العـــدد الرابع
نوفمـبـر 2021

سُبُل

مجلة دورية تصدر
عن مؤسسة رواق

ملف هذا العدد

"مساهمات علمية في حقل الدراسات الإسلامية"

كُتَّاب العدد

أحمد عبدالحليم

باحث مصري في قضايا الاجتماع

عبدالرحمن حسام

باحث دكتوراه في النظرية السياسية والدراسات الحضارية بجامعة ابن خلدون في تركيا، مهتم بالتغيير السياسي والاجتماعي.

إسلام هلال

متخصص في الشريعة والقانون، مهتم بقضايا تقنين أحكام الشريعة الاسلامية وآثاره الاجتماعية والسياسية.

عبدالرحمن عادل

باحث مصري في العلوم السياسية

حسن إمام

باحث في مجال التكنولوجيا وعلاقتها بالمجتمع.

مصطفى علي

مدون مصري
بكالوريوس إعلام جامعة القاهرة

سيف الإسلام عيد

باحث وأكاديمي مصري
حاصل على الماجستير في العلوم السياسية والعلاقات الدولية من معهد الدوحة للدراسات العليا

محمد عماشة

باحث في علم الاجتماع

عبدالرحمن أحمد

باحث في العلوم السياسية
حاصل على بكالوريوس الهندسة المدنية

رئيس التحرير

محمد عباس

الــفــهــرس

افتتاحية العدد الرابع.. 4
-هيئة التحرير

النزاع على السنة: الإرث النبوي وتحديات التأويل واختياراته................. 6
-إسلام هلال

قراءة وائل حلاق في فلسفة طه عبدالرحمن:
كيف يمكن إصلاح الحداثة؟.. 13
-عبد الرحمن حسام

سَطوة النَصّ: خطاب الأزهر وأزمة الحُكم 20
-محمد عماشة

ثقافة الالتباس.. نحو تاريخ آخر للإسلام... 26
-عبد الرحمن أحمد

عمران الاستبداد في مصر بين محمد علي والسيسي 32
-أحمد عبدالحليم -عبدالرحمن عادل

التاريخ يعيد نفسه: قراءة في شهـــادة فـــريـــد عبد الخالق
عن إخوان الخمسينيات 42
-سيف الإسلام عيد

برمجيات مفتوحة المصدر (OSS) تجربة بـــنـيـــة إنـــتـــاجية
خارج بُنى الحداثة 46
-حسن إمام

أحمد عدوية وحمو بيكا: جدلية الابتذال والتراث الفني 57
-مصطفى علي

افتتاحية

مساهمات علمية في حقل الدراسات الإسلامية

هيئة التحرير

في صغرنا كنّا نفكر أن الكتاب كتاب، وأن كل الكتب سواء، وكنا حين نعرف أن أحدهم قد طبع كتابًا نُكبِرُه ونجلّه، لاعتقادنا بعلمه وعظيم جهده، وما كان الواحد فينا يفرق بين كتاب يثبت خواطر كاتبه، وبين كتاب أخذ من الكاتب سنين عمره بحثًا وتنقيحًا وتدقيقًا، لكننا كبرنا وعلمنا الفرق.

رغم ذلك لم نعلم الفرق بكبر سننا فقط، بل بعد أن أنضجتنا سنين الربيع العربي بكل آمالها وآلامها، فقد عرّفتنا حاجتنا لمعرفة مستقيمة تلتحم مع الواقع وتدرسه، لا مجرد أفكار تتوقد في الذهن من التجارب الشخصية.

انطلاقًا من الوعي بأهمية البحث العلمي، أرادت مجلتنا أن تقدم لقرائها خلاصات بعض المساهمات العلمية في حقل الدراسات الإسلامية، من الشرق والغرب، وفي مساحات متنوعة.

هذا لأن تلك الكتب تمس واقعنا وتتناوله بالتدارس والنقد، وهذا قد يفيدنا في النظر والعمل من أجل واقع أفضل، ولأن ضغوطات الحياة اليومية وانشغالاتها قد جعلت القراءة فيما هو تخصصي عبء يصعب على الكثير المثابرة عليه، ارتأت المجلة أن تفاعل القراء مع مراجعات الكتب التي قد يقدح في أذهانهم ما قد يفيد، أو يبذر التفافًا لقضية مهمة فيتعمق القارئ في المسألة.

يتناول هذا العدد الكتب الآتية:

١- النزاع على السنة: الإرث النبوي وتحديات التأويل واختياراته للكاتب: جوناثان براون

٢- إصلاح الحداثة: الأخلاق والإنسان في فلسفة عبد الرحمن طه للكاتب: وائل حلاق

٣- سَطوة النَصّ: خطاب الأزهر وأزمة الحُكم للكاتبة: بسمة عبد العزيز

٤- ثقافة الالتباس.. نحو تاريخ آخر للإسلام للكاتب: توماس باور

بعد تلكم المقالات الأربع، يُضيف كُتّابنا معالجات هامة في العمران والتاريخ والتكنولوجيا والفن، يُسعدنا بالطبع أن تطلعوا عليها، وأن تشاركونا آرائكم حولها.

ملف العدد

"مساهمات علمية في حقل الدراسات الإسلامية"

النزاع على السُنة: الإرث النبوي وتحديات التأويل واختياراته
◄ إسلام هلال

إصلاح الحداثة: الأخلاق والإنسان في فلسفة عبد الرحمن طه
◄ عبد الرحمن حسام

سَطوة النَص: خطاب الأزهر وأزمة الحُكم
◄ محمد عماشة

ثقافة الالتباس.. نحو تاريخ آخر للإسلام
◄ عبد الرحمن أحمد

النزاع على السنة: الإرث النبوي وتحديات التأويل واختـياراتـه

للدكتور: جوناثان براون

إسلام هلال

مقدمة

يعتبر إنجاز المراجعات العلمية من أولويات العصر الحالي، حيث تشعبت المعارف وتعددت الكتب والإصدارات في شتى المجالات، وتنوعت بصورة تجعل من العسير على المتخصص الإلمام بكل ما كتب في تخصصه. علاوة على أن يطلع على المصنفات التي تتصل بالحقل المعرفي الذي يعمل عليه، دون أن تكون من صلب التخصص، وهو ما يعطي أهمية كبيرة للعمل على إنجاز المراجعات العلمية.

لذلك فقد استقر المجتمع العلمي على اعتبار المراجعات العلمية «أعمالًا علمية في حد ذاتها»، وفي ذلك يقول الدكتور حشمت قاسم: «تعد المراجعات العلمية بما تنطوي عليه من جهد تركيبي أعمالًا علمية في حد ذاتها» [1].

الوصف البيبليوغرافي والمؤلف والمادة العلمية

جاء كتاب «النزاع على السنة: الإرث النبوي وتحديات التأويل واختياراته» في ٤٩٤ صفحة، توزعت بين مقدمات وسبعة فصول، وأربعة ملاحق، وقد صدر عن الشبكة العربية للأبحاث والنشر عام ٢٠٢٠. ألف الكتاب الدكتور «جوناثان براون»، وهو أكاديمي أمريكي تولى العديد من المناصب الأكاديمية، من أبرزها رئاسة تحرير موسوعة أوكسفورد للإسلام والقانون.

[1] عبد الله أحمد بدوي، «وثيقة الإسلام الحضاري»، في «الإسلام الحضاري: النموذج الماليزي»، (مركز المسبار للدراسات والبحوث، 2010)، 137-154.

وقد اعتنق الإسلام عام ١٩٩٧، ودرس اللغة العربية، وله العديد من المؤلفات التي تشتبك مع قضايا شائكة في الفكر الإسلامي.

وبما أن لغة تدوين الكتاب الأصلية هي الإنجليزية فلا بد من التطرق إلى المترجم، وهو عمل مشترك بين عمرو بسيوني وهبة حداد، ومن الجدير بالذكر أن المترجمين سبق لهما ترجمة مقالين سابقين لذات الأستاذ، ولعل هذا يمهد للمزيد من ترجمة الأعمال القيمة للدكتور براون على يد المترجميَن المتميزين.

اشتمل الكتاب على مادة علمية قيمة، تناولها المؤلف بعمق يتناسب مع عقلية أكاديمية فائقة، كما أن منطلقاته الفكرية متميزة، حيث يختلف الكتاب في طرق الطرح وأساليب التناول عن الصورة التقليدية التي اعتاد علماء الحديث استخدامها في بحوثهم ودراساتهم.

وهو ما يمنح القارئ فرصة للحصول على إطلالة جديدة لأحد أكثر العلوم الإسلامية تمسكًا بالصورة التقليدية والنمطية في البحث والتأليف.

نظرة عامة للكتاب: الأفكار والمضامين

احتوى الكتاب على عدد من المقدمات لعل أبرزها، مقدمة المترجم التي طوّف فيها بالقارئ سريعًا حول المؤلف والأفكار الرئيسة للكتاب.
جاء الفصل الأول بعنوان: «المشكلات مع الإسلام»، وفيه تحدث تحت عنوان «عالم مملوء بالله» عن تجليات استدعاء النصوص الدينية في الواقع السياسي المعاصر، وكيف أن الفرق المتصارعة توظف النصوص للترويج أو التدليل على «شرعية» اختياراتها.

وتحت عنوان «أخذ النصوص وتأويلاتها على محمل الجد» تحدث عن منهجيته في تناول قضايا الكتاب، حيث سيقتصر على التقليد السني دون الشيعي، كما سينطلق دون منطق دفاعي سعيًا للوصول إلى نتيجة علمية دقيقة.

وهو في أثناء ذلك يستحضر المؤلف الفترة التي عاشها في مصر إبان ثورة ٢٠١١، وحضوره مجالس العلم في الأزهر الشريف، وهو ما يضفي على الكتاب زاوية أعمق من مجرد التنظير، أو الدرس المجرد لهذه القضايا الشائكة.

في الفصل الثاني الذي عنون له بـ «خارطة التفسير الإسلامي للتقليد»، اختار المترجم لفظ «التقليد» ترجمة لمصطلح tradition، وهو يعني تعاليم الإسلام عمومًا وفق المستخدم في كتابات المستشرقين.

وهو هنا يستعمل في التعاليم التي مصدرها من غير القرآن الكريم، ولقد أوضح المترجم أسباب عدم اختياره استخدام مصطلح «السنة» أو «التراث»، واختياره مصطلح التقليد في هامش مقدمة الفصل.

طاف المؤلف بين شاه الله الدهلوي وكتابه «الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف» من عصر الصحابة وصولًا إلى زمن الدولة العثمانية حيث عاش الدهلوي.

وتوقف مليًا في محطة الإمام أبي حنيفة واستخدامه للقياس كأداة من أهم أدوات الاجتهاد الفقهي، والإمام مالك واعتباره لـ«سلطة العرف» متجلية في اعتماده على عمل أهل المدينة باعتبارها أحد الأدلة الشرعية.

تعرض الكاتب لمسائل أصول الفقه والدرس العقدي والتصوف، وصولًا إلى محطمي الأيقونات -وفق مصطلح المؤلف- في مزاوجة ممتعة وجاذبة للقارئ.

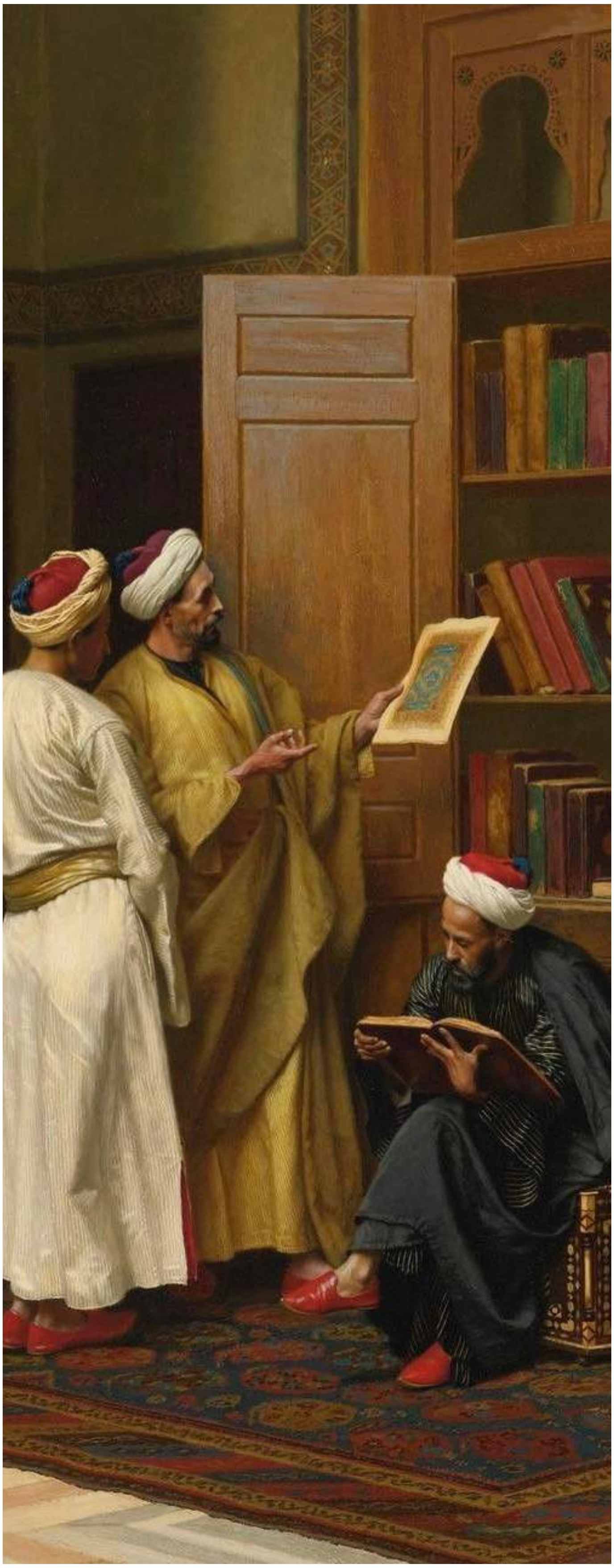
وصولًا إلى الإمام الشافعي و»بدايات الإسلام السني» على حد تعبير المؤلف، حيث اعتمد على السنة بصورة كبيرة في مذهبه الفقهي، ورأيه معروف في قضية خبر الواحد.

وتعرض لمسائل أصول الفقه والدرس العقدي والتصوف، وصولًا إلى «محطمي الأيقونات» -وفق مصطلح المؤلف- ولعل أبرزهم هو ابن تيمية، وخلال هذه الرحلة الطويلة ينطلق المؤلف من حالة شخصية للدهلوي ليصل إلى الفكرة التي دونها في كتابه وهي مزاوجة ممتعة للقارئ.

جاء الفصل الثالث بعنوان: «الحقيقة الهشة للنصوص» وتناول فيه حقيقة وجود نصوص «محيرة» وعصية على الفهم، مثل حديث غمس الذبابة التي وقعت في الشراب، وحديث صفة خلق آدم عليه السلام، وغيرها من الأحاديث «المشكلة أو الجدلية».

وقارن بين تعامل ابن حجر مع هذا الإشكال بقوله في حديث خلق آدم «لم يظهر لي إلى الآن ما يزيل هذا الإشكال»، وبين موقف محمود أبو رية وغيره ممن وقعوا في صراع بين «اليقين الذي يتبناه العلم الحديث وهيمنة عولمة الإدراك الغربي، وبين التقليد الديني المشكوك به.

لقد عرفت البشرية العديد من القوانين canon وهو مصطلح أرثوذوكسي يطلق على قائمة الأدبيات والأعمال المركزية التي لا يمكن الخلاف حولها.



وعندما يصبح عملا ما قانونًا، فإن ضمير المجتمع يتعامل معه وفق مبدأ التكامل، حيث يفترض أن يكون هذا النص منطقيًا في حد ذاته، ومبدأ الخيرية حيث يجنح المجتمع إلى قراءة نصوصه على أفضل وجه ممكن، وبالطريقة التي تنزع عنه أي صورة من صور التناقض مع الحقيقة أو النظام.

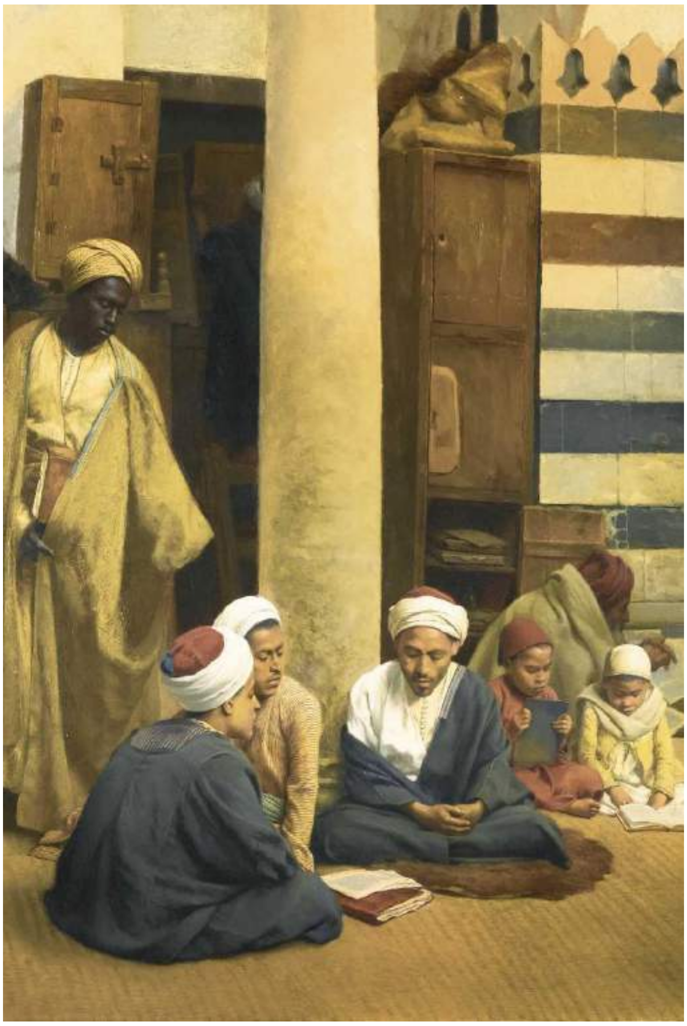
وأشار إلى تعامل علماء المسلمين مع النصوص بعيدًا عن الالتزام الحرفي، وأن دلالات النص مهمة بقدر النص، حيث تحمل العديد من المعاني والمفاهيم والأفكار التي لا ينبغي إغفالها، وهو الدور الذي قام به علم أصول الفقه، حيث شكل الجناح الثاني من أجنحة البحث في التقليد وهو «الدلالة» بعد انشغال علم الحديث بجناح «الثبوت».

وتحدث حول صلاحية القرآن لكل زمان ومكان، وكيف أنه احتوى على عموميات وأطر عامة أكثر من الأحكام التفصيلية، وحتى الأحكام التفصيلية صيغت في غالبها بطريقة تسمح بالتأويل الذي يتيح التطبيق في كل الظروف التي يمر بها المجتمع، وهو ما لا يتوفر بنفس الدرجة في السنة النبوية.

وهو ما يوجهنا إلى قضية «المشكل في القرآن والسنة» وكيف تعامل معها العلماء باستدعاء «النسخ» كوسيلة لتخطي هذه الإشكالية، وهو ما يسبب انعكاسات سلبية في التعامل مع النص، من حيث سهولة إلغاء ما يتوهم التعارض فيه دون توفر البحث والاجتهاد الكافي لفهمه والاستفادة منه.

اصطحبنا المؤلف في الفصل الرابع الذي عنون له بـ «التمسك بالقانون في عالم ممزق»، في رحلة مع الإمام محمد زاهد الكوثري، وفكره الذي انتصر للنص المقدس، لكنه حارب التأويل «السلفي» المتمسك بالنص دون بذل جهد علمي مناسب لفهمه واستثماره.

وناقش مسألة التقنين وتأثير المؤسسات العالمية على تصور الأحكام الشرعية، وكذلك تحدث عن قضايا التكفير وولاية المرأة، متنقلًا بين فكر محمد عبده والغزالي وسيد قطب والقرضاوي والجماعات التكفيرية، متسائلًا: «من الصعب جدًا أن نعرف من أين تأتي الحقيقة في زمن ممزق، ما الذي يتشبث به المرء، وما الذي يقتلعه في عالم لا يُحتمل؟!»



أما الفصل الخامس فقد جاء بعنوان «مارتن لوثر المسلمين ومفارقة التراث» وهو من أكثر فصول الكتاب دسامة وغنى ش بالأفكار والمقارنات، حيث سعى فيه المؤلف لاستعراض المفارقة بين جمود التمسك بالنص والثورة الفكرية، وكيف أن التقليديين يصمون الثوار بأنهم يعادون الدين، مع أن الحقيقة أنهم يواجهون النظرة التقليدية للنص الديني، وليس الدين نفسه.

وفي هذا الفصل ناقش نظرة العلماء لقضايا إمامة المرأة للرجال في الصلاة، وولاية غير المسلم، وعددا آخر من القضايا الشائكة التي اعترف علماء المسلمين جميعًا بعدم وجود نصوص واضحة فيها.

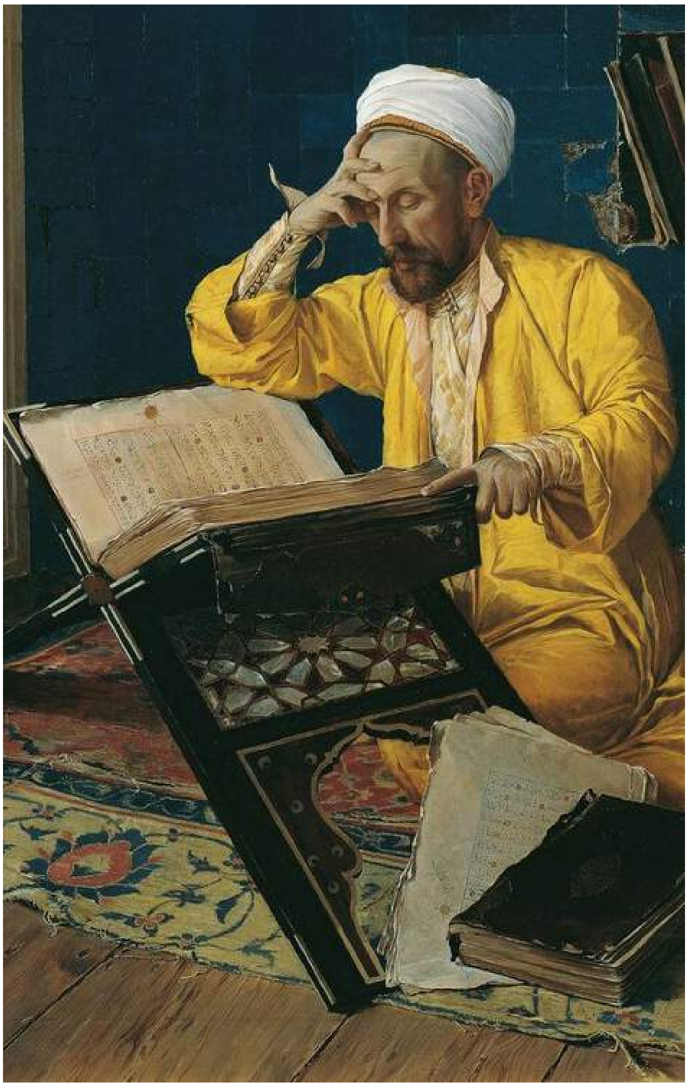
وفي هذا الفصل أيضًا تنقل من أقصى التيار السلفي المتحفظ، إلى منكري السنة ورافعي شعار القرآن وفقط، مرورًا بالعديد من العلماء الذين ملأوا المسافة بين طرفي النقيض.

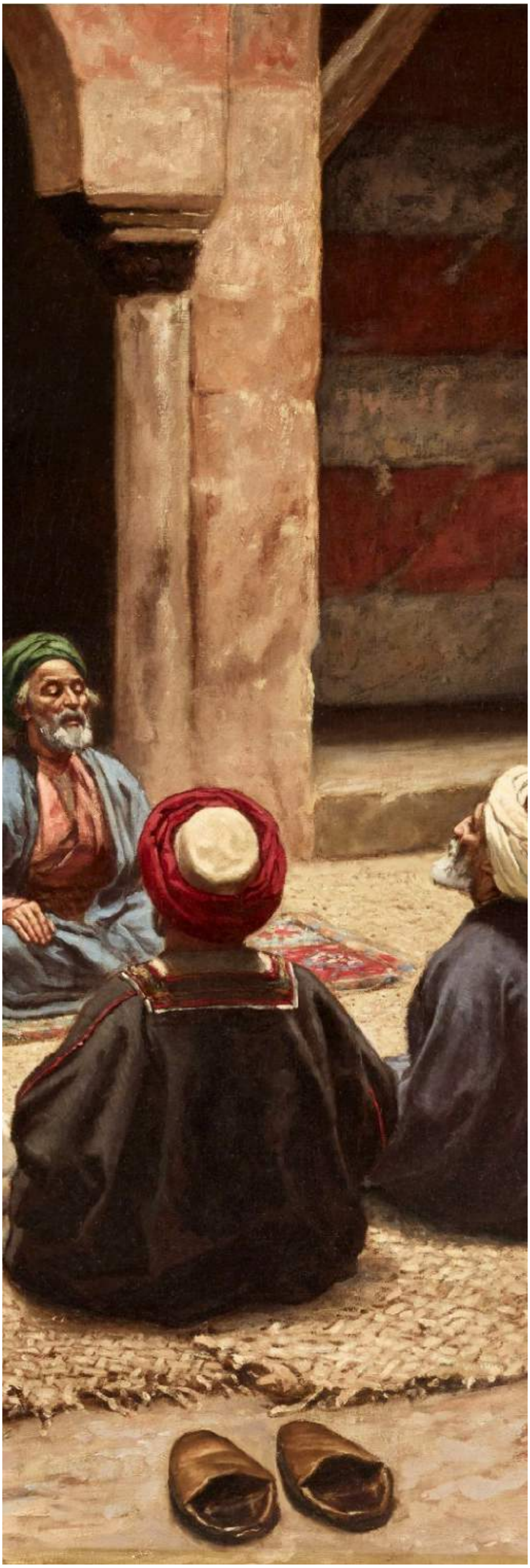
في الفصل السادس الذي عنون له بـ «الكذب على نبي الله»، تحدث عن رفض الإسلام الشديد للكذب، وكيف أن حالات إباحة الكذب قليلة ومعدودة نص عليها الحديث الشريف، ولكن هل يعتبر من الكذب الحديث بصورة مغايرة عن النصوص في المجالس العامة، وفي قاعات النقاش العلمي بين العلماء؟!

كما ناقش قضية الأحاديث الضعيفة وصعوبة عدم الاستفادة منها رغم وجود نسب من الشك في صحتها، وهو ما عبر عنه بمصطلح «إغراءات الضرورة: استخدام الأحاديث الضعيفة في الإسلام السني».

وأشار إلى أن كافة المؤرخين والعلماء في الأديان والثقافات الأخرى، كان لهم مطلق الحرية في النقل واستخدام النصوص، بينما تفرد علماء المسلمين بقواعد رواية علم الحديث، التي تدقق في صحة نسبة كل حديث على حدة.

ولعل أخطر فكرة في هذا الباب كان الحديث عن «الكذب النبيل»، ذلك الذي يقع فيه الإنسان بوعي أو بدون وعي، لتأييد رواية يميل إليها أو دعم شخص يحبه أو يقدسه، وهذه العاطفة تدفع الناس للقبول بروايات غير مؤكدة دون بحث أو تثبت أو نقد، وهو ما سبب الكثير من الأضرار لتصورات العقل المسلم.





جاء الفصل السابع والأخير بعنوان: «عندما لا يمكن أن يكون النص صحيحًا» لينطلق من قضية «واضربوهن» المذكورة في القرآن الكريم (سورة النساء آية ٣٤)، حيث ذكر نموذجين للتعامل مع هذه الآية، رفض كلاهما القبول بأن «كتاب المسلمين المقدس يمكن أن يتماهى مع العنف الأسري»، وإن اختلفت طريقة التناول بين مهاجمة التقليد من الخارج اعتمادًا على اختلاف الزمان والمكان، وبين تفريغ مصطلح «الضرب» من مضمونه وإعادة تأويله بصورة أخرى، وهنا تساءل قائلًا: «من يقرر ما يعنيه الله؟».

وقد نقل المؤلف في هذه القضية عدم ارتياح النبي ﷺ لضرب الزوجات، وكيف أنه ذم من يقوم بهذا الفعل، وورث العلماء هذا الشعور ووثقوه في كتب الفقه، بل وجعلوا ضوابط الضرب صارمة حتى لا يحدث تعدٍ يتحول إلى «عنف أسري»، حيث يعاقب الرجل إذا تسبب في أي ضرر لزوجته بسبب فعل عنيف.

كما أن منهم من سلك مسلك التبرير كابن الجوزي الذي تحدث عن فوائد ضرب الزوجة، وإن كانت الكلمة الأخيرة للمحاكم الشرعية، توضح معاملة الضرب باعتباره أذى يمكن اعتماده أساسًا للتطليق للضرر.

وفي الختام أفرد المؤلف أربعة ملاحق هي: ماراتشي وأوكلي حول زواج عائشة من النبي - أحاديث قتل الوالد ولده - حديث الربا وزنى المحارم - حديث الحور الاثنين والسبعين، وأورد فيها بعض النصوص والآراء المنقولة في هذه القضايا، حتى تدعم ما أورده في متن الكتاب.

المنهجية والقيمة العلمية

تعتبر المنهجية التي قدم المؤلف الكتاب من خلالها، هي أكبر الاستفادات التي يمكن أن يحصلها القارئ من الكتاب، ولقد أشار المترجم لهذا الأمر في المقدمة: «.. ولكن المبتغى ترجمة الكتب التي تضيف منهجًا إلى المكتبة العربية، بما يعود بالتجويد على الأدوات البحثية لدينا».

لقد حشد المؤلف عددًا كبيرًا من الإحالات المرجعية التي تنوعت بين الكتب التراثية والإصدارات الحديثة باللغتين العربية والإنجليزية، وقام بقفزات تاريخية كبيرة، بداية من حديثه عن تاريخ الكنيسة المسيحية، مرورًا بالعهد النبوي، وصولًا إلى العصر الحديث. وهي قفزات ممتعة تجعلك تتنقل جغرافيًا بين مصر وتركيا وأوروبا وجنوب شرق آسيا والهند، ويجعلنا المؤلف نطل على مختلف الآراء والثقافات المتعارضة في كثير من الأحيان، وذلك ضمن حبكة محكمة تشد القارئ من أول الكتاب إلى آخره.

لهذه الأسباب وغيرها يعتبر الكتاب ذا قيمة علمية تستحق الاحتفاء، وتستحق الدراسة والتدريس، سواء على صعيد المنهجية، أو المحتوى المتميز.

نظرة ناقدة

نظرًا لأن المؤلف غطى مساحة واسعة على صعيد التاريخ والجغرافيا والفكر والثقافة، فإن القارئ يعاني أحيانًا من صعوبة في فهم الفكرة المركزية الخاصة بكل فصل، ويعاني أكثر في ربط هذه الجزئيات في عقد واحد، يحصل منه على نتيجة تعبر عن مراد المؤلف.

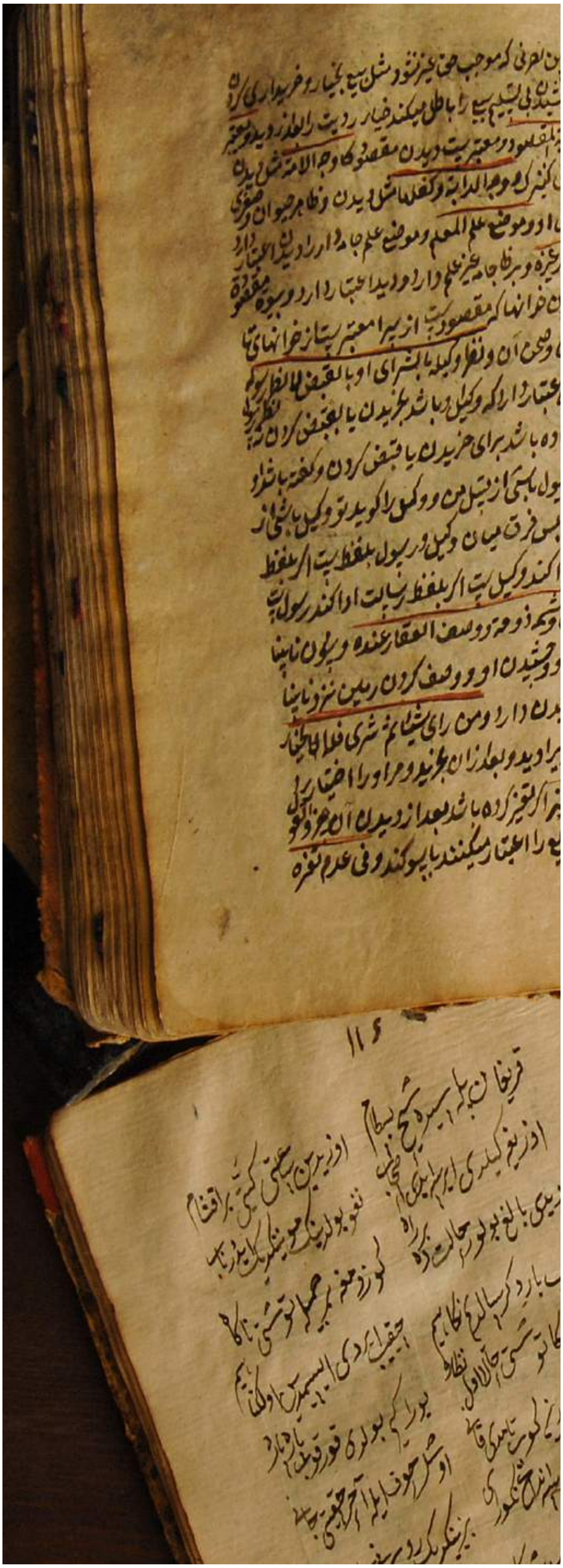
كذلك توجد بعض الإشكاليات في استخدام مصطلحات مثل «السلفية»، وهل المقصود بها التنظيم أم الفكر، فعلى سبيل المثال، وصف المؤلف راغب السرجاني بصفة «الباحث السلفي» ص ٢٠٨،في حين أنه ينتمي إلى مدرسة الإخوان المسلمين، وعلى كل حال، لو استطاع القاريء الوصول إلى مقدمة لكل فصل، أو ملخص مركز، فإن هذا سوف يكون أفضل في الاستفادة.

استثمار المادة

لا يمكن النظر إلى الأعمال العلمية المتميزة باعتبارها نهاية المطاف، بل ينبغي التعامل معها باعتبارها منطلقًا لآفاق أرحب في مسالك البحث العلمي، ومن المميز في الكتاب الذي بين أيدينا، أنه تناول بالبحث عددًا من القضايا الشائكة التي ليس من السهل أن يختار باحث الخوض في إحداها، علاوة على جمعها كلها في مؤلف واحد. لهذا يمكن استثمار الكتاب عبر تقسيم موضوعاته إلى أجزاء، تعقد حولها ورش عمل أو ندوات، بحيث يتم تناول هذه القضايا بمزيد من العمق والتركيز والاستيعاب.

كذلك يقترح أن تتم دراسة الطريقة التي انتهجها المؤلف، خاصة في مزاوجته بين أدوات البحث التقليدية في علوم الحديث وبين أدوات العلوم الاجتماعية، وهي طريقة من المهم أن يستفيد منها الباحثون، لأجل إنتاج أعمال علمية تجمع بين الأصالة والمعاصرة، ويمكن تحقيق استفادات واقعية منها.

كما أن من المهم الإشارة إلى أن الكتب التي تتناول القضايا الشائكة مثل التي تناولها الكتاب، ينبغي أن يتوجه إليها القارئ بعد تحصيل قدر مناسب من المعرفة الشرعية، التي تمنحه التصورات الأساسية والموجهات الرئيسية للتعامل مع القضايا الحساسة، دون أن تتسبب في خلل فكري لا يحمد عقباه.



قراءة وائل حلاق في فلسفة طه عبد الرحمن: كيف يمكن إصلاح الحداثة؟

عبد الرحمن حسام

مقدمة:

في كتابه «إصلاح الحداثة: الأخلاق والإنسان في فلسفة طه عبدالرحمن»، قدم وائل حلاق قراءته لفلسفة طه عبدالرحمن، الذي يوصف بأنه أحد أهم فلاسفة المسلمين في العصر الحديث، وينعته بـ»مولانا» على عادة تلاميذ عبد الرحمن.

يمثل عبد الرحمن صوتًا نقديًا نادرًا منذ بداية عصر التنوير، إذ استوعب عبد الرحمن تمامًا كلا من التراثين الإسلامي والغربي، وهضمهما ونقدهما، وعلى عكس كانط وفوكو، اللذين انشغلا -باقتدار- بسؤال: «ماذا نحن الآن؟»، سعى طه من خلال مشروعه للإجابة عن سؤال: «ماذا يمكن أن نكون؟ وكيف؟».

كذلك تجاوز عبد الرحمن الأسس المعرفية للإصلاح الإسلامي الحديث -بكل توجهاته- رغم أنه انطلق منها أصلا، وقد طرح عبد الرحمن في مشروعه بديلًا عن كل المشاريع السابقة، تمحور حول الأخلاق وفلسفتها كناظم لكل الموضوعات التي تناولها بالدراسة والبحث، ومنها: اللغويات، المنطق، الأنطولوجيا، العقل، العنف، المادية، واللغة وغيرها.

تدور قراءة حلاق لفلسفة عبد الرحمن، حول هذا العصب المركزي لمشروعه: الأخلاق، حيث يدور مشروع عبد الرحمن حول استعادة الحداثة للأخلاق ،ووضع الأسس لحداثة إسلامية أخلاقية، كما يطرح حلاق مسألة استعادة الصلة بين الدين والأخلاق، «فلا دين بغير أخلاق، ولا أخلاق بغير دين»، فالأخلاق ليست صفة زائدة أو كمالية، بل هي أصيلة في تكوين الفرد بوصفه إنسانا، وجوهر الإنسانية عنده الأخلاق ليس العقل.

لم تكن نية حلاق أن يتفاعل نقديًا مع عبد الرحمن، بقدر كونه يقدم قراءة لأعماله، فهو يعتبر أن مشروع عبد الرحمن يتشارك الاهتمامات البحثية والهموم الفكرية معه، كما يمثل المشروع امتدادا لتأملاته الشخصية، الممتدة من كتاب «الشريعة: النظرية، الممارسة، والتحولات»، وصولا إلى كتابيه «الدولة المستحيلة»، و «قصور الاستشراق».

يصف حلاق منهجيته الحوارية بـ «الحياد الجزئي»، بمعنى أن حواره ونقده لعبد الرحمن انتقائي، إذ هو يتغاضى عن مسائل وقضايا كثيرة، يراها جديرة بالنقد والحوار، غير أنه سعى لأن يكون مخلصًا لمراد عبد الرحمن من كتبه، وألا يقطع القراءة الأساسية حول الأخلاق بقضايا أخرى هامشية.

نحو فلسفة إسلامية

إن عبد الرحمن ابن عصره وشروطه، فلم يكن له أن يظهر لولا ظروف تأسيسية متعلقة بتداعي عالم المسلمين وانهياره اقتصاديا واجتماعيا من جهة، وقدوم سلطة كولونيالية جديدة أعادت هندسة هذا العالم معرفيا وثقافيا ومؤسسيا وأبادته بنيوي من جهة أخرى .

وهذ ما أدى إلى فتور الشريعة وإعادة خلق الإنسان المسلم كـ «تابع» يرى العالم من عدسة الدولة القومية والأمة، كل هذا لم يكن رؤية جديدة للعالم فحسب، بل منهجا جديدا للحياة كذلك.

عبد الرحمن طه وليد حقائق وأزمات هذا الانهيار والقطيعة المعرفية مع اثني عشر قرنًا من التقاليد الإسلامية، كما يعتبر الاستثناء الأبرز [1] من المفكرين السابقين والمعاصرين، الذي نجا من مشاكل نقص الفهم والوعي، وعدم إدراك معضلة المسلمين في عصر الحداثة، إضافة لسوء استدعاء هوامش من التراث بهدف الانقلاب عليه.

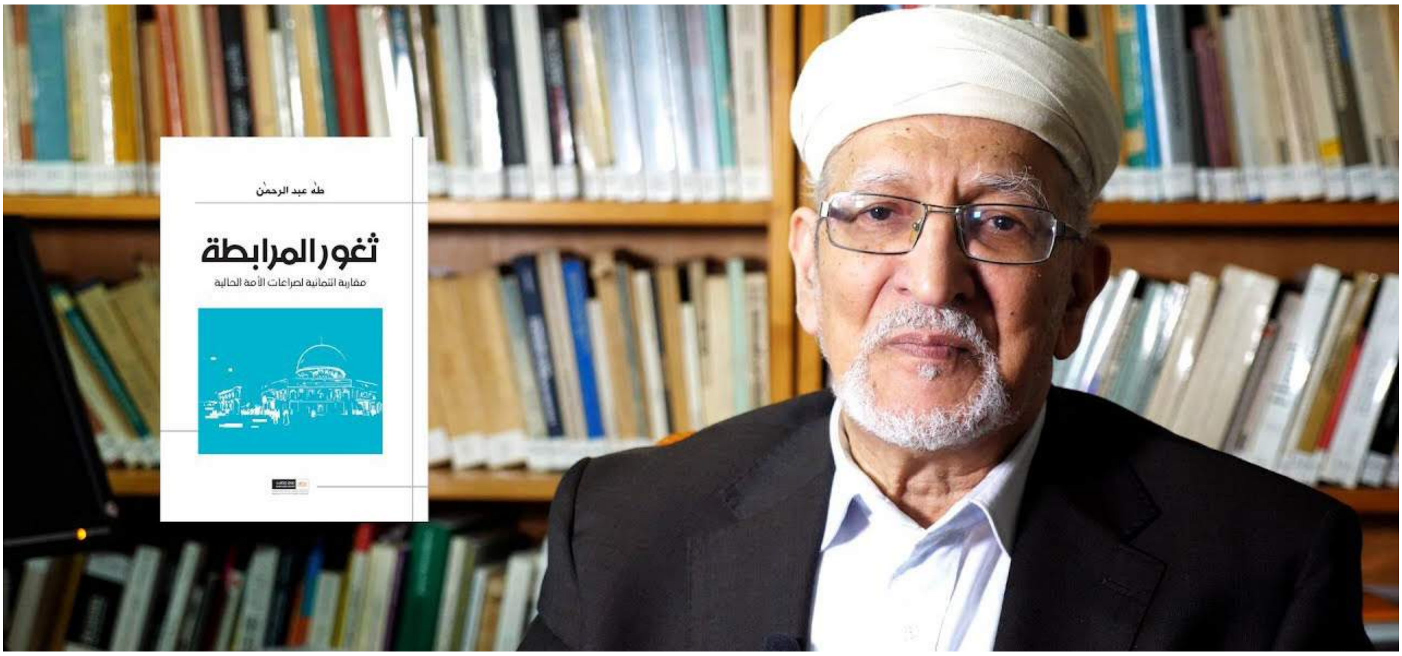
فقد سقط هؤلاء المفكرون[2] رهينة لاستلاب الحداثة، وفشلوا في الإجابة على السؤال المركزي والمحوري الأصيل: «كيف يمكن تركيب التراث -بتكوينه الأخلاقي- في منظومة المعرفة الحديثة المختلفة عنه نوعيًا ومعياريًا؟».

لا يمكن فهم عبد الرحمن خارج هذه السياقات، التي هي نقطة انطلاقه، فلقد تمكن عبد الرحمن من نقد وتجاوز المشكلات المركزية للمفاهيم الغربية والعربية-الإسلامية عن الحداثة، كما تظهر في مشروع محمد عابد الجابري المحاصر في تناقضاته وإشكالياته.

على عكس الجابري المتوتر والمتردد بين ثنائية الذات الأوروبية العلمانية والذات الأخلاقية الإسلامية، رفض عبد الرحمن هذه الثنائية بشكل قاطع، وتبنى الذات الأخلاقية الإسلامية على وجه الحصر، وكان هدف عبد الرحمن المعلن والواضح، هو تشييد نظام فلسفي إسلامي يجيب على الأسئلة الجديدة والقديمة التي تم طرحها في النقاشات حول التراث والحداثة، وهي نقاشات عمرها قرن على الأقل، لذلك فإن عبد الرحمن ينشئ قاموسه الفلسفي الخاص لتطوير نظام فكري إسلامي أصيل.

استعادة الإنسان المنسي

يمكن تلخيص مشروع عبد الرحمن الأخلاقي في عدة مقولات أساسية: انطلاقًا من أن الفكر العربي-الإسلامي المعاصر أساء التعامل مع التراث، وأن هذا يعود في أغلبه إلى عدم القدرة على شق طريق معرفي مستقل لنفسه، لذا فإن عبد الرحمن يجادل بأن الأولوية الآن هي إيجاد منهجية جديدة لإعادة التفكير في حاضر وماضي هذا الفكر المأزوم.



[1] يمكن إضافة عبد الوهاب المسيري وناصيف نصار إلى هذا الاستثناء.
[2] أبرزهم حاليا محمد عابد الجابري نقيض طه عبد الرحمن.

إن الحداثة الإسلامية المأمولة تختلف عن الحداثة الغربية المتحققة اليوم في تأكيدها على الأخلاق كسمتها المميزة الأساسية

إن الانسداد المنهجي الذي يعاني منه هذا الفكر مصدره الاعتماد الساذج غير النقدي على التطبيق الغربي الضال لروح الحداثة، بل إن هذا التطبيق الغربي يتم إساءة فهمه أساسًا، ومن ثم، إذا ما تجاوزنا التطبيق الغربي، فإن روح الحداثة تصير صائبة بصورة عابرة للمجتمعات وللتاريخ.

إن لهذه الروح القدرة على إنتاج أشكال متعددة للحداثة، والحداثة الإسلامية واحدة منها، إن الحداثة الإسلامية المأمولة تختلف عن الحداثة الغربية المتحققة اليوم، في تأكيدها على الأخلاق كسمتها المميزة الأساسية، وهذه الأخلاق لا يمكن أن تنفصل عن الدين ولا عن السياسة.

إن الإسلام -بصفته وحيًا- يستطيع أن يؤسس لهذه النسخة من الحداثة، فالحداثة الإسلامية تقدم أولًا تصحيحات للحداثة الغربية، وثانيا نمط عيش وأسلوب حياة أكثر صلاحًا للعيش في العالم لا الاستعلاء عليه، وأخيرا لتحقيق هذه الحداثة الإسلامية لابد من رعاية وتطوير مفهوم عن الإنسان مختلف جذريًا عن مفهوم الحداثة الغربية.

يسمي حلاق هذا الإنسان «الإنسان الجديد»، غير أن عبد الرحمن يسميه «الإنسان المنسي» ويجادل بأنه ليس جديدًا، وإنما هو إنسان منسي يجب استعادته وتعديله لا إعادة خلقه.

يوجه عبد الرحمن نقده لثلاثة دوائر متقاطعة، المركز: الأولى دائرة شمال إفريقيا وتياراته الفكرية؛ والثانية دائرة العالم العربي-الإسلامي وتيارات النهضة؛ والثالثة دائرة الحداثة الأورو-أمريكية بما في ذلك مفاهيم عصر التنوير عن العقلانية والأخلاق، والدائرة الأخيرة وهي الأهم لدى عبد الرحمن لأنه يتبنى رؤية لإصلاحها واستبدالها ببديل أخلاقي.

كيف نجدد النظر في التراث؟

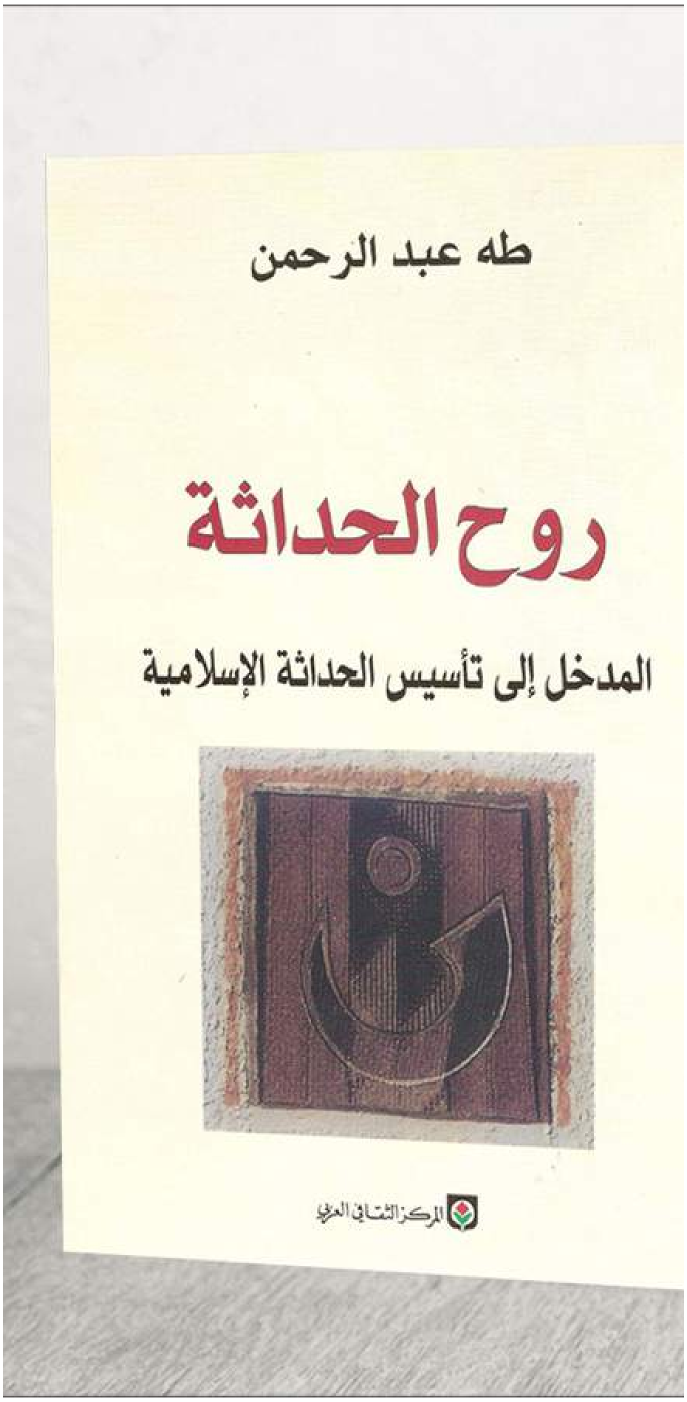
يميز عبد الرحمن بين التراث والثقافة والحضارة، ويعتبر الأول مستوعبًا للأخريين، كما يميز عبد الرحمن بين أنواع القيم المكونة لكل منهم، وعلى هذا الأساس يقدم تعريفه الخاص للتراث وقراءته، ويعتبره محمّلًا بالإمكانات الفلسفية والنقدية الحاكمة على كل من الثقافة والحضارة.

يقدم عبد الرحمن كذلك منظورًا ديالكتيكيا فريدًا يجمع فيه بين النظر والعمل، وهو ما فشلت مسارات الخطاب الإسلامي المعاصر المسكون بعدة مشكلات جوهرية في فهمه، كما يقدم عبد الرحمن نقدًا مطولًا وتفصيليًا للجابري، كأبرز مثال على فشل وتناقضات ذلك الخطاب، الذي يصمه عبد الرحمن بالعقلانية المجردة.

يرى عبد الرحمن أن هناك أشكال متعددة للحداثة، وكما أن هناك حداثة غير إسلامية يجب أن تكون هناك حداثة إسلامية، فهو يعرف الحداثة بأنها نهوض الأمة بواجبات زمانها، وكما أن هناك تعدد في أشكال الحداثة فإن هناك تعدد في الأمم كذلك، وقد تكون هناك أكثر من أمة إسلامية، ومن ثم أشكال متعددة من الحداثة الإسلامية، والتي يمكن أن تكون متزامنة كذلك.

إن ما يجعل الحداثة الإسلامية -على تعدد أشكالها- إسلامية حقا هو أولوية البعد الأخلاقي على ما سواه، أما الحداثة الغربية بأشكالها المختلفة، فإنها مجرد شكل من أشكال الحداثة وإن كانت أكثرها ذيوعًا، ويميز عبد الرحمن بين واقع الحداثة بمعنى التمظهرات المختلفة لها وروح الحداثة بمعنى الجوهر الواحد الذي طوره الإنسان منذ بدء الخليقة.

يرى عبد الرحمن من الواجب على المسلمين تبني روح الحداثة، أي تجاوز الواقع/التمظهر الغربي لها، والذي يقود إلى التخلف والانحدار والتمركز حول الإنسان، ويطرح عبد الرحمن القرآن والعولمة كمثالين لتطبيق روح الحداثة إسلاميًا، كما ينقد العقلانية الأداتية ويطرح بدلًا منها العقلانية المؤسسة على الأخلاق، التي تنتج رؤية للعالم تمكنه من تأسيس ما يطلق عليه «الحداثة الثانية».



نحو حداثة إسلامية

إن أي حل حقيقي وأصيل لمشكلات الحداثة لا يمكن أن يأتي من بنى هذه الحداثة ذاتها، فهي حداثة سمتها أنها «حضارة قول» لا «حضارة عمل»، وهي حداثة تهيمن فيها الدولة بوطأة متزايدة على الحياة وتتقلص فيها الأخلاق إلى حياة الأفراد الخاصة.

وهي كذلك حداثة تعتمد على التقنية الإجرائية الأداتية التي تنزع القيمة عن الأشياء، وتسعى للسيطرة الشاملة والمطلقة، وهي حداثة استبعدت -استبعادًا غير مبرر- الأخلاق الدينية، وإن التحرر من طغيان حضارة القول يتطلب ما يصفه عبد الرحمن تجديد الإنسان.

وفي مقاربته للعلاقة بين الدين والسياسة، يصف عبد الرحمن هذه المقاربة بأنها «ذكر» لما نسيه «العلماني» - سواء الغربي أو مقلديه في العالم الإسلامي- و «عروج» إلى ما قعد عنه «الدياني» -أي الإسلاميين السياسيين- من أجل صوغ مفهوم جديد للسياسة.

ويرى الجابري ونظراؤه الفكر العربي الإسلامي من زاوية الأزمة، ويسعون لقطع الأمة عن تاريخها، فإن عبد الرحمن يجادل بأن المشكلات المزمنة لهذا الفكر تنبع من خضوع العالم الإسلامي لهيمنة المعرفة الغربية، ويسعى في المقابل لوصل الأمة بثقافتها، ويتحدث عن التعافي بدلا من الأزمة.

وفي إطار سعيه لاستعادة الحداثة للأخلاق ووضع الأسس لحداثة إسلامية أخلاقية، لا يسلك عبد الرحمن مسلك صبغ الحداثة بصبغة أخلاقية، وهو مسلك سلكه آخرون كثر في القرن الماضي، منهم الجابري وأركون وسروش وأبو زيد وغيرهم.

يعمد عبد الرحمن لتغيير قواعد اللعبة ذاتها: لتغيير كيف نحيا في هذا العالم، حيث يستهدف عبد الرحمن ويركز بالأساس على الذات الإنسانية وأسسها المعرفية-النفسية والروحية.

يرى حلاق أن عبد الرحمن يسعى لصياغة مفهوم جديد عن الإنسان لا سيما في كتابه «روح الدين»، و «دين الحياة».

ثمة سمات أساسية لهذا الإنسان الجديد، هذه السمات مترابطة تشكل كلًا واحدًا متصلًا، ويتم تحقيق هذه السمات عبر تقنيات ومنهجيات متغيرة بطبيعتها، السمة الأولى هي المناعة ضد المادية وهي الرفض النقدي والمنظم لتأليه العالم المادي، والسمة الثانية هي عنصر السيادة المؤسس، وهكذا فإن الإنسان الجديد متحرر من نزعة السيطرة والاستعلاء والسعي للسلطة والقوة التي تميز الذات الحديثة.

يطرح عبد الرحمن في المقابل مفهومه عن الحياء، إن المفهوم الجديد للإنسان يتطلب أشكالا جديدة للتعليم والتثقيف والتربية، من أجل خلق منهج للعيش في العالم لا الاستعلاء عليه.

السمة الثالثة للإنسان الجديد، هي العيش في العالم، وهي تمثل نظاما معرفيا ونفسيا -أساسه المسئولية-، وتحدد كيف يحيا الإنسان، وما معنى أن يحيا في هذا العالم. أما السمة الرابعة فهي وحدة النظرية والممارسة وعدم الفصل بينهما، ويبقى في الأخير تأكيد عبد الرحمن على التزام الإنسان بمسؤوليته الائتمانية والأخلاقية عن عالم تتنازعه أزمات الحداثة، التي لا يمكن إصلاحها من داخلها في ظل الإفلاس البنيوي المعرفي والأخلاقي للحداثة.

سَطوة النَّص: خطاب الأزهر وأزمة الحُكم

-بسمة عبد العزيز-

محمد عماشة

هذه المراجعة ترجمة عن مراجعة منشورة بالإنجليزية مع بعض التعديلات.
للإسلام والمجتمع:
Amasha, M. (2021). Saṭwat al-Naṣ: Khiṭāb al-Azhar wa Azmat al-Ḥukm (By Basma Abdel Aziz). American Journal of Islam and Society, 38 (1-2). https://doi.org/10.35632/ajis.v38i1-2.2947

مقدمة

التزمت الأدبيات الأكاديمية التي تتناول شأن العلماء والانتفاضات العربية الصمت بشكل يدعو للاستغراب حيال الأزهر وشيخه الدكتور أحمد الطيب، اللهم إلا القليل جدًا من الاستثناءات التي كسرت حاجز هذا الصمت. ويقدم كتاب «سَطوة النَّص: خطاب الأزهر وأزمة الحُكم» مساهمة قيّمة في الأدبيات الأكاديمية في هذا المضمار، وذلك على الرغم من أن الكتاب لم ينل اهتمامًا كبيرًا، على الأغلب لكونه مكتوبًا باللغة العربية.

كانت قد أعدّت بسمة عبد العزيز، وهي كاتبة وطبيبة نفسية وفنانة تشكيلية وناشطة حقوقية، مادة هذا الكتاب في البداية كبحث لنيل درجة الماجستير في علم الاجتماع.

لكن النظام القمعي الذي جاء مع انقلاب ٢٠١٣ خلق أجواءً من الخوف امتدت إلى المؤسسات الأكاديمية المصرية، والتي بدورها لم تقبل انتقادات الباحثة للرواية الرسمية. عندها قررت المؤلفة التخلي عن مسعاها لنيل الدرجة العلمية من خلال هذا البحث، وقامت بنشر الأطروحة على هيئة كتاب موجَّه إلى جمهور أكبر من القراء.

تحلل المؤلفة تصريحات شيخ الأزهر الدكتور أحمد الطيب من يونيو إلى أغسطس عام ٢٠١٣، استنادًا إلى أساليب التحليل النقدي للخطاب، وذلك بعد أن استرعى انتباهها التناقضات الموجودة في خطاب المؤسسات الدينية الرسمية.

كما تعتمد المؤلفة أيضًا على عدد من المقابلات مع بعض كبار علماء الأزهر الذين شاركوا في كتابة هذه التصريحات أو الذين كانوا قريبي الصلة بقيادة الأزهر في تلك الفترة.

ويركز الكتاب على محورين رئيسيين في التحليل هما: كيف يبنى الأزهر هويته خطابيًّا، وأين يقع الأزهر في هرم السلطة مقابل السلطة السياسية الحاكمة وجماعات المعارضة.

تقوم المؤلفة بتحليل تصريحات شيخ الأزهر الدكتور أحمد الطيب خلال الفترة السياسية الرئيسية من يونيو إلى أغسطس لعام ٢٠١٣

الأزهر: الهوية وعلاقات القوة

يبدأ الكتاب بمقدمة للدكتور عماد عبد اللطيف، أستاذ البلاغة وتحليل الخطاب بجامعة قطر، ليعقبها مقدمة المؤلفة التي تختتم الكتاب بعرض ملاحق تتضمن جميع التصريحات الأولية والثانوية التي تم تحليلها بين دفتي الكتاب، بالإضافة إلى عرض موجز للمقابلات التي أجرتها.

وقد تم تقسيم صُلب الكتاب إلى ستة فصول: الفصل الأول ويشمل مقدمة نظرية، والفصل الثاني ويتناول تأسيس السياق العام حيث يناقش الأحداث الاجتماعية والسياسية الكبرى خاصة تلك المتعلقة بالأزهر خلال الفترة ما بين انتفاضة ٢٥ يناير ٢٠١١ وأغسطس ٢٠١٣.

يتناول الفصل الثالث الأدوات المستخدمة في تحليل الخطاب حيث يعرض المنهجية التي تستخدمها المؤلفة في عملية التحليل بما في ذلك مفاهيم مهمة مثل: وصف الذات، تمثيل الآخرين، استخدام الضمائر وأدوات التعريف، والتضفير الخطابي. ثم يأتي الفصلان الرابع والخامس اللذان يمثلان الجوهر التحليلي للكتاب، وأخيرًا الفصل السادس الذي يقدم خاتمة الكتاب وما توصل إليه البحث من استنتاجات.

ويركز الفصل الرابع من الكتاب على تحليل عملية إنشاء الأزهر لهويته. ففي البداية توضح المؤلفة كيف لا تنفك هوية الأزهر عن شيخه الذي يجسد المؤسسة ويتحدث باسمها.

الاستثناء الوحيد الذي يمكن الإشارة إليه عند التطرق لهذه القاعدة -بحسب المؤلفة- كان التصريح الذي أدلى به الشيخ أحمد الطيب في يوم الانقلاب حيث ضُغط عليه للانضمام إلى بيان السيسي.

وعندئذٍ استخدم الطيب في حديثه ضمير المتكلم أثناء إعلان دعمه للانقلاب دون الإشارة إلى الأزهر الذي كان ضمن قياداته أحد أشد المعارضين للانقلاب وهو الدكتور حسن الشافعي كبير مستشاري شيخ الأزهر الذي استقال من منصبه في أعقاب الانقلاب.

وتُبين المؤلفة أيضًا كيف قام الأزهر بإنشاء هويته معتمدًا على الارتباط الجوهري بين المجالات الدينية والسياسية والوطنية. ولكن يبدو أن هوية الأزهر الدينية كانت هي الهوية الأساسية من بين تلك المجالات الثلاث حيث تشير المؤلفة إلى أن شرعنة الأزهر لمعارضة محمد مرسي -الرئيس المنتخب القادم من جماعة الإخوان المسلمين- كانت تنبع من رغبة الأزهر في احتكار السلطة الدينية التي كان ينازعه عليها الإخوان.

وهذا ما يفسر موقف الأزهر المتناقض عندما قام بنزع غطاء الشرعية عن الاحتجاجات التي اندلعت ضد حسني مبارك ونائبه عمر سليمان عام ٢٠١١، والأمر نفسه حدث مع المجلس الأعلى للقوات المسلحة عام ٢٠١٢.

يركز الفصل الخامس من الكتاب على علاقات السلطة. وقد كانت ردود أفعال/مواقف الأزهر في تلك الأشهر الثلاثة مبهمة، مذعنًا للسلطة السياسية أحياناً ومقاومًا لها أحيانًا أخرى.

وقد تجلَّت مقاومة الأزهر للسلطة السياسية في لهجته الحاسمة التي استخدمها في خطابه في أعقاب الانقلاب من المطالبة بـ «الإفراج الفوري عن السجناء السياسيين» والبدء الفوري في مصالحة وطنية شاملة وإدانة استخدام القوة المميتة حيث وصفها بأنها «أعمال دموية» فضلًا عن الدعوة إلى «العقاب الفوري للمجرمين الذين ارتكبوها بغض النظر عن انتماءاتهم أو مناصبهم». بينما كان إضفاء الشرعية على مظاهرات ٣٠ يونيو المناهضة لمرسي والانقلاب عليه يُعتبر دعمًا لنظام الانقلاب.

تدلل المؤلفة على أفعال الأزهر المذعنة للسلطة ببيان للطيب تفسره المؤلفة على أنه كان بمثابة دعم لدعوة السيسي إلى تنظيم احتجاجات جماهيرية لمنحه «تفويضًا لمواجهة العنف والإرهاب المحتمل» وذلك على الرغم من كون الأزهر قد أطلق دعوات للحوار بين مختلف الأطراف السياسية.

ماذا يضيف هذا الكتاب؟

وبالنظر إلى أنني عملت على دراسة العلماء والربيع العربي على مدى ثلاث سنوات، فإنني أرى أن هذا الكتاب يُعدّ مساهمة فريدة في هذه الأدبيات. فعلى الرغم من تبوء الطيب قيادة ما يُقال بكونه أعلى سلطة سنّية في العالم، فقد تم إهمال دوره من قبل معظم الباحثين في هذا المجال حيث تركزت الأدبيات القليلة التي تناولت الأزهر حول تأثير الانقلاب على سلطة الأزهر بدلًا من تحليل المواقف السياسية للطيب في المقام الأول وهو ما يتعرض له هذا الكتاب، سادًّا تلك الفجوة.

أمّا عن أهم إسهامات الكتاب من وجهة نظري، فهي تقديمه لبيانات جديدة ليست متوفرة لمعظم الباحثين. فقد هيّأ إجراء البحث بالتزامن مع الأحداث محل الدراسة فرصة مثالية للمؤلفة لجمع البيانات غير الخاضعة للرقابة حيث لم تعد العديد من تلك البيانات التي كانت متوفرة آنذاك متاحة عبر شبكة الإنترنت.

وتعتبر البيانات التي تم جمعها من خلال المقابلات التي قامت بها المؤلفة على نفس القدر من الأهمية -رغم إهمال اللجوء إليها بشكل عام في الأدبيات الحالية- وقد كانت ضرورية من أجل فهم ديناميات ما وراء كواليس المواقف المعلنة للعلماء في القضايا العامة. وقد سمح وجود الكاتبة في مصر والشبكة الواسعة لعلاقاتها بالوصول إلى كبار العلماء في مشيخة الأزهر.

إن الانضباط المنهجي في تعامل الكاتبة مع أسئلتها هو ما يجعل هذا الكتاب ناجحًا. فاختيارها لنطاق البحث وهو الأزهر في تلك الأشهر الثلاثة الحاسمة كان موفَّقًا، إذ أظهرت التطورات السياسية الدرامية خلال تلك الفترة مدى أهمية القيود الهيكلية لفهم تناقضات العلماء ومواقفهم السياسية.

كما أن الكاتبة لم تقتصر في تحليلها على بيان الانقلاب الذي كثيرًا ما يُستشهد به في الأبحاث، بل تناولت معظم البيانات التي صدرت في تلك الفترة بشكل يعكس تعقيد المشهد ويتجاوز الأحادية التي تعاني منها الكثير من الأدبيات في هذا الصدد.

وبالإضافة إلى ذلك فقد نجحت الباحثة في تعزيز البيانات الأولية ببيانات ثانوية ضرورية لتكملة المشهد من خلال بيانات صدرت في غير تلك الفترة أو من شخصيات أخرى. وفي حقيقة الأمر فإن إعادة بناء سياقات النصوص كان له نفس الأهمية التي تمثلها النصوص نفسها.

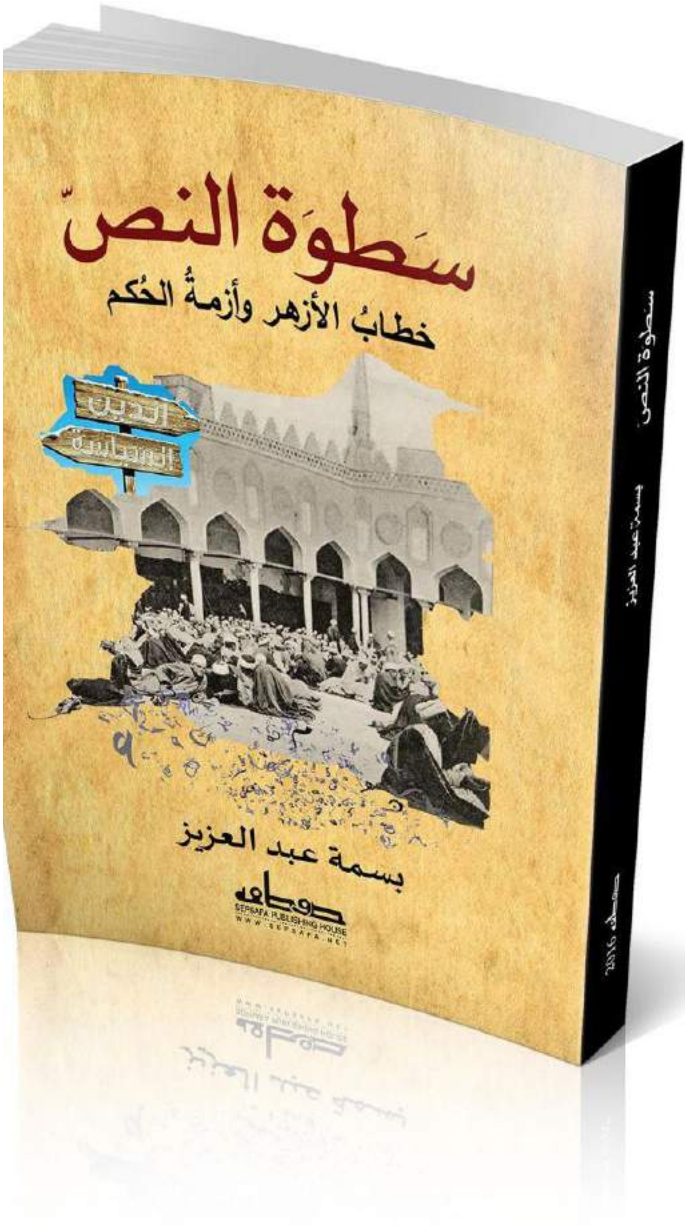
يعكس استخدام المؤلفة لمنهجيات متعددة استيعابها للتعقيد الذي اتسمت به هذه الظاهرة. فعلى الرغم من أن التحليل النصي/ الخطابي هو الأسلوب السائد في دراسة العلماء إلا أن استخدام التحليل النقدي للخطاب الذي يهتم بشكل أساسي بعلاقات القوة لم يسبق له مثيل في جميع الأدبيات التي أعرفها. وقد سمح جمع المؤلفة بين التحليل النقدي للخطاب والمقابلات الشخصية بإنتاج بيانات نصية وسياقية وبالتالي إجراء تحليل متوازن للخطاب، كما دُعمت الحجج التي ساقها الكتاب بالشواهد الإمبريقية. وبالفعل، فإنه عندما كانت استنتاجات المؤلفة لا تستند إلى أدلة واضحة كانت تقدم تفسيرات أخرى محتملة، معترفةً بعدم وجود دليل واضح. وأخيرًا فإن تحيز المؤلفة ضد مواقف الأزهر السياسية لا يصبغ التحليل الأكاديمي الذي يقدمه الكتاب، ما يتماشى مع الانضباط المنهجي للمؤلفة في تحليلها القائم على الدليل.

نقاط الضعف في الأطروحة

أما عن المأخذ الأكاديمي الرئيس الذي يؤخذ على الكتاب فهو عدم موضعته ضمن الأدبيات العلمية السابقة ذات الصلة سواء كانت هذه الأدبيات نظرية أو إمبريقية على الرغم من وجود أدبيات عديدة نُشرت عن تفاعل الدين بل والأزهر تحديدًا مع السياسة. وحتى عند تقديم التحليل النقدي للخطاب وهو منهجية مُبَطّنَة نظريًّا، فإن الكتاب لا يحتوي على مراجعة جادة للمدارس المختلفة التي تم تطويرها في هذا المجال وذلك على الرغم من طلاقة المؤلفة في اللغة الإنجليزية. ويمكن تفسير هذا النقص في مراجعة الأدبيات من خلال حقيقة أن الكتاب كان موجهًا إلى جمهور واسع من القراء، الأمر الذي تطلب الاختصار وتحاشي العديد من المناقشات الأكاديمية من أجل الوصول إليهم.

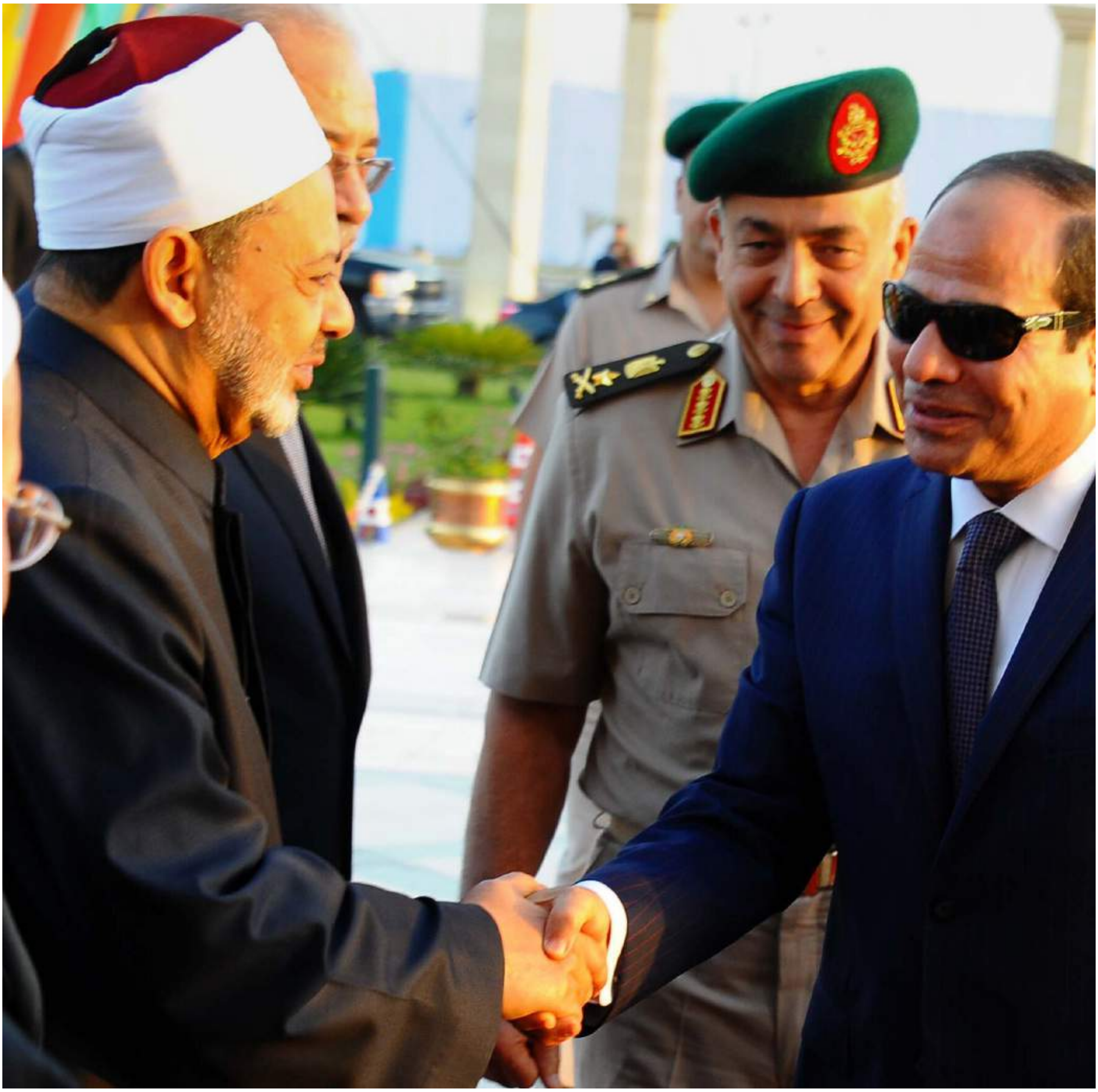
يضم الكتاب أيضًا بعض نقاط الضعف الفنية بما في ذلك العديد من الأخطاء اللغوية مثل أخطاء إملائية وكلمات مفقودة. وعلى الرغم من أن الكتاب كُتِبَ بلغة واضحة وسهلة القراءة فإن ميل المؤلفة إلى التغاضي عن ذكر الأسماء والاكتفاء بذكر مناصبها قد صعَّب من إمكانية قراءة الكتاب بشكل تفصيلي وفاحص. فبينما كنت أعتقد أنه من المحتمل أن يكون هذا المنحى الذي اتخذته المؤلفة يهدف إلى حماية الأشخاص الذين اقتبست أقوالهم من بطش الدولة إلا أنني وجدت أن هذا كان اتجاهًا عامًا في الكتاب، فعلى سبيل المثال بدلًا من أن تكتب «علي جمعة، المفتي السابق» كتبت «مفتي سابق» دون ذكر اسمه مما تطلب مني التحقق من كل مصدر لمعرفة الشخص الذي تم مناقشة كلامه أو تناول موقفه.

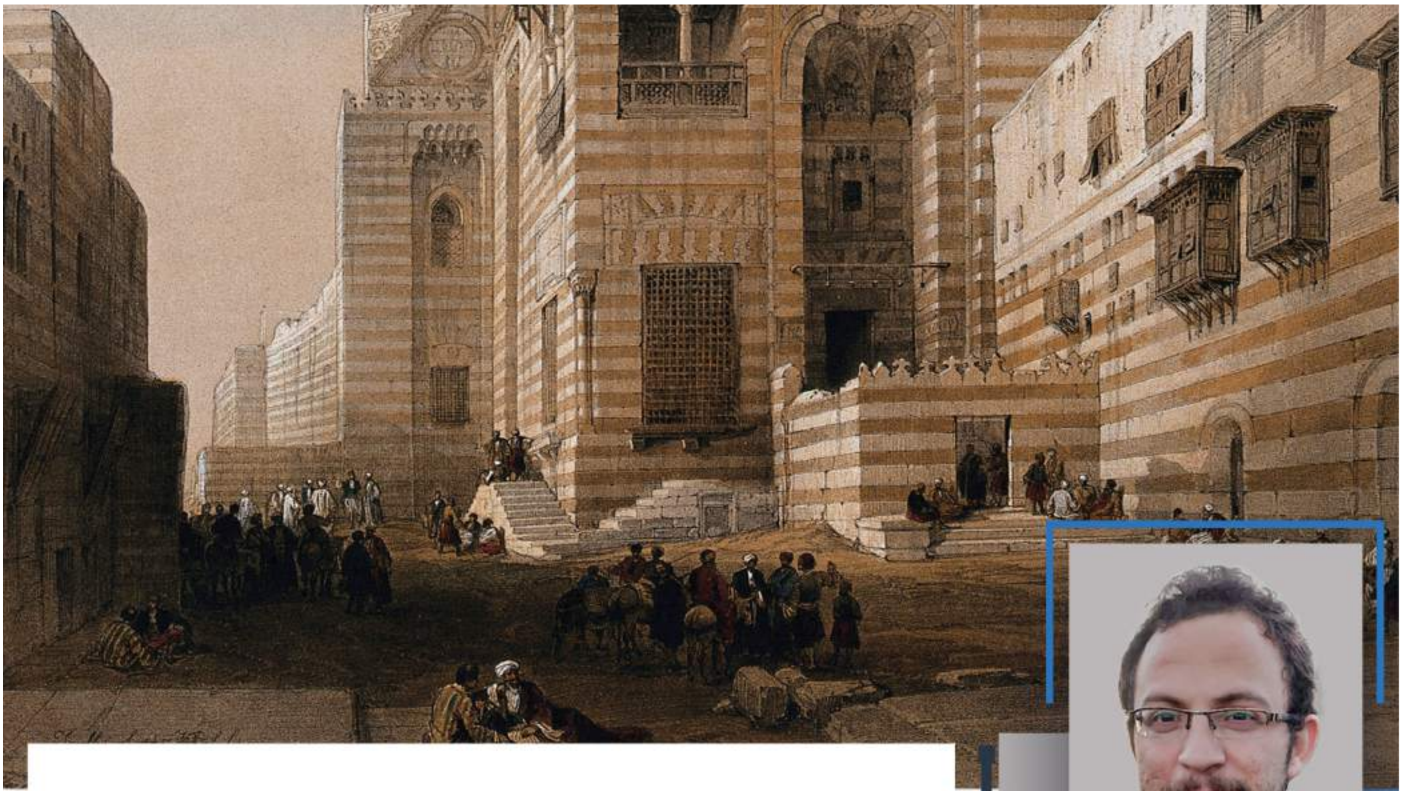
وأخيرًا فإنه من المؤسف أن الظروف السياسية في مصر آنذاك قد حدَّت من فرص خروج الكتاب بشكل أفضل حيث قوبلت طلبات المؤلفة لإجراء بعض المقابلات مع بعض كبار علماء الأزهر إما بالرفض بشكل مباشر أو بتقديم بعضهم لإجابات مبتسرة أو بعدم السماح بنشر أجزاء من البيانات التي أدلوا بها. وهذا ما اضطر الكاتبة إلى المناورة أثناء الكتابة حتى لا تؤذي من قابلتهم حتى لو كانوا قد وافقوا على نشر مقابلاتهم.



خاتمة

على الرغم من بعض المآخذ على كتاب «سَطوة النَص: خطاب الأزهر وأزمة الحُكم» فإنه يُعد مساهمة قيّمة في الأدبيات الأكاديمية حول مواقف العلماء السياسية بشكل عام ومواقف الأزهر السياسية بشكل خاص. وإنني لأعتقد أن الأدبيات التي تتناول العلماء والانتفاضات العربية تحتاج إلى توثيق ممنهج بحيث يمكن تزويد الباحثين ببيانات غزيرة حول «ما حدث بالفعل» فيما يتعلق بمواقف العلماء وهي المهمة التي قام بها هذا الكتاب بنجاح. وإنه من الواجب تعزيز هذا الجهد من خلال تقديم المزيد من الدراسات حول نفس الموضوع أو حول علماء آخرين. فلا يمكننا أبدًا تقديم تفسيرات دقيقة لتفاعل العلماء مع السياسة بما فيها من التعقيد سوى من خلال توفر شواهد إمبريقية مجمعة بشكل منهجي.





ثقافة الالتباس.. نحو تاريخ آخر للإسلام

-تـومــاس بــاور-

عبدالرحمن أحمد

مقدمة:

نقـدم مراجعـة لكتـاب عـن الحضـارة الإسـلامية، للكاتـب الألمانـي تومـاس بـاور [1] ، لنعـرف الفـرق بيـن حضـارة اسـتوعبت بداخلهـا كل هـذا التنـوع والتعـدد وتسـامحت معـه -كمـا خلـص الكاتـب- علـى عكـس مـا يعتقـد كثيـر مـن الباحثيـن الغربييـن، وبيـن حضـارة ضاقـت بمـن حولهـا مـن شـعوب وحضـارات، واصفـة غيرهـا بالعيـوب والنقائـص والتخلـف الحضـاري.

المسلمون قبل الحداثة وبعدها:

التعـدد الحضـاري أو تعـدد القـراءات الثقافـي فـى الحضـارة الإسـلامية، هـو موضـوع الكتـاب الـذي يركـز علـى مقارنـة حـال المسـلمين قبـل العصـر الحديـث، وقبولهـم للتنـوع، وتعـدد المعنـى فـى الديـن والأدب والسـياسـة والفـن، والسـلوك الجنسـي والحـب، والسـلوك مـع الأصدقـاء والغربـاء والأقليـات، إلـى جانـب تسـامحهم مـع هـذا التعـدد، وبيـن حالهـم اليـوم حيـث الحداثـة ذات البعـد الواحـد، إلـى جانـب التشـابكات والتعقيـدات فـى العلاقـة بيـن العالميـن الإسـلامي والغربـي، وأشـكال الغـزو المختلفـة علـي العالـم الإسـلامي، وعلـى كثيـر ممـن ينتمـون إليـه.

يوجـه فيـه الكاتـب سـهامه إلـي الحداثـة الغربيـة، وإلـى المتأثريـن بهـا مـن بنـي جلدتنـا، وللمفارقـة فـإن الأصولييـن والعلمانييـن سـواء فـى النظـر إلـى التـراث عامـة، وموضـوع التعـدد خاصـة، يضيـق صـدر كليهمـا بالتـراث، ويقـف أمامـه بمشـاعر متناقضـة وكراهيـة، نتيجـة للقمـع والغلبـة العسـكرية والاقتصاديـة.

[1] الأستاذ الدكتور توماس يورغن باور Thomas Bauer، مستعرب ألماني معاصر ولد 27 سبتمبر 1961 في نورنبرغ متخصص في العلوم العربية والإسلامية. ، أستاذ الدراسات الإسلامية والعربية، جامعة مونستر.

وكذلك بسبب الموقف المتناقض من الغرب الذي يرى أنه آلة للتدمير، وماكينة لصنع التقدم والمستقبل فى نفس الوقت، كان عدم التسامح مع التراث والتعدد، ويرجع هذا فى الأساس إلى الحداثة عند الغرب، وإلى عملية العقلنة التي تتميز بها، فالعقلنة تتطلب معايير موحدة، لذلك يعد التعدد إزعاجًا يصل حد العداء معها.

وعلى العكس، كان التعدد مقبولًا فى العالم الإسلامي الكلاسيكي قبل الحداثة، باعتباره مكونًا من مكونات الوجود، له جوانبه الحسنة والسيئة، ويمكن مراقبته أو ترويضه، لكن لا يمكن اقتلاعه.

وهناك فرق بين التعدد الحضاري والتسامح الاجتماعي، فالتعدد الحضاري هو أن يحمل مفهوم أو طريقة فعل أو شيء ما معنيين متناقضين، أو متنافسين ومختلفين عن بعضهما بوضوح، والتسامح معه هو قبول التفسيرات المختلفة، دون الإقرار بامتلاك الحقيقة المطلقة.

بينما التسامح الاجتماعي الأخلاقي؛ هو رد فعل على موقف واضح يفترض فيه التفريق بين النفس والغير، فالإنسان يمكن أن يتسامح مع التفسيرات الأجنبية بجانب تفسيراته الخاصة دون أن يحاربها، بينما التعدد هو القبول بإمكانية صحة أكثر من تفسير.

وفى العالم الإسلامي التقليدي السني، كان يحدث هذا التعدد الحضاري فى الغالب، عندما يصطدم تفسير جديد بتفسير قديم، فيتم التوصل إلى حلول توافقية، وتدمج نماذج التفسير، وتتجاور بجانب بعضها.

التعدد في علوم الدين والدنيا:

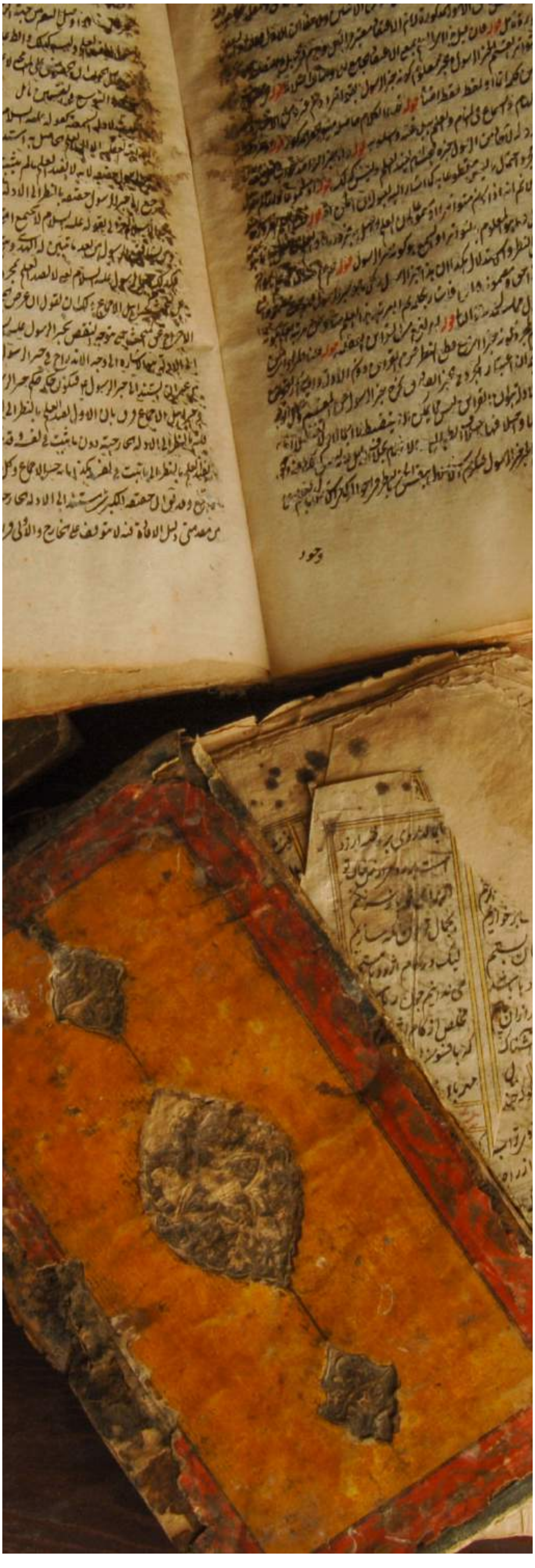
القرآن فى نصه أول مثال مميز على التعدد فى الحضارة الإسلامية، حيث نزل على سبعة أحرف، وعندما حدثت أزمة بسبب التعدد تم ترويضها فى عهد الخليفة عثمان بن عفان، بنسخ المصحف على لهجة قريش، وتوزيعه فى الأمصار، فزال اللبس ولم يزل التعدد.

وكان العلماء في الفترة الكلاسيكية قبل الحداثة يعتبرون ذلك مصدر فخر وسعادة، فهي إرادة الله تخفيفًا عن الناس، ومن أجل الإيجاز أيضا وسهولة الحفظ، وتحفيز الأمة لتفريغ جهدها فى تتبع المعنى، واستخراج الأحكام.

واليوم فى عصر الحداثة نجد طه حسين، وهو المتأثر بالفكر الغربي، ومذهب الشك عند ديكارت، ينكر تعدد القراءات معتبرًا أنها لا تنتمي للتنزيل، وعلى النقيض فى الفكر والاتفاق فى نمط التفكير نجد أحد منظري الإسلام السياسي أبو الأعلى المودودي، فى موقف مشابه لا يقول به سوى شخص لم يسمع عن علم القراءات.

وفي موقف ثالث نجد ابن عثيمين الشيخ السلفي الوهابي، ما يعني أن الثلاثة لا يجمعهم سوى التأثر فى الحداثة، والتوافق مع طرق التفكير الغربية، لذا اتخذوا موقفًا جماعيًا من القراءات وتعددها، إما الإنكار أو الصمت، أو اعتبارها ظاهرة جانبية.

والقرآن فى معانيه مثالٌ للتعدد أيضا، وتلك هي إرادة الله ونعمة منه، ونوع من الإثراء كما التعدد فى القراءات، فالقرآن هو البحر الذي لا قرار ينتهي إليه، ولا غاية لآخره، يقف عليه منفتحًا على المستقبل، ومن ثم فلا حاجة للأمة إلى نبي بعد نبيها، كما كانت الأمم من قبل.

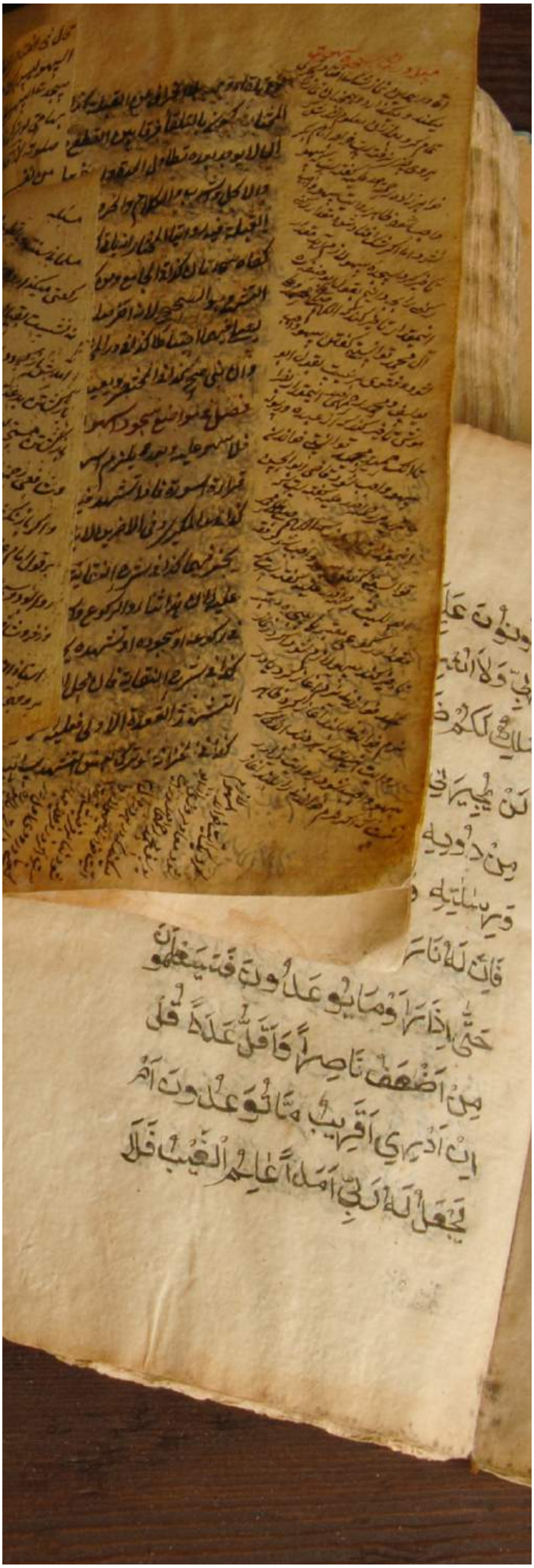


انتهي الوحي لكن مضمونه لم ينضب، لأن معانيه لا تنضب، وفى الغرب اليوم فى ظل تسيد حضارة تطالب بإجابات واضحة، ولا تريد قبول تجاور حقائق مختلفة فى نفس الوقت، يعتقدون أن وجود معانٍ متجاورة هو نوع من السفسطة، أو عدم فهم من المفسرين للقرآن، ونجد أثر ذلك فى المتأثرين به من الأصوليين والعلمانيين على السواء.

فى رواية الحديث والفقه وُضعت نظرية الاحتمال لتعالج قضية التعدد وتروضها، فهناك معايير على أساسها يأخذ الحديث درجته فى الصحة، ومازال هناك أحاديث ليست محددة حتى الآن، باعتبارها صحيحة يمكن أن تُصحح، وذلك في ظل وجود مناهج نظرية تحتاج لتطبيقها بعناية.

فقضية التصحيح لم تنته، وما كان اختيار ست كتب فى الحديث، إلا خدمة لعملية التخفيف والتبسيط، وكي توفر لغير المتخصصين مادة علمية يمكن الوثوق بها إلى حد ما، كما تغطي مجالاً واسعًا من الموضوعات، وقد أتاح ذلك الفرصة لتشكيل المجتمع مع التخلي عن ادعاء الحقيقة.

وتتعدد المصادر التي تُستنبط منها الأحكام الفقهية، والأدلة الشرعية، والعلوم المساعدة على استنباطها، كالمنطق واللغة، لذلك لم يكن هناك مفر من اتخاذ العلماء الكلاسيكيين آراء متنوعة، مما يؤدي إلى الاختلاف الذي كان مفهومًا مركزيًا مهمًا، لتتعايش المسائل والآراء المختلفة فى القضية الواحدة، متجاورة مع بعضها البعض، ليس فقط تسامحًا معها، بل باعتبارها أمرًا ضروريًا.



واليوم أصبح اتباع مذهب فقهي ليس سوى شر أو بدعة، حسب نظرية «اللامذهبية» التي ألفها الوهابيون فى محاولة لادعاء الحقيقة الواحدة، وبتحفيز من الحداثة الغربية حيث لم تعد كثير من القضايا والموضوعات التراثية مناسبة للخطابات السائدة فيها، وقد اعتبر العالم السوري محمد رمضان البوطي هذا الأمر أخطر بدعة تهدد الشريعة الإسلامية.

واللغة العربية خاصة الشعر القديم منها، يعد الأساس الثاني للحضارة العربية بعد الإسلام، إلا أنه يتعرض للإهمال منذ القرن العشرين، رغم أنه ضروري لفهم تاريخ صدر الإسلام، فمنه نتعرف على أحوال العرب وأخلاقهم في الجاهلية.

وعندما عملت الدولة الإسلامية بعد ذلك على التعريب في الإدارة، كانت لغة الشعر لغة معيارية فى ظل تعدد اللهجات، وتم ذلك فى عقود قليلة بما يعد معجزة يمكن تفسيرها باستعداد العرب اللغوي، فقد امتلكوا حضارة لغوية بامتياز.

وقد كان من أهم وسائله الإبداعية هي الكلمة البديلة، التي تثبت قدرة الشاعر فى توليفه الماهر بين المسميات القديمة والمخترعة، وأدى ذلك إلى ثراء اللغة وحفظ علوم الحضارة.

ثم كانت ظاهرة الأضداد والشغف بها دليلًا آخر على تعدد المعنى فى اللغة، والضد فى معانيها، كلمة تعطي الأمر وفى نفس الوقت عكسه، وأُلفت فيها الكتب، ورغم أنها لم تكن لكتابتها نفعًا تطبيقيًا إلا أنها كانت شيقة ولطيفة، وينظر إليها عند الغرب اليوم باستخفاف تُعاب بها لغة العرب.

وفى الجنس والحب كان تاريخ أوروبا حربًا على تعدد المعنى فيه، بداية من المسيحية وموقفها المتناقض من الفعل الجنسي، حيث يعد ذنبًا يستحق اللعنة، ولا يمكن تجنبه لبقاء البشر، فكان الاعتراف الديني هو الوسيلة للتخلص من هذا التعدد.

وعالج الغرب الأزمة، فكان علم العلاقات الجنسية للتخلص من الموروث المسيحي حربًا أخرى على تعدد معنى الجنس، فبفضل التصور الجديد تعلم المرء بحث العلاقات الجنسية، وتصنيفها فى مجموعة خاصة منفصلة عن بقية مجالات مشاعر الإنسان وأفعاله، لذا انحسر فى مشاعر محددة، وانتقلت سلطة التفسير والتقويم فيه من الدين إلى الطب، كما تمت علمنة التحذير من الإثم، ونقلها إلى قواعد ضرورية لحياة جنسية صحيحة، مع استبدال الخوف من العذاب إلى الخوف من الانحراف والمرض والموت.

وفى الشرق لا يعد الجنس مُخيفًا أو معيبًا، وقد كان تعدد الخطابات التي تعبر عنه هي السبب الرئيسي فى ذلك، فرغم وجود خطاب ديني، إلا أن المؤلفات غير الدينية موجودة بعدد أكبر، وهناك تعدد آخر فى الخطاب أسيئ فهمه، وهو الغزل وكتابة قصائد الحب، حيث اعتبره البعض شذوذًا، وذلك بسبب إفراد المعنى فى الغرب.

فى السياسة والحكم سادت خطابات دينية ودنيوية تعبر عن ماهية الفكر السياسي الإسلامي جنبًا إلى جنب، دون المصادرة أو نزع الشرعية عن إحداها

بينما فى التعدد الإسلامي كان هناك قصائد تبدأ بالغزل فى الغلمان، ولا يُساء فهمها، بل قد يكتبها علماء أفاضل، أما اليوم فقد ساد خطاب الغرب وأصبح تأثيره واضحًا فى مجال الجنس على العالم الإسلامي المعاصر.

وفى السياسة والحكم؛ سادت خطابات دينية ودنيوية تعبر عن ماهية الفكر السياسي الإسلامي جنبًا إلى جنب، دون المصادرة أو نزع الشرعية عن إحداها، فهناك الخطابات العقدية التي عبر عنها علماء الكلام، وهي أقدم الخطابات الدينية حول الحكم، لكنها لم تكن أقدم الخطابات السياسية، فهناك الشعر الذي يعود إلى عصر ما قبل الإسلام، والذي يتناول فيه الشعراء مؤهلات الحكام والممارسة الشرعية للحكم.

كما أن هناك خطاب الفلاسفة، وهو أيضا مستمد من حضارة اليونان، وإرشادات الحكام الذي اقتُبس من الفرس، ولم يكن لأحد هذه الخطابات اليد العليا، بينما يسود بين الإسلاميين اليوم الخطاب العقدي والفقهي باعتباره المعبر الوحيد عن الحكم الإسلامي، والذي من ضحاياه التصورات عن الحكم والدولة والسياسة.

والحديث عن الغريب والأقليات فى المجتمعات الإسلامية، يعطينا نموذجًا آخر لقبول التعدد والتسامح معه، حيث لم يكن فى وعي الناس ما يمكن وصفهم بالغرباء في مقابل أهل البلد، لذلك لم يكن هناك شعور باعتبار الغرباء تهديدًا جماعيًا، ولم يظهر اضطهاد مستمر أو أعمال عنف أو ملاحقة للأجانب بانتظام أبدًا.

ويمكن القول بأن إقصاء الغرباء قلما كان يلعب دورًا فى تكوين الهوية الخاصة، وأن الإحساس بالغرباء باعتبارهم مجموعة قادمة من الخارج، يختلفون عن الأهل بسبب غربتهم كان أضعف بكثير عما هو الأمر عليه فى أغلب الحضارات الأخرى، بينما الغريب فى الحداثة هو السم القاتل، حيث يجري اتهامهم بجلب الخارج للداخل، وقد كان للأقليات من غير المسلمين وضعًا قانونيًا مستقلًا، كما تم دمجهم فى حياة المدينة والريف إلى حد كبير، لكنهم كانوا مواطنين من درجة أدنى، لطبيعة المجتمع الذي يصف نفسه بالأمة.

تعقيب:

قد حمل الكاتب الحداثة والمسلمين فى زمانها أكثر مما ينبغي، ولا نشك فى تأثيرها واختراقها، إلا أن المسلمين ومن زمن ما قبل الحداثة قد سرت فيهم من الأمراض كاليأس وموت الصدق فى الحياة الاجتماعية والسياسية ،والحرص على المنفعة الشخصية، والجهل والعداوة والاستبداد، ما جعلهم عرضة للاختراق.

لم تشر الدراسة إلى علم الكلام إلا قليلا، وهو من العلوم التي شهدت تعددًا فى المعنى وترويضًا لهذا التعدد داخل البيت السني الكلاسيكي قبل الحداثة، وهو من الأهمية بمكان، حيث تشهد البلاد الإسلامية صراعات فكرية يسود فيها الاعتقاد بالحقيقة الواحدة، ويغيب عنها معنى التعدد، وقبوله بين الحركات والتيارات الإسلامية والدينية.

ويجب التنبيه على أخطاء الترجمة، فهي للأسف كثيرة، وكذلك الأمر بالنسبة لأخطاء إملائية ونحوية وأسلوبية أخرى تحتاج إلى مراجعة.

فى النهاية؛ إن عدم التسامح مع التعدد هو طريق العنصرية، والاستعلاء العرقي والتعصب والتزمت والاستبداد، وربما تجد إجابات عن الأزمات الفكرية والاجتماعية والسياسية، وعن تنامي ظاهرة الإلحاد فى ظل غياب هذا المعنى عند المسلمين اليوم.

عمران الاستبداد في مصر بين محمد علي والسيسي

أحمد عبد الحليم
عبدالرحمن عادل

منذ أن دخلت مصر عهد الحداثة الأوروبية على يد محمد علي باشا في النصف الأول من القرن التاسع عشر، شهدت حركة التطوير العمراني فيها تحولاً غير مسبوق وذلك ضمن سياسات التحديث الذي بدأ تنفيذها عقب توليه حكم مصر في عام ١٨٠٥.

إذ إن النهضة الاقتصادية والعسكرية التي تغيّاها الباشا، وعمد إلى تحقيقها تطلبت تغييرًا عمرانيًا من طرازٍ جديد، يتسق مع النهضة المنشودة، وفي ذلك استعان الباشا بالعقل الأوروبي -مُتمثلًا في المهندسين والخبراء الفرنسيين والإنجليز- فكان العمران الجديد عمرانًا أجنبيًا (من حيث الشكل والبُعد الحضاري والتنظيم)، تُشرف عليه السلطة لتحقيق أهداف عسكرية واقتصادية وسياسية جديدة؛ تمثلت في بناء جيش قوي، ومضاعفة الإنتاج الزراعي المصري، والدخل المالي الناتج عنه، وبناء جهاز حكم قوي ومتماسك يُمكّنه من السيطرة على الدولة بقبضة حديدية، لِتنفيذ سياساته بلا معارضة ولا عرقلة.

وكان من أهداف نمط العمران الجديد الذي اتبعه الباشا، فرض الرقابة والسيطرة على السكان، بما يشمله ذلك من إعادة رسم خريطة التوزيع السكانية، وفقًا لمضامين جديدة تحددها السلطة الحاكمة.

وفي هذا الإطار قامت الدولة بإعادة تأطير القرى والمدن مرّة أخرى، حيث هُدّمتْ قرى عديدة وتم بنائها بشكلٍ مُغاير لما كانت عليه، وفقا لتقسيمات تتبع النفوذ الاجتماعي والاقتصادي والسلطوي لسكان تلك المناطق.

فَقرية كفر الزيات بمحافظة الغربية، وقرية النجيلة بمحافظة البحيرة، وقرية الجزاير بالمنوفية، أمثلة على قرى هدمت ثم أعيد بناؤها مرة أخرى وفقًا للنظام الجديد، وكانت عملية إعادة الإعمار والتسكين تتم حسب تقسيمات طبقية، فالأسرة الفقيرة كان لها نصيب صغير جدًا من الأمتار، وموقع جغرافي رديء من واجهة القرية، وكلما كانت درجة السلطوية للسكان أعلى زادت فرصتهم للتسكين مرة أُخرى بشكلٍ أفضل[1].

يتشابه هذا الوضع بأبعاده المختلفة كثيرًا مع ما يقوم به النظام الحالي بقيادة السيسي، من عملية تطوير وتحديث عمراني تقوم على هدم العديد من المناطق «العشوائية»، وإعادة توزيع سكانها في مدن جديدة شرعت الدولة في بنائها، الأمر الذي يعني عملية إعادة توزيع سكاني مصحوبا بإعادة تخطيط ورسم طرق وسبل المواصلات في المدن والمحافظات، مع تغيير مقار ومواقع مؤسسات الدولة وأبنيتها الإدارية والحكومية.

الأمر الذي يُفضي إلى إعادة رسم خريطة الإسكان والعمران في مصر، بما يختلف عمّا كانت عليه منذ عقدٍ من الزمان تقريبًا، وهنا قد يُطرح التساؤل الآتي: ما المشكلة أو الخطر من عملية التحديث والتطوير العمراني الجديد؟ وللإجابة على هذا السؤال نتناول من منظور مقارن التحديث العمراني بين عهديّ الباشا والجنرال، وإلى ماذا أفضى الأول بما يمكننا من القدرة على التنبؤ إلى ماذا سيفضي الآخر.

أوجه التشابه بين النظامين:

ا- مركزية الجيش:

مثَّل الجيش عماد الدولة الحديثة التي أنشأها محمد علي، وعلى هامش تطويره وتحديثه قام بتطوير النظام التعليمي، ودواوين الإدارة والحكم -السيساتنامه- وظهرت فكرة التجنيد الإجباري، وبناء الثكنات والمعسكرات قرب المدن الرئيسية على مجمل طول النيل من أسوان إلى القاهرة.

وهو ما أعطى شكلًا جديدًا للعمران في مصر، حيث لم تكن ثكنات للجيش ولا معسكراته تتواجد بين المدنيين، وأُسس الجيش الجديد القوي والمنظم على الطريقة الأوروبية، لتحقيق عملية الضبط والسيطرة الداخلية، ثم اسُتخدم في حصار القرى والفلاحين لمنع هروبهم من قراهم، والعمل في الحقول الزراعية لزيادة الإنتاج والربح المادي.

وبالنظر في الواقع المعاصر؛ نجد أن الجيش في عهد السيسي يقوم بدورٍ مركزيّ في عملية البناء والتطوير العمراني، حيث نجد أن الهيئة الأكثر أهمية بين هيئات وزارة الدفاع النشطة اقتصاديًّا، هي جهاز مشروعات الخدمة الوطنية، والهيئة الهندسية، وإدارات الأشغال والمشروعات الكبرى والمياه والمساحة للقوات المسلحة، والتي يدعمها أيضًا مكتب الاستشارات الفنية في الكلية الفنية العسكرية.

---

[1] تيموثي ميتشل، كتاب استعمار مصر، ترجمة بشير السباعي / أحمد حسان، مدارات للأبحاث والنشر، القاهرة. ط1 عام 2013، ص 105.

تقـوم كل هـذه الإدارات بالتنسـيق الوثيـق مـع الهيئـات المدنيـة التـي تضطلـع فيهـا وزارة الدفـاع بـدور مباشـر، بموجـب القانـون، وأبرزهـا المركـز القومـي لتخطيـط اسـتخدامات أراضـي الدولـة، وغيرهـا مـن الكيانـات العامـة الرئيسـة الأخـرى، التـي تُصـدر العقـود، مثـل الجهـاز المركـزي للتعمير التابـع لـوزارة الإسـكان، وهيئة المجتمعـات العمرانيـة الجديـدة[2].

وهكـذا كادت القـوات المسـلحة خـلال الأعـوام الثمانيـة لحكـم عبدالفتـاح السيسـي، أن تكـون المقـاول والبنَّـاء الوحيـد لـكل مـا يتعلـق بالعمـران والطـرق والأراضـي، فـي نـوع مـن السـيطرة شـبه التامـة علـى هـذه الأنشـطة، ويمكـن للقـارئ في هـذا مراجعـة الكتـاب الـذي أصدره الباحـث يزيـد صايـغ، عـن مركـز كارنيجي للسـلام بعنـوان «أوليـاء الجمهوريـة: تشـريح الاقتصـاد العسـكري المصـري».

ومـن ثـمَّ فـإن عمليـة التعميـر والبنـاء فـي كُلٍ مـن عهـدي الباشـا والسيسـي، ارتبطـت بالجيـش بشـكل أو بآخـر، والجيـش كمؤسسـةٍ لا يخضـع لقانـون ولا محاسـبة ولا رقابـة خارجيـة، بـل يتصرف في الدولـة مـن منطلـق أبـويّ باعتبـاره مالـكًا ومُدبـرًا أوحـد وبلا منـازع، وبأحقيـة مطلقة فـي الإدارة وتصريـف الأمـور.

الأمـر الـذي يعنـي أن الاعتبـارات الإنسـانية ومصالـح المجتمـع، سـتكون بـلا شـك فـي الدرجـة الثانيـة أو الثالثـة بعـد مصالـح المؤسسـة العسـكرية وحلفائهـا مـن أصحـاب رؤوس الأمـوال، كمـا أن مـن سـيحدد مصلحـة النـاس والأصلح لهم هى المؤسسـة العسـكرية، وذلـك وفـق مـا تـراه هـى لا مـا يـراه النـاس.

[2] يزيد صايغ، أولياء الجمهورية: تشـريح الاقتصاد العسـكري المصري، مركز كارنيجي، نشـر في 14 ديسـمبر 2019.

٢- القرية والكومباوند (العزل والإقصاء):

كان خلق «القرية النموذجية» هدفًا رئيسًا لمحمد علي، تلك القرية التي تُدِر إنتاجًا غزيرًا تُستغل فيه كل إمكانيات القرية، ويُسخر له كل سكانها، فكان المرسوم الذي صدر في يناير ١٨٣٠، بحبس الفلاحين داخل قُراهم وعدم السماح لهم بالخروج منها، إلا بموجب حصولهم على تصريح معبرًا بقوة عن النمط الجديد لشكل الحياة التي يُراد للمصريين أن يعيشوها.

ومن ثم جرى هندسة القرى بهدمها وإعادة بنائها مرة أخرى، بما يتفق مع نمط الإنتاج الجديد الذي تريده الدولة، ويتفق أيضًا مع عملية الضبط والمراقبة التي ستفرضها السلطة على القرية، والذي سيحوّلها مع الوقت إلى سجن مغلق على الفلاح، يمتنع عليه الخروج منه، وإلا تعرض للعقاب الذي بلغ حد الإعدام!

وتصبح القرية المغلقة بمثابة مصنع للإنتاج، تُهدر فيه حياة الإنسان الذي تهنّدّس على أنّه آلة مُصطنعة، أى أن القرية قد أضحت فضاءًا للاستثناء والإقصاء، كما المعتقل أو معسكر اللجوء، الأمر الذي يحيلها من سكن ومأوى ومساحة للتفاعل الاجتماعي والنشاط الإنساني لقاطنيها، إلى سجن يحاول نزلاؤه الفرار منه ولو كلفهم ذلك حياتهم أحيانًا.

إن مبدأ الإقصاء هذا ينطبق على الأحياء الفقيرة، والمناطق العشوائية والنائية المحرومة من الخدمات والحياة الكريمة، والتي لا تتجه الدولة الآن لإعمارها وتطويرها في أغلب الأحيان، إلا إذا وجدت من ذلك فائدة أكبر كَتأجيرها لمستثمر أجنبي، أو تطوير السياحة حولها؛ مثل جزيرة الوراق بالجيزة، حيث عرضت الحكومة على الأهالي ثمنا بخسا مقابل تخلّيهم عن أراضيهم، ومن ثم سعت لإخراجهم منها بالقوة لتصبح الأرض ملكًا بعد ذلك للمستثمرين، نظير أسعار باهظة تتحصل عليها الدولة[٣].

[3] محمود عبد الرحمن، بعد ثلاث سنوات على بدء التهجير: أين سكان جزيرة الوراق اليوم؟، المفكرة القانونية، نشر في 8 ديسمبر 2020.

ومن ناحية أخرى؛ فإن هذه المشروعاتٍ السكنية الجديدة، مثل مشروع الأسمرات والمحروسة بالقاهرة، ينقل فيها سكان المناطق المصنفة بالعشوائية حسب صندوق تطوير العشوائيات[٤]، كمنطقة مثلث ماسبيرو وبولاق أبو العلا ومنشية ناصر والدويقة وروض الفرج وغيرهم، بداعي أن هذه المناطق تشكّل أبنيتها خطرا على السكان أى أنها غير آمنة.

غير أن الواقع أيضا يكشف أن مسألة الأمان ليست السبب الحقيقي، فسكان هذه المناطق يشكلون دائما مصدر قلق للسلطة، لما تنتجه من سياسات اقتصادية تزيد من فقرهم ،وتُصعب عليهم معيشتهم.

كما أن تلك المناطق -الأكثر فقرا- في تاريخها الاحتجاجيّ كانت مشتعلة بالغضب أيام ثورة يناير/كانون الثاني ٢٠١١، حيث شكّل مثلث ماسبيرو أحد دروع وحماة ثوار ميدان التحرير، فضلا عن براعة سكان تلك الأحياء في مقاومة السياسات البوليسية لوأد أي حراك احتجاجيّ، كما تنقل الذاكرة الاحتجاجية خلال الـ ١٨ يوما من ثورة يناير[٥].

تعمل السلطة على تفكيك تلك الكتلة المُعرّضة للانفجار في وجهها في أي وقت، بل وعزلهم من خلال نقلهم إلى الأحياء السكنية الجديدة، في أزمنة وأمكنة قد لا يستطيعون التعايش معها، لما سيواجهونه من صعوبات مالية في التنقل من سكنهم الجديد إلى عملهم القديم، بالإضافة إلى تفكيك الروابط والعلاقات التي شُكّلت بينهم منذ عشرات السنين، وأصبحت سلطة رمزية كما يعرف بيير بورديو: أنها مجموعة علاقات متشابكة ربما تكون تنظيما خفيا يَمتلكه هؤلاء السكان لمواجهة تحدّيات العيش والاجتماع والسلطة[٦]، والتي سيفقدونها تماما في أحيائهم الجديدة التي سيعيشون بها محاصرينَ داخل بوابات أمنيةٍ رقابيةٍ، تستطيع الاشتباه والقبض على مَن يشكّلون خطرا احتجاجيا من وجهة نظر السلطة، أي رقابةٍ شاملة أقرب إلى النموذج السجني «البانوبتيكون Panopticon» لمخطط الفيلسوف الإنجليزي جيرمي بنتام [٧].

وفي مقابل الإقصاء، يبرز العزل كمبدأ حاكم للعمران الذي يرتكز على «الكومباوند»، فهناك فرق جوهري بين أن تكون مُطوّقًا وأن تُطوّق نفسك: وهذا وجه الاختلاف بين معسكر الاعتقال، والمجتمعات المترفة المغلقة[٨].

[4] عز الدين، إبراهيم، العشوائيات..مشكلات ملموسة وحلول منسية، المفوضية المصرية للحقوق والحريات.

[5] دينا وهبه، الحق في المدينة والسياسة المحلية في مصر، دراسة حالة مثلث ماسبيرو، مبادرة الإصلاح العربي، نشر في 23 يناير 2020.

[6] بيير بورديو، الرمز والسلطة، ترجمة: عبد السالم بنعبد العالي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، 2007 ص 48.

[7] البانوبتيكون - Panopticon، وتعني رقابة الكل، وهو نوع من أبنية السجون ابتكره المفكر الإنجليزي جيرمي بنتام عبارة عن: «زنازين ذات شبابيك واسعة على شكل حلقة دائرية يتوسطها برج مراقبة.» تكون هذه الزنازين متاحة لمراقبة الحارس القابع في البرج ولكن لا يمكن للسجين معرفة فيما اذا كان الحارس يراقبهم في ذات اللحظة.

[8] أليساندرو بيتي، اللاتماثلات: شبكة الطرق في الفضاء الفلسطيني- الإسرائيلي، في حالة الاستثناء والمقاومة في العالم العربي، تحرير: ساري حنفي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 2010، صـ 49.

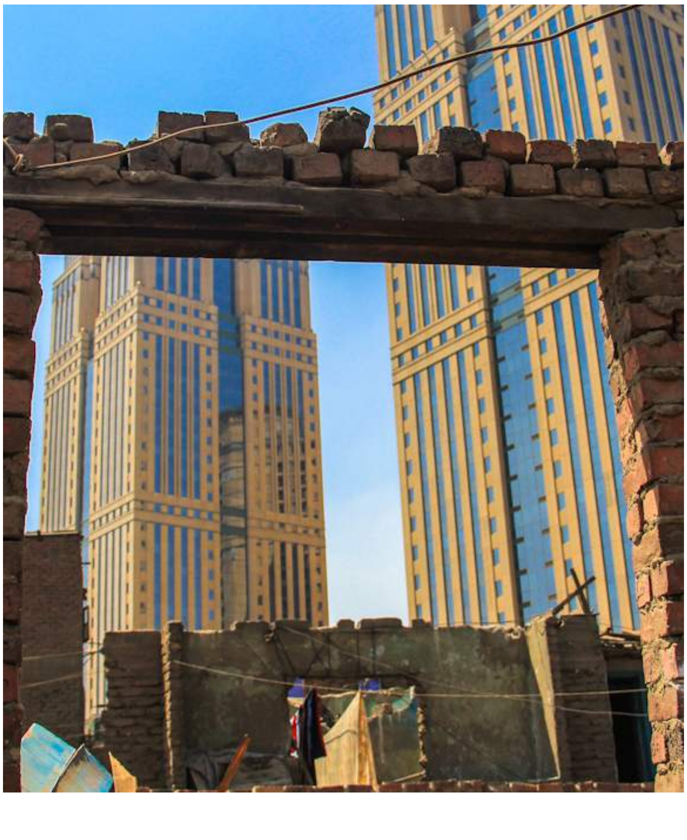
فالطبقة الاجتماعية التي تحظى بالامتيازات للعيش في الأماكن الأكثر أمانًا والأقل تلوثًا في الضواحي الواسعة للمدينة، تاركة بذلك المدينة القديمة التي تفتقر إلى الجو الصحي، والتي تعتبر خطرة أيضًا بما تضمنه من بنى تحتية متردية وتكدس خانق، تستمر في الانتقال، فكلما تقادمت مدينة كانت تمثل في فترة معينة «حيًا راقيًا»، وكلما ازدحمت بالصاعدين من الطبقة المتوسطة انتقل المترفون وأصحاب السلطة والثروة إلى مدن جديدة، في عملية مستمرة للانعزال والمفارقة والتمايز.

ويضاف لهذا كثرة انتشار مدن وكمباوندات الجيش والشرطة المخصصة للعاملين في المؤسسات السيادية، وهى كمباوندات مغلقة ومتمايزة عن مثيلاتها، بما يرمز للفارق والاختلاف الذي ينبغي أن يكون واضحًا بين هؤلاء وغيرهم من فئات الشعب الأخرى.

٣- الرقابة والسيطرة:
كان تحقيق الرقابة الشاملة والسيطرة التامة هدفًا أساسيًا في العمران الجديد الذي أدخله الباشا إلى مصر، فالشكل الذي كانت تتخذه المدن والقرى المصرية من حيث انتظام البيوت وتناسقها إلى جانب بعضها البعض، كان يُصعب انكشاف الناس لأعين المراقبة والرصد، إلى أن جرى تسطيح المجتمع وإعادة رسم معماريّته على النسق الأوروبي الحديث، وغدت تربية وتنشئة الفرد بما يتفق مع هذه الهندسة، بحيث يصبح الفرد سهلًا مسلمًا بالطاعة للسلطة من ناحية، ومكشوفًا لعين البوليس -ممثل السلطة- من ناحية أخرى[٩].

فقد كان نظام العمران القديم قبل التحديث الأوروبي يُعبر عن بُعد حضاري مُتمايز ،يظهر فيه نوع من التناغم مع البيئة المحيطة والناموس الكوني، حيث إن هناك تفرقة واضحة بين الداخل (المرتبط بالمساحة الشخصية والحرمة الأسرية والانسانية)، والخارج المكشوف أمام أعين الجميع.

بيد أن هذه التمايزات اختفت مع عملية التسطيح والتحديث، بما يسمح بأن يُقضى على الداخل ويعرى ويكشف أمام السلطة وممثليها، وكما كتب فوكو، فإن عمارة التوزيع وفن الإخضاع للبوليس يمكنهما بمثل هذه السبل، اكتساب السيطرة على الأفراد ليس عن طريق احتجازهم، وإنما عن طريق كشف وإبراز ما هو مُحتجب، وغير معروف وصعب المنال[١٠].



[9] تيموثي ميتشل، كتاب استعمار مصر، ترجمة بشير السباعي / أحمد حسان، مدارات للأبحاث والنشر، القاهرة. ط1 عام 2013، ص 100.

[10] تيموثي ميتشل، كتاب استعمار مصر، ترجمة بشير السباعي / أحمد حسان، مدارات للأبحاث والنشر، القاهرة. ط1 عام 2013، صــ 108.

وقد تضاعفت وتطورت عملية الرقابة الآن بما وفّره التطور التكنولوجي والثورة الرقمية المعاصرة، فأضحت جميع الشوارع والمباني السكنية والمحال التجارية مزودة بالكاميرات، التي يمكن من خلالها رصد جميع التحركات والأشخاص الذين دخلوا منطقة أو مبنى أو متجرًا.

إن الجميع في مجتمعات السيطرة مراقبون باستمرار، ويجري تسجيل تحركاتهم وتبويبها على نحو ممنهج بواسطة شبكة ضخمة، فالجميع مجرمون محتملون في أى لحظة، وبهذا تم تحويل الشارع -أى مكان الفاعلية الإنسانية واللقاءات غير المقصودة- إلى عالم من الخوف والمراقبة.

كما أن المدن الجديدة، وعلى العكس من العشوائيات تنتظم فيها المباني في شكل صفوف متقابلة، أو أى شكل هندسي يجعل من السهل تطويق المدينة، والسيطرة عليها في وقت قصير وبسرعة كبيرة.

إن الجميع في مجتمعات السيطرة مراقبون باستمرار ويجري تسجيل تحركاتهم وتبويبها على نحو ممنهج

أما الكومباوندات أو المدن المغلقة، فتُحاط بأسوار تجعلها معزولة، ومن ثم يمكن إحكام عملية الدخول والخروج منها، والسيطرة عليها بسرعة فائقة، إضافة إلى أن المرافق والخدمات العامة فيها تُدار من قبل السلطة، ومن ثم يمكن التحكم فيها أيضًا (كقطع الكهرباء إن لزم الأمر كما حدث في منطقة الأميرية بالقاهرة عقب اشتباك بين مسلحين وقوات الشرطة المصرية).

٤- الطريق فوق الإنسان:
تتخذ عملية استباحة المجتمع مظاهر مختلفة، فمنها ما تقوم به أجهزة الاستثناء من اعتقال وتعذيب وتصفية دون محاسبة، ومنها وهذا الأهم ما تتخذه السلطة من قرارات في معرض إدارتها للشؤون العامة، التي من شأنها أن تمس المجتمع في حياته اليومية دون اعتبار لكيان أو رأى.

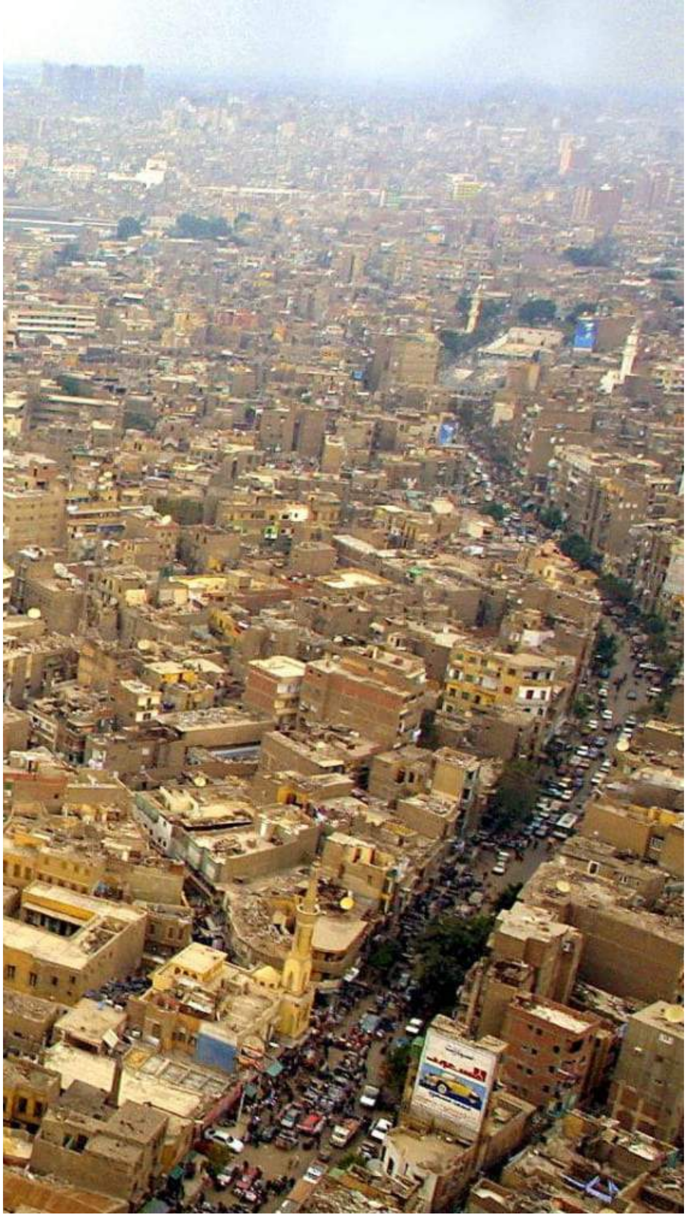
فعندما يتقرر استملاك (نزع ملكية) أراض أو بيوت أو تجمعات سكنية أو تجارية بكاملها، وعندما يؤمر أهاليها بالخروج منها فورًا دون أن يؤخذ رأيهم أو يتاح لهم أية فرصة للاعتراض المؤثر، أو الحصول على تعويض عادل، فإنهم يُعاملون وكأنهم كائنات دون كيان حياتهم، موقوفة على الإخلاء لا حق لهم بذاكرة أو ارتباط بمكان ما، يُمهّد لطردهم ورميهم على الهامش، دون أن يعني هذا الفعل أى شيء[11].

كان تطوير مدينة القاهرة وتعميرها في عهد الخديوي إسماعيل يتطلب شَغل وتسوية الأرض الخراب حول المدينة، وفتح طرق رئيسية وشرايين مواصلات جديدة وتمهيد الطرق.. إلخ، الأمر الذي تطلب إزالة بعض التجمعات العشوائية البشرية.

فقد جرى شق شارع محمد علي على نحو مائل عبر المدينة من قصر الخديوي اسماعيل (قصر عابدين)، وكان يعترض طريقه نحو أربعمائة بيت كبير، وثلاثمائة بيت أصغر، وعدد كبير من المساجد والمطاحن والمخابز والحمامات، وقد هُدّمت كلها أو أزيلت أنصافها، وتُركت قائمة كبيوت دمى دون حائط خارجي لاستكمال الطريق.

كان المنظر يشبه مدينة تعرضت مؤخرًا للقصف، حيث بيوت في كل مراحل الهدم، وإن كانت لا تزال مأهولة بالسكان، تكشف عن أغرب مشاهد الغرف الداخلية المنزلية، وتتجهم في وجوه المارة[12].

وهكذا وصف تيموثي ميتشل عملية بناء طريق جديد على أنقاض إنسانية تم هدمها من أجل تجميل وجه مدينة القاهرة .



[11] عبد الحى سيد، حالة الاستثناء ومقاومتها، في حالة الاستثناء والمقاومة في العالم العربي، تحرير: ساري حنفي،مركز دراسات الوحدة العربية، 2010، صـ 143.

[12] تيموثي ميتشل، كتاب استعمار مصر، ترجمة بشير السباعي / أحمد حسان، مدارات للأبحاث والنشر، القاهرة. ط1 عام 2013، ص 133- 134.

إن هذه الصورة لا تختلف كثيرًا عن صورة محور «الملك سلمان» بالجيزة، الذي اخترق المباني السكنية مُمثلا حائط سد أمام سكان الطوابق السفلية في هذه المباني[١٣]، أو صورة تجريف مناطق أثرية في مصر الجديدة لبناء كوبري جديد[١٤]، أو إنشاء قانون يجبر المواطنين على دفع مبالغ مالية ترهق كاهلهم، تحت مسمى «مصالحات» المخالفة، والتي كانت الدولة نفسها سببًا رئيسًا فيها بإعطائها تصاريح البناء، والإشراف على عملية البناء بنفسها عبر المحليات، غير أن الدولة التي سمحت بالمخالفة قد قررت العقاب عليها وليس إصلاحها، أو إيجاد حل نهائي لها، كما لو كانت عملية جباية/ وتحصيل أموال يُمكن أن يوضع لها أى مسمى، أو توضع تحت أى بند (مصالحة- مخالفة- رسوم..إلخ) [١٥].

وعلى صعيد آخر نجد الطرق السريعة التي تبنيها الدولة ليست مجرد «فضاءات للتدفق» والانتقال، بل إنها تقوم أيضا بدور النطاق الصحي الذي يفصل أحياء الأثرياء عن مناطق نمو أحياء البؤس والفقر، ومن ناحية أخرى فإن الطرق السريعة والتي تخترق المناطق السكنية، أو تحاوطها تمثل في لحظة معينة سلسلة لتطويق هذه المناطق، وشل حركة القاطنين بها، كما تُسهل عملية انتشار القوات المسلحة والأمنية، في مناطق واسعة، وتيسر سيطرتها على المرافق الحيوية والمداخل والمخارج للمدن والمحافظات.

ختامًا؛ لا يعني هذا أن كلّ المشروعات التي أقامتها السلطة من أجل سكان العشوائيات هي مشروعات سوداوية مدمرة، بل شكلت في بعض الأحيان وجودا آمنا وملاذا معيشيا بالنسبة لأصحاب العشش في مناطق، مثل تل العقارب بمنطقة السيدة زينب، التي استبدلت بها وحداتٍ سكنية باسم روضة السيدة، فإن سياسات التطوير والتعمير لابد وأن تتخذ طابعًا فيه منفعه أو مصلحة بشكل أو بآخر، غير أنها في المدى البعيد تحقق للسلطة مزيدًا من السيطرة والتحكم، وتنزع عن المجتمع كل إمكانات الفاعلية الإيجابية في رسم مستقبله وشكل حياته.

[13] بعد تداول صور ملاصقته لشقق سكنية.. سخرية واسعة في مصر من محور «الملك سلمان»، سي ان ان، نشر في 12 مايو 2020.

[14] حي مصر الجديدة ..شاهد إثبات على «تدمير التراث»، موقع مصراوي، نشر في 25 أكتوبر 2015.

[15] قانون التصالح في مخالفات البناء يغضب كثيرين في مصر وجدل حول من يتحمل قيمة المخالفات، بي بي سي، نشر في 20 يوليو 2022.

> **إن وجه التشابه بين عمران الاستبداد الباشاوي والعسكري أنه محض عمران سلطوي يُفرض على المجتمع بقوة الحاكم والسلطة**

كما تجعل هذه السياسات السلطة بمثابة العقل الوحيد والمدبر والمُنفذ الأمثل، والأب الأدرى بمصلحة أبنائه القُصر، فالتعمير والبناء الذي يخلو من أي مشاركة أو رأى مجتمعي سيفضي بالضرورة إلى رسم حياة الناس وفقًا لما يراه المسيطر على عملية التعمير، فضلًا عن كونها فئة (القوات المسلحة)، منعزلة ومُتمايزة عن باقي الشعب، فهى من ناحية أخرى لا تخضع لرقابة متبادلة من مؤسسات الدولة، أو أى ممثلٍ شعبي يعبر عن طرف أو رؤية غير التي تراها هى.

إن وجه التشابه بين عمران الاستبداد الباشاوي والعسكري، أنه محض عمران سلطوي يُفرض على المجتمع بقوة الحاكم والسلطة، وينزع عنه أى إمكانية أو قدرة على التصرف والتدبير، وتسيير شئون حياته وفقًا لرؤية خاصة، تعبر عن ذات الإنسان الخاصة، أو رؤيته الشخصية.

التاريخ يعيد نفسه: قراءة في شهادة فريد عبد الخالق عن إخوان الخمسينيات

سيف الإسلام عيد

مقدمة:

تعدّ الشهادات والمذكرات -مكتوبة أو شفهية أو مصوّرة- مصدرًا مهما لتكوين المعرفة عن حقب تاريخية بعيدة أو قريبة، حيث تقودنا شهادات وسرديات مفصّلة لتصورات معرفية عن حقائق وأحداث، لا تكتبها الأنظمة السياسية المتغلبّة في التاريخ الرسمي لدولها، إضافة إلى ما لم تذكره الأحزاب والجماعات الفاعلة سياسيًا ومجتمعيًا عن أنفسها، منعًا لجرّ العواقب، أو تفاديًا لعثرات راهنة لا تخدمها السياقات الزمانية أو المكانية.

وما لم يخرج إلى العلن أثناء الحدث يبقى حبيس الصدور لسنوات، سواء غيّبه الإبعاد «كالسجون مثلًا»، أو غيّبته الرغبة في تحيّن الفرصة، يأتي وقته بعد أحيان ربما تطول لعقود أو أكثر، لكنها تُعيد فتح التاريخ، وتبرز أحد أوجهه الغائبة وسردياته المفقودة.

وكم غيّرت بعض الشهادات سرديات بأكملها عن أحداث ظلّت حبيسة تصورات أحادية الجانب لعقود طويلة، وأعادت ترتيب مكونات دولاب التاريخ، والتاريخ المصري يزخر بأحداث غيرت وجه مصر لم تُروَ إلا من جانب النظام الرسمي، ولم تسمح الظروف لفاعلين رئيسيين أن يدونوا رؤيتهم للأحداث إلا بعد عقود طويلة.

منها على سبيل المثال كواليس حركة الضباط في عام ١٩٥٢، والتي وثقتها بعد عقود شهادات عدد من الضباط الذين ظلوا على قيد الحياة، كاللواء محمد نجيب أول رئيس لجمهورية مصر العربية [1]،

[1] كتب محمد نجيب مذكراته بعد رفع الإقامة الجبرية عنه، ونُشرت الطبعة الأولى منها عام 1948، ينظر: محمد نجيب، مذكرات محمد نجيب: كنت رئيسًا لمصر (القاهرة: المكتب المصري الحديث، 1984).

وخالد محيي الدين أحد ضباط «تنظيم الضباط الأحرار» [٢] ، كما ظلّت شهادات كثيرة حبيسة الصدور حتى سنحت الفرص بأن تخرج ما أكنّت من حقائق وسرديات -في غالبها- تناقض ما دأب النظام الرسمي على غرسه، والترويج له باعتباره حقيقة لا تقبل المراء.

أهمية الشهادة وتوقيتها

أثناء انشغالي بالبحث في تاريخ الحركة الطلابية المصرية إبان العهد الملكي، وخلال الحقبة الناصرية، صادفت حلقة مسجّلة يعود تاريخها إلى ما بين ديسمبر/ كانون الأول عام ٢٠٠٣، ويناير/ كانون الثاني عام ٢٠٠٤ -أي قبل ثمانية عشر عامًا من كتابة هذا المقال- من شهادة الدكتور فريد عبد الخالق على العصر مع الصحافي المصري بشبكة الجزيرة أحمد منصور، الذي قام بأرشفة هذه السلسلة من الحلقات مع فريد عبد الخالق مؤخرًا على موقع يوتيوب [٣].

وبالتتبع وجدتها شهادة كاملة على العصر العريض الذي عاشه فريد عبد الخالق، خمس عشر حلقة تقرب من ثلاث عشرة ساعة مسجّلة، استحقت يومين من الإنصات بكل رفق وتركيز وذهول، كان فريد عبد الخالق المولود عام ١٩١٥ مرافقًا لحسن البنا مؤسس جماعة الإخوان المسلمين، وعضوًا في الهيئة التأسيسية للجماعة، ومسؤولًا عن قسم الطلبة بها، وهو أحد أكثر الأقسام حيوية داخل الجماعة، وعليه تعتمد في «مطاردة فرائسها [٤]» ، أي جذب وتجنيد أعضائها الجدد من المثقفين والطلاب النابهين، وهي طريقة معمول بها منذ ثلاثينيات القرن الماضي.

كذلك كان عبد الخالق عضوًا بمكتب إرشاد الجماعة لفترات طويلة متقطعة، وقد توفي الدكتور فريد عبد الخالق قبل انقلاب العسكر الأخير في مصر بشهرين، وتحديدًا في أبريل عام ٢٠١٣، عن عمر ناهز الثمانية والتسعين عامًا، وبعد ٤ سنوات من مناقشته لرسالة الدكتوراه عن نظام الحسبة في الإسلام في عمر ٩٤ عامًا!

يحدثنا فريد عبد الخالق عبر زمنين: الأول فيه شهادته، والثاني توقيتها، فشهادته التي بدأت بعد انضمامه للإخوان في ثلاثينيات القرن الماضي حتى نهاية العهد الناصري، تروي عن فترة مفصلية من تاريخ مصر الحديث، تحوّلت فيها من نظام ملكي إلى جمهوري عبر حركة الجيش، وتأسس فيها نمط جديد من الدولة تولت فيه المؤسسة العسكرية القدر الأكبر من الحكم، وعلت فيه طبقة الضباط عبر امتلاك امتيازات سياسية غير مسبوقة.

كذلك انقلب فيه حال الإخوان المسلمون من جماعة حليفة لحركة الضباط حتى عام ١٩٥٤، إلى عدو لنظام عبد الناصر الذي شنّ ضدها حملة قمعية غير مسبوقة، وأعدم عددًا من قياداتها ومنتسبيها، وقدّم الآلاف منهم إلى المحاكمات الاستثنائية، ليتحوّل التحالف القديم بين حركة الضباط وجماعة الإخوان إبان عهد الملك، إلى عداوة واضحة لها من الأسباب ما سيلي ذكره.

أما عن توقيت الشهادة في نهاية عام ٢٠٠٣، حيث شهد المجال العام في مصر وقتها انفراجة ساهمت في فتح فرص لممارسة العمل السياسي، وإن بشكل ضيّق،

[2] يُذكر أن خالد محيي الدين، أحد ضباط «مجلس قيادة الثورة» قد نشر مذكراته لأول مرة عام 1992
يُنظر: خالد محيي الدين، والآن أتكلم (القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، 1992).

[3] فريد عبد الخالق، شاهد على العصر، قناة أحمد منصور، موقع يوتيوب، شوهد في 2021/3/25، في: https://bit.ly/36d6Cni

[4] بحسب تعبير خليل العناني عن عملية التجنيد وضم الأعضاء الجدد التي تقوم بها الجماعة، يصفها بمطاردة الفرائس.
Khalil Al-Anani, Inside the Muslim Brotherhood: Religion, Identity and Politics (New York: Oxford University Press, 2016), P. 70

ما يجعل شهادة عبد الخالق راهنية هو تشابه الفترتين الفاصلتين في تاريخ مصر الحديث بين (١٩٥٢- ١٩٥٤) وبين (٢٠١١ - ٢٠١٣)

ساهم فيها الإخوان المسلمون بقدر كبير عبر انخراطهم في تجمعات سياسية، كحركة «كفاية» والتي شهدت تطورًا بعد فوز الإخوان بـ٨٨ مقعدًا في برلمان عام ٢٠٠٥، (حوالي ٢٠٪)، ومن ثم تتضافر العوامل الاقتصادية والسياسية والاجتماعية التي أدت بعد ذلك إلى ثورة المصريين عام ٢٠١١.

راهنية شهادة فريد عبد الخالق

ما يجعل شهادة عبد الخالق راهنية، هو تشابه الفترتين الفاصلتين في تاريخ مصر الحديث بين عامي (١٩٥٢- ١٩٥٤) وبين (٢٠١١ - ٢٠١٣)، فإن كان من قبيل المصادفة أن يكونا عامين إلا أن تشابه الفاعلين: الجيش مؤسسة حاكمة في الحالين، في مقابل جماعة الإخوان المسلمين أكبر الفاعلين المدنيين «غير عسكري وغير دولتيّ»، يدلي بدروس واضحة تُظهر العطب الملازم للثقافة والممارسة والتصورات السياسية للإسلاميين

في مصر منذ منتصف القرن الماضي، والتي تنزع عن نفسها البراجماتية وتحلّ الظنون محلّ الممارسة السياسية، وفي قلبهم جماعة الإخوان المسلمين التي انتمى إليها فريد عبد الخالق لأكثر من ٧٠ عامًا.

تشابهت كثيرًا فترة ما بعد حركة الضباط [٥] ١٩٥٢، التي كان الإخوان ظهيرها الشعبي حتى تمكّن عبد الناصر من الحكم في ١٩٥٤، وأقصاها من المشهد بإثارة القلاقل بينهم وبين مرشدهم آنذاك حسن الهضيبي، ثم تلاها بحملات قمعية استئصالية.

ومع الفترة الانتقالية التي عاشتها مصر بعد ثورة يناير ٢٠١١ حتى انقلاب يوليو ٢٠١٣ الذي قاده الجنرال عبد الفتاح السيسي، وقد شهده معظم من يقرأون هذه السطور فلا داعي لتفصيل المقال عنه، قادت الشهادات التفصيلية التي ذكرها فريد عبد الخالق -وذكرها آخرون- إلى التيقّن من أن إحدى أزمات الجماعة المزمنة ومِحنها المتكررة، تكمن في ثقافتها السياسية غير المؤهلة لممارسة السياسة في مصر، بل إن الأزمة الأخطر هي إنكارها لأزمتها الداخلية المنبعثة من عدم وجود تربية سياسية منهجية لأبناء الجماعة، وتحميل الاستبداد الذي لا تستطيع الجماعة مقاومته المسؤولية عن تلك المحن، إضافة إلى اللهفة نحو اقتناص الفرص السياسية مرة في إحلال نفسها محلّ الأحزاب التي تم حلّها، والأخرى في النزوع نحو حلّ كل الخلافات بالصندوق في مراحل الانتقال الديمقراطي، دون وعي حقيقي بمغبة النتائج الوخيمة التي تكررت عامي ١٩٥٤ و ١٩٦٥ -والتي رواها عبد الخالق بكل دقة في الحلقات من العاشرة حتى الرابعة عشر- وانقلاب مصر المشؤوم عام ٢٠١٣.

[5] للمزيد بشأن فترة ما بعد حركة الضباط وقيام جمهورية يوليو، يُنظر: عزمي بشارة، ثورة مصر: من جمهورية يوليو إلى ثورة يناير، ج1 (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2016) ص: 17 -87.

> **في المرة الأولى تلاعب عبد الناصر بالجماعة قبل انقلابه عليها مثلما فعل السيسي تمامًا وإن اختلفت درجات الذكاء والطموح والمشروع الذي بدأه كل منهما**

الجماعة في أزمة دائمة

في المرة الأولى تلاعب عبد الناصر بالجماعة قبل انقلابه عليها، مثلما فعل السيسي تمامًا، وإن اختلفت درجات الذكاء والطموح والمشروع الذي بدأه كل منهما بعد تمكّنه من التفرّد بالحكم، وتأسيس نموذجه السلطوي، فعبد الناصر الذي بدأ بشقّ جماعة الإخوان المسلمين عبر استمالة نظامها الخاص الذي لعب دورًا في تدريبه أحيانًا -كما يروي عبد الخالق- وفض القيادات من حول المرشد حسن الهضيبي ومكتب الإرشاد والهيئة التأسيسية، ورغّب عددًا من الفاعلين داخل الجماعة، وأرهب الباقين، بالتوازي مع ما فعله مع رفاق السلاح بإزاحة من لم يتفق معه من الحكم، وكان أبرزهم اللواء محمد نجيب أول رئيس لمصر.

شابهه في ذلك السيسي الذي أوهم الجماعة بأنه الجندي المطيع والمحقق للمشروع الإسلامي والجنرال المتديّن، توازيًا مع تمكّن الجيش من الدولة العميقة، وعقد الاتفاقات مع الأطراف الخارجية والقوى العلمانية الداخلية، التي مهّدت الطريق لانقلابه الدموي في يوليو ٢٠١٣،

واتفق الحدثان «١٩٥٤ و٢٠١٣» على قلة الخبرة السياسية لدى جماعة الإخوان المسلمين، وعدم تجاوزها لكونها جماعة ذات حشد جماهيري هو الأكبر بين الفاعلين من دون الدولة.

يظل عدد من القضايا التاريخية عالقة في جسد الجماعة توهنها تنظيميًا وحركيًا، وتعيد عليها الحوادث المِحن دون الانتباه إليها، أهمها كما تخبرنا شهادة عبد الخالق، مسألة الفصل بشكل رسمي ولائحي -بل وربما يتطلب الأمر تجاوز ذلك إلى المناهج التربوية- بين الدعوي والسياسي، وقد كانت هذه المعضلة واضحة في شهادة فريد عبد الخالق.

كان سوء الإدارة السياسية لأزمات ١٩٥٤ و١٩٦٥ ضارًا بـ«الدعوة الدينية» التي تُحسنها الجماعة، حيث تبرع في الانتشار إلى كل الطبقات الاجتماعية المصرية وتعتبرها رسالتها الأولى، وقبل ذلك حسبما يروي عبد الخالق عن الأستاذ البنا قولته الشهيرة «لو أني استقبلت من أمري ما استدبرت لعدت إلى ما كنت عليه، أعلّم الإسلام وأربّي الناس عليه» شاهدة على الأزمة المفصلية.

ورغم تكرار المحن ومحاولة مراقبين وباحثين لفت الانتباه إلى هذه الأزمة الهيكلية لم تحسم الجماعة -في مصر- أمرها في الفصل بين الدعوي والسياسي، أو تتأسى بتجارب لنظراء إسلاميين في بلدان قريبة لهم، نجحوا بالفعل في الفصل بين المجالين وتفادي «المحن» المتتابعة.

برمجيات مفتوحة المصدر (OSS)
تجربة بنية إنتاجية خارج بُنى الحداثة

حسن إمام

في برقية مسربة لشركة مايكروسوفت عام ١٩٩٨، تحت عنوان «برمجيات مفتوحة المصدر منهجية جديدة للتطوير البرمجي»، جاء على لسان أحد مديري الشركة ما يلي: «نظام التشغيل لينكس «Linux» وغيره من برمجيات مفتوحة المصدر «Open Source Software OSS»، تقدم بشكل متدرج حُجة أكثر مصداقية، أن برمجيات مفتوحة المصدر قوية بنفس القدر إن لم تكن أقوى من مثيلاتها من البرمجيات الربحية».

في نفس العام وصلت إيرادات مايكروسوفت إلى ١٤,٥ مليار دولار[1]، من بيع برمجياتها المطورة داخلها، في حين لم يكن هناك إيرادات للبرمجيات المطورة بشكل مفتوح، كالتي ذكرت في هذه البرقية المسربة، لينقدح في الذهن سؤال بديهي: كيف خرجت منتجات «OSS» بجودة وقوة تضاهي ما تطوره شركة هادفة للربح؟ أظن أن السؤال الأعمق من ذلك هو؛ كيف تمت عملية الإنتاج البرمجي نفسها التي نتج عنها هذا المنتج المفتوح الذي يتحدى مثيله الربحي المغلق؟

نحاول في هذا المقال مناقشة نموذج الإنتاج المفتوح، الذي طوره وتبناه طاقة شبابية، قررت محاربة النموذج الحداثي للإنتاج المتمثل في الشركات الربحية.

[1] https://news.microsoft.com/1998/07/16/microsoft-announces-record-fiscal-1998-revenue-and-income

نموذج الشركة الرأسمالي الحداثي

تُروَج الحداثة بنموذجها الرأسمالي على أنها ذروة تطور الرُشد البشري، رُشد استطاع تحرير الإنسان وإكسابه مهارات تقنية وإدارية تمكنه من تنظيم نفسه لإخضاع العالم المادي تحت سيطرته، سُمي هذا التنظيم «شركة Corporation»، وهو كيان يقوم على جذب الإمكانات البشرية والمادية، في كيان مركزي واحد يراكم فيه الخبرة، من أجل عملية إنتاجية ربحية.

أصبحت الشركات مستودع كبير للخبرات البشرية، كما راكمت أموالًا طائلة وتصدرت شركات البرمجة وتكنولوجيا المعلومات أعلى سُلمها.

تتم عملية الإنتاج داخل الشركة بشكل واضح، يتم فيه تقسيم العمل وتوزيعه وضبطه بشكل هرمي، وما يتم تطويره وإنتاجه في هذه الشركة هو سرها ومصدر قوتها وسبيل تحقيق ربحها، لذلك يجب حمايته من أي شركة أخرى «منافسة»، من أجل ذلك فإن حقوق الملكية «Property Rights»، هي الحارس الأمين لهذا النموذج.

أصبحت الشركات مستودع كبير للخبرات البشرية، كما راكمت أموالاً طائلة، وتصدرت شركات البرمجة وتكنولوجيا المعلومات أعلى سُلم الشركات[٢].

فهل هذا دليل على تفوق هذا النموذج، وما عداه لعب صبيان؟ أم أن هناك منتجات أعلى كفاءة ومستودع خبرة معتبر خارج إطار هذا النموذج؟، والإجابة ببساطة هي نعم، فبرمجيات مفتوحة المصدر غير المقيمة سوقيًا حتى الآن، أعلى كفاءة من مثيلاتها الشركاتية بشهادة رواد الصناعة.

ما هو حجم وتأثير برمجيات مفتوحة المصدر؟

يمكن أن نقول بكل وضوح؛ أن نسبة كبيرة من البنية التحتية البرمجية للإنترنت وتكنولوجيا المعلومات عموما، طورت عن طريق برمجيات مفتوحة المصدر، حيث أن أكثر من ٦٨٪ من أنظمة تشغيل خوادم الإنترنت «Internet Servers» مفتوحة المصدر[٣]، وأول نظام تشغيل للحاسب الآلي في التاريخ طور مفتوح المصدر عام ١٩٦٩، أنظمة التشغيل الرسمية لشركة «آبل» طور من خلال نظام مفتوح المصدر، كما أن نظام تشغيل الهواتف «أندرويد» مفتوح المصدر، أعلى من ٥٠٠ حاسوب عملاق «Supercomputer»، يعمل بنظام تشغيل لينكس مفتوح المصدر [٤].

وبعيدا عن عالم البرمجة؛ فمعظم شركات هوليود، مثل ديزني «Disney»، وبيكسار «Pixar»، ودريم ووركس «DreamWorks»، يستخدمون برمجيات مفتوحة[٥]، بجانب ذلك كله، البتكوين ومعظم الأصول الرقمية مفتوحة المصدر.

كيف تعمل مجموعات من مبرمجي الكمبيوتر، تتكون من أفراد متباعدين جغرافيا ومختلفين ثقافيا ولغويا، متصلين عبر الإنترنت، لينتجوا أنظمة برمجيات معقدة ومتطورة، خارج حدود هيكل الشركة، وبدون تعويض نقدي مباشر؟

[2] 6 شركات من أعلى 10 شركات قيمة سوقية هي شركات تكنولوجيا المعلومات https://companiesmarketcap.com
[3] https://w3techs.com/technologies/overview/web_server
[4] https://www.top500.org/statistics/details/osfam/1
[5] https://www.zdnet.com/article/hollywood-goes-open-source

ما الدافع الذي يحث المبرمجين ذوي الإمكانيات العالية لتخصيص جزء من وقتهم وطاقتهم الذهنية طوعًا لمشروع مشترك، لن يتم تعويضهم عنه ماديا؟

تجربة برمجيات مفتوحة المصدر كتنظيم اجتماعي للإنتاج مختلف عن الشركة

يُعرف ستيفن ويبر ظاهرة المصدر المفتوح، أنها تجربة في التنظيم الاجتماعي للإنتاج حول مفهوم مميز للملكية، واقترح في كتابه «نجاح المصدر المفتوح» نموذج وصفي يمكن من خلاله فهم خصائص عملية الإنتاج البرمجي، الذي ينتهجه المطورون أثناء عملهم[٦]، يقسم النموذج إلى أربع عوامل رئيسية:

١. الدوافع الفردية
٢. المنطق الاقتصادي
٣. التعاون لتنسيق الجهود
٤. التعقيد

يقسم العوامل إلى مساحتين للتأثير، فالعاملان الأول والثاني مرتبطان بطبيعة الفاعلين، في حين العاملان الثالث والرابع مرتبطين بطبيعة المهمة نفسها.

ا- الدوافع الفردية

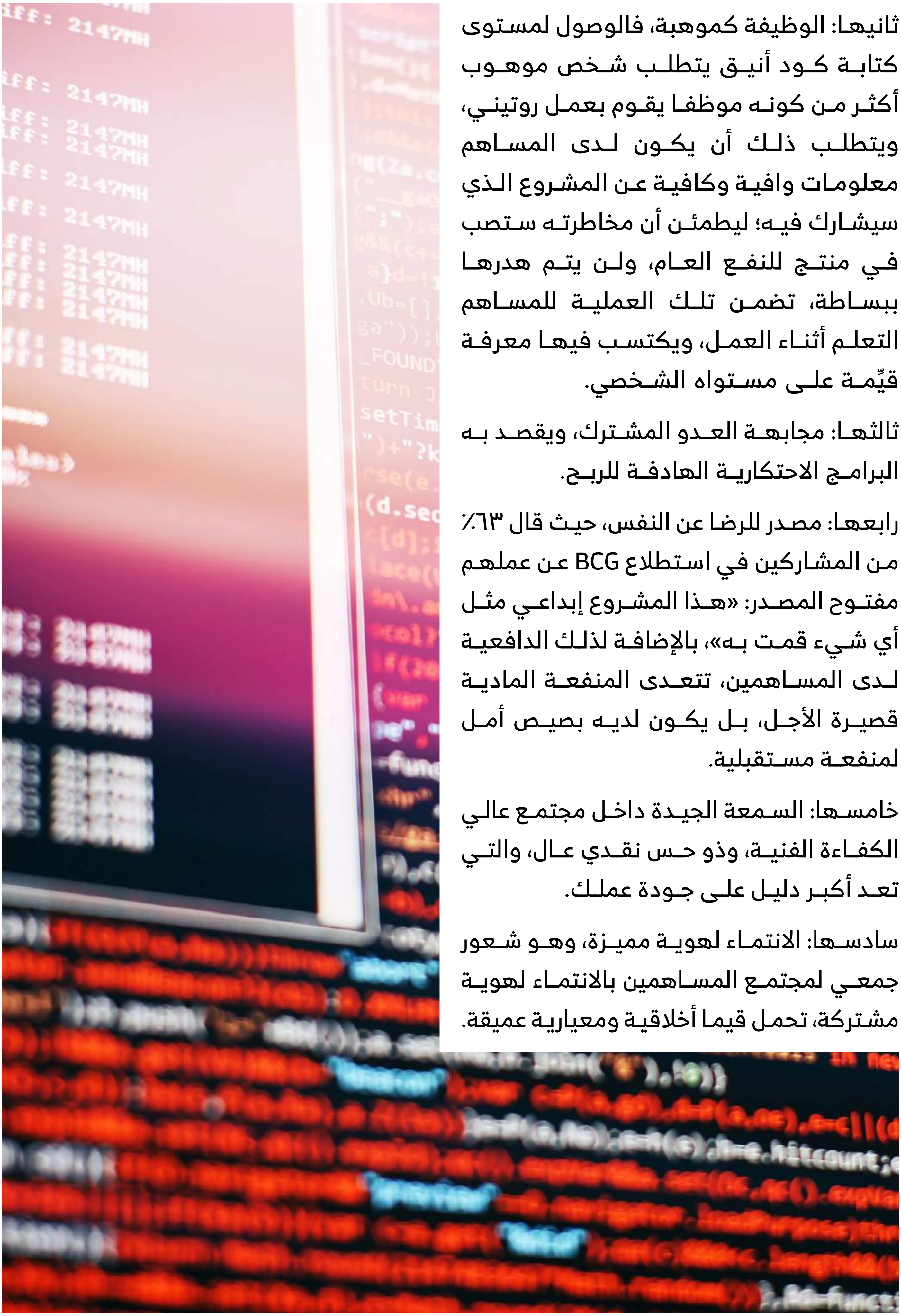
ما الدافع الذي يحث المبرمجين ذوي الإمكانات العالية، لتخصيص جزء كبير أو صغير من وقتهم وطاقتهم الذهنية طوعًا لمشروع مشترك، لن يتم تعويضهم عنه ماديا؟ يرى ستيفن ويبر «Steven Weber» أن هناك عوامل دافعة للمشاركة في مشروع مفتوح المصدر.

أولها: الفن والجمال، فعملية كتابة الكود البرمجي عملية فنية تحتاج قدرا من الإبداع، المبرمجون يتكلمون دوماً عن الكود «النظيف»، والكود «القبيح»، وليس عن الكود «الفعال أو الكفء»، والكود «غير الفعال أو غير الكفء».

كما يعتبرون أن الكود الذي يعمل ببساطة هو منتج، والكود الذي يمثل حلا أنيقا لمشكلة معقدة، يُعتبر قطعة من الجمال متاحة لمشاركتها مع الآخرين.

---

[6] Weber, S. (2009). The success of open source. Harvard University Press



ثانيها: الوظيفة كموهبة، فالوصول لمستوى كتابة كود أنيق يتطلب شخص موهوب أكثر من كونه موظفا يقوم بعمل روتيني، ويتطلب ذلك أن يكون لدى المساهم معلومات وافية وكافية عن المشروع الذي سيشارك فيه؛ ليطمئن أن مخاطرته ستصب في منتج للنفع العام، ولن يتم هدرها ببساطة، تضمن تلك العملية للمساهم التعلم أثناء العمل، ويكتسب فيها معرفة قيِّمة على مستواه الشخصي.

ثالثها: مجابهة العدو المشترك، ويقصد به البرامج الاحتكارية الهادفة للربح.

رابعها: مصدر للرضا عن النفس، حيث قال ٦٣٪ من المشاركين في استطلاع BCG عن عملهم مفتوح المصدر: «هذا المشروع إبداعي مثل أي شيء قمت به»، بالإضافة لذلك الدافعية لدى المساهمين، تتعدى المنفعة المادية قصيرة الأجل، بل يكون لديه بصيص أمل لمنفعة مستقبلية.

خامسها: السمعة الجيدة داخل مجتمع عالي الكفاءة الفنية، وذو حس نقدي عال، والتي تعد أكبر دليل على جودة عملك.

سادسها: الانتماء لهوية مميزة، وهو شعور جمعي لمجتمع المساهمين بالانتماء لهوية مشتركة، تحمل قيما أخلاقية ومعيارية عميقة.

٢. المنطق الاقتصادي

يعتبر المنطق الاقتصادي لشركات البرمجة الربحية، هو بذل المجهود من أجل المال فقط في جو من التنافس، تنافس على مستوى العاملين، وأيضا على مستوى المنتج النهائي مع المنتجات المشابهة لشركات أخرى.

في هذا السياق تتطلب العملية الإنتاجية مبرمجين ذوي كفاءة عالية، كلما زاد عددهم زادت الحاجة لتنظيمهم من أجل توجيههم، والحصول منهم على أعلى كفاءة، وفي النهاية يكون المخرج منتجا لا يمكن أن يستخدمه أحد، إلا من يدفع ثمنه.

يسلك المنطق الاقتصادي لبرمجيات مفتوحة المصدر منطقا اقتصاديا مغايرا لمنطق الشركات، حيث يغيب التنافس كموجه، وتكون العملية الإنتاجية عبارة عن تكاتف خبرات مختلفة، لإنتاج منتج يستفيد منه عدد غير محدود من الناس.

ينتج عن عملية الاستخدام الكثيف لأنواع مختلفة من المستخدمين ظهور عدد من الأخطاء في البرنامج، لا يمكن التنبؤ بها في عملية إنتاجه، فتنشأ تحديات جديدة تستدعي التكاتف مرة أخرى، من أجل الإصلاح والتطوير والتحسين، هذه العملية التي تحدث بشكل شبه مستمر ومتواصل في هذا النموذج، تمثل أكثر من نصف التكلفة الإنتاجية للنموذج البرمجي الربحي.

النقطة المهمة؛ هي أن البرامج مفتوحة المصدر ليست مجرد سلعة غير تنافسية، بمعنى أنها يمكن أن تسمح باستخدامها المجاني، إنها في الواقع مضادة للتنافسية، بمعنى أن النظام ككل يستفيد بشكل إيجابي من تزايد عدد المستخدمين.

تعتبر الدوافع الفردية والمنطق الاقتصادي المختلف عن نموذج السوق، عوامل جذب مهمة لكثير من المبرمجين المبدعين حول العالم، خاصة في جو تواصلي وفرته شبكة الإنترنت، لكن عملية تطوير وإنتاج منتجات برمجية ليست عملية بسيطة، بل عملية معقدة تحتاج تعاون لتنسيق الجهود المشتركة، وكذلك إدارة تعقيدها، فكيف نظم مجتمع البرمجيات المفتوحة أنفسهم لإدارة عملية الإنتاج؟

اقترح ويبر في نموذجه دراسة، كيف تتم عملية التعاون لتنسيق الجهود وإدارة التعقيد من أجل الإجابة على سؤال التنظيم.

٣. التعاون لتنسيق الجهود

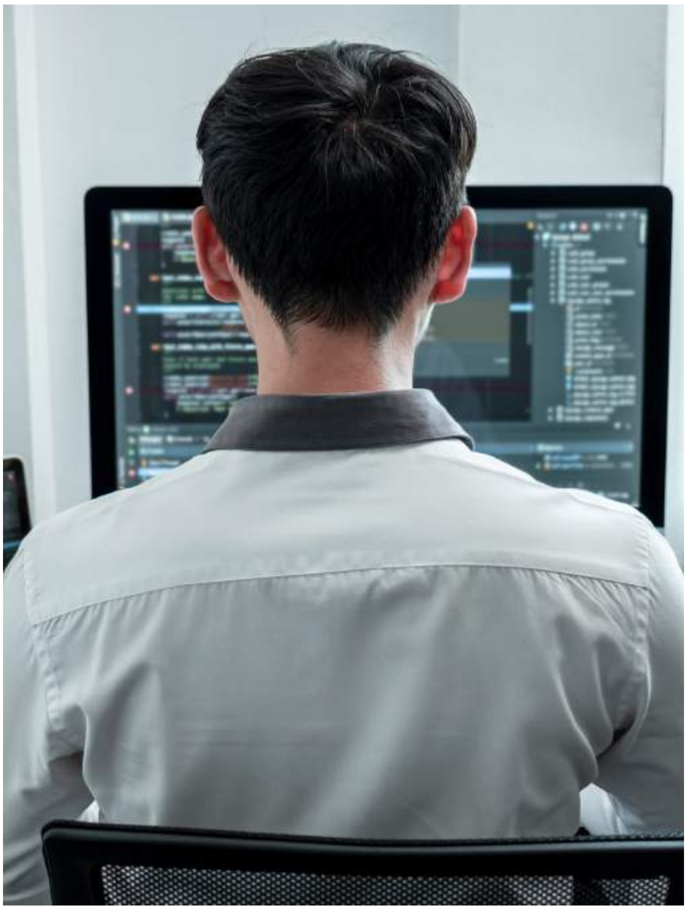
في الشركات يتم ضبط إيقاع المبرمجين عن طريق نظام إداري، يوضح الأدوار ويعطي سلطة للمديرين في مختلف المستويات الإدارية، لحسم أي خلاف أو نزاع أثناء عملية الإنتاج، بغياب هذا النظام الإداري المُعد مسبقاً في نموذج مفتوح المصدر، يظهر تحد كبير، كيف دعمت عملية المصدر المفتوح التعاون والتنسيق بين عدد كبير من المساهمين خارج حدود الآليات الهرمية أو آليات السوق؟ ما الذي يجعل عملية الإنتاج مترابطة ومستقرة؟ يتجلى هذا التحدي فيما يسمى «تشعب» أو «Forking».

عند البدء في تطوير وبرمجة مشروع جديد يكون الهدف واضحا لجميع المساهمين، لكن أثناء التطوير تظهر طرق فنية مختلفة لإتمام العمل، وفي هذا الجو المفتوح قد تختلف الآراء فيظهر طرفين مختلفين لا يمكن لطرف إقناع الآخر بوجهة نظره فيحدث انشقاق؛ بحيث يُصر كل طرف على سلك المسار الذي يراه صحيحا، فينقسم المساهمون لفريقين ويحدث التشعب، هذا الانقسام يكون سلبي على المشروع ككل، حيث تقل الطاقة الإجمالية لعدد المساهمين في المشروع ككل.

من المتوقع من مجتمع مبرمجين مفتوح لا يحكمه سلطة مركزية، وتسلسل إداري هرمي، أن يكون التشعب منتشر، لكنه يعتبر الحالة الهامشية في تاريخ برمجيات مفتوحة المصدر وليست الأصل، فكيف أمكن لهذا المجتمع تطوير آليات تعاون ليحدث ذلك؟

اقترح وير عدة عوامل: أولها أن الدوافع الشخصية، لأخذ قرار التشعب مكلف ومحفوف بالمخاطر، متخذ ذلك القرار سيكون قائدا لمشروع جديد خرج من رحم المشروع الأصلي، وعليه التأكد أولا أن قراره يؤيده وفرة من الأتباع قادرون على إكمال المسيرة معه للنهاية.

أيضاً هو يخاطر بسمعته، والسمعة أصل ثمين في هذه الصناعة كما ذكرنا، فهو بالانشقاق سيكون قائدا لمشروع، وهذا بشكل عام إيجابي من ناحية السمعة، لكن الإخفاق في أداء المهمة يتيح فرصا للمتابعين للانشقاق عنه أيضا، وهذا يؤثر على سمعته سلبا، وبشكل عام فالحرص على التعاون عن طريق محاولة تضمين المقترح في النموذج الأصلي أقل كلفة من محاولة الانشقاق، وخلق مجتمع جديد.



ثاني هذه العوامل هي الثقافة العامة الضابطة: بمعنى؛ ما هي الأعراف العامة التي تلزم مجتمع مبرمجين معين بشكل غير رسمي؟ فمثلاً في مجتمع نظام التشغيل «لينكس» لماذا استحق لينوس تورفالدس «Linus Torvalds» ملكية المشروع؟ وكيف تتم نقل ملكيته هو أو غيره من المشاريع؟ ومن الذي يملك شرعية اتخاذ القرارات داخل مجتمع لينكس؟

في برمجيات مفتوحة المصدر تعطى حق ملكية مشروع ما لمن بدأ ذلك المشروع في البداية، وفي حالة لينكس تورفالدس هو من بدأ فاستحق أن يكون المالك، والملكية في برمجيات مفتوحة المصدر تعرف على أنها الحق في توزيع ونشر المنتج، وليس الحق في استبعاد من لا يدفع ثمنه، لذلك في حالة لينكس تورفالدس له الحق في وضع الشروط والقيود التي تحكم عملية النشر.

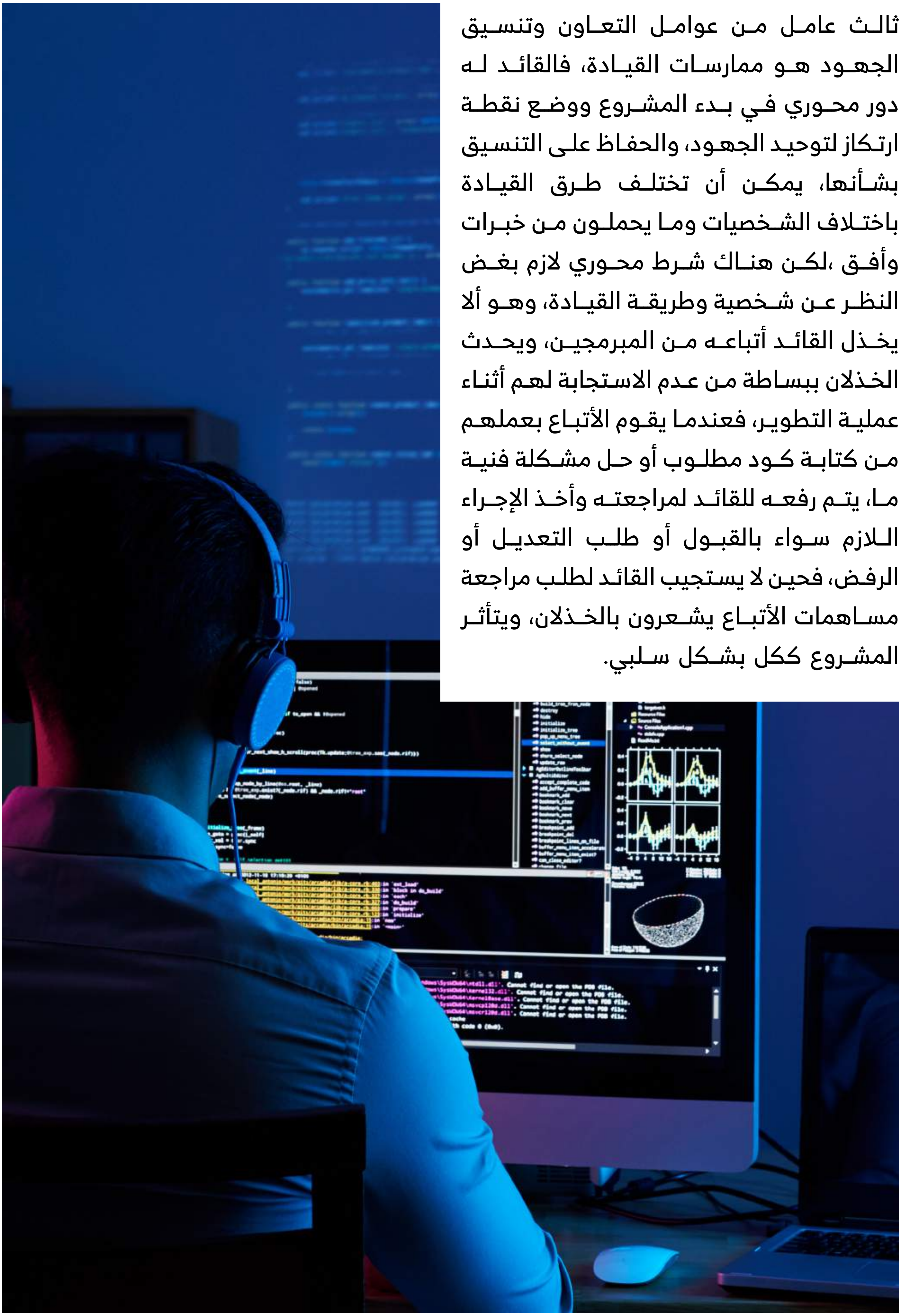
وتتم نقل الملكية في حالتين: الأولى أن ينقل مالك المشروع ملكيته لشخص آخر في العلن، أو أن يأتي شخص على مشروع تم هجره لفترة ولم يحدث عليه تطوير، فيبدأ في عمل تطوير جوهري بشكل علني ليستحق ملكيته.

لا تثق في ادعاء أنه لا يوجد إلا طريق فني واحد فقط لحل مشكلة، فكل مشكلة فنية يمكن حلها بالسعي في طرق مختلفة.

قبل الانتقال للعامل الثالث، يجدر أن نتحدث عن «الرشد الفني» الذي هو أحد ركائز الثقافة العامة الضابطة لعملية تطوير مشاريع مفتوحة المصدر، يمكن التعبير عن الرشد الفني بعبارة «لا تثق في ادعاء أنه لا يوجد إلا طريق فني واحد فقط لحل مشكلة» ،فكل مشكلة فنية يمكن حلها بالسعي في طرق مختلفة.

ومن أجل ضبط وجهة هذا السعي، فالقائمة البريدية بين أفراد المشروع الواحد هي حجر أساس لترشيد ذلك السعي، فمن خلالها يتم النقاش المستمر حول المشروع منذ نشأته لأنه مستودع الخبرات، لذلك يهتم المبرمجون به كثيرا ويسعون دائما لأن يكون كلامهم فيه واضح ومعبر وحاذق قدر الإمكان.

ثالث عامل من عوامل التعاون وتنسيق الجهود هو ممارسات القيادة، فالقائد له دور محوري في بدء المشروع ووضع نقطة ارتكاز لتوحيد الجهود، والحفاظ على التنسيق بشأنها، يمكن أن تختلف طرق القيادة باختلاف الشخصيات وما يحملون من خبرات وأفق ،لكن هناك شرط محوري لازم بغض النظر عن شخصية وطريقة القيادة، وهو ألا يخذل القائد أتباعه من المبرمجين، ويحدث الخذلان ببساطة من عدم الاستجابة لهم أثناء عملية التطوير، فعندما يقوم الأتباع بعملهم من كتابة كود مطلوب أو حل مشكلة فنية ما، يتم رفعه للقائد لمراجعته وأخذ الإجراء اللازم سواء بالقبول أو طلب التعديل أو الرفض، فحين لا يستجيب القائد لطلب مراجعة مساهمات الأتباع يشعرون بالخذلان، ويتأثر المشروع ككل بشكل سلبي.



٤. التعقيد

تعتبر البرمجة عملية ضخمة ومعقدة للغاية من الناحية الفنية، تحتوي نواة نظام التشغيل لينكس على ٢٧,٥ مليون سطر من الأكواد[٧]، فما هي طبيعة الحوكمة في عملية المصدر المفتوح التي تمكن هذا المجتمع من إدارة هذه الأنظمة المعقدة بنجاح؟ اقترح ستيفن ويبر أربعة عوامل مؤثرة في حوكمة عملية التعقيد: التصميم الفني «Technical Design»، سياسة المعاقبة «Sanctioning»، الترخيص «Licenses»، وهيكل الحوكمة الرسمي «Formal Governance».

<u>التصميم الفني</u>

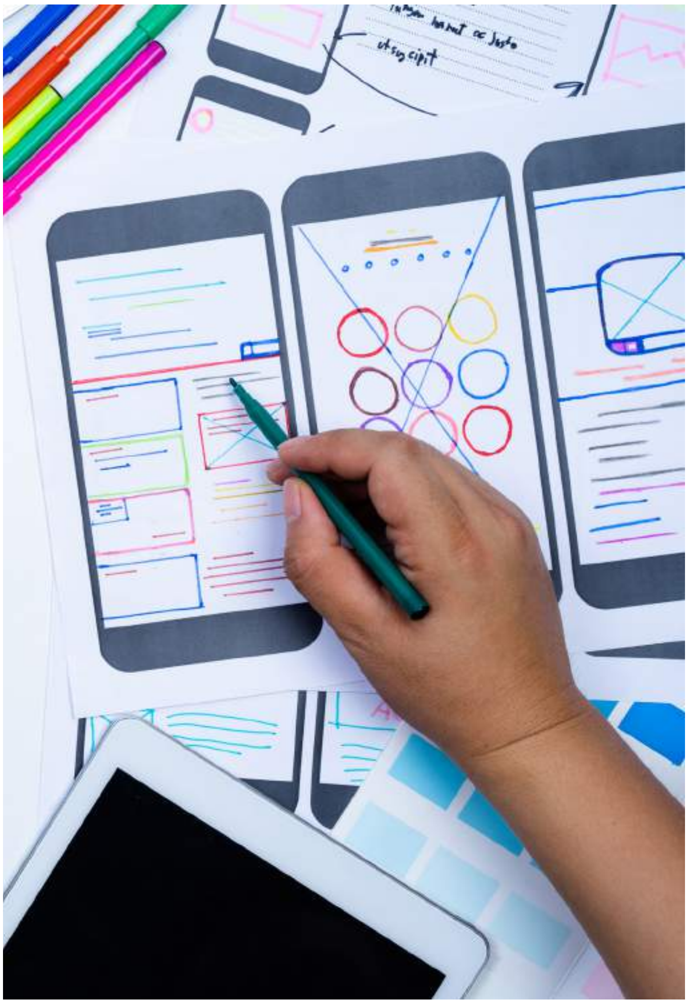
في بداية تطوير نظام التشغيل لينكس، ظن تورفالدس أن المشروع سيخدم كأداة بحثية لعدد محدود من المستخدمين، فقرر أن يستخدم نموذج تصميم بسيط في بنيته، لكن مع الوقت والتطوير ازداد عدد الأتباع والمستخدمين بدرجة كبيرة، مما جعله يأخذ قرارا هاما بإعادة النظر في نموذج التصميم، وجعله أكثر تعقيدا في بنيته ليستوعب مهمته الجديدة.

هذا التغيير في التصميم تبعه تغيير في طريقة تنظيم العمل، لكي يتناسب مع التصميم الجديد، وعلى عكس نموذج الشركات في العموم، فإن البنية الفنية لتصميم المشروع هي التي تقود إلى تكوين شكل معين للمنظمة، وليس العكس.

<u>سياسة المعاقبة</u>

كيف يمكن لمجتمع المصدر المفتوح التعامل مع من يخالف المعايير، أو يهدد استدامة عملية التطوير، وهو لا يمكنه طرد الأشخاص أو حرمانهم من الوصول إلى التعليمات البرمجية؟

يمكن معاقبة المخالفين، والذين يمثلون تهديدا للمشروع بطريقتين ناجعين: «الحرق» «Flaming»، وذلك عن طريق إدانة علنية لما يقومون به فكل المراسلات والنقاشات علنية مؤرشفة، و «التجاهل» «shunning» حيث إنه لا يمكن استبعاد أي شخص من الوصول إلى الكود نفسه، لكن استبعاده من الوصول إلى دعم المجتمع يعد عقوبة ضخمة.



---

[7] https://www.linux.com/news/linux-in-2020-27-8-million-lines-of-code-in-the-kernel-1-3-million-in-systemd

الترخيص

تعتبر ترخيص المصدر المفتوح عبارة عن مستندات ذات نمط قانوني، توضح شروط استخدام البرنامج الذي تغطيه، طَور مجتمع المصدر المفتوح عشرات التراخيص أشهرها «General Public License GPL»، و«Berkeley Software Distribution BSD».

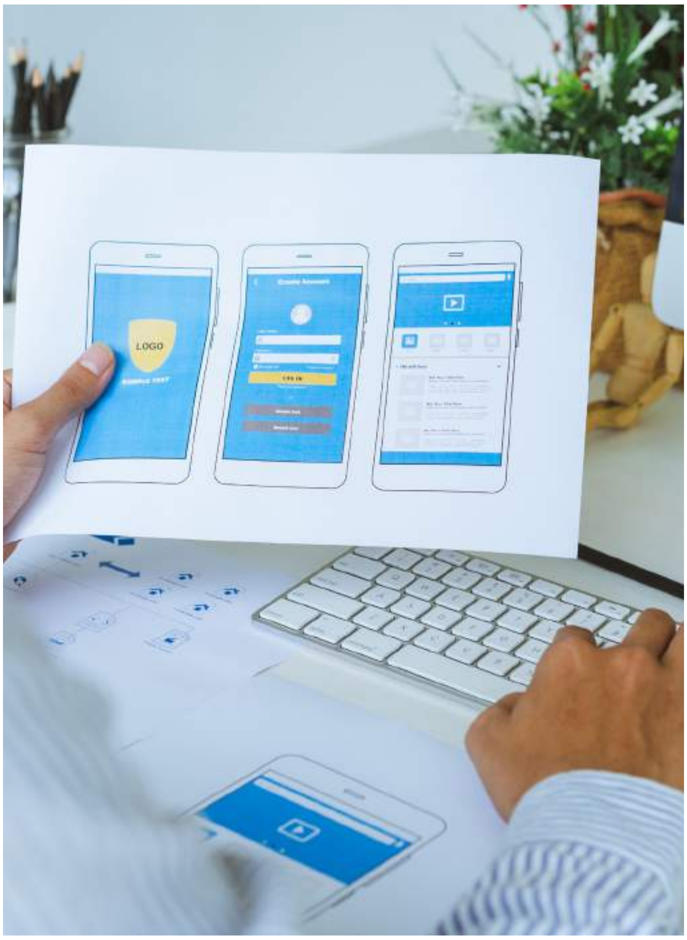
تعتبر رخصة BSD الأبسط والأكثر تساهلا في شروط استخدام البرامج المرخصة بها، فهي تتيح الاستخدام التجاري والغير تجاري، لجزء أو كل البرنامج لعدد غير محدود من المرات، يمكن استخدام البرنامج كما هو أو التعديل عليه واستخدامه، مع عدم نسبة الكود البرمجي لأحد غير مطوريه الأصليين، كذلك عدم استخدام أسماء المطورين الأصليين في الدعاية لأي منتج تجاري، مبني على كود مرخص تحت BSD، إلا بعد أخذ الإذن من المطورين أنفسهم.

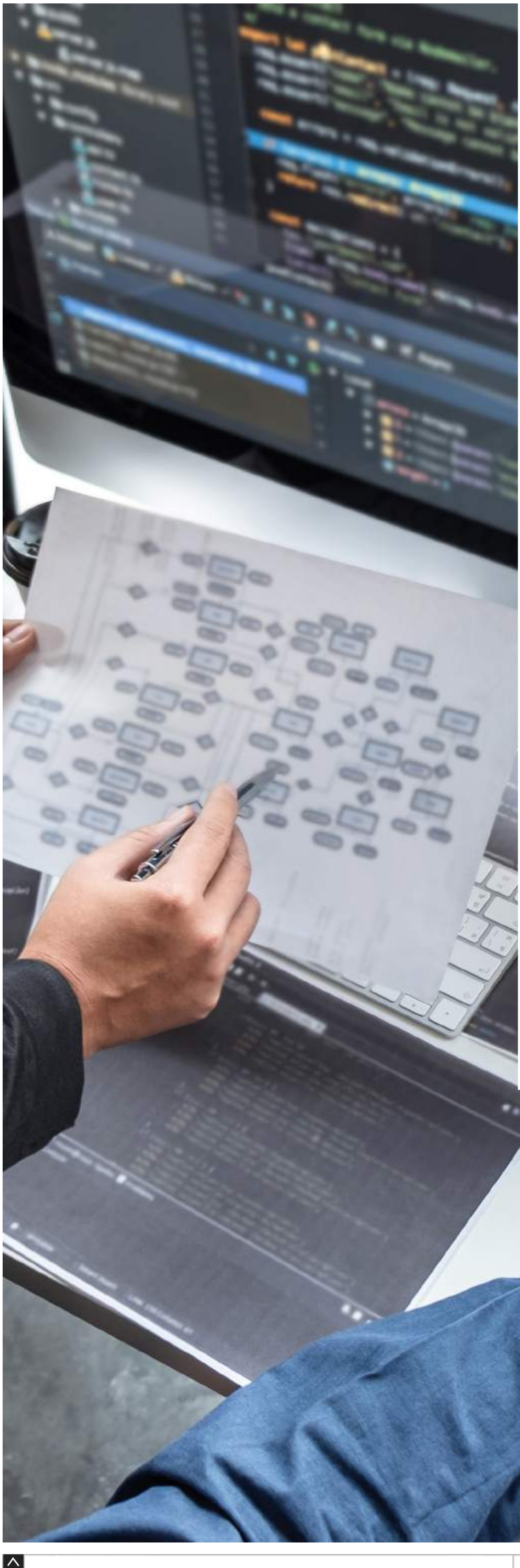
يأخذ ترخيص GPL منحى آخر، فهو أكثر تعقيدا وأقل تساهلا من BSD في شروط الاستخدام، يعتبر GPL أطول عشر مرات من BSD، ومن شروطه: غير مصرح بأخذ أي رسوم للبرمجيات المطورة تحت رخصة GPL، ممنوع استخدام البرمجيات المرخصة تحت GPL في تطوير برامج ربحية، غير مسموح بذلك بشكل جزئي أو كلي، كل البرامج المبنية على أكواد مرخصة تحت GPL لابد أن ترخص هي الأخرى تحت GPL.

لا تعتبر التراخيص بأشكالها المختلفة لوائح وقيود قانونية من أجل طريقة الاستخدام فقط، بل تعد تعبيرا عما يعتقده المجتمع من مبادئ حاكمة للمعرفة المطورة وكيفية إنجاحها.

هيكل الحوكمة الرسمي

تعددت أشكال هياكل الحوكمة من هرمي إلى هيكلة أفقية وغيرها، لا يوجد هيكل مثالي يمكن تبنيه في حالة تطوير برمجيات المصدر المفتوح، فكل له مميزاته وعيوبه، كما ذكرنا في التصميم الفني يتشكل الهيكل التنظيمي ليتوافق مع طبيعة مهام كل مشروع وخصائص مجتمعه من قائد وأتباع.

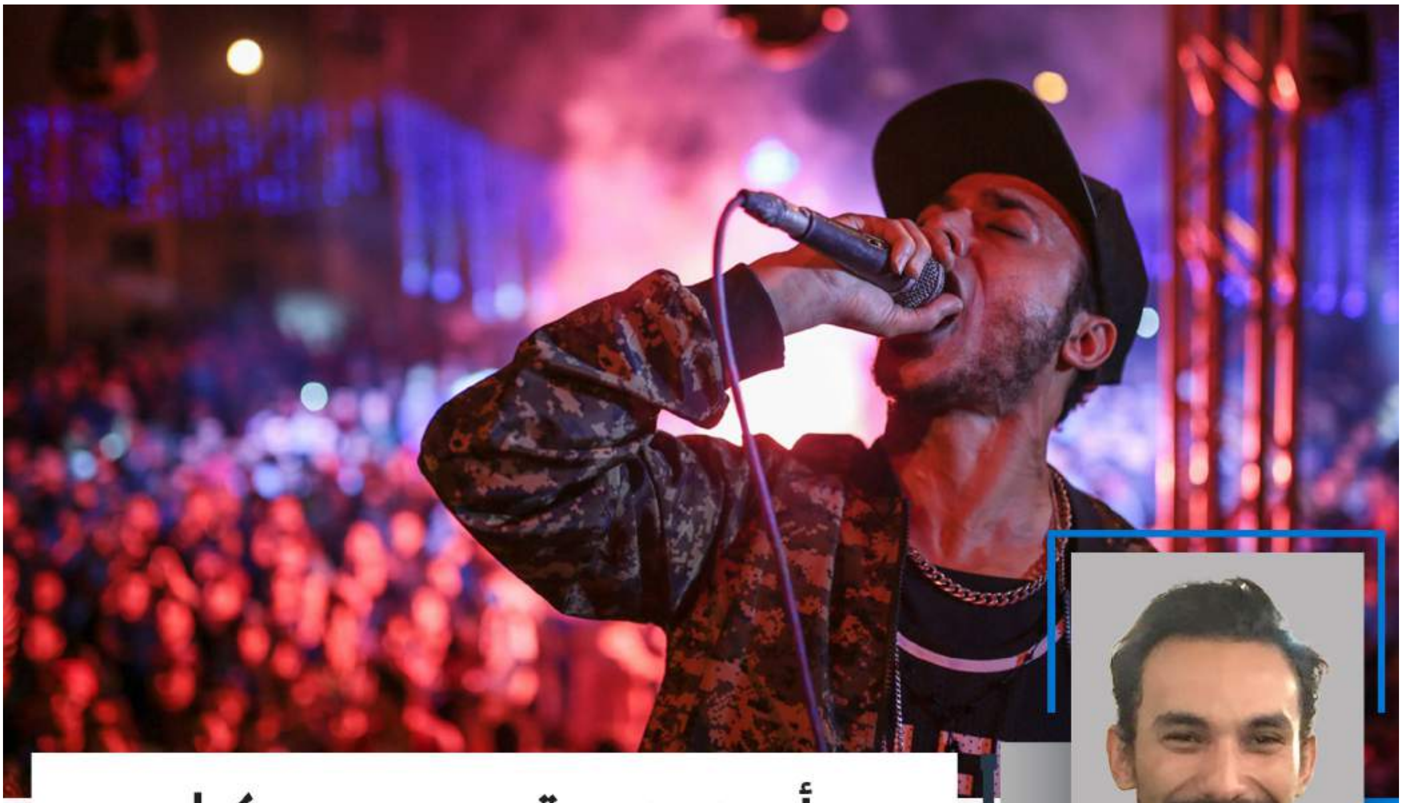




في حين تتفاخر التجارب الربحـــيـــة من شركات بقدرتها على تنظيم مؤسسات تقدر بملـيـارات الدولارات، تطـل علينا تجربة أكثر كفاءة بمنطق أقرب لفطرة الإنسان منه إلى سِلعية الحداثة

خاتمة

إن تجربة التنظيم الاجتماعي لإنتاج لبرمجيات مفتوحة المصدر، تجربة حية مستمرة لا تتوقف، تجربة تتعامل باستمرار مع التحديات بشكل مرن وفق ما تقتضيه الحاجة الطارئة، وليست تصميما جاهزا محددا ومؤطرا، فقدرة هذه التجربة على توظيف طاقات ذهنية عالية الكفاءة مستغلة جو الإنترنت المفتوح بهدف إنتاج منتجات برمجية عالية الكفاءة، أمر يستدعي التوقف عنده وتدبره، وفي حين تتفاخر التجارب الربحية من شركات بقدرتها على تنظيم مؤسسات تقدر بمليارات الدولارات، تطل علينا تجربة أكثر كفاءة بمنطق أقرب لفطرة الإنسان منه إلى سِلعية الحداثة.



أحمد عدوية وحمو بيكا: جدلية الابتذال والتراث الفني

مصطفى علي

فرضت الأغنية الشعبية في مسماها الجديد «المهرجان» نفسها على الأوساط المصرية، فبعدما كان يعيش مبتكرو هذا الفن حالة من الحصار والهجوم والاتهام بالابتذال، فُتحت لهم قاعات الأفراح، ورحب بهم أيضًا المنتجون في الإعلانات والمسلسلات والأفلام، بالغناء وصناعة الأفلام، لكن وإن كان المهرجان قد فرض نفسه على تلك الأوساط لأسباب تجارية في الأساس، فلا زال يتعرض لهجوم واسع بقدر ما يُرحب به قطاع واسع أيضًا، ولا يستهدف المقال الحديث عن شخصية حمو بيكا بصفته أحد القطط السمان -إن جاز لنا أن نستعمل ذلك المصطلح الانفتاحي الذي عبر عن طبقة جديدة من الأثرياء- تفتقد لقيم الطبقة الراقية، لكنها تشاركها الثروة، ولكننا نتحدث عن ظاهرة المهرجان باسم نجمها الأشهر حاليًا، وما تتشابه فيه مع الأغنية الشعبية القديمة ونجمها الأشهر حينها أحمد عدوية، ومع تشابه الظروف التي تمخضت عنها الظاهرتان، وما انتهت إليه ظاهرة عدوية، يطرح هذا السؤال نفسه: هل تصبح ظاهرة المهرجان يومًا ما تراثًا فنيًا؟

في البدء كان الحزن

لماذا الأغنية الشعبية؟ على عكس حلول الهرب وبالإضافة إليها، يشيع في العالم المتخلف الاجترار السوداوي للمأساة الوجودية، ومن هنا يمكننا أن نفهم طغيان الطابع الحزين على الحالة المزاجية للإنسان المقهور،

وهو طابع يعمم على كل شئ، ويتجلى في الأغاني الشعبية التي تدخل في إطار المراثي، وتلك الأغاني الشعبية تندر فيها الأغاني ذات الطابع الفرِح المتفائل، أو المفعم بالحيوية في الموقف من الحياة، فالأغنية تعبير فصيح عن المعاناة الوجودية عمومًا، وتمركزها حول عذاب وآلام العشق ليس إلا ستارًا يخفي آلام الوجود التي تسقط على علاقة الحب.

الأغنية الحزينة مرآة يرى فيها إنسان مجتمعات القهر ذاته ويعيش من خلالها إحباطاته

الأغنية الحزينة مرآة يرى فيها إنسان مجتمعات القهر ذاته، ويعيش من خلالها إحباطاته، فهو يعيش حياة قاسية غالبا ما يكون مصدر معاناته أسباب اقتصادية معيشية، تفجر هذه الظروف داخله عدوانية طفلية كامنة في أعماق اللاوعي، ترتد على الذات وتشكل تهديدًا خارجيًا، وهذا المقهور الذي يرضخ لاعتباط الطبيعة، يتعرض بالتالي لتحرك هذه الانفعالات الأثرية في نفسه، وهو تحرك كفيل بأن يفقده كل شعور بالأمن، ويضعه أمام خطر الفناء، وهذا القلق تظهر انعكاساته في مواضيع الهجر والفراق الشائع في الأغاني الشعبية، وفي قسوة الحبيب وتجاهله للإنسان المحب الذي يجتر آلامه ويعاني من خوائه الداخلي، تلك السوداوية الشائعة في أغاني الجماهير المقهورة لا تكون تعبيرًا عن الحرمان الجنسي الفعلي فقط، بل هي وسيلة للتعبير عن الحرمان الوجودي أيضا، فقسوة الحبيب وتجاهله ليسا سوى الرمز الجلي لقسوة الحياة ووطأتها، وتلك بدورها تعود فتتصل بموضوع الحب من خلال إثارة قلق الهجر الطفلي، إن تلك المواضيع تشيع بشدة في أغاني عدوية وفي المهرجانات، وإن اختلفت الكلمات المعبرة وفقًا لكل عصر، ولكي يتضح الأمر لنلق نظرة عابرة على ظاهرة أحمد عدوية.

السح الدح إمبو

في كتابه «الثقافة الجماهيرية والحداثة في مصر» أورد والتر آرمبروست [1] عام ١٩٩٣ شهادة على عدوية، فبينما كان في أحد «الميكروباصات» مع اثنين من أصدقائه وهما من أعضاء نقابة المحامين، استمعوا لأغنية «زحمة يا دنيا»، كانت الأغنية تثير إعجابه وتثير اشمئزاز صديقيه، فعدوية المغني الذي تحتقره وسائل الإعلام الرسمية لإمعانه في السوقية، ومن النادر أن تُذاع أعماله في الراديو أو التليفزيون، بل يمكنك الحصول عليها من حي العتبة السوقي أيضًا.

زحمة هي أغنية لعدوية في فيلم «شعبان تحت الصفر» لعادل إمام، والذي كانت تعد وسائل الإعلام أعماله سوقية هو الآخر في الثمانينيات، هذا الفيلم الذي ينتهي ومشكلات أبطاله المتحيزين للطبقة الوسطى غير محلولة.

[1] الثقافة الجماهيرية والحداثة في مصر - والتر آرمبروست

تجتذب أغنيات عدوية الناس من الطبقة الدنيا الذين يشعرون بالإهانة على يد المؤسسة التي كان يجب أن تسهل صعودهم في السلم الاجتماعي، ويستجيبون لهذا الموقف بترديد كلمات أغنية يستنكرها نمط الناس الذين يسيطرون على المؤسسات، كأمثال نقابة المحامين والفنانين ووسائل الإعلام التي تتنكر لظاهرة عدوية.

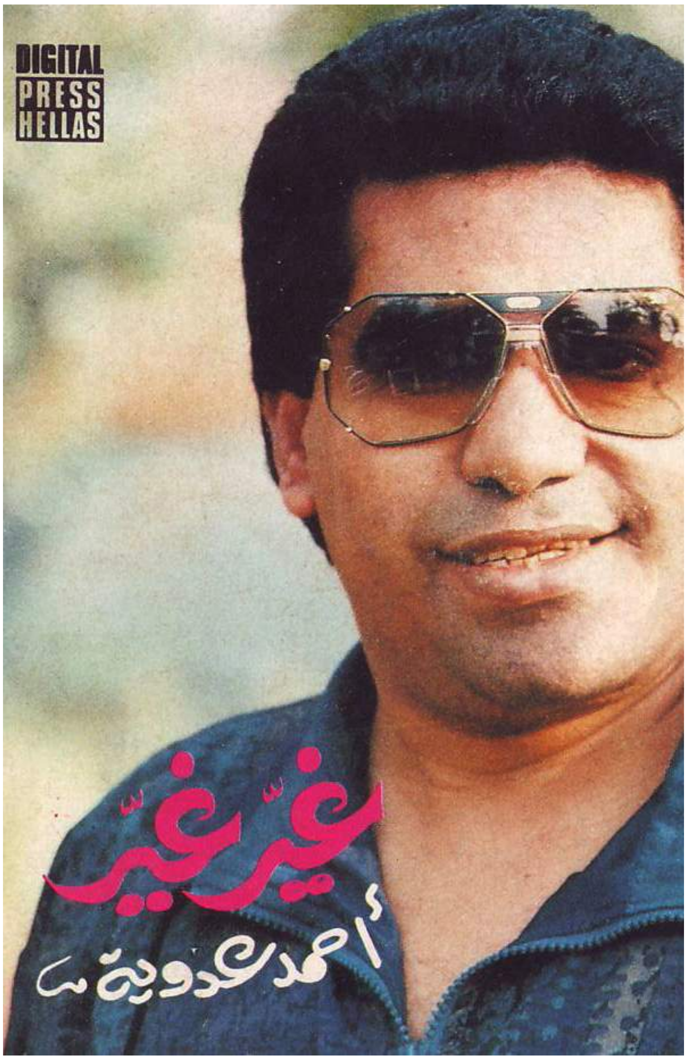
كان عدوية في السبعينيات ثورة غنائية، فلم يكن يستخدم تقنيات الصوت المميزة للموسيقى العربية الكلاسيكية، بل كان يعتمد على مساحة صوته وحدته وقدرته وتصاعده، ولا تلتزم نغماته بإيقاع واحد حيث تكون سريعة جدًا وبطيئة جدًا في نفس الأغنية، وكلها تغنى على «الواحدة ونص»، كما كان عدوية يستفيد من الفلكلور في الكلمات والنغم على حد سواء، وأشهر ما قدمه في ذلك الصدد كان أغنية «السح دح إمبو» والتي هوجمت كأغنية تافهة بلا معنى، إلا أنها كانت قادرة على استقطاب المهمشين،

هذا المزج الموسيقي بين كلمات الأغاني البلدي والعنصر الحسي الجنسي هو ما جعل عدوية مشهورًا

فبالإضافة إلى أن عدوية كان يغني من الفلكلور الخاص بهم، كان يشير كذلك إلى الأماكن التي يعرفونها في أغانيه مثل كوبري عباس، وكان عدوية أيضًا يتميز بأن أغانيه ذات حس جنسي وغزل صريح وشعبي في محبوبته،

وكان هذا المزج الموسيقي بين كلمات الأغاني البلدي والعنصر الحسي الجنسي، هو ما جعل عدوية مشهورًا، إلا أنه في زمانه كان مغضوبًا عليه من الصحافة والإعلام لأنه مبتذل، ولكن توجهه المباشر الصريح للجماهير بدون تطعيمه بأي من عناصر خطاب رفع مستواهم الثقافي، هو ما جعله مشهورًا في الشارع.

ومن عدوية إلى حسن الأسمر انتهاءً بمحمود الليثي والحسيني، عرفت الأغنية الشعبية تطورات مختلفة في موسيقاها وأدائها، ووصل هذا التطور ذروته في «المهرجان».



ثورة المهرجانات: الصخب كفن شعبي

ما يميز المهرجان من اسمه أنه يشير إلى معنى أكبر من مجرد أغنية، فهو يشير إلى نمط احتفالي هيستيري [٢] ، دشنه في البداية لاعبو الدي جي من أمثال فيجو وعمرو حاحا والسويسي، ونظرًا لأن ثقافة لاعب الدي جي تمتد لما هو أبعد من الأغنية العربية، وبتطور آلية صناعة الموسيقى من الآلات إلى برامج جاهزة على الحاسوب، أصاب إشعاع حداثي الأغنية الشعبية بموسيقاها التي دشنها عدوية، لتأتي في شكلها الجديد أكثر ضجة وإزعاجًا وسرعة، لتناسب الشباب والمراهقين المتحمسين للرقص بشكل جنوني، لقد كانت موسيقى المهرجان متأثرة بالنمط الموسيقي الغربي أكثر من النمط الكلاسيكي العربي، ولكنها تُغنى بكلمات عامية سوقية، ما جعلها مسخًا مرعبًا ومزعجًا لآذان النخبة التقليدية في وسائل الإعلام، وأعضاء نقابة الموسيقيين.

ولم تتوقف موسيقى المهرجان تلك عن التطور، فقد استفادت من أنماط غنائية تقاطعت معها مثل الراب، وهو ما أضفى على المهرجان الشعبي شكلًا أكثر اختلافًا عن الأغنية الشعبية المعهودة، ولكنهما في الأصل قد تمخضا عن خلفية واحدة، منذ عدوية وحتى حمو بيكا، فما هي؟

الهروب من المؤسسة

منذ ثورة يوليو ١٩٥٢ والدولة المصرية تحاول السيطرة على وسائل الإعلام، بهدف تسخيرها لخدمة مشاريع الدولة القومية، لذلك كان لا بد من الموافقة على جميع الأعمال الفنية قبل بثها على القنوات التلفزيونية، كما كان يجب على الفنانين الانضمام إلى النقابات الرسمية، وبعد تطبيق سياسات الانفتاح الاقتصادي في السبعينيات، أعطى شريط الكاسيت مساحة أكبر للعمل خارج نطاق سيطرة الدولة، والشريط هو الذي شهد ولادة عدوية كظاهرة غنائية للطبقات الدنيا، التي ضجرت من الأنماط الغنائية الكلاسيكية المكررة.

[1] https://www.equaltimes.org/how-egypt-silences-popular-and?lang=en#.YMpR3mgzbIV

ولـم يتوقـف الأمـر عنـد الشـريط، فتسـعينيات القـرن العشـرين وثـورة القنـوات الفضائيـة غيـر الحكوميـة، وبالتعـاون مع الإنترنـت، بعدها بعقد من الزمـن زادت المساحة التي يمكـن للفنان أن يعمـل خلالهـا خـارج سـيطرة الدولـة، بإسـتغلال موقـع «يوتيـوب»، كان صانعـو المهرجانـات يعرضـون أغانيهـم فـي صفقـة كانـت خاسـرة فـي البدايـة، ولكنهـا متنفسًـا لهـذا النـوع مـن الفـن الـذي لـم يلبـث أن انتشـر كالنـار فـي الهشـيم، وفتحـت لهـم أبـواب قاعـات الأفـراح لتقـدم هـذا النمـط الجديـد مـن الأغانـي، ومـا تبعـه مـن ذلـك مـن تطـور المنصات الاجتماعيـة ودخـول الإعلان والربـح فيهـا شـكل مصـدر دخـل واسـع وحـر بعيـدًا عـن ضرائـب النقابـة ورقابتهـا، واختبـارات عضويتهـا للفنانيـن، وأمكـن للمغنـي الشـعبي الـذي يكـون فقيـرًا مهمشًـا غيـر متعلـم علـى الأغلـب، باسـتوديو تكلفتـه حوالـي ألـف جنيـه مصـري، أن ينطلـق إلـى عالـم الشـهرة والمـال.

إن ظاهـرة المغنـي الشـعبي سـواء كانـت لديـه موهبـة الغنـاء أم لا، تندرج تحت تصنيـف يسـمى شـباب الظـل، للمفكـر وعالـم النفـس مصطفـى حجـازي[٣] ،وشـباب الظـل هـم الأكثـر عـددًا فـي المجتمـع العربـي، فهـم يمثلـون الشـريحة المهمشـة الفائضـة عـن الحاجـة والمسـتغنى عنهـا، وهـي فئـة مغبونـة ماديًـا محرومـة مـن الإشـباع الملائـم لحاجاتهـا الأساسـية، وهـي محرومـة ثقافيًـا أيضـا، حيـث تشـيع الأميـة فـي الوسـط الأسـري، وتتدنـى نوعيـة الحيـاة ذاتهـا، ولا تدخـل فـي حسـابات السـلطة ومخططاتهـا إلا فـي مجـال الحظـر والقمـع، لذلـك ظهـرت تلـك الفئـة مـن المغنييـن فـي مناطـق شـعبية عشـوائية مثـل المطريـة وحـي السـلام والدخيلـة.

[3] الإنسـان المقهـور – مصطفـى حجـازي

وكان من الطبيعي أن تحمل كلمات تلك المهرجانات ما لا تريد النخب التقليدية أن تسمعه ،من عنف وجنس وترويج للمخدرات، فكل تلك المشاكل تذكر الحكومة بأدوارها التي تقاعست عن علاجها، لذلك تحاول التضييق عليهم بقدر المستطاع من خلال النقابة، وعبر العديد من القوانين المطاطة، كالتي تمنع المغنيين الشعبيين من الغناء في المنشآت السياحية والملاهي الليلية، أو التي تعتزم إصدار تصاريح غناء لهم لمدة عام واحد، بشرط اجتيازهم اختبارات أمام لجان تحكيم نقابية من أجل مراقبة كلمات الأغاني.

صناعة المهرجانات كصناعة غير مؤسساتية لا تخضع للرقابة الحكومية، تتيح فرصة كبيرة للربح، فنظرة واحدة على موقع [٤] socialblade تمكنك من الإحاطة علمًا بما يربحه أبطال المهرجانات الشعبية، مثل حمو بيكا شهريًا من موقع يوتيوب، وهو ما يعادل ملايين الدولارات في السنة الواحدة.

وحمو بيكا هو شخص يتشاطر نفس الماضي البائس مع أشخاص يشبهونه، وفي مجتمع استهلاكي دأب على تقليص صور النجاح التي تعرفها البشرية من العمل الجاد، واختزالها في ما يحقق كسب مادي واسع، بالإضافة إلى صعوبة المعيشة في مصر يتجه الكثيرون إلى المهرجانات كوسيلة للكسب السريع، خصوصًا إذا ما قورن بقلة التكلفة لصناعة مهرجان واحد وترويجه.

[4] https://socialblade.com/youtube/channel/UCiiD_R4dsPT3ZZg5KuJd0hg

هل تتحول تجربة المهرجانات المبتذلة في نظر النخبة التقليدية إلى تراث فني يومًا ما؟

المهرجان كتراث: المعادلة الصعبة

إن المهرجانات تعطي فرصة شبه مضمونة لفئات كانت مهمشة وبائسة لاختراق الأبراج العاجية للنخب التقليدية والطبقة العليا، والمثير للسخرية أن ذلك يحدث من خلال الحديث في الأغاني عن مشكلات تعلمها الحكومة بالفعل، ولكنها تلك المرة في صورة مشكلات قابلة للرقص عليها، وتفجير الطاقة الكامنة داخل الشخص المقهور لتعبر عنه.

فهل تتحول تجربة المهرجانات المبتذلة في نظر النخبة التقليدية إلى تراث فني يومًا ما؟

ربما، وهذا ما تؤكده شواهد الحالات السابقة، فأحمد عدوية بعد أن أصابه الهرم والعجز أصبح مثالًا للأغنية الشعبية المصرية، تتشدق به وسائل الإعلام التي كانت تهاجمه في الماضي، وحين بدأ المهرجان في غزو الساحة الفنية المصرية في أعقاب ثورة يناير ٢٠١١، رأينا أن النخب الإنتاجية المرموقة وقفت في وجه تلك المهرجانات، باستخدام جيل سابق من المغنيين الشعبيين مثل عبد الباسط حمودة، الذي تصدر حملة إعلانية لبيبسي في عام ٢٠١٣ مع المطربة نيكول سابا، والآن يغزو مطربو المهرجانات الشعبية الإعلانات والأفلام والمسلسلات، فهل يعد ذلك يومًا ما تراثًا؟

إن التراث بوصفه تراكمًا من الآداب والفنون والعادات والتقاليد تعبر عن عصر ما، هو بالطبع يتسع لأن يحوي في داخله ظاهرة شعبية كظاهرة المهرجانات، فحين استفادت طبقة المهمشين في المجتمع من تقنيات الحداثة الغربية لتصنع شكلًا من أشكال الفن، سواء كان مبتذلًا أم محترمًا، إلا أنه كان خير معبر ومجسد لمأساة المهمشين بمشكلاتهم وأحلامهم في مجتمع رأسمالي معولم، تتسع فيه الهوة الطبقية على أشدها، مثلما كانت ظاهرة عدوية تعبر عن نموذج المهمش الناجح في عصر الانفتاح الاقتصادي في القرن العشرين.

اكتب معنا

يسعدنا أن نثري مجلتنا بنشر مقالاتكم
على أن تتوفر فيها الشروط التالية:

1- أن تكون نتاج جهد بحثي وذات قيمة معرفية للقارئ.

2- وأن يكون الأسلوب واضحاً وشيقاً.

3- وأن تكون مع الهوامش بين 1200-1500 كلمة.

4- وأن تنشر باسم الكاتب الحقيقي.

يمكنكم إرسال مقالاتكم على بريدنا الإلكتروني:
subul.magazine@gmail.com
حيث تقوم هيئة التحرير بتقييم المقالات ونشر ما تراه.
مناسبًا لإطار المجلة والموضوعات المتناولة في كل عدد.

@Subul.magazine
subul.magazine@gmail.com
subulmagazine.com