



ج.ع.م.

رسالة القاهرة من سامي خشبة

غارودي في مصر ٠٠٠ بين الاسلام
ومرض الطفولة اليساري !

في ديسمبر (كانون الاول) الماضي زار القاهرة المفكر الماركسي الفرنسي الكبير روجيه غارودي بدعوة من مجلة « الطليعة » القاهرية .
والقى غارودي اثناء زيارته ثلاث محاضرات دارت حولها مناقشات مفتوحة بينه وبين عدد من المفكرين والمثقفين المصريين ، ثم عقدت عدة لقاءات بين الفكر الماركسي الفرنسي وبين عدد من قيادات الانحاد الاشتراكي العربي ، ولكنها كانت لقاءات مغلقة .

وكان طبيعيا ان تتحول محاضرات غارودي ومناقشات المفكرين المصريين معه الى موضوع اساسي من موضوعات النشاط الثقافي في مصر في اثناء الزيارة وبعد انتهائها . نشرت جريدة الاهرام ملخصات كبيرة للمحاضرات وبعض المناقشات ثم نشرت مجلة « الطليعة » نصوص المحاضرات في ترجمة رديئة ، ونشرت جانبا من ردود المثقفين المصريين، رغم انها قررت في تقديم ما نشرته انه « النصوص الكاملة للمحاضرات والمناقشات » . لقد كان المضمون الاساسي لزيارة غارودي والمناقشة معه هو اتاحة الفرصة امام الفكر المصري بكل تياراته للقاء مفتوح واجراء حوار حر مع تيار فكري من اهم تيارات الفكر في اوربا واكثرها تحرا واستعدادا للفهم المبدي غير المنقلق على الذات . ونعتقد ان امتناع « الطليعة » عن نصر كلمات بعض ممن اشترك في مناقشة غارودي وانما كان موقفا مضادا للمبدأ الذي تبنته « الطليعة » نفسها في كلمة رئيس تحريرها التي افتتح بها المناقشة . لماذا لم تنشر « الطليعة » مثلا كلمات الدكتور حسن حنفي في مناقشته لجارودي وفي ردوده على مناقشين آخرين ؟ . لقد كتب حسن حنفي مقالا في مجلة « الكاتب » القاهرية (يناير « كانون الثاني » ١٩٧٠) قال فيه انه لن يلخص نوات غارودي ومحاضراته وانما سيعالج « ما طرحته بيننا من قضايا وما اثارته وما لم تشره فينا من افكار » ، وكان من الاجدى « لظهر » الامانة الفكرية لـو نشرت « الطليعة » كلمات حسن حنفي بنصها في المناقشات ، ونحن وان كنا سنختلف مع الدكتور حسن حنفي هنا في هذه الرسالة في كثير مما جاء في مقاله المذكور ، الا اننا نحرص على ان تحافظ « الطليعة » على وعدها وعلى التزامها بالمبدأ الذي قرره لنفسها ، وكان هو المبدأ الاسلام والاكثر نفعا لها ولنا وللفكر المبدي .

القي روجيه غارودي ثلاث محاضرات ، نشرت « الطليعة » في عددها الاخير محاضرتين منها . الاولى حول موضوع « انحر الحضارة العربية على الثقافة العالمية » ، والثانية حول موضوع « الاشتراكية والاسلام » .

ورغم تقليدية موضوع المحاضرة الاولى ، فان غارودي استطاع ان يخرج عن اطار ترديد الاقوال الماثورة عن فضل العرب في المحافظة على مكتشفات وافكار الحضارة الاثريية ونقلها فيما بعد الى الغرب وفضلهم في اكتشاف العديد من النظريات العلمية الاولية في الفلك والرياضة والطب والهندسة والجغرافيا . خرج غارودي عن هذا الاطار التقليدي حينما وصل الى المجالين القريبين من عقليته الفلسفية والنقدية : الفن

الاسلامي والفكر الاسلامي (وخاصة في مجالات علوم الاجتماع والاقتصاد والسياسة) .

سنستطيع على الفور ان نكتشف اصالة نظرة جارودي الى الفن الاسلامي اذا تذكرنا ما فرره واذاعه نقاد الفن ومؤرخوه في الغرب عن عدم اصالة الفن الاسلامي في مجموعه وعن قيام هذا الفن برتمته على اساس الفنون الفارسية - الساسانية السابقة على الاسلام . بسل ان هربرت ريد ، الناقد والمؤرخ البريطاني الكبير يذهب الى ابعد من هذا حين يقرر ان غالبية « الفنانين » في عصور ازدهار الحضارة الاسلامية انما كانوا يستوردون من ايران نفسها ، وانهم راحوا يبدرون بذور الفن الساساني القديم حيشما حلوا في ارجاء العالم الاسلامي من حدود الصين حتى الاندلس . اما روسكين ، اكبر مؤرخي الفن ونقاده الغربيين فيمضي خطوات ابعد حين ينفي كل ارتباط بين الفن الاسلامي التشكيلي (الحائطييات والزخرفة المعمارية وزخارف الادوات المنزلية والمعمار نفسه) وبين تمار الثقافة الاسلامية في المجالات الاخرى كالشعر والنشر الادبي والتاريخ والفلسفة وعلوم الدين . فالفنون التشكيلية الاسلامية كانت ثمرة الجهد العقلي لشعب « آري » هو الفرس ، بينما كانت الثمار الثقافية الاخرى مرتبطة بشعوب « سامية » في العراق والشام ومصر وشمال افريقيا .

ينخطى غارودي هذا التصور العنصري الساخج ، ويقدم تحليلا قصيرا ولكنه نافذ وعميق لفنون التشكيل الاسلامية فيكشف عن مقدار الارتباط بين هذه الفنون وبين الثقافة الاسلامية في مجموعها . يبدأ غارودي من « وظيفية » الفن الاسلامي وارتباطه دائما كعمل فني جزئي بعمل فني اكبر منه هو المسجد او البيت ، او بعمل فني يحتويه ولا يقف به عند حدود التعبير الجمالي عن جزئية معينة من جزئيات الواقع . ثم يكشف عن ارتباط الفن الاسلامي بفهم او تصور شامل للوجود والكون . فتوانين الهندسة والموسيقى هي التي تحكم هذا الفن و « الفن الاسلامي ليس من رسالته نقل عالم المظاهر بسل التذكير بالقوانين الرياضية والموسيقية التي تحكم هذا العالم » . وهنا تنبع النقطة الثالثة في تحليل غارودي للفن الاسلامي في قوله ان هذا الفن لا يفصل بين ما هو ديني وما هو غير ديني . ان التناسق الذي يحكم هذا الفن والذي يبدأ

المستنير من هذه الثقافة على أساس تطعيمها وإعادة تفسيرها على الدوام على ضوء مكتسبات العلم الحديث .

وفي المحاضرة الثانية تحدث غارودي عن « الاشتراكية والاسلام » وبدأ حديثه عن اسباب نجاح الاسلام في اجتياح تلك المنطقة الشاسعة من العالم القديم بعدد قليل نسبيا من الحاربيين . يلخص غارودي اسباب ذلك النجاح في ست نقاط : العلاقات الاجتماعية المتقدمة التي جاء بها المسلمون بعد فترة الفتح الاولى ، تحرير الصيد وتحطيم الافطاع الزراعي العبودي ، اقامة نظام ضرائبي اكثر عدلا واحكاما واقامة حضارة تجارية متفتحة هيات فرصة جديدة للتبادل الحضاري والثقافي وحطمت الاطر الجامة للامبراطوريات العبودية الزراعية القديمة ، اقرار نظام الملكية على اساس ان العمل هو السبب او المبرر الوحيد للشروع للملكية الارض والثروة ، التنظيم الجماعي الاخلاقي للعمل والتجارة ، جعل العمل أساسا لكل قيمة باستثناء مراحل الانهيار التركية .

ويشرح غارودي موقف الماركسية من الدين (وليس من الفكر القبيي او التفسير الغيبي للطبيعة والجمع) فيؤكد الدور التقدمي للدين - وللاسلام خصوصا - في مرحلة تكونه من ناحية ، وفي مراحل الصراع الوطني ضد الاستعمار من ناحية اخرى . في المراحل الاولى كان الجوهر الاجتماعي للحركة الدينية والمثل الاخلاقية والسياسية الدينية العليا يمثلان نوعا ارقى من العلاقات الاجتماعية ومن القيم الاخلاقية فيما يسمى بالاساس الانساني للدين ، وفي المراحل الثانية لعب الدين الاسلامي دور العنصر الاساسي في المحافظة على الثقافة القومية للشعب المستعمر (في الجزائر حسب خبرة غارودي ، وفي ليبيا والسودان ومصر والشرق العربي ايضا في القرن التاسع عشر حتى اوائل القرن الحالي) ، وبالتالي فقد كان الدين عنصرا حيا في المحافظة على الشخصية القومية للشعب المستعمر من خلال المحافظة على لغة هذا الشعب وعلى ثمرات ثقافته المتميزة عن الثقافات الاستعمارية التي ارادت ان تحل محل الثقافات القومية بهدف تدمير شخصية المستعمرين القومية . ويقول غارودي ان الدين في صورته النضالية لم يكن وسيلة للتعبير عن العالم وحسب بل هو ايضا وسيلة للحضور في هذا العالم . . . وسيلة لتأكيد تميز الانسان في وجه محاولات طمسه ومحو خصائصه القومية التي يبذلها الاستعمار . ويقول انه حتى لو انحرف الدين نحو الاكتفاء باشباع وهمسي لمطالب المؤمنين ، فان الاشتراكية العلمية المتفهمة لنضاليته ستكون هي « التحقيق الديني » للاساس الانساني للدين . فالاشتراكية تمثل النضال العملي من أجل تحقيق ان يكون الانسان خالقا لذاته وللعالم من خلال افعاله ومشاركته في تحقيق السعادة (وهو حلم الدين في لحظات ياس الانسانية من مستقبلها على الارض) .

ويقول غارودي ان الحضارة الاسلامية انتجت اشتراكيته الطوباوية ممثلة في القرامطة ، وانتجت فلسفتها العقلية ممثلة في اعمال ابن رشد ، وانتجت علم اجتماعها المادي ممثلا في ابن خلدون ، ويقول ان هذه الاسس القومية والاصيلة تصلح لبناء نظرة اشتراكية علمية خاصة بالمسلمين . ويقدم غارودي شرحا مختصرا للجانب العقلاني من فلسفة ابن رشد وينتهي الى استخلاص المواقف الجدلية في عقلانية الفيلسوف الاسلامي : ١ - ليس الزمن سوى تجديد للحركة ، ٢ - ليس الامتداد سوى تجديد اتساع الجسديات ، ٣ - الحركة ليست مجرد تنقل ميكانيكي وانما هي تغيير وتوالد وفساد .

ويعكس غارودي نظرتيه من النظر الى الحضارة الاسلامية من زاوية الفيلسوف العلمي الاوروبي ، الى النظر الى حضارته الغربية على ضوء موقفه الاول من الحضارة الاسلامية فيؤكد ان تغييرا كينيا قد اجتاح معدل التطور التاريخي بالكشوف العلمية من ناحية وتحرر طاقات الشعوب المستعمرة لكي تصيف رصيذا ثقافيا وعقليا هائلا لفكر الانسانية . ان الموقف الاستعماري من ثقافات الشعوب المضطهدة كان يتلخص في محاولة محو هذه الثقافات وتدمير كل اثر للتمييز القومي

من ضرورة التناسق بين اصغر وحداته وبين اكبرها في تسلسل هندسي ومنطقي وموسيقى منظم - وليس ابدا رتيبيا - هذا التناسق يصل في نهايته الى ضرورة اكتشاف وتأكيد الرابطة المنطقية التي تربط بين البناء وبين الكون : كلاهما تحكمه نفس القوانين ، وكلاهما تتيسح له القوانين المتحركة ان يحتمل مكانه بدقة في ذلك النظام الهائل .

وفي حديثه عن العلوم الانسانية الاسلامية ، لا يقفز غارودي الى التصور الختامي لوجهة نظر « ابن خلدون » عن تطور المجتمعات مثلما قفز الدكتور حسن حنفي في مقاله . قد يكون من الحقيقي ان ابن خلدون لم يتعد التصور الدائري في فهمه لحركة التاريخ ، ولكن المشكلة عند غارودي لم تكن مشكلة تصورات ابن خلدون الختامية ، وانما كانت مشكلته هي القضايا التي طرحها ابن خلدون على العقل الانساني ، وهي المنهج الذي اتبعه الفكر الاسلامي لطرح تلك القضايا .

فحينما يطرح ابن خلدون قضايا نشأة السلطة واصول الاسرات الحاكمة فانه « يبلغ حدا من التمكن والحزم في التفكير » يجعله قادرا على ان يضع لأول مرة في الفكر الانساني « قواعد التاريخ العلمي وعلم الاجتماع » ، ويجعله قادرا على « نقد التاريخ » وعلى تقديم تصور تركيبى لعملية التطور التاريخية بدلا من مجرد تسجيل الاحداث .

وحينما يتحدث ابن خلدون عن « النظر والتحقيق والتعليل . . . وعن مبادئ الكائنات وكيفيات الوقائع واسبابها ، وعن الاسباب العامة التي تسلم الى الوقائع الصغيرة ، وعن خضوع الظواهر التاريخية لاسباب قائمة في الواقع نفسه ظاهرة وخفية ، حديثة او قديمة ، وعن طرق الحصول على المعاش واثرا في حياة الناس وفي اوضاعها الحضارية بل وفي افكارهم وعاداتهم . . الى آخر ما وقف عنده غارودي فان ابن خلدون - او الفكر الاسلامي عموما - يكتسب معنى جديدا اذا نظرنا اليه من زاوية تاصيل فكرنا العلمي الحديث على اسس من الجوانب العقلية المتفتحة في ترائنا . واذا كان ابن خلدون قد وضع افكاره المستنبذة عن العملية التاريخية لتطور وحركة المجتمع البشري في كلمات غائمة ودون استناد الى مصطلحات علمية محددة المعنى فقد كان له عذره في تخلف الفكر الاجتماعي والفلسفي عموما في عصره وفي انه كان مضطرا الى استخدام ادوات هذا العصر اللغوية والفلسفية والعلمية . من المستحيل ان نتصور ان ابن خلدون كان « ماديا تاريخيا » ومن المستحيل ان نتصور المطالبة بالفاء تاثرنا العقلي بمنجزات العلوم الانسانية المادية والعلمية منذ القرن الثامن عشر ، ومن المستحيل ايضا ان نلغي من تصورنا ومن تفكيرنا تلك الفجوة العقلية الهائلة التي شقت تاريخنا واوقفنا عن التقدم العقلي والاجتماعي منذ نهاية الدولة الايوبية وسيطرة العسكرية التركية الشركسية الجاهلة على الحضارة الاسلامية في مجموعها (باستثناء الغرب والاندلس) ، ومن المستحيل كذلك ان نلغي ما حدث فعلا في الواقع التاريخي منذ بداية يقظتنا العقلية في اواخر القرن الثامن عشر ، هذه اليقظة التي بدأت في اتجاه اكتساب المعارف جملة من الغرب وفي قطاع راسي وعلوي واحد من قطاعات تكويننا الاجتماعي مما حرم جماهير شعوبنا من الاستنارة العقلية من جانب وادى الى فصل المكتسبات العلمية الحديثة عن ترائنا العقلي المستنير الذي لم يوظفه احد من جانب آخر . من المستحيل ان نطالب بالعودة الى النقطة التي وقف عندها ابن خلدون وابن رشد والقرامطة لكي نبدا تطورا عقلي والفكري من هناك . ولكن الصحيح هو ان نبذل الجهد العلمي من أجل ايقاظ هذا التراث واستقطار اصفى عصارته من خلال موقف نقدي صحيح : ليس تسليمنا وليس رفضا اعمى ، فهذا هو الاسلوب « السياسي » الصحيح لعزل رجسنا العقلية عن جماهير شعبنا وحرمانها من ارضيتها الوحيدة : ارضية المحافظة على تراث السلف الصالح والدفاع عنه في وجه « مستوردي » الفكر وابناء الثقافات اللقيطة ، وهذا هو الاسلوب العلمي الصحيح المؤدى الى « الزرع » تقاليد النقد الفكري المستنير والاستنارة العقلية في اذهان جماهيرنا من خلال مصطلحات ثقافتها الشائعة ومن خلال درس وتطوير الجانب

والافتئات الشديد على مفكر أبسط ما يمكن ان يقال عنه هو النزاهة الفكرية الى حد بعيد ، مليئا بمغالطات فكرية من نوع مشرع وظالم ، مزدوج الاتجاه ولا اريد ان اقول صاحب موقفين متناقضين ، مستغفيا بقضايا فكرية اساسية يصدر فيها احكاما جازمة قاطمة في سطر او سطرين .. وليس هكذا ينبغي ان يكون اسلوب اكاديمي ومفكر تقدمي مستنير مثل الدكتور حسن حنفي .

ليس اكبر ما وقع فيه الكاتب من افتئات قوله عن غارودي انه ليس سوى مفكر « كاثوليكي تقدمي » ، هكذا « خبطا لظفا » دون تدليل واحد او تمهل لاتاحة الفرصة لمثل هذا التدليل .

ما القول في ان المحاضرة الاولى لم تتعد ما نردده بيننا في المادة القومية المقررة على طلاب السنة الرابعة في جامعاتنا المصرية ؟ هل يدرس طلاب هذه « الجامعات » تاريخ الفن الاسلامي ، وهل يحاولون تحليل هذا الفن واضاءته ومناقشة وجهات نظر مدارس تاريخ الفن التشكيلي المختلفة فيه ؟ واذا كان هؤلاء الطلاب يدرسون عن ابن خلدون ما قرره الكاتب عن نظرية ابن خلدون الدائرية في التاريخ فهم حقا لا يعرفون ابن خلدون ، او انهم يقفون ازاءه عندما يقتضون في معرفتهم به على نوع المعرفة التي يرددها الكاتب . ونرجع القارئ الى ملخص وجهة نظر غارودي في فلسفة ابن خلدون الاجتماعية التي اوردها في بداية هذه الرسالة لكي يتبين مقدار الفارق بين باحث يظلم مفكرا بالوقوف المجرد عن مقولته الختامية وبين باحث آخر يكشف - او يعيد اكتشاف منهج ذلك المفكر وقضاياه الاساسية التي ابرزها وطرحها على الفكر الانساني وغذى بها مجرى ذلك الفكر في مراحل تطوره المتخلفة .

ثم لا اعجب من قول الدكتور حسن حنفي اننا طلبنا من غارودي ان يكلمنا فيما نحسنه نحن وفيما نعرفه « احسن منه » . كان تذوق الفن الاسلامي تعقد الصدارة فيه للمسلمين . من المعروف ان مدارس النقد الفني الحديثة بدأت في الغرب ومن المعروف ان الدكتور حسن حنفي قد درس الفلسفة في الغرب ايضا - وربما في بلد غارودي بالذات - هل نفهم من هذا ان الدكتور حسن حنفي لا يعرف شيئا عن فلسفة هيدجر التي كتب عنها كثيرا - من وجهة نظر نقدية وتقدمية - بقدر ما يعرفه أي تلميذ للفلسفة في جامعة باريس او برلين ؟ وما قول الدكتور حسن حنفي في ان اكثر ما كتب عن الفن الاسلامي ، بل وعن الفلسفة الاسلامية لم يكتبه مسلمون ، بل كان الكتاب المسلمون في هذه المجالات تلامذة لنقاد ومفكرين من « النصارى » او من غير ملة الاسلام على وجه العموم ؟

غير ان المرء لا يملك الا الوقوف مندهشا ومفجوعا عند هذا الحديث الذي ادى ان من الافضل ان انسخه برمته من مقال الدكتور :

... « ان مثل هذا الحديث عن تعدد النماذج للاشتركية والوصول اليها بطرق متعددة وعن تجديد الفكر الماركسي وعن افتتاحه على التيارات الاخرى حتى لو كانت المضادة لها وعن المفارقة والتعالي والروح والايمان والذات والفرد والحرية وخلق الذات بالذات والتزوع نحو الكمال .. الخ ، ان مثل هذا الحديث قد يصلح في بيئة تشبعت بالاشتركية العلمية وامنت بالمادية الجدلية (كذا !) منذ قرون (كذا !) وتود بعد تطورات العصر تجديد فكرها ، وتامل بعد كفاية الحياة المادية لها ان تتحدث عن الانسانية وتطالب ببعض مظاهر التحرر العقائدي والسياسي . ان الذي يطالب بالتحرر العقائدي هو الذي شبع من الجمود العقائدي . ان مثل هذه الدعوات تصح في البيئة القريبة التي تشبعت بالمادية (كذا !) والتي كفلت لها نظما الحد الأدنى من العيشة ... اما في البلاد النامية ، الحديثة العهد بالتحرر ، والتي ما زالت تحت وطأة عقليتها الاسطورية القبيحة ، والتي ما زالت تفسر الظواهر الطبيعية بالرجوع الى القوى الخفية ، والتي ترى في مظاهر النعم هبات من الارواح الخيرة ، ومظاهر البؤس انتقاما من الارواح الشريرة ، في هذه البلاد تكون الدعوة الى ما يسمى بالتحرر من الجمود العقائدي

المغذي للنصرة الوطنية عند هذه الشعوب . واذا كانت الماركسية قد قامت على اساس من تراث غربي (الفلسفة المثالية الالمانية والاقتصاد الانجليزي والاشتركية الطوباوية الفرنسية) ، واذا كانت قد استخلصت وجهة نظر علمية وديناميكية الى العالم استنادا الى هذا التراث ، واذا كانت الشعوب المضطهدة تبدأ تحررها القومي الحقيقي حين نتجح - من خلال الصراع الاقتصادي والسياسي ضد مضطهديها وطامسي ثقافتها القومية - في استعادة احساسها بتميزها القومي وارتباطها لا بالثقافة الاستعمارية وانما بثقافتها القومية الخاصة ، فان التطور التقدمي الصحيح لهذه الشعوب هو في الوصول الى النظرة العلمية والديناميكية الى العالم على اساس انطلاقها من الاسس المستنيرة والانسانية النسي تقدمها لها ثقافتها القومية من ناحية ، واستفادتها من المنجزات الفكرية التقدمية التي حققتها حضارة قاهريها السابقين: انها ستستخدم النظرة العلمية في الماركسية باعتبارها منهجا صحيحا للتفكير واسلوبا في نقد الثقافة والواقع يؤدي الى الوصول الى النتائج الصحيحة : اذ كيف ترتبط تنظيرات مفكر علمي في بلد مثل مصر او الهند بالمثالية الالمانية او الاقتصاد الانجليزي او اشتركية فرنسا الطوباوية في حين ان هناك انقطاعا كاملا بين تراث هذا المفكر وبين الثقافة الشائعة عند شعبه وبين تراث الحضارة الغربية التي لعبت وتلعب حتى الآن دور المعتدي والمزيف وان كانت تلعب في الوقت نفسه دور المصدر لادوات الحضارة ونماذج التنظيم الاجتماعي وترشيد العمل ؟ يقول غارودي ان الماركسية نفسها مهددة بالتجمد في اطار التراث الثقافي للغرب اذا لم تستطع احتواء ثقافات اسيا وافريقيا والشعب العربي باعتبارها منجزات ثقافية وفكرية كبيرة قدمتها الانسانية في اوطان مختلفة وفي مراحل مختلفة من النضال في سبيل تجاوز واقفها وتحقيق انسانية وسعادة ابنائها .

تفاوتت ردود المشتركين في المناقشة - ممن بين من اختارهم « الطليعة » لنشر ردودهم - بين محاولات تكميلية تهدف الى اضافة معلومة جديدة الى المعلومات التي اوردها غارودي - مثل اضافة الدكتور بعوي عبد اللطيف عن المعابر التي استخدمتها الحضارة الغربية الى اوربا ، وبين طرح وجهة النظر المثالية والقيمية المناقضة لوجهة نظر المفكر الماركسي (مثل قول الدكتور عبد اللطيف ايضا عن الحضارة الاسلامية : « الاسلام لا يشرفه ان يأخذ من الحضارات الاخرى . لان حضارة الاسلام من صنع الله - اما الحضارات الاخرى فمن صنع البشر ») ، ومثل قول الدكتورة بنت الشاطيء عن رغبة او موقف المفكرين الاسلاميين في العودة ببنى الانسان الى ما قرره لهم القرآن منذ اربعة عشر قرنا . وكانت ردود غارودي واضحة ايضا وقادرة على استيعاب وجهة النظر المناقضة ، وان لم يتخل عن موقفه كمفكر مادي جدلي وتاريخي : قال عن التمييز بين الحضارة الاسلامية وحضارات الاديان الاخرى : « انني ماركسي وليس كملحد فحسب - ... لا استطيع من جانبي اقرار هذا التمييز الذي افهم صدوره عنكم لكنني لا استطيع ان اشارككم فيه حين تقولون ان الاسلام من عمل الله اما الاديان الاخرى فمن عمل البشر » . اما الدكتور حسن حنفي فقد اتهم غارودي ظالما بانه اقتصر في رده على هذه النقطة على الحاده « وارجع قضية التفسير العلمي الى قضية الايمان والالحاد » . ويزداد موقف غارودي وضوحا حين نذكر رده الاخير الذي علق فيه على كلمة الدكتورة بنت الشاطيء : قال انه اذا لم يكن باستطاعة احد ان يبدأ من الصفر ولا ان يضع نقطة النهاية - على حد قول عائشة عبد الرحمن فينبغي ان اقول من هذه الزاوية ان الاسلام والقران والحديث هي احدى لظلمات هذا التطور .. « ولكن على اساس المبدأ الذي حددتموه للعقلية الاسلامية يبدو لي انه لم يكن يمكن ان تبدأ من الصفر ، وانها لم يكن يمكن ان تضع نقطة النهاية » .

اما عن مقال الدكتور حسن حنفي فاننا اراه مليئا بالمغالطات

ستاراً مشكوكاً فيه للرجوع الى العقلية الاسطورية ، وتثبيتاً للتقديم بكل ما فيه من خرافة ووهم ، ويكون التأكيد على اهمية المادة وعلى الجدل في التاريخ اجدي لها وانفع من بيان تدخل العوامل اللامادية في سير الظواهر الطبيعية (كذا !) والانسانية .

أود اولاً ان اسأل الدكتور الفاضل ان كان يعتقد ان « فرنسا » وطن غارودي قد تشبعت بالاشتراكية وآمنت بالمادية الجدلية ؟ أم انه يقصد بلداً آخر غير فرنسا ؟ وهل ظهرت المادية الجدلية والاشتراكية العلمية منذ قرون ، أم ان هذه هفوة عالم اوقفه فيها الحماس ؟ وهل يصح لدارس فلسفة كبير يعرف ضرورة استخدام المصطلحات في موضعها الصحيح ان يقول « البيئة الغربية التي تشبعت بالمادية » دون ان يبين ان كان يقصد بكلمة « المادية » معناها الفلسفي المحدد ام معناها الشائع المبتذل الذي يشير الى « ماديات الحياة ، وامور الحياة الدنيا » ؟ واين وجد ذلك الحديث في اعمال غارودي او غيرهِ من مجددي الماركسية الذي يبين فيه « تدخل العوامل اللامادية في سير الظواهر الطبيعية والانسانية » أم انه يريد ان ينفي ما قرره الفلاسفة الماركسية عن دور الفكر في التاريخ فيدل بهذا على انه لم يقرأ عدداً من أهم أعمال الفلاسفة التي يدافع عنها ، ويريد ان نذكره « بنص » مشهور للينين يقول فيه ان الفكرة اذا ما آمن بها الناس اكتسبت وجوداً مادياً وقوة مادية واصبحت دافعا من دوافع حركة التاريخ ؟.

هذه اسئلة تدفعها الى الذهن فقرة واحدة « فاجمة » من فقرات مقال الدكتور حسن حنفي ، ولكنها ليست مصدر الفجعة الاساسية في تصور كاتبنا التقدمي . انه يتصور شأن كمل مصاب بمرض الطفولة اليساري انه قادر على ارقام الواقع على تبني افكاره مجرد انه اطلق هذه الافكار وصاغها في صورة شعارات متحمسة . يتصور نفسه في السلطة شخصياً حين يطالب بضرورة التأكيد على اهمية المادة والجدل في التاريخ ! فيم اذن كل صراع الفكر المستنير في بلادنا ؟ يتصور ان السيطرة قد اصبحت لاصحاب الفكر العلمي نحن بحاجة الى الحرية حرية الفكر والاعتقاد والتعبير لكي يتمكن الاحرار والمستنيريون - امثالك يا سيدي - من التعبير عن افكارهم دون خوف .

مقال الدكتور حسن حنفي ثري مع ذلك بافكار كثيرة نتفق معه عليها ، ولكنها لا علاقة لها بمحاضرات غارودي وان كان هو نفسه قد طالب بان نطرحها عليه ليحاضرنا فيها ، او يقول : اما كان جديراً بنا ان نطرحها عليه ؟ ورغم انه في بداية مقاله يستنكر ان نطلب منه ان يحاضرنا عن الفن الاسلامي وعن الفكر الاسلامي وعن الاشتراكية والاسلام ، زاعماً ان هذا هو ما نعرفه احسن منه ، فانه يطلب في النهاية - او يذكرنا بما كنا جديرين بان نطلبه منه - ان نطرح عليه قضايا من نوع آخر ، هي في مجموعها قضايا واقفنا السياسي والاجتماعي والاقتصادي المعاصر الذي نعيشه الآن ! سبحان الله ! السننا نحن الجديرين فعلاً بان نحلل واقفنا وبان نفكر فيه وبان نفهمه على نحو صحيح ، اليس جديراً بالدكتور بدلاً من « ركوب » غارودي لكي يقول - ملخصاً - لكل ما يريد قوله ، ان يدرس هذا الذي يريده وان يحمصه وان يتعمق فيه لكي يمنحنا في النهاية تحليلاً علمياً عن اوضاع العالم الثالث - الذي هو مواطن في احد بلدانه ومفكر مرتبط باحد اوطانه - وعن سياساته وانقلاباته وثوراته واطوار تقدمه الاجتماعي وانتكاساته السياسية وادوار طبقاته ومسار بناء اشتراكيته . الخ تلك النقاط او الاسئلة الثمانية المطولة التي كان يريد لو فكر « لنا » فيها السيد غارودي . وهي اسئلة تدور حول حياتنا الحالية ، بدلاً من ان يكلمنا عن تاريخنا الذي اصبح مادة ثقافية من حق كل مفكر في العالم ان يتعلمها وان يخوض فيها ؟ سبحان الله مرة ثانية ، وثالثة اذا ذكرنا بعضاً من مقالات التحليل السياسي « اليساري الطفولي » الذي يقدمه الدكتور في « اسئلته » البريئة . . ولكننا نؤجل هذا الحديث الى حديث آخر .

اشارة اخيرة قبل الختام . فمقال الدكتور حسن حنفي يفهم

وجهة نظر في موضوع بالغ الاهمية لنا الآن هو موضوع الفهم الصحيح للتراث وللثقافة القومية : لماذا تبعت من خلال الكفاح الوطني ، ولماذا حاول الاستعمار ان يطمسها ، ولماذا يعد بعث التراث المستنير واعادة تفسير الثقافة القومية على اساس علمي جزءاً حيوياً من عملية ايقاظ الشخصية القومية للشعب المتحرر ، ولماذا يعد بعث هذه الشخصية جزءاً أساسياً من عملية التخلص نهائياً من آثار السيطرة الاستعمارية ، وجزءاً أساسياً من عملية ضم الشعب المتحرر الى ركب الانسانية المتأخية (او الدولية بالتعبير الذي يفضلهُ الدكتور حسن حنفي) ؟ . هذه اسئلة ضمنتها - في غير مكر - وجهة نظري من حيث كنت اريد ان اشير الى وجهة نظر الدكتور التي ضمناها مقالهُ واسئلته . ولكن لهذا الحديث ايضاً حديثاً آخر قادماً .

سامي خشبة

القاهرة

ع.ع.س

لمراسل الآداب محي الدين صبحي

الآداب في دمشق

« ليس بالخبز وحده يحيا الانسان » ... خاصة اذا كان ادبياً، يعيش في بلد ترتفع فيه الاسعار بنسبة تزيد على ١٠ ٪ كل شهر ، كما هو الحال في دمشق .

ومع ذلك فما زال العرب يتساءلون : ما حال الآداب في دمشق ؟ الآداب في دمشق ، مقصور على بضع قصائد وقصص كمل اسبوع بحيث يمكن تعدادها واحصاؤها دون كبير عناء حسب الجدول المرفق :

اسم المجلة	القصّة	القصائد	التعليقات الادبية	توقيتها
	عدد	عدد	عدد	
المعرفة	١	٤	٢	شهرية
الطلیمة	١	١	٢	اسبوعية
جيش الشعب	١	١	١	اسبوعية
صحيفة البعث	١	١	١	ملحق اسبوعي
صحيفة الثورة	١	١	١	ملحق اسبوعي

اي اقل من عشرين قصيدة واقل من عشرين قصة في الشهر الواحد لشعب يزيد تعداده على الخمسة ملايين - بينهم مليون طالب ، نصفهم تجاوز المرحلة الابتدائية .

وقد استخدمت مصطلح « التعليقات الادبية » عن عمد . اذ ان البحث الادبي مستحيل لصيق الحيز ولصيق الافق ولصيق الردود .

فاذا انتقلنا الى بحث المخصصات المالية لانعاش الحياة الادبية، على اساس ان سعر كل من القصّة والتعليق (٤٠ ل . س) وسعر القصيدة (٢٥ ل . س) على اساس ان المنشور المدفوع يبلغ عشرين قطعة لكل فن من فنون الآداب الثلاثة - وهو في الواقع اقل من ذلك على اساس الكم واهمال النوع - لوجدنا ان فنون الآداب مجتمعة تتلقى (٢١٠٠ ل . س) في الشهر اي (٢٥٢٠٠ ل . س) في السنة من اصل ميزانية الدولة السنوية التي تبلغ (١٥٠٠ مليون ل . س) !! اي ما يقرب من ١/٤٠٠ ؟ من ميزانية الدولة المعلنة - اذا اضفنا الى هذا المبلغ ما يقرب من تسعمائة ليرة تدفعها الاذاعة والتلفزيون شهرياً على برامج تعتبرها هي انها تخص الآداب . ودون دخول بالتفاصيل الحسابية يمكن ان نفترض نسبة ١/٣٠٠ حصة الآداب من ميزانية الدولة اذا ضمناها الى المداخل الادبية مخصصات التأليف والترجمة والمكافآت التشجيعية والتقديرية من وزارات الثقافة والاعلام والمجلس الاعلى لرعاية الفنون

اتحاد الأدباء العرب

في منتصف ايلول الماضي تكوّن في سوريا اتحاد الأدباء العرب برئاسة الأستاذ سليمان الخش . وهو يضم الأدباء الطليعيين في القطر الشقيق ويفتح ابوابه لجميع الأدباء العرب في الوطن العربي ، أي أن بوسع أي أديب عربي خارج سوريا أن ينضم إليه ، وهذا ما يضيف على اتحاد الكتاب العرب في سوريا صفة قومية واضحة .

وقد انتسب للاتحاد حتى الآن ما يزيد على ١٥٠ اديبا ينتمون الى مختلف الاتجاهات والإعمار ، وقرر إنشاء مجلتيين أحدهما فكرية والأخرى أدبية ، كما قرر مساعدة الأدباء في نشر آثارهم ونشر عشرين كتابا مؤلفا وعشرين كتابا مترجما في العام .

وقد رحبت الأوساط الأدبية على اختلافها بقيام اتحاد الأدباء العرب في سوريا ، وينتظر أن يث هذا الاتحاد النشاط والحيوية في الحياة الأدبية الراكدة .

ما يستهوي الأدباء المحدثين لأن يخوضوا فيه . أن مطبوعات الوزارة رصينة وتكاد تقتصر على الثورة السورية المرحومة منذ سنة ١٩٢٧ . فهي قد طبعت أحداثها تاريخيا مثلما طبعت هذه الأحداث رواية ثم عادت فطبعت الأحداث نفسها قصصا قصيرة . . . والمجال مفتوح للجميع، فمن يأنس بنفسه الكفاءة فليتقدم .

الامل الاول والأخير الا تكون علاقات المسؤولين بالاتحاد مع الأدباء كعلاقة وزارة الثقافة بهم . فقد اصطدمت الوزارة أكثر من مرة بأكثر من أديب : حيدر حيدر كتب سيناريو وفصة من أحد ثوار جيش العلويين - او قاطمي الطريق فيه . ودفعت له الوزارة ثمن السيناريو من ميزانية مؤسسة السينما . حين طالب الكاتب الوزارة بعدم تويق اصدار الفيلم ، فوجئنا ببيان من الوزارة تنهم فيه الكاتب : بالطائفية، واللااخلاقية ، واللامرورية ، واللاادب . الخ. ما لفت نظري في هذه القضية انعدام المنطق في جميع أحداثها التلاحقة ، فاما ان القصة سيئة خلقيا وقوميا وادبيا فتمتنع الوزارة في هذه الحال عن شرائها ، واما ان القصة تستحق الثمن الذي دفع للكاتب . وفي هذه الحال لا يجوز رفضها بعد قبولها .

طبعاً لم اهتم بمعرفة ما جرى وراء الكواليس حتى تبدلت عين الرضى بعين السخط ، لكن حدوث هذه الواقعة بهذا الشكل يبين ان أساس العلاقة بين الكاتب والمؤسسات الثقافية أساس شخصي محض لا يقوم على أي قسط من الموضوعية ، يدل على ذلك بعض أسماء المترجمين الذين تنشر ترجماتهم الأدبية ، على الرغم من بعدهم عن الروح الأدبية واقتصار معلوماتهم على المعرفة باللفة الأجنبية التي ينقلون عنها . لن نورد أسماء لا مجال لذكرها ، غير ان الوزارة تحب في الترجمات الأدبية أن تستعين بترجمان محلف بدلا من مترجم اديب .

ليس الوضع بين الأدباء وبين « المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية » أفضل من الوضع مع غيره ، سوى أنه في النهاية ابدى انهيارا مرعبا وسخيفا . ان أي انسان يهتم اقل اهتمام بقضايا الفكر والآداب لا يملك الا ان يتمجج ويأسف : رفضت لجنة الشعر في المجلس ان تنظر في دواوين الشعر الحر بدعوى انه ليس شعرا .

والآداب والبحوث الاجتماعية . والآن . سواء هبطنا بها الى مستوى الدخل الفعلي الذي يدره « الآداب » على اصحابه فجعلنا النسبة ٥٠/١ . او ادخلنا فيها ما تنفقه العولة على الكادرات والايهزة التي تشرف على « تشجيع الآداب » بحيث تكون النسبة ٢٠/١ فان ذلك لا يعني شيئا على الاطلاق ، لان « اشطر » ادباء السوق لا يجنون من اقلهم مهما ابتذلوا اكثر من مائتي ليرة في ابعاد الاحوال واجلبها للمشقة والاحتراف . اي أن الحالة المتوسطة للكتاب المعترف به والمسلم بحقه في النشر ، تضمن له مائة ليرة في الشهر زيادة على دخله ، مع قياس نسبة ان كيلو اللحم بثمان ليرات ، وان اجرة بيت من ثلاث غرف تقدر بمائة وخمسة وعشرين ليرة شهريا - اذا وجد .

اريد ان اصل الى نتيجة بسيطة من هذه المقدمة البرهانية . وهي ان الادب يعيش على هامش حياة المجتمع . وما دام كذلك فهو ادب هامشي . وبالتالي فان محترف في الادب يعضون الادب أيضا على هامش حياتهم ، اذ باعتبار انهم يكتبون بشكل وقتي فان انتاجهم أيضا انتاج وقتي يزول بزوال تاريخ المجلة التي تنشره .

لم يحدث أبدا ان اقتصرت طاقة الحياة الأدبية ومردودها على الحد الأدنى من حياة الفرد والجماعة . كما لم يحدث أبدا ان هبط الحيز المخصص للادب في المجتمع والدولة الى هذا الخفض من الاهتمام والامبالاة ، بحيث خسرت الحياة الأدبية مكاسبها التي حصلت عليها خلال اجيال سابقة ، من منتديات ومجلات ومطبوعات مختلفة متعددة، فضلا عن ان الحياة الجامعية كانت تعبر عن نفسها بفوران عنيف، حل محله اليوم هدوء شاحب ، تلونه بنظارات الشرلستون والميني جوب القصير ، تحت وجه مقطب في اغلب الاحيان .

انا اعلم ان الأدباء « الكبار » تمذبوا : مرضوا ولم يجدوا ثمن الدواء لهم او لاولادهم ، كما انهم تشردوا تحت وطأة الفقر وملاحقة البوليس السياسي . . . لكن ذلك كان جو القرن التاسع عشر . أيام كان للادب رسالة تتجه في جوهرها الى تغيير المجتمع القديم وتحطيم العولة التي تمثله . وكان هناك مجتمعات أدبية تعمل في السر وفي العلن على نشر رسائل متعددة لاصلاح المجتمع ، وكان رأس المال الفردي يسيطر على حركة النشر و « يستغل » جهود الأدباء .

الحياة الأدبية في سوريا فردية تماما . . . حتى بقايا التجمعات الأدبية السابقة ، وبوادر التجمعات الأدبية ، واللقاءات العفوية عما يصنف بأنه « تحت - التجمعات » غدا مفقودا وليس ثمة اية بادرة لانشائه .

بالطبع ، انجزت خطوة ايجابية واحدة ، هي انشاء اتحاد الكتاب للقطر العربي السوري ، لكن لان هذه الخطوة واحدة لم يصف اليها خطوات ، حافظ الشكل الفردي على طبع الحياة الأدبية بطابعه ، وظل ثمن المقال والقصة في المؤسسات الرسمية اربعين ليرة وثمان القصيدة خمسا وعشرين . وهو مبلغ يصلح لتشجيع طالب جامعي على ان يستمر بالكتابة ، لكن كاتباً في الثلاثينات من عمره سيرغب عن النشر ويؤثر ان ينزوي في عالم القراءة والتجارب الأدبية الفردية .

لذا ترى سوريا اغنى بلاد الله بالمؤلفات المخطوطة . وما من ناشر او رئيس تحرير يزور القطر الا ويخرج محملا بمئات الدراسات وعشرات المؤلفات في كل ابواب الادب وفنونه .

حالة محزنة ؟

يزعم اتحاد الأدباء ان لديه حولا للخروج بالادب والآداب من حالة الركود التي أسنت فيها الحياة الأدبية . فهناك مشروع لاصدار مجلة شهرية وأخرى فصلية . بل ان رئيس الاتحاد الأستاذ سليمان الخش يمضي الأدباء بالحصول على نصف مليون ليرة سورية لانشاء دار نشر تصدر مؤلفاتهم وترجماتهم . بعيدا عن الشروط القاسية التي تفرضها وزارة الثقافة في تعاملها مع الأدباء الذين يتدمرون من كونها تشترط الابتعاد عن الجنس والدين والعرق والطبقة والحالات الشاذة . . . اي

كما اقر تشكيل لجنتين احدهما للدفاع عن الابداء العرب في الارض المحتلة والاخرى متخصصة بموضوع النشر والتوزيع وحرية الحقوق الادبية .

وفيما يتعلق بموضوع المجلة التي سيصدرها الاتحاد العام في القاهرة قرر المكتب ان تتكون هيئة تحريرها من الامانة العامة نفسها اي الاساتذة يوسف السباعي الامين العام للاتحاد والدكتور سهيل ادريس والدكتور سامي الدروبي وخيري حماد الامناء المساعدون وان تصدر فصلية ، اي كل ثلاثة اشهر وان تساهم فيها اقلام من مختلف الدول العربية .

ولعل اهم ما اقره المكتب هو عقد ندوة عالمية لتوضيح القضية العربية وقد فوض المكتب في هذا الصدد الامين العام الاستاذ السباعي للبحث مع اللجنة التحضيرية للمؤتمر العالمي لنصرة الشعوب العربية في عدة الندوة خلال فترة انعقاد المؤتمر العالمي القادم لنصرة الشعوب العربية في هلسنكي في خريف هذا العام .

وتقرر تخصيص نسبة مئوية من كل كتاب يصدر في الدول

الاعضاء بالاتحاد لصالح صندوق الاتحاد والسعي لدى حكومات الدول المعنية لاصدار التشريعات الخاصة بذلك وقال السيد خيري حماد -

فلسطين - والامين العام المساعد للاتحاد العام بان الدكتور نورالدين الاتاسي رئيس البولة ورئيس الوزراء السوري قد وعد اعضاء المكتب الدائم خلال استقباله لهم باصدار التشريع الخاص بذلك في سورية وان جهودا تبذل لدى الحكومات بهذا الشأن ومن المقرر ان يرافق المؤتمر الثامن للابداء العرب وان يعقبه مهرجانان للشعر يقام الاول في دمشق والثاني في حلب وتشارك فيهما قواف من كل الشعراء العرب المعاصرين وقد قام اعضاء المكتب الدائم والاستاذ يوسف السباعي الامين العام لاتحاد الابداء العرب بزيارة عدد من المسؤولين السوريين وعدد مشاريع سورية خلال فترة وجودهم في دمشق .

على محور طه

قصائد

اختارها وقدم لها

صالح عبدالصبور

صدر حديثا

٢٥٠ ق ل

بحق الرب ، هل هذه قضية تستحق ان تثار ؟ ان سوريا التي كانت مفتوحة لتيارات الثقافة والتجديد ، غدت بوجهها الرسمي ، ترفض ما لم يعد يستحق ان يسمى بجديد . هل نحن بحاجة الى سرد تاريخ الشعر الحر في سوريا منذ ١٩٥٤ وقبل ؟

وهل في سوريا شاعر لم ينظم بحسب الشعر الحر ؟ نعود لتفسير الوضع الشاذ المفاجيء ، الى قضية المواقف الكيفية والعلاقات الشخصية في تكوين اللجان وانتقاء اعضائها من غير المختصين ولا الممارسين ولا المشهورين ولا المحترفين في صنعة الشعر والنشر .

ماذا ؟ انني اسرد فضائح ؟

قد تكون في التقييم الفكري فضائح - لكنها مشاهد مالوفة في الحياة الادبية اليومية . اذ ليس من شيء مستغرب في الحياة الادبية التي يجمعها المجتمع على هامشه وترضى هي ان تكون كذلك .

هل يحتاج الادب في سوريا الى شهداء ؟

هل يحتاج الى مثقفين ؟

هل يحتاج الى مزيد من « الرعاية » ؟

بكلمة واحدة : يحتاج الى مال .

حين يتضاعف السعر مرة وخمس مرات، سيتحرك الكتاب المحترفون الكفاء الذين يفتون بابحاثهم المجلات اللبنانية والمصرية . وعندئذ ستختفي من الساحة اسماء كثيرة لا مبرر لوجودها سوى الفراغ الادبي الحالي . وسيظهر فكر جريء وادب اصيل يبر عن هذا المجتمع التقدم الصامت والتأمل .

ان المسؤولين يشعرون بالازمة القائمة في عالم الادب . فقد ذكر لسي الاستاذ ادب اللجمي رئيس تحرير مجلة المعرفة انه لا يستطيع ان يدفع في المجلة اسعارا توازي على الاقل اسعار الاذاعة . فهذه تدفع مائة الى مائتي ليرة ثمن تمثيلية قصيرة لمدة نصف ساعة ، اي عشر صفحات فولسكاب . ويصعد المبلغ الى اربعمائة في التلفزيون .

كما ان رئيس اتحاد الكتاب الاستاذ سليمان الخش يخطط لمجلة تدفع بين الثلاثمائة والخمسمائة ليرة سورية للبحث الواحد ومائتين لكل من القصة والقصيدة - ان صحت الاحلام يا عمرو .

ومهما يكن من امر فلا مجال لتوسيع مجال الكتابة ، لان ما يطرحة الكتاب في هذه الظروف العصيبة لا يستطيع ان يملأ حتى الحيز المخصص للادب . فهم ، حقا ، لا يتعرضون لما يخرج احدا في موضوعات: الدين والسياسة والاخلاق . فاذا انصرف عنهم الناس فانهم لا يشتكون واذا شح عليهم الرزق فهم راضون . لكن لكل ذلك حديثا اخر .

محي الدين صبحي

دمشق -

مؤتمر ابداء العرب القادم

عقد المكتب الدائم لاتحاد الابداء العرب عدة اجتماعات في دمشق بحضور وفود الامانة العامة للاتحاد وج.ع.م. واليمن الجنوبية والعراق وسوريا والجزائر وفلسطين وعمان والاردن والكويت والمغرب ولبنان .

وتضمن جدول اعمال جلسات المكتب ثلاثة بنود رئيسية هي: بحث الامور والمواضيع التي ستدرج في جدول اعمال المؤتمرات القادمة للابداء العرب ومناقشة مشروع المجلة التي سيصدرها اتحاد الابداء العرب ومناقشة ما تم تنفيذه من توصيات المؤتمرين السادس والسابع للابداء وطرق تنفيذ ما لم ينفذ منها .

وقد اقر المكتب بالنسبة لموضوع المؤتمر القادم للابداء ان يقام في العاصمة السورية في بداية شهر ايلول القادم وان يتضمن جدول اعماله موضوعات رئيسية حول تعبئة الطاقات العربية لمركبة المصير التي تخوضها الامة العربية .