إلاّ غداة امتزج الدم الجرهمي بالدم الكلداني وأثمر هذا المزجُ المزيج من أصول عدنان التي امتزج بها اللسان البابلي باللسان القحطاني كان أن تحوّل، في تحوير طفيف النطق من «إيل» إلى إله وبالتالي إلى الله!..

«الله» إنما محور التفكير الديني في العصر الجُرهمي الآخر ففي (الله) ، كواحد إليه بأسبابها تعود الأسباب ومقاليد الكون وأمر الكائنات، انحصر في العهود العربية التفكير الإلهي وانحصرت العقيدة الدينية التي سجلّت ما قد كان للعرب الأوَل خلال هذا العصر من شريعة انبجست أصولها من ينبوع هذا التفكير الذي جاء بدين يحمل اسم؛

الدين الحنيف

كوْن المعتقدُ الإلهي لجرهم الثانية هذا الدين الذي جاء كنتيجة حتمية للعقيدة الإلهية التي رفّت على العصر وانحصرت في الاعتقاد بأن الله إنما واحد لا شريك له ولا معين ولا ظهير، مُتّصف بصفات الكمال من الحياة والقدرة والإرادة والعلم، موصوف بصفات العلم من السمع والبصر لا تشبه ذاته الذوات ولا تضاهي صفاته الصفات، ليس كمثله شيء منزه هو عن كل ما يلحق به من صفات الأجسام وحوادث الأعيان وهو، والنور إنما أظهر العناصر، نور، وهو، وهو الواحد الذي لا شريك له، المتفرد بملك ملكوت السماء والأرض تفردًا به إليه تعود أسباب الضر والنفع والمنح والمحن عودةً تعود بأسبابها إلى امتلاكه لغير هذه الخاصيات من خواص الألوهية.

عن هذه العقيدة الإلهية للعصر الجرهمي الثاني تتنفس صدور الكتب الإسلامية (٤) مؤكدة بأن العقل البشري تحت صيغته العربية خلال هذا العصر كان مدركًا بأنه لا معبود بحق في الوجودَ سوى الله وأنه الإله الواحد المُلتجأ إليه في جميع الأمور المُتوكّل عليه في جميع الشئون وأنه، ولئن كان متفردًا بملك الضر والنفع، يستحيل وصفه بالظلم إذ هو المالك المقسط بالعدل ولا يجب عليه شيء بل هو المتفضل على خلقه وله الفضل عن كل شبيه ومعارض عال على عرشه دانٍ بعلمه من خلقه أحاط بالأمور، وأنفذ في خلقه سابق المقدور، يعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور دافعًا خَلقَ الخلق بمشيئته من غير حاجة كانت به وأمره نافذ فيهم فلا ينجيهم حذر، بآجالهم ميتون، وبعد الضغطة في القبور مسئولون، وبعد الردى منشورون ويوم القيامة إليه، لحساب بعده الجزاء من ثواب أو عقاب، يُحشرون!..

لا ثمة شك في أن معتقدًا إلهيًا ينحصر في الاعتراف بالوهية إله ماهيته الماهية كان حتمًا أن يكون نتيجته هذا الدين الذي سجل للعقل الإنساني استقامةً في عهدٍ باكر من تاريخ حداثته.

ولكن! لئن سجّل العقلُ الإنساني لنفسه في هذا العهد الباكر من تاريخ حداثته استقامة فليس لا لُيسجّل في نفس الوقت على نفسه كبوة كباها في هذه الحداثة التي ليست إلاّ رضوخًا لها واستجابة لإملاءاتها كان أن توهّجت منه العاطفة، عاريًا ومستعربًا ، بلهب ما قد قدحته المخيلة الفجة منه في أرجاء فكره من شرر الخيال فقد انطلق منه الشعور فياضًا تحت فيض من الانفعالات النفسية يحفّ الإله، وهو الذي كان قد آمن بأن مسكنه السماء وعال عرشه، بحاشية نحوها كان حتمًا أن تجنح منه المخيلة وتعود إليه بأطياف مجنحة حاكها من مادة الوهم!.. بل وفي وهمه تمادى فامتد يقول بأنها، وهي حاشية الإله النوراني الطبيعة، نورانية العنصر ومن ثمّ اختلجت منه الشفاه تسميها بالأملاك وبالتالي؛ الملائكة.

وأمّا أين مسكن هذه الكائنات النورانية التي لها قد خَلق الإله ؟ فسؤال أسهرَ المُقلة العربية وأرسلها تجوب ليلاً الآفاق مستشفة أي النواحي من كل هذه الأرجاء هو المسكن لهذه الكائنات التي تقف في مرتبة أدنى من مرتبة الإله.

وبالأنجم في إطار الفضاء علقت من العقل، ليلاً، الأهداب، وإليها راح في آفاق صحرائه يصبو ويطلّع على أسس ما قد كان له بها من سابق علم، فقد كان له بالأجرام العلوية علم وكان له بحركة هذه الأجرام اشتغال لاشتغاله بالرصد فيما يتعلق به غرضه الذي أدّى إلى معرفته بأقسام فصول السنة والأبراج الاثني عشر التي كان قد اعتبر الأضواء منها شاهدة على أن للكون سيدًا واحدًا عليًا مسكنه السماء هو من تناديه شفتاه: الله!... ولكن ! خفق الأضواء قد ألقى في الوجدان العربي وَجدًا! .. وجاوب خفقها للجوانب من هذا الوجدان خفقًا فازدادت المخيلة من العقل العربي نحو هذه الأجرام المتلألئة في آفاق صحرائه جنوحًا وراحت ، في الجنوب والشمال تحت فيض هذه الانفعالات، تتخيّل أن من قد اقتنعت بوجودهم من الملائكة إنما في هذه الأنجم تسكن؛ تمامًا كما تسكن الروحُ الجسمَ وبما خالته المخيلةُ راح العقل العربي مقتنعًا فآمن بأن الملائكة إنما تقف في خدمة الإله مكلفة بمراقبة الكائن وحكم الكون ، وعند هذا الحد من الاقتناع توقّف من العقل المنطق وبه وقف فهو إلى الأنجم بالعبادة، حنيفًا ، لم يتجه ذلك الاتجاه الذي سجله على نفسه بناحية من العقلية العربية أخرى غداةَ إلى هذه الأجرام السماوية، في ليل البيد، صبا الخيال منه صبيًا فسجلت صبوته؛

الدين الصابئي

إلى «صابي» بن شيت بن نوح وصابي اسم يعني بالبابلية «النجم» يعود بأسباب نشأته هذا الدين الذي جرى بجانب الدين الحنيف غير مختلف عنه في الجوهر الأساسي من المعتقد الإلهي إلا من صُور التعبّد وإلاّ من شكليات العبادة، فبينما كانت قد رجحت في الدين الحنيف على الناحية العاطفية الناحية العقلية كانت الناحية العاطفية في هذا الدين، الدين الصابئي، قد تغلبت على دعائم منطق استمد من الينبوع العاطفي مدده فجرى قائلاً؛

إن اللّه، الإله الساكن السماء، إنما ذو كينونة سامية ومن ثمّ تعالى المُتعالي عن أن يتصل بالكون وبالكائنات إلاّ بواسطة وسطاء تقف في المرتبة وَسَطًا بين الألوهية والبشرية وعلى ذلك يكون من المحال الاتصال بالإله إلاّ عن طريق من قد خلق من الملائكة.

ليس إلاّ بدافع من هذا المنطق كان أن اتجهت المُقلة العربية إلى «الشعْرى اليمنية» وعلى جناح الرجاء إليها ارتفعت ليظل هذا التعلق من بعد متوارثًا في بعض قبائل لخم وقيس وخزاعة التي لردح من الزمن ظلّت تتخذها واسطة إلى الله.

ليس إلاّ بدافع من هذا المنطق كان أن ارتفعت هذه المقلة إلى «سهيل» لينحصر، من بعد هذا الاتجاه في قبائل طيء ولتتوارث طيء لأجيال اتخاذه زُلفى إلى الله!.. وليس إلا بدافع من هذا المنطق كان إن علقت هذه المقلة بالثريا لتظل هذه المقلة بها عالقة حتى رسخت لأجيال في بعض قبائل طيء عقيدة اتخاذها زلفى إلى الله.

إلى نجم بعد نجم وإلى كوكبة بعد كوكبة صابئيًا صبا العقلُ العربي صبيًا في نفس الوقت الذي اتجه فيه إلى كوكب بعد كوكب يتخذ الواحد بعد الآخر شفيعًا له إلى اللّه.

إلى «عطارد» اتجه ليظل هذا الاتجاه من بعد محصورًا في قبيلة أسد التي ، لأجيال، اتخذته زُلفى إلى الله.

وإلى «المشترى» اتجه ليظل من بعد هذا الاتجاه محصورًا في قبائل لخم التي، لأجيال اتخذته أيضًا زلفى إلى الله.

وإلى «زحل» اتجه ليظل هذا الاتجاه لأجيال، في أم القُرى متوارثًا ولينعقد الإيمان على أنه أيضًا شفيع إلى اللّه!

إلى كوكب بعد كوكب وكوكبة بعد كوكبة ونجم بعد نجم اتجه العقلُ العربي صبيًا في الجنوب والشمال من شبه الجزيرة العربية اتجاهه فيهما إلى القمر وإلى الشمس في غير انحراف عن الاعتقاد بأن الشمس إنما، كالملائكة، مَلك له نفس وعقل، وأنه لمّا كان له وحده مُلك النهار فهو بالتعظيم طيلة النهار جدير، وأن القمر أيضًا مَلَك له نفس وعقل وهو وإن كان غير مُتفرد بحكم الليل إلاّ أنه له في ليالي التمام مُلك الليل ومن ثم فهو بالتعظيم أيضًا جدير ... فمن «القلم المسند» لآثار معين وسبأ ومن النقوش الحميرية يأتينا الدليل على أن الاتجاه إليهما قد رفّ على أرجاء شبه الجزيرة وخاصة الجنوب الذي اتخذهما وسيطين إلى الله إلى جانب اتخاذه قُوى مُؤلّهة أخرى تحمل أسماء: مالك وعزيز ورحيم ورحمن!

إلى الأجرام الكونية في إطار الفضاء صبا العقلُ العربي صابئيًا على أسس ما قد سكن في مخيلته من الاعتقاد بأن للملائكة مساكن وعلى أسس ما قد انعقد في طواياه من استحالة الاقتراب من الله إلاّ بواسطة الوسطاء ومن ثمّ راح يتجه إليهم في صلاته إلى الله بهم له مُتشفعًا ولمّا كان لابدّ للصلاة من نقطة عندها تلتقي وجوه المصلين فقد اتُخذت «القطبية» في الصلاة إلى الله قبْلة!.

كلا! ما شذّ العقلُ الإنساني صبيًا على هذه البقعة من الأرض عنه في أية بقعة من بقاع العالم عندما راح يتخذ الملائكة إلى الله زُلفى وبها إليه يتشفع فمنه الشعور بعظمة سيد الكون قد اشتد حتى عمق عمقًا وجد نفسه تحت تأثيره غير جدير حتى بلفظ اسمه كما وجد نفسه أمام هيبته هيابًا لا يستطيع منه الاقتراب إلاّ بواسطة من يحفّ به من حاشية، ومن ثمّ كان اتجاهه إليها يتخذها إليه زُلفى ويرسل إلها تضرعاته بها إليه متوسلا ، لا يعبدها لذاتها وإنما يتعبّد بها إليه عبادة ما انحرف بها عن الإيمان بالوحدانية إذ راح ينعتها بنعتٍ هو صورة

لفظية أخرى للمعنى من كلمة «سادة» تفرقة منه بين المعنى الدّال على السادة من الناس والمعنى الدّال على السادة من هذه الكائنات التي تقف موقفًا وسطًا بين الألوهية والبشرية، ولما كانت كلمة الأرباب هي هذه الصورة الأخرى لكلمة سادة ناداها؛

الأرباب..

وباتخاذ «الأرباب» شفعاء والاتجاه إليهم في الصلاة إلى الله واعتبار الله لهؤلاء الأرباب أيضا ربًا، ومن هنا كان تعريفه بأنه رب الأرباب جرى، بجانب الدين الحنيف، الدين الصابئي ليغتمر العصرَ الجرهمي الآخر دينان لا يختلفان في أسس العبادة الجوهرية من الالتقاء عند عقيدة واحدة تنحصر في الاعتراف بألوهية «الله» إلها مسكنه السماء، محفوفًا بهذه الحاشية من الملائكة التي خلقها من نفس عنصره النوريّ.. ولكن .. عند رأيين جريا في تعارض جوهري يتعارضان، يفترق الدينان، فبينما كان الدين الصابئي يرى بأنه لابد من وسطاء في الاتجاه إلى الله كان الدين الحنيف معرضًا عن اتخاذ الملائكة شفعاء وزلفى إلى الله لاغيًا بينه وبين الله وساطة أي وسيط إلاّ خلجات النفس ومواجد القلب!..

هذا هو الفرق الجوهري بين الدين الحنيفي والدين الصابئي اللذين لم يختلفا في الماهية كتعبيرين ظاهرين في الخارج لما يجيش في الداخل من إحساس فطريّ بوجود قوة حكيمة تُهمين على الكون والكائنات واللذين حفرا في سجلّ التايخ الديني لهما تاريخًا غداة انحسر الزمن عن بناء؛

مكة ، كعبة الدين الحنيف والدين الصابئي

من حول مكة أو «البيت» ، كعبةً تلاقى في غير تناقر الدينان بالفروع التي التفت في تشابك من قحطان، وبالأصول التي امتدت لتكوّن من بعد عدنان غداة امتلكت قبضةُ أبناء إسماعيل الأمر من أمر هذا «البيت» الذي لصلته بالساكن السماء غدا يُعرف باسم؛

«بيت الله»

لا ثمة شك في أن بامتلاك «البيت» امتلك أبناء إسماعيل الحكمَ السياسيَّ لهذا الوادي الذي لم يستقم لهم إلاّ على أسس المعتقد الديني الذي رفّ على الأرجاء الجرهمية بأنهم وُلاة هذا «البيت» الذي راح من حوله منهم الصوت للأجيال يُحدث بقصة إليها نصغي فنسمع:

إن «بيت الله» إنما بيت على الأرض يقوم شبيهًا ببيت آخر للإله في السماء بل إن في نفس الموقع من بيته في السماء يقع بيته على الأرض وأن لبنائه كان سببًا هو؛ «إنه حين طرد الإلهُ أبوي البشر من الجنة هبط كلٌ منهما في مكان مختلف عن الآخر. آدم على قمة جزيرة سردنيس «سيلون» وحواء على ضفة البحر في جدة .. ولقرنين من الزمن ظلّ كلاهما في تيه الأرض عن الآخر تائهًا حتى نالا الغفران فتلاقيا على جبل «عرفة» حيث من أعماق تملّكها شجن الحزن ومن أغوار استبدّ بها تبكيت الندم رفع آدم بيديه إلى السماء ضارعًا إلى الله ومتضرعًا إليه أن يهديه بيتًا شبيهًا بذلك الواقع في السماء السابعة والمسمى «الضرّاح» فهو

«البيت المعمور» الذي كان آدم نفسه من حوله يطوف في «جنة عدن» وتطواف الملائكة في مواكب تعددية من حوله سبعًا كان في تقليد لصورة هذا التعبد الملائكي يطوف متعبدًا من حوله سبعًا..

وتسترسل القصةُ فتحدّث؛

واستُجيبت دعوة آدم وإجابةً لمطلبه أنزل الإلهُ من السماء، محمولاً على أجنحة الملائكة ، بيتًا مبنيًا من النور شبيهًا تمام الشبه «بالبيت المعمور» ووضعت الملائكة هذا «البيت» في المكان الذي يقع تمامًا تحت ذلك القائم في السماء.

واطمأن فؤاد آدم وبدأ نحو هذا «البيت النوري» يتجه في الصلاة كما بدأ يطوف يوميًا من حول هذا «البيت» سبع مرات في تقليد لشعائر وطقوس التعبد الملائكي لدين ملائكي هو؛

الدين الحنيف

ثم .. ثم إن بوفاة آدم رُفع هذا «البيت» المبني من النور فما نزل إلاّ خصيصاً لآدم! .. بَيدَ أن ليقوم مكانه «بيت» آخر به شبيه وعلى نفس الهيئة والشكل ولكن من جبلة الأرض ومادتها فمن الحجر والطين وعلى نفس المثل والشكل بنى «شيث» للإله بيتًا ومن حوله قام مواظبًا على أداء شعائر دين الله وتوارث رعاية «البيت» من بعد شيث ابنه «صابي» الذي إليه يعود بنشأته الدين الصابئي. ولكن هذا «البيت» أيضًا قد دُرس بمجيء «الطوفان» الذي لم يترك إلا منه معالم ظلت قائمة على هذه الأكمة الحمراء التي لا تعلوها السيول والتي كان الناس قبل إبراهيم يعلمون أن موقع «البيت» عليها يقع فقد كان إلى ما قد تبقى من معالم هذا «البيت العتيق» يأتي المظلوم والمتعوذ وعند أطلاله كان يدعو المكروب ولم يزل «البيت» أمره الأمر حتى جاء إسماعيل وأصْحرَ بين جُرهم الآخرة ولسيدها صاهر فلم يقم على أساس «البيت العتيق» بيتًا جديدًا إلاّ غداةَ أطلق إبراهيم الصوت في الأرجاء الجرهمية مناديًا إن الأمر الإلهي إليه قد صدر ببناء مكة(٥)!

بهذه القصة تتنفس صدور الكتب الإسلامية وترويها نقلاً عن شفاه العدنانيين من أبناء إسماعيل ، ولكن.. عند هذا الحدّ من القصة لا يقف أبناء إسماعيل وإنما هم يسترسلون فيروون رواية لها ينبغي أن ينصت، أيضًا، منا المسمع ولها يجب أن يتنبه منا الذهن فروايتهم إنما قصة هي إذ تحدثنا بأن بناء «البيت» قد حدث بعد أن أصحر إسماعيل بين قبيلة جرهم الثانية ولها صاهر وصار له منها أولاد تعلموا العربية من قحطان العاربة وأصبحوا «العرب المستعربة» فليس إلاّ لتسترسل وفي شرح سارد تقول؛ بأن غداة جاء إبراهيم إلى هذا الوادي زائرًا إسماعيل وله قال إن الله أمرني أن أبني له بيتًا قام إسماعيل يساعد إبراهيم في بناء هذا «البيت» الذي قام على أنقاض ذاك البيت العتيق وأنهما لما فرغا من البناء نادى إبراهيم في جُرهم؛

«أيها الناس إن الله كتب عليكم الحج إلى البيت العتيق!».. «خرج إبراهيم بإسماعيل ومن ورائهم الناس يُعلّم شعائر الحج إلى التروية فنزل ومن معه من المسلمين «منى» فصلى بهم الظهر والعصر والمغرب والعشاء الآخرة ثم بات حتى أصبح فصلى بهم الفجر .ثم سار إلى

«عرفة» فقام بهم هناك حتى إذا مالت الشمس جمع بين الصلاتين الظهر والعصر ثم راح بهم إلى الموقف من«عرفة» الذي يقف عليه الإمام فلما انحدرت الشمس دفع من معه حتى اتى «المزدلفة» فجمع بين الصلاتين المغرب والعشاء الآخرة، ثم بات ومن معه حتى إذا طلع الفجر وصلى الغداة وقف على قزح حتى إذا أسفر دفع بإسماعيل ومن معه يُريه ويعلمه كيف يصنع حتى رمى الجمرات وأراه المنحر ثم نحر وحلق وطوف ثم عاد به إلى «مُنى» حتى فرغ من الحج [٦]...»

لا ثمة شك في أن هذه الرواية التي يروِيها أبناء إسماعيل عن إبراهيم إنما رواية لا يذكرها «العهد القديم»، المرجع الأول عن إبراهيم، ولكن الشيء الذي يهمنا في هذا الصدد هو ما تطالعنا به طيات الكتب الإسلامية[٧] التي تذكر أن الله كإله واحد كان معروفًا في العصر الجرهمي وأن «البيت العتيق» قد جُدد بناؤه في العصر نفسه وعرف باسم «بيت الله» وأن العرب من عاربة ومستعربة وصابئة وأحناف على سواء كانت تحج إليه في مراعاة لجميع المناسبات الدينية وفي التزام لشعائر المناسك واستمساك بمشاعر الحج من طواف ونحر ورمى جمرات إلى جانب القيام بهذه الصلوات الخمس.

وتسترسل المصادرُ الإسلامية وعن التفكير الديني في هذا العصر تحدثنا فهذه المصادر لا تقف عند القول بأن العرب من فروع قحطان وأصول عدنان كانت في معتقدها الديني تؤمن بوجود الله كإله واحد وأحد ولا فحسب بأنها كانت تلتزم بما يفرضه هذا الإيمان من أصول التعبد وأحكام العبادة فتؤدي الحج والصلاة ولا فحسب بأن العربي الصابئي كان يُؤدي هذه الصلوات الخمس [٨]وإنما هذه المصادر تعرج بناءعلى ناحية أخرى دقيقة من مظاهر التعبد التي تطالعنا بقيام هذا «البيت» وهي تحوُّل القِبْلة الصابئية من «القطبية» إلى هذا «البيت» الذي إليه راح الوجه الحنيفي والصابئي على سواء يتخذه في صلاته إلى الله؛

قبلة

في الصلاة إلى الله غدا «البيت» قبلة فغدا كعبةً من حولها يلتف بأصحابه الدين الحنيف وبأصحاب الدين الصابئي وهذه إنما حقيقة تتنفس عنها صور الكتب الإسلامية التي تعرج بنا أيضًا على الناحية الإنسانية التي تميزت بالإرهاف، وعلى الناحية الخلقية التي تسامت إلى السمت من قمم القيم الأخلاقية ، اللّتين ولدهما في النفس العربية الشعورُ بأن صاحبها يجاور «بيت الله» هذا البيت الذي أضفى قدسيته على ما حوله من أرض حتى عرفت مكة بأنها؛

بلد حرام

يقينًا .. لقد كان حتمًا في «البلد الحرام» أن تنمو الحاسة الأخلاقية وأن تتخذ مظهرها الواضح في صورة الاتجاه نحو الفضيلة كما كان حتمًا أن ينبثق الشعور بالواجب نحو النفس ونحو الغير، وأن يتخذ مظهره الواضح في صورة الاتجاه نحو الخير ففي «البلد الحرام» كان حتمًا أن يبطل الظلم ويقوم الحق وفي «البلد الحرام» كان حتمًا أن تحارب النفس الغرائزَ وأن تعلو عليها بسلطانها ولهذا كان التاريخ الأخلاقي في هذا العصر تاريخ وصل

حام والعون على نوائب الحق وإكرام الضيف إلى غير هذه المبادىء مما يحتويه قاموس يم الأخلاقية من مبادىء، كما أن الناحية الإنسانية قد برزت بروزًا واضحًا كان من أبسط مالمها عدم إيذاء أي كائن حيٍّ حتى الوحش والحيوان إذا كان «بالبيت» يلوذ وللسبب رفّت ى الوادي هداة من الطمأنينة وضحت آثارها غداة استعادت جرهم الحكم للوادي ومحل ت من أبناء إسماعيل حل مضاض بن عمرو الجرهمي الذي قد ولى «البيت» وهو يقول :

حن ولينا البيت بعد نابت
نطوف بذلك البيت والخير حاضر

الحال كان حال الوادي غداة استعادت جرهم الحكم السياسي فيه وقبضت قبضةُ قحطان على مفتاح «البيت» فللبيت في العهد الجرهمي الآخر قد أصبح مفتاحًا وعنه توارث العرب الرواية القائلة بأن «تُبعًا»، أحد ملوك اليمن، قدم مكة فطاف بالبيت وأقام أيامًا ينحر فيها للناس ويطعم أهل مكة ويسقيهم «العسل المصفى» وأنه قبل أن يعود إلى بلاده كسا البيت بالملاء والوصائل، أي البرود اليمنية ، وفي ذلك يروون له شعرًا يقول؛

كسونا البيت الذي حرّم اللهُ
مُـــلاءً منضـــدًا وبـــرودًا
فأقمنا به من الشهر عشرا
وجعلنـــا لبـــابه إقليـدا

وتسترسل القصة وتقول بأن «تُبَّعًا» أوصى «بالبيت» ولاته من جُرهم وأمرهم بتطهيره وألا يقربوه دما ولا ميلانًا وجعل لبابه مفتاحًا هو هذا الذي ما امتلكته جُرهم إلا ودان تمامًا لجرهم ملك مكة بينما كانت يد الزمن تنثر أبناء إسماعيل في أرجاء البوادي وتكونهم قبائل وتسطّر بهم في السجلِّ الديني لونًا من التفكير جديدًا سجلٌّ؛

نشأة الأوثان

إلى أبناء إسماعيل تعود بأسبابها نشأة الأوثان غداة انتزع منهم أخوالهم الجراهمة ملك مكة وأقصوهم عنها إلى حيث راحوا يتفسحون في فسحات البوادي سعيًا وراء العيش فإنه لما كان قد علق في أذهانهم من أن إلى أرومتهم يعود بناء «بيت الله» كان لا يرتحل منهم عن مكة مرتحل إلاّ واحتمل معه حجرًا من حجارة الحرم صبابة بمكة وتذكرة له بها! وحيثما حل في مكان من أرجاء شبه الجزيرة وطاب له فيه الاستقرار وضع هذا الحجر وتمثل فيه الكعبة وعكف على الطواف به كطوافه بالبيت فالعدناني الذي كان قد فارق مكة إنما كان قد فارقها مُجبرًا والقلب منه مولع بحب بيت يرى فيه الرابطة التي تربط الفروع من إسماعيل بوحدة نسبية هو عليها من الضياع أو التفكك جد ضنين، وليس إلا تحت ضغط من هذا الدافع كان احتماله لهذا الحجر في ترحالاته في أرجاء منفاه ولكن! .. ليؤدي ذلك والأيام تقتطع من عمر الزمن أجيالاً إلى توارث الاتجاه إلى هذه الحجارة واتخاذها قبلة لا في الصلاة لذاتها وإنما سيلة في عبادة الله!

هذا هو في سجلِّ التاريخ الديني لهذا العصر تاريخ نشأة الأوثان فليس إلاّ تحت هذا

اللون من الوان العبادة والصبابة بمكة، كما تُسجِّل هذه الحقيقة السجلاتُ الإسلامية، كـ
الاتجاه إلى هذه الأحجار التي قطّ لم تُتخذ في عبادتها لذاتها وإنما اتخذت قبلة في الصـ
إلى الله لأن فيها تتمثل الكعبة! فليس إلاّ تبعًا لقدسية الكعبة اعتُبرت هذه الأحجار مقدسـ
فليست إلا تلك الأحجار التي كان يأخذها العربي العدناني معه في ترحالاته من البناء المقدـ
هي ما نعرفه بالأوثان!

وهكذا تتجلىّ لنا الحقيقة المطوية في صدور التاريخ، فنعلم بأنه ليس إلاّ تمثلاً بالكعبة التـ
كان العدناني قد فارقها مجبرًا وليس إلاّ بسبب تعظيمه لبيت عنه كان قد أُبعد اتخذ من هـ
الأحجار التي حَملها منه وسيلة نحوها في صلاته إلى الله كأن طيلة العام يتجه لا يكف عـ
ذلك إلاّ حين كان يقدم ليؤدي شعائر ومناسك الحج كل عام في مكة.. فليس إلاّ لعبادة من فـ
السماء والصلاة إليه من خلالها اتخذت الأوثان، أو على الأصح قولاً اتخذت هذه الأحجـ
المكية وسيلة فليس هناك في أرجاء شبه الجزيرة من وثنٍ اتخذ في ذاته للعبادة إليه وإنـ
وسيلة في الصلاة إلى الله!

والآن وقد علمنا بأنه قطّ لم تنشأ الأوثان إلاّ بسبب تقديس مَن في السماء فليس إلا لنعلـ
بالتالي بأنه ليس إلاّ للسبب نفسه قد سجّل التاريخ الديني؛

نشأة الأنصاب

إلى المخيلة العربية في طور حداثتها تعود بأسبابها نشأة الأنصاب؛ فإن المُقلة العربية
التي كانت قد علقت بالفضاء إنما إليه كانت قد جنحت على جناح هذه المخيلة فتخيلتها سماء
صلبة وليس هذا فحسب وإنما راحت مؤمنة بها تسرب إليها من الخارج فقالت بأنها متكونة
من طباق سبع أعلاها مكانًا لعرش عليه الإله قد استوى محفوفًا بمن يعج به ملكوته من
كائنات مجنحة خلقها من نفس عنصره النوري ومن ثم علقت الأهداب بهذه السماء لها
مقدسة.. ومن ثم اعتبرت كل ما يتساقط من الأعالي مقدسًا! ليس إلا بعامل هذا الإيمان كان
أن تخيل العقل العربي الأحجار النيازكية الهاوية من الشهب أحجارًا من أرض السماء قـ
تساقطت ومن ثمّ مقدسة وليس إلا بدافع هذا الإيمان كان أن نشأت الأنصاب.. قط ليس
بسبب التقديس المرهف للسماء أضفى العقل العربي على هذه الأحجار قدسية وطوف
حولها بها متبركًا لها يتحسس وبها يتمسحّ بل ويدفعه سعير الحب بمن في السماء إلى
يهوي عليها لها لاثمًا!.

ولكن... كالأوثان لم تُتخذ الأنصاب في الصلاة إلى الله وسيلة وإنما للتبرك وليس
قصد التبرك أقبل المؤمنون عليها ، صابئة وأحناف، مؤمنين بأنها من أرض السماء قد سقطـ
إلى الأرض ومن ثم فإيداعها الحرم ومن ثم فتطواف الزمن من حولها يزيدها في قلوـ
المؤمنين قدسية قبل أن تمتد يده فتنثرها وتطويها في طيات الماضي ولكن في احتفاظ بحجـ
واحد كان الأهم من بين هذه الأحجار والأعظم.. هو هذا الذي يحف به من التاريخ الديني
صوت يعرفه حجرًا من السماء وينعته «بالأسعد».. الحجر القائم حتى عصرنا الحاضر في
فناء «البيت» حاملاً اسم؛

الحجر الأسود

التفكير الديني كان التفكير والأيام تقطع من عمر الزمن للعصر الجرهمي الآخر عهودًا
حتى أن، تبعًا لسنة الكون المحتومة، أن مغرب الحكم الجرهمي بمقدم تلك القبيلة التي أقبلت
من جنوب شبه الجزيرة، بعد سيل العرم، مع قبيلتين تحملان اسمي الخزرج والأوس والتي،
بينما كانت الأوس والخزرج قد واصلتا ترحالهما وحلتا في يثرب، كانت قد احتلت مكة
وعرفت أرجاءُ شبه الجزيرة أن مُلك مكة قد دان لهذه القبيلة التي تحمل اسم خُزاعة .. هذه
التي سجل بها التاريخ السياسي في شمال الجزيرة إشراقًا لعصر جديد في غضونه
يطالعنا؛ **الدين في العصر الخزاعي(٢٠٧ - ٤٤٠م)**.

الهوامش

١ - «الدين عند الكلدان» من هذا الكتاب.
٢ - «الدين عند الكلدان» من هذا الكتاب.
٣ - «الملل والنحل»، الشهرستاني، جـ ٣، ص ٢٥٢.
٤ - «الملل والنحل»، الشهرستاني، جـ ٣ ، ص ٢٧٨.
٥ - «الملل والنحل»، الشهرستاني، جـ ٣ ، ص ٢٥٠، ٢٥١.
٦ - ابن الأثير ، جـ ١، ص ٤٧٠.
٧ - «الملل والنحل» جـ ٣ ، ص ٢٧٨.
٨ - «العالم الإسلامي» للأستاذ؛ عمر رضا كحالة، ص ٧١.

راوية عبد العظيم ، مصر ، المدير العام للعصور الجديدة ، مدير سينا للنشر التى قدمت عديداً من كتابات المفكرين، نصر حامد أبو زيد ، العشماوي، محمود إسماعيل، خليل عبد الكريم، لويس عوض، عبد الرحمن بدوي، بالإضافة إلى سلسلة العصور الجديدة.

مهدي مصطفى، مصر، شاعر، له « رحيل مع، ١٩٨٨، و«تتداري» ١٩٩٣، مدير تحرير مجلة القاهرة، المحرر العام لسلسة العصور الجديدة.

إيناس حسني، مصر، باحثة ، دبلوم نقد فني،المشرفة على إخراج مطبوعات سينا للنشر، والمشرفة الفنية للعصور الجديدة، لها عديد من المقالات في الصحافة العربية.

سمير أمين : مفكر عربي من مصر استاذ اقتصاد سياسي في الجامعات الفرنسية مدير معهد التخطيط والتنمية للأمم المتحدة ، رئيس منتدى العالم الثالث لافريقيا والشرق الأوسط في (داكار). رئيس مجلس إدارة مركز البحوث العربية للدراسات العربية والإفريقية والتوثيق في (القاهرة). رئيس المجلس العربي للعلوم الاجتماعية في (تونس)، صاحب أكثر من عشرين كتاباً معروفًا على المستوى الدولي والعربي، منذ أن كتب عن «التراكم الرأسمالي على المستوى العالمي» حتى كتابه «مناخ العصر» ومواجهة فكر العولمة وبين كل ذلك كانت مساهماته عن مفهوم التبعية وافكار المراكز والأطراف.

أبكار السقاف، (١٩١٣ – ١٩٨٩) كاتبة عاشت في مصر، يمنية الأصل، منعت كتاباتها ومن أبرزها «نحو آفاق أوسع – المراحل التطورية للبشرية» و «إسرائيل وعقيدة الخلود» والعصور اول مطبوعة تنشر لها فصلا كاملا منذ الخمسينيات.

محمود إسماعيل : مفكر مصري واستاذ زائر في جامعات الكويت والمغرب. من اعماله «الحركات السرية في الإسلام».

عبد الهادي عبد الرحمن، مصري، يقيم في الخارج ، أحد أبرز الباحثين، له، سلطة النص، والعديد من الكتب والأبحاث.

احمد فؤاد سليم – مصر – من الطليعة الجديدة خلال السنوات الثلاثين الأخيرة في الفن المصري، ناقد وباحث بارز في مجال الفن التشكيلي، المشرف العام على مجمع الفنون في الزمالك، الذي أسسه سنة ١٩٧٦. رئيس القسم المصري للاتحاد العالمي لنقاد الفن «الأيكا» – باريس. يعيش ويعمل في القاهرة..

فيصل صالح الخيري، فلسطين، باحث في التراث الإنساني عامة والعربي خاصة، وآثارت أبحاثه عديداً من النقاشات.

احمد عمر شاهين، كاتب، ومترجم، وروائي فلسطيني يقيم في مصر. صدر له : الآخرون، والمندل وغيرهما.

احمد عثمان : مصري ، يعيش في لندن. باحث في التاريخ المصري القديم. من كتبه : (موسى هو أخناتون).

رضا هلال : كاتب بجريدة الأهرام. ونائب مدير التحرير . من مؤلفاته «صناعة التبعية» «تحديث التخلف» و «تفكيك أمريكا»

رشاد سلام : مصر، محام ، صدر له «تطبيق الشريعة بين القبول والرفض». عن دار «سينا للنشر»

محمود قرني ، مصر شاعر، صدر له : «حمامات الإنشاد» و«هواء لشجرات العام». و«خيول على قطيفة البيت».

محمد الأسعد : كاتب ومترجم فلسطيني . من ترجماته «ست وصايا للالفية القادمة».

وائل غالي : كاتب وباحث في ميدان الفلسفة. له العديد من المؤلفات والترجمات عن الفرنسية. من بينها «نهاية الفلسفة» «معرفة النص» و «ابن رشد في مصر».

عزمي عبد الوهاب : شاعر وصحفي بالأهرام العربي له (الأسماء لا تليق بالأماكن). (أكاذيب سوداء كثيرة.

سيد عبد الخالق : قاص ومترجم. له «الآخرون واغنية لضحى» ، «الصعاليك يجربون الغضب» و «فيض الجوارح». في الترجمة له «أساطير» لرولان بارت.

ياسر شعبان : شاعر وروائي ومُترجم. صدر له : (بالقرب من جسدي) . تحت الطبع ترجمة رواية (الجبل الخامس) لـ «باولو كويلهو»

الن جينسبرج (١٩٢٦–١٩٧٧) . أحد اهم الشعراء الأمريكيين في القرن العشرين . أصدر مجموعته الشعرية الأولى بعنوان « عواء» ١٩٥٦. من بين اعماله الأخرى «قادش» وقصيدة بلوتونية » ١٩٨١

محمد أركون : مفكر جزائري فرنسي . عمل لفترة طويلة استاذًا بجامعة السوربون ومديرًا لمعهد الدراسات العربية والإسلامية بجامعة باريس ٣، كما شغل منصب مدير « أرابيكا» .

ديزموند موريس: ١٩٢٨، دكتوراة من جامعة اكسفورد عن رسالة «سلوك الحيوان » من مؤلفاته : القرد العاري ، حديقة الحيوان البشرية، مراقبة الإنسان ، الإشارات ، يوميات حيوان «سيرة ذاتية»

هالة العوري : باحثة من الأردن تهتم بالمسكوت عنه وتحاول أن تعيد استكمال صورة التاريخ كما ينبغي .

إيمان إبراهيم الهندي : باحثة مصرية في التراث الإنساني .

رشا عامر : صحفية وباحثة في الأهرام العربي

سيف المري : شاعر إماراتي ، رئيس تحرير مجلة الصدى

إبراهيم داود : شاعر مصري ، من اعماله « مطر خفيف في الخارج » ، تفاصيل ، الشتاء القادم ، تفاصيل وتفاصيل اخرى .

وارد بدر السالم : ناص عراقي . من أبرز الكتاب العراقيين ، له :انفجار دمعة ، عن دار عشتار ، القاهرة .

زكريا الرفاعي : مدرس التاريخ الحديث والمعاصر بجامعة المنصورة .

عمر الشيراوي : أستاذ مادة التاريخ الإسلامي بكلية التربية جامعة المنصورة .

ياسر نور : ماجستير التاريخ الإسلامي « جامعة المنصورة » .

عبد المنعم عبد الحليم : استاذ بكلية الآثار جامعة الإسكندرية وله العديد من الأبحاث .

رمضان بسطاويسي : أستاذ الفلسفة بكلية البنات جامعة عين شمس . من مؤلفاته « مدرسة فرانكفورت أدورنو نموذجًا » ، «جماليات الفنون» .

يحيى البطاط : شاعر عراقي وصحفي بمجلة الصدى، صدر له « تموت الشظايا» .

غادة نبيل : شاعرة ومترجمة . تعمل صحفية بجريدة الجمهورية ، صدر لها « المتربصة بنفسها » ديوان شعر .

يولان تشانج : محاضر في التاريخ بجامعة ستوكهولم . ولد في الصين عام ١٩١٩ ويعيش في الغرب منذ حوالي ٣٠ عامًا .من بين اعماله « فنون الجنس عند الطاوية » ١٩٧٧.

أوشو: فيلسوف ومعلم هندي . ولد في كاشوادا عام ١٩٣١ وتوفي في ١٩٩٠ . ويقال : إنه أملى على تلاميذه – شفاهة – قرابة ١٨٠٠ كتابًا !!

فتحي عبد الله : مصر، شاعر، من مجموعاته الشعرية (راعي المياه). (سعادة مُتأخرة).

احمد صبري الدبش : مصر، باحث في تاريخ المنطقة العربية ، وشئون فلسطين.

Rawia Abdul Azim. Egypt. the general manager of Al-Osour Al - Gadida and (Sina) Publishing House.

Mahdy Mostafa. Egypt. the general editor of Al-Osour Al-Gadida. A poet. previous poetry collections : "Death of M.M", "Tandary".

Enas Hosny. Egypt. a researcher. -Diploma in Art Criticism. -The Artistic supervisor in Al- Osour Al-Gadida.-Published several articales in many Arabic periodicals

Samir Amin. Egypt. Professor in Political economy in france universties. - The genral manager of the (Planning and development institution) of the united nations.- has more than. twenty books.

Abkar al sakkaf (1913 - 1989). A writer. lived in Egypt. Yemenian in origin - e.g (towards wider horizons, the stages of human development)

Mohammad Arkoun : Algerian - French Thinker a professor in the University of Sorbonne Among his recent books are : Roflections on the Islamic thought (1973). The Arabic Thought (1975), "Islam Yesterdoy and tomorrow" (1982).

Abdul Hady Abdul Rahman. An Egyptian - One of the most imprtant reseatcher in the field of beliefs. - Among his latest books is (The Authority of The Text)

Ahmed Fouad Selim. Egypt. - One of the pioneers in modern arts in Egypt as well as a critic and researcher.

Fisal Al-khayri : A Palestinien scholar in the field of folklore

Mahmoud Korany. Egypt. - Poet - Books: (Air For The Year Trees), (Singing Baths).

Rashad Sallam. Egypt. - Books: (Apply Of Islamic law Between Acceptance And Refuse).

Sayyed Abdel. Khalik : A translator and short story writrer . Among his works in narrative are " The Flood of Emotions " and " The Plebians Experience Indignation". In translation. he rendered Roland Barthes's Mythologies. Under-print is Saramago's Novel " The History Of The Siege Of Lisbon ".

Wael Ghali : A writer and scholar in the field of philosophy , has many compositions and translations published. Along than are " the End of philosophy " and " The Epistemology Of The Text " ....

Mohammed Al- Asaad : An important Palestinian writer and translator.

Reda hilal : A Journalist in " Al Ahram " daily paper;and the deputy of the " editing manager . of his books are : Making the Dependence ": " Modernizing the Backwardedness"and Deconstructing America "

Mahmoud Ismail : An Egyptian Professor in The universties of kewait and Moroco. Among his books :.

"Sociology of islamic mind" , "encyclopeclia of Islamic Thinking"

Azmi Abdul- Wahhab : An Egyptian poet. The has " Much More Black Lies" and " Names Don't Match Places"

Rasha Amer : A journalist in Al- Ahram Al - Arabi Weekly Magazine.

Hala Al- Oury: A jordanian Scholar interested in the Forgotten hevitage.

Iman Ibrahim Al - Hindi : An Egyptian scholar interested in Tradition.

Ghada Nabil : A Poetess and Translator. By now, she works as a reporter in Al - Gomhorryya Daily Paper.Her most recent collection of poetry is "Latent For Herself".

Yu lan chang : Born in china 1919. A lecturer in history in Stockholm Univesity. He has lived in the West For more thean 2o years. Among his books, is " the Arts of Taoist Sex" Published in English 1977.

Osho : A great Indian Philosopher and tutor. Born in Cashowada in December 1931, and died in january 1990. "Osho" is the Pseudo - name his followers used to call him by, but his original one is "Bahguan". It's Said That he had Composed more than 1800 Books, Through an oral way.

Alan Gensberg : (1926 - 1977) One of the most important Poets of the (20 th) Century in U.S.A. his first collection of Poetry Was "Howling" 1956. Among his Other Works are "Kadish" and "Plutonic Poem" 1981 from which the poem transluted inside was chosen.

Dismond Morris : A dictorate from Oxford University a thesis on the "Animal Conduct". Among his books are "The Naked Ape" 1966,

Yehia Al - Battat : An Iraqi Poet and a writer in "Al Sada" Magazine. he has "the Segment Dies" , and "Misguides"

Seif Al- Morry : A Poet from Emerates. The General Editor of Al Sada magazine

Ibrahim Dawoud : An Egyptian Poet. Among his recent Collections is "little Rains Outside"

Warid Badir Al - Salem : A short story writer from Iraq.

Omar Al - Shabrawi : A master of the Islamic History Course The Faculty of Education Mansoura University.

Yaser Nour : A magister in the Islamic history. Mansoura University.

Abdul - Monem Abdul - Halim : Professor in the faculty of Archeology. Alex., University.

Zakaria Al- Refaey : A lecturer of the modern and the contemporary history, Mansoura University.

Ramadan Bastawisi. Professor of Philosophy, the women faculty , Ain - shams University. Among his books (Frank fort school, Adorno as an example) (Aesthetic Theories and Arts).

Fathy Abdullah : Egypt, Poet. Among his Poetry collections (The Gaurd of water) (Delayed happiness).

Ahmed Sabry Aldabash : Egypt, Scholar in the history of the region.

Ahmed Osman : Egypt, Lives in London, Scholar in Ancient Egyptian history.

Ahmed. Omar sha hen : Palestine Lives in Egypts. story collections (Almandal).

Yasser Shaban : Egypt. Poet and Translator. Poetry Collection (Too near to My body).

العصور الجديدة
للنشر والتوزيع

وزارة الثقافة
المجلس الأعلى للثقافة

نحو ثقافة المبدعين الشباب في مصر

عبرت ألفية كونية من عمر الإنسان وهو دائم السعي نحو الحرية. وفي سعيه هذا جابه عديدًا من المعضلات، التي تغلّب عليها أحيانًا وتغلبت عليه أحيانًا أخرى، إلا انه وجد ضوءًا في آخر النفق، عندما كان يصرّ على فعله الحر والحيوي بحثًا عن الراحة الإنسانية .

نقول مع ألفية جديدة لابد أن تنهض عقول أخرى أكثر استنارة، وأكثر جرأة في ممارسة فعل الحرية، لأنه لم يعد في الإمكان أن نصبح خارج التاريخ طويلاً ، فلن تنتظرنا المفاهيم الجديدة لنكون عالة عليها ومن ثم لا بد أن نكون أنفسنا، بل حري بنا ألاّ نهاب رؤية الحرية وهي تقودنا إلى صدارة العالم جنبًا إلى جنب الثقافات الحية الأخرى، فنحن نستحق مكانًا أفضل مما نحن فيه الآن .

ومع نهاية العقود الأخيرة من القرن الماضي، كنا قد وصلنا إلى تفكيك روحي لا مثيل له، إما بسبب القصور في قراءة متجذرة للبنى والأفكار المكوِّنة، تلك التي حاولنا أن نطورها كما هي دون إعادة النظر فيها أو حتى اختيار طريق آخر أنسب لنا، وإما بسبب رؤيتنا للماضي باعتباره «مقدسًا» .

إن خطة العصور الجديدة التي نالت تأييد الثقافة الرسمية ممثلة في وزيرها المستنير، ومجلسها الأعلى للثقافة، إنما ينصب اهتمامها الأول على محاولة الكشف ، مجرد محاولة ، عن جوهر ثقافي يعتمل في « المسكوت عنه » داخل تيار شبابي موهوب، هكذا عهد مصر. عندما تضيق بها الحال، لكنه لا يجد السياق ولا يجد الفرصة ليعبّر عن أفكاره التي يحميها حقه في التعبير. هذا السياق سيكون عبر «مسابقة» لجيل لم ينشر بعد ، ويحتفي بقوة إبداعه، جيل لم يستهلك في الإيقاع المتسارع، جيل يملك تأمل التغيرات ويلتقط جوهرها ، لا يكون فقط شاهدًا عليها ، أو غافلاً عنها ، بل أن يكون قادرًا على التفاعل معها والوقوف ضد تطرفها .

ومن ثم تصبح هذه المسابقة نابعة من الجيل الجديد الذي ولد في نهاية الألفية الماضية ونتمنى أن تكون خطوته ثابتة في بداية الألفية الجديدة وتبقى هذه المسابقة في إطار حر وديمقراطي من خلال لجنة تحكيم تشكّل من كبار المثقفين بما يملكون من خبرات كما يمتلكون روح المغامرة مع هذا الجيل .

« فالعصور الجديدة » كفكرة – مثل هذا الجيل – نبتت في نهاية الألفية تدخل بقوة في

الألفية الجديدة وهو ما أسهم في أننا نفكر بروح الجيل الجديد ونحاول إزاحة غبار كثيف علا أو سيعلو وجهه مثل الأجيال السابقة – التي أنهكت – وسنرتب معه مجرد ترتيب – أفكاره التي يجب أن تسود .

فتقديرنا الآن كما نريد منصب على جيل لم ينشر ، لم يتلمس طريقه بعد ، رغم وجوده ، جيل من الشعراء والقاصين ، والروائيين، والفنانين التشكيليين والنقاد وحتى من الفن السابع (السينما) أيضًا . غير الاف من الباحثين ، ذلك الجيل نراه ولكن لا نعرفه .

و« العصور الجديدة » و« المجلس الأعلى للثقافة » يتمنيان أن تتحقق تلك الرسالة القومية المشتركة بيننا جميعًا، لكتاب مصر عامة وفي الأقاليم خاصة ، لأنهم الأحوج إلى هذه المسابقة التي تكشف عن وجه الثقافة المصرية الحقيقية .

شكر
العصور الجديدة توجه الشكر العميق إلى صندوق التنمية الثقافية لمساهماته المحمودة في مختلف إجراءات المسابقة.
ولدعمه المادي للفائزين في المسابقة

العصور الجديدة
للنشر والتوزيع

وزارة الثقافة
المجلس الأعلى للثقافة

يعلنان
مسابقة شباب المبدعين في مجالات
الشعر.الرواية .القصة القصيرة . النقد الأدبي. الفن التشكيلي «نقد»

تتشرف «العصور الجديدة» و «المجلس الأعلى للثقافة» بإعلان التالي:

من أجل ثقافة مغايرة في لحظة تاريخية تغيب فيها وجوه ثقافية وتتخلق وجوه أخرى تحاول أن تقود ثقافة الألفية الجديدة ، حتى يصبح لنا مكان ضمن هذا الكوكب ، الذي صار قرية واحدة، ومن هنا يجب أن يقوم جيل الشباب بالتعبير عن نفسه، فهو برغم وجوده الحي إلا أنه غير مرئي، وهنا سوف تتاح له الفرصة عبر مسابقة أدبية يحكّمها كبار المثقفين وذلك في مجالات الشعر ، القصة القصيرة، النقد الأدبي ، الرواية، الفن التشكيلي (النقد).

شروط المسابقة :

١ – تدور المسابقة التي تطرحها العصور الجديدة بالتعاون مع وزارة الثقافة ؛ المجلس الأعلى للثقافة في مجالات : الشعر، الرواية، والقصة القصيرة، النقد الأدبي، الفن التشكيلي «نقد».
٢ – ألا يكون العمل المقدم قد سبق نشره، وألا يتجاوز ٩٠ صفحة على الآلة الكاتبة أو الكمبيوتر.
٣ – ألا تتجاوز سن المتقدم للمسابقة ٣٠ عامًا تكتمل في ٣١ ديسمبر سنة ٢٠٠٠.
٤ – آخر ميعاد للتقديم ٣٠ أبريل ٢٠٠٠.
٥ – على كل متسابق أن يقدم النص من نسختين، وأن ترسل أو تسلم لمقر العصور الجديدة ١٢ شارع جمال الدين أبو المحاسن بجاردن سيتي القاهرة.
٦ – يخصص للجائزة الأولى : في كل فرع من فروع المسابقة (٣٠٠٠) ثلاثة آلاف جنيه مصري.
٧ – يمنح الفائز الثاني : في كل فرع من فروع المسابقة (٢٠٠٠) ألفا جنيه مصري.
٨ – يمنح الفائز الثالث : في كل فرع من فروع المسابقة (١٠٠٠) ألف جنيه مصري.
٩ – يتولى المجلس الأعلى للثقافة طبع نصوص المتسابقين الفائزين (الخمسة الأوائل في الأفرع المختلفة) على التوالي – ويعلن عن ذلك في حينه.
١٠ – تنشر مختارات من أعمال الثاني والثالث من كل فرع في أعداد العصور الجديدة، التالية، طبقًا لتوصية لجنة التحكيم.
١١ – ألا يكون المتقدم قد سبق له نشر كتاب من قبل في أي مجال من المجالات السابقة .

مع تحيات «العصور الجديدة» و «المجلس الأعلى للثقافة»

قسيمة اشتراك

اسم المشترك : .....

البلد : .....

العنوان : .....

الفاكس والتليفون : .....

١–الاشتراك السنوي داخل مصر (الأفراد) : ٩٠ تسعون جنيهاً مصرياً شاملاً البريد.

٢– الاشتراك السنوي داخل مصر (المؤسسات) : ١٨٠ مائة وثمانون جنيهاً مصرياً شاملاً البريد.

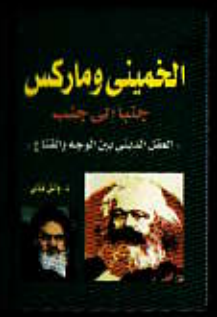
٣– الاشتراك السنوي في البلاد العربية (الأفراد) : ١٠٠ مائة دولار أمريكي شاملاً أجور الشحن.

٤– الاشتراك السنوي في البلاد العربية (المؤسسات) : ٢٠٠ مائتا دولار أمريكي شاملاً أجور الشحن.

٥–الاشتراك السنوي في أوروبا وأمريكا وأستراليا وروسيا والصين : ٣٠٠ ثلاثمائة دولار أمريكي شاملاً أجور الشحن.

• تقبل الاشتراكات سواء كانت نقداً أم شيكاً مصرفياً أم حوالة بريدية وباسم : إيناس حسن حسنى صالح.

١٢ شارع جمال الدين ابو المحاسن – جاردن سيتي – القاهرة – ج . م . ع – تلفاكس : ٣٥٦٤٠٩٨ – ٣٥٥٩١٣٣
12, Gamal Eldeen Abou Elmahasen st. Garden City - Cairo - Egypt - Tel & Fax : 3559133 - 3564098
email : ALOUSOUR@INTOUCH.COM.



العصور الجديدة

١٢ شارع جمال الدين ابو المحاسن
جاردن سيتى - القاهرة - ج.م.ع
تليفاكس ٣٥٥٩١٢٣ - ٣٥٦٤٠٩٨

صدر للأستاذ الدكتور
عبد الرحمن عبد الحميد علي
عميد كلية اللغة العربية
جامعة الزقازيق
المجموعة الأولى - مصر
وتصدر قريبا
ثلاثون مجموعة بعنوان
مصر

مقطم جرافيكا هوم

تصميم - فصل الوان

مقطم جرافيكا هوم

Maqtam Graphica Home

G.P.
المطبعة الذهبية
ت : ٥٩٢٦٧٨٩

بمناسبة
معرض القاهرة الدولى للكتاب

يسعد صندوق التنمية الثقافية أن يصدر الأعمال
الفائزة فى المسابقة القومية الكبرى للأدباء الشبان

ديوان عامية

أنا منتهى أعزائى
إبراهيم خطاب

ديوان فصحى

النوافذ لا أثر لها
عزمى عبد الوهاب

رواية

الخيال
عماد الدين عبد الحميد

مجموعة قصصية

فى الوصل و الاحتراق
محمد عبد النبى محمد

جميع الإصدارات متوفرة بجناح الصندوق بالمعرض

ومنافذ بيع الصندوق بالمجلس الأعلى للثقافة بالجزيرة و أكاديمية الفنون بالهرم

صندوق التنمية الثقافية
مصر