الكتب
وجهات نظر
فى الثقافة والسياسة والفكر

مجلة شهرية، العدد المائة وستة عشر، السنة العاشرة، سبتمبر ٢٠٠٨، الثمن عشرة جنيهات

Weghat Nazar - Volume 10 - Issue 116 - September 2008

« الأبواب »

ادخلوها بسلام آمنين !

السنة العاشرة
العدد ١١٦
سبتمبر ٢٠٠٨

عضو مجلس الإدارة المنتدب للإنتاج
أحمد الزيادى

الكتب
وجهات نظر
فى الثقافة والسياسة والفكر

تصدر عن:
الشركة المصرية للنشر العربى والدولى

رئيس مجلس الإدارة
إبراهيم المعلم

رئيس مجلس التحرير
سلامة أحمد سلامة

رئيس التحرير
أيمن الصياد

رئيس التحرير الفنى
حلمى التونى

حقوق نشر جميع المواد والرسوم محفوظة

BIBLIOTHECA ALEXANDRINA
مكتبة الاسكندرية

محتويات العدد:

• ماكس رودنبك ٤
«... ما بعد «ربيع العرب»»
Dreams and Shadows: The Future of the Middle East .
تأليف: روبين رايت
• خالد منصور ١٠
«من تجميد الأموال إلى ملاحقة الأفراد.. العمل الإنسانى الإسلامى»
• بيتر هسلر ١٦
«عجلات الحظ.. الجمهورية الشعبية تتعلم قيادة السيارات»
• أحمد عبدالجواد ٢٢
«ادخلوها بسلام آمنين.. أبواب بيوت القاهرة»
The Doorways of Cairo Homes 1872-1950.
تأليف: أحمد عبدالجواد
• هبة رءوف ٢٨
«المنزلة بين المنزلتين.. محمود درويش»
• بديع العابد ٣٢
«حقيقة التواصل التاريخى.. عمارة المسلمين»
• محمد السعيد مشتهرى ٤٠
«الشفاعة فى الدنيا والآخرة»
• أحمد عبدالرحيم ٤٦
«البوطى.. الفقيه المُربى»
• جهاد فاضل ٥٢
«تبرئة أبى نواس من النواسية.. وأبى العتاهية من الزهد»
• مينيكه شيير ٥٨
«ترجمات: إياك والزواج من كبيرة القدميين»
• محمد المهدى ٦٤
«مقدمات: مصر وفنون الغرب»
«مقدمة كتاب: مؤثرات مصرية على الفنون الغربية القرن التاسع عشر»
تأليف: محمد المهدى
• إصدارات جديدة ٦٨
• ناجح إبراهيم ٧٢
«رأى: عبدالناصر فى فكر داعية»

كتّاب العدد:

- أحمد عبدالجواد.. أستاذ العمارة بجامعة القاهرة.
- أحمد عبدالرحيم.. كاتب وباحث مصرى.
- بديع العابد.. معمارى ونائب رئيس الجمعية الأردنية لتاريخ العلوم.
- بيتر هسلر.. كاتب بمجلة نيويوركر الأمريكية.
- جهاد فاضل.. كاتب وناقد لبنانى.
- خالد منصور.. كاتب مصرى.
- ماكس رودنبك.. كاتب متخصص فى شئون الشرق الأوسط بمجلة الإيكونوميست.
- محمد السعيد مشتهرى.. مدير مركز بحوث ودراسات القرآن الكريم.
- محمد المهدى.. مستشار دار الآثار الإسلامية بالكويت.
- ناجح إبراهيم.. عضو مجلس شورى «الجماعة الإسلامية».
- هبة رءوف.. مدرس بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية - جامعة القاهرة.

رسوم العدد للفنان
محمد حجى - سعد الدين شحاتة

يحظر النسخ أو الطبع أو التصوير على دعامات ورقية أو عبر الحاسبات لكل أو بعض المقالات المنشورة أو أجزاء منها، بغير إذن كتابى مسبق من الناشر.

المراسلات:
الشركة المصرية للنشر العربى والدولى
٣ ميدان طلعت حرب - القاهرة - جمهورية مصر العربية
ت: ٢٣٩٣٠٤٩٠/ ٢٣٩٣٠٤٩٢ - ٢٣٩٣٠٤٩٦ - فاكس ٢٣٩٣٠٤٩٨ (٢٠٢)
البريد الإلكترونى (التحرير): e-mail: info@alkotob.com

الاشتراكات:
السنة الواحدة (اثنا عشر عدداً) شاملة أجرة البريد: داخل مصر: ١٠٠ جنيه مصرى - اتحاد بريد عربى: ٦٠ دولاراً أمريكياً - أوروبا وأفريقيا: ٧٠ دولاراً أمريكياً - أمريكا وكندا: ٨٠ دولاراً أمريكياً. باقى دول العالم: ١٠٠ دولار أمريكى.
إدارة الإشتراكات: ٨ شارع سيبويه المصرى. ص. ب: ٢٣ الدواوين. مدينة نصر
هاتف: ٢٤٠٢٣٣٩٩ - فاكس ٢٤٠٤٨٥٤٦
subscription@weghatnazar.com

ثمن النسخة:
فى مصر ١٠ جنيهات مصرية. السعودية ١٥ ريالاً - الكويت ١,٥ دينار - الإمارات ١٥ درهما - مملكة البحرين ١,٥ دينار - قطر ١٥ ريالاً - سلطنة عُمان ١,٥ ريال - لبنان ٥٠٠٠ ليرة - سوريا ١٥٠ ليرة - الأردن ديناران ونصف - ليبيا ديناران - الجزائر ٣٠٠ دينار - المغرب ٣٠ درهما - تونس ٤ دنانير - اليمن ٣٠٠ ريال - فلسطين ٣ دولارات.
Austria, France, Germany and Italy: EURO 6 - United Kingdom £ 3 - USA $ 5.

طبع بمطابع الشروق بالقاهرة

تعبر المقالات المنشورة عن آراء مؤلفيها، ولا تعبر بالضرورة عن رأى «وجهات نظر» إلا إذا أشارت إلى ذلك صراحة

من التجميد.. إلى الملاحقة

في البلدان المهزومة ولكنها سرعان ما التفتت إلى القارة الأفريقية ثم صارت تنظر إلى نفسها وينظر إليها على أنها منظمات دائمة وليست برامج مؤقتة ينتهي عملها مع نهاية الجوع أو الفقر أو التشرد. ومع أواخر الثمانينيات والنصف الأول من التسعينيات انتهى عصر الأحلام الكبرى وتحولت المنظمات الإنسانية الدولية إلى صناعة بحق (أو أممية) في اتساق مع مفاهيم اقتصاد السوق حيث باتت المؤسسات الإنسانية تتنافس فيما بينها للحصول على أموال الحكومات والأفراد المانحين وبدأت الحكومات توزع جزءا من مساعداتها عن طريق المنظمات الأهلية[٥].

الإسلام والعمل الإنساني.. تاريخ؛

مثله مثل معظم الديانات يحض الإسلام على عمل الخير الذي يعد في بعض صوره (مثل الزكاة) فريضة أساسية وركنًا من أركان الإسلام. ولا يقتصر الإسلام في دعوته هذه على المسلمين فقط وحتى عندما يخصص القرآن فئات المستهدفين بالعمل الخيري والإحسان مثل الوالدين وذوي القربى واليتامى والمساكين والجيران وأبناء السبيل فإنه لا يقصر هذا العمل الخيري على المسلمين فقط[٦]. ولا شك أن السبب والدافع الرئيسي للعمل الخيري الإسلامي من منظور ديني هو طاعة الله والرسول وابتغاء مرضاة الله.

ويشدد الإسلام على تجنب التباهي والتفاخر بأعمال الخير. والقرآن واضح للغاية في عديد من الآيات في الحض على عمل الخير كجزء لا يتجزأ من العقيدة. وجاء في القرآن: «يا أيها الذين آمنوا اركعوا واسجدوا واعبدوا ربكم وافعلوا الخير لعلكم تفلحون». (الحج ٧٧).

وبينما يمكن النظر إلى الزكاة على أنه أمر ينظمه في الأغلب ولاة الأمر والحكومات (وما حروب الردة في صدر الإسلام في جانب منها سوى حرب على مانعي الزكاة) فقد ترك الشرع والسنة للقادرين على عمل الخير حرية القيام به مطلقة ولم يفرض سوى الزكاة كحد أدنى «من أجل الإنفاق على ذوي الحاجات. وما زالت الحكومات الإسلامية أهم الجهات المانحة للعمل الإنساني المنظم في العالم الإسلامي بلا منازع وذلك مع استبعاد قنوات تسيطر على معظمها الحكومة على أية حال ويتم من خلالها توجيه الزكاة والصدقات والتي تصل في بعض التقديرات إلى ألف مليار دولار سنويا في البلدان الإسلامية.

ويعد الوقف من أهم المؤسسات الخيرية الإسلامية منذ عصور مبكرة حيث يتم إيقاف مال أو مشروع ذي دخل مالي للإنفاق منه على أوجه الخير الدينية والاجتماعية وتشمل بناء المساجد والمآجن ودور الإيواء للأيتام والأرامل والمستشفيات. ودخلت معظم الأوقاف في بدايات القرن التاسع عشر تحت سيطرة الحكومات.

ودخلت المنظمات الإنسانية الإسلامية في طور الحداثة في بداية القرن ١٩ مع تطوير جمعيات الهلال الأحمر وصيرورتها جزءًا من حركة الهلال والصليب الأحمر الدوليين ثم تلا ذلك قيام المنظمات السياسية والمهمة الإخوان المسلمون بلعب دور اجتماعي وخيري متنام على الصعيد الوطني قبل أن تصل إلى الصعيد الدولي في السبعينيات مع بروز دور فائض النفط في الدعوة والإغاثة في أفريقيا وآسيا ثم التطور المتسارع لمنظمات الإغاثة الدولية الإسلامية في خضم الجهاد في أفغانستان.

وبرز دور المنظمات الإسلامية الإنسانية على الأصعدة الوطنية في العقود الثلاثة الأخيرة مع تصاعد تخلي الدولة عن الدور المركزي في مجال الخدمات الصحية والتعليمية والتضليل والإعانات الاجتماعية[٧] وبسبب تزايد الفائض النقدي والريعي في دول العالم الإسلامي وخاصة المنتجة للنفط منها وتوازى هذه الظاهرة مع ظهور المؤسسات المالية (الإسلامية) مثل دار المال الإسلامي والبركة) التي وفرت فائضًا ضخمًا للصدقات والعمل الإنساني بسبب وضع الفائدة في صناديق خاصة للصرف منها على عمل الخير (لتلافي التعامل بأموال الربا) وأيضًا تحصيل الزكاة من ودائع المصارف الإسلامية. كما تبلور دور هذه المنظمات على الصعيد الدولي في الثمانينيات أثناء العمل الإنساني المتزايد الوتيرة في أفريقيا ودعم الجهاد في أفغانستان[٨] ثم مساعدة المسلمين في الحرب الأهلية في البوسنة[٩].

الإسلام والعمل الإنساني؛ من الدافع إلى الأداء

يعتقد إسلاميون أن الدعوة إلى الإسلام هي الأصل في العمل الخيري حيث ينظر إليه على أنه «عمل تعبدي يسعى المتبرع فيه إلى التقرب إلى الله... ولذا نجد أن التداخل بين العمل الخيري والعمل الدعوي (أو التبشيري) كبير بحيث يصعب الفصل بينهما. وبعض المؤسسات المسيحية لا تكتم هذا الأمر فهي تتحرك بمبدأ التبشير وفي المقابل نجد أن المؤسسات الإسلامية كذلك تتحرك بمبدأ الدعوة.. إن جميع الجهات الإسلامية هي جهات دعوية وخيرية في آن معا»[١٠].

وعلى الرغم من إعلان معظم المؤسسات الخيرية الإسلامية أنها لا تفرق بين المستفيدين من المسلمين وغيرهم، إلا أنها عادة ما تبدأ بمواقع كوارث المسلمين لكونها الأقرب جغرافيًا والأكثر احتياجا، وتركز عديد من هذه المنظمات على بناء المساجد وتحفيظ وتوزيع القرآن الكريم.

ومن ناحية أخرى فإن جمعيات إسلامية قديمة مثل جمعية المقاصد الخيرية الإسلامية اللبنانية أو حديثة ودولية مثل الإغاثة الإسلامية العالمية ومقرها لندن تتبنى وجهة نظر مغايرة. فجمعية المقاصد «جمعية إسلامية ولكنها ليست سياسية ولا طائفية بالمعنى الضيق.. (بل) بمعنى أنها تستوحي من الإسلام قيمها وأخلاقياتها ومقاصدها الخيرية». وبالتالي تتجنب الجمعية «الأساتذة الأكفاء من المسيحيين.. وحرصت أن تبقى علاقات الود والتعاون مع جميع المدارس في لبنان، وحاولت المقاصد أن تجتذب التلامذة من غير المسلمين «وفي مجال الرعاية الصحية والاجتماعية كانت مؤسسات المقاصد دائما منفتحة تستقبل جميع الناس دون تمييز»[١١] بينما يشير هاني البنا مؤسس الإغاثة الإسلامية إلى أن «العمل على أساس الاحتياجات وليس لأي سبب آخر، هو أفضل الطرق وأن المنظمة تقدم المساعدات بغض النظر عن العرق أو الدين أو الثقافة أو أي خلفية عقائدية من أي نوع»[١٢].

بيد أن أغلبية منظمات الإغاثة الإسلامية في واقع الأمر تخلط وتمزج بين الدعوة والإغاثة بل وعملت في فترات عدة عن قرب مع منظمات جهادية مسلحة مثلما حدث في أفغانستان في ثمانينيات الجهاد ضد الاحتلال السوفيتي ولم يتوقف هذا العمل الموثيق حتى بدأ تناحر المجاهدين الأفغان بعد دخول كابول في ١٩٩٢ والذي أوهن عرى هذه العلاقات الوثيقة أو كما قال أحد عمال الإغاثة السابقين في هذه المنظمات إن العلاقة بين «الطبيب والداعية والمجاهد، تأثرت بشدة. وجاءت أزمة البوسنة لتشهد تحول بعض منظمات الإغاثة الإسلامية إلى موقف احترافي يقترب من موقف المنظمات الإنسانية من ناحية تركيزه على العمل الإنساني ومساعدة المحتاج كهدف في حد ذاته»[١٣].

وبصورة غير مباشرة دفعت الخبرات المحصلة في أفغانستان والبوسنة وتضييقات الحكومات الوطنية بعض منظمات الإغاثة وخاصة التي كانت في طور النشأة إلى التبني التدريجي للخطابات العلمانية الطابع عازلين عملهم بذلك إلى حد ما عن علاقاته السياسية كما فعلت منظمات أخرى من قبل عندما قصمت وشائجها مع الجهاد المسلح والدعوة، فصارت مطبوعة

شهدت أزمة البوسنة تحول بعض منظمات الإغاثة الإسلامية إلى موقف احترافي يقترب من المنظمات الإنسانية الدولية

من التجميد.. إلى الملاحقة

المنظمات ونشراتها تركز على التنمية والإغاثة مستعملة مفردات «الأمومية الإنسانية» ومتجاهلة أي إشارات إلى الدعوة ناهيك عن الجهاد.

التواصل والتعاون

سعت منظمات إغاثة عدة إلى تبني مواثيق شرف لعل أهمها حاليا مدونة السلوك لحركة الصليب الأحمر والهلال الأحمر والمنظمات الأهلية العاملة في مجال الإغاثة والميثاق الإنساني للمعايير الدنيا للتدخل الإغاثي في الكوارث (مشروع سفير SPHERE).

ووقعت ٤٢٧ منظمة على مدونة السلوك ومنها على الأقل ١١ منظمة إسلامية مسجلة في بريطانيا والولايات المتحدة وأستراليا وهولندا وكندا وألمانيا. وتنص مدونة السلوك في أحد بنودها على منح المساعدات دون أي اعتبار للعرق أو العقيدة أو الجنسية للمتلقي أو أي تمييز منحاز من أي نوع وعلى أساس الاحتياج فقط.

أما مشروع الميثاق الإنساني الذي بدأ في عام ١٩٩٧ فهو ثمرة جهود الاتحاد الدولي لجمعيات الصليب والهلال الأحمر ومنظمات أهلية متعددة من أجل الالتزام بحد أدنى من المعايير الواجب توفرها قبل وأثناء وبعد التدخل الإنساني في مجال المياه والصرف الصحي والتغذية والمساعدات الغذائية والمأوى والخدمات الصحية. ولعل أهم هذه المعايير الطوعية وأولها هو ضرورة مشاركة المجتمعات المتضررة في تقويم الأضرار وتصميم وتنفيذ ومراقبة وتقويم عمليات الإغاثة. وشاركت أكثر من أربعمائة منظمة من ثمانين دولة حتى الآن في وضع هذه المعايير العديدة وتنقيحها. وبينما تعمل مدونة السلوك كإطار عام ومرجعي فإن الميثاق يقدم التفاصيل المتعلقة للقيام بالتدخل الإنساني على أرض الواقع من أجل ضمان حد أدنى من الاحترافية في التعامل مع المستفيدين.

وحتى التسعينيات لم تعن منظمات الإغاثة الإسلامية بالعمل كثيرا مع المنظمات الأخرى بل وكان هناك عداء بينها وبين المنظمات الغربية في أفغانستان واتهامات بالتنصير وتبني أجندات غربية هدا باستثناء تعاون محدود بين لجنة إغاثة مسلمي أفريقيا وهيئة تنسيق الإغاثة الأفغانية التي عملت بمثابة مكتب تنسيقي لأنشطة المنظمات الأهلية. ولكن بعد سنوات أقرت منظمات إسلامية عدة بالحرفية العالية والمهنية التي تحلت بها منظمات أهلية غربية مثل أطباء بلا حدود[11].

وبنهاية التسعينيات باتت معظم منظمات الإغاثة الإسلامية خاصة التي تعمل منها خارج حدود نشأتها الجغرافية أو الوطنية تؤمن بأهمية التعاون النشط في منتديات مواثيق الشرف ومعايير التدخل الإنساني حتى من يؤمن منها بخصوصية العمل الإغاثي الإسلامي أصبحت تشارك في هذا الجهد مع المنظمات العالمية «سواء أكانت مسيحية أم غيرها» تحت لافتة القواسم المشتركة للعمل الإنساني «تمهيدا للعمل بشراكة متكافئة بين الجميع». مع تبادل للخبرات سواء العملية الميدانية أو أخلاقيات العمل وتأكيد مبدأ الكرامة الإنسانية جمعاء»[12]. وبمعنى آخر تخلت منظمات عدة عن خلط العمل الإغاثي بالنشاط الجهادي المسلح أو العمل السياسي المباشر.

ولعل العمل المشترك في وضع مثل هذه المدونات الكونية أو المشاركة في وضع معايير الأداء سبيل مهم لمشاركة أكفأ فعالية لمنظمات الإغاثة الإسلامية في الجدل الكوني في هذه المجالات تطور الأداء المهني لها كما أنها تدعم «كونية» هذا العمل المفترضة. وعلى سبيل المثال فإن منظمة الإغاثة الإسلامية التي تبنت مدونة السلوك تطبق أيضًا معاييرها في التقييم والمراجعة للعاملين لها كما اتخاذ القرارات وتأكيد جودة الخدمات، حيث تقيم المنظمة برامجها وأداء المسئولين الميدانيين بها بناء عليها[13].

وتبنت الجمعيات الإسلامية نفسها مشروعها الخاص لإثارة الإشكاليات وتأطير القضايا الخاصة بالعمل الإنساني فيما يعرف باسم المنتدى الإنساني في ٢٠٠٤ من أجل دعم التعاون الوثيق بين المنظمات الإسلامية من ناحية والمنظمات الغربية والدولية من جهة أخرى ويضم المنتدى حتى الآن عشرين منظمة رئيسية منها الإغاثة الإسلامية وأوكسفام وقطر الخيرية وفيالق الرحمة (أمريكية) ومنظمة الإمام الخوميني للإغاثة والصليب الأحمر البريطاني ووزارة التنمية الدولية البريطانية واللجنة الدولية للصليب الأحمر ومؤسسة الندوة العالمية للشباب الإسلامي (سعودية) ومنظمة الإنسان والحريات والإغاثة الإنسانية (تركية) ومكتب تنسيق الشئون الإنسانية التابع للأمم المتحدة والمنظمة السويسرية للتعاون والتنمية (سويسرية حكومية). ويستهدف المنتدى «بناء قطاع منظمات غير حكومية إسلامية تعمل في إطار معايير الكفاءة والمحاسبة والشفافية التي تتطلبها أغلب المجتمعات والحكومات والمؤسسات الدولية المضيفة والمانحون ولبناء جسور وشراكات بين الحركات الإنسانية في العالم الإسلامي والغربي...» وإدراج المنظمات غير الحكومية العاملة في البلدان الإسلامية في المجتمع الدولي من خلال بناء القدرات وعقد الشراكات وتعزيز بيئة جيدة التنظيم للمنظمات غير الحكومية الدينية منها أو غير الدينية[14].

ومع تزايد وتيرة وعمق العمل المشترك على الصعيد الدولي تواجه منظمات الإغاثة الإسلامية تحديًا يتعلق بهويتها، فمع تصاعد أهمية الاحتراف المهني واستعمال الخطاب الإنساني الكوني وقطع العلاقة مع الجهاد المسلح تبهت الصبغة الإسلامية لهذه المنظمات. صحيح أن عديدًا من هذه المنظمات واصل أحيانا الأنشطة الدعوية مثل بناء المساجد وتحفيظ القرآن ولكن الأجنحة الأكثر تسييسًا في العالم الإسلامي أو الأكثر «تدينًا» باتت تتشكك في مدى التزام بعض هذه المنظمات بالقضايا الدينية ونصرة «إخوانهم في أفغانستان والبوسنة»، ليس فقط عن طريق تقديم الإغاثة بل أيضا عن طريق الدعوة باللسان وحمل السلاح في اليد. وباتت المنظمات أحيانًا في مواجهة خيار صعب حيث إن دعم صورتها الإنسانية والاحترافية على الصعيد الدولي يجعلهم عرضة لانتقادات لاذعة من المتشددين.

منظمات الإغاثة الإسلامية والإرهاب:

توزعت الاتهامات ضد المنظمات الإسلامية بدعم الإرهاب وخاصة بعد أحداث ١١ سبتمبر وتعرض كثير منها إلى قيود مشددة في العالم الإسلامي وملاحقة أمنية في شتى أنحاء العالم. وشملت التضييقات التي شاركت فيها عديد من الحكومات إيقاف منظمات أو تجميد حساباتها أو اتهامها في دعاوى عامة أو من خلال سن نظم وقوانين مالية وإدارية حرمتها من العمل بحرية مع المنظومة الدولية للإغاثة[15].

وصل الأمر إلى اعتقال وملاحقة عديد من أعضاء هذه المنظمات سواء في أفغانستان بعد الغزو الذي تزعمته أمريكا في عام ٢٠٠١ وفي العراق في ٢٠٠٣ بعد الغزو الأمريكي. ويقول الناشط الحقوقي العربي هيثم مناع إن «ثمانية من موظفي منظمات إغاثة إسلامية وعربية هم في جوانتانامو في سجن قاعدة بجرام في أفغانستان».

وأدت القيود والملاحقات الأمنية والمالية إلى تعطيل مشاريع المنظمات الإسلامية بسبب عجزها عن دفع مستحقات المقاولين مما ضاعف من وقت إنجاز المشاريع وتعقد النظم والقوانين المنظمة للعمل الخيري. وتوقف تحويل الأموال أو صار يأخذ وقتًا طويلاً مما أخذ يعوق وصول رواتب الموظفين

أدت القيود والملاحقات الأمنية والمالية إلى تعطيل مشاريع المنظمات الإسلامية بسبب عجزها عن

من التجميد.. إلى الملاحقة

والكفالات للأيتام والأسر الفقيرة والطلاب[١٩]. وصارت «الكثير من الإرشادات والطلبات التي تلزمنا بها وزارة الخزانة الأمريكية تتجاوز قدرات أي منظمة خيرية وهي مطالب مثيرة للسخرية والغضب، وفقا لاحد مؤسس منظمة إغاثة إسلامية أمريكية»[٢٠]. وتعرضت عدة جمعيات ومنظمات إسلامية في الولايات المتحدة وبريطانيا للتدقيق أو الإغلاق وخاصة ما ادعى بشأنها أنها حولت أموالاً إلى منظمة حماس الفلسطينية لأنشطة إنسانية. وفي السعودية قررت الحكومة في عام ٢٠٠٢ إجبار المؤسسات الخيرية أن تقدم إلى وزارة الخارجية تفاصيل المشاريع الخيرية التي يجرى تمويلها في الخارج وشكلت الهيئة السعودية الأعلية للإغاثة والأعمال الخيرية في الخارج بوصفها هيئة حصرية لتولي جميع جوانب عمليات المساعدات الإنسانية في الخارج ولتحمل مسئولية توزيع الزكاة والصدقات الصادرة عن المملكة العربية السعودية. وفي الكويت فرض حظر على جمع التبرعات النقدية وجمع الأموال في المساجد . حتى في رمضان . وكلف البنك المركزي بأخذ الموافقة على كل التحويلات المالية من الجمعيات الخيرية إلى الخارج[٢١].

ومن المنظمات التي عانت كثيرا من كل هذه الإجراءات سواء في بلدان منشئها أو في الخارج مؤسسة الحرمين الخيرية ومنظمة النجدة العالمية ومنظمة الأرض المقدسة والمنظمة الخيرية الدولية (والملاك الأخيرة جمدت أصولها فترة) في الولايات المتحدة، وجمعية قطر الخيرية ومؤسسة الندوة العالمية للشباب الإسلامي وهيئة الإغاثة الإسلامية العالمية (الأخيرتان سعوديتان وتسامل عنهما الكونجرس الأمريكي) وجمعية إحياء التراث الإسلامي (مجموعة سلفية كويتية) وفي باكستان جمعية الرشيد وحركة المجاهدين (حركة ميليشيات إسلامية لتحرير كشمير). وعدد من هذه المنظمات في واقع الأمر ليست أهلية وخاصة الخليجية منها والمرتبطة بعلاقات وثيقة مع الحكومة. وعلى سبيل المثال كان وزير الشئون الإسلامية السعودي صالح آل الشيخ هو رئيس مجلس إدارة مؤسسة الحرمين ورئيس الندوة العالمية للشباب الإسلامي. بينما تلقت هيئة الإغاثة الإسلامية العالمية (المنظمة الإنسانية لرابطة العالم الإسلامي ومقرها جدة والتي أنشئت في عام ١٩٦٢ لمواجهة المد القومي) أكثر من ١٣٣٠ مليون دولار من الحكومة السعودية منذ نشأتها[٢٢].

ولكن نفس هذه الحكومات وغيرها انتهزت الفرصة لتصفية الحسابات مع منظمات أهلية تتبع حركات سياسية إسلامية وضيقت الخناق عليها.

وأسست الأمم المتحدة بمقتضى قرار مجلس الأمن ١٢٦٧ لجنة لمكافحة الإرهاب تدرج المنظمات والأفراد المتهمين بالإرهاب على قائمة تجرى مراجعتها دورياً. وتوجد عشر منظمات إسلامية على هذه القائمة منها جمعية إحياء التراث الإسلامي (كويتية) ومؤسسة الحرمين (سعودية).

وتتراوح ردود فعل المنظمات الإسلامية على هذه التضييقات ومنها من يرى أمرًا إيجابيًا غير مباشر مثل البنا حيث يرى أن أحداث ١١ سبتمبر أثرت على «العديد من المنظمات الإسلامية بالفعل... ولكننا تغلبنا على موجة الشكوك وأثبتنا روحنا الإنسانية الحقيقية التي أعطت لمنظمة الإغاثة الإسلامية مصداقية في عملها بين المنظمات الدولية الأخرى».

ولكن عدداً من النشطين ينظرون إلى هذه الإجراءات على أنها كانت استهدافا مقصودا. ويقول الوهيبي الذي يدير الندوة العالمية للشباب الإسلامي «أن ما حدث كان ،تحاملاً مقصوداً ضد المنظمات الخيرية الإسلامية العاملة في مجال الإغاثة، رغم أنه يقر أن «تلك المؤسسات لا تسلم من النقص والقصور في بعض الجوانب التي تحتمل أخطاء البشر وتجاوزاتهم»، ويشتد الغضب عند السلومي الذي يقول إن عديداً من المنظمات الإسلامية تشعر أنها مستهدفة «في إطار حملة ضد الإسلام وضد عملها وأن هذه التضييقات واستهدافها في المراقبة الدائمة بشكل يخيف الناس منها ويبعد المتطوعين عنها ويصرف التبرعات إلى غيرها... (وهذه الحملة) تدخل ضمن هذا الإطار الاستراتيجي العالمي الجديد.. (الذي) يعتبر الإسلام ومؤسساته من فصيلة المنافسين الجدد وخارج نطاق السيطرة كما تصفها أمريكا.. (فهذه المؤسسات) بأجندتها الأخلاقية الإسلامية واستقلاليتها المالية والفكرية تشكل عنصرا قويا في ميدان المنافسة والندية للمتعصبين من الغرب أفرادا ومؤسسات دولا»[٢٣].

ومن تجميد الأموال والمنظمات إلى ملاحقة الأفراد لم تبرز في النهاية كثير من الاتهامات الموثقة وبرأت ساحة معظم المنظمات وإن كان ما تعرضت له أدى إلى توقف بعضها وخاصة الصغير منها عن العمل تقريباً مما يدفع معلقاً مثل السلومي إلى القول أن هذه القرارات والإجراءات المالية، لا يمكن أن تحقق الهدف المعلن وهو قطع تمويل الإرهاب لكنها تحقق الإفلاس المالي للمؤسسات الخيرية الإسلامية والانصراف عن مواقع العمل الإنساني والانشغال بالدفاع عن النفس».

يتعين على أي باحث يريد التحليل وليس التبرير أو تقديم التوصيات أن يقر أن الإشكالية ليست في وجود طابع - غرض ديني أو مذهبي أو سياسي للمساعدات الإنسانية ولكن في محاولة التضاغس والتعامي عن وجود هذه التأثيرات وأحيانا تبريرها أو الاعتراض عليها بصورة انتقائية كما يعتقد بعض المعلقين أنه يحدث الآن لجماعات ذات الصبغة الإسلامية في ميدان العمل الإنساني. فمن الخطأ استبعاد النوايا الأخلاقية. بما فيها الدافع الديني. من منظومة تفسير العمل الإنساني الحديث، كما أنه من الخطأ أيضاً استبعاد المصالح السياسية والاقتصادية والثقافية المحيطة بنشأة هذه المنظمات وممارساتها الراهنة وعلاقاتها مع الدول المانحة. ويضاف إلى هاتين المجموعتين من العوامل المصالح البيروقراطية لمؤسسات الإغاثة الضخمة المعنية إلى درجة ما بالحفاظ على وجودها وتوسيع نطاق عملها.

تتقاطع كل هذه المجموعات الثلاث من العوامل وتدفع لتسييس العمل الإنساني بمعنى إدخال اعتبارات كثيرة مضمرة وربما أحيانا غير واعية في تخطيط وتنفيذ وتمويل المساعدات الإنسانية. ولذا فإن السعي الدائم من جانب عديد من الباحثين والنشطاء والمنظمات الإنسانية نفسها من أجل تبني سياسات تدعم الحيدة والاستقلالية والنزاهة وتملي المبادئ الإنسانية هو سعي مهم من أجل الوقاية إلى أقصى حد ممكن واقعيا من أخطار ومفبات التسييس. بيد أنه على الجميع إدراك أن الهدف النهائي ليس إخراج السياسة من ميدان المساعدات الإنسانية تماما لأنه أمر مستحيل بل تحقيق مزيد من الشفافية والوعي بآليات العمل الإنساني ومحدداته وأوجه قصوره.

ويبقى التكهن بمستقبل وتطور منظمات العمل الإنساني الإسلامية صعباً ولكن هناك ثلاثة احتمالات مرجحة: تبني المرجعيات الكونية العلمانية في الأداء وليس في الدوافع مثلما قام بعضها بالفعل (الإغاثة الإسلامية مثلاً) أو الإصرار على الخصوصية الثقافية والدينية وبالتالي المرجعية الدينية في الدوافع والأداء مما يرتب عليه استمرار العلاقة الوثيقة بالنشاط الدعوي وربما السياسي أيضا، وثالثاً وأخيراً أن تحتل المنظمات الإغاثية الإسلامية موقعاً ما في المنتصف يجيب فيه البعد السياسي (والجهادي) بينما يتصحب البعد الدعوي إلى حد ما. وفي كل هذه السيناريوهات سيظل الإسلام مرجعية أخلاقية إنسانية أدت إلى خلق وانتشار عمل إنساني وخيري منظم على نطاق ضخم منذ ستوائه الأول، فالصراع في الحقيقة ليس دور الإسلام في نشأة هذه المنظمات بل على استغلاله في مجال الإغاثة الإنسانية من أجل تحقيق أهداف سياسية أو دعوية مباشرة.

من التجميد.. إلى الملاحقة

هوامش:

١. العمل الإنساني في هذا المقال يعني المساعدات الموجهة لتلبية الاحتياجات المادية الأساسية لضحايا النزاعات المسلحة والكوارث الطبيعية والفقر المدقع وتخفيف المعاناة وإنقاذ الأرواح. وبالمنظمات الإسلامية في هذا المقال أعني كل المنظمات الإغاثية التي تنطلق من دافع إسلامي معلن في القيام بعملها.

٢. واعتقد أن هذا نصف الفاصل الذي يتعين على المنظمات الدينية (مسيحية أو يهودية أو منتسمية إلى أي من الديانات الأخرى) بل والعلمانية أيضًا اتباعه من أجل الفصل الحديدي بين الدوافع الأيديولوجية أو السياسية والاقتصادية من جهة وتقديم المساعدات الإنسانية لضحايا الكوارث الطبيعية والنزاعات والفقر من ناحية أخرى.

٣. عاد البعد الديني للمسيحي للبروز بقوة على الساحة الأمريكية والدولية مع تنامي التحالف بين الإدارات الجمهورية الأمريكية واليمين المسيحي.

٤. السلومي، مرجع سابق، ص ٢٠٩.

٥. De Waal, Alex, 1997, "Famine Crimes: Politics & the disaster Relief Industry in Africa," Indianapolis: Indiana University Press, pp ٧٩.

٦. عامر الزمالي، "العمل الخيري في الإسلام"، الإنساني، اللجنة الدولية للصليب الأحمر، القاهرة، عدد صيف ٢٠٠٦ (ص ٢٤-٢٦).

٧. للاطلاع على تحليلات ثاقبة لدور المنظمات الإنسانية الإسلامية على الصعيد الوطني انظر كتاب جوناثان بنثال وجيروم بيون جوردان، "هلال الخير" Charitable Crescent، وكتاب مها عبد الرحمن، "كشف المجتمع المدني، Civil Society exposed في ثبت المراجع.

٨. من المنظمات المهمة في دعم الأفغان والمجاهدين لجنة دعم أفغانستان برعاية حاكم الرياض الأمير سلمان وهيئة الإغاثة الإسلامية العالمية التابعة لرابطة العالم الإسلامي ولجنة الإغاثة الإسلامية التابعة لنقابة الأطباء المصرية ولجنة الدعوة الإسلامية التابعة لجماعة الإصلاح الاجتماعي الكويتية. والأخيرتان ارتبطتا إلى حد كبير بجماعة الإخوان المسلمين.

٩. المنظمات الإسلامية الإنسانية الدولية التي برزت في هذا المجال كانت هيئة الإغاثة الإسلامية الأفريقية ونشأت في السودان عام ١٩٨١، وهيئة الإغاثة الإسلامية العالمية ونشأت في جدة من قلب رابطة العالم الإسلامي في ١٩٧٩، ثم عديد من المنظمات الصغيرة التي عملت في أفغانستان ومع اللاجئين الأفغان في شمال غرب باكستان.

١٠. حسن يوسف، «ماهية العمل الخيري»، الإنساني، اللجنة الدولية للصليب الأحمر، صيف ٢٠٠٦، (ص. ٣٠-٣٢) ويعمل يوسف مديرا إداريا للجمعية الإسلامية بالبحرين

١١. هشام نشابه، «المقاصد الخيرية الإسلامية: كل إنسان ولكل الإنسان»، الإنساني، اللجنة الدولية للصليب الأحمر، القاهرة، عدد صيف ٢٠٠٦. (ص ٣٦ - ٣٧).

١٢. هاني البنا، «الإغاثة الإسلامية: تقديم المساعدة بغض النظر عن الدين أو العرق أو الثقافة»، الإنساني، اللجنة الدولية للصليب الأحمر، القاهرة، عدد صيف ٢٠٠٦، (ص ٣٨-٣٩) وموقع منظمة الإغاثة الإسلامية لمزيد من التفاصيل http://www.islamic-relief.com/

١٣. Benthal and Bellion-Jourdan, op. cit., pp ٧٠

١٤. Benthal and Bellion-Jourdan, op. cit., pp ٧٥

١٥. يوسف، مرجع سابق، ص ٣٢.

١٦. هاني البنا، مرجع سابق، ص ٣٩.

١٧. http://www.humanitarianforum.org

١٨. محمد بن عبدالله السلومي، ٢٠٠٥، «ضحايا بريئة للحرب العالمية على الإرهاب»، كتاب البيان، مجلة البيان، ص. ٧.

١٩. صالح بن سليمان الوهيبي، «المنظمات الخيرية الإسلامية بعد أحداث ١١ سبتمبر»، الإنساني، اللجنة الدولية للصليب الأحمر، صيف٢٠٠٦ (ص ٢٧-٢٩). ولوهيبي هو الأمين العام للندوة العالمية للشباب الإسلامي بالمملكة العربية السعودية http://www.wamy.org

٢٠. السلومي، مرجع سابق، ص ٨٨.

٢١. نفس المرجع، ص ٧٦- ٨٤.

٢٢. السلومي، مرجع سابق، ص ١٩٩.

٢٣. السلومي، مرجع سابق، ص. ٢٣.

من أهم الكتب الصادرة عن منظمات العمل الإنساني الأهلية الإسلامية:

Alterman, John (with Shireen Hunter and Ann L. Philips), 2005, "The Idea and Practice of Philanthropy in the Muslim World," Washington: USAID, Issue Paper No.

Benthall, Jonathan and Bellion-Jourdan, Jerome. 2003. "The Charitable Crescent: Politics of Aid in the Muslim World", New York and London: I.B. Tauris

De Waal, Alex, ed. 2004. "Islamism and its Enemies in the Horn of Africa". Shama Books: Addis Ababa

Ghandour, Abdel-Rahaman, 2002, "Jihad humanitaire : Enquête sur les ONG islamiques", Paris: Flammarion

Abdel Rahman, Maha, 2005. "Civil Society Exposed: The Politics of NGOs in Egypt", New York: Tauris Academic Studies

محمد بن عبدالله السلومي، ٢٠٠٥، «ضحايا بريئة للحرب العالمية على الإرهاب»، كتاب البيان، مجلة البيان

ومن الدراسات النظرية الجيدة حول العلاقة بين السياسة والتنمية والإغاثة:

Escobar, Arturo, 1995, "Encountering Development: The making and Unmaking of the Third World", Princeton: Princeton University Press

Middleton, Neil and O'Keefe, Phil, 1998, "Disaster and Development: The Politics of Humanitarian Aid," London: Pluto Press

Rist, Gilbert, 1997, "The History of Development: From Western Origins to Global Faith," London: Zed Books.

كتاب الزاوية

مرثيات محمود درويش

الساخر من كل شيء*

الآن وأنت مسجى على صوتك، ونحن من حولك، رجوع الصدى من أقاصيك إليك. الآن لا تأخذك إلى أي منفى، ولا تأخذنا إلى أي وطن. ففي هذه الأرض من المعاني والجروح ما يجعل الإنسان قديساً منذ لحظة الولادة، وشهيداً حياً مضرجاً بشقائق النعمان من الوريد إلى الوريد. كأن لي موعد معك، هنا في ناصرة البشارة والإشارة، فانتعلتْ قلبي وحملت هواجسي في يدي: هل أصل هذه المرة إلى جنة الجحيم هذه؟! أم سيلعنني السراب ثانية أن للأرض أرضاً أخرى قريبة منها وبعيدة؟ ولم تكن أنت ذريعة للنداء، كنت العناق البعيد. أما كان في وسعي أن أجد الاشتين، دليلي وسبيلي؟! أم أن المصائر اعتادت على لعبة الحضور والغياب! على إيقاظ القلب من سكرته: لا تحلم بما لا تستحق. فليس هذا اللقاء سوى وداع. مَن يودع مَن، أيها الساحر الساخر من كل شيء؟ ومن وقفتي هذه بالذات؟ فها أنذا أراك تنير المشهد بنظرتك الشقية، لا لشيء إلا لأنك تعرف نفسك وتعرفنا واحداً واحداً منذ أقدم الفاتحين حتى آخر العائدين. وتعرف أن الذات، لا الموضوع، هي ما يجعل المرء يركض من المهد إلى اللحد بحثاً عن ذاته التي لا تجد ذاتها، إلا إذا امتلأت بخارجها. وكم كابدت في هذه الرحلة. كم كابدت كي تجد الآخر هناك في تلك المنطقة المتوترة من السؤال. فكنت كما تريد أن تكون وكما لا تريد. وحيداً في زحامك ومزدحماً في وحدتك. ولكن حدود الكون كانت واضحة فيك من غير سوء. هنا على الأرض القديمة الصغيرة يجري الحوار بين الواقعي والخرافي، بين الزمني والروحي، بين النسبي والمطلق، بين الزائل والدائم، بين الحق والباطل، بين الحرب والسلام. وهنا.. هنا البداية وهنا النهاية.

* ألقيت هذه الكلمة في حفل تأبين إميل حبيبي في الناصرة في ١٩٩٦/٥/٣

عجلات الحظ... الهجرية

بيتر هسلر

هذا الجار اسمه وى زيقى، وكان قد أكمل دورة تعليم قيادة السيارة وحصل على رخصته. وكان ذلك هو أشجع إنجازاته. ذلك أنه أحد أول أبناء القرية الذين تعلموا قيادة السيارات. ناولته المفاتيح وعدت إلى الكمبيوتر. وبعد نصف ساعة عاد ووقف ساكناً عند الباب. سألته إن كان كل شىء على ما يُرام.

قال ببطء: «هناك مشكلة بالنسبة للسيارة». كان مبتسماً، ولكنها كانت ابتسامة صينية ضيقة من ذلك النوع من التعبير الذى يجعل نبضك يتسارع.

قلت: «ما نوع المشكلة؟»

«أظن أن عليك أن تأتى لتراها».

فى الأرض الفضاء كان هناك قرويان يحملقان فى السيارة؛ كانا يبتسمان كذلك. كان صدام السيارة الأمامى قد سقط تماماً. كان ملقى على الطريق وكانت الشبكة كأنها طفل فحر فاه وقد فقد ثلاثًا من أسنانه ولا يمكنه الكف عن الابتسام. لم يَبد الكل تلك السعادة اللعينة؟

قال وى زيقى: «لقد نسيت أمر المقدمة».

سألته: «ماذا تعنى بذلك؟»

قال: «لم أتعود على قيادة شىء له فوقه أمامى. أثناء الدورة كنا نقود شاحنات التحرير فحسب. لقد كانت مستوية فى المقدمة».

كنت قد أوقفت الجيتا موازية لأحد الجدران، وأعادها هو للخلف وأدار عجلة القيادة دورة حادة، دون أن يدرك أن المقدمة تميل فى الاتجاه المعاكس. نزلت على ركبتى لأتفقد الصدام. لقد انثنى بشدة. أتيت بقطعة من السلك وربطت الصدام فى المقدمة. عرض مراراً دفع ثمنه، ولكنى قلت له ألا يشغل باله؛ فأنا أتعامل مع شركة لتأجير السيارات. فى اليوم التالى انطلقت لأعيد السيارة.

قيادة السيارة أمر اتعامل معه بجدية شديدة. عندما أكملت السادسة عشرة قيل لى إن التعامل مع السيارة ميزة ومسئولية، ومازلت أضطرب عند التفكير فى اليوم الذى أوصلتنى فيه أمى بالسيارة إلى الكنيسة الميثودية الموحدة فى جادة ويلكز فى كولومبيا بولاية ميزورى لأداء أول اختبار للقيادة. كان قسم المركبات بالولاية قد استأجر مساحة فى المبنى، وبدا الاختبار وانتهى فى ساحة الانتظار التابعة للكنيسة. وفى وسط ميزورى كان معروفاً إلى حد كبير أنه عندما يتعلق الأمر بالحكم على الذكور الذين فى السادسة عشرة كان قسم المركبات أشد من الميثوديين. فقد كانوا يرسبون الأولاد لعدم مراجعة النقطة العمياء، أو لتجاوز الإشارة الصفراء، أو بسبب تعديلات بسيطة عند الوقوف بمحاذاة الرصيف. وكانت هنا شائعات بأن أى صبى يبدى ثقة ملحوظة سوف يرسب. فإذا كنت تعتقد أنه مقدر لك أن تأخذ الرخصة فسوف يثبت الناس الدين فى الكنيسة الميثودية بجادة ويلكز العكس. أديت الاختبار فى سيارة الأسرة الدودج كاراڤان، وبعد ذلك ألقى علىَّ المتحنِ خطبة جادة بدأت بعبارة «إنك محظوظ لأننا لم نقوِّمك تقويماً محترفًا، وانتهت بأنَّنى ألا أراك فى المستشفى فى يوم من الأيام. فيما بين هذين التعليقين، اعترف الرجل بأننى اجتزت الاختبار «على الحركة»، وهذا هو ما حدث. لم يكن هناك مطهِّر فى قسم المركبات. فأنت إما أن ترسب أو تنجح، ويعنى النجاح أنك ما دمت تتحاشى المشاكل واحتفظت بأوراقك، فلن تُضطر لأداء اختبار قيادة آخر فى ولاية ميزورى.

بعد انتقالى إلى بكين أدهشنى أن رخصة ميزورى لها بعض الصلاحية فى الجمهورية الشعبية. فقد كانت البلاد فى المراحل الأولى من انتعاش السيارات، وتسجل بكين وحدها يومياً حوالى ألف سائق جديد. ومطلوب من كل المتقدمين الصينيين للحصول على رخصة قيادة إجراء كشف طبى، واجتياز اختبار تحريرى، واستكمال دورة فنية، ثم النجاح فى اختبارين للقيادة. ولكن العملية تكون مختصرة بالنسبة لأى أجنبى مُجاز بالفعل فى بلده. وهذه الأيام يؤدى السائق من الخارج اختباراً تحريرياً، ولكن فى عام ٢٠٠١، عندما تقدمت لطلب رخصة قيادة، كان علىَّ اجتياز اختبار طريق خاص بالأجانب. كان الممتحن فى منتصف العقد الخامس وكان يرتدى قفازات قيادة قطنية بيضاء وعلى أصابعه بقع تبغ. أشعل سيجارة ماركة جبل الباجودا الأحمر بمجرد دخوله السيارة. كانت سيارة فولكس فاجن ساتانا، وهى أكثر سيارات الركوب شعبية فى البلاد حينئذ.

قال الرجل: «شغل المحرك». أدرت المفتاح. فقال: «تحرك للأمام».

كنا فى شمال المدينة، فى منطقة خالية من كل أشكال المرور. فلا سيارات، ولا دراجات، ولا مشاة. كان أكثر الشوارع التى رأيتها هدوءاً فى العاصمة، وليتنى استمتعت به. ولكن بعد خمسين ياردة تحدث الممتحن ثانيةً. قال: «توقف. أوقف المحرك».

سكتت الساتانا؛ ملأ الرجل استمارات، وكان قلمه يتحرك بكفاءة. وكانت سيجارته ماركة جبل باجودا الأحمر قد احترقت حتى طرف الفلتر.

قلت: «هل هذا هو كل شىء؟».

قال الرجل: «هذا هو». سألنى إن كنت قد تعلمت اللغة الصينية، ودردشنا لبعض الوقت. وكان أحد أخر الأشياء التى قالها لى: «إنك سائق جيد جدًا».

فى ذلك الصيف بدأت أستأجر سيارات من شركة فى جنوب شرق بكين. كانت صناعة تأجير السيارة جديدة؛ فقبل ذلك بخمس سنوات لم يكن أحد تقريباً فى العاصمة يفكر فى تأجير سيارة للقيام برحلة فى عطلة نهاية الأسبوع. ولكن الآن يوجد لدى شركتى المحلية أسطول يضم حوالى خمسين مركبة، معظمها سيارة صينية الصنع من ماركة ساتانا. وعادةً ما كنت أستأجر سيارة چيتا لتكلفنى خمسة وعشرين دولاراً فى اليوم وتنطوى على كميات كبيرة من الأوراق. وكان أكثر أجزاء العملية تعقيداً إجراء مسح للأجزاء الخارجية من السيارة بقيادة أحد الموظفين الذى يسجل النقرات والخدوش على رسم معه. وهذا الفحص يستغرق بعض الوقت فى الغالب. والچيتا سيارة صغيرة، ولكن مرور بكين هو الذى كان يشكل معظم الصعوبة الموجودة. وبعد توثيق الأضرار يدير الموظف مفتاح تشغيل المحرك ويرينى مؤشر البنزين. ففى بعض الأحيان يكون خزان الوقود فارغاً، أو يسب تعديلات بسيطة عند

الصين لا يوجد فيها
بعد الكثير من السائقين. هناك
فقط ثمان وعشرون سيارة لكل ألف شخص،
وهو تقريباً نفس معدل الولايات
المتحدة فى عام ١٩١٥

■■ لم أكن أنا المتسبب فى أول حادث. فقد استأجرت سيارة فولكس فاجن چيتا وذهبت إلى بيتى الريفى فى ساندنا، وهى قرية تقع إلى الشمال من بكين. أوقفت السيارة عند نهاية الطريق، حيث يتسع الرصف ليصبح قطعة أرض فضاء. ومن المستحيل قيادة السيارة داخل ساندنا؛ فهى قد بُنيت، شأنها شأن القرى الصينية كافةً، قبل أن يكون لدى أى شخص سيارة، وتربط المنازل ببعضها ممرات ضيقة للمشاة.

بعد ساعة تقريباً من وصولى طلب منى جارى نقل السيارة من مكانها، ذلك أن أهل القرية سيقومون بخلط الأسمنت على تلك الأرض. وفى ذلك اليوم كنت أنا وزوجتى ليزلى جالسين على جهازى الكمبيوتر نحاول الكتابة.

قال جارى: «يمكننى نقلها إذا أردت».

ممتلئاً لنصفه، وأحياناً يكون ممتلئاً لربعه. وكان فى بعض الأحيان يدرسه ويعلن: «ثلاثة أثمان». وكانت مسئوليتى أن أعيد السيارة بكمية الوقود نفسها بالضبط. وفى أحد الأيام قررت تقديم إسهام للصناعة الوليدة.

قلت: «ينبغى لكم تأجير السيارات وخزان الوقود ممتلئ بالكامل، ثم تطلبون من الزبون إرجاع السيارة والخزان ممتلئ بالكامل. هذا ما تفعله شركات تأجير السيارات فى أمريكا».

رد على الموظف الذى يتولى باستمرار تأجير السيارات لى وسادعوه من الآن مستر ليو بقوله: «هذا لن يصلح هنا». كان رجلاً ضخم الجسم تدلى شعره الذى خف متفرقًا على جبهة عريضة. وكان يبدو باستمرار فى حالة مزاجية جيدة. كان يجلس مع رجلين آخرين فى مكتب الاستقبال، وكانوا يدخنون السجائر وكأنهم فى مسابقة للتدخين. وكانت الغرفة مليئة بالدخان على نحو يجعل من الصعب على قراءة لوحة تقويم الشركة المعلقة على الجدار:

تقدير رضا الزبائن: ٩٠٪

تقدير الكفاءة: ٩٧٪

تقدير لغة الخدمة المناسبة ٩٨٪

تقدير وضع الخدمة ٩٩٪

واصل مستر ليو كلامه قائلاً: «هذا يصلح فى أمريكا ولن يصلح هنا. سيعيد الناس فى الصين السيارة فارغة».

قلت له: «حينئذ تطلبون منهم مبلغاً إضافيًا لإعادة ملئها».

قال مستر ليو وهو يضحك، بينما أومأ الرجلان الآخران: «إنك لا تفهم الشعب الصينى». كثيرًا ما سمعت كأجنبى هذه العبارة. وكانت طريقة لإنهاء النقاش. فقد اخترع الشعب الصينى البوصلة والحرير والورق والبارود والسيزموسكوب (كشاف الزلازل)، وابحروا إلى أفريقيا فى القرن الخامس عشر. وبنوا سور الصين العظيم. وفى العقد الماضى وسعوا اقتصادهم بمعدل لم يحدث من قبل فى العالم النامى. وبإمكانهم إعادة السيارة المستأجرة بثلاثة أثمان سعة خزان الوقود. ولكن من الواضح أن ملء الخزان يتجاوز امكانياتهم. وأخيرًا توقفت عن الكلام فى هذا الموضوع. فلم يكن هناك من سبيل للجدل مع شخص على هذا النحو من الود مثل مستر ليو.

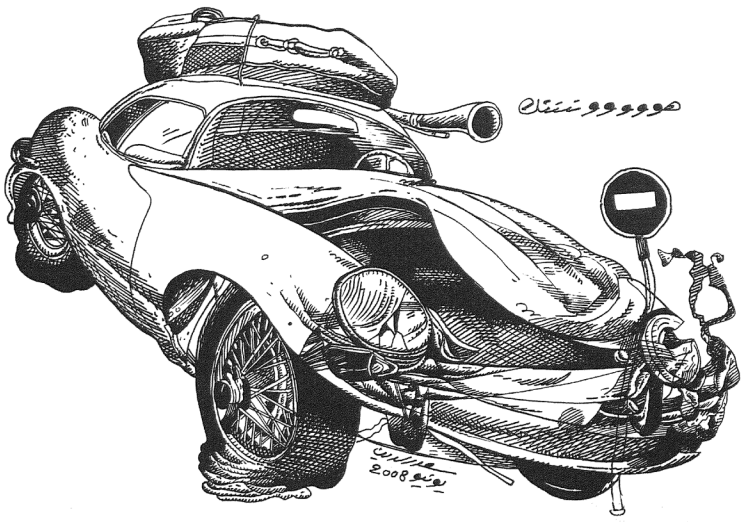
بدا مبتهجاً إلى حد كبير عندما أعدت الجيتا بالصدام المحطم. فى الماضى كنت أعيد السيارات بنقرات جديدة: فهذا أمر حتمى فى مدينة بها أكثر من مليونى سيارة يقود معظمها أشخاص حديثو عهد بقيادة السيارات. غير أنه لم يحدث قط أن أحدثت أى ضرر خطير. واتسعت عينا مستر ليو عندما رأى الجيتا. قال: «واه. كيف فعلت ذلك؟»

«لم أفعله». وصفت عدم خبرة وى زيقى مع السيارات ذات المقدمة وبدا مستر ليو مضطربًا. وكلما أفضت فى شرح هذا الموضوع كان تعبيره يزداد فراغاً. وفى النهاية تركت المقدمة. عرضت دفع ثم الصدام.

قال مستر ليو مبتسماً: «مى ويننج! ليست هناك مشكلة! لدينا تأمين! ليس مطلوبا منك إلا أن تكتب تقريرًا عن الحادث. هل معك خاتمك؟»

أخبرت مستر ليو أن خاتمى. وهو خاتم رسمى مسجل فى وحدة عملى. وهى فى حالتى «ذا نيويوركر». فى البيت.

الشعبية تتعلم قيادة السيارات!



عجـــلات الحظ

«ليست هناك مشكلة! احضره فى المرة المقبلة». فتح درجا وأخرج رزمة ورق، كانت جميعها خالية إلا من خاتم أحمر. قلب مستر ليو الرزمة واختار ورقة ووضعها أمامى. كان مكتوبا على الخاتم «شركة الجرارات الأمريكية الصينية».

قلت: «ما هذا؟».

قال: «لا يهم. فقد وقع لهم حادث ولكن لم يكن معهم خاتمهم، ولذلك استعملوا خاتم آخرين. ثم احضروا هذه الصفحة لتحل محلها». والآن يمكنك أن تكتب تقريرك على هذه الورقة وفى المرة المقبلة تحضر ورقة عليها خاتمك، وبذلك يمكن لشخص آخر أن يستعملها. هل فهمت؟».

لا، لم أفهم. اضطر لشرح هذا الترتيب ثلاث مرات. فهمت أن الصدام المحطم، الذى لا ذنب لى فيه، لم يكن لوى زيقى إلى حد ما ذنب فيه بسبب المقدمة غير المتوقعة، سوف يلقى اللوم فيه على شركة الجرارات الأمريكية الصينية. وقال مستر ليو: «ولكن لا تقل إن ذلك حدث فى الريف. فهذا أمر شديد التعقيد. بل قل فحسب إنه وقع لك حادث فى ساحة الانتظار».

كنت نموذجًا للتقرير ونسخته ليزلى لأن خطها فى الثقة الصينية أفضل من خطى. وقعت اسمى على خاتم الجرارات. وفى المرة التالية التى استأجرت فيها سيارة أخبرنى مستر ليو أن التأمين غطى كل شىء. ولم يزعج نفسه بالسؤال عن خاتمى، وقررت أن ينتهى الموضوع عند هذا الحد. فأنا زبون قديم، كما يحب مستر ليو أن يقول.

عندما تعيش فى الصين كأجنبى، هناك لحظتا اكتشاف مهمتان. تأتى الأولى فور وصولك، عندما تواجَه بجهلك. اللغة والعادات والتاريخ. لابد من تعلم هذا كله، إلا أن المهمة تبدو شديدة الصعوبة. ثم عندما تبدأ التعلم، حيث تدرك أن كل شخص آخر يشعر أن حد كبير بالشىء نفسه. ويتغير المكان بسرعة؛ فليس فى الصين من يتمتع بترف ثقته بمعرفته. من الذى يبين للفلاح كيف يجد وظيفة فى أحد المصانع؟ كيف يتعلم ماوى سابق إنشاء عمل تجارى ما؟ من لديه أدنى قدر من ما وراءهم، ربما لأنهم لا يستخدمون أبداً هذه الأداة عند تنظيم سيراً على الأقدام أو على الدراجة. وتعتبر المساحات تشويشاً، وكذلك الأنوار الأمامية.

الواقع أن استخدام الأنوار الأمامية كان محظوراً فى بكين حتى منتصف الثمانينيات، عندما بدأ المسئولون الصينيون الذهاب إلى خارج البلاد بأعداد متزايدة. وقد شجعت الحكومات فى أوروبا والولايات المتحدة تلك الرحلات أملاً فى أن تشجع لمحات الديمقراطية تلك الزعماء الصينيين على إعادة النظر فى سياساتهم. وفى عام ١٩٩٣ قام تشين شيتوتنج عمدة بكين بإحدى تلك الزيارات إلى نيويورك. وأثناء إقامته فى عمدة نيويورك إد كوخ، أبدى تشين ملاحظة مهمة: سائقو مانهاتن يضيئون أنوار سيارتهم الأمامية ليلاً. وعندما عاد تشين إلى الصين أعلن أن على سائقى المركبات فى بكين القيام بعمل الشىء نفسه. وليس واضحاً ماهية الاستنتاجات السياسية التى توصل إليها تشين من مواجهاته مع الديمقراطية الأمريكية. فقد انتهى الحال بالرجل فى السجن بتهمة الفساد. ولكنه على أقل تقدير أدى دوره بالنسبة لسلامة المرور. وبالرغم من ذلك هناك ما يكفى من الجدل بشأن استخدام الأنوار الأمامية بحيث تستحق سؤالاً فى اختبار القيادة التحريرى:

٣٦٨. فى المساء، ينبغى على السائق

(أ) إضاءة الأنوار المبهرة.

(ب) إضاءة الأنوار العادية.

(ج) إطفاء الأنوار.

ومؤخراً، أحضرت كتيباً تعليمياً من أجل الاختبار. وكان يتكون من أربعمائة وتسعة وعشرين سؤالاً اختيارياً ومائتين المعرفة عن كيفية إدارة وكالة تأجير سيارات؟ كل شىء يجرى تحديده واكتشافه أثناء العمل؛ فالناس أساتذة فى الارتجال. ولحظة التعرف الثانية مخيفة أكثر من الأولى. فإدراك جهلك إحساس فردى، إلا أن هناك بعض العزاء فى مشاركتك لـ ١.٣ مليار جار فى هذا الإحساس.

الأمر على الطريق مرعب إلى أقصى حد. فالصين لا يوجد فيها بعد الكثير من السائقين. هناك فقط ثمان وعشرون سيارة لكل ألف شخص، وهو تقريباً نفس معدل الولايات المتحدة فى عام ١٩١٥. ولكن تقرير منظمة الصحة الدولية لعام ٢٠٠٤ وجد أنه رغم وجود ٣ بالمائة فقط من مركبات العالم فى الصين، فهى مسئولة عن واحد وعشرين بالمائة من الوفيات الناجمة عن حوادث المرور فى العالم. وفى العام الماضى توفى تسعة وثمانون ألف شخص فى حوادث مرور، إنها دولة من السائقين الجدد، والتحول من السرعة بحيث نجد أن الكثير من أنماط الطرق تأتى مباشرةً من حياة المشاة. فالناس تقود السيارات بالطريقة نفسها التى تسير بها. فهم يحبون التنقل زرافات، ويقترنون بشدة من السيارات يستعملون الإشارات عند الدوران. وإذا فاتهم أحد المخارج على الطرق السريعة فإن يديرون رأسهم فحسب ويعودون بالسيارة للخلف ويصححون الأمر فى المرة التالية. وبعد سنوات من الطوابير الطويلة، تعلم الصينيون اقتحام الطوابير، وهو الغريزة المجحفة فى زحام المرور. وتتسع بوابات الرسوم بالخطورة للسبب نفسه. فنادراً ما ينظر السائقون فى مرايا الرؤية الخلفية التى تكشف لهم

الناس تقود السيارات بالطريقة نفسها التى تسير بها. فهم يحبون التنقل زرافات، ويقترنون بشدة من السيارات التى أمامهم إن أمكن. ونادراً ما يستعملون الإشارات عند الدوران

وستة وخمسين سؤالاً صح وخطأ يمكن أن يتضمن الاختبار أيًا منها. وغالباً ما تصور هذه الأسئلة روح الطريق («صح أم خطأ: فى التاكسى، هل يجوز حمل كمية صغيرة من المواد المتفجرة»)، ولكنى لم أقتنع بأنها تساعد الناس على تعلم القيادة بشكل صحيح. إلا أنه بعد دراسة الكتيب بعناية أدركت أنه وصفى وليس توجيهيًا. فهو لا يعلم الناس كيف يقودون السيارات، بل يعلمك كيف يقود الناس السيارات:

٧٧. عندما يتجاوز السائق سيارة أخرى، ينبغى أن يمر

(أ) على اليسار.

(ب) على اليمن.

(ج) من أى ناحية بناءً على الوضع.

٣٥٤. إذا كنت تقود سيارتك فى اتجاه بركة ماء كبيرة وكان هناك مشاة بجوار الماء، فإنه ينبغى عليك

(أ) زيادة سرعة السيارة.

(ب) تبطئة السيارة والتأكد من عدم طرطشة الماء عليهم.

(ج) مواصلة السير بالسرعة نفسها وسط بركة الماء.

٨٠. إذا كنت تستعد لتجاوز سيارة، ولاحظت أنها تستدير ناحية اليسار، أو تستدير للخلف، أو تتجاوز مركبة أخرى، ينبغى عليك

(أ) تجاوزها من على اليمين.

(ب) عدم تجاوزها.

(ج) إطلاق بوق السيارة، وزيادة السرعة، وتجاوزها من على اليسار.

شمل العديد من الإجابات إطلاق بوق السيارة. وفى السيارات الصينية البوق عصبى فى المقام الأول. فهو ينقل انعاكسات السائق. والناس يطلقون البوق باستمرار. وفى البداية كانت الأبواق جميعها متشابهة، ولكن بمرور الوقت تتعلم تمييز الفروق وتفسرها التفسير الصحيح. وبهذا المعنى يكون إطلاق البوق معقداً كاللغة. فاللغة الصينية المنطوقة نغمية، وهو ما يعنى أن كل مقطع يمكن أن تكون له معان مختلفة بناءً على كونه مسطحًا أو صاعدا، أو ينخفض ويرتفع، أو يهبط بحدة. وبالمثل فإن البوق الصينى قادر على توصيل عشرة معان مميزة على الأقل. ذلك أن هووووننننننك القوية تعنى لفت الانتباه. أما الصوت المزدوج. هووووننننك هووووننننك، فيشير إلى الضيق. وهناك صوت طويل جداً هووووووو وننننننننك

يعني أن السائق «مزنوق» في المرور، واستنفد خيارات الانسلال بين السيارات ويود أن يختطف كل من سواه طريق الطريق. ويثبت الرد عليه به هووووووووووون نننننننننننه أنهم لن يتحركوا من مكانهم. وهناك البوق هونك هونك هنك هنك هنك هنك هنك هنك هنك المتقطع الذي يمثل الذعر الخالص. وهناك الصوت الخاص بالطريقة الطارئة المتأخرة. وهو الذي يطلقه السائق الأرعن البطيء على نحو يمنعه من ضغط الزر قبل أن يحل الوضع نفسه. وهناك الصوت القصير البسيط الذي يقول «لا تزال يداي على عجلة القيادة» ومازال هذا البوق بمثابة امتداد لجهازي العصبي». ويمكن العثور على أصوات أخرى في الاختبار:

٣٥٣ - عند المرور بجوار شخص مسن أو طفل، ينبغي أن

(أ) تهدئ السرعة وتتأكد من مرورك بأمان.

(ب) تستمر بالسرعة نفسها.

(ج) تطلق البوق كي تجعله ينتبه.

٣٦٩ - عند دخولك أحد الأنفاق، ينبغي أن

(أ) تطلق البوق وتزيد السرعة.

(ب) تهدئ السرعة وتضيء أنوارك.

(ج) تطلق البوق وتمضي بالسرعة نفسها.

٣٥٥ - عند قيادتك السيارة في منطقة سكنية، ينبغي أن

(أ) تطلق البوق كالمعتاد.

(ب) تطلق البوق أكثر من المعتاد، كي تنبه السكان.

(ج) تتجنب إطلاق البوق كي تتحاشى إزعاج السكان.

لم يكن الحادث الثاني بسبب خطأ مني كذلك. كنت أقود السيارة في الريف، وانطلق طفل من وراء أحد المنازل في اتجاه سيارتي الجيتا. وهذه مشكلة عادية؛ فالكلاب، مثل كل شخص في الصين، ليست معتادة على وجود السيارات حولها. غيرت اتجاهي بشكل حاد، ولكن الوقت كان قد فات، وارتطم الكلب بمقدمة السيارة. وعندما أعدت أنا وليزلي الجيتا كان الرجال الثلاثة يدخنون السجائر بجوار لوحة تقييم السيارات، وساحة قيادة السيارة، والطريق.

بعد ظهر أحد الأيام كنت أشاهد ستة طلاب يبدأون يومهم الأول. بدأ مدرب اسمه الكوتش تانج يرفع غطاء محرك سيارة سانتانا حمراء. أشار إلى المحرك والرادياتير والبطارية. وأراهم كيفية فك غطاء البنزين. وكان الباب هو التالي. فقد تدرب الطلاب على فتحه وإغلاقه. ثم عرفهم على العدادات والدواسات. التف الطلاب حول السانتانا بحذر وترقب متحسسين أجزاءها تحسس العميان للفيل. وأخيراً، وبعد ساعة، سمح لهم بدخول المركبة. جلس كل منهم في مقعد السائق. حيث قاموا بعمل التمرين من الأول إلى الخامس. بينما المحرك لا يعمل. جعلتني مشاهدة ذلك أجفل، وبعد برهة قلت للكوتش تانج: «أليس ذلك ضاراً بالسيارة؟».

أجاب: «كلا. فلا بأس به».

فقلت: «أظن أنه قد يكون ضاراً إذا كان المحرك لا يعمل».

رد الكوتش تانج: «إنه لا بأس به تماماً. نحن نفعل ذلك باستمرار». وفي الصين يحظى المعلمون من أي نوع بالاحترام في العادة، فقررت ألا أنطق بكلمة. ولكن هذا لم يكن سهلاً باستمرار. ذلك أن الطلاب تعلموا في الخطوة التالية كيفية استخدام الدبرياج عن طريق شد فرامل اليد وإدارة المحرك والغيار الأول، ثم رفع القدم عن الدبرياج مع الضغط على دواسة البنزين. وكان المحرك يبين تحت قوة الفرامل؛ وكان العزم يرفع مقدمة السيارة ويخفضها. وفي نهاية اليوم يمكنك قلي بيضة على غطاء محرك السانتانا، وبدا كفاي يعرفان في كل مرة يديرفيها سائق آخر المحرك.

لم يكن مسموحاً لأحد بتشغيل المركبة حتى اليوم الثاني من الدورة. وكان هناك أربعة رجال وامرأتان وكانت أعمارهم جميعاً تقل عن الأربعين. وكان كل منهم قد دفع أكثر من ثلاثمائة دولار للدورة. وهو مبلغ كبير في مدينة الحد الأدنى للأجور فيها حوالى خمسة وستون دولاراً. وكان شخص واحد ينتمي إلى أسرة تمتلك سيارة في ذلك الوقت. وقال لي الأخرون إنهم يمكن أن يمتلكوا سيارة يوماً ما، وكان طلاب الجامعة. وهم أربعة. يعتقدون أن رخصة القيادة ستبدو جيدة على قائمة أو توجيه المقابيس، ولكن الكثير يتوقف على المدرب. الذي يسمى «جاولبان»، أو «الكوتش». وغالباً ما يكون الكوتش قد وضع لنفسه نظريات وخطط تدريبية، مثل أساتذة الفنون القتالية في الماضي. كان كوتش وي زيفي يزدري المركبات ذات المقدمة والنشطة، كما كان يجبر طلابه على المناورة في الغيار الثاني. وكان يقول إن في ذلك قدراً أكبر من التحدي؛ فالغيار الأول يجعلهم كسالى. وكان لامرأة أخرى أعرفها كوتش يحظر استخدام إشارات الاستدارة، لأنها تربك السائقين الأخرين. وعندما أرادت ليزلي تعلم استخدام ناقل يدوي للحركة (هيتشي مانيوال) استأجرت كوتشاً خاصاً في بكين. في أول درس قدم الرجل نفسه وجلس على المقعد المجاور للسائق وعدل مرآة الرؤية الخلفية بحيث تواجهه.

سألته ليزلي: «كيف لي أن أرى ما يجري خلفي؟».

قال الكوتش: «سأقول لك ماذا يجري خلفك». كان مثل معلم الفنون القتالية الذي يغطي عيني تلميذه: فالثقة هي الخطوة الأولى نحو الإتقان.

ذهبت مؤخراً مشاهدة بعض الدورات في مدرسة القيادة الأمنة العامة في مدينة ليشوى الجنوبية الشرقية. وكانت ملكية السيارات الخاصة لا تزال منخفضة. كانت مشورن أسرة معيشية من بين كل ألف أسرة قد اشترت سيارة خلال الشهور الستة السابقة. ولكن ذلك كان ضعف معدل العام السابق. وكان اقتصاد المصانع الخاص بالمدينة يعيش انتعاشاً اقتصادياً. وكانت مدرسة تعليم قيادة السيارات مزدحمة، وكانت الدورة تمر بنطاك مراحل: ساحة إيقاف الشركة. لم يتغير أي من الأرقام خلال العام والنصف منذ حادثي الأول. فقد كان «تقدير لغة الخدمة المناسبة» ثابتاً عند ٩٨ بالمائة. تفقد مستر ليو أجهزتا وأشار فرحاً إلى أن العطاء البلاستيك للإشارة اليمنى تحطم. وسأل عما ضربه.

قلت: «إنه كلب».

قال: «جوو مي وينتج؟ لم تحدث مشكلة للكلب؛ أليس كذلك؟».

قلت: «بلى. حدثت مشكلة للكلب. لقد مات».

ازداد حجم ابتسامة مستر ليو. «هل أكلته؟».

لم أتمكن من معرفة ما إذا كان مستر ليو يمزح أم لا. فهو نفسه يملك كلباً، ورأيته يلعب مع حيوانه المدلل في المكتب. أجبته قائلاً: «لم يكن ذلك النوع من الكلاب الذي يؤكل. كان واحداً من تلك الكلاب الضئيلة الحجم».

قال: «أحياناً إذا صدم سائق كلباً كبيراً يضعه على الفور في شنطة السيارة، ويأخذه إلى البيت، ويطهوه». طلب منا اثنى عشر دولاراً ثمناً لغطاء الإشارة اليمنى الجديد. فقد كان أصغر من أن يطلب من شركة التأمين تغييره، ولم يكن هناك ما يدعو إلى استدعاء شركة الجرارات الأمريكية الصينية.

يجب على كل متقدم سيني للحصول على رخصة قيادة التسجيل في إحدى الدورات المرخصة على حسابه الخاص، ولابد أن يقضي ثماني وخمسين ساعة على الأقل في التدريب. ويشير هذا إلى درجة عالية من المعايرة

كانت عشرون أسرة من بين كل ألف أسرة قد اشترت سيارة خلال الشهور الستة السابقة. ولكن ذلك كان ضعف معدل العام السابق

عجلات الحظ

مؤهلاتهم. فقد قال لى طالب اسمه وانج يانهونج: «إنه شىء يجب أن تعرف القيام به، كالسباحة. وفى المستقبل سيكون لدى أفراد كثيرين فى الصين سيارات». وكان وانج الشخص الذى من بيت به سيارات (ثلاث) فكان فتاة فى التاسعة عشرة من عمرها وتدرس علم الاجتماع ويمتلك والدها مصنعاً للبلاستيك. وعندما سألتها عما ينتجه المصنع مرت بإصبعها على المطاط الممطن لنافذة السائقان!. قالت: «هذا أحد الأشياء التى نصنعها».

أمضى الطلاب عشرة أيام فى ساحة إيقاف السيارات، وخلال ذلك الوقت أدوا على وجه الدقة ثلاث حركات: دورة بمقدار ٩٠ درجة فى مكان وقوف السيارة، والمناورة نفسها فى إرجاع السيارة للخلف، وإيقاف السيارة بموازاة الرصيف. وفى كل يوم، ولمدة ست ساعات، كانوا يتدربون على تلك الاستدارات مراراً وتكراراً. وكأى أستاذ فنون قتالية جيد، كان الكوتش تانج صارماً. إذ كان يصرخ حين يحك طالب فى أحد الأعمدة: «من المؤكد أننى نسيت مخك اليوم»، وكان يصرخ فى وجه طالب آخر قائلاً: «لا تمسك عصا الفتيس بهذه الرخاوة. إنك إذا فعلت ذلك سوف يسبك أبوك!». وفى بعض الأحيان كان يضرب يد أحد الطلاب.

كانت الخطوة التالية تعلم التدريب على قيادة السيارة، حيث تزداد صعوبة اكتساب مجموعة المهارات. فقد كان مطلوباً من السائقين الوقوف على بعد خمسة وعشرين سنتيمتراً من خط مرسوم على الأرض، وكانوا يقودون السيارة عبر مسار من العوائق ذى انحناءات ضيقة. وكانت المهارة الأخيرة هى «الكوبرى ذو الكتلة الواحدة». وهو عبارة عن كتلة خرسانية ارتفاعها قدم ولا يزيد عرضها كثيراً على عرض إطار السيارة. وكان على الطلاب أن يتقنوا توجيه السيارة بحيث يكون الإطاران فوق كتلة الخرسانة. الإطاران اللذان على اليسار ثم اللذان على اليمين. وإذا انزلق أحد الإطارين رسب الطالب فى الاختبار. وكان الطلاب يمضون معظم أيامهم العشرة يتدربون على الكوبرى ذى الكتلة الواحدة، وسألت الكوتش عن سبب كونه بهذه الأهمية، فقال: «لأنه صعب جداً». قلت: «بالفعل، وأنا أفهم ذلك. ولكن ما فائدته على الطريق؟».

قال: «إذا كنت تعبر جسراً به ثقب، وهناك مكان واحد فقط يمكن أن تسير عليه الإطارات، حينئذ يكون من المهم أن تكون قادراً على القيام بذلك».

لدى الصينيين خيالات قيادة رائعة. وكان الاختبار التحريرى زاخراً بمواقف كهذه، وكانت تبدو غير مرجحة بشكل يبعث على الضحك، ولكن مستوى التفاصيل كان مرتفعاً على نحو جعلنى أشك فى أنها حدثت لشخص ما فى مكان ما:

٢٧٩ - إذا تعطلت سيارتك فوق منزلقان السكك الحديدية، ينبغى عليك (أ) تركها فى مكانها.

(ب) البحث عن طريقة لتحريكها على الفور.

(ج) تركها فى مكانها مؤقتاً إلى أن تستطيع الحصول على شخص يصلحها.

كانت الدورة تنتهى بقضاء أسبوع ونصف على الطريق. وقد صاحبت فصلاً آخر فى يومه الأخير. بينما كان الكوتش يجلس فى المقعد المجاور للسائق، كان الطلاب يدورون بالسيارة فى طريق ريفى ذى حارتين. وكانت هناك حركات معينة لابد لهم من القيام بها، وهى الوصول إلى الغيار الخامس، والنزول إلى الغيار الأول، والدوران للخلف، والتوقف عند إشارة مرور تحاكى الإشارات الحقيقية. وكان مطلوباً منهم إطلاق البوق حينما يتخطون سيارة أخرى، أو يستديرون، أو يواجهون أى شىء على الطريق. فقد كانوا يطلقون البوق على السيارات، والجرارات، والعربات الكارو. وكانوا يطلقون البوق على كل فرد من الماشاة، وفى بعض الأحيان كانوا يمرون على سيارة أخرى من مدرسة تعليم القيادة، وحينذاك تطلق السيارات البوق بسعادة، كأنما يحيون صديقاً قديماً. وكان الفصل يتناول طعام الغداء وقت الظهيرة فى مطعم محلى، حيث كان الكل، بمن فيهم الكوتش، يشربون البيرة، ثم يواصلون القيادة. وقال لى أحد الطلاب أنه فى اليوم السابق سكروا واضطروا لإلغاء درس بعد الظهر.

على امتداد الدورة لم تكن هناك متغيرات، ولم يكن هناك تركيز على الاستجابة للمواقف. بل كان الطلاب يتعلمون ويتدربون على عدد صغير من الأجزاء المنفصلة التى يتم تجميعها وتطبيقها فيما بعد على القيادة الفعلية فى المدينة. وقد ذكرنى ذلك بالطريقة التى يتعلم بها تلاميذ المدارس الصينيون الكتابة: فهم يبدأون بجرات فرشاة معينة، وينسخونها مراراً وتكراراً، وبعد ذلك يجمعونها فى صورة حروف، وهى التى تكتب مراراً كذلك. وفى الصين يعد التكرار حجر الزاوية فى التعليم، وبالفعل فإن كل مهارة جديدة تتم مقاربتها بهذا الأسلوب. وهذا هو أحد أسباب تحقيق الصينيين نجاحاً أكبر فى مضمار خطوط التجميع يزيد على ما حققوه فى الابتكار.

كما أنه يفسر الكثير من المشاكل المتعلقة بالقيادة فى الصين. وفى اليوم الأخير من الدورة رجانى أحد الطلاب أن أسمح له بالعودة بسيارتى مستأجرة إلى مكان التدريب على القيادة فى الطريق. من أجل المزيد من الممارسة. وفى لحظة من سوء الحكم الشديد وافقت وكانت تلك أكثر سبعة أميال رعباً عشتها فى الصين. فقد اضطررت للصراخ مرتين لمنعه من التجاوز دون أن يرى السيارات التى خلفه، ومرة أخرى سحبت عجلة القيادة لمنعه من الانحراف والاصطدام بإحدى السيارات. فهو لم ينظر قط فى مراة الرؤية الخلفية، وكان يطلق البوق على كل شىء يتحرك. وكان عدم استخدام إشارات الدوران أقل مشاكلنا. وكان على بعد يوصات من الاصطدام بجرار واقف على جانب الطريق، وكاد أن يصطدم بجدار أسمنتى. وعندما وصلنا أخيراً إلى ساحة التدريب على قيادة السيارات كدت أجثو على ركبتى وأقبل الكوبرى ذا الكتلة الواحدة».

كثيراً ما كان الأجانب فى بكين يقولون لى: «لا أصدق أنك تقود سيارة فى هذا البلد»، وهو ما كنت أرد عليه بقولى: «لا أصدق أنكم تركبون سيارات تاكسى وأتوبيسات يقودها خريجو دورات تعليم القيادة الصينية». وعلى الطريق كان الكل ضائعاً. ولكن الإحساس الأفضل هو أن تكون أنت الشخص الجالس وراء عجلة القيادة.

لم تكن لى علاقة بالحادث الثالث. بل إننى لم أكن أستطيع القيادة. فقد كسرت ضابوطة ركبتى اليسرى، وكانت الجبيرة التى استأجرناها ذات ناقل عادى للحركة. ومع أن ليزلى عملت تابعاً مخضع العينين لأستاذ قيادة السيارات المحلى، فهى لم تستطع الشعور بالراحة خلف عجلة القيادة، وطلبت منى ذات مساء مصاحبتها فى بعض المشاوير. جلست فى المقعد الخلفى، رافعاً ركبتى المكسورة مقدماً لها النصائح فى كل مرة تتعطل فيها: «دوسى بنزين!» كانت الدنيا تمطر ثلجاً، وكان المرور فى حالة سيئة: فقد قضينا ساعتين فى محاولة الدخول والخروج من المحال التجارية. وبعد آخر محل أدارت ليزلى المفتاح واندفعت الجيتا مباشرة نحو جدار من الطوب.

قلت: «استخدمى الدبرياج».

كان هناك صوت سحق واضح، ولكن لم نفحص السيارة، وفى ذلك الوقت كنا يائسين من العودة للبيت. بالقرب من معبد لاما حيث كنا ننتظر للقيام بعمل آخر دوران للبسار فى ذلك اليوم، صدمتنا سيارة أخرى. فقد عاد السائق بسيارته للخلف وصدمنا ثم تقدم للأمام.

نادراً ما ينظر السائقون فى مرايا الرؤية الخلفية التى تكشف لهم ما وراءهم، ربما لأنهم لا يستخدمون أبداً هذه الأداة عند تنظلهم سيراً على الأقدام أو على الدراجة. وتعتبر المساحات تشويشاً

عجلات الحظ

ولم يكن هناك وقت لأسير على عكازى، وأخذت أحجل على ساقى السليمة. ولحسن الحظ أن المرور توقف وأمسكت به بعد حوالى سبع وثبات. ضربت زجاج النافذة بيدى. «لقد صدمت سيارتى!».

نظر السائق مندهشاً؛ أجنبى يسير على ساق واحدة يحجل غاضباً ويضرب الزجاج. خرج من السيارة واعتذر قائلاً إنه لم يشعر بالصدمة. تفحصنا معاً الجيتا. كانت هناك نقرة حديثة أعلى الإطار اليسار الخلفى. قال الرجل: «سأعطيك مائة». وكان ذلك يساوى حوالى ثلاثين دولاراً.

فى الصين، عند حدوث حوادث صغيرة عادةً ما يسوى الناس المسألة فى الشارع نقداً. وأصبح هذا الروتين جزءاً قياسياً من الحياة. ذات مرة رأيت طفلين صغيرين يلعبان لعبة يصدمان فيها دراجتيهما مراراً ويصيحان «پاى قيان! پاى قيان!». «التعويض! التعويض!».

استخدمت ليزلى تليفونها المحمول للاتصال بشركة تأجير السيارات. لم يبد مستر ليو أدنى قدر من الانذهاش لسماعه أنه وقع لنا حادث آخر. كل ما قاله هو «اطلبوا مائتين».

قال السائق الآخر: «هذا كثير جداً. هذه نقرة بسيطة فى الواقع».

«هذا ليس قرارنا».

قال: «وهو كذلك. فلنتصل بالشرطة». ولكن من الواضح أنه لم يكن يريد أن يفعل ذلك. تجمع حولى اثنى عشر من المارة حول السيارتين الواقفتين فى منتصف الشارع الذى تغطيه الثلوج. وفى الحوادث الصينية عادةً ما يكون الجمهور مُحكَمًا أكثر منه متفرجاً، وانحنت امرأة فى منتصف العمر لفحص النقرة. واعتدلت ثم قالت: «مائة كافية».

قالت ليزلى: «ما علاقتك بالأمر. إنك حتى لا تقودين سيارة!».

لابد أن هذا كان صحيحاً، لأن المرأة سكتت ولم تنطق بكلمة. ولكن السائق رفض دفع مائتين. سألتنى ليزلى بالإنجليزية: «هل ينبغى لنا قبول مائة وخمسين؟». قال لا تسوا: الرجل الذى يقف على عكازين فى الثلج لن يساوم طويلاً على نقرة فى سيارة جيتا مستأجرة. أعادت ليزلى السيارة والمائة والخمسين نقداً. ولاحظ مستر ليو أن غطاء ضوء أحد فتر كُسر عندما صدمت ذلك الجدار من الطوب. قال بسعادة: «ماذا قتلتم هذه المرة؟». عندما صدمت الكلب كانت قيمة الخطاء نفسه اثنى عشر دولاراً، وهذه المرة لم يطلب سوى ثلاثة دولارات. لابد أنه كان سعراً خاصاً لأننا أحسنا صنعاً عند معبد لاما.

كان الحادث الرابع غلطتى بالكامل. وكان ذلك آخر يوم لى فى الصين، وآخر سيارة جيتا أقودها. فى صباح اليوم التالى كانت فى يدى تذكرة ذهاب فقط إلى هونولولو. فى طريقى لإعادة السيارة حشرت فى زحمة المرور الرهيبة، وكانت الأبواق المولولة تملأ الجو. كانت هناك أصوات أبواق تعنى «دعنى أخرج من هنا!». فى المقدمة شاهد سائق تاكسى فتحة تقدم منها وتبعته أنا. توقف هو ولم أتوقف.

خرجنا من السيارتين. أقيت نظرة ثم تراجعت، نقرتان على الجانبين. قلت: «مائة».

فصخ الرجل: «هل تمزح؟ هذه تتكلف مائتين على الأقل».

فجأة شعرت بتعب شديد. عشر سنوات فى الصين، ست سنوات قيادة، وأبواق أكثر من برج بابل. «دعنى أخرج من هنا». تكلم الرجل غاضباً متحدثاً عن طول الوقت الذى يستغرقه إصلاح الصدام المنقور، ولكنى لم أفكر فى أى رد. قلت مرة أخرى «مائة».

تجمع الجمهور ويداً سائق التاكسى يستميل المحكمين. كانت نقرة صغيرة، وكان يعمل أياماً طويلة، وسوف يستغرق الإصلاح وقتاً. تقدمت امرأة عجوز ضئيلة الجسم ولمست ذراعه قائلةً بصوت منخفض: «خذ النقود». نظر السائق لأسفل إليها. «من المؤكد أن طولها لم يزد على ١٥٠ سنتيمتراً». وصمت. لم ينطق بكلمة عندما أعطيته الورقة النقدية.

فى شركة تأجير السيارات مر مستر ليو عبد على النقرة وقال: «لا بأس».

قلت: «يسعدنى أن أدفع تكلفتها».

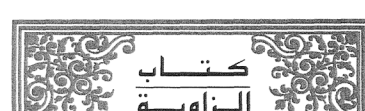
قال: «إنك زبون قديم. انس هذا الأمر». تصافحنا وتركته أمام مكتبه يدخن سيجارة تحت لافتة التأجير:

تقدير رضا الزبائن: ٩٠٪

تقدير الكفاءة: ٩٧٪

تقدير لغة الخدمة المناسبة ٩٨٪

تقدير وضع الخدمة ٩٩٪ ■



كتاب الزاوية

مرثيات محمود درويش

طريق العودة هى طريق المعرفة*

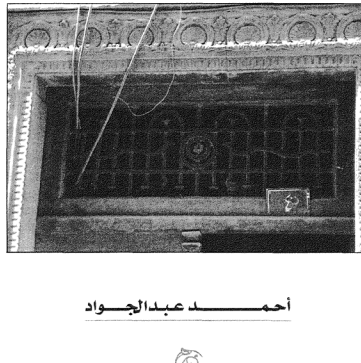
كُلُّ موت هو موت أوَّل. مفاجئ، صاعق، غير معروف وغير مألوف. لن نألف الحديث عن إبراهيم أبو لغد باستخدام فعل الماضى الناقص. فمازلنا معه، حوله، وهو يواصل البحث الحماسى عن حياة مختلفة فى ساحة هذه الزنزانة، عن حياة تتسع لحلم عادى، يحقق فيها الفرد والجماعة حرية الاختيار لطريقتهم الخاصة فى الإقامة على هذه الأرض.

لقد أشاح بوجهه عن شبح الموت، وتابع التحديق إلى تفاصيل صورة غدنا. كان يعرف أننا لا نعرف أنه يعرف ما نعرف عن سَفَرِه القريب إلى المطلق المجهول. لكن كان، حتى اللحظة الأخيرة عاكفًا على العمل لوطنه الزمنى كأنه يعيش أبداً، معنا، فينا، وفى الأجيال القادمة. لأن سؤال الحياة هو سؤاله الأبدى. ولأن فلسطينه ـ الواقعية والمتخيلة، هى صورة الجحيم والفردوس معًا. ولأن سدرة المنتهى تنمو فى مدينة يافا. رآها فى أول العمر. وفيما يُشيد تداعيات الخطيئة الأولى، وجد نفسه فى قافلة الترحيل الجماعى مُعاقبًا بالطرد من الجنة، لا لأنه اقترب من شجرة المعرفة المحرمة، بل لأنه لم يقترب منها. فادرك آدم الفتى أن طريق العودة، الفردية والجماعية، هى طريق المعرفة. من هنا تفتح وعى إبراهيم أبو لغد بحيوية البُعد التعليمى والثقافى فى الصراع المرير على استعادة الحق، الذى لم يُسلب بقوة السلاح وحده، بل بسلطة المعرفة التى وُظفت لبلورة الوعى الزائف المزيف لإقراغ الأرض الفلسطينية من أهلها ومن حقيقتها التاريخية، ولإبقاء السيف أقوى من الدم وأبلغ..

* ألقيت هذه الكلمة فى حفل تأبين المرحوم إبراهيم أبو لغد فى رام الله

إذا كان فى مشهد الصحافة العالمية شىء كالقمة المرتفعة فمن المؤكد أن روبين رايت تقف فوق تلك القمة. فقد واجهت كبيرة المراسلين الدبلوماسيين فى صحيفة «واشنطن بوست» بشجاعة خمسة وثلاثين عاماً من الحروب والأزمات والمجاعات، ناهيك عن النقد البيروقراطى اللاذع فى واشنطن، كى تضىء فراغات العالم المظلمة. وقد حققت العديد من الخبطات الصحفية، وحازت عدداً كبيراً من الجوائز، وألفت ستة كتب، ولديها مفكرة أسماء وعناوين وأرقام تليفونات خاصة بالمشاهير لا بد أنه يحسدها عليها أى سياسى فى المؤسسة السياسية بواشنطن العاصمة لضخامتها

... مابعد



شراعة تتميز بزخرفة الثعبان والهلال - حى القلعة.

أحد مداخل البيوت التى تجمع بين زخارف الثعبان على الباب وزخارف جمعية على هيئة زخرفية تخرج منها عقود من الزهور - درب الجماميز - السيدة زينب ١٩٢٠م.

أحمد عبدالجواد

أبواب بيوت القاهرة

ادخلوها بسلام آمنين

■■ فى نهاية حكم محمد على باشا (١٨٠٥ - ١٨٤٩م) قسمت القاهرة إلى ٨ أحياء أو ثمانية أثمان إدارية (مصدرها الثُمن والذى نطقه أهل القاهرة بالتاء بدلاً من الشاء) وهى: الدرب الأحمر والجمالية وباب الشعرية وقوصون والخليفة ودرب الجماميز ثم عابدين والأزبكية. وشملت الضواحى أربعة أحياء وهى: مصر القديمة وبولاق وشبرا والوايلى. ويلاحظ أن ثمن الجمالية يقع بالجهة الشمالية ملاصقاً للسور ولبابى النصر والفتوح والتى بناها بدر الجمالى عام ٤٨٠هـ - ١٠٨٧م أيام الخليفة الفاطمى المستنصر بالله. ويقع ثُمن باب الشعرية بالجهة الغربية لأسوار بدر الجمالى. أما ثُمن الدرب الأحمر فيقع ملاصقاً لباب زويلة الذى بناه بدر الجمالى عام ٤٨٥هـ / ١٠٩٢م والذى يقع فى الجهة الجنوبية للقاهرة الفاطمية. ويلاحظ أيضاً أن حى الخليفة وقوصون وهى المنطقة المعروفة الآن بشارع الصليبة القريبة من جامع أحمد بن طولون تعود إلى فترة اقدم وهى فترة إنشاء القطائع كعاصمة للدولة الطولونية عام ٢٥٤هـ / ٨٦٨م. أما منطقة مصر القديمة فتعود إلى فترة إنشاء مدينة الفسطاط أيام عمرو بن العاص عام ٢٠هـ / ٦٤٠م.

يمتد من حى الجمالية فى الشمال إلى بداية حى الدرب الأحمر فى الجنوب أى من بابى النصر والفتوح إلى باب زويلة طريق طويل يعرف بالقصبة ويعرف الآن بشارع المعز. وقد ظل هذا الطريق محور النشاط الاقتصادى والاجتماعى والسياسى لمصر حتى فترة محمد على والذى حرص كل الحكام حتى محمد على نفسه على أن يكون لهم أثر باق فيه وذكرى تخلد صاحبه. ويطل على جانبى القصبة التى تتفرع منها حارات وطرق عرضية تصل ما بين شرق وغرب السور واجهات العمائر الدينية كالجوامع والمنشآت الدنيوية كالمدارس والحمامات والأسبلة والقصور التى أقامها الخلفاء والسلاطين والملوك الذين تعاقبوا على حكم مصر. وتعد الأبواب جزءاً من مداخل هذه العمائر والمنشآت. وحيث كانت المداخل جزءاً لا يتجزأ من واجهات هذه العمائر فقد عكست هذه المداخل تطور الطراز المعمارى والزخرفى لهذه العمائر، ودور الأفكار والعقائد والمذاهب التى حكمت هذا التطور، ولا يقل عن ذلك أهمية دور كل من الصناع والحرفيين والفنانين الذين أسهموا فى إنجاز هذه المداخل. فقد مثل هؤلاء الحرفيون حلقة الوصل بين تلك الأفكار والمذاهب وبين الحركات الاجتماعية والسياسية التى سادت فى المجتمع القاهرة والمصرى فى الفترات المختلفة والتى عبروا عنها من خلال تلك الأساليب الفنية والمعمارية.

إن الناظر على مداخل العمائر الدينية والدنيوية على جانبى القصبة سوف يلاحظ أنه بجانب وظيفتها النفعية كمكان للمرور إلى الداخل فقد استخدمت من جانب الحكام كرموز سياسية ومذهبية.

فعلى يمين السالك شمالاً بالقصبة بمنطقة مرجوش يقع جامع الأقمر الذى بنى فى عهد الخليفة الآمر بأحكام الله الفاطمى عام ٥١٩ /١١٢٥ ويعكس مدخله الذى بنى من الأحجار وبابه ذو الضرفتين ذلك الطراز الفريد للزخارف الحجرية لجانبى الباب وأعلاه. فأعلى الباب على هيئة عقد مشع تقع داخله عامة (صرة) بها أدعية لآل البيت كتبت بالخط الكوفى. ويزين منطقة الطبان (وهى المنطقة التى تقع أعلى العقد) شريط كتابى بالخط الكوفى لآيات من القرآن الكريم، وهو الخط المميز للخلافة الفاطمية بمصر. وفى منتصف القصبة وعلى يمين المتجه شمالاً تقع مدرسة الملك الصالح نجم الدين أيوب التى أنشئت عام ٦٤١ / ١٢٤٣ ويزين مدخل المدرسة عقد منكسر يحتوى على مقرنصات وعلى أشرطة كتابية كتبت بالخط النسخ. إن هذا الانتقال من استخدام الخط الكوفى إلى خط النسخ يعكس دلالة هامة وهى الانتقال من المذهب الشيعى للخلافة الفاطمية إلى المذهب السنى للدولة الأيوبية.

على طول القصبة وعلى جانبيها الشرقى والغربى تنتشر المداخل والأبواب المميزة للعمائر الأخرى والتى تنتمى إلى فترة المماليك البحرية، مثل قبة وضريح السلطان المنصور قلاوون ٦٧٩ - ١٢٧٩ / ٦٨٩-١٢٩٠م وإلى فترة المماليك البرجية أو الجراكسة مثل مدرسة ومسجد السلطان برقوق التى أنشئت عام ٧٨٦-١٣٨٤ / ٧٨٨-١٣٨٦م. والتى تنتمى إلى العصر العثمانى مثل سبيل وكتاب عبدالرحمن كتخدا ١١٥٧ - ١٧٤٤م.

تأثرت مداخل بيوت القاهرة السكنية بمداخل العمائر الدينية والدنيوية المختلفة التى انتشرت على جانبى القصبة على مر العصور، وقد نشأ عن ذلك طراز محلى سادت نماذجه فى بيوت الطبقة الوسطى وكذلك الطبقة العليا مثل بيت جمال الدين الذهبى بحوش قدم ١٠٤٧ - ١٠٥١ - ١٦٣٧ ويبت السحيمى بالدرب الأصفر ١٧٤٨م. ويغلق المدخل المنكسر لهذه البيوت والذى يؤدى إلى الحوش، بباب من ضرفة واحدة من الخشب.

تبنى محمد على خلال فترة حكمه طرازاً آخر من العمارة يعرف بالعمارة الرومية وهو الطراز

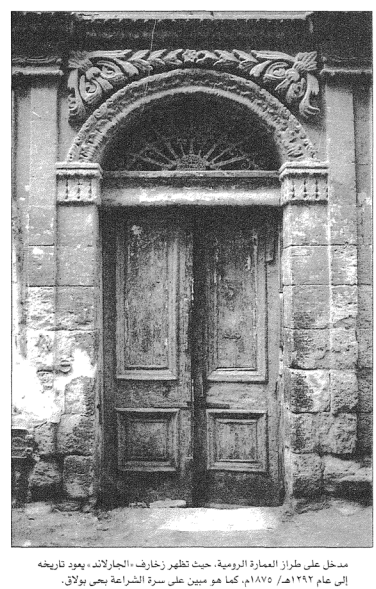
Enter in Peace: The Doorways of Cairo Homes 1872 - 1950

ادخلوها بسلام - أبواب بيوت القاهرة ١٨٧٢ - ١٩٥٠

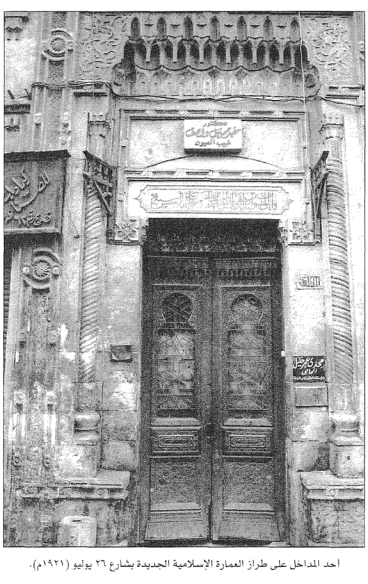
Ahmed Abdel-Gawad
The American University of Cairo Press

"أبواب بيوت القاهرة"

مدخل على الطراز المحلى لأحد البيوت بحى الخليفة (فترة القرن التاسع عشر)، حيث تظهر زخارف الجفت والميمة والتكوينات الدائرية بمنطقة التوشيحة، والمفرنصات بمنطقة الطبان.



مدخل على طراز العمارة الرومية، حيث تظهر زخارف «الجارلاند» يعود تاريخه إلى عام ١٢٩٢هـ/ ١٨٧٥م، كما هو مبين على سرة الشراعة بحى بولاق.



احد المداخل على طراز العمارة الإسلامية الجديدة بشارع ٢٦ يوليو (١٩٢١م).

الذى كان منتشراً باستنبول عاصمة الخلافة العثمانية ومناطق الأناضول مثل مدينة كوتاهيه، والولايات الأوروبية للدولة العثمانية مثل ألبانيا والبوسنة والهرسك. وقد بنى محمد على قصر شبرا وقصر الجوهرة، والمبانى الإدارية بالقلعة على هذا الطراز.

تميزت مداخل هذا الطراز المعمارى بثلاثة أشياء واضحة، وهى ظهور الشراعة المصنوعة من الحديد أعلى الباب كمصدر للإضاءة والتهوية. وظهور الزخارف الحجرية أو الجصية المعروفة باسم «الجارلاند» garland فى منطقة التوشيحة، ثم ظهور الأبواب ذات الضرفتين وذلك كما يبدو فى أقدم هذه البيوت والكائن فى ٥٠ شارع الخليفة الذى يرجع تاريخ بنائه إلى عام ١٢٦٣-١٨٤٦ .

أخذت الشراعة المصنوعة من الحديد شكل نصف الدائرة. وتتكون من أسياخ طويلة من الحديد المبروم تنتهى إما على هيئة رؤوس سهام أو رؤوس سهام تتبادل مع أهلة داخلها نجوم. وتوجد بالشراعة أفاريز أو شرائط نصف دائرية تحتوى على زخارف من أشكال مختلفة توصل ببعضها البعض عن طريق حلقات معدنية (أفيزات). وقد أبدع الحدادون خاصة فى منطقة بولاق أشكالاً عديدة وجميلة من هذه الشراعات، والتى يبدو بعضها كقطع الدانتيلا من وفرة ما بها من زخارف.

تخرج الأسياخ الحديدية عادة من مركز الشراعة والذى يعرف بالسرة وهى عبارة عن نصف دائرة من الحديد أو النحاس يسجل عليه عادة تاريخ إنشاء المنزل، وهو تقليد ساد جميع البيوت التى أنشئت خلال تلك الفترة والذى اتبع التقليد القديم فى وضع اللوحات التأسيسية التى تحتوى على اسم المنشئ وتاريخ الإنشاء على مداخل العمائر الدينية والدنيوية، وذلك كما يبدو فى اللوحة التأسيسية القائمة على مدخل مسجد سليمان آغا السلحدار بالقصبة ١٢٥٥ / ١٨٣٩. كان الشىء الثانى الذى ميز هذه المداخل هو ظهور أشكال زخرفية جديدة خاصة فى منطقة التوشيحة (وهى المنطقة المحصورة بين قوس عقد الباب ومنطقة الطبان والحافة الخارجية للمدخل) تعرف باسم الجارلاند وهى عبارة عن مجموعة من الزهور وأوراق النباتات والثمار على هيئة صحبة الورد. كما زخرفت التوشيحة بعدة أشكال عبارة عن فرع نباتى يحتوى على أوراق من الجانبين. هذا بجانب زخرفة الأرابيسك وقد استعملت الأحجار فى تنفيذ هذه الأشكال الزخرفية الوافدة، كما استخدم الجص كذلك. وفى هذه الحالة كان يتم عمل «فورمات» جاهزة لهذه الزخارف يتم تثبيتها بعد ذلك فى أماكنها.

تصارع مع طراز المداخل الرومية الطراز المحلى فى المداخل، والذى اعتمد على الدوائر أو أنصاف الدوائر بدلاً من أسياخ الحديد التى تخرج من مركز الشراعة. وفى هذا الطراز أيضا تسود وحدة زخرفية استمرت منذ العصر المملوكى وهى وحدة «الجفت والميمة وذلك فى زخرفة كامل المدخل مع استخدام

٩٩

أبواب بيوت القاهرة

التكوينات المستديرة البارزة في منطقة التوشيحة، واستخدام المقرنصات خاصة في منطقة الطبلان. وقد استخدمت المقرنصات وهي أشكال على هيئة عش النحل، منذ العصر الفاطمي، أما وحدة زخرفية أو وحدة معمارية.

ازداد عدد سكان مدينة القاهرة خلال فترة محمد علي نتيجة لزيادة عدد السكان بصفة عامة، ونتيجة لازدياد أهمية المدينة نظراً إلى زيادة عدد الطبقة الإدارية الجديدة والتي كان من الضروري أن تسكن العاصمة. وتشير الإحصاءات إلى زيادة عدد سكان مصر من ٤,٥ مليون عام ١٨٠٠ إلى ٥,٤ مليون عام ١٨٤٦، كما ارتفع عدد سكان القاهرة من ٢١٠,٩٦٠ عام ١٨٠٠ إلى ٥٢٥,٩٥٨ عام ١٨٤٩ في أواخر فترة محمد علي، ثم إلى ٣٠٥,٢٩٧ عام ١٨٦٣ في بداية فترة حكم الخديو إسماعيل. وتشير الإحصاءات أيضاً إلى أن مساحة مدينة القاهرة لم تتغير إلا قليلاً خلال الفترة من ١٧٩٨ إلى ١٨٦٣، وبذلك فقد تم استيعاب زيادة عدد سكان مدينة القاهرة خلال فترة محمد علي داخل نسيج الحيازات القديم لمدينة القاهرة، ومن خلال التوسع العمراني شمالاً في حي شبرا والوايلي.

خلال فترة الخديو إسماعيل (١٨٦٣ - ١٨٧٩) حدث تطور كبير لمدينة القاهرة سواء من ناحية امتدادها المعماري أو طرازها المعماري، بحيث يمكن القول بحق بأن ميلاد بالتأريخ المعماري والزخرفي لمدينة القاهرة الحديثة أن هناك القاهرة التي قبل وفاقرة التي بعد الخديو إسماعيل. وقد حدث ذلك نتيجة لعاملين هامين وهما الضغط الديموجرافي نتيجة لازدياد عدد السكان المحليين وازدياد عدد الأوروبيين، ونتيجة للتوسع في استيراد طرز العمارة الأوروبية وإهمال طرز العمارة المحلية.

حدث التوسع الأهم في تاريخ مدينة القاهرة في عهد الخديو إسماعيل من خلال التوسع غرباً، حيث تم تجفيف بركة الأزبكية وإنشاء حي جديد به حي الإسماعيلية (منطقة وسط المدينة الآن) وبالتالي إنشاء مدينة جديدة تمتد غرباً حتى نهر النيل وتمتد من قصر العيني وجاردن سيتي وحتى المنيرة جنوبا إلى الفجالة والظاهر وكوبك بلد شمالاً وهو ما أدى إلى زيادة مساحة مدينة القاهرة إلى الضعف تقريباً حتى عام ١٨٨٢ إذ بلغت مساحتها وقتذاك ٣٣١٢ فداناً مربعاً.

أراد الخديو إسماعيل بعد زيارته لمعرض باريس عام ١٨٦٧ أن يكون تخطيط المدينة الجديدة على غرار تخطيط المهندس «هاوسمان» لمدينة باريس، وفي عام ١٨٧٠ عين الخديو إسماعيل المهندس الفرنسي بير جوان مديراً لمصلحة الطرق للإسراع بتنفيذ هذه المهمة. ونتيجة لذلك نشأت مدينة جديدة شقت بها شوارع واسعة حفت بالأشجار ومدت إليها خطوط المياه وخطوط الغاز لإنارة شوارعها.

هنا أنشئت مدينة جديدة على حافة المدينة القديمة يسكنها الأجانب والطبقة العليا من المصريين والمتمصرين. ومن هنا فصاعداً أصبحت قصة القاهرة قصة مدينتين، وطرازين معماريين وزخرفيين مختلفين، وتمهلين للتقاليد والعادات، ومن ثم استجابتين مختلفتين للأحداث الاجتماعية والسياسية التي واجهها المجتمع المصري والتي عكستها مداخل البيوت في القاهرة القديمة.

كانت فكرة الخديو إسماعيل هي النواة التي استقرت فيها العمارة الأوروبية الوافدة بمداخلها ذات الطراز الروماني وطراز عصر النهضة والباروك والكلاسيكية الجديدة. فظهرت الأبواب الخشبية ذات المضربتين والتي تميزت بشيء هام وهو وجود أشغال الحديد (الفورفوجيه) في الجزء الأعلى من ضربة الباب بالإضافة إلى الشراعة العليا أعلى المضربتين والتي تغير شكلها لتأخذ شكل المستطيل بدلاً من نصف الدائرة كما في مداخل القرن التاسع عشر. كما ظهرت مداخل بعض البيوت من الحديد الخالص- كما في عمارات الخديو بشارع عماد الدين التي أنشئت عام ١٩١١.

انتقلت هذه الطرز الجديدة للمداخل بالتدريج إلى الجانب الأخر من القاهرة ومعها نظام العمارة الأوروبية، وهو ما شكل تحديا كبيراً للتقاليد المعمارية والزخرفية للقاهرة القديمة، وقد ازدادت أبعاد هذا الصراع حدة بعد الأحتلال البريطاني لمصر عام ١٨٨٢ وازدياد عدد الأجانب زيادة كبيرة بمدينة القاهرة. فقد ارتفع عدد الأجانب في مصر من ٦٨,٦٥٣ عام ١٨٧٨ إلى ١٥١,٤١٤ عام ١٩٠٧، كان يوجد منهم بمدينة القاهرة وحدها ٧٦,١٧٣ عام ١٩٢٧، وقد شهد العقد الأخير من القرن التاسع عشر والعقدان الأولان من القرن العشرين تصاعد المقاومة بأشكالها المختلفة ضد الاحتلال البريطاني.

شهدت صناعة البناء توسعاً كبيراً خلال الفترة ١٨٩٧ - ١٩٠٧ نتيجة لارتفاع أسعار القطن والتوسع في الاستثمار في الشركات التجارية والصناعية المصرية. وقد بلغت حركة التشييد ذروتها في عام ١٩٠٧ - ١٩٠٨ حيث زادت تصاريح البناء بمدينة القاهرة من ١,٠٧١ عام ١٨٧٩ إلى ١,٣٨٤ عام ١٨٨٢ إلى ٣,١٦٤ ثم ٣,٩٠٧ قفزت إلى ٤,٤٤٤ عام ١٩٠٨، وفي عام ١٩٠٨ بلغ عدد عمال البناء بمدينة القاهرة ١٢١,٠٠٠ عامل (من بين ٩٨,١٩٤ في مصر كلها). وقد وفر ذلك الخبرات البشرية والوسائل اللازمة لظهور طرز معمارية جديدة بالقاهرة القديمة.

ظهر رد الفعل تجاه هذا التغريب المعماري الذي انتقل من قاهرة إسماعيل ليغزو أحياء القاهرة القديمة خلال تلك العقود الثلاثة من خلال ظهور الطراز الإسماعيلي الجديد في العمارة السكنية ومداخلها، وظهور الطراز الذي يمكن تسميته بالقومية المصرية على مداخل البيوت وأبوابها.

إن ظهور الطراز الإسلامي الجديد neo-Islamic في العمارة لا يمكن فصله عن حركة الإحيائية الإسلامية على يد الشيخ محمد عبده (١٨٤٩ - ١٩٠٥) وأستاذه جمال الدين الأفغاني (١٨٣٨ - ١٨٩٨). والتي ظهرت نتيجة للتدهور السياسي للدولة العثمانية والغزو الاستعماري للبلاد العربية. وقد تميزها الطراز المعماري بالقاهرة القديمة بميزة فريدة وهي تغطية كامل أو معظم واجهات العمائر بالخشب مع استعمال «خرجات» استوحت وظيفة المشربية القديمة. كانت هذه الواجهات مساحة اختزها المعماري والفنان واستغلها في ملئها بالزخارف الإسلامية مثل الطبق النجمي والزخارف الهندسية مثل الأشكال الرباعية والسداسية والتكوينات النجمية الكبيرة والصغيرة. وذلك كما يبدو في منزل المنادیلي ومدخله الذي أنشئ عام ١٩٠٦ بحي القربية بالقرب من باب زويلة.

تحالف أربعة من المحرفين بطريقة تلقائية في تصميم مداخل هذا الطراز المعماري وأبوابه وهم الحداد الذي قام بأعمال الحدادة وزخرفة الشراعات والدرابزوه الخراط في تصميم الأجزاء الخشبي من الباب، ونحات الحجر الذي زخرف المدخل. هؤلاء الجنود المجهولون كان لديهم الوعي بما يدور من صراع خفي بين النمط المحلي من المداخل وتقاليده القديمة والنمط المستورد، وبذلك فقد قاموا بتعديلات جوهرية على الأبواب الأوروبية ومداخلها في ظل هذا الطراز حيث أصبحت الزخارف المعدنية لشراعة الباب والشراعة العليا على هيئة الأشكال الإسلامية التقليدية.

أما الجزء السفلي من ضربة الباب الذي أخذ الشكل المستطيل أو المربع فجاءت زخارفه على هيئة الطبق النجمي أو الشكل المعقلي أو على هيئة المفروكة. وزخرفت المداخل أيضا بأشكال إسلامية على أحجار المدخل.

ظهر الطراز الإسلامي الجديد أيضا في قاهرة الخديو مع اختلافين أساسيين. فقد ظهر متأخرا عن مثيله في القاهرة القديمة، كما أنه اختلف من حيث من قاموا به وتبنوا مبادئه. إن من قاموا بتنفيذ هذا الطراز كانوا من خريجي مدرسة الفنون الجميلة التي أنشئت عام ١٩٠٨، كما كانوا من الأكاديميين أعضاء البعثات الرسمية التي أرسلتها الدولة للدراسة في أوروبا بين عام ١٩٠٨ عام ١٩٣١، وقد تبنى بعضهم بعد عودته حركة الإسلامية الجديدة والذين كان من بينهم مصطفى فهمي بك الذي قام بتصميم العديد من المباني العامة في قاهرة الخديو مثل المقر الرئيسي لبنك مصر بشارع عماد الدين عام ١٩٢٧، وجمعية المهندسين المصرية عام ١٩٣٠ بشارع رمسيس، ونقابة الأطباء بشارع قصر العيني عام ١٩٤١ وقد صممت مداخل هذه المباني وأبوابها حسب الطراز الإسلامي.

تزامن مع ظهور الطراز الإسلامي الجديد في العمائر والمداخل وأبوابها ظهور طراز اختصت به مداخل البيوت فقط في القاهرة القديمة وانتشر انتشاراً كبيراً في أحيائها وهو طراز القومية المصرية الذي تزامن ظهوره مع تصاعد المقاومة ضد الاحتلال البريطاني والذي بلغ ذروته في ثورة ١٩١٩. وقد ظهر التعبير الرسمي عن هذا الاتجاه على يد المثال محمود مختار (١٨٩١-١٩٤١) وتمثاله نهضة مصر عام ١٩٢٨ الذي صور أبو الهول وهو رمز فرعوني ينهض على قدميه الأماميتين بدلاً من اعتمادهما في الوضع القديم.وقد ظهرت بجانبه فلاحة مصرية بجلبابها المميز تضع يدها على رأسه. أن المعنى هنا واضح وهو أن مشروع الاستقلال والنهضة يكمن بالأساس في التواصل مع القديم وعدم التنكر له. إن نفس ما حدث بصورة

أحد المداخل بحى الناصرية التى انتشرت بالقاهرة القديمة. والتى تتميز بزخرفة الثعبان والهلال بداية القرن العشرين. وهى نفس الفترة التى ظهر بها تمثال نهضة مصر للمثال محمود مختار

رسمية من وجهة نظر الأكاديميين الذين تعلموا فى الخارج حدث بصورة تلقائية على مداخل بيوت القاهرة القديمة. فقد سادت على أبواب البيوت فى العقدين الأول والثانى من القرن العشرين وحدتان زخرفيتان من معدن الحديد وهى الثعبان والهلال سواء على ضراعة الضرفة أو الشراعة العليا للباب. وقد استخدمت وحدة الثعبان سواء على هيئة رأسه أو ذيله أو كليهما فى تشكيلات مستديرة وشبه مستديرة تعكس الحيوية وقوة الحركة. أما وحدة الهلال والتى صممت على شكل دائرتين إحداهما أصغر من الأخرى وضعتا داخل بعضهما البعض وملتصقتين عند طرفيهما فهى توحى بالثبات والاستقرار فى مقابل وحدة الثعبان التى توحى بالحركة والديناميكية. وقد انتشر هذا الطراز من الأبواب ليس فقط فى مداخل البيوت ولكن أيضا فى أبواب الشقق.

إن الجمع بين الوحدتين الزخرفيتين، الثعبان (الفرعونى) والهلال (الإسلامى) يماثل الجمع الذى عبر عنه المثال مختار بين أبو الهول (رمز فرعونى) والفلاحة (رمز إسلامى)- فقد استخدم الثعبان فى العصر الفرعونى كرمز ملكى الغاية منه حماية الفرعون من القوى الشريرة، كما استخدم أيضا كرمز للخلود. إن بعث واستدعاء هذا الرمز فى تلك الفترة بالذات كان له توظيف سياسى يدخل فى نطاق الجمع بين عنصرى الأمة الأقباط والمسلمين وهو الشعار الذى نادت به ثورة ١٩١٩ فى نطاق الاستقلال.

فى فترة القرن التاسع عشر كانت المساحة التى بنيت من الحجر والتى تحيط بجوانب الباب وأعلاه هى مجال التعبير، وفى فترة العقدين الأولين من القرن العشرين تقلصت هذه المساحة ليصبح الباب نفسه بجزءيه المعدنى والخشبى هو مركز التعبير. وفى العقد الثالث والرابع أصبحت الصنجة الوسطى بعقد الباب والتى تعرف باسم المفتاح أو مفتاح العقد Key stone هى مجال آخر للتعبير. فعليها أصبح يذكر تاريخ إنشاء المنزل، أو اسم صاحبه كما حفرت عليها كلمة «الله» أو شعار الأسرة المالكة، أو ثعبانان رمزاً للحماية. وجاء المفتاح أيضاً على هيئة نصف محارة بحرية رمزاً للخير. وفى هذه الفترة أيضاً كان من المعتاد كتابة أو نقش آيات من سورة الحجر «ادخلوها بسلام آمنين» على عتب الباب تبركاً وأمناً للداخلين والمقيمين بالمنزل. ■

وكأنني قد مت قبل الآن
أعرف هذه الرؤيا وأعرف أنني أمضي
إلى ما لست أعرف

محمود درويش

■■ لم أكن من أصدقاء محمود درويش، لم أقابله قط، ولا تجمعني بشعره ذكريات، اية ذكريات.

لم أحمل أشعاره في حقيبة المدرسة في السبعينيات، ولم أكتبها في كراس طالبة جامعية في الثمانينيات، ولا سهرت اقرأ أبيات شعره في أمسيات صيف التسعينيات، ولا تدثرت بها في شتاء عبر السنوات.

لي أصدقاء لهم مع كل ديوان ذكرى، وكل بيت شعر قصة، عاصروه وامتزجت أيامهم وأحلامهم بكلماته فشعروا عند موته أن مساحات على خريطة الذات انطفأت برحيله، منهم من بكى ومنهم من أغلق عليه بابه مكتئباً.

انا لست منهم.

لم أتعرف على شعر محمود درويش إلا منذ عام ونصف فقط.

وباغتني.

رأيته مكتملاً عبر الدواوين، فلم أشهد تشكله عبر السنين.. بل شاهدت صورته في إطارها النهائي: «في حضرة الغياب» وزهر اللوز.. وما بعدهما..للنهاية..وعدت افتش في كل ما قبلهما عن تفاصيل الصورة في الأجزاء..أشعاره الأولى ومسيرته الطويلة مع.. الأبجدية.. ووقفت أتامل صورا لكل مرحلةتأتي الشعرية على صفحة: الجدارية.

وادهشتني وحدته.

خلف قناع المناضل المنفي والرمز الأدبي والثقافي والرجل العاشق ابصرت الطفل..الوحيد.

كان هذا الطفل يطل علي من بين السطورثم يعود ليختبئ خلف الكلمات..

وكنت اسمع صوت أنينه المكتوم طول الوقت.

في حواره الأول مع الصحافة العربية الذي أجراه في موسكو الناقد اللبناني محمد دكروب لينشر في مجلة الطريق ١٩٦٨ دلني محمود درويش على بداية الخيط، وأوقفني أمام هذا الطفل وأعطاني مفتاح الفهم لنصوصه الشعرية والنثرية:

«..اضع أمامكم طفولتي..

لا لأني من أولئك المولعين بالحنين إلى البراءة الأولى

ولا لأني أنتمي إلى الذين يعاملون مرحلة الطفولة على أنها العنصر الحاسم الذي يحدد اتجاه الشعر

ولكن الطفولة، في مثل حالتنا اكتسبت ميزة خاصة وستساعدنا ولو قليلا على فهم هذه الصلة التلقائية المبكرة بين الخاص والعام.

إن طفولتي هي بداية مأساتي الخاصة التي ولدت مع مأساة شعب كامل.

لقد وضعت هذه الطفولة في النار، في الخيمة، في المنفى، مرة واحدة، وبلا مبرر تتمكن من استيعابه، ووجدت نفسها فجأة تعامل معاملة الرجال ذوي القدرة على التحمل ولا تستثني من مصيرهم، فالرصاص الذي انطلق في تلك الليلة من صيف ١٩٤٨ في سماء قرية هادئة (البروة) لم يميز بين أحد. ورأيت نفسي، وكان عمري يومها ست سنوات أعدو في اتجاه احراش الزيتون السوداء فالجبال الوعرة مشيا على الأقدام حينا وزحفاً على البطون حينا، وبعد ليلة دامية مليئة بالدعر والعطش وجدنا أنفسنا في بلد اسمه لبنان، وحين صحنا ذلك الطفل المزق الثياب من الشعب والرصيبة كان رأسه يزدحم بالأسئلة التي هاجمته دفعة واحدة وبلا تسلسل، ومنذ تلك الليلة انقلبت الصفة الخاصة لعالم الطفولة وأصبح ذلك الطفل محروما من الأشياء واللغة التي تميزه عن الكبار، والعرب هو أن تلك الليلة أكسبته شعورا بأنه، منذ الآن، لن يختلف عن الكبار، والتصقت بذهنه وعاطفته كلمات جديدة صار يعرف أنها مصيرية: الحدود، اللاجئون، الاحتلال، وكالة الغوث، الصليب الأحمر، الجريدة، الراديو، العودة وفلسطين ..إذ لم تكن به حاجة ، على ما يبدو، لأن يعرف بأنه من فلسطين قبل الآن. من هنا الاحظ أن ارتباطي الأول بالقضية بدأ بتعرفي المفاجئ على الكلمات. وعندما كنت أسأل أهلي عن ترجمة هذه الكلمات، كنت ادخل عالم قضايا جديدة والتصق بها رغما عني. ميتعدا بوتيرة سريعة عن عالم الطفولة إذا كان يعني ما يحظى به الطفل من تفوق وتميز. وصرت أقترب، بوتيرة سريعة أيضا، من عالم الطفولة الذي صار يعني المكان الذي ستخلصني العودة اليه من هذه الكلمة الجارحة:الاجئ. وهكذا تحولت عواطفي إلى أسيرة لكلمة ،العودة، التي تعني المصالحة والانتهاء من العار. وصرت انتظر حيث اصبح الاحساس وقطف الأزهار ومطاردة الفراش،وورثت عن أهلي عادة التأفف والركون إلى الصمت والتأمل. واستطيع الآن أن أحدد، من بعيد، أن الموهبة الأولى التي فادتني إلى الشعر كانت موهبة التأمل، بمعنى أنها أوصلتني إلى الارتباط المرهق بهموم الكلمات الجديدة، وسحد جو كثيف من الغربة، فعمقت احساسي بالسبب والسكوى. ومن هنا أيضا أستطيع أن أحدد منبع حساسيتي الشديدة تجاه العدوان، فإن طفولتي كانت ضحية عدوان .واجد الآن، خلال هذه المراجعة أن الطفولة لم تكن تعني مرحلة من مراحل حياتي، وإنما كانت وطني، وهي وطن الطفولة كنت اشعر بالمراحل، الحرمان، الخوف، طرح الأسئلة ، العزلة ،التأمل ، ثم الغضب على شيئين، على الواقع الجديد، وعلى الذين احتلوا طفولتي ،وطني، وقادوني إلى هذا الواقع. هذه هي تجربة «الطفولة المنفية»، وتليها تجربة أخرى، قيل لي في مساء ذات يوم: «الليلة تعود إلى فلسطين» وفي الليل، وعلى امتداد عشرات الكيلومترات في الجبال والوديان الوعرة، كنا نسير..أنا واحد أعمامي ورجل آخر هو الدليل. والدليل رجل خبير بممارب الجبال، استغل هذه الخبرة لتصبح مصدر رزق.

في الصباح وجدت نفسي اصطدم بجدار فولاذي من خيبة الأمل.انا الآن في فلسطين الموعودة؛ ولكن اين هي؟ لا. هذه ليست فلسطين. تلك الأرض الحمراء.. الخلاص من الظلم والحرمان. لا تختضنني كما تصورت. وهذا الصبي العائد، بعد سنتين من الانتظار، يجد نفسه أسيرا لمصير المنفى ذاته. بأسلوب آخر وعلى أرض ليست له..ليست له! هذه هي الحقيقة الثانية التي ما زلت، حتى الآن، اعتف بها تحررت احساسي بالمأساة، كما كانت ألى محاولة شعرية لي. لم أعد الى بيتي والى قريتي. فقد ادركت بصعوبة بالغة ان القرية هدمت وحرثت. كيف تهدم القرى؟ ولماذا؟ وكيف يعاد بناؤها؟

.. وإذا كان من المتاح الآن تقويم هذه التجربة، تجربة اللاجئ في وطنه، فإني أشعر بأنها تبعث على خطر القتل النفسي بصفافة أقسى من تجربة المنفى. في المنفى يتوفر لديك الاحساس بالانتظار، وبأن المأساة مؤقتة فتتنسم راحة أمل، وتحمل عذاب المنفى مبرر، والتصور للمنزل والحقل والجمال المنشود والسعادة القصية وغيرها امر مشروع. أما التجربة الأخرى، اللجوء في الوطن، فانه أمر غير مبرر وصعب الاستيعاب في حدود وعي الطفل والصبي.انك تشعر بالقهر حتى في أجمل أحلامك، وتكتسب ملامحك انعكاسات واقع هي أقرب ما تكون إلى الرموز. كنت أشعر بأني مستعار من كتاب قديم يخلق في انطباعا غامضا لأني لا احسن قراءته.

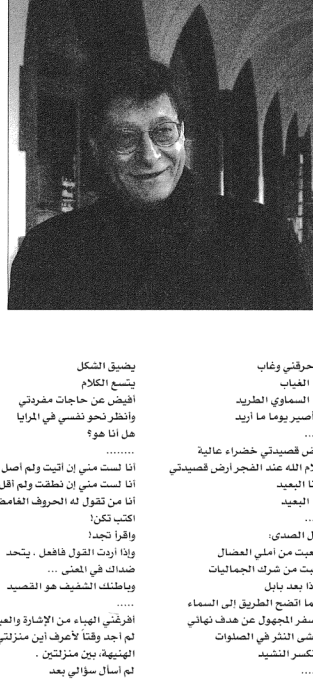
...

حمل محمود درويش عبر السنين تلك الطفولة/الوطن في قلبه الذي أصابه شرخ عميق

هبـــــة رءوف عـــــزت

المنـــزلة بين المنـــزلتين

محمـــــــود درويـــــــش



حين انفكت عرى العلاقة بين الذات والمكان والزمن أمامه وهو لا يزال طفلا صغيرا، تترك المكان ولما عاد بعدها بعامين وجد الطفل الذي فرضت عليه لغة وسلوكيات الرجولة كل معالم المساحات قد تغيرت، والأرض محتلة بمن جاء يستعيد أساطير زمانه التاريخي على ارض اغتصبت ملامحها التي كان محمود قد أسكنها عين براءته..

هذا هو الألم الذي بقي في قلبه حتى مات.

والموت كان لمحمود أحد احتمالات العودة، فلم يكن الموت لحظة نهاية بل فرصة إضافية للبحث عن الطفل الذي فقده..وعاش عمره يبحث عنه..ويحن إليه.

من الجدارية (١٩٩٨) انتقيت المقاطع التي تحمل هذا الوجع، وتحمل معه عذوبة صوفية فريدة في التعامل مع الحياة، ومع الموت.. وما وراءهما.

هناك كان محمود درويش الذي.. أبصرت.

.....

أرى السماء هناك في متناول الأيدي ويحملني جناح حمامة بيضاء صوب طفولة أخرى

ولم أحلم بأني كنت أحلم

كل شيء واقعي

كنت أعلم أنني ألقي بنفسي جانباً وأطير

سوف أكون ما سأصير

في الفلك الأخير

.....

كنت ولم أكن

فأنا وحيد في نواحي هذه الأبدية البيضاء

أنا وحيد في البياض

أنا وحيد

وكأنني قد مت قبل الآن

أعرف هذه الرؤيا وأعرف أنني أمضي إلى ما لست أعرف

ربما ما زلت حيا في مكان ما

وأعرف ما أريد...

سأصير يوماً ما أريد

.....

سأصير يوماً طائراً

وأسل من عدمي وجودي

كلما احترق الجناحان

اقتربت من الحقيقة

وابعدت من الرماد

أنا حوار الحالمين

عزفت عن جسدي وعن نفسي

لأكمل رحلتي الأولى إلى المعنى

فاحرقني وغاب

أنا الغياب

أنا السماوي الطريد

سأصير يوما ما أريد

.....

أرض قصيدتي خضراء عالية

كلام الله عند الفجر أرض قصيدتي

وأنا البعيد

أنا البعيد

.....

قال الصدى:

وتعبت من أملي العضال

تعبت من شرك الجماليات

ماذا بعد بابل

كلما اتضح الطريق إلى السماء

وأسفر المجهول عن هدف نهائي

تقشى النثر في الصلوات

وانكسر النشيد

.....

غنيت كي أزن المدى المهدور

في وجع الحمامة

لا لأشرح ما يقول الله للإنسان

لست أنا النبي لأدعي وحياً

وأعلن أن هاويتي صعود

وأنا الغريب

تعبت من درب الحليب

إلى الحبيب

تعبت من صفتي

يضيق الشكل

يتسع الكلام

أفيض عن حاجات مفردتي

وأنظر نحو نفسي في المرايا

هل أنا هو؟

.....

أنا لست مني إن أتيت ولم أصل

أنا لست مني إن نطقت ولم أقل

أنا من تقول له الحروف الغامضات

اكتب تكن!

واقرأ تجد!

وإذا أردت القول فافعل . يتحد

ضداك في المعنى ...

وباطلنك الشفيف هو القصيد

.....

أهرغني الهباء من الإشارة والعبارة،

لم أجد وقتاً لأعرف أين منزلتي:

الهنيهة: بين منزلتين .

لم أسأل سؤالي بعد

عن عبئ التشابه بين بابين:

الخروج أم الدخول

ولم أجد موتاً لأقتنص الحياة

ولم أجد صوتاً لأصرخ

أيها الزمن السريع

خطفتني

مما تقول لي الحروف الغامضات:

الواقعي هو الخيالي الأكيد.

.....

وتنحل العناصر والمشاعر

لا أرى جسدي هناك

ولا أحس بعنفوان الموت

أو بحياتي الأولى

كأني لست مني

من أنا

أأنا الفقيد أم الوليد

حين طار الموت بي نحو السديم

فلم أكن حيا ولا ميتا

ولا عدم هناك ولا وجود

.....

لم أولد لأعرف أني سأموت

بل لأحب محتويات ظل الله

يأخذني الجمال إلى الجميل

وأحب حبك هكذا

متحررا من ذاته وصفاته

.....

يا موتنا

خذنا إليك على طريقتنا

فقد نتعلم الإشراق

.....

سأقول صبوني بحرف النون

حيث تعب روحي سورة الرحمن في القرآن

وامشوا صامتين معي على خطوات أجدادي

ووقع الناي في أزلي

ولا تضعوا على قبري البنفسج

فهو زهر المحيطين

يذكر الموتى بموت الحب قبل أوانه

وضعوا على التابوت سبع سنابل خضراء

إن وجدت

وبعض شقائق النعمان

إن وجدت

.....

لم يمت أحد تماماً

تلك أرواح تغير شكلها ومقامها

.....

عندما أتذكر النسيان

تنقذ حاضري لغتي

كأني حاضر أبداً

كأني طائر أبداً

كأني مذ عرفتك

أدمنت لغتي هشاشتها

على عباراتك البيضاء

أعلى من غيوم النوم

أعلى عندما يتحرر الاحساس

من عبء العناصر كلها

فأنا وأنت على طريق الله

صوفيان محكومان بالرؤيا ولا يريان

عد يا موت وحدك سالماً

فأنا طليق ههنا في لا هنا

أو لا هناك
وعد إلى منفاك
وحدك
.....

تساءلت .. هل كان محمود درويش ينعي أصدقاءه أم ينعي في مرآة أحزانه نفسه، في رثاء لصديق رثاء..وودع تلو وداع.

وجدته هو محمود يخاطب نفسه حين ينعي إميل حبيبي قائلاً :«وكم كابدت في هذه الرحلة..كم كابدت كي تجد الأدب هناك في تلك المنطقة المتوترة من السؤال فكنت كما تريد أن تكون ،وكما لا تريد».

وهو محمود يصف نفسه وهو يتكلم عن ممدوح عدوان وعن جوزيف سماحة حين يقول أنهما عاشا الحياة وعايشاها بضجوها..وتقواها..ويخاطب ممدوح قائلاً:«يحثث عن الشريد في العديد وأنت أماعك بين يديك..!ألا ترى إليك أم وجدت نفسك أصغى في تعبدها، يا صديقي المفرط في التشظي ككوكب يتكون».

وهو-ربما- كان ينظر في مرآة ياسر عرفات فيرى وجهه هو حين وصفه قائلاً:«كان الناظر للغد والعميق الإيمان بالله وأنبيائه، عميق الإيمان أيضاً بالتعددية الثقافية والديني» التي تسنح هذه البلاد خصوصيتها، التعددية المضادة للمفهوم الحصري الاستئنافي، وكان في بحثه الدينامكي عن الغد في الحاضر يبحث عن نقاط الالتقاء، ويشكل سداً أمام الأصوليات. لم يكن تدينه حائلاً دون علمانيته، ولم تكن علمانيته عبئاً على تدينه، فالدين لله والوطن للجميع».

عاش محمود الحياة حقاً..بحجوراها وتقواها ..وأراد أن يبحث عن الطبيعي في اللاطبيعي..أن يكون إنساناً في ظل مأساة ، وأن يدافع عن حق الفلسطيني في أن يعيش ،فطرته الانسانية»، فهذا هو فعل المقاومة عنده متجسداً في الأيام..والحياة البدهية..والحق في موت بسيط.. «لم يكن الوطن في حاجة لبراهين شعرية ولا الشعر في حاجة لبراهين وطنية».

امتزجا..

عاش موتاً ..وقام -قامة شعرية -على باب القيامة.. يبحث عن طفله..«أنا، «... الذي... وقف مذهولاً أمام فوضى القيامة، فقد انكسر المكان بكل ما فيه من سيرة وكائن واحدث ما يشبه القطيعة بين الذات وإبعادها، وما بيت الحاضر والأمس.....الطفل الذي انصرف..وظل محمود يراوغه عساه يعود ..لتكتمل به..رجولته.. وذاته.

يقول «...لعل مصدر الشعر الواحد هو هويتنا الإنسانية ، من ماضي غرينتا على هذه الأرض إلى حاضرة المغترب. لقد ولد الشعر من أولى أسئلة الدهشة عن وجودنا، من ذلك البعيد الذي تساءل عنه طفلنا الإنساني عن أسرار وجوده الأولى».

كان محمود يبحث عن وطن، وكان الطفل يبحث عن بيت..لكن صورة البيت تشظت منذ عاد ولم يجد بيته فدخله في الذاكرة للأبد.

لذا فشعره كان لا يسكن في بيت..كما لم يكن محمود الإنسان يرى في أي بيت..سكن.

.....

في البيت أجلس،
لا سعيداً ..لا حزيناً
بين بين
ولا أبالي إن علمت بأنني
حقاً أنا..أو لا أحد.
..

يخاطب نفسه طول الوقت..يسافر من الذات للعالم وتحمله مواجهاته مع الموت للأعلى..فيستعير جرس القرآن.. ولا يخفي ذلك..

.....

(افتتان الشعر.. بنثر القرآن..)
.....

«فبأي آلاء ربكما تكذبان»
وغالبنا أنا وأنت، وحاضرنا أنا وأنت
وغائبنا
«فبأي آلاء ربكما تكذبان»
.....

واستعير كلماتك يا محمود..
«.. فماذا أقول لك، يا صاحبي، في حضرة هذا الغياب الناصع، وقد أمليت علي خطبة وداع منتصفة الزمن،خالية من الشجن، محكمة الفوضى، ولا دمعة فيها خوفاً على الكلام من البلل..؟

.....

في الجدارية كتبت:
..أتعرفني؟
بكى الولد الذي ضيعته
«لم نفترق، لكن لن نلتقي أبداً»
وأغلق موجتين صغيرتين على ذراعيه
وحلق عالياً
.....

اللهم ارحم محمود درويش فقد كان يحب ..سورة الرحمن. ■

من قارئ
محمود درويش.. وداعـــا

■ ■ سجل
أنا عربي
ورقم بطاقتي خمسون ألف
وأطفالي ثمانية
وتاسعهم.... سيأتي بعد صيف

هكذا كان محمود درويش (عربي) لم يكن متبرئا من عروبته مثل بعض الحكام العرب... هكذا كان محمود درويش (عربي) ولم يكن متبرما من عروبته مثل كثير من المواطنين العرب.. كان ينفخر بأنه عربي ويطلب من الآخر أن يسجل أنه عربي.

إننا لم نكد نفيق من فقد الأستاذ عبد الوهاب المسيري إلا وقد فاجأنا القدر برحيل الشاعر الرقيق والغاضب الأول محمود درويش هذا الصصور المفرد في سماء العروبة الكالحة.. ورغم أن لي موقفا مما يسمى بالشعر الحر إلا أنني كنت اكن تقديرا كبيرا للشاعر الراحل محمود درويش وكثيرا ما كنت ارى في أشعاره تعبيرا عما يختلج في صدورنا من هموم وأحزان . ولقد تملكت بأشعار محمود درويش منذ فترة ليست بالقصيرة وكنت كلما قرأت له شيئا يزداد تقديري له ولأشعاره.. كان محمود درويش مثالا حقيقيا للإنسان العربي الذي رغم غربته المكانية لا يستطيع الانفصام عن قضيته الحقيقية في الحياة.. هل يستطيع احد منا أن ينتحل حياة محمود درويش دون وجود ذكر لفلسطين السليبة.. أكاد أجزم أنه نفسه كان لا يستطيع ذلك..

لم أحب قصيدة لمحمود درويش مثل قصيدة (أبي) ولنقرا ماذا يقول في بدايتها..

غض طرفا عن القمر
واصغي بحضن التراب
وانحني...
لسماء بلا مطر..
ونهائي عن السفر

ورغم أن محمود درويش دائما على سفر إلا أنه كان ينهى نفسه عن السفر فهو حتى إن سافر فهو مقيم داخل المكان المسلوب والذي يرجو دائما أن يعود إليه ولأسف عاد إليه ولكن المكان نفسه لم يعد..

جرحته الولايات المتحدة الأمريكية حينما أخرت تأشيرة دخوله إلى أراضيها أربعة أشهر كاملة رغم علم المسئولين بحقيقة مرضه وأنه يريد الذهاب هناك للعلاج وليس للقيام بعمليات إرهابية أو حتى إقامة ندوات للشعر.. لقد كان يبحث عن العلاج من أمراض جسده التي تتحمل الولايات المتحدة جزءا من إصابته وإصابتنا جميعا بها.. رحل محمود درويش قبل أن يأكل من خبز والدته كما كان يحلم دائما.. رحل محمود درويش وهو لايزال على حنينه لقهوة والدته (أمد الله عمرها) من منا لا يذكر صراخه أحن إلى خبز أمي
وقهوة أمي

وحنين محمود درويش إلى خبز الأم وقهوتها لم يمنعه أن يتذكر أمهات (الآخر) بل ويحدثه ويذكره بما حدث لهم ويقول متسائلا ومستنكرا

(إلى قاتل) لو تأملت وجه الضحية
وفكرت.. كنت تذكرت أمك
في غرفة الغاز
كنت تحررت من حكمة البندقية
وغيرت رأيك
ما هكذا تستعاد الهوية..

برحيل محمود درويش تفقد الأمة العربية (عربيا) حقيقيا كان فخرا لها بأشعاره التي تمس شغاف القلوب.. ولا أستطيع أن أرحل أنا أيضا عن هذا المقام إلا بذكر أبياته التي يقول فيها..

وأبى قال مرة
الذي ما له وطن
ما له في الثرى ضريح
... ونهائي عن السفر

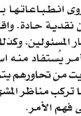
صدقت ياشاعرنا مرَ ليس له وطن لا قبر له، ترى كم عربيا سيدفن في العراء ■

محمد عبد الفتاح السروري

"ربيع العرب"!

■■ عندما تهبط صحفية على هذه الدرجة الرفيعة فى عاصمة مترية ما، فمن المؤكد أن طريقها سوف ييسره أقدر التراجمة المحليين، والرغبة الشديدة فى الاتصال بالقوة العظمى التى لدى الأشخاص الذين هم على دراية بالإعلام. وعندما تعقد هدفها موضوعاً يتقل مستقبل الشرق الأوسط، ذلك الركن المزعج على نحو ممل من المعمورة، فلابد أن يتوارى المحللون الذين يعملون من مكاتبهم ويصغى إليها واضعو السياسات.

أحدث كتب روبين رايت هو Dreams and Shadows: The Future of the Middle East الذى يقوم على سلسلة استمرت عاماً من مقالات كتبتها لصحيفة «واشنطن بوست» تبحث فيها التوقعات المستقبلية للإصلاح السياسى فى المنطقة، وتقدم الكثير مما يتوقعه المرء من مراقب متمرس. وبينما تتجول فى المغرب ومصر ولبنان وإيران والعراق وفلسطين تروى انطباعاتها بحكمة ووضوح، وبعين نقدية حادة. واقترابها المفضل من كبار المسئولين، وكذلك ممن يعارضونهم، أمر يستفاد منه استفادة جيدة. وتدع رايت من تحاورهم يتحدثون بلغتهم، ولكنها تركب مناظر المشهد على نحو يعين على فهم الأمر.



نكتشف على سبيل المثال أن حسن نصر الله الزعيم الكاريزمى، رغم انعزاله

Dreams and Shadows: The Future of the Middle East
(أحلام وظلال: مستقبل الشرق الأوسط)
Robbin Wright
Penguin group, 2008

بترتيب مع مجلة:
The New York Review of Books

ترجمة: أحمد محمود

لحزب الله، ذلك الحزب الميليشيا الشيعى اللبنانى، يثبت أنه مضيف يتسم بعمق التفكير وطلاقة اللسان. فهو يفاجئها بنوبات من المنطق، كاستنكاره المفرط لهجمات الحادى عشر من سبتمبر على نيويورك، غير أنه يلمح إلى أنه ربما كان البنتاجون هدفاً مشروعاً. وما ذلك إلا النوع المنفر. وإن كان مثيراً للانتباه، من الرؤية الذى نادراً ما يتعرض له الأمريكيون.

يمكن أن تكون رايت دليلاً جذاباً. فمن المسلى أن تذكرك بأن الزعيم الفلسطينى الراحل ياسر عرفات كان يقود سيارة شندربيرد وردية كابورليه عندما كان يعمل مهندساً ناجحاً فى الكويت، قبل تغيير حياته العملية إلى سياسة حرب العصابات المحفوفة بالمخاطر. وهى تحكى لنا عن تبادل للهدايا يفتقر بشدة إلى التمييز والحساسية أثناء زيارة عرفات لحاكم ليبيا معمر القذافى. فقد تلقى الرجل البدوى غريب الأطوار من الفلسطينى سرج جمل قديماً، وأعطى هو فى المقابل طاقم حقائب سفر ماركة سمسونايت لعرفات، اللاجئ الرحال. وهؤلاء الذين يفكرون فى إيران على أنها مكان كئيب سوف يبتهجون لسماع أن الناس هناك ينكتون على رئيسهم المتعصب ولكنه غير مهندم على نحو محبب، حيث يفرق شعره مرتيناً إثنات القمل على اليسار وذكور القمل على اليمين. وكان يلقى إلى سلفه، المهندم الجذاب، ولكنه غير فعال، محمد خاتمى، على أنه «الملا أرمانى» (فى إشارة إلى مصمم الأزياء الشهير جورجيو أرمانى). ويُقال لنا إن المغاربة، يستمتعون بتسمية ملكهم الشاب محمد السادس Sa Majetski (بدلاً من Sa Majesté أى صاحب الجلالة) فى إشارة إلى غرامه الشديد بالدراجات المائية.

يمكن أن تكون حكايات رايت مؤلمة بقدر ما هى مضحكة. إذ يروى رياض الترك الذى أمضى عقوداً فى السجون السياسية السورية كيف أنه حافظ على عقله فى السجن الانفرادى بانتقاء البذور من حسائه واستخدامها فى رسم صور مضللة على أرضية زنزانته الصغيرة. وتلاحظ رايت أن على المرشد الأعلى الإيرانى أية الله خامنه أن يدع حرسه يقطع له طعامه. فقد أصيبت ذراعه اليمنى فى انفجار قنبلة على شكل شريط تسجيل، مما جعله شهيداً حياً حسب وصف مساعديه.

ومع ذلك فهذا الكتاب ليس صياغة معادة كثيرة الاستطراد لملاحظات كتبتها صحفية جريئة. فرايت تنسج ببهارة خلفية تاريخية مفيدة، فتضيف بذلك تلك الرؤية المفتقدة بشدة فى التغطية الصحفية اليومية. وكما تسير هى، فإن حقيقة زيادة عدد سكان المنطقة سبعة أضعاف خلال ثلاثة أجيال، على سبيل المثال، أمر مهم جداً لفهم الضغوط الأساسية التى تواجهها مجتمعاتها. ويتركز أكبر، نجد أن رؤية رايت الموجزة لوضع دستور إيران الغريب قبل ثلاثة عقود، حيث جمع بطريقة مريحة بين المؤسسات الثيوقراطية والديمقراطية، توضح علة الجمهورية الإسلامية الحالية على نحو أكثر كفاءة من أية رواية مفصلة لسياستها. ويتسم ملخصها عن تكوين حزب الله وكيفية نشوء الانشقاق بين حزبى فتح الجلزائى وحماس الإسلاموى بإيجازه وغناه بالمعلومات.

تهرب رايت كذلك من شكل مقال الرحلات بجعلها الكتاب يدور حول لازمة مركزية، مرددا الثنائية المعلنة فى عنوانها الخاصة بالصراع الأساسى بين أحلام الحرية والتنوير الخاصة بالشباب، والظلال التى تلقيها السلطة والتراث. وافتراض رايت هو أنطمة المنطقة الأوتوقراطية الراسخة منذ زمن طويل تواجه موجة عاتية من الضغط من أجل التغيير هى غير مهيأة إلى حد كبير لصده. وهى تقول:

لم يعد التطرف الإسلامى القوة الأكثر أهمية أو لفتاً للانتباه أو ديناميكية فى الشرق الأوسط....

ففى أوائل القرن الحادى والعشرين، تتحدى ثقافة التغيير الناشئة الوضع القائم. بل وتتحدى كذلك المتطرفين. على نحو خيالى. فالأصوات العامة الجديدة، والمطبوعات الجريئة، والاحتجاجات التى تزداد صخباً عبر أربعة وعشرين بلداً تشكل اتجاهاً نشطاً، وإن كان غير مترابط، يستمل القضاة الذين يتحدون السلطة فى القاهرة، ورجال الدين المتمردين فى طهران، ومالكى القنوات التليفزيونية الفضائية فى دبى، وعضوات الحركة النسائية المبدعات فى الرباط، وأولى المرشحات فى الكويت، والفنيين الشباب فى جدة، والصحفيين الجسورين فى بيروت والدار البيضاء، والكتّاب ورجال الأعمال الشجعان فى دمشق.

وهم جميعاً يرون أن التمكين السلمى بات الوسيلة المفضلة لاتخاذ القرارات السياسية واحداث التغيير.

يبدو أن رايت توحى بأنها مسألة وقت قبل أن تُجبر القوى الأوتوقراطية والمتطرفة على التكيف، وإلا فسيُقضى عليها. وهى تنقل عن المعارض المصرى سعد الدين إبراهيم قوله مؤيدة إياه فيما يقول: «المستبدون فى العالم العربى فى النزع الأخير. التاريخ يمضى. وهذا هو زماننا».

فى العام الذى أجرت فيه رايت معظم أبحاثها من أجل هذا الكتاب، وهو عام ٢٠٠٦، كان من السهل تصور أن قوة الدفع تتجمع من أجل هذا النحول الضخم. فقد بدا حينذاك أن المد الديمقراطى نفسه الذى اكتسح الأنظمة الدكتاتورية فى أمريكا اللاتينية وأوروبا الشرقية وجزءاً كبيراً من آسيا وأفريقيا قد وصل الشرق الأوسط أخيراً. فقد أحرزت أشكال جديدة من الاتصال مثل قنوات التليفزيون الفضائية والإنترنت تقدما على سيطرة الدولة على المعلومات. وظهرت قوى سياسية جديدة، مثل جماعات حقوق المواطنين والأحزاب التى تعتنق نزعة إسلامية أكثر اعتدالاً وشمولاً، فيما يعد

«وبوأكم فى الأرض تتخذون من سهولها قصورا وتنحتون الجبال بيوتا»

عمارة المسلمين

حقيقة التواصل التاريخى

بديع العابد

■■ العمارة ظاهرة حضارية أصابها داء التجديد (التغيير)، كما أصاب باقى الظواهر الحضارية كالفنون والآداب. ولقد صاحب هذا التجديد، تغيير شامل فى البنى النظرية والمفاهيم، ومناهج التفكير، وطرائق النظر، وأدوات البحث، وأساليب التفسير. ولقد كان داء التجديد، وما زال فى العمارة أشد وطأة منه فى باقى الظواهر الحضارية. فاستاصلت العمارة العربية الإسلامية من محيطها الحضارى، وبوعد بينها وبين جذورها التاريخية، وأفرغت من قيمها الاجتماعية، وشكك فى أصالتها، ووصمت بالتقليد تارة، وبالتبعية تارة أخرى، وغيب فكرها، واستبدلت أطرها النظرية، واختصرت منهجيات ممارستها من أرقى منهجيات التصميم، وهى منهجية الأحكام، إلى أدنى منهجيات التصميم وأكثرها بدائية، وهى منهجية التجربة والخطأ، ثم منهجية التكرار.

ولقد أسفر هذا التغيير عن خلق أجيال من أساتذة الجامعات، والمعماريين الممارسين العرب والمسلمين، تنكروا لأنفسهم ولحضارتهم، أخذوا بظواهر الحضارة الغربية فجهلوا فكرهم المعمارى، «وعطلوه واتخذوا من جهله وكراهته مذهباً يقرون به ويدعون إليه». ولقد كان أخطر ما أقدمت عليه الحضارة الغربية، منذ القرن الثامن عشر، هو تفسيرها لظواهر الحضارة الإسلامية، ومنها العمارة الإسلامية مستغلة وعيناً المستلب، وافتقارنا إلى المؤسسات العلمية، وضعف ما كان قائماً منها، كالأزهر الشريف، وانبهارنا بتقدمها العلمى والتقانى. فطحرت تفسيرها، القاصر علمياً وإخلاقياً لهذه الظواهر.

وتهدف من هذه الدراسة إلى التعريف بفلسفة التاريخ الإسلامى القائمة على: الدروس والعبر، والتواصل التاريخى، والتفكر والتأمل، والتنوع داخل الوحدة.، وبيان هذه المفاهيم، والتعريف بآليات تفسيرها العقلية والفكرية للظواهر الحضارية، وتحديداً للظاهرة المعمارية، وبيان مدى ارتباطها وتحكمها نظرياً وفكرياً بمنهجيات ممارستها وإنتاجها العلمى. والدراسة تهدف إلى إثبات أن العمارة الإسلامية موسست فى حيز الوعى، وضمن إطار نظرى عماده التفكر والتأمل. وذلك فى محاولة للتخلص من حضور وتفسير فلسفة التاريخ الغربى للعمارة الإسلامية، القائمة على التحقيب التاريخى، الذى استنه المستشرقون وتبناه أتباعهم من العرب والمسلمين، الذى جروا فيه العمارة الإسلامية من جسمها النظرى، وأخضعوها للممارسات العملية التى تتم بمنهجية التجربة والخطأ. ولتحقيق ذلك سأعرض لمفهوم التاريخ فى الجاهلية والإسلام.

إن مفهوم التاريخ عند العرب قبل الإسلام، أو ما اصطلح على تسميته بالجاهلية، كان قائماً على الأخبار عن أحوال العرب وأيامها وحروبها وأسواقها وتجارتها، وكان يعتمد على الرواية وعلم الأنساب. وتتفق بعض هذه الأخبار فى الشعر الجاهلى وفى القرآن الكريم، وتم جمع هذه الأخبار فى كتب التاريخ الإسلامى، فشكلت تاريخاً مشتركاً للجنس العربى قبل الإسلام، صنف فى ثلاثة طبقات وهى: العرب البائدة والعاربة والمستعربة.

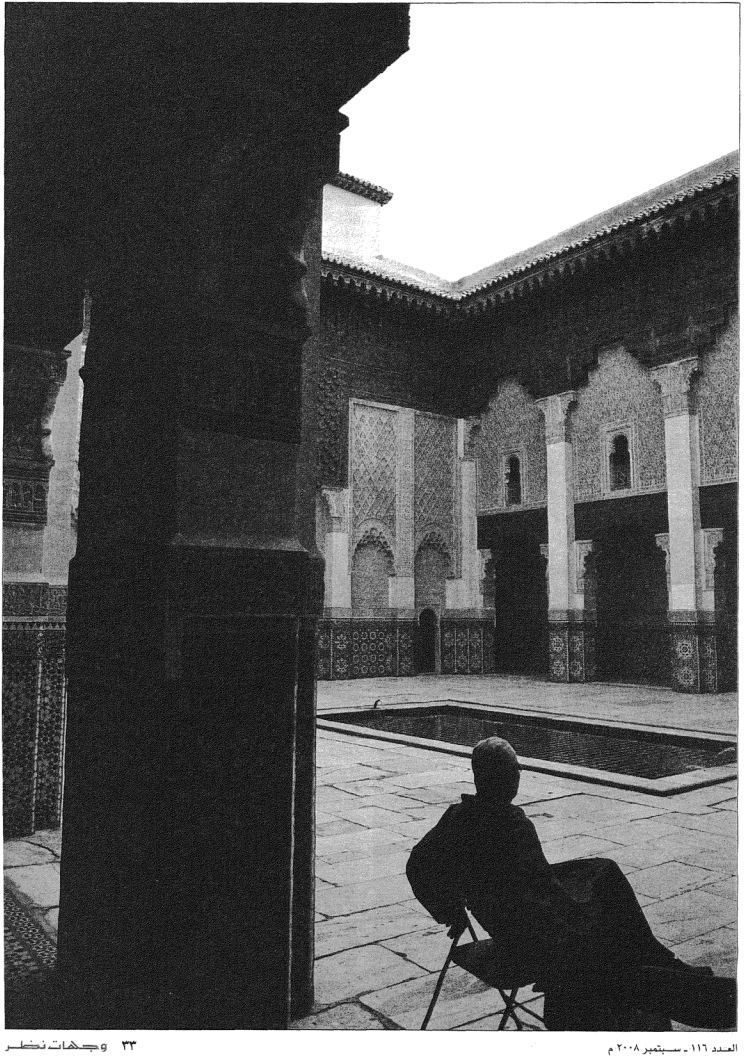
وهذا التاريخ المشترك حوى الكثير من المعلومات المعمارية، كوصف المدن، وتاريخها، ووصف المبانى، وعناصرها المعمارية، وتقانة بنائها، وتاريخها، وملاكها. ونذكر منها كتاب الأصنام[1] لهشام بن السائب الكلبى، وكتاب الإكليل[2]، للهمذانى، وغيرها من الكتب التى أرخت لعمارة العرب قبل الإسلام، معتمدة فى جمع مادتها التاريخية على ما ورد فى الشعر الجاهلى.

على أن أرقى وأهم ما تضمن مفهوم التاريخ عند العرب قبل الإسلام هو مفاهيم فلسفة التاريخ التى عبر عنها حكيم العرب قس بن ساعدة الإيادى فى خطبته وقصيدته المشهورتين[3] وهى: الدروس والعبر، والتواصل التاريخى، والتفكر والتأمل. وهذه المفاهيم هى نفسها ركائز فلسفة التاريخ الإسلامى التى أرساها القرآن الكريم، والمفكرون والمؤرخون المسلمون، وأضافوا إليها مفهوم التنوع داخل الوحدة. أما مفهوم التاريخ فى الإسلام فقد عرفه ابن خلدون[4]: «فن عزيز المذهب، جم الفوائد، شريف الغاية، إذ هو يوقفنا على أحوال الماضين من الأمم فى أخلاقهم، والأنبياء فى سيرهم، والملوك ودولهم وسياستهم، حتى تتم فائدة الاقتداء فى ذلك لمن يرومه فى أحوال الدين والدنيا». فهو يحتاج إلى مآخذ كثيرة متعددة، ومعارف متنوعة، وحسن نظر وتثبت، يفضيان بصاحبهما إلى الحق، وينكبان به عن المزلات والمغالط، لأن الأخبار إذا اعتمد فيها على مجرد النقل، ولم تحكم أصول العادة، وقواعد السياسة، وطبيعة العمران، والأحوال فى الاجتماع الإنسانى....

الدروس والعبر

إن فلسفة التاريخ فى رأيى هى رؤية أو تصور الحضارة لكيانها وبنيتها ولمحيطها الكونى والعالمى. وبتعبير آخر هى خلاصة تفسيرها لظواهرها وتفسيرها للكون وللعالم. وفلسفة التاريخ هى التى تحدد علاقة الحضارة المفرزة لها أو المنتجة لها، والمعبرة عنها بالحضارات الأخرى. فهى إذن: مجمل الأطر النظرية، والثقافية، والفكرية، التى تحكم تشكيل ظواهر الحضارة، وهى التى تعبر بها الحضارات الراقية عن بنيتها وظواهرها.

وفلسفة التاريخ هى التى توضح منهجيات تفسير الظواهر الحضارية وتحدد منطلقاتها، فتحدد بذلك أطرها الفكرية، وتكسبها خصوصية فى الطرح والشكل والمضمون، تميزها عن مثيلاتها من الظواهر والحضارات الأخرى. وفلسفة التاريخ هى التى تحدد وعى منتسبيها، وتبين مدى التزامهم الحضارى من



خلال تلقائية ردود فعلهم على ما يمكن أن يقلق وعيهم من أحداث وظواهر معرفية.

تأسيساً على ما سبق فإن ردود أفعالنا على تصوير الظواهر حضارتنا المعرية الإسلامية يجب أن تكون تابعة من حضارتنا وفلسفة تاريخها، لكن الواقع غير ذلك، فردود أفعالنا على تصوير الظاهرة المعمارية كان استجابة مطلقة لفلسفة التحقيب التاريخي للحضارة الغربية، التي قسمت عمارتنا إلى حقب تاريخية، وجعلت لكل حقبة طرازاً خاصاً بها، له خصائصه التشكيلية والجمالية، فأذكرت أصالتها ووصمتها بالتبعية للحضارتين البيزنطية والسامانية.

وأخطر من هذا هو أن تحقيب وتفسير الحضارة الغربية للعمارة الإسلامية، جردها من أطرها النظرية، وتفي عقلانية ممارستها، المتمثلة في أرقى منهجيات التصميم المعماري، وهي منهجية الأحكام، واختصرها في منهجيتي التكرار والاقتباس. وذلك كله يعود إلى وعينا المستلب، وتهميشنا لذاتنا، وتغييبنا لإنجازاتنا العلمية. وسأعرض فيما يلي من دراسة وتحليل إلى مفاهيم فلسفة التاريخ الإسلامي ومضامينها المنهجية، التي يجب أن توظف في تصوير ظواهر الحضارة الغربية الإسلامية، وعلى وجه التحديد بالظاهرة المعمارية. وتتضمن هذه الفلسفة أربعة مفاهيم وهي: الدروس والعبر، والتواصل التاريخي، والتفكر والتأمل، والتنوع داخل الوحدة. وكل مفهوم من هذه المفاهيم يتضمن منهجيته الخاصة في تصوير الظواهر الحضارية، وسأقصر عرضي هنا على تصوير الظاهرة المعمارية وممارستها، مبتدئاً بمفهوم الدروس والعبر.

وهذا المفهوم وكما يتضح من ألفاظه ومعانيها، ومن تجربتنا التاريخية، ومعايشتنا الإنسانية الحسية، مفهوم فطري تربوي تدريبي وتعليمي له دور مرافق تراكمي، أثرى التجربة الإنسانية وأسهم في ترشيدها. وهو كوسيلة أو كمضمون تربوي ما زال له حضوره الفاعل.

أما تاريخيا فقد وظفه القرآن الكريم في تصوير ما آلت إليه الأقوام التي سبقت الإسلام، وما حل بحضاراتها، كما في الخطاب الجزئي لأل فرعون، والإيقاد للنبي لقوم نوح وقوم هود (عاد)، وقوم صالح(ثمود) وقوم لوط وقوم شعيب. ويؤخذ مفهوم الدروس والعبر صورة أكثر وضوحاً وشمولاً في قوله تعالى: «ألم تر كيف فعل ربك بعاد. إرم ذات العماد. التي لم يخلق مثلها في البلاد». وأيضاً في قولها تعالى: «أولم يسيروا في الأرض فينظروا كيف كان عاقبة الذين من قبلهم».

وما يعنيني من هذا المفهوم ليس الحدث التاريخي بل حضور مفهوم الدروس والعبر في تفسيره، وما يتضمن الحدث التاريخي من إنجازات حضارية، وبالذات عمرانية، فإرم ذات العماد، التي لم يخلق مثلها في البلاد، إنجاز حضاري ضخم يعجز الوصف عنه، ولا يحيط الخيال بأبعاده. ولقد تم هذا الإنجاز بأيد عربية، وعلى أرض عربية، فكانت دروساً وجب الاستفادة منها، وعبراً وجب الاتعاظ بها. فمفهوم الدروس والعبر استعمل تاريخياً في تفسير تاريخ الأمم السابقة للإسلام، كما استعمل كمنهج استدلالي تربوي للاتعاظ والاعتبار.

أما معمارياً فإننا إذا قارنا بين عظمة المنجزات المعمارية للحضارة المرعوبية، المائلة إلى عصرنا الحاضر بمعارة إرم ذات العماد التي لم يخلق مثلها في البلاد، لتبين لنا أن الأولى على عظمتها، لا ترقى إلى عمارة الثانية، لأن وصف الأخير عز وجل للثانية بعبارة «لم يخلق مثلها في البلاد» يتضمن تفردها فخامة، وتميزها جمالاً. فالخيال الذي أطلقه المؤرخون والجغرافيون[5] العرب في وصف مدينة إرم ذات العماد وعمارتها على سبيل المثال، كانت وما زالت تؤسس دروساً في نظريات التخطيط العمراني، والتصميم المعماري، والعمران البشري، والجمال، والفخامة، وتقانة البناء. والأهداف للنظر أن كل ما نسمع عنه من فخامة في بعض قصور أغنياء هذا العصر لا يرقى إلى وصف قصور إرم ذات العماد، كما أن أرقى مدن العالم في عصرنا الحاضر لا ترقى إلى وصف مدينة إرم ذات العماد، ولا إلى جمال حدائقها، وروعة أنهارها، وتنسيق أشجارها ... الخ.

وبالجملة فإن مفهوم الدروس والعبر التاريخي إضافة إلى دعوته للتفكر والتأمل، وإطلاقه للخيال، فهو منهجياً يتضمن منهجية التجربة والخطأ في التصميم المعماري، فالدروس نتعلمها من أخطائنا، والعبر هو عدم تكرارها، فنصل إلى نموذج يتم تكراره، وهو ما يعرف بمنهجية التكرار.

إذن، منهجياً يوجد جانبان لمفهوم الدروس والعبر: إيجابي ويتمثل في التجربة والتأمل وإطلاق الخيال، وسلبي يتمثل في التكرار والعمارة العربية الإسلامية تتبنى الإيجابي منهما.

التواصل التاريخي

إن مفهوم التواصل التاريخي يرتبط بمفهوم الدروس والعبر، كما يتضح في القرآن الكريم، وفي أمثال الجاحظ، وابي العلاء، وابن خلدون. ففي سورة الأعراف يقول الله تبارك وتعالى مخاطباً قوم هود (عاد): «... واذكروا إذ جعلكم خلفاء من بعد قوم نوح وزادكم في الخلق بسطة فاذكروا آلاء الله لعلكم تفلحون». وفي نص السورة يقول الله تعالى مخاطباً قوم صالح (ثمود): «واذكروا إذ جعلكم خلفاء من بعد عاد وبوأكم في الأرض تتخذون من سهولها قصوراً وتنحتون الجبال بيوتاً ...». ويستمر مفهوم التواصل التاريخي في نفس السورة يذكر الأقوام التي تعاقبت بعد ثمود إلى الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم، «الذين يتبعون الرسول النبي الأمي الذي يجدونه مكتوباً عندهم في التوراة والإنجيل ....».

ويتضح لنا التكامل بين مفهوم الدروس والعبر ومفهوم التواصل التاريخي في قوله تعالى: «وسكنتم في مساكن الذين ظلموا أنفسهم، وتبين لكم كيف فعلنا بهم وضربنا لكم الأمثال».

وبهذا يتضح لنا أن التواصل الحضاري، والمعماري منه بصفة خاصة، كان نتيجة حتمية للتواصل التاريخي، استوعبته وحفظته الأجيال المتلاحقة، كما بينه الجاحظ:

«ثم اعلم - رحمك الله - أن حاجة بعض الناس إلى بعض صفة لازمة في طبائعهم، وخلقه قائمة في جواهرهم، وثابتة لا تزايلهم، ومحيطة بجماعتهم ... فهذه الخاصة موصولة بتلك الشاهد ... معان متضمنة، وأسباب متصلة، وحبال منعقدة، وجعل حاجتنا إلى معرفة أخبار من كان قبلنا، كحاجة من كان قبلنا إلى أخبار من كان قبلهم وحاجة من يكون بعدنا إلى أخبارنا ... ثم تعبد الإنسان بالتفكير فيها (الحاجة) ونظرهم في أمورها، والاعتبار بما يرى، ووصل ما بين عقولهم بمعرفة تلك الحكم الشريفة، وتلك الحاجات اللازمة بالنظر والتفكير، وبالتنقيب والتنقير والتثبت والتوقف، ووصل معارفهم بمواقع حاجتهم إليها وتشاعرهم بمواضع الحكم فيها (و) البيان منها».

إن هذا التواصل بين التواصل التاريخي والحضاري أكده وضحه أبو العلاء المعري في رسالة الغفران[6]، «والزمن كله على سجية واحدة، فالذي شاهده معد بن عدنان كذاك شاهده نضاضة ولد آدم». كما وضحه ابن خلدون في المقدمة وذلك بملاحظة أوجه التشابه والتباين في الأمة الواحدة أو بين الأمم المختلفة فقال: «إن الناس جميعهم متشابهون مهما تختلف أزمنتهم وأمكنتهم، وإن الناس جميعاً مختلفون مهما تشتد بينهم وجوه الشبه»[7].

وبهذا يتضح لنا أن أوجه التشابه بين الحضارات المختلفة ناتج عن تجانس بعض الرغبات الإنسانية عند البشر مهما اختلفت البيئة، وإن التباين بين الحضارات هو السمات المميزة لكل منها، بعد قوم نوح وزادكم في الخلق بسطة فاذكروا آلاء الله لعلكم تفلحون، وفي نص السورة يقول الله تعالى مخاطباً قوم صالح (ثمود): «واذكروا إذ جعلكم خلفاء من بعد عاد وبوأكم في الأرض تتخذون من سهولها قصوراً وتنحتون الجبال بيوتاً ...». ويستمر مفهوم التواصل التاريخي في نفس السورة يذكر الأقوام التي تعاقبت بعد ثمود إلى الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم، «الذين يتبعون الرسول النبي الأمي الذي يجدونه مكتوباً عندهم في التوراة والإنجيل ....».

ويتضح لنا التكامل بين مفهوم الدروس والعبر ومفهوم التواصل التاريخي في قوله تعالى: «وسكنتم في مساكن الذين ظلموا أنفسهم، وتبين لكم كيف فعلنا بهم وضربنا لكم الأمثال».

وبهذا يتضح لنا أن التواصل الحضاري، والمعماري منه بصفة خاصة، كان نتيجة حتمية للتواصل التاريخي، استوعبته وحفظته الأجيال المتلاحقة، كما بينه الجاحظ:

«ثم اعلم - رحمك الله - أن حاجة بعض الناس إلى بعض صفة لازمة في طبائعهم، وخلقه قائمة في جواهرهم، وثابتة لا تزايلهم، ومحيطة بجماعتهم ... فهذه الخاصة موصولة بتلك الشاهد ... معان متضمنة، وأسباب متصلة، وحبال منعقدة، وجعل حاجتنا إلى معرفة أخبار من كان قبلنا، كحاجة من كان قبلنا إلى أخبار من كان قبلهم وحاجة من يكون بعدنا إلى أخبارنا ... ثم تعبد الإنسان بالتفكير فيها (الحاجة) ونظرهم في أمورها، والاعتبار بما يرى، ووصل ما بين عقولهم بمعرفة تلك الحكم الشريفة، وتلك الحاجات اللازمة بالنظر والتفكير، وبالتنقيب والتنقير والتثبت والتوقف، ووصل معارفهم بمواقع حاجتهم إليها وتشاعرهم بمواضع الحكم فيها (و) البيان منها».

إن هذا التواصل بين التواصل التاريخي والحضاري أكده وضحه أبو العلاء المعري في رسالة الغفران[6]، «والزمن كله على سجية واحدة، فالذي شاهده معد بن عدنان كذاك شاهده نضاضة ولد آدم». كما وضحه ابن خلدون في المقدمة وذلك بملاحظة أوجه التشابه والتباين في الأمة الواحدة أو بين الأمم المختلفة فقال: «إن الناس جميعهم متشابهون مهما تختلف أزمنتهم وأمكنتهم، وإن الناس جميعاً مختلفون مهما تشتد بينهم وجوه الشبه»[7].

وبهذا يتضح لنا أن أوجه التشابه بين الحضارات المختلفة ناتج عن تجانس بعض الرغبات الإنسانية عند البشر مهما اختلفت البيئة، وإن التباين بين الحضارات هو السمات المميزة لكل منها، دون أخرى. وهذه السمات هي التي توضح مكانة الحضارات في التاريخ من عظمة أو ضعة، أصالة أو تخلف.

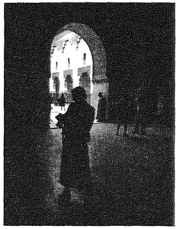
فمفهوم التواصل التاريخي في الحضارة الإسلامية، كما فسره القرآن الكريم، يشمل جانبين: أولهما، أن كل حضارة متواصلة في ذاتها وتشكل حقبة في حضورها الزمني وفاعليتها التاريخية. وثانيهما، أن ثمة تواصلا بين الحضارات مما تشكله من حقب تاريخية مستقلة على الرغم من تباعدها الزمني وتباينها الفكري واختلاف منتجها الحضاري.

واستناداً إلى ما سبق فإن الحضارة الإسلامية هي آخر الحقبات التاريخية في التاريخ العربي، وحضارياً هي وحدة متماسكة ومتواصلة، في ذاتها وكينونتها، مهما امتد بها الزمان، لثبوت مكونها الرئيسي، وهو الدين الإسلامي، وما أفرزه من قواعد وأحكام ومعايير، تحكم منظوماتها الفكرية، ومنجزاتها الحضارية. وفي ذات الوقت هي امتداد لما سبقها من حضارات، متواصلة معها كما رأينا في استخلاصها للحضارات السابقة لها، وحلولها بمساكن من سبقها من الحضارات. فمنتجها المعماري متواصل بحكم وحدة الفكر، ومتنوع بحكم تنوع البيئة الحاضنة، وتنوع مواد البناء وتقاناته. وليس أدل على ذلك من عمارة المساجد فهي متواصلة في جميع أنحاء العالم الإسلامي وتؤدي وظيفة رئيسية واحدة، وهي الصلاة (ووظائف اجتماعية متعددة)، ويخضع لمنظومة أحكام واحدة، وهي أحكام البنيان وأحكام الصلاة الثابتة والتي لا تتغير. كذلك، أي المساجد، متباينة في الشكل وفي تقانة البناء.

فمفهوم التواصل التاريخي في الحضارة الإسلامية يتمثل معمارياً بوحدة الفكر وثبات الوظيفة، وأعني بالأولى منظومة أحكام[8] البنيان الإسلامية، التي تحكم العمل المعماري، أيا كان نوعه وفي أي بيئة أنتج. وأعني بثبات الوظيفة وحدة النظام الاجتماعي وإفرازاته المختلفة من سلوكية وتربوية وتعليمية. وأما التباين الشكلي فهو ناتج عن مفهومي التجربة والتأمل، والتنوع داخل الوحدة، فالتواصل التاريخي إذن في الحضارة الإسلامية مرتبط بالتنوع والإبداع، وليس بالتكرار والجمود.

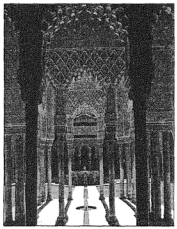
أما في الحضارات الأخرى فيرتبط مفهوم التواصل التاريخي بمنهجية التكرار في التصميم المعماري، التي تلى منهجية التجربة والخطأ، الناتجة عن مفهوم الدروس والعبر، إذ بعد أن يتعلم الإنسان من أخطائه ويتداركها يصل إلى نموذج معماري يتم تكراره وإعادة إنتاجه.

فليس ثمة من تفكير وتأمل في هذه الحضارات كما هي

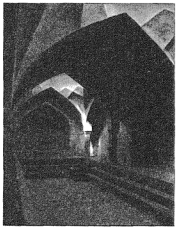


مدرسة بن يوسف . مراكش . ١٥٦٥

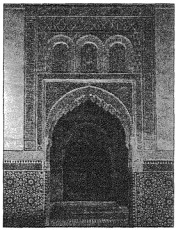
الحمراء . غرناطة



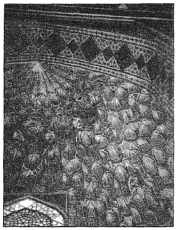
قصر الحمراء . غرناطة



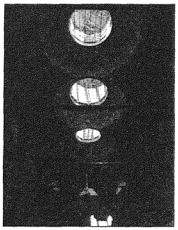
حمام . أصفهان



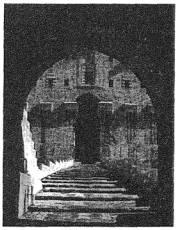
أضرحة السادة . مراكش . المغرب



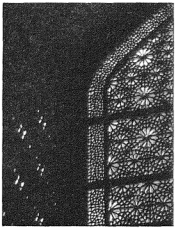
سمرقند . أوزبكستان



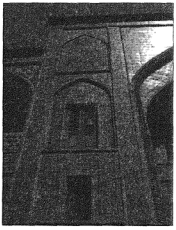
بازار بوزورج . أصفهان



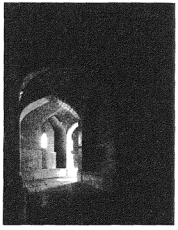
قلعة حلب



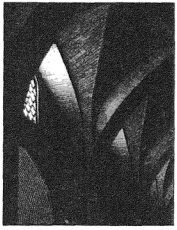
نافذة . أصفهان



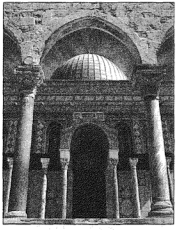
مدرسة أمام غولى خان . ايران . ١٦٣٧



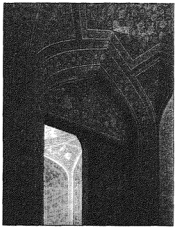
مسجد الإمام الخومينى . أصفهان



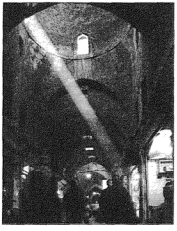
المسجد الجامع . أصفهان



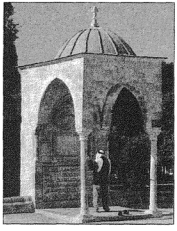
قبة الصخرة . القدس



جامع الشيخ لطف الله . أصفهان



سوق حلب . سوريا



دعاء

الحال في الحضارة الغربية الإسلامية، كما سأبين فيما يلي من دراسة وتحليل.

التفكـــر والتـــأمل

هذا المفهوم يشكل في رأيي محور فلسفة التاريخ الإسلامي، فهو يجمع بين الإدراك الحسي والإدراك العقلي. فالأول يتم بالتفكر والنظر بالحسواس، الذي يؤدي بدوره إلى النظر التأملي، الذي يصل إلى كماله وهو العقلية العلمية، كما سأبين لاحقاً. وبهذا المفهوم العقلاني أسست الحضارة الإسلامية بنيتها وفسرت ظواهرها، ودعمت كيانها، وفرضت حضورها، ورسمت شخصيتها، وحددت علاقاتها بغيرها من الحضارات.

وبهذا المفهوم الحاسم الذي أقامه المسلمون وغيرهم، وبه فسر التاريخ الأمم السابقة وجعله أداة للتعرف والتبين، والاتعاظ والازدجار، فوصله بمفهوم الدروس والعبر من حيث قراءة الظواهر الحضارية لماضي الإنسان، والتفكر بما كانت عليه والاتعاظ بما آلت إليه. وتتجلى قيمة هذا المفهوم في أن الله سبحانه وتعالى جعله وسيلة النظر التأملي العقلي لتفسير الظواهر العلمية والكونية كما في قوله تعالى: «أفلم ينظروا إلى السماء فوقهم كيف بنيناها وزيناها وما لها من فروج. والأرض مددناها وألقينا فيها رواسي وأنبتنا فيها من كل زوج بهيج تبصرة. وذكرى لكل عبد منيب ...». وفي قوله تعالى: «أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت، وإلى السماء كيف رفعت، وإلى الجبال كيف نصبت، وإلى الأرض كيف سطحت، فذكر إنما أنت مذكر ...».

والآيات القرآنية الداعية إلى التفكر والتأمل، كثيرة وعظيمة الدلالة على عقلانية الحضارة الإسلامية، وفلسفة تاريخها. فهي تبدأ بالإدراك الحسي عبر المعايشة الحسية مع الظواهر الكونية لتنتهي إلى التأمل العقلي ثم إلى التفسير العلمي المبني على الاستدلال العقلي.

ولقد تبنى هذا المفهوم المفكرون المسلمون ووظفوه في تشكيل بنية الحضارة الإسلامية وتفسير ظواهرها وتحديد علاقاتها بغيرها من الحضارات. فالباحث كما بينت في الاقتباس السابق يقف في تفسير ظاهرة الاجتماع الإنساني، ثم وضحه في تفسير ظاهرة البيان العربي فقال: «... فالأجسام الخرس الصامتة، ناطقة من جهة الدلالة ومعربة من صحة الشهادة، على الذي فيها من التدبير والحكمة، مخبر لمن استخبره وناطق لمن استنطقه...». ثم وظفه مرة أخرى في توضيح منهجية الفطرة عند الحيوانات وفسر به اجتماعها وكيفية تحصيل معاشها فقال: «والقسمة الأخرى مما أوجد صدور صنوف سائر الحيوان من ضروب المعارف وفطرها عليه من غريب الهدايات ... فلا الإنسان جعل نفسه كذلك، ولا شيء من الحيوان اختار ذلك، فأحسنت هذه الأجناس بلا فكر، ما يمتنع عن الإنسان وإن تعلم ... ثم جعل تعالى عز وجل هاتين الحكمتين إزاء أعين الناظرين، وأنجاد أسماع المعتبرين، ثم حث على التفكير والاعتبار وعلى الاتعاظ الازدجار، وعلى التعرف والتبين، وعلى التوقف والتدكر، فجعلها مذكرة منبهة، وجعل الفكر منشئ الخواطر ... ».

فمفهوم التفكر والتأمل إذن هو منهج التفسير الظواهر الحضارية ومنها العمارة كما وضح ابن قتيبة، فذكر أن مثل هذا كمثل رجل قال إني صانع لنفسي كنا فوقعت فكرته على السقف ثم انحدر فعلم أن السقف لا يقوم إلا على حائط وأن الحائط لا يقوم إلا على أس وأن الأس لا يقوم إلا على أصل ثم ابتدأ في العمل بالأصل ثم بالأس ثم بالحائط ثم بالسقف فكان ابتدأ تفكره آخر عمله وآخر عمله بدأ تفكره.

فمفهوم التفكر والتأمل هنا ظاهر الحضور وواضح الدلالة في تفسير الظاهرة المعمارية، فالتفكر هنا كان نتاج تأمل عقلي أسفر عن تقدير عملي لطريقة البناء قبل العمل، أي أن التقدير نتاج عن تفكير مسبق. فالتفكير إذن أساسه التفكر والتأمل العقلي. ولهذا كانت دعوة الله عز وجل للمسلمين إلى التفكر والتأمل في مخلوقاته للتفرد على عمليات التقدير التي وظفها في إنتاجها وخلقها، كما في قوله تعالى: «... وخلق كل شيء فقدره تقديراً»، وكذلك في قوله تعالى: «من أي شيء خلقه، من نطفة خلقه فقدره». وفي قوله تعالى: «أن اعمل سابغات وقدر في السرد».

فالتقدير هنا بمعنى التصميم وهو نتاج عمل تأملي عقلي عند البشر كما عبر عنه إخوان الصفا[9]، حيث بينوا أن إنتاج الأجسام يتم بالتقدير قبل العمل، أي بالتفكير المسبق، وتتم عبر مراحل، أولها: تحديد المكان، أي في أي موضع يعملها، وثانياً: تحديد الزمان أي في أي وقت يبتدئ فيها، وثالثاً: إمكانية عملها، أي هل يقدر على إنتاجها أم لا، ورابعاً: بأي أدوات وآلات يعملها، وخامساً: كيف يؤلف أجزاءها.

ولقد شارك إخوان الصفا في وضع منهجية التقدير أو التفكير المسبق على إنتاج العمل، الكثير من العلماء المسلمين، نخص منهم: البوزجاني[10] (٣١٨-٣٨٨هـ)، والحسن بن الهيثم[11] (٣٥٤-٤٣٠هـ). ونخلص من كل ما سبق إلى أن مفهوم التفكر والتأمل في فلسفة التاريخ أسفر، إضافة إلى تفسيره للظواهر الحضارية، عن وضع منهجية التقدير أو التفكير المسبق، التي وظفت في الممارسات المعمارية، والحرفية، والصناعية، فأضفت طابعاً عقلياً على التصرفين النظري والعملي للظاهرة المعمارية، وأسفرت بدورها عن منظومة قواعد وأحكام وبيانات تصميم، عرفت بأحكام البنيان الإسلامية، حكمت بدورها ممارسة العمل المعماري وحددته على الرغم من تنوع إنتاجه، وهذا يقودنا إلى المفهوم الأخير في فلسفة التاريخ الإسلامي وهو التنوع داخل الوحدة.

عرضت فيما سبق لثلاثة مفاهيم لفلسفة التاريخ الإسلامي، وبينت دورك مفهوم منها في تفسير الظاهرة المعمارية وضحت مدى ارتباطه بمنهجيات ممارستها. ونفيت من خلال هذه المفاهيم، وتحديداً من خلال مفهوم التواصل التاريخي، دور فلسفة التحقيب التاريخي الغربية التي تنفي وجود جسر نظري فكري يفسر العمارة العربية الإسلامية، واستبدلته بجسم نظري فكري بديل، قائم على التحليل الشكلي للأعمال المعمارية العربية الإسلامية، بعد أن صنفتها تحقب وأضفت طرازاً لكل حقبة. فاخترعت إلى عمارة مورست خارج حيز الوعي، وبمنهجية تبريرية والخطأ، وليس بمنهجية الأحكام التي هي أرقى منهجيات التصميم المعماري قاطبة، والتي انفردت بها العمارة الإسلامية منذ نشأتها. كما سأبين فيما يلي من عرض وتحليل، والذي سيخصص للمفهوم الرابع والأخير لفلسفة التاريخ الإسلامي وهو التنوع داخل الوحدة.

٤- التنوع داخل الوحدة

إن الحضارة العربية الإسلامية حضارة ذات جذور عميقة، موغلة في التاريخ ومتسعة في الجغرافيا، تعددت أعراقها وتنوعت منجزاتها الحضارية، والمعمارية منها بصفة خاصة، صاحبه تنوع في أساليب وطرق وتقانات معالجة البيئة وتطويعها لتلبية حاجات القاطنين فيها.

لكن هذا التنوع العرقي (وما تضمنه من إسهام حضاري، أخص منه المعماري) تم دمجه في وحدة فكرية واحدة هي العقيدة الإسلامية، التي أفرزت نظاماً اجتماعياً موحداً لجميع هذه الأعراق، أفرز بدوره منظومة قيم، تم ترجمتها إلى أحكام، وحدت بدورها المنجز الحضاري الإسلامي، فأحكام البنيان الإسلامية هي التي وحدت المنجز الحضاري المعماري على الرغم من تنوع أشكاله وتباين تفاصيلها المعمارية على امتداد العالم الإسلامي.

فأحكام البنيان التي دونت في كتب المذاهب الفقهية الأربعة: الحنفي، والمالكي، والشافعي والحنبلي، كانت ملزمة لجميع المسلمين ومطبقة في جميع أنحاء العالم الإسلامي. ولقد تم جمعها في كتب مستقلة أهمها وأشملها هو كتاب[12] المعلم ابن الرامي، المتوفى حوالي (٧٥٠هـ-١٣٤٩م)، الإعلان بأحكام البنيان. ولقد عالج فيه مواضيع تحديد التصميم وأخرى تخص التنفيذ، ومن هذه الأحكام: الخصوصية، وحقوق الارتفاق، ونفي الضرر على جميع أنواعه، وأخص منها المتطلبات الاجتماعية والنفسية للمستعملين؛ كنفي ضرر الرائحة، والدخان والضوضاء، وأحكام الجدار والحيطان والمجارى والخرجات (البرزوزات) وأحكام الطريق والأسواق وغير ذلك.

وإذا أخذنا بعين الاعتبار قواعد التصميم المبنى[13] (التي وضعها البلخي (٢٣٥-٣٢٢هـ/٨٤٩-٩٤٣م) في كتابه «التاسع»

الحضارة الإسلامية هي آخر الحقبات التاريخية في التاريخ العربي، وحضارياً هي وحدة متماسكة ومتواصلة، في ذاتها وكينونتها، مهما امتد بها الزمان

مصالح الأبدان والأنفس، على الرغم من كونها أحكاماً ملزمة في أحكام البنيان الإسلامية، إلا أنها شكلت نظريات مستقلة للتصميم البيئي، ما زالت فاعلة حتى يومنا الحاضر، لكنها منسوبة للحضارة الغربية، التي تم تعرفها إلا في نهاية النصف الأول من القرن العشرين بصورة انتقاط الخمس للكوبرنيوم. وإذا أضفنا إلى كل ما سبق، البيانات الفنية للتصميم(١٤)، التي وضعها أحمد بن شادان (٧٠٨هـ/١٣٠٨ م) في كتابه، أدب الوزراء، المتمثلة في الأبعاد والمقاسات والمساحات، الخاصة ببعض المباني، كالأواوين والدور والبيوت، والبهو، والمعاصر، والإسطبلات، والمساجد، والحمامات، وارتفاع أسطح الكوى والشبابيك، ومقاسات الأبواب وغيرذلك، لوجدنا أن العمارة الإسلامية موروث بارقي لمنهجيات التصميم المعماري وهي منهجية الأحكام. التي عملت كقادة لوحدة الظاهرة المعمارية في الحضارة الإسلامية، ومن ثم جاء مفهوم التنوع داخل الوحدة في فلسفة التاريخ الإسلامي، كآلية لتفسير ظواهر العمارة الإسلامية المتعددة والمتنوعة والمتباينة شكلاً ومظهراً والموحدة فكراً ومضموناً.

ويقيت أحكام البنيان سائدة كقادة لوحدة العمارة في الحضارة الإسلامية إلى أن تم تغييرها وتغييبها بنشأة البلديات في المدن الإسلامية وما ترتب عليه من تغيير سلطة إدارة المدينة، من المحتسب والقاضي إلى سلطة رئيس البلدية ومجلسها والقضاء المدني. وتم استبدال أحكام البنيان الإسلامية بقانون البناء العثماني ثم بأنظمة البناء الأوروبية. حيث كان أول ظهور للبلديات في العالم العربي هو بلدية القدس سنة (١٨٦٣م) وذلك أثر الضغوط التي مارستها القوى الصاعدة في أوروبا في حينه (وهي بريطانيا وفرنسا وإنمسا) على الدولة العثمانية. التي أسفرت عما يعرف في تاريخ الدولة العثمانية بالتنظيمات، حيث غيرت معظم قوانين الدولة العثمانية واستبدلت بعض أنظمتها بالأنظمة الأوروبية. ومما يعنينى هنا هو التغييرات التي طالت الظاهرة المعمارية التراث البيها سابقاً. حيث سادت أنظمة البناء الأوروبية كبديل لأحكام البنيان الإسلامية في عهد الاستعمار وحتى وقتنا الحاضر.

واللافت للنظر إن أحكام البنيان الإسلامية كانت موحدة وتطبق على جميع التجمعات السكانية (الحضرية والريفية) في العالم الإسلامي، ومن هنا جاء مفهوم الوحدة. أما أنظمة البناء الأوروبية فهي لا تختلف من مدينة إلا أخرى فقط، بل تختلف داخل المدينة الواحدة. فقضت بذلك على العنصر الرئيسي لمفهوم وحدة الظاهرة المعمارية وعملت على اجتثاثه بالكامل. وكرس هذا الأمر، أي القضاء على عنصر الوحدة، بإسقاط المستشرقين لفلسفة التاريخ الغربي في تفسير ظاهرة العمارة الإسلامية، وذلك بتصنيفها إلى حقب تاريخية فقضت على مفهوم التواصل التاريخي. ثم جعلت كل حقبة من هذه الحقب طرازاً خاصاً بها كالطراز الأموي والعباسي والطولوني والفاطمي ...إلخ(١٥) فاختصروا بذلك العمارة الإسلامية، من عمارة موروث في حيز الوعي، وإلتفكر والتأمل، وبارقي منهجيات التصميم المعماري، وهي منهجية الأحكام، إلى عمارة موروث خارج حيز الوعي، ومنهجية التجربة والخطأ. ثم التكرار، على شكل طرز. ثم قاموا بعملية تغييب كامل للجسم النظري الذي حكم إنتاج الظاهرة المعمارية، واستبدلوه بجسم نظري مستحدث قائم على التحليل الشكلي، وينسبوا معظمه إلى تأثير العمارة البزنطية والعمارة الساسانية. فتصير التاريخي للعمارة الإسلامية علماً أن العمارة الساسانية هي التي تأثرت بالعمارة العربية للحضارات المسماة بالسامية في العراق. أما العمارة البزنطية فهي التي تأثرت بالعمارة الإسلامية وهذا يتضح في الزخارف الإسلامية التي استعملت في العمارة البيزنطية كما وضحها أيوين جونز (١٨٥٦م) Owen Jones في كتابه قواعد الزخرفة The Grammar of Ornament. التصوير التاريخي للعمارة الإسلامية يجب أن يكون نابعاً من فهمنا لتاريخ الحضارة الإسلامية وبنائها الفكرية، وتوظيفنا لمناهج التفكير وطرائق النظر التي استنتجنا ها في تفسيرها لظواهرها. وأخص من طرائق النظر هنا فلسفة التاريخ الإسلامي كما بينتها على مدار هذه الدراسة.

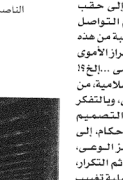
أما تصير الحضارة الغربية المتمثل في الاستنراق والقائم على التحقيب التاريخي، الذي مر في مرحلة استلاب وعينا وتزييفه، وتغييب فكرنا ومن ثم استبداله، فيجب نبذه والتنصل منه وإعادة توظيف فكرنا المغيب ومناهج التفكير وطرائق النظر التي ابدعتها حضارتنا الإسلامية.

تناولت هذه الدراسة موضوع التفسير التاريخي لظاهرة الثقافة المعمارية العربية الإسلامية، فبينت الواقع الحالي للتصير المعمارة العربية الإسلامية، ضمن فلسفة التاريخ الغربي، القائمة على التحقيب التاريخي، والتحليل الشكلي، الذي تم من خلاله تغييب الجسم النظري والفكري الذي حكم ممارسة العمارة العربية الإسلامية، واختصارها من عمارة موروث في حيز الوعي وبارقي منهجيات التصميم المعماري، وهي منهجية الأحكام، إلى عمارة موروث خارج حيز الوعي، وبمنهجية التجربة والخطأ.

ثم عرضت الدراسة لفلسفة التاريخ العربي في الجاهلية، وبينت تواصلها مع فلسفة التاريخ الإسلامي. فوضحت ماهيتها وعرضت لدورها في رؤية الحضارة لكيانها، وتصورها لذاتها ومحيطها الكوني ولعلاقاتها بالحضارات الأخرى، وركزت على دورها في تفسير الظاهرة المعمارية، ووضحت ارتباط مفاهيم فلسفة التاريخ بمنهجيات التصميم المعماري، وبينت أن العمارة الإسلامية موروث في حيز الوعي وبارقي منهجيات التصميم المعماري وهي منهجية الأحكام.

وخلصت الدراسة إلى أن التفسير التاريخي للعمارة الإسلامية يجب أن يكون نابعاً من فهمنا لفلسفة تاريخ الحضارة الإسلامية، ولبنيتها الفكرية، وتوظيفنا لمناهج التفكير وطرائق النظر التي استنتجنا ها بينتها على مدار هذه الدراسة. كما خلصت إلى وجوب نبذ الاستنراق ومناهجه وطرائق تفكيره، وإعادة توظيف فكرنا المغيب واستعادة وعينا المستلب. ■

الناصر قلاوون . القاهرة



الجامع الكبير . دمشق

الهـــوامش

١- انظر: الكليبي، هشام بن محمد السائب، (م. ٢٠٤هـ/٨١٩م)، الأصنام، تحقيق الدكتور: أحمد زكي، المكتبة العربية، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، القاهرة، (١٣٨٤هـ-١٩٦٥م).

٢- انظر: الهمداني، الحسن بن أحمد، (٨٠- ٣٥٦هـ/٩٣٢-٩٦٦م)، وصف جزيرة العرب، دار اليمامة، الرياض، ١٩٧٤م.

٣- انظر: الجاحظ، ابي عثمان عمرو بن بحر، (١٥٠-٢٥٥هـ/٧٦٧-٨٦٨م)، البيان والتبيين، تحقيق فوزي عطوي، مكتبة الطلاب وشركة الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٦٨م، (ص: ١٦٣).

٤- انظر: ابن خلدون (٧٧٤هـ/١٣٧٧م)، المقدمة، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، بدون تاريخ نشر، (ص:٩).

٥- انظر: الحموي، ياقوت، (م. ٦٢٦هـ-١٢٢٨م)، معجم البلدان، ٥ أجزاء، دار الصادر، بيروت، ١٣٧٤هـ-١٩٧٧م، (ج١: ١٥٥-١٥٧).

٦- الأشبيهي، شهاب الدين، (٧٩٠-٨٥٢هـ / ١٣٨٨- ١٤٤٣م)، المستطرف في كل فن مستظرف، تحقيق عبده الله الطبياع، دار القلم، بيروت، ١٤١٠هـ-١٩٨١م، (ص: ٣٧٧).

٦- انظر: المرى، أبو العلاء، (٣٦٣-٤٤٩هـ/٩٧٣- ١٠٥٧م)، رسالة الغفران، دار بيروت للطباعة والنشر، ١٤٠٠هـ-١٩٨٠م، (ص: ٢٠٠).

٧- انظر: حسين، طه، حديث الأربعاء، مرجع سابق، (ج٢/٩٦)، حيث اشار في الكتاب إلى هذين القانونين طه حسين

٨ - انظر: ابن الرامي، م. ٥٣٤هـ، ط-١٣٣٤م)، الإعلان بأحكام البنيان، تحقيق صالح بن عبد الرحمن الأطرم، رسالة ماجستير قدمت لجامعة محمد بن سعود، الرياض، (ج١: ١٤٠هـ/ ١٩٨٠م).

ابن الرامي، قام بجمع أحكام البنيان من أمهات كتب فقه المذاهب الأربعة، الحنفي، والمالكي، والشافعي، والحنبلي، وركز على مدونة الفقيه المالكي، القاضي سحنون، وهناك كتب كثيرة في أحكام البنيان منها:

صنع الله الحنفي، مراصد الحيطان.

ابا المعافاى، كتاب الحيطان.

٩ - انظر: العايد، بدبع، دكتور، الفكر المعماري عند أخوان الصفا، مجلة اتحاد الجامعات العربية، مجلد ٣، ١٤١٣هـ-٢٠٠٢م، (ص: ٣٠ ٣٣ -٤٠).

اعيد نشرها اعدت البحث في مجلة العمارة، العدد العدد١٢٢ . ١٢٦ .

١٠ - انظر: البوجاني، ابي الوفاء، (٣٢٨- ٣٨٨هـ/ ٩٣٩-٩٩٨م)، ما يحتاج إليه الصانع من علم الهندسة، تحقيق الدكتور صالح العايد، ١٩٧٩م.

١١ - انظر: ابن الهيثم، الحسن، (٣٥٤-٤٣٢هـ/٩٦٥- ١٠٤٠م) كتاب المناظر، تحقيق الدكتور عبد الحميد صبرا، المجلس الوطني للثقافة، الكويت، ١٩٨٣م.

١٢ - انظر: الهاشمي، رقم (٢٢).

١٣ - انظر: العايد، بدبع، دكتور، (١٤١٤هـ/١٩٩٣م)، أحكام البنيان الإسلامية نشأتها ومجالاتها، الهندسن الأردني، العدد ٥١، (ص: ٩-١٠).

انظر: البلخي، أبا زيد، (٢٣٥-٣٢٢هـ/٨٤٩-٩٣٤م)، مصالح الأبدان والأنفس، تحقيق الدكتور محمود المصري، المنظمة الإسلامية للتربية والثقافة والعلوم، القاهرة، ٢٠٠٥، (ص:١٣١-١٤١).

١٤ - انظر: ابن شادان، أحمد، (٧٠٨هـ/١٣٠٨م)، أدب الوزراء، مخطوط محفوظ، في مكتبة ليدن، هولندا، باب البنيان وتقدير مواضعه.

سجاد ماك لكل الأغراض .. لكل الأجيال
دواسات حمام
متواجد في مراكز بيع بواقي الت
قطع موكيت

سجاد أطفال
ISO 9001:2000
ISO 14001
ISO 18001
شرقى
مطبوع
مشايات
www.maccarpet.com

الشفاعة في

■ الشفاعة سنة اجتماعية جرت عليها أعراف الناس على مر العصور، وساد كانت شفاعة حسنة (جلب منفعة أو دفع ضر) فيكون للشافع ثوابها، أو شفاعة سيئة (جلب ضر أو دفع منفعة) فيحمل الشافع وزرها. وقد بين الله ذلك بقوله في سورة النساء:

«مَنْ يَشْفَعْ شَفَاعَةً حَسَنَةً يَكُنْ لَهُ نَصِيبٌ مِنْهَا وَمَنْ يَشْفَعْ شَفَاعَةً سَيِّئَةً يَكُنْ لَهُ كِفْلٌ مِنْهَا وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ مُقِيتًا (٨٥)».

إن سياق هذه الآية لا يتحدث عن فعل الإنسان للحسنات (التي تضاعف)، أو للسيئات (التي يجزى بمثلها) وإنما عن الشفاعة الحسنة المؤدية إلى إحقاق الحق، أو الشفاعة السيئة المؤدية إلى إسقاط الحق. فالقائم بالشفاعة الحسنة له نصيب في الجزاء والثواب العظيم الذي ستسفر عنه هذه الشفاعة الحسنة، دون مشقة أو عنت. أما القائم بالشفاعة السيئة فحمله ثقيل وشاق لأن شفاعته تسقط الحقوق، وتقوى كفيلا وضامنا لثمرة هذه الشفاعة، وعليه كفل عقابه عظيما.

ولقد توسعت المجتمعات على مر العصور في معنى هذه الشفاعة، ونقلوها من دائرة الشفاعة في الدنيا إلى دائرة الحساب في الآخرة. فطريق زعم أن إلهتهم ستشفع لهم يوم الحساب، فرد الله تعالى عليهم بقوله في سورة الأنعام:

«وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَادَى كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَتَرَكْتُمْ مَا خَوَّلْنَاكُمْ وَرَاءَ ظُهُورِكُمْ وَمَا نَرَى مَعَكُمْ شُفَعَاءَكُمُ الَّذِينَ زَعَمْتُمْ أَنَّهُمْ فِيكُمْ شُرَكَاءُ لَقَدْ تَقَطَّعَ بَيْنَكُمْ وَضَلَّ عَنْكُمْ مَا كُنْتُمْ تَزْعُمُونَ (٩٤)».

وبقوله تعالى في سورة يونس:

«وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هَؤُلَاءِ شُفَعَاؤُنَا عِنْدَ اللَّهِ قُلْ أَتُنَبِّئُونَ اللَّهَ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ (١٨)».

وفريق زعم أن سلالتهم المفضلة على سائر البشر (شعب الله المختار) ستكون شافعة لهم في الآخرة، وهؤلاء رد الله تعالى عليهم بقوله في سورة المائدة:

«وَقَالَتِ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَى نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ وَأَحِبَّاؤُهُ قُلْ فَلِمَ يُعَذِّبُكُمْ بِذُنُوبِكُمْ بَلْ أَنْتُمْ بَشَرٌ مِمَّنْ خَلَقَ يَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ (١٨)».

وهؤلاء ورثوا تصورات ومفاهيم خاطئة عن طبيعة ميزان الحساب في الآخرة، فرد الله تعالى عليهم بقوله في سورة البقرة:

«وَقَالُوا لَنْ تَمَسَّنَا النَّارُ إِلَّا أَيَّامًا مَعْدُودَةً قُلْ أَتَّخَذْتُمْ عِنْدَ اللَّهِ عَهْدًا فَلَنْ يُخْلِفَ اللَّهُ عَهْدَهُ أَمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ (٨٠) بَلَى مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ (٨١) وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ (٨٢)».

وفريق زعم أن الملائكة والنبيين سيشفعون لهم في الآخرة، فنفى الله تعالى هذا المفهوم وبين أن مهمة الملائكة والنبيين هي تنفيذ ما كلفهم الله تعالى به، الأمر الذي لا نعلمه إلا إذا أخبرنا الله تعالى به. وقد أخبرنا الله تعالى في سورة سبأ فقال:

«وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا ثُمَّ يَقُولُ لِلْمَلَائِكَةِ أَهَؤُلَاءِ إِيَّاكُمْ كَانُوا يَعْبُدُونَ (٤٠) قَالُوا سُبْحَانَكَ أَنْتَ وَلِيُّنَا مِنْ دُونِهِمْ بَلْ كَانُوا يَعْبُدُونَ الْجِنَّ أَكْثَرُهُمْ بِهِمْ مُؤْمِنُونَ (٤١) فَالْيَوْمَ لَا يَمْلِكُ بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ نَفْعًا وَلَا ضَرًّا وَنَقُولُ لِلَّذِينَ ظَلَمُوا ذُوقُوا عَذَابَ النَّارِ الَّتِي كُنْتُمْ بِهَا تُكَذِّبُونَ (٤٢)».

وخاطب الله رسوله محمدا، صلى الله عليه وسلم، في سورة الزمر فقال:

«أَفَمَنْ حَقَّ عَلَيْهِ كَلِمَةُ الْعَذَابِ أَفَأَنْتَ تُنْقِذُ مَنْ فِي النَّارِ(١٩)».

وخاطبه ايضا في سورة الإسراء فقال تعالى:

«رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِكُمْ إِنْ يَشَأْ يَرْحَمْكُمْ أَوْ إِنْ يَشَأْ يُعَذِّبْكُمْ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ وَكِيلًا (٥٤) وَرَبُّكَ أَعْلَمُ بِمَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ النَّبِيِّينَ عَلَى بَعْضٍ وَآتَيْنَا دَاوُودَ زَبُورًا (٥٥) قُلِ ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُمْ مِنْ دُونِهِ فَلَا يَمْلِكُونَ كَشْفَ الضُّرِّ عَنْكُمْ وَلَا تَحْوِيلًا(٥٦)».

ولقد رد الله تعالى على كل هؤلاء وبين لهم طبيعة ميزان الحساب في الآخرة فقال تعالى:

«بَلَى مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ».

ولقد جاءت هذه الآيات وسط تحذير الله النبي إسرائيل من عدم هذا الاعتقاد الباطل. وتكرر هذا التحذير مرتين، الأولى عند قوله تعالى:

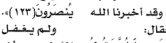
«يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَنِّي فَضَّلْتُكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ (٤٧) وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا هُمْ يُنْصَرُونَ(٤٨)».

والثانية عند قوله تعالى:

«يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَنِّي فَضَّلْتُكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ (١٢٢) وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا تَنْفَعُهَا شَفَاعَةٌ وَلَا هُمْ يُنْصَرُونَ(١٢٣)».

ولم يغفل القرآن عن تحذير المؤمنين من أن يحذوا حذوهم، فقال تعالى ايضا في سورة البقرة:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ يَوْمٌ لَا بَيْعٌ فِيهِ وَلَا خُلَّةٌ وَلَا شَفَاعَةٌ وَالْكَافِرُونَ هُمُ الظَّالِمُونَ (٢٥٤)».



فلماذا شمل هذا التحذير المؤمنين؟؟ هل كانوا يعتقدون بوجود شفعاء في الآخرة فنزل القرآن يحذرهم من هذا الاعتقاد؟

والجواب: قطعا لا، بل ومستحيل، وإنما لأن السياق جاء يبين أن عدم الالتزام بأحكام الشريعة يؤدي إلى ظلم النفس والكفر، كان من الضروري أن يتضمن هذا السياق ابطال زعم الكافرين وجود شفعاء لهم في الآخرة. بدليل أنه عندما تكرر هذا المعنى في سياق آخر، دون الإشارة لمسألة الكفر، خلا السياق من ذكر مسألة الشفاعة.

فقال تعالى في سورة إبراهيم:

«قُلْ لِعِبَادِيَ الَّذِينَ آمَنُوا يُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُنْفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ سِرًّا وَعَلَانِيَةً مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ يَوْمٌ لَا بَيْعٌ فِيهِ وَلَا خِلَالٌ (٣١)».

ولقد بين الله تعالى لهؤلاء الذين زعموا وجود شفعاء لهم في الآخرة أن في هذا اليوم لن ينفع ولن ولا شفيع أحدا، فقال تعالى في سورة الأنعام:

«وَأَنْذِرْ بِهِ الَّذِينَ يَخَافُونَ أَنْ يُحْشَرُوا إِلَى رَبِّهِمْ لَيْسَ لَهُمْ مِنْ دُونِهِ وَلِيٌّ وَلَا شَفِيعٌ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ (٥١)».

وقال ايضا في نفس السورة:

«وَذَرِ الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَهُمْ لَعِبًا وَلَهْوًا وَغَرَّتْهُمُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَذَكِّرْ بِهِ أَنْ تُبْسَلَ نَفْسٌ بِمَا كَسَبَتْ لَيْسَ لَهَا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلِيٌّ وَلَا شَفِيعٌ وَإِنْ تَعْدِلْ كُلَّ عَدْلٍ لَا يُؤْخَذْ مِنْهَا أُولَئِكَ الَّذِينَ أُبْسِلُوا بِمَا كَسَبُوا لَهُمْ شَرَابٌ مِنْ حَمِيمٍ وَعَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْفُرُونَ (٧٠)».

وقال تعالى في سورة الكهف:

«قُلِ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثُوا لَهُ غَيْبُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَبْصِرْ بِهِ وَأَسْمِعْ مَا لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا يُشْرِكُ فِي حُكْمِهِ أَحَدًا (٢٦)».

وفي سورة السجدة:

«اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ مَا لَكُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا شَفِيعٍ أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ (٤)».

وفي سورة غافر:

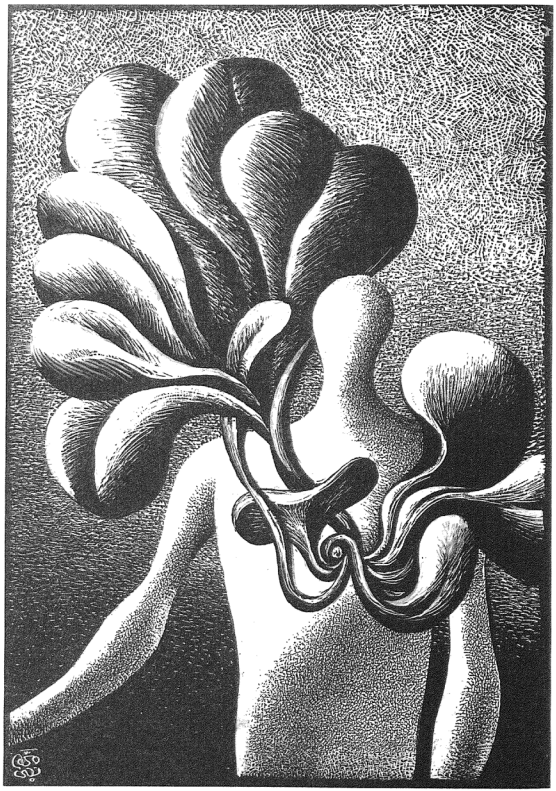
«وَأَنْذِرْهُمْ يَوْمَ الْآزِفَةِ إِذِ الْقُلُوبُ لَدَى الْحَنَاجِرِ كَاظِمِينَ مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ (١٨)».

ثم يأتي القرآن ويحسم هذه القضية ويبين أن أمر الشفاعة كله لله، فيقول تعالى في سورة الزمر:

«أَمِ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ شُفَعَاءَ قُلْ أَوَلَوْ كَانُوا لَا يَمْلِكُونَ شَيْئًا وَلَا يَعْقِلُونَ

الدنيا والآخرة

محمد السعيد مشتهرى



(٤٣) قل لله الشفاعة جميعاً له ملك السموات والأرض ثم إليه ترجعون (٤٤).

ويقول تعالى فى سورة الانفطار:

«وما أدراك ما يوم الدين (١٧) ثم ما أدراك ما يوم الدين (١٨) يوم لا تملك نفس لنفس شيئاً والأمر يومئذ لله(١٩)».

وللوقوف على مزيد من الآيات التى تنفى نفيا قاطعا وجود مثل هذه الشفاعة فى الآخرة تدبر أيضا هذه المجموعة من الآيات: الأعراف (٥٣) - الشعراء (٩٦-١٠٢). الروم (١٢-١٣). يس (٢٢-٢٤، ٩٤). الزمر (٤٣). المدثر (٤٢-٤٩).

فمسألة وجود شفعاء فى الآخرة يدخلون الجنة من شاءوا، ويخرجون من النار من شاءوا، هى من المفاهيم الخاطئة التى كانت منتشرة فى عصر الرسالة الخاتمة، والموروثة عن اتباع الديانات السابقة، والمنحرفة عن صراط الله المستقيم. لذلك نزل القرآن يكشف زيفها وبطلانها. فكان من الضرورى أن يبين الله تعالى الأساس الذى يقوم عليه ميزان الحساب فى الآخرة فقال تعالى فى سورة الأنبياء:

«ولئن مستهم نفحة من عذاب ربك ليقولن يا ويلنا إنا كنا ظالمين (٤٦) ونضع الموازين القسط ليوم القيامة فلا تظلم نفس شيئاً وإن كان مثقال حبة من خردل أتينا بها وكفى بنا حاسبين (٤٧)».

وقال تعالى فى سورة آل عمران:

«يوم تجد كل نفس ما عملت من خير محضراً وما عملت من سوء تود لو أن بينها وبينه أمداً بعيداً ويحذركم الله نفسه والله رءوف بالعباد (٣٠)».

تدبر قوله تعالى (يوم تجد كل نفس ما عملت). فميزان الحساب فى الآخرة غير ميزان الدنيا، وهذا الذى ستجده النفس حاضرا هو عملها فى الدنيا الذى ستجازى عليه فى الآخرة. لذلك ستشعر النفس صاحبة العمل السيئ بهذا الشعور (تود لو أن بينها وبينه أمداً بعيداً) فى هذا اليوم.

إن صاحب السيئة لن

إلى حد ما ردًا على تجاوزات القاعدة العنيفة. وقد تزايد كذلك الضغط الخارجي من أجل التحول الديمقراطي بالإشارة التي بعثت بها إدارة بوش إلى حلفائها الأوتوقراطيين بأن الوقت قد حان للتغيير. لأن القمع يولّد الإرهاب.

وفي عام ٢٠٠٥ بدأ الانتفاضة الشعبية في لبنان قصت على ثلاثين عامًا من السيطرة السورية. وضغط الناشطون في المغرب من أجل حقوق أكبر للنساء، وحصلوا عليها. وكشفت لجنة تقصي الحقائق، التي ساندتها الحكومة، ما وقع في الماضي من إساءة لممارسي الحكم الملكي. وتحدث حركة احتجاج ناشئة في مصر، أكثر الدول العربية سكانًا، ربع قرن من حكم الرئيس حسني مبارك بشعار بسيط هو «كفاية».

وتغلب كل من الفلسطينيين والعراق على الاضطراب السياسي الحاد الذي يحول دون إجراء انتخابات تشريعية حرة ومثيرة، حيث اختشد الناخبون في قوة حماسية. وكان استيلاء الحزب الإسلاموي الفلسطيني حماس المهيّج على الأغلبية البرلمانية أشبه بتذير تغيير شمل المنطقة كلها، لأنه مهما كانت غرائب معضلة الفلسطينيين فقد عكس استقطابهم السياسي إلى حد كبير جدًا حالة المجتمعات العربية الأخرى. وبالرغم من أساليب الحزب العنيفة في معارضة إسرائيل، فازت حماس في السباق على الحزب الحاكم الراسخ والفاسد، فتح، بناءً على برنامج يقوم على الأمانة والنزاهة والعدالة الاجتماعية. وأثار الناخبون العراقيون الاستياء بمساندتهم الجماعات الطائفية الضيقة، إلا أن ذلك الاختيار عكس تمكين الدين طال حرمانهم من حقوقهم، وإن كان مزعجًا للعراق كدولة.

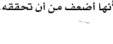
في عام ٢٠٠٦ بدا أن الاتجاه الإصلاحي في سوريا وإيران قلت حدته. فسرعان ما أحال الرئيس السوري الشاب بشار الأسد الربيع القصير الذي أعقب توليه السلطة في عام ٢٠٠٠ إلى شتاء طالما ألفه معارضوه. وكانت المؤسسات الإيرانية غير المنتخبة، المرشد الأعلى، ومجلس الأوصياء الذي يضم كبار رجال الدين، والميليشيات المختلفة، قد أعاقت في البداية تقدم الإصلاحيين الذين فازوا بالسيطرة على برلمان البلاد والرئاسة في عام ١٩٩٧، ثم أطاحت بهم بعد ذلك. ومع ذلك فقد حقق الإصلاحيون في كل من سوريا وإيران بعض المكاسب، وأخافوا الأوتوقراطيين في البلدين. ولم تخبُ آمالهم وتجاعتهم بعد.

بالإضافة إلى ذلك فإنه بالنسبة للزيارة الصحفية للمنطقة، كان هؤلاء الناشطون الشجعان الذين يتحدثون الإنجليزية في كثير من الأحيان صحبة لطيفة، وليس مستغربًا أن تجد رايت نفسها تهلل لامرأة مصرية في منتصف العمر من الطبقة المتوسطة العليا تحولت إلى مهيجة مثل غاندة شهيندر التي أنشأت موقعًا على شبكة الإنترنت يدعو إلى حكومة نظيفة، أو أسما ماريا أندراوس سيدة الأعمال في بيروت الشرقية التي قادت بنجاح المطالبة بإجبار حكومة لبنان الموالية لسوريا على الاستقالة، وتصفها رايت بأنها «الأم الكبرى، لحركة الاحتجاج في البلاد، أو فاطمة منيسي عضو الحركة النسائية المغربية المناقلة.

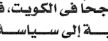
اجتذب رايت ذلك الرونق الشاب الخاص بما تسميهم «بيجاماهدين»، أي محاربي الإنترنت الجالسين على مكاتبهم الذين تقول إنه من المرجح أن يكون فضحهم دون خوف لجرائم النظام قوة للتغيير على القدر نفسه من شدة عنف المجاهدين في الجماعات الإسلامية المتشددة. وقد وجدت أن القيادات أبناء العمومة للإخوان المسلمين في مصر وحزب العدل والتنمية في المغرب أشخاص ذوو عقول متفتحة وديمقراطيون ملتزمون. فسعد الدين العمتاني رئيس حزب العدالة والتنمية يصف حزبه بأنه نسخة إسلامية من الديمقراطيين المسيحيين في أوروبا، إلى حد التلميح إلى أنه ينبغي من الناحية المثالية الفصل بين الدين والدولة.

في يوم من الأيام يمكن بالفعل أن ترجع كفة ناشطي حقوق المواطنين، الذين يتسمون بالحيوية، أو الإسلاميين التقدميين على كفة الدول القمعية في الشرق الأوسط، مثلما حدث بالنسبة لنظرائهم في أماكن أخرى. ولكن الشرك الذي تقع فيه مثل هذه الكتب، التي تعتمد في الغالب على دلالات الجارية، هو أن للاتجاهات مسارًا متغيرًا، فهو كمسوّل في واقع الأمر. وحتى في نهاية إلمامة رايت نجد أن الضوء يتلاشى. فإذا كان عام ٢٠٠٥ و٢٠٠٦ عامي الأمل، فقد كانت الفترة التالية حتى الآن فترة من الظلام بالنسبة لإصلاحات المنطقة المترصدة.

يشير المعلق السوري سامي موبيد، باعتباره أحد مصادر رايت، إلى أن جزءًا من المشكلة يكمن في دلالات الألفاظ. فكلمة إصلاح في اللغة العربية يمكن أن تعني كذلك التغيير، كما في التحسين أو التجديد، وتعني كذلك تصليح الشيء المكسور. وهو يقول إن المشكلة هنا هي أن الناس يريدون الإصلاح بينما تفكر الحكومة في التصليح. وهذا الفهم الأخير هو السائد بصورة عامة. فمعظم حكومات المنطقة تسعى لتصليح أنظمة السيطرة والقمع، على حساب أي توسيع مهم للحقوق السياسية الممنوحة. وفشلت حكومات أخرى، كحكومات لبنان والعراق وفلسطين، في توطيد حكمها، ليس لعدم رغبتها في تحقيق ذلك، بل لأنها أضعف من أن تحققه.



الزعيم الفلسطيني الراحل ياسر عرفات كان يقود سيارة ثندربيرد وردية كابورليه عندما كان يعمل مهندسًا ناجحًا في الكويت، قبل تغيير حياته العملية إلى سياسة حرب العصابات المحفوفة بالمخاطر



تفادى النظامان اللذان يحكمان المغرب ومصر، وبدوا منذ بضع سنوات كرائدين محتملين للتحول العربي نحو الديمقراطية، التحديات بسهولة ويسر. فهما لم يبقيا على الكثير من ترساتهما القديمة من القمع فحسب، بل اخترعا طرقًا ماكرة للتخلص من المعارضين. إذ أجبر سعد الدين إبراهيم على العيش في المنفى، ليس بوسيلة التهديد القديمة التي يمكن أن يكون قد واجهها بشجاعة، وإنما بمجموعة من القضايا الكيدية التافهة التي رفعها ضده مؤيدو الحكومة وهدفت إلى تحويل حياته إلى محنة مزعجة. وبالمثل وجد محرور الأخبار المنتقدون بحماس في المغرب أنه رفعت ضدهم قضايا قذف وتشهير أحكامها غرامات ضخمة. وأجرى البلدان في السنوات القليلة الماضية انتخابات تشريعية وصفت بأنها الأكثر حرية ونزاهة حتى الآن، غير أن الاقتراع في كلتيهما كان محاطًا إما بتدخل الشرطة، في حالة مصر، أو بمزيج أكثر رقة، ولكنه على نفس القدر من الفاعلية تقريبًا، من إعادة تقسيم الدوائر الانتخابية لمصلحة أحزاب بعينها أو رشوة في المغرب.

بدلاً من الرد على التطرف الإسلاموي بتجفيف مستنقعات القمع السياسي الذي يغذيه، استخدمت حكومات المنطقة العنف مبررًا لمزيد من العنف. فبعد التفجيرات التي قامت بها القاعدة في الدار البيضاء في عام ٢٠٠٣، ردت الشرطة المغربية بعمليات الاعتقال والتعذيب الضخمة، في عودة إلى الممارسات القديمة. وأثارت الهجمات الإرهابية على فنادق المنتجعات المصرية في عامي ٢٠٠٤ و٢٠٠٥ أعمالاً قمعية بوليسية مشابهة. وكان البعبع الإسلاموي مفيدًا كذلك في إسكات المنتقدين الغربيين. فهنعما تنشأ شكاوى من أسلوب تعامل الرئيس مبارك مع الإخوان المسلمين، الذين سُجن المئات منهم في الشهور الأخيرة، فإنه يشير فحسب إلى حماس، التي هي أحد فروع الإخوان المسلمين الأيديولوجية، ويسأل إذا كان المؤيدون لنظامه «المعتدل» يريدون أن تسير مصر على طريق غزة.

في الوقت الراهن تعرُض مدونات الإنترنت ومواقع الشات، بالإضافة إلى قنوات التليفزيون الفضائية، أبناء الشرق الأوسط لآراء أكثر انتقادًا من ذي قبل. ولكن صوت المعارضين في الغالب

يجد من دون الله من يمحو سيئته يوم القيامة. وقد بين الله للناس في الدنيا كيف يعمل قانون الحساب في الآخرة، فقال تعالى في سورة النساء:

«ليس بأمانيكم ولا أماني أهل الكتاب من يعمل سوءا يجز به ولا يجد له من دون الله وليا ولا نصيرا (١٢٣) ومن يعمل من الصالحات من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فأولئك يدخلون الجنة ولا يظلمون نقيرا (١٢٤)».

إذن فالجزاء في الآخرة مرتبط بعمل الدنيا. ثم تأتي آيات أخرى تبين أن هذا العمل يجب أن يكون في حدود الشريعة التي أمر الله تعالى باتباعها، كي يدخل صاحبه الجنة. فقال تعالى في سورة النساء:

«تلك حدود الله ومن يطع الله ورسوله يدخله جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها وذلك الفوز العظيم (١٣) ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وله عذاب مهين (١٤)».

وقال تعالى في سورة الجن:

«قل إني لن يجيرني من الله أحد ولن أجد من دونه ملتحدا (٢٢) إلا بلاغا من الله ورسالاته ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم خالدين فيها أبدا (٢٣)».

إن التحذير من معصية الله ورسوله في الآيتين، ومن دخول العاصي النار خالدا فيها، خاطب به الله تعالى المسلمين في سياق الحديث عن ملة التوحيد والالتزام بأحكام الشريعة، فماذا يعني ذلك؟؟ يعني أن ميزان الحساب في الآخرة لا يعمل إلا لعمل الإنسان، ومدى موافقة هذا العمل لأحكام الشريعة الإلهية. فلا يعرف رافة ولا محسوبية ولا مجاملة لأحد. يقول الله تعالى في سورة الزلزلة:

«يومئذ يصدر الناس أشتاتا ليروا أعمالهم (٦) فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره (٧) ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره (٨)».

فالإنسان هو المسئول وحده عن عمله. وسيوفيه الله تعالى الجزاء الأوفى. وفي هذا السياق جاء البيان القرآني واضحا لا شبهة فيه. يقول الله تعالى في سورة النجم:

«ألا تزر وازرة وزر أخرى (٣٨) وأن ليس للإنسان إلا ما سعى (٣٩) وأن سعيه سوف يرى (٤٠) ثم يجزاه الجزاء الأوفى (٤١)».

وتدبر قوله تعالى في سورة الإسراء:

«وكل إنسان ألزمناه طائره في عنقه ونخرج له يوم القيامة كتابا يلقاه منشورا (١٣) اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيبا (١٤) من اهتدى فإنما يهتدي لنفسه ومن ضل فإنما يضل عليها ولا تزر وازرة وزر أخرى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا (١٥)».

ويقول الله تعالى في سورة النحل:

«يوم تأتي كل نفس تجادل عن نفسها وتوفى كل نفس ما عملت وهم لا يظلمون (١١١)».

وتدبر قول الله تعالى في سورة الزمر:

«وأشرقت الأرض بنور ربها ووضع الكتاب وجيء بالنبيين والشهداء وقضي بينهم بالحق وهم لا يظلمون (٦٩) ووفيت كل نفس ما عملت وهو أعلم بما يفعلون (٧٠)».

وقوله تعالى في سورة غافر:

«يوم هم بارزون لا يخفى على الله منهم شيء لمن الملك اليوم لله الواحد القهار (١٦) اليوم تجزى كل نفس بما كسبت لا ظلم اليوم إن الله سريع الحساب (١٧)».

إن التوبة، وسلامة القلب، والعمل الصالح، مفاتيح للجنة، ولقد أكد القرآن على هذه الحقيقة في كثير من المواضع، فقال تعالى في سورة النحل:

«الذين تتوفاهم الملائكة طيبين يقولون سلام عليكم ادخلوا الجنة بما كنتم تعملون (٣٢)».

إن باب التوبة مفتوح دوما للمذنبين، مهما بلغت ذنوبهم، تدبر قوله تعالى في سورة مريم:

«فخلف من بعدهم خلف أضاعوا الصلاة واتبعوا الشهوات فسوف يلقون غيا (٥٩) إلا من تاب وآمن وعمل صالحا فأولئك يدخلون الجنة ولا يظلمون شيئا (٦٠)».

وتدبر قول الله تعالى سورة الشعراء:

«يوم لا ينفع مال ولا بنون (٨٨) إلا من أتى الله بقلب سليم (٨٩)».

وقوله تعالى في سورة الزخرف:

«وتلك الجنة التي أورثتموها بما كنتم تعملون (٧٢)».

بل إن التوبة والعمل الصالح يشفعان للإنسان يوم القيامة، فيبدل الله سيئاته حسنات. يقول تعالى في سورة الفرقان:

«والذين لا يدعون مع الله إلها آخر ولا يقتلون النفس التي حرم الله إلا بالحق ولا يزنون ومن يفعل ذلك يلق أثاما (٦٨) يضاعف له العذاب يوم القيامة ويخلد فيه مهانا (٦٩) إلا من تاب وآمن وعمل عملا صالحا فأولئك يبدل الله سيئاتهم حسنات وكان الله غفورا رحيما (٧٠) ومن تاب وعمل صالحا فإنه يتوب إلى الله متابا (٧١)».

إن مسألة محو السيئات، وتكفير ذنوب أهل الكبائر، مجالها الحياة الدنيا، وتأتي في إطار فاعلية أسماء الله الحسنى وصفاته العليا، وعلى رأسها صفة الرحمة، فيقول تعالى في سورة الأنعام:

«وإذا جاءك الذين يؤمنون بآياتنا فقل سلام عليكم كتب ربكم على نفسه الرحمة أنه من عمل منكم سوءا بجهالة ثم تاب من بعده وأصلح فأنه غفور رحيم (٥٤)».

ولكن لهذه التوبة شروطا، فقال تعالى في سورة النساء:

«إنما التوبة على الله للذين يعملون السوء بجهالة ثم يتوبون من قريب فأولئك يتوب الله عليهم وكان الله عليما حكيما (١٧) وليست التوبة للذين يعملون السيئات حتى إذا حضر أحدهم الموت قال إني تبت الآن ولا الذين يموتون وهم كفار أولئك أعتدنا لهم عذابا أليما (١٨)».

انظر كيف تساوى الذين لم يتوبوا من المعاصي إلا عند سكرات الموت بالذين ماتوا على الكفر!! وهذا دليل على أن التوبة لن تقبل في حالة عدم التأسف أنه قد دخل (أو سيدخل) غيبوبة الموت. لذلك يبين الله تعالى للمؤمنين، في سياق التحذير من أكل أموال الناس بالباطل، أن اجتناب الكبائر هو مفتاح تكفير السيئات وقبول التوبة في الآخرة. فقال تعالى في نفس السورة:

«يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم ولا تقتلوا أنفسكم إن الله كان بكم رحيما (٢٩) ومن يفعل ذلك عدوانا وظلما فسوف نصليه نارا وكان ذلك على الله يسيرا (٣٠) إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم وندخلكم مدخلا كريما (٣١)».

والحقيقة أننا إذا أردنا استكمال بيان أن الحساب في الآخرة لا يعرف إلا ١٠ قدمه الإنسان من عمل في هذه الدنيا، خيرا كان أم شرا، لكتبنا مئات الصفحات، فيكفي هذا القدر.

إلا أنه تبقى مسألة يراها البعض إشكالية.

فعلى الرغم من بيان القرآن لطبيعة ميزان الحساب في الآخرة، وأن الجزاء على قدر العمل، إلا أن هناك بعض الآيات جاء سياقها يفيد وجود شفاء في الآخرة يمكن بشفاعتهم أن يتغير هذا الجزاء بعد أن ظهرت نتيجته وعلمه الناس جميعا.

ولبيان وجه الحقيقة في هذه الإشكالية علينا أن نتدبر سياقات هذه الآيات لنقوف على معنى هذا الاستثناء، وهل هو استثناء حقيقي أم استثكاري، وكيف يفهم في إطار ما سبق بيانه من أن الجزاء في الآخرة على قدر العمل؟؟

إن أول هذه الآيات قول الله تعالى في سورة البقرة:

«الله لا إله إلا هو الحي القيوم لا تأخذه سنة ولا نوم له ما في السموات وما في الأرض من ذا الذي يشفع عنده إلا بإذنه يعلم ما بين أيديهم وما

خَلْفَهُمْ وَلا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلا بِمَا شَاءَ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ وَلا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ (٢٥٥)».

نعم، إنها حقيقة، فمن ذا الذي يملك شيئا في الآخرة (شفاعة أو غيرها) إلا بإذن من الله تعالى؟؟ فالقضية ليست في وجود شفاعة من عدمه، وإنما هي من ذا الذي يملك إذن الله تعالى بالشفاعة؟؟

وتلاحظ أن معظم الآيات التي أشارت إلى هذا الإذن جاء سياقها يتحدث عن التوحيد، وفاعلية أسماء الله الحسنى، وذلك رداً على المشركين الذين يزعمون وجود مثل هذه الشفاعة.

إن الله تعالى يقول (مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلا بِإِذْنِهِ)، ولم يبين لنا على سيادن فعلا لأحد بهذه الشفاعة يوم القيامة أم لا.

هذا هو مفتاح القضية الذي به نفهم باقي الآيات المماثلة، كقوله تعالى في سورة يونس:

«إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الأَمْرَ مَا مِنْ شَفِيعٍ إِلا مِنْ بَعْدِ إِذْنِهِ ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ أَفَلا تَذَكَّرُونَ (٣)».

فقوله تعالى (ما من شفيع إلا من بعد إذنه) هو محور جر ماء في سياق يبين فاعلية أسماء الله الحسنى، وليس دليلا على أن الله تعالى سيأذن بهذه الشفاعة، فهذا يحتاج إلى نص آخر قطعي الدلالة يثبت حدوثها يوم القيامة.

إن إذن الله تعالى ليس كإذن البشر. إن إذن الله تعالى هو أمره، هو شريعته، هو كل ما سبق بيانه من قواعد وأسس وموازين تحكم وتضبط مسألة الجزاء في الآخرة. فكل الآيات التي ورد في سياقاتها مسألة الإذن هذه يجب أن تفهم في إطار الآيات المحكمات السابق بيانها. فعندما يقول الله تعالى في سورة مريم:

«يَوْمَ نَحْشُرُ الْمُتَّقِينَ إِلَى الرَّحْمَنِ وَفْدًا (٨٥) وَنَسُوقُ الْمُجْرِمِينَ إِلَى جَهَنَّمَ وِرْدًا (٨٦) لا يَمْلِكُونَ الشَّفَاعَةَ إِلا مَنِ اتَّخَذَ عِنْدَ الرَّحْمَنِ عَهْدًا (٨٧)».

إن الاستثناء هنا (إلا من اتخذ عند الرحمن عهدا) لا علاقة له بأحوال المتقين أو المجرمين في الآخرة، لأن الآخرة ليست محل اتخاذ عهود. إن اتخاذ العهود لا يكون إلا في الدنيا. لذلك رد القرآن على هؤلاء الذين يزعمون تغيير الجزاء في الآخرة، وأن النار لن تمسهم إلا أياما معدودة، فقال تعالى في سورة البقرة:

«أَتَّخَذْتُمْ عِنْدَ اللَّهِ عَهْدًا فَلَنْ يُخْلِفَ اللَّهُ عَهْدَهُ».

تدبر ورود كلمة (العهد) هنا وعلاقتها بالعهد الذي ورد في الآية (٨٧) من سورة مريم السابقة:

«لا يَمْلِكُونَ الشَّفَاعَةَ إِلا مَنِ اتَّخَذَ عِنْدَ الرَّحْمَنِ عَهْدًا».

إذن فمسألة الإذن أو العهد، وغيرهما من الاستثناءات التي وردت في سياق الآيات التي تحدثت عن الشفاعة، قد جاءت على سبيل الاستنكار رداً على اعتقاد المشركين الذي كان سائدا بين الناس وقت نزول القرآن بإمكانية مغفرة الذنوب والنجاة في الآخرة بشفاعة الشافعين (آلهة أو ملائكة أو أنبياء).

إن استخدام كلمة (يملكون) في هذا السياق هو استخدام محكم يدل على معنى الشفاعة الحقيقي المراد بيانه، وهو ما يملكه الإنسان في الدنيا من أعمال تشفع له في الآخرة. وهؤلاء المجرمون لا يملكون هذه الأعمال الصالحة أصلا، ولم يتخذوا عند الرحمن عهدا، بل واشتروا به ثمنا قليلا. وفي هذا السياق يقول الله تعالى في سورة الأنبياء:

«وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ عِبَادٌ مُكْرَمُونَ (٢٦) لا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ (٢٧) يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلا يَشْفَعُونَ إِلا لِمَنِ ارْتَضَى وَهُمْ مِنْ خَشْيَتِهِ مُشْفِقُونَ (٢٨) وَمَنْ يَقُلْ مِنْهُمْ إِنِّي إِلَهٌ مِنْ دُونِهِ فَذَلِكَ نَجْزِيهِ جَهَنَّمَ كَذَلِكَ نَجْزِي الظَّالِمِينَ (٢٩)».

«فهل يعقل أن يكون مفهوم الاستثناء هنا (ولا يشفعون إلا لمن ارتضى) هو الإذن للملائكة (والأنبياء) بالشفاعة يوم القيامة لمن (قالوا اتخذ الرحمن ولدا)؟؟

ولا يصح القول بمفهوم المخالفة هنا، أي القول بأن هذا الاستثناء دليل على وجود شفاعة للملائكة (والأنبياء) يوم القيامة ولكن لمن رضي الله عنهم، لأن هذا يحتاج إلى دليل آخر قطعي الدلالة، كما يعرف ذلك أهل العلم، وذلك لشبهة أن يكون المقصود بهذا الاستثناء هو استنكار أن يحدث ذلك أصلا. فتكون الدلالة هنا ظنية. ومثل ذلك قوله تعالى في سورة سبأ:

«قُلِ ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ لا يَمْلِكُونَ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَلا فِي الأَرْضِ وَمَا لَهُمْ فِيهِمَا مِنْ شِرْكٍ وَمَا لَهُ مِنْهُمْ مِنْ ظَهِيرٍ (٢٢) وَلا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ عِنْدَهُ إِلا لِمَنْ أَذِنَ لَهُ حَتَّى إِذَا فُزِّعَ عَنْ قُلُوبِهِمْ قَالُوا مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ قَالُوا الْحَقَّ وَهُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ (٢٣)».

فها هو السياق القرآني ينفي أن يكون للشفعاء دور في محو ذنوب العباد وتكفير سيئاتهم يوم القيامة، ويبين معنى (الإذن الإلهي) الذي جاءت به سياقات الآيات الأخرى. ففي يوم القيامة يستولي القلق على من يؤمنون بهذه الشفاعة المزعومة التي اعتادوا عليها في الدنيا، وينتظرون من ذا الذي سيأذن الله تعالى له بها. وتستمر حالة الفزع هذه والاضطراب إلى أن تتبين الحقيقة ويسأل السائلون (مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ)؟ فتأتي الإجابة (قَالُوا الْحَقَّ). فما هو هذا الحق؟؟

لقد بين الله تعالى هذا الحق، النافي لاحتمال وجود هذه الشفاعة في الآخرة، فقال تعالى في سورة الزخرف:

«وَتَبَارَكَ الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَعِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ (٨٥) وَلا يَمْلِكُ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ الشَّفَاعَةَ إِلا مَنْ شَهِدَ بِالْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ (٨٦)».

إن هذا الحق المشهود هو سنة الله في الحساب والثواب والعقاب، في الدنيا والآخرة. والتي لا يمكن أن تتبدل بأي حال من الأحوال، مجاملة لملك أو لرسول أو لأحد من الصالحين. إنه موازين الحق والعدل المطلق.

إن الله تعالى عندما ينفي الشفاعة نفيا مطلقا، ثم يثبتها بشرط الإذن والرضا، هذا لا يعني أنه سبحانه بدل قوله، حاشاه وتنزه عن ذلك، وإنما يعني أنه عز وجل يهيئ الحجة يوم القيامة أمام الأشهاد بأنه إن كان هناك شفاعة فلا تنفع إلا في الدنيا، حيث العمل والتوبة والاستغفار. أي أن الشفاعة لا تنفع أحدا يوم القيامة إلا إذا جاءت من المؤمنين الأحياء في الدنيا، فوجدوها في ميزان حسناتهم في الآخرة، بعد أن يأذن الله تعالى ويرضى، فلم يحاطوا ظلما ولا عضما. أما من حمل ظلما في الدنيا، وجاء يوم القيامة يحمله، فلن يجد في ميزانه ما يشفع له. وفي هذا السياق يقول الله تعالى في سورة طه:

«يومئذ يتَّبعون الداعي لا عوج له وخشعت الأصوات للرحمن فلا تسمع إلا همسا (١٠٨) يومئذ لا تنفع الشفاعة إلا من أذن له الرحمن ورضي له قولا (١٠٩) يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون به علما (١١٠) وعنت الوجوه للحي القيوم وقد خاب من حمل ظلما (١١١) ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن فلا يخاف ظلما ولا هضما (١١٢)».

تدبر قوله تعالى (إلا من أذن له الرحمن ورضي له قولا) في إطار قوله في سورة فاطر:

«مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعِزَّةَ فَلِلَّهِ الْعِزَّةُ جَمِيعًا إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ وَالَّذِينَ يَمْكُرُونَ السَّيِّئَاتِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَكْرُ أُولَئِكَ هُوَ يَبُورُ (١٠)».

وتدبر قوله تعالى (فَلِلَّهِ الْعِزَّةُ جَمِيعًا) في إطار قوله تعالى في سورة الزمر:

«قُلْ لِلَّهِ الشَّفَاعَةُ جَمِيعًا لَهُ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ (٤٤)».

إن الأعمال الصالحة

الشفاعة في الدنيا والآخرة

هي الشافعة لأصحابها، وسيجدونها في ميزان حسناتهم يوم القيامة، كذلك دعاء المؤمنين واستغفارهم لإخوانهم، وذلك لكلمة يعد أن يأذن الله تعالى ويرضى، فلله الشفاعة جميعا.

ولقد عبد المشركون الملائكة، واتخذوهم شفعاء عند الله، بدعوى أنهم هكذا وجدوا آباءهم يفعلون، فنزلت الآيات تصحح هذه العقائد الباطلة، فقال تعالى في سورة الزخرف، ﴿وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن إناثا أشهدوا خلقهم ستكتب شهادتهم ويسألون (١٩) وقالوا لو شاء الرحمن ما عبدناهم ما لهم بذلك من علم إن هم إلا يخرصون (٢٠) أم آتيناهم كتابا من قبله فهم به مستمسكون (٢١) بل قالوا إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مهتدون (٢٢)﴾.

حتى الملائكة، الذين اعتاد المشركون اتخاذهم في الدنيا شركاء وشفعاء (حسب زعمهم) يتبرءون يوم القيامة من هذه الشفاعة ويردون الأمر كله لمشيئة الله تعالى. تدبر قوله تعالى في سورة النجم:

﴿وكم من ملك في السموات لا تغني شفاعتهم شيئا إلا من بعد أن يأذن الله لمن يشاء ويرضى (٢٦) إن الذين لا يؤمنون بالآخرة ليسمون الملائكة تسمية الأنثى (٢٧)﴾.

إن شفاعة الملائكة (المأذون لهم بها) لا مجال لها إلا في الحياة الدنيا، حيث يكون استغفارهم للذين آمنوا له فاعلية، الأمر الذي حرم منه الكافرون والمشركون. يقول الله تعالى في سورة غافر:

﴿الذين يحملون العرش ومن حوله يسبحون بحمد ربهم ويؤمنون به ويستغفرون للذين آمنوا ربنا وسعت كل شيء رحمة وعلما فاغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك وقهم عذاب الجحيم (٧) ربنا وأدخلهم جنات عدن التي وعدتهم ومن صلح من آبائهم وأزواجهم وذرياتهم إنك أنت العزيز الحكيم (٨) وقهم السيئات ومن تق السيئات يومئذ فقد رحمته وذلك هو الفوز العظيم (٩)﴾.

أليس هذا الدعاء، وهذا الاستغفار صورة من صور التسبيح المأذون للملائكة بها في الدنيا. ومما يؤكد ذلك قوله تعالى في سورة الشورى:

﴿تكاد السموات يتفطرن من فوقهن والملائكة يسبحون بحمد ربهم ويستغفرون لمن في الأرض ألا إن الله هو الغفور الرحيم (٥) والذين اتخذوا من دونه أولياء الله حفيظ عليهم وما أنت عليهم بوكيل (٦)﴾.

كما يؤكد ذلك أيضا قوله تعالى في سورة فصلت:

﴿إن الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا تتنزل عليهم الملائكة ألا تخافوا ولا تحزنوا وأبشروا بالجنة التي كنتم توعدون (٣٠) نحن أولياؤكم في الحياة الدنيا وفي الآخرة ولكم فيها ما تشتهي أنفسكم ولكم فيها ما تدعون (٣١) نزلا من غفور رحيم (٣٢)﴾.

نخلص من ذلك إلى أن الآيات القرآنية التي تحدث سياقها عن الشفاعة هي في الأصل خطاب للكافرين والمشركين الذين يزعمون وجودها في الآخرة، وعلى هذا الأساس جاء الخطاب للمؤمنين يحذرهم من أن يحذوا حذوهم.

أما باب الشفاعة الوحيد الذي أذن الله تعالى به، هو الذي بدأنا به هذا البحث، حيث يقول الله تعالى في سورة النساء:

﴿من يشفع شفاعة حسنة يكن له نصيب منها ومن يشفع شفاعة سيئة يكن له كفل منها وكان الله على كل شيء مقيتا (٨٥)﴾.

الآية أن كل إنسان مسئول عن عمله وعما هو مكلف بأدائه، ولا يُسأل عن أعمال الآخرين. فقال تعالى:

﴿فقاتل في سبيل الله لا تكلف إلا نفسك وحرض المؤمنين عسى الله أن يكف بأس الذين كفروا والله أشد بأسا وأشد تنكيلا (٨٤)﴾.

وحتى لا يفهم (لا تكلف إلا نفسك) على أنه دعوة للعزلة الاجتماعية، عقب بعدها بقوله (وحرض المؤمنين) لبيان أن هذه المسئولية تفرض على الإنسان أن يكون دائما آمرا بالمعروف وناهيا عن المنكر، فيحرض الناس على فعل الخير، وينهاهم عن فعل الشر، فينال نصيبا من ذلك الخير أو من ذلك الشر.

إذن فالشفاعة دعوة لها فاعليتها الاجتماعية في عالمنا المعاصر.

إنها دعوة إلى فعل الخير والتزام جانب الحق.

إنها دعوة إلى نشر مبدأ التكافؤ والتعاون الاجتماعي بين الناس ونبذ الأنانية وحب الذات وتجاهل الآخرين.

إنها دعوة لإنقاذ العصاة قبل الوقوع في المعاصي، والأخذ بيد من وقع إلى باب التوبة حيث الأمان والثقة بالنفس.

إنها دعوة إلى القيام بأعمال الشفاعة والتوجيه وتشجيع الآخرين على فعل الخير. على أساس أن الحرض على عمل الخير سيناله نصيب من نتائجه دون أن ينقص شيء من نصيب الفاعل الأصلي. وأن الحرض على عمل الشر سيناله نصيب من نتائجه، هو وكل من شاركها فيه بأية وسيلة من وسائل التحريض المختلفة.

إنها شفاعة الدعاء والاستغفار والتوبة والعمل الصالح. هذا الباب الذي أذن به الله تعالى فدخل منه جميع الأنبياء والرسل، وورثه عنهم الصالحون. فها هو رسول الله محمد، صلى الله عليه وسلم، يشفع لأصحابه بالاستغفار. فيقول الله تعالى في سورة النساء:

﴿وما أرسلنا من رسول إلا ليطاع بإذن الله ولو أنهم إذ ظلموا أنفسهم جاءوك فاستغفروا الله واستغفر لهم الرسول لوجدوا الله توابا رحيما (٦٤)﴾.

ولذلك عندما أراد رسول الله محمد، صلى الله عليه وسلم، أن يشفع للكافرين فاستغفر لهم دون إذن من الله تعالى، نزل القرآن يصحح له ذلك، ويبين عدم قبول الله لهذا الاستغفار، حتى وإن كان المستغفر هو رسول الله شخصيا، فقال تعالى في سورة التوبة:

﴿استغفر لهم أو لا تستغفر لهم إن تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم ذلك بأنهم كفروا بالله ورسوله والله لا يهدي القوم الفاسقين (٨٠)﴾.

وتدبر شفاعة نبي الله نوح، عليه السلام، ودعائه للمؤمنين، يقول الله تعالى في سورة نوح:

﴿رب اغفر لي ولوالدي ولمن دخل بيتي مؤمنا وللمؤمنين والمؤمنات ولا تزد الظالمين إلا تبارا (٢٨)﴾.

والمؤمنون يشفعون للمؤمنين، يقول تعالى في سورة الحشر:

﴿والذين جاءوا من بعدهم يقولون ربنا اغفر لنا ولإخواننا الذين سبقونا بالإيمان ولا تجعل في قلوبنا غلا للذين آمنوا ربنا إنك رءوف رحيم (١٠)﴾.

إن الله تعالى لم يضعنا أمام نصوص غامضة مبهمة لا توصلنا إلى فهم مراده. إن هناك بابا واحدا للشفاعة يفتق بمجرد موت الإنسان وهو باب التوبة والاستغفار والعمل الصالح، وباب دعاء المؤمن لأخيه المؤمن أن يغفر الله له ذنوبه ويكفر عنه سيئاته، وباب استغفار الملائكة ونصرتهم لعباد الله الصالحين.

أما على الآخرة، فلا دليل مطلقا على أن أحدا يمكن أن يكون وسيطا بين الله تعالى ومشيئته. ولم نجد في كتاب الله الحكيم آية إشارة تبين وجود وسطاء مع الله عز وجل لتنفيذ مشيئته. ومع ذلك فموازين الفضل والرحمة الإلهية نافذة في الآخرة ولكن بيد الله وحده، ونحن في الدنيا لا علم لنا بكيفيتها. فيقول الله تعالى في سورة الأعراف:

﴿واكتب لنا في هذه الدنيا حسنة وفي الآخرة إنا هدنا إليك قال عذابي أصيب به من أشاء ورحمتي وسعت كل شيء فسأكتبها للذين يتقون ويؤتون الزكاة والذين هم بآياتنا يؤمنون (١٥٦)﴾.

نعم، إن مشيئة الله نافذة، ولا يسأل عما يفعل، ولكن هذا كله نؤمن به في حدود ما أخبرنا الله تعالى به في كتابه الحكيم. فنحن نؤمن أنه لو أراد سبحانه ألا يخلد أهل الجنة في الجنة، وألا

الشفاعة دعوة لها فاعليتها الاجتماعية فى عالمنا المعاصر. إنها دعوة إلى فعل الخير والتزام جانب الحق. إنها دعوة إلى نشر مبدأ التكافؤ والتعاون الاجتماعى بين الناس ونبذ الأنانية وحب الذات وتجاهل الآخرين

يخلد أهل النار فى النار، لفعل، تدبر قوله تعالى فى سورة هود:

«يوم يأتِ لا تكلم نفس إلا بإذنه فمنهم شقى وسعيد» (١٠٥) فأما الذين شقوا ففى النار لهم فيها زفير وشهيق (١٠٦) خالدين فيها ما دامت السموات والأرض إلا ما شاء ربك إن ربك فعال لما يريد (١٠٧) وأما الذين سعدوا ففى الجنة خالدين فيها ما دامت السموات والأرض إلا ما شاء ربك عطاء غير مجذوذ (١٠٨) فلا تكن فى مرية مما يعبد هؤلاء ما يعبدون إلا كما يعبد آباؤهم من قبل وإنا لموفوهم نصيبهم غير منقوص (١٠٩)».

فمع إيماننا بهذه المشيئة الإلهية المطلقة، الذى قام على أساس علمى مصدره الله تعالى، إلا أننا لا نتصور أن قرار دخول الجنة أو النار يمكن أن يتغير يوم القيامة بـ (شفاعة) رسول أو ملك أو أحد من الصالحين، لأننا لا نملك الدليل العلمى القطعى الثبوت والدلالة عن الله تعالى الذى يفيد ذلك.

وخلاصة القول:

أن الشفاعة الحقيقية تكون فى الدنيا والآخرة معا، فشفاعة الآخرة ثمرة شفاعة الدنيا. إنها جزاء أخروى على عمل دنيوى. فإذا مات المؤمن مذنبا (غير مصر على ذنبه) ولم يتب، فإن أمر هذه الذنوب مفوض إلى الله تعالى يوم الحساب. وقبل الإعلان عن مصير الناس: فريق فى الجنة وفريق فى السعير. فقد يقبل الله شفاعة المستغفرين لهؤلاء المؤمنين المذنبين ويمحو ذنوبهم.

وأخيرا.... لقد جاءت سورة الشورى ببيان مفصل يؤكد ما توصلنا إليه فى هذا البحث من نتائج، فلنتدبر هذه المجموعة من الآيات أكثر من مرة حتى نقف على ما تحمله من عطاءات:

«فما أوتيتم من شيء فمتاع الحياة الدنيا وما عند الله خير وأبقى للذين آمنوا وعلى ربهم يتوكلون (٣٦)».

«والذين يجتنبون كبائر الإثم والفواحش وإذا ما غضبوا هم يغفرون (٣٧)».

«والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون (٣٨)».

«والذين إذا أصابهم البغى هم ينتصرون (٣٩)».

«وجزاء سيئة سيئة مثلها فمن عفا وأصلح فأجره على الله إنه لا يحب الظالمين (٤٠)».

«ولمن انتصر بعد ظلمه فأولئك ما عليهم من سبيل (٤١)».

«إنما السبيل على الذين يظلمون الناس ويبغون فى الأرض بغير الحق أولئك لهم عذاب أليم (٤٢)».

«ولمن صبر وغفر إن ذلك لمن عزم الأمور (٤٣)».

«ومن يضلل الله فما له من ولى من بعده وترى الظالمين لما رأوا العذاب يقولون هل إلى مرد من سبيل (٤٤)».

«وتراهم يعرضون عليها خاشعين من الذل ينظرون من طرف خفى وقال الذين آمنوا إن الخاسرين الذين خسروا أنفسهم وأهليهم يوم القيامة ألا إن الظالمين فى عذاب مقيم (٤٥)».

«وما كان لهم من أولياء ينصرونهم من دون الله ومن يضلل الله فما له من سبيل (٤٦)».

«استجيبوا لربكم من قبل أن يأتى يوم لا مرد له من الله ما لكم من ملجأ يومئذ وما لكم من نكير (٤٧)».

صدق الله العظيم ■

■■ أستاذن في أن أبلغ إلى هذه الإطلالة على عالم الفقيه المربي العلامة الجليل الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي من مدخل قد يبدو، أول مرة، أنه شخصي.

كنت أيامي الأولى بكلية أصول الدين (جامعة الأزهر) حين أهداني أستاذي الشاب الدكتور محمد سالم أبوعاصي، الذي كنت حديث التعرف إليه، كتاب الدكتور البوطي «هذا والدي: القصة الكاملة لحياة الشيخ ملّا رمضان البوطي»، فكان أول احتكاكي حميم بكتابات الشيخ الذي كنتُ أقرأ له وأتابعه في إطار اهتمامات متشعبة، كنتُ حينها في بَرزَخ من الحيرة الفكرية والمذهبية.. أوشك أن أبلغ مرحلة من حياتي الفكرية والعلمية وأستقبل أخرى. كتاب شيخنا هذا كان حاسماً في إنهاء حال القلق والتردد، وقطع بعض ما كان يشدني إلى بعض «ضلالي القديم»!

في هذا الكتاب، قصّ شيخنا البوطي، ببساطة متناهية وحميمية آسرة، قصة والده الغنية العميقة، فوجدتُني أمام نموذج من عبقرية التصوف الإسلامي، وأحوال ومقامات يدّعيها، حيث كان ملّا (وهو لقب كردي يقابل «الشيخ»)، رمضان، وكما يقص ابنه البار، شديد الاضمئزاز من أولئك الذين يجعلون من التصوف ركاماً من الفلسفة الكلامية.. يتحدثون عن الوجد والقبض والبسط والفناء والأحوال وهم عن حقائق ذلك كله بعيدون تائهون، وكثيراً ما كان يشبههم بواصف نشوة الخمرة للناس رغم أنه لم يتذقها قط! وكان يرى أن صدق الانفعال بثمرات الإيمان، التي هي حقيقة التصوف وليبه، لا يأتي إلا من سعة العلم بالله عز وجل وبرسوله صلى الله عليه وسلم وبالشرائع والأحكام التي خاطب الله بها عباده. أحببتُ أن أقدم بهذا المدخل، الذي ليس شخصياً في جوهره، أداءً لبعض ما طوّق به شيخنا البوطي أعناق الكثيرين جداً من أمثالي ممن انتشلتهم، بفضل الله، كتاباته العميقة، والشفيفة أيضاً، من بحار الحيرة والقلق للأستاذ الجليل الداعية الأوّاه محمد الغزالي رحمة الله عليه).

وأود، قبل التعرّض بشيء من التفصيل لموضوع كتابه الأخير «شرح الحكم العطائية»، أن أتوقف أمام بعض المحطات المهمة من بين اهتمامات الشيخ ومجالات نشاطه، والتي بنى في أعماله جميعاً، ولا سيما في كتابه الأخير هذا، حيث يمكن أن نعُدها من أبرز المحاور التي دار عليها..

.....

وأبدأ برؤيته المتكاملة لما يجب أن يكون عليه ما يسمى «المجتمع الإسلامي»، ويتصل بهذا نقده العميق الباكر لبعض ممارسات وأفكار ما عرف بـ«الصحوة الإسلامية»، ومحاولاته ترشيدها منذ سبعينيات القرن الماضي.

فالشيخ البوطي يقرّر دائماً أن الإسلام، كما هو بُدهي، لا ينهض دون مسلمين، وأن الناس لا يكونون مسلمين بمجرد التمنّي أو التحلّي أو النِّسبة العامة إلى الإسلام، وإنما يكونون مسلمين باصطباغهم بهذا الدين.. بدءاً من أعماق أفئدتهم إلى سائر مظاهرهم وأحوالهم. والسبيل إلى ذلك هو التربية للدكتوراه مرات عديدة بعنوان «ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية»، وتدرج في مناصب كلية الشريعة بجامعة دمشق، معيداً، فمدرساً، فأستاذاً، فوكيلاً، فعميداً.. إلى أن تقاعد قبل سنوات، ليتفرغ لمواصلة جهوده العلمية والدعوية والثقافية العامة في مختلف وسائل الإعلام، مسموعاً ومقروءاً ومرئياً.

وقد أنجز الشيخ نحو ستين كتاباً في علوم الشريعة الإسلامية وآدابها، والفلسفة والاجتماع ومشكلات الحضارة، والتصوف والأخلاق. وترجم كثير منها إلى الإنجليزية والفرنسية والألمانية. ولعل من أشهر كتبه قاطبة سفره المائع النافع «فقه السيرة»، الذي تتوالى نَشَراته منذ عام ١٩٦٨، ومن آخرها الأجزاء الأربعة التي تضمنت شرحاً ضافياً، مقرراً من ثقافة العصر وروحه، لحكم ابن عطاءالله السكندري. وبين هذين العملين الجليلين عشراتٌ من الدراسات والكتب والأبحاث والمقالات حول القرآن الكريم وعلومه، والسنة النبوية المشرفة، والفقه الإسلامي والقانوني، والعقيدة الإسلامية، والفلسفة والمذاهب الفكرية، وقضايا الاجتماع ومشكلات الحضارة، وتراجم الأعلام.. وأيضاً، الأدب الرفيع، حيث صدر له عملان روائيان، أحدهما مترجم عن الكردية وهو «موزين»، والثاني مترجم عن بعض ما كانت تحكيه له أمه، رحمة الله عليها. وهو «سيامند: ابن الأدغال».

البوطي في كل ما يكتب نموذج رائع للفقيه الأديب، والمفكر البصير، الذي يعالج ما يعالج من قضايا الدين والفكر والاجتماع بعقل راجح مجتهد، ورؤية واعية مستشرفة، وعاطفة إنسانية دافقة تبعد قارئها عن جفاف المعلومات والمُنوّع المتلقى الكسول، إلى فضاء الحكمة المستخلصة من التجربة العميقة؛ ليتأمل بعقله ويتفاعل بوجدانه. كما لا يحطُّ قارئه أسلوباً أدبياً رفيعاً غير مقلّد أحداً من السابقين أو المعاصرين، وأحسب أنني غير مبالغ عندما أقول إنه لو تفرغ للأدب وحده لأصبح واحداً من أعمدته المبرّزين كما كان بأدبيه الشيخ الأديب الفقيه على الطنطاوي رحمه الله (ومثله في هذا الجانب الشيخ الجليل الداعية الأوّاه

البوطي.. الفقيهُ المُربّي

على الشكل ولا تقصد إلى اللُّب. فتمنّ أفكاراً مُوجزةً، تُطول حيث يجب أن تقصُر، وتقصُر حيث يجب أن تَطول، وتتحمّس حيث لا مكان للحماس، وتَبرُد حيث تجب الشدة (كما كان الشيخ الغزالي يقول كثيراً)!

وقد اهتم الشيخ البوطي بمثل هذه النواقص؛ جبراً لها، وترشيداً من سلوك أصحابها. وتناولها في ثنايا كتاباته، وخصّص لبعضها بعض أهم كتبه: «اللامذهبية: أخطرُ بدعة تهدّد الشريعة الإسلامية»، و«السلفية: مرحلةٌ زمنيةٌ مباركةٌ.. لا مذهب إسلامي»، والجهاد في الإسلام»، وهذه مشكلاتُنا.

وفي المقابل.. نافض كثيراً من أفكار وشبهات أصحاب المذهبيات الفكرية والفلسفية التي تعرضت بالنقد للعقيدة والشريعة، بدافع من رغبة حقيقية في المعرفة والإصلاح، أو انطلاقاً من كيد ظاهر أو خفيّ للإسلام وأهله. فكتب بعض أعمق كتبه: «كبرى اليقينيات الكونية» وجود الخالق، ووظيفةُ المخلوق»، و«نقضُ أوهام المادية الجَدَلية»، وهذه مشكلاتُهم.. بل إنه تعدّى هذا: فسجال المكتوب من طرفٍ واحد إلى الحوار المباشر مع بعض رموز الفكر اليساري المحترمين، كما صنع في محاورات بثّها التلفزيون السوري، في الثمانينيات والتسعينيات من القرن الماضي، مع

البوطى فى كل ما يكتب نموذج رائع للفقيه الأديب، والمفكر البصير، الذى يعالج ما يعالج من قضايا الدين والفكر والاجتماع بعقل راجح مجتهد، ورؤية واعية مستشرفة

الدكتور طيب تيزينى، ثم فى محاورتهما العلمية الضافية التى ضمها الكتاب الأول من سلسلة «حوارات لقرن جديد» التى أطلقتها دار الفكر بدمشق عام ١٩٩٨م، وكان بعنوان «الإسلام والعصر: تحديات وآفاق».

ولا يسعل الشيخ من انتقاد الغلو والتطرف أيا ما كان تجليه؛ دينيا، أو لادينيا.. فالغلو كله، كما يقرر، شر، والتوسط السلوكى والتوازن المعرفى هما صمام الأمان لأية فكرة أو دعوة أو حركة.. وهذا هو ميزان الحكمة التى أوتى شيخنا منها حظا عظيما.

ومن هذه الحكمة التى أزعم أن شيخنا الجليل قد أوتى منها حظا عظيما.. انتقل إلى محطة مهمة مما يجدر التوقف عنده فى مسيرة الشيخ.. تلك المتعلقة بمنهجه الذى يراه فى علاقة العالم بالحاكم فى بلادنا العربية والإسلامية..

فقد تعلم الشيخ من والده الجليل أن نصيحة الحاكم ضرورة ما أمكن؛ إذ كان يعتقد أنها من أجل القربات إلى الله تعالى.. شريطة أن تكون صافية عن شوائب الطمع فى مغنم أو الفرار من مغرم، وأن تكون أيضا فى غاية الحكمة واللين، كما أنه أرشده إلى أن كل فئات الأمة يجب أن تتقاسم هذه المسئولية وتتعاون فى النهوض بمهامها، وأن التعاون على هذا الطريق لا يكون إلا بالاعتماد على شبكة من حسن الظن المتبادل، كما نبهه إلى أن التكفير الكيفى للناس سلاح الحاقدين والمنتقمين، وأن النصيحة القائمة على التعاون وحسن الظن هى سلاح المجاهدين حقا.

والشيخ يقص، فى سياق عرضه اختياره هذا، ما وجد نفسه «مقاما» فيه (بتعبير السادة الصوفية)، من القيام بواجب النصح للرئيس السورى السابق حافظ الأسد منذ بدايات الثمانينيات من القرن الماضى، حين كانت حوادث «الفتنة»، بتعبيره، على أشدها بين النظام السورى وجماعة «الإخوان المسلمون»، وكان قد تردد فى بدء هذه الصلة لولا أن حثه عليها والده الجليل ناصحا إياه بما سبق.. وعن هذا يقول أيضا: «ذاك هو منهج والدى، رحمه الله، فى الصلة بالحاكم وطريقة النُصح له، وتلك هى وصيته لى، رحمه الله.. ولن أحيد عن هذا المنهج بتوفيق الله وعونه حتى ألقى الله عز

وجل: أوصي بالخير.. وأحسن الظن.. وأشكر على ما قد يتم إنجازه من الحق.. مبتعدا عن المغانم والمناصب الدنيوية؛ التي قد تلوح من خلال ذلك.. ولن أفتئ أدعو له (أي الحاكم)، كما أوصانا، بمزيد من الاستقامة على الرشد.. ما حييت. فقانون رحمك الله.. بين هذا المنهج الذي ربانا عليه من لا يشك أحد منهم عرفه في إخلاص سريرته وطهارة قصده ونزاهته عن الدنيا ومغرياتها، وبين أولئك الذين بلغ بهم الأمر أن ضاقوا ذرعا بوصفي لقطرنا العربي السوري بـ «المؤمن» لأنه ربما يمتد بالسراية إلى رئيسه!..

وانطلاقا من هذه الرؤية، التي يحكمها إخلاص النية وتجويد الأداء، نهض الشيخ إلى ما رآه واجبا عليه بمقتضى إقامة الله تعالى إياه في مقام «العالمية»، فخاطب الرئيس حافظ الأسد وعددا من الملوك والرؤساء والمسئولين الآخرين؛ ناصحا إياهم، شادا على أيديهم فيما صنعوا من خير، منبها على ما يراه تقصيرا أو مزلقا، وكان له دور كبير في تحسين الأجواء.. ولو قليلا.. ببلاده بقدر ما قدر الله له، حتى إنه توسط لكثير من الأعلام الذين أبعدوا عن سورية السنين ذوات العدد ليرجعوا من ثم.. يتقيظون ظلال شاميهم الذي طال شوقهم إليه.

ومع هذا.. لم يسلم من انتقادات واتهامات كثيرة بسبب هذا النهج.. بعضها مخلص، وأغلبها ذو هوى. حتى اضطر إلى نشر نصوص من ألقاه من كلمات بين أيدي الملوك والرؤساء والمسئولين في كتاب، طالبا أن يتأملها منتقدوه ليخرجوا منا بما يرونه تقصيرا في نصيحة، أو تجاوزا في مديح، أو كلاما ذا لحن إلى هوى أو منفعة شخصية.. ومن المؤثر والدال في هذا الكتاب أنه ذكر متألما، في مقدمته أغرب سؤال تلقاه في حياته، وهو التساؤل عن سريكاله وهو يصلي على جنازة الرئيس حافظ الأسد (نزولا على حد وصيته)؛ فإذا اضطر المرء إلى تعليل فيضان عينيه وجدا وجيشان مشاعره تأثرا بجلال الموت وهيبته، فضلا عن الاعتذار عنهما؛ فهل يسلم بعد هذه منطق في الانتقاد؟! ورحم الله «بأذوبه» الهندي حين اعتذر لحبيبته في قوله: وعبرها الواشون أني أحبها/ وتلك شكاة ظاهر عنك عارها!

وهو يسائل (في «هذا والدي») من يستنقده بغير وجه حق قائلا: «.. فيم تحولت محاريب الصلوة والإرشاد إلى ساحات بطش وانتقام؟! لماذا اختفت القلوب التي يجب أن تفيض شفقة على عباد الله: لتبرز على مكانها قلوب تفيض بالشحناء والبغضاء؟! ثكرى.. لإلم كان يؤول حال الناس لو أن الذين يتقلبون في هم إقامة المجتمع الإسلامي، سلكوا طريق هؤلاء الربانيين في محاورتهم ودعوتهم إلى الله؟! إذن.. لفتحوا.. والله.. مغاليق الأفئدة بكلماتهم النورانية، ولدانت لهم الرتب، ولتعشقتهم النفوس! آلا.. إن الطريق إلى ذلك مفتوح، ولن يتكئف الساقر فيه إلا الإخلاص لله، وصفاء في القصد، وعبودية واجهة لذلة، وترفعا فوق محبة الشهوات والأهواء والعصبيات..

والشيخ البوطي ينتهز أية مناسبة في أثناء حديثه وكتابته ليؤكد على هذه المعاني النبيلة التي خسرت مجتمعات المسلمين كثيرا بغيابها عنها..

ففي سياق تعليقه، مثلا، على حكمة ابن عطاء الله السكندري الجميلة: «دفن وجودك في أرض الخمول.. فما نبت مما لم يدفن : لا يتم نتاجه»، يقص واقعة دالة على أهمية الوعي بمثل هذه المعاني المعرفية والسلوكية، وخطورة الغفلة عنها لا سيما في مجالات الدعوة الإسلامية والعمل العام.. يقول: زارني مجموعة من الشباب الذين قفزت بهم أنشطتهم الحزبية والاجتماعية إلى ذرا منابر الدعوة والتوجيه والأمر والنهي، دون مرور بهذه المرحلة التكوينية التي يتحدث عنها ابن عطاء الله في هذه الحكمة، ولا اطمأنت بهم مجالسهم.. نظر إلي أحدهم ناصحا.. وكان أصغرهم سنا.. وقال: قال الله تعالى، ولا تركنوا إلى الذين ظلموا فتمسكم النار.. قرأ الكلمة بهذا الشكل: «فتمسكم» بضم الميم!

استعدته تلاوة الآية، فظن أن الخطأ في تلاوتها إنما كان سبق لسان.. فأعادها كما بدأها، دون أن ينتبه إلى أنه أخطأ في شيء ما.. قلت له: ولكن الآية، كما هي في القرآن وفي اللغة : «فتمسكم» بفتح الميم لا بضمها.. عليك إذن أن تعود فتصحح تلاوة الآية. حاول الشاب كثيرا دون جدوى، ولم يستطع أن يقيم لسانه على نطق سليم بكلمة «فتمسكم»!

قلت له: يا هذا.. لقد حملتك غيرتك الفجة على الإسلام على أن تجلس من مجلس الناصح والواعظ، فهلا حملتك غيرتك هذه على أن تتعلم القرآن أولا؟!..

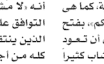
ثم علق الشيخ، والحق.. إني أسفت جدا لهذه المفارقة، ولكني لم أستغربها ولم أعجب منها؛ إذ إن حال هذا الشاب هي كون بدءا أو قريبا في أمثاله، بل هو نموذج لحال كثير من الشباب الذين يتربعون اليوم على أريكة الإرشاد والتوجيه، فقفزا فوق مرحلة التكوين التي يتحدث عنها ابن عطاء الله.. رشحتهم لها المراكز الحزبية أو الأنشطة الاجتماعية أو المصالح المتبادلة، في غياب تام لمشاعر الغيرة على الحق والإخلاص لدين الله عز وجل!..

.....

ومهما يكن من شيء.. فلأي أن يختلف أو يتفق مع الشيخ في نهجه هذا، ولكن الذي لا يجوز بحال هو تجاوز مرحلة الاختلاف في الرأي والاجتهاد إلى تسور القلوب والحكم على ما لا مطلع عليه إلا الله تعالى؛ فحسب العامل أن يعمل بما أداه إليه اجتهاده، وهدته إليه التجربة وملابسات الواقع..

وإذا كان لمنتقدي الشيخ البوطي في هذا كل الحق في الانتقاد، كما أسلفت.. فإنه يجدر بهم أيضا ألا يكونوا من القاعدين.. الذين لا يعملون، ولا يحبيهم أيضا أن يعمل العاملون (على حد تعبير الدكتور طه حسين مهديا كتابا له إلى بعض شانئيها)!.. فالأمر هو على ما قال الأول: لا تقل من عمل: ما ذا فعل؟ حتى يأوفي.. ثم قل: ما كملا؟! أو على ما قال الحطيئة ناعيا على مثل الذين وصف طه حسين: أقلوا عليهم، لا أبا لأبيكم، / من اللوم.. أو سدوا المكان الذي سدوا!

والله أعلم.



ومن أجل هذا أرى أنه يتوجب علينا التلطف قليلا عند واحدة من أهم المحطات في مسيرة شيخنا الجليل السلوكية والعلمية، وهي متصلة؛ ولا ريب، بما سبق.. محطة التربية والتصوف (وإن كان الشيخ يتجنب مصطلح «التصوف»، رغم أنه يعلم دائما أنه «لا مشاحة في الاصطلاح» إذا تم التواطؤ على المضمون، حذرا من أولئك الذين ينتقمون. كما يقول.. من البناء كله من أجل خطأ في تصميم إحدى نوافذه أو بحرمون العلم الطيب الطاهر من أجل استنكارهم اسمه!)

وأنا أستعير من الدكتور محمد سالم أبوعاشي، الذي أشرت إليه صدر المقال.. وصفه الموجز المعبر بمعاينته الذي وصف به الشيخ البوطي، وهو أنه «إنسان متربي كويس»؛ وهذا ما لا يخفى على من تيسرت له أدنى صلة بالشيخ وأعماله.. فقد تربى على يدي والده الشيخ الجليل «الحق الذي التقى ملا رمضان البوطي رحمة الله عليه».

وقد نذره والده للعلم بوصفه «الطريق إلى الله».. وقال له مطلع حياته كما قص هو نفسه : «اعلم يا بني أنني لو عرفت أن الطريق الموصل إلى الله يكمن في كسح القمامة من الطريق؛ لجعلت منك زبالا. ولكني نظرت..

فوجدت أن الطريق الموصل إلى الله هو العلم به وبدينه. فمن أجل ذلك.. قررت أن أسلك بك هذا الطريق».

ومن هنا.. سلك شيخنا طريق العلم الحقيقي، النافع المؤثر.. البادئ معرفة عميقة، وسلوكا راقيا، ونفعا عاما للإنسانية كلها. وهذا هو جوهر التصوف «أو ما شئت أن تسميه!».. فصاحب القلب الرقيق هو المؤهل لبلوغ منازل الصديقين.. إن هو تعهد قلبه بشيء من غذاء المراقبة والذكر والديمومة على قراءة كتاب الله تعالى.. بينما صاحب القلب المفعم بأهواء الدنيا ومصالحها ومغانمها لابد أن تغلفه القسوة وإن بهيمن عليه الران.. فلا يصلح ظاهره البراق من هذا الباطن العفن شيئا. ومن هنا.. فالشيخ دائم التنبيه إلى ضرورة توافر شحنة الإخلاص لله.. عز وجل.. في جميع أنشطتنا الدينية والاجتماعية، فهو (الإخلاص وتجريد القصد لوجه الله الكريم وحده) دواء رائع فعال لأفاتنا الشخصية والجمعية.. لو أمكن العثور عليها؛ ومن غير تبدو أعمال المرء صورا قائمة بلا روح، كما عبر ابن عطاء الله السكندري في حكمته: «الأعمال صور قائمة، وأرواحها، وجود سر الإخلاص فيها». (الحكمة العاشرة).

ومع هذا كله.. فحوافز الدين ليست محصورة في عاطفة جامحة، بل هي، قبل ذلك، قائمة على ضوابط الوعي والسلوك، وكوابح المعرفة بقواعد الدين وأصوله.. على حد تعبيره.

ويركز الشيخ، في كل ما كتب، على بعض هذه المعاني معا في سبيكة واحدة.. لا سيما إذا كان ينتقد مذاهب وأفكارا لها أضرار ومعاذير.. فهو، إذ ينتقد.. يجلي ما يراه صوابا.. بحسب ما أداه إليه اجتهاده.. بغض النظر عن تأييد فريق على فريق، ولهذا.. عندما أصدر كتابه المائع النافع «السلفية»... لم يعجب طائفتين متناقضتين من الناس، فبعض أهل الطرق من منحصية الصوفية أنكروا عليه ما أسموه «مجاملة ابن تيمية وشيعته، والإساءة إلى معنى التصوف، وإساءة هذه حقيقته»، وبعض متعصبي السلفية أنكروا عليه، بدورهم، ما أسموه «هجوما ظالما على ابن تيمية ونهجه، ودفاعا عن صحيبي الدين بن الحريي فلسفته».. وبعد إشارته إلى هاتين المراعتين المتعاكستين.. قال: «.. وقد كنت متوقعا.. ولا أزال.. ألا يتفق معي في كثير مما كتبت المتعصبون للتصوف والمتعصبون ضده، والمتعصبون للأشخاص والمتعصبون ضدهم.. (...) إنما أخرجت هذا الكتاب لناشئة هذه الأمة.. هؤلاء الذين ينتحرقون على معرفة الحق بين منعرجات الأهواء

النفسية والانتماءات العصبية... وهذا المنهج، كما قال أبوه، هو الحكم العدل بين فئات طال فيما بينها الخصام.. خصام لم ينطلق إلا من إصرار على الدفاع عن الذات، ولم يثمر إلا حنائل الكراهية والشحناء..

«فإذا الى العمل الإسلامي في مظاهره المتنوعة، إلى أن يصبح حرفة لاستثمار الدنيا ومثولاتها: فماذا تتوقع من الحرف الدنيوية؟! وكيف السبيل إلى أن يسمو بها أصحابها إلى مستوى الأعمال الصالحة التي يبتغى بها وجه الله؟!..

ما الحل إذن؟

إنه يقول:... ولو صفت القلوب، وخلصت النيات من الشوائب، وهيمن الإخلاص لوجه الله على أفئدة العاملين على اختلاف أنواعهم وفئاتهم: لرأيت أن كلمة المسلمين اليوم واحدة، ولرأيت أن هيبتهم وقوتهم ملء أفئدة أعدائهم..

.....

أحسب الآن، وبمناسبة هذه النقطة، أنه قد آن أن أدلف إلى المِحْبَر الذي دار عليه كتاب شيخنا «البوطي الأخير «الحكم العطائية» شرح وتحليل»!

لا يختلف دارسو التصوف الإسلامي على اعتبار الشيخ احمد بن محمد بن عبدالكريم، المشهور بابن عطاء الله السكندري (٦٥٦-٧٠٩هـ)، احد أهم أركان الطريقة الشاذلية الصوفية التي أسسها الشيخ ابوالحسن الشاذلي المتوفى سنة ٦٥٦ هـ. وقد أخذ ابن عطاءالله الطريق على الشيخ أبي العباس المرسي، تلميذ أبي الحسن، المتوفى سنة ٦٨٦هـ (وتجدر الإشارة هنا إلى ان شيخنا العلامة البوطي سبق قلمه، في مقدمة شرحه هذا، بان ابن عطاءالله تتلمذ على الشيخين جميعاً. والظاهر من التواريخ أن الشاذلي توفي، كما ذكر بدرالدين العيني في «عقود الجمان في تاريخ اهل الزمان»، وغيره من أهل التاريخ، عام ٦٥٦ الذي ولد فيه، او قريباً منه. ابن عطاءالله، والله اعلم)، وذلك بعد أن حصّل قدراً صالحاً من علوم الشرع وبعد معاناة وبحث عن حقيقة التصوف الذي نشأ على النظر إلى أهله نظرة ناقدة. وقد أفادته هذه الدراسة وهذا التأمل العميق والبحث الجاد عن حقيقة التصوف نمطاً من «التصوف السنّي المتسَرّع»، إذا صحّ الوصف، يعتمد الكتاب والسنّة مصدرين أساسيين للمعرفة والسلوك معاً، وعلى الخُلق العملي والعلم والعمل. لا خوارق العادات أو الشطح. علامات فارقة بين نوعين من السلوك الصوفي للوصول إلى لب الدين: متحفظ بالكتاب والسنة والعلم والعمل.. ومدعٍ ممخرق بالدعوى والتلبيس والدجل، وقد عرف له هذه المنزلة المتوازنة بعض الد خصوم التصوف المدعي، وهو الشيخ الفقيه الحنبلي ابن تيمية (٦٦١-٧٢٨هـ)، الذي جرت بينه وبين ابن عطاءالله مناظرة بالأزهر الشريف، واعترف له. مع ذلك بالصدق والعلم.

ومن أهم آثاره. وأصغرها حجماً أيضاً. متنه الذي عرف به «الحكم».

وينظر إلى حكم ابن عطاء الله السكندري بوصفها من عيون النثر الصوفي العربي، من جهة الأسلوب الأدبي الرفيع، ومن جهة البناء الأخلاقي والسلوكي الذي يتدرج فيه ابن عطاءالله قصد رفع المسلم من حال العبودية التقليدية البارة إلى حال من الاستبصار واليقين التي يزينها قدر من اللوعة والشوق والحس الراقي.

وهي عبارة عن ٢٦٤ فقرة (بحسب ترقيمي إياها قد نشرتي المطبوعة في دار البصائر بالقاهرة سنة ٢٠٠٤م). لا يتجاوز معظمها السطرين أو الثلاثة، في جمل قصيرة ذات الضاظ قليلة. وفي لغة رامزة موحية محيلة إلى معان عميقة ومتنوعة بحسب المتلقي. وهي، في أغلبها، خطاب موجّه إلى المريد السالك طريق الوصول إلى الله عز وجل، تنبيهاً له إلى قواعد هذا السلوك، وتحذيراً من آفات الطريق وعوائقه ومكايده. قاصداً من هذا كله أن يمضي المسلم في طريقه إلى الله تعالى على بصيرة وعلم وتحقق.

وقد شاعت هذه الحكم منذ عصر ابن عطاءالله في مصر وبلاد المغرب وفي الأندلس، حيث عكف عليها الصوفية، درساً وشرحاً. ولم يكن الاهتمام بها مقصوراً على خلوات الصوفية الخاصة، بل صارت متناً منهجياً معتمداً للتدريس في أعرق معاهد العلم في العالم الإسلامي.. الأزهر الشريف، حيث شرحها شيفاها في دروس عامة في المساجد عدد من الفقهاء الأزهريين، كان من أخرهم العلامة الفقيه الحنفي محمد بخيت المطيعي (المتوفى سنة ١٩٣٥م)، والعلامة الفقيه المالكي حسنين محمد مخلوف (المتوفى سنة ١٩٩٠م)، وشيخنا العلامة الفقيه الشافعي الدكتور علي جمعة، حفظه الله ... وكلهم تولى الإفتاء بمصر.

أما الشروح المكتوبة عليها: فقد جاوزت العشرين شرحاً، لكل شرح منها مَنْزَع ومذاق. وآخرها طباعة، فيما اعلم، شرح شيخنا العلامة البوطي هذا، كما كان الشيخ الداعية الأواه محمد الغزالي. رحمه الله. قد سبق إلى الاهتمام بها

الشيخ دائم التنبيه، منذ قديم، إلى ما يعتور هذه الصحوة الإسلامية من سلبيات وما تقع فيه من مآزق. حيث

انحرفت في كثير من تطبيقاتها إلى ثقافة تفرق ولا تجمع، تتربص بالخطئ ولا ترحمه

في فصل ماتع جداً من كتابه الجميل «الجانب العاطفي من الإسلام» بحث في الخُلق والسلوك والتصوف. شرح فيه ببضعة عشر حكمة منها. منبهاً الى مصدور الحكمة العميقة والجوانب التربوية العالية التي ينبغي الا يغفل عنها الدعاة والمربون برغم ان هذا تراث صوفي لا حاجة بنا اليه لان في الكتاب والسنة ما يغنينا عنه. وكان الحكم العطائية مناقضة للكتاب والسنة او صارفة عنهما!

وإذا جاز لنا ان نحتزل أهَمّ هذه الحكم الوسيع في عدد من المبادئ الجامعة، فإنه يمكننا ان نذكر منها أربعة هي جماعها، وعليها مدارها..

أولها: محاسبة النفس

وثانيها: الزهد.

وثالثها: الحرية.

ورابعها: إسقاط التدبير.

وهي أربع مراحل تشكل أفقاً انسانياً رحيباً - أبعد من ان يكون اطاراً صوفياً خاصاً -.. يستعيد فيه «الإنسان» - بوصف الإنسانية فيه - جوهره الشفاف، ويمتلك به زمام إرادة الحياة الحقة: سعياً ومصارعة، ويستعتق فيه من أسر المادة وعبودية الشهوات.

فمحاسبة النفس خطوة أولى في طريق التغيير الاجتماعي التأمل نحو الأفضل والأليق بمجتمع انساني سعيد. انظر مثلاً الى قولة «ابن عطاء الله»: «أصل كل معصية وشهوة وغفلة: الرضا عن النفس. وأصل كل طاعة ويقظة وعبة: عدم الرضا منك عنها. ولأن تصحب جاهلاً لا يرضى عن نفسه: خير لك من أن تصحب عالماً يرضى عن نفسه». فأي علم لعالم يرضى عن نفسه؟! وأي جهل لجاهل لا يرضى عن نفسه؟!.. (الحكمة ٣٥): تجد الإشارة واضحةً الى أن النفس الإنسانية لا يطلب لها العافية إلا من ادرك ما بها من أدواء، وان ذلك الشعور بالنقص هو اول مراحل الكمال. أما من أصيب بعلة فلم يشعر بها. ولا يلتاث. لم يطلب دواءها: فإن جراثيمها تستشري في اوصاله حتى تأتي عليه. ومن المعلوم ان مداواة نفس هي بداية صلاح مجموع. وان البناء السليم هو المتالف من لبنات صحيحة.

والزهد (الظاهر والباطن) يدفع إلى عدم التعلق بتواهه الحياة، وعدم الحزن على ما فات منها، وعدم الفرح / البطر بما نيل منها.. دلك أن وراء هذه الظواهر الزائلة منّعاً روحياً أبقى،

وأشواقاً إنسانية أسمى..

كتاب الزاوية

مرثيات محمود درويش

كما لو نودى بشاعر أن انهض*

على أربعة أحرف يقوم اسمُكَ واسمى، لا على خمسة. لأن حرف الميم الثانى قطعةٌ غيار قد نحتاج إليها أثناء السير على الطرق الوعرة.

فى عام واحد وُلدنا، مع فارق طفيف فى الساعات وفى الجهات. وُلدنا لنتدرب على اللعب البرىء بالكلمات. ولم نكترث للموت الذى تُدَقِّه النساء الجميلات، كعبة جوز، بكعوب أحذيتهن العالية.

عالياً، عالياً كان كُلّ شىء.. عالياً كالأزرق على جبال الساحل السورى. وكما يتسلّقُ العشب الانتهازى أسوار السلطان، تسلقنا أقواس قُزَح، لنكتب بألوانها أسماء ما نحب من الأشياء الصغيرة والكبيرة: بدأنا تحلب ثدى الغزالة، مجدّاً لزارعى الخس فى الأحواض، شغف الإسكافى بلمس قَدَم الأميرة، ومصائر أخرى لجمهور مطرود من المسرح.

لم ننكسر بِدَوىٍّ هائل كما يحدث فى التراجيديات الكبرى، بل كأشعة شمس على صخور مُدَببة لم يُسفَكْ عليها دم من قبل، لكنها أخذت لون النبيذ الفاسد، هناك، لأنه لا أحد، هناك ليسمع: أو يشهد.

دَلَّتنى عليك تلك الضوضاء التى أحدثتها نَمْلَةٌ بين الخليج والمحيط، حين نجت من المذلة، واعتلت مُدْنة لتؤذن فى الناس بالأمل، ودلَّتكَ علىَّ سخرية مماثلة!

ولما التقينا عرفتك من سعالك، إذ سبق لى أن حفظته من إيقاع شعرك الأول، يُفزِعُ القطط النائمة فى أزقة دمشق العتيقة، ويبعثر رائحة الياسمين.

* فى ذكرى ممدوح عدوان

ولا يقتضى هذا بالضرورة أن يكون الزهد عن فقرٍ مادى وإملاق، بل إنه يتفق أن يكون الزاهد الحقّ من أغنى الأغنياء ؛إذ يملك الدنيا ولا تملكه. وهذه حقيقةُ الحرية..

فالحرية تعنى الانعتاق من أسْر الأشياء ومن الخضوع لحُظوظ النفس وشهوات الجسد..

إن الذُّل والعبودية مرتبطان بالطمع، «ما سقتُ أعْصانُ ذُلٍ إلا على بذْرِ طمعٍ»، (الحكمة ٦٠)، «أنْتَ حُرٌ مِمّا أنْتَ عَنْهُ آيسٌ، وعَبْدٌ لِمَا أنْتَ لَهُ طامِعٌ» (الحكمة ٦٢)، «ما أحببتُ شيئاً إلا كُنْتُ له عَبْداً».. وهو لا يُحب أنْ تكونَ لغيره عبداً» (الحكمة ٢١٠)..

وإن الحرّ والهمّ مرتبطان بالتعلّق بالفانى والفرح به؛ «لِيقلّ ما فَرِحَ به؛ يقلّ ما تَحْزَنُ عليه» (الحكمة ٢٢٦)، «إنْ أردتَ الاَّ تَحْزَنَ ؛ فلا تَتَولَّ ولايةً لا تَدومُ لَكَ» (الحكمة ٢٢٧).

ومقام الحرية هذا مقامٌ شريف، لا يتحقق إلا بكمال العبودية الصحيحة لله تعالى، الحق الغنىّ رب العالمين، وحده.. وهذا ما ينتهى بنا إلى مَتْن التوحيد، وعُمق المعرفة..وهو إسقاط التدبير..

وهذا المبدأ الرابع هو لُبّ لُباب هذه الحكم.

والتدبير الذى يريد ابن عطاء الله أن يصل بالسالك إلى إسقاطه، فى قوله: «أرِحْ نفسك من التدبير.. فما قام به غيرك عنك ؛ لا تقم به لنفسك» (الحكمة الرابعة)، هو (كما يقول ابن عباد النَّفْزى فى شرحه الجميل على الحكم) «أن يقدر الشخص فى نفسه أحوالاً يكون عليها، وفقًا مع تقتضيه شهوته، ويدبر لها ما يليق بها.. من وجهة نظره، من أحوال وأعمال.. وفى هذا تعبٌ عظيمٌ استعجله لنفسه، ولعل أكثر ما يقدره لا يقع، فيخيب ظنّه، ويبْطُل سعيه.. هذا من زاوية.. ومن أخرى..فإن فيه من ترك العبودية، والمُضادّة أحكام الربوبية، ومنازعة القدر، وإضاعة العمر.. ما يحمل العاقل على تركه واجتنابه، وقطع مواده وأسبابه».

أما عبارة الشيخ البوطى : فيقول فيها: «هنالك فرقٌ كبيرٌ بين تعامل الإنسان مع الأسباب، وتدبير الإنسان أمور نفسه من خلال الأسباب. التعامل مع الأسباب جهدٌ عضلى مادى يبذله المتعامل معها.. يذهب إلى السوق ليتاجر، يذهب إلى الجامعة ليتعلم، يتجه إلى الطبيب ليتداوى، يبتعد عن أسباب الضرّ التى حذّر الله منها. أما التدبير ؛فعملٌ فكرى، وقرار عقلى، معناه أن يُحدّث الإنسان نفسه بأنه بتعامله مع الأسباب قد رتّب لنفسه خطة الربح والنجاة، وضمن لنفسه النتائج.. فالأسباب فى نظره خَدَمٌ تحت سلطانه وأدواتٌ لتدبيره، وعقله هو مفتاحُ نجاحه ومصدر تدبيره.

ثم يؤكد الشيخ على أن إراحة المرء نفسه من التدبير لا تعنى بحال الكسل والامتناع عن السعى والعمل، «ألا تراه (ابن عطاء الله) يقول: «أرِحْ نفسك»، بدلاً من أن يقول: «أرح جسمك»؟! فالتعامل.. مصدره الجسم والأعضاء، وهو مطلوب مرغوب. والتدبير.. مصدره النفس والفكر، وهو مرفوض ومكروه».

فابن عطاء الله يقصد من الإلحاح على هذه الدعوة إلى إسقاط التدبير بهذا المعنى (وقد أفرد له كتاباً ماتعاً سماه «التنوير فى إسقاط التدبير»)، إلى غاية نفسية يضعها نُصب أعين السالكين.. فهو يحثُّ السالك على ألاّ يكون قلقًا مضطرباً إلى استكناه المجهول من أمر المستقبل ؛ لأن الانشغال بهذا التطلّع يترتب عليه توزّع النفس، وتعذيب الفكر، ووحْشةُ الروح».. فضلاً عما يتضمنه استلزامًا غير مقصود فى أغلب الأحيان من منازعة الربوبية ومشاركتها فيما هو من أمرها.. وهذا كله قاطعٌ عن الوصول إلى الله، شاغلٌ عن القيام بواجبات الوقت، وابن عطاء الله يقول: «اجتهادك فيما ضمن لك، وتقصيرك فيما طلب منك.. دليل على انطماس البصيرة منك»، (الحكمة الخامسة) عياذاً بالله تعالى.

ولعل من أجمع ما وقعتُ عليه فى تلخيص هذه الفكرة، كلمةٌ لأبى إسحاق إبراهيم الخواص رضى الله عنه (توفى فى حدود ٣٠٠هـ)، «العلم كله فى كلمتين: أن تتكلّفَ ما كُفيت، ولا تُضيعَ ما استُكْفيتَ».

وهذه الكلمة الجليلة تشير إلى أنه ليس فى إسقاط التدبير.. كما سبق.. شىء من الدعوة إلى السلبية والتواكل، ونفى جانب الاختيار عن الفعل الإنسانى جُمْلةً (وهذا، مع الأسف، يفهمه كثيرٌ ممن يقرأ مثل هذا الكلام بعقل مهيأ، للطعن والرفض!).. فإن من المقرر لدى أهل البصيرة والعلم أن نَفْىَ الأسباب بالجملة جهلٌ، كما أن التعلّق بها شركٌ.. وقد جمع ابن عطاء الله نفسه هذا فى قوله: «علم أن العباد يَتَسَوَّفُون إلى ظُهُور سِرِّ العناية ؛ فقال: «يختّص برحمته من يشاء». وعلم أنه لو خلاهم وذلك، لتركوا العمل اعتمادًا على الأزل ؛ فقال: «إن رحمة الله قريبٌ من المحسنين»» (الحكمة ١٧٠).. فقد كفى العبدُ همّ الرزق (العاجل والآجل المادىّ والمعنوى)، وطلب منه العملَ والسعىَ (للدنيا والآخرة جميعًا).. فأكمل أحواله حالُ التوازن:

أن يسعى فى الأرض، موقناً أن الرزق بيد الله، وأن يسلك إلى الله الطريق، معتمداً على توفيق الله وحده، مسوقاً به، عند ذاك.. لن يقلق على رزق، ولن يعجب بعمل.

وهذا هو عين «لا حول ولا قوة إلا بالله».

وأما الاجتزاء ببعض الكلام عن بعض، وابتسار الرؤية واختزالها فى جانب دون آخر: فهو من قلة الإنصاف التى لا تزال قاطعة بين الناس ولو كانوا ذوى رحم.. أو كما قال المتنبى!

وبالجملة.. فحكم الشيخ المربى ابن عطاء الله السكندرى رضى الله عنه، تحوى خلاصة الحكمة، وعمق التجربة.. شارعة للإنسانية الحقة، كما سبق، أفقاً إنسانياً رحيباً.. يستعيد فيه الإنسان، بوصف الإنسانية فيه، جوهره الأصيل الشفاف، ليمتلك زمام إرادة حياته كما تنبغى: سعياً وعمارة وعبادة، وينعتق من أسر المادة وعبودية الشهوات.

إنها من النصوص النادرة التى تصحبنا فى رحلة العمر.. نرجع إليها كل حين، لنستمد الإيمان للعزاء، والحكمة والبصيرة.. لعلنا نستره شيئاً من الانسجام الذى نفقده فى زحمة الصبح والغوض، والأنانية والصغار.

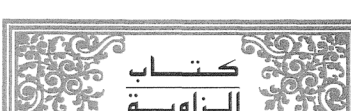
وستظل هذه الحكم طاقة نور تهدى الحيارى، وغيمة حنان تظل المحزونين، وحناناً يأوى إليه السالكون إلى الله: إذ فيها ما يصلح لأن يتعلق به كل إنسان ظاهر النفس، سليم الطوية، ينشد حياة أفضل، وواقعاً أجمل.. من غير أن يكون، بالضرورة، صوفياً، بل من غير أن يكون مسلماً أصلاً. فإن فى ثنايا ما يبنى الشخصية السوية الجادة، المترفعة عن سفاسف الدنيا، الطامحة إلى معالى الأمور، الهاربة من قلق النفس وضوضاء الحس وزحمة الأكوان.. إلى الطمأنينة والسكون وانجماع الهم، الراغبة فى عمارة الدنيا بالجمال والطهر..

أقول: إن فى الحكم مما يبنى مثل هذه الشخصية، الإنسانية، الشىء الكثير الكثير، الشىء الذى يضعها فى مصاف عيون الإبداع الإنسانى الراقى، الحاوى خلاصة الحكمة والتجربة، والذى يطهر النفس، ويجمل الحياة، ويشرع أفقاً للأمل والحلم..

من أجل هذا كله.. تبقى الحاجة إلى إعادة تأمل هذا المتن البانى، لا سيما وقد تيسر له شرح كامل بلغة وروح العصر، كتبه عالم فقيه مربٍ خبير بأدواء النفوس والمجتمعات وأدويتها! ■

حوافز الدين ليست محصورة فى عاطفة جامحة، بل هى - قبل ذلك -

قائمةٌ على ضوابط الوعى والسلوك، وكوابح المعرفة بقواعد الدين وأصوله



كتاب الزاوية

مرثيات محمود درويش

ياسر عرفات* فاجأنا بأنه لم يفاجئنا

فاجأنا ياسر عرفات بأنه لم يفاجئنا. كأن تطابقًا بين الشخص المريض والنص المريض قد حدَّد مسبقًا صورة النهاية، وحرم البطل التراجيدى من إضفاء خصوصيته على القَدَر. فلا معجزة هذه المرة، ولا مفاجأة، منذ أصبحت التراجيديا، المصورة فى مسلسل تليفزيونى طويل، يومية ومألوفة وعادية!

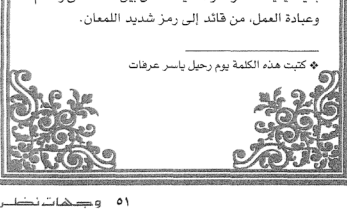
لقد أعدَّنا ياسر عرفات، تدريجيًا، لوداعه المتواصل أكثر من مرة، وعودنا على موت غير عادى وغير معلن، بغارة من طائرة حربية، أو بسقوط طائرة مدنية فى صحراء. لكنه - والأقدار تُضفى عليه سحر الأعجوبة - كان يسبق الموت إلى الحياة، فنحيا معه فى رحلة أدمنا خلالها الرحيل إلى هدف يتلألأ بجماليات المستحيل، وبشاعرية رعوية تُعيننا على طول الطريق.

من منفى إلى آخر، كان الموضوع ينأى عن أرض الموضوع.. ويدنو، فى بلاغة ترسم اللافتات بدم قلنا إنه يخصب الفكرة، وينعش الذاكرة، ويرفع الحدود عن العلاقة بين الواقعى والأسطورى. كنا فى حاجة إلى أسطورة أنجزنا بعض فصولها. لكن الأسطورة فى حاجة إلى واقع، فهل سينجح الأسطورى فى امتحان العمل على أرض الواقع؟ إنه سؤال مُؤجَّل!

هو، ياسر عرفات، من استطاع أن يروض التناقض فى المنافى، بمزيج من البراجماتية والدين والغيبيات، وتحوَّل، بديناميكيته الخارقة وتماهيه الكامل بين الشخصى والعام وعبادة العمل، من قائد إلى رمز شديد اللمعان.

---

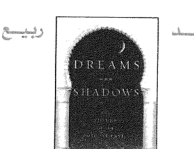
* كتبت هذه الكلمة يوم رحيل ياسر عرفات



مجرد ضوضاء خلفية. فاليوم تبدو مواقع الشبكة الطموحة التي خلقها ناشطون مثل شهيندر في مصر واندراوس في لبنان مشتتة ولا تحظى بالرعاية الواجبة. ففي بلدان غير الشرق الأوسط، احدث مثل هذا النشاط تغييراً منظماً بالفعل. والواقع أن حكومتي إيران وسوريا الأكثر قمعاً تسحقان معارضيهما بأعصاب متجمد! فكثير من الأشخاص الذين أجرت رايت مقابلات معهم في طهران أو دمشق هم منذ ذلك الحين إما في السجن أو المنفى أو أسكتوا بأية طريقة أخرى. بمن في ذلك رياض سيف رجل الأعمال السوري الذي تحول إلى معارض وهو حالياً في السجن، وعبد الكريم سروش الفيلسوف الإيراني الذي لم يعد يستطيع التدريس في إيران ويمضي جزءاً كبيراً من وقته في الولايات المتحدة. واستغل محمود احمدي نجاد منصبه كرئيس لإيران، مع السيطرة من المجلس التشريعي والمحاكم والميليشيات وتأييد المرشد الأعلى، كي يحاول إعادة شعبه المتردد إلى العقلية الدفاعية الخاصة بسنوات الثورة الإسلامية الأولى.

انطفأت حركة كفاية الملهمة في مصر بالسرعة نفسها التي توهجت بها. والواقع أن مظاهراتها الصالحة للعرض على شاشات التليفزيون لم تجتذب أكثر من المتاشين الأساسيين الذين بدأت بهم. فقد سحب القصور الذاتي ونزعة الانتقام لدى جهاز الدولة التاسع في مصر اكسجين الأمل. ولا يمكن أن يمنع المرء نفسه من التساؤل عما إذا كانت رايت ستصبح متحمسة لتلك الحركات إذا شهدت أثرها بالفعل في الشوارع لا. فقد كان الحال في كثير من الأحيان في مظاهرات كفاية، حيث كانت العادة أن يكون عدد أفراد الشرطة أكبر بكثير من عدد المتظاهرين، أن يعلق المارة باستهزاء على تعطيل المرور في شوارع القاهرة المزدحمة أصلاً.

بل بدا أن بعض المصريين يظنون أن المتظاهرين عملاء ماجورون للحكومة يمثلون التظاهر كجزء من خطة معقدة ما للإيقاع بالمشاغبين المحتملين ثم القبض عليهم. ويفسر هذا الخوف المختلط بعدم الثقة، كما تقول رايت، لماذا لم يحضر سوى خمسين شخصاً فقط عندما نظمت زوجة أيمن نور، السياسي المصري الذي جاء في الترتيب الثاني بعد مبارك في انتخابات الرئاسة في عام ٢٠٠٥، حشداً للاحتجاج على سجنه بناء على اتهام ملفق.



اثر التراجع نفسه حتى على بلدان بدا أنها تخطو أشجع الخطوات نحو التغيير. ففي لبنان، وبالرغم من المجتمع المدني النشط والصحافة الحرة نسبياً، حدث الحرب والتدخل الأجنبي والسياسة السورية العنيدة من توقعات الإصلاح. وقيد الشلل السياسي البلد لما يزيد على العام، مما أدى إلى استقطاب أهله إما إلى الموالاة المؤيدة للحكومة، التي تدعمها المساعدات الخارجية، والمعارضة، التي تدعمها سوريا وإيران.

وبالمثل، يشعر العراقيون والفلسطينيون أنهم خدعوا بأمل الديمقراطية، الذي يبدو أنه لم يحقق شيئاً إلا الانقسام وصدم الأمان والضعف. وفي البلدين لم يمنح صوت الشعب قوةً للعلمانيين الليبراليين الذين يتعهدون بأفكار التقدم الغربية، بل للمحافظين الدينيين الذين يرون أنفسهم سداً من المعارضة في وجه الأساليب الغربية الخطيرة. ونتيجة لذلك، فإنه في البلدين تحث الآن القوى الخارجية نفسها التي دعت إلى قدر أكبر من الديمقراطية. وحكومة بوش أكثرها جراة. القيادات المحاصرة التي ترعاها على اتخاذ إجراءات صارمة ضد خصومها الأكثر شعبية. ويمتد هذا الاتجاه التكوصي إلى دول لم تفطها جولات رايت. فقد تحدثت المملكة العربية السعودية كثيراً عن إصلاح النظام الملكي المطلق، ولكنها أنجزت القليل جداً، ومازالت دكتاتورية تونس على سوئها في صمت، بينما تواجه دكتاتورية الجزائر الأكثر تحرراً التي كانت قد خرجت للتو من عقد من الصراع المدني، خطر العنف الإسلاموي المتجدد بتقييد الحريات. وحتى تركيا، التي بدا استيلاء حكومتها الإسلامية المعتدلة على السلطة من خلال صندوق الاقتراع نموذجاً لتطورات مشابهة في بلدان أخرى ذات أغلبية مسلمة، تبدى علامات التراجع. وتشهر الآن المحكمة العليا العلمانية في البلاد التي يدعمها الجيش سيف داموكليس في وجه حزب العدالة والتنمية. فقد صوتت لصلحة نظر القضية التي يمكن أن تنتهي بفرض حظر على إسلاميوبي العدالة والتنمية الليبراليين. وهو العمل الذي قد يثير الشك في أسس الديمقراطية التركية.

يُحسب لرايت أنها لم تخجل من الاعتراف بأن فرضيتها الخاصة بالإصلاح الحتمي صارت غير قابلة للاستمرار إلى حد كبير. وهي تقول بصراحة إن الربيع العربي لم يدم. وربما كان من المناسب بحث سبب ذلك على نحو أكبر. ولكن من المؤكد أن رايت محقة في إلقاء بعض من اللوم على السياسة الأمريكية الخرقاء ذات الأثر العكسي في العراق. وكما أخبرها العديد ممن حاورتهم في المنطقة، فإن المحنة لم تعزز التطرف وتزيد من عزلة الليبراليين المؤيدين للغرب فحسب، بل إنها أفزعت الناس من المخاطر المرعبة للإطاحة بالطغاة. وترى رايت أن مفامرة العراق يمكن أن تكون أكبر فشل للسياسة الأمريكية حتى الآن. ويمكن أن تثبت أنها تحدد نهاية النفوذ الإمبريالي الأمريكي في المنطقة. على النحو الذي قضى به غزو مصر المجمع في عام ١٩٥٦ على وضع القوى الاستعمارية ورفع على نحو خطير أسهم زعيم مصر جمال عبد الناصر. ومن المؤكد أن هذا حكم سليم.

ومع ذلك فمن المحزن أن حث رايت على إصدار تصريحات دقيقة ومحددة يمكن أن يؤدي إلى نوع من النقد الأجوف. فهي تعلن أن «الشرق الأوسط سوف يفرق في المستقبل المنظور في نزاع بين ما هو مألوف وما يخشى منه». وكأن هذا ليس وصفاً للظرف الإنساني بصفة عامة. كما يقال لنا إن «علماء الدين المسلمين سوف يمارسون نفوذاً سياسياً ضخماً خلال تحولات الشرق الأوسط المضطربة». وكأن الإسلام السياسي كان ساكناً خلال العقود الثلاثة الماضية. وتصريحها غير المستغرب بشأن اللغز الآتي الذي سوف يواجه الشرق الأوسط هو أن «الانتخابات الحرة والنزيهة يمكن أن تحدث في البداية قدراً كبيراً من الديمقراطية».

يمكن وصف تغطية رايت بأنها غير متكافئة بعض الشيء. ففي ممتازة بالنسبة فيما يتعلق بموضوع إيران، ذلك البلد الذي غطته بتوسع كأي صحفي أمريكي. وهي ليست حساسة بالنسبة لتلك الفروق الدقيقة كالخلافات المذهبية المريرة، بل والحبيثة، بين كبار رجال الدين الشيعة فحسب، بل إنها تحرص على إبراز الدوافع الشيء وراء ما يصفه المعلقون الأكثر سطحية في العادة بأنه سلوك عدواني. وهي تضع حرص غير إيران الواضح على المعدات النووية، على سبيل المثال، في سياق حربها المخيفة ضد العراق في عهد صدام حسين، التي سقط خلالها حوالي ٥٠ ألف إيراني ضحايا للغازات السامة العراقية.

ومع ذلك فهي تعي جيداً مدى إزعاج المرشد الأعلى للجمهورية الإسلامية آية الله خامنه ای الذي يخفي سلوكه الملائكي والمتحفظ البارانويا وبعض الشراسة. والتصريح الصادر عنه من قبيل ،إذا واجه أحد رجالُ الدين فإنه يسعد بذلك الصهاينة والأمريكان، لا يكون مجرد كلام. بل إنه يشير في الغالب إلى أنه يخاطب شخصاً بعينه معرِّضاً لأن ينتهي به الحال في السجن. وتتذكر رايت رؤيته في الأمم المتحدة بنيويورك حيث صعقت لسماعه يرهب الجمعية العامة بوعيده

بدلاً من الرد على التطرف الإسلاموي بتجفيف مستنقعات، القمع السياسي الذي يغذيه، استخدمت حكومات المنطقة العنف مبرراً لمزيد من العنف

تبرئة أبي نواس من الزهد وتبرئة أبي العتاهية من الزندقة

■■ ابو نواس ليس ذلك الخليع الماجن الشعوبي كما تصوره كتب الأدب والنوادر وإنما هو عند الباحثة، وبحسب بعض المصادر القديمة «قطب ربانى ، نور الله ضريحه، واعلى شانه.!

ابو العتاهية لم يكن زاهداً كما اشيع عنه، وإنما كان موغلا بالحياة ساعيا وراء مغانمها ومكاسبها على الرغم مما في شعره من دعوة الى الزهد والانصراف عن متع الحياة!

تخطط الدكتورة احلام الزعيم استاذة الأدب العباسي بجامعة الكويت خطوة نوعية جديدة في دراستها المتميزتين عن ابى نواس وابى العتاهية. فهي لم تنوع على ما كتبه طه حسين وعباس محمود العقاد ومحمد النويهي فيما يتعلق بأبي نواس، أي بالبحث عن تفسير نفسي أو غير نفسي لشخصيته وشعره. وإنما انصرفت مباشرة الى الدخول في «الأساس»، أي الى الفصل فيما إذا كان المنحنى الشخصي، على حد تعبير المستشرق الفرنسي ماسينيون، لشخصية ابي نواس هو نفسه المنحنى السائد لدى الباحثين أم هو غير ذلك. فهل ابو نواس ماجن وخليع وشاذ وشعوبي وزنديق، أم على النقيض من ذلك، ولدرجة وضعه في باب «الأولياء»، وهي المرتبة التي يستحقها بنظر بعض فئات الشيعة الباطنية التي تعتبره واحدا من كبار اعلامها الذين يتمتعون بمكانة قدسية الى درجة انه ينعت بـ «القطب الرباني»، ويوضع عبارة «قدس الله سره» بعد ذكر اسمه.

تميل الباحثة الكبيرة الى هذا الرأي الأخير في دراستها غير المسبوقة عن أبي نواس. ولكنها لا تقبل بأقل من وضع أبي نواس، انطلاقا من تمرده وقلقه وحريته وتأكيده على الذات وإصراره على الاختيار، جنبا الى جنب مع المتصوفة والوجوديين الذين ينطلقون في معرفة الوجود من مبدأ الإنسان الكامل.

ولا يقل «حكمة» على ابي العتاهية المشهور بالدعوة الى الزهد جراة من «حكمها» على ابي نواس. فهي تتشكك بزهد أبي العتاهية وتعتبره تزهدا غير صادق، لأن ما يقوله في شعره، وما يدعو اليه في هذا الشعر، يتناقض تناقضا حادا مع سلوكه، ويتعارض مع ممارسته اليومية.

يسير بحث الدكتورة احلام الزعيم في اتجاه مغاير لما سار عليه النقاد والباحثون في تناول شخصية أبي نواس وشعره، إذ يحاول تقديم وجهة نظر جديدة في هذا الشاعر. وذلك من خلال قراءة اشعاره واخباره قراءة جديدة يقف القارئ فيها على ابعاد رؤيته للحياة وتمرده عليها من خلال مجونه وزهده. وذلك بغية تقديم رأي منصف في هذا الشاعر الكبير.

لقد اجمع غالبية الذين كتبوا عن ابي نواس انه كان ماجنا خليعا فاسقا، وطاب للكثيرين ان يتهموه بالزندقة والكفر والابتذال، اسرف بعضهم في سرد القصص عن فجوره وإباحيته وشذوذه، حتى غدت شخصيته اقرب ما يكون إلى الأسطورة في ادبنا العربي.

يهدف بحث احلام الزعيم الى عكس ذلك، اي الى اثبات ان ابا نواس لم يكن كما كرس في اذهان الناس، إباحيا، زنديقا، منحلا. لا يهتم إلا بالملذة واقتناص المتعة، والذهاب الى ابعد مدى وراء الشهوات والرغبات والنزوات الجامحة.

لابد بنظر الباحثة من الحذر في إطلاق الأحكام على شخصية ابي نواس وقصائده التي تبدو في الظاهر وكأنها تدعو فقط الى المجون والعبث والاستهتار، وعدم الاكتفاء بما يوحيه ظاهر النص في فهم شخصية هذا الشاعر وشعره. أما الأسباب الموجبة لذلك، فلأن سيرة ابي نواس وثقافته، وما عُرف عنه من علم وفقه وسعة اطلاع، واجتهاد في معرفة الشريعة والدين وأصول اللغة والشعر، وما ظهر في قصائده من اطلاع على ثقافات شتى. ومن نظرات تأملية تنم عن فهم عميق لأسرار الحياة ولغز الموت، وسبر لروح عصره ومجتمعه، وجرأة في الخروج على السائد والمألوف في العادات والتقاليد والمفاهيم القديمة، سواء ما تعلق منها بالدين أو بالواقع السياسي والاجتماعي، تدعو ان يتخذ الباحث موقفا مغايرا للذين لم يروا في أبي نواس إلا الشاعر الملذة، دون تمحيص او تقصٍ للخلفية الفكرية والسياسية لهذا الشاعر.

لا تنكر الباحثة أن ابا نواس جاهر بمجونه وكان إعلانه عن هذا المجون بهذا الشكل السافر من الأسباب الكثيرة التي دعت الى إدانته والتشهير به، كما أسهمت الى حد بعيد في تجسيد أخطائه وإشاعة العديد من الروايات عنه لم يكن الهدف منها سوى الحط من شأنه والنيل منه.

ولكن لماذا جاهر أبو نواس بمجونه بهذا الشكل المفضوح؟ وهل يعكس شعره شخصيته الحقيقية أم أن لهذا الشعر خلفية ما؟ ولماذا لا يكون في تجسيده للمجون إنما يعبر عن حالات موجودة في مجتمعه وأراد أن يعكسها بصدق الفنان؟ ولماذا لا نفترض أن أبا نواس من خلال هذا المنحى المجوني إنما أراد أن يعرى مجتمعه ويميط اللثام عن أجوائه العامة التي توارت خلف ألف ستار وحجاب؟ ولماذا لا يكون مجونه ستارا يوارى خلفه شخصيته الحقيقية، وعندما يصح ما قيل عنه (أبو نواس أحد جماعة كانوا يصفون أنفسهم بضد ما هم عليه حتى اشتهروا بذلك - طبقات الشعراء، ابن المعتز ص ٣٠٨).

ومن الأسئلة التي تطرحها الباحثة: لماذا لا يكون أبو نواس واحدا من هؤلاء الذين كان التظاهر بالمجون ستارا يخفون وراءه معتقدا ومبدأ اساسيا مختلفا؟ أليس من المعقول أن يكون أبو نواس واحدا من هذه العصبة الظريفة التي قررت المجون بالظرف. وكان المجون بالنسبة لها سلوكا من سلوك الظرفاء؟ ولم لا يكون في اتجاهه الى المجون إنما يعبر عن اليأس والمرارة وخيبة الأمل التي منى بها من جراء استلام بني العباس الخلافة بعد غدرهم بالأطراف المتحالفة معهم؟ لا تستبعد الباحثة هذا الاحتمال، خاصة أن كثيراً من قصائده الماجنة كانت مغلفة بروح السخرية المريرة التي تعكس تذمراً ويأساً مبطنين. «وإننا نرجح أن أبا نواس إنما كان يتخذ من المجون ستارا يوارى به شخصيته الحقيقية التي أثر، لأسباب كثيرة، ألا يظهر بها».

إن المجون من هذا المنطلق لم تعد الغاية منه مجرد العبث أو التنحش والاستهتار، أو دعوة الى التهالك على الملذات المادية الرخيصة كما يبدو في ظاهره. بل راح يعبر عن حاجات روحية دفينة تعكس تارة ردات الفعل المريرة لخيبة الآمال والإحساس باليأس والمرارة، وأحيانا أخرى تعكس مظهرا لا يمت بصلة الى شخصية قائله الحقيقية.

لقد خرج شعر المجون عند بعض الشعراء، ومنهم أبو نواس، عن معناه الحقيقي ليغدو تارة أسلوبا من أساليب الظرف أو السخرية، وتارة ليغدو غطاء لأفكار ومواقف لا يجرؤ معتنقها على أن يبوح بها.

وإذا ما عدنا الى أغلب قصائد أبي نواس الماجنة، وعلى الأخص تلك التي تغنى من خلالها بالخمر، نجد فيها الى جانب السخرية المؤشاة بالظرف بعدا روحيا وفكريا وفنيا عميق الصلة بحالات روحية نادرة المثال. ولا فما معنى أن يقول:

ولما شربناها ودب دبيبها
إلى موطن الأسرار قلت لها قفي
مخافة ان يسطو علىّ شعاعها
فيطلع نمامتي على سري الخفي!

لماذا لا يكون أبو نواس واحداً من هؤلاء الذين كان لهم موقفان: موقف ظاهر وآخر باطن. ولجأوا إلى الحجب والأستار ليخفوا عقيدتهم

by: Rupert Bunny. 1919 (Detail) - Art Galllery of New South Wales, Sydney

فما موطن الاسرار تلك التي يتأى
بخمره عنها كي لا يطلع ندمانه عليها؟
وما هذه المواجد التي تثيرها الخمر في
نفسه ولا يعرف الآخرون كنهها:

ردا علىّ لكأس إنكما
لا تدريان الكأس ما تجدى
لا تعدلا فى الراح انكما
فى غفلة عن كنه ما تسدى
لو نلتما ما نلت ما مزجت
الا بدمعكما من الوجد
هاتا بمثل الراح معرفة
بلطافة التأليف والود

إن هذه الأبيات وغيرها من شعر ابى نواس مما تعكس معاناته الوجدانية واتخاذه من الخمر وسيلة لتبديد بعض همومه واحزانه وتخفيف حدة أزمته الروحية، لتدفع إلى الاعتقاد بوجود تباين واضح بين ما كانت عليه شخصيته بالفعل. وبين ما كان يجاهر به من مجون فى سبيل التمويه عن شخصيته الحقيقة.

اما لماذا تركزت حملة التشهير على ابى نواس بالذات، ولماذا كان هو المعنى بالتجنى والهجاء الدين أطلقتهما ضده مجموعة من الشعراء، فالسبب ينظر الباحثة سياسى إلى جانب كونه يتعلق بشخصية ابى نواس نظرا لما تتمتع به من تميز، وما حظى به من مكانة لدى الخليفة وإوساطه.

ومع ذلك فقد كان أبو نواس يسخر من الخليفة سخرية مبطنة فى شعره يسوقها فى إطار المديح عامدا إلى اخراجها من خلال الرمز إخراجا لا يخلو من الإدانة. وفى موارأة افكاره ومشاعره خلف ستار من الرمز، يشير إلى أنه كان يسير فى ذلك على نهج الشيعة الدين اتخذوا من التقية آنذاك ستارا يوارون خلفها ما لا يجرؤون على البوح به من عقائد وافكار.

فلماذا لا يكون ابو نواس واحدا من هؤلاء الدين كان لهم موقفان: موقف ظاهر واخر باطن، ولجأوا إلى الحجب والإستار ليخفوا عقيدتهم التى لا يجرؤون على المجاهرة بها خوف التعذيب والقتل؟

تميل الباحثة إلى اعتبار أبى نواس حلقة فى سلسلة من شعراء الشيعة ممن سرى فى أشعارهم نسغ الغربة، ونبض الرفض، وكانوا من أبرز رموز الثورة والتمرد فى أدبنا العربى. لقد كان واحدا من هؤلاء الدين حددوا ملامح الخط الذى رسمته الحساسية العربية بين امرئ القيس وأبى العلاء المعرى، منتقلا بأفاق الفكر

النواسية والزهد

العربي من القبول بالأصل والاستكانة إليه، إلى التساؤل الذي يستبدل اليقين بالتحدر، والحقيقة بالشك، والرضا بالثورة. «إن أبا نواس لم يعيش حالة الحصار في أولى مراحلها حين يشهد تخلي طلائع بني العباس وغدرهم بحلفائهم من الشيعة، وإذ لا يكون بإمكانه في ظروف صعبة المجاهرة العلنية بالتمرد، تصبح ردود فعله حينذاك مقسمة بين السخرية وبين الرفض الذي مصطوراً إلى التعبير عنه أحياناً بلغة أقرب ما تكون إلى لغة الرمز:

هذا زمان القرود فاخضع
وكن لها ساعما مطيعاً

إن أبا نواس حين يعبر بمثل هذا المنظور من السخرية والرفض لهذا الواقع الذي أصبح مكرساً، أو حين يجسد قمة التصدع والاغتراب من خلال لحات تعكس رموزها صدق معاناته:

منْ بدأه الصمت

خير لكل من داه الكلام

لا يصبح واحداً من هذه السلسلة الرافضة وحسب، بل يصبح أحد أبرز روادها. وإذا ما عرفنا أن المضطلعة التي يرجح أن يكون أبو نواس واحداً من أقطابها، هي باطنية وموسوية تنتسب إلى الإمام الباقر، قد اندمجت أو ذابت فيما بعد بعهد الإمام الحادي عشر حين ظهور محمد بن نصير في القرن الثالث، إذا عرفنا أن جميع هؤلاء كانوا من أعلام الشيعة الباطنية ومتصوفتهم، وأن تأثرهم بأسلوب أبي نواس وطرق أدائه ورموزه في الخمر والغزل واضح في آثارهم، تستطيع أن نقف على الأسالب التي جعلت لأبي نواس مكانة كبيرة عند الشيعة الباطنية.

تعود الدكتورة أحلام الزعيم إلى الورقة الأولى من النسخة المصورة لمخطوط ديوان أبي نواس المحفوظ لدى أتباع الشيعة الباطنية، فتجد أنه كتب عليها: «ديوان الطهر الرباني حسن بن هانئ عليه صلاة الفرد الصمداني شرف الله العلي مقامه وأعلى قدره وشأنه. وهو يشتمل على مائة واثنتين وسبعين قصيدة من منظوماته نفعنا الله بها، وهو هدانا الديوان المبارك». وعبارة «نفعنا الله بها» تدل بشكل واضح وصريح على أن في قصائد أبي نواس منافع دينية، وأن أبا نواس يعد واحداً من كبار المتصوفة العارفين في الفقه الشيعي الباطني، وأحد أقطابه الذين يُنعتون بـ «القطب الرباني».

وقد يتساءل البعض: كيف يمكن لأبي نواس الذي عُرف بالاستهتار والمجون أن يحظى بهذه المكانة الدينية الكبيرة لدى بعض الفرق الإسلامية، أو أن يكون ذا نزعة صوفية؟

تفسر الباحثة ذلك بالقول: إن أبا نواس كان يأخذ بمبدأ التقية، فالمجون على هذا الأساس، كان في كثير من الأحيان ستاراً يخفي وراءه تشيعه وانتماءه السياسي والعقائدي. «وهناك نقطة مهمة أخرى نستطيع من خلالها أن نقف على تفسير آخر لتظاهره بالمجون والاستهتار هي تأثره بـ «الإباحية الدينية» التي هي فرع من اجتهادات بعض الفرق الباطنية «والتي تقضي بالاستتار تمويهاً وتظاهراً».

أما كل من مرة كانت الباحثة تعود إلى خمريات أبي نواس، فقد كانت تسمع نبضاً يتوق ليس فقط إلى هدم أسوار الغربة واحتضان العالم، وإنما يتوق إلى معانقة المطلق والإمساك بسر الوجود. فهذه الخمر، الضوء والماء والفرح تجعل من أبي نواس واحداً من هؤلاء السالكين دروب العارفين، المهمومين بأسرار الحياة والكون. «فلماذا إذن لا يلتقي أبو نواس مع هؤلاء المتصوفة الإشراقيين الذين لاذوا بالهجرة والصمت، وغادروا الأوطان عقلياً، منسحبين بأفكارهم، ومهاجرين بأرواحهم إلى نعيم ما بعد الطبيعة؟».

وبعد أن تقدم لنماذج من خمريات أبي نواس، تتساءل: «ليست خمر أبي نواس أشبه ما تكون بخمر المتصوفة حين نقلوها من معناها اللغوي إلى معناها المجازي لتحمل رموزهم وتجسد طلاقتهم الروحية؟ أليست هذه الخمر أشبه ما تكون بالخمر التي عنت لدى المتصوفة الحب أو المعرفة؟

إن المتتبع لأشعار أبي نواس في الخمر يرى أنها كانت وسيلته إلى إبداع عوالم شعرية، وأداة لتفجير طاقاته الإبداعية، وخلق اتجاهه الفني المتميز والجديد، وزورقاً للإفلات من قبضة الهموم.

لنستمع إليه وهو يرد على من عاب عليه معاقرته للخمر، زاعماً أنه خالف القلب من الهموم والشوائب، وأن الخمر مجرد وسيلة إلى التبذل والعربدة:

إذا شاقك ناقوس
وشجو الناى والعود
وغوديت بريق الخمر
مجته العناقيد
تطربت إلى الألف
فقالوا: أنت عربيد
وهل عربد مكروب
قريع القلب معمود؟

ولم تكن الخمر عنده وسيلة لتبديد الهموم وحسب، بل كانت كذلك وسيلة لكشف منابع الحزن والجمال في كل الأشياء.

ولا تقف الدكتورة أحلام الزعيم وقفة مطولة أمام اتهام أبي نواس بالخلعان، ذلك أن الغزل بالغلمان كان تياراً عاماً في عصره لا يقتصر القول فيه على شعراء المجون وحدهم، وإنما راح كثير من الأدباء الذين لم يعرفوا بالمجون يدلون بدلوهم فيه ومن هؤلاء إبراهيم النظام الذي كان له ما له في العلم والفلسفة.

ثم إننا لو عدنا إلى غزل أبي نواس بالذكر لرأينا إلى حد كان متشابهاً ومفتعلاً وخالياً من الحرارة والصدق. وإذا ما عدنا إلى غزله بصورة عامة لرأينا أن الجانب الصادق الوحيد فيه هو الجانب الذي خص به محبوبته جنات التي فاضت قصائده فيها بأصدق العواطف، كما جاء غزله فيها مليئاً بالصور المبتكرة ومشاعر الحب الحقيقية التي تجعلنا نرجح أن يكون شذوذه مفتعلاً. فالمعروف أن المصاب بالشذوذ قلما يميل إلى النساء، فما بالك بحبهن وصدق عواطفه تجاههن!

كيف يمكن لأبي نواس الذي عُرف بالاستهتار والمجون أن يحظى بهذه المكانة الدينية الكبيرة لدى بعض الفرق الإسلامية، أو أن يكون ذا نزعة صوفية؟

فعندما أن موقف العداء الذى اتخذه التقليديون من مذهبه الشعرى قد عرضه لحملة من التشهير والذم، من هنا تتضح لنا أفاق الخصومات التى استعرت بينه وبين المتعصبين للقديم. ولا يخفى علينا ما لقيته مسألة القديم والحديث آنذاك من اهتمام فى الأوساط الأدبية، وما كان يلحق كلا الطرفين فى سبيلها من اتهامات كانت تصل إلى حد التجريح الشخصى. وهذا ما نهجه أبو نواس بالذات حين هاجم المتعصبين للقديم فى إطار دعوته للجديد:

عاج الشقى على رسم يسائله
وعجتُ أسأل عن خمارة البلد
لا يرقئ الله عينى من بكى حجرا
ولا شفا وجد من يصبو إلى وتد
قالوا ذكرت ديار الحى من أسد
لا در دك قل لى من بنو أسد
ومن تميم ومن قيس وإخوتهم
ليس الأعاريب عند الله من أحد
دع ذا عدمتك واشربها معتقة
صفراء تنق بين الماء والزبد
كم بين من يشترى خمرا يلذ بها
وبين بالك على نؤى ومنتضد
وقال ساخرا من المتعصبين للقديم:
قل لمن يبكى على رسم درس
واقفاً، ما ضر لو كان جلس!

ولكن هجوم أبى نواس لم يكن منصبا على العرب، بل على الأعراب، وفرق كبير بين هجوم يطال العرب وهجوم يطال الأعراب، ولا ننسى أن أبا نواس مدح اليمانية فى أكثر من مناسبة.

وتستدعى الباحثة باحثا آخر ليسعفها هو الدكتور محمد نجيب البهبيتى الذى يرى أن أبا نواس شاعر متحضر يرى فى حياة البادية مثله، كما هو شاعر واقعى يريد أن يذهب فى الشعر مذهبا يصل بينه وبين الحياة التى يحياها فى بيئته المتحضرة الناعمة المسرفة فى الدين والخمر. وهو لذلك يجفو حياة البادية، ويخاصمها ما مثلته منها حياة الأعراب الذين كانوا ينزلون الحاضرة ببضاعة من الشعر المكذوب والزى المكذوب يحاولون بذلك إغرابا ووقوعا من نفس أهل المدينة الذين كانوا يجدون فى زيهم وفى غرابة لهجتهم تسلية ولهوا.

ويرى البهبيتى أن أبا نواس وقد غلا فى الدعوة إلى ترك الافتتاحية الغزلية التقليدية للقصيدة التى تدور حول بقايا الديار والبكاء عندها والوقوف عليها، وأسرف فى القول بوجوب نبذها، وذهب فى تحقيرها مذهبا أوقفه من هذا التقليد موقف الحدو الأول، حتى لقد ذهبت عصبيته عليه مذهب المثل وغلب اسمه على هذا الاتجاه غلبة تركته وكأنه صاحبه الأول وابن بجدته وفاتق طريقته. وخلط أبو نواس بين عنداه الوقوف على الديار وعداوة أصحابها حتى قارب أن يكون فى ذلك متعصبا على العرب، فرحل ذلك بينه وبين الشعوبيين وجعلهم يحتضنونه.

ولا ريب فى أن دعوة أبى نواس إلى التجديد فى الشعر كما نادى بها قد أكثرت من أعدائه، وأكثرت من توجيه الاتهام إليه، وعلى الأخص اتهامه بالشعوبية.

ويعقل البهبيتى على ما قاله ابن رشيق عن أبى نواس بأنه كان شعوبى اللسان، بقوله: كأنه كان يشعر بأن حملة أبى نواس على هذا التقليد، تلك الحملة التى اشتط فيها، كانت لا ترجع فى حقيقتها إلى الشعوبية بمعناها السياسى، بقدر ما ترجع إلى إفراطه فى التعلق بحياة عصره، ولولعه بأن ينزل بالشعر إلى واقعها. ليحقق له شعبية كان يطلبها هو وغريق غيره من الشعراء، وكل وجهته.

وكان المستشرق الإنجليزى نيكلسون فى تاريخ الأدب العباسى قد دافع عن أبى نواس ووقف ضد المتهمين له بالشعوبية بقوله إن أبا نواس لم يكن شعوبيا بالمعنى الذى توحيه شعوبية يشارين برد، فقد كان والد أبى نواس عربيا يمانيا حارب فى صفوف الجيش الأموى بقيادة مروان بن محمد آخر خلفاء بنى أمية ولم يأته الدم الفارسى إلا من أمه جلبان الأهوازية. على حين أن يشار بن برد كان فارسيا صلبية لا أثر فيه للدم العربى إطلاقا.

وهناك نقطة تسترعى الانتباه فى أبى نواس وتخفف عنه تهمة الشعوبية وتنفيها هى أنه التزم فى الحرب الأهلية التى قامت بين الأمين والمأمون ابنى الرشيد سنة ١٩٨هـ، جانب الأمين الذين تزعم العرب ضد المأمون الذى وقف بدوره إلى جانب أخواله الفرس. لم يعش أبو نواس طويلاً بعد مقتل الأمين. فقد قيل إنه مات قبل دخول المأمون بغداد. كما أنه التزم بعد ذلك جانب الفضل بن الربيع فى مناهضة البرامكة الفرس. إلا أن الذى لا ينفى عن أبى نواس تهمة الشعوبية، متفاطح من شعره قد تكون مجرد نزوات شاعر. وهى مع ذلك ليست صريحة فى كرهها للعرب. بل يمكن تأويلها وتخريجها بوجه آخر وتفسيرها لمجرد عداء الحياة المتحضرة المترفة التى كان يمثلها العهد الجديد للبداوة الجافة التى كان يمثلها العهد المندثر، أو مناوأة للعدنانيين البدو من عرب الشمال ومناصرة للقحطانيين المتمدنيين من عرب الجنوب الذين ينتمى إليهم أبو نواس.

وهناك أمر آخر ينفى عن أبى نواس تهمة الشعوبية السياسية. ففى مختار الأغانى أن المأمون لما خلع الأمين فى خراسان أمر بعمل كتاب فى عيوب الأمين يقرأ على منابر خراسان عاب عليه فيه مذامه لما أبو نواس. فقد ورد فيه أن الأمين استحطى شاعرا ماجنا كافرا يقال له الحسن بن هانئ واستخلصه ليشرب معه الخمر ويرتكب المآثم والمحارم.

ويضعنا هذا الخبر وجها لوجه أمام سبب مهم من أسباب حملة التشهير والتشكيك بأبى نواس والتى كان الغرض منها سياسيا. إذ إن عداوة المأمون لأخيه الأمين وتآليب الرأى العام ضده لكسبه إلى جانبه هو الذى حدا بالمأمون وأعوانه من خصوم أبى نواس إلى التشهير به وطعنه فى عقيدته ودينه لكونه من ألب المقربين من الأمين. ولا شك أنه كان لإعلام السلطة الحاكمة أثر فى عامة الناس. فإذا ما جاء المأمون وهو الخليفة وأمر بسبه على المنابر، سار على ذلك بين الناس وشاع.

وترى الدكتورة أحلام الزعيم أن موقف المأمون من أبى نواس كان له كبير الأثر فى تشويه سمعته والتزيد عليه فيما لم يقله، وهذا باعتقادنا ما ألم أبا نواس وكان له كبير الأثر فى نفسه، ولعل وفاته عقب استلام المأمون للخلافة. ولما يتجاوز السنتين أثر مرضه العضال، خير دليل على ما كان يعانيه من الألم من جراء حملات التشكيك والتضليل ضده. هذا فى حال افتراضنا بأنه لم يمت مسموما كما ورد فى بعض الروايات..

وفى دائرة المعارف للبستانى، ورد أن أبا نواس لما قصد ماردا الخلافة وكانت سنه قد ناهزت على الثلاثين ومقاليد الخلافة بيومئذ بيد هارون الرشيد، فاتصل به وحظى عنده. اتصل بعد ذلك بابنه الأمين فكان له شاعرا نديما وشهد الفتنة بينه وبين أخيه المأمون. فلما قتل الأمين وظفر المأمون بالخلافة أصاب أبا نواس شىء من الجزع والقنوط. وتنكر له الدهر، فتبرم بالحياة وسئم ملاذها وغرورها، واستطالت عليه الحلة، وتراءى له شبح الموت، فضرع إلى ربه يستغفره وهو على أشد ما يكون من الخوف والندم.

لذلك ترى الباحثة أن يأس أبى نواس وإصابته بالجزع والقنوط بعد وفاة الأمين لا يعود، كما يتصور البعض، إلى سبب مادى، لأنه لم يكن يأبه بالثروة والجاه، وإنما يعود إلى أبعد من ذلك، إلى حملة التشهير التى قامت ضده والتى كان المأمون يريد من خلالها الإساءة إلى الأمين، لذلك فقد كبرتْ أخطاؤه، وحمل من السير والأخبار والأشعار ما لم يقطل ويقل، مما آله وحز فى نفسه. وأنى له الدفاع عن نفسه وخصمه هو الخليفة بالذات؟ وما كان يستطيع أن يفعل أكثر من أن يعلن موقفه بصراحة من الدين ليظهر خبايا الإرهاب فى قلبه، فكان إكثاره من الزهد فى أواخر حياته. والواقع أن هذا الشاعر ما هو سوى رد مباشر على حملات التشهير التى قامت ضده.

وأبو نواس لو شاء لمدح المأمون ونافقه، لكنه لم يكن من فئة المنافقين، فهو الذى يقول:

ومستعبد إخوانه بثرائه
ليبسطَ له كبراً أبر على الكبر
إذا ضمنى يوماً وإياه محفل
رأى جانبى وعرا يزيد على الوعر
أخالفه فى شكله وأجره
على المنطق المنزور والنظر الشزر
لقد زادنى تيهاً على الناس أننى
أرانى أغناهم وإن كنت ذا فقر
فوالله لا يبدى لسانى لجاجة
إلى أحد حتى أغيب فى القبر
فلا تطمعن فى ذاك منى سوقة
ولا ملك الدنيا المحجب
فى القصر

دعوة أبى نواس إلى التجديد فى الشعر كما نادى بها قد أكثرت من أعدائه، وأكثرت من توجيه الاتهام إليه، وعلى الأخص اتهامه بالشعوبية

النواسية والزهد

فلو لم أرث فخراً لكانت صيانتي
فمي عن سؤال الناس حسبي من الفخر
ولابد من التأكيد على جانب مهم في شخصية أبي نواس ورؤيته الخاصة إلى الحياة المنسجمة مع نظرته إلى الدين الذي كان مقتنعاً بأنه ليس دين تضييق وإحراج، بل دين رحمة وتسامح؛ لا تحظر العفو إن كنت امرءاً حرجاً

فإن حظرته في الدين ازداً
ونظرته هذه إلى الدين التي لا تعارض مع نظرته إلى الحياة والتي جعلته دائب الدعوة إلى قهر الزمن والصولة عليه باغتنام اللحظة، وتحويل كمية الحياة والوجود إلى نوع، دون أن يرى في ذلك تعارضاً مع جوهر الدين، تلك الدعوة هي التي جعلته يتجاوز الطقوس، ولا يتحرج الوقوع في الأخطاء، بل ويضرب بعرض الحائط بأتهام الناس له، «فعيبهم ثناء»، و«لومهم مديح».. وكلما امعنوا في إنكارهم له، واستهجانهم لما يقتنع به، ازداد إمعاناً في تحديهم وتجاوزهم حين يخرج على الساند من أعرافهم وتقاليدهم ومورروثهم. ولا شك أن موقفه هذا من الساند والمألوف في مجتمعه وعصره، كان من الأسباب المهمة في تأليب الراي العام ضده، وعلى الأخص الحكام وبعض الفقهاء.

وستفيض الباحثة في الحديث عن «إنسانية» أبي نواس، إنه ليس شعوبياً سياسياً قطعاً، بل هو إنساني النزعة على طريقة المتصوفة بتعبير بالحب ويمجده باعتباره قيمة إنسانية، فالحب هو الذي يكسب زمنه رواء ونضارة، لذلك يكثر من التغني بالحب:

فالحب فوقي سحاب
والحب تحتي سيول
وللصبابة حولي
مدينة وقبيل
وللحنين بقلبي
محلة ومقيل
وليس حولي إلا
رياح حب تجول

ولعل الصفة الأكثر لياقة به هي أنه ذو نزعة إنسانية. إنه عربي ومسلم، لذلك فإنه لم يكن ينطلق في موقفه من الفرس أو من الشعوب الأخرى غير العربية، بروح نزعة تعصبية، بل كان ينطلق من نزعة إنسانية يبعد فيها عن حدود التعصب. فالفرس عندنموذج للحرية التي يتغنى بها، لذلك يمجد فكرهم وحضارتهم ونزوعهم إلى التحرر. ومن هذا المنطلق، كان أبو نواس في نزعته الإنسانية مجسماً لما ندعوه اليوم بالديمقراطية وما تحمله من معاني الحرية والمساواة.

ولكن أبا نواس حين تتأصل فيه النزعة الإنسانية ويحارب من خلالها التعصب والجهل والتخلف، إنما يجسد إيمانه بالإسلام القائم أصلاً على التسامح والرحمة، والقرآن الكريم، وهو كتاب الله ورسالة الإسلام، هو الذي هتفت آياته بأن الله يحب عباده ويرحمهم ويعفو عنهم ويزكيهم ويطهرهم ويصلي عليهم وملائكته ليخرجهم من الظلمات إلى النور. وفي هدى هذه التعاليم الإنسانية، ترى الباحثة أن أبا نواس قد سار وجاهر في دعوته إلى الحرية والمحبة والحياة.

لكل هذه الأسباب، تعلن الباحثة الكبيرة الدكتورة احلام الزعيم براءة أبي نواس من كل ما يُنسب إليه من ذنوب، وتعيد إليه اعتباره شاعراً ذا نزعة عربية وإنسانية تتبدى في شعره كما تتبدى في سيرته.

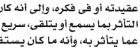
وترفق الباحثة «الحكم» بأوراق مستلة من مخطوط قديم ينعته بـ «القطب الرباني»، وترى بعد اسمه عبارات من نوع: «نور الله ضريحه»، و«أعلى الله مقامه»،(كما تبرّئ شاعراً عباسياً آخر، مشهوراً بالزهد، هو أبو العتاهية من هذه «التهمة» أيضاً.. فسلوكه وسيرته وأخباره وحبه المفرط للمال، وطمعه وبخله، ورغبته الشديدة في الكسب بشعره، تجعل المرء غير مقتنع بصحة تزهده». وهي لا تكتفي بالطبع بإصدار أحكام مزاجية غير مدروسة، وإنما تمهد لهذه الأحكام بدراسة أكاديمية مستفيضة كافية لإقناع القارئ بأن ما انتهت إليه في «الدعوى» المرفوعة أمامها لا يجافي العدالة، بل هو العدالة نفسها، أو أنها - على الأقل - قد قدمت اجتهاداً، وبالله المستعان!

تبدأ الباحثة بالقول إن شعر أبي العتاهية وسيرته واضطراب حياته بين الرغبة والتزهد، أثار جدلاً مازال قائماً إلى يومنا هذا، فقد اتهمه بعضهم بصدق تزهده ونعته بالمجون والخلاعة والجشع وحب المال. واتهمه آخرون بالتخنث والزندقة وفساد العقيدة، بينما وصفه أحد معاصريه من الشعراء بأنه مخلوق سماوي، ولقبه أحد الباحثين المعاصرين بالشاعر المتعبد الورع.

وإذا كان هناك شبه إجماع بين مؤرخي الأدب العربي على أن أبا العتاهية كان في بداية حياته، بل في معظمها، بعيداً عما يتصف به الزهاد أو المتقون من قناعة وتعفف، وتجنب لمثالب الطمع والجشع والبخل وحب المال والإقبال على متع الحياة وملذاتها، وأنه كان على النقيض من ذلك معروفاً بالطمع والبخل وحب المال والرغبة الشديدة في الاستزادة منه وفي اكتنازه، فإن بعضهم يذهب إلى أن أبا العتاهية لم يكن طوال حياته صادق النزهد والعقيدة، بل بقي مولعاً بالحياة، ممسكاً بأسبابها وأعراضها، ساعياً وراء مغانمها ومكاسبها، على رغم ما في شعره من حض ومن دعوة إلى الزهد، وعلى رغم انصراف أبي العتاهية إلى متع الحياة ومتاعبها ومغانمها والتفكير المتواصل بالموت، مما حدا بأحد شعراء عصره إلى التعريض به والتشكيك في صدق تزهده حيث قال فيه:

ما أقبح التزهيد في واعظ
يزهد الناس ولا يزهد
لو كان في تزهيده صادقاً
أضحى وأمسى بيته المسجد

وتشير العودة إلى سيرته أنه كان يعاني عدم التوازن والاستقرار سواء في عقيدته أو في فكره، وإلى أنه كان سريع التأثر بما يسمع أو يتلقى، سريع التحول عما يتأثر به، وإنه ما كان يستقر على موقف فكري أو اعتقادي حتى يتحول عنه إلى ما عداه، إذا ما اطلع على ما يناقضه أو يكذبه، «ولعل هذا الاضطراب في سلوكه وتفكيره، وهذا التحول من النقيض إلى النقيض في مواقفه، قد دفعا بعض دارسيه إلى التشكيك في صحة تزهده ونقاء عقيدته، بل في صدق ما يدعو إليه في شعره وفي سلوكه».



أبو العتاهية لم يكن طوال حياته صادق التزهد والعقيدة، بل بقي مولعاً بالحياة، ممسكاً بأسبابها وأعراضها، ساعياً وراء مغانمها ومكاسبها

شعره من حض على الزهد وبعد عن الحرص والطمع وحب الدنيا والتسابق على متاعها».

يصفه أبو الفرج الأصفهاني بأنه كان مضطرب المذهب، يعتقد شيئاً، فإذا سمع طاعناً فيه، ترك اعتقاده وأخذ غيره.

وقد اتهم كذلك بالجبرية، وبأنه كان يذهب مذهب الثنوية ويكفر بالبعث ويؤمن بخلق القرآن.

وقد وصفه ابن المعتز بأنه كان خيبث الدين يذهب مذهب الثنوية إلا أنه كان ناسك الظاهر.

وقيل عنه إنه كان يتخنث فيلبس لباس النساء ويخضب يديه ويتزين، وأنه كان في مقتبل حياته شديد النزوع إلى اللهو والمجون يخنلط بالمجان من الشعراء، أمثال مطيع بن اياس وإلية ابن الحباب، ويكثر من التردد على نوادي القيان والمغنين.

ويروى عن أبي الشمقمق أنه رأى أبا العتاهية يحمل زاملة المخنثين، فقال له مستنكراً: أمثلك يضع نفسه هذا الموضع مع سنك وشرفك وقدرك؟ فقال له: أريد أن أتعلم كيادهم واتحفظ كلامهم..

ووأضح من هذا القول إن أبا العتاهية لم يكن ياقعاً، أو في مقتبل العمر عندما سأله أبو الشمقمق عن تخنثه، بل كان قد بلغ النضج في سنه ومكانته.

وقد أورد ابن قتيبة أبياتاً لأبي العتاهية قيل إنها تشير إلى ما ينسب إليه من زندقة، منها:

إذا ما استجزّت الشك في بعض ما ترى
فما لا ترداه العيون أمضى وأجوز
وكان منصور بن عمار يتهم أبا العتاهية بالزندقة، فجلس مرة في بعض مجالسه فحمد الله وأثنى عليه، وقال: إني أشهدكم بأن أبا العتاهية زنديق، فبلغ ذلك أبا العتاهية فكتب إليه:

إن يوم الحساب يوم عسير
ليس للظالمين فيه نصير
فاتخذ عدة لطلع القبر
وهول الصراط يا منصور!

فندم المنصور على قوله، وقال: أشهدكم أن أبا العتاهية قد اعترف بالموت والبعث..

ولم تقف اتهامات أبي العتاهية عند هذا، بل تعدت ذلك إلى اتهامه بصدق عواطفه تجاه من عشقهن وتغزل بهن، ووصف بأنه كان كاذب العواطف والحب، كما كان كاذب الزهد والتعفف، وبأنه استخدم قصص عشقه وسيلة للشهرة وشبكة للتكسب والوصول إلى المتعة، وربما لتحريك المخيلة الشعرية أو للعبث والتسلية.

النواسية والزهد

«إذا كان فريق قد شكك فى صدق زهده، بل عد بعضهم تزهد أبى العتاهية وسيلة للشهرة واسترضاء لبعض الناس ووسيلة إلى نيل إعجابهم، فقد كانت عامة بغداد تتعلق بوعظياته وزهدياته. وكان لزهدياته صدى عميق فى نفوسهم. إن هذه العامة لم تكن تعرف ترفًا ولا نعيمًا، وإنما كانت تعرف الكدح وشظف العيش. وكانت تصيق بمظاهر الغنى والترف والعبث والليو والبذخ والتفاوت الاجتماعى. وكانت الدعوة إلى التزهد والتقشف تلامس نفوس هذه الأكثرية، وتحظى برضاها وإعجابها. أما بروكلمان فإنه يذهب إلى القول بأن نزعة الزهد التى انتقل إليها أبو العتاهية كانت سببًا فى رميه بالزندقة، وأن اتهامه بأنه يقتصر فى شعره على ذكر الموت من دون تعرض لذكر البعث، لا يعتمد على أساس صحيح. وفى هذا الصدد أشار بروكلمان إلى تأثر أبى العتاهية بوعاظ النصارى، وإلى ما فى زهدياته من المعانى والأفكار النصرانية.

ترى الدكتورة أحلام الزعيم أن أبا العتاهية قد تجاذبته الاتجاهات الفكرية والاعتقادية المختلفة، وساورته الشكوك، والحت عليه التساؤلات وانتقل من موقع فكرى إلى آخر كغيره من أهل الثقافة والفكر فى زمانه. فهذه حالة تصيب الكثيرين من الذين يعملون تفكيرهم وعقولهم، لاسيما الذين عاشوا كما عاش أبو العتاهية فى عصر كان مفتوحًا على الثقافات والمعتقدات والحضارات، وعلى مختلف الأفكار والآراء والعقائد.. لكننا لا نتفق مع الذين رموه بالزندقة وفساد العقيدة وإنكار المعاد، فهذه تهمة طالما طالت المبدعين والمجددين عبر العصور، فضلاً عن أننا لم نقف على رواية مقنعة ونزيهة تدل على ذلك، فروايات زندقته منقولة إما عن خصومه، وإما عن روايات تراجع عنها أصحابها؛ فهذا عن أن شعره لا يرشح بما يؤكد هذا الاتهام، بل يدل فى الكثير منه على الإيمان والتوحيد..

إلا أن الباحثة الكبيرة تشككت كثيرًا فى صدق تزهده وفى صحة هذا النزهد. «فسلوكه وسيرته وأخباره، وحبه المفرط للمال، وطمعه وبخله، وغيبته الشديدة فى التكسب بشعره، كلها تجعلنا لا نقتنع بصحة تزهده، وإن ما روى عن غضب الرشيد عليه بسبب تزهده وانصرافه عن شعر الخزل إلى شعر الزهد، لا يجعلنا نعتقد بأن الرشيد كان يغضب على شاعر يتزهد، فالحكام فى الغالب لا يغضبهم تزهد الشعراء وانصرافهم عن الدنيا إلى الآخرة، بل لغضبهم تساؤلاتهم وتردهم واحتجاجاتهم، والتأثير فى عقول الرعية بما لا يتفق مع مصلحة حكمهم. وإننا نتساءل: هل يكون الرشيد قد غضب على شاعرنا بسبب تقصيره فى مديحه، أو يكون بسبب انصرافه عن شعر الغزل والوصف الذى كان الحكام يطربون لسماعه؟ إم أنه كان مستاء لكثرة ذكر أبى العتاهية للموت والقبور وأهوالها، وما كان لذلك من أثر سلبى على المجتمع العباسى الناهض؟ وإذا لا نقول إن الرشيد اكتشف نفاق أبى العتاهية، ولم يشأ أن يتردد موضوع أبى نواس المناقبين؟

ثم إن سيرة أبى العتاهية وأخباره تشير إلى أن تناقضًا حادًا بين أقواله وأفعاله، بين ما يدعو إليه وما يعيشه ويمارسه، بل تشير إلى ازدواجية مفرطة منفرة وإلى اضطراب شديد بين أقواله وأفعاله، بل تشير سيرته إلى شاعر راغب لا إلى شاعر زاهد، إلى إنسان مقبل على الحياة، لا إلى إنسان منقبض ومدبر عنها، أو معرض عن ملذاتها ومفانمها وأعراضها.

فإذا كان الزاهد عبد النفس، بعيدًا عن الطمع والجشع والبخل والحرص على متاع الدنيا، لا يريق ماء وجهه ولا يتزلف طمعًا أو يحتال طلبًا للغنى أو الشهرة، فإن أبا العتاهية كان محبًا للمال ملحاحًا فى تكسبه، شديد الطمع والبخل، كارهًا للناس، بعيدًا بهم. ليس فى مقتبل حياته، بل طوال عمره المديد.

ويبدو أن تروى الباحثة من أخبار أبى العتاهية ما يؤكد ما ذهبت إليه، تعود إلى التساؤل: كيف تفسر تزهد أبى العتاهية فى شعره، وكيف نفسر طمعه وحرصه وإقباله على الدنيا ونزوعه إلى التكسب وحب المال فى سيرته؟ بل كيف نفسر احتشاد شعره بالدعوة إلى الزهد والتعفف ومجافاة الدنيا والتفكير المتواصل بالموت وعذاب القبر؟ وكيف نفسر ندبه ونواحه وجزعه ومخاوفه ودعوته الناس إلى الانشغال بالبكاء على أنفسهم، وحضهم المتواصل على طلاق الملذات وتجنب البخل والحرص والطمع وحب المال؟ بينما لا ينفك يتزلف للحكام والولاة طمعًا فى هباتهم وعطاياهم.

بل كيف نفسر تناقضه وازدواجيته وتردده واضطرابه بين الرغبة والزهد، بين التعفف والتكسب. بين ما يدعو إليه شعرا وما يمارسه سلوكًا؟ فسيرة أبى العتاهية وأخباره وحتى بعض أشعاره تقدم لنا صورة مغايرة لصورة الزهد المتعفف المدبر فى الدنيا، المقبل على الآخرة. بل ترسم لنا صورة الراغب فى متاع الدنيا، الذى يستخدم الشعر ويرى فيه أحد مصايد الدنيا، ويوظف مديحه للربح والتكسب وليس للانتصار لقيم الحق والعدل.

ولكن مادامت الباحثة تشكك فى صدق زهده، فما هو تفسيرها لتزهده، ولماذا كان يدعو ويحض غيره على أمور يحرر نفسه من تبعاتها؟ فهل كان أبو العتاهية ضحية ازدواجية قاهرة، لكنه كان يجهل هذه الازدواجية أو يتجاهلها، مثله مثل كثير من متفقينا وشعرائنا يدعو إلى شىء ويفعل نقيضه؟ أم أن تزهده تعبير عن نزوعه إلى الصفاء والتوازن والتعفف، وعن نبضه الطموح ونفوره اللاشعورى من بخله واضطاعه. فرفض فى شعره ما عجز عن رفضه فى سلوكه؟ أو هو سعيه وراء التباين والاختلاف، والتجديد والتمايز عن شعراء عصره الذين عُرف الكثير منهم بالمجون والتهتك والعبث والمجاهرة بالمعاصى. فكان توجهه الجديد وانطلاقه من العبث واللهو إلى التزهد، وسيلة من وسائل الشهرة وتحقيق الشعبية الشعرية والتجديد والاختلاف مع السائد؟ أو أن تزهده كان استجابة لرغبة العامة وترحيبها التى كانت شديدة البرم بمظاهر الترف والبذخ والغنى والتفاوت الاجتماعى السائد فى عصره، ومحاولة اقتراب من رغبات هذه العامة التى ترزح تحت ثقل الحاجة والفقر، مثلما كان شعره البسيط السهل قريبًا من ذائقة العامة وفهمها؟ أو هو وسيلة مريحة من وسائل التكسب ونيل المزيد من المال الذى كان أبو العتاهية مولعا بجمعه وعدم إنفاقه؟ أم أنه فعل بغلبة وحتمى ويتسترب به خوفًا من بطش الحاكم؟ لاسيما أن أبا العتاهية كان متشيعا متهما بالزندقة والجبرية وخلق القرآن والتشوية، وكان يرى كل يوم كيف تساقط رؤوس الزنادقة، أو المتهمين بالزندقة، أو المعارضين. فاحتمى بغطاء حام شديد الكثافة من التزهد، حتى ابن حمدويه، صاحب الزنادقة، كاد مرة يأخذه بتهمة الزندقة. لولا أنه استتر بالحجامة وقعد يعمل حجاما خوفا من أن يتساقط رأسه مع الرؤوس المتساقطة. فأنفذه تستتر بالحجامة والتنزهد من البلوت؟ وإننا - والكلام للباحثة - وإن كنا نرى فى الغطاء الذى تستتر به أبو العتاهية غطاء شفافًا لا يحجب عن العين البصيرة والمتفحصة عدم صدقه فى التزهد، فإننا لا نستبعد أن يكون تزهد أبى العتاهية مزيجا من كل هذه العوامل والأسباب، وليس وليد سبب واحد.

تروى الباحثة أن أبا العتاهية جلس فى أواخر أيام حياته فى مسجد المدينة ببغداد فى خلافة الأمين، وشرع ينشد هذه الأبيات ودموعه تسيل على خده:

لهفى على ورق الشباب
وغصونه الخضر الرطاب
ذهب الشباب وبان عنى
غير منتظر الإياب
فلأبكين على الشباب
وتعلق الباحثة على هذا الخبر بعن أبى العتاهية بالقول: ولسنا نفهم بكاء مشزهد على ما فات، أو على غروب الشباب، وتلهفه على أيام التصابى. إلا فى السياق الذى نظرنا فيه إلى تزهد أبى العتاهية..

وتختم بحثها بهذه الأبيات التى قالها أثناء مرضه الذى مات به، وهى آخر ما قاله لما تحمله من بوح وندم صادقين، ومن اعتراف يكشف ما كان يخفيه من تزهد، يقول:

إلهى لا تعذبنى فإنى
مقر بالذى قد كان منى
أجن بزهرة الدنيا جنونًا
وأقطع طول عمرى بالتمنى
ولو أنى صدقت الزهد عنها
قلبت لأهلها ظهر المجن
يظن الناس بى خيرًا وإنى
لشر الخلق، إن لم تعف عنى

فهل أسعفنا شعر أبى العتاهية كما أسعفتنا سيرته فى الوقوف على حقيقة تزهده؟■

سيرة أبى العتاهية وأخباره تشير إلى أن تناقضًا حادًا بين أقواله وأفعاله، بين ما يدعو إليه وما يعيشه ويمارسه

مينيكه شيبر

إياك والزواج

«في رأي، سانشو، ليس هناك مثل غير صحيح، فكلها ملاحظات مبنية على الخبرة نفسها، أم كل العلوم»

(سيرفانتس، دون كيشوت)

الإنسانية تتكون من أقرباء لم يهتموا أبداً بأن يلتقوا. كأناس ينتمون لثقافات مختلفة وكنساء ورجال في العالم بأكمله، يجب أن نتعلم كيف نتعامل، كيف نتعلم أن نفكر ونتحدث ونكتب ونلتقي حول ما يجمعنا وليس ما يعزلنا عن الآخرين. نحن نحتاج إلى أن نحصل على معلومات ومعرفة ليس فقط عما كنا نفكر ونقول ونكتب عن أنفسنا وعن أناس آخرين، ولكن أن نتعرف أخيراً عما يفكر فيه الآخرون ويقولون ويكتبون عن أنفسهم وعنا.

المعرفة المشتركة هي مفتاح مهم للتعايش السلمي على كل المستويات، فالنظر إلى ما نشترك فيه كأمميين متمر تماماً وهو أكثر إلحاحا اليوم عن أي وقت مضى. هذه نقطة انطلاق تتفوق كثيراً على الإصرار الدائم على «نحن» في مقابل «هم»، على من ينتمي في مقابل من لا ينتمي، وفي أسوأ الأحوال، إسقاط محاور خطيرة للخير والشر «بيننا» و«بينهم».

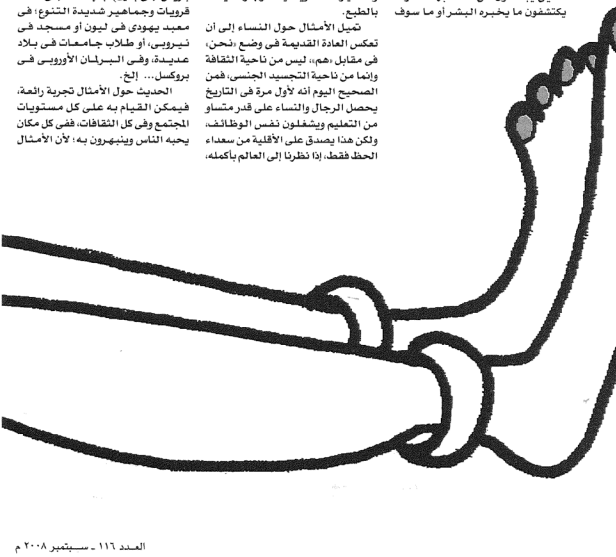
نحن بحاجة لأن نؤكد على أن هؤلاء الذين يبحثون عن الاختلافات سوف يجدون فقط الاختلافات، ولكن هؤلاء الذين يبحثون عن التشابهات سوف يكتشفون ما يخبره البشر أو ما سوف يخبرونه معاً، ما يجعلنا كبشر ليس فقط نتاجا للعولمة كما يعتقد البعض، ولكنه أيضاً نتاج مفاهيم إنسانية قديمة، حيث إننا نشترك ليس فقط في شكل أجسادنا ولكن أيضاً في بعض الاحتياجات والخبرات الأساسية كأمميين. فبعض الملاحظات المدونة على ألواح الطين باللغة السومرية منذ أربعة آلاف سنة مضت تشترك في بعض أفكارها مع تأملات مكتوبة بالإيونانية أو اللاتينية أو السنسكريتية أو الصينية في فترات لاحقة، أو مع أفكار يتم نقلها شفوياً من لغات أفريقية أو آسيوية أو من أمريكا الجنوبية حتى يومنا هذا. بالرغم من الاختلافات الثقافية المحلية والتغيرات التاريخية الموجودة أيضاً بالطبع.

تميل الأمثال حول النساء إلى أن تعكس العادة القديمة في وضع «نحن» في مقابل «هم»، ليس من ناحية الثقافة وإنما من ناحية التجسيد الجنسي، فمن الصحيح اليوم أنه لأول مرة في التاريخ يحصل الرجال والنساء على قدر متساو من التعليم ويشغلون نفس الوظائف، ولكن هذا يصدق على الأقلية من سعداء الحظ فقط، إذا نظرنا إلى العالم بأكمله،

ويجب أن نعي المعوقات العديدة التي تم اختراعها والاحتفاظ بها على مر القرون، وفي جميع أنحاء العالم، لمنع هذا من الحدوث، ومن المهم أن أمثالاً عديدة تنتجه لأن تمثل الحصول على قدر متساو من التعليم أو من الأدوار كسيناريو كريه للغاية وكابوسي.

لقد كنت أقارن على مر الأعوام ما بين نصوص شفوية ومكتوبة من أصول ثقافية مختلفة، فبحثي في الأمثال كان طويلاً ومضنياً في معظم الأحيان، ولكنه كان أيضاً بحثاً مثمراً في تاريخ البشرية. وقد قدمت محاضرات على مدى الأعوام القليلة الماضية حول النتائج في أماكن عدة، لأكاديميين (من نيويورك، إلى باريس، إلى بكين)، بالإضافة إلى نساء قرويات وجماهير شديدة التنوع: في معبد يهودي في ليون أو مسجد في نيروبي، أو طلاب جامعات في بلاد عديدة، وفي البرلمان الأوروبي في بروكسل... إلخ.

الحديث حول الأمثال تجربة رائعة، فيمكن القيام به على كل مستويات المجتمع وفي كل الثقافات، ففي كل مكان يحبه الناس وينبهرون به؛ لأن الأمثال



من كبيرة القدمين!

تتعلق بالوجود الإنسانى. الأمثال حول النساء تشير أيضاً إلى الرجال ولهذا فإن هذه الدراسة تتعلق بنا جميعاً.

ولقد كان أهم الاكتشافات أنه يبدو أن الناس يفهمون بلا صعوبة كبيرة أمثالاً من ثقافات لم يسمعوا حتى عنها، كما تشكل الملاحظات التى ترد فى الأمثال عن عناصر الحياة التى تشغلنا وتشترك فيها نقطة انطلاق ممتازة لفهم مشترك أفضل، بلا شكوك أو كراهية أو الوقوف على طرف نقيض، فالنظر معاً، بطريقة أخوية وأختية، إلى تراثاتنا الثقافية من منطلق ملموس يقود إلى بداية ممتازة نحو بناء الجسور بين الثقافات.

الخلق والتناسل

أفضل الوسائل ضد الموت هى الولادة (فولفولد، الكاميرون / غينيا / الانيجر)

قال مثل سومرى منذ زمن بعيد إن الرجال والنساء قد تشكلوا من نفس الطين، كما أضاف مثل روسى بعدها بآلاف السنين: إننا نأتى إلى العالم بنفس الطريقة. ويمكن أن نتفق مع كليهما ولكن لماذا تكون لتلك الاختلافات الجسدية الطفيفة التى يولد بها الرجال مثل تلك النتائج الضخمة؟

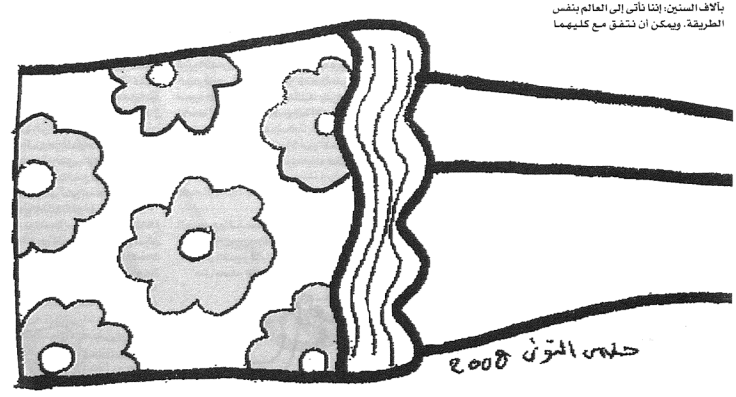
إذا نظرنا إلى الوراء، إلى الكيفية التى بدأ بها كل شىء نجد أن مسائل الجنس والنوع الاجتماعى قد تم التعبير عنها فى العالم أجمع فى تراث شفوى مثل الأساطير وقصص الخلق والقصص الخيالية وأقاصيص الحيوانات الخيالية وأغانى المهد والأمثال، وتمثل تلك «الحكمة» الشفوية التى تتناقلها الأجيال، تاريخاً ثقافياً رائعاً. والأمثال، أقصر نوع أدبى فى العالم، هى أكثر أجزاء هذا القص المسلسل دلالة على طبائع البشر، والأمثال هى موضوعنا الرئيس هنا، ولكن نظرة سريعة أولاً على الطريقة التى خلق بها الرجال والنساء فى أساطير الخلق هى مدخل يضيء لنا الطريق.

إن الحكمة السومرية القائلة بأن الرجال والنساء قد تشكلوا جميعًا من نفس الطين يجب أن تكون قد أوحت بقصة زوجة آدم الأولى التى خلقها الإله من نفس التراب الذى خلق منه آدم، ولم يكن اسمها «حواء» بل «ليليت»، وقد كان خلقهما على قدم المساواة: عواقب وخيمة حيث أرادت «ليليت» أن تعلو زوجها أثناء الجماع وأصرت على رأيها. ووفقًا لبعض التنويعات رفض آدم هذا وطلقها وطردها. ولكن فى نسخ أخرى كانت هى التى تخلت عنه، فقد نطقت باسم الإله وطارت من الجنة ثم هبطت على البحر الأحمر، وقد أرسل الإله الملائكة للإمساك بها وإعادتها لآدم، مهدداً بأنها إذا لم تعد سوف تفقد مائة من أطفالها الشياطين كل يوم، ولكنها فضلت حتى هذا على الرجوع لآدم، ومنذ ذلك الحين، انتقمت من حواء (منافستها) بخنق أطفالها وبلع منىّ الرجال الذين ينامون وحدهم ليلاً.

من الواضح أن الوضع الأعلى أثناء الجماع هو موضع ينم عن ملك السلطة، فقد حضرت مناقشة أخيراً فى تنزانيا عمن من حقه أن يحتفظ بالأطفال بعد الطلاق، الزوج أم الزوجة، وقد أصر معظم الرجال على أنه الزوج، وكان أحد الدلائل التى قيلت بطريقة نصف ضاحكة، إن الرجل هو الذى يكون الأعلى جسدياً أثناء عمل الأطفال، والمحصلة النهائية من قصة «ليليت» هى أن المساواة بين الرجال والنساء هى فكرة قد لا تكون جيدة.

إن النساء هن اللاتى كانت تظهر علامات التناسل على أجسادهن، بينما لم يكن الرجال متأكدين، فى الماضى السحيق، مما إذا كانوا يسهمون فى معجزة الحمل والولادة على الإطلاق. ومن الغريب أنه فى قصص الخلق يتم تجاهل دور النساء فى التناسل أحياناً بطريقة غامضة، وخلق آدم وحواء فى الإنجيل هى حالة دالة على ذلك: فحواء تخلق من جسد آدم وليس العكس.

فى كثير من الأساطير يتم تكران دور النساء فى الولادة، حيث يقوم إله ذكر أو جد أول بدور النحات أو الفنان الذى يشكل المخلوقات البشرية، فهو يشكل الجنس البشرى بيديه من الطين أو التراب أو يولده



بطريقة أو بأخرى، الإله المصرى «توم». على سبيل المثال، يلقى «توانى»، أو «فى تنويعة أخرى، يستنجها عن طريق الاستماع»، وتحكى سردية شفوية لأهل كوبا بالكونغو عن الكيفية التى كان بها الإله، فى البداية، يعانى من مرض فى معدته، فكان يشعر بمرض شديد جعل جسده كله يتألم ويبدأ فى القىء فيخلق كل شىء مما يداخله عن طريق القىء، كل النباتات والأشجار والحيوانات والبشر، واحداً تلو الآخر، على الأرض. أما فى أسطورة للفانج من الجابون، فيتم شرح غموض أصل الإنسان عن طريق خروج المرأة الأولى من أحد أصابع أقدام الرجل الأول، أو عن طريق تحت الرجل الأول لها من قطعة من الخشب. نحن لا نعلم لذا: تم التفكير فى هؤلاء الخالقين: هل هى، غريزة طبيعية للتعويض الفكرى عما أنتجته النساء جسدياً؟..

أما الأمثال، التى هى أكثر واقعية من الأساطير، فهى تعترف تماماً بالإنجاب كصفة أنثوية لا غنى عنها والأمومة كمجال أساسى من مجالات الحياة، إن المرأة هى التى تحمل الرجل، يقول مثل توى من غانا، فالقدرة على الولادة تعتبر بوضوح حدثاً شديد التفرد، حتى أن أمثالاً عديدة لا تعبر فقط من الاحترام، بل أيضاً عن الخوف فى مقابل هذه القدرة المهيبة على الخلق.

الأساطير نوع أدبى قوى، والمقولات التى ولدتها لا يجب أن يتشكك فيها أصحاب العقيدة، إن الأساطير تؤكد وتشرح كيف خلق «الإنسان» النظام من الفوضى، وكيف أنه، عن طريق الثقافة، نجح فى فرض إرادته على الطبيعة. كثيراً ما يربط التراث الشفوى بين النساء وجنوح الطبيعة، وهناك أساطير كثيرة حول الكيفية التى كانت بها للنساء اليد العليا، فى البداية. وكيف شعر الرجال بالحاجة إلى سرقة أسرارهن منهن. مبررين الحق فى فعل هذا بأن النساء «يمتلكن كل شىء». وقد فسر نملك «كل شىء» بالقدرة على الولادة وامتلاك بظر (وكان يفسر على أنه امتلاك لقضيب صغير)، بالإضافة إلى المهبل.

لقد تم تفسير سفر التكوين ومقاطع كثيرة أخرى فى الإنجيل من قبل اللاهوتية المسيحية على أنها تأكيدات على تفوق الرجال على النساء.

المسيح شكك بولس الرسول فى مساواة النساء مع الرجال، بأن الح على أن «الرجل، رأس المرأة»، وهى وجهة نظر تبناها آباء الكنيسة بلهفة كبيرة، وقد أصبح هذا الاعتقاد المأمول بالتدريج أكثر تأثيراً من كلمات المسيح ورددته كثير من الأمثال. وينطبق نفس الشىء على تفسير العلماء والمفسرين المحدثين للقرآن، ولا يبدو أن هذا أقل صحة فى الرؤى المحافظة حول النساء الهندوس، والتى تم استقاؤها من نصوص دينية قديمة مكتوبة باللغة السنسكريتية. أما بالنسبة للبوذية، فقد تم رفع شأن النساء فى عهد بوذا بينما حدث تراجع بعد وفاته نتيجة لوجود قوى معادية للنساء، فسياسة قصص الخلق والأمثال عن النساء فى محاولة إيجاد «توازن» بين مجال الولادة وغيرها من مجالات الحياة. وربما كان هناك صراع حول نفس «التوازن» فى احتكار الرجال لديانات العالم.

تشير الأمثال للقصص، والقصص للأمثال، وهكذا تتم الإشارة إلى جنس النساء، «حواء» بطريقة تأنيبية نوعاً ما فى الأمثال العبرية والأوروبية، ومنها الروسية على سبيل المثال: «لا ينبغى أن نتوقع أى خير من أضلاعنا»، أو الرومانية: «حتى أفضل النساء مازال فيها ضلع شيطان». فبالرغم من أن حواء، على عكس ليليث، قد خلقت من نفس الطين، إلا أنها قد قامت بمبادرة مذمومة بدلاً من أن تكون مطيعة ومتواضعة، فقد قالت حواء: «ساذهب بنفسى ودفعت بكوعها عن حاول إرشادها للخروج من الجنة». فى بعض الأمثال المنتجة فى أوروبا تقارن الزوجة المثالية بمريم العذراء فى الإنجيل التى قدمت فى صورة المتواضعة والمستسلمة، وتركز الأمثال على أن مثل زوجة الأحلام المثالية هذه شديد الندرة: «ليس كل واحد يملك زوجة مثل مريم، إلا من أعطاه الرب». وبالطبع يتم تقديم حواء على أنها نقيض مريم.

الجمع والتساؤل

المثل القديم لا ينكسر أبداً (روسيا)

مثل معظم الناس فى العالم الغربى المعاصر هم أهتم أبداً بالأمثال كنوع أدبى إلى أن ذهبت إلى أفريقيا، ففى الثقافات الشفوية، تستمر الأمثال فى أن تكون «زيت النخيل الذى تؤكل به الكلمات»، كما يصفها الكاتب النيجيرى تشينوا أتشيبى. عندما وصلت إلى الكونغو، كنت أحياناً أدون الأمثال التى سمعت الناس يقولونها إلا أنها للقيمة الشعرية كانت مذهلة، وبعدها بأعوام قليلة بعد عودتى إلى أوروبا، دعانى أحد الناشرين لأن أكون مرجعاً كتاب سوف ينشر تحت عنوان: كلمات غير ملتحية: النساء والأدب فى أفريقيا والعالم العربى واسيا وجزر الكاريبى وأمريكا اللاتينية (١٩٨٥). وكنت أريد فى ذلك الكتاب أن أقدم لكل من أجزائه الخمسة عن الكاتبات بمختارات صغيرة من أمثال المنطقة التى تنتمى لها الكاتبات، وهكذا بدأ اهتمامى بالأمثال التى تدور حول النساء.

ورغم أن مادتى فى ذلك الوقت كانت محدودة، حدث شىء غير متوقع، ففعلى عكس الافتراض بأن ما يميز الثقافات هى الاختلافات بينها، قد وجدت تشابهات مذهلة فى الأمثلة المنتجة حول العالم وعلى مدى التاريخ، هل يمكن أن يكون السبب أنه برغم الاختلافات الضخمة بين الثقافات إلا أن التشابهات فى تلك المتعلقة بالنساء لم تكن صدفة بحتة؟ وإذا لم يكن الحال كذلك فما هى الأرضية المشتركة؟ للإجابة عن هذه الأسئلة بدأت فى تسجيل الأمثال كلما سمعتها، على مدى الخمسة عشر عاماً الماضية.

وقد تمكنت من جمع مادتى بفضل الإسهامات المتحمسة لعدد كبير من الناس من جميع أرجاء العالم، فعلى من الأعوام كنت أجيب بشغف على مقالى، وأتى هذا الشغف بثماره الوفيرة. لقد أسهم الناس فى كل مكان بأمثالهم فى منتهى الكرم وناقشوها معى، من نساء السوق إلى ساقى التاكسى، ومن البائعين إلى أصحاب المطاعم، ومن الموظفين إلى عاملى النظافة والجالسين بجانبى فى الأتوبيسات والقطارات والطائرات. كما أسعدتنى أيضاً مساعدة كثير من الأصدقاء والزملاء والطلاب فى كثير من البلدان. وعندما بلغت حصيلة جمعى ٢٤٠ لغة، ومن كل البلدان، وتتناول جميع نواحى حياة النساء التى يمكن أن يشتركن فيها على أساس السمات الجسدية والصفات السلوكية الحقيقية والمتخيلة، قررت أن الوقت قد حان لدراسة تلك المادة المشوقة من حيث التيمات كمجموعة من النصوص التى يمكن مقارنتها.

كثيراً ما توجد الأمثال وتنويعاتها التى تتناول تيمات وجدتها فى ثقافة أو بلد أو لغة أو منطقة فى مناطق أخرى أيضاً، كيف يتأتى ذلك؟ يصبر الباحثون واضحين للغاية بشأن الاتفاق على وجود أنماط قياسية فى إضفاء القيمة وفى تقسيم العمل. بالرغم من أن الأمور تتغير فى وقتنا الحالى.

فى كل المجتمعات تقريباً يحظى الرجال بنصيب أكبر من النساء، فللرجال سلطة أكبر ووضع أفضل وقدر أكبر من الحرية. عادة ما يقود الرجال العائلة ويتمتعون بسلطة أكبر فى الأمور القانونية والسياسية والدينية، ويتخذون أنماطاً جنسية بديلة، وغالباً ما يمكنهم أن يتزوجوا بأكثر من زوجة ويحصلوا على حرية أعظم فى اختيار شريكات حياتهم، وعادة ما يقبضون بقرب أقرانهم ويستطيعون الحصول على المشروبات الكحولية والمخدرات بسهولة. أما النساء، من جهة أخرى، فيتم عزلهن أو تجنبهن أثناء الحيض، وغالباً ما يجبرن على الاشتراك فى أزواجهن مع زوجة أخرى أو أكثر، ويلعن على عدم الإنجاب، وغالباً ما يجبرن على أن يلجأن للرجال فى الأماكن العامة، وتربية الأطفال فى المجال الوحيد الذى عادة ما تتمتع النساء فيه بتأثير كبير.

يلعب الأدب الشعبى دوراً مهماً فى التأكيد على الأفكار، «التقليدية» فبصفة خاصة تقدم لنا الأمثال مجموعة ثرية من التأملات لجسد الأنثى، ومنظومة مساوية فى الثراء للنتائج الاجتماعية التى خلفتها الاختلافات الجنسية بين البشر. وينطلق هذا الكتاب من نقطة أن الأمثال حول النساء تلقى بضوء مذهل على تقسيم الأدوار، والأسئلة التى يحاول الإجابة عنها هى:

* ماذا تقول الأمثال عن النساء؟
* لماذا تعتقد الثقافات أنه يجب معاملة الرجال بطرق مختلفة عن النساء؟
* هل تتشابه الحجج المقدمة لصالح اختلاف الأدوار بين الرجال والنساء عبر الثقافات؟ وما هو نوع الاختلافات التى يتم الكشف عنها؟

وسوف يتم البحث عن إجابات لتلك الأسئلة فى الفصول القادمة، ولكن يأتى أولاً سؤال آخر يجب تناوله: كيف يمكننا أن نفهم الأمثال التى تتولد عن كل أنواع الثقافات؟ «الأجنبية»؟

نحن كبشر نشترك فى عدد من الأشياء، فنحن نتحدى لنفس الجنس البشرى وحتى الآن نعيش على نفس الكوكب، نحن نشترك مع كل من أجدادنا ومعاصرينا من البشر فى أن الغرائز والحاجات الأساسية مثل الأكل والمأوى والأمان والإنجاب تحدد سير حياتنا، على

الأقل جزئياً. لقد أدت أشكال أجسادنا إلى تحديد الأدوار الذكورية والأنثوية، وهو ما يسمى بـ«التقاليد الثقافية» في المجتمعات التي تنطبق عليها. وترجع أعداد كبيرة من الأمثال، مباشرة واستعارياً، إلى الجسد الأنثوي وأجزاء من الجسد الأنثوي، وإلى أدوار الرجال والنساء والعلاقات ما بين الجنسين. ويفضل الصفات والخبرات المشتركة يمكن فهم الأمثال ودون صعوبة كبيرة خارج الثقافة التي أنتجتها، حتى من خلال الترجمة.

فهناك دلالة قوية لأن الناس يفهمون بدون صعوبة أمثالاً من ثقافات لا يكادون يسمعون بها، فكثيراً ما خبرت ذلك التعرف الفوري بين جماهير من أعمار وخلفيات وثقافات ومزاج مختلفة. فيجب أن يكون لهذا الفهم المدهل عبر الثقافات علاقة بالأمثال المتعلقة بخبرات الجسد والجذور المشتركة. ومن جهة أخرى توجد أيضاً أمثال تتعلق بسياقات ثقافية شديدة المحلية، وهي لهذا شديدة الصعوبة في الفهم دون معلومات إضافية.

تحتاج المقارنة إلى معلومات يمكن مقارنتها، ولكي يمكن مقارنة المعلومات، تكون القاعدة العملية هي: كلما زادت المساحة الجغرافية التي يريد الشخص أن يدرسها كلما يجب أن يتم تصغير وحدة التحليل. فمجموعة الأمثال، التي تم اختيارها على أساس تيمة توجد بين النساء في تؤهلها للمقارنة بين الثقافات. أولاً، تتكون الأمثال من مقولات مختصرة، وثانياً يوجد هذا النوع الأدبي في العالم أجمع. وباختيار المقارنة ما بين الثقافات نحن نفقد شيئاً هو المعاني الخارجية التي قد يضيفها السياق الثقافي المحلي في سياق الاقتباس «الحي». ولكننا نكسب شيئاً أيضاً، وما نكسبه في حالتنا هو نظرة جديدة في أفكار الجنس البشري حول أنماط الجندر.

تفصح الأمثال، في صورتها المحكمة التي يسهل تذكرها، عن طريق لرؤية الحياة. فالأمثال في موسيقيتها ومباشرتها وصراحتها تعكس ليس فقط تفرداً ثقافياً، بل أيضاً سمات عامة مشتركة حول العالم. وعلى مر التاريخ بفضل كوننا جميعاً نمتلك جسداً بنا ذكوريا أو أنثويا، فقد نمت برمجية البشر على أن يكونوا رجالاً أو نساء عادة بدون وعي منهم بذلك. والرسائل المتضمنة في الأمثال هي خطوة ممتازة على طريق الكشف عن المدى الفردي أو الاجتماعي، الذي دستمر خلاله في ابتلاع تلك الأفكار العنيدة أو الكيفية التي بدأنا نظر بها إلى العالم بطرق مختلفة عما فعل أجدادنا، فقد تأثرنا جميعاً بتلك الرسائل، إما بعقلنا الواعي أو الباطن، بالرغم من الاختلافات المحلية وبالرغم من التطورات والتغييرات التاريخية.

توجد قلة من الأفكار المقدمة في الأمثال لم تعد بالوضوح الذي كانت عليه في الماضي مما يعني أن «التقاليد» تتغير وخاصة في المجتمعات الصناعية، وتفيد هذه التغييرات المفاتحة المحفوظة في الأساس ويظل تأثيرها على الأغلبية العظمى التي لا تحصل على فرص تعليمية كبيرة، حيث تكون أفكارهم المأخوذة من الأمثال عما هو ذكوري أو هو أنثوي عادة أكثر صموداً في وجه التغيير. ولا يعني هذا، مع ذلك، أن مثل هذه الأفكار لم تعد حاضرة في ميراث العقل الباطن الذي تم تمثله بين الفئات المحفوظة. كما يبدو في حياة النساء من ذوات المستقبل المعاصرات واللاتي غالباً ما يسبب نجاحهن في حياتهن العملية صعوبة شديدة لهن في إيجاد أزواج مناسبين، إذا تأتى لهن الزواج على الإطلاق.

تساعد الأمثال عن النساء بشدة على شرح كيف ولماذا تنتج عن الاختلافات الجنسية، في العالم أجمع، فجوة تنسج، فجوة غريت الرجال والنساء عن المشاركة في كل من الأدوار العامة في الحياة والمسئوليات في البيت، عن طريق تدريس وتعليم الحفاظ على مثل هذه الفجوة الجندرية بين الجنسين، القائمة على اختلافات جسدية ثافهة نسبياً. فقد أكدت الأمثال التراتيبات السائدة وشكلت صوراً جامدة لما يعنيه أن تكون رجلاً أو امرأة، وهكذا شرعت أدواراً ثانوية في الحياة بالنسبة لكلا الجنسين. أما الوجه الآخر للعملة الذي لا مفر منه فهو أن النساء والرجال الذين لا ينتفون مع السلوك المفترض يتعرضون للوصم. ثم نساء أخريات. بقدر لا يقل عن الرجال.

« أن تكون لك زوجة واحدة.. هو أن تكون ذا عين واحدة »

لا يتم التنازل عن الامتيازات بسهولة، فهؤلاء الذين اعتادوا أن يجعلوا الآخرين يقومون بالأعمال الحقيرة من أجلهم يحبون الاحتفاظ بالأوضاع كما هي، فكما قالت الكاتبة الفرنسية مدام دي سيفيني في القرن السابع عشر: إن تحقير من هم أقل شأناً ضروري للحفاظ على النظام الاجتماعي»، أو المثل الألماني: «واحدة ترتب الفراش والآخر يستلقي عليه».

إن العرض الكريم بالمشاركة على قدم المساواة في المهام المزعجة لا يخطر على بال من هم في وضع سيادي مريح. «البيت السيئ يرسلك في طلب الماء والحطب» هي شكوى من رواندا، وهي تعني أن الرجل يصبح عبد زوجته إذا قبل بأن يقوم «بأعمال المرأة» المهينة بدلاً عنها. وإذا لم تلتزم الزوجة بدورها الاجتماعي سوف تصبح موضوعاً للتقريع، ففي أوروبا كانت مثل تلك المرأة تلام لـ«ارتداء البنطلون»، وهي شكوى تتردد كثيراً في الأمثال.

إن كل هذه التحذيرات للرجال ومعها التعليمات والقواعد الملزمة للنساء تفصح عن كثير من الحيرة بالإضافة إلى الخوف من فقدان الحالة الراهنة. إذا كانت النساء مطيعات كما ينبغي عليهن أن يكن وفقاً للسلاسل اللا نهائية من التعليمات، كانت الأمثال قد أصبحت زائدة عن الحاجة، أليس كذلك؟

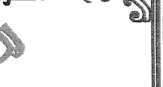
ويجب أن نؤكد منذ البداية أن هذا الكتاب ليس عن الواقع، فالأمثال لا تعكس الواقع. حيث النصوص القصيرة المتعددة تمثل المثل العليا. بالإضافة إلى احترافات عن مثل هذه المثل، كما يتصورها هؤلاء الذين تحمي الأمثال مصالحهم. مثل من التي تتحدث عنها؟ يعتقد أن الأمثال، كنوع أدبي عام، يخدم ويتبع التقاليد، دون أن يحدد أبدا صاحب التقاليد الذي يرجع إليها بالضبط، وبدلاً من أن يمثل الكتاب الواقع الذي عليه النساء، أو كن عليه، فإنه يقدم مرآة منيرة للمصالح والتخوفات والأفكار الموروثة حول الأنوثة، المثالية، والمنحرفة، التي يوحي بها الذكور. ومن هنا توضح في نفس الوقت وجهات نظر موروثة عن معايير الذكورة، المثالية، والمنحرفة. ويفضل الصور الذكية والمقارنات المبتكرة فإن المادة مدهشة وغالبا مسلية. ومع ذلك، فإن هذا بطريقة ما أيضا كتاب مزعج حيث يعرض للانتشار الواسع للمشاعر المعادية للنساء، خاصة في الأمثال عن الزوجات التي تتناقلها الأجيال في مئات اللغات عبر أنحاء العالم.

في مرآة الأمثال سوف نقابل كل أدوار الجندر، الموصوفة والمقبولة، المرفوضة والمثبتة، البائدة والباقية، كما تظهر المرأة أن الأوقات والصور تتغير، في نفس الوقت تذكرنا، بسبب تلك الموروثات الحية حتى اليوم، أن عدداً لا يحصى من النساء مازلن يتمتعن بقدر من الحرية يظل كثيراً عما للرجال.

الأمثال وتأثيرها

تمسك بشدة بكلمات أجدادك

من منا يمكنه قول الأمثال بسلاسة؟ إنها أقل شيوعاً في العالم الغربي اليوم من شعارات الإعلانات. ومع ذلك فمن وقت لآخر يمكن سماع مثل في محادثة أو في الراديو أو التليفزيون أو في خطب السياسيين، فقد يعتقد صناع القرار في أغرب أن الأمثال لها تعد حية في المجتمع ولكن فاموس بنجوين للأمثال يؤكد على أنها المصدر الأكثر شعبية لمعرفة المثل، إلا أنه لم يتم تزييفها. ولا يرقم من أن أهمية الأمثال تتناقص في ثقافات الكتابة في القرن الواحد والعشرين، فربما تكون في الواقع أكثر انتشاراً مما نتوقع، فعندما ذكرت أمثال صينية في الصين أكد الناس أنهم يعرفون الكثير منها، وفي أفريقيا يعلم الناس الأمثال جيداً، فلديهم «أذن» لها، وهي تبدو حية أيضاً في أوروبا، ففي مقابلة إذاعية أخيرة حول هذا المشروع، دعى المستمعون لكي يستجيبوا إلا إذا كانوا لا يزالون يتذكرون الأمثال التي تتعلق بالنساء، كانت الهواتف الخمسة في الاستوديو مشغولة بلا انقطاع أثناء هذا البرنامج الذي استمر لمدة ساعة. ووصلتني عدد من الرسائل تحتوي على أمثال عن النساء فيما بعد. فهذا النوع الأدبي لم يمت بالتأكيد: بل على العكس ربما يكون الاهتمام بالأمثال المكتوبة في ازدياد إذا كان المقياس هو عدد المجموعات المهمة من القرن التاسع عشر التي أعيد طبعها في العقود القليلة الأخيرة، وفي نفس الوقت، يستمر استخدام الأمثال في الحياة اليومية



محمود درويش

مرثيات الشاعر الرمز

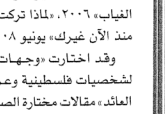
ارتبط اسم الشاعر الفلسطيني محمود درويش الذى رحل عن عالمنا ٩ أغسطس الماضى بالثورة الفلسطينية والوطن والمنفى والحرية، لكنه قدم أيضًا إسهامًا استثنائيًا فى تطوير الشعر العربى الحديث وتطوير القالب والمضمون الشعرى واستخدام الرمز.

لم يكن درويش شاعر القضية فقط، بل ضميرها وربما عقلها أيضًا، بحيث صار رمزًا للهوية الفلسطينية ومعاناتها على نحو لم يبلغه إلا ياسر عرفات، كما قال أحد الكتاب.

ولد درويش عام ١٩٤١ فى قرية البروة الفلسطينية قرب ساحل عكا، بدأ كتابة الشعر مبكرًا وعمل فى صحافة الحزب الشيوعى الإسرائيلى واعتقلته السلطات الإسرائيلية مراراً ابتداء من عام ١٩٦١ حتى ١٩٧٢ عندما توجه إلى الاتحاد السوفيتى للدراسة ثم انتقل بعدها لاجئًا إلى القاهرة والتحق بمنظمة التحرير، ثم استقال من اللجنة التنفيذية للمنظمة احتجاجًا على اتفاقية أوسلو. وقد أسس مجلة الكرمل ورأس رابطة الكتاب والصحفيين الفلسطينيين وفى سنواته الأخيرة عاد إلى فلسطين بتصريح لزيارة أمه وسمحت له سلطات الاحتلال بالبقاء.

من أعماله الشعرية «عصافير بلا أجنحة» ١٩٦٠، «أوراق الزيتون» ١٩٦٤، «يوميات الحزن العادى».. «هى أغنية».. «العصافير تموت فى الجليل» ١٩٧٠، «فى حضرة الغياب» ٢٠٠٦، «لماذا تركت الحصان وحيدًا» ١٩٩٥، «أنت منذ الآن غيرك» يونيو ٢٠٠٨ .

وقد اختارت «وجهات نظر» بعضًا من مرثياته لشخصيات فلسطينية وعربية وردت فى مؤلفه «حيرة العائد» مقالات مختارة الصادر عن دار رياض الريس للكتب والنشر ٢٠٠٧ .



تعرُض مدونات الإنترنت ومواقع الشات، بالإضافة إلى قنوات التليفزيون الفضائية، أبناء الشرق الأوسط لأراء أكثر انتقاداً من ذى قبل. ولكن صوت المعارضين فى القالب مجرد ضوضاء خلفية

لـ«الشيطان الأكبر» أمريكا، ثم يرفض الهيئة نفسها التى يخاطبها باعتبارها «مصنع ورق».

رأيت أقل وثوقًا فيما يتعلق بالصراع الإسرائيلى الفلسطينى. ومن حسن الحظ أنها لم تخض فى تفاصيله، موضحة أنها لم تشأ أن تثقل الكتاب بمواد موثقة بكثافة فى أماكن أخرى. وبالإضافة إلى ذلك، وكما تشير هى، فإنه من الواضح أن قوة ديمقراطية إسرائيل لا تتناسب مع طابع سائر بلدان المنطقة. ومع ذلك فلا يمكن إخراج مشكلة إسرائيل والفلسطينيين، التى تضر المنطقة ككل، من السياق العام.

وطبقًا لرواية رايت فإنه يبدو أنه ليس لإسرائيل نفسها قدرة كبيرة على إثارة مشاكل أوسع مدى. ويبدو أن العيب يكمن بالكامل تقريبًا فى العرب. إذ تقول لنا إن رئيس سوريا، حافظ الأسد، هو الذى قطع مفاوضات السلام فى عام ٢٠٠٠ بمطالبته بمرتفعات الجولان المحتلة بالكامل. ولم يكن ياسر عرفات سوى «عقبة فى سبيل السلام النهائى»، وقد تعطل تنفيذ خريطة الطريق، التى رعاها الأمريكيون وكان مقصودًا بها أن تؤدى إلى التسوية النهائية، عندما لم يوقف عرفات العنف ضد إسرائيل».

ربما يكون عرفات والأسد شخصين غير مرغوب فيهما. ولكن تلك عبارات مثيرة للخلاف. هل يمكن أن يكون إصرار إسرائيل على الاحتفاظ بالضفة الشرقية لبحر الجليل، الذى كان فى يوم من الأيام تابعًا لسوريا، هو ما حفز تردد الدكتاتور السورى؟ وهل يمكن أن يكون للتوسع فى المستوطنات الإسرائيلية الذى لا يتوقف فى الأراضى الفلسطينية، والوحشية التى ردت بها إسرائيل على الانتفاضة الثانية، بما فى ذلك التدمير المادى لمراكز الشرطة الفلسطينية، علاقة بشعور عرفات بالفزع، ناهيك عن قدرته على السيطرة على العنف؟ كما تقول لنا إن الانتفاضة هبت بعد رفض عرفات الانصياع لشروط السلام التى تقدمت بها إسرائيل، وليس لأن أرييل شارون، الذى أصبح فيما بعد رئيس وزراء إسرائيل، ساعد على إطلاق شرارة الحريق بذهابه إلى فناء المسجد الأقصى فى القدس بصحبة الفين من أفراد الشرطة المسلحين، أو أنه بعد يوم من ذلك أطلق قناصة الشرطة الإسرائيلية النار على ثلاثة عشر من مواطنيهم العرب وأردوهم قتلى.

هناك كذلك بعض التعميرات الكسولة فى هذه النقطة. فالعرب يبيدون «هاربين» باستمرار. فقد «هرب» والدا الأخوين الشقيقين من فريتهما فى فلسطين قبل عام ١٩٤٨ . (يعكس اختلاف سبل الحياة العملية الخاصة بالرجلين حال السياسة الفلسطينية؛ فأحدهما، وهو (فتحى الشقاقى) قائد جماعة الجهاد الإسلامى، قتلته إحدى فرق الاغتيال الإسرائيلية، أما الآخر (خليل الشقاقى) فليبرالى ينظم استطلاعات الرأى ويتميز بنبرته الهادئة.) وخالد مشعل، زعيم حماس الذى نجا من محاولة تسميم قامت بها إسرائيل، هو نفسه «هرب» من فلسطين عام ١٩٦٧، ثم «هرب» مرة أخرى من الكويت فى عام ١٩٩١، عندما غزاها صدام حسين. وحسن نصر الله رئيس حزب الله «هرب» كذلك من لبنان إبان الحرب الأهلية. والأمر المؤكد هو أن اللاجئين يهربون أحيانًا، أو يُلقى بهم إلى الخارج، أو يدفعهم إلى الانتقال شىء آخر غير الميل إلى الهروب المدمر.

ويمكن كذلك اكتشاف بعض التسرع فى الصياغة التى تتسم أحيانًا بالرعونة. فنحن نتساءل عن كيفية اختلاف «الفقر شديد الفقر» عن أنواع الفقر الأخرى. وهى تحذرنى من موضع آخر من أن «انفتاح السياسة يُعرض للخطر تعميق المشاكل القصيرة بهدف تحلها»، وهى عبارة يمكن تفسيرها على أنها رامسفيلدية بشكل خطير. ويمكن أن نأسف فقط على أن رايت لم تكن أكثر جرأة مع محرريها الذين أصروا بشكل محزن على تعديل مصادر الاقتباسات التى تفتح بها الفصول بمحدداتٍ صغيرة قبيحة. فهل من الضرورى فى عصر جوجل أن نقول «الفيلسوف

في الثقافات الشفهية في كل أنحاء العالم.

وسائل الإعلام

الأمثال مثل الفراشات، بعضها يصاد وبعضها يطير بعيداً (الألمانية)

لا تنتقل الأمثال شفهياً فقط ولكنها توجد أيضاً مطبوعة في الكتب والقواميس وفي المجلات والجرائد، بالإضافة إلى أعمال الكتاب، وعندنا حالة أوروبية لسيرفانتس في دون كيشوت وروايات تشينوا أتشيبي الأولى هو أمثلة أفريقية معروفة، بينما ليو جوانزهونج هو روائي صيني مشهور من القرن السادس عشر يستقل هذا النوع الأدبي ذا الشعبية، وهي جميعاً أعمالٌ أدبية كانت الأمثال والمقولات، ومازالت، تكتب وتنشر في سلسلة تنمو دائماً من مجموعات الكتب والقواميس القومية والعالمية.

ويمكن أيضاً اكتشاف الأمثال في أشياء أخرى غير الصفحات، فهي تخط بطريقة لطيفة على أطباق الحائط واللوحات والأباريق والأكواب والقوارير وغيرها من الأشياء التي تباع في المحلات السياحية، لقد ألصقت مصفصفة شعر في دكا المثل التالي باللغة البنغالية أعلى مرآة لكي يراه زبائنها: «الحياة الأسرية السعيدة هي نتيجة لوجود مرآة فاضلة»، وأضافت من جانبها: «ولكن فقط عندما يكون بجانبها زوج فاضل». ويمكن أن توجد المقولات بصيغ أنواعها في أماكن العامة بأفريقيا مثل المقاهي أو حافلات الركاب. وهذه الكتابات على الأتوبيسات ليست دائماً أمثالاً ومقولات من المترات الشفهي، ولكن معظمها تكون فذا تنقل في مجتمع بعلاقات الجذر: على سبيل المثال: «يعاني الرجال والنساء لا يعلمن»؛ «لا عمل، لا زوجة»؛ «المرأة الجميلة لا تبقى أبداً مع رجل واحد»؛ «اخش المرأة والعب مع الحية».

وبالرغم من أنه يتم نقل الأمثال في الغالب عن طريق الكلمات، إما تتناقلها الأفواه أو تظهر في أشكال مكتوبة أو مطبوعة. فهي تتداول أيضاً عن طريق وسائل أخرى، مثل نحتها على أغطية الأباريق أو حفرها على الأشجار أو نسجها على الأقمشة المطبوعة أو رسمها على اللوحات، وفي أفريقيا خاصة تنتقل الأمثال عن طريق عدد أكبر كثيراً من القنوات عنها في أجزاء أخرى من العالم، ومنها دقات الطبول وغيرها من العلامات والرموز.

في أفريقيا تنتقل الرسائل أحياناً عن طريق نوع من النسوات التي ترتديها النساء (وتسمى أيضاً باجتي ولايا وليزا وغطاء). وتتضح الوظيفة الاجتماعية للهاجس على طريق مثال يوضح كيف تتم المناجرات المنزلية بين ضرائر من خلال الأنسجة، فعلى سبيل المثال، إذا ربطت عقدة القماش من الخلف بدلاً من مكانها المعتاد في الأمام، يرجع هذا لمقولة: من تلبني حمقاء، وتنطبق هذه الشدة التي قد ترزح أن يتزوجها أو تزوجها بالفعل، ضد إرادة زوجته الأولى.

ويتلقى الأزواج أيضاً رسائل من زوجاتهم عن طريق قماش معين يرتدينه، فيمكن أن تذكر، على سبيل المثال، بالمقولة القديمة: الزوج الجيد غالٍ، وهذا أيضاً اسم القماش المصنوع من خامة غالية الثمن التي تتهافت عليه النساء، وتتضمن بعض القنوات المرئية الأخرى التي تنتقل عن طريقها الأمثال بين الأكفان في غانا تصميمات على أقمصة الجنازات (ديزيكرو) وأقمصة الكينتي ذات الألوان المتعددة التي تشير إلى أشياء دالة في الثقافة، وغيرها.

واحد أكثر الأشكال ابتكاراً في التواصل غير الكلامي بالأمثال هو رسائل غطاء الجرار الذي تستخدمه حصرياً (حسب معلوماتي) نساء فيوتي. يعيش الفيوتي في كابيندا، وهي مقاطعة أنجولية وتستخدم أغطية الجرار للتدليل على حقائق لا يسمح للنساء بالتعبير عنها كلامياً مع أزواجهن: فالأغطية هي مسطحات مستديرة يبلغ قطرها حوالي ٥١سم، في أعلاها تحفر الصور التي تعبر عن مثل أو مقولة. حسب التقاليد لا يأكل الزوج والزوجة معاً، بل يأكل رجال العشيرة معاً تحت سقف دار ضيافة العشيرة، وتضع الزوجات الأكل للأزواج في إناء فخاري ويغطينه بقطعة من أوراق الموز ويناديون أحد الأطفال لحمله (إلى مكان الرجال، هذا ما يحدث عادة.

ومع ذلك فعندما لا تكون المرأة راضية عن سلوك زوجها، أو عندما تقوم بينهما مشاجرة تختار غطاء جرة يحمل مثلاً ذا معنى من مجموعتها، أو تأمر فناناً بصنع غطاء جديد حسب تعليماتها، فيحل الغطاء محل ورقة الموز المعتادة، وعندما يصل الطعام والمنحوت يبدأ الهرج والمرج، ماذا، غطاء خاص؟ من صاحبه وماذا يعني؟ عندما يجب أن يعترف الزوج المقصود بالمشكلة وتبدأ المفاوضة، ويمكن أن تكون له عجزه الجنسي أو عدوانيته أو الإحباط الجنسي الذي تعاني منه الزوجة أو عضو من عائلتها، ثلاث حجرات تسند حائط المنزل، ثلاثة حجرات تسند حائط البطيخ؛ ثلاثة حجرات للمرأة في الزواج (وهي الملبس والمأكل والجنس)، ورسالة الزوجة أن لديها شكوى عن واحد أو أكثر من تلك الحقوق.

ولهذه الوسائل الخاصة جداً للتواصل بعض الميزات الفريدة، فهي مثلاً، تتجنب ثورة غضب الزوج المبدئية حيث إنها لا تكون موجودة عندما تصل الرسالة، ويتوقع من الزوج من جهة أخرى، أن يتحكم في رد فعله في حضور أفراد العشيرة الآخرين، ويوضح تواصل غطاء الإناء أن الزوج مذنب، ويتحمل تبعة ذلك بالذوق، يفضل تجنب المواجهات المباشرة ويستبدلنها بإثارة الموضوعات الحساسة التي تتعلق بأزواجهن بطريقة غير مباشرة، إذا أثارتهن هي الإطلاق، وتؤكد الدكتورة مينا أنه لا يجب على حضور أن يتكلمن، ولكن طريقة تواصل الفيوتي الفنية عن طريق غطاء الإناء، فهي تشترك مع غيرها من الأشكال غير الشفهية في أنها تستخدم قنوات أمثال أخرى غير صوت الإنسان مما يعطي رسائلها جانباً إضافياً من عدم المباشرة.

سياقات متغيرة، أساسات ثابتة

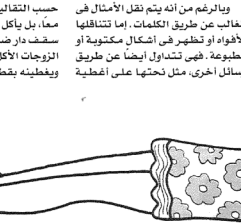
يجب أن يحدث شيء كي يستدعى مثل (إيغبو)

هناك نقاط قليلة قبل أن ننتقل إلى «الجسد الأنثوي». أولاً، يقول بعض المتخصصين في الأمثال إن المثل يحصل على معناه السياقي المجسد في اللحظة التي يستخدم فيها فقط. أنا أتفق على أن هناك ظلالاً جديدة للمعنى تضاف في كل مرة يقتبس فيها المثل وأنه يمكن لدراسة تلك الظلال أن تكون مثمرة، ولكن في نفس الوقت يوجد في كل مثل أساس ثابت يحتفظ بمعناه رغم تغير السياقات. وإذا أخذنا طبيعة مادتنا، أي الكم الهائل من الأمثال من خلفيات شديدة الاختلاف، في الاعتبار، كان هذا المنهج المقارن الذي اخترناه عن طريق التركيز على المعاني والرسائل المتضمنة الثابتة للأمثال ولكن تتولد في جميع أنحاء العالم.

سؤال آخر: هل تتعارض الأمثال وإيتالتي تحيد بعضها؟ يبدو هذا السؤال غير وثيق الصلة باستخدام الأمثال في الحياة اليومية وفي اللغة، فلنأخذ، على سبيل المثال، مسألة الزوجة الواحدة في مقابل تعدد الزوجات في الأمثال التالية للويا من الكونغو: «أن يكون لك زوجة واحدة هو أن تكون ذا عين واحدة»، و«إذا تزوجت اثنتين، ستموت أصغر»، فهما يقدمان ميزات وعيوب كل اختيار لكي يمكن للشخص أن يختار بناءً على اهتماماته الشخصية. فهذا بالتأكيد أمر استراتيجي.

وأخيراً، هناك نقطة المعاني الحرفية والاستعارية للأمثال والمقولات، فيقال إن هناك نوعين من الأمثال: (١) المقولات المباشرة في الحياة و(٢) الأمثال التي تعتبر استعارية منذ البداية، وينطبق هذا أيضاً على أمثال الجذر، فهناك أولاً الأمثال التي تتعلق صراحة بالرجال والنساء والبنات والأبناء والأمهات والآباء، أو التي تتطلق من أجزاء الجسم، الثديين والأخ والمهبل والقضيب. فالأمثال تأخذ الجسد بجدية لمصلحة من يقتبسونها، كما في هذا المثل الأوروبي، على سبيل المثال: «يمسك الرجل ويبول بما عنده»، بمعنى أنه ينبغي على الرجل أن يستخدم صفاته التشريحية لمصلحته مع التأكيد، بطريقة عابرة، على الاختلافات الجنسية بين الرجال والنساء. مثل هذه الأمثال من الجسد أو عن الفئات المتنوعة من الرجال والنساء يمكن لها أن تقدم تصريحاً عن الجذر أو لا تقدم. وثانياً، هناك أمثال لا ترجع مباشرة على الإطلاق للملامح الجسدية الذكورية والأنثوية، ولكنها تعتبر «تقليدياً» رسائل مناسبة جداً للتعليق على علاقات وأدوار الجنسر المثالية والمنحرفة مثل: «احصل على قضيب قبل أن تحصل على الطائر»، وهو يعني أن ينبغي على الرجل أن يجد منزلاً قبل أن يتزوج. (كريول، ترينداد، توباجو).

من الصعب فصل المفتين، فالحرفية كانت دائماً مفهوماً إشكالياً: أين ينتهي وأين يبدأ المعنى الاستعاري؟ تعتبر المقولات إما مطلة مبهمة تحتمي تحتها الأمثال والحكم والمدركات وغيرها، أو تعرف بأنها التصريحات البسيطة،

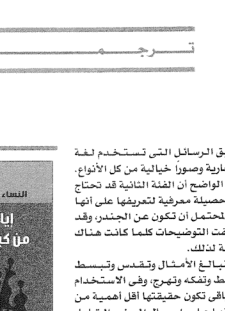


طريق الرسائل التي تستخدم لغة استعارية وصوراً خيالية من كل الأنواع. ومن الواضح أن الفئة الثانية قد تحتاج إلى معلمة معرفية لتعريفها على أنها أضيفت التوضيحات كلما كانت هناك حاجة لذلك.

تبالغ الأمثال وتقدس وتبسط وتنمط وتفكه وتهجر، وفي الاستخدام السياقي تكون حقيقتها أقل أهمية من قدرتها على إيصال المعنى القابل للنقاش، وهكذا، فإنه في السياقات المحلية، يمكن لوزن المشاعر المعادية للنساء والموجودة بكثرة في الأمثال أن يخفف عن طريق المناظرة والمفارقات الضاحكة، وتعتمد قيمتها في السياق على ما يناسب المتحدث لأغراض الجدال. ومع ذلك، فإن الأمثال المتعلقة بالجندر عادة ما تمثل وجهة النظر السائدة.

وقد تم أخذ كل الـ ٧٣٥، ١٥ مثلاً التي وجدتها في المصادر أو سمعتها خلال المحادثات الشفوية في الاعتبار، كما تم فحص الأمثال بمعناها الأوسع كجزء من نوع أدبي بدائي وموجود عبر الثقافات، ومع ذلك، فإن غلبة الأمثال التي تمثل وجهات نظر ذكورية أو التي تدعو إلى تفوق الذكور أو تدافع عن مصالحهم وميزاتهم هي بالفعل مذهلة. إذا كانت الأمثال تمثل حقيقة، فهي دائماً بالطبع حقيقة تخدم مصالح متضمنة، أما «الحقائق» كما تظهر من وجهة نظر النساء فهي صعبة الوجود، وليس في الأمثال فقط.

كما أن النساء أقل تمثيلاً أو أنهن مقصيات من المجال العام ومن الوظائف العامة في أغلب المجتمعات، فإن وجهات نظر النساء أقل تمثيلاً في الأمثال التي جمعتها من المصادر الشفهية، بالإضافة إلى المصادر المكتوبة مثل المجموعات. بالرغم من أنني سعيت وبذلت جهداً بصفة خاصة، فمن الصعب دائماً دراسة الأفكار الداخلية والشخصية للنساء بطريقة منظمة حيث إن المواد المكتوبة المتوفرة قليلة نسبياً. وهكذا فإن الأمثال ليست استثناءً لقاعدة تاريخ البشرية الذي تكون فيه أصوات ووجهات نظر النساء، وخاصة الخاطئة منها، جزءاً جديداً نسبياً من الفضاء العام، بل إنه من المحتمل أن الأغلبية الصامتة من جداتنا قد تواطأن مع النظام الاجتماعي السائد الذي تشير إليه غالبية الأمثال على أنه النظام «الطبيعي». ومع ذلك، وكما سنرى، فإن التأثير العظيم للنساء وسلطاتهن حاضرة بقوة مذهلة تدعو إلى كل المؤلفات وبطرق مختلفة تدعو إلى الإعجاب. ■



إياك والزواج من كبيرة القدمين
النساء في أمثال الشعوب
مينيكه شيبر
ترجمة منى ابراهيم وهالة كمال
دار الشروق ٢٠٠٨

Never Marry a Woman with Big Feet
Women in Proverbs Around the World
Mineke Schipper. 2004

■ عندما صدرت النسخة الأصلية من هذا الكتاب باللغة الإنجليزية في عام ٢٠٠٤، طلبت مني صحيفة «لندن تايمز» أن أكتب مقالة عن أسباب هذا البحث ومساره. وقد وصلتني مجموعة من ردود الأفعال، ولكن أكثرها كرماً ودهشة كان رد فعل قارئ عربي في الرياض حيث أرسل لي عليّ صفحة مليئة بمجموعات جميلة من الأمثال العربية، وذلك تعبيراً عن تقديره لمثل هذا النوع من الأبحاث التي تقرب بين البشر. وتتضمن ثقافات من مختلف أرجاء العالم، بدلاً من تقسيم العالم إلى المتمدين والأغراب، أي أهل الداخل والخارج.

وقد قمت منذ عدة سنوات بإلقاء كلمة في مسجد في نيروبي عن النساء في الأمثال، فطرحت على إحدى النساء من الجمهور كيف أصبحت ما أنا عليه الآن، فشرحت لها مدى كوني محظوظة في الحياة. فقد كان والدي وشقيقه قد التحقا بالجامعة بينما اضطرت شقيقتهما (التي لم تكن تقل عنهما ذكاء) إلى البقاء في البيت والانشغال بأعمال رعاية شئون المنزل. وهناك العديد من الأمثال عن النساء التي تتفق بالتأكيد مع هذا الوضع، ولكن الأمور آخذة اليوم في التغير. فمن الشعارات النيغالية المعاصرة التي سمعتها مقولة: «أعطني أماً متعلمة أعطك أمة متقدمة». وقد ولدت أنا في أسرة كنت فيها البنت الوحيدة بين ستة أطفال. أما والدي الذي كان قد رأى مدى تعاسة شقيقته بسبب عدم استكمال تعليمها فقرر أن كل أطفاله يجب أن ينالوا تعليماً جيداً. وكما يقول مثل عربي: «العلم خير من المال»، ويرد في مثل إنجليزي: «العلم لا عدو له سوى الجهل». ولكننا نجد مع ذلك في الأمثال التقليدية أن هذه الحكمة تكاد لا تتطبق على الفتيات؛ وبالفعل لقد تمتعت بحظ أوفر من غالبية نساء جيلي والأجيال التي سبقتني على مستوى العالم.

وتكشف مرآة الأمثال أن الناس في مختلف أنحاء العالم قد يشتركون في نفس الأفكار. دعوني أقدم مثالاً على ذلك:

المرأة تخرج من منزلها ثلاث مرات: عند تعميدها وزواجها ودفنها. (إنجليزي، المملكة المتحدة)

الطفلة عندها زوج خرجات، الأولى نهار العرس والثانية نهار الملى تموت. (عربي، المغرب/الصحراء الغربية)

ومن المؤكد أن بعض الأفكار التقليدية التي تصر على وجود أدوار صارمة فاصلة بين النساء والرجال هي أفكار لا تقتصر على الفكر العربي أو الإسلامي. حيث إنه بالرغم من الملاحظات الواردة في الأمثال عن حياة النساء والتي قد ترجع إلى أزمنة مبكرة من تاريخ البشرية، إلا أنها مع ذلك تظل مؤثرة على عقولنا وسلوكياتنا. رجالاً ونساء. وفي الرجال الوقت، فإن الحكمة التقليدية عبر الثقافات المختلفة، والتي تدور حول النساء والرجال والمعروضة في هذا الكتاب، تثير وعينا بقوة بشأن المصالح والمعايير المزدوجة التي تدافع عنها الأمثال في كل مكان. كما تثير وعينا أيضا بما تلقيه تلك المصالح والمعايير من ظلال على آليات التفاعل بين الجنسين في الحياة اليومية. ■

م. شنيير

مصر وفنون الغرب

■■ موضوع هذا الكتاب (الفن المصرى وتأثيره على مدارس الفن الحديث خلال القرن التاسع عشر)، وهذا يعنى أن هناك ثلاثة محاور يرتكز عليها الكتاب.

المحور الأول: الفن المصرى بمراحله الثلاث المعروفة: أولاً: فرعونية، ثانياً: هيلينستية بطلمية قبطية، ثالثاً: مصرية عربية. وهذا ما قدمه الكتاب فى الباب الأول الذى يقع فى ثلاثة فصول تتناول هذه المراحل التاريخية.

المحور الثانى: مدارس الفن الحديث خلال القرن التاسع عشر. ولا كان هذا المحور سواء من ناحية أهمية هذا القرن فى التطور الحضارى بشكل عام، والتطور الفنى بشكل خاص، هو المشكل للناحية الثانية وهى بحث الحضارة الغربية ثقافياً عن ثقافات وفنون الشعوب الأخرى غير الأوروبية، وبالتالى اكتشاف مصر خلال القرن التاسع عشر، واكتشاف القيم الجديدة فى الفن المصرى والتأثر بها.

لما كان هذا المحور يحتاج لدراسة الجزء الثانى غير المدروس والمشكل لجانب من لب الكتاب وهو بحث الحضارة الغربية عن الفنون المصرية بمراحلها الثلاث، لذلك تمت مناقشته فى الباب الثانى.

المحور الثالث: هو العلاقة بين مراحل الفن المصرى الثلاث ومدارس الفن الحديث خلال القرن التاسع عشر.

وهنا تتبين أهمية وضع قاعدة عامة للبحث تناقش موضوع ترابط حلقات تاريخ الفن فى مصر فى مراحل الضعف ومراحل القوة. وما بقى من قيم جمالية انتقلت من مرحلة لأخرى.

لذلك جاء الباب الأول تحت عنوان (حلقات التاريخ المصرى واتصالها من الفرعونى إلى الملوكى). وبإحصاء الجانب الكمى أى عدد سنوات فترات القوة السياسية والاقتصادية وبالتالى الإنتاج الفنى المتميز فى تاريخ مصر القديمة (الفرعونى) بمراحلها الثلاث الكبيرة وهى الدولة القديمة والدولة الوسطى والدولة الحديثة. بإحصاء هذا الجانب سنجد فترة القوة فى الدولة القديمة تصل إلى ٩١٩ عاماً، وتصل فى الدولة الوسطى إلى ٣٤٨ عاماً، وتصل فى الدولة الحديثة إلى ٤٩٣ عاماً أى ما مجموعه ١٧٥٠ عاماً.

بينما فترات الضعف قد وصلت فى الدولة القديمة إلى ٤٧ عاماً، وفى الدولة الوسطى إلى ٢٠٦ أعوام، وفى الدولة الحديثة إلى ٤١٦ عاماً، أى ما مجموعه ٦٦٩ عاماً.

لقد فاقت فترات القوة فترات الضعف بأكثر من الضعف مع تنامى فترات القوة بما رسخ المعنى الرمزى الذى بدأنا نتبينه فى مراحل الفن المصرى القديم من الدولة القديمة إلى الحديثة والذى تصاعد ليؤكد أهمية النظرية التجريدية فى فلسفة الفنان المصرى القديم، بل ربما الأهم فى وجدان الجماعة المعايشة والمشاركة فى هذا الإنتاج التشكيلى من رسوم أو عمارة أو زخرفة.

ووجدنا المعالجة فى النحت والتصوير الفرعونى تتوحد حيث لا ضرورة ولا أهمية للظل سواء فى الرسوم أو التماثيل وكأنها أنجزت فى الساعة الثانية عشرة ظهراً، حيث يختفى الظل. وبالتالى لا دور أو أهمية للبعد الثالث الذى يسعى إلى تكثيل العمل الفنى. وبالتالى يصبح العمل الفنى أو وجهة نظر الفنان هما الأساس بعيداً عن قواعد الفيزياء. واستمرت هذه النظرة لدور العمل الفنى إلى عصر الدولة الحديثة رغم ما تميز به هذا العصر من معابد ضخمة والتى اقتضت تبين أبعادها الجمالية ضرورة الابتعاد عنها لمسافات كبيرة لتبين خطوطها العامة. وهى خطوط بطبيعتها وطبيعة النظرة إليها من بعد، تجريدية بشكل عام.

وجاءت اللغة القبطية مزيجاً من المصرية الفرعونية واليونانية بمعنى أنها سبقت العقيدة المسيحية، وبذلك حملت ملامح الثقافة المصرية والثقافة اليونانية واستمرت بهما مع انتشار المسيحية. وتغلبت طبيعة الفن المصرى الفرعونى من اهتمام بالرمزية أكثر من الواقعية مع ميل إلى التكوينات الزخرفية الهندسية أو النباتية.

ومع دخول اللغة العربية إلى مصر بدأ الخط العربى التجريدى بطبيعته يتبلور، ولم يكن ذلك هروبا من التصوير لتحريمه دينياً كما هو شائع. فالكثير من الفنون الأخرى الأدبية كانت صريحة فى إلحادها ومع ذلك استمرت.

وفى العصر المملوكى ضعفت اللغة العربية وبالتالى كان الابتعاد عن النصوص الدينية التى تحرم التصوير، ومع ذلك لم ينتشر الفن الواقعى، بل قوى الفن التجريدى مع قوة فنون العمارة المملوكية المصرية العظيمة.

لقد استمرت فى العصر المملوكى النظرة الفنية التجريدية، بل قويت وتبلورت وكانت قد بدأت رمزية فى العصر الفرعونى. والملاحظ أنه برغم كثرة المراجع حول تاريخ مصر، خاصة الفرعونى إلا أن المراجع التى نافقت تتابع حلقات التاريخ المصرى الفنية قليلة.

المحور الثانى لموضوع الكتاب وهو اللقاء بين مدارس الفن الغربية والفن المصرى - بعد قطيعة بين الشرق والغرب فرضتها المرحلة العثمانية على المنطقة العربية بكاملها وضعف فيها الفن المصرى - شكل هذا المحور البابان الثانى والثالث. وسبب ذلك فرضه أولاً تطور مدارس الفن الغربية والذى يعد النصف الثانى من القرن التاسع عشر انقلاباً على النصف الأول، وإن كان بطبيعة التطور قد تولد منه. وفرضه ثانياً تطور مفهوم الفن المصرى من الفرعونى إلى العربى، أى من الرمزية الفرعونية إلى التجريدية العربية. ومن هنا كان اللقاء وكان تأثر مدارس الفن الغربى بالفنون المصرية القديمة سواء الفرعونية أو العربية.

وشاءت الظروف التاريخية أن تكتشف أوروبا مصر الفرعونية قبل مصر العربية. فقد كشفت الحملة الفرنسية حجر رشيد، وبدا شامبليون يهتم بالتاريخ والفن الفرعونى، لذلك شغل الباب الثانى بهذا اللقاء الأول الذى انتج بحكم هذه الظروف ما يمكن أن يسمى بنتاج دهشة اللقاء الأول والإعجاب الأول، وهو فن الاكزتيك Exotique الذى قدمت له المدرسة الرومانسية. وقدم بدوره الفن الاستشراقى وظاهرة التمصر Egyptomanie وجاء هذا الباب تحت عنوان (اكتشاف الشرق من بوابته مصر فى النصف الأول من القرن التاسع عشر).

مقدمة كتاب:
مؤثرات مصرية على الفنون الغربية
القرن التاسع عشر
محمد المهدى
القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٨، ١٩٦ صفحة

محمد المهدى

وشغل الفصل الأول من هذا الباب بالحملة الفرنسية والاتصال الأول بين الشرق والغرب بعد التطبيعة. وكان من مظاهر اكتشاف الشرق بشكل عام، بشكل خاص ترجمة المستشرق الفرنسي (جالان) Galland لألف ليلة وليلة بما يشير بمقدماات الرومانسية الغربية، ثم كان المؤلف الثانى كتاب (وصف مصر) Description, De L'Egypte الذى أثار اهتمام الغرب بمصر بشكل كبير. وتعدى دور (شامبليون) مجرد مكتشف لأبجدية مصر الفرعونية، إلى ما هو أهم وهو تذوق الفنون المصرية والقيام بالنقد المقارن بين عصور مصر الفرعونية من ناحية، وبينها وبين الفنون اللاحقة كاليونانية. ومع إحادته للغات المصرية القديمة إلى جوار القبطية والعربية أتيحت له فرصة أن يكون رائداً فى تبين التواصل الحضارى فى الفن المصرى من الفرعونى إلى القبطى إلى العربى.

وبحث هذا الباب أيضاً التناقض والتخلف الذى تعرض له الوجدان المصرى آنذاك، من إعجاب الغرب بفنون مصر الفرعونية، بينما يندهش أهل مصر أنفسهم من هذه الفنون عندما وجدوها موضع بحث علماء الحملة الفرنسية، دهشتهم أيضاً عند اطلاعهم على فنون الغرب وكيف تابع كتاب (وصف مصر) هذه الظاهرة إلى جوار استمرار العديد من التشكيليين الغربيين فى رسم مظاهر الحياة المصرية منهم (فيفان دينون) Vivant Denon مع بداية تبلور الرومانسية الاستشراقية على يد (جرو) Gros.

وشغل الفصل الثانى من هذا الباب (أى الثانى) بالرومانسية والاستشراق الفنى والتمصر فى النصف الأول من القرن التاسع عشر. وكان على رأس الفنانين المستشرقين الفنان الفرنسى (ديلاكروا) Delacroix ورحلته إلى المغرب العربى. وكانت خطوته فى الانتباه إلى دور الضوء والطبيعة وصولاً إلى فكرة الخلق الخاص بالفنان مستقلاً عن المرئيات المباشرة. كانت هذه الخطوة فيها التقاء غير مقصود مع مفهوم الفنان المصرى الفرعونى.

وتابع هذا الفصل المستشرقين الفنانين الذين زاروا مصر ومنهم (هنرى صولت Henry, Salt)، (بسكال كوست Pascale, Cost) ومساهمات (إدوارد وليم لين) Edward. W. Land فى البحث عن العادات والتقاليد المصرية، والفنان بريس دافين Prisse, D'Avennes لرسم العديد من الآثار المصرية. ورسوم الأب أنفانتان Le, Pere, Enfntin، وفاهيد روبرتس David, Roberts، وفرديريك لويس Fredrick Lewis، كما تابع هذا الفصل بدايات ظاهرة التمصر فى الغرب مع مطلع القرن التاسع عشر.

وناقش هذا الفصل أيضاً كيف أن إعجاب الغرب وتأثره بالفنون المصرية آنذاك لم يتعد الجانب النقلى الشكلى الخارجى، فالبحث لم يكن قد وصل إلى معرفة الأسباب الحضارية لاهتمام الفنان المصرى الفرعونى بالجانب الرمزى، أو الفنان المصرى العربى بالجانب التجريدى فى فنونه.

وجاء الباب الثالث من هذا الكتاب تحت عنوان (الفن المصرى وبدايات أساليب الفن المعاصر فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر). لقد تعمقت خلال هذه المرحلة دراسات البحث الفنى الغربى من ناحية فى موضوع استقلالية الفنان بأسلوب لا يلتزم بالمرئيات المباشرة التى قيدت الطريقة الكلاسيكية أو الواقعية. إلى أسلوب يؤكد استقلال الفنان بخلق خاص يعتمد على اللون أساساً باعتباره الأداة المميزة للتشكيل عن غيره من الإبداعات الإنسانية كالشعر والمسرح والرواية. ومن ناحية أخرى باستقلال العمل الفنى اكتفاء بذاته بعيداً عن النقل من الأساطير أو القصص الدينية أو تقديسا للشخصيات التاريخية، أو محاكاة لأعمال الأدبية، وانتج هذا التعمق المدرسة التأثيرية Impressionnisme والتى تفرعت منها المدرسة النابية Nabisme التى اتجهت للاستلهام من الشرق. ومن هنا كان اللقاء الثانى بين مدارس الفن الغربية ومصر. وشغل بهذا الموضوع الفصل الأول من هذا الباب فجاء تحت عنوان (التأثيرية والنابية المصرية).

ورغم قلة المراجع التى ناقشت النابية المصرية لأنها لم تعمر طويلاً، إلا أن نتائجها كان يعنى بداية الانتباه لمضمون الفن المصرى أكثر من مجرد الشكل الخارجى.

واستكمالاً لمسيرة مدارس الفن الحديثة من ناحية تطورها، ومن ناحية تأثرها بالفن المصرى فى مراحله الأخيرة أى التجريد العربى. تناول الفصل الثانى من الباب الثالث (التعبيرية والملقاء حول التجريد الكامل). وكان مشكلة البحث لهذه المرحلة هى التناقض بين اقتراب الفن الأوروبى الحديث من مفاهيم الفنون الفرعونية والعربية المصرية مع قلة زيارة الفنانين الغربيين لمصر بالمقارنة مع مرحلة الاستشراق الفنى. ولعل سبب ذلك هو من ناحية انحسار موجة الإكزوتيك والاستشراق الفنى التقليدى، أى مجرد الانبهار بالشكل الغريب. ومن ناحية ثانية الاتجاه لمحاولة فهم فلسفة الحضارات الشرقية ومنها المصرية بالدراسة النظرية التأملية المقارنة. فأقطاب الاتجاه لإلغاء الشكل المباشر أو هجر البعد الثالث على اللوحة وهم (سيزان Cezanne) و(جوجان Van, Gogh)، و(فان جوخ) لم تكن لهم زيارة احتكاك مباشر مع مصر، و(ماتيس Matisse) من المدرسة الوحشية Fauvisme لم تتح له أيضا فرصة زيارة مصر، وإن كان بعض أقطاب هذه المدرسة قد زارها مثل (دونجن Dongen) والبيرماركيه.

وكان للتطور العلمى المتلاحق فى نهاية القرن التاسع عشر دوره المهم فى اقتراب الفن الغربى من مفهوم الفن المجرد فى التراكيب الهندسية كما صاغها (براك) Braque و(بيكاسو) Picasso فى التكعيبية Cubisme. مع احتكاك بيكاسو بشكل مباشر فى تفكيره وفى إنتاجه بالفن الفرعونى والعربى. وجاءت زيارة الفنان (بولى كلى) Paul, Klee لتونس ومصر مع تأثره بالخط العربى والفرعونى ورموزهما، إضافة جديدة للتأثر بالفن الفرعونى والعربى المصرى، ثم تشهد المؤثر الفرعونى مستمراً فى المدرسة التعبيرية الألمانية.

وتأتى قمة اقتراب مدارس الفن الأوروبية الحديثة من الفن المصرى العربى فى تكوينات هندسية تجريدية عند (كاندينسكى) Kandinisky و(موندريان) Mondrian بما بلور فى نهاية الكتاب كيف تصاعد الحوار مع الفن المصرى فى المؤثر الشكلى الخارجى، إلى المؤثر الداخلى الفلسفى حول فكرة التجريد.

وتجدر الإشارة فى نهاية هذا التقديم إلى ذلك التناقض الذى حدث داخل مصر نفسها من قبول الذوق الجمالى العام للمفهوم الكلاسيكى الأوروبى أو الفن الواقعى المباشر الذى تجاوزته أوروبا نفسها مع ابتعاد هذا الذوق المصرى العام عن تذوق الموروث المصرى الذى شارك فى تشكيل وجهة النظر التشكيلية الجديدة فى مدارس الفن الأوروبى الحديث. ولعل ما حدث فى مصر أسبابه تتعلق بانبهار أهلها بحكم السطوة الاستعمارية بكل ما هو أوروبى أى كل ما يتعلق بموروث الغرب المتفوق اقتصادياً وسياسياً وعسكرياً. والجمود عند هذه المرحلة إلى حد أبعد هذا الذوق المصرى أو العربى بشكل عام عن إدراك قيمة موروثهم ودوره الحضارى والفنى التشكيلى المهم. ■

شاءت الظروف التاريخية أن تكتشف أوروبا مصر الفرعونية قبل مصر العربية. فقد كشفت الحملة الفرنسية حجر رشيد، وبدأ شامبليون يهتم بالتاريخ والفن الفرعونى

آه يا غجر!

■■ «آه يا غجر».. كلمة تنتشر فى المجتمع المصرى بصورة معتادة، توصف أى سلوك غير سوى يقدم عليه عدد من الأشخاص، ولكن هذا اللفظ لم يأت اعتباطا؛ فما لا يعرفه كثيرون أن للغجر تواجداً غير محدود فى مصر، وهو ما سنحاول فى السطور القادمة التركيز عليه.

نبدأ جغرافياً، حيث تتواجد جماعات منهم فى أجزاء متعددة من الوادى والدلتا وصعيد مصر، وتسود بين هذه الجماعات علاقات معينة كما يسود بينها وبين المجتمع الأم نوعيات أخرى من العلاقات تثير ظواهر تهم المشتغلين بعلم الأنثروبولوجى والدراسات الاجتماعية والإنسانية.

وبالعموم فإننى سأركز فى السطور القادمة على:-

- التعريف العام بالغجر.
- جماعات الغجر بمصر وأصولهم وعاداتهم وثقافتهم.

تعريف عام بالغجر

وجد فى القواميس الأساسية أن الجميع يقر أن كلمة «غجرى» هى المقابل لكلمة Gypsy فى الإنجليزية وإن كانت بعض هذه الجماعات قد اكتسبت أسماء محلية أخرى مثل الغجر الذين يعيشون فى جزء من أوروبا يسمون «رومانى Rommany»، أو بوهيمى Bohemian لمن يعيشون فى فرنسا وهى أماكن أخرى من شمال أوروبا يسمون شارشار TarTar وفى الأصول والتاريخ العربى، كما يقول د. مصطفى جواد أن أقدم تسمية عربية للغجر هى «الزط»، بضم الزاى وتشديد الطاء ومنهم فى بلاد العرب ما بقى بهذا الاسم أو تبدل حيث تذكر دائرة المعارف الإسلامية ذلك ولعل أقدم الأسماء لهم هو الزُطّ.

أما جهة الصفات الكلية للشخص الغجرى، فقد قرر جوج مين Main.G وهو من المتخصصين فى هذه الدراسات أن للغجرى بشرة سوداء داكنة وشعراً أسود يشبه وصفه دارسون آخرون بأنه قصير ممتلئ ذو أكتاف عريضة ولكن الواقع أن جماعات الغجر ليس لها صفات شكلية معينة إذ إن من نسائهم شقراوات وفى وجوه بعض رجالهم حمرة الوجه والذى هو مؤكد أن جماعات الغجر رحلوا عبر تاريخهم إلى بيئات مختلفة ومن حقب بعيدة واختلطوا بشعوب لها خصائص، فبالتالى كانت لهذه الأسباب عدم وجود صفات شكلية معينة.

ويذكر أن هناك صعوبات كثيرة فى القيام بعمل إحصاءات سكانية دقيقة وربما ساعد ترحالهم الدائم بجانب أنهم لاقوا بعضاً من العزل والمطاردة والإبادة من بعض النظم القمعية مثل النازى جعلهم غير مستقرين.

ويجمع العلماء على أن لفة الغجر هى لغة البلاد التى يعيشون فيها بالإضافة إلى أنهم يتكلمون لغة سرية تختص بهم وهى لغة رمزية سموها فى أوروبا «باتيران» Paterian وفى مصر تعرف بلغة «سيم».

أما الموطن الأصلى للغجر فقد أصبح الرأى القائل بأن آسيا وخاصة شمال الهند هى الموطن الأصلى لهم، وهو الرأى الذى يلقى قبولاً بين المهتمين بتاريخ الغجر، اما التاريخ الدقيق الذى يوضح متى خرج الغجر من الهند وتفرعوا إلى العالم فيعوزه الدقة ومن المحتمل أن هذه الجماعات قد خرجت تحت ضغوط حروب ومواجهات واضطهاد انتقلوا على أثرذلك فيما بين القرون الخامس الميلادى إلى الثامن الميلادى وارتحلوا جنوبا إلى مصر والبلاد العربية وأفريقيا وشمالا إلى أوروبا.

وقد مارس الغجرى أعمال السحر والعرافة وجمع القمامة وأنواعاً خاصة بالرقص الشعبى وبقى له موروث موسيقى يدل على ثقافته وفى مناطق أخرى باسيا امتهن الغجرى تربية الثعابين وترقيص الأفاعى واشتهرت المرأة الغجرية برؤية الطالع والرقص الشرقى وظل هناك تصور سائد عن سلوك الغجر وتاريخ الغجر عامر بالقصص الفولكلورى الشعبى ومن أهم معالم تاريخ الغجر عصر ارتباطهم بشخصية تسمى «الزير سالم» والقصة تحكى بأن صراعا دار بين شخصين غجريين هما (الزير سالم) و(جساس)، وفى الصراع انتصر فى المرة الأولى (جساس) وأمر جماعة (الزير سالم) بالعمل فى فلاحة الأرض وهو ما لم يتعودوا عليه فجرى على لسانهم مثل يقول: «ملعون أبو جساس الذى حكم علينا بمسك الفاس».

وحينما انتصر الزير سالم على جساس حكم الزير على جماعة جساس بألا يركبوا الحصان أبدا وعقابا يركبون الحمار فجرى على لسانهم المثل «ملعون الحمار فجرى الذى حكم علينا بركوب الحمير»، ويلاحظ أن غجر مصر يخجلون من ذكر اسم الزير سالم وأصبحت كلمة الزير سالم مدخلاً للغضب والنكد إذا قيلت خاصة للغجر (النور) والعجيب أن هذه الرواية يرويها غجر فلسطين بنفس تفاصيلها وهذا يؤكد صلة غجر مصر بغجر فلسطين والشام.

غجر مصر

انتهت الدراسات إلى أن أصول غجر مصر لا تعود أصلا لسلالة المصريين ولا توجد أدلة علمية أو براهين تدل على ذلك وإن ربط بعض الدارسين بغجر مصر غير مؤكد علميا لأن الربط اللفظى فى تشابه كلمة Gypsy، وكلمة Egyptian أو الاشتقاق Copt لا يعنى النشأة وعلى سبيل التأكيد استخدم هوتن Hoten نفس الدليل اللغوى فأثبت عكس ذلك وذكر جونز أن الاستشهاد ليس صحيحاً وقرر نيوبولد من خلال دراسته عن غجر مصر ولسمات الشكل فيهم أنهم ينتمون إلى أصول أجنبية وترجع لأصل مشترك ولكلمة «غجرى» فى مصر تجمع فى إطارها كل جماعات الغجر بمصر، بالرغم من تفرع الجماعة فى مصر إلى فروع أساسية «غجر، نور، حلب».

أما المظهر الفيزيقى للغجر بمصر، فقد ذكر الرحالة Polzie عن مصر فى ١٥٩٨ ميلادية أنه يوجد غجر بمصر ويمكن مشاهدتهم فى تجوالهم من مكان إلى آخر ويقدم Setzen فى عام ١٨٠٦ محاولة لوصف غجر مصر فأشار إلى أن ملامحهم تتشابه مع ملامح المصريين وإن كانا ليسوا منهم وقال «بين» أنه يمكن رؤية المرأة الغجرية فى شوارع القاهرة وهى تلبس ملابس الطبقة الدنيا من المصريين غير أنهن يخرجن عادة سافرات الوجه ووصف «البلاند» نفس الوصف وقال إنهن قد وشمن ذقونهن أسفل الشفاه وأيديهن وصدورهن برسوم متنوعة من الوشم.

ويقول «سنكلير» أن ظاهرة الوشم تسود بين غجر الشرق بسبب انتشار هذه الظاهرة بين بعض نساء الشرق ويبدو ذلك فى بعض نساء العربان من القبائل العربية وإن كانوا ليسوا من الغجر لذا فيجب ألا تكون هذه الظاهرة مميزة للتعرف على الغجريات وينطبق ذلك ايضا على ارتداء الشرط وقدم boyed ما يفيد بأن جماعات الغجر يمكن أن تتشابه مع المجتمعات التى تعيش فيها.

وأهم ما ذكر عن عجر مصر تناولته المراجع العربية تناولا عاماً فدائرة المعارف الحديثة (أحمد عطية) تحت فقرة كلمة «عجر، جاء: «ويعرف نساء الفجر بالفوازي، وتتولى مصطفى شلش وصفهم بأنهم جماعات واحدة ولكن نجد الباحثين الأجانب من أمثال «وليم لين» في كتاب Modern Egypt قد تطرق إلى وصفهم ووصف جماعاتهم ونشاطهم الاجتماعي وقال منهم «راقصون وحواة، أيضا كتاب «نيبوبلد» تطرق إلى أنهم قارئو كف وعرافون وأشار «كريمر» عن جماعة الرفاعية وأنهم يقومون بتطهير المنازل من الثعابين.

لغة «السيم»!

ومن الطريف أنك في مصر قد تسمع شخصاً يقول للأخر كلمة «سيم» ويقصد بها أنهما لديهما لغة مشتركة يفهمانها لوحدهما، في حين أن كلمة «سيم» نفسها هي اسم لغة الفجر في مصر، وهذا يدل على انتشار مصطلحات لفتهم في الحياة المصرية.

على ذلك فالجزء التالي هو عبارة عن تقديم وصف بسيط للغة الفجر:-

ومن أمثلة هذه الكلمات:-

كلمة ثاني في اللغة العربية «ثاني» في العامية تكون في الفجرية «تونى».

كلمة نور أو نار «نور» أو نار في العامية تكون في الفجرية «مانورة».

كلمة قوى «أي» في العامية تكون في الفجرية «او».

كلمة قليل «أليل» في العامية تكون في الفجرية «الا».

كلمة صباح «صبح» في العامية تكون في الفجرية «ماجح».

كلمة مسلم «مسلم» في العامية تكون في الفجرية «مسليمى».

كلمة صغير «صغير» في العامية تكون في الفجرية «ماصغير».

كلمة كبير «كبير» في العامية تكون في الفجرية «ماكبير».

وتحتوى لغاتهم على كلمات لا تشبه العربية

الإنسان	كيرة في الفجرية
الرجل	برغة في الفجرية أو أوروب
المرأة	كودليانه في الفجرية
الولد	سما
البنت	سمونة

ويمكن أن نستنتج من هذه المفردات أنها لغة ناقصة وهى مجرد أسماء وأفعال وصفات مختلطة بمثيل من اللغة العربية وأحيانا ليس لها أصل أو الوظيفة الاجتماعية لها هي ليست وسيلة التخاطب اليومى ولكنهم وكما سبق يستخدمونها في مواقف خاصة ويميل بعض الكتاب بتسميتها «سيم» أو «رطان».

تقسيم الفجر:

يمكن تقسيم جماعات الفجر الأساسية بمصر إلى جماعتين رئيسيتين:

النور الحلبي، وهو تقسيم ذكره الرحالة «walker»، «ووكر» وقد أوضحت نتائج العمل الميداني لدراسة «نبيل صبحي حنا» هذا التقسيم وهو ما يؤكد صحته.

- جماعة النور، المفرد منها «نوري - نورية» وقد ذكرت دائرة المعارف الإسلامية النطق نوري على المفرد من نور وراي «كاترمير» انهم كانوا يحملون الفوانيس ليلاً أو انهم يعملون في الحدادة على «الكور» وقد عملوا باللصوصية، فمن شدة نزعتهم للسرقة قيل المثل الشعبي «مالة نوري ولا دمنهوري».

- جماعة الحلب، المفرد حلبي - حلبية ذكر «نيبوبلد» يفترض وجود علاقة بين الجماعة ومنطقة حلب في سوريا وأنهم يطلقون على أنفسهم محاليبش Mahlebish.

ويجانب الجماعتين، توجد أسماء أخرى محلية قد تكون الجماعات الأساسية قد أطلقتها على نفسها أو أن الناس أطلقتها عليهم، ومنهم «هجالة»، «طوايفة»، «نهاينة»، «نتر»، «قردانية»، وأشهرهم الطهوجاتية أو «النهجرانية».

وعلاقات النور بالقاهرة والجيزة يطلق عليهم «هنجرانية»، وتوجد جماعات بأسماء الفوازي والاسم يطلق على الراقصات الشعبيات «والمشاعلية» وهم من كانوا يحملون المشاعل ليلا للمناداة على الناس حسب أوامر الحكام، «البراعكية» وهم يدعون أنهم من نسل البراعكة وجاءوا هربا بعد النكبة التاريخية للبرامكة، لكن لا يوجد ما يثبت ذلك علمياً.

وهناك أسماء أخرى لجماعات مثل: «الرمادية» من يعملون مهرجين بالسيرك والأحاديث الفاضحة، والسمناعة، بجهة فاقوس بالشرقية وهؤلاء يتخذون من التسول حرفة.

صورة الفجرى

يشاع عن الفجر بالموروث الشعبي في مصر أن الفجر يأتون أفعالا غريبة، فعلى سبيل المثال يقال أن بعض طوائف الفجر عندما يموت الفجرى منهم يذبحون ذبيحة ولابد أن يمر بجثمان الميت على الذبيحة وتوزع ولا تؤكل وقيل إن بعضهم يحرق مواتهم (غير مؤكدة). ولكن قد يكون ذلك نتيجة أصولهم الهندية والذين يقومون بحرق الموتى. ومن أهم الظواهر المشهورة جدا عنهم عادة حرق النقود فبشاع حينما يغضون منازعة فإن التنافس بين المتنازعين يقومون بحرق المعملات الورقية، خاصة ورقة الخمسين جنيهاً أو المائة جنيه إلى أن يفرغ احدهما مال الأخر فيصيح بأنه انتصر ويعتبر المجتمع حول الفجر هذه العادة بأن الفجر لا يبالون بالنقود لأنها في الأصل مسروقة. ومن الفجر الآن من يسافرون إلى المملكة العربية السعودية أثناء موسم الحج ويقومون بأعمال السرقة.

ومن المعروف أن المثل الشعبي يعبر عن حقيقة مألوفة، فبقال «الفجرية ست جيرانها» وهذا يعنى أنها سليطة اللسان حتى أن الكل يتجنبها اتقاء شرها ومثل آخر «كل حارة ولها فجر، وأنه أثناء الحديث إذا تكلم احد بطريقة غير مهذبة يقال له «أنت فجرى، أو «متفجرش، وفي العبارة الشعبية المشهودة «يا ما فجر».

ويتصور عن المرأة الفجرية أنها مثيرة، لذا فهي تعمل بالرقص. وحقيقة الأمر أن الفجر مسئولون عن هذا التصور لأنهم بأدائهم وحراكهم الاجتماعي وتعهدهم إخفاء مراسمهم واستعمال لغة سرية عند التعامل كل ذلك يؤدى إلى التأويل وعدم الثقة حتى في حالة الجماعات المستقرة منهم والذين كونوا علاقات مع المجتمع وقد حققوا نجاحا فإن الشخص الفجري يكون أكثر حماسية من أن تعرفه انه فجرى ولا يبدو نفسه كنموذج يحتذى به ولكن عندئذ يدعى أنه من العربان ومن القبائل العربية بالرغم من أن هذه القبائل لها صفاتها المعروفة وأنهم يحظون بأنساب عربية وليم تاريخ مدون وللقبائل بطون وأفخاذ وفروع.

ومن المعروف أن تاريخ وجودهم يرجع إلى فتح مصر ودخول الفجر سنة ٧٠٠ من الهجرة سنة ٦٤١ من الميلاد عقب استيلائهم على حصن بابليون وتعد قبائل سليم (بنوسليم) من قيس أول من نزلوا أرض مصر سنة ١٠٩ هجرية ومنهم فروع كثيرة، بنو هلال وبنو عوف وبنو عبيد وبنو شماخ وأبو الليل والخونة والشبالة والمحاسين وغيرهم وليس بهذه القبائل أسماء جماعات الفجر أو أي أنساب أو زواج وأن هذه قبائل والأخرى جماعات وعندما يدعى أحد الفجر بدعوى أنه من العربان فإنك تسمع من البدوى بأن يقول «هذا مقطع، وينطقها «مجطع، أي «ليس له قبيلة».

تفاعل الفجر

بالنسبة لفجر مصر، فتشير الأبحاث الاجتماعية انهم ليس لديهم إحساس بهذه القومية الخبرية، مما يؤكد انتماءهم إلى الجماعة المصرية ولا تناسب فكرة إنشاء معسكرات لهم لأنها لا تؤدى إلى التكامل والتفاعل وأن فكرة إصدار قوانين وتشريعات خاصة للفجر لا تخدم التكامل مع الجماعات المصرية لأن خضوعهم إلى القانون المصرى يجعلهم يشعرون بمصريتهم وهذه المساواة القانونية إيجابية وتساعد على الاندماج.

في الواقع أن جماعات كثيرة جدا من الفجر حققت تكاملاً مع المجتمع الذى تعيش فيه بطريقة تلقائية ودون تدخل من الدولة لأن الدولة تتيح الفرصة لجميع أبنائها، فمن المتوقع استمرار التكامل والاندماج في المجتمع وتعتبر تجربة التعليم والتثقيف في كل مكان بمصر والاهتمام بإجراء البحوث العلمية والاجتماعية والإنسانية وأن مركز البحوث الاجتماعية والجنائية والجامعات تؤدى إلى تطبيق التعاون والاندماج وهناك تجربة تعليمية رائدة في قرية «شهبندر» يمكن أن يحتذى بها وأن شمس مصر كما أسلفنا لكل المصريين فجاءت أن مصر مقبرة للفزاة كما يقال فإن الفجر مصر ينوب فيه كل من أتى مصر عبر الأزمان والأجيال واحب هذا الوطن وعاش فيه لينعم بالمواطنة فيه. ■

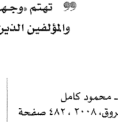
مارس الفجرى أعمال السحر والعرافة وجمع القمامة وأنواعا خاصة بالرقص الشعبى ويقى له موروث موسيقى يدل على ثقافته

عبدالمنعم منصور

❞ تهتم «وجهات نظر» بتعريف قرائها بجديد المكتبة العربية والعالمية، وتشكر الناشرين والكُتّاب والمؤلفين الذين يساعدونها في ذلك. وتدعو قراءها لإرسال مراجعاتهم النقدية لما يرونه من إصدارات. ❝

أم كلثوم

إيزيس فتح الله - محمود كامل
القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٨، ٢٨٤ صفحة



يقدم هذا الكتاب (حصاتيات لأعمال أم كلثوم، وقاعدة بيانات كاملة بهذه الأعمال، مؤلفيها ولمحنيها، والنصوص الأصلية لهذه الأعمال، إضافة إلى النص الكامل لأوبرا عايدة التي شاركت فيها كوكب الشرق، وهو عمل يأتي في إطار توثيق الموسيقى العربية، وتم تقسيم مراحله على هذا النحو: المرحلة الأولى خاصة بالرواد الذين أثروا هذا الفن في الفترة من منتصف القرن التاسع عشر وحتى أوائل القرن العشرين مثل الشيخ أبو العلا محمد وسلامة حجازي وسيد درويش، والمرحلة الثانية خاصة بشباب الموسيقى العربية الذين تعلموا وتأسوا على أيادي أعلام الموسيقى العربية وحتى نهايات القرن العشرين.

ويبدأ كتاب أم كلثوم بمقدمة موجزة عن حياتها منذ الميلاد في قرية طماي الزهايرة بمحافظة الشرقية، ونشأتها الدينية وحفظها للقرآن الكريم وتجويده وإنشاد المدائح النبوية والقصائد والتواشيح الصوفية وهي في سن مبكرة مع والدها الشيخ إبراهيم البلتاجي وشقيقها خالد، وقد ساعداها على فهم اللغة العربية والاستمتاع بكنوزها وحسن نطقها، ثم بعد ذلك لقاؤها بأساتذتها الذين أبهر العلا محمد الذي تولى فترة شبابها الفني بالتدريس والتثقيف الروحيين الدائم وكان أول ما تفخت به من ألحانه كلمات الشاعر أحمد رامي.

ثم فصلت عيونه

وتتم من وجد شكوته

إنا تكتمنا الهوى

والداء أقتله دفينه

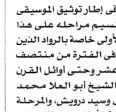
وقد غنّت أم كلثوم هذه الأغنية قبل أن تتعرف على أحمد رامي الذي صار فيما بعد شاعرها المفضل، وقد كتب من وحيها فيما بعد ثلاث قصائد هي عامي ١٩٢٤ و١٩٣٢.

وتتناول المقدمة مسيرة أم كلثوم الفنية ودورها الوطني والقومي، وتعريفها بعدد كبير من الشعراء العرب وغير العرب المرموقين، ومنهم شاعر باكستان الأشهر محمد إقبال، ويكشف الكتاب عن ثلاث محاولات لأم كلثوم في مجال التلحين: كانت الأولى ١٩٢٨ حين لحنت طقطوقة، على عيني المهجر يه منى، والثانية عام ١٩٣٦ حين لحنت مونولوج: يا نسيم المجر ريان النوى وكلاهما من كلمات الشاعر أحمد رامي، أما الثالثة فكانت قصيدة عنواني: تبارك يا من تعالى في علاه. وقد توفيت أم كلثوم يوم ٣ فبراير ١٩٧٥.

■

الدين والدولة في مصر

عبدالمنعم سعيد
القاهرة: نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٨، ٣٠٦ صفحات



استطاع الآباء المؤسسون للدولة المصرية الحديثة، ودعاة الإصلاح السياسي والاجتماعي في نهايات القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، أن يقيموا توافقاً لإنشاء دولة مدنية تقوم على المواطنة من ناحية، وتلبي الاحتياجات الروحية والدينية لمواطنيها من ناحية ثانية، لكن هذه الصيغة برغم الاجتهادات الفقهية والقانونية التي سعت إلى تأطيرها، تعرضت لحالات مستمرة من الشد والجذب منذ سبعينيات القرن الماضي وحتى اليوم، وبدلاً من صيغة التوافق والمواءمة التي اقترحها المصلحون في بدايات القرن العشرين، تنامت صيغ أخرى قائمة على الإزاحة والإبعاد والإقصاء، وبالتالي الدعوة لدولة دينية أكثر وضوحاً وصفاءة، وخرج الإخوان المسلمون في عام ٢٠٠٧ بمشروع برنامج حزبي يقوم على إنشاء دولة دينية تحل محل الدولة المصرية المعاصرة.

المؤلف وهو مفكر ليبرالي ومدير لمركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بمؤسسة الأهرام يقدم في هذا الكتاب اجتهاداته على مدى ٤ سنوات (من ٢٠٠٤ ـ ٢٠٠٨) في هذا الموضوع المهم، والتي نشرها في صحف مصرية وعربية، وهو يتساءل في إحداها مثلاً: ماذا لو حكم الإخوان المسلمون؟ وفيه ينتقد بوضوح برنامج الإخوان الانتخابي، فهم يحسب قول المؤلف، يتصرفون وكأنهم يعيشون وحدهم في هذا العالم، إذ عليهم فقط أن يقرروا وليس على الآخرين إلا أن يستجيبوا ويرضخوا لما يقررونه، فهم سيقومون بتغيير أو تعديل ميثاق جامعة الدول العربية ويفعلونه، لكنهم لم يقولوا لنا عن تعديلاتهم المقترحة في هذا الإطار، وهل سيتقبل أعضاء الجامعة العربية الآخرون هذه التعديلات أم لا: هم يقولون أيضاً إنهم سيعطون أهمية قصوى للعلاقات مع أفريقيا، دون أن يبدءوا لنا برنامجاً واضحاً عما ينوون عمله، وما هو الذي سيميز برنامجهم وتحركهم في هذا الإطار عما تقوم به الحكومة المصرية الآن، كما أن البرنامج يتحدث عن الدائرة العقائدية، وجوهر العمل فيها هو تحقيق الوحدة الإسلامية من خلال العمل على توثيق روابط مصر الإسلامية مع عدد من الدول المهمة مثل إيران وتركيا وماليزيا وإندونيسيا.

ويبدهش القارئ لوضع هذه الدول جميعاً في السلة ذاتها، فإيران بها ثورة إسلامية شيعية، وتركيا عضو في حلف الأطلسي وتسعى بقوة للانضمام إلى الاتحاد الأوروبي، وماليزيا تخوض تجربة تنموية تعتمد على الكسب الإسلامي المتعدد الجنسيات، وإندونيسيا لديها تركيبة خاصة من الأجناس والأعراق.

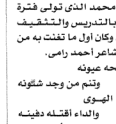
والظامة الكبرى كما يقول المؤلف هو حديث الإخوان عن الدائرة العالمية، واحد أهدافهم الكبرى في هذا الإطار هو خروج المنظمات الدولية من وصاية القوى الكبرى، ولا أحد يعرف كيف سيتمكن الإخوان من تحقيق هذا الهدف الغائي، وهل تحسبوا فعلاً لردود أفعال الدول الكبرى التي تسعى الجماعة إلى تقليص نفوذها.

بهذه العقلانية السياسية، يناقش المؤلف أفكار الجماعة، وكذلك أفكاراً كثيرة تبحث في العلاقة بين الدين والدولة في مصر.

■

قراءة في ذاكرة الأمة

الأغنية المصرية ومؤلفوها في مائتي عام
إيمان مهران
القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٨، ٣٢٤ صفحة

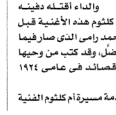


تلعب الأغاني دوراً بارزاً في تاريخ الشعوب، فهي المشارك الأول في كل المناسبات، منذ أقدم العصور حيث عرف الفراعنة الغناء والإنشاد الديني، الذي قُدّم في معابدهم وقرابينهم وكلون من ألوان الاعتراف لآلهتهم، وقدمت الحضارة الرومانية وبعدها الإسلامية العديد من ألوان الغناء والإنشاد، فكان الغناء مصاحباً لفرق المزهرات وهو نوع حماسي ذو طابع جدي، مختلف عن نظيره في المناسبات الاجتماعية المختلفة كالزواج والغزل والمدح وغيره، كذلك تناولت المؤلفة التاريخ لهذا الفن وأهم رواده والعوامل الحضارية التي غيرته عبر الزمان وكيف ساهمت التكنولوجيا الحديثة بإثراء المساحة بأشكال من الضوضاء، مروراً بالدور البارز الذي لعبه المسرح الغنائي ومن بعده أفلام السينما الغنائية في هذا الفن، كما تعرضت للمدلول الحقيقي للفن الشعبي الذي يحكي آلام الناس، ويقدم مشكلاتهم في كلمات شعرية عكس ما نراه اليوم، لقد ارتبطت الأغنية المصرية بالأرض والعرض والقيم والأخلاق والفؤاد، كما كانت المؤرخ الحقيقي للشعب منذ فجر التاريخ وحتى يومنا هذا، ويختتم الكتاب أهم الشعراء في أجيال مختلفة وعدد من القصائد المشهورة.

■

سنون مبعثرة

غالية ف. ت. آل سعيد
بيروت: رياض الريس للكتب والنشر، ٤٩٠ صفحة



ناجي، فاقد الأبوين اليتيم طفلاً، تتبناه أسرة ميسورة، يتمتع بذكاء حاد، يشجعه أبواه على الدراسة ثم ينهي دراسته الجامعية ليعمل في الصحافة ويتُشهر بتحليلاته الصحافية.

جمعت ناجي علاقة بمساعدته دافني ولنقتون، ذلك الفتاة المتعددة مع آخرين.

ونوقع عدم رغبته بالارتباط بها، أصرت هي على ذلك، وإثر فقدهم من العمل، بسبب إدمانه الكحول، يختفي ناجي من حياة دافني ويتركها بأسبة ليتزوج بفتاة فاتنة يتركها لإدمانه أيضاً، وأخيراً تتعرف دافني إلى موسيقي أفريقي مهاجر اسمه سيوم علون أحمد وتتزوجه، فيما تعرف ناجي بشابة حسناء كان على وشك الزواج منها لولا أحداث كثيرة منعته من ذلك وفرضت عليه الوحدة القاتلة!

رواية تتعدد فيها الشخصيات وتتعدد

العلاقات الغرامية وتتشابك الأحداث وتدور بشخصياتها حول العالم فى آسيا وأوروبا وأفريقيا.

حيث تتناقض الحضارات وتلتقى وتفترق، وحيث الفنى المترف تكثر علاقاته وتكبر طموحاته فيدمن الكحول والحب والشهرة.. ليقع من علٍ.

فى إهدائها كتبت غالية تقول: «إلى المتألقين دائما، أيا كانوا وأيا كان نوع إدمانهم، ليلهم ونهارهم طويل».

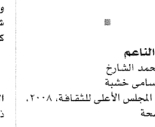
■

الغضب الناعم

العنود محمد الشارخ

ترجمة: سامى خشبة

القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٨، ٣٧٨ صفحة



يتضمن مفهوم النسوية النزعات الإسلامية الاجتماعية ودعوات المطالبة بمنح المرأة حق الاقتراع والدعوة الى المساواة بين الرجل والمرأة فى الحقوق والواجبات السياسية والمدنية، وعادة ما ينظر الى مفهوم النسوية باعتبارها منتجًا غربيًا ودليلاً على التبعية وتأكيد السيطرة الغربية، والأمريكية خصوصا، على العالم، ولهذا فإن كثيرا ما يدهش المرء حين يقرأ بعضًا من كتابات دعاة النسوية، فى الأدب وغيره، ويطاحُ بدفاع عن أفكار ومجتمعات يحمل لها هؤلاء رفضًا لأسباب متنوعة.

المؤلفة تمهد الى بدايات الاهتمام بالمسألة النسوية من خلال كتابات لعدد من الأدباء الأجنبيات والعربيات، ووقفًا لتقسيم خاص تقترحه المؤلفة، فإنها تدرس أعمال المؤلفة الإنجليزية شارلوت برونتى، والأديبة الكويتية ليلى العثمان كنموذج لاثنتين من الكاتبات ينتميين إلى مرحلة الأنوثة فى الكتابة النسوية، وهى المرحلة التى تطورفيها وعى الأنثى بمجتمع الرجل الذى يمارس القمع، وقد اتضح لها ذلك فى اتخاذ بعض الكاتبات أسماء ذكورية مستعارة لهن، واتسام كتاباتهن بالغموض والسخرية غير الهادفة.

وفى مرحلة الوعى النسوى التى تميزت بها كتابات المرأة بعصور عديدة للاحتجاج الاجتماعى والجنسى والسياسى، اختارت المؤلفة نموذجى سارة جرانه، ونوال السعداوى من مصر، كمثالين لتطور الوعى النسوى فى هذه المرحلة.

وفى مرحلة الأنثى الممتدة حتى اليوم اختارت المؤلفة أعمال فرجينيا وولف، وحنان الشيخ من لبنان، فهما برأيها أعادتا تعريف تجارب المرأة الداخلية والخارجية.

وبحسب المؤلفة، فإن الأدب المقارن هو أفضل أداة فكرية وتحليلية للربط بين الظروف القومية التى تنفرد بها المنطقة التى تنتمى إليها الكاتبة، وبين العلاقات المتشعبة داخل القومية، والعلاقات التى تخص التجربة النسوية والتى تتعدى حدود الزمان والمكان. إذ إن الكاتبات فى مجموعهن يعكسن الحلقة المتصلة بين الخيال وتكرار أنماط من الموضوعات ومشاكل وصور بعينها من جيل لآخر، وبتقريب هذه الصور من معضلة تنتصح شيئًا فشيئًا صورة الوعى النسوى الجديد كما تتضح فى الكتابة الروائية.

■

البترول

ذروة الإنتاج وتداعيات الانحدار

حاتم الرفاعى

القاهرة: نهضة مصر، ٢٠٠٨، ٣٠١ صفحة

يقدم المؤلف رؤية سريعة لعالم ما بعد البترول، حيث يصل المخزون العالمى من البترول إلى مرحلة الذروة أى أخر مراحل إنتاجه ثم يبدأ بالتناقص التدريجى، وذلك لأن البترول كما هو معروف طاقة غير متجددة وقابلة للنفاد، وكيف على العالم حكومات وأفرادا أن ينتبه لهذا الخطر القادم، فلابد من دراسة الوضع أكاديميا وأن تكون هناك شفافية مطلقة بين الحكومات وشعوبها لمواجهة الخطر. وهذا من خلال دراسة الكاتب لتاريخ استخدام الإنسان لمختلف وسائل الطاقة التى تبدأ باعتماده على يديه فى العمل والغذاء ونهاية باستخدام البترول، وكذلك قصة اكتشاف البترول عالميا وإنتاجه واستهلاكه نافذًا منها على الرؤية الأساسية لهذا البحث وهى ذروة البترول وعلاقتها بمقدار الاحتياطى العالمى المتبقى فى الأرض وما استهلك منه منذ البداية وحتى الآن، وكيفية عبه فى كافة مجالات الحياة سواء الاقتصادى والسياسى والاجتماعى وغيرها، وبحث إمكانية استخدام بدائل للطاقة كالطاقة الشمسية والرياح وغيرها، ومحاولة تنفيذ هذه المشروعات بدقة وفق الإمكانات المتاحة حتى لا تحدث هذه الصدمات، وأخيرًا يحاول عرض تحليل اجتماعى على فى ضوء هذا المؤشر الخطير، ومحاولة إيجاد حلول للمشكلات الفنائية وتقديم بدائل لوسائل النقل وغيرها من هذه المعطلات ومواقف الدول القوية والضعيفة إزاء هذه المحنة.

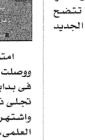
■

فن كتابة الفنتازيا والخيال العلمى

ليزا تولتى

ترجمة: د. كمال الدين حسين

القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، ٢٠٠٨، ٢٧٨ صفحة



امتاز الإنسان بالقدرة على التخيل، ووصلت هذه القدرة إلى مدى غير مسبوق فى بدايات القرن الواحد والعشرين، تجلى ذلك فى نوعية الأدب الذى ساد واشتهر وهو أدب الفانتازيا والخيال العلمى، من هنا تأتى أهمية كتابة «فن الفانتازيا والخيال العلمى» للمؤلفة، ليزا تولتى، وترجمة د. كمال الدين حسين، والصادر حديثًا عن الدار المصرية اللبنانية، وليزا تولتى هى واحدة من كتاب هذا النوع من الأدب، فقد تتبعت كل التفاصيل الخاصة بهذين النوعين من الكتابة، والمدهش أنها اكتشفت أثناء بحثها أنهما ولدا ككتابة للأطفال فى البداية، ثم تطورا بتطور الحضارات إلى أدب يستهلكه الجميع، وتنتج السينما بل وتتكالب على، فلماذا هذه الرغبة الإنسانية فى قراءة ورؤية الأشياء المخيفة، هل هى الرغبة فى التطهير بالمفهوم الأرسطى؟ أم الرغبة فى تعميق الإدراك بالنفس البشرية، وتصور حيوات أخرى أكثر عنفًا وبدائية للربط بالواقع الحضارى الذى نحياه.

ويأتى الكتاب إلى السؤال الأهم، وهو: ماذا لو كانت لديك الرغبة فى كتابة هذا النوع من الأدب سواء على شكل كتاب، خصوصا بعد النشرة التى تحققت لهارى بوتر قراءة وسينما، أم كنوع السيناريو للسينما؟ أو صياغته فى قصة للأطفال؟ كيف تصل إلى الصياغة المثلى لأفكارك ولا تقلد الآخرين الذين سبقوك أو المعاصرين لك؟ إنه جوهر الكتاب فى خلال دراسة كل الروايات التى كتبت فى هذا النوع.

قسمت المؤلفة فكرة الكتاب إلى أحد عشر فصلاً لتحيط بفكرتها وتضعها فى صورة مثلى.

الأول: تحديد الخصوصية: يتناول المهارات التى يحتاجها الكاتب لكتابة الفانتازيا والخيال العلمى وهل تختلف هذه المهارات عنها فى أية كتابة أخرى؟ وهذه المهارات هى كيفية إنشاء قصة جيدة، وشخصيات مقنعة، والتدفق فى الحدث والأسلوب القابل للقراءة، وجميعها مهارات أساسية لكل أنواع القصص الشائعة والرائجة سواء أكانت من قصص الرعب أم الفانتازيا أم الخيال العلمى.

أما الفانتازيا فمن أنواعها: فانتازيا البطل، فانتازيا الحكام، فانتازيا المرح - الفانتازيا الفاتنة، الفانتازيا الواقعية السحرية، فانتازيا الانتقال فى الزمن، الفانتازيا الروماسية.

والفصل الثانى يجيب عن سؤال: من أين تأتى الأفكار، وفيه تحدد المؤلفة الأفكار والأنماط الأولية التى تنطلق منها كتابة الفانتازيا والخيال العلمى. والإجابة تكمن فى قراءة تاريخ هذا النوع، والتحاور مع الآخرين، والأساطير، وعادات الشعوب، وإحياء الماضى. بالإضافة إلى أهمية المعرفة العلمية من خلال الاطلاع على النظريات العلمية الحاكمة ولو بشكل مبسط.

والآن وقد عرفت هذه الأسس.. حاول البدء فى الكتابة، فكيف تبنى عالمك، ذلك ما تناوله الفصل الثالث: بناء العالم، ووضعه على الورق من خلال الانطلاق من الواقع، فإياك أن تتجاهل واقعك أثناء الكتابة وأنت تبنى عالمك، فهل ستبدأ الكتابة من حكى التفاصيل أم من خلال أعين الشخصيات المتخيلة أم ستقوم بالتفسير والشرح؟

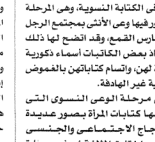
ثم يأتى دور إعادة الكتابة والتنقيح.. الفصل السادس يتناول نوعين من إعادة الكتابة ودور الحاسب الآلى فى المسألة، فهل ستتم مراجعة البناء كله وما الأسئلة التى يجب أن تسألها لنفسك، فهل الطول مناسب، وهل بدأت فى المكان الصحيح، هل القصة ذات بناء جيد، وهل تنقل رسالة من خلال قصتك وما أدوات هذه الرسالة وهى أى الأزمنة؟

■

حقيبة الفيس بوك

جمال مختار

القاهرة: المؤلف، ٢٠٠٨



يعرف الكتاب بالشبكات الاجتماعية والتى أصبحت من أهم الأنشطة التى تمارس على الإنترنت وعن طريقها يتواصل الناس. ثم تعريف للفيس بوك وأسباب انتشاره وأهم مشتملاته وأسباب نجاحه. ويستعرض الأعضاء المؤسسون والذين أغلبهم صغار السن تحت سن الثلاثين وعملهم السابق ودراستهم الجامعية، مع عرض تفاصيل خاصة عن خيلة مارك زوكر برج مؤسس الفيس بوك وطريقة معيشته البسيطة رغم ثرائه الفاحش. قيم موقع الفيس بوك حتى الآن بثلاثة مليارات دولار. ويستعرض تاريخ وتطور الفيس بوك منذ عام ٢٠٠٤ وحتى الآن.

فى فصل التفاعل والتواصل ينشرح الكتاب أشهر تطبيقات الفيس بوك التى

يستعملها الأعضاء يومياً مع بعض الإحصائيات التي وردت بموقع الفيس بوك، ومن أهم التطبيقات المجموعات Groups وأنواعها وأشهرها في مصر والعالم العربي، ووسائل الدخل لفيس بوك ومن إعلانات وخلافه، وكيفية تفاعل المواقع العالمية مع الفيس بوك.

وفي أهم الاستفسارات، يستعرض الكتاب أهم الاستطلاعات والتصريحات العالمية التي صدرت عن الفيس بوك مثل أن موقع الفيس بوك تستخدمه الإناث أكثر من الذكور بنسبة ٥٦٪!! وإحصائيات عن معدل النمو الشهري للموقع ومعدل نمو البرامج والتطبيقات المستفيدة من الفيس بوك.

في النهاية يشرح الكاتب رأيه الشخصي إذا كان الفيس بوك مفيداً أم مضيعة للوقت، ثم الفيس بوك مفيد أم صديقاً.. أولاً يوجه اهتمام الآباء أن الدنيا تغيرت بسرعة وبشدة في آخر ٥ أعوام وافتحمت تكنولوجيا جديدة حياتنا مثل البلوتوث وكاميرات الموبايل والفيس بوك. وأصبح عدم إدراك الآباء لهذه المتغيرات هو أكبر الأخطار، وأصبح عدم القدرة على توجيه الدعم والتوعية للشباب والأطفال (نتيجة جهل الآباء بهذه المتغيرات وصعوبة التأقلم عليها) هو المصيبة الكبرى والتهديد الأكبر.

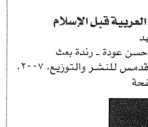
■

الكهانة العربية قبل الإسلام

توفيق فهد

ترجمة: حسن عودة - رندة بعث

بيروت: قدمس للنشر والتوزيع، ٢٠٠٧. ٥٢٥ صفحة



تبدو الكهانة العربية، بحسب تعريفها الوصفي، وعبر تجلياتها، مرتبطة غاية الارتباط بالنبوة التي هي جذرها الأصلي، أو على الأقل درجتها الأولى، ليس ثمة انقطاع يفصل بين هذين المفهومين المتكاملين اللذين يبدو ثانيهما، بوصفه تفتحاً للأول. غير أن خطاً فاصلاً سيرتسم بينهما في اليوم الذي تغيرت فيه الشروط الاجتماعية عبر الانتقال من البداوة إلى التحضر أو من النظام القبلي إلى النظام الملكي، وفي اليوم الذي تبدلت فيه طبيعة الرسالة الإلهية ومحتواها تبدلاً كاملاً عبر الانتقال من الإيمان بأنهة متعددة، إلى عبادة إله واحد، وإلى التوحيد، فالكهانة والنبوءة هما التعبير الحي والفعال عن مجتمع محدد في حقبة معينة من تاريخه.

والواقع أن الكاهن العربي، الذي كان في البداية انخطافياً، ولا سيما في ظل تسميته بالأفكل، أو الريء، أو ذو لمة، كان يستمد إلهامه من المصدر ذاته الذي كان يستمد منه النبي، أي، من الإله الذي كان الكاهن خادمه والناطق باسمه في آن معاً. وكان يمارس عمله الاجتماعي وينقل الرسالة الإلهية تحت تسميات السادن والحازي والعراف والكاهن والسيد، بالروح ذاتها إن لم يكن بالطريقة ذاتها التي كان يزاولها النبي. وقد بدا وجيهاً وفعليا في الافتراق حينما لجأ الكاهن إلى وسائط أخرى بينه وبين الإله المؤجى، في حين أن النبي عمز إلى أعلى درجة الروابط الشخصية بينه وبين الإله الذي يوحي إليه.

والكتاب صعب صعب لدقة الموضوعات وغرابتها، وقد رد الموضوعات مئات النصوص إلى الأصول التي اقتبست منها، فلم يقعا في مرض ترجمة الاقتباسات العربية عن الفرنسية، بل وابتدعا أسماء وتعابير لكل تطل الترجمة أمينة للعالم المصطلحي للنص.

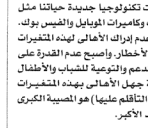
■

المدينة ذات العباءة المرمزية (رواية)

أصلى أردوغان

ترجمة: بكر صدقي

دمشق: قدمس للنشر والتوزيع، ٢٠٠٨. ١٥٧ صفحة



اختارت مجلة «لير» الفرنسية قبل أشهر، خمسين كاتباً من أنحاء العالم، متوقعة أن يتبوؤا صدارة أدباء العالمية، في القرن الحادي والعشرين.. ومن هؤلاء الروائية التركية أصلى أردوغان التي بدأت بنشر أعمالها الأدبية بدءاً بالشعر قبل بلوغها الثلاثين، وشهد نتاجها الإبداعي صعوداً لافتاً، روايتها الثالثة هذه كرستها روائية تمتلك أدواتها ورؤيتها الخاصة. واستطلبت كبير الاهتمام وترجمت إلى عدد من اللغات الأوروبية.

إذا كان من الجائز الحديث عن العالم الروائي لكاتبة يمكن عدها في بداية مسيرتها الإبداعية، فإنه يتمحور أساساً حول قيمة الحياة، في عالم شديد القسوة يحيلها إلى قيمة فرعية هي البقاء هي قيمة الحياة. في روايتها هذه، التي هي الأبرز، يحضر الموت بكثافة وقوة مخيفتين، ومعه الخوف من الموت، الرعب الذي يشل الإرادة من رصاصة قد تأتي في أي لحظة وتنهي حياتك الكلن بسخافة وبساطة. في بيئة من هذا النوع، يصبح البقاء على قيد الحياة قيمة مطلقة ومهمة صعبة، تضفيان على الحياة معنى وجمالاً.

منذ صدور هذه الرواية، التي تتميز بلغة راقية وقدرة وصف غاية في الدقة والإبداع والجمالية، أقر كبار الأدباء البرازيليين بأن اسم مدينتهم ريو دى جانيرو قد ارتبط باسم أصلى أردوغان على نحو غير قابل للفصل.

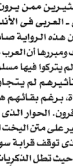
ولدت أصلى أردوغان في عام ١٩٧٦ في استانبول، وتخرجت في الجامعة الأمريكية فيها، في هندسة الكمبيوتر، ثم درست الفيزياء والفيزياء الذرية في جامعات سويسرا والبرازيل وعملت في الوكالة الأوروبية للذرة.

■

سلام

هانى نقشبندى

بيروت: دار الساقى، ٢٠٠٨. ٢٣٩ صفحة



بالنسبة لكثيرين منا يرون فى التاريخ الإسلامى - العربى فى الأندلس مجداً ضائعاً، فإن هذه الرواية صادمة، الرواية لا تقول ذلك وممررها الأمر حين وهو ما يمنى أن تأثيرهم لم يتجاوز ما يخلفه حكام غزة، برغم بقائهم هناك لأكثر من خمسة قرون، الحوار الذى يدور بين القبطان والأمير على متن البحث الذى يملكه الأخير والذى توقف قرابة سواحل «مارييا» الإسبانية حيث تطل الذكريات من رأس الأمير ويتأسى على زمن ولى ومجد خبا، لكن القبطان يعيده إلى قساوة الواقع يقوله: استيمحك عذراً يا سيدى لو قلت شيئاً، كل أمة تفخر بتاريخها لكنها لا تقف عنده، لدى العرب موهبة فذة فى استحضار التاريخ والركوع أمامه كصنم وثنى، إنه ا رتباط لا أرى فضيلة فى الوقوف أمامه طويلاً، كان الأمير يخشى زيارة الأندلس ويكتفى بمارييا، لكن القبطان نجح فى إقناعه بأن يزور غرناطة، وأن يشاهد قصر الحمراء الذى كثيراً ما سمع عنه، وعلى الفور بدأ الأمير يستعد لرحلته مصطحباً حاشيته، ويعد أن تجول الأمير فى قصر الحمراء، واشترى كل الكتب التى تحكى عنه، تاريخه وحجرائه وعمارته وحدائقه، قرر فى لحظة واحدة أن ينفى أصلاً بحاكيه فوق أحد التلال بمدينة الرياض، وهنا يبزغ له ابن برجان، وهو شيخ مغربى وقور، ليقترح عليه ألا يفعل، حتى لا تصيبه لعنة قصر الحمراء، وحين يسأله الأمير عن سبب تخوفه من بناء قصر يشبه قصر الحمراء فى غرناطة يقول الشيخ: الحمراء ليس هو القصر الذى تراه، ليس هو الحجر والبناء، ليس هو الزخارف والأعمدة، إنه غير ذلك تماماً، إنه غير ما تراه، حتى لو بنيته بكل تفاصيله التى تراها، فلن يكون كما تريد، لن يكون.

وحين يطلب منه الأمير تفسيراً يقول إن من يبنى قصراً شبيهاً بالحمراء فى غرناطة، لابد أن يكون هو الشخص نفسه الذى بنى الأصل، وأن هذا الشخص على قيد الحياة واسمه «سلام»، وهو الشخص الذى تحمل الرواية اسمه، وفى رحلة البحث عن سلام يصطدم الأمير بهذه العبارة التى يمكن القول إنها تلخص مضمون الرواية ككل، قالها له طيف سلام أو خياله: المال لا يشترى التاريخ يا سيدى، المال يصنعه.

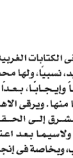
■

تطور صورة الشرق فى الأدب الإنجليزى

ناجى عيوجان

بيروت: تالا صباغ

بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٣٨ صفحة



صورة الشرق فى الكتابات الغربية لها امتداد تاريخى بعيد، نسبياً، ولها محطات مختلفة سلباً وإيجاباً، بعداً عن الموضوعية واقتراباً منها، ويرقى الاهتمام الإنجليزى بالشرق إلى الحقبة الأنجلوسكسونية، ولاسيما بعد اعتناق المسيحية فى الغرب، وبخاصة فى إنجلترا، فى أواخر القرن السادس، حيث ترسخ هذا الاهتمام بسبب نمو التبشير إلى التجارة والحج والثقافة والمغامرة.

ولقد أسفر هذا الاهتمام، فى جملة ما أسفر عنه، عن تيارات جديد نقل صورة مشوهة عن الشرق توامصت حتى منتصف القرن الثامن عشر، قبل أن يعدل منها رحالة ويباحثون مستقلون، ولاسيما لدى الجمهور البريطانى، بعد استعمار الهند.

■

التاريخ السرى للسياسة السورية

سمير عبده

دمشق: دار حسن ملص، ٢٠٠٨. ٧٩ صفحة

يقدم المؤلف باتوراما سياسية لأحداث سورية تم التعتيم عليها لأسباب عديدة وقتها أو بعد ذلك، وهذا بعد مرور

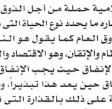
سريع على حقب تاريخية سورية مختلفة، كان لها أكبر الأثر في تشييد صرح السياسة السورية وتقديم الأحزاب التابعة للحكومة أو المعارضة لها. وأزاح المؤلف الستار عن عدد من القضايا والذي اعتبرها لعدم تقييم التاريخ بشكل صحيح، بدأنا بمراحل النضال ضد المستعمر الفرنسي لسوريا وأبطال هذا النضال ولا لأقود على رأسه الشهيد السوري من سخرية واستهزاء وكيف انقلب النضال إلى أطماع وطنية أدت إلى نزاعات داخلية، أثرت حتى في تكوين البنية المعارضة داخل هذا القطر العربي، والذي أدى موقعه إلى اختلاف الروافد الحضارية والسياسية التي ساهمت في تشكيل وعيه بشعب غير مستقر عند الشعب لفترة زمنية طويلة.

■

سيكولوجية القضاء

عبدالرحمن محمد العيسوي

الإسكندرية: دار منشأة المعارف، ٢٠٠٨، ٣٢٠ صفحة



للقضاء أدوار رفيعة في الإسلام على من يتولى مهمة القضاء أن يتصف بسمات ونبميها في عقله وجداده، وعلى القاضي الذي يحكم بين الناس أن يتصف بسمات نفسية تبعده تماماً عن أي شكل من أشكال الاضطرابات النفسية أو السلوكية، كما أن على القاضي نفسه أن يكون دارساً لعلم النفس، وخصوصاً ذلك الفرع الحديث منه الذي يهتم بعلم النفس القضائي، والذي يهتم بدراسة القواعد والتنظيمات والإجراءات الخاصة بالنشاط العقلي في العلاقات القانونية، والتي تقوم بين الخصوم وأطراف الدعوى القضائية، وبين المحكمة وهيئة الدفاع أو النيابة والمدعي العام.

يتألف الكتاب من فصل تمهيدي وثمانية فصول أولية، يعرف الأول منها بالمفاهيم والمصطلحات، والثاني بالعوامل النفسية والعقلية كأسباب للجريمة، والثالث رؤية نقدية نظرية لمبروزو في تفسير السلوك، والرابع عن شهادة الشهود في القضايا الجنائية والمدنية، والخامس عن الدفع بالجنون في القضايا الجنائية، والسادس عن السمات النفسية للقضاء في الإسلام، والسابع عن دور علم النفس القضائي في الحياة المعاصرة، ويقدم الأخير دراسة ميدانية حول الطرق العلمية في مكافحة الجريمة.

■

مقالات في التنسيق الحضاري

أحمد بهاء الدين

إعداد: عبدالرحمن أبوعوف

القاهرة: الجهاز القومي للتنسيق الحضاري، ٢٠٠٨، ٢٠٩ صفحات

يجمع هذا الكتاب مقالات كتبها الكاتب الراحل أحمد بهاء الدين في العمارة والتنسيق الحضاري، وهي تبدأ بمقالة عن الذوق العام، يدعو فيها أن تشن أجهزة الدولة تنمية وتعمية وثقافية وإعلامية حملة من أجل الذوق العام، باعتباره ما يحدد نوع الحياة التي نحيها، فالذوق العام كما يقول هو النظافة والنظام والإتقان، وهو الاقتصاد والتوفير، وهو الإنضاق حيث يجب الإنضاق وعدم الإنضاق حين يعد هدا تبذيرا، ويضرب أمثلة على ذلك بالقدارة التي تحيط بالأمكن الأثرية الإسلامية والمسيحية، وهو لا يلوم الدولة وحدها في هذا وإنما يلقي باللوم أيضا على الناس، ويشير الى افتراضه بهدم السور الخلفي للقصر عابدين وتحويل حديقته البديعة إلى حديقة عامة في منطقة محرومة من الحدائق هي حب باب الخلق وعابدين، وهو الاقتراح الذي نادى به بعد الثورة مباشرة، لكن الاقتراح الذي تم تنفيذه، تحول بفعل الناس بعد ذلك إلى مقلب للقمامة وماوى للمجرمين والمشردين، ويقول بهاء: الحل ليس هو عدم إقامة حدائق وإنما تعليم الناس وتربية شعورهم بالذوق العام.

وفي منتصف ١٩٨٢ نشر بهاء في يوميات مقالا حول فلسفة المدن الجديدة، وتساءل في البداية عما إذا كان من الجهوا إلى سكنى المدن الجديدة قد تركوا شقتهم في القاهرة وأجاب بالنفي، ويوجه نداءه إلى من خططوا لإقامة هذه المدن: اختاروا أولا في خطة شاملة مواقع الرزق الجديدة، ثم أقيموا منشآت لهذا الإنتاج زراعيا أو صناعيا أو خدميا، وعندما يوجد مصدر الرزق الأحسن سيبدأ ذهاب الناس إلى هناك للاستيطان وإقامة الدائمة.

كما دعاهم إلى أن يختاروا هذه المدن الجديدة بعيدة قدر الإمكان عن القاهرة، كي تمتص من سكان العاصمة وتستوعب الزيادة الجديدة، ونظن أن ما دعا إليه بهاء قبل ربع قرن تقريباً، لو انتبه إليه المسئولون عن تخطيط المدن عندنا لتحولت المدن الجديدة إلى مناطق جذب طاردة، ولخففت كثيراً من زحام العاصمة الذي أنقى بظلاله القاتمة على كل مناحي حياتنا.

الكتاب يحتشد بأفكار ورؤى بالغة الأهمية في العمران والتنسيق الحضاري وكيفية تنمية الذوق العام، يبقى أكثرها صالحا ومرشدا اليوم وغدا.

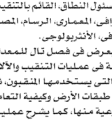
■

صديق الآثار

فرنسيس ديولافيه

ترجمة: هيثم خشبة

الإسكندرية: هاربوفرانس للنشر، ٢٠٠٨، ٢٥٨ صفحة



يقدم هذا الكتاب زاداً مهماً للباحثين في علم الآثار، إذ يسعى للإجابة عن تلك الأسئلة: أين ولماذا نقوم بعمليات التنقيب الأثرية، ومن هو الشخص المؤهل للقيام بهذا العمل، وكيف نقوم بهذه العمليات، وما التي نعثر عليه من خلالها، وما التي تكشفه هذه الأشياء عن ماضينا.

يكشف الكتاب مثلاً عن أن بعض علماء الآثار يبحثون في المقابر المنسية، حيث يعثر هناك على موميالوات، وينقب بعضهم بين حطام السفن الغارقة، وبعضهم يبحث في الكهوف.

يبدأ الكتاب المخصص للصبية من سن١٢ إلى ١٨ سنة بتساؤل حول كيفية البحث عن موقع التنقيب، وبيدأ بعمليات المسح الجوي المستخدمة في هذا الإطار، ويقدم نصائح للراغبين في استخدام هذه الوسيلة، كما يشرح الكيفية التي تتم بها سواء بالنهار أو الليل. ثم يقدم كذلك شرحاً لكيفية اقتناء معدات مسابير المسح الأرضي والتنقيب مشيراً على الأقدام وكيفية تشكيل فريق عمل.

وفي فصل آخر يقدم شرحاً للنصوص الأثرية التي يتم اكتشافها، فرعونية وسومرية وصينية وغيرها، ويعرض في هذا الإطار لتاريخ الكتابة والنقش واختراع الحروف، ثم يعرض للنقوش والعلامات بوصفها وحدها أيضا من التنقيبات الأثرية المهمة، ثم يقدم تعريفات مهمة لفريق التنقيب عن الآثار ودوركل منهم في عملية التنقيب: مسئول عملية التنقيب، مسئول القطاع، مسئول النطاق، القائم بالتنقيب، المصور الفوتوغرافي، المعماري، الرسام، المصور الفوتوغرافي الأنثربولوجي.

كما يعرض في فصل تال للمعدات المستخدمة في عمليات التنقيب والآلات الدقيقة التي يستخدمها المنقبون، ثم أفصل عن طبقات الأرض وكيفية التعامل مع كل نوعية منها، كما يشرح عمليات التنظيف والترقيم والتوثيق والتخزين التي تتبع الحصول على الأثر، ثم يعرض في فصول تالية لكثير من الأشياء التي يمكن العثور عليها خلال عمليات التنقيب، وتصنيفاتها، زجاج، بذور، خشب، معادن، عظم، عاج، رسوم، خزف.

معلومات غزيرة مبسطة وموضحة برسوم لطيفة ودقيقة.

■

الفرنسي بليز بسكال، أو «الفنان الأمريكي أندي وارهول»؟

Dreams and Shadows من نوع عديدة كتاب مثير للإعجاب. إلا أنه بالرغم من تصميم رايت على أن تكون موضوعية وما تتسم به صنعتها من مهارة، فهناك شيء غير مُرضٍ بشأن المقاربة الصحفية التي تمثلها هنا. ربما يكون ذلك أحد أعراض الاستماع إلى العالم من وإلى مصدر، حيث يتجمع دوي مراكز الأبحاث، وصليل البرامج الحوارية، وتواه الساسة في أجندة غالبًا ما تتصادم مع أصوات الغابة الشرق أوسطية. وتحاول رايت تحدي تلك الأجندة، إلا أنه لا يمكنها الإفلات من كونها المصدر الذي تستقي منه معلوماتها.

إنها تفخر على سبيل المثال بالاعتماد على المصادر المحلية وليس «الخبراء» البعيدين. إلا أن الكثير من مصادرها متحدثون مشهورون في البرامج التليفزيونية، ويعملون في مؤسسات تعد مأوى للمراسلين الأجانب. وفي أغلب الأحيان كذلك يعكس نوع الأسئلة التي توجه إليهم الأولويات التي تحدد في أماكن أخرى. وفي أحد المواضع، على سبيل المثال، تصف رايت ثلاث قضايا مهمة لابد للحكومات الشرق أوسطية من معالجتها كي تتوافق مع ضغط التغيير: السجناء السياسيون، وحقوق النساء، والإسلام السياسي. قد يكون الأمر كذلك، ولكن يبدو هذا أقرب إلى الاهتمامات التي في واشنطن منه إلى الأشياء الأكثر يومية كفرص العمل وفساد المسئولين المحليين، وتكلفة الزواج المرتفعة جدًا التي تستحوذ في الواقع على اهتمام الشرق أوسطيين.

يتسم الدكتاتوريون بالقبح، والديمقراطية هي على الأرجح أقل الطرق سوءًا لحكم الناس. ولكن يمكن أن يكون الديماجوجيون أفضل من الديمقراطيين في تجميع الدول الهشة مع بعضها. ويقول العرب بحذر شديد إن يومًا واحدًا من الفتنة أسوأ من ثلاثين عامًا من الطغيان. وربما تكون تلك فكرة غريبة وتتسم بالمفارقة التاريخية، ولكنها كذلك تتاج تجربة تاريخية أطول كثيرًا من معظم تجارب الشعوب. ولا يسع المرء إلا أن يتساءل عما إذا كان بعض التفكير المأمول الذي ثبت أنه ضار جدًا عند ترجمته إلى سياسة خارجية أمريكية قد تأثر بالوضوح المضبوط ضبطًا دقيقًا. وإن كان مشوهًا، الخاص بالصحفيين الأمناء والموهوبين مثل رايت ويعكس إيمانهم المطلق بأنه في يوم من الأيام سوف يصل الأمر بالعالم، بما في ذلك الشرق الأوسط الذي يفتقر إلى التنوير والمعرفة، إلى اعتناق الأسلوب الأمريكي. ■

هامش

• لرونالد رامسفيلد سجل مضحك من التصريحات والأقوال الغريبة أو التي ثبت خطؤها الفاحش. فعلى سبيل المثال، رد رامسفيلد على سؤال للصحفيين في فبراير من عام ٢٠٠٣ بخصوص المدة التي يتوقعها لاستمرار الصراع في العراق بقوله: «ستة أيام وربما ستة أسابيع. أما ستة أشهر فأستبعد ذلك». وعند سؤاله عن مكان وجود أسلحة الدمار الشامل كان رده: «نحن نعرف أين توجد. إنها في المنطقة حول تكريت وبغداد وإلى حد ما في الشرق وفي الغرب وفي الشمال وفي الجنوب». أما في تعليقه على عمليات النهب التي تلت سقوط صدام فقد قال: «الحرية تحرز الثمن من القيود». والناس الأحرار أحرار في أن يقوموا بأخطاء وأن يقترفوا الجرائم ويفعلوا أشياء سيئة». ثم جاءت العبارة التي صارت علامته المميزة عند سؤاله عن إخفاء المعلومات عما يجري في العراق حيث قال: «التقارير التي تذكرانا لا نعرف شيئًا عن غيبة. لأنه كما نعرف هناك معارف معروفة، وهناك أشياء نعرف أننا نعرفها. لكننا نعرف أيضًا أن هناك معارف غير معروفة. وهذا مايدعونا للقول بأننا نعرف بأن هناك أشياء لا نعرفها. ولكن هناك أيضًا أشياء غير معروفة تظل غير معروفة. وبالتالي فما لا نعرفه هو ما لانعرفه، وعندما قيل للوزير إن عدد الضحايا الأمريكان كبير وإن هذا يؤثر في الرأي العام الأمريكي، أجاب قائلاً: «إن من طبيعة الموت أن يُشجع ويُشيع رؤية كئيبة عن الحرب». أما عند سؤاله عن مصير بن لادن فقد كانت إجابته، «يمكننا القول بدرجة عالية من التأكيد أن أسامة بن لادن في أفغانستان. أو في بلد آخر. أو أنه ميت». وعندما سُئل في يوم من الأيام عن تصريح أدلى به في اليوم السابق قال: «أنا أومن بما قلته البارحة». لا أعلم ماذا قلتُ، ولكنني أعرف بمالا أفكر. وأعتقد أن هذا ما قلتُه». وأخيرا عندما سُئل عن تصريح للرئيس بوش لم يسمع عنه أجاب: «من نافلة القول أن الرئيس مصيبٌ في مقولته. بغضّ النظر عما قاله». (المترجم)

كتاب الزاوية

مرثيات محمود درويش

رسالة الغائب إلى الغائب*

غائبًا آت إلى غائب، فلا أدري إن كنت هناك أم هنا، ولا أدري هل جسدي هو كلامي أم كلامي هو جسدي، ولكنني في الحالتين غائب!

لا صورة للمعنى بلا مبنى. ولا أرض للقصيدة غير تلك الطعنة التي تحضرها السماء بقرن غزال، على حافة الأرض.

هل دخلت من هناك؟ أم خرجت إلى ما أنت فيه، بحثًا عن أمثالي العائدين في عربات المهاجرين إلى صورتهم وهي تكبر وحدها، في الليالي القديمة، دون أن تنتبه إلى تدخل الشبح أو الشاعر.

ولكن، لماذا تفتح أبواب التأويل على مصاريعها لهذا التاريخ المهلك من مصارع العشاق؟ أليس في تلك الطريق الموغلة في القدم وفي الخرافة، بين أريحا والقدس.. ما يكفي لنتخلص من وطأة الأساطير، ولنخلُ قليلاً إلى صخبر الرصيف وموهبة التدرب على عطلة الصيف، وعلى رائحة اليود القادمة من بحر بلا قراصنة؟

فلتطفر لي ثانية، أنى أوسِّع ـ لأكون قريبًا من الأرض ـ ثنايا ظلك على الظل، وأجلس قليلاً فيما يبدو لي أنه شكل لي، لك، أو للشكل!

فكيف تحط الغيمة على حجر دون أن تجرحه، ودون أن تتلاشى فرحًا صوفيًا في أرض صغيرة كحبة السمسم، وكبيرة كالله يؤمها الأنبياء، والغرّاة أيضًا، من كل لغة ومن كل خطيئة، ليصغوا إلى ماء الله في حصاها من جهة، وإلى ما يحول هذا الماء إلى نبيذ أو دم، من جهة أخرى.

---

* في ذكرى توفيق زياد

ناجح إبراهيم*

عبد الناصر فى فكر داعية..

■ ■ إن مسألة الحكم على (جمال عبد الناصر) أو غيره من الشخصيات العامة يرتبط ارتباطا وثيقا بالثقافة غير الموضوعية السائدة فى مجتمعاتنا العربية والإسلامية.. تلك الثقافة التى تجعل من العاطفة هى المتحكم الأوحد فى تقييم الرجال والحكم عليهم.. فتميل بهم إلى أقصى اليمين تارة، وإلى أقصى اليسار تارة أخرى.. ومحال أن تكون العواطف حكما عدلا فى موازين الرجال.

• إن الإنصاف والموضوعية يقتضيان أن ننحى العواطف جانبا عند الحكم على الأشخاص.. وأن نزن الناس بميزان الحسنات والسيئات.. وألا تحملنا العداوات الشخصية، أو الوقوع تحت وطأة الظلم على الحيف فى أحكامنا مصداقا لقول الله تعالى (ولا يجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى).

• لقد تعرضت الحركة الإسلامية فى مصر- ممثلة فى جماعة الإخوان المسلمين- إلى نوع من الظلم الفادح على يد عبد الناصر وأركان حكمه.. وذاقت على يده شتى صنوف التعذيب.. ولكن ذلك لا يصح أبدا أن يكون مبررا لغمط حسنات عبد الناصر أو إغفال الإنجازات التى أنجزها لوطنه أو تصويره وكأنه حاكم بلا حسنات أو كأنه شيطان رجيم، كما لا يصح أن يرفعه البعض إلى مرتبة الأنبياء المعصومين.. فهو حاكم من البشر يخطئ ويصيب، وله إيجابيات كما أن له سلبيات.

• ومن خلال هذه النظرة الموضوعية ينبغى أن يقيم جمال عبد الناصر وغيره من الشخصيات العامة والتاريخية.

• إن النظر إلى الأشخاص والأحداث بموضوعية وتجرد هو علامة على النضج واكتمال العقل والفكر ودلالة على التجرد لله سبحانه وتعالى فى الحكم على الناس.

• وإن مما يحسب للجماعة الإسلامية بعد مراجعتها الفكرية أنها تخلصت من أسر نظرية المؤامرة فى تفسير وتحليل الأحداث التاريخية.

• تلك النظرية التى سيطرت على فكر ووجدان الشباب المسلم والعربى ردحا طويلا من الزمن، فتسببت فى ضمور عقله، وشل تفكيره، وإبقائه مستسلما أمام مجريات الواقع المتغير.

• وقد سألنى كثير من الناس وبعض الصحفيين عن رأيى فى شخصية جمال عبد الناصر فآثرت أن أرسم لهم صورة متكاملة عن جمال عبد الناصر فى فكرى ووجدانى، وخلال مختلف مراحل حياتى.. فكانت هذه السطور ...

الصورة الأخيرة ٢٨ سبتمبر ١٩٧١ (تصوير حسن دياب)

• يمكن أن أقسم فترات حياتى بالنسبة لعلاقتى ومشاعرى تجاه الرئيس جمال عبد الناصر إلى ثلاث فترات:-

• المرحلة الأولى: الإعجاب الشديد بالرئيس عبد الناصر والحب الشديد له.. وشعورى أن له قدرات خارقة تختلف عن أى رئيس فى العالم كله.. حتى أننا كنا نقول لبعضنا ونحن أطفال (إذا كان أبوك جمال عبد الناصر افعل كذا) إذا كنا ندعو الطفل الآخر لفعل شىء مستحيل أو صعب جدا.

• وقد اشتركت فى جنازته وأنا طالب فى السنة الأولى الثانوية.. حيث أقيمت جنازة له فى كل بلدة من بلاد مصر فى نفس توقيت جنازته بالقاهرة.. واستمرت هذه المرحلة معى منذ طفولتى وحتى انتمائى للحركة الإسلامية فى الجامعة.

• ورغم هذا الحب الشديد للرئيس عبد الناصر إلا أننى لم أشارك فى أى هيئة من منظمات الشباب أو الاتحاد الاشتراكى التى كانت منتشرة وقتها.

• ولكن هذا الحب الشديد للرئيس عبد الناصر نشأ وترعرع فى نفسى لأننى نشأت فى أسرة وطنية كمعظم الأسر المصرية وقتها.. ولذلك قام أبى بتسمية أخى الصغير أحمد سعيد لأنه كان يحب الأستاذ أحمد سعيد المذيع الشهير بصوت العرب.. وسمى الأصغر منه باسم مجاهد لأنه ولد بعد حرب سنة ١٩٦٧م مباشرة.

---

* د. ناجح إبراهيم هو منظر الجماعة الإسلامية (مصر)
للاطلاع على النص الكامل:
http://www.egyig.com/Public/articles/recent_issues/6/16717957.shtml

ومن حسناته تعفصه عن غنائم السلطة
بحيث عاش حياة عادية.. وكذلك اختلاطه بالناس فهو من الزعماء القلائل الذين كانت تحوط سيارتهم الجماهير من كل ناحية وتكاد تسلم عليه باليد

• المرحلة الثانية:- زوال الإعجاب والحب للرئيس عبد الناصر وذلك بعد اتمائي للحركة الإسلامية.. وذلك بعدما سمعت من دعاة وعلماء الإخوان ما صنعه عبد الناصر بالإخوان خاصة والإسلاميين بمصر عامة.. من تعذيب وسجن وإعدام ومحاكم عسكرية سنة ١٩٥٤، وسنة ١٩٦٥م.. وخاصة أن هؤلاء الدعاة أفهمونا أن حادث المنشية هو تمثيلية.. وإن تنظيم سنة ١٩٦٥م كان تلفيقاً للشيخ سيد قطب ومعه من المباحث الجنائية العسكرية.. وقد كانت عندنا -ونحن شباب- حمية دينية قوية وإنفاذ قوى لعقيدة الولاء والبراء.. ولم يكن عندنا تمحيص أو تدقيق تاريخي لفحص هذه الأحداث.. ولم يكن لدينا كذلك فلسفة التحكم على الإنسان بمجمل حسناته وسيئاته.

• فكان عندنا لونان فقط أبيض وأسود.. فمن كان ضد الحركة الإسلامية فهو محارب بالطبع فتنسى كل حسناته وتذكر كل سيئاته.. فهو كالثوب الأسود الذي لا يعرف البياض أبداً.

• ومن كان من دعاة الإسلام والحركة الإسلامية فتذكر كل حسناته وتنسى كل سيئاته وأخطائه.. فهو كالثوب الأبيض الذي لا يقربه الغبار.

• المرحلة الثالثة:- وهي مرحلة الدراسة الشاملة والبصر العميق لكل ما حولنا:-

• وهذه المرحلة بدأت في السجن حيث الوقت المتسع ووجود الكتب بأنواعها المختلفة مع التفكير العميق في كل شيء.. وقبل ذلك كله التجرد لله سبحانه وتعالى في الحكم على كل شيء.. وترك نظرية الأبيض والأسود.. فهناك مزيج كبير من الألوان في منتصف المسافة بينهما.. مع دراسة الإيجابيات والسلبيات لكل شخص.

• وكذلك معرفة الحركات الإسلامية وكذلك الدول الإسلامية تختلف عن الإسلام نفسه.. فالإسلام معصوم ولكنها غير معصومة.

• فالحركات والدول الإسلامية تصيب وتخطئ.. ولها حسنات وسيئات.. ولكن أكبر حسنة عندها هي أنها جعلت الإسلام مرجعية لها.. ولكنها قد تخطئ في العمل بهذه المرجعية لهوى شخصي أو طلب دنيا أو السعي وراء الجاه والسلطة.. ولكن ليس هذا هو الأصل والأساس في عملها وسعيها.

• وما يميز الجماعة الإسلامية عن غيرها شجاعتها ومصداقيتها.. فإذا حاربت حاربت بشجاعة.. وإذا سالمت سالمت بمصداقية وشفافية وأمام الجميع.

• ولذا كان لزاماً علينا النظر والتفكير من جديد في أمر الرئيس عبد الناصر.. ودراسة تاريخه مع الإخوان دراسة عميقة بعيدا عن نظرية المؤامرة التي شاعت في الحركة الإسلامية طويلاً.

• وقد ساعدنا على ذلك كله أننا قابلنا في السجون والمعتقلات عددا كبيرا من صناع الأحداث في مصر من الإسلاميين وغيرهم الذين عاشوا فترة الأربعينيات والخمسينيات والستينيات واستمعنا منهم مباشرة ودون وسطاء عن حقيقة الأحداث والشخصيات وتفاعلها مع بعضها.. وكان ذلك أفيد لنا من مئات الكتب التي قرأناها بعد ذلك.

وكان من نتيجة هذه الدراسة الآتي:-

• أن الرئيس عبد الناصر لم تكن له خصومة مع الإخوان من قبل.. بل إنه حل كل الأحزاب والتنظيمات السياسية.. وأعاد جماعة الإخوان لمشروعيتها القانونية وبهذا أعطاها قبلة الحياة من جديد بعد سنوات عصيبة.

• إن حادث المنشية هو محاولة حقيقية لقتل عبد الناصر.. وإن النظام الخاص وهو الجناح العسكري للإخوان قام بذلك فعلا ولكنه لم يستأذن في ذلك المرشد المستشار الهضيبي الأب -رحمه الله- الذي كان يكره العنف وكان على خلاف مستحكم مع أجنحة كثيرة في النظام الخاص.. وكل ما يقال عن أنها تمثيلية بعيد انطلاقا من نظرية المؤامرة التي نسبت إلى الحكومات والمخابرات المصرية أيضا قتل الذهبي وقتل السادات وأحداث الفتنة العسكرية وغيرها.

• إن عبد الناصر أخطأ خطأ قاتلاً بتجاوزه لكل القوانين والأعراف في سجن وتعذيب واعتقال وقتل الإخوان والمتعاطفين معهم في السجن الحربي.. وكذلك استخدامه للمحاكم العسكرية التي لم يستخدمها الملك نفسه في قضية السراي الحبيب أو قتل النقراشي.

• إن تنظيم الشيخ سيد قطب للإطاحة بعبد الناصر هو تنظيم مسلح حقيقي.. وقد أقر بذلك الشهيد سيد قطب وتلاميذه في أكثر من مناسبة.. ولكن التنظيم ضبط في أولى مراحل تكوينه وتسليحه.. ولكن المثير عامر والمباحث الجنائية العسكرية ضخموا من خطره ليوهموا عبد الناصر أنهم حماته الحقيقيون.. وليكتسبوا مزيدا من ثقته.

• ونفس الانتهاكات التي حدثت سنة ١٩٥٤ تكررت بشكل أوسع منها سنة ١٩٦٥م في السجن الحربي.. حيث إن الفاجعتين يعدان من أفظع انتهاكات حقوق الإنسان في العصر الحديث.. وهم اللذان رسخا سياسة التعذيب واسعة النطاق للإسلاميين في مصر الحديثة.

• أصل الخلاف بين الإخوان وعبد الناصر هو اعتقاد كل منهما أنه الأجدر والأحق بالسلطة والحكم في مصر.. فعبد الناصر ومعه كانوا يرون أنهم الأجدر بالسلطة والحكم باعتبار أن الثورة ثورتهم وأنهم الذين تعبوا وغامروا بحياتهم فيها وأن الإنجليز لن يسمحوا للإخوان بحكم مصر.

• أما الإخوان فكانوا يرون أنهم أصحاب فكرة الثورة من الأصل وأن عبد الناصر وعامر وغيرهما كانوا من الإخوان المسلمين الذين بايعوا على المصحف والسيف.. وأن هؤلاء الضباط صغار لا يصلحون للحكم.. وأن الإخوان هم القوة الرئيسية التي وقفت مع الثورة وهم الأجدر بالحكم والسلطة.

• ولذلك نشأ الخلاف بينهما وازداد وتوسع.. ولم يكن الخلاف أساسا على الدين أو الإسلام أو حرية الدعوة.. ولكنه انحصر أساسا على ظن كل فريق منهما أنه الأجدر بالحكم.. وظل يتطور هذا الخلاف حتى وصل إلى مرحلة التصفية الجسدية متمثلة في حادثة المنشية سنة ١٩٥٤ والتي قابلها عبد الناصر بكل قوة وقسوة واعدم ستة من قادة الإخوان والنظام الخاص.

• إن عبد الناصر أو من حوله استغلوا هذا الخلاف بعد ذلك للتضييق على الدعوة الإسلامية بكاملها.. وإشاعة الأفكار المناهضة للإسلام.. وتعيين كل المعادين للفكرة الإسلامية في أماكن التوجيه والإعلام والتثقيف.. وهؤلاء هم الذين رسخوا العداوة الحقيقية بين الدولة والإسلام نفسه.

• إن الحركة الإسلامية ممثلة في جماعة الإخوان أخطأت في هذا العصر برفضها التعامل والتعاون مع عبد الناصر في البداية لتشركه لأصحاب الفكر اليساري الذين أحسنوا استقباله.. وأخطأوا كذلك بمحاولة قتله في سنة ١٩٥٤م أو الانقلاب المسلح عليه سنة ١٩٦٥م.. أو الاستخفاف بقدراته في بداية الثورة.. وكذلك عدم الاهتمام به وخاصة من المرحوم المستشار الهضيبي الأب الذي أكد كل من عاش هذه الفترة تكبره الشديد على عبد الناصر وتعاليه عليه.. إذ إنه كان يكره عبد الناصر كراهية شديدة منذ البداية ويرى أن الملك أفضل منه.. ويرى في مجرد الانقلاب على الملك شيئا سيئا.. ولعل ذلك كان سببا في الحكم عليه بالسجن المؤبد رغم أنه لم يأمر بتنفيذ محاولة الاغتيال.

• أما أخطاء عبد الناصر في حق الإخوان والحركة الإسلامية فهي لا تعد ولا تحصى.. فلم يتعامل معهم بتعامل الدولة المتحضرة مع أبنائها.. ولكن تعامل التعصبات مع الآخرين فقتلا وتعذيبا وسحلا ومنعا من كل الحقوق خارج إطار القوانين.. كما سن نظام عبد الناصر من وقتها بعض السنن السيئة في التعامل مع الإسلاميين مازالت موجودة في مصر حتى اليوم.

• فإذا خرجنا عن إطار علاقته بالإخوان والحركة الإسلامية ونظرنا نظرة موضوعية إلى إيجابيات الرئيس عبد الناصر.. رحمه الله.. وسلبياته.. فقد خلصت إلى أن الرئيس عبد الناصر له إيجابيات كثيرة وله سلبيات كثيرة أيضا.

ويمكننى تلخيص أهم هذه الإيجابيات والسلبيات فيما يلي:-

ضمن إيجابيات الرئيس عبد الناصر جهوده الحثيثة في تحرير القرار الوطني المصري واستقلاله.. بحيث يكون نابعا من الإرادة المصرية الخالصة.. ويعصب مطلقا في مصلحة مصر كما تصورها عبد الناصر وقتئذ.

ومن إيجابياته أيضا محاولته إقامة العدل الاجتماعي بين الناس.. والانحياز للطبقات الفقيرة.. ومحاولته إنصافهم ورفع شأنهم وتعليم أولادهم بالمجان.. ولقد حاول إقامة العدل الاجتماعي حسب المفهوم الذي اقتنع بأنه الأفضل والأحسن.

ومنها محاولته أن تقوم

الدولة بواجبها تجاه مواطنيها فى معظم مجالات الحياة.

ومنها محاولته القوية لتحديث مصر من الناحية الصناعية.. حيث إنه بنى عدة آلاف من المصانع فى عام واحد.. وحاول جاهدا إدخال مصر عهد الصناعات الثقيلة مثل الحديد والصلب والألومونيوم وغيرهما.

ومن إيجابياته محاولته لتوحيد العرب فى جبهة واحدة.. وإحياء القومية العربية.. وإن كان يعيبه فى ذلك أنه حاول إقامتها على أنقاض الرابطة الإسلامية.. وحاول إقامتها دون تدرج.. واهتم فيها بالناحية السياسية والعسكرية قبل الاقتصادية والثقافية.

ومنها بناء مشروع السد العالى الذى حمى مصر من خطر الفيضان.. ومكنها من تعمير وتطوير كثير من القرى.

ومنها طرد الإنجليز نهائيا من مصر.. إذا كان البعض يقول إن الإنجليز كانوا سيخرجون لتلقائيا بعد الحرب العالمية الثانية.. وحلول أمريكا كقوة عظمى مكانها.. فهذا لا يقلل من حجم هذا الإنجاز.. ولا يقلل من فضل من جرى على يده هذا الأمر.

ومن إيجابياته تماسكه وثباته ورباطة جأشه فى تصديه للعدوان الثلاثى سنة١٩٥٦ .. وعدم قبوله لرأى بعض زملائه بالاستسلام لبريطانيا وفرنسا.

ومنها تعففه وأسرته عن غنائم السلطة بحيث عاش حياة عادية.. وكذلك اختلاطه بالناس فهو من الزعماء القلائل الذين كانت تحوط سيارتهم الجماهير من كل ناحية وتكاد تسلم عليه باليد.

ومن إيجابياته بناؤه لأول منظومة جيدة للرعاية الصحية فى الريف المصرى.. وبناؤه لأول منظومة تعليمية فى الريف المصرى.. حيث بنى آلاف الوحدات الصحية فى قرى مصر من شمالها إلى جنوبها وكذلك بناؤه لآلاف المدارس الإعدادية والابتدائية فى قرى مصر.

ومنها محاولته القوية لبناء جيش مصرى قوى ومحاولته بناء سلاح نووى خاص بمصر.. وإنشاؤه لقسم الطاقة النووية فى جامعة الإسكندرية وهو أول قسم من نوعه فى الشرق الأوسط.

ومنها أيضا حسمه مع المشير عامر وأعوانه بعد هزيمة ١٩٦٧وطردهم من الجيش.. وإن كان قد جاء متأخرا عشر سنوات.

ومنها جهده الخارق فى بناء جيش مصرى حديث على أسس سليمة تعتمد على الكفاءة والاحتراف العسكرى فضلا عن الشجاعة والعلم والأمانة.. ومحاولته الجادة لمعالجة كل الأخطاء التى وقع فيها المشير عامر وأعوانه..وهذه القواعد التى أرساها عبد الناصر فى الجيش المصرى بعد نكسة ١٩٦٧ مازالت هى الأساس فى الحياة العسكرية المصرية الحالية.

أما سلبياته فكثيرة أيضا، فقد ألغى الديمقراطية إلغاءً تاما.. وألغى معها تقريبا معظم رجالات مصر المخلصين ذوى الكفاءات.. فلم يبق إلا عبد الناصر ومن يسبح بحمده ويسير فى ركابه.. أما من يخالفه أو ينتقده ولو انتقاداً بناء فمكانه السجون والمعتقلات والعزل من المناصب مهما كانت وطنيته ومكانته..وبذلك حرم مصر من كفاءاتها الكبيرة ورجالاتها العظام فى كل الميادين ليحل محلهم بعض المتسلقين المنافقين.

ومن سلبياته تقديم هذا الثقة على الكفاءة وترسيخ هذا المفهوم بقوة حتى صار سائدا فى مصر الحديثة بشكل فظيع مما أدى فى النهاية لانهيار الدولة بالكامل وظهر ذلك جليا فى هزيمة يونيه١٩٦٧ .

ومنها تأميم الأموال ممن أسماهم بالإقطاع ولم يفرق بين الصالحين منهم والطالحين ولم يدرك أن بعضهم كانت لهم إسهامات جيدة فى تنمية المجتمع تعليميا وصحيا واجتماعيا وكانت لهم بصمات فى صنع الخير.. وهذا التأميم نفسه مخالف للشريعة الإسلامية..

وكذلك يخالف أبجديات قواعد اقتصاد الدول الحديثة.. حيث إن ذلك يؤدى إلى هروب الاستثمارات وعدم الثقة فى مصر.. كما أن عملية التأميم نفسها شابتها مفاسد كثيرة واستغلال كبير للنفوذ والسلطة.

ومنها استغلال الإعلام الكاذب فى خداع الناس وتحويل الهزائم إلى انتصارات.. ولمدح الكاذب المتواصل فى مزايا الثورة والثوار.. وتحويل عبد الناصر إلى إله ومعبود للناس وتصويره على أنه قادر على هزيمة أمريكا وإسرائيل وحلفائهما بسهولة ويسر حتى ظن أكثر الشعب المصرى أن هزيمة إسرائيل شىء ميسور.

ومنها تكميم الأفواه ومنع حرية الصحافة وتكبيل كل المؤسسات الرسمية والشعبية وكذلك مؤسسات المجتمع المدنى..وإلغاء الأحزاب.. بل إلغاء مصر كلها واختصارها فى شخص عبد الناصر.

فليست هناك مؤسسات على الإطلاق فى مصر.. فلا الوزراء ولا البرلمان ولا أحد كلمة سوى ما يتبع من رأى وفكر عبد الناصر ومن حوله.

ومنها أنه سلم الجيش المصرى غنيمة باردة للمشير عامر وأعوانه ليعيثوا فيه فسادا وجهلا وتخريبا مما أدى إلى أكبر هزيمة فى تاريخ العسكرية المصرية عام ١٩٦٧ .

ومن سلبياته أيضا أنه منع كل صنوف الدعوة الحقيقية للإسلام.. واستغل بعض خصوم الإسلام ممن كانوا حوله صراعه مع الإخوان.. ليحول بين الشعب المصرى وبين الإسلام نفسه.

ومنها أنه سلم الإعلام والثقافة كغنيمة باردة لليساريين والشيوعيين الذين حولوا أدوات التوجيه كلها لصالحهم وما يصب فى خدمة أفكارهم.

أما سلبياته فكثيرة أيضا فقد ألغى الديمقراطية إلغاءً تاما.. وألغى معها تقريبا معظم رجالات مصر المخلصين ذوى الكفاءات.. فلم يبق إلا عبد الناصر ومن يسبح بحمده ويسير فى ركابه

ومنها أيضا أنه منع بابا من أبواب الخير وتنمية المجتمع إلا وهو الوقف الإسلامى.. وصادر كل الأراضى التاسعة والأموال الطائلة التى كانت موقوفة على المساجد وطلبة العلم والأيتام والفقراء.. لتدخل خزينة الدولة ثم يسرق منها.. ولا يبقى منها اليوم إلا القليل.. وهو الأول فى تاريخ مصر منذ فتح عمرو بن العاص لها الذى يجرؤ على تعطيل هذا الباب العظيم للخير والبر فى الشريعة الإسلامية.

ومنها أنه كان يأخذ الناس بالشبهات مما أفسد رعيته تماما.. وجعل كل مصرى يخاف من أخيه وبعض أفراد أسرته ولا يفصح عن رأيه حتى إلى أقرب المقربين له.

وعموما فقد اجتهدت قدر طاقتى فى الإنصاف والعدل مع الرئيس جمال عبد الناصر.. رحمه الله.. وأرجو أن يكون ذلك خالصا لوجه الله سبحانه وتعالى الذى لا أرجو سواه ولا أطمع إلا فى رحمته.

مع اعتقادى الجازم فى هذه السن أن العدل المطلق ليس فى الدنيا ولكن فى الآخرة عند الحكم العدل سبحانه.. وقد أفضى الرئيس عبد الناصر.. رحمه الله.. إلى ما قدم.. وهو عند الملك العدل الآن.

و.ا محاولتنا هذه إلا لتعليم أجيال المسلمين كيف يكون الحكم على الناس دون شطط أو مبالغة أو إفراط أو تفريط..أسأل الله أن يرحم كل المسلمين وأن يغفر لهم جميعا.

وما أود أن أختمه به مقالتى هذه قصة طريفة ولكنها ذات مغزى عميق.. فقد ذهبت إلى الحج فى العام الماضى وذهلت أن معظم الحجاج المصريين الذين قابلتهم يحبون عبد الناصر حباً شديداً وذلك بعد وفاته لقرابة ٣٧ عاماً.. وبعد غياب كل المؤثرات الإعلامية التى تؤثر عليهم.

فقلت فى نفسى: ما السر فى ذلك؟ وقلت لنفسى: لعل السر هو أنه كان يضمن لكل إنسان فى مصر وظيفة يتكسب منها ويبتعد بها عن الحرام.

أو لنظافة يده.. وتعففه وأسرته عن الحرام.

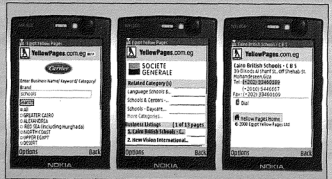
أو لتصديه لأطماع إسرائيل فى المنطقة ومواجهته لها حتى وإن أخفق فى ذلك.. والله أعلم بسر ذلك.

فهذه المحبة لا تدوم بعد هذه السنوات الطويلة من حكم عبد الناصر إلا إذا لمن بين عبد الناصر وبين الله شىء لا يعلمه إلا الله. ■

Mobile Yellow Pages...

معك فى كل مكان

أصبح موقع YellowPages.com.eg
الآن متاحاً على أى هاتف محمول يمكنه
الدخول على الإنترنت...



...فقط أدخل إسم موقع YellowPages.com.eg
فى متصفح موبايلك وابدأ البحث لتجد كل ما تحتاج.

دليلك للأعمال فى مصر

YellowPages.com.eg

™ Print • Online • Mobile

خـــــالد منصـــــور

من تجميد الأموال إلى ملاحقة الأفراد

العمل الإنسانى الإسلامى

■ تواجه منظمات العمل الإنسانى الإسلامية[1] درجات مختلفة من التضييق والرقابة منذ أوائل التسعينيات وهو أمر زادت وتيرته وحدته بعد هجمات ١١ سبتمبر ٢٠٠١ على نيويورك حيث أصبحت المنظمات الأهلية عموماً هدفاً للتدقيق فى «الحرب ضد الإرهاب». وتطايرت الاتهامات حول أن عدداً من هذه المنظمات سربت أموالاً لدعم أنشطة «إرهابية» أو دعم منظمات إسلامية لها أهداف سياسية أو أجنحة مسلحة. وانبرى مدافعون وصفوا الحملة ضد هذه المنظمات بأنها تأتى فى إطار ما يدعى بالتحامل على الإسلام وتخلط الصالح بالطالح لغرض فى نفس يعقوب. ولكن ما بين الموقفين وخارجهما بات من الواضح أن عديداً من المنظمات الإنسانية الإسلامية بدأت فى وضع فاصل واضح بين العمل السياسى والدينى من ناحية وأنشطة الإغاثة الإنسانية من ناحية أخرى وذلك ليس فقط لإبعاد شبح تهمة الإرهاب عنها بل أيضاً . على الأقل لعدد منها . لأنها باتت تنضوى تحت لواء خطاب إنسانى عالمى يعتمد فيما يعتمد على فصل التبشير والدعوة والعمل السياسى عن أنشطة المساعدات الإنسانية لأسباب أخلاقية[2].

ويعتقد الكاتب أن معظم جذور دوافع العمل الإنسانى . سواء اتخذت صورة دينية أو صورة علمانية . ترتكن فى نهاية الأمر على الباعث الأخلاقى للتعاطف والتكافل بين البشر وأن يساعد القادر العاجز، والغنى الفقير. ويرتكز الجذر العلمانى على الإعلاء من قيمة مطلقة للإنسان وحقه فى الحصول على المساعدة ويرتكن على الإعلانات والمواثيق والأعراف الدولية لحقوق الانسان، بينما يتعامل الجذر «الدينى» مع العمل الإنسانى على أنه تقرب إلى الله وتطبيق لتعاليم الدين ونشر للدين نفسه عن طريق التقرب للفقراء والمحتاجين. وهناك كثير من المنظمات الحديثة غير الدينية أو العلمانية تعود أصولها إلى أسس دينية.

لم يعد العمل الإنسانى فى العصر الحديث مجرد تعبير عن وازع أخلاقى فقط، وينطبق هذا على كل المنظمات الإنسانية دينية كانت ام علمانية النشأة. كما أن التنظيم الحديث للعمل الإنسانى وتداخله مع الحكومات ـ ولاحقاً الشركات الضخمة المتعدة الجنسيات ـ يؤثر على دوافع القيام بالعمل الإنسانى الذى صار واقعا على تقاطع طرق المصالح السياسية والاقتصادية والثقافية والبيروقراطية المتشابكة. وأخيراً فإن الدوافع العلنية تختلط كثيراً بعد إنشاء أى منظمة بمصلحة هذه المنظمة فى الاستمرار على قيد الحياة حتى لو تضاءل الغرض من إنشائها.

أولا: تاريخ العمل الإنسانى وعلاقته بالدين:

منذ نشأة الديانات، والتبشير بها (أو الدعوة لها) نشاط لا ينفصم كثيراً عن عمل الخير وغوث المحتاج تطبيقاً لوصايا الأديان بعمل الخير ولاجتذاب معتنقين جدد. ويتعاظم هذا الدور ويتواصل مع الفضاءين السياسى والاقتصادى عندما يعمل المبشر أو الداعية يدا بيد مع السياسى أو المحارب فى علاقة سيل المثال ما ظهر جلياً فى العلاقة المفصلية بين الإرساليات المسيحية وجيوش وحكومات الاستعمار الغربى منذ القرن الخامس عشر. وحتى الآن ما زالت إرساليات مسيحية تعمل فى مجالات تحسين الزراعة والتعليم والصحة فى بلدان أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية. ورغم فشو شاب علاقة المنظمات التبشيرية مع الحكومات الغربية عقب نهاية عصر الاستعمار إلا أن النشاط دب بقوة فى شرايين هذه العلاقة مع تصاعد نفوذ التيار المسيحى التبشيرى بقوة فى الولايات المتحدة فى العقدين الأخيرين[3]. وفى العقود الأخيرة تفصلت علاقة أخرى ينسق مختلف بين الداعية والمقاتل والسياسى فى الجهاد الأفغانى فى الثمانينيات ضد الاحتلال السوفيتى.

إن عدم إدراج الأيديولوجيات الكبرى (مثل الرأسمالية والماركسية) تحت مظلة علاقة العمل الإنسانى بالدين أى التركيز فقط على الأديان السماوية أو الوضعية الكبرى: إسلام، مسيحية، يهودية، بوذية، إلى آخره، لا يعنى أن هذه الأيديولوجيات لم تؤثر بطريقة مماثلة على المساعدات الإنسانية. ففى روسيا على سبيل المثال سعت الولايات المتحدة الأمريكية لمساعدة المواطنين عقب الحرب العالمية الاولى بطريقة معينة صممت بها برامج المساعدات بحيث تضعف سلطة الحكومة البلشفية وجرت مواجهات مع حكومة لينين حتى تم إعادة تصميم شبكات التوزيع بحيث تخضع لسيطرة البلاشفة بصورة أو بأخرى.

وعموماً فإن تقسيم المنظمات الإنسانية إلى دينى وعلمانى به بعض التبسيط المخل، فليس هناك فرق مطلق بين أن يكون الدافع لإغاثة الملهوف ابتغاء مرضاة الله أو التعبير عن الالتزام بمبادئ إنسانية محضة فكلاهما أيديولوجية فى نهاية المطاف وسوسيولوجية مختلفة.

ومن المهم أيضاً إدراك أن الفصل بين الدولة والدين (الكنيسة) أمر خاص بالحضارة الأوروبية وجاء نتيجة صراعات سياسية واقتصادية واجتماعية امتدت قروناً. ولا يعتقد عدد من العاملين فى المنظمات الإسلامية أو دارسيها أن هذا على أى حال هو الطريق الذى ستسير فيه منظماتهم:

«من الجناية على العمل الخيرى الإسلامى تجريده من هويته الدينية أو أن يربط بمقاييس ومواصفات ومعايير الأمم والأديان والثقافات الأخرى كحصر دوافعه بالدوافع الإنسانية فقط أو أن يفرض عليه فى أعماله وأنشطته الإغاثية تجريده من القيم والمبادئ وجوانب الإصلاح النفسى والروحى والاجتماعى والأخلاقى فكل هذه الجوانب تشكل حقيقة المفهوم الشامل

أوجه الخير الدينية والاجتماعية وتشمل بناء المساجد والملاجئ ودور الإيواء للأيتام والأرامل والمستشفيات.

للإغاثة الإسلامية... إضافة إلى هذا كله فإن المؤسسات الخيرية الإسلامية وتلك الإسلامية ليس على أساس أن الإسلامية منها ستتطور مع الوقت لتصير علمانية محتفظة فقط بالاسم أو بالرمز ولكن على أساس أن هناك اختلافا جذريا فى تطور المرجعية وان المرجعيات العلمانية لمعظم أنشطة الإغاثة الغربية لم تصر كونية بعد بما فى ذلك حقوق الإنسان المنصوص عليها فى المواثيق الدولية.

ولا يقصد الكاتب هنا تبنى مقولة النسبية الثقافية المطلقة بل توضيح أن المرجعيات لا تفرض بقدر ما يتعين النضال والقتال من أجلها فى حركة مجتمعية. وحتى ينتهى الصراع على تحديد مرجعية كونية العمل الإنسانى (إذا انتهى) يمكن الاتفاق على معايير دنيا للعمل الإنسانى وفصل مقبول بين العمل الإغاثى والدعوة أو التبشير، مع القيام دائماً بكشف هذه العلاقات والارتباطات بشفافية ووضوح قدر الإمكان أمام المانحين والمستفيدين والإعلام.

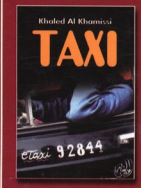
ويجب كذلك النظر فى الممارسات الفعلية. وليس الأطر والدوافع النظرية فقط. وخاصة التداخل بين المنظمات والحكومات (الغربية منها والعربية). وقد زاد التداخل - بل والتدخل المباشر. بين منظمات الاغاثة والحكومات منذ التعاون الوثيق بين هذه المنظمات وحلف شمال الأطلسى فى كوسوفو فى التسعينيات.

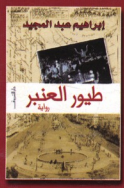
ولم تبرز المنظمات الدولية العلمانية فى مجال الإغاثة بوضوح سوى بعد الحرب العالمية الثانية عندما ظهرت عشرات المنظمات الدولية (الحكومية منها وخاصة تحت مظلة الأمم المتحدة) أو غير الحكومية (الأهلية) والتى تعمل فى نطاق دولى. وركزت هذه المنظمات فى بادئ الأمر على معالجة آثار الحرب العالمية الثانية

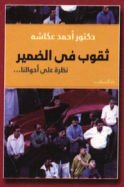
من الأرضى للمحمول أكيد الصوت أوضح
وكمان السعر أوفر
٣٠ قرش
للدقيقة
animation ADVERTISING
سعر جديد ٣٠ قرش للدقيقة
بدلاً من ٤٥ قرش
لكل المكالمات من
تليفونك الأرضى لأى محمول
للاستعلام اتصل بـ ١١١ بسعر المكالمة المحلية
المصرية للاتصالات
Telecom Egypt
شبكة واحدة .. بتقربنا كلنا

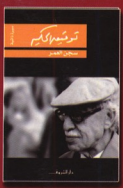
أحدث إصدارات

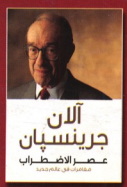
دار الشروق











وسط البلد: ١ ميدان طلعت حرب ت: ٢٣٩٣٠٦٤٣ - ٢٣٩١٢٤٨٠
مصر الجديدة: ١٥ شارع بغداد - الكورنيش ت: ٢٤١٧١٩٤٥ - ٢٤١٧١٩٤٤
الإسكندرية: سان ستيفانو مول ت: ٠٣/٤٦٩٠٣٧٠ - ٠١٠١٦٣٣٦٨٥

مدينة نصر: سيتي ستارز مول ت: ٢٤٨٠٢٥٤٤ - ٠١٦٥٥٤٨٧٢٩
الجيزة: فرست مول - ٣٥ شارع الجيزة ت: ٣٥٧٣٥٠٣٥ - ٣٥٦٨٦١٨٧
الإدارة: ٨ شارع سيبويه المصرى - مدينة نصر ت: ٢٤٠٢٣٣٩٩

www.shorouk.com email: dar@shorouk.com