خليل كلفت*

ملاحظات على ملفّ «الرقابة في مصر»

أثْبتت السلطات المصريّة، بمصادرتها العدد الأخير من مجلة الآداب البيروتيّة، مصداقيّةَ ملفّ الرقابة في مصر الذي صودرت المجلةُ بسببه، رغم التراجع السريع عن هذه المصادرة التي أثارت موجةً من الرفض والاستنكار في مصر وخارجها.

غير أنّ ملفات الآداب عن الرقابة في مصر وفي غيرها من البلدان العربيّة وجدتْ أيضًا مَنْ «يدينها» بزعم أنّ الآداب إنّما تقدِّم «للسياسة الأمريكيّة،» وفي «هذا التوقيت بالذات،» «أدلّةَ إدانةٍ للوطن العربيّ»؛[1] وكأنّ السياسة الأمريكيّة بحاجة إلى مثل هذه الأدلّة من مجلة ثقافيّة، أو كأنّ الواقع الفعليّ للعالم العربيّ لا يقدِّم هذه الأدلّة لكلِّ مَنْ شاء كلَّ يوم وكلَّ لحظة! نحن، إذن، إزاءَ حكمةٍ مؤدّاها أننا لا ينبغي أن نَكْشف عيوبَنا أمام قوى تتربّص بنا. غير أنّ هذا يعني عمليًا أن لا نَكْشف عيوبَنا لأنفسنا، ومن ثمّ أن نَعْجز عن القضاء عليها، وأن نَعْجز عن النهوض للصراع من موقع أفضل مع القوى المتربِّصة بنا. وهذه في الحقيقة «حكمةُ» الحكّام والسادة والأغنياء الذين يتسلّحون بكلّ أشكال السيطرة الطبقيّة، من رقابة وغيرها، لوأدِ كلِّ حقيقة تَفْضح طبيعةَ النُّظُم التي يقوم عليها استغلالُهم وامتيازاتُهم.

هذه الرقابة تمارسها شبكةٌ من المؤسّسات المتباينة تَمْلك سلطاتٍ إداريّةً وقانونيّةً ونفوذًا وسطوةً فوق القانون، من خلال الحظر والقصّ والمصادرة والقمع والتشهير والتشريد والتنكيل. وقد تتمثّل هذه المؤسّسات مباشرةً في السلطات التنفيذيّة والتشريعيّة والقضائيّة؛ أو في المؤسّسات التعليميّة؛ أو في الأزهر الشريف وبالأخصّ مجمع البحوث الإسلاميّة به؛ أو في الصحافة «القوميّة» والحزبيّة والمستقلّة؛ أو في القضاء الذي يطبِّق أحكامَ الدستور والقانون اللذيْن لا يَضْمنان الحريّات الديمقراطيّةَ وحقوقَ الإنسان؛ أو في التأخّر الثقافيّ والإيديولوجيّ والسياسيّ عن العصر والحداثة لدى الجماهير العريضة ولدى أكثر فئات المثقفين بالمعنى الواسع للكلمة؛ أو في الرقابة الذاتيّة التي تمثّل التكيُّفَ المفروضَ مع أوامر هذه المؤسسات ومع الإيديولوجيا السائدة.

وبطبيعة الحال فإنّ المصادرات والحذوف والملاحقات الرقابيّة، التي تتكرّر الإشارةُ إليها في الملفّ، إنّما هي نماذج صارخة لظاهرةٍ يوميّةٍ واسعةِ النطاق وشاملة. والحقيقة أنّ الرقابة والرقابة الذاتيّة لا تقتصران على المنتَجات الثقافيّة والأدبيّة والفنيّة والإعلاميّة؛ إنّهما بالأحرى وجهان لتأمين امتثال السكّان جميعًا في حياتهم بكلّ جوانبها لمقتضيات السيطرة الطبقيّة ومراعاتهم الشاملةِ الدائمةِ لهذه المقتضيات من جهة، والمسارعةِ إلى قمعِ كلِّ تمرّد على هذه المقتضيات من جهة أخرى.

أولاً: في الأبحاث

يقدِّم الملفّ ثلاثةَ أبحاث: الأول عن الرقابة على الصحافة المصريّة، والثاني والثالث عن الرقابة على المصنَّفات الفنيّة. ولكنْ فاته أن يخصِّص بحثًا عن قوانين الرقابة على المطبوعات. ولا يُغْني عن مثل هذا البحث واقعُ أنّ الشهادات التسع، بل وقصيدة وفاء المصري التي تدور حول نشر ديوان، تنصبّ على كُتُبٍ لأصحاب الشهادات أو لغيرهم من الكتّاب باستثناء قصة نُشرتْ في مجلة.

يَسْتعرض كارم يحيى الآليّات الأصليّة والمستحدَثة التي جرى الاعتمادُ عليها عند إلغاء الرقابة الرسميّة على الصحف في شباط (فبراير) ١٩٧٤، ومنها الدستورُ الذي يُجيز فرضَ «رقابة محدَّدة» في زمن الحرب أو في حالة الطوارئ على الصحف والمطبوعات ووسائل الإعلام؛ ونوعيّةُ القيادات الصحفيّة التي تختارها الدولةُ؛ وسيطرةُ الدولة من خلال اختصاصات مجلس الشورى على ملْكيّة الصحف؛ والوضعُ شبهُ الاحتكاريّ للمؤسّسات التي تَمْلكها الدولة وتُشْرف عليها؛ والرقابةُ الذاتيّة التي تمارسها المؤسّساتُ والأفراد؛ وحشدٌ من القوانين الجديدة المقيِّدة للحريّات. ومن خلال شرح آليّات وأساليب ممارسة هذه الأنواع من الرقابة، يقدِّم المقالُ صورةً نابضةً بالحياة وشهادةً دقيقةً وجريئةً عن العصر.

ويركّز حسن عطيّة على مناقشة قوانين وممارسات جهاز «الرقابة على المصنَّفات الفنّيّة» التابع لوزارة الثقافة. ثم يعدِّد الأجهزةَ أو التدخُّلاتِ الرقابيّةَ الأخرى. ومع تأكيد عطيّة رفضَه التامّ لقوانين الرقابة القائمة وممارساتها، فإنّه يحاول استشرافَ موقف إزاء الرقابة يَجْمع بين حريّة الفرد وحريّة المجتمع، كما سوف نرى.

---

* ـ كاتب مصريّ.

١ ـ تعليق الآداب: هنا إشارة إلى مقالة نُشرتْ في جريدة **القاهرة**، بتوقيع ميلاد زكريّا، في ١٧ كانون الأول (ديسمبر) ٢٠٠٢.

ويفنِّد أحمد يوسف دعوى أنّ الرقابة تحمي الإبداعَ والمبدعين. ويصوِّر التردِّي المأساويَّ للسينما المصريّة الناشئ في جانب كبير منه عن الرقابة في كل مراحلها. ويؤكّد أنْ لا مجال لأيّ سينما حقيقيّة في المناخ السائد الآن في صناعة السينما في مصر.

ثانيًا: في الشهادات

تقدِّم هذه الشهاداتُ التسعُ تجاربَ كانت في معظمها أزمات مدوِّيةً بلغتْ أحيانًا حدَّ المأساة. غير أنّها معروضة هنا بأقلام أبطالها أو ضحاياها، بأحاسيسهم إزاء اغتيال كلماتهم وأفكارهم وأعمالهم، أو إزاء تسلّل الرقابة إلى داخل ذواتهم لتَقْبع هناك فتراقِبَ مِن المنبع.

ونلتقي في هذه الشهادات بالمصادرة، وبالحذفِ قبل النشر، وبملاحقةِ مَنْ يَنْشر للغير، وبتفادي الرقابة مع الوقوع بالتالي في براثن الرقابة الذاتيّة، وبمعجزة تفادي الرقابة الذاتيّة ذاتِها والوقوع من ثمّ في براثن رقابات أخرى عديدة، وبرقابة المقرَّرات الجامعيّة، وبملاحقة أساتذة الجامعات. وتتلاقى كلُّ الرقابات في صورة كئيبة مُنْذرة بالويل والثبور وعظائم الأمور؛ فلا أحد يتخلَّف عن الرَّكْب: لا جامعة القاهرة، ولا الجامعة الأمريكيّة، ولا الأزهر الشريف، ولا القضاء، ولا الدستور، ولا أجهزة الدولة، ولا الصحافة، ولا الأحزاب، ولا النقابات، ولا القوى الاجتماعيّة الأخرى وتعبيراتها السياسيّة الإيديولوجيّة ـ وبالأخصّ الإسلام السياسيّ.

وكانت المأساةُ الأكثرُ ترويعًا وخطورةً هي تلك التي تعرَّض لها نصر حامد أبو زيد (١٩٩٣ ـ ١٩٩٦) على يد جامعة القاهرة والإسلامِ السياسيّ والقضاء المصريّ والصحافة، من التشهير والتكفيرِ وإهدارِ الدم والتفرقةِ عن الزوجة والعزلِ عن التدريس وسحبِ كتبه من الجامعة. ولم تتخلَّف الجامعةُ الأمريكيّةُ عن الرَّكْب إذ تعرَّضتْ سامية محرز (١٩٩٨ ـ ١٩٩٩) لحملةٍ واسعةِ النطاق من التشهير والافتراء ومحاولةِ العزل عن التدريس، على يد الجامعة والصحافة ومجلس الشعب، وذلك لقيامها بتدريس رواية **الخبز الحافي** لمحمد شكري ضمن نصوص أخرى. وكانت الجامعة الأمريكيّة أيضًا عامَ ١٩٩٨ بطلةَ مأساة أزمة تدريس كتاب **محمّد** لماكسيم رودنسون، التي انتهت بمنع تدريس الكتاب وسَحْبِ نُسخه من مكتبات الجامعة وعدم التجديد للمدرِّس الفرنسيّ والتشهيرِ به. وقبْل ذلك بكثير لم يتأخَّر الأزهر الشريف، ممثَّلاً في مجمع البحوث الإسلاميّة، ومستعينًا بمباحث أمن الدولة والنيابة العامة والقضاء المصريّ والصحافة، عن بذل جهود حثيثة انتهت بمصادرة كتاب **مقدّمة في فقه اللغة العربيّة** (١٩٨١) للويس عوض، أحدِ كبار نقّاد العالم العربيّ ومفكّريه؛ فكانت مأساةً كبرى، إذ جرى اغتيالٌ وحشيٌّ للبحث العلميّ الحرّ ولكِتابٍ كان يُمْكن أن يكون عاملاً من عوامل تطوُّر علوم اللغة العربيّة. وكانت المصادرة أيضًا من نصيب رواية **وليمة لأعشاب البحر** لحيدر حيدر (٢٠٠٠) بعد تشهير الإسلام السياسيّ بها ونشوبِ معركة سياسيّة حادّة بينه وبين الدولة. ويقدِّم حمدي أبو جليل (بالجيم لا بالخاء كما جاء في الملف)* شهادتَه عن سجنه بعد اتّهامه بالترويج لازدراء الأديان باعتباره مسؤولاً مع إبراهيم أصلان عن «آفاق الكتابة» التي نَشَرت **الوليمة**. كما كانت المصادرة من نصيب «الروايات الثلاث» في يناير ٢٠٠١: **قبل وبعد** لتوفيق عبد الرحمن، و**أحلام محرَّمة** لمحمود حامد، و**أبناء الخطإ الرومانسيّ** لياسر شعبان الذي يقدِّم شهادتَه في الملفّ عن صدمة المصادرة التي انتهت به إلى قناعات جديدة ـ كما يقول ـ بشأن المؤسّسات والمثقفين والثقافة وحريّات الإبداع والمبدع والمجتمع.

والحقيقة أنّني لا أرى مبرِّرًا حقيقيًا لإشارات متكرّرة في الملفّ إلى قبول طه حسين بإجراء تعديلات في كتابه **في الشعر الجاهليّ** باعتبار مثل هذا الموقف تنازلاً أو تخاذلاً مرفوضًا. ألا يعني البديلُ عن هذا التنازل المحسوب حرمانَ الثقافة المصريّة والعربيّة من ذلك الكتاب الذي كان عاملاً من العوامل الحاسمة في تطورها الحديث والمعاصر؟! أوَكانَ الأفضل أيضًا أن نَحْرم أدبَنا المصريَّ والعربيَّ من تلك المجموعة القصصيّة الرائدة **حيطان عالية** لإدوار الخراط، التي رُوقبتْ ونُشرتْ بعد الحذف ولم تُنشرْ مكتملةً إلاّ في الطبعة الثالثة؟! وهل كان من الأفضل أن نَحْرم أدبَنا من رائعة صنع الله إبراهيم **تلك الرائحة** (١٩٦٦) التي صودرتْ ولم يُسْمَحْ بنشرها إلا بعد حذف مشاهد جنسيّة وإشارات سياسيّة ولم تُنشرْ كاملةً إلاّ عامَ ١٩٨٦؟!

على أنّ الشوڤينيّة الذكوريّة لا تتخلّف بدورها عن الرَّكْب، وقد تعرَّضتْ لها نعمات البحيري التي تروي في شهادتها تجربةً أليمةً، إذ عانت هجومًا شرسًا بدعوى أنّ قصةً قصيرةً نشرتْها في مجلة **إبداع** (بعد الحذف أيضًا) كتابة جنسيّة بذيئة. فكان أنْ حوصرت الكاتبة، وقوطعتْ، وتعرَّضتْ للإدانة الأخلاقيّة وللتحرُّش الجنسيّ ولرقابة اجتماعيّة ذكوريّة، وحوربتْ في مكان العمل، وتقوَّضتْ حياتُها الأُسريّة. كما تعرَّضتْ للشوڤينيّة الذكوريّة ذاتِها بهيجة حسين، التي تفادت رقابةَ الناشر بطبع رواياتها على نفقتها الشخصيّة في دارِ نشرٍ خاصّة، وتفادت رقابةَ الدولة بفضل

* ـ تعتذر الآداب عن هذا الخطإ الذي تكرَّر في مكانيْن من العدد السابق، وجاء الاسمُ صحيحًا في مرّة واحدة فقط (وذلك في مقدّمة الملفّ).

ضعف التوزيع، وبالتالي بسبب عدم انتباه الرقابة كما تقول، بل حقّقتْ معجزةَ تفادي الرقابة الذاتيّة بإرادة حديديّة إذ كتبتْ ما أملاه قلبُها وعقلُها. غير أنّها سرعان ما وقعتْ فريسةَ رقابة ذكوريّة جاهلة تُسقط أحداثَ الروايات على كاتباتها.

وتقدِّم سميّة رمضان تجربةَ كاتبةٍ لم تصادر الرقابةُ إنتاجَها ولم تَحْذفْ منه شيئًا، وظلت تظنّ أنّها لم تراقَب. غير أنّها تَكْتشف، مع المزيد من التأمُّل، أنّ هذا الظنّ ذاتَه لم يكن سوى الرقابةِ ذاتِها: ذلك أنّ الرقابة الذاتيّة خَلَقتْ «وَهْمَ» التخلّص من رقابة الدولة والمجتمع!

ولا يفوتني التنويهُ بالقصيدة الاحتجاجيّة المتحدِّية اللاذعة «منشور سرّيّ» لوفاء المصري التي تَهْرب من «الرقابه الداخليّه/ اللي غير الخارجيّه/اللي جوه الداخليّه،» فتقرِّر طبع «الديوان/العورة» في السرّ.

ثالثًا: المثقفون والحريّة

ينطلق أحمد الخميسي في تقديمه للملفّ، وهو من إعداده أيضًا، من رصده لما يَعْتبره تناقضًا في موقف المثقفين إزاء الرقابة بين أزمة **الوليمة** وأزمة «الروايات الثلاث.» ففي رأيه أنّهم يقفون في الأزمتيْن مع الدولة ممثَّلةً في وزارة الثقافة والحكومة: في الأزمة الأولى كانوا مع حريّة الإبداع وضدّ المصادرة، وفي الأزمة الثانية صاروا ضدّ حريّة الإبداع ومع المصادرة. ويرى في عدم تماسك موقف المثقفين اليوم استمرارًا لتردُّده وضعفه منذ بزوغ الفكر المصريّ الحديث (كما يتمثّل في رفض علي عبد الرازق إعادةَ طبع كتابه **الإسلام وأصول الحكْم**، وقبولِ طه حسين تعديلَ كتابه **في الشعر الجاهليّ**، والتزام نجيب محفوظ عدمَ نشر روايته **أولاد حارتنا** في مصر إلى يومِنا هذا). على أنّنا لا نجد أنفسَنا، وفقًا لهذا التصوُّر، إزاء «تناقضٍ» بل إزاء ثباتٍ في موقف المثقفين: فهُمْ مع الدولة في حركتها وفي الاتجاه ذاته رغم الصراع أحيانًا، كما يقول أحمد الخميسي نفسُه في موضع آخر في تقديمه. أمّا تناقض موقفهم إزاء حريّة الإبداع أو إزاء المصادرة فإنّه يُمْكن تفسيرُه بتناقض موقف الدولة نفسها إزاءهما في الأزمتيْن. وهذا التناقض **هو** الذي سيكون من المطلوب تفسيرُه، بالإضافة إلى ضرورة البحث عن تفسير لهذا الارتباط الأزليّ بين المثقفين والدولة.

أَعْتقد أنّ مَنْ وقفوا مع الدولة في الأزمتيْن هم، في المحلّ الأول، مثقفوها. فالصحافة شبهُ الرسميّة مثلاً هي صحافة الدولة التي تَخْضع لإشرافها وتَعْمل بتوجيه منها، ولا غرابةَ في أنْ تعاونتْ معها أحزابٌ أخرى لها مثقفوها. وكان كلُّ هذا في أزمة **الوليمة** بالذات، في مواجهة قوى الإسلام السياسيّ ومثقفيها والأحزابِ التي تعاونتْ معها، وإنْ كانت روايةُ **الوليمة** قد صودرتْ على كلّ حال. أما في الأزمة الثانية فقد تحرّكت الدولةُ لتفادي معركة جديدة مع الإسلام السياسيّ، وقامت بمصادرة الروايات الثلاث بما يتفق مع موقف الإسلام السياسيّ بداعي «سحب البساط من تحت أقدامه» كما يقال. ووقفت الدولةُ ومثقفوها هنا أيضًا مع الدولة ـ ولا غرابة في هذا بطبيعة الحال.

لسنا هنا إزاء المثقفين كمجموعة اجتماعيّة متجانسة واحدة تَرْتبط بطبقة واحدة فقط وتسعى إلى تحقيق المصالح ذاتِها، بل نجد أنفسَنا إزاء الدولة التي كان لها مثقفوها الأكثرُ عددًا والأعلى صوتًا والأقوى سيطرةً على وسائل القمع والإعلام، في حين أنّ قوى الإسلام السياسيّ كان لها أيضًا مثقفوها في جماعاتها المباشرة أو في أحزاب تعاونتْ أو تضامنتْ معها في معركة **الوليمة**. ولهذا فليس من شأنِ تناقضِ مواقف المثقفين أن يؤدّي إلى أيّ دهشة أو صدمة أو مرارة.

غير أنّ كلّ هؤلاء ليسوا هم المقصودين في الملفّ في أغلب الأحيان بتعبير «المثقفين.» فالمثقفون في الملفّ هم تلك النخبة أو الجماعة الواسعة من المفكّرين والكتّاب والأدباء والفنّانين والنقّاد في مجالات متنوِّعة. ورغم تعدُّد الانتماءات الطبقيّة والتوجُّهات الإيديولوجيّة لهؤلاء المثقفين أيضًا، ورغم أنّهم لا يتّخذون موقفًا موحّدًا من كلّ شيء وبصورة مستمرّة، فإنّ من الظلم أن نَزْعم أنّهم لم يقفوا ضدّ المصادرة ومع حريّة الإبداع في الأزمتيْن. ولا يَنْبغي أن ننسى أنّ الدولة صادرتْ رواية **الوليمة** ولم يقف وراءها هؤلاء المثقفون. وكان وقوفُهم ضدّ المصادرة في الأزمة الأولى أقوى بما لا يقاس بحكْم طبيعة المعركة، لا لأنّهم مرتبطون بالدولة، بل لأنّهم ضدّ المصادرة سواء على أساس قوانين وأجهزة الرقابة والقمع التي تمثّل الدولةَ أو على أساس مقتضيات إيديولوجيّات الإسلام السياسيّ. في الأزمة الأولى وقف هؤلاء المثقفون مع الحريّة وضدّ المصادرة التي طالب بها الإسلامُ السياسيّ ونفّذتها الدولةُ، وكانت وقفتُهم قويّةً بحكْم ضخامةِ حجم هذه الأزمة وبحُكْم مغزاها السياسيّ. لكنّ مبادرتهم كانت أقلّ في الأزمة الثانية بسبب حجمها الأقلّ، وبسبب ملابساتٍ أحاطت بها. وعلى كل حالٍ فإنّ مستوى نشاط هؤلاء المثقفين في سبيل الحريّة وثيقُ الارتباط بمستوى حركة قوى المجتمع ككلّ في سبيل الحريّة الاجتماعيّة والسياسيّة.

ويميل أحمد الخميسي إلى الرجوع بظاهرة الضعف التاريخيّ لموقف المثقفين إزاء الدولة إلى خروجهم من عباءة هذه الدولة في عهد محمد علي لخدمة الأسطول والجيش والتصنيع ومختلف

المهن، وإلى ارتباطهم إلى يومنا هذا بصلة الرَّحِم هذه في ظلّ مجتمعات قامت فيها الدولةُ دائمًا بالدور الأساسيّ مستخدمةً المثقفين أداةً لنشر سياستها، فيما تشبَّثَ المثقفون بالدولة أساسًا لاستمرار وجودهم من الناحية الماديّة والأدبيّة. ولا شكّ في رأيي أنّ الإنتلجنسيا، أيْ المثقفين بالمعنى الواسع للكلمة، ينتمون رغم استقلالهم النسبيّ إلى الدولة والطبقة الحاكمة. بل هم الدولة، لا حيث يكون للدولة دورٌ أساسيّ فحسب، بل في كلّ الأحوال. فأعضاءُ الإنتلجنسيا، الذين تَخْلقهم الطبقةُ في مجرى نشأتها وصعودها وسيطرتها، إنّما تتكوّن منهم مختلفُ أجهزة الطبقة الحاكمة ودولتها، وهم أدواتُ قمعها وسيطرتها، وهم الذين ينظِّمون وظيفتَها الاقتصاديّة. وهنا يمكن القولُ مع جرامشي إنّ كلّ البشر مثقفون، غير أنّ البشر لا يمارسون جميعًا **وظيفةَ** المثقفين في المجتمع. وهنا يَبْرز مفهومُ «المثقفين العضويّين» الذين تَخْلقهم الطبقةُ الصاعدةُ أو السائدةُ في مجرى نشأتها وتطورها وسيطرتها كطبقة، وهناك بطبيعة الحال مفهومُ «المثقفين التقليديّين» الذين كانوا من قبلُ مثقفين عضويّين لطبقاتٍ دالتْ دولتُها. وهكذا ستكون لدينا (إلى جانب المثقفين التقليديّين) مجموعاتٌ بالغةُ التنوُّع من المثقفين العضويّين: أولئك الذين يَنْتمون إلى الطبقة الحاكمة، وأولئك الذين يَنْتمون إلى طبقة اجتماعيّة تتكوّن كطبقةٍ لذاتها واعيةٍ بمصالحها الكبرى، وأولئك الذين يَنْتمون إلى هذه أو تلك من الطبقات أو الفئات الاجتماعيّة الأخرى ذاتِ المصالح المتميِّزة والإيديولوجيّات المتنوِّعة.

غير أنّنا رأينا أنّ هؤلاء المثقفين أو الإنتلجنسيا ليسوا المقصودين في الملفّ. ولهذا ينبغي أن نراهم بين المثقفين بالمعنى النوعيّ الضيّق (المفكّرون والأدباء والفنّانون) من خلال انتماء قسم منهم إلى الطبقة والدولة و/أو السلطة كمثقفين عضويّين، وانتماءِ قسم آخر إلى الطبقة العاملة كمثقفين عضويّين شيوعيّين أو نقابيّين، وانتماء أقسامٍ غيرهما إلى المثقفين التقليديّين أو إلى المثقفين العضويّين لقوىً ذاتِ إيديولوجيّات تقدُّميّة أو رجعيّة.

وفي رأيي أنّه بدلاً من الإسراف في جلد الذات بتصوُّر طاقةٍ لا يَمْلكها ولا يُمْكن أن يَمْلكها المثقفون وحدَهم، ثم رصدِ تخاذلهم واستكانتهم بالقياس إلى هذه الطاقة المتوهَّمة، ينبغي أن نَلْتفتَ إلى الرسالة التاريخيّة الكبرى التي حقَّقها المثقفون بالمعنى الضيِّق المتمثِّل في الكتّاب والأدباء والفنّانين. فهؤلاء هم الذين أعادوا خلقَ الأمة العربيّة التي كانت غارقةً في تأخّر القرون الوسطى حتى خلال القرن التاسع عشر وخلال عقود طويلة من القرن العشرين، فأخرجوا إلى الدنيا أمةً جديدةً كانوا هم الذين منَحوها وعيَها بنفسها وبالعالمِ وبثقافتِها الحديثة ودولتها الحديثة. وقد تطلّعتْ هذه الأمة ذاتَ يوم إلى اللحاق بالغرب والعصر الحديث والحضارة الرأسماليّة، غير أنّ هذه الأمة الجديدة التي تكوَّنتْ في إطار سيطرة هذه الحضارة لم تتمثّلْ رسالتها مطلقًا في انتشارها كحضارة إلى مناطق جديدة من العالم، بل تمثَّلتْ دومًا في إخضاعها لسيطرتها واستغلالها ونهبها. ولهذا فإنّه لم يكن بمستطاعها اللحاقُ بالغرب والحضارة الرأسماليّة كإطار للنضال في سبيل حضارة مستقبليّة.

رابعًا: مع الحريّة ضدّ الرقابة

في عالمنا الثالث اتّخذت السيطرةُ الطبقيّةُ أبعادًا مخيفةً من إنكار أبسط الحريّات والحقوق على الشعوب. وينطبق هذا بطبيعة الحال على مصر وغيرها من البلدان العربيّة، مع اختلافات كميّة مهمة في بعض النواحي، لا في مجال الرقابة بكلّ أنواعها فحسب، بل كذلك في كل وسائل هذه السيطرة الطبقيّة.

وإذا أخذنا الرقابةَ لا بمعنى الرقابة المباشرة قبل النشر أو العرض أو بعدهما، بل كرقابات هي محصِّلة السيطرة الطبقيّة والإيديولوجيّات والشوفينيّات الاستعماريّة والرجعيّة والظلاميّة، فإنّها موجودة في كلّ مكان في العالم. غير أنّ كلّ شخص ذي ضمير حيّ لا يُمْكن إلاّ أن يقف ضدّ القمع بكلّ أشكاله، وضدّ الرقابة بكلّ أشكالها في البلدان العربيّة وفي كل مكان من العالم. ولا جدال في أنّ الحريات (النسبيّة أيضًا) التي تحقّقتْ في بلدان الشمال إنما كانت محصّلةَ نضالات وتضحيات، وهي تظلّ في خطر، بل صارت الآن مهدَّدةً بأخطار كارثيّة، ما لم تتواصل النضالاتُ والتضحياتُ. وبدلاً من الخوف القاتل من الدعوة إلى الحريّة وكأنّها الفوضى، أو كأنّ من المحتوم أن تُفْضي إلى الفوضى، ينبغي أن نطالب بإلغاء جميع القوانين المقيِّدة للحريّات والحقوق الديمقراطيّة، لا الاكتفاء بإلغاء القوانين أو المواد القانونيّة المتّصلة بالرقابة وحدها.

وهنا نعود إلى أحمد الخميسي الذي يؤكّد ـ بإدراكٍ عميقٍ لأبعاد المشكلة المتّصلة بالكلّ الاجتماعيّ الاقتصاديّ ـ استحالةَ تصوّر «جزيرةٍ حريّةٍ للأدب» وسط بَحْرٍ من القمع الاجتماعيّ والسياسيّ. ويؤكّد أيضًا وقوفَه المبدئيّ ضدّ كلّ أشكال الرقابة في سياقِ إطارٍ أوسعَ من الحريّات الديمقراطيّة.

غير أنّ الملفّ يَحْمل أيضًا آراءً أخرى تقف مع الحريّة بالعزيمة والإصرار نفسهما لكنّها تثير أفكارًا جديرةً بالاحترام والنقاش. فمثلاً يحاول حسن عطيّة استشرافَ موقفٍ من الرقابة يَجْمع بين حريّة الفرد وحريّة المجتمع، فيرى أنّ الموافقة على وجود الرقابة لا يعني الحجْرَ على الإبداع بقدْرِ ما يشير إلى أهميّة حماية المجتمع

من الفاسد من الإبداع، ومن هنا ضرورةُ إعادة النظر في القوانين المنظِّمة للرقابة المجتمعيّة ليصبح للمثقف دورٌ فعّال فيها وليصير جهازُ الرقابة ذاتُه مجلسَ حكماء من المثقفين الجادّين. غير أنّه يعود فيشير إلى أنّه لا يُمْكن ضمانُ حكمة هؤلاء المثقفين مادامت الدولةُ هي التي تختارهم وهي التي تدير الرقابة. ويؤكّد أنّ الرقابة إنّما هي بالفعل شرّ لا بدّ منه في مجتمعاتنا العربيّة في عصرٍ يغزونا فيه الآخرُ بقوّته التكنولوجيّة وتُدار فيه مؤسساتُنا الثقافيّة والتعليميّة بعقول مستلَبَة.

ويفنِّد أحمد يوسف زعْمَ كلّ مؤسسة رقابيّة أنّها لا تراقِب الإبداعَ بل تحميه، أو أنّ الرقابة «تَقْمع وتحمي» في آن واحد، فيستعرض الحصادَ المرَّ الذي تعانيه السينما المصريّةُ من الرقابة. غير أنّه يؤكّدَ وجود وجه آخر يتمثّل في أنّنا نَقْبل الرقابةَ، بل نطالب بها «بحرارة صادقة» في مواجهة العولمة، بوصف هذه العولمة في جانبها الاقتصاديّ والسياسيّ إيديولوجيا تَسْتخدمها الولاياتُ المتحدةُ لفرض الأمركة على العالم. وهنا تَبْرز فكرةُ رقابةٍ على السينما تمثّلها سلطةٌ مستقلّةٌ منتخبةٌ من داخل صناعة السينما والمثقفين بل ربما من الجمهور أيضًا. وعلى هذا النحو صارت الرقابة ضروريّةً لتحقيق التوازن بين تجريديْن هما حريّة الفرد وحريّة المجتمع، وكأنّ المجتمع ليس هو المجتمع الطبقيّ الذي تَشْمله سيطرةُ الطبقة الحاكمة على مجموعاته الاجتماعيّة وأفراده. والحقيقة أنّ الرقابة ضروريّة لا لتحقيق حريّة الفرد أو المجتمع أو التوازن بينهما، بل لتحقيق السيطرة الطبقيّة على المجتمع والفرد ولقمعِ كلِّ محاولةٍ لتحريرهما.

أما الغزو الثقافيّ فلا جدال في أنّه قائم، لا من المنظور المنغلق الذي يرى في كلّ فكر أو أدب أو فنٍّ قادمٍ من الخارج غزوًا ثقافيّاً، بل بأن نأخذ في الاعتبار هذا التدفّقَ الفوريَّ المتواصل للصور والمعلومات وثقافة اللاثقافة عبر وسائل الاتصال الحديثة. غير أنّ الرقابة لا يُمْكن أن تكون،الأداةَ المقبولةَ لمقاومة هذا الغزو الثقافيّ، لا لأنّها عاجزةٌ وغيرُ فعّالة في هذا المجال فحسب، بل أيضًا وقبل كلّ شيء لأنّه لا يحقّ لأيّ رقيب أن يحدِّد للشعوب التي تهدِّد العولمةُ الأمريكيّةُ هويّتَها معاييرَ التمييز بين الثقافة العالميّة التي ينبغي أن نرحِّب بها واللاثقافة التي يَحْملها إلينا الغزوُ الثقافيُّ من الخارج (ومن الداخل). ولا يُمْكن أن تزدهر ثقافتُنا من خلال رؤية دفاعيّة تحاول حمايتَها بمنع الغزو الثقافيّ، بل إنّه لا سبيل إلى ازدهارها إلاّ في إطار من الحريّة الحقيقيّة والتفاعل مع ثقافات العالم. ولن يتحقّق النموُّ الحرّ والتفاعلُ الحرّ عن طريق إحلال لجنة أو مجلس حكماء من المثقفين محلَّ مختلف أنواع الرقابات القائمة وأجهزتها. فذلك لن يحقّق سوى إضافةِ شكلٍ أو جهازٍ جديدٍ إلى الرقابات القائمة.

القاهرة