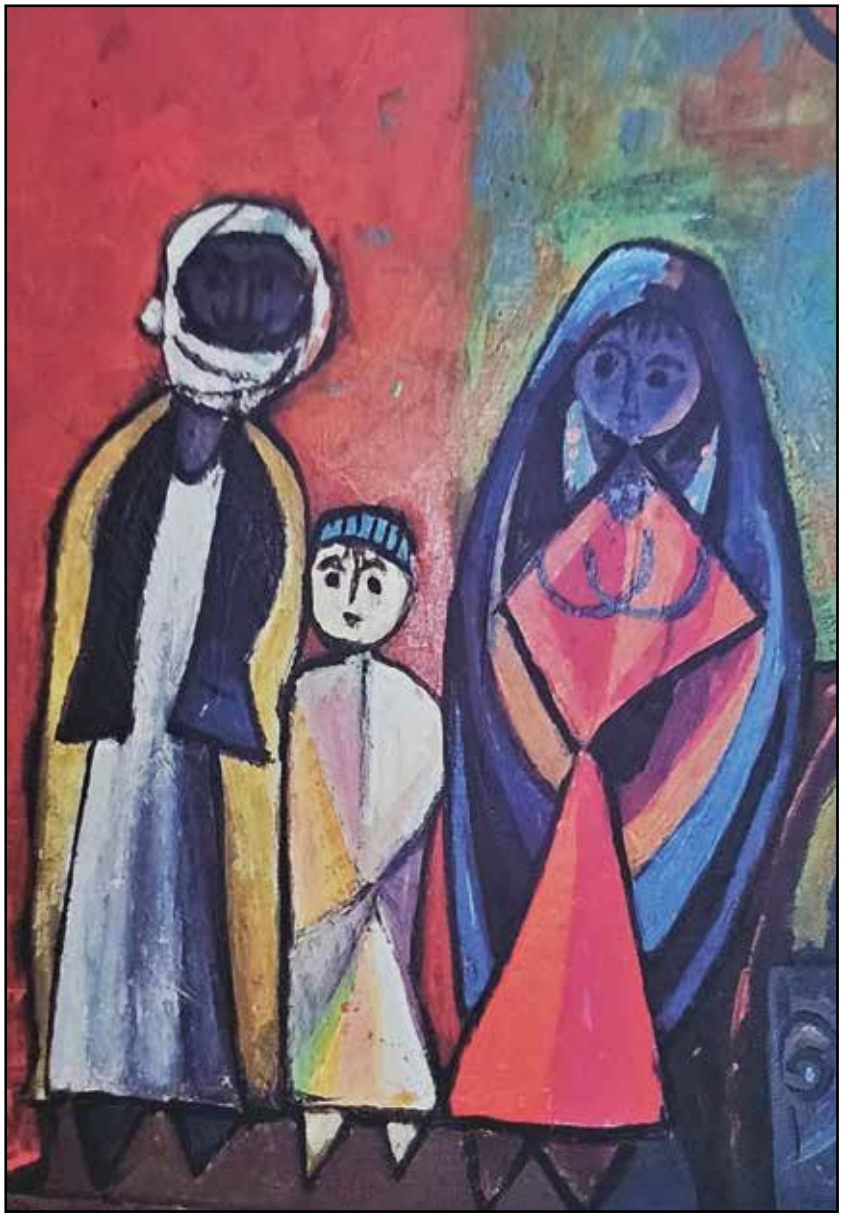
فكر علمي ... ثقافة تقدمية

الثقافة الجديدة

453

تموز 2025



مقالات

حميد الهاشمي

عامر حسن فياض

نجاة تميم

محمد دهموش

حسين سميسم

محمد دوير

نصوص قديمة

حنا بطاطو

نصوص مترجمة

مايكل لوي

سعادة الله الحسيني

حوارات

(الثقافة الجديدة) تحاور الروائي

عبد الله صخي

أدب وفن

حسب الله يحيى

رباب هاشم حسين

علي عبد الامير صالح

كامل داود

زياد أبولبن

لمى عبد القادر خنياب

علي إبراهيم

سهيل الزهاوي

عبد الكريم عيسى

سعد جاسم

ريتا عودة

جمال العتابي

إسماعيل سكران

علي إبراهيم الدليمي

نعيم عبد مهلهل

الثقافة الجديدة

فكر علمي - ثقافة تقدمية

تأسست عام 1953

رئيس التحرير : صالح ياسر

مجلس التحرير

ابراهيم اسماعيل — جـــــواد الزيدي

رضـــــا الظاهر — علي إبـراهيـــم

كـــــاوة محمود — مظهر محمد صالح

هـــــادي عزيـــز علي

هيئة التحرير

زهيـر الجـزائـري

هـــاشـم نعمـة

سوران قحطـان

حسب الله يحيى

محرر "أدب وفن"

العدد 453

تموز 2025

المواد المنشورة تعبر عن آراء أصحابها

السعر داخل العراق: 2000 دينار للنسخة الواحدة
الاشتراك السنوي خارج العراق: للأفراد (50) دولاراً أو ما يعادلها، وللمؤسسات (100) دولار، أو ما يعادلها.
يحول المبلغ نقدا على الحساب الآتي:

بالدينار:	بالدولار:
مجلة الثقافة الجديدة	Althakafa Aljadida Magazine
مصرف المنصور للاستثمار – بغداد	Mansour Bank for Investment– Baghdad
رقم الحساب: 11153	Account No:30721
سويفت كود: MBIVIQBA	SWIFT CODE: MBIVIQBA

ايميل رئيس هيئة التحرير: althakafaaljadeda@hotmail.com
ايميل سكرتارية هيئة التحرير: thakafajadida4u@gmail.com
ايميلات باب أدب وفن : althakafaaljadeda@yahoo.com
hassab1944@yahoo.com
عنوان الموقع على شبكة الانترنت: althakafaaljadeda.net

عنوان المجلة: بغداد – ساحة الاندلس.
والرجاء إرسال المطبوعات الجديدة على هذا العنوان.

رقم الايداع: 781
رقم الاعتماد: 1288

شروط النشر

ترجو هيئة التحرير من المساهمين في الكتابة الى المجلة مراعاة ما يأتي فيما يرسلون للنشر:

• أن تكون المقالة أو الدراسة أو الشعر... الخ مستوفية شروط النشر من حيث وضوح التعبير وسلامة اللغة.
• ان لا يتجاوز حجم المادة 4000 كلمة، وبالنسبة لباب قراءة في كتاب، ألا يزيد عدد كلمات المادة عن 2500 - 3000 كلمة.
• ان لا يزيد عدد كلمات باب ترجمات عن 4000 كلمة ويمكن لهيئة التحرير أن تنشر أكثر من ذلك إذا رأت ان هناك ضرورة.
• باب نصوص قديمة، تعتمد كلماته على النص المختار.
• وبالنسبة لباب أدب وفن، لا يزيد عدد كلمات المادة عن 2500 كلمة.
• ان تكون المادة معدة اصلاً للمجلة، لذا نعتذر عن نشر أية مادة تكون قد نشرت قبل ذلك في أماكن اخرى أو على صفحات المواقع الالكترونية.
• ان تكون المادة مطبوعة على الكومبيوتر ومرسلة عبر البريد الالكتروني أو على قرص مدمج. وارتباطا بالتغيرات التي اعتمدتها هيئة التحرير فيما يتعلق بالتصميم الداخلي، نرجو ان ترسل مع المقال او الدراسة نبذة مختصرة عن حياة الكاتب أو الكاتبة بحدود سطر ونصف الى سطرين إضافة الى صورة شخصية لنشرها مع المقال او الدراسة.
• لا تعاد المادة غير المرشحة للنشر، وتتولى المجلة اعلام صاحبها بذلك.
• بالنسبة للمادة المرسلة عبر البريد الالكتروني، تلتزم المجلة بإعلام كاتبها عن صلاحيتها للنشر وذلك خلال شهر واحد من تاريخ وصولها.
• للمجلة حق إعداد أو اختصار التعقيبات التي تردها.
• يجوز للباحث/الباحثة اعادة نشر بحثه/بحثها المنشور في المجلة شريطة ان يشير/تشير الى المصدر عند اعادة النشر.
• بالنسبة لتوثيق المصادر خصوصا في المقالات يفترض أن يكون موحدا وهو يتوافق مع شخصية وأسلوب المجلة، وهنا يكون في الهامش وليس في داخل المتن بدون قوس، وهناك عدة طرق للتوثيق ولكن الأكثر استخداما ما يأتي، راجين من الباحثين والكتاب اعتماد ذلك:
• بالنسبة للكتب: اسم المؤلف أو المترجم أو المحرر، عنوان الكتاب، رقم الطبعة، مكان النشر، الناشر، تاريخ النشر، رقم الصفحة.
(لا تذكر الشهادات العلمية في توثيق المصادر، مثلا دكتور...)
• بالنسبة للدوريات أو المجلات: اسم الكاتب، «عنوان الدراسة أو المقالة»، اسم المجلة، المجلد و/أو رقم العدد، سنة النشر، رقم الصفحة.
(لا تذكر الشهادات العلمية في توثيق المصادر، مثلا دكتور...)

دار الرواد المزدهرة للطباعة والنشر والإعلان

محتويات العدد

5 - كلمة العدد

مقالات

8 - المفكر العراقي عبدالفتاح ابراهيم:
المساهمات الفكرية والدور التنويري.....حميد الهاشمي
15 - الاخلاق والسياسة في عالمنا المضطرب.....عامر حسن فياض
25 - التنوير وإشكالية المثقف..... نجاة تميم
36 - آليات الإقناع في خطاب الاحتجاج .....محمد دهموش
46 - الرصافي والشخصية المحمدية .....حسين سميسم
53 - مئة عام من الفلسفة في العراق.....محمد دوير

نصوص قديمة

62 - التحليل الطبقي والمجتمع العراقي.....حنا بطاطو

نصوص مترجمة

77 - من كارل ماركس إلى الماركسية البيئية: لـ مايكل لوي..... ترجمة: سعدي عواد السعدي
86 - نظرية "هندوتوا"
واغتصاب تاريخ الهند لـ سعادة الله الحسيني.....ترجمة: فيلابوراتو عبد الكبير

حوارات

97 - (الثقافة الجديدة) تحاور الروائي عبد الله صخي..... حاوره: زهير الجزائري

أدب وفن

108 - ثقافة الوهم والالهاء!.....حسب الله يحيى
109 - تهنئة لاتحاد الادباء والكتاب في العراق.....هيئة تحرير المجلة
110 - تهنئة لجمعية الفنانين التشكيليين العراقيين..... هيئة تحرير المجلة
111 - إشكالية توظيف الذكاء الاصطناعي في السرد الروائي..... رباب هاشم حسين
119 - مقابلة مع : آذر نفيسي أجرت المقابلة: قيڤيان إنغ.....ترجمة: علي عبد الأمير صالح
124 - الإسلام كما رآه الآخرون .....كامل داود
129 - امرأة عند نقطة الصفر'' رواية واقعية لـ ''نوال السعداوي''..... زياد أبولبن
134 - فخُّ المُنتصف : قراءة في اللغة والفكر .....لمى عبد القادر خنياب
137 - فضاءات الحب في شعر بدر شاكر السيّاب.....علي إبراهيم
145 - في قصيدة ''العنقاء'' للشاعر عبد الستار نور علي.....سهيل الزهاوي
152 - عن(رائي العراق) للشاعر علي شبيب ورد..... عبد الكريم عيسى
156 - الأُغنية الأخيرة لكوكب حمزة (نصوص).....سعد جاسم
159 - شُبِّهَ لَهُمْ (نصوص).....ريتا عودة
160 - دليل الهاتف (قصة قصيرة).....جمال العتابي
165 - مساء رطيب (قصة قصيرة).....إسماعيل سكران
167 - جولة في المعارض التشكيلية العراقية الجديدة.....علي إبراهيم الدليمي
172 - مواقيت أسطورة (الخروج من أور) لـ صلاح حسن ..... نعيم عبد مهلهل

لوحتا غلافي العدد للفنان: سعدي داود

التدقيق اللغوي: مصطفـــى عبـــاده
التصميم والاخراج الفني: علي العـتابي

كلمة العدد

العدوان الإسرائيلي - الأمريكي
على الشعبين الفلسطيني والإيراني وتداعياته

منذ تشرين الأول/ أكتوبر عام 2023، تشن إسرائيل وبدعم كامل من الولايات المتحدة الأمريكية، خصوصا بعد وصول دونالد ترامب إلى الحكم حربَ إبادةٍ وحشية، قلّ نظيرها على الشعب الفلسطيني في غزة، وتحكُم الحصار والتضييق على الضفة الغربية، وتتوسع بمصادرة الأراضي الفلسطينية وإقامة المستوطنات دون رادع من المجتمع الدولي والأمم المتحدة. في حين تميّزت مواقف معظم الحكومات العربية بالإدانات اللفظية ولم تستغل ثقل بلدانها الاستراتيجي والاقتصادي خصوصا النفط، للضغط على حكومات الولايات المتحدة وأوروبا لوقف مساندتها لإسرائيل سياسيا وعسكريا واقتصاديا، بل أن بعض الحكومات العربية التي طبعت علاقاتها مع الكيان الصهيوني لم تَقدم ولو ظاهرا على قطع علاقاتها الدبلوماسية والاقتصادية مع هذا الكيان الغاصب. والأكثر من هذا أن بعض دول الخليج وافقت على استثمار آلاف المليارات من الدولارات في الولايات المتحدة بعد زيارة ترامب الأخيرة لها. جرى ذلك في ظل استمرار إسرائيل في حربها الدموية ضد الشعب الفلسطيني في غزة وفرض الحصار الجائر على سكان القطاع لمنع وصول المساعدات الإنسانية إليهم. وفي ظل غياب موقف عربي رسمي وشعبي للتصدي لهذا العدوان الغاشم ووقفه، شجعت هذه المواقف المتخاذلة إسرائيل على التمادي في القتل والتدمير الممنهجين.

استغلت إسرائيل هذه الأجواء لتشن عدوانا غادرا على إيران وشعبها بحجة نيتها امتلاك سلاح نووي، بينما كانت الولايات المتحدة وإيران في طور التفاوض حول اتفاق نووي. يجري ذلك فيما ترسانة إسرائيل تغص بالصواريخ النووية دون اعتراض أو مطالبة بالتفتيش من قبل الولايات المتحدة والدول الأوروبية والوكالات الدولية. إنّ هذا العدوان يشكل خرقا سافرا لسيادة دولة مستقلة، ويتعارض على نحو كامل مع القانون الدولي ومبادئ الأمم المتحدة في عدم التعدي على سيادة الدول، ويعكس المواقف المزدوجة في التعامل مع الدول من منظور المصالح الاستراتيجية والاقتصادية للدول ذات النفوذ السياسي والعسكري والاقتصادي، وهذا يجعل العالم غابة يتحكم بها وحوش الرأسمالية وممثلوها.

يشكل تصعيد الولايات المتحدة لحدة التوتر بشكل خطر، من خلال قيامها بقصف المنشآت النووية الإيرانية وما ترتب على هذا العدوان من رد إيراني باستهداف قاعدة أمريكية في قطر بالصواريخ، عملا تخاطر به على نحو غير مسبوق بزج منطقة الشرق الأوسط في

أتون حرب ربما لا يمكن التحكم فيها، كل ذلك تحت يافطة الشروع في إقامة مشروعها المعلن المسمى بـ"الشرق الأوسط الجديد"! المصمم خصيصا للرضوخ للهيمنة الأمريكية ـ الإسرائيلية الكاملة. هذه المخططات ستجلب الويلات والمآسي والخراب لشعوب المنطقة التي عانت الكثير نتيجة سياسات الأنظمة المستبدة والدول الغربية، خصوصا الولايات المتحدة في إشعال الحروب والعمل على استدامتها لخدمة مصالحها الجيوسياسية. إضافة إلى ذلك فإن هذه الأعمال العدوانية ترافقها مخاطر صحية وبيئية طويلة الأمد على سكان المنطقة. والآن بعد أن تم الاتفاق على وقف إطلاق النار بين إسرائيل وإيران، نأمل أن يتعزز هذا الاتفاق بما يحفظ سلامة الشعب الإيراني وشعوب المنطقة وأمنها.

تداعيات الحرب على بلادنا

نتيجة هذه المواجهات المسلحة باتت بلادنا وشعبنا في قلب العاصفة ومخاطرها الأمنية والاقتصادية والبيئية والصحية. وقد بدأت بعض نتائجها تتضح من خلال إغلاق الأجواء العراقية أمام الطيران الدولي لمدة اثني عشر يوما، وتراجع إمدادات الكهرباء وغلاء بعض السلع. وهذا يعكس فشل الحكومات المتعاقبة في عدم امتلاكها أي خطة طوارئ تخص أي قطاع حيوي من قطاعات البلد الاقتصادية والخدمية والأمنية. ولم تعمل على توفير بدائل يمكن الركون إليها في أوقات الأزمات. السبب ببساطة؛ لأن الأحزاب والكتل المتنفذة التي شكلت الحكومات المتعاقبة طيلة أكثر من عشرين سنة كان همها الأول منصبا على تقاسم مواقع السلطة والنفوذ وثروات البلد من خلال الفساد الإداري والمالي الذي استشرى في مفاصل الدولة والمجتمع بشكل مريع. وبينما توشك الحرب بين إيران وإسرائيل أن تضع أوزارها تعرضت قاعدتان جويتان عراقيتان وقواعد أخرى كما ذكرت الحكومة لهجوم بطائرات مسيرة. ويبدو أن هناك بعض الأطراف تريد خلط الأوراق وزج العراق في هذه الحرب، في حين يُفترض أن يكون قرار الحرب والسلم بيد الدولة وليس بيد أي طرف مسلح آخر مهما كان توجهه.

المطلوب العمل على تقوية الجبهة الداخلية وتماسكها، ولا يتحقق ذلك دون إحداث تغييرات أساسية في بنية النظام السياسي الهشّة، أولها نبذ نهج المحاصصة الطائفية الإثنية، وبناء دولة المؤسسات والمواطنة لا دولة المكونات، وتحقيق العدالة الاجتماعية، والدفاع عن استقلال العراق وسيادته، وأن يكون قراره مستقلا لا يخضع لتدخلات وإملاءات الدول الأخرى سواء الإقليمية منها أم الدولية، دون ذلك سيبقى النظام السياسي ضعيفا ومعرضا للاهتزاز ولا يقوى على التعامل مع الأزمات الطارئة.

مقالات

المفكر العراقي عبدالفتاح إبراهيم
المساهمات الفكرية والدور التنويري

د. حميد الهاشمي
أستاذ علم الاجتماع بالجامعة العالمية بلندن، سبق وعمل باحثاً بجامعة ايست، والمركز الوطني للبحوث الاجتماعية بلندن،

ملخص
يتناولُ هذا المقالُ المقتضبُ المُفكرَ العراقي المختص بعلم الاجتماع الأستاذ عبدالفتاح إبراهيم (1904 - 2003)، الذي يُعد من أبرز المفكرين والمثقفين العراقيين في القرن العشرين، ومن رواد الحركة الاشتراكية والنقابية في العراق. جمع بين التنظير الفكري والممارسة السياسية والنضال النقابي. فضلا عن ذلك، فهو أول أكاديمي عراقي تخصص بعلم الاجتماع. وهو صاحب أول المؤلفات العلمية بهذا التخصص التي صدرت بصيغة كتب تقدم علم الاجتماع للقراء قبل أن تكون هناك مؤسسة أكاديمية تدرسه، بعد إلغاء جامعة آل البيت ببغداد[1] كذلك يسلطُ المقالُ الضوءَ على مساهماته الفكرية الأخرى، ودوره التنويري الريادي في العراق، إضافة إلى توجهاته الفكرية.

أولاً: مقدمة تعريفية
يُعتبر الأستاذ عبد الفتاح ابراهيم الرائد الأول لعلم الاجتماع في العراق كما ذكرنا، وذلك وفق معياري دراسة التخصص والتأليف فيه [2] فهو من مواليد عام 1904 في مدينة الناصرية، وينتسب إلى عائلة من مدينة حديثة بمحافظة الأنبار غرب العراق، حيث كان والده يشغل وظيفة واعظ غرب الفرات.

تتلمذ عبد الفتاح إبراهيم في البصرة وأتم دراسته الابتدائية هناك. ثم أكمل دراسته الثانوية في بغداد سنة 1920 – 1924، بعدها سافر إلى بيروت في عام 1924 للدراسة في الجامعة الأمريكية [3].

بعد إكمال دراسته في بيروت عاد إلى بغداد ليعمل في حقل التعليم، لكنه لم يستمر في ذلك إذ سافر إلى أمريكا عام 1930 لإكمال دراسته العليا في جامعة كولومبيا، حيث أنجز كتابه (على طريق الهند).

ثانياً: المساهمات الفكرية

يُعد المفكر عبدالفتاح إبراهيم رائدَ الفكرِ الاجتماعي، والتأليف في مجال علم الاجتماع في العراق كما أسلفنا. فوفق ما توفر لدينا، يكون هو أول من ألّفَ كتاباً في صُلب علم الاجتماع. حيث يُعتبر كتابه (مقدمة في الاجتماع) [4] أول كتاب مختص بعلم الإجتماع تم تأليفه من قبل مؤلف عراقي. ولعل هذا الأمر يجهله العديد من المتخصصين بعلم الاجتماع بمن فيهم العراقيون للأسف. كذلك لاحظنا جهلا كبيرا بهذا الكتاب وكتب ابراهيم الأخرى. ومن دواعي سرورنا أن نكون أول من نبه إليه، حيث عثرنا أونلاين بالصدفة على نسخة منه موجودة في مكتبة جامعة الملك سعود في المملكة العربية السعودية [5].

لم يتضح تخصص علم الاجتماع في العراق إلّا مع مطلع النصف الثاني من القرن العشرين[6] حيث أفتتح قسم علم الاجتماع في كلية الآداب[7] بجامعة بغداد في السنة الدراسية 1951-1952، رغم أن هناك دراسات عن التخصص (علم الاجتماع) ظهرت قبل ذلك التاريخ بما فيها كتابات الدكتور عبد الفتاح إبراهيم[8].

وقد قام المؤرشف والباحث شهاب احمد الحميد [9] بجمع تراث المفكر عبد الفتاح ابراهيم ونشر بطبعات شعبية كلفته الكثير من ماله الخاص وهو جهد كبير يربو على ثلاثة وثلاثين كتاباً منها: على طريق الهند، الجذور الفكرية للحركة الديمقراطية في العراق (تأليف مشترك مع كل من محمد حديد وعلي حيدر سليمان)، الشعبية الديمقراطية ودولة القانون، مقدمة في الاجتماع، حرية الرأي والفكر، حقيقة الفاشية، منابع الفكر الديمقراطي بين النظرية والتطبيق، دراسات في الاجتماع، معنى الثورة، اهمية فلسطين، الاجتماع والماركسية، قصة النفط العراقي، السفسطائية اليونانية، نطاق التاريخ والفلسفة، كلمة في الحرب، الحرب والتطور الاجتماعي. يضاف إلى ما ذكر أيضاً كتيب (تعليق على مذكرة مستقبل التربية والتعليم في العراق)، كلمة في المنهج القومي، ومشكلة التموين، وكلمة في وجهة المجتمع بعد الحرب. كما ترجم كتاب (التربية والتعليم في الاتحاد السوفيتي العام 1932) و(مذكرات المهاتما غاندي) عام 1933.

في الكتيب الموسوم (تعليق على مذكرة مستقبل التربية والتعليم في العراق) والذي صدر عن مكتبة بغداد، 1944، ويقع بخمس وأربعين صفحة، يقدم الاستاذ عبدالفتاح ابراهيم مراجعةً وتقييماً، ونقداً لاذعاً للمذكرة التي أصدرها الدكتور محمد فاضل الجمالي وزير المعارف وقتها، ورئيس وزراء لاحق خلال فترات من العهد الملكي. ففي ذلك الكتيب كان رأي ابراهيم: "أن بحث الجمالي عن مستقبل التربية والتعليم في العراق كان عقيماً من وجوه كثيرة. لأنه أهمل معالجة المشاكل الأساسية كوحدة متلازمة اجتماعياً، وانصرف إلى ذكر التفاصيل التافهة التي يمكن أن يبت فيها على وجه من الوجوه في كل حين" [10] ورأى ابراهيم أن البحث في خطط المستقبل تقتضي النظر في امكانية تحقيقها وليس من باب التنبؤ. ورأى أن الدكتور الجمالي كان (مثالياً) وبالتالي فإن ابراهيم نقد المثالية والمثاليين في منهجية عملهم البعيدة عن الواقع. ورأى "أن حشره في زمرة المثاليين قد يغيضه ويغيضهم، ويغمط حق كثير من المفكرين الذين كان لهم شأن في تاريخ الفكر الإنساني" [11].

ونظراً للقيمة العلمية والريادية لكتاب (على طريق الهند)، نقوم بتقديم عرض لمحتوياته وتعريف موجز به. فالكتاب كان قد صدر أول مرة عام 1932، بحدود مئة وخمسين صفحة عن دار الأهالي. ثم قام المؤلف باصدار طبعة منقحة ومزيدة بلغت الضعف (351 صفحة)، عن نفس الدار. حسب تقديرنا فإن كتاب (على طريق الهند)، قدم فيه عبدالفتاح ابراهيم قراءة حلول الدور الاستعماري في إعادة تشكيل الشرق الأوسط وشبه القارة الهندية. والكتاب يركز على منطقة الشرق الأوسط أكثر مما يركز على الهند. فالمؤلف قصد به مسير الاستعمار نحو الهند مروراً بالشرق الأوسط والأدنى. وبالتالي فهو من الكتب القيّمة الرائدة التي تؤرخ لمنطقة الخليج والهلال الخصيب تحديداً، ودور الصراع بين القوى الاستعمارية في تشكيل الكيانات السياسية وترسيخ النفوذ فيها.

تضمن الكتاب أثني عشر فصلاً موزعة على أربعة أبواب. ابتدأ الفصل الأول بنظرة على الخليج الفارسي[12] بسواحله العربية والفارسية، ثم فذلكة في تاريخ الخليج سلط فيه الضوء على (هرمز، مسقط، البحرين، السواحل المهادنة [13]، القطر (وردت هكذا)، الاحساء، المحمرة، الكويت، الفاو). وعَنونَ الفصل الثاني بـ (المصالح التجارية تتقدم المطامع السياسية)، وضمنه: اكتشاف طريق الهند: تجارة أوربا مع الشرق، طريق التجارة البحرية، المدن التجارية الايطالية والجرمنية[14]، سيطرة البرتغال على تجارة الشرق. بدء صلات الإنكليز بالشرق: تشبث الانكليز بالطرق الشمالية وطريق الفرات، فاتحة سيطرتهم على طريق رأس الرجاء الصالح، الصراع بين الانكليز والبرتغاليين

عب الفتاح ابراهيم

والهولنديين في سبيل السيطرة على الخليج. والمنافسة التجارية بين انكلترا وفرنسا. وأول اتصال الانكليز بالعراق. وصلات بريطانيا بسواحل الخليج العربية.

أما الفصل الثالث فقد ألقى الضوء على سيطرة بريطانيا على الخليج في سبيل الهند، مبرزاً أهمية الهند بالنسبة لإنكلترا اقتصادياً وعسكرياً. حيث ينوه بأرباح شركة الهند الشرقية، وكيف استنزف التجار والرأسماليون الانكليز ثروة الهند، وأدوار الرأسمالية الانكليزية، وأثرها على العامل والفلاح الهندي فيما سماه (الاستعباد). كذلك يعرج في هذا الفصل على الاطراف المتنافسة على الهند بشخوص بعض أباطرة التاريخ الحديث مثل القيصر الأكبر، ونابوليون وصلاته بأمير مسقط وغير ذلك مما ساهم بترتيب الأحداث على المنطقة. في حين اختص الفصل الرابع بوادي الفرات باعتباره (أقصر الطرق إلى الهند) حسب وصفه، باعتباره منافساً لقناة السويس.

وفي الباب الثاني، خصص الفصل الخامس

للرأسمالية الجرمانية (الألمانية) التي دفعت بألمانيا إلى النشاط الاستعماري حسب وصف المؤلف. وبحث الفصل السادس في مشروع سكة حديد بغداد (المقصود به سكة حديد بغداد - برلين)، حيث تناول أهميته السياسية، ومنافسة الشركات عليه، وتفضيل السلطان عبدالحميد الثاني للشركات الألمانية على غيرها. في حين أن الفصل السابع جاء مكملاً لموضوع مشروع سكة الحديد المشار إليه أعلاه، وتناول فيه تضارب مصالح الرأسماليين الأوربيين، وأثر الانقلاب العثماني عليه وغيره من المباحث.

في الباب الثالث، تناول الكاتب العوامل الاخرى التي تؤيد المصالح السياسية البريطانية في العراق، من قبيل: القطن والحبوب، والنفط، مسلطاً الضوء على ظروف اكتشاف النفط في العراق والصراع بين أصحاب المصالح الخارجية الدولية عليه. فيما تناول الباب الرابع حالة الاستعمار البريطاني الدفاعية المتعلقة بالمشرق. حيث خصص الفصل العاشر فيه إلى بوادر اليقظة في الشرق الأوسط والأدنى، مركزاً على نهضة تركيا، والعهد الجديد في إيران، وبوادر النهضة في الهند، والحركة الوطنية في مصر. اما الفصل الحادي عشر فقد ركز على صلات روسيا السوفيتية بالشرق الأوسط والأدنى، وذلك من خلال تأثير الثورة الروسية في الشرق، وتعاونها مع بعض أطرافه. في حين أن الفصل الثاني عشر قد ركز على العراق باعتباره مقراً لمقاومة بريطانيا في الشرق الأوسط والأدنى. وقد بحث فيه: النزاع الاستعماري في الشرق الأدنى، والوحدة الإسلامية والدعوة العنصرية، والدعوة العنصرية في سوريا. ومبحث حول (إنكلترا في بلاد العرب)، وفيه: انكلترا وإبن السعود، والانكليز يستعينون بأمراء العرب ضد الوحدة الإسلامية، والسر خزعل[15] والسيد طالب باشا[16] والقضية العربية في العراق، وشريف مكة والقضية العربية، واشتداد الصراع بين الوحدة الاسلامية والوحدة العربية قبل الحرب العامة[17]، ومساعي الانكليز في نجد والخليج والحجاز، وفكرة مؤتمر الأمراء، والانكليز يستخدمون دعاة القضية العربية، وأغراض الحملة الانكليزية على العراق، والسير بيرسي كوكس ومساعيه، والحرب العامة وأثرها بصلات بريطانيا بالعرب، وغير ذلك من المباحث ذات الصلة.

تجد في الكتاب العرض التاريخي والرؤية السياسية، والقراءة الحصيفة لمجريات الأحداث خلال الحقبة التي سبقت تفكيك الدولة العثمانية ونشوء الكيانات السياسية الحديثة في الشرق الأوسط.

وتبرز تلك المؤلفات الدور التنويري والتعريفي سواء ما يتعلق بتخصص علم الاجتماع، أو مساعي الكفاح من أجل حرية الشعوب، سيما ما يخص العراق، بضمن ذلك اهتماماته بقضايا التعليم والمرأة والديموقراطية وغيرها.

ثالثاً: التوجهات الفكرية

من أجل القاء الضوء على التوجهات والتحولات الفكرية للمفكر عبدالفتاح ابراهيم، نورد ما أجاب به ابراهيم نفسه، حيث قال: "حصلت نقطة التحول عندي نحو الاشتراكية والاتحاد السوفيتي، خلال إعدادي لأحد البحوث الدراسية حول ثورة 1917 حيث لم يسبق اختياري لهذا الموضوع أية

فكرة أو دافع للدراسة والبحث.. أما اهتمامي بالاشتراكية لأول مرة فمن خلال دراستي لكتاب هياس[18] (Heyas)". وهذا كان أول كتاب قرأه هناك في الولايات المتحدة الامريكية لهذا الكاتب الأمريكي الليبرالي، وهو بعنوان (تاريخ أوربا الاجتماعي والسياسي)، وكان حينذاك أول مرة يسمع فيها عن الاشتراكية التي أصبحت إحدى اللبنات الأساسية في تشكيل تفكيره.

فهذا الكتاب تناول الحركات السياسية والاجتماعية في أوروبا ومن ضمنها الحركة الإشتراكية بالإضافة إلى الثورة الفرنسية وما رافقها من مفاهيم حول اندحار الاقطاع وانتصار الطبقة الوسطى والديمقراطية والدستور (اني تعرفت على الاشتراكية بشكل اكاديمي مدرسي) [19].

ويرى الدكتور علي مرهج أن عبد الفتاح ابراهيم "آمن بتقدم الغرب وبضرورة تبني كثير من مقولاته مع ضرورة تبيئتها بما يتلاءم مع الواقع التاريخي والاجتماعي لمجتمعنا. فلم يكن يرفض التراث برمته بل يجده خزيناً معرفياً يمكن الإفادة منه في الحاضر وبناء المستقبل، لكن يجب قراءة هذا التراث قراءة نقدية وليست قراءة تبجيلية تقديسية، فضلاً عن ذلك فإنه لا يتبنى كل ما جاء من الغرب بل يرى ضرورة قراءة هذا الفكر الذي سبقنا أصحابه في التقدم لمعالجة كثير من القضايا المشابهة لمسيرتنا ومعاناتنا الثقافية. فليس من المعقول ان نبدأ من الصفر كما ليس من المعقول أن ننغلق على تاريخنا وماضينا، فالحياة في تقدم وتغيّر مستمر، لذلك نجد مفكرنا ينفتح على المختلف مستفيداً بطبيعة الحال من التجارب العربية التي ذكرناها سابقاً، فضلاً عن إفادته من مُلاحظة الواقع العربي بشكل عام والعراقي بشكل خاص". [20]

يمكننا القول أن مصادر الدرس الاجتماعي والفكري متعددة لديه ومتنوعة بين المدارس الاجتماعية

والفلسفية وخاصة الفلسفة السياسية فالفكر الماركسي مثلاً واضح عليه، ويُعتبر مصدراً ملهماً له فتوجهاته واضحة فيه، ولكنها اختلطت بالسياسة، واصطدمت بالواقع الاجتماعي الذي يحتاج إلى الكثير من الاشتغال. كما أن للمدرسة الداروينية تأثيرا يمكن أن يُلمح في بعض كتاباته عبر إيمانه باستمرار مسيرة الإنسانية باتجاه خطي نوعي يثبت الأصلح فيه أنه أهل للبقاء وغير ذلك[21].

باعتقادي أنه كان منقسم بين الماركسية والليبرالية، إن استطعنا تجزئة المفهوم. ولعل مبعث التجزئة يتأتى من المرحلة التي عاشها، ومصادر فكره ومرجعيته المشتتة بين الاشتراكية والليبرالية. وأنه حاول التوفيق بينهما، وكان على يقين من أن ظروف العراق الاجتماعية والاقتصادية تقتضي هذا الموقف الوسطي أو ربما الانتقالي في فهمه ومنهج عمله. فمن غير المعقول أن يكون لديه لبس في استيعاب المفهوم وتمثله، وهو الذي برع في الترجمة والتأليف وخلف لنا هذه المآثر التي نناقشها اليوم.

رابعاً: الدور التنويري

تُبرز المؤلفات التي كتبها المفكر عبدالفتاح ابراهيم، الدور التنويري والتعريفي سواء ما يتعلق بتخصص علم الاجتماع، أو مساعي الكفاح من أجل حرية الشعوب، سيما ما يخص العراق، بضمن ذلك اهتماماته بقضايا

التعليم والمرأة والديموقراطية وغيرها. وتتمثل مساعيه في هذا المجال في:
نشر الوعي الديمقراطي والتقدمي: حيث سعى إبراهيم إلى نشر وتعميق الوعي الديمقراطي والتقدمي بين الجماهير الشعبية من خلال كتاباته ومقالاته.
المشاركة في الحركة الوطنية: وذلك باعتبار ما كان له دور فاعل في الحركة الوطنية العراقية، ومشاركته في تأسيس العديد من الجمعيات والمنظمات والأحزاب التي دعت إلى الإصلاح والتغيير، مثل "جماعة الأهالي" و"حزب الاتحاد الوطني"، فضلا عن مساهمته في تأسيس "حزب الشعب"، وهو أحد أوائل الأحزاب اليسارية في العراق. يضاف إلى ذلك تأسيس مطبعة الأهالي التي صدرت عنها جريدة الأهالي والعديد من الكتب. ومساهمته بإصدار مجلة العصر الحديث عام 1937.
كذلك ساهم بتأسيس نقابة عمال السكك الحديدية في العراق، التي لعبت دوراً في إضرابات العمال في ثلاثينيات القرن العشرين. الدفاع عن الحريات: حيث نادى بحرية الرأي والعقيدة، وكان مهمومًا بإصلاح الأوضاع السياسية والثقافية والاجتماعية في العراق بما يخدم مصالح الشعب.
مساعيه لتأسيس (جمعية مكافحة الأمية) إلى جانب نخبة من المثقفين. فضلا عن دعوته للتعليم والتثقيف الجماهيري كأداة للتحرر الاجتماعي.
سعيه لتحويل النقابات إلى منابر للوعي الطبقي والتنظيم السياسي الديمقراطي.
بايجاز، كان عبد الفتاح إبراهيم مفكرًا رائدًا ساهم بشكل كبير في إرساء أسس علم الاجتماع في العراق، وقدم تحليلات قيّمة للقضايا المجتمعية والسياسية، ولعب دورًا تنويريًا من خلال نشر الوعي وتعزيز الحريات والمشاركة في الحركة الوطنية، فأسهم في بناء وعي اجتماعي جديد في العراق، وسعى إلى ربط المشروع الوطني العراقي بمفاهيم العدالة الاجتماعية والحداثة الفكرية.

خاتمة

رحل عبدالفتاح ابراهيم عام 2003 عن عمر ناهز المئة عام، تاركاً إرثاً كبيراً من المؤلفات والمآثر الفكرية والتوعوية والمواقف السياسية والاجتماعية. لقد شغلته تلك النشاطات بل أخذته بعيداً عن المؤسسة الأكاديمية، حيث لم يشتغل بالتدريس على غرار زملائه أو من تبعه في التخصص مثل علي الوردي وعبدالجليل الطاهر وحاتم الكعبي وشاكر مصطفى سليم. كذلك فإن تلك النشاطات والمواقف، إضافة إلى عدم اندماجه في النخبة الاكاديمية قد ساهمت بتهميشه خصوصاً خلال حقبة العقود الأخيرة من عمره وعمر العراق. فقد توارى عن المشهد الأدبي والإعلامي للأسف حتى وفاته. لكن الأوفياء له انبروا إلى نفض الغبار عن سيرته ومؤلفاته، وساهموا باستذكاره في أكثر من مناسبة وعلى أكثر من منبر.

الهوامش والمراجع

1 - كان الملك فيصل الاول خير مشجع لإنشاء الجامعة وفكرة تأسيس جامعة عراقية بدأت سنة 1921 مع بداية الحكم الوطني ثم سرعان ما اصبحت مطلبا شعبيا . وقد ابدى الملك فيصل اهتماما بالمشروع وهو من امر بتشكيل لجنة تأسيسية لوضع اسسها المالية والعلمية والادارية وكان ذلك في الاول من تشرين الثاني - نوفمبر سنة 1922. وفي 15 اذار 1924 قام الملك فيصل بافتتاح الكلية كما وضع الحجر الاساس لمركز الجامعة التي اطلق عليها اسم (جامعة ال البيت) وقد تقرر ان تضم الجامعة ست كليات (سميت انذاك بالشُعب) وهي الحقوق، والهندسة والفنون والطب والتربية والتعليم فضلا عن الكلية الدينية... وحتى الكلية الدينية تعرضت لانتقادات من مجلس النواب والصحافة وكان ذلك مقدمة الى الغاء الجامعة مع ان نظام الشعبة (الكلية) الدينية صدر سنة 1927 وفي 4 أيار/ مايو 1930 أوقفت التدريسات في الشعبة الدينية ونقلت (كلية الامام الاعظم) الى مكانها السابق على ان تبقى كما كانت قبل دمجها بجامعة ال البيت وأجريت امتحانات طلاب الشعبة الدينية ونال الطلاب شهاداتهم وانتهى الامر. (العلاف، ابراهيم، تاريخ جامعة آل البيت -1924 1930 في بغداد، الحوار المتمدن، العدد 6841، 15/03/2021:

https://www.ahewar.org/debat/s.asp?aid=712285

2 - للمزيد، انظر، حميد الهاشمي، مئة عام من مسيرة علم الاجتماع والأنثروبولوجيا والخدمة الاجتماعية في العراق، سلسلة مئوية الدولة العراقية (بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة، 2025).

3 - عبد الفتاح إبراهيم وحقيقة الفاشية، جريدة المدى، 08/08/2014: عبد الفتاح إبراهيم وحقيقة الفاشية (almadapaper.net)

4 - مقدمة في الاجتماع، مطبعة الأهالي، بغداد، 1939. بحجم 223 صفحة.

5 - لقد تواصل كاتب هذا المقال شخصياً مع أستاذ علم الاجتماع السعودي الدكتور عبدالرحمن الشقير، وطلب مساعدته في الحصول على نسخة pdf، وقد استجاب مشكوراً وزودنا بها عام 2013، حيث تم نشرها على صفحة منتدى علم الاجتماع العراقي على فيسبوك. للاطلاع انظر:

https://www.facebook.com/groups/215608941796178/search/?q=%D8%B9%D8%A8%D8%AF%D8%A7%D9%84%D9%81%D8%AA%D8%A7%D8%AD%20%D8%A7%D8%A8%D8%B1%D8%A7%D9%87%D9%8A%D9%85

6 - ناهدة عبد الكريم حافظ، "تقويم مناهج البحث في الوطن العربي: بين التراث والمعاصرة، ملف نحو علم اجتماع عربي"، مجلة آفاق عربية، العدد 5، السنة 19، 1992، ص99.

7 - أسست كلية الآداب سنة 1949، تحت اسم كلية الآداب والعلوم، ثم انفصلت عام 1959 لتصبح كليتين (كلية الآداب، وكلية العلوم).

8 - للاطلاع على سيرته، أنظر المبحث الخاص بجيل الرواد في الفصل الخامس من كتاب (حميد الهاشمي، مئة عام من مسيرة علم الاجتماع والانثروبولوجيا والخدمة الاجتماعية في العراق، مرجع سابق.

9 - للمزيد أنظر: شهاب احمد الحميد، "الأستاذ عبد الفتاح ابراهيم وحرية الرأي والفكر في مجلة العصر الحديث: استعراض لمؤسسة ثقافية وشخصية فكرية"، الحوار المتمدن، العدد 5911، 22/06/2016:

https://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=603174

10 -عبدالفتاح ابراهيم، تعليق على مذكرة مستقبل التربية والتعليم في العراق، (بغداد: مكتبة بغداد، 1944)، ص 44.

11 - المصدر نفسه، ص 44.

12 - هكذا وردت، حيث وقتها لم تكن تسمية الخليج العربي شائعة، فضلا عن ان هذا الاستخدام كان شائعا في الخرائط الجغرافية والأدبيات المتعلقة بما فيها العربية. في حين ان الأدبيات العثمانية كانت تسميه (خليج البصرة).

13 - الإمارات التي شكلت (دولة الإمارات العربية المتحدة لاحقاً).

14 - الألمانية.

15 -المقصود الشيخ خزعل الكعبي، أمير المحمرة (مدينة في إقليم الاحوار العربي في جنوب غرب إيران المجاور لجنوب العراق) ويعتبر امتداداً اجتماعياً وثقافياً لجنوب شرق العراق.

16 - طالب النقيب (نقيب السادة الأشراف في البصرة) وقد كان أحد المرشحين لعرش العراق إلى جانب كل من الشيخ خزعل الكعبي، والامير فيصل بن الحسين الذي أصبح أول ملك للمملكة العراقية التي أُسست عام 1921.

17 - الحرب العالمية الأولى.

18 -عبد الفتاح إبراهيم وحقيقة الفاشية، جريدة المدى، 08/08/2014: عبد الفتاح إبراهيم وحقيقة الفاشية (almadapaper.net)

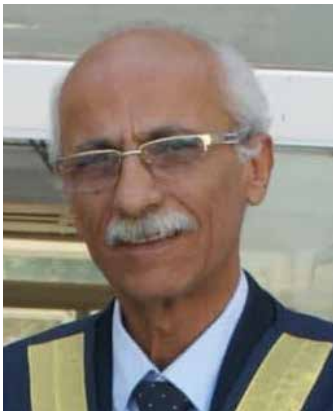
19 - يوسف محسن، الفائضون: المثقف، الدولة، المجتمع، (دمشق: دار أمل الجديدة للطباعة والنشر والتوزيع)، 2015، ص 302.

20 - علي مرهج، عبد الفتاح ابراهيم والديمقراطية الشعبية، صحيفة المثقف، 18/12/2017: عبد الفتاح ابراهيم والديمقراطية الشعبية (almothaqaf.com)

21 - حميد الهاشمي (رده على أسئلة يوسف محسن)، في كتاب الفائضون: المثقف، الدولة، المجتمع، ص 309-308.

الأخلاق والسياسة في عالمنا المضطرب*

أ.د عامر حسن فياض



هل مازلنا نشهد ارتباطا أو تقاربا أو انفصالا وقطيعة بين الاخلاق والسياسة؟ متى تهمش ومتى تستحضر الاخلاق في السياسة تفكيراً وممارسة؟

عرفنا عند ارسطو وقبله سقراط وافلاطون ان السياسة لا تنفصل عن الاخلاق لان سلطة الحكم عنده توجد لكي تحقق الحياة الفاضلة للمواطنين، لان الاخلاق عندهم معيار تمييز بين ثنائية الحق والباطل – الخير والشر – الكمال والنقصان – الفضيلة والرذيلة.

وعند سقراط الفضيلة علم والرذيلة جهل وان طريق او اداة تغيير الاخلاق الى علم هو العقل لان غاية العلم اكتساب الفضائل والتحلي بمكارم الاخلاق. ويذهب افلاطون الى اعتماد العقل ايضا على اساس ان النفس البشرية ثلاثة انواع (الشهوانية – الغضبية والعاقلة) والنفس او القوة العاقلة هي التي ينبغي ان تقود القوتين الشهوانية والغضبية ويحصل ذلك عندما يكون الحكم للعقلاء اي اما ان يكون الحاكم فيلسوفا او ان يكون الفيلسوف حاكماً لكي تتحقق العدالة.

وفي العصور الوسطى ساد مفهوم السعادة الاخروية وليس الارضية تعبيراً عن الاخلاق الدينية، الامر الذي لم يفسح المجال للتمييز ما بين الاخلاق والسياسة. وفي العصور الحديثة حلت سلطة العلم بدلاً من سلطة الكنيسة لتصبح السياسة عند ميكيافيلي عبارة عن لعبة تحتاج الى كل انواع الحيل وان الدولة الوضعية التي ارادها أما ان تقوم على اسس اخلاقية او لا تقوم، وهو مع الطريق الثاني. ثم ذهب توماس هوبز الى ان الاخلاق تكمن فقط في احترام بنود العقد بين الحاكم والمحكومين. وراح (عمانوئيل كانت) الى (اخلاق الواجب) وذهب (جيري بنتام) الى (الاخلاق النفعية) وهكذا القرن العشرين انشغل بنقد الاخلاق والتركيز على مسبباتها، بينما عرف القرن الحادي والعشرين بقرن العودة لتأسيس اخلاق جديدة تفرض سلطتها حتى على العلم ولكن هيهات!! نقول هيهات لان مفردة الاخلاق تثير الكثير من التساؤلات فمفردات ومصطلحات مثل الاصلاح السياسي والتنمية المستدامة والاستقلال والسيادة وحقوق الانسان والديمقراطية

الحقة وحوار الحضارات وسلطة المعرفة والعدالة الاجتماعية والمصالحة الوطنية وحرية المعتقد وغيرها كثير، تؤشر التمفصل الايجابي بين الاخلاق والسياسة بينما مفردات ومصطلحات مثل التفاهة السياسية والخديعة السياسية والحماقة السياسية والفوضى السياسية والصهينة السياسية والفساد السياسي والعدوان والميكيافيلية والعسكرة وتصادم الحضارات والطغيان والاستبداد ونهاية الأيديولوجيا وأمركة العالم وجهل خصوصيات الآخر والدونية الحضارية والتفوق العرقي تؤشر الانفصال والقطيعة بين الاخلاق والسياسة ومن ثم تشكل الصفر الاخلاقي في علم السياسة، اي نفاد المخزون الاخلاقي في السلوك الفردي والجماعي في زمن العولمة الرأسمالية المتوحشة التي ارادت من السياسة فكراً وممارسة ان تعمل من أجل عالم تعيش وحداته الدولتية (الدول وانظمتها) اما نظام العبث والفوضى او نظام التفاهة والحماقة.

لقد اصبحت العدمية الاخلاقية اللوثة الكبرى في عالم السياسة فالقوي من الغرب الرأسمالي بالذات اخذ يتعامل وامامه اما عدو له او عميل له، بينما كان على وفق نظرة نصف او ربع اخلاقية يتعامل وامامه اما عدو او صديق. ولقد اصبحت الهندسة اللاخلاقية لعالمنا المحكوم من قبل الاشرار وليس الاخيار، سياسات وبرامج واجراءات وخطط لإعادة هندسة كل دولة في عالمنا المعاصر لتكون محكومة من قبل المتعطشين للدم والرذيلة والمال.

اذا كان من السهل جداً اتهام الذين كانوا يقدمون ابناءهم قرابين للآلهة بالهمجية والتوحش فمن الصعب اقناعهم بان القاء قنبلة ذرية على مدينة وتدميرها بمن فيها وما فيها يدخل ضمن شرعية استعمال العنف من اجل درء عنف اشد او تخفيفه، كما تريد ان تخدعنا به الادارة الامريكية كتبرير احمق ومضحك لوقوفها مع الكيان الصهيوني.

وعن العلاقة بين الحرب والاخلاق فقد لا نعرف دائما متى ينتهي القتل باسم الإنسانية، ومتى يبدأ باسم المصالح؟ فالحرب سيئة بالنسبي والمطلق كما يؤكد ذلك (امبرتو ايكو) فلا رابح في الحرب الحديثة، فهي مضادة للبيئة والانسان رغم (ذكائها) فعلى الانسانية ان تتخلص من تراثها الدامي لترسي قواعد جديدة من اجل ادارة طاقات العنف داخلها بما في ذلك امكانية تحريم الحرب واعتبارها (تابو) كما اقترح ذلك الكاتب (البيرتومورافيا).

ان العقلنة لا تقصي المختلف باعتباره خارجا عن النمط العقائدي بل تستوعبه ضمن ممكنات الوجود الاجتماعي الذي يجب ان يتسع للجميع ضمن ثوابت الانسانية وحدها. فالوحدة ليست انصهار الواحد في ذاته بل هي طريقة في ارتباطه مع الآخر. فالآخر هو من يحددنا كما يقول (ايكو) فبدونه سنصاب بالجنون او الهوس، لذلك فكل وحدة انما تقوم على المتعدد في الوجود فلا شيء مثيرا للحزن اكثر من شعور امة بوحدتها بتعبير (ليفي شتراوس). بعبارة ادق ان وجود البعد الاخلاقي مرتبط بظهور الآخر.

فالانا لا تعرف الانا الا بوجود الآخر على حد تعبير (سارتر) والغاية في كل قاعدة اخلاقية هي تنظيم العلاقات بين الافراد، بما فيها العلاقة مع آخر هو من يفرض هذه القاعدة. فقد تختلف اشكال القيم لكن مضامينها ستظل واحدة، ان الخير خير والشر شر في مشارق

الارض ومغاربها.
لذلك لا يجب ان تثنينا بشاعة عولمة الحرب عن تبني منجزات الحضارات في مجالات الانساني، ومنها الحقوق والديمقراطية ورفض القتل باسم الدين والعرق والهوية الثقافية، فلا شيء يمنعنا من استنبات هذه المبادئ في تربيتنا الثقافية وفق خصوصياتنا كما تأتي من اللغة والتاريخ والثقافة، لا كما يمكن اسقاطها خارجها، فلا خصوصية في العدل والمساواة والحرية والديمقراطية الا ما يتعلق بخصوصية ما يمكن ان يخدم بأفضل الطرق مصالح الناس وكرامتهم. فنحن جزء من الانسانية وهذا ما يجعلنا نهتز طربا ونحن نستمتع بموسيقى لا نعرف كلماتها.

وهذا يعني عدم الخلط بين الحضارة التي انتجت هذه القيم وبين ما يرتكبه المنتمون اليها من جرائم خارج حدودهم، فلن يقود هذا الخلط في نهاية الامر سوى الى تبرير وجود طغاة يحكمون شعوبهم بعبث تسلطي لا نظير له في التاريخ، فباسم الخصوصية والتمييز يبررون الاستبداد والتخلف والقطيعة مع الآخر والانكفاء على الذات خارج مجريات تاريخ يصنع في غيابنا وغيبوبتنا وخارج قدرتنا على مجريات إيقاعه.

ان واجب العاقل هو في المقام الأول انتقاده لحالة وحال أناه قبل انتقاد الآخر. وعلى سبيل المثال قدم نعوم تشومسكي العالم اللساني الشهير حالة مثقف عاقل نادر الوجود في التاريخ. فقد وقف في وجه الحماقة الامريكية بكل قوة وفضح اساليب حكومته في التدخل في شؤون الافراد والشعوب والدول، ولم تمنعه يهوديته من الوقوف ضد الكيان الصهيوني دفاعاً عن حق الشعب الفلسطيني في استقلاله وبناء دولته.

فالعاقل فاعل اخلاقي لا يتقيد بحالات انحياز زائل لهذا الموقف او ذلك يحل محل القيم النبيلة التي انتجتها الممارسة الانسانية الممتدة عميقاً في التاريخ. فقد مات سقراط دفاعاً عن حق الانسان في التفكير الحر، ورفض الفرار من سجنه لكي لا يشمت به اعداؤه او يشككون في مبادئه. وهكذا فان ما يفصل السياسي غير العاقل عن السياسي العاقل هو الفاصل بين الولاء وبين الحقيقة. فالولاء عند (امبرتو ايكو) مقولة اخلاقية، اما الحقيقة فمن طبيعة نظرية. الاولى للسياسي فهو يتحرك ضمن تراتبية السلطة او تراتبية الحزب، اما الثانية فمن اختصاص العاقل المثقف فهو لا يهتم سوى بالقيم التي تحمي الانسان من الظلم والانتقاص من حريته وكرامته، ولا سبيل الى الخلط بين ما يأتي من الولاء وما تقود اليه الحقيقة انه الفاصل بين إكراهات السياسة وامتيازات الثقافة.

فلا شيء يبرر قتل آلاف الضحايا الأبرياء انتقاما من أمريكا الظالمة كما حدث ذلك في نيويورك ومدريد مع بداية القرن 21. ولا خير من إدانة غزو صدام للكويت لأنه غزو عبثي ولكن الضير في ان تتم مباركة قتل الشعب العراقي كأمر مأساوي والحقيقة تدفع العاقل إلى ضرورة إسقاط نظام فاشي دون مباركة الغزو الأمريكي للعراق.

إن مضامين المحاضرة تبين ان قوة الأخلاق تقاس بسلوك العقلاء لا بما يفعله الحمقى الذين هم، في النهاية، من مخلوقات الله الحيوانية المتوحشة صناع الصفر الاخلاقي في عالمنا المعاصر.

شيء عن تاريخ الأخلاق والسياسة

عندما نريد عقلنة السياسة وترشيد الساسة

ينبغي عدم تجاهل الأخلاق التي تستبعدها عصابات العولمة الرأسمالية المتوحشة عن التفكير والعمل السياسي باستخدام شتى أساليب الخداع والتضليل لتجعل من السياسة نجاسة ما بعدها نجاسة.

إن وقفه عند أفكار ماركوس شيشرون (106ق.م – 43 ق.م) تجيب عن سؤال العلاقة بين الاخلاق والسياسة. لقد عاصر شيشرون الحقبة الأخيرة من النظام الجمهوري وقيام الدكتاتورية العسكرية على يد (يوليوس قيصر) تمهيداً للتحول الى النظام الامبراطوري الروماني. وتسببت آراؤه في مناهضة الديكتاتورية الى تقديمه للمحاكمة وإدانته والحكم عليه بالإعدام بعد عام واحد من مقتل يوليوس قيصر.

يتأسس الفكر السياسي عن شيشرون على قواعد ذات طبيعة قانونية، تستند إلى نظرية القانون الطبيعي، وتنتهي صياغة شيشرون لنظرية القانون الطبيعي وتفسيره الأخلاقي لها إلى نتائج سياسية مهمة فيما يتعلق بأصل السلطة السياسية ومصدر شرعيتها ووظفيتها وشكلها وتداولها، ولخص "جورج سباين" تلك النتائج في أن شيشرون جعل بناء الدولة واستمرارها مرهوناً باستنادها إلى الاعتراف بحقوق مواطنيها، ومسؤوليتها عن التجسيد العلمي لوعيها بهذه الحقوق، وتعميق وعيهم بها، وإقامة علاقاتها المشتركة معهم استناداً إليها. وينظر شيشرون الى الدولة على أنها جماعة معنوية، أي مجموعة أشخاص يمتلكون الدولة وقانونها بالمشاع بينهم، لذلك فهو يعرف الدولة بأنها "مصلحة الناس المشتركة" وهي مصلحة مستندة إلى الأخلاق وقائمة عليها. فإذا لم تكن الدولة قائمة لأغراض أخلاقية ولا على أسس أخلاقية، وإذا لم يكن قوامها الروابط المعنوية التي تجمع الناس بعضهم إلى بعض، فلن تكون في رأيه سوى عصابة مسلحة من قطاع الطرق، غايتها سلب أموال الناس على أوسع نطاق ممكن، بما يعني أن خروج الدولة على القواعد الأخلاقية يُفقدها حقيقة كونها دولة. وبقدر تعلق الأمر بالناس الذين قال شيشرون إن الدولة تعبير عن "مصلحتهم المشتركة" فإنه لم ير فيهم مجرد مجموعة أفراد مجتمعين كيفما اتفق، بل رأى أنهم الأفراد المجتمعون في أعداد كبيرة، ويربط بينهم توافق آرائهم بصدد القانون والحقوق، ورغبتهم المشتركة في حياة جماعية يساهمون فيها بما يعود عليهم جميعاً بالخير والنفع المشترك. ويجعل هذا التصور من الدولة شبيهة بالمؤسسة المساهمة التي تكون عضويتها حقاً عاماً ومشتركاً بين جميع مواطنيها، وهي مسؤولة عن تزويدهم بثمار التعاون المتبادل والحكم العادل.

هكذا تكون الدولة، عند شيشرون، نتاجاً طبيعياً للغريزة الاجتماعية عند الإنسان، ومؤسسة عقلانية أخلاقية، وليست مخلوقاً ناجماً عن الطبيعة المصلحية الأنانية اللاأخلاقية للأفراد. ولعل مما يلفت النظر في مفهوم الدولة عند شيشرون، تأسيسه الاجتماع المدني على رابطة قانونية تنشأ عنها السلطة السياسية أساساً، فبدلاً عما افترضه العقل السياسي اليوناني من أن أساس قيام الدولة هو مجموعة الأفراد المتحدين سياسياً وفقاً لقيم عليا وأهداف مشتركة، افترض شيشرون أن أساس قيام الدولة هو الاجتماع البشري المرتبط برابطة قانونية، تجعل منه كياناً اجتماعياً – سياسياً مزوداً بسلطة قانونية سيدة. وبذلك يكون شيشرون قد صاغ المبادئ

العامة التي تحدد طبيعة السلطة السياسية بما يجعلها في ظل تلك المبادئ وبفعلها:
- سلطة سياسية مصدرها الاجتماع الإنساني.
- سلطة سياسية تستند ممارستها الى القانون الناشئ عن هذا الاجتماع والمنظم لشؤونه وتفاعلاته.
- سلطة سياسية تستند ممارستها الى أسباب قيمية، وتستهدف تحقيق أهداف أخلاقية.

مقدمة في المنجد من تفاهات السياسة ونجاسات الساسة

عندما قيل ان السياسة فن وعلم ومهنة على رأي عالم الاجتماع السياسي الالماني (ماكس فيبر) كان في عوالم البشر شيء من الخير واشياء من الاخلاق. بيد ان الخير توارى والاخلاق انعدمت عندما توحشت الرأسمالية ونفضت عن بدنها قشرة الليبرالية وعندما تخنثت في الوقت نفسه، الاشتراكية وسمحت للرأسمالية ازالة عذريتها (العدالة الاجتماعية) متوهمة بوهم عدم استعجال نهاية المرحلة الانتقالية حتى لو ظلت مرحلة انتقال مؤبدة فازداد توحش الرأسمالية توحشاً بعد ان وظفت واستخدمت لصالح مشروعها كل مصاصي الدم وعشاق المال والغرقى في الرذيلة من كل بقاع العالم في مشروع صهيوامريكي بكامل مشتقاته من صهاينة مستهودين وصهاينة مستمسحين وصهاينة متأسلمين.

نعم، عالم اليوم يعيش مرحلة انتقال مضطرب ولكن الى اين؟ ترامب الامريكي يقود عربة الليبرالية الشمولية وبوتين الروسي يقود عربة الشمولية الليبرالية وكلاهما يريد العالم عربة مقودها بأيديهما وهما يعرفان جيداً ان هذا المقود يعمل باتجاه واحد هو اتجاه الاستدارة فقط نحو الشمولية المنزوعة عن الاخلاق وعن الديمقراطية وعن العدالة وعن حقوق الانسان، وكذلك عن التحضر المبرقع بالذكاء الاصطناعي لأغراض الابادات الجماعية وتلك هي انجس نجاسات الساسة، واتفه تفاهات السياسة في عالمنا المعاصر المشغول بتدوير الاوساخ حيث الفاشل يُبّجل والناجح يُفَشل!

ازاء ذلك هناك حاجة الى كتابات تشتبك بضراوة مع الكتابات التوصيفية المتلذذة بما يحصل من خراب للانسان. والى كتابات تفضح الاقلام المأجورة الذمامة للذي يفكر بعقله والمداحة للذي يفكر بذراعه وبماله حتى لو كانت مخرجات تفكير هؤلاء منغمسة في تفاهات السياسة وطامسة في نجاسات الساسة.

في عالم الساسة والسياسة اللاخلاقية هذا تمجد الاقلام المأجورة الابادة الجماعية للشعوب دون ان تشعر بالخجل من عجزها عن إنصاف شعوب تطمح للسير في دروب الحرية والاستقلال. وفي عالمنا التافه اصبح من المحظور في الكتابات اللااخلاقية المأجورة النظر الى الانسان كذات مستقلة وحرة من حيث الحقوق. فالانسان لم يعد – عندهم - سوى كائن تجريبي ساكت او فأر مختبر مقزز يحب على سادة التوحش الرأسمالي وأذنابهم التعامل معه بقفازات واقنعة ليس فقط عند التعامل معه بل ايضا عند تنفيذ حكم الاعدام المادي والمعنوي بحقه لسبب انتفاضة وعي هذا الانسان ضد الابادات الجماعية التي اضحت ممكنة جداً عند سدنة الرأسمالية المتوحشة في القرن الحادي والعشرين والتي اسست الارهاب ووظفته واستخدمته بعناية ليكون الانسان، ليس كما كان يصفه (هربرت

ماركوزة) انسانا غارقاً بالوفرة وممنوعا عنه الاحتجاج، اي انسان البعد الواحد، بل ليكون انسانا ذا البعد المباد بعد ان هدمت الرأسمالية المتوحشة بشكل سافر وبلا خجل اسس الديمقراطيات الحديثة لتبقي، فقط، على جذور هذه الديمقراطيات المتمثلة بالجذور الاحتلالية الاستعمارية التي سبق وان انبتت شجرتي الفاشية والنازية المدمرة للانسان في القرن العشرين وثمرتهما الجديدة المتمثلة بالرأسمالية العالمية المتصهينة.

وبقدر ما تشعبت اسئلة السياسة وتبعثرت أجوبة الساسة فان عقول قليلة غير مأجورة مازالت تمنهج ما يحصل كأسئلة وتنظم اجوبتها بعيداً عن تفاهات السياسة وعن نجاسات الساسة .. وستظل تلك العقول القليلة تمتلك مفتاح مفاتيح مشروع التقدم المعرفي السياسي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي.. مشروع لا يعيش ولا يعتاش على الماضي ولا يراوح في الحاضر بل يسعى الى الافضل من الاثنين معاً. بعبارة ادق مشروع يسعى الى المستقبل.

ولكن قبل تسطير المشاريع البديلة لا بد من منجد ينقذ السياسة من التفاهات ويخلص الساسة من النجاسات.. منجد يعبد الطريق امام مشروع بديل ومضاد للمشروع الرأسمالي الابادي يقترن بالعقلنة ونغادر به التفكير والفعل الاستهلاكي المربوط بحبال المديونية للاجنبي الى تفكير وفعل انتاجي متحرر من قيود الهيمنة والتبعية.. مشروع انتقال بالوحدات السياسية في العالم من حالات الفوضى وما قبل الدولتية الى حالة النظام والاستقرار الدولتية.. مشروع للانتقال بالافراد من الرعوية الى المواطنية والانتقال بالجماعات من التجمعات التقليدية الى المؤسسات المدنية العصرية... مشروع الانتقال بالسلطة من الشمولية التسلطية الى التعددية القائمة على الرضا والمقبولية الشرعية بالانتخابات واستمرار وتواصل هذه الشرعية بالانجازات القائمة على العدالة الاجتماعية.

مقدمة مقدمات التطهر من تفاهات السياسة

ما الخطوة الأولى في تخليص السياسة من التفاهات وتطهير الساسة من النجاسات؟

يمكن الاتفاق مع كثرة من العقلاء الذين انشغلوا بدور حركة الاصلاح والنهضة في إعادة بناء الممارسة بكل انواعها وضمنها الممارسة الايمانية الدينية، بعيداً عن انحرافات العقل وتشوهات التفكير العتيقة بالايمان... وإعادة البناء هذه تقوم على ثلاثة مستويات هي مستوى المؤسسة الدينية ومستوى الفكر والاعتقادات ومستوى الضمير الايماني.

على المستوى الاول ينبغي عدم القبول بالخضوع الاعمى لرجال سلطة مؤسسات التدين التي ترى في أي حوار أو نقاش بادرة كفر وخروج عن الدين، فما بالك في مشاركة هؤلاء في عمل هذه المؤسسة أو الرقابة عليها، وهذا هو المضمون العميق للقول بسلطة النص المقدس التي تفقد رجال الدين مقامهم ليتحولوا الى رجال اختصاص فحسب، لا فرق بينهم وبين المؤمنين العاديين إلا في درجة التفقه بالدين، وهو ما يستطيع أي مؤمن ان يصل إليه بجهده الشخصي.

وعلى مستوى المؤسسة الدينية يمكن ربط الايمان بالنص المقدس المتاح لكل فرد امتلاكاً وفهماً، وهو ما يعفي مؤسسات التدين من دورها في التحكم بالايمان

ويحولها الى مركز للخدمات الاجتماعية والخيرية، ليخرج المؤمنين الى اكتشاف وتبيان المعاني والاخلاق والسياسة المدنية ولتصبح مؤسسات مجتمعية لا تذوب فيها جميع الهويات والذاتيات الفردية لصالح هوية وذاتية واحدة متسلطة، وجعل الايمان ممارسة شخصية وفردية، تربط بين مؤمنين مستقلين واحراراً ومتساوين في الحقوق والواجبات تماماً، لا سلطان لأحد عليهم سوى سلطان الضمير. وعندها يظل رجل الدين مقدسا ورجل الدنيا غير مدنس وتتصالح الدنيا مع الآخرة والدين مع الحياة، ولا يكون الدين ضد العقل بل يكون بينهما التفاهم والتكامل، ولتبقى المؤسسة الايمانية جزءا من مؤسسات الدولة الوطنية.

أما إعادة البناء على مستوى الفكر والاعتقادات الايمانية فيتمثل بتجريد مؤسسات التدين من مراقبة ومحاسبة المؤمن ومن سلطة التحكم في ايمانه والتوسط له. كذلك حرمانها من الوصاية الفكرية على العقل ليتحرر الفكر الايماني ويعاد بناؤه على اساس مبدأ جواز تعدد المذاهب الدينية من دون عوائق ولا حدود لتأخذ دورها بالعمل النافع للنفس وللآخرين على الارض. وبقدر ما يكون الايمان هبة من الله واثرا لفضله فانه يشجع المؤمن على الخروج من ذاته نحو الآخر لانه لا يفعل الخير للحصول على خلاصه الاخروي فقط بل لإدراكه ما وهبه الله فيه من الخير له وللآخرين.

أما على مستوى الضمير الديني وإعادة بناء الممارسة الايمانية فينبغي إعادة تعريف معنى الايمان ومستلزمات الاعتقاد وممارسة الشعائر الدينية وتأكيد ابعاد التجربة الايمانية الدينية المرتبطة بإرادة الفرد المؤمن وتطلعاته اكثر من ارتباطها بالانتماء لجماعة والولاء لها. وإضافة الى انه ليس بالضرورة ان تكون النجاة في الآخرة مشروطة بالعبادات وحدها بل ايضا مشروطة بإعادة بناء علاقات الثقة والتضامن مع الانسان والتمسك بالعمل الصالح نحوه، والقائم على المسؤولية وتحقيق العدالة على الارض انطلاقاً من ان الدين في الاسلام هو المعاملة حيث يصبح الاستثمار في الفرد وبناء شخصيته وسلوكه محور نشاط الاصلاح ومصدر تجديد الفكر والعلاقات المجتمعية ايضا.

ان تلك الخطوات هي مقدمة مقدمات التخلص من تفاهات السياسة والتطهر من نجاسات الساسة وان النتائج المترتبة على مقدمة الاصلاح للمؤسسات الايمانية من داخلها تؤدي الى معالجة مشكلاتها وتحسين صورتها واوضاعها مما يساعدها على إستعادة مكانتها وتقويتها وتعزيز تأثيرها وتوسيع دورها في تعزيز الايمان في الحياتين الفردية والاجتماعية بفعل تكييفه لمفاهيمه الاساسية مع الحاجات الانسانية المتغيرة والمستجدة واضفاء الطابع الديمقراطي على الحياة الايمانية وعلى الجوانب الاجتماعية والسياسية للحياة بل وحتى جانبها الاقتصادي وما استجدت عليه من تحولات جعلت للامور البشرية دلالات ايمانية ليصبح العمل نوعاً من التقوى والعبادة المستمرة.

البذرة الأولى لموت السياسة

تعد الرأسمالية آخر الفيروسات التي لم تكتف باستكمال نزع السياسة الحقانية عن عذريتها، بل قتلت بقايا الابعاد الانسانية والاخلاقية فيها، وتلك الشجرة الرأسمالية الخبيثة كان لها جذور وجذورها كان لها بذور.

وقد عَلمنا التاريخ السياسي عبر العصور إن الكثرة من الحكام اعتمدوا الاوهام لتحقيق المقبولية في القبض على السلطة والتسلط. فما هي البذرة الاولى للأوهام ومن الذي زرعها لتنمو وتكبر لتصبح شجرة رأسمال متوحش ثمارها التفاهات والفوضى؟

ثمة اربعة امور تكمن فيها البذرة الطبيعية للاوهام وهي الاعتقاد بالكائنات الغيبية والجهل بالاسباب وعبادة البشر لكل ما يخافونه وعد الاشياء العرضية توقعات. وبذلك فان أصل الوهم ومبدؤه هو انه رأي أو اعتقاد في القوى غير المرئية والفائقة للطبيعة.

وبسبب اختلاف تخيلات واهواء واعتقادات البشر، فقد طرحت الاوهام عندهم ونمت حتى اصبحت طقوساً مختلفة بينهم الى حد ان ما يمارسه احدهم منها، يبدو في نظر غيره سخيفاً في معظمه. وقد زرع بذور الاوهام في الناس نوعان من البشر، وكلاهما فعل ذلك لأسباب مختلفة، ولكن بهدف واحد ومشترك بينهما وهو هدف جعل الذين يؤمنون بالاوهام يخضعون لسلطات من يبشرون بها.

النوع الاول من البشر الذين يزرعون بذور الاوهام وهم البشر الذين ابتكروا بذور الاوهام وعقائدها بأنفسهم ابتكاراً ذاتياً وإراديا وزرعوها وغذوها بين الناس تبعاً لذلك لتكون هذه الاوهام جزءا من السياسة البشرية، لان زرعهم يُعلم رعايا الارض طاعة الحكام وتنفيذ ما يأمروهم به، وينتمي الى هذا النوع من البشر مؤسسو الدول ومشرعو القوانين ممن دعتهم مصالحهم اولاً الى ابتكار تلك الاوهام والتبشير بها مع اسباب اخرى مثل الحاجة الى اقناع الناس بان ما ابتكروه سيُرضي الخالق ويهدئ غضبهم، وان خسارة الحرب او انتشار الوباء ووقوع الكوارث الطبيعية وتعاسة الانسان مصدرها كلها غضب الالهة الناتج عن القصير في عبادتها او عدم تأدية الطقوس المطلوبة نحوها او الخطأ في شيء منها.

واذا كان هذا النوع من البشر الزارع للاوهام قد نجح في بلوغ هدفه المتمثل في طاعة الرعية للحكام فان الفضل الكبير والاساس في هذا النجاح يعود لمأسسة عملهم ضمن مؤسسات سياسية وغير سياسية والعاملين فيها.

اما النوع الثاني من البشر الذين يزرعون بذور الاوهام وهم البشر الذين لم يبتكروا بذور الاوهام وعقائده بأنفسهم لا ابتكاراً ذاتياً ولا ارادياً ، فهناك مبتكر غير ارادي وغير انساني لهذه العقائد امر هذا النوع من البشر بإبلاغها للناس وتبشيرهم بها وترتيبها بينهم تبعاً لذلك لضمان سعادتهم في الدنيا وخلاصهم ونجاتهم في الحياة الآخرة.

لكن غياب الفضائل والاخلاق من البشر بسبب دعاة الاوهام ورعاتها من رجال السياسة والتدين هو الذي يدفع الناس دفعاً الى فقدان الايمان حتى بالدين بسببهم، ومن ثم الميل الى التمرد عليهم.

ومن هنا ذهب المفكر الانجليزي توماس هوبز 1588-1679م في خضم الاضطراب السياسي والصراع المذهبي والحرب الاهلية في انكلترا في كتابه (الليفياثان) الى التأكيد بان كل تغيرات الاديان في العالم الى اوهام يمكن تعليلها بعلة واحدة هي فساد رجال الدين والسياسة الموجودين في المجتمعات والاديان والمذاهب كلها. ويضيف القول ان السيد المسيح صراحة ذهب كما جاء في الانجيل للقول (ان مملكتي ليست من هذا

العالم) وقوله بوضوح ان ملكوت المسيح في السماء وليس على هذه الارض. وقد استنتج ان هناك سلطتين في الدولة الواحدة وهو ما لا يصح ولا يجوز. فعلى رجال الدين الحقيقيين ان تكون افكارهم مجرد افكار تبشيرية دعوية تعليمية وليست سلطة مدنية سياسية ليدحض كل زعم لرؤساء المؤسسات الدينية بامتلاك سلطة دنيوية لا كاملة ولا مطلقة ولا جزئية ولا نسبية.

بإختصار، فان الحاكم المدني هو صاحب السلطة في جميع القضايا ولا يجوز لغيره امتلاك السلطة طالما حاز الشرعية بالرضا والقبول من الناس بالانتخابات وحرص على استمرار الشرعية بالانجازات.

أبرز أطروحات الحضور الأخلاقي في السياسة

لعل من ابرز مؤشرات الحضور الأخلاقي في السياسة هو التسامح. ومفردة التسامح بثها شخوص عبر العصور بيد ان فولتير كان القابلة المأذونة لولادة أطروحة التسامح فأستحق ما وضع على قبرة شاهد كتب عليه (شاعر ومؤرخ وفيلسوف حارب المتعصبين والمتزمتين وجعل آفاق النفس البشرية تتسع، وتتعلم معنى الحرية).

ويعد فولتير واحداً من اهم رموز عصر التنوير الذي عاشته اوروبا في القرن الثامن عشر (1700-1800) حتى قال عنه (فكتور هوغو) ان اسم فولتير يصف القرن كله، فاذا كان لإيطاليا نهضة، والمانيا اصلاح، فإن لفرنسا فولتير.

ولم يخرج فولتير عن العرف التسامحي الذي غلب عليه، حيث اتخذ موقفا ايجابيا من التسامح عَبّر عنه في كتابه الذي صدر في النصف الثاني من القرن الثامن عشر، وترجم الى العربية بعنوان (رسالة في التسامح) ثم ترجم ثانية بعنوان (قول في التسامح) استند فيه فولتير الى ما ظهر آنذاك من المقدمات والنتائج العملية الخطيرة للتعصب الديني التي كشفها ودل عليها.

وقبل هذا الكتاب كان لفولتير كتاب بعنوان (أخلاق الأمم وروحها) تحدث فيه عن الرسول محمد (ص) ووصفه بانه مؤسس دين عقلاني حكيم، ومفكر سياسي عميق الفكر، منوهاً بما كانت تتمتع به البلاد الاسلامية من التسامح الذي خَلا منه التقليد التاريخي للبلدان الاخرى.

في كتابه (رسالة في التسامح) كان فولتير يأمل حسب قوله بث الرحمة في القلوب الطيبة، بان يقدم لها جرداً مختصراً وصادقاً للحماقات التي تتسبب ارتكابها في جريان الدماء على المقاصل او نشوب الحروب، ابتداءً من القرن الرابع، والصراعات الدامية حول الإصلاح الديني.

لقد انطلق فولتير في كتابه هذا من واقعة قتل جماعية عقائدية مُدبرة وجعل منها إطاراً تأريخياً لعرض طبيعة المجتمع الذي تتنازعه اتجاهات مذهبية متناحرة تنشر التعصب والتطرف، وتحرض على العنف والإدعاء بإقامة العدالة باسم المذهب ومن أجله متسائلاً عن كيفية بناء مجتمع متسامح دينياً ومذهبياً من دون تحقيق العدالة الحقة؟ وكيفية تحقيق العدالة في ظروف التعصب والهياج المذهبي العقائدي وانعدام الحرية العقائدية؟ فالمشكلة لم تكن في يوم من الايام في الاديان وعقائدها، ولكن المشكلة، كانت دائماً وفي كل زمان ومكان في رجال التدين الذين حملهم فولتير مسؤولية التعصب والتطرف والعنف الناتج

عنهما والمصاحب لهما حتماً.
هؤلاء هم الذين تسببوا في سفك الكثير من الدماء حتى لم يعد للناس من سبيل للعيش الآمن والمتحضر إلا بالتسامح وإحترام عقائد الاخرين لخنق الفتنة في المهد، والشد من أزر الفضيلة، والانصياع للقوانين وتعزيزها اكثر مما يمكن ان تفعل القوة، لذلك دان فولتير من رفع الكتاب المقدس في يد والسيف في يد أخرى فقال (لو استعرضنا جميع الشرور التي تسببت فيها الحمية الدينية الكاذبة، فسندرك ان البشر عاشوا طويلاً جحيمهم في هذه الدنيا).
وعَبّر فولتير عن معارضته للتعصب ودعوته للتسامح بأفكاره القائلة ان التسامح لم يتسبب قط في إثارة الفتن والحروب الاهلية ولكن التعصب والاتباع الاعمى لرجال التدين هو الذي حول اقوالهم البشرية الى شرائع مقدسة ونشر المجازر على وجه الارض.
وأكد ان التسامح مع من يخالفك الرأي ضرورة لازمة وهو شرط تجنب الانسان لمتوالية الشرور الناتجة عن التعصب والتطرف والعنف، وان من قلة الدين حرمان البشر من حريتهم الدينية.
وان الدين من الله ومحاولة الانسان التحكم بالدين، هي سبب كل المصائب والحروب الدينية والمذهبية التي كان ضررها ودمارها اكثر وأكبر من الحروب الاخرى كلها. وان التعصب يقود الى التطرف وهما معاً يقودان الى العنف.
ويضيف فولتير ان الحق في التعصب والتطرف ومن ثم العنف حق عبثي وهمجي رهيب وهو لا يرقى حتى الى مرتبة قانون الوحوش التي لا تمزق فريستها إلا من أجل الأكل. بينما العلمانية تقوم على التسامح، واحترام الحريات الدينية والمذهبية والاستقلال الوظيفي للدين والسياسة وتحقيق العدالة على اساس مدني وإنها الحل الوحيد والمناسب حتى الآن لمشكلة التعصب والتطرف المسبب للحروب الدينية والمذهبية.
وان الحياة المدنية تبدأ عندما يتحرر الناس من التعصب لعقائدهم ويؤسسون هذه الحياة على مبدأ التسامح، فمن غير المعقول ان يحتكر احدهم لنفسه حق إجبار غيره عن التخلي عن عقائدهم واعتناق عقائده.

*** في الأصل محاضرة قُدمت في منبر حوار التنوير في 12 آذار/ مارس 2025.**

التنوير وإشكالية المثقف

نجاة تميم

”تجرأ إعمال الفكر“ ”Saper aude“.
استشهاد إيمانويل كانط بالشاعر الروماني كوينْتوس هوراتْيوس.
سنبدأ مقالتنا بالعبارة المشهورة المنسوبة لإيمانويل كانط ، التي هي لب مقالته لعام 1784، الموسومة ”ما التنوير؟“ والتي كانت جوابا على هذا السؤال
“Was ist Aufklärung? “ ،
الذي طُرح في مجلة
*Berlinische Monatsschrift
في شهر ديسمبر/ كانون الأول عام 1784[1].
نعلم أن التنوير اعتمد بشكل كبير على الفكر العقلاني. وكانت آنذاك طريقتان علميتان سادتا في عصر التنوير: العقلانية (خاصة في فرنسا) والتجريبية (في إنجلترا). كلاهما بدأ من مصدر مختلف للمعرفة، العقل والتجربة الحسية أو الإدراك على التوالي. ومن بين مفكري عصر التنوير، إيمانويل كانط
(1724 - 1804)، الذي حاول الجمع بين وجهة النظر التجريبية والعقلانية. وفي مقالته ”ما هو التنوير؟“؛ وصف جوهر حركة التنوير على أنها تحرر الانسان من خلال المعرفة، واكتسابه الاستقلالية الفكرية، والجرأة على التفكير عن الذات وتحريرها من حقائق مفروضة، تضع البشرية تحت سيطرتها؛ ”بحيث تحدث قطيعة مع سلطة التقاليد“، بحسب عبد الله العروي أيضا[2].
تعود جذور التنوير كحركة فكرية إلى الثورة العلمية في القرن السابع عشر، والتي أصبحت بدورها مُمكنة من خلال اختراع المطبعة حوالي عام 1450. ويعتبر العديد من المؤرخين عمل إسحاق نيوتن
(1643 - 1727) نقطة انطلاق لعصر التنوير (قوانين الجاذبية - ونهج رياضي وتجريبي للفيزياء). لكن الدمقرطة في إنجلترا خلال ”الثورة المجيدة“ (1688) تعتبر أيضا بداية عصر التنوير. وغالبا ما يشار إلى ”الثورة الفرنسية“ على أنها ”نقطة النهاية“ (بين قوسين) لعصر التنوير؛ ومازالت مُثُل التنوير العليا في الوجود إلى يومنا هذا.
أصبحت آنذاك إنجلترا موطنا للمفكرين والفلاسفة التجريبيين المستنيرين، مثل جون لوك (1632 - 1704) وجورج بيركلي مؤسس المثالية الروحية أو الذاتية
(1685 - 1753) وديفيد هيوم
(1711 - 1776). وكانت التجريبية التي

طبقوها كأسلوب علمي أدت إلى فرضيات عامة من خلال الإدراك الحسي و-أو تطبيق التجريبية على الحالات الفردية.
لكن المركز العصبي الحقيقي لعصر التنوير كان باريس، حيث انتشر الفكر المستنير العقلاني عبر أوروبا ومن خلال الفلاسفة. وكان من بين أشهر الفلاسفة شارل مونتسكيو (1689 - 1755) ومفهومه لفصل السلطات؛ التشريعية والتنفيذية والقضائية، وفولتير (1694 - 1778)، وجان جاك روسو (1712 - 1778)، ومحرري الموسوعة دينيس ديدرو (1713 - 1784) وجان لو روندْ ألامبِر (1717-1783). كانوا يعتقدون أن المجتمع يجب أن يقوم على العقل وليس على الحقوق الوراثية أو الواجبات أو الأفكار الدينية. والكلمات المفتاحية هي الحرية، والعدالة والتقدم.

تأثير التنوير

كان للتنوير تأثيرات اجتماعية عميقة في العالم الغربي، وخاصة في أوروبا والولايات المتحدة، منها تأثيرات طويلة الأجل ومنها قصيرة المدى وهي:
سياسيا: حوالي عام 1750، كان هناك انتقال من الحكم المطلق إلى الاستبداد المستنير. لقد تبنى بعض الملوك مثل الملك البروسي فريدريك العظيم (1712 - 1786) والقيصرية الروسية كاترين (1729 - 1796) بعض القيم والأفكار المستنيرة وأعطوا رعاياهم مزيدا من الحرية والمشاركة. وفي البلدان الأخرى، حفزت قيم التنوير الثورات، مثل الثورة المجيدة (1688) في إنجلترا، والثورة الأمريكية (1776)، و"العصر الوطني" (1781 - 1786) في هولندا والثورة الفرنسية (1789). كما أن حركة الدمقرطة في القرن التاسع عشر هي أيضا نتيجة سياسية مباشرة لهذا العصر.
اقتصاديا: حفز عقل التنوير الثورات الصناعية والرأسمالية. ووضع التنوير أيضا الأساس للتفكير الاقتصادي الجديد، مثل الليبرالية وتفكير السوق الحرة لآدم سميث (1723 - 1790) والنفعية (التفكير البراغماتي من حيث "المنفعة العامة") لجون ستيوارت ميل (1806 - 1873).
اجتماعيا: حفز التنوير ظهور جميع أنواع حركات التحرر وجماعات الحقوق المدنية على أساس فكرة أن الجميع متساوون. خذ على سبيل المثال، النَّسَوية والتكوين الشخصي دي بيلدونگ Bildung، هذه أيضا ثمرة لمُثُل التنوير.
دينيا: أدى التنوير إلى التجديد الديني، واستخدام العقل والإدراك بدلا من الإيمان المسبق.
فكريا: كانت إحدى النتائج المهمة لعصر التنوير ظهور فكرة "الفضاء العام"، (التي تبناها أيضا يورغن هابرماس). هذا الفضاء العام وفر مساحة للمناقشات العقلانية والمفتوحة والاجتماعية، ومن الأمثلة على ذلك، الصالونات الفرنسية، والمقاهي، والنوادي الأدبية وأشكال جديدة من التعليم.
وأضيف أن أسئلتنا الحضارية حول التنوير ليس من الضروري أن تكون حول نفس قيم عصر التنوير، بل يجب ان نأخذ بعين الاعتبار خصوصية بلداننا، وبحسب ميشيل فوكو التنوير هو وعي الآنية.

تمثلات المثقف - المثقفة

ونصل إلى اشكالية المثقف. هناك ملاحظتان

شدّتا انتباهي؛ الأولى، هو سؤال صحفي للفيلسوف والمؤرخ الثقافي الفرنسي فرانسوا دوس: هل مات المثقفون؟ وبعدها بأيام قرأت جملة استهلالية في كتاب للهولندية الأكاديمية والمثقفة النَّسَوية روزي بغايدوتي Braidotti بعنوان "أنا أفكر، إذا هي موجودة"[3]؛ تقول في بداية الفقرة الاستهلالية: لقد مات المثقفون! وتتبعها جملة ثانية أكثر إيجابية: عاش المثقفون! ومن هنا بدأت تساؤلاتي حول هذا التشكيك الذي يبدو وكأنه ظاهرة كونية.

إن مصطلح "المثقف" عُمِّد في نهاية القرن التاسع عشر من خلال رسالة إميل زولا، "إني أتهم"، الموجّه إلى رئيس الجمهورية فيليكس فور، والتي نشرت في مجلة "Aurore" في 23 يناير/ كانون الثاني عام 1898. كان الكاتب جورج كليمانصو (رئيس وزراء سابق 1841 - 1929) هو من استعمل هذا المصطلح في مقالة يثني فيها على هؤلاء المثقفين: "أليست هذه علامة فارقة، كل هؤلاء المثقفين الذين يأتون من كل مكان، يجتمعون على فكرة ويتمسكون بها بشكل لا يتزعزع". فلقد تطلب ذلك جرأة، لم يُسمع بها من قبل في تاريخ المثقفين، لإعلان أنفسهم وسطاء بين العام والكوني. وأطلق عليهم صفة دينية، المثقفون القساوسة.

فمن هو المثقف الفرنسي؟

في عام 1979، نشر المثقف الفرنسي ريجيس دوبريه كتابا، فيه وَصْفٌ ثاقب للحياة الثقافية الفرنسية عنوانه "المعلمون وكُتاب ومشاهير: مثقفو فرنسا الحديثة"[4].

يقول دوبريه في كتابه أن المثقفين البارسيين بين عام 1880 و1930 كانوا لاجئين علمانيين تحت ضغط من الكنيسة والبونابرتية؛ وكانوا مرتبطين في الغالب بالسوربون، حيث كان المثقف في المختبرات والمكتبات وغرف التدريس، محميا كأستاذ جامعي، وقادرا على تحقيق إنجازات مهمة في المعرفة. وبعد 1930، انتقل النفوذ الذي فقدته السوربون ببطء إلى دور نشر جديدة مثل "المجلة الفرنسية الجديدة"، التي كانت، وفقا لدوبريه، بمثابة "العائلة الروحية". لقد تبنت صفوة المثقفين والمحررين والمتعاملين معهم.

وحتى عام 1960، على وجه التقريب، كان الكُتّاب من أمثال سارتر ودو بوفوار وكامو ومورياك وجيد ومالرو، حسب قوله، أعضاء تلك النخبة الذين حلّوا محلّ الأساتذة الجامعيين بفضل كتاباتهم ونشاطاتهم غير المقيدة، وإعلان إيمانهم بالحرية كعقيدة، وكان أسلوبهم في التعبير "يقع في المنتصف بين الوقار الكنسي الذي ولّى قبله والصخب الإعلاني الذي حلّ بعده"[5].

في عام 1968، هجر المثقفون إلى حد كبير جماعاتِهم من الناشرين المؤمنين بمثل معتقداتِهم، واندفعوا أفواجا إلى وسائل الإعلام الجماهيرية - كصحفيين، وضيوف برامج الحوارية ومضيفين لها، ومستشارين، ومديرين، وما شابه. ولم ينجحوا فقط في كسب حضور جماهيري ضخم، بل وأيضا صارت كل الأعمال التي قاموا بها في حياتهم كمثقفين تعتمد على مُشاهديهم.

وفي عهد سارتر، تكونت حول المثقف الفرنسي، هالة أشبه ما تكون بالتقديس، باعتباره معبرا عن تطلعات المجتمع المدني في مواجهة الدولة، وحاملا البديل مقابل ما هو قائم.

لكن كيف ينظر البريطانيون إلى مثقفيهم وإلى المثقف الفرنسي؟

يبدو أن معارضة المثقف الفرنسي، في إنجلترا، لها امتداد في التاريخ. قبل فترة وجيزة من فوز توني بلير بالانتخابات، نشر النائب المحافظ ديفيد ويليتس كتابا صغيرا بعنوان "معلمي بلير[6](1996)"(Blair's Gurus). يعتبر ويليتس أحد أكفأ المترجمين الفوريين لحزب المحافظين وقد اختار هدفه جيدا؛ إنهم الأكاديميون والصحفيون الذين ناقشوا بإسهاب تجديد حزب العمال جنبا إلى جنب مع توني بلير والذين أصبحوا مستشاريه السياسيين. يشير استخدام كلمة "المعلم" بوضوح إلى النبرة الساخرة لويليتس، لكن النص يذهب إلى أبعد من ذلك. يقول المؤلف: "إن هؤلاء الأشخاص وأفكارهم معادية لبريطانيا. إنهم يتطلعون إلى تغيير إنجلترا. ما لا يعجبهم هو بالضبط ما جعلنا بريطانيين. هذه الحقيقة وحدها، علاوة على ذلك، هؤلاء الناس "بلا جذور". إنهم أبناء هؤلاء العظماء البريطانيين غريبي الأطوار الذين سافروا بعيدا، مرتدين الزي المحلي وعاشوا بين البدو، اعتنقوا قضية القومية اليونانية أو إنقاذ الأغاني الشعبية القديمة من القبائل المحتضِرة. فالرغبة في ألا يكونوا بريطانيين هي التي توجههم"[7]. لكن ويليتس يؤكد هنا نقطة مهمة في تاريخ بريطانيا وفي تاريخ مؤسساتها، وهي أن المفكر ليس غريب الأطوار فحسب، بل هو أجنبي وغير بريطاني ومعاد لبريطانيا. فعندما دُعي إدوارد سعيد أستاذ اللغة الانجليزية والأدب المقارن المرموق في جامعة كولومبيا، من قبل هيئة الإذاعة البريطانية لتقديم محاضرات ريث Reith لعام 1993، تفاجأ ويليتس جدا بالموضوع الذي اختاره، "صُوَر المثقف"[8]. فأثار، بذلك، عداءً صريحا ضد إدوارد سعيد، لاختياره "موضوعا غير إنكليزي".

علق المؤرخ والناقد نورمان ستون: "إن المثقف الشامل هو إحدى ويلات العالم الحديث[9] والمثال الثاني يأتي من دفاتر آلان بينيت[10]، كاتب ومؤلف مسرحي بارز. يقول إنه وصديق له كانا في الشارع عندما دفعهما أحد المارة وهو يزمجر: "اخرجوا، يا من يسمون أنفسهم بالمثقفين الذين يسدون الطريق اللعين". يعلق بينيت: "من الغريب أن يكون المثقف هو من يقف في الطريق، عندما لا يتم التعرف عليه أبدا على أنه أصيل، ولكن دائما على أنه زائف أو ما شابه ذلك. وبطبيعة الحال، فإن مصطلح "مثقف" فقط في إنكلترا يعتبر" إهانة"[11].

علاوة على ذلك، فقد لعب المثقفون دورا مهما في مناقشة المشكلات السياسية. ومع ذلك، فهو بلد، مَنعت فيه القوة الثقافية والتقاليد الدينية والفكرية إلى حد كبير ظهور "مثقف كوني" كما هو مألوف جدا في فرنسا. فُضلت الثقافة البريطانية النخبوية الاجتماعية على النخبوية الفكرية. يبدو أن مذهبها البروتستانتي حذر من الطوائف بما في ذلك العلمانية. في حين أن فلسفتها في التقاليد التجريبية دفعتها إلى توخي الحذر من كل النظريات (من المثقفين). لقد كانت هناك استثناءات لهذه القاعدة في القرن التاسع عشر، على سبيل المثال، كان الشاعر صمويل تايلر كولغيدج يحلم برجل دين مثقف يقود الأمة، أما الفيلسوف جون ستيوارت ميل حاول بناء نظام انتخابي من شأنه أن يقدم انتصارا سياسيا للثقافة. لكن غالبية المثقفين في إنجلترا اختاروا ممارسة السلطة الأخلاقية والثقافية

بصفتهم علماء أخلاقيات عموميين، من خلال النظام السياسي وليس ضده. لقد كان هذا عن الصورة الذاتية ومفهوم الذات. لكن مع كل الكليشيهات والصور النمطية، هناك ذرة من الحقيقة حول رفض المثقف. كان مصطلح "مثقف" دائما محاطا بدلالة غير مواتية وكثيرا ما كان ذلك مرتبطا بشيء أجنبي. لكن بالرغم من ذلك كله، يُعتبر برتراند راسل (1872 - 1970) المثقف النموذجي الذي لا مثيل له تقريبا عند أتباعه. وسيحتفظ التاريخ بلا شك بمساهماته قبل كل شيء.

إن إنكلترا بلد رفض بحزم دور المثقفين وتكريسهم منذ أكثر من قرنين. وقد يُحتقر المثقفون الفرنسيون، فقط لكونهم يدعون التحدث باسم الإنسانية والضمير الكوني.

يركز أندري ج. بلانجيBélanger في كتابه "أخلاقيات المسيحية"[12] على التقاليد المتعارضة للفكر الفلسفي والسياسي. ويقول إن "الأدوار المختلفة جدا المخصصة للمثقفين في انجلترا وفرنسا تختزل جذورها في وجهات نظر مختلفة، خاصة، من وجهة نظر دينية". ويضيف إن الكاثوليكية هي التي تؤدي إلى تكريس المثقف. وان وجهة النظر الكاثوليكية في الأخلاق تتمسك حصريا بمسألة العقل.

يحتوي نقد جريمي بنثام[13] لإعلان حقوق الانسان والمواطن على ثلاث درجات على الأقل. أولا، كان الحديث عن الحقوق الطبيعية. ثانيا، كان بيان الحقوق هذا متناقضا وغامضا. ثالثا كان لمثل هذا البيان عواقب وخيمة، كالتمرد، الذي دفع ثمنه أبناء الثورة الفرنسية. لقد كان ازدراؤه موجها بالمِثل لكُتاب هذا البيان. وبحسبه، فإنه يرفض ادعاء الفلاسفة بفرض هذه المبادئ المجردة كقواعد خالدة لجميع أشكال المجتمع. والخلاصة، كما يقول، فهي كتلة غرور كبيرة وصخرة يستطيع العبقري نفسه أن ينزلق عليها.

يقول إدموند بوركَ، الذي يعتبر المؤسس للتيار المحافظ الحديث وصاحب كتاب "تأملات حول الثورة الفرنسية" (1757)؛ إذا كانت الحقوق المزعومة لهؤلاء المنظرين صحيحة ميتافيزيقيا، فهي خاطئة أخلاقيا وسياسيا. وكتب بورك، في عام 1870، أن النتيجة ستكون فوضى مدنية وسياسية. صحيح أن تأثير فكر بورك ما زال محسوسا حتى الآن لكن كاتب وناقد القرن التاسع عشر كاثيو أرنولد، وهو أحد الذين من خلال معارضته لما اعتبره الروح البرجوازية الإنكليزية والثقافة التجارية في عصره، ظل معجبا بالفكر الفرنسي. وبالتأكيد، فإن قضية درايفوس Dreyfus عززت موقف فرنسا كحامية للحضارة الأوروبية. على الرغم من كل شيء، فإن نشر الصورة النمطية للمفكر الفرنسي في التظاهرات البريطانية هي حقيقة لا يمكننا التغاضي عنها.

أما مارغريت تاتشر (1979 - 1990) فتستشهد ببوركَ، في الذكرى المئوية الثانية لوفاته، كونه معلمها الأيديولوجي وتروي انطباعاتها: "كانت الثورة الفرنسية محاولة طوباوية لزعزعة النظام التقليدي... باسم أفكار مجردة، صاغها عبث المثقفين الذين سقطوا ليس بالصدفة، بل بالضعف والانحراف في التطهير والمجازر الجماعية والحرب"[14].

وهناك أمثلة أخرى على الازدراء البريطاني، على سبيل المثال لا الحصر، السخرية من الفيلسوف والصحفي والمخرج الفرنسي ببرنارد هنري ليفي عندما صدر كتابه عن

المثقفين بعنوان "مغامرات الحرية" عام 1991، وسخرية بول جونسون أيضا من سارتر وروسو وقد طالت سخريته أيضا ماركس، وإبسن، وتولستوي، وهمنغواي. أما روجر سكروتون، الذي كان يُدرِّس في الولايات المتحدة، فقد هاجم هابرماس، ولوكاش وغرامشي، وبحسب رأيه، فإن القلعة الأمريكية مهددةٌ من طرف النسويات الراديكاليات والنشطاء المثليين ومن الذين يدعون تعدد الثقافات.

ويؤكد ريموند وليامز، في كتابه الموسوم "كلمات أساسية"، "أن الاستعمالات السلبية لمصطلحات مثل المثقفين، والنزعة الفكرية، والصفوة من المثقفين، ظلت سائدة في اللغة الإنكليزية حتى منتصف القرن العشرين، ومن الواضح أن التشبث بها ما زال مستمرا"[15].

لكن كيف ننظر، نحن، للمثقف العربي؟

في المجتمعات العربية التقليدية، كان وما زال للفقيه أو الشيخ او العالم الديني نفوذ وقبول عند عامة الناس. وقد يعتمد هؤلاء على نفوذهم لكي يستمدوا منه سلطتهم. وأحيانا يبحثون عن ضمان عيشهم عند الحاكم مقابل الاعتراف بشرعية هذا الأخير. بحسب ابن المقفع: "إما أن يكون مع الملوك مكرما، وإما مع النساك مبتلا". وهذا طبعا ليس بالمبرر المُقنع!

بحسب إدوارد سعيد فإن أهمية الناقد المثقف تكمن في طرح الأسئلة الديكارتية المبنية على إشكالية كل ما هو موجود قابل للشك وإعادة النظر والتفكير. فلا يقين إلا بعد الشك ولا جديد إلا بعد تحطيم قوالب الأنماط الثابتة والتعميمات الاختزالية التي تفرض قيودا شديدة على الفكر الإنساني وعلى التواصل مع البشر[16]. ويتسع مفهوم الناقد، حسب منظومته الفكرية والتعددية لتشمل الناقد الثقافي بالمفهوم الواسع والشامل: المفكر والمثقف، والفيلسوف والاديب والمؤرخ والسياسي والأنثروبولوجي والأكاديمي الباحث في مجال العلوم الإنسانية[17] .

وهذا المفهوم للمثقف يتجسد في دعوة الالتزام التي انطلقت بين الكتاب العرب، المتأثرين بسارتر، منذ أوائل الخمسينيات، وهي في الحقيقة تعبير عن شيئين: أولا أن للكاتب رسالة، وهي أن يكون شاهدا على عصره وأن يعمل على تغييره بالكتابة في اتجاه التحرر والعدالة والتقدم. وثانيا، أن للأفكار قدرة على تغيير الواقع، وهو ما يعني أن للكاتب سلطة معترفا بها، مستندا إلى قوة الرأي العام.

أما محمد عابد الجابري، فيعتبر أن المثقف العربي مزدوج الثقافة، ويخص بهذا مثقف الدول المغاربية بحكم المثاقفة والتأثير الثقافي الاستعماري. ويعود ذلك إلى تداخل الأزمنة الثقافية في فكر المثقف العربي على صعيدين، معرفي وايديولوجي. يجده يفكر بمرجعيتين ثقافيتين؛ تراثية ونهضوية في آن واحد. ويضيف بأن المثقف قد يهجر أو يرحل باستمرار موقفه إزاء قضايا عديدة؛ كقضية الوحدة والاشتراكية، الدمقرطة، الإسلام، العروبة، العلمانية. وهذه الظاهرة أسماها الجابري "ظاهرة المثقفين الرحل"، وذلك لأن المثقفين لا يرسون على موقف واحد.

بينما محمد أركون يرى أن المثقفين معزولون وواقعون بين فكي كماشة، إذا جاز التعبير. فمن جهة هناك النخب السياسية، ومن جهة أخرى يوجد الجمهور العام، الذي لم يتم تحضيره بالشكل اللازم والكافي من أجل

استقبال النظريات الفكرية والعلمية الجديدة. ولذا فإنهم لا يستطيعون التحرر من خطاب الاتهامات المضادة أو الدفاع عن الذات أو الخطاب الانفعالي والارتجالي المتصنع. ويضيف إلى نخبوية المثقف، سببا يعتبر خطيرا على بنية المثقف العربي والمسلم؛ إنه انحصار تفكير المثقف داخل سياج دوغمائي مغلق على حد تعبير أركون. وهذا معناه أن التفكير ليس حرا، وأن المجال الذي يسبح فيه محدودا وضيقا. يتمثل هذا السياج الدوغمائي المغلق في العقائد السائدة في المجتمعات العربية والإسلامية. وبما أن المثقف العربي والمسلم ينتمي إلى هذه العقائد، فإنه حتما متشبع بها. وهذا ما ينعكس على تفكيره. حيث يصبح تفكيره مكبلا بها لا يخرج عن نطاقها، وتصبح بذلك، "الساحة الثقافية التي يتاح فيها للعقل البشري حرية البحث هي دوغما طبقية مغلقة من قبل النظرية الإسلامية للوحي"[18]. صنف أركون المثقفين المسلمين إلى قسمين: التقليديون الملتحقون بالقيم الإسلامية، والتحديثيون المنفتحون على تأثيرات الحضارة الغربية أو الاشتراكية العلمانية. ويعد التحديثين مثقفين ليبراليين حاولوا نقل وتطبيق المناهج والمشاريع الغربية على مجتمعاتهم العربية، بالقليل أو الكثير من الاستيعاب والفهم. كما يرى أركون أن وعي المثقف الإسلامي قد ارتبط أساسا بالقرآن وعاش حالة تأويلية أثناء مرحلته التاريخية الأكثر ديناميكية وإنتاجا، وهو الآن يواجه التوترات والارتياب المتولدة عن المجابهة المباشرة وغير المباشرة بين التراث الحي والحداثة، بسبب انقطاعه عن أصوله وقربه من الغرب الحديث[19].

والواضح أن هذا كله مجرد دعوى تفترض أن هناك واقعا قد تهيأ بفعل تراكم النضال الثقافي الديمقراطي للاعتراف بحرية تداول الآراء، وحقها في الاختلاف، وفعاليتها في التأثير في الشأن السياسي العام؛ أي ما يؤسس سلطة المثقف. وهي سلطة لا تأتيه من مجرد كونه يمارس شيئا اسمه الثقافة، بل لا بد من وجود شروط؛ أولها، أن يجد المثقف نفسه بالمفهوم الحديث، أي الكاتب المعبر عن الحداثة والداعي إليها، والذي استقل عن نظام المجتمع القديم والفئة السلطوية التقليدية. وثانيا، وجود قاعدة واسعة من القراء بفضل انتشار التعليم وتطور وسائل النشر والاتصال. ولكن هذا في حد ذاته لا يكفي أيضا؛ إذ لا بد من وجود قوانين وممارسات وأعراف تضمن حرية الرأي وتبليغه. ووجود رأي عام فعال يمثل سلطة لها قوة الضغط والرقابة الحرة على مؤسسة السلطة. وهذا لا يتأتى إلا في المجتمعات الديمقراطية التي لا تترسخ إلا بعد ثورة ثقافية وتنمية اقتصادية واجتماعية ودمقرطة السياسة.

تدور في ذهني تساؤلات: هل يعتبر المثقف، الآن، عنصرا فعالا في التأثير في القرار السياسي وفي الرأي العام؟ وهل نعترف له بهذا الدور الحاسم في العملية الريادية في التغيير الاجتماعي والسياسي؟ أم ما زال يتجنب الأسئلة المحظورة ويرضخ للرقابة الذاتية ويحاول التطرق للمواضيع الحساسة أو التابوهات بحذر شديد؟ أم الشعوب غير مستعد لتلقي النظريات والتفسيرات المبتكرة؟ هل المثقف فعلا في أزمة؟

صور المثقف - المثقفة

فمن هي أو من هو المثقف؟

تعرّف المثقفة النسوية الهولندية، روزي

بريادوتي، المثقف، بالذي يفكر ويكتب ويتحدث عن العالم وعن أشياء تهم الجميع والتي قد تكمن في مجالات السياسة والثقافة والاقتصاد والحياة الاجتماعية. والمثقف، بحسبها، هو من يرى ويشعر بالروابط بين الخاص والعام وبين الكبير والصغير، وبين حياة الناس المادية ووعيهم، وبين الشخصي والسياسي.

ويقول أنطونيو غرامشي، كل الناس مثقفون. وكل شخص يفكر ويمكن أن يستخدم النشاط الفكري للتأثير وإقناع الآخرين، وأن كل تحليل فكري يتضمن بشكل أساسي فعلًا عمليًا؛ لا يوجد تمييز بين النظرية والممارسة. كل ما يهم حقًا هو العمل الفكري، وهذا يشمل الفلسفة. كل هذا يعني أن جميع الناس ليسوا فقط مثقفين، بالمعنى الواسع للكلمة، ولكن أيضًا فلاسفة، أي يمارسون نوعا من التفكير عن الذات أو عن العالم. ومهما كان هذا التفكير سطحيًا، هو فعل فلسفي يخترق هذا العالم، وتعبير عن الإرادة التي تشكل الواقع جزئيًا.

إن غرامشي الماركسي، والمناضل والصحافي والفيلسوف السياسي اللامع الذي سجنه موسوليني بين عام 1926 و1937، كتب في "دفاتر السجن" أن بإمكان المرء القول "أن كل الناس مثقفون، لكن لا يملكون كلهم القدرة لكي يؤدوا وظيفة المثقف في المجتمع." كما أن المثقفين لا يميزون أنفسهم بصفات معينة، ولكنهم يصنفون من خلال الوظيفة الاجتماعية والوظيفة الفكرية التي يؤدونها. فهناك المثقفون التقليديون مثل المعلمين ورجال الدين والإداريين، الذين يتوارثون نفس العمل من جيل إلى جيل. وهناك المثقفون العضويون الذين، بحسب غرامشي، يشاركون مشاركة إيجابية في النشاط الاجتماعي؛ بمعنى أنهم يناضلون دائما في سبيل تغيير الأفكار والآراء والبحث عن آفاق جديدة. ولذا يقول غرامشي عن المثقف العضوي: "إن منظم الأعمال الرأسمالية يخلق إلى جانبه التقني الصناعي والاختصاصي في الاقتصاد السياسي، ومسؤولين لإنشاء ثقافة جديدة أو نظام قانوني جديد، إلى ما هناك فالمثقف العضوي هو دائم التنقل، دائم التشكل على عكس المعلم والكاهن الباقي في مكانه يؤدي عمله ذاته عاما بعد عام"[20].

لقد تطرق إدوارد سعيد (1935 - 2003) أيضا، في سلسلة محاضرات "ريث" التي ألقاها عبر هيئة الإذاعة البريطانية عام 1993، لمدة ستة أسابيع، إلى تمثيلات أو صور المثقف وعن الحواجز التي تحول بينه وبين وظيفته في مقارعة السلطة وتمثيل العاجزين. والمثقف عند سعيد ليس ذلك الذي أهلته خبرته العلمية وكفاءته السياسية ولا ذلك القائد الذي يلهب الشعب لأغراض الهيمنة والنفوذ، بل ذلك الشخص الملتزم والواعي اجتماعيا بحيث يكون بمقدوره رؤية المجتمع والوقوف على مشاكله وخصائصه وملامحه وما يتبع ذلك من دور اجتماعي فعال من المفروض أن يقوم بتصحيح مسارات مجتمعية خاطئة.

ففي هذه المحاضرات، يوزع إدوارد سعيد صور المثقفين إلى المثقف المحترف والهاوي والمنفي. فالمثقف المحترف بالنسبة له هو المتخصص أو الخبير، هو الذي يزاول وظيفته كعمل يؤديه كسبا للعيش. كما أن الخبرة لا تعني المعرفة. والضغط الأكثر خطورة بالنسبة لسعيد هو الانجراف المحتوم

لمعتنقي التخصص نحو السلطة وامتيازاتها.
أما شرط الهواية عند المثقف الهاوي، فهي المسافة التي يتخذها إزاء السلطة وإزاء التخصص. وهذه المسافة، التي يتمتع بها المثقف المنفي أيضا، تتيح له نسبة من الاستقلال الفكري يبصره بأدواره، كالتمرد والشجاعة والقبول بالمخاطرة والزهد فيما هو عائق عن قول الحقيقة. أما تجربة المثقف المنفي فهي تمثل برزخا بين عالمين، الوطن والوطن الجديد، فبمنطق المقارنة والجدل يفضي الأخذ بالتجربتين رأيا ثالثا قد يكون أكثر شمولية واتزانا.
وبالإضافة إلى هذه الصور، هناك صورة المثقف الملتزم الكوني لسارتر والذي يقول بأن لا يمكن للمثقف أن يكون يساريا، إلا بشرط أن يفهم هذا المصطلح بمعنى الرغبة الأخلاقية، وليس بالمعنى السياسي والحزبي البحت.
كان لا بد من اختراع نموذج آخر، وتعميده من قبل ميشيل فوكو تحت مصطلح مثقف مختص. ويخص بذلك عالم الاجتماع، بيير بورديو، ذاك الذي يعمل في فرع معين من فروع المعرفة لكنه قادر على استخدام حذاقته بأي طريقة كانت. يتدخل ليقول علانية ما تسمح له معرفته ويتجاوز اللوم الذي تفرضه السلطات من جميع الأنواع. فالمثقف يستمد الشرعية اللازمة لقول الحقيقة للسلطة، ليس من خطابه، بل من أخلاقياته الشخصية والتزامه بمبادئ معينة.

ونعود لغرامشي والهيمنة الثقافية

من بين أسئلة كثيرة كانت تشغل غرامشي، وقد تكون نقط البداية لدراسة ما؛ كيف يمكن تفسير أن ثورة تنجح وأخرى لا تنجح؟ على أي أساس يمكن لفلسفة معينة أو رؤية اجتماعية أن تهيمن على المجتمع؟ وما هو دور المفكرين في هذا؟ هذه الأسئلة التي واجهها غرامشي وهو في السجن، على وجه التحديد، وكان قد وجد نفسه في الجانب الخاسر. وفي انتظار محاكمته، وضع غرامشي مخططا. كان همُّه هو الدور الاجتماعي للمثقفين.
في آخر مذكرة من "مذكرات السجن"[21]، انكب غرامشي على ثيمة الثقافة، وأهميتها للوصول إلى الهيمنة. لقد عرفت إيطاليا تقاليد ثقافية. لكن بسبب توحدها الحديث عام 1870، كانت هناك فجوة عميقة بين النخبة والمجتمع، وبين السلطة والمواطن. هذا ما جعل غرامشي يفكر في دور المثقف، الذي كان منغلقا وسلبيا. بحيث لا يوجد رابط بين الأمة والشعب. كما أن تأثير الكتاب والمثقفين الفرنسيين كان كبيرا من خلال الترجمات. لذلك، كانت فكرته خلق ثقافة وطنية شعبية يمكنها أن تحدث تغييرا في الفن أيضا؛ لا لأنه فن ملتزم، بل لأن التعبير الجوهري الذي يخلقه عند الناس يكون بمثابة دفعة دينامية إنسانية.
كان هدف غرامشي أنسنة علمانية تتغلغل في كل طبقات المجتمع. وبهذه الطريقة، يخلق وعيا جماعيا متجانسا. فعلى المثقفين المهنيين أن يأخذوا بزمام الأمور، بالرغم من أن كل الناس مثقفون، لكن يحتاج الأمر إلى مهارات لقيادة جماهير مختلفة وتوجيهها، دون أن يكون هناك توجيه فوقي. ولذلك يفترض غرامشي الاهتمام بأشكال الثقافة المختلفة التي تحظى بشعبية عند الناس، مثلا أنواع الروايات الشعبية التي تمرر دائما رسائل سياسية. كذلك دعا إلى شكل من أشكال الصحافة المتكاملة التي لا تستجيب فقط

للاحتياجات الحالية للجمهور، بل تطور أيضا تلك الاحتياجات في عملية ديناميكية وترفعها إلى مستوى أعلى من أي وقت مضى. ومع هذا كله، يقول غرامشي أن هذا التغيير الثقافي يستغرق وقتا ويتطور خطوة خطوة، دون صدمات كبرى التي تحدث مع الابتكارات التكنولوجية. ولهذا ما زال فكره آنيا.

إلى جانب ترجمة أربعة كتب، تناول غرامشي، في تسعة وثلاثين دفترا، الفلسفة والتاريخ والسياسة والأدب والدين والفنون الشعبية. وحول أسس السلطة، تُشكل ملاحظات غرامشي دراسة غنية ومتنوعة عن الرابحين والخاسرين، وأسباب السلطة وتأثيراتها من جميع جوانبها. وكان السؤال المركزي هو كيف يمكن تفسير السلطة وإضفاء الشرعية عليها. هل السلطة تهيمن فقط بالإكراه أم بالموافقة أيضًا؟ هل السلطة السياسية منفصلة عن القوة الاقتصادية؟ ما هو دور القوة الثقافية والاجتماعية؟ وكيف يمكن الحصول على السلطة والحفاظ عليها؟ كانت ملاحظاته، على شكل أسئلة تخص الثقافة في إيطاليا الموحدة (مرحلة بما يُسمى Risorgimento) وتخص أيضا أهمية الادب الإيطالي ولغة البلد الرسمية والإصلاح الديني وغيرها[22]

البديل - الهيمنة الثقافية

بحسب قول غرامشي، إن اضمحلال الهيمنة القديمة خلق فراغا، أسماه فترة انتقالية[23]. ولعدم توفر بديل في هذه الفترة برزت الفاشية. ومع ذلك، فإنه يرى في هذه الازمة التي طال أمدها، مجالا لظهور هيمنة جديدة. وذلك لأن الأيديولوجيات المهيمنة في الماضي قد اختفت، وأن جميع عناصر الثقافة (البنية الفوقية) أصبحت الآن محصورة في القضايا السياسية الاقتصادية. هذا يعني انه نشأ فراغ في المجال الثقافي، والذي سيتم ملؤه تلقائيا. وفقا لغرامشي، هناك فرصة للمادية التاريخية الماركسية لتأسيس هيمنة جديدة. ويميز غرامشي، من أجل توضيح كيفية عمل الهيمنة، بين المجتمع السياسي أي سلطة الدولة، التي تشكلها الحكومة والشرطة والمؤسسات القضائية، وما يسمى المجتمع المدني وهو مجموع الأنشطة والمؤسسات التي تقع خارج سيطرة سلطة الدولة، مثل النقابات والمنظمات الكنسية ووسائل الإعلام والمؤسسات التعليمية. ومن خلال هذا المجال يمكن لمجموعة اجتماعية مُهيمنة أن تمارسَ هيمَنتها على أساس التوافقية، في حين أن المجتمع السياسي يحكمه بشكل أساسي الإكراه. ويخلص الى أن المجتمع البرجوازي هو الحقل الذي يمكن أن تنشأ فيه هيمنة جديدة.

وختاما، فمن أهم مهام المثقف هي بذل الجهد لتهشيم الآراء المقولبة والمقولات المؤدلجة، التي تحد كثيرا من الفكر الإنساني والاتصال الفكري.

الهوامش

1 - Michel Foucault, Dits et écrits, 1954-1988, Édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald, IV, 1980-1988, Paris, Gallimard, 1994. p.339.
*- In Berlinische Monatsschrift, décembre, vol., IV, pp. 481-491. (“Qu’est-ce que les lumières ?) » trad. Wismann. In Œuvres, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1985, t. II.)
2 - Abdallah Laroui, L’Idéologie arabe contemporaine, essai critique, Paris, Maspero, 1977, pp.19-23.
3 - Rosi Braidotti, Ik denk, dus zij is, in Vrouwelijke intellectuelen in een historisch literatuur perspectief, Rosi Braidotti & Suzette Haakma (red). Kampen, Kok agora, 1994, p.7.
4 - Régis Debray, Teachers, Writers, Celebrities: The Intellectual of Modern France, trans. David Macey, London, New left Books, 1981, cité par Edward Said, pp.70-71
5 - Régis Debray, p.71.
6 - Jeremy Jennings, “L’anti-intellectualisme Britannique et l’image de l’intellectuel français”in “Mil neuf cents”, Revue d’histoire intellectuelle (cahiers de George Sorel) Année 1997, 15, pp.109-125.
7 - David Willetts, “Blair’s Gurus: an examination of Labour’s rhetoric”, Londres, center for Policy Studies, 1996. In : l’Anti- intellectualisme, p.109.
8 - Edward Said, Des intellectuels et du pouvoir, Paris, Seuil, 1996, in “L’Anti-intellectualisme britannique et l’image de l’intellectuel français”, p. 110.
9 - Jennings, p. 110.
10 - Alan Bennet, Writing Home, Londres Faber, 1994, p.157. cité par Jennings, p. 110.
11- J. Jennings, p. 110.
12 - André J. Bélanger, The Ethics of Catholicism and the consecration of the intellectual, Montréal &Kingston, McGill- Queens’s University Press, 1997. p. 157.
13- Le texte de Jeremy Bentham, “Anarchical fallacies being an examination of the Declaration of Rights issued during the French Revolution”, se trouve dans Jermy Waldom, “Nosense upon Stilts; Betham, Burke and Marx on the Rights of Man”, Londres et New York, Methuen, 1987, p.46-69; cité par Jennings. pp. 114-115.
14- Margaret Thatcher, The downing Street years, Londres, Harper Collins, 1993, p. 753.
15 - Raymond Williams, Keywords. A Vocabulary of Culture and society”, Oxford, Oxford University Press, 1985,
16 - يحيى عمارة، ”المثقف الكوني بين التاريخ والنظرية الأدبية“، جريدة القدس العربي، السنة 21، العدد 6257، 17-07-2009، ص 10.
17 - حفناوي بعلي، مدخل في نظرية النقد الثقافي، الجزائر، منشورات الاختلاف، 2007، ص. 176.
18 - محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، بيروت، منشورات مركز الإنماء القومي، 1986، ص 91.
19 - أحمد صلاح الدين الموصلي، جذور أزمة المثقف في الوطن العربي، دمشق، دار الفكر، 2002، ص 29 .
20 - Antonio Gramsci, Alle mensen zijn intellectuelen, Notities uit de gevangenis”, Nijmegen, Ventilt, 2019, pp. 121-135.
21 - Ibid., p. 122.
22- Ibid., p.246.
23- Ibid,. pp. 242-251.

آليات الإقناع في خطاب الاحتجاج
الأساتذة المتعاقدون في المغرب نموذجا

محمد دهموش
باحث من المغرب

مقدمة

يتميز الكائن البشري عن الحيوان بخاصيتين أساسيتين هما: العقل والكلام اللذان يساعدانه على التنظيم والتفكير والتواصل مع غيره، والتعبير عن آرائه وقناعاته، وترجمة مشاعره المجردة إلى ملفوظات، لكنه يشترك مع الحيوانات في غريزة حب البقاء التي تدفعه إلى الصراع ضد كل من يحسبهم مصدر تهديد لأمنه واستقراره ومصالحه الخاصة، أو يكتفي بأخذ الحيطة والحذر منهم. وهذا الصراع بدوره يتخذ فيه الإنسان وضعيتين: إما أن يكون في وضعية الهجوم التي يستمدها من شرعية ما أو من سلطة ما، وإما أن يكون في وضعية الدفاع التي يتخذها في - غالب الأحيان - حينما يكون مستضعفا مغلوبا.

ومن هذا المنطلق، فإن مبدأ الصراع يتحكم في الغريزة الإنسانية، ويسيطر عليها في كل الأزمنة والأمكنة، وهذا جلي في علاقته مع الآخر الفرد أو الجماعة أو المؤسسة.

ضمن هذا السياق، يشكل الاحتجاج مظهرا من مظاهر الصراع الإنساني الذي يعد تعبيرا عن السخط والرفض لواقع ما أو تمردا عن وضع ما. ويتحدد حسب طبيعة النزاع وأطرافه. ويهمنا في هذا المقام الأشكال الاحتجاجية التي تتخذ من الخطابات اللغوية المكتوبة والمنطوقة سبيلا للإفصاح عن عدم الرضا وقناة لتصريف كل التعابير الدالة على الاحتجاج.

الاحتجـاج بوصفه ممارسة اجتماعية

لا يخلو مجتمع من المجتمعات البشرية قديما وحديثا من ظواهر الاحتجاج والتظاهر كرد فعل ضد أوضاع سياسية واجتماعية التي يعيشها الأفراد لأسباب تختلف من مجتمع لآخر. فقد شهد العالم الثالث على سبيل المثال تدخلات استعمارية أجنبية استغلت الثروات وأفقرت الشعوب؛ ما دفع البلدان المحتلة إلى مجابهة قوى الاستعمار ومقاومتها بشتى الوسائل الممكنة.

لقد عاش المغرب بدوره تجربة المقاومة ضد

المستعمر من خلال جهود الحركة الوطنية للمطالبة بالاستقلال. ولم تتوقف ظاهرة الاحتجاج عند حدود ما هو خارجي. بل تجاوزته إلى المطالبة بإصلاحات وتغييرات داخلية بعد الحصول على الاستقلال في مختلف الميادين. فمن الاحتجاجات التي عرفها المجتمع المغربي نذكر:

- " انتفاضة الريف سنة 1958
- احتجاجات ضد رفض تسجيل الطلاب سنة 1965
- احتجاجات ضد رفع أسعار المواد الاستهلاكية 1981
- احتجاجات المطالبة بالعدالة الاجتماعية 1990 "[1]

بالإضافة إلى نماذج احتجاجية أخرى عرفها العقد الثاني من الألفية الثانية مثل: حركة 20 فبراير 2011، وحراك الريف 2016، وحركة الأساتذة المتعاقدين منذ سنة 2018 إلى اليوم. وتهدف هذه الاحتجاجات إلى إحداث تغييرات سياسية واقتصادية واجتماعية. وبالتالي، فإن "الحضور المكثف للحركة الاحتجاجية في الاجتماع الإنساني يجعلها ظاهرة مجتمعية"[2].

في ظل هذا المسار الطويل من الاحتجاجات التي عرفها المغرب في مختلف المجالات، هل يجوز نعتها بالحركات الاحتجاجية؟ أم أن لهذا المفهوم خصائص تحدده؟

في مفهـوم الحركـــة الاحتجاجية

عرف مفهوم الحركات الاحتجاجية مجموعة من التعريفات المختلفة والمتنوعة حسب طبيعة الحقول المعرفية التي قامت بمقاربته. فنتج عن ذلك بروز مفاهيم أخرى مثل: "الحركة الاجتماعية"[3]. "الحركة الاجتماعية الجديدة. الحركة الاجتماعية القديمة"[4]. أما الحركة الاحتجاجية فهي "أهم أساليب الحركات الاجتماعية التي تسمح للأفراد بالتعبير عن مطالبهم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، من خلال المسيرات والمظاهرات والإضرابات"[5]، والملاحظ أن أسماء الاسماعيلي اعتبرت الحركة الاجتماعية أعم وأشمل من حركة الاحتجاج حيث وصفت الحركة الاحتجاجية بكونها أسلوبا من أساليب الحركة الاجتماعية. وبهذا المعنى فالحركة الاحتجاجية بدورها لها تمظهراتها الخاصة التي تتجسد في المسيرات والتظاهرات والإضرابات. وإذا أردنا صياغة تعريف آخر معتمدين نفس التراتبية سنقول: الحركة الاجتماعية فعل ميداني احتجاجي ضد جهة ما، يهدف إلى تحقيق مطالب الفئات المحتجة. ومن جهة أخرى تحيل الحركة الاحتجاجية على أنها "التقاء جماعة من الناس حول محاولة إحداث التغيير الاجتماعي والسياسي"[6].

ويبدو من خلال التعريف الأخير، حضور ثلاث خصائص أساسية للحركة الاحتجاجية وهي: خاصية وجود المعترض المتمثل في الجماعة، أي ما يمكن نعته بالحشد، وخاصية التغيير التي تشكل المحرك الأساس لكل احتجاج من وضع قائم إلى آخر منشود، ثم خاصية الاتفاق التي تؤطر الفئة المحتجة وتقودها نحو الاحتجاج؛ نظرا لوجود قضية مطلبية مشتركة يسعون إلى كسبها.

أسـس حركات الاحتجاج

إذا كان هدف الحركات الاحتجاجية الأقصى هو التغيير والحصول على المطالب الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، فإنه من الضروري أن تتوفر مجموعة من

الأسس في الفئات المحتجة لأجل نجاح الفعل الاحتجاجي، ومن ثم بلوغ الأهداف المرجوة. وهذه الأسس هي: "الجدارة، والاتحاد، والعدد، والالتزام"[7] فلا بد من توفر العدد الكبير من الناس حتى يمكنهم ملء الفضاء العام، والملتزمين بالدفاع عن قضيتهم وبشروط التنظيم التي تمليها العناصر القيادية من خلال البيانات، بالإضافة إلى أن عنصر الاتحاد عامل مهم وحاسم شديد الارتباط بعنصر العدد خاصة في لحظات التدخل القمعي. تنضاف خاصية أخرى جوهرية وهي "الاستمرارية "[8]؛ لأن التغيير لا يتم خلال وقت وجيز، بل يحتاج الكثير من الجهد والصمود أقصى مدة ممكنة، فالمعترض عليه هو الآخر يقدم على ما بوسعه لفض المحتجين وثنيهم عن الفعل الاحتجاجي باللجوء إلى جميع الأساليب المسعفة في ذلك، فهناك "انتفاضات ومحاولات تغييرية تبرز من حين إلى آخر في أقل البنى دينامية، ولكنها تطمس بسرعة لشدة قوى القمع"[9] حيث إنها لا تكون قائمة على الأسس السالفة.

هكذا، يستخلص مما تقدم، أن الأسس التي تبني عليها الحركات الاحتجاجية فعلها الدال على الرفض لا يحقق النتائج المنشودة إذا غاب عنصر من عناصره السابقة. فمن اللازم توفر تلك الأسس في كليتها المتماسكة حتى تنجح الفئة المحتجة في بلوغ مقاصدها.

أشكال الاحتجاج

تتوسل حركات الاحتجاج في المغرب عموما بأساليب متنوعة، مثل: التظاهر، الاعتصام، الإضراب، المسيرات والوقفات وغيرها، للدلالة على الرفض وعدم الرضا بالوضع القائم، وقد كانت هذه الحركات تقتصر على استغلال الفضاءات العامة لممارسة فعل الاحتجاج، وبفضل ما شهده العالم من تطور تقني وتقدم هائل في وسائل الاتصال ظهرت أشكال احتجاجية جديدة ، انتقلت من استغلال الفضاء العام الواقعي إلى الفضاء الافتراضي. إن هذا النوع من الاحتجاج يعبر عن أفكاره ومواقفه باستخدام شبكات التواصل الاجتماعي، مثل: حملة المقاطعة *وحراك الريف *حيث انطلقت شرارتهما من الفيسبوك بواسطة نشر الهاشتاك والصور ومقاطع الفيديو الدالة على الغضب والاحتقان.

وإذا كانت حركات الاحتجاج في المغرب تمارس فعلها معتمدة الطرق الممكنة، فإننا سنحاول الوقوف عند مفهوم بعض الأشكال فقط؛ لأننا نستحضر موضوع المقالة "احتجاجات الأساتذة المتعاقدين". وبهذا فإننا سنركز على الأشكال التي مارستها هذه الفئة للتعبير عن سعيها إلى الإدماج ضمن أسلاك الوظيفة العمومية.

الاحتجاج بين المظاهرة والإضراب والاعتصام

تعرف التظاهرة بأنها "كل موكب أو استعراض أو تجمع منظم سلمي أو صاخب متحرك في الطريق العام من أجل التعبير عن موقف باللفظ والإشارة أو الكتابة أو الدفاع عن إرادة جماعية، دعا إليه أشخاص معينون معروفون تبعا لتصريحهم لدى السلطة المحلية المختصة"[10]. ويتضح من خلال هذا التعريف أن التظاهرة تتسم بكونها سلمية ومنظمة ترافقها أشكال تعبيرية عن مطالب معينة. أما من حيث إطارها القانوني فهي تستوجب إذنا وتصريحا لدى السلطة التي تتخذ قرار الرفض أو الموافقة، بالإضافة

إلى أنه لا يسمح تنظيمها "إلا للأحزاب السياسية والمنظمات النقابية والهيئات المهنية والجمعيات المصرح بها بصفة قانونية"[11].
يتبين أن التظاهرة شكل احتجاجي شامل وواسع. حيث يضم المسيرة التي توصف بأنها "تنقل جماعي احتجاجي، سلمي صامت في اتجاه مقرات السلطة المحلية"[12]. كما تضم التظاهرة شكلا آخر وهو الوقفة التي "تحدد بوصفها احتجاجا اجتماعيا سلميا، قوامها الجلوس على الأرض أو الوقوف في الفضاء العمومي"[13].
يشكل الإضراب نوعا احتجاجيا مألوفا بالنسبة للأساتذة المتعاقدين وكذلك يعد الشكل الأكثر حضورا في ممارستهم الاحتجاجية لكونه حقا مضمونا كما جاء في الفصل 29 من دستور 2011. فهو "كل توقف جماعي عن العمل يتم بصفة مدبرة ولمدة محددة. من أجل الدفاع عن حق من الحقوق أو مصلحة من المصالح الاجتماعية أو الاقتصادية المباشرة للأجراء المضربين"[14].
يستخلص من التعريف السابق مجموعة من الخصائص المتعلقة بالإضراب، وهي التخطيط المسبق والتصريح به، ثم التحديد الزمني، فالتوقف لا يفيد الاستمرارية، إنما مرتبط بفترة زمنية مؤقتة يتم بعدها استئناف العمل. بالإضافة إلى خاصية الكثرة، حيث يتم تجسيد الإضراب من طرف مجموعة من الأجراء بدعوة من جهة تمثيلية ما.
يتحدد الاعتصام بكونه "مظهرا احتجاجيا ضد سياسة ما عن طريق الوجود والتجمع السلمي، أمام مكان أو مقر يرمز إلى الجهة التي تمارس السياسة موضع الاحتجاج"[15].
ومن الواضح أنه اعتكاف لا يمارس إلا أمام المقرات المعنية بالأمر إما بشكل جزئي أو يكون مبيتا، يهدف من خلاله المحتجون للضغط على المسؤولين ولفت الأنظار لأجل نيل مرادهم.

تقنيات الاحتجاج في شعارات التعاقد

يسعى كل فعل احتجاجي إلى الضغط على الجهات المسؤولة، للاستجابة لمطالبها التي ترفعها باعتماد أشكال خطابية متعددة كـ: اللافتات والأغاني والهتافات، والصور والشعارات .... التي أطلق عليها: "خطاب الميادين[16]"، أي: الخطابات التي أنتجها المحتجون أثناء القيام بمسيرات ووقفات؛ لأن الاحتجاج "فعل يقرأ كلغة وكخطاب حابل بالإشارات والرموز، إنه تعبير لغوي جسدي يرسله أفراد إلى جهة ما[17]". وإذا عدنا لاحتجاج المتعاقدين سنجد أنهم صنعوا لأنفسهم شعارات خاصة بسياق الاحتجاج ومرتبطة بالظرفية التي ولدت فيه قضية التعاقد، وفي نفس الوقت استعاروا مجموعة من الشعارات الأخرى من ممارسات احتجاجية سابقة.
إن صناعة الشعارات بمختلف أشكالها، تدل على قدرة المحتجين على الإبداع والابتكار، من خلال تعدد توجهاتهم وخبراتهم العلمية والثقافية اللتين توظفان لخدمة قضية موضع الاحتجاج.

في مفهوم الشعار

يعتبر الشعار خطابا قابلا للتأويل والقراءة الذي يتحدد بوصفه "مدونة لغوية قائمة بذاتها، وهو كذلك رسالة مكتفية بذاتها، وتعبير أو علامة بليغة المضمون، مكثفة الشكل، وسريعة الإبلاغ والإيصال[18]".
يتبين، من خلال التعريف السابق، أن الشعار اللساني يشترط فيه الإيجاز والتكثيف في

المعنى؛ لكونه شكلا تعبيريا ينتجه فرد أو جماعة من الناس بطريقة مختزلة، يعالجون بواسطته قضية سياسية أو دينية أو اجتماعية أو اقتصادية. ويتم استعماله في المسيرات والتظاهرات؛ لأنه "عميق الدلالة، وله قدرات إقناعية، مثل: التنبيه والتحذير ولفت الأسماع، فضلا عن التهكم والتندر وصولا إلى النقد والسخرية والتعريض"[19] يغير إثرها المتلقي وجهة نظره، وفي الآن ذاته يخلق الحماس في حامليه.

إن تحديد مفهوم الشعار اللساني يتطلب منا استحضار مفهوم آخر، وهو الهتاف الذي يلازم الشعار ويمنحه الشهرة والانتشار بين المتظاهرين. إنه ذلك الصوت العالي الذي يصدح به المتظاهرون، ومن خلاله يعبرون عن مطالبهم بشكل جماعي. فالهتاف، بهذا المعنى، تعبير عن انصهار الذات في الجماعة، باعتبارها جزءا لا يتجزأ من الفئة المتظاهرة، يمنحها القوة ويشعرها بالحماية، وهذا "ما يجعل الجماهير المحتشدة قادرة على القيام بأعمال يعجز عنها الفرد الواحد"[20] عندما يكون معزولا عن الجماعة التي تسانده.

إذا كانت غاية الأساتذة المتعاقدين من رفع الشعارات وترديدها في الساحات العمومية، تتحدد في التعريف بنظام التعاقد وبخطورته على المدرسة العمومية، ومحاولة كسب تأييد الرأي العام المغربي، فإنه ليس كل شعاراتهم تمتلك من المقومات اللغوية التي تزاوج بين التعبير الفصيح، وبين التعبير الدارج، والمقومات الفنية الجمالية، والبلاغية ما يسعفها لتؤدي وظيفة الإقناع؛ لأن "رواج الشعار وسهولة تداوله بين الجمهور متعلقان أساسا ببناه اللغوية المكثفة، المرنة، المفهومة والمشجعة والحاملة أوجاع الناس وترقباتهم[21]". إن الخصائص السابقة هي التي تجعل شعارا معينا يلقى انتشارا واسعا بين الحشود المتظاهرة، بل أكثر من ذلك، يستعار ليتم ترديده في فعل احتجاجي حول قضية مختلفة من حيث الزمان والمكان عن القضية التي أنتجته، فتضاف إليه تغييرات طفيفة تنسجم مع مضمون القضية الجديدة.

بلاغة الأسلوب في شعار التعاقد

لم يقتصر الأساتذة المتعاقدون على الشعارات ذات التعبير الفصيح، إنما أنتجوا شعارات ذات التعبير العامي الدارج انسجاما مع طبيعة السياق الاجتماعي، الذي تستعمل فيه اللهجات أكثر من التعبير الفصيح، سواء في الواقع أو في وسائل الإعلام، بالإضافة إلى أن اللغة الأمازيغية أيضا رفعت بها الشعارات، خاصة في المناطق الجنوبية.

يجمع تحليل الشعارات في هذا المبحث بين ما أنتج بالفصحى، وما أنتج بالكلام الدارج؛ نظرا لكونهما معا خطابا، غايته التواصل، ثم الإقناع.

المستوى البياني والمستوى الأسلوبي

أ.التشبيه

يعد التشبيه أحد أركان علم البيان، ويقصد به "الدلالة على مشاركة شيء لشيء في معنى من المعاني أو أكثر على سبيل التطابق أو التقارب لغرض ما"[22].

"الله، الله يا بابا
هذه دولة أو لا غابة
فرضوا علينا التعاقد، والمستقبل أو لا ضبابة".

حين نتأمل الشعار أعلاه، نجد أنه صيغ

بتعبير عامي يتناص من حيث الألفاظ والقافية مع إحدى الأغاني، لكن هذا الجانب خصصنا له مبحثا خاصا. أما مكونات التشبيه الحاضرة فيه، فيمكن أن نحددها في تشبيه التعاقد بالضبابة (الضباب الكثيف) ويتجلى وجه الشبه بينهما في الغموض والرؤية غير الواضحة للطريق الذي تحيل عليه كلمة المستقبل، ويحضر عنصر آخر في هذه العلاقة بشكل ضمني، ألا وهو السائق الذي يرتبط بشكل مباشر بكلمة الضبابة. إن الأستاذ المتعاقد بات يجهل مصيره، ولا يملك خريطة المستقبل؛ بسبب نظام التعاقد، مثل السائق الذي يمنعه الضباب الكثيف من رؤية الطريق الذي يسلكه بوضوح، فيظل خائفا حذرا من أن يصطدم بمجهول ما.

ب. السجع

يقصد بالسجع اتفاق فواصل الجمل النثرية في الحرف الأخير، وهذا يحضر كثيرا في الشعارات؛ لأنه يمنح الجملة قوة إيقاعية.

"أمزازي،
يا وزير التربية
عجل بالحل، ولا تحماض القضية".

تنتهي كل من كلمتي "التربية والقضية" بحرفين (ياء، تاء) مما يعطي للشعار جرسا موسيقيا يلفت انتباه السامع، إلى جانب هذا، يحضر في الشعار أسلوب النداء "يا وزير" وأيضا أسلوب الأمر "عجل" مرفوقا بالتخيير، فإما أن يتم حل المشكل أو ستزداد الأمور سوءًا، "تحماض القضية" وهو تعبير مجازي دارج يستعمل لوصف مشكلة كبيرة يصعب حلها.

إن مخاطبة الجمهور المكون من أساتذة التعاقد وزير التربية لم يكن باستحضار موقعه الدال على السلطة، فخاطبوه باستعمال اسمه مجرد من أية أداة للتعظيم، وباستعمال أسلوب الأمر التي يخير بين فعلين، ما يعني أن الفئة المحتجة في لحظات الهتاف يعتبرون أنفسهم من يمتلكون السلطة التي يستمدونها من الحشد الغفير المشارك في المسيرة.

ج. التوكيد – التكرار

يشكل التوكيد أسلوبا يستخدم لغرض ترسيخ فكرة أو التذكير بها، وقد يكون من أجل إبراز أهميتها، أو جعل المتلقي ينته إلى كلام المرسِل، ويكون إما بتكرار الكلام أو بأدوات مثل: إن والقسم ...

"إنا حلفنا القسما .
ألا نخون الأمانة .
إنا وإن طال الزمن، لابد يوما ننتصر".

لقد وظف الشعار أعلاه أساليب التأكيد من خلال القسم واستعمال حرف (إنا) التي تكررت مرتين لتدل على التأكيد وعلى تكرار الضمير نحن. كما يوجد تأكيد على ضرورة الانتصار، وذلك من خلال تحقيق المطالب.

د. الاستفهام

يستخدم أسلوب الاستفهام لطلب الفهم، ويمكن أيضا أن يخرج عن مقتضاه الأصلي ليفيد التعجب أو الاستنكار... ويتمظهر هذا الأسلوب في الشعار الآتي:

شكون حنا؟
أساتذة .
إرهابيين؟؟
لا .لا .
مخربين؟
لا .لا .
أشنو بغينا؟
الإدماج.

هذا الشعار هو حوار على شكل سؤال وجواب بين الشخص الذي يردد وراءه المحتجون

الشعارات وبين الأساتذة المتعاقدين. فهو يطرح أسئلة على المحتجين التي ليس غايتها طلب الفهم، إنما إظهار أن الأساتذة مظلومون من طرف الوزارة؛ لأنها حرمتهم من حقوقهم التي يرونها مشروعة. فهي وضعتهم في كفة الإرهابيين والمخربين، والذي يدل على ذلك هي إجاباتهم بالنفي الدال على التوكيد. وفي نفس الوقت يرسلون رسالة إلى الرأي العام مفادها أنهم لا يريدون شيئا إلا الإدماج، بينما الوزارة لم تستجب لهم. وبالتالي تتحمل المسؤولية كاملة.

هـ. الكناية ـ المقابلة

وارفع إشارة الانتصار
للأستاذ تحية، رمز الصمود والنضال، والوفاء للقضية .
وارفع إشارة الزيرو
للوزير ها هي
رمز الكسل والخنوع، والتجارة في القضية

لقد عبّر عن العار أعلاه باستعمال الكناية من خلال لفظة "إشارة الزيرو" للتعبير عن معنى آخر وهو الفشل، وأن الوزير دون المستوى. فبدل وصفه بالفاشل بصيغة مباشرة، تم استعمال الرقم صفر، باعتباره أقل درجة بين الأعداد، والذي يحصل على تلك الدرجة لا يرقى إلى المستوى المطلوب، ودليل على الغباء.

وتتجلى المقابلة في السطر الثاني والسطر الخامس. فقد وردت ثلاث كلمات التي هي: الصمود النضال، الوفاء لتقابلها كلمات تتضاد معها، وهي: الكسل، الخنوع، التجارة للدلالة على توجهين متناقضين: الأول يحيل على المبادئ السامية التي يمثلها الأستاذ، والثاني يدل على غياب النزاهة التي يمثلها الوزير.

اتضح من خلال ما سبق، أن الشعارات اللسانية التي رفعها أساتذة التعاقد ذات أبعاد تتجاوز المستوى اللغوي إلى مستوى الإقناع، حيث إن الشعار اللساني يستثمر اللغة والبلاغة من أجل الوصول إلى الغاية التي لأجلها أنتج. والدور الذي أدته الشعارات هو التعريف بالقضية في مستوى أول، ثم التأثير في المتلقين وحملهم على تبني الفكرة التي يدافع عنها المتعاقدون والتي تتمثل في إلغاء التعاقد، وتحقيق الإدماج ضمن أسلاك الوظيفة العمومية.

التضفير الخطابي في شعارات التعاقد

عرف الكائن البشري بكونه مبدعا، يبتكر في شتى المجالات؛ لأن الحاجة والضرورة تحتمان عليه أن يكون كذلك، تلبية لمتطلباته. وفي مجال الكتابة والفن يسعى الانسان المبدع إلى تصوير الواقع بطرق مرآوية أو أخرى تخلق ما ينبغي أن يكون. منطلقا في عمليته الإبداعية من تجاربه وتجارب السابقين عنه لابتكار نموذج جديد أو محاكاة لما هو موجود. فالكاتب على سبيل المثال يتأسس إبداعه من كتابات السابقين عنه الذين اطلع على كتاباتهم، لينتج عملا إبداعيا يتناص مع أعمال سابقة.

من هذا المنطلق، يسعى هذا المحور إلى معرفة الخطابات التي اعتمدها أساتذة التعاقد لبناء خطاباتهم الجديدة التي تتمثل في الشعارات، بالإضافة إلى محاولة فهم الغرض من توظيف تلك الخطابات من أجل إنتاج الشعارات.

التضفير الخطابي في شعارات التعاقد ودورها في الإقناع

يتحدد التضفير الخطابي بوصفه مزجا بين

خطابات من ميادين مختلفة، وتنزيلها من أجل إرسال رسالة تخدم سياقات خاصة. إنه شكل من أشكال التناص الذي يستعير خطابا ما ينتمي إلى مجال ما، وأنتج في سياق ما؛ لإدماجه مع خطاب جديد يختلف سياقيا عن الخطاب المستعار.

لا تنشأ الخطابات من فراغ، بل تكون امتدادا لخطابات سابقة عنها، وفي هذا الصدد، اعتمد أساتذة التعاقد - لبناء شعاراتهم - مجموعة من الخطابات المنتمية إلى تخصصات مختلفة. فقد وظفوا الخطاب الشعري، واعتمدوا الخطاب الفني المتمثل في الأغاني. وباستثمارهم للخطابات المنتمية إلى مجالات متنوعة، فقد "عمدوا إلى تحريف بعض البنى اللغوية السكونية بغية إدخال نصوص وتراكيب... وإدراجها في نصوص هتافات وشعارات"[23]. ثم قاموا بترديدها بشكل جماعي.

التضفير بين الخطاب الشعري وبين شعارات التعاقد

يظهر هذا المزج بين الخطاب الشعري وبين الخطاب الاحتجاجي من خلال استحضار المحتجين لأجزاء من القصائد الشعرية، مثل، قصيدة "إرادة الحياة " لأبي القاسم الشابي أو إحدى قصائد سيد قطب. ويمكن توضيح هذا المزج من خلال الشعارين الآتيين:

إذا الأستاذ يوما أراد الحياة ::::::: إينوض إدوي على راسو أوبراكا من السكات *

استحضر الشعار اعلاه مطلع قصيدة الشابي، فوضع الصدر كما هو مبدلا كلمة الشعب بكلمة الأستاذ؛ لأنه في هذه الحالة المعني بالخطاب دون غيره، بينما غير العجز كليا حسب ما فرضه سياق التلفظ الجديد، مغيرا اللغة الفصحى إلى اللغة العامية.

إن الإبداع في الشعار السابق الذي يتجلى في هذا الدمج بين اللغة الفصحى والكلام الدارج له وقع على نفسية المتلقين، بالإضافة إلى الدقة في اختيار الخطاب الأنسب لطبيعة السياق. فالشاعر السابق يهيج العاطفة لما يحمله من طابع ثوري يشعل الحماس في الجماهير المحتجة.

استعار الأساتذة المتعاقدون قصيدة سيد قطب لتكون شعارا يندد بالظلم أثناء اعتصامهم أمام البرلمان.

أخي أنت حر برغم العقود
أخي أنت حر بتلك القيود
أخي سوف تشهد تلك الرباط
جيوشا لهم رغبة من حديد

يلاحظ من خلال الشعار السابق أن التغييرات التي أحدثت على القصيدة تظهر في البيت الأول حيث حلت كلمة العقود محل كلمة السدود، لتفيد سياق القضية، زيادة على ذلك، فإن البيت الثاني تغير بالكامل ليحيل على الموضوع الجديد المتمثل في احتجاجات الأساتذة بالرباط.

التضفير بين الخطاب الفني وشعار التعاقد

يقصد بالخطاب الفني الأغاني والأناشيد التي تم استثمارها في الاحتجاجات لتشكيل شعارات تخدم قضية المتعاقدين الذين اعتمدوا مجموعة من الخطابات الفنية، بعضها قاموا بتغييرها كليا أو جزئيا، بينما رددوا البعض منها كما هي في الأصل، وللتمثيل لهذا الخصوص نستحضر ثلاثة نماذج:

حنا أولادك يا مغرب مجيناش من برا
وراه التعاقد قتلنا بالمرة.

يتقاطع هذا الشعار مع أغنية "صوت الحسن" من حيث الألحان، كما يتقاطع مع

أغنية نعمان لحلو "حنا أولادك يا تافيلالت" من حيث الاستهلال. فهذا المزج بين الخطاب يؤكد القدرة الإبداعية للمحتجين في إنتاج الشعارات التي تدعم القضية. وقد تم اختيار أغنية "صوت الحسن" وإقحامها في الشعار لما لها من تأثير على عاطفة المستمعين؛ لأنها تخاطب فيهم وجدان الوطن وتذكرهم بقيمته، وتحيي فيهم روح الارتباط به، والتضحية لأجله.

يا من يبتغي عيش الكرام؟
سيروا، دائما إلى الأمام
واهتفوا وقولوا: الإدماج لنا ولغيرنا.

يشكل الخطاب أعلاه جزءا من أغنية محمد عبد الوهاب "نشيد الوادي" وتم إدراجها في الشعار، مع تغييرات على مستوى الكلمات انسجاما مع الظرفية ومع مقام الشعار الذي رفع في سياق دفاع المتعاقدين عن قضيتهم المتمثلة في الإدماج ضمن أسلاك الوظيفة العمومية.

وظف أساتذة التعاقد خطابا فنيا آخر وهو عبارة عن أغنية لجماهير فريق الرجاء البيضاوي "فبلادي ظلموني"، وتم رفعها شعارا، ورددت من طرف المحتجين الذين تفاعلوا معها بالإيجاب؛ نظرا لعدة اعتبارات:

- وجود مجموعة من الأساتذة يشجعون الفريق نفسه.
- كونها تتوافق مع طبيعة الوضع الذي يعيشه الأساتذة المتعاقدين، فهي تصور الواقع القاسي الذي يعيشه الشباب المغربي.
- اعتبارها وسيلة لكسب تعاطف الجماهير، للمساهمة في الدفاع عن قضيتهم؛ لأنهم يشكلون قاعدة كثيرة العدد.

تركيب

تأسيسا على ما سبق، فإن احتجاجات الأساتذة المتعاقدين، يمكن إدراجها ضمن الحركات الاحتجاجية كما سبق تحديدها، حيث إنها تكاد تتوفر على جميع الخصائص المميزة للحركة الاحتجاجية، مثل: التنظيم والاستمرارية والعدد والتغيير، والالتزام ... علاوة عن كونها تعبر عن رفضها لوضعها بممارسة مجموعة من الأشكال الاحتجاجية. منها ما هو تقليدي مثل التظاهرات والاعتصامات والمسيرات والإضراب عن العمل، ومنها ما هو جديد يمكن وصفه بالاحتجاج الافتراضي حيث توظف شبكات التواصل الاجتماعي لطرح مختلف أسباب الاحتجاج وتوضيح جوانب القضية للرأي العام الذي صار منخرطا بشكل كبير في استعمال وسائل التواصل الاجتماعي.

إن الشعار اللساني بوصفه التعبير الذي من خلاله يعرف المحتجون بمطالبهم وأسباب احتجاجهم، فإن اختياره يقتضي الكثير من التفكير، ويتطلب أشخاصا مبتكرين ومبدعين. وهذا ما اتضح انطلاقا من شعارات المتعاقدين التي توظف أساليب بلاغية مختلفة، وتستحضر خطابات فنية وشعرية لغاية إقناع المتلقي بشرعية المطالب المرفوعة، وحمله على تبني القضية والدفاع عنها والانخراط في التوعية بها.

الهوامش:

1 - عمرو الشوبكي وآخرون، الحركات الاحتجاجية في الوطن العربي. مركز دراسات الوحدة العربية، ط2. بيروت، 2014. ص 170-169

2 - الحبيب استاتي زين الدين، "من الاحتجاج على التسلط إلى سلطة الاحتجاج: حالة المغرب" . مجلة المستقبل العربي . العدد، 453، 2016. ص 51

3 - هي محاولة قصدية في عملية التغيير الاجتماعي، وهي تتكون من مجموعة من الناس يندرجون في أنشطة محددة، ويستعملون خطابا يستهدف تغيير المجتمع: انظر تشارلز تلي: الحركات الاجتماعية. ترجمة ربيع وهبه، المركز القومي للترجمة، ط1،القاهرة، 2005 .ص 14

4 - حدد فارس اشتي الفرق بينهما انطلاقا من الموضوع الذي تقوم كل منهما بمعالجتها، فالحركة الاجتماعية القديمة مرتبطة بمطالب اجتماعية تتحكم فيها الطبقية وتنتمي إلى مرحلة الحداثة في حين أن الحركة الاجتماعية الجديدة تنتمي إلى مرحلة ما بعد الحداثة وتدافع عن حقوق الأقليات القومية والدينية... انظر: الحركات الاحتجاجية في الوطن العربي، ص 89 90- .

5 - أسماء الاسماعيلي، "الحركات الاحتجاجية بالمغرب الجذور والسياق والمآل"، مجلة مسالك في الفكر والسياسة والاقتصاد، العدد 51/52. 2018 ص111.

6 - مصطفى بوجعبوط وآخرون، الحركات الاحتجاجية في الوطن العربي، دراسة في متغيرات الاستقرار واللاستقرار للأنظمة السياسية، المركز الديموقراطي العربي للدراسات الاستراتيجية والسياسية والاقتصادية، ط 1، برلين، 2019، ص 25.

7 - عمرو الشوبكي، مرجع، سابق ص 62.

8 - عبد الرحيم العطري: الحركات الاحتجاجية بالمغرب. مؤشرات الاحتقان ومقدمات السخط الشعبي ،مطبعة النجاح الجديدة، الرباط . 2008، ص 22.

9 - مصطفى حجازي، التخلف الاجتماعي: مدخل إلى سيكولوجية الإنسان المقهور. المركز الثقافي العربي .ط 2 .الدار البيضاء .2005، ص 16.

10 - حمدوشي ميلودي، قانون المظاهرة: دراسة وتحليل .المجلة المغربية للإدارة المحلية والتنمية " سلسلة مؤلفات وأعمال جامعية العدد 57 .2004 ص18-17

* تعود بداية حملة المقاطعة إلى شهر أبريل من سنة 2018 حين عبر مجموعة من مستخدمي الفيسبوك عن مقاطعتهم لمنتوجات شركة سنترال وأفريقيا وسيدي علي . وقد تم اطلاق هاشتاك # خليه اريب # و #مقاطعون # .في حين أن حراك الريف الذي انطلق سنة 2017 كان بسب صدمة المغاربة جراء قتل بائع السمك محسن فكري. وأطلق حينها هاشتاك # طحن مو # : انظر :عبدالله بريمي : السيميائيات الثقافية: مفاهيمها وآليات اشتغالها ،دار كنور المعرفة، ط1عمان، 2018.ص 198.197 .

11 -الشريف تيشيت، الحق في الاحتجاج السلمي: بين سنده القانوني وواقع ممارسته بالمغرب .مجلة مسالك في الفكر والسياسة والاقتصاد العدد 51.52 ، 2004 .ص 18 .

12 - عبد الرحمن رشيق، الحركات الاحتجاجية في المغرب: من التمرد إلى التظاهر. ترجمة الحسين سحبان. منتدى بدائل المغرب. الرباط، 2014. ص 55.

13 - المرجع نفسه .ص 56.

14 - مشروع قانون تنظيمي رقم 97.15 بتحديد شروط وكيفيات ممارسة حق الإضراب، الباب 1، المادة 2، الأمانة العامة للحكومة ، المطبعة الرسمية، الرباط ، ص1.

15 - عبد الرحمن العضيبي ،أحكام وسائل الاحتجاجات الشعبية ،الجزء الأول، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.1435 هـ. السعودية. ص 235.

16 - انظر :عماد عبد اللطيف، بلاغة الحرية: معارك في الخطاب السياسي في زمن الثورة، دار التنوير للطباعة والنشر . ط 1. بيروت. 2013 .

17 - العطري، ص 171.

18 - سراج نادر ، مصر الثورة وشعارات شبابها، دراسة لسانية في عفوية التعبير.المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.ط1 بيروت. 2014.ص 45.

19 - سراج نادر، الخطاب الاحتجاجي:دراسة تحليلية في شعارات الحراك المدني ،المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات ،ط1 بيروت.2017.ص 110.

20 - غوستاف لوبون، سيكولوجية الجماهير ،ترجمة هاشم صالح ،دار الساقي ، ط 7 ، بيروت، 2016، ص 74.

21 - سراج نادر، مصر الثورة وشعارات شبابها ،دراسة لسانية في عفوية التعبير .المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.ط1 ، بيروت. 2014. ص343.

22 - الميداني عبد الرحمن ، البلاغة العربية ،أسسها وعلومها ،وفنونها .الجزء 2 . دار القلم .ط 1، دمشق .1996، ص161 .

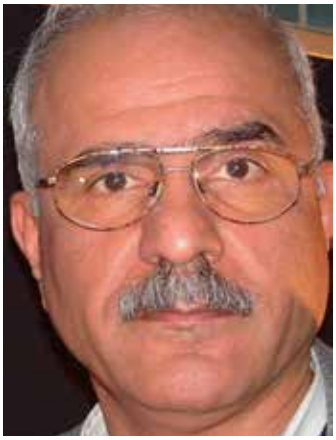
- تعني أولا باللغة الفصحى حسب السياق: أو التي تدل على التخيير .في حين تدل أولا في السطر الأخير من الشعار على التحول ،بمعنى: بات أو أصبح .

23 - سراج نادر، الخطاب الاحتجاجي، ص 142 - 143 .

* - صيغ الشطر الثاني من البيت بتعبير عامي، ويعني: على الأستاذ أن يطالب بحقه ويضع حدا لصمته.

الرصافي والشخصية المحمدية

حسين سميسم



مقدمة

ظل كتاب (الشخصية المحمدية أو حل اللغز المقدس) للشاعر الكبير معروف الرصافي أسير الحفظ فترة زادت على الستين عاما. ولم يكن ظهوره إجابة شافية على الرحلة الغامضة التي دامت كل تلك الفترة، خاصة وأن الكتاب هو بحث موسوعي كبير لمواضيع حاذر معظم الكتاب والمفكرين من الاقتراب منها، خوفا من البحث في المقدس وفي المحرمات، ويعرف الجميع نتائج تلك المجازفة.

جاء الكتاب مناظرا بالحجم لكتاب الأستاذ محمد حسنين هيكل عن حياة محمد، لكن بتنوع أكبر وتنـــاول مباشر للأسئلة التي حيرت كثيرا من العلماء. ولعبت جرأة الكاتب وعدم الدوران حول الموضوع، واللغة السهلة في اختصار الطريق والخروج من هذا الجهد بنتيجة ذكية مقترنة بأفكار ظلت تراوده ردحا، وجعلته في حقل المنطق والمعقولية في كل مقاصـــده وتحليلاته، وأسهمت الخلفية الثقافية للشاعر، وسعة خزينه المعرفي، واللغوي، والديني في تسهيل مهمته، فهو عالم لغوي له مؤلفات عديدة (الآلة والأداة، دفع الهجنة في ارتضاح اللكنة، وكتب أخرى مثل تاريخ آداب اللغة العربية ...)، كما درس علوم القرآن على يد العلامة محمود شكري الآلوسي، وظل محافظا على فرائضه الدينية لغاية الثلاثين من العمر، وهي فترة أتاحت له الاطلاع على المواضيع التي عرضها الكتاب، ولعب حس الشاعر في منحه القدرة على الإحساس بالكلمة وتذوقها وفهم المعاني اللغوية القديمة، وبذلك يمكن القول أنه قد كتب باختصاصه.

عرف الكاتب من خلال تعمقه بقراءة النص وروحه النقدية بأن الأسلوب القرآني هو شكل مبتكر، لم يكن شعرا كشعر أمية بن أبي الصلت، ولا سجعا كهنوتيا، بل قرآن يقرأ ويحفظ، ويستوعب القصص والأحكام بآلية حرة وفضاء واسع لاستقبال المعاني الحديثة حينذاك، وظهر بصيغته الحالية قبوله للقوافي المختلفة، وإمكانية التبديل والاسترسال بالشرح، وسرد القصص بما لا يتوفر ذلك في الشعر ولا السجع، وظهر فيه كذلك المحكم من الآيات والمتشابه لاستيعاب ما استجد من حقائق، وإعطاء مجال كبير للتأويل والتفسير

وفتح أبوابه على تفسيرات مختلفة قابلة لفهم المؤلف والمخالف.

إن إحدى نقاط قوة كتاب الشخصية المحمدية هو عدم كتابته لصالح حزب أو فكرة مسبقة، او مذهب معين، والكاتب قد تربى في المؤسسة الدينية ذاتها، ولم ينتم الى حزب أو تيار فكري من التيارات التي يمكن اتهامها بإيمانها، وأستعمل اللغة والأدوات التي يستعملها الفقيه الديني، وأجتهد في فهم النص، ولم يدّع الابتعاد عن الإسلام وهو القائل في وصيته التي نشرها الدكتور يوسف عز الدين في كتاب الرصافي يروي سيرة حياته [أنا ـ ولله الحمد ـ مسلم مؤمن بالله وبرسوله محمد بن عبد الله إيمانا صادقا لا أرائي ولا اداجي الا اني خالفت المسلمين فيما اراهم عليه من أمور يرونها من الدين إلا جوهره الخالص، وغايته المطلوبة التي هي الوصول إلى شيء من السعادة في الحياة الدنيوية الاجتماعية، والحياة الأخروية ما أمكن الوصول إليه بترك الشرور وعمل الصالحات، وكل ماعدا ذلك من أمور الدين فهي وسيلة إليه، وواسطة له ليس الا'' (ص 314).

مراجعة الموروث الديني

راجع الكاتب السيرة النبوية بشكل عقلاني موسع، وفسّر السيرة بشكل مختلف عن المألوف، ورتب مواضيعه بأسلوب يصدم القارئ ويجعله يهتم بما يلي ذلك من مواضيع، ويتوقف عند أمور مر بها الباحثون مرور الكرام، وحلل بدون تسرع وجزع من يريد الوصول الى النتيجة بشكل مباشر، بل قدم آراء من سبقه وناقشها بأناة، وذكر الروايات المتناقضة، وسلّ منها ما أُريد كتمه عمدا، فقد قام ابن هشام بتهذيب وتعديل وحذف الكثير من سيرة ابن إسحاق، مما اوصلها لنا ناقصة، وفعل الأتباع ومن جاء بعدهم نفس الفعل، مما ادى بها لهذا الاختلاف الشاسع. والتاريخ كان قد كتبه الغالب، والتجأ المغلوب إلى المبالغة لتعديل توازن الصورة، لذلك قال الرصافي في مقدمة الكتاب (أصبحت لا أقيم للتاريخ وزنا ولا احسب له حسابا لأني رأيته بيت الكذب ومناخ الضلالة ومتشجم أهواء الناس، إذا نظرت فيه كنت كأني منه في كثبان من رمال الأباطيل قد تغلغلت في ذرات ضئيلة من شذور الحقيقة) (ص15). إن قراءة الكتاب تجعلنا نفكر بالموروث الديني، وهي دعوة للمشتغلين في هذا المجال للرد وتقديم الإيضاحات على الأسئلة التي أثارها الكتاب، والصورة الغامضة والمبسطة المعروضة تصطدم مع العقل الصريح، فقد ذكر كتّاب السيرة النبوية قصة الحمامة التي باضت في باب غار ثور، وعبروا على قصة سراقة ابن مالك ومآلاتها، وذكروا ما فعله العنكبوت ولم يذكروا ما فعله العباس في إنجاح الدعوة، وذكروا قصة الشجرة التي جاءت تسعى وشقت الأرض لتقي الشمس عن النبي، ولم يدققوا بقصة تمثل الوحي بدحية الكلبي، وكان الانتقاء في كتابة الروايات واضحا بما يخدم هدف الكاتب .

لم يكن الرصافي أول من اقترب من الأمور الحساسة في العقيدة، بل سبقه آخرون كالرازي، وابن سينا، وابن عربي، والحلاج ومن بعدهم علي عبد الرازق، وطه حسين، لكن التناول لم يكن بهذه السعة والشمول والعمق والمباشرة. كما أن الخوف من الغوص معروف ومحذّر منه. فهذا طه حسين قد توصل الى بعض من تلك النتائج، واضطر لتغلفيها بأسلوب قصصي غير مباشر وغير

تاريخي، كما ذكر في مقدمة كتابه على هامش السيرة، وتوصل الخطيب الدكتور أحمد الوائلي من بعده إلى نتائج مخالفة لقصة الخلق، ودحض العلامة ابو القاسم الخوئي جميع النواسخ التي ذكرت نصا بالقرآن في كتابه الكبير (البيان في تفسير القرآن).

لقد تناول الرصافي كل صغيرة وكبيرة من حياة النبي محمد، وأوصلها بخيط مستتر كان من نتائجه الإيمان بالعقل والكفر بالمعاجز والغيبيات، وتوصل إلى إن الغيبيات التي كتبها الرواة عن النبي ماهي الا إساءة له، مثل عدم معرفته بالقراءة والكتابة، وأنه لم يعرف شيئا من علوم عصره ولا يتقن المفاوضات، ولا الخطط العسكرية، وأنه أداة لتوصيل الإرادة الالهية ليس إلا (وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى)(النجم، 3).

نواقص بحثية

لم يكن الكتاب على نفس المستوى في التحليل وازالة الغامض واللا معقول من الروايات، فقد بالغ في بعضها كقضية أزواج النبي، وموقفه من الفرس، وأطلق في هذا المورد أحكاما مطلقة لا تتناسب مع البحث العلمي، انظر هذه الجملة (وإن تحققت خيانة بعضهم حصل الشك في الباقين وحامت الريبة حولهم أجمعين)[1]، أما موقفه العام من الشيعة فإني لم احصل على اشارات طائفية، لكن من يقرأ هذا الكتاب وكتاب الرسالة العراقية يخرج بنتيجة لغير صالح الشيعة، وذلك يمثل الثقافة السائدة منذ دراسته الدينية وفترة مكوثه في الاستانة، وقد تطرف في نعتهم بنعوت تصطدم مع العقل مثل (لا ريب أن كل من يمت بنسبة إلى الفرس لا يسعه أن يكون علوي النزعة في تحزبه السياسي)[2]، علما أن ايران كانت سنية لغاية القرن السادس عشر الميلادي، وقد ذكر في كتابه الرسالة العراقية الذي ألفه في الفلوجة وكتب مقدمته عام 1940 (فلو سألني سائل ما أعجب ما رأيت في هذه الحياة الدنيا؟ لاجبته فورا من دون تردد أو تلعثم إن اعجب ما رأيته في الدنيا شيعي يدعي أنه عربي، لأن بين التشيع وبين العروبة تناقضا لا يخفى على اسخف العقول. فإن كان هذا الشيعي عربيا صريحا كما يدعي فقد مسخه مذهب التشيع حتى صار بمنزلة الحيوان الأعجم الذي لا يدرك ما هو فيه.[3]، وهو لا يبتعد في موقفه من موقف أستاذه محمود شكري الالوسي (1924) من الشيعة، وموقف الوزير ساطع الحصري (1968)، وكان هذا الوزير متمتعا بالسلطة السياسية والتنفيذية، اما موقف الرصافي فانه موقف فكري لم يتسرب الى علاقاته الشخصية مع اصدقائه من الشيعة مثل الشاعر محمد مهدي الجواهري. والمقام هنا لا يسمح بالتفصيل ولنا في ذلك مقالة اخرى.

أهمية تحقيق الكتاب وكشف نواقصه

من الاهمية بمكان تحقيق هذا الكتاب وكشف نواقصه لغرض استكمال الصورة الاصلية التي تبيح للقارئ والباحث مشاهدته على حقيقته، كما إن محاولة معرفة حيثيات طباعة الكتاب تعيدنا إلى ما كتبناه في المقدمة، من أن ظهور الكتاب لم يكن إجابة شافية على الرحلة الغامضة التي دامت سبعة عقود، والكتاب تحوم عليه الشكوك حول مصداقية محتواه، نظرا لعدم تحقيق الكتاب ومقارنته مع النسخ المختلفة، كما أن مصادر الكتاب تضيف عليه شكا آخر، فهي من وضع الناشر الذي اخفى تاريخ طباعة مصادره، وهي ليست من

وضع المؤلف، ويشمل هذا حواشي الكتاب، فقد ذكر الناشر في صفحة المصادر تاريخ طبع أحد المصادر وهو الكشاف للزمخشري المطبوع عام 1966!!، كما طبع اعجاز القرآن للباقلاني الطبعة الاولى عام 1954، والرصافي توفي عام 1945، وتوجد مصادر أخرى طبعت بعد وفاته لا يعقل اعتماد الرصافي عليها، ويجيب الرصافي نفسه على هذا التناقض قائلا "إذا كان عملي ناقصا فسببه قلة المصادر التي لدي من امهات المصادر سوى اربعة وهي : السيرة الحلبية، وسيرة ابن هشام، والتفسير للزمخشري، ومعجم البلدان، وهذه الكتب ايضا ليست ملكي، إنما استعرتها من السيد مصطفى علي[4]"، لذلك لا يصح فيما استشهد بهذه المصادر ولا يصح ما عداها، علما أن المصادر المذكورة في نهاية الكتاب هي 30 مصدرا. كما توجد أرقام في داخل النص المطبوع لم يجر توضيحها بشكل صريح، ويبدو انها ارقام الصفحات الموجودة في النص المصور.

ولعل تاريخ تأليف الكتاب هو أحد الأخطاء التي ذكرها الناشر، فلا يعقل أن المؤلف قد ألف هكذا كتاب في سنة واحدة كما ذكر ذلك الناشر، فقد قال (له العديد من المخطوطات التي لم تطبع ومنها هذا الكتاب الذي أنجزه عام 1933، في الفلوجة بالعراق) (ص 4)، وأحيل القارئ الى حديث الرصافي يوم 29 أيلول 1944 حيث قال (قررت أن أهجر بغداد لسببين الأول أن راتبي لا يكفيني في بغداد - 12 دينارا، والثاني أردت أن اشتغل اشتغالات فكرية بعيدة عن صخب العاصمة فقررت الذهاب الى الفلوجة، فذهبت هناك سنة 1933 أو سنة 1932، وبقيت اشتغل بكتابي الشخصية المحمدية حتى سنة 1941، ولما وقعت الحرب بين العراق وانكلترا اضطررت إلى العودة الى بغداد[5]، ولمزيد من التوضيح قال الرصافي في نفس المقابلة :

ـ هل أكملتم كتابكم المذكور؟

ـ لم نكمل هذا الكتاب، لأن الكتاب كما تعلمون هو عبارة عن ملاحظات كنت أدونها كلما خطر لي خاطر حول الموضوع.

إن هذا يقودنا الى سؤال آخر عن النسخة الاصلية المكتوبة بخط الرصافي، والناشر يوهمنا في الإيضاح المذكور في ص 13 هو إيضاح عن النسخة الأصلية لذلك صدّر الكتاب بها، وهو فوق ذلك بدون تاريخ، وقد حذف منه جملا عديدة بقصد سوف أوضحه، والإجازة كتبت كما يأتي:

ـ إجازة الرصافي في النقل ـ

أطلعت على هذه النسخة ..... (النقاط ليست مني) من كتابي (الشخصية المحمدية) فرأيتها صحيحة كاملة خالية من الأغلاط في النسخ، فلذا أجيز ..... روايتها والنقل عنها ..... ، كتبت هذا أعلاما بذلك ـ انتهى ـ .

وهذه الإجازة لا تخص النسخة المكتوبة بخط الرصافي المودعة عند المرحوم محمود السنوي، بل أنـــها كتبت إجازة لنسخة استنسخها الأستاذ كامل الجادرجي في 15 آب 1944، وقد ذكر د. وليد محمود خالص نصها نقلا عن الاستاذ المدقق ميخائيل عواد وهي (اطلعت على هذه النسخة التي استنـــــسخها صديقي الفاضل كامل الخيام ـ الجادرجي ـ على النسخة التي كتبتها بيدي عن كتاب الشخصية المحمدية، فرأيتـــها صحيحة خالية من الأغلاط في النسخ، فلذا أجيز له روايتها، والنقل عنها والاعتماد على ما هو مكـــتوب فيها قبل طبع نسخة الكتاب الأصلية، ونشرها، وبما اني اثق بثقافة كامل

الخيام، و بصدقه واخلاصه في مسائل العلم والأدب، كتبت هذا إعلاما بذلك). والنص هذا مثبت في كتاب مخطوطات المجمع العلمي العراقي .

إن عدم ذكر اسم الأستاذ المرحوم كامل الجادرجي معناه أن النسخة التي اعتمدت عليها دار النشر هي أيضا ليست نسخة الأستاذ الجادرجي !!! وإن النسخة التي استنسخها المرحوم الجادرجي موجودة عند الأستاذ نصير الجادرجي ولم تعتمد عليها دار النشر، أو ربما حذف الناشر اسم الجادرجي نظرا لعدم رغبة المرحوم رفعت الجادرجي في تثبيت اسم العائلة على هذه الطبعة، والابتعاد عن مسؤوليته عنها حسب رأي الدكتور سيار الجميل المذكور في موقعه، وهذا يقودنا الى توضيح آخر مع الإشارة الى نص الأستاذ قاسم علوان في نصوص عراقية ـ العدد 25 ـ وهو كالتالي:

1- أن النسخة الأصلية المكتوبة بخط الرصافي والمودعة عند المرحوم محمود السنوي هي لحد الآن مجهولة المصير.

2- كتب الأستاذ كامل الجادرجي نسخة بخطه في بداية عام 1944، وطابقها محام معروف، وكتب الرصافي في صدرها الإجازة المذكورة آنفا، والنسخة هذه موجودة عند الأستاذ نصير الجادرجي.

3- توجد نسخة أخرى كتبها الأستاذ مصطفى علي بخطه، وهي غير معروفة المصير.

4- قام الأستاذ كامل الجادرجي بتصوير صورة فوتوغرافية للنسخة التي كتبها بيده، وأهدى النسخة المصورة للمجمع العلمي العراقي.

5- قيل ان السفير العراقي باهر فائق قد استنسخ نسخا من الكتاب بحكم علاقته مع الرصافي، ولم ترد علاقته بالكتاب المطبوع في دار الجمل، وقد قيل إن أحد سفراء النظام البعثي أيام الحصار في تسعينيات القرن الماضي قام باستنساخ عدد من النسخ بأجهزة الاستنساخ الحديثة، على أساس الصور المودعة لدى المجمع العلمي العراقي، وباعها لمن يرغب، وقد ظهرت منذ ذلك الوقت نسخا منها بيعت في شارع المتنبي.

والنسخة التي اعتمدها الناشر ربما هي من مبيعات السفير المذكور، وهذا هو سر عدم نشر الإجازة كاملة. ودار النشر مطالبة بتوضيح ذلك.

6- ذكر الناشر في صفحة 5 من الكتاب (المجلدات المصورة ثمانية، وهي تحتوي على وثيقتين، وعلى بعض المستندات المتعلقة بها.) والوثيقتان هما الكتاب المتكون من 7 مجلدات، وصفحة واحدة هي وصية الرصافي. وصفحة واحدة: تعريف بعنوان (وصية المرحوم الرصافي). وصفحة (فهرست كتاب الشخصية المحمدية). وصفحة (فهرست كتاب الشخصية المحمدية لمؤلفه معروف الرصافي). والمجلد الثامن: الفهرست بتنضيد موسع، وفي آخره صفحة غير مرقمة فيها خلاصة نصوص النظام الاجتماعي للدين اليهودي.

لم تطبع كل هذه المستندات ولا ندري لماذا؟ هل كانت الوصية هي بيت القصيد؟ أم إن سببا آخر منع دار النشر من طبع جزء من الكتاب كما جرى ذلك من قبل باقتطاع نصوص من الإجازة؟

إن ذكر وصية الرصافي يستوجب الإقرار بأحقية من أوصى لهم الرصافي من حصة بيع الكتاب، لأن الوصية نصت على ذلك. إن نص الوصية مذكور في كتاب د. يوسف

عز الدين عن الرصافي وهي (كل ما عندي من الكتب المخطوطة التي كتبتها أن تباع لمن يرغب في شرائها على أن له حق الطبع والنشر، ولا يكون لي فيها سوى الاسم، ويدفع المال الحاصل من بيعها الى بنات عبد). (انظر ص 314). ذكر الدكتور سيار الجميل في مدونته رواية أخرى عن طباعة الكتاب، هي أن المرحوم رفعت الجادرجي كان قد أرسل لأخيه رسالة يطلب فيها تصوير مخطوطة كتاب (الشخصية المحمدية) وارسالها له لغرض طباعتها، فعرضها على دار الساقي، ودار رياض الريس في لندن، وعلى غني مروة لنشرها فاعتذروا عن ذلك، نظرا لمخاطر هذا العمل، ثم وافق الشاعر خالد المعالي في نشرها في ألمانيا، كولونيا وهي النسخة موضوعة البحث[6].

بيع السجائر

لاحظت انتشار رواية بيع الرصافي للسجائر على أرصفة بغداد في أخريات حياته بسبب فقره المدقع، وتكرر ذلك في محاضرة الدكتورة لاهاي عبد الحسين في ندوة حوار التنوير في 5 آذار 2025، وذكره كذلك الدكتور رشيد الخيون في مقالته تحت عنوان (قراءة في المسألة العراقية) في موقع التيار السني في العراق في 5/ 8/ 2009 قائلا: (ولخصومته مع السلطات اضطر إلى بيع السجائر على الأرصفة، كما قلنا، حاله حال الصبيان المشردين). وكتب كذلك الاستاذ حسين الموزاني نفس الأمر في جريدة المستقبل وذكر في تأكيده أن الرصافي قال (ابيع السجائر ولا ابيع ضميري)[7] وأحب أن أذكر بهذا الصدد الحقائق الاتية:

1- لم يفصل الرصافي من أي عمل بسبب مواقفه العنيفة من الملك فيصل ومن الوصي عبد الاله، ولم يقطع راتبه التقاعدي (12 دينارا) .

2- خصص له نوري السعيد راتبا قدره 40 دينارا تدفع عن طريق محمود السنوي[8].

3- خصصت له أسرة آل عريم راتبا طيلة إقامته بالفلوجة (1933 - 1941)[9].

4- له راتب من أسرة حكمت سليمان[10].

5- كان مظهر الشاوي يوليه بالعطايا الوافرة .

كانت هذه المبالغ كبيرة في ذلك الوقت، خاصة لو علمنا أن راتب الملكة زوج الملك فيصل كان 28 دينارا وراتب الأمير غازي كان 9 دنانير[11]، وهذا يعني ان الرصافي كان في بحبوحة مالية، لكن سوء تدبيره وكرمه الزائد، وتوكيله خادمه باستلام رواتبه جعله في ارباك وحاجة للمال. وهذا بالحقيقة لم يدفعه لبيع السجائر، بل قام صديقه المحامي أنور شاؤول الذي كان يعمل في شركة التبغ، بالاتفاق مع مدير مؤسسة التبغ يوسف عز الدين إبراهيم[12] الذي كان يعمل في شركة التبغ بتوسيع مصادر الرصافي المالية، وذلك بتخصيص كمية شهرية تباع مباشرة، ويقدم فرق أثمانها للشاعر دون أن يشارك أو يجهد في البيع، والتقط المحامي المذكور صورة للشاعر مع السجائر دعاية للشركة ليس الا. لان الشاعر كسول ولا يحب العمل وهو في كل الأحوال كبير السن.

وأخيرا فإن تأخير طبع الكتاب كل هذه المدة، هو خسارة للبحث العلمي، نأمل من دار النشر ان تتحفنا بطبعة ثانية منقحة، تأخذ بنظر الاعتبار الملاحظات المذكورة، ونقدر عاليا الجهد الذي بذلته في ذلك .

هوامش

1) معروف الرصافي، الشخصية المحمدية، كولونيا، منشورات الجمل، ط1 2002، ص 762.
2) المصدر نفسه، ص 751
3) معروف الرصافي، الرسالة العراقية في السياسة والدين والاجتماع، منشورات الجمل، كولونيا، ط1 ، 2007، ص123.
4) يوسف عز الدين، كتاب الرصافي يروي سيرة حياته، دار المدى،1/ 11/ 2004، بغداد، ص 110.
5) المصدر نفسه، ص 244.
6) سيار الجميل، "ما قصة كتاب معروف الرصافي الشخصية المحمدية"، 6 تشرين الثاني 2022، منشورة في صحيفة الزمان بتاريخ 19/ 11/ 2022.
7) حسين الموزاني، "بيع السجائر ولا بيع الضمائر"، جريدة المستقبل، 23 / 8/ 2015 .
8) يوسف عز الدين، ص 288 .
9) معروف الرصافي، الرسالة العراقية في السياسة والدين والاجتماع، ص 8.
10) شكيب كاظم، بعنوان الشاعر الكبير ما باع السجائر على قارعة الطريق، جريدة الزمان، في 19/ 4/ 2015.
11) رواتب العائلة المالكة، مجلة دار السلام، العدد 154 لسنة 2002 .
12) خالد القشطيني، "لشاعر والسوق السوداء"، جريدة الشرق الأوسط، 4/ 5/ 2020.

مئة عام من الفلسفة في العراق

د. محمد دوير

في جلسة هادئة ما قبل الغروب للدكتور طه حسين في منزله بالهرم بالقرب من القاهرة، سأله ابنه مؤنس، لماذا أنت شارد الذهن هكذا يا والدي؟ فأجابه بأنه قد ذهب بعقله ووجدانه ليتجول في أسواق الكوفة والبصرة يستمع إلى المتكلمين وهم يتحاورون مع بعضهم البعض. إنها رحلة ثقافية ومتعة عقلية أختلي بنفسي من خلالها بعيدا عن العصر الحالي.

هكذا كان العراق في الوجدان العربي، لدى المثقف والمواطن العادي في الوقت نفسه، بوصفه أرض الحضارة والثقافة والفكر والتأسيس، تأسيس العقل العربي. وأحسب أن الدبلوماسي العراقي الدكتور حسين الهنداوي انطلق في تأليفه لهذا العمل الهام من ذلك الشعور الذي يسكن كل مَن له علاقة بالثقافة العربية وأصولها، شعور الدور الهام للعراق في المنظومة المعرفية للفكر العربي. فأصدر كتابه بمناسبة مئوية العراق عن دار الشؤون الثقافية العامة بوزارة الثقافة والسياحة والآثار العراقية عام 2021، وجاء بعنوان "مئة عام من الفلسفة في العراق" كمشروع بحثي استقصائي يقوم على مقاربة بين الحضور الفلسفي ونشأة الدولة العراقية الحديثة. فما بين الدولة والفلسفة يلتقي التعبير العقلاني عن الوعي الذاتي الخاص بشعب ما (وكما في كل الدول الحديثة، اقترن نشوء وتطور النشاط الفلسفي العراقي المعاصر بولادة الدولة العراقية الحديثة في عام 1921، كما

لو أن أحدهما ينتظر ولادة الآخر) (ص5). وتلك الدلالة إنما هي حالة متجددة في الأرض العراقية التي كانت مهد الفلسفة في الدولة البابلية، وموطن الفكر الفلسفي أيضا في الدولة العباسية، ما جعل تلك النهضة الفلسفية المعاصرة امتدادا لذلك العقل الفلسفي الذي تأصّل في الوعي العراقي منذ القدم.

1 - التاريخ والفلسفة

من بين أهم ملامح الحركة الفلسفية العراقية في رأي حسين الهنداوي أنها لم تتبلور بالقدر الكافي، ولم تحقق نفوذا طاغيا، كما لم تتحول التجارب الفلسفية العراقية إلى مدارس متمايزة. ويعلل ذلك بالإرث البعثي الذي أغلق الكثير من نوافذ الحرية التي يحتاج إليها البحث الفلسفي، كما أن مرحلة ما بعد البعث منذ 2003 لم تعالج تلك الإشكالية إلا بشكل جزئي، نظرا لتراجع عقلانية الدولة ذاتها مما

أدى لتراجع الثقافة بشكل عام.
ويعود الفكر الفلسفي في العراق إلى الدولة البابلية حتى أنه يؤكد أن (معنى فيلوسوفيا في اللغة الإغريقية ذاته، أي ''حب الحكمة'' بابلي الأصل كمصطلح وكمضمون، وهو يعني تكوين فكرة عقلانية شاملة عن الوجود الإلهي والإنساني) (ص6). وهذا ما أكد عليه أفلاطون في محاورة ''كراتيلوس'' حينما أشار إلى أن كلمة ''سوفيا'' ليست يونانية بل ربما تكون مأخوذة عن ثقافة أجنبية مجاورة. كما أكد المؤرخ الإغريقي ديوجينيس اللائرتي أن فيثاغورث - وهو من صكّ هذا المصطلح ''فيلوسوفيا'' - كان متأثرا بدرجة كبيرة بالنظريات والثقافة البابلية، عندما أقام في بابل للدراسة والعلم في الفترة من 513-525 ق.م.
كما أن الدولة العباسية، لا سيما في عهدي هارون الرشيد والمأمون، كانت فترة ازدهار ثقافي وأدبي وعلمي وفلسفي، وشهدت تأسيس بيت الحكمة وازدهار حركة الترجمة، ما سمح للمفكرين والعلماء بتأسيس نهضة حضارية شاملة، وكأن ارتقاء الفلسفة والفكر مرتبطان بصورة مباشرة بوجود دولة قوية ومنفتحة على العلم والمعرفة والتقدم.

2 - البدايات والمنطلقات

في الفصل الأول ''طلائع التأسيس الفلسفي الجديد'' يشير حسين الهنداوي إلى أن التأسيس الفلسفي الحديث في العراق نشأ بعد قرون من التراجع والركود، عبر الاحتكاك بالحياة الثقافية التركية التي كانت بدورها نتيجة لحركة الإصلاح في الحياة السياسية التركية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، عقب إصدار القانون الأساسي عام 1876، الأمر الذي ترك أثره على مجمل النشاط السياسي والثقافي في مركز الإمبراطورية العثمانية وأطرافها.
كما أن وجود حاكم مثل مدحت باشا في بغداد في الفترة من 1869 - 1872، كان له تأثير مباشر على بداية ولادة العراق الحديث نظرا للإصلاحات المهمة التي وضعت العراق على طريق الحداثة والمدنية. فقد شهدت تلك الفترة إصدار جريدة ''الزوراء'' عام 1869، ووجود مطبعة فرنسية حديثة، وكان لهذه الجريدة دور في بداية بلورة الوعي السياسي والاجتماعي والثقافي عند العراقيين وبداية انفتاحهم على الإنجازات الحديثة، ثم صدرت جريدة ثانية في الموصل عام 1885، وثالثة في البصرة عام 1889. وفي عام 1902 صدرت أول مجلة عراقية في الموصل.
ثم حدث انفتاح أكبر في العراق على خلفية اعلان الدستور العثماني في 1908، ما ساعد على تطور الحياة الثقافية والفكرية. وكان من رموز تلك المرحلة جميل صدقي الزهاوي الذي يعد أول عراقي ينشغل بالفلسفة في العصر الحديث، وكان من القائلين بنظرية التطور، وعمل أستاذا للفلسفة الإسلامية في دار الفنون بإسطنبول، وله إسهامات فلسفية منشورة في عدد من المجلات العربية. وقد اشتبك مع قضايا المجتمع العراقي بعد عودته إلى بغداد، فكتب دفاعا عن المرأة، وأصدر كتابه ''الجاذبية وتعليلها'' وله كتابات باللغة التركية. ولما عاد إلى بغداد عمل أستاذا في مدرسة الحقوق بها، كما نشر مقالات في مجلتي المقتطف والمؤيد بمصر، وألّف رسالة بعنوان ''الدفع العام والظواهر الطبقية والفلكية'' نشرت في المقتطف. كما نشر كتاب ''الكائنات في الفلسفة'' عام 1896.
كان لتراجع الهيمنة العثمانية على البلدان

العربية الدور الحاسم في تطور الهويات الوطنية، وبالتالي كان العراق من أهم البلدان التي بدأت فيها الهوية الوطنية في التطور والارتقاء عبر النخب الثقافية التي كانت موجودة في بغداد وبعض المدن العراقية لا سيما لدى طلبة مدرسة الحقوق التي تأسست عام 1908 ثم تأسست جامعة "آل البيت" عام 1922 في عهد الملك فيصل الأول، وكانت تتضمن ست كليات هي: "الدين والطب والهندسة والحقوق والآداب والفنون". ولكنها سرعان ما أغلقت عام 1930 بضغط من سلطة الانتداب. تأثرت النخبة العراقية بأفكار الأفغاني والكواكبي ومحمد عبده، كما بدأت بوادر الفكر الليبرالي تطرق أبواب العقل العراقي، وكان للمرجع الديني الشيخ محمد كاظم الخرساني دور رائد في مهاجمة الأنظمة المستبدة في العالم الإسلامي والمطالبة بدولة مدنية دستورية في كتابه "تنبيه الأمة وتنزيه الملة" عام 1909 واضعا فيه أسس النظرية الإسلامية الديمقراطية. كما كانت فترة حكم الملك فيصل الأول 1921 - 1933 فترة انتشار للفكر الليبرالي، وحرية الصحافة وكتابة الدستور العراقي وتأسيس الأحزاب السياسية.

على جانب آخر، ظهر المفكر العراقي حسين الرحال "-1891 .." كرائد للفكر الماركسي في العراق حيث كان له دور كبير في نشر الأفكار الماركسية، والدعوة إلى الجمهورية، والنظام الاشتراكي الاقتصادي وحرية الفكر والتعبير، وكان نشاطه السياسي من الممهدين لثورة العشرين، ويعتبر منظر حلقة ثقافية تحمل اسم "حملة الأفكار الجديدة" التي أصدرت مجلة "الصحيفة" كما كان من أنصار الدفاع عن حقوق المرأة. لقد كانت تجربة "حسين

الرحال" إحدى تجليات الفكر الحديث في التربة العراقية، وإن ظلت (مقطوعة اجمالا عن القطاعات الشعبية الواسعة من المجتمع العراقي وما تعانيه من تخلف وأميّة، ومن سيادة الروح والخلافات العشائرية وأدرانها) (ص25). وعندما تركت الحرب العالمية الثانية أثرا سلبيا على الفكر الإنساني، كان للعراق نصيبه أيضا من هذه النتائج، حيث الشعور بالضياع والقلق والعدمية وعجز الأيديولوجيات الكبرى كالليبرالية والاشتراكية والإسلام السياسي عن تلبية احتياجات البشر الروحية، فظهر المذهب الوجودي في العراق على يد "نهاد التكرلي" وخاصة فلسفة سارتر التي كانت رائجة في تلك الآونة، فقدم شرحا لتلك الفلسفة، وترجمات عن الفكر الفرنسي، ما أسهم في سرعة انتشار الوجودية في العراق خاصة في الأدب والنقد.

وكان الشاعر بلند الحيدري أحد أهم الذين أفرزتهم تلك الحقبة ما بعد الحرب العالمية الثانية حيث اتسمت تجربته الشعرية بالنزعة الوجودية المتمردة. كما كان متأثرا إلى حد بعيد بالمفكر المصري عبد الرحمن بدوي أثناء وجوده في العراق عام 1950. وإن كان

المؤلف يؤكد أن الوجودية في الفكر العربي سابقة على بدوي عن طريق نهاد التكرلي الذي كان من أوائل من طرحوا الفكر الوجودي في المكتبة العربية. كما كان القاص العراقي نزار عباس من النماذج الأدبية التي تأثرت بالوجودية خاصة في مجموعته القصصية "زقاق الفئران" عام 1972.

3 - الاكاديميا والفلسفة

في الفصل الثاني "أول قسم أكاديمي للفلسفة": افتتحت كليتا الآداب والعلوم في أكتوبر 1949، حيث تكونت كلية الآداب من ثلاثة أقسام هي - اللغة العربية والاجتماعيات "التاريخ والجغرافيا" والفلسفة -. وقد انقسمت الدراسة الفلسفية الأكاديمية في العراق إلى أربع مراحل. المرحلة التأسيسية في الفترة من 1949 - 1959، وكانت تمثل البدايات الأولى بإدارة غير عراقية حيث كان رئيس القسم لبنانيا وهو الدكتور البير نصري نادر.

المرحلة الثانية: 1960 - 1970 شهدت وجود الرواد الأوائل مثل (محسن مهدي في فلسفة التاريخ، وياسين خليل في منطق الرياضيات، وحسام الألوسي في فلسفة الكلام، ومصطفى كامل الشبيبي في فلسفة التصوف، وكريم متي في الفلسفة الغربية وصالح الشماع في فلسفة اللغة، وغيرهم) (ص40).

وقد تخرجت أول دفعة من قسم الفلسفة عام 1953 وقام بعضهم بالتدريس سواء في جامعة بغداد أم الموصل بعد ذلك. ومن أمثال هؤلاء جعفر آل ياسين، ومحمد جواد الموسوي مؤسس قسم الفلسفة في جامعة البصرة، ومدني صالح وسهيلة علي جواد بعد استكمال دراساتهم العليا. وكان قد سبقهم الدكتور نوري جعفر كأول عراقي يحصل على الدكتوراه في فلسفة التربية من جامعة أوهايو الأمريكية عام 1949، وتتلمذ على يد جون ديوي. وكانت أطروحته "فلسفة جون ديوي التربوية". ثم كان الدكتور علي الوردي أيضا من أوائل الباحثين الأكاديميين بعد حصوله على الدكتوراه عام 1950 في نظرية المعرفة عند ابن خلدون، وإن تخصص في علم الاجتماع. كما حصل مجموعة مفكرين عراقيين على شهادات علمية في الفلسفة من جامعات كبرى، وعادوا إلى وطنهم ليتأسس بذلك مشروع الفلسفة في الثقافة العراقية على أسس منهجية وعلمية رصينة. وابتداء من عام 1970 وما بعدها أصبح تدريسيو قسم الفلسفة بجامعة بغداد من العراقيين، وفي اختصاصات مختلفة.. ومنذ العام 1971 سمح (باستحداث دراسة الماجستير لأول مرة، فحصل عدد من الطلبة على هذه الشهادة بعد كتابة رسائل دراسية في موضوعات الفلسفة وتاريخها وأعلام فلسفتها وفق منهج علمي رصين ودقيق وتحت إشراف أساتذة كبار، صار كل واحد منهم يعد بمثابة مرجعية فلسفية مهمة بذاتها، وهنا بدأت هوية القسم تحدد على نحو واضح من خلال ذلك الجهد المتقدم والمزدهر أكثر فأكثر) (ص58). المرحلة الثالثة كانت منتصف السبعينيات حيث انطفأت جذوة الانطلاقة الكبرى نتيجة للقمع، ليصل ذروته مع اندلاع الحرب العراقية الإيرانية، وما ترتيب على ذلك من انطلاقة حملة اعتقالات واسعة النطاق وإعدامات شملت قادة سياسيين ومثقفين وأدباء وفنانين تعرضوا للاعتقال، وكان من بينهم المفكر محمد باقر الصدر وصباح الدرة ونمير العاني وعزيز السيد جاسم.. الخ، لتنتهي تلك المرحلة بتجفيف منابع الفلسفة والفكر الحر. وهذا ما يفسر (أسباب

اضطرار الكثير من كبار أساتذة قسم الفلسفة العراقيين الى الهجرة للعمل في الدول العربية الأخرى أو غيرها، أو تفضيل العمل الحر على التدريس من أجل كسب لقمة العيش، أو ما يماثلها من سبل مشروعة) (ص64). أما المرحلة الرابعة والأخيرة فبدأت بعد عام 1991 عندما كسر العراقيون حاجز الخوف بعد الانتفاضة الشعبية الواسعة ـ وتزامن مع ذلك إنشاء اقسام للفلسفة في جامعة البصرة عام 1990، وجامعة الكوفة عام 1991، والجامعة المستنصرية عام 1993، وجامعة الموصل عام 94 / 1995، وهكذا توالت الأبحاث والدراسات الأكاديمية الفلسفية وطلاب الفلسفة في تزايد كمي وكيفي وهذه المرحلة مستمرة حتى الآن.

4 - جيل الرواد من الفلاسفة والمفكرين

في الفصل الثالث ''عطاء فلسفي متجدد'' يتناول الدكتور حسين الهنداوي أهم أعلام الفلسفة العراقية وإسهاماتهم المتميزة ودورهم في تأصيل التجربة الفلسفية العراقية والعربية. ويقسمهم إلى جيلين، جيل الرواد أو المؤسسين وجيل ما بعد الرواد. جيل الرواد ومن بينهم محسن مهدي، حسام الآلوسي، كامل مصطفى الشبيبي، مدني صالح، ياسين خليل، جعفر آل ياسين، محمد جواد الموسوي، صالح الشماع، كريم متي، عبد الرازق مسلم الماجد.. الخ. والجيل التالي منهم نجم الدين بزركان، عرفان عبد الحميد، موسى الموسوي، ناجي التكريتي، حاتم طالب مشتاق، نمير العاني، عبد الأمير الأعسم، صالح مهدي الهاشم، هذا بالإضافة إلى أساتذة خدموا الفكر الفلسفي من خارج التخصص الفلسفي الأكاديمي أمثال عالم الاجتماع علي الوردي، وأستاذ علم النفس نوري جعفر وأستاذ التربية عبد العزيز البسام، والسيد محمد باقر الصدر، والمفكر هادي العلوي.. وآخرين. ويذهب المؤلف إلى أن الدكتور محسن مهدي درس الفلسفة في شيكاغو، وحصل على الدكتوراه عام 1954 في رسالة بعنوان ''فلسفة ابن خلدون التاريخية: دراسة في الأساس الفلسفي لعلم الثقافة''، وعند عودته إلى بغداد في الفترة ما بين 1955 إلى 1957 عمل محاضرا في كليات القانون والفنون والعلوم بجامعة بغداد، ثم انتقل عام 1957 للعمل أستاذا في جامعة شيكاغو حتى عام 1969، ومنها انتقل إلى جامعة هارفارد ليعمل أستاذا للفكر الإسلامي، وظل فيها حتى تقاعده عام 1996. وقد تولى عدة وظائف أخرى مثل محاضر زائر في معهد الاستشراق بجامعة فريبورغ بألمانيا، كما تولى منصب مدير مركز دراسات الشرق الأوسط. ومن أهم مؤلفاته إضافة إلى كتابه عن ابن خلدون، نجد ''فلسفة أرسطو عند الفارابي'' 1961. ''الفارابي في الأدبيات'' 1969. ''الاستشراق ودراسة الفلسفة الإسلامية'' 1990. ومؤلفات أخرى. كما حقق النسخة الأصلية من كتاب ''ألف ليلة وليلة''. ويتناول المؤلف أيضا الدكتور حسام الآلوسي وهو واحد من الذين تخرجوا من قسم الفلسفة بجامعة بغداد عام 1956، وابتعث إلى جامعة كمبريدج للحصول على الدكتوراه عام 1965، عن رسالة بعنوان ''مشكلة الخلق في الفكر الإسلامي'' تحت إشراف المستشرق روزنتال. وعمل أستاذا بجامعة بغداد في قسم الفلسفة منذ العام 1968، ونائبا للجمعية الفلسفية العربية ومقرها الأردن. ومن أهم إصداراته (حوار بين الفلاسفة والمتكلمين) 1967. (الأسرار الخفية في العلوم العقلية)

- "تحقيق ودراسة. و(من الميثولوجيا إلى الفلسفة أو بواكير الفلسفة قبل طاليس) 1973. و(الزمان في الفكر الديني والفلسفي القديم)، ومؤلفات أخرى على درجة كبيرة من الأهمية. كما يتناول المؤلف الدور الهام الذي قام به الدكتور ياسين خليل في خدمة الفلسفة العربية، حيث تخرج من قسم الفلسفة ببغداد عام 1957، وحصل على بعثة علمية في جامعة مونستر بألمانيا الغربية للحصول على الدكتوراه عام 1961 في موضوع "مبادئ عامة في التحليل البنيوي للغة" وهو دراسة عن فلسفة رودلف كارناب. ولما عاد إلى بغداد عام 1961 عمل أستاذا للمنطق وفلسفة العلوم، وقدم دراسات مهمة في هذا التخصص خاصة عن الفيلسوف الألماني جوتليب فريجه وفلسفة الرياضيات.

ومن بين من تناولهم المؤلف أيضا من جيل الرواد نجد الدكتور كريم متي فتحي، وهو أحد أساتذة الفلسفة الحديثة في الفكر العربي. حصل على الدكتوراه من جامعة ويسكونسن في الولايات المتحدة الأمريكية عام 1959. ومن أهم مؤلفاته "الفلسفة الحديثة، عرض نقدي" 1988، و"المنطق الرياضي"، وله إسهامات أيضا في الميتافيزيقا. وعندما يتناول بعض المساهمين في دعم الفكر الفلسفي نجد في مقدمتهم الدكتور علي الوردي الذي قام بالتدريس في سنواته الأكاديمية الأولى بقسم الفلسفة عام 1949(والوردي لم يعتنق مذهبا فكريا أو فلسفيا رغم تأثره العميق والمعلن ببعض الفلاسفة العرب والمسلمين مثل المعتزلة والغزالي والمتصوفة إلى جانب عبد الرحمن بن خلدون الذي أخذ عنه نظرية الصراع والبداوة والحضارة ليطبقها بطريقته الخاصة المتأثرة أيضا بالمنهج التجريبي لفرانسيس بيكون والمنهج الوضعي لأوغست كونت) (ص 115).

كما يتناول إسهام الدكتور عبد الفتاح إبراهيم مؤسس علم الاجتماع في الدراسات الاجتماعية في العراق والعالم العربي، حيث أصدر عام 1939 "مقدمة في علم الاجتماع" وهي أول دراسة متخصصة في علم الاجتماع في المكتبة العربية. وعن المرجع الديني محمد باقر الصدر يشير المؤلف إلى أنه (بدأ تكوينه الفلسفي بدراسة مقدمات علم المنطق وعلم الأصول، وألف وهو طالب كتابا يضم اعتراضاته على الكتب المنطقية بعنوان "رسالة في المنطق" وفي مطلع العشرين من عمره بدأ دراسة التأريخ والفلسفة، وتميز عن نظرائه من علماء الدين باختيار النقاش عبر الحجة الفلسفية في العلاقة مع المدارس الفلسفية السائدة ولا سيما الفلسفة الماركسية التي امتلكت خلال القرن الماضي نفوذا أيديولوجيا واسعا في العالم) (ص 139/ 140). أما الدور الذي قام به المفكر الكبير هادي العلوي، فقد حرص الدكتور حسين الهنداوي على التأكيد عليه، من حيث قدرة هادي العلوي على الجمع بين الفلسفة والتراث، وكذلك دوره من خلال كتاباته المتعددة والمتنوعة في الصحف العراقية والعربية. وقد حاول العلوي إحداث مقاربة بين الماركسية والتراث، كما كتب في التصوف والفكر العربي وقضايا المرأة والفكر السياسي. ومن أهم مؤلفاته (نظرية الحركة الجوهرية عند الشيرازي) و(الرازي فيلسوفا) و(فصول من تاريخ الإسلام السياسي) و(شخصيات غير قلقة في الإسلام).. الخ.

وعن أستاذ الفلسفة الإسلامية في جامعة موسكو الدكتور ميثم الجنابي يشير المؤلف إلى أهم مؤلفاته التي أثرى بها المكتبة العربية والحياة الفكرية في العالم العربي مثل "التآلف

اللاهوتي الفلسفي الصوفي "أربعة أجزاء، 1998، و"علم الملل والنحل - ثقافة التقييم والأحكام" 1994، و "الإسلام السياسي في روسيا" 1999، و "الغزالي" 2000، باللغة الروسية، و"الحضارة الإسلامية – روح الاعتدال واليقين" 2006، و"العقلانية واللا عقلانية في الفكر العربي الحديث" 2018، و"فلسفة الفكرة القومية العربية الحديثة" 2018. وغيرها الكثير، ولعل هذا الإسهام الكبير جعله واحدا من أهم المفكرين العرب.

وعن الجيل الحالي من دارسي الفلسفة في العراق، فيحقق المؤلف الحالة التعليمية والأكاديمية الفلسفية في العراق من خلال رصد إحصائي لعدد الدارسين للفلسفة في مرحلة ما بعد الليسانس، مشيرا إلى أنها في تزايد مستمر، وتنوع على مستوى التخصصات الفلسفية المختلفة. وعلى سبيل المثال (في العام الدراسي 20 / 2021 ما مجموعه 24 تدريسيا نصفهم من السيدات في قسم الفلسفة بجامعة بغداد، من بينهم 21 معهم شهادة الدكتوراه، وثلاثة يحملون الماجستير. أما الجامعة المستنصرية فهناك 33 تدريسيا في قسم الفلسفة من بينهم 32 يحملون شهادة الدكتوراه ومن بينهم ثماني سيدات فقط) (ص151 /152).

5 - رؤى وتصورات

في الفصل الرابع: (قراءات وآراء) يستعرض المؤلف بعض الآراء التي تناولها رواد الفكر العراقي من خلال أبحاثهم ودراساتهم الأكاديمية، فيبدأ بموقف محسن مهدي الذي تكمن قيمته في أنه ألف كتابا عن ابن خلدون كان ذا أثر بالغ في الكشف عن إبداع المؤسس الأول لعلم العمران البشري. وقد طُبع الكتاب عدة مرات باللغة الإنجليزية، وكذلك بالفارسية، كما أنه خصص قسطا لا بأس به من اهتمامه العلمي بالمعلم الثاني الفارابي وأثره على الفكر الإسلامي والفلسفي، مؤكدا قيمة الفلسفة كعلم لا يقل منهجية عن علم الرياضيات. ولم (يكتفِ المفكر الراحل بالتأكيد على أهمية دراسة الفلسفة الإسلامية والسياسية منها خاصة دراسة علمية، معتبرا إياها بمثابة الطريق الأمثل لفهم أن المطلب الأساسي الذي يواجه مجتمعاتنا ونهضتنا هو تأكيد مكانة العلم ومستقبل الحركة العلمية) (ص 164).

ومحسن مهدي في تقدير المؤلف المرجع الأهم في مجال الدراسات الإسلامية في عالمنا العربي، وذلك نظرا لأنه كان متمكنا أيضا من الفلسفات الإغريقية واليهودية والمسيحية في العصر الوسيط، والفلسفة الحديثة، إلى جانب تخصصه في الفلسفة الإسلامية. بل ويعتبر محسن مهدي هو من وضع القواعد العامة للبحث في الفلسفة الإسلامية العربية. كما يتناول المؤلف التأسيس الفلسفي والتناول المنهجي لمحسن مهدي وقدرته على تأصيل الأفكار الفلسفية نتيجة لقدرته على استيعاب الدرس الفلسفي برمته من المنطق الأرسطي وحتى نهايات الفلسفة الحديثة. كما يعرج المؤلف على مكمن الخلاف بين محسن مهدي وعلي الوردي في الموقف من ابن خلدون. وفي تقييم تجربته الفكرية ومنهجه، حيث يرى مهدي أن ابن خلدون هو تلميذ ابن رشد في المنهج، وتلميذ أرسطو في المنطق، فيما يرى الوردي على خلاف ذلك حيث اعتبر ابن خلدون متصلا أكثر بالعالم الواقعي وليس بالمنطق الأرسطي. فيما يؤكد المؤلف الدكتور حسين الهنداوي أيضا أن الدكتور حسام الآلوسي إنما كان على وعي

كبير بالدراسات البينية في العلوم الإنسانية حيث نجده يخلق أرضية مشتركة بين الفلسفة وعلم الاجتماع وعلم النفس والأنثروبولوجيا. وفي فلسفة الأخلاق يدعو إلى فلسفة بديلة، مؤكدا أن الأخلاق ظاهرة ينفرد بها الإنسان بسبب اجتماعية السلوك البشري. وفي هذا التصور يرى في كتابه "التطور والنسبية في الأخلاق" 1989، أن تاريخ الأفكار ينقسم إلي خمس مراحل، كل مرحلة منها تعكس نمط العلاقات الاجتماعية السائدة، وهي (مرحلة الحس المشترك، مرحلة التصورات والتفكير التأملي المنتظم، ثم مرحلة إعادة تكوين الخبرة على أساس تجريبي، وهذه المرحلة يعتبرها الآلوسي خاصة بالعصر الحديث. أما المرحلة الخامسة فهي مرحلة مستقبلية تقوم معرفيا على تكوين الخبرة على أساس عقلي) (ص199).

وبناء عليه يقرر أن الاخلاق نسبية بالضرورة ولا يمكن أن تكون ثابتة ومستقرة في ظل مجتمعات متغيرة.

وفي الفصل الخامس "نماذج خاصة من كتابات الرواد" يعرض المؤلف لبعض المقالات بأقلام بعض أعلام الفكر الفلسفي العراقي؛ ففي مقال "نحو معرفة جديدة" للدكتور جعفر آل ياسين المنشور في مجلة البيان الكويتية في الأول من نيسان 1977، يؤكد فيه ياسين على تأسيس العلم على معايير ميتافيزيقية، بما يؤدي إلى ضرورة إعادة تعريف مفهوم "المعرفة". وفي مقال "المستشرقون.. واللا تاريخ" للدكتور مدني صالح المنشور في مجلة الآداب في الأول من نيسان 1974 يدعو فيه لتطهير الدراسات العربية من طرائق الاستشراق ومناهج الاستشراق في البحث، وذلك لعدة أسباب منها: (أن الذهنية الاستشراقية ذهنية خالصة، فهي لا شرقية ولا غربية، ولا وسط بين هذا الشرق وذاك الغرب. ومنها لأن هذه الذهنية جامحة في مجال انتحالها صفة وصاية شاملة على الفكر "الأسيو- أفريقي". ومنها لأن المستشرقين ينطلقون بموضوعاتهم من اللا تاريخ إلى اللا تاريخ بلا تصور حضاري يحسون به أنهم ينتمون الى حضارة موضوعاتهم) (ص 246).

وعن مفهوم "التراث العلمي العربي" يعرض المؤلف لمقال الدكتور ياسين خليل المنشور في مجلة "المورد" في الأول من تموز 1989، وفيه يتناول كاتب المقال تلك المصطلحات الثلاثة "التراث - العلم – العربي" ثم يعرض للشروط الواجبة في تناولنا لموضوعات التراث بحيث نفهمها في سياقاتها الاجتماعية والتاريخية والحضارية.

خاتمة

ليس من شك في أن كتاب "مئة عام من الفلسفة في العراق" للدكتور حسين الهنداوي يعد بحثا استقصائيا يكشف من خلاله عن رحلة العقل العراقي الحديث في تخصص الفكر الفلسفي وبعض الدراسات في العلوم الإنسانية الأخرى، حيث انشغل في مؤلفه هذا بجوانب متعددة، منها ما هو متعلق بتأريخ الفلسفة الحديثة في العراق، وما هو متصل ببيان التنوع التخصصي بين رواد الفلسفة العربية من المفكرين العراقيين. وهذا في حد ذاته جهد علمي رصين ودؤوب، ويلبي احتياجا معرفيا في المكتبة العربية التي غاب عنها هذا النوع من المؤلفات التي تحاول رصد تطور نظرية المعرفة المعاصرة. وحسنا فعل الدكتور الهنداوي حينما ربط بين العراق الحديث والفلسفة الحديثة في العراق. مؤكدا أن الحضور السياسي إنما يفتح أبواب الفكر والثقافة والعلم أمام العقول.

نصوص قديمة

التحليل الطبقي والمجتمع العراقي*

حنا بطاطو
ترجمة غانم حمدون

هناك اعتقاد يفيد بأن التحليل السوسيولوجي الطبقي الكلاسيكي – أي التحليل الذي يعتمد اساساً على آراء كارل ماركس وماكس فيبر - لا ينطبق على المجتمعات العربية، أو أن المجتمعات العربية تخلو من وجود أشياء من قبيل «الطبقات». وهذا تعميم يجانب الصواب، على الأقل فيما يخص المجتمعات العربية في فترة ما بعد الحرب العالمية الأولى. وبالطبع فإن اتخاذ هذا الموقف أو ذاك من هذه المسألة أمر متعذر من دون توفر دراسات متخصصة، مسندة بالوقائع، للبنى الاجتماعية العربية الحديثة. كما أن الرفض التام للتحليل الطبقي، انطلاقاً من الانتماءات الإيديولوجية الظرفية، غير مقبول البتة من وجهة نظر البحث العلمي.

يتوجب علينا، بلا مراء، أن نشدد على الطابع التجريبي لمبحثنا الحالي. فالتحليل الملموس للطبقات مهمة بالغة الصعوبة. فهي تتطلب، من جهة، إدراك الميول والكوابح الموضوعية للبنية أو البنى الاجتماعية التي تؤلف الطبقات جزءاً لا يتجزأ منها؛ وتتطلب، من جهة ثانية، التوفر على ثروة من التفاصيل، وبخاصة ما يتعلق بالأفراد والعوائل المتنفذين، والعلائق المتبادلة فيما بينهم، وهي تفاصيل ليس من الهيّن التوفر عليها.

زد على هذا أن الطبقات في العراق كيانات غير مستقرة نسبياً، على الأقل منذ فترة 1914. وبالطبع فأن البنية الطبقية لا تتميز، من حيث المبدأ بالثبات. غير أن الوضع في العراق اتسم بحركات دخول وخروج سريعة من وإلى

الطبقات القائمة، أو حركات صعود وتدهور داخل هذه الطبقات عينها، وذلك نتيجة عدد من العوامل بينها : الغزو الإنجليزي، تغلغل رأس المال العالمي، تجزئة الإمبراطورية العثمانية وفصل المقاطعات العربية في شمال العراق عن مناطقها التجارية الطبيعية في سوريا؛ البناء السريع المؤسسات الدولة الملكية، الكساد العالمي في 1929، سياسات تسوية الأراضي في عامي 1932 و 1938؛ الشح الشديد وانفلات التضخم الجامح خلال الحرب العالمية الثانية وسنوات ما بعد الحرب، الهجرة الجماعية لليهود في أواخر الأربعينيات ومطلع الخمسينيات، التدفق المفاجئ لأموال النفط بعد عام 1952 ، ثورة 1958، اندلاع الانقلابات والانقلابات المضادة العديدة في الستينيات، تقويض السلطة الاجتماعية للملكية الخاصة الكبيرة؛ النمو الهائل للبيروقراطية (أجهزة الدولة) في حياة الناس؛ الارتفاع المذهل في إيرادات النفط في السبعينيات، وما رافقها من تزايد في القدرة المالية للحكومة، واستقلالها الاقتصادي عن المجتمع وتزايد قدرتها على الحكم المطلق، والهجرات الكبرى الى المدن خلال العقود الأربعة لرجال القبائل الفلاحين من الأرياف؛ تنامي سكان بغداد الى 13 ضعفاً بين أعوام 1921 و 1978.

كما تعرضت الطبقات الى انقلابات فجائية في حظوظها أو في العلاقات المتبادلة فيما بينها. ومست هذه الحركات والتحولات مجموعات بأسرها، وليس مجرد أفراد أو أسر: ولعل نمو الجزء الشيعي من طبقة التجار بعد هجرة التجار اليهود واحدٌ من الأمثلة ذات المغزى في هذا الصدد. بموازاة ذلك كانت بعض العناصر الطبقية تتقدم في جانب، وتتدهور في جانب آخر، كما هو الحال مثلاً في أن ثراء العديد من الشيوخ القبليين المالكين للأرض في ظل العهد الملكي (1921 - 1958) على حساب أبناء القبيلة البسطاء، أدى الى تقويض الروابط القبلية، ما أضعف الموقع الاجتماعي التقليدي لهؤلاء الشيوخ. بتعبير آخر، إن هؤلاء الشيوخ كانوا يصعدون كطبقة اجتماعية، ويتفسخون كجماعة تقليدية من جماعات الوجاهة في آن واحد.

علاوة على ذلك، تألفت الطبقات في العراق، كما ألمحنا في الأمثلة الواردة أعلاه، من عناصر متباينة.

هكذا نجد أن ملاك الأرض أو التجار كانوا قابلين للتمايز من عدة جهات، ليس فقط إثنياً (إلى عرب وأكراد وتركمان وارامبين وأرمن)، أو من ناحية حجم الأرض أو مستوى الدخل أو مقدار الرأسمال، أو درجة النفوذ السياسي أو الهيئة الاجتماعية، أو تناغم أو تنافر مصالحهم مع التغلغل الاقتصادي الغربي، بل كانوا يتمايزون أيضاً من ناحية هامة أخرى وهي: أن عناصر شتى متباينة من مختلف مجموعات الوجاهة (Status groups) داخل طبقة ملاك الأرض، أو داخل الطبقة التجارية حملت معها آثار تشكيلات اجتماعية متباينة، بدرجات متفاوتة من الشدة، كما هو الحال، مثلاً مع الأغوات القبليين من ملاك الأرض، والشيوخ القبليين من ملاك الأرض، أو السادة الملاك القبليين أو الحضريين، أو العلماء ملاك الأرض، أو قادة الطرق الصوفية الملاك، أو «ارستقراطية» الموظفين الملاك، أو المضاربين والتجار والصرافين ملاك الأرض، أو الصناعيين الملاك أو الضباط الشريفين السابقين الملاك. وكان ذلك جزئياً نتيجة لواقع أن العراق في العهد العثماني كان يتألف الى حد غير قليل،

من جماعات متمايزة، مكتفية بذاتها، وضعيفة الترابط فيما بينها؛ كما كان ذلك، جزئياً، نتيجة تغلغل شكل اجتماعي يتوخى تحقيق الربح وتوسيع الملكية الخاصة، وهو شكل اجتماعي صاغته بالأساس علائق العراق الحديثة نسبياً بالسوق العالمي القائم على الصناعة الكبرى، بينما كانت الأشكال الاجتماعية الأقدم عهداً تعطي القيمة لنبالة النسب أو للمعرفة الدينية، أو القدسية، أو المقدرة الحربية في الغارات القبلية، وهي أشكال اجتماعية تسيطر عليها العلائق المحلية والنظرة المحلية إلى حد كبير، وتمتاز بسيادة الحرف اليدوية الصغيرة وإنتاج الكفاف الزراعي، كما تمتاز خارج المدن بالأشكال المشاعية القبلية والملكية أو ملكية الدولة.

هل يترتب على هذا التنوع في العناصر المكونة للطبقات الاجتماعية أنها لم تكن طبقات اجتماعية؟

إن الإجابة عن هذا السؤال تحتم السعي أولاً إلى تحديد الطبيعة الجوهرية للظاهرة.

ما هي الطبقة؟ وما هي خصائصها المميزة؟

رغم أني أجازف بالتبسيط المفرط، إلا أن توخي الوضوح يفرض علي أن أقول، ابتداء، أنني أتمسك بوجهة نظر السوسيولوجيا الكلاسيكية القائلة بأن «الطبقة» هي، من حيث الجوهر، تشكيلة ذات أساس اقتصادي، رغم أن مفهوم الطبقة يشير، آخر المطاف، إلى الموقع الاجتماعي لعناصر الأفراد والأسر المؤلفة للطبقة في مختلف جوانب هذا التشكيل. هذا أولاً. ثانياً، أن مفهوم «الطبقة»، يتطلب أو يفترض من وجهة النظر ذاتها، وجود فكرة «اللامساواة»، أو أن «اللامساواة» تتعلق أساساً بتفاوت «الملكية»، بين طبقة معينة وواحدة أخرى في الأقل، أو طبقة واحدة أخرى سياسية، إن اقتصرنا على النظر الى التشكيلات بمنظور الثنائية. وإذا توخينا المزيد من الوضوح، أقول أننا نجد من الصعب ألا نتفق مع جيمس ماديسون وكارل ماركس، وماكس فير بأن «الملكية» أو «الافتقار إلى الملكية» هما العنصران الجوهريان للوضع الطبقي، وأن هذا التضاد يضم بذور علاقة الاحتراب بين الطبقات.

إن القبول بهذا التعريف لا يعني بالضرورة القبول بسلسلة المفاهيم الأخرى المختلفة التي يقرنها كل واحد من هؤلاء المفكرين الثلاثة بمفهوم الطبقة، كما لا يعني القبول بالفرضيات والمضامين الأخرى الملازمة للمفهوم عندهم إلا إذا كانت هذه الفرضيات والمضامين قابلة للتثبت تجريبياً في الحالة قيد الدرس.

وفي الوقت ذاته، لا جدال في أن «الملكية» تتباين من حيث طابعها ومغزاها بتباين الظروف، وعليه لا يمكن إدراك طابع «الملكية» ومغزاها إدراكاً سليماً إلا في إطارها التاريخي المحدد.

ولا خلاف أيضاً في أن الطبقة ظاهرة متعددة الأشكال ومتمايزة إذ يمكن للطبقة أن توجد في شكل مميز خاص بها، أو قد توجد كعنصر ضمن «جماعة وجاهة» (مثلما هو حال طبقة ملاك الأرض ضمن مجموعة وجهاء مثل شيوخ القبائل)، أو قد توجد الطبقة كعنصر ضمن عدة مجموعات من «جماعات الوجاهة»، كما سبق أن أشرنا* ويمكن للطبقة أن تتألف من «نخبة».

* مثال ملاك الأرض من السادة التجار والأغوات وشيوخ القبائل والأرستقراطية والصرافين.

(مثل «أرستقراطية العمال») و «جمهرة» (كما هو حال غالبية العمال). وفي هذه الحالة

الأخيرة لا يشكل مفهوم «النخبة» عنصراً نافياً لمفهوم «الطبقة» وبالعكس. ويمكن للطبقة أن تضم شرائح فرعية، عليا ووسطى ودنيا.

وإن الجماعات الواقعة ضمن الطبقة قد تكون نتاج الأوضاع الراهنة للطبقة (على سبيل المثال وجود تجار صاعدين، وتجار يتدهورون من حيث الثروة) أو قد تكون هذه الجماعات بقايا ثقالة من أوضاع اجتماعية سابقة، قديمة مثل التجار من كبار الوجهاء المعروفين باسم الجلبية)، أو قد تكون هذه الجماعات نتاج تراكب بنية وجاهة قديمة مع بنية طبقية جديدة (كما هو حال السادة العشائريين ملاك الأرض).

زد على هذا أن الجماعات الواقعة ضمن الطبقة غالباً ما ترجع، في أصولها على الأقل، إلى طابع غير اقتصادي: فالقاعدة الأولية لموقع هذه الجماعات قد يكون عسكرياً ودينياً، أو إدارياً - سياسياً، الخ (كما هو حال الشيوخ العشائر، وعلماء الدين و «أرستقراطية» الموظفين على التوالي).

وإنّ العلائق فيما بين جماعات الوجاهة المنتمية لطبقة معينة أو العلائق في ما بينها وبين الطبقة ذاتها، تختلف من وضع ملموس الى وضع ملموس آخر. زد على هذا أن العلائق بين شرائح الطبقة الواحدة قد تكون كعلائق بين طبقات متمايزة. ففي العراق مثلاً كان ملاك الأرض الكبار وملاك الأرض الصغار يقعون في مواقع متعارضة لبعضهم، كما هو الحال خلال سنوات 1958 - 1959 الثورية.

بناء على ما تقدم، لا يكفي أبداً أن نحدد الطبقة شكلياً بأنها مجموعة أشخاص يتميزون بعلاقة مشتركة أو متماثلة مع وسائل الإنتاج، نظراً لأن درجة التباين في الملكية أو سعة هذه الملكية، ودرجة وسعة السيطرة على وسائل الإنتاج، قد تكون من الضخامة بحيث تؤلف فارقاً نوعياً وليس مجرد فارق كمي، من ناحية نتائجه الاجتماعية.

زد على هذا، إنّ كاتب هذه السطور يتفق مع الرأي القائل بأن الطبقة لا تحتاج، لكي تكون طبقة، إلى أن تمتلك شعوراً موحداً بوصفها وحدة واحدة في كل طور من أطوار وجودها التاريخي والواقع أنها لا تشعر هذا الشعور في كل أطوارها. بتعبير آخر، إنها ليست جماعة واحدة منظمة وواعية لنفسها. لكن هذا لا يعني أن الطبقة هي مجرد مقولة ذهنية، أي شيء يفرضه العقل على الواقع. إن أفراد طبقة ما قد لا يكونون واعين طبقياً في سلوكهم، لكن سلوكهم مع ذلك يمكن أن يكون مشروطاً طبقياً. ومن البديهي أن تماثلاً معيناً في الوضع الاقتصادي لمجموعة ما يخلق - رغم الفروقات بين أفراد المجموعة في جوانب أخرى - تماثلاً معيناً في المصالح والميول، حتى لو كان هذا التماثل خفياً على مداركهم.

زد على هذا، أن لمن الضروري التمييز بين الشعور أو الوعي الطبقي الفعال والشعور أو الوعي الطبقي السلبي: ففي العراق الملكي، مثلاً، كان الفلاح المحروم من الأرض يعي، حتى في أنأى المناطق والمعزولة من التأثيرات الإيديولوجية الجديدة، تلك الفجوة الاقتصادية والاجتماعية التي تفصله عن الشيخ الملّاك، ويدرك، على سبيل المثال، أنه لا يمكن حتى أن يطمح في أن يتزوج ابنة الشيخ ، ورغم انه قد لا يعي الصلة المشتركة التي تجمعه بفلاحي اقطاعية اخرى أو منطقة أخرى، فإنه يفهم حقيقة أن الفلاحين الآخرين الذين يكدحون معه يشاركونه فقره، مع ذلك فقد كان هذا الفلاح، في غالب الأحوال، يرضخ لهذا

الحال كقدر مكتوب، دون أن تحفزه أية رغبة أن يقلبه رأسا على عقب.

حتى الآن قد يبدو وكأنني لم أقدم تعريفاً يحدد الطبقة، بل تعريفاً يبددها. الواقع أنني كنت اسعى إلى التشديد على الواقع الموضوعي للطبقة، بما هو متميز عن واقعها الذاتي، أي واقع ما وصفه ماركس، بالتعبير الهيجلي، «الطبقة في ذاتها». وأن عملية تبلور الطبقة ورسوخها في كيان اجتماعي، مستقر نسبياً، بختوم محددة تحديداً صارماً، ووعي سياسي، أي تحولها الى «طبقة لذاتها» عملية بالغة التعقيد بالطبع، وتعتمد على ترابطات أوضاع ملموسة.

في ضوء الإيضاحات السالفة، ينبغي التوكيد بأن الطبقات في العراق هي، والى حد كبير، نتاج الربط التدريجي للبلاد، خلال القرنين التاسع عشر والعشرين، بسوق أمبريالي بريطاني، يقوم على الصناعة الكبرى. أما قبل ذلك، فأن الملكية الخاصة، بمعنى الاستيلاء الخاص على وسائل الإنتاج، كانت غائبة خارج مدن العراق والأراضي المجاورة لها، بل كانت غائبة حتى عن المدن ذات الأساس المهزوز. ولو استثنينا أملاك الوقف الذري، لوجدنا أن الملكية الخاصة كانت عرضة للمصادرة المتكررة: ففي بغداد العثمانية - المملوكية، أي بغداد في فترة 1749 - 1831 ، كانت مراكمة الممتلكات والثروات والمقتنيات - باستثناء ما تحوزه الأسر، ذات المكانة الدينية المرموقة - أمراً غير مأمون، نظراً لأن هذه الممتلكات والثروات كانت كفيلة بأن تستثير حسد وجشع الباشوات الحاكمين. وعليه لم تكن «الملكية» في تلك الفترة الأساس المهيمن للتراتب الاجتماعي. لقد كانت «الطبقات» موجودة، بلا مراء في المناطق الحضرية، ولكن في أشكال ابتدائية وفي هيئة بنى متوازية داخل الطوائف الدينية المعترف بها. زد على هذا لما كان العراق يتألف من رقاع متعددة و معزولة نسبياً، تضم عملياً دولا - مدينة واتحادات قبلية ذات استقلال ذاتي، فإن روابط «الطبقة» في المدن كانت تنزع في الأساس، إلى أن تغدو روابط محلية، لا روابط على نطاق البلد بأسره، باستثناء حالة بعض مقرضي النقود أو التجار، وبخاصة تجار الترانزيت، الذين كانوا ينشطون في أطر واسعة، وينعمون بصلات حضرية - قبلية، وصلات عربية، أو حتى صلات طبقية عالمية.

إذا كانت «الملكية» و«الطبقات» ظواهر ثانوية، فما هي الأسس أو الأشكال الأكثر حسماً للتراتب الاجتماعي في العراق المملوكي؟ إن السمات البنيوية لهذا العراق معقدة بعض الشيء بفعل تعدد مجتمعاته، وانعزالها الجغرافي عن بعضها البعض بصورة نسبية.

ورغم أن البنى الاجتماعية لمختلف المدن والمناطق كانت تمتاز بخصائص مشتركة، فإنها كانت تختلف باختلاف الوظائف التاريخية، أو الأحوال الطبيعية لهذه المدن والمناطق عينها. ومن البداهة القول أن الطابع الاجتماعي لمدينة سوق قبلي، مثل مدينة سوق الشيوخ، يختلف اختلافاً بيّناً عن الطابع الاجتماعي لمدينة من مدن العتبات الشيعية المقدسة، مثل النجف، مركز الزيارات الدينية، أو يختلف عن الطابع الاجتماعي لمدينة بغداد، التي بقيت ردحاً طويلاً من الزمن مركزاً أساسياً للحكم، ومركزاً تجارياً ذا أهمية عالمية.

وهكذا نجد في النجف أن سادن الحضرة

العلوية الشريفة هو أغنى الناس، وهو أيضاً الحاكم المطلق، في حين أن السلطة في سوق الشيوخ تتركز بين يدي هذا التاجر المبرز أو ذاك، علماً أن التجار كانوا شيوخ قبائل، أو ينحدرون من عوائل شيوخ، أصابوا ثراء واسعاً من متاجرتهم بالسلع المنتزعة من القوافل.

ولا يمكن للبنى الاجتماعية، المحلية أو الجهوية (المناطقية) إلا أن تحمل بصمات عوامل طبيعية شتى، من مثل انغمار الأنحاء الوسطى والجنوبية من العراق بمياه الفيضان، وانعتاق شماله من هذا الغمر، في الوقت ذاته. ولهذا الأمر، في اعتقادي، صلة بانفتاح وليونة الحياة الاجتماعية في بغداد، بالقياس الى صرامتها وتزمتها في الموصل. وأن هذا العامل نفسه (غمر الفيضان)، زاد من حركية تنقل الشطر الأعظم من الزراع القبليين العرب، ولعب دوره في إنقاذهم من الأوضاع الشبيهة بالقنانة التي وقع فيها الفلاحون التقليديون في كردستان المعروفون بـ المساكين.

وعلى أية حال، فإن هناك مبادئ عدة للتراتب الاجتماعي تفعل فعلها في آن واحد في بغداد التي كانت حظوظها الاقتصادية تتطلب مع مد وجزر تجارة المرور (الترانزيت) عبر العراق وتقلبات نزاع حكامها مع القبائل المحيطة، حول المناطق المنتجة للمواد الغذائية على ضفاف دجلة والفرات.

هناك التراتب الهرمي للثروة، كما أن هناك علاوة على ذلك، التراتب الديني: المسلمون فوق المسيحيين، واليهود والصابئة. وهناك التراتب الطائفي السنة فوق الشيعة. وهناك التراتب الإثني: الكرج (الجورجيون) والترك فوق العرب والأكراد والفرس. وهناك تراتب القوة: الكرج الأحرار فوق الجميع. وهناك أيضاً تراتب الوجاهة أو المكانة بين مختلف الجماعات المهيمنة (Status)، حيث يقف الباشوات الكرج وكبار ضباطهم وكبار موظفيهم في القمة؛ ثم السادة، ثم قادة الطرق الصوفية وكبار «علماء» السنة وأغلبهم سادة أيضاً، ثم الجلبية، أي التجار ذوي المكانة الاجتماعية البارزة.

يعتمد موقع الجلبية على الثروة أساساً؛ أما موقع الكرج فيتوقف على احتكارهم لوسائل العنف وعلى روح تكاتفهم العالية كعبيد سابقين، وعلى امتياز تدريبهم العسكري أو الإداري ومعرفتهم الوثيقة بالأوضاع المحلية، وتحالفهم الغالب مع السادة ورؤساء الطرق الصوفية، وكبار علماء الدين، وتعتمد مكانة هؤلاء على نبالة المولد - كالقربى من الرسول محمد أو الانحدار من هذا الولي أو ذاك - وتكتسب هذه الجماعة شرعيتها من الدين، أو من التضلع بالشريعة. أما في درجة الأدنى من السلم فيقف صغار العلماء، وصغار التجار، والحرفيون.

وبالطبع فهناك درجة كبرى من التوافق بين كل هذه التراتبات. نعني أن الذين يقفون في قمة هرم السلطة كانوا يقفون أيضاً على القمة من ناحية الثروة، أو بالنسبة لغيرهم، على قمة هرم الجماعات الدينية أو الطائفية أو الإثنية أو قمة الوجهاء.

ولا بد لنا من أن نضيف الى ذلك، أن النزاع المستديم بين بغداد، من جهة، وهذا الاتحاد القبلي أو ذاك، من جهة أخرى، ثم الانقطاع المتكرر لتجارة المرور (الترانزيت)، والعلائق الخطرة المتأرجحة بين المماليك والسلطان العثماني، كانت السبب في نزع الاستقرار عن السلطة السياسية وعن الملكية

سواء بسواء. فمثلاً، من بين تسعة باشوات مماليك نجد أن واحداً منهم قد أسقط، وستة آخرين قد أعدموا.

ولو التفتنا الى الريف، لوجدنا أن البنية القبلية تتوجه، في الأساس، لأداء دور عسكري. وقد حدّد هكذا الواقع طبيعة التراتب القبلي القائم، الى درجة كبيرة. وهكذا نجد أن عرب البوادي المحاربين، المترحلين، والمنتزعين للأتاوات، أي ما يعرف بأهل الإبل، بسطوا على الشاوية (مربي الأغنام) وعلى المعدان (سكنة الأهوار) والفلاليح، سيطرتهم التامة، ونظروا إليهم بازدراء، رافضين أي تصاهر معهم. وكانت جماعة الوجهاء المبرزين مثل شيوخ المشايخ (أي رؤساء الاتحادات القبلية الكبرى) والشيوخ (زعماء العشائر المحاربة المنضوية تحت لواء الاتحاد القبلي) ينحدرون، في العادة، من أهل الإبل المحاربين هؤلاء.

أما في كردستان العراق الجبلية، فإن البيكات والأغوات القبليين، المتحدرين من فرسان البدو هو النظير الكردي لشيوخ المشايخ، وقد فرضوا سيطرتهم على الفلاحين الكرد اللاقبليين.

لقد ارتكز موقع كل هذه الزمر البارزة، المتسيدة، بالأساس على التفوق في أسباب القوة، أي السطوة العسكرية، كما ارتكز على الحقوق المكتسبة بالولادة، وعلى النسب، وأيضاً على الأعراف القبلية الموغلة في القدم، وأن يكن العرف هنا منظوراً إليه في حدود البسطاء من أبناء القبائل، وليس بالضرورة من زاوية القبائل الخاضعة.

وقد وجد هذا التراتب الاجتماعي، وقتذاك كما في الفترة اللاحقة، تسويغه الإيديولوجي في القرآن الكريم، حيث تنص الآية (32) من سورة الزخرف «نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضاً سُخْرِياً» وتضيف الآية (11) من سورة النحل: «وَاللَّهُ فَضَّلَ بَعْضَكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ فِي الرِّزْقِ».

ويمكن لنا أن نستنبط مقدار الأهمية التي أعطتها الشريعة للملكية (أو الرزق) من واقع أن الشريعة نصت على وجوب الحفاظ على خمسة أمور، بينها الملكية، وهي «الدين والنفس والعرض، والنسل والمال». وعزز مبدأ «الكفاءة» الذي ثبتته الشريعة التراتب الطبقي، ويقصد بـ«الكفاءة» هنا التكافؤ أو التناسب في الزواج، فالزوج، مثلاً، لا يمكن، مبدءاً، أن يكون أدنى من زوجته بحكم المولد أو المهنة أو الثروة، حتى لا تصاب المنزلة الاجتماعية لوالد المرأة أو أسرتها بأي زلل.

هناك عامل آخر يتعلق بالتراتب الاجتماعي وهو أن العرب شعب يتمسك، أو كان يتمسك بقضية النسب. فالحضريون منهم، مثلاً، يعتبرون المنحدر الشريف على وجه الخصوص ذا أهمية كبرى.

من هنا حرص كثرة من عوائل الوجهاء الحضر على أن تنسب نفسها إما إلى بيت الرسول الكريم، أو الى أحد القادة المحاربين البارزين من زمن الفتوح العربية، مثل خالد بن الوليد، أو أن تنسب نفسها إلى ولي من الأولياء الطاهرين، أو الى قبيلة من القبائل المهيبة.

ولا يمكن لنا، في هذا المبحث الوجيز، أن نتعقب بالتفصيل تأثيرات التحول التدريجي للعراق خلال القرنين التاسع عشر والعشرين الى ملحق للنظام الرأسمالي الصناعي (وهو عامل حاسم في هذا المبحث) وما نجم عن هذا التحول من وقائع وعمليات، وبخاصة تأثيرات هذا التحول على المعايير والبنى القائمة في

العراق قبلئذ. فنحن نتناول هذا الجانب في خطوطه العامة، المجردة مقتصرين على تأثيره المحدد على تشكل وبروز الطبقات الاجتماعية.

ولعل التغير الأهم في هذا المضمار هو استقرار وتوسع الملكية الخاصة، ثم تمركزها الشديد آخر المطاف. ففي عام 1958، كان هناك 2480 فرداً يملكون 17,7 مليون دونم، وكانت هناك 49 عائلة، تؤلف صميم طبقة ملاك الأرض، تملك وحدها 5,4 مليون دونم، وتشكل هذه الأملاك 55,1% و 16,8% من مجموع الأراضي الزراعية المملوكة ملكاً خاصاً. وكان نحو أربعة أخماس العوائل في العراق، آنذاك، عديمة الملكية.

وينبع تطور الملكية الخاصة وتركزها في جانب من واقع أن الفلاحة القبلية، التي كانت محلية أساساً، أو تقوم على اقتصاد معيشة الكفاف، أو أنها كانت ملحقة بالإنتاج الرعوي، أخلت مكانها للزراعة المستقرة الموجهة للسوق. وهناك عوامل أخرى أسهمت في تطور وتركيز الملكية الخاصة، منها تزايد دور النقود، ونشوء المضاربة بالعقارات، واستيلاء الشيوخ والأغاوات، ممن كانوا في السابق محاربين على الأراضي المشاعية للقبيلة، وعلى أنحاء واسعة من أراضي الدولة (تسمى في العراق الأراضي الأميرية)، وذلك في الغالب من دون حق قانوني في الملك ومن دون دفع قرش واحد لقاءها؛ وتوطد الملكية على أسس قانونية أكثر رسوخاً، وذلك، أساساً، بفضل قوانين الأرض لعام 1858 وعام 1932، وينطوي هذا الواقع ضمناً على ترسيخ وتمركز سلطة الدولة بشكل متزايد؛ هذا علاوة على انتشار وسائل المواصلات، ونمو المدن، وشيوع الأفكار والتقنيات الأوربية، وحلول الصلات الإقليمية (الجهوية) محل الروابط القرابية واشتداد الترابط المتبادل بين مختلف أقسام المجتمع.

وغدت العلاقات بين العراقيين، بحكم الضرورة، أقل فأقل خضوعاً لصلات القرابة أو المكانة الدينية أو اعتبارات النسب، وأكثر فأكثر خضوعاً للممتلكات المادية. واكتسبت الملكية أهمية أعظم كأساس للتراتب الاجتماعي، وللتدرج في مقياس السلطة، رغم أن وضعية استقلال العراق الملكي ونفوذ بريطانيا المؤثر في الهيكل البنيوي، لم يسمحا للملكية المادية بأن تلعب كامل دورها في هذا الشأن.

وبالطبع فإن عناصر البنى الاجتماعية التقليدية، والقيم والمفاهيم المرافقة لها، لم تختف تماما، بل بقيت قائمة الى جانب عناصر البنى الجديدة ومرتكزات الذهنية الجديدة، وأن يكن بقاؤها هذا في شكل مخفف. الواقع، أن الزمرة (أو الجماعة) الواحدة ذاتها كانت تحمل سمات من البنى القديمة والبنى الجديدة بشكل متراكب. هكذا نجد أن الشيوخ الملاكين والسادة الملاكين، خلال الحكم الملكي، كانوا جزئيا، جماعة وجهاء تعتمد في مكانتها على الأعراق الموروثة أو المكانة الدينية، من جانب، مثلما كانوا جزئيا، طبقة اجتماعية، من جهة أخرى. وكان تحول هؤلاء من جماعة وجهاء الى طبقة اجتماعية بطيئا وملتويا. ولكن بحلول الخمسينيات غدت معايير الملكية أقوى من معايير المكانة التقليدية في تحديد الموقع الاجتماعي لهذه الزمر.

هناك نقطة أخرى ذات صلة بالموضوع تستدعي توكيدا خاصا. خلال العقود الأولى من العهد الملكي - أي خلال العشرينيات والثلاثينيات - كانت مختلف الزمر المؤلفة

لطبقة ملاك الأرض المهيمنة اجتماعيا (ونعني بها الملاك السادة القبليين والحضريين، والشيوخ والأغاوات الملاكين، والموظفين «الارستقراطيين الملاكين»، والضباط الشريفيين السابقين الملاكين) ينافسون بعضهم بعضا على السلطة والنفوذ والأملاك. أما خلال العقدين الأخيرين من العهد الملكي - أي في الأربعينيات والخمسينيات - فأن هذه الزمر نفسها وحدت صفوفها، وأدركت مصالحها المشتركة في القضايا الحاسمة، من قبيل اعفاء طبقتهم (طبقة ملاك الأرض) من الضرائب، والاقصاء العملي للطبقات الأخرى من المناصب الهامة في الدولة، ثم، وهذا هو الأهم، الدفاع عن النظام الاجتماعي الذي كان ينفعهم جميعا. وتمثلت الآليات التي أتاحت تنسيق أفعالهم في مجلس الوزراء، وفي البرلمان، الذي سيطروا عليه سيطرة حاسمة لفترة من الزمن، وفي حزب الاتحاد الدستوري، الذي كان المعبر التنظيمي الأوضح عن مصالحهم المشتركة وقتذاك.

ومن الواضح أن كبار ملاك الأرض كانوا ما يزالون، خلال العشرينيات والثلاثينيات، طبقة جنينية، أو «طبقة في ذاتها»، حسب تعبير ماركس، أو مجرد «أساس ممكن للعمل الجماعي» حسب تعبير ماكس فيبر؛ أما في الأربعينيات والخمسينيات فقد تحولوا بلا مراء الى «طبقة لذاتها»، أي الى مجموعة متميزة، واعية لنفسها سياسيا.

وكان المحفز على وحدة هؤلاء هو تصاعد خطر الطبقات المتمردة المهدد لموقعهم الاجتماعي. وكانت هذه الطبقات المتمردة، خلافا لكبار الملاك، تعاني من عواقب ارتباط العراق بسوق عالمي يقوم على الصناعة الكبرى، أي تعاني من انهيار أو تمزق الاقتصادات المحلية القديمة، التي كانت قائمة على الزراعة القبلية التقليدية أو الحرف التقليدية، أو صناعة القوارب القديمة، أو وسائل النقل القديمة (الجمال والسفن الشراعية).

وتمتد جذور كل أحزاب وحركات المعارضة الهامة، بمن في ذلك الشيوعيون والضباط الأحرار وحزب البعث، في هذه التغيرات والتمزقات البنيوية وغير ذلك مما يتصل بها. ونبعت من هذه المصادر عينها، تيارات التمرد التي كانت وثبة 1948 وثورة تموز 1958 أقوى تعبيراتها قاطبة.

فالحزب الوطني، الذي وقف موقف المعارضة الدائبة للنفوذ الإنجليزي خلال العقد الأول من العهد الملكي، يستمد جذوره العميقة من الحرفيين الذين فقدوا وسائل عيشهم التي اعتمدوها منذ زمان أسلافهم الموغلين في القدم، وذلك بسبب تدفق السلع الصناعية الإنجليزية المنتجة آليا. أما الشيوعيون في بغداد فقد وجدوا واحدة من أكبر وأرسخ قواعد تأييدهم خلال الأربعينيات في محلة باب الشيخ، مركز صناعة النسيج اليدوي، التي كانت مزدهرة ذات يوم. واستمد سلك الضباط وحزب البعث أكثر عناصرهم تمردا من كثرة من العوائل العربية الشمالية، التي انتقلت الى العاصمة، بعد أن انهارت حياتهم الاقتصادية التقليدية نتيجة العقبات الناجمة عن رسم الحدود الجديدة مع سوريا، أو إثر تدهور صناعاتهم التقليدية، مثل انتاج العباءات (الصوفية) في عانه، والأكلاك في تكريت. وأن جل الدعم الجماهيري الذي ناله الشيوعيون أيام الوثبة، أو خلال «المد» عام 1959، أو في أيام انقلاب شباط 1963 المريرة، جاء من «شروك» بغداد، نعني الفلاحين القبليين المهاجرين من لواء العمارة، الذين تدهور نمط معيشتهم

بفعل العلاقات الزراعية الجديدة، واستخدام مضخات الري من جانب ملاك الكوت وبغداد استخداما غير مقيد. ونجد أيضا أن لا أقل من 32% من إجمالي عضوية اللجان المركزية للحزب الشيوعي خلال سنوات 1955 - 1963، كانوا من السادة الفقراء، أو من أبناء البلدات الإقليمية الصغيرة، التي تدهورت اقتصاداتها القديمة بفعل القوى الناجمة عن خضوع العراق للسوق العالمي.

تشير هذه الوقائع كلها، دون أي لبس الى الجوانب البنيوية أو الطبقية للنشاط السياسي المعارض أو الثوري في العراق.

هل يمكن لنا النظر إلى أنظمة الحكم التي أعقبت النظام الملكي وفهمها بمعايير طبقية؟

ينبغي أن نشير، في الحال، الى أن من بين عواقب ثورة 1958 الارتفاع الملحوظ في الوزن العددي للطبقات الوسطى. فخلال العقدين المنتهيين عام 1968، نما سكان مدن المنتمون الى هذه الطبقات الى ضعف ما كانوا عليه. ويبدو أن أفراد هذه الطبقات ومن يعيلونهم زادوا من 739,000 الى 1,676,000 ، رغم أن المعطيات المعتمدة ناقصة جزئيا، أو ليست دقيقة دقة كافية. وهناك كل ما يؤكد على استمرار ميل الاتساع هذا خلال السبعينيات.

وأقصد بـ«الطبقات الوسطى» ذلك الجزء المكون من المجتمع الذي يتميز بتعددية وظائفه ولكنه يتميز باشتراكه في وضعية وسيطة، أي أنه يحتل موقفا وسطا بين معدومي الملكية وكبار المالكين، ويضم هذا الجزء عناصر عديدة بينها ضباط الجيش والموظفون، وأصحاب المهن، والتجار والباعة وملاك الأرض.

هل اقترن التوسع العددي للطبقات الوسطى بأية زيادة في ثقلها الاجتماعي والسياسي؟

يجوز لنا القول، عن حق، أن الصورة الفعلية معقدة بعض الشيء، وأن أنظمة الحكم التي جاءت نتيجة ثورة 1958 والانقلابات العسكرية التي تلتها، بما في ذلك النظام الحالي، هي نظم طبقة وسطى، ولكن ليس بالمعنى الضيق القائل أنها عملت صراحة باسم الطبقات الوسطى، أو أنها خدمت بوعي مصالح هذه الطبقات الوسطى. بأي معنى إذن يمكن تسويغ القول بأنها نظم طبقة وسطى؟ لا بد في هذا الشأن من إيراد عدد من النقاط.

أولاً، أن عبد الكريم قاسم، والأخوين عارف، وغالبية أعضاء اللجنة العليا للضباط الأحرار، واللجنة الاحتياطية للضباط الأحرار، ولجنة القادة العسكريين لعام 1958، ومختلف قيادات حزب البعث، ومجالس قيادة الثورة لعام 1963 وأعوام -1968 1977 ، ينتمون الى عوائل متوسطة أو متدنية الدخل.

ثانياً، منذ ثورة تموز وحتى اليوم، نجد أن أبناء الفئات الوسطى لم يكتفوا باحتلال مواقع نواتات الدولة الممسكة في المبادرة والقرار، بل إنهم بسطوا ما يشبه الاحتكار على المواقع العليا والوسطى في أجهزتها الإدارية.

ويمكن إدراك المعنى الحقيقي لهذه الوقائع حين نتذكر أن تقويض مرتكزات الملكية الخاصة الكبيرة والاستقلالية المالية الفعلية للدول عن المجتمع بفضل تدفق عائدات نفط ضخمة، تراجعت أهمية علاقة الأفراد والفئات بالملكية، بينما ازدادت أهمية السيطرة على جهاز الحكومة، فأصبح الإمساك بهذا الجهاز هو المحدد الأكثر حسما للفعل الاجتماعي، قياسا الى ما مضى.

ثالثاً، أن الظروف التي ولدتها ثورة تموز والانقلابات اللاحقة، كانت الأكثر مواءمة

لنمو الطبقة الوسطى. والحق أن مصالح الطبقة الوسطى تتغلغل في الدولة بدرجة أعظم من مصالح أي عنصر آخر في المجتمع. صحيح أن المعطيات الإحصائية المتاحة ليست بالدقة التي نتمناها، ولكن يصعب مع ذلك ألا نفسرها باعتبارها تنبئ بتحول ملحوظ في المداخيل في المدن، منذ 1948، على حساب الأعمال الكبرى والملكيات الكبرى، ولحساب الطبقة الوسطى المعتمدة على الراتب، وأيضا، وإن يكن بدرجة أقل، لحساب أصحاب الأجور. الواقع إن مداخيل شغيلة المدن قد ارتفعت منذ 1958 بسرعة أكبر من ارتفاع الأسعار، وأنهم باتوا يشاركون منذ 1964 بأرباح المؤسسات الكبرى، وأن شغيلة القطاع العام والمؤسسات الحكومية حصلوا في العام 1974 على أكبر زيادة قياسية في الأجر اليومي مقدارها 200 فلس، وأن الحد الأدنى للأجر اليومي عام 1977 بلغ 1100 فلس. والحق أيضا أن العدد الأكبر من العمال يعيشون الآن (1977) حياة أفضل، وينعمون بلباس أفضل، وبحماية مالية أفضل إزاء حالات المرض والبطالة. وعلى الغرار نفسه كانت الفئات المعتمدة على الراتب من الطبقة الوسطى، هي المستفيد الرئيسي من توسيع خدمات الدولة في التعليم والصحة، وخفض إيجارات السكن بنسبة 32,5% بموجب قوانين 1958 و1963 و1977، علاوة على منح الأراضي الحكومية مجانا لأجل السكن لكل المواطنين من أصحاب العوائل والدخل المحدود، وذلك بموجب قانون صادر عام 1963. أما القسم المعتمد على الأعمال من الطبقة الوسطى فقد شق طريقه قدما هو الآخر: فقد استفاد صغار أصحاب المهن والتجار من تعاظم التسهيلات في أمور عملهم ومن القروض المصرفية، وخفض إيجارات المحلات بنسبة 37%. غير أن القسم العسكري من الطبقة الوسطى ازدهر ازدهارا أعظم بوجه خاص، وهو ما نتبينه من ارتفاع «الرواتب والعلاوات» للقوات المسلحة بستة أضعاف تقريبا منذ ثورة تموز، كما نتبينه من واقع أن تناسب الدخل بين راتب أدنى جندي متطوع وراتب أعلى ضابط هو كنسبة 13:1، في حين أن التناسب بين راتب أدنى جندي مكلف (ويشكل الجنود المكلفون جل عناصر الجيش) وراتب أعلى ضابط هو 46:1، آخذين في الحسبان ارتفاع تكاليف العيش، ولكن دون أن نأخذ في الحساب المساكن الممنوحة للضباط، والملابس الموفرة لهم، والعلاوات المدفوعة لخدمهم، أو العلاوات الإضافية الممنوحة لكبار القادة العسكريين.

هل يمكن لنا أن نستخلص، بناء على ما تقدم، أن الطبقات الوسطى، بما هي عليه، تمارس منذ 1958 النفوذ الحاسم في البلاد؟

إن الطبقات الوسطى، كما أسلفنا، ليست متجانسة من الناحية المهنية، بل تتألف من عناصر متنوعة تقوم بوظائف متباينة. ولكن ليس من المفيد بشيء أن نغالي في هذه النقطة، أو أن نستخلص، في إطار العراق على الأقل، تمايزا جامدا بين أصحاب المهن والبيروقراطيين من الطبقة الوسطى، من جانب، وصغار التجار والملاكين من جانب، أو بين الجزء المدني والجزء العسكري من الطبقة الوسطى. فإجراء ذلك يؤدي الى إغفال واقع أن الكثير من الموظفين وضباط الجيش هم أيضا مالكون. كما أن ذلك يعني النظر الى مختلف عناصر الطبقة الوسطى بمعزل عن الترابطات الحية للأواصر الاجتماعية، أي فقدان الرؤية لترابطات عديدة من قبيل الشراكات والصلات غير الرسمية

بين البيروقراطيين والتجار، أو الروابط بين الموظفين والضباط من جانب، والتجار أو الملاكين من جانب آخر، عبر العائلة أو الأسرة الكبيرة. الواقع أن هذه الصلات هي الآن أقوى مما كانت عليه في السابق يوم كانت الهيمنة على جهاز الدولة بيد السنة والتجارة في بغداد - والبصرة أيضا دون الموصل - بيد الشيعة. وإن القوة التجارية للشيعة في الوقت الحاضر لم تعد راسخة أو بينة، ولعلهم حصلوا على موطئ قدم أقوى وسط المراتب الدنيا والمتوسطة من البيروقراطية.

وعلى حين أن من الخطأ التشديد بدرجة أكبر من اللزوم على ثنوية السنة - الشيعة كعامل انقسام في صفوف الطبقة الوسطى، فإن الثنوية ما تزال ناشطة بلا شك، وبخاصة حين تتوافق مع تباينات جهوية، أو حين تتعزز بروح الفئوية المحلية.

والحقيقة، أن ضعف ميل الطبقات الوسطى لإنماء مشاعر مشتركة، أو الانخراط في فعل مشترك يمكن أن يعزى إلى بقاء الولاءات وأنماط التفكير القديمة، أكثر مما يعزى إلى التنافر المهني.

إن انعدام التماسك بين عناصر الطبقة الوسطى، مقرونا بواقع بقاء غالبية العراقيين خارج دائرة الفعل السياسي (باستثناء لحظات وجيزة وأن تكن هامة تاريخيا) قد أتاحت مرارا وباستمرار لعدد من الأفراد والزمر أن تحكم البلاد منذ 1958 رغم ضيق قاعدة نفوذها.

وقد كان هؤلاء الأفراد والزمر، على الأغلب، ضباطا أو مجموعات ضباط، ولكن لا يترتب على ذلك بالضرورة، أن أنظمة الحكم التي أقاموها كانت أنظمة ضباط، أو أن الضباط تصرفوا بصورة مستقلة ذاتيا، أو أن أفعالهم تفتقر الى اي طابع طبقي.

ولعل أقل الأنظمة سهولة في التعريف هو نظام حكم الزعيم عبد الكريم قاسم، الذي تبوأ سدة الحكم في البلاد من 1958 حتى شباط 1963. فالزعيم يختلف عن جل ضباط الطبقة الوسطى، في أنه لم يكن ينحدر من البلدات البعيدة، العربية السنية، في الشمال الغربي، ولا كان مثلهم في تأثره بالنزعات العروبية: وكان من أبوين مختلفين مذهبيا، فأبوه شغيل نجارة سني تحول الى مزارع صغير، من بلدة الصويرة وأمه شيعية. وعليه - وابتغاء تبسيط وضع متشابك - لم يكن بوسع الزعيم أن يعتمد على نيل الدعم من ضباط شمال غرب العراق، وقد فعل ما بوسعه ليوازن ثقلهم وثقل الأحزاب السياسية المماثلة لهم في الأفكار، بزج قوى الشيوعيين، الذين يتمتعون بجذور في الطبقة العاملة ووسط نواب الضباط وضباط الصف والجنود العاديين. وقد ساد بفعل مضايقة أو تشجيع هذا الطرف تارة أو ذاك تارة أخرى، تبعا لمتطلبات اللحظة، معتمدا في المقام الأول على لوائه، اللواء التاسع عشر، ومستفيدا من التعاطف العام معه وسط فقراء الشيعة. في الوقت ذاته انتهج في سياساته الاجتماعية سياسة وسطى لا لبس فيها.

واستمد نظام عبد السلام وعبد الرحمن، ولدي عارف تاجر الأجواخ (خلال الفترة تشرين الثاني 1963 - تموز 1968) استمد قوته جزئيا - ولبعض الوقت - من صلاته بجمال عبد الناصر والناصريين العراقيين، إلا أنه استمد قوته بالأساس من الحرس الجمهوري، الذي وازن الوحدات العسكرية الأخرى، مثلما استمدها من دعم مجموعة ضباط من المحافظة العربية السنية، في الشمال الغربي، محافظة الدليم (الأنبار حاليا)، وهي مسقط رأسه.

كان الحرس الجمهوري في الأساس هو

اللواء العشرون لعبد السلام عارف، ولكنه تحول ليصبح أكثر قوة عسكرية ضاربة في الجيش، وليغدو مرتعا للضباط المنحدرين من الجُمِيلات، عشيرة الأخوين عارف، وتنتمي الى نفس العشيرة شخصيات نافذة، في مواقع حساسة، منها قائد حامية بغداد، ومساعد مدير - في الحقيقة المدير الفعلي - للاستخبارات العسكرية. وباختصار فإن نظام عارف جند في خدمته ولاءات قبلية، وجهوية، وطائفية ومهنية وقومية. زد على هذا أن هذا النظام سعى لتصفية الملكيات التجارية والمالية والصناعية الكبرى، وفتح باب المشاركة في الأرباح للعمال والمستخدمين، إلى أن يكسب لصفه المشاعر الطبقية التي تجعلها أكثر العناصر غزارة عددية ووعيا اجتماعيا غير أن تصفية الملكيات الكبرى كانت مدفوعة، أيضا، في جانب منها، بالرغبة في السير في ركاب عبد الناصر.

وإن اعتماد نظام حكم البعث الحالي على الروابط المحلية أشد وأقوى، رغم أنه استخدم الأسلحة التنظيمية الحديثة، أي تكنيك التعبئة الجماهيرية، بفعالية أشد من أي حاكم عراقي سابق (باستثناء عبد الكريم قاسم). إن نفوذ المرتبطين بتكريت - أي المرتبطين بالبلدة العربية، السنية، الصناعية السابقة - تكريت - سواء في الجيش أو الحكومة أو الحزب قوي بدرجة لا تخطئها العين. كما أن الروابط العشائرية والعائلية قائمة هي الأخرى: فمثلا أن الرئيس أحمد حسن البكر، ونائب رئيس مجلس قيادة الثورة صدام حسين، الذي هو أيضا رجل القمة الفعلي في إدارة الشؤون اليومية؛ ووزير الدفاع عدنان خير الله طلفاح، والرجل القوي في أجهزة الأمن والمخابرات برزان إبراهيم، لا يقتصرون على الانحدار المشترك من تكريت فحسب، بل ينتسبون الى عشيرة واحدة هي البو ناصر. زد على هذا أن صدام حسين هو الأخ غير الشقيق لبرزان، وابن عمة وزوج أخت عدنان طلفاح، وهذا بدوره صهر (زوج ابنة) الرئيس البكر.

لم تكن هذه العوامل (المحلية والقرابية) ذات أثر ملحوظ في نظام حكم البعث (شباط - تشرين الثاني) 1963 ، فقد كان تركيب الحزب وقتذاك مختلفا تماما، ويضم في قيادته، كما في «أعضائه الناشطين» أيضا، غالبية شيعية. ولقد كان التدهور اللاحق لنفوذ الشيعة في صفوف حزب البعث يرجع الى ظروف طارئة، والى الفعل الطبيعي للعلائق المحلية، أكثر مما يرجع الى سياسة حزبية مرسومة عن قصد. وبالطبع فإن نظام البعث الحالي لم يحصر اعتماده على قوة عصبوية التكارتة أو عصبوية البو ناصر. فقد عمل هذا النظام على بناء حزب البعث، وتوابعه كدروع واقية للحكومة، وتحويله الى مؤسسات لتنظيم وتعبئة الرضاء الجماهيري وتوجيه التغير الاجتماعي، مثلما عمل على مد الجسور مع القوى السياسية الأخرى. من هنا تحالفه مع الحزب الديمقراطي الكردستاني خلال عامي 1970 - 1971، ومع الحزب الشيوعي من عام 1972 وحتى الوقت الحاضر (1977 - وقت كتابة البحث).

وإذا ما كان تكاتف الزمر الحاكمة المتعاقبة، منذ تشرين الثاني 1963 على الأقل، قد عبر عن نفسه بصورة متكررة - وإن تكن غير حصرية - في أشكال محلية، طائفية، قبلية أو شبه قبلية، فلا ينبغي أن ننسى أن هذه الزمر الحاكمة، والأفراد المنتمين إليها، كانوا ينحدرون من الطبقات الوسطى، وينزعون، من بعض النواحي، الى النظر الى الحياة من

زوايا متشابهة، ويعالجون الكثير من القضايا بأسلوب مماثل. ولما كان الحال على هذا النحو، ولما كانت هذه الزمر الحاكمة، أيضا، لا تستطيع سن قوانين خاصة بل قوانين عامة*، فإن الإجراءات الحكومية التي اتخذتها أفادت، بصورة تلقائية، الطبقات التي تعيش أوضاعا مماثلة لأوضاع هذه الزمر، أي الطبقات الوسطى، رغم أن هذه الزمر كانت تتصرف لحسابها الخاص. ولكن لا يسعنا الالتفاف على حقيقة وواقع أن عوائل الطبقات الوسطى الأكثر استفادة من الروابط غير الرسمية مع النظام الحاكم، هي تلك العوائل الوسطى العربية القاطنة في البلدات الطرفية للشمال الغربي من البلاد، أو النازحة من هذه البلدات الى بغداد؛ أي العوائل التي شكلت، منذ عام 1963، المنبع الأساسي الانحدار صانعي القرار، أو الماسكين بمواقع المسؤولية في الحكومة والإدارة، وجهاز حزب البعث.

وتنشأ من هذه العوائل في الوقت الحاضر طبقة جديدة، تتميز ذاتيا. الواقع، يصعب قول شيء أكثر تحديدا سواء عن صعود هذه الطبقة العليا، أو عن القضايا السالفة ذات الصلة بالموضوع، نظرا لأن العراق يمر بعملية تحول بنيوي ما تزال جارية.

إضافة لاحقة

منذ منتصف السبعينيات، تمكنت الطبقة العليا، كما أشرت في هذه الفقرة الأخيرة من مقالتي هذه، إلى أن تتميز ذاتيا عن عوائل الطبقة الوسطى المستفيدة سياسيا. زد على هذا، أن أثرياء رأسماليين قد برزوا من صفوف هذه العوائل وغيرها، كطبقة رأسمالية جديدة، طفيلية. وتضرب هذه الطبقة بعضا من جذورها في الزمرة التي يسميها النظام الحالي «وكلاء القطاع التجاري الاشتراكي»، وهي زمرة نمت من 24361 شخصا عام 1970 الى 126542 عام 1981*. إن نواة هذه الطبقة الجديدة هي كبار المقاولين الحكوميين، الذين يتميزون بأقوى نازع شخصي للتراكم.

وما تزال الروابط العشائرية والعائلية شديدة الفاعلية وسط الشرائح العليا للنظام الحاكم. وهكذا أن نجد أن المتحدرين من تكريت ومن البو ناصر يضمون، إضافة إلى الرئيس ووزير الدفاع كلا من: علي حسن المجيد (مدير الأمن العام) فاضل البراك (مدير المخابرات العامة) الفريق حميد شعبان (قائد القوة الجوية)، الفريق ماهر الرشيد (قائد الفيلق الثالث)، الفريق ثابت سلطان (قائد الفيلق الرابع)، إضافة إلى آخرين.

***نشر هذا المقال عام 1977 في كتاب صدر بالانجليزية بعنوان: المجتمع العربي، القاهرة، مطبعة الجامعة الأميركية.**

*** * الخاص هنا بمعنى الجزئي، المتعلق بزمرة، أو جماعة محلية ضيقة، قرابية أو جهوية أو عشائرية. والعام بمعنى القانون الساري على عموم المجال الاجتماعي للدولة القومية الحديثة.**

*** * * التقرير القطري لحزب البعث المؤتمر القطري التاسع حزيران 1982، ص 145.**

*** * * * الثقافة الجديدة، العدد 298/ تشرين الثاني 2001**

نصوص مترجمة

من كارل ماركس إلى الماركسية البيئية

بقلم مايكل لوي
ترجمة: سعدي عواد السعدي

إنّ الصورة الكاريكاتورية إلى حد ما لماركس المبدع، الإنتاجي وغير المبالي بالقضايا البيئية، والتي نقلها بعض علماء البيئة في عجلة من أمرهم إلى "استبدال النموذج الأحمر بالأخضر"، فقدت الكثير من مصداقيتها.

لقد حقق التفكير في مساهمة ماركس في المنظور البيئي تقدما كبيرا في العقود الأخيرة. إن الرائد في إعادة اكتشاف البعد البيئي عند ماركس وإنجلز هو بلا شك جون بيلامي فوستر John Bellamy Foster، مع كتابه (علم البيئة الماركسية: المادية والطبيعة) (مطبعة المراجعة الشهرية، 2000)، الذي يسلط الضوء فيه على تحليل ماركس لـ (الانهيار الأيضي metabolic breakdown) بين المجتمعات البشرية والبيئة الطبيعية التي أحدثتها الرأسمالية.

حوّل بيلامي فوستر المجلة الشهرية، وهي واحدة من أهم منشورات اليسار في أمريكا الشمالية، إلى مجلة ماركسية بيئية، وأدت إلى ظهور مدرسة كاملة من الفكر الماركسي حول موضوع الصدع الأيضي metabolic rift.

تضم المدرسة مؤلفين مهمين مثل بريت كلارك Brett Clark، وإيان أنجوس Ian Angus، وبول بوركيت Paul Burkett، وريتشارد يورك Richard York، وغيرهم الكثير.

يمكن انتقاد بيلامي فوستر بسبب قراءته لماركس كعالم بيئة ملتزم، منذ كتاباته المبكرة وحتى أعماله اللاحقة، دون الأخذ بعين الاعتبار النصوص أو المقاطع التي تتبع المنطق الإنتاجي؛ لكن أهمية كتاباته وحداثتها وعمقها لا يمكن التشكيك بها في

قراءة ماركس من منظور بيئي، ما قبل وما بعد بيلامي فوستر.

بالقرب من هذه المدرسة الفكرية - الكتاب الأول للباحث الياباني الشاب كوهي سايتو Kohei Saito، (الاشتراكية البيئية لكارل ماركس: رأس المال والطبيعة والنقد غير المكتمل للاقتصاد السياسي)

(Karl Marx's Ecosocialism: Capital, Nature, and the Unfinished Critique of Political Economy)

(مطبعة المراجعة الشهرية، 2017) ميز نفسه بتفسير أكثر دقة لكتابات ماركس. في كتابه الأخير، (ماركس في الأنثروبوسين [2]: نحو فكرة تراجع الشيوعية) (Marx in the Anthropocene: Towards the Idea of Degrowth Communism) (مطبعة جامعة كامبريدج، 2023)، يطور سايتو تحليله لكتابات ماركس ويقوم بتوسيعه، منتقدًا الإنتاجية في كتاب "جروندريسه" وفي مقدمة ماركس الشهيرة لـ "مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي" (1859)، وهي كتابات يُنظر إليها غالبًا على أنها الصياغة الحاسمة للمادية التاريخية.

في مقدمة عام 1859، يرى ماركس أن القوى الإنتاجية هي القوة الدافعة الرئيسية للتاريخ، والتي، بفضل الثورة، سوف تتحرر من "أغلال" علاقات الإنتاج الرأسمالية. يوضح سايتو كيف ابتعد ماركس، منذ عام 1870 فصاعدًا، في كتاباته عن روسيا وفي دفاتر ملاحظاته الإثنوغرافية [3] أو الطبيعية، عن هذه الرؤية للتاريخ. ووفقاً لسايتو، في "ماركس الأخير" هذا، ينشأ مفهوم جديد للمادية التاريخية - وإن لم يكن مكتملاً - حيث تلعب البيئة الطبيعية ومجتمعات ما قبل الحداثة (أو غير الأوروبية) دوراً أساسياً. يحاول سايتو أيضاً أن يُظهر، لا سيما على أساس الدفاتر التي نشرتها مؤخراً الطبعة الجديدة لمؤلفات ماركس-انجلز الكاملة (MEGA)، تمسك ماركس بفكرة تراجع النمو، لكن هذه الفرضية لا تجد أساساً فعالاً في هذه الكتابات.

يبدو لي أن مسألة مساهمة ماركس في الاشتراكية البيئية، أو، إذا شئت، في الماركسية البيئية، لا تقتصر على نصوصه حول العلاقة مع الطبيعة - والتي من المسلم به أنها تظل هامشية نسبياً في عمله: ليس هناك أي كتاب، أو مقال، أو فصل من كتاب، لماركس أو إنجلز، مخصص للبيئة، أو للأزمة البيئية. وهذا أمر مفهوم تماما، مع الأخذ في الاعتبار أن التدمير الرأسمالي للبيئة كان في مراحله الأولى فقط ولم يكن على الإطلاق بالخطورة التي هو عليه اليوم. أعتقد أن هناك مناظرات في كتاباته لا تتعلق بالطبيعة، ولكنها مع ذلك مساهمات أساسية في التفكير الماركسي البيئي، بشرط إعادة التفكير فيها في ضوء الأزمة البيئية في عصرنا. هناك عنصران يجب أخذهما بعين الاعتبار هنا: (1) نقد ماركس للغطرسة الرأسمالية: التراكم/ التوسع غير المحدود؛ (2) الشيوعية باعتبارها "مملكة الحرية(1)."

الرأسمالية نظام لا يمكن أن يوجد بدون نزعة توسعية غير محدودة. يلاحظ ماركس في الجروندريسه Grundrisse: إن رأس المال، بقدر ما يمثل الشكل العالمي للثروة - المال - هو ميل بلا حدود أو مقياس لتجاوز حدوده. وأي حد لا يمكن إلاّ أن يقتصر عليه.

وإلاّ فإنها لن تكون رأسمالاً: المال بقدر ما ينتج نفسه [...] هو الحركة الدائمة التي تميل دائماً إلى خلق المزيد [4].

وهذا هو التحليل الذي سيتم تطويره في المجلد الأول من كتاب رأس المال. وفقا لماركس، فالرأسمالي هو الفرد الذي يعمل فقط باعتباره "رأس المال الشخصي". على هذا النحو، فإن الرأسمالي هو بالضرورة "عامل التراكم المتعصب"، الذي "يجبر الناس، دون رحمة أو مهلة، على الإنتاج من أجل الإنتاج". "إن هذا السلوك هو نتيجة لآلية اجتماعية ليس هو إلاّ جزءاً منها". فما هي إذن هذه "الآلية الاجتماعية" التي تعبيرها النفسي في الرأسمالية هو "الجشع الأكثر دناءة والروح الحسابية الأكثر حقارة"؟ هذه هي ديناميكيتها، وفقا لماركس:

يتطلب تطور الإنتاج الرأسمالي توسيعاً مستمراً لرأس المال الموجود في المؤسسة، وتفرض المنافسة القوانين الأساسية للإنتاج الرأسمالي كقوانين قسرية خارجية على كل رأسمالي فردي. ولا يجوز له أن يحتفظ برأس ماله دون زيادته، ولا يمكنه أن يستمر في زيادته إلاّ إذا راكمه تدريجياً [5].

وبالتالي فإن التراكم غير المحدود لرأس المال هو القاعدة غير المرنة للآلية الاجتماعية الرأسمالية: "تراكم، تراكم! هذا هو القانون والشريعة! [...] التراكم من أجل التراكم، والإنتاج من أجل الإنتاج، هذا هو شعار الاقتصاد السياسي، الذي يعلن المهمة التاريخية للفترة البرجوازية. [6]

التراكم من أجل التراكم، الإنتاج من أجل الإنتاج، دون راحة أو رحمة، دون حدود أو قياس، في حركة نمو دائمة، توسع مستمر: هذا، وفقًا لماركس، هو منطق رأس المال العنيد، والآلية الاجتماعية التي يستخدمها الرأسماليون. ليسوا سوى "عملاء متعصبين". وتتحول حتمية التراكم إلى نوع من الدين العلماني، أو عبادة "متعصبة" تحل محل "الشريعة والأنبياء" في المسيحية اليهودية.

إن أهمية هذا التشخيص بالنسبة لأنثروبوسين القرن الحادي والعشرين واضحة: هذا المنطق الإنتاجي للرأسمالية، وهذه الغطرسة التي تتطلب التوسع الدائم وترفض كل الحدود، هي المسؤولة عن الأزمة البيئية والعملية الكارثية لتغير المناخ في عصرنا. ويساعدنا تحليل ماركس على فهم السبب الذي يجعل "الرأسمالية الخضراء" مجرد وهم: فالنظام لا يمكن أن يوجد من دون التراكم والنمو، وهو نمو "بلا حدود أو قياس"، حيث يعتمد 80% منه على الوقود الأحفوري. ولهذا السبب، وعلى الرغم من التصريحات الهادئة التي أصدرتها الحكومات واجتماعات المناخ الدولية (مؤتمر الأطراف) بشأن "التحول البيئي"، فإن انبعاثات الغازات المسببة للانحباس الحراري العالمي لم تتوقف عن النمو. ويدق العلماء ناقوس الخطر ويشددون على الحاجة الملحة لوقف كل استغلال جديد للوقود الأحفوري، في انتظار التخفيض السريع في استخدام المصادر الموجودة؛ ومع ذلك فإن الاحتكارات النفطية الكبرى تفتح آباراً جديدة كل يوم، وتعلن ممثلتها منظمة الأوبك علناً أنها سوف تضطر إلى استغلال هذه الموارد لفترة طويلة قادمة، "لإرضاء الطلب المتزايد". وينطبق الشيء نفسه على مناجم الفحم الجديدة، التي يتم فتحها بشكل مستمر، من ألمانيا "الخضراء" إلى الصين "الاشتراكية."

والحقيقة هي أن الطلب على الطاقة آخذ في النمو، وكذلك استهلاك الوقود الأحفوري، حيث تضيف مصادر الطاقة المتجددة إليه ببساطة بدلاً من استبداله. سيتم طرد الرأسماليين "الخضر" الذين يريدون القيام بالأشياء بشكل مختلف من السوق: لأنه كما يذكرنا ماركس، "المنافسة تفرض القوانين الأساسية للإنتاج الرأسمالي كقوانين قسرية خارجة عن كل رأسمالي فردي."

في عام 2023، أصبح متوسط درجة حرارة الكوكب قريباً بشكل خطير من حد 1.5 درجة فوق مستويات ما قبل الصناعة ـ وهو الحد الذي من المرجح أن تنطلق بعده عملية الانحباس الحراري العالمي التي لا يمكن السيطرة عليها، مع آليات ردود فعل مكثفة على نحو متزايد. ويشدد علماء الهيئة الحكومية الدولية المعنية بتغير المناخ على الحاجة إلى تخفيضات فورية في الانبعاثات، حيث تمثل السنوات من الآن وحتى عام 2030 الفرصة الأخيرة لتجنب الكارثة. ومع ذلك، يعلن الاتحاد الأوروبي وحكومات أخرى رسمياً أنها سوف تكون قادرة على تحقيق "صافي الصفر" من الانبعاثات بحلول عام 2050. وهذا الإعلان محير على نحو مضاعف، ليس فقط لأنه يدعي تجاهل مدى إلحاح الأزمة، ولكن أيضاً لأن "صفر صافي" من الانبعاثات بحلول عام 2050، "صافي" أبعد ما يكون عن التطابق مع الانبعاثات الصفرية: فبفضل "آليات التعويض"، تستطيع الشركات الاستمرار في إطلاق الانبعاثات إذا "قامت بالتعويض عنها" من خلال حماية غابة في إندونيسيا.

لقد اعتمدت الرأسمالية الصناعية الحديثة بشكل كامل على الفحم والنفط لمدة ثلاثة قرون ولم تظهر أي ميل للاستغناء عنهما. وللقيام بذلك، كان من الضروري القطع مع التراكم "بلا حدود أو قياس"، ومع الإنتاجية، من خلال تنظيم عملية تراجع النمو المخطط، مع إزالة أو تقليص قطاعات بأكملها من الاقتصاد: وهو نهج يتناقض تماماً مع أسس الرأسمالية. وتشير غريتا ثونبرج بحق إلى أنه "من المستحيل حسابياً حل أزمة المناخ في إطار النظام الاقتصادي القائم". ويفسر هذه الاستحالة تحليل ماركس في كتاب رأس المال للآليات التي لا هوادة فيها للتراكم والتوسع الرأسمالي.

إنّ العديد من علماء البيئة يلقون باللوم على الاستهلاك في الأزمة البيئية. ومن المسلم به أن نموذج الاستهلاك في الرأسمالية الحديثة غير مستدام بشكل واضح. ولكن مصدر المشكلة يكمن في نظام الإنتاج. إن الإنتاجية هي القوة الدافعة وراء الاستهلاك. وقد لاحظ ماركس بالفعل هذه الديناميكية. ففي مساهمته في نقد الاقتصاد السياسي (1859)، لاحظ:

ومن ثم فإن الإنتاج ينتج الاستهلاك: (1) من خلال توفير مادة الاستهلاك؛ (2) من خلال تحديد نمط الاستهلاك؛ (3) من خلال خلق حاجة لدى المستهلك إلى الأشياء التي يقدمها أولاً كمنتجات. وبالتالي فإنه ينتج موضوع الاستهلاك ونمط الاستهلاك والحافز إلى الاستهلاك. وعلى نحو مماثل، ينتج الاستهلاك استعداد المنتج من خلال وضعه كمتطلب هادف [7].

وهذا أكثر صدقاً في عصرنا مما كان عليه في القرن التاسع عشر. إن المنتجين الرأسماليين يخلقون "الدافع إلى الاستهلاك" بواسطة جهاز إعلاني ضخم يدق ليل نهار على جدران المدن وفي الصحف والإذاعة أو

التلفاز وفي كل مكان "دون هوادة أو رحمة" الحاجة الملحة إلى استهلاك هذه السلعة أو تلك. وتسيطر الإعلانات التجارية على كل مجالات الحياة: الرياضة والدين والسياسة والثقافة والمعلومات. ويتم خلق الاحتياجات الاصطناعية، وتصنيع "الأزياء"، ويؤدي النظام إلى جنون الاستهلاك "دون حدود أو قياس" للمنتجات التي تصبح أقل فائدة فأقل، مما يسمح للإنتاج بالتوسع والامتداد إلى ما لا نهاية. وإذا كان الإنتاج، كما لاحظ ماركس، هو الذي ينتج الاستهلاك، فإن النظام الإنتاجي هو الذي يحتاج إلى التحول، بدلاً من تبشير المستهلكين بالامتناع عن تناول الطعام. إن إلغاء الإعلانات التجارية ببساطة هو الخطوة الأولى نحو التغلب على اغتراب المستهلك وتمكين الأفراد من إعادة اكتشاف احتياجاتهم الحقيقية.

إنّ البعد الآخر للاستهلاك الرأسمالي الذي انتقده ماركس، وهو البعد الذي يحمل في طياته آثاراً بيئية واضحة، هو هيمنة الامتلاك على الوجود، أو امتلاك السلع، أو المال، أو رأس المال، على النشاط البشري الحر. وقد تم تطوير هذا الموضوع في مخطوطات عام 1844. ووفقاً لماركس، فإن المجتمع البرجوازي يهيمن عليه حصرياً "شعور الامتلاك، أو الشعور بالامتلاك". وبدلاً من حياة البشر تظهر "حياة الملكية" و"بدلاً من كل الحواس المادية والفكرية يظهر الاغتراب البسيط لكل هذه الحواس، أي الشعور بالامتلاك". إن الامتلاك، أو الامتلاك، هو حياة مغتربة: "كلما قل وجودك، كلما قل تعبيرك عن حياتك، وكلما زاد ما تملكه، أي كلما زادت حياتك المغتربة، كلما زاد مخزون وجودك المغترب" [8].

هذا شكل آخر من أشكال الاستهلاك: إن الشيء المهم هنا ليس الاستخدام، بل امتلاك السلعة، ويتمثل المظهر الأكثر وضوحاً لهذا الاستهلاك المفرط من جانب الطبقات المتميزة، والذي درسه ثورستين فيبلين في كتابه الكلاسيكي "نظرية الطبقة المترفة" (1899). واليوم بلغ الاستهلاك أبعاداً هائلة، حيث أدى إلى تغذية صناعة ضخمة من السلع الفاخرة: الطائرات الخاصة، واليخوت، والمجوهرات، والأعمال الفنية، والعطور. ولكن الهوس بالامتلاك ينتشر أيضاً إلى طبقات اجتماعية أخرى، مما يؤدي إلى تراكم السلع كغاية في حد ذاتها، بغض النظر عن قيمتها الاستعمالية. والواقع أن الوجود، والنشاط البشري بحد ذاته، يُضحى به من أجل امتلاك السلع، وتغذية الإنتاجية، وإغراق الحياة الاجتماعية بكتلة متزايدة من المنتجات التي أصبحت أقل فائدة تماماً. وبطبيعة الحال، فإن الموارد اللازمة لإنتاج هذا الجبل من السلع لا تزال، وبشكل متزايد، الفحم والنفط.

2. إن الشيوعية باعتبارها "مملكة الحرية" مبنية على أولوية الوجود على الامتلاك، وذلك من خلال عكس منطق الاغتراب الذي تفرضه الرأسمالية. يدفع الاقتصاد السياسي البرجوازي هذا المنطق المنحرف إلى نتائجه النهائية: «إن إنكار الذات، والتخلي عن الحياة وجميع احتياجات الإنسان هي أطروحته الرئيسية. "كلما قل ما تأكله، أو تشربه، أو تشتريه من الكتب، أو تذهب إلى المسرح، أو الحفلة الراقصة، أو الكباريه، أو تفكر، أو تحب، أو تطرح نظريات، أو تغني، أو تتحدث، أو تبارز، إلخ، كلما زاد ادخارك، وزاد كنزك [...] رأس مالك [...] كل ما

يأخذه الاقتصادي منك من الحياة والإنسانية، يستبدله بالمال والثروة. [...]"[9].

لقد أدرج ماركس فيما يشكل الوجود – أي حياة الإنسان والإنسانية – ثلاثة عناصر مكونة: (1) إشباع الاحتياجات الأساسية (الشرب والأكل)؛ (2) إشباع الحاجات الثقافية: الذهاب إلى المسرح، الملهى، شراء الكتب. وتجدر الإشارة إلى أن هاتين الفئتين تتضمنان أعمال استهلاك حيوي، ولكن ليس تراكم السلع (في معظم الكتب!) وحتى أقل تراكم الأموال. إن إدراج الاحتياجات الثقافية يشكل بالفعل احتجاجا ضمنيا ضد الرأسمالية، التي تريد قصر استهلاك العامل على ما هو ضروري للبقاء على قيد الحياة: الطعام والشراب. بالنسبة لماركس، يحتاج العامل، مثل كل البشر، إلى الذهاب إلى المسرح والملاهي، لقراءة الكتب، لتثقيف نفسه، وتسلية نفسه؛ (3) النشاط الذاتي للإنسان: التفكير، والمحبة، والتنظير، والغناء، والتحدث، والمبارزة، ونحو ذلك. هذه القائمة رائعة لتنوعها، وطبيعتها الجادة والمرحة، ولحقيقة أنها تتضمن كلا من الأساسيات - التفكير، الحب، التحدث - و"الكماليات": الغناء، والتنظير، والمبارزة، وما إلى ذلك. ما تشترك فيه كل هذه الأمثلة هو طبيعتها الانشطة: فالفرد لم يعد مستهلكا، بل فاعلا. بالطبع، يمكننا أن نضيف العديد من الأمثلة الأخرى للنشاط الذاتي البشري، فرديًا أو جماعيًا، فنيًا أو رياضيًا، مرحًا أو سياسيًا، شهوانيًا أو ثقافيًا، لكن الأمثلة التي اختارها ماركس تفتح نافذة واسعة على "عهد الحرية". وبطبيعة الحال، فإن التمييز بين هذه اللحظات الثلاث ليس مطلقا: تناول الكتب وقراءتها هي أيضا أنشطة. إنها ثلاثة مظاهر للحياة – الوجود – في مواجهة ما يكمن في قلب المجتمع البرجوازي: التملك، والملكية، والتراكم.

إن اختيار أن تكون بدلاً من أن تمتلك هو بالتالي مساهمة كبيرة من ماركس في الثقافة الاشتراكية/ الإيكولوجية، وفي الأخلاق والأنثروبولوجيا التي تتعارض مع البيانات الأساسية للحضارة الرأسمالية الحديثة، حيث الغلبة المطلقة للملكية، في شكلها السلعي، يؤدي، بجنون متزايد، إلى تدمير التوازن البيئي للكوكب.

يمكن العثور على تأملات مهمة - مستوحاة مباشرة من مخطوطات عام 1844 - حول التعارض بين الوجود والامتلاك في الكتابات الماركسية الفرويدية للفيلسوف والمحلل النفسي إريك فروم، وهو يهودي ألماني مناهض للفاشية هاجر إلى الولايات المتحدة الأمريكية، نشر فروم كتابه "أملك أو تكون" في عام 1976. خيار يعتمد عليه مستقبل الإنسان، والذي يقارن بين شكلين متعارضين من الوجود الاجتماعي: نمط التملك ونمط الوجود. في الحالة الأولى، تشكل ملكيتي هويتي: يتم تجسيد (تسليع) كل من الذات والموضوع. تشعر أنك سلعة، والـ "هو" يمتلك "أنا". جشع التملك هو العاطفة السائدة. لكن فروم يصر على أن الجشع، على عكس الجوع، ليس له أي نقطة للشبع؛ رضاها لا يملأ الفراغ الداخلي.

إذن، ما هو نمط الوجود؟ يقتبس فروم فقرة من مخطوطات ماركس عام 1844: "دعونا نبدأ من فكرة أن الإنسان هو إنسان وأن علاقته بالعالم هي علاقة إنسانية. الحب إذن لا يمكن استبداله إلا بالحب، والثقة فقط بالثقة."

يشرح فروم أن وضع الوجود هو وضع نشط يعبر فيه البشر عن قدراتهم ومواهبهم وثراء مواهبهم؛ فالنشاط هنا يعني "التجديد، التطوير، الفيض، الحب، تجاوز سجن الذات المنعزلة؛ يجب أن تكون مهتمًا ومنتبهًا. هو العطاء". إن نمط الوجود هو الاشتراكية، ليس في نسختها الاشتراكية الديمقراطية أو السوفييتية (الستالينية)، المختزلة إلى التطلع إلى الحد الأقصى من الاستهلاك، ولكن وفقا لماركس: النشاط الذاتي الإنساني. باختصار، يخلص فروم، نقلاً عن ماركس مرة أخرى في المجلد الثالث من رأس المال، إلى أن الاشتراكية هي مملكة الحرية، وهدفها هو "تطوير القوة البشرية كغاية في حد ذاتها".

لقد كتب كارل ماركس نادراً عن المجتمع المستقبلي المتحرر. لقد اهتم كثيراً باليوتوبيات، ولكنه كان حذراً من النسخ التي كانت مفرطة في التقييد والتوجيه، أو باختصار، دوغمائية؛ وكان هدفه، كما يذكرنا ميغيل أبينسور ببراعة، هو تجاوز اليوتوبيا إلى الشيوعية النقدية. ولكن ما الذي يتألف منه هذا؟ في المجلد الثالث من رأس المال - وهو مخطوطة غير مكتملة حررها فريدريك إنجلز - نجد فقرة أساسية، كثيراً ما يتم الاستشهاد بها ولكن نادراً ما يتم تحليلها. لا تظهر كلمة "الشيوعية"، ولكنها تشير إلى المجتمع المستقبلي الخالي من الطبقات، والذي يعرفه ماركس، وهذا اختيار بالغ الأهمية، بأنه "مملكة الحرية".

في الواقع، لا يبدأ عالم الحرية في الواقع إلا حيث يتوقف العمل الذي تحدده الضرورة والاعتبارات الدنيوية؛ وبالتالي فهو في طبيعة الأشياء ذاتها يقع خارج نطاق الإنتاج المادي الفعلي. "وكما أن على الإنسان المتوحش أن يصارع الطبيعة لإشباع رغباته، والحفاظ على الحياة وإعادة إنتاجها، فإن الإنسان المتحضر لا بد وأن يفعل ذلك في كل التشكيلات الاجتماعية وفي ظل كل أساليب الإنتاج الممكنة. ومع تطوره يتسع هذا المجال من الضرورة المادية نتيجة لرغباته؛ ولكن في الوقت نفسه تتزايد أيضاً قوى الإنتاج التي تلبي هذه الرغبات. والحرية في هذا المجال لا يمكن أن تتكون إلا من الإنسان الاجتماعي، المنتجين المتحدين، الذين ينظمون تبادلهم مع الطبيعة بشكل عقلاني، ويضعونها تحت سيطرتهم المشتركة، بدلاً من أن يحكموها كما لو كانوا تحت سيطرة قوى الطبيعة العمياء؛ وتحقيق ذلك بأقل قدر من الإنفاق على الطاقة وفي ظل الظروف الأكثر ملاءمة لطبيعتهم البشرية ولائقة بها. ولكن هذا المجال يظل مع ذلك مجالاً من الضرورة. وبعد ذلك يبدأ ذلك التطور للطاقة البشرية الذي يشكل غاية في حد ذاته، وهو مجال الحرية الحقيقي، الذي لا يمكن أن يزدهر إلا على أساس هذا المجال من الضرورة. وتقصير يوم العمل هو الشرط الأساسي له [10].

إن السياق الذي تظهر فيه هذه الفقرة مثير للاهتمام. إن هذا يتعلق بمناقشة إنتاجية العمل. يقترح مؤلف كتاب رأس المال أن زيادة الإنتاجية لا تجعل من الممكن زيادة الثروة المنتجة فحسب، بل إنها تتيح قبل كل شيء تقليص ساعات العمل. ويبدو أن هذا له الأسبقية على التوسع غير المحدود لإنتاج السلع.

وبالتالي يميز ماركس بين منطقتين من الحياة الاجتماعية: "حكم الضرورة" و"حكم الحرية"، ولكل منهما شكل خاص من أشكال الحرية. فلنبدأ بإلقاء نظرة فاحصة على

المجال الأول: حكم الضرورة، الذي يتوافق مع ''مجال الإنتاج المادي'' وبالتالي العمل ''الذي تحدده الحاجة والغايات الخارجية''. والحرية موجودة أيضًا في هذا المجال، لكنها حرية محدودة، ضمن القيود التي تفرضها الضرورة: إنها السيطرة الديمقراطية الجماعية للبشر ''المؤممين'' على تبادلاتهم المادية - أيضهم - مع الطبيعة. وبعبارة أخرى، فإن ما يتحدث عنه ماركس هنا هو التخطيط الديمقراطي، أو بعبارة أخرى، الموضوع الأساسي للبرنامج الاقتصادي الاشتراكي: والحرية هنا تعني التحرر من القوة العمياء للقوى الاقتصادية ــ السوق الرأسمالية، وتراكم رأس المال، وعبادة السلعة.

دعونا نعود إلى المقطع أعلاه من المجلد الثالث من رأس المال: من المثير للاهتمام أن نلاحظ أن هذا النص لا يتحدث عن ''هيمنة'' المجتمع البشري على الطبيعة، بل عن السيطرة الجماعية على التبادلات مع الطبيعة: وهذا أصبح، بعد قرن من الزمان، أحد المبادئ المؤسسة للاشتراكية البيئية. ويظل العمل نشاطاً مفروضاً بالضرورات، بهدف تلبية الاحتياجات المادية للمجتمع؛ ولكنه سيتوقف عن أن يكون عملاً مغترباً، لا يليق بالطبيعة البشرية.

أما الشكل الثاني من أشكال الحرية، وهو الأكثر جذرية، والأكثر تكاملاً، والذي يتوافق مع ''مملكة الحرية''، فيقع خارج نطاق الإنتاج المادي والعمل الضروري. ولكن هناك علاقة جدلية أساسية بين الشكلين من أشكال الحرية: فمن خلال التخطيط الديمقراطي للاقتصاد ككل يمكن إعطاء الأولوية للوقت الحر؛ وعلى العكس من ذلك، فإن التمديد الأقصى للوقت الحر من شأنه أن يمكّن العمال من المشاركة بنشاط في الحياة السياسية وفي الإدارة الذاتية، ليس فقط للشركات بل ولجميع الأنشطة الاقتصادية والاجتماعية، على مستوى الأحياء والمدن والمناطق والبلدان. ولا يمكن للشيوعية أن توجد بدون مشاركة السكان بالكامل في عملية المناقشة وصنع القرار الديمقراطي، ليس كما هو الحال اليوم، من خلال التصويت كل أربع أو خمس سنوات، بل على أساس دائم ــ وهو ما لا يمنع تفويض السلطات. وبفضل الوقت الحر، سوف يتمكن الأفراد من تولي إدارة حياتهم الجماعية، التي لن تُترك بعد الآن في أيدي الساسة المحترفين.

إن ما يضيفه ماركس في المجلد الثالث من كتاب رأس المال إلى حجته التي قدمها في عام 1844 هو حقيقة مفادها أن النشاط الذاتي البشري - اللحظة الثالثة التي ناقشها في المخطوطات الاقتصادية والفلسفية، يتطلب لكي يزدهر وقتاً حراً، وهو الوقت الذي يتم الحصول عليه من خلال تقليص ساعات العمل ''الضروري''. وهذا التقليص هو المفتاح الذي يفتح الباب أمام ''مملكة الحرية''، التي هي أيضاً ''مملكة الوجود''. وبفضل هذا الوقت من الحرية، سوف يتمكن البشر من تطوير إمكاناتهم الفكرية والفنية والشهوانية والمرحية. وهذا هو عكس الكون الرأسمالي الذي يتسم بالتراكم اللانهائي للسلع التي تزداد عدم جدوى، و''التوسع'' الإنتاجي والاستهلاكي بلا حدود أو قياس.

الخلاصة: إن أعمال ماركس، إلى جانب كتاباته التي تشير مباشرة إلى الطبيعة وإلى تدميرها من قِبَل ''التقدم'' الرأسمالي، تحتوي على تأملات ذات أهمية بيئية عميقة، من

خلال نقدها للإنتاجية الرأسمالية وتصورها لمجتمع يكون فيه النشاط البشري الحر في مركز الحياة الاجتماعية، وليس التراكم الاستحواذي لـ ''الخيرات''. وهذه نقاط مرجعية أساسية لتطوير ماركسية بيئية في القرن الحادي والعشرين.

20 آب- أغسطس 2024

الهوامش:

1. الروابط - المجلة الدولية للتجديد الاشتراكي، هي مجلة ليسار ما بعد الحرب الباردة.
2. تتعلق أو تشير إلى العصر الجيولوجي الحالي، ويُنظر إليها على أنها الفترة التي كان فيها النشاط البشري هو التأثير المهيمن على المناخ والبيئة. (المترجم)
3. يتعلق بالوصف العلمي للشعوب والثقافات مع عاداتها وتقاليدها والاختلافات المتبادلة بينها. (المترجم)
4. كارل ماركس، غروندريس (Random House/Vintage، 1973).
5. المصدر السابق.
6. كارل ماركس، مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي (موسكو: دار التقدم للنشر، 1970).
7. المصدر السابق نفسه.
8. كارل ماركس، المخطوطات الاقتصادية والفلسفية لعام 1844 (موسكو: دار التقدم للنشر، 1967).
9. المصدر السابق نفسه.
10. رأس المال، المجلد الثالث، الفصل 48.

نظرية "هندوتوا" واغتصاب تاريخ الهند*

سعادة اللّه الحسيني**

ترجمها عن الاردية: فيلابوراتو عبد الكبير***

يعد التاريخ واحدا من أهم مكونات نظام نظرية "هندوتوا" الاساسية. بل في الواقع، إن عمارة نظامها الفكري كلها مبنية على رؤيتها الخاصة نحو التاريخ. ولهذا السبب، فإن التاريخ، والنقاشات حول التاريخ، تلقى اهتماما بالغا عند هذه الحركة الفكرية، في كل زمان، ومنذ ان قام المفكرون الهندوسيون بوضع حجرها الأساسي. ومنذ ان نشطت الحركات الهندوسية الإحيائية، في عصر الحكم الإنجليزي، بدأت تفّسر التاريخ من خلال وجهة نظرها الخاص. وقد شجع الانكليز هذا التوجه وفقا لسياستهم "فرق وسد". لقد أصبحت هذه الأفكار أكثر عنفا وتطرفا في كتب والاعمال الروائية المتعددة للمفكر الهندوسي

(فينايك دامودار سافاركر 1883 - 1966). فموضوع كتابه "العصور المجيدة الستة في تاريخ الهند" ما هو الا نقد لأحداث وقعت في ظل حكم المسلمين في العهود الوسطى[1]. فهو يذكر حكايات تتعلق بمقاومة الهندوسيين المحليين لـ"عدوان" المسلمين. وتفاصيل عن "مظالم الغزاة المسلمين". ويدّعي، دون أي دليل، أن هؤلاء الغزاة خلال توسيع حدودهم، اختطفوا عددا كبيرا من الهندوسيات واغتصبوهن[2]. مستهدفا من ذلك ضرورة الانتقام من المسلمات في الفتوحات الهندوسية[3]. ويحاول (أم. أس. غولفاكار 1906 - 1973)، وهو من كبار المنظرين الهندوس، قلب التاريخ رأسا على عقب، ليثبت أن "الآريين" هم السكان الأصليون في الهند. فـ"الآريون" في رأيه كانوا سكان القطب الشمالي. وفي ذاك الزمان كان القطب الشمالي ملحقا بـ"أوديسا" و"بيهار" الولايتين في الهند. ونتيجة للحركة الجيولوجية وصل إلى مكانه الحالي[4]، مُؤكِّدا على إعادة كتابة

التاريخ يقول: "وقد آن الأوان الآن لنقرأ تاريخنا هذا ونفهمه كي نكتبه من جديد بعد غربلته من أي تحريفات مخططة أو غير مخططة"[5]. ونجد (سافاركر) أيضا يكرر نفس الادعاء: "أولئك الذين ليس لديهم مشاعر تجاه ماضيهم لن يكون لهم أي مستقبل أيضا. فكي يثبتوا وجودهم، عليهم امتلاك ماضيهم المجيد، لاستخدامه لمتطلباته المستقبلية. عليهم أن يكونوا أسيادا على الماضي لا عبيدا له"[6]. وعلى هدى منظريها ونهجهم، استمرت هذه الحركة على قدم وساق في سعيها ان " تكون سيدة على ماضيها". فهي مشغولة في تشكيله كما ترضيه. تستخدم كل الظروف المواتية لهذا الغرض حتى تتمكن من ترسيخ قواعدها وتوسيع نفوذها على نطاق جماهيري.

البداية

اخذت هذه الأفكار تضاعف جهودها بعد فترة قصيرة من استقلال الهند. فبالتعاون مع الحكومة الهندية، تبنت "دار العلوم الهندية" مشروعا كبيرا لإعداد تاريخ الهند في 12 مجلدا تحت عنوان "تاريخ الهنود وثقافتهم". وقد منحت وزارة التعليم والتربية تحت الحكومة الهندية مبلغا كبيرا لترجمة هذا الكتاب إلى جميع اللغات المحلية في الهند.

كان محرر هذا الكتاب الضخم المؤرخ المشهور (آر. سي ماجوم دار 1888 - 1980). وقد اتخذ الكتاب وجهة نظر خاصة تجاه العصور الوسطى. فبعد تصوير دور حكم المسلمين في الهند بصورة وحشية ومخيفة يذكر الكتاب: "قام الهندوس بمقاومة حكم المسلمين وانتظروا ببالغ الحزن يوما تتطهر فيه هذه الأرض المقدسة من هؤلاء "النجس" حتى تستعيد اسمها القديم "آريا فارتا" (أي بلاد الآريين)[7]. وبوصلة هذا الكتاب واضحة من هذه السطور. وفي عام 1973 قام (مورو بنت بنجليه 2003-1919، وهو أحد دعاة آر. أس. أس، المنظمة الهندوسية المتطرفة، وهي منظمة لكتابة الأساطير الهندوسية، تعمل على إعادة كتابة تاريخ الهند من جديد، بتبني عدد من المشروعات، تحت إشراف (برنامج تجميع تاريخ عموم الهند ABIYS). وكان للمنظمة فروع في مختلف انحاء البلاد، يعمل فيها خمسمائة أستاذ يقومون بالتحقيق في التاريخ[8]. كما تصدر تحت إشراف هذه المنظمة مجلة علمية باللغة الهندية في نيو دلهي[9]. لاحقا، قامت حكومة مودي في عام 2014، فور تشكيل مجلس وزراءه، بتعيين (فاي. أس. رافو)، رئيس فرع هذه المنظمة في ولاية "آندهرا براديش"، في منصب رئيس مجلس (التحقيقات التاريخية الهندية ICHR)، والذي يعد أكبر مؤسسة حكومية للبحوث والتحقيقات في التاريخ. كما يوجد الآن، في المجلس وفي مؤسسات حكومية أخرى عدد من الأشخاص المنتسبين إلى هذه المنظمة.

تقول التقارير الإعلامية إن وزارة الثقافة قامت بتشكيل لجنة مكونة من 14 عضوا بهدف إعادة كتابة تاريخ الهند. وقد بدأت تظهر نتائج هذه الأعمال الصامتة بشكل بارز على نطاق الولايات وخاصة في المدارس الحكومية حيث أُدرِج التاريخ الذي كُتِب من جديد في المقررات الدراسية[10].

كما وتفيد الأخبار، التي وردت قبل ست سنوات في صحيفة (إينديان اكسبراس)، أن تداخلات المتتابعة من وزارة الموارد البشرية، أدت لأن يقوم (المجلس الوطني للبحوث التربوية NCERT)، بتعديلات كبيرة، عددها 1334، على 182 كتابا[11]. لا شك في أن

كتابة التاريخ تتأثر بالأفكار والنظريات. ولهذا السبب توجد في كتابة تاريخ الهند مدارس فكرية متنوعة. ومن هذه المدارس الفكرية المهمة التأريخ الاستشراقي، والذي يغلب فيه فكر مدرسة "كامبريدج"، ومنها كذلك التاريخ الماركسي، والتاريخ التابع، والتاريخ الوطني، وتأريخ المسلمين. وقد ظهرت في الآونة الأخيرة مدرستان مستقلتان في مجال التاريخ، وهما تأريخ المهمشين، وتأريخ "الدرافيدا". أمّا الجهود التي تجري باسم "هندوتوا" فليست محدودة فقط بتفسير التاريخ من خلال منظور خاص بل إن الكذبات البواحة باسم التاريخ والتحريف المتعمد وتزوير الحقائق التاريخية وتصوير الوقائع الخيالية والاعتماد على مناهج غير علمية والإعراض عن المستندات والوثائق المعتمدة وإنكار الحقائق المعترفة بها والنظريات العارية من الأسس وسرد الأحداث الوهمية كحقائق ثابتة كلها جزء من هذا المنهج التاريخي المزيف. يصف المؤرخون هذا التيار (الإنكار التاريخي). وسيتضح مما يلي أن هذا المنهج التاريخي ليس منهجا جادا ينبغي أن تتبعه كتابة التاريخ، بل هو نوع من علوم التاريخ المُزوَّرة، وهو مبنيّ على الاتجاه الإنكاري لأغراض سياسة بحتة. لذا لن يكون له أي وزن على المستوي العلمي. ولكن يمكن أن يجعله جزءا من ذاكرة السواد الأعظم بواسطة سلطة الحكومة التسلطية والنظام التعليمي والكتب المدرسية ووسائل الدعاية والحملات السياسية والتصريحات العامة. والنتائج الناجمة من خلال هذه الوسائل أيضا ليست أقل خطرا.

مواضيع تاريخية تتناولها (الهندوتوا)

يمكننا تلخيص منهج (هندوتوا) التاريخي في الفقرة الاتية:

"جميع الهنود، ما عدا المسلمين والمسيحيين، ورثة التاريخ والثقافة المشتركتين. وجميعهم أولاد (الآريين) الذين يتكلمون اللغة (السانسكريتية. كان (الآريون) السكان الأصليين في الهند، وقديما قاموا بتعمير حضارة ومدنية في الهند في عهدها الذهبي. هذا العصر الذهبي من الثقافة كان ممتدا من (ساراسواتي سيندهو) [وادي "السند وهارابا] إلى عهد (فيدا). وقد دمّر المسلمون هذا العصر الذهبي وبدأوا عصرا مظلما من الظلم والقهر الوحشي. ظل هذا العصر المظلم حتى العصر الإنجليزي. نتيجة لجهود الهنود الجبارة الشجاعية قد حصلت الهند الآن فرصة نادرة لاستعادة ذاك العهد الذهبي".

كان لا بدّ من هذه السردية بالنسبة للهندوس المتطرفين. فتوحيد كلمة العامة من الهندوس لا يتحقق إلاّ من خلال هذه السردية. وبواسطتها فقط يمكن توفير اسس القومية المشتركة الهندوسية. ينبغي إقصاء الأقلية، من المسلمين والمسيحيين، كما يمكن ضم طائفة (داليت) [المهمشة] وطائفة (درافيدا) والسكان الأصليين في المناطق الجبلية وغيرهم إلى المجتمع الهندوسي الواسع. وبموجب تصورات الطبقة العليا في الديانة الهندوسية يجب توفير الشرعية للتفاخر الهندوسي بالغلبة على الفئات الأخرى. لا يمكن إثبات صحة هذه السردية إلاّ بتحدي كثير من النظريات المسلم به، وتقديم نظريات بديلة. ومن أهم أهمها:

وطن "الأريين"

هناك اتفاق بين المؤرخين الآن ـ تقريبا عن التاريخ الإنساني ـ على أنّ الإنسان إنما بدأ حياته في إفريقيا[12]. الإنسان (هومو سابيان)

الأوّل خرج من القارة الإفريقية قبل مليون سنة، وقبل 75000 سنة وضع أحدهم قدمه على أرض الهند لأوّل مرة[13]. وسلالة هذا الإنسان هم السكان القدماء في الهند. وفي عام 7000 قبل المسيح، بدأوا حياتهم المنظمّة مبنية على الزراعة وتربية المواشي. وآثار هؤلاء القدماء قد اكتُشِفت في (بلوشستان) إحدى المحافظات الباكستانية. بينما بدأ (الآريون) هجرتهم إلى الهند في عام 2000 قبل الميلاد تقريبا[14]. كان هؤلاء سكان آسيا الوسطى. فـ(الآريون) الذين قدموا إلى الهند، حسب آراء المحققين، كان أكثرهم من ''أوكرانيا'' و''كازاخستان'' وجنوب غربي روسيا. قبل قدوم (الآريين) كان من يسكن المناطق الجبلية هم السكان الاصليون. كما كانت هناك حضارة راقية جدا، معروفة باسم (حضارة وادي السند)، اكتشفت آثارها قبل قرن من خلال حفريات تمت في (بتر)، التي تقع حاليا في ولاية (البنجاب) بباكستان، وعلى بعد 100كم عن (لاهور)، وكذلك في (موهان جادارو)[15]. ويَعُدُّ المؤرخون حضارة (درافيدا) في جنوب الهند جزءا من حضارة (وادي السند)، كما يوجد تشابه كبير بين اللغات في (وادي السند) واللغات (الدرافيدية)[16]. ويرى المؤرخون أن رُبع سكان وادي السند كانوا من الفلاحين المهاجرين من إيران، بينما الـ75 % المتبقي كانوا من السلالة المعروفة عند الجينولوجين بـ(نسل جنوب الهند القديم)[17]. ويعترف كثير من المؤرخين أن (الآريين) استولوا على حضارة وادي السند عنوة، ومن ثم لاذ سكانها بالفرار إلى جنوب الهند للنجاة من ممارساتهم القمعية[18]. ويُستدلّ من هذه الحقائق التاريخية أن الذين هاجموا الهند من الأجانب، الطبقة العليا من الهندوس، كانوا أكثر عددا من المسلمين. لأنّ سكان المسلمين المنحدرين من سلالة المهاجرين من الخارج إلى الهند كانوا أقل عددا، بينما العدد الاكبر منهم كانوا ممن اعتنق الاسلام من سكان الهند. ولهذا السبب أصبح إثبات ان (الآريين) كانوا هم السكان الأصليون في الهند هدفا من أهداف نظرية ''هندوتوا''. حيث يصفون هجرة (الآريين) باسم (الهجرة المعكوسة). بمعنى أن هجرتهم ليست من آسيا الوسطى بل كانوا السكان المقيمين الأصليين في هذا البلد، وأن جميع الهندوس المحليين في الهند هم أولاد من سلالة هؤلاء (الآريين). وفي حقبات مختلفة انتقلت بعض القبائل (الآرية) من الهند إلى ممالك أخرى مثل إيران وأوروبا. بمعنى، لم يأت الى هنا أحد من الخارج، لكن بعض (الآريين) هم من هاجر إلى الخارج من الهند، ومن سلالة هؤلاء الأقوام الأوربيون الجدد. وإن ثقافة وادي السند، والثقافة الدرافيدية وثقافة (فيدا - الأبيات المقدسة الهندوسية) ليست ثقافات مختلفة أو تمدنات متنوعة يمثلها أقوام مختلفة، بل تمدن واحد متسلسل من التمدن الهندوسي[19]. ان واقع هجرة ''الآريين'' إلى الهند من مناطق في خارج الهند، توافرت فيه شهادات ثابتة لسانية، واركولوجية، وانثروبولوجية ووراثية، وجغرافية حتى اعتُرِف بها كحقيقة ثابتة[20]. ولكن قياديي (الهندوتوا) يحاولون إثبات مزاعمهم بدلائل عجيبة وغريبة ومصطنعة. وقد حصلوا في هذا الشأن على تعاون بعض المصنفين الأوربيين مثل الكاتب البلجيكي (كون راد رلست 1959) والكاتب الفرنسي - الهندي فرانسوا غوتييه 1950، اللذين اصطفا مع الهندوسيين المتطرفين في عداء الإسلام. ويدّعي دعاة (الهندوتوا) في ضوء هذه الكتب أن منهجهم الفكري قد تناول قبولا

حسنا في العالم الغربي. والحقيقة، كما وضّحها الصحافي المشهور (توني جوزيف)، أنه لم يُنشر حتى الآن أي مقال علمي جاد يؤيد رأي (الهندوتوا) في شأن (الآريين)[21].

وهم العصر الهندي الذهبي القديم

اما النظرية الثانية لدى (هندوتوا)، بشأن التاريخ، فهي التصور المبالغ فيه لأقصى درجة عن الثقافة الذهبية القديمة في الهند. حيث يدّعون أنه كانت هنا مدنية راقية جدا في سنة 7000 أو 8000 قبل الميلاد. وفي هذا العصر ذاته تم ترتيب الكتب المقدسة الهندوسية "فيدا"[22]. وقد تحققت في تلك الحضارة المتقدمة اختراعات ومرافق مدنية راقية التي لم تُحققها حتى الدول النامية في القرن الحادي والعشرين[23]. وكان من الضروري، كي يثبت تصور الهند القديم كوحدة مشتركة، ان يتم ربط الثقافة في السند بالثقافة الآرية، وأن للعناصر "الدرافيدية" دورا مفتاحيا في تشكيلها. في تحد لرأي المؤرخين، المتفق عليه في نطاق واسع، ان ثقافة السند كانت موجودة قبل قدم الاريين. كما يسمي المؤرخون الهندوسيون هذه الثقافة "ثقافة "ساراسوتي السند". وذلك كي يجعلوا هذه الحضارة، المنفصلة جزءا من حضارة "فيدا" وعن اللغة "السانسكريتية" التي تختص بـ "الآريين"[24].

انهم يعتبرون الأساطير الباطلة والحكايات "الفولكلورية" مصادر تاريخية موثوقة بها، ويدّعون أنه كان يوجد في الهند القديمة في سنة 4000 تقريبا قبل الميلاد فن رسم الخط[25]، حتى أولئك المؤرخين الجاديين لـ "الهندوتوا" لا يترددون في تسجيل هذه الترّهات في كتبهم. بل ان بعضهم يدعي أنه كانت توجد في ذلك العهد جراحة تجميل واتصالات عبر الأقمار الصناعية ومركبات فضائية[26].

ويطرح الناقدون سؤالهم: إن كان فن الكتابة موجود سنة 4000 قبل الميلاد، فلِمَ بقيَت تعاليمهم الدينية المقدسة شفوية بدون ضبطها كتابة؟ لم لا نجد أي نسخ مكتوبة منها متوافرة في أي مَكان؟ لماذا لا نستطيع أن نراها جارية حتى الآن، بل نجد بركات تلك الثقافة الراقية القديمة قد امحت تماما بدون أن يبقى أي أثر من آثارها[27]؟ من الواضح أنّه لا توجد أي إجابة لهذه الأسئلة عند أصحاب هذه الرؤية العارية من أي أساس. ومن المهم للغاية التأكيد على ان تسلسل زمن (الهندوتوا)، بعد عصرهم الذهبي، الذي يمتد من 5000 الى 3000 قبل الميلاد، يأتي فجأة عهد المسلمين المظلم، والذي يبدأ من 1000 سنة ميلادية. بمعنى هم ساكتون عما حدث في حوالي 4000 سنة[28]! ان عصر ترتيب (الفيدا - الأبيات المقدسة) عند المؤرخين لا يقع في حدود عام 5000 قبل الميلاد بل عام 1500 قبل الميلاد تقريبا. وفي هذا الوقت تم تشكيل نظام (تشاتور فارنا - نظام الطبقات الأربعة) والتي جاءت تدريجيا الى حيز الوجود في مناطق سكنية صغيرة في شكل نصف قبائلي، المعروفة باسم (جان باد)[29]. وبالتدريج أخذت هذه المراكز السكنية تختار شكل الولايات، هكذا تشكلت ولايات صغيرة مثل (كورو) من القرن الثاني عشر إلى القرن التاسع قبل الميلاد، و(بانجال) من القرن الحادي عشر إلى عام 400 الميلادي، و(كوسل) من القرن السابع إلى القرن الخامس قبل الميلاد، و(ويديه) من القرن الثاني عشر إلى القرن السادس قبل الميلاد. وفي القرنين السادس والسابع قبل الميلاد بدأت حركة (شرامان)، المرتبطة بالديانتين الجينية والبوذية متحدية الرهبانية (البراهمانية).

وفي هذا العهد ذاته وُلِدت في الهند 16 مملكة كبيرة تسمى (ماها جاناباده)، أشهرها مملكة (ماغادها) في القرن الخامس قبل الميلاد حتى 322 قبل الميلاد التي جعلت من (بادالي بوترا) من مقرها الرئيسي، حاليا مدينة (باتنا). ومملكة (موريا) من 332 حتى 180 قبل الميلاد. وفي عهد الملك "موريا" ضمّ الإمبراطور (أشوكا) القارة كلها تقريبا بما فيها أفغانستان، ما عدا (تاميل نادو) إلى سلطنته الموحدة. وقد اتخذ الملك (أشوكا) من الديانة البوذية ديانة رسمية لدولته، حيث كانت الديانة البوذية في أوجها ذاك الزمان. تحدت البوذية في ذلك العصر الرهبانية البراهمانيّة وغلبت اللغة (البراكريتية) على اللغة (السانسكريتية). وفي جنوب الهند غدا أدب (سانغها) يهيمن على الآداب الأخرى وأن يخالف نظام الطبقات (فارنا آشرامام) بالتركيز على النظرية اللاعنفية (أهمسا). ولهذه الأسباب كلها، من غير الممكن ان يختزل هذا العصر فقط باللغة السانسكريتية والفلسفة (الفيداتنية) والسلالة البراهيمنية والآرية والتصور الهندوسي الذي تبنته نظرية (هيندوتوا) المبنية على الثقافة (البراهمانية). يحاول المؤرخون الهندوسيون أن يصوروا هذا العصر باعتباره عصر الأمن والأمان والمثال الأعلى للاندماج تحت التراث الأخلاقي الوحيد. بينما كان الواقع يخالف ذلك تماما، حيث كان البوذيون والجينيون يتعرضون للممارسات القمعية والمظالم تحت الحكم البراهماني الاستبدادي. ويتضح من الصورة التي رسمها المؤرخ المشهور (دي. أن. جها) في كتابه الصادر مؤخرا أن كثيرا من معابد (شرامان)، أي أصحاب الديانة البوذية والجينية، قد دُمِّرت على نطاق واسع لتشييد المعابد الهندوسية مكانها، كما أُعلِنت جوائز بالغة على رؤوس اصحاب (شرامان)[30].

العصور الوسطى المظلمة

ثمة أهمية كبيرة لوجهة مؤرخي (الهندوتوا) الخاصة حول تاريخ العصور الوسطى. ففي منظورهم هذا جاء المسلمون الى الهند غزاة. وقد أراقوا الكثير من الدماء في غاراتهم على الهند، وقاموا بعمليات قتل جماعي ضد الهندوس. ان حروب المسلمين في الهند ليست حروبا عادية تجري بين الملوك بل كانت محاولة مدروسة ومخطوطة لاستئصال التمدن العظيم الموجود هنا. وهؤلاء الغزاة، ومن خلال شنهم غارات وحشية قاموا بتدمير الحضارة المشرقة وادخلوها في عصر مظلم[31]. ومن أبرز الكتاب الذين يقدمون الهند في هذه الصورة من خلال وجهة النظر المذكور أعلاه (كيه. أس. لال 1920 – 2002) الذي عينته حكومة رئيس الوزراء "واج باي" رئيسا لمجلس البحوث في تاريخ الهند ICHR، وعضوا في اللجنة الوطنية لتدوين المقررات الدراسية NCERT. ومنذ بداية مرحلته المهنية كان قد شكل صورة مميزة كمؤرخ معتبر ولكن في المرحلة اللاحقة تحت التأثر النظري والسياسي أصبحت كتابته التاريخية مختلفا عليها، وبدون أي دلائل موثوق بها ولا إحصائيات معتبرة. لقد ادعى أن عدد السكان في الهند من القرن الثالث عشر حتى القرن السادس عشر قد انخفض من 19 مليون نسمة إلى 12 مليونا "بسبب المذابح الجماعية من قبل حكام المسلمين، يعني قتل جماعي بقدر 38 في المائة من السكان"![32]. لقد تم ادخال الكثير من البيانات الكاذبة الصريحة في الكتب الدراسية. لقد اهتم بجمع

كل العيوب التي وجدت عند الملوك في العصور الوسطى وادرجت في خانة الحكام المسلمين. فعلى سبيل المثال نجد في كتاب (حريم موغول)[33] للمؤرخ المذكور أعلاه (كيه. أس. لال) تصويرا جنسيا فاضحا من حياة بعض الحكام المسلمين، بينما كان هذا عاديا عند جميع الملوك عموما بمن فيهم الحكام الهندوس. ولكن بتخصيصها للحكام المسلمين فقط يحاولون تشويه حياتهم بصورة فضائحية ومثيرة للاشمئزاز.

ان الملوك المسلمين يظهرون في كتب هؤلاء المؤرخين كغزاة وحشيين جاؤوا من الخارج إلى الهند، وليست لهم أي علاقة بالثقافة، ولم يكن لهم دور في اعمار الهند وترقيها، بل فقط عرقلوا تقدمها وازدهارها، وقاموا بتدمير كامل لحضارتها المشرقة حتى زجوها إلى وراء قرون طويلة. انهم يفترون وقائع عارية عن الصحة عن الحكام والإقطاعيين المسلمين وقادتهم الدينيين. ويركزون على مواضيع محددة مثل القتل الجماعي، واغتصاب نساء الهندوس، وتدمير معابدهم، واجبارهم على تبديل ديانتهم عنوة، ونهب ممتلكات البلد لاستمتاع حياة باذخة. كما انهم يقدمون الوقائع الحقيقية لكن بمبالغة كبيرة، حيث يضاعفون الاعداد والاحصائيات أو يوجهون الوقائع إلى وجهات خاطئة مغلفين اياها بمعان كاذبة لتعتيم الوقائع الصحيحة والتاريخ الحقيقي الذي لا يؤيد هذا السرد. وتتوافر في اللغات الأردية والفارسية وتراثهما الثقافي دلائل داحضة وحجج بالغة ضد هذا التاريخ المفترض. ولهذا السبب يحاولون قدر الإمكان دفن هذا التراث العلمي إلى الأبد مع هاتين اللغتين.

إن (تاج محل) و(القلعة الحمراء – لال قلعة) والمباني الأخرى وفنها المعماري الجميل ما هي الا شواهد حية تفند هذه المزاعم الكاذبة، وتكشف عن حقيقة مستوى الحكام المسلمين العلمي والثقافي. وكي يجدوا حيلا إضافية للنجاة من هذا المأزق قام أحدهم ويدعى (بي. أن. أوك) بإنشاء مؤسسة باسم (معهد إعادة كتابة تاريخ الهند). ومن خلال التحقيقات التي قام بها هذا المعهد زعموا أن الروائع الفنية الساحرة في هذه العمارات كلها هي في الحقيقة من إنجازات الملوك الهندوس، حيث كان (تاج محل) معبد (شيفا) المسمى بـ (تيجو مهالايا)[34]، وأن القلعة الحمراء كانت معروفة باسم "لال كوت"[35]. حتى تجاوزوا كل الحدود بدعاوة مضحكة، حيث جعلوا الكعبة، بيت الله الحرام معبد إلههم شيفا (شيفالايا)[36]، و-Christian ity ما هي الا عدل إلههم كريشنا (كريشنا نيتى)[37].

تاريخ الاستقلال وهند ما بعد الاستقلال

النضال الاستقلالي في تصور هؤلاء الكُتّاب كان في الحقيقة نتيجة للصحوة الهندوسية. فبعد عبودية دامت ألف سنة ظهرت من بين الهندوس صحوة لا مثيل لها، كان هدفها تحرير هذا الوطن من "المهاجمين من الخارج" واستعادة عزة شأن (آريا فارتا - مملكة الآريين) القديمة[38]. وان حرب الاستقلال في عام 1857 كانت نتيجة للحركة الفكرية التي قادها (سوامي ديفيكانند) و(ماهارشي راماناً) وغيرهما من الروحانيين الهندوسيين[39]. ومن الغريب أن هذين الشخصين المذكورين لم يكونا مولودَين ذاك الوقت حيث كان ديفيكانند من مواليد 1863 بينما كان ماهارشي من مواليد 1879. كما لم يلعب غاندي ولا نهرو ولا أمثالهما أي دور مهم في نضال الاستقلال، بل كان أصل الدور فيه يُنتسب إلى "سردار

بتيل'' ومناضلي الاستقلال الذين يحملون الفكرة الثورية[40]. لقد صرّف غاندي، بالتعاون مع حركة الخلافة، حركة الاستقلال عن جهتها الأصلية حيث ضعفت قوتها، واستقوت النزعة الانفصالية بين المسلمين حتى انتهت إلى تقسيم الهند[41]. ان نتيجة المنهج الفكري هذا أنه لا يسمح أن يبرز أي دور للمسلمين في نضال الاستقلال. كان السلطان (تيبو) عندهم حاكما معاديا للهندوس. وكان تمرد المسلمين في كيرالا عام 1921 في الحقيقة هو ظهور تطرف المسلمين العصبي بل بروز الذهنية الطالبانية لأول مرة في الهند. فقاموا بجهود مخططة لحذف أسماء المسلمين الذين شاركوا في التمرد المسلح على الاستعمار البريطاني من كشف الشهداء في هذه المعركة.

ان خلاصة رؤية ''هندوتوا'' نحو التاريخ ما بعد مرحلة تحرير الوطن وبعد الاستقلال هي: آن الأوان الآن لإحياء (براتشين سبهياتا - الثقافة القديمة) الهندية وإبعاد القوى التي تسعى لإفساد هذه الثقافة. ونظرا لأهمية كسب الأصوات في الانتخابات، ونتيجة للعلمانية المزورة، واسترضاء الأقليات، وتحت التأثير الغربي العميق، بتأثير هذا كله صرّف الحكام الليبراليون من أسرة نهرو مسار الوطن إلى عكس الجهة الصحيحة، حيث استمرت الثقافة التابعة بالرغم من توافر الاستقلال السياسي. ولذا هؤلاء الحكام ليسوا أبطال الوطن، بل أشرار مجرمون. هذا هو الوقت الذي يجب فيه تصحيح هذه السياسات لتحقيق التقدم في ضوء السياسة الجديدة.

***المادة هي الفصل الثالث من كتاب (التطرف الهندوسي: الصراع النظري والمسلمين)، المنشور باللغة الاردية عام 2022. عنوان الفصل الأصلي (تاريخ الهند وكتابة التاريخ). وقد غيره المترجم الى العنوان الحالي ليكون أوضح للمتلقي العربي. ان مصطلح (هندوتوو -Hin dutva :) يشير الان الى الحركات السياسية والأيدلوجية القومية التي تتمحور حول مركزية الهيمنة الهندوسية على الهند. وهو يستعمل للتمييز بين الهندوسية كدين، وبين النظرية الهندوسية القومية المتطرفة.**

**** سعادة الله الحسيني: مواليد 1973 الأمير الحالي للجماعة الإسلامية في الهند. له بعض المواقف التي يمكن وصفها بالتقدمية مقارنة بمواقف الجماعة سابقا. من بينها موقفه من تعليم المرأة وكذلك مواقفه من الرأسمالية والعولمة. كما ان مواقفه السياسية والفكرية المناهضة للمواقف القومية الهندوسية للحزب الحاكم في الهند يمكن ادراجها تحت خانة المدنية. وقد وافق على ان ينشر الأستاذ عبد الكبير ترجمة عربية لهذا الفصل من كتابه في مجلتنا، وهو على علم بمنطلقاتها الفكرية والسياسية اليسارية والتقدمية.**

***** فيلابوراتو عبد الكبير (VELAPURATHU ABDUL KABEER)، صحفي ومترجم هندي (-1949) من ولاية كيرالا، رئيس التحرير، دار النشر الإسلامي، كوزيكود، كيرالا. له عدد من المؤلفات: مذكرات ضمير الزمان، الشوارع العربية تثور، محمد مسلم: عميد الصحافة الأردية. كما ان له العديد من الأعمال المترجمة الى اللغة الاردية من بينها: مختارات من الشعر العماني الحديث للدكتور هلال الحجري، نساء على أجنحة الأحلام لفاطمة المرنيسي.**

الهوامش

(1) V.D.Savarkar(1971) Six Glorious Epochs of Indian History(Tr. And Ed. S.D. Godbole) Bal Savarkar, Mumbai
(2) Ibid page 174-180
(3) Ibid page 179
(4) M.S.Golwalkar (1946) We And Our Nationhood Defined; M.N.Kale; Nagpur. Page 12
(5) Ibid page 9-10
(6) V.D.Savarkar (2014) 1857: Indian War of Independence; Asian Educational Services; Delhi; page 35
(7) R.C. Majumdar Ed. (1967) The Delhi Sultanates (Volium 6 of the History and Culture of the Indian People) Bharatiya Vidya Bhavan; Bombay. Page 623
(8) https//www.hidtantimes.com/india/among-new-projects-rss-focus-on-adivasis-trditions/story-opifoN-8IkIlIzOw7MIX5mLmI retrieved on 10-04-2022
(9) http://www.itihasadarpana.com
(10) Christophe Jaffrelot (2021) at https://scroll/article/1010670/christophe-jaffrelote-on-the-way-hindutva-is-changing-history-and-science-textbooks-in-schools
(11) As quoted in https://scroll.in/articles/1010670/christophe-jaffrelote-on-the-way-of-changing-the-history-and-science--textbooks-in-the-schools
(12) Chan E.k.f; Timmermann A. Baldi, B. F. et. Al. Human Rights a Southern African palaeo-wetland-and first migrations. Nature 575, 185-189 (2019)
(13) Tony Joseph (2018). Early Indians: The Story of Our Ancestors and Where We Come From. India: Juggernaut. Ebook available at Amazon Kindle see the Chapter "The First India" page no not given in the ebook. .
(14) Burton Stein (2010), A History of India (2nd ed). Oxford: Wiley-Blackwell.p 47
(15) Rita Wright (2009). The Ancient Indus: Urbanism, Economy, and Society. Cambridge University Press
(16) Ansumali Mukhopadhyay, B. Ancestral Dravidian Languages in Indus Civilization: ultraconserved Dravidian Tooth-word reveals reversals deep linguistic ancestry and supports genetics. Human Soc SSci Commun 8, 193 (2021)
(17) https://www.brownpundits.com/2018/09/01/takeaways-from-the-golden-age-of-indin-population-genetics/
(18) V,M,Narasimhan et.al. (2019) The Formation of Human Population in South and central Asia; In Science. Vol 365 No. 6457 DoL: 10.1126/scince.aat 7487
(19) Koenraad Elst(1999) Update Oon the Aryan Invasion Debate. Aditya Prakashana
(20) For Genetics: Reich,David; Thangaraj, Kumaraswamy; Patterson, Nick, Price, Alkes L;Singh, Lalji (2009)," Reconstructing Indian Population History", Nature, 461 (7263) : 489-494
For Linguistic: D.W. Anthony(2010) The Horse, The Wheel, and Language: How Brwnze Age Riders from the Eurasian Steppes Shaped the Modern World. Princeton University Press
For Anthropological: Asko Parpola (2015) The Roots of Hiduism: The Early Aryans and the Indus Civilization, United States, Oxford University Press
(21) Toney Joseeph in http://www.downtoearth,org,in/interviews/governance/-the-govt-s-version-of-history-is-less-dependet-on-science-more-on-divine-sayings-63266
(22) Subhash Kak (1987) On the Chronology of Ancient India; In Indian Journal of History Science, 22(3):222-234
(23) Subhash Kak et .al(1999). In Search of the Cradle of Civilization: New Light on Ancient India: Motilal Banarsidas
Also:
http:// www.Scince.org/content/article/hindu-nationalities-claim-ancientindians-had-airplanes-stem-cell-

technology-and
(24 Suraj Bhan (1997) “Recent Trends in Indian Archeology”, Social Scientist 25(1/2) pages: 3-15
(25) Navaratna S. Rajaram 1994() In Puratattava; Number 24; Indian Archeological Society pages 1-11
(26) http:// blogs.soas.ac.uk/ssai-notes/2015/01/05/the-futures-of-india%E2%80%99s-past-by-subir-sinhs/Irfan Habib(2022)Rewriting of History in Outlook: http://www.Outlookindia.com/website/story/the-rewring-of-history/214549
(27) Ibid,sudsama Misra (2013) Janapada States in Ancient India; Bharatiya /Vidya Bhavan, Varanasi; pages 7-23
(28) D.N.Jha (2019) Against the Grain: Notes on Identity, Intolerance and History, Manoharan; New Delhi.
(29) K.S.Lal (1993) The Legacy of Muslim Rule in India; Aditya Prakashan
(30) K.S.Lal (1973) Growth of Muslim Population In Medieval India, Aditya Prakashana, research publication;New Delhi pages 211-217.
(31) K.S.Lal (1993) The Mughal Harem, Aditya Prakashana
(32) P.N.Oak (1965) Taj Mahal was a Rajout Palace, Institute for rewriting Indian History, New Delhi
(33) P.N. Oak (1976) Delhi’s Red Fort is Hindu Lalkot; Jaico publisher, Mumbai.
(34) P.N. Oak (1966) Indian Kshathriyas once ruled from Bali to Baltic & Korea to Kaab, searchlight Press, Patna
(35) P.N. Oak (2012) Christianity is Chrisn-nity: is Bible the story of a chrism temple dispute? Is Christianity on off shoo? HINDI Sahitya Sadan, New Delhi
(36) https://www.firstpost.com/politiscs/1200-years -of-servitude-pm-modi-offers-food-thought-1567805.html
(37)https://www.thequint.com/news/webgoof/swami-vivekananda-ramana-maharshi-to-revolt-fact-check#read-more
(38)https://www.thequint.com/voices/openion/reclaiming-the-freedom-fighters-past-wont-take-bjp-a-long-way-70-saal-azadi-zara-yaad-karo-kurbani-bhagat-singh#read-more
(39) https://www.opindia.com/2019/10/khilafat-movement-100-years-mahatma-gandhi-unleashed-islamic-fanaticism
(40) Sandeep Balakrishnan(2015) Tipu Sultan- the Tyrant of Mysore, RARE Publications
(41) https://www.thehindu.com/news/national/kerala/387-moplahmartyrs -tobe-removed-from-dictionary/article61427112.ece

حوارات

جيل مبدع تخرّج من قاع الفقر

الروائي عبد الله صخي:
أنكرتنا المدينة فواجهناها بالإبداع!

حاوره زهير الجزائري

الروائي عبد الله صخي، واحدٌ من جيل من الكتاب، الذين ظهروا من قاع الفقر في (مدينة الثورة)، التي عاش طفولته وشبابه فيها. وأتيحت لهم فرص التعلم في أواسط الستينيات وصعدوا كظاهرة ثقافية في أواسط السبعينيات. الفقر هو بيئتهم وهو موضوعهم. ظاهرة لم يلتفتْ لها أحد، أغلبهم انتمى لليسار. للتعرف الى طبيعة حياتهم واتجاهاتهم أجريت حواراً على ثلاث جولات معه. الحوار لم ينحصر بتجربته وحدها، إنما توسع ليشمل أبناء جيل كامل عانى الفقر والإنكار... وكيف انعكست تجربتهم الحياتية على نتاجهم الثقافي؟

الثقافة الجديدة: تحدثنا قبل أيام عن ظاهرة حضور مثقفين نشأوا في قاع الفقر في مدينة الثورة. أنت واحد منهم. كيف تحدد بداية هذا الظهور في الستينيات أم في السبعينيات؟

عبد الله صخي: عانى الناس من شراسة الفقر قبل نشوء مدينة الثورة (الصدر حاليا) أوائل ستينيات القرن الماضي. ومع أن نسبة كبيرة من المجتمع كانت تكابد مصاعب كبيرة في العيش خلال العهدين الاستعماري والوطني، غير أنه تركز كظاهرة مهيمنة في أوساط سكان الصرائف والعشوائيات وتجمعات

الصفيح في منطقة خلف السدة الشرقية والشاكرية وبزايز الصليخ وغيرها. تجلى ذلك بأوضح صوره خلف (سدة ناظم باشا) في خاصرة بغداد التي وصلها المهاجرون من أرياف جنوب وجنوب شرق العراق، بحثا عن حياة خالية من ذل القهر والديون والجوع، وبحثا عن الاطمئنان الشخصي والاقتصادي. في تلك البقعة الموحشة التي أطلق عليها البعض اسم ''العاصمة والميزرة'' أو ''سكان الصرائف'' اقترن الفقر بالأمراض المتوطنة وبرك المياه وسط أكواخ متلاصقة متداعية تفتقر إلى الكهرباء والماء والصرف الصحي ما سبب تدهورا في الحالة الصحية للسكان وخاصة الأطفال الذين كانوا يموتون في وقت مبكر من حياتهم. ذلك الحشد المأساوي من البشر كان هاجسا مقلقا لرئيس الوزراء الزعيم عبد الكريم قاسم منذ الشهور الأولى لحكمه عام 1958. يروي أحد المقربين منه أنه غالباً ما كان يقف على سدة ناظم باشا التي تفصل العاصمة بغداد عن خلف السدة، ويفكر بحلول لتلك المشكلة التي تؤرقه، والتي كان البحث فيها قائماً لدى مجلس إعمار العراق في العهد الملكي. يومها انجز المهندس اليوناني كونستانتينوس دوكسيادس تصميم مدينة الثورة بتكليف من الحكومة العراقية التي وزعت قطع أراض مجانا للسكان، على أن يشيدوا منازلهم بالطابوق والجص والإسمنت. وقد تبين في ما بعد أنه أسوأ تصميم لمدينة على الإطلاق إذ نهضت كتل متراصة من صفوف طويلة لا تتخللها منافذ تسمح بعلاقات اجتماعية رحيمة للحد الذي لم يكن بالإمكان أن تتصل بجارك الذي يقع بيته خلف بيتك إلا باستدارة طويلة. في البداية تركت ساحات فارغة في كل قطاع لكن مدارس جديدة احتلتها فضيّقت الخناق على البيوت المحاصرة أصلا. كما أن التخطيط لم يفكر بالصرف الصحي، فيما تركت الشوارع ترابية بدون تعبيد فتتحول بسبب الأمطار إلى خليط طيني يضطر الطلاب والموظفون معه إلى أخذ حذاء إضافي يلبسونه عندما يصلون إلى الشارع العام المعبّد.

الزعيم المحبوب

أحب سكان هذا الحي عبد الكريم قاسم واعتبروه واحداً منهم، فهو المنقذ من المآسي التي كانوا يتعرضون لها، خاصة في فترات فيضان نهر دجلة، إذ تعوم أكواخهم في المياه بعد أن تتسرب نحو الأفرشة والأواني. عندما أعلن انقلاب الثامن من شباط/ فبراير عام 1963 مستهدفا الزعيم وحكومته وإنجازاته، نزل سكان خلف السدة إلى الشوارع مطالبين بتوزيع السلاح عليهم لرد العدوان عنه، عن شقيقهم ومخلّصهم، لكنه رفض خشية أن تندلع حرب أهلية تمزق المجتمع. أعدم المنقذ بعد محاكمة صورية لم تستغرق سوى دقائق في قاعة الموسيقى في الإذاعة. وحين شاهدوا جثته في التلفزيون شملهم حزن عميق لم تبدده الدموع الغزيرة. ومع ذلك لم يصدقوا الخبر فسهروا الليالي التالية في العراء لمشاهدة صورته في القمر، وراحوا يتبادلون الأساطير حول مصيره. لقد شعروا أن القدر تواطأ ضدهم ليأخذ منهم إنسانا التفت إليهم ورعاهم وأنصفهم على عكس المسؤولين السابقين الذين أهملوهم وسط المياه الآسنة والأمراض والنوم بجوار الحيوانات، أولئك الذين نظروا إلى وجودهم كعبء ثقيل على المدينة.

حمل سكان خلف السدة أغراضهم إلى المدينة الجديدة، شمال شرق بغداد باتجاه محافظة

ديالى، حملوا معهم فقرهم وبؤسهم وعذابهم للحد الذي لم تتمكن عوائل كثيرة من بناء بيوت لها لأنها لا تملك التكلفة المالية، لذلك اكتفت بسياج حول الأرض وجدار في الأمام هو واجهة الدار المقبلة. لم يكن والدي، على سبيل المثال، قادرا على تشييد منزل فبنى الواجهة من الطابوق وفي آخر قطعة الأرض بنى غرفة طينية شبيهة بتلك التي كنا نسكنها خلف السدة. استغرق الأمر سنة حتى بنى غرفة واحدة للعائلة كلها المكونة من ستة أفراد. في العام 67 مرض والدي فلزم الفراش محتقنا كئيبا يحدق طول النهار في ساقيه المتورمتين، وينظر في مرآة يدوية لمعرفة كثافة صفرة عينيه ثم يعيدها تحت الوسادة كي تكون في متناوله دائما. أخذتُه إلى طبيب بغدادي افتتح عيادة له على الشارع العام لمنطقة الداخل، ليس بعيدا عن محلتنا. بعد الفحص طلب مني أن أجلسه في غرفة الانتظار، وأعود إليه ليخبرني همسا بأن مرض والدي لا شفاء منه وكتب وصفة بالدواء بناء على طلبي، لأن والدي لا يقتنع بطبيب لا يعطي دواء لمريض، أو لا يحقنه إبرة. وجاء يوم كان والدي فيه غاضبا لأنه يعتقد أننا أهملناه، ولم نتابع علاجه لدى طبيب قدير. وعدته أن أعرضه على طبيب آخر بعد أن نوفر ثمن المعاينة والعلاج، لكنه رفض وأصر على أن آخذه إلى المستشفى الجمهوري (مدينة الطب). حملته على ظهري من البيت إلى الشارع العام. ركبنا في سيارة أجرة من نوع نيرن، تعمل على خط الثورة - باب المعظم. ومن هناك حملته على ظهري مجددا إلى المستشفى، لأننا لا نستطيع دفع أجرة تاكسي. بعد الفحص قال لي الطبيب "أخذ أبوك للبيت ابني"، ففهمت أن والدي يوشك على الموت.

الثقافة الجديدة: تقول "عانى الناس شراسة الفقر قبل نشوء مدينة الثورة (الصدر حاليا) أوائل ستينيات القرن الماضي. أنت عشت هذه الأجواء. هل لك أن تصفها بعين طفل ثم صبي؟ الفيضانات، مثلا؟

مدينة وسط الماء

عبد الله صخي: المشهد الذي علق في ذاكرتي هو لمسطح مائي نشأ من فيضان خطر لنهر دجلة، هدد بغداد كلها بالغرق. تبرز صورة أختي بين عدد من الفتيات اللائي اجتمعن لغسل الملابس في صيف ذلك العام. كان المسطح المائي خارج أكواخ منطقة خلف السدة. أجلستني أختي في طست كانت وضعته في الماء كي تنصرف للغسيل. في سنة لاحقة رأيت برك مياه كثيرة تتشكل في المنخفضات بين السقائف والأكواخ لم تتمكن حرارة طقس الأصياف اللاهبة من تبخيرها فكانت مناسبة لرجل راح يجاهد ليصطاد السمك. كان يتنقل من بركة إلى أخرى. مرة وقفت قربه فاصطاد سمكة. علقها بخيط وأهداني إياها. عدت فرحا إلى البيت فطلبت من أمي طهيها لكنها بددت فرحتي بقولها إن هذه السمكة لا تؤكل فهي من نوع "أبو الزمّير".

تتضاعف تلك البرك والمستنقعات مع موسم الأمطار فتغدو مأوى مثاليا للجواميس التي تغطس فيها ساكنة. كان عليّ أن أشق طريقي كل يوم إلى المدرسة الابتدائية النائية بين الجواميس الغاضبة المتجهمة خارج الماء. غالبا ما كانت تهاجمني مندفعة بقرونها حين أمرّ بجوارها، لذلك كنت أتفاداها بارتقاء سدة ناظم باشا باتجاه معامل الطابوق. لكني لم أنجُ من الكلاب الضارية المتوحشة التي كانت

تلاحقني حتى وأنا على ذلك المرتفع. لذا كانت أمنيتي الحصول على دراجة هوائية فهي الوسيلة الوحيدة التي أتخلص فيها من الكلاب والجواميس. كان أهلي يعدونني بدراجة كل عام دراسي، لكنهم لم يتمكنوا من ذلك لعدم قدرتهم على شرائها.

الثقافة الجديدة: في هذا الفقر المأساوي الذي وصفته، كيف تشكلت مجموعة من المثقفين (كتاب، فنانين، مغنين...) كيف؟

الثقافة في مواجهة الفقر

عبد الله صخي: مع الإدراك المبكر للجيل الثاني من أبناء المهاجرين للواقع اليومي المزري الذي كان يحيطهم في ظل بطء شديد لأي ملمح تقدم، تشكلت رغبتهم في التعليم من أجل تغيير مستويات معيشتهم وحياتهم فانبثق طلبة بارعون في أبرز مدارس تلك المرحلة في المدينة هي متوسطة بورسعيد، متوسطة المصطفى وثانوية قتيبة. ظهر منهما معلمون وضباط ومهندسون وأطباء ومحامون، إضافة إلى انشغالهم بالرواية والقصة والشعر والموسيقى والرياضة والبحوث والدراسات، فبدا للمدينة وجه مشرق ناضل بلا هوادة ضد الفقر والعوز والتمييز. ومع تقدم سنوات الستينيات برزت كوكبة من الشعراء والمطربين والكتاب والرياضيين في مسعى استثنائي للبحث عن الجمال بوصفه أداة خلاقة لبناء الشخصية. وفي مسعى استثنائي للظفر بالحب المفقود، ثم في مسعى آخر لإثبات الوجود في الإطار الاجتماعي وخصائصه التي من المفترض أن تتساوى فيه هوية المواطنة لتشمل الجميع دون استثناء.

المدينة نظرت إلى المهاجرين القادمين إليها من المحافظات الجنوبية والجنوبية الشرقية نظرة استعلاء وارتياب، فهي تعيب عليهم لهجتهم وملابسهم ووعيهم ومهنهم. لذلك حرص أبناء المدينة على تكريس شخصيتهم دفاعاً عن الروح المظلومة المقهورة، ولتذليل العدوانية الشرسة ضد بعضهم وضد الآخرين التي تسبب بها الفقر والحرمان، فانحازوا للجمال والإبداع في مختلف ميادين الرياضة والمسرح والغناء والشعر والقصص والفنون التشكيلية، فبرز من بينهم عدد غفير من المبدعين يصعب إحصاؤهم. وعلى سبيل المثال لا الحصر أذكر في الشعر عريان السيد خلف، كاظم اساعيل الكاطع، فالح حسون الدراجي، كريم العراقي، حميد قاسم، شاكر لعيبي، عبد الزهرة زكي، جمال جمعة، حمزة الحلفي، علاء حسين، حسن المرواني، نصيف الناصري، معتز رشدي، عواد ناصر، خزعل الماجدي، جمعة الحلفي، عبد الحسين صنكور. في القصة والرواية جمعة اللامي، عبد جعفر، داود سالم، مهدي علي الراضي، فاضل الربيعي، علي خيون، عبد الستار البيضاني، وشوقي كريم ونصيف فلك. في المسرح والسينما قائد النعماني وعزيز خيون وشذى سالم ورعد مشتت ورحيم العراقي وعباس الحربي ومحمد هاشم. في الرياضة لعب في المنتخب الوطني ونوادي الصف الأول ناطق هاشم، كاظم لعيبي، شاكر محمود، فلاح حسن، كاظم وعل، بشار رشيد، كريم صدام. في الملاكمة حسن بنيان. في كمال الأجسام علي الكيار. في الفن التشكيلي قاسم الساعدي وسعيد حميد. في الدراسات والبحوث رشيد الخيون. في الغناء والموسيقى تتبع المطربون الجدد ما أنجزه داخل حسن وحضيري أبو

عزيز وجبار ونيسة وخضير حسن وكرير وجويسم. تلك الأصوات القادمة مع محمولها الاجتماعي عبر حقول الحنطة وبساتين الفواكه وقصب الأهوار وغابات النخيل أيقظت اللوعة المكبوتة في قلوب العشاق الهائمين مع المياه والسنابل فينهمر الحنين الموجع في الأعراس والمقاهي وحفلات الختان. تلك الأصوات وجدت طريقها إلى قلوب أبناء المدينة قبل حناجرهم، فتواصلت رسالة الحب السرية بأصوات سلمان المنكوب وعبادي العماري وسيد محمد النور وفرج وهاب وعبد الزهرة مناتي وحسين سعيّدة وحميد منصور وحسن بريسم وصباح الخياط وصلاح البحر وحاتم العراقي وعبد فلك ومهند محسن وأحمد مختار ووحيد الأسود، وغيرهم الكثير يؤسفني ألا أتذكرهم. مدينة الثورة مدينة غناء، امتداد طبيعي لغناء جنوب البلاد. كان شباب المدينة، الذين إلى جانب دراستهم، يحلمون بأن يصبحوا مطربين محترفين ذلك أن قلوبهم عامرة بالحب والجمال. مرة قابلت شابا طموحا تحتل فكرة الغناء أقصى أحلامه مع أن صوته محدود لا يؤهله للاحتراف، وربما لا يصلح حتى لفرقة شعبية محلية لكنه يصر على الغناء في كل جلسة ويعلن هدفه بأن يصبح مطرباً محترفاً. كانت حياته سهلة مترفة على عكس حياة الآخرين القاسية غير أنها قصيرة، لسوء الحظ، ومأساوية فقد انتحر لسبب مجهول، الأمر الذي ترك في قلوبنا مرارة تتكرر كلما جمعتنا جلسة غناء، أو اشتهر مطرب من أبناء المدينة.

الثقافة الجديدة: تقول بأن عددا من المبدعين في مدينة الفقر انحازوا للجمال، هل لك أن تفصّل في الظاهرة مستخدما أمثلة مجايليك؟

عبد الله صخي: بانحيازهم للقصيدة والقصة القصيرة واللوحة والدراسة والأغنية إنما كانوا يقيمون نوعا من التوازن النفسي بين حياتهم الشاقة وطموحاتهم لتغييرها. إنهم يرون أنفسهم في شعرهم وغنائهم ورسومهم. يرون في نتاجهم قوى الحب المتصارعة في قلوبهم الظامئة. عطش طويل الأمد يتطلع للارتواء من أنهار الحب التي تجري أمامهم لكنهم لم يتمكنوا من الوصول إليها فانهمكوا بالأحلام. لقد سعوا بكل قواهم لمعادلة روح الضاحية المهمشة التي تطوقهم مع المدينة الطاردة غير المكترثة بعذاباتهم. إنهم "قرويو المدن" بتعبير الكاتب المرموق محمد خضير الذين استخدموا جمال غنائهم وشعرهم ومواهبهم في الرياضة والرسم والأدب لملامسة الجمال المباشر، جمال فتيات الجامعة أو الدائرة، وجمال التعبير عن الحرية المفقودة. أشير هنا إلى قصائد عريان السيد خلف، كريم العراقي، فالح حسون الدراجي، كاظم إسماعيل الكاطع، خزعل الماجدي، شاكر لعيبي، حميد قاسم، عبد الزهرة زكي، وغازي الفهد، وقصص جمعة اللامي، عبد الستار البيضاني، نصيف فلك، شوقي كريم، عبد جعفر وداود سالم، وأعتذر من المبدعين الذين لا تحضرني أسماؤهم الآن. يمكن اعتبار قصيدة "أنا وليلى" لحسن المرواني نموذجا للانحياز للجمال الشعري ومن ثم الغنائي في الكشف عن التطلع الروحي للآخر الذي ينأى، الذي لا يستجيب لرغبات السرور الكامنة في قلوبهم العاشقة.

الشيوعية والفقر

قبل الانقلاب على سلطة الرئيس عبد الرحمن محمد عارف وعودة حزب البعث للحكم في

تموز/ يوليو 1968 وجد الفكر الشيوعي طريقه إلى قلوب الكثير من سكان المدينة تجلى ذلك في فوز المنظمة الشيوعية اتحاد الطلبة في العراق، في انتخابات ثانوية قتيبة التي تفوق فيها على منظمة البعث الاتحاد الوطني لطلبة العراق. وقد كانت الانتخابات الوحيدة التي جرت في المدينة، بعدها وضع الحزب الحاكم خططه لإعادة ترتيب أوراق المدينة فانقسم الولاء السياسي بين الشيوعيين والبعثيين. بالنسبة للوسط الثقافي والفني كانت الشيوعية ملاذا لهم مع أنه ملاذ ليس آمناً أبداً، فغالبا ما يكون الشيوعيون أو أصدقاؤهم عرضة للاعتقال والتنكيل في أي يوم. كانت الشخصيات الشيوعية بالنسبة لكتاب المدينة وشعرائها وفنانيها مثالا يقتدى به مثل ناظم حكمت وآراغون وبابلو نيرودا والأدباء السوفييت وفكتور خارا، مثلهم تماما يغمرهم أمل بتحقيق الحرية والعدالة الاجتماعية والنظام الإنساني الذي يحترم المواطنة وحقوق السكان من مختلف الأعراق والأديان في جميع محافظات البلاد.

الثقافة الجديدة: ما الذي أثّر في خيارك السياسي، الفقر، العائلة، القراءة، الوسط؟

عبد الله صخي: عملت مع شريحة من العمال الذين قدموا من أصول فلاحية، وضعُ بعضهم يشبه وضعي، فهم يواصلون دراستهم ويعملون أثناء العطلة الصيفية. وهناك من ينتظر الخدمة العسكرية الإلزامية أو الذي أنهاها وتزوج وبدأت معاناته مع أطفاله. أما الأسطوات (الخلفات في البناء أو في تبييض المنازل من الداخل بالجص) فكان منهم شيوعيون تركوا العمل الحزبي بعد العام 1963. في أثناء دورة الشغل اليومية كنا نتبادل الأحاديث القصيرة حول شقاء العمال والفلاحين والصعوبات المالية التي تواجه أسرهم. روى لي أحدهم أنهم لم يتمكنوا من إقامة مجلس عزاء لوالده المتوفى فتحمل الجيران التكلفة. لكن العمل في المحافظات أتاح لنا المزيد من الوقت لتلك النقاشات ذلك أننا أما أن نقيم في فندق رخيص أو ننام في مكان العمل نفسه. ففي الفترة الليلية الوجيزة، قبل أن يهيمن النعاس على أجسادنا المنهكة كنا نستعيد الكثير من الحوارات الناقصة التي جرت في النهار. في إحدى الليالي أراني أحد الأسطوات، وهو شيوعي سابق، إصبعه الصغيرة المقطوعة ليثبت لي أنه تعرض للتعذيب. كان يقص علينا حكايات عن أخلاق الشيوعيين الرفيعة وعن أمنياتهم ونضالهم من أجل العدالة الاجتماعية. مرة حصل على عمل في بلدة الهويدر بمحافظة ديالى. ومن بعقوبة ركبنا سيارة بيك آب مكشوفة. جلسنا مع "الخلفات" المياومين مثلنا وسط آلات العمل فيما جلس الأسطة الشيوعي السابق إلى جوار السائق. من بعيد تشممنا عطر البساتين، بعد دقائق أخرج رأسه من النافذة، ووجّه كلامه لنا عبر الهواء العنيف: "وصلنا بلدة البطل". لم يفهم أي منا ماذا كان يقصد حتى وصلنا إلى الموقع الذي سنعمل فيه طيلة أسبوع قبل أن نعود إلى أهلنا مساء الخميس. في الليل الصافي المضاء بالقمر والنجوم تحلقنا حوله. أخذ يحدثنا عن رجل شجاع يدعى محمد الدفاعي (عرفت فيما بعد أنه خال الشاعر خليل المعاضيدي الذي أعدم أواخر السبعينيات). روى لنا كيف أن الدفاعي كافح من أجل حزبه الشيوعي وبلدته في مواجهة الانقلابيين في الثامن من شباط/ فبراير 1963. كيف قاوم محاولات

قتله وكيف تمكن من الهرب إلى إيران. لم يكن ذلك العامل يتحدث عن إنسان بل عن أسطورة. يومها كنت في السادسة عشرة من عمري حين بدأت تتشكل في مخيلتي صورة البطل الأمين على أفكاره وقناعاته. بعد نهاية يوم العمل يظل عامل مسؤول عن إطعامنا في الموقع لإعداد العشاء فيما كنا نذهب إلى المقهى. ونحن نشرب الشاي كنت أرى وجه الدفاعي في وجوه الحاضرين. أختار أحدهم وأحسبه هو وأفكر فيه وفي الأيام التي قضاها في مقاومة الانقلابيين من بستان إلى آخر، وأحاول أن أرسم صورة السلاح الذي يحمله وصور رفاقه الذين معه. بعد سنوات قليلة سوف استعيد ذلك المقهى، وأتذكر وجوه روّاده وأتساءل: هل كان الدفاعي يشبه جيفارا أو خالد أحمد زكي أو محمد صالح العبلي؟ هل كان يشبه رجال خلف السدة الذين أتحدر منهم والذين قاتلوا بالعصي والسكاكين دفاعا عن منقذهم المحاصر بالدبابات؟ رأيت الدفاعي يشبه الجميع ولا يشبه أحدا. كان خيالا ظل يرافقني ويمدني بالقوة والأمل.

الثقافة الجديدة: متى بدأت القراءة خارج ما تقدمه المدرسة؟

عبد الله صخي: في طفولتي لم أقرأ سوى قصة واحدة. ففي يوم ما سألنا المعلم: ''من يرغب بقراءة قصة فليرفعْ يده''. رفعت يدي مع خمسة آخرين بينهم بنتان. كانت المدرسة مختلطة. سجّل أسماءنا، لكنه استصعب اسمي وتلكأ في تهجئته، فأعدته مرات بلسان مرتبك خجول وسط ضحك التلاميذ وسخريتهم. بعد انتهاء الدرس قادنا إلى غرفة المعلمين حيث مكتبة المدرسة التي سمعنا بها ذلك اليوم فقط. كانت المرة الأولى التي أدخل فيها غرفة المعلمين. فوجئنا بتلك المكتبة التي لم تتطابق مع خيالنا. هي خزانة صغيرة مزججة تقفل بمسمار. أخرج منها مجموعة كتب ملونة ووزعها علينا. كان من نصيبي قصة ''الأميرة والثعبان''. في الليل قرأتها خلسة متعجلا على ضوء خافت رجراج ينبعث من فانوس قديم قبل أن تطفئه أمي وتمتلئ الغرفة الطينية برائحة احتراق فتيلته المتآكلة. ''الأميرة والثعبان'' هي قصة الأطفال الوحيدة التي قرأتها آنذاك، فالاهتمام بالكتب والمجلات والأقلام يعد ترفا في أوساط تلك الأسر المعدمة. كانت أية هواية تتجاوز المنهاج المدرسي تثير غضب الآباء وقسوتهم، فهم يعدّون ذلك لهوا ينسينا أداء واجباتنا الأساسية. ما كان يشغلهم هو أن ننجح ونكبر بسرعة لندخل سوق العمل كي نساعدهم على تحمل أعباء حياتهم القاسية.

الترفع والإنكار

الثقافة الجديدة: كيف كانت علاقتكم بالمثقفين الآخرين في مناطق أخرى من بغداد، تقبل، رعاية، إعجاب، أم دونية؟

عبد الله صخي: لم تكن لنا علاقات واضحة مع المثقفين الآخرين من خارج مدينة الثورة. حدث مرة أن ذهبنا، كريم العراقي وأنا، لزيارة القاص جمعة اللامي. كان كريم قد تعرف إليه قبلي. وبما إنني بدأت كتابة قصصي القصيرة الأولى والتي لم أنشر منها حتى ذلك الحين، آثر كريم أن يقدّمني إلى كاتب معروف سبقنا في التجربة الأدبية والسياسية. كان جمعة يعمل في مجلة ''وعي العمال'' أعتقد أنه كان سكرتيرا للتحرير في العام 1970. تحدث عن مدينة

الثورة وعن حاجتها المزمنة إلى الخدمات. كانت المدينة تفتقر إلى المؤسسات الصحية القادرة على تأمين العلاج بكفاءة لمئات آلاف المواطنين، وكانت الشوارع ترابية لم تعبّد بعد، حتى أنها بدون أرصفة (هنا أتحدث عن منطقة الداخل من المدينة) وغيرها الكثير، فطلب منا أن نرفد المجلة بتحقيقات قصيرة تعالج المشكلات التي تهم الناس مباشرة وبهدوء وروية كي لا يرفضها المسؤولون الحزبيون. في الأثناء دخل علينا أحدهم وقدّمنا جمعة إليه باعتبارنا طلابا نحاول أن نشق طريقنا في عالم الأدب والصحافة، وشرح له المهمة التي كلفنا بها فسألنا المسؤول على الفور: "أنتم بالاتحاد الوطني؟" فأجبنا في وقت واحد: "لا، احنا مو بالاتحاد". فاستدار وخرج متجهما من الغرفة دون أن يلتفت إلى أحد. كتم جمعة ضحكة وكرر الحديث عن المهمة التي كلفنا بها ولكن بحماس أقل. بعدها انقطعت زياراتنا إلى جمعة نهائيا. في يوم آخر قدمني كريم العراقي إلى الكاتب صباح عطوان فسألني إن كنت أحمل معي نصا قصصيا. أخرجت قصة قصيرة ناقصة. قرأها بتمعن. رفع رأسه وقال: "هل قرأت عبد الملك نوري؟ غائب طعمة فرمان، فؤاد التكرلي، محمد خضير؟" فأجبت بالنفي، فقال: عجيب، كيف تكتب على النسق الذي يكتبون فيه؟ قلت: ما أعرف. ما كتبته هو من الحكايات التي أسمعها من الناس في الجوار، فأوصاني بقراءة قصص أولئك الكتاب الكبار. تلك كانت من أفضل الوصايا حيث اكتشفت عوالم واقعية حقيقية أبعدتني عن التجريب الثقيل في القص الستيني.

بعد سنوات طويلة قابلت المثقف البارز علي الشوك في مقهى لندني. ما إن جلسنا حتى بادرني بالقول إنه قرأ روايتي "خلف السدة". كان رأيه إيجابيا وعلّق قائلا: أنت الكاتب الوحيد الذي جعلني أحب ذلك التجمع السكاني الذي كتبتَ عنه. جعلتني أتعاطف مع تلك الشخصيات. أقول لك الحقيقة كنت دائما أنظر باستعلاء إلى الحشود المهاجرة فأنا من طبقة ارستقراطية. استغربت من رأيه فقلت في نفسي: إنه شيوعي والمفترض أن ينظر باحترام لكل فئات المجتمع خصوصا الطبقات الفقيرة المسحوقة فهو يناضل من أجل إنقاذها من البؤس. ووجدتني أقول له: كما تعرف هذه الشرائح من المجتمع ليست مسؤولة عن فقرها بل الحكومات! قال: صحيح لكني قلت لك الحقيقة. صمتُ فيما راح يتحدث عن الموسيقى، ولم التق به بعد ذلك.

الثقافة الجديدة: وكيف كانت علاقاتكم مع المؤسسات الثقافية الرسمية؟

عبد الله صخي: في بدايتي الأدبية، وبعد نشر عدد من القصص تلقيت دعوة من وزارة الثقافة والإعلام للمشاركة في مؤتمر القصة العراقية الأول الذي انعقد في مصيف صلاح الدين في آب/ أغسطس 1978. وقتها طلبت الوزارة مني أن اختار إحدى قصصي لقراءتها في أمسية لي بالاشتراك مع القاص علي خيون، على أن تفحصها الوزارة أولا. سلمت قصتي إلى المسؤول عن الأمر الكاتب موفق خضر الذي احتفظ له بتقدير لتفهمه وصراحته. عدت إليه بعد يومين فقال: "أعتذر عن قبول هذه القصة لأنها تتحدث عن مظاهرة عمالية ونحن ليس لدينا مظاهرات. طبعا أنا أقدّر الأدب والخيال الأدبي ولكني أمام مسؤولين يتابعون عملي، اقترح أن تختار قصة أخرى". أعطيته قصة أخرى ورفضها لسبب آخر لا أتذكره.

ولا أعرف لماذا اقترح علي أن أراجع الكاتب عبد الرحمن مجيد الربيعي! أظنه كان رئيسا لتحرير مجلة "الأقلام" آنذاك. سلمت الربيعي قصة أخرى ورفضها. عندها قررت أن أضع بين يديه كل القصص التي كتبتها وجمعتها في دفتر. بعد أيام فاجأني عبد الرحمن بأنه اختار نصا ناقصا، مجرد سكيتش قصصي. أعاد لي الدفتر وقال: "إذا وافقت استنسخ القصة واجلبها لي". حدثت الحزب الشيوعي الذي كنت منتميا إليه يومذاك عن رغبتي بعدم المشاركة، فرفض رفضا قاطعا، وقال المشاركة مسؤولية سياسية بالدرجة الأولى ونحن نمر في ظرف عصيب، التحالف مع الحزب الحاكم مهدد ونحن نسعى لتكريس وجودنا كقوة وطنية. أطعت مستاءً. استنسخت القصة وسلمتها إلى الربيعي وعندما قرأتها في المؤتمر تعرضتُ إلى نقد من الدكتور علي جواد الطاهر، الأمر الذي أغضبني وهيمن علي الحزن طيلة أيام المؤتمر لكن وجود الكتاب محمد خضير وجليل القيسي ومحيي الدين زنكنه وقربي منهم هدأني. قال لي جليل القيسي: "وفّر أحزانك ستواجه أنواعا من النقد ربما أقسى بحق وبدون حق". يومها أعطيته الدفتر القصصي وطلبت منه أن يختار مجموعة للنشر في كتاب فاختار عشر قصص، ليس من بينها السكيتش، فظهرت مجموعتي الأولى باسم "حقول دائمة الخضرة".

الواقعي والمتخيل

الثقافة الجديدة: هل كانت مواضيع نتاجاتكم منبثقة من حياتكم الفعلية؟ مثال إن أمكن!

عبد الله صخي: نعم، حكايات واقعية أعاد الخيالُ الأدبي بناءها. على سبيل المثال شخصية سوادي في رواية "خلف السدة" معروف لدى أغلب سكان منطقة الداخل في مدينة الثورة. اكتسب شهرته من علاقته بالطبل فهو يستخدمه في إيقاظ الصائمين وقت السحور، وفي حفلات الأعراس والختان ومناسبة نجاح الطلاب. ما قمت به هو أنني أعدت بناء تاريخ هذا الإنسان المكافح والحكايات التي تسربت عن حياته وقصة حبه والأساطير التي حيكت حوله. وهناك شخصيات مركبة من عدة شخصيات مثل شخصية مكية الحسن على امتداد الثلاثية الروائية. كل الشخصيات التي تناولتها مررت بها في المدينة أو عرفتها في الجوار أو عملت معها أثناء العطلات المدرسية. المثال الواقعي الساطع في رواية "دروب الفقدان" هو لاعب كرة القدم في المنتخب الوطني بشار رشيد الذي اقتيد من الملعب إلى منصة الإعدام بتهمة الشيوعية. هذا الجانب كان خبريا أما شخصية والدته فهي صناعة خيالية مبنية استنادا إلى التجارب الحياتية لنساء أخريات. وهناك بلقيس الخياطة التي يتحدث جميع الرجال عن جمالها النادر، رغم أنهم لم يروها أبدا. نعم كانت هناك خياطة تتبادل الفتيات في الجوار الأحاديث عن جمالها الاستثنائي بعد أن يقابلنها في منزلها لخياطة ملابسهن، فهي لا تسمح لأي رجل برؤيتها. دخلت هذه الشخصية في بناء آخر متصل في سياق الأحداث فأضاف لها الخيال مواصفات جمالية لا حدود لسطوتها وتأثيرها على الخيال الذكوري.

الثقافة الجديدة: كيف تميزون طريقة طرح هذه النتاجات مقارنة بنتاجات الخمسينيات التي تناولت الفقر؟

عبد الله صخي: تميزت نتاجاتنا بالاقتراب الأليف من مناخات الفقر وأكواخ البؤس التي عرضت أرواح آلاف الناس لخطر الموت أو الإعاقة أو التشوه. هكذا يخيّل إلي. شاهدت شابا بوجه مطرز بحفر صغيرة دقيقة تسبب بها الجدري، عانى الكثير حتى عثر على زوجة. كنا نحيا بجوار هؤلاء لتنبثق حكاياتهم ومصائرهم منهم مباشرة دون وسيط. وفي الغالب لا نحتاج إلى كثير من الخيال كي نعيد صياغتهم على الورق. نحن أبناؤهم وأشقاؤهم نجلس معهم ونتحاور ونجادل ونروي لهم قصصهم فيندهشون من صدقها ويقولون كأننا نحن الذين كتبنا تلك الكلمات ورسمنا تلك الصور التي اعتمدنا فيها على معرفتنا بالتقنيات الحديثة وباللغة الأدبية المختلفة. ثمة كتّاب من حقب أخرى تناولوا حياة الفقراء بوصفها مادتهم للتضامن الاجتماعي والسياسي، وقد جاء نتاجهم متسما بالمباشرة والتقريرية والتبسيط الفني الذي لا يرقى إلى مستويات رفيعة بل يغلب عليه الطابع العاطفي الإنساني، كما هو في بعض قصص ذنون أيوب وإدمون صبري. ينسحب ذلك على أغلب الروايات التي صدرت قبل رواية "النخلة والجيران" لغائب طعمة فرمان التي مثلت نقلة فنية في تناول الواقعية النقدية. لكن كتابا في الخمسينيات مثل عبد الملك نوري، فؤاد التكرلي، نشروا قصصا تتميز بأسلوب فني رفيع وواقعية مدروسة بعناية واحتراس، ونهلوا من مختلف نواحي الحياة نماذج حية تشعر بوجودها في الكثير من مفاصل الحياة العراقية في نهوضها وكبواتها، وفي تقدمها وتراجعها.

الثقافة الجديدة: وأنا أقرأ روايتك "خلف السدة"، بالكاد رأيت الريف الذي هاجر منه أهلك. هل هذا بسبب عدم معرفتك به أم بقرار مسبق للتركيز على المدينة، أم لسبب آخر؟

عبد الله صخي: لسببين: الأول عدم معرفتي بالريف الذي قدم منه المهاجرون إلى العاصمة وطبيعة العلاقات التي كانت سائدة، كما يعرفها كاتب مثل شمران الياسري (أبو كاطع) في رباعيته، أو الفرنسي جان جيونو في روايته "ليبق فرحي دائما". أنا لا أكتب عن شيء أجهله أبدا، بل أدرس ما أراه وأعيشه أو ما يراه ويعيشه غيري القريب مني، جيراني، أصدقائي، أبناء حارتي، في تجاربهم المكتنزة بالحكايات والأساطير. الثاني: هو نتيجة للأول فبسبب جهلي بالريف جرى التركيز على الوجود الواضح أمامي من خلال إقامة المهاجرين خلف السدة الشرقية ولاحقا مدينة الثورة. فأنا ولدت مرتين الأولى وسط ذلك الحشد المكافح الذي يسعى إلى لقمة كريمة، والثانية لحظة الفطنة والتنبه لمجريات الأيام والظواهر الحياتية الجديدة في مدينتي التي لم تكن على نسق واحد إنما خضعت لتغيرات جوهرية نتيجة حصول أبناء الجيل الأول من المهاجرين على وظائف بعد تخرجهم أو إثر انقلاب عام 1968 واستلام حزب البعث السلطة للمرة الثانية، الأمر الذي أدى انقسام حاد في الولاءات السياسية ما ترك أثرا ملحوظا على العلاقات الاجتماعية عامة والأسرية خاصة، ضاعفته إجراءات السلطة الجديدة لإخضاع سكان المدينة وتغيير انتماءاتهم بالترغيب أو الإرهاب. من هنا ولد الجزء الثاني من الثلاثية وعنوانه "دروب الفقدان".

أدب وفن

ثقافة الوهم والإلهاء!

حسب الله يحيى

في واحدة من (الثقافات) السلبية التي تتوجه اليها الأنظمة الشمولية والدكتاتوريات المعتقة والمتجددة؛ نواجه (ثقافة) تعمل على نشر خطاب الوهم بين الناس في وقت نواجه فيه تقنيات حديثة ليس اخرها الذكاء الاصطناعي، الذي حشر فيه عدد كبير من الأميين أنفسَهم للحصول على (أبحاث ونصوص وشهادات اكاديمية عديدة) من دون ان يكشف عنها الا قلة من المثقفين الذين عرفوا برصانتهم وحكمتهم وخبرتهم.

ذكاء يفكر نيابة عنهم وعقلية تقول (ضعها بيد عالم واخرج منها سالم)!

ان هذه السلطات و(الشخصيات) التي تمتلك زمام الأمور؛ تعمد الى مفاهيم تقليدية وايهام الناس بمصداقيتها، وتقول دائما ان الماضي أفضل من الحاضر والمستقبل بدعوى الاصالة، في حين نرى ان الحداثة قرينة العلم وهي وحدها القادرة على تغيير كل ما هو جامد ومتخلف.

هؤلاء يهدفون الى قتل الطموح عند كل مبادرة علمية وفكرية نيرة، مدعين ان الارزاق والمواهب توهب، ولا اعتراض على ما يوهب من دون ان يناقشوا هذا التباين والصراع الطبقي والاستغلال الحاصل بين افراد المجتمع الواحد.

انهم يعمدون الى اشغال الناس بمراجعات إدارية سقيمة مدعين الحرص، في حين نجد ان هناك غيابا لأبسط مستلزمات الحياة التي يتطلبها الانسان. لقد جعلوا المواطن يسعى بشكل حثيث للحصول على قوت يومه عن طريق الاعمال الشاقة، في حين نجدهم في حالة ضجر من الفراغ المحيط بهم والذي يتقاضون عنه أموالا طائلة.

انهم يعمدون الى ايهام المواطن بطرق شتى حتى لا يفكر في يوم من الأيام بتغيير الحال السيئ الذي يحيط به من كل جانب.. وليس لهم حاجة الى التفكير بتغيير هذا الواقع السلبي الذي يحيط بالناس، فالمهم عندهم هو إثراء مصالحهم على مصالح الناس.

من هنا نرى ان المواطن لا بد ان يدرك جيدا بأن هذا الخطاب السلبي للقائمين على إدارة البلاد هو خطاب تضليلي يسعى لإيهام الناس بالقضاء والقدر، وبأن ما هو حاصل وما هو وجود أفضل بكثير مما سيحصل ويتغير.

وإذا عرف كل مواطن ان هذه (الثقافة) التي تعمد الى الالهاء والوهم، ما هي الا سبل تحمي بها السلطة نفسها، عندئذ يصبح التغيير حقيقة لابد منها، ذلك ان القوى المستأثرة على البلاد والعباد لا تريد للمواطن ان يكون على دراية ووعي بأوجه الضلالة والكذب والدجل والفساد المحيط به.. ذلك ان هذا الادراك من شأنه ان يقوض تلك السلطات التي لا تفكر أبدا بتغيير هذا الواقع الاجتماعي والاقتصادي والتربوي المنهار.

ان الوعي وحده له القدرة على تغيير كل شيء!

الى الأعزاء / رئيس وامين عام الاتحاد العام للادباء والكتاب في العراق .

نبارك لكم فوزكم في انتخابات الاتحاد العام للأدباء والكتاب في العراق ، كما نهنئ الهيئة العامة للاتحاد لاختياركم أعضاء في قيادة الاتحاد بوصفكم من الذين عرفوا بمواقفهم الوطنية ودأبهم المخلص في قيادة الاتحاد بوصفه منظمة مدنية خلاقة تسهم في الوعي والتقدم والتعبير عن امال وطموحات شعبنا في الحرية وبناء الوطن المستقر بعيدا عن الظلم والتعسف.
نتطلع ان تشهد الفترة المقبلة المزيد من القوة الفكرية والابداعية لتحقيق حضور ثقافي مشرق ومسار رصين وجمال شاسع .
تقبلوا منا وافر التحيات .

هيئة تحرير
مجلة الثقافة الجديدة
تموز 2025

الى الأصدقاء الأعزاء في الهيئة الادارية لجمعية الفنانين التشكيليين العراقيين

باعتزاز بالغ نهنئكم بفوزكم بانتخابات جمعية الفنانين التشكيليين ، واختياركم بوصفكم في مقدمة الذين وضع فيكم كل الفنانين الثقة والمسؤولية لقيادة الجمعية والسير بها نحو افاق مستقبلية تنشر السلام والحرية والوعي الجمالي الملتزم.
من هنا نتوجه اليكم بأسمى التهاني والتبريكات متمنين لمسيرتكم النجاح الدائم
مع وافر التقدير

هيئة تحرير
مجلة الثقافة الجديدة
تموز 2025

إشكالية توظيف الذكاء الاصطناعي في السرد الروائي

أ.د. رباب هاشم حسين *

يمثل الذكاء الاصطناعي بكل تقنياته وتطبيقاته الإجرائية مظهراً من مظاهر التطور العلمي والتكنولوجي الهائل في العصر الحديث، ويجسد قدرة العلم في التحكم بالمجتمعات الحديثة وتفعيل دوره في كل حقول وميادين الحياة بكل أبعادها وتجلياتها، وقدرته الفاعلة ذات النسق التطبيقي في العلوم الصرفة وفي العلوم الإنسانية وفنون التعبير، وجعل النسق التقني ومعايير الدقة العلمية وسيلة من وسائل الخلق والاكتشاف وتقديم الخرائط والبرامجيات والخوارزميات لصياغة المعرفة والابتكار واستثمار قوانين العلم في رسم مسارات النظم المعرفية وهيمنة المنطق العلمي والسيطرة التكنولوجية في كل أشكال الإنتاج والإبداع والتأسيس والاكتشاف.

ويُعدُّ الذكاء الاصطناعي على وفق هذه المعطيات تحولاً من التحولات الكبرى والنوعية في تطور العقل العلمي وقدرته على الهيمنة وتوظيف قوانينه وجعلها معياراً مرجعياً ووسيلة من وسائل المعرفة الحديثة في الاستقراء والاستدلال واكتشاف القيم الفاعلة والدالة ويمثل الذكاء الاصطناعي علماً أو منهجاً تطبيقياً يوظف التقنيات والوسائل الحديثة في تحليل وإنتاج وتأسيس النظم المعرفية بالارتكاز على لغة ومعادلات ولوغارتمات النسق العلمي وعلى وفق هذا الفهم فانه منهج ومجموعة من المعارف والتقنيات والاستدلالات تمتلك القدرة على الاكتشاف وخلق المحتوى المعرفي ودلالاته وصياغة منظومات ومسارات تختزل الكثير من الجهد وتفعيل عناصر وقواعد مبتكرة تتجاوز سمات التفكير التقليدي وصولاً الى منظومة من الخلق والاكتشاف الذي يتناغم مع طبيعة الحياة المعاصرة ووتيرتها المتسارعة.

وشمولية وقدرة التفاعل والتأثير الذي تتسم به منطلقات وتقنيات الذكاء الاصطناعي جعلت منه منهجاً ومرجعية معرفية والإبداع الإنساني والتوكيد على أن المنطق العلمي التجريبي وقوانين الحقائق العلمية باتت هي المتحكمة والقادرة على رسم واستشراف أي نشاط انساني وإعادة صياغته وفق النسق القائم على التحليل واستثمار كل الوسائل والمعطيات والاكتشافات التكنولوجية في تأسيس الفضاء المعرفي بوصفه خلاصة نوعية لتراكم الخبرات والممارسات العقلية

وصنع وإقامة المجتمعات التي تتسم بالمعرفة العلمية المطلقة والتمركز حول نوع من العقلانية المنتجة وخلق قطيعة ابستمولوجية مع كل قواعد وتجليات النسق التقليدي في نظم التأسيس والخلق والاستقراء ما يسهم في وضع استراتيجية فاعلة تؤسس لمرحلة جديدة تنتمي الى منطق العلم والتكنولوجيا وقدرتها في إعادة صياغة الحياة ومسارات المعرفة، واختزال الدور البشري وأنماطه باتجاه نمطية آلية قائمة على السرعة والاختزال وفاعلية التوظيف وجعل الحقيقة أو القاعدة العلمية هي العنصر المرجعي المؤثر، وتقديم نسق خوارزمي وخرائطي لكل المعضلات والمشكلات القائمة وتحليل الظواهر والأبعاد وتوظيف معطيات العلوم في خلق النسق المعرفي الحديث والمتطور باستثمار قوانين الرياضيات والهندسة والفيزياء وكل الموروث العلمي لجعل الحياة انموذجاً لجدل الحقائق العلمية وعالماً قائماً على انساق ومعطيات وقوانين تجسد منطق القياس والاستدلال المطلق بعيداً عن كل المؤثرات والاستراتيجيات غير العلمية واختزال كل الأدوار وتجسيد كل الرؤى وجعل التفكير اللاعلمي يتحرك في مسارات التأطير الكلي ووصف الماهيات والظواهر بوصفها البعد الظاهري والشكلاني للحقيقة الإنسانية.

ولم يعد الذكاء الاصطناعي فاعلاً في ميادين العلم والتكنولوجيا فحسب بل هو علم ومنهج تكنولوجي إجرائي شمل كل مسارات وموضوعات وحقول الحياة المعاصرة وأسس المجتمع الوفرة العلمية والمطلق التكنولوجي "فهو علم حديث اكتسب أهمية بالغة في السنوات الأخيرة لتطبيقاته العديدة في مجالات حيوية كالدفاع والاستخبارات والحاسوب والترجمة الآلية وغيرها ويتميز الذكاء الاصطناعي بأنه علم تعددي يشارك فيه علماء الحاسب الآلي والرياضيات وعلم النفس وعلم اللغة والفلسفة[1]. ووفق هذا فانه ينهج منهجاً موضوعاً صرفاً في التعامل مع الظواهر والعينات والموضوعات بعيداً عن نظم التفكير البشري التي تتسم أحياناً بالمعرفة النسبية والانبهار والتحيز بكل أشكاله. ذلك لأن التفكير البشري غالباً ما يؤطر الحقائق بكل أشكالها ومنها الحقائق العلمية باتجاه تأطير براغماتي ويجرها باتجاه الاستثمار الأيديولوجي أو الفهم الضيق المنتمي الى أنساق التفكير الأحادي.

لقد مثل الذكاء الاصطناعي على وفق هذه التوجهات ثورة معرفية ومرحلة لهيمنة العقل التكنولوجي وجعل الحياة والمجتمعات الإنسانية تقوم على الحقيقة والفاعل التقني في تأسيس النسق المعرفي بكل أبعاده وصوره وتجلياته.

ويمكن بطبيعة الحال أن يقدم الذكاء الاصطناعي الكثير من الرؤى والخوارزميات والحلول الاحداثية في مختلف العلوم وميادين المعرفة وبدأ يستثمر في علم الاجتماع وعلم النفس والفيزياء والفنون البصرية وعلم الساسة والتخطيط وعلم الجمال والعلوم العسكرية الجغرافية والطب ووفق هذه التوجهات فانه علم وتوجه بدأ يغزو كل مظاهر الحياة ونظم التفكير الإنساني وأصبح وسيلة لصنع مجتمعات ما بعد حداثية مجتمعات الوفرة المعرفية القائمة على الصيرورة التكنولوجية المتجسدة على الرغم من أنه يواجه بعض الإشكاليات وبعض الأسئلة وبعض الصعوبات ومازالت تجربته في مرحلة التأسيس والتجريب ضمن البداهة أن تبقى الصورة أو

الرؤية غير مكتملة وغير منتجة انتاجاً مطلقاً.
ان الذكاء الاصطناعي يذكرنا بأسطورة إغريقية تسمى (سرير بروكست) وبروكست هو لص أو قاطع طريق كان يمسك بضحاياه أو من تطاله يده ويضعهم وفق مقياس وحجم سرير أعدّه لذلك وقد لجأ الى قطع الأيدي أو الأطراف لكي يتسع السرير لهم فكان يطبق مقياس ومساحة السرير على حجم وطبيعة أجسادهم. وهذا ما نجده في تطبيقات الذكاء الاصطناعي الذي يضع قوانينه وتقنياته على شكل فرضيات تطبق على العينات والظواهر وقد تنجح هذه الممارسة أو ينتج عنها بعض الأعراض أو النتائج وبذلك يصبح المنطق النسبي هو الحقيقة، أو الميكانزم المهيمن.
وقد وجدنا ضرورة هذا الاستهلال أو الفيض الاستدلالي لكي نصل الى السؤال المركزي والمهم:
- الى أي مدى يمكن للذكاء الاصطناعي أن يتفاعل ويتناغم تناغماً منتجاً مع السرد الروائي..؟ وهل سيكون بديلاً للمخيلة البشرية في خلق الشخصيات والزمكانية (الكرونوتوب) والأحداث والحبكة والمفارقة والصراع والاستهلال والنهاية والتوتر والتشويق وحيوية الراوي وجمالية الاستطراد والخروج بالفكرة والمضمون والاشارة والإحالة الى الحياة وتعقيداتها ومشاكلها وأزماتها؟
.. وهل يمن للحاسوب أن يكون بديلاً عن الإنسان؟
..وهل يمكن للخوارزميات واللوغاريتمات أن تعبر عن المشاعر الحيوية المتفوقة وهواجس الانسان الداخلية وصراعاته المتوقدة بينه وبين ذاته وبينه وبين الآخر؟
وهل يمكن للخريطة أو الأرقام والرموز أن تخلق لحظة من لحظات التجلي واستحضار طاقة التأمل والتوهج في ذاكرة وروح وعقل الانسان؟ وتصبح التقنيات والشفرات التكنولوجية بديلاً للسرد والوصف والاستطراد وتوظيف العاطفة والمشاعر وتقنيات استدعاء الذاكرة والارتداد او الاستشرافات الزمنية، وكيف يستطيع الحاسوب أن يقرأ الهواجس الوجدانية وصراعات الذات وأسرار النفس البشرية وبذلك تختفي أو الصيرورة الإنسانية باتجاه والصيرورة التكنولوجية والفرق بينهما كبير كالفرق بين الانسان الحقيقي والروبوت الاصطناعي.
"فالنمذجة الحاسوبية تتضمن استخدام الشبكات العصبية التكرارية تتبع تطور الشخصيات مع مرور الزمن ويتطلب هذا التكامل إعادة صياغة بعض المفاهيم النقدية والفنية مثل: الانزياح السردي بلغة رياضية قابلة للقياس الكمي..[2] . ووفقاً لهذا المنحى فان كتابة رواية بطريقة الذكاء الاصطناعي ولغة الحاسوب والمنطق الرياضي تتطلق تغيير المفاهيم ودلالة العناصر والمكونات المؤسسة للسردية باتجاه مفاهيم وشفرات وفضاءات تحمل سمات التفكير التكنولوجي الصرف.
وهل تتمكن الخوارزميات التقنية أن تخلق عالماً روائياً يكون الإنسان بكل احساساته وتوقعاته وصراعاته وتحولاته متجسداً فيها ؟ وبذلك تتحول المشاعر والهواجس الى كميات ومعادلات وكيانات جامدة.
إنها أسئلة وتأملات واستبصارات للوقوف على الظاهرة ومشكلاتها وتداعياتها ومن أبرز المعضلات أو المشكلات الجوهرية ما يمثله توظيف اللغة وتحقيق مجازاتها واستعاراتها وتشبيهاتها وعدم قدرة الحاسوب على الاشتقاق

أو تجسيد الترادف وانتقاء المفردة المتسقة مع السياق. فعملية الكتابة الحاسوبية تشبه عملية الترجمة وإيجاد المفردات القاموسية دون أي اهتمام أو رؤية اتساقية وتناغم مع السياق والنظام والتبئير.

فاللغة العربية تمتلك وفق الاشتقاق الصرفي ما يقارب (10,000) جذر لغوي بكمية انتاج آلاف الكلمات والصياغات من خلال الزيادات والتصرف ببناء الكلمات وتقليب جذرها اللغوي [3].

ونجد في السرد الروائي تعدد البيئات والكيفيات والأمزجة المرتبطة بتكوين الشخصية لكن المنطق الحاسوبي لا يستطيع التوغل الى هذه العوالم ونقل مساحاتها ودلالاتها الدقيقة، إذ انه لا يستطيع أن يخلق عالم الشخصية وأبعادها الفسيولوجية والسايكولوجية والوجودية بل يستطيع أن يصنعها ويقدمها كنموذج كياني مجرد عن هذه الأبعاد وإذا لم يتم استحضار الشخصية وأبعادها وأزماتها وعمقها الوجداني فان البنية السردية تتحول الى وصف عياني وتقرير انموذجي ووصف مجرد.

ومحورية الشخصية في السرد الروائي وجوهرها الدلالي يجعلها من المصطلحات أو المدلولات الغامضة والفضفاضة وصعبة التحديد وهي تملك بعداً دلالياً وظلالاً وأبعاداً متداخلة ومتعددة فكيف يستطيع الحاسوب ان يرصد هذا العالم العميق والمتنوع والمتدفق.

"ويرى فيليب هامون أن الشخصية (مورفيم فارغ) في الأصل سيمتلئ تدريجياً بالدلالة فكلما تقدمنا في قراءة النص. أما مدلول الشخصية فيتشكل من التعارضات والعلاقات التي تقيمها الشخصية داخل الملفوظ الروائي الواحد، ومعنى هذا من وجهة نظر بنيوية ألا نسعى دائماً الى المطابقة بين الشخصية ومدلولها، فهي وإن كانت متوافرة على مدلول بارز، لا نزاع فيه، إلا أنه من غير الطبيعي اختزالها الى مجرد مدلول، ومن هنا يدرس هامون الشخصية الروائية من حيث الدال والمدلول على حد سواء... وكما أشار الناقد سعيد بنكراد في مقدمة ترجمته لكتاب (سيميولوجيا الشخصية) لفيليب هامون: الى أنه استناداً الى اللسانيات تكون مقولة الشخصية مقولة سايكولوجية تحيل الى كائن حي يمكن التأكد من وجوده في الواقع [4].

فهل يمكن للنسق الخوارزمي وخرائط الحاسوب أن تعبر عن جوهر وكينونة الشخصية بوصفها الدال المركزي في السرد وترصد أبعادها وظلالها وأعماقها السجينة المندثرة؟

وهذا ملمح من ملامح الإشكالية بين السرد الروائي وتقنيات وقوانين الذكاء الاصطناعي وفرضياته التقنية المحض.

ووفقاً لهذا المفهوم تتجلى حقيقة أن تقنيات الحاسوب وخوارزميات التكنولوجيا التي يستخدمها ويوظفها الذكاء الاصطناعي لا تمتلك التماثل او التفاعل أو التوظيف مع كل العلوم وميادين المعرفة وتتجلى هذه الإشكالية بشكل جلي وواضح في التطبيقات أو التقنيات التي يستخدمها الذكاء الاصطناعي في خلق النسق السردي.

وبتصورنا القائم على التحليل والمقارنة ودراسة انساق السرد. تبين أن هذه التقنيات والميكانيزمات التكنولوجية يمكنها أن تحقق نتائج عملية مبهرة في ميدان العلوم الصرفة كالطب والهندسة والجيولوجيا والفيزياء والكيمياء وعلوم الفضاء وميادين الصناعة والنقل وثورة الاتصالات لكنها تجد عوائق وإشكاليات كثيرة في ميدان الأدب تحديداً مع

الناقد الأدبي وقد تنجح وتحقق النتائج الإجرائية في علوم إنسانية أخرى مثل علم الاجتماع، وعلم النفس وغيرها.

وتتسع الفجوة الإشكالية بين النسق التكنولوجي والنسق الإنساني في خلق النصوص المرتبطة بالكينونة الإنسانية والجوهر الوجداني وتشابك العقل والعاطفة والمشاعر والهواجس في منظومة معقدة ومتداخلة يصعب على الوصف الاجرائي وتطبيقات التكنولوجيا من الإمساك بها، مثلما يستطيع الروائي أن يلتقط ويتمثل مثل هذه التدفقات والصور والإحالات والظواهر.

ولا يتوقف الأمر او طبيعة الإشكالية على خلق الشخصية والتعمق في تجسيدها بل يمتد هذا الأثر الى مكونات وعناصر وتقنيات وتجليات البنية السردية بأسرها.

فالذكاء الاصطناعي يرتكز على صنع وتقديم "الأنظمة الخبيرة على المستوى الاقتصادي والعلمي فهي تحفظ خبرة العلماء في شكل برامج متاحة بسهولة، كما يمكن تطويرها وتجديدها، وبالتالي لا تضيع خبرة ومعرفة الخبير البشري..[5]. وبهذا تتمكن تكنولوجيا الذكاء الاصطناعي من تقديم البرامج والخطط والخرائط الحاسوبية وتزويد الخبير أو العنصر البشري بهذه المعطيات والأرقام والرموز والمنظومة الاختزالية والاحصاء والمنطق الرياضي لاستثمارها في معالجة الظواهر وتكوين النتائج والاستشراف العلمي للعينات وهذا التوجه قد لا يتناغم بصورة مطلقة مع طبيعة الأدب وعوالمه ونسقه التعبيري.

ولعل إشكالية الذكاء الاصطناعي مع الأدب عموماً ومع السرد تحديداً تعكس الفجوة أو نقطة الافتراق بين الأدب والعلم وقد حاولت الكثير من الفلسفات والمناهج الحديثة على ردم هذه الهوة وتقليل حجم الفجوة أو المساحة الفارقة وفي النهاية ظلت الحدود بينهما قائمة ولا يمكن تحقيق نظرية التطابق او التماهي المطلق بينهما، وهي نتيجة أقرب الى المنطق الإنساني والعلمي نفسه فالحياة والوجود والانسان قائم على ثنائيات لا يمكن دمجها أو إدغامها بشكل مطلق أو مماثلة تامة، فقوانين الطبيعة والكون والحياة تقوم على مبدأ الثنائيات بكل صورها ودلالاتها ولا يمكن أن تتحقق هيمنة مطلقة قائمة على البُعد الأحادي.

ان هذا التنوع مظهر طبيعي وكوني وينعكس هذا المنطق على الكثير من الظواهر الحياتية والمعرفية ولا يمكن إدماج الأدب والعلم في بوتقة واحدة فلكل منهما عوالمه وطبيعته وخصائصه تمكنها من إقامة علاقة جدل أو تشاكل أو تماثل أو إفادة وتوظيف محدود لكنه لا يمكن التطابق والاندغام الكلي فتشكيل "الثنائيات الضدية جزءاً من الإيقاع الكوني والبشري [6] الذي صاغته الكثير من الفلسفات والمعتقدات والميثولوجيات والايديولوجيات وغيرها من مظاهر الفكر الإنساني التي تتماهى وتتماثل مع الكثير من تجليات الطبيعة والتناغم الكوني.

ونجد على سبيل المثال ما سعت اليه البنيوية من خلق صيرورة علمية وكشوفات تنتمي الى التجريب والنسق العلمي المحض وتحويل النص الى نسق أو عينة علمية أو ظاهرة معزولة لكن هذا التوجه قادها وأوقعها الى الغاء الصيرورة الإنسانية وإلغاء النسق السياقي مما جعلها تقع في الرؤية الأحادية والتعسف الإجرائي.

ولقد ثارت عليها الكثير من المنهجيات التي تلتها بل ان الكثير من البنيويين حاولوا تصحيح المسار وإلغاء الرؤية الأحادية وهيمنة النسق

العلمي ومنطق العينات ومنهم لوسيان غولدمان الذي سعى لإعادة دور النسق السياقي والنظر الى التشكل الإنساني والاجتماعي في تقديم الرؤية المتكاملة وإلغاء فكرة هيمنة النسق وحده.

ولعلنا لا نجافي الصواب إذا قلنا: يبقى الإبداع رهين الجانبين أو الاتجاهين وهما النسق (صيرورة النص) والسياق (نسق الخارج والعامل المحيط) وهذا ما سعى إليه البنيوي غولدمان وقد استلهم أفكاره من أستاذه ذي المرجعية الماركسية جورج لوكاتش في تطوير نظرية الانعكاس وصياغة مصطلح أو منهج البنيوية التكوينية التي تؤكد.

"ان من يبقى رهين البنية اللغوية المنكفئة على ذاتها يبقى أسير عالم وهمي مخادع انه لوهم كبير أن نظن أن كل المعطيات التاريخية والفكرية والفنية تقع خارج النص، انها روح النص ومادته وقوامه[7] ، وهذا ما نجده أيضاً وفق المقارنة في تجارب الذكاء الاصطناعي في خلق سرديات منمطة تكنولوجيا وتعبيرية ترتكز على نظم الحاسوب والآلية والتي تفتقد الى روح التعبير عن الوجدان والكينونة الإنسانية ، انه اختزال الأدب وتحويله الى منطق علمي وخرائط ووصف مجرد من الأحاسيس والمشاعر والتدفق الإنساني، وتعلمنا التجربة الى صناعة نص وفق آليات وعمليات حاسوبية ورياضية لكنها لا تنتج نصاً سردياً قائماً على استلهام الانسان روحاً وعاطفة وتشكيلاً، انها تحوله الى عينة معزولة يجري رسمها وفق الوصف الرقمي المجرد وتلك هي الخطورة في هذا الاشتباك التعسفي بين حقلين متباعدين.

ولعل عمليات وتقنيات الذكاء الاصطناعي والهندسة الخوارزمية ستؤدي الى اختراع وابتكار نصوص بلا روح وبلا تدفق انساني وهي تذكرنا أو تحيلنا الى ثنائية (المطبوع والمصنوع) وهو ينتج نصوصاً أشبه بالشعر القائم على النظم ويخلو من التدفق الشعوري وتوهجات العاطفة التي تتصف بها المخيلة البشرية وسيقدم النظام التكنولوجي نصوصاً باهتة أشبه بخريطة قائمة على التقريرية العلمية والوصف أو التمثل المجرد وهي تنتمي الى كتابة كمية تعني بالكم والعينة ولا تهتم بالنوع والتجسيد الإنساني وبذلك فانها كتابة تسعى الى إماته الانسان في النص واختزال وجوده وتصبح غائية علمية بوسيلة أدبية. وهذا التمركز العلمي يحول الأدب الى لغة أخرى غير لغته وعالم آخر غير عالمه انه نوع من الاغتراب الداخلي ووفق هذا المنحى تتحول الكتابة السردية – التكنولوجية عبارة عن صناعة قائمة على أسس ومعادلات ومعايير وقوالب جامدة خالية من روح الانسان وصراعاته وعواطفه وأسرار كينونته الداخلية ومعزولة عن توجهاته وتوقه وأحلامه وتطلعاته وغياب الصورة الشعرية والمجاز وجماليات البلاغة في إقامة نسق جمالي جاذب وينطوي على متعة التلقي والاستقطاب التشويقي ووفرة الخيال الذي يُعد أهم عناصر البنية السردية والنسق الثقافي وهو يحيلنا الى مقولة مبتكر النسبية ومكتشف قوانين الفيزيائية الحديثة (البرت انشتاين) حين قال: ان الخيال أهم من المعرفة.

والكتابة بصيغة الذكاء الاصطناعي هي كتابة علمية عبارة عن معادلات ومعايير مطلقة يتمركز فيها النسق المعرفي+التكنولوجي على حساب الانساق الأخرى ويغيب فيها الخيال والعاطفة والتوق الإنساني والتدفق الشعوري فالأدب هو في حقيقته الترجمة والبوح الحقيقي

لجزئيات النفس البشرية بكل عمقها وأسرارها وأسئلتها الوجودية الكبرى وليست مجرد إحصاء وصفي ومعادلات باردة لذلك فأن عنصر الخيال المحلق في الكتابة المبرمجة يفقد الانسان أهم خصائصه إذ يفقده التواصل مع الانسان نفسه وخصائصه الفسيولوجية والروحية والوجدانية وبهذا يصبح النسق السردي وصفاً كمياً لكائنات تشبه الروبوت وتبتعد عن الانسان ومعالمه وعوالمه وتجعله خارج المعادلة لأن الوصف العلمي والتجسيد التكنولوجي يرصد الكميات ويرصد الظواهر ولا يتعمق في الاستلهام وتجسيد العالم الداخلي للنفس البشرية بوصفها المحور المركزي لكل الآداب والفنون والصياغات التي تعتمد التعبيرية الإنسانية.

ان الكتابة وفق هذه الخصائص العقلية المحضة تجعل الروائي والأديب عموماً يفقد مهمته وبوحه وقدرته على تجسيد الانسان وصوره وأحلامه وانتكاساته وصعوده وكما يشير الناقد عبد الله الغذامي الى هذه الإشكالية بقوله: "الخطر الماثل الذي يثير مخاوف الانسان من الذكاء الاصطناعي هو فقدان الوظائف ولا شك أن الوظائف بمفهومها التقليدي ستحتفي ومعها ستنشأ تحديات كبرى، لكل من يظل يفكر بالصيغة القديمة لكسب الوظيفة [8] .

وبذلك يصبح الروائي مجرد مشغل للحاسوب ولا يحتاج الى الخبرة الحياتية أو الخيال أو العاطفة أو التأمل أو إثارة الأسئلة الوجودية الكبرى ولا يستطيع وصف لحظات الضعف أو القوة في مسارات وتحولات الانسان، ويصبح الانسان مجرد نموذج يتم استحصال البيانات حوله وبذلك يختفي التوهج الجمالي في النصوص السردية ويصبح الانسان والإنسانية خارج حسابات الحاسوب، وتلك هي خصائص الكتابة الحرجة أو الكتابة في درجة التداول الكمي والوصف العلمي الذي يمثل انموذجاً من نماذج النصوص المغلقة بحسب مفهوم (امبرتو ايكو) في ثنائية (النص المفتوح والنص المغلق) ويصبح النص بعيداً عن كل الأبعاد الداخلية والدلالات والاحالات التي تجعله منفتحاً على طاقة التأويل والايحاء..

وتصبح الكتابة بذلك خارج النسق ودائرة التأويل لأنها كتابة في الكم والعينات والمعادلات وتصبح مجرد تقارير تفتقد الى الرمزية والتأثير الشعوري وجعل المتلقي مشاركاً في انتاج المعنى وإنتاج الإشارة وجماليات التعالق العاطفي والوجداني وإنتاج الرؤى وجماليات الخيال التي تؤسس شعرية النص وتحليقاته التعبيرية، وتصبح الكتابة تشبه وصفة علمية محايدة وتقريرية لا تملك روحاً أو تجسيداً قلقاً أو تصور أزمة وتآرجحاً انها تقوم الحقائق والخرائط والشفرات والمعادلات التي تختلف عن صيغة وجماليات الحقيقة الأدبية وتحولاتها وخصائصها وقدرتها على انتاج القيم المتعالقة والمتداخلة، قيم العقل والروح النبوية بعيداً عن المطلق الكمي والتوصيف الاحصائي المجرد ويصبح الإبداع عبارة عن جداول وخطوط بيانية وخرائط باهتة ويصبح النص السردي (التكنولوجي) مجرد عملية تقوم بها الحواس بدل العقل الإنساني ولا يتطلب الأمر المعاناة والمكابدة والقلق والاحساس الطافح والوعي والقلق الوجودي.

ولا تستطيع الكتابة الآلية والمكننة وبرامجية الحواسيب أن تنتج النسق التعبيري واللغوي الذي يكتبه الروائي وتبقى اللغة قاصرة عن التعبير عن مكنونات وتحولات وتجارب النفس البشرية وحركيتها الشعورية الداخلية فلغة الحاسوب لغة باردة تقريرية محايدة

تهتم بالوصف الكمي التجريدي وتتحول الى شفرات وجداول تركز على النسق المعلوماتي ولا تستطيع التوغل والتجسيد للتوق الإنساني وتحليقاته وانكساراته وتمثلاته التي تعكس حركة الانسان ومشكلاته وأزماته وأسئلته وأحلامه وكوابيسه وتحولاته التي لا يمن وصفها وفق منطق أحادي.

ان الكتابة الآلية تجعل الكتابة تقترب من منطق صناعة السلع ويصبح مفهوم التسليع مهيمناً على هذا النوع من الكتابة التي تتحول وفق هذا التوصيف مجرد سلعة أو بضاعة تخضع لمقاييس علمية ومعايير كمية وبرامج ولوغاريتمات وبنية أحادية قائمة على الرصد المطلق والذكاء الاصطناعي يؤدي الى تسليع الكتابة وجعلها مصنعة لا تعكس خصائص او جوهر المنطق الفرداني بل تعكس خصائص النوع وفق هذه المعطيات الكمية مما يختفي التجريب أو البحث عن وسائل البحث عن الذات وعن الآخر، وتصبح الكتابة وصفة مشاعة لا تتطلب سوى ازرار وفضاء افتراضي وقوانين تكنولوجية بعيداً عن الحس الذاتي والقدرة على ابتكار عوالم جديدة من الخيال والعاطفة والتفكر والتأمل.

ان الضرورة الموضوعية تقتضي الإشارة الى القدرات التكنولوجية والنسق العلمي وخوارزميات الذكاء الاصطناعي التي يمكن توظيف معطياتها في النسق العقلي والنقدي فتصبح تلك المعطيات فاعلة ويمكن استثمارها في الدراسات النقدية فهي الأقرب الى العقل النقدي الذي يرتكز في الكثير من أنساقه وتوجيهاته على النسق الكمي والكشوفات أو الاستدلالات العلمية كجعل وجهة النظر والرؤية تقترب من روح العلم في الكشف والاكتشاف والاستنتاج والاحصاء ورصد العينات وتحليلها وفق المنطق العلمي التحليلي فالناقد والعقل المعرفي يمكنه الإفادة من معطيات ونتائج الذكاء الاصطناعي وفرضياته ومعادلاته وخرائطه لوجود المشترك العلمي والمعرفي مما يؤسس لرؤية نقدية علمية منتجة.

*** كلية التربية/ الجامعة المستنصرية/ اختصاص أدب ونقد**

المصادر

1. الذكاء الاصطناعي، واقعه ومستقبله، آلان بونيه، ترجمة: علي صبري فرغلي، علم المعرفة، الكويت – 1993: 27.
2. الذكاء الاصطناعي وتحليل البنية السردية في الرواية العربية، مؤسسة العراقة للثقافة والتنمية (موقع الكتروني)، العدد 8، 16/2/2025.
3. الذكاء الاصطناعي وتحليل البنية السردية:
4. الشخصية في الرواية العراقية، فاضل ثامر، بغداد، منشورات الاتحاد العام للأدباء والكتاب في العراق 2024: 9.
5. الذكاء الاصطناعي واقعه ومستقبله: 9.
6. مجلة عالم الفكر، تصدر عن المجلس الأعلى للثقافة والفنون، الكويت، العدد 1، 2019: 103.
7. البنيوية التكوينية في النقد العربي الحديث، د.حيدر فاضل عباس، دار الجواهري للطباعة، 2015: 18.
8. السردية الحرجة، العقلانية أم الشعوبية، عبد الله الغذامي، دار الشؤون الثقافية، بغداد، 2023: 39.

مع آذر نفيسي:
«الحقيقة خطيرةٌ جدا ولا يمكننا أن نبقى صامتين»

أجرت المقابلة: فيـفيان إنغ
ترجمة: د.علي عبد الأمير صالح

س1: كيف يستطيع الكُتّاب أن يؤثروا في حركات المقاومة؟

ج: الكتابة لا تؤثر بشكل مباشر في حركة المقاومة، إلا إنها تساعدها في تشكيل العقلية الديمقراطية المطلوبة في خلق هكذا حركة ودعمها. حركات المقاومة العظيمة، من مثل (حركة حقوق الإنسان)، تمتلك شيئاً جوهرياً على غرار الكتابة العظيمة: كلتاهما تُعارضان الأكاذيب التي تختلقها العقليات الاستبدادية. الكُتاب شُهود على (الحقيقة) والكتابة العظيمة هي فِعل كشف (الحقيقة). و(الحقيقة) خطيرة دوماً، لأنها ما إن تُكشَف لا يُمكننا أن نبقى صامتين، وإلا نكون مُشاركين في الجريمة. العمل القصصي، عبر بُنيته الديمقراطية، يقاوم دور الشمولية، التي تفرض صوتَها هي على سائر الأصوات الأخرى. العمل القصصي العظيم يُعطي صوتاً للشخصيات المتنوّعة الآتية من خلفيات ومُعتقدات مختلفة. وهو حتى يُعطي صوتاً لأولئك الأشخاص الذين نحسبهم أشراراً أو خسيسين.

س2: ما هي التجربة المبكرة التي عرفتِ من خلالها أنّ اللغة لها سلطة؟

ج: البداية هي لمّا كان عمري ثلاثة أعوام تقريباً، في كلّ ليلة يروي لي أبي قصة. في ليلةٍ ما نزور شاعرنا الملحمي الفردوسي[1]، الذي عاش قبل أكثر من ألف سنة، كي نعرف عن (بلاد فارس) القديمة وأساطيرها. وفي الليلة التي تليها قد نسافر إلى فرنسا مع (الأمير الصغير)[2]. أو نُسافر إلى بريطانيا مع (أليس)[3]، إلى الدنمارك مع الفتاة الصغيرة التي تبيع عيدان الكبريت[4]، إلى أميركا مع شارلوت ونسيجها[5]، إلى إيطاليا مع بينوكيو[6]، إلى تركيا مع المُلا نصر الدين[7]. إذاً، من عمر مبكر جداً، أحسستُ أني أمتلك القوة

كي أمكث في حجرتي الصغيرة بطهران ومع ذلك أجلبُ العالَم بأسره إليها عبر سرد القصص. لا أزال أعود إلى تلك الغرفة في خيالي كي أكتسب القوة من القصص.

س3: في اعتقادكِ، ما هو التهديد الأكبر الذي يواجه التعبير الحُرّ في يومنا هذا؟ هل في مقدوركِ أن تصفي بعض الأمثلة حين تم تحدّي حقكِ في التعبير الحُرّ؟

ج: إنّ التهديد الأكبر الذي يواجه التعبير الحرّ اليوم هو العقلية الاستبدادية، التي تُرسّخ الاستقطاب الأيديولوجي وتمنع التدفق الحرّ للآراء. لقد اختبرتُ هذه العقلية لمّا كنتُ مقيمة في (جمهورية إيران الإسلامية). باعتباري كاتبة، رصدتُ هذا عندما لم يُسمح بإعادة طباعة كتابي. على مدى بُرهة معينة بيع الكتاب في السوق السوداء، إنما تالياً غابَ عن الأنظار من هناك أيضاً. في أثناء مسيرتي التعليمية (كأستاذة جامعية)، كانوا يوبخونني باستمرار بسبب الكتب التي كنتُ أعلّمها، وبسبب علاقتي المفتوحة مع طلبتي الجامعيين، وبسبب الحوارات المُخرّبة التي جرت في صفوفي. وكذلك باعتباري امرأة، كنتُ مُجبرةً على أن أراقب جسدي، أُغطيه كلّه باستثناء الشكل البيضوي للوجه.

كان يتعين عليّ أن أجد طرائقَ إبداعية لمقاومة هذه الرقابة. علّمتُ كُتباً تدور حول الحرية إلا إنها بدت غير سياسية، من مثل (كبرياء وهوى). جين أوستن، في اعتقادي، هي استنكارٌ نموذجي لنظام غيّر عند مجيئه للسلطة سن زواج الإناث من الثامنة عشرة إلى التاسعة. لم ألبس حجابي كما ينبغي وكانوا يؤنبونني باستمرار على ذلك، إلا إنّ إظهار شيء من شعري كان بالنسبة لي، كما هو بالنسبة لملايين الإيرانيات الأخريات، رسالةً للنظام تُفيد بأنه لم ينتصر في معركته في التحكّم بنا. إلا إنّ تجاربي هي لا شيء بالمقارنة مع تجارب بعض الشعراء، الفنانين والصحفيين الذين عانوا من أجل دفاعهم عن الكلام الحرّ. وكما تعرف (منظمة القلم) حق المعرفة، كثيرون جداً لم يُراقَبوا فحسب، بل أُودعوا السجون، عُذّبوا، وحتى قُتلوا بسبب دفاعهم عن الكلام الحرّ.

س4: كتابكِ (اقرأ بخطورة) الصادر حديثاً، هو دليلٌ على سلطة الأدب وقدرته على كهربة القراء في أزمنة الكفاح السياسي. في كتابة هذا الشيء، إنكِ تستمدين من تجاربكِ كقارئة في بلدكِ الأم إيران وبوصفكِ مهاجرة في (الولايات المتحدة) على السواء. هل لكِ أن تُخبريني عن أول شيء ألهمكِ كي تؤلفي هذا الكتاب؟

ج: هنا، يتعيّن عليّ أن أشكر مصدرين مُلتبسين من مصادر الامتنان: دونالد ترامپ و(جمهورية إيران الإسلامية). لأنه على مدى برهة طويلة كنتُ أحس بالإحباط بسبب ما يجري في المكانين اللذين اعتبرتهما وطني. في إيران العنف ضد الشعب الإيراني استمر وفي أمريكا الانتخابات الرئاسية لعام 2016 جلبت إلى السطح العداوات التي كانت تتخمر على مدى أعوام طويلة. وكما أفعل دوماً حين أحس بالإحباط ألجأ إلى الكتابة. الكتابة تُساعدني كي أوضح الآراء والأفكار بدلاً من أن أبقى في حالة دائمة من الغضب. كيف، أتساءل، نتعامل بأسلوب ديمقراطي مع الاتجاهات الاستبدادية المتنامية؟

لم أشأ أن أكتب مقالات أدبية. كنتُ أحتاج إلى شكلٍ أليف أكثر، شكل فيما يكون شخصياً سوف يوفر أيضاً مدىً كافياً للخطاب. لذا بدأتُ بكتابة الرسائل. في أول الأمر كتبتُ إلى سائر صنوف البشر، بمَن فيهم دونالد ترامپ. ومن ثم كتبتُ إلى كُتّاب كنتُ أفكر في كُتبهم، لكن بما أنني لم أكن أعرفهم شخصياً، الرسائل بدت متكلّفة ومصطنعة. ذات يوم تحدّثتُ مع إحدى صديقاتي التي اقترحت قائلة: لماذا لا تكتبين إلى شخص ثالث؟ وفي الحال تقريباً دار أبي بخلدي.

أنا وهو لنا تاريخٌ طويل من كتابة الرسائل. أول رسالة كتبها كانت معنونة إليّ حين كنتُ في سن الرابعة ولم يكن بوسعي القراءة بعدُ. في هذه الرسالة، كتب عن مشاعره، حياته، أحلامه المستقبلية والتأثير الذي أملُكه أصلاً على حياته. أول مرة كتبتُ له هي لمّا كنتُ في السادسة ووقتها كنتُ تعلّمتُ تواً القراءة والكتابة. كتبتُ له سطوراً قلائل على قصاصات ورق فيما هو يدرس في أميركا، وكتب لي رسائل طويلة رداً على رسالتي. واصلنا هذه العادة طوال ما تبقى من حياته، وحواراتي ورسائلي المُتبادَلة مع أبي أصبحت مصدراً رئيساً لإلهام هذا الكتاب. منذ سنوات طفولتي كان أبي يتواصل معي من خلال القصص. الآن جاء دوري كي أروي له قصصي.

س5: هنالك عددٌ غفير من البشر يُقيمون في (الولايات المتحدة) يعتقدون أنّ قضايا التعبير الحرّ تأثيرُها يقتصر على شعوب البلدان غير الغربية المُقيمة في أمكنة نائية ذات وسائل إعلام تسيطر عليها الدولة. بالنسبة لهم، وجود (التعديل الأول

آذر نفيسي

لدستور الولايات المتحدة)[8] بحد ذاته هو يقيناً برهانٌ على هذا الأمر. على أية حال، (الولايات المتحدة) لها تاريخٌ طويل من الرقابة تنال شيئاً من النجاح اليوم، مع أحدث انقضاض لحظر الكتب وأوامر تكميم الأفواه التربوية. لماذا تعتقدين أنه شيءٌ صعبٌ للغاية بالنسبة لهؤلاء الناس كي يفهموا أنه حتى في هذا البلد، القدرةُ على القراءة بحرية ليست مضمونة؟

ج: هذا الموقف هو موقف ينم عن التشامخ. إنه يفترض أنّ الحرية هي كينونة غربية والبلدان غير الغربية لا تُريدها. إن غطرسة هذه المزاعم ناجمةٌ عن الجهل بتاريخ العالَم وتاريخ (الغرب). الحرية ليست شيئاً ممنوحاً من الله. عددٌ غفير من البشر وهبوا حياتهم من أجل أن يحصلوا على الحرية والحرية تحتاج إلى رعاية وتغذية وإلا سوف تذبل وتموت. كيف يسعنا أن نقول إنّ التعبير الحرّ لا يمكن أن يكون في خطر في (الغرب)، حين يحتوي تاريخ (الغرب) على العبودية والفاشية؟ طالما أنّ هاتين حصلتا

من قبل فمن الممكن أن تحصلا ثانيةً.

س6: كيف شكّلت هويتكِ كتابتكِ؟

ج: باعتباري مهاجرة فأنا أمتلك هوية مزدوجة شكّلها معاً البلد الذي وُلدتُ فيه والبلد الذي أسميه الآن وطني. أنا أحب هذه الهوية المزدوجة لأنّ كلا الجانبين، الإيراني والأميركي، مني بوسعه أن يرى نفسه من خلال العينين البديلتين للآخر. هذه الطريقة المجازية للنظر إلى العالَم هي طريقةٌ مفيدة لكتابتي. وحتى إنها تؤثر على اللغة التي أستعملُها؛ يبدو كما لو أنّ أضواء وظلال إحدى اللغتين تخترق وتلمع عبر اللغة الأخرى.

س7: حدثيني عن شيء يتعلّق بعاداتكِ في الكتابة تغيّر بمرور الزمن؟

ج: كنتُ على الدوام مهتمةً بالتفاعل بين العمل القصصي والواقع ـــ وكيف أنّ كلّ واحدٍ منهما يؤثر في إدراكنا للآخر. إنّ النقد الأدبي بالنسبة لي هو طريقةٌ لعقد حوار مع النص الذي أقرأه. لكن في (الجمهورية الإسلامية) العمل القصصي والواقع مُشوّهان ومُراقَبان باستمرار، لذا ينبغي لي أن أكتب بأسلوب أكاديمي أكثر. باستثناء حالات نادرة، كنتُ أتجنبُ جلب تجاربي الشخصية إلى المادة التي أكتبها. لكن منذ هجرتي إلى (الولايات المتحدة) شرعتُ أمزج السرد الشخصي مع مناقشة النصوص الأدبية، وهذا الأمر غيّر أسلوبي تماماً.

س8: ما هي القطعة الفنية (سواء أكانت أدبية أم لا) التي هيّجتكِ وحرّكت عملكِ؟

ج: قبالة طاولتي يوجد شيءٌ أشبه بالرسم إلا إنه في الحقيقة صورة فوتوغرافية لكُتب قديمة في عملية تفسّخ. سميتها "زمن السقوط". إنها تنتمي إلى مجموعة من الصور الفوتوغرافية جُمعت في كتاب سُمّي "الورقة الأخيرة من الكتاب: ذاكرة فوتوغرافية" للمصور الفوتوغرافي السلوڤاكي ــ الكندي يوري دوجك، وزميلته ومنتجته كاتيا كراوسوڤا.

في يوم من أيام تشرين الأول/ أكتوبر 1942، يهود بلدةٍ صغيرة في سلوڤاكيا طُوّقوا وأُخذوا إلى معسكرات الاعتقال. لم يبقَ منهم أحد، باستثناء الكتب. وسط بقايا المباني، وفي المدارس ومعابد اليهود، كانت هناك الكتب.

هذه الكتب نجت، وظلت في الأمكنة التي تركوها فيها، كما لو أنهم كانوا ينتظرون يوري وكاتيا كي يسافرا إلى سلوڤاكيا ويقوما بتصويرها فوتوغرافياً. يوري صوّر الكتب فوتوغرافياً وهي في عملية تفسخ. لمّا رأيتُ الصور الفوتوغرافية أول مرة، كتبتُ كيف كان إحساسي حيالها: "الكتب في هذه الصور الفوتوغرافية ليست مجرد أشياء؛ لقد سيطرت عليها أرواحٌ شريرة طهّرتها عينُ يوري دوجك السحرية: فيما هي تتحلّل إلى غبار، الكاميرا توّضح كيف أنّ لحظة التحلّل تلك هي أيضاً لحظة طاقة وحركة هائلتين، وهي تعبيرٌ أخير وبهيّ عن التحدّي، الذي يرفض الموت والنسيان". لا أزال أحس الإحساس نفسَه فيما يتصل بتلك الصور.

هذه الكتب تنقذ أصحابها من عقودٍ من النسيان، مُذكّرةً إيانا بقوة الفن الذي يصون الذاكرة من تقلّب الحياة وحقيقة الموت المطلقة.

ثمة شيء أخير: في إحدى الصفحات التالفة

وجد يوري كلمةً بالعبرية. هانيشار. إنها تعني "كلّ ذلك يبقى".

س9: ما هي النصيحة التي تقدمينها للكُتّاب الذين يحاولون أن ينشروا كتابهم ـ ليس بصورة عامة فقط، لكن بخاصة في الجوّ الحالي؟

ج: إني أنصحهم بأن يستمعوا إلى نبضة قلبهم، وأن يكتبوا إلى تلك النبضة.
هذه الأزمنة أزمنةٌ ساحقة، لكن لا تكوني مسحوقة. لا تسمحي للحظة الحالية أن تُسيطر على كتابتكِ: بالأحرى، اكتبي كي تسيطري على ما يبدو أنه واقع لا يُمكن السيطرة عليه.

س10: ما الذي يجلب لكِ الأمل في أزمنة كهذه؟

ج: نحن نعيش في أزمنة الأزمة والتحوّل. الأشياء بوسعها أن تتحوّل إما إلى الشمولية أو إلى الديمقراطية.
كلّ شيء يعتمد علينا. أملي هو أن يكون هنالك ما يكفي من البشر ممَن ينظرون إلى الأمل بالطريقة التي وصفها فاكلاف هافِل: "الأمل هو بالتأكيد ليس نفسٍ الشيء كالتفاؤل. إنه ليس القناعة بأنّ شيئاً ما سوف يتكلّل بالنجاح، بل اليقين بأنّ يكون الشيء ذا معنى بغض النظر عن الكيفية التي يتحوّل فيها".

*** قاص وروائي ومترجم له عدد من الكتب الفكرية والابداعية المؤلفة والمترجمة**

المصدر:

The Pen Ten ، وهي سلسلة حوارات أسبوعية تنشرها (منظمة القلم الأميركية). وهذا الحوار أجرته فيفيان إنغ مع آذر نفيسي، ونُشر في السابع من نيسان/ أبريل 2022، لمناسبة صدور كتابها (اقرأ بخطورة: القوة المُدّمرة للأدب في أزمنة المشكلات).

الهوامش:

(1) الفردوسي: هو مؤلف (الشاهنامه) أو (كتاب الملوك) – م.

(2) الأمير الصغير: رواية صغيرة للكاتب الفرنسي أنطوان دو سانت إكزوبيري (1944-1900) – م.

(3) المقصود هنا رواية (أليس في بلاد العجائب)، من تأليف الإنكليزي لويس كارول (1832 – 1898) – م.

(4) الفتاة بائعة عيدان الكبريت: قصة قصيرة للشاعر والأديب الدنماركي هانس كريستيان أندرسن) 1805 – 1875) – م.

(5) نسيج شارلوت: كتاب ينتمي إلى أدب الأطفال من تأليف الكاتب الأميركي إي. بي. وايت (1899 – 1985) ورسم صوره غارث وليمز. صدر الكتاب العام 1952 – م.

(6) بينوكيو: شخصية خيالية مُستمدة من رواية كتبها الروائي الإيطالي كارلو كولودي)1826 - 1890 (سنة 1880، وترجمت إلى أكثر لغات العالم، وتحولت إلى عشرات الأفلام – م.

(7) المُلا نصر الدين (نصر الدين خوجه) (1208 – 1284): كاتب تركي ساخر، تُنسب إليه شخصية جحا. معروف عموماً بقصصه كرجل حكيم يتمتع بروح الدعابة – م.

(8) التعديل الأول لدستور الولايات المتحدة : هو تعديل لنص الدستور الأصلي يمنع صياغة أي قوانين تحظر إنشاء ديانات، أو يعيق حرية ممارسة الدين، أو يحد من حرية التعبير، أو التعدي على حرية الصحافة، أو التدخل في حق التجمع السلمي، أو منع تقديم التماس للحكومة للحصول على الانتصاف من المظالم – م.

الإسلام كما رآه الآخرون

مسح وتقويم الكتابات المسيحية واليهودية والزرادشتية عن الإسلام المبكر

كامل داود

قدَّمت مدرسة المراجعين الاستشراقية، أفكارا وتفسيرات تشكك في صحة السرديات الإسلامية التاريخية، ان هذه المدرسة التي تأسست منتصف سبعينيات القرن المنصرم في اوروبا والولايات المتحدة، ترى ان ما وصلنا من المدونات العربية التي تحدثت عن تاريخ الإسلام المبكر، قد كُتبت بعد أكثر من قرنين على نشوء الإسلام، بعدها جاءت مدرسة ساربروكن الألمانية التي أسسها الألماني كارل هاينز اوليغ (1938– 2024) عام 2007، و التي تناولت التاريخ الإسلامي بمنهج النقد التاريخي، مؤكدة ان السرديات التاريخية الإسلامية، ليست سوى اسفار أدبية لا يصح الركون اليها في فهم ما حدث في تلك الحقبة.

وقد اصدر المراجعون (او المنقحون) عددا كبيرا من الكتب التي بينوا فيها رؤاهم و تصوراتهم عن تاريخ الإسلام المبكر، الذي اطلقوا عليه (الثغرة الكبيرة)، ومن بين هؤلاء، المستشرقة الدانيماركية (باتريشا كرون 1945– 2015) التي تتلمذ عليها المؤلف (هويلاند)* ويصفها بأنها ملهمته، لذا اعتمد على الكثير من المصادر التي اعتمدها كتابها (الهاجريون)، فقد تقدم اليها لكي تشرف على أطروحة عن الإسلام المبكر، ولم يكن ردها مشجعا، قائلة له:

ان هذا الموضوع لا يحظى باهتمام احد، وقد يؤثر ذلك على مستقبلك الاكاديمي، لكن وقع ما يلفت انتباه العالم الى الإسلام، احداث الحادي عشر من سبتمبر وغزو أفغانستان والعراق، الامر الذي أدى الى ان تكون هكذا دراسات هي (موضة) الدراسات الاكاديمية.

يعرب المؤلف عن تأثره بما كتبه المؤرخ الفرنسي كلود كاهين (19– 1991) وبعده باتريشا كرون ومايكل كوك، فقد ادرك منهم، ان فهم التاريخ المبكر للإسلام

وتطوراته، يستدعي جميع آراء كل أولئك الذين شاركوا فيه، لأن كل مجموعة تقدم رؤى لا يقدمها الآخرون.

لقد بنى (هويلاند) دراسته* هذه على تساؤل محدد، هو كيف نبرر استخدامنا المصادر غير الإسلامية فقط لإعادة بناء قراءة البدايات المبكرة للإسلام؟ وإذا كانت المصادر الإسلامية وغير الإسلامية تقدم صورة زائفة للأحداث، فكيف يمكننا تفسير ان كليهما يقدم الصورة الزائفة نفسها؟

انه يريد ان يعلن بأنه ليس من المنطقي، إبداء الريب في اتفاق الغالبين والمغلوبين على تدوين وقوع الحدث التاريخي الذي عاصروه، بغض النظر عن تفسيرهما له، فكانت فكرة المؤلف تنطلق من حقيقة مفادها ان المسلمين الفاتحين، والأمم المغلوبة، قد عاشوا في العالم نفسه، لذا من المؤكد ان تجمعهم ثقافة واحدة تمليها الحقبة التاريخية على الجميع.

يشير (هويلاند) بفطنة، الى ما اسماه، (سيولة النصوص وحركتها) في السرديات الإسلامية، أي ان الصياغة اللغوية تختلف من مخطوطة لأخرى، اما حركتها فهي الانتشار بشكل واسع، فقد كانت النصوص تُنقَل شفاهة وكتابة، وفي الثقافة العربية الإسلامية هناك تقدير كبير للنقل الشفاهي، أي ان الذي يحفظ عددا كبيرا من الاحاديث هو افضل ممن يجمعها في كتاب او يعتمد نسخة مكتوبة، وهذه السمة ما زالت سائدة في الثقافة العربية المعاصرة.

ان العنوان الفرعي للكتاب هو: مسح وتقويم الكتابات المسيحية واليهودية والزرادشتية عن الإسلام المبكر، إذن هو استقصاء وبحث مضن في كل النصوص التي كتبت عن تاريخ الإسلام المبكر من سنة 630م – 780 م ، أي حوالي 150 عاما، جمعها المؤلف من لغاتها الام الاثنتي عشرة لغة، اخضع النصوص لتحليل نقدي واضعا في حساباته المواقف النمطية والعدائية المسبقة للأمم فيما بينها، كيف تعاملت مع الدين الجديد؟ بالصراع حين، وبالحوار حين آخر.

شُيّدَ الكتاب على أربع ركائز، الأولى، توضيح التشابه بين المسلمين والشعوب المغلوبة التي عاشت العالم نفسه، كما قّدم الكتاب مسحا موسعا ودقيقا للكتابات التي كتبها غير المسلمين عن الإسلام المبكر، قدمها ضمن سياقها التاريخي مع ضبط سنة تأليفها والاطمئنان على موثوقيته، قسّمت هذه الكتابات على قسمين:

1. مصادر ذكرت الإسلام عرضياً، من هذه الإشارات العرضية المهمة ما يطلق عليه (تعاليم يعقوب) والتي تذكر ظهور نبي بين العرب ولكنها تشكك بنبوته، الوثيقة تعود الى سنة 632م، وهي السنة الي توفي فيها نبي الإسلام.

2. مصادر ذكرت الإسلام قصداً، ان الكتابات الأولى التي واجهت انتصارات المسلمين جاءت بطريقة التنبؤات التي تنذر بنهاية العالم، وهي نوع من العزاء والمناشدة للمؤمنين المسيحيين، حتى لا ييأسوا وان يتشبثوا بدينهم فإن الخلاص قريب.

بعدها ظهرت تحريرات لمدونات تاريخية ثبتت اخبار الدين الجديد، حيث نجد ستيفانوس الاسكندري (ت 630م) يتحدث عن محمد كنبي ظهر في صحراء يثرب واعدا اتباعه بالجنة، وترحيب اليهود بالمسلمين، وهذا امرٌ متوقعٌ لأن اليهود كانوا يعانون القهر البيزنطي، كذلك

المخطوطة المسماة (وثيقة 637م) التي تؤرخ دخول (الساراكين) الكفرة مدينة القدس، انهم دخلوها بإذن الله عقابا لنا، وفي المصادر الإسلامية يحدد تاريخ هذا الحدث سنة 17هـ، وفي إشارة أخرى يصفون الساراكين بمسند قدمين للأباطرة الرومان وهو تلميح لدولة الغساسنة.

ان إطلاق تسمية ساراكين على العرب، يحمل الكثير من حمولة الازدراء والاستصغار، فالمراد به، ان العرب هم أبناء إسماعيل ابن هاجر، التي طردتهم سارة (فارغي اليد)، أما تسمية (مسلمون) فلم تعرف عندهم قبل عام 775م، ولكننا نجد بردية تعود لسنة 22ه 643م فيها ذكر للبسملة الإسلامية.

وفي مذكرات كتبها كاهن سنة 640 م، يذكر فيها احداث سنة 634ه ان (عرب محمد) اشتبكوا مع الرومان بمعركة في فلسطين، الوصف هنا يتطابق مع ما كتبه المؤرخون المسلمون عن معركة (داثن) التي وقعت قرب غزة سنة 634م، وهنا يسجل اول ذكر للنبي محمد في الكتابات السريانية.

أما المؤرخ الأرمني سبيوس الذي كتب تاريخ هرقل، فيكتب في تاريخه، ان بعض اليهود وتاجر اسمه محمد نبهوا العرب الى الاعتراف بإله حي، وهذا كان مدخل كتاب (الهاجريون) لباتريشا كرون، الذي صدر عام 1975 واثار جدلا واسعا، ولكن المفيد مما ذكره سيبوس هو حديثه عن انتصار معاوية في الحرب الاهلية الأولى 661م معركة صفين، وتحدث عن مقتل عثمان، يقول: قتلوا ملكهم عثمان ونهبوا الكنوز ونصبوا ملكا آخر، اسمه علي، والطريف انه ذكر تحالف اهل المدينة والمصريين في قتل عثمان بما يتطابق مع تصور اهل الشام لتلك الاحداث.

فيما كتب يوحنا بن الفنكي سنة 687م /67ه كتابه (النقاط البارزة) ذكر فيه، ثورة عبد الله بن الزبير الذي ثار غيرةً على (الغربيين) الامويين، وانتقل الى مكان معين في الجنوب حيث كان حرمهم وعاش هناك، وهذا المكان الذي في الجنوب هو مكة كما في السرديات الإسلامية، الامر الذي يبدد طروحات المستشرق الكندي (دان جيبسون، 1956–) الذي ينظر الى ان موقع الكعبة هو مدينة البتراء.

وكتب ابن الفنكي أيضا، عن المختار الثقفي واستخدامه للموالي في حربه ويحدد موته بما يتطابق مع المصادر الإسلامية 687م/67هـ.

في القسم الثالث من الكتاب بيّن (هويلاند) كيفية التعامل مع كتابات غير المسلمين، واضعا نصب عينه تحاملهم وعدم تصديقهم للدين الجديد وسرعة الانتصارات العسكرية على الجيوش الرومانية، محللا البنى النظرية في تعليقاتهم حول ظهور الإسلام.

لقد التزم المؤلف بمنهجية التقسيم الموضوعي للمخطوطات، وأفرز فصلا خاصا عن سير الشهداء المسيحيين، هذه السير تتحدث عن شهداء تم اغواؤهم من قبل المسلمين ليدخلوا الإسلام، ثم ارتدوا فأقيم عليهم حد الردة، وفصل آخر عن المناظرات التي نظمت بين امراء مسلمين ورجال دين مسيحيين، ان المشهور منها بين المؤرخين، تلك المراسلة التي جرت بين عمر بن عبد العزيز (حكم من 717م ـــ 720م) (99هـ ـــ101ه) وحكم ليون الثالث بنفس الفترة، في هذه المناظرة

يذكرون ان ليون قطع حجة عمر، وهذا رأي متوقع، فأي طرف في المناظرات يدعي صحة حججه، ولكن المفيد فيما كُتب، ان عمر بن عبد العزيز اصبح متسامحا، وهذا معروف في المصادر الإسلامية.

لقد اختلفت تصورات غير المسلمين عن الانتصارات العسكرية الإسلامية، وتنازعوا في تفسيرها، فهل هي عقوبة جماعية او عقوبة للملوك؟ وربما خسروا المعارك لأن المسيحيين سجدوا للأيقونات! وفيها اعتمد المسيحيون على ارثهم الادبي المضاد لليهود والفرس، ووظفوه في التعامل مع المد الإسلامي، وهذا ما يبرر ابتهاج اليهود عند سماعهم مقتل الضابط البيزنطي على يد العرب في المعارك الأولى، واستدعاء تاريخ الاحتلال الفارسي لبيت المقدس سابقا، عندما حسبوه أداة غضب الرب، من الواضح ان هذا التفسير يفرغ العرب من جدارة الاحتلال او حتى رضا الرب عنهم، وما عسى المغلوب ان يقول غير ذلك؟

وكانوا يوعزون احتكار العملة الرومانية للتداول النقدي الى سبب حملها الصليب، فهي رمز القوة التي منحها الله لها، وظلت هي العملة الرسمية المتداولة في الدولة الإسلامية الجديدة ودولة الفرس قبلها، حتى سنة 75هـ، حينما سك عبد الملك بن مروان عملة جديدة حلت فيها النقوش الإسلامية محل الصليب.

اختتم (هويلاند) كتابه بستة ملاحق مهمة جدا، لأنها تقدم لأول مرة، والكثير منها لم ينشر او يترجم سابقا، والجدول في ادناه، يبين المخطوطات والوثائق التي اعتمدها المؤلف، مبوبة موضوعيا، وهي بلغاتها الأم، والتي دُونت في القرن الأول الهجري وبقليل بعده.

هذا الجمع للمخطوطات في كتاب واحد، مع ذكر تواريخها ومصادرها، يوفر على الباحثين مشقة الاستقصاء، ويوفر رؤية واضحة بمقابلة النصوص مع بعضها وبالتالي الوصول الى تصور أقرب الى تفهم مرحلة الإسلام المبكر، وممكن لها ان تزودنا برؤية موسعة لتاريخ الشرق الأوسط وتلهم الدارسين الجدد لحقبة تاريخية مهمة، توصف بأنها (ثغرة كبيرة) اثارت اختلافات كبيرة بين المؤرخين، وقد تكون هذه الثغرة هي التي تسببت بظهور مدرسة المنقحين او المراجعين، الذين حاولوا ان يردموها بتصورات وتخريجات مختلفة، وقد سلك هذا الكتاب (الإسلام كما رآه الآخرون) طريقا شاقا في البحث الدقيق والطويل، للوقوف على اكثر من مئتي مخطوطة

وبردية من المدونات غير الإسلامية، باثنتي عشرة لغة، والخروج منها بنتائج مهمة، قد تقترب من الركون لتصديقها عند مقارنتها بالأدلة الإسلامية والاثارية، وتوقف المؤرخين على ارض اكثر صلابة، وتدعو الى (مراجعة) ما اختطته مدرسة المراجعين الاستشراقية، التي تتلمذ مؤلفه (هويلاند) على أساتيذها المؤسسين.

*** روبرت .ج.هويلاند (1966ــ المواطنة : أمريكا) وهو حالياً عالم آثار و أستاذ تاريخ الشرق الأوسط و العصور القديمة الى الإسلام المبكر، في جامعة نيويورك، درس العربية والفارسية والآرامية، له 17 كتابا، نشر كتابه هذا عام 1997.**

*** * الإسلام كنا رآه الآخرون، روبرت .ج.هويلاند، مسح وتقويم الكتابات المسيحية واليهودية والزرادشتية عن الإسلام المبكر، ترجمه عن الإنكليزية وقدم له : الدكتور هلال محمد الجهاد، جامعة الحمدانية نينوى، بدأ بترجمة الكتاب في مدينة الموصل قبيل سيطرة داعش وعاش تجربة قاسية خلال رزوح المدينة تحت ظروف حياتية قاهرة خلال حكم الظلاميين ومعارك التحرير الطاحنة، طباعة المركز الاكاديمي للأبحاث ، ط1، 2024 ـ كامل داود/ باحث. رئيس اتحاد الادباء والكتاب العراقي في مدينة الديوانية ـ العراق**

"امرأة عند نقطة الصفر"
رواية واقعية لـ "نوال السعداوي"

د. زياد أبو لبن * ـ الأردن

(1)

عثرت في مكتبتي المكتنزة بالكتب على رواية " امرأة عند نقطة الصفر" للدكتورة نوال السعداوي، في طبعة قديمة العهد، وقد اشتريتها فيما اشتريت من كتب مطروحة على سور الأزبكية في القاهرة عام 1989، عندما كنت طالباً في مرحلة الماجستير، والرواية لا تحمل اسم الناشر أو المطبعة، ولا تاريخ النشر ومكانه، وكُتب على الغلاف الأخير بعض مقاطع الرواية، وفي الأسفل 100 قرش، أي جنيه مصري أيام كان الجنيه له قيمة شرائية، ويبدو أن لصوص الكتب يطبعون من الكتب الأكثر رواجاً على وفق ما يشاؤون.

(2)

صدرت الرواية عام 1975، وترجمت إلى الإنجليزية عام 1983، وبنيت أحداث الرواية على قصة حقيقية، حيث تقول السارد/ة، ألا وهي المؤلفة نفسها: "هذه المرأة حقيقية من لحم ودم، قابلتها في سجن القناطر منذ بضعة أعوام. كنت أقوم ببحث عن شخصية بعض النساء المتهمات أو المحكوم عليهن في قضايا متنوعة." ص5.

بعد لأي طال انتظاره استطاعت السارد/ة أن تلتقي "فردوس" بطلة الرواية المحكوم عليها بالإعدام، واستطاعت أن تتحدث معها بعد عنت، "إنها ترفض مقابلة أحد، وترفض أن

تردّ على أحد. وهي لا تأكل إلا نادراً، ولا تنام إلا عند الفجر. تراها السجانة شاردة محدقة في الفراغ ساعات طويلة. وذات يوم طلبت ورقة وقلماً وقضت ساعات كثيرة منكفئة فوق الورقة، ولم تعرف السجانة إذا كانت تكتب رسالة إلى أحد، أم أنها لم تكتب شيئاً على الاطلاق" ص5.

تأخذ "فردوس" بسرد حكايتها من صفحة 15 إلى صفحة 113، من دون أيّ تدخّل من السارد/ة، وعلى لسان "فردوس": دعيني أتكلم ولا تقاطعيني، فليس عندي وقت لاسمعك. في الساعة السادسة تماماً بعد الظهر سيأتون ويأخذونني، وفي صباح الغد لن أكون هنا، ولن أكون في أي مكان يعرفه أحد" ص15.

وفي آخر صفحتين من الرواية (114،115)، يأتي صوت السارد/ة تصف المشهد لنهاية

"فردوس". يقوم بناء الرواية على تسلسل هرمي، كما فعل الروائي غوستاف فرايتاغ في رواياته الواقعية، وتصور رواية "امرأة عند نقطة الصفر" المجتمع الذكوري الذي ينهش جسد المرأة وروحها، مجتمع مشوّه ومريض، يبحث عن اللذة والمتعة الجسدية، وهذا المجتمع مغلّف ببطانة دينية تنتهك جسد المرأة في الخفاء وفي العلن تدعي التقية والعفّة.

(3)

تنهض ذكورية الأب الفقير الفلاح في بيته. يضرب زوجته، ويبيع ابنته العذراء قبل أن تبور:

".. أب فقير فلاح لم يقرأ ولم يكتب، ولم يعرف من الحياة إلا أن يزرع الأرض، ويبيع الجاموسة المسمومة قبل أن تموت، ويبيع ابنته العذراء قبل أن تبور، ويسرق زراعة جاره قبل أن يسرقه جاره، وينحني على يد العمدة دون أن يقبلها، ويضرب زوجته كل ليلة حتى تعض الأرض. وصباح يوم جمعة يرتدي جلباباً نظيفاً ويذهب ليصلي الجمعة في الجامع، وآراه بعد الصلاة يمشي بين أمثاله من الرجال يتحدثون عن خطبة الجمعة، وكيف أن إمام الجامع كان عظيم البيان والبلاغة وإعجازه ما بعده إعجاز، فالسرقة حرام، والقتل حرام، وسم البهائم حرام، وهتك العرض حرام، والظلم حرام، والضرب حرام، والطاعة واجبة، وحب الوطن واجب، وحب الحاكم من حب الله، حفظ الله الملك أو الرئيس وأدامه ذخراً للوطن والعروبة والإنسانية جمعاء".

"أراهم يسيرون في الحواري، ويهزون رؤوسهم بالإعجاب والإيجاب على كل ما قاله فضيلة الشيخ الإمام، يهزون رؤوسهم، ويمسحون أيديهم، اليد باليد، أو اليد بالجبهة، يبسملون ويحوقلون ويتمتمون ويبسبسون" ص17-16.

"لم يكن أبي ينام بغير عشاء مهما حدث. وأحياناً حين لا يكون بالدار طعام نبيت كلنا بغير عشاء إلا هو. كانت أمي تخفي طعامه منا في فتحة داخل الفرن، ويجلس يأكل وحده ونحن ننظر إليه. وذات مرة مددت يدي داخل صحنه فضربني على يدي" ص23.

(4)

كان السقوط الأول لـ "فردوس"، الطفلة، بلقاء ولد صغير اسمه "محمدين"، لقاء الجسد الذي يتحسس طعم اللذة، ويبقى "محمدين" حلم "فردوس" الذي يطلّ من نافذة حلمها كلّما وقعت فريسة رجل، ويتكرر المشهد في خيالات "فردوس":

"كان يقرصني تحت الماء، ويتبعني داخل الخص، وتحت القش يجعلني أرقد وأرفع جلبابي ونلعب معاً لعبة عريس وعروسة، وأشعر بلذة شديدة تنبعث من مكان فيّ لا أعرفه بالتحديد، وأغمض عيني وأحاول أن أبحث عن هذا المكان حتى أجده، وأدرك أنني كنت أعرفه من قبل. ونلعب مرة أخرى حتى تغيب الشمس ونسمع صوت أبيه ينادي عليه من الحقل المجاور فأمسك به لكنه يجري ويقول أنه سيأتي غداً" ص18.

(5)

كان السقوط الثاني عندما تكتشف عمّها، الذي يكبرها بسنين كثيرة والذي "يسافر وحده إلى مصر ويذهب إلى الأزهر ويتعلم"، يبحث عن ذكوريته في جسد "فردوس":

"أجلس القرفصاء، وبين ساقي ماجور

العجين، ألتّ وأعجن، ووهج الفرن في وجهي، يحرق أطراف شعري فلا أعرف أن جلبابي قد انحسر عن فخذي إلا حينما أرى يد عمي تتحرك ببطء، من وراء الكتاب الذي يقرأه، وتلمس ساقي، ثم لا تلبث أن تصعد حذرة مرتعشة متلصصة، تبتعد كلما دبت في داخل الدار قدم، وتلتصق بشدة وبعنف إذا اطبق السكون والصمت، اللهم إلا صوت عود من الحطب أكسره وألقي به في الفرن، أو صوت أنفاسه المنتظمة من وراء الكتاب لا أرى وجهه ولا أعرف إذا ما كان نائماً يشخر أم يقظاً يلهث.

كان يفعل ما فعله "محمدين" وأكثر، لكني لم أعد أشعر بتلك اللذة الشديدة تنبعث من ذلك المجهول والمعلوم من كياني. وأغمض عيني أحاول أن أبحث عن اللذة من دون جدوى. كأنما ضاع المكان، أو كأنما جزء من كياني اختفى مني إلى الأبد" ص19-18.

(6)

كان السقوط الثالث بزواجها من الشيخ محمود، الذي تجاوز الستين من عمره، وهي لم تتم التاسعة عشرة، فبعد أن مات أبواها عاشت "فردوس" في بيت عمّها في مصر، تخدم زوجته وأطفاله، ثم التحقت بالمدرسة الثانوية وتقيم في سكن البنات الداخلي، للحصول على الشهادة الثانوية، وكيلا يتحمّل عمّها مصاريف الجامعة وتخالط الرجال وعمّها شيخ محترم ورجل دين! جاءت فكرة زوجته بزواج "فردوس" من خالها الشيخ محمود، الذي ماتت زوجته ولم ينجب الأولاد ويعيش وحيداً بعد إحالته على (المعاش)، وافقت "فردوس" على زواجها من الشيخ محمود على الرغم من العاهة، "كان الورم في وجهه يعرقل حركة

نوال السعداوي

فكيه.."، لتتبيّن بُخله وقسوته:

"ضربني مرة بكعب الحذاء حتى تورم وجهي وجسدي فتركت بيته وذهبت إلى عمي. لكن عمي قال لي أن كل الأزواج يضربون زوجاتهم، وزوجة عمي قالت لي إن عمي يضربها. وقلت لها إن عمي شيخ محترم ورجل يعرف الدين معرفة كاملة ولا يمكن أن يضرب زوجته. وقالت زوجة عمي إن الرجل الذي يعرف الدين معرفة كاملة هو الذي يضرب زوجته لأنه يعرف أن الدين يبيح ضرب الزوجة وليس للزوجة الفاضلة أن تشكو زوجها وواجبها الطاعة الكاملة" ص51.

"وفي مرة أخرى ضربني بعصاه الغليظة حتى نزف الدم من أنفي وأذني، فتركت بيته، ولم أذهب إلى بيت عمي. سرت في الشارع بعيني المتورمتين والكدمات فوق وجهي، لكن أحداً من الناس لم يرني، كانوا يهرولون مسرعين أما راكبين أو سائرين على الأقدام، وجميعهم كالعميان لا يرون، والشارع واسع مزدحم ممتدّ أمام بصري بلا نهاية كالبحر،

وأنا قطعة حجر قذفت فيه، تتلاطم أمواجه من كل جانب وتدفعني هنا وهناك، وحيث تدفعني أتدحرج كقطعة حجر" ص53-52.

(7)

كان السقوط الرابع سقوطاً مدوياً لـ "فردوس"، سقوط باحضان الرجال، فما أن تتبيّن أن بعضهم يشفق عليها وينقذها من حالة الضياع في الشارع حتى ينقضّ عليها كوحش يكسر ذكوريته بجسدها، كما فعل "بيومي" صاحب المقهى:

"يأتي في منتصف الليل يشد عني الغطاء ويصفعني ويرقد فوقي"ص58.

فتهرب من البيت بمساعدة إحدى الجارات، لتلتقطها "شريفة صلاح الدين"، ويكون بيتها محطة جديدة في حياة "فردوس"، ومصيدة لرجال كثيرين:

"ولم أكن أخرج من البيت، بل لم أكن أخرج من حجرة النوم، بالنهار وبالليل أظل مصلوبة فوق السرير، وفي كل ساعة يدخل رجل، رجال كثيرون، من أين يأتون وكلهم متزوجون، وكلهم متعلمون، وكلهم يحملون حقائب جلدية ثقيلة، والمحافظ في جيوبهم الداخلية ثقيلة، وأجسادهم ثقيلة بسنين طويلة طول الدهر، وبطونهم ثقيلة بشبع زائد عن الحد، وعرق غزير مختزن يملأ أنفي برائحة عطنة كرائحة الماء الراكد.." ص65.

تهرب "فردوس من بيت "شريفة" ليلتقطها رجل البوليس ويأخذها لبيته، ثم تجد نفسها مرة أخرى ملقاة في الشارع، ولأول مرة تحصل على عشرة جنيهات من رجل السيارة الفارهة، وهنا تتحول "فردوس" لامرأة تبيع جسدها مقابل المال، فتزيد في السعر وتتخير من الرجال من يعجبها.

تغيّر حال "فردوس" فخياراتها باتت متعددة بعد أن امتلكت بيتاً ورصيداً في البنك:

"كم من عمري مرّ قبل أن أمل نفسي وجسدي؟ كم من العمر راح قبل أن أشدّ نفسي وجسدي من قبضة الآخرين، فأختار طعامي الذي آكله، وأختار بيتي الذي أسكنه، وأرفض الرجل الذي أنفر منه، واختار من الرجال من هو نظيف الأخلاق والجسد. مرّ من عمري ربع قرن وكنت في الخامسة والعشرين حين أصبح لي بيت نظيف، يطل على شارع نظيف، وأصبح لي من يطبخ طعامي الذي اختاره، ومن ينظم لي مواعيد عملي في الأوقات التي أحددها، وبالشروط التي أفرضها، وأصبح لي رصيد في البنك يزيد على الدوام، وأصبح لي أوقات فراغ للراحة والتريض ومشاهدة السينما والمسرح وقراءة الصحف ومناقشة أمور السياسة مع أصدقائي القليلين المقرّبين، اختارهم من بين كثيرين يحومون حولي ينشدون صداقتي" ص78-77.

(8)

"أنت غير محترمة" قالها صديقها ضياء، الصحفي والكاتب والمثقف، الكلمة التي غيّرت مسار حياة "فردوس" كما تظن:

"كلمة واحدة سلطت الضوء على حياتي" فرأيتها على حقيقتها، ومزّقت الغشاوة عن عيني، فكأنما افتحها وأرى حياتي من جديد،.." ص81.

وتقرر "فردوس العمل سكرتيرة بإحدى الشركات الصناعية الكبرى، وتمضي سنوات العمل، فتقع في "حب" إبراهيم زميلها في العمل، ولأول مرة تعرف معنى الحب، لا يختلف إبراهيم عن بقية الرجال في نظر "فردوس، فإبراهيم خطب ابنة رئيس مجلس

إدارة الشركة، وتحطم الحلم عادت "فردوس" تذرع الشارع طولاً وعرضاً، فتسقط في شَرك قوّاد خطير متنفّذ، "له صديق في البوليس يحميه من هجمات البوليس، وله صديق في المحاكم يعرّفه بنود القانون التي تحميه ويطوّع القانون لتبرئة أي مومس تُحبس، أو دفع الغرامة في أسرع وقت لتخرج المومس من السجن، ولا تتعطل طويلاً عن عملها وانتاجها" ص105-104.

وفي محاولة للتخلص من هذا القوّاد وسيطرته عليها، وفي حوار صارخ استطاعت أن تغمد السكين، الذي هددها فيه، في عنقه، "وأخرجت السكين من عنقه ثم اغمدته مرة ثانية في صدره، وأخرجته وأغمدته في بطنه. في كل أجزاء جسمه أغمدت السكين..." ص106.

جاءت ساعة الانتقام من كل الرجال، وتسير "فردوس" في الشارع وكأن أمر القتل لم يكن، لتلتقي بأمير عربي يعرض عليها المال الكثير لإشباع رغبته، ويتفاجأ بـ "فردوس" وهي تمزق الأوراق المالية، وتصفعه على وجهه، وهي تقول: "أنت لست إلا بعوضة تنفق الآلاف من أموال شعبك الجائع على المومسات" ص110. وقبل أن تصفعه مرة أخرى أخذ يصرخ مستنجداً بالبوليس، وتنتهي حكايتها وهي تسرد على مسمع الطبيبة السارد/ة:

"وكبلوني بالحديد وساقوني إلى السجن، وأغلقوا عليّ الأبواب والنوافذ. كنت أعرف لماذا يخافون مني إلى هذا الحد. فأنا المرأة الوحيدة التي كشفت النقاب عن حقيقتهم البشعة، وقد حكموا عليّ بالإعدام ليس لأني قتلت، فكم الآلاف يقتلون كل يوم، ولكنهم يحكمون عليّ بالموت لأنهم يخافون من حياتي، ويعلمون أنني لو عشت فسوف أقتلهم" ص111-110.

وترفض "فردوس" أن تلتمس عفو جريمتها من رئيس الدولة، وتفضّل الموت: "كل الناس تموت، والأفضل أن أموت بجريمتي عن أن أموت بجريمتكم" ص111. فيقول أحد رجال البوليس المسلحين وهو يفتح باب السجن: "هيا.. حان موعدك!" ص114. وعلى لسان السارد/ة تنتهي فصول الرواية:

"وركبت عربتي الصغيرة وأنا مطرقة الرأس. أخجل من نفسي وأخجل من حياتي وأخجل من كذبي. وأخجل من خوفي. ورأيت الناس يهرولون في الشوارع إلى كذبهم ونفاقهم، ولمحت الصحف مرفوعة في الأكشاك مليئة بالعناوين الكاذبة، وأعلام الزيف مرفوعة في كل مكان. ودست بقدمي على دواسة البنزين بكل قوتي كأنما أدوس على العالم كله، وأدركت وأنا أوقف العربة فجأة قبل أن تصطدم بالعالم أن فردوس كانت أشجع مني" ص115.

لعل نوال السعداوي أردت في هذه الرواية أن تسجل رأيها في ذكورية الرجل الشرقي وتمرّد الأنثى التي تمتلك جسدها على المجتمع كله، وكثيراً ما نجد في كتاباتها هذا الموقف، وهي تثير جدلاً واسعاً في طرح آرائها، وقد لقيتْ السجنَ مفتاحاً للكتابة عن الظلم الذي تتعرض له المرأة في المجتمعات العربية، وقد سجنت ثلاثة أشهر في سجن النساء بالقناطر، لتخرج منه وتكتب "مذكرات في سجن النساء"، وهو الكتاب الأكثر شهرة من بين مؤلفاتها.

***اكاديمي، باحث وناقد وقاص اردني**

فخ المنتصف
قراءة في اللغة والفكر

أ. د . لمى عبد القادر خنياب

يقتضي التوسط استحضار معنيين متضادين ليتوسط بينهما، فهو "اسم لِمَا بين طرفي الشيء"، وقد وسمَ أرسطو الاعتدال بين الإفراط والتفريط، وضبط النفس بينهما بالمتوسط الذهبي، وجعله معيارًا تقاس به الفضائل، فالفضيلة تتوسط بين رذيلتين متضادتين، فالشجاعة فضيلة تتوسط الجبن والتهور [الأخلاق: 1/ 229]، التوسط عند الفلاسفة لا يجاوز معنى التوازن بين المبالغة والتقصير، وعلى ما في هذا الحال من مثالية إلَّا أنَّه نادر التحقق، يصعب ضبطه وتحديده ومع هذا احتفظ هذا الاعتدال بذهبيته، فبات قاعدة أخلاقية قارّة، قال تعالى: (وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَى عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ) .[الإسراء: 29]

لكنَّ المُعطى اللساني ينفي قابلية التوسط في كلِّ الثنائيات المتضادة، فالتضاد عند اللسانيين إمَّا تضاد متدرج يضمن مسافة بين الضديدين تسمح بوجود أحوالٍ تتوسطهما، فلا يكون الساخن باردًا إلا بعد أن يمرَّ بمراحل من السخونة والبرودة يتوسطهما الاعتدال، ومثله (سهل/ صعب)، (جميل / قبيح)، أو تضاد حادٌّ لا يمنح مسافةً للتوسط كالتضاد بين: (حياة/ موت)، (متزوج/ أعزب)، (ذكر/ أنثى) وهذا الأخير نفى أرسطو التوسط فيه، فلا توسط بين (الحق/ الباطل)، و (الحقيقة/ الزيف)، بيد أنَّ الطبيعة الإنسانية لا تستسيغ هذه الطرفية

الصارمة؛ لذا آثرت التمرد عليها بدءا من افلاطون، إذ قرَّر تصنيف الناس، وسلوكياتهم إلى: خير، وشر، وما ليس خيرًا ولا شرًّا [المحاورات الكاملة: 492]، حيث يكون الحياد وسطًا بين هذين الضديدين .

فأنتج الفكر الإنساني صورًا شتى لوسطية من هذا النوع، لعلَّ أهمها ما أوجده الفكر الديني من صور تتصل بالمسافة بين الحياة والموت، والجحيم والفردوس، بخلق فضاء متوسط يتموضع بين جملة متضادات، منها:

الحياة / الموت:

ينفي اللسانيون وجود مسافة بين الحياة والموت، يمكن لمتوسط لساني احتلالها، فهو تحرك بين وجوبين (من الضرورة إلى الامتناع ،أي من الوجود إلى العدم)، لكنَّ تشبث بني الإنسان بالأمل دفعهم إلى تصوّر

حياة وسطية، حياة برزخية تتمفصل بين الحياة الدنيا والحياة الآخرة، فالبرزخ ((حاجز بين الأجسام الكثيفة وعالم الأروح المجردة)) [التعريفات :35] فيكون الانتقال من وجود واجب إلى وجود محتمل، بعد أن كان الانتقال من الوجود إلى العدم عند غياب التوسط، فيمنّي الإنسان نفسه بحياة برزخية تتوسط بين الحياة الدنيا والحياة الآخرة خشية الموت.

الفردوس / الجحيم:

يتسلل الرجاء بوجود فضاء محتمل إلى ثنائية (الجنة والنار)؛ إذ تعتقد معظم الأديان بالبعث والحساب، الذي يفضي إلى طريقين متضادين: إمَّا النعيم لِمن آمن وعمل صالحًا في الحياة الدنيا، وإمَّا الجحيم لمن كفر وحاز الذنوب والخطايا، وفي مفترق هذين السبيلين يستيقظ رجاء الاحتمال ثانية، حيث يتوسط بين النعيم والجحيم الأبديين عذاب مؤقت، تناله الأرواح الخاطئة لتتطهر من خطاياها لتأخذ طريقها إلى النعيم من بعد هذا التطهر، نجم عن هذا المحتمل صور لمتوسطات، منها:

• جبل الأعراف: نُقل عن ابن عباس أنَّ الأعراف ((تلٌّ بين الجنة والنار حُبس عليه ناس ... استوت حسناتهم وسيئاتهم)) ولا يدخلوا الجنة حتى يكفِّروا عن سيئاتهم.

• المَطْهَر في العقيدة الكاثوليكية، إذ يتوسط المطهر بين السماء والجحيم تتطهر فيه الأنفس قبل دخولها الجنة [لماذا نرفض المطهر: 10]، وصفه دانتي بقوله: ((سأتغنى بتلك المملكة الثانية، حيث تتطهر الروح الإنسانية وتصبح جديرة بالصعود إلى السماء)) [المطهر : 56] دانتي وفرجيلو على شاطئ المطهر

لوحة لجوستاف دوريه رسمت سنة 1861م.

يمثل المطهر والبرزخ بوصفهما حالة توسطٍ الأمل الذي يتعلق به الإنسان، وفرصة ثانية لدخول الفردوس في الاعتقاد بالمطهر، والأمل بحياة برزخية، لنفي الموت، فلا موت في ضوء هذا الأمل .

الكينونة الأخلاقية المائعة

قَرَنَ هاملت وجوده بالحق، إذ قال: (أكون أو لا أكون) حين وجد نفسه بين خيارين لا ثالث يتوسطهما: إمَّا أن ينتصر للحق أو يهادن الباطل، فقرن كينونته باختيار الحق. تُعد الاختبارات الأخلاقية محكًا لا يخيب في كشف زيف الكثيرين، فلا خيار بين الحق والباطل، والوسطية هنا خطيئة كبرى، كتب دان براون مطلعًا لروايته الجحيم ما نصّه: ((الأماكن الأسخن في الجحيم محجوزة لأولئك الذين يظهر حيادهم أثناء الأزمات الأخلاقية)).

وبالرغم من هذا فقد وجد بنو البشر في التوسط حلًا سحريًا للنجاة من طرفية مُهلكة، إذ يحتال المرء على ذاته والآخرين باختلاق وسط متوَّهم عند انزلاقه في امتحان اخلاقي يضعه في الخيار بين الحق والباطل، أو الخير والشر، وسط آخذٌ بالاتساع إلى حدٍّ تكثر فيه الاحتمالات، ويغيب فيه الاعتدال الذهبي – على حدِّ تعبير أرسطو – كتب فان كوخ في رسالته الأخيرة لأخيه : ((عزيزي ثيو للرمادي احتمالات لا تنتهي))، فلا تضاد حادّ في أخلاق ما بعد الحداثة، إذ يتوسط الكذب الأبيض بين (الصدق/ الكذب) فينجي صاحبه من التزامات الصدق وتبعات الكذب، ويتموضع المتحول والمزدوج الجنس و... بين (الذكر/ والأنثى) فلا يخضع للقوانين الحاكمة لهما، وتكون المساكنة، والزواج المؤقت، و ...وسطًا بين (الزواج/ العزوبية) فتمنح صاحبها التحلل من أخلاقيات المتزوج وأخلاقيات الأعزب أيضًا.

الحبُّ الأبدي / الحبُّ العابر

لطالما ذيَّل العُشاق رسائلهم بعبارة (المخلصُ إلى الأبد) إذ يقترن الحبُّ الحقيقي بالأبد، فلا يؤثر فيه الفراق أو المنع، واصطفى أرسطو الأبدية اختبارًا للحب الحقيقي، فالحب لانهائي، ومتى انتهى فهو ليس حبًا، يقف وراء هذا النظر للحب هو القول بقدرية الحب على المرء، إذ لا يكون الوقوع فيه أو الخروج منه بإرادة بل هو قدر فُرض عليه من دون تعليل أو تسويغ مُقنِع، إنَّ الاشتراطات الصارمة للحب دفعت إلى البحث عن متوسط يشغل المسافة بين متطرفين (الحب واللاحب)، بعد أن كانت الوسطية منفية بينهما، فهو عاطفة لا تتغذى على الاتزان والتوسط، بل تنشد التطرف والافراط ، وليس ببعيد عن هذا قول نزار قباني: اختاري الحبَّ أو اللاحب
فجبنٌ أن لا تختاري
لا توجد منطقة وسطى ما بين الجنة والنارِ.

ولا تجد جزعًا من الوسط إن وُجِد كجزع محمود درويش منه، إذ قال:
((عندما لا تستطيع أن تقترب
ولا أن تبتعد، ولا تستطيع
أن تنسى، ولا تستطيع أن تتجاوز
فأهلاً بل في المنتصف المميت)).

أولى إمارات التوسط في الحب ظهرت في طرح إريك فروم في فرضية (الحبُّ فنٌّ) فنٌّ يستدعي المعرفة والاجتهاد، فلا يكون المرء، محبوبًا حتى يبلغ مبلغًا في هذا الفن. [فن الحب : 11] فهو صناعة تستلزم حرفية واجتهاد، ولكلِّ صناعة عمر مفترض أو تاريخ صلاحية ينتهي بنهايتها كسائر المصنوعات، لعلَّ بومان التقط هذا المعنى من فروم، إذ قال في كتابه الحبُّ السائل: إنَّ ((الاتساع المفاجئ والوفرة الواضحة في (تجارب الحب) ربَّما يعززان الاعتقاد بأنَّ الحبَّ ... مهارة يتعلَّمها المرء، وبأنَّ إتقانها يزيد كلَّما زادت التجارب والمواظبة على التدريب)). [المصدر : 39] يُدخل بومان الحبَّ دائرة السيولة في العلاقات الإنسانية المقترنة بالوقتية، فلا حبٌّ مستمر ولا صداقة دائمة. في المنتصف بين (الحب واللاحب) يتموضع الحبُّ السائل (العابر) متحللًا من اشتراطاتهما، إذ يقدّم الحبُّ اللذة شرط الأبدية والإخلاص، وغياب الحب يسقط اللذة والأبدية معًا، فيتوسط الحبُّ السائل بينهما متحللًا من شرط الإخلاص محتفظًا باللذة .

لا تُمسك العصا إلا من طرفها للدفاع كانت أم للهجوم، أمَّا حين تُمسك من المنتصف فلا تصلح إلا للرقص مع الراقصين على مسرح الحياة المائعة؛ لذا قيل: (مَن يمسك العصا من النص يرقص) !

فضاءات الحب في شعر بدر شاكر السياب

أ.د. علي إبراهيم

تجاوزا لكل ما كتب أو قيل عن حياة شاعرنا الكبير بدر شاكر عبد الجبار السياب وتقلباته الفكرية وعن الريادة وكثير من الموضوعات التي لم تعد هناك جدوى من إعادتها، لذا سأنتقل مباشرة إلى فضاءات الحب في شعره والتي تتضمن فضاءات الكره أيضا، ابتداء من حبه للمرأة حيث كانت له تجربة كبيرة في هذا الجانب بغض النظر عن عدم نجاحه في أي تجربة من تجاربه. لأنه لم يكن وسيما أو غنيا كما وصفه كثير من الكتاب والباحثين وكان عصبيا في تعامله[1]. ووصفه الشاعر بلند الحيدري بأنه "انسان حساس لحد المرض، تثيره أبسط الأشياء وتقلقه أقل المظاهر إثارة"[2]. هذه مقدمة مقتضبة جدا، للدخول في موضوعنا الأساسي ...

أولا: فضاء الحب الرومانسي

ضم ديوانه (أزهار وأساطير) تسعا وعشرين قصيدة، ست عشرة قصيدة من العمود الشعري المتعدد القوافي وثلاث عشرة قصيدة من الشعر الحر ويبدو أن السياب كان مؤمنا بأن الجديد يولد في رحم القديم ثم يتجاوزه... وهذا المنهج مكنه من تزعم التجديد الشعري ونجح فيه نجاحا جليا. وكل هذه القصائد قديمها وحديثها تناولت موضوعة الحب الرومانسي كثير من القصائد لم تذكر أسم أي امرأة منهن وذكر بعضهن فيما بعد.

ونأخذ هذا المقطع الشعري مثالا يتساءل فيه عن شكوك يظن فيها أنها عرفت غيره قبل أن تلتقيه[3]:

آهِ لو لم تعرفي، قبل التلاقي، من حبيب!
أيُّ ثغرٍ مسّ هاتيك الشَّفاها
ساكباً شَكواهُ آهاً.. ثم آها؟

ثم يستغرب من تساؤله هذا ويصفه بالجهل وكأنه سؤال لا معنى له[4]:

غير أني جاهل معنى سؤالي عن هواها؟
أهو شيءٌ من هواها يا هواها؟

وهذا التشكك في عواطفه والفشل الدائم في كل خطوة يخطوها باتجاه العلاقة مع فتاة أحلامه ليست طارئة، كانت سائدة في حياته، وبقيت حتى مماته وسائدة في أغلب قصائده لا تجد فيها (حياةً ويرددها ميتان)[5]:

أساطيرُ من حشرجات الزمان
نشيج اليد البالية،
رواها ظلام من الهاوية

وغنّى بها ميتان.
تعبير عن غياب الجدوى فيما يكتب، وهي جزء من اليأس والتردد وضعف الشخصية، المتأتية من أكثر من سبب في أولها الفقر وفيما بعد المرض.
" ثم أن مرارة فشله في الحب كانت ما تزال تملأ فمه وقد قال في "أساطير" عن هذا الفشل كل ما يمكن أن يقال، فلمن يكتبُ قصائدَ التأسي بعد ذلك، وبماذا تجديه؟"[6].
ومع ذلك لم يترد ولم ييأس في البحث عن علاقات جديدة وعندما يجد ضالته تنتابه حالةٌ من الانبهار الذي يدفعه للغزل بكل شيء فيها بما فيه الضوء الصادر من رباط شعرها الذي يحسده فيقول[7]:

أحسدُ الضوء الطروبا
مُوشكاً، مما يلاقي، أن يذوبا
في رباطٍ أوسع الشَّعرَ التثاما،
السماءُ البكرُ من ألوانه آناً وآنا،
لا يُنيلُ الطرفَ إلا أرجوانا.
ليتَ قلبي لمحة من ذلك الضوءِ السجين؛
أهو حبٌّ كلُّ هذا؟! خبريني.

وهو في جانب الحب أيضا يعتقد أن "الأسطورةَ هي نقيضُ الواقع، هي الحبُّ والحياةُ والحريةُ والغنى. أما الواقع فهو الكرهُ والموتُ والاضطهادُ"[8] وهذه نظرةٌ سوداويةٌ إنماز بها السياب. مع العلم " كان بدر مدركاً لأسرار صناعته الشعرية، كما يدركها أكثر زملائه من المحدثين"[9].
" أعجب بوفيقة ابنة صالح السياب ابن عم جده وكانت صبية جميلة وقد خاب أمله بزواجها ونظم بذلك شعرا رثى به عاطفتَه وظلت هذه الصبيةُ تصحب خاطرَه طوال عمره، وقد فجع بموتها بعد نحو عشرِ سنين"[10] وكتب فيها أكثرَ من قصيدةٍ ومنهن قصيدةُ (على الشاطئ 1941) لكنني بحثت في ديوانه ولم أجدها. فأخذت من قصيدة (شباك وفيقة) هذا المقطع، ولاحظ كيف يُسّكن الحرف الأخير من الكلمة[11]:

شباكُ وفيقةَ في القرية
نشوانُ يُطلّ على الساحة
شباك وفيقةَ يا شجرة
تتنفّسُ في الغَبَش الصاحي
الأعين عندك منتظرة
تترقَّب زهرةَ تفاحِ،
وبُوَيب نشيد
والريح تُعيد
أنغام الماء على السَّعَفِ

والسياب أحب عددا من زميلاته من طرفه وهذه المعلومات تؤكد مدى غرابة سيرة السياب العاطفية وهي حالة مرض مستعصي وهي حالة شاذة جدا خاصة بعد أن تزوج ورزق بثلاثة أطفال (غيداء، غيلان وآلاء). ولكن ربما هذا السلوك متأتي من شعوره بعدم محبة زوجته إقبال له بل كانت تعطف عليه وقد أورد تلك المشاعر شعراً[12]:

آهِ.. زوجتي، قَدَري. أكان الداء
ليقعدني كأني ميّتٌ سكران لولاها؟
وها أنا ... كلُّ من أحببتُ قبلك ما أحبّوني.
وأنتِ؟ لعلّه الإشفاق!!
آهِ، هاتي الحُبَّ، روّيني
به، نامي على صدري، أنيميني ...
أحبيني
لأني كلُّ من أحببتُ قبلك لم يُحبّوني.

وقد " شعر بمودة خاصة لإحدى زميلاته في دار المعلمين العالية وتدعى (لبيبة) وكانت أكبر منه بنحو سبع سنوات واستمالته زميلةٌ أخرى كان يسميها الاقحوانة، وكانت تستعير منه دفتر شعره وتقرأه في سائر

الزميلات"[13].
" نظم مطولةً عنوانَها " ما بين الروح والجسد" عبر فيها عن تجاربه مع البغايا وقد افتقد المطولةَ فيما بعد إلا فلذات قليلة عثر عليها مؤخرا"[14].
عام 1945" شغف ... بإحدى زميلاته التي سماها " ذات الغمازتين" وقد نظم فيها شعرا، لكنها ما عتمت أن صدت عنه وتزوجت ثريا عراقيا. وقد أذكى ذلك في نفسه مشاعرَ الحقدِ الطبقي"[15].
وقبل عودته إلى البصرة في 8 أيلول 1962 وبينما كان يتعالج في المستشفى الأمريكي في لبنان حيث انتقل إلى عيادة طبيب ألماني ونزل في فندق سانبول وكانت في خدمته ممرضة جميلة تدعى ليلى، شغف بها وبثها شعره وحبه واحتفظ بخصلة من شعرها[16].
وكتب عنها قصيدةً طويلةً بعضَ أبياتِها من الشعر العمودي وغالبية الأبيات الأخرى تنتمي إلى الشعر الحر[17]:

ليلى! هواي الذي راح الزمان به
وكـاد يفلت من كفـي بالـداء
حـنانهـا كحنان الأم دثّرنـي
فأذهب الداءَ عن قلبي وأعضائي

ثانيا: فضاء حب الوطن

عرف السياب بحبه لوطنه ووقف مع معاناة شعبه وكتب الكثير من القصائد في هذا الصدد وربما زاد شوقُه وحبُه الذي لم يتوقف يوما عندما اضطر للعيش بعيدا عنه وفي هذا المجال جاءت قصيدته (لأني غريب)[18]:

لأني غريب
لأن العراقَ الحبيب
بعيدٌ، وأنّي هنا في اشتياق
إليه، إليها... أنادي: عراق
فيرجع لي من ندائي نحيب

وقد ورد في المقطع أعلاه عبارة " أشتاق إليه، إليها... أنادي: عراق" ولعله يقصد هنا جيكور، لأنني لم أجد في القصيدة ذكراً لفتاة ولأن قريتَه رمزٌ للعراق كلّه فلم ينساها يوما وبعد كلّ رحلاته خارج وطنه بحثا عن علاج لمرضه المزمن بينما يرى طراد الكبيسي أن "(العودة إلى جيكور) مثل عودة الأبن الضال.. ولكن إلى بيت أصابه الخراب فهو خرائب وأطلال.. أو عودة الولد إلى أمه، فإذا هي لا رحم يدفئ ولا ثدي يرضع.. أو عودة المرتد إلى ربه، ولكن بعد أن قامت القيامة"[19]. بينما يراها السياب مقصده الأبدي الذي يرمم كل شيء ولهذا تعددت القصائد التي تناول فيها جيكور بشكل مباشر؛ (مرثية جيكور، تموز جيكور، جيكور والمدينة، العودة لجيكور، أفياء لجيكور، جيكور شابت، جيكور وأشجار المدينة، جيكور أمي، وبعد عتابها وتذكيرها بالأيام الجميلة ينادي جيكور من القلب[20]:

جيكورُ لُمي عظامي، وانفضي كفني
من طينه، واغسلي بالجدوَل الجاري
قلبي الذي كان شبَّاكاً على النارِ.
لولاكِ يا وطني،
لولاكِ يا جنتي الخضراءِ، يا داري
لك لم تَلقَ أوتاري
ريحاً فتنقل آهاتي وأشعاري.

وقد بات مقتنعا وواقيا أن قريته جيكور هي العراق وحين يجمع بين حبهما يؤكد هذه الحقيقة مثل ما ورد في قصيدة (سفر أيوب)[21].

أحِنُّ لريفِ جيكورِ
وأحلم بالعراق: وراء بابٍ سدّت الظلماء
باباً منه والبحر المزمجرُ قام كالسورِ

على دربي.
وفي قلبي
ولكن اللجوءَ إلى جيكور ليس حنينا للماضي الجميل وهذا موجود طبيعيا، لكنها كانت ملاذا آمنا لما لاقاه من أضرار في المدينة وبالتحديد بغداد العاصمة، التي تَمسّكَ بها وكانت رمزَه للوطن الأكبر، لكنه لم يتأقلم أبدا. ربما ما صبّره عليها هو مرضُه وبحثه الدائم عن العلاج الناجع الذي لم يجده أبدا.
وفي قصيدة (وصيةٌ من محتضرٍ) يتجلى حبُه للعراق بهذا المقطع الشعريّ، تتجسدُ فيه مصداقيةَ المشاعرِ والانتماءِ المتجذرِ في أعماقِه للوطنِ[22].

إن متُّ يا وطني فقبرٌ في مقابرك الكئيبة
أقصى مناي. وإن سلمتُ فإن كوخاً في الحقولِ
هو ما أريد من الحياة.
يا إخوتي المتناثرين من الجنوب إلى الشمالِ
بين المعابر والسهول وبين عالية الجبالِ
أبناء شعبي في قراه وفي مدائنه الحبيبه...
لا تكفروا نِعَمَ العراقِ ...

ويشجب خيانة الوطن في قصيدة (غريب على الخليج) ويؤكد حبه المطلق له، أثناء غربته في الكويت عام 1953، مستذكرا كل تفاصيل حياته في العراق بحلوها ومرها دون أن يفكر بأرضه رافضا بشكل مطلق أي بديل لتلك البقعة من الأرض التي ولد عليها وسوف يدفن فيها ولنقرأ هذا النص ومن خلاله نرى مقارنة بين من يخون العراق وبين من يحبُهُ بصدق[23].

إني لأعجبُ كيفَ يمكنُ أن يخونَ الخائنون!
أيخونُ إنسانٌ بلادَه؟
إن خانَ معنى أن يكونَ، فكيف ممكنٌ أن يكونَ؟
الشمس أجمل في بلادي من سواها، والظلام -حتى الظلام – هناك أجملُ، فهو يحتضن العراق.

ثالثا: فضاء حب السياسة:

بدايات بدر شاكر السياب منذ طفولته وصباه " كانت عربية إسلامية متأثرة باتجاه مجلة (الرسالة) آنذاك"[24].
وبعدها اتجه إلى الشعر الرومانسي، ثم تجاوزه منتقلا إلى الشعر الواقعي ويذكر سامي مهدي أن انتقاله إلى الواقعية عند صدور ديوان أساطير 1950 وأتفق معه بأن تاريخَ ارتدادِه مختلفٌ عليه بين الباحثين[25]، وهذا الانتقالُ ليس بعيداً عن انتمائه الفكري والسياسي، وهو ما دفعه لدراسةِ الواقعيةِ وشعرائِها (لوي أراكون، بول ايلوار، وغارسيا لوركا، ونيرودا، وناظم حكمت)[26] ولم يكن هذا بعيداً عن قناعاتِه الجديدةِ اليساريةِ وثقافتِه العامةِ المتشعبةِ بعد أن كان مشدوداً لشعراء أخذَ منهم كثيراً أمثال: أدث ستويل، ت. س. اليوت، وشلي وكيتس[27] وهذا الانتماء الجديد وبسبب نشاطاته السياسية، ومنها مشاركته في مظاهرات 1948 تأييدا للشعب الفلسطيني، وانتفاضة تشرين 1952، ووقوفه ضد سياسة عبد الكريم قاسم مما جعله يتعرض لكثير من المضايقات فقد فصل من وظيفته أكثر من مرة، وزج في الحبس، وهرب إلى إيران والكويت...
ووجدت في ديوانه الأول (أزهار وأساطير) الذي تصدر المجموعة الكاملة لديوان بدر شاكر السياب الصادر عن دار العودة - بيروت والذي طبع عام 1971 وكانت كلُّ قصائدِه عموديةً وحرةً كتبت فيما بين 1946 - 1948 ماعدا قصيدة واحدة عنوانها (ديوان

شعر) كتبت عام 1944 وكلُّ قصائدِ الديوانِ غزليةٌ رومانسيةٌ وتفردت قصيدةٌ واحدةٌ هي (في ليالي الخريف) حيث أنتقل في نهايتها إلى موضوعٍ سياسيّ متطرقاً إلى حالةٍ ومفرداتٍ لا تقالُ إلا في السياسةِ[28]:

"سوف أمضي.. وما زال تحت السماء
مستبدون يستنزفون الدماء،
سوف أمضي وتبقى عيون الطغاة
تستمد البريق
من جُذى كل بيت حريق
والتماع الحراب
في الصحارى، ومن أعين الجائعين،
سوف أمضي.. وتَبقي فيا للعذاب!"

رابعا: فضاء حب العائلة:

لم ينشأ السياب في عائلة طبيعية مستقرة فقد ماتت أمه وهو طفل صغير فخسر حبّها وحنانَها، ولم يحظَ بعلاقةٍ أبويةٍ طيبةٍ وقد ذكر ذلك في بيتٍ شعريّ[29]:

أبي منه جردتني النساءُ
وأمي طواها الردى المعجلُ

ورغم سرعة الفراق خاطب والدتَه بعد رحيلِها مؤكداً وجودَها في ذاكرتِه، متسائلاً عن سماعِها لصرخاتِ قلبِه تعبيراً عن حبه للعراق[30]:

أماه ليتك ترجعين
شبحا. وكيف أخافُ منه وما أمحت رغم السنين
قسمات وجهك من خيالي؟
أين أنتِ؟ أتسمعينَ
صَرخاتِ قلبي وهو يذبحه الحنينُ إلى العراقِ؟

ويذكرُ أمّه في قصيدة (نسيم من القبر) لكي يعبر عن معاناة ابنتيه وابنه وكذلك ما تعانيه العائلة في تلك الأيام الصعبة[31].

أما حَملت إليكِ الريحُ عَبرَ سكينة الليلِ
بكاءَ حفيدتيكِ من الطوى وحفيدك الجوعان،
لقد جعنا وفي صمتٍ حملنا الجوع والحرمان.

وقبل وفاته بمدة قصيرة كتب قصيدة (ليلة انتظار) ذكر فيها طفلتيه[32]:

خفوقٌ فوق وجهي، كفُّ طفلتي الصغيرةِ،
كفُّ آلاءِ!
وهمسٌ حول جُرحي: كفُّ طفلتي الكبيرةِ،
كفُّ غيداءِ

وخياره للزواج من إقبال لم يكن زواج حب وقناعة إنما هو سد لفراغ امتد طويلا بعد محاولات كثيرة مع أخريات لم تتحقق واحدةٌ حسبَ قناعتِه أو نتيجة حب، بل جاء بعد فشل كل المحاولات الجادة. ولكنه بعد الزواج والعشرة كتب أجمل القصائد بحقها ومنها قصيدة (اقبال والليل)[33].

يا أمَّ غيلان الحبيبة صوّبي في الليل نظره
نحو الخليج. تصوّريني أقطع الظلماء وحدي
لولاكِ ما رمتُ الحياةَ ولا حننت إلى الديار
حبّبتِ لي سُدَف الحياة مسحتها بسنا النهار

" عقد بدر زواجَه في 1 حزيران 1955 على اقبال بنت (طه عبد الجليل)، وهي معلمة من قريته تحمل شهادة التدريس الابتدائية"[34] أنجبت غيداء في 24 كانون الأول 1956، وفي 23 تشرين الثاني 1957 وضعت صبيا سمي غيلان، فرح به والده فرحا عظيما وفي 7 تموز 1961 وضعت زوجته طفلة سميت آلاء[35]. وكان مولعا بهم وكتب عنهم قصائد منها قصيدة (مرحى غيلان)[36]:

"غيلانُ يصعد فيه نحوي، من تراب أبي وجدي
ويداه تلتمسان، ثَمَّ، يدي وتحتضان خدّي
فأرى ابتدائي في انتهائي.

" بابا... بابا... "
جيكور من شفتيكَ تولَد، من دمائِكَ، في دمائي
فتُحيل أعمدةَ المدينه
أشجارَ توت في الربيع. ومن شوارعها
الحزينه"

وعلى هذا النمط كان مضمون القصيدة الذي جمع بين حبه لولده غيلان وربط بينه وبين حبه لوطنه من الصور الشعرية الجميلة التي وصف فيها جيكور محملا إياها رمزية العراق منطلقا من مسقط رأسه.

وفي قصيدة (رسالة) جاءت من زوجته (اقبال) ورد في نهايتها مقطع خاص بابنته (آلاء)[37]:

ويا حديثكِ عن "آلاء" يلذعُها
بعدي فتسأل عن بابا "أما طابا"
أكاد أسمعها
رغم الخليج المدوّي تحت رغوتهِ
أكاد ألثم خدّها وأجمعُها
في ساعديَّ ...
كأني أقرع البابا
فتفتحين...

كتب هذه القصيدة في الكويت في 1964/8/3 بعد أن أخذ المرض منه مأخذا كبيرا ودخل في تشعباته المتعددة، وقبل وفاته بأربعة أشهر وواحدٍ وعشرين يوما. ومع ذلك عبر بدقة عن مشاعره اتجاه آخر العنقود طفلته (آلاء).

والغريب أن السياب كتب قصيدة تحت عنوان (الوصية) أرسلها من بيروت، خاطب فيها زوجته إقبال من سرير مرضه ولم يذكر في وصيته سوى غيلان ناسيا أن لديه غيداء البكر وآلاء آخر العنقود التي لم تتجاوز سنتها الأولى عندما أرسل وصيته[38]:

إقبالُ يا زوجتي الحبيبة
لا تعذليني ما المنايا بيدي
ولستُ، لو نجوتُ، بالمخلّدِ
كوني لغيلان رضىً وطيبه
كوني له أباً وأماً وارحمي نحيبه

ويرد اسم غيلان في قصائد كثيرة مثل قصيدة (سفر أيوب) ويذكره في قصيدة أخرى بعنوان (أسمعه يبكي) وفيها اعتذار لعدم رعايته رعاية يطلبها أبنٌ من أبيه[39]:

أسمعُهُ يبكي، يناديني
في ليليَ المستوحد القارس،
يدعو: " أبي كيف تخلّيني
وحدي بلا حارس".
غيلان، لم أهجركَ عن قصد...
الداء، يا غيلان، أقصاني.

خامسا: فضاء حب المطر:

هناك من وجد في حب المطر عند السياب، تعبيراً عن تراكم الصعوبات والنائبات على الفرد في الحياة، وخاصة الفقراء والتكرار في هذه الكلمة تعبير عن عدم التوقف واستمرارية المأساة، والسياب دائما يجمع بين الجانب السلبي للمطر وجانبه الإيجابي[40]:

أكاد أسمع النخيل يشرب المطر
وأسمع القرى تئن والمهاجرين
يصارعون بالمجاذيف وبالقلوع عواصف الخليج والرعود منشدين:
مطر ...
مطر...
مطر...
وفي العراق جوع.

ولا أدري ماذا يقصد السياب بكلمة منشدين هل تعني أنهم فرحون بالمطر أم أنهم مستاؤون وأظن أن الكلمة الأخيرة تعبر عن حالتهم المأساوية. وربما أفضل تفسير للمطر

طرحه السياب[41]:

أتعلمين أيَّ حُزن يبعث المطر؟
وكيف تنشج المزاريب إذا انهمر؟
وكيف يشعر الوحيد فيه بالضّياع؟
بلا انتهاء – كالدَّم المراق، كالجياع،
كالحب، كالأطفال، كالموتى- هو المطر!

وقد جمع السياب في الشطر الأخير المتناقضات تفسيرا لمعنى المطر. ولكنه في جانب آخر يرى أن الفرحة تملأ العراقيين بهطول المطر[42]:

كأنَّ جميعَ قلوبِ العراق
تنادي، تريد انهمارَ المطر.

وما يؤكد أن السياب كان محبا للمطر ولذا وظفه في عدد كبير من القصائد ولكن ليس بمعنى واحد وإنما حسب ما يريده من معنى وحسب الحبكة الشعرية وما تطلبه القصيدة أو بعض مقاطها ومن استعمالاته الإيجابية ما ورد في القسم الرابع من قصيدة (مدينة السندباد)[43]:

يا أيها الربيعُ ما الذي دهاك؟
جئتَ بلا مطر
جئتَ بلا زَهَر،
جئتَ بلا ثَمر،
وكان منتهاكَ مثل مبتداكَ
يلفّه النجيع...

من خلال هذه النماذج المنتخبة والتي عكست أهمية المطر عند السياب وكيفية توظيفها سلبا وإيجابا لخدمة الجانب الفكري والسياسي والاجتماعي للقصيدة وقد وفرت القناعة الكاملة للمتلقي بنجاحه في معالجة كثير من الظواهر السلبية والخلل في عدم استثماره لحل المشكلات.

الهوامش

(1) أنظر جلال الخياط، الشعر العراقي الحديث، مرحلة وتطور، دار صادر بيروت، 1970: ص 170
(2) جلال الخياط م. ن: ص 170
(3) ديوان بدر شاكر السياب دار العودة – بيروت، 1971: ص 102
(4) ديوان بدر: م. ن: ص 102
(5) ديوان بدر شاكر م. ن: ص 33
(6) سامي مهدي، وعي التجديد والريادة الشعرية في العراق، الموسوعة الصغيرة، دار الشؤون الثقافية، وزارة الثقافة والإعلام: ص 150 - 151.
(7) ديوان بدر شاكر السياب م. ن: ص -102 103
(8) ناجي علوش، ديوان بدر شاكر السياب، المقدمة، دار العودة- بيروت، 1971: ص 555.
(9) ناجي علوش، م. ن: ص ط ط ط.
(10) إليَّا الحاوي، الشعر العربي المعاصر، بدر شاكر السياب، دار الكتاب اللبناني – بيروت، ط3، 1983
(11) ديوان بدر شاكر السياب، م. ن : ص 117- 118.
(12) ديوان بدر شاكر السياب، م. ن: ص 642
(13) إليَّا الحاوي، م. ن: ص 7-6
(14) إليَّا الحاوي، م.ن: ص 7
(15) إليَّا الحاوي، م. ن: ص 7
(16) انظر إليَّا الحاوي م. ن: ص 10
(17) ديوان بدر شاكر السياب، م. ن: ص721
(18) ديوان بدر شاكر السياب، م. ن: ص 195
(19) طراد الكبيسي، كتاب المَنزِلات، الجزء الثالث، منزلة القراءة، دار الشؤون الثقافية العامة، وزارة الثقافة والإعلام العامة، بغداد

1997: ص 99
(20) ديوان بدر شاكر السياب، م. ن: ص -189 190
(21) ديوان بدر شاكر السياب، م. ن: ص 269
(22) ديوان بدر شاكر السياب، م. ن: ص 282
(23) ديوان بدر شاكر السياب، م. ن: ص 320
(24) عبد الجبار عباس، السياب، دار الشؤون الثقافية العامة، وزارة الثقافة والإعلام. ص 104. نقلا عن خالد الشواف: مجلة الكلمة. كانون الثاني 1968.
(25) أنظر سامي مهدي، م. ن: ص 150
(26) أنظر سامي مهدي، م. ن: ص 155
(27) أنظر عبد الرضا علي، الأسطورة في شعر السياب، دار الرائد العربي، بيروت- لبنان،ط1وط2 1984-1978-ص 72
(28) ديوان بدر شاكر السياب، م. ن: ص -68 69
(29) أنظر عبد الجبار عباس م. ن : ص 16
(30) ديوان بدر شاكر السياب، م. ن: ص -616 617
(31) ديوان بدر شاكر السياب، م. ن: ص 674
(32) ديوان بدر شاكر السياب، م. ن: ص 710
(33) ديوان بدر شاكر السياب، م. ن: ص 718
(34) أنظر إليًّا الحاوي، م. ن: ص 9
(35) انظر إليًّا الحاوي، م. ن: ص10
(36) ديوان بدر شاكر السياب، م. ن: ص 326.
(37) ديوان بدر شاكر السياب، م. ن: ص 709
(38) ديوان بدر شاكر السياب، م. ن:ص 222-221 .
(39) ديوان بدر شاكر السياب، م. ن: ص287
(40) ديوان بدر شاكر السياب، م. ن:ص 478 .
(41) ديوان بدر شاكر السياب، م. ن: ص 476
(42) ديوان بدر شاكر السياب، م. ن: ص613
(43) ديوان بدر شاكر السياب، م. ن: ص 468

في قصيدة "العنقاء" للشاعر عبد الستار نور علي
رمزية المرأة وقضية التحرر

سهيل الزهاوي

الشعر ليس مجرد أداة تعبيرية، بل هو مرآة تعكس الفكر والوجدان الإنساني، ويُعيد تشكيل الواقع من خلال الرموز والصور الشعرية. في قصيدة "العنقاء" للشاعر عبد الستار نورعلي، يتجاوز الشاعر الطرح التقليدي للمرأة، ليقدمها كقوة ديناميكية تمثل جوهر الحياة ومحركها الأساسي. لا تكتفي القصيدة بالاحتفاء بالمرأة، بل تطرح إشكالية علاقتها بالمجتمع، بين الحاجة إليها كمكوّن أساسي للحياة، وبين الممارسات القمعية التي تحدُّ من دورها.

القصيدة تتبنى بُعدًا نضاليًا، حيث تصبح المرأة رمزًا للمقاومة والتجدد، وهو ما يعكسه استدعاء رموز قوية، مثل العنقاء والمطر والخيول، التي تشير إلى صراع حضاري بين الجمود والتغيير. لا يقف الشاعر عند حدود الوصف، بل يدفع القارئ إلى مساءلة القيم الثقافية والاجتماعية المحيطة بالمرأة، مما يجعل النص أكثر من مجرد قصيدة؛ إنه دعوة للتحرر الفكري والإصلاح الاجتماعي.

في هذه القراءة النقدية، سيتم تحليل البنية الرمزية للقصيدة، وتفكيك رؤيتها للمرأة كمفهوم ثقافي واجتماعي، إضافةً إلى استكشاف العلاقة بين الأسطورة والتاريخ والواقع، في تشكيل الخطاب الشعري لمضمون النصّ.

العنوان ودلالته

عنوان القصيدة "العنقاء" ليس مجرد اختيار عشوائي، بل هو مفتاح تأويلي للنص، حيث يستحضر الطائرَ الأسطوريَّ الذي ينبعث من رماده، ليجسد المرأة ككيان قادر على تجاوز المحن والقيود المجتمعية. هذا الاختيار يعكس رؤية الشاعر للمرأة كرمز للتحوّل والتجدد المستمر، مما يضع القارئ منذ البداية أمام ثنائية الصراع والانبعاث التي تحكم بنية القصيدة.

الثيمة الرئيسة والمضمون

تتجاوز القصيدة الطرح التقليدي للمرأة كمصدر للحب والعطاء، لتضعها في قلب معركة فكرية واجتماعية ضد التهميش والقمع الثقافي. مع استدعاء صور رمزية كالمطر، الحرير، والعصافير الفينيقية، ينسج الشاعر شبكة دلالية معقدة تربط المرأة بالحياة والحرية، مقابل قيود المجتمع التي تحاول كبح هذا الحضور الديناميكي.

المرأة بين الأسطورة والتاريخ

يعتمد الشاعر على استعادة الرموز التاريخية والأسطورية المرتبطة بالمرأة، لكنه يعيد تأويلها على وفق منظور معاصر يتحدى القراءة التقليدية. فحواء لم تعد مجرد رمز للخطيئة، وامرأة العزيز لم تعد مجرد امرأة خاضعة لرغباتها، بل تصبحان تجسيدًا لإرادة المرأة واستقلاليتها، وهو ما يعكس انحياز النص إلى رؤية متحررة من القيود النمطية.

النقد الاجتماعي والتاريخي

تنحاز القصيدة إلى تفكيك الصورة المزدوجة التي يقدمها المجتمع للمرأة؛ فهي تُحاط بألقاب التقديس مثل "القارورة الرقيقة"، لكنها في الوقت ذاته تُحاصر بقيود تحد من دورها الاجتماعي. هذا التناقض يتم كشفه في مشاهد رمزية مثل الفتاة التي تربي أخاها ليحقق النجاح، بينما تظل هي في الظل، وكأنها مجرد "حائط مصدوع" في نسيج المجتمع، تعبيرًا عن التهميش النسوي.

اللغة والأسلوب

تتميز القصيدة بالتكثيف الرمزي الذي يمنحها أبعادًا متعددة تتجاوز القراءة المباشرة إلى تأويلات أكثر عمقًا. فـ"العنقاء" ليست مجرد طائر أسطوري، بل تتخذ بعدًا دلاليًا يعكس قدرة المرأة على التجدد والنهوض من رماد القهر. أما "التفاحة"، فهي استدعاء ضمني لحواء، حيث تعيد الشاعرة تأويل هذا الرمز ليصبح دلالة على الإرادة النسوية بدلًا من الخطيئة.

الإيقاع والموسيقى الداخلية

تعتمد القصيدة على الإيقاع الداخلي الناتج عن التكرار الصوتي والدلالي لبعض المفردات مثل "المثل"، "العنقاء"، "البقاء"، مما يخلق تموجًا موسيقيًا يعزّز الانفعال الشعري. كما أن التوازن بين الجمل الطويلة ذات الطابع السردي والجمل القصيرة الحادة التي تحمل صدمة شعورية، يساهم في دفع القارئ إلى التأمل وإعادة النظر في المعاني المطروحة. هذه التقنية لا تعزز فقط الإيقاع، بل تُحدث تفاعلًا ديناميكيًا بين المتلقي والنص، مما يجعل التجربة القرائية أكثر تأثيرًا وحيوية.

تحليل الأبيات الآتية التي تناولتها من قصيدة "العنقاء" يكشف عن مستوى عميق من الرمزية والتأمل، وهو يضع المرأة في قلب محوري يمثل التغيير والنهوض، مع التركيز على الصعوبات التي تواجهها نتيجة التقاليد أو الفكر السائد. لنلقِ نظرة أكثر تركيزًا على الرسائل المبطنة والاستنتاجات النهائية:

1. بداية القصيدة "المرأة كحلم غامض":

بداية القصيدة تكشف عن رمزية عميقة للمرأة كحلم يتجسد في الخيال، حيث يُصور الشاعر المرأة على أنها حلم بعيد أو غامض لا يمكن إدراكه بالكامل، كما يظهر في قوله:

حين تكون المرأةُ الأحلامْ
تنسدلُ السَّتائرُ الحريرْ،
فلا نرى أبعدَ منْ أنوفِنا.

هنا، تُقدّم المرأة كحلم بعيد، متمنّع عن التحقق، يعكس النظرة الاجتماعية التقليدية التي تقتصر فيها رؤية المرأة على جوانب جمالية فقط، دون أن تُدرك أدوارها الحيوية والعملية في المجتمع. تتداخل الستائر الحريرية كرمز يعكس الترف، الرقة، والمثالية، مما يعني أن المجتمع في بعض الأحيان يُحجم عن رؤية الحقيقة كاملة عن المرأة، وتظل مكانتها محجوبة تحت غطاء من الانطباعات السطحية. ويظهر الشاعر أيضًا حالة من الانغلاق الفكري في قوله "فلا نرى أبعدَ منْ أنوفِنا"، مما يرمز إلى النظرة الضيقة

التي تعيق فهم دور المرأة الحقيقي في المجتمع.

2. تقدير المرأة كقوة حية ومؤثرة:

في المقطع الثاني، يتحول التصور عن المرأة من مجرد كائن جميل إلى قوة حيّة تُحرّك الوجدان والمجتمع، كما في قوله:

وخافقٌ يضربُ في صدورنا،
فكلّ نبض امرأةٍ هديرْ
والمطر الغزيرْ.

المرأة هنا تظهر كقوة فاعلة، حيث يُرمز إليها بـ "الخافق الذي يضرب في صدورنا"، يعكس تأثيرها العميق في نفوس الأفراد. كما يرمز الشاعر إلى طاقتها الحيوية بأنها "هدير" قوي يشبه حركة البحر التي تتجدد باستمرار، بينما يرمز "المطر الغزير" إلى خصوبة وقوة المرأة في بعث الحياة، سواء على مستوى الوجود الفردي أو المجتمعي. هذه الصورة تُظهر المرأة كمصدر للتجديد والإلهام في الواقع.

3. التساؤل حول ردود الفعل تجاه دور المرأة:

أما المقطع الثالث، فيُثير تساؤلاً هامًا يتعلق بتعامل المجتمع مع تغير دور المرأة: هل سيختار الانفتاح الذهني على قوتها وتقديرها، أم سيقاوم هذا التغيير بالصراع والعنف؟ يتساءل الشاعر:

نفتحُ حينها عقولَنا
أم نسرجُ الخيولْ
والسَّيفَ والرُّمحَ
وصوتَ الحلم الغريرْ؟

الرموز في هَذا المقطع، مثل "الخيول والسيف والرمح"، تمثل الصراع والتحدي، مما يشير إلى مقاومة البعض للتغيرات التي قد تأتي مع تحرير المرأة. بالمقابل، "صوت الحلم الغرير" يعكس الرغبات والطموحات غير المحققة بعد، مما يعبر عن حالة من التردد الاجتماعي في كيفية التعامل مع هذه التحولات. فبينما يرى البعض في هذا التغيير تهديدًا لقيمهم التقليدية، يراه آخرون فرصة لبلورة واقع جديد.

4. تحولات البدايات، ولادة الأمل والحلم:

في حلم
يُبرعمُ الرَّبيعُ فوقَ صدرِها،
ينتظر اللحظةَ كي يدخلَ في الفؤادْ،
يُعطّرُ الروحَ بدفء روحها،
يقتطفُ العشقَ ويبدأ الحصادْ،

في هذه الأبيات، يظهر الشاعر في إطار إبداعي غني بالصور الرمزية التي تعكس فلسفته الحياتية ونظرته العميقة لدور المرأة في الوجود. يُصوّر الشاعر المرأة كحاضنة للحياة، حيث يُبرعم الربيع فوق صدرها، مما يعكس بداية النماء والتفتح. هذا التصوير لا يقتصر فقط على المعنى البيولوجي للأمومة، بل يتعداه إلى كونها رمزًا للعطاء المتجدد. كما أن "ينتظر اللحظة كي يدخل في الفؤاد" يشير إلى لحظة تحول حاسمة تتداخل فيها الأحاسيس السطحية مع الجوانب الأعمق للروح، مما يعكس التأثير العاطفي العميق للمرأة في الوجود.

في "يُعطّرُ الروحَ بدفء روحها"، يُقدم الشاعر تصورًا للمرأة ككيان روحي يمنح الحياة دِفئًا وإشراقًا، تمامًا كما يترك العطر أثرًا دائمًا. أما "يقتطفُ العشقَ ويبدأ الحصاد"، فيعكس اكتمال الدورة الإنسانية وتحوّل المشاعر إلى تجربة ملموسة، تتوج بالإنجازات التي تفيض بالعطاء. هذه الأبيات تتسم بغنى لغوي ومهارة تصويرية، مما يتيح للقارئ التفاعل مع المعاني المبطنة والتأمل في مسار النمو والازدهار الذي يوصل إلى النضج.

5. الأسطورة وتعدد دلالاتها، تفاحة الخطيئة:

في كتبِ الرِّوايةِ الأولى:
غزالةٌ تسلَّقتْ تفاحةَ البقاءْ،
وانتزعتْ تفاحةً لتقضمَ الغرامَ

واللعنةَ، والدهاءْ،
الاستدعاء للأسطورة التقليدية في قصة "آدم وحواء" عبر التفاحة يضيف بعدًا رمزيًا عميقًا. التفاحة، التي كانت رمزًا للخطيئة والمعرفة المحرمة، تُعيد إنتاج المعاني المتداخلة التي تجمع بين اللذة والعذاب، العشق واللعنة. في هذه القراءة، تظهر "الغزالة" كمخلوق برئ، لكنها تتجاوز البراءة لتصبح رمزًا للتمرد والتحدي على القيود الاجتماعية والأخلاقية. و في سعيها وراء التفاحة، تُظهر الغزالة رغبتها في اختبار المحرمات، مما يجعلها تتجسد كرمز للمخاطرة والتجربة التي تحمل في طياتها قدرًا من الهاء.

6. جمال يوسف وصراع الرغبات:
امرأةُ العزيزِ راودَتْ فتاها عنْ نفسهِ
في حضرةِ العشقِ، وفي أمّارةِ الرَّغبةِ
في مملكةِ الأهواءْ،

استحضار قصة يوسف وزليخة في هذا المقطع يظهر الصراع بين الرغبة المكبوتة والعشق المُعذِّب. في "مملكة الأهواء"، يتجسد الصراع الداخلي للمرأة التي تتجاوز محظورات المجتمع وتتمرد على القيم التقليدية. "هيتَ لك" تصبح صرخة تحرر ورغبة خارجة عن المألوف. وفي المقابل، يظهر يوسف في هذا السياق أسيرًا لجماله، ما يعكس مأساة مزدوجة: من جهة هو في صراع داخلي مع رغباته، ومن جهة أخرى هو ضحية الجمال الذي يُستخدم كأداة للصراع بين القيم المجتمعية والتوقعات الشخصية.

7. الجمال وجدلية المأساة والمجتمع:
فانفجرتْ دماءُ صالةِ النِّساءْ،
صرخْنَ: هيتَ لكْ!
يا أيُّها الأبدعُ خلقِ اللهِ في البقاءْ

يُصور الشاعر الجمال كعنصر يثير التوتر والصراع في المجتمعات التي تحكمها تقاليد صارمة. جمال يوسف، رغم كونه هدية إلهية، يصبح مصدرًا للمعاناة والصراع بسبب التوقعات الاجتماعية والقيود المفروضة. هذه "التراجيديا" تجعل الجمال، بدلاً من أن يكون سببًا للسعادة، يصبح نقطة اشتباك بين الرغبات الفردية والأعراف المجتمعية، فيُظهر يوسف في هذا السياق كرمز للألم الناتج عن قيود المجتمع.

8."استدعاء الأسطورة" تفاحة الخطيئة والمصير:
في كتبِ الرِّوايةِ الأولى:
غزالةٌ تسلَّقتْ تفاحةَ البقاءْ،
وانتزعتْ تفاحةً لتقضمَ الغرامَ واللعنةَ، والدهاءْ،

هنا، نجد إشارة ضمنية إلى النصوص المقدسة أو الروايات الأسطورية الأولى التي وضعت الأسس لمفاهيم الحب والخطيئة. "غزالةٌ تسلَّقتْ تفاحةَ البقاء" يرمز إلى البراءة والجمال الذي يتحدى الممنوع، كما في قصة "آدم وحواء". التفاحة في هذا السياق تتجاوز معناها التقليدي لتصبح رمز التجربة الإنسان المليئة بالتناقضات، من الحب إلى الخطيئة، من اللذة إلى العقاب.

9. استدعاء قصة يوسف ونساء المدينة:
امرأةُ العزيزِ راودَتْ فتاها عنْ نفسهِ
في حضرةِ العشقِ، وفي أمّارةِ الرَّغبةِ
في مملكةِ الأهواءْ.

تُسلّط هذه الأبيات الضوء على قصة يوسف وزليخة من زاوية جديدة. هنا، الجمال يُعَذِّب يوسف، وتحول نساء المدينة إلى رموز للتمرد على التقاليد. في "مملكة الأهواء"، تُستعرض الرغبات المتناقضة، التي تثير الصراع الداخلي والخارجي على حد سواء، فتبرز المرأة في هذا السياق كمحرك للتغيير الذي لا يخلو من المخاطر.

10. انفجرت دماء صالة النساء، صرخن:
هيت لك!
يا أيها الأبدع خلق الله

في البقاء
"انفجرت دماء صالة النساء": يعكس هذا المشهد انبهار نساء المدينة بجمال يوسف الذي يبدو غير قابل للتحقيق، وتظهر الدماء هنا كرمز للقهر والدهشة المتزايدة.
"هيت لك": الصيحة تعبر عن رغبة مكبوتة، لكنها تحمل أيضًا تهديدًا بالخضوع للجمال كقوة خارقة للطبيعة ومصدر لتحديات اجتماعية ودينية.
11. جدلية الجمال والخضوع للمجتمع:
خُلِقتَ في أحسن تقويم
كنتَ لعبة المقدود من دُبُرٍ
وتجريح النساء
"خُلِقتَ في أحسن تقويم": استعارة من آية قرآنية تصف الجمال الذي خلقه الله بشكل مثالي، لكن هذا الجمال يوضع تحت ضغوط المجتمع الحادة التي تقيد حرية صاحبه.
"كنتَ لعبة المقدود من دُبُرٍ": استعارة تعكس غياب السيطرة الذاتية، حيث يُستغل الجمال وتصبح صاحبه مجرد أداة ضمن مؤامرات تُحاك حوله.
"وتجريح النساء": الجمال يصبح مصدرًا آخر للمعاناة، سواء لصاحبه أو لمن يتأثرون به، ما يُبرز التداخل بين النعمة والمعاناة.
12 - إنّ ضلعي يتوارى اليوم خلفَ الظَّهرِ
يسقيني بساتينَ الهواء
وأناشيدَ خريرِ الماءِ صوبَ جنةِ البَّهاءْ
"إنّ ضلعي يتوارى اليوم خلفَ الظَّهرِ "هذه العبارة تعكس الشعور بالضعف أو التهميش، فالعلاقة بين الضلع والإنسان تحمل دلالات ثقافية ودينية، وقد يُفهم الضلع هنا كرمز للأنا المتوارية أو الهامشية.
"يسقيني بساتينَ الهواء": تصف هذه الصورة بساتين الهواء التي توحي بالوهم، مما يعكس حالة من التلاشي أو الآمال غير المحققة التي تظل بعيدة عن الواقع.
"وأناشيدَ خريرِ الماءِ صوبَ جنةِ البَّهاءْ": يربط الشاعر الماء كرمز للحياة والطهر بمكان بعيد عن الواقع، ما يوحي بالبعد بين الحال المثالي والواقع القاسي.
13. السَّلسبيلُ هُنَّ،
قيلَ: رفقاً بالقواريرِ، انكسرنا نحنُ،
والقارورةُ الزُّجاجُ في مكانِها
في حانةِ الصَّدرِ،
"السَّلسبيل": يرمز إلى الماء العذب من الجنة، ويُستخدم هنا ليعكس رمز الحياة والنقاء، كما يعبر عن صفات الروح الطاهرة للمرأة.
"قيلَ: رفقًا بالقواريرِ، انكسرنا نحنُ": إعادة توظيف للحديث النبوي عن النساء كالزجاج، مع نقد لحالة الانكسار التي تعانيها المرأة في الواقع، حيث يتحول الجمال إلى مصدر قسوة بدلاً من الحماية.
"والقارورةُ الزُّجاجُ في مكانِها": يظهر التناقض بين المظهر الخارجي المستقر للمرأة وبين الواقع الداخلي المهشم الذي تعيشه.
"في حانةِ الصَّدرِ": ترمز هذه العبارة إلى المكانة العاطفية للمرأة، ولكنها تحمل أيضًا إشارة إلى استهلاك المجتمع لها على الصعيد العاطفي.
"وفي أحسنِ تقويم، وفي أجملِ تنظيم": يعكس هذا الاستدعاء النَّقدي لتناقض صورة الكمال المثالية مع الواقع الذي تعاني فيه النساء من الانكسار والتهميش.
"وأشهى منْ دم الغزالْ": على الرغم من جمالها؛ المرأة تُعامل كفريسة في مجتمع لا يقدر جوهرها، بل يراها مجرد غاية يتم استغلالها.
في النصّ أدناه من القصيدة، يقدم الشاعر نقدًا اجتماعيًا يعكس التناقضات العميقة بين الصورة

المثالية التي يتم تقديمها للمرأة وبين الواقع المعيش الذي يظل مليئًا بالقهر والانكسار، يقول الشاعر:

أبي وأمي أرضعاني مَثَلاً،
أختي التي ربّتني أحيا مثلاً،
أكملتُ منْ تحت يديها؛
كي تراني مثلاً،
مُدرِّساً صرْتُ،
وصارَ السِّينُ والصَّادُ مثالاً ساطعاً:
مهندساً، محامياً، مُطبِّباً،
أو عاملاً مكافحاً، أو قائداً مثقفاً
أو ناشرَ الهواءِ في الأرجاءْ،
أختي التي ربّتني أحيا مَثَلاً
ظلّتْ جوارَ الحائطِ المصدوعِ تحيا مَثَلاً،
كانتْ تصوغُ الثوبَ بالخضرةِ، بالماءِ،
بتغريدِ الحمامْ
وحبِّ مَنْ يغزلُ مِنْ غنائهِ حلاوةَ الأحلامْ
ورايةَ السلامْ،
في مرضي
كانتْ هي الضِّمادَ والدَّواءَ والحنانْ.
في الامتحانْ
تجلسُ في فُوّهةِ البابِ وفي لسانِها
زغرودةُ النجاحْ،
في السِّجنِ زارتني
وفي العينين كبرياءْ،
لا تعبٌ مرٌّ ، ولا إعياءْ،
وقلبُها صُلْبٌ منَ الصُّمودْ
والأملِ الموعودْ،
وحينَ لفّوا الحبلَ حولَ الرَّقبةْ
أو فجّروني ارتفعتْ برأسِها، صاحتْ:
سيبقى مَثَلاً ، وخالداً،
مادمْتُ في الأحياءْ،
ما دامتِ العنقاءُ والرَّمادْ والبقاءْ.... هذه الأبيات تعكس صورة عميقة عن تأثير العائلة، خاصة الأخت، في تشكيل شخصية الإنسان وتحليل النص بشكل مختصر: "أبي وأمي أرضعاني مَثَلاً": يُظهر الشاعر دور والديه في غرس القيم والمبادئ منذ الصغر، بحيث تكون هذه القيم مثل الغذاء الروحي الذي يغذي الشخصية. واستخدام مفردة "مثلاً" يعبر عن أن هذه القيم لم تكن مجرد تعليمات، بل جزءًا أساسيًا من تكوينه الشخصي.

"أختي التي ربّتني أحيا مثلاً": يتناول الشاعر دور الأخت بوصفها نموذجًا يحتذى به، ويُظهر كيف أن الأخت لعبت دورًا محوريًا في تربيته وتشكيل شخصيته، خاصة في الأوقات التي قد يفتقد فيها الشاعر أحد والديه.

"ظلّتْ جوارَ الحائطِ المصدوعِ تحيا مثلاً": يبرز هنا تماسك الأخت في وجه الصعاب، ويُرمز إلى "الحائط المصدوع" بالصعوبات الاجتماعية، ويُظهر أن الأخت رغم هذه الظروف، كانت رمزًا للصمود والمثابرة.

"كانتْ تصوغُ الثوبَ بالخضرةِ، بالماءِ، بتغريدِ الحمامْ": يقدم الشاعر صورة فنية للأخت كرمز للعطاء والجمال، حيث كانت تزين الحياة بكل ما هو جميل ومعطاء، مما يعكس تأثيرها الإيجابي على البيئة المحيطة.

"وحبِّ مَنْ يغزلُ مِنْ غنائهِ حلاوةَ الأحلامْ": تعبر هذه العبارة عن القدرة على تحويل الألم والتحديات إلى حلم جميل، فالأخت هنا تمثل الأمل والمثابرة.

"كانت هي الضمادَ والدَّواءَ والحنانْ": في لحظات الأزمة والمرض، تظهر الأخت بمثابة الحماية والرعاية الشاملة، بما في ذلك الجوانب الجسدية والعاطفية.

"في السِّجنِ زارتني وفي العينين كبرياء": يمثل السجن في النص رمزًا للظلم والقهر، بينما زيارة الأخت تمثل الدعم العاطفي والإنساني في

أوقات المحن، وتجسد الكبرياء والمثابرة في ظل الصعاب.

"وحينَ لفّوا الحبلَ حولَ الرَّقبةْ": يقدم الشاعر صورة رمزية للإعدام أو القتل في سبيل قضية سامية، ويُظهر كيف أن التضحية لا تمحو الرسالة، بل تجعل منها رمزًا خالدًا.

"سيبقى مَثَلاً وخالداً": تُجسد هذه الجملة فكرة أن النضال والتضحية لا يزولان مع الفناء الجسدي، بل يتحولان إلى إشعاع دائم، بفضل من يحيي ذكرى الشهيد ويروي قصته.

"ما دامتِ العنقاءُ والرَّماذْ والبقاءْ": العنقاء هنا ترمز إلى التجدد والأمل بعد الموت، حيث يتم الربط بين الموت والحياة، مُعبّرًا عن فكرة البقاء والنمو بعد الانكسار.

في المجمل، يعكس الشاعر من خلال هذه الأبيات قيمة العائلة، وخاصة الأخت، في تعزيز القيم الإنسانية والصمود أمام التحديات، مشيرًا إلى أن التضحية والمثابرة تظل خالدة في ذاكرة الأحياء.

الاستنتاج النهائي لتحليل القصيدة

تُقدم قصيدة "العنقاء" للشاعر عبد الستار نورعلي رؤية شعرية شاملة تركز على قيم البطولة والتضحية، حيث يتم إعادة تفسير الألم ليصبح رسالة أمل متجددة. في هذه القصيدة، يُرفض التفكير في الموت كخاتمة نهائية، بل يُعاد تعريفه كبداية جديدة، حيث تذوب الأجساد بينما تظل الأفكار حيّة وخالدة في الوعي الجماعي. في هذا السياق، تتجاوز المرأة في القصيدة دور المشاهدة السلبية للأحداث لتصبح قوة فاعلة في التاريخ، تحول الأحزان إلى منبع للإلهام وتعكس صلابة الإرادة في مواجهة التحديات. من خلال الرموز الفلسفية العميقة مثل الحبل، الانفجار، العنقاء، والرماد، تتجسد جدلية الفناء والبعث بشكل واضح، ليصبح الموت مدخلًا لعملية الخلود التي تُغذي النضال الجماعي.

لا تقتصر القصيدة على التعبير عن تجربة فردية للفقد، بل تعلو بها لتصبح قضية جماعية تنطلق من الألم الشخصي لتؤكد إرادة الحياة واستمراريتها. من خلال هذا الأسلوب، يتمكن الشاعر من تشكيل نص شعري يعكس المزيج بين الأسطورة، الرمزية الفلسفية، والالتزام بالقضايا الكبرى. وهكذا، تبرز القصيدة في النهاية أن الموت ليس نهاية مسدودة بل بداية جديدة، تتجسد في التضحية التي تُعيد الإنسان إلى حالة من الخلود، حيث يتحول من كائن زائل إلى رمز حي يُلهم الآخرين ويقودهم نحو أفق مشرق.

من خلال هذا السياق، تعيد القصيدة تعريف دور المرأة في إطار غير تقليدي، حيث تبرز كعنصر حيوي في المقاومة والتحمل، مُظهرة أن التضحية ليست مجرد فعل إنساني عابر، بل هي مسار طويل نحو الخلود، حيث يصبح الإنسان رمزًا يُلهِم الآخرين في رحلة النضال المستمرة.

عن (رائي العراق) للشاعر علي شبيب ورد
يدب الرعب في مدني الحبيبات.. ويسري الويل في طرق وحاراتي

عبد الكريم عيسى

يتجسد في قصائد مجموعة (رائي العراق) للشاعر على شبيب ورد البحث عن معنى الحياة وقيمتها الروحية وما لها من مساحة وجودية كبرى، والوقوف في المسار المشاكس لجشع وبربرية النزعات المادية السائدة في استلاب وتهديد انسانية الإنسان. ففي فضاء الخطاب الشعري لهذه النصوص لم يُختزل معنى الحياة في الركون إلى اللذة والنفعية بل يظهر جليا من خلال التوتر الجدلي بين الروح والواقع وبين النزعة الحيوانية في الإنسان ونزعته العقلية الأخلاقية على حد تعبير (رودولف كريستوف اويكن). في قصيدة (لهاث الفصول) يقول:

”منفيون في نفوسنا
من هول ماحولنا،
عيوننا ترى جنة هاربة
من نيران امطارهم الجافة“

ويشفعه بمقطع اخر من القصيدة ذاتها يقول:

”نحن سفن بلا بحار
واشعار بلا جدوى،
اشرعتنا نسجتها العناكب
نبحر بلا بوصلات،
نهاراتنا ليال، ولياليا مرعبة،
أسرار مهولة حياتنا،
لا تطيقها أبداننا الآيلة للضمور“

... أضف إلى ذلك، تنشد قصائد هذه المجموعة في بنيتها الظاهراتية وامتداداتها الدلالية والإشارية وانساقها الثقافية المضمرة، والعمل التشاركي بين الكفاءة اللغوية والتواصلية أعلى تحقق عبر الالتزام بالقيم العليا كالحقيقة والحرية والمحبة والتفاني من أجل حياة حافلة بالجمال والعدالة لوطن مزقته الحروب والأزمات بشتى اساليبها وتداعياتها، وما سينتج عنها من مرارات الحياة وشظف العيش، واغتراب روحي ونفسي وجسدي ليتجاوز الكائن الإنساني ذاته الطبيعية، ويستخلص للإنسان في مشاركته الحرة الفاعلة بأن يصبح مشروعا أخلاقيا وروحيا عند سعيه لاكتساب القيّم و تفعيلها.

...فعلى وجه العموم، تمثل قصائد المجموعة الشعرية (رائي العراق) صرخة مدوية في أفق وطني مأزوم، يشهد تناقضات فجة بين الحياة الذاتية والحياة الموضوعية وتراجعات بتجريد عمل الإنسان من روحه، فتعطي شعورا بالعزلة كما تتجلى فيها ثيمة رؤية للحياة في كليتها ليضع الفرد وحريته كاساس لكل تصور والكفاح من أجل الوجود الروحي وادراك وحدة الحياة الروحية داخل المسار البشري الصاعد والعودة الأصيلة وتجديد السؤال عن معنى الحياة وقيمتها وتحقيق غاية سامية رافعة للنفس في كليتها، والتمكن من الارتقاء فوق مستوى النفس، وإنجاز ثيمات الحياة للدفع بها نحو الإمام، وتنشيط إمكانيات الكفاح والعمل بشجاعة واثقة على الرغم من كون كل ما حولنا يحول بيننا وبين ادراك المعنى، ويهدد بتبديد كل سعي حثيث نحو التجاوز والتغيير. يقول في قصيدة "طائرٌ وكرهُ النص":

"بعد الف عبوة من رحيله
اتهمني طيفه بالخيانة
لصمتي عن رثائه"

ويعزز في موضع اخر لهذه القصيدة من منطلق الرائي البصير في إدارة بوصلة الهم الإنساني متجاوزا الذات الغريزية باتجاه كينونة أعلى وحياة أسمى قائلا:

"وحده يكتبُ
تاركا الإغواء والأضواء،
قاصدا معضلة.
يردأ التيه والعمى،
عن رؤية البوصلة"

مما يجعل لغة قصائد هذه المجموعة تفضي إلى إنجازات فعلية اكثر مما هي مجرد جهد تأويلي للفكر بل تكثيف للحياة.

ويتخذ الشاعر من العناصر الأسطورية كفضاء رمزي للتعبير عن الواقع الراهن، محاولا بذلك استنهاض الهمم كعامل فاعل في التغيير المجتمعي. وفي هذا التوظيف، يدفع إلى الكشف عن الصلة بين النتاج الشعري وطبيعة تجربة الشاعر في وطنه العراق، سيما، ما بعد التغيير عام ٢٠٠٣م، إذ تأتي رموز الادب والأساطير السومرية كانعكاس لما يعتمل في داخله من أحاسيس، فيأتي اقتباسه للنص الأسطوري السومري وما يوحي به من إشارة إلى مذهب التوحيد، وحياة الإنسان الآمنة كمدخل استهلالي لكل المتون الشعرية لمجموعة (رائي العراق) وكصرخة احتجاجية واستفزاز حضاري أصيل لواقع معيش، يستشري فيه الفساد ويختل التعايش الإنساني السلمي. وبهذا الاستحضار، يتم بقصدية واعية تفعيل الحراك الشعري في مسارات انتقاله من النص إلى الفعل بل والى فعل التاريخ على حد تعبير (بول ريكور). وبوسعنا القول بأن الشاعر يوظف مضامين الأسطورة بطريقة لافتة واقتصاد لغوي للتعبير عن الرؤى التي يبثها. حيث يمتلك قدرة الوصول إليها، مشكلا نظاما رمزيا واحدا باتحاد الشعر بالأسطورة حين يموضع تجربته الانفعالية في اتحاد الشاعر بالكون.

تحت قصيدة (طارئون) نقرأ:

(نص مفتوح لا يخضع لاية مقاييس صوتية لكنه يومئ لما قبله و لما بعده من طغيان)

"هم اشواك تحبو لتلحق الورود
يقضمون الق النجوم
باضراس الليل، قصيدة أولئك

اذ تتوفر على اهتمام الشاعر بالإيجاز

علي شبيب الورد

والتخطيط في الحركة الخيطية للقصيدة من دون الوقوع في الترهل أو التبذير اللغوي. وينسحب هذا الامر على القصائد العمودية. فقد اتسمت هي ايضا بالاقتصاد اللغوي في الصور الشعرية والتناظر والتوازي الموفق بين ابياتها على الرغم من وقوع بعض مواضعها بشيء من المباشرة، وربما يعود ذلك بتسلل تأثيرات الناقد ــ الشاعر إلى مشغله الشعري، يقول في قصيدة ((رائي العراق)) :-

”يدب الرعب في مدن الحبيبات
ويسري الويل، في طرقي وحاراتي
وتنهش في كياني نار قارعة
وغيم أسود يغزو فضاءاتي
أنا وجع الزمان يدور في جسدي
ليروي هول كارثتي ومأساتي، قصيدة رائي العراق ”

فجاءت طبيعة البناء خاضعة للتفاوت في التجربة ودرجة حساسيتها ونضجها وتفاوت أشكالها الشخصية تماشياً مع طبيعتها الذاتية. مما يجعل هذا المنجز يحمل كياناً بنائياً خاصاً في النظر إليه وفحصه استناداً لهذه الخصوصية، فضلاً عن أن تقانة البناء التوقيعي تسهم بحيوية في تعزيز استراتيجية البحث عن المعنى كثيمة رئيسة لهذه القراءة لما لهذه التقانة من تمكين إجادة التكتيف واختيار اللقطة المناسبة واعتماد الصدمة والمفارقة. كما تمنح لغة القصائد ضمن بنائها التوقيعي إضاءات تشكل في ذهن المتلقي خطوطاً احتمالية لمقترح المعنى، لظلال المعنى وطبقاته وتموجاته. إذ ينجح في إيراد احتمالات المعنى بطريقة إيحائية في تركيز شدة الإضاءة نحو منطقة التلقي. فتعمل النصوص هنا على تنشيط خلايا اللغة وتطوير مستوى فاعليتها.

إلى جانب ذلك، تعمل نصوص هذه المجموعة بلغة فاعلة في توظيف ناضج لآليات اشتغال البناء الدرامي، حيث تتوفر على مديات اتصال فاعلة في الأداء اللغوي لتحقيق توازن بين الوعي الفني والفكري في شخصية الشاعر الإبداعية. فيتجلى عنصر الحركة والتنوع وتداخل المرئي باللامرئي وتوهج الحدث بمخيال شعري يتفاعل في مديات المعنى، ما يحفز انطلاق مشروعه

من نقطة حرجة تبدأ بالتناقض والتناحر والصراع والتحدي. ذلك يفضي إلى إشاعة فضاء النص الشعري توترا حادا في جمع التناقضات والاتجاه بذلك إلى الذروة بما ينسجم مع تطور الأحاسيس ونمو العواطف والأفكار في نموذج البناء الدرامي، ففي قصيدة (في ساحة التحرير) ، المشفوعة باستهلال مؤثر إلى مراجعنا الكرام فتيان ثورة تشرين . يقول فيه :

((بهاء الخصب لا يفنى، إذا ما أظلم القمر
ونهر الحب لا يذوي إذا ما دمدم الضجر
وَمَا وَهَنَتْ صَبَابَات إِذَا مَا الضَّيْمُ سَاوَرَها
وَيَبْقَى الْبَذلُ مِذْرَارًا إِذَا مَا الْحَقُّ يُحْتَضرُ
وَغُصْنُ الْحُب لَا تَخبو نَظَارَتُهُ فَإِنْ ذَبُلَت
وَرَيْقَاتٌ، يَظل الجَذْر حِيًّا لَيْسَ يَنْدَحْر))

وتتكشف فاعلية البناء الدرامي في قصائد هذه المجموعة عن قوة درامية متمظهرة في سياقاتها الشعرية بما تحمله من أساليب بلاغية وعمق بياني ينعكس بأداء شعري موفق. فترتكز عتبات عنواناتها على نقطة تبئير عالية تتمحور حول الفضاء الشعري فتتعمق بذلك الروح الدرامية منذ المظلة العنوانية ((لهاث الفصول، ما قاله النهر، لقطات ، زقزقة، الورد تأكله البنادق ،وما إلى ذلك من متوالية عنوانية)) تسهم في بث الإشارات المتنوعة باتجاه متن النص. فتخضع مشاهد القصائد إلى التحول الدرامي في سياق شعري يرتكز على أرضية مهيئة للاستمرار والديمومة فتأتي شبكات ملفوظاتها بسلسلة من المسارات ذات الطابع الدرامي كقوة محركة لفعل النص . ونتيجة لذلك تخلق الفعاليات اللسانية وما تملكه من طاقة تعبيرية دلالية ورمزية جواً درامياً كثيفاً في منطقة افتدائية من مناطق حركية النص وفعاليته وفيما بعد انتقالاتها إلى محاورها الدرامية

إشارات:

1 - صدر كتاب رائي العراق عن دار الورشة الثقافية، بغداد ط1، 2025.
2 - الشاعر علي شبيب ورد، تولد العراق – الناصرية - بكالوريوس فنون مسرحية/ بغداد.
3 - صدرت للشاعر 14 كتابا منها (ناطحات الخراب)، شعر/ عن دار الشؤون الثقافية العامة/ بغداد، 2009.
كتاب (دهشة القراءة الاولى)، مقتربات نقدية في تقنيات الشعر/ دار رند للطباعة و النشر ؟ دمشق 2009.
كتاب دراسة نقدية عن الادب الكردي، مقالات نقدية/ اصدار مشترك/ منشورات اتحاد الادباء الكورد/ دهوك، 2010.
4 - ولديه مخطوطات كتب تحت اليد.

الأُغنية الأَخيرة لكوكب حمزة

سعد جاسم

يا لروحِكَ الكونيِّةِ الخضراء
في كلِّ المواسمِ والفصولِ
والمدائنِ والمنافي الفادحة
ويا لقلبِكَ العاشقِ أبداً
والأَبيضِ مثل حقولِ الثلجِ
وسهولِ الملحِ
وقلوبِ العاشقينْ
ويا لأصابعكَ الشفيفةِ
ومشاعركَ الرهيفة
وصوتِكَ الجريح
الذي كانَ ينزفُ
بكلِّ قهرِ الجنوبِ
ودموعِ الفراتِ الذبيح
وكنّا ننزفُ معك
بـ " نجمة والطيور الطايرة
وبنادم والكَنطرة بعيدة
وبساتين البنفسج ،
ودفتر حزن
وصار العمر محطّات"
وها أَنتَ تودّعنُا في محطّتِكَ الأخيرةِ
حراً وضحوكاً وناصعاً
ومُعطّراً بضوعِ البنفسج
والجوري والياسمين
وموشوماً بالكحلِ والحنّاء
على أَبوابِ قلوبِنا
وذاكراتنا المحتشدةِ
بتفاصيلِ سيرتِكَ المريرة
وحياتِكَ المُرَّة
وحاضراً في أرواحِنا الجنوبية
التي أضأَتَها بنورِ روحِكَ
وضوءِ أناملِكَ الأَبنوسيّة،
وصوتِكَ الفاجعِ الشجي
والمسكونِ بحُبِّ العراق
وحزنِ العراق
ودمعِ العراق
ونحيبِ أَهلِهِ المكسوري الخواطرِ

والحناجرِ والرقابِ والظهور
منذُ صدمةِ "جلجامشَ"
المفجوعِ بموتِ خلِّهِ وصاحبِهِ
البَرِّيِّ المُروَّضِ
برغبةِ السلطةِ
غوايةِ الانوثةِ
حقيقةِ الصداقةِ
لذّةِ الخمرةِ
والتحليقِ بأَجنحتِها الحريريةِ
بعيداً عن سطوةِ العقلِ
والأَساطيرِ والتابوهاتِ الخانقةْ
ومنذُ مناحاتِ " تموزَ"
وصيحاتِ البابليات
وآهاتِ السومريات
وأَنينِ الأُمهاتِ والحبيباتِ
والعاشقاتِ المسبياتِ
والحسينياتِ والزينبيّاتِ
والعراقياتِ الجريحاتِ
من أعالي دجلةِ الخرساء
إلى براري الدم
وبحيراتِ الجثثِ
في جنوبِ الأسى والحنينْ
*
ها أَنا استحضرُك الآنَ صديقي
يا كوكبَ الحُبّ الفراتي
الأغاني الشجية
النواح البابلي

كوكب حمزة

المُعتَّقِ في قلبِكَ العليل
وفي قلوبنا المقهورة
على غيابكَ الثقيل
وعلى ضحكتكَ الهائلةِ
التي كانت تملأُ المُدنَ
وبيوتَ الناسِ والأصدقاءِ الرائعينْ
وتُبْهجُ العاشقاتِ والحبيباتِ
والعشّاقَ والشعراءَ والمُغنّينْ
وتتلألأُ في ليلِ المنافي
وحاناتِ الانتظار المُرِّ
والموتِ الرخيصِ
في حياتِنا العراقيةِ
التي لمْ نرَ فيها سوى القليل
من المباهجِ والمسرّاتِ
والفرحِ الشحيح
*
ما الذي تفعلُهُ ياكوكب هناااكَ ؟

هَلْ مازلتَ تُغنّي
بخجلِكَ الطفولي
وجنونِكَ ألعراقي؟
” آنه مجنونْ
آآآنه مجنووونْ
وخذاني الهوى
وأطَّوَّح غرامْ
أَنا شوكَي بالعراق
والعراق بعينج الحلوه ينامْ ”
*
كيفَ لنا يا كوكب؟
وهَلْ يُمكنُنا أَن ننسى؟
ضحكتكَ التي تجعلُنا أَصداؤها
نشعرُ أَنَّكَ ما زلتَ سعيداَ وبهياً
وباذخَ الروحِ والموسيقى
وما زالتْ أُغنياتُكَ الكوكبية
تنبضُ في قلوبِنا
وتنثالُ بندى البساتينِ
فوقَ شفاهِنا اليابسةِ
وها هيَ طيورُكَ تُرفرفُ طائرةً
في سماواتِ بلادِ الرافدين
حيثُ أَنَّها تبحثُ عنكَ
حتى تُطعمَها من حنطةِ يديكَ
وتسقيها من نَبْعِ عودِكَ
الذي بقيَ صادحاً ومتوهّجاً
مثلَ قلبِكَ الشاسع
مواقفِكَ الباسلة
دموعِكَ الحارّة
ضحكتِكَ الباذخة
أَغانيكَ الفاجعة
ومثل روحِكَ الخالدة

شبه لَهمْ

ريتا عودة *

"يَهُوذَا"
لَيْسَ وَاحِدًا، لَا.
يَهُوذَا، اثْنَا عَشَرَ أَلْفَ خَائِنًا،
وَأَكْثَرُ.. وَأَكْثَرُ..
بَاعُوا فِلَسْطِينَ
دُونَ أَنْ يَمْضُوا إِلَى شَجَرَةٍ
لِشَنْقِ أَنْفُسِهِمْ نَدَمًا .

●

قَتَلُوا فِلَسْطِينَ قَهْرًا
وَتَرَكُوهَا
إِلَى الصَّلِيبِ تَمْضِي
وَحِيدَةً.. وَحِيدَةً وَمَضَوْا
يَشْرَبُونَ دَمَهَا
نَخْبَ الْخِيَانَةِ سَدَمًا

●

فِلَسْطِينُ..
صَبَّارٌ مُعَلَّقٌ فِي حَلْقِ الْعَدَالَةِ،
لَكِنْ
مَا قَتَلُوهَا
(إِذْ بِالْقَهْرِ قَتَلُوهَا)
إِنَّمَا شُبِّهَ لَهُمْ
فَكُلُّ خَائِنٍ
كَظِلٍّ زَاحِفٍ يَغْتَالُ نُورَهَا وَقَدًا

●

فِي كُلِّ مَرَّةٍ يُطْعَنُ فِيهَا حُلْمٌ
فِي خَاصِرَتِهِ،
فِي كُلِّ مَرَّةٍ تُبَاعُ فِيهَا أَرْضٌ
بِثَمَنٍ بَخْسٍ،
فِي كُلِّ مَرَّةٍ يُخْذَلُ فِيهَا نَبِيٌّ
أَوْ ثَائِرٌ
يُولَدُ يَهُوذَا مِنْ جَدِيدٍ كَمَدًا

●

لَكِنْ
كَمَا بَزَغَ فَجْرٌ مُشْرِقٌ
مِنْ أَلَمِ الصَّلِيبِ،
سَيَنْهَضُ
مِنْ رَمَادِ الْخِيَانَةِ
أَلْفُ عَنْقَاءَ أَمَلًا.

---

* ريتا عودة: شاعرة وروائية فلسطينيّة

دليل الهاتف

جمال العتابي

وهو يعيد ترتيب كتبه وينفض عنها تراب مسكنه المهجور لسنوات، ويوزعها على رفوف خشبية داكنة اللون شغلت حيزاً واسعاً من جدران صالة الاستقبال في مسكنه الجديد، فجأة وقع بصره على دفتر بغلاف أسود سميك تأطّرت حاشيته بورق لاصق محكم لا يشبه الدفاتر الاخرى بقياساتها المعروفة، يوحي منظره بحرصٍ متناهٍ عليه خشية تلف وضياع مرتقب.

يترك المهمة التي أعيته كثيراً سيما بعد أن بدأت الشمس ترسل أشعتها قوية حارقة، منذ ساعات الصباح الاولى، فاحترقت النسمات الخفيفة التي كانت تداعب وريقات شجر قليلة في حديقة المنزل.

حدّق في السجل الذي ظل يبحث عنه طوال تلك المدة التي شهدت موجة من العنف والاحتراب موغلة في الوحشية، اضطر بسببها الى الهرب والافلات من الجحيم لينجو وعائلته، ليستقر بمأوى صغير.. بلا كتب، وذكريات وأسماء تركها محفورة على جدران منزله البيضاء، ومكتبته التي يأوي اليها في سنوات الحرمان والجوع والاضطهاد، كانت ملاذه الوحيد الذي يخفف عنه أحزان الزمن البغيض، أحسّ كامل بالعرق يتصبب من جبهته، من المؤكد وهو يتحاور مع نفسه، أن كل تلك الأحزان لا تعادل لحظة افتراق مع المكان الذي يشيّد بالدموع والهم وعسر الحال، لا تعادل حالة الانتزاع القسري من الوطن أو اكراه الإنسان بالمغادرة تحت ضغط التهديد، حاول كامل أن يتناسى تلك المشاعر المتضاربة التي يجدر به ان يكبحها لأنها تشكل وجعاً ممضاً في حياته.

كان مطمئناً بعض الشيء متمسكاً بخيط واهٍ من الأمل يعيد له السكينة بعودة كتبه إليه، ولعلّ إحدى المفارقات التي تدعو للسخرية، أن مكتبته هي الوحيدة التي ظلت محفوظة من دون أن تمتدّ لها أيادي التدمير المجنون.

يعرف جيداً أن القتلة والمجرمين لا يعنيهم الكتاب، ولا يكترثون لوجوده، انه بنظرهم ليس سوى كومة من الأوراق الجاهزة للحرق متى شاءوا، توفر الدفء لأجسادهم الملطّخة بدماء الضحايا، هم يجتاحون البيوت الخالية من أهلها في ليالي موحشة ومظلمة، حالكة السواد، كسواد قلوبهم الميتة، إنها الحسنة الوحيدة ربما، التي تركها أولئك الأوغاد، فثمة شعور اختلط فيه الفرح والحزن، وهو يستعيد

كنزه الثمين، بعد انتظار مرير.
انتبه كامل إلى نفسه، واستدار ليلقي ببصره مرة أخرى الى ذلك الدفتر العتيق، الذي ضمّ أسماءً رُتبت حسب تسلسل هجائي بعناية فائقة، تنمّ عن اهتمام مبالغ فيه، وذوق فني منظّم في تسجيل أرقام الهواتف، وعناوين الأشقاء والشقيقات والأقارب والاصدقاء وزملاء العمل، ثمّة مشاعر عديدة اجتاحته بوقع سريع موجع مشوب بالحذر والقلق والتردد أثناء تصفح أوراق الدفتر.
كان يدرك جيداً عدم جدوى تلك الارقام التي باتت معطّلة ليست ذات نفع، بسبب ما قدّمه العصر من منجزات حديثة في وسائل الاتصال... وهو على يقين أن استعادة تلك الأسماء ستختزل له أحداث عقود من الزمن ولو بصورها المشوشة، راح يسأل نفسه ويجيبها باعتداد وهو يحاول ان يتشاغل بشيء نافع ومفيد يثنيه عن الرغبة في اكتشاف جديد لأشياء طواها الزمن، على افتراض مسبق بمعرفة الكثير من الحقائق التي عاصرها.. في تلك السنوات، رحل والده، والعديد من أفراد عائلته وأقاربه، وبعض من أصدقائه، انه على علم بتهجير رشاد وصالح، وقتل سليم، وذبح مراد، واختطاف باقر وكريم، واعتقال عبد الله.. ماذا تضيف له كل تلك الاحداث؟ غير الألم، والفزع من المستقبل.
يتساءل كامل... لقد ظلت أرقام هواتف هؤلاء هي الشاهد الوحيد على تاريخ وذكريات متناثرة عنهم، لم تعد تلك الارقام تشكل مصدراً يروي عطش كامل لمعرفة المزيد من الحقائق، ولعل وجود هاتف أرضي ما زال يعمل قبل أن يلفظ أنفاسه الأخيرة، وفرّ له خدمة الاتصال وضاعف من حماسه للاستفسار عن نزار الذي فارقه منذ ثلاثة عقود من الزمن أو أكثر.
تنتقل يداه الممسكة بسجل الهاتف لصفحة حرف (النون) ويخامره شك كبير أن يكون نزار على قيد الحياة ليردّ على ندائه الاول، مبعث شكوكه تلك، أن نزار الرجل الذي قارب السبعين من العمر، لا يتجاوز وزنه في ذروة شبابه أكثر من 50 كيلو غراماً. جسد نحيل يرتكز على ساقين طويلين ينوء بحملهما وكأنهما خيطان متدليان متأرجحان، يذهبان يمينا وشمالا، خارجان عن السيطرة.. كان من السهل جداً علينا أن نعرف بقدوم نزار حين تسبقه زوبعة من التراب تثيرها أقدامه وهي تخبط الارض بعشوائية غير مقصودة.
يضع كامل سبابة يده اليمنى على قرص الهاتف الدائري.. يتحرك الرقم الاول بنصف استدارة ثم الثاني والثالث... حتى السابع.
لحظات سريعة جداً مرّت لم يعد
يحتمل ارتعاش ساقيه، فاختار مقعداً للراحة بانتظار رنين هاتف نزار.
ألو...ألو..
يجيب على الطرف الاخر، صوت نسوي ناعم خفيف خجول:
-نعم...ألو..من؟
-هل هذا بيت نزار؟
تقصد ابو علي... نعم بيت نزار.
على الرغم من مشاعر الفرح المتواضعة التي تسللت الى أعماقه في اللحظات الأولى من الردّ، إلا أن هاجساً بالخوف كان هو الطاغي على حالة الترقب، وانتظار المفاجآت، استمر كامل بالسؤال:
هل أبو علي موجود، أستطيع التحدث معه؟
نعم، لكنه خارج البيت
هل صحيح ماتقولين أم هي مجرد مزحة؟
لم أكن مضطرة للمزاح.. أجابت وهي واثقة ثم

تساءلت: ما الذي يدعوك الى هذا الاستنتاج، يبدو أنك بعيد تماماً عن (ابو علي)؟
عذرا لا أقصد ذلك.. شعر كامل بالحاجة حينئذ الى المزيد من الراحة، والتقاط أنفاسه للحظة قصيرة.. يمكن من خلالها أن يلملم أفكاره ويعيد تنظيم أسئلته من جديد على وفق متطلبات المحادثة مع الصوت النسوي.
سأعاود الاتصال به في وقت آخر، سيدتي الفاضلة إن كان مستعداً لسماعي، انا (كامل فرحان) صديقه، ارجو ان تساعديني في ابلاغه بذلك.
نعم، أجابت تلك المرأة التي لم تعنيه في معرفة صلتها بصديقه القديم نزار... فأغلقت الخط الهاتفي بسرعة.
كان يتوقع بين لحظة وأخرى أن يرنّ هاتفه من جديد ليبدد السكون والصمت اللذين يسودان أجواء الصالة الخالية من الأثاث، سوى ما علق في جدرانها من لوحات تشكيلية وآيات قرآنية، تتصدرها آية الكرسي بحيز متميز.
ظلّ يترقب بلهفة شديدة نداءً عاجلاً لنزار، فخاب توقعه بعد طول انتظار فقرر معاودة طلبه من جديد في الساعات الأولى من الليل:
جاءه الصوت خافتاً مبحوحاً متقطعاً مشلولاً.
هل أنت نزار؟
فردّ بصعوبة بالغة: نعم !
هل فقدت وعيك يا نزار، وتمكنت الخمرة من شلّ لسانك؟
وأعيّت أوتار صوتك؟
أنا لا أشرب الخمرة أبداً، كما تعلم يا كامل... لكنني أُصبت بالشلل، فتحولت الى نصف رجل الآن إثر جلطة دماغية أفقدتني القدرة على النطق لكن ذاكرتي ماتزال حية، وأشعر بتحسن طفيف الآن.
إنها الصدمة الأولى التي هزّت كيان كامل في بحثه اللّامُجدي في الأسماء... لم يعد حاله يحتمل المزيد منها فيما إذا قرر مواصلة لعبته تلك.. فصمت قليلا وهو يتلمس كرسياً قريباً منه، سحبه إليه بعض الشيء ليستريح من وقع المفاجأة... أسند مرفقة اليمين عليه، وواصل السؤال:
ـ نزار هل تعرفني جيدا؟
- كيف لا... ما زلت أتذكر تلك الليلة التي سرق فيها قطّاع الطرق دراجتك قبل أربعين عاما، وأنت تتجه الى حديقة الجمهورية لتذاكر دروسك تحت ضياء الحديقة أليس كذلك؟.. كنتَ مسكوناً بالقراءة والكتاب، ودفعت ثمن سعيك الجاد وحرصك على الدراسة. كنا نسخر منك ولمّا تزل لم تتخلص من اضطرابك الشديد، وهلعك من فوهات المسدس الذي صوب نحوك في الظلام.
ـ أود ان اسألك يا نزار عن مصير أفراد الشلّة التي شغلت زاوية من مقهى شمه، بالحضور اليومي لساعات طويلة، وهي غير آبهة برواد المقهى الاخرين المنشغلين بلعبتي الدومينو والنرد،.... وصراخ الراديو والمارّة.. كان جلّ أفرادها من أولئك الذين بدأوا خطواتهم الاولى في الكتابة وانشغالهم بقضايا الادب والسياسة
أين احمد السعيد، حميد الفاضل، رياض العيسى، سعيد راغب، نعيم ستار، و.. و....؟
يبدو أن نزار هو الآخر كان ينتظر هذه اللحظة التي أيقظت ذاكرته من جديد وحررت لسانه من الشلل، أيقنت وأنا أستمع لنزار وهو يروى حكاية كل واحد من هؤلاء بتفاصيل دقيقة، أنني ارى وأسمع وأعيش بين أولئك من دون أن يراني أو يسمعني أحد منهم، هالني ما أصابني من فزع بسبب هذا الشعور...
لكن فجأة يسود الظلام، ليقطع النور والصوت،

رغم حزمة مثل خيط رفيع من الضوء، لم تستطع النافذة المطلّة على الفضاء الخارجي للمنزل من كبحه، ليستدلّ كامل على طريقه بصعوبة من خلال بقعة ضوء صغيرة على الحائط.

يعيد سماعة الهاتف إلى مكانها الطبيعي وهو يعاود الهمس مع نفسه، تتصاعد أنفاسه، وتتشبث يداه الراجفتان بأعلى مسند الكرسي بإحساسه المتعاظم بقوة الظلام، وبجهد صعب تخطّت قدماه البالغة ثقل العتبة الواطئة لباب الصالة، محاولاً الافلات من هذا الكابوس... وهو يتطلع الى الضوء القادم من الشارع كوسيلة للخلاص من تتبع الشريط المأساوي الذي ظلّ يدور بلا توقف في عقل نزار، إلا أن صمتاً بدأ يترسب بكثافة في أعماقه شغله قليلاً في تأجيل حشد من الرغبات المترسبة في الداخل.

مشاعر جمّة تؤجج في روحه أوار العزم للعودة الى تصفح أوراقه القديمة، حال عودة التيار الكهربائي إلى البيت، ها هي الانارة تحتلّ مواضعها بتذبذب مفضوح، وراح الضوء يلثم برفق صفحات الكتب المرصوفة على رفوف الجدران، تحسس الوجه الصقيل من الدفتر بيده اليمنى المعفّرة بتراب الجدران التي اتكأ عليها، وهو يتلمس طريقه نحو الغرفة من جديد .. عيناه تنتقلان بصعوبة فوق الأشياء الغارقة في الضوء، ساد الصمت بين الجدران، وانزوى في ركن تحتلّه طاولة داكنة اللون، مستطيلة الشكل، يقف خلفها كرسي دوار.. أسند ظهره إليه، وهو يحلم بالطواف حول العالم، أطرق الى السجل محدقاً فيه، طوى أول صفحة فيه.. احتوت على معلومات شخصية ورقم بطاقة الهوية، وفصيلة الدم وعنوان مسكنه القديم، وصفحة أخرى تقابلها لا تحمل أي معنى، وفي الزاوية العليا اليسرى من الصفحة التالية، يبرز حرف (أ) كأنما ينبعث من تجاويف غائرة في الأرض، شامخاً، منغرزاً في أعلى الصفحة كمسمار

الاسم الاول (أديب)، التقاه صدفة قبل أيام في مبنى إحدى الصحف الاسبوعية لم يصغ الى سماع شكواه وهو يتحدث بانفعال وبسرعة عن معاناته، وجهه يعتريه الشحوب، حاول أن يمسح دموعه التي كادت أن تخنقه. ويخفف بعض آلامه وحزنه، لم تترك كلمات أديب أثراً بالغاً في نفسه، لأنهما يتقاسمان المصير ذاته!

ليت أحمد بأحسن حال من أديب، يتساءل كامل مع نفسه، وهو يتابع قراءة أسماء الصفحة الاولى، إن كليهما يتشاطران الفجيعة، أمّا ابتسام، فقد ظلت وحيدة في بيتها الذي كان ضاجاً بضحكات الأولاد، ومزروعاً بأمانيهم العذبة، لقد تركوها وحيدة، واختاروا الغربة في البلاد البعيدة هرباً من الموت الذي يداهم الشباب، ها هي تتلفت الى الجدران التي تغادرها الروح... لم يعد الدخل العالي والكسب المادي الكبير، وترف العيش الذي يوفّره عملها اليومي في عيادة طب الاسنان العائدة لها، أن يعيد لها أبناءها، ويزيح الهواء الفاسد المخزون في صدرها، ترى هل يمكن للحيطان ان تلمّ أحلام ابتسام؟

يحاول كامل بتركيز شديد ان يتذكر (أمير)، فلم تسعفه ذاكرته المعطوبة من التعرف على أمير، وظل هو واسمه مجهولا.. وبلا معنى .. ولم يصل الى ما يسعفه لمعرفة المناسبة التي دوّن فيها اسم أمير وكذلك أسماءً أخرى، أبو آزاد، ترى من هو أبو آزاد؟ وأسعد، وأمجد.. هناك خمسة أرقام تحمل الاسم ذاته.. أياً من هؤلاء يستطيع أن يتلمس طريقه إليه؟

حاول كامل أن يرتّب أفكاره من جديد، ويعيد

وصل سلسلتها المقطوعة، لكن سرعان ما تلاشت الذكريات، وشعر بداخله يحترق حين تأكد له ان ابراهيم وإسراء، وآمال، وابتهال، هم الاخرون لا وجود لهم الآن على خارطة الاصدقاء

وبعد ان نفدت حيلة كامل، بدا هادئا وادعا للحظة من الوقت، كأن عينيه تتوسلان الى شيء مبهم يقدّم له المساعدة للتخفيف من حيرته وشدة خيبته، واصل النظر بجمود الى بقية الصفحات.. أيقن من صعوبة الاستمرار، فكّر بالأمر جلياً.. لأن صفحة واحدة من الأسماء تختزن مئات الأحداث والذكريات، وثمة صيحة أخرى هزّت كيانه انطلقت من داخلة: كامل اترك هذه اللعبة وانصرف!

لكنه قبل أن يلبّي النداء اتجه بنظره الى النافذة ليرى كتلاً من الظلام تتخللها خيوط وامضة، كانت به رغبة الى النوم، مشت العتمة الى الشباك، واتسعت دائرة الصمت، ظلّ كامل شارد العينين، فالساعة تقترب من منتصف الليل.. شعر بالانقباض وقرر أن يتمعن للمرّة الأخيرة في الأسماء، وذهب الى صفحة أخرى.

يعرف أن اسم عدي فيها يتلألأ لوحده بين الأسماء، بدا له الآن في العشرين من عمره، كان طالبا في كلية الهندسة يدرس الميكانيك، يلوح له الان من فوق الرؤوس باسماً بحقيبته الصغيرة، تشاغل كامل عن عدي بالنظر الى سطور أخرى ، محاولاً الابتعاد عن ذكرى عدي، الذي غادر بيته في اليوم الأول من بدء عطلة نصف السنة يقضيها بين أبويه واخوته في الحلّة، لكنها كانت المغادرة الابدية..

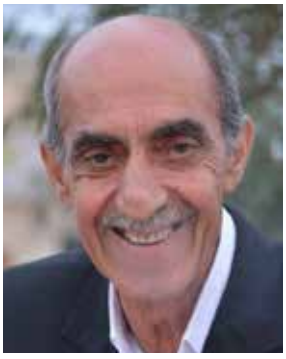
استحضر وجهه الأبيض الجميل، ونظراته الصافية، كان يتحدث بصوت خفيض بطعم الريحان، وله أفكار رائعة، كأنه حمامة بيضاء ترفرف في سماء البيت وينثر الورد صباحا مصبوغا بضحكته الطفولية، لم يعد السجل بعد ذلك الاستحضار، وهو مسجّى أمامه على طاولة المكتب سوى أنين مكتوم وحشرجات، واستغاثات ليست بعيدة جدا... يلفّها الحزن، مازالت تسمع على مقربة منه.

لم تلبث نظرات كامل أن اضطربت وهي تتجه صوب دفتره السميك فأنسلّ بخفة نحو مطبخ المنزل، يبحث عن عود ثقاب، ارتعشت أصابعه، كاد قلبه يفرّ من صدره، لم تتخاذل يده، وسرعان ما جمع قواه.. وفي لحظة غامضة تناثرت اوراق الدفتر، تحولت إلى قصاصات صغيرة، جمعها من جديد.. تحولت الى جسد يلتهمه الحريق، ثم رماد يثير الشفقة.

فتح نافذة الصالة، يتابع تصاعد الدخان الذي بدأ يتسرب كثيفاً وببطء نحو الخارج، وما هي إلا دقائق مرّت، حتى انطفأت الأضواء، لملم بقايا الرماد، وساد المكان الصمت.

مساء رطيب

إسماعيل سكران*



سارا معاً، فوق ممر مرصوف ببلاطات ملونة تتخللها، مربعات مفروشة بحصى صغيرة بيض، والمتنزه برمته يتنفس بعبق روائح الأشجار والزهور الزكية والتي تحف الممرات وكأنها تحتفي بالزوار من الرجال والنساء الذين حضروا لتزجية وقت ما قبيل المغيب الساخن.

قالت الفتاة:

- انك لم تفعل ما يلزم.

كان الفتى ساهماً ولم يسمع تعليق فتاته، مشتتاً تفكيره بالنظر إلى ألعاب الأطفال في ساحة المتنزه، راقب القطار وهو يدب فوق سكته محملاً بباقات من الأطفال، راقبه وهو يطوف في دائرته المرسومة له والمحاطة بسياج حديدي. كان يفكر وهو يبتسم، لو انه طفل مثل هؤلاء، لما واجه مثل هذه المعضلة.. لم يسمع ما قالته فتاته، لكنه شعر بانها قالت شيئاً ما فسألها:

- ماذا؟

- إنك لم تبذل جهداً لحل المشكلة.

وسارا متلاصقين فوق الممر الطويل بين جموع زوار ذلك المكان الفسيح. ساد الصمت فيما بينهما لبرهة فيما بدت مصابيح الحديقة تنير بألوانها المشعة كل أرضية المتنزه متسللة اليها عبر الشجيرات التي تحف هاماتها الباسقة بذلك الممر، تنساب أصوات الموسيقى من كافتيريا ومقاه المتنزه المنتشرة في كل مكان، مرا في طريقهما على كازينو كانت على مقربة من الممر، يتحلق حول موائدها العشرات من رواد المتنزه. كان الفتى قد قال لفتاته شيئاً ما لكنها قالت:

- ماذا فعلت؟ أنت لم تفعل.

وضع يده فوق كتفها وسحبها برفق نحوه ليبدوا كتؤامين متلاصقين، أزاحت الأضواء عتمة المساء الهابطة فوق الحديقة الشاسعة التي ازدحمت رويداً بالزوار الفارين من قبو المنازل. مالا بجسديهما نحو مكان فسيح انتشرت فيه الأراجيح ودواليب الهواء والافعوانيات، تحيط به الأشجار الخضراء وأصوات الطيور العائدة من رحلة النهار، شعر كلاهما بارتباط غير مألوف، كيمياء الحب تتفاعل بشكل فوري لتزيد من حدة تقاربهما، وهناك على مقعد خشبي في ذلك المقهى جلسا متلاصقين، يتحدثان بهمس، استمتعا بالحديث عن احلامهما المستقبلية واتفقا على عدم السماح بتسلل الكآبة إلى عشهما المشترك، بيت الأحلام الخفي، نهض الفتى، قطف وردة وقدمها لفتاته، واحضر النادل ما طلباه من المرطبات.

رأسه لم يزل مزدحماً بالعشرات من الأفكار

والحلول، لكنها على الرغم من ذلك لم تكف بترديد عبارتها:

- انك لم تفعل ما يلزم.

يحدث أحياناً انه لم يسمع تلك العبارة، فظنت انه يتجاهل الرد عليها لم يعد يحبها أو ربما هو يخطط للتخلي عنها، لكنه لم يكن كذلك، انه يفكر بحل لمعالجة الأزمة التي سببها والدها، لم تفلح محاولات ذويه في ثني والدها عن قراره الرافض لزواج ابنته منه، قال:

- والدك لم يزل مصراً.

- لن يصمد طويلاً فيما لو كررتم الضغط عليه.

تدحرجت كرة بالقرب منهما، جرى خلفها طفل وحاول التقاطها لكنها أمسكت الكرة لتبقي الطفل برهة أطول وهي تتملى ملامحه الجميلة وهي تبتسم، فيما كانت حلبة الكازينو المزدحمة بالرواد تنظر بفضول نحوهما وهما يلاطفان مع الطفل الذي أخذ كرته وذهب باتجاه أبويه، قال لها:

- لا أكاد أصدق بوجود فرد مثل أبيك في زماننا.

- ليس بوسعه مغادرة أرثه القبلي بسهولة، يشعر بالإهانة لو فعل.

- لن استسلم لن أدعه يفوز.

كان الليل قد أكمل غلق بقايا مسارب النهار وحلّ مساء رطيب معتم، نهضا ونزلا مدرجات سلم الخروج من الكازينو، وسارا فوق الممر المقرنص المضلل بكثافة أشجار الحديقة الشاسعة، وانسابا مع زحام المارة السائرين فوق الممر المحاذي لنهر دجلة باتجاه مجسر خشبي يمر فوق جدوله ماء رقراق، انطفأت أنوار الجهة الأخرى من المدينة فبدت مثل آثار منقرضة تومض فوق رفاتها خيوط واهنة من أنوار بعيدة. قال لها:

- ليس بوسعي التخلي عنك طال الزمن أم قصر.

التصقت به امتناناً، ذابت في كيانه، لم تعد تكترث لنظرات السابلة الغرباء المارين فوق ذلك الممر الطويل، لا شيء يهمها سواه، والآن في نهاية المشوار، عرفا انهما سيكونان بمفردهما في مواجهة بيداء شاسعة من التخلف، استمتعا بمنظر الحديقة اللامتناهية والقمر من بعيد يرسل ابتسامته فوقهما، ينظرا إليه وهما يبتسمان له، كانت الفتاة سعيدة إلى درجة البكاء، كانت تحبس عبرة أوشكت على الانعتاق من صدرها، عبرا معاً ذلك الجسر الخشبي الصغير تحت وميض أضواء السيارات المسرعة فوق كورنيش دجلة المحاذي للمتنزه وهي ملتصقة به، وهي تتخيل والدها الان وهو يغط في نوم طويل بعد أن عب في جوفه أقراص العلاج المركب، كانت تشعر بهدوء وهي تراقب قلبها المحتفي بالفرح القادم. اتسعت رؤيتها لتلك الخضرة الشاسعة وذلك الضوء المنسكب فوقها من القمر المبتهج، اجتازا الساحة المستديرة في المتنزه، لقد تقبلا بارتياح نتائج التفكير النهائي في ذلك اللقاء العاطفي الحميم وفي ذلك المساء الرطيب. استقبلت رأيه الأخير بارتياح، جلسا مرة أخرى فوق المقعد الخشبي القديم الفارغ، كانا يتأملان السماء التي بدأت تتلون بألوان النجوم العائمة فيها على الرغم من كل الصعاب التي مرا بها وضبابية المستقبل؛ شعرا بالسلام لأول مرة منذ زمن طويل، زمن تعارفهما، ارتسمت على ملامحهما لمسة عشق لم تتمكن عتمة المساء من حجبها، وتراءت لها دوائر الضوء وهي تعزف موسيقاها الخاصة، وتتسع ببطء لتشمل كل الحياة. لقد تعلما ذلك المساء ان الحب لا يضيع أبداً ولا صوت يعلو عليه.

*** قاص وروائي من الكوت.**

جولة في المعارض التشكيلية العراقية الجديدة

علي إبراهيم الدليمي

• المعرض التشكيلي العراقي الشامل

نظمت دائرة الفنون في وزارة الثقافة والسياحة والآثار في بغداد، مؤخرا، معرضاً تشكيليا كبيراً، على أروقة قاعات الوزارة، والتي ضمت مئات الأعمال الفنية ما بين الرسم والنحت والكرافيك والخزف، لأكثر من مائة فنان مشارك، يمثلون أجيالاً مختلفة، وأساليب فنية متنوعة، بموضوعات إنسانية وواقعية، استلهمت من محيط مجتمعنا عموماً. وكل فنان قدم ما لديه من أفكار وطروحات على وفق رؤيته الفنية.

معرض مهم وكبير كهذا، بحاجة إلى مساحة أكبر وأوسع لغرض الحديث عن كل التجارب المشاركة وكلها جديرة بالإشارة، حقاً.

• معرض استعادي للفنان إبراهيم العبدلي

وعلى هامش المعرض، أقيم المعرض الإستعادي للفنان المغترب إبراهيم العبدلي، الذي ضم مجموعة كبيرة من بعض أعماله التي رسمها على مدى مسيرته الطويلة.

ينتمي العبدلي، إلى جيل الستينات، وهو الجيل الثالث والمؤثر بالنسبة للحركة التشكيلية المعاصرة، التي أبرزت عشرات التشكيليين العراقيين المبدعين، والذين أثروا المشهد التشكيلي العراقي بالكثير من الأعمال المتميزة، التي لها حضور شاخص اليوم في جميع متاحف العالم. شارك العبدلي بمشروع لمنظمة إنسانية تعنى بالأطفال والمراهقين العراقيين المصابين بأمراض نفسية جراء أعمال العنف، التي طالت المجتمع العراقي، وكان نصيبهم الأكبر منه بالمشاهدة العينية أو من خلال نقلها عبر وسائل الإعلام، فتبرع بتقديم دروس في الرسم لهؤلاء الاطفال والمراهقين، ووجد أنهم أحبوا الألوان التي ساعدتهم على تخطي العديد من حالات الحزن والاكتئاب التي تصيبهم.

تخصص العبدلي بالرسم الواقعي منذ بداية مسيرته الفنية، فالواقعية هي أقرب إلى خوالجه وأحاسيسه، وقد تنوع تخصصه في تناوله لموضوعات الرسم التي مارسها ويمارسها حتى الآن في (البورتريت الشخصي لعدد كبير من الشخصيات المعروفة في الساحة الادبية والفنية، الخيول العربية، طيور الحمام، بأوضاع متنوعة وجميلة، الرسم الهندسي ''الديكور'' والجداريات، الأزقة والأسواق

الفولكلورية والطبيعة والزوارق النهرية وعربات النقل القديمة التي تسحبها الخيول الثنائية أو الرباعية في بغداد، فضلاً عن لوحات الستلايف "حياة جامدة".. الى جانب لوحات تعبيرية مستلهمة من الحرب العراقية الإيرانية، والاحتلال الأمريكي للعراق، كما تناول الموضوعات نفسها في الأماكن التي سكنها في السعودية والأردن والقدس.

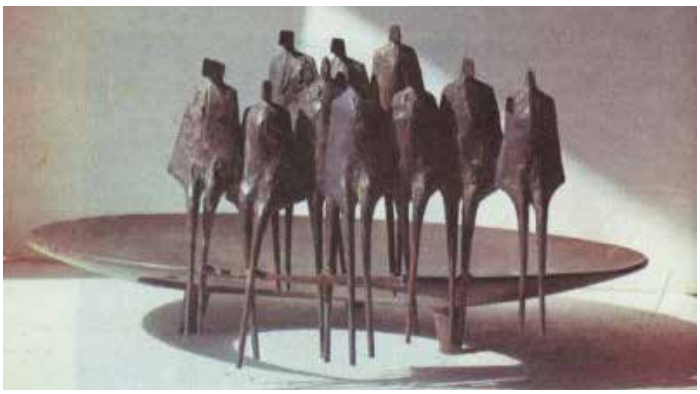
يقول العبدلي: "أنا فنان واقعي، وبقيت وما زلت وفياً للمدرسة الواقعية الحديثة منذ أن تخرجت في أكاديمية الفنون الجميلة العام 1965 وحتى الآن"، و"أنا أعتز بالبقاء على مدرسة أو أسلوب واحد ولم أغير من أسلوبي، لكنني أجدد في الموضوع واللون وأكون مجددا ضمن مدرستي الواقعية، وغالبية أبناء جيلي، أبقوا على أساليبهم، سواء كانت تجريدية أو انطباعية أو غيرها من الأساليب"، "وأنا تمسكت بالأسلوب الواقعي، كون الفن بالنسبة لي هو رسالة موجهة للمتلقي، وأنا أريد لهذه الرسالة أن تصل وأن يستوعب المتلقي مضمونها، فأنا مثلا جسدت في أعمال واقعية موضوعات الحرب، وذلك من خلال لوحة تجسد عادة شعبية عراقية، وهي أن الأم أو الزوجة عادة تلقي بالقليل من الماء خلف ابنها أو زوجها عندما يخرج مسافراً أو في مهمة، والماء هنا تفاؤلاً بعودته سالما، لهذا رسمت جندياً عراقياً يحمل حقيبته ويخرج من البيت للإلتحاق بجبهات القتال بينما أمه تلقي الماء خلفه، وفي تجسيدي للحرب الأخيرة 2003، رسمت دراجة هوائية وضع صاحبها عليها صندوقا من التمر العراقي الطازج بينما اختفى راكبها، وهناك عن قرب توجد عربات هامر أميركية، في إشارة إلى أن صاحب الدراجة المفقود في اللوحة ضحية قوات الإحتلال، وقد يكون ألقي القبض عليه من قبل القوات الأميركية أو ربما قد قتل من غير أن نشاهد آثار دم، فأنا أكره مشاهد القتل والدماء بشدة. أما عما مر به العراق من خراب، فقد شبهته بعربة محطمة، لكن الحصان العراقي الذي يجرها رسمته واقفا بشموخ وبقوة، في دلالة على أن العراق قوي وأن ما حدث له مجرد مرحلة وسيعود بعدها البلد معافى، هذا لا يستطيع الرسام التجريدي تجسيده، فالتجريد يمكن أن يخدم اتجاهات في تصميم الديكور أو الأزياء"، "والأصالة التي يتمتع بها الفنان، فعندما يتعرف المتلقي على الفنان من خلال

اللوحة بسبب الأسلوب واللون ومن غير أن يقرأ التوقيع، فهذا يعني أن الفنان أصيل"، "وأنا أرسم ما ترصده عيني وذاكرتي من مشاهد حياتية، مثل لوحة الجندي الذاهب إلى الجبهة، على الرغم من أن هذا الموضوع تراثي شعبي إلا أني شاهدته في أحد أحياء بغداد ورسمته، لأني أردت أن أرسم الجندي بعين متفائلة".

• معرض استذكاري للنحات اتحاد كريم

كما أقيم على هامش المعرض الرئيسي أيضاً، معرض استذكاري للنحات الراحل اتحاد كريم، ضم مجموعة من أعماله النحتية المنفذة بخامات البرونز أو المواد الأخرى.

ويعد النحات اتحاد كريم (مواليد بغداد 1940 - 2010) من الفنانين الذين قدموا تجربة نحتية خاصة، في المشهد التشكيلي المعاصر العراقي، الذي زاوج فيها ما بين روحية الواقعية العراقية والحداثة الفنية، التي تتسم شخوصها بالاستطالة الرشيقة في مفردات تركيبة الأجسام البشرية، كي يمنحها دفقا حيويا جديدا، لأنه يستلهم أفكاره من واقعه، ومن أشهر أعماله (المرأة والرجل) الموجود في حديقة الزوراء.. في أواسط السبعينات أسس الفنان الراحل كاليري ومشغل (اتحاد كريم) الذي احتضن الكثير من أعماله وأعمال زملائه الفنانين الآخرين. يقول النحات الرائد (عبد الجبار البناء): إن الفنان إتحاد كانت له هواية تصميم السيارات وعرض الكثير من تلك التصاميم في السبعينيات وشارك بها في معرض بغداد الدولي، ما حدا بإحدى الشركات اليابانية بأن يعمل لحسابها لتنفيذ بعض الرسوم للسيارات. كما شارك الراحل، مع النحات إسماعيل فتاح الترك في إنجاز تماثيل عدد من الشخصيات العراقية مثل: معروف الرصافي وعبد المحسن السعدون ويحيى الواسطي وأبو نؤاس... فضلاً عن جداريات التأميم والمصرف الصناعي ومدينة الطب، كما شارك مع الفنان نداء كاظم في تنفيذ نصب كهرمانة. يقول الناقد أحمد خليف منخي: إن "النحات إتحاد كريم أكثر تحررا من تقاليده المحلية والتأريخية، حاور الأشكال العالمية على وفق تياراتها الحديثة فكان همه ليس الإنعتاق الشكلي للمفردة المحلية، وإنما تشكيل عمل يداعب الحالة الجمالية للشكل دون ان يكون هناك تداخل عاطفي أو وجداني باستخدام مفردات مستلة من ثقافته المحلية، فهو يعمل على وفق ما يحدث في العالم من



تسابق في التيارات العالمية الحديثة التي وصلت ذروتها في فترة السبعينيات من القرن الماضي، خصوصا ما شهده العراق من تحولات وتغيرات انفجارية هائلة على الصعيد الفكري والإجتماعي والرفاه الإقتصادي".

الفنان اتحاد كريم كان يمثل مرحلة الرفاهية أو البرجوازية، ويعكس واقعه المنفتح على العالم من داخل العراق، أي أنه مازج بين تأثيرات (جاكومتي ومارينو ماريني) في صياغة الشكل النحتي وميل شخوصه إلى الهدوء والاستقرار مع استطالتها.

اتحاد كريم، فنان يحمل فكرا جماليا أرستقراطيا لأنه يستل الأشكال ذات الحالة الفنية الصرفة البعيدة عن التعاطف الجماهيري والشعبي خلال تقديم أشكال غريبة مهجنة بمثيلتها الغربية قد حقق رؤى وقيم جمالية أسهمت في زيادة تحرير الوعي الجمالي وإثراء الساحة المحلية بمنجز يحمل فيه الكثير من التميز والتأثير على المتلقي بشيء من التأثير والاستنارة الفكرية وربطه بالمتحول الشكلي للعمل النحتي ضمن الإطار العالمي.

• معرض النحات معتصم الكبيسي

كذلك أقام الفنان معتصم الكبيسي معرضه الشخصي للنحت، قدم خلاله خلاصة تجربته وأسلوبه الفني في النحت.. حيث اتسمت أغلب أعماله بنزعة الحروب والدكتاتورية والقوة وغيرها التي تتولد منها ولادات غير طبيعية ..

• معرض الكاريكاتير للفنان جبار صابر

وعلى هامش المعرض أقيم أيضاً، معرض لفن الكاريكاتير للفنان جبار صابر، ضم 60 صورة تعبيرية، وهو فنان من محافظة أربيل، جاء ليقيم معرضه الشخصي السابع، حيث قدم تجربة الكاريكاتير بخطوط تعبيرية إنسانية.. وتنتمي تجربة الفنان جبار، إلى فن (البوستر) السياسي المعروف بتقنيته ورسالته الإنسانية للجميع..

وفي جميع أعماله هنالك رمزيات مشتركة ما بين الشعوب كافة التي تقوم على (حمامة السلام) (وغصن الزيتون) (والأقلام والقرطاسية) ونبذ العنف في كل مكان من العالم.

مواقيت أسطورة (الخروج من أور) بغداد لم تعد وطنا بل أصبحت ساحة للرماية

نعيم عبد مهلهل *

(لبهجة الروح كل خراب الروح
وفي الجهة النبيلة من جبهتي تقيم القصيدة
أكتب هذه الأغنية، أغنية كل الناس
الأغنية الثملة)

سان جون بيرس ـ قصيدة آناباز

الشعر هو ما يؤثر في الروح أولا ، وبعدها أي الأمكنة في الذاكرة هي مأوى للسماع، ومتى أتى الشعر فأن الأصغاء يحضر كما يحضر الكاهن في مراسيم طقوس الذهاب الى مخادع الآلهة، ثمة حالة من إنتشاء الكلمات وهي تصفر بمزمار الحلم لتصنع أغنية للود والاحتفاء بما يبقينا على الأرض ونحن نمسك أزهار الفردوس بأطراف أصابعنا التي خلقت لتتلامس وتكتب وتعزف الموسيقى وترسم وجه الموناليزا على جدران عاطفة الشعراء.

الشعر أسطرة واخيلة هائمة في عوالم هنا أو في هاجس العلا. وقتها يحق للشعر أن يكون أسطرة توثق احلام الغيب في مواهب البشر، ومتى شعروا ان عليهم مغادرة دائرة الحلم وامكنة حدائق الهاجس، حملوا بضاعتهم على اكتافهم وهم يشعرون أن لا احد يطرد شاعرا من الجنة، وإنما هم يختارون الخروج ليس كما في التوراة أو هجرات المنافي الجديدة بل يحاولون أن يؤسطروا خروجهم بكبرياء قياصرة واباطرة وملوك شعوبهم من حاملي وثائق دواوين الشعر وينتمون الى وعي واكتشاف وحلم . واحد من حاملي تلك الوثائق المهمة هو الشاعر صلاح حسن ** وفي نصه المؤسطر نشيد صدى التواريخ والاثر الذي يتشكل في مخيلة الشاعر إيقونات سحرٍ وحضور وعولمة وبساطيل جنود تكاد تسمع ايقاعات خطواتهم على عشب أرض فرات، خرجت أور من مواسم عطشها وكتب صلاح حسن لأناسها سيرة ذاتية لتواريخهم البعيدة والحاضرة وكأنها مكتوبة بطلاسم طقس كهنوتي وسومري أراد به صلاح حسن أن يوثق تلك المنازعات الروحية الصعبة بين خيار أن يكون الشاعر يمتلك الموقف في تحدي سلطة الالهة والعسكر وبين الجلوس على دكة الزقورة والبكاء من اجل أور التي تحترق وتعيش منادمة الحزن في أقدار أهلها وتلاميذ

مدارسها وتلك القدرية التي تؤسس لنشيد الحزن هذا، وقد كتبته ايقاعات روحية لصدى الكلمات في رغبتها أن تجعل المنفى جهة للفرض وقت الخروج من أور، والذهاب الى امكنة الرؤية وجعل الاحزان مسلات لذكرى بلاد كانت الجنة الأبدية لعاطفة الانسان، والمؤثر الروحي في احلامه ولذته والحصول على ما يتمنى :

((أيها التلاميذ.. سنمضي إلى الأرض كي نتيقن من ضلال اليقين .. للسماء نسألها عن ظلها المزين بالشبهات.. سنمضي إلى الليل قبل النهار

.. نلقي على بابه نظرة بعكازتين ليس أكثر.. للسعادة .. نريها مخالبها اللغوية.. للخطأ صواب الشر فيه.. أيها التلاميذ ..يا أيها الناس.. لن نقيم.. الإقامة قبر.. سنمضي إلى الغد الذي يتقنع بغبار قطعانه)). هنا يقرأ في أور ذاكرتها وحزنها وقدر ابنائه، ومثل عراف بابلي يعرف وجع ونبوءات ومصائر بلاده يهبط صلاح حسن من الحلة ومن لاهاي ومن بارات شارع ابي نؤاس ليسجل في ليل أور مرثية آخر أحلام المدينة السومرية ويغادرها كما فعل قبله إبراهيم وأيوب ورهط سحري من الكهنة والشعراء والجنود والكسبة وتلاميذ المدارس .

أنه هنا يذكرنا بما كان عليه سان جون بيرس حين يريد الوصول إليه الى مجد عن طريق قطارات المنافي صدى احزانها المؤلمة في تراتيل هذا الخروج الذي اعاد الينا صدى عبارة السياب الهائلة (فأنا المسيح يجر في المنفى صليبه) ليضع هذا البابلي أسئلته في وردة البحث عن جواب شاف لكل التساؤلات التي ظل يدرجها في طرقات روحه عبر المكان والزمان (المنفى) ليؤسس كما كافا في هيبة البحث ما دام الشاعر الاسكندري أوقد أسئلته عبر حاجة الجسد والعقل إلى ثمالة الكلمات

ليكتشف . كان هذا البابلي ذو الشعر المبيض بغيوم عالية وتسريحة تشبه تسريحة كهنة أيام السبي يحاول أن يجد في ذاته المتوحدة الأجوبة ليكون .. شاعرا ومسرحيا ورجلا لمنصة يتلو من خلالها التعاويذ والمزامير والبهجة.

وربما كتبه الشعرية ومسرحياته الأخيرة أعطتنا ما كان يريده هذا الشاعر. والغريب أنه لم يكن جنونا بل كان يؤسس لتاريخه الشخصي والشعري مدنا يهاجر معها واليها من لاهاي حتى طويريج ..

من مساءات مدينة النبي الكفل حتى بوغتا ...

من دمشق حتى الحمزة الشرقي ...من راقصات الفلامنكو حتى دمشق وبيروت ومنطقة البتاوين في بغداد.

وأخيرا تراه يستعيد محنته مع المكان ليكتب كتابه الممتحن بالتجربة الذاتية وعزلة الدمعة والثمالة وكتابه عنوانه (الخروج من أور) وكان الأحرى فيه أن يسميه الدخول في أور لأنه يسمعنا في هذا الكتاب الكثير من أناشيد محنة الذات مع الخليقة والمكان والقلق العراقي الذي بقي يشكل لشعراء المنفى سؤلا محيرا: هل أنا هنا ..أم أنا هناك ...!

((سوف لا نصغي إلى الشراح.. ولا المترجمين..

سوف لا نصغي إلى الخارج حتى يصبح داخلا ..الخارج حار/ بارد إذ لا مقام.. الخارج تأويل/ زيادة - نقصان ولا مقام ايها التلاميذ.. سوف لا نصغي إلى الأئمة.. المرتلين.. القراء.. أولاء مجتهدون لهم أجرهم.. مالنا والأجر .. تقدم أو تأخر قشرة مما نريد....
أيها الناس ..يا أيها التلاميذ.. سوف لا نصغي إلى
النحاة ولا المتكلمين.. حمقى يقولون-الفاعل مرفوع-
حسب.. يا لفقر البلاغة والألف (أ) حرف تضيق به
الأبجدية.. والباء (ب) مفتاح سبع سماوات طباق.
سوف لا نصغي إلى المجانين)).
هذا النداء بكونيته هو نشيد شعري لوقائع حياة حضارة كانت أور من بعض حدائقها وكان الشاعر في هذا الانشاد يريد ان يقول لمن بقي هناك تلك احزانكم اجعلها نهارات متربة وبساتين لم تعد (دلمونها) حاضرة، ولهذا فانه يبعث رسائل مشفرة الى الاجيال التي تريد ان تبقي من أور شيئا، فهي البلاد وهي ذاكرة الحلم وهي لحظة الغرام التي يسجلها لنا صلاح حسن بذائقة موهبته وقدرته على ان يضع لنا مشفرات حزنه وصوته عبر ابواق الكلمات واوتار ذات القيثارات التي كانت عزفا روحيا وانشاديا بين اصابع اميرات أور. يرسمه صدى تلك البحة الوجودية في عمامة هذا الصوفي (النفري) الذي جلبه صلاح حسن ليفك طلاسم حزن المدينة بعبارة واحدة:
((لا توقدوا شمعة أو سراجا
لن نبصر.. حتى يجف الظلام الذي في الروح..
أو يتم الفراغ.. لن نأكل أو نشرب حتى تأخذ الطير أرزاقها.. لن نكتب.. ماذا سنكتب يا مساكين..(ستضيق العبارة) ويتعطل السمع والنطق والوقت والجسد الهش.. مالنا والحروف..
مالنا واللغات.. ما الموت.. ما الحياة (إذا اتسعت الرؤيا؟)) يكتب صلاح حسن عن الخروج من أور بجزءين، فقد مكث في أور وبدأ اول خطوات الخروج وفي الجزء الثاني (تدوين الصحائف) قرأ المنفى عبر امكنة ومحطات وعولمة بدأت تبعد عنه ظلال المدينة التي لم يبق منها سوى الحجر والأثر، لكنه ابقى روحه فيها، وحمل كما كاهن يرتدي حذاء (باتا) اشتراه له ابوه حين عبر من الابتدائية الى المتوسطة يوم كانت الحلم الشط ومواسم عذارى الجنائن المعلقة، لكنه في هذه الاسطورة هو لم يخرج من بابل كما في اناشيده الاولى بل خرج من أور وهو يحمل عنها وجع الذكريات ويسافر به كما فعل ابن بطوطة يجعل المدن ذاكرة للسفر ومديح الاشياء التي تكون صحائفها ذكرى مكان في مدن لا يعرفها من قبل سوى أطلس الجغرافي ولكنها ترتبط الآن بأور في محنة واحدة، تشبه اسى الحروب والزنازين والمقابر الجماعية وصدى بساطيل رجال المارينز :
((إننا الغرباء .. يا أيها الناس .. لنا تاريخ يطردنا ولنا مدن تنفينا .. لنا لغة لم تعد بلاغتها تكفي لتضميد حاضرنا الذي يحتضر ..
إلى أين نمضي؟
ما لنا غير أجسادنا.. فيها نقيم وفيها نهاجر ..
ما لنا غير أجسادنا .. ولكن أجسادنا أصبحت أجنبية إلى أين نمضي إذن .. لبغداد ؟ ولكن بغداد
لم تعد وطنا بل أصبحت ساحة للرماية .. لعمان؟
عمان بحرها ميت ومينائها عقبة ..
لسورية ؟ ربما

إلى القدس ؟ القدس شعبها يتلاشى..
دما وحجارة تحت شمس الكآبة)).
انه الخروج المرثية. الخروج الصعب ولكنه ايضا الخروج الضرورة ليبقى شجن الحياة يعلق آماله في اجفان تلاميذ المدارس وما تبقى من سلالات أور التي رسمت عبر هذه الملحمة شيئا من قدريتها وعطر زهور لحظة البوح التي يريدها صلاح حسن، ان تكون صدى وليست خديعة يوهم بها المنفي نفسه من انه ذاهب الى بلاد اخرى، فعندما تقرأ تراث صلاح حسن وتقارنه مع تلك الانتقالة المهمة مع الخروج من أور، تكتشف انك مع شاعر يحمل لغته وهاجسه وموهبته بمستوى واحد من الاحساس بما يجري في هذا العالم.
لنسمع صوت صلاح حسن الشاعر المنتمي تجنيساً إلى بقايا ذاكرة برج بابل في ثمانينات القرن الماضي وهو يدون صوته في شوارع الحرب. شاعراً متحسباً للكثير من أحلامه الداخلية ولكنه قدم لصوته براءة اختراع في الكشف عن وقائع وطنية وذاتية يعتريها شيء من الخفي المبهرج والذي قد يحسبه الشاعر خداع الخطاب الممسك بذاكرة اليوم. وعلى حد قول بورخيس: "الشاعر ليس نبياً حتى يفهم ما يجري تمام "! بعد عام 1991 ابتدأ هذا الشاعر مرحلته الأكثر وعياً لبضاعة منتج معامله الروحية متفاعلا مع ما يشعر فيه في خصوصية عن غيره ربما في مسرحة القصيدة وجعلها تحتوي على هواجس تتعدد بتلون صوتها الإلقائي حتى تحس أن واحدا من الكهنة من يلقي النص أمام جمهرة تريد أن تفهم بالإنصات العميق ماذا يقول تماما. في منفاه الهولندي صار الشاعر صلاح حسن أكثر شيوعا وكونية وأكثر حركة وحرية في التعبير عن مساجلات الذائقة والحس الذي سكنه . وأراد في بدء هذا المنفى أن يلج إلى ثورية ما . لكن صوت الكاهن أبقاه تماما فيما كانت طفولته ومراهقته تدفعه إليها: متاهات البحث عن الأشياء المضيئة في ملكوت الكلمة والصوت عبر التهليل إلى القوة الأسمى التي تسكننا لنكون شعراء. في هولندا البلد الذي يعتمرَ برود العاطفة والنبل حد السذاجة. بلد يقتني الورد ويصنع منه أي شيء وكل شيء.
لقد أراد هذا الشاعر أن يخرج بعباءة قد لا تتلاءم تماما مع مشاعر فان كوخ ليقطع إذن القصيدة ويقدمها إلى بلاده في يتمها مع قبعة الجنرال ، وفي حزنها في رغبتها لصعود قطار الشمال والنأي وسفن المهربين ... فيكون النداء ذاته هو صدى تلك الحشرجة الهائلة في قلب صلاح حسن وهو يستعيد مكونات المكان وأزمنته، ونسمع من صدى الكلمات نشيدا لروح انسان هذه البلاد، البلاد التي أرخ لها (الخروج من أور) كل تفاصيل ما جرى وما يجري :
((أيها الناس .. يا مكتئبون .. نحن عزل .. أيها المنكبون على مخطوطاتهم وأساطيرهم دونوا أسراركم قبل أن تصرخوا في المرايا ..المكان سيمحى ولكنه لن يزول .. نحن نعرف ما نريد ما همنا إذا كان الذي يشدنا إلى فوق سماء أو قبرا .. صحارى أو فردوسا .. نحن نعرف ما نريد .. أكاد أشم لون الضحايا وبريق الخناجر وهذا قمر فوق كهوف كنعان سيضيء الكارثة..
هل سيضيء الطلاسم؟
هل سيضيء اللغة المهاجرة؟

*** اديب عراقي يقيم حاليا في المانيا**
**** شاعر عراقي من بابل يقيم في لاهاي/ هولندا**

مطبوعات وصلتنا

• حنون مجيد ، حجر صغير (سيرة) ، اتحاد الادباء والكتاب في العراق، 2025 .
• على لفتة سعيد ، تاريخ المرايا (رواية) ، اتحاد الادباء والكتاب في العراق، 2025.
• كامل عباس مهدي، المأزق الاقتصادي في العراق، ترجمة: سعد الحسني، دار المأمون، بغداد، 2025.
• رهبة اسودي حسين، العبودية والصنمية، مكتبة النهضة العربية، بغداد، 2024.
• جورج بتاي، الادب والشر، ترجمة : حسين عجة ، دار سطور، 2019.
• صلاح زنكنه، المحنة والمواجع (قصص)، اتحاد الادباء والكتاب في العراق، 2025.
• جاريد دايموند ، لماذا الجنس للمتعة ، تطور النشاط الجنسي البشري، ترجمة : احمد إبراهيم وسامر حميد ، دار سطور ، بغداد، 2020 .
• إسماعيل إبراهيم عبد ، عناء ملائكة السماء ، دار العراب في دمشق ودار الصحيفة ، بغداد ، 2024.
• حسام ال زوين ، المتألم المتأمل (رواية)، دار الرفاه ، بغداد، 2025.
* فيصل الفؤادي، كلنا جئنا من معطف الحزب، دار ميزر، السويد، 2025