



غازي الموراني

دراسات ومقالات

متنوعة منشورة في موقع

بوابة الهدف الاخبارية

المجلد الثامن عشر

لعام 2021

نوفمبر 2024

اسم الكتاب: مقالات ودراسات متنوعة منشورة في موقع
بوابة الهدف الإخبارية

الكاتب : غازي الصوراني

التصنيف: دراسات في الفكر والسياسة والاقتصاد والمجتمع
الطبعة الأولى: نوفمبر 2024

تصميم وإخراج : نضال نبيل أبو مايلة

إهداء

إلى كافة القوى الوطنية الديمقراطية عموماً
وقوى اليسار في مغرب ومشرق الوطن العربي.

افتتاحية المؤلف

يتعرض شعبنا الفلسطيني عموماً وفي قطاع غزة خصوصاً، منذ عام ونيف لحرب صهيونية نازية تدميرية عبر ممارسة ابشع وسائل الإبادة العنصرية الهمجية التي قام بتنفيذها - وما يزال - جيش العدو الصهيوني بقيادة حكومته التي تسعى واهمة الى تنفيذ مخطتها الرامي الى تفكيك وحدة النظام الوطني الفلسطيني، السياسية والجغرافية، بما يكرس فصل قطاع غزة عن الضفة، بما يكرس تنفيذ مخططات العدو للاستيطان في مناطق شمال القطاع ووسطه من ناحية، وقطع العلاقة السياسية والجغرافية مع منظمة التحرير والسلطة الفلسطينية لوأد مشروع الاستقلال والدولة الفلسطينية المستقلة رغم اعتراف اكثر من 140 دولة بها، ورغم قرارات الشرعية الدولية التي تؤكد على حقوق شعبنا في نضاله من اجل حريته واستقلاله بقيادة منظمة التحرير الفلسطينية ممثله الشرعي والوحيد، بهدف بلورة نظامنا السياسي الوطني الديمقراطي في دولة مستقلة كاملة السيادة على ارضها وسماها وحدودها ومعابرها وعاصمتها القدس، آخذين بعين الاعتبار ان العدو الإسرائيلي يشن ضد ابنا شعبنا حرباً اقتصادية لا تقل خطراً عن عدوانه الهجومي النازي المتواصل منذ السابع من اكتوبر 2023، ما يعني ويفرض ضرورة استعادة الفلسطينيين لوحدهم الوطنية التعددية لصياغة الرؤية والبرامج المطلوبة للخروج من المأزق الانقسامى الكارثي الراهن، بما يعزز النضال التحرري لمجابهة الاحتلال الصهيوني من جهة، والعمل المشترك لوضع استراتيجية تستهدف تحدي التدمير الصهيوني لقطاع غزة وإعادة إعمارها من جهة ثانية.

فعلى الرغم من كافة المخططات التصفوية العدوانية ضد شعبنا وقضيتنا، التي تجلّى من خلال استشهاد وجرح وفقدان ما يقرب من 150 الف من أبناء شعبنا الفلسطيني في قطاع غزة، الى جانب أكثر من 760 شهيد من أبناء شعبنا في مدن الضفة الفلسطينية وأكثر من 2500 شهيد مؤخرًا ضد حزب الله والقوى الوطنية في

لبنان الشقيق، وذلك جنباً الى جنب مع استمرار العدو الصهيوني في ممارساته العدوانية اليومية عبر عمليات الإبادة والدمار التي أصابت أكثر من 70% من منشآت قطاع غزة، السكانية ومدارسه وجامعاته ومستشفياته ومصانعه ومزارعه، بحيث يمكن القول بأن العدو الصهيوني تفوق على النازيه في هجماته من البر والبحر والجو التي لم تترك بشراً أو حجراً أو شجراً إلا وكانت هدفاً بالنسبة له، بحيث يسعى العدو الصهيوني - واهماً - أن يجعل من القطاع مكاناً غير ملائم للعيش، لأن صمود شعبنا رغم مرارة التضحيات وقسوتها، ظل وما يزال متمسكاً بإصراره على الثبات فوق ارضه مدركاً أن الآلام العظيمة التي يتعرض لها ستؤدي بالضرورة الى تحقيق الآمال العظيمة في وقف الحرب العدوانية وانهاء الاحتلال واستعادة وحدتنا الوطنية، وإقامة دولتنا المستقلة وعاصمتها القدس تحت راية ممثلنا الشرعي والوحيد منظمة التحرير الفلسطينية.

وهنا لا بد لي من إعادة توثيق التعريف الموضوعي لنموذج الاستعمار الاستيطاني الذي يستند إلى مصادره الأرض تحت شعار "الأرض أولاً والأرض أخيراً" دون اي تفكير بالمغادرة أو الرحيل، فالمستعمر الصهيوني المستوطن يعلن بوقاحة عنصرية أنه جاء ليبقى، رغم إدراكه أن الصراع بيننا وبينه صراعٌ وجودي.

لكن هذا الصراع بيننا وبين الصهيونية ليس صراعاً بين أديان أو أجناس أو عقائد، وإنما هو - بالمعنى الراهن والاستراتيجي - صراع عربي جماهيري ضد التحالف والوجود الامبريالي الصهيوني وحلفاؤه؛ أنظمة التبعية والتطبيع، انطلاقاً من أنه صراع عربي صهيوني، يقف الفلسطيني في طبيعته حتى تحقيق اهداف شعبنا في التحرر والحرية والاستقلال والعودة.

تلك هي حقيقة الصراع الموضوعية على الرغم من الوضع العربي المنحط الراهن، إذ أن الكيان الصهيوني لن يصبح جزءاً من نسيج المنطقة العربية وسيظل كياناً مغتصباً عنصرياً وعدوانياً في خدمة المصالح الإمبريالية الأمريكية، ما يعني ضرورة التمسك بهذه الرؤية القومية على الرغم من أحوال الضعف والتشردم والتفكك

والانتهازية التي أصابت أحزاب وفصائل حركة التحرر العربية من جهة، وعلى الرغم من أن "دولة" الكيان الصهيوني بدعم إمبريالي، استجمعت كل مصدر من مصادر القوة وسخرت لأغراضها وأطماعها كل مركز نفوذ لها في أنحاء العالم.

وفي مثل هذه الأوضاع، اشير بوضوح الى أننا - مناضلين عرباً وفلسطينيين - لن نفوز على أطماع الصهيونية والقوى الإمبريالية؛ إلا بقدر ما نحقق من مكاسب نهضوية ديمقراطية وثورية: سياسية واقتصادية واجتماعية وعسكرية وتكنولوجية وثقافية، وهي خطوات لن نتحقق الا عبر النضال والكفاح التحرري السياسي والاجتماعي بالمعنى الطبقي التوعوي في اوساط الجماهير الشعبية الفقيرة وتحريضها وتنظيمها؛ تمهيداً لمراكمة عوامل نضوج الثورات الوطنية الهادفة إلى إنهاء التبعية والتخلف وتحقيق برامج الثورة الوطنية الديمقراطية بقيادة أحزاب الطبقة العاملة والفلاحين الفقراء في بلداننا العربية برؤية قومية ديمقراطية تقدمية واضحة، أي إننا سننتصر على الوجود الصهيوني امريكي بقدر ما يكون نضالنا نضالاً ثورياً تقدمياً عربياً مشتركاً، ونضالاً ذاتياً في سبيل الإنشاء القومي والتجدد الحضاري التقدمي الديمقراطي، ذلك إن مجرد الحق في عالم اليوم لا يكفي، إذا لم تدعمه قوة الردع العسكرية والاقتصادية والاجتماعية الشعبية.

وهنا لا بد لي من الاعتراف بأنه طالما أن عوامل الاستنهاض الثوري الذاتي، في مجمل أحزاب اليسار العربي، باتت اليوم في حالة شديدة من الضعف والتراجع، وغير مؤهلة -حتى اللحظة- لمجابهة أدوات ومظاهر الاستبداد والتخلف والتبعية، فإننا لن سنظل نعيش في مأزق سياسي مجتمعي سيوفر بالتالي فرص تراكم عوامل الأزمة البنوية الشاملة في بلداننا.

لذلك، فإن رسم أو وضع تصور لمغادرة المأزق وتجاوزه، يجب أن يبدأ أولاً عبر المراجعة النقدية لكل تجارب ومكونات الخطاب السياسي وآليات العمل التنظيمي والكفاحي والمطربي، طوال العقود الخمسة الماضية. كما أن عملية التصدي للوضع المأزوم، والارتقاء بالعامل الذاتي كعقل جمعي، تتطلب توفير عنصر الوحدة الجدلية

بين الوعي والممارسة، خاصة وأنا نعيش اليوم، أمام نتيجة مفزعة تتجلى في هذه الهوة المتزايدة الاتساع بين الجماهير من ناحية، وأحزاب اليسار العربي من ناحية ثانية، وهنا تتبدى الحاجة إلى إثارة وتفعيل عملية النقد الذاتي البناء، الذي يستند إلى الحاجة الموضوعية الضاغطة، لتجديدها وإعادة بنائها، عبر ممارستها لعملية التقييم والمراجعة المنهجية العلمية القاسية لكافة برامجها وسياساتها ورؤاها الأيديولوجية، وصولاً إلى التطبيق الخلاق لهذه الأسس على ضوء المتطلبات والضرورات الراهنة والمستقبلية للواقع الخاص في كل بلد عربي على حدة، دون أي انقسام عن الهدف الاستراتيجي في تحقيق المشروع النهضوي التوحيدي الديمقراطي العربي.

وعلى هذا الأساس، وعلى طريق النضال من أجل تحقيق ذلك الهدف الاستراتيجي، فإنني أدعو رفاقي في مغرب ومشرق الوطن العربي إلى البدء في تفعيل عملية الحوار والبحث بين احزابهم، -بكثير من الهدوء والتدرج والعمق- بهدف إيجاد آلية حوار فكري من على أرضية الحداثة والماركسية، حول كل القضايا السياسية والاقتصادية والمجتمعية القطرية والقومية والإنسانية، بما يخدم ويعزز الدور الطليعي -الراهن والمستقبلي- لقوى اليسار الماركسي العربي، رغم كل الصعوبات والتعقيدات التي تفرضها الهجمة العدوانية الصهيونية الإمبريالية على شعوبنا من جهة، ورغم ما يعتري هذه المرحلة من ادعاءات القوى الليبرالية الهابطة تجاه ضرورات الماركسية وراهنيتها من الجهة الأخرى... الأمر الذي يفرض على قوى حركة التحرر العربية التقدمية أن تبدأ بعملية الاستنهاض الذاتي للخروج من أزمتها، وإثبات وجودها ودورها في أوساط جماهيرها في كل قطر عربي أولاً، عبر برامج سياسية ومجتمعية تستجيب لمنطلقات الثورة الوطنية التحررية الديمقراطية بارتباطها المستقبلي الوثيق بالثورة القومية الديمقراطية الوجودية ضد التحالف الإمبريالي والوجود الصهيوني والقوى الرجعية والطبقية وكافة قوى الاستبداد والتبعية والتخلف في وطننا العربي، بما يوفر أداة ورافعة نهضوية ديمقراطية تقدمية وثرورية تسهم بدورها التاريخي الراهن

في تجاوز الأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية التابعة والمتخلفة والمأزومة صوب تحقيق مهمات الثورة القومية الديمقراطية، والمشروع النهضوي العربي الديمقراطي التقدمي كخطوة لا بد منها على طريق تحقيق المجتمع العربي الاشتراكي الموحد

في ضوء ما تقدم، أود التأكيد على انني أنطلق - في كل ما تقدم - من رؤانا المعرفية المرتبطة بالماركسية ومنهجها المادي الجدلي من جهة، وانطلاقاً أيضاً من ادراكنا أن المعرفة بالنسبة لنا - كقوى تقدمية- لا تتوقف عند المعرفة الأولية التي تتشكل في الأذهان عن طريق الحواس فحسب، بل علينا أن نحاول دوماً إدراك الأشياء، وكل الموجودات من حولنا، إدراكاً عقلانياً يمكننا من فهم الأسباب التي تحول دون تحقيق مهام الثورة التحريرية الوطنية والقومية الديمقراطية في مجتمعاتنا المشرقية والمغربية، وصولاً إلى معرفة السبل الكفيلة بتجاوز واقع الهزيمة والتبعية والتخلف والاستبداد، فالعلاقة الجدلية بين المعرفة الحسية والادراك العقلي شرط لوعي نظرية الثورة..

وهنا تتجلى "النظرية الثورية" أو الرؤية الماركسية - المتطورة والمتجددة ابدأ - كمفهوم جراحي تستطيع فصائل وأحزاب اليسار الماركسي في مغرب ومشرق الوطن العربي أن توفر لأعضائها وكوادرها، ثم لجمهورها من خلالها، وعياً بحقيقة الصراع الوجودي ضد دولة العدو الصهيوني من جهة وبحقيقة الصراع الطبقي (السياسي والاجتماعي والاقتصادي) الداخلي من جهة ثانية، لكي يشتركوا في مباشرته، وبالتالي فإن المعرفة التي أدعو إلى امتلاكها ووعيتها، هي المعرفة المشغولة بالثورة التحريرية الديمقراطية بأفاقها الاشتراكية على الصعيدين الوطني والقومي، والملتزمة - سلوكاً وتطبيقاً - بمفاهيم الديمقراطية والمواطنة والنهوض والارتقاء والتطور، والمتسلحة بالعلم والاستكشاف المرتكز إلى العقل والتجربة، وتخليص البحث المعرفي من سلطة السلف وقديسية وجمود الأفكار، كمدخل لا بد منه لتحرير الواقع العربي وتخليصه من كل رموز وأنظمة الدكتاتورية ومن كل مظاهر التخلف والتبعية والخضوع والاستبداد وقمع الحريات

في بلادنا، وتحرير فكرنا العربي من حالة الجمود والانحطاط، مدركين أن اعتماد العقل كأداة وحيدة للتحليل، والعقلانية كمفهوم، يستند على المنهج العلمي الجدلي، سيدفع بفكرنا العربي صوب الدخول في منظومة المفاهيم النهضوية الحديثة والمعاصرة التي تقوم على أن للعقل الديمقراطي الثوري الجمعي (الحزب) دوراً أولياً ومركزياً في تحليل وتغيير الواقع والتحكم في صيرورة حركته لحساب مصالح الجماهير الشعبية.

غازي الصوراني

2024/10/13

كتاب موجز الفلسفة والفلاسفة عبر العصور للمفكر غازي

الصوراني (ج 59)

الجمعة 01 يناير 2021

خاص بوابة الهدف

(تتفرد بوابة الهدف، بنشر كتاب المفكر غازي الصوراني، المعنون: موجز الفلسفة والفلاسفة عبر العصور، الصادر عن دار الكلمة للنشر والتوزيع، في يونيو/ حزيران 2020، على حلقات متتابعة.. قراءة مثمرة ومفيدة نتمناها لكم).

الباب الرابع

الفلسفة الأوروبية في العصور الوسطى

الفصل العاشر

أبرز فلاسفة القرن التاسع عشر

كارل ماركس (1818 – 1883):

فيلسوف ألماني، "ولد وتربى في أسرة بورجوازية مثقفة، أبوه كان محامياً ثرياً، أنهى ماركس الثانوية عام 1835، والتحق بجامعة بون، وبرلين، تأثر بأفكار هيغل وفيورباخ وأدم سميث، ثم نال درجة الدكتوراه في الفلسفة عن رسالته بعنوان "الاختلاف بين فلسفة ديموقريطس الطبيعية وفلسفة إبيقور" عام 1841، ومن خلال دراسته للاقتصاد السياسي ومشاركته في الأحداث الثورية في ألمانيا وفرنسا، اكتشف لأول مره الدور التاريخي للبروليتاريا وتوصل إلى النتيجة القائلة بحتمية الثورة الاجتماعية وضرورة توحيد حركة الطبقة العاملة"([1]).

يعتبر ماركس أول مفكرٍ أوروبيٍّ خَلَفَ نظريةً عن العالم الحديث، تستوعب القيم المعبرة عن الحداثة الأوروبية، ممثلة في الفلسفة الكلاسيكية الألمانية في أوجها مع كانط وهيغل،

وفي علم الاقتصاد الإنجليزي مع آدم سميث ودافيد ريكاردو، وفي التجربة الديمقراطية كما تجلّت في الثورة الفرنسية.

نحن إذن - كما يقول المفكر الفرنسي جاك بيدي Jacques Bidet - أمام قذيفة مرعبة ضدّ "المجتمع البرجوازي"، تشتغل بواسطة سلسلة من المفاهيم المبتكرة، صيغت بلغة خاصة، هي لغة الرجل الذي كان أول من أعطى لعموم الحركة العمالية وبالتالي للإنسانية جمعاء، فلسفة ثورية، علمية، لتغيير النظام الراسمالي وإزالة كل أشكال الإستغلال الطبقي، وبناء المجتمع الاشتراكي، او مجتمع المستقبل للإنسانية جمعاء.

لهذا كثيراً ما توصف الماركسية - كما يقول د. صادق العظم - بأنها " النظرية العلمية للتححرر الذاتي للبروليتاريا"، أي انها ليست مجرد أداة عملية وتعبوية مفيدة ابتدعها كارل ماركس ومعه انجلز، لإنجاز هذا التححرر، بحيث تستنفد أغراضها بعد استخدامها، أو تطرح جانباً مع تبدل الأوضاع والظروف المحيطة، إنها أيضاً ثورة كوبرنيكية مؤسسة لعلوم الأفعال استندت إلى أهم علوم العصر وأبرزها وانطلقت منها ومن إنجازاتها مراعية الشروط المطلوبة في المعرفة العلمية من احترام الحقيقة إلى توخي الموضوعية مروراً بطرح النظريات والفرضيات ومحاولة التثبت من صحتها وخطئها بمراجعتها على الواقع المتحرك، لهذا جاءتنا الماركسية كنظرية موضوعية في الاجتماع والتاريخ وكحركة سياسية في الوقت ذاته، جاءتنا كثورة علمية كوبرنيكية وكممارسة ثورية اجتماعية في آن معاً، إذ لا يكفي أن تعطينا المعرفة العلمية السيطرة المعروفة على الطبيعة، بل مطلوب أيضاً ألا تبقى هذه السيطرة في خدمة مصالح البعض القليل على حساب المصالح الحيوية للأكثرية الساحقة من بني البشر، ولا يكفي أن تساعدنا العلوم الاجتماعية على المزيد من التحكم بالحياة الانتاجية ودورتها، بل المطلوب أيضاً الا يبقى هذا التحكم في خدمة المصالح الطبقية للبعض القليل على حساب المصالح الحيوية للأكثرية الكبرى من أبناء المجتمع المنتجين" ([2]).

بعبارة أدق - كما يضيف صادق العظم - "تَمَرَّدَ ماركس في الأطروحات على الأبيستمولوجيا المنفعلة المترتبة على مادية فويورباخ الساكنة والاستكانية، حيث المعرفة،

ليست أكثر من تسجيل لحركة الواقع الخارجي في الذهن البشري، وكان من الطبيعي أن يُعَبَّرَ ماركس عن هذا التمرد بتأكيده أن الواقع، بخاصة الواقع الاجتماعي والتاريخي، لا يعرف حقاً إلا استناداً إلى فعل البشر فيه وعملهم التحويلي له، وهذا ما تعنيه الماركسية عادة "بالبراكسيس" بأبسط معانيه وأكثرها أولية، أي أن الأولوية في المعرفة هي للفعل وليست للتأمل والتجريد على أن يكون واضحاً أن المقصود بالفعل والعمل هنا صيرورات مادية حقيقية تتحرك وتتحرك تتأثر وتتوثر، وليس مجرد تجليات روحية "للذات الفاعلة" أو خيارات حرة قامت بها أو صنعتها تلك الذات" ([3]).

لذلك "إن من يرى في قيام ماركس بإعادة الاعتبار للذات الفاعلة في مواجهة مادية فويورباخ إلغاء للأولوية الأونطولوجية والزمنية والسببية للموضوع المادي على الذات الفاعلة والواعية، أو إلغاء لأولوية المستوى الاقتصادي والاجتماعي على المستوى الثقافي والأيدولوجي، أو إلغاء لأولوية المستوى البيولوجي على المستوى الاقتصادي والاجتماعي، أو إلغاء لأولوية المستوى الفيزيقي على المستوى البيولوجي يكون قد حصل على فلسفة مقلوبة، ولكنها ليست ماركسية كارل ماركس بالتأكيد" ([4]).

في هذا الجانب، فإن "اطروحات ماركس عبّرت عن تمرده على فلسفة فويورباخ وماديته، وعن خروجه منها باتجاه فلسفي أرقى سوف تبدأ صياغته الدقيقة والمتأنية في كتاب "الأيدولوجيا الألمانية"، ففي اجابته على سؤال: ما هو الإنسان؟ يقول ماركس في "الأيدولوجيا الألمانية": "باستطاعتنا تمييز الإنسان عن الحيوان بواسطة الوعي أو الدين أو الفكر أو أي شيء آخر قد يخطر على البال لكن الإنسان الفعلي ميز نفسه، حقاً وليس وهماً أو تعريفاً، عن الحيوان ابتداءً باللحظة التي شرع فيها بإنتاج وسائل بقائه وعيشه، وهنا ينطلق ماركس من كتاب داروين "أصل الأنواع" فيقول: إن هذا الكتاب يحتوي الأساس "الطبيعي" - التاريخي لوجهة نظرنا" أي وجهة نظر ماركس وانجلز في التصور المادي للتاريخ، وهو القائل أيضاً، في واحدة من المقدمات الكثيرة التي كتبها ل"رأس المال"، بأنه عالج تطور الاجتماع البشري وكأنه صيرورة من صيرورات التاريخ الطبيعي" ([5]).

أي أن ماركس "تجاوز الأفكار الشائعة كثيراً والقوية جداً في عصره والقائلة بأشياء مثل "الإنسان رأسمالي بطبيعته"، أو هو "يحب الملكية الخاصة بغريزته" الخ، وواجهها بحقيقة نُسَلِّمُ بها جميعاً اليوم: الآلة هي الآلة ولا تتحول الآلة إلى رأسمال إلا في ظروف اجتماعية معينة وشروط تاريخية محددة، تماماً كما في قوله الآخر: الإنسان الأسود هو الإنسان الأسود ولا يتحول إلى عبد إلا في ظل ظروف اجتماعية وتاريخية من نوع معين وليس بالمطلق، بهذا المعنى لا يعود رأس المال أداة من أدوات الإنتاج أو عامل من عوامله كما هي الحال في الاقتصاد السياسي البورجوازي حيث يضاف رأس المال إلى العمل والأرض (مكافأة رأس المال هي الربح ومكافأة العمل هي الأجر ومكافأة الأرض هي الربح) بل تتكشف حقيقته كمركز لبنية من علاقات الإنتاج الرأسمالية التي يبين ماركس أنها تشكل في الوقت ذاته علاقات إنتاج استغلالية أيضاً، بعبارة أخرى المجتمع المدني الذي قال به الاقتصاد السياسي الكلاسيكي هو في حقيقته مجموعة من علاقات الإنتاج الاجتماعية المحددة التي نشأت تاريخياً والتي تعمل على إعادة إنتاج نمط معين من علاقات الاستغلال لقوة عمل المنتجين المباشرين" ([6]).

هذا هو رد ماركس الجدلي على المبدأ الفلسفي البورجوازي العام والأحادي الجانب حول الإنسان والمجتمع والذي صاغه جون سيتورات ميل في كتاب "المنطق" على النحو التالي: لا يتصف البشر في المجتمع بأية صفات سوى تلك التي يمكن اشتقاقها من وإرجاعها إلى قوانين طبيعة الفرد البشري.

لذلك "راكمت الماركسية، على الصعيد الأوروبي خاصة، معرفة علمية متزايدة عن نمط الإنتاج الرأسمالي وعن قوانين حركته الموضوعية، من جهة أولى، كما تضمنت في الوقت ذاته نظرية إجرائية - عملية عن المقدرة الذاتية للطبقة العاملة على الإحاطة بهذا النمط الذي تشكل هي جزءاً عضوياً من بنيته، من جهة ثانية، أما على الصعيد العالمي فقد طرحت الماركسية معرفة علمية متراكمة عن النظام الامبريالي الشمولي وعن قوانين حركته الموضوعية من ناحية أولى، كما طرحت في الوقت ذاته نظرية إجرائية - عملية

عن المقدرة الذاتية للمجتمعات ضحية استغلال هذا النظام على التحرر منه ومن وطأته كونها أضحت تشكل جزءاً عضوياً من بنيته العامة، من ناحية ثانية" ([7]).

في هذا السياق، أشير إلى أن إنجازات ماركس العظيمة التي خلدها التاريخ، تراكمت مع حالة شديدة جداً من المعاناة والفقر التي عاشها طوال حياته - وخاصة أثناء كتابة سفره العظيم "رأس المال" - لدرجة انه وصّف حالته قائلاً: "ليس بمقدوري استرداد معطفي فلا أملك من النقد لفك رهنه" وصل الأمر إلى حد مضحك لاني لا أستطيع الاقتراض لشراء قطعه من اللحم، ولم أعد قادراً على إطعام عائلتي من الخبز والبطاطا.. ولا أجد مخرجاً من هذا الوضع البائس" ([8]).

اصيب بمرض في كبده، وكانت آلام الكبد موجعة جداً، لدرجة انه لم يكن قادراً على متابعة كتابته، كما أصابت زوجته وابنته عدد من الأمراض، علاوة على ان المدينين كانوا يطالبونه بتسديد دينه.. فقال معلقاً "إن الافكار تأتي ولكنني غير قادر على تسجيلها أو كتابتها".

ومع شدة المرض امتلأ جسمه بالدمامل، بالإضافة إلى مرض الكبد، قال إنه لم يعد قادراً على الحياة.. ويقول "انني كنت ابذل جهوداً مضاعفة ليبقى عقلي متفتحاً ويقظاً، وفي شدة المرض، إضطرّ ماركس إلى ان يكتب قسماً من صفحات رأس المال وهو واقف على قدميه لانه غير قادر على الجلوس من شدة المرض.

كان يقول لانجلز "يراودني الأمل ان تتذكر البورجوازية دماجلي في لحظات احتضارها.. أي ملّة من الأوغاد هؤلاء البورجوازيون" ([9]).

توفيت جين وستقالن زوجته سنة 1882 ثم ابنته عام 1883، وفي 1883/3/14 توفي كارل ماركس بعد معاناة قاسية جداً مع المرض والفقر دون أي يفكر لحظة في المساومة على مبادئه، وعاش طوال حياته في حالة شديدة من الاغتراب، فالرأسمالية هدفها الوحيد هو الربح في اطار الاستغلال الطبقي، وتصبح الطبقة المنتجة مغتربة، حيث يجرد الاستغلال الرأسمالي الانسان من انسانيته، وهذا هو مصدر الاغتراب وسببه الرئيسي.

لكن ماركس، على الرغم من كل هذه المعاناة الشديدة التي تحملها بكبرياء الفيلسوف الثوري واعتزازه بقناعته وفكره، حيث عبر عن ذلك بقوله: "إن الفقر لا يصنع ثورة، وإنما وعي العامل بالاستغلال والظلم الطبقي هو الذي يصنع الثورة، فالطاغية مهمته ان يجعلك فقيراً، أما شيخ الطاغية مهمته أن يجعل وعيك غائباً، فالرأسمالية -كما يضيف ماركس بحق- ستجعل كل الأشياء سلاماً من الدين إلى الفن إلى الأدب، لكنها تسلبها قداستها، أما حديثه عن العمال، فقال: إن العمال ليس لديهم ما يخسرونه سوى أغلالهم، لكنهم إذا انتصروا سيكسبون العالم.

في هذا الصدد، يشير الباحث أحمد الفارابي إلى أربعة أشكال من الإغتراب لدى كارل ماركس، هي:

اغتراب المنتج (العامل) عن المنتج، أو البضاعة التي لا تستطيع شراءها، وبالتالي تتسع فجوة الصراع الطبقي وتزيد هيمنة البناء الفوقي الرأسمالي على الطبقة العاملة (الدين والثقافة والرأسمالية) وذلك من خلال دعوة رجال الدين للعمال البسطاء للصبر والوعد بالآخرة في الجنة .. إلخ.

الاجتراب داخل عملية الانتاج نفسها، أي اغتراب قوى الانتاج عن المنتج العامل. اغتراب الانسان عن الوجود البشري، أي ان هناك تناحر بين الطبقة الرأسمالية وطبقة العمال ويكون الاغتراب.

اغتراب الإنسان عن الإنسان.. ويعود ذلك إلى الطبيعة اللا إنسانية للرأسمالية ضد العمال في ظل الاستغلال حيث يفقد العامل، انسانيته بسبب علاقته بالرأسمالي، ومن ثم تتجلى القطيعة بين العامل كإنسان عن الرأسمالي عن طريق الوعي بظلمه والثورة على أوضاع الاستغلال، وبالتالي القضاء على الاغتراب الذي لا يمثل حالة ابدية بل مرتبطة بالرأسمالية التي تجعل الانسان (العامل) عملة استهلاكية يمكن الاستغناء عنها، ولا يمكن الخلاص من الاستغلال الرأسمالي وافكارها إلا من خلال الاشتراكية التي تنفي الاغتراب كما يقول ماركس.

السفر العظيم:

بروحه الوثابة، وعبقريته الفكرية السياسية، ومواقفه الثورية المبدئية، استطاع ماركس ان يتحدى قسوة ظروفه ومعاناته، ليقدم للبشرية والشعوب المضطهدة وكل الكادحين سفره العظيم، كتاب "رأس المال"، الذي بدأ في كتابة مقدماته عام 1843، واستمر في كتابته حوالي 40 عاماً حتى وفاته، قضى منها 20 عاماً من القراءة في مكتبة المتحف البريطاني، ثم صدر الجزء الأول منه عام 1867، واستمر في الكتابة حتى آخر نبضة من نبضات قلبه وعقله، وبعد رحيله، قام صديق ورفيق عمره إنجلز باستكمال المهمة. قال ماركس عن كتابه "رأس المال": انه "الهرم الذي بناه"، وهو حقاً هرمٌ معرفي جَسَدَ نظريته الثورية، حاملاً في كل صفحاته، عصارة روح ماركس وعقله، من خلال تحليله العميق لطبيعة الانتاج الرأسمالي من حيث النشأة والتكوين، بمثل ما قدم أيضاً رؤيته الثورية ضد النظام الرأسمالي، واستعراضه لتفاصيل الاقتصاد الانجليزي، وصولاً إلى صياغته العبقريّة لنظرية "فائض القيمة" التي أوضحت بجلاء، الطبيعة البشعة للاستغلال الرأسمالي، ودور البروليتاريا الثوري في بناء المجتمع الاشتراكي. ففي منتصف القرن التاسع عشر -كما يقول المفكر الماركسي الراحل د. فؤاد مرسي- كانت الرأسمالية قد بلغت قمة الرخاء المادي. وكان علم الاقتصاد السياسي يبدو وهو التحليل النظري للمجتمع الرأسمالي وكأنه قد اكتمل على أيدي سميث وريكاردو، عندئذ وفي هذا الوقت بالذات، كان كارل ماركس يتصدى ليمزق هذا الاستقرار الظاهري، ويكشف أكثر فأكثر عن الأزمة الاجتماعية الكامنة في المجتمع البرجوازي. وفي عام 1867، أصدر الجزء الأول من "رأس المال"، وابتداءً من أزمة الاقتصاد السياسي التقليدي، أخذ ماركس يشيد اقتصاده السياسي، وابتداءً من أزمة المجتمع البرجوازي، أخذ ماركس يُشكّل صورة المجتمع الجديد. هنالك اتخذت الاشتراكية العلمية التي اكتشفها كارل ماركس وفردريك انجلز أساسها العلمي الثابت، بفضل التحليل الدقيق للمجتمع البرجوازي. وكان اكتشاف قانون حركة هذا المجتمع تحت اسم قانون فائض القيمة عملاً حاسماً في تشييد البناء الفكري للاشتراكية العلمية.

لهذا احتل "رأس المال" أهميته التاريخية في الفكر الاشتراكي، هذه الأهمية التي كان يدركها ماركس نفسه حين وصف "رأس المال" فقال "إنه النصب التذكاري لي"، ومنذ أعلنها ماركس في "رأس المال"، ومصير العالم يتحدد تقدماً أو تراجعاً بالصراع بين رأس المال والعمل" ([10]).

في كتابه "ملخص رأس المال" يقول د. فؤاد مرسي: "كرس كارل ماركس أربعين عاماً من حياته لكتابة "رأس المال". فلقد بدأ فيه عام 1843، وواصل العمل فيه حتى آخر يوم في حياته، ويقع "رأس المال" في أربعة مجلدات وقد خصص ماركس المجلد الأول لعملية إنتاج رأس المال، ويحتوي على تحليل لكيفية إنتاج فائض القيمة وإنتاج رأس المال نفسه، أما المجلد الثاني فيتناول عملية تداول رأس المال، وتداول عناصره المختلفة ومبادئ تصريف السلع وتكرار الإنتاج الذي يسمح به تداول رأس المال. وينطوي المجلد الثالث على الإنتاج الرأسمالي في جملته، أي ينطوي على وحدة كل من الإنتاج والتداول لرأس المال، فهو مخصص لتوزيع رأس المال الذي ينتج من الإنتاج والتداول.

أما توزيع فائض القيمة فيعود عند ماركس إلى الربح والفائدة والربح العقاري، ثم يوزع الربح إلى ربح صناعي ومصرفي وتجاري. ويدرس تطور هذا التوزيع، والاتجاه إلى انخفاض معدل الربح أي علاقة الربح بالتطور الرأسمالي عامة.

بعد وفاته في عام 1883 عكف إنجلز على إنجاز المجلد الثاني ونشره في عام 1885، ونشر المجلد الثالث في عام 1894 أي قبل وفاته هو بعام. ولذلك يعد المجلدان من عمل ماركس وإنجلز معاً، والواقع أن المجلد الأول هو بلا نزاع أهم المجلدات جميعاً. وينطوي على أهم ما لدى ماركس من فكر اقتصادي. وتأتي أهمية المجلد الثاني من دراسته التفصيلية لبعض نواحي المجلد الأول، وبخاصة تناقضات الرأسمالية والأزمات، وكان ماركس قد أكمل المجلد الثاني قبل موته.

أما المجلد الثالث فإنه أضاف كثيراً إلى المجلد الأول. لم يجد إنجلز مزيداً من العمر ليصدر المجلد الرابع والأخير من "رأس المال" والذي تناول تاريخ الفكر الاقتصادي

وبخاصة تطور نظريات القيمة. ولقد ظل مطوياً حتى نشره كاوتسكي في عام 1905 تحت عنوان "نظريات فائض القيمة" ([11]).

لقد وضع ماركس نظرية فائض القيمة التي تُمَثَّل حجر الزاوية في الاقتصاد السياسي الاشتراكي وتكشف بوضوح عملية الاستغلال الرأسمالي، وأصدر العديد من الأبحاث والكتب أهمها "المخططات الاقتصادية والفلسفية" (1844) و"العائلة المقدسة" (1845) و"الايدولوجيا الألمانية" (1846) و"بؤس الفلسفة" (1847) و"مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي 1959" و"إطروحات حول فيورباخ" بالتعاون مع زميله "إنجلز" ثم أصدر معاً "البيان الشيوعي" (1848) الذي وضع الخطوط العريضة لتصور جديد للعالم، وهو المادية المتناسكة ونظرية صراع الطبقات والدور الثوري للطبقة العاملة ([12])، وبعد أن وضع عدداً من الكتب الهامة حول الثورة في فرنسا وأوروبا والصراع الطبقي، أصدر في عام 1867 المجلد الأول لكتابه الرئيسي البالغ الأهمية "رأس المال" والذي تم استكماله فيما بعد على يد رفيقه "فريدريك إنجلز" ([13]) 1885 و1894.

ولا نبالغ إن قلنا "إن قلب الماركسية، منهجاً ورؤية وطموحاً، يكمن في كتاب ماركس المعروف، "الرأسمال"، بمجلداته الأربعة. وبالطبع، فإن ذلك لا يقلل من شأن كتاباته الأخرى: الفلسفية المبكرة، والسياسية.

و "الرأسمال" -كما يقول د. هشام غصيب- "هو كتاب اقتصادي، لكنه كتاب اقتصادي غير اعتيادي وغير نمطي. فهو يحمل في باطنه الفلسفة الماركسية في أكثر صورها اكتمالاً، وصورة مفصلة لجوهر الحقبة الحديثة من تاريخ البشرية، ومن ثم لإمكاناتها وكوامنها، إنه الصورة المثلى للمشروع الماركسي، مشروع تحقيق الإنسان حريته وقوته الكامنة، وهو كتاب علمي محكم، اعترف بدقته وإحكامه العدو قبل الصديق، لكنه، مع ذلك، أبعد ما يكون عن الفذالكات الفنية والجفاف، التي تتسم بها كثير من الكتب العلمية الأخرى" ([14]).

"إنه عمل فني نابض بقدر ما هو كتاب علمي محكم؛ فني ببنائه المتناسق وأسلوبه النقدي المثير. لذلك كله، فبرغم أنه كتاب اقتصادي "متخصص"، إلا أنه يحتل موقعاً

متقدماً في تاريخ الفكر الفلسفي، ناهيك بأهميته السياسية والثورية والسوسيولوجية، وارتكازاً إلى ذلك، فإننا نقول إن "الرأسمال" لم يكن نقداً للاقتصاد السياسي الكلاسيكي، وإنما كان نقداً لموضوع هذا العلم، أي للواقع الرأسمالي ولنمط الإنتاج الرأسمالي، إنه بحث نقدي تاريخي في هذا النمط هدفه بيانه في صيرورته، أي الكشف عن آلياته، وتناقضاته، ووحدته الجدلية، وآليات الاغتراب فيه، وتاريخيته، وحتمية فئائه، وإمكانات تخطيه صوب نظام إنتاجي أرقى (الشيوعي)" ([15]).

"ومن ضمن الاكتشافات الكبرى، التي توصل إليها ماركس بهذا المنهج المادي الجدلي التاريخي، قانون القيمة، وقد عبّر المفكر المصري الكبير الراحل د. سمير أمين، عن هذا القانون، في كتابه "قانون القيمة والمادية التاريخية"، بالقول: "ماذا ينص قانون القيمة؟ أن المنتجات، عندما تكون سلعاً، تمتلك القيمة؛ وأن هذه القيمة قابلة للقياس؛ وأن وحدة قياسها هي كمية العمل التجريدي الضروري اجتماعياً لإنتاجها؛ وأخيراً، أن هذه الكمية هي مجموع كميات العمل، المباشر وغير المباشر (المنقول)، المسخرة في عملية الإنتاج".

هذا القانون يشكل محور "الرأسمال" والأداة الرئيسية لتفسير الظواهر الاقتصادية وتوحيدها، والاكتشاف العظيم الآخر في "الرأسمال" هو اكتشاف آليات الاستغلال في نمط الإنتاج الرأسمالي، ومكمن الصراع الطبقي الرئيسي فيه ([16]).

ماركس والمسألة اليهودية ([17]):

في كتابه "المسألة اليهودية" ([18]) رد فيه ماركس على "برونوباور" وهو عالم لاهوت ومؤرخ الماني، قال "ان المسيحية المبكرة تدين بوجودها إلى الفلسفة الرواقية اليونانية أكثر من التوراه"، واستنكر على اليهود الألمان مكانتهم بالتححرر قائلاً لهم "عليكم ان تتحرروا وتتخلصوا من يهوديتكم أو دينكم" كما طالب أيضاً كل الناس التخلص من أديانهم، فأجاب ماركس قائلاً "ان الحل لا يكمن في تخلص الناس من الدين، بل في تحرر الدولة وانعتاقها من الدين حتى لو كانت اغلبية الشعب متدينين".

الموضوع الجوهري في كتاب ماركس "المسألة اليهودية" ينتقد المعادلة التي تقول "ان التحرر الاجتماعي لليهودي هو تحرر المجتمع من اليهودية" ويرد ماركس على هذه المقولة العنصرية الألمانية، بقوله "ان الحل الجذري يقوم على نظرة اليهودي والمسيحي للدين باعتباره مرحلة من مراحل التطور للفكر الانساني" وقال "يجب ان يكف اليهودي عن كونه يهودياً، بحيث يذهب يوم السبت ليمارس نشاطاً سياسياً او اجتماعياً على الضد من تقاليده، وإذا أصر اليهودي على ديانته فلا ضير شرط ان يدرك ان تحرره مرتبط بتحرر الدولة الالمانية سياسياً واجتماعياً من سيطرة الدين او اللاهوت كما هو الحال في امريكا حيث تم فصل الدين عن الدولة".

لم يقصد ماركس ان دعوته إلى التحرر من الدين تعني إلغاء الدين، بالعكس فقد اعتبر-كما يقول أحمد الفارابي-"أن وجود الدين لا يتعارض مع وجود الدولة بحيث تضمن عدم تحويل المسائل الحياتية الدنيوية إلى مسائل لاهوتية، وبالتالي تصبح علاقة التحرر السياسي هو تحرر الدولة من الدين، وهو هنا يتفق مع برونوباور ولكن شرط ماركس هو التحرر السياسي للدولة من كل الأديان وليس تحرر اليهود من دينهم فقط، ولكن ماركس دعا إلى تحرير اليهودي من عبادته للمال، وهنا تتحرر البشرية من اليهودية لأن المال اهم شيء لدى اليهود، كما أشار ماركس إلى "أن المسيحيين لا يختلفون في الرأسمالية عن اليهود في علاقتهم بالمال وحرصهم عليه، فالمجتمع البورجوازي يُؤلِّدُ- رمزياً- من احشائه يهود المال، ويقصد بذلك التشبيه المسيحيين البورجوازين الذين مارسوا كل ما مارسه اليهود".

(11) الموسوعة الفلسفية- دار الطليعة - بيروت 1981 - ص438 .

(12) د. صادق جلال العظم - دفاعاً عن المادية والتاريخ - دار الفكر الجديد - بيروت - الطبعة الأولى 1990 -

(13) المرجع نفسه - ص 101

(14) المرجع نفسه - ص 102

(15) المرجع نفسه - ص 103

(16) المرجع نفسه - ص 135

(17) المرجع نفسه - ص 137

- ([8]) أحمد الفارابي - باحث تقدمي عراقي - محاضر في اليوتيوب - الانترنت .
 ([9]) المرجع نفسه
- ([10]) غازي الصوراني - مقتطفات من كتاب رأس المال.. تأليف د. فؤاد مرسي - الحوار المتمدن - 2013/6/12
 ([11]) المرجع نفسه
- ([12]) الموسوعة الفلسفية - دار الطليعة - بيروت 1981 - ص 439.
- ([13]) يقول لينين "كان إنجلز أول من أثبت أن البروليتاريا ليست فقط الطبقة التي تتألم، بل إن الوضع الاقتصادي المخزى الذي تعانيه البروليتاريا، هو الذي يدفع بها إلى الأمام دفعا لايتراجع، ويحفزها إلى النضال في سبيل تحريرها النهائي، والحال إن البروليتاريا وجموع الفقراء والكادحين المناضلين سيساعدون أنفسهم بأنفسهم، إن الحركة السياسية للطبقة العاملة ستقود حتما العمال والكادحين إلى أن يدركوا أن لامخرج أمامهم غير طريق الاشتراكية، والاشتراكية من جهة أخرى لن تصبح قوة إلا عندما تصبح هدفا للكادحين.
- ([14]) د. هشام غصيب - نقد العقل الجدلي - الناشر: التنوير - بيروت - 2011 - ص 421
- ([15]) المرجع نفسه - ص 422
- ([16]) المرجع نفسه - ص 425
- ([17]) أحمد الفارابي - مرجع سبق ذكره- محاضرة في اليوتيوب.
- ([18]) ضمن التعاليم اليهودية: كل يهودي يجب عليه ان يتعلم حرفة يعيش من خلالها، حيث تحض الديانة اليهودية على العمل والبحث الدائم عن تعلم الحرف.. وهذا كما يبدو أحد العوامل التي ميزت اليهود تاريخياً.

كتاب موجز الفلسفة والفلاسفة عبر العصور للمفكر غازي

الصوراني (ج 60)

غازي الصوراني

السبت 02 يناير 2021 | 08:35 ص

خاص بوابة الهدف الاخبارية

(تتفرد بوابة الهدف، بنشر كتاب المفكر غازي الصوراني، المعنون: موجز الفلسفة والفلاسفة عبر العصور، الصادر عن دار الكلمة للنشر والتوزيع، في يونيو/ حزيران 2020، على حلقات متتابعة.. قراءة مثمرة ومفيدة نتمناها لكم).

الباب الرابع

الفلسفة الأوروبية في العصور الوسطى

الفصل العاشر

أبرز فلاسفة القرن التاسع عشر

الإنسان والتاريخ عند ماركس:

الإطار الاجتماعي لفكر ماركس:

القرن التاسع عشر كان عصر الامتحان الكبير لفكر مفكري البورجوازية التي انتصرت نهائياً في كافة أقطار أوربا على وجه التقريب. فبعد أن دخلت مرحلة الاستقرار، لم يعد يقف في طريقها ما يحول دون ترجمة أفكارها التي كانت تحملها للإنسانية إلى أفعال، فماذا كانت نتيجة الامتحان بالنسبة إلى ماركس؟

لقد كان ماركس في وضع يسمح له بالإجابة عن هذا السؤال، فهو لم يكن ألمانياً بقدر ما كان فرنسياً وانجليزياً، وفي نهاية المطاف مواطناً عالمياً، والحق أن تلك الميزة لم تتحقق لغيره من الفلاسفة، ولذلك كان أكثرهم أصالة، وأعمقهم إبداعاً.

والذي أعنيه بذلك - كما يقول د. حامد خليل - "هو ان "ماركس" لم تكن تقتصر معاشته على واقع محدد بالذات، كواقع ألمانيا على سبيل المثال، حتى تكون أفكاره محكومة به وحده، وصدى له من دون سواه، مثلما كان يحدث مع الفلاسفة السابقين من أفلاطون حتى هيجل، وإنما كانت تلك المعاشية من الاتساع، بحيث يمكننا القول إنها شملت واقع حياة العالم كله، قديمة وحديثة، فمن جهة كان ماركس قارئاً نهماً للتاريخ، أكسبته تلك القراءة خبرة عميقة بواقع حياة القدماء أسهمت بدورها في كشفه الكبير حول القوانين الأساسية للتطور الاجتماعي، أو قوانين تكون الإنسان عبر التاريخ، ومن جهة أخرى، فإن تنقل ماركس من بلد أوروبي إلى آخر لا كسائح، وإنما كباحث وثنوري وصاحب قضية، أدى إلى أن تكون الساحة الاجتماعية الأوروبية كلها ميدان تجربته، ولا شك ان ذلك سيكون له تأثيره الشديد على إحداث نقلة كبيرة في فكره من النطاق المحلي إلى نطاق أكثر اتساعاً وشمولاً، هو النطاق العالمي، أو نطاق الإنسان بما هو كذلك، وهو الأمر الذي لم يتحقق لفيلسوف غيره من قبل" ([1]).

وفي باريس، اطلع ماركس على تجربة المعارك التي خاضتها القوى التي اكتشفت أن تلك الأفكار "الإنسانية" التي حملتها الثورة الفرنسية لم تكن سوى قناع للإمعان في تكريس تبعيتها وقهرها واستغلالها من قبل قوى جديدة حلت محل القوى القديمة، ووسيلة لتحقيق مصالح طبقة معينة بالذات على حساب تلك الجموع التي كانت وقود الثورة المذكورة.

وقد تعلم من تلك التجربة ومن تجارب أخرى ماثلة (الحركة الشارتيية 1838 - 1842 في إنجلترا، وثورة عمال النسيج في سيليزيا، وعمال مصانع بوهيم في ألمانيا عام 1844) أن الأفكار ليست في واقع الامر سوى ترجمة عملية أو تلخيص لمصالح طبقية معينة، وأن المطلوب هو قلب جذري للبناء الاجتماعي القائم، وتحويله إلى بناء انساني حقيقي، وأن الطبقة التي تعيش بجهدا الخاص وعملها هي وحدها التي يكون تحريرها تحريراً للإنسان بما هو كذلك.

كذلك اطلع في باريس على أفكار الاشتراكيين الفرنسيين؛ أمثال برودون وسان سيمون وفورييه وغيرهم، وقرأ مؤلفاتهم، فتبين له أن مسألة تحرير الإنسان ليست مسألة أخلاقية، وإنما تخضع لقوانين علمية موضوعية وذاتية يتعين على كل من يسعى إلى التحرر اكتشافها، والقتال من أجل وضعها موضع التنفيذ.

وفي باريس وانجلترا أيضاً، قرأ - بصحبة انجلز ومعونته- الأفكار الاقتصادية الكلاسيكية، ورأى بأم عينه كيف يتحول "العمل" بموجب تلك الأفكار، وعلى أرض الواقع، من كونه قيمة إنسانية إلى بضاعة تباع وتشتري، ويتحول الإنسان حامل تلك القيمة، نتيجة لذلك، من إنسان يفترض ان العمل يحقق له إنسانيته، إلى أداة تقتصر وظيفتها على تشغيل عجلة الإنتاج الدائرة [2].

لقد قرأ أثناء إقامته في باريس أفكار الثورة الفرنسية الإنسانية، لا كأفكار نظرية مدونة في كتب فلاسفتها فحسب، وإنما كأفكار - قوى تتحقق الآن على الأرض، فأدرك بعمق كيف تصبح الفكرة الإنسانية وسيلة قهر وتدمير للإنسان، وتتحول إلى نقيضها حين لا تقترن بشروط تحققها المادية والاجتماعية والإنسانية.

ولتوضيح ذلك نمثل له بفكرة الحرية، ان الإنسان الذي يفترض أن الحرية هي الشرط الاساسي لارتقائه وتفتح قواه العقلية وإبداعه، سوف يكون تابعاً باسمها لإنسان آخر إذا لم تقترن بشرط تحققها المادي، الذي هو المساواة بين الناس في كافة الميادين الاجتماعية والثقافية والاقتصادية.

فإذا كان أحد يملك أكثر مما يستطيع تشغيله بنفسه، بينما لا يملك الثاني شيئاً، فان تبعية هذا الاخير للأول ستكون محتمة، وباسم الحرية ذاتها، حرية أن تُستَخدم وحرية أن تُستَخدم ولا يقل عن ذلك أهمية اقتران الحرية بشرط تحققها الاجتماعي، لئلا تصبح وسيلة تدميرية للإنسان، عوضاً عن أن تكون شرطاً لارتقائه.

فحين لا يكون بناء مجتمع متقدم شرطاً أساسياً لتحقيق الحرية تحقيقاً فعلياً، فلا يوجد ما يمنع عندها المقترنين من الناس من أن ينتجوا ويبنوا ويمارسوا، باسم الحرية ذاتها،

ما يؤدي إلى انحدار المجتمع، وبالتالي انحدار الإنسان، كالمخدرات، والسلع الاستهلاكية، وأوكار الدعارة، وتجارة الاجساد البشرية، وما إلى ذلك.

أما عن الشرط الإنساني، فإن عدم اقتران فكرة الحرية به، أعطى الفرصة لنابليون على سبيل المثال ليغزو معظم أنحاء أوربا، ومناطق أخرى من العالم، وللأوربيين الآخرين لكي يستعمروا دول العالم الثالث، وللصهيونية لكي تقطع شعباً بأسره من أرضه، ولتجار الرقيق ودعاة التمييز العنصري فيما ارتكبه من جرائم إنسانية، وكل ذلك باسم الحرية. ولا أعتقد أن الأمر يستدعي المزيد من التوضيح أكثر من ذلك ([3]).

على أن الأهم من ذلك كله، هو ان "ماركس" نفذ إلى أعماق حياة الأوربيين، فاكتشف إلى أي حد أسهم الفكر والممارسة البورجوازيان في تشويه الإنسان، العامل والرأسمالي على حد سواء، وتحويله من كائن بشري إلى شيء من الأشياء، وقد كان لذلك الاكتشاف الدور الاساسي في تكوين فكره الذي هدف إلى انقاذ آدمية الإنسان التي أصبحت مهددة، وتحريره، والارتقاء به إلى المستوى الذي يليق به بوصفه إنساناً.

فماذا اكتشف يا ترى كما يسأل المفكر الراحل د. حامد خليل؟

يجيب قائلاً: "لقد اكتشف ماركس أن الممارسة البورجوازية انحرفت "بالعمل" من كونه ميداناً رحباً لصياغة الشخصية الإنسانية، وازدهار قواها وتمميتها، وتحريك فاعليتها، تحويل مشاعرها من مشاعر تتمركز حول ذاتها إلى مشاعر إنسانية شاملة، وكذلك تحويل طبيعتها من طبيعة طبيعية إلى طبيعة إنسانية عاقلة وذلك بتحويل حاجاتها من حاجات القدرات الطبيعية للإنسان إلى قدرات عاقلة.

انحرفت به من النطاق المذكور إلى عمل مفروض ومغترب وعديم المعنى، مما أدى إلى تحويل الإنسان إلى كائن شوهه التخصص الآلي الضيق المبتور، وحال دون ارتقاؤه إلى مستوى الإنسان الكلي الشامل.

واكتشف أيضاً "أن الممارسة المذكورة، عوضاً عن أن تسعى إلى الاتجاه نحو نمط وموضوع جديدين من الإنتاج يهدفان قبل كل شيء إلى السير باتجاه تحقيق وفرة من الحاجات الإنسانية الاصلية التي تبعث الحياة في القوى الكامنة في الإنسان، وتحرضها،

وتدفعها في طريق النمو والتطور، عملت على خلق حاجات غير إنسانية جديدة، لا لهدف الا لتحقيق الثراء وحده، فكل منتج في النظام البورجوازي أصبح لا يفكر الا في خلق حاجة جديدة معتربة عند الإنسان الآخر ليس بهدف تطويره، وانما فقط من أجل إرغامه على أن يقوم بتضحية جديدة، وإغرائه إلى السير باتجاه نوع جديد من المتع الرخيصة الجديدة، ووضعه في علاقة اعتماد أو تبعية جديدة، وفي آخر المطاف سوقه إلى حيث يلقي حظه الاقتصادي وما يترتب على ذلك من تهديم لقيمه، وانحدار مستواه الإنساني، وبكلمة واحدة تجريده من إنسانيته" [4].

ماركس ونقده الجذري لمنهج هيغل:

بخصوص نقد ماركس لمنهج هيغل، فان النقد كان يدور حول نقطتين رئيسيتين، تتعلق الأولى بفهم هيغل للتاريخ، وتأثير ذلك على منهجه الجدلي، أما الثانية فتتعلق بطبيعة الجدل ذاته ووظيفته ومساره [5].

لقد بين ماركس بالنسبة إلى النقطة الأولى، أن فهم هيغل للتاريخ محكوم بافتراض مُسبق أساسي، هو ان العقل هو الذي يصنع التاريخ، وأن الفكرة هي نسيج العالم، والأهم من ذلك أن نظام المفاهيم التي تُولف العالم، إنما هو نظام كلي ناجز منذ البداية، أو قل إنه كلية ناجزة بلغة هيغل، ونتيجة لذلك يصبح التاريخ عند هيغل هو تاريخ تحقق مفاهيم الطبيعة البشرية المحددة مسبقاً بطريقة ميتافيزيقية خالصة، شأن هيغل في ذلك شأن أصحاب المناهج الميتافيزيقية، وتصبح فلسفة التاريخ على هذا الأساس مجرد كشف لتلك المفاهيم التي ليست هي سوى مفاهيم معدة مسبقاً وجاهزة في الفكر، وبذلك تكون فلسفة لتاريخ تطور الفكرة في ذلك الفكر، وليست أبداً فلسفة لتاريخ تطور البشر الواقعيين على الأرض الذين أسهموا كأفراد وكمجتمعات في صنعه، أي أن فلسفة التاريخ أصبحت على يد هيغل فلسفة فكرة الإنسان المجرد، عوضاً عن أن تكون فلسفة الناس الواقعيين الذين يصنعون هم تاريخهم على أرض الواقع.

والحق أن "هيغل" لم يلجأ إلى التاريخ لكي يستخلص منه القوانين التي تحكم حركة البشر والطبيعة فيه، وإنما لجأ إليه فقط لكي يختار منه الامثلة التي تتفق مع أفكاره

المسبقة عنه. ولذلك حق لماركس أن يقول إن منهج هيغل كان في جانب من جوانبه على الأقل منهجاً ميتافيزيقياً.

على أن تلك الفلسفة بعد أن صيغت على النحو المذكور، كان لها تأثير كبير على تصور هيغل لوظيفة الجدل وطبيعته ومساره على السواء، فبموجبها أصبح الجدل مقيداً في بدايته ونهايته، أي أصبح يتعين عليه الانطلاق أو البدء من فكرة "الكلية" الجاهزة، والانتهاء إليها، وبذلك يكون هيغل قد وضع المنهج الذي هو الجدل في خدمة المذهب، وحبسه فيه محظراً عليه تخطي حدوده، عوضاً عن أن يستخدمه كأداة لاكتشاف ذلك المذهب الذي لا يجوز أن يكون في بداية العملية، وإنما في نهايتها.

ولتوضيح هذه النقطة نقول إن "هيغل" كان يعتبر أن الناس لهم تاريخ، فقط لأن الوعي يحتاج زماناً وفعلاً لكي يعرف ذاته، وأن الجدل هو المسار الذي يسلكه الوعي لانجاز هذه المهمة، وبالطبع فإن الجدل المذكور سيكون على هذا الأساس جدلاً مثالياً من حيث طابعه، أي أنه جدل في الفكر، وليس أبداً جدل الواقع، أي جدل الناس الواقعيين الذين يصنعون أنفسهم ومجتمعاتهم وتاريخهم على أرض الواقع.

وبهذه الطريقة يكون هيغل قد قلب رأساً على عقب الترتيب الواقعي للكائنات والاشياء، انطلاقاً من مسلماته العقلية التي هي في جوهرها مسلمات لاهوتية.

على أن "ماركس" لم يقف عند حدود النقد، وإنما تعدى ذلك إلى مرحلة البناء فقد اكتشف أنه لكي يكون في مقدوره إعادة الترتيب الواقعي للناس والاشياء بعد أن قلبه هيغل والميتافيزيقيون رأساً على عقب، فإنما يتعين قلب الأساس الميتافيزيقي لمنهج الميتافيزيقيين إلى أساس علمي، وقلب جدل هيغل المثالي إلى جدل مادي، فتكون النتيجة تبني منهج علمي وجدلي في آن معاً، وحقيقة الأمر أن "ماركس" اكتشف أن المنهج لكي يكون منهجاً صحيحاً، يتعين ان يعيد المعلولات إلى عللها، والنتائج إلى مقدماتها، وهذا يقتضي منه القيام بدراسة تحليلية وتاريخية لحاضر البشر وماضيهم وهم يصنعون أنفسهم وتاريخهم، دون أن ننطلق من أية أفكار مسبقة أو مسلمات تحكم مسبقاً ما نقوم به.

بمعنى آخر، فإن المطلوب هو أن تكون تلك الأفكار التي تتكون لدينا فيما بعد هي نتيجة للدراسة المذكورة، وليست سبباً لها كما كان يفعل الميتافيزيقيون، إذ على هذا الأساس وحده يكون المنهج علمياً.

ومن جهة أخرى، فإن المنهج يجب أن يكون جدلياً، والسبب في ذلك هو أن تطور العلوم الطبيعية والإنسانية هو الذي يفرض ذلك، إذ أنه دون المنهج الجدلي لا يمكن التمكن من عقل الطبيعة والتاريخ اللذين هما في طبيعتهما جدليان "[6]".

فالعلوم المذكورة بينت أن بنية الطبيعة والمجتمع وطبيعة العلاقة بينهما، هما من التعقيد بحيث لا يمكن أي منهج أن يعقلهما إلا إذا كان جدلياً. لكن الجدل المذكور يجب أن يكون مادياً عوضاً عن أن يكون مثالياً، وقد دفع ذلك ماركس إلى أن يقلب الجدل الهيجلي رأساً على عقب، بحيث يسير على قدميه، بدلاً من أن يظل يمشي على رأسه. وهذا يتطلب منا التوضيح، إذ كثيراً ما أسيء فهم هذه القضية، حتى أن بعض الشراح قالوا إن جدل ماركس ليس سوى جدل هيجل، مع فارق واحد فقط، وهو أن "ماركس، وضع لفظ "مادة" بدلاً من لفظ "فكرة" أتى وجدها عند هيجل، وبهذا الصدد فإن النقاط الرئيسية التالية هي التي يجب أن نأخذها بعين الاعتبار هي [7]:

إن الجدل عند هيجل طريقة يفرضها العقل على الأشياء، ويرغمها على السير بمقتضاها، فيكون بذلك جدلاً مثالياً، أما عند ماركس فهو انعكاس لعلاقة الأشياء الجدلية فيما بينها، في الفكر (علاقة الأشياء في الطبيعة، وعلاقة الناس فيما بينهم، وعلاقتهم بالطبيعة). ولذلك فهو جدل مادي طالما أنه انعكاس لعلاقات مادية، بمعنى آخر فإن الجدل عند هيجل يقولب الأشياء تبعاً لمفاهيمنا، أما عند ماركس فإنه يقولب مفاهيمنا تبعاً للعلاقات بين الأشياء، ومن هذه النقطة نقول إنه مادي.

إن الكلية المثالية (الفكرة المطلقة) عند هيجل هي البداية التي ينطلق منها الجدل، ويستتبط كل شيء منها عقلياً، أما التناقض الذي هو المقولة المركزية في جدله، فليس سوى لحظة من لحظاتها، أي الطريقة التي تفصح عما في ذاتها من مضمون، ولذلك فإن جدله، الذي هو رصد لتلك الطريقة، هو جدل مثالي، أما عند ماركس فإن الجزئي

الواقعي أو الخاص هو الأول الذي ينطلق منه الجدل، وأن الكلية تنشأ من التناقض الذي يولده صراع ذلك الجزئي الرامي إلى تجاوز نفسه بالضرورة، وبذلك تكون الكلية لديه لحظة من لحظات التناقض، ويكون جدله على هذا الأساس مادياً.

إن جدل هيجل مغلق، من حيث أنه محدد في بدايته بالفكرة الكلية المسبقة، ومحدد في نهايته بتحقيق تلك الفكرة تحققاً عينياً، أي ببلوغ المعرفة المطلقة بالفكرة المذكورة بعد تحققها، وعلى هذا الأساس فهو جدل مثالي أولاً وأخيراً، أما عند ماركس فهو مفتوح، من حيث أنه غير محكوم في بدايته بأية فكرة مسبقة، وأنه ليس له نهاية، لأن عملية تكوّن الكليات من التناقض في الواقع لا تنتهي، ولذا فهو جدل مادي في بدايته وفي مساره الذي لا نهاية له.

إن لائحة مقولات الجدل وقوانينه مغلقة ومكتملة ونهائية عند هيجل، لأنها مقولات وقوانين محددة ومفروضة بالعقل وحده، ولذلك نقول إن جدله مثالي، أما عند ماركس، فإن المقولات والقوانين المعروفة في أي وقت إنما تؤلف حصيلة مؤقتة لمعرفة لعلاقات بين الأشياء والناس، والممارسة الاجتماعية والتجربة العلمية هما وحدهما اللتان تتيحان إمكانية اثرائها وتطويرها، أي أنها لائحة مفتوحة ومرتبطة بحركة الواقع ذاته، ومن هذه الزاوية نقول إن جدله مادي، لأنه يجعل تحديد تلك المقولات، والقوانين من شأن تجربة الناس وممارستهم العملية، سواء في علاقاتهم ببعضهم ببعض، أو في علاقتهم بالطبيعة. بهذا القدر من المقارنة بين جدل هيجل وماركس، يمكننا القول، إن المسألة ليست عند هذا الأخير مجرد استبدال لفظ بلفظ، وإنما هي قلب حقيقي يتجلى في تحطيم المذهب الذي يقوم عليه جدل الأول، وإحداث تغيير جذري في مسار الجدل لديه، وتحويل نوعي في طبيعته، والخروج في نهاية الأمر، وعلى أساس القلب المذكور، بنتائج تتناقض تناقضاً تاماً مع النتائج التي انتهى إليها هيجل، والأهم من ذلك كله أن القلب المذكور كان له تأثير كبير على طريقة دراسة ماركس للإنسان، وهو ما يعيننا في هذا المقام.

فعلى النقيض من هيجل، "انطلق ماركس في الدراسة المذكورة من الإنسان الواقعي، ومن الشروط الاجتماعية والاقتصادية التي اكتشف أن لها الدور الأساسي في تكوينه

عبر التاريخ، ولم يبدأ أبداً من فكرة ذلك الإنسان كما تبدو لعقل يتخذ من التجريد الخالص منهجاً وحيداً له، وبذلك يكون ماركس قد قام بثورة كوبرنيقية في الفلسفة على العموم، وفي مشكلة الإنسان على وجه الخصوص، ففي فلسفته تم الانتقال جذرياً من التأمل الخالص إلى الممارسة، أو قل إنه بانتهاء ذلك التأمل بدأ في الحياة الواقعية العلم الواقعي الإيجابي الذي هو تصور النشاط العملي، أو تصور سيرورة تطور البشر العملي على حد تعبير ماركس نفسه "[8].

الفيلسوف كارل ماركس.. وراهنية فلسفته:

كان ماركس فيلسوفاً مادياً جدلياً " رفض فهم الفلسفة على إنها علم مطلق، غريب عن الحياة العملية والنضال، مؤكداً إن مهمة الفلسفة والفكر الاجتماعي ليست بناء أو إنشاء Construction المستقبل، ولا وضع نظريات تصلح لجميع العصور والدهور، بل إن مهمتها " النقد الذي لا يرحم لكل ما هو قائم، نقد لا يرحم بمعنيين، لا يهاب استنتاجاته الذاتية، ولا يتراجع أمام الاصطدام بالسلطات القائمة ([9])، هكذا طرح ماركس مسألة نفي الفلسفة بمعناها القديم، " حب الحكمة " أو " علم العلوم"، إنه ضد عزل الفلسفة عن النشاط العملي، ولا سيما حركة الكادحين والفقراء التحريرية، فهو يقول " لاشئ يمنعنا أن نربط ممارستنا بنقد السياسة، بموقف حزبي معين في السياسة، أي أن نربط ونقرن نقدنا بالنضال الواقعي .

لذلك على كل حركات اليسار الماركسي العالمي عموماً والعربي خصوصاً ان يدركوا جيداً أن نظرية ماركس ليس بمستطاع احد ان يتجاوزها شرط ان نستوعب جيداً ايضاً ان فهم ماركس للعالم- كما اكد رفيقه انجلز- "ليس مذهباً.. وإنما هو منهج. فهو لا يعطي عقيدة جامدة. وإنما يقدم نقاط انطلاق لبحث ما هو آت ". وكما اكد لينين من بعده على أن: "الماركسية ليست نموذجاً نظرياً للكون، وليست رسماً تخطيطياً ملزماً للجميع، وإنما هي طريقة وأسلوب لإدراك كل ما هو موجود في حركته وتغيره".

وإذا كنا نسلم بأن الحركة الشيوعية العالمية تعيش اليوم أزمتها . ترى ما هي طبيعة هذه الأزمة؟ هل هي من أمراض الموت؟ أم من أمراض النمو؟ يجيب المناضل الراحل

نبيل الهلالي بقوله: في تقديرنا أن أزمة الاشتراكية من أمراض النمو، لأن النظام الاشتراكي العالمي بحسابات التاريخ لا يزال حديث الولادة، بالمقارنة بالنظام الرأسمالي العالمي الذي احتاج أربعة قرون لتثبيت أقدامه على أرض الواقع.

لذلك ليس شاذاً أن يتعرض النظام الاشتراكي العالمي لأزمة نمو، ثم انهيار التجربة عام 1991، بعد انقضاء 74 عاماً فقط على تأسيس أول دولة اشتراكية في التاريخ. وليس نشازاً في عرف التاريخ أن تنتكس الثورة الاشتراكية، لأن الثورات الاجتماعية عمليات طويلة معقدة مركبة، والتطور الاجتماعي لا يسير في اتجاه واحد، ولم يعرف تاريخ البشرية حتى الآن ثورة اجتماعية واحدة محصنة ضد الارتداد.

فالثورة البرجوازية في فرنسا ارتدت أكثر من مرة واحتاجت إلى ثلاث ثورات متوالية لتحقيق انتصارها النهائي على الإقطاع، كما أن الثورات الاجتماعية كالبهار يحكمها قانون المد والجزر، ومهما اشتد أو امتد الجزر، فهو لا يعني نضوب مياه البحر، ولذلك فإن إخفاق النموذج السوفيتي للاشتراكية لا يبهر الشطب بالقلم الأحمر على الماركسية اللينينية، تماماً كما أن موت المريض داخل غرفة للعمليات بسبب خطأ الجراح لا يبهر إلغاء علم الجراحة.

في هذا السياق، نقول: بالأمس البعيد هللت الرأسمالية العالمية يوم سحقت كوميونه باريس، غير أن ماركس رد على زعمهم بمقولة صادقة، قال ماركس " أن مبادئ كوميونه باريس خالدة، فلا يمكن القضاء عليها. إنها سوف تعلن عن نفسها من جديد، ومن جديد ما دامت الطبقة العاملة لم تتوصل بعد إلى تحررها". ولكن بفعل قسوة الصدمة، أو بدافع من الانتهازية والوصولية، هناك من غرق في الإحباط وهناك من فقد الاتجاه، وهناك من تنصل من ماضيه، وهناك من هجر الماركسية، وهناك من هروا إلى الخندق الليبرالي المضاد.

لكن يخطئ كل الخطأ من يعتبر الماركسية قد اندثرت، كما يخطئ كل الخطأ من يحكم على مستقبل الاشتراكية على ضوء حاضرها المأزوم، وسوف تثبت الأيام أن عاجلاً أو آجلاً، أن أزمة الماركسية مجرد لحظة عابرة في تاريخ البشرية.

حقاً إن الأوضاع والظروف السائدة، لا تبشر بفرص ثورية في الأمد المنظور، ولكن ها هي وقائع الحياة تؤكد لنا أن هناك أساساً موضوعية لإعادة بناء حركة معادية للرأسمالية على النطاق العالمي، وأن هناك إمكانيات واقعية لتحقيق مكاسب جزئية متزايدة في عملية طويلة معقدة عبر مراحل وسيطة متعددة، شرط توفر العامل الذاتي (الحزب الماركسي) القادر على توعية وتعبئة وتنظيم الجماهير.

وكما قال بحق الفيلسوف الفرنسي غير الماركسي جان بول سارتر فإن "الماركسية غير قابلة للتجاوز لأن الظروف التي ولدتها لم يتم تجاوزها بعد" ولا زالت البشرية في عالمنا اليوم تعاني من: التفاوت الطبقي، الاستغلال الطبقي، القهر الطبقي، ولم يحدث في تاريخ البشرية أن بلغ الاستغلال والقهر الاجتماعي والإفقار المستوى الذي وصل إليه اليوم، وهو يزداد تعمقاً بفعل العولمة ويصبح تناقضاً بين الرأسمال الدولي والطبقة العاملة العالمية، والماركسية هي النظرية العلمية الوحيدة القادرة على مساعدة البشرية في حل هذا التناقض وإرشاد البشرية في كفاحها للخلاص من الاستغلال الرأسمالي، إن الاشتراكية اليوم ضرورة حتمية لاستمرار الحضارة البشرية، وضمان لا غنى عنه لبقاء الجنس البشري.

لذلك فإن المطلوب ماركسية عصرية عبر تجديدها وتطويرها على ضوء الواقع المعاصر بحيث تستجيب لمتطلبات الزمن الذي نعيش فيه، ولكي لا تكون الدعوة للتجديد صيحة حق يراد بها باطل ولكي نضمن أن يأتي التجديد: تطويراً في الماركسية لا تطويحاً بالماركسية، وإغناء للماركسية لا استغناء عن الماركسية واجتهاداً في الماركسية لا ارتداداً عن الماركسية.

إن مآثرة فلسفة ماركس تكمن في كونها البرهان الفلسفي والعملية في آن واحد على حتمية التحويل الجذري للمجتمع نحو الانعتاق والتحرر والعدالة الاجتماعية بأفاقها الاشتراكية رغم كل ما يتبدى اليوم من عوامل القهر والتخلف.

على أن الأمر لا يتوقف عند هذا الحد، ففلسفته، التي اعتمدت العلم منهجاً لها، لم تقتصر على استخلاص أكثر الأفكار دقة عن الإنسان وعن تحرره وارتقائه فحسب، وإنما ربطت تلك الأفكار بشروط تحققها المادية والاجتماعية والإنسانية.

وهو ما لم تفعله أية فلسفة من قبل، ولذلك نقول عنها إنها فلسفة ثورية بقدر ما هي فلسفة علمية، فهي وحدها الفلسفة التي لم تقف عند حدود تفسير العالم، وإنما وضعت شروط تغييره، لما اكتشفت أن تحرر الإنسان وارتقائه لا يمكن أن يتحققا بدون حدوث ذلك التغيير.

أخيراً، "إن الذي يميز ماركس من بين كل الفلاسفة الذين عرفتهم البشرية، هو أنه الوحيد الذي قرّن أفكاره الإنسانية بشروط تحققها المادية والاجتماعية والإنسانية، ولذلك "أضحت فلسفته شعار كل الساعين إلى تحرير الإنسان من قيوده واغترابه، والطامحين إلى خلق الإنسان الحقيقي الشامل، الذي لم يحدث أن تبنت أية فلسفة أخرى خلقه، ولا هو تحقق على الأرض بعد. ومن هذه النقطة بالذات يمكن القول أن فلسفته هي وحدها، من بين كل الفلسفات، الفلسفة العلمية والثورية بحق" ([10]).

قالوا عنه ([11]):

"لقد كان ماركس متيقناً، إلى أعلى درجة، من أن الثورة الاجتماعية التي يتكلم عنها ستمثل تحولاً يتعذر الرجوع عنه، ومن أنها ستكون بمثابة حد فاصل مطلق بين عهدين من التاريخ .. وإن لفي ذلك شيئاً مربعاً حقاً؛ لكنني أعتقد أنه من الجوهرى الإبقاء على طابع الاشتراكية هذا ظاهراً جداً للعيان، اذا كنا نريد أن نحافظ على كل قيمتها التربوية، فلا بد أن يقتنع الاشتراكيون بان العمل الذي يندرون أنفسهم له عمل خطير، مهيب، جليل". (جورج سوريل).

"الماركسية هي الوريث الطبيعي لخير ما أبدعته البشرية في القرن التاسع عشر في الفلسفة الألمانية وفي الاقتصاد السياسي الانجليزي وفي الاشتراكية الفرنسية". (لينين).

"لقد جذبتنا الماركسية إليها، حولت بالتناوب أفكارنا كلها، طردت من أذهاننا مقولات الاستدلال البورجوازي، وفي كل الأحوال فالماركسية لا يمكن تجاوزها في هذا العصر".
(جان بول سارتر).

"لم يكن ماركس متعصباً ولا انتهازياً، بل هو يمثل خير ما في المأثور الغربي: الايمان بالعقل وبتقدم الانسان" (إرنست بلوخ).

[11] حامد خليل - مشكلات فلسفية - الطبعة الثالثة - دار الكتاب - دمشق - 1990/1989 م - ص 197

[21] المرجع نفسه - ص 199

[31] المرجع نفسه - ص 198

[41] المرجع نفسه - ص 200

[51] المرجع نفسه - ص 204

[61] المرجع نفسه - ص 206

[71] المرجع نفسه - ص 207

[81] المرجع نفسه - ص 208

[91] جماعه من الاساتذه السوفيات - مرجع سبق ذكره - موجز تاريخ الفلسفة - ص 618.

[101] المرجع نفسه - ص 224

[111] جورج طرابيشي - مرجع سبق ذكره - معجم الفلاسفة - ص 623

كتاب موجز الفلسفة والفلاسفة عبر العصور للمفكر غازي

الصوراني (ج 61)

الأحد 03 يناير 2021

خاص بوابة الهدف

(تتفرد بوابة الهدف، بنشر كتاب المفكر غازي الصوراني، المعنون: موجز الفلسفة والفلاسفة عبر العصور، الصادر عن دار الكلمة للنشر والتوزيع، في يونيو/ حزيران 2020، على حلقات متتابعة.. قراءة مثمرة ومفيدة نتمناها لكم).

الباب الرابع

الفلسفة الأوروبية في العصور الوسطى

الفصل العاشر

أبرز فلاسفة القرن التاسع عشر

فريدريك انجلز (1820 – 1895):

كان فريدريك انجلز، كماركس، من مواطني الاقليم الريناني، الأكثر تطورا، من الناحية الرأس مالية، ولد إنجلز بمدينة بارمن في الثامن والعشرين من تشرين الثاني (نوفمبر) عام 1820، في أسرة صاحب مصنع للنسيج، سيطرت فيها الآراء السياسية الرجعية و"التقوية" الدينية.

لم تسمح له الظروف العائلية بانتهاء المرحلة الثانوية، إذ كانت العائلة تعده لمزاولة التجارة، ولكن، بالمواظبة على التثقيف الذاتي والنشاط العملي، وبالمشاركة في النضال السياسي، استطاع انجلز أن ينتقل إلى الطريق الثوري الصحيح "[1]"، وفي أواخر عام 1842 توجه انجلز إلى مانشستر بانكلترا، حيث عمل موظفا في مؤسسة لصناعة الورق، كان أبوه من المساهمين فيها.

في انكلترا بدأ انجلز بدراسة الاقتصاد السياسي، ووضع، قبل لقائه مع ماركس، مؤلفا بارزا في هذا الميدان - "خطوط أولى في نقد الاقتصاد السياسي"، الذي نشر عام 1844 في "الحوليات الألمانية - الفرنسية"، في هذا المؤلف ينتقد انجلز الاقتصاديين البرجوازيين لتسليمهم غير المشروط بمبدأ الملكية الخاصة، وتخليدهم له، وعلى النقيض من الاقتصاد السياسي الانكليزي يعتبر انجلز الملكية الخاصة أصلا لكافة الشرور الاجتماعية التي تولدها الرأسمالية. وتضمنت مقالة انجلز الثانية في "الحوليات.." تحليلا لآراء عالم الاجتماع الانكليزي توماس كارليل، الذي انتقد، بحدة، المجتمع البرجوازي، ودعا إلى ضرورة العودة عن الرأسمالية، التي جلبت الكثير من الويلات الاجتماعية، والرجوع إلى العلاقات الاجتماعية الاقطاعية، التي أسبغ عليها نوعا من الكمال، وفي عام 1845 أصدر انجلز كتاب "وضع الطبقة العاملة في انكلترا"، الذي درس فيه منشأ البروليتاريا الصناعية، وإفكارها المتزايد، وبرهن على الرسالة التاريخية للبروليتاريا في القضاء على الرأسمالية.

يقول لينين: "كان انجلز أول من أثبت أن البروليتاريا ليست فقط الطبقة التي تتألم، بل أن الوضع الاقتصادي المخزي، الذي تعانیه البروليتاريا، هو الذي يدفع بها إلى الامام دفعاً لا يُرد، ويحفزها إلى النضال في سبيل تحريرها النهائي" ([2]).

كارل ماركس وفريدريك انجلز .. نضال مشترك:

منذ عام 1844 بدأ مؤسس الماركسية صداقتهما العظيمة، ونضالهما المشترك ضد الإيديولوجية البرجوازية، ومن أجل وضع الإيديولوجية العلمية البروليتارية، وفيما بين عامي 1844 و 1846 أصدر ماركس وانجلز مؤلفين بارزين، هما "العائلة المقدسة"، و"الإيديولوجية الألمانية".

في هذين المؤلفين يهاجم ماركس وانجلز الفلسفة المثالية السائدة في ألمانيا، ولا سيما فلسفة هيغل وأتباعه من الهيجليين الشباب، ويعارضان المثالية بفلسفتها الجديدة، بالمادية الديالكتيكية.

استخدم ماركس وانجلز المنهج الديالكتيكي، في تحليلهما للعلاقات الرأسمالية ولطبقات الرئيسية في المجتمع البرجوازي، وخلصا من ذلك، إلى البرهان على القانونية الموضوعية للنضال الطبقي من جهة، وإلى الكشف من جهة ثانية، عن القانون الاساسي في الديالكتيك المادي - قانون وحدة وصراع الأضداد.

ومن "التحليل العميق للتناقض بين الرأسمال والعمل، بين البرجوازية والبروليتاريا، ومن دراسة الجانبين، المحافظ والثوري، لهذا التناقض، توصل مؤسس الماركسية إلى القول بأن تطور هذا التناقض سيقود، بالضرورة، إلى الثورة الاشتراكية" [3].

أخيراً، في مسيرة تشكل الفلسفة الماركسية، يمكن تمييز مرحلتين أساسيتين، الأولى - مرحلة انتقال ماركس وانجلز من مواقع المثالية والديمقراطية الثورية إلى مواقع المادية الديالكتيكية والشيوعية العلمية، وقد تم هذا الانتقال نهائياً في أوائل عام 1844، والثانية - مرحلة وضع المبادئ الأساسية للمادية الديالكتيكية والتاريخية، وظهور المؤلفات الأولى للماركسية الناضجة: "بؤس الفلسفة" (1847) و"البيان الشيوعي" (1848). وقد كانت القوى المحركة الرئيسية لهذه العملية المعقدة والمتعددة الجوانب هي اندفاع ماركس وانجلز الحماسي لنصرة الكادحين، وعدائهما لجميع أنصار الإضطهاد واستغلال الإنسان للإنسان، المكشوفين منهم والمتسترين" [4].

هربرت سبنسر (1820 - 1903):

فيلسوف بريطاني، ولد لأسرة علمانية، فقد " كان ابوه يميل إلى العلم وكتب كتاباً في الهندسة، وكان فردياً في السياسة، ولم يخلع قبعته لانسان قط مهما كانت منزلته أو رتبته، كما رفض والده تفسير الأمور بالمعجزات وخوارق الطبيعة رفضاً باتاً، ووصفه احد معارفه بانه رجل لا دين له ولا ايمان في قلبه، على الرغم من أن ابنه سبنسر "اعتبر هذا القول مبالغاً في حق والده".

ويحدثنا "كوليير" سكرتيره، فيقول: لم يتلق سبنسر دراسة منظمة، حتى سن الثلاثين لم تكن لديه فكرة اطلاقاً عن الفلسفة. ويخبرنا أنه الف كتابه الأول "التوازن الاجتماعي" دون ان يقرأ في موضوع علم الأخلاق الا كتاباً قديماً، هكذا كان شأنه في "علم الاحياء"

بعد أن قرأ كتاباً عن علم وظائف الاعضاء من تأليف "كاربنتر"، وكتب كتابه عن علم الاجتماع من غير أن يقرأ كومت.

فمن أين استمد "سبنسر" اذن هذه الحقائق التي ساقها في كتاباته ومناقشاته؟، لقد استمدها -كما يقول ديورانت- من الملاحظة المباشرة أكثر من القراءة، فقد امتاز بشدة الملاحظة وحب الاستطلاع، وكان يوجه دائماً اهتمام رفاقه إلى بعض الظواهر الهامة التي لم يرها حتى ذلك الوقت أحدٌ سواه" [5].

ومع ذلك فقد افقدته نظريته الواقعية العملية روح الفن وحماسة الشعر، كما أنه "امتاز بصراحة جريئة مقرونة بشيء من الغطرسة والتشبث برأيه، ومقاومة شديدة لكل انواع التملق والمداهنة، ورفض أن يقبل ألقاب الشرف التي قدمتها له الحكومة، وواصل عمله المضني طيلة أربعين عاماً قضاها في عزلة معتدلة وضعف مزمن لازم صحته، كما تركت عزوبته وعزله أثراً في عواطفه الانسانية، وكان يفنقر للحرارة في عواطفه، لكنه على الرغم من ذلك، كان من أقدر من عرفهم التاريخ الحديث في توضيح وتبسيط أكثر الموضوعات تعقيداً -كما يقول ديورانت- فقد كتب في أعوص المشاكل وأشدّها تعقيداً، وأكثرها صعوبة، في وضوح وصفاء - ونورانية جعلت العالم بأسره مدى جيل كامل يتعشق الفلسفة ويُقبل عليها" [6].

"وعندما كان يقوم بتنقيح مقالاته في عام 1858، تمهيداً لنشرها، راعه فيها وحدة التفكير، وتسلسله ولمعت في رأسه فكرة مشرقة وهي احتمال تطبيق نظرية التطور على جميع العلوم، كما امكن تطبيقها على علم الاحياء، وأنها لا تقتصر على تفسير الأنواع والأجناس، ولكنها تتناول بالتفسير الكواكب، والطبقات، والتاريخ الاجتماعي والسياسي، والنظريات الاخلاقية، وفن الذوق والجمال، ولكنه يئس من مواصلة السير في هذا العمل بعد ان وجد نفسه قد قارب الاربعين من عمره" [7].

كان "سبنسر"، وليس "داروين"، هو الذي أوجد -كما يقول ديورانت- مصطلح "البقاء للأصلح"، رغم أن القول يُنسب عادة لداروين، وقد ساهم سبنسر في ترسيخ مفهوم

الارتقاء، وأعطى له بعداً اجتماعياً، فيما عُرفَ لاحقاً بـ الدارونية الاجتماعية، وهكذا يعد سبنسر واحداً من مؤسسي علم الاجتماع الحديث.

نشر كتابه "المبادئ الأولى" عام 1862، حاول التوفيق بين العلم والدين، فهاجم الدين والعلماء على السواء، وأصبح كتاب "المبادئ الأولى" وكتاب "أصل الانواع ميداناً لمعركة عنيفة بين الكُتَّاب، وابتعد الناس (الارستقراطيين) عن أنصار التطور، واتهمهم بالخروج عن قواعد الاخلاق، وانخفض عدد المشتركين في كتب سبنسر، وتحمل هذه الخسارة، وواصل النشر دافعاً من جيبه العجز في كل طبعة، إلى أن نفذ ماله وانهارت شجاعته، واعلن لبقية المشتركين عن عجزه في مواصلة عمله.

ولكن "حدث ما لم يكن في الحساب، ووقع ما لم يقع في تاريخ الفكر من تشجيع وتقدير للنبوغ والموهبة، وتقدم جون ستوارت مل أهم منافس لسبنسر والذي احتل مكان الصدارة في الفلسفة الانجليزية قبل ان يقوم سبنسر بنشر كتابه، المبادئ الأولى، والذي أحس بعد نشر هذا الكتاب بأن سبنسر فيلسوف التطور قد طغى عليه وحل محله، فأرسل إلى "سبنسر" بالرسالة التالية في الرابع من شهر فبراير عام 1866.

سيدي العزيز،

عندما وصلت إلى هنا في الاسبوع الماضي، وتصفحتم عدد شهر ديسمبر (1865) من سلسلة كتابك في علم الاحياء، ولست بحاجة إلى التعبير عن أسفي الشديد لدى رؤية الاعلان في الصحيفة المرفقة بالعدد، من رأيي ان تواصل نشر رسائلك القادمة وسأتعهد بدفع قيمة الخسارة إلى الناشر، وأرجو ألا تعتبر اقتراحي هذا مساعدة شخصية لك، وحتى لو كان كذلك فلا زلت أرجو ان تسمح لي بالتقدم به، ولكن لا شيء من هذا القبيل، بل هو اقتراح للتعاون على غاية هامة عامة وهبت من أجل تحقيقها عمك وصحتك.

صديقك المخلص

جون ستوارت مل،

ولكن سبنسر رفض بلباقة ودمائة هذا العرض، فاتجه "مل" إلى اصدقائه واقنع كثيراً منهم على ان يشترك كل واحد منهم في مئتين وخمسين نسخة ورفض سبنسر مرة ثانية، ثم وصله خطاب من الاستاذ يومانز يقول فيه، ان المعجبين الامريكيين بفلسفته قد اشتروا باسمه أسهماً قيمتها سبعة الاف دولار وان ريعها سيرسل له، واستسلم لهذا العرض في هذه المرة، فقد جددت هذه الهمة، إلهامه وحماسه واستأنف مهمته، وربط كتفيه في عربة العمل طيلة اربعين عاماً، إلى ان وصلت فلسفته التركيبية بأمانة إلى دار الطباعة والنشر "[8].

آراء سبنسر وفلسفته:

يعتبر "هربرت سبنسر" من أبرز مفكري الفلسفة الوضعية، وأوسعهم تأثيراً، فقد تميزت فلسفته بجمعها بين المبادئ العامة للفلسفة الوضعية، كما جاءت في مؤلفات كونت، وبين فكرة التطور، التي يفهمها، مع ذلك، فهما ميكانيكياً محضاً.

إن وضعية سبنسر تضم اللا أدرية والفينومينالية في المسائل الجذرية للفكر الفلسفي إلى النظرة المادية - العنقوية إلى بعض مسائل العلوم الخاصة، كما تتطوي نظريته الاجتماعية - إلى جانب الفهم المثالي للقوة المحركة للتطور الاجتماعي، والنظرية "العضوية" الرجعية عن المجتمع، والعداء للاشتراكية والدفاع عن الرأسمالية - على نزوع إلى صياغة السوسولوجيا كعلم، وعلى التسليم بالطابع القانوني للتطور الاجتماعي.

يقول سبنسر في مطلع كتابه (المبادئ الأولى): "اننا ننسى غالباً أن في الشر روحاً من الخير وأن في الخطأ روحاً من الحقيقة"، لذلك فهو يرى ان نقوم بفحص الآراء الدينية واضعين نصب أعيننا البحث عن جوهر الحقيقة وراء الصور المتغيرة في كثير من الديانات، هذه الحقيقة التي اضفت على الدين قوته الملحة على روح الانسان "[9].

لا أدرية سبنسر:

"يشكل التوفيق بين الايمان والمعرفة، بين العلم والدين، على أرضية اللا أدرية، المحور الأساسي لفلسفة سبنسر، الذي "يرى أن تاريخ الدين يقوم في أن كل دين يستند إلى

التسليم بالعجز المطلق عن إدراك تلك القوة السامية، القائمة في أساس العالم، كما أن العلم، بدوره، يخلص إلى الاستنتاج، بان "وراء الاشياء كلها سرا غامضا، يستحيل الوقوف عليه"، وأن تلك الماهية، القائمة على أساس كافة الظواهر، ستبقى مجهولة إلى الابد، هذا التساوي في العجز، عجز الدين والعلم، كل بدوره، عن الاجابة على مسألة الوجود الاساسية، يجعل بالامكان، في رأي سبنسر، إلغاء كل نزاع أو خصام بينهما، ولكي يبرهن سبنسر على عجز العلم يتناول بالتحليل مفاهيم المكان، والزمان، والحركة، والمادة، والقوة، والوعي، ليؤكد أن هذه المفاهيم، كلها، متناقضة، ولا تقدم، بالتالي، معرفة يقينية عن الواقع الموضوعي، فليس بوسعنا، مثلا، تصور قابلية المادة للتجزئة إلى ما لا نهاية، وفي نفس الوقت - عدم وجود دقائق مادية غير قابلة للتجزئة، ومن هنا، كانت المادة "في طبيعتها المحدودة، متعذرة على المعرفة، تماما كالمكان والزمان" ([10]).

في التطور "يُميز سبنسر لحظات ثلاث: (1) الانتقال من البسيط إلى المعقد (2) الانتقال من المتجانس إلى اللا متجانس؛ (3) الانتقال من اللامتعيين إلى المتعين (التريقي في التنظيم)، وفي ضوء التغيرات، التي تطرأ على حركة الاشياء في مجرى التطور، يصوغ سبنسر قانون التطور على الشكل التالي: "التطور - تكامل Integration للمادة، يرافقه تبدد في الحركة، وتنتقل خلاله المادة من حالة اللاتعيين والتجانس غير المترابط إلى حالة التعيين واللاتجانس المترابط، ويطرأ على الحركة، المصونة من قبل المادة، تحولات مماثلة".

"صحيح أن سبنسر استطاع فعلا الوقوف على سمات منفردة لبعض أشكال التطور، لكن محاولته لاضفاء صبغة كلية على قانونه هذا تبقى غير مشروعة، وباطلة، فهذا القانون يستبعد ظهور أشياء جديدة نوعيا، ويصور التطور على أنه مجرد اعادة تجميع تدريجية للمادة المتوفرة، كما أنه لا يقول شيئا عن مصدر التطور وقواه المحركة، ويبقى مجرد وصف لبعض السمات الخارجية لعملية التطور، وقد انعكس الطابع الميتافيزيقي والآلي لنظرة سبنسر في قوله "بان للتطور "حداً، لا يمكن تجاوزه أبداً"، هذا الحد، عند

سبنسر، هو حالة توازن المنظومة (الجملة System)، توازن القوة العالمية الباعثة على التطور، حالة، تتعادل عندها كافة القوى الفاعلة، وعاجلاً أم آجلاً ستعقب التوازن حالة من الانحلال، لكن هذا الانحلال لن يدوم إلى الأبد، فسوف تعقبه حلقة جديدة من تكامل المادة والحركة، وهكذا "ينتهي الأمر بسبنسر إلى نظرية التعاقب والدورة السرمدية، التي لم يستطع الخروج منها بسبب الطابع الميتافيزيقي لمذهبه" ([11]).

النظرية "العضوية" في المجتمع:

"يعمم سبنسر فكرة التطور، التي يعرضها في مؤلفه الفلسفي الرئيسي - "المبادئ الأولى"، بحيث تشمل ميادين البيولوجيا والبيسيكولوجيا والسوسيولوجيا والأخلاق، وهو يرى في البيولوجيا العلم العياني Concrete الرئيسي، الذي يدرس القوانين الفاعلة في هذه الميادين كلها" ([12]).

ذلك إنه يفترض، خطأً، أن الحياة - بكل مظاهرها الاجتماعية والنفسية، المعقدة والرفيعة - تحكمها، في نهاية المطاف، القوانين البيولوجية، ففي السوسيولوجيا ينطلق سبنسر من "تشبيه المجتمع بالكائن الحي"، ودراسة المجتمع ككائن حي، ينشأ ويتطور وفقاً لقوانين طبيعية، صحيح أن هذا الطرح يقر بالتطور الموضوعي للظواهر الاجتماعية، ومع ذلك جاءت النزعة الأساسية في سوسيولوجيا سبنسر رجعية، ومعادية للعلم، فهي تؤدي إلى عضونة biologisation الظواهر الاجتماعية، وإلى تغطية الاستغلال والاضطهاد بتصويرهما ظاهرتين طبيعيتين.

كما أن تعميم مبدأ "الصراع من أجل البقاء" على الحياة الاجتماعية قد مهد الطريق لظهور أحد أكثر تيارات السوسيولوجيا البرجوازية رجعية - "الداروينية الاجتماعية"، فقد كان سبنسر عدواً لدوداً للاشتراكية، وتقن في التنديد بالفكر الاشتراكي، لذا جاءت فلسفة سبنسر، إجمالاً، تتويجاً لذلك الشكل الأول من الوضعية، الذي كان لا يزال يتضمن - برغم عدائه المبدئي للمادية - بعض الأفكار العلمية الإيجابية، والذي اضطُر، بسبب ذلك، لاختلاء المكان، في الربع الأخير من القرن الماضي، لتيارات مثالية أكثر رجعية ومعاداة للعلم" ([13]).

سبنسر ونظرية التطور:

في "عام 1830 كان التطور يملأ الجو عندما عبّر سبنسر عن فكرة التطور في مقال له حول هذا الموضوع "نظرية التطور" في عام (1852) قبل دارون بزمن طويل، وفي عام (1859) اهتز العالم القديم ورجال الدين الأفاضل اهتزازاً كبيراً بنشر كتاب دارون عن "أصل الأنواع"، ولم يكن هذا الكتاب مجرد عرض لفكرة غامضة عن تطور الانواع العليا من انواع سفلى، ولكنه جاء -كما يقول ديورانت- "مُفَصَّلاً وحافلاً بالأدلة عن حقيقة عملية التطور بواسطة الانتخاب الطبيعي أو بقاء الاجناس المفضلة في تنازع البقاء،" وراح العالم بأسره يتحدث عن نظرية التطور طيلة عشرين عاماً، وجاء سبنسر وامتنى صهوة موجة نظرية التطور بفضل صفاء فكره، ووضوح عقله، فتتال فكرة التطور بالتطبيق على كل ميدان من ميادين الدراسة، وكما سادت الرياضيات على الفلسفة في القرن السابع عشر وانجبت للعالم ديكارت وهوبز وسبينوزا وليبنتر وبسكال، وكما اخذ علم النفس يسطر الفلسفة في اراء بركلي وهيوم وكوندياك وكانت، فقد كان علم الاحياء في القرن التاسع عشر عمود الراء الفلسفية الفقري في اراء شلنج وشوبنهاور وسبنسر ونيتشه وبرجسون" ([14]).

لقد كانت هذه الراء من انتاج رجال كثيرين، ولكنها ارتبطت باسم الرجال الذين تناولوها بالتنسيق والترتيب والتنظيم والتوضيح، وكما حمل العالم الجديد "امريكا" اسمه من امريكو الذي رسم خريطة هذا العالم، فقد كان هربرت سبنسر امريكو عصر دارون وواضع خريطته وأحد مكتشفيه أيضاً" ([15]).

يقول سبنسر: إن "التطور تجمع لأجزاء المادة يلزمه تشتيت أو تبديد للحركة، تنتقل المادة خلاله من حالة التجانس المنقطع غير المحدود إلى حالة التباين المتلاصق المحدود". ما معنى هذه العبارة؟ ان معناها هو: ان تَجَمُّع المادة يتضح في تكوين الكواكب من السديم، وتشكيل البحار والمحيطات والجبال على الأرض، وتطور القلب في الجنين واتحاد العظام بعد الولادة، وتوحيد الاحساسات والذكريات إلى معرفة وفكر، ومن معرفة إلى علم وفلسفة. وتطور العائلات والاسر إلى قبائل ومدن ودول واحلاف

"واتحاد العالم" هذا هو تجمع المادة. كل هذه امثلة لتجمع اجزاء الاشياء المنفصلة في كتل وجماعات وكل، وإن هذا التجمع طبعاً يلزمه تحديد وتقليل في حركة الاجزاء، تماماً كما يحد تطور الدولة من حرية الفرد فيها. ولكن تجمع الاجزاء هذا يقدم للاجزاء اعتماداً متبادلاً، ونسيجاً من العلاقات الوقائية التي تشكل التصاقاً وتنمي تضامناً واتحاداً مشتركاً من اجل البقاء، كما ان عملية التجمع تحدث تحديداً أكبر في شكل الاجزاء وعملها، فالسديم لا شكل له ومع ذلك فقد تكون منه نظام الكواكب الاهليلجي البيضاوي، وخطوط سلاسل الجبال الحادة إلى اخر ما هنالك، فقد كان السديم الأول مركبا من مادة متجانسة يشبه بعضها بعضا، ولكنها سرعان ما تنوعت إلى غازات وسوائل واجسام صلبة، فاصبحت الأرض خضراء تكسوها الاعشاب، أو بيضاء كما في قمم الجبال أو زرقاء في تجمع البحار، انظر إلى الجبله الأولى (البروتوبلازما) المتجانسة نسبياً وما سينشأ عنها من مختلف اعضاء الغذاء والتناسل والافراز والادراك، واللغة الواحدة الذي يتفرع عنه مئة علم، والاساطير الشعبية لشعب من الشعوب كيف تنمو وتزدهر إلى الوف الانواع من الفن الادبي" ([16]).

هذه هي امثلة دورة التطور، "كل شيء يمر من الانتشار إلى التجمع والوحدة، ومن بساطة التجانس إلى تعقيد التباين، يسير في مجرى التطور. وكل شيء يعود من التجمع إلى الانتشار، ومن التعقيد إلى البساطة، فهو يسير في تيار الانحلال، ولكن سبنسر - كما يستطرد ديورانت - "لا يقنع بهذا القانون التركيبي ويحاول ان يظهر كيف يتبع هذا ضرورة لا مفر منها ناجمة عن عملية القوى الآلية الطبيعية، حيث يوجد، اولا عدم استقرار معين في المتجانس، اذ ان الاشياء المتجانسة أو المتشابهة لا يمكنها ان تبقى متجانسة، لانها خاضعة إلى قوى خارجية، وسرعان ما تتعرض الاجزاء الخارجية في المتجانس إلى الهجوم كما تتعرض المدن الساحلية إلى الهجوم في ايام الحرب، هذه هي الحياة تجمع وتفرق، تألف وتنافر، تأتلف الاجزاء وتتجمع في وحدة لا تزال تطرد في النمو، حتى يدركها تنافر الاجزاء ثم يشتد هذا التنافر، ويشد حتى تتلاشى وتتحل. وبذلك تصبح دورة التطور والانحلال دورة تامة، ولكن ستبدأ هذه الدورة من جديد مرة

ثانية، وثالثة إلى ما لانهاية له من هذه الدورات التي تبدأ بالتطور وتنتهي بالانحلال، وكل مولد جديد فاتحه إلى الفناء والموت، هذا هو كتاب "المبادئ الأولى" -يقول ديورانت- "مأساة مروعة، تروي لنا قصة العالم في صعود وهبوط وتطور وانحلال الكواكب والحياة والانسان، ولا غرابة اذن ان يثور الرجال والنساء الذين يعيشون على الايمان والأمل على هذا الكتاب الذي أوجز لهم باختصار قصة الوجود، فقد اقترب سبنسر من "شوبنهاور" كثيراً في اعتقاده بعيب الجهود الانسانية، حيث ارتأى في أواخر ايام انتصاره بان الحياة تافهة حقيرة، لا تستحق الحياة فيها، فأصابه بذلك ما أصاب الفلاسفة من مرض النظر البعيد، حيث مرت جميع مسرات الحياة والوانها واشكالها الممتعة من تحت انفه من غير أن يراها" ([17]).

سبنسر وعلم الاجتماع والفلسفة السياسية:

يعتبر سبنسر "الأب الثاني لعلم الاجتماع بعد أوجست كونت الفرنسي، اشتهر بنظريته عن التطور، وقد استند على هذه النظرية في وضع الأسس لنسق ومنظومة اجتماعية (سوسولوجية) تؤكد التطور تجاه تعقيد اجتماعي متزايد وارتفاع درجة الفردية فالمجتمع في نظره مثل الكائن الحي المعقد، يتصف بحالة من التوازن الدقيق ولا ينبغي ألا يسمح إلا لعملية التطور الطبيعية بالتأثير في نموه.

يقول ديورانت: "المجلدات الفنية التي وضعها في علم الاجتماع تعتبر أروع انتاجه، لقد استغرق في كتابتها ما يزيد عن العشرين سنة، وبحث فيها موضوعه المفضل، وهي تظهر عظمتها في الفلسفة السياسية، وهو يبدأها مثل افلاطون في التحدث عن الاخلاق والعدالة السياسية، ولم يقدم أحد لعلم الاجتماع ما قدمه "سبنسر" وحتى "كومت" مؤسس هذا العلم لا يباريه في ذلك، يدعو سبنسر في مقدمة بحثه الذي اطلق عليه اسم "دراسة علم الاجتماع" إلى الاعتراف والتطور بهذا العلم الجديد، فاذا كانت الجبرية صحيحة في علم النفس، ينبغي ان يكون هنالك نظام من العلة والمعلول في الظواهر الاجتماعية ([18]).

ان من يدرس الإنسان والمجتمع سوف لا يقنع بمجرد ترتيب الوقائع التاريخية، أو تاريخ حياة الانسان، ولكنه سيبحث في تاريخ الانسانية عن خطوط التطور العام، والسياق السببي والروابط التي تحول الحقائق المحيرة إلى علم، حيث يعتقد "سبنسر" -كما يضيف ديورانت- "ان المجتمع كائن عضوي، له أعضاء للتغذية، وله دورة دموية، وفيه تعاون بين الاعضاء كما له تناسل وافرار تماماً مثل الافراد، والمجتمع عنده كالفرد في هذه الميزات الضرورية، فهو ينمو وكلما ازداد نمواً اشدت تعقداً، وكلما تعقدت ازدادت اجزائه استقلالاً، وحياة المجتمع طويلة جداً بالنسبة إلى حياة اجزائه التي يتألف منها، وهكذا فإن تطور المجتمع يسير على قانون التطور، فنمو الوحدة السياسية من الاسرة إلى الدولة إلى عصبه الامم، ونمو الوحدة الاقتصادية من الصناعة المحلية الصغيرة إلى الاحتكار ونقابات الإنتاج، ونمو وحدة السكان من القرى إلى البلدان الصغيرة إلى المدن، كل هذا بالتأكيد يظهر لنا عملية التجمع والتكتل، بينما نرى من جهة أخرى ان تقسيم العمل وتعدد المهن والصناعات، والتجارة وزيادة اعتماد الاقتصاد على التبادل بين المدن والارياف وبين امة واخرى يوضح لنا التطور بشطريه من تجمع إلى تباين" ([19]).

وعندما حلت الصناعة محل الحروب تحول الفكر من الموت إلى الحياة، وخرجت الحياة من قيود السلطة المقدسة إلى طريق الحرية والمبادرة المفتوح. والواقع ان اعظم تغير طرأ على المجتمع في تاريخ المجتمع الغربي باسره هو الانتقال التدريجي من النظام الحربي إلى النظام الصناعي، وبالتالي "فإن الأمل في الغاء الحروب وبلوغ مجتمع تتحقق فيه العدالة الاجتماعية يكمن في تطور الصناعة في الشعوب الصناعية، اذ ان الصناعة تؤدي إلى الديمقراطية والسلام، وبما ان الإنتاج الصناعي لا يتعرع ويزدهر الا في ظل الحرية فان المجتمع الصناعي سيعمل على تحطيم السلطات التقليدية الكهنوتية والطائفية القبلية التي تزدهر ظلها الدول الحربية، ولا يعود للجندي أو العسكري هذه القيمة البالغة والشهرة العالية، والصيت العظيم، وتصبح الوطنية حب الإنسان لوطنه لا كراهية البلاد الاخرى، ويعود السلام في البلاد ضرورة رئيسية من أجل الرخاء والازدهار، وبما ان رأس المال سيصبح دولياً وعالمياً، حيث يقوم استثمار المال في

جميع انحاء العالم، فان هذا سيؤدي إلى ضرورة استتباب الأمن والسلام العالمي أيضاً" [20].

لقد "اعتبر "سبنسر" موطنه إنجلترا، مثلاً للبلد الذي يقترب من المجتمع الصناعي، على الرغم من أنه استنكر بشدة نمو الروح العسكرية الحربية الاستعمارية فيها، واعتبر كلا من فرنسا والمانيا مثلاً للدولة العسكرية الحربية" [21].

في هذا الجانب، "يرى سبنسر بأن الاشتراكية (التي يمقتها) نتيجة طبيعية للنظم الاقطاعية والعسكرية، أو بعبارة أوضح فان النظم الاقطاعية والعسكرية تنتهي إلى نظم اشتراكية، فالنظام الاشتراكي -عند سبنسر- كالنظام العسكري يقوم على النظام المركزي، وتوسيع سلطة الحكومة، والقضاء على المبادرة الفردية وتبعية الفرد واخضاعه. والنظام القائم وراء كل منظمة هو انها تميل إلى الصلابة والشدة عندما تكتمل قوتها، ما يعني أن الاشتراكية ستؤدي إلى جماعة بشرية من النحل والنمل، وستؤدي إلى نظام من الاستعباد اشد قنوطاً وأساساً من الوضع الحالي، فقد كان سبنسر يشعر بالغثيان والمرض لمجرد التفكير في عالم يحكمه العمال، ولم تفتنه أو تستهوي قلبه دعاية زعماء النقابات والاتحادات التجارية في جريدة لندن تايمز، وفي النهاية، وعلى الرغم من كراهيته للاشتراكية، ابدى عطفه نحو الحركة التعاونية، بحيث يصبح تنظيم العمل أقل الزاماً وقسراً عندما يتقدم المجتمع، وكل عضو سيكون سيد نفسه بالنسبة إلى عمله، ولا يكون خاضعاً إلا للقوانين التي تسنها أكثرية الاعضاء والتي تستدعيها الحاجة إلى النظام، ويتم التحول من التعاون العسكري الالزامي إلى التعاون الصناعي الطوعي" [22].

نقد فلسفة سبنسر :

في نقده لفلسفة سبنسر، يقول ول ديورانت: لا شك ان القارئ قد ادرك وجود بعض المصاعب في هذا التحليل الذي قدمه لنا سبنسر، ان النقد السلبي ليس مرضياً دائماً وخصوصاً امام هذا الإنتاج العظيم الذي قدمه لنا سبنسر ولكن جزءاً من مهمتنا يقتضي ان نرى ما احدثه الزمن في افكار هذا الفيلسوف.

ويضيف ديورانت: "ان الحقيقة الأولى التي تواجهنا في كتاب "المبادئ الأولى" هي قوله بأن هنالك حقيقة مغلقة لا سبيل إلى إدراكها، ونحن وإن كنا نسلم معه بأن المعرفة الانسانية عاجزة عن ان تسبر اغوار محيط الوجود العظيم الذي لسنا سوى موجة سريعة عابرة على سطحه، الا اننا ينبغي ان لا نبت في الموضوع نهائياً، لاننا نخطئ منطقياً اذا ذهبنا إلى ان شيئاً ما قد اغلق دون المعرفة اغلاقاً تاماً، واستحال العلم به استحالة تامة، لأن القول بعدم امكان معرفة الشيء اعتراف ضمني باننا قد عرفنا عنه شيئاً" ([23]).

ثم "ماذا نقول في هذا التعريف الواسع الذي وضعه سبنسر عن التطور؟ فهو يُعرّف التطور بأنه سير من البسيط إلى المركب، هل يفسر هذا التعريف من الكون شيئاً، كلا ن هذا التعريف لا يفسر الطبيعة، وهو كما قال عنه "برجسون" يحلل الطبيعة ولكنه لا يفسرها.

ان "الضعف نقطة في التعريف هي قوله بعدم استقرار المادة المتجانسة، وانتقالها إلى حالة التنافر، فهل يعتقد سبنسر بان الكل المتشابه الاجزاء اقل استقراراً واكثر تغيراً وتحولاً من الكل المتنافر الاجزاء؟ اليس المفروض ان يكون المتنافر الاكثر تعقيداً بحكم تنافره اقل استقراراً واكثر تحولاً وتغيراً من المتجانس البسيط" ([24]).

لقد كتب سبنسر آراءه في وقت ساد فيه هدوء نسبي على انجلترا واضطرها إلى اتخاذ موقف سلبي من أوروبا، كما ان سيادتها التجارية والصناعية في ذلك الوقت دفعتها إلى الايمان بحرية التجارة، كما "ان سبنسر بالغ كثيراً في فضائل النظام الصناعي، فقد تعامى واغلق بصره عن الاستغلال الوحشي الذي رافق الصناعة في انجلترا، ولا غرابة ان اثارَت الصناعة اشمزاز "نيتشه" فاندفع إلى تعظيم العسكرية وتمجيد فضائل الحياة العسكرية الحربية" ([25]).

(11) جماعة من الأساتذة السوفييات - مرجع سبق ذكره - موجز تاريخ الفلسفة - ص 614

(2) المرجع نفسه - ص 622

(3) المرجع نفسه - ص 623

- [4] المرجع نفسه - ص 614
- [5] ول ديورانت- قصة الفلسفة - ترجمة: د.فتح الله محمد المشعشع - مكتبة المعارف - بيروت - الطبعة الخامسة 1985م - ص460
- [6] المرجع نفسه - ص462
- [7] المرجع نفسه - ص463
- [8] المرجع نفسه - ص464-465
- [9] جماعة من الاساتذة السوفيات- مرجع سبق ذكره - موجز تاريخ الفلسفة - ص 724
- [10] المرجع نفسه - ص 725
- [11] المرجع نفسه - ص726 / 727
- [12] المرجع نفسه - ص 728
- [13] المرجع نفسه - ص 728
- [14] ول ديورانت - مرجع سبق ذكره - قصة الفلسفة - ص456
- [15] المرجع نفسه - ص457
- [16] المرجع نفسه - ص470 / 471
- [17] المرجع نفسه - ص471 / 473
- [18] المرجع نفسه - ص 480
- [19] المرجع نفسه - ص 480 / 482
- [20] المرجع نفسه - ص484
- [21] المرجع نفسه - ص485
- [22] المرجع نفسه - ص486 - 487
- [23] المرجع نفسه - ص494
- [24] المرجع نفسه - ص495
- [25] المرجع نفسه - ص499

كتاب موجز الفلسفة والفلاسفة عبر العصور للمفكر غازي

الصوراني (ج 62)

الإثنين 04 يناير 2021

خاص بوابة الهدف

(تتفرد بوابة الهدف، بنشر كتاب المفكر غازي الصوراني، المعنون: موجز الفلسفة والفلاسفة عبر العصور، الصادر عن دار الكلمة للنشر والتوزيع، في يونيو/ حزيران 2020، على حلقات متتابعة.. قراءة مثمرة ومفيدة نتمناها لكم).

الباب الرابع

الفلسفة الأوروبية في العصور الوسطى

الفصل العاشر

أبرز فلاسفة القرن التاسع عشر

يوجين كارل دوهرينغ (1833 - 1921):

فيلسوف واقتصادي ألماني كان أستاذاً للميكانيكا، عمل بجامعة برلين (1862 - 1874) "كان تلميحياً في الفلسفة، وحاول ان يجمع بين الوضعية والمادية الميتافيزيقية والمثالية الصريحة، كما عبّر في الاقتصاد السياسي وعلم الاجتماع عن أيديولوجية البورجوازية الصغيرة.

عارض ماركس وانجلز خلال الفترة التي كان فيها الحزب الديمقراطي الاشتراكي الألماني - الذي شكل من حزبين كانا من قبل مستقلين (أتباع لاسال وأتباع ايزناخ) - يجمع صفوفه.

وقد وَجَدَتْ آراء دهرينغ المختلطة - في الفلسفة والاقتصاد السياسي والاشتراكية - تأييداً بين بعض الديمقراطيين الاشتراكيين، وقد أدرك أنجلز خطر كتابات دوهرينغ فهاجم هذه الكتابات في كتابه الشهير "الرد على دهرينغ".

وقد هبط دهرينغ بعد ذلك إلى اللاسامية والعنصرية بمؤلفاته الرئيسية: "دروس الفلسفة" (1875) - "دروس الاقتصاد الوطني والسياسي" (1876) ([1]).
إرنست ماخ (1838 - 1916):

عالم طبيعي (فيزيائي) وفيلسوف نمساوي مثالي ذاتي، وأحد مؤسسي الفلسفة التجريبية النقدية، وضع نظريته على النقيض من المادية الفلسفية، فالمفاهيم عند "ماخ" هي بمثابة رموز تشير إلى "مركبات الأحاسيس" (أي الأشياء)، وقد كشف وفنّد كتاب لينين "المادية والتجريبية النقدية" ([2]) فلسفة "ماخ" المثالية الذاتية" ([3]).

في اسهاماته الفلسفية، كان لماخ تأثيراً كبيراً على الوضعية المنطقية من خلال نقده لإسحاق نيوتن، وفي اواخر القرن التاسع عشر بدأت وضعية كونت - ميل - سبنسر تتوارى تدريجياً عن المسرح، ليحل مكانها شكل جديد من الوضعية، عميق الاتجاه المثالي - الذاتي واللاأدري عند أسلافه، وكان إرنست ماخ وريتشارد أفيناريوس أبرز ممثلي هذا الشكل الجديد، الذي عرف بمذهب النقد التجريبي.

يحاول ماخ، كسائر الوضعيين، "تنظيف" الفكر العلمي من "الميتافيزيقا"، بـ"مشكلاتها الوهمية"، ويدعي لنفسه الوقوف على أرضية التجربة، وأن وجهة نظره التجريبية "تستثني"، تماماً، كافة القضايا الميتافيزيقية..، ويعلن أنه ليس فيلسوفاً، "فليس هناك ما يدعي بفلسفة ماخ"، وأن ما جاء به ليس إلا "ميتودولوجيا وبسيكولوجيا علمية للمعرفة".

بإرجاع الفلسفة إلى "بسيكولوجيا المعرفة" يؤكد ماخ، بالاتفاق مع كانط، أن المعرفة لا تنفّذ إلى ماهية الأشياء، وأنها تقتصر على ظواهرها فقط، لكن ماخ، بخلاف كانط، ينفي وجود "الأشياء في ذاتها" وجود الواقع الموضوعي. ان ماخ يفترق عن كانط يميناً، باتجاه مثالية بيركلي وهيوم الذاتية، التي ترجع العالم الخارجي إلى أحاسيس الذات، ولإثبات هذا الرأي يعمد ماخ إلى استخدام نظرية داروين في التطور، حيث يؤكد أن العلم لا يعكس سوى الوظيفة البيولوجية في التكيف لدى الكائن الحي، ولا يمس الواقع الموضوعي مطلقاً.

من هذه المقدمات ينطلق ماخ لتطوير "النظرية البيولوجية - الاقتصادية في المعرفة"، وطبقا لهذه النظرية فان المبدأ الأساسي للمعرفة العلمية هو مبدأ "اقتصاد الفكر"، أو "اقتصاد الأفكار وتوافقها وانتظامها"، بهدف التوجه البيولوجي في مادة التجربة"([4]).

إن المفاهيم، والقوانين، والتفسيرات العلمية عامة، تخلو - عند ماخ- من أي مضمون موضوعي، لاصلة لها بالظواهر، التي عنها تتحدث، إلا كصلة الرموز الاختزالية بالمفاهيم التي عليها تدل: انها نتاج للعقل، وجدت لا لتعكس الواقع، وانما لتلبية حاجة الذات العارفة، وهنا يؤكد ماخ أن "لا سبب ولا نتيجة في الطبيعة"، لان "السبب والنتيجة مجرد نتاج لفكرنا".

كذلك الامر بالنسبة لقوانين الطبيعة، فهي تولد من حاجتنا النفسية، ولا تعبر عن أية روابط موضوعية بين الاشياء؛ انها نتاج للروح الانسانية، لامعنى لها الا بالنسبة للإنسان.

يرى ماخ أن أشياء العالم الواقعي ليست هي ما يثير الاحاسيس فينا، بل، على العكس، فان مركبات الاحاسيس (مركبات العناصر) هي التي تشكل الاجسام"، وهذه الاخيرة - أي الاجسام ليست سوى "رموز منطقية" لهذه المركبات الذرة، والجزء، والكتلة، وغيرها - ليست، أبداً، حقائق موضوعية، بل مجرد رموز للوصف المقتصد للاحاسيس، وهكذا فان "ما ندعوه مادة، ليس إلا رابطة قانونية معينة للعناصر (للاحاسيس)"، ولتجنب الانزلاق إلى مستنقع الانفرادية، ولاضفاء نوع من الموضوعية على آرائه، يعلن ماخ، في مؤلفاته المتأخرة، أن هذه العناصر (الاحاسيس) ليست فيزيائية ولا نفسية، لاذاتية ولا موضوعية - انها "حيادية"([5]).

من وراء هذا الطرح لحيادية "العناصر" يأمل ماخ بالتخلص من "ميتافيزيقية" المادية والمثالية على السواء، لكنه، باعلانه الاحاسيس عناصر حيادية للعالم، يسير في طريق "الميتافيزيقا" المثالية، لانه يفترض ماهيات ميتافيزيقية جديدة، لا يمكن الكشف عنها بالتجربة، وتشكل، مع ذلك، أساس هذه التجربة.

إن البشر يتعاملون، في تجربتهم العلمية واليومية، مع أشياء وعمليات موضوعية، من جهة، ومع أحاسيس الذات المتعرفة، التي لا تنفصم عن نشاط الحواس والجملة العصبية من جهة ثانية، لكن ماخ، الذي يجد نفسه مضطراً للاعتراف، بقوله أن الأشياء كلها مجرد مركبات أحاسيس، وقد انتقده لينين بقسوة في كتابه "المادية والتجريبية النقدية"، حيث بيّن أن إرجاع جميع الأشياء إلى مركبات الاحاسيس هو احياء لفلسفة بيركلي المثالية الذاتية الرجعية، الأمر الذي سيقود حتماً إلى القول بأن العالم كله ليس إلا تصوراتي الخاصة، أي إلى الانفرادية (الأنأوحدية).

كما "بين لينين أن النظرة الماخية لم تؤد إلى التخلص من "احادية الجانب" لدى كل من المادية المثالية، كما كان يزعم أصحابها لانفسهم، وإنما قادت إلى الخلط والتخبط بين وجهات نظر فلسفية متعارضة، فاذا كانت "العناصر" احاسيسا - كما يقول لينين - فان ماخ لا يملك الحق في التسليم بوجود "العناصر" خارج أعصاب الذات ووعياها، واذا كان يسلم بوجود موضوعات فيزيائية، مستقلة عن الاعصاب والاحاسيس، فانه، بذلك، يهجر مواقع المثالية، لينتقل، خلسة، إلى مواقع المادية"^[6].

لكن "ماخ لا يتراجع عن موضوعته المثالية - الذاتية الاساسية في ان العالم مركب من الاحاسيس، وهكذا يتخلى ماخ، الذي لم يفلح في حل هذا التناقض، عن كل محاولة في صياغة رؤية فكرية متكاملة، ليجمع في مذهبه، بشكل آلي، النظرة البركليية المثالية - الذاتية إلى العالم الخارجي، والتسليم ببعض الموضوعات المادية لعلوم الطبيعة، ومع ذلك بقيت فلسفة ماخ تمارس تأثيرها على عدد من علماء الطبيعة، تأثيراً تعزز في الثمانينيات والتسعينيات من القرن الماضي بظهور مذهب النقد التجريبي، مذهب ريتشارد أفيناريوس، الذي جاء قريباً للغاية من الماخية، مع أنه ظهر بشكل مستقل عنها"^[7]، وقد أثرت فلسفة ماخ في تشكيل الوضعيه الجديدة، وكذلك في التحريف الماخي للماركسية.

من مؤلفاته الرئيسية^[8]:

"تحليل العناصر والروابط في المادية والنفسي" (1886) - "الادراك والخطأ" (1905).

تشارلز بيرس (1839 - 1914):

مؤسس الفلسفة الذرائعية (البرجماتية)، التي تتلخص فكرتها الأساسية في " أن العقل لا يُدرك غايته، إلا إذا قاد صاحبه إلى العمل الناجح؛ فالفكرة الصحيحة هي الفكرة الناجحة المفيدة، والمعيار الوحيد للحقيقة هو فعاليتها ونجاحها"، والبرجماتية في المعرفة هي القول بأن القانون العلمي (أو القاعدة العلميّة) لا يكون إلا عند التطبيق في ظروف عمليّة بصورة ناجحة ونافعة، وهو مضمون ما سمّي بـ: " قانون بيرس": قيمة فكرة ما تكمن في نتائجها العمليّة" (روزنتال ويودين، 1987، ص 98) ([9]).

في هذا السياق أشير إلى أن البرجماتية أو الذرائعية "البراغماتية أو الذرائعية كما جاء تعريفها في قاموس المعجم الوسيط هي اسم مشتق من اللفظ اليوناني: - براغما: - ومعناه العمل، وهي مذهب فلسفي - سياسي يعتبر نجاح العمل المعيار الوحيد للحقيقة، وقد ترسّخت البراغماتية في أمريكا ابتداء من أواخر القرن التاسع عشر، وهي لا تهتمّ إلا بالتجربة وبالنتائج العمليّة للفكر غير مكرثة بالمبادئ والمقولات وأنساق الفلسفة التقليديّة" ([10]).

ظهرت البراغماتية (المذهب الذرائعي) في الولايات المتحدة الأمريكية، حيث لقيت انتشاراً، لم تصادفه هنا فلسفة من قبل، تبلورت الخطوط العريضة لهذه الفلسفة في السبعينيات من القرن التاسع عشر في مؤلفات تشارلز بيرس، وتطورت على يدي وليم جيمس (1842 - 1910)، ويعتبر جون ديوي (1859 - 1952) الزعيم الروحي للبراغماتية المعاصرة في أمريكا ([11]).

تبلورت براغماتية "بيرس" في نظريتين اثنتين، هما نظرية الشك - الاعتقاد، ونظرية القيمة، كما ينفي "بيرس" ان يكون وعي الإنسان انعكاساً للواقع الموضوعي، ويؤكد على أن وظيفة الفكر الأساسية: تخليص الإنسان من الشكوك، وتزويده بعقيدة راسخة، أما العقيدة، عنده، فهي الإستعداد الواعي، أو العادة، في ان يتصرف الانسان، في ظروف معينة، على هذا النحو أو ذاك.

يرى تشارلز بيرس "أن الفلسفة يجب ألا تهتم بـ"قضايا الفلاسفة"، وإنما ينبغي أن تعني بـ"القضايا الإنسانية"، أو، بعبارة أدق، بأهداف الانسان، وبالوسائل الكفيلة بتحقيقها، إن على الفلسفة أن تتحول إلى أداة تخدم الإنسان في حياته العملية.

إن جوهر البراغماتية يتلخص بالعبارات التالية: الإنسان مكره على العيش في عالم لا عقلائي، يتعذر فهمه، وإن محاولاتنا لإدراك الحقيقة الموضوعية ستبوء حتماً بالفشل؛ ولذا يجب النظر إلى مختلف النظريات العلمية، وإلى الأفكار الاجتماعية والقيم الاخلاقية، نظرة "أدائية" Insturmental، أي من وجهة نظر منفعتها في تحقيق أهدافنا، إن ما ينفع الانسان، ما يعود عليه بالنجاح، هو الصحيح، هو اليقين" ([12]).

يحاول بيرس التوفيق بين التسليم بالحقيقة الموضوعية، التي تعترف بها كافة العلوم، وبين نظريته الذاتية في الشك - الاعتقاد، كما أن ريبية الفهم البراغماتي لقيمة المعرفة ووظائفها تدفع ببيرس إلى نفي الوجود الموضوعي لمادة (موضوع) المعرفة.

ان محتوى وقيمة أفكارنا ومفاهيمنا تقتصر، في نظر بيرس، على تلك النتائج العملية، التي نتوخاها منها، هذا المبدأ، الذي أطلق عليه اسم "مبدأ بيرس"، أصبح انجياً للمدرسة البراغماتية كلها، وخير تعبير عن جوهرها المثالي الذاتي.

وهكذا فإن "وجود الشيء يعني ان له نتائج عملية، ان موضوعات بيرس الثلاث التالية تشكل الاساس النظري للتيار البراغماتي بأسره" ([13]):

1) التفكير هو الوصول إلى الارتياح النفسي الذاتي.

2) الحقيقة هي ما يقودنا إلى الهدف.

3) المطابقة بين الأشياء وبين مجمل النتائج الحسية، أو "العملية"، الناجمة عنها.

" في تعريفه لفلسفة البراجماترم، يقول المؤرخ الأمريكي ول ديورانت "ان البراجماترم لها جذورها في "كانط" "العقل العملي" وفي تمجيد "شوبنهاور" للإرادة، وفي نظرية "دارون" بان البقاء للأصلح وفي المذهب النفعي الذي يقيس الاشياء بمنافعها واستخدامها، وفي تقليد الفلسفة الانجليزية التجريبية الاستقرائية، واخيراً في اراء الحياة الامريكية" ([14]).

"نشر بيرس طوال حياته عددا من المقالات، تمّ تجميعها إثر وفاته، ونشرها في 8 مجلّات تحت عنوان "مجموعة أبحاث تشارلز س. بيرس". ومن هذه المقالات، نذكر أول محاولة فلسفيّة مهمّة له أرسى من خلالها دعائم الذرائعيّة، وهي "كيف نجعل أفكارنا واضحة" (1878)، وكذلك "دراسات في المنطق" (1883)، و"الهندسة المعماريّة للنظريّات" (1890)، و"ما الذرائعيّة؟" (1905)، و"نشأة الذرائعيّة" (1905).. توفي بيرس في التاسع عشر من أبريل سنة 1914 ([15]).

وليم جيمس (1842 – 1910):

يعتبر أيضاً من آباء الفلسفة البرجماتية، ولد وليم جيمس في نيويورك، وبعد ان امضى بضع سنوات في المدارس الامريكية الخاصة أرسلَ مع أخيه هنري الذي يكبره بسنة واحدة إلى المدارس الخاصة في فرنسا، وهناك وقع على بعض الكتب في علم النفس، وأخذ في مطالعتها.

بدأ محاضراته الجامعية أولاً في التشريح وعلم وظائف الاعضاء ثم في علم النفس وأخيراً في الفلسفة، ولعل اعظم مؤلفاته هو أولها صدوراً "أصول علم النفس" الذي نشره في عام (1890) وهو مزيج من التشريح، والفلسفة والتحليل.

تلقف جيمس أفكار بيرس البراغماتية، وطورها، واستخدمها، بصورة أساسية، للدفاع عن الايمان الديني، مما يصبغ براغماتيته بألوان دينية صارخة، فقد "انطلق جيمس من موضوعة بيرس، القائلة بأن الفكر ليس إلا وسيلة تؤدي إلى الاعتقاد، لي طرح نظرية "إرادة الاعتقاد"، وإن من غير المجدي، في رأي جيمس، الاعتماد على العقل والعلم في حل المسائل العقائدية الهامة، كقضية الايمان بالله، مثلاً، مثل هذه المسائل لا يمكن حلها إلا بالاعتماد على الشعور والارادة فقط.

يقول جيمس: "إن لنا الحق الكامل في أن نغامر بالايان بأية فرضية كانت.. شريطة ان تأتي لنا بنتائج مرضية، فللايمان بوجود الله تكفي رغبتنا في ان يكون، إن هذا الإيـمان يجلب للإنسان الراحة والطمأنينة، ولذا فانه يلقي تبريراً كاملاً عند البراغماتيين" ([16]).

لقد استخدم جيمس الفهم البرغماتي للحقيقة في محاولة للدفاع عن الدين والمعتقدات الدينية، إنه ينسب إلى الأفكار الدينية قيمة عظيمة، كونها تدخل الطمأنينة والراحة إلى نفوس معتقيها، "وهي يقينية، بالقدر الذي تخدم فيه هذا الهدف"، وقد وسَّع جيمس دائرة أفكاره البراغماتية بحيث تشمل العلاقات الاجتماعية أيضاً، إن الحياة الاجتماعية، عنده، ليست إلتياراً من التجربة، في إطار من الفهم المثالي الذاتي، وهكذا لا يخضع الانسان، في تصرفاته، لأية ضرورة موضوعية، إنه حر في اعتماد هذا السلوك أو ذاك، في تبني هذه المثل الاخلاقية أو تلك، في اعتناق هذه المعتقدات أو غيرها، إن الوصية الأخلاقية الوحيدة، التي تتبع من الآراء البراغماتية، هي: "اعمل ما يثاب عليه"، ما يعطي نقوداً، ويمضي جيمس بأرائه الفردية والإرادية عن الاخلاق ليصل بها إلى مذهب التحسن، فهو يؤمن بإمكانية الاصلاح التدريجي للعالم، وللأفراد كل على حدة"([17]).

لقد أعطى جيمس الأساس النظري للفلسفة البرجماتية، وللأسطورة الأمريكية عن تكافؤ الفرص في إطار الشعار الديماغوجي الوهمي: بإمكان كل أمريكي أن يصبح مليونيراً!، حين يقول بان النجاح في الحياة رهن بسعي الفرد وإرادته، إن كل إنسان يصنع سعادته بنفسه، يستطيع بلوغها اذا أحسن استخدام الإمكانيات المتوفرة لديه([18]).

إن طريقة جيمس في التفكير طريقة امريكية، ذلك إن شهوة الامتلاك والحركة الامريكية تبدو واضحة تماماً في أسلوبه وتفكيره، وقد اطلق "هونيكر" على فلسفة جيمس اسم الفلسفة المادية النفعية، والواقع ان فيها شيئاً من هذا الاتجاه المادي.

ان فحص الحقيقة الذي جاء به جيمس ليس جديداً طبعاً، وقد اعترف جيمس بهذا بأمانة وصراحة بقوله، "إن فلسفة البراجماتزم اسم جديد لوسائل فكرية قديمة، فان كان هذا الاختبار الجديد للحقيقة يعني بان الحقيقة هي ما قامت التجربة والاختبار على صدقها فهو مقبول، اما إذا كانت تعني بأن المصلحة والمنفعة الشخصية هي المقياس والاختبار لصدق الحقيقة فهو امر مردود، لان المنفعة الشخصية ليست سوى منفعة شخصية"([19]).

ووجد "وليم جيمس" ما يبتغي في عام 1878 - كما يقول ديورانت - وذلك "في مقال مشهور للفيلسوف الأمريكي تشارلز بيرس بعنوان "كيف نوضح افكارنا" قال فيه، لكي نجد معنى للفكرة ينبغي ان نفحص النتائج العملية الناجمة عن هذه الفكرة، اذ بدون هذا فان النزاع حول معنى الفكرة لا ينتهي ولا يؤدي إلى فائدة، وهكذا أحب "جيمس" أن يسير في طريقه وفق أفكار "بيرس"، وراح يفحص الميثافيزيقا القديمة على هذا الاساس وتوصل إلى تعريف جديد للحقيقة، فالحقيقة هي القيمة الفورية للفكر، فعوضاً عن ان نتساءل عن مصدر الفكرة ومن اين جاءت أو استمدت أو ما هي مقدماتها، فان البراجماتزم تفحص نتائجها، وهي تبتعد عن كنه الشيء ومصدره، وتتجه إلى نتيجة الشيء وثمرته وعقباه.

فعوضاً عن ان نتساءل عن ما هو الشيء ونضيق انفسنا ونضل في البحث عن كنهه مواهيته أو حقيقته أو نتساءل عن اصله، فان البراجماتزم تتساءل عن نتائج الشيء وبذلك تحول وجه الفكر إلى العمل والمستقبل، فالناس يقبلون الفلسفات أو يبنذونها وفقاً لحاجاتهم وطباعهم لا وفقاً للحقيقة الموضوعية، وهم لا يتساءلون هل هذا المنطقي؟ بل يتساءلون عن مدى ما تتناسب الفلسفة مع حياتهم ومصالحهم، "ومع ذلك فهو - كما يضيف ديورانت - لا يعنقد بفلسفة تقوم على التفكير والتأمل في الموت، ولا قيمة للأمور في نظره الا اذا ارشدتنا ودفعتنا إلى تحسين أوضاع حياتنا واعمالنا على هذه الأرض" ([20]).

لقد "شغل" وليم جيمس حياته وكرس نفسه لمثل هذه الامور، وكان عاملاً نشيطاً في مئات الجهود التي تستهدف تحسين الحياة الانسانية، في إطار النظام الرأسمالي، وكان يعتقد أن في كل فرد طاقات وامكانيات كامنة تولدها الظروف المناسبة، وكان يدعو إلى استخدام هذه الطاقات لكامنة، ويبيدي جزءاً كبيراً من تبديد طاقات الناس في الحرب، ويدعو إلى ايجاد مخرج افضل لدوافع القتال والحرب والسيادة بتوجيه الحرب على الطبيعة.

أخيراً، يُعرّف وليم جيمس الفلسفة بطريقته البسيطة بقوله "إنها التفكير الوحيد بالأشياء في أفضل طريقة شاملة مدركة وتحقق الفائدة" وهكذا كانت كل مؤلفاته التي نشرها بعد عام 1900 في ميدان الفلسفة، تكريساً للبراجماتية، فبدأ في كتابه "ارادة الايمان" عام 1897، وبعقبه بكتاب "انواع من التجربة الدينية" عام 1902، ثم انتقل إلى كتبه الشهيرة في "البراجماتزم" عام 1907 و"الكون المتعدد" عام 1909، معنى الحقيقة " عام 1909، وبعد وفاته بعام واحد نشر له كتاب "بعض مسائل الفلسفة " عام 1911.

ريتشارد أفيناريوس (1843 - 1896):

فيلسوف سويسري من أتباع المدرسة المثالية الذاتية، ومن أوائل الذين دعوا إلى النقد التجريبي، وكان استاذاً بجامعة زيوريخ، هو مؤسس النزعة النقدية التجريبية، ولد في براغ .

أهم مؤلفاته كتابه "نقد التجربة المحضة" في مجلدين، وفيه وضع أساس النزعة النقدية التجريبية، التي تقوم على أساس أن مهمة الفلسفة هي أن تصنع تصوراً طبيعياً للعالم قائماً على التجربة المحض، ومن أجل تحقيق ذلك لا بد من الاقتصار على ما يعطيه الإدراك الحسي المحض مع استبعاد كل العناصر الميافيزيقية التي أدخلها الإنسان . بإسقاط باطن . في التجربة إبان فعل المعرفة، وإلغاء التمييز بين ما هو فيزيائي وما هو نفسي، والاستغناء عن التفسيرات المادية والمثالية على حد سواء" ([21]).

"وجّه أفيناريوس النقد إلى النظرية المادية في المعرفة، التي وصفها بأنها إسقاط للداخل أي أنها تدمج العالم الخارجي في النفس" ([22]).

يرى أفيناريوس أن المعرفة لا يمكن أن توجد خارج اطار التجربة، وأن الموضوع والذات موجودان معا في التجربة، كـ"حَدّ مضاد" و"حَدّ المركزي" لـ"التوافق المبدئي"، وهذا يعني أن لا وجود لواقع موضوعي بدون وعي الذات.

وقد "بيّن لينين أن نظرية "التوافق المبدئي" ستتهار نهائياً، حالما نطرح السؤال التالي: هل وُجِدَت الطبيعة قبل الانسان؟ إن العلوم الطبيعية تثبت، بما لا يرقى إليه الشك، أن

الارض كانت موجودة، حتى قبل أن يوجد عليها انسان، أو حياة عضوية، عندما لم يكن هناك بعد أي "حد مركزي"، ولا أي "توافق" بين "الانا" والبيئة. لا يتحدث أفيناريوس عن الذات العارفة ووعيتها، بل عن "الجملة العصبية المركزية"، التي ترتبط بعلاقة ميكانيكية متبادلة مع الوسط الخارجي، كما يؤكد أن جميع وقائع التجربة يجب ان تُصَوَّرَ وتُوصَفَ كما نشعر بها، أو كما يشعر بها الناس المحيطون بنا.

لعبت فلسفة النقد التجريبي دوراً هاماً في خلق ذلك المناخ الفكري، الذي بدأ يتسرب إلى علوم الطبيعة في اواخر القرن التاسع عشر، ففي اوساط العلماء أنفسهم - رياضيين وفيزيائيين - ظهرت محاولات لتفسير القضايا الميتودولوجية للعلم المعاصر بروح المثالية الذاتية والنسبية"([23]).

أوضح لينين في كتابه "المادية والتجريبية النقدية" أن آراء افيناريوس لا أساس لها، كما أنها لا تتفق مع وقائع العلم الطبيعي.. أهم أعمال افيناريوس كتاب "نقد التجربة الخالصة" (1890).

انطونيو لابرولا (1843 - 1904):

فيلسوف ماركسي ايطالي بارز، بدأ نشاطه في ظروف تعاضم نمو حركة التحرر الوطني في إيطاليا، كان "لابريولا"، في البداية، من أنصار الاتجاه الديمقراطي - البرجوازي، لكن اطلعه على الفكر الاشتراكي والحركة الاشتراكية قاده، في التسعينيات، إلى مواقع الماركسية، وأدخل "لابريولا" تغييرات على المذهب الهيجلي في فلسفة التاريخ، فالبروليتاريا وحدها بدت في نظره قادرة على حل المشكلات الكبرى، التي لا بد أن تتطرح على الحياة الايطالية؛ وأكب على دراسة ماركس وانجلز في العمق، بعد أن اعتنق الاشتراكية في قرارة نفسه"([24]).

اعتقد لابرولا "أن المذهب المادي قمين بأن يجيب عن جميع الأسئلة، وهذا المذهب هو الذي وجهه نحو النشاط العملي، وبعد انسحابه من حلبة النضال السياسي، كرس نفسه لنشر مذهبه، المادية التاريخية، من خلال إلقاء الدروس والمحاضرات وكتابة

المقالات، ولا سيما من خلال محاولات في التصور المادي للتاريخ، والجزء الأول من هذا المؤلف هو الذي صنع شهرة "لابريولا" كمفكر ماركسي، والحال أن موقفه كان نقدياً لا وثوقياً، إذ رفض مذهب "العوامل" المهيمن في إيطاليا، وأعاد النظر كلياً في نظريات ماركس التي طبقها على تفسير التاريخ في المقام الأول، وبفضل نشاطه التعليمي، الذي كان يعتبره ضرباً من الواجب المدني، مارس تأثيراً عظيماً على الثقافة الإيطالية" ([25]).

"عمل "لابريولا" محاضراً في تاريخ الاشتراكية بجامعة روما، حيث أعلن، بصراحة، تبنيه للمادية التاريخية، وفي 21 شباط عام 1891 كتب إلى انجلز يقول: "أشعر الآن، أكثر من أي وقت مضى، بأنني أعيش بينكم، هنا، في الجامعة، حيث أتحت لي، في نهاية المطاف، حرية الكلام، أعمل، منذ شهور عديدة، على تطوير النظرية المادية في التاريخ".

وفي عام 1893 قَدِمَ إلى زوريخ، بوصفه مندوباً في مجلس الأومية الثانية، حيث تعرّف شخصياً إلى انجلز، وقام عام 1895، بنشر الجزء الأول من "دراسات في الفهم المادي للتاريخ"، ثم أعقبه بالجزئين الثاني والثالث، أما الجزء الأخير من هذا المؤلف - "من عصر إلى آخر" فلم ير النور إلا في عام 1925.

إلى جانب القضايا العملية، المتعلقة بنشر المادية التاريخية، يتطرق "لابريولا"، في رسائله إلى عدد من المسائل النظرية: نظرية المعرفة، والأخلاق، وظهور المسيحية وتطورها، إلخ.. وقد طور "لابريولا" آراءه خلال النضال ضد فلسفات نيتشه، وهارتمان، وكروش، والداروينية الاجتماعية والمالتوسية، وضد تحريفية برنشتين.

كان "لابريولا" من أفضل ممثلي الماركسية عصر الأومية الثانية، فقد درس مسألة أصل النظرية الاجتماعية - التاريخية، التي وضعها ماركس وانجلز، بهذا الصدد نراه لا يلفت الانتباه إلى الثورات ما بين الماركسية والأفكار التقدمية السالفة، بقدر ما يعني بالكشف عن الظروف التاريخية والاجتماعية، التي كانت وراء ظهور الماركسية، وكذلك بالأشياء الجديدة، التي جاء بها ماركس وانجلز، بالمقارنة مع علم التاريخ والاجتماع السالفين" ([26]).

أكد لابرولا أيضاً على الأهمية التاريخية لـ"البيان الشيوعي"، الذي اعتبره مؤشراً لولادة عصر جديد، كذلك يشير لابرولا إلى أن نظرية الشيوعية العلمية تتبع من الفهم المادي للتاريخ، كما دافع عن الموضوعة الماركسية، القائلة بأن التقدم الاجتماعي يتحدد، في نهاية المطاف، بتطور الإنتاج، وعلى هذا الطريق يدحض لابرولا الداروينية الاجتماعية، و"المادية الاقتصادية"، و"نظرية العوامل" Factors، ويبرهن على خطأ أولئك، الذين يرجعون التاريخ إلى الصراع من أجل البقاء، وفي مجال دحضه لـ"المادية الاقتصادية"، يلفت لابرولا الانتباه إلى الطابع المعقد للحياة الاجتماعية وظواهرها، فمن المتعذر، كما يقول، استخلاص الظواهر الأيديولوجية استخلاصاً مباشراً، أوتوماتيكياً، من الظروف الاقتصادية للحياة، يقول: "ليس الأساس الاقتصادي، المحدد لكل ما عداه، مجرد آلة، تصدر عنها، على شكل نتائج مباشرة، أوتوماتيكياً وآلياً، المؤسسات والقوانين والعادات والأفكار والمشاعر ومختلف أشكال الأيديولوجيا، لكن على الرغم من أية ملاحظات، فقد ارتبط اسم لابرولا ودوره بصورة رئيسية في انتشار الأفكار الماركسية الثورية في إيطاليا، وقد لقي نشاط لابرولا الدعائي عالي التقدير من قبل مؤسسي الحزب الشيوعي الإيطالي انطونيو جرامشي و الميروتولياتي" ([27]).

قالوا عنه ([28]):

"إن أعمال لابرولا تحتل مكانتها المميزة في المكتبات إلى جانب كتب ماركس وانجلز الكلاسيكية". (جورج سوريل).

"إن لابرولا، الذي يرفض الداروينية السياسية والاجتماعية، لا يبدي تساهلاً نقدياً أكبر تجاه "الهواة اللطفاء" الذين يسعون إلى ربط التصور المادي للتاريخ بنظرية عامة في التطور تتحول لدى العديدين منهم، وفق ملاحظة لا بريولا القاسية وإنما السديدة، إلى محض استعارة ميتافيزيقية". (جورج بليخانوف).

(11) م. روزنتال و ب. يودين - الموسوعة الفلسفية - دار الطليعة - بيروت - ط1 اكتوبر 1974 - ص 205
 (12) الفلسفة التجريبية النقدية: تذهب هذه الفلسفة إلى أن التجربة الحسية هي المصدر الوحيد، وتؤكد أن كل معرفة تقوم على أساس التجربة ويتم بلوغها عن طريق التجربة. والتجريبية المثالية (بركلي وهيوم وماخ وافينباربوس وبوغدانوف،

والتجريبية المنطقية الحديثة، إلخ) تُعَصِّر التجربة على المجموع الكلي للإحساسات أو الأفكار، مُكْرِّةً ان التجربة تقوم على أساس من العالم الموضوعي، أما التجريبيون الماديون (فرانسيس بيكون وهوبز ولوك والماديون الفرنسيون في القرن الثامن عشر) فيعتقدون أن العالم الخارجي الموجود موضوعياً هو أصل التجربة الحسية.. التجريبية لا تستتبط الطابع العام والضروري للمعرفة من العقل وانما من التجربة، وقد توصل بعض التجريبيين (مثل هوبز وهيوم) - تحت تأثير المذهب العقلي- إلى نتيجة تقول بان التجربة لا يمكن أن تعطي المعرفة أي معنى ضروري وعام، وأوجه النقص في التجريبية هي: المبالغة الميتافيزيقية في دور التجربة، والتقليل من أهمية دور التجريدات والنظريات العلمية في المعرفة، وانكار الدور الايجابي والاستقلال النسبي للفكر، وقد تغلبت الفلسفة الماركسية على هذه النواقص بدراسة مشكلات نظرية المعرفة، من وجهة نظر جدل الممارسة. (م. روزنتال و ب. يودين - الموسوعة الفلسفية - دار الطليعة - بيروت - ط1 اكتوبر 1974

- ص 110)

([3]) م. روزنتال و ب. يودين - مرجع سبق ذكره - الموسوعة الفلسفية - ص 428

([4])جماعة من الاساتذة السوفيات - مرجع سبق ذكره - موجز تاريخ الفلسفة - ص 729

([5]) المرجع نفسه - ص 730

([6]) المرجع نفسه - ص 731

([7]) المرجع نفسه - ص 732

([8])م. روزنتال و ب. يودين -الموسوعة الفلسفية -دار الطليعة - بيروت - ط1 اكتوبر 1974 - ص 427

([9]) موقع ويكيبيديا - الانترنت .

([10]) د. خديجة زنتيلي - حوار مع فاطمة الفلاحي (بؤرة ضوء) - الحوار المتمدن - 2017/11/10

([11]) "مع ان البراغماتية لاقت انتشاراً ملحوظاً في عدد كبير من البلدان، إلا أنها لم تلعب ذلك الدور الكبير، الذي لعبته في الولايات المتحدة، حيث تغلغت إلى مختلف ميادين الحياة الثقافية والروحية، وسيطرت على نظام التعليم لعشرات السنين" (مرجع سبق ذكره - موجز تاريخ الفلسفة - جماعة من الأساتذة السوفيات ص 954).
" تنقسم أمريكا فكرياً إلى أمريكيتين، إحداهما أوروبية والأخرى أمريكية. ان امريكا الأوروبية تشمل الولايات الشرقية، حيث ينظر الرعيل القديم باحترام إلى الفئات الاستقرائية الخارجية، ويلتقت المهاجرون الجدد بحنين واشتياق إلى ثقافة أوطانهم التي جاؤوا منها.

أما أمريكا الأخرى ذات الطابع الأمريكي فتشمل الشعب الذي تأصلت جذوره في التربة الامريكية لا الأوروبية، فهو اميركي قلباً وقالباً وحساً، وفكراً، اخلاقاً ومثلاً، وهو الشعب الذي لا تتأثر روحه بركة العائلات التي تزين "بوسطن" و"نيويورك" و"فيلادلفيا" ولا بعاطفة الأوروبيين الجنوبيين أو الشرقيين المتقلبة.

انهم رجال ونساء طبعوا على الخشونة الجسدية والاستقامة العقلية، وبساطة الحياة بحكم البيئة البسيطة التي عاشوا فيها، والمهمات التي قاموا بها، هذه هي أمريكا التي انجبت "لنكلن" و"ثورو" و"يتمان" و"توين". انها امريكا الحصان ورجال العمل، وهي امريكا التي اثرت على "وليم جيمس" الذي غدا مبيناً وناطقاً لفلسفتها، وهي امريكا التي انجبت الفيلسوف الامريكي "جون ديوي" (ول ديورانت- قصة الفلسفة - ترجمة: دفتح الله محمد المشعشع - مكتبة المعارف - بيروت - الطبعة الخامسة 1985م - ص 600).

([12])جماعة من الاساتذة السوفيات - موجز تاريخ الفلسفة - تعريب: توفيق ابراهيم سلوم -دار الفارابي - طبعة ثالثة

(1979 م) - ص 954

([13]) المرجع نفسه - ص 955+956

- ([14]) ول ديورانت- قصة الفلسفة - ترجمة: د.فتح الله محمد المشعشع - مكتبة المعارف - بيروت - الطبعة الخامسة 1985م - ص623
- ([15]) موقع ويكيبيديا - الانترنت .
- ([16]) جماعة من الأساتذة السوفيات - مرجع سبق ذكره - موجز تاريخ الفلسفة - ص 956
- ([17]) المرجع نفسه - ص 957
- ([18]) المرجع نفسه - ص 958
- ([19]) ول ديورانت- قصة الفلسفة - ترجمة: د.فتح الله محمد المشعشع - مكتبة المعارف - بيروت - الطبعة الخامسة 1985م - ص623
- ([20]) المرجع نفسه - ص622
- ([21]) موسوعة الفلسفة: الجزء الأول -الدكتور عبد الرحمن بدوي - المؤسسة العربية للدراسات والنشر - الطبعة الأولى 1984 - صفحة 209 وما بعدها.
- ([22]) الموسوعة الفلسفية - مرجع سبق ذكره - ص42
- ([23]) جماعة من الأساتذة السوفيات - مرجع سبق ذكره - موجز تاريخ الفلسفة - ص 733-734
- ([24]) المرجع نفسه - ص 693
- ([25]) جورج طرابيشي - مرجع سبق ذكره - معجم الفلاسفة - ص 565
- ([26]) جماعة من الأساتذة السوفيات - مرجع سبق ذكره - موجز تاريخ الفلسفة - ص 694
- ([27]) المرجع نفسه - ص 695
- ([28]) جورج طرابيشي - مرجع سبق ذكره - معجم الفلاسفة - ص 565

كتاب موجز الفلسفة والفلاسفة عبر العصور للمفكر غازي

الصوراني (ج 63)

الثلاثاء 05 يناير 2021

خاص بوابة الهدف

(تتفرد بوابة الهدف، بنشر كتاب المفكر غازي الصوراني، المعنون: موجز الفلسفة والفلاسفة عبر العصور، الصادر عن دار الكلمة للنشر والتوزيع، في يونيو/ حزيران 2020، على حلقات متتابعة.. قراءة مثمرة ومفيدة نتمناها لكم).

الباب الرابع

الفلسفة الأوروبية في العصور الوسطى

الفصل العاشر

أبرز فلاسفة القرن التاسع عشر

فردريك نيتشه (1844 - 1900):

حياته:

فريدريتش نيتشه، هو ابن كاهن لوثيري، ترعرع في بيئة بيوريتانية تطهيرية (Puritan)، وأظهر، وهو في سن مبكرة، اهتماماً بالفلسفة والموسيقى والأدب، وفي الرابعة والعشرين من عمره صار أستاذاً في جامعة بال (Basel)، وفي عام 1879، اضطر إلى الاستقالة بداعي المرض، وألف كتاباته الفلسفية في أحوال مالية وشخصية صعبة بالسرعة التي سمح بها مرضه بالسل الرئوي من عام 1878 إلى عام 1888.

يقول ول ديورانت: "كان نيتشه طفل "دارون" واحاً "لبسمارك" أو بعبارة أوضح، فقد تأثر إلى مدى واسع بنظرية دارون، وسياسة بسمارك، ولا يهتما كثيراً سخريته من أتباع التطور في إنجلترا وأنصار القومية في ألمانيا، فقد اعتاد ان يهاجم الذين أثروا عليه أقوى

الأثر، لقد كانت هذه طريقته اللاشعورية في تسديد ديونه لمن استمد منهم معظم افكاره وفلسفته"([1]).

في طفولته، تميز نيتشه بحرصه على الاستمتاع منفرداً في عزلته عن الآخرين، وحرص مع العزلة على قراءة الانجيل لنفسه، وتأثر به لدرجة أنه كره أبناء السوء من جيرانه حين كانوا يسرقون الطيور أو يمارسون الكذب، لدرجة أن زملائه في المدرسة أطلقوا عليه اسم القسيس الصغير، لكنه على العكس من ذلك امتلك نفساً غامرة بالكبرياء والفخر، إلى جانب قدرته الفائقة على كبح عواطفه، وعندما بلغ الثامنة عشرة -كما يقول ديورانت- فقد نيتشه ايمانه في إله آبائه وأمضى بقية حياته في البحث عن إله جديد، واعتقد انه وجده في السوبرمان (الانسان الاعلى)، كما عافت نفسه النساء والخمر والتدخين، واعتقد بعجز المدخنين أو المقبلين على شرب الجعة، عن صفاء الإدراك ووضوح الفكر"([2]).

وفي عام 1865 وقع في يده كتاب شوبنهاور "العالم كإرادة وفكرة" ووجد فيه على حد قوله -كما يضيف ديورانت- "مرآة رأيتُ فيها العالم والحياة وطبيعة نفسي مُصَوَّرة في عَظْمَة مخيفة، وذهب بهذا الكتاب إلى منزله، وراح يقرأ كل كلمة فيه في جوع ونهم، ويقول "لقد بدا لي ان شوبنهاور كان يخاطبني شخصياً ويوجه كلامه لي، فقد شعرت بحماسته وخيّل لي أنه ماثلاً امامي، وعلى هذا الأساس امضى نيتشه حياته كلها في البحث عن الوسائل الجسدية والعقلية التي تُقَوِّي من نفسه، وتعزز إرادته ومثاليته، فقد أثار لون فلسفة شوبنهاور الأسود القاتم على افكاره تأثيراً دائماً، ولم يقتصر تأثير هذه الفلسفة على نفسه ايام تحمسه لشوبنهاور واعتباره مريباً ومتقفاً، بل لازمه حتى في الايام التي رفض فيها التشاؤم كعامل من عوامل الانحطاط والانحلال، فقد بقي تعيساً في قرارة نفسه، ويبدو ان جهازه العصبي كان مرهفاً إلى درجة كبيرة جعلته قابلاً للتأثر والالم، ولم يكن لينقذه من شوبنهاور سوى مطالعته لسبينوزا وجوته، فقد كان ينقصه صفاء ذهن الحكيم وهدوء التوازن العقلي"([3]).

وفي عام 1870، وصلته أخبار اشتعال الحرب بين المانيا وفرنسا، وأثارت فيه كل نوازع الاعجاب بالعسكرية الألمانية، وهنا قفزت إلى رأسه فكرة كانت أساساً فيما بعد لفلسفته كلها، يقول نيتشه: "لقد شعرت للمرة الأولى أن اقوى وأسمى إرادة للحياة لا تجد تعبيراً لها في الصراع البائس من أجل البقاء، ولكن في إرادة الحرب، إرادة القوة، إرادة السيادة" [4].

عاش نيتشه ثلاثة مراحل متميزة في حياته الفكرية يوردها د. فؤاد زكريا كما يلي [5]: مرحلة فنية رومانتيكية، تمتد من 1869 إلى 1876، وهي المرحلة التي كان نيتشه فيها واقعاً تحت تأثير شوبنهاور وفاجنر، وتنتهي بتخلصه منهما.

مرحلة وضعية نقدية، وتمتد من 1876 إلى 1882، وفيها تميز تفكير نيتشه بالتأثر بالمنهج العلمي، بعد أن تَخَلَّصَ من المؤثرات الرومانتيكية السابقة، وتلك هي المرحلة التي حرص فيها نيتشه على أن يوجه أعنف نقد إلى مقومات الحياة الإنسانية في العصر الحديث.

مرحلة صوفية خالصة، تبدأ من كتاب زرادشت في 1883، وتستمر حتى 1888، وفيها يتميز تفكير نيتشه بالاستقلال التام، ويسير في طريقه الخاص، ويتخذ أسلوبه شكل التدفق الصوفي، لا التحليل النقدي.

لم يكن نيتشه يهدف من فكرة "موت الإله" إلا إلى إفساح الطريق امام الإنسان، حتى يمكنه -كما يقول د.فؤاد زكريا- "أن يحقق كل ما تتسع له جهوده، أما إلتجاء كيركجورد إلى الدين، فهو أمر يستطيع نيتشه تفسيره: فمن الناس من يلجأ إلى الدين لأنه سئم غيره من الناس، ورأى حياته عاجزة فسعى إلى ما هو أعلى منها، وهو في هذا يقول: "إن العنصر الديني من أخطاء الطبائع العليا التي تعذبها صورة الإنسان المُنْفَرَة". ونيتشه، وإن كان يُنْفَرُ بدوره من الصورة الحالية للإنسان، فإنه لا يريد أن يكون ذلك النفور من أجل أية حقيقة عليا، بل يريد أن يتجاوز الإنسان ذاته بذاته فحسب، فهو ينظر إلى فكرة الله على أنها تمثل الحد النهائي الذي لا تستطيع قدرة الإنسان الخالقة أن تتعدها، فهي إذن عقبة ينبغي إزالتها، وذلك هو معنى كلمته المشهورة "لو كان هناك

إله، فكيف كنت أطيق ألا أكون إلهاً". ففي رأيه أن بين الله والإنسان في الخلق تعارضاً، ولا بد لكي يتسع الطريق أمام قوة الإنسان الخالقة من أن تزاح كل العقبات من طريقه. في كل هذا رأينا تفكير نيتشه يقترب - إذا فهمَ على نحو معين - من بعض المبادئ العامة للفلسفة الوجودية، على أن هذا التقارب إذا كان يرتبط بتفسير خاص لتفكير نيتشه الذي يُقْبَل عديداً من التفسيرات، فليس من شك في انه لن يكون حاسماً [6].

في حديثه عن نفسه - كما كتب هاشم صالح - يقول نيتشه: "من يعرف كيف يتنفس هواء كتاباتي يعرف أنه هواء الأعالي، هواء لاذع يُغَضِّص.. وينبغي على المرء أن يكون مهيباً له، وإلا فإن الخطر عظيم في أن يصاب بالبرد... الصقيع اقترب، والوحدة مرعبة: ولكن كم تبدو الأشياء فيهما رائعة، وهي تسبح في بحر من الأنوار!... وكم يستطيع المرء أن يتنفس فيهما بحرية! وكم من الأشياء تُشْعِر وكأنها تحتك" [7].

ثم "يصل نيتشه إلى الفلسفة وكيف يفهمها ويمارسها فيقول: "الفلسفة كما كنت قد فهمتها دائماً وعشتها تعني أن تعيش في الصقيع فوق القمم... إنها تعني أن تبحث في الوجود عن كل ما يجعلك تغترب عن نفسك، وتطرح أسئلة على ذاتك و يقينياتك الحميمة، إنها تعني البحث عن كل ما حُذِف من قِبَل الأخلاق التقليدية، لقد اكتسبتُ تجربةً طويلة من خلال اقتحامي للمناطق الممنوعة المحرمة، من خلال توغُّلي في الأعماق والأقاصي، هناك حيث لا يذهب أحد ولا يغامر مخلوق قط.. وعندئذ اكتشفت الأسباب التي دفعت بالناس، وعلى مدار العصور، إلى تقديس هذا أو ذاك، وإلى رفعه إلى مرتبة المثال الأخلاقي الأعلى، وعندئذ أيضاً تبدت لي الحياة المخبوءة للفلاسفة على حقيقتها، وفهمت نفسياتهم وشخصياتهم، واكتشفت فيما بعد أن المعيار الحقيقي للقيم هو التالي: كم هو مقدار جرعة الحقيقة التي يستطيع فيلسوفٌ ما أن يتحملها، أن يخاطر بها أو من أجلها؟ هذا هو السؤال الأساسي، وكل ما عدا ذلك تفاصيل ثانوية" [8].

ما الذي يقصده نيتشه بهذا الكلام؟ وكيف يمكن أن نفهم هذا التعريف الغريب والمفاجئ للفلسفة؟

يجيب هاشم صالح على هذا السؤال بقوله: "في الواقع إن نيتشه سمح لنفسه بأن يَشْكُ في كل شيء، وأن يدفع ثمن هذه الشكوك حتى انهار عقله أخيراً وجنّ، فقد شكَّ في جميع العقائد التي توالى على البشرية منذ أقدم العصور وحتى وقته. وكشف عن طابعها النسبي أو التاريخي في حين أنها كانت تُقدِّم نفسها كحقائق مطلقة، مقدسة، متعالية. هذا ما فعله مع الافلاطونية أولاً ثم مع المسيحية ثانياً، هذه المسيحية التي تربى عليها منذ نعومة أظفاره لأن أباه كان كاهناً بروتستانتيّاً وكذلك جده وربما جد جده، ومعلوم أنه كان يدعوها بأفلاطونية الشعب، أي أفلاطونية سطحية مبتذلة! ومعلوم أيضاً أنه أعلن عن موت الإله المسيحي القديم في نص مشهور "موت الإله"، والمقصود بذلك أن التدين المسيحي التقليدي قد انتهى في أوروبا بعد انتصار العلم والصناعة والفلسفة الوضعية في القرن التاسع عشر: أي في عصر نيتشه بالذات" ([9]).

بالإضافة إلى تلك السمات، فقد كان نيتشه رافضاً للمسيحية، بل انه دعا إلى اجتثاث كل المعتقدات القديمة والاهام المقدسة التي اعتبرها -كما يقول يوسف حسين- مصدراً لمكامن الضعف الانساني والخسة والدونية التي حوّلت الانسان إلى مجرد قطع، فأطلق نيتشه صرخته لإيقاظ البشرية للخلاص من تلك الأوهام، وصولاً إلى الانسان القوي المتصالح مع ذاته ليكون نقيضاً للانسان الضعيف.

إن دعوة نيتشه إلى إجتثاث كل المعتقدات والأوهام، كان لها ما يبررها بالنسبة له، حيث أنه لم يعد قادراً على التواجد في محيط يجد نفسه فيه "محاصراً بسيل من الآراء المنققة على مدح فكر قديم متخلف أو عقيدة قديمة تفوح منها رائحة عَفْن السنين، مما يجعله أمام خيارين أو موقفين أحلاهما مر، إما أن يتكلم، وسيجره بالتالي لا محالة تيار هيجان القطيع التائر، وإما ان يلوذ بالصمت الممتلئ حسرة على ما يواجهه من قمع الجموع الغفيرة المغيبة العقل والارادة" ([10]).

وليس أبلغ من نيتشه كي يصف لنا حالة هذا المفكر أو المثقف وغربته، كما كتب في رسالته لأخته اليزابيث، فيقول: "يبدو لي أنني كنت أنتمي إلى عالم مختلف عما هو الآن، أشعر أنني أصبحت غريباً عن اصدقائي القدامى، وأصبحت صامتاً، لأن لا أحد

منهم يستطيع فهم ما أقول أو أكتب، انه لأمر رهيب ان ألترم الصمت بينما لَدَيَّ الكثير لأقوله، هل خُلِفْتُ لحياة العزلة؟ إن عدم القدرة على تبادل أفكارى مع الآخرين هو أفضح وأسوأ أنواع العزلة على الإطلاق، وإن الاختلاف عن الآخرين هو أفسى وأفضح من أي قناع حديدي يمكن للفرد ان يُعزَلُ بداخله"، هذا هو نيتشه -يضيف يوسف حسين- "إنسان جَنَى على عقله حينما دفعه بلا هودة نحو اختراق معرفي واسع، بما لا يتفق أبداً وخصوصية انتماء مجتمعي أضيق من أن يستوعب عبقرية بحجمه أو بحجم موقفه وآراءه".

يقول في كتابه "هذا تكلم زرادشت" مخاطباً الانسان عموماً: "لقد سلكتم الطريق الطويلة من الدوده إلى الإنسان، لكنكم مازلتهم تحملون الكثير من الدوده في داخلكم، كنتم قَرَدَةَ ذات يوم، وإلى الآن ما يزال الانسان أكثر قَرَدِيَّة من أي قرد"، نلاحظ هنا تأثر نيتشه بنظرية داروين.

لذلك حمل نيتشه مطرقته الفكرية -كما يستطرد يوسف حسين- "لتقويض معتقدات الناس القديمه، خاصة حينما أعلن ان "الله قد مات" وقصدَ بذلك أن العقائد والاخلاق الدينية التي تستمد وجودها من هذا الإله، هي أصل العلة التي جعلت هذا الانسان ضعيفاً وبائساً ومستسلماً، وتصبح حياته كلها بلا معنى أو هدف، بسبب تلك الاخلاق الدينية التي أطلق عليها نيتشه "اخلاق العبيد"، وداعياً إلى اعتناق اخلاق وقيم جديدة لخلق انسان قوي أو إنسان أعلى يحتقر كل صفات الشفقة والضعف والنفاق.. انها اخلاق السادة - كما يسميها نيتشه- التي تجعل الانسان قوياً ومتمرداً وقادراً على الثورة من خلال "ارادة القوة" التي تجعل منه بديلاً للآلهة التي كان يعتقدونها أو يؤمن بها" ([11]). لكن نيتشه -كما يرى يوسف حسين- لم يقدم رؤية واضحة أو بديل حقيقي يوفر أسس بناء أو ولادة الانسان الأعلى، سوى عبارة "ارادة القوة"، الأمر الذي جعل افكار نيتشه قابلة للتفسير وللتأويل وسوء الاستخدام بحيث يمكن استخدامها في إطار التعصب، كما جرى مع استخدام النازيين لأفكاره.

بالنسبة للانسان الأعلى، يقول نيتشه في كتابه "هكذا تكلم زرادشت" مخاطباً البشر: "انظروا، إنني أَعْلَمُكم الانسان الأعلى الذي هو كنه الأرض، فلتعلن إرادتكم: ليكن الانسان الأعلى هو معنى الأرض.. أناشدكم ان تظلوا أوفياء للأرض يا أختي، وألا تصدقوا أولئك الذين يحدثونكم عن آمال في السماء أو فوق أرضيه.. مُعِدُوا سموم أولئك، سواء اكانوا يعلمون أو لا يعلمون"، ويستطرد نيتشه قائلاً: لقد مضى الزمن الذي كان فيه الإثم تجاه الله أكبر الآثام، لكن الله مات، وبهذا مات أيضاً كل أولئك الآثمين. نيتشه هنا يبشر بالانسان الأعلى، ويجسد أفكاره ضد الانسان الضعيف الذي يجب تجاوزه وانهاؤه لتكريس ولادة ونمو الانسان الاعلى، القوي، من خلال ارادة القوة. نيتشه .. وموت الإله:

كان العقد الثامن من القرن التاسع عشر (1880) العقد الزمني للتقاؤل والتقدم والتطور، و ضد تلك الخلفية ذاتها -كما يقول ديورانت- "أعلن نيتشه عن اكتشافه المروع، وهو: اعظم حدث في الأزمنة الحديثة، هو أن الله "مات"، وأن ذلك الإيمان بالإله المسيحي صار لا قيمة له - بدأ يلقي بظلاله على أوروبا.

واعتقد نيتشه أن تلك الرسالة المقلقة تحتاج إلى قرون عديدة حتى تصير جزءاً من التجربة الأوروبية، ولكن قبل ذلك ستفقد القيم التقليدية قوتها الملزمة، وستصير العدمية([12]) الأوروبية واقعاً.

رأى نيتشه أن العدمية نتيجة محتومة لإفلاس القيم والمثل العليا. فسقوط القيم، والكشف عن طبيعتها الخرافية دفعانا إلى الدخول في فراغ لم نختبره من قبل.

ورأى نيتشه أن نقطة التحول التاريخية حانت: إما أن يغرق الإنسان في بربرية حيوانية أو يتغلب على العدمية. غير أن العدمية لا يُقضى عليها إلا إذا عِيْنَتْ حتى رمقها الأخير وتحولت من ثم إلى ضدها، كان المقصود من تفكير نيتشه أن يفتح الطريق أمام شيء مجهول سوف يأتي. لذا، يصعب تصنيف فكره. فهو في مرتبة مفكرين مثل باسكال وكيركيغارد وماركس ودوستويفسكي"([13]).

الجانب المعرفي لدى نيتشه:

يقول "سكيريك ونلز" في كتابهما "تاريخ الفكر الغربي": "رأى نيتشه أن جميع الأنظمة الميتافيزيقية تعابير عن إرادة القوة. والشيء ذاته ينطبق على العلوم. وهي، في الوقت ذاته، عبارة عن "خرافات"، نعني إنشاءات فكرية تفرضها على الواقع، وسريراً بروكروستياً ([14]) (Procrustean) بقياسه نحرف الواقع لخدمة حاجاتنا.

وتلك الأنظمة هي "مساعد فيزيولوجي لحفظ نوع معين من الحياة"، فكل شيء إن هو إلا وجهة نظر وخرافة، فقد اعتقد نيتشه بوجود رابطة بين المعرفة والمصلحة وفي الوقت ذاته اختزلت المسائل بمعنى طبيعي - بيولوجي، وثمة مسألة أخرى تنشأ أيضاً: ماذا عن نظريات نيتشه الخاصة ذاتها؟ هل هي الأخرى خرافات؟ وهل يمكن لنظريات نيتشه أن تتجنب الاتهام بأنها وجهات نظر نسبية، وتقدم لنا الحقيقة عن العالم بمعنى مطلق؟ نيتشه ينفي بقوة، الاحتمال الأخير، وقد ذهب بعيداً إلى حد الشك بالحقيقة. أليس الاعتقاد بوجود الحقيقة اعتقاداً ميتافيزيقياً؟ قال ([15]):

"تقتنا بالعلم تقوم دائماً على إيمان ميتافيزيقي. ونحن الذين نملك المعرفة، والذين لا يقولون بوجود آلهة، والمعادون للميتافيزيقا، نحن أيضاً أخذنا نارنا من المشعل ذاته الذي أشعل الإيمان القديم لألف سنة، الإيمان المسيحي الذي ينتمي أيضاً لأفلاطون، والذي قال بأن الله هو الحقيقة، وإن الحقيقة مقدسة. ولكن ماذا لو لم يعد أحد يؤمن بهذا المعتمد بشكل متزايد؟ .. ولو أن الله تبين أنه كذبتنا الأقدم؟".

وقال نيتشه أيضاً: "إننا في اللحظة التي ننكر فيها الإيمان بالمقدس فإن مسألة جديدة تنشأ: مسألة قيمة الحقيقة، إذ ستوضع قيمة الحقيقة بشكل مؤقت موضع الشك". عندها ما يكون معيارنا إذا لم يكن الحقيقة ذاتها؟".

وهكذا يبدو أن لنيتشه تصورين للحقيقة، فمن الواجهة التقليدية، نحن نفهم الحقيقة بأنها مطابقة بين قول وواقع (وما تفيد هذه المطابقة كان مثار جدل منذ زمن أفلاطون).

وكل ما يدعى وقائع صافية أو "أوصاف حيادية" إن هو إلا تأويل خفي، ووجهة نظر إلى جانب سلسلة من التأويلات الأخرى، وبهذا المعنى لا بد من أن تكون نظريات إرادة القوة والعود الأبدي خرافات، هي الأخرى، إذ ما الذي يميزها عن الخرافات الأخرى؟

وبأي معنى يعتقد نيتشه أن تلك النظريات حقيقية (إذا لم تكن هنا إمكانية للتطابق)؟ وكان الجواب هو أن بعض التأويلات "تخدم الحياة"، فهي نافعة للحياة ولتأكيد الحياة" [16].

لقد وَجَدَ نيتشه نظرياته حقيقية بذلك المعنى، فهي ليست حقيقية بمعنى أنها تعبر عن حقيقة العالم (لأن نيتشه لا يعتقد بمثل تلك الحقيقة)، لكنها حقيقية بمعنى نفعها للحياة، وهذا ما يمكن أن نسميه التصور البراغماتي للحقيقة، وتلك هي الكيفية التي علينا أن نفهم بها تعريف نيتشه المشهور للحقيقة بوصفها "نوعاً من الخطأ لا يمكن لنوع معين من أنواع الحياة أن يعيش من دونه. فقيمة الحياة هي القول الفصل في نهاية المطاف" [17].

إن فكرة الانسان الأعلى هنا -كما يقول يوسف حسين- "هي البديل الوحيد الذي يقدمه نيتشه كتجسيد أرضي لمفهوم الإله أو الميتافيزيقا، ومن ثم، تم تفسير هذه الفكرة من النازيين الذين وجدوا فيها ضالّتهم وحديثهم عن التعصب العرقي، رغم ان نيتشه لم يقصد تحديداً الجنس الآري أو الألماني، بل خاطب الانسان البشري بالمعنى العام، أي انه خاطب البشر جميعاً ليجعل من الانسان صانعاً لواقعه عبر ارادته القوية التي تمجد حب الانتصار والتغلب على كل قيم الضعف والاستسلام، وفي هذا الجانب -كما يؤكد يوسف حسين- بقوله: "إن نيتشه لم يحترم ابداً المجرمين أو المتسلطين المستبدين، بل دعا إلى الانسان الاعلى الذي يتجاوز القيم القديمة صوب التطور المادي والاخلاقي المتوازن إدراكاً منه بحريته، وتوازنه النفسي، ككائن متكامل متصلح مع ذاته، ممجداً للقوة، ويسعى نحو الإنسانية بالمعنى الأخلاقي وليس بالمعنى العرقي الذي استخدمته الفاشيه والنازية وكافة المستبدين والطغاه" [18].

في كتابه "هكذا تكلم زرادشت" يقول نيتشه على لسان زرادشت مخاطباً الشعب: "جئت مبشراً لأَعَلِّمَكُم الانسان الأعلى، شرط امتلاككم لإرادة القوة، وأناشدكم أن تَظَلُّوا مخلصين للأرض بعيداً عن أوهام السماء وكل أحاديث رجال اللاهوت".

فكرة موت الإله هي الفكرة المركزية التي يستند اليها فكر نيتشه، والبديل الذي يقدمه نيتشه بعد موت الإله، هو الإنسان الأعلى كتجسيد أرضي للإله.. وهو -كما يقول نيتشه- "إنسان يعتمد على نفسه، سيد نفسه، وسيد مصيره، انسان نبيل صاحب فكر حر لا يأبه المخاطر، يبتكر من واقع إرادة القوة والاخلاق كل امكانات التغيير على الأرض".

إن إلهام نيتشه، وإبداعه، هبط عليه -كما يقول ديورانت- وهو على قمم جبال الألب وأوحى له باعظم كتاب: "هكذا تكلم زرادشت".
يقول نيتشه في كتابه هذا:

جلست هناك انتظر - ولا انتظر شيئاً

وأنعم بما هو فوق الخير والشر

فأنعم بالضوء تارةً وبالظل طوراً

ولم أجد الا نهراً وبحيرةً وظهيرةً وزماناً ابدياً

وفجأة يا صديقي أصبح الواحد اثنين .

ومر بي زرادشت.

وهنا ارتفعت روحه -يضيف ديورانت- "فقد وَجَدَ في زرادشت مُعَلِّماً جديداً وإلهاً جديداً، وهو السوبرمان والانسان الأعلى، كما وجد دينا جديداً وهو التكرار الابدي، لقد كان هذا الكتاب (هكذا تكلم زرادشت) آية في الابداع، وقد عرف نيتشه ذلك فقال، ان هذا الكتاب دُرَّةٌ وحيدة يعجز عن الاتيان بمثله الشعراء، ولا شيء يساويه في سحر الفاظه وعمق أفكاره، ولو جمعنا كل ما شاهده العالم من خير وروح في اعظم الرجال، لما استطاعوا جميعهم ان يأتوا بحديث واحد من أحاديث زرادشت" ([19]).

فيما يلي نقدم عرضاً مختصراً لموجز هذا الكتاب كما قدمه ول ديورانت:

ينزل زرادشت وهو في الثلاثين من عمره من جبله الذي آوي اليه واعتكف فيه، سابحاً في تأملاته وفكره، ليعبِّث الجماهير، ويرشدها سواء السبيل، ولكن الجماهير تحولت عنه لانشغالها بمشاهدة رجل يرقص على الحبل، ولا يلبث هذا الراقص على الحبل أن يسقط

من على الحبل ويموت، فيحمله زرادشت على كتفيه ويذهب به بعيداً، ويناجيه بقوله، ايها الراقص على الحبل، سأدفنك بيدي، لان حياتك كانت حافلة بالأخطار، وانا ادعو إلى حياة المخاطرة وأقَدِّر البطولة، وأقول "عش في خطر، وَشَيْدُ مُدُنُكَ قَرَبَ بَرَكَانَ فِيزُوفَ، وَأرسل سفنك لاكتشاف البحار المجهولة وَعِشْ فِي حَرْبٍ دَائِمَةٍ"، ولكن تذكر ان تكفر بالديانات جميعها.

ويقابل زرادشت وهو هابط من الجبل، ناسكاً هَرِمًا، أخذ يحدثه عن الله، وانزوى زرادشت، وراح يخاطب نفسه بقول: "هل يمكن ان يكون ما قاله الناسك حقاً؟ يبدو أن هذا الناسك المُسِنُّ لم يسمع بعد وهو في غابته ان الله قد مات!" ولكن الله قد مات حتماً، وماتت جميع الآلهة، فقد انتهت حياة الالهة منذ عهد بعيد، لم يترينوا في موتهم في السحر، كما تخبرنا تلك الاكذوبة، وعلى النقيض، فقد اضحكوا انفسهم حتى الموت!، وقام الهه فالقى كلمة أبعد ما تكون عن صفات الألوهية، اذ قال: "لا اله إلا الله ولا الهة من قبلي"، وضحك الالهة جميعاً حتى اهتزوا على عروشهم وصاحوا "ليس من الدين ان يكون هنالك آلهة عدة؟" فليسمع كل من له آذان، هكذا يتحدث نيتشه بلسان زرادشت فيقول:

أي إلحاد طافح بالبشر والفرح هذا؟ اليس من التقوى ان لا يكون هنالك آلهة؟ اذ لو كان هنالك آلهة كيف أُطِيقُ ألا أكون الها؟ لذلك لا وجود للآلهة. أي انسان أشد كفراً والحاداً مني لكي أمتّع النفس بتعاليمه؟

"اناشدكم يا اخواني واستحلفكم ان تبقوا على اخلاصكم وولائكم لهذه الأرض، والا تصدقوا اولئك الذين يحدثونكم عن الآمال السماوية، انهم ينفثون فيكم السموم، سواء علموا بذلك ام لم يعلموا" ([20]).

ولكن زرادشت -كما يقول ديورانت- "يشكو من انه لم يعد بين الناس، من يعرف التوقير والتبجيل، وَيَعْتَبِرُ نَفْسَهُ أَتَقَى مِمَّنْ لَا يَعْتَقِدُونَ فِي اللَّهِ، وَبَعْدَئِذٍ يَعلَنُ عَن اسْمِ الْإِلَهِ الْجَدِيدِ، فيقول:

"لقد ماتت جميع الالهة، ونريد الآن أن يعيش السوبرمان "الانسان الاعلى"، إنني اعلمكم عن الإنسان الاعلى، سينحدر من الإنسان من يفوقه ويسمو عليه"، وإن أعظم ما في الإنسان أنه جسر لا هدف، وما يحب في الإنسان انه انتقال وتدمير. انني أحب أولئك الذين لا يعرفون الحياة إلا بالموت، فهؤلاء هم الذين يتسامون، أحب المستهينين بالحياة، والمستخفين بالموت، لأنهم أعظم المتدينين والصالحين، فهم سهام تتوق إلى بلوغ حياة افضل، أحب الذين يُصَحُّون بحياتهم من أجل هذه الأرض التي نعيش عليها، لا من أجل ما وراء النجوم، لكي تصبح الأرض يوماً مسكن للإنسان الأعلى، لقد حان للإنسان ان يعرف هدفه، لقد آن للإنسان ان يَبْدُرُ بذور أسمى آماله وغاياته، أخبروني أليست الانسانية ناقصة اذا كان ينقصها الهدف؟.."[21].

تتبا نيتشه -كما يرى ديورانت- "بأن كل قارئ سيظن نفسه بأنه الإنسان الأعلى، فأعلن بأن الإنسان الأعلى لم يولد بعد، ولم يَنْعَ نيتشه في خلق إله في صورة نفسه، بل أراد ان يكتب الخلود لنفسه، فقال: سيعود كل شيء في هذه الحياة بالتفصيل الدقيق مرة بعد مرة، ومرات لا نهاية لها، حتى نيتشه سيعود وستعود المانيا ذات الدم والحديد والحرب، والنار والرماد، كما ستعود كل جهود العقل البشري منذ بدأ في أزمنة الجهل إلى "زرادشت"، إنه لمبدأ مخيف ولكن كيف يمكن ألا يكون كذلك؟ إن أشكال الحقيقة محدودة، ولكن الزمان لا نهائي غير محدود، ولا بد أن تجتمع الحياة والمادة يوماً على صورة سَبَقَ لهما أن اجتمعاً بها، وهكذا سيعيد التاريخ نفسه مرة ثانية، وسيبدأ كما بدأ، وينتهي كما انتهى"[22].

ويعلق ديورانت قائلاً: "لقد اتخذ نيتشه من كتابه زرادشت انجيلاً له في حياته، ولم تكن كتبه التالية الا تعليقاً عليه، انه الان وحيد أكثر من أي وقت مضى، فقد بدا كتابه هذا شاذاً ومريباً في نظر اصدقائه، وناح عليه زملاؤه العلماء في جامعة بال الذين اظهروا تقديرهم واعجابهم بكتابه السابق، "مولد الأماسة" وبكوا فيه عالماً لغوياً لا معاً، وشاعراً فاشلاً"[23].

- (11) ول ديورانت- قصة الفلسفة - ترجمة: د.فتح الله محمد المشعشع - مكتبة المعارف - بيروت - الطبعة الخامسة 1985م - ص504
- (12) المرجع نفسه - ص 508
- (13) المرجع نفسه - ص 509
- (14) المرجع نفسه - ص 511
- (15) د. فؤاد زكريا - نوايغ الفكر الغربي "نيتشه" - الطبعة الثانية - دار المعارف - 1966 - ص 47
- (16) المرجع نفسه - ص 44
- (17) هاشم صالح - عندما يرثي نيتشه نفسه - موقع: الأوان - 8 ديسمبر 2013.
- (18) المرجع نفسه
- (19) المرجع نفسه
- (10) يوسف حسين - محاضرة في اليوتيوب - الانترنت.
- (11) المرجع نفسه.
- (12) نيتشه هو الذي عرف العدمية على أنها "الحال التي يغدو فيها كل شيء مباحاً.
- (13) غنارسكيريك و نلز غيلجي - مرجع سبق ذكره - تاريخ الفكر الغربي - ص 733
- (14) Procrustes : كان لصاً يونانياً يمتد أرجل ضحاياه أو يقطعها ليجعل طولهم منسجماً مع سريره. ومغزى التشبيه هو إحداث التماسب أو التجانس بوسائل عنفية أو اعتباطية من دون أي اعتبار للفروق الفردية والظروف الخاصة.
- (15) غنارسكيريك و نلز غيلجي - مرجع سبق ذكره - تاريخ الفكر الغربي - ص 746
- (16) المرجع نفسه - ص 747
- (17) المرجع نفسه - 748-749
- (18) يوسف حسين - مرجع سبق ذكره .
- (19) ول ديورانت - مرجع سبق ذكره - قصة الفلسفة - ص 519
- (20) المرجع نفسه - ص 520
- (21) المرجع نفسه - ص 522
- (22) المرجع نفسه - ص 523
- (23) المرجع نفسه - ص 524

كتاب موجز الفلسفة والفلاسفة عبر العصور للمفكر غازي

الصوراني (ج 64)

الأربعاء 06 يناير 2021

خاص بوابة الهدف

(تتفرد بوابة الهدف، بنشر كتاب المفكر غازي الصوراني، المعنون: موجز الفلسفة والفلاسفة عبر العصور، الصادر عن دار الكلمة للنشر والتوزيع، في يونيو/ حزيران 2020، على حلقات متتابعة.. قراءة مثمرة ومفيدة نتمناها لكم).

الباب الرابع

الفلسفة الأوروبية في العصور الوسطى

الفصل العاشر

أبرز فلاسفة القرن التاسع عشر

نيتشه والموقف من الأخلاق:

فلسفة نيتشه الأخلاقية هي: بشكل رئيسي، محاولة لشرح الظواهر الأخلاقية بطريقة سيكولوجية، فهو لم يقل شيئاً عما يجب أن يحل محل الأخلاق المُدْمَرة، وكيف تُؤَسَّس الأخلاق الجديدة، لكنه أكد القول بأن لا وجود لظواهر أخلاقية أو غير أخلاقية في ذاتها، وفي هذه النقطة يذكرنا موقفه بالفيلسوف هيوم: لا وجود إلا لتأويلين أخلاقيين للظواهر، وقد تباهي نيتشه لكونه أول من أدرك عدم وجود "حقائق أخلاقية" قائلاً: " لا تنفع صيغنا الأخلاقية في وصف العالم، فالأخلاق مثل سترة السجين أو المجنون: عبارة عن وسيلة مفيدة لحفظ المجتمع وتجنب القوى الهدامة، والأخلاق تَسْتَعْمَلُ فكرة الخوف وفكرة الأمل – ومن بين أقوى الاختراعات النعيم والجحيم، وفي نهاية المطاف استبطن الإنسان آليات القمع فصارت له ضميراً" ([1]).

في كتابه ما وراء الخير والشر (Beyond Good and Evil) أعلن نيتشه عن اكتشافه نمطين أساسيين من الأخلاق هما: "أخلاق السيد" و"أخلاق العبد"، ويمكن وضع التمييز بشكل أساسي كما يأتي: في أخلاق السيد "الصالح" يعادل "النبيل" و"البارز" و"الشهم"، و"السيء" يعادل معنى "المحتقر"، أما في أخلاق العبد، فإن مسألة الصالح والطالح ذات صلة بما يخدم الضعفاء "وفقراء الروح"، إذ تُرَفَع صفات مثل العطف والتواضع والرحمة إلى فضائل، ويعد الفرد القوي والمستقل خطراً و"شراً".

يقول نيتشه: "لكنه على الرغم من أن الأسياد أقوياء، فإن العبيد أذكى منهم بكثير، ومع أن العبيد لا يتجاسرون على مواجهة الأسياد في الميدان المفتوح، فإنهم يحاولون ترويضهم بإبراز قيمهم الأخلاقية واعتبارها مطلقة: "فتكون بداية ثورة العبيد في الأخلاق عندما يتحول الاستياء ذاته إلى استياء خلاق ويؤلّد قيماً" ([2]).

وهكذا، فإن العدوانية عند الفقراء المحرومين لا يُعبّر عنها بشكل مباشر، ولكن بشكل غير مباشر، وقد رأى نيتشه في المسيحية أفعالاً مُدَمِّرَةً لأخلاق السيد، فالمسيحيون - حسب نيتشه - يمتدحون صفات الضعف والتواضع والحلم، ليس لأن المسيحيين يحبونها، وإنما يعود ذلك إلى حقد دفين للقوة وللكبرياء في الحياة وللتأكيد للذات، وبسبب "الرب الروحي" صارت أخلاق العبد، التي كانت أصلاً منظوراً واحداً، مقبولة من كل واحد كمقياس عالمي: الأسياد يتخذون مقياس العبيد لأنفسهم.

ذلك كله - كما يقول سكيريك ونلز - لا يعني أن نيتشه كان مدافعاً عن عدم العاطفة وعن الوحشية، فما أراد هو أن يبين مدى التعقيد الذي يمكن أن يكون عليه الكثير من رغباتنا، ومقدار الفرح الدفين الموجود في وعدنا خصومنا بعذاب أبدي!

لكن هل عنى نيتشه أن علينا أن نسمح لعواطفنا ودوافعنا أن تتطرق من عقالها وتتعدى الخير والشر؟ فهل علينا في المجال الأخلاقي أن نتبنى موقفاً يشبه موقف دعه يعمل؟ كان نيتشه يرى أن الأخلاق كلها، بما فيها ما يتعدى الخير والشر، تتضمن بعض الطغيان على "الطبيعة"، وذلك ضروري، فمن دون الأخلاق لا وجود لما يستحق الحياة. فلا الفن ولا الشعر (ناهيك بالفلسفة الكبرى!) ممكن أن يكونا من دون مقدار معين من

الإكراه، ومن دون موقف زهدي من الحياة، فالنقطة الأساسية هي في انضباط العواطف والرغبات، وليس في تجفيفها وإنما في تهذيبها، والتسامي هو المفتاح، وبالتالي لم يُرد نيتشه "الرجوع إلى الطبيعة"، وإلى التعبير البدائي عن العواطف. ذلك كله يمهّد الطريق لمثال نيتشه الأعلى وهو: الإنسان الأعلى" ([3]).

يقول نيتشه: "إن فصاحة الأنبياء هي التي جعلت من أخلاق الطبقات المحكومة الضعيفة مقياساً للأخلاق العامة، وأصبحت الدنيا والجسد عنواناً للشر، وأضحى الفقر برهاناً على الفضيلة، فقد بلغ هذا التقدير أو المقياس الأخلاقي ذروته في تعاليم المسيح، الذي نادى بالمساواة بين الناس في الأقدار والحقوق، وتفرعت عن تعاليمه ومبادئه المبادئ الديمقراطية والاشتراكية، وأصبحت هذه الفلسفات العامية الشعبية مقياساً وتعريفاً لكل تقدم، ورمزاً لكل مساواة، والواقع أن الحياة التي تقوم على مثل هذه المبادئ الشعبية هي حياة في طريق الانحلال والانحدار، وإن آخر مرحلة لهذا الانحلال والانحدار هي تمجيد الشفقة، وتعظيم التضحية بالنفس، والشعور بالعطف على المجرمين" ([4]).

ويضيف نيتشه قائلاً: "إن العطف أمر مشروع إذا كان فعالاً، أما الشفقة فهي ضرب من الشلل العقلي، ومضيعة للشعور في إصلاح من لا يرجى إصلاحهم من العجزة والمشوهين والأشرار والمرضى والمجرمين، هذا بالإضافة إلى ما تتطوي عليه الشفقة من السماجة وقلة الأدب، إن زيارتنا للمرضى هي نزعة إستعلاء منا نحو هؤلاء المرضى العاجزين، كما أن الأخلاق هي إرادة القوة، والحب ذاته رغبة في التملك، ومطارحة الغرام معركة، والزواج سيادة. إن العقل والأخلاق عاجزان أمام إرادة القوة هذه، وهما سلاحان في يدها" ([5]).

"تك النظم الفلسفية عنده -كما يقول ديورانت- ليست إلا سرايا خادعاً، وما نراه ليس الحقيقة المنشودة التي طال بحثنا ولكنه إنعكاس لرغباتنا ليس إلا، هذه الرغبات الداخلية، هذه النبضات لإرادة القوة، هي التي تقرر أفكارنا حيث "يستمر الشطر الأعظم من نشاطنا العقلي بطريقة لا شعورية لا نشعر بها، كما أن التفكير الشعوري هو اضعف التفكير، وذلك لأن الغريزة وهي العملية المباشرة لإرادة القوة، لا يزعجها الإدراك

الشعوري، والغريزة هي أعظم انواع الذكاء الذي عرفه الإنسان حتى الآن، لقد بالغ الإنسان في تقدير الإدراك العقلي، وليس الإدراك سوى عملية ثانوية لا أهمية لها ولا لزوم، كما أن الرغبة -يستطرد ديورانت- تبرر نفسها في النفوس القوية السليمة ذات السيادة والسيطرة التي لا نجد فيها الضمير والشفقة والندم منفذاً ليدخلها، ولكن بعد ان سادت الاخلاق اليهودية المسيحية الديمقراطية في الأزمنة الحديثة، اصبح الاقوياء يخلون من قوتهم وصحتهم، وراحوا يتلمسون الاسباب لما يبتغون، وبالتالي فإن الفضائل والقيم الارستقراطية آخذة في الانطفاء والاختفاء، وأوروبا يهددها غزو بوذي جديد، كما ان فضائل الطبقات السفلى من الشعب (عامة الشعب) لو انتقلت عدواها إلى الزعماء والقادة الاقوياء، وحولتهم إلى طينة عامة الشعب لكان ذلك بدء الانحلال والفساد" ([6]).

لذلك "ينبغي قبل كل شيء -كما يضيف ديورانت- "ان نلزم مبادئ الاخلاق على الانحاء امام تدرج المراتب واختلاف الطبقات، ويجب على عامة الشعب ان تفهم تماماً انه مما ينافي الاخلاق ان نقول، ان ما يحق للفرد يحق للفرد الآخر، لان اختلاف الاعمال يقتضي اختلافاً في الصفات، والفضائل الشريفة التي يتميز بها الاقوياء ضرورية للمجتمع كالفضائل الخيرة التي يتصف بها الضعفاء، فالقسوة والعنف والخطر والحرب لها قيمتها كاللطف والشفقة والسلام، وأعظم الرجال لا يظهرون إلا في أوقات الخطر والعنف والشدة والقسوة التي تستدعيها ضرورة الموقف، وأعظم ما في الإنسان هو قوة الإرادة وثبات العاطفة، اذ بدون العاطفة يكون الإنسان مائئاً وحليبا لا يصلح للعمل، كما ان الشره والحسد وحتى الكراهية أمور لا بد منها في الكفاح واختيار الافضل وبقاء الاصلح، وعندما اخترع الإنسان فكرة عذاب جهنم، أراد أن يعزي نفسه بفكرة تعذيب اعدائه ومضطهديه وظالميه في الحياة الاخرى، فالأوروبي العامي في ايماننا هذه يمجد ويعظم صفاته الضعيفة، كالرقة والمساواة والاعتدال والشفقة، وانه لطيف وصبور ونافع للمجتمع، ويعتقد ان هذه الصفات من مميزات الانسانية" ([7]).

نلاحظ هنا - كما يستطرد ديورانت - "أن نقد الاخلاق يهيمن على جل كتابات نيتشه وبصفة خاصة كتابيه "ما بعد الخيرو الشر" و"جينالوجيا الاخلاق"، ذلك إن ما يريد أن يوضحه نيتشه هو "أن الخضوع للاخلاق ليس في ذاته أخلاقياً"، بمعنى أن ما ينزع اليه نيتشه هو هدم القاعدة المعيارية المتعالية للقيم والمبادئ الأخلاقية، والقطيعة مع التراث الفلسفي الذي اتجه دوماً إلى بناء الاخلاق على الانسجام مع نظام الوجود ونظام العقل، ومن ثم تبيان النوازع الحيوية و"الغريزية" التي تختفي خلف سمو وقدسية تلك الأوامر والالتزامات السلوكية.

"إن كل الاخلاقيات السابقة تنطلق من الحكم المسبق الذي يفضلُه نعتقد أننا نعرف لماذا يوجد الانسان: وبالتالي نعرف مثاله: أن ذلك يؤول إلى فردية المثال ونفي الأخلاق الشمولية، فالقوة عند نيتشه هي أساس الاخلاق، وبما ان القوة وحدها وليست الشفقة هي الاساس للأخلاق، لذلك ينبغي على الانسانية ألا تتجه بجهودها إلى رفع طبقة العوام والأكثرية من الشعب، ولكن إلى النهوض بأقوى وأفضل الافراد في الشعب، "وان يكون هدف الانسانية هو الإنسان الأعلى وليس الجنس البشري بأسره"، وآخر ما ينبغي للعقلاء المفكرين ان يتصدوا له هو تحسين الانسانية واصلاحها، اذ لا صلاح للإنسانية، بل ليس للإنسانية وجود على الاطلاق، والافضل على المجتمع ان يُقْنَى إذا لم يعمل على بعث إنسان أسمى، المجتمع أداة لرفع قوة الفرد وشخصيته، والجماعة ليست غاية في حد ذاتها"([8]).

يبدو من حديث نيتشه أولاً بأنه "كان يرجو بعث نوع جديد من الانسان، ولكنه اخذ يفكر بعد ذلك في ان الإنسان الاعلى فرد متفوق يرتفع بشجاعته من وسط الشعب بفضل تربيته القوية لا بفضل الانتخاب الطبيعي، فالطبيعة اقسى ما تكون على افضل افرادها، انها تميل إلى الفرد المتوسط العادي وتعمل على حمايته، وفي الطبيعة ميل دائم إلى الهبوط بأفذاذ الرجال إلى مستوى عامة الشعب واخضاعهم لهم، فهي تنتصر دائماً للكثرة على الصفوة الممتازة، اذن لا أمل في ان تختار لنا هذه الطبيعة الإنسان

الاعلى، وعلينا اختيار الإنسان الاعلى عن طريق وسائل تحسين النسل والتعليم الذي يرفع من قيم الرجال وأقدارهم" ([9]).

يقول نيتشه: "إن النبل مستحيل بغير حُسْنُ المولد، والعقل وحده لا يؤدي إلى النبل، بل العكس هو الأصح، فالعقل يحتاج إلى ما يُشَرِّفه ويرفع قدره، ماذا نريد إذن؟ نريد الدم .. (سلامة العنصر) وبعد توفير حسن المولد تحسين النسل، تكون الخطوة الثانية لصياغة الإنسان الاعلى، مدرسة عنيفة قاسية تستهدف الأخذ بيد التلاميذ نحو الكمال، حيث يتدربون على تحمل المسؤوليات الجسيمة، دون ان ينعموا بكثير من أسباب الراحة، وذلك بتدريب الاجسام على تحمل الآلام في صمت، وتدريب الإرادة على اطاعة الأوامر ومهام القيادة، وان تبتعد هذه المدرسة في نظامها عن التساهل والحرية التي تضعف القوة الجسدية والخلقية، وبمثل هذا المولد وهذه التربية يرتفع الإنسان فوق الخير والشر، ولا يتردد في اللجوء إلى العنف والقسوة في سبيل الوصول إلى غايته، بحيث يكون شجاعاً لا صالحاً أو خيراً، "ما هو الخير؟ ... الخير هو الشجاعة". "ما هو الخير هو كل ما يزيد الشعور بالقوة، هو ارادة القوة، هو القوة نفسها في الانسان، وما هو الشر، الشر هو كل ما ينشأ عن الشعف، قد يكون اميز ما يميز الإنسان الأعلى هو حبه للمخاطرة والكفاح، شريطة ان يكون لهما هدف، ولا يجوز له ان يسعى إلى السلام أولاً، وسيترك السعادة إلى عامة الناس، فالثوره خير، ولكنها ليست خيراً في حد ذاتها، لأنها تؤدي إلى سيادة الجماهير وعامة الشعب وهو أسوأ أنواع الحكم، ولكن الثورة كفاح، والكفاح يبرز العظمة الكامنة في الرجال، التي لم تُصَادِفْ من قبل فرصة أو حافظاً للظهور" ([10]).

فمن بين الفوضى بيزغ أعظم الرجال كالنجوم اللامعة الراقصة، كما بزغ نابليون من بين انقراض وفوضى الثورة الفرنسية، كما خرج من فوضى عهد النهضة والعنف الذي رافقها شخصيات عظيمة قوية لم تشاهدها أوروبا أبداً، إذن، "الحيوية والعقل وعزة النفس هي التي تصنع الإنسان الأعلى، ولكن ينبغي ايجاد الإنسجام بينها، ولن تصبح العواطف

قوة دافعة إلا إذا وَحَدَّ بينها هدف عظيم يصوغ شتات الرغبات في شخصية قوية. ويلّم للمفكر الذي يكون أَرْضاً لأفكاره لا بستانياً منظماً ومشذباً لها.

ان من ينساق لعواطفه وغرائزه هو الضعيف الذي تنقصه قوة الكبت والكبح، والذي ليس لديه من القوة ليقول (لا) اذا استدعى الأمر إلى قولها"([11]).
 نيتشة.. ضد الديمقراطية.. ومع إرادة القوة الارستقراطية:

يقول نيتشه "لم يتخلف المفكرون الاحرار الفرنسيون من فولتير إلى أوجست كونت عن المثل الاعلى للديانة المسيحية بل اضافوا عليها. فقد ذهب كومت إلى الدعوة إلى محبة الآخرين، وتكريس الحياة من أجل مساعدتهم، كما ذهب شوبنهاور في المانيا، وجون ستوارت مل في انجلترا، إلى الدعوة إلى نظرية الشفقة ومساعدة الآخرين، واعتبروها المبدأ الاساسي في العمل، كما وضع الاشتراكيون جميعهم افكارهم على أساس هذه المبادئ التي تحض على الشفقة والرحمة ومساعدة الغير"، لكن ما نحتاج إليه في هذه المعركة التي نسميها الحياة -كما يضيف نيتشه- هو القوة لا الطيبة، والكبرياء لا الخضوع، والذكاء الحازم لا حب الغير ومساعدة الناس، ذلك إن المساواة والديمقراطية مناقضةً لنظرية الانتخاب الطبيعي وبقاء الأصلح التي تحدث عنها داروين، كما ان هدف التطور هو العباقرة لا جماهير الشعب، والحكم الفصل في جميع الخلافات ومصائر الأمور هو القوة لا العدالة، هذا هو ما اعتقده فردريك نيتشه، والآن، ان كان هذا حقاً، فليس اعظم من بسمارك ولا أكثر منه أهمية، اذ ينطبق عليه هذا الوصف الذي ذهب إليه نيتشه"([12]).

ويضيف نيتشه قائلاً: "لقد عرف بسمارك حقائق الحياة فأعلن في خشونة "ان لا محبة للغير بين الأمم وان القضايا الحديثة في الدول، لا ينبغي ان تقررها أصوات الناخبين، ولا بلاغة الحُطْب، ولكن الذي يقررها هو الدم والحديد"... أي ربح عاتية كان بسمارك بالنسبة إلى أوروبا التي افسدتها الأوهام والديمقراطية والمثل العليا السائدة، فقد تمكن في شهور قليلة من فرض سيادته وزعامته على النمسا المتدهورة، وفي شهور قليلة أخضع فرنسا التي كانت لا تزال تترنح نشوى باسطورة نابليون، كما أجبر في هذه الشهور القليلة

الدويلات الالمانية الصغيرة على دمج نفسها في امبراطورية قوية، لقد كان بسمارك رمزاً لهذه الاخلاق الجديدة التي دعا لها نيشته، الا وهي اخلاق القوة"([13]).

وفي هذا السياق، "إن نيتشه يرفض الديمقراطية ويكرهها، فالديمقراطية عنده "معناها ان يسمح لكل جزء في الإنسان بالانطلاق في المسرات والرغبات، معناها انحلال التماسك وتبادل التعاون، وتوزيع الفوضى والحرية، ومعناها عبادة أوساط الناس ومقت التفوق والنبوغ، ومعناها استحالة ظهور الرجال العظماء، اذ كيف يمكن لاعظم الرجال الاذعان إلى غش واكاذيب الانتخابات؟ وكيف يمكن أن يترعع الإنسان الاعلى في مثل هذه التربة؟ وكيف يمكن لامة بلوغ العظمة اذا لم تنتفع وتستخدم أعظم رجالها باثباط همتهم وتركهم لا يسمع بهم احد؟ ان مثل هذه الامة سرعان ما تفقد اخلاقها بتمجيدها صاحب أكثرية الاصوات في الانتخابات بدلاً من الموهوب المتفوق النابغ، في مثل هذا المجتمع، تتشابه الاشياء، وتتحول النساء إلى رجال، والرجال إلى نساء"([14]).

بناء على ما تقدم تكون "الطريق إلى الإنسان الأعلى هي الأرستقراطية، أما الديمقراطية وهي سخافة حكم الأكثرية والعدد فيجب استئصالها والقضاء عليها قبل فوات الفرصة وتأخر الوقت، وأول خطوة لتحقيق ذلك هي "تحطيم المسيحية، فقد كان انتصار المسيح بدء الديمقراطية "لقد كان المسيحي الأول في اعماق نفسه ثائراً على كل ضروب الامتياز، فقد عاش وكافح في سبيل المساواة بين الناس في الحقوق"، اليس هو القائل "سيد القوم خادمهم"، ان هذا قلب للحكمة السياسية والعقل السليم، والواقع ان من يقرأ هذا الانجيل يشعر بأنه يقرأ كتاباً روسياً، وأن ما جاء فيه من آراء لا يمكن ان تتأصل وترسل جذورها إلا في الطبقات السفلى، وفي عصر إنحط فيه الحكام وعجزوا عن الحكم، وعندما يتربع العبد على عرش الحكم ينشأ التناقض ويصبح احقر الناس افضلهم، ولا صحة لما يقال من ان الدول نشأت بتعاقد الافراد فيما بينهم، ولكن الذي أنشأ الدول جبايرة من الغزاة العتاة والسادة الاقوياء، من ذوي المقدره الحربية والتنظيم العسكري،

الذي أنشبوها مخالبيهم المخيفة في سكان بلاد تفوقهم عدداً، اذ ما قيمة العقود مع من خلق بطبعه ليكون قائداً وسيداً وعنيفاً قوياً؟" ([15]).

ولكن هذه الفئة الحاكمة - كما يقول نيتشه - "افسدتها الفضائل الكاثوليكية المخنثة الضعيفة أولاً، والمبادئ الشعبية العامية الناجمة عن الإصلاح الديني ثانياً، والتزواج مع الطبقات السفلى ثالثاً، فقد افسدت البروتستانتية وشرب الجعة الذكاء الالمانى، هذا بالإضافة إلى الأوبرا الفرنسية التي ساهمت أيضاً في افساد ذكاء الالمان، ونتيجة لذلك أصبحت بروسيا الالمانية اليوم ألد أعداء الثقافة، ولاشك أن هذه الحالة الحاضرة في المانيا تقف عقبة امام تفهم الشعب لفلسفتي، فاذا كان الزمن الطويل وحده هو القادر على فناء العالم، فإن الزمن الطويل وحده سيقضي على الفكرة الباطلة التي تسود المانيا، ومع ذلك فإن الشعب الألماني يمتاز بطبيعة رزينة وعمق يبعث الامل في ان تنهض المانيا يوماً لتخليص العالم وانقاذه، اذ ان في الشعب الألماني من فضائل الرجولة أكثر مما في الشعب الفرنسي أو الانجليزي، هذا بالإضافة إلى اتصاف الالمان بالمتابرة والصبر والجد - مما أدى إلى تبحرهم في العلم وإلى نظامهم العسكري، ومن الممتع ان نشاهد أوروبا كلها قلفة من قوة الجيش الالمانى، ولو أمكن ايجاد تعاون بين قوة المانيا التنظيمية ومصادر الثروة والرجال في روسيا ليزغ فجر عصر سياسي عظيم" ([16]).

نيتشه ضد المساواة وضد الاشتراكية:

اتخذ نيتشه موقفاً صارماً ضد المساواة لأنها تشجع ولادة أو انبثاق الاشتراكية والفضوية، وكلها متفرعة من الديمقراطية، فإذا كانت المساواة السياسية عدلاً، فلماذا لا تساوي بين الناس في القوة الاقتصادية؟

وهنا يصرخ نيتشه ضد المساواة قائلاً: "اريد ان اكون واضحاً، وان لا أحدث بلبلة حول موقفي من هؤلاء الذين ينادون بالمساواة، فأقول أن لا مساواة بين الناس "ان العدالة لتصرخ في دخيلتي ان لا مساواة بين الناس، ان طبيعة الإنسان تأبى عليه المساواة، وأولئك الذين يدعو إلى المساواة يدعون لها لعجزهم عن ان يكونوا جبابرة طغاة، ان الطبيعة تحب اختلاف الافراد والطبقات والانواع.

كما أن الاشتراكية تتنافى مع الأسس البيولوجية: ان عملية التطور تقتضي ارتفاع الاقوياء بالضعفاء، إن الحياة استغلال، وتقوم كل حياة على افتراس حياة أخرى، فالسمك الكبير يبتلع الصغير وهذه هي الحياة بتمامها، وبالتالي فإن الاشتراكية -عند نيتشه- تعني الحسد، "والاشتراكيون يريدون انتزاع بعض ما في ايدينا، تثور الطبقات السفلى مطالبة بالاشتراكية ظناً منها أن هذه الثورة ستحررها من تبعيتها التي هي نتيجة طبيعية لضعفها وعدم كفايتها، ومع ذلك فإن العبد لا يكون نبيلاً الا إذا ثار".

ومهما يكن من أمر هؤلاء العبيد، فانهم خير من البورجوازيين سادة العصر الحديث، انه لمن علامة انحطاط ثقافة القرن التاسع عشر ان يكون رجل المال موضع هذا التقديس والتعظيم والحسد، كما ان افراد هذه الطبقة من رجال الاعمال عبيد ايضاً، فهم عبيد العمل الآلي الرتيب، وضحايا لعمل، وليس لديهم الوقت للاطلاع على الآراء الجديدة، والتفكير عندهم حرام" ([17]).

"إن الحرب -لدى نيتشه- "أفضل علاج للشعوب التي دب فيها الشعف والترف والراحة والهوان والخسة، لانها تثير الغرائز التي افسدها السلام، وعندما تتحول الامة عن الحرب والغزو، فإن هذا من علامات انحطاط الأمة، وانها أصبحت ثمرة ناضجة للوقوع في يد الديمقراطية وحكم التجار، ومع هذا فإن اسباب الحروب الحديثة ابعدها ما تكون عن النبيل، والحروب التي اثارها الخلافات الدينية والعائلات المالكة افضل قليلاً من لجوء التجار إلى المدافع والبنادق لحل الخلاف بينهم، لذا ينبغي على السياسة أن تعمل على إبعاد رجال الاعمال عن الحكم، لأن رجل الاعمال ينقصه بُعد النظر واتساع المدى المتوفر في الارستقراطي، لان أرفع الرجال لهم حق مقدس في الحكم، وهو حق المقدر السامية، وللرجل العامي مكانه، وليس مكانه العرش طبعاً، والرجل العامي سعيد في مكانه وفضائله ضرورية للمجتمع كفضائل الزعيم" ([18]).

أما المدينة السامية عنده، فهي كالهرم، لا تستقر إلا على قاعدة فسيحة ضرورية من الطبقة الوسطى القوية السليمة المتماسكة، والناس أينما وجدوا، بعضهم خلقوا قادة

وبعضهم اتباعاً، وستترسخ الأكثرية وتشعر بالسعادة في العمل تحت اشراف هؤلاء الزعماء الاقوياء وتوجيههم العقلي.

والمجتمع المثالي هو الذي ينقسم إلى ثلاث طبقات:

طبقة المنتجين وتشمل المزارعين والعمال ورجال الاعمال.
طبقة الموظفين وتشمل الجنود.

وطبقة الحكام، وللحكام ان يديروا سياسة الدولة بان يكونوا ساسة وفلاسفة لا موظفين، لان عمل الموظفين عمل حقير لا يتناسب مع الحكام.

هل ينبغي أن تكون هذه الفئة الحاكمة طائفية وسلطتها وراثية؟ والجواب على هذا السؤال نعم إلى مدى كبير، والا تمزج دماً جديداً إلى دمها الا نادراً، اذ لا شيء يُضعف الارستقراطية ويفسدها ويلوث دمها أكثر من الزواج من الاغنياء العوام السوقية، كما أننا -يقول نيتشه- لن نجد الشجاعة والبصيرة الا في هذه الطبقة الأرستقراطية التي ستوحد أوروبا، وتقضي على النزعات القومية السائدة، ولنكن أوروبيين صالحين كما كان نابليون، وجوته، وبيتهوفن، وشوبنهور، متى سيظهر هذا الجنس الجديد، والزعماء الجدد، متى ستولد أوروبا ([19]).

إن نيتشه يرفض مفهوم المساواة من حيث المبدأ، إلى جانب رفضه للمساواة مع المرأة، فيقول: "إن مساواة المرأة بالرجل في الحقوق هي النتيجة الطبيعية للمبادئ الديمقراطية والديانة المسيحية. ومن الخطر مساواة الرجل بالمرأة لأنها لن تسعد بذلك وتؤثر الخضوع إلى الرجل، هذا اذا كان الرجل رجلاً، لان سعادتها وكمالها تكمنان في الامومة، ان الرجل بالنسبة إلى المرأة وسيلة، والغاية هي الطفل دائماً، لكن ما هي المرأة بالنسبة إلى الرجل؟ .. انها لعبة خطيرة، يجب اعداد الرجل للحرب، والنساء للترفيه عن المحاربين وكل ما عدا ذلك فسخافة، مع ذلك فإن المرأة الكاملة اسمى انسانية من الرجل الكامل، ولكن هذه المرأة السامية في الانسانية امر نادر الوقوع.. ولا يستطيع الرجل أن يكون لطيفاً تماماً مع النساء" ([20]).

- (11) غنارسكيريك و نلز غيلجي - مرجع سبق ذكره - تاريخ الفكر الغربي - ص 737
- (12) المرجع نفسه - ص 739
- (13) المرجع نفسه - ص 741
- (14) ول ديورانت - مرجع سبق ذكره - قصة الفلسفة - ص 526
- (15) المرجع نفسه - ص 526
- (16) المرجع نفسه - ص 527 / 528
- (17) المرجع نفسه - ص 529
- (18) السيد ولد أباه - التاريخ والحقيقة لدى ميشال فوكو - دار المنتخب العربي - الطبعة الأولى - 1994 - ص 59
- (19) ول ديورانت - مرجع سبق ذكره - قصة الفلسفة - ص 532
- (10) المرجع نفسه - ص 533
- (11) المرجع نفسه - ص 534
- (12) المرجع نفسه - ص 505
- (13) المرجع نفسه - ص 506
- (14) المرجع نفسه - ص 541
- (15) المرجع نفسه - ص 536
- (16) المرجع نفسه - ص 537/538
- (17) المرجع نفسه - ص 544
- (18) المرجع نفسه - ص 545
- (19) المرجع نفسه - ص 546-547
- (20) المرجع نفسه - ص 542

كتاب موجز الفلسفة والفلاسفة عبر العصور للمفكر غازي

الصوراني (ج 65)

الخميس 07 يناير 2021

خاص بوابة الهدف الاخبارية

(تتفرد بوابة الهدف، بنشر كتاب المفكر غازي الصوراني، المعنون: موجز الفلسفة والفلاسفة عبر العصور، الصادر عن دار الكلمة للنشر والتوزيع، في يونيو/ حزيران 2020، على حلقات متتابعة.. قراءة مثمرة ومفيدة نتمناها لكم).

الباب الرابع

الفلسفة الأوروبية في العصور الوسطى

الفصل العاشر

أبرز فلاسفة القرن التاسع عشر

نيتشه والثقافة الأوروبية:

كان نيتشه شديد الإعجاب بالثقافة الفرنسية، فيقول: "أنا لا أومن إلا بالثقافة الفرنسية، وأعتبر كل ثقافة أوروبية أخرى بجانب الثقافة الفرنسية كلاماً فارغاً، وعندما يقرأ الإنسان كتب فرنسيين من امثال (مونتيني) و(لارشفوكو) يشعر الروح القديمة أكثر من قراءة أية جماعة أخرى من كتاب الشعوب الاخرى، أما فولتير فهو سيد العقل العظيم و(تين) أول المؤرخين المعاصرين، كما ان الكُتَّاب الحديثين منهم من امثال "فلوبير" و"بورجيه" و"اناتول فرانس" يفوقون غيرهم من الكتاب الأوروبيين في وضوح الفكرة واللغة، كما ان ما نجده في أوروبا، من سمو في الذوق، ونبل في الشعور والاخلاق، هو من صنع فرنسا، أعني فرنسا القديمة التي ازدهرت في القرنين السادس والسابع عشر، ولكن عندما حطمت الثورة الفرنسية الطبقة الارستقراطية حطمت معها دعائم الثقافة، وغدت الروح الفرنسية الآن هزيلة شاحبة بالمقارنة مع ما كانت عليه سابقاً" ([1]).

أما روسيا فهي -كما يقول نيتشه- فهي "وحش أوروبا الأشقر... ويمتاز شعبها بعناد وإيمان بالقضاء والقدر تميزه عن الشعوب الغربية، وتحكم روسيا حكومة قوية لا تعرف هذه "الغباوة البرلمانية" وقد اجتمعت وتركزت فيها قوة الإرادة منذ مدة طويلة، وهي الآن تهدد لايجاد مَنقذ لها، ولن يكون عجباً اذا وجدنا روسيا تبسط سلطانها وتصبح سيده لأوروبا. أما الايطاليين، فهم أجمل الشعوب الأوروبية المعاصرة وأشدّها عنفاً، إذ ان الإنسان ينمو قوياً شديداً في ايطاليا، وفي الايطاليين جلد الرجولة، وكبرياء الارستقراطية التي تجدها حتى في أقل الطبقات الايطالية. أما أسوأ الشعوب فهم الانجليز، وهم الذين افسدوا العقل الفرنسي بأوهام الديمقراطية والنفعية الانجليزية هي آفة الثقافة الأوروبية"([2]).

لقد تعرض نيتشه لحالة شديدة من ضعف البصر، "الذي أقعده عن تأليف الكتب واكتفى بكتابة الحكم الاخلاقية، وجمع هذه الحكم والمبادئ في كتابين أولهما تحت عنوان "ما فوق الخير والشر" عام (1886) وثانيهما "تاريخ تسلسل الاخلاق" عام (1887) وكان يرجو في هذين الكتابين تدمير الاخلاق القديمة، وتمهيد الطريق لأخلاق الإنسان الأعلى، إذ أن نيتشه رأى أن هناك تقديران متناقضان للسلوك الانساني، أو وجهتان للنظر في الأخلاق: أخلاق السادة، وأخلاق الطبقات العامة"([3]).

"ترك نيتشه مخطوطات ومذكرات عديدة غير منشورة عند موته، وبعد وفاته حررت أخته إليزابيث فورستر نيتشه ونشرت تلك المخطوطات، وكانت إليزابيث معادية للسامية، وفي ما بعد أصبحت نازية، فخلقت بشكل كبير الأسطورة التي تقول بأن نيتشه كان معادياً للسامية ومؤسساً للنازية وذلك عن طريق تزويرها لأعماله.

ولكن -كما يقول سامي خشبة- على الرغم مما قيل عن تبني النازيين الألمان لأفكاره، خاصة فكرة: "الإنسان الاسمي، أو السوبرمان" التي فسروها بطريقتهم، فالحقيقة أنه آدان العداء للسامية، رغم ازدرائه لدور اليهود في التاريخ (كتاب: عدو المسيح 1895) وأدان التعصب القومي الألماني (كتاب: حالة فاجنر 1877) والعنصرية القائمة على العرق (كتاب: إرادة القوة، نشر بعد موته عام 1909"([4]).

أخيراً، نشير إلى أن شهرة نيتشه فلسفياً - كما يضيف سامي خشبة- "تقوم على عدة محاور؛ أولها كان هو قوله بوحدة الإنسان في الكون وحاجته رغم ذلك إلى الميتافيزيقا (في أهم كتبه: هكذا تكلم زرادشت - 1883 - 1894) وفكرته عن تغلب عوامل التحليل اللاعقلية أو المنسوبة إلى الآلهة الوثنية ديونيزيوس (رمز المجون واللاوعي والخمر والنزعة الشبقية عند الإغريق) في الثقافة الغربية وتاريخها الاجتماعي على النزعة العقلانية والفنية الراقية المنسوبة إلى أبوللو (رمز الشمس والتفكير الواعي والقانون والفنون عند الإغريق أيضاً) وذلك في كتابه: "مولد التراجيديا" ثم: "روح الموسيقى" عام 1872 وقوله بالتالي إن نوعية الحياة التي تطورت في الغرب وثقافته وتكوينه الاجتماعي هي نوعية هابطة سيطرت فيها خلطه مسمومة من أخلاقيات الضعفاء ودهائهم وفسادهم دون ميتافيزيقا حقيقية إضافة إلى النزعة الشبقية أو الحسية دون سيطرة حقيقية على الطبيعة (أي الجسد) اختلطت بها أنواع من الحرية الشكلية التي تخفي عبودية فعلية للقيم المادية، ولا عقلانية خالية من القدرة على الحدس ولا على التخيل، ورأى أن كل ذلك أدى إلى نوع من "العدمية" أو عدم الإيمان بشئ مما يعني أن الحضارة الغربية وصلت إلى مشارف أزمة طاحنة (يقول مؤرخو الثقافة الغربية أن نيتشه تنبأ تقريباً بالازمة التي نشبت عام 1914 وأدت إلى الحرب العالمية الأولى وانهايار كبرى الامبراطوريات الأوروبية القديمة وانفجار الثورات السياسية والاجتماعية وما صاحبها من تغيرات فكرية وفنية جذرية)"([5]).

"بدأ تأثير نيتشه في الفكر الغربي المعاصر منذ بدايات القرن العشرين، حين أخذ عنه فيتجنشتاين- ثم الفلاسفة التحليليين الوضعيين، فكرة أن الفلسفة ينبغي أن تركز على تحليل اللغة ونقدها لتخليصها من الكلمات الفارغة من المعنى ومن المعاني غير الدالة على حقائق .. إلخ.

كما أولع بنيتشه عدد كبير من كبار مفكرو وفناني وأدباء الغرب: من توماس مان وأندريه جيد وأندريه مالرو في الأدب إلى بيتس وموير وريلكة في الشعر إلى هيربرت ريد في التحليل الاجتماعي / الجمالي للفن وتاريخ الثقافة إلى جلاديس وأفريد أدلر في

علم النفس وإلى ميشيل فوكو ودولوز وكولوسوفسكي في النقد والتأريخ للثقافة الحديثة" [6].

في هذا السياق، يقول د. هشام غصيب: "نيتشه لم يكن ثورياً بمعنى ماركس أو داروين أو آينشتاين، لكنه اتم بقحة فكرية قلَّ نظيرها، وتجعل منه مثالا لفلسفة الحداثة بامتياز، ولكن بالنظر إلى قحته الفكرية غير المسبوقة ومنسوبه النقدي العالي وسعيه الدؤوب للغوص في أعماق الأعماق وتفكيك الأسس والمسلمات والأصول النهائية، فقد كان فيلسوفاً بامتياز، لكنه لم يكن مجرد فيلسوف، وإنما كان أيضاً عالم نفس بمعنى من المعاني، وشاعراً متميزاً، وناثراً نادراً باللغة الألمانية، وموسيقاراً" [7].

نقد فلسفة نيتشه:

تشكل آراء نيتشه الفلسفية، وتعاليمه الأخلاقية، ونظرياته السياسية "وحدة لا تنفصم، فقد انطلق نيتشه من تلك الأفكار الفلسفية والاجتماعية، التي بدأ يعبق بها جو عصر ما قبل الامبريالية، ومضى بها حتى نهايتها المنطقية المتطرفة، ولذا قوبلت آراؤه أحياناً، من قبل معاصريه، الذين كانوا لا يزالون يحتفظون بوفاء شكلي للتقاليد الليبرالية والعلمية، بفتور ظاهري، بل وتبرأوا منها، بالرغم من أنها لم تكن سوى خلاصة لآرائهم نفسها، لكن الشهرة والمجد سرعان ما أحاطا بنيتشه مع حلول عصر الامبريالية، فمن الآن وصاعداً ستلقى أفكاره قبولاً، وتبجيلاً لدى العديد من الفلاسفة البرجوازيين، من جيمس إلى شيلر، ومن اسبنجر إلى هايدجر، وكثيرين غيرهم. كذلك غدت فلسفة نيتشه أحد أهم المصادر النظرية للإيديولوجية الفاشية، التي تبنت آراءها الرئيسية" [8].

"ينطلق نيتشه من الاعتراف بأن حضارة أوروبا المعاصرة تسير إلى الهاوية، "إن حضارتنا الأوروبية كلها ... يبدو وكأنها تمضي لملاقاة الكارثة"، أما أعراض هذا الانحطاط فيراها نيتشه في الضعف العام، الذي انتاب الحياة الروحية، في انتشار التشاؤم والولع بالأفكار الانحطاطية، وفقدان الثقة بالقيم الروحية المقدسة سابقاً، أو بكلمة واحدة- في العدمية Nihilism، التي غدت راية العصر" [9].

فقد رَعَمَ نيتشه أن هناك عِرْقُ السادة، المدعو لأن يأمر وينهي، وعِرْقُ العبيد، الذي ينبغي عليه الخضوع للسادة، وأن المجتمع كان، وسيبقى إلى الأبد، موزعاً بين فئة أرستقراطية مسيطرة، وبين جماهير العبيد المحرومين من أية حقوق، إنه يطالب بإعادة العبودية والتقسيم المراتبي Hierarchy للمجتمع، وتنشئة فئة جديدة من السادة، وتعزيز إرادة القوة عندهم، ولكي يحقق هؤلاء سيادتهم يجب أن يتم التخلي نهائياً عن الأخلاق المسيحية، "أخلاق العبيد"، وسيطرة "أخلاق السادة"، التي لا تعرف شفقة ولا رحمة، وتبيح للقوي بان يفعل ما يشاء، ولتحقيق هذا المثال الاجتماعي ينيط نيتشه دوراً كبيراً بالحروب، التي يرى فيها رسالة عرق السادة، وأحد شروط سيادته، كما ويعقد الآمال الكبيرة على تعزز النزعة العسكرية، ويتنبأ، بحفاوة، بان "المائة السنة القادمة ستحمل معها صراعاً قاسياً من أجل السيطرة على الأرض"، وأنه "ستأتي حروب لم تشهد لها البشرية مثيلاً من قبل" ([10]).

يجسد نيتشه مثال فئة السادة في "الانسان الأعلى" (السوبرمان) وذلك في مؤلفه "هكذا تكلم زرادشت"، ويحيط نيتشه هذا "السوبرمان" بهالة شاعرية أسطورية، ويسبغ عليه الفضائل والكمالات السامية.

هذه الأفكار تشكل لب مذهب نيتشه كله، الارادية، والاعتقاد بوهمية وبطلان كافة التصورات العلمية والاخلاقية، وإرادة القوة التي لا يكبح جماحها - تلك هي الأسس، التي يقيم عليها نيتشه فلسفته، فلسفة ترى أن "كل شيء باطل! كل شيء مباح!" ([11]). في تعليقه النقدي على فلسفة نيتشه، يقول "ول ديورانت": "جاءت فلسفة فريدريك نيتشه مفعمة بالتناقض وعدم الاتساق، لكنها - برغم تفككها المنطقي - تشكل وحدة تامة من حيث الروح والنزعة والهدف، كذلك جاءت فلسفته مشبعة بالهلع والذعر أمام الاشتراكية الصاعدة، وبالحدق القاتل على الجماهير الشعبية، وبالرغبة في إبعاد الخطر المحدق بالنظام البرجوازي مهما كلف الثمن.

إن نيتشه - كما يضيف ديورانت - يتطلع إلى التخلص من هذه العدمية، واحلال نزعة التفاؤل محلها، لكن التشاؤمية والعدمية، التي سيطرت على قسم كبير من المتقنين

البرجوازيين في أواخر القرن التاسع عشر، كانت تعبيراً عن انهيار الآمال في تطور منسجم وهادئ للمجتمع الرأسمالي، كذلك كانت الآمال الجديدة، التي ظهرت مع بوادر عصر الامبريالية، آمالاً خداعة، لم تفلح في استعادة الثقة، ولذا فإن فلسفة نيتشه، التي كانت محاولة للخروج من هذا الانهيار المعنوي، ولإعادة الثقة إلى نفوس أفراد الطبقة السائدة، جاءت، هي الأخرى، انعكاساً لهذا الانهيار، ومن ثم أفسحت الطريق أمام الأفكار العنصرية، الفاشية والنازية للاستفادة من أفكار نيتشه أو تحريفها.

وفي كل الأحوال، فإن الحقيقة "تظل هي أن نيتشه أثار في الفاشية بطرق متنوعة، وربما أساءت الفاشية استخدام كلمات نيتشه، بيد أنه يسهل إساءة استخدام كلماته على نحو لا مثيل له، فقد كان نيتشه متطرفاً، ولم يكن هناك أي شخص أكثر موهبة منه في تقديم رؤية متطرفة تبدو جذابة بتقديمها ببلاغة وجرأة.

كما إن الإنسان الذي ينصح الناس بأن يعيشوا على نحو خطر، لا بد أن يتوقع أن يوجد أشخاص خطرون مثل موسوليني؛ لأن الشخص الذي يعلم أن حرباً جيدة تبرر أي قضية، لا بد أن يتوقع سوء استخدام هذه التعاليم التي يقدم نصفها على سبيل المزاج، ولكن نصفها فقط على سبيل المزاج.

ويثني نيتشه على القسوة، ويزدري الشفقة، دون ان يفكر، بصورة كافية، فيما إذا كان لا بد ان ينصح الإنسان، بالفعل، بان يكون أكثر قسوة مما هو عليه، أو ما هو الأكثر الذي يكون لوجهة النظر هذه على الأشخاص الذين يتصفون بالقسوة" ([12]).

أخيراً أوافق الصديق المفكر هشام غصيب في قوله "إن من الأخطاء الشائعة في الأوساط الثقافية العربية أن نيتشه هو فيلسوف التشاؤم والعدمية بامتياز، لكنه في الواقع كان عكس ذلك تماماً، إذ كان فيلسوف الإحتفاء بالحياة والقوة بامتياز، أما فيلسوف التشاؤم المطلق، فكان آرتور شوبنهاور، وقد غرق نيتشه في مطلع شبابه في أعماق تشاؤمية شوبنهاور والموسيقار فاغنر، ودفعه ذلك إلى العدمية الانتحارية، لكن نيتشه - كما يستطرد د.هشام- "سرعان ما استجمع قواه الذاتية وتمرد على شوبنهاور وفاغنر وطوّر فلسفة جديدة كانت بمثابة النقيض لفلسفة شوبنهاور وموسيقى فاغنر، وهي فلسفة

تُعَلِّي من شأن الحياة والغرائز والقوة والألم واللحظة العابرة، والأهم من ذلك أن نيتشه كان مُحَطِّمَ المُثَلِّ العُلْيَا والأخلاق الرائجة، وكان أبعد ما يكون عن الصورة المثالية الرومانسية، التي حاول جُلُّ المفكرين العرب أن يلصقوها به".

مرض نيتشه وموته:

عام 1879 اصيب نيتشه وهو في زهرة عمره بمرض جسدي وأوشك على الموت، وأخذ يعد نفسه للنهاية بطريقة تنطوي على التحدي، فقال لاخته: "عديني إذا مت أن لا يقف حول جثمانني إلا الاصدقاء، وأن لا يدخل الفضوليون من الناس، ولا تدعي قسيماً ينطق بالأباطيل والأكاذيب على قبوري في وقت لا أستطيع فيه الدفاع عن نفسي، أريد ان أُدْفَنَ في قبوري وثنيّاً شريفاً، ولكنه استعاد صحته وشفى من مرضه، ونهض من فراش المرض محباً للصحة والشمس والحياة والضحك والرقص وموسيقى الجنوب، كما خرج من المرض بإرادة أقوى بعد ان كافح الموت وانتصر عليه، وتمكن بعد ذلك من إصدار كتابين هما: "فجر اليوم" في عام 1881 و"الحكمة الفرحة" في عام 1882، وامتاز أسلوبه في هذين الكتابين برقة ووداعة مختلفة عن الكتب التي اصدرها بعد ذلك. امامه الان فرصة زمنية يتمتع فيها ببهجة الحياة في هدوء، "ويعيش على معاش تقدمه له الجامعة، ووجدَ نفسه يقع في الحب فجأة، ولكن من أحبها (زوجة فاجتر) لم تبادلها الحب، وهنا انطلق نيتشه هائماً على وجهه من مكان إلى مكان، في حالة من اليأس الشديد، يرسل الحكمة تلو الحكمة ضد النساء أينما سار وأينما حل. والحقيقة انه كان ساذجاً بسيطاً، ومتحمساً خيالياً، لطيفاً ورقيقاً إلى حد البساطة، انه الآن لا يجد الوحدة والعزلة التي يريدها، اذ من الصعب عليه ان يعيش مع الناس، لان الصمت امر عسير، فانقل من ايطاليا إلى قمم جبال الالب، لا يحمل في قلبه حباً لاحد من الرجال أو النساء، وراح يُصَلِّي من أجل تَفُوقِ الإنسان وبعث الإنسان الكامل الاعلى" ([13]).

"وبعد انهيار عقله بدت العصبية جليّة حتى في ضحكه، ولا شيء يصور لنا مدى ما وصلت إليه حالته أكثر من قوله. "ربما اعلم اكثر من غيري السبب في ان الإنسان هو الحيوان الوحيد الذي يضحك، لانه وحده الذي يتألم أشد الالم الذي اجبره على اختراع

الضحك، لقد أترّ مرضه وضعف بصره الذي أوشك ان يقترب به من العمى على انهيار عقله، واخذت تطارده أوهام العظمة والاضطهاد" ([14]).

نزلت به الضربة الاخيرة في تورين في شهر يناير من عام 1889، لقد كانت ضربة الجنون، وراح يتعثر في غرفته، واخذ يكتب رسائل بدأ فيها الجنون واضحاً، فارسلوه إلى المارستان، ولكن سرعان ما جاءت أمه العجوز لتأخذه معها ليعيش تحت عنايتها، وبقي معها إلى أن توفيت واخذته اخته ليعيش معها في فيمار.

وفي تلك المرحلة من حياته -كما يقول د.فؤاد زكريا- "لم يَقوَ عقله على المُضي في طريقه، فإذا بأعراض الجنون الحقيقية تظهر عليه. ففي ديسمبر سنة 1888 وصلت منه إلى أصدقائه خطابات بأمضاء "نيتشه - قيصر"، وتلقت كوزيما، زوجة فاجنر، خطاباً منه يقول فيه "أريان - إنني احبك -ديونيزوس". وقضى نيتشه ما يقرب من اثني عشر عاماً في فيمار بعيداً كل البعد عن عالم العقلاء، إلى أن مات في 25 أغسطس سنة 1900" ([15]).

ومن الظواهر المؤسفة -كما يضيف د. فؤاد زكريا- "أن جنون نيتشه الأخير قد استغل أسوأ استغلال، فذهب بعض الكتاب إلى أن مؤلفاته كلها تتسم بطابع الجنون، وأن اللوثة العقلية تظهر فيها كلها - بدرجات مختلفة- منذ البداية، لكن البحث الموضوعي الدقيق لكتابات نيتشه لا يؤدي إلى أي تأييد لهذا الادعاء الباطل. وكل ما في الأمر هو أن خصائصه النفسية، التي كانت تتعكس بوضوح على كتاباته، كانت ذات طابع فريد - ومن من كبار الكتاب أو الفنانين لم يكن له طابع نفسي فريد؟، فالعزلة القاتلة التي عاش فيها نيتشه قد صبغت أسلوبه بصبغة خاصة، وشعوره بالوحدة قد أضفى على كتاباته نوعاً من الترفع والتعالي، غير أن هذا كله ليس جنوناً على الإطلاق، وما هو إلا تعبير عن النمط النفسي الخاص الذي ينتمي إليه نيتشه، وهو نمط مألوف بين العقلاء، بل بين الكثيرين من أعمق العقلاء تفكيراً" ([16]).

والحق -كما يستطرد د. زكريا- "أن المرض بوجه عام كان يؤثر دائماً في نيتشه تأثيراً عكسياً، أعنى أنه كلما اشتدت عليه وطأة المرض، كان يدعو إلى إنسانية سليمة

صحيحة، وكانت نغمة الصحة والقوة تزداد وضوحاً في كتاباته، قد يكون هذا تعويضاً، ولكنه لا يؤثر مطلقاً في قوة الدعوة وروعة الهدف ذاته، ذلك إن نيتشه في نهاية فترة تفكيره الواعي، كان قد وصل في تفكيره إلى حد لا يستطيع أن يمضي بعده خطوة واحدة: فهو قد حلل نفسه، وحياته، تحليلاً عميقاً، ولخصها كلها في كتبه الأخيرة. وهو قد وصل في تفكيره إلى النقطة التي لا يكاد المرء يتصور بعدها مزيداً بالنسبة إليه: فهو يقف الآن ضد المسيح، وهو يمثل الدعوة الإيجابية إلى الحياة في مقابل الدعوة السلبية إلى التخلي عن الحياة، وحين تصل المشاكل الفكرية - أعني عناصر حياته - إلى نقطة التوتر هذه، يكون الانفجار أمراً محتوماً - وهكذا كان الجنون. ولسنا ندعي أن هذا التفسير هو وحده الصحيح، أو أنه يعلل كل الوقائع ولكنه لا يبدو مستحيلاً إذا فهمت حياة نيتشه على النحو الصحيح: حياة لا قوام فيها إلا للمشاكل الفكرية، ولا يستطيع أن يرتفع بها شيء أو يهبط بها شيء ما عدا الأفكار" ([17]).

بعد وفاته "صنع له "كرامر" تمثالاً رقيقاً ظهر فيه ذلك العقل الجبار الذي امتاز به سابقاً ضعيفاً محطماً، ومع ذلك فإن المرحلة الأخيرة من حياته لم تكن كلها شقاء، فقد طبع السلام والهدوء الذي حرم منه دائماً حياته الآن، فقد رحمته الطبيعة بعد أن ألقته مجنوناً، وفي مرة لمح اخته تبكي وهي تنظر إليه ولم يستطع أن يفهم السبب في دموعها وسألها "لماذا تبكين يا اليزابيت؟ هل انت حزينة؟ وفي مرة سمعها تتحدث عن الكتب فأضاء وجهه الشاحب وقال، في تألق وبهجة، "آه ! لقد كتبت انا أيضاً كتباً حسنة" وممرت لحظة التألق، يبدو أننا لا نجد عبقرياً دفع ثمناً غالياً لعبقريته ما دفعه نيتشه" ([18]).

قالوا عنه ([19]):

"أنت الكسب الوحيد الذي عادت به الحياة عليّ، وقد قرأتك من جديد واقسم لك أمام الله إنك الوحيد الذي يعرف ماذا أريد". (ريتشارد فاغنر) (رسالة إلى نيتشه عام 1872). "كان نيتشه يغار من المسيح، يغار إلى حد الجنون.. يعود إلى نيتشه وحده أن يعيد اكتشاف مسيح حقيقي وأن يبعثه من جديد من كفنه. (اندرية جيد).

"هذا هو نيتشه وإنسانه الأعلى، الذي هو قوة متكبرة يسوقها هذيانه المتعجرف إلى القول بعبودية الجنس البشري وهوانه، لصالح من؟ لصالح الإنسان الأعلى، الذي هو .. مجنون بائس يصرخ ويستهل بين أيدي الممرضين" (اندرية سواريس).

"أرجح الظن أن نيتشه لم يعرف صفة مرضه، لكنه كان مدركاً تماماً لما هو مدين له به.. فمن خاصة هذا المرض أن يستحدث ثَملاً تتداح فيه أمواج من السعادة والقدرة وتنشي فيه قوى الحياة ذاتياً، قبل أن يغرق ضحيته في الليل العقلي ويقتله يمحمضه تجارب وهمية من القدرة واليسر والوحي والاشراق.. ويقناده إلى اعتبار نفسه أداة الإله ووعاء النعمة بل إلهاً متجسداً". (توماس مان).

"من الممكن أن نجد لدى نيتشه بصدد كل حكم نقيضه، فلنأخذ له في الأشياء طُراً رأيين، وقد أمكن لمعظم الأطراف أن تختبئ خلف سلطته: الملحدون والمؤمنون، المحافظون والثوريون، الاشتراكيون والفرديون، العلماء المنهجيون والحالمون، السياسيون واللاسيسيون، أحرار الفكر والمتعصبون" (كارل ياسبرز)

"مع نيتشه تغدو العدمية نبوية، وفيه تصير لأول مرة واعية، وقد تفحصها وكأنها واقعة سريرية، وقد شَخَّصَ في نفسه ولدى الآخرين عجزاً عن الاعتقاد وزوال الأساس الأول لكل ايمان، أي الاعتقاد بالحياة، وبدلاً من الشك المنهجي، مارس النفي المنهجي والتدمير النظامي لكل ما يحجب العدمية عن نفسها. "ومن يشاء أن يكون خالفاً، سواء أفي الخير أم في الشر، فعليه أولاً أن يكون هداماً وأن يحطم القيم". (البيير كامو).

"اعترض نيتشه على المسيحية لأنها هي السبب لما أسماه "أخلاق العبيد" وعنده أن المسيحية منحلة ومفعمة بالعناصر المُفسِدة العفنة .. ومُنكِرَة لقيمة الكبرياء والاختلاف والمسؤولية العظمى والنزعة الحيوانية، الرائعة وغرائز الحرب وتأليه العاطفة والتأثر والغضب والشهوانية والمغامرة والمعرفة، وكلها عناصر خير تقول عنها المسيحية إنها شر". (برتراند راسل).

"نيتشه مؤسس اللاعقلانية في المرحلة الامبريالية.. وربما كان، في تحليله السيكلوجي للحضارة وأفكاره الجمالية والأخلاقية، الممثل الأكثر موهبة والأغنى بالتلاوين لوعي

المشكلة المركزية والظاهرة الأساسية لتاريخ بورجوازية عصره: الانحطاط ". (جورج لوكاتش).

- [1] المرجع نفسه - ص 538
- [2] المرجع نفسه - ص 539
- [3] المرجع نفسه - ص 525
- [4] سامى خشبة - مفكرون من عصرنا - الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة - 2008 - ص 877-878
- [5] المرجع نفسه - ص 877
- [6] المرجع نفسه - ص 878
- [7] هشام غصيب - ملاحظات حول فلسفة نيتشه - الحوار المتمدن - العدد 3904 - 2012/11/7
- [8] جماعة من الأساتذة السوفييات - مرجع سبق ذكره - موجز تاريخ الفلسفة - ص 749
- [9] المرجع نفسه - ص 744
- [10] المرجع نفسه - ص 745
- [11] المرجع نفسه - ص 748
- [12] دانهوزر - مقال بعنوان: نيتشه - تاريخ الفلسفة السياسية (مجموعة مؤلفين) - تحرير: ليوشتراوسوجوزيفكرويسى - ترجمة: محمود سيد أحمد - المجلس الأعلى للثقافة - القاهرة - الجزء الثاني - 2005 - ص 530
- [13] ول ديورانت - مرجع سبق ذكره - قصة الفلسفة - ص 516 / 518
- [14] المرجع نفسه - ص 552
- [15] د. فؤاد زكريا - نوابغ الفكر الغربي " نيتشه " - الطبعة الثانية - دار المعارف - 1966 - ص 23
- [16] المرجع نفسه - ص 23.
- [17] المرجع نفسه - ص 25.
- [18] ول ديورانت - مرجع سبق ذكره - قصة الفلسفة - ص 553
- [19] جورج طرابيشي - مرجع سبق ذكره - معجم الفلاسفة - ص 679 - - 680

كتاب موجز الفلسفة والفلاسفة عبر العصور للمفكر غازي

الصوراني (ج 67)

السبت 09 يناير 2021

خاص بوابة الهدف

(تنفرد بوابة الهدف، بنشر كتاب المفكر غازي الصوراني، المعنون: موجز الفلسفة والفلاسفة عبر العصور، الصادر عن دار الكلمة للنشر والتوزيع، في يونيو/ حزيران 2020، على حلقات متتابعة.. قراءة مثمرة ومفيدة نتمناها لكم).

الباب الرابع

الفلسفة الأوروبية في العصور الوسطى

الفصل العاشر

أبرز فلاسفة القرن التاسع عشر

جون ديوي (1859 - 1952):

فيلسوف البرجماتية الفلسفية والتربوية الأمريكية الحديثة، استلقت ديوي أنظار العالم لأول مرة اثناء تدريسه في جامعة شيكاغو عام 1948، حيث كشف عن أفكاره في السنوات التي قضاها هناك، إلى افتتاح صف تجريبي قائم على مبادئ مذهبه باعتباره أحد أهم منظري الفلسفة البراغماتية. وقد عرض مبادئه التربوية، التي نبذت كليا المناهج والأهداف التقليدية للتعليم، في قانون الإيمان التربوي والمدرسة والمجتمع. ويتلخص هدف التربية، في نظره، في تنشئة الناس وتدريبهم على "التكيف" مع وسطهم وعلى إعادة بناء هذا الوسط بحيث يتناسب إلى أبعد ما يمكن مع رغباتهم وحاجاتهم.

يرى جون ديوي "أن المعرفة لا تبقى حقيقة مطلقة وإنما يسعى بها العارف إلى تحقيق نجاح ما، وأن العقل ليس سوى أداة عملية يستخدمها الناس في مختلف الأغراض والمجالات، وأن التعليم لا هدف له سوى "تحسين" البيئة والحياة الاجتماعية وأن المعرفة

قوة، لا تساعد الإنسان فقط على مواجهة البيئة والسيطرة عليها، وإنما تساعد الإنسان على التكيف مع الحياة الاجتماعية من المولد حتى الممات" ([1]). ولعل أعظم كتاب له -كما يقول جون لويس- هو "الديمقراطية والتعليم" حيث جمع فيه خطوط فلسفته وركزها حول مهمة النهوض بجيل افضل، لقد اعترف بزعامته جميع الاساتذة والمعلمين، وتأثرت بنفوذته معظم المدارس والجامعات الأمريكية، ولذلك يقول جون لويس "إن جون ديوي الفيلسوف الوحيد في عصرنا هذا الذي وصلت أفكاره إلى الرجل العادي من خلال تأثيرها في التربية ودعمها المتواصل لموقف من الحياة علمي معادٍ للخوارق العلوية" ([2]).

يقول المفكر الراحل جورج طرابيشي "عندما أصدر ديوي، في عام 1916، بحثه الأكثر إنجازاً "الديمقراطية والتربية"، كانت حركة التربية التدرجية قد انطلقت بصورة نهائية. وكان الفيلسوف قد كتب في عام 1903 دراسات حول النظرية المنطقية؛ وكان هذا الكتاب وراء المنطق: نظرية البحث الصادر عام 1938، وكذلك، وعلى الأخص، وراء الكتاب المنشور عام 1920 تحت عنوان "إعادة البناء في الفلسفة"؛ وقد أدان الكتاب الأخير الميتافيزيقا التقليدية بل أدان أيضاً ممارسة التأمل والنظر العقلي المجانيين، معتبراً إياهما ترفاً لا طائل فيه، ترفاً برسم الطبقات الغنية والعاطلة عن العمل.

والدليل على صواب فكرة من الأفكار وعلى قيمتها يكمن، في نظر ديوي، في الجواب عن السؤال التالي: "هل تسير سيراً حسناً؟ هل هي "نافعة"؟ والواقع أن الأجوبة التي يقدمها ديوي عن مسألة المنفعة هذه، الأساسية في الأخلاق الكلاسيكية، غير مرضية تماماً. ف"النافع" في نظره هو ما يعين "النمو"، "التقدم"، "التقوي"، "التطور" .. ولنلمس في أساس هذه المفاهيم العقلانية المبهمة ضرباً من الكره الغريزي لكل ما هو ثابت، ساكن عادم الحركة: فنحن بصدد تقليد أميركي نموذجي يسلم قليلاً بان الجمود شر بحد ذاته، وبأن الحركة والتغيير خير. لكن تجدر الإشارة مع ذلك إلى أن فلسفة ديوي لاقت استقبالاً حماسياً لا في أميركا فحسب، وإنما أيضاً في الأقطار التي بدت فيها الحاجة إلى التغيير ملحاً" ([3]).

مارس "ديوي" نشاطاً فائقاً وجهوداً كبيرة في تجديد المدارس في أنحاء مختلفة في العالم، وأمضى سنتين في الصين حاضراً فيها امام المعلمين حول اصلاح التعليم، وقدم تقريراً إلى الحكومة التركية حول تجديد تنظيم المدارس الوطنية في [تركيا](#) ^[4].

سبق للفيلسوف "سبنسر" أن طالبَ بزيادة تدريس العلوم واقلال دراسة الآداب في برامج التعليم، فجاء ديوي وأضاف على ذلك وجوب تدريس العلوم بطريقة عملية تأتي عن طريق الممارسة الحقيقية النافعة للحرف والمهن، لا طريق تعليم الكتب.

يقول ديوي: "ينبغي أن تكون المدارس في مجتمع صناعي أشبه شيء بالمصنع الصغير، وتقوم بتعليم طلابها بطريقة عملية، يتدرب فيها التلاميذ باقامة التجارب العلمية والاستفادة من أخطاء هذه التجارب، أو بعبارة أوضح تطبيق نظرية التجربة والخطأ، وتدريس الفنون والنظم اللازمة بالنسبة إلى النظام الاقتصادي والاجتماعي أن ينظر إلى التعليم لا على أساس كونه مجرد اعداد للنضوج بل نمو ونهوض مستمر للعقل، وتثوير مستمر للحياة، إذ المدارس لا تقدم لنا سوى وسائل النمو العقلي، والبقية تعتمد على مدى استيعابنا وتفسيرنا لتجاربنا، والتعليم الحقيقي يأتي بعد تخرجنا من المدارس ويجب أن يستمر معنا طيلة حياتنا، وفي هذا الجانب يقول روبرت هوروتز "تكمن الحماية الصحيحة الوحيدة من سوء الحكم الآن، وفي المستقبل، في تطوير المواطنة التي تكون ديمقراطية تماماً في كل ناحية، ومن الأدوات الأكثر أهمية لإيجاد أشخاص ديمقراطيين، كما يبرهن ديوي من بداية عمله بالفعل، نظام مدرسة مخطط لهذا الغرض، ففي المدارس، لابد أن يتشكل مواطنو المستقبل حتى إن المجتمع الذي يؤسسونه بوصفهم كباراً يكون، إلى حد ما، أفضل من مجتمع آبائهم، ويكرر كل جيل، بدوره، العملية، ويكرر بالتالي "النمو" المتوالد، المتواصل" ^[5].

"إن مهمة المدارس ليست ببساطة، بالتالي، أن تقيد أذهان الأجيال، بل أن تشكل "شخصيات" عن طريق التنظيم، أو المنهج بالإضافة إلى مضمون التعليم، وتقوم بذلك لكي تعد لتقدم المجتمع وتحيمه، وإن ما تحتاج إليه الديمقراطية هو أشخاص تكون طبائعهم ديمقراطية حتى إنهم يستطيعون أن يتسامحوا، ولا نقول يستطيعون أن يستفيدوا

من الديمقراطية، ومن ثم لا تكون الديمقراطية السياسية، راسخة إلا من حيث إنها تقوم على أسس يكفلها بناء ديمقراطي جديد في الفلسفة، وفي كل جانب في الحياة" [6]. إن النجاح الكبير، الذي أحرزته أفكار ديوي في الولايات المتحدة، يعود، كما يبدو، إلى أن صاحبها قد استطاع أن يستخدم، بلباقة، فكرتين ثريتين للغاية من قلوب معظم الأمريكيين: العلم والديمقراطية.

لقد "كان ديوي يطمح إلى وضع فلسفة علمية لمجتمع ديمقراطي، فلسفة تعارض الأيديولوجية الماركسية بأيدولوجية برجوازية مثاليه، قريبة بروحها من "التقليد الأمريكي"، كذلك "أنيطت بفلسفة ديوي مهمة إعاقة انتشار الماركسية في الولايات المتحدة، واستطاعت، إلى حد ما، أن تتجح في تحقيق هدفها هذا، وقد امتدح أنصار ديوي فيه أنه وضع "منطق العلم"، أو نظرية البحث العلمي، واستخدم المنهج العلمي في كافة ميادين الحياة الاجتماعية، غير أن ديوي كان بعيداً جداً عن اعتبار العلم والمنهج العلمي أداة لمعرفة العالم الواقعي، فهو يرى فيهما مجرد أداة، تكفل للإنسان النجاح في تصرفاته وسلوكه في هذا العالم، الذي يتعذر تكوين أية معرفة موضوعية عنه، كما أن أحد المتطلبات الأساسية لـ"المنهج العلمي"، عند ديوي، هو رفض الاعتراف بالواقع الموضوعي مادة للمعرفة، وهو يزعم أننا، في عملية المعرفة، لا نتعامل مع "واقع مضى"، أي مع واقع موجود قبل أن تنصب جهودنا المعرفية عليه" [7].

لقد "كان ديوي محقاً في نقده لأولئك الفلاسفة، الذين قصروا المعرفة على التأمل السلبي للواقع الخارجي، وفي تأكيده على أن المعرفة تتطلب تدخلاً نشيطاً من قبل الذات في الظواهر المدروسة، كما تتطلب التجريب الواسع، الذي يؤدي إلى تحويل مادة (موضوع) المعرفة في الاتجاه المناسب.

إن العلم، في نظر ديوي، ليس إلا صندوقاً مليئاً بالأدوات Instruments (المفاهيم، النظريات) ينتقي الإنسان منها، على نحو تجريبي بحت، ما هو أكثر نفعاً في هذا الموقف أو ذاك، هذه الطريقة التجريبية، طريقة التجربة والخطأ، يعلنها ديوي منهجاً للعلم الحديث" [8].

كما يستخدم ديوي "المنهج العلمي" - "منطق الموقف" - في محاولة لتبرير "نمط الحياة الأمريكي" والدفاع عنه، فالطريقة الأداتية تتطلب، في رأيه، بحثاً حراً، لا تقيده العقائد الجامدة، وتجربة، تتسع وتتطور باستمرار، وفي وضع هذه التجربة موضع التنفيذ يرى ديوي جوهر الديمقراطية الأمريكية، التي تضمن، على حد زعمه، فرصة التجريب الواسع النطاق، وللبحث عن السبل المؤدية إلى تحسين التجربة الاجتماعية.

لمدة تزيد على القرن - وإلى يومنا هذا- "أمكن للفلسفة البراغماتية أن تهيمن على الحياة الروحية للمجتمع الأمريكي، فقد أسرت عقول العلماء والفلاسفة، ورجال السياسة والمجتمع، كما تسربت أفكارها إلى نفوس قسم، لا يستهان به، من الطبقة العاملة الأمريكية" [9].

آراؤه [10] :

يرى جون ديوي أن كل المعرفة مستمدة من التجربة، والأفكار استباقيات للإدراكات الحسية، والأشياء هي كما تدركها الحواس فقط. والأفكار تُولَّدها الظروف، ويمكن إجمال رؤيته حول الأفكار كما يلي:

أ . التفكير لا يبدأ إلا حيث توجد مشكلة، أو اختلاط أو شك، ويُرَاد حلها، فالتفكير ليس مجرد عملية احتراق تلقائي: إنه لا يوجد إلا حيث تكون هناك حاجة ومناسبة تدعو إليه. ب . الحاجة إلى حل مشكلة هي العامل المرشد دائماً في عملية التفكير، وما يساعدنا على التفكير ليس هو الهدوء والسكون، بل التحرك نحو هدف، وتركيز العقل على موضوع يشبه التحكم في السفينة كي تتخذ طريقاً معيناً، وهذا يقتضي تغييراً مستمراً للوضع مع وحدة التوجيه.

ج . الوظيفة الأولى للتفكير هي حل المشكلة التي نواجهها، وإيضاح الغموض والاختلاف، والإجابة عن السؤال المائل في ذهننا، ونحن نتوقف عن التفكير إذا ما حلت هذه المشكلة. ولن نفكر بعد أو نستأنف التفكير إلا إذا عرضت مشكلة جديدة، أو ظهر موقف محير جديد.

إن الرجل المتوحش قد يكون قادراً على تكوين صورة عن الأعمدة والأسلاك، ولكن إذا لم يعرف شيئاً عن التلغراف أو الهاتف، فلن تكون لديه فكرة صحيحة، والفكرة إذا تلعثت في معالجة موقف أو مشكلة، توصف بأنها فَرَضٌ، إنها تتردد بين (إذا) و(ربما). إنها مجرد اقتراح أو حز لكنها تتحول إلى (حقيقة واقعية) إذا توقفت عن التردد والأرجحة وصارت فعالة.

نسبية المعرفة وسيلان الحقيقة عند جون ديوي:

الأفكار -عنده- تدور مع المشاكل والمواقف والظروف الاجتماعية، ولهذا فإن "معايير المعقولة تتوقف على الأحوال الاجتماعية للعصر الذي تقال فيه الأفكار، إذ هي تمثل أنجح التجارب في التفكير إبان عصر أو فترة، ولقد تطورت الأفكار وتغيرت لأنها عملت وفعلت، وسلطانها هو في قابليتها على أن تكون أدوات تساعد على حل المشاكل الطارئة، في ذلك العصر، وربما لو تغيرت الظروف والمواقف لصارت عديمة الجدوى أو قليلة الفاعلية يتوجب تجاوزها.

صحيح أن بعض الماضي لا يزال حياً، لكن ما لا يزال حياً من الماضي هو فقط ما يقبل التطبيق اليوم، وصلاح أمور في الماضي لا يبرر صلاحها في الوقت الحاضر. ومن حقنا وحدنا نحن أبناء اليوم أن نحكم على صلاحها بالنسبة إلينا، ويجب علينا ألا نتردد في نبد كل ما نراه غير صالح لنا اليوم مما ورثناه عن الماضي ([11])"، هذا هو جوهر الفلسفة البرجماتية، ولهذا -يقول ديوي- "ينبغي علينا أن نعمل على تجديد النظريات والمعتقدات وجعلها متلائمة مع مطالب العصر، لتجديدها وصلها وتنظيفها باستمرار لتصير نافعة وإلا كانت وياً على أصحابها".

في كتابه (الطبيعة الإنسانية والسلوك 1922) "ينقد ديوي أخلاق الماضي لأنها تقوم في مجموعها على التحريم والتقييد، لهذا لم يؤمن بها إلا القليلون، والغالبية لم تطبقها أو اكتفت بالإشادة بها دون تنفيذها، يقول: إن الحياة الأخلاقية تجري في عالم هو طبيعة ومجتمع معاً. والطبيعة الإنسانية متصلة بسائر الطبيعة، ونتيجة لهذا، فإن علم الأخلاق وثيق الصلة بالعلوم الاجتماعية والطبيعية والاقتصاد، أما العادات السيئة هي

ميول للفعل تسيطر علينا، ولكننا في الغالب اكتسبناها دون وعي وقصدٍ واعٍ، ولما كانت تأمر فهي إرادة، وصاحبها سيفعل ما يريد، ومن يكتسب عادة سيئة ليس هو الشخص الذي يُخفّق في عمل الشيء الصالح فقط، بل هو شخص تكونت لديه عادة فعل الأمور السيئة" (112).

الفلسفة الأدائية:

إن ما يميز ديوي -كما يقول ديورانت- "هو قبوله لنظرية التطور قبولاً تاماً سافراً لا غموض فيه ولا تستر، والعقل والجسم في رأيه عضوان تطوراً في التنازع على البقاء إلى شكلهما الحالي من أشكال أخط مرتبة، لقد كانت بدايته لكل موضوع بدايةً تطويرية دارونية، فقد كان ديوي صريحاً في اتجاهه الطبيعي، واستتكر طريقة التفكير في هذا العالم بأسره بشكل واسع، واعتبر هذا الطراز من التفكير اعترافاً منا بعجزنا على السيطرة على مجرى الأشياء التي تهمننا بشكل خاص، وأظهر شكه وعدم ثقته بارادة شوبنهاور والدافع الحيوي الذي تحدث عنه برجسون، وقال إنها قد تكون موجودة، ولكن لا حاجة بنا إلى عبادتها وتقديسها، والإله موجود في نفوسنا وليس في هذه القوى الكونية المحايدة، ويجب أن نُخلّص لهذه الأرض التي نعيش عليها" (113).

لقد رفض ديوي الميتافيزيقا واعتبرها صدى لعلم اللاهوت المختفي وراءها، وهو في هذا يحذو حذو بيكون وهوبز وسبنسر ومل، ويعتقد أن مشكلة الفلسفة دائماً اختلاط أبحاثها بالأبحاث الدينية، وهو يقول "عندما كنت أقرأ أفلاطون بدأت الفلسفة تسير سيراً ضرورياً على أساس سياسي يستهدف تنظيم مجتمع عادل، ولكنها سرعان ما ضلت في أحلام العالم الآخر كما أدى اهتمام الفلسفة الألمانية بالمسائل الدينية إلى انحراف مجرى تطور الفلسفة، أما الفلسفة الإنجليزية فقد رجحت المصالح الاجتماعية على أبحاث ما فوق الطبيعة.

لقد دارت رحى الحرب طيلة قرنين بين المذهب المثالي الذي يمثل الدين والارستقراطية الإقطاعية وبين المذهب الحسي الذي يعبر عن الإيمان بالحرية في الديمقراطية التقدمية، ولا زالت هذه الحرب دائرة ولم تنته بعد، وهذا يعني أننا لم نخرج تماماً من العصور

الوسطى، ولن يبدأ العصر الحديث إلا إذا تبنى وجهة النظر الطبيعية في كل ميدان، إن هذا لا يعني الهبوط بالعقل إلى المادة، ولكنه يعني أن لا نفهم الحياة والعقل بالطريقة اللاهوتية الدينية، ولكن بالطريقة البيولوجية، كعضو أو كائن حي في بيئة تؤثر عليه ويقاومها، يجب ألا ندرس حالات الإدراك بل ندرس طرائق التلبية"^[14].

العلم والسياسة:

إن النمو أو التطور في نظر ديوي أعظم الأشياء وأفضلها وأجدرها بالاحترام والتبجيل، وقد جعل من النمو والتطور مقياسه الأخلاقي، فالنمو في نظره هو المقياس الأخلاقي وليس الخير المطلق، والكمال ليس هدفاً نهائياً، والهدف في الحياة هو عملية مستمرة نحو الكمال والنضوج والتصفية والتقية.

فالإنسان السيء مهما كان طيباً وخيراً في الماضي هو الإنسان الذي بدأ في الانحطاط والفساد وقل نمو فضله، والإنسان الفاضل أو الطيب مهما كانت أخلاقه ضعيفة من قبل يتجه في طريقه لتحسين نفسه، "إن مثل هذه النظرية تجعل الإنسان شديداً في الحكم على نفسه وإنسانياً في الحكم على الآخرين، ولكي تكون فاضلاً لا يعني أن تكون طيباً وأنيساً، إذ الفضل بغير مقدرة فضل أعرج، ولن نتفنعنا فضائل العالم كلها إذا كان ينقصنا الذكاء والعقل. وليس الجهل نعمة وسعادة بل فقداناً للشعور واستعباداً ورقاً، فالعقل وحده هو الذي يمكننا من الاشتراك في تكوين مصيرنا، وحرية الإرادة هي استضاءة السلوك بالمعرفة، فالطبيب أو المهندس يكون حراً في أفكاره أو أعماله بمقدار معرفته بعلمه وعمله، قد نجد هنا المفتاح لكل حرية، ينبغي أن نضع ثقتنا في الفكر لا في الغريزة، إذ كيف يمكن للغريزة التوفيق بيننا وبين البيئة المصطنعة التي أوجدتها الصناعة حولنا، والمشاكل المعقدة التي تُربِكنا وتُحيرنا.

لقد قبل ديوي الديمقراطية مخالفاً بذلك معظم الفلاسفة على الرغم من معرفته لأخطائها، إذ أن هدف النظام السياسي ان يساعد الفرد على التطور والنهوض بنفسه تطوراً تاماً، ولن نصل إلى هذا إلا إذا اشترك كل فرد على قدر وسعه في تقرير سياسة جماعته

ومصيرها، والارستقراطية والملكية أكثر مقدرة وكفاءة من الديمقراطية، ولكنها في الوقت ذاته أكثر خطورة منها.

إن "ديوي لا يثق بالدولة ويُفضّل نظاماً متعددًا، يقوم فيه بعمل المجتمع بقدر المستطاع جمعيات طوعية اختيارية، ويرى أن في تعدد المنظمات والأحزاب والشركات والنقابات وغيرها توفيقاً بين الفردية والعمل العام المشترك، ويجب أن نقابل كل مشكلة من مشاكلنا عن طريق الافتراضات الخاصة لا النظريات العامة الشاملة"⁽¹⁵⁾.

كما أن تقدم الحياة المثمر "ينبغي أن يعتمد على التجربة والخطأ، لأن الوسائل التجريبية تعتمد على الأبحاث والتحليلات المفصلة بدلاً من النظريات العامة، وتعتمد على التحقيقات الخاصة لا على الاعتقادات العاطفية، على الحقائق الجزئية لا على الآراء التي يتناسب حجمها مع غموضها، لقد انشغلت العلوم الطبيعية في الماضي بمثل هذه الآراء العامة التي كان تأثيرها العاطفي يتناقض مع وضوحها العقلي، ولكن بفضل تقدم الوسائل التجريبية أصبحت الطريقة إجراء التجربة على الموضوع وبحثه قطعة قطعة للوصول إلى حل غموضه، ويجب على الفلسفة كأى شيء آخر أن تتناول في بحثها الامور الدنيوية وتبقى على هذه الأرض وتغوز ببقائها باضاعة الحياة وإنارتها، إن ما يريد أن يعرفه أصحاب العقول الراجحة الجدية الذي لا يعملون في الحقل الفلسفي هي ماهية التعديلات التي يمكن ادخالها على التراث الفكري والتي تحتاجها الحركات الصناعية والسياسية والعلمية"⁽¹⁶⁾.

أخيراً، يزعم جون ديوي أن مهمة الفلسفة البرجماتية، هي توضيح آراء الناس (في النظام الرأسمالي بالطبع) بالنسبة إلى الكفاح الإجتماعي والاخلاقي في الوقت الذي يعيشون فيه، وأن تكون مهمتها إنسانية ما استطاعت إلى ذلك سبيلاً، وأداة لتناول هذه المنازعات والمشاكل، وحلها في إطار النظام الرأسمالي، فالفلسفة هي التوفيق بين العوامل المتصارعة في الحياة بعيداً عن الصراع الطبقي!!، إن مثل هذه الفلسفة -كما يزعم جون ديوي- "قد تنجب للعالم اخيراً فلاسفة جديرين بالحكم".

قالوا عنه ⁽¹⁷⁾:

- "من المسلم به إجمالاً أن جون ديوي هو الفيلسوف الحي القائد للفلسفة في أميركا. وأنا أتفق في الرأي تماماً مع هذا التقدير. فإن له نفوذاً عميقاً، ليس فقط بين الفلاسفة، وإنما أيضاً بين طلاب التربية والجمال والنظرية السياسية. وهو رجل على أسمى خلق، تحرري في نظريته، كريم وعطوف في علاقاته الشخصية، لا يتعب في العمل. وكما أتوق إلى أن أواقفه موافقة تامة على آرائه، ولكنني مضطر مع الأسف أن أختلف معه في أكثر نظرياته الفلسفية تمييزاً، أعني الاستعاضة بـ"التحقيق" عن "الحقيقة" كتصور أساسي للمنطق ولنظرية المعرفة". (برتراند راسل)

([11]) سامي خشبة - مرجع سبق ذكره - مفكرون من عصرنا - ص 406

([2]) جون لويس - ترجمة: انور عبد الملك - مدخل إلى الفلسفة - دار الحقيقة - بيروت - الطبعة الثانية - 1973 - ص 227

([3]) مرجع سبق ذكره - جورج طرابيشي - معجم الفلاسفة - ص 312-313

([4]) ول ديورانت - قصة الفلسفة - ترجمة: د.فتح الله محمد المشعشع - مكتبة المعارف - بيروت - الطبعة الخامسة 1985م - ص 625

([5]) روبرت هوروتز - مقال بعنوان: جون ديوي - تاريخ الفلسفة السياسية (مجموعة مؤلفين) - ترجمة: محمود سيد أحمد - المجلس الأعلى للثقافة - القاهرة - الجزء الثاني - 2005 - ص 552

([6]) المرجع نفسه - ص 553

([7]) موجز تاريخ الفلسفة - جماعة من الأساتذة السوفيات - تعريب: توفيق ابراهيم سلوم - دار الفارابي - طبعة ثالثة (1979) م - ص 959

([8]) المرجع نفسه - ص 690

([9]) المرجع نفسه - ص 962

([10]) موسوعة الفلسفة: الجزء الأول - الدكتور عبد الرحمن بدوي - المؤسسة العربية للدراسات والنشر - الطبعة الأولى 1984 - صفحة 499 وما بعدها.

([11]) المرجع نفسه - صفحة 499 وما بعدها.

([12]) المرجع نفسه - صفحة 499 وما بعدها.

([13]) ول ديورانت - قصة الفلسفة - ترجمة: د.فتح الله محمد المشعشع - مكتبة المعارف - بيروت - الطبعة الخامسة 1985م - ص 627 -

([14]) المرجع نفسه - ص 628

([15]) المرجع نفسه - ص 629 / 630

([16]) المرجع نفسه - ص 630

([17]) جورج طرابيشي - مرجع سبق ذكره - معجم الفلاسفة - ص 312-313

كتاب موجز الفلسفة والفلاسفة عبر العصور للمفكر غازي

الصوراني (ج 67)

السبت 09 يناير 2021

خاص بوابة الهدف

(تتفرد بوابة الهدف، بنشر كتاب المفكر غازي الصوراني، المعنون: موجز الفلسفة والفلاسفة عبر العصور، الصادر عن دار الكلمة للنشر والتوزيع، في يونيو/ حزيران 2020، على حلقات متتابعة.. قراءة مثمرة ومفيدة نتمناها لكم).

الباب الرابع

الفلسفة الأوروبية في العصور الوسطى

الفصل العاشر

أبرز فلاسفة القرن التاسع عشر

جون ديوي (1859 – 1952):

فيلسوف البرجماتية الفلسفية والتربوية الأمريكية الحديثة، استلقت ديوي أنظار العالم لأول مرة اثناء تدريسه في جامعة شيكاغو عام 1948، حيث كشف عن أفكاره في السنوات التي قضاها هناك، إلى افتتاح صف تجريبي قائم على مبادئ مذهبه باعتباره أحد أهم منظري الفلسفة البراغماتية. وقد عرض مبادئه التربوية، التي نبذت كلياً المناهج والأهداف التقليدية للتعليم، في قانون الإيمان التربوي والمدرسة والمجتمع. ويتلخص هدف التربية، في نظره، في تنشئة الناس وتدريبهم على "التكيف" مع وسطهم وعلى إعادة بناء هذا الوسط بحيث يتناسب إلى أبعد ما يمكن مع رغباتهم وحاجاتهم.

يرى جون ديوي "أن المعرفة لا تبقى حقيقة مطلقة وإنما يسعى بها العارف إلى تحقيق نجاح ما، وأن العقل ليس سوى أداة عملية يستخدمها الناس في مختلف الأغراض والمجالات، وأن التعليم لا هدف له سوى "تحسين" البيئة والحياة الاجتماعية وأن المعرفة

قوة، لا تساعد الإنسان فقط على مواجهة البيئة والسيطرة عليها، وإنما تساعد الإنسان على التكيف مع الحياة الاجتماعية من المولد حتى الممات" ([1]).
ولعل أعظم كتاب له -كما يقول جون لويس- هو "الديمقراطية والتعليم" حيث جمع فيه خطوط فلسفته وركزها حول مهمة النهوض بجيل افضل، لقد اعترف بزعامته جميع الاساتذة والمعلمين، وتأثرت بنفوذ معظم المدارس والجامعات الأمريكية، ولذلك يقول جون لويس "إن جون ديوي الفيلسوف الوحيد في عصرنا هذا الذي وصلت أفكاره إلى الرجل العادي من خلال تأثيرها في التربية ودعمها المتواصل لموقف من الحياة علمي معادٍ للخوارق العلوية" ([2]).

يقول المفكر الراحل جورج طرابيشي "عندما أصدر ديوي، في عام 1916، بحثه الأكثر إنجازاً "الديمقراطية والتربية"، كانت حركة التربية التدرجية قد انطلقت بصورة نهائية. وكان الفيلسوف قد كتب في عام 1903 دراسات حول النظرية المنطقية؛ وكان هذا الكتاب وراء المنطق: نظرية البحث الصادر عام 1938، وكذلك، وعلى الأخص، وراء الكتاب المنشور عام 1920 تحت عنوان "إعادة البناء في الفلسفة"؛ وقد أدان الكتاب الأخير الميتافيزيقا التقليدية بل أدان أيضاً ممارسة التأمل والنظر العقلي المجانيين، معتبراً إياهما ترفاً لا طائل فيه، ترفاً برسم الطبقات الغنية والعاطلة عن العمل.
والدليل على صواب فكرة من الأفكار وعلى قيمتها يكمن، في نظر ديوي، في الجواب عن السؤال التالي: "هل تسير سيراً حسناً؟ هل هي "نافعة"؟ والواقع أن الأجوبة التي يقدمها ديوي عن مسألة المنفعة هذه، الأساسية في الأخلاق الكلاسيكية، غير مرضية تماماً. ف"النافع" في نظره هو ما يعين "النمو"، "التقدم"، "التريقي"، "التطور" .. ولنلمس في أساس هذه المفاهيم العقلانية المبهمة ضرباً من الكره الغريزي لكل ما هو ثابت، ساكن عادم الحركة: فنحن بصدد تقليد أميركي نموذجي يسلم قليلاً بان الجمود شر بحد ذاته، وبأن الحركة والتغيير خير. لكن تجدر الإشارة مع ذلك إلى أن فلسفة ديوي لاقت استقبالاً حماسياً لا في أميركا فحسب، وإنما أيضاً في الأقطار التي بدت فيها الحاجة إلى التغيير ملحاً" ([3]).

مارس "ديوي" نشاطاً فائقاً وجهوداً كبيرة في تجديد المدارس في أنحاء مختلفة في العالم، وأمضى سنتين في الصين حاضراً فيها امام المعلمين حول اصلاح التعليم، وقدم تقريراً إلى الحكومة التركية حول تجديد تنظيم المدارس الوطنية في تركيا "[4].

سبق للفيلسوف "سبنسر" أن طالبَ بزيادة تدريس العلوم واقلال دراسة الآداب في برامج التعليم، فجاء ديوي وأضاف على ذلك وجوب تدريس العلوم بطريقة عملية تأتي عن طريق الممارسة الحقيقية النافعة للحرف والمهن، لا طريق تعليم الكتب.

يقول ديوي: "ينبغي أن تكون المدارس في مجتمع صناعي أشبه شيء بالمصنع الصغير، وتقوم بتعليم طلابها بطريقة عملية، يتدرب فيها التلاميذ باقامة التجارب العلمية والاستفادة من أخطاء هذه التجارب، أو بعبارة أوضح تطبيق نظرية التجربة والخطأ، وتدريس الفنون والنظم اللازمة بالنسبة إلى النظام الاقتصادي والاجتماعي أن ينظر إلى التعليم لا على أساس كونه مجرد اعداد للنضوج بل نمو ونهوض مستمر للعقل، وتثوير مستمر للحياة، إذ المدارس لا تقدم لنا سوى وسائل النمو العقلي، والبقية تعتمد على مدى استيعابنا وتفسيرنا لتجاربنا، والتعليم الحقيقي يأتي بعد تخرجنا من المدارس ويجب أن يستمر معنا طيلة حياتنا، وفي هذا الجانب يقول روبرت هوروتز "تكمن الحماية الصحيحة الوحيدة من سوء الحكم الآن، وفي المستقبل، في تطوير المواطنة التي تكون ديمقراطية تماماً في كل ناحية، ومن الأدوات الأكثر أهمية لإيجاد أشخاص ديمقراطيين، كما يبرهن ديوي من بداية عمله بالفعل، نظام مدرسة مخطط لهذا الغرض، ففي المدارس، لابد أن يتشكل مواطنو المستقبل حتى إن المجتمع الذي يؤسسونه بوصفهم كباراً يكون، إلى حد ما، أفضل من مجتمع آبائهم، ويكرر كل جيل، بدوره، العملية، ويكرر بالتالي "النمو" المتوالد، المتواصل"[5].

"إن مهمة المدارس ليست ببساطة، بالتالي، أن تقيد أذهان الأجيال، بل أن تشكل "شخصيات" عن طريق التنظيم، أو المنهج بالإضافة إلى مضمون التعليم، وتقوم بذلك لكي تعد لتقدم المجتمع وتحيمه، وإن ما تحتاج إليه الديمقراطية هو أشخاص تكون طبائعهم ديمقراطية حتى إنهم يستطيعون أن يتسامحوا، ولا نقول يستطيعون أن يستفيدوا

من الديمقراطية، ومن ثم لا تكون الديمقراطية السياسية، راسخة إلا من حيث إنها تقوم على أسس يكفلها بناء ديمقراطي جديد في الفلسفة، وفي كل جانب في الحياة" ([6]). إن النجاح الكبير، الذي أحرزته أفكار ديوي في الولايات المتحدة، يعود، كما يبدو، إلى أن صاحبها قد استطاع أن يستخدم، بلباقة، فكرتين ثريتين للغاية من قلوب معظم الأمريكيين: العلم والديمقراطية.

لقد "كان ديوي يطمح إلى وضع فلسفة علمية لمجتمع ديمقراطي، فلسفة تعارض الأيديولوجية الماركسية بأيدولوجية برجوازية مثاليه، قريبة بروحها من "التقليد الأمريكي"، كذلك "أنيطت بفلسفة ديوي مهمة إعاقة انتشار الماركسية في الولايات المتحدة، واستطاعت، إلى حد ما، أن تتجح في تحقيق هدفها هذا، وقد امتدح أنصار ديوي فيه أنه وضع "منطق العلم"، أو نظرية البحث العلمي، واستخدم المنهج العلمي في كافة ميادين الحياة الاجتماعية، غير أن ديوي كان بعيداً جداً عن اعتبار العلم والمنهج العلمي أداة لمعرفة العالم الواقعي، فهو يرى فيهما مجرد أداة، تكفل للإنسان النجاح في تصرفاته وسلوكه في هذا العالم، الذي يتعذر تكوين أية معرفة موضوعية عنه، كما أن أحد المتطلبات الأساسية لـ"المنهج العلمي"، عند ديوي، هو رفض الاعتراف بالواقع الموضوعي مادة للمعرفة، وهو يزعم أننا، في عملية المعرفة، لا نتعامل مع "واقع مضى"، أي مع واقع موجود قبل أن تنصب جهودنا المعرفية عليه" ([7]).

لقد "كان ديوي محقاً في نقده لأولئك الفلاسفة، الذين قصروا المعرفة على التأمل السلبي للواقع الخارجي، وفي تأكيده على أن المعرفة تتطلب تدخلاً نشيطاً من قبل الذات في الظواهر المدروسة، كما تتطلب التجريب الواسع، الذي يؤدي إلى تحويل مادة (موضوع) المعرفة في الاتجاه المناسب.

إن العلم، في نظر ديوي، ليس إلا صندوقاً مليئاً بالأدوات Instruments (المفاهيم، النظريات) ينتقي الإنسان منها، على نحو تجريبي بحت، ما هو أكثر نفعاً في هذا الموقف أو ذاك، هذه الطريقة التجريبية، طريقة التجربة والخطأ، يعلنها ديوي منهجاً للعلم الحديث" ([8]).

كما يستخدم ديوي "المنهج العلمي" - "منطق الموقف" - في محاولة لتبرير "نمط الحياة الأمريكي" والدفاع عنه، فالطريقة الأداتية تتطلب، في رأيه، بحثاً حراً، لا تقيده العقائد الجامدة، وتجربة، تتسع وتتطور باستمرار، وفي وضع هذه التجربة موضع التنفيذ يرى ديوي جوهر الديمقراطية الأمريكية، التي تضمن، على حد زعمه، فرصة التجريب الواسع النطاق، وللبحث عن السبل المؤدية إلى تحسين التجربة الاجتماعية.

لمدة تزيد على القرن - وإلى يومنا هذا- "أمكن للفلسفة البراغماتية أن تهيمن على الحياة الروحية للمجتمع الأمريكي، فقد أسرت عقول العلماء والفلاسفة، ورجال السياسة والمجتمع، كما تسربت أفكارها إلى نفوس قسم، لا يستهان به، من الطبقة العاملة الأمريكية" ([9]).

آراؤه ([10]) :

يرى جون ديوي أن كل المعرفة مستمدة من التجربة، والأفكار استباقيات للإدراكات الحسية، والأشياء هي كما تدركها الحواس فقط. والأفكار تُولَّدها الظروف، ويمكن إجمال رؤيته حول الأفكار كما يلي:

أ . التفكير لا يبدأ إلا حيث توجد مشكلة، أو اختلاط أو شك، ويُراد حلها، فالتفكير ليس مجرد عملية احتراق تلقائي: إنه لا يوجد إلا حيث تكون هناك حاجة ومناسبة تدعو إليه.
ب . الحاجة إلى حل مشكلة هي العامل المرشد دائماً في عملية التفكير، وما يساعدنا على التفكير ليس هو الهدوء والسكون، بل التحرك نحو هدف، وتركيز العقل على موضوع يشبه التحكم في السفينة كي تتخذ طريقاً معيناً، وهذا يقتضي تغييراً مستمراً للوضع مع وحدة التوجيه.

ج . الوظيفة الأولى للتفكير هي حل المشكلة التي نواجهها، وإيضاح الغموض والاختلاف، والإجابة عن السؤال المائل في ذهننا، ونحن نتوقف عن التفكير إذا ما حلت هذه المشكلة. ولن نفكر بعد أو نستأنف التفكير إلا إذا عرضت مشكلة جديدة، أو ظهر موقف محير جديد.

إن الرجل المتوحش قد يكون قادراً على تكوين صورة عن الأعمدة والأسلاك، ولكن إذا لم يعرف شيئاً عن التلغراف أو الهاتف، فلن تكون لديه فكرة صحيحة، والفكرة إذا تلعثت في معالجة موقف أو مشكلة، توصف بأنها فَرَضٌ، إنها تتردد بين (إذا) و(ربما). إنها مجرد اقتراح أو حز لكنها تتحول إلى (حقيقة واقعية) إذا توقفت عن التردد والأرجحة وصارت فعالة.

نسبية المعرفة وسيلان الحقيقة عند جون ديوي:

الأفكار -عنده- تدور مع المشاكل والمواقف والظروف الاجتماعية، ولهذا فإن "معايير المعقولة تتوقف على الأحوال الاجتماعية للعصر الذي تقال فيه الأفكار، إذ هي تمثل أنجح التجارب في التفكير إبان عصر أو فترة، ولقد تطورت الأفكار وتغيرت لأنها عملت وفعلت، وسلطانها هو في قابليتها على أن تكون أدوات تساعد على حل المشاكل الطارئة، في ذلك العصر، وربما لو تغيرت الظروف والمواقف لصارت عديمة الجدوى أو قليلة الفاعلية يتوجب تجاوزها.

صحيح أن بعض الماضي لا يزال حياً، لكن ما لا يزال حياً من الماضي هو فقط ما يقبل التطبيق اليوم، وصلاح أمور في الماضي لا يبرر صلاحها في الوقت الحاضر. ومن حقنا وحدنا نحن أبناء اليوم أن نحكم على صلاحها بالنسبة إلينا، ويجب علينا ألا نتردد في نبذ كل ما نراه غير صالح لنا اليوم مما ورثناه عن الماضي ([11])، هذا هو جوهر الفلسفة البرجماتية، ولهذا -يقول ديوي- "ينبغي علينا أن نعمل على تجديد النظريات والمعتقدات وجعلها متلائمة مع مطالب العصر، لتجديدها وصقلها وتنظيفها باستمرار لتصير نافعة وإلا كانت وياً على أصحابها".

في كتابه (الطبيعة الإنسانية والسلوك 1922) "ينقد ديوي أخلاق الماضي لأنها تقوم في مجموعها على التحريم والتقييد، لهذا لم يؤمن بها إلا القليلون، والغالبية لم تطبقها أو اكتفت بالإشادة بها دون تنفيذها، يقول: إن الحياة الأخلاقية تجري في عالم هو طبيعة ومجتمع معاً. والطبيعة الإنسانية متصلة بسائر الطبيعة، ونتيجة لهذا، فإن علم الأخلاق وثيق الصلة بالعلوم الاجتماعية والطبيعية والاقتصاد، أما العادات السيئة هي

ميول للفعل تسيطر علينا، ولكننا في الغالب اكتسبناها دون وعي وقصدٍ واعٍ، ولما كانت تأمر فهي إرادة، وصاحبها سيفعل ما يريد، ومن يكتسب عادة سيئة ليس هو الشخص الذي يُخْفِق في عمل الشيء الصالح فقط، بل هو شخص تكونت لديه عادة فعل الأمور السيئة" ([12]).

الفلسفة الأدائية:

إن ما يميز ديوي -كما يقول ديورانت- "هو قبوله لنظرية التطور قبولاً تاماً سافراً لا غموض فيه ولا تستر، والعقل والجسم في رأيه عضوان تطوراً في التنازع على البقاء إلى شكلهما الحالي من أشكال أخط مرتبة، لقد كانت بدايته لكل موضوع بدايةً تطويرية دارونية، فقد كان ديوي صريحاً في اتجاهه الطبيعي، واستتكر طريقة التفكير في هذا العالم بأسره بشكل واسع، واعتبر هذا الطراز من التفكير اعترافاً منا بعجزنا على السيطرة على مجرى الأشياء التي تهمننا بشكل خاص، وأظهر شكه وعدم ثقته بارادة شوبنهاور والدافع الحيوي الذي تحدث عنه برجسون، وقال إنها قد تكون موجودة، ولكن لا حاجة بنا إلى عبادتها وتقديسها، والإله موجود في نفوسنا وليس في هذه القوى الكونية المحايدة، ويجب أن نُخْلِص لهذه الأرض التي نعيش عليها" ([13]).

لقد رفض ديوي الميتافيزيقا واعتبرها صدى لعلم اللاهوت المختفي وراءها، وهو في هذا يحذو حذو بيكون وهوبز وسبنسر ومل، ويعتقد أن مشكلة الفلسفة دائماً اختلاط أبحاثها بالأبحاث الدينية، وهو يقول "عندما كنت اقرأ أفلاطون بدأت الفلسفة تسير سيراً ضرورياً على أساس سياسي يستهدف تنظيم مجتمع عادل، ولكنها سرعان ما ضلت في أحلام العالم الآخر كما أدى اهتمام الفلسفة الألمانية بالمسائل الدينية إلى انحراف مجرى تطور الفلسفة، أما الفلسفة الإنجليزية فقد رجحت المصالح الاجتماعية على أبحاث ما فوق الطبيعة.

لقد دارت رحى الحرب طيلة قرنين بين المذهب المثالي الذي يمثل الدين والارستقراطية الإقطاعية وبين المذهب الحسي الذي يعبر عن الإيمان بالحرية في الديمقراطية التقدمية، ولا زالت هذه الحرب دائرة ولم تنته بعد، وهذا يعني أننا لم نخرج تماماً من العصور

الوسطى، ولن يبدأ العصر الحديث إلا إذا تبنى وجهة النظر الطبيعية في كل ميدان، إن هذا لا يعني الهبوط بالعقل إلى المادة، ولكنه يعني أن لا نفهم الحياة والعقل بالطريقة اللاهوتية الدينية، ولكن بالطريقة البيولوجية، كعضو أو كائن حي في بيئة تؤثر عليه ويقاومها، يجب ألا ندرس حالات الإدراك بل ندرس طرائق التلبية" ([14]).

العلم والسياسة:

إن النمو أو التطور في نظر ديوي أعظم الأشياء وأفضلها وأجدرها بالاحترام والتبجيل، وقد جعل من النمو والتطور مقياسه الاخلاقي، فالنمو في نظره هو المقياس الاخلاقي وليس الخير المطلق، والكمال ليس هدفاً نهائياً، والهدف في الحياة هو عملية مستمرة نحو الكمال والنضوج والتصفية والتقية.

فالإنسان السيء مهما كان طيباً وخيراً في الماضي هو الإنسان الذي بدأ في الانحطاط والفساد وقل نمو فضله، والإنسان الفاضل أو الطيب مهما كانت اخلاقه ضعيفة من قبل يتجه في طريقه لتحسين نفسه، "إن مثل هذه النظرية تجعل الإنسان شديداً في الحكم على نفسه وانسانياً في الحكم على الآخرين، ولكي تكون فاضلاً لا يعني أن تكون طيباً وأنيساً، إذ الفضل بغير مقدرة فضل أعرج، ولن تنفعنا فضائل العالم كلها اذا كان ينقصنا الذكاء والعقل. وليس الجهل نعمة وسعادة بل فقداناً للشعور واستعباداً ورقاً، فالعقل وحده هو الذي يمكننا من الاشتراك في تكوين مصيرنا، وحرية الإرادة هي استضاءة السلوك بالمعرفة، فالطبيب أو المهندس يكون حراً في أفكاره أو أعماله بمقدار معرفته بعلمه وعمله، قد نجد هنا المفتاح لكل حرية، ينبغي أن نضع ثقتنا في الفكر لا في الغريزة، إذ كيف يمكن للغريزة التوفيق بيننا وبين البيئة المصطنعة التي أوجدتها الصناعة حولنا، والمشاكل المعقدة التي تُركبنا وتُحيرنا.

لقد قبل ديوي الديمقراطية مخالفاً بذلك معظم الفلاسفة على الرغم من معرفته لأخطائها، إذ أن هدف النظام السياسي ان يساعد الفرد على التطور والنهوض بنفسه تطوراً تاماً، ولن نصل إلى هذا إلا إذا اشترك كل فرد على قدر وسعه في تقرير سياسة جماعته

ومصيرها، والارستقراطية والملكية أكثر مقدرة وكفاءة من الديمقراطية، ولكنها في الوقت ذاته أكثر خطورة منها.

إن "ديوي لا يثق بالدولة ويُفضّل نظاماً متعددًا، يقوم فيه بعمل المجتمع بقدر المستطاع جمعيات طوعية اختيارية، ويرى أن في تعدد المنظمات والأحزاب والشركات وال نقابات وغيرها توفيقاً بين الفردية والعمل العام المشترك، ويجب أن نقابل كل مشكلة من مشاكلنا عن طريق الافتراضات الخاصة لا النظريات العامة الشاملة" ([15]).

كما أن تقدم الحياة المثمر "ينبغي أن يعتمد على التجربة والخطأ، لان الوسائل التجريبية تعتمد على الابحاث والتحليلات المفصلة بدلاً من النظريات العامة، وتعتمد عل التحقيقات الخاصة لا على الاعتقادات العاطفية، على الحقائق الجزئية لا على الآراء التي يتناسب حجمها مع غموضها، لقد انشغلت العلوم الطبيعية في الماضي بمثل هذه الآراء العامة التي كان تأثيرها العاطفي يتناقض مع وضوحها العقلي، ولكن بفضل تقدم الوسائل التجريبية أصبحت الطريقة إجراء التجربة على الموضوع وبحثه قطعة قطعة للوصول إلى حل غموضه، ويجب على الفلسفة كأى شيء آخر أن تتناول في بحثها الامور الدنيوية وتبقى على هذه الأرض وتغوز ببقائها باضاعة الحياة وإنارتها، إن ما يريد أن يعرفه أصحاب العقول الراجحة الجدية الذي لا يعملون في الحقل الفلسفي هي ماهية التعديلات التي يمكن ادخالها على التراث الفكري والتي تحتاجها الحركات الصناعية والسياسية والعلمية" ([16]).

أخيراً، يزعم جون ديوي أن مهمة الفلسفة البرجماتية، هي توضيح آراء الناس (في النظام الرأسمالي بالطبع) بالنسبة إلى الكفاح الإجتماعي والاخلاقي في الوقت الذي يعيشون فيه، وأن تكون مهمتها إنسانية ما استطاعت إلى ذلك سبيلا، وأداة لتناول هذه المنازعات والمشاكل، وحلها في إطار النظام الرأسمالي، فالفلسفة هي التوفيق بين العوامل المتصارعة في الحياة بعيداً عن الصراع الطبقي!!، إن مثل هذه الفلسفة -كما يزعم جون ديوي- "قد تنجب للعالم اخيراً فلاسفة جديرين بالحكم".

قالوا عنه ([17]):

"من المسلم به إجمالاً أن جون ديوي هو الفيلسوف الحي القائد للفلسفة في أميركا. وأنا أنفق في الرأي تماماً مع هذا التقدير. فإن له نفوذاً عميقاً، ليس فقط بين الفلاسفة، وإنما أيضاً بين طلاب التربية والجمال والنظرية السياسية. وهو رجل على أسمى خلق، تحرري في نظرته، كريم وعطوف في علاقاته الشخصية، لا يتعب في العمل. وكم أتوق إلى أن أوافقه موافقة تامة على آرائه، ولكنني مضطر مع الأسف أن أختلف معه في أكثر نظرياته الفلسفية تمييزاً، أعني الاستعاضة بـ"التحقيق" عن "الحقيقة" كتصور أساسي للمنطق ولنظرية المعرفة". (برتراند راسل)

[11] سامي خشبة - مرجع سبق ذكره - مفكرون من عصرنا - ص 406

[2] جون لويس - ترجمة: انور عبد الملك - مدخل إلى الفلسفة - دار الحقيقة - بيروت - الطبعة الثانية - 1973 - ص 227

[3] مرجع سبق ذكره - جورج طرابيشي - معجم الفلاسفة - ص 312-313

[4] ول ديورانت - قصة الفلسفة - ترجمة: د.فتح الله محمد المشعشع - مكتبة المعارف - بيروت - الطبعة الخامسة 1985م - ص 625

[5] روبرت هوروتز - مقال بعنوان: جون ديوي - تاريخ الفلسفة السياسية (مجموعة مؤلفين) - ترجمة: محمود سيد أحمد - المجلس الأعلى للثقافة - القاهرة - الجزء الثاني - 2005 - ص 552

[6] المرجع نفسه - ص 553

[7] هوجز تاريخ الفلسفة - جماعة من الأساتذة السوفييات - تعريب: توفيق ابراهيم سلوم - دار الفارابي - طبعة ثالثة (1979 م) - ص 959

[8] المرجع نفسه - ص 690

[9] المرجع نفسه - ص 962

[10] موسوعة الفلسفة: الجزء الأول - الدكتور عبد الرحمن بدوي - المؤسسة العربية للدراسات والنشر - الطبعة الأولى 1984 - صفحة 499 وما بعدها.

[11] المرجع نفسه - صفحة 499 وما بعدها.

[12] المرجع نفسه - صفحة 499 وما بعدها.

[13] ول ديورانت - قصة الفلسفة - ترجمة: د.فتح الله محمد المشعشع - مكتبة المعارف - بيروت - الطبعة الخامسة 1985م - ص 627

[14] المرجع نفسه - ص 628

[15] المرجع نفسه - ص 629 / 630

[16] المرجع نفسه - ص 630

[17] جورج طرابيشي - مرجع سبق ذكره - معجم الفلاسفة - ص 312-313

كتاب موجز الفلسفة والفلاسفة عبر العصور للمفكر غازي

الصوراني (ج 68)

الأحد 10 يناير 2021

خاص بوابة الهدف

(تتفرد بوابة الهدف، بنشر كتاب المفكر غازي الصوراني، المعنون: موجز الفلسفة والفلاسفة عبر العصور، الصادر عن دار الكلمة للنشر والتوزيع، في يونيو/ حزيران 2020، على حلقات متتابعة.. قراءة مثمرة ومفيدة نتمناها لكم).

الباب الرابع

الفلسفة الأوروبية في العصور الوسطى

الفصل العاشر

أبرز فلاسفة القرن التاسع عشر

إدموند هوسرل (1859 – 1938):

فيلسوف ألماني، ولد في تشيكوسلوفاكيا، درس هوسرل الرياضيات في لايبزغ (1876) وبرلين (1878)، ثم ذهب إلى فيينا لدراسة الفلسفة عام 1881.

يعتبر هوسرل "مؤسس الفلسفة الظاهرية" [1] أو فلسفة الماهية التي تعد في وقت واحد رؤية أو "مذهباً" فلسفياً ومنهجاً للتفكير؛ وهو المنهج الذي اتسع تأثيره -على العديد من فلاسفة القرن العشرين- من هايدجر إلى سارتر وغيرهم، وفي عام 1900 أصدر هوسرل كتابه الكبير: "بحوث منطقية" - في مجلدين، الذي صار إنجيلاً لعدد كبير من فلاسفة الغرب في مرحلة منتصف القرن (وخاصة الذين انتسبوا إلى مختلف التيارات الوجودية والنفسية) [2].

عمل "هوسرل" على تجسير الفجوة بين الفلسفة التجريبيه والفلسفة العقلانية، وقد سبق لكانط أن عالج هذه المسألة، إلا أن هوسرل يعالجها بصورة أكثر دقة، ساعده على ذلك

طبيعة التطور العلمي وتقدمه في نهاية القرن 19 وبداية القرن العشرين، حيث تفوق العلم الطبيعي والتكنولوجيا ([3]) على العلوم الإنسانية (علم الاجتماع والفلسفة .. إلخ) مما دفع العلوم الإنسانية إلى أن تتبع العلوم الفيزيائية والطبيعية، ومن ثم بدأت مناهج جديدة في العلوم الاجتماعية، وكان لهوسرل دوراً إيجابياً في هذا الجانب، وعلى هذا الأساس " يتمسك كثيرون بوجهة النظر التي تذهب إلى أن "هوسرل" أدخل ثورة في الفلسفة يمكن أن نقارنها في الأهمية بثورة كانط، بل وحتى بثورة ديكارت، وقد يبرهن كثيرون على أن عمل "هوسرل" يميز نهاية الفلسفة الحديثة، أو بداية نهايتها. يسعى هوسرل بنشاطه الفلسفي، بسلامة نية ملحوظة، إلى بيان الأساس الأوضح للعقلانية، لكي ينقذها من تأويلات الفيلسوف الوضعي الزائفة، والأنماط التاريخية للمذهب الشكي" ([4]).

ذلك "إن الرؤية الأساسية لهوسرل هي أن كل التفسيرات السابقة للعقلانية مالت إلى نتيجة تقويض الذات (ويتضح لنا ذلك تماماً عند المذهب الشكي للحدث المتأخرة)، من حيث إنها فشلت في أن تستوعب ان ماهية العقل هي الاستقلال الذاتي المطلق، ولكي يكشف هوسرل هذه الماهية "المختفية" للاستقلال الذاتي، فإنه شرع في فحص مقدمات تراث الفكر العلمي والفلسفي، فحسباً يوضح النشاط البناء المستقل للعقل في إنتاج هذه المقدمات" ([5]).

ومن ثم فإن " كل كتابات هوسرل وتعاليمه بعد عام 1900 تتجه إلى حل الأزمة الموجودة في الفهم الذاتي للعلوم في الغرب الحديث، التي أصبحت، من وجهة نظره، أزمة في فهم الإنسان العادي لمهامه الخاصة، ومعاييره، وأغراضه، فالإنسان العادي لا بد أن ينظر إلى حياته من وجهة نظر هوسرل، من حيث أن لها غاية أو غرض، أو معنى يقوم على العقل ومعايير مستمدة من العقل" ([6]).

تتلخص أفكار هوسرل الفلسفية بما يلي ([7]):

لا علاقة للفلسفة بالعالم المحيط بنا، ولا بالعلوم، التي تدرسه، إن مهمتها تنحصر في دراسة ظواهر Phenomena الوعي فقط.

هذه الظواهر ليست نفسية، وإنما هي ماهيات مطلقة، مستقلة عن الوعي الفردي، لها قيمتها الشاملة، لكنها - في الوقت ذاته - موجودة في هذا الوعي فقط، لا وجود لها خارجه.

هذه الماهيات لا تترك بالذهن والتفكير المجرد، وإنما يتم الوصول إليها بالمعاناة المباشرة، ثم توصف كما تبدو لنا حدسياً.

"جاء هوسرل ليؤكد على أن الفلسفة يجب أن تصبح علماً منطقياً، بالمعنى الدقيق للكلمة، وأن تكون مبادئها يقينية مطلقة، كقوانين المنطق والرياضيات. وقف هوسرل ضد النسبية والريبية، اللتين أصبحتا موضة شائعة في أيامه، مؤكداً على وجود حقائق مطلقة" ([8]).

ومع ذلك "يلاحظ هوسرل أن كثيرين في جيله، والجيل الذي تلاه، أظهروا عداً للعلم والعقل يقوم على تجربة إخفاق العلم والعقل في أن يقولوا شيئاً عن الأهمية التي تخص مسألتى الحرية، ومعنى الحياة، ومن ثم فإن أوروبا (أو الغرب) مهددة بفقدان غايتها الفريدة: فهي على وشك الانهيار الروحي، و"الكراهية الهمجية للروح"، إن إحساس هوسرل برسالته الخاصة هو أن يتجنب هذا الانهيار عن طريق برهان مؤداه أن إخفاقات العقل ليست سوى إخفاقات سوء الفهم الحديث (أي ما بعد ديكرت) للعقل" ([9]).

قالوا عنه ([10]):

"إن هوسرل يسلك سلوك من ينأى بنفسه عن الشطط اللا أدري لفلسفة الحياة، ولكنه ما أن يطرق بنفسه المسائل الأساسية لنظرية المعرفة، حتى يتضح للعيان مدى قربته من الماخية" (جورج لوكاتش).

"لقد سعى هوسرل إلى تأسيس الفلسفة كعلم صارم بالاستناد إلى الوصف الدقيق لتلك الظواهر التي ترينا نفسها من تلقاء نفسها والتي تعطى لنا حدسياً في البداية المباشرة. والفينومينولوجيا المتعالية والوضعية المنطقية تتشاطران نيات واحدة، ولكنهما لا تسلكان طريقاً واحداً، فكلاهما تقيم على وفائها للمبدأ الديكرتي في الشك الذي لا يشك أبداً في نفسه، لكن "الاشياء" التي يود هوسرل أن يتقدم نحوها ليست منظومات

اللغات الطبيعية أو اللغات العلمية، القابلة للتحليل دلاليًا ونحويًا، بل عمليات الوعي التي تتكون بدءاً منها ترابطات معنى عالماً المعاش" (يورغن هابرماس).
هنري برجسون (1859 - 1941):

فيلسوف مثالي لا عقلاني فرنسي، يعتبر أحد أبرز فلاسفة "الوعي الحديث" في مرحلته الانتقالية بين القرن الـ19 والقرن الـ20، كان نفوذه واسعاً وعميقاً، فقد أذاع لوناً من التفكير، وأسلوباً من التعبير، تركا بصماتهما على مجمل النتاج الفكري في مرحلة الخمسينيات (القرن العشرين) ولقد حاول أن ينفذ القيم التي أطاحها المذهب المادي، ويؤكد إيماناً لا يتزعزع بالروح" ([11]).

فالزمن والعالم -الحقيقيين- عند برجسون -كما يقول سامي خشبة- "هما" التيار المتدفق المتواصل غير المقسم ولا الجزأ"، وبذلك فإن العالم الحقيقي، ليس إلا صيرورة مستمرة، او تقدماً - أو تحولاً بلا نهاية- وهو ليس تحولاً حتمياً ولا هو محكوم بقوانين داخلية صارمة - بعكس ما قاله ماركس- وإنما هو مدفوع بالطاقة الحيوية الكامنة" ([12]).

في عام 1888 كتب أول مؤلف له "الزمن والإرادة الحرة" وأعقبه بكتاب آخر بعد ثمانية أعوام وهو "المادة - والذاكرة" وهو أشد كتبه صعوبة، "وفي كتابه: "مقدمة للميتافيزيقا" (1902) أوضح التناقض بين الحقيقة الديناميكية المتغيرة أبداً وبين المظهر الثابت، الاستاتيكي، وطبقة على عمل العقل، باعتبار أن "الحس" محور عملية الإدراك، هو مكتشف الحقيقة، بينما لا يقوم الذهن - الذي يلجأ إلى التحليل - إلا بدور خادم الإرادة، وذاع صيته في العالم عام 1907 -كما يقول ديورانت- "بعد أن أخرج إلى العالم أروع كتبه "التطور المبدع" وأصبح في يوم وليلة أكثر الشخصيات شعبية في عالم الفلسفة، على الرغم من موقفه الفلسفي النقيض للفلسفة المادية" ([13]).

"يتساءل برجسون: إذا كان الوجود بكل ما يحوي في لحظة معينة نتيجة آلية للحظة التي سبقتها، دون أن تكون هنالك قوة مُدركة تُنشئ وتخلق وتختار، وإذا كانت تلك اللحظة السابقة اثراً لآلية التي سبقتها، وهكذا دواليك، فنحن سنرجع في هذا التسلسل إلى

أن نصل إلى السديم الأول، ونتخذ منه سبباً لكل ما طرأ على الكون من أحداث، وأن نعتقد بأن السديم هو السبب في كل سطر كتبه شكسبير وأنه العلة في فصاحة "هملت" و"عطيل" و"مكبث" و"ولير" في كل جملة وعبارة قالوها" ([14]).

العقل والمخ:

يقول برجسون "إننا بطبيعتنا نميل إلى النزعة المادية، لأننا نميل إلى التفكير في صيغة المكان، ولكن الزمان أمر جوهري كالمكان، ولا شك أن الزمان هو جوهر الحياة، وقد يكون جوهر الحياة كلها، وما ينبغي علينا فهمه هو أن الزمان تراكم ونمو ودوام، والدوام هو استمرار تقدم الماضي الذي تتزايد أحداثه قليلاً إلى أن يتضخم ويكون المستقبل، فليس الإنسان - كما يقول برجسون - آلة ميكانيكية كما صوره الماديون لا حول لها ولا قوة، بل مركز قوة منبهة، وقوة خالقة متطورة، وينتج عن الإدراك حرية الإرادة، وكوننا احراراً يعني اننا نعرف ما نفعل، وبالتالي يخطئ اذن من يحسب الإنسان آلة صماء في يد القوانين المادية، انما هو كائن مدرك، حر الإرادة قادر على اختيار سلوك معين، والاختيار خلق وانشاء، فليس الإنسان رتيباً في حياته كالحيوان المحدود بغيرائه، إذن ليس العقل والمخ شيئاً واحداً، صحيح ان الإدراك العقلي يعتمد على المخ وينحط معه، ولكن كما تعتمد الملابس على علاقة الملابس تهوي معها اذا ما سقطت من مكانها" ([15]).

"يستنتج من هذا - كما يضيف ديورانت - "أن العقل - عند برجسون - ليس هو الاداة الصالحة لادراك الحياة لان هذا مطلب فوق مقدوره، واكثر مما يستطيع، اذ ان العقل كما بينا يميل إلى استعمال الوجود لصالحه، وهذا يتطلب منه وقف تيار الحياة الذي يدب في الكون وتجزئة الوجود ليتمكن من دراسته جزءاً جزءاً، فالعقل والحواس آلات للتجزئة، والغاية منهما تيسير الحياة لا تصوير الوجود، أي أنها تتناول الوجود في ظاهره، ولكنها لا تنفذ إلى باطنه.

ولما كانت المعرفة الحقيقية هي التي تتمشى مع الوجود في تحوله، وتتغلغل في بواطن الأشياء، وتحسها احساساً مباشراً كما يحس الحمل الوديع وجوب الفرار من غائلة

الذئب، فالبصيرة وحدها هي الاداة الصالحة لذلك النوع من المعرفة المباشرة لأنها حاسة الحياة التي تنقل الينا الوحدة الحيوية التي تربط أجزاء الوجود" ([16]).

يعتبر الفيلسوف المثالي الفرنسي هنري برجسون من كبار ممثلي اللاعقلانية المعاصر، كان بارعاً في مزجه بين الأفكار، التي استعارها من اللاعقلانية الألمانية (شيلنغ في أواخر أيامه، وشوبنهاور)، وبين الأفكار الروحانية واللاعقلانية، التي أخذها من المثاليين الفرنسيين.

إن فلسفة برجسون لاعقلانية، كفلسفة نيتشه، لكنها تتميز عنها بأن النزعة اللاعقلانية فيها جاءت أقل جلاءً وأخف وطأة. يرى برجسون أن "المهمة الأساسية للفلسفة هي التخلص من وجهة نظر العقل"، ذلك أن الحياة، وهي جوهر العالم، لاعقلانية، تماماً كمحاولاتنا العقيمة لإدراك كنهها، إن برجسون ينطلق من الحدس باتجاه أعماق الوعي الذاتي، ثم إلى الوعي المجرد غير المرتبط بذات معينة، إلى الروح، التي هي عنده جوهر الحياة والكون بأسره؛ وبعدها ينتقل من الذهن والفعل إلى الخارج، إلى الاجسام، التي يمتلئ بها المكان، إلى المادة، ذلك إن نفاذ الحدس إلى أعماق حياة الوعي يكشف عن ماهيتها الباطنية، عن ديمومتها، التي هي، عند برجسون، شعور الذات بالزمن، إن الديمومة "أساس وجودنا، وجوهر الأشياء جميعاً.

يركز برجسون اهتمامه على حياة الوعي، التي تتفتح في الديمومة، ليعارض بها عالم المادة، وهو ينظر إلى المادة نظرة ميكانيكية بحتة، فهي، في رأيه، جوهر عاطل، خامل، ميت؛ هي الأشياء التي ليس لها سوى أن تمتد في المكان؛ إنها دائرة من التكرار الدائم والرتيب" ([17]).

إن "التعارض بين الديمومة وعالم الحياة النفسية، من جهة، وبين عالم المادة والأجسام الصلبة، من جهة ثانية، يشكل، عند برجسون، الركيزة الأولى لنقد العقل، والموضوع الأساسي لفلسفته، أما الركيزة الثانية في نقد العقل فهي الفصل بين النظر والعمل، بين المعرفة والفعل، ومعارضة أحدهما بالآخر، لكن برجسون يعترف أن الإنسان، بوصفه جسماً فيزيائياً أو كائناً حياً، مضطر للعيش وسط الأشياء المادية، الضرورية لحياته،

وهو يرى أن أفعال الجسم الإنساني تصدر عن الدماغ، العاجز عن توليد التصورات، والذي لا يمت بصلة إلى النشاط الواعي، وأن العمليات النفسية لا ترد إلى العمليات، التي تتم في الجسم، وهكذا فإن الفصل بين المادة والروح يتخذ، عند برجسون، شكل التوازي النفسي - الفيزيولوجي المتطرف" ([18]).

يتفق برجسون مع الماديين في أن "الدماغ والتفكير مرتبطان بالدماغ - مركز الفعل، لكن هذا الارتباط لا يتعدى، في نظره، كون الدماغ يدل العقل على ما هو ضروري للفعل، تاركاً له حرية اختيار السبل العملية لذلك، وكذلك طرق السيطرة على الأشياء والتحكم بها، في هذا تكمن الوظيفة الوحيدة للعقل، وللعلوم التي أوجدها، فهو لا ينفي، بصورة قاطعة، دور العقل وأهميته في معرفة ماهية الأجسام الصلبة الساكنة، لكنه يزعم أن العقل بعيد عن الإحاطة بالحركة، و"عاجز، بطبيعته، عن فهم سر الحياة"، "لا يستوعب بوضوح إلا الأشياء الساكنة وحدها" ([19]).

ويتجلى قصور العقل في أنه يحاول استيعاب الواقع، الحي والمتغير، في أنه يوقف الحركة، يقسمها إلى لحظات سكون، ويجزئ المعقد والمتغير بإرجاعه إلى البسيط الساكن.

"في نقده للمعرفة العقلية يرتكب برجسون خطاين منطقيين فاحشين، أولاً، حين يطابق بين التفكير، بأشكاله المختلفة، وبين التفكير الميتافيزيقي، الذي يتعامل مع مقولات ساكنة لا تتبدل، وعاجز، بالتالي، عن الإحاطة بالحركة، عن فهم ماهية التطور.

إن عيب الفكر الميتافيزيقي هذا لا يدفع ببرجسون إلى تبني الفكر الديالكتيكي، وإنما يؤدي به إلى التخلي النهائي عن الفكر المنطقي، كأداة للوصول إلى الحقيقة.

ثانياً، حين يحاول البرهنة على عجز العقل عن إدراك الحركة والحياة، فيستعيض عن الحركة والعمليات، القائمة موضوعياً، بالديمومة، أي بمعاناة الذات لتيار الوعي، وبما أن الحياة - كما تنص الموضوعية الأساسية في فلسفة برجسون، وفي "فلسفة الحياة" عموماً - لاعقلانية، لا يعبر عنها بالمفاهيم المنطقية، فإن برجسون يرفض جميع السبل العقلية لمعرفة ماهيتها.

وفي الوقت ذاته نراه يحاول البرهنة على إمكانية الوقوف على هذه الماهية، وذلك من خلال مذهبه الفلسفي، وهكذا تصبح الحياة متاحة للمعرفة، لكن بواسطة الحدس المتعالي Transedental "([20]).

يقول برجسون: "الحدس نوع من الميل الذهني، يتم بواسطته النفاذ إلى أعماق الأشياء، حيث يتحد مع المضمون الوحيد، الذي تنطوي عليه، والذي لا يمكن، بالتالي، التعبير عنه".

للحدس شرطان، أولهما - التخلي القاطع عن كل مصلحة، عن كل ماله علاقة بالمنفعة، هنا يميز برجسون بين نوعين من الحدس: حدس فلسفي، يرصد الخط العام للحياة، وحدس فني، يتناول الظواهر الفردية.

أما الشرط الثاني للحدس فهو التوتر الشديد للإرادة إن الحدس يتناقض مع النشاط العادي لفكرنا، الذي يحاول إدراك العالم الخارجي إدراكاً ذهنياً، في حين يتطلب الإدراك الحدسي "للجوء إلى العنف، وان تدفع الإرادة بالعقل خارجاً، خارج ذاته نفسها"، فالحدس يهتم، بشكل أساسي، بالأنا الذاتية، وبما أن الجهود الإرادي يستمر بلا انقطاع "فاننا نتجاوز، بذلك، حدود ذاتنا"، وتتسع ديمومة الأنا لتشمل الكون كله، بما فيها الحياة، من حيث هي عملية كونية.

إن "برجسون، الذي يحصر بحثه في دائرة الحالات النفسية، لا يرى في الحدس، الذي هو سعي الإرادة للنفاذ إلى أعماق الديمومة، إلا هذا السعي ذاته.

إن الحدس ليس إلا الإرادة، التي تتأمل ذاتها بذاتها، لكن هذا الحدس لم يعد، الآن، توتراً لإرادة فردية، وإنما يغدو مجهوداً كونياً سامياً، وعلّة أولى للحياة، مصدر حركتها؛ إنه "نفحة الحياة"، كما يسميه برجسون، أما الحياة فهي نتاج لنفاذ العلة الروحية، الحياتية والنشيطّة، إلى المادة الميتة والخاملة، في محاولة لوقف انحطاطها، إنها "الواقع، الذي يحضر في واقع يسير إلى الدمار" ([21]).

إن ينبوع الحياة هو "ما فوق الوعي"، الذي يشكل المركز، الذي "تتفتح منه جميع العوالم كما تتفتح من الباقة الكبيرة"، هو الله، "والله، على هذا التعريف، ليس حاصلًا بشكل

نهائي، بل هو حياة غير منقطعة، وفعل، وحرية"، هنا تتكشف فلسفة برجسون عن نزعة دينية صارخة، حيث أن "نفحة الحياة"، و"علة الإرادية الخلاقة"، تقود، في نهاية المطاف، إلى الله.

لقد "برهن العلم، بما لا جدل فيه، أن الحياة على كوكبنا جاءت نتيجة تطور جيولوجي طويل، وأن الوعي ظهر في مرحلة متأخرة جداً من تطور الكائنات الحية، لكن برجسون يحاول أن يقسم خط التطور، الذي يمر بالطبيعة الجامدة والحية، إلى جزئين، ويلقي جانباً بذلك الجزء، الذي سبق ظهور الحياة، إن الوعي، عنده هو علة التطور، هو القوة المحركة، ونفحة الحياة، وبالتالي يقف برجسون ضد نظرية داروين في التطور، ويقترب من النزعة الحيوية Vitalism، حين يعلن أن نفحة الحياة تنتقل من جنين إلى آخر، وتدفع بالكائنات الحية في طريق التطور" ([22]).

آراؤه الاجتماعية:

تكتمل لاعقلانية برجسون في آرائه الاجتماعية، التي تتميز بنزعة بيولوجية صارخة، تشوبها الصوفية والروحانية، ذلك إن العلاقة الموضوعية القائمة بين الناس تعود، في رأي برجسون، إلى عوامل بيولوجية محضة؛ فليس ثمة اختلاف بين المجتمع البشري وقرية النمل، ففي كليهما تقف الغريزة أساساً للحياة المشتركة وتنظيمها.

"يطلق برجسون على الاجتماع البيولوجي للناس اسم المجتمع المغلق، الذي يضم الناس ضمن حدود القبيلة، أو المدينة والدولة، لكن الإنسان، في نظره، ليس حيواناً فحسب، وإنما هو كائن روحي أيضاً.

إن الطبيعة الإنسانية تتطوي على بدايات روحية، وهي توجد في تماسٍ دائم مع الطاقة والإرادة الإلهية، المتغلغلة في كافة أشياء العالم؛ وليس هناك من حدود لاقترب الإنسان روحياً من القدرة الإلهية.

وبالنظر إلى طبيعة الإنسان المزدوجة هذه، هناك نوعان من العلاقات الاجتماعية، ونمطان من الاخلاق والدين، ففي المجتمع المغلق تسيطر الأخلاق المغلقة، التي ترمي إلى تدعيم وصيانة كيان الجماعة.

"هذا النوع من الأخلاق ذو طابع إلزامي، يسخر مصلحة الفرد لمصلحة المجتمع المغلق، ويفقد سيطرته حالما نتجاوز حدود هذا المجتمع، والدين الساكن، كالأخلاق المغلقة، يهدف إلى الحفاظ على المجتمع المغلق، وهو يحقق هدفه هذا بأن يفرض على الإنسان احترام الاخلاق المغلقة، ويبعث في اعماقه إيماناً اسطورياً بالخلود، والأمل في ان تمده الآلهة بالعون اللازم، ذلك إن المجتمعات المغلقة وجدت، كلها، من أجل الحرب: الطبيعة" تريد الحرب، أو على الأقل، أوجدت الإنسان في ظروف معاشية، تجعل من الحرب أمراً لا مفر منه". إن غريزة الحرب، المتأصلة في النفس، هي أساس كل حضارة" [23].

يَسْخَرُ برجسون، أحياناً، من تقسيم نيتشه للناس إلى عرق السادة وعرق العبيد، ويؤكد أنه ليس من حدود مطلقة بين هاتين الفئتين، لكن التركيب العشوائي للمجتمع، وانقسامه إلى طبقة عليا، تضم فئة قليلة من الافراد، بيدهم السلطة المطلقة، وإلى طبقة خاضعة، تضم غالبية الشعب، يشكل، في رأيه، شرطاً لا بد منه لكل تنظيم اجتماعي. إن أخلاق النوع الآخر، اخلاق المجتمع المفتوح، تتجاوز حدود الجماعة، لتنادي بمبادئ، غريبة تماماً عن أخلاق المجتمع المغلق: قدسية الفرد، والحرية الفردية، ومساواة الناس جميعاً. هذه المبادئ من وضع العباقرة والشخصيات الفذة، ليس لها طابع الإلزام، بل هي دعوة، يتبناها الإنسان بملء الإرادة.

الأخلاق المفتوحة تقترن بالدين المتحرك *dynamique*، الذي وضعه الأنبياء والقديسون والزعماء الروحيون، إنه دين يدعو إلى الحب الصوفي لكل الناس، وهو يتغلغل بجذوره إلى أعماق الروح الإنسانية، التي تدخل في تماس حدسي مع نفحة الحياة، مع القدرة الالهية الخلاقة، هذا الدين يتبلور في المسيحية.

في المجتمع المغلق والمفتوح، كليهما، تشكل إرادة العظماء القوة المحركة للتطور، كما أن التطور الاجتماعي لا يخضع لأية قانونية، وليس هناك من عقل، مهما أوتي من حكمة، بقادر على التنبؤ بالاتجاه، الذي سيتطور فيه المجتمع، فالمجتمع يسير إلى حيث يقوده العظماء.

يقول برجسون: "نحن لا نؤمن بحتمية التاريخ؛ فليس هناك من عائق إلا وتستطيع الإرادة أن تحطمه، إذا رَغِبَتْ في ذلك، وتَحَرَّكَت في الوقت المناسب، ولا توجد، بالتالي، أية قوانين تاريخية حتمية، هذه الكلمات، التي تشكل زبدة آراء برجسون الاجتماعية والسياسية، تشير بجلاء إلى "ينبوعي" آرائه الاجتماعية: الذعر من قوانين التاريخ الموضوعية، والامل في ان تستطيع الجهود الارادية إيقاف مسيرة التاريخ الصاعدة"[24].

في موضوع الأخلاق: قَسَمَ برجسون الأخلاق إلى: أخلاق منغلقة، وشبهها بخلية النحل، أو النمل، وهي هنا إشارة إلى أن نواحي السلوك عند الحيوان تُرد إلى الغريزة، في حين أنها عند البشر تُرد إلى العقل. فبالمجتمع المنغلق، يتم طرد من هو يخرج على قواعده، ويذهب إلى أكثر من ذلك، فكما أن هناك مجتمعا منغلق تحكمه قواعد صارمة كالعادات والتقاليد والتعليمات القاسية في الجيش والعصابات وغيرها، فإن هناك نفس مغلقة ونفس مفتوحة.

الأفكار السياسية:

يتناول برجسون بعض الأفكار السياسية الرئيسية، فهو "يشيد بالديمقراطية لأنها من بين كل النظم السياسية هي التي تعلقو - في مقاصدها على الاقل - على ظروف المجتمع المنغلق. ويرى ان السلام محاولة لتجاوز حالة الطبيعة الموجودة في المجتمع المنغلق، إذ الاصل في الحروب هو الملكية سواء أكانت فردية أم جماعية، ويشيد بقيام عصابة الأمم، لكنه يرى أن منظمة دولية تهدف إلى القضاء على الحروب يجب أن تعمل للقضاء على الأسباب المؤدية للحروب، تلك الأسباب هي تضخم السكان وعدم توزيع الثروة توزيعاً عادلاً"[25].

"أصبح بيرجسون في بداية القرن العشرين أستاذاً في الكوليج دوفرانس، وهي أعلى مؤسسة علمية في فرنسا، أعلى من السوربون.

وفي عام 1914 انتخبوه عضواً في الأكاديمية الفرنسية. ثم سافر عام 1917 عدة مرات إلى الولايات المتحدة لإقناع الرئيس ويلسون بدخول الحرب العالمية الأولى ضد

ألمانيا، ثم استقال بيرغسون من التعليم العالي عام 1921 لكي يكرس نفسه كلياً للشؤون الدولية والسياسية. وفي عام 1927 تلقى جائزة نوبل للأدب، وخلال السنوات العشرين الأخيرة من حياته لم يؤلف إلا كتاباً واحداً هو: "المصدران الأساسيان للأخلاق والدين" (1932). وفيه يعمق المنظور الديني لفلسفته. ثم مات منغصاً عام 1941 أثناء الحرب العالمية الثانية عندما كانت فرنسا محتلة من قبل الألمان" ([26]).

من كتبه: (بينوعا الأخلاق والدين) و(التطور الخالق) و(الطاقة الروحية) و(المادة والذاكرة)" ([27]).

"حظي إبان حياته بشهرة واسعة الانتشار في فرنسا تؤثر في دوائر مختلفة: فلسفية ودينية وأدبية، لكن حدث له العكس تماماً بعد وفاته إذ حدث انصراف تام أو شبه تام عن فلسفته حتى صارت تقبع في ظلال النسيان ابتداء من نهاية الحرب العالمية الثانية حتى اليوم خصوصاً وقد اكتسحتها الوجودية تماماً" ([28]).

([1]) الظاهراتيه أو الظاهريه تعني استيعاب وفهم الشيء كما يظهر .

([2]) سامى خشبة - مرجع سبق ذكره - مفكرون من عصرنا - ص 916

([3]) "التكنولوجيا لغة تعنى دراسة الحرفة، وكلمة technology مشتقة من الكلمة اليونانية وتتألف من مقطعين هما τέχνη tékhnē وتعني فن أو حرفة أو مهارة، وتعني علم أو دراسة، والتكنولوجيا اصطلاحاً هي فرع من المعرفة يتعامل مع العلم الطبيعي والهندسة والفنون الصناعية، وهناك من يرى أنها تركيب الأدوات والآلات، وهناك من يرى أنها المعرفة المتخصصة المستخدمة في صنع الأشياء بمساعدة العلم، وهناك أنواع مختلفة من التكنولوجيات، ومجموعة متنوعة من المداخل الإبتيمولوجية، والعلمية في الفيزياء والطب والفضاء، والعلم الطبيعي، وعلم النفس، وعلوم الهندسة، وتكنولوجيا النانو" . (صلاح إسماعيل - فلسفة التكنولوجيا - الانترنت - 8 سبتمبر 2019).

ولدينا اليوم أنواع مختلفة من التكنولوجيا: (أ) تكنولوجيا وسائل النقل. (ب) تكنولوجيا مصادر الطاقة. (ج) تكنولوجيا الفضاء. (د) - التكنولوجيا الحياتية: التي هي إمتداد للحواس والقدرات والوظائف البشرية، لذلك فمن الطبيعي أن تتوجه التكنولوجيا نحو أجهزة الجسم البشري: الجهاز التنفسي أو الجهاز الهضمي أو الجهاز العصبي أو غيرها. (د. فالح طه - التكنولوجيا والعولمة: سلطة المعلومات - الانترنت - تموز 2001).

([4]) ريتشارد فلكلي - مقال بعنوان: هوسرل - تاريخ الفلسفة السياسية (مجموعة مؤلفين) - تحرير: ليوشتراوس و جوزيف كرويسي - ترجمة: محمود سيد أحمد - المجلس الأعلى للثقافة - القاهرة - الجزء الثاني - 2005 - ص 560

([5]) المرجع نفسه - ص 560

([6]) المرجع نفسه - ص 563

- ([7]) موجز تاريخ الفلسفة - جماعة من الأساتذة السوفيات - تعريب: توفيق ابراهيم سلوم - دار الفارابي - طبعة الثالثة (1979 م) - ص 963
- ([8]) المرجع نفسه - ص 963
- ([9]) ريتشارد فلكلي - مرجع سبق ذكره - تاريخ الفلسفة السياسية - ص 563
- ([10]) جورج طرابيشي - مرجع سبق ذكره - معجم الفلاسفة - ص 713
- ([11]) هنري برجسون - ويكيبيديا - الانترنت.
- ([12]) مرجع سبق ذكره - سامي خشبة - مفكرون من عصرنا - ص 162+163
- ([13]) المرجع نفسه - ص 163
- ([14]) ول ديورانت - قصة الفلسفة - ترجمة: د.فتح الله محمد المشعشع - مكتبة المعارف - بيروت - الطبعة الخامسة 1985م - ص 556-557
- ([15]) المرجع نفسه - ص 558 / 559
- ([16]) المرجع نفسه - ص 560 - 561
- ([17]) جماعة من الأساتذة السوفيات - موجز تاريخ الفلسفة - تعريب: توفيق ابراهيم سلوم - دار الفارابي - طبعة الثالثة (1979 م) - ص 947
- ([18]) المرجع نفسه - ص 948
- ([19]) المرجع نفسه - ص 949
- ([20]) المرجع نفسه - ص 949
- ([21]) المرجع نفسه - ص 950

كتاب موجز الفلسفة والفلاسفة عبر العصور للمفكر غازي

الصوراني (ج 68)

(تتفرد بوابة الهدف، بنشر كتاب المفكر غازي الصوراني، المعنون: موجز الفلسفة والفلاسفة عبر العصور، الصادر عن دار الكلمة للنشر والتوزيع، في يونيو/ حزيران 2020، على حلقات متتابعة.. قراءة مثمرة ومفيدة نتمناها لكم).

الباب الرابع

الفلسفة الأوروبية في العصور الوسطى

الفصل العاشر

أبرز فلاسفة القرن التاسع عشر

إدموند هوسرل (1859 – 1938):

فيلسوف ألماني، ولد في تشيكوسلوفاكيا، درس هوسرل الرياضيات في لايبزغ (1876) وبرلين (1878)، ثم ذهب إلى فيينا لدراسة الفلسفة عام 1881.

يعتبر هوسرل "مؤسس الفلسفة الظاهرية" [1] أو فلسفة الماهية التي تعد في وقت واحد رؤية أو "مذهباً" فلسفياً ومنهجاً للتفكير؛ وهو المنهج الذي اتسع تأثيره -على العديد من فلاسفة القرن العشرين- من هايدجر إلى سارتر وغيرهم، وفي عام 1900 أصدر هوسرل كتابه الكبير: "بحوث منطقية" - في مجلدين، الذي صار إنجيلاً لعدد كبير من فلاسفة الغرب في مرحلة منتصف القرن (وخاصة الذين انتسبوا إلى مختلف التيارات الوجودية والنفسية) [2].

عمل "هوسرل" على تجسير الفجوة بين الفلسفة التجريبيه والفلسفة العقلانية، وقد سبق لكانط أن عالج هذه المسألة، إلا أن هوسرل يعالجها بصورة أكثر دقة، ساعده على ذلك طبيعة التطور العلمي وتقدمه في نهاية القرن 19 وبداية القرن العشرين، حيث تفوق العلم الطبيعي والتكنولوجيا [3] على العلوم الإنسانية (علم الاجتماع والفلسفة .. إلخ)

مما دفع العلوم الإنسانية إلى أن تتبع العلوم الفيزيائية والطبيعية، ومن ثم بدأت مناهج جديدة في العلوم الاجتماعية، وكان لهوسرل دوراً إيجابياً في هذا الجانب، وعلى هذا الأساس " يتمسك كثيرون بوجهة النظر التي تذهب إلى أن "هوسرل" أدخل ثورة في الفلسفة يمكن أن نقارنها في الأهمية بثورة كانط، بل وحتى بثورة ديكارت، وقد يبرهن كثيرون على أن عمل "هوسرل" يميز نهاية الفلسفة الحديثة، أو بداية نهايتها. يسعى هوسرل بنشاطه الفلسفي، بسلامة نية ملحوظة، إلى بيان الأساس الأوضح للعقلانية، لكي ينقذها من تأويلات الفيلسوف الوضعي الزائفة، والأنماط التاريخية للمذهب الشكي" ([4]).

ذلك "إن الرؤية الأساسية لهوسرل هي أن كل التفسيرات السابقة للعقلانية مالت إلى نتيجة تقويض الذات (ويتضح لنا ذلك تماماً عند المذهب الشكي للحدثة المتأخرة)، من حيث إنها فشلت في أن تستوعب ان ماهية العقل هي الاستقلال الذاتي المطلق، ولكي يكشف هوسرل هذه الماهية "المختفية" للاستقلال الذاتي، فإنه شرع في فحص مقدمات تراث الفكر العلمي والفلسفي، فحسباً يوضح النشاط البناء المستقل للعقل في إنتاج هذه المقدمات" ([5]).

ومن ثم فإن " كل كتابات هوسرل وتعاليمه بعد عام 1900 تتجه إلى حل الأزمة الموجودة في الفهم الذاتي للعلوم في الغرب الحديث، التي أصبحت، من وجهة نظره، أزمة في فهم الإنسان العادي لمهامه الخاصة، ومعاييره، وأغراضه، فالإنسان العادي لابد أن ينظر إلى حياته من وجهة نظر هوسرل، من حيث أن لها غاية أو غرض، أو معنى يقوم على العقل ومعايير مستمدة من العقل" ([6]).

تتلخص أفكار هوسرل الفلسفية بما يلي ([7]):

لا علاقة للفلسفة بالعالم المحيط بنا، ولا بالعلوم، التي تدرسه، إن مهمتها تنحصر في دراسة ظواهر Phenomena الوعي فقط.

هذه الظواهر ليست نفسية، وإنما هي ماهيات مطلقة، مستقلة عن الوعي الفردي، لها قيمتها الشاملة، لكنها - في الوقت ذاته - موجودة في هذا الوعي فقط، لا وجود لها خارجه.

هذه الماهيات لا تدرك بالذهن والتفكير المجرد، وإنما يتم الوصول إليها بالمعاناة المباشرة، ثم توصف كما تبدو لنا حدسياً.

"جاء هوسرل ليؤكد على أن الفلسفة يجب أن تصبح علماً منطقياً، بالمعنى الدقيق للكلمة، وأن تكون مبادئها يقينية مطلقة، كقوانين المنطق والرياضيات. وقف هوسرل ضد النسبية والريبية، اللتين أصبحتا موضة شائعة في أيامه، مؤكداً على وجود حقائق مطلقة" ([8]).

ومع ذلك "يلاحظ هوسرل أن كثيرين في جيله، والجيل الذي تلاه، أظهروا عداً للعلم والعقل يقوم على تجربة إخفاق العلم والعقل في أن يقولوا شيئاً عن الأهمية التي تخص مسألتى الحرية، ومعنى الحياة، ومن ثم فإن أوروبا (أو الغرب) مهددة بفقدان غايتها الفريدة: فهي على وشك الانهيار الروحي، و"الكرهية الهمجية للروح"، إن إحساس هوسرل برسالته الخاصة هو أن يتجنب هذا الانهيار عن طريق برهان مؤداه أن إخفاقات العقل ليست سوى إخفاقات سوء الفهم الحديث (أي ما بعد ديكارت) للعقل" ([9]).

قالوا عنه ([10]):

"إن هوسرل يسلك سلوك من ينأى بنفسه عن الشطط اللا أدري لفلسفة الحياة، ولكنه ما أن يطرق بنفسه المسائل الأساسية لنظرية المعرفة، حتى يتضح للعيان مدى قربته من الماخية" (جورج لوكاتش).

"لقد سعى هوسرل إلى تأسيس الفلسفة كعلم صارم بالاستناد إلى الوصف الدقيق لتلك الظواهر التي ترينا نفسها من تلقاء نفسها والتي تعطى لنا حدسياً في البداية المباشرة. والفينومينولوجيا المتعالية والوضعية المنطقية تتشاطران نيات واحدة، ولكنهما لا تسلكان طريقاً واحداً، فكلاهما تقيم على وفائها للمبدأ الديكارتى في الشك الذي لا يشك أبداً في نفسه، لكن "الاشياء" التي يود هوسرل أن يتقدم نحوها ليست منظوقات

اللغات الطبيعية أو اللغات العلمية، القابلة للتحليل دلاليًا ونحويًا، بل عمليات الوعي التي تتكون بدءاً منها ترابطات معنى عالمنا المعاش" (يورغن هابرماس).
هنري برجسون (1859 - 1941):

فيلسوف مثالي لا عقلاني فرنسي، يعتبر أحد أبرز فلاسفة "الوعي الحديث" في مرحلته الانتقالية بين القرن الـ19 والقرن الـ20، كان نفوذه واسعاً وعميقاً، فقد أذاع لوناً من التفكير، وأسلوباً من التعبير، تركا بصماتهما على مجمل النتاج الفكري في مرحلة الخمسينيات (القرن العشرين) ولقد حاول أن ينفذ القيم التي أطاحها المذهب المادي، ويؤكد إيماناً لا يتزعزع بالروح" ([11]).

فالزمن والعالم -الحقيقيين- عند برجسون -كما يقول سامي خشبة- "هما" التيار المتدفق المتواصل غير المقسم ولا الجزأ"، وبذلك فإن العالم الحقيقي، ليس إلا صيرورة مستمرة، او تقدماً - أو تحولاً بلا نهاية- وهو ليس تحولاً حتمياً ولا هو محكوم بقوانين داخلية صارمة - بعكس ما قاله ماركس- وإنما هو مدفوع بالطاقة الحيوية الكامنة" ([12]).

في عام 1888 كتب أول مؤلف له "الزمن والإرادة الحرة" وأعقبه بكتاب آخر بعد ثمانية أعوام وهو "المادة - والذاكرة" وهو أشد كتبه صعوبة، "وفي كتابه: "مقدمة للميتافيزيقا" (1902) أوضح التناقض بين الحقيقة الديناميكية المتغيرة أبداً وبين المظهر الثابت، الاستاتيكي، وطبقة على عمل العقل، باعتبار أن "الحس" محور عملية الإدراك، هو مكتشف الحقيقة، بينما لا يقوم الذهن - الذي يلجأ إلى التحليل - إلا بدور خادم الإرادة، وذاع صيته في العالم عام 1907 -كما يقول ديورانت- "بعد أن أخرج إلى العالم أروع كتبه "التطور المبدع" وأصبح في يوم وليلة أكثر الشخصيات شعبية في عالم الفلسفة، على الرغم من موقفه الفلسفي النقيض للفلسفة المادية" ([13]).

"يتساءل برجسون: إذا كان الوجود بكل ما يحوي في لحظة معينة نتيجة آلية للحظة التي سبقتها، دون أن تكون هنالك قوة مُدركة تُنشئ وتخلق وتختار، وإذا كانت تلك اللحظة السابقة اثراً آلياً للتي سبقتها، وهكذا دواليك، فنحن سنرجع في هذا التسلسل إلى

أن نصل إلى السديم الأول، ونتخذ منه سبباً لكل ما طرأ على الكون من أحداث، وأن نعتقد بأن السديم هو السبب في كل سطر كتبه شكسبير وأنه العلة في فصاحة "هملت" و"عطيل" و"مكبث" و"ولير" في كل جملة وعبارة قالوها" ([14]).

العقل والمخ:

يقول برجسون "إننا بطبيعتنا نميل إلى النزعة المادية، لأننا نميل إلى التفكير في صيغة المكان، ولكن الزمان أمر جوهري كالمكان، ولا شك أن الزمان هو جوهر الحياة، وقد يكون جوهر الحياة كلها، وما ينبغي علينا فهمه هو أن الزمان تراكم ونمو ودوام، والدوام هو استمرار تقدم الماضي الذي تتزايد أحداثه قليلاً إلى أن يتضخم ويكون المستقبل، فليس الإنسان - كما يقول برجسون - آلة ميكانيكية كما صوره الماديون لا حول لها ولا قوة، بل مركز قوة منبهة، وقوة خالقة متطورة، وينتج عن الإدراك حرية الإرادة، وكوننا احراراً يعني اننا نعرف ما نفعل، وبالتالي يخطئ اذن من يحسب الإنسان آلة صماء في يد القوانين المادية، انما هو كائن مدرك، حر الإرادة قادر على اختيار سلوك معين، والاختيار خلق وانشاء، فليس الإنسان رتيباً في حياته كالحيوان المحدود بغيرائه، إذن ليس العقل والمخ شيئاً واحداً، صحيح ان الإدراك العقلي يعتمد على المخ وينحط معه، ولكن كما تعتمد الملابس على علاقة الملابس تهوي معها اذا ما سقطت من مكانها" ([15]).

"يستنتج من هذا - كما يضيف ديورانت - "أن العقل - عند برجسون - ليس هو الاداة الصالحة لادراك الحياة لان هذا مطلب فوق مقدوره، واكثر مما يستطيع، اذ ان العقل كما بينا يميل إلى استعمال الوجود لصالحه، وهذا يتطلب منه وقف تيار الحياة الذي يدب في الكون وتجزئة الوجود ليتمكن من دراسته جزءاً جزءاً، فالعقل والحواس آلات للتجزئة، والغاية منهما تيسير الحياة لا تصوير الوجود، أي أنها تتناول الوجود في ظاهره، ولكنها لا تنفذ إلى باطنه.

ولما كانت المعرفة الحقيقية هي التي تتمشى مع الوجود في تحوله، وتتغلغل في بواطن الأشياء، وتحسها احساساً مباشراً كما يحس الحمل الوديع وجوب الفرار من غائلة

الذئب، فالبصيرة وحدها هي الاداة الصالحة لذلك النوع من المعرفة المباشرة لأنها حاسة الحياة التي تنقل الينا الوحدة الحيوية التي تربط أجزاء الوجود" ([16]).

يعتبر الفيلسوف المثالي الفرنسي هنري برجسون من كبار ممثلي اللاعقلانية المعاصر، كان بارعاً في مزجه بين الأفكار، التي استعارها من اللاعقلانية الألمانية (شيلنغ في أواخر أيامه، وشوبنهاور)، وبين الأفكار الروحانية واللاعقلانية، التي أخذها من المثاليين الفرنسيين.

إن فلسفة برجسون لاعقلانية، كفلسفة نيتشه، لكنها تتميز عنها بأن النزعة اللاعقلانية فيها جاءت أقل جلاءً وأخف وطأة. يرى برجسون أن "المهمة الأساسية للفلسفة هي التخلّص من وجهة نظر العقل"، ذلك أن الحياة، وهي جوهر العالم، لاعقلانية، تماماً كمحاولاتنا العقيمة لإدراك كنهها، إن برجسون ينطلق من الحدس باتجاه أعماق الوعي الذاتي، ثم إلى الوعي المجرد غير المرتبط بذات معينة، إلى الروح، التي هي عنده جوهر الحياة والكون بأسره؛ وبعدها ينتقل من الذهن والفعل إلى الخارج، إلى الاجسام، التي يمتلئ بها المكان، إلى المادة، ذلك إن نفاذ الحدس إلى أعماق حياة الوعي يكشف عن ماهيتها الباطنية، عن ديمومتها، التي هي، عند برجسون، شعور الذات بالزمن، إن الديمومة "أساس وجودنا، وجوهر الأشياء جميعاً.

يركز برجسون اهتمامه على حياة الوعي، التي تتفتح في الديمومة، ليعارض بها عالم المادة، وهو ينظر إلى المادة نظرة ميكانيكية بحتة، فهي، في رأيه، جوهر عاطل، خامل، ميت؛ هي الأشياء التي ليس لها سوى أن تمتد في المكان؛ إنها دائرة من التكرار الدائم والرتيب" ([17]).

إن "التعارض بين الديمومة وعالم الحياة النفسية، من جهة، وبين عالم المادة والأجسام الصلبة، من جهة ثانية، يشكل، عند برجسون، الركيزة الأولى لنقد العقل، والموضوع الأساسي لفلسفته، أما الركيزة الثانية في نقد العقل فهي الفصل بين النظر والعمل، بين المعرفة والفعل، ومعارضة أحدهما بالآخر، لكن برجسون يعترف أن الإنسان، بوصفه جسماً فيزيائياً أو كائناً حياً، مضطر للعيش وسط الأشياء المادية، الضرورية لحياته،

وهو يرى أن أفعال الجسم الإنساني تصدر عن الدماغ، العاجز عن توليد التصورات، والذي لا يمت بصلة إلى النشاط الواعي، وأن العمليات النفسية لا ترد إلى العمليات، التي تتم في الجسم، وهكذا فإن الفصل بين المادة والروح يتخذ، عند برجسون، شكل التوازي النفسي - الفيزيولوجي المتطرف" ([18]).

يتفق برجسون مع الماديين في أن "الدماغ والتفكير مرتبطان بالدماغ - مركز الفعل، لكن هذا الارتباط لا يتعدى، في نظره، كون الدماغ يدل العقل على ما هو ضروري للفعل، تاركاً له حرية اختيار السبل العملية لذلك، وكذلك طرق السيطرة على الأشياء والتحكم بها، في هذا تكمن الوظيفة الوحيدة للعقل، وللعلم التي أوجدها، فهو لا ينفي، بصورة قاطعة، دور العقل وأهميته في معرفة ماهية الأجسام الصلبة الساكنة، لكنه يزعم أن العقل بعيد عن الإحاطة بالحركة، و"عاجز، بطبيعته، عن فهم سر الحياة"، "لا يستوعب بوضوح إلا الأشياء الساكنة وحدها" ([19]).

ويتجلى قصور العقل في أنه يحاول استيعاب الواقع، الحي والمتغير، في أنه يوقف الحركة، يقسمها إلى لحظات سكون، ويجزئ المعقد والمتغير بإرجاعه إلى البسيط الساكن.

"في نقده للمعرفة العقلية يرتكب برجسون خطاين منطقيين فاحشين، أولاً، حين يطابق بين التفكير، بأشكاله المختلفة، وبين التفكير الميتافيزيقي، الذي يتعامل مع مقولات ساكنة لا تتبدل، وعاجز، بالتالي، عن الإحاطة بالحركة، عن فهم ماهية التطور.

إن عيب الفكر الميتافيزيقي هذا لا يدفع ببرجسون إلى تبني الفكر الديالكتيكي، وإنما يؤدي به إلى التخلي النهائي عن الفكر المنطقي، كأداة للوصول إلى الحقيقة.

ثانياً، حين يحاول البرهنة على عجز العقل عن إدراك الحركة والحياة، فيستعاض عن الحركة والعمليات، القائمة موضوعياً، بالديمومة، أي بمعاناة الذات لتيار الوعي، وبما أن الحياة - كما تنص الموضوعية الأساسية في فلسفة برجسون، وفي "فلسفة الحياة" عموماً - لاعقلانية، لا يعبر عنها بالمفاهيم المنطقية، فإن برجسون يرفض جميع السبل العقلية لمعرفة ماهيتها.

وفي الوقت ذاته نراه يحاول البرهنة على إمكانية الوقوف على هذه الماهية، وذلك من خلال مذهبه الفلسفي، وهكذا تصبح الحياة متاحة للمعرفة، لكن بواسطة الحدس المتعالى Transedental "([20]).

يقول برجسون: "الحدس نوع من الميل الذهني، يتم بواسطته النفاذ إلى أعماق الأشياء، حيث يتحد مع المضمون الوحيد، الذي تنطوي عليه، والذي لا يمكن، بالتالي، التعبير عنه".

للحدس شرطان، أولهما - التخلي القاطع عن كل مصلحة، عن كل ماله علاقة بالمنفعة، هنا يميز برجسون بين نوعين من الحدس: حدس فلسفي، يرصد الخط العام للحياة، وحدس فني، يتناول الظواهر الفردية.

أما الشرط الثاني للحدس فهو التوتر الشديد للإرادة إن الحدس يتناقض مع النشاط العادي لفكرنا، الذي يحاول إدراك العالم الخارجي إدراكاً ذهنياً، في حين يتطلب الإدراك الحدسي "للجوء إلى العنف، وان تدفع الإرادة بالعقل خارجاً، خارج ذاته نفسها"، فالحدس يهتم، بشكل أساسي، بالأنا الذاتية، وبما أن الجهود الإرادي يستمر بلا انقطاع "فاننا نتجاوز، بذلك، حدود ذاتنا"، وتتسع ديمومة الأنا لتشمل الكون كله، بما فيها الحياة، من حيث هي عملية كونية.

إن "برجسون، الذي يحصر بحثه في دائرة الحالات النفسية، لا يرى في الحدس، الذي هو سعي الإرادة للنفاذ إلى أعماق الديمومة، إلا هذا السعي ذاته.

إن الحدس ليس إلا الإرادة، التي تتأمل ذاتها بذاتها، لكن هذا الحدس لم يعد، الآن، توتراً لإرادة فردية، وإنما يغدو مجهوداً كونياً سامياً، وعلّة أولى للحياة، مصدر حركتها؛ إنه "نفحة الحياة"، كما يسميه برجسون، أما الحياة فهي نتاج لنفاذ العلة الروحية، الحياتية والنشيطة، إلى المادة الميتة والخاملة، في محاولة لوقف انحطاطها، إنها "الواقع، الذي يحضر في واقع يسير إلى الدمار" ([21]).

إن ينبوع الحياة هو "ما فوق الوعي"، الذي يشكل المركز، الذي "تتفتح منه جميع العوالم كما تتفتح من الباقية الكبيرة"، هو الله، "والله، على هذا التعريف، ليس حاصلًا بشكل

نهائي، بل هو حياة غير منقطعة، وفعل، وحرية"، هنا تتكشف فلسفة برجسون عن نزعة دينية صارخة، حيث أن "نفحة الحياة"، و"علة الإرادية الخلاقة"، تقود، في نهاية المطاف، إلى الله.

لقد "برهن العلم، بما لا جدل فيه، أن الحياة على كوكبنا جاءت نتيجة تطور جيولوجي طويل، وأن الوعي ظهر في مرحلة متأخرة جداً من تطور الكائنات الحية، لكن برجسون يحاول أن يقسم خط التطور، الذي يمر بالطبيعة الجامدة والحية، إلى جزأين، ويلقي جانباً بذلك الجزء، الذي سبق ظهور الحياة، إن الوعي، عنده هو علة التطور، هو القوة المحركة، ونفحة الحياة، وبالتالي يقف برجسون ضد نظرية داروين في التطور، ويقترب من النزعة الحيوية Vitalism، حين يعلن أن نفحة الحياة تنتقل من جنين إلى آخر، وتدفع بالكائنات الحية في طريق التطور" ([22]).

آراؤه الاجتماعية:

تكتمل لاعقلانية برجسون في آرائه الاجتماعية، التي تتميز بنزعة بيولوجية صارخة، تشوبها الصوفية والروحانية، ذلك إن العلاقة الموضوعية القائمة بين الناس تعود، في رأي برجسون، إلى عوامل بيولوجية محضة؛ فليس ثمة اختلاف بين المجتمع البشري وقرية النمل، ففي كليهما تقف الغريزة أساساً للحياة المشتركة وتنظيمها.

"يطلق برجسون على الاجتماع البيولوجي للناس اسم المجتمع المغلق، الذي يضم الناس ضمن حدود القبيلة، أو المدينة والدولة، لكن الإنسان، في نظره، ليس حيواناً فحسب، وإنما هو كائن روحي أيضاً.

إن الطبيعة الإنسانية تتطوي على بدايات روحية، وهي توجد في تماسٍ دائم مع الطاقة والإرادة الإلهية، المتغلغلة في كافة أشياء العالم؛ وليس هناك من حدود لاقترب الإنسان روحياً من القدرة الإلهية.

وبالنظر إلى طبيعة الإنسان المزدوجة هذه، هناك نوعان من العلاقات الاجتماعية، ونمطان من الاخلاق والدين، ففي المجتمع المغلق تسيطر الأخلاق المغلقة، التي ترمي إلى تدعيم وصيانة كيان الجماعة.

"هذا النوع من الأخلاق ذو طابع إلزامي، يسخر مصلحة الفرد لمصلحة المجتمع المغلق، ويفقد سيطرته حالما نتجاوز حدود هذا المجتمع، والدين الساكن، كالأخلاق المغلقة، يهدف إلى الحفاظ على المجتمع المغلق، وهو يحقق هدفه هذا بأن يفرض على الإنسان احترام الاخلاق المغلقة، ويبعث في اعماقه إيماناً اسطورياً بالخلود، والأمل في ان تمده الآلهة بالعون اللازم، ذلك إن المجتمعات المغلقة وجدت، كلها، من أجل الحرب: الطبيعة" تريد الحرب، أو على الأقل، أوجدت الإنسان في ظروف معاشية، تجعل من الحرب أمراً لا مفر منه". إن غريزة الحرب، المتأصلة في النفس، هي أساس كل حضارة" [23].

يَسْخَرُ برجسون، أحياناً، من تقسيم نيتشه للناس إلى عرق السادة وعرق العبيد، ويؤكد أنه ليس من حدود مطلقة بين هاتين الفئتين، لكن التركيب العشوائي للمجتمع، وانقسامه إلى طبقة عليا، تضم فئة قليلة من الافراد، بيدهم السلطة المطلقة، وإلى طبقة خاضعة، تضم غالبية الشعب، يشكل، في رأيه، شرطاً لا بد منه لكل تنظيم اجتماعي. إن أخلاق النوع الآخر، اخلاق المجتمع المفتوح، تتجاوز حدود الجماعة، لتنادي بمبادئ، غريبة تماماً عن أخلاق المجتمع المغلق: قدسية الفرد، والحرية الفردية، ومساواة الناس جميعاً. هذه المبادئ من وضع العباقرة والشخصيات الفذة، ليس لها طابع الإلزام، بل هي دعوة، يتبناها الإنسان بملء الإرادة.

الأخلاق المفتوحة تقترن بالدين المتحرك *dynamique*، الذي وضعه الأنبياء والقديسون والزعماء الروحيون، إنه دين يدعو إلى الحب الصوفي لكل الناس، وهو يتغلغل بجذوره إلى أعماق الروح الإنسانية، التي تدخل في تماس حدسي مع نفحة الحياة، مع القدرة الالهية الخلاقة، هذا الدين يتبلور في المسيحية.

في المجتمع المغلق والمفتوح، كليهما، تشكل إرادة العظماء القوة المحركة للتطور، كما أن التطور الاجتماعي لا يخضع لأية قانونية، وليس هناك من عقل، مهما أوتي من حكمة، بقادر على التنبؤ بالاتجاه، الذي سيتطور فيه المجتمع، فالمجتمع يسير إلى حيث يقوده العظماء.

يقول برجسون: "نحن لا نؤمن بحتمية التاريخ؛ فليس هناك من عائق إلا وتستطيع الإرادة أن تحطمه، إذا رَغِبَتْ في ذلك، وتَحَرَّكَت في الوقت المناسب، ولا توجد، بالتالي، أية قوانين تاريخية حتمية، هذه الكلمات، التي تشكل زبدة آراء برجسون الاجتماعية والسياسية، تشير بجلاء إلى "ينبوعي" آرائه الاجتماعية: الذعر من قوانين التاريخ الموضوعية، والامل في ان تستطيع الجهود الارادية إيقاف مسيرة التاريخ الصاعدة"([24]).

في موضوع الأخلاق: قَسَمَ برجسون الأخلاق إلى: أخلاق منغلقة، وشبهها بخلية النحل، أو النمل، وهي هنا إشارة إلى أن نواحي السلوك عند الحيوان تُرد إلى الغريزة، في حين أنها عند البشر تُرد إلى العقل. فبالمجتمع المنغلق، يتم طرد من هو يخرج على قواعده، ويذهب إلى أكثر من ذلك، فكما أن هناك مجتمعا منغلق تحكمه قواعد صارمة كالعادات والتقاليد والتعليمات القاسية في الجيش والعصابات وغيرها، فإن هناك نفس مغلقة ونفس مفتوحة.

الأفكار السياسية:

يتناول برجسون بعض الأفكار السياسية الرئيسية، فهو "يشيد بالديمقراطية لأنها من بين كل النظم السياسية هي التي تعلو - في مقاصدها على الأقل - على ظروف المجتمع المنغلق. ويرى ان السلام محاولة لتجاوز حالة الطبيعة الموجودة في المجتمع المنغلق، إذ الاصل في الحروب هو الملكية سواء أكانت فردية أم جماعية، ويشيد بقيام عصابة الأمم، لكنه يرى أن منظمة دولية تهدف إلى القضاء على الحروب يجب أن تعمل للقضاء على الأسباب المؤدية للحروب، تلك الأسباب هي تضخم السكان وعدم توزيع الثروة توزيعاً عادلاً"([25]).

"أصبح بيرجسون في بداية القرن العشرين أستاذاً في الكوليج دوفرانس، وهي أعلى مؤسسة علمية في فرنسا، أعلى من السوربون.

وفي عام 1914 انتخبوه عضواً في الأكاديمية الفرنسية. ثم سافر عام 1917 عدة مرات إلى الولايات المتحدة لإقناع الرئيس ويلسون بدخول الحرب العالمية الأولى ضد

ألمانيا، ثم استقال بيرغسون من التعليم العالي عام 1921 لكي يكرس نفسه كلياً للشؤون الدولية والسياسية. وفي عام 1927 تلقى جائزة نوبل للأدب، وخلال السنوات العشرين الأخيرة من حياته لم يؤلف إلا كتاباً واحداً هو: "المصدران الأساسيان للأخلاق والدين" (1932). وفيه يعمق المنظور الديني لفلسفته. ثم مات منغصاً عام 1941 أثناء الحرب العالمية الثانية عندما كانت فرنسا محتلة من قبل الألمان" [26].

من كتبه: (بينوعا الأخلاق والدين) و(التطور الخالق) و(الطاقة الروحية) و(المادة والذاكرة) [27].

"حظي إبان حياته بشهرة واسعة الانتشار في فرنسا تؤثر في دوائر مختلفة: فلسفية ودينية وأدبية، لكن حدث له العكس تماماً بعد وفاته إذ حدث انصراف تام أو شبه تام عن فلسفته حتى صارت تقبع في ظلال النسيان ابتداء من نهاية الحرب العالمية الثانية حتى اليوم خصوصاً وقد اكتسحتها الوجودية تماماً" [28].

(11) الظاهراتيه أو الظواهرية تعني استيعاب وفهم الشيء كما يظهر.

(2) سامي خشبة - مرجع سبق ذكره - مفكرون من عصرنا - ص 916

(3) "التكنولوجيا لغة تعنى دراسة الحرفة، وكلمة technology مشتقة من الكلمة اليونانية وتتألف من مقطعين هما τέχνη tékhnē وتعني فن أو حرفة أو مهارة، وتعني علم أو دراسة، والتكنولوجيا اصطلاحاً هي فرع من المعرفة يتعامل مع العلم الطبيعي والهندسة والفنون الصناعية، وهناك من يرى أنها تركيب الأدوات والآلات، وهناك من يرى أنها المعرفة المتخصصة المستخدمة في صنع الأشياء بمساعدة العلم، وهناك أنواع مختلفة من التكنولوجيات، ومجموعة متنوعة من المداخل الإبتستولوجية، والعلمية في الفيزياء والطب والفضاء، والعلم الطبيعي، وعلم النفس، وعلوم الهندسة، وتكنولوجيا النانو". (صلاح إسماعيل - فلسفة التكنولوجيا - الانترنت - 8 سبتمبر 2019).

ولدينا اليوم أنواع مختلفة من التكنولوجيا: (أ) تكنولوجيا وسائل النقل. (ب) تكنولوجيا مصادر الطاقة. (ج) تكنولوجيا الفضاء. (د) - التكنولوجيا الحياتية: التي هي إمتداد للحواس والقدرات والوظائف البشرية، لذلك فمن الطبيعي أن تتوجه التكنولوجيا نحو أجهزة الجسم البشري: الجهاز التنفسي أو الجهاز الهضمي أو الجهاز العصبي أو غيرها. (د. فالح طه - التكنولوجيا والعولمة: سلطة المعلومات - الانترنت - تموز 2001).

(4) ريتشارد فلكلي - مقال بعنوان: هوسرل - تاريخ الفلسفة السياسية (مجموعة مؤلفين) - تحرير: ليوشترأوس و جوزيف كروبيسي - ترجمة: محمود سيد أحمد - المجلس الأعلى للثقافة - القاهرة - الجزء الثاني - 2005 - ص 560

(5) المرجع نفسه - ص 560

(6) المرجع نفسه - ص 563

(7) موجز تاريخ الفلسفة - جماعة من الأساتذة السوفيات - تعريب: توفيق إبراهيم سلوم - دار الفارابي - طبعة ثالثة

(1979 م) - ص 963

- [18] المرجع نفسه - ص963
- [19] ريتشارد فلكلي - مرجع سبق ذكره - تاريخ الفلسفة السياسية - ص 563
- [10] جورج طرابيشي - مرجع سبق ذكره - معجم الفلاسفة - ص 713
- [11] هنري برجسون - ويكيبيديا - الانترنت.
- [12] مرجع سبق ذكره - سامي خشبة - مفكرون من عصرنا - ص 162+163
- [13] المرجع نفسه - ص163
- [14] ول ديورانت- قصة الفلسفة - ترجمة: د.فتح الله محمد المشعشع - مكتبة المعارف - بيروت - الطبعة الخامسة 1985م - ص556-557
- [15] المرجع نفسه - ص558 / 559
- [16] المرجع نفسه - ص560 - 561
- [17] جماعة من الأساتذة السوفيات - موجز تاريخ الفلسفة - تعريب: توفيق ابراهيم سلوم - دار الفارابي - طبعة ثالثة (1979 م) - ص 947
- [18] المرجع نفسه - ص 948
- [19] المرجع نفسه - ص 949
- [20] المرجع نفسه - ص 949
- [21] المرجع نفسه - ص 950
- [22] المرجع نفسه - ص 951
- [23] المرجع نفسه - ص 952
- [24] المرجع نفسه - ص 953
- [25] هنري برجسون - ويكيبيديا - الانترنت.
- [26] هاشم صالح - بصمات الفلسفة الفرنسية على القرن العشرين - الانترنت - 8 ديسمبر 2013.
- [27] د. عبد الرحمن بدوي- موسوعة الفلسفة: الجزء الأول- المؤسسة العربية للدراسات والنشر- الطبعة الأولى 1984 - ص321 وما بعدها.
- [28] هنري برجسون - ويكيبيديا - الانترنت.
- [22] المرجع نفسه - ص 951
- [23] المرجع نفسه - ص 952
- [24] المرجع نفسه - ص 953
- [25] هنري برجسون - ويكيبيديا - الانترنت.
- [26] هاشم صالح - بصمات الفلسفة الفرنسية على القرن العشرين - الانترنت - 8 ديسمبر 2013.
- [27] د. عبد الرحمن بدوي- موسوعة الفلسفة: الجزء الأول- المؤسسة العربية للدراسات والنشر- الطبعة الأولى 1984 - ص321 وما بعدها.
- [28] هنري برجسون - ويكيبيديا - الانترنت.

كتاب موجز الفلسفة والفلاسفة عبر العصور للمفكر غازي

الصوراني (ج 69)

الإثنين 11 يناير 2021

خاص بوابة الهدف

(تتفرد بوابة الهدف، بنشر كتاب المفكر غازي الصوراني، المعنون: موجز الفلسفة والفلاسفة عبر العصور، الصادر عن دار الكلمة للنشر والتوزيع، في يونيو/ حزيران 2020، على حلقات متتابعة.. قراءة مثمرة ومفيدة نتمناها لكم).

الباب الرابع

الفلسفة الأوروبية في العصور الوسطى

الفصل العاشر

أبرز فلاسفة القرن التاسع عشر

جورج سنتيانا (1863 - 1952):

ولد سنتيانا في مدريد، وهاجر إلى أمريكا عام 1872، وبقي فيها حتى عام 1912، وقد تخرج في جامعة هارفارد، وعين فيها استاذاً، ولبث فيها من سن السابعة والعشرين حتى بلغ الخمسين، ولكنه لم يكن راضياً تماماً بهذه البلاد التي اختارها لنفسه.

عانى الكثير من صخب حياة المدينة الأمريكية وسرعتها، واتجه بالغيرة إلى "بوسطن"، وكأنه أراد أن يكون قريباً من أوروبا مهما استطاع إلى ذلك سبيلاً، ومن "بوسطن" انتقل إلى كامبردج وهارفارد. "وبقي بعيداً عن الجماهير والصحافة، ولكنه كان يعرف حسن حظه لوجوده في اعظم مدرسة للفلسفة لم تشاهدها أية جامعة أمريكية أخرى" ([1]).

لقد كان "أول مقال له في الفلسفة "حاسة الجمال" عام 1896، الذي يعتبر أعظم هبة أمريكية في عالم الذوق والجمال، وبعد خمس سنوات، أخرج مؤلفاً رائعاً في "تفسير الشعر والدين" بعد أن وجد اقبالاً أوسع من مقاله السابق، ولبث بعد ذلك بسبع سنوات

لا ينشر شيئاً، حيث كان يُعدُّ أهم مؤلفاته ألا وهو "حياة العقل"، ولم يكد يُخْرِج إلى الناس هذا الكتاب بمجلداته الخمسة: "العقل في الإدراك السليم، العقل في المجتمع، العقل في الدين، العقل في الفن، العقل في العلم"، حتى ارتفع سنتيانا فوراً إلى أوج الشهرة بين الأوساط الفلسفية، لقد كان سنتيانا مزيجاً صافياً من ارسطراطية شعوب البحر المتوسط، والفردية الأمريكية.

بعد ذلك جلس سنتيانا ناعماً على عرش شهرته، ثم "غادر هارفارد إلى إنجلترا ليعيش فيها، وظن العالم أنه قد أتم واجبه، وأدى رسالته، ولكنه أثار دهشة العالم مرة ثانية بنشره كتابه القِيم "الشك وإيمان الحيوان" في عام 1923، وأعلن أن هذا الكتاب مقدمة لنظام فلسفي جديد"([2]).

الشك وإيمان الحيوان:

يقول في مقدمة هذا الكتاب اننا "سنجد نظاماً آخرًا للفلسفة، فان وجد القارئ في نفسه رغبة في الابتسام فسأبتسم.. أنا لا اطلب من أحد ان يفكر بما افكر إذا كان يفضل تفكير الآخرين، والأفضل إذا استطاع أن ينظف نوافذ روحه، لينشر جمال المنظر وتنوع صورته وإشراق ضوئه امامه.

يريد سنتيانا في هذا الكتاب الأخير -كما يقول ديورانت- "أن يمحو أولاً نسيج العناكب الذي نسجته نظرية المعرفة، فعرقلت نمو الفلسفة الحديثة واخرت تقدمها، وقبل أن يعرف حياة العقل، راح يتحدث عن اصل العقل البشري، لانه يعلم ان أسوأ ما يقع فيه الفكر، هو قبوله الآراء التقليدية قبولاً أعمى، ولهذا فهو يبدأ بالشك، وهو على استعداد لأن يشك في كل شيء، فيقول، يصل إلينا العالم الخارجي خلال الحواس فيمتزج بصفاتها وخصائصها، وتأتي لنا الحوادث الماضية عن طريق الذاكرة التي تؤثر فيها الرغبة وتلونها كما تشاء، إذن فالعالم كما يظهر لنا والماضي كما نذكره قابلان للشك، أما ما يثق "سنتيانا" في صحته ثقة اليقين فهو تجربة اللحظة، فهذا اللون وهذه الصورة، وهذا الطعم وهذه الرائحة، وهذه الصفة، كل هذه وما شاكلها هي العالم "الحقيقي" وادراكها يكون "الكشف عن الجوهر"، ويقول "سنتيانا" ان المذهب المثالي صحيح ولكنه لا ينتهي

إلى نتيجة كبيرة، حقاً اننا نعرف العالم عن طريق أفكارنا فقط، ولكن ما دام العالم قد سار خلال الالف السنين تماماً على اساس الايمان بصدق احساساتنا، يمكننا إذن أن نقبل هذا القرار العملي من غير ان نخشى على المستقبل، ويقول أيضاً، "قد تكون عقيدة الإنسان خرافية، ولكن هذه الخرافة نفسها خير ما دامت الحياة تصلح بها، وصالح الحياة خير من استقامة المنطق الصحيح، اذا كانت الحياة تُصلحها الخرافة أكثر مما يُقوّمها القياس المنطقي" ([3]).

العقل في العلم:

في "كتابه "حياة العقل"، يقول "سنتيانا" "ليس العقل عدواً للغرائز، ولكنه يساعدها في توفيق ونجاح، والعقل فينا عبارة عن الطبيعة بلغت مرتبة الادراك، فهي اذ تستهدي به انما تسترشد بضوء نفسها في تبين طريقها ومعرفة الغاية التي تسعى اليها، والعقل ازدواج سعيد من عنصرين - وهما الحافز الذي يحفز ويدفع، والفكر الذي يفهم، ولو انفرط ما بين هذين العنصرين من رباط لانقلب الإنسان وحشاً ضارياً أو مجنوناً لا يعي، والعقل هو تقليد الإنسان لله.

"يقوم كتاب سنتيانا "حياة العقل" على العلم، لأن العلم يشمل جميع أنواع المعرفة التي يوثق بها ويركن اليها، فعلى الرغم من أن "سنتيانا" يعرف مدى ما في العقل من تقلب وعدم ثبات، وما في العلم من قابليه الزلل والخطأ، ولكنه يرى وجوب اعتمادنا على العلم وحده" ([4]).

أما بالنسبة إلى "الناس فان سبيل التطور الاخلاقي، يقع في تنمية العواطف الاجتماعية التي تزدهر في جو الحب والوطن، والأسرة هي السبيل إلى دوام الانسانية، فهي لا تزال النظام الاساسي بين الناس، وهي وحدها قادرة على دوام الجنس، حتى ولو فشلت جميع النظم الأخرى.ولكن الاسرة وحدها لا تستطيع السير والرقي بالمدينة الا إلى درجة بسيطة معينة، اذ تحتاج المدينة لاطراد تطورها ومواصلة سيرها وتقدمها إلى نظام أوسع وأكثر تعقيداً، تحل فيه الدولة محل الأسرة.

وقد تكون الدولة وحشاً طاغياً كما قال عنها "نيتشه" ولكن هذا الطغيان الذي يركز على سلطة واحدة، يقضي على جميع ضروب الطغيان الاخرى التي كانت تكدر صفو الحياة وامنها قبل انشاء الدولة. فإن كانت الدولة قرصاناً يفرض علينا تقديم الخراج والضريبة، فان تقديمنا لهذه الضريبة إلى قرصان واحد يتقبلها بهدوء افضل من ان يستولي عليها مئات القراصنة بلا انذار أو حدود، ومن هنا نشأت الروح الوطنية بين الناس، فهم يعرفون ان ما يدفعونه للحكومة من ثمن أقل من تكاليف الفوضى والاضطراب التي يتعرضون لها اذا لم تقم حكومة قوية بالاشراف على المجتمع والسهر على مصالحهم، ولكن سنتيانا يتساءل فيما إذا كانت مثل هذه الوطنية تؤدي إلى خير الناس أو إلى ضررهم؟ لأن هذه الوطنية تميل إلى اتهام دعاة الاصلاح والتغيير بعدم الاخلاص والخيانة، ذلك إن حب الإنسان لبلاده يدفعه إلى المطالبة بالتغيير وبذل الجهود للوصول بالبلاد إلى الكمال، والوطنية القومية ضرورة لا مفر منها، وبعض الشعوب متفوقة على غيرها.

وسنتيانا "لا يشارك سبنسر افتتانه وحبه للصناعة، هو يعرف جانبي الصناعة الحربي والسلمي، ويميل إلى نظام الحكومة الارستقراطية القديم، ويعتقد أن ما عرفه العالم من ثقافة كان ثمرة لذلك النظام الاستقرائي، وليست المدنية في اعتقاده إلا انتشار عادات نشأت في الطبقات الممتازة، ولم تتبع من عامة الشعب، ثم فرضت نفسها على الشعب فرضاً، أما الدولة التي تتألف خاصة من العمال والفلاحين كما تتألف معظم الأمم الحديثة فهي دولة متأخرة متوحشة، تقضي على كل تقاليد الحرية، ويضيع فيها جوهر الوطنية العقلي والتاريخي" ([5]).

إنه يكره المساواة -كما يؤكد ديورانت- "ويوافق افلاطون بأن المساواة بين غير المتساوين لا مساواة، ومع ذلك فهو لم يبيع نفسه تماماً للنظام الارستقراطي، ولذلك يقول: "ينبغي ان يكون مبدأ السياسة الأول، ان تعمل الحكومة على رفع حياة أفراد الشعب والنهوض بهم، وتقوية إمكانياتهم ومواهبهم، والديمقراطية من هذه الناحية أفضل من الارستقراطية ولكن للديمقراطية مساوئها وشروورها أيضاً، فهي بالإضافة إلى فسادها

وعجزها تمتاز بنوع من الطغيان خاص بها، وهو عبادة المساواة والتشابه التام بين افراد الشعب، ولن نجد طغياناً ممقوتاً ومكروهاً أكثر من هذا الطغيان العامي الذي يقضي على كل تجديد ويسد الطريق امام كل موهبة وعبقريّة، ذلك إن أشد ما يكرهه سنتيانا هو الفوضى والسرعة الفاحشة التي ترافق الحياة الحديثة، ويتساءل هل كان الناس أسعد حالاً في ظل النظام الارستقراطي القديم، عندما كانت الحكمة هي الخير لا الحرية" ([6]).

ما هو شكل المجتمع أو الحكومة التي يجب أن نسعى لها ونكافح من أجلها؟ "قد يكون الجواب أن لا نكافح من اجل حكومة معينة، اذ الفرق ضيق بينها، ولكن سنتياناً -كما يضيف ديورانت- "يميل إلى تفضيل حكومة تقوم على حكم أصحاب المواهب والشرف من الرجال وهي ما تسمى بالحكومة "الديمقراطية" وهي حكومة ارستقراطية لكنها ليست وراثية، والمجال مفتوح فيها امام الجميع وفقاً لمواهبهم وامكانياتهم ومقدرتهم، بان يكون الطريق للوصول إلى أعلى مناصب الدولة مفتوحاً امام كل رجل وامرأة وفقاً لمقدرتهم ومغلقاً امام العجز وعدم المقدرة والكفاءة مهما بلغت مقدرة المرشحين على جمع الاصوات في الانتخابات والاستفتاء، والمساواة الوحيدة الباقية هي مساواة الفرصة امام الجميع.

في هذه الحكومة ينحصر الفساد في أقل حيز ممكن، ويزدهر العلم والفن بما يجدان من تشجيع، وستكون هذه الحكومة جمعاً وتركيباً من الارستقراطية والديمقراطية، وهي ما ينشده العالم منذ زمن طويل لينجو بنفسه من الفوضى السياسية التي يتعرض لها اليوم، وهي حكومة لن يحكم فيها إلا أفضل الناس، ولكنها تقدم فرصة متساوية لكل إنسان بأن يكون بين أفضل الناس هؤلاء إذا اثبت جدارته وأهليته" ([7]).

أخيراً، بالنسبة لموقف "سنتيانا" من الإيمان، فهو "لا يسمح لنفسه -كما يقول ديورانت- باعتناق المذهب الحلولي وهو المذهب الذي يقول بوحدة الكون وتأليهه، أي ان الله هو الكائنات التي هي الله، وهو يعتقد بأن هذا المذهب الحلولي ليس الا مهرباً من الإلحاد، ويقول إننا لا نضيف إلى الطبيعة شيئاً عندما نسميها الله، ولكنه كشاعر بطبيعته، ادرك ان العالم اذا تجرد عن الله يكون بارداً ولا يبعث على راحة القلب والنفس" ([8]).

ماكس فيبر (1864 - 1920):

فيلسوف وعالم ألماني في الاقتصاد والسياسة، وأحد مؤسسي علم الاجتماع الحديث ودراسة الإدارة العامة في مؤسسات الدولة، وهو من أتى بتعريف البيروقراطية ([9])، وعمله الأكثر شهرة هو كتاب "الأخلاق البروتستانتية" و"روح الرأسمالية" و "السياسة كمهنة" حيث عرّف الدولة: بأنها الكيان الذي يحتكر الاستعمال الشرعي للقوة الطبيعية، وأصبح هذا التعريف محورياً في دراسة علم السياسة.

درس فيبر جميع الأديان وكان يرى أن الأخلاق البروستنتانتية أخلاق مثالية، ومنها استقى النموذج المثالي للبيروقراطية والذي يتميز بالعقلانية والرشادة. الفكرة المؤجّدة لديه، كانت التركيز على العلاقة المتبادله بين التشكيلات القانونية والسياسية والثقافية في جانب، والنشاط الاقتصادي في الجانب الآخر، فالمشروع الاقتصادي مثلاً يكون رشيداً عندما تُضبط الدولة بواسطة البيروقراطية، بل إن المجتمع بكامله يتجه نحو التنظيم البيروقراطي، وحتى العلم نفسه يعد من وجهة نظر فيبر مظهر العملية العقلية التي تميز المجتمع الحديث.

فلسفة العلم والأنماط المثالية:

رأى فيبر أن ثمة فرقاً أساسياً بين الوقائع والقيم، بين ما هو موجود وما يجب أن يكون، وبوصفنا علماء -كما يقول - "لا يمكننا أن نعلق إلا على الوقائع وليس على القيم، ولا شك في أنه يمكننا أن نبحث في القيم التي يقبلها الشعب، تلك مسألة تجريبية عملية، كذلك يمكننا أن ننخرط في الشؤون السياسية والأخلاقية، غير أن مصدر ذلك الانحراف هو وضعنا كمواطنين، وليس كعلماء، لذا علينا أن لا نخلط بين هاتين المنطقتين كإنشاء دعاية سياسية بمظهر العلم، ولا ريب في أن العلم يمكنه أن يفيدنا شيئاً عن الوسائل الملئمة لتحقيق هدف معين، يمكنه ان يخبرنا شيئاً عن "تكلفة" الوصول إلى ذلك الهدف، غير أنه حالما تقدم مثل تلك الوقائع، فعلى الإنسان أن يقوم باختيار شخصي، تلك كانت أطروحة فيبر عن استقلالية العلم عن القيم، أي إن العلم من حيث هو علم

لا يستطيع أن يقول شيئاً إلا عما هو موجود وليس عما يجب أن يكون. ففي العلم نحن نطلب الحقيقة التي يعتبرها كل واحد صحيحة" ([10]).

أكد فيبر "وجوب استعمال العلوم الاجتماعية، منهج الفهم، فليس من المصادفة أن يكون علم الاجتماع والاقتصاد والمجتمع لديه، عنوان فرعي هو أساس سوسولوجيا الفهم، فيجب أن لا ينحصر عمل السوسولوجيا في إيجاد القواعد العامة التي تحكم العمل الاجتماعي، بل السعي إلى فهم نوايا ودوافع الفاعل الذاتية، التي يمكن اعتبارها في مرحلة لاحقة أسباباً للعمل الاجتماعي، ويمكن تطويرها إلى شرح سوسولوجي بالأسباب، وهذا يطابق تعريف فيبر للسوسولوجيا، إذ قال: "السوسولوجيا (بالمعنى الغامض جداً لهذه الكلمة) علم يحاول الوصول إلى فهم تفسيري للعمل الاجتماعي بغية الوصول إلى شرح بالأسباب لمجره ونتائجه" ([11]).

أنماط الفعل وأشكال المشروعية:

أرسى فيبر علمه السوسولوجي على أربعة أنماط فعل "صافية" (أنماط مثالية) ([12]):

قد يكون الفعل ذا توجه عقلائي نحو هدف معين (الفعل العقلائي الهدف).

وقد يكون الفعل ذا توجه عقلائي نحو قيمة مطلقة (الفعل العقلائي القيمة).

وقد يتحدد الفعل بحالات عاطفية عند الفاعل (الفعل العاطفي أو الشعوري).

وقد يكون الفعل محددًا بالتقاليد والعادات العميقة الجذور (الفعل الموجه بالتقاليد).

في نمطي الأفعال الأول والثاني كان الفعلان عقليين، ويدل المصطلح "عقلي" على

معايير معينة تميز هذين النمطين من الأفعال عن النمطين الآخرين، فنمط الفعل الأول

هو عقلي لأنه موجه نحو هدف مصاغ صياغة واضحة وواعية ولأنه يتبنى اعتماداً على

المعرفة المتاحة التي ستؤدي إلى تحقيق الهدف، لذا يمكن وصف العقلانية - الهدفية

بأنها عقلانية الوسيلة - الموصلة - إلى غاية .

النمط الثاني من الأفعال هو عقلائي لأنه محدد بمعتقد الفاعل الأخلاقي أو الديني،

وهو شكل من الفعل له قيمة مطلقة مستقلة عن النتيجة، فقبطان السفينة الذي يغرق

نفسه وسفينته لمقتضيات الشرف أو الواجب يفعل ذلك طبقاً للعقلانية - القيمة.

فالأفعال القائمة على "أخلاق الواجب الاخلاقي" هي أفعال ذات عقلانية قيمية، وفي معظم الأحوال، والأمثلة تبين أن ما قد يكون "عقلانياً" عند فاعل قد يكون "لاعقلانياً" عند فاعل آخر.

ويمكننا أن نذكر أيضاً أن "العقلانية" تعرف استناداً إلى هدف الفاعل وقيمه ومعرفته، وليس على أساس ما يعده العالم الاجتماعي أهدافاً وقيماً ومعرفة ذات صلة بموضوع البحث.

لا يصف فيبر نمط الفعل الثالث بأنه نمط عقلاني، فهو نتيجة مباشرة لحالة الفاعل العاطفية، فيمكن القول إن الفعل العصابي، أو رد الفعل الجامح لمثير غير عادي هو فعل عاطفي، ويقع مثل هذا الفعل على الحد الفاصل بين الفعل ذي المعنى والسلوك الذي ليس له معنى، يضم نمط الفعل الرابع كل ما نفعله "بطريقة غير واعية" بعامل التقليد والعادة (أو المعايير) التي لا نعيها، ويصف هذا النمط من الأفعال أيضاً السلوك الذي غالباً ما يزيد على ما يعد فعلاً ذا معنى.

وتقترب الأفعال التقليدية من الأفعال الموجهة قيمياً إذا كان هناك وعي للصلة بما هو "عميق الجذور"، وعندما نكون على وعي بالتقاليد فإن أفعالنا تكون ذات عقلانية قيمية" ([13]).

المعنى عند فيبر وثيق الصلة بالعقلانية، فالأفعال ذات المعنى ذات صلة بعقلانية الهدف وعقلانية القيمة.

أما الأفعال التقليدية والعاطفية فهي حالات الحدود الفاصلة، فبوصفهما "سوسولوجيا فهم" نقول إن مشروع فيبر قام على فكرة الفعل العقلاني.

لقد "مكنت أنماط الفعل الأربعة تلك - كما يقول مؤلفا تاريخ الفكر الغربي - من تعريف معنى العقلنة والتحديث عن كثب في تطور الثقافة الأوروبية، فرأى فيبر أنه يمكن وصف عملية العقلنة الغربية بأنها التطور الذي فيه تحلل الفعل العقلاني الهادف عدداً متزايداً من ميادين الفعل. فأفعال في نطاق الاقتصاد والقانون والإدارة مثلاً قريبة إلى النمط المثالي الذي ندعوه "الفعل العقلاني الهادف". وإذا اعتبرنا العقلانية الهادفة قيمة ثقافية

أساسية يمكننا أن نتكلم على "التقدم" داخل كل منطقة من تلك المناطق، أي نتكلم على التحول إلى العقلنة والتحديث في اتجاه عقلانية هادفة متزايدة. غير أننا إذا اعتبرنا، من جهة أخرى، "أخلاق الأخوة" الدينية قيمة ثقافية أساسية، فعلى أن ندرك، ولو كنا مكرهين، أن أخلاق الاخوة تلك في عالم صار علمانياً ستضمحل تدريجياً في عدد متزايد من الميادين. إذًا، هناك أنواع من المسائل المركزية في تشخيص فيبر للحدثاء" ([14]). وتوضح نظرية الفعل الفيبرية أيضاً ظاهرة مثل ظاهرة التحول البيروقراطي، أي: جلبت الحياة الاجتماعية الحديثة معها تحولاً متتامياً نحو البيروقراطية، ويرتبط ذلك "بالواقعة التي تقيد أن مؤسسات الأعمال والمجتمع عموماً يتطلبان بشكل متزايد تخطيطاً أفضل وتنظيماً أدق. أصبح العلم جزءاً من الإدارة، فدخل المجتمع كله، فصيرت تلك العملية الأفعال أكثر من عقلانية هادفة، لأننا بذلك سنحصل على المزيد من الأمن، وتقل خسائرنا نتيجة للعوامل الطارئة وغير المنظورة. وكانت النتيجة أن صار لدينا، في الوقت ذاته، تعميم للبيروقراطية وللعلم، وتزايد في العقلنة.

مثل ذلك التطور لفيبر "اعتراباً وتزايداً في العقلانية الهادفة، فهو لم يعتقد بوجود تغير نوعي في هذه المنطقة. والمزيد من الديمقراطية معناه، في الوقت نفسه، تزايداً في البيروقراطية. وهنا نرى فرقاً واضحاً بين فيبر وماركس، أي: لم يكن فيبر يتصور حدوث تغير حاسم في بنية المجتمع. كذلك ليست الاشتراكية بالتحسن النوعي، فقد اعتقد فيبر أن إلغاء اقتصاد السوق سيؤدي إلى تعزيز البيروقراطية" ([15]).

لقد "أنشأ فيبر ثلاثة أنماط مثالية لشرعنة سلطة الدولة، وهي: السلطة التقليدية، وسلطة القائد الكاريزمي، والسلطة القانونية. وقد ترافق تغير شرعنة الدولة مع ذبوع البيروقراطية - أو نقول بخلاف ذلك، أي إن تغيرات أشكال الشرعنة أدت إلى انتشار ظاهرة البيروقراطية، أي: في المجتمعات التقليدية والسكانة نسبياً لا وجود لشك سلطة الدولة إطلاقاً. فسلطة الدولة تقوم على التقليد، غير أن هذا النمط من السلطة يضعف مع ضعف التقليد (دخول العلم والعقلنة والديمقراطية). والشرعنة البديلة هي ما يدعوه فيبر الكاريزما، أي: تكون شرعية السلطة بفضل روابط المواطنين العاطفية بالحاكم كشخص

(انظر الفعل العاطفي). ويطاع القادة الكاريزميون لصفاتهم الشخصية، وليس بفضل القانون أو التقليد: "لقد سمعتم.. أنه قيل للقدماء.. واما أنا فأقول لكم". أما في المجتمع الحديث فإن العقلنة البيروقراطية هي التي تشرعن سلطة الدولة، أي: إن ما يحصل هو عقلاني ومطابق للقانون وللعدالة، وأفعال الدولة عقلانية وشفافة. فالحكم الذي يصدر مثلاً لا يكون صادراً عن نزوات، بل على أساس قوانين كلية وثابتة. لذا تكلم فيبر على السلطة القانونية" ([16]).

البروتستانتية والرأسمالية:

العقلانية والعقلنة هما الخيطان العامان المشتركان في بحث فيبر السوسيولوجي-التاريخي، ففي هذا العمل التجريبي الواسع حاول فيبر أن يشرح تطور العقلانية الخاصة بالغرب.

لذا "بحث فيبر في سمات الغرب الاجتماعية والثقافية المتميزة عن صفات الحضارات الأخرى، فرأى أن العلم لم ينشأ إلا في الغرب، وهو العلم الذي يعتبر اليوم أنه صحيح عند كل إنسان، أما المعرفة التجريبية والحكمة الفلسفية واللاهوتية فهما موجودتان في الثقافات الأخرى، مثل ثقافة الهند والصين وبلاد فارس، غير أن المعرفة المكتسبة في تلك الثقافات افتقرت إلى أساس من الرياضيات والبراهين العقلية، كما إنها لم تكن مُشادة على تجارب علمية، وفي الفن نشاهد ما يشبه ذلك: الموسيقى موجودة عند جميع الشعوب، لكن في الغرب وحده نشأت موسيقى متناغمة وعقلية، وحصل خلال عصر النهضة عقلنة داخل الفنون الجميلة مع إدخال نظرات خطية ومكانية.

إذن - كما يقول ماكس فيبر - "ليس إلا في الغرب جرى الاعتراف "بالدولة" مؤسسة سياسية لها دستور عقلي وأساسي وقوانين عقلية وأساسية، كما رأى فيبر أن الخبراء ذوي الاختصاص العلمي والتكنوقراطيين ذوي المراتب العالية غير موجودين إلا في الثقافة الغربية، ويصح القول ذاته على ما يسميه فيبر "أعظم قوة مميّزة في حياتنا الحديثة، نعني الرأسمالية، فالبحث عن المنفعة الاقتصادية معروف في جميع العصور، وعند جميع الأمم في العالم. غير أننا لا نجد إلا في الغرب تنظيماً رأسمالياً عقلياً قائماً على

قوة العمل الحر (بشكل رسمي)، فالرأسمالية الغربية الحديثة تعتمد على الواقعة التي تفيد أن جميع العوامل الاقتصادية يمكن حسابها، وصار ذلك ممكناً بفضل العلم العقلي. كذلك تتطلب الرأسمالية الحديثة نظاماً قانونياً وبيروقراطية حكومية لخلق ميدان فعل يمكن التنبؤ به. ولا يستطيع سوى الغرب أن يقدم ذلك لمؤسسات الأعمال" ([17]).

لماذا لم ينشأ مثل تلك العمليات العقلانية خارج الغرب؟ ولماذا نشأت الرأسمالية الحديثة في أوروبا أولاً؟ رأى فيبر أن "المواطن" يشخص نمطاً فريداً من الفعل، وهو الفعل ذو الهدف العقلاني فيكون السؤال الحاسم هو: لماذا كان هذا النمط من الأفعال عاماً في الغرب؟

لقد رأينا أن فيبر أشار إلى أحوال خارجية عديدة كانت وراء انتصار الرأسمالية في الغرب (مثل العلم والتشريع .. إلخ). غير أنه "كان مهتماً أيضاً بما يمكن أن نسميه الأسباب الداخلية، ففي كتابه "الأخلاق البروتستانتية" و"روح الرأسمالية" (1904) حاول فيبر أن يحدد العوامل الخاصة التي كانت في زمن حركة الإصلاح الديني التي حطمت المحظورات ومكنت من نشوء المجتمع الحديث" ([18]).

كما رأى فيبر أن حركة الإصلاح الديني أدت إلى تغيير جذري في الأفكار الأخلاقية التقليدية الخاصة بالواجب، ومهدت الطريق لأخلاق شرعنت أسلوب حياة عقلائي جديد. لذا فإن الأخلاق البروتستانتية بررت أخلاق العمل المجهولة سابقاً، وموقفاً عقلائياً جديداً من الحياة، وقد نظر فيبر إلى أخلاق العمل تلك على أنها فرض ديني، هكذا. والواقع هو أن العمل المنتج كان له مغزى ديني مهم عند البروتستانت، وصار بمثابة دعوة، وفسر النجاح في الأعمال على أنه علاقة "المختارين" من البشر، لذا ليس الريح في ذاته لا أخلاقياً.

لم يدع فيبر أن لوثر وكالفن قصداً بناء الشروط العقلية لنشوء الرأسمالية، كما لو تنشأ أخلاق الرأسمالية لذلك الهدف، فما قاله فيبر "هو أن نشوء الرأسمالية في الغرب كان نتيجة غير مقصودة للمواقف الدينية - الأخلاقية التي نشأت وتطورت في الطوائف

البروتستانتية. اما أسلوب الحياة البورجوازية والروح الرأسمالية فقد ظهرا للعيان من وراء المشاهد.

نوقشت نظرية فيبر بكثافة خلال القرن العشرين، "وغالباً ما كان ينظر إليها على أنها بديل للمفهوم الماركسي للعلاقة بين القاعدة (الاقتصاد) والبنية الفوقية (الأيدولوجيا والدين). وفي هذا المجال، من المهم أن نعي ما لم يقله فيبر. فهو لم يقل إن الأخلاق البروتستانتية كانت الشرط الضروري والكافي لنشوء الرأسمالية، وفيبر كان يرفض نماذج الشرح الوحيدة السبب (الشروح المشادة على سبب واحد)، وأكد وجود أسباب عديدة لنشوء الرأسمالية في الغرب، لذا فإن البروتستانتية شرط ضروري، وليست شرطاً كافياً لنشوء الرأسمالية" ([19]).

" لقد امتازت الرؤية السوسولوجية لفيبر بانتباهاها إلى قيمة المكون الديني ودوره في عملية التغيير والتحول، الأمر الذي جعله في تقابل وخلاف مع الأطروحة الماركسية على نحو ضدي، لأنها كانت تجعل الدين وغيره من المكونات الثقافية بناء علوياً تابعاً ومشروطاً بالبنية الاقتصادية التي تشكل الأساس التحتي للمجتمع.

ولهذا "كان اسم ماكس فيبر دائماً يحضر في النقاشات السوسولوجية- وخاصة خلال منتصف القرن العشرين - حيث كانت الأطروحة الماركسية مهيمنة على المناخ الثقافي وفارضة نفسها كمنظور منهجي يفسر صيرورة الانتقال إلى الرأسمالية وفق قانون جدلي مادي يركز على تقسيم المجتمع إلى بنية علوية (الثقافة) وبنية تحتية (الاقتصاد)، جاعلاً من البنية التحتية المحدد الحتمي.

إن الأطروحة الماركسية جعلت المحدد المادي هو منطلق التغيير وفاعله، لكن ماكس فيبر سيقدم تفسيراً مخالفاً لهذا التصور المادي، حيث سيفسر الانتقال إلى الرأسمالية بالمعتقد الديني، وذلك في كتابه "الأخلاق البروتستانتية والروح الرأسمالية" ([20]).

إن هذه الرؤية إلى نشأة الحداثة الأوروبية عند فيبر ترتبط بطبيعة رؤيته إلى الإنسان ذاته، "فهو يرى أن الكائن الإنساني لا تحركه دوافع مادية فحسب، بل ثمة دوافع ثقافية أيضاً لها بالغ التأثير في وعيه وسلوكه في الحياة. لهذا سيهتم فيبر، في دراسته للتحول

المجتمعي الأوروبي من النمط الإقطاعي إلى النمط الرأسمالي، بتحديد الدوافع والمؤثرات الثقافية الفاعلة في إنجاز هذا التحول، فانتهى إلى أهمية العامل الديني، حيث استحضرت تلك الملحوظة التاريخية المتمثلة في كون الرأسمالية نشأت أول مرة في الشق الأوروبي البروتستانتي، فكان لا بد أن يستفهم عن سبب اختصاص الدول الأوروبية البروتستانتية بظهور الرأسمالية فيها قبل غيرها.

لتفسير ذلك، "يبحث فيبر عن الروح والوعي الرأسمالي، فيجده ثانوياً في النزعة البروتستانتية الكالفينية، فالنزعة الطهرية الكالفينية خالفت الكاثوليكية في تقديرها للفقر، حيث حَقَرَت الإنسان على العمل وجعلته طقساً تعبدياً واجباً، إلى درجة أنها شَرَطَت الفوز في الآخرة بالنجاح الاقتصادي في الدنيا، كما أن الكالفينية كان لها اجتهادات فقهيّة (خاصة في قبولها بالفائدة) يسرت الطريق أمام نمو وانتعاش التعاملات المالية، ونمو رأس المال وتسييده على باقي القوى الاجتماعية، وهذا المرجع التصوري الكالفيني شكل الدعامة النظرية لتشكيل وتطور الوعي الرأسمالي وانطلاقه الفعلي في القرن السادس عشر حسب فيبر" ([21]).

بعد الحرب العالمية الأولى سيطر التشاؤم على نظرته إلى المستقبل، وليس إلا بوجود موقف بطولي نحو الحياة يمكن للإنسان الحديث أن يتعلم مواجهة "العالم كما هو حقيقة في رتابته اليومية"، هذا ما رآه فيبر، الذي اعتبر أن كل تغاؤل وهماً، وقال: "ليس أمامنا صيف مزهر، بل ليل قطبي كله ظلام جليدي وقساوة، فليس المهم هو من يريح، خارجياً، الآن، فحيث لا يوجد شيء لن يكون القيصر خاسراً حقوقه، وإنما البروليتاري أيضاً".

[11] ول ديورانت - مرجع سبق ذكره - قصة الفلسفة - ص 601

[12] المرجع نفسه - ص 602

[13] المرجع نفسه - ص 603

[14] المرجع نفسه - ص 604

[15] المرجع نفسه - ص 611

[16] المرجع نفسه - ص 612

([7]) المرجع نفسه - ص 613

([8]) المرجع نفسه - ص 605

([9]) فإن كلمة بيروقراطية تعني وببساطة البناء الاجتماعي المتسلسل لإدارة التنظيمات الضخمة بطريقة سليمة وكفاءة وفعالية وبطريقة غير شخصية. وهو يشير إلى التغيرات التي تحدث في المنظمات الرسمية أو الأهلية بطريقة صحيحة لصنع القرارات لتحقيق الكفاءة والفعالية وتحقيق الأهداف. ونظراً للزيادة الكبيرة والتعقيدات في حجم المنظمات فإنها تكون في حاجة إلى تنسيق لتحقيق مزيد من الفاعلية والتي تصل إلى أقصى درجاتها عندما يكون هناك سيطرة تامة للإدارة والأدوار محددة وواضحة وكذا الحقوق والواجبات. وتعتبر إسهامات ماكس فيبر في هذا المجال كبيرة حيث أنه استطاع أن يصوغ نظرية محددة للبيروقراطية تعتبر من النظريات الكبرى حيث كان فيبر مهتماً في دراسته للبيروقراطية بتحليل التغيير الذي طرأ على التنظيم الاجتماعي في المجتمع الحديث فضلاً عن توضيح الخصائص أو المقومات النموذجية للتنظيمات الرسمية التي أصبحت تمثل أكثر أشكال التنظيم شيوعاً في المجتمع .

([10]) غنارسكيريك و نلز غيلجي- مرجع سبق ذكره - تاريخ الفكر الغربي - ص 825

([11]) المرجع نفسه - ص 828

([12]) المرجع نفسه - ص 830

([13]) المرجع نفسه - ص 831

([14]) المرجع نفسه - ص 832

([15]) المرجع نفسه - ص 834

([16]) المرجع نفسه - ص 835

([17]) المرجع نفسه - ص 835

([18]) المرجع نفسه - ص 837

([19]) المرجع نفسه - ص 838

([20]) الطيب بوعزة - الحداثة من منظور ماكس فيبر - موقع: مؤمنون بلا حدود - 14 مايو 2013.

([21]) المرجع نفسه.

كتاب موجز الفلسفة والفلاسفة عبر العصور للمفكر غازي

الصوراني (ج 70)

الثلاثاء 12 يناير 2021

خاص بوابة الهدف

(تتفرد بوابة الهدف، بنشر كتاب المفكر غازي الصوراني، المعنون: موجز الفلسفة والفلاسفة عبر العصور، الصادر عن دار الكلمة للنشر والتوزيع، في يونيو/ حزيران 2020، على حلقات متتابعة.. قراءة مثمرة ومفيدة نتمناها لكم).

الباب الرابع

الفلسفة الأوروبية في العصور الوسطى

الفصل العاشر

أبرز فلاسفة القرن التاسع عشر

تان سو - تونغ (1865 - 1898):

"فيلسوف صيني، ايدولوجي الحركة الاصلاحية البورجوازية قرب نهاية القرن التاسع عشر، شرح آراءه الفلسفية في كتابه "دراسة في الاحسان"، الذي لعب، دوراً كبيراً في تطور الحركة الثورية البورجوازية في الصين، وقد سعى "تان" إلى تبرير مطالب الحركة الاصلاحية تبريراً نظرياً، ولم تكن تعاليمه إلا تجميعاً لأفكار الفلسفة الصينية التقليدية مع تصورات معينة من العلم الطبيعي كانت سائدة في أوروبا الغربية.

والمفهوم الأساسي في مذهبه -الـ"جين" - يعني في وقت واحد قاعدة أخلاقية ومبدأ ميتافيزيقيا، فالجين هو العامل الموحد في تفاعل جميع الظواهر والأشياء في "الاثير"، وقد اعتنق تان اعتماد الاخلاق والأخلاقية على الترتيبات الاجتماعية. أما من الناحية الفلسفية فلم يكن متماسكاً، حيث تداخلت تصوراته العلمية مع المثالية والجدل ومع الميتافيزيقا"([1]).

بندتو كروتشه (1866 - 1952):

"فيلسوف إيطالي من أتباع المدرسة الهيجلية الجديدة، وقد ظهر كروتشه قرب نهاية القرن التاسع عشر بنقد للنظريات الفلسفية والاقتصادية للماركسية، كما عمل استاذاً جامعياً في نابولي في الفترة 1902 - 1920.

فلسفة كروتشه هي فلسفة المثالية المطلقة. ومذهبه الفلسفي يضع أربع درجات في "هبوط عالم الروح" وهي الدرجة الجمالية (تجسد الروح الفرد)، والدرجة المنطقية (مجال العام)، والدرجة الاقتصادية (مجال المصلحة الخاصة) والدرجة الأخلاقية (مجال المصلحة العامة).

ويسعى مذهب كروتشه الأخلاقي إلى إخفاء الأساس الاجتماعي والطبيعة الطبيعية للأخلاقيات، وتروج فلسفته الأخلاقية لمبدأ إخضاع الفرد للـ"كلي" أي إخضاع الفرد للنظام الاستغلالي السائد. وكان كروتشه أيديولوجياً بارزاً، وزعيماً سياسياً للبورجوازية الليبرالية الإيطالية، لكنه كان خصماً للفاشية، أهم مولفاته "فلسفة الروح" (1902-1917).

شرح بندتو كروتشه عبارة فلسفة التاريخ في سياقاتها الزمنية التي وردت فيها-كما تقول د. خديجة زنتيلي- "ليتولّى لاحقاً، إضفاء مدلولات جديدة على العبارة، فيتنكر لمضامينها القديمة كما جاءت في كتب فولتير 1694-1778 على سبيل المثال، وتنتهي تحليلاته في نهاية المطاف إلى وضع معادلة بين الفلسفة والتاريخ مُلغياً بذلك كلّ ثنائية ممكنة بشأن موضوعين يُفترض أنّهما يختلفان في المضمون وكذلك في المنهج، فيؤسّس كروتشه بذلك لفلسفة جديدة ولتاريخ تنتصر فيه إرادة الإنسان في الواقع بعيداً عن كل تعال أو مفارقة، فالفلسفة في سياق النصّ الكروتشي تُفهم على أنّها هي الفكر في حالته العيانية.

فالتاريخ "هو الحاضر الأبديّ، الذي يجعل اهتمام المؤرّخ ينتقل من التاريخ السياقي، إلى التاريخ، كحاضر أبدي يسقط معه التحقيب المعتاد، الذي يُقسّم الزمان إلى الماضي

والحاضر والمستقبل، وهذا كله سَيُفضي إلى مسألة المعاصرة التاريخية التي يؤكد عليها كروتشه في نصوصه" ([2]).

ففي كتابه الموسوم "التاريخ بوصفه فكراً وبوصفه فعلاً" في طبعة جنيف الفرنسية الصادرة عام 1968 يشرح كروتشه موقفه من عبارة فلسفة التاريخ-كما تضيف د. خديجة زنتيلي- "فيذهب إلى القول بأنها في القرن التاسع عشر، كانت تعني تأملات في التاريخ وهو المعنى الذي كان شائعاً آنذاك، فقد سعت فلسفة التاريخ لكي تكون، بشكل فعلي، تاريخاً فكرياً مرتبطاً بتصور الإنسانية والحضارة، ولكن النتيجة التي آل إليها التاريخ من جزاء هذا التفسير هو طريقة فلسفية نأت به عن معناه الحقيقي وعن أهدافه الأساسية وجعلته تأملياً لا يُلامس الواقع ولا يهتدي إلى حقيقة البشر، فعبارة فلسفة التاريخ، لو حللناها، لنتج عنها عدم وضوح، بل وعلى النقيض من ذلك تماماً، لو أخذناها بدقة المصطلحات التي تشرحها فإنّ العبارة ستتضمن مبالغات ومخالفات صارخة، الأمر الذي لا يعكسها بشكل واضح للجميع، إنها تركيبة خاطئة ولا تحمل معنى واضحاً يمكن الرجوع إليه، ولذلك فلا وجود لعبارة فلسفة في القاموس الاصطلاحي الكروتشي فالفلسفة تاريخ والتاريخ فلسفة. إنّ التفكير في التاريخ هو بالفعل تفلسف ولا يمكننا أن نتفلسف إلا بالرجوع إلى الوقائع أي إلى التاريخ" ([3]).

الفلسفة الحقيقية، في نظر كروتشه، "هي فلسفة الأشياء الإنسانية وفلسفة الروح، ولذلك عليها محاربة التعالي الديني والميتافيزيقي، فهي لا تشكل شيئاً آخر غير دراسة الوقائع الإنسانية العيانية، ومن هذا المنطلق فإنّه لا مشروعية للحديث عن التجريدي والفوقي، وبهذا الإقصاء للميتافيزيقي والمتعالي والتجريدي تتشكّل المفاهيم الجديدة للمصطلحات الفلسفية في المنظومة المعرفية الكروتشوية ويتحدّد معها تعريف الفلسفة الجديد".

"إنّ فكرة التماثل بين الفلسفة والتاريخ تحيل إلى الإقرار بمحايدة الفكر للواقع لا بمفارقتها له، حيث يتماثل الكلّي والفردى وتحنفي الثنائية التي تطرحها نظرية المعرفة. فالإنسان عند كروتشه لا يعرف إلا ما ينتجه ولا يعرف إلا خبرته وما يقدّمه من نشاط في الواقع

والتاريخ، فالفكر هو الواقع العياني والفلسفة هي المعرفة العيانية. ولقد برهن كروتشه أن الفلسفة والتاريخ لا يشكّلان إلاّ أمراً واحداً وأنّ الفصل بين الاثنين لا قيمة له".
والخلاصة التي تحيل إليها هذه الفكرة- كما تحددها د. خديجة زيتلي- "هي أنّ كلّ قضية هي قضية تاريخية وقضية كليّة، فالذي نُفكر فيه على الدوام هو أفعال البشر، ولذلك فالفكر ليس أبداً في ذاته وبذاته إنّهُ لم يكن يوماً إلاّ تاريخياً".

فحين يتمّ التساؤل عن هدف التاريخ ما هو وهل يمكن تحقيقه وفي أية لحظة يتمّ ذلك وكيف يسير التاريخ وهل ينتصر فيه الخير أم الشرّ وما مقدار التقدّم والانحطاط فيه؟ فكلّ هذه الأسئلة في تقدير كروتشه يُمكن أن تُجمع في نقاط ثلاث هي: مفهوم التطوّر والغاية والقيمة، وهذه المفاهيم تُغطّي كلّ الواقع والتاريخ، وفضلاً عن ذلك فإنّ هذه المفاهيم لا تنتمي إلى علم خاصّ ولا إلى فلسفة التاريخ ولا إلى المنهج التاريخي التجريبي ولا إلى علم الاجتماع ولكن إلى الفلسفة، وهي تنتمي إلى التاريخ بمقدار ما هو فلسفة. إنّ هذه الفلسفة التي تمنح للتاريخ معنى جديداً بتجاوز المفاهيم الكلاسيكية له، والتي يتحدّ فيها التأملّي بالعملي والفلسفة بالكتابة التاريخية، ويكون فيها الفنّ مدخلاً ضرورياً لفهم التاريخ، وتُصبح فيها الفلسفة لحظة منهجية، ويصير فيها التاريخ هو التجلّي الحقيقي للروح، لهي جديرة بالاهتمام، فالبدائل المعرفية والأطروحات المقترحة في الخطاب الفلسفي الكروتشي هي من الطرافة بمكان في الفلسفة المعاصرة" ([4]).

عندما تصدّى كروتشه بالرفض للتعريف الكلاسيكي للفلسفة أظهر بوضوح "أنّه يحمل مضامين خاطئة، ولهذا فهو لا يعترف بهذه الفلسفة التي ابتعدت عن الواقع وانفصلت عن النشاط الإنساني عوض أن تكون واقعاً عيانياً، وقد قاده البحث في هذه المسألة إلى استحداث مهمة جديدة للفلسفة، وهي أن تكون لحظة منهجية في الكتابة التاريخية" ([5]).

وفي مقاله مفهوم الفلسفة بوصفها نزعة تاريخية مطلقة- كما تستطرد د. خديجة- "يوغل كروتشه في شرح هذه الفكرة بالاعتراف أخيراً أنّ اختصار الفلسفة في المعنى الخاصّ بها في أن تكون منهجية في الكتابة التاريخية سيؤدّ الطريق أمام كلّ تأويل ميتافيزيقي

خاطئاً لفلسفة الروح وللروحانيّة المطلقة نفسها، ويسمح بمنحها الاسم الذي يُناسبها أكثر: النزعة التاريخيّة المطلقة، فالحياة لا يمكنها أن تُفهم إلاّ بشروط الواقع المعيش، وليس هناك واقع قبليّ ولا آخر بعديّ أو مفارق، كما أنّه لا وجود لما يسمى الفكر في ذاته أو بذاته، بل يوجد هذا العالم وحسب، وهو الذي يستغرق حياتنا وفهمنا ويرتبط بشكل وثيق بالذات الانسانيّة".

أخيراً، "تؤكد الأطروحات الكروتشيّة في مجال المعرفة التاريخيّة على مبدأ الحرّيّة والصلة الوثيقة بين هذه الأخيرة والنزعة التاريخيّة المطلقة، فالفكر المبدع الخلاق هو الذي يساهم في ولادة النصّ التاريخي الجديد، واتّساقاً مع هذا الطرح فالفعل في فلسفة كروتشه مرادف للحرّيّة، بل إنّ التاريخ الذي يُنعتُ بأنّه حيّ أو معاصر لا يكتسب أيّ معنى بدونها وخير من يعبر عن هذه الحرّيّة هو عمل المؤرّخ، فالإرادة الحرّة هي ماهيّة البشر. لقد آمن كروتشه بالتاريخ بوصفه فعل حرّيّة واعترف بأننا نتاج الماضي وأننا أيضاً نعيش في ماضي يمارس علينا ضغطاً من كلّ الجهات، فكيف نتّجه إلى حياة جديدة حسبه، كيف نبدع بشكل حقيقي نشاطنا الخاصّ إبداعاً جديداً؟ وكيف يمكننا أن نرتفع فوق الماضي ما دمنا نقيم فيه ومادام يتّحد بنا؟ إنّه لا وجود إلاّ لمخرج وحيد هو التفكير فيه" ([6]).

لقد "لفتّ فكر كروتشه الأنظار إليه كما تقول د. زنتيلي - وهو يُزحزح اليقينيّات القديمة، ابتداء من النصف الأوّل من القرن العشرين، ومنذ ذلك الحين كانت أطروحاته محلّ جدل ونقاش كبيرين، وقد استمرّ الاهتمام بها إلى ما بعد وفاته، فقد أضفى الرجل أهميّة بالغة على حقل المعرفة التاريخيّة في سياق منظومته الفكرية، وقد تجاوز هذا المدى إلى إظهار سلطة التاريخ عندما جعله المعرفة الوحيدة الممكنة التي تفوز بالبقاء، وكذلك الاعتراف بأن جميع العلوم لا تُفسّر إلاّ تفسيراً تاريخياً، وحتى الفلسفة هي الأخرى تندرج ضمن هذا التفسير" ([7]).

(11)م. روزنتال و ب. بيودين - الموسوعة الفلسفية - دار الطليعة - بيروت - ط1 اكتوبر 1974 - ص 107

(12) د. خديجة زنتيلي - حوار مع فاطمة الفلاحي (بؤرة ضوء) - الحوار المتمدن - 2017/10/21.

- . (3) المرجع نفسه .
- . (4) المرجع نفسه .
- . (5) المرجع نفسه .
- . (6) المرجع نفسه .
- . (7) المرجع نفسه .

كتاب موجز الفلسفة والفلاسفة عبر العصور للمفكر غازي

الصوراني (ج 71)

الأربعاء 13 يناير 2021

خاص بوابة الهدف

(تتفرد بوابة الهدف، بنشر كتاب المفكر غازي الصوراني، المعنون: موجز الفلسفة والفلاسفة عبر العصور، الصادر عن دار الكلمة للنشر والتوزيع، في يونيو/ حزيران 2020، على حلقات متتابعة.. قراءة مثمرة ومفيدة نتمناها لكم).

الباب الرابع

الفصل الحادي عشر

الفلسفة في القرن العشرين

نظرة على فلسفة القرن العشرين:

شهد هذا القرن حالة نوعية - غير مسبوقة- من التطور والنهوض الفلسفي بمختلف مدارسه ومذاهبه، إلى جانب النهوض العلمي والتكنولوجي وعلوم الذرة والفيزياء والفضاء، التي تركت آثارها في كافة الميادين السياسية، الاقتصادية، والاجتماعية، والثقافية، لدى شعوب الكوكب وفق درجات تطورها.

كما شهد هذا القرن في بدايته، أول حرب عالمية، كان لها انعكاساتها النوعية على انتشار الفلسفة الماركسية وانتصارها في روسيا القيصرية، ومن ثم تأسيس أول منظومة اشتراكية في العالم باسم الاتحاد السوفياتي، وتوسّع تلك المنظومة في العديد من بلدان أوروبا الشرقية، والصين، فيما بعد الحرب العالمية الثانية.

كما تركت الحرب العالمية الأولى أيضاً، آثارها وانعكاساتها على مجمل عملية التطور الاقتصادي، والمجتمعي، في البلدان الرأسمالية المتقدمة في أوروبا والولايات المتحدة، التي اضطرت على أثر تفاقم أزمة الرأسمالية العالمية عام 1929/ 1932 إلى التراجع

عن شعار آدم سميث "دعه يعمل .. دعه يمر" الذي شجع الحرية الكاملة للشركات الرأسمالية في تحكمها شبه المطلق بآليات الاقتصاد والمنافسة والاستغلال الطبقي، ومن ثم لجوء تلك الدول إلى تطبيق نظرية "جون ماينارد كنز" التي تقول بضرورة تدخل الدولة في الاقتصاد إلى جانب المبادرة إلى تنفيذ عدد من الإجراءات الكفيلة بتحسين الأجور، وتوفير حرية العمل النقابي، والتأمينات الاجتماعية التي تضمن الحد الأدنى من العدالة الاجتماعية، حرصاً من تلك البلدان على قطع الطريق على تغلغل الفكر الاشتراكي في أوساط الطبقة العاملة الأوروبية والأمريكية.

على أي حال، لا بد من الإقرار بأن "الفلسفة الغربية المعاصرة تعود في أساسها إلى القرن العشرين. فهذا القرن يختزل قروناً من التاريخ القديم والمعاصر، فهو عصر كل شيء، من التطور الفلسفي الذي شهد مدارس عدة على يد فلاسفة من مختلف بلدان العالم، وبحيث لم تعد الفلسفة تقتصر على قضايا العقل والوجود والميتافيزيقيا، بمقدار ما اخترقت كل العلوم: من الاقتصاد إلى التكنولوجيا إلى السياسة إلى الأدب، وفي القرن العشرين نعثر على مختلف أنواع التطور البشري، في تقدمه وانحداره، فالحداثة وصلت إلى ذروتها وأوصلت الفلسفة إلى أعلى ذراها، وقدمت للبشرية كل ما تحتاجه من متطلبات التطور والخروج من التخلف" ([1]).

في محطات هذا القرن، تطورت الفلسفة الحديثة، بمختلف مدارسها ومذاهبها في الولايات المتحدة وأوروبا على وجه الخصوص، حيث نلاحظ انشداد "برتراند راسل" فيلسوف الوضعية المنطقية، إلى الموقف العقلاني ضد الجشع الرأسمالي والتوحش الدولي، وظهرت فلسفة "غاستون باشلار" وأفكارها المتميزة في مجال المعرفة، وتاريخ العلم، وعلم النفس التحليلي، ومفهوم القطيعة المعرفية، في إطار رؤيته العقلانية الجديدة، ثم "جورج لوكاتش" الذي يعتبر أحد مؤسسي الماركسية الغربية من خلال اسهامه الفكري حول التشيؤ والوعي الطبقي، إلى جانب طروحات مدرسة فرنكفورت، التي عبّر عنها "هوركهايمر" و "أدورنو" و "هربرت ماركوزه" الذي طرح مفهوم "الإنسان ذو البعد الواحد"،

وصولاً إلى فلسفة "أنطونيو جرامشي" صاحب الرؤية المختلفة عن المفهوم التقليدي للفلسفة الماركسية، وأحد أبرز المجددين في الفكر والثورة الاشتراكية.

في هذا السياق، ظهر أيضاً الفيلسوف الماركسي الفرنسي "جورج بوليتزر" الذي وجّه نقداً عنيفاً لفلسفة "برجسون" وعلم النفس التقليدي، كما حاول أن يجعل من الفلسفة الماركسية -عبر تبسيطها- في متناول أكبر عدد من الناس في كتابه "أصول الفلسفة الماركسية"، ثم الفيلسوف اليوناني "نيكوس بولانتزاس" الذي انتصر لفكرة "الشيوعية الأوروبية اليسارية"، وندد بما أسماه "الامبريالية الفلسفية" وهو أيضاً، مؤلف العديد من الكتب الماركسية من أهمها كتاب "الطبقات الاجتماعية"، كما ظهر أيضاً من الفلاسفة الماركسيين "لوي ألتوسير" الذي حاول تحرير الماركسية، وبشكل خاص، المادية التاريخية، من التشوهات التي أدخلها ستالين، وكان من بين أهدافه، إثبات أن الماركسية ليست فلسفة، ولا وجهة نظر شاملة للكون وللمجتمع، ولا حتى أيديولوجية، وإنما مجرد علم للتاريخ، وعلم لإنتاج المفاهيم النظرية، ثم قام بقراءة جديدة لماركس أكد فيها على الجانب العلمي للماركسية، نافياً عنها المظهر الإنساني.

في هذا القرن أيضاً انتشرت بقوة الفلسفة البرجماتية (جون ديوي) كما انتشرت الفلسفات الوضعية المنطقية والتحليلية (راسل وفتغنشتاين) والوجودية (هايدجر وسارتر وكامو) والبنوية (لوفي شتراوس وجيل دولوز) والتفكيكية [2] (جاك دريدا) وما بعد الحداثة وما بعد البنوية (ميشل فوكو) .

ان الانتشار الواسع للمذاهب الفلسفية في القرن العشرين، في إطار الصراع بين المعسكرين الرأسمالي والاشتراكي بعد الحرب الكونية الثانية، أدى إلى تفعيل المساجلات والصراعات الفكرية، بين البرجماتية والوضعية المنطقية والوجودية والبنوية، في مجابهة الفلسفة الماركسية، التي عانت بدورها من العديد من مظاهر الاختلاف والصراع فيما بين أطرافها (الماركسية السوفيتية، والتروتسكية، والبنوية، والمادية، والستالينية، والجيفاربه... إلخ) .

علاوة على ذلك ثمة سمة أخرى، لافتة للإنتباه، تتلخص في أن مطلب العقلانية الذي كان من قَبْل من أولويات الفلسفة العقلانية، أصبح في نهاية القرن العشرين مهدداً بسبب تكاثر وانتشار النزعات الشكية والظلامية المتطرفة.

فقد تضاعف الحرص، الذي كانت تبديه جل الفلسفات السابقة على تبني النزعة العقلانية، وعلى متابعة ما يستجد في ميادين العلوم، وعلى الإستلهاً منها ومن مناهجها، وصرنا اليوم نلاحظ تراجعها حتى ليبدو للعيان أن العقل والعقلانية، قد أصبحا بالفعل مهددين بفعل تجدد وانتشار الاتجاهات اللاعقلانية ذات الأصول الدينية الطائفية أو العنصرية أو الصوفية أو الفوضوية أو الفلسفية التفكيكية.

كما ظهرت في الثلث الأخير من القرن العشرين بعض التيارات الفلسفية المعروفة باسم فلسفات ما بعد الحداثة، وشهدت فرنسا على وجه التحديد تحويلاً جديداً في الفكر الفلسفي يتسم بشيء من الأفول النسبي للفلسفة الوجودية، وظهرت البنيوية، ثم التفكيكية وغيرهما من فلسفات ما بعد الحداثة، كما واجه التفكير الفلسفي في نهاية القرن العشرين مأزقاً شديداً، فبعد ان تطورت العلوم الطبيعية الحديثة تطوراً هائلاً أُبْعِدَتْ مجالات كثيرة عن سلطة الفلسفة، ولم تعد الفلسفة تستطيع ان تَزْعُمَ على أنها تُسَيِّر على كل جوانب المعرفة" [3]، ومع ظهور تيارات "ما بعد الحداثة" أو "ما بعد الفلسفة" إلى جانب الفلسفات البنيوية والتفكيكية.. إلخ، وما تلا ذلك من انهيار الاتحاد السوفياتي، وصولاً إلى بداية القرن الحادي والعشرين، فقد تراجعت الفكرة العقلانية أو المقولة الفلسفية العظيمة التي استندت إليها - وما زالت - الفلسفة الغربية الحديثة، والتي تتلخص في الكلمات التي أبدعها الفيلسوف الألماني العظيم هيجل حينما قال: ان العقل يحكم العالم، وبناءً عليه فإن التاريخ البشري هو عقلائي تماماً، حيث أن هذه المقولة العقلانية، لم تعد كما هي في ظروف العولمة الامبريالية الاحادية ونزوعها إلى الهيمنة السياسية والمعرفية، منذ أواخر القرن العشرين، وما زالت عنواناً رئيسياً في القرن الحادي والعشرين.

فمنذ العقدين الأخيرين من القرن العشرين، قام ميشيل فوكو "بأكبر محاولة لنقد العقل الغربي وتعرية ملبساته السلطوية وكل أشكال الهيمنة التي ترافقه، محاولاً إثبات أن هذا العقل ليس بريئاً إلى الحد الذي يوهمنا به، وليس معرفياً محضاً كما يزعم، وإنما هو متورط في ممارسات القوة والهيمنة والتسلط، أو قل إنه تحوّل في لحظة من اللحظات من عقل تنويري استكشافي تحريري إنساني، إلى عقل قمعي يشبه الأخطبوط الذي يهيمن على كل مستويات الوجود الاجتماعي للبشر ويُسيّر الأمور من خلف الستار".

هذا الأخطبوط المعولم، في ظل الامكانيات الهائلة التي وفرتها عملية التقدم الهائل في ثورة الاتصالات والمعلومات والرقابة، عززت قوة تحكم النظام الإمبريالي المعولم، وتوابعه في بلدان التخلف والاستبداد، في التحكم، والرقابة الأمنية، والمجتمعية، على حركة الشعوب عبر أجهزة سرية لا مرئية لا وجه لها ولا صورة -كما يقول هاشم صالح- ثم انضافت إليها مؤخراً أجهزة المراقبة أو كاميرات التصوير الاتوماتيكية المسلطة على الأماكن العامة والساحات والشوارع إلى درجة أنه لا يمكن لأي شخص أن يفلت منها، وقد أصبحت تُسجّل كل شاردة وواردة عنك، مهما فعلت، وأينما حلت وارتحلت"، "هذا هو مجتمع "المراقبة والعقاب" الذي تَكَرَّس وتراكم طوال النصف الثاني من القرن العشرين، وامتد حتى اللحظة الراهنة من القرن الحادي والعشرين، وهو المجتمع الذي تحدث عنه ميشيل فوكو في كتابه الشهير الذي يحمل نفس الاسم "[4].

لكن، على الرغم من كافة المحطات السلبية، غير الإنسانية في القرن العشرين، إلا أن هذا القرن تميز بخصوصية فلسفية متنوعة غير مسبوقه، انتشرت في بلدان المعسكر الرأسمالي الولايات المتحدة وأوروبا، كما في الاتحاد السوفياتي وبلدان المنظومة الاشتراكية، وبالتالي فإن عدداً كبيراً من فلاسفة القرن العشرين تركوا آثارهم المعرفية على مجمل التطور الفلسفي حتى اللحظة الراهنة من القرن الحادي والعشرين.

وهنا لابد من الإشارة إلى العقود الأخيرة من القرن العشرين عموماً، وعلى أثر انهيار الاتحاد السوفياتي خصوصاً، حيث توضحت ملامح انحطاط الفلسفة البرجوازية، الذي لاحت بواده بوضوح في سياق العولمة الامبريالية، حيث نشهد تقام مظاهر الإستغلال

والعنجهية، وتزايد مظاهر الموجات العنصرية الرجعية، التي حملتها الامبريالية، وغطت على كل الميادين، بما فيها الفلسفة.

لكن على الرغم من بشاعة ممارسات الامبريالية المعولمة، وعلى الرغم من الأزمات التي تعرضت لها الرأسمالية العالمية منذ عام 1930/1929، مروراً بأزمة السبعينات، وصولاً إلى الأزمة المالية العالمية عام 2008، إلا أنها استطاعت أن تجدد نفسها ليس عبر الاقتصاد فحسب، بل أيضاً عبر الفلسفات اليمينية التي انتشرت نهاية القرن العشرين، في ظلال العولمة تحت مسميات متعددة، في إطار ما يسمى بـ"ما بعد الحداثة" مثل التفكيكية والبنوية والعدمية العنصرية واللاعقلانية، علاوة على تزايد انتشار الأفكار والمذاهب العنصرية، والطائفية الدينية المتطرفة في جميع الأديان، إلى جانب اضمحلال النزعات الإنسانية، وبروز النزعات الفردية، المتمثلة في الأفكار الرأسمالية المتطرفة عبر أيديولوجية "الليبرالية الجديدة"، التي "انتصرت" على الماركسية في تسعينات القرن العشرين على أثر إنهاء الاتحاد السوفيتي، وما تلا ذلك الانهيار من مظاهر التفكك والتراجع التنظيمي، والسياسي، والمعرفي، في أوساط العديد من الأحزاب الشيوعية في العالم، وهي تراجع كارثية مازالت مستمرة -بهذا الشكل او ذلك- حتى نهاية العقد الثاني من القرن الحادي والعشرين، وقد تستمر تلك التراجعات بصور مختلفة، طالما استمرت حالة التفكك والهبوط الليبرالي على ما هي عليه في أوساط قوى اليسار العالمي. لذلك لا سبيل أمام كافة التقدميين الماركسيين -في هذا الكوكب- من مواصلة طريق النضال والصراع الأيديولوجي والطبقي، انطلاقاً من أن لا مستقبل للبشرية عموماً، والشعوب الفقيرة خصوصاً دون تفعيل النضال ومواصلته حتى تحقيق الاشتراكية. أخيراً، نقدم فيما يلي نظرة عامة مكثفة على فلسفات القرن العشرين الرئيسية، الوضعية المنطقيه والوجودية، والفلسفة البنوييه، في مقابل العرض الموسع الشامل - بالمعنى النسبي- للفلسفة الماركسية.

[2] التفكيكية: هو توجه (في التحليل الفلسفي أو الأدبي أو غيره من المجالات) فيه يقوم الفرد بقراءة النص واطئاً نصب عينيه أن النص ليس كلاً قائماً بذاته بل ينطوي على العديد من المعاني المتضاربة والمتناقضة. (المصدر: ويكيبيديا - فلسفة معاصرة - الانترنت)

[3] خصائص التفكير الفلسفي في القرن العشرين - الفيس بوك - صفحة الفلسفة الحديثة - الانترنت.

[4] هاشم صالح - المعركة الفلسفية الكبرى بين فوكو النيتشوي / وهابرماس الكانطي - الهيجلي - الانترنت

بوضوح وصراحة... عن المطلوب

الخميس 14 يناير 2021

خاص بوابة الهدف

إن الصراع بيننا وبين الصهيونية ليس صراعاً بين أديان أو أجناس أو عقائد، وإنما هو - بالمعنى الراهن والاستراتيجي - صراع عربي جماهيري ضد التحالف والوجود الامبريالي الصهيوني وحلفائه؛ أنظمة التبعية والتطبيع والعمالة، تلك هي حقيقة الصراع الموضوعية على الرغم من الوضع العربي المنحط الراهن، إذ أن الكيان الصهيوني لن يصبح جزءاً من نسيج المنطقة العربية وسيظل كياناً مغتصباً عنصرياً وعدوانياً في خدمة المصالح الإمبريالية الأمريكية، ما يعني ضرورة التمسك بهذه الرؤية على الرغم من أحوال الضعف والتشرذم والتفكك والانتهازية التي أصابت أحزاب وفصائل حركة التحرر العربية من جهة، وعلى الرغم من أن "دولة" الكيان الصهيوني بدعم إمبريالي، استجمعت كل مصدر من مصادر القوة وسخرت لأغراضها وأطماعها كل مركز نفوذ لها في أنحاء العالم، وفي مثل هذه الأوضاع، وبالتالي فإننا - مناظرين عرباً وفلسطينيين - لن نفوز على أطماع الصهيونية والقوى الإمبريالية؛ إلا بقدر ما نحقق من مكاسب نهضوية ديمقراطية وثورية: سياسية واقتصادية واجتماعية وتكنولوجية وثقافية في ميادين كفاحنا داخل بلداننا عبر مواصلة توعية الجماهير وتحريضها وتنظيمها؛ تمهيداً لمراكمة عوامل نضوج الثورات الشعبية الهادفة إلى إسقاط أنظمة الخضوع والعمالة والتطبيع والتخلف وتحقيق برامج الثورة الوطنية الديمقراطية بقيادة أحزاب الطبقة العاملة والفلاحين الفقراء في كل أقطارنا العربية برؤية قومية ديمقراطية تقدمية واضحة، أي إننا سننتصر بقدر ما يكون نضالنا نضالاً ثورياً تقدمياً عربياً مشتركاً، ونضالاً ذاتياً في سبيل الإنشاء القومي والتجدد الحضاري...

إن مجرد الحق في عالم اليوم لا يكفي، إذا لم تدعمه قوة الردع العسكرية والاقتصادية والاجتماعية الشعبية.. وطالما أن عوامل الاستهزاء الثوري الذاتي، في مجمل أحزاب اليسار العربي، باتت اليوم في حالة شديدة من الضعف والتراجع، وغير مؤهلة -حتى

اللحظة- لمجابهة أنظمة وقوى الاستبداد والتخلف والتبعية، مما وفر بالتالي فرص تراكم عوامل الأزمة البنوية الشاملة فيها، لذلك، فإن رسم أو وضع تصور لمغادرة الأزمة وتجاوزها، يجب أن يبدأ أولاً عبر المراجعة النقدية لكل مكونات الخطاب السياسي وآليات العمل التنظيمي والكفاحي والمطربي، طوال العقود الأربعة الماضية. كما أن عملية التصدي للوضع المزوم، والارتقاء بالعامل الذاتي كعقل جمعي، تتطلب توفير عنصر الوحدة الجدلية بين الوعي والممارسة، خاصة وأننا نعيش اليوم، أمام نتيجة مفزعة تتجلى في هذه الهوة المتزايدة الاتساع بين الجماهير من ناحية، وأحزاب اليسار العربي من ناحية ثانية، وهنا تتبدى الحاجة إلى إثارة وتفعيل عملية النقد الذاتي البناء، الذي يستند إلى الحاجة الموضوعية الضاغطة، لتجديدها وإعادة بنائها، عبر ممارستها لعملية التقييم والمراجعة المنهجية العلمية القاسية لكافة برامجها وسياساتها ورؤاها الأيديولوجية، وصولاً إلى التطبيق الخلاق لهذه الأسس على ضوء المتطلبات والضرورات الراهنة والمستقبلية للواقع الخاص في كل بلد عربي على حدة، دون أي انفصام عن الهدف الاستراتيجي في تحقيق المشروع النهضوي التوحيدي الديمقراطي العربي .

وعلى هذا الأساس، فإننا ندعو إلى البدء في تفعيل عملية الحوار والبحث، -بكثير من الهدوء والتدرج والعمق- بهدف إيجاد آلية حوار فكري من على أرضية الحداثة والماركسية، حول كل القضايا السياسية والاقتصادية والمجتمعية القومية والإنسانية، بما يخدم ويعزز الدور الطليعي -الراهن والمستقبلي- لقوى اليسار الماركسي العربي، رغم كل الصعوبات والتعقيدات التي تفرضها الهجمة العدوانية الصهيونية الإمبريالية على شعوبنا من جهة، ورغم ما يعترى هذه المرحلة من ادعاءات القوى الليبرالية الهابطة تجاه ضرورات الماركسية وراهنيتها من الجهة الأخرى... الأمر الذي يفرض على قوى حركة التحرر العربية التقدمية أن تبدأ بعملية الاستنهاض الذاتي للخروج من أزمتها، وإثبات وجودها ودورها في أوساط جماهيرها في كل قطر عربي أولاً، عبر برامج سياسية ومجتمعية تستجيب لمنطلقات الثورة الوطنية التحررية الديمقراطية بارتباطها المستقبلي الوثيق بالثورة القومية الديمقراطية الوحديّة ضد التحالف الإمبريالي والوجود الصهيوني

والقوى الرجعية والطبقية وكافة قوى الاستبداد والتبعية والتخلف في وطننا العربي، بما يوفر أداة ورافعة نهضوية ديمقراطية تقدمية وثورية تسهم بدورها التاريخي الراهن في تجاوز الأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية التابعة والمتخلفة والمأزومة صوب تحقيق مهمات الثورة القومية الديمقراطية والمشروع النهضوي العربي على طريق المجتمع العربي الاشتراكي الموحد .

كتاب موجز الفلسفة والفلاسفة عبر العصور للمفكر غازي

الصوراني (ج 72)

الخميس 14 يناير 2021

خاص بوابة الهدف

(تتفرد بوابة الهدف، بنشر كتاب المفكر غازي الصوراني، المعنون: موجز الفلسفة والفلاسفة عبر العصور، الصادر عن دار الكلمة للنشر والتوزيع، في يونيو/ حزيران 2020، على حلقات متتابعة.. قراءة مثمرة ومفيدة نتمناها لكم).

الباب الرابع

الفصل الحادي عشر

الفلسفة في القرن العشرين

نظرة على فلسفة القرن العشرين:

أولاً: الوضعية المنطقية ([1])

نشأت في العشرينيات من القرن العشرين من خلال "جماعة فينا" -الفلسفية- التي كان أبرز مفكريها "رودولف كارنابس" وفي أوائل الثلاثينات، انتشرت الفلسفة "الوضعية المنطقية" كأساس أيديولوجي "للفلسفة العلمية" للوضعية الجديدة، وكانت الولايات المتحدة معقلها الرئيسي في أواخر الثلاثينات.

تتخذ "الوضعية المنطقية" تراثها من فلسفة "ارنست ماخ" ومن التراث المثالي الذاتي بوجه عام، لدى "بيركلي" و "هيوم".

تقول "الوضعية المنطقية" أنه لا يمكن قيام فلسفة علمية إلا بواسطة التحليل المنطقي للعلم، ووظيفة هذا التحليل هي: التخلص من "الميتافيزيقا" ومن الفلسفة بمعناها التقليدي، لكن الجوهر المثالي الذاتي للوضعية المنطقية يلغي زعمها بانها "فلسفة العلم"، ومع

ذلك فإن بعض ممثلي هذه الفلسفة (كونت وسبنسر وغيرهما) قد حققوا نتائج قيمة في مجال البحث المنطقي.

يمكن النظر إلى الوضعية المنطقية أو التجريبية - الحسية المنطقية، كما تدعي أحياناً، على أنها متحدرة من التجريبية - الحسية البريطانية (لوك وبيركلي وهيوم) وفلسفة عصر التنوير، كما يمكن النظر إليها في الوقت ذاته على أنها استجابة للإنجازات الجديدة التي حققها علم الفيزياء الحديث (إينشتاين) والمنطق الجديد، وأخيراً يمكن النظر إليها على أنها رد فعل على صعود الأيديولوجيات الكلية واللاعقلية في العشرينيات (1920) والثلاثينيات (1930) من القرن العشرين، وبخاصة النازية في ألمانيا.

واليوم، لا يوجد سوى نفر قليل يمكن أن يعتنق الوضعية المنطقية كموقف، وبشكلها الأرتوذكسي، غير أن هذه المدرسة أدت دوراً مهماً عن طريق تأكيدها الأهمية الأساسية للإجراءات المتزنة والحجاجية في الفلسفة، وفي العمل الفكري عموماً، ونقدها للإبهام الفكري والبلاغة المضللة، وبهذه الطريقة كان للوضعية المنطقية تأثير تثقيفي مهم، على الرغم من النقد الذي راح يوجه تدريجياً ضد بعض من مزاعمها الفلسفية الأساسية - وهو النقد الذي صيغ حتى من مناصريها أنفسهم.

لقد تطورت الوضعية المنطقية بعد الحرب العالمية الثانية، لتتخذ شكلين من أشكال فلسفة العلم بتأكيد إما المنطق واللغة الصورية، أو تحليل التصورات (كما هو الحال عند "فتغنشتاين" والفلسفة التحليلية).

"انطلقت التجريبية - الحسية الكلاسيكية البريطانية، منذ لوك إلى هيوم، من الحواس، لذا، فإن تلك التجريبية - الحسية قامت على البسيكولوجيا، وبخلاف التجريبية - الحسية البريطانية، أُشيدت الوضعية المنطقية على علوم اللغة. وكانت معنية بالدرجة الأولى بالمسائل المنهجية، المتعلقة بكيفية إثبات المعرفة، وكيفية صياغة أقوالنا عن الواقع، وكيف تُعزَّز الآراء أو تُضعَّف عند حَكِّها بالتجربة، وبهذا المعنى، يمكننا أن نتكلم على مُركَّب مؤلف من التجريبية - الحسية الكلاسيكية، والمنهجية الحديثة والمنطق، وتكون النتيجة تجريبية - حسية منطقية، لذا، فإن هذه الفلسفة، تلجأ إلى البنية المنطقية للغة

(تركيب الكلمات في جمل)، وإلى التحقق المنهجي، فيُذَلَّ اسمها "التجريبية الحسية المنطقية" على ذلك التحول من البسيكولوجيا إلى اللغة والمنهجية" ([2]).

يوظف التجريبيون العقل- كما تقول أماني أبو رحمة- "بصورة آلتية ذرائعية، في حين أنه بالنسبة للعقلانيين هو مصدر المعرفة، ومع ذلك، فإن ما لدينا هنا هو الفجوة بين الأسسية العقلانية (ديكارت، سبينوزا، ليبنتز)، والأسسية التجريبية (لوك، هيوم، بيركلي)، الأمر الذي أدى إلى مناقشات حادة بلغت ذروتها في فلسفة عمانوئيل كانط، حيث تتضح مساهمته الأساسية في دمج الأسسية العقلانية والتجريبية، وقد مثَّلَ فكر كانط في الاستمولوجيا لحظة ثورية في تاريخ الفكر الغربي، فقد أعلى كانط حالة الشخص المفكر من خلال إظهار دوره الفاعل في تكوين المعنى، فالحدس والإدراك الحسي يعملان معا في تكوين المعنى، وتبعاً لذلك فإنه يمكن القول أن نظرية كانط في الإدراك المعرفي كانت لإظهار أن المعرفة هي نتاج عمليات موحدة من الملكات والبداهيات (الكائنات المدركة) والمفاهيم (ابتكارات العملية العقلية)، بهذه الطريقة، تَمَكَّنَ كانط من أن يُظهر أوجه التكامل بين الرؤى التجريبية والعقلانية" ([3]).

في الوضعية المنطقية لا بد من تحقق شرطين قبل أن يمكن لجملة، التعبير عن معرفة، وهما:

1. يجب أن تكون الجملة ذات صياغة جيدة، أي يجب أن تكون صحيحة من ناحية قواعد اللغة (منطقياً). 2. يجب أن تكون الجملة قابلة للاختبار التجريبي، أي للتحقق. والجملة التي لا يتوفر فيها هذان الشرطان، لا تعبر عن معرفة، فهي جملة عديمة المعنى معرفياً (إستمولوجياً). أما الجملة الأخلاقية والدينية والميتافيزيقية، مثل: "لا تقتل" و"الله محبة" و"الجوهر واحد" - فهي جملة لا معنى لها من الوجهة المعرفية طبقاً لتلك المعايير الوضعية للمعنى المعرفي، وهي جملة لا تعبر عن معرفة. أما إمكانية أن يكون لمثل تلك الجملة معنى عاطفي فمسألة لا ينكرها أتباع ذلك المذهب، فغالباً ما يكون للجملة التي تعبر عن قيم، مثلاً، معنى كبير عند الفرد كما عند المجتمع، والنقطة الرئيسية، بحسب تلك الأطروحة، هي أن تلك الجملة لا تمثل معرفة.

باختصار، يمكننا أن نُجملِ الوضعية المنطقية بما يلي: لا يوجد سوى نوعين من الجُمْل ذات المعنى المعرفي، وهي الجُمْل التحليلية، والجُمْل التركيبية، التي تكون مصاغة بشكل جيد بعد التجربة، وبكلام آخر نقول، إن الجُمْل ذات المعنى الإبستيمولوجي، هي جمل العلوم الصورية (المنطق والرياضيات)، والجُمْل القابلة للتحقيق التجريبي. وببساطة نقول إن ذلك كان جوهر الوضعية المنطقية في فترة ما بين الحربين العالميتين في أوساط حلقة فيينا، حيث كان التمييز هنا بين الجُمْل ذات المعنى المعرفي، والجُمْل عديمة المعنى المعرفي، بين المعرفة الحقيقية والمعرفة الزائفة، مُعرِّفاً بالتمييز بين الجُمْل التي يمكن التحقق منها والجُمْل التي لا يمكن التحقق منها، وهذا التمييز يطابق التمييز بين العلم والعلم الزائف. ومثلها مثل أشكال التجريبية - الحسية الأخرى، كانت الوضعية المنطقية رد فعل ضد المذهب العقلي، نعني ضد الجُمْل التي تدَّعي أنها تقدم رؤية صادقة لكنها لا تفي بمتطلبات الاختبار الشاملة: الملاحظة والبحث القائم على منهج الفرضية والاستنباط، لذلك فإن اللاهوت والميتافيزيقا الكلاسيكية (مثل الأنطولوجيا [4]) مرفوضان بداعي أنهما عديما المعنى معرفياً [5].

الوضعية الجديدة:

منذ بداية ظهورها جاءت الوضعية الجديدة ("الذرية المنطقية"، "الوضعية المنطقية"، "التجريبية المنطقية"، "التحليل المنطقي"، وغيرها) تياراً فلسفياً عالمياً، يتقاطع مع "المثالية الذاتية"، وقد لعبت مؤلفات عالم المنطق والرياضيات، الفيلسوف الانكليزي برتراند راسل، والعالم والفيلسوف النمساوي فيتجنشتين، لعبت دوراً كبيراً في ظهور هذه الفلسفة [6].

كان وضعيو الجيل الأول (كونت، سبنسر) يرون أن المسألة الأساسية في الفلسفة، كغيرها من المشكلات الجزرية، ستبقى، إلى الأبد، دونما حل، وذلك لضعف العقل البشري وقصوره ومحدوديته.

وجاء الوضعيون الجدد ليتخذوا موقفاً أكثر جذرية من أسلافهم؛ فالمسألة الأساسية في الفلسفة، وجميع المشكلات العامة، التي كانت تعتبر سابقاً قضايا فلسفية، ليست، في

نظرهم، إلا مسائل وهمية، كاذبة، مزيفة، ينبغي عدم إضاعة الوقت في التفتيش عن حل لها، وطرحها جانبا باعتبارها عقيمة علمياً.

يزعم الوضعيون الجدد أن معرفتنا عن العالم تأتي عن طريق العلوم التجريبية وحدها، فليس بإمكان الفلسفة أن تزيد شيئاً عما تقوله العلوم الخاصة، كما أنها عاجزة عن تقديم تصور شامل عن الكون.

إن مهمة الفلسفة عندهم، تنحصر في التحليل المنطقي لمبادئ وأحكام العلم والحس السليم، التي من خلالها نصوص معرفتنا عن العالم، حيث اقتصرت مهمة الفلسفة على التحليل المنطقي، معتمدين في ذلك على منجزات علم المنطق الرياضي المعاصر، وكان "برتراند راسل" من رواد هذه الفلسفة القائمة على تحليل الأسس المنطقية للرياضيات، ومن ثم ظهور علم "المنطق الرياضي" الذي أسسه "راسل" في اطار منهج التحليل المنطقي الذي يساعد على حل المسائل الفلسفية، وبالتالي اعتبار المنطق هو لب الفلسفة" ([7]).

ثم قام فيتجنشتين، تلميذ راسل، بإعطاء معنى أدق لهذه العبارة حيث يؤكد، في "رسالة منطقية - فلسفية" (1921)، "أن الفلسفة ليست نظرية Theory، وإنما هي فعالية"، وهذه الفعالية تكمن في "نقد اللغة"، أي في التحليل المنطقي لها، إذ إن المسائل الفلسفية التقليدية تعود، في نظر فيتجنشتين، إلى الاستعمال غير الصحيح للغة، واقتضى فيتجنشتين أثر استاذة في القول بإمكانية وضع لغة كاملة، تنص عباراتها إما على أحكام بخصوص الوقائع (العلوم التجريبية)، أو على تحصيل حاصل، كما في المنطق والرياضيات" ([8]).

"باننتقال الوضعيين الجدد لتحليل معاني الكلمات والرموز، أدخلوا في دائرة اهتمامهم عدداً من المسائل اللغوية والنفسية، كانت لها أهمية علمية وتطبيقية كبيرة (في صناعة الآلات الحاسوبية، مثلاً).

واتخذت أعمالهم، أحياناً، طابع الدراسة المتخصصة في مجالات اللغة والمنطق، وما إليها .. وعلى تربة القضايا السيمانتية برزت اتجاهات ومدارس، تنظر من مواقع مختلفة

إلى مسألة تحليل اللغة كحامل للمعنى، وكوسيلة للاتصال بالآخرين، وقد أصر ممثلو هذه التيارات كلها على أن أعمالهم لا تمت بصلة إلى الفلسفة، وأنها بعيدة جداً عن صراع الاتجاهات الفلسفية، لكن هذه الآراء جميعاً، لم تخرج، في الواقع، عن إطار الفهم المثالي - الذاتي للقضايا الفلسفية الأساسية" [9].

إن أحداً لا ينكر أهمية التحليل المنطقي للغة، ولا سيما لغة العلم، لكن هذه المهمة هي واحدة من مهام الفلسفة، بين مهام أكثر شمولية وأهمية، فالفلسفة ما كانت، ولن تكون، منطق العلم، بقدر ما هي رؤية للعالم، مبنية على فهم معين للعلاقة المتبادلة بني المادة والوعي" [10].

إن الوضعيين الجدد، "ينادون بطرد "الميتافيزيقا" قاصدين من وراء ذلك، وقبل كل شيء، رفض إقرار الفلاسفة الماديين بالوجود الموضوعي للعالم المادي، وانعكاسه في وعي الإنسان، وهم يعلنون أن فلسفتهم ليست بالمادية، ولا بالمثالية، وإنما هي "اتجاه ثالث" في الفلسفة، لكن فلسفتهم معادية في جوهرها، للنزعة المادية، فهي لا تُصَرِّح علناً بنفي الوجود الموضوعي للعالم الخارجي، لكنها تَعْتَبِر أن أي سؤال "ميتافيزيقي" عن وجود هذا العالم، عن الطابع الموضوعي للظواهر التجريبية، هو مسألة مزيفة" [11].

ثانياً: الفلسفة الوجودية

الوجودية، هي مدرسة فلسفية، بدأت فعلاً وعملياً مع الفيلسوف كيركجورد، الذي وضع أسسها، وأشاد قواعدها، لكن الفلسفة الوجودية ليست نسقاً واحداً، فهي تتوزع على اتجاهين أساسيين: 1- الوجودية المؤمنة -كيركيجارد. 2- الوجودية الملحدة - جان بول سارتر.

أهم سمات الفلسفة الوجودية المشتركة بين الاتجاهين:

النزعة الفردية، فالوجودية تبدأ من الإنسان لا من الطبيعة.

الوجودية تقول بأسبقية الوجود على الماهية، بعكس بقية الفلاسفة المثاليين والنظم والافكار الدينية.

"تشكل الفلسفة الوجودية الحديثة أحد أكثر تيارات الفلسفة البرجوازية في القرن العشرين انتشاراً، ظهرت في مرحلة، دخلت فيها الرأسمالية أزمته العامة، حين جاءت لتعبر أصدق تعبير عن روح التشاؤم والسقوط، التي تسود الأيديولوجية البرجوازية، ومن أعلام هذه الفلسفة: مارتن هايدجر، وكارل ياسبرز - في ألمانيا، جبريل مارسيل، وجان بول سارتر، وألبرت كامو - في فرنسا، أبانيانو - في إيطاليا، باريت - في الولايات المتحدة، وقد جاءت الفلسفة الوجودية وريثاً شرعياً لأفكار برجسون ونيتشه، واستعارت منهجها من فينومينولوجيا هوسرل، وأخذت أفكارها الأساسية من تعاليم المفكر الدانماركي كيركيغورد" ([12]).

انتشرت الفلسفة الوجودية بصورة ملحوظة بعد الحرب العالمية الثانية، لتشمل العالم الرأسمالي بأسره، ويعود السبب في هذا إلى أن مفكري الوجودية طرحوا مسائل، لاقت صدى واسعاً في نفوس وقلوب جماهير عريضة من الناس عموماً، والمتقنين خصوصاً، وخاصة أولئك الضائعين في مآهات المجتمع البرجوازي وتناقضاته.

طرحت الفلسفة الوجودية، مجموعة من القضايا المتعلقة بمعنى الحياة الإنسانية، ومصير الإنسان، ومشكلات الاختيار، والمسئولية الذاتية، من موقع الفردية أو الذات الوجودية، في محاولة منها الإجابة على مسائل الحياة الإنسانية، فالوجوديون، ينطلقون من الفرد، الذات، ففي هذه الذات، تتركز اهتمامات الفرد ومصالحه، عن المسائل " الوجودية"، التي تشكل المضمون الوحيد لفلسفة الوجوديين، مسائل وجود الإنسان، ومحدودية هذا الوجود، وكذلك معاناة الذات لـ"أشكال الوجود" أو الحياة الإنسانية.

إن الوجود هو الموضوع الأساسي للفلسفة الوجودية، يقول هايدجر: "الوجود هو الشغل الشاغل للفلسفة، حاضرها وماضيها"، غاية الفلسفة - وجود الكائن" ([13]).

وبما ان مفهوم "الوجود" واسع للغاية، لا يخضع للتعريف المنطقي، نرى الوجوديين يعلنونه "مفهوماً غير قابل للتحديد"، مستعصياً على أي تحليل منطقي، لكنهم بالمقابل يقولون ان هناك "شكل من الوجود، نعرفه جيداً، هو وجودنا الذاتي، لأن الإنسان يتميز

عن سائر الأشياء الأخرى بأنه يستطيع أن يقول: "أنا موجود"، والطريق إلى فهم الوجود، كما هو في ذاته، يمر عبر "وجودنا" الذاتي.

لقد حاول هايدجر أن يطمئننا، بأن دراسة الوجود الانساني، ليست إلا بداية للبحث الانطولوجي، لكنه -وأتباعه جميعاً- لم يمضوا أبعد من هذه البداية، إن الوجودية فلسفة، يشكل "الوجود" البشري أو بعبارة أدق، معاناة هذا الوجود -والشعور بالقلق- مادتها الوحيدة"([14]).

بخلاف هايدجر، ينظر سارتر إلى جميع الأشياء - ماعدا الانسان - باعتبارها "وجوداً - في - ذاته"، أما الوجود الانساني، أو "الوجود - من أجل - ذاته"، الذي يجابه عالم "الوجود - في - ذاته"، فهو عدم.

سارتر إذن، أراد إعادة الاعتبار للإنسان، ليجعله مالكاً لوجوده ولنفسه ومصيره، وألا يكون عبداً للتصورات الغيبية، فالإنسان هو مشروع وجود متجدد من خلال وعي ذاته، ووعي محيطه وحياته وتجاربه وخبراته، وكل هذه الأمور تجعل منه إنساناً متغيراً وفق إرادته، فالإنسان هو ما يصنعه بيديه ولا يخضع لماهية خارجيه محددة سلفاً، وهذا هو معنى حرية الانسان المطلقه، أي ان يكون حُرّاً أو أنه محكوم بالحرية، وتلك هي الوجودية، فوجود الانسان هو حريته، شاء أم أبى، حتى لو أراد غير ذلك، وهو يثبت وجوده عن طريق الفعل، فالفعل الانساني هو تجسيد للحرية الذاتية، وبالتالي فإن الإنسان -كما يقول سارتر- مسئول عن أفعاله سواء كان مؤمناً أو غير مؤمن، شجاعاً، كريماً، بخيلاً.. إلخ والمسئولية هنا هي انعكاس لاختيار هذا الانسان أو ذاك.. ومن هنا قال سارتر: "إن الهزيمة التي تعرّض لها الفرنسيين تحققت بسبب تقاعس الفرنسيين أنفسهم، وليست قدراً مكتوباً لا يمكن رده، بل يجب الخلاص منها عبر المقاومة ووعي الفرنسيين لدورهم في تحقيق النصر".

الوجودية بين الإيمان والإلحاد:

برز "في الوجودية تياران: مسيحي (كيركيجارد، ياسبرز، مارسيل، ..) وإلحادي (هايدجر، سارتر، ..) لكن مؤلفات كلا التيارين، المسيحي والإلحادي، جاءت مُشَبَّعة

بروح التشاؤم، فهي لا ترى في الحياة البشرية إلا سيلاً دافقاً من الأرق، والضياع، واللامعنى" ([15]).

يرى كيركيجور أن الذعر، الذي يكشف عن محدودية الوجود البشري، يضع الإنسان أمام ضرورة اختيار موقف بالنسبة للموت، بالنسبة للعدم، في إمكانية مثل هذا الاختيار تكمن، في رأيه، حرية الفرد.

حظيت مشكلة الحرية باهتمام كل مفكري الوجودية، "الحرية، في رأيهم، ليست ماهية ملازمة للإنسان، فحسب، بل هي جوهر وجوده، أيضاً. الإنسان هو حرّيته، من هنا ينطلق كثير من الفلاسفة الوجوديين ليعلنوا أن آراءهم هذه عن الحرية تشكل دليلاً على الطابع الانساني لفلسفتهم، التي هي إرتقاء بالإنسان إلى أعلى".

إن أفكار الحرية، والاختيار الحر، والمسؤولية، كانت قد لاقت صدى واسعاً في فرنسا، ولا سيما إبان الاحتلال النازي وبعده، لكن الوجودية، في طرحها لهذه المشكلات، لم تساعد الإنسان على إيجاد حل صحيح لها، بقدر ما زادت ارتباكاً وتخبطاً. فالحرية، عند الوجوديين، أمر متعذر على التفسير، لا يُعبّر عنه بالمفاهيم، لاعتقائهم، والوجوديون يعارضون الضرورة بالحرية، وينفون مشروطية الاختيار، الحرية عندهم، حرية خارج المجتمع، حرية الفرد المنطوي على ذاته، المنعزل عن الآخرين، إنها حالة باطنية، ومزاج نفسي، ومعاناة ذاتية، حرية، معزولة عن المجتمع، هي حرية بلا قيمة، ومبدأ شكلي فارغ، ونداء عقيم، لا جدوى منه.

إن الوجوديون لا يستطيعون، حتى ولا يحاولون، الكشف عن المضمون الحقيقي للحرية، إنهم يؤكدون على أن الإنسان يجب ان يختار مستقبله بحرية، لكنهم لا يشيرون إلى أية ركيزة، يعتمد عليها في هذا الاختيار، بذلك يبقى الإنسان دون أن يجد شيئاً يختاره؛ فما يمكن أن يختاره، ليس أفضل ولا أسوأ من غيره، ويبقى، في نهاية المطاف، اختياراً بلا مغزى ([16]).

إن الوجودية تطرح جانباً المضمون الحقيقي التاريخي للحرية، ذلك أن مسألة الحرية، عندها، ليست مسألة تحرير البشر من قسوة الطبيعة، وظلم الطبقات الحاكمة، بل هي نصائح وارشادات، تهيب بالفرد أن يبحث عن حريته في أعماق "وجوده" الذاتي فقط. في هذا الجانب، لا ينكر الوجوديون أن الإنسان لا يستطيع العيش إلا بين الناس الآخرين، إلا في المجتمع، لكن فهمهم لهذه الحقيقة يبقى فهماً فردياً متطرفاً، فالمجتمع، الذي يهيء الظروف لحياة أفراد، والذي فيه ينمو وعي الفرد وتفتح شخصيته، ليس، في نظر الوجوديين، إلا قوة كلية، تضغط على الفرد، وتسلبه وجوده، وتجعله أسير أدواق وأخلاق ونظرات واعتقادات وعادات معينة.

إن أفكار الوجوديين هذه تعكس إلى حد بعيد حالة الفرد في المجتمع الرأسمالي، الذي يظلم الفرد ويضطهده، ويجرده من إنسانيته، لكن الوجوديين يصححون سمات المجتمع البرجوازي هذه على الحياة الاجتماعية ككل، إنهم يحاولون تحويل احتجاج الإنسان على الظلم، الذي يعانيه في المجتمع البرجوازي، إلى احتجاج ضد المجتمع عموماً ([17]). إن الوجودية، حين تنفي القيمة الكلية للمبادئ والقيم الأخلاقية، تنادي بالنسبية المتطرفة في الأخلاق، مما يحول الإنسان إلى طريدة، إلى كائن لا أخلاقي تماماً؛ فكل شيء مباح، إن ظلال نيتشه الكئيبة ترسم بوضوح فوق مؤلفات الوجوديين جميعاً.

صحيح أن بعض الوجوديين وقفوا ضد موجات الرجعية الامبريالية المتطرفة، وشاركوا في حركة أنصار السلم، ودعموا عدداً من المطالب التقدمية، بل إن الفيلسوف الفرنسي "سارتر" انحاز للماركسية، وهو صاحب العبارة الشهيرة "ان الفلسفة الماركسية لا يمكن تجاوزها"، لكن الفلسفة الوجودية، تنطلق من اغتراب الفرد في المجتمع البرجوازي باعتباره مبدأ القياس ومعياراً لكل القيم" ([18]).

الإنسان عند الوجوديين ([19]):

يؤمنون إيماناً مطلقاً بالوجود الإنساني، ويتخذونه منطلقاً لكل فكرة، ويعتقدون بأن الإنسان أقدم شيء في الوجود، وما قبله كان عدماً، وأن وجود الإنسان سابقٌ لماهيته،

ويقولون: إنهم يعملون لإعادة الاعتبار الكلي للإنسان، ومراعاة تفكيره الشخصي، وحرية، وغرائزه، ومشاعره. مفهوم الحرية:

يؤمن الوجوديون بحرية الإنسان المطلقة دون قيود، ويؤكدون على تفرد الإنسان باعتباره صاحب تفكير وحرية وإرادة واختيار ولا يحتاج إلى مؤجّه، وأن له أن يثبت وجوده كما يشاء، وبأي وجه يريد، دون أن يقيدته شيء، وأنه على الإنسان أن يطرح الماضي وينكر كل القيود؛ دينية كانت أم اجتماعية أم فلسفية أم منطقية! ويقول المؤمنون منهم: إن الذين محلهم الضمير، أمّا الحياة بما فيها فمقودة لإرادة الشخص المطلقة.

تكرس الوجودية التركيز على مفهوم أن الإنسان كفرد يقوم بتكوين جوهر ومعنى لحياته. والإنسان هو من يختار ويقوم بتكوين معتقداته والمسؤولية الفردية خارجاً عن أي نظام مسبق. الأفكار ([20]):

يؤمنون إيماناً مطلقاً بالوجود الإنساني ويتخذونه منطلقاً لكل فكرة. يعتقدون بأن الإنسان أقدم شيء في الوجود وما قبله كان عدماً وأن وجود الإنسان سابق لماهيته.

يعتقدون بأن الأديان والنظريات الفلسفية التي سادت خلال القرون الوسطى والحديثة لم تحل مشكلة الإنسان.

يقولون إنهم يعملون لإعادة الاعتبار الكلي للإنسان ومراعاة تفكيره الشخصي وحرية، وغرائزه ومشاعره.

يقولون بحرية الإنسان المطلقة وأن له أن يثبت وجوده كما يشاء وبأي وجه يريد دون أن يقيدته شيء.

يقولون إن على الإنسان أن يطرح الماضي وينكر كل القيود، دينية كانت أم اجتماعية أم فلسفية أم منطقية.

الخصائص المشتركة بين الفلاسفة الوجوديين ([21]):

أ) السمة المشتركة الرئيسية بين مختلف الفلسفات الوجودية في القرن العشرين تقوم في أنها جميعاً تتبع ابتداءً من تجربة حياة معاشة، تسمى تجربة وجودية، ومن الصعب تعريفها تعريفاً دقيقاً، وهذه التجربة الوجودية تختلف بين فيلسوف وآخر من هؤلاء الوجوديين.

وهكذا، فإن تلك التجربة تأخذ في حالة ياسبرز، شكل إدراك هشاشة الوجود، وفي حالة هيدجر، شكل تجربة السير باتجاه الموت، وفي حالة سارتر، شكل تجربة الغثيان، ولا يخفي الوجوديون أبداً أن فلسفتهم نشأت من تجربة من هذا القبيل، ومن هنا فإن الفلسفة الوجودية بصفة عامة، بما في ذلك عند هيدجر، تحمل طابعاً شخصياً بسبب هذه التجربة المعاشة.

ب) الموضوع الرئيسي للبحث الفلسفي عند الوجوديين هو ما يسمى "الوجود". ومن الصعب تعريف المعنى الذي يأخذ عليه الوجوديون تلك الكلمة، ولكنها تدل على كل حال، على الطريقة الخاصة بالإنسان في الوجود، ويرى الوجوديون أن الإنسان وحده هو الذي يحوز الوجود.

ت) يتصور الوجوديون الوجود على نحو فاعلي نشط، فلا يكون الوجود، وإنما هو يخلق نفسه بنفسه في الحرية، بعبارة أخرى هو "يصير".

ث) الفرق بين هذا الاتجاه الفاعلي عند الوجوديين، والاتجاه الفاعلي عند فلسفة الحياة، يقوم في أن الوجوديين يعتبرون أن الإنسان ذاتية خالصة، وليس مظهراً أو تجسيدا لتيار حيوي أشمل منه (أي التيار الحيوي الكوني) كما كان الحال عند برجسون على سبيل المثال، ويضاف إلى هذا أن الوجوديين يفهمون الذات، بمعناها الخلاق، فالإنسان يخلق نفسه بنفسه، إنه هو هوريته هو.

ج) لكنه سيكون من الخطأ، مع ذلك، أن نستنتج أن الإنسان عند الوجوديين منغلق على نفسه، على العكس تماماً، فإن الإنسان، وهو الحقيقة الناقصة والمفتوحة، هو، من حيث جوهره ذاته، مربوط أوثق ارتباطاً إلى العالم، وعلى الأخص إلى البشر الآخرين.

ح) ويرفض كل الوجوديين التمييز بين الذات والموضوع، ويقللون من قيمة المعرفة العقلية في ميدان الفلسفة، فهم يرون أن المعرفة الحقة لا تكتسب بوسيلة العقل، بل ينبغي بالأحرى التعامل مع الواقع، هذا التعامل أو الخبرة يتم على الخصوص بالقلق، أو في تجربة القلق، وفيه يدرك الإنسان أنه موجود محدود قاصر، ويدرك هشاشة وضعه في العالم، هذا العالم الذي يلقي إليه الإنسان إلقاءً، ويدرك أخيراً أنه سائر إلى الموت (عند هيدجر).

ومع ذلك، وبالرغم من هذه السمات المشتركة بين الفلسفات الوجودية، والتي يمكن إضافة سمات أخرى مشتركة إليها، فإنه توجد اختلافات عميقة بين ممثلي الوجودية، إذا أخذ كل منهم بمفرده.

وهكذا مثلاً، نجد أن مارسل، مثل كيركجارد، يعلن إيمانه بالألوهية، بينما يقول ياسبرز بوجود التعالي أو المتعالي، ولكن لا يمكن أن نقول إن هذا التعالي يعادل القول بوجود الألوهية أم بوحدة الوجود والألوهية.

أما فلسفة هيدجر فإنها تبدو فلسفة مُنكرة للألوهية، ومع ذلك فإن هيدجر صرح بأنه لا ينبغي اعتبارها كذلك، وإن كان هذا التصريح لا يعني الشيء الكثير. أما سارتر، أخيراً، فإنه يحاول إقامة مذهب منكر للألوهية صريح ومتسق الأركان [22].

ثالثاً: الفلسفة البنيوية [23]

تُعتبر الفلسفة البنيوية أو البنائية أحدث المدارس التي ظهرت في أوروبا في القرن العشرين، وكان روادها الأوائل هم: ليفي شتروس، وفرديناند دي سوسير، وجان لاكان، وقد اهتم كلٌّ منهم بتطبيق المنهج البنائي على إحدى فروع المعرفة. مفهوم البنية:

ظل لفظ " البنية " حتى القرن 17 محصوراً على استعمالات الإطار المعماري، ولكن بدءاً منه استعمل اللفظ في الإطار البيولوجي، بواسطة هيربرت سبنسر الذي نقل استعماله من الحيز المعماري إلى إطار علم الاجتماع في أواخر القرن 19 دون أن يتجاوز اللفظ حدود اللغة والأدب والفلسفة. بيد أن علماء الاجتماع التقليديين أمثال كارل

ماركس ودوركايم وباريتو وماكس فيبر استعملوا اللفظ بهدف تعيين الخصائص الاجتماعية. وفي أواخر القرن 19 غدا اللفظ مفهوماً ملازماً للدراسات الاجتماعية، وأصبح من الممكن رؤية البنية على أنها: "تتواجد ضمناً في تحليل العلاقات والمؤسسات الاجتماعية، وأن أي رؤية للأحداث الاجتماعية كعوامل متعاقبة ومترابطة هي بنيوية"، ومع أعمال ألتوسير وميشيل فوكو وجاك لاكان ورولان بارت تطوّر مفهوم البنية واكتست إرثاً جديداً، ويمكن النظر إلى كلود ليفي شتراوس باعتباره أبا حقيقياً للبنيوية. وبهذا التطور باتت البنيوية عبارة عن عدة تيارات فكرية واجتماعية مما يحتم الإحاطة بمبادئها وركائزها ([24]).

ترى الفلسفة البنائية "إنّ الظاهرة الكلية أو الفكرة، تتكوّن من طبقاتٍ مُتعدّدةٍ من البناءات أو الظواهر التي تتصل كلّ منها بالأخرى، ومن خلال تحليل تلك البناءات يُمكن الوصول إلى الحقيقة، فالمجتمع يُمكن دراسته من خلال دراسة البناءات التي تكوّنه، وكذلك النصوص الأدبية واللغوية" ([25]).

لقد "استطاعت البنيوية أن تشكل أداة بحث ايجابية في كثير من العلوم، إلا أن الفصل بين البنية والتاريخ، وبين البنية وتحديداتها الاجتماعية، قَصَرَ إيجابية البنيوية على بُعد واحد، فهي تطمح إلى تأسيس جديد للعلوم الاجتماعية يسحبها من حقل التأويل الفلسفي إلى حقل العقلانية الكاملة، لكن هذه العقلانية عادت فالتقت بالمثالية حين جعلت من البنية " جوهرًا " لا يقبل إلا بقوانينه الداخلية، وحين أغلقت فضاء البنية، وجعلته مكتفياً بذاته، أي ألغت منه مفهوم التناقض" ([26]).

لكن "على الرغم من شيوع كلمة البنيوية ومفهوم البنية، فإن تعريفهما أو ادراجهما في تعاريف محددة، يثير بعض القضايا، فالبنية من حيث هي مفهوم لا توجد في الدراسات الأدبية والاجتماعية فحسب، بل انها قائمة في ميدان العلوم الدقيقة كالفيزياء والبيولوجيا والرياضيات، أما البنيوية فهي أبعد من ان تكون مدرسة فلسفية بالمعنى التقليدي للكلمة ويعود ذلك إلى اتساع مفهوم البنية، كما يعود إلى اختلاف النزوعات الفكرية لدى ممثلي البنيوية التي تمتد من حدود المثالية إلى حدود المادية، وقد انعكس هذا الاختلاف على

تعريف مفهوم البنية، وسمح بتعددية التعريف واختلافه، بحيث جاء تعريف "جان بياجيه" مختلفاً عن تعريف "كلود ليفي شتروس"، وتعريف "رولان بارت" مختلفاً عن تعريف الماركسي لوسيان غولدمان.

مع ذلك فإن البنية في تعريفها البسيط هي نسق من العقلانية التي تحدد الوحدة المادية للشيء وهي القانون الذي يفسر هذه الوحدة، إن ربط البنية بالعقلانية يعني أولاً، أن البنية ليست وجوداً عيانياً، أو تجريبياً قابلاً للقياس، إنما هي بناء نظري للأشياء، يسمح بشرح علاقاتها الداخلية، وبتفسير الأثر المتبادل بين هذه العلاقات، ولهذا فإن البنية هي نسق من التحولات، يتألف من عناصر، يكون من شأن أي تحول في أي عنصر منها أن يؤدي إلى تحولات في باقي العناصر الأخرى. وبسبب هذه العلاقة تظل البنية ثابتة وغير متغيرة، على الرغم من التحولات الناجمة عن تحول العناصر، ولا يمكن تحويل البنية أو تغييرها إلا إذا اصطدمت ببنية خارجية. وبهذا المعنى فإن البنية لا تنطوي على أي بعد تاريخي، لأن التاريخ يعني التحول، والبنية لا تتحول وبالتالي فهي لا تعترف إلا بزمانها الخاص" ([27]).

ركائز البنيوية ([28]):

انطلاقاً من اللغة، فقد اعتبرت البنيوية أن الظواهر الثقافية، هي أنظمة لغوية لا بد أن تُحلَّل باتساق بواسطة تقنيات ومناهج مستقاة ومشتقة من الألسنية كالتركيب اللغوي، الصوت اللفظي، وحدة الأصوات، التضاد الثنائي، الاستعارة، الكتابة، ... إلخ كل ظاهرة ثقافية ينبغي أن يتم التعامل معها كما يتم التعامل مع اللغة، أي أن لها دال ومدلول، وبالتالي لا بد من علاقة تُظهر الكوامن بمجرد تسليط الضوء على الأول. من المفترض أن ينصب التحليل البنيوي على الجانب التزامني وليس التعاقبي (التاريخي) أو التطوري.

التحليل البنيوي يتعامل مع القطيعة المعرفية والاستمرارية، إذ أن مختلف التحولات التاريخية تعكس نماذج من القطاعات المعرفية والاستمرارية، فكل مرحلة أو حقبة زمنية لها هوسها وهواجسها المركزية التي تعكسها النصوص التاريخية التي تسمُّها.

لا تعطي البنيوية للإنسان مكانة خاصة في العالم الاجتماعي، فهو ليس شيئاً ولا معنى له خارج نطاق البنية والتفاعل البنيوي.

يلاحظ في التحليل البنيوي ارتباط الظواهر الثقافية عن قرب بالسلطة، إذ كيف يمكن ملاحظة بنية أو دراستها خارج نطاق السلطة؟ إذا ما أخذنا بعين الاعتبار أن الانضباط، العقاب، الخطاب الأيديولوجي، موجودة أصلاً ضمن نطاق ممارسة السلطة؟ تنظر البنيوية إلى عالمية (وحدة) المعايير التي تتحكم في دراسة المظاهر الثقافية، إذ أن تنوع الثقافات يؤدي إلى تنوع التعبير عنها، لكن البنى التي تتحكم في هذه المعايير متماثلة.

البحث البنيوي يقوم على ملاحظات إمبيريقية (تجريبية) تشكل خطوة مركزية لاكتشاف البنى اللاشعورية للمظاهر الثقافية.

- (11) الوضعية المنطقية: اسم أطلقه بلومبرجوفايجل عام 1931م على الأفكار الفلسفية الصادرة عن الجماعة التي أطلقت على نفسها (جماعة فينا) (تيارات فلسفية معاصرة .. أهم التيارات الفلسفية المعاصرة - الفيس بوك)
- (12) غنارسكيريك و نلز غيلجي - مرجع سبق ذكره - تاريخ الفكر الغربي - ص 874-875
- (13) أماني أبو رحمة - التحولات الفلسفية نحو بعد ما بعد الحداثة - موقع: لغو - الانترنت- بدون تاريخ.
- (14) أنطولوجيا (علم الوجود): يعود استعمال هذا اللفظ في الفلسفة إلى القرن السابع عشر. وكان قد أصبح من الألفاظ الفلسفية المتداولة عندما كرسه كريستيان وولف 1679-1754 م للدلالة على القسم الأول العام من الميتافيزياء أو على ما سماه أرسطو "الفلسفة الأولى". إن لفظة "أنطولوجيا، وهي يونانية الأصل، نشأت في الفلسفة المدرسية الألمانية التي تأسست على تعاليم لايبنتز 1646-1716م. وتعني هذه اللفظة علم الكينونة أو العلم الذي يعنى بمبادئ الكائن من حيث هو كائن. أي أنه لا يعنى بالكائنات من حيث هذه الكائنات أو تلك، بل بوصفها مجردة من كل التعيينات المقومة للفروقات بينها. بذلك يتضح لنا أيضاً أن الأسئلة التي تطرحها الأنطولوجيا كعلم والموضوعات التي تعالجها هي - شأنها بذلك كلفظة أنطولوجيا ذاتها- أيضاً يونانية المنشأ. وفي كتاب "الماورائيات" يستأنف أرسطو المسيرة الأنطولوجية اليونانية بقوله: من قديم الزمان والآن ودائماً يطرح السؤال الصعب: ما هو الكائن؟ إن كتابات أرسطو طاليس تحتوي على أنطولوجيا عامة وذلك بقدر ما تحاول هذه الكتابات طرح مفهوم معين لمبادئ الكينونة وماهية الكائن من حيث هو كائن. فيما بعد دعت هذه الأنطولوجيا، وكان أرسطو قد سماها "الفلسفة الأولى" كما جاء أعلاه ميتافيزياء، واكتسبت في العصور الوسطى، وعلى يد السكولاستيين، حلة لاهوتية، وذلك عندما أصبحت بين أيديهم نظرية في ماهية وجود الله، إذ رأت في هذا الوجود الحقيقي الوحيد وكل ما عده معتمداً في وجوده عليه. إن كون الأنطولوجيا علماً يعنى بالمبادئ الأولى للكينونة أو بماهية الكائن من حيث هو كائن يعني أن هدفها الأخير هو استكشاف ماهية الأشياء في حد ذاتها وباستقلال تام عن أفعال الوعي. من هنا أن كل نظرية فلسفية تحاول اختراق الصفات العرضية للأشياء إنما هي من باب التنظير الأنطولوجي.

انطوان خوري - الموسوعة الفلسفية العربية - رئيس التحرير: د. معن زيادة - المجلد الأول - معهد الانماء العربي - الطبعة الأولى (1986 ص 150)

[51] غنارسكيريك و نلز غيلجي - مرجع سبق ذكره - تاريخ الفكر الغربي - ص 881-882

[61] جماعة من الأساتذة السوفيات - موجز تاريخ الفلسفة - تعريب: توفيق ابراهيم سلوم - دار الفارابي - طبعة ثالثة (1979 م) - ص 975

[71] المرجع نفسه - ص 976

[81] المرجع نفسه - ص 977

[91] المرجع نفسه - ص 986

[101] المرجع نفسه - ص 977

[111] المرجع نفسه - ص 980

[121] المرجع نفسه - ص 967

[131] المرجع نفسه - ص 968

[141] المرجع نفسه - ص 969

[151] المرجع نفسه - ص 970

[161] المرجع نفسه - ص 971

[171] المرجع نفسه - ص 973

[181] المرجع نفسه - ص 975

[191] غادة الشامي - الفلسفة الوجودية (عرض المذهب ونقد الفكر) - الانترنت - شبكة الألوكة - 2014/11/9..

[201] المرجع نفسه.

[211] بوشنسكي - الفلسفة المعاصرة في أوروبا - ترجمة د. عزت قرني - عالم المعرفة 165 - سبتمبر 1992.

[221] المرجع نفسه.

[231] بلغت البنيوية أو (البنائية) ذروة ذيوعها كاتجاه فكري فلسفي في الستينات من القرن العشرين، وبات مألوفاً بين المثقفين أن يُنظر إليها كمذهب فلسفي يتسم بالشمول ويهدف إلى تقديم تفسير موحد لعدد واسع من قضايا الفكر والمعرفة، فقد امتدت إلى ميادين متنوعة انبسطت على عدة مجالات، ففي مجال اللغويات نجد (جاكوبسون) و(شومسكي)، وفي التحليل النفسي نجد (لاكان)، وفي النقد الأدبي (رولان بارت) الذي فتح عهداً جديداً في تفسير النصوص على أساس بنائي، وفي الفلسفة كان (ميشال فوكو) يبهج الجماهير بأرائه في كتابه (الكلمات والأشياء)، أما (التوسير) فقد كان يقرأ التراث الماركسي (رأس المال) قراءة بنائية جديدة، وكان عالم الانترنتولوجيا (كلود ليفي شتراوس) يواصل جهوده الحثيثة في قراءة القرابة والأسطورة في المجتمعات التقليدية، هذه الجهود التي حققت مكانة بارزة للبنيوية بين المذاهب الفلسفية في النصف الثاني من القرن العشرين.

وتعود الأفكار الأساسية لهذا المذهب إلى مؤسسها الأول السويسري فرديناند دي سوسير (1857 . 1913م) الذي عمل على تحديد موضوع علم اللغة، وان كان بعضٌ يذهب إلى أن مفهوم البنية وجد قبل "سوسير" في أعمال جان جاك روسو، وإمانويل كانط، وماركس، وفرويد، وغيرهم، بيد أنه لم يصبح أداةً للتحليل وقاعدة لمنهج نظري معين إلا بعد عام 1928م. وأبرز ما تمتاز به البنيوية فلسفياً هو محاربتها للنزعة التجريبية من جهة، وللنزعة التاريخية من جهة أخرى، فهي تذهب إلى أن العقل ينمو نمواً عضوياً بحيث تظل فيه صور هي أشبه بالنواة الثابتة، وان كنا نزيدها على الدوام توسيعاً وتعميقاً.

- (الفلسفة من العصر الوسيط إلى الفترة المعاصرة - موقع: كتاب - الانترنت - بدون تاريخ-
(https://www.ktab.xyz/p/blog-page_20.html)
- [24] د. أكرم حجازي - البنيوية التركيبية .. فلسفة "بيير بورديو" - منتدى: مجمع اللغة العربية - 8 ابريل 2013.
- [25] ليلى العاجيب - بحث حول الفلسفة المعاصرة - الانترنت- موقع: موضوع - 31 يناير 2016.
- [26] الموسوعة الفلسفية العربية - المجلد الأول - معهد الانماء العربي - 1986 .
- [27] فيصل دراج - الموسوعة الفلسفية العربية - المجلد الأول - ص198.
- [28] د. أكرم حجازي - البنيوية التركيبية .. فلسفة "بيير بورديو" - منتدى: مجمع اللغة العربية - 8 ابريل 2013.

كتاب موجز الفلسفة والفلاسفة عبر العصور للمفكر غازي

الصوراني (ج 73)

الجمعة 15 يناير 2021

خاص بوابة الهدف الاخبارية

(تتفرد بوابة الهدف، بنشر كتاب المفكر غازي الصوراني، المعنون: موجز الفلسفة والفلاسفة عبر العصور، الصادر عن دار الكلمة للنشر والتوزيع، في يونيو/ حزيران 2020، على حلقات متتابعة.. قراءة مثمرة ومفيدة نتمناها لكم).

الباب الرابع

الفصل الحادي عشر

الفلسفة في القرن العشرين

نظرة على فلسفة القرن العشرين:

رابعاً: الفلسفة الماركسية

مدخل:

لم تكن أفكار ماركس أبداً أكثر راهنية مما هي عليه اليوم، إذ أنها في ظل بشاعة الاستغلال الرأسمالي المعولم ضد الشعوب الفقيرة، فقد بانّت الماركسية أكثر إلحاحاً من أي وقت مضى في التاريخ الحديث والمعاصر.

وإذا ما عدنا إلى ماركس، فالماركسية كعلم هي وعي الضرورة، أي وعي القوانين والظروف الموضوعية في تطابقها الجدلي مع العامل الذاتي (الحزب)، بما يوفر القدرة على التوسع التنظيمي وال جماهيري من أجل تحقيق الأهداف الوطنية والمجتمعية، وبالتالي فإننا مدعوون للتعامل مع هذه القوانين الموضوعية، ومنهجها المادي الجدلي، بوعي عميق، يتجاوز بالضرورة مع وعينا لكل المكونات السياسية والاقتصادية والطبقية لواقعنا، وبناء على ذلك، فإن الماركسية هي علم القوانين الطبيعية التي تتحكم في سير

وتطور المجتمع الإنساني، وهي بهذه الصفة علم متجدد ومتطور لا يقل دقة عن سائر العلوم الطبيعية، فهي علم تطبيق المادية الجدلية على تاريخ المجتمع البشري، بجميع مراحلها وأنماطه المختلفة، وهي أيضاً علم عن قوانين علاقة الوعي بالعالم الموضوعي، وعن القوانين العامة للحركة في الطبيعة والمجتمع والفكر البشري، وقد كان ظهور الماركسية في أربعينيات القرن التاسع عشر قد ترافق مع تطور الرأسمالية وتكشّف طبيعتها التنافسية وجوهرها القائم على الاستغلال والقهر.

في هذا الجانب، يقول المفكر الراحل د. صادق العظم، "لا تتميز الماركسية، بأي شيء فريد يخصصها دون غيرها، انها استمرار لتقليد علمي - ثوري - تحرري، طويل، عريق، وتتويج له في الوقت ذاته في حقبتنا الحاضرة، علينا أن نؤكد هذه النقطة حتى لا نفقد ذاكرتنا التاريخية، وحتى لا تفقد الماركسية عمقها التاريخي، كذلك علينا ألا ننسى أبداً حكم سارتر الدقيق في مقدمة نقد العقل الجدلي": "الماركسية هي الفلسفة المعاصرة التي لا يمكن تجاوزها"، كي لا نقع في سطحية الموضوعات الفلسفية للماعة والرائجة كثيراً في زمننا، بعبارة أخرى، تبقى الماركسية هي فلسفة العصر النقدية بامتياز طالما بقيت التشكيلة الرأسمالية هي العصر بامتياز" ([1]).

الماركسية إذن، هي مجموع هذا المنهج مع هذه القوانين التي تفعل فعلها إلى يومنا هذا، لأن موضوعها مازال موجوداً ألا وهو الرأسمالية، وكل أشكال الاستعمار والاحتلال والاضطهاد والاستغلال الطبقي والسياسي، ما يعني ان الماركسية هي نظام للحياة، يطال البنى السياسية والاقتصادية والاجتماعية والروحية، وهي أيضاً - وقبل كل شيء - فلسفة ورؤية فكرية لها نظامها وآلياتها ومن ثم لها تصورهما عن المجتمع والحياة، وفق قوانينها، ومنهجها الجدلي، أو دياكتيكها العلمي المختلف تماماً عن الجدل المثالي الهيجلي، فالماركسي هو من تبني الماركسية وعياً وممارسة بصورة خلاقية، وانطلاقاً من المقولة الخالدة "لا حركة ثورية بدون نظرية ثورية".

المقدمات الأيديولوجية لظهور الماركسية:

كان ديكارت وبابيف وبيدرو وفولتير من أبرز أسلاف الفلسفة الماركسية، باعتبارهم من أهم رموز عصر النهضة الذين مهدوا أيديولوجياً للثورات البرجوازية في أوروبا في القرنين 17 و 18، كذلك فإن المفكرين الاجتماعيين مثل هوبز / لوك / مونتسكيو / روسو، كانوا جميعاً من هؤلاء الأسلاف العظام، فقد كانوا رموز عصر التنوير وأنصار العقلانية الذين وجهوا نقداً عنيفاً للأنظمة الإقطاعية، وأعلنوا ضرورة إشاعة الحريات المدنية والمساواة بين الناس .. لقد زرعوا بذور التغيير وساهموا في إنضاجها.

مصادر الفلسفة الماركسية :

أولاً: الفلسفة الألمانية :

• هيجل (1770 - 1831) أبرز رجالات الفلسفة الكلاسيكية الألمانية، وقد بلغت هذه الفلسفة ذروتها في مذهبه الذي تكمن مآثرته التاريخية في أنه كان أول من نظر إلى العالم، الطبيعي والتاريخي والروحي بوصفه عملية، أي في حركة دائمة، في تغير وتطور، إنها عملية دياكتيكية، وهو أول من أعطى صياغة دقيقة لقوانين الديالكتيك الأساسية، لكنه رغم ذلك وقف على أرضية المثالية الفلسفية الخاطئة .

• لودفيج فيورباخ (1804 - 1872) لعبت فلسفته المادية دوراً هاماً في وضع ماركس وانجلز للرؤية المادية، لقد وجه فيورباخ نقداً عنيفاً للمثالية الهيجلية، لكنه عموماً ظل مادياً ميتافيزيقياً، بسبب أن ماديته لم تتفهم القيمة العلمية لديالكتيك هيجل، كذلك لم يدرك حق الإدراك ماهية الإنسان، فاعتبره كائناً بيولوجياً فقط، ولم يتبين الجانب المادي من العلاقات الاجتماعية .

ثانياً: الاقتصاد السياسي الانجليزي:

من المصادر أيضاً، النظريات الاقتصادية التي وضعها كل من آدم سميث (1723 - 1790) وديفيد ريكاردو (1772 - 1823) وخاصة نظرية القيمة - العمل، التي كان لها أهمية بالغة في تكون المذهب الفلسفي الماركسي، إن نظريتهما أوضحت ولأول مرة أهمية الأساس الاقتصادي لنشاط الناس، كما بينا أن تطور المجتمع يرتكز إلى التفاعل الاقتصادي بين الناس، لكنهما (سميث وريكاردو) كونهما من المدافعين عن

الرأسمالية، عملاً على تبرير استغلال الرأسماليين للعمال، وصوراً هذا الاستغلال تفاعلاً بين شريكين متكافئين في إطار علاقات السوق، أما الربح، فاعتبره مكافأة للرأسمالي على تنظيم الانتاج وإدارته، المهم أن مذهبهما الاقتصادي كان منطلقاً للبحث اللاحق للعلاقات الاقتصادية وللكشف عن التناقض بين العمل والرأسمال من حيث هو التناقض الأساسي في المجتمع البرجوازي، أما القيمة البارزة لنظريات سميث وريكاردو، فتكمن في انها أرست بداية نظرية القيمة - العمل.

لقد برهن هذان المفكران على ان قيمة السلعة لا تتوقف على خصائصها الفيزيائية، أو على درجة نفعيتها، أو على العرض والطلب، وإنما تتحدد بكمية العمل الاجتماعي، الضروري لانتاجها، بيد أن سميث وريكاردو اعتبرا قانون القيمة هذا قانوناً طبيعياً خالداً للعدالة الاقتصادية، حتى ولم تخطر ببالهما فكرة الطابع التاريخي العابر لهذا القانون الاقتصادي.

لقد صوراً النظام الرأسمالي على أنه النظام الوحيد الممكن، نظام "طبيعي"، أبدي، يستجيب لمصالح كافة أعضاء المجتمع، وفي معرض برهانها على قانون القيمة لم يتطرق سميث وريكاردو إلى مسألة أصل فضل القيمة، برغم إقرارهما بأن ربح الرأسمالي يأتي من الإنتاج وليس من تصريف السلع.

إن "عدم الاكتراث بمسألة أصل فضل القيمة أمر مميز للاقتصاديين البرجوازيين عموماً، ففيه - كما أشار ماركس - تتجلى الغريزة الطبقيّة لهؤلاء الاقتصاديين، التي لا تسمح لهم بالتعمق في مشكلات، سيؤدي مجرد طرحها إلى فضح الاستغلال الرأسمالي البشع" ([2]).

لقد قدر ماركس وانجلز تقديراً عالياً فكرة سميث وريكاردو عن القيمة كتجسيد للعمل الاجتماعي الضروري، لكن مؤسسي الماركسية، مع موافقتهم على صحة هذا الرأي، رفضوا الطابع السرمدي للقيمة؛ فليست القيمة، في نظرهما، سوى علاقة اجتماعية تاريخية، عابرة، تتخذ شكل علاقة بين الأشياء، بين منتجات العمل البشري.

وهذا يعني أن الأشياء المصنوعة، لاتتخذ شكل السلعة إلا في ظروف اقتصادية - تاريخية معينة، ذلك إن الإنتاج السلعي ليس سرمدياً، كما أنه ليس الصيغة الممكنة الوحيدة لتبادل النشاط الإنتاجي بين الناس، ومن دراسة قوانين ظهور أسلوب الإنتاج الرأسمالي وتطوره، خلص ماركس وانجلز إلى نظرية فائض القيمة، ومنها - إلى البرهنة على حتمية الانتقال من الرأسمالية إلى الاشتراكية" [3].

لقد كان لولادة الاقتصاد السياسي قيمته البالغة الأهمية في وضع الفلسفة الماركسية، ولا سيما الفهم المادي للتاريخ.

ثالثاً: الاشتراكية الطوباوية :

أهم الرموز: سان سيمون (1760 - 1825) وفورييه (1772 - 1837) وروبرت أوبن (1771 - 1858)، وقد لعبت أفكارهم الاشتراكية دوراً هاماً في التمهيد لظهور الفلسفة الماركسية، وخاصة المادية التاريخية، فقد ارتكزت أفكار هؤلاء الرواد على مطالبتهم بضرورة انتشار الملكية العامة (الجماعية) والعمل الجماعي، بما يسمح بالقضاء على بؤس الجماهير، لكنهم لم يروا السبل المؤدية إلى التحول الاشتراكي، وأنكروا دور الثورة والصراع الطبقي، أو لم يفهموه، واعتبروا أن الطريق إلى الاشتراكية يمر عبر التنوير وتعاون الطبقات، وهو أمر مستحيل، تلك هي مثالياتهم.

لقد تميز الاشتراكيون الطوباويون عن أسلافهم - طوباويي القرنين السادس عشر والسابع عشر، بأنهم عاصروا رأسمالية أكثر نضجاً، ولذلك كان نقدهم للرأسمالية أحد الجوانب القوية في آرائهم.

لقد أشاد ماركس وانجلز بالأفكار العقلانية القيّمة لدى سان سيمون وفورييه وغيرهما من الاشتراكيين الطوباويين، لكن مؤسسي الماركسية أشاروا، في الوقت ذاته، إلى تهافت التصورات الطوباوية حول طرق الانتقال إلى الاشتراكية، وانتقدا الأسس المثالية لآراء الاشتراكيين الطوباويين، ونفيهم للدور التقدمي، الذي يلعبه الصراع الطبقي، وانعزالهم عن الحركة العمالية، وميلهم للمساومة مع الطبقات المسيطرة.

وحين "صاغ ماركس وانجلز شكلاً جديداً متقدماً من الفلسفة المادية، لم يكتفيا بالمعالجة النقدية الثورية للمذاهب الاجتماعية السابقة، بل قاما، أيضاً، بالتعميم النظري للاكتشافات العظمى في علوم الطبيعة في القرن التاسع عشر، التي كانت قد شارفت على طرح ضرورة الفهم المادي -الديالكتيكي للطبقة، وهكذا جاء ظهور الماركسية استجابة لمتطلبات الواقع الاجتماعي الجديد، ونتيجة لمجمل التطور السالف للمعرفة البشرية" [4].

أخيراً، على ضوء الإنجازات النظرية لأبرز رجالات الفلسفة والاقتصاد السياسي، والاشتراكية الطوباوية، وضع ماركس وانجلز نظرية فلسفية جديدة، كل الجودة، تجمع لأول مرة في تاريخ العلم بين المادية الفلسفية والمنهج الديالكتيكي، وتعطي تفسيراً علمياً لحياة المجتمع البشري، وبفضلهما تحول العلم الفلسفي ليصبح أداة بيد الطلائع المتفكرة والقوى الكادحة والبروليتاريا في نضالها لتغيير العالم.

المادية الجدلية:

تعرف المادية الجدلية في معظم المراجع على النحو التالي: إنها قوانين ومبادئ ومقولات تعمل في جانبين، جانب المعرفة العلمية (العلوم المختلفة)، والجانب الآخر هو الحركة المجتمعية وتطور المجتمع تبعاً لهذه القوانين، أي أنها تُطبَّق في العلوم المعرفية وعلم الاجتماع على حد سواء، إذن يمكننا القول، إن المادية الجدلية هي ذلك العلم الفلسفي الذي ينطلق من أولوية المادة مستخدماً قوانين الجدل المادي (الديالكتيك) لفهم الوجود وتطوره. طبعاً ليس بمقدورنا أن نقف على المعنى المراد في التعريف المتقدم إلا عندما نقف على قوانين الجدل المادي ونفهمها جيداً.

لا شك أن الاكتشافات العلمية المذهلة في أواخر القرن العشرين وبداية القرن الحادي والعشرين، قد أكدت على انتصار وتغلب المفاهيم العلمية المادية الجدلية على كافة المفاهيم الغيبية، إذ أن العلم الحديث (في علوم الهندسة الوراثية والاستنساخ والجينات والفيزياء والليزر، وتكنولوجيا النانو [5]) والقامتو Famto Second والكومبيوتر وعلوم الفضاء والاتصال... إلخ) أكد على استبدال مفهوم المادة الضيق بمفهومها الديالكتيكي

الواسع، بما يكرس مصداقية الفلسفة المادية الجدلية التي تُعرّف المادة بأنها " واقع موضوعي قائم بغض النظر عن الوعي البشري الذي يعكسه" .

ان التعريف العلمي للمادة يتضمن ثلاثة جوانب: (1) المادة هي ما يوجد خارج الوعي وبغض النظر عنه. (2) المادة هي ما يُؤدّ الأحاسيس لدينا؛ وهي ما تعتبر أحاسيسنا ووعينا على العموم انعكاساً لها، وهذا يفتح على مسألة هامة، هي أن الفكر جزء من الواقع المادي أيضاً. فهو نتاج الإنسان الواعي، أي الإنسان الساعي إلى صوغ واقعه في تصورات وأفكار. والفارق بين الواقع والمادة هو هنا، حيث تخضع المادة لفعل الإنسان ولكن لـ "عقله" أيضاً. هذا الفعل وذاك العقل يسهمان في وعي المادة، وبالتالي، في السيطرة عليها وتطويرها كذلك.

المنهج الديالكتيكي الماركسي:

يتميز هذا المنهج عن المنهج الميتافيزيقي بميزات أربع هي تباعاً:
النظر إلى الطبيعة بوصفها كلاً موحداً ومتماسكاً ترتبط فيه الموضوعات والظواهر ارتباطاً عضوياً فيما بينها ويشترط بعضها بعضاً.

النظر إلى الطبيعة بوصفها في حالة حركة وتبدل مستمرين، وتجدد ونمو لا ينقطعان إذ ثمة دائماً شيء ما يولد وينمو وآخر ينحل ويزول.

النظر إلى سيرورة النمو بوصفها إنتقالاً من التبدل الكمي الخفي إلى التبدل الجذري الكيفي، والنظر إلى التبدل الكيفي بوصفه تبديلاً ضرورياً يحصل بقفزات ويسير أبداً إلى أمام من القديم إلى الجديد ومن البسيط إلى المركب ومن الأدنى إلى الأعلى.

النظر إلى موضوعات الطبيعة وظواهراتها من زاوية تناقضها الداخلي، أي النظر إلى جانبها السالب وجانبها الموجب، إلى ماضيها ومستقبلها، إلى ما يخفي فيها ويظهر، لأن مضمون النمو الداخلي هو صراع الأضداد ولأن كل شيء يخضع للظروف والزمان والمكان.

أما المادية الفلسفية الماركسية فتنتقل من مبادئ ثلاثة:

المبدأ القائل أن العالم مادي بطبيعته، وأن مختلف ظواهره ليست سوى أوجه مختلفة من أوجه المادة المتحركة وذلك على عكس المثالية التي تنظر إلى العالم بوصفه تجسيدا للفكرة المطلقة أو الروح الكلي.

المبدأ القائل أن العالم المادي هو واقع موضوعي قائم خارج وعينا به وبمعزل عنه. وأن المادة أو الكون أو الطبيعة، هي المعطى الأول في حين ان الوعي أو الفكر هو المعطى الثاني المشتق لانه نتاج للمادة ولدرجة عليا من درجات تطورها وكمالها. المبدأ القائل إن العالم، وقوانينه، قابل لأن يُعَرَف معرفة كاملة. وإن معرفتنا بقوانينه هي معرفة مقبولة عندما تؤكدها التجربة والممارسة(6)].

أيهما أسبق الوعي أم المادة؟

يعتبر السؤال عن أولوية الوعي أو المادة سؤالاً مركزياً في الفلسفة، ولو أردنا ان نصوغه بطريقة سلسلة ومبسطة لقلنا: أيهما يسبق الآخر هل يسبق الوعي المادة أم تسبق المادة الوعي؟ في واقع الامر أهمية هذا السؤال تتبع من التركيب الأكثر وضوحاً وأهمية وهو: هل يوجد تفكير أو وعي خارج المادة وهل توجد مادة خارج الوعي وبدونه؟ للوهلة الاولى قد نتسرع بوضع إجابات اعتباطية تنزع إلى طبيعة التكوين الذاتي الثقافي لكل منا، ولذا فنحن نحتاج لشيء من الصبر للحكم على الموضوعة أو اختيار إجابة. قبل أن نتعرف على الخلاف في جذوره، حول أولوية المادة أو الوعي، علينا أولاً أن نعي مقصود المادة، ومقصود الوعي، في ضوء دراستنا ونقاشنا وفهمنا للماركسية وفلسفتها، فبالنسبة للمادة هي الموجود المادي بكل ابعاده مستقلاً عن الروح ومستغن عنها، أو المادة هي الوجود الموضوعي القائم بذاته خارج وعينا.

أما كيف هي المادة؟ فهذا سؤال يجيبنا عليه العلم عن طبيعة المادة وخواصها.. الخ. إذن ما هو الوعي الآن؟ يتلخص الوعي فهماً بكونه الإدراك، والإدراك الموضوعي تحديداً، لأن الإدراك الحسي المباشر ظاهرة توجد لدى الإنسان والحيوان على السواء بينما يتميز الإنسان بإدراك موضوعي يؤهله للتفكير المنطقي أي القدرة على ربط الأسباب بالمسببات، أو التفكير المنتظم بلغة مهما بلغت درجة بدائية هذه اللغة.

اتخذت المادية إذن كفلسفة موقفا مبدئيا علميا من مسألة أولوية المادة ؛ ذلك أن عمليات الإدراك والتفكير وتكوين الوعي لا يمكن أن تتحقق إلا في بيئة مادية، وبالتالي فوجود المادة شرط أساسي لا غنى عنه في عملية الوعي، حيث تدلنا القوانين العلمية النازمة للوجود المادي على استحالة تكوين وعي بدون مادة، أي أن الفرض القائل بإمكانية تحقق وعي بدون زمان أو مكان أو حركة، فَرَض غير ممكن التحقق، فالوعي هو مظهر من مظاهر وجود المادة.

أن القول بأولوية المادة معناه رفض كل أطروحات الفلسفة المثالية التي تحاول تفسير العالم والوجود الانساني انطلاقا من ما وراثيات أو أي وعي سبق المادة، وبالتالي فهي دعوة لفهم واقع الانسان ووجوده إنطلاقا من وعي ما هو مادي، ووعي ما هو مادي إنما يستند للعلم، فالعلم هو الذي يجيبنا عن ماهية المادة، وبالتالي فإن الفلسفة المادية إنما تبني مقولاتها كلها منطلقا من الوعي العلمي الذي يكون موضوعه الأساسي الوجود المادي للكون والإنسان والمجتمع، وقد إتخذ ماركس موقفا أبعد من ذلك عندما طالب بانتقال الفلسفة من تفسير العالم إلى تغييره، جوهر هذا الكلام المطالبة بتوظيف القوانين المادية التي تحكم الوجود في تغيير الوجود نفسه، وبالتالي إخضاع الوجود الموضوعي للإنسان وتمكينه من خلال فهمه المادي للوجود من تغيير هذا الوجود في مصلحته نحو واقع أكثر تطورا.

المادة وأشكال وجودها ([7]):

إن نقطة انطلاق المادية الديالكتيكية هي الاعتراف بالوجود الموضوعي للمادة، للطبيعة، المتطورة، المتحركة، بشكل خالد. لهذا لابد، في البداية، من دراسة المادة وأشكال وجودها.

- المادة:

يحيط بنا عدد لا حصر له من الكائنات المتباينة أعظم تباين في خصائصها، بعضها يُحشَر في عداد الكائنات الحية، وبعضها لا يتوفر فيه أي دليل على الحياة، بعضها قاسٍ وبعضها طري أو سائل، بعضها متناه في الصغر وخفيف، وبعضها ذو أجسام

هائلة وثقيلة جداً، بعض الأجسام مشحونة بالكهرباء، وبعضها غير مشحون بها... إلخ. كل هذا بمجموعه يشكل ما يدعى بالطبيعة.

ومهما تباينت أجسام الطبيعة وتمايزت عن بعضها، فالخاصة الجامعة بينها، هي إنها موجودة خارج وعي الإنسان واحساسه ونفسه وبشكل مستقل عنه. ولم ينشأ الإنسان ووعيه إلا في درجة معينة من تطور الطبيعة كنتاج رفيع لها، في حين وجدت الطبيعة ذاتها بشكل خالد، ولم يوجد ولا يمكن أن يوجد أي "وعي ما فوق الإنسان" أو "وعي مطلق"، وعلى هذا فالفلسفة المادية تُعَلِّم أن الطبيعة، أن المادة، هي السابقة؛ وأن الروح، أن الوعي هو اللاحق، وعلى الصعيد الاجتماعي، فإن الوجود الاجتماعي هو الذي يحدد الوعي الاجتماعي بالنسبة للفرد وبالنسبة للمجتمع.

لقد لاقى مفهوم المادة هجوماً أعنف من أي هجوم تعرضت له الفلسفة المادية، ولا عجب في ذلك لأن هذا المفهوم، هو حجر الزاوية في المفهوم المادي عن العالم، لذا يهاجمه أعداء المادية باستمرار، لقد أكد المثاليون مراراً وتكراراً أن مفهوم المادة الذي يعني الواقع الموضوعي إنما دُحِضَ أو شاخ؛ غير أن تطور العلم، ومعطيات ممارسة النشاط العملي أثبتا، بشكل لا يُدْحَض، عكس ما ذهبوا إليه.

- الحركة شكل لوجود المادة([8]):

المادية الجدلية لا تحصر تعدد أشكال الحركة في شكل واحد منها، ميكانيكي، مثلاً أو أي شكل واحد آخر، بل تربط الحركة بالتغير، بتطور الاجسام، بمولد الجديد واندثار القديم، لا توجد المادة إلا في حركة وهكذا فإن الحركة شكل من أشكال وجود المادة وهي خاصة ملازمة لها. "إن الحركة هي أسلوب لوجود المادة . ولم توجد في أي مكان مادة دون حركة ولا يمكن أن توجد".

- الحركة مطلقة والسكون نسبي:

حركة المادة مطلقة وابدئية، وخلافاً لكون الحركة مطلقة فإن السكون نسبي. ولكنه لا يجوز تصويره حالة جامدة متحجرة، فالجسم لا يمكن أن يكون ساكناً إلا بالنسبة لجسم آخر، لكنه بالضرورة يشترك في الحركة العامة للمادة. وفوق ذلك فحتى حين يكون

الجسم في حالة سکون، فإن عمليات فيزيائية أو كيميائية أو عمليات أخرى تجري فيه طيلة الوقت، ذلك إن حركة المادة ابدية مطلقة، في حين أن السكون وقتي نسبي، أنه مجرد لحظة من لحظات الحركة.

إن هذا الفهم للمادة يتسم بأهمية كبرى، وتؤكد كليا الاكتشافات العلمية الحديثة والمعاصرة. وعلى ضوء التصورات العلمية الحديثة يمكن أن نشير إلى المجموعات التالية لأشكال حركة المادة [9]:

الأشكال الميكانيكية: وهي تنقل الأجسام مكانياً بالنسبة إلى بعضها البعض. الأشكال الفيزيائية: وهي التغيرات في الواقع المكاني والسرعة والكتلة والطاقة والشحنة الكهربائية ودرجة الحرارة والحجم وغير ذلك من صفات الأشياء المادية، وهي أيضاً مجموعة أشكال الحركة التي تدرسها الفيزياء كالعلاقات الحرارية والكهرطيسية بما فيها الظواهر الضوئية والتجاذب المتبادل وكافة العمليات التي تجري داخل الذرة وداخل النواة.

الأشكال الكيميائية: وهي تحول بعض المواد إلى بعضها الآخر، وتكوين تراكيب الذرات وإعادة تكوينها (اتحادها وانفصالها).

الأشكال البيولوجية: وهي كافة التغيرات أو الحركة في الحياة العضوية. الأشكال الاجتماعية: وهي التغيرات الجارية موضوعياً في المجتمع البشري وحده والملازمة له دون غيره، أو هي العمليات الاجتماعية (التناقضات والصراعات الطبقة... إلخ) وتاريخ المجتمع الإنساني.

إن أي شكل من أشكال الحركة المذكورة أعلاه، إنما هو موجود موضوعياً بغض النظر عن وعي البشر، وهو يمثل عملية مادية، أما حركة أحاسيسنا وأمزجتنا وأفكارنا فهي موجودة في أذهان البشر فقط، وبديهي أن الأحاسيس والأفكار لا يمكن أن توجد بدون حاملها المادي، نعني الدماغ.

(II) د. صادق جلال العظم - دفاعاً عن المادية والتاريخ - دار الفكر الجديد - بيروت - الطبعة الأولى 1990 -

([2]) جماعة من الأساتذة السوفيات - مرجع سبق ذكره - موجز تاريخ الفلسفة - ص 611

([3]) المرجع نفسه - ص 612

([4]) المرجع نفسه - ص 613

([5]) النانو تكنولوجي هو "العلم الذي يهتم بدراسة ومعالجة المواد على المستوى الذري والجزيئي". والنانومتر هو جزء من مليار من المتر، ولتوضيح مقياس النانومتر نقارنه قياسا بسلك ورقة الصحيفة الذي يصل إلى 100,000 نانومتر، وفي هذا الجانب تعتبر وحدة قياس النانو تكنولوجي في الذرة والجزيئات هي النانو متر التي تساوي - كوحدة قياس - جزء من المليون من المليمتر... وفي هذا السياق نشير الى تعدد وتنوع تطبيقات النانو تكنولوجي - كعلم مستقبلي - فى مجالات الحياة المختلفة كالطاقة والطب والزراعة والإلكترونيات والبيئة والصناعات الحديثة ومجال البصريات وتطوير الجزيئات النووية وغير ذلك من علوم التكنولوجيا الإلكترونية، ففي مجال الإلكترونيات كمثال: تساعد النانو تكنولوجي فى زيادة كفاءة الأجهزة الإلكترونية وفى نفس الوقت تصغير حجمها والحد من الطاقة المستهلكة لتشغيل تلك الأجهزة. وما زالت تقنية النانو تكنولوجي فى البلدان الصناعية المتقدمة خاصة فى أوروبا والولايات المتحدة وروسيا واليابان والصين وبعض دول العام الأخرى ما عدا الدول العربية التي ما زالت غارقة فى حالة عميقة من التخلف العلمي والتكنولوجي عموما وتقنية النانو خصوصا، على الرغم من أن تقنية تكنولوجيا النانو تنتشر فى العديد من المجالات المختلفة لتطبيقات تلك التقنية فى مجالات حياة البلدان الصناعية المشار إليها .

([6]) موسى وهبه - الموسوعة الفلسفية العربية-معهد الإنماء العربي- المجلد الثاني- الطبعة الأولى- ص1193/1194.

([7]) مجموعة من المفكرين السوفييت - ترجمة فؤاد مرعي/ عدنان جاموس/ بدر الدين السباعي - المادية الديالكتيكية - دار الجماهير -دمشق - 1973 - ط3 - ص74.

([8]) افاناسييف - كتاب: أسس المعارف الفلسفية - دار التقدم - موسكو - 1979 - ص42

([9]) المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية - مجموعة من المؤلفين - دار التقدم - موسكو - 1975- ص82.

كتاب موجز الفلسفة والفلاسفة عبر العصور للمفكر غازي

الصوراني (ج 75)

الإثنين 18 يناير 2021

خاص بوابة الهدف

(تتفرد بوابة الهدف، بنشر كتاب المفكر غازي الصوراني، المعنون: موجز الفلسفة والفلاسفة عبر العصور، الصادر عن دار الكلمة للنشر والتوزيع، في يونيو/ حزيران 2020، على حلقات متتابعة.. قراءة مثمرة ومفيدة نتمناها لكم).

الباب الرابع

الفصل الحادي عشر

الفلسفة في القرن العشرين

أبرز فلاسفة القرن العشرين

برتراند راسل (1872 – 1970):

فيلسوف وعالم منطق ورياضي ومؤرخ وناقد اجتماعي بريطاني، وُلد في ويلز، وكان أول ما نُشرَ من أعمال كتاب "الديمقراطية الاجتماعية"، ثم نشر عام 1903 أولى كتبه المهمة عن المنطق الرياضي "مبادئ الرياضيات" مبيناً فيه كيفية استنباط الرياضيات من مجموعة صغيرة من المبادئ ومسهماً في قضية الفكر المنطقي.

أصبح راسل عام 1910 محاضراً في جامعة كامبردج، حيث قابل طالب الهندسة النمساوي لودفيج فيتغنشتاين والذي اعتبره، عبقرياً، وخليفاً له، يستطيع استكمال عمله حول المنطق.

وبعد الحرب العالمية الأولى، اعتنق راسل الشيوعية، لكنه سرعان ما تراجع عنها بسبب نقده للتجربة السوفيتية، وأكد التزامه بالاشتراكية في خدمة الفئات الفقيرة، وتعرض بسبب مواقفه وافكاره للاعتقال والاضطهاد من القوى الارستقراطية والبورجوازية في إنجلترا،

لكنه أصر على مواقفه وافكاره رافضاً انتماءه للطبقة الارستقراطية، مؤكداً، أن على كل مفكر عقلاني عدم التفريط فيما يعتقد بجديته ومصداقيته، وان الحياة -كما يقول- تتمثل في صفات ثلاث: هي الحب والمعرفة والشفقة، وهي صفات يجب أن يتحلى بها كل عاقل ليشار اليه بالفعل على أنه إنسان، ولذلك إعتبرَ راسل مفكراً موسوعياً تميز بوعيه وآراه التقدمية الديمقراطية والإنسانية، لذلك استحق بالفعل لقب رسول العلم والسلام.

في وصفه لحياته وممارساته ومواقفه، يقول راسل في رسالته التي عنوانها "ما الذي عشت لأجله؟": "ثلاثة مشاعر بسيطة، لكنها غامرة على نحو قوي شكَّلتُ وتحكمت في حياتي: التوق إلى الحب، السعي إلى المعرفة، وشفقة لا تُحتمل لمعاناة البشر، هذه المشاعر مثل العواطف الكبيرة والعظيمة، عصفت بي وبعثرتني ورمتني في مسار متقلب في خضم من المعاناة، وصولاً إلى الحافة الأخير للئاس، فسَعَيْتُ للحب أولاً، لأنه يبعث على النشوة العظيمة، لدرجة انني أرغب احياناً بالتضحية ببقية حياتي من أجل ساعات قليلة منها، ثم بحثت عنه ثانياً، لأنه يخفف ويهون الوحدة الرهيبة التي تجعل الوعي المرتجف للمرء، ينظر من أعلى حافة في العالم إلى تلك الهوة الباردة المبهمة الخالية من الحياة إلى العدم، وبشغفٍ مساوٍ سعيت إلى المعرفة، وتمنيت أن أفهم قلوب البشر، فالحب والمعرفة بقدر ما كانا ممكنين رَفَعَانِي عالياً نحو السماء، لكن الشفقة دائماً ما عادت بي إلى الأرض، ليعود ويتردد في قلبي صدى بكاء المتألمين أطفال المجاعات، ضحايا تعذيب الطغاة، كبار السن العاجزين، الذين يعتبرهم أبنائهم عبئاً عليهم، وكل هذا العالم المليء بالوحدة والفقر والحروب والألم الذي يسخر مما يجب أن تكون عليه حياة الانسان، أنا أتوق إلى رفع هذا الشر، لكنني لم أقدر فأنا أيضاً أعاني، هذه كانت حياتي، ولست نادماً عليها ووجدتها جديرة "بأن تعاش وبكل سعادة ورضا سأعيشها مجدداً إذا اتاحت لي فرصة أخرى" ([1]).

في أغسطس 1920، سافر راسل إلى روسيا، ضمن وفد رسمي بريطاني، لبحث آثار الثورة الروسية، والتقى لينين "فلاديمير لينين وكان له معه حديث ساعة، لكن راسل

في سيرته الذاتية، يذكر أنه وَجَدَ لينين مخيباً للآمال ملتماً فيه "قسوة شقية" ومقارناً إياه بـ"بروفسور متشبث بآراءه".

قضى راسل خمسينيات وستينيات القرن العشرين في خدمة قضايا سياسية متنوعة وتحديداً نزع الأسلحة النووية ومعارضة الحرب في فيتنام، وينسب إليه الفضل عموماً كأحد مؤسسي الفلسفة التحليلية، حيث كان من أشد المعجبين بغوتفريد لايبنتز (1646-1716).

قاد راسل الثورة البريطانية "ضد المثالية" في أوائل القرن العشرين، ويعتبر أحد مؤسسي الفلسفة التحليلية إلى جانب سلفه "كوتلب فريج" وتلميذه "لودفيج فيتغنشتاين"، كما يعتبر من أهم علماء المنطق في القرن العشرين.

كان راسل ناشطاً بارزاً في مناهضة الحرب، وأحد أنصار التجارة الحرة ومناهضة الإمبريالية، سُجِنَ بسبب نشاطه الداعي للسلام خلال الحرب العالمية الأولى، قام بحملات ضد أدولف هتلر وانتقد الشمولية الستالينية وهاجم تورط الولايات المتحدة في حرب فيتنام، حاز عام 1950 على جائزة نوبل للأدب "تقديراً لكتاباته المتنوعة والمهمة والتي يدافع فيها عن المُثل الإنسانية وحرية الفكر".

المنطقي:

"عندما كان "برتراند راسل" يحاضر في عام 1914 في جامعة كولومبيا في موضوع فلسفة المعرفة والمنطق، كان يبدو نحيلاً شاحباً كموضوعه الذي يحاضر فيه، وعندما اشتعلت الحرب العالمية الأولى، تألم هذا الفيلسوف المحب للسلام والرقيق المزاج أشدّ الألم، لدى رؤية أعظم القارات مدنية تهبط إلى حالة من البربرية الهمجية، وعندما يراه الإنسان ثانية بعد عشر سنوات، لا يسعه إلا أن يشعر بالسعادة، عندما يجده على الرغم من أنه كان في الثانية والخمسين من عمره، قد انقلب قوياً طروباً يفيض بحيوية ثائرة، على الرغم من ان السنوات الأخيرة قد حطمت آماله، وأبعدت عنه اصدقاءه، وقطعت جميع خيوط حياته الارستقراطية التي كان يجد فيها مأوى يحميه من نوائب الزمن، لأنه

سليل أسرة "رسل" وهي من أقدم الأسر في إنجلترا، وأعرقها حسباً وأبعدها صيتاً، بل من أشهر الأسر في العالم" ([2]).

لقد طالب راسل بجلاء الفكر ووضوحه، وقد دفعت به هذه النزعة إلى دراسة الرياضيات، لما رأى من دقة في هذا العلم الهادي فيقول: "إننا إذا استعرضنا الرياضيات استعراضاً صحيحاً لما وجدنا فيها الحقيقة فحسب، بل وجدنا فيها جمالاً سامياً، جمال البرود والقسوة والصرامة، كالجمال الموجود في صناعة نحت التماثيل، الذي لا يتجه إلى جوانب الضعف في طبيعتنا، ولا ينصب لنا من الحبائل ما تنصبه لنا الموسيقى أو التصوير".

"إن ما يستهوي "رسل" في الرياضيات ويجذبه نحوها هو ما تتصف به من موضوعية صارمة لا دخل للشخصية فيها، هنا وهنا فقط تكمن الحقيقة الخالدة والمعرفة المطلقة، لذا ينبغي ان يكون هدف الفلسفة بلوغ ما في الرياضيات من كمال، بأن تقيد نفسها باقوال لها من الصحة والضبط ما للرياضيات، ولها من الحق الثابت قبل كل أنواع التجربة، إذ ينبغي أن تكون فروض الفلسفة قضايا مسلماً بها، هذا هو ما يريده "رسل"، ومن أول مؤلفاته كتابه "التصوف والمنطق" الذي مجد فيه الطريقة العلمية وهاجم التصوف.

من المثير للدهشة -يقول ديورانت- "ان يهبط "رسل" إلى سطح هذه الأرض بعد أن حلق بعيداً في سماء الرياضيات والمنطق، وكتب عدة مجلدات فيها، وأخذ يبحث بعاطفة قوية مواضيع الحرب والحكومة والاشتراكية والثورة، من غير ان يلجأ إلى استخدام منطقته الرياضي، وقد أدت بداية راسل في الرياضيات إلى مصير محتوم من اللادرية والشك فقد وجد في المسيحية كثيراً من الأشياء التي لا تتفق مع ما في الرياضيات من قواعد ونظريات ثابتة فتحلى عنها باستثناء قانونها الاخلاقي، وأخذ يتحدث في ازراء واحتقار عن مدنية تضطهد أناساً ينكرون المسيحية، ولم يستطع ان يجد الهاً في مثل هذا العالم المتناقض الذي لا يمكن أن يكون إلا من صنع شيطان ساخر هازل" ([3]).

المُصلح:

حينما اشتعلت الحرب العالمية الأولى، انفجر برتراند راسل الذي بقي مدفوناً مدة طويلة تحت ائقال المنطق والرياضيات وفلسفة المعرفة، واضطرم كاللهب المشتعل، وأدهش العالم بشجاعته الفائقة ومحفته، وعطفه على الإنسانية، فقد كان برتراند راسل -كما يقول ديورانت- "مجموعة حساسة من المشاعر على الرغم من محاولته أن يكون عقلاً مجرداً، وبدت له مصالح الامبراطورية البريطانية لا تستحق حياة الشباب الذين شهدهم يسرون في زهو إلى ميدان القتال ليقتلوا ويموتوا، وراح يعمل للوصول إلى أسباب هذه المجازر البشرية، واعتقد أنه وجد في الاشتراكية من التحليلات الاقتصادية والسياسية ما يكشف عن أسباب المرض والعلاج، واعتقد أيضاً، ان الداء هو الملكية الخاصة والدواء هو الشيوعية، ذلك إن الكراهية والحروب ترجع إلى مدى كبير إلى الآراء الثابتة والعقائد الجامدة، وان حرية الفكر والقول بمثابة الجرعة المطهرة التي تطهر العقل الحديث من الخرافات والأوهام والأمراض العصبية، لاننا لم نبلغ من التعليم درجة كبيرة كما نظن" [4].

إننا نظن في التعليم -يقول راسل- "وسيلة لتحويل مقدار معين من معرفة مُسلم بصحتها إلى اذهان التلاميذ، في حين إنها يجب أن تكون تطوراً وتقدماً لعادة العقل العلمية، وبالتالي فإن التوسع في استخدام العلم، والطريقة العلمية في التعليم في المدارس، سيقدم لنا مقياساً لذلك الضمير العقلي الذي لا يؤمن إلا بما في يديه من شواهد وأدلة، ويكون دائماً على استعداد لأن يقبل إمكانية الخطأ في الرأي، فالتعليم - حسب راسل- قادر على تشكيل الآراء والميل بها إلى تقدير الفن أكثر من تقدير المال والثروة، وترقية ملكات الإبداع والخلق في الناشئة، وتقليل دوافع رغبة الامتلاك والثروة في النفوس، هذا هو مبدأ النمو الذي يؤدي إلى قاعدتين عظيمتين من الاخلاق الجديدة الأولى، مبدأ الاحترام "وهو ترقية نشاط الافراد والجماعات كلما امكن إلى ذلك سبيلاً" والثانية مبدأ التسامح وهو "ألا يكون نمو الفرد أو الجماعة على حساب فرد آخر أو جماعة أخرى ما أمكن إلى ذلك سبيلاً"، ويضيف برتراند راسل قائلاً "لن يقف امام الإنسان شيء لا

يستطيع فعله أو القيام به لو تطورت برامج التعليم في مدارسنا وجامعاتنا، وأديرت إدارةً حسنة امينة، ووجهت توجيهاً عاقلاً حكيماً إلى إعادة بناء الاخلاق الانسانية، هذا هو السبيل للتخلص مما ينتاب العالم من جشع إقتصادي ووحشية دولية، ان مدارسنا مفتاح المدينة الفاضلة" ([5]).

أخيراً، يقول ديورانت: "لقد اسرف برتراند راسل في التفاؤل؛ مع اننا نؤثر الخطأ في جانب الأمل على الخطأ في تفضيل اليأس، لقد صب راسل في فلسفته الاجتماعية تصوفاً، وغموضاً وعاطفة تجنبها في آرائه الدينية والميتافيزيقية، فهو لم يطبق على نظرياته الاقتصادية والسياسية نفس التدقيق وامعان النظر في الفروض ونفس الشك في البديهيات التي جعلته يرضى عن الرياضيات والمنطق، فقد ساقه حبه للكمال "اكثر من الحياة" إلى صور رائعة فاخرة تصلح لأن تكون قصائد شعرية للتخفيف من اعباء العالم أكثر من كونها محاولات عملية للاقترب من مشاكل الحياة، يا له من انسان محبوب قادر على البحث في أعق الميتافيزيقا وأدق الرياضيات في بساطة الحديث ووضوح الأسلوب، فقد عكف على دراسة مواضيع ينضب فيها منبع الشعور، ومع ذلك فقد كان يطفح بحرارة العطف والشفقة والرأفة نحو الانسانية، انه ليس مجاملاً أو متزلفاً بل عالماً ولطيفاً، وافضل مسيحية من كثير ممن يتشدقون بهذه الكلمة، ويسعدنا انه عاش طوال حياته قوياً وصادقاً مخلصاً، حمل شعلة الحياة التي أضاءت فيه نوراً" ([6]).

موقف راسل من الدولة الصهيونية والقضية الفلسطينية:

في مقالة بعنوان "عن إسرائيل والقصف" كتبت عام 1970، قال راسل: "مأساة شعب فلسطين هي إعطاء بلادهم بقوة خارجية لشعب آخر من أجل بناء دولة جديدة. إلى أي حد سيتحمل العالم رؤية هذه المشاهد من القسوة الوحشية؟ إنه واضح بما فيه الكفاية أن اللاجئين لهم كل الحق في أرض وطنهم من حيث تم استيادتهم، وإنكار هذا الحق هو جوهر الصراع الدائم، ويضيف راسل قائلاً ([7]):

"إن التوصل لتسوية دائمة عادلة للاجئين في وطنهم عنصر أساسي لأي تسوية حقيقية في الشرق الأوسط، فقد قيل لنا مراراً وتكراراً "أنه يجب التعاطف مع إسرائيل وذلك بسبب

معاناة اليهود في أوروبا على أيادي النازيين، لكن ماتفعله إسرائيل اليوم لا يمكن التغاضي عنه، ولإثارة أهوال الماضي لتبرير أهوال الحاضر فهو نفاق عظيم، وليس فقط تحكم إسرائيل على عدداً كبيراً من اللاجئين بالبؤس، وليس فقط العديد من العرب تحت ظل الاحتلال يحكم عليهم بالحكم العسكري؛ ولكن تدين إسرائيل الأمم العربية التي خرجت حديثاً من الحكم الاستعماري لتفقرهم عن طريق المتطلبات العسكرية عوضاً عن التنمية الوطنية".

لذلك - كما يضيف راسل - "تتطلب العدالة خطوة أولى تجاه تسوية وبالتأكيد هي تكون بالتراجع الإسرائيلي من كل الأراضي المحتلة في يونيو عام 1967. في 31 يناير 1970، أصدر راسل بياناً يدين العدوان الإسرائيلي في الشرق الأوسط داعياً إلى انسحاب إسرائيل من الأراضي المحتلة عام 1967. وكان هذا البيان آخر موقف سياسي لراسل، وكان قد أُلقي في المؤتمر الدولي للبرلمانيين في القاهرة يوم 3 فبراير 1970 مع ملاحظة أشارت إلى أن راسل قد توفي في اليوم السابق على المؤتمر" ([8]).

توفي راسل إثر إنفلونزا حادة في 2 فبراير 1970 في منزله في ويلز، أحرقت رفاته في كلوين باي في 5 فبراير 1970. وحسب وصيته، لم تقم احتفالية دينية ونشر رماده على الجبال الويلزية لاحقاً ذاك العام.

إميل برهيهيه (1876 - 1953 م):

فيلسوف ومؤرخ فرنسي للفلسفة، أستاذ في السوربون من 1919 إلى 1946، ورئيس تحرير على مدى سنين عديدة للمجلة الفلسفية، وعضو في أكاديمية العلوم الأخلاقية والسياسية، وكذلك في الأكاديمية البريطانية، وأكاديمية آل لنشي، وأكاديمية بلجيكا.

يقول المفكر الراحل جورج طرابيشي "قليلون هم الرجال الذين مارسوا، بفضل وضوح ذهنهم وموضوعية تعليمهم الغنية، ما مارسه إميل برهيهيه من تأثير عميق، وعلى الرغم من أنه لم يعرض فكره الشخصي إلا من خلال فكر الفلاسفة الذين ربطه وإياه حسه المشترك باللوغوس الموحد للفكر الفاعل والمنظم حيثما وجد، أعجب بأفلوطين وشيلنج.

كان اميل برهيه، أقرب إلى العقلانية الصوفية منه إلى العقلانية المجردة، فلم يترأ له أنه مستطيع أن ياخذ بتصور التأليه الديني للوجود، وكان يطيب له أن يطبق قول أفلوطين: "أحاول أن أرد الإلهي الذي فيَّ إلى الإلهي الذي في الكون"، وقد انتهى في أواخر حياته إلى رؤية "الوجود الكلي الذي يجاوز تمايز المادة والروح"، وبقي حتى نهاية حياته يرتاب في الأشكال المرصية من الوجودية، ويعارض التشبيب بالعاطفة وعبادة اللامعقول بعلوم الفكر.

أما عمله كمؤرخ فعظيم الشأن عبر مؤلفاته: تاريخ الفلسفة في سبعة مجلدات (1926 - 1932)، وترجمة وبطعة مبنية على الأصول لتاسوعات أفلوطين، وأطروحة دكتوراه: الأفكار الفلسفية والدينية لفيلون الاسكندري (1901)، وشلينغ (1912)، وفلسفة أفلوطين (1928)، وتاريخ الفلسفة الألمانية (1921) [9].

ازفلد شبنجلر [10] (1880 - 1936):

" مؤرخ وفيلسوف ألماني شملت اهتماماته أيضاً الرياضيات والعلم والفن، يُعرف بكتابه "إنحلال الغرب"، الذي تُرجم إلى اللغة العربية بعنوان "تدهور الحضارة الغربية" ويتناول: نظرية "شبنجلر" عن سقوط وازدهار الحضارات وأن ذلك يتم بشكل دوري، ويغطي كل تاريخ العالم، كما قدم نظرية جديدة جعل فيها عمر الحضارات محدوداً وأن مصيرها إلى الأفل" [11].

"في نظرة مغايرة لما هو متعارف من أن الشعوب والأمم تجمعها روابط مختلفة ومعينة منها الدم واللغة، تشكل معنى الحضارة، نجد شبنجلر يعتقد بأن الشعوب ليست وحدات لغوية أو سياسية أو ذات دم نقي، إنما هي وحدات روحية، لأن الحضارة هي التي تعطي الروح للشعوب وهكذا عرّف الشعوب، وفي هذا المعنى دلالة كبيرة على معنى التضامن والأبعاد الجمعية للانتماء الهوياتي، وعليه أمكن أن يقسمها على" [12]:

شعوب سابقة على الحضارة وهي ما يسميها بالشعوب الأولية وهي جماعات فرارة غير متجانسة تتكون وتحل بلا قاعدة معروفة.

شعوب متأخرة على الحضارة: وهي ما يسميها بشعوب الفلاحين.

والشعوب المتحضرة: وهي تلك التي تنشأ حين تستيقظ روح الحضارة فالحضارة الغربية -كما يقول- استيقظت في القرن العاشر.

كانت نظرة المؤرخين ترى أن الشعوب هي التي تُنشئ الحضارات، وأنها وحدات خالقة للتاريخ، إلى أن جاء شبنجلر فقلَّب هذه النظرة رأساً على عقب، فقال: "يجب أن نؤكد بكل ما أوتينا من قوة أن الحضارات العليا شيء أصيل كل الأصالة بينما الشعوب على العكس من ذلك ليست المنتجة وإنما هي إنتاجها". أي إن الشعوب هي نتيجة تحقق التحضر ونشوء الحضارة.

الحضارة عند شبنجلر "هي التي تصنع الأمة وليس الشعب، كما يرى أن التاريخ يتكون من كائنات عضوية هي الحضارات، وكل حضارة منها تشبه الكائن العضوي تمام الشبه، فتاريخ كل حضارة هو كتاريخ الإنسان أو الحيوان أو الشجرة سواء بسواء، ولما كانت الحضارة كالكائن الحي العضوي، فإنها تمر بنفس الأدوار التي يم بها هذا الكائن الحي إبان تطوره فلكل حضارة طفولتها وشبابها ونضجها وشيخوختها، وبذلك فهو يقارن بين مراحل حياة الروح للشعوب المتحضرة وبين حياة الإنسان الفرد، وما يمر به من أطوار وأدوار مختلفة تنتهي به إلى الشيخوخة، وهو بذلك يسير نحو حتمية تاريخية لانهايار الحضارات" ([13]).

"أصدر شبنجلر كتاب "البروسية والاشتراكية" سنة 1920، وفيه عرَّض صورة عضوية من الاشتراكية والسلطوية.

شهدت فترة الحرب العالمية الأولى وفترة ما بين الحربين العالميتين خصوبة في إنتاج شبنجلر الفكري، وشهدت تأييده لسيطرة ألمانيا في أوروبا، وقد اتخذ الاشتراكيون القوميون من شبنجلر مُنظراً لأفكارهم، غير أنهم ما لبثوا أن نبذوه سنة 1933 عندما أبدى تشاؤمه بشأن مستقبل ألمانيا وأوروبا، ورفضه تأييد الأفكار النازية المتعلقة بالتفوق العرقي، ولإصداره كتاباً ينتقدهم بعنوان "ساعة الحسم".

كارل ياسبرز (1883 - 1969):

فيلسوف وجودي ألماني، "بدأ استاذاً في جامعة بال، ثم كطبيب للأمراض العقلية، وقد حدد هذا بشكل كبير تصورهِ للمشكلات الفلسفية، ولم ير "ياسبرز" في الظواهر السيكولوجية المرصية ("المقدمة إلى علم النفس المرضي" - 1913) تعبيراً عن تحلل الفرد، بل رأي فيها بحث الإنسان عن فرديته، ولما كان ياسبرز قد اعتبر هذا البحث المرصّي هو لبّ التفلسف الحقيقي، فقد توصل إلى أن أية صورة عقلية للعالم ليست حتى الآن معرفة، فهي لا يمكن إلا أن تكون شيفرة للوجود تحتاج دائماً إلى تفسير، وفي رأيه "أن المحتوى الداخلي للفلسفة لا ينكشف إلا بـ"الفهم" الصممي للـ"شيفرة"، فليست مهمة الفلسفة سوى استيعاب ما هو لا عقلي، الذي يسود العالم، وفهمه على أنه مصدر الحكمة القصوى ("العقل الوجود" - 1935).

"تتجلى خصائص وجودية ياسبرز بأجلى ما تكون في مذهبه عن "المواقف الحدية"، فالمعنى الحقيقي للوجود عنده يتضح للناس خلال فترات أعمق الصدمات (المرض، الموت، الخطيئة الكبرى.. إلخ)، ففي هذه اللحظة بالضبط يحدث "سقوط الشيفرة" ويصبح الإنسان حراً من حمل الهموم اليومية ("الوجود في العالم") واهتماماته المثالية وآرائه العلمية عن الواقع ("الوجود المتعالي") وهو يواجه وجوداً صمميّاً بشكل عميق ("استعادة الوجود")، كما يواجه تجربته الصادقة عن إله (متعال)، وقد افاد مذهب "الموقف الحدي" ياسبرز في الدفاع عن القيمة السيكولوجية الثقافية للحرب الباردة ("القنبلة الذرية ومستقبل الإنسانية" - 1958) ([14]).

وعلى هذا النحو سينشر على التوالي: "الإثم الألماني" (1946)، "أصل التاريخ ومعناه" (1949)، "العقل واللاعقل في زماننا" (1950)، "القنبلة الذرية ومستقبل الإنسانية" (1958)، "الحرية وإعادة التوحيد" (1960)، والفكرة المركزية التي تدور عليها هذه التصانيف جميعاً هي مشكلة التواصل، فعلى المجتمع والدولة أن يوفرا الشروط للتعرف المتبادل الذي يفترض ممارسة الحرية كشرط للحوار.

قالوا عنه ([15]):

"تبدو لي استنتاجات ياسبرز، على الرغم من المجهود الذي يبذله أو يعتقد أنه يبذله ليتخطى الوضعية والمثالية، موسومة بميسم المذاهب التي يحاربها ويزعم أنه يجاوزها، فهو يتخذ مثلاً على نحو ازدرائي موقفاً قاطعاً ضد كل فكرة عن الخلود، مؤكداً أن الموت بالأحرى هو ما يمكن البرهان عليه، وهنا نجد أنفسنا وجهاً لوجه مع الفسيولوجي - السيكولوجي الوثوقي. صحيح انه سيبدل داخل هذه الوثوقية الدنيوية، مجهوداً بطولياً للارتفاع إلى أعلى حد مستطاع نحو ما هو مفارق، ولكن هل نستطيع ألا نرى أنه يتحرك على كل حال ضمن سور؟ ولئن اكد أن هذا السور ليست له حدود قابلة للتعيين، أفلا يكون بذلك قد جعله أكثر انغلاقاً وأشد أسراً؟" (غبريل مرسيل)

"إن فكر ياسبرز بالاجمال أكثر توازناً بكثير من فكر معظم فلاسفة الوجود فهو يولي العلوم مثلاً أهمية أعظم بكثير.. وما يميزه عن زملائه هو مجهوده للوصول إلى ميتافيزيقا وإلى ضرب من لاهوت طبيعي" (إ. م. بوشنسكي)

غاستون باشلار (1884-1962):

وُلد الفيلسوف الفرنسي باشلار لأسرة فرنسية فقيرة، لكن يبدو أن نبوغه المبكر خَلَقَ عنده نوع من الطموح لاثبات وجوده، ففي شبابه لم يتوقف عن تثقيف نفسه في المساء بعد الانتهاء من عمل النهار، حيث كان يقضي الليالي الطويلة في الدراسة والكدح والعزلة التأملية، وقد وصف كل ذلك في كتابه "لهب شمعة" (1961)، وفي عام 1912 حصل العصامي الفتى على إجازته في الرياضيات؛ و"حصل على شهادة التبريز في الفلسفة سنة 1922، وعلى الدكتوراه في الآداب سنة 1927، وجاءت أطروحته: "دراسات في تطور مسألة فيزيائية": الانتشار الحراري في الجوامد لتتبي بموضوعها وروحها عن المكانة التي سيشغلها في تطور الفلسفة المعاصرة، وعيّن في سنة 1930 أستاذاً للفلسفة في كلية الآداب في ديجون، وهو منصب بقي يشغله عشرًا من السنوات، وبين 1940 و1955 شغل كرسي فلسفة العلوم في السوربون، وفي عام 1961، منح الجائزة القومية الكبرى للآداب" ([16]).

يعتبر "باشلار واحداً من أهم الفلاسفة الفرنسيين، وهناك من يقول أنه أعظم فيلسوف ظاهري، وربما أكثرهم عصرياً أيضاً، كما يعتبره البعض " أحد أبرز فلاسفة المعرفة والعلم في القرن العشرين، وقد أثرت أفكاره بقوة على العاملين في حقول: تاريخ العلم، وعلم المعرفة، وعلم النفس التحليلي والنقد الأدبي الجديد" ([17]).

كرّس باشلار جزءاً كبيراً من حياته وعمله لفلسفة العلوم، وقدّم أفكاراً متميزة في مجال الابستمولوجيا حيث تمثّل مفاهيمه في العقبة المعرفية والقطيعة المعرفية والجدلية المعرفية والتاريخ التراجعي، مساهمات لا يمكن تجاوزها بل تركت آثارها واضحة في فلسفة معاصريه ومن جاء بعده، وفي هذا الجانب، أشير إلى أن "باشلاو" من أوائل الفلاسفة الذين استخدموا مصطلح "القطيعة المعرفية".

ولعل أهم مؤلفاته في مجال فلسفة العلوم هي ([18]):

العقل العلمي الجديد / 1934

التحليل النفسي للنار / 1937

تكوين العقل العلمي / 1938

العقلانية والتطبيقية / 1948

المادية العقلانية / 1953

الخيال الشعري والتأمل / 1961 "الذي اكمل فيه نظريته في المعرفة، والعلاقة بين الوعي واللاوعي، وبين المحسوس والتمثيل وبين الاحساس والتجريد، لتحقيق معرفة متكاملة" ([19]).

درس باشلار بعمق الوسائل التي يحصل بها الإنسان على المعرفة العلمية عن طريق العقل، وعلى هذا الأساس يعتبره البعض "مؤسساً للعقلانية الجديدة وطامحاً إلى تأسيس إبستيمولوجية (معرفة) العلوم الطبيعية. باشلار أيضاً، يُعتَبَر رائداً من رواد علم الجمال يرى في الخيال بشقيّه العلمي والشاعريّ أساساً لما يسميه الفلسفة المفتوحة، وهي فلسفة تتوسط (المثاليّة والمواصفاتيّة والصوريّة) التي تعلوها، والواقعيّة والاختبارية والوضعيّة التي تأتي تحتها، وهي فلسفة يطلق عليها باشلار أسماء مختلفة منها: العقلانية التطبيقية

والمادية التقنية، ويرى فيها أن الواقع الذي يدرسه العلم، في تطوره، واقع مصطنع، وهو الأمر الذي يظهر جلياً في الميكرو فيزياء، وهو واقع مُبني، لأن الواقع العلمي قد صار بُنيات، ولهذا يجب النظر إلى الفلسفة العلمية بذاتها، من دون استخدام أيّ أفكار قَبَلية، ذلك أن العلم هو أفكار مصحّحة باستمرار، تتحول كل فكرة إلى عقبة إبستيمولوجية (معرفية)، والعقبات الإبستيمولوجية كثيرة منها المعرفة العامة والمعرفة الواحديّة التجريبيّة، ومفهوم الجوهر والمعرفة الكميّة.

لهذا فعلى الفيلسوف العلمي-عند باشلار- أن يرسم ما يسميه "الجانبية الإبستيمولوجية" وهي الوجه المعرفي الجانبي لمختلف الصيغ المفهوميّة لظاهرة ما، فتطور المعارف يحدث بالقفزات وتجاوز العقبات الإبستيمولوجية أي بما يسميه باشلار "القطيعة الإبستيمولوجية (المعرفية)" [20].

ربما كان مفيداً معرفة شيء عن ظاهرية باشلار، إنّ الفكرة الرئيسة في الظاهراتية Phenomenology كما أوجدها آدموند هوسرل، هي قصدية الوعي أي أن الوعي يتجه دائماً إلى موضوع، أي أنه يؤكد مقولة أنه لا يوجد موضوع من دون ذات. كما يؤكد المنهج الظاهراتي على الامتناع عن الحكم فيما يتعلق بالواقع الموضوعي وعدم تجاوز حدود التجربة المحضة "الذاتية" ويؤكد على عدم اعتبار موضوع المعرفة موضوعاً واقعياً تجريبياً واجتماعياً بل مجرد وعي مفارق "أي أنه مستقل عن التجربة والمعرفة المحددة أي ميتا فيزياء".

إنّ المهم، في فلسفة باشلار، هو أن يَظُلُّ الإنسان ذا شخصية مفتوحة على العالم والقراءة، ويظهر الإنسان في كتابه "شاعرية أحلام اليقظة" وهو يبدع ويخلق؛ يَظْهَر بصفته منبعاً وموقظاً لعوالم، سواء كانت عوالم العلوم أم عوالم الفنون، وهو الكائن الذي يواجه جميع التحديات، لاسيما تحدي اللحظة، بالإبداع والاختراع، الكائن الذي يناضل ضدّ نوم العالم وضدّ غفلته، يقول باشلار: "نحن نعيش في عالم نائم علينا أن نوقظه بواسطة الحوار مع الآخرين، وما إيقاظ العالم إلا شجاعة الوجود بأن نوجد ونعمل ونبحث، نخترع، نبدع، نخلق".

- [11] يوسف حسين - محاضرة في اليوتيوب - الانترنت.
- [12] ول ديورانت- قصة الفلسفة - ترجمة: د.فتح الله محمد المشعشع - مكتبة المعارف - بيروت - الطبعة الخامسة 1985م - ص585
- [13] المرجع نفسه - ص589
- [14] المرجع نفسه - ص591
- [15] المرجع نفسه - ص593
- [16] المرجع نفسه - ص595 - 597
- [17] ابراهيم أبو عواد - برتراند راسل والقضية الفلسطينية - موقع القدس - 2017/4/16.
- [18] المرجع نفسه - ابراهيم أبو عواد.
- [19] جورج طرابيشي - مرجع سبق ذكره - معجم الفلاسفة - ص 170
- [10] ازفلد شبنجلر: فيلسوف حضارة ألماني، أحدث تأثيراً هائلاً بكتابه "انحلال الغرب"، ولد بلاكنبورج في 29 مايو 1880 وتوفي في 8 مايو سنة 1936 في منشن، وأمضى حياته وحيداً في عزلة هائلة وحرية كاملة منقطعاً للبحث والقراءة والتأليف وكان كتابه "انحلال الغرب" مصدر ثروة كفلت له المعاش طوال حياته.
- [11] موقع ويكيبيديا - الانترنت .
- [12] فلسفة التاريخ .. جدل البداية والنهاية والعود الدائم - تأليف مجموعة من الأكاديميين العرب- دار الروافد الثقافية - الطبعة الأولى، 2013 - ص595
- [13] المرجع نفسه - ص595
- [14] م. روزنتال و ب. يودين - الموسوعة الفلسفية - دار الطليعة - بيروت - ط1 - أكتوبر 1974 - ص590
- [15] جورج طرابيشي - مرجع سبق ذكره - معجم الفلاسفة - ص 738-739
- [16] المرجع نفسه- ص 143
- [17] سامي خشبة - مرجع سبق ذكره - مفكرون من عصرنا - ص 155+156
- [18] موقع ويكيبيديا - الانترنت.
- [19] سامي خشبة - مرجع سبق ذكره - مفكرون من عصرنا - ص 155+156
- [20] كاستون باشلار - موقع المعرفة - الانترنت www.marefa.org

كتاب موجز الفلسفة والفلاسفة عبر العصور للمفكر غازي

الصوراني (ج 76)

الثلاثاء 19 يناير 2021

خاص بوابة الهدف

(تتفرد بوابة الهدف، بنشر كتاب المفكر غازي الصوراني، المعنون: موجز الفلسفة والفلاسفة عبر العصور، الصادر عن دار الكلمة للنشر والتوزيع، في يونيو/ حزيران 2020، على حلقات متتابعة.. قراءة مثمرة ومفيدة نتمناها لكم).

الباب الرابع

الفصل الحادي عشر

الفلسفة في القرن العشرين

أبرز فلاسفة القرن العشرين

جورج لوكاتش (1885 - 1971):

فيلسوف وكاتب وناقد أدبي مجري ماركسي، يعده معظم الدارسين مؤسس الماركسية الغربية، أسهم بأفكاره حول "التشيؤ reification، والوعي الطبقي، وفي الفلسفة الماركسية، وكان نقده الأدبي مؤثراً في "الواقعية" وفي الرواية باعتبارها نوعاً أدبياً. خدم كوزير للثقافة في هنغاريا في 1919 .

"قضى لوكاتش" وقتاً طويلاً في ألمانيا وتعرف على العديد من مثقفيها وكتابها، وتعرف هناك على عالم الاجتماع الألماني الشهير "جورج زيمل". وفي مدينة هايدلبرغ، تعرف على عالم الاجتماع المعروف ماكس فيبر واصبحا صديقين. ثم تعرف على الفيلسوف الماركسي "إرنست بلوخ".

كان لوكاتش في بداية شبابه، منتمياً إلى النظام المثالي المأخوذ عن مثالية الفلاسفة الألمان المتأثرين بالفيلسوف الألماني الأشهر إيمانويل كانط وفلسفته، وبعد ذلك درس

الماركسية، وأصبح عضواً في الحزب الشيوعي المجري نهاية الحرب العالمية الأولى، وهنا يقول د. صادق العظم إن "انتقال لوكاتش إلى الماركسية جاء بعد معاناة صعبة وعلى مراحل على الرغم من تأثير ثورة أكتوبر عليه وانضمامه إلى الحزب الشيوعي المجري" [1].

فلسفته:

يقول المفكر الماركسي د. هشام غصيب: "يعود الفضل الأول في إرساء تيار الماركسية الهيجلية الجدلي إلى "جورج لوكاتش"، فيلسوف الجدل المعروف، ولعل خير من أدرك أهمية "لوكاتش" وأبرز مدلول فكره في سياق تطور الفكر الأوروبي الحديث هو تلميذه الفرنسي اللامع، "لوسيان غولدمان"، الذي كتب عن أستاذه كتيباً غنياً بالمضامين الفلسفية العميقة وضع مادته عام وفاته (1970)، ونشره تحت عنوان "لوكاتش وهيدغر"، وفيه بحث "غولدمان" العلاقة الجدلية المتشعبة بين هذين المفكرين العملاقين اللذين يعتبرهما الكثيرون أعظم فيلسوفين في القرن العشرين، وبرغم تحفظنا على بعض النزعات المثالية لدى لوكاتش وعلى جميع طروحات هيدغر، إلا أنه لا يسعنا إلا أن نقر بالأهمية الإستثنائية لهذين المفكرين في فكر القرن العشرين" [2].

وتجدر الإشارة هنا إلى أن "الطريقة التي ينتهجها "غولدمان" في تحليله العلاقة بين لوكاتش (أبي الماركسية الهيجلية في القرن العشرين) وبين "هيدغر" (أبي وجودية القرن العشرين) هي في حد ذاتها مثال رائع على المنهج الجدلي.

ذلك أن "غولدمان" كان من أوائل من اكتشفوا العلاقة العضوية بين "لوكاتش" و"هيدغر" اللذين يبدوان متنافرين تماماً وكأنه لا يربطهما أي رابط جوهري، باتباعه المنهج الجدلي في التعامل مع الظواهر الفكرية، حيث استطاع بهذا المنهج أن يبين أن كتاب "هيدغر" المشهور "الوجود والزمن" جاء رداً واعياً على كتاب "لوكاتش" "التاريخ والوعي الطبقي" [3].

"لقد حاول لوكاتش في كتاباته تجديد الفكر الماركسي، وإلقاء الضوء على جوانبه الثورية، خصوصاً البعد الجدلي منه. ففي كتابه "التاريخ والوعي الطبقي" الذي يحمل

عنوانا صغيرا آخر: "دراسات في الجدلية الماركسية" يعمل لوكاتش على إعادة الاعتبار للذات، فالتاريخ برأيه يَنْتُج عن التفاعل بين الذات والموضوع أي عن وعي الناس بالقوانين التي تحكمهم، وبعيداً عن إقامة التوازن بين الطرفين، كان لوكاتش يميل نحو إعطاء الأهمية للوعي.

هذا الوعي، يجد فعاليته في وعي الطبقة العاملة التي أحالتها الرأسمالية إلى بضاعة، ولا يمكن لهذه أن تتحرر إلا برفضها الكامل غير المشروط لوضعها كبضاعة، فالبروليتاريا في هذه الحالة، تمثل المبدأ السالب والعنصر المحرك في الجدلية، لأنها عندما تناضل من أجل تحررها، فإنها تناضل في الوقت نفسه ضد الخضوع بشكل عام، وعندما تناضل لإنقاذ نفسها فإنها تناضل أيضا من أجل إنقاذ البشرية كلها من التشيؤ حسب طروحات "لوكاتش".

في هذا السياق، نشير إلى أن أبرز مرحلة من مراحل التطور الفكري عند لوكاتش تمثلت في كتابه "التاريخ والوعي الطبقي"، الذي يحتل مكانة ممتازة جداً ويتمتع بأهمية خاصة، ليس بالنسبة إلى تطور لوكاتش الفكري والسياسي فحسب، بل بالنسبة إلى الفكر الماركسي عموماً، فقد شكّل صدور كتاب لوكاتش حدثاً ثقافياً - سياسياً ليس كغيره من الأحداث بالتأكيد، حيث أنه أشار في مقدمة الطبعة الإنكليزية لـ "التاريخ والوعي الطبقي"، كتبها سنة 1967، إلى أن فكرته عن وعي البروليتاريا "الممكن" كانت محاولة مستقلة من جانبه لتلمس الطريق إلى أطروحة "كاوتسكي" - "لينين" الشهيرة القائلة بأن النظرية الثورية المناسبة تدخل على الطبقة العاملة وعلى وعيها من الخارج، وهي ملاحظة دقيقة من لوكاتش - كما يقول د. العظم-، ولكن لإيضاح المسألة لا بد من التمييز بين ([4]): وعي البروليتاريا كما هو قائم فعلياً في أي وقت من الأوقات أي وعيها العفوي أو المباشر.

وعى البروليتاريا كما يمكن أن نتصوره (أو يتصوره أي شخص آخر) طوباوياً أي كما ينبغي أن يكون عليه مثالياً.

طبيعة الوعي المناسب الذي على البروليتاريا أن تحققه أو تتجلى به، كي تتمكن من إنجاز ثورتها وإسقاط الرأسمالية، أو بعبارة أخرى الوعي الذي "يمكن" لها أن تتحلى به فتنجز الثورة على أثر اكتسابه.

من هنا عبارة "الوعي الممكن" الملتبسة، يقع الفارق الأساسي هنا بين "وعي الطبقة" العفوي من جهة وبين "الوعي الطبقي" المطابق من جهة ثانية، أي ان وعي البروليتاريا المباشر في المجتمع البورجوازي زائف وكله تشييء بتشبيء.

حقاً "هذا هو الوعي الذي تسجله استفتاءات الرأي العام، مثلاً، في أوساط العمال، بعبارة أخرى الوعي البروليتاري بالمعنى الجدي للعبارة ليس مجرد ما يقوله أفراد الطبقة عن أنفسهم في أية لحظة من اللحظات، كما أنه ليس مجرد حاصل جمع وعي كل فرد من أفرادها أو معدل عام ما له، فلكي تقترب من الفكرة التي يعمل لوكاتش على بلورتها، لنحاول أن نتصور، مثلاً، كيف يكون وعي العمال وتكون أفكارهم وانفعالاتهم ومشاعرهم وردود فعلهم.. الخ في لحظة ثورية معينة أدركوا فيها مصالحهم الحقيقية ومصادر قوتهم في عملية الانتاج ومنابع بؤسهم في المجتمع وما إليه" ([5]).

فقد طرح لوكاتش فكرة "الوعي الممكن" لأن اهتمامه حركي وجدلي، ويتركز على عملية التوسط بين وعي الطبقة المباشرة العفوي من ناحية، وبين الغاية الثورية المطلوب إنجازها من ناحية ثانية، لهذا لا يمكن أن نفهم اللينينية جيداً، فكرياً وممارسة، إلا على أنها واحدة من عمليات التوسط اللامعة الكبرى في القرن العشرين بين الوعي المباشر والغاية الثورية في آن معاً، من هنا أهمية دور التنظيم والمتقنين والعلم والموضوعية والدراسة والنظرية والطلعية في عملية التوسط الثورية الناجحة، ولا شك عندي -يضيف د.العظم- "أن لوكاتش كان يحاول في القسم الأخير من "التاريخ والوعي الطبقي" - أن يتلمس الطريق إلى مواقع لينينية، لكن مثالية الكتاب منعتة من معالجة مسألة الوعي البروليتاري الممكن على أسس اقتصادية وسياسية وايدولوجية فعلية وحقيقية، نتيجة لذلك يظهر الوعي الممكن في الكتاب وكأنه "روح موضوعي" هيجلي يتحرك باتجاه تحرير البروليتاريا من وعيها المباشر الزائف والمُشَيء" ([6]).

وفي سياق تقييم د. العظم لكتاب لوكاتش "التاريخ والوعي الطبقي" يقول: "لقد استمد هذا الكتاب وقعه وتأثيره من كونه أبرز محاولة تجديدية "يسارية" جريئة للماركسية الغربية بعد سقوط ماركسية الأممية الثانية عموماً وماركسية الحزب الاشتراكي الديمقراطي الألماني تحديداً، كما استندت محاولة لوكاتش التجديدية إلى عناصر مُستمدّة من الفلسفة الحيوية، ووجوديته الأولى، والكنطية الجديدة وإلى إنجازات فلاسفة ومفكرين مثل هيجل وماكس فيبر وغيرهما" ([7]).

"لم يقتصر لوكاتش في أعماله على دراسة البعد الجدلي في النظرية الماركسية، بل ساهم عبر كتابه "نظرية الرواية" في وضع أسس علم اجتماع الأدب الجدلي، كما أنه يعتبر أحد واضعي حجر الزاوية في علم الجمال الماركسي.

في هذا السياق، لا يمكن إنكار ما قدمه لوكاتش للفكر السياسي من إضافات وعناصر جديدة، فهو يعد بالنسبة لخصومه أو مؤيديه من بين أهم المفكرين الماركسيين منذ ماركس، لا بل يعتبره البعض من أهم فلاسفة النصف الأول من القرن العشرين، حيث ترك تأثيره على كارل مانهايم، ومارتن هيدجر، على وجه الخصوص.

لودفيغ فتغنشتاين (1889 - 1951):

فيلسوف نمساوي، رائد "الفلسفة التحليلية" الحديثة، وأحد أهم فلاسفة القرن العشرين، ولد في فيينا بالنمسا، ودرس بجامعة كمبردج بإنجلترا وعمل بالتدريس هناك، وحصل على الجنسية البريطانية، وفي تلك المرحلة نمت بينه وبين أستاذه برتراند راسل صداقة عميقة ورفقة فلسفية ثمينة، أثمرت ثمراً وثيراً في مضمار الفلسفة التحليلية.

يعتبر لودفيغ فتغنشتاين "من أشهر الأسماء في الفكر الفلسفي في القرن العشرين رغم قلة عدد أعماله - نسبياً- ورغم قصر المدة التي كرسها للفلسفة من حياته، نشر عام 1921 كتاباً تحت عنوان: "بحوث منطقية- فلسفية"، وتُرجم في العام التالي إلى الإنجليزية، وهو الكتاب الوحيد الذي نشره فيتغنشتاين في حياته.

نشر تلامذته بعد موته عدة كتب مهمة هي: "استقصاءات فلسفية" ثم "ملاحظات حول أسس الرياضيات" ثم "الكتب الزرقاء والكتب البنية" وهي مجموعات من الملاحظات والأفكار والفقرات تدور كلها حول اللغة وعلاقتها بالتفكير والمنطق وقضية الاتصال (نقل الأفكار والمعلومات) ثم: "فلسفة النحو اللغوي" ([8]).

يقول جورج طرابيشي "كان غريباً المصير الذي عرفه نتاجه: ففتغنشتاين لم ينشر في حياته سوى مؤلف واحد باللاتينية بعنوان "البحوث المنطقية - الفلسفية"، أما مباحثه الفلسفية الأخرى فلم تنشر إلا بعد وفاته: محاضرة في الأخلاق (1965)، وكان ألقاها بالانكليزية سنة 1929؛ ملاحظات فلسفية (1964)، وكان كتبها بالألمانية في عامي 1929 و1930؛ مباحث فلسفية (1953-1958)؛ ملاحظات حول أسس الرياضيات (بالانكليزية، 1958)، وهو عبارة عن مذكرات كان أملاها فتغنشتاين بالانكليزية" ([9]). وقد "حظي بالتقدير بفضل كتابيه "رسالة منطقية فلسفية" وتحقيقات فلسفية، عمل في المقام الأول في أسس المنطق، والفلسفة والرياضيات، وفلسفة الذهن، وفلسفة اللغة. فتغنشتاين واللغة - اللعبة :

اللغة عند فتغنشتاين هي الطريق إلى المعرفة باعتبارها وسيلة لفهم تكوين المعنى في الخطاب. ونظراً لعلاقة التضمن أو التوازي بين اللغة والتفكير، فلا سبيل إلى فلسفة التفكير والمعرفة والفهم دون اللغة، إذ أن "كل شيء يحدث داخل اللغة".

تقول د. يمني طريف الخولي "إن فتغنشتاين تميز بوصفه صاحب الأثر الواسع والعميق في صبح فلسفة القرن العشرين بالصبغة المنطقية، تقنياً وتتزيماً للغة، وإحكاماً وضبطاً للتفكير بواسطة قصر اللغة على صياغة العبارات التجريبية والعلاقات المنطقية، إذ أنه يمثل نقطة التقاء الخطوط السابقة، المد التجريبي والمنطق الرياضي كعصب الفلسفة، وكيف يتبوأ تلاقهما معاً وتفاعلهما في التجريبية وهي تتمنطق في شكل فلسفة للغة، فقد كان فتغنشتاين نموذجاً لفئة الفيلسوف / المنطقي، بل هو حاد في الاتسام بالسمة المنطقية، الفلسفة في عرفه إما هي منطقية وإما أنها لا شيء وقول فارغ يخلو من المعنى أو الجدوى" ([10]).

ففي كتابه "الرسالة المنطقية الفلسفية"، أوضح فتغنشتاين "أن المنطق ما هو إلا صورة للفكر كما يتمثل في اللغة، إذن فالمنطق ما هو إلا صورة للغة، وكل ما يمكن التفكير فيه يمكن التعبير عنه بوضوح، يقول فتغنشتاين:

"تهدف الفلسفة إلى التوضيح المنطقي للأفكار، وليست الفلسفة علماً إنما هي نشاط، حصيلة الفلسفة ليست عبارات فلسفية، وإنما توضيح للعبارات، يجب أن تعمل الفلسفة على توضيح الأفكار وتحديدها تحديداً قاطعاً، وإلا ظلت تلك الأفكار مبهمّة وغامضة". فقد كشفت "الرسالة المنطقية الفلسفية" عن المفاهيم عميقة الجذور المشتركة بين اللغة والعالم، وطبيعة الصورة المنطقية والضرورة والصدق وما إليه من زوايا منطقية محورية" ([11]).

فتغنشتاين والفلسفة التحليلية كممارسة:

يمكن تقسيم "فلسفة" فيتغنشتاين إلى مرحلتين رئيسيتين، المرحلة الأولى تمثلت في كتابه الكبير الأول: "بحوث منطقية / فلسفية" وفيها عالج اللغة بوصفها تصويراً للعالم المادي، والمرحلة الثانية تمثلت أساساً في كتابي: "الاستقصاءات" و: "فلسفة النحو" وفيهما عالج اللغة بوصفها أداة للتعبير عن مجموع الفرضيات - والصور - والمعاني، بعد أن تتحول في الذهن إلى رموز من ناحية وإلى بناء منطقي من ناحية أخرى، وتخضع - أخيراً - للمواضيع الاجتماعية والتاريخية وللخصائص الثقافية الخاصة - التي تكتسبها رموز اللغة نفسها من ناحية ثالثة.

نظر فيتغنشتاين إلى الفلسفة بوصفها: "نشاطاً عملياً وليست نظرية"، ولذلك فقد انشغل كفيلسوف بالتحليل العملي للغة بوصفها أكثر نشاط يمثل عقل الإنسان كما يعكس كلاً من علاقته بالعالم، وتأثره بالعالم وتأثيره فيه" ([12])، ولذلك تظهر الفلسفة التحليلية بشكل بارز في تفكير فتغنشتاين، الذي يقول "إن العالم هو: مجموع الحقائق، وليست الأشياء".

في عرضهما لفلسفة فتغنشتاين، يرى مؤلفا "تاريخ الفكر الغربي" أنه "بقدر ما برهن التمييز بين الجمل التي يمكن تكذيبها مبدئياً، والجمل التي لا يمكن تكذيبها مبدئياً، أنه

لا يعمل كمعيار كافٍ للتمييز بين المعنى المعرفي واللامعنى المعرفي، وبالتالي، نشأ سؤال يتعلق بكيفية تمييزنا بين ما له معنى وما ليس له معنى، فقدمت مدرسة فلسفية أنجلو - أميركية جواباً عن ذلك السؤال تلقت وحيها فيه من الكتابات الأخيرة للودفيغ فتغنشتاين، هذه المدرسة المسماة الفلسفة التحليلية انطلقت من تحليل اللغة اليومية كما تعمل في استعمالها المختلفة - أي إن الفلسفة التحليلية تجاوزت تحليل الجُمْل ذات المحتوى الوصفي، نعني: أن العبارات اللغوية لها معنى عندما تكون في الاستعمال العام، ويجب فهم اللامعنى بأنه انقطاع عن الاستعمال اللغوي العام" ([13]).

وباختصار "يمكن القول إن الفلسفة التحليلية ترفض الأطروحة التي تقول بعلاقة التطابق بين اللغة والواقع، وبالتالي وجود لغة خاصة واحدة هي اللغة الصحيحة بشكل رئيسي، وهي: لغة العلوم الطبيعية. فالفلسفة التحليلية تؤكد أن الكلمات والجمل لها أشكال متنوعة من الوظائف المختلفة. والكلمات "خمس تفاحات حمراء"، على سبيل المثال، لها معنى يختلف باختلاف السياق. فمثلاً، إذا نطق بها في دكان بقالة خضروات فإن الكلمات تفيد طلب شراء، وإذا لفظها تلميذ في صف رياضيات فقد تعبر الكلمات عن الجواب الصحيح لحساب. وبالمثل يمكننا القول إن قطعة الخشب ذاتها يمكن أن تكون قطعتين مختلفتين حسبما تستعمل في لعبة الشطرنج (كبيدق قليل الشأن) أو في لعبة الداما (كحجر الداما). فالسؤال عن نوع القطعة لا يمكن الإجابة عنه إلا بالرجوع إلى اللعبة التي تستعمل فيها القطعة. لذا، فإن للكلمة نفسها معاني مختلفة في سياقات مختلفة، والسؤال عن معنى الكلمة لا يجب عنه إلا بالإشارة إلى الطريقة الحسية العملية التي بها تستعمل. إما إذا نظر إلى الكلمات والجمل وهي في حالات الانعزال، فلن يكون لها سوى معان خفية. ولا يكون لها معنى واقعي إلا عندما توضع في سياق معين. وهكذا، يمكننا القول إن الاستعمال يعرف المعنى. ولما كان يمكن وضع الكلمة أو الجملة في سياقات عديدة، فإن للكلمة أو الجملة معان كثيرة. لذلك لا وجود لعلاقة تطابق بين اللغة والواقع، ولا وجود للغة واحدة صحيحة. "اللغة العلمية" تعطي صورة عن العالم كما هو في الواقع" ([14]).

الفلسفة التحليلية لا تجاهد "للتشخيص" وحسب، وإنما "للعلاج" أيضاً: إنها تسعى لتوفير "علاج نفسي" لحالة الفوضى اللغوية التي سببتها إساءة استعمالنا للغة العادية. وبالنسبة إلى الفلاسفة التحليليين، مثل فتغنشتاين "قصت المسائل الميتافيزيقية الكلاسيكية بخاصة بتلك المعالجة النفسية، والنظرة إلى الفلسفة بوصفها علاجاً نفسياً تحتوي على ميل معاد للميتافيزيقا، وإلى هذا الحد يتفق الفلاسفة التحليليون مع التجريبيين - الحسيين المنطقيين، وعندما يعتبر فلاسفة تحليليون مثل فتغنشتاين، الفلسفة ممارسة علاجية نفسية، فإنهم يعتقدون أيضاً أن الفلسفة لا توفر أجوبة عن شكل أطروحات ووجهات نظر، فالفلسفة، كعلاج نفسي، تعني أنه يجب فهم الفلسفة بأنها ممارسة ونشاط يحل العقد (الفكرية) اللغوية من دون ان تدعي أي شيء. وهنا نجد قرابة معينة مع الطريقة السقراطية" ([15]).

في هذا الجانب، يقول المفكر الراحل صادق العظم "لو طلب مني أن أضع عنواناً عاماً لمشروع فتغنشتاين الفلسفي لاقتحرت التالي: "نقد العقل اللغوي المحض" بالمعنى الكنطي الدقيق للعبارة، أقول ذلك لان بنية اللغة القائمة حلت عند فتغنشتاين محل بنية الذات المتعالية عند كمنط وأخذت تقوم بوظائفها كاملة. وكما أن كمنط أراد في كتابه الشهير تعيين الحدود التي لا يمكن للعقل العلمي الوقائعي الخالص أن يتجاوزها دون الوقوع في الكلام الميتافيزيقي الفارغ عن طبيعة الأشياء كما هي في ذاتها (العالم الخارجي) فإن فتغنشتاين بيّن في مقدمة "التراكاتوس" ان هدفه هو تعيين حدود اللغة الوقائعية الخالصة التي لا يمكن للكلام أن يتجاوزها دون الوقوع في اللغو الميتافيزيقي الفارغ أيضاً عن طبيعة الأشياء، وكما أن الوقائع التي يتعامل معها العقل العلمي الخالص عند كمنط هي في حقيقتها من صنع الذات المتعالية وإنتاجها، فإن الوقائع التي يتعامل معها العقل اللغوي الخالص عند فتغنشتاين هي من صنع بنية اللغة السائدة ومن إنتاج تواصلاتها وإصطلاحاتها وقواعدها كما تم الاتفاق عليها بين أصحابها، وكما أن تجاوز "الوقائع الظاهرية" التي انتجتها الذات المتعالية عند كمنط إلى الكلام عن طبيعة الأشياء في ذاتها هو الخطأ الفلسفي الميتافيزيقي المميت بعينه، فإن تجاوز "الوقائع الخطابوية"

التي انتجتها تواضعات اللغة السائدة إلى الكلام عن طبيعة الأشياء غير اللغوية وكما هي في ذاتها، هو الخطأ الفلسفي الميتافيزيقي المميت بعينه عند فتغنشتاين أيضاً" ([16]).

وكما أن كانط أراد تعيين هذه الحدود، كي يفسح مجالاً للإيمان والدين والأخلاق والجمال بإخراجها كلها من حيز الطبيعة والمجتمع والتاريخ، وإدخالها في حيز الذات والحرية والروح، فإن فتغنشتاين أراد تعيين هذه الحدود أيضاً لتحقيق الأغراض ذاتها تماماً، بعبارة أخرى نحن في حضرة المشروع الفلسفي المثالي السكوني قبل الهيجلي في طبيعته "اللغوية" الأكثر معاصرة وتقنية ولمعناً حيث أصبحنا حبيسي "الدائرة اللغوية المسحورة" بعد حلول ميتافيزيقا اللغة التوازعية وابستمولوجيتها ومنطقها محل ميتافيزيقا الذات المتعالية وابستمولوجيتها ومنطقها، وعلى هذا النحو نكون قد ضَمَمْنَا في وقت واحد تقنية الفلسفة ودقتها التحليلية من ناحية وروحانيتها ومثالياتها من ناحية ثانية" ([17]).

فمن المعروف -كما يضيف د. العظم- "أن طريقة فتغنشتاين المفضلة في شرح فكرته هي القول: إن اللغة ليست إلا مجموعة من "اللعب" حيث تحمل كل واحدة منها قوانينها الداخلية المتفق عليها، وقواعدها الخاصة المتواضع عليها ويكمن الخطأ كل الخطأ في تجاوز قواعد اللعبة اللغوية التي نكون منهمكين فيها أو خرقها، من هنا إصراره على تشبيه اللغة عموماً بلعبة الشطرنج، يعني هذا أن مصدر الخطأ الفلسفي الميتافيزيقي يكمن كله في تجاوز قواعد اللعبة التي نلعبها أو إهمالها أو خرقها أو الخلط بينها وبين قواعد لعبة أخرى، كما يعني أن وظيفة الفيلسوف الحقيقية هي في تأدية دور الحارس الأمين على تلك القواعد والتواضعات بتبنيه كل من يُخِلُّ بها (والفلاسفة بصورة خاصة) إلى ضرورة العودة إلى التقيد بها وإلا عرَّضَ نفسه إلى اللغو الميتافيزيقي واللامعنى" ([18]).

وفاته: اكتشف فتغنشتاين أنه مصاب بسرطان البروستاتا سنة 1949م، وتوفي بكمبردج بعد 3 أيام من احتقاله بعيد ميلاده الستين، أي يوم 29 نيسان/أبريل، سنة 1951.

قالوا عنه ([19]):

"لقد أثر فتغنشتاين وهيمن حقاً على كل الفلسفة الانكلو-ساكسونية المعاصرة، ففكره سبق أو واكب معظم المحاولات التي يعتد بها في تطور التحليل منذ أربعين سنة" (دينيس زاسلاسكي).

"لقد انطلق فتغنشتاين من ذرية راسل المنطقية ليؤكد أن للمنطق طابعاً حشويّاً صرفاً: فهو تحصيل للحاصل، ولا يدل على شيء، والاحكام المنطقية فارغة، ولا يمكن أن تعطينا أي إيضاح عن الواقع، والفلسفة لا يمكن أن تكون مذهباً، فهي مجرد فاعلية". (إ. م. بوشنسكي).

مارتن هايدغر (1889-1976):

فيلسوف ألماني، أحد أبرز الفلاسفة الألمان في القرن العشرين، وأحد الوجوه البارزة، في الفلسفة الوجودية وفي الفكر الغربي المعاصر بشكل عام، وكان "له على وجه الخصوص تأثير بالغ العمق على عدد من أكبر فلاسفة النصف الثاني من القرن العشرين، على رأسهم جان بول سارتر، إضافة إلى فلاسفة ما بعد البنيوية وعلى رأسهم ميشيل فوكو وجاك دريدا" ([20]).

درس في جامعة فرايبورغ تحت إشراف إدموند هوسرلمؤسس الظاهريات، ثم أصبح أستاذاً فيها عام 1928، وفي تلك المرحلة وجه اهتمامه الفلسفي إلى مشكلات الوجود والحرية والحقيقة وغيرها من المسائل.

"وفي العام (1927) نشر كتابه المؤسس: "الوجود والزمان"، وضع فيه أسس نظرية عامة عن الوجود تركزت حول النوع الخاص بالإنسان من الوجود، قائلاً إن الوعي بالزمان هو ما يميز البشر عما يحيط بهم من "مادة" وجدوا أنفسهم وقد "طوح" بهم وسطها، وهذه حالة تتميز بالوعي القلق المتوتر، بالمستقبل، وهي حالة تجمع بين "ضرورة الاختيار" الحر، وبين الموت الحتمي الذي يعني نهاية الوجود، وقال إن الحياة الحقيقية والأصلية ممكنة إذا واجه الإنسان حقيقة الموت، ومارس حريته في الاختيار على أساس أنها "حرية الابداع" وأن الإنسان هو الكائن الوحيد القادر على "تصميم

المشروعات وتنفيذها" ولذلك فإن عليه أن يصوغ "عالم الأشياء" من حوله، على أساس أنه عالم متاح وخاضع لنشاط الابداع الانساني "[21].

تميز هايدغر بتأثيره الكبير على المدارس الفلسفية في القرن العشرين ومن أهمها الوجودية، التأويليات، فلسفة النقض أو التفكيكية، وفلسفة ما بعد الحداثة.

"لم يكن هايدغر فيلسوف تاريخ من النوع العادي، فبفضل تفكيره في التاريخ تصور نشوء الكلمة في البداية - وبوصفه ناقداً لا سياسياً للحداثة وجذورها، كان منزلياً ذا اتساق منطقي: إذ رأى أن أشكال الحياة التي تمثلها حياة القرية وحياة المزارع والحرفي اليومية كانت أقل انحطاطاً من حياة المدينة، وحقائق أكثر من حياة المدينة التي تتصف بالاغتراب وعدمية الجذور، وكان هايدغر مفكراً ريفياً رأى الحياة الريفية أكثر بهجة من حياة المدينة. وبدأ في طريقته ذات "التفكير الثنائي" كأنه "مفكر منزلي"، أي: من الوجهة الشعرية، يعيش البشر على سطح الأرض حيث يعتنون بمنزلهم بتفكير متأن، فهو يرى شيئاً لايزال أصلياً، وكلياً، في الوقت ذاته وفي الشيء المحلي والبارز "[22].

ومن أهم إنجازاته أنه أعاد توجيه الفلسفة الغربية بعيداً عن الأسئلة الميتافيزيقية واللاهوتية والأسئلة الإبستمولوجية، لي طرح عوضاً عنها أسئلة نظرية الوجود (الأنطولوجيا)، وهي أسئلة تتركز أساساً على معنى الكينونة.

" تتميز الحداثة، كما يرى هايدجر، بالذاتية؛ أو بالواقعية التي تذهب إلى أن الإنسان نفسه يقوم، في العصور الحديثة، بوصفه معيار كل حقيقة وأساسها، ومن ثم فإن الحداثة هي، أيضاً، ميدان الحرية؛ لأن هيمنة الذاتية تحرر نفسها من البناء المحوري اللاهوتي للمجتمع المسيحي التقليدي، ولا يؤسس نفسه إلا على ذاته فقط، ومصدر هذه الفكرة الجديدة هو تفسير ديكارت للإنسان بأنه وعي بالذات، الذي يبرهن على الاستقلال المطلق للإنسان بوصفه معيار كل الأشياء.

وفي هذا الجانب يصف هايدجر ثلاث صور من الحياة السياسية في نهاية الحداثة هي: الأمريكية Americanism، والماركسية، والنازية، وكل هذه الصور هي، من وجهة نظره، صورة للذاتية وللنزعة العدمية، ومن ثم فهي ممتدة من الناحية الميتافيزيقية، وكلها

تتميز بديكتاتورية العام على الخاص، وسيطرة العلم الطبيعي، وعلم الاقتصاد، والسياسة العامة، والتكنولوجيا، والأمركة ليست، من وجهة نظره، ليبرالية، أو ديمقراطية، بل هي صورة معينة من الوضعية المنطقية التي تخدم العام، والتكنولوجيا. إن حقيقة الامركة هي التركيب الصناعي، أعنى الفاعلية المحورية لتخطيط اقتصادي وتكنولوجي، ينظم عمل الإنسان العادي، ويمد قاعدته عن طريق السوق العالمية" ([23]).

"والماركسية، بالمثل، ليست حزباً فقط، أو وجهة نظر عن العالم، بل هي، بالأحرى، رفع عملية الإنتاج إلى الهيمنة، والرد التابع للإنسان إلى موجود منتجاً اجتماعياً. إن كلاً من الأمركة والماركسية - عند هايدغر - تسيئان فهم الروحانية الإنسانية من حيث إنها نكاء (عقل) إحصائي، وتقشلان، من ثم، في ان تفهما ضرورة النظر في مسألة الوجود. والصورة الأكثر تطرفاً لهذا الطيش وعدم المبالاة هي النازية، التي تكمل الفكر الحديث وتعكسه بان تحل الغريزة محل العقل" ([24]).

في هذا السياق، يتهمه كثير من الفلاسفة والمفكرين والمؤرخين بمعاداة السامية أو على الأقل يلومونه على انتمائه خلال فترة معينة للحزب النازي الألماني.

ومن أبرز مؤلفاته: "الوجود والزمان" (1927)؛ "دروب مُوصدة" (1950)؛ "ما الذي يُسمّى فكراً" (1954)؛ "المفاهيم الأساسية في الميتافيزيقا" (1961)؛ "نداء الحقيقة؛ في ماهية الحرية الإنسانية" (1982)؛ "نيتشه" (1983).

قالوا عنه ([25]):

"مع هايدغر تغدو الفينومينولوجيا لحين من الزمن مركز الاهتمام الفلسفي للمتقنين الألمان، لكنها تغدو أيضاً إيديولوجيا برسم المذهب الفردي وضائقته في المرحلة الأمبريالية (جورج لوكاتش).

"لدى هايدغر نلقى التعبير الأكثر حدة عن بلبلة العالم في فترة ما بين الحربين، فبين سماء خاوية وأرض تضرب فيها الفوضى أطناها، تتبدى حياة الإنسان بلا منظور، بلا مخرج، وما كان موقفاً لأمة معينة ولطبقة معينة من هذه الأمة في لحظة معينة من

الأزمة، يجعل منه هايدغر هو الشرط الانساني، والعلامة الفارقة الأساسية لكل وجود" (روجيه غارودي).

"لا شيء مما أحاوله كان سيكون ممكناً لولا افتتاح المسائل الهايدغرية .. وقبل كل شيء لولا التنبيه إلى ما يسميه هايدغر الفارق بين الوجود والموجود" (جاك دريدا).
 "منذ القرن الثامن عشر والخيار البديل عن الأزمة يكمن في فضائل النقد، والنقد يعارض أيضاً الميتافيزيقا، ومن كانط إلى هوسرل لا يزال يلعب في الفلسفة الدور التعييني عينه الذي لعبه في المسرح، من شيلر إلى بريخت: فهو يميز، في الصراع بين مختلف الأطراف، بين الحقيقة والشبهة الخالصة. والحال أن ما يستند إليه هايدغر في مواجهة الأزمة، والمفهوم الذي يعارض به الميتافيزيقا، ليس هو النقد، بل الأسطورة" (يورغن هابرماس).

- [11] د. صادق جلال العظم - دفاعاً عن المادية والتاريخ - دار الفكر الجديد - بيروت - الطبعة الأولى 1990 - ص 297
- [2] د. هشام غصيب - نقد العقل الجدلي - دار التنوير - بيروت - 2011 - ص 42
- [3] المرجع نفسه - ص 43
- [4] د. صادق جلال العظم - دفاعاً عن المادية والتاريخ - دار الفكر الجديد - بيروت - الطبعة الأولى 1990 - ص 325
- [5] المرجع نفسه - ص 326
- [6] المرجع نفسه - ص 327
- [7] المرجع نفسه - ص 361
- [8] سامي خشبة - مرجع سبق ذكره - مفكرون من عصرنا - ص 618-619
- [9] جورج طرابيشي - مرجع سبق ذكره - معجم الفلاسفة - ص 455-456
- [10] د. يمني طريف الخولي - فلسفة العلم في القرن العشرين - عالم المعرفة - العدد 264 - ديسمبر 2000 - ص 264
- [11] المرجع نفسه - ص 265
- [12] سامي خشبة - مرجع سبق ذكره - مفكرون من عصرنا - ص 618-619
- [13] غنارسكيريك و نلز غيلجي - مرجع سبق ذكره - تاريخ الفكر الغربي - ص 897
- [14] المرجع نفسه - ص 897
- [15] المرجع نفسه - ص 901

- (16)د. صادق جلال العظم - دفاعاً عن المادية والتاريخ - دار الفكر الجديد - بيروت - الطبعة الأولى 1990 —
ص504
- (17) المرجع نفسه ص 504
- (18) المرجع نفسه - ص 506
- (19) جورج طرابيشي - مرجع سبق ذكره -معجم الفلاسفة - ص 455-456
- (20)سامى خشبة - مرجع سبق ذكره - مفكرون من عصرنا - ص 900
- (21) المرجع نفسه- ص 900
- (22)غنارسكيريك و نلز غيلجي- مرجع سبق ذكره - تاريخ الفكر الغربي - ص 937
- (23) ميكل جلسباى - مقال بعنوان: مارتن هدر - تاريخ الفلسفة السياسية (مجموعة مؤلفين)- تحرير: ليوشتراوس
و جوزيف كرويسي - ترجمة: محمود سيد أحمد - المجلس الأعلى للثقافة - القاهرة - الجزء الثاني- 2005 - ص599
- 600
- (24) المرجع نفسه - ص 600
- (25) جورج طرابيشي - مرجع سبق ذكره - معجم الفلاسفة - ص 695

كتاب موجز الفلسفة والفلاسفة عبر العصور للمفكر غازي

الصوراني (ج 77)

الأربعاء 20 يناير 2021

خاص بوابة الهدف

(تتفرد بوابة الهدف، بنشر كتاب المفكر غازي الصوراني، المعنون: موجز الفلسفة والفلاسفة عبر العصور، الصادر عن دار الكلمة للنشر والتوزيع، في يونيو/ حزيران 2020، على حلقات متتابعة.. قراءة مثمرة ومفيدة نتمناها لكم).

الباب الرابع

الفصل الحادي عشر

الفلسفة في القرن العشرين

أبرز فلاسفة القرن العشرين

أنطونيو جرامشي (1891 - 1937):

سياسي وفيلسوف إيطالي، ولد في آليس (سردينيا) ثم انتقل مع أسرته - إلى تورينو، وأتم فيها دراسته الجامعية (فلسفة وتاريخ وفيلولوجيا)، وانتمى في عام 1913 إلى الحزب الاشتراكي، وغدا بسرعة من قادة الجناح اليساري للحزب؛ وبعد اضطرابات 1917 برز كمفكر وقائد شيوعي، وفي يناير عام 1921 أصبح جرامشي سكرتيراً عاماً للحزب الشيوعي الإيطالي، ومن ثم أصبح هذا الفيلسوف الماركسي - كما يقول سيار الجميل - "مرجعاً مثقفاً وعضواً لكل الحركة اليسارية الإيطالية، حيث جمع الثقافة بالسياسة، وجمع القيادة بالنضال، وهذا ما لم يُنحَ إلا للندرة من المثقفين".

انتخب نائباً عن مدينة تورينو (1924-1926)، وفي عام 1926 قام الفاشيون باعتقال القائد الشيوعي المفكر جرامشي بأمر خاص من موسوليني وظل مسجوناً حتى عام 1937.

واجه جرامشي الأسر بشجاعة ورباطة جأش، كما تشهد على ذلك رسائل السجن (صدرت بعد وفاته، في عام 1947)، واستغرق في تأمل عقلي عميق، نَمَّ عن فكر موسوعي، حول عدد من المواضيع الاجتماعية والتاريخية والفلسفية والأدبية، وسجل ملاحظاته بصددها في اثنين وثلاثين كراساً.

وقع جرامشي فريسة مرض خطير من جراء إقامته الطويلة في السجن، فارتفعت صرخات الاستنكار في عدد من عواصم العالم، الأمر الذي حدا بالحكومة الفاشية إلى "إطلاق سراحه" أول نيسان عام 1937، ولا سيما أنها كانت واثقة من دنو أجله؛ ونقل إلى أحد مستشفيات روما، حيث وافته المنية يوم 27 نيسان من نفس العام بعد خروجه من السجن بأيام قليلة.

يقول المفكر الراحل محمود أمين العالم "قد يكون من تحصيل الحاصل القول: بأن الأساس الفلسفي لفكر جرامشي هو الفلسفة الماركسية، أي المادية الجدلية والمادية التاريخية، إلا أن هذا القول لا يحدد وحده خصوصية الأساس الفلسفي لفكر جرامشي، أو خصوصية هذا الفكر نفسه، ذلك إن جرامشي ليس بصاحب مذهب أو نسق فلسفي يحمل إجابات معينة في المجالات الفلسفية المتخصصة كالانتولوجيا والابستومولوجيا والاكسيولوجيا شأن الفلاسفة التقليديين والمحترفين عامة للفلسفة، وما ابعده هو نفسه عن هذا المفهوم التقليدي الاحترافي للفلسفة، إنه صاحب رؤية نظرية مستنده بغير شك إلى الفلسفة الماركسية، وتتضمن مساهمات في الإجابة على بعض مشكلات هذه المجالات الفلسفية المتخصصة، إلا أنه صاحب رؤية خاصة لمفهوم الفلسفة ذاتها ومداهها ودلالاتها، وهي رؤية تختلف اختلافاً جذرياً عن المفهوم التقليدي للفلسفة، وهي أيضاً رؤية مستمدة بغير شك من منهجيته الجدلية، وماركسيته بوجه عام، إلا أننا نستطيع القول بأن الفلسفة الهيجلية وهي جذر فلسفي أساسي للماركسية كما نعرف - كانت ذات تأثير كبير مباشر على فكر جرامشي رغم اختلافه المنهجي معها" ([1]).

يعد المفكر الشيوعي انطونيو غرامشي "أحد أبرز المجددين في الفكر الاشتراكي العلمي "الماركسي" الحديث، وتتركز أهم أفكار جرامشي - كما يقول سامي خشبه - "في نقده

الجزري لفكرة ماركس عن دور القوى الاقتصادية كمحرك وحيد للتاريخ ونقده للمادية التاريخية كما شرحها ماركس وفسرها لينين، ويعتقد جرامشي أن الأفكار من ناحية - كقوة مجردة- والتصرفات الانسانية التلقائية - الفردية أو الجماعية من ناحية أخرى، تؤثر في سير التاريخ وحركته - تقدماً وتراجعاً بقوة لا تقل عن تأثير قوى الإنتاج وأدواته وعلاقاته (أي عن تأثير العوامل الاقتصادية)، وأدى به هذا الاهتمام بدور وتأثير الفكر والثقافة والجهد الانساني، إلى ابتكار فكرة "الهيمنة" حيث تستطيع الطبقة المسيطرة اجتماعياً أن تفرض ثقافتها وفكرها على المجتمع كله، كما أكد جرامشي على دور المثقفين في صنع ثقافة الأمة الواحدة، ووصف جرامشي المثقف من هذا النوع بأنه: "المثقف العضوى" أي الذي يكون مكوناً "عضوياً" من البنية الثقافية لمجتمعه" [2].

وفي هذا السياق، فقد رفض جرامشي فكرة انفراد الحزب الشيوعي برسم سياسات المجتمع، وأكد على ضرورة مساهمة "الناس" فرادى وجماعات في رسمها: "وإلا تحول الشيوعيون إلى موظفى إدارة تهمهم ماكينه المجتمع لا البشر الذين تتكون منهم المجتمعات"، ولذلك يعتقد الكثيرون -كما يضيف سامي خشبة- أن أفكار جرامشي - لا أفكار لينين- هي التي تسود الآن في أوساط الاشتراكيين الأوروبيين الجدد، وخاصة فيما يتعلق بانفتاح الفكر الاشتراكي على فلسفات كانت تعتبر مضادة له في الأساس". لقد كان جرامشي "ماركسياً مخلصاً، لكنه رفض عبادة ماركس كمعصوم من الخطأ، فماركس من وجهة نظره، كما قال في العام 1918 "ليس مسيحياً خلف وراءه سلسلة من الحكايات ذات المغزى الأخلاقي، التي تحمل ملزمات صريحة وقواعد غير قابلة للتغيير على الإطلاق، خارجة عن مقولات الزمن والفضاء، ذلك إن الملزم الصريح والوحيد، والقاعدة الفريدة هي شعاراً "يا عمّال العالم اتحدوا"، وما عدا ذلك تفاصيل قابلة للاجتهاد والنقاش العلمي، وعلى هذا الأساس، قام جرامشي بالتنظير "للتحالف بين البروليتاريا والفلاحين، بين العمال الصناعيين والزراعيين، ومن يقوم بتوطيد مثل هذا التحالف هم الطليعة المثقفة. وفي أفق هذه النظرة لطبيعة وكيفية التحالف أسس جرامشي

لمفهوم (الكتلة التاريخية) حيث يشكّل المثقفون "الاسمنت العضوي الذي يربط البنية الاجتماعية بالبنية الفوقية ويتيح تكوين كتلة تاريخية" [3].

استحدث غرامشي مفاهيم لم تكن مطروقة في حقل الفكر الماركسي، مثل مفهوم الهيمنة الثقافية التي تعني أن الطبقة البرجوازية تهيمن على المجتمع لا بامتلاكها وسائل الإنتاج وإدارتها والتحكم بمؤسسات الدولة وحسب، وإنما من طريق فرض تصوراتها وأفكارها على المجتمع أيضاً، إلى الحد الذي تستدرج معه الطبقة العاملة لتبني تلك التصورات والأفكار، والتي تغدو كما لو أنها تصورات وأفكار المجتمع برمته، كما اجترح مصطلحي/ مفهومي (المثقف التقليدي والمثقف العضوي) والأول هو من ينفصل عن هموم المجتمع، أو هو من يعيد الترويج لأفكار قديمة، المرة تلو المرة، مثل المعلمين ورجال الدين، فيما الثاني هو من يرتبط عضواً بطبقة اجتماعية، أو مؤسسة ويعبر عن ماهيتها ومصالحها وآمالها، ويصوغ وعيها" [4].

"وإذا كان أفراد المجتمع جميعاً مثقفين (أي أن لهم أفكارهم وآراءهم ومنظومة قيمهم وتقاليدهم) فإن قلة من هؤلاء يمارسون وظيفة المثقف في المجتمع، وهؤلاء هم المفكرون والمبدعون في شتى مجالات الثقافة والفلسفة والاقتصاد والعلوم والفنون والمعارف والآداب، ويستطيعون التأثير عبر أفكارهم على الناس، وهذا ما قاد غرامشي إلى بلورة تصور جديد عن الحزب الثوري الذي يكون أعضاؤه مجموعة ناشطة من المثقفين العضويين المُعبّرين والمرتبطين بقوة بقضايا المجتمع، لاسيما البروليتاريا والفلاحين"، كما "ميّز غرامشي بين المجتمع السياسي والمجتمع المدني، فالمجتمع السياسي بنظره يضم الحكومة والقوات المسلحة والشرطة والمؤسسات التشريعية والقضائية، فيما المجتمع المدني يُمثّل بالاقتصاد وأفراد المجتمع، ومؤسساته المستقلة عن الحكومة" [5].

الكتلة التاريخية: يقول المفكر الماركسي الراحل محمود أمين العالم- " مفهوم الكتلة التاريخية تتداخل فيه مختلف عناصر فكر جرامشي حول الثقافة والايديولوجية والمثقفين والهيمنة، ولعل أبرز ما يعنيه مفهوم الكتلة التاريخية عنده هو: استبعاد النزعة الاقتصادية (الاقتصادية)، وإبراز أهمية الأفكار في الفعل التاريخي، وأهمية التحالف الواسع بين

مختلف القوى الاجتماعية المنطلقة للتغيير الجزري، فضلاً عن الربط بين القيادة السياسية والقيادة الثقافية والأخلاقية، ولهذا تتميز الكتلة التاريخية لقوى التقدم والاشتراكية بالديمقراطية أساساً كما يرى جرامشي، أي بالترابط والتداخل بين القيادات والقواعد، بين البنية التحتية والبنية الفوقية إلى درجة استيعاب المجتمع المدني شيئاً فشيئاً للمجتمع السياسي، وهذه الكتلة التاريخية تسعى لتحقيق هدفها التاريخي بخوض ما يسميه جرامشي بحرب المواقع، أي الامتداد في أجهزة المجتمع المدني، والنظام السياسي تحقيقاً للهيمنة، وإلغاء للإنقسام السياسي بين الحكام والمحكومين، ولتكوين السلطة الثورية الجديدة ([6]).

"لقد حارب جرامشي على جبهة واحدة مع لوكاتش: ضد تحريفية "الأممية الثانية" وضد تعبيرها النظري، المذهب السوسولوجي، لكن مداخلته تتواكب بقدرة على التحليل العيني للموقف العيني، وعلى حين أن لوكاتش (1921) يضع كل ثقته في المفهوم الأساسي عن التشيؤ لياشر إعادة تقييم للجدل الماركسي، مما يحتم عليه أن يخوض النقاش الفلسفي على الصعيد الذي تفرضه الفلسفة الكلاسيكية، يبدأ جرامشي لا بإعادة تأول المعنى الأخير للماركسية، بل بإعادة الإمساك بنواتها المنهجية في العلم التاريخي" ([7]).

لقد "رفض جرامشي القوانين الجامدة أو الحتمية التي تدعي التحكم بمسيرة التاريخ تحكماً صارماً، فالتاريخ في نظر جرامشي تطور تراكمي حر وليس "أشكال تم هندستها مسبقاً" ([8]).

جرامشي والهيمنة الثقافية ([9]):

إن تحليل جرامشي للمثقفين ولوظيفتهم في المجتمع قاده إلى نتيجة مهمة: وهي ضرورة الهيمنة الثقافية من أجل نجاح أية سلطة، وهو هنا يربط قدرة أية طبقة اجتماعية على السيطرة على الحكم بقدرتها على تكوين هيمنة ثقافية خاصة بها "إن تفوق مجموعة اجتماعية معينة يظهر بطريقتين اثنتين، كسيطرة وقيادة فكرية ووجدانية، لذلك ينبغي على الحزب الثوري أن يسعى -كما يقول جرامشي- "لتشكيل هيمنته الثقافية باعتباره مُعَبِّراً عن طبقة، ليس فقط أثناء وجوده على رأس السلطة السياسية، ولكن في أثناء العملية الثورية ككل، فالهيمنة الثقافية على المجتمع يجب ان تسبق الاستيلاء على

السلطة، وذلك لضمان الحفاظ على القيادة وضمان السلطة، وهنا يميز جرامشي بين مفهومين رئيسيين، مفهوم السيادة والذي يعني التحكم علي مستوى ادوات القمع الجسدي والسيطرة الفعلية على السلطة السياسية، ومفهوم الهيمنة الذي يعني التحكم على مستوى الادوات الايدولوجية والفكرية([10]).

في هذا السياق، نشير إلى أن مشروع الهيمنة الثقافية، يسبق الاستيلاء على السلطة السياسية، وهذا يعني أن من مهام المثقف العضوي الرئيسية هو اختراق أجهزة الدولة الايدولوجية للهيمنة حتي في ظل سلطة برجوازية، ولكون جرامشي يدرك أن هذا الاسلوب سيعتمد علي الصراع والتناحر في داخل اجهزة الدولة نفسها، لهذا يندرج هذا الهدف (اختراق أجهزة الدولة) تحت مسمي حرب المواقع.

يقول الكاتب البريطاني التقدمي "ستيفين جونز" في كتابه عن الفيلسوف أنطونيو جرامشي "ان غرامشي لا يمكن فهمه حتى اليوم إن لم ندرك ما يحيط العالم من ظروف مادية تاريخية .. ومن هنا ندرك قيمة نظريته عن المثقف العضوي ودوره في تغيير المجتمع، وغرامشي نفسه لا يمكننا فهمه وفهم أفكاره ودفاتر كتبها في سجنه الا ضمن سياقه التاريخي، والظروف التي عاشها، وان ذلك يدعونا لموضعة أي مفكر أو مثقف"([11]).

ويضيف ستيفين جونز قائلاً "إن نظرية الهيمنة لدى غرامشي لا تنفصل عن مفهومه للدولة الرأسمالية التي يقول عنها، بأنها تقود المجتمع عن طريق القوة وعن طريق التراضي في ذات الوقت". اما الدولة في رأيه فليست هي الحكومة، إنها المجتمع السياسي، حكومة وبوليس وجيش ومنظومة قانونية، ومجتمع مدني يضم الافراد ومجالاتهم الاقتصادية. الأول يسير بطريق القوة والثاني يسير بالتراضي، وهو يرى بأن الرأسمالية الجديدة عرّفت كيف تلبى بعض الاصلاحات متجاوبة مع مطالب النقابات والعمال خوفاً من أن تأكلها الثورة الشاملة ضدها، فحافظت على مكانتها في قيادة المجتمع من دون ان تخسر شيئاً، انها ذكية جدا اذ التفت على اطروحة كارل ماركس

التي تنبأت بانهارها من خلال الثورة الشيوعية الشاملة عندما تصل البروليتاريا إلى حد الجوع، وهذا ما لم تجعله يحصل" ([12]).

أخيراً يرى جرامشي أن الحزب الثوري هو وحده القادر على تكوين طبقة جديدة من المثقفين العضويين المرتبطين بهموم الناس وقضايا العمال والفلاحين. ان هؤلاء المثقفون العضويون يمكنهم أن يشكلوا هيمنة بديلة عن الهيمنة الرأسمالية، ومن هنا نستطيع القول ان جرامشي هو الوحيد الذي اعتقد بأهمية المثقفين ودورهم في التغيير، اذ كان يؤمن بأنهم قادرون على صنع المعجزات اذا ما التزموا بقضية العمال والجماهير الفقيرة الأساسية التزاماً عضوياً وحيوياً، ويكمل جرامشي قائلاً: "إن البورجوازية تخشاهم وتعرف أن نفوذهم كبير ولذلك تحاول أن تشتريهم بأي شكل" ([13]).

رودولف كارناب (1891 - 1970):

فيلسوف المعرفة والعلم، وعالم المنطق الوضعي وأحد أبرز فلاسفة الوضعية المنطقية، ألماني الأصل والتعليم، هاجر إلى الولايات المتحدة وتجنس بالجنسية الأمريكية عام 1934، قام بتدريس الفلسفة في جامعات فيينا وبراغ، وعاش منذ عام 1936 في الولايات المتحدة، أستاذاً للفلسفة في جامعة كاليفورنيا.

نشر كتابه "المؤسس" الأول عام 1928: "البنية المنطقية للعالم" الذي حقق فيه الهدف الرئيسي للنزعة الوضعية المنطقية وهو تأكيد أن جميع تصورات المعرفة العلمية عن العالم يجب أن تكون مستخلصة من "التجربة" الحسية وأن تؤكد التجربة، وبالتالي رفض الميتافيزيقا بوصفها اجابات لا معنى لها على أسئلة مفتعلة" ([14]).

وينكر كارناب دور الفلسفة كعلم كلي، ويؤيدها إلى "تحليل منطقي للغة" العلم يقوم على المنطق الرياضي. ويذهب إلى ان المعرفة النظرية التي يقوم عليها هذا التحليل تمثل مزيجاً من التجريبية المثالية والتعاهدية في تفسير المنطق والرياضيات.

والمفهوم الفلسفي للوضعية الجديدة - في مؤلفات كارناب - متداخل مع دراسات نظرية المنطق والتحليل القائم على المنطق ومنهج البحث العملي.

مؤلفاته الرئيسية هي: "منطق النحو اللغوي" (1934) "مقدمة إلى نظرية المدلولات اللفظية" (42 - 1947)، "المعنى والضرورة" (1947) و"مقدمة في المنطق الرمزي" (1954)([15]).

ماكس هوركهايمر (1895 - 1973):

فيلسوف وعالم اجتماع ألماني، ترأس مع أدورنو المدرسة التي تعرف بمدرسة فرانكفورت ([16]) التي كانت نقطة انطلاقها تأسيس "معهد البحوث الاجتماعية" في تلك المدينة عام 1924، وكان في رأس برنامج هذا المعهد، النقد الجذري للوضع ولعلمي النفس والاجتماع السائدين عصرئذ انطلاقاً من فرضية تقول إن ثمة تضامناً بين العلم الجامعي وبين الحاجات الايديولوجية للطبقات السائدة في البلدان الرأسمالية المتقدمة. صب هوركهايمر، المنظر الأول لفلسفة النقد، اهتمامه الأساسي على الجانب المعرفي لهذه الفلسفة من منطلق أن العقلانية كإيديولوجيا تستند إلى يقين معرفي محدد يجب التصدي له واكتشاف تهافته وتسلطه وهو ما دعاه إلى اقتراح مهام أربع أساسية لهذه الفلسفة هي:

الكشف في كل نظرية عن المصلحة الاجتماعية التي ولدتها عن طريق استخدام التحليل الناقد من أجل النفاذ إلى اعماقها في العلاقات الاجتماعية التي تضمنها. تأسيس فهم جذلي للذات الإنسانية لا يتوقف عند وصف الصيرورة التاريخية للحاضر فحسب، بل يقوم أيضاً على إدراك قوتها الحقيقية المتحولة وتأثيرها في الصراعات الواقعية لعصرنا الراهن.

والمهمة الثالثة لنظرية النقد عند هوركهايمر هي أن تظل هذه النظرية على وعي بكونها لا تمثل مذهباً خارج التطور الاجتماعي التاريخي.

أما المهمة الأخيرة فتكمن في التصدي لمختلف الأشكال اللاعقلانية التي حاولت المصالح الطبقيّة السائدة أن تُلبسها للعقل، وأن تؤسس اليقين بها على اعتبار أنها هي التي تجسده، في حين أن هذه الأشكال من العقلانية المزيفة ليست سوى أدوات لاستخدام العقل في تدعيم النظم الاجتماعية القائمة.

لقد فهم هوركهايمر مع سائر فلاسفة فرانكفورت الماركسية - كما يقول الراحل جورج طرابيشي - "على أنها العلم النقدي للمجتمع، وأن مهمة الفلسفة بالتالي متابعة العملية النقدية والتحري عن أشكال الاستلاب الجديدة، وقد أخذت مساهمته الخاصة شكل تحليل نقدي للعقل.

فقد كتب بالاشتراك مع أدورنو "جدل العقل المستنير" (1947)، كما كتب "أقول العقل" و"تقد العقل الأدوات" (1967)، فلئن يكن العقل قد صاغ في الماضي مُثُلَ العدالة والحرية والديموقراطية، فإن هذه المُثُل حل بها الفساد في ظل هيمنة البورجوازية التي تأدت إلى تحلل حقيقي للعقل، ومن هنا كانت الحاجة إلى نظرية نقدية جدلية تستطيع أن تتعقل استلاب العقل بالذات" ([17]).

أضخم كتاب لهوركهايمر يحمل على وجه التحديد هذا العنوان: "النظرية النقدية" (1968) وصدر في مجلدين ويعتبر - كما يقول سامي خشبة - "الجامع لأهم كتاباته، التي كانت تحمل الفكر الرائد لمدرسة فرانكفورت في نقدها لعلم المعرفة والعلوم الانسانية الحديثة وللحضارة الصناعية الغربية المعاصرة، وهي أيضاً الكتابات التي تبلورت فيها فكرة "النظرية النقدية" الفلسفية الاجتماعية، كما يقوم فكره على القول بان الحضارة الحديثة حضارة مريضة، وأن علاجها يجب أن يعتمد على تحول جذري على كل من المستوى الفكري (النظري) والعملية التطبيقي، ولا يمكن علاجها بشكل جزئي، كما أكد هوركهايمر في كتابه المذكور على "خطأ تفسير التاريخ من خلال العوامل المادية وحدها وبضرورة الاهتمام بالفكر الانساني الواعي، ويضيف أيضاً إن "الفكر النظري" يعد إحدى وظائف الحياة الاجتماعية، ولكنه مستقل نسبياً عنها؛ ووظيفة "النظرية النقدية" اظهار الأصول الاجتماعية للمعرفة بهدف تحقيق "تحرير الانسان" من قبضة الأفكار السابقة القطعية والجزئية والجامدة ومن سيطرة التكنولوجيا المتضخمة التي تستند إلى العلوم التجريبية وحدها دون اعتبار للقيم الانسانية" ([18]).

ومن كل كتبه لم يترجم إلى اللغة العربية سوى مؤلف واحد هو: بدايات فلسفة التاريخ البرجوازية، ترجمة محمد علي اليوسفي، دار التنوير، بيروت، 1981م.

هربرت ماركيزه (1898 - 1979):

"فيلسوف ألماني أمريكي، ومفكر وعالم الاجتماع السياسي، معروف بتتظيره للييسار الراديكالي وحركات اليسار الجديد ونقده الحاد للأنظمة القائمة، ولد في برلين لعائلة يهودية، خدم في الجيش الألماني خلال الحرب العالمية الأولى ودرس في جامعتها وحصل على الدكتوراه من جامعة فرايبورغ عام 1922 وعمل بعدها لغاية عام 1928 في بيع الكتب ثم انضم إلى مساعدة "مارتن هايدجر" في دراساته، وكان منتسباً لمعهد الدراسات الاجتماعية في فرانكفورت .

عمل خلال الحرب العالمية الثانية في أجهزة الاستخبارات الحربية الأمريكية (مكتب المعلومات الحربية ومكتب الخدمات الاستراتيجية) حيث عمل في الدعاية المضادة للنازية وتفكيك النازية، وخلال الخمسينات درّس الفلسفة والسياسة بشكل متتابع في جامعات كولومبيا وهارفارد وبرانديس وفي جامعتي كاليفورنيا" ([19]).

"على صعيد الفلسفة تمكن ماركيزه من ادماج الفلسفة النفسية - المستوحاة من مدرسة التحليل النفسي عند سجموند فرويد - في بنية فكرية واحدة مع تفسيره الهيجلي للماركسية؛ ورأى ضرورة تحرير الفرد (اللاوعي) من أنواع الكبت الاجتماعي والجنسي بواسطة العقل الواعي بقدر ضرورة تحرير الجماهير - بالثورة الاجتماعية- من السيطرة البيروقراطية ومن الاستغلال الاقتصادي؛ وقد عبر عن هذا الموقف في كتابه المشهور الكبير الثاني: "الجنس (ايروس) والحضارة"، وفي عام 1958 أكد عداؤه للتفسير اللينيني / الستاليني الضيق للماركسية وللدولة - النظام السياسي- الذي اقامته البلشفية في الاتحاد السوفيتي، وذلك في كتابه: "الماركسية السوفيتية" حيث أدان ذلك النظام من وجهة نظر نقدية كشفت عن حقيقة المجتمع باعتباره مجتمعاً وقع في قبضة فئة بيروقراطية فاسدة وجامدة، شيدت مجتمعاً "صناعياً يقوم على التكنولوجيا والعمال الاجراء" لدى الدولة التي تملكها تلك البيروقراطية" ([20]).

هربر ماركيزه هو أحد الرواد الأوائل المؤسسين لمدرسة فرانكفورت، وبقي فيما بعد عضواً فيها مع ماكس هوركهايمر وثيودور أدورنو، وكان يمثل الجناح اليساري فيها،

حيث كان لموقفه هذا تأثيراً فكرياً وسياسياً هاماً على القيادات الطلابية التي قادت الاحتجاجات الطلابية التي عمت جامعات أميركا وأوروبا عموماً، وفرنسا بشكل خاص، خلال أواخر عقد الستينات.

ركز ماركيزه في كتاباته على نقد الرأسمالية عموماً و"المجتمع الصناعي" خصوصاً، وطالب بتجديد الأطروحات الماركسية وخاصة دور البروليتاريا في الثورة الاشتراكية حيث أعلن -في كتابه "الإنسان ذو البعد الواحد"- أن "المجتمع الصناعي" الرأسمالي مجتمعاً "ذا بعد واحد"، بمعنى أن كل الطبقات المنتجة إليه، تعي "وجودها" المتشابه، مبدئياً، من حيث الكيفية، ولذا فإن أية طبقة منها -سما في ذلك البروليتاريا- لا يمكن أن تكون ثورية، وأشار إلى أن العامل البروليتاري في أوروبا أصبح في وضع مادي ومعيشي قادر على أن يوفر مستوى اجتماعي مُريح، بحيث أصبح بإمكان هذا البروليتاري شراء سيارة ومستلزمات المنزل من الأدوات الكهربائية الحديثة كما هو الحال لدى الرأسمالي، مما أفقده الحس الثوري الاشتراكي وجعل من البروليتاري أقرب إلى الاعتدال وعدم الميل إلى الثورة، وبناءً على ذلك توصل ماركيزه إلى أن القوى الثورية القادرة على تهديد الأنظمة الرأسمالية القائمة ومن ثم القيام بالثورة هي الطلاب والزوج والاقليات وأصحاب المهن الرثة (البروليتاريا الرثة) وليس طبقة العمال أو البروليتاريا، وكان قد دعا في كتابه: "العقل والثورة" (1941م)، إلى نظرية اجتماعية جدلية مناقضة للعلم الاجتماعي الوضعي كما عند "أوجست كونت".

عُرف ماركيزه بعدائه الشديد للهيمنة التقنية، وكان يعتبر العقل المنغلق سببا في استلاب الإنسان، وتحويله إلى آلة انتاجية ليس إلا. ومن ثم، "فقد بلور فلسفة تشاؤمية بسبب اغتراب الإنسان في المجتمع الصناعي الحديث الذي تَغلب عليه التقنية، ويضيع فيه الإنسان باعتباره ذاتاً وكيونة ووجوداً، وهي نفس النزعة التشاؤمية الموجودة عند ماكس فيبر، ويرجع هذا التشاؤم إلى شعور فئة معينة من المجتمع، أي: الشريحة العليا المثقفة من الطبقة الوسطى، أو الصفوة المثقفة بالإحباط وخيبة الأمل، لذا "عُرف ماركيزه بعدائه الشديد للهيمنة التكنولوجية وللمجتمعات الصناعية المعاصرة، ورغم فلسفته

التشاؤمية فقد آمن -كما يقول د. كمال بومنير- بإمكانية ظهور قوى ثورية جديدة ستظهر في المستقبل داخل المجتمع الحديث يقودها المهمشين والمنبوذين والطلبة، وسيتم التحرر الاجتماعي عن طريق الإشباع الجنسي كما يبين ذلك في كتابه "الحب والحضارة" [21].

في هذا الجانب يؤكد د. كمال بومنير على أن "موضوع العقلانية التكنولوجية، قد أخذ مكانة أساسية في فلسفة هربرت ماركيزه، فعندما نتحدث عن هذا الفيلسوف نستحضر آلياً موضوع العقلانية التكنولوجية التي تمخضت عن عقلانية "فلسفة الأنوار"، والتي حادت عن غاياتها الانسانية لتأخذ طابعاً مزدوجاً للسيطرة، فمن السيطرة على الطبيعة تحولت فلسفة الأنوار - إضافة الى ذلك - الى السيطرة على الانسان نفسه، وعلى الرغم من ذلك -كما يضيف بومنير- نجد أن ماركيزه يعتبر العقلانية التكنولوجية - فضلاً عن كونها أداة للسيطرة - وسيلة لتحرر الانسان وانعتاقه من السيطرة والمراقبة، حيث يعتبر ماركيزه أن الطبقة العمالية (البروليتاريا) التي عول عليها ماركس في احداث التغيير والانعتاق من البرجوازية والرأسمالية، لم تعد قادرة على ذلك اليوم في ظل اندماجها كلياً في المجتمع الصناعي المتقدم، فقد فقدت هذه القوى دورها التاريخي واصبحت عاجزة عن القيام بالثورة، وفي هذا السياق يرى ماركيزه أن ثمة قوى جديدة للتحرر يمكن أن تبرز الى الوجود وتعمل على تحرير الانسان من قيود السيطرة، وهذه القوى التحررية الجديدة التي يعينها ماركيزه هي القوى التي لم تندمج ولم تستوعب في المؤسسات القائمة في المجتمعات الصناعية، وهي قوى بقيت على هامش المجتمع، بل بقيت ترفض دوماً عملية الاندماج وتعارضه لأنها ترفض السيطرة، وتتجلى هذه القوى حسب ماركيزه في فئتين اجتماعيتين وهما: فئة المهمشين والمنبوذين والعاطلين عن العمل في المجتمع، وفئة الطلاب والشباب المتمرد على مجتمع الوفرة الراض للروح الاستهلاكية السائدة فيه" [22].

ولذلك يقترح ماركيزه في معالجته لموضوع التقنية ضرورة الانتقال من المستوى الأنطولوجي (الوجودي) كما عبر عنه هيدغر إلى مستوى التحليل الاجتماعي

والاقتصادي والتاريخي المتعلق بالموجود الانسان مستثمرا في ذلك النظرية الماركسية، آخذين بالاعتبار - كما يستطرد د. كمال بومنير - أن ماركيزه اعتقد أن تطور وسائل الانتاج وتطور التقنية بشكل عام جعل الانسان العامل اكثر خضوعا واندماجا وتكيفا مع الآلة، بحيث بات يقلد الآلة ويحاكي (تصرفاتها) وكأنها تمارس عليه نوعا من التنويم المغناطيسي إن صح التعبير، اضافة الى أن هذا التطور الهائل في انتاج البضائع والسلع جعل الانسان كائنا استهلاكيا بطريقة غير مسبوقة، حتى أن هذه الانتاجية أفقدت الانسان وعيه بالحاجات الضرورية، وقدمت اليه (عن طريق الدعاية الاعلامية) حاجات جديدة اسماها ماركيزه "الحاجات المزيفة"، بمعنى أن الانسان المعاصر اصبح يستهلك أشياء لا تستحق الاستهلاك، وبهذا المعنى، يرى ماركيزه أن الانسان المعاصر والطبقة العمالية على وجه التحديد قد اصبحت متكيفة ومندمجة بشكل رهيب ما جعلها تفقد دورها التاريخي كما حدده ماركس" ([23]).

" لقد بين ماركيزه في كتابه: "الإنسان ذو البعد الواحد" -كما أشرنا آنفاً- باختفاء الدور التاريخي الفعال للطبقة البورجوازية والطبقة البروليتارية على حد سواء، إذ أن هناك قوة واحدة مخفية متحكمة في مسار هاتين الطبقتين معاً هي العقلانية العلمية التقنية، وبالتالي رأى ماركيز عدم وجود طبقة معارضة، حيث تم استيعاب الطبقة العاملة واسترضائها من خلال تحفيزات مادية استهلاكية، وترشيد عملية الإنتاج ذاتها، كما يقول في كتابه المذكور، مؤكداً في الوقت نفسه على أن بديل الطبقة العاملة متوفر في الشباب الطلاب الجامعيين بشكل خاص والبروليتاريا الرثة المتمثلة -كما يقول ماركيز- في فقراء الزنوج وعمال الخدمات الفقراء والملونين بشكل عام، وقد أثارت أفكار ماركيزه: "استجابة سريعة لدى حركة الطلبة الأمريكية في أواخر الستينيات بمعارضتها للنظام، ولدى حركات طلابية أخرى في دول أوروبية شتى إلى حدما.

تتركز أفكار هربرت ماركيزه سياسياً حول ثلاث قضايا شائكة: دور الطلاب في العالم الرأسمالي، والحركة الطلابية في فرنسا عام 1968م، ودور الطبقة العاملة الحديثة في الغرب.

هذا، وقد آمن ماركيزوه بقوى ثورية جديدة ستظهر في المستقبل داخل المجتمع الحديث، وسيتم التحرر الاجتماعي عن طريق الإشباع الجنسي كما يبين ذلك في كتابه: "الحب والحضارة"، وقد برهن فيه سيكولوجيا: "بأن تجاوز الندرة المادية في المجتمعات الصناعية المتقدمة، سيخلق الشروط المناسبة لإحراز البشر هدفهم في السعادة من خلال التحرر الجنسي، وتفوق مبدأ المتعة، الذي تصوره كأساس للانعتاق الشامل المؤثر في كافة العلاقات الاجتماعية.

أما بالنسبة لآليات السيطرة في ظل العقلانية التكنولوجية، فقد عمل ماركيزوه -كما يقول د.كمال بومنير- "على البحث عن الآليات التي تعتمد عليها المجتمعات المعاصرة للسيطرة على الانسان وقمعه، وفي الحقيقة فهو لا يفرق بين المجتمعات الرأسمالية والاشتراكية، فكلاهما يمارس السيطرة والقمع وإن اختلفت الوسائل في ذلك، ويبدو لماركيوزه أن السيطرة في المجتمعات الصناعية المتقدمة قد اتخذت أشكالا مغايرة عن معاني السيطرة القديمة، فإذا كانت تلك المجتمعات تسيطر على الانسان في أبعاده الخارجية (الجسد)، فإن السيطرة في المجتمعات الصناعية الحديثة إضافة الى أنها تسيطر على جسد الانسان الخارجي فهي أيضا تسيطر على أبعاده الداخلية النفسية والروحية ولعل هذا أشد أنواع السيطرة بلا شك.

وعلى الرغم من تأثر ماركيزوه بالتحليل الماركسي في نقد بنية المجتمع الرأسمالي، فإنه يرى أن هذا التحليل لم يعد كافيا لأنه تحليل تجاهل أو أغفل الجانب النفسي الذي تحدثه هذه السيطرة، ولذلك يشدد ماركيزوه -كما يقول كمال بومنير- على ضرورة العودة الى "سيغmond فرويد" والاستفادة من تحليلاته النفسية.

أخيراً، إن ما يدعو إليه ماركيزوه لأجل التحرر من سيطرة العقلانية التكنولوجية هو الاستخدام المتزايد على الدوام لنجاحات الحضارة التكنولوجية، بمعنى أن ماركيزوه يعتبر التحرر مشروطا بوجود مستوى عالٍ الى أبعد الحدود من التقدم العلمي والتكنولوجي، الذي بإمكانه تحرير الانسان على الرغم من أن التكنولوجيا نفسها تعد وسيلة لبسط السيطرة، وهنا نلاحظ تأثر ماركيزوه بماركس الذي ذهب الى أن التحرر والانعتاق من

الأوضاع اللانسانية التي يعيشها الانسان يفترض تحقيق مستوى عالٍ من التطور في قوى الانتاج، هذا الاستغلال المتزايد للتكنولوجيا الذي يعنيه ماركيزه يجب أن يكون مؤطرا بشيء واحد وهو اعادة الاعتبار للغايات الانسانية النبيلة التي تغافلت عنها العقلانية التكنولوجية عندما ركزت على الانتاج السلعي المتزايد دون غيره" ([24]).

توفي ماركيزه عام 1979 بسكتة دماغية أثناء زيارته لألمانيا وكان برفقته يورغان هابرماس وهو منظر من الجيل الثاني من جماعة فرانكفورت.

- [11] محمود أمين العالم - كتاب " الإنسان موقف " - دار قضايا فكرية للنشر والتوزيع - القاهرة - 1994
- [12] سامى خشبة - المرجع نفسه - مفكرون من عصرنا - ص 317-318
- [13] سعد محمد رحيم - ما بعد ماركس / جرامشي .. لوكاتش - الحوار المتمدن - 2011/2/16.
- [14] المرجع نفسه .
- [15] المرجع نفسه .
- [16] كتاب " الإنسان موقف " - محمود أمين العالم - دار قضايا فكرية للنشر والتوزيع - القاهرة - 1994 .
- [17] جورج طرابيشي - مرجع سبق ذكره - معجم الفلاسفة - ص 425
- [18] مارك مجدي - انطونيو غرامشي ومفهوم المثقف العضوي - الحوار المتمدن - 2019/5/12.
- [19] المرجع نفسه .
- [10] المرجع نفسه .
- [11] سيار الجميل - مفهوم المثقف العضوي ودوره في التغيير - الحوار المتمدن - 2008/1/1.
- [12] المرجع نفسه.
- [13] المرجع نفسه.
- [14] سامى خشبة - مرجع سبق ذكره - مفكرون من عصرنا - ص 642
- [15] م. روزنتال و ب. يودين - الموسوعة الفلسفية - دار الطليعة - بيروت - ط1 اكتوبر 1974 - ص 384
- [16] مدرسة فرانكفورت: هي حركة فلسفية نقدية اجتماعية انطلقت وفق أسس ومفاهيم الفلسفة الماركسية، نشأت بمدينة فرانكفورت سنة 1923 عندما أسس كارل جرونبرج معهدا للعلوم الاجتماعية التابع لجامعة فرانكفورت التي اصبحت فيما بعد تيارا فكريا من بين اكثر ممثليه شهرة ماكس هوركهايمر (1895-1973) وتيودر أدورنو (1903-1969) وهيربرت ماركيزه (1898-1978)، الذي برز نجمه اللامع في ستينيات القرن العشرين، كذلك اريك فروم (1900-1980) ويورغن هابرماس (1929 -) وصولاً إلى اكسيل هونيت (1949-). (توم بوتومور، مدرسة فرانكفورت، ترجمة: سعد هجرس، ط1؛ ليبيا، أوبا للنشر، 1998م، ص 99)
- [17] جورج طرابيشي - مرجع سبق ذكره - معجم الفلاسفة - ص 711
- [18] مرجع سبق ذكره - سامى خشبة - مفكرون من عصرنا - ص 914
- [19] موقع ويكيبيديا - <https://ar.wikipedia.org>

- (20]سامى خشبة - مرجع سبق ذكره - مفكرون من عصرنا - ص 753 - 754
- (21] رابع زريق - عرض لكتاب كمال بومنيير "جدل العقلانية في النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت" - 2018/9/27 - موقع <https://bluenoqta.com>.
- (22] المرجع نفسه .
- (23] المرجع نفسه .
- (24] المرجع نفسه .

كتاب موجز الفلسفة والفلاسفة عبر العصور للمفكر غازي

الصوراني (ج 78)

الخميس 21 يناير 2021

خاص بوابة الهدف

(تتفرد بوابة الهدف، بنشر كتاب المفكر غازي الصوراني، المعنون: موجز الفلسفة والفلاسفة عبر العصور، الصادر عن دار الكلمة للنشر والتوزيع، في يونيو/ حزيران 2020، على حلقات متتابعة.. قراءة مثمرة ومفيدة نتمناها لكم).

الباب الرابع

الفصل الحادي عشر

الفلسفة في القرن العشرين

أبرز فلاسفة القرن العشرين

إريك فروم (1900 - 1980):

عالم نفس وفيلسوف إنساني ألماني أمريكي، ولد في مدينة فرانكفورت لوالدين يهوديين، وهاجر إلى الولايات المتحدة الأمريكية في 1934، التحق بجامعة فرانكفورت وهايدلبيرغ، حيث درس فيها العلوم الاجتماعية والنفسية والفلسفية.

"تدرب على التحليل النفسي في مصحة التحليل النفسي في هايدلبيرغ على يد الطبيبة النفسية فريدا راخمان التي أخذته لمنعطف مهم في حياته العلمية والعملية بتعريفه على عالم التحليل النفسي الفرويدي، بدأ تحليلاته السريرية الفعلية عام 1927م، وبعدها بثلاثة أعوام التحق بمعهد فرانكفورت للبحوث الاجتماعية، وأتم تدريبه في التحليل النفسي. انتقل فروم إلى جنيف بعد استيلاء النازيين على السلطة في ألمانيا، ومن ثم انتقل إلى جامعة كولومبيا في نيويورك، وفي عام 1943م ساهم فروم في تأسيس فرع

لمدرسة واشنطن للتحليل النفسي في نيويورك، كما شارك في تأسيس "معهد وليام آنسون وايت" للتحليل والطب النفسي" ([1]).

إريك فروم يعتبر أحد كبار فلاسفة التحليل النفسي الاجتماعي، عاصر الحربين العالميتين الأولى والثانية، وهو أيضاً أحد فلاسفة مدرسة فرنكفورت، كان منهجه الفكري عبارة عن عملية دمج بين فرويد وماركس معاً، حيث رأى ان العامل الاقتصادي / الاجتماعي يلعب دوراً هاماً في تشكيل العامل النفسي، على عكس فرويد الذي اقتصر تحليله على العوامل النفسية.

أما نظرة فروم للدين، فقد قامت -كما يقول يوسف حسين- "على ان الدين من أهم الظواهر المؤثرة على سلوكيات وحياة البشر والمنظومة الاخلاقية للانسان كفرد أو مجتمع، إلا أن فروم عرّف الدين على أنه نظام فكري تُشارك فيه مجموعة من الناس كإطار للاخلاق والإخلاص، فهو (الدين) ليس مسألة طارئة بل متجذرة في حياة البشر، وهو أيضاً من صنع البشر، لكن إريك فروم قال بصعوبة حياة البشر بدون الاديان، مؤكداً أن الظاهرة الدينية يمكن ان تكون ظاهرة صحيه، وممكن ان تكون ظاهرة مرضيه غير صحيه.

كما "أشار إريك فروم إلى أن الإنسان المتدين، الذي يمارس طقوساً غريبة من السحر والشعوذة وتعذيب الذات والتعصب الأعمى، هو إنسان مريض يرى نفسه على حق مطلق فيما الآخريين من غير المؤمنين على خطأ مطلق" ([2]).

"أما الدين الانساني الذي يركز على سعادة الانسان، مثل الديانة الطاوية والكونفوشييه والبودية، فهي ديانات تفتقر لمفهوم الإله السماوي، كما هو حال الأديان الأخرى التي تميزت -كما يقول فروم- "بالتسلط والإكراه وقبول المؤمنين بإخضاع أنفسهم وإذعانهم وطاعتهم لتعاليم اديانهم دون وعي منهم، حيث تصبح الفضيلة هي الاستسلام في تنفيذ تعاليم الدين رغم قسوتها، وهنا ينتقد فروم هذه الاديان اللاهوتية السماوية التسلطية والمؤمنين بها أو المرضي كما وصفهم، بسبب استعدادهم للتضحية بأنفسهم أو تعذيب اجسادهم في سبيل تنفيذ تعاليم اديانهم دون أي تأمل أو تفكير، الأمر الذي يؤدي إلى

نشر ثقافة الخضوع أو الخنوع كما يقول اريك فروم، وهذه الأديان -كما يرى فروم- "هي المسئولة عن أحوال المؤمنين بها وتخلفهم وتقوقعهم واستسلامهم بعيداً عن أي دور للعقل، بل الاستسلام الكامل للغيب ارتباطاً بفكرة الثواب والعقاب، والجنه والنار ([3]).

أما عن علاقة الدين والإنسان في المجتمع الرأسمالي المعاصر، فإن الإنسان يفقد قيمته عند فروم ويصبح عبداً دون أن يشعر للتكنولوجيا وللآليات الاستغلالية الرأسمالية التي أوصلت الانسان إلى مفهوم الاغتراب عن نفسه وحولته إلى مجرد مستهلك غير قادر على المواجهة أو التفكير او الهرب، وبالتالي من السهل في مثل هذه الأوضاع - كما يقول يوسف حسين- ان يذهب الانسان المعاصر إلى الدين للاحتواء به بحثاً عن راحته النفسية، بعيداً عن أي رؤية عقلية أو موضوعية تفسر حياته في ظل الرأسمالية.

من أعماله: "ما وراء الأوهام"، "الخوف من الحرية" (1941)، "التحليل النفسي والدين" (1950)، "المجتمع العاقل" (1955)، "رسالة سيجموند فرويد": تحليل لشخصيته وتأثيره (1959)، "أزمة التحليل النفسي": مقالات عن فرويد وماركس وعلم النفس الاجتماعي (1970)، "تشریح نزوع الإنسان إلى التدمير" (1973).

كارل بوبر (1902-1994):

" فيلسوف نمساوي-إنكليزي متخصص في فلسفة العلوم. عمل مدرساً في كلية لندن للاقتصاد. يعتبر كارل بوبر أحد أهم وأغزر المؤلفين في فلسفة العلم في القرن العشرين، كما كتب بشكل موسع عن الفلسفة الاجتماعية والسياسية، والداه يهوديان بالأصل لكنهما تحولوا للديانة المسيحية، إلا أن بوبر يصف نفسه بالأدري، درس الرياضيات، التاريخ، علم النفس، الفيزياء، الموسيقى، الفلسفة وعلوم التربية.

كتاب بوبر "منطق الاكتشاف العلمي" (1934 - الترجمة الإنجليزية في عام 1959) هو نص أساسي في فلسفة العلم. وهو على علاقة وثيقة، لكنها نقدية بالتجريبية - الحسية المنطقية، وهو مستمد من التقليد التجريبي - الحسي الذي يرجع إلى الفيلسوف لوك، ويتطلب هذا الموقف التجريبي - الحسي صياغة واضحة للدعوات، واختباراً قوياً لها بغية تعزيز نمو المعرفة.

وظف بوبر نفسه مصطلح المذهب العقلي النقدي للإشارة إلى نظريته، لكنه قال: نحن نستطيع ذلك باستعمال منهج الاختبار الاستنباطي. وهذا يتضمن أن تختبر الفرضيات أولاً تجريبياً - حسيّاً بعد اقتراحها، وهكذا يجب تمييز السؤال عن كيفية وصولنا إلى فرضية هي مسألة بسيكولوجية، مسألة يمكن توضيحها بالبحث التجريبي - الحسي، نشير هنا إلى ما كان يهم الوضعيين المنطقيين كثيراً هو أن يميزوا تمييزاً واضحاً بين العلم والميتافيزيقا، وعرفوا ذلك بأنه تمييز بين ما يمكن التحقق منه وما لا يمكن التحقق منه، كذلك هو تمييز بين ما له معنى معرفي وما ليس له معنى معرفي، والنقطة المركزية عند بوبر تمثلت في نفيه إمكانية التحقق من الفرضيات والنظريات العلمية، فقد رأى أن إمكانية التأكيد، لا إمكانية التحقق، هي معيار العلم"([4]).

كان بوبر مهتماً بالتمييز بين العلم والميتافيزيقا، وعرفه بالتمييز بين ما يمكن تكذيبه تجريبياً - حسيّاً وما لا يمكن تكذيبه، أي: بمقدار ما تكون النظرية مما لا يمكن تكذيبه تكون نظرية غير علمية برأي بوبر، غير أنه لم يدع أن هذا التمييز هو، في الوقت نفسه، تمييز بين ما له معنى معرفي وما ليس له معنى معرفي. وهنا لم يكن بوبر مشاركاً بوجهة نظر الوضعية المنطقية. غير أنه في الوقت نفسه أضاف قائلاً إنه "يعتقد أن نقاشاً معقولاً يمكن حصوله دائماً بين الفرقاء المهتمين بالحقيقة، والمستعدين لأن يسمع واحداهم الآخر"، فقد "وظف بوبر مصطلح "المذهب العقلي النقدي" للإشارة إلى موقفه الخاص وبعلاقته بالتأكيد الذي وضعه للنقاش العقلي وللعقل في ما يتصل بالشؤون العلمية والعملية كليهما، ورأى أن المسألة هي مسألة الحفاظ على اختبار مفتوح تتحدى فيه التأكيد الذي يقول به معارضون يمكنهم أن يفندوا مزاعمنا، وهو موقف معناه أننا لا نناقش بغية "الفوز" وإنما بقصد التعلم، ونظل منفتحين على إمكانية أن يكون الخصم محقاً ويكون موقفنا الخاص خاطئاً، ولدينا ثقة بالاستعمال المشترك للعقل كمساعد للفريقين، ذلكم هو المذهب العقلي عند بوبر الذي يعتمد على ممارسة العقل في نقاش مفتوح"([5]).

في هذا السياق، يقول مؤلفا "تاريخ الفكر الغربي": "ليست منهجية وإبستيمولوجيا بوبر وحدهما المترابطتين. فهما مرتبطتان بنظريته السياسية، أيضاً، أي: لكي نكتشف الأخطاء علينا أن نشارك في المناقشة الحرة، وللمشاركة في المناقشة الحرة يجب أن تكون لدينا مؤسسات وتقاليد تمكن من ذلك، أي يجب أن يكون لدينا مجتمع مشكل وفقاً لروح العلم. واعتبر بوبر المجتمع الليبرالي المنفتح هو ذلك المجتمع، ففي نظريته إلى العلم، وبكيفية تشكيل ذلك المجتمع، شارك بوبر في النقاش السياسي، كما حصل، على سبيل المثال، في عمله المؤلف من مجلدين والذي عنوانه المجتمع المنفتح واعدائه (1945)، وهاجم فيه أفلاطون وهيغل وماركس "لافتقارهم إلى الاهتمام بالتعزيز المنفتح والتدريجي للمعرفة والليبرالية التي يفترضها، حيث رأى أن هؤلاء الفلاسفة بنوا عقائدهم على أساس واهٍ، وبنوا على أساس ذلك التعصب العقيدي الواهي نظرية في المجتمع تضر بالنقاش وبالتطور الذي يتقدم بالمعرفة. وبذلك كان بوبر مناصراً للتساهل والليبرالية" ([6]).

أما كتاب بوبر فقر المذهب التاريخي (1957) فقد كان مكرساً لذكرى الرجال والنساء الذين لا حصر لهم ومن جميع المذاهب أو الأمم أو الأعراف الذين سقطوا ضحايا المعتقد الفاشي والشيوعي بقوانين المصير التاريخي الصارمة"، ويهاجم هذا الكتاب الأطروحة التي تقول إننا نستطيع أن نتنبأ عن المجتمع ككل، وهي الأطروحة التي أطلق عليها اسم المذهب التاريخي.

وقد أجمل بوبر حجته الأساسية في المقدمة بما يأتي ([7]):

مجرى التاريخ الإنساني يتأثر بقوة بنمو المعرفة الإنسانية، ويجب قبول صدق هذه المقدمة المنطقية حتى من قبل الذين يعتبرون أفكارنا، بما فيها أفكارنا العلمية، مجرد نتاج ثانوي لتطورات مادية من نوع أو آخر.

نحن لا نستطيع أن نتنبأ، بمناهج عقلية أو علمية، بالنمو المستقبلي لمعرفتنا العلمية (ويمكن البرهان المنطقي على هذا التأكيد بواسطة الاعتبارات المخطوطة أدناه).

لذلك لا نستطيع أن نتنبأ المجرى المستقبلي للتاريخ الإنساني.

وهذا معناه أن علينا رفض إمكانية وجود تاريخ نظري، أي وجود علم اجتماعي تاريخي نظير علم الفيزياء النظري، إذ لا يمكن وجود نظرية علمية في التنبؤ التاريخي. لذلك، فإن تصور الهدف الأساسي للمناهج التاريخية .. مغلوطة، ويسقط المذهب التاريخي.

إن "الحجة لا ترفض إمكانية كل نوع من التنبؤ الاجتماعي، بل على خلاف ذلك: إنها منسجمة تماماً مع إمكانية اختبار النظريات الاجتماعية - مثلاً النظريات الاقتصادية من طريق التنبؤ بأن تطورات معينة ستحدث في ظل شروط معينة، فهي لا تدحض إلا إمكانية التنبؤ بتطورات تاريخية بالمقدار الذي تتأثر فيه بنمو المعرفة، لذا، نقول إن بوبر لا ينكر أننا نستطيع التنبؤ بعمليات جزئية. وإنما بخلاف ذلك، فقد رأى أن من واجبنا تكوين فرضيات عن المستقبل: نختبرها، ونتعلم من النتيجة، ونعدل الفرضيات، ونتعلم من النتيجة من جديد، وهكذا، وبكلمات أخرى نقول إنه طبق السمات المركزية لفلسفته العلمية على فلسفته السياسية. وكانت النتيجة الحاصلة مذهباً إصلاحياً علمياً تجريبياً متدرجاً" [8].

تالكوت بارسونز (1902 - 1979):

تالكوت بارسونز آخر السوسيولوجيين الأمريكيين في التقليد الكلاسيكي، ففي نهاية العقد الثالث من القرن العشرين (1930) "حاول بارسونز أن ينشئ نظرية عامة لوصف الأحوال الاجتماعية المتغيرة، وكان تفكيره المعقد والمتعدد الجوانب بمثابة تركيب كلي للسوسيولوجيا الكلاسيكية وفرويد ونظرية المعرفة الحديثة.

وفي أعماله المتأخرة حاول بارسونز أن يصلح نظرية ذات سمات كلية خاصة بالتطور الاجتماعي. وقد ادت هنا تصورات العقلنة والتمييز دوراً مركزياً" [9]، وأطلق على هذه النظرية "نظرية الفعل".

"يمكن القول إن نظرية الفعل عند بارسونز تُمثل نقداً معيناً لمذهب المنفعة، فخلافاً لمذهب المنفعة الذي لا يعتمد على قيود مفروضة على ما يتصوره الأفراد المختلفون من غايات، ولا على الوسائل التي يستخدمونها لتحقيقها، فقد رأى بارسونز في إطار

نظريته "الفعل المبكر" أن القيم والمعايير المشتركة تضع قيوداً على أفعال الأفراد وتتسقها، وهذه النظرية أُدخِلت، في ما بعد، في إطار وظيفي - بنيوي، وتتضمن نظرية الفعل عند بارسونز ما يفيد أننا نختار، ودائماً نختار، من بين البدائل المختلفة، وتُعرض تلك الخيارات علينا على شكل سلسلة من الثنائيات، لذا فإن المتغير النموذجي هو ثنائية يجب ان يختار الفاعل منها أحد الخيارين ليتحدد معنى الموقف. وقد قدم بارسونز خمس ثنائيات من ذلك القبيل "[10].

حاول بارسونز، في أعماله الأخيرة، "أن يعيد إحياء نظرية السمات الكلية للتطور الاجتماعي (الكليات التطورية)، كما هي في الأشكال المختلفة من التأليف الطبقي واللغة المكتوبة والقانون والعلم والمال والبيروقراطية والديمقراطية، فنشوء مثل هذه المؤسسات في مجتمع (مثلاً، العلم والديمقراطية سيؤثر إن بشكل قوي على هذا المجتمع ومستقبله). ورأى بارسونز أن التمييز الوظيفي المتزايد، كما عندما ينشئ المجتمع مؤسسات اختصاصية جديدة، هو الذي يجلب معه تلك السمات التطورية الكلية. ومن هذا المنظور اقترح نظرية في النشوء تبدو فيها المجتمعات الغربية الحديثة الحاصل الأخير لتلك العملية التاريخية. وقد عزز انهيار الاتحاد السوفياتي هذه النظرية، أي إن التطور الاجتماعي أجمع يبدو متحركاً في اتجاه المجتمع الغربي الحديث ومؤسساته الكلية - وكل ما عدا ذلك إن هو إلا طريق مسدود. هنا بلغ التاريخ نهايته (في الوقت الحاضر). وعلى الرغم من أن بارسونز رفض فكرة الشرح الغائي للنشوء التاريخي، لكن يكمن النظر إليه بمعنى من المعاني كهغلي "حديث وسوسيولوجي"، ومثله مثل هيجل وفلاسفة عصر التنوير، فكر بارسونز أنه وجد الآليات التي تخلق المجتمع الحديث "[11].

جورج بوليتزر (1903 - 1942):

فيلسوف ومنظر ومناضل شيوعي فرنسي، ألف العديد من الكتب الفكرية، من بينها كتابه "أصول الفلسفة الماركسية" مع زميله "جي بيس".

"استهل بوليتزر نشاطه الفكري بترجمة كتاب "الحرية الإنسانية" لشلينغ، ثم اتجه نحو الماركسية، ووجه نقداً حاداً وعنيفاً لبرجسون في نهاية استعراض فلسفي: البرغسونية (1929) ولعلم النفس الرسمي. وفي "نقد أسس علم النفس" (1928) فند السلوكية والاستبطان والتحليل النفسي على حد سواء، ودعا إلى دراسة "الدراما البشرية"، أي إلى دراسة سلوك الأفراد العيني.

وتتم المبادئ الأولية للفلسفة (صدر بعد وفاته، في عام 1946) والثورة والثورة المضادة في القرن العشرين (صدر بعد وفاته أيضاً، في عام 1947) - كما يقول جورج طرابيشي - "عن شيء من الإفكار في تفكيره، ناجم على الأرجح عن الضغوط التي كان يمارسها عليه التزامه النضالي السياسي ورغبته في أن يجعل الماركسية في متناول أكبر عدد ممكن من الناس، ومع أنه يستحيل علينا الجزم بصدد المنحى الذي كان سيأخذه تطوره الفكري، يحق لنا الافتراض أنه كان سيساهم مساهمة فعالة في تطوير الفكر الماركسي على نحو ما فرضته أزمة الستالينية بعد الحرب" ([12]).

تميز "بوليتزر" بالتزامه المعرفي بالماركسية إلى جانب إلتزامه النضالي السياسي ورغبته في أن يجعل الماركسية في متناول أكبر عدد ممكن من الناس، كما تميز أيضاً بمواقفه الشجاعة في النضال ضد النازية ومشاركته في صفوف المقاومة ضد الاحتلال النازي لفرنسا، حيث تم اعتقاله وإعدامه في أيار 1942 رميةً بالرصاص على أيدي النازيين مع عدد من رفاقه من المثقفين والمناضلين العماليين.

تيودور أدورنو (1903 - 1969):

فيلسوف وعالم اجتماعي وعالم موسيقي ألماني، "يعد ألمع مفكري الجيل الأول من مدرسة فرانكفورت، وأوفرهم انتاجاً، ولكنه أيضاً أكثرهم غموضاً؛ رغم مكانته الكبرى في الفلسفة الغربية وعلم الاجتماع الحديثين، ولكن أوضح واكمل عمل فلسفي له هو كتاب: "الجدل السلبي" الذي صدر بالألمانية عام 1966 كان غرضه الأساسي هو حل جمود التعريفات والتميزات القائمة على مفاهيم مسبقة وتحطيم كل المقولات أو المفاهيم الفلسفية الجامدة، وإعادتها إلى السيولة اللازمة لحرية الفكر على حد قوله.

"قَدَّمَ في عام 1923 أطروحة عن هوسرل لنيل شهادة الدكتوراه من جامعة فرانكفورت، ومع صعود النازية هاجر أدورنو إلى انكلترا، ثم إلى الولايات المتحدة (1938) حيث شارك في أعمال معهد الابحاث الاجتماعية، بالتعاون مع ماكس هوركهايمر، وفي عام 1949، عاد أدورنو إلى فرانكفورت وأعاد تأسيس معهد الابحاث الاجتماعية معطياً إياه دفعاً جديداً، وقد رَمَتْ هذه المؤلفات كافة إلى هدف واحد: تحليل "الاستهلاك" الثقافي داخل المجتمع الصناعي، وبدءاً من عام 1960، ارتبط أدورنو ارتباطاً وثيقاً بمختلف حركات الرفض في ألمانيا الاتحادية" ([13]).

من مقولاته الاساسية "إن جميع الفلاسفة أخطأوا بسعي كل منهم إلى فكرة واحدة مطلقة يبدأون منها - في الميتافيزيقا وعلم المعرفة، يخللون من خلالها كل شيء آخر، ويمضي إلى القول باستحالة وجود مثل تلك الفكرة المطلقة الصالحة لتحليل كل شيء؛ وإلى القول بخطورة التمسك بمثل هذه الفكرة لأنها ستؤدي إلى تشجيع الشمولية والطغيان الفكريين والسياسيين وأشكال الفكر القمعي التي "تصفي" روح الإنسان وتحوله إلى شيء "مفعول به" دائماً وليس فاعلاً أبداً" ([14]).

"أصدر عام 1947 مع يوركهايمر كتاب: "جدل التنوير" الذي أكدا فيه أن العقل النقدي قد تم استبعاده لصالح اقتصاد السوق وأن "التكنوقراط" هم النخاسون الذين باعوا الفلسفة للبيروقراطية!" ([15]).

توفي أدورنو في 6 آب 1969.

هنري كوربان (1903 - 1978 م):

فيلسوف ومؤرخ ومستشرق فرنسي، تخصص في دراسة الإسلام، وعلى الأخص الفكر الشيعي الأثني عشري في إيران، درس الفلسفة، واللغتين العربية والفارسية في المعهد الوطني للغات الشرقية، ثم شغل وظيفة أمين المكتبة الوطنية في باريس، وبين عامي 1946 و1973، ترأس قسم الثقافة الإيرانية في المعهد الفرنسي الإيراني في طهران.

عَرَفَ هنري كوربان، "كيف يتقصى الواقع الغنوصي للإسلام الشيعي الإيراني، وبوضعه إمكاناته الفكرية في خدمة تجربة روحية مُعاشة؛ حتى إنه استطاع أن يُحَدِّث الإيرانيين أنفسهم على إيلاء ثقافتهم الدينية مزيداً من الاهتمام. وقد ركز، بوجه خاص، على الكشف عن الترابطات القائمة بين ديانة فارس القديمة، المزدكية، وبين الشيعة الإيرانية، وعن الدور الذي يؤديه الخيال الصوفي، "عالم الحور" الوسيط بين الحساسة والعقل، موطن أصحاب الرؤى، حيث "يَسْتَحْسُسُ العقل، وتَسْتَعْقِلُ الحساسة"، ذلك الخيال الذي بدون الإحاطة به والنفاذ إلى لبه يمتنع كل تأويل صادق للتجربة الصوفية" ([16]).

جان بول سارتر (1905-1980):

فيلسوف وجودي وروائيوكاتب مسرحيوناشط سياسيفرنسي، ويعتبر أحد "المراجع" الثقافية الرئيسية في الغرب كله، وفي العالم العربي نسبياً حتى نهاية الستينات - تقريباً حين انتشرت الفلسفة الوجودية، مع تيارات الفكر النقدي الاجتماعي، والبنوي بعد ثورة الطلبة (والشباب في أوروبا الغربية والولايات المتحدة في عام 1968)، وهو الفيلسوف الذي صار لنحو جيل كامل رمزاً للحرية والفردية الفكرية والاجتماعية الواعية ورمزاً لباريس (لاقامته شبه الدائمة في المقاهي المشهورة هناك) ([17]).

التحق بالجيش الفرنسي، وبعد أن أتم خدمته العسكرية عام 1929 "أصبح أستاذاً للفلسفة في الهافر، وفي عام 1933 ارتحل إلى برلين ودرس هوسرل وهايدغر، وعند نشوب الحرب العالمية الثانية إلتحق بالخدمة العسكرية، ووقع في الأسر، وأطلق سراحه عام 1941، وعاد إلى التعليم، وانضم إلى حركة المقاومة التي تأسست على أثر سقوط باريس على يد القوات الألمانية عام 1940، واجتاحت باريس رائحة الهزيمة والدمار، والقنلى، والجثث، والأرامل، والمشردين، نتيجة الاحتلال النازي وهمجيته التي أدخلت الانسان الفرنسي في حالة من اليأس والقنوط من جدوى أي شيء، في عالم عبثي لا معنى له.

يقول يوسف حسين: "جان بول سارتر، الشاب المنتفض الثائر الذي أصبح فيلسوف الحرية في فرنسا، وساهم مع رفاقه (البير كامو واندرية مالرو وسيمون دي بوفوار) في

انتشال الفرنسيين من مرارة الهزيمة وأطلق صرخته الوجودية التي قال فيها: "الانسان محكوم عليه بالحرية، وهو يصنع حرته بنفسه، فالانسان في النهاية ما هو إلا ما يفعل وما يقرر أن يكون"، ثم حذر سارتر الفرنسيين من الوقوع في براثن اليأس مؤكداً على الفارق الدقيق بين اليأس وفقدان الأمل، فاليأس هو الظلمة والاستسلام وفقدان الأمل، ولكن قد يفقد الانسان الأمل، لكنه يظل مناضلاً يرفض اليأس.

هذا المناخ الفكري الذي اطلقه سارتر، شجع الفرنسيين على تحدي اليأس والبؤس، والتمسك بالأمل، ومن ثم الانخراط في المقاومة والصمود، وهنا تحولت الفلسفة مع سارتر إلى فلسفة انسانية من خلال إعادة تصويب الفكر نحو الوجود الانساني، لذلك تعتبر وجودية سارتر هي فلسفة الحرية المطلقة للفرد"([18]).

وفي عام 1943 صدر له كتاب "الوجود والعدم"، التأليف المركزي للوجودية الملحدة، ومُثِّلَتْ له في عام 1943 مسرحية "الذباب"، وفي عام 1944 "الجلسة السرية". وبعد التحرير نشر المجلدين الأولين من "دروب الحرية: سن الرشد، ووقف التنفيذ"، وفي العام نفسه أسس مجلة "الأزمة الحديثة"، وترك التعليم. وبدأ يقيم علاقات صعبة مع الحزب الشيوعي.

ورداً على منتقديه والمشنعين عليه -كما يقول المفكر الراحل جورج طربيشي- "ألقي سارتر في عام 1946، محاضرة بعنوان "الوجودية مذهب إنساني"، وفي ذلك العام أيضاً مُثِّلَتْ له مسرحية "البغى الفاضلة"، ونشر "تأملات في المسألة اليهودية"، وفي عام 1947 نشر دراسة عن بودلير، وأتبعها في عام 1948 بمسرحية "الأيدي القذرة"، وأسس "التجمع الديمقراطي الثوري"، فكان نصيبه الفشل. وساند الحزب الشيوعي إلى يوم انتفاضة المجر عام 1956، وفي عام 1949 نشر "الحزب الكبير"، المجلد الثالث من "دروب الحرية"([19]).

أعمال سارتر الأدبية هي أعمال غنية بالموضوعات والنصوص الفلسفية بأحجام غير متساوية مثل "الوجود والعدم" (1943) والكتاب المختصر "الوجودية مذهب إنساني" (1945) أو "نقد العقل الجدلي" (1960) وأيضاً النصوص الأدبية في مجموعة

القصص القصيرة مثل "الحائظ" أو رواياته مثل "الغثيان" (1938) و"الثلاثية" طرق الحرية".

فلسفته:

يرى سارتر أن هناك ثلاث فلسفات عصر (فلسفات رئيسية) بين القرن السابع عشر والقرن العشرين [20]:

(أ) فلسفة البرجوازية التجارية المتمثلة في ديكارت ولوك.

(ب) فلسفة البرجوازية الصناعية المتمثلة في كانط وهيغل.

(ج) فلسفة الطبقة العاملة الصناعية المتمثلة في كارل ماركس.

وتشكل كل من هذه الفلسفات أفق عصرها، وإطاره الفكري الأساسي، بحيث إن تخطيها لا يتم إلا بتخطي العصر نفسه، ويبدو أن سارتر اعتبر "الوجودية" من بين أهم فلسفات القرن العشرين.

رأى سارتر أن "وجود الإنسان يعتمد على حريته، وأن تلك الحرية تعني اختياره لكل أفعاله دون قيد أو شرط من أي مؤثرات خارجية كالمجتمع، أو الأسرة، أو غيرهما، على العكس من الفيلسوف الوجودي الألماني مارتن هايدغر كان يرى أن قيمة الوجود تنبع من خلال وجود أشخاص آخرين في الحياة" [21].

هنا سنذكر أشياء قليلة عن الآراء الوجودية لسارتر، وبخاصة كما تم التعبير عنها في كتاب الوجودية والإنسانية، فقد رأى سارتر أن "الوجود يسبق الماهية" عند البشر، وعلى ذلك عدم وجود معايير، ولا "أفكار مقدسة" من زرع الخالق تصف لنا ما يجب أن نفعل بحياتنا، فنحن أحرار بمعنى عدم وجود معايير أو قواعد موضوعية.

إن المبدأ الرئيسي الذي يضعه سارتر للوجودية هو القول بأن (الوجود يسبق الماهية)، ويلاحظ أن هيدجر لم يستعمل تلك العبارة وإن تضمنها مذهبه ومذهب كل وجودي.. وقد كان السائد في الفلسفة المبدأ المضاد لهذا القول، وهي أن "الماهية تسبق الوجود: فقبل أن يوجد العالم كانت صورته أو فكرته موجودة عند الخالق (الله)، وقبل أن يوجد أي شيء تكون صورته في ذهن صانعه"، أما الوجودية ترفض هذا الرأي وتقول أن

الوجود يسبق الماهية، وفيما يتعلق بالإنسان مثلاً: الإنسان يوجد أولاً، وينبثق في العالم، ثم يتحدد فكره من بعد. وما دام الإنسان مشروعاً وتصميماً يضعه لنفسه، فإنه بالضرورة مسؤول عما يكون عليه، وكل إنسان يحمل المسؤولية الكاملة عن وجوده" ([22]).

إن تمجيد الفعل من المبادئ الرئيسية في (الوجودية).. إذ ليس ثَمَّ حقيقة واقعية إلا في الفعل، والإنسان لا يوجد إلا بقدر ما يحقق نفسه؛ إنه ليس شيئاً آخر غير مجموع أفعاله، والعقري والمبدع ليس إلا ما عَبَّرَ عنه، فعبرية (شكسبير) هي مجموعة مؤلفاته، وعدا ذلك فليس ثَمَّ شيء .

بحث سارتر في فلسفته عن معنى الوجود، وعن موقع الانسان في هذا الوجود، حيث يقوم البناء الفلسفي للوجودية على الحرية.

العناوين الأساسية لفلسفة سارتر:

قسَمَ سارتر الوجود إلى نوعين :

الوجود في ذاته وهو العالم المادي.

الوجود لذاته، وهو الوجود الواعي، الذي يتصور ذاته ويحدد ماهيته، وهذا الوجود لذاته ينحصر في الإنسان بحكم كونه ذات عاقلة مالكة للحرية واعية لذاتها.

اما ما يخص اطروحة سارتر حول الحرية، فيمكن تلخيصها في ثلاثة قضايا هي:

الانسان حر لإن وجوده سابق على ماهيته.

الانسان مسئول عن افعاله ويتحمل نتائجها.

نتيجة الحرية ومسئولية الخيار، يتولد القلق عند الانسان.

سارتر إذن، -كما أشرت من قبل- أراد إعادة الاعتبار للإنسان، ليجعله مالكاً لوجوده ولنفسه ومصيره، وألا يكون عبداً للتصورات الغيبية، فالإنسان عنده، هو مشروع وجود متجدد من خلال وعي ذاته، ووعي محيطه وحياته وتجاربه وخبراته، وكل هذه الأمور تجعل منه إنساناً متغيراً وفق إرادته، مسئول عن أفعاله سواء كان مؤمناً أو غير مؤمن، شجاعاً، كريماً، بخيلاً.. إلخ والمسئولية هنا هي إنعكاس لاختيار هذا الانسان أو ذاك.. ومن هنا قال سارتر: "إن الهزيمة التي تَعَرَّضَ لها الفرنسيين تحققت بسبب تقاعس

الفرنسيين أنفسهم، وليست قدراً مكتوباً لا يمكن رده، بل يجب الخلاص منها عبر المقاومة ووعي الفرنسيين لدورهم في تحقيق النصر".

تأثر سارتر -كما يقول يوسف حسين- "بثلاثة فلاسفة هم: نيتشه، وفرويد، وهوسرل صاحب المذهب الظواهري، فقد كان يرى أن الإنسان كائن قلق بطبعه، وهو قلق ينقسم إلى نوعين: قلق حياتي ناجم عن اختيارات الانسان، وقلق وجودي متقل بالأسئلة التي دفعت الانسان إلى أوهام الميتافيزيق.

لكن سارتر أراد ان يُحوّل القلق الوجودي إلى وعي بالذات لدى الانسان، لكي يشعر بالمعنى الحقيقي لوجوده بعيداً عن الأوهام، ويبدأ رحلة الاختيار الذاتي، وفق قراره وحرية (ان يكون مؤمناً أو غير مؤمن، أو منتمي لهذا الحزب أو ذاك، أو يتخذ أي موقف أو فكر (يساري أو يميني) يراه معبراً عن قناعاته وحرية واختياره، ليتحمل مسئولية ذلك الاختيار بكل تبعاته، فالحقيقة عند سارتر هي وعي الانسان بذاته، مستخدماً مصطلح ديكارت "أنا أفكر اذن انا موجود" هنا تتجلى الحرية المطلقة.

سارتر حرص من خلال فلسفته الوجودية، على خلق عوامل الثقة داخل الانسان، ارتباطاً بحرية، وإرادته واختياره، لكي يكون لحياته معنى، وهي فلسفة تفاؤليه ترفض كل الأوهام والمعتقدات التي تحوّل دون حرية الانسان واختياره الذاتي" ([23]).

لقد أراد سارتر إعادة الاعتبار للانسان بكونه كائن حر، "فالحرية هي الوجود بحد ذاته، أراد خلق الثقة بالنفس للانسان، لكي يتحرر من كل القيود، وعدم الاكتفاء بلعن الظلام أو لعن القدر.. إلخ وأن يخلق لنفسه غاية لتكون حياته ذات معنى، كما أراد من خلال فلسفته أن يصنع من هذا الوجود العبثي الغير ذي معنى، وجوداً معقولاً يمتلك فيه الانسان بوصفه ذات فاعلة، حرية كاملة، هذه الحرية المطلقة عند سارتر، هي الوجود الانساني، لان الانسان محكوم بها، وبالتالي أكد سارتر أن هذه الحرية جوهر فلسفته الوجودية التي تقوم على الإلحاد كما كان يعلن دائماً كشرط للحرية وإدراك الانسان لذاته" ([24]).

انتشر تأثير فلسفته الوجودية، التي نالت شعبية واسعة، في أوساط معظم أدباء ومتقفي مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية، وخاصة في أوساط الشباب في فرنسا وفي أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية ثم -بدرجات أقل- في العديد من بلدان العالم بما في ذلك بلداننا العربية.

مسيرة سارتر ومواقفه:

في عام 1952 سافر إلى الاتحاد السوفيتي، وفي عام 1956 سافر إلى الصين ويوغوسلافيا واليونان، واحتج على حرب الجزائر، وفي عام 1960 سافر إلى كوبا معلناً تضامنه مع الثورة الكوبية، وفي عام 1964 مُنح جائزة نوبل، فرفضها، بسبب رفضه للتكريم، وبسبب عناده وإخلاصه لنفسه وأفكاره، لكنه -وهنا المفارقة أو التناقض في مواقفه- حينما قبل أثناء زيارته "إسرائيل"، وقبله لقب دكتور من جامعة "أورشليم" عام 1976 رغم إدراكه بطبيعتها الإحلالية الاستعمارية واغتصابها ل فلسطين وتشريد الشعب الفلسطيني.

لكنه على العموم، وحتى وفاته في 1980، لم يكف عن تغطية الأحداث التي تدور من حوله، فكان في الحقيقة يخوض جميع المعارك، متخذاً موقفاً واضحاً ومتبنياً بحماسة جميع القضايا التي كانت تبدو له عادلة، لكنه حين قام بزيارة مخيمات اللاجئين في قطاع غزة عام 1963 - حسبما أتذكر - اكتفى بالقول "إنني متعاطف مع هؤلاء اللاجئين، دون أي إشارة إلى إدانة الحركة الصهيونية أو إلى حق اللاجئين في العودة. انتشرت افكاره الوجودية من خلال المجلة التي أنشأها في 1945 تحت اسم "الأزمة الحديثة" التي تناولت العديد من القضايا السياسية والاجتماعية والفكرية، من خلال أبرز المتقنين في فرنسا وأوروبا، إلى جانب سارتر وسيمون دي بوفوار.

بالنسبة لسارتر، الكاتب هو شخص صاحب موقف، وقد طغت هذه الرؤية على جميع النقاشات الثقافية في النصف الثاني من القرن العشرين، ما عدا موقفه من قضية الشعب الفلسطيني العادلة.

في كتابه "الوجودية مذهب إنساني" أراد سارتر في إحدى ندواته الثقافية- التقرب من الماركسيين الذين يرفضون فكرة الحرية الجذرية، حيث قام بعرض الفكرة المهيمنة على الوجودية: وهي ان الإنسان لا يستطيع رفض الحرية التي تميل إلى المستقبل، وكل فعل حر هو مشروع، وإن تنفيذ المشروع الفردي يعدل تنفيذ المشروعات الفردية الأخرى، الحرية هي أساس كل القيم الإنسانية، اتخاذ المواقف ضمن الاختيار الصحيح، تجعل الإنسان إنساناً.

رأى سارتر في الشيوعية الحل لمشاكل البروليتاريا، هذا ما جعله يقول "إذا أرادت الطبقة العمالية الانشقاق من الحزب الشيوعي الفرنسي، فلا يوجد أمامها إلا حل واحد وهو الانهدام".

أصبح سارتر صديقاً للحزب الشيوعي بين 1952 و1956، ومنذ هذا الوقت، شارك في الحركة وترأس منظمة فرنسا-الاتحاد السوفيتي، ومن شدة إعجابه بالتجربة السوفيتية آنذاك أعلن سارتر أن "في الاتحاد السوفيتي، حرية النقد كاملة" وأصبح عضواً بالمجلس العالمي للسلام، وفي تلك المرحلة قال جملته الشهيرة "إن الفلسفة الماركسية لا يمكن تجاوزها إلا من خلال تجاوز الرأسمالية".

ظل هذا الإخلاص للحزب الشيوعي الفرنسي حتى خريف 1956، وهو تاريخ دخول الدبابات السوفيتية لانتفاضة بودابست، فأصدر سارتر مع عدد من المثقفين بياناً رفضوا فيه التدخل السوفيتي العسكري، أعطى سارتر لقاءً طويلاً لجريدة "Express" لإعلان استقالته الجذرية عن الحزب.

في هذا الجانب، يرى المفكر الراحل صادق العظم أن "ماركسية سارتر معادية للمادية في العمق ومُختَرة لها وللعلم ومُفَصَّلة إلى حد كبير بما ينسجم مع وجوديته الأولى، فهي ماركسية سلبية تقليد قوي، شعاره الضمني "الماركسية بلا مادية" ومن أعلامه - كما يضيف العظم- جورج لوكانش المبكر في كتابه الواسع التأثير والنفوذ حتى اليوم "التاريخ والوعي الطبقي"، وكارل كورش في كتابه "الماركسية والفلسفة" بالإضافة إلى الانتاج الغزير لمدرسة فرانكفورت، وكما هو معروف، شن لوكانش في كتابه هجوماً

عنيفاً وصريحاً على العلوم الطبيعية - وهذا حدث نادر في الأدبيات الماركسية - وتبعه كورش في تبني مواقف مشابهة" [25].

لكن، بالرغم من ابتعاد سارتر عن الحزب الشيوعي إلا أنه استكمل نشاطه الفكري والسياسي في تأييد قضايا السلم والديمقراطية والحرية لكل الشعوب، وعلى هذا الأساس اتخذ سارتر منذ 1956، موقفاً معادياً لفكرة جزائر فرنسية وقد تبني رغبة الشعب الجزائري في الاستقلال. احتج سارتر على التعذيب، وطالب بحرية الشعوب وبتقرير مصائرهم وقد صور العنف على أنه غرغرينا ونتيجة للاستعمار .

كان الفكر الفلسفي لسارتر، ظاهرة نادرة لتاريخ الفكر الفرنسي، فقد لاقى صدى غير معهود من جمهور واسع للغاية، ويمكن تعليل ذلك بعاملين أساسيين: أولاً، أعمال سارتر متعددة الأشكال، وتسمح لكل شخص إيجاد مستوى القراءة الذي يناسبه، ثانياً، الوجودية، التي تتحدى بالحرية الكاملة بالإضافة إلى المسؤولية الكاملة لأفعال الإنسان أمام الآخرين وامام نفسه.

نقد العقل الديالكتيكي:

"في سنة 1960 أصدر سارتر كتاباً ضخماً في فلسفة التاريخ بعنوان "نقد العقل الديالكتيكي"، أصدر منه الجزء الأول، ومات قبل أن يُصدر الجزء الثاني.. والفكرة الجوهرية في الكتاب هي إنكار فكرة العقل الجماعي في كافة صورها، فمن رأيه، لا يوجد عقل جماعي يعلو على عقول أفراد المجتمع، وبالتالي لا يوجد في التاريخ الإنساني (وحدة) إنما هو مؤلف من كثرة متعددة جداً من الأعمال غير المتجانسة.. وواضح أن هذا المبدأ يتناقض مع ماركس وإنجلز والماركسيين عامة.. مع أن سارتر في كتابه هذا يقدم نفسه بمثابة الفاهم للماركسية في حين أن أتباعها هم من حرفوها" [26].

وفي 1967، صعد سارتر إلى رأس المشهد، عندما رأس محكمة راسل مع بيرتراند راسل، وهي محكمة معلنة وجمعية عالمية للمثقفين والنشطاء والشهود المكلفون بالحكم على الحروب أو إدانتها وبالأخص حرب الأمريكان في فيتنام.

وفي مايو عام 1968، اشتعلت انتفاضة وثورة الشباب الفرنسي ضد الظلم والاستغلال، وقيل يومها إن سارتر كان ملهم الشباب في ثورتهم، فقد قام بالفعل بصنع أصداء الثورة، في الشارع، وعلى المنابر، وفي الجرائد، وعلى أبواب المصانع المضربة، لدرجة أن وزير الداخلية آنذاك اقترح على الرئيس الفرنسي ديغول القيام بإعتقال سارتر، لكن ديغول العظيم رد عليه مستنكراً ومؤنباً "هل تريدني أن اعتقل فرنسا .. إن سارتر عندي هو فرنسا".

وبعد ثورة أيار 1968، أيد سارتر حركات يسارية شتى، وساهم بالكتابة في الصحف الناطقة بلسانها، وعلى الرغم من إصابته بمرض في عينيه جعله أقرب إلى الضير مما اضطره إلى هجر التأليف.

توفى سارتر في 15 أبريل 1980 عن عمر يناهز 75 عاماً، وفي العالم كله، أثار خبر وفاته ضجة كبيرة، هرع 50 ألف شخصاً إلى شوارع باريس للسير في موكب الدفن ولإعطائه التكريم المناسب لشخصه.

دُفن سارتر في مقبرة مونبارناس بباريس (الحى 14) في 14 أبريل 1986، ودفنت سيمون دى ريوفوار لاحقاً معه في نفس القبر، وكُتب عليه "جان بول سارتر (1905-1980) وسيمون ديبوفوار (1908-1986)".

من أقواله([27]):

لقد وجدت ديانتي؛ لا شيء أهم من الكتاب بالنسبة لي، لقد رأيت المكتبة كمعبد.

ربما هناك أزمنة أجمل، لكن هذا زماننا نحن.

الحياة تفقد معناها، لحظة نفقد الوهم بأنها أبدية.

قالوا عنه([28]):

"عندما تتجلى الماركسية في مظهرها الحقيقي لا في المظهر الكاريكاتوري الذي يُلبسها سارتر إياها سنتبين للحال تنافيتها الجوهرية مع الوجودية". (جورج لوكانش).

"إن لغة جدل التاريخ وفلسفته مندمجة بالماركسية إلى حد ان الكلام عن تلك بدون استعمال هذه يمثل مشروعاً جديداً مطلق الجدة: وتلكم هي الاهمية القصوى لمحاولات سارتر " (موريس ميرلو- بونتي).

- [1] موقع ويكيبيديا - <https://ar.wikipedia.org>
- [2] يوسف حسين - محاضرة في اليوتيوب- الانترنت.
- [3] المرجع نفسه
- [4] غنارسكيريك و نلز غيلجي - مرجع سبق ذكره- تاريخ الفكر الغربي - ص 885
- [5] المرجع نفسه - ص 887
- [6] المرجع نفسه - ص 888
- [7] المرجع نفسه - ص 889
- [8] المرجع نفسه - ص 890
- [9] المرجع نفسه - ص 841
- [10] المرجع نفسه - ص 842
- [11] المرجع نفسه - ص 846
- [12] جورج طرابيشي - معجم الفلاسفة - دار الطليعة - بيروت - ط2 - ديسمبر 1997 - ص210
- [13] المرجع نفسه - ص 47
- [14] سامى خشبة - مفكرون من عصرنا - الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة - 2008 - ص 66+67
- [15] المرجع نفسه - ص 66+67
- [16] جورج طرابيشي - مرجع سبق ذكره -معجم الفلاسفة - ص 530 - 531
- [17] سامى خشبة - مرجع سبق ذكره - مفكرون من عصرنا - ص 455
- [18] مرجع سبق ذكره - يوسف حسين.
- [19] جورج طرابيشي - مرجع سبق ذكره - معجم الفلاسفة - ص 348-349
- [20] د. هشام غصيب - نقد العقل الجدلي - دار التنوير - بيروت - 2011 - ص 286.
- [21] ليلي العاجيب - بحث حول الفلسفة المعاصرة - الانترنت- موقع: موضوع - 31 يناير 2016.
- [22] موسوعة الفلسفة: الجزء الأول- الدكتور عبد الرحمن بدوي - المؤسسة العربية للدراسات والنشر - الطبعة الأولى 1984 - صفحة 563 وما بعدها .
- [23] مرجع سبق ذكره - يوسف حسين.
- [24] المرجع نفسه .
- [25] د. صادق جلال العظم - دفاعاً عن المادية والتاريخ - دار الفكر الجديد - بيروت - الطبعة الأولى 1990 - ص 99
- [26] موسوعة الفلسفة: الجزء الأول- الدكتور عبد الرحمن بدوي - المؤسسة العربية للدراسات والنشر - الطبعة الأولى 1984 - صفحة 563 وما بعدها .
- [27] عبد الله برالي - تعرف على أهم فلاسفة القرن العشرين وأشهر أقوالهم - الانترنت - 14 أكتوبر 2015
- [28] جورج طرابيشي - مرجع سبق ذكره - معجم الفلاسفة - ص 348-349

كتاب موجز الفلسفة والفلاسفة عبر العصور للمفكر غازي

الصوراني (ج 79)

الجمعة 22 يناير 2021

خاص بوابة الهدف

(تتفرد بوابة الهدف، بنشر كتاب المفكر غازي الصوراني، المعنون: موجز الفلسفة والفلاسفة عبر العصور، الصادر عن دار الكلمة للنشر والتوزيع، في يونيو/ حزيران 2020، على حلقات متتابعة.. قراءة مثمرة ومفيدة نتمناها لكم).

الباب الرابع

الفصل الحادي عشر

الفلسفة في القرن العشرين

أبرز فلاسفة القرن العشرين

ريمون آرون (1905م - 1983م):

من كبار ممثلي الانتلجنسيا الفرنسية في فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية. من جيل جان بول سارتر، قرأ منذ وقت مبكر علماء الاجتماع وفلاسفة التاريخ الألمان، وكان أول كتاب نشره: "مدخل إلى فلسفة التاريخ" (1938)، وهو في الأصل أطروحته للدكتوراه، كما "تأثر بفكر هايدجر وهوسرل وماكس فيبر، وعنهم أصدر كتبه الأولى: "علم الاجتماع الألماني المعاصر" (1936)"([1]).

"ابتداء من عام 1946 افترق عن سارتر لتعاطف هذا الأخير مع الشيوعيين، وقد عرض "آرون" أفكاره السالبة حول الماركسية في كتابه الذي أصاب شهرة كبيرة: "أفيون المثقفين" (1955)، وتتاول نقده ثلاث كلمات "مقدسة" في حينه: اليسار، الثورة، البروليتاريا. وفي الواقع، لم يكن هدفه الشيوعيين أنفسهم، بل "التقدميون" من المثقفين الفرنسيين الذين كانوا يبدون حساسية مفرطة إزاء نواقص الديمقراطية الغربية ويعبئون

طاقاتهم الفكرية لتبرير أخطاء الماركسية وجرائم ستالين. وكان رأس حربة نقده موجهاً إلى سارتر "[2].

في عام 1955 انتخب لشغل كرسي علم الاجتماع في السوربون، ففرضت دروسه نفسها للحال وكأنها من كلاسيكيات علم الاجتماع المعاصر: "ثمانية عشر درساً في المجتمع الصناعي" (1963)، "صراع الطبقات" (1964)، "الديمقراطية والتوتاليتارية" (1965)، "مراحل الفكر السوسيولوجي" (1967). وعندما وقعت في عام 1968 "الثورة الطلابية" وقف منها، بعكس سارتر وممثلي الانتلجنسيا اليسارية، موقفاً معارضاً صارماً، وأدان أهدافها ووسائلها في كتابه "الثورة المفتقدة" (1968)، وفي كتابه التالي: "من عائلة مقدسة إلى أخرى: دراسة في الماركسيات الوهمية" (1968) أجرى تحليلاً نقدياً لاذعاً للكيفية التي كان يجري بها توظيف ماركس أيديولوجياً من قبل سارتر، وعلى الأخص من قبل لوي ألتوسير الذي كان آنذاك في قمة شهرته.

تميز ريمون آرون بمواقفه اليمينية المؤيدة للسياسات الأمريكية، بما في ذلك تأييده للولايات المتحدة في حربها ضد فيتنام، على النقيض من سارتر، فعلى حين أن سارتر نظم مع الفيلسوف البريطاني برتراند راسل محكمة دولية لإدانة جرائم الحرب الأميركية في فيتنام، فإن آرون، الذي ارتقى هو الآخر إلى مصاف كبير مفكري الليبرالية الفرنسية أيد بالمقابل حرب الأميركيين في فيتنام وقصفهم لهانوي "[3].

على الرغم من كل ما تقدم، يعتبر ريمون آرون "أحد أبرز المفكرين الفرنسيين - والغربيين عموماً-، اهتم بمجالات عديدة في الفلسفة وعلم الاجتماع والاستراتيجية الكونية، والسياسة الأوروبية، والتحليل الاجتماعي والسياسي، ويعد أحد واضعي نظرية توازن الرعب النووي في العصر الحديث" [4].

سيمون دو بوفوار (1908 - 1986):

فيلسوفة فرنسية وجودية، أديبة وروائية، وناشطة سياسية ونسوية، اشتهرت بكتابها "الجنس الآخر" ضد اضطهاد المرأة والتأكيد على مساواتها بالرجل.

حصلت على شهادة التخرج من جامعة السوربون في "علم النفس والاجتماع والأخلاق" عام 1928، وكانت حينها السيدة التاسعة التي تحصل على إجازة من السوربون في ذلك الوقت.

"ترعرعت سيمون دو بوفوار في وسط بورجوازي تقليدي في فرنسا، حيث لم تكن النساء قد حصلن على حقوق التصويت العامة إلا بعد الحرب العالمية الأولى، يوم كانت قد قاربت الأربعين عاماً من العمر. كما صارت عضواً في وقت مبكر في الحلقة الوجودية الراديكالية مع سارتر. وخلال حقبة الاضطراب تلك "ركزت دو بوفوار اهتمامها على الدور الاجتماعي اللامتناهية المفروض على النساء كجماعة، ففي ذلك المجتمع: عرّفت النساء بأنهن الآخر نسبة إلى الرجال، وكانت نظرة الذكر هي التي تعرف الرجال والنساء كليهما، وهي التي عرّفت النساء بأنهن "الجنس الآخر"، وعليهن أن يقبلن تلك النظرة عن أنفسهن وتلك النظرة عن الرجال. وكانت النتيجة أن هوية النساء لم تكن صحيحة، وقد رفضت دوفوفوار ذلك التعريف، واعتبرته إساءة تثير الغضب، لأن البشر في نظر الوجوديين يُعرّفون بالحرية بشكل رئيسي، الحرية بأن يقرروا بصورة شخصية من سيكونون" ([5]).

"كان هدف دو بوفوار المساواة في نواح عديدة. فعلى الرجال والنساء أن يتبادلوا الاعتراف بأنهم متساوون. ولا يعني ذلك أن الجميع متشابهون، وأن لا وجود لأساليب حياة فردية متنوعة، غير أن القمع العمومي للنساء يجب الاعتراض عليه، وطالبت بمساواة المرأة مع الرجل في كافة النواحي" ([6]).

أهم مؤلفاتها: "الجنس الآخر" و "المرأة بين الحب والزواج" و "تمودج المرأة الحديثة" ورواية "المتفقون".

توفيت عن عمر يناهز 78 عاماً بسبب الالتهاب الرئوي، ودفنت في باريس في مدفن "مونبارناس" بجانب رفيق وشريك عمرها جان بول سارتر.

كلود ليفي ستراوس (1908 - 2009):

ولد في بلجيكا بمدينة بروكسل، ونشأ في جو مليء بالفنون والثقافة والأدب، وفي الفترة من 1927 - 1932 كان ستراوس طالباً في جامعة باريس حيث حاز على إجازة في القانون والفلسفة، واشتملت قراءاته في هذه المرحلة على أعلام المدرسة الفرنسية في علم الاجتماع.

وبعد أن درس القانون لفترة قصيرة في جامعة باريس، ابتدأ العمل مدرساً في اللغويات. لكنه سرعان ما تركه ليترحل إلى البرازيل عام 1934، بعد أن عُرض عليه منصب أستاذ لعلم الاجتماع في جامعة ساو باولو، إذ رأى في هذا المنصب فرصة للقيام برحلات للدرس الميداني في أدغال البرازيل، وفي عام 1940 عاد إلى فرنسا للخدمة العسكرية، ولكنه تركها ورحل إلى الولايات المتحدة بعد سقوط باريس عام 1941، حيث تولى في نيويورك منصباً في الكلية الجديدة للبحث الاجتماعي عام 1943، وقد أتاحت له فترة الإقامة هناك الفرصة لكتابة أطروحته في الدكتوراه "البنى الأولية للقرابة".

يعد كلود ليفي ستراوس من أهم البنيويين المعاصرين، وأكثرهم شهرة، بل إن البنيوية ترتبط باسمه ارتباطاً مباشراً، وهذا ما جعل الباحثين يطلقون عليه عدد من الألقاب، التي تشير إلى مدى تأثيره وتأثره بالبنيويين والبنيوية عموماً، فلقّب بعميد البنيويين، أو شيخ البنيويين، أو البنيوي الأول، أو رائد البنيوية المعاصرة، أو أكبر مهندسي الفكر في العصر الحديث.. الخ. ولعل هذا الاهتمام من قِبَل الباحثين به يرجع إلى استعماله المنهج البنيوي في كافة المجالات التي تطرق إليها بالبحث، وخصوصاً في مجال الأنثروبولوجيا، ذلك المنهج الذي يبحث عن الحقيقة التي تكمن وراء الوقائع الملاحظة. تم اختياره لكرسي الأنثروبولوجيا الاجتماعية في الكوليج دي فرانس 1959، وفي 1964، ونال وسام جوقة الشرف في هذه المدة من حياته، ألف ستراوس مجموعة من المؤلفات، وكتب العديد من المقالات التي نشرها في المجلات العالمية، والتي ضمها فيما بعد إلى مؤلفاته، حيث تناول فيها دراسة الكثير من الظواهر على وفق المنهج البنيوي.

من مؤلفاته:

الحياة العائلية والاجتماعية لهنود نامبيكوارا (1948).
العرق والتاريخ (1952).

الانثروبولوجيا البنيوية (ج.1) (1958).
الفكر البري (1962).

الاسطورة والمعنى (1978).

ألبير كامو (1913 - 1960):

روائي وفيلسوف فرنسي، ولد ونشأ في الجزائر، انتمى إلى الحزب الشيوعي عام 1935، ولكنه تركه بعد سنة، لكنه شارك في مقاومة المحتل النازي في إطار المقاومة الفرنسية، نشر عام 1942 رواية "الغريب"، وفي العام التالي "أسطورة سيزيف"، تعرف إلى سارتر وتعاون معه إلى يوم القطيعة بينهما على 1951 الذي أصدر فيه "الإنسان المتمرد". يعتبر كامو ممثلاً للوجودية الملحدة، تشكلت آراؤه تحت تأثير "شوبنهاور" و"نيتشه" ([7])، لكن "علاقته بالوجودية - رغم اشتهار انتماؤه إليها - متوترة ولم يكن مفهوماً الماهية والوجود من مصطلحات معجمه، ورأى في الخصومة حول أسبقية أحدهما على الآخر سكوالاتية جديدة.

عارض الإلحاد الفلسفي بلاأدرية ملتزمة، واشتهر قوله: "إنني لا أؤمن بالله، لكنني لست ملحداً، كما ذاع في الآفاق مفهومه عن "العبث" أي عن عالم يغيب عنه الله والاعتقاد بالخلود، ولا يبقى فيه أمام الإنسان من اختيار آخر غير أن يعيش في حالة مضنية من صحو الفكر" ([8]).

العالم الخارجي، أي الكون، "في رأي كامو هو حالة من حالات الذات، والمشكلة الفلسفية الوحيدة عنده، هي "مشكلة الانتحار" وقد تشبعت آراؤه في مجال الأخلاق بالتشاؤم المتطرف: فالإنسان عنده هو دائماً، في "حالة عابثة"، ويواجه "مواقف عبثية"، (الغيرة والطموح والانانية)، كما أنه مُقَدَّر عليه أن يقوم بنشاط لا معنى له ولا هدف، وتتجلى في أعمال كامو النزعة الفردية والنزعة اللاعقلانية المتطرفتان" ([9]).

أهم أعماله "اسطورة سيزيف"، (1942) و"الطاعون" (1947) و"الإنسان المتمرد" (1951)، وكان رئيس تحرير لصحيفة "كومبا"، نال جائزة نوبل عام 1957. بول ريكور (1913 - 2005):

فيلسوف فرنسي وعالم إنسانيات معاصر، هو واحد من ممثلي التيار التأويلي، اشتغل في حقل الاهتمام التأويلي، ومن ثم بالاهتمام بالبنوية، وهو امتداد لفريديناند دي سوسير. يعتبر ريكور رائد سؤال السرد. أشهر كتبه "نظرية التأويل" و "التاريخ والحقيقة" و "الزمن والحكي" و "الخطاب وفائض المعنى" من منشورات جامعة تكساس المسيحية عام 1976.

"يمثل في الفلسفة الفرنسية المعاصرة محاولة أصيلة تستلهم الوجودية والفينومينولوجيا، وتريد بالإضافة إلى التيارات البنوية والعقلانية، أن تحصر نفسها بمسألة التأويل أو "توضيح الحواس"، أي النظر في الوجود من خلال تحليل الفعل الإرادي، وذلك هو منحى كتابه الأول "الإرادي واللا إرادي" (1950) الذي وَصَفَ فيه إيجابية الإنسان وسلبيته إزاء العالم.

يرى ريكور -كما يقول جورج طرابيشي- "أن الشر يأتي إلى العالم من جراء عدم تطابق الإنسان مع ذاته على مختلف مستويات المعرفة والفعل والعاطفة، وهو كمفكر مسيحي وثيق الارتباط بالبروتستانتية، يرمي بمذهبه إلى تعقل "كلية الإنسان" ككائن يعرف ويحس ويفعل، أي إلى التحليل الأخير كشخص غير قابل للاختزال" ([10]).

بول ريكور الذي عاش مديدا تجاوز التسعين، بعد أن بلور فلسفة كاملة عن الإنسان والمجتمع والدين والسياسة، كان من الداعين إلى تفسير الدين بشكل عقلاني جديد، لكي نخرج -وفق منظوره- "من جحيم التعصب وظلامية المتعصبين الضيقي الأفق"، وقال "إن للدين مجاله وللفلسفة مجالها ولا ينبغي الخلط بينهما، ولكن الدين يستفيد كثيرا من الفلسفة إذا ما تبنى مناهجها العقلانية في التحليل دون أن يقضي ذلك على خصوصيته أو روحانيته أو تنزيهه وتعاليه"، وبالتالي فقد "أقام بول ريكور مصالحة ذكية بين الدين

المسيحي والفلسفة"، ومعلوم - كما يقول هاشم صالح - أن "محمد أركون الذي كان تلميذه وصديقه فعل نفس الشيء بالنسبة للإسلام" ([11]).

علاقة فلسفة ريكور والدين أو اللاهوت:

فيما يتعلق بالعلاقة بين الفلسفة والدين أو بالأحرى اللاهوت، "عمل ريكور - دائماً - على التمييز بين أسلوب ومضمون الخطاب الفلسفي من جهة، وأسلوب ومضمون اللاهوت من جهة أخرى؛ وذلك من أجل تجنب الخلط بين الأنواع والفروع المعرفية المختلفة" ([12]).

لكن، وعلى الرغم من ذلك، فقد اشتبه، بل واتَّهم، بعض النقاد ريكور بأنَّ كتاباته الفلسفية ليست إلا "لاهوتاً متخفياً"، ويبدو أنَّ "منتقدي ريكور - كما يقول حسام درويش - بخصوص الجانب اللاهوتي من فكره، لا يميزون - لدى ريكور - بين البواعث العميقة لالتزامه الفلسفي ولوجوده الشخصي والطائفي من جهة، وبين البنية أو الأسلوب الفلسفي الذي اتبعه ريكور في الحجاج والتدليل على أفكاره في أعماله الفلسفية من جهة أخرى، فريكور نفسه لم يدَّع أنَّ قناعاته واعتقاداته الدينية لم تؤثر على الاهتمام الذي أبداه - في أعماله الفلسفية - تجاه هذه المسألة أو تلك، لكنَّ ذلك لم يمنعه من التأكيد على الاستقلال النسبي لكلِّ ميدان معرفي عن الآخر، مع التأكيد أيضاً على ترابطهما الوثيق بشكل يسمح بتأسيس علاقة تصالحية - لا عدائية - بين هذين الميدانين" ([13]).

تيوردور إيليتش أوزيرمان (1914 - 2017):

فيلسوف ماركسي روسي معاصر، ولد سنة 1914، انتسب إلى الحزب الشيوعي عام 1941، من 1941 إلى 1951 أدار "قطاع الفلسفة البورجوازية وعلم الاجتماع" في معهد الفلسفة التابع لأكاديمية العلوم السوفياتية.

حصل على شهادة الدكتوراه في العلوم الفلسفية عام 1952، وترأس منذ 1954 كرسي تاريخ الفلسفة الأجنبية في جامعة موسكو ([14]).

إبتداء "من سنة 1954، أدار "أوزيرمان" كرسي استاذية تاريخ الفلسفة في جامعة موسكو، وفي 1962 أصبح عضواً في هيئة تحرير مجلة "مسائل فلسفية"، ونشر في

نفس العام كتابه "تكوين الفلسفة الماركسية" (550 صفحة)، ثم صدر له عام 1969 عن دار ميسل للنشر، كتاب "مشاكل العلم التاريخي - الفلسفي" (398 صفحة) وكتاب "المراحل الكبرى للفلسفة قبل الماركسية" بالإضافة إلى عدد من الدراسات أهمها: "حول أسطورة الرجعية البورجوازية" و "الهرطقة المناهضة للشيوعية" و "الفلسفة والوعي الاعتيادي" و "ماركس، هيجل والوعي البورجوازي المعاصر" و "حول معنى السؤال: ما هي الفلسفة" ([15]).

ويبدو أن معظم كتبه ودراساته لم تترجم إلى اللغة العربية.

أدولفو سانثيز فاسكيز (1915 - 2011):

فيلسوف ماركسي مكسيكي مولود في إسبانيا، وعمل ككاتب وأستاذ، درس الفلسفة في جامعة كمبلوتنسي بمدريد، ثم هاجر إلى المكسيك في عام 1939 مع الآلاف من المفكرين والعلماء والفنانين الآخرين بعد هزيمة الشيوعيين والمناضلين من أجل الجمهورية في إسبانيا، وانتصار القوى اليمينية الفاشية بقيادة "فرانكو" في الحرب الأهلية الإسبانية، والتي شارك فيها "فاسكيز" كمحرر للنشر المركزي لرابطة الاجتماعيين الجمهوريين" ([16]).

تم تعيين سانثيز كأستاذ متفرغ للفلسفة في الجامعة الوطنية المستقلة في المكسيك في عام 1959، ليصبح أستاذًا فخريًا للجامعة في عام 1985.

اعتنق أدولفو الماركسية، وكان تفسيره الجديد للماركسية متوازنًا مع تفسير مدرسة فرانكفورت. تم نشر كتابه "فلسفة براكسيس" في نفس الوقت الذي كان فيه هربرت ماركيوزه يكتب كتابه "الإنسان ذو البعد الواحد".

أعماله الفلسفية:

الأفكار الجمالية لماركس (1965)

فلسفة براكسيس (1967)

فلسفة روسو وأيديولوجية الاستقلال (1969)

الجماليات والماركسية (1970)

لوي ألتوسير (1918 - 1990):

فيلسوف فرنسي ماركسي، ولد في بلدة "بير مندريس" في الجزائر. تابع دراسته في فرنسا حتى نال شهادة في الفلسفة سنة 1948.

"وضع ألتوسير خطة لعمله الفكري الذي استغرق كل حياته، كما وضع أسساً فلسفية لتحديد النظرية الماركسية مكنته من فهم ماركس فهماً خاصاً، فقد رأى أن مؤلفات ماركس الشاب وليدة تأثير هيغل، وأن حياة ماركس الفكرية كانت محاولة مستمرة للخروج من هذا التأثير، وأنها لم تصل إلى تحققها واستقلالها إلا بكتابه "رأس المال"، لهذا رأى ألتوسير أنه لا بد من فصل مؤلفات ماركس الشاب عن "رأس المال"، والنظر إلى هذا الكتاب على أنه عمدة الماركسية، وأن ما عداه من مؤلفات ماركس ليس ماركسياً إلا بقدر ما يوافق مضمونه مضمون "رأس المال" ([17]).

يعتبر ألتوسير "من أكبر نقاد الفكر الستاليني، ومن المناضيين ضد النازية، قضى خمسة أعوام في معسكرات الاعتقال النازية أثناء الحرب، وفي عام 1948 انضم إلى الحزب الشيوعي الفرنسي، واستقال منه عام 1968 عقب الغزو السوفيتي لتشيكوسلوفاكيا،" نشر أول كتاباته الهامة عام 1961 وجمعها في كتابه: "من أجل ماركس" في باريس 1965، وكان هدفه الأول -كما يقول- هو: تحرير الماركسية (وبشكل خاص: المادية التاريخية) من التشويهات التي أدخلها ستالين ومن قبله فريدريك انجلز الذي فرض تصورات الفيلسوفين: هيغل وفيورباخ على أفكار ماركس؛ وكان هدفه الثاني هو اثبات ان الماركسية ليست فلسفة، ولا وجهة نظر شاملة للكون وللمجتمع، ولا حتى أيديولوجية، وإنما مجرد علم للتاريخ وعلم لإنتاج المفاهيم النظرية نفسها" ([18]).

وقد برز هذا الاتجاه في فهم ماركس في كتابات ألتوسير التي ظهرت في الستينات، مثل مقالاته: "حول العمل النظري، صعوباته ومصادره" (1967) و"الفلسفة سلاحاً ثورياً" (1968) وكتاب "قراءة في رأس المال" (1968) الذي صدر في جزئين (وهو عمل فريق من المفكرين الماركسيين تزعمه ألتوسير). إضافة إلى كتابين آخرين هما: "الفلسفة وفلسفة العلماء التلقائية" (1967)، و"لينين والفلسفة" (1969) ([19])، وكان

الهدف الذي رمى إليه هذان الكتابان - كما يقول المفكر الراحل جورج طرابيشي - تجديد تأويل الماركسية، وقد أثارا مناقشات حامية الوطيس داخل الحزب الشيوعي الفرنسي وخارجه على حد سواء، ذلك أن التوسير انتمى إلى هذا الحزب منذ عهد المقاومة ضد الاحتلال النازي، كما أن التلاميذ الذين التقوا حوله أعضاء في الحزب نفسه، لكن العمل النظري الذي قاموا به أرادوه خارج الرقابة الإيديولوجية لقيادة الحزب. وقد أفلح التوسير، إذ استغل مرحلة "ليبرالية" في الحزب ووجود تيارات متباينة في قيادته، في نشر مؤلفاته بصورة مستقلة وفي فرض نفسه كمحاور ممكن داخل حزبه بالذات .

يشكو ألتوسر، في المقدمة التي وضعها للدراسات التي يتألف منها كتابه "مع ماركس"، من عدم كفاية نظرية ماركس داخل الحزب، ويأخذ على عاتقه تكوين فلسفة ماركسية بحق معنى الكلمة. ذلك أنه يفترض أن مؤسسي الماركسية ما زادا على أن قدما أحجار زاوية؛ ولئن وضعنا نظرية علمية في التاريخ، فإنهما لم يرصما بالمقابل إلا المعالم الأولية للمادية الجدلية، لذلك سعى ألتوسير إلى البرهان على أن مؤلفات ماركس الشاب لم تكن ماركسية بعد، وأن أثر هيجل ثم فيورباخ غالب عليها. أما المفاهيم الماركسية النوعية فينبغي طلبها في كتابه "رأس المال"، وبالتالي فإن قراءة ألتوسير الجديدة هذه لماركس - كما يضيف جورج طرابيشي - "لا تتردد في ان تغرف على سعة من معين مؤلفين غير ماركسيين (باشلار، فرويد، لاكان، ليفي، ستراوس) لتؤكد على الجانب العلمي للمذهب نافية عنه كل مظهر إنساني، وقد أدت هذه النظرة إلى الماركسية بألتوسر إلى مخالفة خط الحزب الشيوعي الفرنسي، وما لبثت أن أدخلته في نزاع سياسي، وترك الحزب الشيوعي سنة 1978" ([20]).

وفي هذا السياق، يعلق المفكر الراحل صادق العظم قائلاً: "إن الخلفية المثالية التي انطلق منها ألتوسير واستخدمها في إعادة قراءة الماركسية، ومن أجل بناء ماركسيته البنوية، هي السليلة الشرعية الأكثر تطوراً وعصرية للخلفية الفلسفية المثالية التي كان قد انطلق منها لوكاش واستخدمها في صياغة ماركسيته الأولى" ([21])، ثم يطرح د.

العظم استنتاجاته النهائية حول دعاوى التوسير في هذا الميدان على شكل خمس اطروحات موجزة تتناول البنيوية عموماً والماركسية الألتوسيرية تحديداً ([22]):
تعني علمية الماركسية عند التوسير: موت مركزية الموضوع في المعرفة لصالح أولوية الجهاز المعرفي ذاته.

تعني لا إنسانية الماركسية عنده: موت مركزية الإنسان الفاعل الصانع لصالح أولوية البنيات المفعولة والمصنوعة.

تعني لا تاريخانية الماركسية عنده: موت مركزية التعاقب التطوري لصالح أولوية التزامن الوظيفي.

تعني لا تجريبية الماركسية عنده: موت مركزية الواقع المادي لصالح أولوية النموذج النظري.

تعني لا اقتصادية الماركسية عنده: موت مركزية القاعدة الاقتصادية لصالح أولوية الكل الاجتماعي.

يضيف صادق العظم قائلاً: "في قراءة التوسير "لرأس المال" لا يرى الجماهير عند ماركس بشراً وناساً وذوات فاعلة، إنما مجرد "حوامل" نظرية لمفهوم علاقات الانتاج في منظومة التصورات التي تشكل باراداييم أو إشكال المادية التاريخية، وهنا أعتقد - يقول د. العظم - " أن موقف التوسير يخلط ببساطة بين الأيديولوجيات التاريخية - المثالية (الذات المطلقة عند هيجل، مشاريع الوجود لذاته عند سارتر، مفهوم كارل بوبر للتاريخانية) وبين تاريخانية ماركس المادية والجدلية العاملة على تجاوز سكونية العلوم الاجتماعية والإنسانية نقدياً بدمجها في التاريخ وصيرورته وتحولاته" ([23]).

أما السؤال عن إمكانية استيعاب بنية التوسير حقيقة التطور التاريخي والتعاقب الزمني إلخ بحيث تسمح لنا تعاليمه ومصطلحاته بالكلام عن نشوء العناصر الأولية لبنية المجتمع البورجوازي، مثلاً، في داخل بنية المجتمع الاقطاعي؟ فإن جوابي على ذلك -يقول د. العظم- "في المادية التاريخية لا يوجد بنية بلا تاريخ أنتجها، كما أن التاريخ يكون تاريخ لا شيء إن لم يكن تاريخ بنيات حقيقية محددة، لهذا لا بد للبنيوية

السكونية التي يحاول التوسير إقحامها في المادية التاريخية من الاصطدام الحتمي بتاريخية المادية التاريخية، من هنا هذا الشعور بالدوار واللاجدوى الذي يصيب القارئ وهو يعمل على متابعة تعرجات نصوص التوسير (وبالليبار بصورة خاصة) والتواءاتها ولفها ودورانها في محاولاتها الشاقة للتعامل بصورة مقبولة مع مسائل حركة التاريخ ومشكلات تحول المجتمعات وقضايا الانتقال من أنماط إنتاج معينة إلى أخرى، في مقابل إعلان ماركس وإنجلز في "الأيديولوجيا الألمانية" بأنهما لا يعرفان إلا علماً واحداً هو علم التاريخ، وفي مقابل إسهامهما الأصيل في الكتابة العلمية للتاريخ وفي مقابل إهتمامهما الواسع والعميق بالانتاج الفكري التاريخي والتأريخي للعصور الحديثة كلها، يوجد شيء ما مأساوي وبئس في قراءة التوسير للماركسية عموماً ولـ"رأس المال" خصوصاً، تجعل من التاريخ خصماً للمادية التاريخية ومعضلة غير قابلة للاستيعاب والتفسير ضمن إطار منهجها وأطروحاتها، تتجلى هذه الخصومة في إعلان التوسير المبدئين التاليين في "قراءة رأس المال":

في مواجهة الهيجليين والتطوريين والنشئيين والتجريبيين نحن نهتم بالنتيجة دون صيرورتها.

كل تعاقب هو تعاقب تابع لنسق تزامني معين ومحدد لأن التزامن هو المبدأ الذي يحكم كل شيء، فإذا كان لوكاش قد حول الزمن التاريخي من معناه التراكمي التطوري، كما عند هيجل وماركس، إلى تجربة انحطاط وتدهور، فإن التوسير يلغيه من حسابه وحساب الماركسية نهائياً" [24].

من المفيد هنا، أن نشير إلى إلحاح التوسير على نقطتين في فهم ماركس وشرحه، أولهما أن الجدل الماركسي ليس استمراراً للجدل الهيجلي، وأن هناك قطيعة معرفية بينهما؛ وثانيهما أن ماركس يعطي مقولة المادة أولوية فلسفية، فما يجب تحليله هو الوقائع المادية من حيث هي مادية، ويجب دراستها دراسة علمية، وهذا ما فعله في "رأس المال"، فقد قَسَم التوسير فكر ماركس إلى مرحلة أيديولوجية تنتهي سنة 1845 ومرحلة علمية تبدأ بانتهاء المرحلة الأيديولوجية، كما يضع التوسير القارئ هنا أمام

طورين ماركسيين مختلفين: أحدهما أيديولوجي يعنى بما هو إنساني وفلسفي وأنتروبولوجي، وثانيهما علمي يعنى بالدراسة النظرية البنوية التي تقوم على مفهومات علمية دقيقة. وهو يعتقد أن هذه المرحلة الأخيرة هي التي تمثل الماركسية.

في هذا الجانب، يستشهد ألتوسير بما كتبه ماركس في أطروحته عن فويرباخ، إذ قال: "إن الفلاسفة صرفوا كل اهتمامهم حتى الآن إلى تفسير العالم تفسيرات متعددة، في حين إن الأمر يتعلق بتغييره". وهو يرى أن هذا الكلام بمنزلة إعلان القطيعة بين الفلسفة والإيديولوجية، لإحلال علم جديد محلها، ويقوم هذا العلم على مفهوم "البنية" المتحققة الذي هو محاولة للحلول محل الذات، وإقامة قطيعة إبستيمولوجية مع كل فلسفة تنطلق من الذات.

وهكذا كان على ماركس، بحسب رأي ألتوسير، أن يستبعد كل تاريخ الفلسفة، من حيث هو سرد للأوهام التي يجب تبديدها، ومواجهة الواقع وحده لأنه هو الذي يفرض نفسه على كل بحث نقدي، ولكن ألتوسير لا يقصر القطيعة على الفلاسفة، بل يريد أن تتعداهم إلى علماء الاقتصاد والمؤرخين والمناطقية، في سبيل الاهتمام بالسؤال الإبستيمولوجي الذي يذهب إلى صميم الممارسة النظرية الجديدة التي دعا إليها ماركس. انتهى ألتوسير من دراسة ماركس إلى الأفكار التالية ([25]):

إن ماركسية ماركس لم تتضح إلا في "رأس المال" ونضجها لم يكن دفعة واحدة، وإنما مر بمراحل نمو متقطعة.

إن الماركسية ليست منظومة مغلقة، بل مفتوحة على تجربة الواقع والتاريخ. إن الماركسية تلح على الرؤية الكلية من دون تفسير الأمور بسبب وحيد؛ فالعلاقات الاجتماعية مثلاً ترتد إلى أسباب ثقافية وأيديولوجية وسياسية يحددها العامل الاقتصادي الذي يكملها ويدفعها في اتجاه التحقق التاريخي.

إن الماركسية لا تؤمن بحياد سياسي فكري، لأن كل نظرية تحمل اتجاهاً سياسياً معيناً. لكن ألتوسير لم يقف عند فهم ماركس وشرحه، بل ذهب أبعد من ذلك لاستخلاص أفكار خاصة به، فهو يرى أن للمثقفين الثوريين دوراً إيجابياً في توجيه الطبقة الكادحة

(البروليتارية) في نضالها مع الرأسمالية، وفي إقامتها للمجتمع الشيوعي، وأنها كانت تشعر في الماضي بأنها مُستَغَلَّة، من دون أن تفهم طبيعة استغلالها، إلى أن أتت الماركسية، فبينت لها ذلك، وأتاحت لها القيام بأفعالها الثورية طبقاً للواقع الموضوعي لصراع الطبقات.

بيد أن الطبقة الكادحة قد تخطى، وقد تنحرف عن خطها النضالي الصحيح، ومن هنا كان دور المثقفين الثوريين الذين ينظرون للبروليتاريا ويوجهونها: إنهم وإن كانوا لا يصنعون التاريخ، إلا أنهم يوجهون البروليتاريا التي تصنعه.

لكن يبدو أن التوسير قد تراجع عن موقفه بالنسبة لدور المثقفين، حين قال عام 1968 في مقابلة أجريت معه "إن المثقف في جوهره برجوازي صغير، فمجرد ما يفتح فمه لكي يتكلم، تنطق أيدولوجيا البرجوازية الصغيرة، لذلك من الصعب جداً أن يتحول المثقف إلى ثوري، إلى ماركسي لينيني، فعليه أن يعاني ثورة فكرية جوانية لكي يصبح كذلك، لأن غرائزه برجوازية صغيرة بعكس العامل، الذي يتمتع بغرائز ثورية تمكنه إذا فكر واجتهد أن يُعبّر بيسر نسبي عن المواقف الثورية، إلى الماركسية اللينينية، وعاد التوسير ليؤكد هذه الرؤية في كتابه "لينين والفلسفة ومقالات أخرى". ما زال لوي التوسير راهناً ومهماً" [26].

يرى التوسير كذلك، أن الفلسفة الماركسية هي السلاح الثوري الذي لا بد للمثقفين الثوريين من أن يستخدموه في إفهام الطبقة الكادحة مقولات هذه الفلسفة، وإطلاعها على طريقة استخدام ماركس وأنغلز لها، ثم على الطريقة التي تستخدم هي ذاتها أدواتها في الظروف الطارئة في الحاضر والمستقبل من أجل نجاح ثورتها.

فالفلسفة في رأيه هي في النهاية الصورة النظرية لصراع الطبقات، والماركسي الصحيح هو الذي يضع نفسه في إطار الماركسية التاريخي الدقيق انطلاقاً من موقف معين في مكان وزمان معينين، كأن ينظر إلى أزمة الرأسمالية من حيث ارتباطها بأزمة الماركسية [27].

لقد تركت آراء ألتوسير في الشبيبة الطالبية، أثراً لا ينكر، تَمَثَّل في الموقف النقدي الذي وقفته حركة أيار 1968 من قيادة الحزب الشيوعي المتهم بـ "التحريفية" لتخليها عن مبدأ دكتاتورية البروليتاريا، وهو موقف جديد يعتقد ألتوسير أنه من الصعب إيجاد تبرير نظري له في الماركسية.

وبالمقابل، فإن نقاد ألتوسير رموه بتهمة الستالينية، والواقع -كما يقول جورج طرابيشي- أنه بقدر ما يبدو ألتوسير مجدداً في المنهج يبدو " قويم العقيدة" في الآراء. أما أرنست ماندل، فيقول " إن ضعف ألتوسير الأساسي يكمن في رفضه التمييز بين المنهجين الجدليين، المثالي والمادي، وفي شكوكه حيال الجدل المادي باعتباره جدلاً "هيغلياً"، وفي رفضه الفعلي لكل الجدل لهذه الأسباب" ([28]).

أما المفكر د. صادق جلال العظم، فقد انتقد ألتوسير بحدة، بل شن عليه هجوماً شرساً في كتابه "دفاعاً عن المادية والتاريخ" كما يقول المفكر د. هشام غصيب الذي رأى إن هجوم صادق العظم افتقر كلياً إلى روح الانصاف الموضوعي، خاصة وأن صادق العظم يقول في نقده لألتوسير: "في مؤلفاته كلها، حين يهاجم ألتوسير الماركسية الهيغلية وينتقدها، فإنه لا يؤكد أبداً مادية الماركسية في مواجهتها، بل يؤكد دوماً علميتها فقط بعد أن يكون قد فسر ضمناً معنى العلمية تفسيراً شكلاً مثالياً معادياً للمادية، وبالتالي فإن الهدف الحقيقي من هجوم ألتوسير المستمر والمتكرر على مثالية هيجل الموضوعية، هو النيل من مادية ماركس الموضوعية، لأن الهدم المباشر للأخيرة صعب دون الظهور بمظهر الخارج كلياً عن إطار الماركسية عموماً والمادية التاريخية تحديداً، لهذا يركز ألتوسير نقده الهدام على:

الإرث الذي تركته المثالية الموضوعية للماركسية.

استعارة ماركس الشهيرة والقائلة، بأنه وَجَدَ مثالية هيجل الموضوعية واقفة على رأسها فأوقفها على قدميها.

دعوى ماركس بأنه استخلص من القشرة الصوفية للمثالية الهيغلية قلبها الديالكتيكي".

وتعليقاً على نقد د. العظم، يدافع د. هشام غصيب عن التوسير بقوله "برغم ما يشوب الألتوسيرية من ثغرات في هذه المسألة، وفي مقدمتها مفهوم القطع الإيستمولوجي، إلا اني أرى في هجوم العظم في الفقرة المقتبسة أعلاه تجنياً واضحاً على التوسير، لا بل تزويراً جلياً لموقف التوسير يثير حيرتنا بالنظر إلى ما نعرفه عن صادق جلال العظم من صدق وعمق ودقة في قراءة غيره" ([29]).

لذلك -كما يستطرد د. هشام- "نجد مستغرباً زعم العظم بان التوسير، حين يهاجم الماركسية الهيجلية وينتقدها، لا يؤكد أبداً مادية الماركسية في مواجهتها، إننا نجد ذلك مستغرباً بالفعل، لأن مفهوم التحديد الفائق ابتكره التوسير خصيصاً لكي يؤكد مادية الماركسية في مواجهة الهيجلية في صورها كافة، بل، إن مأخذنا على التوسير أنه يغالي في توكيده هذا، بحيث إنه يريد تطهير الماركسية من كل أثر للمثالية الهيجلية، إنه يغالي في توكيد اختلاف الجدل المادي عن الجدل الهيجلي بحيث إنه يريد توكيد انعدام الصلة كلياً بين الجدلين، فهو إذاً لا يجابه الجدل الهيجلي بعلمية الماركسية، كما يزعم العظم، وإنما يجابهه بمادية الماركسية إلى حد المغالاة" ([30]).

لقد أدرك التوسير جيداً -كما يضيف د. هشام- "أن المفهومات القائمة في المادية التاريخية والمادية الجدلية في صورتها التقليدية لا تكفي لتحقيق ذلك، لاختلاف موضوعها، ومن ثم، أدرك الحاجة إلى ابتكار مفهومات جديدة لإنتاج معرفة فلسفية بصدد الجدل المادي بوصفه موضوعاً. فقد أدرك أن كون الجدل المادي موضوعاً جديداً، يقضي بابتكار مفهومات جديدة لاستيعابه، وأن استعماله بوصفه أداة معرفية لاستنتاج غيره لا يكفي، هذا هو أحد الدروس المهمة التي نستخلصها من التوسير، إذا نظرنا إلى فكره نظرة نقدية، لكن موضوعية، وإذا لم نجعل من بعض هفواته حاجزاً يمنعنا من التواصل مع دوره" ([31]).

" لقد سعى التوسير منذ الخمسينيات إلى إحياء الماركسية اللينينية، في حقيقتها المادية الجدلية في الأوساط اليسارية، لإنقاذ الأخيرة من جهة، ولشحن الحركة العمالية، والحركة التحررية العالمية بروح تغييرية جديدة تواصل المسيرة الكبرى التي بدأها ماركس ولينين

من جهة أخرى، إذ شعر أن لا خلاص للحركة الشيوعية العالمية إلا بمثل هذا التجديد، فهذه الحركة إما أن تكون ثورية، إما أن تكون مادية جدلية، وإما ألا تكون" ([32]).
من المؤلفات التي أصدرها ألتوسير لاحقاً، قبل أن يصاب في مطلع الثمانينات بنوبة جنون، كتاب "لينين والفلسفة" (1969) و"رد على جون لويس" (1973)، و"عناصر لنقد ذاتي" (1974).

وأخيراً، ومهما قيل في ألتوسير، "فإنه يبقى في تاريخ الفكر الفرنسي والأوروبي ذلك الذي أثار من حول كتاباته عاصفة من الردود والردود المضادة لا تجد نظيراً لها إلا في العاصفة النظرية التي أثارها الوجودية غداة الحرب العالمية الثانية" ([33]).
وفاته:

في سنة 1980 دخل ألتوسير داراً لرعاية المسنين بعد أن إتهِمَ بقتل زوجته، وأُسقطت التهمة عنه لعدم ثبوت التقصّد سنة 1981، ثم توفي منتحراً في إيفلين فرنسا عام 1990.

قالوا عنه ([34]):

"إن ضعف ألتوسير الأساسي يكمن في رفضه التمييز بين المنهجين الجدليين، المثالي والمادي، وفي شكوكه حيال الجدل المادي باعتباره جدلاً "هيغلياً"، وفي رفضه الفعلي لكل الجدل لهذه الأسباب". (إرنست ماندل).

هل قرأ ألتوسير الرأسمال حقاً؟ إنه يُعْمَلُ التأمل في مفهوم القراءة بصدد الرأسمال. ولو قرأ الرأسمال حقاً لاكتشف أن نص ماركس لا يعرض نفسه على أنه رسالة تتطلب من يفك لغزها، بل على أنه فك للغز نص هيروغليفي: عالم البضاعة". (هنري لوفيفر).
"إذا كان في مستطاع البنيويين أن يستخدموا ألتوسير، فلأن لديه تصميماً على إعطاء الامتياز للبنى على حساب التاريخ" (جان بول سارتر).

(11) سامي خشبة - مرجع سبق ذكره - مفكرون من عصرنا - ص 77+78

(12) جورج طرابيشي - مرجع سبق ذكره - معجم الفلاسفة - ص 9

(13) المرجع نفسه - ص 10

- [4] (سامى خشبة - مرجع سبق ذكره - مفكرون من عصرنا - ص 77+78)
- [5] (غناسكيريك و نلز غيلجي - مرجع سبق ذكره - تاريخ الفكر الغربي - ص 919)
- [6] (المرجع نفسه - ص 921)
- [7] (م. روزنتال، ب. يودين - مرجع سبق ذكره - الموسوعة الفلسفية - ص 387)
- [8] (جورج طرابيشي - مرجع سبق ذكره - معجم الفلاسفة - ص 512)
- [9] (م. روزنتال، ب. يودين - مرجع سبق ذكره - الموسوعة الفلسفية - ص 387)
- [10] (جورج طرابيشي - مرجع سبق ذكره - معجم الفلاسفة - ص 338)
- [11] (هاشم صالح - بصمات الفلسفة الفرنسية على القرن العشرين - الانترنت - 8 ديسمبر 2013.
- [12] (حسام الدين درويش - فلسفة بول ريكور وعلاقتها بالدين والعلم - الانترنت - 8 ديسمبر 2013.
- [13] (أ. روني إيلي ألفا - موسوعة أعلام الفلسفة - الجزء الأول - دار الكتب العلمية - بيروت - ط1 - 1992 - ص152.
- [14] (جورج طرابيشي - مرجع سبق ذكره - معجم الفلاسفة - ص 126)
- [15] (م. روزنتال، ب. يودين - مرجع سبق ذكره - الموسوعة الفلسفية - ص 387)
- [16] (موقع ويكيبيديا - الانترنت.
- [17] (موقع: المعرفة - www.marefa.org .
- [18] (سامى خشبة - مرجع سبق ذكره - مفكرون من عصرنا - ص 85 - 86)
- [19] (موقع: المعرفة - www.marefa.org .
- [20] (جورج طرابيشي - معجم الفلاسفة - دار الطليعة - بيروت - ط2 - ديسمبر 1997 - ص88)
- [21] (د. صادق جلال العظم - دفاعاً عن المادية والتاريخ - دار الفكر الجديد - بيروت - الطبعة الأولى 1990 - ص 363
- [22] (المرجع نفسه - ص 385)
- [23] (المرجع نفسه - ص 389)
- [24] (المرجع نفسه - ص 454)
- [25] (موقع: المعرفة - www.marefa.org .
- [26] (د. هشام غصيب - الفيس بوك - 2019/5/29.
- [27] (موقع: المعرفة - www.marefa.org .
- [28] (جورج طرابيشي - مرجع سبق ذكره - معجم الفلاسفة - ص 88)
- [29] (د. هشام غصيب - نقد العقل الجدلي - دار التنوير - بيروت - 2011 - ص 50)
- [30] (المرجع نفسه - ص 51)
- [31] (المرجع نفسه - ص 52)
- [32] (المرجع نفسه - ص 57)
- [33] (جورج طرابيشي - مرجع سبق ذكره - معجم الفلاسفة - ص 88)
- [34] (المرجع نفسه - ص 88)

كتاب موجز الفلسفة والفلاسفة عبر العصور للمفكر غازي

الصوراني (ج 80)

السبت 23 يناير 2021

خاص بوابة الهدف الاخبارية

(تتفرد بوابة الهدف، بنشر كتاب المفكر غازي الصوراني، المعنون: موجز الفلسفة والفلاسفة عبر العصور، الصادر عن دار الكلمة للنشر والتوزيع، في يونيو/ حزيران 2020، على حلقات متتابعة.. قراءة مثمرة ومفيدة نتمناها لكم).

الباب الرابع

الفصل الحادي عشر

الفلسفة في القرن العشرين

أبرز فلاسفة القرن العشرين

جون راولز (1921 - 2002):

فيلسوف ليبرالي، أمريكي، التحق منذ سنة 1939 بجامعة برينستون لدراسة الفلسفة، وانقطع مدة بسبب اندلاع الحرب العالمية الثانية، وكان لقصف هيروشيما بالقنبلة الذرية أثر بالغ فيه، عاد سنة 1946 ليعد أطروحة الدكتوراه، التي ناقشها في موضوع "التبريرات الأخلاقية" سنة 1950، ولكنه غير وجهة أبحاثه وتفكيره نحو "فكرة العدالة" في مختلف أبعادها الأخلاقية والنفسية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية والقانونية، وذلك انطلاقاً من سنة 1950 خلال إقامته بجامعة أكسفورد ثم كورنيل وهارفارد، حيث أكمل مسيرته الجامعية، وتقاعد عام 1995.

جمع "راولز" فكره في كتاب ضخم أصدره سنة 1971 في ذروة حرب فيتنام، تحت عنوان "نظرية العدالة" وكان بمثابة الميثاق للحركة الاجتماعية الديمقراطية الحديثة وقد لقي رواجاً منقطع النظير خاصة في الولايات المتحدة الأمريكية إذ بيعت منه حوالي

300000 نسخة، سيّما وأنّ هذه النّظريّة ستشكّل إطاراً متميّزاً لتطوّر التفكير الأخلاقي والسياسي في العالم الأنجلو- سكسوني، وستساهم في تخليصه من الخمول والركود، ومن هيمنة النفعيّة التي كرّستها أعمال دافيد هيوم وآدم سميث وستيوارت ميل، عبر محاولة إحياء فكرة العقد الاجتماعي والتراث الفكري لجون لوك وروسو وكانط. وقد أثار كتابه هذا نقاشات جمّة وأضحى مرجعاً لا غنى عنه لدارسي الفلسفة والقانون والعلوم السياسيّة ودفع مجدّداً إلى الاهتمام بمفاهيم العدالة وأبعادها ودورها في بناء نظم اجتماعيّة تضمن الحرّيّة والمساواة والحقوق الأساسيّة لكافة البشر. ومن مؤلّفات جون راولز أيضاً "قانون الشعوب" و"الليبراليّة السياسيّة" و"العدالة كإنصاف"..([1]).

جان فرانسوا ليوتار (1924 - 1998)([2]):

فيلسوف وعالم إجتماع ومنظر أدبي فرنسي، اشتهر بأنه أول من أدخل مصطلح "ما بعد الحداثة" إلى الفلسفة والعلوم الاجتماعيّة وعبر عنها في اواخر سبعينيات القرن العشرين، كما حلل صدمة ما بعد الحداثة على الوضع الإنساني .

إسهامه الرئيسي في الفلسفة هو نقده للحداثة، وكتابته عن سقوط الأيديولوجيات الكبرى التي يسميها السرديات الكبرى، ومن خلالها ينتقد فكرة التنوير نفسه ؛ لأن كل هذه الأيديولوجيات من نتاج التنوير، وكلها كان لها هدف واحد هو التحرر وتحقيق سعادة الإنسان، ولكن يرى ليوتار أنها سقطت وفشلت فشلاً ذريعاً، ويدعو للخروج من هذه الحداثة التي أدت للهولوكوست، وهيروشيما وناجازاكي .

فرانسوا ليوتار فيلسوف متشائم جداً بخصوص الحداثة، ولا ينظر إلا للجزء الفارغ من الكوب، مثل كل المفكرين الذين انتقدوا التنوير والحداثة، خاصة رواد النظرية النقدية ومدرسة فرانكفورت، وبعضهم يرى أن التجربة الاشتراكية قد سقطت، لكن الديمقراطية الليبرالية لم تسقط، ويرى كثيرون انها الآن "أقوى" مما كانت عليه، و"لا يزال لديها الكثير" لتقدمه لصالح أهداف التنوير .

مسيرته السياسية:

بدأ جان فرانسوا ليوتار حياته السياسية ماركسياً وانضم إلى جماعة تعرف باسم "الاشتراكية أو البربرية" Socialism or Babarism في العام 1954 والتي سعت إلى إخضاع الماركسية لنوع من النقد الذاتي الداخلي، والمراجعة الفكرية الشاملة لبعض مقولاتها الأساسية.

وبذلك كان ليوتار فرداً من مجموعة واسعة من المثقفين الماركسيين والشيوعيين، الذين انتقدوا، وعَبَّروا عن شجبهم للممارسات السياسية، والمواقف الفكرية للحزب الشيوعي الفرنسي بعد الحرب العالمية الثانية، ومن أبرزهم روجيه غارودي، ولوي ألتوسير، وهيربرت ماركوزه، بالإضافة إلى ليوتار.

عمل ليوتار مراسلاً للصحيفة الصادرة عن الجماعة نفسها في الجزائر، وبذلك كان قريباً جداً من أحداث حرب الجزائر في الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين. مال ليوتار إلى المساءلة والتشكيك بالمبادئ الماركسية، وكان اعتراضه ينصب على طريقة تعامل الحزب الشيوعي الفرنسي مع الحرب في الجزائر بوصفها ثورة البروليتاريا ضد الرأسمالية، بينما كانت في الواقع ثورة فلاحين ومزارعين لا علاقة للتحليل الماركسي للصراع الطبقي في المجتمع الصناعي الحديث بها.

كما رفض ليوتار موقف الحزب الشيوعي من انتفاضة الطلبة في فرنسا عام 1968 - التي لعب فيها دوراً كبيراً - والذي جاء مسانداً للمؤسساتية وللحكومة، وفي نفس الفترة أعلن خروجه على الماركسية بعد أن انفرط عقد جماعة الاشتراكية أو البربرية، التي تركها عام 1964 وانضم إلى جماعة يسارية أخرى وتركها أيضاً في 1966 بعد عامين، ثم انشق نهائياً عن الماركسية مع ظهر كتابه الإقتصاد الليبيدي في 1974 .

توفي جان فرانسوا ليوتار وبينما كان يعد نفسه لمؤتمر علمي حول "ما بعد الحداثة" والإعلام بصورة فجائية، متأثراً باصابته بسرطان الدم التي تفاقمت بسرعة شديدة وذلك في 1998 وقد نُشِرَ كتابه الذي لم يكتمل عن القديس أوغسطين في نفس العام .

فرانسوا شاتليه (1925 - 1985):

فيلسوف فرنسي، مدرس في جامعة باريس، "من رواد ماركسية متحررة من الوثوقية الستالينية، طرح مشكلة العلاقة بين الايديولوجيا والحقيقة، جنباً إلى جنب مع هنري لوفيفر، وقد أشرف شاتليه على إصدار كتابين هامين هما: "تاريخ الفلسفة" و "تاريخ الأيديولوجيات"، شارك في تحريرهما عدد من الاختصاصيين" [3].

"كان شاتليه ماركسياً متحرراً، فقبِلَ فكرة صراع الطبقات، بيد أنه لم يوافق ستالين على طروحاته الفكرية (الوثوقية) الجامدة والفردية، وأكد أن التطور، والصراع الطبقي لا يمكن أن يُسجنا في قوانين، لإنهما يخضعان لعوامل تاريخية واجتماعية غير محددة، من هنا إشكالية العلاقة بين الأيديولوجيا والحقيقة، فالتطابق بينهما ليس حتمياً، والمعلوم أن ماركسية شاتليه، دفعته إلى الإهتمام بالقطاع التربوي، فهاجم بعنف السياسة المتبعة في التعليم المدرسي والجامعي مُتَّهماً المعنيين بأنهم يبثون أفكار ومطامع الأيديولوجيا البورجوازية في المؤسسات التربوية" [4].

من مؤلفاته: "ميلاد التاريخ" (1962)، "اللوغوس والممارسة" (1962)، "افلاطون" (1965)، "هيجل" (1968)، "فلسفة الأساتذة" (1970)، وقد نقد في هذا الكتاب الأخير المؤسسة الفلسفية كما تعمل في التعليم الثانوي والجامعي، أخذاً عليها طابعها السلطوي والايديولوجي البورجوازي.

جيل دولوز (1925 - 1995):

جيل دولوز فيلسوف وناقد أدبي وسينمائي فرنسي، ولد في باريس، تخرج من دار المعلمين العليا، ودرس الفلسفة في جامعة ليون ثم في جامعة فنسين.

يعتبر جيل دولوز "أحد أكبر المدافعين في فرنسا عن تيار "الحداثة" في مواجهة تيار "ما بعد الحداثة"، ولكن من منظور -موقف- يتناقض مع كل المواقف - والرؤى الفلسفية - التي ارتبطت بالحداثة في الغرب: المواقف والرؤى الوضعية، والماركسية - الجدلية، التقليدية، والجديدة، ويتخذ دولوز موقفاً فريداً خاصاً به بين مفكري ما بعد البنيوية، وإن شاركه في جانب منه، مُواطنه وزميله الأحدث سناً جاك دريدا الذي يختلف

مع دولوز في تطبيق المنظور نفسه؛ وهو منظور "التباين والتكرار" التاريخيين بوصفه "عملية" و"موقفاً عقلياً ونفسياً" أسفرا عن تحقيق الحداثة في رأيه "[5].

له العديد من الكتب التي تتناول الفلسفة وعلم الاجتماع، اهتم بوجه خاص، بدراسة تاريخ الفلسفة، وتأويل نماذج متعددة منه يعتبرها على غاية من الأهمية مثل: فلسفات كانط ونيتشة وبرجسون وسبينوزا.

تمثل فلسفة جيل دولوز إلى جانب فلسفتي دريدا وفوكو تقليداً مستقلاً في التفكير المعاصر يريد أن يقطع مع الهيجيلية والماركسية والبنويوية.

"أشهر مؤلفات دولوز هو "الرأسمالية والفصام" (1972)، وقد كتبه بالتعاون مع الطبيب النفسي فيليكس غتاري. والدعوى المركزية فيه -كما يقول جورج طرابيشي- هي التأكيد على أولوية كلية الرغبة. فصد ماركس وصد فرويد معاً يؤكد الكاتبان أن الحقل الاجتماعي منفتح مباشرة على الرغبة، وأنه نتاجها المتعين تاريخياً، وأن الليبيدو لا يحتاج إلى أي توسط أو تحويل ليغزو مضمار القوى الإنتاجية وعلاقات الإنتاج، وبما أن الرأسمالية تنزع من تلقاء نفسها إلى تحرير دفع الرغبة، فإنها ما تنني تقترب من "حد فصامي"، ولمقاومة هذا النزوع، نراها تستخدم جميع الأسلحة الكابحة: الملكية الخاصة، الأسرة، الدين، الوطن" [6].

في كتاب "المفهوم الفلسفي عند جيل دولوز" تأليف الباحث الجزائري زهير قوتال، ينطلق المؤلف في النظر إلى جيل دولوز من أنه "فيلسوفاً شديد الفضول، يهتم بكل ما يشكله حاضره وينتجه عصره؛ إذ وجه جلّ فكره نحو القبض على مساحة حداثية مرآوية، طاوياً سحر كتابته لتجاوز الأماكن الفارغة من المعنى، وقع الاختيار على المفهوم الفلسفي عنده لأنه أكثر الفلاسفة اشتغالاً على المفاهيم الفلسفية، من خلال حواراته مع كبار الفلاسفة" [7].

ويضيف المؤلف زهير قوتال قائلاً: "يعتبر دولوز أن تاريخ الفلسفة ليس قطاعاً تأملياً، ولا هو بوجه خاص نظر، بل هو بالأحرى فن رسم الأشخاص، إلا أن الرسم ليس إلا صوراً عقلية مفهومية، وكما هو الشأن في فن رسم الأشخاص يقوم الرسام بفعل

المشابهة، ولكن بوسائل مختلفة، ذلك أن المشابهة يجب أن تكون نتاجاً لا وسيلة للإنتاج، فقد نكتفي أو نكرر ما قاله الفلاسفة، ولكن بطريقة أخرى وبأسلوب مختلف. فإذا كان دأب الفيلسوف هو الاشتغال على وضع المفاهيم وإنشائها، فإنه في الغالب، لا يعلن بصفة كاملة الإشكالات والمسائل التي وضعت من أجلها تلك المفاهيم بقصد الإجابة عنها، من هنا يأتي دور تاريخ الفلسفة، لا أن يعيد ما قاله هذا الفيلسوف أو ذاك، وإنما أن يقول ما لم يقله، ما لم يستطع قوله أو ما غفل عنه أو ما سكت عنه، مع أنه حاضر في قوله وممتكر خلف منطوقاته" ([8]).

ويستطرد زهير قوتال قائلاً: "إن اللغة عند دولوز ليست أداة للفكر وحسب، بل هي أيضاً القالب الذي تتشكل فيه صورة الفكر، حيث إن كل جماعة بشرية، تفكر داخل اللغة وبوساطتها وتتواصل من خلالها، فاللغة هي المنظم تجربتها، وهي بهذا تصنع عالمها وواقعها الاجتماعي والثقافي والعلمي والسياسي".

وعن نظرية المفهوم الفلسفي لدى جيل دولوز، يقول المؤلف قوتال: "إن المفهوم الفلسفي، بحسب دولوز، هو الذي يقوم بتشكيل البعد الروحي للواقع ترتيباً وتنظيماً، لهذا فهو كموني واقعي، فالمفهوم الفلسفي غير المفهوم العام، فالتجربة المشكلة بوساطة الفلسفة والفلسفات عموماً، ليست هي التجربة المشكلة من طريق الذات المتعالية، ثم إن التشكل هو في حقيقته إعادة تشكيل مستمر، فكل تشكيل هو إعادة لتشكيل سابق، فلا تشكيل أولياً أو أصلياً له" ([9]).

ألف العديد من الكتب ومنها "تيتشه والفلسفة" (1962) و"فلسفة كانط النقدية" (1963) و"البرغوسنية" (1966) و"الاختلاف والتكرار" (1968) و"منطق المعنى" (1963)، وقد ألف مع فليكس غتاري "الراسمالية والفصام" 1972 وكتاب "ما الفلسفة" (1991)، وله العديد من الدراسات حول الأدب والفن والسينما والتحليل النفسي.

ميخال فوكو (1926 - 1984):

فيلسوف فرنسي، "يعتبر أحد أكبر الأسماء في الفلسفة الفرنسية المعاصرة، من تيار ما بعد البنيوية، وضع بصمته بقوة على الكثير من فروع الفكر المعاصر والعلوم الإنسانية،

من النقد الأدبي إلى التحليل اللغوي، ومن علم التاريخ الاجتماعي وتاريخ الثقافة (الغربية الحديثة، والحداثة ونقدها) إلى علم النفس وغيرها" ([10]).

"اكتسب ميشال فوكو شهرته من خلال كتابه الكلمات والأشياء (1966) الذي يدافع فيه عن الموقف البنيوي، وهو أن الإنسان بناء اجتماعي، والحقيقة هي بُنى بشكل أساسي، ومثله مثل البنيويين الفرنسيين الآخرين، انتقد فوكو النظريات التي تؤيد مفهوم الإنسان أنه فرد ذو استقلالية بدلاً من إعطاء الأسبقية لمفاهيم الشروط البنيوية، فكان فوكو بهذا الكتاب "الكلمات والأشياء" من بين أهم المفكرين والفلاسفة الذين سعوا لتقويض الفلسفة الوجودية التي عبرَ عنها جان بول سارتر، فقد "أعلن ميشيل فوكو في كتابه الشهير "الكلمات والأشياء" موت الإنسان أيضا وليس فقط الله. وكان يقصد بذلك أن الصورة المثالية التي شكّلناها عن الإنسان سقطت بسقوط الإنسان نفسه وممارساته البشعة من خلال الاستعمار، والنازية، والفاشية، والستالينية. وبالتالي فلا ينبغي ان نعثر بالإنسان كثيرا" ([11]).

وما يميز تحليلات فوكو "الأركيولوجية" أن هدفه كان عملياً (سياسياً) على الرغم من الشكل العلمي الذي كان لكتابه، فكان هدفه فضح البنى السلطوية، وأن يبين كيف أن ما يبدو عقلياً يعمل في الواقع كقمع خفي غالباً ما يكون في شكل تأديب وغرس عقيدي. وكان قلب فوكو مع المهمشين في المجتمع، مثل "المجانين" أو "اللواطيين" أو نزلاء السجون. وكان بنقده المذهب الغربي العقلي التقليدي منحاذاً إلى صف الفلاسفة التفكيكيين، ومثل دريدا، دافع فوكو عن عرفوا بأنهم "الأخرون"، لكن التزام فوكو السياسي كان على درجة من القوة، وكان عداؤه للتبرير الفلسفي على درجة من الاتساق المنطقي بحيث وجد هناك توتر واضح بين ربييته الفلسفية والتزامه العملي" ([12]).

أخذ فوكو عن هوبز وديكارت وكانط، فجمع بينهم، وكانت له نظرية تكنوقراطية تطبيق عدة مناهج، أما الإنسان الذي يصفه فوكو فهو الإنسان العاجز عن مواجهة السلطة الاجتماعية بهدف استرجاع حريته" ([13]).

"يعتبر فوكو من أهم مؤرخي الفكر، من حيث أنه وضع منهجية جديدة لتتبع نشأة الأفكار بما فيها الفلسفة، وقد استعمل مقولة "أبستيميا" لأول مرة في كتابه "تاريخ الجنون" ويعني بها بنية فكر في فترة زمنية معينة، حيث ترتبط الأفكار ببعضها، بالرغم من اختلافها الظاهري كارتباط نشأة القول الطبي حول الجنون في عصر النهضة بالفكر الاقتصادي السياسي والفكر الفلسفي" ([14]).

لقد عُرف فوكو بدراساته الناقدة والدقيقة لمجموعة من المؤسسات الاجتماعية، منها على وجه الخصوص: المصحات النفسية، المشافي، السجون، وكذلك أعماله فيما يخص تاريخ الجنسانية، وقد لقيت دراساته وأعماله في مجال السلطة والعلاقة بينها وبين المعرفة، إضافة إلى أفكاره عن "الخطاب" وعلاقته بتاريخ الفكر الغربي، لقي كل ذلك صدى واسعاً في ساحات الفكر والنقاش.

في أواخر السبعينات، انحسر النشاط السياسي في فرنسا، وبعد خيبة الأمل تجاه الكفاح اليساري، وقام عدد من الشباب الماويين بالتخلي عن معتقداتهم ليصبحوا ما يسمى "المتفلسفون الجدد"، وغالباً ما ذكروا بأن فوكو يمثل مرشداً أساسياً لهم، في إطار مفهوم "ما بعد الحداثة"، فقد كان فوكو "يمثل التيار الناقد بشدة للحداثة والعقلانية الغربية، كان يعتقد بأن مشروع الحداثة قد فشل بعد أن جرب نفسه طيلة مئتي سنة، وأنه لم يؤد إلى تحرير الإنسان كما كان متوقفاً، وإنما إلى استعباد الإنسان وتقييده بأصفاة جديدة غير مرئية غالباً. وهكذا راح يصب جام غضبه على التنوير والحداثة والعقلانية التي أدت إلى مجتمعات المراقبة المعقدة، وراح ينفي صفة الكونية، بل وحتى الإنسانية عن حضارة الغرب، ولم يكن مخطئاً كل الخطأ" ([15]).

ويرى فوكو أن مشروع الحداثة كان يرتكز أساساً على فكرة التقدم والتحقيق المطرد له في المجالات كافة، يتبعه الكثير من الدارسين، ولكن سرعان ما خابت آمالهم، فقد تكشف التقدم عن سراب، أو شيء يشبه السراب، بل وانقلب إلى عكسه، وتبين أن مطبات الحياة لا تقل خطورة عما كان عليه الحال قبل الحداثة، بل إن مجتمعات ما قبل الحداثة أفضل من مجتمعات الحداثة بحسب رأي فوكو وتياره، وراحوا يدعون

للقضية مع الحداثة ومع التنوير الذي أدى إليها. ولذلك اخترعوا مصطلحات من نوع: ما بعد الحداثة، وما بعد التنوير، ما بعد التاريخ.. فهم يريدون أن يخرجوا من الحداثة كلياً إلى ما بعدها" ([16]).

فوكو في إيران:

في عام 1978، وبينما بلغت التظاهرات ضد الشاه في إيران أوجها، عمل ميشيل فوكو مراسلاً صحافياً خاصاً لجريدتي: (كورير ديلا سيرا) و(لونغول أوبزرفاتور).

التقى بقيادة وبسياسيين وناشطين في التظاهرات التي قادتها المعارضة ضد نظام الشاه، كما التقى بالخميني في ضواحي باريس، وكتب سلسلة من المقالات عن الثورة.

قدم فوكو من خلال مقالاته رؤية لما سماه "الروحانية السياسية مؤكداً حماسه للثورة الإيرانية، وبدا وكأنه يدعم اتجاهها الإسلامي، وفي حين اعتقد كثيرون أن اليسار العلماني سوف يزيح التيار الإسلامي بعد سقوط الشاه، أطلق هو تهكماً واضحاً من أصحاب تلك النظرة، ورأى في الحركة الإسلامية، بل وفي الإسلام، برميل بارود سيغير ميزان القوى في المنطقة.

الفلسفة لدى فوكو:

يقول السيد ولد أباه: "إن فوكو لم يهتم إلا إهتماماً محدوداً بتحليل أفكار الفلاسفة والتعليق عليها، فلم يكن "كهايدغر" الذي نهج سبيل المساءلة الفلسفية، واستدكار الإرث الأنطولوجي واستنطاق المنظومات الميتافيزيقية، ولا هو "دولوز" أو "هابرماس" اللذين اشتغلا في أعمالهما بتقديم الفلاسفة والتعليق على أفكارهم وشرحها، انطلاقاً من اهتماماتهما واشكالاتهما الخاصة.

إن هذا الموقف يُعبر عن أكثر من مجرد إهمال أو تجاهل، ولا يمكن تفسيره إلا من خلال استعراض منزلة الفلسفة لدى فوكو، ومقارنته لاستراتيجية التأويل الفلسفي لديه" ([17]).

إن الفلسفة بالنسبة إليه -كما يقول السيد ولد أباه- "لم تعد نشاطاً نظرياً موسوعياً يضبط المعاني النهائية والغائية للوجود والممارسة البشرية، بل أصبحت استراتيجية

تشخيص وتفكيك ونقد، تنشأ وتنمو على هامش مجالات بحث، وميادين تحليل، ظلت إلى عهد قريب، بمنأى عن الاستكناه الفلسفي".

يقول فوكو: "لقد مرت تلك الحقبة الكبرى من الفلسفة المعاصرة، حقبة سارتر وميرلو بونتي، حيث كان على نص فلسفي، أو نص نظري ما، أن يعطيك في النهاية، معنى الحياة والموت ومعنى الحياة الجنسية، ويقول لك هل الله موجود أم لا، وما تكونه الحرية، وما ينبغي عمله في الحياة السياسية، وكيف تتصرف مع الآخرين، الخ، وهكذا فالنظرية والنشاط الفلسفي يظهران عند فوكو "في ميادين مختلفة تبدو وكأنها منفصلة عن بعضها بعضاً. إن إشكالها هو يصوغه فوكو في السؤال الآتي: "ما هو الشيء الخالد وسط هذا العالم الذي يفني فيه كل شيء، ومن نحن المحكوم علينا بالموت، بالنسبة لذلك الشيء الذي لا يفني؟" ([18]).

أما الفلسفة بالمعنى الجديد الذي يعطيه لها فوكو، "فهي استراتيجية "تشخيصية" (حسب الدلالة النيتشوية)، تتفحص الحاضر وتكشف عن مسار تكوينه، وبذلك تقترن بالتاريخ: وذلك ما يؤكد فوكو بقوله:

"يبدو لي أن الفلسفة لم تكف، خلال القرن التاسع عشر، عن الاقتراب من السؤال التالي: ما الذي يجري حالياً، نحن الذين لعلنا لا شيء غير ما يجري حالياً، لا أقل ولا أكثر؟ ويوضح فوكو أكثر هذا الدور الجديد المناط بالفلسفة "كتشخيص للحاضر" بقوله: "إذا ما كان ثمة، على وجه الاحتمال، نشاط فلسفي مستقل اليوم، ووجدت فلسفة لا تكون مجرد نوع من النشاط النظري الداخلي للرياضيات أو اللسانيات أو الاثنولوجيا أو الاقتصاد السياسي، إذا كان ثمة فلسفة مستقلة، متحررة من كل هذه الميادين، أمكننا تعريفها على النحو التالي: بأنها نشاط تشخيصي، بمعنى أنه حينما يشخص المرء الحاضر معناه أن يقول ما هو الحاضر، أن يقول فيم يختلف حاضرننا، اختلافاً جذرياً عن كل ما عده، أي عن ماضينا، ولربما كانت هذه هي المهمة الموكولة للفلسفة الآن".

والواقع، "ان ممارسة الفلسفة لدى فوكو، ليست ذات طابع احادي، بل تتخذ اشكالاً وأدواراً متعددة، ففوكو، هو كما يقول بلانشو "إنسان دائب السير"، يسلك منحرجات شتى، وهكذا نلاحظ أن ممارسة الفلسفة لدى فوكو، ممارسة مزدوجة: فمن جهة يرفض فوكو بشدة فكرة تاريخ عام للفلسفة، يتم البحث عن موقع داخله، بل على عكس ذلك يبين فوكو أن التقليد الفلسفي ليس موحداً، بل يطبعه التعدد والاختلاف - إن هدف فوكو هو مساءلة هذه "الخطاطات العامة" في تاريخ الفلسفة، وتشثيت أنساقها وفتحها على أسئلة جديدة" ([19]).

وفي هذا السياق، يرى السيد ولد أباه، أن فوكو لم ينكر أبداً صلاته المتعددة والقوية بفلسفة نيتشه، الذي خصص له نصين من أهم نصوصه المشهورة، بل اعتبر أعماله كلها تتبع خيطاً موحهاً رسمته جينالوجيا نيتشه.

يقول في آخر حديث أجري معه وقد نشر بعد وفاته: إن مصيره الفلسفي، كان محدداً بقراءة هايدغر، لكنه يعترف أن نيتشه قد استأثر في الاخير باهتمامه، ويضيف مؤكداً: "أنا ببساطة نيتشوي أحاول بقدر الامكان أن أرى بخصوص عدد من النقاط - بمساعدة نصوص نيتشه- ولكن مع ذلك مع أطروحات مضادة لنيتشه (وإن كانت مع ذلك نيتشوية) ماذا يمكن أن نعمل في هذا المجال أو ذاك. لا أبحث عن أي شيء آخر، ولكنني أبحث عن هذا بحق"، فليس نيتشه بالنسبة لفوكو مجرد فيلسوف معاصر، يحتل محطة بارزة في تاريخ الفلسفة، ولا هو صاحب منهج جديد في التأويل أثر تأثيراً حاسماً في صياغة أسئلة الفلسفة ورهاناتها وإعادة بنائها، إن نيتشه هو إلى جانب "فرويد" و"ماركس" أحد ثلاثة قلبوا جنرياً نظام التأويل ذاته في الفكر الغربي" ([20]).

إن نيتشه بالنسبة لفوكو "هو من أيقظنا من "سباتنا الجدلي والانتربولوجي"، وليست مقولات "المأساوي" و"مطرقة الفلسفة" و"الانسان الأعلى" و"العودة الابدية" سوى أصوات جديدة للتحليل تعوض الانساق الميتافيزيقية الأكثر عراقية، وبالتالي فإن إنشاء تاريخ للجسد، في مقابل فيمنولوجيا العقل، وإرساء جينالوجيا أخلاقية للمعارف والانساق العقلية، ذلك مشروع فوكو الذي يستمد من نيتشه، ويتجلى ذلك، في استجابة فوكو

للألحة المواضع اللى اقترح نيتشه التأريخ لها وهى: الحب، الشهوة، والوعى، والشفقة، والقساوة، وتاريخ مقارن للعقوبة، وتاريخ مقارن للعقوبات، إنها مواضع فوكو ذاتها، أخيراً، إن الإشكالات اللى يطرحها فوكو غريبة عن واقعنا (العربى) ومشاكلنا -كما يقول بحق السيد ولد أباه- وهى إشكاليات مندرجة فى سياق حوار غربى لا موقع لنا فيه ولسنا طرفاً من أطرافه" ([21]).

وعلى الرغم من ذلك يظل الاختيار الأمثل، هو "أن نتعلم كيف نفكر مثل فوكو، ذلك أن الفلسفة لديه هى قبل كى شىء نهج فى النظر واستراتيجية تأويل وتساؤل مفتوح .. فليس همها بناء الحقائق أو الكشف عنها، وإنما رصد الإشكالات وصياغتها، ومن هنا تبدو دلالة وفعالية الخطاب التاريخى كنموذج مركزى فى نهج فوكو" ([22]).

كان تأثير الفيلسوف ميشال فوكو على القرن العشرين كبيراً أيضاً، فقد استطاع تجديد الفلسفة عن طريق تطعيمها بالعلوم الإنسانية كعلم التاريخ وعلم الاجتماع وعلم النفس وعلم الاقتصاد... إلخ. وقال إن الفيلسوف لا ينبغى أن يتفلسف بشكل مجرد بعيداً عن الوقائع المحسوسة والعلوم التطبيقية كما يفعل بعضهم، ولهذا السبب -يقول هاشم صالح- فإن فوكو درس أهم المؤلفات التاريخية فى عصره وأهم النظريات العلمية قبل أن يبلور فلسفته، كما قام بتحريات ميدانية على أرض الواقع لكى يدعم متانة نظرياته الفلسفية، وعلى هذا النحو زار المصحات العقلية كثيراً قبل أن يؤلف كتابه الشهير: "تاريخ الجنون فى العصر الكلاسيكى". وأثبت أن الجنون ظاهرة اجتماعية بقدر ما هو ظاهرة نفسية وربما أكثر، بمعنى أن المجتمع هو الذى يصيب الفرد بالجنون وليس فقط اختلاله العقلي، ولهذا السبب فإن الفيلسوف الكبير -كما يقول د. هاشم صالح- دعا إلى تغيير المصحات العقلية فى فرنسا وعموم أوروبا لأنها تزيد من هلع المجانين، بل وتصيب حتى الإنسان الصحيح بالجنون إذا ما أدخل إليها، وقد ساهمت أبحاث فوكو فى إصلاح نظام المصحات العقلية وكذلك نظام السجنون فى فرنسا، وأثبت فوكو أن الفلسفة يمكن أن تقدم خدمات عملية للمجتمع، وليست عبارة عن ثمرات مجانية فى برج عاجى" ([23]).

أما المفكر الراحل صادق العظم، في اجابته على سؤال: هل لأعمال فوكو أية قيمة معرفية أو علمية في نظرك إذن؟ يقول: "إن قراءة أعماله مسألة مهمة لكل من يتابع تطورات الفكر الأوروبي الحاضر وتأثيراته في الخارج، في سنة 1983 قدمت مجلة "مواقف" فوكو إلى القارئ العربي مطولاً وباعتباره صاحب ثورة حقيقية في الفكر الحديث. إن كتبه مليئة بالأفكار واللمعات والحدوس وغنية بالتحديات الفكرية والإيحاءات الفلسفية كما أنها مفيدة جداً في دفع الاتجاهات العدمية والبعثية والذاتوية (المسيطرة منذ مدة غير قصيرة على نخبة الانتليجنسيا البرجوازية في أوروبا) المعادية للمعرفة والعلم والتتوير والموضوعية إلى نتائجها المنطقية القصوى، بحيث نكتشف تناقضاتها الداخلية، وتظهر نقاط ضعفها المضمرة وتتضح نزعتها إلى الارتداد على نفسها وتدمير نفسها بنفسها. بالتالي، تميل كتابات فوكو بقوه - كما يضيف د.العظم- إلى الشطط الخطابي والنثر الدرامي شبه الأدبي دون أن تعطينا نصاً ادبياً جدياً، كما تشكو مؤلفاته، من ضعف كبير على صعيد التماسك المنطقي، ومن الغموض والالتباس على صعيد المعاني، ومن النقص الفادح في الدقة والتدقيق بالنسبة للوقائع والبيانات والشواهد التي يحتج بها محاولاً إثبات طروحاته بواسطتها وإقناع القارئ عبر إبرازها واستخدامها، لذا كثيراً ما تتحول أعماله إلى خليط (أو صحن سَاطة) من التاريخ والتأريخ والملاحظة والفلسفة، وعلم النفس والابستمولوجيا والنظرية الاجتماعية والفكر السياسي والتشريعي والقانوني إلخ دون أن تتجح في تجاوز هذا التنوع إلى تركيب أعلى يوحداه، ويعطيها معناها المتميز ويحولها، بالتالي، إلى إسهام جديد وحقيقي في الفكر الفلسفي الأوروبي المعاصر.

لكن الأخطر من ذلك كله -كما يستطرد د. العظم- "هو مسألة التعامل مع مؤلفات وأطروحات مفكر يدّعي صادقاً أنه يهدم الصدق، ويدّعي موضوعياً أنه يهدم الموضوعية، ويدعي علمياً أنه يهدم العلم، كيف -إذن- نتعامل مع أعمال مفكر يقول لك فعلياً وبجدية كاملة أنه إذا كانت الأرض كروية أم مسطحة، مسألة تتوقف على العصر الذي نعيش فيه، وعلى نوع الخطاب أو الإشكال النظري السائد، وعلى طبيعة

الإبستيمة المسيطرة في حينه؟ هل نعتبره "قوضوي البتسمولوجي" يلعب لعبة الموضوعية والصدق والحقيقة والعلم كي يهدمها كلها من الداخل، على طريقة فايارابند؟ أو ربما هو يلعب لعبة الخطاب واللغة والإبستيمة والأركيولوجيا، كي يضع حداً لكل خطاب ولكل لغة ولكل إبستيمة ولكل أركيولوجيا بتعريفاتها من الداخل وتدميرها من قلب معاقلها، بحيث نقف مجدداً أمام اللاشيء أو العدم، أو بحيث نرفع شعار "نهاية كل شيء" مرة واحدة، بما في ذلك نهاية إرادة القوة نفسها ونهاية عدمية العدمية ذاتها! لا غرابة أن وَصَفَ فوكو أعماله بقوله إنها "أوهام" و"تخييلات"، ولا عجب إن هو شبهها بتلك الأشياء التي تحدث دويماً أثناء تدميرها لنفسها كالمفرقات (وهي بالفعل مجرد مفرقات) والألغام وزجاجات مولوتوف الحارقة. على عكس اسارتر، لا أجد عند فوكو إلا عبثية الخفة وعدمية الاستهتار "[24]."

من مؤلفات فوكو: تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي (1961)، ولادة العيادة (1963)، أركيولوجيا المعرفة (1969) إرادة المعرفة (1976)، تاريخ الجنس (1984)، ونشر في عام 1966 كتابه (الكلمات والأشياء) والذي لقي بالرغم من كبره وصعوبته شعبية واسعة، لكونه ضد الفلسفة الوجودية التي جسدها سارتر.

توفي فوكو نتيجة مرض الإيدز في باريس بتاريخ 25 حزيران/يونيو 1984. قالوا عنه [25]:

"إن عالم الكلمات والأشياء هو ذلك العالم الذي كان سيعيش فيه الإنسان فيما لو حرم من إمكانات الدفاع، والإنسان الذي يصفه فوكو هو الإنسان العاجز عن مواجهة السلطة الاجتماعية بهدف استرجاع حرته.. والحق أن العنصر الذي يفتقد إليه هذا الكتاب هو على وجه التعيين الإنسان. الإنسان بعناصره الذاتية واللاعقلانية غير القابلة للاختزال، وبقدرته على أن يعي عقلياً الضغوط التي تمارس عليه، بما فيها قدرته على أن يغير هذه الضغوط، حتى على مستوى المؤسسات الاجتماعية - الثقافية". (جيرار ماندل)

" إن ما نجده في الكلمات والأشياء ليس أركيولوجيا للعلوم الإنسانية، بل جيولوجيا: سلسلة من طبقات متعاقبة تؤلف "أرضنا"، وكل طبقة من هذه الطبقات تحدد شروط إمكانية نمط معين من الفكر انتصر في حقبة معينة من الزمن. ولكن فوكو لا يقول لنا ما هو أهم: لا كيف يبني الفكر بدءاً من تلك الشروط، ولا كيف ينتقل البشر من فكر إلى آخر، وقد كان هذا يقتضيه أن يدخل الممارسة، أي التاريخ، والحال ان هذا تحديداً ما يرفضه. صحيح أن منظوره يبقى تاريخياً. فهو يميز بين عصور، بين ما قبل وما بعد. لكنه يستعيض عن السينما بالفانوس السحري، وعن الحركة بتعاقب من سكونات" (جان بول سارتر).

"إن البنية عند فوكو كلية غريبة عن الإنسان، أو هي على حد تعبير سارتر، "الشيء بدوننا"، ويبدو لي ان فوكو يزدُّ، أكثر من أي مفكر سواه، علوم الإنسان إلى علوم صنائع الإنسان، بل إنه يدرس هذه الصنائع المتبلورة في بنى، وكأنها ليست من صنع أحد. إن هذه التتحية للإنسان هي، في خاتمة المطاف، حجر الزاوية في تصور فوكو" (روجيه غارودي).

(11) قسم التحرير .. موقع: مؤمنون بلا حدود - 12 مايو 2013.

(12) موقع ويكيبيديا - <https://ar.wikipedia.org>

(13) جورج طرابيشي - مرجع سبق ذكره - معجم الفلاسفة - ص 386

(14) إعداد روني إيلي - موسوعة أعلام الفلسفة - الجزء الثاني - دار الكتب العلمية - بيروت - ط1 - 1992 - ص3

(15) سامى خشبة - مرجع سبق ذكره - مفكرون من عصرنا - ص 390 - 392

(16) جورج طرابيشي - مرجع سبق ذكره - معجم الفلاسفة - ص290

(17) زهير قوتال - المفهوم الفلسفي عند جيل دولوز - موقع: ضفة الثالثة - 17 ديسمبر 2018.

(18) المرجع نفسه .

(19) المرجع نفسه.

(110) سامى خشبة - مرجع سبق ذكره - مفكرون من عصرنا - ص 606 - 607

(111) هاشم صالح - القيم إلى أين؟ .. محاورات القرن الواحد والعشرين - موقع: الأوان - 8 ديسمبر 2013.

(112) غنارسكيريك و نلز غيلجي - مرجع سبق ذكره - تاريخ الفكر الغربي - ص 957

(113) إعداد روني إيلي - مرجع سبق ذكره - موسوعة أعلام الفلسفة - الجزء الثاني - ص168

- [14] رضا الزواري - قراءة في نشأة الفلسفة - المكتبة التقدمية- ديسمبر 1989- ص62.
- [15] هاشم صالح -من الحدائث إلى العولمة .. رحلة في الفكر الغربي- المجلة العربية - الطبعة الأولى - 2010م - ص 228
- [16] المرجع نفسه - ص 229
- [17] السيد ولد أباه - التاريخ والحقيقة لدى ميشال فوكو - دار المنتخب العربي - الطبعة الأولى - 1994 - ص 81
- [18] المرجع نفسه - ص 81
- [19] المرجع نفسه - ص 83
- [20] المرجع نفسه - ص 69
- [21] المرجع نفسه - ص 74
- [22] المرجع نفسه - ص 15
- [23] هاشم صالح - بصمات الفلسفة الفرنسية على القرن العشرين - الانترنت - 8 ديسمبر 2013.
- [24] د. صادق جلال العظم - دفاعاً عن المادية والتاريخ - دار الفكر الجديد - بيروت - الطبعة الأولى 1990 - ص 524-526
- [25] جورج طرابيشي - مرجع سبق ذكره - معجم الفلاسفة - ص 469-470

كتاب موجز الفلسفة والفلاسفة عبر العصور للمفكر غازي

الصوراني (ج 81)

الأحد 24 يناير 2021

خاص بوابة الهدف

(تتفرد بوابة الهدف، بنشر كتاب المفكر غازي الصوراني، المعنون: موجز الفلسفة والفلاسفة عبر العصور، الصادر عن دار الكلمة للنشر والتوزيع، في يونيو/ حزيران 2020، على حلقات متتابعة.. قراءة مثمرة ومفيدة نتمناها لكم).

الباب الرابع

الفصل الحادي عشر

الفلسفة في القرن العشرين

أبرز فلاسفة القرن العشرين

بيير بورديو (1930-2002) :

بيير بورديو عالم اجتماع وفيلسوف فرنسي، أحد الفاعلين الأساسيين بالحياة الثقافية والفكرية بفرنسا، وأحد أبرز المراجع العالمية في علم الاجتماع المعاصر، بل إن فكره أحدث تأثيرا بالغا في العلوم الإنسانية والاجتماعية منذ منتصف الستينيات من القرن العشرين.

"يعد "بيير بورديو" عالم الاجتماع الفرنسي الشهير "أحد أبرز الأعلام الفكرية في القرن العشرين، حيث يحتل مكانة مميزة في حقل الدراسات الإنسانية، شهد علم الاجتماع على يديه إبداعا علميا رائعا، وتجديدا فكريا حقيقيا في المصطلحات والمضامين والدور والأهداف، فقد أحدث الرجل في تحليله للظواهر السياسية والاجتماعية والثقافية تغييرا في حقل الدراسات الثقافية والأبحاث الاجتماعية النقدية وفي مفهوم علم الاجتماع نفسه"([1]).

"يمثل "بيير بورديو" الرمز الأهم في مجال علم الاجتماع في العقود الأخيرة، فلقد طرح ما يمكن أن نطلق عليه المشروع الفكري الأكثر شمولاً ورونقا منذ "تالكوتبارسونز" لقد قدم بإتقان نظرياته الاجتماعية المتميزة على مدار حياته الحافلة المليئة بالأحداث، وعكست هذه النظريات التزامه الدائم نحو العلم، وبناء المؤسسات الفكرية، وتحقيق العدل الاجتماعي، وقد امتلك اتجاهاً سوسيولوجياً وأكاديمياً لا نظير له، وحسب تعبير "ريمون آرون" R. Aron كان بورديو استثناء لقوانين انتقال رأس المال الثقافي التي صاغها في كتاباته المبكرة، فمن نشأته كابن وحفيد لمزارعين في منطقة هامشية في فرنسا، إلى مترجم على قمة الهرم الثقافي الفرنسي باعتباره واحداً من أهم علماء الاجتماع في العالم" ([2]).

"يذكر «جون سكوت» في كتابه «خمسون عالماً اجتماعياً أساسياً» أن «بيير بورديو» من أبرز ثلاثة مفكرين فرنسيين الذين بلغت أعمالهم منزلة مركزية في الفكر الغربي الحديث بجانب «إميل دوركايم»، و«ميشيل فوكو» ([3]).

"كان بورديو هو عالم الاجتماع الأكثر بروزاً وشهرة على مستوى العالم، فنظراً لكونه منتجاً للعديد من الأعمال الكلاسيكية الرصينة، أصبح مرجعاً ضرورياً في العديد من التخصصات كالتربية والثقافة وعلم اجتماع المعرفة، وحاز كذلك على مكانة أكاديمية متميزة في الأنثروبولوجيا الثقافية نتيجة دراساته حول مجتمع القبائل أثناء حرب التحرير الجزائرية وما بعدها، وقد زاد نجمه سطوعاً أثناء تسعينات القرن الماضي عندما أصبح مشاركاً بقوة في الصراع السياسي ومعارضاً عنيداً لليبرالية الجديدة المتطرفة التي سيطرت على الخطاب السياسي في القارة الأوروبية.

والحقيقة أن تأثير بورديو لا يرجع فقط إلى إبداعاته المتميزة والمدهشة، وإنما أيضاً لأن أعماله تمثل مرجعاً مستمراً ومقبولاً لدى طائفة كبيرة من المفكرين، ومع أن أعماله الأولى تدخل في إطار الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع إلا أنه وسع مشروعه الفكري ليشمل الفلسفة وعلم النفس والنقد الثقافي ودراسات النوع gender وعلم اللغة والاقتصاد، كما

أنه انشغل خلال العقدین الأخيرین من حیاته بالمجال السیاسی، واشتهر بتقديم جملة من المفاهیم السوسیولوجیة الهامة التي حازت مشروعیة علمیة واسعة" [4].

"ساهم كتابه «الورثة» الذي أعده مع «جان كلود باسرون» في تشكيل الوعي الطلابي النقدي خلال ثورة مايو/أيار 1968. فلم يكن بورديو عالم اجتماع فقط ولكنه مفكر سياسي أيضًا.

عُين مدير دراسات في الكلية العلمية للدراسات العليا عام 1964، وتولى منصب كرسي علم الاجتماع في كولييج دو فرانس عام 1981، وأسس مركزًا بحثيًا له عدة مشروعات كان آخرها مشروع عن سياسة الإسكان العام في فرنسا، ووجد أثناء بحثه أنه لن يفهم سياسات الإسكان فهمًا جيدًا إلا بتشريح الدولة كمفهوم وبنية وحقل إداري وبيروقراطي، فانبثق من هذا البحث عمله الضخم عن الدولة [5].

في هذا الجانب، نشير إلى أن إسهامات جرامشي، تمثل واحدًا من الأصول الفلسفية لبير بورديو، حيث جسّد مفهوم "المتقف العضوي" الذي صكّه جرامشي، كما ينتسب بورديو إلى أولئك الأكاديميين الذين لا يفصلون بين الالتزام الفكري والالتزام السياسي؛ أولئك الذين لا يتحملون خمول المتقفين وبروجهم العاجية. وكان الفيلسوف الألماني يورجنهابرماس (1929 -) محققًا عندما رثاه قائلاً: "مع اختفاء بورديو، اختفى أحد آخر كبار السوسيولوجيين في القرن العشرين، والذي لم يكن يابيه بتخوم التخصصات وحدود المجالات وقد كان بطبيعة الحال إثنولوجيا منذ أبحاثه الأولى بصدد اصطدام المجتمع القروي الجزائري بالعقلية الرأسمالية، غير أن إنتاجه الذي تدفق دون كلل يتموضع تحت شارة السوسيولوجيا تمامًا، كما ينتسب إلى الفلسفة والاقتصاد والعلوم الاجتماعية أو تحليل اللغة وجميع المجالات التي دشّن فيها آفاق جديدة ومنظورات واعدة. ما يفتنني عند بيير بورديو هي أريحية ذكائه وسخائه واستعداده الدائم لخوض المعارك الاجتماعية. وما يفتنني - وسيظل كذلك - قدرته على التحليل العميق كباحث وكأكاديمي والتي لا تمنعه من أن يتحول فجأة إلى مثقف إنساني من طراز فريد، بحيث لا يرضى بأن يكون شاهدًا على الحدث، بل فاعلاً فيه" [6].

بدأ نجمه يبرز بين الأخصائيين انطلاقاً من الستينات وازدادت شهرته في آخر حياته بالتزامه العلني إلى جانب "المغلوبين"، وازدادت شهرته في آخر حياته بخروجه في مظاهرات ووقوفه مع فئات المُحتجّين والمُضربين. اهتم بتناول أنماط السيطرة الاجتماعية بواسطة تحليل مادي للإنتاجات الثقافية يكفل إبراز آليات إعادة الإنتاج المتعلقة بالبنى الاجتماعية، وذلك بواسطة علم اجتماعي كلي يستنفر كل العتاد المنهجي المتراكم في مختلف مجالات المعرفة عبر التخصصات المتعددة للكشف عن البنى الخفية التي تُحدّد أنماط الفاعلية على نحو ضروري، ممّا جعل نُقّاده ينعنون اجتماعياته بالحتمانية، على الرغم من أنه ظل، عبر كتاباته وتدخلاته، يدفع عن تحليلاته مثل ذلك النعت.

نظرية الممارسة لـ بيير بورديو وظاهرة الهيمنة الاجتماعية:

يذهب بيير بورديو إلى أن السوسولوجيا علم لا يختزل البحث فيه عن سلطة واحدة، فالسلطة سلط وكل واحدة مرتبطة بالفضاء الذي تمارس فيه، فإن تطرح السوسولوجيا سؤال كينونتها رهين البحث عن هذه الأشكال للسلط يعني أن تدرس هذه الأشكال منزلة في فضاءها الاجتماعي، بمعنى دراسة الشروط الاجتماعية لإمكانية ممارسة السلطة المؤدية إلى الهيمنة، فرؤية بيير بورديو للسلطة المؤدية إلى الهيمنة الاجتماعية ليست مختزلة في العنف فقط، بل لها شروط وآليات ينبغي الكشف عنها وتحليل مشروعيتها. الهيمنة لدى بيير بورديو غالباً ما تكون خفية وغير مرئية، لذا وجب تعرية أسس شرعيتها وتجريح آلياتها حتى يسقط قناعها القدسي ونعي الحتمية التي تسودنا، فهي عبارة عن نظام من العلاقات المتشابكة تؤدي في نهاية المطاف منها إلى تشكيل نسيج كثيف وسميك يخترق كل الأجهزة والمؤسسات وأيضاً الأفعال والعلاقات من دون أن تسكن واحداً منها، فهي مثل الزئبق متحركة لا تقف لها على وقفة قط، هذا الذي دفع بيير بورديو إلى استحداث مفاهيم تمكنه من الوقوف على آليات الهيمنة الاجتماعية الظاهر والباطن.

إن أطروحته المستمرة تقوم على أن الطبقة المهيمنة لا تبسط هيمنتها بشكل مكشوف: فهي لا تفرض هيمنتها في المجتمع من خلال مؤامرة تحوكمها، فهي لا تجبر المهيمن

عليهم على الإذعان لإرادتها، بل إن الذي يحصل هو أن الطبقة المهيمنة في المجتمع هي، من الناحية الإحصائية، المستفيدة من السلطة الاقتصادية، والاجتماعية، والثقافية، والرمزية، السلطة متجسدة في رأس المال الاقتصادي، الثقافي، الاجتماعي، والرمزي، والمتداخلة في سائر مؤسسات المجتمع وممارساته، والتي تتم إعادة إنتاجها من قبل هذه المؤسسات والممارسات نفسها.

فالهيمنة الاجتماعية هي ميل الأفراد إلى الاعتقاد بأنالمجتمع مكون من طبقات وأن ثمة عددا من الأفراد يقعون في أعلى الهرم الاجتماعي إذ يستحقون مواقعهم ويفرضون هيمنتهم وسيطرتهم على الأفراد الذين يقعون في أدنى الهرم الاجتماعي بوصفهم خاضعين لهم، فالمجتمعات الأكثر تعقيدا هي المجتمعات التي تتميز بالجماعات الهرمية، والتي تكشف عن وجود نوعان منها: الجماعة المهيمنة، وهي الجماعة التي تحضى بأفضل الفرص في التعليم، والصحة، والثروة، والمنزلة. والجماعة المذعنة التي تؤثر لها حالات المرض، والفقر، والبطالة والجهل.

إن نظرية الهيمنة الاجتماعية يمكن وصفها كإطار نظري يجمع ويوحد مجموعة من الأطر النفسية المختلفة، فهي تعبر عن مضامين اجتماعية من خلال تأكيدها على أهمية المنزلة الاجتماعية للفرد، كما أنها تستعين بالنظريات التي درست التعصبية والتسلطية والتمييز، فضلا عن ذلك فإنها تناولت نظريات التعلم والتنشئة الاجتماعية من خلال تأكيدها على أن خلفية الفرد الثقافية والاجتماعية لها دور بالغ في صياغة توجهه نحو الهيمنة الاجتماعية أو قبولها أو رفضها.

المفاهيم الأساسية لفهم الهيمنة الاجتماعية :

"انتقد بورديو تغاضي الماركسية عن العوامل غير الاقتصادية، إذ أن الفاعلين المسيطرين، في نظره، بإمكانهم فرض منتجاتهم الثقافية (مثلا ذوقهم الفني) أو الرمزية (مثلا طريقة جلوسهم أو ضحكهم وما إلى ذلك)، فاللعنف الرمزي (أي قدرة المسيطرين على حجب تعسف هذه المنتجات الرمزية وبالتالي، على إظهارها على أنها شرعية) دور أساسي في فكر بيير بورديو" ([7]).

فيما يلي تحليل وموقف بورديو من المفاهيم الرئيسية الثلاثة: الحقل والهيبيتوس ورأس المال:

أولاً: الحقل:

لقد استخدم ببير بورديو مفهوم الحقل كأداة تفسيرية وسيطة تربط مقارنة الممارسة الاجتماعية بفهم البناء الكلي للمجتمع، وتتيح له فهم العلاقات والتفاعلات التي تتم في الحياة الاجتماعية، فقد قسم الفضاء الاجتماعي إلى حقول، وهذه الأخيرة تختلف فيما بينها، وكل منها له قانونه الخاص المختلف عن غيره من الحقول الموجودة في الفضاء الاجتماعي، فالصراع بين الفاعلين داخل الحقل السياسي يختلف عن الصراع بين الفاعلين في الحقل الديني مثلاً، كما أن المناصب والمراكز داخل كل حقل تحتاج إلى رأس مال مختلف، والهابيتوس الخاص بالفاعلين المتصارعين على هذه المناصب أو المراكز مختلف كذلك، ومن ثم فإن النظرية البنائية العامة لن تقود إلى تفسير الظاهرة الاجتماعية داخل هذه الحقول للاختلافات السابقة بعكس نظرية الممارسة.

فبنية الحقل هي حالة صراع القوى بين الفاعلين أو بين المؤسسات الداخلة في الصراع أو، إذا شئنا، توزيع رأس المال النوعي الذي تراكم أثناء الصراعات السابقة والذي يوجه الاستراتيجيات اللاحقة.

هذه البنية، التي هي أساس الاستراتيجيات التي تعمل على تغييرها، هي نفسها دائماً موضع صراع، فاحتكار سلطة معينة هي سمة الحقل المعني أي، باختصار، الاحتفاظ ببنية توزيع رأس المال النوعي أو هدمها، هو التحدي الذي يسم الصراعات التي تحدث في الحقل.

فالحقل بهذا المعنى ميدان الصراع للتحكم في الموارد وتحقيق المصالح، صراع بين القادم الجديد الذي يحاول اختراق حدود الحقل لحياسة مركز أو منصب داخله، والفاعل المتمركز داخل الحقل الذي يحاول الدفاع عن احتكاره للمركز، ويحاول أن يبقي نفسه خارج دائرة المنافسة، وعليه فلا يمكن فهم بنية الحقل إلا من خلال الكشف عن حالة علاقات القوة بين الفاعلين في المؤسسات التي يضمها هذا الحقل في لحظة تاريخية

محددة.. فالفاعلين أصحاب المكانات المختلفة يتواجهون داخل الحقل في كفاح مستمر، ولكل منهم أهدافه الخاصة؛ البعض يكافح للحفاظ على علاقات القوة المرضية بالنسبة إليه، والبعض الآخر يكافح من أجل تغيير هذه العلاقات.

مما سبق، يمكن القول أن الحقل هو فضاء للصراع، والهدف من هذا الصراع هو الهيمنة على هذا الحقل. فالفاعلين داخل الحقل يسعون للوصول إلى مركز ومكانة في تراتبية هذا الحقل، والعلاقات التي تحدث داخله من علاقات الصراع والتحالفات هي من أجل السيطرة والهيمنة على هذا الحقل، وما يحدد الهيمنة والسيطرة على حقل معين، هو الرصيد الذي تم تعبئته الفاعلون في هذا الحقل، ونقصد بالرصيد رأس المال النوعي لهذا الحقل.

ثانياً: الهابيتوس Habitus :

"الهابيتوس من المفاهيم الأساسية في العمل النظري عند بورديو، ويتحدد باعتباره نسق الاستعدادات الدائمة والقابلة للنقل التي يكتسبها الفاعل الاجتماعي من خلال وجوده في حقل اجتماعي بالعالم الاجتماعي حيث يعيش.

ويترجم هذا المصطلح في العربية بلفظ التطبُّع أو السجِّية أو السِّمْت، ولعل اللفظ الأخير أقرب لأداء المعنى المطلوب، من حيث أنه يدل أصلاً على الهيئة أو الحال. ويلعب هذا المفهوم دوراً مركزياً في عمل بورديو النظري، إلى جانب مفهومي الحقل والعنف الرمزي، فالفاعل الاجتماعي يكتسب، بشكل غير واع، مجموعة من الاستعدادات من خلال انغماسه في محيطه الاجتماعي تمكِّنه من أن يُكَيِّف عمله مع ضرورات المعيش اليومي (مثلاً، يُطوِّر الفلاح عادات ذهنية وسلوكية معينة يُطبِّقها على كل المشكلات التي يواجهها في وسطه). ويختلف الهابيتوس باختلاف الحقول التي يكون الفاعل الاجتماعي طرفاً فيها وباختلاف الموقع الذي يحتله في مجاله الخاص" ([8]).

فالآبيتوس هو نسق الاستعدادات التي ينشأ عليها الفرد ويكتسبها، وهي تتعلق بأربع مستويات: العرفاني، والخلقي، والجمالي وهيئة الجسد. وعلى العموم فالآبيتوس كنسق من الاستعدادات يعمل وفق آليات داخلية معقدة تكون حدود النسق وتشكله، في استقلالية

عن محيطه، وتظهر إلى العلن في ممارسات تعبر عن الهوية الاجتماعية لصاحبها وانتمائته. ويعرف ببير بورديو الأبييتوس كآلآتي: أنساق من الاستعدادات المستدامة والقابلة للنقل، إنها بنى مبنئية، قابلة، مسبقا، للاشتغال بوصفها بنى مبنئية، أي باعتبارها مبادئ مولدة ومنظمة لممارسات وتمثلات يمكن لها، موضوعيا أن تتأقلم مع هدفها، من دون افتراض رؤية واعية للغايات والتحكم الصريح في العمليات الضرورية من أجل بلوغها.

الأبييتوس يعتبره البعض خطأ أنه الأعمال الروتينية المحددة في الحياة اليومية، أو أنه مرادف لتعبير "التنشئة الاجتماعية"، ولكنه في الواقع جزء من نظرية ببير بورديو حول الممارسة الاجتماعية. ويعني التعبير بوضوح عن الميولات والاستعدادات داخل الحقل الاجتماعي، فهو نوع من التعبير عن الاستثمار (قد يكون لا شعوريا) لأولئك الموجودين داخل الحقل الاجتماعي في نقاط القوة المتضمنة فيه. والأبييتوس نوع من القواعد للأفعال -علم نحو الأفعال- يؤدي غرض التمييز بين الطبقة المهيمنة وأخرى المهيمن عليها في الحقل الاجتماعي.

إذن فالأبييتوس هو نظام من الخطط الواعية وغير الواعية في التفكير والإدراك والاستعدادات، والذي يسمح له بالتفاعل داخل الحقل الذي ينتمي إليه. وكلما كان آبييتوس الفاعلين له القدرة على التكيف مع التفاعلات داخل الحقل الخاص به، كلما كنا في إمكان هذا الفاعل الارتقاء في تراتبية ذلك الحقل.

ثالثاً: رأس المال بين ماركس وبورديو:

في منهجيته السوسيولوجية -كما يقول د.جميل حمداوي- "يتبنى ببير بورديو، في أبحاثه السوسيولوجية، المقاربة الماركسية ذات الأساس الجدلي، على أساس أن التنافس والصراع وظيفتان أساسيتان للمجتمع. ومن ثم، يرتبط بورديو بالمقاربة الصراعية التي تستند إلى التحليلات الماركسية. لكن هذا الصراع والتنافس يتشكلان، قبل كل شيء، في مختلف الحقول والفضاءات المجتمعية الفرعية الأصلية، قبل أن يتحددا على صعيد المجتمع الماكروسوسيولوجي. ومن ثم، تتميز هذه الحقول بوجود تفاوت طبقي واجتماعي

خاص، ووجود مسيطرين ومسيطرين عليهم. وتعبير آخر، إذا كان المجتمع - حسب المقاربة الماركسية- قائماً على صراع الطبقات الاجتماعية، فإن هذا الصراع- حسب بيير بورديو- يتشكل أولاً ضمن حقول وفضاءات مجتمعية فرعية، قبل أن يتحول إلى ظاهرة اجتماعية عامة" ([9]).

"يمثل مفهوم رأس المال مفهوماً مركزياً آخر في المشروع النظري لبورديو، والمفهوم مستمد أساساً - كما هو معروف - من علم الاقتصاد الكلاسيكي، ويعني الثروة المتراكمة، ويستخدم في النظرية الماركسية للإشارة إلى العلاقة بين مالكي وسائل الإنتاج وبائعي قوة العمل .

أما بورديو فقد وسع فكرة رأس المال المطروحة في علم الاقتصاد وفي النظرية الماركسية، بحيث أصبح يتضمن رأس المال النقدي وغير النقدي، كما يشتمل على الصور المادية الملموسة أو الصور اللامادية (غير الملموسة) " ([10]).

"إن استخدام بورديو لمفهوم رأس المال لا يقتصر فقط على البعد الاقتصادي "الكلاسيكي" وإنما يتجاوز ذلك إلى أبعاد أخرى متنوعة فهناك عدة صور لرأس المال، مثل رأس المال الثقافي ورأس المال الاجتماعي ورأس المال الرمزي، وتعكس تلك الرؤية لرأس المال تفسيراً متعدد الأبعاد للظواهر الاجتماعية، فهو يرى أن العالم الاجتماعي يمكن إدراكه كفضاء متعدد الأبعاد يتشكل واقعياً من خلال الهيمنة على الأشكال المتنوعة لرأس المال، إن رأس المال الاقتصادي يرتبط مباشرة بالثروة، أما الأشكال الأخرى لرأس المال فتتمثل صورة من صور القوة في المجتمع.

وعلى الرغم من أن هذه الأشكال من رأس المال تعد أقل وضوحاً من رأس المال الاقتصادي، إلا أنها تشترك معه في العديد من السمات، فهي تمثل قيمة لحاملها، وتتصف بالتراكمية، ويمكن - وهذا هو الأهم - أن تستثمر بحيث يمكن أن تنتج منافع أو مزايا أخرى. ويرى بورديو أن الصور غير الاقتصادية لرأس المال تلفت الانتباه إلى أشكال أخرى خفية من إعادة انتاج التفاوت الاجتماعي" ([11]).

بورديو والموقف من الصراع الطبقي:

" كيف يقع الصراع الطبقي؟ وأيهما أشد وقعا وتأثيرا على الفرد والمجتمع: الصراع الطبقي المادي؟ أم الصراع الطبقي الرمزي؟

يبدو الصراع الطبقي -كما يقول د. أكرم حجازي- "واضحا للعيان إذا ما انطلقنا من الرأسمال الاقتصادي. فمن خلال عملية إحصائية يمكن ملاحظة التدرج الطبقي اعتمادا على المهنة أو الدخل أو حتى المكانة الاجتماعية أو السلم القيمي الذي لا ينفصل كثيرا عن السلم الطبقي التقليدي. وهكذا، يمكن معاينة الصراع باعتباره صراعا حادا ومكشوفًا، بما أن العامل الاقتصادي، هو الذي يرسى هنا حجر الأساس في التفاضل الاجتماعي، بحيث يمكن ملاحظة، وبحدود فاصلة، مختلف الطبقات الاجتماعية من الأكثر غنى حتى الأشد حرمانًا، ولكن ثمة رأسمال آخر يكشف عن صراع أعمق وأشد رسوخًا، ومن الملفت للانتباه أنه يُشرِّع التمايز حتى داخل الطبقة الواحدة، دون أن يثير حساسية هنا أو هناك.

هذا الرأسمال يسميه بورديو بـ "الرأسمال الرمزي" وهو ذاته "الرأسمال الثقافي" التعسفي، الكائن مقابل الرأسمال الاقتصادي. هذا الرأسمال بمختلف مكوناته هو الذي يكشف عن هابيتوس أي طبقة ويجعل الصراع الاجتماعي الطبقي قائمًا ليس على أساس التنافس على فائض القيمة بل على استملاك كل الثروات المادية والرمزية، وعلى هذا الأساس يتنوع رأس المال بحيث نجد ([12]):

برجوازية صغيرة متوسطة ذات رأسمال ثقافي أعلى من الرأسمال الاقتصادي كمتوسطي التجار والأطباء والمهندسين... إلخ
وبرجوازية مثلها ذات رأسمال اقتصادي عال ورأسمال ثقافي محدود كصغار أرباب العمل.

رأسمال اجتماعي ناجم عن قوة العلاقات الاجتماعية المستندة إلى أصول اجتماعية ذات نفوذ أصلا.

رأسمال مكتسب كالرأسمال المدرسي والموروث.

رأس المال الجسد كالجمال، الجاذبية... إلخ

هكذا يبدو الرأسمال بأنواعه طاقة جبارة مستخدمة وتتيح بناء المدى الاجتماعي وتشكيله وإعادة إنتاجه من جديد" ([13]).

رأس المال النوعي أو الخاص :

إذا كان رأس المال، بمعنى الرأس مال الاقتصادي، كامتلاك ثروات مادية أو مالية، عنصراً مهماً في التكوين الاجتماعي، والعلاقات الاجتماعية، إلى حد أنه يضع بالقوة الأغنياء مقابل الفقراء، فإن غيره من أنواع رأس المال تلعب دوراً مهماً أيضاً في الديناميكية الاجتماعية، وضداً عن رؤية اقتصادية مفرطة، يطرح بيير بورديو لهذه الأنواع الأخرى من رأس المال التحليل الماركسي الذي يؤسس الروابط الاجتماعية، والنزاعات الناتجة عنها.

إن استخدام بيير بورديو لمفهوم رأس المال لا يقتصر فقط على البعد الاقتصادي الكلاسيكي وإنما يتجاوز ذلك إلى أبعاد أخرى تنوعت فهنا كعدة صور لرأس المال مثل رأس المال الثقافي ورأس المال الاجتماعي ورأس المال الرمزي، وتعكس تلك الرؤية لرأس المال تفسيراً متعدد الأبعاد للظواهر الاجتماعية، فهو يرى أن العالم الاجتماعي يمكن إدراكه كفضاء متعدد الأبعاد يتشكل واقعياً من خلال الهيمنة على الأشكال المتنوعة لرأس المال، إن رأس المال الاقتصادي يرتبط مباشرة بالثروة، أما الأشكال الأخرى لرأس المال فتتمثل صورة منظور القوة في المجتمع.

كما يشير بيير بورديو، ووفقاً لأبحاثه الإمبريقية فإن هذا الرأس المال النوعي هو عبارة عن السلطات الاجتماعية الأساسية، فيمكن أن يصبح نشيطاً، وفعالاً، مثل الأوراق الرابحة في لعبة ورق، في المنافسة من أجل الهيمنة التي يعد هذا العالم الاجتماعي موضعاً لها، وهكذا يتوزع الفاعلون في الفضاء الاجتماعي الكلي، في البعد الأول، طبقاً للحجم الكلي لرأس المال النوعي الذي يملكونه، أما في البعد الثاني يتوزع الفاعلون طبقاً لبنية رأس مالهم النوعي، أي طبقاً للوزن النسبي لمختلف أنواع رأس المال؛ الاقتصادي، الثقافي، الاجتماعي، والرمزي.

يذهب بيير بورديو إلى أن رأس المال النوعي هو كل طاقة يمتلكها الفرد ويعتمد عليها في التميز والمنافسة، وفي سياق توصيفه لأنواع المختلفة من رأس المال، يذكر أن هناك أربعة أنواع من رأس المال هي ([14]):

رأس المال الثقافي :

يُعبّر مفهوم رأس المال الثقافي عن مجموعة من الرموز والمهارات والقدرات الثقافية واللغوية والمعاني التي تمثل الثقافة السائدة، والتي اختيرت لكونها جديرة بإعادة انتاجها، واستمرارها ونقلها خلال العملية التربوية، ويركز هذا المفهوم على أشكال المعرفة الثقافية والاستعدادات التي تعبر عن رموز داخلية مستدمجة تعمل على إعداد الفرد للتفاعل بإيجابية مع مواقف التنافس وتفسير العلاقات والاحداث الثقافية.

ويقرر بورديو "أن رأس المال الثقافي يتشكل من خلال الإلمام والاعتیاد على الثقافة السائدة في المجتمع وخاصة القدرة على فهم واستخدام لغة راقية educated language ويؤكد على أن امتلاك رأس المال الثقافي يختلف باختلاف الطبقات، ولهذا، فإن النظام التعليمي يدعم امتلاك هذا النمط من رأس المال، وهذا يجعل من الصعوبة بمكان على معظم أفراد الطبقة الدنيا النجاح في هذا النظام" ([15]).

ويوجد رأس المال الثقافي في أشكال متنوعة، حيث يشمل الميول والنزعات الراسخة والعادات المكتسبة من عمليات التنشئة الاجتماعية، وفي أشكال موضوعية مثل الكتب والأعمال الفنية والأدبية، والشهادات العلمية، وفي مجموعة من الممارسات الثقافية مثل زيارة المتاحف، وارتیاد المسارح، وحضور الندوات، ومن ثم ينتج رأس المال الثقافي ويوزع ويستهلك في مجال خاص به، وهو مجال الثقافة، وهو مجال فكري متخصص له منطقة الخاص وعملياته المميزة، وله مؤسساته الخاصة، مثل النظم التعليمية، والجمعيات العلمية، والدوريات، وله هويته وأيديولوجيته في التبعية والاستقلال عن المجالات الاجتماعية الأخرى كالاقتصاد والسياسة.

ويذهب بورديو "إلى أن رأس المال الثقافي ينقسم الى قسمين، الأول رأس المال الثقافي المكتسب على أساس المؤهل التعليمي، وعدد سنوات الدراسة، والثاني رأس المال المورث

من وضع العائلة وعلاقتها بالمجالات الثقافية المختلفة" ([16])، ويتشكل رأس المال الثقافي المورث من خلال منح العائلات لأبنائها مجموعة من أنماط الحياة المتميزة، وشبكة من العلاقات الاجتماعية القوية، والتي تصبح شكلاً من التميز تستفيد منه الأجيال التالية.

أما رأس المال الثقافي المكتسب، فيتوقف اكتسابه على بعض العوامل مثل الفترة الزمنية، طبيعة المجتمع، والطبقة الاجتماعية التي ينتمي إليها الفرد، بالإضافة إلى القدرات الذاتية، والسمات الجسدية للفرد، وثمة ترابط بين رأس المال الثقافي المورث والمكتسب، حيث يمكن للفرد أن يطور رأس المال الثقافي المورث من خلال قدراته العضوية .

يتضح مما سبق أن رأس المال الثقافي لدى بورديو يعبر عن القدرات والمهارات العقلية والجسدية، وكل أشكال المعرفة والخبرات التي يتحصل عليها الفرد إما نتيجة انتسابه لعائلة أو جماعة معينة أو نتيجة لمؤهلاته الذاتية وتنميتها وتطويرها" ([17]).

رأس المال الاجتماعي:

يعني رأس المال الاجتماعي - بصورة عامة - أن العلاقات التي يكونها الأفراد تمثل مصدراً قوياً للحصول على منافع وأرباح، ولذلك فإن هذا النمط من رأس المال يتشكل من العلاقات الاجتماعية التي تنشأ بين الأفراد والأسر والجماعات، بحيث تتيح هذه العلاقات الفرصة للوصول إلى فوائد أو موارد قيمة.

يُعرّف بورديو رأس المال الاجتماعي "بأنه كم الموارد الواقعية أو المحتملة التي يتم الحصول عليها من خلال امتلاك شبكة من العلاقات الدائمة المرتكزة على الفهم والوعي المتبادل، وذلك في إطار الانطواء تحت لواء جماعة معينة، فالانتماء لجماعة ما يمنح كل عضو من أعضائها سندا من الثقة والأمان الجماعي، ويعتمد حجم رأس المال الاجتماعي الذي يتحصل عليه فاعل معين على حجم شبكة العلاقات التي يمكنه إدارتها بكفاءة، ويعتمد كذلك على كم رؤوس الأموال الأخرى كرأس المال الثقافي والرمزي والاقتصادي التي يمتلكها الفاعلون الآخرون المشاركون في شبكة العلاقات" ([18]).

"والواقع أن "بورديو" قد صاغ مفهوم رأس المال الاجتماعي كجزء من المشروع النظري الذي قدمه وهو نظرية الممارسة، فهذا النمط من رأس المال يرتبط بقوة بمختلف الحقول الاجتماعية التي تمثل بدورها مجالات الممارسة الاجتماعية للفاعلين، ولذلك لا يمكن فهم مصطلح رأس المال الاجتماعي لدى بورديو بصورة منعزلة عن مشروعه النظري العام" ([19]).

أسهمت رؤية بورديو لرأس المال الاجتماعي -كما يقول حسني إبراهيم عبد العظيم- "في إثارة العديد من الأفكار والأطروحات حوله، وأصبح أداة منهجية يستخدمها الباحثون في مختلف العلوم الاجتماعية، ويات علماء الاجتماع يستخدمون هذا المصطلح بصورة نمطية للإشارة الى قدرة الفاعلين على الحصول على منافع بموجب عضويتهم في الشبكات الاجتماعية أو أية كيانات اجتماعية أخرى، ويستخدم علماء السياسة المفهوم بطريقة مغايرة _ وإن كانت تتفق بشكل عام مع تصور بورديو _ إذ أنهم يعتبرون رأس المال الاجتماعي سمة للمجتمعات والأمم وليس للأفراد فقط، بمعنى أن رأس المال الاجتماعي يشير الى السمات الموجودة في التنظيم الاجتماعي كالثقة والمعيارية، والترابط، والتي تيسر الفعل الاجتماعي وتنظمه، مما يسهم في رفع كفاءة البناء الاجتماعي.

وأخيراً يمكن القول أن رؤية بورديو تقدم فهماً أفضل لفوائد شبكة العلاقات والاتصالات بالكي رأس المال الاجتماعي في الحصول على فوائد مهمة في مواقع اجتماعية متنوعة خاصة عملية التوظيف" ([20]).

رأس المال الرمزي:

"يقصد برأس المال الرمزي الموارد المتاحة للفرد نتيجة امتلاكه سمات محددة كالشرف والهيبة والسمعة الطيبة والسيرة الحسنة والتي يتم إدراكها وتقييمها من جانب أفراد المجتمع، ويرى بورديو أن رأس المال الرمزي هو مثل أي ملكية أو أي نوع من رأس المال - طبيعي، اقتصادي، ثقافي، اجتماعي - يكون مدركاً من جانب فاعلين اجتماعيين تسمح لهم مقولات إدراكهم بمعرفتها والإقرار بها، ومنحها قيمة (مثل الشرف

في مجتمعات البحر المتوسط هو صيغة نمطية من رأس المال الرمزي، لا توجد الا عبر السمعة أي التمثيل الذي يقوم به الآخرون في حالة اشتراكهم في مجموعة معتقدات خاصة تجعلهم يدركون ويقيمون خصائص معينة، وأنواعاً من السلوك إذا كانت شريفة أو مخلة بالشرف" ([21]).

هذا، و"يدخل رأس المال الرمزي مختلف الحقول والمجالات ومختلف أشكال السلطة والهيمنة وفي مختلف أشكال العلاقات الاجتماعية، فكل علاقة اجتماعية هي علاقة سلطة _ بشكل ما _ تتضمن رأس المال الرمزي، فخاصية الشرف - التي ذكرناها منذ قليل - تحمل معاني أخلاقية محددة، بحيث أن من يملك خصائص الشرف - كالقيم والمعتقدات والتصرفات - يعد شريفاً، ومن لا يملكها لا يعد كذلك، ويكون الشخص الشريف موضع احترام وثقة وتقدير تبعاً لما يملكه من رأس مال رمزي، ومن ثم يرتبط رأس المال الرمزي بأهمية الموقع الذي يشغله الفرد في الفضاء الاجتماعي من جهة، وبالقيمة التي يضيفها الناس عليه من جهة أخرى، وتتعلق هذه القيمة بأنظمة استعدادات الأشخاص وتصوراتهم المتوافقة مع البنى الموضوعية القائمة.

ويرتكز رأس المال الرمزي على الذبوع والانتشار والاستحسان إنه يرتبط بالهبة والسمعة والشرف، التي تلاقي تقديراً من الآخرين، إن رأس المال الرمزي يمكن اعتباره رأس مال من الشرف والهبة ويتطلب تراكم هذا الشكل من رأس المال جهداً متواصلًا من أجل الحفاظ على العلاقات التي تؤدي الى الاستثمار المادي والرمزي له.

لقد طور بورديو مفهوم رأس المال الرمزي باعتباره يمثل شكلاً خاصاً من رأس المال يتجاوز من خلاله المفهوم الماركسي لرأس المال، ففي حين ركزت الماركسية على أهمية العوامل الاقتصادية باعتبارها محددات للممارسات الاجتماعية، حاول بورديو إبراز البعد الرمزي في فهم إدراك السلوك الإنساني، وخاصة في دراساته في شمال إفريقيا، حيث يكون البعد الرمزي أكثر أهمية، ويؤكد بورديو أنه لا يوجد شيء يخلو من رمزي" ([22]).

بورديو ونظريته عن الدولة:

"ينتقد بورديو التاريخ الإجمالي للدولة كما قدمه دوركهايم وماكس فيبر وماركس. فتوصيف الدولة من ماركس إلى غرامشي حتى ألتوسير وما بعدهم لا يرى الدولة سوى جهاز قسر وإكراه لمصلحة المسيطرين، ولم يطرحوا سؤال الميكنيزمات التي أنتجت هذه الدولة. فوجد غرامشي يركز على الهيمنة، ويؤكد ألتوسير على أجهزة الدولة الأيديولوجية، ولا يبقى فوكو من الدولة سوى سلطتها الانضباطية، كما أن الماركسية فشلت - كما يقول بورديو - في تفسير الفاعلية الرمزية الطوعية للدولة، فلا تمتلك هذه المقاربات النقدية وسائل الفهم الكامل لمفاعيل الأيديولوجية، وقامت بتغيب مسألة تصنيع هذا الشيء الذي يسمى الدولة، واعتبرته منتجاً بديهياً دون مساءلة كيفية نشوءه" ([23]).

تعريف الدولة: عن أية دولة يتحدث بورديو؟

يحاول بورديو في هذا العمل - كما تقول زينب البقري - "وضع أنثربولوجيا تاريخية للدولة، وتاريخ بنيوي لولادتها، وكيف أصبح الناس يخولون للدولة سلطة إصدار الأمر النهائي في الحرب والسلام، والقضاء، وبناء المعمار والخ. ويميز بين دولة بوصفها طبيعة خالقة ودولة بوصفها طبيعة مخلوقة، ويقول إن رؤية الدولة بوصفها جمعاً من الأشخاص المنظمين الذين ينتدبون الدولة ويفوضونها؛ أي الرؤية الديمقراطية، خاطئة. كما يعيد بورديو قراءة ماكس فيبر ويوازن بين العوامل الاقتصادية المادية والعوامل الثقافية الرمزية في نشوء الدولة، فأعاد تعريف «ماكس فيبر» للدولة باحتكارها المشروع لممارسة العنف المادي، مضيفاً إليه احتكار الدولة لكل من العنف المادي والعنف الرمزي، فالعنف الرمزي هو شرط تملك ممارسة العنف المادي.

يستدعي بورديو فكر دوركهايم بقوة في حديثه عن الدولة، رغم أن دوركهايم نفسه لم يتحدث مباشرة عن الدولة، إلا أن مقولته بأن الدولة ترسخ بنى معرفية متماثلة لدى جملة الفاعلين الخاضعين لتشريعاتها، جملة مركزية في طرح بورديو عن الدولة، وينطلق كذلك من منهجية دوركهايم في كتابه الأشكال البدائية للحياة الدينية؛ أي الرجوع إلى

البدائي والعناصر الأولى لفهم البنى الاجتماعية، واستعان بتعريف دوركهايم للدين، لفهم الدولة باعتبارها وهماً ومتخيلاً جماعياً" ([24]).

بورديو، "يرى الدولة اختراعاً تاريخياً، وأذهاننا كذلك اختراعات دولة، فحسبما يذكر موريس هالفاكس في الأطر الاجتماعية للذاكرة أن في قلب ذاكرتنا تتمركز الدولة؛ الأعياد الوطنية، التقويم الشمسي والقمرى أو التقويم الديني، فنحن موصومون ببنى الزمانية الاجتماعية التي صاغتها الدولة، يختلف الأشخاص ولكن لا يختلف الإطار الزمني المحدد الموحد من قبل الدولة والمرتبط بها خاصة التقويمات الرسمية. فالقالب الزمني الموحد هو أحد أسس الوجود الاجتماعي.

فالتقويمات ما قبل الدولة لم تكن متماثلة كالتقويمات الحالية، فقد ترسخت الدولة من خلال ضبط الاستخدام الاجتماعي للزمن، والإحصاء والتعداد وغيرها من العوامل جعلت من الدولة ذلك الوهم ذا الأساس المكين، وهذا الحيز الموجود لاعتقادنا الراسخ بوجوده، وهم مصدق عليه اجتماعياً، لاهوتي لأننا نعتقد به، فالدولة هي أحد مبادئ النظام العام، وليست الجيش والشرطة كما يوحي تعريف فيبر المركزي ([25]).

آليات نشوء الدولة:

"ترتكز آليات نشوء الدولة -بحسب بورديو - في الحقل الإداري والحقل البيروقراطي وقوة القانون واللغة الرسمية والنظام المدرسي، وبدور فاعلين كالفقهاء القانونيين والموظفين العموميين. لذلك نجده يُعرف الدولة بأنها قطاع حقل السلطة أو السلطان الذي يمكن أن نسميه «حقل إداري» أو «حقل الوظيفة العمومية».

ثمة منطق نوعي خاص بالدولة، وخاص بتشغيل الحقل البيروقراطي، ففي الحقل البيروقراطي يتجسد الانتقال من الدولة الورقية إلى الدولة العيانية، يناقش بورديو تحول الدولة الفرنسية من الدولة الورقية إلى الدولة العيانية في درسه الأخير، ويذكر أن الدولة والبرلمان مؤسستان تم اختراعهما بصورة متزامنة في السياق الفرنسي، بوصفهما حيزاً قانونياً. ويؤكد قوة القانون في ترسيخ وإعادة إنتاج الدولة" ([26]).

نجد -كما تضيف زينب البقري- "في طرح بورديو عن الدولة تفكيكًا لمكونات الحقل البيروقراطي بصورة شديدة التفصيل والعبرية، فالدولة مجموع هذه المخترعات البيروقراطية كاللجنة والتقارير والأختام الملكية والخ. فاللجنة على سبيل المثال تعد اختراعًا خاصًا، اختراعًا قوامه وضع الناس معًا، بحيث يفعلون أشياء ما كانوا يفعلونها لو لم يكونوا منظمين بهذه الصورة، ووظيفة اللجنة هي إنتاج رؤية رسمية تفرض نفسها كالرؤية المشروعة؛ أن تجعل الرؤية الرسمية مقبولة. فيؤكد بورديو أن السحرية البيروقراطية التي فعلت فعلها خلال قرون مضت لا تزال تواصل سحرها اليوم، ولكننا ننسى تلقائيًا وجود مثل هذا الضرب من التقنية" ([27]).

يؤكد بورديو أهمية الرسمي والعمومي في إعادة إنتاج الدولة، ودور مسرحة وتمثيل الرسمي ومشهدية الاحترام للحقائق العمومية في ترسيخ سلطتها، ويستعرض بورديو في مسار حديثه عن الدولة معضلة العلوم الاجتماعية ويؤمن بعدم الفصل بينها، ويعرف عالم الاجتماع بأنه شخص يتصدى للتاريخ المقارن لدراسة حالة خاصة من حالات الحاضر، فعالم الاجتماع بالنسبة له هو مؤرخ يتخذ من الحاضر موضوعًا، ويرى أنه ليس ثمة فصل بين التاريخ وعلم الاجتماع، وأن التضاد بينهما هو مصطنع تاريخي؛ أي تركيب تاريخيًا ويمكن تفكيكه تاريخيًا. ويتفق مع دوركهايم بأن اللاوعي هو التاريخ، ووظيفة عالم الاجتماع تحليل هذا اللاوعي الاجتماعي لتحرير المجتمع من قيود الهيمنة، ويشير إلى أن مهنة المؤرخ وعالم الاجتماع تقتضي أن يمتلك ذهنًا فلسفيًا ومقدرة على التجريد والنفاز إلى المستوى الإبستمولوجي، فتاريخ الدولة هو حفر في لاوعي كل فرد منا، كما أنه ليس ثمة أصعب تثويرًا من البنى العقلية، لذا الثورات غالبًا ما تغش في صنع إنسان اقتصادي جديد أو إنسان بيروقراطي جديد، وأخطر ما في الدولة أنها إجماع ممنوح لهيئة تتولى تعريف المصلحة العامة وتحديدها، ومن مفارقاتها أن المحتكرين للمصلحة العامة هم أيضًا محتكرو الوصول إلى الأملاك والأرزاق العمومي" ([28]).

أهم أعماله:

أنتج بيير بورديو أكثر من 30 كتابًا ومئات من المقالات والدراسات التي ترجمت إلى العديد من اللغات في العالم (من بينها اللغة العربية) والتي جعلته يتبوأ مكانة بارزة بين الأسماء البارزة في علم الاجتماع والفكر النقدي منذ نهاية الستينيات من القرن الماضي حتى بداية القرن الحادي والعشرين.

اجتماعيات الجزائر (1958).

الورثة. الطلبة والثقافة (1964).

إعادة الإنتاج. أصول نظرية في نظام التعليم (1970).

التمييز-التميز. النقد الاجتماعي لحكم الذوق (1979).

الحس العملي (1980).

ما معنى أن تتكلم. اقتصاد التبادلات اللغوية (1982).

مسائل في علم الاجتماع (1984).

الإنسان الأكاديمي (1984).

الأنطولوجيا السياسية عند مارتن هيدغر (1988).

بؤس العالم مع آخرين (1993).

تأملات باسكالية (1997).

السيطرة الذكورية (1998).

البنيات الاجتماعية للاقتصاد (2000).

علم العلم والانعكاسية (2001).

تدخلات العلم الاجتماعي والعمل السياسي (2002).

جاك دريدا (1930 - 2004) :

فيلسوف فرنسي، "ولد في البيار بالجزائر، تخرج من قسم الفلسفة بدار المعلمين العليا (باريس)، ودرّس فيها، وقد عُهد إليه عام 1975 إدارة معهد الفلسفة الذي أنشئ عام 1983، وتأثيره في الأجيال المتتالية من الطلبة يضاها تأثير لوي آلتوسير، وإنما في

اتجاه مغاير، فهو يضع نتاجه فيما وراء المذاهب الفلسفية، ابتداء بأفلاطون ومروراً بماركس وانتهاء بهوسرل.

إن المهمة التي يعينها "دريدا" لنفسه - كما يقول جورج طرابيشي - هي تفكيك بناء الفلسفة والمذاهب الفلسفية، انطلاقاً من مسألة الكتابة، فدريدا يندد بتمايز الكلام على حساب الكتابة في كل الفكر الغربي، والمفهوم المركزي في كتاباته هو الاختلاف، وبه يتوسل لهدم ما يسميه "المركزية اللوغوسية"، فالفلسفة - عنده - ينبغي أن تعود إلى احتلال مكانها في الحقل العام للكتابة، لا للكلام، لتصير أداة في الكفاح الأيديولوجي والسياسي بدلاً من أن تكون خطاباً سلطوياً، وتطبيقاً لاستراتيجيته التفكيكية، شكّل دريدا عام 1975 "مجموعة البحث حول تعليم الفلسفة" لتطوير نقد التعليم الفلسفي الراهن، وقد عهد إليه بإدارة "معهد الفلسفة" الذي أنشئ عام 1983 "[29]".

فلسفته:

"فكك دريدا المذاهب الفلسفية إنطلاقاً من مسألة الكتاب، ولم يقبل تفوق الكلام على الكتابة في الفكر الغربي، فهرع لهدم المركزية اللوغوسية، وأكد أن الفلسفة لا يمكن ان تصير سلاحاً ماضياً في التقدم السياسي إلا بالكتابة، أما الكلام فيبقى وسيلة رخيصة للتسلط وجذب الإنتباه" [30].

كان نقد دريدا للميتافيزيقا، نقداً للفكر الغربي عموماً، وكان نقده من الداخل عبر التفكيك، أي بواسطة طريقة في قراءة النصوص تبحث عن التناقضات الداخلية في بنية النص وتدفع عناصر المعنى في النص إلى التفتك.

في هذا السياق، أشير إلى أن دريدا وجّه نقداً عنيفاً للتفرقة العنصرية في جنوب افريقيا، إلى جانب معارضته لأنظمة المستبدة (الشمولية)، ومعارضته للعرقية الأوروبية، ومعارضته أيضاً لعقوبة الاعدام.

في كتابه القصير عن والتر بنجامين "قوة القانون" (1994)، أوضح دريدا "أن العدالة مفهوم عليه أن يأتي، وهذا لا يعني أننا لا نستطيع أن نتوقع لحظات من العدالة في هذه الحياة، وهو لا يعني أيضاً أن العدالة ستصلنا في حياة أخرى، بل يعني فقط، أنه

كمثال، نبقى جوعى له إلى ما لا نهاية، لا يعني الجوع للعدالة انها لا يمكن ان تُدرك فكريا، هذا يمكن ان يخطئ كاعتقاد المرء أنه قد وصل مسبقا إلى العدالة، وأن مهمته هي أن يسلح نفسه جيدا ليدافع عن نظامها.

أكد دريدا أن التحول الاجتماعي والسياسي هو مشروع متواصل، لا يمكن التخلي عنه، يشارك تقدم الحياة والتواجه مع الآخر شموليتهما، وهو مشروع يتطلب قراءة القواعد التي تؤسس الدولة نفسها عليها: الاستثناء أو المحو. كيف تعمل العدالة؟ اية عدالة استمددنا من الآخرين؟ ما الذي يعنيه العمل باسم العدالة؟ تلك كانت أسئلة يتوجب سؤالها بغض النظر عن التبعات"([31])، وذلك من أجل الوصول للعدالة وتحقيقها.

أهم مؤلفاته: "علم القواعد" (1967)، "الكتابة والاختلاف" (1967)، "نثر البذور" (1972)، و "هوامش الفلسفة" (1972) "المهماز" (1978)، "البطاقة البريدية" (1980) "[32].

نيكوس بولانتزاس (1936 – 1979 م):

فيلسوف يوناني، لجأ إلى فرنسا وكتب بالفرنسية (1936-1979)، "برز كمفكر ماركسي في كتابه: السلطة السياسية والطبقات الاجتماعية (1968)، وانتصر لا حقاً لفكرة "الشيوعية الأوروبية اليسارية"، ورفض استعباد الميتافيزيقيات القديمة والحديثة للعلم ولعلم الاجتماع السياسي، وندد بما أسماه "الامبريالية الفلسفية"، وأنهى حياته منتحراً في ذروة أزمة الايديولوجيا الماركسية.

من مؤلفاته: "أزمة الدكتاتوريات" (1975)، "الطبقات الاجتماعية في الرأسمالية المعاصرة" (1976)، "الدولة"، "السلطة"، "الاشتراكية" (1978) ([33]).

(11) صبحي درويش - عالم الاجتماع والمفكر الفرنسي بيير بورديو - موقع: شفاف الشرق الأوسط - 18 نيسان 2008.

(21) حسني إبراهيم عبد العظيم - بيير بورديو .. الفلاح الفرنسي الفصيح - الحوار المتمدن - العدد: 3503 - 2011/10/1.

(31) زينب البقري - مدخل إلى بورديو ونظريته عن الدولة - موقع: إضاءات - 2017/7/19

- (14) حسني إبراهيم عبد العظيم - مرجع سبق ذكره - بيير بورديو .. الفلاح الفرنسي الفصيح.
- (15) زينب البقري - مرجع سبق ذكره - مدخل إلى بورديو ونظريته عن الدولة
- (16) محمد حسن عبد الحافظ - مسألة الثقافة الشعبية بين أنطونيو جرامشي وبيير بورديو - الحوار المتمدن - 2010/5/31.
- (17) موقع ويكيبيديا - الانترنت .
- (18) موقع ويكيبيديا - الانترنت.
- (19) جميل حمداوي - المفاهيم السوسولوجية عند بيير بورديو - موقع: الألوكة الثقافية - 2015/3/7.
- (10) حسني إبراهيم عبد العظيم - مرجع سبق ذكره - بيير بورديو .. الفلاح الفرنسي الفصيح .
- (11) المرجع نفسه.
- (12) أكرم حجازي - سوسولوجيا بيير بورديو - مجلة علوم إنسانية - العدد 20 - الانترنت.
- (13) المرجع نفسه
- (14) محمد سنينة و هشام معيري- سوسولوجيا الهيمنة.. قراءة في فكر بيير بورديو - مكتبة علم الاجتماع - 2 فبراير 2020
- (15) حسني إبراهيم عبد العظيم - مرجع سبق ذكره - بيير بورديو .. الفلاح الفرنسي الفصيح .
- (16) المرجع نفسه.
- (17) المرجع نفسه.
- (18) المرجع نفسه.
- (19) حسني إبراهيم عبد العظيم - في نظرية رأس المال الاجتماعي 3 - الحوار المتمدن - 2013 /11/2.
- (20) حسني إبراهيم عبد العظيم - مرجع سبق ذكره - بيير بورديو .. الفلاح الفرنسي الفصيح .
- (21) المرجع نفسه .
- (22) المرجع نفسه.
- (23) زينب البقري - مرجع سبق ذكره - مدخل إلى بورديو ونظريته عن الدولة .
- (24) المرجع نفسه.
- (25) المرجع نفسه.
- (26) المرجع نفسه.
- (27) المرجع نفسه.
- (28) المرجع نفسه.
- (29) جورج طرابيشي - مرجع سبق ذكره - معجم الفلاسفة - ص283
- (30) إعداد روني إيلي - مرجع سبق ذكره - موسوعة أعلام الفلسفة - ص425.
- (31) جوديث بلتر - ترجمة: محم ناصر صلاح - جاك دريدا كان واحداً من أعظم فلاسفة القرن العشرين أبقانا يقظين إلى ممارسة النقد - الانترنت .
- (32) المرجع نفسه.
- (33) جورج طرابيشي - مرجع سبق ذكره - معجم الفلاسفة - ص 207

كتاب موجز الفلسفة والفلاسفة عبر العصور للمفكر غازي

الصوراني (ج 83)

الثلاثاء 26 يناير 2021

خاص بوابة الهدف

(تتفرد بوابة الهدف، بنشر كتاب المفكر غازي الصوراني، المعنون: موجز الفلسفة والفلاسفة عبر العصور، الصادر عن دار الكلمة للنشر والتوزيع، في يونيو/ حزيران 2020، على حلقات متتابعة.. قراءة مثمرة ومفيدة نتمناها لكم).

الباب الرابع

الفصل الثاني عشر

أبرز فلاسفة القرن الحادي والعشرين

زيجمونت بومان (1925 - 2017):

ولد زيجمونت باومان في بوزنان، بولندا عام 1925 لأبوين بولنديين، يهوديين، واتجهت عائلته شرقاً إلى الاتحاد السوفييتي بعد الاحتلال النازي لبولندا في عام 1939م. خدم باومان في الجيش البولندي الأول الذي كان بقيادة سوفيتية كمدرس في العلوم السياسية. اعتنق "باومان" الشيوعية أثناء وبعد الحرب العالمية الثانية، وخلال عمله في فيلق الأمن الداخلي، درس باومان بدايةً علم الاجتماع في أكاديمية وارسو للعلوم الإجتماعية، ثم ترك علم الاجتماع ودرس الفلسفة في جامعة وارسو.

تمت ترقيته باومان إلى مرتبة رائد عندما تم تسريحه من العمل بشكل مفاجئ في عام 1953م بعدما توجه والده إلى "السفارة الإسرائيلية" في وارسو طلباً للهجرة إلى "إسرائيل"، لكن باومان لم يشاطر والده توجهه وميله الصهيوني، بل كان معادي له وبشدة، وسبّب نفوره ابتعاداً جاداً -بالرغم من كونه مؤقتاً- عن والده.

كان بومان قريباً من المذهب الماركسي الأرثوذكسي، ولكن كان أيضاً متأثراً بأنطونيو جرامشي وجورج سيمل، حيث عُرف بعد ذلك بشكل واسع بأنه ناقد للحكومة الشيوعية البولندية.

كان على بومان أن يتخلى عن جنسيته البولندية حتى يستطيع الخروج من بلده، فذهب أولاً إلى "إسرائيل" ليُدْرَس في جامعة تل أبيب، لكنه غادر "إسرائيل" إلى بريطانيا، حيث عمل استاذاً في قسم علم الاجتماع في جامعة ليدز وأصبح في ما بعد رئيساً للقسم. في نهاية التسعينيات، كان باومان عاملاً مؤثراً في حركة مضادة للعولمة، والسيطرة الإمبريالية، ففي مقابلة له عام 2011م مع مجلة بولندية "بولينكا"، انتقد باومان "إسرائيل" بقوله "إن "إسرائيل" لم تكن مهتمة إطلاقاً بالسلام، بل كانت تستخدم الهولوكوست كعذر لشرعة أفعالها المتوحشة، وشبّه بومان الحاجز الذي تضعه "إسرائيل" في الضفة الغربية مع الجدران التي كانت تضعها النازية في وارسو غيتو عندما قتل آلاف اليهود في الهولوكوست".

وبناءً على دراسات حنة أرندت ثيودور أدورنو عن الاستبداد والتتوير، يرى بومان بأن الهولوكوست لا يجب أن يُعتبر جزء من تاريخ اليهود، ولا نوع من الرجوع إلى بربرية ما قبل الحداثة، وبشكل ما يرى بومان بأن الهولوكوست لها علاقة عميقة بالحداثة. ففي تحليلات بومان يذكر "أن اليهود أصبحوا "غرباء" بشكل أكبر في أوروبا، بسبب محاولات المجتمعات الأوروبية لتجاوز الطبيعة السيئة الغير مريحة لهم والتي هي مزروعة في أصل اليهود كعنصر أساسي في طبيعتهم" ([1]).

نشر بومان العديد من الكتب والدراسات، أهمها: "الحركة الاشتراكية البريطانية" و"علم الاجتماع للحياة اليومية" و "العولمة" و"الحداثة وما بعد الحداثة" و "المادية (الاستهلاكية)" و "النظام الأخلاقي".

أفرايم نعوم تشومسكي (1928 -) :

ولد أفرايم نعوم تشومسكي في فيلادلفيا بالولايات المتحدة الأمريكية، فيلسوف وعالم لسانيات ومنطق، إضافة إلى كونه من النقاد الراضين لسياسة الولايات المتحدة.

يعتبر " أحد أكبر علماء اللغة (اللغويات) المعاصرين، ومن أبرز مؤسسي التيار العلمي في الفكر الغربي المعاصر، بالنسبة لتحويل علم النحو، من مجرد علم لغوي شكلي إلى "مركز" رئيسي لكل من البحث الفلسفي، والنفسي والبيولوجي - الفسيولوجي، كما أُنزَّ بقوة في علم المعرفة، على أساس مقولته الشهيرة - التي أصبحت الآن أشبه بالعقيدة العلمية - التي كشف فيها أن العقل الإنساني (المخ أو الدماغ) لا يولد مثل الصفحة البيضاء - كما تخيل الفيلسوف العقلاني البريطاني جون لوك - وإنما يولد، بعد أن تطور عبر ملايين السنين - مزوداً بقدرات خاصة هي قدرات "اللغة" من اختزان الأصوات اللغوية ومعانيها، إلى اختزان "القواعد" أي التراكيب والتصريفات والعلاقات بين المفردات"[2].

إضافة إلى عمله في مجال اللسانيات، كتب تشومسكي عن الحروب والسياسة ووسائل الإعلام، وهو مؤلّف لأكثر من 100 كتاب، ولأهمية أطروحته، فقد تم الاستشهاد بكتابات كمرجع أكثر من أي عالم حي خلال الفترة من 1980 حتى 1992، كما صُنّف بالمرتبة الثامنة لأكثر المراجع التي يتم الاستشهاد بها على الإطلاق في قائمة تضم الإنجيل وكارل ماركس وغيرهم، وقد وُصِفَ تشومسكي بالشخصية الثقافية البارزة، حيث صُوت له كـ "أبرز مثقفي العالم" في استطلاع للرأي عام 2005.

ولأنه نشأ كيهودي، فقد عانى تشومسكي من معاداة السامية، حين كان طفلاً، وخاصة من المجتمعات الأيرلندية الألمانية التي كانت تعيش في فيلادلفيا، وفي عام 1953 - حسب العديد من المصادر - ذهب إلى "إسرائيل" وعاش فيها فترة قصيرة مع زوجته في أحد الكيبوتسات حيث كان في تلك المرحلة من حياته - كما أرى - متأثراً بالمعنى الايجابي مع الافكار الصهيونية، فحين سُئل اذا ماكان قد أصيب بالخيبة خلال بقائه في "إسرائيل" نفى ذلك، وأجاب "كلا، فقد أحببتها!!، ولكني لم أستطع تحمل الجو الأيدولوجي هناك والحماسة القومية"، كما ذكر أنه رأى العديد من العناصر الإيجابية في مجتمع كيبوتس الصهيوني، حيث كان الآباء والأطفال يعيشون سوية في منازل منفصلة، وحين سُئل فيما إذا كان هناك "دروس من الممكن لنا أن نتعلمها من تاريخ

إقامته في الكيبوتس أجاب تشومسكي قائلاً: "في بعض النواحي سنجد أن سكان الكيبوتسهم أقرب للأناركية المثالية أكثر من أي محاولة أخرى لم تستمر، فقد كانوا جذابين وناجحين للغاية، ولو صرفنا النظر عن الحوادث الشخصية فلربما كنت سأعيش هناك .. إلى متى؟ من الصعب تخمين ذلك."

على أي حال، بعد مغادرته "إسرائيل"، شارك تشومسكي عضواً في حملة الدعوة للسلام والديموقراطية وعضواً في اللجنة الاستشارية الانتقالية في المنظمة الدولية من أجل مجتمع تشاركي والذي وصفه بأنه مجتمع يملك القدرة على "السير بنا نحو لطريق طويل لتحقيق وحدة المبادرات العديدة هنا وحول العالم وتشكيلها كسلطة قوية ومؤثرة، ونشر كتاب له حول الأناركية بعنوان "تشومسكي حول الأناركية" ونشرته مطبعة اي كي للكتب الأناركية في عام 2006.

يصف تشومسكي آراءه السياسية والفكرية بأنها "تقليدية أناركية" [3] إلى حد ما تعود أصولها لعصر التنوير والليبرالية الكلاسيكية، كما يُعتبر كذلك منظرًا رئيسياً للجناح اليساري في السياسة الأمريكية، ووصف لاحقاً اكتشافه للأناركية "كحادثة محظوظة" بشكل أتيج له ليصبح ناقدًا للأيدولوجيات اليسارية الراديكالية الأخرى وخصوصاً لينين "ة" الماركسية اللينينية والتي تؤمن بأن الطريق إلى مجتمع قائم على المساواة تكمن في السيطرة على حزب الطليعة.

يقول المفكر الراحل صادق العظم "لقد طبقت شهرة نعوم تشومسكي الآفاق نتيجة إنجازاته الثورية الكبيرة في ميدان دراسة اللغة وإسهاماته اللامعية في تطوير الأسنية البنيوية علمياً وتقنياً، أضف إلى ذلك التقدير الكبير الذي يحظى به كإنسان وكمناضل دؤوب، في الأوساط الثقافية والأكاديمية الأميركية، ند السياسات العدوانية الخارجية لحكومة بلاده وكنصير قوي وفعال ومسموع الصوت دوماً لقضية الشعب الفلسطيني" [4].

فقد تمركزت إسهامات تشومسكي العلمية -كما يضيف د. العظم- " حول تمييزه المعروف بين البراعة اللغوية والاداء اللغوي وهو التمييز الذي يوازي إلى حد ما التفريق

الشهير الذي اقامه دوسوسور بين اللسان والعبارة، كما تشير البراعة عند تشومسكي إلى المقدرة التي يبديها الطفل الصغير الذي يتعلم لغته الأم على فهم عبارات وجمل جديدة تماماً لم تطرق اسماعه سابقاً وعلى إنشاء جمل وتعابير جديدة أيضاً لم يسبق أن سمعها قبلاً، فقد اكتشف تشومسكي ظاهرة البراعة الإنشائية في استخدام الطفل المبتدئ اللغة وجعلها ركيزة أساسية من ركائز الألسنية البنوية التي طورها، باعتبارها ظاهرة الإبداع اللغوي كما يسميها في مواضع أخرى، وهنا تبدأ المشكلة مع تشومسكي، حين يؤكد أن البراعة اللغوية واقعة لا تقبل أي نوع من أنواع التفسير العلمي أو التعليل السببي أو ما يشبهه لأنها من خصائص الروح الإنساني الغامض والخلاق، أي تبدأ المشكلة حين يعمل عالم الألسنية الكبير على تحويل الواقعة التي اكتشفها إلى ظاهرة ميتافيزيقية فريدة وإلى سر روحي غامض وملغز، لهذا يعود تشومسكي إلى إحياء الجانب الأكثر تخلفاً وقروسطية في فلسفة ديكارت، أي عقيدة الأفكار الفطرية في دراسة معروفة له بعنوان "الألسنية الديكارتية" وهي جزء من كتاب له يحمل عنواناً ذي مغزى خاص: "اللغة والروح".

هنا - كما يستطرد د. العظم - "يعمل تشومسكي أولاً، على إحياء فكرة الفصل الحاد بين المادة والروح، بين الآلية الخارجية الرتيبة والعفوية الجوانية الخلافة على طريقة الفلسفة الحيوية عموماً وبحيث تنتمي البراعة الإنشائية في استخدام اللغة إلى مملكة الروح والابداع والبنى الفطرية للعقل البشري على حد تعبيره، في حين لا ينتمي الإداء اللغوي إلا إلى مملكة المادة والسلوك الآلي والبنى المصطنعة للحياة الاجتماعية من ناحية ثانية، وهذا الموقف الميتافيزيقي، يعين "الرفض المسبق لأية محاولة حاضرة أو مستقبلية لتفسير ظاهرة البراعة اللغوية لدى الطفل الصغير علمياً واستناداً إلى أشياء مثل البيولوجيا التطورية أو اكتشافات بافلوف ثورته العلمية المعروفة أو تشريح الدماغ البشري أو فيزيولوجيا لاجهاز العصبي أو السيبرناتيقا أو التطور الاجتماعي أو التركيب والتحليل النفسي إلخ" (51).

في فبراير عام 1967، أصبح تشومسكي واحداً من من المعارضين الرئيسيين للحرب الفيتنامية حين نشر مقاله "مسؤولية المثقفين"، وأتبعه بعدها في عام 1969 بكتابه "سلطة أمريكا والبيروقراطيين الجدد" وهو مجموعة من مقالاته التي جعلته في مقدمة المعارضة الأمريكية، على الرغم من قناعته بأن الولايات المتحدة مازالت "القوة العظمى في العالم"، وهو تعليق وضحه لاحقاً بقوله "إن تطور أمريكا مثير للإعجاب، خاصة في مجال حرية التعبير التي تحققت من خلال قرون من الصراع الشعبي". كما قال أيضاً "ومن نواحي عديدة، فإن الولايات المتحدة هي أكثر الدول حرية، ولا أقصد فقط من حيث حدود قدرة الدولة على الإكراه، رغم أن ذلك صحيحاً أيضاً- ولكن أيضاً من حيث العلاقات الفردية، حيث اقتربت الولايات المتحدة من انعدام الطبقة من حيث العلاقات الشخصية أكثر من أي مجتمع آخر".

وفي هذا الجانب أشير إلى أن تشومسكي كان معادياً للاتحاد السوفياتي، ويعتقد أن القيم الشيوعية تجسد الامتداد العقلاني والأخلاقي لليبرالية الكلاسيكية والأفكار الإنسانية الراديكالية للسياق الصناعي، كما يعتقد أن المجتمع ينبغي أن يكون منظم بشكل عالي ويبنى على السيطرة الديمقراطية للجمعيات وأماكن العمل، ويقول في هذا السياق، إن الأفكار الإنسانية الراديكالية لأهم اثنان أثروا بهيرتراند راسل وجون ديوي "متجذرة في عصر التنوير والليبرالية الكلاسيكية ومحتفظة بطابعها الثوري".

إلى جانب ما تقدم، فقد ندد تشومسكي بالسياسات العدوانية الخارجية للولايات المتحدة، وتميز بنضاله المتصل في دفاعه عن الحرية وحقوق الإنسان في فيتنام وأفريقيا وأمريكا اللاتينية بما في ذلك الدفاع عن حق الشعب الفلسطيني في تقرير مصيره والخلص من الاحتلال والعدوان الصهيوني.

أما في قراءته لمشهد العملية السلمية بالنسبة للقضية الفلسطينية، يرى تشومسكي ان أمريكا هي العائق الحقيقي لاي تسوية، فالأخيرة لا تقوم الا بالاملاء على المنطقة، واللافت في الأمر أن أمريكا عندما تتحدث عن السلام بين الفلسطينيين والاسرائيليين تعني عملية بمقاييسها. ويقول "انه خلال الثلاثين عاما الماضية وأمريكا تتحدث عن

العملية السلمية التي تعمل على تعويقها، فهل يعرف احد عن هذا؟، وفي تحليله للاحتلال الاسرائيلي "يرى انه مثل اي احتلال بشع، لكنه ليس من أجل إذلال الفلسطينيين بل من أجل اقتلاعهم من ارضهم"، وهنا نلاحظ التغيير النوعي في موقف تشومسكي تجاه الاحتلال الصهيوني.

وعن قضية الإرهاب، اعتبر تشومسكي أن فكرة الارهاب لا تغادر أبداً النظام الامبريالي، ومن هنا يُذكر مستمعيه وقراءه بأهمية الذاكرة التي تغييبها القوة الإمبريالية المهيمنة على الشعوب الفقيرة، وكيف ينسى او تتناسى الالة الدعائية من الإعلام المستقل المذابح التي ارتكبتها امريكا في العالم حماية لمصالحها، ويعيد المستمعين إلى جرائم الإمبريالية الأمريكية في فيتنام، وتدمير وحرق المدن.

وهنا بعض أشهر أقوال تشومسكي [6]:

بالنسبة للأقوياء الجرائم فقط هي التي يرتكبها غيرهم.

البروباغاندا تمثل للديمقراطية ما تمثله الهراوة للدكتاتوريات.

ليس الإسلام المتطرف ما يقلق أمريكا، إنها الحرية.

إذا كنا لا نؤمن بحرية التعبير لمن نحتقرهم، فإننا لا نؤمن بها على الإطلاق.

لا ينبغي أن نبحث عن الأبطال، نحن يجب أن نبحث عن القيم والأفكار الجيدة.

(11) كان لأطروحات باومان بالغ الأثر في أعمال المفكر العربي عبد الوهاب المسيري، وقد تتبع هذا الأثر الباحث حجاج أبو جبر في أطروحة للدكتوراة بجامعة القاهرة عام 2008 تحت عنوان "رسم الخريطة المعرفية للحدثة وما بعد الحدثة: دراسة مقارنة لفكر زيجمونت باومان وعبد الوهاب المسيري"، كما ترجم حجاج أبو جبر كتاب "الحدثة والهولوكوست"، وصدر عن دار مدارات للأبحاث والنشر ب مصر عام 2014.

(12) سامي خشبة - مرجع سبق ذكره - مفكرون من عصرنا - ص 281-283

(13) الأناركية معناها الحرفي رفض السلطة أو اللاسلطوية، انجليزى: anarchism، هي فلسفة سياسيةحيث تعتبر أن الدولة غير مرغوب فيها وليست ذات أهمية و هي مضرة للمجتمع، و في المقابل تروج لمجتمع بلا دولة و تسعى لتحجيم أو إلغاء تدخل السلطة في سلوك العلاقات الانسانية. أفكار الأناركيين ليست موحدة، وعلى العموم فإنني أرى أن الأناركيين أقرب إلى الفوضويين والعدميين أو اليساريين المتطرفين/ الطفوليين.

(14) د. صادق جلال العظم - دفاعاً عن المادية والتاريخ - دار الفكر الجديد - بيروت - الطبعة الأولى 1990 - ص 491

(15) المرجع نفسه - ص 491 / 492

(16) موقع: المعرفة - www.marefa.org .

في ذكرى الرفيق القائد جورج حبش

الأربعاء 27 يناير 2021

(1)

الميراث الثوري للقائد الراحل جورج حبش في الذكرى الثالثة عشر لرحيله نستذكر قناعته بضرورة بناء الحركة الشعبية الديمقراطية الثورية العربية ..

إن الأثر العظيم لرفيقنا القائد والمفكر القومي الأممي الثوري، لا يُقَوَّم فقط بما قدمه هو بالذات من إنتاج فكري سياسي تشهد له وثائق وأدبيات الجبهة الشعبية منذ تأسيسها حتى آخر لحظة من حياته، بل يُقَوَّم بالأخص - وبالقدر نفسه - بما أحدثه من أثر نوعي في عقول وقلوب رفاقه عبر نضالات ومسيرة حركة القوميين العرب في الأردن والعراق واليمن وسوريا والخليج العربي وشبه الجزيرة العربية" ما يسمى بالسعودية" وعمان ومصر وليبيا، جنباً إلى جنب مع مسيرة الجبهة الشعبية سواء في سلوكه الرفاقي وتواضعه الثوري ونبل أخلاقه ورؤيته الثاقبة ومصداقيته وإخلاصه المطلق للمبادئ والقيم التي عاش ومات من أجلها، عبر اندماجه الواعي بحاضر ومستقبل أمته الذي استطاع أن ينسج من خلالها مع كل رفيقة ورفيق في الحركة او في الجبهة، علاقة تجلت فيها أجمل وأصدق القيم الثورية والإنسانية التي اختلطت على المستوى الذاتي بأروع وأسمى معاني الأب القائد الحاني، المسئول والحامل لكل المشاعر الدافئة التي لم يجد معها كل من التقى به من رفاقته ورفاقه عند مخاطبتهم له سوى الوالد الرفيق الحكيم، وقد كان وسيظل بالفعل أباً ورفيقاً وحكيماً ملهماً ليس لرفاقه الذين عرفوه فحسب، بل لرفاقه الكادحين من شابات وشباب شعبنا وأمتنا الذين سيسهمون في تجديد وبناء الحركة الشعبية الديمقراطية الثورية العربية من أجل تحقيق أفكار ومبادئ الحكيم الذي سيظل حياً بيننا، بريادته ونضاله وفكره، فهو فكر يجسد الانتماء للجماهير الشعبية الكادحة من العمال والفلاحين وكل الفقراء والمضطهدين والمستضعفين ... هذه الجماهير التي عاش ومات الحكيم مناضلاً من أجلها وملتحماً في مساماتها، فهي عنده

صاحبة المصلحة الأولى في التحرر والتقدم، وهي أيضاً روح المشروع القومي الديمقراطي العربي المستقبلي وأداته الثورية الوحيدة، لذلك كله، سيظل الحكيم ساكناً في قلوبنا وعقولنا لأن أفكاره وممارساته طوال حياته حملت الكثير الكثير من المصادقية والالتزام لزماننا ولمستقبلنا.

(2)

عن سمات بنية القائد المؤسس الراحل الرفيق جورج حبش في ذكره الثالثة عشر .. اتسمت بنية الحكيم الفكرية والثورية والأخلاقية بتميز شديد الالتحام بمرونة ذاتية مدركة وواعية لكافة المتغيرات السياسية والأيدولوجية من حولها، بنفس إدراكها للعديد من المتغيرات التي تحمل نفس المضامين على صعيد الحركات الاشتراكية والثورية التحررية في كوكبنا، بحيث يمكن القول أن الحكيم عاش حراكاً معرفياً وسياسياً ونضالياً، متحركاً دوماً بصورة جدلية صاعدة إلى أمام.

كان مساره المليء بمحطات التقدم والارتقاء المعرفي والسياسي إلى جانب ثباته على مبدأ الثورة التحررية التقدمية على المستوى القومي، جعل منه مفكراً وثائراً في آن معاً، وعلى نفس المستوى من المفكرين الثوار العظام، لينين، ماوتسي تونج، كاسترو، جيفارا، وغيرهم، يؤكد على ذلك قدرته الخلاقة ووجهه الثوري في استقطاب العديد من حركات ومناضلي اليسار العالمي في أوروبا وآسيا وأمريكا اللاتينية وأفريقيا.

كان للحكيم جورج حبش دور بارز في تأسيس الجبهة الشعبية لتحرير الخليج العربي وجبهة تحرير ظفار والجبهة القومية في اليمن والحزب الثوري في السعودية بهدف اسقاط انظمة الرجعية والعمالة .. وما زال ذلك النهج الثوري هدفاً لا بد من استعادة تفعيله نظرياً وعملياً لدى كل القوى الوطنية القومية الديمقراطية ليس وفاءً للحكيم فحسب بل أيضاً وبالدرجة الأولى التزاماً بتحقيق أهداف شعوبنا العربية عموماً وفي دويلات الخليج والسعودية خصوصاً للخلاص من كل اشكال الاستبداد والتبعية والاستغلال والتخلف .

(3)

في ذكره الثالثة عشر: موقف المفكر الثوري القائد الحكيم والجبهة الشعبية من الرجعية العربية ...

بالنسبة للرجعية العربية وقوى الكومبرادور وأنظمتها العميلة أكد القائد الراحل جورج حبش في المؤتمر الرابع للجبهة على أن التناقض مع الرجعية العربية هو تناقض رئيسي، كما أن الجبهة لا تؤمن بشعار "عدم التدخل في شؤون الدول العربية في دائرة الصراع، وترى أن التحديد العلمي لموقع "الرجعية العربية"، كقوة من قوى الخصم في المعركة المحتدمة بين الجماهير العربية وقواها الوطنية والتقدمية من جهة، وبين الإمبريالية والصهيونية من جهة ثانية، يحمي الثورة الفلسطينية من مناورات ومخططات القوى الرجعية، وغيابه يعني غياب الرؤية الواضحة. ولا يعني ذلك أن تقوم الثورة الفلسطينية بمهمة التغيير في البلدان العربية وإسقاط الأنظمة، بل يعني "التحالف مع حركة الجماهير العربية وقواها التقدمية لإسقاط أي نظام عميل للتحالف الامبريالي/الصهيوني".

(4)

رأي القائد والمفكر الثوري الراحل جورج حبش حول اولوية الفكر الماركسي وجبهة الثقافة في الحزب

يقول رفيقنا المؤسس: إننا اذا خسرنا الجبهة السياسية او الجبهة العسكريه فان النضال من اجل تحقيق اهدافنا لن يتوقف، ولكن الكارثة ان نخسر الجبهة الثقافيّه التي تجسد المنطلقات الفكرية الوطنيّه والقوميّه والامميّه لحزبنا وفق المنهج الماركسي الجدلي لاننا اذا خسرنا هذه الجبهه فإننا سنخسر كل شيء .

(5)

من ميراث الحكيم جورج حبش في ذكره الثالثة عشر

في المؤتمر السادس عام 2000 ودّع الرفيق جورج حبش المؤسس والقائد الثوري الوطني والقومي والاممي رفاقه طالباً أن يستذكروا الخط السياسي والفكري الذي سارت

على أساسه الجبهه وأن يتذكروا دوماً ويحفظوا عن ظهر عقل أن رأس مال الجبهوي مبادئه وأخلاقه وأن أخلاقه ومبادئه هما رأس مال التنظيم، هكذا كان الحكيم طهرانياً متواضعاً نقياً تحتل الأخلاق فكره وسلوكه وتحكم هذه المنظومه الاخلاقيه التي تحلى بها علاقاته التنظيميه والاجتماعية والسياسية والصدائيه والرفاقية بكل ما تعنيه من أدب وحكمه وتواضع ونبذ للأنايه والانتهازيه واللامبدييه وكل المسلكيات الهابطه المصلحيه الهلامييه النفعيه فلا مجاملة لديه في الحق ولا مجامله في الحزب ولا مجامله على حساب الفكر الماركسي ولا مجامله على حساب المبادئ الوطنيه والقومية التقدمية...المجد والخلود لروحه وذكراه.

(6)

في مثل هذا اليوم قبل 13 عاما رحل عن عالمنا الرفيق الانسان الاخلاقي الثوري النبيل القائد جورج حبش....

اليوم ... ونحن نستذكره بالحديث أو الكتابة، فإننا لا نعترض على حتمية الموت الذي غيبه عنا، لكن إقرارنا بتلك الحتمية لا يعني أبداً أن القائد .. المفكر .. الثائر ... الحكيم جورج حبش قد مات، لأن الثوريين لا يموتون أبداً..فهو القائد الذي ستتذكره الأجيال القادمة بأنه عاش ومات مناضلاً من أجل تحقيق اهداف الجماهير الشعبية العربية في اسقاط انظمة الخيانة وانتصار مبادئ الحرية والديمقراطية والعدالة الاجتماعية بافاقها الاشتراكية من اجل فلسطين والوحدة العربية ...

جورج حبش المناضل الماركسي الثوري الذي مثل بالممارسة فكرا وطنيا وقوميا وأمياً ثائراً، وسطر على صفحات تاريخ فلسطين والأمة العربية مجداً ثورياً عبر مسيرة ونضال وتضحيات أبناء شعبه وأمتة ورفاقه في حركة القوميين العرب والجبهة الشعبية.

حكيم الثورة ... القائد والمعلم جورج حبش ... هو ليس آخر عمالقة النضال الوطني الفلسطيني، لكنه كان عملاقاً وطنياً وقومياً وأمياً من طراز خاص، كان وسيظل له حضوره البارز والمؤثر على المستويين الفلسطيني والعربي، وشكل قدوة ومثالاً ونبراساً

لرفاقه في الحركة والجبهة كما لكل المناضلين القوميين الديمقراطيين التقدميين في أرجاء الوطن العربي، وعاش ومات وفياتاً لمبادئه في التحرر الوطني والقومي والاشتراكية والوحدة.

وإذا كان للجبهة الشعبية أن تتحدث بفخر واعتزاز عن حكيماها، فبإمكانها أن تكتفي بالقول أن جورج حبش تواجد في خضم المحطات التحررية الثورية الصاخبة لشعبنا الفلسطيني وشعوب امتنا العربية، في مجابهة الاستعمار والامبريالية الامريكية والحركة الصهيونية والقوى الرجعية، متمسكاً بمشروعه التحرري الوطني والقومي، عبر النضال من أجل تكريس وتصاعد أفكار التحرر والتقدم والديمقراطية والعدالة الاجتماعية والاشتراكية والوحدة العربية، دون أن يعني ذلك تجاوزاً منه لمحطات الهبوط والتراجع والانكسار في تاريخنا، بدءاً من هزيمة حزيران 67 وغياب القائد القومي التقدمي عبد الناصر وما تلا ذلك من متغيرات وانهيارات في كامب ديفيد وأوسلو ووادي عربة بعد انهيار الاتحاد السوفياتي، وتفكك المشروع القومي العربي، وصولاً الى الانقسام الكارثي 14 حزيران 2007 الذي مضى عليه 13 عاماً فكك الهوية والقضية والشعب والوحدة الوطنية، وكان ومازال مكسباً صافياً للعدو الصهيوني... وقد ترافق كل ذلك مع تراجع وعزلة اليسار في فلسطين والوطن العربي، وتهافت النظام العربي على الاعتراف والتطبيع مع دولة العدو الصهيوني.. وصعود التحالف الامبريالي الصهيوني عبر نظام العولمة الرأسمالية، الذي كرس أنظمة التخلف والتجزئة والتبعية والاستبداد في بلادنا التي باتت في مثل هذه الأوضاع المهزومة، مرتعاً خصباً لانتشار وتعاضم مفاهيم التخلف وإعادة انتاجه وتجديده من خلال حركات الاسلام السياسي، الى جانب تقاوم أشكال الهبوط السياسي والاستسلام للمشروع الأمريكي الصهيوني، حيث تتابعت التراجعات ومظاهر التخلف والإحباط وخيبات الأمل في أوساط شعوبنا العربية كلها.

لكن على الرغم من كل هذه الانتكاسات والهزائم ومظاهر العمالة والتخلف، يظل ميراث الحكيم القائد، بالنسبة لكل الثوريين اليساريين الماركسيين العرب، بالمعنى المعرفي الثوري والجدلي، اسماً متوهجاً لاهباً، وشعلة متواصلة التألق، ذلك إن اسمه يكاد أن

يكون مرادفاً للثورة والتحرر الوطني والنهوض القومي الديمقراطي والعدالة الاجتماعية والاشتراكية والوحدة العربية، كما هو اسم يحمل في طياته كل الدلالات الرمزية النضالية للمستقبل من أجل فلسطين العربية الديمقراطية لكل سكانها.

كتاب موجز الفلسفة والفلاسفة عبر العصور للمفكر غازي

الصوراني (ج 84)

الأربعاء 27 يناير 2021

خاص بوابة الهدف

(تتفرد بوابة الهدف، بنشر كتاب المفكر غازي الصوراني، المعنون: موجز الفلسفة والفلاسفة عبر العصور، الصادر عن دار الكلمة للنشر والتوزيع، في يونيو/ حزيران 2020، على حلقات متتابعة.. قراءة مثمرة ومفيدة نتمناها لكم).

الباب الرابع

الفصل الثاني عشر

أبرز فلاسفة القرن الحادي والعشرين

يورغن هابرماس (1929 -):

فيلسوف وعالم اجتماع ألماني يُعدُّ، مع ماركيزه وهوركهايمر وأدورنو، من أبرز ممثلي مدرسة فرانكفورت، درس الفلسفة وعلم الاجتماع في جامعتي هايدلبرغ وفرانكفورت، أراد مع سائر فلاسفة المدرسة أن يستأنف مشروع ماركس في نقد المجتمع وأشكال الاستلاب الحديث، وفهم الماركسية بالتالي على أنها نظرية نقدية كبرى، بشرط أن تكون أيضاً جدلية"([1]).

عارض الوضعية بقوة، ورأى أن مهمة الفلسفة المحافظة على إمكانية خطاب عقلاني يمتنع بدونه اشتغال الديمقراطية، ودعا إلى فلسفة أنوار جديدة، في إطار نظرية الفعل التواصلي"([2]).

"وصل يورغن هابرماس إلى درجة من الشهرة والتأثير العالمي لم ينجح الرعيل الأول من ممثلي النظرية النقدية الاجتماعية والمعروفة في حقل الفلسفة المعاصرة بمدرسة فرانكفورت في الوصول إليها.

ففي كتابه الموسوم "القول الفلسفي للحدث" "أقر هابرماس أن الحدث تمرّ اليوم بأزمات خطيرة لا شك في ذلك ولا يمكن نُكرانها، ولكن من غير المجدي إدانتها جزئياً والتنكّر لمنجزاتها السابقة جُملة وتفصيلاً، وفوق ذلك بالإمكان استدراك مزالقها وأخطائها، فراح هابرماس يكرّس موقفه التجديدي في نظريته عن العقل النقدي التواصلي مؤسساً بذلك لفلسفة نقدية جديدة، تقترح أن يتحوّل العقل فيها من العقل الأداة إلى العقل التواصلي من مفهومه الضيق الذي يسعى إلى الربط بين الذات والمعرفة ربطاً ألياً مباشراً إلى مفهومه الإنساني الذي يعتني بالتواصل والعلاقات بين الذات في العالم، في جوّ ديمقراطي وإنساني مسؤول بغضّ النظر عن مذاهب الناس واختلافاتهم" ([3]).

"وهكذا يكون هابرماس، بمشروعه ذلك، قد خالف رأي الجيل الأول من فلاسفة مدرسة فرانكفورت الذين سبقوه إلى نقد قيمّ الحدث والتنوير كأدورنو وهوركاهمر في كتابهما "المشترك جدل التنوير"، وهوركاهمر في كتابه "أقول العقل"، وماركيوزه في كتابه "الإنسان ذو البعد الواحد"، الذين كانوا قد أعلنوا جميعهم عن فشل العقلانية الذريع وإفلاس التنوير وانسداد أفق الحدث، فما كان من هابرماس إلاّ التأكيد من بعدهم أنّ نظرية العقل التواصلي بإمكانها استدراك أخطاء العقل الأداة وربط العلاقات بين الناس وتحقيق التقاهم فيما بينهم متى تمّ السعي الحثيث إلى ذلك، وبمقدورها أيضاً تحويل العلم والتقنية إلى وسيلة لخدمة الإنسان وليس إلى وسيلة ضده، فبدل أن تسيطر التقنية على الإنسان بات من الأهمية بمكان أن يسيطر هذا الأخير عليها! فهل تحقّق هذا المبتغى؟" ([4]).

كان يورغن هابرماس يهتم دائماً بالعلوم الاجتماعية، وكان مفهومه للغة في البداية يفيد أنها فعل كلامي. ومفهوم الفعل (والمؤسسات) عند هابرماس له أسبقية على مفهوم النص. تدرّب في مدرسة فرانكفورت. غير أنه انفصل عن النقد الكامل الواسع والتشاؤم اللذين ميزا الجيل الأول لهذه المدرسة (أدورنو وهوركاهمر)، وارتبط ذلك الانفصال بتميّز هابرماس نوعين مختلفين مما كان يدعى الاهتمامات المعرفية: علينا أن نكون قادرين على السيطرة على الطبيعة لكي نشبع حاجاتنا الحيوية.

فعلى الرغم من الثقل العلمي لأفكار الجيل الأول (هوركهيمر، أدورنو، ماركيزوه، إريك فروم...)، إلا أن هابرماس هو الفيلسوف الوحيد الذي فرض نفسه على المشهد السياسي والثقافي في ألمانيا كـ"فيلسوف الجمهورية الألمانية الجديدة" وفقاً لتعبير وزير الخارجية الألماني يوشكا فيشر، وذلك منذ أكثر من خمسين عاماً، انه بالفعل يعتبر الوريث الرئيسي المعاصر لتركة مدرسة فرانكفورت كما يعبر عن ذلك ايان كريب، وعلى الرغم من أن هناك افكارمشتركة واضحة بينه وبين أسلافه، فإنه نحا بهذه المدرسة منحى مختلفاً.

وإذا كان ما يجمع أعمال أدورنو وهوركهايمر وماركيوزه الاهتمام الشديد بحرية الإنسان مهما بعدت إمكانية وجود تلك الحرية عن أرض الواقع، فإن هابرماس أقل حماساً في هذا الجانب رغم وجوده، إنه يتحرر من التذبذب بين النفاؤل والتشاؤم ويركز جل تفكيره بدلاً من ذلك على تحليل الفعل والبنى الاجتماعية، ولا جدال في انتماء هابرماس إلى اليسار، إلا أنه، وربما بشكل غير متوقع ينتقد التقاليد الفكرية التي تنتمي إليها، الأمر الذي انتهى به إلى النأي بنفسه عن الحركة الطلابية التي ظهرت في الستينات، ويمكن النظر إليه، أولاً، باعتباره متماسكاً بتصور يزوج بين البنية والفعل في نظرية كلية واحدة. وثانياً، بوصفه مدافعاً عن مشروع الحداثة، بالأخص عن فكري العقل والأخلاق الكليين.

أما حجته في ذلك فهي "أن مشروع الحداثة لم يفشل بل بالأحرى لم يتجسد ابداً، ولذا، فالحداثة لم تنته بعد، ويظهر أن هذا الموقف يضعه في اتجاه معارض تماماً مع أسلافه بالنظر إلى موقفهم من نقد عقل التنوير، إلا أن موقفه يتضمن الإصرار على جدل التنوير، أي أن عملية التنوير لها جانبان: يتضمن أحدهما فكر البناء الهرمي والاستبعاد، في حين يحمل الجانب الآخر إمكانية إقامة مجتمع حر يسعد به الجميع على الأقل"، إن نظرية ما بعد الحداثة تفتقد حسب هابرماس إلى هذا العنصر الأخير، ولذا تركز المشروع الفلسفي لهابرماس على النقطة الأساسية التالية: " تجديد مشروع التنوير والحداثة، بدلاً من النعي عليه وشمته ومحاولة إلغائه أو إبطاله.

وهكذا "قدم هابرماس الأمل من جديد للغرب كله ودلّهُ على طريق الخلاص او الخروج من المأزق المسدود؛ ولهذا السبب انتصر على ميشيل فوكو وعلى جميع العدميين اليائسين في الساحة الفلسفية، وكل ما يريده هابرماس هو القول بأن مشروع التنوير - أي مشروع العقل والعقلانية - هو شيء مستمر لا ينتهي، فلا بديل عن العقل إلا العقل، ولا بديل عن التنوير إلا المزيد من التنوير، ولكل عصر عقله وتنويره اللذان يتناسبان معه ومع ظروفه ومشاكله الطارئة" ([5]).

بهذا المعنى فإن هابرماس يريد العودة إلى الأصول الأولى - أي إلى جذور التنوير والحداثة لدى كانط وهيغل - لكي يعرف كيف تشكلت لأول مرة كمشروع للتحريرو والنقد، ثم كيف انحرفت عن مسارها الصحيح في لحظة ما من لحظات المسيرة الطويلة، ولكن ما هو هذا التنوير الجديد الذي يدعو إليه هابرماس؟ أقصد التنوير الذي يليق بهذا القرن، القرن الحادي والعشرين؟

على هذا السؤال يجيب الرجل مطولاً في كتبه الكثيرة والصعبة عموماً، فقد اخترع نظرية فلسفية كاملة لاقتراح بديل متكامل، ولذا رأى بعضهم أنه "كانط جديد" أو "هيغل جديد"، جاء لكي ينقذ الغرب من الوقوع في مهاوي العدمية والتفكك والضياع، فكما أن سلفيه الكبيرين بلورا صيغة عن العقل تناسب عصرهما وتلبي مشكله وحاجياته، فإنه يحاول جاهداً بلورة صيغة تناسب هذا العصر وحاجياته ([6]).

لن نستطيع هنا أن ندخل في كل التفاصيل المعقدة لنظرية هابرماس عن "العقل التواصلي أو الحواري" - كما يقول هاشم صالح-، وإنما سنكتفي ببعض الإيضاحات البسيطة: "يمكن القول بأن مشروعه كله ينضوي تحت العنوان العريض التالي: "أخلاقية المناقشة الحرة والديمقراطية". بمعنى: لا يحق أن أفرض رأبي عليك بالقوة، وإنما من خلال النقاش والجدل الحر، وإذا لم أتوصل إلى ذلك فعلى الأقل تكون مواقعي قد توضحت وكذلك مواقعك أنت، وتكون الإشكالية الفكرية قد انكشفت على حقيقتها، وتوضحت من كل جوانبها، وهذا بحد ذاته إنجاز ومكسب، فالحوار اللغوي يحتوي على إمكانيات ضمنية للتواصل والتفاوض والنقاش، وينبغي أن يُحترم هذا الحوار ويُمارس

على المستويات كافة للتوصل إلى تسويات عقلانية مقبولة من الجميع، أما إذا مُنِع الحوار وفُرضَ الرأي، فإن المجتمع قد ينفجر .

هذا "باختصار شديد، ملخص نظرية هابرماس، التي تتطلب مجلداً كاملاً لتوضيحها. يضاف إلى ذلك أنه من خلال الحوار الحر تنكشف في لحظة ما، الحاجة الأقوى والأفضل، ويتبناها مختلف الفرقاء المنخرطين في عملية الحوار، فالإنسان الحر لا يخضع إلا للمحاجة العقلانية التي تثبت صحتها وأرجحيتها، وعلى هذا النحو يحاول هابرماس أن يتجاوز العقلانية الضيقة - أو التي أصبحت ضيقة للقرن الثامن عشر من جهة - والنقد المدمر للعقل والعقلانية لدى فوكو ودريدا وغيرهما من جهة أخرى، وهكذا يشق طريقاً جديدة لإنقاذ العقلانية التنويرية، إنه يحاول أن يخرج من التطرف والتطرف المضاد في آن معا ويتوصل إلى بلورة عقلانية جديدة تليق بعصر الديمقراطية" ([7]).

أما المصالح المعرفية فتعني عند هابرماس أننا دائماً نطور المعرفة لغرض معين، وتحقيق ذلك الغرض هو أساس مصلحتنا في تلك المعرفة، والمصالح التي يناقشها هابرماس هي مصالح مشتركة بين الناس جميعاً، بحكم أننا أعضاء في المجتمع الإنساني، فيذهب هابرماس إلى أن العمل ليس وحده ما يميز البشر عن الحيوانات، بل واللغة أيضاً، فالعمل يؤدي إلى ظهور المصلحة التقنية، وهي المتمثلة في السيطرة على العمليات الطبيعية واستغلالها لمصلحتنا. وتؤدي اللغة، وهي الوسيلة الأخرى التي يحول بواسطتها البشر بيئتهم إلى ظهور ما يدعوه هابرماس "المصلحة العملية" وهذه بدورها تؤدي إلى ظهور العلوم التأويلية.

فمع توسع أشكال العمل النافع وجدنا تطوراً في العلم التطبيقي وتكنولوجيا السيطرة على الطبيعة، وهذا هو الاهتمام المعرفي التقني، غير أننا في الوقت ذاته -يقول هابرماس- "نعتمد على الفعل العام والتفاعل الاجتماعي". ويرتبط التفاعل عنده، ارتباطاً داخلياً بالغة، ويزداد تطور الفهم التفاعلي في العلوم التأويلية بدءاً من الأنثروبولوجيا الاجتماعية وصولاً إلى التاريخ، وهذا هو الاهتمام المعرفي العملي. وأخيراً نحتاج أن

نحرم أنفسنا من الروابط الأيديولوجية بالتفكير النقدي، كما في التحليل النفسي وفي نقد الأيديولوجيا، وهذا هو الاهتمام المعرفي التحريري.

أما بالنسبة إلى الطبيعة فإن عقلانيتنا - كما يضيف هابرماس - "تتمثل في السيطرة، وذلك ما يجب أن يكون، لأن الاهتمام المعرفي التقني لا بد منه"، ولا يرى هابرماس في ذلك ما يستحق اللوم، فذلك ما يجب أن يكون، إلى هذا المكان ينتمي هذا النوع من القوة، غير أن هابرماس يرى أيضاً شكلاً من المعرفة والعقلانية لا يسيطر، فهو مُشادٌ على الاهتمام المعرفي العملي، وهنا أمر مهم، وهو، أن هابرماس لا يتصور العقلانية في القمع والسيطرة فحسب، فبدلاً من نوع من جبرية نوع واحد من عقلانية السيطرة، لدينا عمل مهم، هو البحث عن توازن معقول بين العقلانية التقنية والعقلانية العملية، وبين السيطرة والفهم، وينتمي الاهتمام المعرفي التحريري أيضاً إلى هذا المستوى الاجتماعي، وهو مهم في الصراع ضد التشيئ والقمع الباطني.

وبكلمات أخرى، نقول إنه "بالنسبة إلى الطبيعة يجري تطبيق اهتمام معرفي واحد، وهو اهتمام الشرح والسيطرة أما في المجتمع فيجري تطبيق الاهتمامات المعرفية الثلاثة جميعها. لذلك علينا أن نجهد لإيجاد التوازن الصحيح بين الثلاثة، وبخاصة بين الاهتمام التقني من ناحية، والاهتمامين العملي والتحريري من ناحية أخرى. وهذا يعني، من الوجهة المنهجية، أن هابرماس يعتقد أننا بالنسبة إلى الطبيعة لا نستطيع أن نمارس إلا البحث الذي يقوم على الفرضيات والاستنباط المنطقي، والذي يؤدي إلى شروحات بمبدأ السببية. وبالنسبة إلى الظواهر الاجتماعية يمكننا أن نقوم ببحث افتراضي - استنباطي وبحث تأويلي (فهم السوسيولوجيا) ويعني هذا في المنظور النقدي التاريخي الأوسع أن هابرماس رمى إلى إظهار وجود نوع واحد من العقلانية جوهرها يتضمن الفهم المتبادل لا السيطرة، ولدينا عقلانية الاتصالات وفعل الاتصالات" ([8]).

بيّن هابرماس أن حَلَق الاختلافات في عملية التحديث، أدى إلى توترات أساسية بين منطقتين، هما: ما يسميه النظام وعالم الحياة، ويمكننا القول إن النظام يضم الميدانين الاقتصادي والسياسي، وهنا نجد تقدماً على شكل سيطرة علمية وتكنولوجية متزايدة. لذا،

"تكون هناك فسحة للتفكير العقلاني بمعنى تحسين العقلانية، أي تحسن في معرفة أي وسائل تؤدي إلى أي غايات (أي عقلانية الوسيلة - الغاية)، غير أن نقطة هابرماس الرئيسية تمثل في أن ذلك لا يؤلف القصة كلها: وفي الوقت نفسه الذي يكون لنا فيه مؤسسات تتطور في الميدانين الاقتصادي والسياسي وترافقها عمليات تعلم، نرانا ننشئ قدرة في عالم الحياة على شكل عقلانية اتصالات ذات تطور أفضل. وباختصار نقول إن ذلك التفريق بين النظام وعالم الحياة يعني أننا نتعلم أن نمسك بتمييزات أساسية معينة: سنتوقف عن جلد البحر عندما لا يعجبنا "سلوكه" [كما فعل الملك قورش (Xerxes) في بلاد فارس في القرن الخامس ق.م، إذ أمر عبده بجلد البحر بالسلاسل المعدنية]، لأننا نكون قد تعلمنا أن نميز بين الطبيعة والمجتمع، وبين الأشياء التي لا نستطيع التأثير فيها إلا بامتلاك نظرة في العلاقات السببية، والأشياء التي نستطيع أن نتواصل معها ونوبخها. لقد تعلمنا ذلك التمييز، لذا فإننا في مستوى تطوري أعلى من مستوى الذين لم يتعلموا بعد، ونفترض أن أولئك الذين "يجلدون البحر" بجد اليوم هم في حالة عقلية مضطربة" ([9]).

وفضلاً عن ذلك، "نحن نتوقع أن يكون الراشدون العقلاء قد تعلموا أن يتحكموا بالتمييز بين الصدق والخطأ، وبين الفهم المفيد أن شيئاً هو القضية والشيء الآخر لا يمت إليها بصلة، ولا شك في أننا جميعاً نخطئ أحياناً في ذلك التمييز، ولسنا جميعاً متساويين في حسن الكلام عنه، غير إنه يمكننا جميعاً أن نوظف ذلك التمييز في الممارسة حالما نبلغ سناً معينة، كما نعتبر الفشل في التمييز بين الواقع والوهم مسألة مرض نفسي. يضاف إلى ذلك أننا نميز بين ما هو صواب وما هو خطأ، والشخص الذي لا يعرف (ولو بشكل غير دقيق وضمني) ما هو ملائم في الأوضاع المختلفة هو الغريب في عالم الحياة، وأخيراً يمكننا التمييز بين التعبير الحقيقي عما نشعر به ونفكر فيه والتعبير الزائف" ([10]).

هذا التقدم في المقدر على التفكير الانعكاسي والاتصالات، يؤدي إلى قدرة في تنظيم ومناقشة المسائل المتعلقة بما هو حقيقي، وما هو حق، عندما ينشأ شك وخلافات حول

مثل تلك المسائل، وبدلاً من البحث عن اجوبة في التقاليد وفي الأعمال المقبولة نتعلم تتبع المناقشات، وللوصول إلى الحقيقة -يقول هابرماس- "علينا أن نعتمد على أشكال مختلفة من البحث والنقاش، ويرى هابرماس أيضاً أن تظل المسألة مسألة بحث في المسائل المعيارية عن اتفاق معقول بين الأطراف المتناقشة. فإذا توصلنا إلى اتفاق حر مستند إلى نقاش مفتوح وفيه معلومات، فإن الجواب يمكن أن يفترض بأنه الجواب الصحيح معيارياً، واعتقد هابرماس أن الراشدين في ثقافتنا قادرين بشكل مبدئي أن يقرروا المسائل المعيارية الأساسية عن طريق مناقشة تشمل الراغبين، وهذا نسخة من وجهة النظر التي تقول بوجود أجوبة صحيحة بشكل كلي عن المسائل المعيارية، وأنها قادرين مبدئياً على الوصول إلى مثل تلك الأجوبة بواسطة الاستعمال المنطقي للعقل" ([11]).

يعتبر هابرماس هذه الحجة -كما يقول غنارسكيريك ونلز غيلجي- "موجهة ضد المذهب النسبي الأخلاقي والمذهب الدوغماتي الأخلاقي، يقول: تُستبعد البراهين الاستنباطية لأن مثل هذه البراهين تؤدي إما إلى حلقة منطقية مفرغة وارتداد لامتناه، أو إلى نقطة توقف مختارة بشكل اعتباطي، كما إنه لا يعتمد على الحقائق البديهية أو على الحقائق المعيارية الموحى بها، فلطالما كانت لنا في هذا الميدان أجوبة ميتافيزيقية ولاهوتية مختلفة متناقضة. ولا يرى أيضاً أن الأشخاص الأحرار والمعقولين يمكنهم أن يشقوا طريقهم المنطقي إلى مثل تلك النتائج بأنفسهم وحدهم، فواحدنا يحتاج إلى الآخر لكي نفهم أن نظرتنا هي واحدة من بين نظرات عديدة، ولكي نعي انحرافاتنا اللاواعية فنصحها، ونحتاج الآخرين لأننا نحتاج عقلاً تعددياً نظرياً ومعيارياً بغية أن نناقش الأطر الفكرية الموجودة وأن نوازن الحجج المختلفة، بعضها مع بعضها الآخر" ([12]).

وهنا كما يضيف هابرماس: "تواجه عقلانية بينية (Intersubjective) وإجرائية: فهي بينية لأن النقاش حاسم، وهي إجرائية لأن "المستقر النهائي" هو الإجراء ذاته وليس أفكاراً أو نظرات معينة، والإجراء هو المتابعة بشكل موضوعي واستفهامي. وقد يثبتته في ما بعد أن النظرة الخاصة التي قبلناها في أوقات مختلفة بوصفها حقيقية أو صحيحة

هي نظرة مشكوك فيها، فلا يوجد غير هذا السبيل في تصرفنا، بوصفنا مخلوقات غير معصومة عن الخطأ، أي الاعتراف بأخطائنا ومتابعة السير إلى أمام، لذا فإن هذا السبيل أساسي، لكن علينا أن نعترف واحدنا بالآخر اعترافاً تبادلياً بأن الطرفين عاقلان ومعرضان للخطأ. فهما معقولان بما يكفي متابعة الحجة، وغير معصومين عن الخطأ، لأن هناك دائماً ما نتعلمه، والعارف بكل الأمور يمكنه أن يقدم النصح، لكنه لا يناقش، فليس هناك شيء ليناقله مثل هذا الشخص، ونذكر أن ثمة عنصراً معيارياً في ذلك الاعتراف المتبادل، ألا وهو: المساواة. وهذا يعني وجود قيد على الأجوبة الأنانية والأثنية، وفضلاً عن ذلك هناك شرط الكلية لأن الحجج الصائبة يجب أن تكون صائبة في نظر كل إنسان، غير أنه علينا، في الوقت ذاته، أن نكون حذرين في التأكيد أن تلك مسألة تخص عملية معرضة للخطأ، قد نطلب فيها، وبشكل مستمر، تحسين آرائنا بالبحث والمناقشة، لكن حيث لا نضمن إطلاقاً أن نحوز على الحقيقة النهائية" ([13]).

"هذا المفهوم للعقلانية مضاد لمذهب القرار الفصل، كما في تفكير بوبر، وفيبر وسارتر، وقد تمثل جواب هابرماس في القول بالمناقشة العامة والمتنورة بين أشخاص عاقلين، فهو يرى أن هذه العملية المعرضة للخطأ هي كل ما في حوزتنا، والبدل هو إما اللجوء إلى الحقائق الميتافيزيقية الأساسية التي لم نعد نعتبرها صادقة، أو إلى قرار عديم الأساس العقلي، جواب هابرماس كان معتدلاً، ومن نواح عديدة، إلا أنه كان إشكالية أيضاً من ناحية التحقيق العملي، ومن ناحية النقاش الفلسفي الإضافي، غير أن قوته النظرية تمثل في الحقيقة التي تقيد أنه يصعب تجنبه: فإذا حاجبنا ضده ندخل في الوضع النقاشي بشرطه الأساسي الذي يقضي بنقاش متطور، وباعتراف متبادل في ما بين الأطراف المشاركة، والذين يرفضون عليهم أن يظهروا أنهم يملكون حججاً أفضل من حجج هابرماس، وتلك هي "الحلبة السحرية" للعقل المناقش، فالعقل المناقش يمثل مصيراً لا يمكن تجنبه. فلا يعني ذلك أن علينا أن نناقش دائماً، غير أنه علينا في حالات عديدة من حالات عدم اليقين أو عدم الاتفاق أن نعتمد على عقلانية إجرائية وانعكاسية بوصفها محكمة الاستئناف الأخيرة، ويرى هابرماس أن تلك هي السمة

الأساسية للحدثة، والحدثة لا تتميز بالتمييز والتقسيم وهدما، بل أيضاً بالتوحد حول عقلانية منطقية، لا يكون تعريفها بمحتواها، بل بأنها إجرائية. وهكذا يكون هابرماس الوريث لعصر التنوير على الرغم من أنه متحرر من تفاؤله الساذج" ([14]).

يتوجه هابرماس في أعماله الأخيرة وبخاصة في "نظرية فعل التواصل" إلى فلسفة اللغة ابتغاء توسيع أساس النظرية النقدية وقد قدم أطروحة صعبة سنجملها في مراحل ثلاث: 1- المرحلة الأولى: يدعو إلى ضرورة التحرر مما يدعوه "بفلسفة الوعي" التي يعني بها الفلسفة التي ترى العلاقة بين اللغة والفعل كالعلاقة بين الذات والموضوع (أي التحرر من منظومة الفكر التجريبي).

2- المرحلة الثانية: يمكن أن يتخذ الفعل صورتين، الفعل الاستراتيجي وفعل التواصل. الأول يتضمن الفعل الغائي العقلاني، في حين أن فعل التواصل هو ذلك الفعل الذي يرمي للوصول إلى الفهم.

3- يترتب على فعل التواصل الأولية عدة أمور:

أولاً، العقلانية بهذا المعنى ليس مثالا نفتنصه من السماء، بل هو موجود في لغتنا ذاتها، إن هذه العقلانية تستلزم نسقاً اجتماعياً ديمقراطياً لا يستبعد أحداً. ثانياً، ثمة نظام أخلاقي ضمني يحاول هابرماس الكشف عنه، وهو الأخلاق الكلية الذي لا يتوجه إلى تحليل مضمون المعايير بقدر توجهه إلى طريقة التوصل إليها، والتوصل إليها -حسب هابرماس- يكون عبر نقاش حر عقلائي.

إذن، ينطلق هابرماس، من داخل الحدثة وخطابها الفلسفي، محاولاً إنقاذ المشروع الحدائي الأوروبي، ومستخدماً العقل كي يهدم أبنية العقل المتحجرة والمعيقة، ويحافظ على جوهر الحدثة بعقل تواصلية، مرتبط بالحدثة، ينتجها وتنتجها من خلال بناء مختلف للذات، ويستمد هذا العقل التواصلية معطياته من العقل النقدي للحدثة، التي بينت الطبيعة الاختزالية لعقلانية الحدثة، والتي ارتبطت بالعلم والتقنية، تلك الطبيعة التي أنتجها العقل الأدائي، أي العقل بوصفه مجرد أداة لا غير، ووجوده الكلائي الذي شيئاً كل شيء يحيط به بما في ذلك العقل نفسه، وعليه وجه هابرماس نقداً شاملاً للعقل

الأداتي ومركزه الفلسفي الوضعي، متبعاً دروب هوركهايمر، وأدورنو، وماركوز، وغيرهم من فلاسفة مدرسة فرانكفورت، وعلى هذا الأساس، اقترح هابرماس العقل التواصلي كدرب للخروج من فلسفة الذات - كما يقول عمر كعوش - "من خلال نظرية الفعل التواصلي التي تعدّ قراءة جديدة للفلسفة الأوروبية، تظهر فيها الحداثة، في التحليل الأخير، كتحقيق لنظرية الفعل التواصلي، وترمي التواصلية إلى بناء مختلف للذات عبر عقل تواصلي يتجاوز الذات الضيقة، ويشكّل نسيجاً من الذوات المتواصلة، ويستمد العقل التواصلي إمكاناته من العالم المعيش، ويؤسس عقلانية تقوم على التلاحم الذاتي، يكون فيها العقل مصدر كل القرارات، ويتطلب الفعل التواصلي، كما تدلّ تسميته، تحطيم دوائر الانغلاق سواء جاءت من العبارة أو رموزها الواقعية أو ممثليها المنفذين، بوصفه نموذج الفاعلية الموجهة نحو النقاها" ([15]).

يُعوّل هابرماس على التوافق الفكري بين الفاعلين، "لأن الفعل التواصلي - كما يستطرد عمر كعوش - "يتطلب وعياً وإرادة لتحقيقه بين أنا وآخر، حيث أنا عندما أقوم بالكلام، والآخر الذي يتخذ موقفاً ازاء كلامي، نعقد كلانا، الواحد مع الآخر، علاقة بين شخصينا، في تبادل يتوسطه اللسان، يتحللذات أن يكون لها مقابل ذاتها، كأننا متحاوران أحرار في جمهورية حرّة وسقراطية.

إضافة إلى ما سبق، "تناول هابرماس جملة من المسائل الراهنة، التي تثيرها قضايا مختلفة، كالمادية التاريخية وتطوّر البنى المعيارية، والتاريخ والتطوّر، وقضايا الشرعنة في الدولة الحديثة، ودور الفلسفة داخل الماركسية، والتطوّر كديالكتيك، من جهة أخرى، يعتبر هابرماس الفرد والجماعة - كما يضيف عمر كعوش - "مبدأين أساسيين، لا يجوز مقابلتهما ضدياً، بل يجب النظر إليهما بوصفهما ثنائية أصلية في الديمقراطية، وبهذا يتجاوز هابرماس الفكرين: الليبرالي الذي يعلي من شأن الفرد على حساب الجماعة، والماركسي الذي يعلي من شأن الجماعة على حساب الفرد، ويشترط القبول بمبادئ المساواة والاستقلالية، بوصفها مبادئ مؤسسة للمجتمع الديمقراطي" ([16]).

ويمكن ملاحظة أن مناقشة هابرماس للرأسمالية الحديثة تفتقد للحماس الذي اتسمت به أعمال الرعيل الأول لمدرسة فرانكفورت، فهابرماس يرى في الرأسمالية، أساساً، مرحلة يمكن أن تتحرف فتؤدي إلى كارثة، لكنها عنده ليست شراً مستطيراً، ولقد ركز شأن الرعيل الأول على ظاهرة الهيمنة التقنية والعقل الأداتي السائد في هذا النظام، أما بالنسبة لموقف هابرماس من التنوير، فقد أكد ان "مشروع التنوير مشروع متصل غير منتهي" مؤكداً في نفس الوقت على ضرورة تصحيح واتمام هذا المشروع وليس نبذه، وهو في هذا أبعد نفسه عن مدرسة فرانكفورت، بل انتقدها، للتشائم المفرط والراديكاليات والمبالغات المضللة، بالإضافة إلى نقده معظم فكر ما بعد الحداثة، وخاصة أفكار فوكو ودريدا وجان ليوتار وغيرهم ممن انتقدوا الحداثة، ووصل بهم الأمر أحياناً إلى رفضها ورفض العقلانية والسقوط في العدمية، وعلى هذا الأساس انتقدهم هابرماس بشدة في كتابه "الخطاب الفلسفي للحداثة" موضحاً مخاطر أفكارهم، ومدافعاً عن الحداثة والتنوير. أما نظرية هابرماس حول الحداثة فهي "تشخيص فكري انطلاقاً من أصولها، أي أصول الوعي بها لدى هيغل، ومن التلازم الحميم والصميمي بين الحداثة والعقل والعقلانية والعقلنة لدى ماكس فيبر، أما المعنيون بالنقد في كتابات هابرماس حول الحداثة فهم نيتشه وهايدغر، ثم ليوتار وفوكو، ورواد سوسيولوجيا التحديث والتنمية، ورواد مابعد الحداثة، دون تجاوز نيتشه، هذا المجنون بالله، فهو نبي مابعد الحداثة، وكتابات هي إنجيلها المكتوب بلغة المراثي" ([17]).

أما هايدغر "فهو النبي الثاني لما بعد الحداثة، إذ انتقد الحياة الحديثة باعتبارها حياة يستثمر فيها الإنسان مجموعة "أصنام" هي المال، والجمهور (أو المبني للمجهول)، والأنا، والأداة التقنية، وهي حياة تتسم بأفول المقدس المتعالي والحضور البديل للمقدس المتداني، وبانتهاك واستنهاك الأرض، وقطعنة (من القطيع) الإنساني، وانتشار السطحية والتفاهة والمعيار الكمي؛ كما تتسم بالتيه في صحراء العدمية التي لا تعود فقط إلى انحطاط القيم العليا كما تصور نيتشه، بل إلى نسيان الكينونة والاهتمام فقط بالكائن.

كما يتوجه "رد هابرماس الدفاعي عن الحادثة كذلك إلى ما يسميه الاتجاه الفوضوي في الفلسفة الفرنسية المعاصرة والذي يمثله كل من جورج باتاي الذي اعتبر أن الحياة الحديثة خاضعة لتكييف كلياني شمولي، وفوكو الذي يود أن ينزع القناع المزين للعقل، ويصور التحديث كعملية عقلنة قمعية وتأديبية صارمة وقاسية كما تتجلى في السجون ومراكز المرض العقلي والمدارس وثقافة ترويض النفوس" ([18]).

لقد تميز تشخيص هابرماس للحادثة -كما يقول د. محمد سايبلا- "بتحرره من النغمة السلبية التشاؤمية اليائسة لرواد مدرسة فرانكفورت بالخصوص، والتي عكست خيبة أمل الأنتلجنسيا الألمانية تجاه إخفاقات العصور الحديثة وبخاصة في القرن العشرين والمتمثلة في إخفاق الثورة ضد الرأسمالية وظفر البيروقراطية الاشتراكية في روسيا وحزامها الاشتراكي الأمني، وانتصار الفاشية والنازية وفضائعها بالخصوص، فهو يعتبر نقد كل هؤلاء للعقل وللأنوار نقداً وحيداً الجانب وغير جدلي وغير استشراقي، فهذا العقل الأنواري الذي يدينونه قد حقق حلم الإنسان في أن يصبح سيداً للطبيعة، وحرره من هيمنة الكنيسة المطلقة، ومن الميتافيزيقا، ومن الاستبداد المجتمعي والسياسي.

منطلق هابرماس -كما يضيف محمد سيبلا- "هو إعادة قراءة لنظرية ماكس فيبر حول الحادثة كعملية عقلنة بمعنى التنظيم والتكيف المتبادل بين الوسائل والأهداف، وهذه العملية هي أساس الحادثة وجوهر التحديث ونواة نشوء المجتمعات الحديثة والثقافة الحديثة، إذ أن دينامية المجتمع الحديث تعود حسب ماكس فيبر إلى نشوء بنيات اجتماعية متميزة بعضها عن بعض ومتمحورة لا حول نواة روحية واحدة بل حول منظومتين مستقلتين ومتراپبتين في نفس الوقت هما المنشأة الرأسمالية وجهاز الدولة البيروقراطي، حيث يركز هابرماس في قراءته لنظرية فيبر على معنى الحادثة كعملية عقلنة شاملة وعلى العلاقة الحميمة بين الحادثة والعقلنة، ويرى أن كل المفكرين الذين وعوا الحادثة وعلى رأسهم هيجل قد أكدوا على هذه العلاقة الحميمة، لذلك يرى أنه من الضروري العودة إلى كلاسيكيات نظرية الحادثة في شقيها الفلسفي (هيجل) والسوسيولوجي (ماكس فيبر) للتأكد من هذه الصلة الحميمة أولاً ولقياس مدى صحة

إدعاء تيارات ما بعد الحداثة الانفصام بين الحداثة والعقل وبأن تطور المجتمع والفكر في الغرب قد جعله ينفلت من هذا الأفق الحداثي العقلاني المحدد ([19]).
لماذا يهمننا هابرماس؟

إن لفكر هابرماس وتحليلاته حول الحداثة وأسسها الفلسفية - كما يستطرد محمد سبيلا - أهمية كبيرة وفائدة جلية للفكر العربي والمعاصر: "أولها، أنه يقدم للفكر العربي مادة فكرية ثرية حول الأسس الفلسفية للحداثة، حول مشروعيتها وعلاقتها بالتراث والتقليد، وتصورها للعقل والعقلانية أي بسياقات فكرية لم تتعرف عليها الثقافة العربية المتلكئة بين التقليد والتحديث، بين القدامة والحداثة. خاصة وأن الوجه الذي عرفت به الحداثة في الثقافة العربية الحديثة والمعاصرة هو الوجه السياسي المتمثل في مكونات ومظاهر الحداثة السياسية وفي الحداثة التقنية والتنظيمية عامة، أما الأبعاد الفكرية والفلسفية للحداثة فهي ما تزال غائبة أو مغيبّة عن أفقنا الفكري وهو ما يجعل أفكار هابرماس ذات ضرورة قصوى.

ثانيها، أن هناك ميلاً في الثقافة العربية المعاصرة وبخاصة في مجالات الأدب والفن إلى تبني أفكار ما يسمى تجاوزاً "ما بعد الحداثة" وذلك إما تحت تأثير موجات الموضة والاتباع أو تحت تأثير دفع لا واعي نحو تخطي أو حرق المراحل.

لكن هناك دافعاً آخر قوياً هو أن طغيان مشاعر الهوية الدفاعية وما تولده من نرجسية ثقافية ونزعة أصولية يدفع في اتجاه القول بأن الحداثة (التي تتعلقون بها وتتبحون بها) قد مَجَّها أصحابها أنفسهم وانتقدوها وهم في طور تجاوزها نحو "ما بعد الحداثة"، هنا أهمية فكر هابرماس تعود إلى جرأته في الدفاع عن الحداثة والعقل والقول بأن الحداثة مشروع واعد وطافح بالأمال.

ثالثاً، يستفيض هابرماس في تتبع وتطوير فكرة هيجل حول الحاجة إلى الفلسفة، والتطابق الحاصل بينهما من حيث أن الفلسفة تفكير في عصرها أو تحويل الواقع إلى فكر، وكذا دورها في المصالحة بين الفكر والواقع التاريخي وفي ترميم الكلية الاجتماعية

بعد الشروخ والتمزقات الأفقية والعمودية التي تصيب البناء الاجتماعي نتيجة تفكك الوحدة الروحية التقليدية والتشكل شبه المستقل للبنى الاجتماعية الحديثة" ([20]).
 أمام التحولات الجارية في الواقع العربي الإسلامي، تتولد الحاجة إلى بلورة رؤية شمولية تاريخياً وبنويًا لهذه التحولات، خاصة أمام تفتت وتجزؤ وتخصص المعارف في مجال العلوم الإنسانية مع ما يصاحبها من نظرة جزئية وغير نقدية، إذ تظل للتناول الفلسفي (الغائب عن معظم الجامعات العربية)، ببعديه الشمولي والنقدي، قيمة إبستمولوجية وفكرية استثنائية" ([21]).

في سياق علم الاجتماع، مساهمة هابرماس الرئيسية كانت تطوير النظرية الشاملة للتطور الاجتماعي الحضاري وتركيز الحداثة على الاختلاف بين العقلانية - المذهب العقلي الذي يقول بأن العقل غير مسعف بالوحي الالهي، والعقل هو الهادي الوحيد إلى الحقيقة الدينية أو المعرفة - المترجم - والعقلانية التواصلية من ناحية إستراتيجية /العقلانية الأدائية، دفاعه عن الحداثة والمجتمع المدني كان مصدر إلهام للآخرين، واعتبر كبديل فلسفي رئيسي لتتويجات ما بعد البنيوية، وقد طرح أيضا تحليلا مؤثرا للرأسمالية المتأخرة.
 رأى هابرماس في العقلانية، والأنسنة، ودمقرطة المجتمع من الناحية المؤسساتية الإمكانية للعقلانية المتأصلة في الفاعلية التواصلية التي هي حالة متفرقة للنوع الإنساني، لذلك يؤكد هابرماس على الانفتاح على العلوم الاجتماعية وليس فقط على الاقتصاد، حيث عالج القضايا الرئيسية لدى مدرسة فرانكفورت مثل (التشيؤ) والاعتراب والعقل الأدائي والحداثة والعقلانية التواصلية.

لقد كان هابرماس ناقدا للنقد، وبذلك أعطى للتتوير دلالة ايجابية وخلصه من صفاته السلبية التي دمجها به استاذاه ادورنو وهور كهيمر واستحق ان يوصف بانه المعبر عن التتوير العقلاني في القرن العشرين والحريص على تكوين راي عام حر، فقد "اعتبر هابرماس في تناوله لماركس وللماركسية-كما يقول وليد عطو- على احتوائها على قدرة نقدية هائلة، وحاول إعادة النظر إلى الماركسية بخلقه تعبيرا جديدا في الفلسفة النقدية وهو (الماركسية كنقد)، حيث يذهب هابرماس في كتابه "النظرية والتطبيق" إلى أن

الماركسية ليست أيديولوجيا وليست اعتقاداً سياسياً، بل ان الماركسية هي "طاقة للنقد"، وبالرغم من تاثر المدرسة النقدية الكبير بالماركسية إلا أنها لا تقبل المقولات الماركسية على علاقتها وكما هي" ([22]).

أهم كتبه: "البنية السلوكية للحياة العامة"، "النظرية والممارسة" و"التقنية والعلم من حيث هما أيديولوجيا"، "وجوه فلسفيه وسياسية".

- (11) غنارسكيرك و نلز غيلجي- مرجع سبق ذكره - تاريخ الفكر الغربي - ص 962
- (12) جورج طرابيشي - مرجع سبق ذكره - معجم الفلاسفة - ص 687
- (13) د. خديجة زنتيلي - حوار مع فاطمة الفلاحي (بؤرة ضوء) - الحوار المتمدن - 2017/8/17
- (14) المرجع نفسه
- (15) هاشم صالح - من الحداثة إلى العولمة .. رحلة في الفكر الغربي- المجلة العربية - الطبعة الأولى - 2010م - ص 237
- (16) المرجع نفسه - ص 239
- (17) المرجع نفسه - ص 240
- (18) غنارسكيرك و نلز غيلجي - مرجع سبق ذكره - تاريخ الفكر الغربي - ص 962-963
- (19) المرجع نفسه - ص 963
- (110) المرجع نفسه - ص 965
- (111) المرجع نفسه - ص 966
- (112) المرجع نفسه - ص 967
- (113) المرجع نفسه - ص 968
- (114) المرجع نفسه - ص 969
- (115) عمر كعوش - النظرية النقدية التواصلية - الانترنت .
- (116) المرجع نفسه.
- (117) محمد سبيلا - دفاعاً عن الحداثة والعقل.. هابرماس وأهميته للفكر العربي - مجلة فكر وفن - العدد 92 - 2010.
- (118) المرجع نفسه .
- (119) المرجع نفسه .
- (120) المرجع نفسه .
- (121) المرجع نفسه .
- (122) وليد يوسف عطو - الفيلسوف يورجينهابرماس ومدرسة فرانكفورت - الحوار المتمدن - العدد: 4768 - 2015/4/4.

كتاب موجز الفلسفة والفلاسفة عبر العصور للمفكر غازي

الصوراني (ج 85)

الخميس 28 يناير 2021

خاص بوابة الهدف

(تتفرد بوابة الهدف، بنشر كتاب المفكر غازي الصوراني، المعنون: موجز الفلسفة والفلاسفة عبر العصور، الصادر عن دار الكلمة للنشر والتوزيع، في يونيو/ حزيران 2020، على حلقات متتابعة.. قراءة مثمرة ومفيدة نتمناها لكم).

الباب الرابع

الفصل الثاني عشر

أبرز فلاسفة القرن الحادي والعشرين

جورج لابيكا (1930 - 2009):

فيلسوف ماركسي فرنسي كرس أكثر من خمسين عاماً من حياته، مناضلاً من أجل الاشتراكية، و ضد كل أشكال الاستغلال الطبقي والنظام الرأسمالي، ليس في فرنسا فحسب، ولكن في كل أرجاء هذا الكوكب، كما تميز بانحيازه الكامل لنضال حركات التحرر الوطني، خاصة في الجزائر حيث التحق مناضلاً في جبهة التحرير الجزائرية حتى نهاية الستينات، وعمل في تلك الفترة محرراً رئيسياً في صحيفة المجاهد الناطقة بلسان جبهة التحرير الوطني الجزائرية.

وقف بصورة مبدئية مع حق الشعب الفلسطيني في النضال من أجل استرداد حقوقه المشروعة بما في ذلك حقه في الكفاح المسلح، وأعلن في كافة المؤتمرات الدولية كما في كتاباته انحيازه ودفاعه عن الحقوق الوطنية المشروعة للشعب الفلسطيني وخاصة حقه في إقامة دولته الفلسطينية المستقلة.

وفي هذه الأثناء، تصدى لابيكا لتخلي الحزب الشيوعي الفرنسي في عهد أمينه العام جورج مارشيه في منتصف السبعينات عن السياسة الثورية، وناهض اندماج الحزب ببنيات وأجهزة النظام السياسي البورجوازي. الأمر الذي قاده إلى الانسحاب من هذا الحزب" [11].

مارس التدريس في عدد من الجامعات في الجزائر ثم في جامعة باريس العاشرة، واهتم بصورة خاصة بدراسة بعض جوانب الدين الاسلامي حيث اصدر كتابه الهام "الدين والسياسة عند ابن خلدون"، دراسة في ايديولوجية الاسلام"، كما قام بالتدريس في جامعة الشعب في بكين .

"وعندما خيّم ظلال الحرب الأهلية على الجزائر أسّس في العام 1993 برفقة إثنين بالليار، وببير بورديو، وجاك دريدا، وجان ليكا، وجمال الدين بنشيخ، وآخرين "اللجنة الدولية للتضامن مع المثقفين الجزائريين". وفي العام نفسه أسّس لجنة تقيظ من أجل سلام حقيقي في الشرق الأوسط، وتوجّه في العديد من المرات إلى الأراضي الفلسطينية المحتلة للتضامن مع الفلسطينيين، وبوجه خاص عندما أحكمت سلطات الاحتلال الإسرائيلية تطويقها للقيادة الفلسطينية.

كما كان حتى أيامه الأخيرة يقود حملة للتضامن مع الشيوعيين والثوريين الذين اختاروا العمل المسلح ضد النظام الرأسمالي والبورجوازية، وفي مقدمتهم جورج إبراهيم عبد الله. ترأس جورج لابيكا هيئة المقاومة الديمقراطية الدولية، كما كان أيضاً رئيس اللجنة الدولية من اجل السلام العادل والدائم في الشرق الأوسط، وكان عضواً في النداء الأوروبي العربي، وفي هيئة الدفاع عن الانسانية التي تأسس في كركاس، وعضواً فعالاً في المنتدى العالمي للبداء.

قام بإعداد كتاب "المعجم النقدي للفلسفة" الذي صدر عام 1983 وترجم إلى عدة لغات ثم ترجم إلى اللغة العربية عام 2003.

تميز جورج لابيكا " باننقاده للماركسية في أنماطها الأكاديمية والتحليلية والاقتصادية والفلسفية والمنطقية، ويرى أن الماركسية المدفونة حيّة تحت الأرض under grund،

أو تحت أثنال مكوّمة من الفلاسفة الماركسيين والجامعيين وغيرهم، بما في ذلك الستالينية، قد حَجَبت عن الحركة الثورية ما يربط أعمال ماركس وإنجلز أو الماركسية بالشيوعية من رباط وحدة، كما شوّهت الحيز المركزي للممارسة أو لفعل الإنسان في الطبيعة والمجتمع والتاريخ في بلورة الوعي والنظرية، ورَجَّحت كفة النظرية والأنساق الفكرية والمنطقية على التاريخ وما يحمله من تطور وتغيير، ذلك أن الشيوعية على حد قوله، من حيث هي أعلى درجات الوعي النظري وقد تحوّل إلى ممارسة سياسية منسجمة مع المعطيات المادية للتاريخ، هي هدف الماركسية"([2]).

من أبرز مؤلفاته:

القاموس النقدي للماركسية.

نظرية العنف.

الديمقراطية والثورة.

الكتاب الأسود للرأسمالية.

أسياد العالم.

هل يوجد حياة ما بعد الرأسمالية.

السياسة والدين.

شارك بعدد كبير من المؤلفات الجامعة ليتصدى لحروب الإمبراطورية والبحث عن بدائل ممكنة.

توفي لابكا عن تسع وسبعين سنة إثر نزيف دماغي وهو يخوض المعارك الإيديولوجية والسياسية دون أي تهاون في خدمة القضايا التي شغلت عليه حياته، بالرغم من أن النكسات التي تتعرض لها الثورات، شيوعية كانت أم وطنية، وفي مقدمتها ثورة التحرر الوطني الجزائرية والفلسطينية، وثورة أكتوبر، وإن كانت نالت من شيوعيين كُثُر، فإنها لم تتلّ من عزيمته وتصميمه على النضال من أجل انتصار الثورات في جميع أنحاء العالم([3]).

ميشيل سير (1930 - 2019):

فيلسوف ومؤرخ فرنسي، "إهتم بتحليل المجتمع المعاصر، حيث بدأت هيمنة الوسائل "السيبرنطيقية" [4] على مختلف أوجه حياة البشر، وقاده اهتمامه هذا إلى تأليف أحد أهم مؤلفاته في كتاب "الإصبع الصغير" الذي يقول فيه: "إن الجنس البشري، يعيش اليوم ثورة" تقنيه ومعلوماتية متحركة بسرعة تعادل "سرعة الالكترون"، فهي ثورة رقمية تتخذ مداها على مستويات مختلفة ومتعددة، ثقافية واقتصادية ومعرفية وعلمية واجتماعية، إنها ثورة "الإصبع الصغير" كما يسميها ميشيل سير" [5].

يعتبر ميشيل سير أحد أبرز فلاسفة العلم في العصر الحاضر، بل أكثرهم شهرة في العالم الأنجلوساكسوني" [6]، وهو أيضاً "أحد أكبر المفكرين الفرنسيين إنتاجاً. كتب ما يقارب ستين عملاً، وهو صاحب رأي، يهتم بمجالات عدة: الانفجار الكوني العظيم، والتكنولوجيات الجديدة، واللغات، وعلم الجينوم، ومعنى التاريخ" [7].

"يندرج فكر ميشيل سير الإبستمولوجي ضمن التيار الباشلاري (غاستون باشلار)، إذ قام هو كذلك بتجديد الإبستمولوجيا وخرق الحدود بين النشاط العلمي والإبداع الفني، فقد كتب عن علاقة الفلسفة بالعلم وعن الإبستمولوجيا وفلسفة العلوم، وبذلك فليس الأهم، في نظر سير، هو الفصل بين العلوم؛ أي الإغراق في التخصصات، بل التجوال على طول هذه المسارات والتعرجات أو ملتقيات الخطوط التي تجوب فضاء المعرفة العلمية، لذا يدعوننا إلى فلسفة للتواصل، حيث التقاطع والمبادرة والتوقيف، مفاهيم تلعب دوراً مهماً في عملية الإبداع، فالعقل العلمي الجديد- الجديد- عند ميشيل سير- يقتضي التخلي عن فلسفة النقطة الثابتة أو فلسفة الإحالة إلى مفاهيم الماهية والجوهر والذات والموضوع، أو الإله أو الإنسان أو الأصل والغاية، هذا ويتسم العقل العلمي لميشيل سير بثلاث سمات أساسية، هي: التفاعل بين النظريات، والتفاعل بين المواضيع، ثم التفاعل بين الذوات، وهو ما يعني أن بين العلوم داخل موسوعة المعرفة العلمية تقاطعات وأفعال نقل واستيراد؛ وأن موضوع العلم المعاصر هو الجسم الصلب وليس السوائل؛ أما

التفاعل بين الذوات العالمة فيدل على أن العلم لم يعد يحيل على العالم المكتشف أو الرائد، بل على الجماعة أو المدينة العلمية.

حاصل القول أن م. سير يستقي خصائص إبستمولوجيته من أوصاف العلم المعاصر؛ أما إشكالاتها فهي ذاتها إشكالات الإبستمولوجيا التقليدية وقد أفرغت في العلم نفسه، فتصبح بذلك كل جهوية علمية إبستمولوجيا لعلها الخاص، فتكون على شكل علم العلم، كما تمثل، في الوقت نفسه، إبستمولوجيا عامة لأنها تتفتح على باقي العلوم" ([8]). يقول عن تفجير القنبلة الذرية في اليابان: ماوقع في ناكازاكي وهيروشيما أحدث لدي صدمة مهولة، لذلك فجأة، العلم الذي عشقناه، لأنه جاء لنا بالفاهية والدواء ومختلف ما يفترض أنه يحدد نمط الحياة الجيدة، صار نفسه العلم الذي أنتج جريمة شنيعة: القنبلة الذرية.

في اجابته على سؤال ماهي الكفاءة النوعية للفيلسوف؟ يقول ميشيل سير : "هناك رواية لـ جول فيرن، جال أحد شخصياتها يسمى فالي Valet العالم قاطبة، فأطلق عليه لقب مفتاح عمومي. هكذا حقيقة الفلسفة: مفتاح لكل القضايا، إنها عربة صالحة لمختلف التضاريس، تطوي كل العالم، تجوب الحقول المعرفية، وتحيط بأفراد البشر، تلك هي ميزتها، ويشكل ذلك أيضا قوتها بالنسبة للعالم الحالي، وقد تداخلت جل مشاكله بكيفية شاملة" ([9]).

عن المنقف والتثقيف يقول: "من المهم بالنسبة للتثقيف التعلّم ثم الترسخ في الذاكرة، لكن بقدر ما يستمر السعي ضمن حدود التثقيف، فستظلون أيضاً عند حدود مجرد ترتيب المعلومات، وبالتالي يقتضي التفكير التحرر من ذلك، وفي اجابته على السؤال التالي: أكدتم بأن إنسانية جديدة بصدد التحقق. وفق أي سياق تختلف عن السابقة؟

يقول: "نعيش اهتزازاً ثقافياً مرّ حسب ثلاثة وقائع ضخمة، تشير الأولى إلى اختفاء طبقة الفلاحين، خلال القرن التاسع عشر، في بلدان تقارن بلداننا، شكّلت الساكنة 90% من المزارعين، مقابل 0.8% حالياً.

تبلور عالم القرويين هذا منذ العصر الحجري الأخير، نعيش إذن نهاية هذه الحقبة. لم يعد هناك شيء أكثر أهمية بالنسبة للتاريخ الإنساني، لأن عالم الفلاحين اختلف كلياً عن عالم أفراد المدن.

الانقلاب الثاني، ديمغرافياً. حينما ولدت سنة 1930، قارب عدد سكان الأرض بالكاد ملياري نسمة. حالياً، أوشكنا على بلوغ ثمان مليارات، فهل علمتم عبر التاريخ، حياة بشرية معينة تضاعفت مرتين؟ كانت الأرض فارغة؛ بينما اليوم ممتلئة نتيجة ارتفاع مؤشر الأمل في البقاء" ([10]).

أخيراً، حدث انقلاب ثالث ابتداء من سنة 1995 مع ظهور تقنيات جديدة. فالقطيعة عامة وذاتية في الوقت نفسه، لأنها خلقت انقلاباً على مستوى مهنتنا، وكذا طريقتنا في الحصول على المعلومة، ثم علاقتنا مع الطبيب وكذا المسؤولين السياسيين، لذا ينبغي على الفيلسوف الاشتغال ليس فقط من أجل خلق العقول الفردية، مثلما تصور سقراط، بل المجتمع المستقبلي.

العديد من طلابه يتذكرون الطريقة التي كان يفتح بها دروسه: "أنساني، سادتي، أنصتوا جيداً، إن ما ستسمعونه سيغير حياتكم...". وبالفعل ما أن يغادروا دروسه حتى تتغير ألوان الحياة، وتصبح أكثر ابتهاجاً.

كان ميشيل سير رجلاً سعيداً، أو على الأقل كان يعمل على الظهور كذلك، مثلما كان يظهر، بمزاجية خالصة، شديد الانفعال. لقد وُلد نجماً مسرحياً، ولم يكن ينقصه سوى العثور على جمهور في مستواه، ويعتقد "سير"، في هذا المقام، أن موقعاً مثل "فيسبوك"، يوزع الفاعلية بالتساوي على الناس ويمنحهم أصواتاً ليعبروا عن أنفسهم فيما يشبه إنتاج روابط اجتماعية جديدة لم تتجح الأجيال السابقة في إنتاجها، وهو ما يرى فيه أساساً لعقد اجتماعي جديد سيكون نواة لحياة الأجيال المقبلة. وليس "فايسبوك"، في هذا السياق، هو الممدوح الوحيد، إذ أن "سير" يتوقف لدى هاري بوتر ومحطات القطارات المزدهمة وطرق التعليم الجديدة على الإنترنت والمستشفيات، كثيمات لحياتنا المعاصرة تساهم، مع ثيمات أخرى كثيرة، في تشكيل هذا العقد الجديد.

كان ميشيل سير من الأوائل الذين أدخلوا مفهوم "بنية" إلى حقل تاريخ الفلسفة، لكن لم يكن يطمح في أن يتم إقحامه في معسكر "البنوية"، هو الذي كان يكره كل أشكال الموضة، وكان يردّد عادة أنه ابتداء من سن الثلاثين "على الفيلسوف الذي يحترم نفسه أن يكف عن قراءة معاصريه". "كان مسافراً كبيراً، ما سمح له أن يكون أيضاً سارداً مدهشاً للحكايات. كان فيلسوفاً، بل وحكيماً على طريقته الخاصة، ولهذه الأسباب سيبقى العالم يتذكّره" ([11]).

ظهر أول كتبه، عام 1968، "نظام لبيتنز ونماذجه الرياضية" (منشورات جامعة باريس)، أطروحة الدكتوراة التي قدّمها حول فلسفة لايبنز، والأجزاء الخمسة التي وضعها حول هرمس، إله الاتصال لدى الإغريق، في بدايات تجربته، تشير إلى رغبة واضحة لدى الرجل في فهم العالم الذي يعيشه، فلسفياً. ليس عالم الأمس الذي شغل ميشيل فوكو، ولا عالم المفاهيم الذي شغل زميله الآخر جل دولوز. ثم انتقل إلى العاصمة باريس للتدريس في جامعة باريس 8 وباريس، كما أنه استأنف تأليف مجموعة كبيرة من الكتب، بلغت الستين كتاباً على الأقل.

وصفّت جريدة "لوموند" الفرنسية (عدد 4 يونيو 2019) الفيلسوف الفرنسي ميشيل سير، مباشرة بعد موته أول يونيو 2019، بأنه فيلسوف وأكاديمي محبّ للحياة وعقل موسوعي، ومالك لثروة هائلة من الكلمات، ومفكر كبير في التقاليد الشفوية ([12]).

ريتشارد رورتي (1931 - 2007):

فيلسوف أمريكي، يُعدّ، إلى جانب هيلاري بوتنام ([13])، من أبرز ممثلي الذرائعيه (البرجماتية)، كان له مسار طويل في أقسام التدريس المتنوعة: الآداب، والفلسفة، والأدب المقارن، انتمى في البداية إلى تيار الفلسفة التحليلية، ثم نبذه فيما بعد.

"تدرب ريتشارد رورتي في الفلسفة التحليلية، وفي كتابه "الفلسفة ومرآة الطبيعة" (1979)، ربط رورتي نقداً جذرياً ثنائية الذات - الموضوع في الإبستيمولوجيا (من لوك إلى كانط) وأيضاً فكرة الحقيقة، بوصفها علاقة واحد - لواحد بين الفكر والشيء، أو بين القضية الخبرية والواقع، وانتقد الفكرة التي تفيد أن الحقيقة هي في التوافق، وأكد رورتي فكرة

المنفعة، مفضلاً إياها على فكرة التوافق، لذا تحرك في اتجاه المذهب البراغماتي، وأكد في الوقت ذاته أن الفكر يتموضع بشكل دائم في سياقات جزئية خاصة، لذا كان رورتي فيلسوفاً برجماتياً، فعنت براغماتيته وسياقته أن التقليد السياسي عنده سابق على الفلسفة، فكان رورتي من الداعمين للتقليد الليبرالي والديمقراطي لوطنه الولايات المتحدة، وذلك كان "سياقه" العملي، البرجماتي، فالسياق هو الذي يقرر ما هو النافع، وبالتالي ما الذي له قيمة من دون سند من الحجج الفلسفية" ([14]).

حاول رورتي أن يجري "محادثة" مع المفكرين العظام، لكنه فعل ذلك بشكل دائم عن طريق تفكيك أقوالهم وأفكارهم الفلسفية (مثل فكرة الحقيقة). لذا لم ير رورتي النصوص الفلسفية مختلفة عن النصوص الأدبية، وقد يكون في قراءتها متعة وتهذيب، وهي تقدم لنا نظرات ورؤى، لكنها لا تقدم لنا شيئاً يمكن أن يقال إنه حقيقي أو صحيح.

إن ما يميز "رورتي" افتراضه وجود فرق قوي بين المنطقتين الخاصة والعامّة، فالإنسان الفرد قد تهذبه وتغنيه قراءته للأدبيات الكلاسيكية العظمى شرط أن لا يعتبر ما تقول بمثابة عقائد ثابتة عن الحقيقة، أو كيف نعمل لتنظيم المجتمع. فإن مسألة ما يجب عمله لتنظيم المجتمع مسألة تخص المنطقة العامة المنفصلة عن المنطقة الخاصة، وهنا يدعم رورتي المجتمع الليبرالي.

قرأ رورتي، من حيث هو شخص خاص، كلاً من نيتشه وهايدغر، لكنه أبقى نفسه على مسافة ساخرة من مزاعمها، غير أنه، وكمفكر سياسي، اعتبر الفلاسفة من طراز نيتشه وهايدغر غير مقبولين كلياً، وخطرين، وذلك انطلاقاً من قناعاته بمجتمع ليبرالي منفتح ومتنور ومتحرر من الإملاء الفلسفي.

لذا انتقد التفكيكيين الفرنسيين (مثل دريدا، وبخاصة فوكو) لخلطهم فلسفة الحياة بالسياسة، ورأى أن علينا في السياسة أن نكون ليبراليين وأن لا ندعم النقد المتطرف المبني على مشاريع فلسفية، إذ رأى رورتي أن كل شيء سياقي ومحتمل، فلا وجود لقضايا أو معايير كلية أو ضرورية.

إن مقارنة رورتي التفكيرية تتميز بالواقعة المفيدة أنه كان فيلسوفاً تحليلياً، ويعرف المدرسة التحليلية معرفة جوهرية، وهي المعرفة التي يسرت له إمكانية النقاش بدقة عالية، فهو لم يكتف بأن يبين كيف يمكننا أن ننجح من دون التمييزات الفلسفية (مثل التمييز بين الصدق والكذب). وقد فعل ذلك بإظهاره أن تلك التمييزات تتفكك وتنتهار عندما نتطرق في اعتبارها مثلاً بالمعنى المفيد أن فكرة الحقيقة المطلقة تصير إشكالية. لقد نظر رورتي إلى نقد الفلسفة نظرة جديّة، فأنكر شخصياً أن تكون الفلسفة مهنة وارتد عنها وانتقل إلى قسم الآداب في الجامعة. وكان رورتي على وعي بمسائل المرجعية الذاتية التي تنشأ مع موقف ريبّي. لذا كان دائم الحذر، ووضع مزاعم قليلة، لكنه اقترح وألمح "إلى طرق بديلة من الحديث.

إن "اللافت هو أن رورتي حاول غالباً أن يفكك التمييزات الفكرية عن طريق التركيز على نُسخها المتطرفة ونقدها، غير أن رفض النسخ المتطرفة لا يُسوّغ رفض النسخ الأكثر اعتدالاً، مثل مفهوم الحقيقة. وأخيراً نقول إنه من الصعب أن نرى كيف يمكن لرورتي، من دون تناقض، أن يحتفظ بمثل ذلك التمييز الحاد بين المنطقة الخاصة والمنطقة العامة. وفي هذه النقطة بصورة خاصة ما يبعث على السخرية، لأنه اختص بتفكيك مثل تلك التمييزات الفكرية الحادة" ([15]).

كولن ولسون (1931 - 2013):

فيلسوف انجليزي، ولد لعائلة فقيرة من الطبقة العاملة، تأخر في دخول المدرسة، وتركها مبكراً في سن السادسة عشر ليساعد والده، عمل في وظائف مختلفة، ساعده بعضها على القراءة في وقت الفراغ.

"نشر مؤلفه الأول (اللامنتمي) 1956 وهو في سن الخامسة والعشرين، وقد كتب ولسون كتابه هذا في المتحف البريطاني كمكان هادئ للكتابة لجأ إليه بسبب فقره، ثم كتب "سقوط الحضارة" و "رواية الشك" و "ما بعد اللامنتمي" و "طقوس في الظلام" و "طفيليات العقل" و "إله المتاهة" و "المعقول واللامعقول" وغير ذلك.

تناول ولسون في كتابه "اللامنتمي" عزلة المبدعين (من شعراء وفلاسفة) عن مجتمعهم وعن اقرانهم وتساؤلاتهم الدائمة، وعزا ذلك إلى الرغبة العميقة في ايجاد دين موضوعي وواضح يمكن له ان ينتقل إلى الآخرين، دون أن يقضوا حياتهم في البحث عنه.

" كتاب اللامنتمي يعالج بشكل عام قضية الوجود الانساني وقيمته من خلال دراسة سيكولوجية، وفكرية، لعزلة المبدعين عموماً، والانسان اللامنتمي خصوصاً، فاللامنتمي هو الانسان غير المنتمي لحزب أو لأيديولوجيا أو أي تجمع سياسي أو ديني أو طبقي ... إلخ.

يقول ناشر الكتاب: ان مشكلة اللامنتمي هي في جوهرها مشكلة الحرية في معناها الروحي العميق، واللامنتمي، يبحث عن الحرية، وينشدها، من أجل الحصول على السعادة، لكنه يتعثر في طريقه في عالم يساومه على كل شيء، ويطلب منه مقابلاً عن ما يعطيه من سعادة، فهو أكثر حساسية من أي إنسان آخر، حيث سَلَبَتْ منه الطبيعة قدرته على الشعور بشيء ما، ومنحته قيمة الشعور بعدم قبول الواقع كما هو، ويشعر بالحاجة إلى تعويض ما لكي يجد طريقة بنفسه، إنه يرى العالم معقولاً ولا يراه منظماً، وحين يواجه هذا اللامنتمي البورجوازيين يواجههم بألفاظ بذئية، ليس لأنه يشعر بالرغبة بعدم الاحترام، ولكن لأنه يشعر بالكآبة وبضرورة قول الحقيقة، حتى لو لم يكن هناك أي أمل، فهو انسان يسعى في طلب الانتماء والانخراط في العالم المحيط بصورة طبيعية، ولكنه يتراجع حينما يرى أنه قد لا يُسمح له ان يُثَبِّت ذاته في موضع يُمَكِّنُه من تأدية دور خارج عن الرتبة وهو الدور الذي يتقنه اللامنتمي" ([16]).

وعلى هذا الأساس "يعيش اللامنتمي إرادة حائرة بين ما يريده وبين واقع الناس من حوله، مما يقوده إلى الانسلاخ أكثر بسبب شعوره بالغرابة التي تدفعه إلى مزيد من المعرفة لمواجهة الايديولوجيات والتطورات الهائلة المرتبطة بمظاهر الاستغلال وغياب السعادة وفقدان الانتماء للايديولوجيا والدين والامة وكل الشعارات الديماغوجية التي هي موضع ازراء اللامنتمي أو المثقف المغترب، وهذا هو الألم الحقيقي الذي يشعر به عبر هذه الدوامه المجتمعية التي تخلق حالة الاغتراب والتميز لدى اللامنتمي أو المثقف

عن عامة الناس الذين يمكن ان يتهموه بالجنون أو الغربة، وبالتالي اللامنتمي كما يقول ولسون هو نبي مستتر حتى عن ذاته، والحقيقة انه كلما ازداد وعي الانسان معرفياً فوق المنسوب السائد في مجتمعه يصبح في حالة من الاغتراب والقلق واللا انتماء، وهذا هو سبب غربة المثقف أو المبدع.

فالعلة الوجودية عند الانسان المعاصر، لم تعد محصورة كما كانت في القرون السابقة، بهموم التساؤل عن ما قبل الحياة أو ما بعدها، هذه الاسئلة العينية جعلت المفكرين يتمردون عن الشعور بانعدام قيمة الحياة والتمرد عليها، كما هو الحال مع نيتشه وكافكا وسارتر وفان كوخ.. إلخ، كما نراها في بعض الروايات.

أما القرن العشرين أو العصر الحديث، فقد اتسم بانكشاف الغطاء عن وجودنا الضعيف في عالم متسارع احتلت فيه التكنولوجيا والصراعات وانقسام العالم إلى معسكرين.. إلخ، كل هذه الاحداث أدت إلى خلق انسان تابع لكل هذه الأوضاع، ومسلوب الحرية في هذا الوجود، فالحرية كما يراها ويلسون، هي الارادة -كما يقول يوسف حسين- "التي تحفز الفرد على تحقيق ذاته، وعلى الفهم الانساني الحضاري، وليست الحرية ان يفعل الانسان ما لا يريد أو ما لا رأي له فيه، بتأثير الانتماء الطبقي الذي فرضته الايديولوجيات والاديان وبقية مظاهر العالم التكنولوجي والطبقي الرأسمالي في القرن العشرين، فلا يوجد في هذا العالم سوى حرية مزيفة، وبالتالي فإن الحرية المطلوبة هي الحرية التي لا تضع اية قيود على الانسان عموماً والانسان اللا منتمي المبدع والمثقف خصوصاً، وذلك لإلغاء أي شعور بالاضطهاد أو الاغتراب أو المعاناه، بما يوفر لهذا الانسان الخروج من القطيع نحو ذاته وسعادته والتخلص من لا انتمائيه لحساب ذاته المتحررة التي لا تندمج بالذات الجمعية او المجتمعية إلا بقراره الذاتي الحر".

نستخلص مما تقدم، ان اللامنتمي هو ذلك الانسان الذي فقد معاني السعادة في العالم الرأسمالي وتطور التكنولوجيا في القرن العشرين، وبالتالي شعوره بالتيه في هذا العالم أو البقاء وحيداً بسبب حساسيته الفائقة وقلقه الدائم، حيث يرى سعادة الآخرين سعادة مزيفة،

مما يخلق لديه صراعاً بين الفردانية والمجتمع، بين رغبته في الاندماج بالبشر وبين حاجته المستمرة للعودة إلى ذاته للانفراد بها بعيداً عن هموم الناس" ([17]).

حقق كتاب "اللامنتمي" "اصداً نقدياً قوياً، وجعل من الشاب الفقير كولن نجما في دوائر لندن الثقافية، وصارت أخباره الخاصة تتصدر اعمدة النميمة الصحفية، اثر ذلك على كولن كثيرا وصار يتخذ موقفا من الصحفيين والنقاد، الذين سرعان ما بادلوه نفس الموقف، وهاجموا كتابه على أساس انه "مزيف" وملئ بالنفاق. "رغم ذلك، لا يزال ينظر للكتاب على انه ساهم بشكل أساسي في نشر الفلسفة الوجودية على نطاق واسع في بريطانيا" ([18]).

لكن كتابه الثاني (الدين والتمرد) 1957 قوبل بهجوم شديد من النقاد الذين كروا وصفه بالمزيف والكذاب، كذلك ظل النقاد مع معظم كتبه التالية، لكن الرواج التجاري ظل ملازما لمعظم كتبه التي نالت هجوم النقاد أو لا مبالاتهم، لكن "ولسن" واصل الإنتاج المعرفي دون اهتمام لهجوم النقاد، وقد تنوعت موضوعات كتبه بين الفلسفة، وعلم النفس الإجرامي، والرواية. في الفلسفة اكمل سلسلة اللامنتمي: عصر الهزيمة 1959، قوة الحلم 1961، اصول الدافع الجنسي 1963 ما بعد اللامنتمي 1965 في الرواية كتب عدة مؤلفات روائية منها: طقوس في الظلام 1960، ضياع في سوهو 1961، رجل بلا ظل 1963، القفص الزجاجي 1966، طفيليات العقل 1967 يربو عدد مؤلفات كولن ولسن الآن على المائة كتاب. و قد الفت عنه عدة مؤلفات نقدية.

أخيراً، أشير إلى أن كتب كولن ولسون لم تحقق انتشاراً واسعاً في أوساط المتقنين في بلداننا العربية، على الرغم من أنها لاقت اهتماماً وقبولاً من نخبة ضيقة جداً من المتقنين العرب.

من أقواله:

الإنسان اللامنتمي: إنسان ينساق بتأثير قوى روحية قسرية إلى حيث يجد حريته والتي قد تقضي به إلى طريق يتناقض ومتطلبات مجتمعه .. تقوده إلى ضالته في الراحة ورضا من تبعه. - كولن ولسون.

إنني موقن أن اللامنتمي إذا تعلم ليعرف نفسه وشد العزم ليسيطره على حياته بدلاً من أن ينجرف ورائها لانتهى رائداً في سلم الحضارة بدلاً من أن يكون رافضاً لها. - كولن ولسون

نرى في الحياة السرية أن اللامنتمي منفصل عن الآخرين بذكائه الذي يحطم قيم الآخرين بلا رحمة، ويمنعه عن التعبير الذاتي (فرض نفسه) لعدم استطاعته استبدال تلك القيم بقيم جديدة، فمشكلته إذن هي مشكلة ايكلزياستس: لا شيء يستحق بذل أي مجهود. - كولن ولسون

الضجر أو الفراغ يسمحان للعقل بان يمتلىء بطاقة غير مستخدمة فيتولد بذلك احساس مؤلم ويتم توليد حالة من الوعي المسرف والمفرط بالذات .. ويؤدي هذا الى النتيجة المعتادة بمنع الغرائز من القيام بعملها الهادىء الذي لا يعترضه عائق وتتجمد الاحاسيس وتصبح الرغبة في احاسيس قوية احتياجاً جارحاً مؤلماً. - كولن ولسون
الحرية مدمرة إن لم تصحبها المعرفة والشعور بالمسؤولية. - كولن ولسون

(11) حسان خالد شاتيتلا - جورج لابيكا أو تغيير العالم بلا معلم - الحوار المتمدن - العدد 2870 - 27 / 2009/12

(12) المرجع نفسه .

(13) المرجع نفسه .

(14) السبيرينطيقا هو علم التحكم في القوى الدقيقة (الكومبيوتر / الانترنت / الأقمار الصناعية / سفن الفضاء .. إلخ).

(15) عز الدين بوركة - ميشيل سير فيلسوف العلوم - موقع معنى - الانترنت - 2020/3/11.

(16) د. يوسف تيبس - فلسفة العلم في القرن الحادي والعشرين - موقع: أنفاس - 2009/2/26.

(17) حوار مع ميشيل سير: التفكير سعادة عميقة - ترجمة: سعيد بوخليط - موقع الحدث - 2019/7/1.

(18) د. يوسف تيبس - مرجع سبق ذكره .

(19) حوار مع ميشيل سير: التفكير سعادة عميقة - ترجمة: سعيد بوخليط - موقع الحدث - 2019/7/1.

(110) المرجع نفسه.

(111) محمود عبد الغني - ميشيل سير: الفيلسوف الفرنسي جالب الأفكار - موقع ضفة ثالثة - 7 يونيو

2019

([12]) المرجع نفسه .

([13]) هيلاري بوتنام (1926 - 2016) فيلسوف أمريكي وعالم رياضيات وحاسوب، وشخصية بارزة في

الفلسفة التحليلية في النصف الثاني من القرن العشرين.

([14]) غنارسكيريك و نلز غيلجي- مرجع سبق ذكره - تاريخ الفكر الغربي - ص 959

([15]) المرجع نفسه - ص 960

([16]) يوسف حسين - محاضرة في اليوتيوب- الانترنت.

([17]) المرجع نفسه

([18]) موقع ويكيبيديا - الانترنت - <https://ar.wikipedia.org>

كتاب موجز الفلسفة والفلاسفة عبر العصور للمفكر غازي

الصوراني (ج 86)

الجمعة 29 يناير 2021

خاص بوابة الهدف الاخبارية

(تتفرد بوابة الهدف، بنشر كتاب المفكر غازي الصوراني، المعنون: موجز الفلسفة والفلاسفة عبر العصور، الصادر عن دار الكلمة للنشر والتوزيع، في يونيو/ حزيران 2020، على حلقات متتابعة.. قراءة مثمرة ومفيدة نتمناها لكم).

الباب الرابع

الفصل الثاني عشر

أبرز فلاسفة القرن الحادي والعشرين

فريدريك جيمسون (1934 -):

ناقد أدبي أمريكي ومنظر سياسي ماركسي، يعتبر من أفضل المعروفين في مجال تحليل الاتجاهات الثقافية المعاصرة؛ فقد قام بوصف ما بعد الحداثة على أنها مكانية الثقافة تحت ضغط الرأسمالية المنظمة، إن أفضل كتب جيمسون المعروفة هي "ما بعد الحداثة: المنطق الثقافي للرأسمالية المتأخرة"، "اللاوعي السياسي"، "الماركسية والشكل" [1].

تأثر جيمسون بالعديد من الفلاسفة، أبرزهم ماركس، أدورنو، هيجل، وفيورباخ، لكنه يتبنى أفكار ماركس حول "المادية الجدلية".

ينطلق فريدريك جيمسون -كما تقول الباحثة أماني أبو رحمة- "من مرجعية معرفية ذات جذور ماركسية وهيغلية، رغم تأثره المبكر بفلسفة فيورباخ، في فهمه للتاريخ وللتطور الحضاري والثقافي، ويتبنى جيمسون المادية الجدلية في دراساته القيمة عن تحولات وتغيرات المجتمعات الغربية منذ نهاية الحرب العالمية الثانية وأثرها على الأعمال الأدبية

والفنية والثقافية، ولذلك يجد جيمسون علاقة جدلية وثيقة بين التحولات الجذرية الشاملة التي طرأت على الرأسمالية الصناعية أو التنافسية في النصف الثاني من القرن الماضي، وظهور وتطور حالة ما بعد الحداثة. ويصنف جيمسون هذه المرحلة بوصفها رحلة الرأسمالية المتأخرة، في نوع من المحاكاة لتوصيف لينين للرأسمالية في بدايات القرن الماضي بالرأسمالية الإمبريالية.

ففي كتابه الأهم (ما بعد الحداثة، أو المنطق الثقافي للرأسمالية المتأخرة والصادر عام 1991، يؤكد جيمسون على أن ما بعد الحداثة هي مرحلة انتقالية بين مرحلتين من المراحل التاريخية للرأسمالية. ويذهب إلى أن كل القوى الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية المناهضة للرأسمالية المتأخرة ولهيمنتها قد أصبحت محيدة وغير فاعلة، تتخبط وسط نوع من الفوضى على صعيد الايدولوجيا والممارسة. فقد نجحت الرأسمالية أخيرا في تحييد وإقصاء كل معارضة أو ممانعة ممكنة لها" ([2]).

وبالتالي، "يعتبر جيمسون أن ما بعد الحداثة نوعا من أنواع الهيمنة الثقافية المتزامنة مع الرأسمالية المتعددة الجنسيات والتوسع غير المسبوق في السوق العالمية، واختراق وسائل الإعلام كل جوانب الوجود الإنساني ومستوياته، ويرصد جملة من المتغيرات التي طرأت على بنية المجتمعات الغربية في النصف الثاني من القرن العشرين، ولعل أهمها التحول إلى مجتمع ما بعد صناعي قائم على نشاط الشركات الضخمة المتعددة الجنسيات، وسيطرة الصورة على الواقع بسبب وسائل الإعلام واستراتيجيات الإعلانات الترويجية التجارية التي تعتمد على الإبهار البصري، وتراجع الإنتاجية والتصنيع مقابل التضخم في معدلات الإنفاق الاستهلاكي، والخضوع لتيارات الموضة المتغيرة والمتبدلة بسرعة، وزوال التوتر بين المدينة والقرية ليحل محلها التوتر بين المحلي والعالمى، ونمو شبكات الطرق الضخمة وحلول ثقافة السيارات، وزوال الإحساس بالتاريخ والعيش في حاضر سرمدى وطمس التراث أو تشويبه" ([3]).

"حين سئل فريدريك جيمسون عن إبراز "مظاهر الإرث النظري الماركسي التي أصبحت تنتمي إلى الماضي، وتلك التي لا تزال حاضرة حتى اليوم بإلحاح"؛ أجاب قائلا: "إنني

لا أنظر إلى الأمر على هذا النحو الذي يميز كما قال كروتشه بين ما هو حي في الماركسية وما هو ميت، يلوح لي أن الماركسية يُعاد تأويلها في كل لحظة أو مرحلة من مراحل الرأسمالية، ويبدو لي أننا الآن في اللحظة الثالثة من لحظات تأويل الماركسية، بعد لحظة لينين وبعد اللحظة الأولى الأصلية. وأعتقد أن الماركسية يُعاد تأويلها في هذه اللحظة الثالثة في إطار أرحب وأكثر اتساعاً مما حصل في الحقبة اللينينية السابقة. إنني لا أفهم الماركسية بوصفها ماركسية لينينية، بل أفهمها من حيث إنها تحليل للرأسمالية. وأبتسم دائماً عندما أسمع الناس يقولون إن الرأسمالية انتصرت في حين أن الماركسية ماتت، أبتسم لأن الماركسية تحليل للرأسمالية. الاقتصاديون الماركسيون هم وحدهم اليوم الذين ينظرون إلى النسق ككل" ([4]).

إذا أنت ألقيت نظرة على ما يكتبه الاقتصاديون البورجوازيون ستجدهم يهتمون بالمشاكل الخاصة والمحلية للرأسمالية، أعني مشاكل مثل التضخم أو الاستثمار وما إلى ذلك، ولا يلتفتون إلى النسق في عمومه. الاقتصاد الماركسي هو وحده الذي ينظر إلى النسق؛ لهذا السبب لا أنظر إلى الأمر من الزاوية التي تقول إن شيئاً مما قاله ماركس أصبح منتمياً إلى الماضي. يبدو لي أن ماركس بنى نموذجاً للرأسمالية بوصفها نسقاً، وهذا النموذج لا يزال صالحاً، الاستثناء الوحيد هو أن الرأسمالية أصبحت اليوم أكثر توسعاً مما كانت عليه أيام ماركس" ([5]).

تميز "جيمسون" بتواصله السياسي مع قوى اليسار المحدث والحركات السلمية، حيث ركز أبحاثه على مفكرين من أمثال، جورج لوكاتش، إرنست بلوخ، تيودور أدورنو، ولتر بنجامين، هربرت ماركيز، لويس ألتوسير، وسارتر، الذين فحصوا النقد الثقافي باعتباره الميزة المتممة في النظرية الماركسية، وقد مثلت هذه الحالة انفصال أكثر عن الماركسية - اللينينية الأرثوذكسية التي تبنت رؤية ضيقة للمادية التاريخية.

وفي نواحٍ أخرى كان جيمسون مشغولاً مع نقاد ثقافيين ماركسيين مثل تيري إيجيلتون في توضيح الترابط الماركسي فيما يتعلق بالاتجاهات الفلسفية الأدبية. بينما قامت الماركسية العامية بالإمساك بالبنية الفوقية الثقافية التي تحددت كلياً بـ"القاعدة"

الاقتصادية، فإن الماركسيين الغربيين حللوا الثقافة تاريخياً كظاهرة تاريخية - اجتماعية جنباً إلى جنب مع الإنتاج الاقتصادي والتوزيع أو علاقات القوة السياسية؛ لقد حددوا أن الثقافة يجب أن تُدرس باستخدام المفهوم الهيكلية في النقد الأدبي: النظرية التي تلائم الوصف والمذهب النقدي للنصوص الفلسفية أو الثقافية يجب أن تُتجزأ (=النظرية) في الفترات نفسها التي تكون فيها هذه النصوص موظفة (فعالة) بنتيجة تطور تناقضاتها الذاتية بطريقة تسمح بالتقدم العقلاني.

أعماله الأولى:

لقد كان واضحاً من خلال أطروحة الدكتوراة التي قدمها جيمسون والمنشورة في عام 1961م بعنوان "سارتر: أصول الأسلوب"، حيث ركّز "جيمسون" على العلاقة بين أسلوب كتابة سارتر والمواضيع السياسية والأخلاقية في فلسفته الوجودية. اهتمام جيمسون بسارتر قاده إلى دراسة مكثفة للنظرية الماركسية في الأدب، حتى أيقن بأن كارل ماركس كان قد أصبح ذو تأثير كبير في العلم الاجتماعي الأمريكي من خلال التأثير في العديد من المثقفين الأوروبيين الذين قصدوا الولايات المتحدة كملجأ في الحرب العالمية الثانية، مثل تيودور أدورنو.

نقد ما بعد الحداثة:

دافع "جيمسون" عن الحداثة وسيروتها، رافضاً طروحات "ما بعد الحداثة" كما ورد في مقاله "ما بعد الحداثة، أو، المنطق الثقافي للرأسمالية المتأخرة" المنشور عام 1984م، خلال توليه منصب أستاذ الأدب وتاريخ الوعي في جامعة كاليفورنيا، هذه المقالة المثيرة للجدل، كانت جزءاً من سلسلة من التحليلات حول ما بعد الحداثة اعتماداً على الرؤية الجدلية التي كان جيمسون قد طورها في أعماله المبكرة بشكل سردي/ قصصي.

ثم أكمل "جيمسون" نقده لما بعد الحداثة بمادة إضافية نشرت بشكل كتاب حمل عنوان "ما بعد الحداثة، أو، المنطق الثقافي للرأسمالية المتأخرة" في العام 1991م، إلى جانب كتابيه "الماركسية والشكل" و "اللاوعي السياسي".

جيانى فاتيمو (1936 -):

جيانى فاتيمو واسمه الحقيقى جيانتييريزو فاتيمو، هو فيلسوف وسياسى إيطالى، درس الفلسفة الوجودية فى جامعة تورينو، وفى عام 1982 أصبح أستاذاً فى الفلسفة النظرية، كما كان أستاذاً زائراً فى عدد من الجامعات الأمريكية والألمانية.

انضم إلى الحزب الشيوعى الإيطالى وانتخب عضواً فى البرلمان الأوروبى لأول مرة فى عام 1999، ولولاية ثانية فى عام 2009، لا يتردد عن الإفصاح عن هويته المثلية والدينية باعتباره كاثوليكياً يرحب بموت الله [6].

" عندما يُذكر جاني فاتيمو الفيلسوف والسياسي الإيطالي، تُذكر معه مباشرة فكرة نهاية الحداثة؛ ذلك لأن كتابه الذي نشره تحت هذا العنوان "نهاية الحداثة" بالإيطالية في 1985 - وترجم إلى الإنجليزية في 1991 - يُعتبر واحداً من أهم كتبه، والذي نبّه العالم إلى هذا الفيلسوف، وواحداً من أهم الإضافات الفلسفية لموضوع ما بعد الحداثة الذي ظلّ يشغل العقل الأوروبي بُعيد وفاة نيتشه بقليل.

اهتمام فاتيمو بالفلسفة الألمانية جاء مبكراً؛ وذلك عندما حصل على زمالة دراسية لمدة سنتين فى هايدلبرج؛ حيث درس هناك فلسفة هيدجر، ليعود فى العام 1964 ليصبح أستاذاً مساعداً للجماليات فى جامعة تورينو؛ مدينته التي ولد وترعرع فيها. وفى هذه السنة أعلن توقفه عن كونه كاثوليكياً بعد عودته من ألمانيا. وهو وإن كان أصبح مرجحاً بفكرة موت الإله، غير أنه ظل داعياً لاحترام كاثوليكية أكثر تسامحاً ومحبة، خصوصاً مع حقوق الأقليات والمهاجرين والمثليين. وهذه صفحة أخرى من حياته التي لم يكن يُخفيها، وهو كونه من أنصار حقوق المثليين" [7].

وفى العام 1978، "انضم الحزب الشيوعى الإيطالى إلى صفِّ الحكومة التي تحارب المنظمات الإرهابية المتطرفة، حيث أن الممارسات الإرهابية جعلته يقفز قفزة مُهمّة فى اهتماماته الفلسفية باتجاه موضوع ما بعد الحداثة؛ ففي خِصَم تلك الأحداث والعنف الضاغط على إيطاليا، أدخل فاتيمو مفهوم التفكير الضعيف الذي لاحظته فى التبريرات الميتافيزيقية التي يقدمها المتطرفون؛ ومنهم يساريون من طلابه؛ ومن هذا المفهوم

“ضعف التفكير” دخل على تحليل الميتافيزيقيا الغربية كتاريخ مُتراكم من الضعف في بنية معرفية وقيمية قوية، ولتبتنى من خلال ذلك موت الميتافيزيقيا وإعادة بناء القيم الأوروبية، وبشكل عام، دخل عالم التنظير لما بعد الحداثة من خلال مفهوم الانعتاق النيثشوي من عنف الميتافيزيقيا عبر تأصيل الاختلاف التأويلي الهيدجري للتاريخ؛ بما يُؤسس لفلسفة مُتجددة تمثل عُمدة تصوره لنهاية الحداثة.

لفهم فلسفة فاتيمو يلزم بالضرورة إدراك السياق التاريخي لأوروبا ما بعد الحرب؛ والصراع بين المعسكرين الشرقي الماركسي والغربي الرأسمالي، كما يجب فهم التطورات المخيفة التي أحدثتها التكنولوجيا في المجتمعات الأوروبية من حيث تمكينها المجتمع من السيطرة الهائلة على الفرد، والتغيرات غير المسبوقة في القيم الأوروبية والتي تتوجت بمظاهرات الطلاب في 1968 للمطالبة بإصلاح النظام الرأسمالي، وصعود التيارات اليسارية في السبعينيات. كل ذلك في ظل نمو غير مسبوق للأصوليات وعودة للدين كلاعب جوهري في رسم السياسات الدولية تجلى بشكل أوضح بعد سقوط جدار برلين وانتهاء حقبة الحرب الباردة، وفي ظل تشكيك حقيقي في قدرة العلم التجريبي على الإجابة عن التساؤلات الملحة، وفشل مشروعات الحداثة في اجتثاث الميتافيزيقيا القديمة القادمة من القرون الوسطى؛ بل واستبدالها بميتافيزيقيا لا تقل سوءًا في إبعاد الإنسان عن ذاته” ([8]).

”وكذلك يجب ربط هذا السياق التاريخي بالظروف الاجتماعية والشخصية والضغطات التي كان يُواجهها فاتيمو نتيجة انخراطه في السياسة كيساري غير ثوري و ثم كشيوعي ليبرالي، وتعرضه لتهديدات عديدة؛ أبرزها في العام 1978، عندما اضطر لترك مدينته تورينو بسبب تهديدات بالقتل من قبل منظمة الألوية الحمراء، وبسبب يسارته المعتدلة ووقوفه إلى جانب حقوق الشعب الفلسطيني وتصريحاته ضد إسرائيل والتي جعلته أمام فوهة مدافع معاداة السامية وقوتها الإعلامية الهائلة في أوروبا.

كل هذه المواقف السياسية والإنسانية المتشابكة والحياة غير المستقرة لفاتيمو يجب أن تترايط مع رؤاه ومشاريعه المدنية والأكاديمية لفهم فلسفته، وبدون ذلك فإن أي قراءة لفاتيمو ستكون قراءة مرتبكة إلى حد كبير” ([9]).

فكرة ما بعد الحادثة عند جيانى فاتيمو هي فكرة التعافي من الحادثة. وبرغم كل الجنون الذي يُمكن أن تسقطه الحادثة على من يُريد أن يتخلص من سلطانها؛ فإنّ هذا يظل هو الخيار الأفضل، تماماً كجنون نيتشه الانعتاقى، والذي عاشه في سنواته الأخيرة وهو في نفس مدينة فاتيمو؛ تورينو ([10])، وهو موقف يتناقض كلياً -من وجهة نظري- مع الرؤية الماركسية التي ترى في سيرورة الحادثة والتقدم البشري في إطار الحادثة، سيرورة متصلة حدثية لا نهائية.

كتاب فاتيمو "نهاية الحادثة" (ترجم إلى العربية 2014) يؤسس للقول إن ما بعد الحادثة لم تعد فقط دعوة لتجاوز أزمة الحادثة، ووضع طرائق كما هو الحال من هايدغر إلى ليوتار ودريدا، بل إنه يقول إن مرحلة الحادثة انتهت بالفعل، أو هكذا ينبغي النظر إليها قصد تصفيتها، ليجري الانتقال إلى حقبة فكرية جديدة -كما يزعم فاتيمو- فالانتقال من الحادثة إلى ما بعدها، هو بحسب فاتيمو، انتقال في فهم التطور التاريخي، ففي الأولى هو عملية تراكم تنوير تصاعدي، وفي الثانية بتنا نعرف أن هذا التصاعد لم يعد حامياً من الارتطامات والأزمات الحادة ومن العدمية!! ([11]).

آراؤه السياسية بخصوص القضية الفلسطينية:

كان فاتيمو أحد الموقعين على عريضة نشرت يوم 28 فبراير 2009، داعياً الاتحاد الأوروبي إلى إزالة حماس من قائمة المنظمات الإرهابية، ومنحها الاعتراف الكامل كصوت مشروع للشعب الفلسطيني، وفي 22 يوليو 2014 ورداً على غزة 2014<"الحرب الإسرائيلية على غزة، قال: "يجب" إطلاق النار على أولئك الصهاينة الأندال" وقال "لو كان الأمر بيدي لدعوت لاكتتاب عالمي لشراء أسلحة للفلسطينيين لوقف الإسرائيليين الذين يقومون بذبح جماعي لهم" وعندما سُئل عما إذا كان يود أن يرى المزيد من الإسرائيليين القتلى، أجاب: "بالطبع"، وأضاف أن إسرائيل "أسوأ قليلاً من النازيين".

جيانى فاتيمو" حظي في بداية القرن 21 بشهرة فلسفية تعزّزت بعد نشره لكتابه "نهاية الحادثة"، فبفضل هذا النصّ أصبح الرجل يُحاضر في المنابر الفلسفية في أمريكا

وأوروبا وفي العالم بأسره، وبتّم دعوته للكثير من حلقات النقاش للاستماع إلى أفكاره ومقارباته الفكرية الجديدة" ([12])، وهي عندي مقارنة فكرية نقیضة للرؤية الموضوعية لصيرورة الحداثة وتطورها الدائم.

آلان باديو (1937 -):

"ولد آلان باديو بالرباط (المغرب) في 17 يناير 1937، ويعتبر اليوم أحد أشهر الفلاسفة الفرنسيين وأبرزهم، وقد كتب أيضا روايات ومسرحيات عديدة، وهو إضافة إلى ذلك مناضل سياسي، عُرف بموقفه الصريح ضد الاحتلال الصهيوني، يصنّف ضمن أقصى اليسار، وقد درّس الفلسفة بالجامعات الفرنسية وبعده معاهد وكليات.

من أعماله الفلسفية: "نظرية التناقض" 1975 - "الكائن والحدث" 1982 - "بيان الفلسفة" 1989 - "العدد والأعداد" 1990 - "بيان الفلسفة الثاني" 2009-02-15 وله عدّة أنشطة في مجال البحث الفلسفي والأدبي" ([13]).

برز "آلان باديو" في المشهد الفلسفي الأوروبي، "بعد أن قدّم إنجازين مرموقين هما "الكائن والحدث" (1988) و"منطق العوالم" (2006)، وزاد من شهرته، قبل سنوات، كتاب سياسي نقد فيه حالة ساركوزي، رئيس جمهورية فرنسا الأسبق، ونقد فيه الليبرالية الجديدة، التي انتهت إلى غير ما وعدت به، غير أن ما جعل من "باديو" حالة خاصة بين الفلاسفة، يتمثل في مساره الفكري وأشكال الكتابة المختلفة التي تعامل معها.

حاول هذا الأستاذ الجامعي، الذي دخل إلى الحياة الثقافية لامعاً ومشاكساً، أن يؤسس حزباً ثورياً، بعد ثورة الطلبة عام 1968، مستلهماً القائد الصيني ماو تسي تونج، وأشرف على سلسلة كتب فلسفية منحها عنواناً مستجلباً من الصين: بينان. لكن لغته النظرية الصعبة، كما مزاجه الشخصي، عطّلا مشروعه قبل ولادته" ([14]).

"الفلسفة عند "آلان باديو"، هي كما كان يقول به أستاذه لوي آلنوسير: "الفلسفة صراع طبقي داخل النظرية"، يقول باديو: "الفلسفة هي الفعل الذي يعيد تنظيم جميع التجارب النظرية والعملية، اعتماداً على منظور قوامه قسمة الظواهر، يقلب النظام الفكري القائم

ويوقظ قيماً جديدة تتجاوز القيم السارية، فالفيلسوف يعلم تماماً أن لمعشر الشباب الحق في التصرف بحياتهم وأنهم مؤهلون غالباً لقبول مخاطر التمرد المنطقي".

استعار باديو مفهوم الفصل الباتر بين الظواهر الاجتماعية من مرحلة الشباب الفلسفية، القائلة إن كل ما هو قائم في المجتمع والحياة عرضة للانقسام، وانجذب إلى منظومة القيم خلال صحبته الطويلة للفلسفة الأفلاطونية، التي أقنعتة بتماثل الشعر والثورة، وبقي وقيماً لذاته وهو يتحدث عن "تمرد منطقي" لازمه من أيام الشباب إلى سبعيناته المطمئنة.

فبعد مرحلة رفع فيها راية التمرد والثورة، وصل إلى مرحلة تمزج التمرد بالشعر، وتضع الحب والثورة في مرتبة واحدة، وهو في الحالات جميعها رهين المحتمل، الذي تدعو الفلسفة إليه، من دون أن تعرف عن طبيعة "المحتمل" المرغوب الشيء الكثير، لذا يلجأ باديو، الذي يجمع خياره الأخلاقي بين التوسير وجان بول سارتر، إلى كلمة "الرواية المتخيّلة"، التي تحتضن فعلاً نقدياً وأملاً فاعلاً وإجابة فلسفية مؤجلة، لم يستطع الفيلسوف العثور عليها" ([15]).

"لا غرابة أن تكون "البطولة" من مواضيعه الأثيرة، وأن يكون مفتوناً ببطولة القرن العشرين، قرن الثورات المتنوعة الكبيرة، وأن يضع عنه كتاباً عنوانه: "القرن"، ترجم إلى لغات كثيرة. فعلى خلاف "فلاسفة" اختصروا القرن العشرين إلى الهتلرية والستالينية وما يقبل بالاشتقاق منهما، بحق وبغير حق، رأى باديو فيه الثورة الروسية والصينية والفيتنامية، وثورات كاندينسكي في الرسم وإيزنشتاين وتشابلن في السينما، وفرويد في التحليل النفسي وأينشتاين في الفيزياء، وكافكا في الرواية، الأمر الذي عيّن "القرن" سيّداً على الأزمنة.

ينطلق الفيلسوف الفرنسي ألان باديو، في حوار مع البطولة، من زمن مأزوم، كما يقول، ذلك أن الزمن الذي نعيش ضل اتجاهه، ملغزاً المسافة بين القيم والهدف، فلا ثورات ولا ما يشبه الثورات، بل أن في "الزمن التقني" المسيطر ما يعطل الأمل، التي تنتظر تفتح الإمكانية الإنسانية المشبعة بالبطولة في كل مكان من هذه الأرض، ولعل

فكرة الأمل التي تعطف الحاضر على مستقبل لا ظم فيه، هي التي جعلت باديو يحتفل بالربيع العربي في كتاب صدر باللغة الإنكليزية، يضمّ دراسات عدة وعنوانه "التاريخ يولد من جديد".

نثر باديو فوق صفحات كتابه السؤال التالي: "إذا كان زمننا، الذي يعطل البطولة، بحاجة إلى جندي مجهول جديد يصوّب مساره، فما هي ملامح بطل الزمان المنتظر؟ الجواب مائل، ربما، في "ميدان التحرير"، كما يقول، والجواب مائل في ملامح الفقراء، الذين يخرجون إلى التظاهرات رافعين "النعوش"، قبل أن يضمهم نعش جديد، والبطولة ماثلة في إسقاط الخوف، ذلك أن من يقتل الخوف يفعل ما يريد. بطل هذا الزمان إنسان بسيط، يعي مصالحه قافراً فوق رجال الأمن والتضليل الإعلامي وفوق البلاغة الورعة، التي تتحدّث عن جميع الأزمنة ولا تعترف بالرغيف" ([16]).

تميز بمواقفه الثورية الراديكالية، وفي هذا السياق يقول ألان باديو في مقابله حواريه أجرتها صحيفة ليبيراسيون Liberation بتاريخ 27 يناير 2009 :

"أنا لم أُنغّر منذ السبعينات، تلك الفترة التي كانت فيها الراديكالية السياسية تحمل صورة الثورية في حالة جيّدة، وفي الثمانينات كثيرون تخلّوا، وأنا بقيت وفيّاً، لماذا أصبح هذا الوفاء شيئاً ملموساً (مرئياً) وإعلامياً، تفسير ذلك يجب البحث عنه بدهاء في فراغ اللعبة السياسية. هناك أزمة سياسية، هناك أزمة دولية، الهوة بين حياة الناس وما يفعله الحكم، أو ما لا يريد أن يفعله، تكبر شيئاً فشيئاً، هذه الأزمة السياسية، وهي أزمة أيديولوجية أيضاً تساعد على تنامي الأفكار التي تحاول المضيّ إلى أصل الأشياء .

وفي اجابته على السؤال: هل تتهم اليسار تحبيذه الإصلاح على الثورة؟ يقول: "لم نعد نعيش هذه الثنائية، الثورة أصبحت اليوم مفهوماً مفرغاً من محتواه، وحتى الحزب الجديد (ANP) المعادي للرأسمالية لا يحضّر للثورة، ولكي نقيم مقارنة تاريخية أقول إنّنا في وضعية شبيهة بتلك التي كانت في سنوات 1840: الرأسمالية تركّزت، وهي في أوج اندفاعها وتوسعها، فكرة الثورة بدت وكأنها قُبرت نهائياً، وتحدث بالتالي عن روبسبير كما نتحدّث اليوم عن ماو ولينين، أمّا بالنسبة للجمهوريين الذين يمثلون اليسار، فهم تماماً

كاشتراكيي اليوم، منشغلون باللعبة البرلمانية، ونحن نعلم اليوم كيف سرق نابليون انتصارهم سنة 1848.

ولكنّ الأهمّ - كما يضيف ألان باديو - في تلك الفترة هو إعادة الهيكلة الثقافية مطعّمة بتجارب سياسية عمالية معزولة: الشيوعية الطوباوية، بيان ماركس، ولكنّ هذا التفاعل مرّ كالمعتاد دون انتباه يُذكر" ([17]).

وعن سقوط الأنظمة الشيوعية والاتحاد السوفياتي، يقول ألان باديو: "لنذكر بدءاً أنّ هذه الأنظمة لم تسقط تحت تأثير انتفاضة شعبية، أو بثورة عارمة، وإنما بقرارات من حكامها، إرادة الشعوب لم تكن محدّدة، كان من الأفضل لو حدثت انتفاضات شعبية: كان يمكن عندها أن تولد أفكار ما، وأن تظهر مطالب ناتجة عن تحولات داخلية من صلب الشيوعية، أمّا عن الحصيلة بحدّ ذاتها، إذا كانت تحاسب التجارب الشيوعية من خلال معياري: النجاعة الاقتصادية والحرّيات السياسية، فإنّ الخسارة مضمونة مسبقاً، لأنّ هذين المعيارين هما بالتحديد معيارا العالم الغربيّ، المعيار الذي حدّده هذه التجارب الشيوعية يختلف تماماً وجوهرياً، إنّهُ معيار خلق وإحياء واقع جماعيّ لا يرتكز بتاتا على الملكية الفردية، وكان واضحاً أنّ الأساليب المتوخّاة كانت كارثية.

هل يعني ذلك أن نتخلّى عن المشروع في حدّ ذاته؟ بالعكس - يقول ألان باديو - يجب أن نتمسك بشدّة بفكرة مجتمع لا يكون محرّكه الأساسيّ الملكية الفردية، والأناانية والشراسة، إننا نرى اليوم أنّ مديري البنوك وحرّفاءهم الأساسيين هم رهائن الجشع والربح. هذا الربح كمحرّك للحياة الاجتماعية هو ما يريد المشروع الشيوعي تخليص البشرية منه" ([18]).

بالنسبة لمواقفه تجاه الديمقراطية وحقوق الإنسان يقول ألان باديو: "أنا مع دولة الحقوق، ومع حقوق الإنسان، إذا لم يتمّ اتخاذها كذريعة إيديولوجية لتغطية التدخلات العسكرية أو الفوارق المجحفة أو الإقصاءات بتعلّة الديمقراطية. والحقيقة أنّ الديمقراطية لم

تستطع أن تخفف حدة العنف داخل المجتمعات الغربية إلا بواسطة تحويل هذا العنف إلى الخارج.

يقول أيضا: "الولايات المتحدة الأمريكية هي في حالة حرب شبه دائمة منذ قرن ونصف، حرب كوريا، حرب فيتنام، العراق، الصراع الفلسطيني - الإسرائيلي.. دون أن ننسى الحروب الثانوية حيث تتدخل الديمقراطيات كَيِّدٍ ثانية (نحن نعرف حتى الآن ماذا فعلت فرنسا في رواندا) إنها لكذبة أن نقول انه بفضل الديمقراطيات نحن نعيش في عالم بلا عنف، فالديمقراطية لم تنه العنف بل صدّرته إلى الخارج لأنه، إذا كانت ساحة ديمقراطية خاضعة للرأسمالية تريد البقاء، عليها أن تكون ساحة رخاء نسبي.

كما "إن مسارات الديمقراطية كما هي لا تكفي لاحتواء الصراعات والصدمات الطبقيّة الناجمة عن الفوارق الاجتماعية، ولكي لا يتحوّل ذلك إلى عنف، يجب إيجاد نوع من الرخاء يظهر وكأنه لا يوجد في أماكن أخرى. ويجب حماية هذا الرخاء.. هكذا يولد مفهوم الحماية، القوانين ضدّ المهاجرين الأجانب، التداخلات العسكرية... إنّ العنف صاحب عملية تراكم الرأسمال البدائي وظهور الديمقراطيات، أمّا الازدهار الرأسمالي فقد كان على حساب شعوب، منها التي أفنيت تماما (شأن الكرايبب...) وقد وقعت حروب ومجازر لا حصر لها، وهذا العنف مازال مستمرا، ولا يمكن له إلا أن ينمو ويتسع في ظروف كهذه... إذا لم يتمّ استخدام مبادرات جديدة سياسية وشعبية، فإننا نسير نحو حروب مروّعة" ([19]).

وأضاف قائلاً: "إنني عائد من إسرائيل و فلسطين حيث رأيت هذا الجدار الذي يمتدّ على طول الضفّة.. ما الذي لم نفعله تجاه حائط برلين؟ والآن نبنى جدراننا في كلّ مكان، فلسطين، المكسيك... وبعده من القتل يضاهاى قتل الشيوعية.. إنّ الستار الحديديّ (نسبة للعالم الشيوعي السابق) كان يمنع الناس من الخروج.. والجدران الأمنية الحالية تمنعهم من الدخول.. الأنظمة الاشتراكية تورّد العنف للداخل، والديمقراطية تصدّره... أن تكون جلاّد شعوب أخرى عوضاً عن شعبك بالتحديد، هل هذا أمر محبّد فعلاً؟؟"

وعن سؤال الافتراض الشيوعي، ماذا تقصد بما أنك تدافع عن هذا الافتراض؟
يجيب ألان باديو: "تقريباً ما يراه ماركس، إنَّها خطوة للوراء ضرورية لفصل الشيوعية عن واجهة الحزب - الدولة، والرجوع بها إلى طبيعتها الأولى كفكرة فلسفية. مجتمع لا تكون فيه الملكية الفردية هي المحرك، ويكون قادراً على الالتزام بمسار مساواتي يوجد مفهوماً جديداً للحقوق، الصعوبة الكبيرة التي نواجهها تظلّ سلطة الدولة، ماركس يتوقَّع اضمحلالها. والأنظمة الشيوعية على العكس من ذلك، ركّزت دولاً خارقة القوّة، ما هي الحدود التي على الدولة أن لا تتجاوزها الآن؟ نحن لا نملك نظرية واضحة بهذا الصدد، لهذا على التجربة السياسية اليوم، أن تخضع الدولة لحقل عملها، لا أن تكون خاضعة لها" ([20]).

أما عن برنامجه يقول ألان باديو: النقطة الأساسية هي المساواة وهذا يمرّ عبر إجراءات حيويّة ضدّ الرأسمالية، وإعادة تنشيط الخدمات العامّة كي تكون الدولة دولة الجميع بالفعل، وبناء علاقة جديدة بين التعليم والعمل وابتكار جديد للعالمية، ولكنّ كلّ هذا يتبلور في الميدان لا عبر برنامج تجريدي.

وعن رأيه في الحزب الجديد المناهض للرأسمالية في فرنسا ([21])، يقول:
" أتمنى أن يحقق 10% في الانتخابات القادمة، لأنّ ذلك يسبّب بعض الإرباك المضحك في اللعبة البرلمانية، ولكن سيكون بدون صوتي، لأنني لا أصوت منذ ماي 1968. إنّ هذا المزج بين الشكل القديم للحزب (تحت مبرّرات ماركسية) واللعبة السياسية التقليدية (المشاركة في الانتخابات، إدارة السلط المحلية، التويط داخل الانتخابات...) تذكر وبكلّ بساطة بالحزب الشيوعي العتيق منذ الأربعينات، اليوم العمل النضالي يجب أن يحترز من أمرين: بداية، يجب تحديد موقف من الدولة، لأننا حتما سنعود إلى (الشكل - الحزب) بعد ذلك الدخول في لعبة الانتخابات، ذلك أنه لا ينبغي علينا أن ندعم الديمقراطية بشكلها "الرأسمال - برلماني" لأنه منذ أن نترشّح لانتخابات ما فإننا نسعى أن ننتخب، ثم أن يعاد انتخابنا، ثم يصبح لنا كتلة برلمانية، ثم نتمتع بمنح وقرور رسمية... الآن المهمّ هو ممارسة التنظيم السياسي المباشر في أوساط

الجماهير الشعبية، وتجربة أشكال جديدة من التنظيم.. يجب أخذ المسافة اللازمة في نفس الوقت عن الشكل -الحزب والدولة" ([22]).

آلان باديو والموقف من العنف المستشري عالمياً ([23]):
ما الأطروحة التي يدافع عنها آلان باديو؟ وكيف يقارب موضوع العنف المستشري في كل بقاع العالم؟

بداية يقدم لنا الفيلسوف تصوره لبنية العالم المعاصر كالآتي:
لا نزاع حول الانتصار الهائل للرأسمالية المعولمة، فهي عادت إلى طاقتها الأولى وحيويتها التي توقفت جراء الكبح الشيوعي، وهذه الرأسمالية أصبحت كبنية ضخمة تشتغل بمنطق كاسح، وتتجاوز منطق الدول، لتدار بمنطق العصابات، فالعالم بات يَعُجُّ بالشركات العابرة للقارات التي أصبحت كوحوش ساحقة ورساميل بعضها يتفوق على الدول، وغدت في كثير من الأحيان عائقاً نحو الاستثمار، مما جعل البنية الرأسمالية تعمل على إضعاف وإهلاك الدول وإفشالها لترك سريان الاجتياح والالتهام يشتغل دونما قيود، بل والأكثر من ذلك، فهي أصبحت تسعى نحو التدمير المنهجي لكل التدابير ذات الأبعاد الاجتماعية وكل الإجراءات التي تصب في الخير العمومي.

كما يؤكد آلان باديو على أن: "منطق رأس المال أصبح منفلاً" فالليبرالية قد تحررت خلال الثلاثين سنة الأخيرة، ونحن نتفرج ونقف مكتوفي الأيدي، فحتى الشيوعية التي كانت تُعدُّ بديلاً أصبحت من الهوان والمرض إلى درجة الخجل من ذكر اسمها، بل هي محرمة على المستوى العام.

ويضيف آلان باديو قائلاً: "إن الرأسمالية بمخالب شركاتها، أصبحت قادرة على تمزيق الدول وشل كل مقاومة محتملة، وجعل كل شيء سلعة وبيع وشراء، فحتى "داعش" كانت مجرد قوة تجارية بالنسبة لها، فهي تباع في النفط والقطن، وبالتالي فإن هذه الرأسمالية المعولمة صنعت لنا بحسب الفيلسوف باديو تقسيمات طبقية عالمية جديدة وهي ([24]):

أولاً: طبقة "أوليغارشية" قليلة العدد وتسيطر على النسبة الكبرى لثروات العالم وهي المحركة لبنية الاكتساح وهي جشعة ومتوحشة وتستعمل كل الوسائل للحفاظ على مصالحها.

وثانياً: طبقة متوسطة ينعتها بالذات الغربية وهي تتقاسم الفتات من ثروات العالم أي نسبة 14 في المائة وهي المتمركزة في أوروبا وبعض البلدان النامية وهي معتدة بنفسها وفي الوقت نفسه تعيش خوفاً من ضياع ما لديها، إذ تقتطع منه الأوليغارشية كل مرة، ناهيك على تشبثها بأيدولوجيات تبريرية لضمان لقمة عيشها القليل ولكن الأمن، إلى حد أن الديمقراطية بحسب الآن باديو لم تعد سوى إدارة خوف هذه الطبقة.

وثالثاً: نجد الحشود الهائلة من البشر والتي لا مكان لها في العالم الرأسمالي الجديد، لأنها لا هي من فئة الإجراء ولا من فئة المستهلكين، فهي خارج السوق العالمية، هذه الحشود تنقسم بدورها إلى ذاتين هما: ذات راغبة في الغرب وتتوق إليه وتشتهي التملك والمشاركة في كل ما يعرض من مغريات وصور في كل الأمكنة للرخاء الرأسمالي، وذات عدمية انتقامية ومدمرة، عجزت عن الحصول على ما لدى الغرب فانقلب الحب كرهاً وحقدًا وحسدًا.

إذن بحسب الفيلسوف الآن باديو، -كما يقول محسن المهدي- "ليس الإسلام هو سبب العنف والتفجيرات والمذابح التي نراها في العالم، بل هي سلوكيات تعبر عن الرغبة في الانتقام من السيطرة الرأسمالية العاملة على الإقصاء ووضع الملايين من البشر خارج النعيم الاستهلاكي. أما الإطار المقدس والنزعة الماضوية فهو غطاء أيديولوجي يوظف لتبرير القتل، فما المخرج من هذه القبضة المحكمة للرأسمالية المعولمة؟ يقترح الآن باديو حلاً يتمثل في ضرورة تشكيل بروليتاريا مترحلة تَجَمَع كل العاملين والمتقنين بالكون وتعمل بنفس منطق الرأسمالية الحالي وهو العبور في كل القارات، مجتهدة في خلق مقاومة وبدائل تصب في الخير العام ليستفيد كل البشر من ثروات المعمورة، وهو ما يوفر على البشرية الكثير من الألم والعذاب" ([25]).

- (11) المرجع نفسه.
- (12) أماني أبو رحمة - فريدريك جيمسون: المنطق الثقافي للرأسمالية المتأخرة - الفيس بوك - 13 ابريل 2016
- (13) المرجع نفسه.
- (14) مصطفى الحداد - عن موت الماركسية/ فريدريك جيمسون - موقع: فلسفة - 2014/10/13
- (15) المرجع نفسه.
- (16) موقع ويكيبيديا - الانترنت - <https://ar.wikipedia.org>
- (17) موقع: مجلة شرق غرب - شخصيات فلسفية: جيانى فاتيمو - الانترنت - 2015/7/15.
- (18) المرجع نفسه
- (19) المرجع نفسه
- (10) المرجع نفسه
- (11) شوقي بن حسن - ما بعد الحداثة: استهلاك ثلاثة أزمنة - موقع: العربي الجديد - 16 مايو 2016.
- (12) د. خديجة زنتيلي - حوار مع فاطمة الفلاحي (بؤرة ضوء) - الحوار المتمدن - 2017/10/21
- (13) الأوان - الفيلسوف الفرنسي ألان باديو - بتاريخ 8 ديسمبر 2013
- (14) موقع المعرفة - الانترنت - <https://www.marefa.org>
- (15) المرجع نفسه
- (16) المرجع نفسه
- (17) الأوان - الفيلسوف الفرنسي ألان باديو - بتاريخ 8 ديسمبر 2013
- (18) المرجع نفسه.
- (19) المرجع نفسه.
- (20) المرجع نفسه.
- (21) حزب ماركسي فرنسي، تميز بنشاطه الواسع في أوساط العمال والمثقفين أواخر القرن العشرين وبداية القرن الحادي والعشرين.
- (22) الأوان - الفيلسوف الفرنسي ألان باديو - بتاريخ 8 ديسمبر 2013
- (23) محسن المهدي - جريدة الشرق الأوسط - 26 / 7 / 2018.
- (24) المرجع نفسه .
- (25) محسن المهدي - جريدة الشرق الأوسط - 26 / 7 / 2018.

كتاب موجز الفلسفة والفلاسفة عبر العصور للمفكر غازي

الصوراني (ج 87)

السبت 30 يناير 2021

خاص بوابة الهدف

(تتفرد بوابة الهدف، بنشر كتاب المفكر غازي الصوراني، المعنون: موجز الفلسفة والفلاسفة عبر العصور، الصادر عن دار الكلمة للنشر والتوزيع، في يونيو/ حزيران 2020، على حلقات متتابعة.. قراءة مثمرة ومفيدة نتمناها لكم).

الباب الرابع

الفصل الثاني عشر

أبرز فلاسفة القرن الحادي والعشرين

إتيين باليبار (1942 -):

فيلسوف فرنسي معاصر، وهو اليوم أستاذ فخري في جامعة نانثير- باريس العاشرة وأستاذ زائر في عدد من الجامعات الأميركية والأوروبية، "شارك مع لوي ألتوسير في تحرير كتاب قراءة الرأسمال (1965) الذي أحدث تحولاً في تأويل الماركسية من وجهة نظر بنوية، كما شارك في تحرير المعجم النقدي للماركسية بإشراف جورج لابيكا (1982) يدرس حالياً الفلسفة السياسية والأخلاقية في جامعة باريس العاشرة"([1]).

كان عمره 23 عاماً عندما ساهم في المؤلف الذي أشرف عليه الفيلسوف الماركسي الشهير لوي ألتوسير و صدر سنة 1965 في باريس بعنوان: "قراءة [مؤلف] رأس المال". "إتيين باليبار (Etienne Balibar)، هو أستاذ فخري في جامعة باريس الغربية نانثير، وهو أستاذ متميز في الإنسانيات في جامعة كاليفورنيا في إرفين. وكوجه رئيسي من وجوه الفلسفة المعاصرة، نشر باليبار عشرين كتاباً وعدداً لا بأس به من المقالات، مخصصة في المقام الأول للفلسفة السياسية، وهو عضو في رابطة حقوق الإنسان، وقد

تدخل مؤخرًا في منابر عمومية وفي مناسبات مختلفة للوقوف إلى صفّ المهاجرين وطالبي اللجوء «غير الشرعيين» لنيل حقوقهم» [2].

تميز الفيلسوف الماركسي باليبار، "بأنه كان من بين أبرز المثقفين الفرنسيين المدافعين عن المهاجرين الذين لا يحملون أوراق إقامة رسمية، وكان من الداعمين لتحرك "السترات الصفراء" الاحتجاجي ضد مشروع التقاعد الذي تقدمت به الحكومة الفرنسية، كما يُعرف عنه أنه من مؤيدي القضية الفلسطينية، وكان قد نشر في مجلة "لوموند ديبلوماتيك" في أيار 2004 مقالاً مطولاً بعنوان: "كونية القضية الفلسطينية" قدر فيه أن هذه القضية هي من القضايا التي تسمح للمرء بأن يقوم بكرامة ومسؤولية الخطاب السياسي، وأن الصراع الدائر حولها لا يتعلق، من منظور العدالة والحق، بحرب بين "أشرار" و"طيبين"، بل بصراع يعبر عن خلل في موازين القوى، صارخ ومستمر في التعاطم، بين إسرائيل، إحدى القوى العسكرية الكبرى في العالم المتحالفة مع القوة العظمى الأميركية والتي تمتلك جميع وسائل الحرب الحديثة، وبين الفلسطينيين الذين يناضلون اليوم من أجل بقائهم بوصفهم شعباً" [3].

كما شارك في 13 أيار 2015 في التوقيع على بيان أصدره عدد من المثقفين الفرنسيين يدعو إلى محاربة معاداة السامية وإلى إدانة سياسة الحكومة الإسرائيلية إزاء الفلسطينيين، ويطالب فرنسا، وجميع الدول الأوروبية، بممارسة الضغط عليها من خلال الاعتراف بدولة فلسطين، كما فعلت السويد، وضمان قبولها عضواً كامل العضوية في هيئة الأمم المتحدة، وأن تلتزم هذه الدول بوقف أي مبيعات أسلحة إلى إسرائيل.

وكان باليبار قد قدر أن أمرين يمكن أن يجعلاً شرعية إسرائيل هشة بل يسمحاً بالتشكيك بها في نظر قسم كبير من العالم؛ الأول يتمثل في تعريف إسرائيل لنفسها بوصفها "دولة يهودية"، لأن هذا سيكون على حساب الفلسطينيين، بمن فيهم أولئك الذين يعيشون داخل حدودها، لأنه سيفرض عليهم شرط أن يكونوا مواطنين من الدرجة الثانية، محرومين من عدد كبير من الحقوق ومستثنين من المساواة الرمزية مع الإسرائيليين "الحقيقيين" في امتلاك أرضهم المشتركة؛ والثاني يتمثل، على الصعيدين الحقوقي

والأخلاقي، في أن شرعية إسرائيل كدولة حديثة لا يمكن أن تقوم على أسطورة من أصل مقدس، ولا على جعل الإبادة التي لحقت بآباء سكانها اليهود "حقاً سيادياً" يجعلهم فوق قانون الأمم، ولا على القوة المنتصرة، بل تتطلب شرعية إسرائيل اعتراف الشعوب المحيطة بها، وفوق ذلك كله اعتراف الشعب الذي "هُجّر" عبر سيرورة استعمار ذات طبيعة خاصة" ([4]).

"التحق بالليبار عضواً في الحزب الشيوعي الفرنسي منذ عام 1961، لكن تاريخه الشيوعي الطويل لم يشفع له حين قرّر الأمين العام لـ«الحزب الشيوعي الفرنسي» جورج مارشيه طرده من الحزب (منتصف السبعينات) قبل انتخاب فرنسوا ميتران رئيساً في 1981، ولكنه بعد ذلك أصبح ناقداً شرساً لسياسات الحزب الشيوعي الفرنسي، خاصةً رفض بالليبار تحالف الحزب مع «الحزب الاشتراكي» من ناحية، واستمر في نقده بعد أن رضح الحزب للتوجهات الشعبوية والعنصرية ضد وجود المهاجرين في فرنسا، وكتب "بالليبار" حينها مقالاً كبيراً نشر في مجلة «نوفيل أوبسرفاتور» الفرنسيّة، اعتبر فيه أنّه لا يمكن السماح للحزب بأن يصبح عنصرياً.

في تلك المرحلة طالب بالليبار قوى اليسار الأوروبي استنهاض نفسها، والسماح بضم المهاجرين إلى عضويتها من دون التخلي عن قضية صراع الطبقات" ([5]).

في مقال له: " حول الصهيونية" (2007)، يقول في مطلع المقال: " لا يبقى الإله أخرسا"، لأنه يبين مدى تأثير الجانب الثقافي في الدفاع عن القضية الفلسطينية. وهذا الجانب الفلسفي الثقافي هو ما قصر فيه العرب، لأن الصهيونية نظرية قائمة على فلسفة خاصة ينبغي العمل على تقويضها، بدل البكاء والنواح والوقوف على الأطلال . إن نص بالليبار قوي ومفيد، ليس فحسب لكونه يكشف عن الأسس الأسطورية للصهيونية، ولكنه بين كذلك المسالك التي تؤدي إلى تفكيكها، ونسف قواعد هذه الرمزية ذات المنحى التدميري لثقافات الإثنيات .

ويضيف: "إن إحدى الأساطير المؤسسة للصهيونية، هي أسطورة "الأرض والدم" تتسخ في التصوف الديني، وتدل بوضوح على أن ادعاء المستعمرة الصهيونية للحادثة لا يمثل سوى طلاء على كيان اجتماعي عاجز عن التخلص من فاشيته الملازمة له" ([6]) يبدو بوضوح أن باليبار كان متأثراً -وما زال- برؤى ومواقف أستاذه آلتوسير، سواء بالنسبة للماركسية أو بالنسبة للاشتراكية وكافة قضايا العدالة الاجتماعية وحقوق العمال والفقراء في بلاده، علاوة على رؤيته الواضحة التي انطلقت من موقف أممي شيوعي وإنساني في آن واحد .

من مؤلفاته: "خمس دراسات في المادية التاريخية (1974)، حول دكتاتورية البروليتاريا (1976)، وبالاشتراك مع لابيكا وج. ب. لوفيفر وج. بوا: لنفتح النافذة أيها الرفاق! (1979)، حدود الديموقراطية (1992)، الجماهير، الطبقات، الأفكار - دراسات في السياسة والفلسفة قبل ماركس وبعده (1994)، أماكن الحقيقة وأسماؤها (1994)" ([7])، وبعد ذلك أصدر باليبار المجلدين الأول والثاني من أعماله الكاملة بعنوان: "تاريخ لا ينتهي" و"ولع المفهوم".

سلافوي جيچك (1949 -):

فيلسوف وناقد ثقافي سلوفيني، قدّم مساهمات في النظرية السياسية، وهو أستاذ في كلية الدراسات العليا الأوروبية، ويوصف بأنه "أخطر فيلسوف سياسي في الغرب". "ولد جيچك في ليوبلانا عاصمة سلوفينيا لعائلة من الطبقة المتوسطة عام 1949، والده كان خبيراً اقتصادياً، وأمه كانت تعمل محاسبة في مؤسسة تابعة للدولة، وبالنسبة لوالديه فهما ملحدان، في عام 1967م، التحق بجامعة لوبليانا، حيث درس الفلسفة وعلم الاجتماع. وحصل على دكتوراه في فنون الفلسفة، ودرس التحليل النفسي في جامعة باريس الثامنة.

عمل أستاذاً زائراً في جامعات شيكاغو، كولومبيا، برينستون، نيويورك، مينيسوتا، كاليفورنيا، ميشيغان وغيرها من الجامعات، ويشغل حالياً منصب المدير الدولي لمعهد بيركبيك للعلوم الإنسانية في كلية بيركبيك - جامعة لندن، ورئيس لجمعية التحليل

النفسي النظرية في ليوبليانا، وكتب حول العديد من المواضيع كالرأسمالية، الأيديولوجية، الأصولية، العنصرية، التسامح، التعددية الثقافية، حقوق الإنسان، البيئة، العولمة، حرب العراق، الثورة، الطوباوية، الشمولية، ما بعد الحداثة، ثقافة البوب والأوبرا والسينما، واللاهوت السياسي، والدين، ويتميز بغزارة الكتابة، إذ أصدر أكثر من 70 كتاباً، بالإضافة إلى كتاباته شبه الدورية في صحف ومجلات متعددة كالغارديان ونيوستيتسمان ومجلة ذا بافلر "[8]، وفي بداية الثمانينيات الميلادية نشر أول كتاب له حول: "تفسير الفلسفة الهيجلية والماركسية".

كان سلافوي عضواً في الحزب الشيوعي حتى شهر أكتوبر من عام 1988م، حين استقال مع اثنين وثلاثين من المثقفين السلوفانيين، احتجاجاً على محاكمة أربعة أشخاص بتهمة "خيانة أسرار عسكرية"، بعد كتابتهم ونشرهم لمقالات تنتقد الجيش الشعبي اليوغوسلافي، وقد أثارت هذه المحاكمة ضجة كبيرة في أنحاء البلاد.

بين عامي 1988 و1990، شارك في العديد من الحركات السياسية، والمجتمع المدني، التي تحارب من أجل تحقيق الديمقراطية في سلوفينيا، وبالأخص لجنة الدفاع عن حقوق الإنسان. وفي أول انتخابات حرة في عام 1990، سارع بترشيح نفسه لرئاسة الجمهورية لسلوفينيا عن الحزب الديمقراطي الليبرالي، ووصف نفسه في ظهور إعلامي عام 2009 أنه يساري متطرف.

سلافوي يعتبر نفسه ملحداً ونشر مقالة في صحيفة نيويورك تايمز، حيث يقول أن الإلحاد إرث عظيم لأوروبا، وأعرب عن تأييده لنشر الإلحاد في القارة الأوروبية. يجيد اللغة الإنجليزية والفرنسية والألمانية والصربية والكورواتية، بالإضافة إلى لغته السلوفينية.

أكسل هونيث (1949 -):

"أكسل هونيث فيلسوف ألماني معاصر، ويعتبر من أهم رموز مدرسة فرانكفورت (الجيل الرابع) وهو أيضاً رائد النظرية الاجتماعية النقدية، التي تحاول النظر في الأسس التي قام عليها الاجتماع البشري في حياتنا المعاصرة، ويدرس منذ سنة 2011 بجامعة

كاليفورنيا بنيويورك، ونال سنة 2015 جائزة ارنست بلوخ وسنة 2016 جائزة برونو كرايسكي.

تتلمذ هونيث على يد هابرماس الذي أشرف على تأهيله الجامعي، وشيّد هونيث في أطروحته لنيل درجة التأهيل مقارنة فلسفيّة حول نظريّة "الصراع من أجل الاعتراف" التي نحت هيغل أسسها الأولى، فيما يعرف بجدليّة العبد والسيد، ليضع معالم نظريّة اجتماعيّة ذات مضمون معياري، يتخذ من الظواهر العينيّة أساساً للتمييز بين مختلف علاقات التعارف.

"تتمحور فلسفة هونيث حول مفهومين هيغليين، هما: الاعتراف والكفاح. هو يرى أن الحصول على الأول هو هدف كل الممارسات الجماعية والفردية، وأن الثاني هو الطريق إلى تحقيق ذلك، وهو الدم الذي يجري في عروق المجتمع ويدفع به إلى التطور والتغيير" ([9]).

في بداية فترة التلمذة الفلسفية " تأثر أكسل هونيث بأقطاب الجيل الأول للنظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت: ماكس هوركهايمر و ثيودور أدورنو، و هيربرت ماركوز، ثم بدأ بعد ذلك بالاطلاع على أهم أعمال فلاسفة الجيل الثاني، مُتمثّلين في كل من: ألبرشت فيلمر، كارل أوتو آبل، و يورغن هابرماس، ثم انكب بعدها على إعادة بناء النظرية النقدية من جديد، لتواكب المنحى الفلسفي المعاصر و تقلبات الحياة المعاصرة تاريخياً و فكرياً و ثقافياً، لهذا كان لزاماً عليه أن يفتح على عديد فلاسفة و مفكرين كبار خاصةً هيغل، و لوكاش، و مشال فوكو، و جون بول سارتر و جون ديوي، و كذا علماء الاجتماع أمثال، بيار بورديو، وإميل دوركايم.

استطاع أكسل هونيث، إعادة بعث نظرية جديدة، تقوم على جملة مفاهيم وأطروحات، وعلى رأسها مفهوم الإعراف الذي يحتل منزلة مركزية في الفلسفة الاجتماعية، ولكن هذا لا يعنى بأنه نأى بنفسه عن فلسفات رواد الجيل الأول و الثاني و إنما أخذ منهم الشيء الكثير، و أهم فيلسوف حظي بمكانة مركزية في مخيال اكسل هونيث هو يورغن هابرماس، ولكن بعد مناقشة مستفيضة من لدن هونيث لنظرية هابرماس، توصل إلى

قناعة فكرية مفادها ان التواصل لم يعد كافيا لتفسير النزاع الاجتماعي، لهذا كان ملتزما بتقديم اجتهاد جديد يوحي ببراديغم الاعتراف، معتبرا أن العالم المعيش الأولي الخاص بالوجود البشري هو عالم الاعتراف وليس عالم التفاهم اللغوي، والأولوية طبعاً للاعتراف لا للتفاهم، وهو أمر يمكن إثباته بكل يسر وبساطة وذلك لأن الاعتراف كأنموذج عاطفي يسبق دوماً و أبداً من الناحية التكوينية عملية اكتساب اللغة" ([10]).

" لم ين هونيث يُشددُ، منذ أن نشر بالألمانية كتابه "النضال من أجل الاعتراف" الصادر عام 1992، على حقيقة أن معظم النزاعات في المجتمعات المعاصرة إنما سببها جميعاً هو انعدام ثقافة الاعتراف بين الأفراد، أو بين الفئات الاجتماعية، أو بين الشعوب ذاتها، ففي كتابه هذا عرض هونيث أهم الأفكار والمفاهيم الأساسية لنظريته في الاعتراف التي يمكن تلخيصها على النحو التالي:

إنّ كل مقارنة لمفهوم الاعتراف حسب هونيث- تستدعي العودة إلى كتابات هيغل وماركس، ذلك إن الفيلسوف أكسل هونيث لم يجسد فحسب الرؤى والأفكار النقدية الموضوعية التي طرحها من قبله أساتذته في مدرسة فرانكفورت عموماً، وأستاذه الفيلسوف هيرماس خصوصاً، بل قدم أيضاً أفكاراً غامرة بالرؤى الإنسانية التي تؤكد على الاعتراف بالإنسان كإنسان واحترامه لذاته كأولوية تعلق على كل الأولويات، وهو هنا جسّد في الجوهر المعاني الإنسانية العظيمة للفكر الماركسي التقدمي، دون أن نتجاوز تأثير الفيلسوف الكبير هيغل عليه.

ذلك إن أهمية هيغل، ترجع إلى كونه أول من حاول دراسة العلاقات الاجتماعية بوصفها علاقات بين نوات تسعى لتحقيق الاعتراف المتبادل، ثم عمّق هونيث فكرة الاعتراف المتبادل الهيجلية استناداً إلى مكتسبات ونتائج العلوم الاجتماعية (علم الاجتماع الماركسي، علم النفس الاجتماعي، التحليل النفسي).

يرى إكسل هونيث، أن الاعتراف المتبادل كفيل بوضع حد للصراعات الاجتماعية القائمة على السيطرة و الهيمنة و الظلم الاجتماعي، ومن ثمة يستطيع الأفراد تحقيق

نواتهم وفق ثلاثة أشكال أو نماذج معيارية متميزة للاعتراف هي: الحب و الحق والتضامن([11]).

1- الحب: الحب -حسب هونيث- هو الصورة الأولية للاعتراف، إذ أنه يربط الفرد بجماعة محددة وخاصة الأسرة التي تمكنه من تحقيق مقصد أساسي يتمثل في الثقة في النفس.

2- الحق: الحق عند هونيث فهو ذو طابع قانوني وسياسي، بحيث يتم الاعتراف بالإنسان كذات حاملة لحقوق ما، ولهذا الاعتراف أهمية كبيرة لاكتساب ما يسمى احترام الذات.

3- التضامن: أما التضامن فهو يحيلنا -حسب هونيث- إلى الصورة الأكثر اكتمالاً من العلاقة العملية بين الذات وهذا لتحقيق مقصد أساسي يتمثل في إقامة علاقة دائمة بين أفراد المجتمع، بحيث يتمكن كل الفرد أن يتأكد أنه يتمتع بمجموعة من المؤهلات والقدرات التي تسمح له من الانسجام الإيجابي مع ضعه الاجتماعي، فيحقق ما يسم بتقدير الذات.

غير أن تحقيق الاعتراف من خلال هذه الأشكال أو المستويات الثلاثة ليس أمراً هيناً من الناحية الواقعية، إذ كثيراً ما يجد الأفراد أنفسهم أمام ما يسميه هونيث بالامتناع عن الاعتراف، والذي يأخذ بدوره ثلاثة أشكال أساسية تؤدي في نهاية الأمر إلى ما يسمى بالاحتقار الاجتماعي وهي([12]):

أ- من الناحية الجسمية والنفسية: حينما يتم إلحاق الأذى أو الضرر الجسماني والنفسي لشخص ما، مثل حالة التعذيب أو الاختطاف أو الاغتصاب، وهذا ما يؤدي إلى فقدان الثقة في النفس.

ب- من الناحية القانونية: حينما يتم إلحاق الضرر للفرد ويتم استبعاده أو تهميشه من الناحية القانونية فلا يحصل على حقوقه لأسباب إثنية أو جنسية أو طبقية أو دينية (كحالات المغتربين، النساء، السود، الخ)، غير أن الملاحظ عندما نتحدث هنا عن حقوق الأفراد أو الجماعات فلا يتعلق الأمر فقط بعدم التساوي في الحقوق أو في التوزيع

العادل للخيرات و الثروات و إنما يتعلق الأمر أيضا - من الناحيتين النفسية والأخلاقية- بشعور هؤلاء الأفراد المهمشين أو المحرومين بالإهانة وهذا الشكل من الاحتقار يؤدي إلى فقدان الفرد أو الجماعة لما يسمى احترام الذات.

ج- من الناحية الاجتماعية: وهذا حينما يتم إلحاق الضرر للفرد عندما لا ينال الاعتراف الذي يستحقه بالنظر إلى مؤهلاته وقدراته وكفاءته. فلا يحقق المرتبة الاجتماعية التي يستحقها، على غرار ما يحدث مثلا في مؤسسات العمل التي لا ينال فيها الفرد التقدير الاجتماعي اللائق به.

وهذا الشكل من الاحتقار يؤدي إلى فقدان الفرد هذا التقدير، لذلك فإنّ معايشة الأفراد لتجارب الاحتقار الاجتماعي تؤدي لا محالة إلى صراعات اجتماعية وسياسية، يبحث هؤلاء الأفراد من خلالها على الاعتراف في مختلف أشكاله"([13])، ذلك "إن التشخيص الأنثروبولوجي للعلاقات بين الأفراد يؤكد على أن كل إنسان لا يحقق اعترافاً ذاتياً بنفسه إلا بفضل الاحترام الذي يُبديه له الآخرون، وعلى النقيض من ذلك، فإن هُويتنا الأخلاقية قد تتدهور وفقاً لتجارب الاحتقار والحرمان التي نعيشها يوميا، ذلك أن الصورة التي نرسمها عن أنفسنا تعتمد كثيراً على الصورة التي يرسمها عنا الآخرون، أو نأمل أن يرسمها عنا هؤلاء الآخرون، وهو ما يعني بالنسبة إلى هونيث، أن الاعتراف الحقيقي هو ذلك الذي يتم فيه تبني ثقافة الاحترام المتبادل بين الناس كأساسٍ يُشيدُ عليه كل فردٍ منهم صرّح كرامته الشخصية"([14]).

وهنا يؤكد أكسيل هونيث على أن " الحل الممكن لإخراج الفرد من حالة الازدراء والاحتقار التي تردى فيها، إنما هو في طرح مقارنة أخلاقية تحقق "التقدم الأخلاقي" تقوم على ثلاثة مبادئ هي الاعتراف العاطفي الذي يحقق "الثقة بالذات"، والاعتراف القانوني الذي يضمن "احترام الذات"، والاعتراف الاجتماعي والمهني الذي يحقق "تقدير الذات"([15])، ذلك إن " مواصفات المجتمع الجيد -عند اكسيل هونيث- هو المجتمع الذي يسمح لأفراده من خلال توفير الظروف الثقافية والاقتصادية والاجتماعية بتحقيق نواتهم واستقلاليتهم. كما أنه المجتمع الذي يسمح لأفراده بتحقيق أحلامهم بدون المرور

من تجربة الاحتقار أو الإقصاء، أو بعبارة أخرى جامعة، فالمجتمع الجيد هو الذي يضمن لأفراده شروط حياة جيدة" ([16]).

"إنّ الاحتقار عند اكسيل هونيث هو مشكل سياسي، ذلك إنّ المجتمع المعاصر قد جرّد الفرد من شخصه الإنساني بأنّ اختزله في ثمن العمل الذي يمكنه القيام به، أي أننا نساوي نوع العمل الذي يمكننا أن نبيعه بمقابل، كما أن كلّ تحويل للعمل المأجور إلى سلعة هو عملية تشيؤ تُجرّد الشخص الإنساني من كرامته؛ أي من منزلته الأخلاقية كإنسان، وهكذا لا توجد الدولة الحديثة (الرأسمالية) إلاّ بقدر ما تُجرّد الأفراد من هويتهم الشخصية وتحوّلهم إلى موظّفين.

الاحتقار إذن، هو الخلط العقلاني بين الثمن والكرامة -كما يقول هونيث- وإنّ جوهر الرأسمالية هي كونها قد نقلت الاحتقار من الضجيج الأخلاقي حول الانفعالات الحزينة إلى ديناميكية اجتماعية تقوم على الاستيلاء الوظيفي على الأجساد المدربة واستثمارها بشكل نسقي، نعني في شكل إدارة تضبط سياسة الحياة الخاصة للفرد المعاصر بوصفها ثروة اقتصادية يمكن الاستثمار فيها.

قال هونيث: "أنّ نصبح غير مرئيين (invisibility) ... هو نتيجة لتشوّه قدرة الإدراك لدى الكائنات الإنسانية التي هي مرتبطة بالاعتراف"، ولا بدّ من التمييز هنا بين "أنّ نعرف" شخصاً وبين أن "نعترف به".

إنّ المجتمع الرأسمالي يحصر العلاقة مع الفرد في مجرّد معرفته حتى يمكن استعماله، لكنّه لا يقيم وزناً لمسألة الاعتراف به بما هو ذات خاصة، بل يعمل على تحييدها" ([17]). وهو بذلك -كما يقول رشيد العلوي- "قد لفت الانتباه إلى ظواهر الإهانة الإنسانية المرتبطة بنظام العمل الرأسمالي لكي ينتبه الماركسيون وأنصار البروليتاريا إلى الأسس الجديدة التي يقوم عليها الاستغلال والتي ستكون بدون شك سبباً مباشراً في تنامي وتجذر المقاومة الاجتماعية الجديدة" ([18]).

لوك فيري (1952 -):

فيلسوف يميني فرنسي متعصب للحضارة الأوروبية، رغم مواقفه الفلسفية النقيضه للميتافيزيقا واللاهوت، شغل منصب وزير التربية والتعليم في فرنسا ما بين 2002 و2004. "هو واحد من الفلاسفة الفرنسيين الجدد، الذين أحدثوا تحولاً عميقاً في الأوساط الفلسفية السائدة، برموزها المعروفة أمثال (جاك دريدا) و(جاك لاكان) و(جيل دولوز) و(ميشال فوكو) وغيرهم، لاعتقادهم أنّ الفلسفة ضلت الطريق بتوغلها في مباحث فكرية ومعرفية عويصة ومعقدة لا يفهمها إلا خاصة الخاصة" ([19]).

"عُرِفَ لوك فيري وبدأ يسطع نجمه إثر إصداره مع "ألان رونو" سنة 1985 الكتاب الذي أثار ضجة كبرى في فرنسا تحت عنوان "فكر 1968" الذي وجه نقداً لازعماً للأيديولوجيا السائدة قبل وبعد أحداث 68 بفرنسا. ثم توالى إصدارات غزيرة له، لاقت بعضها نجاحاً كبيراً في المكتبات ك"النظام الإيكولوجي الجديد" و"الإنسان-الإله أو معنى الحياة" و"ثورة الحب، من أجل روحانية علمانية" وغيرها.

في حوار مع لوك فيري على صفحات مجلة "الجديد" اللندنية تاريخ 2016/3/13، أجاب على سؤال: هل تصبح الفلسفة عقيدة بدورها؟ ([20]).

يجيب قائلاً: "في الواقع وعلى عكس الديانات الكبرى، تُعدّ الفلسفة أولئك الذين يريدون تكريس حياتهم لها، بأنهم سيتمكنون من إنقاذ أنفسهم بأنفسهم، وعن طريق العقل، في حين أن الأديان الكبرى تُعدّ الإنسان بإمكانية الوصول إلى الخلاص ولكن عن طريق الآخر، الله (وليس بنفسه)، وعن طريق الإيمان (وليس العقل). وهنا يكمن في رأيي الفرق الحقيقي الوحيد بين الفلسفة والدين".

فالرغبة في الحكمة، ونشدان السكينة، تلك هي الترجمة الأحسن والأقرب لكلمة فيلو-صوفيا، إنها القناعة -كما يضيف لوك فيري- بأننا ما دمنا مطوّقين بالخوف، فمن المستحيل أن نصل إلى "الحياة الطيبة"، ومن المستحيل بلوغ السكينة ومن هنا، فمن المستحيل أن نكون أحراراً في نفوسنا، وأن نفتح على الآخر، وأن نتمتع بأريحية ما: حينما نخاف نكون مضطربين، متلعثمين، بمعنى نكون غير أحرار ومتفوقين على

نواتنا في آن. لكي نصل إلى السكينة، من الضروري التغلب على خوفنا وهو اجسنا، وخلافاً للديانات التوحيدية الكبرى، تَعِدُّنا الفلسفة بأننا نستطيع وبأنفسنا وعن طريق العقل بلوغ تلك السكينة، وليس عن طريق الغير أو الإيمان" ([21]).

ورداً على سؤال: هل اختفى المقدس في أوروبا؟

يقول لوك فيري: من يزعم بأن المقدس قد اختفى من المجتمعات الأوروبية الحديثة، يرتكب خطأ مزدوجاً: فأولاً تبقى الديانات في هذه المجتمعات حاضرة، بالمقدار الذي يحبذه الأفراد، وثانياً توجد رموز غير دينية فيما يخص العلاقة بالمطلق، إذ المطلق ليس هو المقابل للدنيوي فقط، بل هو أيضا ما يمكن أن نضحي بحياتنا من أجله، ولا نحتاج أن نكون مؤمنين لنقدس أوطاننا أو ببساطة الأشخاص الذين نحب مثلاً.

"وبعيداً عن السقوط في خواء روحي، بسبب عدم وجود ما فيه الكفاية من الدين، فعلى العكس تماماً، فمجتمعاتنا الأوروبية، هي أول المجتمعات المعروفة، التي أصبحت حرة، وأكثر أخلاقية، في نفس الوقت من كل المجتمعات المعروفة حتى الآن في التاريخ كما في الجغرافيا، ومع ذلك يريد البعض أن يوهننا بأن أوروبا هي الاستعمار وتجارة الرقيق والإبادة الجماعية فقط!".

الجديد: ولكن تلك حقائق لا ينبغي نكرانها، ويرد لوك فيري بقوله: الحقيقة أن قارتنا هي بالأحرى من ألغى العبودية، ولم يكن ذلك الإلغاء مفروضاً بالقوة، وإنما جاء نتيجة الأنوار الأوروبية، ويقال أيضاً إن شعوب الجنوب لم يعد يغريها النموذج الغربي الذي هو في سقوط حر! وألاحظ العكس تماماً، وخير شاهد على ذلك الآلاف من المهاجرين الذين يقصدون قارتنا اليوم مضحين بحياتهم أحياناً، وعلاوة على ذلك، لقد مال كل شيء في العالم لصالح القيم الديمقراطية في السنوات الخمسين الماضية، في الشرق كما في أميركا اللاتينية، بل حتى في الصين التي تسير بخطى سريعة نحو التغريب، ويبقى العالم الإسلامي الاستثناء الوحيد" ([22]).

وفيما يخص الحروب الدينية السائدة اليوم، يقول لوك فيري: "هي مقرفة تلك الحروب الدينية التي تلطخ العالم بالدماء اليوم! ولكن هل هذا يعني ويكفي للقول بأننا نعيش في

عصر الخواء، إزاحة السحر عن العالم، والهروب المدني؟ لا أرى ذلك إطلاقاً، بل ذلك هو وهم الوعي الشقي النموذجي الذي لا يحب أن يحب.

ما نعيشه ليس إجهازاً بأي حال من الأحوال على المقدس أو كسوفاً للقيم، وإنما هو تجسيد جديد لها في وجه جديد، وجه الإنسانية. إ طرح على نفسك بكل أمانة السؤال التالي: من أجل من أو ماذا أنت مستعد للتضحية بحياتك؟ بكلمات أخرى، ما هو الشيء الذي تعتبره كمقدس، كجدير بالتضحية؟ سيكون الجواب -يقول لوك فيري- بالنسبة إلى أغليبتنا الساحقة في أوروبا: الإنسان هو المقدس القريب والبعيد وليس التجريدات الفارغة للدين والسياسة التقليديتين، وبفضل هذه الليبرالية المفترى عليها كثيراً، نحن نعيش ولادة وجه إنساني جديد، مغاير لإنسية فولتير وكانط وحقوق الإنسان والعقل، وتلك الأنوار التي كانت حقا حاملة لمشروع تحرر واسع، بيد أنه قاد أيضاً إلى الامبريالية وإلى الاستعمار، وهذا غير صحيح، فما نعيشه هو على النقيض من ذلك: إنسية ما بعد كولونبالية وما بعد ميتافيزيقا، إنسية تعالٍ وحبٍ وغيرية، لذا ينبغي علينا ابتداء مقولات فلسفية جديدة من أجل التفكير في إشكاليات هذه الإنسية الجديدة والآمال المعقدة عليها، وأقل ما نقول هو إنّ هذا الرهان يستحق كل اهتمامنا"([23]).

وفي الاجابة على سؤال مجلة الجديد: هل لديك فكرة عن الفلسفة العربية اليوم وهل تعتقد أن هناك فلسفة غير غربية؟

"يقول لوك فيري: يبدو من تعريف الفلسفة الذي اقترحت منذ قليل، أنها لا بد أن تكون علمانية أو لا تكون، وبطبيعة الحال، يوجد علماء لاهوت ومفكرون كبار في مجال الدين، كالقديس توما الإكويني وباسكال لدى المسيحيين، وابن سينا وابن رشد في العالم العربي الإسلامي، فكتاب "فصل المقال" لابن رشد هو عمل رائع حقيقة، ومؤلفه شارح عظيم لأرسطو، وكان له تأثير كبير جداً على العالم المسيحي وآدابه، ولكن مهما كان الفكر عميقاً، فإن ذلك لا يجعل منه فلسفة إذ لا يمكن التفلسف دون التحرر نهائياً من قبضة الدين"([24]).

في كتابه "أجمل قصة في تاريخ الفلسفة"، تحدث لوك فيري، عن مراحل الفلسفة، ابتداءً من الفلسفة اليونانية، ثم التنويرية، والإنسانية، والتفكيكية، واختتم كتابه بالحديث عن فلسفته الخاصة أو قراءته للفلسفة القادمة، والتي يقرأ انتشارها في الواقع، ألا وهي "الإنسانية الثانية" كما اختار التعبير عنها، يقول ([25]):

نأتي الآن إلى ما اعتبره فلسفتي الخاصة، المرتبطة بتلك الحقبة الخامسة من التفكير، التي نحيها الآن، وقد أسميتها "الإنسانية الثانية" ... فبدل أن تقصر هذه الإنسانية الجديدة قيمة الحياة الإنسانية، على ما يتبع العقل والحقوق والتاريخ والتقدم، فإنها تبدو إنسانية قائمة على الحب.

أعتقد -كما يستطرد لوك فيري- أن هذا الشعور ليس واحدًا من بين مشاعر أخرى يمكن مقارنته بالخوف والغضب والاستياء، على سبيل المثال، بل إنه قد أصبح مبدأً ميتافيزيقيًا جديدًا، إذ هو يعطي لحياتنا معنى. وبالفعل، هو وحده قادر على إضفاء طابع مثالي على كل ما يمكن أن يكون محبوبًا، على وجه الدقة، في جميع المفردات الإنسانية، مع إيجاد مثل جمعية جديدة، لأننا نريد أن نترك عالمًا يمكن العيش فيه، ويكون أكثر ما يمكن استقباليًا لمن نحبهم، لأطفالنا ولأجيال القادمة. ومن هذا المنظور، يؤدي الحب تجاه الأقرباء إلى الاهتمام بالإنسان الآخر المثل (وهو عكس القريب، أي من لا نعرفه)، كما نرى ذلك بالخصوص في نشأة الإنسانية الحديثة .

فالحب، هو ما يجعل البشرية تقوم بما يلزم لتوفير مناخ وحياة أفضل للأجيال القادمة. بل أن البشر، في وقتنا الحالي، يبدوون أكثر استعدادًا للتضحية في سبيل من يحبون، أكثر من استعدادهم للتضحية في سبيل الأفكار أو المعتقدات أو حتى الأوطان، فقد تخلصت البشرية من كل الأوهام الميتافيزيقية، بما في ذلك أوهام الأنوار، وتحررت بهذا أبعاد الوجود التي ظلت إلى ذلك الحين مهملّة أو مقموعة، فإنه (أي التفكيك) سيعطي الكائن البشري مزيدًا من الاستقلالية وحرية أكثر لصنع المصير واختيار أشكال الحياة التي تناسبه - علمًا بأن تلك الحرية هي بالتأكيد محيرة ولذيذة على حد سواء. لذا يجب توفير الوسائل الذهنية الكفيلة بتجاوز التناقضات الملازمة للتفكيك ؛ وتلك في نظري-

كما يقول لوك فيري - إحدى المهمات الأكثر جوهرية التي تضطلع بها الفلسفة المعاصرة كما أتصورها، وإني أرى لأسباب تاريخية وفلسفية بالأساس، أن ما سيمكنا اليوم، في هذه الرؤية الخامسة للعالم، من الإجابة عن مسألة معنى الحياة، إنما هو إذاً الدور المركزي من الآن، الذي نعطيه تلقائياً لهذا الشعور الفريد للغاية، ألا وهو الحب" ([26]). فالحب سيصبح برأي (لوك فيري) هو المعنى لوجودنا، ليس في دائرة الحياة الخاصة فحسب، وإنما في دائرة الحياة الجماعية أو الاجتماعية، ثم يتحدث -لوك فيري - بعد ذلك عن مجالات الفلسفة، فيقول:

"تنقسم الفلسفة، بكل بدهاءة، إلى مجالات متعددة: (المعرفة ما الحقيقة؟)، الأخلاق والسياسة (ما العدل؟)، مسألة معايير الجمال، وأخيراً مسألة الخلاص (ما الحياة الطيبة؟). ولا أنسى أن الفلسفة تهتم أيضاً، وحتى في البداية، بما يجعل المعرفة الموضوعية ممكنة، وبالتفكير النقدي في تعريف ما هو عادل، وبالنظرية السياسية أو منابع الإحساس الجمالي. ولا أنسى كذلك أن بعض الفلاسفة، الذين تركوا بلا شك بصماتهم في تاريخ الأفكار، لم يتكَبُّوا إلا على البعض من هذه الموضوعات، بل إن بعضهم لم يعالجوا إلا موضوعاً واحداً" ([27]).

- [11] (جورج طرابيشي - معجم الفلاسفة - دار الطليعة - بيروت - ط1 - أيار (مايو) 1987 - ص148
 [21] (وسف السهيلي - نحو فينومينولوجيا القسوة محادثة مع إتيان باليبار - مؤمنون بلا حدود - 7 ديسمبر 2019
 [31] (ماهر الشريف - الفيلسوف إيتيين باليبار وعالم ما بعد كورونا - موقع: حزب الشعب الفلسطيني - 2020/6/9
 [41] (المرجع نفسه.
 [51] (ديما شريف - إتيان باليبار: شيوعي "متشائل" بلا حزب منذ 28 عاماً - موقع: الاخبار - 19 تشرين الثاني 2009.

- [61] (محمد بوتيات - إتيان باليبار - مدونة في الفكر والسياسة والإبداع - 2017/5/13
 [71] (جورج طرابيشي - معجم الفلاسفة - دار الطليعة - بيروت - ط1 - أيار (مايو) 1987 - ص148
 [81] (موقع ويكيبيديا، الموسوعة الحرة - الانترنت .
 [91] (رشيد بوطيب - أكسيل هونيث: في حلبة تفسير الإرهاب - الانترنت - 27 نوفمبر 2015.
 [101] (كمال طيريشي - مراجعة كتاب أكسل هونيث فيلسوف الاعتراف - الحوار المتمدن - العدد 5956 - 2018/8/7
 [111] (نور الدين علوش - حوار خاص مع الدكتور كمال بومنيير - الانترنت - 2 أيار (مايو) 2012.
 ([121] (المرجع نفسه .

- ([13]) المرجع نفسه .
- ([14]) عبد الدائم السلامي - اكسيل هونيث: مرض الحضارة اليوم هو احتقار الإنسان - القدس العربي - 23 أغسطس 2018.
- ([15]) المرجع نفسه .
- ([16]) مرجع سبق ذكره - نور الدين علوش .
- ([17]) فتحي المسكيني - مجتمع الاحتقار - الانترنت - 22 فبراير 2018.
- ([18]) رشدي العلوي - اكسيل هونيث: الاحتقار أساس المجتمع الرأسمالي المعاصر - 21 أغسطس 2018 - الانترنت.
- ([19]) أحمد بادغيش - الإنسانية الجديدة، أو الحب كمعنى للحياة- موقع ساقية - <http://www.saqya.com>.
- ([20]) حوار مع مجلة "الجديد" الشهرية الثقافية اللندينية 2016/3/13 - ترجمة حميد زنار .
- ([21]) المرجع نفسه.
- ([22]) المرجع نفسه.
- ([23]) المرجع نفسه.
- ([24]) المرجع نفسه.
- ([25]) أحمد بادغيش - الإنسانية الجديدة، أو الحب كمعنى للحياة- موقع ساقية - <http://www.saqya.com>.
- ([26]) المرجع نفسه .
- ([27]) المرجع نفسه .

كتاب موجز الفلسفة والفلاسفة عبر العصور للمفكر غازي

الصوراني (ج 88)

الأحد 31 يناير 2021

خاص بوابة الهدف

(تتفرد بوابة الهدف، بنشر كتاب المفكر غازي الصوراني، المعنون: موجز الفلسفة والفلاسفة عبر العصور، الصادر عن دار الكلمة للنشر والتوزيع، في يونيو/ حزيران 2020، على حلقات متتابعة.. قراءة مثمرة ومفيدة نتمناها لكم).

الباب الرابع

الفصل الثاني عشر

أبرز فلاسفة القرن الحادي والعشرين

جوديث بتلر (1956 -):

"وُلدت بتلر في كليفلاند، أوهايو لعائلة من أصول مجرية وروسية. كانت والدتها قد نشأت على اليهودية الأرثوذكسية، وتحولت فيما بعد إلى اليهودية المحافظة، وفي النهاية إلى اليهودية الإصلاحية.

هي فيلسوفة أمريكية، معادية للصهيونية، لها إسهامات في مجالات الفلسفة النسوية، نظرية النوع والمثلية، الفلسفة السياسية، والأخلاق. وهي أستاذة في قسما لأدب المقارن والبلاغة في جامعة كاليفورنيا (بركلي).

حصلت بتلر على دكتوراة الفلسفة من جامعة ييل عام 1984، وكانت أطروحتها التي نشرت فيما بعد بعنوان "موضوعات الرغبة: تأثيراتها على فرنسا القرن العشرين". في أواخر الثمانينات تقلدت بتلر عدد من المناصب، وكان لها إسهامات في تأثيرات ما بعد البنيوية في النظرية النسوية الغربية حول تحديد ماهية "المصطلحات الافتراضية" للنسوية" [11].

تناولت أبحاثها نظرية الأدب، الخيال الفلسفي المعاصر، النسوية، دراسات النوع والجنسانية، الأدب والفلسفة الأوروبية في القرن 20، كافكا والخسارة، الحداد والحرب، ركزت في أحدث أعمالها على الفلسفة اليهودية، مستكشفة الانتقادات التي وجهت لها قبل وبعد الصهيونية على عنف الدولة، حيث تميزت "بتلر" بمواقفها ضد الممارسات الإسرائيلية والصهيونية، إلى جانب تأييدها للحقوق السياسية للفلسطينيين في الدفاع عن أرضهم وتحقيق دولتهم الحرة المستقلة.

لقد منحت بتلر جائزة تيودور أدورنو في أغسطس 2012، استهجاناً كبيراً بين أوساط الأكاديميين الألمان، ومجلس اليهود الألمان الذي وصف بتلر بالفاسدة أخلاقياً، وذلك لمواقفها المعادية لإسرائيل. فرغم القيمة الفلسفية الكبرى لأعمال بتلر، إلا أن جدلاً كبيراً واكب منحها الجائزة، بسبب مواقفها من إسرائيل والداعية إلى مقاطعتها أكاديمياً وثقافياً ووصفها لإسرائيل بـ"دولة العنف"، فدعا أكاديميون ألمان يهود إلى سحب الجائزة منها، ونقلت صحيفة "ذا جيوش كرونكل" عنهم قولهم إن شخصاً يدعو إلى مقاطعة إسرائيل لا يمكن أن يحصل أبداً على جائزة تيودور أدورنو، واعتبروا أن منحها الجائزة هو بمثابة منح منبر للكراهية يتحمل مسئولو مدينة فرانكفورت عواقبها.

سياسياً، تدعم بتلر بقوة حركة بي دي إس لمقاطعة الدولة الصهيونية، وكانت بتلر قد دعت إلى حملة أكاديمية بالولايات المتحدة لمقاطعة إسرائيل ولعبت دوراً بارزاً في أسبوع "إبارتهايد إسرائيل" الذي أقيم بتورنتو بكندا عام 2011، كما دافعت أيضاً عن حق الفلسطينيين واللبنانيين في الدفاع عن أرضهم في ظل ظروف قاسية يفرضها عليهم الاحتلال في غزة والعدوان في لبنان، بل أكثر من ذلك فهي "وصفت كل من حزب الله اللبناني وحماس الفلسطينية بأنهما حركات لها مركبة اجتماعية تؤدي ما تؤديه الدول من خدمات للمواطنين في ظل غياب الدور الفاعل للدولة في تلك المناطق".

وترى بتلر ترى أنه "لا بد من التفريق بين الدولة العبرية من جهة واليهودية كثقافة وديانة من جهة أخرى، في مقال نشرتها لندن رقيو أو بوكس في أغسطس 2003، أكدت أنه "لن يتم مساواة اليهود مع الصهاينة أو اليهودية مع الصهيونية" ([2]).

جوائز وتكريمات:

2012: جائزة أدورنو الفلسفية الرفيعة، التي تبلغ قيمتها 50 ألف يورو، وتمنحها مدينة فرانكفورت الألمانية كل ثلاث سنوات، احتفاءً بذكرى الفيلسوف والمنظر الألماني ثيودور أدورنو (1903-1969) منذ عام 1977، للمتميزين وأصحاب الإنجاز في مجالات الفلسفة والموسيقي المسرح والأفلام، وقد حصلت على الجائزة رغم احتجاج المجلس المركزي الألماني لليهود لأن "بتلر تنادي بفرض العقوبات ضد إسرائيل".

2007: عضو منتخب في الجمعية الفلسفية الأمريكية

2004: جائزة برونر، جامعة يل

2001: زمالة روكفلر

1999: زمالة غوتنغام

أعمالها:

مشكلة النوع: النسوية وتدير الهوية (1990)

الأجسام التي تهتم: حول الحدود الحوارية للـ"جنس" (1993)

تفكيك الجنوسة (2004)

ميشال أونفراي (1959 -) ([3]):

ميشال أونفراي (بالفرنسية: Michel Onfray) هو فيلسوف فرنسي معاصر، من فلاسفة "ما بعد الحداثة" في فرنسا، أسهم بصفة جديّة في الفلسفة الفرنسيّة المعاصرة، وهو معروف بغزارة مؤلفاته التي تُعدُّ بالعشرات، فاستحقَّ لقب أكثر الفلاسفة غزارةً وظهوراً في الإعلام. كان يحلم بأن يكون سائق قطار فإذا به من أبرز مفكري الجيل الجديد في فرنسا، ومن وجوه "اليسار المعادي للبيرالية". بنى خطابه على فلسفة المتعة، وأعاد قراءة المعلمين الكبار.

يرى أونفراي أنّ الفلسفة فنّ للوجود، وأنّ غايتها الوصول إلى السعادة القصوى عبر المتع الحسيّة والفكريّة، وقد أعاد قراءة تاريخ الفلسفة تحت عنوان "تاريخ مضاد للفلسفة".

يحمل هذا الفيلسوف، مشروعاً فكرياً تحريراً، يطمح إلى إنزال الفلسفة من فضاء النخب الجامعية إلى الفضاء العمومي، وقد قام بتأسيس " الجامعة الشعبية " تحت شعار الفلسفة للجميع هذه الجامعة أسسها مع أصدقائه عام 2002، لتستقبل كل من يرغب بحضور صفوف في الفلسفة والفن والتاريخ مجاناً، ومن دون أي شروط كالشهادة أو حتى القدرة على القراءة والكتابة! النجاح الاستثنائي للجامعة الشعبية دفع إلى تكرار التجربة في مدن فرنسية أخرى. أثار جدلاً واسعاً في الأوساط الفكرية الفرنسية بسبب نقده اللاذع لسليغموند فرويد ودعوته إلى تأسيس تحليل نفسي بعيداً عن فرويد.

الفلسفة فنّاً للعيش:

يقول ميشال أونفراي في سياق حديثة عن فلسفة المتعة :- نعثر، في المتحف الهيدوني على العراة، السكارى، الشواذ، الملحدين، الموسيقين المتسكعين، الأطباء المغتربين، الشعراء المتوحدين، الفلاسفة المهمشين، كل هؤلاء فضلوا المأدبة والحانة على الأكاديمية والجامعة، والسجن على المؤسسة، والشارع أو الساحة على المكتبة أو الكنيسة، هاجسهم هو أن يعيشوا فلسفتهم وأن يفكروا في حياتهم ويتأملوها. الأخلاق في نظرهم هي فن العيش اليومي وليس علم التقنيات والنواهي والأوامر الكابحة ... وفي مركز اهتمامهم نجد الجسد.

مشروع التاريخ المضاد للفلسفة:

يعتبر ميشال أونفراي مشروع "ضد تاريخ الفلسفة" بحثاً جديداً في مستنقع الامتثالية، وفي هذا الكتاب بالضبط يعرض، لفكر ثلة من الفلاسفة غير المعروفين، والمنسيين أو المهملين؛ ولا يفتأ يطارد الرجل فكرة واحدة هي: أن يكتب تاريخ السعادة على مر العصور.

الظهور الإعلامي:

له حضور لافت في الإعلام إذ تتم استضافته باستمرار في التلفزات الفرنسية للحديث عن فلسفته أو آرائه في الشأن العام أو للتعريف بآخ إصداراته.

الأعمال:

كتاب نفي اللاهوت.

قوة الوجود - بيان متعوي.

بطون الفلاسفة - نقد العقل الغذائي.

النظام التحرري - الحياة الفلسفية لألبر كامو.

أقول صنم _ الفرية الفرويدية.

تاريخ مضاد للفلسفة - في عدة أجزاء.

نظرية الجسد العاشق.

جعل العقل شعبيا.

سام هاريس (1967 -)([4]):

سام هاريس فيلسوف ومفكر أمريكي، وهو أيضاً عالم أعصاب، معروف بعلمانيته ونقده للأديان والتعصب الديني، إلى جانب مواقفه ضد المستعمرين اليهود، قام بتأليف كتاب "نهاية الايمان" الذي صدر عام 2004 والذي ظهر في لائحة النيويورك تايمز لأفضل المبيعات 33 أسبوعاً على التوالي، وفي عام 2006، قام هاريس بنشر كتابه "رسالة إلى أمة مسيحية" ردّاً على نقاد كتابه "نهاية الإيمان"، وفي عام 2010 أصدر كتابه "المشهد الأخلاقي"، الذي أكد فيه أن العلم قادر على الإجابة على الأسئلة الأخلاقية والمساهمة في تحقيق الحياة الكريمة للفرد، ثم بعد ذلك نشر هاريس كتاب "الاستيقاظ: دليل إلى الروحانية الخالية من التدين".

هاريس أحد المنتقدين المعاصرين للأديان، كما يُعتبر أحد أهم مؤيدي الشكوكية العلمية وحركة الإلحاد الجديد. يتميز بدفاعه القوي عن العلمانية، وحرية الاعتقاد وحرية انتقاد الأديان.

اهتمامه بمواضيع الإيمان والدين، جعله يحصل على شهادة دكتوراة في علم النفس الإدراكي، من جماعة كاليفورنيا في لوس أنجلوس. وهذا أهله في استخدام تقنية الرنين المغناطيسي لمعرفة كيفية اختلاف عمل الدماغ، حيث درس هاريس وزملائه العوامل

والوظائف العقلية المترابطة بالدين والإيمان، ولاحظوا أن هذه العوامل تفعل عمل قشرة الفص البطني الإنسي في الدماغ، وهي المنطقة الدماغية المسؤولة عن اتخاذ القرارات العاطفية وتحديد المكافآت والتفكير الذاتي.

أسس هاريس مع زوجته "أناكا" عام 2007 مشروعاً خيرياً سميته مشروع إدراك يهدف إلى نشر المعرفة العلمية والقيم العلمانية في المجتمع. أفكاره:

المبدأ الأساسي الذي يشرح أفكار هاريس هو: "أن الأوان أن نشكك بفكرة الدين بشكل حر". ويصف اليهودية والمسيحية والإسلام بالأفكار المتحجرة التي تسمح بأذية الآخرين بسبب معتقداتهم. وبالتالي، يعتبر أن الحضارة الإنسانية تواجه مخاطر حقيقية لأنها تُحرّم التشكيك بالأديان، وهذا التحريم يمنع التطور نحو حياة روحانية وأخلاقية أفضل. في كتابه بعنوان "نهاية الإيمان"، يصف العقيدة الدينية بأنها معيبة، لأنها تعتمد على الإيمان بدلاً من اعتماد الحقائق والخبرة. وهو يقول أن الأديان تسمح بتحويل خرافات إلى أفكار مقبولة، وحتى مقدسة.

يدور كتاب "نهاية الإيمان" -كما يقول الكاتب شريف ابراهيم- "حول التصادم بين التفكير العقلاني والاعتقاد الديني ومشكلة التسامح في اتجاه الأصولية الدينية، وأن المبادئ والاتجاهات الدينية في عصرنا الحالي تتجلى في العنف والعصبية، ويؤكد "سام هاريس" أن الأديان تعتمد في الأساس على ما تتضمنه من قصص وأحداث لا يمكن للمرء تصورها، وأغلب الناس، اعتنقوا ديانتهم، مستندين إلى انجذاب قلوبهم وعاطفتهم نحوها دون استخدام المنطق والأساس العلمي الذي يتنافى تماماً مع تتضمنه الأديان.

ويضيف هاريس "هناك عدد لا بأس به من الناس يفكرون ويشعرون بفقوة كبيرة بداخلهم حول الدين الذي يعتقدونه، وأنهم يعيشون داخل حلقة لا تنتهي من الأوهام، فقصة يسوع المسيح، وأنه ولد من عذراء، واستطاع أن يخدع الموت، وارتفع بجسده إلى السماء، يعتبر في واقعنا المعاصر قصة خرافية وخيالية، وهناك بعض الكلمات اللاتينية أو المسيحية القديمة تدعونا إلى شرب دماء المسيح وأكل لحمه، وهو ما يستبدل الآن

بشرب كأس من النبيذ وقطعة من الخبز، لذلك نجد أن الشيء المشترك بين هذه المعتقدات هو الجنون، وخطر الإيمان الديني أنه يتيح لمجموعة من البشر العاديين اختلاق أحاديث وقصص وهمية، وفي النهاية يعتبرهم الناس قديسين" ([5]).

كما أن " انتقاد المؤمنين وأفكارهم من الأشياء المحرمة في ثقافتنا - كما يقول هاريس، فاننتقادك لأفكار شخص عن الله والآخرة تجعلهم يعتبرونك "سفيها" وهو أمر غير حكيم على الإطلاق، ويمتد الهجوم لدرجة محاربة العلماء، وتحريم الاعتراف بالقوانين العلمية، وزرع بذور الجهل لدفعنا لعصور بدائية يفرضون فيها سطوتهم علينا، ومع ذلك لا يمانع "هاريس" حاجة الإنسان للتصوف في الحياة، لأنه من أشكال المعرفة، ويمكن تناوله بعقلانية" ([6]).

يدعو "هاريس" إلى تعصب إصلاحي مفيد وغير قسري بخلاف تعصب الاضطهاد الديني المنتشر، هو يدعو إلى تعصب نقاشي الذي يقيس القناعات الشخصية بقياس الحق وتعتمد الصدق الواعي في تفهم الأفكار الدينية واللا دينية.

انتقد هاريس اليهود في كتابه بعنوان "نهاية الإيمان" وأتباعهم بقوله "إن حجم تظلمات اليهود عبر الأزمنة وبخاصة المحرقة اليهودية، تجعل من المستحيل تبرير فكرة أن اليهود جلبوا المصائب على أنفسهم... إلا أن هذه هي الحقيقة... فالفكر اليهودي هو شعلة التعصب... فاليهود يعتقدون أنهم شعب الله المختار الوحيدون، وبالتالي، أمضوا الألفي سنة الماضية يتعاونون مع من يراهم بخلاف ذلك مما جعلهم يرون أنفسهم كذلك من غير رجعة، ويضعهم بمواجهة التطور والحداثة. فاليهودية بجوهرها مؤسسة تحث على الانشقاق، فالمستعمرون اليهود باعتمادهم على مبادئ حرية الاعتقاد يشكلون العائق الرئيسي أمام السلام في الشرق الأوسط".

علوم الأخلاقيات:

في كتابه بعنوان "المشهد الأخلاقي: كيف يمكن للعلوم أن تحدد القيم الإنسانية"، يقول "هاريس"، إن "الرفاهية الإنسانية ليست ظاهرة عشوائية، بل تعتمد على عوامل متعددة، تبدأ من عوامل عصبوية وحيوية وتنتهي بعوامل اجتماعية واقتصادية"، وهو يؤكد أنه

بفضل الاكتشافات العلمية والتقنية، وصل التطور الإنساني إلى مرحلة متقدمة تسمح للعلوم بأن تؤثر في تحديد عوامل الرفاهية الإنسانية، وهو يشدد أنه آن الأوان أن ندعم النهج العلمي في تحديد قوانين الأخلاق رافضاً مبدأ أن الدين هو الذي يحددها، فهو مقتنع بأنه عندما تُعتمد العلوم كأداة لتحديد الأخلاق، ستضم الأخلاقيات الدينية إلى المكب التي رمي بها الشعوذات مثل التنجيم والسحر وأساطير الإغريق.

على الرغم من إلحاده، إلا أن "هاريس" يبتعد عن استعمال هذا الوصف (ملحد) لأنه يعتبره غير ضروري، وهدام، لأنه لا يُعتبر نظرة حياة أو فكرة فلسفية بحق، هو يؤمن أنه يجب على الملحد " أن لا يطلق أي صفة على نفسه. يجب أن نلتزم التقية لبقية حياتنا، وخلال حياتنا، يجب أن نلتزم اللياقة، ونكون صادقين وأن ندمر الفكر الهدام أينما وجد".

يجادل هاريس بأن الأديان مليئة بالأفكار السيئة، ويصفها بأنها "من أشنع أنواع الانحراف الذي يسيء استعمال الذكاء والإدراك الإنساني". وهو يقارن المعتقدات الدينية المعاصرة بالمعتقدات الدينية الإغريقية التي أثبتت عدم صحتها. كما يرفض بأن التوراة هي من تأليف إله كامل المعرفة وذلك لأن محتوى التوراة لا يملك أي من أدوات الإعجاز ويمكن لأي شخص بثقافة القرن الأول أن يكتبه.

واجهت هذه الأفكار الكثير من الاعتراضات، وردَّ هاريس على منتقديه عبر مقالات أكدت على صحة مواقفه واستنتاجاته، مؤكداً على أنه، كمعارض للدين، إلا أنه لا يرى أي غضاضة في القبول بالروحانيات وأنه "من المنطقي أن نحاول الوصول إلى حالة عقلية تعتبر مركزية في الأديان. فالتعاطف والتبجيل والإخلاص والشعور بالوحدانية هم من أسمى أنواع الخبرات التي على الإنسان أن يعيشها".

(11) موقع ويكيبيديا - الانترنت

(12) جوديث بتلر - موقع ويكيبيديا - الانترنت

(13) موقع ويكيبيديا - الانترنت

(14) المرجع نفسه.

(15) شريف إبراهيم - فيلسوف أمريكي يتساءل: ماذا لو جاءت الأديان الآن؟! - موقع اليوم السابع- الانترنت.

(16) المرجع نفسه .

ماكس فيبر (1864 - 1920)

الأربعاء 17 فبراير 2021

خاص بوابة الهدف

فيلسوف وعالم ألماني في الاقتصاد والسياسة، وأحد مؤسسي علم الاجتماع الحديث ودراسة الإدارة العامة في مؤسسات الدولة، وهو من أتى بتعريف البيروقراطية ([1])، وعمله الأكثر شهرة هو كتاب "الأخلاق البروتستانتية" و"روح الرأسمالية" و "السياسة كمهنة" حيث عرّف الدولة: بأنها الكيان الذي يحتكر الاستعمال الشرعي للقوة الطبيعية، وأصبح هذا التعريف محورياً في دراسة علم السياسة.

درس فيبر جميع الأديان وكان يرى أن الأخلاق البروتستانتية أخلاق مثالية، ومنها استقى النموذج المثالي للبيروقراطية والذي يتميز بالعقلانية والرشادة.

الفكرة المؤخّدة لديه، كانت التركيز على العلاقة المتبادلة بين التشكيلات القانونية والسياسية والثقافية في جانب، والنشاط الاقتصادي في الجانب الآخر، فالمشروع الاقتصادي مثلاً يكون رشيداً عندما تُضبط الدولة بواسطة البيروقراطية، بل إن المجتمع بكامله يتجه نحو التنظيم البيروقراطي، وحتى العلم نفسه يعد من وجهة نظر فيبر مظهر العملية العقلية التي تميز المجتمع الحديث.

فلسفة العلم والأنماط المثالية:

رأى فيبر أن ثمة فرقاً أساسياً بين الوقائع والقيم، بين ما هو موجود وما يجب أن يكون، وبوصفنا علماء -كما يقول - "لا يمكننا أن نعلق إلا على الوقائع وليس على القيم، ولا شك في أنه يمكننا أن نبحث في القيم التي يقبلها الشعب، تلك مسألة تجريبية عملية، كذلك يمكننا أن ننخرط في الشؤون السياسية والأخلاقية، غير أن مصدر ذلك الانخراط هو وضعنا كمواطنين، وليس كعلماء، لذا علينا أن لا نخلط بين هاتين المنطقتين كإنشاء دعاية سياسية بمظهر العلم، ولا ريب في أن العلم يمكنه أن يفيدنا شيئاً عن الوسائل الملائمة لتحقيق هدف معين، يمكنه ان يخبرنا شيئاً عن "تكلفة" الوصول إلى ذلك الهدف، غير أنه حالما تقدم مثل تلك الوقائع، فعلى الإنسان أن يقوم باختيار شخصي،

تلك كانت أطروحة فيبر عن استقلالية العلم عن القيم، أي إن العلم من حيث هو علم لا يستطيع أن يقول شيئاً إلا عما هو موجود وليس عما يجب أن يكون. ففي العلم نحن نطلب الحقيقة التي يعتبرها كل واحد صحيحة" [2].

أكد فيبر "وجوب استعمال العلوم الاجتماعية، منهج الفهم، فليس من المصادفة أن يكون علم الاجتماع والاقتصاد والمجتمع لديه، عنوان فرعي هو أساس سوسيولوجيا الفهم، فيجب أن لا ينحصر عمل السوسيولوجيا في إيجاد القواعد العامة التي تحكم العمل الاجتماعي، بل السعي إلى فهم نوايا ودوافع الفاعل الذاتية، التي يمكن اعتبارها في مرحلة لاحقة أسباباً للعمل الاجتماعي، ويمكن تطويرها إلى شرح سوسيولوجي بالأسباب، وهذا يطابق تعريف فيبر للسوسيولوجيا، إذ قال: "السوسيولوجيا (بالمعنى الغامض جداً لهذه الكلمة) علم يحاول الوصول إلى فهم تفسيري للعمل الاجتماعي بغية الوصول إلى شرح بالأسباب لمجره ونتائجه" [3].

أنماط الفعل وأشكال المشروعية:

أرسى فيبر علمه السوسيولوجي على أربعة انماط فعل "صافية" (أنماط مثالية) [4]:

1. قد يكون الفعل ذا توجه عقلائي نحو هدف معين (الفعل العقلائي الهدف).
 2. وقد يكون الفعل ذا توجه عقلائي نحو قيمة مطلقة (الفعل العقلائي القيمة).
 3. وقد يتحدد الفعل بحالات عاطفية عند الفاعل (الفعل العاطفي أو الشعوري).
 4. وقد يكون الفعل محددًا بالتقاليد والعادات العميقة الجذور (الفعل الموجه بالتقاليد).
- في نمطي الأفعال الأول والثاني كان الفعلان عقليين، ويدل المصطلح "عقلي" على معايير معينة تميز هذين النمطين من الأفعال عن النمطين الآخرين، فنمط الفعل الأول هو عقلي لأنه موجه نحو هدف مصاغ صياغة واضحة وواعية ولأنه يتبنى اعتماداً على المعرفة المتاحة التي ستؤدي إلى تحقيق الهدف، لذا يمكن وصف العقلانية - الهدفية بأنها عقلانية الوسيلة - الموصلة - إلى غاية .

النمط الثاني من الأفعال هو عقلاني لأنه محدد بمعنقد الفاعل الأخلاقي أو الديني، وهو شكل من الفعل له قيمة مطلقة مستقلة عن النتيجة، فقبطان السفينة الذي يغرق نفسه وسفينته لمقتضيات الشرف أو الواجب يفعل ذلك طبقاً للعقلانية - القيمة.

فالأفعال القائمة على "أخلاق الواجب الاخلاقي" هي أفعال ذات عقلانية قيمية، وفي معظم الأحوال، والأمثلة تبين أن ما قد يكون "عقلانياً" عند فاعل قد يكون "لاعقلانياً" عند فاعل آخر.

ويمكننا أن نذكر أيضاً أن "العقلانية" تعرف استناداً إلى هدف الفاعل وقيمه ومعرفته، وليس على أساس ما يعده العالم الاجتماعي أهدافاً وقيماً ومعرفة ذات صلة بموضوع البحث.

لا يصف فيبر نمط الفعل الثالث بأنه نمط عقلاني، فهو نتيجة مباشرة لحالة الفاعل العاطفية، فيمكن القول إن الفعل العصابي، أو رد الفعل الجامح لمثير غير عادي هو فعل عاطفي، ويقع مثل هذا الفعل على الحد الفاصل بين الفعل ذي المعنى والسلوك الذي ليس له معنى، يضم نمط الفعل الرابع كل ما نفعله "بطريقة غير واعية" بعامل التقليد والعادة (أو المعايير) التي لا نعيها، ويصف هذا النمط من الأفعال أيضاً السلوك الذي غالباً ما يزيد على ما يعد فعلاً ذا معنى.

وتقترب الأفعال التقليدية من الأفعال الموجهة قيماً إذا كان هناك وعي للصلة بما هو "عميق الجذور"، وعندما نكون على وعي بالتقاليد فإن أفعالنا تكون ذات عقلانية قيمية" ([5]).

المعنى عند فيبر وثيق الصلة بالعقلانية، فالأفعال ذات المعنى ذات صلة بعقلانية الهدف وعقلانية القيمة.

أما الأفعال التقليدية والعاطفية فهي حالات الحدود الفاصلة، فبوصفهما "سوسولوجيا فهم" نقول إن مشروع فيبر قام على فكرة الفعل العقلاني.

لقد "مكنت أنماط الفعل الأربعة تلك - كما يقول مؤلفا تاريخ الفكر الغربي - من تعريف معنى العقلنة والتحديث عن كثب في تطور الثقافة الأوروبية، فرأى فيبر أنه يمكن وصف

عملية العقلنة الغربية بأنها التطور الذي فيه تحلل الفعل العقلاني الهادف عدداً متزايداً من ميادين الفعل. فأفعال في نطاق الاقتصاد والقانون والإدارة مثلاً قريبة إلى النمط المثالي الذي ندعوه "الفعل العقلاني الهادف". وإذا اعتبرنا العقلانية الهادفة قيمة ثقافية أساسية يمكننا أن نتكلم على "التقدم" داخل كل منطقة من تلك المناطق، أي نتكلم على التحول إلى العقلنة والتحديث في اتجاه عقلانية هادفة متزايدة. غير أننا إذا اعتبرنا، من جهة أخرى، "أخلاق الأخوة" الدينية قيمة ثقافية أساسية، فعلياً أن ندرك، ولو كنا مكرهين، أن أخلاق الاخوة تلك في عالم صار علمانياً ستضمحل تدريجياً في عدد متزايد من الميادين. إذاً، هناك أنواع من المسائل المركزية في تشخيص فيبر للحدثاء" [6].

وتوضح نظرية الفعل الفيبرية أيضاً ظاهرة مثل ظاهرة التحول البيروقراطي، أي: جلبت الحياة الاجتماعية الحديثة معها تحولاً متتامياً نحو البيروقراطية، ويرتبط ذلك "بالواقعة التي تفيد أن مؤسسات الأعمال والمجتمع عموماً يتطلبان بشكل متزايد تخطيطاً أفضل وتنظيماً أدق. أصبح العلم جزءاً من الإدارة، فدخل المجتمع كله، فصيرت تلك العملية الأفعال أكثر من عقلانية هادفة، لأننا بذلك سنحصل على المزيد من الأمن، وتقل خسائرننا نتيجة للعوامل الطارئة وغير المنظورة. وكانت النتيجة أن صار لدينا، في الوقت ذاته، تعميم للبيروقراطية وللعلم، وتزايد في العقلنة.

مَثَل ذلك التطور لفيبر "اغتراباً وتزايداً في العقلانية الهادفة، فهو لم يعتقد بوجود تغير نوعي في هذه المنطقة. والمزيد من الديمقراطية معناه، في الوقت نفسه، تزايداً في البيروقراطية. وهنا نرى فرقاً واضحاً بين فيبر وماركس، أي: لم يكن فيبر يتصور حدوث تغير حاسم في بنية المجتمع. كذلك ليست الاشتراكية بالتحسن النوعي، فقد اعتقد فيبر أن إلغاء اقتصاد السوق سيؤدي إلى تعزيز البيروقراطية" [7].

لقد أنشأ فيبر ثلاثة أنماط مثالية لشرعنة سلطة الدولة، وهي: السلطة التقليدية، وسلطة القائد الكاريزمي، والسلطة القانونية. وقد تراقق تغير شرعنة الدولة مع ذبوع البيروقراطية - أو نقول بخلاف ذلك، أي إن تغيرات أشكال الشرعنة أدت إلى انتشار ظاهرة البيروقراطية، أي: في المجتمعات التقليدية والسكانة نسبياً لا وجود لشك سلطة الدولة

إطلاقاً. فسلطة الدولة تقوم على التقليد، غير أن هذا النمط من السلطة يضعف مع ضعف التقليد (دخول العلم والعقلنة والديمقراطية). والشرعنة البديلة هي ما يدعو فيبر الكاريزما، أي: تكون شرعية السلطة بفضل روابط المواطنين العاطفية بالحاكم كشخص (انظر الفعل العاطفي). ويطاع القادة الكاريزميون لصفاتهم الشخصية، وليس بفضل القانون أو التقليد: "لقد سمعتم.. أنه قيل للقدماء.. واما أنا فأقول لكم". أما في المجتمع الحديث فإن العقلنة البيروقراطية هي التي تشرعن سلطة الدولة، أي: إن ما يحصل هو عقلاني ومطابق للقانون وللعدالة، وأفعال الدولة عقلانية وشفافة. فالحكم الذي يصدر مثلاً لا يكون صادراً عن نزوات، بل على أساس قوانين كلية وثابتة. لذا تكلم فيبر على السلطة القانونية" [8].

البروتستانتية والرأسمالية:

العقلانية والعقلنة هما الخيطان العامان المشتركان في بحث فيبر السوسيولوجي-التاريخي، ففي هذا العمل التجريبي الواسع حاول فيبر أن يشرح تطور العقلانية الخاصة بالغرب.

لذا "بحث فيبر في سمات الغرب الاجتماعية والثقافية المتميزة عن صفات الحضارات الأخرى، فرأى أن العلم لم ينشأ إلا في الغرب، وهو العلم الذي يعتبر اليوم أنه صحيح عند كل إنسان، أما المعرفة التجريبية والحكمة الفلسفية واللاهوتية فهما موجودتان في الثقافات الأخرى، مثل ثقافة الهند والصين وبلاد فارس، غير أن المعرفة المكتسبة في تلك الثقافات افتقرت إلى أساس من الرياضيات والبراهين العقلية، كما إنها لم تكن مُشادة على تجارب علمية، وفي الفن نشاهد ما يشبه ذلك: الموسيقى موجودة عند جميع الشعوب، لكن في الغرب وحده نشأت موسيقى متناغمة وعقلية، وحصل خلال عصر النهضة عقلنة داخل الفنون الجميلة مع إدخال نظرات خطية ومكانية.

إذن - كما يقول ماكس فيبر - "ليس إلا في الغرب جرى الاعتراف "بالدولة" مؤسسة سياسية لها دستور عقلي وأساسي وقوانين عقلية وأساسية، كما رأى فيبر أن الخبراء ذوي الاختصاص العلمي والتكنوقراطيين ذوي المراتب العالية غير موجودين إلا في الثقافة

الغربية، ويصح القول ذاته على ما يسميه فيبر "أعظم قوة مميّنة في حياتنا الحديثة، نعني الرأسمالية، فالبحث عن المنفعة الاقتصادية معروف في جميع العصور، وعند جميع الأمم في العالم. غير أننا لا نجد إلا في الغرب تنظيماً رأسمالياً عقلياً قائماً على قوة العمل الحر (بشكل رسمي)، فالرأسمالية الغربية الحديثة تعتمد على الواقعة التي تفيد أن جميع العوامل الاقتصادية يمكن حسابها، وصار ذلك ممكناً بفضل العلم العقلي. كذلك تتطلب الرأسمالية الحديثة نظاماً قانونياً وبيروقراطية حكومية لخلق ميدان فعل يمكن التنبؤ به. ولا يستطيع سوى الغرب أن يقدم ذلك لمؤسسات الأعمال" ([9]).

لماذا لم ينشأ مثل تلك العمليات العقلانية خارج الغرب؟ ولماذا نشأت الرأسمالية الحديثة في أوروبا أولاً؟ رأى فيبر أن "المواطن" يشخص نمطاً فريداً من الفعل، وهو الفعل ذو الهدف العقلاني فيكون السؤال الحاسم هو: لماذا كان هذا النمط من الأفعال عامّاً في الغرب؟

لقد رأينا أن فيبر أشار إلى أحوال خارجية عديدة كانت وراء انتصار الرأسمالية في الغرب (مثل العلم والتشريع .. إلخ). غير أنه "كان مهتماً أيضاً بما يمكن أن نسميه الأسباب الداخلية، ففي كتابه "الأخلاق البروتستانتية" و"روح الرأسمالية" (1904) حاول فيبر أن يحدد العوامل الخاصة التي كانت في زمن حركة الإصلاح الديني التي حطمت المحظورات ومكنت من نشوء المجتمع الحديث" ([10]).

كما رأى فيبر أن حركة الإصلاح الديني أدت إلى تغيير جذري في الأفكار الأخلاقية التقليدية الخاصة بالواجب، ومهدت الطريق لأخلاق شرعنت أسلوب حياة عقلائي جديد. لذا فإن الأخلاق البروتستانتية بررت أخلاق العمل المجهولة سابقاً، وموقفاً عقلياً جديداً من الحياة، وقد نظر فيبر إلى أخلاق العمل تلك على أنها فرض ديني، هكذا. والواقع هو أن العمل المنتج كان له مغزى ديني مهم عند البروتستانت، وصار بمثابة دعوة، وفسر النجاح في الأعمال على أنه علاقة "المختارين" من البشر، لذا ليس الربح في ذاته لا أخلاقياً.

لم يدع فيبر أن لوثر وكالفن قصدا بناء الشروط العقلية لنشوء الرأسمالية، كما لو تنشأ أخلاق الرأسمالية لذلك الهدف، فما قاله فيبر "هو أن نشوء الرأسمالية في الغرب كان نتيجة غير مقصودة للمواقف الدينية - الأخلاقية التي نشأت وتطورت في الطوائف البروتستانتية. أما أسلوب الحياة البورجوازية والروح الرأسمالية فقد ظهرا للعيان من وراء المشاهد.

نوقشت نظرية فيبر بكثافة خلال القرن العشرين، "وغالباً ما كان ينظر إليها على أنها بديل للمفهوم الماركسي للعلاقة بين القاعدة (الاقتصاد) والبنية الفوقية (الأيدولوجيا والدين). وفي هذا المجال، من المهم أن نعي ما لم يقله فيبر. فهو لم يقل إن الأخلاق البروتستانتية كانت الشرط الضروري والكافي لنشوء الرأسمالية، وفيبر كان يرفض نماذج الشرح الوحيدة السبب (الشروح المشادة على سبب واحد)، وأكد وجود أسباب عديدة لنشوء الرأسمالية في الغرب، لذا فإن البروتستانتية شرط ضروري، وليست شرطاً كافياً لنشوء الرأسمالية" ([11]).

"لقد امتازت الرؤية السوسيولوجية لفيبر بانتباهها إلى قيمة المكون الديني ودوره في عملية التغيير والتحول، الأمر الذي جعله في تقابل وخلاف مع الأطروحة الماركسية على نحو ضدي، لأنها كانت تجعل الدين وغيره من المكونات الثقافية بناء علوياً تابعاً ومشروطاً بالبنية الاقتصادية التي تشكل الأساس التحتي للمجتمع.

ولهذا "كان اسم ماكس فيبر دائماً يحضر في النقاشات السوسيولوجية - وخاصة خلال منتصف القرن العشرين - حيث كانت الأطروحة الماركسية مهيمنة على المناخ الثقافي وفارضة نفسها كمنظور منهجي يفسر صيرورة الانتقال إلى الرأسمالية وفق قانون جدلي مادي يرتكز على تقسيم المجتمع إلى بنية علوية (الثقافة) وبنية تحتية (الاقتصاد)، جاعلاً من البنية التحتية المحدد الحتمي.

إن الأطروحة الماركسية جعلت المحدد المادي هو منطلق التغيير وفاعله، لكن ماكس فيبر سيقدم تفسيراً مخالفاً لهذا التصور المادي، حيث سيفسر الانتقال إلى الرأسمالية بالمعتقد الديني، وذلك في كتابه "الأخلاق البروتستانتية والروح الرأسمالية" ([12]).

إن هذه الرؤية إلى نشأة الحداثة الأوروبية عند فيبر ترتبط بطبيعة رؤيته إلى الإنسان ذاته، "فهو يرى أن الكائن الإنساني لا تحركه دوافع مادية فحسب، بل ثمة دوافع ثقافية أيضا لها بالغ التأثير في وعيه وسلوكه في الحياة. لهذا سيهتم فيبر، في دراسته للتحول المجتمعي الأوروبي من النمط الإقطاعي إلى النمط الرأسمالي، بتحديد الدوافع والمؤثرات الثقافية الفاعلة في إنجاز هذا التحول، فانتهى إلى أهمية العامل الديني، حيث استحضر تلك الملحوظة التاريخية المتمثلة في كون الرأسمالية نشأت أول مرة في الشق الأوروبي البروتستانتي، فكان لا بد أن يستفهم عن سبب اختصاص الدول الأوروبية البروتستانتية بظهور الرأسمالية فيها قبل غيرها.

لتفسير ذلك، "يبحث فيبر عن الروح والوعي الرأسمالي، فيجده ثانوياً في النزعة البروتستانتية الكالفينية، فالنزعة الطهرية الكالفينية خالفت الكاثوليكية في تقديرها للفقر، حيث حَفَزَتْ الإنسان على العمل وجعلته طقساً تعبدياً واجباً، إلى درجة أنها شَرَطَتْ الفوز في الآخرة بالنجاح الاقتصادي في الدنيا، كما أن الكالفينية كان لها اجتهادات فقهية (خاصة في قبولها بالفائدة) يسرت الطريق أمام نمو وانتعاش التعاملات المالية، ونمو رأس المال وتسييده على باقي القوى الاجتماعية، وهذا المرجع التصوري الكالفيني شكل الدعامة النظرية لتشكيل وتطور الوعي الرأسمالي وانطلاقه الفعلي في القرن السادس عشر حسب فيبر" ([13]).

بعد الحرب العالمية الأولى سيطر التشاؤم على نظرتة إلى المستقبل، وليس إلا بوجود موقف بطولي نحو الحياة يمكن للإنسان الحديث أن يتعلم مواجهة "العالم كما هو حقيقة في رتابته اليومية"، هذا ما رآه فيبر، الذي اعتبر أن كل تفاؤل وهماً، وقال: "ليس أماننا صيف مزهر، بل ليل قطبي كله ظلام جليدي وقساوة، فليس المهم هو من يربح، خارجياً، الآن، فحيث لا يوجد شيء لن يكون القيصر خاسراً حقوقه، وإنما البروليتاري أيضاً".

(11) فإن كلمة بيروقراطية تعني وبساطة البناء الاجتماعي المتسلسل لإدارة التنظيمات الضخمة بطريقة سليمة وكفاءة وفعالية وبطريقة غير شخصية. وهو يشير إلى التغيرات التي تحدث في المنظمات الرسمية أو الأهلية بطريقة صحيحة لصنع القرارات لتحقيق الكفاءة والفعالية وتحقيق الأهداف. ونظراً للزيادة الكبيرة والتعقيدات في حجم المنظمات فإنها تكون في حاجة إلى تنسيق لتحقيق مزيد من الفاعلية والتي تصل إلى أقصى درجاتها عندما يكون هناك سيطرة تامة للإدارة والأدوار محددة وواضحة وكذا الحقوق والواجبات. وتعتبر إسهامات ماكس فيبر في هذا المجال كبيرة حيث أنه استطاع أن يصوغ نظرية محددة للبيروقراطية تعتبر من النظريات الكبرى حيث كان فيبر مهتماً في دراسته للبيروقراطية بتحليل التغير الذي طرأ على التنظيم الاجتماعي في المجتمع الحديث فضلاً عن توضيح الخصائص أو المقومات النموذجية للتنظيمات الرسمية التي أصبحت تمثل أكثر أشكال التنظيم شيوعاً في المجتمع .

(12) غنارسكيريك و نلز غيلجي - تاريخ الفكر الغربي .. من اليونان القديمة إلى القرن العشرين - ترجمة: د. حيدر حاج إسماعيل - مركز دراسات الوحدة العربية - الطبعة الأولى، بيروت، نيسان (ابريل) 2012 - ص 825

(13) المرجع نفسه - ص 828

(14) المرجع نفسه - ص 830

(15) المرجع نفسه - ص 831

(16) المرجع نفسه - ص 832

(17) المرجع نفسه - ص 834

(18) المرجع نفسه - ص 835

(19) المرجع نفسه - ص 835

(10) المرجع نفسه - ص 837

(11) المرجع نفسه - ص 838

(12) الطيب بوعزة - الحداثة من منظور ماكس فيبر - موقع: مؤمنون بلا حدود - 14 مايو 2013.

(13) المرجع نفسه.

الفيلسوف هنري برجسون (1859 - 1941)

السبت 20 فبراير 2021

مثالي لا عقلاني فرنسي، يعتبر أحد أبرز فلاسفة "الوعي الحديث" في مرحلته الانتقالية بين القرن الـ19 والقرن الـ20، كان نفوذه واسعاً وعميقاً، فقد أذاع لوناً من التفكير، وأسلوباً من التعبير، تركا بصماتهما على مجمل النتاج الفكري في مرحلة الخمسينيات (القرن العشرين) ولقد حاول أن ينقذ القيم التي أطاحها المذهب المادي، ويؤكد إيماننا لا يتزعزع بالروح"[1].

فالزمن والعالم -الحقيقيين- عند برجسون -كما يقول سامي خشبة- "هما" التيار المتدفق المتواصل غير المقسم ولا المجزأ"، وبذلك فإن العالم الحقيقي، ليس إلا صيرورة مستمرة، او تقدما - أو تحولاً بلا نهاية- وهو ليس تحولاً حتمياً ولا هو محكوم بقوانين داخلية صارمة - بعكس ما قاله ماركس- وإنما هو مدفوع بالطاقة الحيوية الكامنة"[2] في عام 1888 كتب أول مؤلف له "الزمن والإرادة الحرة" وأعقبه بكتاب آخر بعد ثمانية أعوام وهو "المادة - والذاكرة" وهو أشد كتبه صعوبة، "وفي كتابه: "مقدمة للميتافيزيقا" (1902) أوضح التناقض بين الحقيقة الديناميكية المتغيرة أبداً وبين المظهر الثابت، الاستاتيكي، وطبقة على عمل العقل، باعتبار أن "الحس" محور عملية الإدراك، هو مكتشف الحقيقة، بينما لا يقوم الذهن - الذي يلجأ إلى التحليل - إلا بدور خادم الإرادة، وذاع صيته في العالم عام 1907 -كما يقول ديورانت- "بعد أن أخرج إلى العالم أروع كتبه "التطور المبدع" وأصبح في يوم وليلة أكثر الشخصيات شعبية في عالم الفلسفة، على الرغم من موقفه الفلسفي النقيض للفلسفة المادية"[3].

"يتساءل برجسون: إذا كان الوجود بكل ما يحوي في لحظة معينة نتيجة آلية للحظة التي سبقتها، دون أن تكون هنالك قوة مُدركة تُنشئ وتخلق وتختار، وإذا كانت تلك اللحظة السابقة اثراً آلياً للتي سبقتها، وهكذا دواليك، فنحن سنرجع في هذا التسلسل إلى أن نصل إلى السديم الأول، ونتخذ منه سبباً لكل ما طرأ على الكون من أحداث، وأن

نعتقد بأن السديم هو السبب في كل سطر كتبه شكسبير وأنه العلة في فصاحة "هملت" و"عطيل" و"مكبث" و"ولير" في كل جملة وعبارة قالوها"([4]).
العقل والمخ:

يقول برجسون "إننا بطبيعتنا نميل إلى النزعة المادية، لأننا نميل إلى التفكير في صيغة المكان، ولكن الزمان أمر جوهري كالمكان، ولا شك أن الزمان هو جوهر الحياة، وقد يكون جوهر الحياة كلها، وما ينبغي علينا فهمه هو أن الزمان تراكم ونمو ودوام، والدوام هو استمرار تقدم الماضي الذي تتزايد أحداثه قليلاً إلى أن يتضخم ويكون المستقبل، فليس الإنسان -كما يقول برجسون- آلة ميكانيكية كما صوره الماديون لا حول لها ولا قوة، بل مركز قوة منبهة، وقوة خالقة متطورة، وينتج عن الإدراك حرية الإرادة، وكوننا احراراً يعني اننا نعرف ما نفعل، وبالتالي يخطئ اذن من يحسب الإنسان آلة صماء في يد القوانين المادية، انما هو كائن مدرك، حر الإرادة قادر على اختيار سلوك معين، والاختيار خلق وانشاء، فليس الإنسان رتيباً في حياته كالحيوان المحدود بغرائزه، إذن ليس العقل والمخ شيئاً واحداً، صحيح ان الإدراك العقلي يعتمد على المخ وينحط معه، ولكن كما تعتمد الملابس على علاقة الملابس تهوي معها اذا ما سقطت من مكانها"([5]).

"يستنتج من هذا -كما يضيف ديورانت- "أن العقل -عند برجسون- ليس هو الاداة الصالحة لادراك الحياة لان هذا مطلب فوق مقدوره، واكثر مما يستطيع، اذ ان العقل كما بينا يميل إلى استعمال الوجود لصالحه، وهذا يتطلب منه وقف تيار الحياة الذي يدب في الكون وتجزئة الوجود ليتمكن من دراسته جزءاً جزءاً، فالعقل والحواس آلات للتجزئة، والغاية منهما تيسير الحياة لا تصوير الوجود، أي أنها تتناول الوجود في ظاهره، ولكنها لا تنفذ إلى باطنه.

ولما كانت المعرفة الحقيقية هي التي تتمشى مع الوجود في تحوله، وتتغلغل في بواطن الأشياء، وتحسها احساساً مباشراً كما يحس الحمل الوديع وجوب الفرار من غائلة

الذئب، فالبصيرة وحدها هي الاداة الصالحة لذلك النوع من المعرفة المباشرة لأنها حاسة الحياة التي تنقل الينا الوحدة الحيوية التي تربط أجزاء الوجود"([6]).

يعتبر ال المثالي الفرنسي هنري برجسون من كبار ممثلي اللاعقلانية المعاصر، كان بارعاً في مزجه بين الأفكار، التي استعارها من اللاعقلانية الألمانية (شيلنغ في أواخر أيامه، وشوبنهاور)، وبين الأفكار الروحانية واللاعقلانية، التي أخذها من المثاليين الفرنسيين.

إن فلسفة برجسون لاعقلانية، كفلسفة نيتشه، لكنها تتميز عنها بأن النزعة اللاعقلانية فيها جاءت أقل جلاءً وأخف وطأة. يرى برجسون أن "المهمة الأساسية للفلسفة هي التخلص من وجهة نظر العقل"، ذلك أن الحياة، وهي جوهر العالم، لاعقلانية، تماماً كمحاولاتنا العقيمة لإدراك كنهها، إن برجسون ينطلق من الحدس باتجاه أعماق الوعي الذاتي، ثم إلى الوعي المجرد غير المرتبط بذات معينة، إلى الروح، التي هي عنده جوهر الحياة والكون بأسره؛ وبعدها ينتقل من الذهن والفعل إلى الخارج، إلى الاجسام، التي يمتلئ بها المكان، إلى المادة، ذلك إن نفاذ الحدس إلى أعماق حياة الوعي يكشف عن ماهيتها الباطنية، عن ديمومتها، التي هي، عند برجسون، شعور الذات بالزمن، إن الديمومة "أساس وجودنا، وجوهر الأشياء جميعاً.

يركز برجسون اهتمامه على حياة الوعي، التي تتفتح في الديمومة، ليعارض بها عالم المادة، وهو ينظر إلى المادة نظرة ميكانيكية بحتة، فهي، في رأيه، جوهر عاطل، خامل، ميت؛ هي الأشياء التي ليس لها سوى أن تمتد في المكان؛ إنها دائرة من التكرار الدائم والرتيب"([7]).

إن "التعارض بين الديمومة وعالم الحياة النفسية، من جهة، وبين عالم المادة والأجسام الصلبة، من جهة ثانية، يشكل، عند برجسون، الركيزة الأولى لنقد العقل، والموضوع الأساسي لفلسفته، أما الركيزة الثانية في نقد العقل فهي الفصل بين النظر والعمل، بين المعرفة والفعل، ومعارضة أحدهما بالآخر، لكن برجسون يعترف أن الإنسان، بوصفه جسماً فيزيائياً أو كائناً حياً، مضطر للعيش وسط الأشياء المادية، الضرورية لحياته،

وهو يرى أن أفعال الجسم الإنساني تصدر عن الدماغ، العاجز عن توليد التصورات، والذي لا يمت بصلة إلى النشاط الواعي، وأن العمليات النفسية لا ترد إلى العمليات، التي تتم في الجسم، وهكذا فإن الفصل بين المادة والروح يتخذ، عند برجسون، شكل التوازي النفسي - الفيزيولوجي المتطرف" ([8]).

يتفق برجسون مع الماديين في أن "الدماغ والتفكير مرتبطان بالدماغ - مركز الفعل، لكن هذا الارتباط لا يتعدى، في نظره، كون الدماغ يدل العقل على ما هو ضروري للفعل، تاركاً له حرية اختيار السبل العملية لذلك، وكذلك طرق السيطرة على الأشياء والتحكم بها، في هذا تكمن الوظيفة الوحيدة للعقل، وللعلوم التي أوجدها، فهو لا ينفي، بصورة قاطعة، دور العقل وأهميته في معرفة ماهية الأجسام الصلبة الساكنة، لكنه يزعم أن العقل بعيد عن الإحاطة بالحركة، و"عاجز، بطبيعته، عن فهم سر الحياة"، "لا يستوعب بوضوح إلا الأشياء الساكنة وحدها" ([9]).

ويتجلى قصور العقل في أنه يحاول استيعاب الواقع، الحي والمتغير، في أنه يوقف الحركة، يقسمها إلى لحظات سكون، ويجزئ المعقد والمتغير بإرجاعه إلى البسيط الساكن.

"في نقده للمعرفة العقلية يرتكب برجسون خطاين منطقيين فاحشين، أولاً، حين يطابق بين التفكير، بأشكاله المختلفة، وبين التفكير الميتافيزيقي، الذي يتعامل مع مقولات ساكنة لا تتبدل، وعاجز، بالتالي، عن الإحاطة بالحركة، عن فهم ماهية التطور.

إن عيب الفكر الميتافيزيقي هذا لا يدفع ببرجسون إلى تبني الفكر الديالكتيكي، وإنما يؤدي به إلى التخلي النهائي عن الفكر المنطقي، كأداة للوصول إلى الحقيقة.

ثانياً، حين يحاول البرهنة على عجز العقل عن إدراك الحركة والحياة، فيستعاض عن الحركة والعمليات، القائمة موضوعياً، بالديمومة، أي بمعاناة الذات لتيار الوعي، وبما أن الحياة - كما تنص الموضوعية الأساسية في فلسفة برجسون، وفي "فلسفة الحياة" عموماً - لاعقلانية، لا يعبر عنها بالمفاهيم المنطقية، فإن برجسون يرفض جميع السبل العقلية لمعرفة ماهيتها.

وفي الوقت ذاته نراه يحاول البرهنة على إمكانية الوقوف على هذه الماهية، وذلك من خلال مذهبه الفلسفي، وهكذا تصبح الحياة متاحة للمعرفة، لكن بواسطة الحدس المتعالي Transedental "([10]).

يقول برجسون: "الحدس نوع من الميل الذهني، يتم بواسطته النفاذ إلى أعماق الأشياء، حيث يتحد مع المضمون الوحيد، الذي تنطوي عليه، والذي لا يمكن، بالتالي، التعبير عنه".

للحدس شرطان، أولهما - التخلي القاطع عن كل مصلحة، عن كل ماله علاقة بالمنفعة، هنا يميز برجسون بين نوعين من الحدس: حدس فلسفي، يرصد الخط العام للحياة، وحدس فني، يتناول الظواهر الفردية.

أما الشرط الثاني للحدس فهو التوتر الشديد للإرادة إن الحدس يتناقض مع النشاط العادي لفكرنا، الذي يحاول إدراك العالم الخارجي إدراكاً ذهنياً، في حين يتطلب الإدراك الحدسي "للجوء إلى العنف، وان تدفع الإرادة بالعقل خارجاً، خارج ذاته نفسها"، فالحدس يهتم، بشكل أساسي، بالأنا الذاتية، وبما أن الجهود الإرادي يستمر بلا انقطاع "فاننا نتجاوز، بذلك، حدود ذاتنا"، وتتسع ديمومة الأنا لتشمل الكون كله، بما فيها الحياة، من حيث هي عملية كونية.

إن "برجسون، الذي يحصر بحثه في دائرة الحالات النفسية، لا يرى في الحدس، الذي هو سعي الإرادة للنفاذ إلى أعماق الديمومة، إلا هذا السعي ذاته.

إن الحدس ليس إلا الإرادة، التي تتأمل ذاتها بذاتها، لكن هذا الحدس لم يعد، الآن، توتراً لإرادة فردية، وإنما يغدو مجهوداً كونياً سامياً، وعلّة أولى للحياة، مصدر حركتها؛ إنه "نفحة الحياة"، كما يسميه برجسون، أما الحياة فهي نتاج لنفاذ العلة الروحية، الحياتية والنشيطة، إلى المادة الميتة والخاملة، في محاولة لوقف انحطاطها، إنها "الواقع، الذي يحضر في واقع يسير إلى الدمار" ([11]).

إن ينبوع الحياة هو "ما فوق الوعي"، الذي يشكل المركز، الذي "تتفتح منه جميع العوالم كما تتفتح من الباقية الكبيرة"، هو الله، "والله، على هذا التعريف، ليس حاصلًا بشكل

نهائي، بل هو حياة غير منقطعة، وفعل، وحرية"، هنا تتكشف فلسفة برجسون عن نزعة دينية صارخة، حيث أن "نفحة الحياة"، و"العلة الإرادية الخلاقة"، تقود، في نهاية المطاف، إلى الله.

لقد "برهن العلم، بما لا جدل فيه، أن الحياة على كوكبنا جاءت نتيجة تطور جيولوجي طويل، وأن الوعي ظهر في مرحلة متأخرة جداً من تطور الكائنات الحية، لكن برجسون يحاول أن يقسم خط التطور، الذي يمر بالطبيعة الجامدة والحية، إلى جزأين، ويلقي جانباً بذلك الجزء، الذي سبق ظهور الحياة، إن الوعي، عنده هو علة التطور، هو القوة المحركة، ونفحة الحياة، وبالتالي يقف برجسون ضد نظرية داروين في التطور، ويقترب من النزعة الحيوية Vitalism، حين يعلن أن نفحة الحياة تنتقل من جنين إلى آخر، وتدفع بالكائنات الحية في طريق التطور" ([12]).

آراؤه الاجتماعية:

تكتمل لاعقلانية برجسون في آرائه الاجتماعية، التي تتميز بنزعة بيولوجية صارخة، تشوبها الصوفية والروحانية، ذلك إن العلاقة الموضوعية القائمة بين الناس تعود، في رأي برجسون، إلى عوامل بيولوجية محضة؛ فليس ثمة اختلاف بين المجتمع البشري وقرية النمل، ففي كليهما تقف الغريزة أساساً للحياة المشتركة وتنظيمها.

"يطلق برجسون على الاجتماع البيولوجي للناس اسم المجتمع المغلق، الذي يضم الناس ضمن حدود القبيلة، أو المدينة والدولة، لكن الإنسان، في نظره، ليس حيواناً فحسب، وإنما هو كائن روحي أيضاً.

إن الطبيعة الإنسانية تتطوي على بدايات روحية، وهي توجد في تماسٍ دائم مع الطاقة والإرادة الإلهية، المتغلغلة في كافة أشياء العالم؛ وليس هناك من حدود لاقترب الإنسان روحياً من القدرة الإلهية.

وبالنظر إلى طبيعة الإنسان المزدوجة هذه، هناك نوعان من العلاقات الاجتماعية، ونمطان من الاخلاق والدين، ففي المجتمع المغلق تسيطر الأخلاق المغلقة، التي ترمي إلى تدعيم وصيانة كيان الجماعة.

"هذا النوع من الأخلاق ذو طابع إلزامي، يسخر مصلحة الفرد لمصلحة المجتمع المغلق، ويفقد سيطرته حالما نتجاوز حدود هذا المجتمع، والدين الساكن، كالأخلاق المغلقة، يهدف إلى الحفاظ على المجتمع المغلق، وهو يحقق هدفه هذا بأن يفرض على الإنسان احترام الاخلاق المغلقة، ويبعث في اعماقه إيماناً اسطورياً بالخلود، والأمل في ان تمده الآلهة بالعون اللازم، ذلك إن المجتمعات المغلقة وجدت، كلها، من أجل الحرب: الطبيعة" تريد الحرب، أو على الأقل، أوجدت الإنسان في ظروف معاشية، تجعل من الحرب أمراً لا مفر منه". إن غريزة الحرب، المتأصلة في النفس، هي أساس كل حضارة" ([13]).

يَسْخَرُ برجسون، أحياناً، من تقسيم نيتشه للناس إلى عرق السادة وعرق العبيد، ويؤكد أنه ليس من حدود مطلقة بين هاتين الفئتين، لكن التركيب العشوائي للمجتمع، وانقسامه إلى طبقة عليا، تضم فئة قليلة من الافراد، بيدهم السلطة المطلقة، وإلى طبقة خاضعة، تضم غالبية الشعب، يشكل، في رأيه، شرطاً لا بد منه لكل تنظيم اجتماعي. إن أخلاق النوع الآخر، اخلاق المجتمع المفتوح، تتجاوز حدود الجماعة، لتنادي بمبادئ، غريبة تماماً عن أخلاق المجتمع المغلق: قدسية الفرد، والحرية الفردية، ومساواة الناس جميعاً. هذه المبادئ من وضع العباقرة والشخصيات الفذة، ليس لها طابع الإلزام، بل هي دعوة، يتبناها الإنسان بملء الإرادة.

الأخلاق المفتوحة تقترن بالدين المتحرك *dynamique*، الذي وضعه الأنبياء والقديسون والزعماء الروحيون، إنه دين يدعو إلى الحب الصوفي لكل الناس، وهو يتغلغل بجذوره إلى أعماق الروح الإنسانية، التي تدخل في تماس حدسي مع نفحة الحياة، مع القدرة الالهية الخلاقة، هذا الدين يتبلور في المسيحية.

في المجتمع المغلق والمفتوح، كليهما، تشكل إرادة العظماء القوة المحركة للتطور، كما أن التطور الاجتماعي لا يخضع لأية قانونية، وليس هناك من عقل، مهما أوتي من حكمة، بقادر على التنبؤ بالاتجاه، الذي سيتطور فيه المجتمع، فالمجتمع يسير إلى حيث يقوده العظماء.

يقول برجسون: "نحن لا نؤمن بحتمية التاريخ؛ فليس هناك من عائق إلا وتستطيع الإرادة أن تحطمه، إذا رَغِبَتْ في ذلك، وتَحَرَّكَت في الوقت المناسب، ولا توجد، بالتالي، أية قوانين تاريخية حتمية، هذه الكلمات، التي تشكل زبدة آراء برجسون الاجتماعية والسياسية، تشير بجلاء إلى "ينبوعي" آرائه الاجتماعية: الذعر من قوانين التاريخ الموضوعية، والامل في ان تستطيع الجهود الارادية إيقاف مسيرة التاريخ الصاعدة"([14]).

في موضوع الأخلاق: قَسَمَ برجسون الأخلاق إلى: أخلاق منغلقة، وشبهها بخلية النحل، أو النمل، وهي هنا إشارة إلى أن نواحي السلوك عند الحيوان تُرد إلى الغريزة، في حين أنها عند البشر تُرد إلى العقل. فبالمجتمع المنغلق، يتم طرد من هو يخرج على قواعده، ويذهب إلى أكثر من ذلك، فكما أن هناك مجتمعا منغلق تحكمه قواعد صارمة كالعادات والتقاليد والتعليمات القاسية في الجيش والعصابات وغيرها، فإن هناك نفس مغلقة ونفس مفتوحة.

الأفكار السياسية:

يتناول برجسون بعض الأفكار السياسية الرئيسية، فهو "يشيد بالديمقراطية لأنها من بين كل النظم السياسية هي التي تعلو - في مقاصدها على الأقل - على ظروف المجتمع المنغلق. ويرى ان السلام محاولة لتجاوز حالة الطبيعة الموجودة في المجتمع المنغلق، إذ الاصل في الحروب هو الملكية سواء أكانت فردية أم جماعية، ويشيد بقيام عصابة الأمم، لكنه يرى أن منظمة دولية تهدف إلى القضاء على الحروب يجب أن تعمل للقضاء على الأسباب المؤدية للحروب، تلك الأسباب هي تضخم السكان وعدم توزيع الثروة توزيعاً عادلاً"([15]).

"أصبح بيرجسون في بداية القرن العشرين أستاذاً في الكوليج دوفرانس، وهي أعلى مؤسسة علمية في فرنسا، أعلى من السوربون.

وفي عام 1914 انتخبوه عضواً في الأكاديمية الفرنسية. ثم سافر عام 1917 عدة مرات إلى الولايات المتحدة لإقناع الرئيس ويلسون بدخول الحرب العالمية الأولى ضد

ألمانيا، ثم استقال بيرغسون من التعليم العالي عام 1921 لكي يكرس نفسه كلياً للشؤون الدولية والسياسية. وفي عام 1927 تلقى جائزة نوبل للأدب، وخلال السنوات العشرين الأخيرة من حياته لم يؤلف إلا كتاباً واحداً هو: "المصدران الأساسيان للأخلاق والدين" (1932). وفيه يعمق المنظور الديني لفلسفته. ثم مات منغصاً عام 1941 أثناء الحرب العالمية الثانية عندما كانت فرنسا محتلة من قبل الألمان" ([16]).

من كتبه: (بينوعا الأخلاق والدين) و(التطور الخالق) و(الطاقة الروحية) و(المادة والذاكرة)" ([17]).

"حظي إبان حياته بشهرة واسعة الانتشار في فرنسا تؤثر في دوائر مختلفة: فلسفية ودينية وأدبية، لكن حدث له العكس تماماً بعد وفاته إذ حدث انصراف تام أو شبه تام عن فلسفته حتى صارت تقبع في ظلال النسيان ابتداء من نهاية الحرب العالمية الثانية حتى اليوم خصوصاً وقد اكتسحتها الوجودية تماماً" ([18]).

(11) هنري برجسون - ويكيبيديا - الانترنت.

(12) سامى خشبة - مفكرون من عصرنا - الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة - 2008 - ص 162+163

(13) المرجع نفسه - ص 163

(14) ول ديورانت - قصة الفلسفة - ترجمة: د. فتح الله محمد المشعشع - مكتبة المعارف - بيروت - الطبعة الخامسة

1985م - ص 556-557

(15) المرجع نفسه - ص 558 / 559

(16) المرجع نفسه - ص 560 - 561

(17) جماعة من الأساتذة السوفيات - موجز تاريخ الفلسفة - تعريب: توفيق إبراهيم سلوم - دار الفارابي - طبعة ثالثة

(1979 م) - ص 947

(18) المرجع نفسه - ص 948

(19) المرجع نفسه - ص 949

(110) المرجع نفسه - ص 949

(111) المرجع نفسه - ص 950

(112) المرجع نفسه - ص 951

(113) المرجع نفسه - ص 952

(114) المرجع نفسه - ص 953

(115) هنري برجسون - ويكيبيديا - الانترنت.

- ([16]) هاشم صالح - بصمات الفلسفة الفرنسية على القرن العشرين - الانترنت - 8 ديسمبر 2013.
- ([17]) د. عبد الرحمن بدوي - موسوعة الفلسفة: الجزء الأول - المؤسسة العربية للدراسات والنشر - الطبعة الأولى 1984 - ص321 وما بعدها.
- ([18]) هنري برجسون - ويكيبيديا - الانترنت.

عن الانقطاع المعرفي وتكريس التخلف العربي

الثلاثاء 23 فبراير 2021

خاص بوابة الهدف

الانقطاع المعرفي في الفلسفة العربية الذي جرى منذ وفاة ابن رشد 1298م، أدى إلى تعرض الفلسفة العربية، منذ ذلك التاريخ إلى حالة من التراجع والضعف، جاءت انعكاساً لضعف وتراجع عملية التطور السياسي الاجتماعي والاقتصادي والمعرفي الذي توقف عن الصعود، بل على العكس بدأت عوامل التطور الاجتماعي والمعرفي السالب في الظهور، ومن ثم خلق وانتشار المناخ الملائم لتكريس التخلف وإعادة إنتاجه وتجديده واستمراره في بلادنا منذ القرن الثالث عشر حتى المرحلة الراهنة، من خلال تكريس مظاهر التخلف والخضوع للأجنبي منذ انهيار العصر العباسي الأول (861م) وتفكك الدولة العباسية إلى دويلات وطوائف متعددة ومتنافرة، الطولونيين في مصر لغاية 905م، ثم الدراسة في المغرب لغاية 926م، ثم الحمدانيين في سوريا والجزيرة العربية حتى عام 1004م، ثم الفاطميين في مصر حتى عام 1171، والمرابطين في المغرب شمال أفريقيا حتى عام 1147م، ثم الأيوبيين حتى عام 1260م، ثم عهد المماليك منذ عام 1250 - 1516 وصولاً إلى العهد العثماني منذ 1516 حتى 1918 نهاية الحرب العالمية الأولى، واحتلال الاستعمار الإنجليزي للوطن العربي وتفكيكه حسب اتفاق سايكس بيكو 1916، ثم وعد بلفور 1917 وتشجيع الحركة الصهيونية واغتصاب فلسطين وقيام الدولة الصهيونية عام 1948، وصولاً إلى تغلغل النظام الامبريالي الأمريكي منذ عام 1957 وتكريس هيمنته على بلداننا، ومن ثم تزايد سيطرته واستغلاله لثروات شعوبنا عبر تكريس التبعية وتعميق مظاهر التخلف والاستبداد ارتباطاً بالمصالح الطبقية للأنظمة الرجعية من ناحية وبسياسات النظام الامبريالي الأمريكي المعولم الراهن من ناحية ثانية، وكان هذا الوضع سبباً رئيساً ليس في غياب الدور المعرفي للفلسفة فحسب، بل أيضاً غياب الدور السياسي المرتبط بوضوحها العقلاني التنويري الديمقراطي.

لذلك يحق القول، إن الحالة الراهنة للفكر الفلسفي في الوطن العربي، تتميز ليس بالتراجع المعرفي الحداثي الإنساني فحسب، بل أيضاً بسيطرة الأفكار الغيبية المتخلفة بصورة غير مسبوقة في التاريخ العربي الحديث والمعاصر، حيث تبدو الأبواب موصدة في وجه الفلسفة عموماً، وفي وجه مفاهيم الحرية والتنوير والعقلانية والليبرالية والديمقراطية والمواطنة، وكافة المفاهيم الحداثية، لحساب مفاهيم الاستبداد والتخلف المعرفي والاجتماعي، التي يعاد إنتاجها وتجديدها في هذه المرحلة التي تتعرض فيها بلدان الوطن العربي ومجتمعاتها لمزيد من الانقسامات والتجزئة والتفكك والتشرذم وضياح الهوية، انعكاساً لتفاقم وتزايد مساحة التبعية والخضوع والارتهاق للمركز الامبريالي من ناحية وتزايد مظاهر الفقر والجهل والاستغلال والاستبداد من ناحية ثانية.

ففي مقابل حالة التخلف، والانقطاع المعرفي وانتشار الأفكار والفلسفات الغيبية الرجعية في بلادنا، نلاحظ استمرار التطور المعرفي عموماً، والفلسفي خصوصاً في أوروبا بعد أن تخلصت من سيطرة الكنيسة على عقول الناس، وتحرر الإنسان الأوروبي - بصورة تدريجية - من مظاهر وأدوات التخلف الديني والاجتماعي في سياق التطور الاقتصادي، للبورجوازية الصاعدة، ونجاح ثوراتها السياسية التي انجزت وراكت العديد من المهمات والمتغيرات التنويرية العقلانية، الديمقراطية التي مهدت لقيام الثورات السياسية البورجوازية في أوروبا خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر، وكان نجاح تلك الثورات - خاصة الثورة الفرنسية عام 1789 - بمثابة الإعلان الحقيقي لميلاد عصر النهضة والتنوير، وتدشين عصر النهضة والحداثة، ومن ثم انتقال الفلسفة في أوروبا من العلاقة بين الله والعالم، إلى العلاقة بين الإنسان والعالم، وبين العقل والواقع، إن الميزة الأساسية التي ميزت فلاسفة عصر النهضة، هي أنهم أفلحوا في زعزعة الأسس والقيم التي كانت تقوم عليها فكرة الإنسان في العصر الوسيط، وذلك من خلال أفكار ومفاهيم الحداثة، وأبرزها: العقلانية، والإنسانية، والفردية، وهي مفاهيم لم تعرفها وتطبقها مجتمعاتنا العربية منذ القرن الثالث عشر إلى يومنا هذا.

الرؤية المطلوبة في مجابهة مرحلة الانحطاط العربي

الأربعاء 24 فبراير 2021

إن التحديات التي يواجهها الوطن العربي بمجموعه، أو على صعيد كل قطر عربي على حدة، هي من الضخامة والجدية بحيث أضحت المسألة القومية - برغم تراجعها في المرحلة الراهنة- مسألة مستقبلية ملحة، نظراً للمتغيرات والهزات العميقة التي عصفت بالعالم في الثلاث عقود الأخيرة، مما يفرض على كل القوى الوطنية والقومية الديمقراطية والتقدمية الثورية العربية، أن توليها الجهد والاهتمام اللازمين على مختلف الصعد الفكرية والعملية، بحيث تعيد قراءة التاريخ العربي، قراءة عميقة ونقدية، وتستخلص الدروس والعبر؛ وبالتالي تحدد عناصر الانطلاق والنهوض، على طريق استعادة وتكريس الأفكار التوحيدية القومية التقدمية والديمقراطية في كل بلد عربي، آخذين بعين الاعتبار المنطلق الذي حدده المفكر الراحل سمير أمين في قوله إن المرحلة الراهنة، التي تجتازها بلداننا العربية، ليست مرحلة "المنافسة من أجل الاستيلاء على الحكم"، وذلك في غياب قوة اجتماعية شعبية تستطيع "أن تفرض نفسها على القوى الأخرى الداخلية سواء كانت تتجلى في نظم الحكم أم في بديل الإسلام السياسي وهما وجهان للعملة نفسها"، فهو يرى أن الخطوة الأولى على طريق الخروج من الأزمة، تتمثل في العمل على إعادة تكوين اليسار وبناء القوى الشعبية، وذلك في إطار عمل طويل النفس يطاول مستويات عدة "من تحديد الأسس الفكرية، وسمات المشروع المجتمعي المطروح كهدف تاريخي، وتحديد المراحل الاستراتيجية للتقدم في الاتجاه المرغوب... والقوى الاجتماعية التي لها مصلحة في إنجاز المشروع والقوى المعادية له، ثم أخيراً بناء قواعد العمل المناسبة.

وفق هذا المنطلق، فإن رؤيتنا تتجاوز حالة التجزئة القطرية العربية (رغم تجذرها)، نحو رؤية ديمقراطية قومية، تدرجية، تنطلق من الضرورة التاريخية لوحدة الأمة، وتتعاظم مع الإطار القومي كوحدة تحليلية واحدة، سياسياً واقتصادياً واجتماعياً وثقافياً، مدركين أن الشرط الأساسي للوصول إلى هذه الرؤية-الهدف، يكمن في توحيد المفاهيم والأسس السياسية والفكرية للأحزاب والقوى الماركسية القومية داخل إطارها القطري/الوطني

الخاص كخطوة أولية، تمهد للتوحد التنظيمي العام وتأطير وتوسع انتشار الكتلة التاريخية -على الصعيد القومي، انطلاقاً من إدراكنا بأن الأزمة التي تعاني منها حركة التحرر الوطني العربية في وضعها الراهن ليست فقط أزمة قيادتها الطبقة البورجوازية الرثة التابعة، بل هي أزمة البديل الديمقراطي التقدمي لهذه القيادة، يؤكد على صحة هذه المقولة، ما جرى في بلادنا العربية من انهيار اجتماعي واقتصادي وتفكك في إطار تبعية وتخلف واستبداد النظام السياسي، وتراجع الهوية الوطنية والقومية لحساب هوية الإسلام السياسي، أو للهويات الاثنية والطائفية والعشائرية.

لقد آن الأوان لنقل حركة التحرر الوطني العربية من حالة التراجع إلى حالة الهجوم المضاد، ويستدعي ذلك البدء بتصحيح التعامل مع التناقضات في المنطقة العربية، واعتبار التناقضات والصراعات الطبقة تناقضاً رئيسياً ومدخلاً وشرطاً أولياً في النضال الوطني والقومي، التحرري والمجتمعي ضد الأنظمة الرجعية والتابعة لمنطلق لا بد منه للخلاص من الوجود الامبريالي الصهيوني في بلادنا.

في ضوء ما تقدم، فإن شرط الحديث عن مجابهة واقع التبعية والتخلف والاستبداد في كل قطر عربي، بما يمهد لإعادة تفعيل وتجديد المشروع النهضوي القومي للخروج من هذا المشهد أو المأزق الخانق، هو الانطلاق بداية من رؤية ثورية واقعية جديدة لحركة التحرر القومي باعتبارها ضرورة تاريخية تقتضيها تناقضات المجتمع العربي الحديث من جهة، وبوصفها نقيض الواقع القائم من جهة أخرى، على أن هذه الرؤية لكي تستطيع ممارسة دورها الحركي النقيض، والقيام بوظيفتها ومهامها التاريخية فلا بد لها من امتلاك الوعي بالمحددات أو المفاهيم الجوهرية الأساسية التالية:

1. أن تكون رؤية وطنية وحدوية تناضل ضد أي شكل من أشكال تفكيك الدول العربية إلى دويلات طائفية، كما تسعى إلى إلغاء نظام التجزئة الذي فرضته الإمبريالية، وتعمل على توحيد الجماهير العربية بما يخلق منها قوة وطنية وقومية تقدمية وديمقراطية، قادرة على الفعل التاريخي على الصعيد العربي والإنساني العام.

2. أن تسعى إلى استيعاب السمات الأساسية لثقافة التنوير والحدثة الأوروبية، وما تضمنته من عقلانية علمية وروح نقدية إبداعية واستكشافية متواصلة في فضاء واسع من الحرية والديمقراطية، وإدراك واضح لموضوعية الوجود المادي والوجود الاجتماعي، وما يعنيه ذلك من إدراك الدور التاريخي للذات العربية وسعيها إلى الحركة والتغيير انطلاقاً من أن الإنسان هو صانع التاريخ والقادر على الابتكار والتغيير في حاضره ومستقبله، وفق أسس الديمقراطية والعدالة الاجتماعية بأفاقها الاشتراكية في إطار المشروع القومي العربي النهضوي.

أخيراً، إن حديثي عن الضرورة التاريخية لصياغة منظومة معرفية قومية ديمقراطية وتقدمية معاصرة، عبر رؤية وممارسة، في إطار الفلسفة الماركسية، يقع بالدرجة الأولى وفي المراحل الأولى على عاتق المثقف الديمقراطي الثوري العربي، لاعتبارين هامين، أولهما: أن هذا المثقف هو الوحيد القادر من الناحية الموضوعية على وضع الأسس المعرفية النظرية لهذه المنظومة وأفاقها المستقبلية.

وثانيهما: أن طبيعة التركيب الاجتماعي/الطبقي المشوه لمجتمعنا العربي، التي تتسم بتعدد الأنماط الاجتماعية القديمة والمستحدثة وتداخلها، كما تتسم بالسيولة وعدم التبلور الطبقي بصورة محددة، والتسارع غير العادي، الطفيلي أو الشاذ أحياناً في عملية الحراك الاجتماعي، إلى جانب وضوح وتعمق تبعية "البورجوازية" العربية للمركز الرأسمالي المعولم، بحيث أصبحت -اليوم- واحدة من أهم أدواته وآلياته في بلادنا، كل ذلك يجعل من المثقف العربي العضوي -بالمعنى الجمعي المنظم- بديلاً مؤقتاً ورافعة في آن واحد للحامل الاجتماعي أو الطبقي، وما يعنيه ذلك من أعباء ومسئوليات، بل وتضحيات في مجرى الصراع لتوليد معالم المشروع النهضوي الوطني والقومي التقدمي، ونشره في أوساط الجماهير الشعبية العربية كفكرة مركزية أو توحيدية.

إن اقتناعنا بهذه الأفكار، ونضالنا من أجل بلورتها في كل ساحة أو بلد عربي أولاً، ثم على الصعيد القومي ثانياً، يستند -ذلك الاقتناع- إلى أن هناك إمكانيات واقعية وظروف موضوعية مهيأة لاستقبال الرؤى الفلسفية الثورية، المادية الجدلية، والبرامج السياسية

التحريره والمجتمعية المطالبية والديمقراطية في بلادنا، ولتحقيق مكاسب جزئية متزايدة في عملية طويلة معقدة عبر مراحل وسيطة متعددة على طريق تحقيق أهداف الثورة الوطنية الديمقراطية بأفاقها الاشتراكية.

عصر التنوير – العقل والتقدم

الخميس 25 فبراير 2021

تمهيد:

بدايةً، أشير إلى المقومات الفلسفية والفكرية والاجتماعية التي عرفتها أوروبا في العصر الإقطاعي (خلال الفترة من القرن الخامس حتى القرن الرابع عشر)، الذي تميزت فلسفته بأنها:-

1. تبرير قهر واستغلال العمال والفلاحين والفقراء والجماهير الشعبية العفوية باسم الدين .
 2. تكريس مصالح الطبقة الارستقراطية بقوة البطش والارهاب.
 3. لم تتطلع إلى البحث عن الحقيقة، فقد كان هم معظم المفكرين في هذه المرحلة إثبات صحة العقائد الدينية لتثبيت مصالح ملوك أوروبا والكنيسة ورموز الإقطاع .
- ذلك إن الفكر الإقطاعي لم يهتم ببحث المسائل المطروحة بل زجَّ في إطار النتيجة المسلم بها، وكان لابد للفلسفة القائمة على مثل هذه الأسس أن تسير في درب الانحطاط في ظروف بدأ فيها يتعزز العلم ليتحول إلى ميدان بحث مستقل نسبياً، وهذا ما حدث عندما بدأ أسلوب الإنتاج البورجوازي الجديد (عبر تراكماته منذ القرن الرابع عشر والخامس عشر والسادس عشر والسابع عشر) يتشكل في أحشاء المجتمع الإقطاعي الذي بدأ في التفكك، والانهيار مع القرن الثامن عشر، مفسحاً الطريق لعصر النهضة والتتوير والديمقراطية بعد أن تم كسر هيمنة الكنيسة على عقول الناس.

في هذا الجانب، أشير إلى أن " القرنين السابع عشر والثامن عشر، هما القرنان اللذان صُبع فيهما العلم بصبغة الوطنية؛ لأن فيهما حلت اللغات الوطنية الخاصة بكل أمة من الأمم محل اللغة اللاتينية العامة في تواليف الآداب والعلم، وفيهما بدأت تتميز الآداب بمميزات الشعوب وتصبغ بصبغتها، وفيهما بدأ الفكر يستقل باستقلال الأمم القاطنة في غربي أوروبا استقلالاً معنوياً، لهذا تجد أن الناس، في أواخر القرن الثامن

عشر وأوائل القرن التاسع عشر، قد بدءوا بأسفار طويلة، قضوها في التأمل والدرس، منتقلين من مملكة إلى أخرى؛ ليخُصّوا أوطانهم بما ينقلون من أفكار مبتكرة، فوفد إلى إنكلترا "فولتير" عام 1726؛ حيث نشأت فلسفتا "نيوتن" و"لوك"، وساح "آدم سميث" في فرنسا عام 1765؛ حيث درس طريقة "كوينسي" الاقتصادية، وأكب على مباحث "الفيزيوقراطيين" يدرسها، ومنها كوّن فكرته التي بنى عليها فلسفته الاقتصادية التي أخرج فيها كتابه "ثروة الأمم"، في تلك المرحلة كان طلاب العلم في أنحاء القارة الأوروبية يولون وجوههم شطر باريس؛ حيث ظلت تلك المدينة بضعة عشرات من السنين محور البحث العلمي، وأخذت تشع بنور المعرفة"([1]).

"كانت الليبرالية قبل حلول القرن الثامن عشر" مجرد مواقف ثقافية لبعض المفكرين، لكن بقدوم عصر الأنوار الفرنسي، أصبحت الليبرالية حركة واضحة إجتماعية، قامت بنشر قيم التسامح والمساواة والحرية والمعرفة وفصل الدين عن الدولة. من الناحية الفلسفية، أكدت الليبرالية على مبدأ الحرية الشخصية وحرية المجتمع والتعليم المدني وحرية البحث وحرية طلب الحقيقة. لكن العنصر الأهم في حركة التنوير، هو إتيانها بمفهوم التقدم. وجد فلاسفة القرن الثامن عشر أن التقدم الاجتماعي والثقافي، تقع مسؤوليته في يد الإنسان نفسه، وفي قدراته وثقافته، وليس في الاعتقاد بأن الرب سوف يتدخل لكي يوقف انحدار الإنسان"([2]).

بزوغ التنوير العقلاني وفلسفة الحداثة في أوروبا:

في هذا العصر، بزغت الفلسفة الحديثة في أوروبا، وكان التنوير الأوروبي بمثابة حجر الزاوية في بنيانها وسيرورتها الممتدة حتى اللحظة، وهنا أشير إلى أن عصر التنوير في أوروبا كان في القرن الثامن عشر ذا صلة بتغيرات اقتصادية واجتماعية وعلمية رافقت تفسخ النظام الاقطاعي، ونمو البورجوازية والطبقة العاملة، وفي هذه العملية التغييرية، التي بدأت في هولندا (أواخر القرن السادس عشر) وفي إنكلترا (أواسط القرن السابع عشر) ثم في فرنسا وألمانيا (أواخر القرن الثامن عشر) تزعزعت دعائم الكنيسة والعلاقات الاقطاعية، وأصبح العلم الحديث يعتمد بصورة رئيسية على واقع الإنتاج والعلاقات

البرجوازية الجديدة، كما تطورت الجامعات الأوروبية باتجاه التحديث والاستتارة، ونُشرت مجموعات كبيرة من الكتابات التي تناولت جميع مظاهر المعرفة وتطور العلوم والاختراعات العلمية، التي عززت دور البرجوازية الفتيه في نضالها ضد الدعائم الفكرية والاجتماعية الاقتصادية للإقطاع، إلى جانب الفلاسفة العقلانيين والديمقراطيين الرواد (ديكارت / كانط / هوبز / سبينوزا / جون لوك / هيوم/ فولتير/ مونتسكيو / روسو / ديدرو ... إلخ) الذين كانوا بمثابة المعول الذي هدم البناء المعرفي الرجعي الإقطاعي مُعلنًا بداية العصر الجديد، او عصر التنوير وانتصار البرجوازية، بعد ان أشرق نور التنوير على أوروبا، ذلك التنوير الذي جاء أولاً من إنجلترا الليبرالية، ثم انتقل إلى فرنسا وألمانيا وبقية أوروبا، ومع تلك الاشراقه التنويرية الحاملة لمفاهيم الحرية وسيادة العقل، والتحرر من وصاية الكنسية والاقطاع، خرج الانسان الأوروبي من إسار التخلف والاستبداد الإقطاعي صوب الحرية و الروح النقدية التي انطلقت في النظر إلى الوجود بتفكير عقلائي يبحث عن أسباب الظواهر بعيداً عن غيبيات الكنيسة من ناحية، ورفضاً للعلاقات الاقتصادية الاجتماعية المتخلفة التي تراكمت طوال العصر الإقطاعي البائد من ناحية ثانية، ولذلك لا نبالغ في القول بأن فكر التنوير افتتح بوابة العالم الحديث، لأن معظم أفكار الحداثة (العقلانية والديمقراطية والعلمانية والمواطنة والتقدم والحرية.. إلخ) جاءت من تأثير مباشر من فكر التنوير.

ولذا، "فالتنوير ليس مجرد حلقة من حلقات تاريخ الأفكار بل ثابت أساسي من ثوابت الفكر الفلسفي الغربي منذ كانط حتى الآن، فالمذهب الليبرالي يؤكد حرية التعبير وحرية الكلام. وهنا تتلاقى الليبرالية السياسية مع فلسفة عصر التنوير، فالدفاع عن مثل هذه الفضائل ليس مبنياً على النظرة المفيدة أن التسامح هو قيمة "خير" فحسب، وإنما أيضاً على النظرة التي تقول إن نقاشاً مفتوحاً وحرّاً هو شرط ضروري لنكون قادرين على الوصول إلى رؤية صحية في العلم، كما في السياسة" ([3]).

فالحرية شرط العقلانية، وفي الوقت نفسه هي شرط للديمقراطية في عملية خلق الرأي العام الشعبي، وفي التأمل المنتور، ذلك ما عبر عنه بوضوح المفكر الفرنسي مونتسكيو

الذي ربط الحرية بشكل خاص بإسهامين اثنين أساسيين وهما: نظرية فصل السلطات كشرط للحرية، ونظرية تأثير البيئات المختلفة على السياسة، وكانت فرنسا في القرن الثامن عشر هي الرافد الأساسي والأكبر لنهر العالم الكبير الذي تحدر من أرض اليونان قبل ذلك باثنين وعشرين قرناً.

نستخلص مما تقدم، أن مفكري التنوير (في إنجلترا وفرنسا وألمانيا) كانوا قد "أحلّوا العقل السيد المستقل محل العقيدة اللاهوتية المسيحية التي سيطرت على البشرية الأوروبية قرون وقرون، لقد كان العقل هو القضية الكبرى لفلاسفة القرن الثامن عشر والذي دعي في كل أنحاء أوروبا بعصر التنوير" ([4]).

والسؤال هنا: ما معنى مفهوم التنوير؟ وكيف ظهر في القرن الثامن عشر في أوروبا؟ لقد كان مسار التنوير في أوروبا صعباً وثمنه غالياً، كما أنه لم يكن هبة أو أنه جاء صدفة أو دفعة واحدة، بل شهد مسارات مختلفة قبل أن تتم صياغة أفكاره بكل وضوح، والوصول إلى مآلاته المعروفة في القرن الثامن عشر وما يليه، ولعلّ نتائجها الإيجابية كانت تستحق الجهد المبذول، فبفضل جهود التنوير وُظنت أوروبا مفاهيم: الحرية، العقلانية، والديمقراطية، وأرست دعائم الدولة الحديثة" ([5]).

وعلى الرغم من وجود القوى المضادة والمتغيرة على الدوام، والكثيرة، فقد "تابع برنامج التنوير تقدمه، وكان منشأ النقاش السياسي في فرنسا خلال القرن الثامن عشر في الصالونات الأدبية للطبقة الوسطى المقيمة في المدن، ففي ذلك المكان الأنيق، تمازجت السياسة والفلسفة والأدب بسهولة" ([6]).

لقد استورد الفرنسيون من بريطانيا، تصور "جون لوك" لحقوق الإنسان، وبدت فكرة حقوق الإنسان في الوقت ذاته متطرفة، أي شكلت هجوماً على النظام الملكي المطلق، وارتبطت النبرة المُرّة أيضاً بالواقع المفيد أن الفروق الطبقيّة في فرنسا كانت أكثر تناقضاً مما هي في بريطانيا، فقد كان رجال الدين يملكون خمس الأرض، ولهم امتيازات، وكان للنبلاء امتيازات أيضاً، على الرغم من أن قوتهم السياسية كانت قد تدنت، وفي الوقت نفسه، كان نفوذ البورجوازية أكبر مما هو في بريطانيا، وكان التجار الفرنسيون الأقوياء

يشعرون أنهم الثقل: إذ كان النبلاء والكهنة طفيليين وذوي امتيازات، وباتت سلطة الملك غير فاعلة، فظهر النقاد القادة من صفوف البورجوازية العليا تلك، وأصبح الصراع الأيديولوجي بين فكرة حقوق الإنسان والليبرالية (لوك) في مواجهة الملكية المطلقة والإميازات التقليدية للنبلاء.

وهكذا، "تميزت حقبة عصر التنوير بالتفاؤل التقدمي داخل الطبقة الوسطى المتوسعة: فهناك ثقة متيقظة في العقل وفي الإنسان. كان هناك مذهب خلاص مدني، حل فيه العقل محل الإنجيل، وبعون من العقل صار بإمكان الإنسان أن يكشف الجوهر الداخلي للواقع ويحقق التقدم المادي، وسيستقل الإنسان تدريجياً، ويستغني عن السلطة التي لا أساس لها، وعن الوصاية اللاهوتية، فقد تحرر الفكر لأن الإنسان شعر أنه حاكم نفسه، وأنه مستقل عن الوحي والتقليد. وصار الإلحاد زي العصر، غير أنه سرعان ما تبين أن تحقيق التقدم المتوقع أصعب مما ظن فلاسفة عصر التنوير الفرنسيين، في القرن الثامن عشر نظراً للصعوبات السياسية والاجتماعية الموجودة في سبيل تحقيق هذا التقدم، وأعظم تلك العقبات هي الجهل والخرافة والتعصب، وللتغلب على هذه العقبات، نحتاج تنويراً (لا ثورة)" [7]، انطلقت شرارة التنوير في فرنسا أولاً.

وفي هذا الجانب، يقول ول ديورانت: "لم يحدث قط منذ أيام السفسطانيين الإغريق أن انتشرت مثل هذه الآراء والأفكار الكثيرة، أو ظهرت روح البحث والتحقيق والحوار والجدل المنعشة، وبما أن باريس كانت آنذاك عاصمة الفكر في أوروبا، فإن حركة التنوير أصبحت حركة واسعة النطاق مثل حركة النهضة الأوروبية وحركة الإصلاح الديني، فقد ذهبت النهضة إلى ما وراء المسيحية لتكتشف ذهن الوثني، كما أن الإصلاح الديني كان قد كسر قيود السيادة المذهبية، وعلى الرغم منه تقريباً أطلق العنان لعمل العقل، وباتت مقدما العصر الحديث هاتين تكمل الواحدة الأخرى، وأصبح الآن في مقدور الإنسان في نهاية المطاف ان يحرر نفسه من معتقدات العصور الوسطى ومن أساطير الشرق، كما أصبح في مقدوره أن يهز كتفيه استخفافاً باللاهوت المربك المرعب، وان

يقف على قدميه حراً طليقاً. حراً في ان يشك؛ وفي ان يحقق ويدقق، حراً في ان يفكر ويجمع ألوان المعرفة وينشرها"([8]).

فالبورجوازية الفرنسيه - التي كانت تسمى بالطبقة الوسطى آنذاك- لم تكن قد ترهلت بعد كما حدث في إنجلترا، انها لا تزال في عنفوان صباها، ولم يعد في مقدورها الاكتفاء بالازدهار الاقتصادي الذي يحققه لها دعمها لحكم الملوك المطلق، وما رافقه من بؤس وافقار واستبداد، فهي الآن تتطلع إلى الظفر بالسلطة السياسية أو المشاركة فيها على الأقل، اذ من غير المعقول أن تظل تمول البلاط الذي يعج بأمراء الاقطاع الكسالى الذين يغدق عليهم الملوك الاموال والامتيازات بعد أن هجروا أملاكهم الزراعية ومقاطعاتهم، ولا يكون لها أي دور في تقرير حاضرها ومستقبلها"([9]).

"ففي فرنسا وفي النصف الثاني من القرن الثامن عشر.. تطور أسلوب الإنتاج الجديد _الرأسمالي_ في أحشاء المجتمع القديم -الإقطاعي-، وقد شهدت فرنسا قبيل الثورة البورجوازية الفرنسية (1789) بأربعة عقود حركة فكرية واسعة وقوية عُرفت "بحركة التنوير"، وضع رجالها نصب أعينهم مهمة نقد ركائز الإيديولوجية الإقطاعية، ونقد الأوهام والمعتقدات الدينية، والنضال من أجل إشاعة روح التسامح الديني وحرية الفكر والبحث العلمي والفلسفي وإعلاء شأن العقل والعلم في مواجهة الغيبية.

بالطبع لم يكن تيار التنوير الفرنسي متجانساً، فإلى جانب المادية كانت المثالية وإلى جانب الإلحاد كان التيار الديني، ولذلك فقد كان الفكر الإنجليزي أحد أهم مصادر فكر التنوير الفرنسي، وكلاهما وَجَّهاً نقداً جاداً للنظام الإقطاعي والحكم المطلق، ومهدا الطريق من أجل هدمه وتغييره انسجاماً مع وجهة نظر المصالح البرجوازية الجديدة"([10]).

لقد كان "التنوير" في الغالب هو الصيحة المتقدمة جداً في ذلك العصر، التي اجمع فلاسفة فرنسا على اطلاقها في تلك الايام، وخاصة فولتير الذي " أعلن الحرب على التعصب وعدم التسامح الديني، الذى استعبد أوروبا آلاف السنين، كان يقول: "كفى حرق الكتب، والإطاحة برؤوس الفلاسفة، وإعدام الأبرياء، بحجة أنهم يدينون بديانات

مختلفة، هذا عار يجب أن يُمَحَى، الإنسان يجب أن يتحرر من خرافات العصور الوسطى، ومن سلطة الحكومة الدينية. الإنسان يجب أن يحكم بالحجة والعقل" ([11]). على أن "فرنسا" لم تكن، تعيش وحدها في ذلك العالم، فثمة جارة لها، هي إنجلترا، كانت قد فجرت ثورة عظيمة في نظامها الاجتماعي والسياسي والاخلاقي في القرن السابع عشر، وأنجبت فلاسفة عظاماً فجروا هم بدورهم أيضاً ثورة موازية في الفلسفة، فلماذا لا يتعرف فلاسفة فرنسا عليها، وينقلون عن فلاسفتها ما أبدعته عقولهم الجبارة، لا سيما وان التنوير الانجليزي يمثل في مجمله حركة الفكر الاجتماعي البورجوازي الصاعد الذي أخذ التنوير الفرنسي يتلمس طريقه اليه؟.

الواقع ان فلاسفة التنوير الفرنسي (جان جاك روسو والموسوعيين أمثال هلفثيوس وهولباخ وغيرهما) وجدوا في الفيلسوفين الانجليزيين "لوك" و"تيوتن" ضالتهن المنشودة، فقد تساءل الفرنسيين: "إذا كانت الطبيعة البشرية خيرة، كان الناس متساوين فيها تماما كما يقول "لوك"، فلماذا نرى الناس غارقين في بحر من الأثام والشرور، ويقوم بينهم تمايز صارخ في مواقعهم الاجتماعية والسياسية؟

والحق ان "لوك" نفسه هو الذي هداهم، من حيث لا يدري، إلى الجواب الصحيح، فقد أوحى لهم اجابته عن السؤال (إذا كان العقل صفحة بيضاء، فكيف يكتسب المعرفة؟) بالحل لتلك المفارقة، فاجابته التي قال فيها (إنني أجيب عن هذا السؤال بكلمة واحدة: التجربة، فبالتجربة وحدها تتكون كل معارفنا)، جعلتهم يتساءلون قائلين: "إذا كان كل ما في الإنسان مرَدُّه إلى التجربة، فلماذا لا تكون البيئة البشرية - التي هي ميدان تجربة الإنسان الاجتماعية- هي المصدر الوحيد لكل تلك الشرور، وكل ذلك التمايز الصارخ؟ أي لماذا لا يكون مرَدُّ ما هو شر في أفعال الناس، ومرَدُّ التمايز الاجتماعي فيما بينهم، إلى تربية وبيئة اجتماعية فاسدتين، طالما أن طبائعهم هي في الاصل خَيْرَة ومتساوية تماما" ([12]).

وفي ذلك الزمن، لم يكن في فرنسا مؤسسات قابلة للحياة نشأت قبل الملكية المطلقة يمكنها أن "تصمد أمام النقد". لذا، كان يصعب الحصول على اعتدال وزيادة فعالية

الحكم بواسطة مساعدة مؤسسات تمثيلية مثل البرلمان البريطاني، فكان لابد من أن يأتي التغيير عن طريق ثوران سياسي. وقد حصل هذا الثوران في عام 1789 باندلاع الثورة الفرنسية، التي كان لها تأثيرها الكبير على الفكر والفلسفة في ألمانيا، فقد "كانت ألمانيا، في القرن الثامن عشر، بلدا يسير في طريق التطور الراسمالي، لكن هذا التطور كان أبطأ مما كان عليه في انكلترا وفرنسا، كما كان عليه أن يذلل صعوبات كبيرة للغاية، فقد عاش المنورين الألمان في المراحل الأولى، سواء في الفلسفة أو في نقد الكتاب المقدس أو في العلم، على الأفكار التي صاغتتها انكلترا وهولندا وفرنسا من قبل، ثم قاموا، بعد استيعاب هذه الأفكار، بملاءمتها مع واقع بلادهم وظروفها، وبذا اكتسب المنورون الألمان عددا من السمات، التي تميزهم عن أسلافهم - المنورين الانكليزي والفرنسيين" [13].

"صحيح أن المنورين الألمان ناضلوا من أجل انتصار العقل، والفلسفة القائمة على العقل، وسعوا، كذلك، إلى حل النزاع، القائم بين الايمان والعقل، لصالح الاخير، ودافعوا عن مشروعية النقد العلمي لمسائل كانت تعتبر، حتى ذلك الحين، وقفا على اللاهوت، لكن هؤلاء المنورين لم يتمتعوا بتلك الروح الثورية، التي أشرنا إليها عند المنورين الفرنسيين، ذلك إن التنوير الألماني لم يكن يهدف إلى النضال ضد الدين لصالح العقل، بقدر ما سعى إلى ايجاد حل وسط بين المعرفة والايمان، بين العلم والدين" [14].

في هذا الجانب، يقول المفكر السوري الراحل د.حامد خليل: إن "تهر العالم في القرن التاسع عشر بدأ في تغيير مساره، إنه يتجه باتجاه ألمانيا، لكن ذلك لا يعني أن أراضي أوروبا قد أصبحت مجدبه، أو انها اخذت تعوق جريانه، وانما يعني ان أرض المانيا كانت ظمأى أكثر من غيرها.

وحقيقة الأمر أن ألمانيا كانت لا تزال متخلفة إذا ما قيست بما وصلت اليه أوروبا، فهي لم تنجز ثورتها البورجوازية بعد، ولذلك كانت أكثر تعطشاً من غيرها للارتواء من مياه المعرفة الكونية، وأكثر احساساً بمأزق الإنسان التاريخي، وبالتالي أكثر اندفاعاً لتكوين

رافد جديد يرفد النهر المذكور، تماماً مثلما كانت فرنسا أكثر احساساً من انجلترا في القرن الثامن عشر، بالحاجة إلى شحذ قريحتها من أجل التغيير المنشود" ([15]).

ويضيف د.حامد خليل قائلاً: "الواقع أنه كان هناك موقفان رئيسيان تجاه الأفكار البورجوازية: موقف هيجل الرامي إلى تهذيبها وتعقيها بعد أن أسرفت في اطلاق القوى الاقتصادية من عقالها، وموقف ماركس الداعي إلى اعلان سقوطها، وتجاوزها، وطرح أفكار جديدة بدلاً منها. وهكذا يصبح القرن التاسع عشر عصر الامتحان الكبير كما نقول، وأيضاً عصر التحول الخطير بالنسبة إلى مشكلة الإنسان" ([16]).

وبالتالي "فإن الفكرة المحورية في فكر القرن التاسع عشر، والتي كانت تعتبر نقطة تحول تاريخية في قيام علم جديد للإنسان سواء من جانب هيجل أو من جانب ماركس، هي ان الإنسان يتكون في التاريخ، وأن هذا التكون مرتبط بجمله شروط مادية واجتماعية وانسانية.

وبهذا الصدد فإننا نشير إلى حادثتين رئيسيتين نعتقد انه بسببهما قبل سواهما حدث التحول الذي نحن بصدد دراسته في هذا الفصل: الأولى هي انتشار فكرة التطور على نطاق واسع جداً وما رافق ذلك من ظهور علوم تدور في هذا الاتجاه. أما الثانية فهي قيام الثورة الصناعية الكبرى.

صحيح، فيما يتعلق بالحادثة الأولى، أن كتاب دارون "اصل الانواع" لم يظهر الا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، لكن ذلك لا يعني أن العقل الأوربي لم يكن قد تشبع بفكرة التطور قبل ذلك التاريخ بكثير. فالمعروف أن المفكرين الأوربيين توصلوا في ذروة عصر التنوير إلى مفهوم عن التقدم لا يخص الإنسان وحده، وانما يتسع ليشمل المجرى الكوني بكامله، والحق أن "ظهور علوم الحياة عزز من ترسيخ فكر التطور المذكورة، وتوجيهها وجهة جديدة، فالمبادئ الآلية التي كانت تعتمد في التفسير في العلوم الطبيعية، أخذت تغزو علوم الحياة، وقد كانت هذه نقطة تحول خطيرة سيكون لها تأثير كبير على علم الإنسان. ذلك أن العضويات الحية أصبح ينظر إليها، نتيجة للكشوف الجديدة في علوم الجيولوجيا والاجنة وفيزيولوجيا النبات والحيوان والكيمياء

العضوية وغيرها، على أنها آلات كميائية قوامها الرئيسي مادة صمغية تمتلك خاصية المحافظة على ذاتها، وتوليد ذاتها من جديد، أي أنها تتطور، ولم يعد الفارق بين المادة الحية وغير الحية فارقاً في النوع، وإنما في درجة التعقيد في التركيب، مما ترتب عليه أن لا تظل مسألة تكون الإنسان تكوناً كاملاً منذ البداية مسلمة إيمانية لا تقبل النقاش" ([17]).

ووجه الخطورة في ذلك التحول هو ان التفسير الجديد للخلق-كما يقول د.حامد خليل- ستتشأ عنه - إن صح- مشكلات خطيرة تتعلق بأصل الإنسان ومصيره وعلاقته بالكون، والأهم من ذلك أنه سيلقي ظلالاً من الشك جديدة ومدعمة بالحجج العلمية على مسألة الخطيئة والسقوط التي ظلت تشكل جوهر الايمان المسيحي قروناً طويلة.

أما بالنسبة إلى الحادثة الثانية، الثورة الصناعية الكبرى، فإننا نقول إن اضطراب المجتمع الصناعي الجديد جعل أمر تنظيمه وتوجيهه وجهة عقلانية، الوجه الآخر لفلسفة القرن التاسع عشر، فالواقع الاجتماعي الجديد الذي أفضت اليه الثورة المذكورة، والتفسير المتسارع المستمر الذي رافقها في حقل العلوم التطبيقية، والتحول الذي طرأ على حياة الإنسان من جراء استعمال الاختراعات الجديدة - كل ذلك اوضح للاوربيين ان الحضارة تمر بعملية شاملة من اعادة التنظيم.

كذلك أدى التغير المذكور إلى ان تصبح الفكرة القائلة بأن الإنسان عضو يؤثر في محيطه ويتأثر هو به، فكرة مركزية، وايضاً إلى التشديد على الدور التاريخي الذي يلعبه ذلك الإنسان في مضمار التغير الاجتماعي، أو الذي يجب أن يلعبه، ان كان لا بد لتلك التغيرات من أن تنتهي إلى شيء ذي قيمة" ([18]).

وهنا بالضبط، تجلى الدور المعرفي العقلاني والمادي الطبيعي لفلاسفة المانيا في تلك المرحلة عموماً، وفلسفة كانط وهيغل وشوبنهاور وفيورباخ خصوصاً.

أخيراً، لابد من التأكيد على أن الربط المحكم بين التفكير العلمي والتغيير الاجتماعي هو - كما يقول بحق د. هشام غصيب- "سمة مميزة لعقيدة التنوير، سواء في شكلها البرجوازي الثوري القديم، الشكل الذي تبلّر على أيدي برونو وميكافيلي وبيكون وغاليليو

وديكرت وهوبز ولوك وسبينوزا والماديين الفرنسيين وفولتير وروسو والمثاليين الألمان، أو في شكلها العمالي الثوري الحديث الممثل بماركس وإنغلز، بل يمكن القول إن جوهر مشروع التنوير يكمن في هذا الربط المحكم بين التفكير العلمي والتحول الاجتماعي" ([19]).

والسؤال الجوهرى كما يطرحه هنا د. غصيب: "بأي معنى يرتبط التفكير العلمي بالتغيير الاجتماعي في عقيدة التنوير؟، يجب عليه قائلاً: إن عقيدة التنوير تؤكد على أن العلاقة بين الطرفين علاقة جدلية، أي ضرورية وتبادلية، فلا معنى للتغيير الاجتماعي من دون التفكير العلمي" ([20]).

أما الملاحظة الثانية فهي أن "هناك ارتباطاً جديلاً ضرورياً بين التفكير العلمي والإنتاج الاجتماعي. ذلك إن كل إنتاج اجتماعي يستلزم معرفة وينطوي على معرفة، لقد شكلت ولادة التفكير العلمي زلزالاً عاصفاً في الوعي الاجتماعي ما زلنا نعيشه ونلاحظ تعاضده. إن التفكير العلمي إذاً ثورة دائمة في حياة البشر في الحقبة الحديثة يقلبها باستمرار رأساً على عقب. وهو ليس ممارسة ذهنية محضة يمارسها نفر من الموهوبين والعباقرة في كل زمان ومكان في أبراجهم العاجية خارج إطار المؤسسات والتيارات الاجتماعية المتلاطمة. كما إنه ليس حكراً على عرق معين، حيث إن إمكانيته مكتوبة في بنية الدماغ البشري.

وبالتالي فإن التفكير العلمي بحكم تكوينه الداخلي يدخل في تصادم مع جميع العقائد الدينية والفلسفية، بما في ذلك عقيدة التنوير التي يشكل أساسها. لكن صدامه مع عقيدة التنوير ليس تناحرًا. إنه أقرب إلى التوتر الخلاق منه إلى التناحر، وعلينا ألا ننسى هنا أن إحدى الوظائف الرئيسية لعقيدة التنوير هي حماية العلم من الأيديولوجيا اللاعقلانية والدفاع عنه" ([21]).

أخيراً، أشير إلى أن "الفلسفة الغربية البرجوازية في مرحلة صعود البرجوازية الغربية تمثلت في ثلاثة تيارات رئيسية: دين العقل (العقلانية المثالية)، والمادية (العقلانية المادية)، والتجريبية، ولم تكن هذه التيارات معزولة عن بعضها، وإنما قامت بينها

تقاطعات متواصلة وتفاعلات تناحرية مريرة، وبالطبع، فإن التيارات الثلاثة الرئيسية المذكورة جميعاً كانت مرتبطة بصورة جوهرية بنشوء الفيزياء والكيمياء والبيولوجيا والجيولوجيا، وبتطورات هذه العلوم وإزدهار الرياضيات، ولكن برغم روح التناحر التي سادت العلاقة بين هذه التيارات، إلا أن هذه التيارات كانت ضرورية لبعضها، وكانت تعمل على تعميق بعضها، وكان كل تيار يغذي كل تيار آخر بما كان ينقصه، ويوسع إطاره، لقد كان تناحراً صحياً بكل ما في الكلمة من معنى، أما القاسم المشترك الأكبر بينها، فقد كانت العلمانية، أي عملية علمنة الفكر والوعي، إذ يمكن فهم مسيرة الفكر الغربي في مرحلة صعود البرجوازية على أنها مسيرة علمنة هذا الفكر.

لكن الماديين أدركوا أن هذه المسيرة لا يمكن أن تكتمل بالمثالية، فالمثالية تعيد إنتاج الدين بصورة جديدة. وهي تفرض حدوداً على العلمنة تحول دون إكمال مسيرتها. لذلك رأوا أن عليهم أن يوجهوا نقداً مادياً مفصلاً للعقلانية المثالية (دين العقل)، وهذا ما انبرى إلى فعله الماديون في جماعة الهيجليين الشبان، وفي مقدمتهم فويرباخ وماركس وإنغلز.

لقد وضع أولئك الماديون نصب أعينهم استكمال مسيرة علمنة الفكر بتحرير هذه المسيرة من قيود المثالية، وتطوير المادية بما يمكنها من أداء هذه المهمة وغيرها من المهمات التنموية والتقدمية الكبرى" ([22]).

فقد بدأ لودفيغ فويرباخ ذلك باعتبار دين العقل الهيجلي استمراراً للاغتراب الديني، أي اعتبره إسقاطاً اغترابياً للطبيعة البشرية، ودعا فويرباخ إلى التغلب على هذا الاغتراب بإعادة العقل المطلق إلى حيث ينتمي فعلاً، إلى عقل الإنسان وقلبه.

وبهذا النقد المادي المحكم لهيغل وفويرباخ، أفلح ماركس بالفعل في إكمال مسيرة علمنة الفكر، التي ابتدأت مع بيكون وديكارت، وفي إرساء دعائم فهم الإنسان نفسه علمياً وثورياً.

أجل! لقد اكتمل مشروع التنوير واكتملت مسيرة علمنة الفكر بماركس وإنغلز، بالمادية الجدلية، التي جاءت حلاً للتناقضات الرئيسية بين التيارات الرئيسية الثلاثة لفكر البرجوازية الثورية في مرحلة صعودها: دين العقل، والمادية، والتجريبية" [23].

- (11) إسماعيل مظهر - نزعة الفكر الأوروبي في القرن التاسع عشر - موقع: هندواي - عام 2017.
- (12) ميدل إيست أونلاين - فكر الأنوار الأوروبي (1/ 2) - 2015/1/29.
- (13) السيد ولد أباه - التاريخ والحقيقة لدى ميشال فوكو - دار المنتخب العربي - الطبعة الأولى - 1994 - ص 96
- (14) هاشم صالح - من الحداثة إلى العولمة .. رحلة في الفكر الغربي - المجلة العربية - الطبعة الأولى - 2010م - ص 235
- (15) د. خديجة زنتيلي - حوار مع فاطمة الفلاحي (بؤرة ضوء) - الحوار المتمدن - 2017/5/20
- (16) غنارسكيريك و نلز غيلجي - تاريخ الفكر الغربي .. من اليونان القديمة إلى القرن العشرين - ترجمة: د. حيدر حاج إسماعيل - مركز دراسات الوحدة العربية - الطبعة الأولى، بيروت، نيسان (ابريل) 2012 - ص 515
- (17) المرجع نفسه - ص 516
- (18) أول ديورانت - قصة الحضارة "أوروبا الوسطى" - المجلد التاسع عشر (37/ 38) - الفصل الثامن عشر - مكتبة الأسرة - القاهرة - 2001 - ص 4
- (19) حامد خليل - مشكلات فلسفية - الطبعة الثالثة - دار الكتاب - دمشق - 1990/1989 م - ص 151
- (10) غنارسكيريك و نلز غيلجي - مرجع سبق ذكره - ص 521
- (11) ميدل إيست أونلاين - فكر الأنوار الأوروبي (2/ 2) - 2015/1/29.
- (12) حامد خليل - مرجع سبق ذكره - مشكلات فلسفية - ص 153/152
- (13) موجز تاريخ الفلسفة - جماعة من الأساتذة السوفييات - تعريب: توفيق ابراهيم سلوم - دار الفارابي - طبعة ثالثة (1979 م) - ص 310
- (14) المرجع نفسه ص 311
- (15) حامد خليل - مشكلات فلسفية - الطبعة الثالثة - دار الكتاب - دمشق - 1990/1989 م - ص 177
- (16) المرجع نفسه - ص 177
- (17) المرجع نفسه - ص 179-180
- (18) المرجع نفسه - ص 181
- (19) د. هشام غصيب - التفكير العلمي والتغيير الاجتماعي - الحوار المتمدن - 2012/8/3.
- (20) المرجع نفسه .
- (21) المرجع نفسه.
- (22) د. هشام غصيب - من الفلسفة إلى الثورة - الحوار المتمدن - 2011/ 9 / 18.
- (23) المرجع نفسه.

كارل ماركس في ذكرى رحيله " 14 مارس 1883

الخميس 18 مارس 2021

خاص بوابة الهدف

يصادف الرابع عشر من مارس / اذار 2021 ذكرى مرور 138 عاما على رحيل الفيلسوف كارل ماركس (1818 - 1883) وهو أول مفكر "أوروبي" خلف نظرية عن العالم الحديث، تستوعب القيم المعبرة عن الحداثة الأوروبية، ممثلة في الفلسفة الكلاسيكية الألمانية في أوجها مع كانط وهيغل، وفي علم الاقتصاد الإنجليزي مع آدم سميث ودافيد ريكاردو، وفي التجربة الديمقراطية كما تجلّت في الثورة الفرنسية. نحن إذن - كما يقول المفكر الفرنسي جاك بيدي Jacques Bidet - أمام قذيفة مرعبة ضدّ "المجتمع البرجوازي"، تشتغل بواسطة سلسلة من المفاهيم المبتكرة، صيغت بلغة خاصة. الرجل الذي كان أول من أعطى لعموم الحركة العمالية وبالتالي للإنسانية جمعاء فلسفة ثورية علمية لتغيير النظام الرأسمالي وإزالة كل أشكال الاستغلال الطبقي وبناء المجتمع الاشتراكي او مجتمع المستقبل للإنسانية جمعاء.. لذلك على كل حركات اليسار الماركسي العالمي عموما والعربي خصوصا ان يدركوا جيدا أن نظرية ماركس ليس بمستطاع احد ان يتجاوزها شرط ان نستوعب جيدا ايضا ان فهم ماركس للعالم- كما اكد رفيقه انجلز - "ليس مذهبا.. وإنما هو منهج. فهو لا يعطي عقيدة جامدة. وإنما يقدم نقاط انطلاق لبحث ما هو آت ". وكما اكد لينين من بعده على أن: "الماركسية ليست نموذجاً نظرياً للكون، وليست رسماً تخطيطياً ملزماً للجميع، وإنما هي طريقة وأسلوب لإدراك كل ما هو موجود في حركته وتغييره".

وإذا كنا نسلم بأن الحركة الشيوعية العالمية تعيش اليوم أزمتها . ترى ما هي طبيعة هذه الأزمة؟ هل هي من أمراض الموت؟ أم من أمراض النمو؟ يجيب المناضل الراحل نبيل الهلالي بقوله: في تقديرنا أن أزمة الاشتراكية من أمراض النمو، لأن النظام الاشتراكي العالمي بحسابات التاريخ لا يزال حديث الولادة، بالمقارنة بالنظام الرأسمالي العالمي الذي احتاج أربعة قرون لتثبيت أقدامه على أرض الواقع. لذلك ليس شاذاً أن

يتعرض النظام الاشتراكي العالمي لأزمة نمو بعد انقضاء 70 عاماً فقط على تأسيس أول دولة اشتراكية في التاريخ. وليس نشازاً في عرف التاريخ أن تنتكس الثورة الاشتراكية، لأن الثورات الاجتماعية عمليات طويلة معقدة مركبة، والتطور الاجتماعي لا يسير في اتجاه واحد. ولم يعرف تاريخ البشرية حتى الآن ثورة اجتماعية واحدة محصنة ضد الارتداد. فالثورة البرجوازية في فرنسا ارتدت أكثر من مرة واحتاجت إلى ثلاث ثورات متوالية لتحقيق انتصارها النهائي على الإقطاع. الثورات الاجتماعية كالبجار يحكمها قانون المد والجزر، ومهما اشتد أو امتد الجزر، فهو لا يعني نضوب مياه البحر. ولذلك فإن إخفاق النموذج السوفيتي للاشتراكية لا يبرر الشطب بالقلم الأحمر على الماركسية اللينينية. تماماً كما أن موت المريض داخل غرفة للعمليات بسبب خطأ الجراح لا يبرر إلغاء علم الجراحة.

بالأمس البعيد هللت الرأسمالية العالمية يوم سحقت كوميونه باريس، غير أن ماركس رد على زعمهم بمقولة صادقة، قال ماركس " أن مبادئ كوميونه باريس خالدة، فلا يمكن القضاء عليها. إنها سوف تعلن عن نفسها من جديد، ومن جديد ما دامت الطبقة العاملة لم تتوصل بعد إلى تحررها". ولكن بفعل قسوة الصدمة، أو بدافع من الانتهازية والوصولية، هناك من غرق في الإحباط وهناك من فقد الاتجاه، وهناك من تنصل من ماضيه، وهناك من هجر الماركسية، وهناك من هرول إلى الخندق الليبرالي المضاد.

لكن يخطئ كل الخطأ من يعتبر الماركسية قد اندثرت، كما يخطئ كل الخطأ من يحكم على مستقبل الاشتراكية على ضوء حاضرها المأزوم، وسوف تثبت الأيام أن عاجلاً أو آجلاً، أن أزمة الماركسية مجرد لحظة عابرة في تاريخ البشرية.

حقاً إن الأوضاع والظروف السائدة، لا تبشر بفرص ثورية في الأمد المنظور، ولكن هاهي وقائع الحياة تؤكد لنا أن هناك أساساً موضوعية لإعادة بناء حركة معادية للرأسمالية على النطاق العالمي. وأن هناك إمكانيات واقعية لتحقيق مكاسب جزئية متزايدة في عملية طويلة معقدة عبر مراحل وسيطة متعددة.

وكما قال بحق الفيلسوف الفرنسي غير الماركسي جان بول سارتر فإن "الماركسية غير قابلة للتجاوز لأن الظروف التي ولدتها لم يتم تجاوزها بعد" ولا زالت البشرية في عالمنا اليوم تعاني من: التفاوت الطبقي، الاستغلال الطبقي، القهر الطبقي، ولم يحدث في تاريخ البشرية أن بلغ الاستغلال والقهر الاجتماعي والإفقار المستوى الذي وصل إليه اليوم، وهو يزداد تعمقاً بفعل العولمة ويصبح تناقضاً بين الرأسمال الدولي والطبقة العاملة العالمية، والماركسية هي النظرية العلمية الوحيدة القادرة على مساعدة البشرية في حل هذا التناقض وإرشاد البشرية في كفاحها للخلاص من الاستغلال الرأسمالي. إن الاشتراكية اليوم ضرورة حتمية لاستمرار الحضارة البشرية، وضمان لا غنى عنه لبقاء الجنس البشري.

لذلك فإن المطلوب ماركسية عصرية عبر تجديدها وتطويرها على ضوء الواقع المعاصر بحيث تستجيب لمتطلبات الزمن الذي نعيش فيه، ولكي لا تكون الدعوة للتجديد صحيحة حق يراد بها باطل ولكي نضمن أن يأتي التجديد: تطويراً في الماركسية لا تطويحاً بالماركسية، وإغناء للماركسية لا استغناء عن الماركسية واجتهاداً في الماركسية لا ارتداداً عن الماركسية.

نظرة على فلسفة القرن العشرين

الإثنين 22 مارس 2021

شهد هذا القرن حالة نوعية - غير مسبوقة - من التطور والنهوض الفلسفي بمختلف مدارسه ومذاهبه، إلى جانب النهوض العلمي والتكنولوجي وعلوم الذرة والفيزياء والفضاء، التي تركت آثارها في كافة الميادين السياسية، الاقتصادية، والاجتماعية، والثقافية، لدى شعوب الكوكب وفق درجات تطورها.

كما شهد هذا القرن في بدايته، أول حرب عالمية، كان لها انعكاساتها النوعية على انتشار الفلسفة الماركسية وانتصارها في روسيا القيصرية، ومن ثم تأسيس أول منظومة اشتراكية في العالم باسم الاتحاد السوفياتي، وتوسّع تلك المنظومة في العديد من بلدان أوروبا الشرقية، والصين، فيما بعد الحرب العالمية الثانية.

كما تركت الحرب العالمية الأولى أيضاً، آثارها وانعكاساتها على مجمل عملية التطور الاقتصادي، والمجتمعي، في البلدان الرأسمالية المتقدمة في أوروبا والولايات المتحدة، التي اضطرت على أثر تفاقم أزمة الرأسمالية العالمية عام 1929/1932 إلى التراجع عن شعار آدم سميث "دعه يعمل .. دعه يمر" الذي شجع الحرية الكاملة للشركات الرأسمالية في تحكمها شبه المطلق بآليات الاقتصاد والمنافسة والاستغلال الطبقي، ومن ثم لجوء تلك الدول إلى تطبيق نظرية "جون ماينارد كنز" التي تقول بضرورة تدخل الدولة في الاقتصاد إلى جانب المبادرة إلى تنفيذ عدد من الإجراءات الكفيلة بتحسين الأجور، وتوفير حرية العمل النقابي، والتأمينات الاجتماعية التي تضمن الحد الأدنى من العدالة الاجتماعية، حرصاً من تلك البلدان على قطع الطريق على تغلغل الفكر الاشتراكي في أوساط الطبقة العاملة الأوروبية والأمريكية.

على أي حال، لا بد من الإقرار بأن "الفلسفة الغربية المعاصرة تعود في أساسها إلى القرن العشرين. فهذا القرن يحتزل قروناً من التاريخ القديم والمعاصر، فهو عصر كل شيء، من التطور الفلسفي الذي شهد مدارس عدة على يد فلاسفة من مختلف بلدان

العالم، وبحيث لم تعد الفلسفة تقتصر على قضايا العقل والوجود والميتافيزيقيا، بمقدار ما اخترقت كل العلوم: من الاقتصاد إلى التكنولوجيا إلى السياسة إلى الأدب، وفي القرن العشرين نعثر على مختلف أنواع التطور البشري، في تقدمه وانحداره، فالحادثة وصلت إلى ذروتها وأوصلت الفلسفة إلى أعلى ذراها، وقدمت للبشرية كل ما تحتاجه من متطلبات التطور والخروج من التخلف ([1]).

في محطات هذا القرن، تطورت الفلسفة الحديثة، بمختلف مدارسها ومذاهبها في الولايات المتحدة وأوروبا على وجه الخصوص، حيث نلاحظ انشداد "برتراند راسل" فيلسوف الوضعية المنطقية، إلى الموقف العقلاني ضد الجشع الرأسمالي والتوحش الدولي، وظهرت فلسفة "غاستون باشلار" وأفكارها المتميزة في مجال المعرفة، وتاريخ العلم، وعلم النفس التحليلي، ومفهوم القطيعة المعرفية، في إطار رؤيته العقلانية الجديدة، ثم "جورج لوكاتش" الذي يعتبر أحد مؤسسي الماركسية الغربية من خلال اسهامه الفكري حول التشيؤ والوعي الطبقي، إلى جانب طروحات مدرسة فرنكفورت، التي عبّر عنها "هوركهايمر" و "أدورنو" و "هربرت ماركيزه" الذي طرح مفهوم "الإنسان ذو البعد الواحد"، وصولاً إلى فلسفة "أنطونيو جرامشي" صاحب الرؤية المختلفة عن المفهوم التقليدي للفلسفة الماركسية، وأحد أبرز المجددين في الفكر والثورة الاشتراكية.

في هذا السياق، ظهر أيضاً الفيلسوف الماركسي الفرنسي "جورج بوليتزر" الذي وجّه نقداً عنيفاً لفلسفة "برجسون" وعلم النفس التقليدي، كما حاول أن يجعل من الفلسفة الماركسية -عبر تبسيطها- في متناول أكبر عدد من الناس في كتابه "أصول الفلسفة الماركسية"، ثم الفيلسوف اليوناني "نيكوس بولانتزاس" الذي انتصر لفكرة "الشيوعية الأوروبية اليسارية"، وندد بما أسماه "الامبريالية الفلسفية" وهو أيضاً، مؤلف العديد من الكتب الماركسية من أهمها كتاب "الطبقات الاجتماعية"، كما ظهر أيضاً من الفلاسفة الماركسيين "لوي ألتوسير" الذي حاول تحرير الماركسية، وبشكل خاص، المادية التاريخية، من التشوهات التي أدخلها ستالين، وكان من بين أهدافه، إثبات أن الماركسية ليست فلسفة، ولا وجهة نظر شاملة للكون وللمجتمع، ولا حتى أيديولوجية، وإنما مجرد

علم للتاريخ، وعلم لإنتاج المفاهيم النظرية، ثم قام بقراءة جديدة لماركس أكد فيها على الجانب العلمي للماركسية، نافياً عنها المظهر الإنساني.

في هذا القرن أيضاً انتشرت بقوة الفلسفة البرجماتية (جون ديوي) كما انتشرت الفلسفات الوضعية المنطقية والتحليلية (راسل وفتغنشتاين) والوجودية (هايدجر وسارتر وكامو) والبنوية (ليني شتراوس وجيل دولوز) والتفكيكية ([2]) (جاك دريدا) وما بعد الحداثة وما بعد البنوية (ميشل فوكو) .

ان الانتشار الواسع للمذاهب الفلسفية في القرن العشرين، في إطار الصراع بين المعسكرين الرأسمالي والاشتراكي بعد الحرب الكونية الثانية، أدى إلى تفعيل المساجلات والصراعات الفكرية، بين البرجماتية والوضعية المنطقية والوجودية والبنوية، في مجابهة الفلسفة الماركسية، التي عانت بدورها من العديد من مظاهر الاختلاف والصراع فيما بين أطرافها (الماركسية السوفيتية، والتروتسكية، والبنوية، والمادية، والستالينية، والجيوفارية... إلخ) .

علاوة على ذلك ثمة سمة أخرى، لافتة للإنتباه، تتلخص في أن مطلب العقلانية الذي كان من قَبْل من أولويات الفلسفة العقلانية، أصبح في نهاية القرن العشرين مهدداً بسبب تكاثر وانتشار النزعات الشكية والظلامية المتطرفة.

فقد تضاعف الحرص، الذي كانت تبديه جل الفلسفات السابقة على تبني النزعة العقلانية، وعلى متابعة ما يستجد في ميادين العلوم، وعلى الإستلهام منها ومن مناهجها، وصرنا اليوم نلاحظ تراجعها حتى ليبدو للعيان أن العقل والعقلانية، قد أصبحا بالفعل مهددين بفعل تجدد وانتشار الاتجاهات اللاعقلانية ذات الأصول الدينية الطائفية أو العنصرية أو الصوفية أو الفوضوية أو الفلسفية التفكيكية.

كما ظهرت في الثلث الأخير من القرن العشرين بعض التيارات الفلسفية المعروفة باسم فلسفات ما بعد الحداثة، وشهدت فرنسا على وجه التحديد تحولاً جديداً في الفكر الفلسفي يتسم بشيء من الأفول النسبي للفلسفة الوجودية، وظهرت البنوية، ثم التفكيكية وغيرهما من فلسفات ما بعد الحداثة، كما واجه التفكير الفلسفي في نهاية القرن العشرين

مأزقاً شديداً، فبعد ان تطورت العلوم الطبيعية الحديثة تطوراً هائلاً أُبعِدَتْ مجالات كثيرة عن سلطة الفلسفة، ولم تعد الفلسفة تستطيع ان تَزْعُمَ على أنها تُسيطر على كل جوانب المعرفة" ([3])، ومع ظهور تيارات "ما بعد الحداثة" أو "ما بعد الفلسفة" إلى جانب الفلسفات البنوية والتفكيكية.. إلخ، وما تلا ذلك من انهيار الاتحاد السوفياتي، وصولاً إلى بداية القرن الحادي والعشرين، فقد تراجعت الفكرة العقلانية أو المقولة الفلسفية العظيمة التي استندت إليها - وما زالت - الفلسفة الغربية الحديثة، والتي تتلخص في الكلمات التي أبداعها الفيلسوف الألماني العظيم هيجل حينما قال: ان العقل يحكم العالم، وبناءً عليه فإن التاريخ البشري هو عقلائي تماماً، حيث أن هذه المقولة العقلانية، لم تعد كما هي في ظروف العولمة الامبريالية الاحادية ونزوعها إلى الهيمنة السياسية والمعرفية، منذ أواخر القرن العشرين، ومازالت عنواناً رئيسياً في القرن الحادي والعشرين. فمنذ العقدين الاخيرين من القرن العشرين، قام ميشيل فوكو "بأكبر محاولة لنقد العقل الغربي وتعرية ملابساته السلطوية وكل أشكال الهيمنة التي ترافقه، محاولاً إثبات أن هذا العقل ليس بريئاً إلى الحد الذي يوهمنا به، وليس معرفياً محضاً كما يزعم، وإنما هو متورط في ممارسات القوة والهيمنة والتسلط، أو قل إنه تحوّل في لحظة من اللحظات من عقل تنويري استكشافي تحريري إنساني، إلى عقل قمعي يشبه الأخطبوط الذي يهيمن على كل مستويات الوجود الاجتماعي للبشر ويُسيّر الأمور من خلف الستار".

هذا الأخطبوط المعولم، في ظل الامكانيات الهائلة التي وفرتها عملية التقدم الهائل في ثورة الاتصالات والمعلومات والرقابة، عززت قوة تحكّم النظام الإمبريالي المعولم، وتوابعه في بلدان التخلف والاستبداد، في التحكّم، والرقابة الأمنية، والمجتمعية، على حركة الشعوب عبر أجهزة سرية لا مرئية لا وجه لها ولا صورة - كما يقول هاشم صالح - ثم انضافت إليها مؤخراً أجهزة المراقبة أو كاميرات التصوير الاتوماتيكية المسلطة على الأماكن العامة والساحات والشوارع إلى درجة أنه لا يمكن لأي شخص أن يفلت منها، وقد أصبحت تُسجّل كل شاردة وواردة عنك، مهما فعلت، وأينما حللت وارتحلت"، هذا هو مجتمع "المراقبة والعقاب" الذي تَكَرَّس وتراكم طوال النصف الثاني من القرن

العشرين، وامتد حتى اللحظة الراهنة من القرن الحادي والعشرين، وهو المجتمع الذي تحدث عنه ميشيل فوكو في كتابه الشهير الذي يحمل نفس الاسم "[4].

لكن، على الرغم من كافة المحطات السلبية، غير الإنسانية في القرن العشرين، إلا أن هذا القرن تميز بخصوبة فلسفية متنوعة غير مسبوقه، انتشرت في بلدان المعسكر الرأسمالي الولايات المتحدة وأوروبا، كما في الاتحاد السوفياتي وبلدان المنظومة الاشتراكية، وبالتالي فإن عدداً كبيراً من فلاسفة القرن العشرين تركوا آثارهم المعرفية على مجمل التطور الفلسفي حتى اللحظة الراهنة من القرن الحادي والعشرين.

وهنا لابد من الإشارة إلى العقود الأخيرة من القرن العشرين عموماً، وعلى أثر انهيار الاتحاد السوفياتي خصوصاً، حيث توضحت ملامح انحطاط الفلسفة البرجوازية، الذي لاحت بوادره بوضوح في سياق العولمة الامبريالية، حيث نشهد تقاوم مظاهر الإستغلال والعنجهية، وتزايد مظاهر الموجات العنصرية الرجعية، التي حملتها الامبريالية، وطغت على كل الميادين، بما فيها الفلسفة.

لكن على الرغم من بشاعة ممارسات الامبريالية المعولمة، وعلى الرغم من الأزمات التي تعرضت لها الرأسمالية العالمية منذ عام 1930/1929، مروراً بأزمة السبعينات، وصولاً إلى الأزمة المالية العالمية عام 2008، إلا أنها استطاعت أن تجدد نفسها ليس عبر الاقتصاد فحسب، بل أيضاً عبر الفلسفات اليمينية التي انتشرت نهاية القرن العشرين، في ظلال العولمة تحت مسميات متعددة، في إطار ما يسمى بـ"ما بعد الحداثة" مثل التفكيكية والبنوية والعدمية العنصرية واللاعقلانية، علاوة على تزايد انتشار الأفكار والمذاهب العنصرية، والطائفية الدينية المتطرفة في جميع الأديان، إلى جانب اضمحلال النزعات الإنسانية، وبروز النزعات الفردية، المتمثلة في الأفكار الرأسمالية المتطرفة عبر أيديولوجية "الليبرالية الجديدة"، التي "انتصرت" على الماركسية في تسعينات القرن العشرين على أثر إنبهار الاتحاد السوفيتي، وما تلا ذلك الانهيار من مظاهر التفكك والتراجع التنظيمي، والسياسي، والمعرفي، في أوساط العديد من الأحزاب الشيوعية في العالم، وهي تراجع كارثية مازالت مستمرة -بهذا الشكل او ذاك- حتى نهاية العقد

الثاني من القرن الحادي والعشرين، وقد تستمر تلك التراجعات بصور مختلفة، طالما استمرت حالة التفكك والهبوط الليبرالي على ما هي عليه في أوساط قوى اليسار العالمي. لذلك لا سبيل أمام كافة التقدميين الماركسيين -في هذا الكوكب- من مواصلة طريق النضال والصراع الأيديولوجي والطبقي، انطلاقاً من أن لا مستقبل للبشرية عموماً، والشعوب الفقيرة خصوصاً دون تفعيل النضال ومواصلته حتى تحقيق الاشتراكية. أخيراً، نقدم فيما يلي نظرة عامة مكثفة على فلسفات القرن العشرين الرئيسية، الوضعية المنطقية والوجودية، والفلسفة البنيوية، في مقابل العرض الموسع الشامل - بالمعنى النسبي - للفلسفة الماركسية.

(11) محمد بكرى - 50 فيلسوفاً صنعوا الفكر الغربي الحديث - جريدة الحياة - 28 أيلول 2014

(12) التفكيكية: هو توجه (في التحليل الفلسفي أو الأدبي أو غيره من المجالات) فيه يقوم الفرد بقراءة النص واضعاً نصب عينيه أن النص ليس كلاً قائماً بذاته بل ينطوي على العديد من المعاني المتضاربة والمتناقضة. (المصدر: ويكيبيديا - فلسفة معاصرة - الانترنت)

(13) خصائص التفكير الفلسفي في القرن العشرين - الفيس بوك - صفحة الفلسفة الحديثة - الانترنت.

(14) هاشم صالح - المعركة الفلسفية الكبرى بين فوكو النيتشوي / وهابرماس الكانطي - الهيغلي - الانترنت .

عن الديمقراطية وحرية الرأي والوحدة الوطنية التعددية كشرط للممود والنهوض الوطني

السبت 03 ابريل 2021

اشير إلى أن وعي مفهوم المواطنة، والإقرار به كمرجعية، يشكل بدوره أساساً معرفياً ومجتمعياً، يحكم العلاقة السياسية وينظمها بين حركات الإسلام السياسي، وبين الحركات الوطنية الليبرالية واليسارية العلمانية، وفق أسس ونواظم دستورية وسياسية ومجتمعية محددة، تمثل الحد الأدنى المشترك بين جميع الألوان السياسية، وبدون ذلك، لا جدوى من الحديث عن الديمقراطية والحريات الفردية والمصالحة والتعددية، إذ أن الاتفاق على تلك الأسس هو الشرط الأساسي لضمان انتقال المصالحة من طابعها الشكلائي، إلى محتواها وطابعها الوطني والديمقراطي العام، الذي يضمن وأد الصراع والاقتيال الدموي والاحتكام لتلك الأسس عبر الحوار المشترك، الهادف إلى توفير العناصر الكفيلة باستعادة وحدة النظام السياسي التعددي الفلسطيني وثوابته، وأهدافه الوطنية العامة في التحرر الوطني والديمقراطي، التي تضمن بدورها تواصل الصمود والمقاومة بكل أشكالها في وجه الاعتداءات والغطرسة الصهيونية، بمثل ما توفر مقومات تطوير النضال الوطني الديمقراطي المجتمعي وفق منظومات سياسية وقانونية وطنية وديمقراطية تضمن وحدة الكل الاجتماعي الفلسطيني وتعدديته في آن واحد، بما ينتج فضاءً واسعاً للحريات الفردية والحزبية في طرح مفاهيمها ورؤاها وبرامجها، وفق قواعد الوحدة والصراع أو الاختلاف السياسي والفكري من ناحية، ووفق قواعد الديمقراطية كميّار ومحدد أساسي للقبول الشعبي بهذا الاتجاه أو ذلك من ناحية ثانية، بما يتيح للقطاعات والشرائح الاجتماعية بمختلف أوضاعها في الخارطة الطبقية أو السلم الاجتماعي، أن تتفاعل وتتنظم أو تتحالف مع هذا الفصيل أو الحركة أو الحزب، وفق رؤيتها ومصالحها، في فضاء تتوفر فيه حرية المواطن المرتكزة إلى حرية الاختيار والرأي والمعتقد والانتماء السياسي.

مقتطف من كتاب "الماركسية والدين والعلمانية والديمقراطية" للمفكر غازي الصوراني

الثلاثاء 06 ابريل 2021

خاص بوابة الهدف

إننا إذ نؤكد على أن الإسلام قد لعب دوراً تاريخياً مهماً في صيرورة تطوّر العرب، لكن طابعه الدنيوي تحوّل إلى تصوّرات مبسّطة ساذجة وأسطورية، خاصة في مراحل الانحطاط التي بدأت مع الدولة الأموية وتكرست في الدولة العباسية وما تلاها حتى المرحلة الراهنة، وأصبحت الرؤى التي سادت في ضوء التصوّر المثالي الغيبي الذي طرحه "أبو حامد الغزالي" ضد عقلانية "ابن رشد" مجرد جملة طقوس بسيطة، من دون عقل أو معادية للعقل، فقد رفض الغزالي كلّ مجالات العلم والعقل والفلسفة، كما عبر عنها الفيلسوف ابن رشد، وحصّر «العلم» في «علوم الدين» الأمر الذي لم يقره ولم يوافق عليه علماء الدين المستنيرين - في العصر الحديث والمعاصر - من أمثال جمال الدين الافغاني ومحمد عبده وأحمد أمين والشيخ علي عبد الرازق ثم الشيخ محمود شلتوت والشيخ محمد أبو زهره وجمال البنا ومحمد سعيد عشاوي وغيرهم .

وفي هذا السياق، تتجلى أهمية كتاب الشيخ الأزهري علي عبد الرازق "الإسلام وأصول الحكم"، الذي يناقش فيه مجموع الآراء والمواقف من مسألة الخلافة في الإسلام، انطلاقاً من السؤال الرئيسي حول دينية أو عدم دينية منصب الخلافة، فإذا كان البعض يعتبرها منصباً دينياً، وضرورة دينية، فإن علي عبد الرازق في رده على هذا القول ومن أجل تفنيده، يعود إلى المصادر الأساسية للإسلام: الكتاب والسنة والإجماع، يبحث عن شرعية أو عدم شرعية هذا القول. ليخرج بنتيجة مفادها أن لا الكتاب ولا السنة ولا الإجماع يعطيه الشرعية.

وإذا كانت الخلافة بالنسبة لعبد الرازق لا تستند لا على الكتاب ولا على السنة ولا على الإجماع، فإنها لا تستند في رأيه إلا على القوة والقهر والعنف بحد السيف من أجل

فرض نفسها على المسلمين، وفي هذا الإطار يستعين المؤلف بالتاريخ الإسلامي من خلال بعض اللحظات التاريخية، ومن بعض الذين مارسوا الحكم للاستدلال على القوة والقهر.

لقد طالب الشيخ علي عبد الرازق في كتابه "الإسلام وأصول الحكم" بإلغاء نظام الخلافة، حيث رأى "أن مؤسسة الخلافة ليس لها أي سند أو أساس فقهي من الأصول والمصادر المعتمدة للدين عند المسلمين، ومن ثم يجب نزع وإسقاط أية صفة قداسة كانت تنسب للخلافة، وبالتالي يصبح لكل أمة إسلامية الحق والحرية في اختيار نوع الحكم الملائم لها، وفي اختيار من تريده حاكماً عليها، وفي خلعه، ما يؤكد على أن مضمون دعوة الشيخ علي عبد الرازق هو أن الإسلام دين لا دولة، ومن ثم يجب الفصل بينهما، واعتماد العقد الاجتماعي والديمقراطية أساس للحكم.

لكن تزايد عمق التخلف والتبعية في بلادنا العربية، في هذه المرحلة بالذات من القرن الحادي والعشرين، مع تزايد حالة الانحطاط الاجتماعي والاقتصادي والهبوط السياسي، أدى كل ذلك إلى بروز الظاهرة الأكثر خطورة المتمثلة في بعض الشعارات التي تستغل "الوعي الديني" لدى البسطاء من الناس، وتجعل منه نقبضاً للعقل والفكر والتقدم العلمي والديمقراطية من ناحية، ونقبضاً لمفهومَي الوطنية والقومية؛ بذريعة أنهما مفهومان علمانيان من ناحية ثانية!! وللأسف فإن ما يدعو إلى مزيد من الحزن والأسى والألم أن "المؤسسات الدينية" أصبحت تعيد إنتاج "الثقافة" والطقوس الدينية الشكلائية المعادية للعلم والعقل عبر ملايين "الكتب" التي تقوم دول الخليج و السعودية خصوصاً، بدفع تكاليف طباعتها وتوزيعها لترويج الأفكار التي تعزز عوامل التخلف بما يخدم مصالح أولئك الحكام وغيرهم من أمراء وأصحاب المال والثروة من الشرائح الرأسمالية الرثة، الكومبرادورية والطفيلية والبيروقراطية .

جاك دريدا (1930 – 2004)

الجمعة 16 ابريل 2021

فيلسوف فرنسي، "ولد في البيار بالجزائر، تخرج من قسم الفلسفة بدار المعلمين العليا (باريس)، ودرّس فيها، وقد عُهدَ إليه عام 1975 إدارة معهد الفلسفة الذي أنشئ عام 1983، وتأثيره في الأجيال المتتالية من الطلبة يضاھي تأثير لوي آلتوسير، وإنما في اتجاه مغاير، فهو يضع نتاجه فيما وراء المذاهب الفلسفية، ابتداء بأفلاطون ومروراً بماركس وانتهاء بهوسرل.

إن المهمة التي يعينها "دريدا" لنفسه - كما يقول جورج طرابيشي - هي تفكيك بناء الفلسفة والمذاهب الفلسفية، انطلاقاً من مسألة الكتابة، فدريدا يندد بتمايز الكلام على حساب الكتابة في كل الفكر الغربي، والمفهوم المركزي في كتاباته هو الاختلاف، وبه يتوسل لهدم ما يسميه "المركزية اللوغوسية"، فالفلسفة - عنده - ينبغي أن تعود إلى احتلال مكانها في الحقل العام للكتابة، لا للكلام، لتصير أداة في الكفاح الأيديولوجي والسياسي بدلاً من أن تكون خطاباً سلطوياً، وتطبيقاً لاستراتيجيته التفكيكية، شكّل دريدا عام 1975 "مجموعة البحث حول تعليم الفلسفة" لتطوير نقد التعليم الفلسفي الراهن، وقد عهد إليه بإدارة "معهد الفلسفة" الذي أنشئ عام 1983 ([1]).

فلسفته:

"فكك دريدا المذاهب الفلسفية إنطلاقاً من مسألة الكتابة، ولم يقبل تفوق الكلام على الكتابة في الفكر الغربي، فهرع لهدم المركزية اللوغوسية، وأكد أن الفلسفة لا يمكن ان تصير سلاحاً ماضياً في التقدم السياسي إلا بالكتابة، أما الكلام فيبقى وسيلة رخيصة للتسلط وجذب الإنتباه" ([2]).

كان نقد دريدا للميتافيزيقا، نقداً للفكر الغربي عموماً، وكان نقده من الداخل عبر التفكيك، أي بواسطة طريقة في قراءة النصوص تبحث عن التناقضات الداخلية في بنية النص وتدفع عناصر المعنى في النص إلى التفكك.

في هذا السياق، أشير إلى أن دريدا وجّه نقداً عنيفاً للفرقة العنصرية في جنوب أفريقيا، إلى جانب معارضته لأنظمة المستبدة (الشمولية)، ومعارضته للعرقية الأوروبية، ومعارضته أيضاً لعقوبة الاعدام.

في كتابه القصير عن والتر بنجامين "قوة القانون" (1994)، أوضح دريدا "أن العدالة مفهوم عليه أن يأتي، وهذا لا يعني أننا لا نستطيع أن نتوقع لحظات من العدالة في هذه الحياة، وهو لا يعني أيضاً أن العدالة ستصلنا في حياة أخرى، بل يعني فقط، أنه كمثال، نبقى جوعى له إلى ما لا نهاية، لا يعني الجوع للعدالة انها لا يمكن ان تُدرَك فكريا، هذا يمكن ان يخطئ كاعتقاد المرء أنه قد وصل مسبقا إلى العدالة، وأن مهمته هي أن يسلح نفسه جيدا ليدافع عن نظامها.

أكد دريدا أن التحول الاجتماعي والسياسي هو مشروع متواصل، لا يمكن التخلي عنه، يشارك تقدم الحياة والتواجه مع الآخر شموليتهما، وهو مشروع يتطلب قراءة القواعد التي تؤسس الدولة نفسها عليها: الاستثناء أو المحو. كيف تعمل العدالة؟ اية عدالة استمددنا من الآخرين؟ ما الذي يعنيه العمل باسم العدالة؟ تلك كانت أسئلة يتوجب سؤالها بغض النظر عن التبعات" ([3])، وذلك من أجل الوصول للعدالة وتحقيقها.

أهم مؤلفاته: "علم القواعد" (1967)، "الكتابة والاختلاف" (1967)، "نثر البذور" (1972)، و "هوامش الفلسفة" (1972) "المهماز" (1978)، "البطاقة البريدية" (1980) "[4].

[1] جورج طرابيشي - معجم الفلاسفة - دار الطليعة - بيروت - ط1 - أيار (مايو) 1987. - ص283

[2] إعداد روني إيلي - موسوعة أعلام الفلسفة - ص425.

[3] جوديث بلتر - ترجمة: محم ناصر صلاح - جاك دريدا كان واحداً من أعظم فلاسفة القرن العشرين أبنانا يقظين إلى ممارسة النقد - الانترنت.

[4] المرجع نفسه.

أفرايم نعوم تشومسكي (1928)

الثلاثاء 20 ابريل 2021

ولد أفرايم نعوم تشومسكي في فيلادلفيا بالولايات المتحدة الأمريكية، فيلسوف وعالم لسانيات ومنطق، إضافة إلى كونه من النقاد الرافضين لسياسة الولايات المتحدة. يعتبر " أحد أكبر علماء اللغة (اللغويات) المعاصرين، ومن أبرز مؤسسي التيار العلمي في الفكر الغربي المعاصر، بالنسبة لتحويل علم النحو، من مجرد علم لغوي شكلي إلى "مركز" رئيسي لكل من البحث الفلسفي، والنفسي والبيولوجي - الفسيولوجي، كما أثار بقوة في علم المعرفة، على أساس مقولته الشهيرة - التي أصبحت الآن أشبه بالعقيدة العلمية - التي كشف فيها أن العقل الإنساني (المخ أو الدماغ) لا يولد مثل الصفحة البيضاء - كما تخيل الفيلسوف العقلاني البريطاني جون لوك - وإنما يولد، بعد أن تطور عبر ملايين السنين - مزوداً بقدرات خاصة هي قدرات "اللغة" من اختزان الأصوات اللغوية ومعانيها، إلى اختزان "القواعد" أي التراكيب والتصريفات والعلاقات بين المفردات" [1].

إضافة إلى عمله في مجال اللسانيات، كتب تشومسكي عن الحروب والسياسة ووسائل الإعلام، وهو مؤلف لأكثر من 100 كتاب، ولأهمية أطروحاته، فقد تم الاستشهاد بكتابات كمرجع أكثر من أي عالم حي خلال الفترة من 1980 حتى 1992، كما صُنّف بالمرتبة الثامنة لأكثر المراجع التي يتم الاستشهاد بها على الإطلاق في قائمة تضم الإنجيل وكارل ماركس وغيرهم، وقد وُصِفَ تشومسكي بالشخصية الثقافية البارزة، حيث صُوت له كـ "أبرز مثقفي العالم" في استطلاع للرأي عام 2005.

ولأنه نشأ كيهودي، فقد عانى تشومسكي من معاداة السامية، حين كان طفلاً، وخاصة من المجتمعات الأيرلندية الألمانية التي كانت تعيش في فيلادلفيا، وفي عام 1953 - حسب العديد من المصادر - ذهب إلى "إسرائيل" وعاش فيها فترة قصيرة مع زوجته في أحد الكيبوتسات حيث كان في تلك المرحلة من حياته - كما أرى - متأثراً بالمعنى الايجابي مع الافكار الصهيونية، فحين سُئل اذا ماكان قد أصيب بالخيبة خلال بقاءه

في "إسرائيل" نفى ذلك، وأجاب "كلا، فقد أحببتها!!، ولكني لم أستطع تحمل الجو الأيدولوجي هناك والحماسة القومية"، كما ذكر أنه رأى العديد من العناصر الإيجابية في مجتمع كيبوتس الصهيوني، حيث كان الآباء والأطفال يعيشون سوية في منازل منفصلة، وحين سُئل فيما إذا كان هناك "دروس من الممكن لنا أن نتعلمها من تاريخ إقامته في الكيبوتس أجاب تشومسكي قائلاً: "في بعض النواحي سنجد أن سكان الكيبوتسهم أقرب للأناركية المثالية أكثر من أي محاولة أخرى لم تستمر، فقد كانوا جذابين وناجحين للغاية، ولو صرفنا النظر عن الحوادث الشخصية فلربما كنت سأعيش هناك .. إلى متى؟ من الصعب تخمين ذلك."

على أي حال، بعد مغادرته "إسرائيل"، شارك تشومسكي عضواً في حملة الدعوة للسلام والديموقراطية وعضواً في اللجنة الاستشارية الانتقالية في المنظمة الدولية من أجل مجتمع تشاركي والذي وصفه بأنه مجتمع يملك القدرة على "السير بنا نحو لطريق طويل لتحقيق وحدة المبادرات العديدة هنا وحول العالم وتشكيلها كسلطة قوية ومؤثرة، ونشر كتاب له حول الأناركية بعنوان "تشومسكي حول الأناركية" ونشرته مطبعة اي كي للكتب الأناركية في عام 2006.

يصف تشومسكي آراءه السياسية والفكرية بأنها "تقليدية أناركية" ([2]) إلى حد ما تعود أصولها لعصر التنوير والليبرالية الكلاسيكية، كما يُعتبر كذلك منظرًا رئيسياً للجناح اليساري في السياسة الأمريكية، ووصف لاحقاً اكتشافه للأناركية "كحادثة محظوظة" بشكل أتيح له ليصبح ناقداً للأيدولوجيات اليسارية الراديكالية الأخرى وخصوصاً الماركسية ال لينينية والتي تؤمن بأن الطريق إلى مجتمع قائم على المساواة تكمن في السيطرة على حزب الطليعة.

يقول المفكر الراحل صادق العظم "لقد طبقت شهرة نعوم تشومسكي الآفاق نتيجة إنجازاته الثورية الكبيرة في ميدان دراسة اللغة وإسهاماته اللامعية في تطوير الأسنية البنوية علمياً وتقنياً، أضف إلى ذلك التقدير الكبير الذي يحظى به كإنسان وكمناضل دؤوب، في الأوساط الثقافية والأكاديمية الأميركية، ضد السياسات العدوانية الخارجية

لحكومة بلاده وكنصير قوي وفعال ومسموع الصوت دوماً لقضية الشعب الفلسطيني" [3].

فقد تركزت إسهامات تشومسكي العلمية -كما يضيف د. العظم- " حول تمييزه المعروف بين البراعة اللغوية والاداء اللغوي وهو التمييز الذي يوازي إلى حد ما التفريق الشهير الذي اقامه دوسوسور بين اللسان والعبارة، كما تشير البراعة عند تشومسكي إلى المقدرة التي يبديها الطفل الصغير الذي يتعلم لغته الأم على فهم عبارات وجمل جديدة تماماً لم تطرق اسماعه سابقاً وعلى إنشاء جمل وتعابير جديدة أيضاً لم يسبق أن سمعها قبلاً، فقد اكتشف تشومسكي ظاهرة البراعة الإنشائية في استخدام الطفل المبتدئ للغة وجعلها ركيزة أساسية من ركائز الألسنية البنيوية التي طورها، باعتبارها ظاهرة الإبداع اللغوي كما يسميها في مواضع أخرى، وهنا تبدأ المشكلة مع تشومسكي، حين يؤكد أن البراعة اللغوية واقعة لا تقبل أي نوع من أنواع التفسير العلمي أو التعليل السببي أو ما يشبهه لأنها من خصائص الروح الإنساني الغامض والخلق، أي تبدأ المشكلة حين يعمل عالم الألسنية الكبير على تحويل الواقعة التي اكتشفها إلى ظاهرة ميتافيزيقية فريدة وإلى سر روحي غامض وملغز، لهذا يعود تشومسكي إلى إحياء الجانب الأكثر تخلفاً وقروسطية في فلسفة ديكارت، أي عقيدة الأفكار الفطرية في دراسة معروفة له بعنوان "الألسنية الديكارتية" وهي جزء من كتاب له يحمل عنواناً ذي مغزى خاص: "اللغة والروح".

هنا - كما يستطرد د. العظم- " يعمل تشومسكي أولاً، على إحياء فكرة الفصل الحاد بين المادة والروح، بين الآلية الخارجية الرتيبة والعفوية الجوانية الخلافة على طريقة الفلسفة الحيوية عموماً وبحيث تنتمي البراعة الإنشائية في استخدام اللغة إلى مملكة الروح والابداع والبنى الفطرية للعقل البشري على حد تعبيره، في حين لا ينتمي الإداء اللغوي إلا إلى مملكة المادة والسلوك الآلي والبنى المصطنعة للحياة الاجتماعية من ناحية ثانية، وهذا الموقف الميتافيزيقي، يعين "الرفض المسبق لأية محاولة حاضرة أو مستقبلية لتفسير ظاهرة البراعة اللغوية لدى الطفل الصغير علمياً واستناداً إلى اشياء

مثل البيولوجيا التطورية أو اكتشافات بافلوف ثورته العلمية المعروفة أو تشريح الدماغ البشري أو فيزيولوجيا لأجهزة العصبي أو السيبرناطيقا أو التطور الاجتماعي أو التركيب والتحليل النفسي الخ" [4].

في فبراير عام 1967، أصبح تشومسكي واحداً من من المعارضين الرئيسيين للحرب الفيتنامية حين نشر مقاله "مسؤولية المثقفين"، وأتبعه بعدها في عام 1969 بكتابه "سلطة أمريكا والبيروقراطيين الجدد" وهو مجموعة من مقالاته التي جعلته في مقدمة المعارضة الأمريكية، على الرغم من قناعته بأن الولايات المتحدة مازالت "القوة العظمى في العالم"، وهو تعليق وضحه لاحقاً بقوله "إن تطور أمريكا مثير للإعجاب، خاصة في مجال حرية التعبير التي تحققت من خلال قرون من الصراع الشعبي". كما قال أيضاً "ومن نواحي عديدة، فإن الولايات المتحدة هي أكثر الدول حرية، ولا أقصد فقط من حيث حدود قدرة الدولة على الإكراه، رغم أن ذلك صحيحاً أيضاً- ولكن أيضاً من حيث العلاقات الفردية، حيث اقتربت الولايات المتحدة من انعدام الطبقة من حيث العلاقات الشخصية أكثر من أي مجتمع آخر".

وفي هذا الجانب أشير إلى أن تشومسكي كان معادياً للاتحاد السوفياتي، ويعتقد أن القيم الشيوعية تجسد الامتداد العقلاني والأخلاقي لليبرالية الكلاسيكية والأفكار الإنسانية الراديكالية للسياق الصناعي، كما يعتقد أن المجتمع ينبغي أن يكون منظم بشكل عالي ويُبنى على السيطرة الديمقراطية للجمعيات وأماكن العمل، ويقول في هذا السياق، إن الأفكار الإنسانية الراديكالية لأهم اثنان أثروا بهبرتزاند راسل وجون ديوي "متجذرة في عصر التنوير والليبرالية الكلاسيكية ومحتظة بطابعها الثوري".

إلى جانب ما تقدم، فقد ندد تشومسكي بالسياسات العدوانية الخارجية للولايات المتحدة، وتميز بنضاله المتصل في دفاعه عن الحرية وحقوق الإنسان في فينتام وأفريقيا وأمريكا اللاتينية بما في ذلك الدفاع عن حق الشعب الفلسطيني في تقرير مصيره والخلص من الاحتلال والعدوان الصهيوني.

أما في قراءته لمشهد العملية السلمية بالنسبة للقضية الفلسطينية، يرى تشومسكي ان امريكا هي العائق الحقيقي لاي تسوية، فالاخيرة لا تقوم الا بالاملاء على المنطقة، واللافت في الأمر أن امريكا عندما تتحدث عن السلام بين الفلسطينيين والاسرائيليين تعني عملية بمقاييسها. ويقول انه خلال الثلاثين عاما الماضية وامريكا تتحدث عن العملية السلمية التي تعمل على تعويقها، فهل يعرف احد عن هذا؟، وفي تحليله للاحتلال الاسرائيلي "يرى انه مثل اي احتلال بشع، لكنه ليس من أجل إذلال الفلسطينيين بل من أجل اقتلاعهم من ارضهم"، وهنا نلاحظ التغير النوعي في موقف تشومسكي تجاه الاحتلال الصهيوني.

وعن قضية الإرهاب، اعتبر تشومسكي أن فكرة الارهاب لا تغادر أبداً النظام الامبريالي، ومن هنا يُذكر مستمعيه وقرأه بأهمية الذاكرة التي تغييبها القوة الإمبريالية المهيمنة على الشعوب الفقيرة، وكيف ينسى او تتناسى الالة الدعائية من الإعلام المستقل المذابح التي ارتكبتها امريكا في العالم حماية لمصالحها، ويعيد المستمعين إلى جرائم الإمبريالية الأمريكية في فيتنام، وتدمير وحرق المدن.

وهنا بعض أشهر أقوال تشومسكي ([5]):

- بالنسبة للأقوياء الجرائم فقط هي التي يرتكبها غيرهم.
- البروباغاندا تمثل للديمقراطية ما تمثله الهراوة للدكتاتوريات.
- ليس الإسلام المتطرف ما يقلق أمريكا، إنها الحرية.
- إذا كنا لا نؤمن بحرية التعبير لمن نحتقرهم، فإننا لا نؤمن بها على الإطلاق.
- لا ينبغي أن نبحث عن الأبطال، نحن يجب أن نبحث عن القيم والأفكار الجيدة.

([1]) سامي خشبة - مفكرون من عصرنا - الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة - 2008 - ص 281-283

([2]) الأناركسية معناها الحرفي رفض السلطة أو اللاسلطوية، انجليزية: anarchism، هي فلسفة سياسية حيث تعتبر أن الدولة غير مرغوب فيها وليست ذات أهمية و هي مضرّة للمجتمع، و في المقابل تروج لمجتمع بلا دولة و تسعى لتحجيم أو إلغاء تدخل السلطة في سلوك العلاقات الانسانية. أفكار الأناركيين ليست موحدة، وعلى العموم فإنني أرى أن الأناركيين أقرب إلى الفوضويين والعدميين أو اليساريين المتطرفيين/ الطفوليين.

([3]) د. صادق جلال العظم - دفاعاً عن المادية والتاريخ - دار الفكر الجديد - بيروت - الطبعة الأولى 1990 - ص 491

([4]) المرجع نفسه - ص 491 / 492

([5]) موقع: المعرفة - <https://www.marefa.org>

جورج لابيكا (1930 - 2009)

الإثنين 26 ابريل 2021

فيلسوف ماركسي فرنسي كَرَسَ أكثر من خمسين عاماً من حياته، مناضلاً من أجل الاشتراكية، و ضد كل أشكال الاستغلال الطبقي والنظام الرأسمالي، ليس في فرنسا فحسب، ولكن في كل أرجاء هذا الكوكب، كما تميز بانحيازه الكامل لنضال حركات التحرر الوطني، خاصة في الجزائر حيث التحق مناضلاً في جبهة التحرير الجزائرية حتى نهاية الستينات، وعمل في تلك الفترة محرراً رئيسياً في صحيفة المجاهد الناطقة بلسان جبهة التحرير الوطني الجزائرية.

وقف بصورة مبدئية مع حق الشعب الفلسطيني في النضال من أجل استرداد حقوقه المشروعة بما في ذلك حقه في الكفاح المسلح، وأعلن في كافة المؤتمرات الدولية كما في كتاباته انحيازه ودفاعه عن الحقوق الوطنية المشروعة للشعب الفلسطيني وخاصة حقه في اقامة دولته الفلسطينية المستقلة.

وفي هذه الأثناء، تصدى لابيكا لتخلي الحزب الشيوعي الفرنسي في عهد أمينه العام جورج مارشيه في منتصف السبعينات عن السياسة الثورية، وناهض اندماج الحزب ببنيات وأجهزة النظام السياسي البورجوازي. الأمر الذي قاده إلى الانسحاب من هذا الحزب"([1]).

مارس التدريس في عدد من الجامعات في الجزائر ثم في جامعة باريس العاشرة، واهتم بصورة خاصة بدراسة بعض جوانب الدين الاسلامي حيث اصدر كتابه الهام "الدين والسياسة عند ابن خلدون"، دراسة في ايديولوجية الاسلام"، كما قام بالتدريس في جامعة الشعب في بكين .

"وعندما خيَّمت ظلال الحرب الأهلية على الجزائر أسس في العام 1993 برفقة إيتين باليار، وبير بورديو، وجاك دريدا، وجان ليكا، وجمال الدين بنشيخ، وآخرين "اللجنة الدولية للتضامن مع المثقفين الجزائريين". وفي العام نفسه أسس لجنة تيقظ من أجل

سلام حقيقي في الشرق الأوسط، وتوجّه في العديد من المرات إلى الأراضي الفلسطينية المحتلة للتضامن مع الفلسطينيين، وبوجه خاص عندما أحكمت سلطات الاحتلال الإسرائيلية تطويقها للقيادة الفلسطينية.

كما كان حتى أيامه الأخيرة يقود حملة للتضامن مع الشيوعيين والثوريين الذين اختاروا العمل المسلح ضد النظام الرأسمالي والبورجوازية، وفي مقدمتهم جورج إبراهيم عبد الله. ترأس جورج لابيكا هيئة المقاومة الديمقراطية الدولية، كما كان أيضاً رئيس اللجنة الدولية من اجل السلام العادل والدائم في الشرق الأوسط، وكان عضواً في النداء الأوروبي العربي، وفي هيئة الدفاع عن الانسانية التي تأسس في كركاس، وعضواً فعالاً في المنتدى العالمي للبدائل .

قام بإعداد كتاب "المعجم النقدي للفلسفة" الذي صدر عام 1983 وترجم إلى عدة لغات ثم ترجم إلى اللغة العربية عام 2003.

تميز جورج لابيكا " باننقاده للماركسية في أنماطها الأكاديمية والتحليلية والاقتصادية والفلسفية والمنطقية، ويرى أن الماركسية المدفونة حيّة تحت الأرض *under grund*، أو تحت أثقال مكوّمة من الفلاسفة الماركسيين والجامعيين وغيرهم، بما في ذلك الستالينية، قد حَجَبت عن الحركة الثورية ما يربط أعمال ماركس وإنجلز أو الماركسية بالشيوعية من رباط وحدة، كما شوّهت الحيز المركزي للممارسة أو لفعل الإنسان في الطبيعة والمجتمع والتاريخ في بلورة الوعي والنظرية، ورَجَّحت كفة النظرية والأنساق الفكرية والمنطقية على التاريخ وما يحمله من تطور وتغيير، ذلك أن الشيوعية على حد قوله، من حيث هي أعلى درجات الوعي النظري وقد تحوّل إلى ممارسة سياسية منسجمة مع المعطيات المادية للتاريخ، هي هدف الماركسية"([2]).

من أبرز مؤلفاته:

- القاموس النقدي للماركسية.
- نظرية العنف.
- الديمقراطية والثورة.

- الكتاب الأسود للرأسمالية.
- أسياد العالم.
- هل يوجد حياة ما بعد الرأسمالية.
- السياسة والدين.
- شارك بعدد كبير من المؤلفات الجامعة ليتصدى لحروب الإمبراطورية والبحث عن بدائل ممكنة.

توفي لابيكا عن تسع وسبعين سنة إثر نزيف دماغي وهو يخوض المعارك الإيديولوجية والسياسية دون أي تهاون في خدمة القضايا التي شغلت عليه حياته، بالرغم من أن النكسات التي تتعرض لها الثورات، شيوعية كانت أم وطنية، وفي مقدمتها ثورة التحرر الوطني الجزائرية والفلسطينية، وثورة أكتوبر، وإن كانت نالت من شيوعيين كُثُر، فإنها لم تتل من عزيمته وتصميمه على النضال من أجل انتصار الثورات في جميع أنحاء العالم [3].

[1] حسان خالد شاتيللا - جورج لابيكا أو تغيير العالم بلا معلم - الحوار المتمدن - العدد 2870 - 27 / 2009/12.

[2] المرجع نفسه .

[3] المرجع نفسه .

ريتشارد رورتي (1931 - 2007)

الأربعاء 28 ابريل 2021

فيلسوف أمريكي، يُعدّ، إلى جانب هيلاري بوتنام([1])، من أبرز مُثلي الذرائعيه (البرجماتية)، كان له مسار طويل في أقسام التدريس المتنوعة: الآداب، والفلسفة، والأدب المقارن، انتمى في البداية إلى تيار الفلسفة التحليلية، ثم نبذه فيما بعد.

"تدرب ريتشارد رورتي في الفلسفة التحليلية، وفي كتابه "الفلسفة ومرآة الطبيعة" (1979)، ربط رورتي نقداً جذرياً ثنائياً الذات - الموضوع في الإبستمولوجيا (من لوك إلى كانط) وأيضاً فكرة الحقيقة، بوصفها علاقة واحد - لواحد بين الفكر والشيء، او بين القضية الخبرية والواقع، وانتقد الفكرة التي تفيد أن الحقيقة هي في التوافق، وأكد رورتي فكرة المنفعة، مفضلاً إياها على فكرة التوافق، لذا تحرك في اتجاه المذهب البراغماتي، وأكد في الوقت ذاته أن الفكر يتموضع بشكل دائم في سياقات جزئية خاصة، لذا كان رورتي فيلسوفاً برجماتياً، فعنت براغماتيته وسياقيته أن التقليد السياسي عنده سابق على الفلسفة، فكان رورتي من الداعمين للتقليد الليبرالي والديمقراطي لوطنه الولايات المتحدة، وذلك كان "سياقه" العملي، البرجماتي، فالسياق هو الذي يقرر ما هو النافع، وبالتالي ما الذي له قيمة من دون سند من الحجج الفلسفية"([2]).

حاول رورتي أن يجري "محادثة" مع المفكرين العظام، لكنه فعل ذلك بشكل دائم عن طريق تفكيك أقوالهم وأفكارهم الفلسفية (مثل فكرة الحقيقة). لذا لم ير رورتي النصوص الفلسفية مختلفة عن النصوص الأدبية، وقد يكون في قراءتها متعة وتهذيب، وهي تقدم لنا نظرات ورؤى، لكنها لا تقدم لنا شيئاً يمكن أن يقال إنه حقيقي أو صحيح.

إن ما يميز "رورتي" افتراضه وجود فرق قوي بين المنطقتين الخاصة والعامة، فالإنسان الفرد قد تهذبه وتغنيه قراءته للأدبيات الكلاسيكية العظمى شرط أن لا يعتبر ما تقول بمثابة عقائد ثابتة عن الحقيقة، أو كيف نعمل لتنظيم المجتمع. فإن مسألة ما يجب

عمله لتنظيم المجتمع مسألة تخص المنطقة العامة المنفصلة عن المنطقة الخاصة، وهنا يدعم رورتي المجتمع الليبرالي.

قرأ رورتي، من حيث هو شخص خاص، كلاً من نيتشه وهايدغر، لكنه أبقى نفسه على مسافة ساخرة من مزاعمها، غير أنه، وكمفكر سياسي، اعتبر الفلاسفة من طراز نيتشه وهايدغر غير مقبولين كلياً، وخطرين، وذلك انطلاقاً من قناعاته بمجتمع ليبرالي منفتح ومتنور ومتحرر من الإماء الفلسفي.

لذا انتقد التفكيكيين الفرنسيين (مثل دريدا، وبخاصة فوكو) لخلطهم فلسفة الحياة بالسياسة، ورأى أن علينا في السياسة أن نكون ليبراليين وأن لا ندعم النقد المتطرف المبني على مشاريع فلسفية، إذ رأى رورتي أن كل شيء سياقي ومحتمل، فلا وجود لقضايا أو معايير كلية أو ضرورية.

إن مقارنة رورتي التفكيكية تتميز بالواقعة المفيدة أنه كان فيلسوفاً تحليلياً، ويعرف المدرسة التحليلية معرفة جوهرية، وهي المعرفة التي يسرت له إمكانية النقاش بدقة عالية، فهو لم يكتف بأن يبين كيف يمكننا أن ننجح من دون التمييزات الفلسفية (مثل التمييز بين الصدق والكذب). وقد فعل ذلك بإظهاره أن تلك التمييزات تتفكك وتنتهار عندما نتطرق في اعتبارها مثلاً بالمعنى المفيد أن فكرة الحقيقة المطلقة تصير إشكالية. لقد نظر رورتي إلى نقد الفلسفة نظرة جدية، فأنكر شخصياً أن تكون الفلسفة مهنة وارتد عنها وانتقل إلى قسم الآداب في الجامعة. وكان رورتي على وعي بمسائل المرجعية الذاتية التي تتشأ مع موقف ربيبي. لذا كان دائم الحذر، ووضع مزاعم قليلة، لكنه "اقترح وألمح" إلى طرق بديلة من الحديث.

إن "اللافت هو أن رورتي حاول غالباً أن يفكك التمييزات الفكرية عن طريق التركيز على نُسخها المتطرفة ونقدها، غير أن رفض النسخ المتطرفة لا يُسوّغ رفض النسخ الأكثر اعتدالاً، مثل مفهوم الحقيقة. وأخيراً نقول إنه من الصعب أن نرى كيف يمكن لرورتي، من دون تناقض، أن يحتفظ بمثل ذلك التمييز الحاد بين المنطقة الخاصة

والمنطقة العامة. وفي هذه النقطة بصورة خاصة ما يبعث على السخرية، لأنه اختص بتفكيك مثل تلك التمييزات الفكرية الحادة"([3]).

([1]) هيلاري بوتنام (1926 - 2016) فيلسوف أمريكي وعالم رياضيات وحاسوب، وشخصية بارزة في الفلسفة التحليلية في النصف الثاني من القرن العشرين.

([2]) غنارسكيرك و نلز غيلجي - مرجع سبق ذكره - تاريخ الفكر الغربي - ص 959

([3]) المرجع نفسه - ص 960

سلافوي جيڪ 1949

الخميس 06 مايو 2021

فيلسوف وناقد ثقافي سلافيني، قَدَّمَ مساهمات في النظرية السياسية، وهو أستاذ في كلية الدراسات العليا الأوروبية، ويوصف بأنه "أخطر فيلسوف سياسي في الغرب".
 "ولد جيڪ في ليوبلانا عاصمة سلوفينيا لعائلة من الطبقة المتوسطة عام 1949،
 والده كان خبيراً اقتصادياً، وأمه كانت تعمل محاسبة في مؤسسة تابعة للدولة، وبالنسبة
 لوالديه فهما ملحدان، في عام 1967م، التحق بجامعة لوبليانا، حيث درس الفلسفة وعلم
 الاجتماع. وحصل على دكتوراه في فنون الفلسفة، ودرس التحليل النفسي في جامعة
 باريس الثامنة.

عمل أستاذاً زائراً في جامعات شيكاغو، كولومبيا، برينستون، نيويورك، مينيسوتا،
 كاليفورنيا، ميشيغان وغيرها من الجامعات، ويشغل حالياً منصب المدير الدولي لمعهد
 بيركبيك للعلوم الإنسانية في كلية بيركبيك - جامعة لندن، ورئيس لجمعية التحليل
 النفسي النظرية في ليوبليانا، وكتب حول العديد من المواضيع كالرأسمالية، الأيديولوجية،
 الأصولية، العنصرية، التسامح، التعددية الثقافية، حقوق الإنسان، البيئة، العولمة، حرب
 العراق، الثورة، الطوباوية، الشمولية، ما بعد الحداثة، ثقافة البوب والأوبرا والسينما،
 واللاهوت السياسي، والدين، ويتميز بغزارة الكتابة، إذ أصدر أكثر من 70 كتاباً،
 بالإضافة إلى كتاباته شبه الدورية في صحف ومجلات متعددة كالغارديان ونيوستيتسمان
 ومجلة ذا بافلر "[1]"، وفي بداية الثمانينيات الميلادية نشر أول كتاب له حول: "تفسير
 الفلسفة الهيجلية والماركسية".

كان سلافوي عضواً في الحزب الشيوعي حتى شهر أكتوبر من عام 1988م، حين
 استقال مع اثنين وثلاثين من المثقفين السلوفانيين، احتجاجاً على محاكمة أربعة أشخاص
 بتهمة "خيانة أسرار عسكرية"، بعد كتابتهم ونشرهم لمقالات تنتقد الجيش الشعبي
 اليوغوسلافي، وقد أثارت هذه المحاكمة ضجة كبيرة في أنحاء البلاد.

بين عامي 1988 و1990، شارك في العديد من الحركات السياسية، والمجتمع المدني، التي تحارب من أجل تحقيق الديمقراطية في سلوفينيا، وبالأخص لجنة الدفاع عن حقوق الإنسان. وفي أول انتخابات حرة في عام 1990، سارع بترشيح نفسه لرئاسة الجمهورية لسلوفينيا عن الحزب الديمقراطي الليبرالي، ووصف نفسه في ظهور إعلامي عام 2009 أنه يساري متطرف.

سلافوي يعتبر نفسه ملحدًا ونشر مقالة في صحيفة نيويورك تايمز، حيث يقول أن الإلحاد إرث عظيم لأوروبا، وأعرب عن تأييده لنشر الإلحاد في القارة الأوروبية. يجيد اللغة الإنجليزية والفرنسية والألمانية والصربية والكورواتية، بالإضافة إلى لغته السلوفينية.

([1]) موقع ويكيبيديا، الموسوعة الحرة - الانترنت .

لحة: فلسطين عبر التاريخ

الإثنين 10 مايو 2021

إن البلاد التي عرفت منذ القرن الخامس قبل الميلاد باسم فلسطين تشكل الجزء الجنوبي من بلاد الشام التي ارتبطت منذ فجر التاريخ ببلاد العراق و مصر والجزيرة العربية، سكنها قبل التاريخ المدون شعب عرف باسم شعب البحر المتوسط وبحكم موقعها الجغرافي كانت طيلة تاريخها معبراً للغزاة من مصر والعراق وكانت تفتد إليها هجرات قلبية من الجزيرة العربية عبر العصور التاريخية المتعاقبة، وأقدم هذه الهجرات هي هجرة الكنعانيين منذ القرن الثلاثين قبل الميلاد والتي وصلت نروتها حوالي 2500 ق.م، امتزج الكنعانيون بالسكان الأصليين وأنشئوا حضارة زاهرة عرفت بحضارة المدن، عرفوا فيها الحروف التي قدموها للإنسانية جمعاء. وفي القرن الثاني عشر ق.م وفد إلى فلسطين قبائل "البولستيين" (الفلسطينيين) الذين قدموا من صقلية وسردينيا وكريت واستقروا في ساحل فلسطين الجنوبي (غزة/ اسدود) وتمازجوا بالكنعانيين.

في هذه المرحلة (حوالي القرن الثالث عشر ق.م) أغارت على فلسطين قبائل رعوية عرفت فيما بعد بالعبانيين الذين قدموا من مصر وتعود جذورهم إلى الجزيرة العربية، واشتبكوا بصراع مع الفلسطينيين وبصفة خاصة سكان مدن غزة، (عراق المنشية) وعقرون (عاقر) واسدود وعسقلان، ولم يتمكن العبرانيون من احتلال هذه المناطق.

وفي هذه الحقبة اتحدت القبائل العربية (الأسباط) تحت قيادة واحدة مكنتها من التماسك في إطار عشائري مركزي موحد أطلق عليه اليهود اسم "مملكة"، بعد أن تمكنوا من اجتياح ييوس (القدس) التي بناها الكنعانيين وأطلقوا عليها اسم أورسال (مدينة اله السلام الكنعاني) ولم يطل هذا الوجود الدخيل سوى سبعين عاماً حيث تمزق هذا الكيان وتمركز في مدينتي شكيم (نابلس) وأورسال (القدس) التي حرقها العبرانيون إلى أورشليم. وفي هذا الصدد لا بد من أن نشير إلى أن هذه القبائل اليهودية الغازية كانت جزءاً من التكوين القبلي العربي في الجزيرة العربية، أخذوا حضارتهم ولغتهم من الكنعانيين

مثل ما استتبطنوا عقيدتهم الدينية من الآلهة في منطقة مدين في شمال الجزيرة العربية (خاصة الإله يوه رب الجنود)، ولم يطل بقاء هذا الوجود في السامرة (شكيم) حيث برزت قوة الأشوريين (حوالي 722 ق.م) الذين اجتاحتوا "شكيم" وأسروا هذه الجماعات العبرية ونقلوها إلى نينوى (شمال العراق)، وإما من تبقى منهم في المنطقة "أورسالم" فقد "سباهم نبوخذ نصر" الكلداني وأخذهم أسرى إلى بابل جنوب العراق وظلوا في السبي حتى عهد "قورش" الفارسي (ملك الفرس) الذي تمكن من هزيمة الدولة الكلدانية، وفي عهد قمبيز بن قورش تم الاستيلاء على أراضي بلاد الشام وفلسطين عام 525 ق.م وأصبحت جزءاً من الإمبراطورية الفارسية التي سمحت لمجموعات من العشائر العبرانية بالذهاب إلى أرض فلسطين حيث عاشوا فيها أقلية بين سكانها من الكنعانيين، وظل هذا الوضع قائماً حتى مجيء "الاسكندر المقدوني" عام 332 ق.م حيث احتدم الصراع وبعد وفاته - بين قادته الكبار (بطليموس، سلوقس، ديميتريوس، وانتيجونوس) على السلطة واقتسموا إمبراطوريته فيما بينهم، وآلت شمال بلاد الشام إلى السلوقيين، ودار بينهم وبين البطالسة في مصر صراع على فلسطين التي آلت في نهاية المطاف إلى السلوقيين عام 198 ق.م، وكانت الأقلية اليهودية تعيش تحت الحكم السلوقي إلى أن فرض "انتيوخس الرابع" السلوقي، الديانة اليونانية مما أدى إلى تمرد هذه الأقلية اليهودية بقيادة "ماتاتيوس مكابي" عام 167 ق.م وأدى ضعف الدولة السلوقية إلى تمكن هذه الجماعة المتمردة من نشر الفوضى في بعض مناطق فلسطين دون أن يتمكنوا من تكوين أي كيان سياسي مستقر لهم، حتى قدوم الرومان عام 63 ق.م بقيادة "بومبي"، حيث ضعف وتراجع نشاط هذه الأسرة المكابية، وظل هذا الوضع قائماً إلى أن قام الرومان بتولية "هيرودوس" الكبير من الأسرة الحشمونية والياً على جنوب بلاد الشام (فلسطين). وعندما ظهر السيد المسيح اعتنق أعداد كبيرة من الكنعانيين الديانة الجديدة وانضم معهم من كان يعتنق اليهودية، وخاصة جماعات "الصدوقيين"، إلا أن جماعة أخرى من اليهود عرفت باسم "الفريسيين" تمردت على الحكم الروماني، وعلى أثر ذلك

كلف الإمبراطور الروماني "باسباسيان" ابنه "طيطوس" بالقضاء على هذه الجماعة - الأقلية اليهودية في فلسطين- وتمكن من إبادة معظمهم عام 70 ميلادية. وفي بداية العقد الرابع من القرن الثاني الميلادي تمردت آخر مجموعة بقيت من اليهود تزعمها متدين يهودي، زعم أنه المسيح، وعرف باسم "باركوخبا" (ابن الكوكب)، وقد قام الرومان بتفريق ذلك التمرد وإنهاء الوجود اليهودي في فلسطين عام 135 ميلادية في عهد الإمبراطور الروماني "هادريان" الذي أمر ببيع من تبقى منهم حياً، وقام بتغيير اسم بيت المقدس، وأطلق عليها اسم أسرته "إيلياء".

ومنذ عام 135 ميلادية وحتى انقسام الإمبراطورية الرومانية عام 335م إلى قسمين شرقي عرف باسم الدولة البيزنطية فيما بعد وغربي عرف باسم الإمبراطورية الرومانية، لم يكن هناك أي وجود ملموس للطائفة اليهودية في فلسطين، وظل هذا الوضع قائماً حتى الفتح الإسلامي وتسليم بيت المقدس (إيلياء) عام 638م للخليفة عمر بن الخطاب على يد البطريرك "صفرونيوس" وفقاً للعهد العمرية التي ورد فيها إعطاء كافة الحقوق للنصارى على ألا يقيم اليهود بينهم في فلسطين وبيت المقدس... ومنذ ذلك التاريخ إلى يومنا هذا باتت القدس العربية جوهرة ثابتة وخالدة في أذهان الفلسطينيين والعرب والمسلمين.

وظلت منطقة جنوب بلاد الشام التي عرفت بفلسطين طيلة العهدين الروماني والبيزنطي وحملت هذا الاسم (فلسطين) في العهد الإسلامي وكان لها جنداً من جنود الدولة العربية طيلة عهد الخلفاء وبنو أمية، وفي العهد العربي الإسلامي تعاقب على حكمها بعد الخلفاء الراشدين، بني أمية، ثم بني العباس وفي العصر العباسي الثاني تعاقب على حكمها دويلات منفصلة الطولونيون، الإخشيديون، ثم الحكم الفاطمي وتصارع الفاطميون مع العباسيين على حكم بلاد الشام وفي هذه الفترة من الانقسام في الجبهة العربية الإسلامية أغارت جيوش أوروبا تحت اسم الصليبيين عام 1095م، بعد إعلان البابا "أوربان الثاني" الحرب الصليبية على العرب والمسلمين، وقاوم شعب فلسطين -ضمن مقاومة العرب والمسلمين- هذه الهجمة الأوروبية الاستيطانية التي اتخذت من المسيحية

ستاراً كاذباً، وظل هذا الصراع مع هذه القوات الغازية بين مد وجزر مائتي عام تكلل أول انتصار حاسم للعرب في معركة "حطين" عام 1187م، حيث تحررت جميع فلسطين، ولكنه نتيجة للهجمة الأوروبية الشرسة في الحملة الصليبية الثالثة عام 1189-1192م؛ اضطر صلاح الدين إلى توقيع صلح الرملة الذي نص على بقاء الصليبيين في المناطق الساحلية التي تقع بين عكا ويافا وشمال عسقلان واحتفاظه بالمناطق الداخلية منها، وظلت على هذا الوضع حتى تمكنت القوات العربية بعد اتحاد مصر والشام وشمال العراق من تحرير بقية بلاد الشام بما في ذلك فلسطين، وكان آخر معقل تم تحريره قلعة عتليت قرب حيفا عام 1291م، وظلت بلاد الشام محررة تحت حكم المماليك حتى مجيء القوات العثمانية بقيادة سليم الأول عام 1516م، وبعد معركة "مرج دابق" في حلب وانتصار العثمانيين على المماليك أصبحت بلاد الشام ولاية عثمانية حتى نهاية الحرب العالمية الأولى وبداية عهد الانتداب البريطاني ووعده بلفور والحركة الصهيونية في بلادنا، ومن ثم قيام إسرائيل عام 1948 -بالقوة والاعتصاب- كوجود استعماري، لا نجد تعريفاً له أوضح مما أورده الدكتور جمال حمدان في كتاب "اليهود انثروبولوجيا"، حيث يقول "إن إسرائيل استعمار سكاني مبني على نقل السكان من الخارج إلى فلسطين" وهو لا يوافق على دراسة اليهود باعتبارهم رسل الحضارة (الشعب المختار في الرؤية الصهيونية)، ولا هم شياطين ملاعين (قوة الشر الأزلية حسب الرؤية المعادية لليهود)؛ فكلتا الرؤيتين -كما يقول- تشكل كما منهما تسمية متميزة تنطلق من رؤية اليهود باعتبارهم وحدة (كتلة عضوية من الملائكة أو الشياطين)، وهو يرفض هذا المنطق، ويضع اليهود، كما أي ظاهرة أخرى في النقطة التي يتقاطع فيها الخاص مع العام والكل مع الجزء؛ فاليهود هم بالدرجة الأولى جزء من الظاهرة الاستعمارية الاستيطانية الاحلالية العامة، ومع هذا فثمة ملامح خاصة فريدة لهم: العودة اليهودية إلى فلسطين ليست عودة توراتية أو تلمودية أو دينية وإنما هي "عودة" إلى فلسطين بالاعتصاب، وهو غزو وعدوان غريب ولا عودة أبناء قدامى، إنه استعمار لا شبهة فيه بالمعنى العلمي الصارم، يشكل جسماً غريباً دخلياً مفروضاً على الوجود

العربي، غير قابل للامتصاص... فهم ليسوا عنصراً جنسياً في أي معنى، بل جماع ومتحف حي لكل أخلاط الأجناس في العالم كما يدرك أي انثروبولوجي، باختصار أن يهود العالم اليوم مختلطون في جملتهم اختلاطاً أبعدهم تماماً عن أي أصول كنعانية فلسطينية قديمة، فلا علاقة تاريخية على الإطلاق بين بعض سكان فلسطين (قبل الميلاد) من الكنعانيين وغيرهم الذين آمن بعضهم بالديانة اليهودية، وبين اليهود الصهاينة في أواخر القرن 19 وبداية القرن العشرين الذين كانوا وما زالوا أداة في خدمة المصالح الاستعمارية والامبريالية التي كان لها الدور الرئيسي في اغتصاب فلسطين وقيام الكيان الصهيوني، وبالتالي فإن اليهود اليوم في الكيان الصهيوني هم أقارب الأوروبيين والأمريكيين والروس والاوكرانيين.. الخ، بل هم في الأعم الأغلب جزء منهم شريحة لهما ودماء، وإن اختلف الدين، ومن هنا فإن اليهود في أوروبا وأمريكا وروسيا وأكرانيا وغير ذلك من البلدان ليسوا كما يدعون غرباء أو أجنبى دخلوا يعيشون في المنفى وتحت رحمة أصحاب البيت، وإنما هم من صميم أصحاب البيت نسلًا وسلالة، لا يفرقهم عنهم سوى الدين.

54 عاماً على هزيمة حزيران

السبت 05 يونيو 2021

(آثار الهزيمة على مشرق ومغرب الوطن العربي والقضية الفلسطينية وسبل النهوض الثوري)

(ورقة مقدمة للندوة الحوارية اعداد الرفاق في موقع الاوراق/حزب النهج المغاربي - المغرب)

منذ أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين تطلعت شعوب بلاد الشام و مصر وبلدان المغرب الى الخلاص من السيطرة الاستعمارية العثمانية والانجليزية والفرنسية، وذلك بتأثير من الأفكار النهضوية الليبرالية الديمقراطية والتقدمية للرواد النهضويين، فمن مصر وبلاد الشام: رفاعه الطهطاوي والافغاني والكواكبي ومحمد عبده وسليم تقلا (مؤسس صحيفة الاهرام) وميخائيل نعيمة وناصريف اليازجي وإبراهيم اليازجي وزكي الأرسوزي ونجيب عازوري وقسطنطين زريق وساطع الحصري ومحمد عزة دروزة ويعقوب صرّوف وفارس نمر وبطرس البستاني وأحمد الشدياق ولطفي السيد وقاسم أمين وسلامه موسى وشبلي شميل وطلعت حرب وفرح انطون وأحمد امين وطه حسين وجورجي زيدان واسماعيل مظهر وخليل السكاكيني واسعاف النشاشيبي واديب اسحق والشيوخ علي عبد الرزاق، ومن بلاد المغرب: أبو القاسم بن حَلّوش وأحمد الفاسي وفرحات الدراجي الليشاني، وابن باديس وبعزيز بن عمر الزواوي والطاهر بن عاشور والشيوخ عبد القادر الياجوري والسعيد عليي الجري والهادي زَرّوقي وعلّال الفاسي، واستمرت تلك العملية النهضوية في الانتشار على الرغم من تأسيس حركة الاخوان المسلمين عام 1928 في اطار سياسي مجتمعي نقيض لكافة الافكار النهضوية سالفة الذكر ثم جاءت ثوره يوليو حامله للعديد من المواقف الثورية ضد الملك والاستعمار وضد رموز الاقطاع. إلا أنّ ثوره يوليو تقدّرت عبر قيادتها عموماً، ومن خلال القائد الراحل جمال عبد الناصر خصوصاً في تطبيق رؤاها وبرامجها الوطنية بصوره أحاديه نقيضه للديمقراطية ولمجمل الافكار التعددية السياسية بمختلف اطيافها اليمينية واليسارية، ما يعني ان سنوات ثوره يوليو حتى هزيمه حزيران كانت تفتقد للديمقراطية السياسية والمجتمعية الامر الذي شكل سبباً رئيساً في الهزيمة، الى جانب ضعف تطبيق مشاريع التنمية

المجتمعية وهشاشة التطور الاقتصادي والسياسي واستمرار مظاهر الفقر في أوساط العمال والفلاحين، واستمرار قمع القوى اليسارية وتزايد مظاهر الاستبداد والفساد، واستشراء هيمنة البيروقراطية العسكرية واجهزتها الأمنية ومحاولتها الانقلابية الفاشلة لإسقاط نظام عبد الناصر، الذي صمد على الرغم من استمرار تأمر التحالف الامبريالي الصهيوني والحكام العرب الرجعيين ضده حتى لحظه وفاته في 28 أيلول 1970، ومن ثم بداية مرحله الانفتاح بعد حرب اكتوبر وصولا الى معاهده كامب ديفيد التي فتحت الابواب مشرعه امام تزايد اوضاع التبعية والاستبداد في مجمل البلدان العربية، ومن ثم تزايد التراجعات والمواقف العربية الرسمية الهابطة ضد القضية الفلسطينية وقواها الثورية من ناحيه، و تزايد انتشار القوى الكوميرادوريه والرجعيه وتحالفاتها مع النظام الامبريالي العالمي على حساب قضايا الجماهير الشعبية من جهه، وعلى حساب القضية الفلسطينية من جهة ثانيه، حيث شهدت مجمل البلدان العربية في المشرق والمغرب حاله من التراجع والانهيال غير مسبوقة في كل تاريخها الحديث والمعاصر، وذلك عبر تقاوم تراكمات نتائج الهزيمة والانهيال السياسيه والمجتمعيه المتصلة في أنظمة الكوميرادور منذ كامب ديفيد 1979 حتى اللحظة .

والان في الذكرى الرابعة والخمسين على هزيمه الخامس من حزيران 67 باتت بلدان الوطن العربي مجرد رقم أو كمّ، أو عدد حسابي لا يحسب له أحداً حساباً، وصارت الذكرى - منذ ذلك التاريخ الى يومنا هذا - مناسبة لتكريس الخضوع والتبعية والاستبداد والاستغلال والتطبيع، بعد أن فقد معظم حكام الأنظمة وعيهم الوطني واستباحوا وعيهم القومي لحساب مصالحهم وتراكم ثرواتهم التي تنزف دماً من كل مساماتها، لا فرق بين نظام ملكي أو أميربي أو جمهوري فكلهم في الاستبداد والاستغلال والفساد وتراكم الثروات سواء .

فقد دخلنا إلى هذا القرن، الحادي والعشرين، مجردين من أسلحتنا الإستراتيجية، بعد أن أصبحت أنظمتنا في المشهد السياسي الدولي الراهن مجرد أدوات في خدمة مصالح العدو الإمبريالي وركيزته "إسرائيل" في بلادنا، وفي ظل هذا الخضوع لم تعد هذه الأنظمة

تعرف لنفسها خطراً معيناً سوى شعوبها عموماً والجماهير الشعبية الفقيرة خصوصاً التي باتت تدرك أن العدو الرابض في أوضاعها الداخلية اشد خطراً من العدو الخارجي . على أي حال، كثيرة هي الأسئلة والإشكاليات المثارة بعد أربعة وخمسين عاماً من هزيمة حزيران، أسئلة كبرى، مقلقة وعميقة، جادة وشاملة، وعلى مختلف المستويات سياسياً وفكرياً واقتصادياً واجتماعياً وثقافياً وعسكرياً وأمنياً، ولعل أخطرهما السؤال المحوري الكبير :لماذا هزمننا؟ ولماذا وصلنا إلى ما وصلنا إليه؟

الجواب باختصار مكثف، يكمن في الأنظمة العربية وأجهزتها الطبقية والأمنية التي أسست وراكمت حالة عميقة من مظاهر ومؤشرات التبعية والفساد والاستبداد والتخلف الاجتماعي والاقتصادي، واستغلال ثروات شعوبها، بمثل ما كرست كل وسائل القهر والقمع الإجرامي لحساب مصالح حكامها اللذين -في معظمهم- وجدوا في التحالف الامبريالي الصهيوني "ملاذم الأمن" وخضعوا لشروطه ومقتضياته، على حساب أمانى وتطلعات شعوبهم، حيث استطاعت الحركة الصهيونية ودولتها بعد (73) عاماً على النكبة، وبعد (54) عاماً على هزيمة حزيران، أن تحقق العديد من الأهداف في ظل التحالف الاستراتيجي بينها وبين الولايات المتحدة الأمريكية.

فلقد تمكنت دولة العدو الإسرائيلي، ومن خلال الدعم المادي والسياسي الأمريكي على وجه الخصوص، من أن تتحول اليوم إلى دولة إمبريالية صغرى في الشرق الأوسط، كما أصبح الوضع العربي الرسمي في حالة ينظر فيها إلى القضية الفلسطينية باعتبارها عبئاً ثقيلاً على كاهله يسعى إلى الخلاص منه طالما كان في ذلك ضماناً لمصالح النظام الحاكم وشرائحه الطبقية (البيروقراطية والكومبرادورية).

لقد ألغت هزيمة حزيران / يونيو مبدأ: التحدي والاستجابة، وجعلت المنتصر أكثر انتصاراً، والمهزوم أكثر هزيمة، ولهذا -كما يقول فيصل دراج- اخترع العرب حروبهم الصغيرة، ليبرهنوا أنهم يخوضون الحرب ولم يغادروا أرضها، فعلاوة على الحرب اللبنانية، كان هناك الخلاف السوري - العراقي. والخلاف المصري - الليبي، وحروب السودان، والخلاف الجزائري - المغربي، و"حروب المخيمات الفلسطينية في لبنان".

لم تكن المراجعة للهزيمة الحزيرية بمستوى الحدث: معظم المراجعات بُنيت على أن سبب الهزيمة مرتبط بالمسائل العسكرية، ولم تبين الرؤية على أن الهزيمة هي هزيمة لبنية كاملة: سياسية - عسكرية - اقتصادية - اجتماعية - ثقافية، من هنا جرى تقليص «الهزيمة» إلى «النكسة». الأمر الذي أنتج، بلغة علماء السياسة «أنظمة الخوف»، التي يقف على رأسها مرجع وحيد لا يخاف إلا من شعبه، وعلى شعبه أن يرهبه وأن يخاف منه، وكان على هذه «الأنظمة الاستثنائية» أن «تتأرب» السياسة وحرية الأحزاب السياسية وحرية القول، فقد شكّلت حرب حزيران / يونيو، في لحظة أولى، هزيمة للأنظمة العربية، ومثلت، في لحظة تالية، هزيمة للشعوب العربية، المحاصرة بالإحباط والأحكام العرفية، ذلك بأن في الهزيمة انتصارات للأنظمة التي قاتلت ولم تقا، وتحولت - كما يضيف د. فيصل دراج - إلى قوى رجعية جديدة، ولهذا بدا حديث البعض عن «تهضة عربية جديدة»، في نهاية ثمانينيات القرن الماضي، مثيراً للسخرية، إذ لا يمكن استنهاض مجتمع انهارت مؤسساته العسكرية والاقتصادية والثقافية والقضائية ونشرت سلطته الخوف والإحباط وتفاقت واستمرت مع بقاء الأنظمة المهزومة التي لم تعترف بالازمة او بالهزيمة، وبالتالي فإن الوضع الشاذ «للأمة العربية» في تعاملها مع الهزيمة، ما يعارض دروس التاريخ واجتهادات المؤرخين: فمن المفترض أن الهزيمة تستنهض الإرادة القومية الجماعية، وهو أمر لم يتحقق، بسبب انهيار المشروع القومي، قبل الهزيمة وبعدها".

لقد أسست هزيمة 5/حزيران/67 لمرحلة جديدة في الوطن العربي كله، عنوانها مشهد تفكك النظم الوطنية التقدمية، والذي تجلى بعد رحيل القائد الوطني جمال عبد الناصر، ومن ثم بداية عصر الانفتاح وانهيار المشروع القومي، وتكريس التبعية والخضوع للغرب الرأسمالي بصورة غير مسبوقه.

وفي مثل هذا المناخ، كان من الطبيعي أن يجدد التيار الديني عموماً وحركة الإخوان المسلمين خصوصاً، نشاطهما بعد هزيمة حزيران التي كانت مصدر ارتياح للعديد من قادة الإخوان المسلمين، وفي الواقع، فإن عودة جماعات الإسلام السياسي، كان نتيجة

تضافر مجموعة من العوامل السياسية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية، ومن بين هذه العوامل، سيادة مظاهر الاستبداد وافتقاد الحريات قبل هزيمة حزيران وما بعدها، وتعرثر مشاريع التنمية، وتنامي الاستقطاب الاجتماعي، وانتشار الفساد، وتوسع مساحات الفقر وتفاقم البطالة وتراجع فرص العمل، وتنامي الشعور بالإحباط واليأس في صفوف الجماهير الشعبية.

ولذلك كانت هزيمة حزيران 1967 بداية النهاية لمرحلة التحرر القومي الديمقراطي، خلقت المناخ العام، والمقومات اللازمة لإعادة إحياء التشكيلات والتكوينات الاجتماعية الطبقيّة القديمة والمستحدثة، بصور وأشكال معاصرة، تتوافق مع شروط الانفتاح والتحالفات السياسية العربية الرسمية التي تولت قيادتها أو توجيهها الأنظمة الأكثر رجعية وتخلفاً وتبعية في بلادنا.

إن الوضع الراهن، الذي تعيشه شعوبنا العربية، لم يكن ممكناً تحقيقه بعيداً عن عوامل التفكك و الهبوط التي بدأت في التراكم منذ انهيار الوحدة العربية بين مصر و سوريا في أيلول 1961، و تطورت بعد هزيمة حزيران 1967، و تعمقت و امتدت بعد كامب ديفيد 1979 إلى اليوم، لدرجة أن الستة عقود الماضية حملت معها صوراً من التراجع لم تعرف جماهيرنا -في كل بلداننا في المشرق والمغرب- مثيلاً لها في كل تاريخها الحديث، فبدلاً مما كان يتمتع به العديد من بلدان الوطن العربي في الستينات من إمكانات للتحرر و النهوض الوطني و القومي، تحول هذا الوطن بدوله العديدة و سكانه إلى رقم كبير -يعج بحركات وجماعات الاسلام السياسي بمختلف مسمياتها ويعج بالصراعات الطائفية الدموية والاثنية والنزاعات الداخلية و العداء بين دوله المفككة او الضعيفة-، لا يحسب له حساب أو دور يذكر في المعادلات الدولية، و تحولت معظم أنظمتها و حكوماتها إلى أدوات للقوى المعادية، فيما أصبح ما تبقى منها عاجزاً عن الحركة و الفعل و المواجهة، في إطار عام من التبعية على تنوع درجاتها وأشكالها السياسية و الاقتصادية و التكنولوجية والثقافية و السيكلوجية، من خلال النمو السرطاني للتحالف البيروقراطي والكمبرادوري في مجمل بلداننا في المشرق والمغرب،

في ظروف فقدت فيها القوى و الأحزاب الديمقراطية الوطنية و القومية و اليسارية قدرتها -لأسباب ذاتية و موضوعية- على الحركة و النشاط و النمو، و تراجع دورها في التأثير على الناس أو على الأحداث من حولها .

و في مقابل هذا التراجع الرسمي العربي تتبدى هيمنة العدو الصهيوني بصورة غير مسبوقة، لم يستطع تحقيقها في كل حروبه السابقة مع العرب، إلى جانب عمليات الترويض الأمريكي للأنظمة العربية الحاكمة، في السياسة و الاقتصاد و الفكر و الثقافة التي لم تنجح في تغيير الموازين و المعايير العسكرية و السياسية في الصراع العربي - الصهيوني لصالح إسرائيل فحسب، بل نجحت في تغيير أسس ما يسمى بعملية التفاوض او المهادنة إلى الدرجة التي يجري التعامل معها الآن على قاعدة أن يعترف العدو الإسرائيلي بحقوق الشعب الفلسطيني وليس العكس .

والسؤال هنا .. أين يكمن الطريق إلى المستقبل ؟

في الإجابة عن هذا السؤال، أقول: لقد بات الرهان اليوم معقوداً على الرؤية الديمقراطية التقدمية العلمانية في بلادنا، المرتبطة باستنهاض أوضاع القوى والأحزاب والفصائل التقدمية العربية التي تعيش اليوم حالة من التفكك والتراجع والتأزم، ولا تؤهلها أوضاعها في اللحظة الراهنة للقيام بتحقيق وبلورة هذه الرؤية في المدى المنظور .

لكن إيماننا بآفاق المستقبل الواعد لشعبنا العربية، في هذه المرحلة، يتطلب من هذه القوى تفعيل وإنضاج عوامل وأدوات التغيير الثورية والديمقراطية الحديثة، والاستجابة لمبرراتها وأسانيدها الموضوعية الملحة من قلب واقعنا الراهن.

بالتالي فإن الخطوة الأولى على طريق الخروج من الأزمة في المرحلة الراهنة التي تجتازها بلداننا العربية، تتمثل في العمل على إعادة تكوين اليسار وبناء القوى الشعبية، وذلك في إطار عمل طويل النفس يطاول مستويات عدة "من تحديد الأسس الفكرية، وسمات المشروع المجتمعي الاشتراكي المطروح كهدف راهن وتاريخي، وتحديد المراحل الإستراتيجية للتقدم في الاتجاه المرغوب ... والقوى الاجتماعية التي لها مصلحة في انجاز المشروع والقوى المعادية له .

إنّ الحديث عن كسر وتجاوز نظام الإلحاق أو التبعية والتخلف الراهن هو حديث عن ضرورة حتمية في المستقبل المنظور لشعوبنا العربية ولكل الشعوب والاثنيات الأخرى في المشرق والمغرب من أكراد أو أمازيغ وغير ذلك من القوميات التي تملك الحق بكل ابعاده التاريخية والسياسية والاجتماعية في التعبير عن هويتها الوطنية وثقافتها التاريخية المتميزة، وهنا بالضبط أشير الى أن المجتمعات المغاربية سواء في المغرب او الجزائر وتونس و ليبيا وموريتانيا ..الخ تتميز بأن كل منها مجتمع ذو هوية وحضارة أمازيغية عربية اسلامية كهوية جامعه من الخطأ تجاوزها من ناحيه، ومن الخطأ ايضا الحديث عنها كهوية مطلقة ومغلقة على ذاتها، بل بالعكس، إن التعدد الفكري عموما واليساري الماركسي الديمقراطي خصوصا كفيل من خلال التحليل الموضوعي لمصالح الجماهير الشعبية العربية او الأمازيغية بجسر الفجوات بين العروبة والأمازيغية، وتوفير الاسس والمقومات السياسية والاجتماعية الكفيلة بتجاوز كافة الصراعات والتناقضات الإثنية والقومية الشوفينية بينهما، اذ لا مصلحة للجماهير الشعبية الفقيرة في إثارة النزاعات العنصرية والانفصالية بين الامازيغ والعرب، او بين أية قومية أخرى في بلادنا، حيث ان القوى الرجعية والرأسمالية التابعة في الأنظمة الحاكمة بالتنسيق مع القوى الإمبريالية هي بالضبط صاحبه المصلحة في اثاره النزعات العنصرية الأمازيغية او العربية، فالأمازيغي عربي بثقافته حسب المفكر الامازيغي العروبي الراحل محمد عابد الجابري، كما ان العربي لا يمكنه تجاوز الحضارة الأمازيغية العربية ودورها التاريخي الجامع من خلال التزاوج والاختلاط والحياء المشتركة طوال اكثر من 1400 عام، وبالتالي هناك كما يقول الجابري من تَعَرَّبَ وهناك من تَمَزَّغَ ولا وجود للقاء، ما يعني توفّر الإمكانية الموضوعية والذاتية في الحياة السياسية والاجتماعية المشتركة راهناً ومستقبلاً وفق قواعد وأسس الديمقراطية والنهضة والتقدم الإنساني، ومن منطلق مقتضيات المصلحة العربية والأمازيغية المشتركة التي يمكن أن تلتحم في اطار جامع ومشارك بعيداً عن اي نزعه عنصريه او متعصبه، مثلنا على ذلك العديد من النخب الامازيغية من أبرزهم رجل الدين التنويري والمناضل السياسي ضد الاستعمار الفرنسي ابن باديس، والمناضل

الوطني والقومي الامازيغي الشهيد المهدي بن بركة والرئيس الراحل هواري بومدين والرئيس الراحل عبد العزيز بوتفليقة والمناضل التقدمي ابراهام السرفاتي والمفكر الامازيغي المغاربي محمد عابد الجابري الذي استطاع ان يقدم لنا مثلاً يُحتذى ضمن هذا البعد المجتمعي التوحيدي الجامع على طريق النهوض لشعبونا في مغرب الوطن العربي ومشرقه وفق مفاهيم وأسس الديمقراطية والتقدم الحداثي والاشتراكية التي أرى فيها مدخلاً وحيداً لأي حديث عن التعايش المشترك بين كافة الاعراق والعصبيات والاثنيات بعيداً عن اي نزاعات او اشكاليات من ناحيه، وبما يحفظ ويحترم حق الجميع في التعبير عن وجودهم الذاتي وثقافتهم وخصائصهم بكل حريه من ناحيه ثانيه، إذ لا حل لأوضاع مجتمعاتنا بكل تنوعها إلا من خلال الاشتراكية، ولكن هذه الضرورة ستكون ضرباً من الوهم إذا لم نمتلك وضوح الرؤيا للمخاطر التي تفرضها علينا العولمة الأمريكية وحليفها الاسرائيلي والرجعي العربي في بلادنا .

من هنا فإن الدعوة إلى مقاومة المشروع الامبريالي الصهيوني وعولمة الاستسلام، وهي دعوة إلى تفعيل النضال السياسي والطبقي ضد أنظمة الكومبرادور في بلادنا واسقاطها، تمثل أحد أبرز عناوين الصراع العربي الراهن ضد التحالف الأمريكي الصهيوني وأدواته في بلادنا، من أجل التحرر والديمقراطية والعدالة الاجتماعية بأفاقها الاشتراكية، مدركين أن أحد أهم شروط هذا التحدي العربي لهذه الظاهرة هو امتلاك عناصر ومقومات العامل الذاتي، الحزب الثوري الحامل للفكر الماركسي في صيرورته المتجددة، وبمنهجية نقدية، للفكر والواقع معاً .

إن الدعوة للالتزام بهذه الرؤية وآلياتها تستهدف، في أحد أهم جوانبها، تكريس وتعميق الهوية الفكرية الماركسية المتجددة في بنية القوى اليسارية، بصورة جدلية وخالقة وواعية، لتسهم بدورها الطليعي المأمول في وقف حالة الإحباط واليأس التي تستشري الآن في الطبقات الاجتماعية الكادحة والفقيرة، بسبب توحش أساليب القمع والاستغلال حيث تتصدر الساحة السياسية العربية اليوم حالة استقطاب غير مسبوقه في التاريخ المعاصر لبلادنا في المشرق كما في المغرب، عبر مجموعتان تختلفان شكلاً رغم جوهرهما

الكومبرادوري الواحد: مجموعة الرأسماليين المنضوين تحت لواء السلطة أو أنظمة الحكم، ومجموعة الرأسماليين المنضوين أو المتنفذين في قيادة حركات الإسلام السياسي . أي أن مجتمعاتنا وساحاتها السياسية مسيطر عليها عملياً من جانب قوة واحدة (عبر برنامجين: اليمين "العلماني"، واليمين الديني) وهى الرأسمالية التابعة، الطفيلية والكومبرادورية بالتحالف مع البيروقراطية الحاكمة وكلاهما محكومان -بِهذه الدرجة أو تلك- لقاعدة التبعية والتخلف، كما أن كل منهما لا يتناقض في الجوهر مع الإمبريالية والنظام الرأسمالي.

ما يعني بوضوح: ان العداء للإمبريالية لا يكون بالفعل متسقاً -كما يؤكد المفكر الماركسي الشهيد مهدي عامل - الا بما هو عداء للرأسمالية، ومن حيث هو هذا العداء بالذات، ففي حقل علاقتها العضوية بازمة الامبريالية، من حيث هي، بالدرجة الاولى، أزمة نمط الإنتاج الرأسمالي نفسه، تتحدد حركة التحرر الوطني في ذلك الشكل التاريخي الذي يجعل منها جزءاً من العملية الثورية العالمية، فلا سبيل الى تحرر وطني فعلي من الامبريالية الا بقطع العلاقة التبعية البنيوية بها هو بالضرورة تحويل لعلاقات الإنتاج الرأسمالية القائمة في ارتباطها التبعية بنظام الإنتاج الرأسمالي العالمي. بهذا المعنى وجب القول ان سيرورة التحرر الوطني في المجتمعات التي كانت مستعمرة، أعني في المجتمعات الكولونيالية، هي سيرورة الانتقال الثوري الى الاشتراكية".

وهنا بالضبط تتجلى أهمية مجابهة شعوبنا وجماهيرنا الشعبية في المشرق والمغرب - عبر قواها وأحزابها الوطنية التقدمية عموماً وأحزابها اليسارية الماركسية خصوصاً - لكل أشكال الاضطهاد والاستغلال والاستبداد في بلادها، انطلاقاً من وعيها بضرورة مجابهة منطق العولمة وإزاحته واستبداله بمنطق الانتماء للأرض والشعب المتجذر تاريخياً فيها، ومجابهة منطق التبعية والرأسمالية بقيم الديمقراطية والتحرر الوطني والاشتراكية، ومجابهة منطق البرجوازية الكومبرادورية والطفيلية بمنطق الطبقة العاملة وقيم الإنتاج التأمومي المستقل، وفق منطق العقل التاريخي العلمي، وأن نسعى إلى صياغة رؤية ثورية اشتراكية ديمقراطية، تقوم على استيعاب السمات الأساسية لثقافة

التنوير والحداثة الأوروبية، و ما تضمنته من عقلانية علمية وروح نقدية إبداعية واستكشافية متواصلة في فضاء واسع من الحرية والديمقراطية.

ان النضال من اجل اسقاط رؤوس وانظمة الاستبداد وبناء النظام الديمقراطي الخالي من كل اشكال الاستغلال، هو في نفس اللحظة نضال من اجل الغاء علاقات ومظاهر التبعية للنظام الامبريالي وحليفه الصهيوني، وإذا كان الأمر كذلك، فان من واجبنا أن نطرح مجدداً السؤال التقليدي: ما العمل؟ ... ما هي العملية النقيض لذلك كله؟

إن الإجابة عن هذا السؤال مرهونة بصحة حقيقية نشطة، سياسياً وفكرياً وتنظيمياً، من قبل أحزاب وحركات اليسار في بلادنا في كل ارجاء المشرق والمغرب، على الرغم من ادراكنا للطبيعة المركبة والمعقدة لأزمة هذه الأحزاب، ومرهونة أيضاً بتبلور ولادة احزاب وحركات يسارية ماركسية ثورية قادرة على التقاط هذه اللحظة، ومن ثم الالتزام بعملية النضال الحقيقي السياسي الديمقراطي والجماهيري من منظور طبقي، من أجل تحقيق الأهداف التي تتطلع اليها جماهيرنا الشعبية، وخاصة إسقاط رؤوس وأنظمة التبعية والاستبداد والتخلف والاستغلال، وتأسيس النظام الاشتراكي الديمقراطي الجديد . لذلك فإن قوى وأحزاب اليسار العربي، تواجه في هذه اللحظة الثورية، تحدياً كبيراً، سيحدد مصيرها ووجودها ومستقبلها، سواء بالنسبة للقوى والأحزاب التاريخية أو التقليدية القديمة، أو بالنسبة للحركات والأحزاب الماركسية التي يمكن أن تولد اليوم أو غداً.

في هذا الجانب لا بد من الإقرار بأن عوامل الاستنهاض الثوري الذاتي، في مجمل أحزاب اليسار في بلادنا، باتت اليوم في حالة شديدة من الضعف والتراجع، غير مؤهلة -حتى اللحظة- لهذه المجابهة، مما وفر بالتالي فرص تراكم عوامل الأزمة البنوية الشاملة فيها، وعندئذ لا مجال للحديث عن أي صحة أو استنهاض إذا ما استمرت تلك الأزمة البنوية.

لذلك، فإن رسم أو وضع تصور لمغادرة الأزمة وتجاوزها، يجب أن يبدأ أولاً عبر المراجعة النقدية لكل مكونات الخطاب السياسي وآليات العمل التنظيمي والكفاحي والمطلبي، طوال العقود الستة الماضية، -شرط وضوح الهوية الفكرية الماركسية

ومنهجها-، نظرا لأولويتها كحلقة مركزية توفر الأرضية التي تنبنى عليها الحلقات الأخرى (التنظيمية والسياسية والكفاحية والمجتمعية) بصورة موضوعية ومنضبطة، إذ أن المفصل الأساسي في أزمة اليسار العربي يتحدد -بصورة رئيسية- في العجز الفكري أو ضعف الوعي بالنظرية، ومن ثم العجز عن بلورة الرؤية الفكرية لتشخيص واقع مجتمعاته وصياغة البرنامج الديمقراطي البديل، الأمر الذي يتطلب خطوات استنهاضية عاجلة لخروج هذه الأحزاب من أزمتها قبل فوات الأوان .

إن نقطة البدء لعملية التصدي للوضع المأزوم، و الارتقاء بالعامل الذاتي كعقل جمعي، تتطلب توفير عنصر الوحدة الجدلية بين الوعي و الممارسة لدى كل عضو من اعضاء هذا الحزب أو ذلك، في كل ما يرتبط بمفهوم الحزب و دوره ووظيفته و آلياته، خاصة وأننا نعيش اليوم، أمام نتيجة مفزعة تتجلى في هذه الهوة المتزايدة الاتساع بين الجماهير من ناحية وأحزاب اليسار الماركسي العربي من ناحية ثانية، وهنا تتبدى الحاجة إلى إثارة وتفعيل عملية النقد الذاتي البناء .

وعلى هذا الأساس، فإنني أدعو إلى البدء في تفعيل عملية الحوار والبحث، -بكثير من الهدوء والتدرج والعمق- بهدف ايجاد آلية حوار فكري من على ارضية الحداثة والماركسية، حول كل القضايا السياسية والاقتصادية والمجتمعية الوطنية والاثنية والقومية والانسانية، بما يخدم ويعزز الدور الطبيعي -الراهن والمستقبلي- لقوى اليسار الماركسي في بلادنا، رغم كل الصعوبات والتعقيدات السياسية والطبقية في مجتمعاتنا، ورغم كل المعوقات التي تفرضها الهجمة العدوانية الصهيونية الامبريالية على شعوبنا من جهة، وما يعتري هذه المرحلة من ادعاءات القوى الانتهازية الليبرالية الهابطة تجاه ضرورات الماركسية وراهنيتها من الجهة الأخرى...

الأمر الذي يفرض على قوى اليسار الماركسي أن تبدأ بعملية الاستنهاض الذاتي للخروج من أزمتها، وإثبات وجودها ودورها في اوساط جماهيرها في كل بلدان المشرق والمغرب أولاً، عبر برامج سياسية ومجتمعية تستجيب لمنطلقات الثورة الوطنية التحريرية الديمقراطية، بما يمهد إلى الخطوة الثانية التي تتجلى في البدء بعملية حوارية تستهدف

وضع التصورات الفكرية والسياسية والتنظيمية من أجل إعادة بناء الحركة الماركسية الثورية الجامعة لكل قوى اليسار في بلادنا، التي يجب أن تظل هدفاً استراتيجياً لكل احزاب وفصائل ومتقفي اليسار في بلادنا، انطلاقاً من أن بلورة وتنشيط هذه الحركة، سيوفر اداة ورافعة نهضوية ديمقراطية تقدمية وثرورية تسهم بدورها التاريخي في الدعوة الى بلورة أممية خامسة على المستوى العالمي من ناحية، وفي تجاوز الأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية التابعة والمتخلفة والمأزومة صوب تحقيق مهمات الثورة الديمقراطية والمشروع النهضوي على طريق بناء المجتمع الاشتراكي من ناحية ثانية .

إن الحاجة الموضوعية لاستنهاض فصائل وأحزاب اليسار الماركسي الثوري الديمقراطي في بلادنا ورس صفوفها وتقوية بنيانها، تبرز كضرورة ملحة في الظروف الراهنة المحكومة بكل عوامل التبعية والتخلف والصراع الطائفي والمذهبي او الاتني والهيمنة الخارجية، والهبوط السياسي والتراجع الاقتصادي والاجتماعي والافقار الداخلي مع كل مظاهر القلق والإحباط، التي باتت تشكل مساحة واسعة في الذهنية الشعبية في كل مجتمعاتنا، وبالتالي فإن هذه الحاجة الملحة لنهضة اليسار تزداد إلحاحاً في الظروف الراهنة التي تتطلب من قوى اليسار مشاركة فعالة ونوعية في قلب الحركات والارهاصات الثورية الشعبية وقيادتها وتوجيهها صوب استمرار النضال لتحقيق أهداف الثورة الوطنية الشعبية الديمقراطية، وتجاوز قوى اليمين العلماني والديني .

لذلك فإن التحدي الكبير الذي يواجهنا اليوم يجب أن يبدأ بعملية تفعيل النضال السياسي والطبقي وتوجيهه صوب تغيير سياسي ثوري يحطم أنظمة التبعية والاستبداد والفساد في بلادنا، وذلك انطلاقاً من وعينا بأن هذه الأنظمة شكلت الأساس الرئيسي في تزايد واتساع الهيمنة الامبريالية على مقدرات وثروات شعوبنا العربية، كما شكلت الأساس الرئيسي في تزايد انتشار عملية التطبيع والاعتراف بشرعية الوجود الصهيوني الغاصب في بلادنا .

وبالتالي لا بد من توفير كل المقومات والعناصر المطلوبة لتعزيز واستنهاض النضال الثوري في مجتمعاتنا، تجسيدا لشوق الجماهير وتطلعاتها وأمانها للخلاص من كل معانياتها ومن كل أشكال اضطهادها، بما يضمن مشاركة جميع القوى الاجتماعية - خاصة جماهير العمال وكل الكادحين - في تحديد خياراتها واتجاهات تطورها تجسيدا لإرادتها وهدفها المركزي، وفكرتها التوحيدية وفق منظور الثورة الوطنية الديمقراطية بأفاقها الاشتراكية.

المسألة الفلسطينية والصراع مع العدو الصهيوني بعد 54 عاماً على الهزيمة: أعتقد أن المهمة العاجلة أمام حركات وفصائل اليسار في بلادنا عموماً والفلسطينية خصوصاً، أن تعيد النظر في الرؤية الإستراتيجية التحررية الديمقراطية، الوطنية/القومية ببعديها السياسي والمجتمعي، انطلاقاً من إعادة إحياء وتجدد الوعي بطبيعة الدولة الصهيونية، ودورها ووظيفتها كمشروع إمبريالي لا يستهدف فلسطين فحسب، بل يستهدف -بنفس الدرجة- ضمان السيطرة الإمبريالية على مقدرات بلداننا واحتجاز تطورها، وبالتالي يجب أن تتأسس الرؤية لدى كافة قوى اليسار الماركسي في بلادنا، وفي المقدمة اليسار الثوري الفلسطيني، انطلاقاً من ذلك وليس من خارجه، فالدولة الصهيونية هي مركز ثقل الوجود الإمبريالي في مشرق بلداننا ومغربها، ووجودها حاسم لاستمرار السيطرة الإمبريالية، وضمان استمرار التجزئة والتخلف.

لهذا كان ضرورياً أن يعاد طرح الرؤية الوطنية من قلب الرؤية التقدمية الديمقراطية الأشمل، التي تنطلق من فهم عميق للمشروع الإمبريالي الصهيوني وأدواته البيروقراطية والكومبرادورية والرجعية، من أجل أن يعاد تأسيس نضالنا الوطني والديمقراطي على ضوء هذه الرؤية، ولا شك في أن هذه المهمة هي أولاً مهمة الماركسيين في بلداننا، وفي طبيعتهم اليسار الثوري الفلسطيني المناضل من أجل استرداد الحقوق التاريخية على أرض وطنه فلسطين .

والى أن تتوافر هذه الشروط تدريجياً سوف يستمر الصراع كما هو، مهما طال واستمر الحديث عن التفاوض من أجل ما يسمى حل الدولتين وفق الشروط الإسرائيلية الأمريكية،

فلن يكون في ذلك سوى تكريسا للهيمنة والسيطرة الأمريكية الإسرائيلية على مقدرات الشعوب العربية واستمرار احتجاز تطورها واستتباعها وتخلفها، لضمان استيلاء التحالف الامبريالي/الصهيوني على ثروات بلداننا ومجمل فائض القيمة لثروات شعوبنا .

وبالتالي فإن حديثي عن حل الدولة الديمقراطية العلمانية هو حديث يستدعي -على الأقل نظرياً في هذه المرحلة- استنفار كل طاقات اليسار من أجل إعادة النظر في الخطاب السياسي وصولاً إلى خطاب/برنامج يستجيب لمعطيات وضرورات المرحلة الراهنة والمستقبل، الأمر الذي يستدعي حواراً جاداً وعمقاً بين أطراف اليسار الماركسي في بلداننا لتحقيق هذه الغاية، لبدأ مرحلة جديدة في نضاله من اجل إعادة تأسيس المشروع التحرري الديمقراطي النهضوي، كفكرة مركزية توحيدية تلنف حولها الجماهير الشعبية، وفي الطليعة منها الطبقة العاملة وكل الكادحين والفقراء والمضطهدين والمستغلين الذين سيمثلون روح هذه النهضة وقيادتها وأدواتها .

من ناحية ثانية لا بد لي من التأكيد على أن النضال من أجل تحقيق هدف إقامة دولة فلسطين الديمقراطية العلمانية لكل سكانها، كفيل بحل المسألة اليهودية، وهذه القضية قد يفترض البعض محقا أو بدون وجه حق بأنه موقف طوباوي، فإنني أقول بوضوح أن هذا ليس موقفاً طوباوياً بقدر ما هو حلم ثوري تتوافر مقوماته وإمكاناته في نسيج مجتمعنا الفلسطيني ومجتمعاتنا في المشرق والمغرب عموماً، وفي أوساط الشرائح المضطهدة من العمال والفلاحين وشرائح البورجوازية الصغيرة الثورية التي تتطلع بشوق لشعوبنا .

أخيراً، إننا -كفصائل وأحزاب يسارية ماركسية ثورية عربياً وأكراداً وأمازيغ وغير ذلك من التنوع الاثني في بلدنا - سواء في نضالنا التحرري ضد التحالف الامبريالي الصهيوني، أو في نضالنا وصراعنا الطبقي الديمقراطي الاجتماعي الداخلي، فإن مجتمعاتنا بحاجة ماسة إلى مهاز يتقدم بها نحو الحداثة بكل مفرداتها ومفاهيمها العقلانية المتمثلة في حرية الفرد والمواطنة والديمقراطية والعلمانية والعدالة الاجتماعية، وهي وجوه لعملة واحدة، وبدون ذلك لن نستطيع أن ندخل الحداثة ونحن عراة، متخلفين وتابعين ومهزومين

يحكمنا الميت (عصابات وصراعات طائفية أو اثنية طبقية، رجعية شوفينية إلى جانب شيوخ قبائل وامراء وملوك عملاء ورؤساء مستبدين) أكثر من الحي (النهوض الوطني الديمقراطي)، ففي مثل هذه الاوضاع يحكمنا الماضي أكثر من المستقبل...فما هي قيمة الحياة والوجود لأي مثقف ماركسي ديمقراطي ان لم يكن مبرر وجوده تكريس وعيه وممارساته في سبيل مراكمة عوامل الثورة على الأموات والتحريض عليهم لدفنهم الى الأبد لولادة النظام الثوري الاشتراكي الديمقراطي الجديد المعبر عن مصالح وتطلعت العمال والفلاحين الفقراء والجماهير الشعبية.

السؤال المحوري الكبير أمام كافة الوطنيين التقدميين في الوطن العربي: لماذا هزمتنا؟ ولماذا وصلنا إلى ما وصلنا إليه؟

الأحد 20 يونيو 2021

الجواب باختصار مكثف، يكمن في الأنظمة العربية وأجهزتها الطبقية والأمنية التي أسست وراكت حالة عميقة من مظاهر ومؤشرات التبعية والفساد والاستبداد والتخلف الاجتماعي والاقتصادي، واستغلال ثروات شعوبها، بمثل ما كرست كل وسائل القهر والقمع الإجرامي لحساب مصالح حكامها اللذين -في معظمهم- وجدوا في التحالف الامبريالي الصهيوني "ملاذهم الأمن" وخضعوا لشروطه ومقتضياته، على حساب أمانى وتطلعات شعوبهم، حيث استطاعت الحركة الصهيونية ودولتها بعد (73) عاماً على النكبة، وبعد (54) عاماً على هزيمة حزيران، أن تحقق العديد من الأهداف في ظل التحالف الاستراتيجي بينها وبين الولايات المتحدة الأمريكية.

فلقد تمكنت دولة العدو الإسرائيلي، ومن خلال الدعم المادي والسياسي الأمريكي على وجه الخصوص، من أن تتحول اليوم إلى دولة إمبريالية صغرى في الشرق الأوسط، كما أصبح الوضع العربي الرسمي في حالة ينظر فيها إلى القضية الفلسطينية باعتبارها عبئاً ثقيلاً على كاهله يسعى إلى الخلاص منه طالما كان في ذلك ضماناً لمصالح النظام الحاكم وشرائحه الطبقية (البيروقراطية والكوميرادورية).

على أي حال، لم تكن المراجعة للهزيمة الحزيرية بمستوى الحدث: معظم المراجعات بُنيت على أن سبب الهزيمة مرتبط بالمسائل العسكرية، ولم تبين الرؤية على أن الهزيمة هي هزيمة لبنية كاملة: سياسية - عسكرية - اقتصادية - اجتماعية - ثقافية، من هنا جرى تقليص «الهزيمة» إلى «النكسة». الأمر الذي أنتج، بلغة علماء السياسة «أنظمة الخوف»، التي يقف على رأسها مرجع وحيد لا يخاف إلا من شعبه، وعلى شعبه أن يرهبه وأن يخاف منه، وكان على هذه «الأنظمة الاستثنائية» أن «تتأرب» السياسة وحرية

الأحزاب السياسية وحرية القول، فقد شكّلت حرب حزيران / يونيو، في لحظة أولى، هزيمة للأنظمة العربية، ومثّلت، في لحظة تالية، هزيمة للشعوب العربية، المحاصرة بالإحباط والأحكام العرفية، ذلك بأن في الهزيمة انتصارات للأنظمة التي قاتلت ولم تقا، وتحولت الى قوى تابعة او خاضعة مستسلمة أو أضيفت الى قائمة أنظمة الرجعية، وبالتالي فإن الوضع الشاذ "للأمة العربية" في تعاملها مع الهزيمة، ما يعارض دروس التاريخ واجتهادات المؤرخين: فمن المفترض أن الهزيمة تستنهض الإرادة القومية الجماعية، وهو أمر لم يتحقق، بسبب انهيار المشروع القومي، قبل الهزيمة وبعدها".

لقد أسست هزيمة 5/حزيران/67 لمرحلة جديدة في الوطن العربي كله، عنوانها مشهد تفكك النظم الوطنية التقدمية، والذي تجلى بعد رحيل القائد الوطني /القومي جمال عبد الناصر، ومن ثم بداية عصر الانفتاح وانهيار المشروع القومي، وتكريس التبعية والخضوع للغرب الرأسمالي بصورة غير مسبوقة.

وفي مثل هذا المناخ، كان من الطبيعي أن يجدد التيار الديني عموماً وحركة الإخوان المسلمين خصوصاً، نشاطهما بعد هزيمة حزيران التي كانت مصدر ارتياح للعديد من قادة الإخوان المسلمين، وفي الواقع، فإن عودة جماعات الإسلام السياسي، كان نتيجة تضافر مجموعة من العوامل السياسية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية، ومن بين هذه العوامل، سيادة مظاهر الاستبداد وانقراض الحريات قبل هزيمة حزيران وما بعدها، وتعثر مشاريع التنمية، وتنامي الاستقطاب الاجتماعي، وانتشار الفساد، وتوسع مساحات الفقر وتفاقم البطالة وتراجع فرص العمل، وتنامي الشعور بالإحباط واليأس في صفوف الجماهير الشعبية.

ولذلك كانت هزيمة حزيران 1967 بداية النهاية لمرحلة التحرر القومي الديمقراطي، خلقت المناخ العام، والمقومات اللازمة لإعادة إحياء التشكيلات والتكوينات الاجتماعية الطبقيّة القديمة والمستحدثة، بصور وأشكال معاصرة، تتوافق مع شروط الانفتاح والتحالفات السياسية العربية الرسمية التي تولت قيادتها أو توجيهها الأنظمة الأكثر رجعية وتخلفاً وتبعية في بلادنا.

إن الوضع الراهن، الذي تعيشه شعوبنا العربية، لم يكن ممكناً تحقيقه بعيداً عن عوامل التفكك و الهبوط التي بدأت في التراكم منذ انهيار الوحدة العربية بين مصر و سوريا في أيلول 1961، و تطورت بعد هزيمة حزيران 1967، و تعمقت و امتدت بعد كامب ديفيد 1979 إلى اليوم، لدرجة أن الستة عقود الماضية حملت معها صوراً من التراجع لم تعرف جماهيرنا -في كل بلداننا في المشرق والمغرب- مثيلاً لها في كل تاريخها الحديث، فبدلاً مما كان يتمتع به العديد من بلدان الوطن العربي في الستينات من إمكانيات للتححر و النهوض الوطني و القومي، تحول هذا الوطن بدوله العديدة و سكانه إلى رقم كبير -يعج بحركات وجماعات الاسلام السياسي بمختلف مسمياتها و يعج بالصراعات الطائفية الدموية والاثنية وبالنزاعات الداخلية و العداة بين دوله المفككة او الضعيفة-، لا يحسب له حساب أو دور يذكر في المعادلات الدولية، و تحولت معظم أنظمتها و حكوماتها إلى أدوات للقوى المعادية، فيما أصبح ما تبقى منها عاجزاً عن الحركة و الفعل و المواجهة، في إطار عام من التبعية على تنوع درجاتها وأشكالها السياسية و الاقتصادية و التكنولوجية والثقافية و السيكلوجية، من خلال النمو السرطاني للتحالف البيروقراطي والكمبرادوري في مجمل بلداننا في المشرق والمغرب، في ظروف فقدت فيها القوى و الأحزاب الديمقراطية الوطنية و القومية و اليسارية قدرتها -لأسباب ذاتية و موضوعية- على الحركة و النشاط و النمو، و تراجع دورها في التأثير على الناس أو على الأحداث من حولها .

و في مقابل هذا التراجع الرسمي العربي تتبدى هيمنة العدو الصهيوني بصورة غير مسبوقة، لم يستطع تحقيقها في كل حروبه السابقة مع العرب، إلى جانب عمليات الترويض الأمريكي للأنظمة العربية الحاكمة، في السياسة و الاقتصاد و الفكر و الثقافة التي لم تتجح في تغيير الموازين و المعايير العسكرية و السياسية في الصراع العربي - الصهيوني لصالح إسرائيل فحسب، بل نجحت في تغيير أسس ما يسمى بعملية التفاوض او المهادنة إلى الدرجة التي يجري التعامل معها الآن على قاعدة أن يعترف العدو الإسرائيلي بحقوق الشعب الفلسطيني وليس العكس .

والسؤال هنا .. أين يكمن الطريق إلى المستقبل ؟

في الإجابة عن هذا السؤال، أقول: لقد بات الرهان اليوم معقوداً على الرؤية الديمقراطية التقدمية العلمانية في بلادنا، المرتبطة باستنهاض أوضاع القوى والأحزاب والفصائل التقدمية العربية التي تعيش اليوم حالة من التفكك والتراجع والتأزم، ولا تؤهلها أوضاعها في اللحظة الراهنة للقيام بتحقيق وبلورة هذه الرؤية في المدى المنظور .

لكن إيماننا بأفاق المستقبل الواعد لشعبنا العربية، في هذه المرحلة، يتطلب من هذه القوى تفعيل وإنضاج عوامل وأدوات التغيير الثورية والديمقراطية الحديثة، والاستجابة لمبرراتها وأسانيدھا الموضوعية الملحة من قلب واقعنا الراهن .

بالتالي فإن الخطوة الأولى على طريق الخروج من الأزمة في المرحلة الراهنة التي تجتازها بلداننا العربية، تتمثل في العمل على إعادة تكوين اليسار وبناء القوى الشعبية، وذلك في إطار عمل طويل النفس يطاول مستويات عدة "من تحديد الأسس الفكرية، وسمات المشروع المجتمعي الاشتراكي المطروح كهدف راهن وتاريخي، وتحديد المراحل الإستراتيجية للتقدم في الاتجاه المرغوب ... والقوى الاجتماعية التي لها مصلحة في انجاز المشروع والقوى المعادية له .

إنّ الحديث عن كسر وتجاوز نظام الإلحاق أو التبعية والتخلف الراهن هو حديث عن ضرورة حتمية في المستقبل المنظور لشعبنا العربية ولكل الشعوب والاثنيات الأخرى في المشرق والمغرب من أكراد أو أمازيغ وغير ذلك من القوميات التي تملك الحق بكل ابعاده التاريخية والسياسية والمجتمعية في التعبير عن هويتها الوطنية وثقافتها التاريخية المتميزة، وهنا بالضبط أشير الى أن المجتمعات المغاربية سواء في المغرب او الجزائر وتونس وليبيا وموريتانيا ..الخ تتميز بأن كل منها مجتمع ذو هوية وحضارة أمازيغية عربية اسلامية كهوية جامعته من الخطأ تجاوزها من ناحيته، ومن الخطأ أيضا الحديث عنها كهوية مطلقه ومغلقة على ذاتها، بل بالعكس، إن التعدد الفكري عموما واليساري الماركسي الديمقراطي خصوصا كفيل من خلال التحليل الموضوعي لمصالح الجماهير الشعبية العربية او الأمازيغية بجسر الفجوات بين العروبة والأمازيغية، وتوفير الاسس

والمقومات السياسية والمجتمعية الكفيلة بتجاوز كفافه الصراعات والتناقضات الإثنية والقومية الشوفينية بينهما، إذ لا مصلحة للجماهير الشعبية الفقيرة في إثارة النزاعات العنصرية والانفصالية بين الأمازيغ والعرب، أو بين أية قومية أخرى في بلادنا، حيث أن القوى الرجعية والرأسمالية التابعة في الأنظمة الحاكمة بالتنسيق مع القوى الإمبريالية هي بالضبط صاحبه المصلحة في إثارة النزعات العنصرية الأمازيغية أو العربية، فالأمازيغي عربي بثقافته حسب المفكر الأمازيغي العروبي الراحل محمد عابد الجابري، كما أن العربي لا يمكنه تجاوز الحضارة الأمازيغية العربية ودورها التاريخي الجامع من خلال التزاوج والاختلاط والحياء المشتركة طوال أكثر من 1400 عام، وبالتالي هناك كما يقول الجابري من تَعَرَّبَ وهناك من تَمَزَّغَ ولا وجود للقاء، ما يعني توفر الإمكانية الموضوعية والذاتية في الحياة السياسية والمجتمعية المشتركة رهنأً ومستقبلاً وفق قواعد وأسس الديمقراطية والنهضة والتقدم الإنساني، ومن منطلق مقتضيات المصلحة العربية والأمازيغية المشتركة التي يمكن أن تلتحم في إطار جامع ومشارك بعيداً عن أي نزعة عنصرية أو متعصبه، مثالنا على ذلك العديد من النخب الأمازيغية من أبرزهم رجل الدين التنويري والمناضل السياسي ضد الاستعمار الفرنسي ابن باديس، والمناضل الوطني والقومي الأمازيغي الشهيد المهدي بن بركة والرئيس الراحل هواري بومدين والرئيس الراحل عبد العزيز بوتفليقة والمناضل التقدمي إبراهيم السرفاتي والمفكر الأمازيغي المغاربي محمد عابد الجابري الذي استطاع أن يقدم لنا مثلاً يُحتذى ضمن هذا البعد المجتمعي التوحيدي الجامع على طريق النهوض لشعبنا في مغرب الوطن العربي ومشرقه وفق مفاهيم وأسس الديمقراطية والتقدم الحداثي والاشتراكية التي أرى فيها مدخلاً وحيداً لأي حديث عن التعايش المشترك بين كفافه الأعراق والعصبيات والاثنيات بعيداً عن أي نزاعات أو اشكاليات من ناحيه، وبما يحفظ ويحترم حق الجميع في التعبير عن وجودهم الذاتي وثقافتهم وخصائصهم بكل حريه من ناحيه ثانيه، إذ لا حل لأوضاع مجتمعاتنا بكل تنوعها إلا من خلال الاشتراكية، ولكن هذه الضرورة ستكون

ضرباً من الوهم إذا لم نمتلك وضوح الرؤيا للمخاطر التي تفرضها علينا العولمة الأمريكية وحليفها الاسرائيلي والرجعي العربي في بلادنا .

من هنا فإن الدعوة إلى مقاومة المشروع الامبريالي الصهيوني وعولمة الاستسلام، وهي دعوة إلى تفعيل النضال السياسي والطبقي ضد أنظمة الكومبرادور في بلادنا واسقاطها، تمثل أحد أبرز عناوين الصراع العربي الراهن ضد التحالف الأمريكي الصهيوني وأدواته في بلادنا، من أجل التحرر والديمقراطية والعدالة الاجتماعية بأفاقها الاشتراكية، مدركين أن أحد أهم شروط هذا التحدي العربي لهذه الظاهرة هو امتلاك عناصر ومقومات العامل الذاتي، الحزب الثوري الحامل للفكر الماركسي في صيرورته المتجددة، وبمنهجيه نقدية، للفكر والواقع معاً .

في شوق الرفيق المغربي عزيز محب إلى رفيقه المناضل الراحل شوقي لطفي .. فكراً وحباً ووفاءً

الخميس 08 يوليو 2021

في كتابه "شوقي لطفي.. مسار الحركات الاجتماعية الشعبية" الصادر في فبراير 2021 عن منشورات التحرر الديمقراطي، يجسد الرفيق عزيز أجمل معاني الحب والوفاء الرفاعي عبر اهداء الكتاب لرفيقه الراحل شوقي، واسمه الحقيقي لطفي الشنجلي (1967 - 2020) مخاطباً روحه بهذه الكلمات التي أودع فيها عزيز قطعة من روحه، فيقول: "إلى لطفي الإنسان المتواضع إلى أمين المناضل في الخفاء، إلى شوقي المثقف الثوري الذي لم يتنازل، فكراً وممارسة، عن التزامه النضالي كمتقف ثوري حر، عهداً لك على مواصلة العمل لاستكمال مسارات المشروع بنفس القدر من التواضع ونكران الذات والالتزام النضالي والنزاهة الفكرية والصرامة النقدية".

تخليداً لذكراه ، يستعرض الرفيق عزيز محب تجربة صديقه رفيقه الراحل المناضل المفكر لطفي الشنجلي في إطار تناوله الحديث عن حركة 20 فبراير ومسيرة النضال الوطني الثوري في خضم الصراع الطبقي للخلاص من النظام الملكي المخزني في المغرب.

ففي تقديمه للكتاب يقول الرفيق عزيز: "ولد شوقي لطفي سنة 1967 بالمغرب وترعرع كمناضل في أحضان اليسار الثوري بفرنسا، لكن ولادته كمفكر كانت سنة 2011 مع انطلاق الموجة الأولى من السيرورة الثورية بالعالم العربي والمغربي. فمن مدرجات ميادينها وساحاتها، استقى أفكاره، وفي مواجهة دعاة أطروحة "الاستثناء المغربي" بلور أطروحته البديلة: "المغرب يبحث عن ثورة". وفي طليعة الباحثين، سلك شوقي لطفي طريق "التحدي"[1].

كانت حركة 20 فبراير والحركات الثورية التي أفرزتها السيرورة الثورية بالمنطقة العربية والمغربية، بالنسبة لشوقي لطفي، هي ذلك "الحدث التاريخي" التي "طال انتظاره" لامتحان أفكاره وتصوراتهِ حول العديد من قضايا الصراع الطبقي خلال هذه المرحلة. ومن بين أهم القضايا التي امتحنها الرفيق شوقي على ضوء هذا الحدث التاريخي: مسألة الحركات الاجتماعية الشعبية ومكانتها في مسلسل الصراع الطبقي بشكل عام ودورها السياسي في الثورات الشعبية بشكل خاص.

وخلافاً لغيره من المثقفين والسياسيين، لم يكن شوقي لطفي ينظر إلى "الحركات الاجتماعية" و"المبادرات الشعبية" كمجرد "حركات فئوية وقطاعية" أو انفجارات عابرة، بل هي تعكس بالنسبة إليه، مؤشراً على انطلاق "طور جديد" في مسلسل الصراع الطبقي مختلفاً، شكلاً ومضموناً عن طوره في المرحلة الماضية.

في تقييمه لتجربة حركة 20 فبراير يقول الرفيق عزيز: "إذا كانت حركة 20 فبراير قد فشلت في التحول إلى حركة سياسية شعبية مستقلة، فهي قد نجحت بالنسبة لشوقي لطفي، في كونها شكلت "حركة تأسيسية" لتلك الحركة السياسية الشعبية المنشودة والتي ستنبثق من المعارك الاجتماعية والكفاحات الشعبية الراهنة والمستقبلية.

ويعتبر كتابه الأخير "تحديات مغربية. حركات اجتماعية ضد الرأسمالية المفترسة" الذي صدر قبيل وفاته بأيام بمثابة "دليل سياسي" و "مرشد عملي" لنشطاء الحركات الاجتماعية والحركات الشعبية تحضيراً للانخراط الفاعل في بناء هذه الحركة السياسية الشعبية للتخلص بشكل نهائي من الدكتاتورية وجهازها القمعي والتحرر من سياساتها الاجتماعية اللاشعبية.

هنا، يؤكد الرفيق عزيز محب على ضرورة إعادة التفكير في مضمون الثورة الديمقراطية الطبقي الماركسي ورهاناتها وقواها المحركة من أجل (إعادة) تحديد محاور بناء قطب اجتماعي للأغلبية الشعبية وهيمنة سياسية مضادة، ويرى أن تيارات اليسار المناضل، الإصلاحية والثورية على السواء، لا زالت مشدودة إلى تجارب تاريخية وإيديولوجية لم تعد كافية لفهم هذه التحديات المعقدة واستيعاب التحولات الجارية على مستوى الشروط

العامة للنضال والتسييس، وكأن موجات التجذر الراهنة والقادمة ستلتقي بشكل طبيعي مع مرجعيات وتقاليد يسار ولد خلال موجة تاريخية أخرى.

بناءً على ما تقدم، يتحدى الرفيق عزيز شعار المرحلة مؤكداً على ضرورة " رفض الشعارات والمطالب التي من شأنها احتواء النضالات الشعبية وتوجيهها نحو أهداف سياسية دستورية (دستور ديمقراطي أو ملكية برلمانية)" لأنها -كما يقول بحق- لا تترجم في هذه المرحلة، ضرورة إسقاط المخزن ووضع حد للنهب والقمع، ولا تعكس حاجة الجماهير الشعبية إلى تلبية مطالبها الاجتماعية الحيوية، علاوة على كونها تساهم في تقسيم الحركة الاحتجاجية حول طبيعة "الحلول السياسية".

ويوضح الرفيق عزيز محب هدفه من هذا الرفض، هو "الحيلولة دون احتواء الحركات الاحتجاجية الشعبية عبر توجيه ديناميتها السياسية نحو ميادين لا تتمتع فيها الجماهير بالقدرة والأدوات للبروز كسلطة تأسيسية مضادة لفرص تغيير دستوري من تحت والتدخل كفاعل سياسي مستقل. كما يعني رفض الفصل بين الحاجة إلى " توزيع عادل للثروات" وضرورة "سلطة شعبية ديمقراطية".

لهذا، كما يضيف الر. عزيز " يجب أن يعكس الشعار المركزي للحركات الاحتجاجية الشعبية، في هذه المرحلة، ضرورة إسقاط المخزن كعائق أمام تلبية الحقوق والحاجيات الاجتماعية".

وبالعودة إلى الرفيق لطفي الشنجلي (شوقي لطفي) يستذكره الرفيق عزيز بقوله: "خلافاً لغيره من المنقذين والسياسيين، لم يكن شوقي لطفي ينظر إلى النضالات الاجتماعية والمبادرات الشعبية كأنفجارات "عابرة" أو مجرد "حركات فئوية وقطاعية" تشكلت كرد فعل ضد السياسات الاجتماعية اللاشعبية، بل تعكس بالنسبة إليه مؤشراً على انطلاق "طور جديد" في مسلسل الصراع الطبقي. وهنا بالضبط تتجلى رؤية رفيقي المناضل الماركسي عزيز محب باعتبار الصراع الطبقي هو الوعاء الحقيقي للثورة.

ثم يضيف الرفيق عزيز قائلاً: "لقد انطلق شوقي من تحليل المنطق العام لنظام التراكم الرأسمالي (إنتاج وإعادة إنتاج الرأسمال) ليستنتج أن الحركات الاجتماعية في المرحلة

الراهنة، ليست مجرد "فاعل اجتماعي جديد"، بل تعكس احد أبرز مظاهر انطلاق مسلسل إعادة تشكل جديد للقوى الاجتماعية الشعبى".

وعلى غرار كبار المفكرين - كما يستطرد الرفيق عزيز - "توج شوقي لطفي رؤيته الفكرية بتقديم عناصر أطروحة جديدة حول الأفق السياسي لتجاوز أزمة الحركة العمالية التقليدية، وكمناضل سياسي ملتزم بقضايا التغيير الاجتماعي، كان شوقي لطفي قد شرع قبل وفاته في تناول مسألة المهام والبرنامج لإعادة بناء حلقات التفاعل السياسي والبرنامجي بين اليسار الاجتماعي التحرري واليسار الديمقراطي المناهض للرأسمالية، ضمن إطار "حركة سياسية شعبية" تتجاوز في نفس الآن، "عفوية" الحركات الاجتماعية و"نخبوية" النموذج الحزبي التقليدي".

لم يكن الرفيق المفكر الراحل شوقي لطفي يأمل في تكيف الحركة مع تصوره العام، بل كان شديد الحرص على تدقيق واغناء "تصوره العام" على ضوء المعطيات الملموسة لتجربة الحركة وعلاقتها بواقع الصراعات الاجتماعية والسياسية. ونستطيع القول ودون مبالغة أن الكثير من الاستنتاجات (النقدية) التي استخلصها شوقي من دراسته وتقييمه لحركة 20 فبراير، تشكل عناصر تأسيسية لرؤية سياسية مستقبلية حول "الحركات السياسية الشعبية" و دورها في مسلسل التغيير الاجتماعي والسياسي، ما بعد مرحلة توقف حركة 20 فبراير، وما تعرضه من دروس وتحديات.

يقول الرفيق عزيز محب: "بعد توقف حركة 20 فبراير انصب اهتمام شوقي لطفي حول دراسة عوامل محدودية هذه الحركة والتقييم النقدي لتجربتها، لكن ليس من منظور النقد كهدف في حد ذاته، بل بهدف الوقوف على نقط القوة والضعف في هذه التجربة تحضيراً للموجة القادمة، التي ضل حتى آخر الأيام في حياته يتوقع انطلاقها.

لقد أدرك شوقي لطفي أكثر من غيره، أن حركة 20 فبراير هي "حركة سياسية من نوع جديد"، "حركة بدون قائد أو زعيم" حسب تعبيره.

فهي "لا تعترف بالتاريخ السياسي كميّار لفرز قياداتها". كما ربط شوقي لطفي أفق تحولها من حركة احتجاجية إلى "حركة سياسية شعبية"، بقدرتها على تجاوز التنظيمات

التقليدية، السياسية والاجتماعية، ونجاحها في فرز "قيادة ذاتية" من صلب الحركة، وقدرتها على التنظيم الذاتي لجماهير وقطاعات شعبية واسعة، وهي شروط، لا يملئها توجه إيديولوجي أخطر سياسي على الحركة، بل يملئها الشرط التاريخي الذي برزت فيه. وإذا كان النظام المخزني قد نجح في تدجين المعارضة وارشائها من خلال مؤسسات الواجهة الديمقراطية واليات الحوار الاجتماعي، فإنه كان يدرك أكثر من معارضيته، استحالة القضاء على الاحتجاجات الشعبية واحتواء النضالات الاجتماعية، وهذا ما جعله يبقى على إستراتيجيته الدائمة القائمة على القمع الانتقائي والموجه لإجهاض كل محاولات إعادة تشكل قوة اجتماعية وسياسية متجددة شعبيا وقادرة على تجميع النضالات وتوحيدها حول نفس الأهداف ونفس الأفق السياسي .

وبما أن مطالب الأغلبية الشعبية تتناقض مع منطق الرأسمالية التابعة القائمة على النهب والاستغلال الفاحش، فإن النظام يدرك عجزه على تلبية المطالب الشعبية والأهم من ذلك إدراكه عجز النقابات والأحزاب "الإصلاحية" على احتواء النضالات والانتفاف على الحركات الاجتماعية الشعبية التي تتشكل على قاعدة هذه المطالب.

إن الهدف الرئيسي للحملات القمعية هو إجهاض تشكل مسلسل نضالي شعبي على قاعدة المطالب وباستقلال عن أحزاب ونقابات الواجهة الديمقراطية.

إن القمع الذي نحن بمواجهته - كما يقول الرفيق عزيز - ليس مجرد "مقاربة أمنية" أو "انتهاك" لحقوق الإنسان، بل هو عنف سياسي تمارسه طبقة سائدة، مصالحها المادية والسياسية مرتبطة بنظام اقتصادي تتوسع تفاوتاته الطبقيّة استمراراً، وهو عنف مرتبط عضوياً بالسياسة العامة لمراكمة الثروة وإعادة إنتاج السيطرة الطبقيّة. لهذه الأسباب تزداد حدة العنف والقمع كلما اتخذت النضالات شكلاً يهدد بإرباك شكل التراكم والسيطرة (احتلال الشارع والإدارات العمومية وقطع الطرق وشل المقاولات والمواصلات).

أما بالنسبة لحكومة الإسلام السياسي الإخوانية، يضيف الرفيق عزيز بقوله: "لم تمنح حكومة حزب العدالة والتنمية أي نفس جديد للواجهة الديمقراطية. فدعم وقيادة هذا الأخير للسياسات اللاشعبية ومحاولة إضفاء الشرعية على الحملات القمعية، علاوة

على خطابه السياسي الإيديولوجي الرجعي، جعله عاجزا عن تدبير آليات "الحوار الاجتماعي" لفرض سلم اجتماعي. كما لم يعد بإمكان القصر الملكي إخفاء مسؤوليته المباشرة عن الفساد والنهب ورعاية أقلية مافوية تتحكم في الموارد المالية والاقتصادية، كما أنهت هذه التجربة، رغما عنها، كل الأوهام التي رافقت "العهد الجديد" (الانتقال الديمقراطي، المفهوم الجديد للسلطة، التنمية الاجتماعية....) وأسقطت عن الملك قناع "ملك الفقراء"، لتكشف عن مدى حب الملك للثروة وتشبثه بالسلطة، حتى لو كان ثمن ذلك تجويع الفقراء وقمع الاحتجاجات وتكبير الحريات ورعاية اشد القوى رجعية وفسادا في المجتمع".

في كتابه هذا، يستعرض الرفيق عزيز محب حالة التراجع التي أصابت الحالة الثورية العربية في تونس و مصر وسوريا والسودان والجزائر، فيقول: " لقد كشفت السيرورة الأخيرة في السودان والجزائر، بغض النظر عن مآلاتها الأخيرة، على أن موجة الثورة المضادة التي اجتاحت المنطقة منذ 2013 لم تضع حدا لحالة عدم الاستقرار الاجتماعي والسياسي. وأن السيرورة الثورية التي انطلقت سنة 2011 هي سيرورة طويلة المدى، بغض النظر عن حالات المد والجزر التي تتخللها. فالأنظمة التي نجحت، ظرفيا، في احتواء الموجة الأولى، ليست بمنأى عن تجدد الانتفاضات الاجتماعية، مادامت أسبابها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية لا زالت عميقة. ولا يخرج الوضع العام في المغرب عن هذا الإطار، مهما كانت خصوصياته.

لكن الدينامية الاجتماعية الراهنة تشكل تحديا بالنسبة للقوى التي تتبنى مشروعا تحرريا. فالمسألة الاجتماعية التي تؤسس، عبر مخنف أبعادها، لتناقض سياسي، غير قابلة للاستيعاب من خلال تحليل طبقي مختزل في تحليل علاقات الاستغلال، فهي تفرض رؤية شاملة تستحضر حركة إعادة إنتاج الرأسمال ككل، على صعيد المجتمع وفي تقاطعها مع مختلف أشكال الاضطهاد التاريخية، سواء تعلق الأمر باضطهاد الفلاحين والنساء والجماعات الامازيغية أو تعلق بالمسألة الايكولوجية بمعناها العام. فالحركة الشاملة لإعادة إنتاج الرأسمال، تساهم بدورها في إعادة تشكيل فضاءات النضال

والاحتجاج الممكنة. وهو ما يطرح السؤال، هنا أيضا، حول فعالية استراتيجيات النضال الديمقراطي التقليدية.

بشكل عام -كما يضيف بحق الرفيق عزيز- "تفرض هذه التحولات الاجتماعية في مجموعها، تحليلاً أكثر عمقا للتناقضات الاجتماعية والقوى التي لها مصلحة موضوعية في التغيير الجذري. هنا، يتعلق الأمر بإعادة التفكير من جديد في مضمون الثورة الديمقراطية ورهاناتها وقواها المحركة من أجل (إعادة) تحديد محاور بناء قطب اجتماعي للأغلبية وهيمنة سياسية شعبية. كل هذه الأبعاد لها علاقة مباشرة بطبيعة البديل السياسي و علاقاته بالحركات الاجتماعية. وسواء على هذا المستوى أو غيره، لا زالت تيارات اليسار المناضل، الإصلاحية والثورية على السواء، مشدودة إلى تجارب تاريخية وإيديولوجية لم تعد كافية لفهم هذه التحديات المعقدة واستيعاب التحولات الجارية على مستوى الشروط العامة للنضال والتسييس.

إن الدينامية الاجتماعية الحالية تسائل أساسا المنظورات الكلاسيكية للسياسة كمجرد بنية فوقية وميدان خاص بالتنظيمات والأحزاب، وهو ما يستلزم إعادة النظر في تصورات سادت لمدة طويلة، لكن بدل مساعدة اليسار على الخروج من عزلته، ساهمت، باستقلال عن العوامل الموضوعية، في تهميشه وتعزيز الميولات داخله نحو المأسسة في فترة عادت فيها المسألة الاجتماعية، التي يرتبط بها عضويا، لتحتل الميدان السياسي من جديد.

أخيراً يقول الرفيق عزيز: "لا يزعم هذا الكتاب بأي حال من الأحوال الإحاطة بكل القضايا أو بلورة أجوبة مكتملة، لكن من بين أهم أهدافه تناول الدينامية الاجتماعية والسياسية الخاصة بالحركات الاجتماعية بارتباطها مع تحليل عام للرأسمالية المحلية وللنظام السياسي، تناقضاتها وأزماتها، الى جانب هدف مكافحة أطروحة "الاستثناء التاريخي" والمقاربات التي تنظر لاستحالة تجاوز النظام الحالي.

كما يستهدف الكتاب، الوقوف على نواقص اليسار المناضل ونقاط ضعفه، ومن خلال ذلك فتح نقاش بات ضرورياً. وإذا ساهم هذا الكتاب، وان بشكل متواضع، في تشجيع القناعة بضرورة البلورة والتفكير والعمل بشكل جماعي، فإنه يكون قد حقق هدفه. ختاماً، هو كتاب يهديه الرفيق العزيز عزيز محب "إلى هؤلاء المجهولين الذين أصبحوا مناضلين عضويين للحركات الاجتماعية، في الريف وجرادة وإيميزر وتنسيقيات المكرهين على التعاقد ومختلف أشكال المقاومة، كبيرة أو صغيرة، في هذا المغرب الناهض من جديد. إلى كل هؤلاء الذين لم يتنازلوا، سواء في الشارع أو خلف القضبان، عن كرامتهم كرجال ونساء أحرار. ما مفاكينش".

أخيراً، لا أملك سوى تسجيل أصدق مشاعر الفخر والاعتزاز بالدور النضالي - السياسي والمعرفي - لرفيقي العزيز عزيز محب، مؤكداً على أهمية تفاعل نضالنا السياسي والمجتمعي الطبقي الماركسي من أجل توعية جماهير شعوبنا وتحريضها وتنظيمها لمواصلة النضال من أجل تحقيق أهدافها في مشرق ومغرب الوطن العربي في تحقيق الثورة الوطنية الديمقراطية بأفاقها الاشتراكية.

[1] في نهاية حياته قاوم الرفيق لطفي الشنجلي بقاؤل وحزم " وكأنه على موعد مع المرض والدكتاتورية حتى النهاية، وتوفي يوم 20 نوفمبر 2020 وقد تصادفت وفاته مع صدور كتابه الأخير " تحديات مغربية وحركات اجتماعية في مواجهة الرأسمالية المفترسة"، وعلى غرار "كل المجهولين"، وقع شوقي لطفي خاتمة مقدمة كتابه ونهاية حياته بإهداء إلى كل هؤلاء الذين لم يتنازلوا، سواء في الشارع أو خلف القضبان، عن كرامتهم كرجال ونساء أحرار. ما مفاكينش"، بدأ نشاطه السياسي في صفوف الشبيبة الشيوعية الثورية بفرنسا، وبعد عودته إلى المغرب منتصف 1990 إلتحق بالتيار الماركسي الثوري، وساهم في تأسيس "مجموعة التضامن من أجل بديل اشتراكي"، وساهم بدور رئيسي في تأسيس المنتدى الاجتماعي المغربي. استقر بعد سنة 2002 بفرنسا، وساهم في تأسيس "حزب مناهضة الرأسمالية" وعمل بنشاط في تأسيس مبادرة "ندوة اليسار المتوسطي"، وخلال الموجة الثورية التي عرفها العالم العربي عام 2011 ساهم في تأسيس حركة 20 فبراير بفرنسا وأوروبا وساهم أيضاً في تأسيس موقع "البديل الثوري" وموقع "تحريرات"، له العديد من المقالات والدراسات المنشورة في مجلات ومراكز دراسية دولية، من أهمها:

- 1- من أجل بديل ثوري في المغرب. 2- المغرب: الثورة قادمة. 3- قطيعة مع المخزن أم مع الرأسمالية 4- دينامية وتناقضات السيورة الثورية في العالم العربي. 5- الرأسمالية المفترسة. صدر له كتابات: 1- السرفاتي: مسارات سياسية لمناضل ثوري (2011) 2- تحديات مغربية: حركات اجتماعية ضد الرأسمالية المفترسة (2020).

شعار "يهودية الدولة" بين غطرسة القوة والأسطورة التوراتية

الأربعاء 14 يوليو 2021

على أثر انهيار الاتحاد السوفياتي ومنظومة البلدان الاشتراكية، تخلصت القوى الإمبريالية بقيادة الولايات المتحدة الأمريكية، من كافة القيود والمعوقات التي حالت دون التوسع والسيطرة الرأسمالية على مقدرات وثروات شعوب العالم، وإخضاعها لمقتضيات التوسع الإمبريالي في إطار نظام العولمة منذ تسعينيات القرن الماضي، الذي حمل في طياته أشكالاً جديدة من السيطرة العنصرية التي تدعي أن التمايز بين البشر يقوم على أساس التمايز بين الثقافات والحضارات، الأمر الذي أسهم في انتشار ظاهرة ما يسمى بـ "الانبعاث الديني" على المستوى العالمي، وهي ظاهرة لم يكن ممكناً انتشارها، بدون ترتيبات وبرامج وتوجيهات محددة تخدم مصالح الإمبريالية في طورها الرأسمالي المعولم "الجديد".

ولذلك فإن طرح حكومة دولة العدو الإسرائيلي شعار يهودية الدولة، لا يتعد أبداً عن ظاهرة "الانبعاث الديني" على المستوى العالمي، علاوة على أنه يشكل جوهر البعد الديني الأسطوري الذي تتذرع به الحركة الصهيونية، أو تستخدمه عندما تقتضي الحاجة إليه في ظروف محددة، فالمعروف أن الحركة الصهيونية في بداياتها الأولى نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، لم تتمسك أبداً بالمنطلق الديني التوراتي لإقامة "دولتها" بل وافقت في مؤتمرها السادس (1903) على إقامة دولة إسرائيلية في أوغندا أو الأرجنتين، كدليل ساطع على تجاوز الادعاءات الدينية فيما يسمى بـ "أرض الميعاد"، ما يؤكد على أن العامل الديني، التوراتي، لم يكن منطلقاً وحيداً لسياسات الحركة الصهيونية وقادتها الذين أدركوا منذ البدء أن الظاهرة الدينية ليست معياراً لقوة الدولة الحديثة، التي لا يمكن تحقيقها إلا بالاعتماد على الأسس العلمانية في المؤسسات المدنية السياسية والمجتمعية والاقتصادية والعسكرية والثقافية، وهذا ما قامت بتنفيذه الحركة الصهيونية منذ بداية القرن العشرين.

وللتذكير فقط نشير إلى المؤتمر التأسيسي الأول للحركة الصهيونية (1897) الذي خطط ووضع البرامج والأفكار الكفيلة ببناء الدولة العلمانية (أسسوا الكيبوتزات ثم الصندوق القومي والنقابات العمالية والجامعة العبرية ومعهد التكنولوجيا ومصانع الاسمنت والحديد والسلاح الخفيف واجهزة الأمن والأجهزة العسكرية... إلخ)، وفي هذا الجانب يمكن العودة إلى كتابات أبرز المفكرين والقادة الصهاينة اللذين أكدوا على أهمية فصل الدين عن الدولة مثل "موشي هس" و "ليو بنسكر" و "تيودور هرتزل" و "ايزمن" و "بن جوريون" . . . إلخ، ما يعني دوراً رئيسياً للعلمانيين الصهاينة في تأسيس الدولة، وبالتالي فإن استخدام الأساطير الدينية والتوراتية، كان ولا يزال، لحساب الأهداف السياسية، التي تخدم الكذبة الكبرى التي تقول بأن اليهود أمة، وذلك على قاعدة أن الصهيونية هي الجانب القومي في اليهودية، واليهودية هي الجانب الديني في الصهيونية، وبالتالي فإن "إسرائيل" تحقيق سياسي وتجسيد عملي وسياسي للظاهرتين معاً، الأمر الذي يعني ان الصهيونية هي الوجه السياسي والفكري لليهودية، أما اليهودية فهي المرتكز الديني للصهيونية حسب ما أورده "هرتزل" في كتابه -دولة اليهود- على الرغم من عدم اقتناعه أصلاً بالدين، فالديانة اليهودية أو التوراة عند "هرتزل" ضرورية فقط لفقراء اليهود لكي تنجح الحركة الصهيونية في استثارهم عاطفياً بما يسميه "أرض الميعاد" وتشجيعهم للعودة إليها، بما يضمن -كما يؤكد هرتزل- قيام العمال والفلاحين الفقراء اليهود بتنفيذ المخطط الصهيوني في بناء المستوطنات وإقامة المزارع والعمل في المصانع وغير ذلك من المؤسسات الصهيونية، فالدين هنا، أو التوراة والتلمود، ضروري جداً كمدخل لدى فقراء اليهود، وبدونه - كما يستطرد هرتزل في كتابه - يصبح من المستحيل على الحركة الصهيونية أن تقنع آلاف الفقراء اليهود من العودة إلى "أرض الميعاد" بعد ما يقرب من ألفي عام على طرد الرومان لليهود، لم يتحرك أحد من الدول الغربية - ومن اليهود - بصورة جدية للعودة إلى ما يسمونه بـ"أرض الميعاد" حتى ظهور الرأسمالية وانتشارها وتوسع مصالحها، ومن ثم نبشها للماضي الأسطوري واستخدامه

ذريعة لزرع الكيان الصهيوني في قلب الوطن العربي، تأميناً لتلك المصالح ولضمان استمرار تجزئته واحتجاز تطوره ووحدته في آن واحد .

فيما تقدم، يتضح أن مؤسس الحركة الصهيونية "تيودور هرتزل" كان مدركاً بقوة طبيعة العلاقة العضوية بين الحركة الصهيونية من ناحية ومصالح النظام الاستعماري الرأسمالي من ناحية ثانية، ما يؤكد على أن "إسرائيل" انطلاقةً من دورها ووظيفتها، لم تنشأ إلا لخدمة مقتضيات التوسع الرأسمالي، وكان وعد بلفور أحد أهم ثمار تلك المقتضيات لخدمة المصالح الاستعمارية البريطانية، وبعد أفول السيطرة الاستعمارية والدور البريطاني لحساب السيطرة الأمريكية في الشرق الأوسط منذ عام 1957 انتقلت "إسرائيل" إلى التعاطي مع الإمبريالية الأمريكية لتصبح أداة طيعة في تنفيذ مخططاتها وحماية مصالحها في الوطن العربي، ومع هزيمة حزيران 1967، تحولت دولة العدو الإسرائيلي تدريجياً إلى شريك حقيقي للإمبريالية الأمريكية، خاصة في ظروف العولمة الراهنة وخضوع الشرائح الحاكمة في معظم النظام العربي الرسمي لمقتضيات وشروط التحالف الصهيوني الإمبريالي عبر اتفاقات "كامب ديفيد" و "أوسلو" و "وادي عربة" وبداية مسلسل التطبيع مع "إسرائيل".

ولعلنا لا نبالغ في القول أن استثناء الظاهرة الدينية العنصرية في "إسرائيل" ليست بعيدة أبداً عن كونها ظاهرة في خدمة مقتضيات العولمة الإمبريالية الأمريكية الراهنة، والهادفة إلى اشعال النزعات الدينية العنصرية، الطائفية في كل البلدان العربية التي باتت في حالة غير مسبوقة من الخضوع والتبعية والتخلف، لإثارة المزيد من النزعات الطائفية والمذهبية والاثنية فيها تكريساً لتجزئتها وتفكيكها كما هو الحال في العراق والسودان واليمن و مصر، إذ أن هذا الضعف العربي كان وسيظل احد اهم الأسباب التي عززت قوة دولة العدو الصهيوني وغطرستها وعدوانيتها وعنصريتها البشعة المتمثلة في رفع شعار "يهودية الدولة" كشرط اول لما يسمى بعملية التفاوض الجارية مع قيادة م.ت.ف. صوب المزيد من الخطوات الاستسلامية باسم السلام المزعوم .

وفي هذا السياق نشير إلى أن الحركة الصهيونية التي استندت في بداية نشاتها إلى الأسس العلمانية في بناء مؤسساتها، إلا أن صعودها في بداية القرن الماضي، أعاد المرتكز الديني التوراتي ليحتل في التفكير الصهيوني مكانة موازية في أهميتها للأسس العلمانية، إلا أننا نلاحظ أيضاً أنه مع انتقال اليهود من العيش في «المنفى» إلى اغتصاب فلسطين، وإعلان "الدولة" الصهيونية أيار 1948، بدأت مكانة التوراة بالانحسار لتحل محلها ما يسمى بـ"المحرقة" النازية في إعادة تشكيل الهوية اليهودية من غير أن ينتهي تأثير التوراة بالطبع، والتي وجدت في المتطرفين المتدينين (الحريديم) ما يعيد إليها تأثيرها الملموس في خدمة الجوهر السياسي للحركة الصهيونية ودولتها، الأمر الذي أعاد الجدل بقوة إلى إشكالية الهوية المعاصرة لـ"إسرائيل" وسكانها من المواطنين العرب والمستوطنين الصهاينة؛ مع امكانية تقاوم الصراع بينهما، وهي اشكالية معقدة ليس من السهل إيجاد حلاً ديمقراطياً لها طالما بقيت موازين القوى مختلفة بين طرفي الصراع العربي الصهيوني لحساب دولة العدو الصهيوني، وهي إشكالية لن تجد حلاً لها إلا بهزيمة الحركة الصهيونية وتحقيق الهدف الإستراتيجي في إقامة فلسطين الديمقراطية.

من هنا تكمن أهمية القراءة التاريخية، الموضوعية المتأنية لهذا الشعار ومخاطره المحتملة على مستقبل شعبنا وقضيتنا وحقوقنا التاريخية .

فمنذ أن أعلن " بن جوريون" وثيقة قيام "إسرائيل" تكررت كلمة «الدولة اليهودية» في تلك الوثيقة ليلة 14/5/1948 خمس مرات؛ ومنذ ذلك التاريخ اختلف إلى حد كبير مصطلح «الدولة اليهودية» أو مصطلح «دولة اليهود» وحلت محلها عبارة «دولة إسرائيل».

الخطير في الأمر، خاصة بعد توقيع مصر لمعاهدة "كامب ديفيد" وما تلاها من اعتراف بدولة "إسرائيل" والتطبيع معها، وبعد اعتراف قيادة م.ت.ف بـ"إسرائيل" وتوقيع اتفاق "أوسلو"، وكذلك اعتراف النظام الاردني بها، وتوقيع على اتفاق "وادي عربة"، وما تلا هذه الاتفاقات من اعتراف وتطبيع سياسي واقتصادي من عدد من الدول العربية في

الخليج العربي والمغرب، حيث أدى كل ذلك إلى تكريس استجابة النظام العربي للشروط الأمريكية الصهيونية، إلى جانب تراجع الحركة الوطنية الفلسطينية وانقسامها، ففي مثل هذه الأوضاع المهزومة والمأزومة، لم يعد مصطلح الدولة اليهودية مجرد تعريف ذاتي للإسرائيليين بحسب القانون الأساس الذي أصدره "الكنيست" في 1992 فحسب، بل صار -كما يقول صقر أبو فخر - مسألة دولية بعد خطاب "جورج بوش" في مؤتمر العقبة (2003/3/4) الذي شدد فيه على ضرورة الاعتراف بـ"يهودية الدولة"، ليصبح ذلك المطلب أو الشعار -لدى حكومة نتنياهو- شرطاً لا تستقيم أي تسوية من دونه.

ان تاريخية هذا الشعار، تعود إلى نشأة الحركة الصهيونية كحركة سياسية أرادت تحويل اليهود إلى "أمة" لها دولة، استجابة للأهداف الإمبريالية التوسعية في المشرق العربي، على الرغم من حقائق التطور التاريخي وعلم الاجتماع الحديث والمعاصر، التي تؤكد رفضها منطق اعتبار الدين عاملاً أساسياً في تكوين الأمم، فاليهودية ديانة تبشيرية يمكن أن يعتنقها العربي، والانجليزي والفرنسي والألماني والأمريكي والصيني والياباني والأفريقي والهندي... إلخ، دون أن يعني ذلك أن هؤلاء الذين اعتنقوا اليهودية يمكن أن يشكلوا أمة واحدة، لكن استمرار ضعف وتراجع حركة التحرر الفلسطينية والعربية، والهزائم التي لحقت بها، أفسح المجال واسعاً أمام مقتضيات التوسع الرأسمالي، لكي يتجاوز هذه الحقائق، ويتذرع بالأسطورة التوراتية الغيبية التي تتحدث عن ما يسمى بـ"أرض الميعاد"، أو أي مسمى أسطوري أو ديني آخر لو لم تكن "التوراة"، وكما قال " بالمرستون" رئيس وزراء بريطانيا في تلك المرحلة، "لو لم تكن الحركة الصهيونية لخلقنا حركة صهيونية في خدمة مصالح بريطانيا". وبانحسار الدور الاستعماري البريطاني، وبروز الدور الإمبريالي الأمريكي بعد الحرب العالمية الثانية، تعاملت الولايات المتحدة مع الحركة الصهيونية ودولتها ضمن رؤية موحدة وتبادلية حريصة على تكريس المصالح الإمبريالية من ناحية واستخدام كافة الوسائل والأساليب العدوانية الكفيلة بعرقلة تطلعات الشعوب العربية نحو التطور والنهوض والوحدة .

وفي هذا السياق، لأبد من التأكيد على أن أحوال الضعف والتخلف السائدة في بلدان الوطن العربي، بسبب هيمنة القوى الرجعية شبه الاقطاعية والبرجوازية على قيادة الحركة الوطنية منذ أوائل القرن العشرين حتى ما بعد الحرب العالمية الثانية، ساعدت في خلق الظروف الملائمة لنجاح الاستعمار في دعم وتطوير الحركة الصهيونية وإقامة مستوطناتها ومؤسساتها السياسية والعسكرية والاقتصادية تمهيداً لاغتصاب فلسطين وإعلان "دولة إسرائيل" في 15 أيار 1948 .

لقد حرصت الحركة الصهيونية، منذ نشأتها على التماهي مع المصالح الرأسمالية العالمية، ولذلك عملت على أن يكون وعي اليهودي لذاته لا يحدده إيمانه بل نبذ الآخرين له وكرهيتهم إياه. وهذا هو بالضبط ما سُمي «المسألة اليهودية» المعاصرة التي أفلحت الحركة الصهيونية في تأسيس دولة لطائفة متناثرة في شتى أنحاء العالم، (من يهود أوكرانيا وبولونيا وروسيا وفرنسا وإنجلترا وهولندا وأمريكا ويهود الدول العربية وأفريقيا!!) وأنشأت بوتقة صهر لهؤلاء جميعاً من خلال اللغة والجيش والرموز الدينية - كما أشرنا - المشتركة والحياة اليومية الواحدة فوق أرض واحدة هي فلسطين المحتلة، مع أن الرموز الدينية لم تكن، في نظر مؤسسي الحركة الصهيونية، ذات قداسة على الإطلاق، فهي، لديهم، تعكس زوراً ما يسمى بـ"الانبعاث القومي" لا التاريخ الديني، فالمؤسسين الأوائل للحركة الصهيونية (موسى هس وبنكر وهرتزل ووايزمن وبن جوربون... وغيرهم) تعاملوا مع كتب الديانة اليهودية كالتوراة والتلمود، مجرد فلكلور قومي يهودي، وكان هيرتزل يردد: «إن الدين لا يهمني، بل إن ما يهمني هو الأسطورة الجبارة للعودة»، وقد اعترف بأنه فكر ملياً بتحويل اليهود بشكل جماعي إلى الكاثوليكية كحلّ لأوضاعهم في مجتمع مسيحي ينبذهم"، ما يؤكد على كذب أسطورة أرض الميعاد وهيكل سليمان... إلخ، وهذا الحل الاندماجي كان كارل ماركس عرضه، لكن بشكل أرقى بكثير، في كتابه «المسألة اليهودية» الذي رأى فيه أن دين اليهود هو التجارة، وأن إله اليهود هو المال. وإذا كنا نتطلع إلى تحرير الإنسانية - كما يقول ماركس - "فيجب إذاً تحريرها من التجارة والمال، أي تحريرها من اليهودية وتحرير اليهودي من يهوديته".

أما عن تعريف إسرائيل بأنها «دولة يهودية وديموقراطية» فإنه يعني، بحسب القراءة الإسرائيلية، "دولة قومية لليهود لكن بنظام ديموقراطي". أما دولة ديموقراطية فحسب فتعني لا يهوداً ولا عرباً، بل مواطنين، أناس، بشر، لهم حقوق متساوية، وهذا ما ترفضه ذهنية المجتمع الإسرائيلي عموماً وقوى اليمين المتطرف خصوصاً بشقيه العلماني والديني.

لهذا نلاحظ توحد اليمين الصهيوني المتطرف (شبه العلماني أو العلماني) إلى جانب السلفيين المتطرفين (الحريديم) ليطالبوا بدولة يهودية لا بدولة ديموقراطية، انعكاساً لعقلية القوه والغطرسة الصهيونية، بدعم صريح من الولايات المتحدة الأمريكية، الأمر الذي سيؤدي إلى أشكال جديدة من الصراع مع الشعب الفلسطيني وقواه الوطنية عموماً، ومع أبناء شعبنا في الأرض المحتلة 1948 خصوصاً، وذلك ارتباطاً بوعيهم لمخاطر الاعتراف بـ"يهودية إسرائيل" التي تفوق بسلبيتها ما لا يمكن قياسه من الآثار السياسية المباشرة. وعلى سبيل المثال:

يجعل قيام دولة "إسرائيل" أمراً مشروعاً وأخلاقياً؛ وهذا شأن خطير جداً لأنه يعني ان الفلسطينيين والعرب لا يعترفون بإسرائيل كأمر واقع، بل يعترفون بشرعيتها التاريخية، ما يجعل المقاومة الفلسطينية منذ ما قبل قيام "إسرائيل" عام 1948 وبعد قيامها، أمراً غير مشروع وغير أخلاقي، بل ويمكن أن توصف بأنها عمل ارهابي من وجهة نظر التحالف الإمبريالي الصهيوني وتوابعه في بلادنا!!

يفرض هذا الاعتراف على فلسطينيي 1948 قسم الولاء عنوة للدولة اليهودية، كما يفرض على أي نائب عربي منتخب، الولاء لا للدولة وقوانينها باعتباره مواطناً، بل الولاء للرموز الدينية أو القومية للدولة اليهودية كالعلم والشعار والنشيد..

ومع وصول حكومة بنيامين نتنياهو للسلطة في عام 2009، وصولاً الى حكومة "بنييت" منتصف هذا العام 2021، تسعى "إسرائيل" إلى تكريس نفسها فعلياً كدولة "يهودية"، في تعبير واضح عن روح الجوهر الإمبريالي الصهيوني العنصري المسيطر

على "المجتمع" الإسرائيلي ؛ فتحت هذا المصطلح الأوسع يقبع ما بقي من أهداف إسرائيلية متعددة تعد الوجه المماثل لـ "يهودية" الدولة.

ومن أبرز هذه الأهداف: استكمال تزييف التاريخ الفلسطيني، وتدين الصراع من جديد بحيث يتم الاحتفاء بشعار "مكافحة العنف والإرهاب" للقضاء على ما بقي من مقاومة فلسطينية، وأيضاً للتخلص -ولو التدريجي- من عبء الوجود الفلسطيني داخل ما يسمى بـ"الخط الأخضر"، والتمسك بـالقدس "موحدة للأبد" تحت سيادة "إسرائيل"، وضم أكبر كتلة ممكنة من أراضي الضفة الغربية، بحيث يكون للفلسطينيين فقط ما يشبه الحكم الذاتي في هذه الأرض، فيما تكون السيطرة والسيادة الفعلية لـ"إسرائيل" ما بين نهر الأردن والبحر، وبحيث يتم كذلك الفصل والانعزال عن الفلسطينيين تجنباً لخوض الصراع الديموجرافي المستقبلي، إن داخل "إسرائيل"، أو على أرض فلسطين التاريخية كلها.

على أي حال، ودون أية مبالغة، فإن "هوية دولة إسرائيل" المرتبطة بمفهوم "الشعب" أو "الامة اليهودية" ستظل هوية مزيفة، مضطربة غير قادرة على اثبات وجودها بصورة علمية او موضوعية او تاريخية كجزء من نسيج المنطقة العربية، وبالتالي لا يمكن تكريس هذه الهوية إلا بدواعي القوة الاكراهية العاشمة المستندة إلى دعم القوى الإمبريالية، فإسرائيل ستظل "كياناً غريباً مرفوضاً في المنطقة العربية من ناحية وستظل الحركة الصهيونية عاجزة عن الحديث عن "أمة" يهودية بالمعنى الموضوعي او العلمي، كما هو الحال بالنسبة للحديث عن "امة إسلامية أو مسيحية أو بوذية" من ناحية ثانية، ما يعني أن هذه "الدولة" لا تعدو كونها مجتمع عسكري يضم أجناساً متباينة روسية وبولندية وأوكرانية وأوروبية وآسيوية وعربية وأفريقية، كل منها له ثقافته وتراثه المختلف عن الآخر، وجدوا في الفرصة التي أتاحتها الرأسمالية العالمية لهم بالذهاب إلى فلسطين واستيطانها بذريعة "العودة إلى أرض الميعاد" مخرجاً لهم من أزمتهم أو مدخلاً لتحقيق مصالحهم، إذ انه بدون تشجيع ودعم رأس المال الأوروبي عموماً والبريطاني خصوصاً لما كان من الممكن أن تتقدم الحركة الصهيونية خطوة واحدة إلى الأمام، ما يؤكد على

أن التقدم الاقتصادي والعسكري الذي أحرزته دولة العدو الإسرائيلي لم يكن ممكناً دون الدعم المتواصل حتى اللحظة من القوى الإمبريالية والبرجوازية في أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية، ما يعني أن استنهاض قوى حركة التحرر العربية وخروجها من ازماتها صوب استعادة دورها في النضال السياسي والكفاحي والديمقراطي من أجل توفير كل أسس الصمود والمقاومة في فلسطين ومن أجل تجاوز أنظمة الاستبداد والتبعية والتخلف وتصفية التحالف البورجوازي الكومبرادوري - البيروقراطي، لتحقيق انتقال مقاليد القيادة إلى "الطبقات" والشرائح الاجتماعية الكادحة الأكثر جذرية القادرة وحدها على توفير عناصر ومقومات القوة الاقتصادية والعسكرية القادرة على هزيمة إسرائيل وإقامة فلسطين الديمقراطية لكل سكانها في مجتمع عربي اشتراكي موحد .

كلمة في زيف وأوهام ثنائية الرأسمالية والديمقراطية

السبت 24 يوليو 2021

خاص بوابة الهدف

لاشك أن انتصار الثورات السياسية البورجوازية الديمقراطية في أوروبا نهاية القرن الثامن عشر دشّن ميلاد عصر جديد في هذا الكوكب، هو عصر النهضة والتتوير والديمقراطية والمواطنة، حيث انتقلت أوروبا من مجتمع الطبيعة المحكوم لنظرية الحق الالهي إلى المجتمع المدني أو مجتمع الديمقراطية.

ويبدو أن هذه النشأة التاريخية المتفاوتة لكل من الديمقراطية الحديثة والبورجوازية كرّست لدى العديد من المفكرين تلك الثنائية أو عقد القران بين النظام الرأسمالي والديمقراطية، وهذا صحيح جزئياً، لأن الديمقراطية الليبرالية في النظام الرأسمالي، منذ ولادته إلى يومنا هذا، كانت -ولا تزال- شرطاً من شروط السوق الحر والمنافسة بين الأقوياء لضمان عملية التوسع الرأسمالي كما عبر عنها "آدم سميث" في مقولته "دعه يعمل .. دعه يمر"، إلا أن هذه العملية الديمقراطية لم يكن ممكناً تطبيقها بصورة كلية على كافة الشرائح والطبقات الاجتماعية بوتائر متساوية، لأن جذر الديمقراطية الرأسمالية ينمو ويكبر من خلال المنافسة بين الرأسماليين، او المنافسة بين الأقوياء، في إطار قانوني أو دستوري يغلق الأبواب في وجه أي برنامج نقيض للمصالح الرأسمالية، ما يجعل من امكانية تطبيق الديمقراطية على جميع أفراد المجتمع مسألة نسبية بالغة التعقيد، مثالي على ذلك تجربة الديمقراطية الليبرالية الغربية عبر المجالس أو البرلمانات المنتخبة التي جاءت دوماً تجسيداً لمراكز القوى الرأسمالية عبر المنافسة بين الأقوياء عبر حزبين رئيسيين -غالباً- كما هو حال المجتمعات الغربية الرأسمالية عموماً والولايات المتحدة الأمريكية خصوصاً، انها إذن برلمانات القوى الرأسمالية، التي لا تتيح المجال لأي سلطة في هذه البلدان بعيداً عن سلطة وقوة رأس المال.

وهنا بالضبط نلاحظ ان هذه الثنائية أو عقد القران بين النظام الرأسمالي والديمقراطية هو في حقيقته عقد قران بين شرائح الرأسمالية العليا المتنفذة أو نسبة 10% من مجموع

السكان على الأكثر، وبين الديمقراطية الليبرالية، إذ أن وجود البرلمان المُعَبَّر عن مصالح الشريحة الرأسمالية العليا، ليس ضماناً في حد ذاته على وجود وانتشار الديمقراطية ببعديها السياسي والاجتماعي في المجتمع، حيث يمكن - والأمثلة كثيرة على ذلك - أن يستخدم البرلمان أداة لطمس جوهر الديمقراطية الاجتماعية والحفاظ على شكلها السياسي فقط .

لكن على الرغم مما تقدم، لا أستطيع انكار أو تجاوز تطور انتشار وتكريس الديمقراطية الليبرالية في المجتمعات الأوروبية المعاصرة، كما لا أستطيع - وهذا هو الأهم - انكار إقراضي واقتناعي -بالمعنى الموضوعي- بمعاني ومضامين العقلانية والحرية الفردية والتعددية السياسية والفكرية وحق الاقتراع والانتخابات التي تجلت وتفتحت في التجربة الديمقراطية الغربية، في موازاة الهيمنة البورجوازية الرأسمالية والملكية الخاصة والاستلاب في إطار المجتمع المدني البورجوازي والصراع الطبقي والتفاوت الهائل بين الثروات والدخل أو بين الطبقات الرأسمالية والطبقات الفقيرة، بما يكرس شكلانية الديمقراطية الليبرالية، ويعري التناقض بين المساواة المواطنة وبين الصراعات والتناقضات الطباقية التي لا يمكن حلها إلا بالغاء تلك التناقضات وتحقيق الانعتاق الاجتماعي عبر الثورات الشعبية الديمقراطية.

وفي هذا السياق لابد من اقرارنا بأن النظام الرأسمالي الذي استطاع الخروج - حتى اللحظة - من كل أزماته التي تعرض لها في التاريخ الحديث والمعاصر، ونجح في إعادة مراكمة شروط الرأسمالية من جديد عبر توفير الفرص الجديدة من خلال استغلال فائض القيمة للشعوب الفقيرة، ومن خلال التطور العلمي الهائل، إلا أن هذا النظام بعد أن تعرض لأزمته الكبرى عام 1929 بدأ في تطبيق العديد من القوانين والأنظمة التي تحد من بشاعة الاستغلال وفق مقترحات وأفكار عالم الاقتصاد الانجليزي "جون مينارد كينز"، الذي دعا إلى ضرورة تدخل الدولة في الاقتصاد، والبدء بتطبيق العديد من الامتيازات والضمانات التي تكفل حداً معيناً من العدالة الاجتماعية للعمال والعاطلين عن العمل، مما أدى إلى خلق ما يسميه الفيلسوف الأمريكي "هربرت ماركوزه" الانسان

ذو البعد الواحد عبر التطور النوعي لقوى الانتاج وارتفاع الدخل في أوساط العمال، والآثار الناجمة عن ذلك في التغيير التدريجي التراكمي الذي عزز استقرار البنية التحتية الاقتصادية والعلاقات الاجتماعية التي انتجت بدورها بنية فوقية موازية على صعيد الثقافة النخبوية والشعبية في المجتمعات الرأسمالية استطاعت -بتأثير وسائل الإعلام وضعف أحزاب اليسار- وإضعاف التناقضات الطبقة الحادة والصراع الطبقي، وخاصة في الدول الاسكندنافية (النرويج والسويد والدمرك)، الأمر الذي أدى - لدى البعض- بتكريس عقد القران بين النظامين الرأسمالي والديمقراطي بصورة شموليه بكل مكونات المجتمع، وهو استنتاج خاطئ، يقفز ويتجاوز عن الحقيقة الموضوعية التي تؤكد -عبر الوقائع- على أنه عقد قران بين الطبقة السائدة والنظام ضمن سقف محدد لا يسمح أبداً بتطوير الديمقراطية والحريات - في أوساط العمال والفلاحين والبورجوازية الصغيرة- من شكلها السياسي إلى مضمونها الاجتماعي والطبقي.

وفي هذا السياق علينا أن نتوقف ونتأمل بوعي نتائج المتغيرات النوعية في بنية النظام الرأسمالي العالمي الامبريالي المعولم خلال العقود الاربعة الأخيرة، وآثارها ليس على قوى الانتاج المادي والسلعي فحسب، بل آثارها العميقة على تحويل العلم والمعرفة والتكنولوجيا إلى قوه انتاجية هائلة، حيث لم تعد الأصول الرأسمالية التقليدية عاملاً رئيسياً وحيداً في البنية الرأسمالية في ظل بروز دور تكنولوجيا العلم والمعلومات كقوة انتاجية استطاعت أن تفرض نفسها على مجمل الأوضاع الاجتماعية والطبقات والمفاهيم في المجتمعات الرأسمالية بما يزيد من تعزيز "عقد القران" بين الديمقراطية والرأسمالية بعد أن بدأت التغيرات في بنية الطبقة العاملة، الصناعية التقليدية (البروليتاريا) لصالح أنواع جديدة من الأعمال والتخصصات لدى ذوي الياقات البيضاء من المهندسين والعاملين في قطاعات الانتاج الإلكتروني، والمعلومات والاتصالات.

أخيراً .. إن الديمقراطية تفترض إلغاء جميع المطلقات، وفي المقدمة منها عقود "عقد القران"، وإحلال محلها مطلق وحيد هو حرية الفكر والرأي في جميع الميادين، فالديمقراطية ليست سوى تحرير الذهن من أحكام مسبقة مهما كانت، وبالتالي فإن

العلمانية شرط لا مفر منه ولا بد من أن يترافق معها، هذه العلمانية تفترض فصل شؤون الدين كعقيدة فردية عن شؤون الدولة، وإقامة نظام سياسي ديمقراطي تعددي ذي طابع اجتماعي... مدني بحت، مع التأكيد على ان الديمقراطية بدون تأمين وتطبيق مضمونها الاجتماعي لمصلحة الفقراء، فانها تتحول الى ديمقراطية ليبرالية تستخدم جسرا لتكريس التبعية، ولا تتجاوز الحرية فيها حرية قبول قواعد الرأسمالية المعولمة وشروطها، وفي هذه الحالة ستؤدي هذه الديمقراطية الليبرالية الى مأزق اجتماعي حاد تخطى "عقد القرن" المؤقت بينها وبين النظام الرأسمالي .

على أي حال، إن كل ديمقراطية كشكل من أشكال التنظيم السياسي للمجتمع تخدم الانتاج في النهاية، وتتحدد في النهاية بالعلاقات الانتاجية في مجتمع معين، ومن ثم فمن الجوهرى تقدير التطور التاريخي للديمقراطية الاجتماعية وعلى طابع الصراع الطبقي ومدى حدته.

والأهم من ذلك أن الديمقراطية في الأنظمة الرأسمالية لا يكون لها وجود في الحقيقة إلا بالنسبة لأعضاء الطبقة المسيطرة، القادرين على الدخول إلى ملعب المنافسة الرأسمالي . فالديمقراطية في المجتمع البورجوازي - مثلا - شكل من أشكال السيطرة الطبقيّة (وليس عقد قران) من جانب البورجوازية. وتريد البورجوازية أن تكون الديمقراطية - حتى حد معين - أداة لحكمها السياسي. فهي تضع دستورا، وتشكل برلمانا وغير ذلك من الأجهزة النيابية، والحريات السياسية الشكلية. ولكن مكاسب الجماهير الشعبية للاستفادة من كل هذه الحقوق والمؤسسات الديمقراطية تُنقَصُ بشتى الطرق، حيث يمارس الجهاز البيروقراطي - الأمني - "الديمقراطي" لجمهورية بورجوازية أسلوباً معيناً يشل النشاط السياسي للعمال وجماهير الفقراء والكادحين، ويقصيه عن الشؤون السياسية. وليست هناك ضمانات للحقوق السياسية المعلنة رسمياً. ومما يميز الديمقراطية البورجوازية النظام البرلماني - أي فصل السلطتين التشريعية والتنفيذية - مقرونا بنمو متميز نسبيا للأخيرة منهما، من هنا حرصنا - كمتقنين وقوى يسارية عربية- على تطوير مفهوم الديمقراطية ونقله من طابعه السياسي البرجوازي الشكلي، إلى جوهره الحقيقي الذي

تتوحد فيه الحريات السياسية جنباً إلى جنب مع قضايا التوزيع العادل للثروة والدخل وتكافئ الفرص والمساواة وكافة اوجه العدالة الاجتماعية بأفاقها الاشتراكية.

فريدريك انجلز (1820 – 1895)

السبت 07 اغسطس 2021

كان فريدريك انجلز، كماركس، من مواطني الاقليم الريناني، الأكثر تطورا، من الناحية الرأسمالية، ولد إنجلز بمدينة بارمن في الثامن والعشرين من تشرين الثاني (نوفمبر) عام 1820، في أسرة صاحب مصنع للنسيج، سيطرت فيها الآراء السياسية الرجعية و"التقوية" الدينية.

لم تسمح له الظروف العائلية بانتهاء المرحلة الثانوية، إذ كانت العائلة تعده لمزاولة التجارة، ولكن، بالمواظبة على التنقيف الذاتي والنشاط العملي، وبالمشاركة في النضال السياسي، استطاع انجلز أن ينتقل إلى الطريق الثوري الصحيح "[1]"، وفي أواخر عام 1842 توجه انجلز إلى مانشستر بانكلترا، حيث عمل موظفا في مؤسسة لصناعة الورق، كان أبوه من المساهمين فيها.

في انكلترا بدأ انجلز بدراسة الاقتصاد السياسي، ووضع، قبل لقائه مع ماركس، مؤلفا بارزا في هذا الميدان - "خطوط أولى في نقد الاقتصاد السياسي"، الذي نشر عام 1844 في "الحوليات الالمانية - الفرنسية"، في هذا المؤلف ينتقد انجلز الاقتصاديين البرجوازيين لتسليمهم غير المشروط بمبدأ الملكية الخاصة، وتخليدهم له، وعلى النقيض من الاقتصاد السياسي الانكليزي يعتبر انجلز الملكية الخاصة أصلا لكافة الشرور الاجتماعية التي تولدها الرأسمالية. وتضمنت مقالة انجلز الثانية في "الحوليات.." تحليلا لآراء عالم الاجتماع الانكليزي توماس كارليل، الذي انتقد، بحدة، المجتمع البرجوازي، ودعا إلى ضرورة العودة عن الرأسمالية، التي جلبت الكثير من الويلات الاجتماعية، والرجوع إلى العلاقات الاجتماعية الاقطاعية، التي أسبغ عليها نوعا من الكمال، وفي عام 1845 أصدر انجلز كتاب "وضع الطبقة العاملة في انكلترا"، الذي درس فيه منشأ البروليتاريا الصناعية، وإفكارها المتزايد، وبرهن على الرسالة التاريخية للبروليتاريا في القضاء على الرأسمالية.

يقول لينين: "كان انجلز أول من أثبت أن البروليتاريا ليست فقط الطبقة التي تتألم، بل أن الوضع الاقتصادي المخزي، الذي تعانیه البروليتاريا، هو الذي يدفع بها إلى الامام دفعاً لا يُرد، ويحفزها إلى النضال في سبيل تحريرها النهائي" ([2]).

كارل ماركس وفريدريك انجلز .. نضال مشترك:

منذ عام 1844 بدأ مؤسس الماركسية صداقتها العظيمة، ونضالهما المشترك ضد الإيديولوجية البرجوازية، ومن أجل وضع الإيديولوجية العلمية البروليتارية، وفيما بين عامي 1844 و 1846 أصدر ماركس وانجلز مؤلفين بارزين، هما "العائلة المقدسة"، و"الإيديولوجية الألمانية".

في هذين المؤلفين يهاجم ماركس وانجلز الفلسفة المثالية السائدة في ألمانيا، ولا سيما فلسفة هيغل وأتباعه من الهيجليين الشباب، ويعارضان المثالية بفلسفتها الجديدة، بالمادية الديالكتيكية.

استخدم ماركس وانجلز المنهج الديالكتيكي، في تحليلهما للعلاقات الرأسمالية وللطبقات الرئيسية في المجتمع البرجوازي، وخلصا من ذلك، إلى البرهان على القانونية الموضوعية للنضال الطبقي من جهة، وإلى الكشف من جهة ثانية، عن القانون الاساسي في الديالكتيك المادي - قانون وحدة وصراع الأضداد.

ومن "التحليل العميق للتناقض بين الرأسمال والعمل، بين البرجوازية والبروليتاريا، ومن دراسة الجانبين، المحافظ والثوري، لهذا التناقض، توصل مؤسس الماركسية إلى القول بأن تطور هذا التناقض سيقود، بالضرورة، إلى الثورة الاشتراكية" ([3]).

أخيراً، في مسيرة تشكل الفلسفة الماركسية، يمكن تمييز مرحلتين أساسيتين، الأولى - مرحلة انتقال ماركس وانجلز من مواقع المثالية والديمقراطية الثورية إلى مواقع المادية الديالكتيكية والشيوعية العلمية، وقد تم هذا الانتقال نهائياً في أوائل عام 1844، والثانية - مرحلة وضع المبادئ الأساسية للمادية الديالكتيكية والتاريخية، وظهور المؤلفات الأولى للماركسية الناضجة: "بؤس الفلسفة" (1847) و"البيان الشيوعي" (1848). وقد كانت القوى المحركة الرئيسية لهذه العملية المعقدة والمتعددة الجوانب هي اندفاع ماركس

وانجلز الحماسي لنصرة الكادحين، وعدائهما لجميع أنصار الإضطهاد واستغلال الإنسان للإنسان، المكشوفين منهم والمتسترين" [4].

([1]) جماعة من الأساتذة السوفيات - موجز تاريخ الفلسفة - تعريب: توفيق ابراهيم سلوم - دار الفارابي - طبعة ثالثة (1979 م) - ص 614

([2]) المرجع نفسه - ص 622

([3]) المرجع نفسه - ص 623

([4]) المرجع نفسه - ص 614

مفهوم التحرر الوطني

الخميس 12 اغسطس 2021

المفكر غازي الصوراني في الدراسة التي تحمل عنوان: حول مفهوم التحرر الوطني.. وتطبيقاته على الوضع العربي الراهن، التي خص بوابة الهدف الإخبارية بنشرها؛ قراءة موضوعية للواقع العربي؛ مستندة للمنهج المادي الجدلي التاريخي، وينطلق منها في قراءته لواقع حركة التحرر الوطني/القومي العربي؛ كضرورة لا بد منها للخلاص من هذا الواقع المأزوم والمهزوم. من جهته وفي اتصال هاتفي معه من أسرة تحرير الهدف؛ أشاد المفكر د. هشام غصيب، بدراسة "الصوراني" وحياه على الجهد الكبير المبذول فيها، حيث اعتبر أن هناك أهمية كبيرة في تناول موضوع الدراسة، خاصة في ظل انحسار مفهوم التحرر الوطني/القومي، مترافقاً ذلك مع التغول الاستعماري والاستغلال الطبقي والظلم والتجزئة والتبعية والارتهان للخارج من خلال الدور الكمبرادوري الرث لمعظم الأنظمة العربية. كما أكد أن دراسة "الصوراني" تأتي توأماً مع ما طرحه المفكرين الذين انشغلوا بتناول قضية حركة التحرر العربية، أمثال: مهدي عامل وإلياس مرقص ومنيف الرزاز وصادق جلال العظم وياسين الحافظ وسمير أمين.. وبأن الوضع العربي المتردي لدرجات سحيقة، يحتاج لحلول جذرية؛ وعليه يأتي هنا ضرورة بعث مفهوم حركة التحرر العربية، على طريق بعث الحركة ذاتها، وهذه مهمة يجب أن تضطلع بها الأحزاب الماركسية إلى جانب الأحزاب والحركات الوطنية والقومية العربية - أسرة تحرير بوابة الهدف).

حول مفهوم التحرر الوطني.. وتطبيقاته على الوضع العربي الراهن

تمهيد:

إنَّ الكفاح الثوري التحرري والديمقراطي العربي لن يكون مجدياً، إلا إذا كان كفاح مواطنين حُرِّرت إرادتهم وعقولهم، ونَصَّحَ وعيهم بالظلم الوطني والطبقي، لكي يقوموا

بدورهم النضالي المطلوب في مسيرة النضال التحرري الوطني، كما في مسيرة النضال الطبقي ضد أنظمة التخلف والاستغلال والتبعية.

ففي هذه اللحظة الفارقة غير المسبوقة من حيث انحطاطها في تاريخنا العربي القديم والحديث والمعاصر، تتجلى فيها وتترسخ أبشع مظاهر التبعية والتخلف والاستبداد والاستغلال الطبقي والصراع الطائفي الدموي جنبا الى جنب مع تزايد السيطرة الامبريالية الصهيونية على مقدرات وثروات شعوبنا بالتعاون المباشر من العملاء الكبار والصغار ممن يطلق عليهم أمراء وملوك ورؤساء لا هم لهم سوى مراكمة الثروات لحساب مصالحهم الشخصية على حساب دماء الاغلبية الساحقة من شعوبنا ... كما ويتجلى ايضا في هذه اللحظة مفهوم التحرر الوطني والقومي الهادف الى بلوره وتجسيد حركات وطنيه وقوميه تقدميه في كل ارجاء الوطن العربي ليس من اجل النضال الهادف الى مقاومه وطرده العدو الامريكي الصهيوني فحسب، بل ايضا من اجل تفعيل النضال الثوري من منظور ماركسي لإسقاط انظمه التبعية والتخلف وتحقيق اهداف الثورة الوطنية الديمقراطية بأفاقها الاشتراكية في بلادنا.

ذلك ان الواقع أو الظرف الموضوعي الحامل لهذه اللحظة الفارقة من حياة مجتمعاتنا العربية، يدعو بإلحاح الى تفعيل العامل الذاتي، الحركات والاحزاب اليسارية الثورية من أجل مراكمة وانضاج الثورة الشعبية الوطنية الديمقراطية لإنهاء حكم الطغم الحاكمة ولكي تضع حداً لطغيان قوى اليمين الكومبرادوري (السياسي والديني المسيس) وتطال كل جوانب البنية الفوقية المجتمعية العربية بكل ما فيها من اقزام توارثوا الحكم بالعمالة والاستتباع والخيانة والقهر والاستبداد والاستغلال والنهب لاجتثاثهم ودفنهم في مزابل التاريخ، ألسنا بحاجة الى ثورة بقيادة قوى طليعية يسارية ديمقراطية لتحقيق الاهداف التي طال انتظار جماهير فقراء العرب وتضحياتهم الغالية من اجلها، في تحقيق الديمقراطية بشقيها السياسي والاجتماعي وتجاوز وانهاء التبعية ومجابهة التخلف بالرؤى العقلانية التنويرية وامتلاك ادوات العلم والتكنولوجيا الحديثة وتحقيق العدالة الاجتماعية والتنمية المستقلة والتصنيع ومبدأ تكافؤ الفرص والتوزيع العادل للثروة والدخل في اطار

التطور العلمي والاجتماعي والاقتصادي والثقافي والسياسي والعسكري القادر وحده على توفير كل مقومات القوة اللازمة لطرد وازالة الوجود الامبريالي والصهيوني من بلادنا، ما يعني بوضوح شديد أن تحقيق اهداف الثورة الوطنية الديمقراطية واجتثاث أنظمة التبعية والعمالة، يشكل المقدمة الأولى والشرط الرئيسي لتحقيق اهداف التحرر الوطني والقومي التقدمي الديمقراطي في بلادنا.

بدايات حركة التحرر العربية وتطورها:

تميز تطور حركة التحرر الوطني العربية منذ نهاية القرن 19 في سياق النضال ضد النظام العثماني بطابع معقد ومتناقض، فقد كانت القوة المحركة للعمل الوطني ضد الاستعمار هي الجماهير العفوية الكادحة في المدينة والريف والبادية، لكن قيادة هذه الحركة ظلت في يد القوى الرجعية من كبار الملاك الاقطاعيين ورموز العشائر، "وزاد الوضع تعقيداً بعد صدور قانون الأراضي (الطابو) سنة 1858 الذي وضع أساساً لتجميع الأراضي في أيدي الأغنياء والوجهاء ورؤساء القبائل، ولم تعد الأرض ملكية جماعية للقبيلة او للقرية، بل أصبحت ملكية للإقطاعيين الذين مارسوا أبشع مظاهر الاستبداد والاستغلال الطبقي ضد الفلاحين الفقراء، ونتيجة لهذا الاستعباد او الاستغلال الاقتصادي الاجتماعي والسياسي لجماهير الفلاحين من كبار الملاك فقد أصبح نظام "العبودية" الأقرب الى القنانة سائداً وان لم يكن بصورة قانونية"[1].

في هذه المرحلة كانت البرجوازية الوطنية في المشرق العربي غاية الضعف من حيث التشكل أو التأثير، ولم تكن تشغل مكاناً ملحوظاً في الحياة الاجتماعية - الاقتصادية للمدينة، سوى في سورية و مصر، وكانت العائلات المالكة (الباشوات) تجسد طبقة الحكام الحقيقيين لمناطقهم بالتحالف مع البرجوازية التجارية (الكومبرادور[2]) الذين سيطروا على السوق والتجارة المحلية.

وفي مثل هذه الاوضاع، حرصت السلطة العثمانية على قمع أية آراء متحررة او مخالفة للعقائد الرسمية الجامدة، واعتبر أبسط نقد للسلطة وأجهزتها المستبدة، أو للعلوم اللاهوتية من أفضع الجرائم (كما هو حالنا اليوم).

كما حُظِرَ على كافة الصحف والمطبوعات استخدام كلمات مثل "مجلس النواب / الديمقراطية/ الحرية / مجلس الشيوخ / القنبلة / الحكم الذاتي / الديناميت/ الثورة / العروبة ... الخ، مع تزايد تراكمات وأساليب القهر والاستغلال والتخلف والجهل والامية، ومع تقاوم هذه الأوضاع المتردية، بدأت معالم وحركات النضال الوطني ضد العثمانيين من خلال العديد من الظواهر والمؤشرات[3]:

1- تفككت وتراجعت التصورات حول عظمة السلطان وتفوق المسلمين على ما عداهم من الاديان الأخرى.

2- تقوضت أسس العلاقات الاجتماعية التقليدية بسبب عدم تلاؤمها من حيث التفكير مع الظروف الجديدة.

3- بداية التراجع تجاه التصورات الميتافيزيقية القديمة عن العالم (عبر عدد من المثقفين المستنيرين الذين تأثروا بالليبرالية).

4- بداية تكون أيديولوجية البرجوازية الجديدة وثقافتها الليبرالية في سوريا ومصر (بدءاً من الأفغاني ومحمد عبده، أحمد لطفي السيد، وسلامه موسى، وشبلي شميل، وفرح انطون وإسماعيل مظهر، وعلي عبد الرازق وفيليب تقلا وطلعت حرب وغيرهم)، حيث بدأت تتكسر العلاقات الرأسمالية التي كان لها آثارها الهامشية على اختلاط المفاهيم القومية بالمفاهيم الدينية.

ومع هزيمة الاتراك 1919، بدأت تتراكم الأشكال الجينية للتحرر الوطني والقومي، العربي، وظهرت الافكار القومية، خاصة في الولايات السورية في اوساط المثقفين البورجوازيين فقط دون وصولها الى الجماهير الشعبية، حيث ظلت الزعامات الاقطاعية والعشائرية والدينية تحتل نفوذاً لا جدال فيه على آراء وعقول الجماهير.

من أوائل المنورين في مجال الفكر التحرري القومي، بطرس البستاني وناصر اليازجي اللذان أكدا على التلاحم العربي ونبذ التفرقة الدينية، وإبراهيم اليازجي الذي رفع شعار إسقاط الحكم التركي واستقلال العرب، وألف نشيد "بعث الأمة العربية" عام 1868، وفي عام 1904 دعا المفكر القومي الفلسطيني نجيب عازوري الى استقلال العرب عن

الأتراك، وأعلن تأسيس رابطة الوطن العربي، وأصدر في عام 1905 -من باريس- بيان يقظة الأمة العربية، ثم أصدر عام 1907 صحيفة الاستقلال العربي باللغة الفرنسية.

وعلى أثر هزيمة الدولة العثمانية بعد الحرب العالمية الأولى، تشكلت الجمعيات العربية ذات الطابع القومي من أجل الاستقلال، وقد شجع الدور الأممي للاتحاد السوفياتي آنذاك كافة حركات التحرر الوطني في الشرق، لكن السمة الرئيسية لهذه الحركات اتسمت بالضعف حتى ما بعد الحرب العالمية الثانية وحصول معظم البلدان العربية على استقلال شكلي، مع استمرار هيمنة الطبقات الاقطاعية والفئات العليا من الرأسمالية، وكان دور القوى الوطنية عموماً واليسارية خصوصاً هشاً ضعيف التأثير . ومع قيام ثورة يوليو في مصر، ثم قيام الثورات او الانقلابات الوطنية (البرجوازية) في الجزائر والعراق وسوريا واليمن و السودان، بدعم صريح من النظام الناصري الذي كان له دوراً رئيساً في الدعوة الى إزاحة وتفكيك الاقطاع المحلي، ومجابهة الاستعمار والنظم الرجعية العربية، الى جانب الموقف ضد الدولة الصهيونية، وقد تميزت تلك المرحلة بحالة من المد القومي العفوي والرومانسي بتأثير كاريزما الزعيم الراحل عبد الناصر، كما تميزت بشعاراتها السياسية الفاقدة للرؤى والأفكار والبرامج الاقتصادية التنموية والاجتماعية النهضوية التقدمية الديمقراطية بسبب هيمنة البرجوازية الحاكمة وحلفائها على قيادة حركة التحرر القومي، الى جانب استمرار قمع واعتقال القوى اليسارية ومن ثم غياب دورها وتأثيرها على الرغم من تأييد الاتحاد السوفياتي غير المحدود لعبد الناصر و قضايا التحرر العربي، وذلك انطلاقاً من قناعة السوفيات بدور جمال عبد الناصر الوطني والقومي التقدم المعادي للإمبريالية واسرائيل من ناحيه، ودوره في تطوير قدرات المجتمع المصري الاقتصادية والتكنولوجية والثقافية والسياسية الى جانب دوره في دعم حركات التحرر الوطني من ناحيه ثانيه، وبالفعل كان دور القائد الراحل عبد الناصر متميزاً في رؤاه و مواقفه الوطنية والقومية التقدمية بمثل تميزه في النهوض ببلده مصر وتقدمها الصناعي والاقتصادي والثقافي والسياسي ودورها العربي الريادي، لكن

القوى الإمبريالية والصهيونية والرجعية العربية انطلاقاً من حرص هذه القوى على مصالحها في بلادنا، وقفت بالمرصاد ضد كل ممارسات الراحل عبد الناصر بهدف افشال سياساته وبرامجه الوطنية والقومية التقدمية، ذات الطابع الفردي غير المأسس تنظيمياً وفكرياً ومجتمعياً، الأمر الذي وفّر عوامل نجاح المخطط الامبريالي الصهيوني لإسقاط النظام الناصري، وكانت هزيمه عام 1967 نتيجاً وتنفيذاً لكل تلك المخططات التي وجدت بالطبع العديد من الثغرات السلبية في البنية السياسية والاجتماعية الحاكمة لنظام عبد الناصر خاصة بعد ان تقاوم دور البورجوازية الصغيرة العسكرية خصوصاً التي شاركت في النظام الحاكم، ومن ثم تطور دورها عبر متغيرات طبقية انتهائيه بالتحالف مع البيروقراطية الطفيلية وبقايا الاقطاع والفئات العليا من الرأسمالية الرثة التابعة، الأمر الذي ادى الى توفير المناخات المعادية لعبد الناصر والتي كانت احد اهم عوامل انتصار العدو الصهيوني في حزيران 1967 واضطرار الراحل عبد الناصر بعد تلك الهزيمة الى اجراء بعض التغييرات في مواقفه السياسية تجاه انظمه الرجعية العربية الى جانب استعداده للتوصل الى تطبيق ما سُمّي بـ شعار "السلام العادل" وقبوله بقرار مجلس الامن 242.. الخ، وفي نفس الوقت حرصه الشديد على بناء الجيش المصري بدعم غير مشروط من الاتحاد السوفياتي، ولكن رحيل القائد الخالد في سبتمبر 1970 عن دنيانا فتح الباب مشرعاً امام القوى والأنظمة اليمينية والرجعية العربية، خاصة السعودية ودويلات النفط، باسم الانفتاح وتكريس التبعية الكاملة للمخططات الأمريكية/الصهيونية، وصولاً الى اتفاق كامب ديفيد 1978، الأمر الذي عزز حالة المأزق في مجابهه حركات التحرر العربية عموماً والفلسطينية بوجه خاص.

وبالفعل نجحت الامبريالية بالتعاون مع عملائها حكام النظام العربي في حصار وخنق حركات التحرر في بلداننا العربية وتفكيكها في شروط تُحاصر فيها الثورة التحررية الوطنية والقومية الديمقراطية في بلادنا، سياسياً وإيديولوجياً وثقافياً وأمنياً عبر وسائل القمع والاضطهاد الممتدة حتى اللحظة في المشهد الراهن الذي تسيطر عليه القوى الكومبرادورية والبيروقراطية والطفيلية المتخلفة والتابعة (في ظل تراخي وغياب القوى

الماركسية الثورية)، وأصبح هذا المشهد - في فلسطين وكل بلدان الوطن العربي زائراً بصور الهزيمة والهيمنة الأمريكية الصهيونية على مقدرات شعوبنا من جهة، الى جانب مظاهر الاضطهاد والاستغلال والفقر والجهل والتخلف في ظل مظاهر البذخ والفساد والامتيازات والثروات غير المشروعة للشرائح والطبقات الحاكمة من جهة أخرى.

ففي ظل استمرار سيطرة شروط محاصرة الثورة في هذا المشهد العربي المحكوم بأنظمة الاستبداد والتخلف والتبعية والتطبيع والخضوع، مع استمرار غياب التأثير الفعال للقوى اليسارية، وتزايد وتكاثر مظاهر الهبوط السياسي والانتهازية والتكيف والخضوع - في معظم أحزاب وفصائل اليسار العربي - تحت مسميات براءة وخادعة باسم الليبرالية أو الواقعية المستسلمة لشروط الواقع المأزوم والمهزوم، حيث يتم خلط المبادئ والأفكار الثورية وإفراغها من مضامينها، بدءاً من ماهية التحرر الوطني والديمقراطي، والمشروع الوطني وثوابته وصولاً إلى الهبوط بالقضايا المجتمعية والمطلبية، والهبوط بالرؤية الفكرية للنظرية الماركسية ومنهجها، وانحسار النضال والصراع ضد الإمبريالية والحركة الصهيونية، وقضايا النضال والصراع الطبقي ... الخ، وهو مناخ حاولت (وما زالت) فيه الرأسمالية وبرجوازيتهما الرثة أو أدواتها التابعة في بلادنا فرض الاستسلام والركود على جميع ساحات الحياة، في كل أرجاء الوطن العربي.

وبالتالي فإن دروس وعبر المجابهة والتحدي في هذه المرحلة المنحطة تتجلى في تعميق الوعي الثوري من أجل التغيير المنشود وتحقيق الأهداف الوطنية والقومية التقدمية الكبرى في التحرر والديمقراطية والعدالة الاجتماعية من منظور طبقي ملتزم بالماركسية ومنهجها، لكن ذلك الهدف مرهون في تحقيقه بقوة الالتزام والانتماء، حيث لا يستطيع العضو الحزبي، والكادر بالذات الاستمرار بالعمل الثوري إن لم يُعلم نفسه ويرشد الجماهير ويسترشدها ويتعلم منها، وإن لم ينظر للوعي بالنظرية الثورية والوعي بالواقع من أجل تغييره على أنه جزء لا يتجزأ من النشاط التنظيمي.

السؤال هنا ما هو مفهوم حركة التحرر القومي العربية وما طبيعة ازمته وواقعها، وبماذا يتسم هذا الواقع اليوم؟ للإجابة عن هذا السؤال، فإن من أولويات حركات التحرر

القومي التقدمية العربية، أن تبدأ بالواقع التاريخي الحديث للأمة العربية . وتتطلق من الملاحظة التاريخية بأن الأمة العربية جابهت الإمبريالية الغربية منذ البداية مجزأة متخلفة عارية سياسياً.

لكن على الرغم من ذلك -كما يقول د. هشام غصيب- "فإن بذور حركة التحرر القومي العربية موجودة في حركة المقاومة العربية: في مقاومة الشعب الفلسطيني للاحتلال الصهيوني، وفي المقاومة اللبنانية والمقاومة العراقية، وفي مقاومة الجيش العربي السوري للإرهاب المعولم ومموليه وداعميه، وفي مقاومة الشعوب العربية للنيلولبيرالية وإملاءاتها، لكن تلك المقاومة ما زالت محدودة وما زالت تقتصر إلى المضمون الاجتماعي الثوري العميق والمشروع التاريخي البديل، فمع أنه ليس هناك أمة في العصر الحديث قاومت المحتل وقدمت من الشهداء بقدر ما قاومته الأمة العربية وما قدمته من شهداء، إلا أن أمتنا أخفقت حتى الآن في تحويل حركات المقاومة العربية إلى حركة تحرر قومي عربية نهضوية تنموية شاملة، على غرار ما حدث في روسيا والصين وجنوبي شرقي آسيا وكوبا"[4].

بالإضافة إلى ذلك فإن "الامبريالية لم تكتف بإعادة رسم الحدود، وإنما خلقت أيضاً آليات في كل قطر عربي وعلى الصعيد القومي لتجديد حالة التجزئة والتبعية والتخلف، وفي مقدمتها الكيان الصهيوني. بيد أن الكيان الصهيوني نما محلياً وعالمياً، فأضحى مركزاً إمبريالياً في حد ذاته واكتسب دوراً أيديولوجياً عالمياً، أي أضحى تجسيداً محلياً للجناح الأكثر ظلامية في الإمبريالية العالمية. وأخذ يخطط لنظام جديد للتجزئة في الوطن العربي، فهو يسعى إلى بلقنة الوطن العربي على أسس إثنية وطائفية وقبلية ضيقة ومغرقة في تخلفها ورجعيتها. والنتيجة هي ما يحصل في العراق ولبنان واليمن وفلسطين ومصر والسودان والجزائر، والحبل على الجرار. وقد تم ذلك من أجل ترسيخ الكيان الدخيل في الأرض العربية ولجم تطور الأمة العربية والتحكم في الموارد العربية ونهبها"[5].

من ناحية ثانية، "أمسك المفكر القومي الماركسي الراحل ياسين الحافظ بمفهوم التأخر التاريخي للمجتمع العربي، الذي يتجلى سياسيا بغياب الرأي العام وبكونه صاغرا وعزوفا، ويتجلى اقتصاديا بكون الاقتصاد العربي مندلقا نحو الخارج وتابعا، ويتجلى اجتماعيا بسيطرة بنى اجتماعية ما قبل قومية (طائفية، عشائرية، عائلية، محلية..)، ويتجلى فكريا بسيطرة فكر تقليدي تمتد جذوره إلى العصر الوسيط. لذلك فهو ينتقل من نقد "السطح السياسي" إلى نقد "العمق الاجتماعي" الذي يصوغ الحيز السياسي ويفرزه"، وعلى أساس هذا الوعي ف"القومية هي الحركة التاريخية التي ترفع سديما بشريا إلى كتلة متجانسة، متلاحمة، مدمجة، تستحق اسم الامة".

لقد انتقد ياسين الحافظ الايديولوجيا المهزومة "التقليدية الجديدة" التي توهمت إمكانية دخول العصر بِتَجَنُّبِ الثورة القومية الديمقراطية أو "المنظور النهضوي"، والقفز إلى تبني "المنظور التنموي"، فقال: "ما من شعب حقق تقدما اقتصاديا دون أن يكون قد حقق تقدما مجتمعيا وثقافيا وسياسيا"[6].

كما كان الحافظ رائدا في التقاط عوامل هزيمة المشروع القومي العربي، حين استعاد الإشكالية المركزية للنهضة عبر سؤال "التأخر"، باعتباره ليس تخلفا اقتصاديا يمكن تجاوزه عبر التنمية، وليس مسألة فقدان أصالة الذات التاريخية التي زُلزِلَتْ موضوعياً أمام التوسع الكولونيالي، بل المسألة تكمن في التأخر كفوات حضاري يشمل كل بنى المجتمع العربي، حيث اعتبر الحافظ التأخر هو المسألة المركزية في الواقع العربي المعاصر، لذلك انتقد الأحزاب الشيوعية ومنظروها الذين توهموا بإمكانية دخول العصر و"تجنب الثورة القومية الديمقراطية التي دشنت العصر الحديث من خلال قلبها وتصفيتها المجتمع التقليدي القديم، وعبر هذه التصفية أمكنها أن ترسي بنى المجتمع الحديث المجتمعية والأيديولوجية والسياسية وإطلاق قواه الإنتاجية"[7].

في هذا السياق أكد المفكر ياسين الحافظ على مفهوم الوعي المطابق، أي تملك السياسات العربية للوعي المناسب لحاجات تقدم الأمة العربية وتحررها ووحدتها، وهو وعي لا يمكن أن يتكون إلا على أرضية الحقيقة الواقعية، وليس الحقيقة التي تتطوي

عليها النصوص في اكتمالها المنهجي الداخلي الذاتي. وهو ذو ثلاثة مستويات: أولها، هو وعي كوني. وثانيها، هو وعي حديث. وثالثها، هو وعي تاريخي. والواقع - كما يقول ياسين الحافظ - "أن الليبرالية والاشتراكية، على ما بينهما من تكامل وتناقض، وبخاصة الماركسية، ماركسية ماركس، هما الايديولوجيتان الحديثتان اللتان تقدمان مناهج وأدوات وقيم تسهل امتلاك الوعي الكوني المنشود". وحينئذ لا بد من الارتقاء من الواقع الأقوامي المفتت إلى واقع الأمة الذي يحقق الاندماج القومي، وينتج وعياً مواطنياً جديداً يستجيب لصورة الأمة/ الدولة الحديثة، في صيغة وعي قومي - عقلاني - ديمقراطي - علماني - حديث" [8]، فلا يمكن امتلاك وعي مطابق بدون امتلاك الحداثة، وتطبيق مفاهيمها وأسسها حول المواطنة والحرية والديمقراطية والعلمانية والعدالة، حيث لا يمكن الامتداد مكانياً في العصر دون الامتداد زمنياً في امتلاك وعي العصر ضمن دولة الأمة أو الدولة القومية، بما يحقق مضامين الحداثة القادرة على التمفصل في بنية المجتمع العربي للاستجابة إلى حاجات تقدمه، عبر استلهاً وتطبيق مبادئ عصر الأنوار، والثورة الفرنسية، والمجتمع الصناعي، والحركة الاشتراكية.

التحرر الوطني وأنظمة التبعية والاستبداد في المرحلة الراهنة:

في هذا الجانب من المفيد الإشارة الى ان الازمة التي تعاني منها حركة التحرر الوطني العربية في مرحلتها التاريخية الراهنة، ليست فقط ازمة قيادتها الطبقية البرجوازية، بل هي أزمة البديل الثوري (الديمقراطي) لهذه القيادة، وهذه الازمة (ازمة البديل) هي أزمة سياسية بالدرجة الاولى، بمعنى انها ازمة الخط السياسي الذي سارت وتسير فيه الاحزاب والتنظيمات والفصائل التي يفترض فيها ان تكون هذا البديل الثوري او اليساري الديمقراطي، فما زالت هذه الاحزاب والقوى والفصائل متخلفة عموماً في ممارساتها السياسية عن الفهم الذي يؤكد ان طريق التحرر الوطني - كهدف - لا يمكن ان يتحقق الا من خلال اجراء تحولات اجتماعية عميقة تزيح عن السلطة تلك الطبقة او الطبقات المسؤولة عن الازمة والعاجزة عن حلها، عبر رؤية واضحة للصراع كصراع ضد

الامبريالية وادواتها في المنطقة دون الإلغاء أو القفز عن الدور النضالي على المستوى المحلي / القطري.

ولعل العنوان الأمثل للأزمة السياسية العربية الراهنة، يتجلى في تغير المفاهيم والمبادئ والأهداف، بعد أن تغيرت طبيعة الأنظمة وتركيباتها وركائزها الاجتماعية والطبقية وتحالفاتها الداخلية بما يتوافق مع الهيمنة الأمريكية وأحاديثها، حيث انتقل النظام العربي بمجمله، من أرضية التحرر الوطني والاجتماعي كعنوان رئيسي سابق، إلى أرضية التبعية والانفتاح والارتهان السياسي والاقتصادي كعنوان جديد، وتحول التناقض الأساسي إلى شكل آخر أشبه بالتوافق بين التحالف البيروقراطي - الكومبرادوري المهيمن على النظام العربي من جهة، وبين التحالف الأمريكي - الإسرائيلي من ناحية ثانية، مما فاقم من مظاهر الإفقار والبطالة والحرمان، والاستبداد المرتكز إلى الأجهزة الأمنية، في ظل حالة غير مسبوقه من العزلة الهائلة الاتساع بين الشعوب وأنظمتها، وهي حالة أسهمت بدورها في اتساع انتشار التيارات الدينية الأصولية "الإسلام السياسي" الذي قد يسيطر على المشهد السياسي الرسمي العربي بديلاً للأنظمة المتهالكة الراهنة إذا ما تم التوافق بينه وبين النظام العالمي الرأسمالي، الأمر الذي يؤكد على ضعف وتراجع فصائل وأحزاب حركة التحرر العربية وتفاقم أزمتها الذاتية إلى درجة أوصلتها إلى هذه الحالة من الانكفاء وغياب التأثير في مجريات الوضع السياسي والمجتمعي العربي.

هنا تتمظهر المؤشرات والعوامل الذاتية، الدالة على أزمة كافة الأحزاب والفصائل والقوى التي تشكل في مجموعها حركة التحرر العربية، فالأزمة في تقديري ليست مشكلة "تخلف وتقدم" فحسب على نحو ما يذهب إليه المثقف الليبرالي، لان هذه الصيغة، تخفي علاقة التبعية البنوية لنظام العولمة، كما تخفي دور الصراع الطبقي كمحدد رئيسي في صياغة مستقبل حركة التحرر العربية.

والسؤال هنا، إذا كانت تلك هي القضية، وهذه هي الأزمة والطبقة المسؤولة عنها، وكان الحل، هو السير على طريق التحرر الوطني والديمقراطي والتنموي الذي لا يمكن أن يتحقق إلا من خلال صراعات وتحولات اجتماعية عميقة، تزيح عن السلطة تلك الطبقة

أو الطبقات المسؤولة عن الأزمة والعاجزة عن حلها، فلماذا إذن تعثر سيرنا على هذا الطريق؟ هنا يتضح بجلاء عجز العامل الذاتي، الذي نستنتج منه، إن حركة التحرر العربية في ظل أوضاعها الراهنة، لم تعد حركة ثورية بسبب انتقال معظم أطرافها إلى النهج البورجوازي وبالتالي إلى المواقع السياسية البورجوازية الحاكمة أو المشاركة فيها، كما هو الحال في السلطة الفلسطينية ومعظم البلاد العربية.

من ناحية أخرى، يبدو أن فجوة الانفصام بين النظرية الثورية وممارستها في فصائل وأحزاب الحركة التحررية العربية، كانت -ولا تزال- واسعة إلى درجة التفارق والتناقض بينهما، وهذا ما يفسر بسهولة أسباب الهزائم المتتالية التي منيت بها الثورة بمختلف نواحي القصور والعجز التي يحفل بها تكوين وممارسات القيادات اليسارية، وعلى سبيل المثال فإن الغالبية العظمى من قيادات اليسار ورموزه بدلاً من أن تعيش بين جماهيرها الطبقية بين العمال وفقراء الفلاحين، وتتكلم لغتها وترتبط مصائرهم ومصائر أسرها بمصيرها، عاشت نوعاً من الانفصام الواضح بين الحزب والفكر الثوري من ناحية والوجود الاجتماعي والجماهيري من ناحية ثانية.

إذن، نحن أمام حركة تحرر عربية تعيش حالة من النكوص، تشير إلى طبيعة ازمتها الراهنة، التي تدل على العجز الواضح، في ظروف ومستجدات يبدو فيها الباب مشرعاً أمام تقاوم عوامل وعناصر مشهد التبعية والانحطاط العربي الكومبرادوري الراهن.

ولذلك فإن النقد الجاد الكامل والصريح، هو نقطة البداية، لإعادة صياغة فصائل وأحزاب حركة التحرر العربية، إلى جانب إعادة صياغة أهداف الثورة التحررية الديمقراطية العربية، وممارستها على أساس علمي، بعد أن توضحت طبيعة الطريق المسدود الذي وصلته الأنظمة العربية، وانتهت إليه مسيرة هذه الحركة بسبب أزمة فصائلها وأحزابها عموماً، وأزمة قياداتها خصوصاً، التي عجزت عن توعية وتنقيف وتنظيم وتعبئة قواعدها وكوادرها لكي تتجز مهامها التاريخية، إذ أن هذه الأوضاع القيادية المأزومة، التي جعلت بلدان الوطن العربي، في المرحلة التاريخية المعاصرة، من أقل مناطق العالم إنتاجاً للعمل الديمقراطي الثوري الطويل النفس القادر على حماية نفسه، والمنتج في

المدى الطويل لتحولات سياسية ومجتمعية نوعية، ودائمة ومطرده التطور على هذه البقعة أو تلك من الأراضي العربية.

إن أزمة حركة التحرر العربية، تستدعي المبادرة إلى دراسة الخصائص والمنطلقات السياسية والفكرية التي تميزت بها فصائل وأحزاب حركة التحرر في مجتمعاتنا طوال الحقبة الماضية، والتي ربما كان إهمالها في الماضي أو الخطأ في تحديد أبعادها وانعكاساتها على الحركات اليسارية أحد الأسباب الرئيسية لتعثرها وفشلها، ومن أهم هذه المنطلقات التي باتت بحاجة إلى المراجعة والمناقشة وإعادة الصياغة

أولاً/ إشكالية القومية العربية والعلاقة الجدلية بين الماركسية والقومية: حيث بات من الضروري أن تقوم القوى اليسارية العربية في كل قطر ادراج البعد التوحيدي القومي كبعد رئيس في عملها، بما سيضيف عمقاً جديداً لقواها بدلاً من أن يبقى كما كان الأمر حتى الآن، عبئاً عليها وعامل إضعاف لها .

ثانياً/ إشكالية التبعية وكسرها وتجاوزها: وهي إشكالية مرتبطة بتبعية بكل البلدان العربية، كأجزاء متناثرة، للنظام الرأسمالي المعولم وفق محددات قانون التطور اللامتكافئ، وبالتالي فإن وحدة التحليل الأساسية من منظور القوى الثورية التي تسعى إلى التغيير، تتحدد أساساً وحصراً بالمجال القومي الديمقراطي العربي الذي تستطيع فيه هذه القوى تعبئة نفسها بشكل فعال وأخذ زمام المبادرة على نحو قادر على خلق صيرورته النضالية الراهنة والمستقبلية.

ثالثاً/ القاعدة الاقتصادية والأبنية الفوقية: ففي ظروف التخلف والتبعية تلعب الأبنية الفوقية المتصلة بالسلطة السياسية والثقافة والأيدولوجية بصفة عامة دوراً أكثر أهمية بكثير من تأثير القاعدة الاقتصادية بحكم تخلفها. إذ أن التحالف الطبقي الحاكم في الأنظمة العربية يلعب دوراً هاماً في دعم البنى الفوقية القديمة وتحويلها إلى رصيد لقوى التخلف والرجعية.

رابعاً/ الحاضر والماضي: هنا أقول بصراحة، لا بد من الوعي بأهمية العمل الفكري والسياسي الهادئ والمتدرج باتجاه القطيعة المعرفية مع كل رواسب التخلف في ماضينا،

التي أتاحت عودة الماضي ليحكم الحاضر، أو عودة الميت ليحكم الحي، وهذه العودة تتجسد في بلادنا اليوم على شكل اصوليات يمينية سلفية رجعية أو على شكل القوى اليمينية الحاكمة في الانظمة العربية، وكلاهما من جوهر واحد وان اختلف شكل أحدهما على الآخر وهذا، نذير آخر حي بنوع المستقبل الذي تتحدث عنه تلك الأصوليات.

إنني لا أزعم -كيساري ماركسي وطني وقومي ديمقراطي- أنني أفرد بالدعوة إلى إعادة تجديد وتفعيل الفكر الماركسي القومي ومشروعه النهضوي في بلادنا، ذلك لأن هذه الرؤية تشكل اليوم هاجسا مقلقا ومتصلا في عقل وتفكير العديد من المفكرين والمثقفين في إطار القوى الوطنية والقومية اليسارية الديمقراطية، على مساحة الوطن العربي كله، وهي أيضا ليست دعوة إلى القفز عن واقع المجتمع العربي أو أزمتة الراهنة.

وفي هذا السياق فإن رؤيتي، تتجاوز حالة التجزئة القطرية العربية (رغم تجزئتها)، نحو رؤية ديمقراطية قومية، تدرجية، تنطلق من الضرورة التاريخية لوحدة الأمة-الدولة في المجتمع العربي، وتتعاطى مع الإطار القومي كوحدة تحليلية واحدة، سياسيا واقتصاديا واجتماعيا وثقافيا، مدركين أن الشرط الأساسي للوصول إلى هذه الرؤية-الهدف، يكمن في توحيد المفاهيم والأسس السياسية والفكرية للأحزاب والقوى الديمقراطية اليسارية القومية داخل إطارها القطري/الوطني الخاص كخطوة أولية، تمهد للتوحد التنظيمي العام وتأطير وتوسع انتشار الكتلة التاريخية -على الصعيد القومي، انطلاقاً من إدراكي بأن الأزمة التي تعاني منها حركة التحرر الوطني العربية في وضعها الراهن ليست فقط أزمة قيادتها الطبقيّة البورجوازية الرثة التابعة، بل هي أزمة البديل الديمقراطي لهذه القيادة، يؤكد على صحة هذه المقولة، ما جرى في بلادنا فلسطين وغيرها من انهيار اجتماعي واقتصادي وتفكك في النظام السياسي وتراجع الهوية الوطنية والقومية لحساب الهوية الدينية أو هوية الإسلام السياسي، أو للهويات الاثنية والطائفية والعشائرية كما هو الحال في العراق والسودان واليمن ولبنان والجزائر.

في ضوء ما تقدم فإن الحاجة الى بلورة وتفعيل هدف التحرر الوطني ضمن حركة التحرر القومي العربية وبرنامجهما الذي يؤكد على انهاء الانظمة المستبدة في رهن

مجتمعاتنا العربية، هو هدف عاجل، آني واستراتيجي رئيسي، لكونها أنظمة تخنق الاستقلال الروحي والفكري للمواطن، بل وتتغذى من هذه العملية عبر محاولاتها تفرغ المواطن وحرمانه من العدالة الاجتماعية ومن حرية الرأي والإرادة والضمير والحس النقدي، كي ما تحوله إلى أداة تنفيذ فحسب، يتلاعب بها عقل واحد، أو "رب" عمل واحد، هو جهاز السلطة أو نظام الحكم القمعي بمختلف تلاوينه ومنطلقاته. فبقدر ما يستدعي النضال السياسي والديمقراطي الداخلي أناسا على درجة عالية من الاستقلال السياسي والفكري وحرية الرأي والمعتقد والإرادة والمسؤولية، يقوم انحطاط السلطة على تعميم الاستلاب والتبعية الشخصية والإلحاق، فرجل السياسة الاستبدادية في بلادنا) ملكا او رئيسا او أميرا او شيخا (لا يقبل بأقل من الخضوع لإرادته الجائرة، ورجل الوصاية الدينية/ الاسلام السياسي لا يطلب أقل من التسليم الكامل بتفسيره وتأويله وروايته. فالطغيان الاول يقوم على احتكار السلطة السياسية والدولة، بينما يقوم الطغيان الثاني على احتكار الرأي والفكر الى جانب احتكار السلطة، وكلاهما له مصالح طبقية رأسمالية رثة وتابعة ولا يتناقض أي منهما أبداً مع النظام الامبريالي، وهنا بالضبط تتجلى العلاقة الجدلية لمفهوم التحرر الوطني والقومي في النضال ضد الوجود الامبريالي الصهيوني من ناحية وضد انظمه الكمبرادور من ناحية ثانية للخلاص من واقع التبعية والانحطاط الراهن وتحرير الوطن والمواطن.

ذلك إنّ واقع الانحطاط في الوضع العربي الراهن يحتاج إلى وقفة تأمل ومحاسبة للنفس، من قبل كافة الاحزاب والحركات اليسارية والفعاليات الديمقراطية العلمانية التقدمية في اوساط المثقفين والمفكرين والفنانين والادباء وغيرهم، فعلى هؤلاء تقع مسؤولية استعادة المبادرة لتحرير المواطن وانتزاعه التدرجي من الفقر والجهل والولاءات العصبية، ومن كل اشكال الاستغلال الطبقي والاستبداد اللاحق واللاإنسانية التي دفعته إليها دكتاتوريات انظمة الاستبداد الكومبرادورية او الرأسمالية الرثة التابعة، وكذلك انتزاع المواطن من الالتزامات السلفية الغيبية الرجعية التي يطرحها تيار الاسلام السياسي في المشهد الحالي.

وهنا أود التأكيد على أهمية انحياز المثقف الماركسي لمصالح وأهداف الطبقات الشعبية الفقيرة، إذ أن هذا الانحياز الواعي والمسئول هو الأساس الأول في تحديد ماهية موقفه السياسي، ورؤيته الفكرية أو الأيدلوجية وفق ما يتطابق مع تطلعات الطبقات الشعبية وأهدافها المستقبلية، حيث أن مجتمعاتنا بحاجة ماسة إلى مراكمة عوامل انضاج ثورة وطنية ديمقراطية وانتصارها تمهيداً لبناء مقومات القوة الكفيلة بهزيمة وطرده الوجود الصهيوني والامريكي من بلادنا، وبدون ذلك لن نستطيع تحقيق اي هدف تحرري ونحن عراة، متخلفين وتابعين ومهزومين يحكمنا الميت (شيوخ قبائل وامراء وملوك عملاء ورؤساء مستبدين) أكثر من الحي (النهوض الوطني والقومي التقدمي الديمقراطي)، ففي مثل هذه الازواض يحكمنا الماضي أكثر من المستقبل...فما هي قيمة الحياة والوجود لأي حزب أو مثقف تقدمي ان لم يكن مبرر وجوده تكريس وعيه وممارساته في سبيل مراكمة عوامل الثورة على الأموات والتحريض عليهم لدفعهم الى الأبد لولادة النظام الثوري الديمقراطي الجديد للخلاص من كل أشكال التبعية والعمالة والاستبداد والتخلف وتحقيق أهداف ومصالح وتطلعات العمال والفلاحين الفقراء وكافة الكادحين والمضطهدين.

وعليه أقول بكل وضوح، إن الثورة لا تتضح بمقدماتها فحسب، بل تكتمل بتوفير الوعي المعمق لكافة العناصر الموضوعية للوضع الثوري والعامل الذاتي (الحزب) ووحدتهما معاً، وهي أيضاً لا يمكن أن تتدلع -بالصدفة أو بحفنة من المناضلين المعزولين عن الشعب، بل بالحزب الثوري الديمقراطي المؤهل، الذي يتقدم صفوف الجماهير الشعبية الفقيرة، واعياً لمصالحها وتطلعاتها وحاملاً للإجابة على أسئلتها، ومستعداً للتضحية من أجلها، واثقاً كل الثقة من الانتصار في مسيرته وتحقيق الاهداف التي تأسس من أجلها. وفي هذا الجانب، أشير إلى أنه بدون توفر الإرادة الشعبية والالتفاف الجماهيري، يصبح حوض التمرد الثوري بالعنف الشعبي والمسلح أو بوسائل الضغط الجماهير الديمقراطي لأي حزب أو فصيل نوعاً من المغامرة، لان الجماهير منفضة من حوله، خاصة وان الطليعة لا تناضل نيابة عن جماهيرها، بل بها، وفي مقدمتها، فهي من يرعى

المناضلين، ويمدهم بالعون والدعم المادي والمعنوي، ويخفيهم ويحميهم عند الضرورة، كما يمدهم بالدماء الجديدة، ما يجعل انفصال الأحزاب الثورية الديمقراطية عن الجماهير الشعبية - كما هو حالها اليوم في مجتمعاتنا - سمة من سمات هبوط وتفكك هذه الأحزاب وتراجعها السياسي والفكري والتنظيمي والجماهيري، لذلك فإن التأييد الجماهيري مسألة أساسية، إذ إننا - على سبيل المثال - لن نستطيع تنظيم وإنجاح إضراب أو اعتصام أو مظاهرة شعبية لا يفتتح الجمهور بأهدافها أو بالأسباب الداعية لتنظيمها، فإذا كان الأمر كذلك، فإن غياب أو ضعف قناعة الجماهير الشعبية بممارسة النضال التحرري الثوري المسلح، تتزايد وربما تصل الى أعلى درجات اليأس والإحباط طالما أن هذه الجماهير الفقيرة عاجزة بسبب فقرها وحرمانها عن تأمين أسباب الحياة الكريمة لعوائلها، حيث يغيب العقل حين يغيب الدقيق كما يقول ماركس، ما يعني بوضوح ثوري ساطع أن أي نضال وطني تحرري معزول عن النضال الطبقي الاجتماعي وقضايا الجماهير الشعبية المطالبة، هو نضال قاصر لن يستطيع تحقيق الالتفاف الجماهيري من حوله، ويظل محكوماً بالأفق المسدود رغم ضخامة التضحيات، وبالتالي، لا بد أن تنطلق الثورة التحررية الوطنية الديمقراطية في بلادنا العربية، من منظور يساري يضمن تفعيل العلاقة الجدلية بين الثورة الوطنية التحررية الديمقراطية وبين القضايا المطالبة والصراع الطبقي على طريق الثورة الاشتراكية.

قضية التحرر الوطني والتحرير إذاً هي بالضرورة في مرحلة الانحطاط العربي الرسمي الراهن - في هذا العصر بالذات - قضية لا يمكن فصلها عن بعدها الطبقي الاجتماعي المطلي الثوري، فهي ليست مسألة وجدانية أو فلسفية عن حق الشعوب في تقرير مصيرها، أو حق الشعوب في مقاومة المحتل، والدفاع عن حريتها وتحررها، لأن مهمة التحرر الوطني، ينبغي ان تتوفر لها عوامل وشروط، تُحوّل هذا الفهم الوجداني او الفلسفي، الى تطلعات سياسية وطبقية تخدم فكرة النضال التحرري الوطني، وتعزز ايضاً بلورة الهوية الوطنية والقومية التقدمية الديمقراطية الجامعة.

فحينما أتحدث عن هوية قومية تقدميه، فإنني أتحدث في نفس الوقت عن حركه تحرر وطني وقومي في كل قطر عربي في مشرق ومغرب الوطن العربي، حركة ملتزمة بالهدف التحرري التوحيدي القومي انطلاقاً من الوعي العميق بأن لا مستقبل لأي قطر عربي دون تكامله السياسي الاقتصادي المحكوم بالرؤية التنموية الاشتراكية مع بقية الاقطار العربية، آخذين بعين الاعتبار أننا نتحدث عن النضال التحرري الوطني العربي، في كل أرجاء الوطن العربي، باعتباره منطقة تشكل بموقعها وثرواتها أهم وأعقد المناطق في العالم، ضمن الصراع التناحري ضد تحالف القوى الامبريالية والكيان الصهيوني، الذي يسعى الى تكريس السيطرة على هذه المنطقة وما تمثله من ثروات نفطية ومواقع استراتيجية، لضمان المصالح الامبريالية وضمان استمرار احتجاز تطور مجتمعاتنا العربية وتخلفها، وتلك هي وظيفة الكيان الصهيوني ودوره المرسوم في بلادنا.

هنا، لابد لي من أن أؤكد بوضوح شديد على أن النضال الوطني التحرري هو اليوم في ظروفنا العربية المحكومة الى حد كبير في مصر والسودان والعراق والمغرب وتونس والسعودية والخليج وفلسطين.. الخ لشروط التبعية لنظام العولمة الامبريالي، هو جزء من النضال الطبقي للكادحين والفقراء والمضطهدين، وهو نضال لا يتميز عن النضالات التاريخية السابقة شدة واتساعا فحسب، بل يتميز أيضاً، بتطوره، نوعياً وكيفياً شرط توفر التنظيم الماركسي الطليعي الكفيل بإدخال الوعي الطبقي الثوري في صفوف الفقراء بما يمكنهم من التحول الى حالة نوعية في النضال التحرري والديمقراطي الاجتماعي والاقتصادي ضمن منظورهم ومصالحهم الطبقي واهدافهم الوطنية. وفي هذا الجانب من المفيد أن نستذكر معاً قول المفكر اللبناني الشيوعي الشهيد مهدي عامل [9] حول حركة التحرر الوطني: "من داخل، أعني بأليتها الداخلية، وبمنطق سيرورتها كحركة عداء للامبريالية، هي بالضرورة حركة عداء للرأسمالية، تتحدد حركة التحرر الوطني كجزء من الثورة الاشتراكية". إذن، يمكن القول إن العداء للامبريالية لا يكون بالفعل متسقاً الا بما هو عداء للرأسمالية، ومن حيث هو هذا العداء بالذات، ففي حقل علاقتها العضوية بأزمة الامبريالية، من حيث هي، بالدرجة الأولى ازمة نمط الانتاج الرأسمالي

نفسه، تتمدد حركة التحرر الوطني في ذلك الشكل التاريخي الذي يجعل منها جزءاً من العملية الثورية العالمية.

وبإيجاز كلي نقول -كما يضيف مهدي عامل- "أن عملية التحرير الوطني هي، في مفهومها النظري، عملية تحويل ثوري لعلاقات الانتاج الرأسمالية القائمة بعلاقة تبعيتها البنوية بالإمبريالية، فالقطع مع الامبريالية والاستقلال عنها يقضيان بضرورة تحويل هذه العلاقات من الانتاج التي هي في البلد المستعمر، القاعدة المادية لديمومة السيطرة الامبريالية، فلا سبيل إلى تحرر وطني فعلي من الامبريالية الا بقطع لعلاقة التبعية البنوية بها هو بالضرورة تحويل لعلاقات الانتاج الرأسمالية القائمة في ارتباطها التبعية بنظام الانتاج الرأسمالي العالمي".

بهذا المعنى وجب القول أن سيرورة التحرر الوطني في المجتمعات التي كانت مستعمرة، اعني في المجتمعات الكولونيالية، هي سيرورة الانتقال الثوري إلى الاشتراكية.

هذا هو -كما يستنتج المفكر مهدي عامل- بكل دقة، معنى أن تكون حركة التحرر الوطني جزءاً من الثورة الاشتراكية ولا معنى اخر لمثل هذا القول، الا اذا قبلنا بذلك الفهم البرجوازي المتناقض الذي يضع هذه الحركة في افق انتقالها التاريخي إلى النظام الرأسمالي العالمي، يفصله فيها ممارسة العداة للإمبريالية عن ممارسة العداة للرأسمالية فصلاً مصطنعاً يقلب العداة للإمبريالية تساوماً معها على قاعدة تأييد علاقات الانتاج الرأسمالية وتأييد علاقة ارتباطها التبعية بالإمبريالية.

إن هذا الفهم البرجوازي -كما يستدرك مهدي عامل- "متناقض وغير متسق لأنه يجعل من حركة التحرر الوطني جزءاً لا يتجزأ من مناهضة الثورة، انه يدفع بها إلى أن تكون، أو أن تصير، في مناهضتها الامبريالية بالذات، جزءاً من مناهضة العملية الثورية العالمية، ذلك ان عجز البرجوازية عن قيادة الثورة الوطنية الديمقراطية "يجد اساسه المادي في هذا التلازم الضروري بين العداة للإمبريالية والعداة للرأسمالية، وفي استحالة أن تكون البرجوازية، بالتالي، مناهضة للرأسمالية، في مناهضتها المحدودة للإمبريالية

والتحرر من الامبريالية ليس ممكنا الا بما هو تحرر من الرأسمالية والعكس بالعكس، وهذا ما لا تقوى عليه البرجوازية".

لهذا كله وجب النقد، في ممارسة نظرية مستمرة تقييم الحد الطبقي الفاصل في معرفة الحركة التحررية الوطنية - كما يشترط مهدي عامل - بين فكر برجوازي رجعي، وفكر بروليتاري ثوري، والنقد هذا ممكن على قاعدة ممارسة سياسية ثورية تقييم الحد الطبقي الفاصل في حقل هذه الحركة بين نهجين اساسيين: نهج برجوازي رجعي هو هو نهج الخيانة الوطنية، ونهج ثوري هو نهج التحرر الوطني، من حيث هو بالذات، نهج الطبقة العاملة.

يتضح مما تقدم أن الصراع التحرري الوطني (ضد الوجود الصهيوني الامبريالي) يمتلك عند مفكرنا الشهيد مهدي عامل بعداً طبقياً ضمن علاقة جدلية بينهما، وهو استنتاج أكدت على صحته مجريات الأحداث والصراعات العربية سواء في إطار الصراع ضد التحالف الامبريالي الصهيوني أو في إطار الصيرورة الثورية للانتفاضات الشعبية العفوية العربية (وهي في جوهرها عندي صراع طبقي) ضد أنظمة الاستبداد والاستغلال والتبعية والتخلف على حد سواء.

فالتحرر إذن من البرجوازية ونظام سيطرتها الطبقي "يمر، بضرورة منطقه، عند الراحل مهدي عامل، بالتحرر من الإمبريالية، بل إنه هذا التحرر نفسه، كما أن التحرر من الإمبريالية، بقطع علاقة التبعية البنيوية بها، يمر بضرورة منطقه، بالتحرر من البرجوازية ونظام سيطرتها الطبقي، بل إنه هذا التحرر إياه، وسيرورة التحرر هذا، في وجهيه الملتحمين في سيرورة معقدة واحدة، هي سيرورة التغيير الثوري في سيرورة الانتقال الكوني إلى الاشتراكية".

في هذا الجانب يؤكد على استنتاج المفكر الشهيد مهدي عامل في " أن الشرط الأساسي لإمكان وصول الطبقة العاملة وحزبها الثوري إلى موقع القيادة الطبقي في التحالف الطبقي الثوري، هو أن يكون موقعها في حقل الممارسات السياسية الطبقي موقعا طليعيا، فمن موقعها الطليعي هذا، وبنهجها السياسي الثوري، يمكن للطبقة العاملة،

بقيادة حزبها، أن تحتل موقعها القيادي في التحالف الثوري، لتقوم بدورها التاريخي في قيادة السيرورة الثورية، في شتى مراحلها، التحررية الوطنية والمجتمعية التقدمية وفق المنظور الماركسي الطبقي، وذلك رهن بوجود، أو قل بإيجاد حزب ثوري ماركسي قادر على تعبئة الجماهير الفقيرة والكادحة، صانعة الثورة وضرورة توعيتها، وتنظيمها تنظيمًا شاملاً، سياسياً، وفكرياً ونفسياً وعسكرياً، فتنظيمها هذا هو شرط تفجر طاقاتها.

أهمية العملية الثورية كانعكاس لوعي النظرية الثورية:

هنا، لا بد لكل أطراف حركات التحرر العربية التقدمية من الوعي المُعمَّق لشعار لينين: لا حركة ثورية بلا نظرية ثورية، ومن ثم الالتزام بممارسة هذا الشعار وتطبيقه على تفاصيل الحياة اليومية لأعضاء الحركات والأحزاب التقدمية العربية، حيث نجد في هذا الشعار تحديداً واضحاً للأهمية العظمى للنشاط النظري في تحقيق العملية الثورية المرتبطة بنهوض هذا الحزب الماركسي أو ذاك واستعادته لدوره الطبيعي، بما يضمن تفعيل وتكريس المضامين الوطنية التحررية والطبقية من منظور ماركسي في آن واحد، حيث أنني أرى، بل وأؤكد على أنه من المستحيل عملياً ونظرياً أن نفهم واقعنا الاجتماعي وأن نحوله ثورياً إذا لم نعتد في هذه العملية الواحدة التحررية الوطنية والطبقية على الفكر الماركسي، وعلى الفكر اللينيني أيضاً، فهذا الفكر هو شرط إمكانية فهم مجتمعنا وبالتالي تحويله ثورياً.

ففي الممارسة الفعلية الفلسفية، يؤكد لينين على أن الصراع الأيديولوجي من وجهة نظر الأحزاب الماركسية هو في جوهره صراع ضد الأيديولوجية البرجوازية التي تختفي وراء قناع الفلسفة المجردة، لأن الصراع الأيديولوجي كما فهمه لينين على حقيقته هو شكل من أشكال الصراع الطبقي، والصراع الطبقي في أساسه هو صراع سياسي، إلا أنه يتخذ أشكالاً متعددة كصراع أيديولوجي مثلاً.

لقد كان الهم الأساسي عند لينين في ممارسته للصراع الأيديولوجي، هو إظهار الحد الفاصل بين الوعي الطبقي الثوري البروليتاري، أي الوعي النظري العملي، وبين مختلف أشكال الوعي الاجتماعي الطبقي غير البروليتاري، هذا الحد الفاصل ضرورة نظرية

وعملية للقيام بالنضال الثوري والاستمرارية، كل ذلك يشير إلى أهمية الوعي الطبقي في تحقيق العملية التحررية الثورية الوطنية، شرط أن يتولى الحزب الماركسي الثوري هذه العملية من خلال الوعي العميق النقيض لعفوية جماهير العمال.

هنا بالضبط، علينا -في كافة حركات التحرر العربية- استلهام الفكرة المركزية لدى لينين حين يقول: كل عبادة لعفوية الطبقة العاملة أو لعفوية جماهير الكادحين والفقراء، وكل تقليل من دور العنصر الواعي، من خلال الحزب الثوري، يعني -كما يوضح لينين- تقوية تأثير الأيديولوجية البرجوازية او الرجعية على العمال، وتوفير كل الفرص للأساليب الديماغوجية الصادرة عن القوى والأحزاب والحركات اليمينية بمختلف ألوانها وأطرافها.

إن الهدف من استحضار النص اللينيني السابق يعني أن الثورة ليست عفوية، والوعي الطبقي الثوري لا يأتي الى الطبقة العاملة بشكل عفوي، بل يأتيها من الخارج، أي من طليعتها الحزب الثوري، الذي يُعبّر عن معاناتها ويجسد مصالحها وطموحاتها، فالحزب هو مكان تبلور الوعي الطبقي الثوري وهو أداة توعية للجماهير الفقيرة، من هنا أتت ضرورة الصراع الأيديولوجي.

في ضوء كل ما تقدم، وارتباطاً بموضوعنا حول مفهوم التحرر الوطني، نستنتج بوضوح أن الماركسية تسلط الضوء على جذر المشكلة، وجذر المشكلة في مشرق ومغرب وطننا العربي هو هيمنة الصهيوايمبريالية وعملائها حكام أنظمة الكومبرادور، على مقدرات شعوبنا العربية وحرمان الجماهير الكادحة والمهمشة من هذه الموارد وثمارها.

وحتى تتحرر هذه الجماهير من ربة هذه القوى المهيمنة، على القوى والأحزاب الماركسية ان تقوم بتنظيم الجماهير، وتوعيتها وتحريضها لخوض الثورة وفق المنظور الطبقي، ومن ذلك تنبع ضرورة أن تكون قيادة حركة التحرر القومي العربية ماركسية ثورية، بما يضمن تحقيق أهدافها التحررية الوطنية على طريق الثورة الاشتراكية.

على أي حال، إن تفاؤلي اللامحدود بمستقبل اليسار العربي لا يلغي مشاعر الحزن والقلق من اوضاعه، وبالتالي أوضاع التحرر الوطني المتردية في اللحظة الراهنة في

ضوء رخاوة وهبوط معظم احزاب وفصائل اليسار العربي وتراجعها الفكري عن النظرية الثورية الماركسية ومنهجها، وغياب وعيها بتفاصيل اوضاع الفقراء والمضطهدين في مجتمعاتها، وتحالفاتها اللامبدئية مع بعض الأنظمة وبعض القوى والحركات اليمينية العلمانية والاسلاموية، فإنني بت على قناعة بأن معظم هذه الفصائل والاحزاب باتت اليوم معزولة عن جماهيرها فاقدة لمصداقيتها بعد أن تراجعت الاهداف والمبادئ الثورية والأخلاقية المرتبطة بها، الى جانب تراجع معاني الالتزام والانتماء والمصداقية والاحترام والعلاقات الرفاقية الدافئة، وسيادة او انتشار منطق الشللية و التكتل والنفاق وانزلاق بعض الرفاق إلى مستنقع الانتهازية التي تتجلى في كسب الأنصار بأية طريقة كانت، فتراجع النظرة الموضوعية، كما تتراجع الثقافة النظرية، والهوية الفكرية للحزب، ويصبح الانجرار وراء الأشخاص، لا التمسك بالمبادئ، هو السائد .. مما يعني ان هذه الاحزاب بحاجة ماسة وعاجلة إلى عمليات جراحية لأوضاعها التنظيمية والاخلاقية والسياسية والفكرية المأزومة الناجمة عن عوامل ذاتية شللية وتكتلية انتهازية، بما يحتم عليها أن تبدأ بتقييم صارم لوضعها الراهن و مراجعة خطاباتها السياسية والمجتمعية الهابطة او التراجعية او الانتهازية، بهدف اعادة تأهيلها لكي تتمكن - قبل فوات الأوان - من الخروج من مأزقها وتطهير احزابها بما يضمن لها أن تسترد قوتها، كخطوة لا بد منها صوب القيام باستعادة وعيها الثوري بالمبادئ والاهداف التي استشهد وضحي من أجلها العديد من الرفاق القادة الشيوعيين والماركسيين العظام، يوسف سلمان يوسف (فهد) في العراق، وعبد الخالق محجوب والشفيع وغيرهما في السودان وشهدي عطيه في مصر والمهدي بن بركة في المغرب وفرج الله الحلو ومهدي عامل وحسين مروة وجورج حاوي في لبنان، وغسان كنفاني و أبو علي مصطفى في فلسطين وشكري بلعيد والبراهمي في تونس، الى جانب تضحية واستشهاد عشرات الالاف من الرفاق والرفيقات، بما يُمكن كافة الأحزاب الشيوعية والماركسية من استعادة دورها الطبيعي عبر التزامها الجدلي التطوري المتجدد بالماركسية(بعيدا ورفضاً لكل مظاهر الجمود) والعمل بكل جدية على امتلاك الوعي العلمي بمكونات الواقع السياسي والاقتصادي والاجتماعي

والثقافي كشرط لضرورات النضال ضد كل مظاهر الاستبداد من الانظمة او من حركات الاسلام السياسي، وكشرط لمجابهة التخلف والتبعية وتكريس الاستقلال السياسي والتنمية المعتمدة على الذات، الى جانب النضال التحرري والديمقراطي المطليبي الذي ينطلق من قلب الصراع الطبقي ضد قوى الكومبرادور والبورجوازية الرثة بكل تلاوينها، عندئذ يمكن لقوى اليسار في كل بلد عربي ان تقوم بدورها الطبيعي في متابعة مسيرتها النضالية، وتحقيق الانتصار لمشروعها الوطني التحرري والديمقراطي الاشتراكي .. وبدون ذلك سيدل عليها ستار الزمن ليولد الجديد من احشائها او من خارجها. أخيراً ان الحاجة الى وعي النظرية الثورية الماركسية ومنهجها المادي الجدلي، قضيه تقرر مصير العمل الثوري كله، فلا إمكانية لتأسيس أو لتواصل حزب ثوري بدونها ... هذه المقولة التي أصبحت بديهية، الى متى سنظل نردها بلا نشاط فكري ونضال سياسي وديمقراطي وجماهيري وكفاحي مكثف وفعال؟

فليس يسارياً من لا يعي ويؤمن بعمق بدور النظرية الثورية أولاً لتفعيل الحركة الثورية، وليس يسارياً من لا يلتزم في الممارسة والنظرية بأسس النضال الطبقي والصراع السياسي والديمقراطي والثوري ضد انظمة الاستبداد والاستغلال والتخلف وضد قوى اليمين الليبرالي والرجعي السلفي، وضد كل اشكال التبعية والتخلف والاستبداد والخضوع، وليس يسارياً من لا يمارس - وفق الزمان والمكان المناسبين - كل أشكال المقاومة المسلحة والشعبية ضد الوجود الصهيوني والقواعد الأمريكية المنتشرة في الوطن العربي ... وليس يسارياً - بل خائناً - من يستعين بأعداء وطنه بذريعة الديمقراطية، وليس يسارياً من يشارك في حكومة من صنع الاحتلال أو يتحالف معها، وبالطبع ليس يسارياً أيضاً من يعترف بدولة العدو الصهيوني ويتناسى دورها ووظيفتها في خدمة النظام الامبريالي .. وليس يسارياً أيضاً من لا يستوعب تماماً كل مكونات واقع بلده الاقتصادي والاجتماعي / الطبقي بكل تفاصيله المتعلقة بقضايا الطبقة العاملة والبطالة والفقر والتنمية والتشغيل وتوزيع الدخل والمسألة الزراعية والصناعة وقضايا المرأة والشباب والصحة والتعليم ... الخ، وفق منطلقات ومبادئ وبرامج الثورة الوطنية الديمقراطية ضد التحالف الكومبرادوري

/ البيروقراطي وإسقاط أنظمة الاستبداد، من أجل اعتناق شعوبنا عموماً و إلغاء كل أشكال قمع الحريات والاستبداد والاستغلال والاضطهاد والتبعية . وفق هذا المنطلق يجب أن نعيد تحديد معنى اليسار عموماً، والماركسي المتطور المتجدد خصوصاً، الملتمزم بالمنهج المادي الجدلي، فلا مكان هنا للتلفيق أو التوفيق ناهيك عن الارتداد الفكري صوب الأفكار الهابطة والانتهازية والليبرالية الرثة، إذ أنّ هذه المنهجيات المُضَلَّلة أساءت كثيراً جداً للييسار العربي كله وأدت إلى عزلته عن الجماهير وعن سقوطه المدوي في آن واحد . هذه تعريفات جوهرية وقيم عامة للييسار، ومن وجهة نظري، ليس يسارياً من لا يدافع عنها، وبالتالي بات من الضروري تحقيق الفرز انطلاقاً منها، وأن لا يُكتفى بالتسميات أو الألوان الحمراء، بل أن يجري الانطلاق من المواقف والسياسات علاوة على الوعي المتجدد للماركسية ومنهجها . ولهذا حينما يجري التأسيس لعمل يساري أو وحدة قوى يسارية يجب أن ينطلق من هذا الفرز، ويقوم على أساسه، وإلا استمرت التوجهات السياسية الانتهازية والارتدادات الفكرية وتفاقم مظاهر التفكك الشللية والتحريرية الانتهازية والمصالح الطبقية الخاصة، فاليسار ليس تسمية بل موقف وفعل أولاً وأساساً.

ذلك إنّ القول بدور تاريخي للييسار العربي ليس إلا فرضية على جميع فصائله واحزابه واجب إثباتها عبر التفاعل والتطابق الجدلي بين النظرية والواقع المعاش (الملموس) عبر الممارسة اليومية المتصلة بكل مقتضياتها السياسية والكفاحية والمجتمعية والجماهيرية، شرط ان تلتزم ثوريا واخلاقيا وتنظيميا بالمفاصل الرئيسية التالية:

- 1- ضرورة مغادرة الذهنية التي تتعاطى السياسة بنوع من الانفعال.
- 2- الوضوح والتطوير الدائمين للرؤية السياسية والنظرية التي تقود سياسات العمل والممارسة اليومية.
- 3- وعي واحترام قانون التراكم والتكامل والمراجعة والفحص الدوري للنشاط عبر المتابعة والتقييم بعقلية ومنهجية ادارية حديثة وديمقراطية.

4- مغادرة ذهنية القطع والبيروقراطية، وممارسة الديمقراطية الداخلية كمنهج حياة على صعيد الحزب والمجتمع.

5- الالتزام بمبدأ النزاهة الفكرية والأخلاقية وضمانته الوعي والديمقراطية.

6- الاحترام والارتقاء الدائم بمضامين القيمة المطلقة للعقل والنظام المعرفي أو المنظومة الفكرية (هويتنا اليسارية الماركسية تحديداً).

7- الالتزام بخصوصية القضايا الوطنية التحررية والديمقراطية المطلوبة مع استمرار العلاقة التكاملية الجدلية بينهما وتوزيعها سلباً وإيجاباً بين خصوصية الشرائح الطبقية الفقيرة والمضطهدة والمجتمع عموماً ارتباطاً بالبعد القومي.

إنَّ ما تقدم، يتطلب من قوى اليسار ترسيخ الأسس العلمية الصحيحة (السياسية والفكرية والاعلامية والمجتمعية والإدارية والمالية) لبناء حركة ثورية ديمقراطية صحيحة وممأسسة تطرد كل مظاهر ازماتها الفكرية والتنظيمية والسياسة، بما يمكنها من جسر الفجوة بينها وبين جماهيرها والتوسع الكمي والنوعي في اوساطها واستعادة ثقتها بما يمكنها من مواجهة هذه التحولات السريعة المعقدة على المستوى المحلي و القومي والعالمي، وإلا فإن مسيرتها في الظروف الصعبة والمعقدة الراهنة من اجل تحقيق اهداف الثورة الوطنية الديمقراطية ستضل الطريق.

تأكيداً على ما تقدم، أشير الى أن أزمة الأنظمة العربية في مرحلة الانحطاط والتبعية المطلقة الراهنة، ليست أزمة بورجوازيات عربية كما شخصها المفكر الشهيد مهدي قبل أكثر من أربعة عقود، وإنما هي نوع من المأزق المسدود أمام هذه الأنظمة بسبب طبيعتها الكومبرادورية التي لا تجد مخرجاً لمأزقها سوى بالمزيد من الارتداء في أحضان التحالف الامبريالي الصهيوني من خلال المزيد من مراكمة عوامل التبعية والتخلف والاستجابة لشرط التحالف المذكور من ناحية، ومن خلال مزيد من ممارسات الاستبداد والاستغلال ضد الجماهير الشعبية العربية من ناحية ثانية، ما يعني أن أمر تغييرها عبر الثورة عليها واجتثاثها هو أمر مطروح اليوم في هذه المرحلة بإلحاح شديد كضرورة وشرط للخلاص من الوجود الامبريالي الصهيوني وتحقيق اهداف الثورة الوطنية

الديمقراطية بآفاقها الاشتراكية، لذا كان للصراع الطبقي في كل البلدان العربية ضد نظام سيطرة البرجوازية فيه، طابع ثوري معقد- كما يقول الشهيد مهدي عامل -" فكلما احتدم الصراع الطبقي في هذا البلد او ذاك من البلدان العربية ضد البرجوازية المسيطرة فيه بسيطرة نظامها، احتدم ضد الرجعية العربية، وضد الامبريالية، وبالطبع ضد اسرائيل ايضا والعكس صحيح كذلك: فكلما احتدم الصراع ضد الامبريالية، احتدم ضد البرجوازية والرجعية وإسرائيل".

لكن الإشكالية هنا تتجلى - كما يضيف مهدي عامل - في أن ميزة الحركة الثورية العربية أنها، اذن، في ازمة، وازمتها هي في قصورها السياسي وقصور احزابها عن قيادة هذه السيورة، وازمتها هي السبب الرئيسي في تعثر هذه السيورة، أن لم تقل في تعطلها، وهي التي تسمح، بالتالي، بتأييد انظمة البرجوازيات العربية، وتؤمن لأزمة هذه البرجوازيات وانظمتها ديمومة التجدد، هذا هو السبب الرئيسي لوجود حركة التحرر الوطني في العالم العربي في ازمة، فاذا كانت الحركة التحررية او الثورية العربية في أزمة، فهل ستكون الطبقة العاملة قادرة على تكوين حركة ثورية جديدة تقود السيورة الثورية في الحركة التحررية الوطنية العربية؟

- أنها قادرة على ذلك، إما بقيادة احزابها الراهنة، اذا استجابت هذه الاحزاب لضرورات هذه السيورة الثورية، واما بقيادة اخرى، اذا استمرت قابعه في قصورها السياسي، فوجود تلك الحركة الثورية الجديدة بات ضرورة ملحة هي جديد المرحلة في كل بلد عربي.

خلاصة القول، ما زالت المهمة الملحة التي تنتظرنا هي تحويل حركة المقاومة العربية وحركة الجماهير الغاضبة إلى حركة تحرر قومي شاملة ترفد حركة الثورة العالمية ضد الرأسمالية الإمبريالية برمتها. ولا بديل عن الماركسية الثورية المتجددة أبدا بحكم طبيعتها الداخلية مرشدا ومضمونا لهذه السيورة الثورية، إذ لا مستقبل لشعبونا وكل الشعوب الفقيرة في كوكبنا، إلا من خلال الالتزام الواعي بالرؤية الماركسية ومنهجها، بقيادة الأحزاب الماركسية الثورية المُعَبَّرَة عن مصالح الجماهير الشعبية وتطلعاتها.

ولهذا أرى أن من واجب قوى اليسار الماركسي العربي، أن تكون معنية بتحديد الموضوعات الأساسية القومية والوطنية التحررية من جهة والطبقية المجتمعية من جهة ثانية، التي يشكل وعيها، مدخلاً أساسياً لوعي حركة وتناقضات النظام الرأسمالي من جهة، وحركة واقع بلدانها بكل مكوناته وآفاق صيرورته التطورية الاقتصادية والاجتماعية والثقافية من جهة ثانية، انطلاقاً من إدراكها الموضوعي، بأن التعاطي مع الماركسية ومنهجها بعيداً عن كل أشكال الجمود وتقديس النصوص، كفيل بتجاوز أزمتها الراهنة، إذا ما أدركت بوعي عميق طبيعة ومتطلبات واقع بلدانها بكل جوانبه الاقتصادية والسياسية والمجتمعية.

ذلك أن تطور العولمة في صيغتها الأكثر وحشية " الأمركة خلق نوعاً من الحراك الاجتماعي الجديد على مستوى العالم، لكن للأسف، لا تزال القوى الاجتماعية والحركات السياسية عموماً وحركات التحرر العربي التقدمية خصوصاً، وهيئات ما يسمى بـ المجتمع المدني في بلداننا العربية عاجزة أيضاً عن الانخراط في الحركة العالمية المناهضة للعولمة والأمركة .. لأنها لا تزال جنينية وغير متبلورة بشكل كاف لتقوم بالجهد المنوط بها في سياسة هذه الحركة العالمية.

لذلك نطرح مجدداً السؤال التقليدي: ما العمل؟ ما هي العملية النقيض لذلك كله؟ إن الإجابة عن هذا السؤال مرهونة بصحة حقيقية نشطة، سياسياً وفكرياً وتنظيماً، من قبل أحزاب وحركات اليسار في بلداننا في كل أرجاء المشرق والمغرب، على الرغم من ادراكنا للطبيعة المركبة والمعقدة لأزمة هذه الأحزاب، ومرهونة أيضاً بتبلور ولادة احزاب وحركات يسارية ماركسية ثورية قادرة على النقاط هذه اللحظة، ومن ثم الالتزام بعملية النضال الحقيقي السياسي الديمقراطي والجهادي من منظور طبقي، من أجل تحقيق الأهداف التي تتطلع إليها جماهيرنا الشعبية، وخاصة إسقاط رؤوس وأنظمة التبعية والاستبداد والتخلف والاستغلال، وتأسيس النظام الاشتراكي الديمقراطي الجديد، وذلك ايماناً ووفاءً للمبادئ القومية التقدمية الثورية التي أطلقها المفكر الثوري الراحل جورج حبش عبر تأكيده على أن الطريق الى تحرير فلسطين او تحرير أي بقعة أرض عربية

من الامريكان او الصهاينة، مشروط بتحرير العواصم العربية من حكامها العملاء عبر ممارسة ومراكمة كافة اشكال النضال الهادف الى اسقاط أنظمة التبعية والعمالة والاستغلال والتطبيع، من خلال أحزاب وحركات ثورية ماركسية قومية ملتزمة بتطبيق اهداف الثورة الوطنية الديمقراطية، وذلك انطلاقاً من ان هذه الثورة - كما اشرنا من قبل - هي استمرار لثورة التحرر الوطني من جهة وهي ايضاً استمرار لسيرورة الثورة الاشتراكية من جهة ثانية، انطلاقاً من العلاقة الجدلية بين الثورة الوطنية الديمقراطية والثورة الاشتراكية، باعتبار أن الثورة الوطنية الديمقراطية هي في نفس الوقت ثورة وطنية وطبقية مناضلة ضد كل أشكال التبعية والتخلف والاستغلال والاستبداد، وضد الوجود الامبريالي الصهيوني في بلادنا، وهي أيضاً ثورة مناضلة ضد كافة قوى اليمين بكل اطيافه والوانه ومضامينه، فهي ثورة تستهدف تحقيق الاستقلال الوطني والسيادة الكاملة على الارض والموارد والتوزيع العادل للثروة والدخل، وهي أيضاً ثورة ضد كل قوى التخلف السياسي والمجتمعي، وضد القوى البورجوازية وكل مظاهر الاستبداد والافقار والاستغلال الرأسمالي، وبالتالي فان قيادة الثورة يجب ان تتولاها الطبقات الشعبية الفقيرة من العمال والفلاحين الفقراء بقيادة أحزاب يسارية ماركسية ثورية، بما يضمن تطبيق أسس ومفاهيم الحداثة والتنوير العقلاني والديمقراطية والتقدم وفتح سبل التطور الصناعي والاقتصادي وفق قواعد التخطيط والتنمية المستقلة وتكافؤ الفرص وتحديد الحد الأدنى للدخل الذي يضمن تأمين احتياجات وكفاية أسرة العامل، وتحديد الحد الاعلى للدخل بما لا يزيد عن ثلاثة أضعاف دخل العامل المنتج الى جانب تطوير الأوضاع الصحية والتأمينات الاجتماعية والثقافية والرفاه للجماهير الشعبية وتحقيق مبادئ واليات العدالة الاجتماعية الثورية، وهي بهذا المضمون ثورة تهدف إلى استكمال التحرر الوطني في الميدان الاقتصادي الاجتماعي، كما وترمي إلى القيام بتحويلات طبقية /اجتماعية ثورية تضمن انتهاء كل اشكال التبعية للامبريالية وانهاء هيمنة الكومبرادور والرأسمالية الطفيلية واقتصاد السوق في المجتمع لحساب اقتصاد التسيير الذاتي والتعاوني والمختلط في اطار التنمية، وهذا يعني أن مهامها:

1. تصفية البنية الاقتصادية التابعة وتصفية البنية الاقتصادية الكومبرادورية وكافة الشرائح الاجتماعية التي تجسد التخلف الاقتصادي الاجتماعي والتي لها مصلحة في الإبقاء عليه. والغاء سيطرة اقتصاد السوق في الميدان الاقتصادي وتطبيق البرامج العملية لإنهاء الأمية، وتطوير الصحة والعلم والثقافة الديمقراطية الوطنية والقومية على قاعدة فصل الدين عن الدولة، وتوفير التأمينات الاجتماعية والصحية ومجانية التعليم للفقراء والتميزين، وبناء الجيش الوطني وكافة المؤسسات الأخرى التي تخدم اهداف ومصالح الجماهير الفقيرة.

الغاء وتجاوز البنى اليمينية الاقتصادية والاجتماعية والثقافية بكل اطيافها ومنطقاتها والوانها وتفكيك وازاحة هيمنتها في البناء الفوقي، وهذا يعني اعادة هيكلة وبناء مؤسسات الدولة قانونيا وسياسيا وثقافيا بما يتطابق مع المصالح الطبقية لجماهير الفقراء والكادحين في سياق العمل الدؤوب لإلغاء كافة مظاهر التخلف الاقتصادي والاجتماعي والثقافي، وعلى قاعدة العداء والنضال لاجتثاث الوجود الامبريالي الصهيوني من بلادنا في اطار التحالف الاستراتيجي مع كافة الدول والشعوب والحركات المناضلة ضد كل اشكال السيطرة الامبريالية وحليفها الصهيوني وضد كافة انظمة التخلف والاستبداد والرجعية في بلادنا.

3. اعتماد تطبيق مبادئ التنمية المستقلة المعتمدة على الذات: إقامة التعاونيات، وتنشيط الصناعة الوطنية والزراعة والتجارة الداخلية واشراف الدولة على التجارة الخارجية. بهذا التوجه في الرؤية والبرامج، فان الثورة الوطنية الديمقراطية تستهدف القيام بتحويلات نوعية عريضة، ديمقراطية ثورية تحقق انهاء البنية الطبقية الرأسمالية وأدواتها الطبقية بكل تلاوينها ومسمياتها ومصادرة ثرواتها، ضمن خطة تستهدف بناء الاقتصاد الوطني، وتحقيق التنمية المستقلة من خلال: إقامة التعاونيات، وتطوير وتوسيع الصناعة الوطنية والزراعة المكثفة والتجارة الداخلية مع دور مركزي للدولة بالنسبة لأولويات التجارة الخارجية، بما يضمن توفير أسس بناء البنية الفوقية للنظام الثوري الديمقراطي الجديد بالقضية مع البنية الامبريالية والطبقية اليمينية السابقة عبر تحطيم العلاقات ما قبل

الرأسمالية، وتصفية التخلف الاجتماعي الثقافي جنباً الى جنب مع خطط محو الأمية، وتطوير الصحة والتأمين الصحي المجاني للفقراء الى جانب العلم والثقافة الوطنية ببعديهما القومي والانساني، وبناء الجيش الوطني والمؤسسات الأخرى التي تخدم أغراض الدولة الوطنية الديمقراطية.

أخيراً.. إن الثورة الوطنية/ الشعبية الديمقراطية يمكن أن ترتكز إلى تحالف واسع من القوى السياسية الملتزمة بهذه الرؤية، الى جانب التحالف الشعبي الذي يضم إلى جانب العمال والفلاحين الفقراء، الشريحة الفقيرة من البورجوازية الصغيرة، وهنا بالضبط فان الثورة الوطنية أو الشعبية الديمقراطية هي مرحلة انتقالية صوب الاشتراكية. وبالتالي فان القوى الديمقراطية اليسارية في البلدان العربية، يجب أن تتوحد أو تأتلف في اطار جهوي في هذه اللحظة وتكرس كل جهودها من أجل مراكمة توسعها ونضالها في أوساط جماهيرها - في كل قطر عربي - معلنة استمرار النضال لاستكمال مهمات وأهداف الثورة من أجل إقامة مجتمع اشتراكي خال من الاستغلال، قائم على مبادئ ومفاهيم الحداثة والعدالة الاجتماعية والديمقراطية والعلمانية والانسانية على طريق تحقيق مهمات وأهداف الثورة الوطنية القومية التحررية الديمقراطية على طريق بناء مجتمع عربي اشتراكي موحد.

ختاماً، إنني، اذ أؤكد على أن اللحظة الراهنة من المشهد العربي، هي لحظة لا تعبر عن صيرورة ومستقبل وطننا العربي، رغم كل المؤشرات التي توحى للبعض، أو القلة المهزومة، من أصحاب المصالح الأنانية الضيقة، أن المشهد العربي المهزوم والمأزوم الراهن، يوحي بأن المطلوب قد تحقق، وأن الإمبريالية الأمريكية وصنيعتها وحليفاتها الحركة الصهيونية وإسرائيل، قد نجحتا في نزع إرادة العمال والفلاحين وكل الكادحين والمضطهدين العرب، ذلك إن وعينا بأن المشهد الراهن -على سوداويته- لا يعبر عن حقائق الصراع الاجتماعي / الطبقي، والكامنة في قلوب وعقول هذه الجماهير التي سينبثق من بين صفوفها، حركات وأحزاب يسارية وديمقراطية جديدة، تعيد إحياء وتفعيل الدور الطبيعي المنتظر لحركة التحرر العربية، وهو أمر طبيعي يتوافق مع سنن الصراع

وسنن التاريخ إذا ما بقيت فصائل وأحزاب الحركة التحررية العربية القائمة على ما هي عليه من ترهل وتراجع سياسي وفكري وتنظيمي وجماهيري .
لذلك فإن قوى وأحزاب اليسار الماركسي العربي، تواجه في هذه اللحظة الثورية، تحدياً كبيراً، سيحدد مصيرها ووجودها ومستقبلها .

- [1] كوتلوف-تكوّن حركة التحرر الوطني في المشرق العربي-ترجمة سعيد أحمد-وزارة الثقافة/دمشق-1981-ص76 .
- [2] الأصل التاريخي لتعبير البورجوازية الكومبرادورية، يعود - حسب المفكر الراحل اسماعيل صبري عبدالله - إلى كلمة comprador، وكلمة كومبرادور هي أصلاً كلمة برتغالية . وقد استخدم الحزب الشيوعي الصيني (أثناء الثورة وبعدها بقيادة ماوتسي تونج) مفهوم الكومبرادوري لفرض العملاء والوسطاء الصينيين المتعاونين مع الاستعمار، ثم أصبحت هذه الكلمة تطلق - في بلدان العالم الثالث - على المديرين المحليين والوكلاء التجاريين للشركات الأوروبية، كما هو الحال في العراق و فلسطين وبقية دول العرب والعرينان .
فالكومبرادوري هو صاحب ثروة نقدية كبيرة راكمها بالوراثة المشبوهة او بوسائل انتهازية طفيلية او ما شابه ذلك (ولا اقول صاحب رأسمال) انه مجرد وسيط للبضائع الاجنبية (الامريكية والاوربية واليابانية... الخ) للاستهلاك والمتاجرة في اسواق بلاده من خلال آلاف المحلات التجارية في اسواق بغداد او القاهرة او الرياض او ابو ظبي و الكويت وصنعا وبيروت والجزائر ومراكش وتونس ومكة وغزة ورام الله ..الخ المملوكة لتجار متوسطي الثروات وصغارهم الذين يقوموا بشراء البضائع والسلع من الكومبرادوري او السمسار الوسيط بين السوق المحلي وبين المصانع الاجنبية المنتجة للسلعة، وكل جهود هذا الكومبرادوري ونشاطاته تتركز في كيفية الحصول على وكالة اجنبية لسلعة معينة يستوردها ويحتكرها وبيعيها الى الاف المحلات التجارية المشار إليها .
والنتيجة مزيدا من الثروات النقدية للكومبرادوري ومزيدا من التراجع والخراب للصناعات والسلع او البضائع والمنتجات الوطنية التي لا تستطيع منافسة السلع الاجنبية ..وهنا يتحقق هدف المراكز الرأسمالية في النظام الامبريالي، وهو ضمان تخلف بلدان العالم الثالث او الرابع عموما والبلدان العربية واحتجاز تطورها واستمرار استهلاكها للبضائع والسلع الاجنبية من خلال الكومبرادوري " ابن البلد" الذي يمارس دورا تخريبيا مدمراً للصناعة الوطنية في بلده، الامر الذي كرس العلاقات الرأسمالية الرثة (غير المنتجة) في بلداننا العربية، فالكومبرادوري لا يمانع في ان يمارس اي دور خياني ضد بلده لحساب الرأسمال الامبريالي العالمي كما هو حال رموز الكومبرادور في كل الوطن العربي .
- باختصار إن الكومبرادوري عميل في الجوهر على الرغم من شكله الخارجي الزائف تحت ستار أو عباءة الدين أو الصلاة أو توزيع "الصدقات" و"الموائد الرمضانية" وبناء جامع هنا أو هناك. وفي هذا السياق أشير الى أن الارهاصات الأولى للكومبرادور تشكلت في بلداننا في القرن التاسع عشر من اغنياء العرب المسيحيين والارمن في الشام والعراق ومصر ومن الهنود والحضارمه الجاويين في الجزيرة العربية .
- [3] مصدر سبق ذكره-كوتلوف-تكوّن حركة التحرر الوطني في المشرق العربي-ص253 .
- [4] د.هشام غصيب-أزمة حركة التحرر القومي العربية-الحوار المتمدن-8/6/2011 .
- [5] د.هشام غصيب-المصدر السابق .
- [6] د.عبد الله تركماني - المسألة القومية العربية من وجهة نظر المفكر الراحل ياسين الحافظ - بوابة الهدف - 08 سبتمبر 2020 .
- [7] المصدر السابق .
- [8] المصدر السابق .
- [9] المصدر: مهدي عامل -مناقشات وأحاديث- الاعمال الكاملة -دار الفارابي-بيروت 1990 -ص155 .

وجهة نظر في الثقافة والمتقف وضبابية الرؤية الثقافية لدى اليسار

الأحد 22 اغسطس 2021

لست معنياً بخلق إشكالية حول علاقة الثقافة بالوعي المشوه أو المنقوص - لدى هذا الفرد أو ذاك ممن يطلق عليه صفة المتقف - بقدر ما أدعو إلى مراجعة المفاهيم وتأمّلها بالمعنى التجريدي المعرفي، وتفكيكها وإعادة بنائها أو تكوينها بما يوفر إمكانية التعمق في المفهوم وإعادة صياغته معرفياً وثورياً من أجل تغيير الواقع المأزوم، وهو أمر لن يتم تحقيقه ما لم يدرك هذا المتقف كافة تفاصيل واقعه المعاش؛ فالثقافة هي جملة ما يبدهه الإنسان والمجتمع على صعيد العلم والفن ومجالات الحياة الأخرى؛ المادية والروحية؛ من أجل استخدامها للإجابة على الأسئلة التحررية والمجتمعية الكبرى، للإسهام في حل مشكلات التقدم والتطور، وهنا تتجلى خصوصية الواقع -واقعنا العربي- التاريخية والراهنة وتفاعلها مع المفهوم العام المعاصر للثقافة بكل أبعادها ومكوناتها العلمية؛ الاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية في اللحظة الراهنة من تطور البشرية... أنا شخصياً أنحاز إلى هذا التعريف للثقافة، لأنه يتناولها كمجموعة من الأنماط السلوكية والفكرية والتربوية بمضامينها المستقبلية التي توطر أعمال الإنسان في علاقاته الثلاثية مع الطبيعة والمجتمع وما وراء الطبيعة؛ من خلال التواصل الدؤوب مع مسار التنوير والحداثة والنهضة والتقدم العلمي؛ عبر الحوار الموضوعي الجريء، وهذا يدفعني إلى الحديث عن ضبابية الرؤية الثقافية الديمقراطية ومسئولية اليسار الفلسطيني.. وفي هذا السياق أقول إنه على الرغم من إقراره بحالة الضعف التي تعترى مسار تطور الثقافة الفلسطينية؛ بسبب الاحتلال من ناحية وثقافة التخلف والخضوع من ناحية ثانية، إلا أن التطور مسألة نسبية تحتاج إلى كثير من المقومات على مستوى الفصائل والأحزاب، وعلى مستوى المؤسسات الثقافية الجامعية لإحياء الفكرة التوحيدية الثقافية الفلسطينية في إطار الثقافة التقدمية العربية والإنسانية، وكذلك في إطار من التنوع والتعدد والاختلاف، بما يفتح فضاءات فكرية وتأملية محفزة لمجمل الفصائل والقوى السياسية

عموماً، ولقطاع الشباب فيها بصورة خاصة، بما يضمن إقبالهم على التعاطي مع قضايا مجتمعهم في المخيم أو المدينة أو القرية؛ بروح عالية من الاندفاع والرغبة الذاتية في الالتحاق بمسيرة النضال التحرري والديمقراطي، والالتحاق في صفوف الحركة الوطنية ليمارسوا دورهم المنتظر في حماية ثقافتهم الوطنية الديمقراطية وصنع مستقبل شعبهم، وكل ذلك يتطلب من فصائل اليسار؛ صحوّة جديّة، لكي تنهض من سباتها وتخرج من أزمتها بما يمكنها من إعادة وصل ما انقطع في علاقة السياسة بالثقافة. بمعنى التفاعل بين الوعي الطليعي والوعي العفوي؛ بما يتيح إنتاج عمل معرفي سياسي ثقافي مرتبط بصورة مباشرة بالواقع المعاش، حيث بات أحد أهم أوجه أزمة ثقافتنا الراهنة يتمثل في غياب الدور الاستراتيجي الفعال لأحزاب التيار الديمقراطي عموماً، وقوى اليسار بصورة خاصة في ممارسة الوعي - المتجدد والمعاصر - الثقافي والأيدولوجي، ومن ثم السياسي والاقتصادي والاجتماعي للجماهير؛ عبر دور ريادي يوجه مسيرة الثقافة الوطنية الفلسطينية الديمقراطية ومسار الحركة الجماهيرية، وهنا أرى من المفيد، بل والضروري أن أتحدث عن مخاطر ضعف وتراجع المعرفة والوعي في صفوف أحزاب وفصائل اليسار العربي.

فإذا كنا نتفق على أن المعرفة هي ثمرة أولية من ثمار الفكر باعتباره وعياً مرتبطاً بالواقع المعاش وعاكساً له، فليس معنى ذلك تطابق هذه المعرفة بالواقع مع شمولية الفكر وفضاءه الواسع؛ إذ أن حجم المعرفة ودورها يتحددان حسب نسبة أو درجة تفاعلها مع الفكر وحركة تطوره التاريخي، وهو تفاعل مرهون بدرجة تطور وحركة الواقع وصراعاته وتناقضاته الداخلية والخارجية (السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية) في هذه المرحلة أو تلك من جهة، وبدرجة عمق وقوة الوعي الذاتي لدى المثقف العضوي في إطار العقل الجمعي أو الحزب الماركسي ودوره في مجابهة الواقع وتغييره من جهة ثانية؛ فبدون امتلاك الوعي بالنظرية والواقع تتعرض حركة الحزب وصيرورته لمخاطر الارتجال والعفوية والتفكك التنظيمي التي تولد بدورها مظاهر الشللية

والانتهازية والهبوط السياسي والفكري، إلى جانب مظاهر التطرف العدمي الانتهازي، ما سيؤدي بالحزب إلى التفكك والتلاشي.

وفي كل الأحوال؛ فإن الممارسة هي أحد المعايير الهامة للحكم على وعي قيادة هذا الحزب أو ذاك وأعضائه.. فالممارسة هي التي تدل على الوعي بالنظرية ووضوح الرؤية، بمثل ما تدل أيضاً على الإرباك والتخبط السياسي والفوضى وانتشار الشعور بالاغتراب بين الأعضاء تجاه أفكار الحزب ومبادئه، ومن ثم يكون من الطبيعي أن تتراجع القنوات والدافعية الذاتية جنباً إلى جنب مع تراجع فكرة الانتماء والالتزام بالحزب، وفي هذه الحالة لا يكون مستغرباً أن يعيش الحزب حالة عميقة من العزلة عن الجمهور؛ يستحيل تجاوزها بدون خروجه من حالته المأزومة صوب النهوض، وتلك مهمة صعبة، لكنها قابلة للتحقق عبر كل المخلصين لمبادئ الحزب وأهدافه من الكوادر والأعضاء؛ الأمر الذي يفرض بدهاء مزيداً من الاهتمام بكل من الوعي والممارسة في الحزب الماركسي لمحاولة تحديد الإشكالية والخروج منها صوب نهوض الحزب؛ فمن الظواهر الخطيرة لدى معظم أحزاب وفصائل اليسار العربي، أنها تتحدث عن الوعي والممارسة في وثائقها ومنشوراتها دون متابعة أو تفعيل وتفاعل على صعيد الممارسة يجسد انتماء الأعضاء واقتناعهم ودافعيتهم، مما أدى إلى مزيد من عزلتها عن الجماهير، بينما في المقابل، لا تمتلك الجماهير أطر منظمة فعالة، وبالتالي فإن وعيها العفوي البسيط لا يمكن أن يوصلها إلى حراك ثوري جذري أو تحقيق أهدافها السياسية والاقتصادية والاجتماعية الكبرى، بل بعض المتغيرات في ديكور السلطة أو تحقيق بعض المطالب الاقتصادية الصغيرة، وعلى الرغم من أن فقر الجماهير ومعاناتها وبؤسها وحرمانها يدفعها للتمرد العفوي، إلا أن السلطة الحاكمة (ليبرالية أو دينية) تمتص تمرداً - بصورة انتهازية أو قمعية - وتدعوها للسكينة أو ترهبها. فالنشاط العفوي؛ يوجد الأزمة الشاملة التي تحاصر الفئات الحاكمة، وإذا لم يتوفر الحزب الطبيعي الثوري الملتصق بالجماهير والمعبر عنها، فإن قوى اليمين أو قوى الثورة المضادة تتولى السيطرة على حركة الجماهير وافراغها من مضامينها.

ويطرح هذا الوضع قضيتين نقضيتين: الوعي والتنظيم؛ فهل تستطيع الجماهير تطوير وعيها وتنظيم صفوفها؟

وجوابنا إنها عاجزة عن ذلك، لأن العمل التنظيمي (الحزب)، وكذلك مواجهة القوى الحاكمة، بحاجة إلى تقنية عالية مسبقة بالوعي والرؤية والبرامج الواضحة، بحاجة إلى الثقافة، والدراسة والاضطلاع والمتابعة اليومية لكل شأن من شئون الصراع مع العدو الوطني أو على مستوى التناقضات الداخلية والصراع الطبقي؛ فالممارسة هي التي تدل على طبيعة الوعي.

وهنا يبرز دور الفئات الواعية، والمناضلة والمتفقة، لأنها القادرة على تأسيس الإيديولوجيا المناهضة للإيديولوجيا السائدة، والقادرة على هزيمتها، وفي هذا الجانب نؤكد على أن الوعي دون ممارسة ثورية، لا يؤدي الى انتصار، وكذلك فإن الممارسة الثورية دون وعي ثوري، لا تحقق نفس الغرض؛ إنهما معاً طريق الانتصار، لأن الوعي الثوري يضيف للحركة العفوية؛ العقل والتنظيم، وهما مكمّن قوة، وتجعل الهجوم لإسقاط أنظمة الاستبداد والتخلف ممكناً، بل وضرورياً، لأنه يعطي التنظيم (بعد أن يستكمل كافة الشروط) القوة الجبارة التي تدعمه وتجعل انتصاره محتملاً.

التحديد المفاهيمي المباشر للمثقف الثوري:

بالنسبة لاجتهادي المنحاز لشمولية مفهوم المثقف؛ فإن الشمولية التي أقصدها هنا لا تتناقض مع التعريفات التي عبّر عنها مجموعة من المفكرين في تعريفهم للمثقف بأنه: "هو الإنسان الذي يضع نظرة شاملة لتغيير المجتمع" أو هو: المفكر المتميز المسلح بالبصيرة كما يقول ماكس فيبر، أو هو: الذي يمتلك القدرة على النقد الاجتماعي والعلمي والسياسي أو هو: المفكر المتخصص المنتج للمعرفة، وهي تعريفات عامة لا تحرص على تحديد الزاوية أو الموقع الذي ينطلق منه ذلك المثقف في ممارسة النقد الاجتماعي أو السياسي أو في صياغته للنظرة الشاملة للتغيير... والزاوية التي أقصدها هي الموقع الطبقي بالتحديد (عبر الالتزام التنظيمي بالحزب الماركسي)، فهو الغاية والقاعدة المنتجة والمحددة لكل رؤية فكرية ثقافية أو لكل ممارسة نقدية. فالمثقف هو الحامل لرسالة؛

لموقف؛ لرؤية نظرية مستقبلية، وهو أيضاً المثقف العضوي الذي يعمل على إنجاز المشروع السياسي والمجتمعي الخاص بالكتلة التاريخية المُشكّلة من العمال والفلاحين الفقراء، وهو "الداعية"؛ "الاختصاصي"؛ "المُحرِّض"؛ "صاحب الايدولوجيا" أو حاملها؛ المدافع عن قضايا الحقوق والحريات؛ الملتزم بالدفاع عن قضية سياسية أو قيم ثقافية ومجتمعية أو كونية، بأفكاره أو بكتاباتهِ ومواقفه تجاه الرأي العام، وتضحياته من أجل المبادئ العظيمة التي نذر نفسه من أجلها؛ فهذه صفة ومنهجية المثقف العضوي الثوري، بل هذه مشروعيته ومسئولته تجاه عملية التغيير التي يدعو إليها.

لذلك أرى ضرورة الجمع بين المثقف حامل الرسالة، وبين المثقف العضوي الملتزم تنظيمياً، بحكم تقاطع أو توحد الرؤيتين في نقطة النقاء هامة، وهي الوظيفة النقدية للمثقف، والوظيفة النقدية هنا تتخطى التبشير أو الرسالة إلى التغيير الثوري والديمقراطي.

رفيقنا أبو علي مصطفى.. عشرون عاماً من الحضور المستمر

الجمعة 27 اغسطس 2021

فلسطين المحتلة - بوابة الهدف

في ذكرى استشهاد رفيقنا القائد الوطني الفلسطيني والقومي التقدمي أبا علي مصطفى.. نستذكر الإنسان العظيم بأخلاقه وتواضعه.. أبو علي مصطفى الغائب الحاضر في عقولنا وقلوبنا... نستذكر رفيقنا الغائب الحاضر ونقول بفخر "ليس محل شك أن (أبو علي مصطفى) هو الفلسطيني الوحيد، ويكاد أن يكون العربي الوحيد الذي يصبح فيه عاملٌ فقير أميناً عاماً لحزبٍ سياسي، وتكشف هذه الظاهرة الممتعة النادرة في بعض عبارتها الفكرية الثقيلة عن: فك التباسٍ حقيقي بين مفهوم الطليعة ومضمونها الطبقي. لقد بقي هذا الالتباس مشروعاً ومبرراً في نظرية الانسلاخ الطبقي؛ فقط على يد (أبو علي مصطفى) استحال مفهوم الطليعة طبقياً خالصاً، بل طبقياً حاراً ومباشراً دون انسلاخات طبقية" وما أحوج جبهتنا الشعبية اليوم، إلى بلورة وتحقق مفهوم الطليعة الديمقراطية الماركسية الثورية، عبر سياقه أو وعائه الطبقي الطبيعي، وأقصد بذلك الشرائح الفقيرة والكادحين من العمال والفلاحين.

كما نفتخر أيضاً، بأن رفيقنا الشهيد القائد أبو علي تميز بشخصيته الجمعية المقتدرة متعددة المعاني والأبعاد، والباحثة عن كل ما هو جدي ووطني ووحودي ديمقراطي وخلّاق في حياة الوطن والحزب والناس، والمفعمة بالصدق والمبدئية والنزاهة والجديّة وطول النفس، والحاضنة الخصيبة الدافئة للآراء والاجتهادات... كان الشهيد القائد أبو علي مثالاً للمتقف العصامي الذي استطاع امتلاك مواصفات المتقف العضوي، حيث امتزجت تربيته الفكرية والثقافية في حركة القوميين الرب والجبهة الشعبية بالثقافة الشعبية المحببة غير المتعالية.

وانعكاساً لهذه السمات، لم يكن صعوده على رأس الجبهة، خاضعاً لأي تساؤل، بل كان صعوداً ديمقراطياً بما يشبه الإجماع، وليس من المبالغة القول أنّ هذا الصعود كان متعالياً على أية "تناقضات أو أزمت داخلية"، أو لنقل؛ مجموعات شللية أو تكتلات

شخصية أو محاور اجتهادية، هي غالباً ما تلعب الدور الرئيس؛ داخل فصائلنا وأحزابنا ومجتمعاتنا في تحديد رأس الجماعة لأسباب متنوعة؛ أهمها التخلف في الوعي وضعف المصادقية الثورية.

ففي العقدين الأخيرين قبل استشهاده؛ ارتقى وعي الرفيق (أبو علي) إلى حالة تراكمية من النضوج المعرفي الواعي بالماركسية، إلى درجة أنه كان يؤمن تماماً بأنّ الهروب من تعبير الماركسية لدى بعض الأحزاب، هو هروب من التراث الماركسي كله، حيث أدرك أنّ التراجع عن الماركسية لحساب كلمة اليسار والمنهج الجدلي، معناه أنّ البنية الثورية (السياسية والتنظيمية) ستتراجع بالضرورة، إذ لا يمكن موضوعياً، الحديث عن المنهج المادي الجدلي دون الماركسية، وبالتالي، فإنّ الهروب من الماركسية باسم المنهج الجدلي، خطوة تؤكد انتصار التيار الليبرالي البرجوازي الصغير؛ داخل الحزب الشيوعي أو اليساري من جهة، أو تجسيداً للانتهازية الليبرالية أو لعدم الوعي بأهمية اعتماد الماركسية كشرطٍ للتعاطي مع المنهج المادي الجدلي من جهة ثانية .

إن سيرة رفيقنا القائد (أبي علي مصطفى) ودوره في مجرى العمل الوطني الفلسطيني.. لا تستحق أن تدرس فقط لتُخلد في ذاكرة الأجيال، بل تستحق أن تدرس أيضاً؛ لأنها "تم عن السبب الذي حمل صانع القرار الصهيوني على اغتياله صباح يوم الاثنين 2001/8/27، وهي في أي حال سيرة رجل امتزجت حياته الشخصية امتزاجاً كاملاً بالحياة العامة، فقدت إيجازاً بليغاً لمسيرة العمل الوطني الفلسطيني منذ العام 1948". إنّ فقد الساحة الفلسطينية لـ(مصطفى الزبري) يشكّل خسارةً لن ينفع التعزّي في النقل من حجمها. أما وقد وقع ما وقع؛ فللجهود الرامية إلى التعويض أن تتجّه في اتجاه تقليل تأثير هذه الخسارة على الجبهة وعلى مجمل العمل الوطني، والأمل في هذا المجال معقودٌ على استمرار النهج الذي اختطه القائد الراحل .

إننا؛ إذ نستعيد اليوم مآثره الأخلاقية الوطنية عبر تجربته النضالية الغنية بكل أبعادها القومية والأممية الإنسانية في الذكرى العشرين لاستشهاده، لنستلهم من تجربته بوعي واحترام عميقين دروساً وعبراً، ونؤكد أيضاً على الرغم من كل مرارة اللحظة الراهنة- أن

الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين، هذا الحزب الذي ترعرع في أوساط الجماهير الشعبية وضم في صفوفه الكثيرين من خيرة أبنائها وطلائعها؛ سيظل وفيّاً لمبادئه وتضحيات أبنائه، وفي المقدمة منهم (أبو علي مصطفى) الذي ظل ملتزماً بمبادئ الجبهة وهويتها الفكرية؛ الماركسية ومنهجها المادي الجدلي، في صيرورة تطورها وتجدها الدائمين في كل مسيرة حياته النضالية، حتى لحظة استشهاده وخلوده الأبدى .

رؤية مستقبلية.. اقتصاد قطاع غزة في إطار الاقتصاد الفلسطيني

الثلاثاء 31 اغسطس 2021

بداية أشير إلى أن الحديث عن قطاع غزة الفلسطيني لا يعني على الإطلاق اختلاف طبيعة الرؤى والأهداف والأفكار التوحيدية الوطنية التحررية والديمقراطية فيه عن أي موقع آخر في القدس وبيت لحم وجنين والخليل ونابلس .. بل هو امتداد لتلك الأهداف السياسية والاقتصادية والمجتمعية التي توحد شعبنا في الداخل وفي المنافي من أجل استمرار النضال التحرري والديمقراطي وتحقيق الهدف المرحلي في إقامة الدولة الفلسطينية المستقلة كاملة السيادة وعاصمتها القدس كحل مرحلي لا يلغي حقوق شعبنا التاريخية في ارض وطنه فلسطين.

ان الهدف من إعداد هذه الدراسة توضيح الحقيقة الموضوعية، بالمعنيين الوطني والاقتصادي التي تؤكد على أن لا مستقبل سياسي واستقرار مجتمعي لقطاع غزة بدون ارتباطه الوثيق تاريخياً وراهناً ومستقبلاً بالضفة الغربية كضمانة وحيدة تعزز وتحقق وحدة وتطلعات شعبنا في الأراضي المحتلة عام 1967 من أجل إقامة دولته المستقلة كاملة السيادة وعاصمتها القدس كحل مرحلي لا يلغي حقوقه التاريخية في فلسطين.

لقد بات من الواضح أن الاقتصاد الفلسطيني عموماً واقتصاد قطاع غزة خصوصاً، يواجه حالة اللابيقين في رسم السياسات الاقتصادية والتنموية المستقبلية القادرة على تعزيز قدرات وإمكانيات الشعب الفلسطيني الاستثمارية والانتاجية، من أجل بناء اقتصاد قوي مستقل قادر على الحد من الاختلالات الهيكلية والتشوّهات البنوية في الاقتصاد الفلسطيني وخاصة في قطاع غزة، والتي تتمثل في عجز الموازنة العامة، والعجز في الميزان التجاري، والاعتماد شبه الكامل على السوق الإسرائيلية، وانخفاض الصادرات، وتراجع حجم الاستثمار في القطاعات الاقتصادية الواعدة، وانخفاض مساهمة القطاعات الإنتاجية (وبالذات الصناعة والزراعة) في الناتج المحلي الإجمالي وفي التشغيل وارتفاع

مستويات الفقر والعوز، وبالتالي تراجع القدرة على تنشيط حركة الاقتصاد وزيادة إنتاجية أنشطته الاقتصادية.

إلى جانب أن قطاع غزة بات اليوم مكاناً غير قابل للعيش -حسب العديد من التقارير الدولية والمحلية- حيث أصبحت مؤشرات الحرمان والانهييار الاقتصادي لدى أكثر من 80% من سكانه الفقراء واضحة بصورة غير مسبقة، وذلك من خلال عجزهم عن توفير الحد الأدنى من متطلبات احتياجات أسرهم وأطفالهم من الغذاء والدواء والملبس، إلى جانب عدم توفر الحد الأدنى من احتياجات سكان القطاع من الكهرباء (٠) ومن الماء الصالح للشرب، وتلوثها في الكثير من الأحيان بسبب عدم معالجة مياه الصرف الصحي العادمة التي تصب بمعدل 30 ألف متر مكعب يومياً في بحر غزة، إلى جانب تفاقم ظاهرة البطالة المتزايدة التي تصيب حوالي 275 ألف عاطل عن العمل، علاوة على الدور السلبي المتزايد للمنظمات الدولية التي يبلغ عددها حوالي 150 منظمة تنتهج نهج المساعدات الإنسانية والإغاثية، وهو نهج أصاب في الصميم كرامة الإنسان الفلسطيني في قطاع غزة من جهة، وأضر بدرجة كبيرة قدرة الناس والمجتمع على الصمود، وساهم في إبعاد المؤسسات المحلية على القيام بدورها ضمن بعد وطني وتنموي، حيث أن تلك المنظمات الدولية تقوم الآن بعملية إحلال تدريجي، وأصبحت بالتالي متفردة في تمويل وتنفيذ البرامج الإغاثية من جهة ثانية.

إن هذا الوضع الغامر بعوامل الإحباط السياسي والاقتصادي الراهن، دفع فريق الأمم المتحدة القطري في الأراضي الفلسطينية المحتلة بإعداد تقرير بعنوان: غزة في عام 2020، توصل فيه إلى نتيجة مفاجئة تتلخص في أن "قطاع غزة لن يكون مكاناً ملائماً للعيش عام 2020".

يقول التقرير: " سيرتفع عدد سكان غزة إلى حوالي 2.1 مليون نسمة ولا تكاد البنى التحتية الأساسية كالكهرباء والمياه والصرف الصحي والخدمات الاجتماعية والبلدية تكفي لمواكبة احتياجات تزايد السكان المتنامية، حيث يجب مضاعفة تزويد الكهرباء لتلبية الطلب بحلول العام 2021/2020، وسيستحيل إصلاح الضرر في المياه الجوفية

الساحلية ما لم يتم اتخاذ إجراءات تصحيحية فورية، وستكون هناك حاجة إلى مئات من المدارس الجديدة والتوسع في الرعاية الصحية لسكان غالبيتهم من الشباب، كما أن هناك حاجة الآن إلى بناء عشرات الآلاف من الوحدات السكنية.

وحول إمكانية تحقيق الأمن الغذائي، يقول التقرير: "يعاني كثير من سكان غزة من انعدام الأمن الغذائي، ويعود ذلك بشكل أساسي إلى غياب السبل الاقتصادية أكثر من كونه نقصاً في الغذاء، حيث تعاني أكثر من نصف الأسر في غزة إما من انعدام الأمن الغذائي (44%) أو من كونها عرضة له (16%)، حتى مع الأخذ في الاعتبار توزيع الأمم المتحدة للأغذية لما يقارب 1.1 مليون شخص، ويشار إلى أن حوالي 80% من الأسر تتلقى شكلاً من أشكال المساعدات، في حين يعيش 39% من السكان تحت خط الفقر جرّاء تدني مستويات الدخل للفرد".

ثم يتناول التقرير ظاهرة تضخم شريحة الشباب، ويشير إلى أن "قطاع غزة باعتباره أكثر منطقة شابة على مستوى العالم سيواجه تحديات إضافية. يشكّل من هم تحت سن 18 سنة حوالي 51% من عدد السكان وسط توقعات بأن تتخفض نسبتهم ولكن فقط بشكل طفيف لتصل 48% بحلول عام 2020، حيث يحتل قطاع غزة المرتبة الثانية على مستوى العالم من حيث أعلى نسبة سكان تتراوح أعمارهم بين 0 إلى 14 سنة. وعلاوة على ذلك، فإن "شريحة الشباب" (نسبة الشباب من 15-29) سنة إلى المجموع الكلي لمن هم فوق 15 سنة من السكان) تعتبر كبيرة بصورة استثنائية، وتبلغ نسبتها حوالي 53% (ومن المتوقع أن تتخفض إلى 50% في عام 2021).

إن لذلك الأمر انعكاسات عديدة: أولها، أن نسبة الإعالة في غزة عالية جداً، وتتفاقم بارتفاع معدلات البطالة وتدني معدلات الانخراط في القوى العاملة (خاصة بين النساء). ويتوصل التقرير في الخلاصة إلى أنه في ظل غياب إجراءات علاجية فعّالة ومستدامة وبيئة سياسية مواتية، ستزداد حدة التحديات الحالية التي تواجه سكان غزة .

وبدون إجراء من هذا القبيل، فإن الحياة اليومية لسكان غزة في عام 2021 ستكون أسوأ مما هي عليه الآن، إذ لن يتاح فعلياً الحصول على مصادر للمياه الصالحة للشرب،

وستستمر معايير الرعاية الصحية والتعليم بالتراجع، وسيصبح الحصول على الكهرباء للجميع بأسعار معقولة أمنية بعيدة المنال لأغلبية السكان ولن يطرأ تغيير على عدد الفقراء والمهمشين اجتماعياً والمرتفع أصلاً وأولئك الذي يعتمدون على المساعدة الاجتماعية بحلول عام 2020، بل وعلى الأرجح سوف يزداد.

ولضمان أن تصبح غزة مكاناً ملائماً للعيش، يتوجب تسريع وتكثيف الجهود الجبارة التي يبذلها الفلسطينيون، لمواجهة جميع الصعوبات" ..

وهما هو قطاع غزة على أبواب العام الرابع عشر للانقسام وآثاره الكارثية ليس فحسب على مشروعنا الوطني من أجل الحرية والاستقلال فحسب، بل أيضاً على الأوضاع الاقتصادية التي تراجعت طوال سنوات الانقسام، فقد انتهى العام 2018 ثم عامي 2019 و2020 بعدم قدرة الاقتصاد الفلسطيني في تحقيق تسارع في أدائه نتيجة عودة اقتصاد قطاع غزة إلى الانكماش إثر تقليص الإنفاق الحكومي وتراجع الاستهلاك الخاص، على أثر إجراءات الرئيس، المجحفة والضاره، ضد موظفي السلطة في قطاع غزة وما نتج عنها من تزايد نسب الفقر المدقع علاوة على تزايد مظاهر الاحباط واليأس في صفوفهم، إلى جانب تزايد انكماش أنشطة الزراعة والتجارة والإنشاءات، وارتفاع معدلات البطالة إلى أرقام قياسية، أعلى مما هي عليه في الأعوام الأخيرة 2015 / 2016 / 2017 / 2018.

ففي ظل استمرار الحصار الذي تفرضه دولة العدو، واستمرار الانقسام والفشل في التوصل إلى المصالحة الوطنية، فإن من المتوقع تفاقم أوضاع الركود الاقتصادي وصولاً إلى حالة غير مسبوقة من الكساد، التي قد تؤدي إلى انهيار معظم مكونات القطاعات الاقتصادية، إلى جانب مزيد من التراجع لأنشطة القطاع الخاص، ومن ثم تزايد أوضاع الفقر والبطالة التي قد تصل إلى أعلى من 55% وما يؤدي إليه ذلك من توليد مظاهر الانحطاط الاجتماعي، ومظاهر التسول والبؤس والجريمة بأنواعها في مجتمع قطاع غزة عموماً وفي اوساط الشباب والمرأة والأطفال خصوصاً، إلى جانب تزايد مظاهر الركود

عام 2019 في حال استمرار الانقسام، وبالتالي مزيداً من الكوارث والانهيارات السياسية والاقتصادية والاجتماعية.

وفي هذا السياق، فإن توقعات النمو الاقتصادي (للضفة والقطاع) لعام 2021، تشير إلى أن "الأوضاع ستكون أكثر سوءاً من حيث النمو الاقتصادي ممثلاً في الناتج المحلي الإجمالي ونصيب الفرد منه، وذلك بالاستناد إلى سيناريو الأساس الذي يقوم على فرضيات استمرار الوضع الاقتصادي والسياسي في مناطق السلطة الفلسطينية كما هو عليه خلال العام السابق، مع تراجع دعم المانحين، ونقص إيرادات المقاصة، وبقاء حركة الأفراد وتداول السلع على المعابر كما هي، واستمرار النمو السكاني على حاله. وعليه، فإن تنبؤات النمو لسنة 2021 تشير إلى نمو منخفض جداً للناتج المحلي الإجمالي، يبلغ 0.5%، وبالتالي يقل عن نمو 2018 مع انخفاض نصيب الفرد من هذا الناتج ليصل إلى -2%.

إن هذا الانخفاض المتوقع في بنية الاقتصاد الفلسطيني، سيعكس مزيداً من التراجعات الخطيرة على اقتصاد قطاع غزة، ففي ظل انتشار البطالة والفقر المدقع والعوز والحرمان بصورة غير مسبوقة في قطاع غزة، الأمر الذي خلق ما يسمى بالاقتصاد الموازي أو اقتصاد الإغاثة والتواكل جنباً إلى جنب مع أنشطة اقتصاد السوق السوداء والمحتكرين بعد أن تراجع القسم الأكبر من الأنشطة الاقتصادية الرئيسية في ظل حالة الكساد السائدة في القطاع، والتي انتشرت بعد العدوان الصهيوني 2014، وتفاقت خلال الأعوام 2015 / 2018، حيث وصلت نسبة البطالة في منتصف عام 2018 في قطاع غزة 45.8% في مقابل 17.9% في الضفة الغربية.

وفي هذا السياق، فإنه لكي يصل مستوى البطالة في قطاع غزة كما هو عليه في الضفة الفلسطينية (17.9%) ينبغي توفير (42) ألف فرصة عمل في قطاع غزة تتطلب توفير 546 مليون دولار على أساس أن كل فرصة عمل تتطلب توفير (13) ألف دولار، إلى جانب تأمين الاستثمارات المطلوبة للضفة والقطاع معاً ببلغ 1.5 مليار دولار بمجموع إجمالي يصل إلى 2 مليار دولار أي ما يعادل أقل من 2% من إيرادات النفط العربي

عام 2020، لكن ارتهان النظام العربي عموماً وبلدان النفط خصوصاً للسياسات الأمريكية، والتطبيع والاعتراف بدولة العدو الصهيوني يجعل من امكانية توفير متطلبات الدعم المالي من الدول العربية النفطية مسألة أقرب إلى الوهم من ناحية أو أنها تكون مشروطة باستسلام شعبنا الفلسطيني لمخططات العدو الصهيوني من ناحية ثانية، الأمر الذي يجعل من النضال لإنهاء الانقسام واستعادة الوحدة الوطنية التعددية الفلسطينية هدفاً رئيسياً لا بد من تحقيقه بما يمكننا من بلورة الأسس والمقومات الاقتصادية والتنموية ضمن الحد الأدنى اللازم للخروج من المأزق الراهن.

وفي ظل المأزق الاقتصادي الذي يتعرض له قطاع غزة اليوم، أشير إلى مجموعة من المؤشرات:

1. انخفاض الدخل الحقيقي للفرد إلى أكثر من 50% عما كان عليه عام 2007، إذ أنه بلغ في ذلك العام حوالي 1750 دولار للفرد في السنة، هبط في قطاع غزة إلى حوالي 1000 دولار فقط عام 2020، وهذا يعني انخفاضاً في الناتج المحلي بما يزيد عن 40% قياساً بعام 1999، علماً بأن الأسعار في أسواق الضفة والقطاع أعلى من الأسعار السائدة في السوق الإسرائيلي، الذي بلغ متوسط نصيب الفرد فيه من الناتج القومي الإجمالي 35869 دولار عام 2017، أي أكثر بـ 35 ضعف من الناتج الفردي لقطاع غزة، إلى جانب انخفاض المدخرات، مما يعني أن هناك تراجعاً حاداً في مختلف المؤشرات الاقتصادية الكلية بسبب فقدان الدخل وانخفاض الإنفاق الأسري، وتأثير ذلك على التراجع الحاد في القوة الشرائية في أسواق القطاع، الأمر الذي راكم عوامل الركود وصولاً إلى حالة الكساد السائدة اليوم في قطاع غزة.

2. الانهيار المتواصل في البنية الاقتصادية لقطاع غزة، سواء بالنسبة للموارد المادية الضعيفة تاريخياً، أو بالنسبة للمنشآت الصناعية التي توقف أكثر من 90% منها عن العمل، وكذلك الأمر بالنسبة لقطاع الزراعة الذي توقف عن التصدير بصورة شبه كلية، إلى جانب التدهور المريع في قطاع الإنشاءات والتجارة والخدمات في سياق التراجع

الحاد للواردات والصادرات بصورة غير مسبوقة، إلى جانب إفلاس العديد من الشركات في قطاع غزة .

3. الارتفاع المتوالي للأسعار أدى إلى تغير إكراهي مرير ومذل في أنماط الاستهلاك لدى الأسر الفلسطينية من أصحاب الدخل المحدود.

وفي هذا السياق فلا السلطة في رام الله و لا حركة حماس في غزة عملتا على تثبيت أسعار السلع الأساسية أو تنفيذ أية برامج داعمة لقطاع الصناعة أو الزراعة أو الإنشاءات أو للفقراء بصورة ملموسة ومتصلة .

4. اتساع حجم البطالة والفقر في قطاع غزة بصورة غير مسبوقة، فالبطالة في قطاع غزة عام 2021 وصلت إلى حوالي 45% ، من مجموع القوى العاملة البالغة حوالي 501,800 ألف منهم (75 ألف موظف) في القطاع العام يتوزعون إلى 35 ألف يقبضون رواتبهم من حكومة رام الله، و 40 ألف من "حكومة" حماس، إلى جانب (162,375) يعملون في القطاع الخاص منهم حوالي (20) ألف عامل في الأونروا والمؤسسات غير الحكومية، أما العاطلون عن العمل فيقدر عددهم بحوالي (222,700) عاطل عن العمل، وهؤلاء يعيلون ما يقرب من 1,114 مليون نسمة (بمعدل إعالة 1-5) (ما يعادل 55% من مجموع سكان القطاع البالغ 2 مليون نسمة) يعيشون تحت مستوى خط الفقر أو في حالة من الفقر المدقع في ظروف لا يعرفها إلا من يكتوي بناؤها .

5. أدت الاجراءات والقرارات المجحفة الصادرة عن الرئيس أبو مازن والسلطة في رام الله الخاصة بتخفيض رواتب الموظفين بنسبة 50% إلى تزايد مظاهر وأوضاع الحرمان والمعاناة والفقر المدقع والاحباط في صفوف الموظفين.

وفي هذا الصدد، أشير إلى انخفاض الدخل لمعظم العاملين في قطاع غزة بالنسبة إلى العاملين في الضفة، فقد بلغ معدل الأجرة اليومية للمستخدمين في قطاع غزة 60.9 شيكل مقابل 85.5 شيكل في الضفة الغربية، مع العلم أن متوسط الأجر اليومي في القطاع الخاص نحو (40) شيكل، أما في القطاع الحكومي فقد بلغ (78) شيكل

(انخفض إلى النصف منذ شهر نيسان 2017 بسبب تلك الإجراءات المجحفة)، بينما بلغ هذا المتوسط نحو (89) شيكل في الأونروا والمنظمات غير الحكومية، وفي هذا الجانب فإن الدخل الأكثر انخفاضاً نجده في قطاع الزراعة الذي لا يتجاوز فيه متوسط الأجر اليومي للعامل (29) شيكل فقط، وفي كل الأحوال فإن أعلى معدلات الفقر في القطاع تنتشر في مخيماته أولاً وفي شرق وشمال محافظة غزة ومدينتي رفح وخان يونس.

إن حديثنا عن هذه المؤشرات لا يلغي وجود أنماط استهلاكية في قطاع غزة وصلت حد الترف المفرح لدى بعض الشرائح الاجتماعية البورجوازية العليا عموماً والتجارية الكومبرادورية وتجار الأنفاق خصوصاً عبر التحكم في الأسعار واحتكار السلع والتهريب وغير ذلك من الممارسات الاستهلاكية الباذخة والتفاخرية الرثة.

على أي حال في ظروفنا الفلسطينية الراهنة، فإن الفقر لا يتوقف عند نقص الدخل أو البطالة و انخفاض مستوى المعيشة، بل يشمل أيضاً غياب الإمكانية لدى الفقراء وأسرهم من الوصول إلى الحد الأدنى من فرص العلاج و تأمين الاحتياجات الضرورية. والأخطر أن هذه الظاهرة من استفحال الفقر والبطالة قد ساهمت في توليد المزيد من الإفقار في القيم، مما سهّل و يسهل استغلال البعض من الفقراء والمحتاجين في العديد من الانحرافات الأمنية والاجتماعية، بحيث لم تعد ظاهرة الفقر مقتصرة على الاحتياجات المباشرة، بل أصبح مجتمعنا الفلسطيني عموماً، يعيش فقراً في القيم وفقراً في النظام وفي القانون والعدالة الاجتماعية، والسبب الرئيسي في ذلك لا يعود إلى حصار العدو الإسرائيلي فحسب، بل أيضاً إلى الانقسام واستمرار الصراع بين فتح وحماس، والآثار السياسية والاقتصادية الضارة الناجمة عنه.

6. ارتفاع مستويات انعدام الأمن الغذائي للأسر في قطاع غزة في العام 2020: يشهد الأمن الغذائي في قطاع غزة تهديداً خطيراً، إذ تشير التقديرات مع نهاية عام 2019 إلى أن "أكثر من ثلثي الأسر في القطاع تعاني من حالة انعدام الأمن الغذائي، كما تواجه صعوبات يومية في توفير الطعام لأفراد الأسرة، في ظل نقص حاد في

الخدمات الأساسية، وهذا ناتج عن ارتفاع معدلات البطالة، وانعدام أو انخفاض دخل الأسر وارتفاع تكاليف المعيشة. حيث رغم توفر الغذاء، فإن سعره ليس في متناول الكثيرين، وبالتالي تعيش العديد من الأسر في حالة انعدام الأمن الغذائي على الرغم من حصولها بالفعل على مساعدات غذائية وغيرها من المساعدات جراء استمرار الحصار الإسرائيلي، إضافة إلى أن عقوبات السلطة الفلسطينية زادت من حدة التدهور غير المسبوق في الظروف الإنسانية.

7. فشل آلية إعادة إعمار قطاع غزة:

أدى الانقسام الداخلي، وعدم إيفاء الأطراف الدولية بتعهداتها المالية خلال مؤتمر المانحين بالقاهرة في تشرين الأول 2014، واستمرار القيود الإسرائيلية المفروضة على السلع ذات الاستعمال المزدوج كالإسمنت والحديد، واستمرار العمل وفق الآلية الدولية - آلية إعمار غزة GRM - إلى تعثر وفشل عملية إعادة الإعمار، حيث بعد أربع سنوات على عدوان 2014، فإن ما بُني لا يتعدى 53% من المنازل التي تضررت بشكل كلي، الأمر الذي فاقم أزمة السكن، في ظل احتياج القطاع إلى حوالي 102 ألف وحدة سكنية، كما تفاقمت أزمة السكن أكثر عقب الإجراءات الحكومية التي أدت إلى تعسر المستأجرين من الموظفين على دفع الإيجار.

8. "بروز تحول هيكلي في المساهمة في الناتج المحلي الإجمالي وفي التشغيل" (التوظيف) () ويظهر ذلك في تعاظم دور قطاعات الخدمات، وانحسار حاد في دور القطاعات الإنتاجية السلعية في القيمة المضافة وفي التشغيل، مما ينعكس في ضعف قدرة الاقتصاد الفلسطيني على الإنتاج والتشغيل في المستقبل، وذلك على اعتبار أن قطاعات الخدمات أقل قدرة على خلق فرص العمل مقارنة بقطاعات الإنتاج السلعية، ذلك إن تعاظم دور قطاعات الخدمات في الهيمنة على الاقتصاد الفلسطيني يتطلب إتباع سياسات اقتصادية فاعلة، وتدخلات حكومية نشطة لإعادة هيكلة الاقتصاد باتجاه زيادة الأهمية النسبية ودور القطاعات الإنتاجية السلعية في تكوين الناتج المحلي الإجمالي والتشغيل (الاستخدام).

9. تراجع في دور السلطة الفلسطينية الإنمائي لقطاع غزة على مدار سنوات الحصار والانقسام، كما شكلت قيود الاحتلال أشد عقبة أمام إحداث تنمية فلسطينية مستقلة، علاوة على استمرار الانقسام وآثاره الكارثية التي نتج عنه من انقسام في السياسات والبرامج والحكومة والإجراءات مما زاد من حدة الفجوة ما بين الضفة الغربية وقطاع غزة وساهم في اعاقا عملية التنمية التي تنتبأ بها الدراسات المستقبلية، وبالتالي بدون تحقيق المصالحة وانهاء الانقسام وتوحيد كافة البرامج والسياسات لن تتحقق أي تنمية مستقبلية للاقتصاد الفلسطيني وخاصة في قطاع غزة.

10. انعكست سياسات الحصار والانقسام الفلسطيني إلى حالة انعدام السيولة النقدية، وانخفاض القدرة الشرائية للمواطن وتكدس السلع والخدمات، وعدم قدرة حاملي الشيكات على استيفاء قيمتها في مواعيد استحقاقها في ظل ارتفاع معدلات البطالة والفقر وبالتالي وصلنا لحالة من الكساد السلعي وإلى تباطؤ النمو الاقتصادي، الأمر الذي أثر سلبياً على مسار التطور الاقتصادي والتنموي. وفي هذا السياق أدت الأوضاع الاقتصادية المتردية في قطاع غزة إلى انتشار ظواهر اجتماعية خطيرة كارتفاع عدد حالات الانتحار بين الشباب ، كذلك ارتفاع نسب الطلاق، والتسول خاصة في أوساط النساء والأطفال، إضافة إلى معدلات الهجرة بين الكفاءات والخريجين من الشباب، حيث تشير بعض الاستطلاعات بأن نسبة 50% منهم لديهم الرغبة في الهجرة للخارج، علاوة على انتشار ظاهرة تعاطي المخدرات والمهدئات بأنواعها .

كل ما تقدم، وغيره الكثير من تفاصيل الحياة المجتمعية والمعيشية، يؤكد على ثقل العبء الذي يجب أن تتحمله القوى السياسية الفلسطينية بمختلف تلاوينها من أجل إنهاء حالة الانقسام والعودة إلى الاحتكام للديمقراطية والتعددية، حيث أن دور هذه القوى في استعادة الوحدة المجتمعية والسياسية للضفة والقطاع يجب أن يكون له الأولوية في سلم الأهداف الوطنية في هذه المرحلة وفق استراتيجية وطنية موحدة من ناحية ووفق قواعد الديمقراطية وسيادة القانون والنظام الأساسي من ناحية ثانية.

ففي ظل استمرار المأزق الفلسطيني الداخلي من حيث التجاذبات السياسية واستمرار حالة الانقسام في النظام السياسي بدون أفق واضحة لإمكانية المصالحة وإعادة اللحمة لأراضي السلطة، وإعادة توحيد المؤسسات الفلسطينية، وأخذ زمام المبادرة في إدارة الصراع السياسي والاقتصادي باستقلالية فلسطينية، من خلال توحيد التوجهات والبرامج المستقبلية، لا يمكن الحديث عن توحيد النظام السياسي والاقتصادي، وإنما يبقى الحديث عن إدارة كيانين سياسيين بتوجهات ومصالح مختلفة ومتناقضة بين طرفيها فتح وحماس، مما سيؤثر على الواقع الاقتصادي والاجتماعي للسكان الفلسطينيين داخل كل كيان. ففي قطاع غزة ستبقى حركة حماس تدير قطاع غزة في ظل الحصار السياسي والاقتصادي مع العالم الخارجي، وحتى لو تم تخفيف الحصار وفق التوجهات الغربية والإسرائيلية، فسيكون نتائجه المستقبلية أخطر إذا وافقت حركة حماس عليه لأنه ببساطة عبارة عن إعادة هيكلة الحصار بإجماع دولي، ولذلك فإن المطلوب من السلطة في رام الله وحركة حماس في غزة، بضغط من القوى الوطنية، الإصرار على رفع الحصار كاملاً لأن من أهم أهداف "إسرائيل" من إعلان رفع وتخفيف الحصار عن غزة هو الحد من الضغوط والمواقف الأوروبية والدولية عليها، وحرف الأنظار عن الحصار، لأن الحصار مستمر رغم البيانات والادعاءات بتخفيفه، والمطلوب من الفلسطينيين التشبث بموقفهم المطالب برفع الحصار كاملاً مع الخارج ومع الضفة الغربية في آن واحد، وبدون ذلك سيبقى اقتصاد قطاع غزة مهمشاً ومعرضاً لعوامل الركود والكساد، وما سينتج عن ذلك من مزيد من الأوضاع الاجتماعية المرتبطة بالفقر المدقع والبطالة المتزايدة والانحطاط الاجتماعي، إلى جانب تكريس الانقسام بكل أبعاده السياسية الخطيرة التي قد تؤدي إلى انفصاله نهائياً عن الضفة الغربية في إطار الحديث عن ما يسمى بـ"دولة غزة".

في ضوء ما تقدم، ليس من المبالغة القول إن "الاقتصاد" الفلسطيني - خاصة في ظروف الانقسام والحصار - بات أكثر ضعفاً وانكماشاً مما كان عليه من قبل وخاصة في قطاع غزة، الأمر الذي أدى إلى تغييب الوضوح أو التأكيد بالنسبة للمستقبل على

الصعيد الاقتصادي والسياسي والاجتماعي معا، نتيجة للدور الإسرائيلي - الأمريكي على وجه التحديد، ولكننا على ثقة من أن إعادة بناء العلاقات الداخلية الفلسطينية واستعادة وحدة النظام السياسي الفلسطيني التعددي، والتغلب على افة الانقسام الخطير وفق ثوابتنا الوطنية والمجتمعية، وإبرادة وطنية تقوم على المشاركة والتعددية فإننا سنملك بالتأكيد القدرة على تحديد معالم مستقبلنا بوضوح، بدل تكريس انفصال قطاع غزة اقتصادياً وسياسياً عن جناحه الرئيسي في الضفة الفلسطينية التي يعمل تحالف العدو الإسرائيلي الأمريكي على ترك مستقبلها غامضاً بما يعني المزيد من تفكك وتراجع المشروع الوطني التحرري الديمقراطي الفلسطيني، وهي الغاية الأساسية لدولة العدو الصهيوني التي تستهدف التبدد السياسي للفلسطينيين، بعد أن بات قيام دولة فلسطينية مستقلة كاملة السيادة نوعاً من الوهم.

صحيح أننا نقر بمسؤولية العدو الصهيوني وحصاره وعدوانه المستمرين، كسبب أساسي من أسباب التراجع والتدهور الاقتصادي إلا أن ذلك لا يعني إغفالنا لدور الانقسام والصراع على المصالح الطبقية والفئوية لحركتي فتح وحماس، ولدور الممارسات والسياسات الداخلية من قبل حكومة السلطة في رام الله، و"حكومة" حماس في غزة طوال الـ14 عاماً الماضية، التي عمقت مظاهر الخلل والهبوط والانحطاط والتفكك السياسي والمجتمعي، إلى جانب التراجع في كافة القطاعات الإنتاجية وغير الإنتاجية في القطاعين الخاص والعام على حد سواء، بما يستدعي العمل الجاد لخلق ومواصلة حالة جماهيرية شعبية ضاغطة لإنهاء الانقسام واستعادة مقومات الوحدة الوطنية، بما يمكننا من تفعيل العملية التغييرية الديمقراطية الداخلية التي يجب أن يركز محورها أو جانبها الاقتصادي، على المفاهيم والخطوط العامة للاستراتيجية التنموية التي يجب العمل على بلورتها وتبنيها للخروج من هذا المأزق الحاضر إلى المستقبل، وذلك لتحقيق هدفين :

الأول: إيجاد إطار مفهومي يوضح الأولويات الاقتصادية الفلسطينية وفق اسس اقتصاد

التكشف.

الثاني: تعريف ماهية المراحل المتعاقبة التي من خلالها يمكن تحقيق الأهداف التنموية بأسلوب تدريجي.

على أن ندرك أن الإطار المطلوب ما بعد إنهاء الانقسام "يجب أن يقوم على أساس توفر شروط التطور الذاتية والموضوعية للاقتصاد الفلسطيني، وأن يتجه صوب تحقيق الطموحات الفلسطينية الوطنية، آخذين بعين الاعتبار دروس التنمية الهامة في بلدان أخرى من جهة، وبوضوح الأهداف ذات الصلة بالموضوع، لتطوير رؤية تنموية فلسطينية تسلط الضوء على أهداف واحتياجات الجماهير الشعبية الفقيرة، عبر دور مركزي للسلطة من جهة، وللقاطعين الخاص والعام من جهة ثانية.

وفي الحالة الفلسطينية الراهنة، فإن هذه المتطلبات لا تتوفر بسبب الانقسام، وحتى ولو تمكنت السلطة الفلسطينية من توفير بعضها، إلا أن افتقارها للسيادة هو أكثر ما يعيقها عن تحقيق تنمية اقتصادية نشطة ومستدامة، لأنها تقتصر إلى السيطرة على مواردها الذاتية وعلى حدودها المادية، وعلى أمنها الداخلي والخارجي، وعلى سكانها وعلى حركة الدخول والخروج من الأراضي الفلسطينية.

وفي هذا الصدد، أشير إلى أن استمرار افتقار السلطة الفلسطينية لعوامل السيادة والسيطرة على مواردها، إلى جانب استمرار تراكم مظاهر وعوامل الركود والكساد الاقتصادي في قطاع غزة المرتبطة بالحصار واستمرار الانقسام، لا يعني سوى مزيد من التدهور الخطير ليس في مكونات الأوضاع الاقتصادية في قطاع غزة فحسب، بل أيضاً سنؤدي إلى مزيد من التفكك السياسي والاجتماعي (الشباب والمرأة والأطفال وتزايد البطالة وما يؤدي إليه من توليد وانتشار الجريمة بأنواعها في قطاع غزة) الأمر الذي يؤكد على أن قطاع غزة لا مستقبل له سياسياً واقتصادياً واجتماعياً إلا بالارتباط السياسي والاقتصادي والاجتماعي مع الضفة الغربية المحتلة في إطار نظام سياسي فلسطيني وطني وديمقراطي يلتزم بكل مواثيق ومقررات م.ت.ف.، إلى جانب التزامه بنصوص القانون الأساسي من جهة والالتزام بالمنطلقات الأساسية للاقتصاد الفلسطيني كما تحددت في القانون من جهة ثانية.

فعلى الرغم من وجود تحديات اقتصادية واجتماعية كبيرة: البطالة، والفقر وفجوة الموارد المحلية، واختلالات هيكلية جذرية وجوهرية في الاقتصاد وسوق العمل المجزأ والمفتت بين الضفة الغربية وقطاع غزة وإرث الاحتلال الثقيل، إلا أن المُشرع الفلسطيني قد سارع إلى إقرار منهج اقتصاد السوق الحر، وتحقيق التنمية الاقتصادية وفق ذلك المنهج دون تقدير أو دراسة لإمكانيات التطبيق للرؤية التنموية، فقد حدد القانون الأساسي منهج الاقتصاد الحر حسب المادة (21) التي نصت على أن: النظام الاقتصادي في الضفة والقطاع يقوم على أساس مبادئ وآليات الاقتصاد الحر على الرغم من المعوقات الخارجية والداخلية التي تمنع هذه الآليات من الانتشار والتطور واستغلال الموارد والاستثمار وتحقيق الكفاءة الاقتصادية، وتحول دون تحقيق أهداف التنمية الاقتصادية والعدالة الاجتماعية التي تلبي الاحتياجات الأساسية للفقراء.

وفي كل الأحوال، فإن اقتصاد السوق -وفق آلياته الرأسمالية- يعجز عن تحقيق الكفاءة في تخصيص الموارد او تنمية الموارد او كليهما، ناهيك عن تحقيق العدالة الاجتماعية، هذا فضلاً عن أن الأسواق في بلادنا (فلسطين والوطن العربي) كما هو الحال فيما يسمى بدول العالم الثالث أو الرابع الفقيرة والمتخلفة غالباً ما تكون الأسواق ذاتها متخلفة او مجزأة ومبعثرة، او حتى قد تكون غائبة في بعض المجالات -كما يقول د. ابراهيم العيسوي- ومن ثم لا يجوز الاعتماد عليها كالية رئيسية لإدارة الموارد.

وهنا تكمن أهمية عدم الاستغناء عن التخطيط وتدخل الدولة في السعي لتحقيق التنمية، خاصة وأن اقتصاد السوق لا يلقى بالاً إلى الاعتبارات غير الاقتصادية وحتى في هذه الحدود فإنه لا يتعامل سوى مع مؤشرات الربحية الخاصة، الأمر الذي يفرض العمل على ايجاد البديل أو النموذج التنموي الذي يضمن تحقيق العدالة الاجتماعية للخروج ليس من أزمة الاقتصاد فحسب، بل أيضاً الخروج من أزمة المجتمع الفلسطيني بكل أبعادها السياسية والاقتصادية والتنموية... إلخ، وفق قواعد الديمقراطية والمشاركة الشعبية، وذلك من خلال تطبيق العناصر الرئيسية التالية للنموذج أو البديل المقترح():

العنصر الأول: إن للدولة، ولسياساتها المتناسقة من خلال التخطيط، دوراً حاسماً وحاكماً في نجاح التنمية. والدولة المعنية هنا ليست دولة البيروقراط، ولا الدولة التسلطية الشمولية، ولا الدولة التي يتحكم في مقاديرها الأغنياء، بل هي دولة الديمقراطية والمشاركة الشعبية والعدالة الاجتماعية.

العنصر الثاني: إحداث زيادة كبيرة في معدل الادخار المحلي كشرط لازم للتنمية السريعة والمطرده، فضلاً عن ضرورته لاستقلالية التنمية وتقوية الاعتماد على القوى الذاتية والوقاية من التبعية، وفي هذا النموذج التنموي البديل يقع على الدولة واجب أساسي وهو ضبط الاستهلاك والاستيراد من أجل رفع معدل الادخار المحلي.

العنصر الثالث: المشاركة الديمقراطية والتوزيع العادل للثروة والدخل كمبادئ ومنطلقات وآليات أساسية للتطور الاقتصادي التنموي بين قطاع غزة والضفة الغربية، لكن الانقسام الكارثي -الذي مضى عليه حوالي 12 عاماً - أدى ليس إلى تدمير التجربة الديمقراطية فحسب، بل أيضاً عزز وكرس الكثير من مظاهر الاستبداد والفساد والاستغلال الطبقي وغياب العدالة الاجتماعية.

العنصر الرابع: التعاون فيما بين السلطة أو الدولة الفلسطينية مع الدول العربية في إطار الاتفاقات الاقتصادية الصادرة عن الجامعة العربية، أو في إطار الاتفاقات الثنائية مع بعض الدول العربية وبعض الدول النامية والمنظمات الدولية بهدف تذليل الكثير من مصاعب التنمية الفلسطينية، وإمكانية تقديم المساعدات والخبرات الممكنة.

وأخيراً فإن التأكيد على دور الدولة ودور التخطيط في إحداث التنمية الشاملة لا يعني إن النموذج البديل يناهض القطاع الخاص ولا يعني أيضاً أنه يستبعد آليات السوق كلياً. فثمة مجال للمزج بين دور القطاع العام ودور القطاع الخاص ودور القطاع التعاوني، كما أن ثمة مجالاً للجمع بين آليات التخطيط وآليات السوق، وأن تكون الآلية الرئيسية للتنسيق بين القرارات هي التخطيط والآلية المساعدة هي قوى السوق.

لذلك إن تحقيق بعض أهداف التنمية، تتطلب منا المطالبة بتعديل المادة (21) من القانون الأساسي بحيث تصبح كما يلي: يقوم النظام الاقتصادي في فلسطين على

أساس مبادئ الاقتصاد المختلط والتخطيط الذي يضمن تدخل الدولة وملكيته لوسائل الإنتاج الرئيسية بما يضمن تطبيق مبادئ العدالة الاجتماعية وتكافؤ الفرص والضمان الاجتماعي والربط بين مبدأ الاقتصاد الحر ومبدأ التوازن الاجتماعي، أسوة بالبلدان الرأسمالية التي تخلت عن الهيمنة المطلقة لمبادئ الاقتصاد الحر وربطت بينها وبين مبادئ العدالة الاجتماعية والضمانات الاجتماعية والصحية.

وفي هذا الجانب، أشير إلى نجاح المنظمات الدولية، خاصة البنك الدولي في نشر وتشبيث مفاهيم ملتبسة وغير علمية للتنمية، ولا تلبى متطلبات التطور الاقتصادي بالمعنى التتموي الحقيقي في مواجهة التخلف والتبعية، ومن تلك المفاهيم على سبيل المثال: الحوكمة و التنمية المستدامة و الانعتاقية والسلام الاقتصادي ... إلخ، وهي مفاهيم منبثقة من الفكر الليبرالي الذي يستهدف تكريس عملية التطبيع والاعتراف بالعدو الصهيوني، وقد نجحت تلك المنظمات الدولية بالتعاون مع بعض منظمات NGO's بتعميم تلك المسميات أو الشعارات الفارغة من محتواها الوطني، ارتباطاً بمفاهيم التنمية الرثة أو اللا تنمية كما عبرت عنه الباحثة الأمريكية سارة روي التي أدرجت في عملها المرجعي عن قطاع غزة مفهومها للالتنمية، بقولها: "إن مصطلح اللاتنمية يعني بصورة أساسية "التفكيك المنهجي والمنظم لاقتصاد السكان الأصليين على يد قوة مسيطرة"، وذلك بهدف تجريد الفلسطينيين من مواردهم ومن أي وسيلة من شأنها أن تتيح لهم "إنشاء قاعدة اقتصادية لدعم وجود مستقل في أرضهم .

وإحدى الفرضيات الأساسية في تحليل روي هي وجود كيانين وطنيين سياسيين متميزين، وليس فقط اقتصاديين، داخل المساحة الجغرافية نفسها من النهر والبحر، حيث يعمل الجانب الإسرائيلي على تجريد الفلسطينيين من حقوقهم.

وتُعرّف روي مضمون اللاتنمية بأنه عملية تفكيك البناء، والتي بسببها تتوقف التنمية، ويتعثر تراكم الرساميل، ولا يحدث أي تحوّل بنيوي، ويُمنع التفاعل بين القطاعات المحلية (الزراعة والصناعة والطلب المحلي والإنتاج المحلي).

ففي نظر روي، "لم تكن اللاتمية جزءاً من مخطط مدروس، وهي لم تحدث عرضاً، وإنما كانت نتيجة السياسات الرسمية التي هدفت إلى إحكام القبضة العسكرية والسياسية والاقتصادية على قطاع غزة والضفة الغربية، وحماية المصالح الوطنية الإسرائيلية" ((. فضلاً عما سبق، فإن التنمية كمفهوم تحرري ومقاوم تتعارض جوهرياً مع الانقسام وتفرد حماس بمثل ما تتعارض مع التحولات السلطوية القمعية في قطاع غزة والضفة الغربية. وهنا لا بد من أن نواجه أنفسنا بالسؤال التالي: عن أي تنمية نتحدث؟ لا شك أن الحديث عن التنمية (كمشروع حضاري اقتصادي وثقافي واجتماعي) في الأراضي الفلسطينية هو حديث أقرب إلى الوهم في ظل العلاقات الرأسمالية الرثة والمصالح الطبقية للتحالف البيروقراطي الكمبرادوري المهيمن في كل من الضفة وقطاع غزة من ناحية، وطالما بقي الانقسام والصراع على المصالح الفئوية بين حركتي فتح وحماس قائماً من ناحية ثانية، الأمر الذي يعني بوضوح استحالة الوصول إلى أوضاع اقتصادية تنموية موحدة ومتكاملة وقابلة للنمو والتطور، بمثل ما يعني أيضاً استحالة تحقيق أي إجراءات إصلاحية جذرية في بنية الاقتصاد الفلسطيني في الضفة والقطاع تسهم في تطوير قطاعات الإنتاج (الزراعة والصناعة) والقطاعات الاقتصادية الأخرى.

المعلومات المتوافرة لتفسير خصوصية، إن لم يكن فشل التنمية الاقتصادية الفلسطينية -كما تقول د. ليلي فرسخ- "تختلف في تصوّرها للصهيونية، فالخطاب النيوليبرالي الذي تبنّته السلطة الفلسطينية، والجهاز المركزي للإحصاء الفلسطيني، والمؤسسات الاقتصادية الدولية، مثل البنك الدولي وصندوق النقد الدولي اللذان كانا يقدّمان المشورة إلى السلطة الفلسطينية ويؤمّنان لها الضمانة المادية يميل إلى التركيز على منطق السوق وما يستطيع الفلسطينيون أن يفعلوه لأنفسهم من أجل تحسين أوضاعهم الاقتصادية.

وقد تعرض هذا الخطاب للتحدي من جانب خبراء الاقتصاد السياسي الذين يركّزون على الاستعمار ويستخدمونه إطاراً تحليلياً لفهم الأوضاع و"الخيارات" الاقتصادية الفلسطينية" ().

وفي الواقع، "فإن الجزء الأكبر من الكتابات والأبحاث الاقتصادية التي تمحورت حول التنمية الاقتصادية الفلسطينية في الضفة الغربية وقطاع غزة منذ سنة 1993، يتجَنَّب الإشارة إلى أن الأراضي المحتلة تعيش في ظل نظام استعماري، بل دخل النموذج الاستعماري غياهب النسيان في الخطاب الرسمي للسلطة .

وقد دفع اتفاق "أوسلو" بكثيرين إلى التغاضي عن الواقع الاستعماري للصهيونية بوهم تطبيق حل الدولتين، انطلاقاً من قناعتهم أن اتفاق أوسلو أعاد تأطير الصراع -من وجهة نظرهم- بأنه بين مجموعتين وطنيتين متساويتين، مع التعتيم على التفاوت في القوة بين الجانبين، وأصبح مصطلح التعاون، لا الاستعمار، المفهوم المهيمن في الخطاب السياسي والأكاديمي، "وأصبح إرساء اقتصاد حيوي قادر على مؤازرة دولة فلسطينية قابلة للحياة، هدف التنمية الفلسطينية ومغزاها في عيون كل من السلطة الفلسطينية والمؤسسات المالية الدولية التي تقدّم لها الدعم والاستشارة، أي البنك الدولي ولجان الارتباط الخاصة.

لقد اكتفى النموذج النيوليبرالي في خطاب الوكالات الدولية والسلطة الفلسطينية بنقد سياسة الاحتلال، ولم يتطرق إلى البنية الصهيونية الاقتصادية والسياسية لإسرائيل، كما أنه يعزل الاقتصاد الفلسطيني عن علاقته البنوية بالاقتصاد الإسرائيلي.

ومن دون التقليل من أهمية دور الفرد في تقرير مصيره واختياراته، أو مقارنة "القدرة على الإنجاز" التي تنتهجها السلطة الوطنية الفلسطينية، فإن الأجندة النيوليبرالية التي تتقيد بها السلطة الوطنية الفلسطينية، تقتلع الصراع وأسباب الاستبداد الذي يعيشه الفلسطينيون من السياق التاريخي، الأمر الذي يطرح مشكلة من وجهة النظر الاقتصادية لأنه لا يمكن تقديم شرح وافٍ عن أسباب إخفاق المسعى الفلسطيني لتحقيق الاستقلالية الاقتصادية والسياسية من دون اعتبار الاحتلال امتداداً للصهيونية.

وهكذا، -كما تستطرد ليلي فرسخ- "تستوعب الرؤية الاقتصادية للسلطة الفلسطينية الاحتلال بدلاً من تحديّه بطريقة فاعلة، والأخطر من ذلك، هو أن الأجندة النيوليبرالية يمكن أن تؤدي إلى نزع الطابع السياسي عن النضال الفلسطيني.

فالمقايضة التي يقترحها السلام الاقتصادي تعني أن يستدفي كيان فلسطيني يشبه دولة بالنمو الاقتصادي الإسرائيلي، لا بل أن ينعم ببعض النمو أيضاً، لكن في المقابل، سيتوجب عليه تأجيل أو التخلي فعلاً عن النضال في سبيل الحقوق الوطنية الفلسطينية. نخلص من كل ما تقدم، إلى أن كل حديث عن الاستقلال السياسي والاقتصادي وفق أوهام أوسلو وبروتوكول باريس، ليس سوى تكريساً لمخططات وشروط دولة العدو الصهيوني، ما يعني أن تحقيق الاستقلال السياسي والاقتصادي يستحيل بلورته دون مقاومة الاستعمار الصهيوني بكل الأشكال الشعبية والكفاحية خاصة في الضفة الغربية. وبالتالي فإن الحديث عن استعادة وحدة الاقتصاد للضفة الغربية وقطاع غزة في إطار وحدة النظام السياسي الفلسطيني كهدف مركزي يسدل الستار على الانقسام الراهن ويدفنه إلى الأبد، بما يضمن تحقيق وتنفيذ حزمة من التغييرات الأساسية في النظام السياسي والأطر المؤسسية، بمثل ما يحقق أيضاً كافة الإمكانيات لتطبيق القوانين التي تضمن تأمين المصالح الاقتصادية المحلية والمغتربة (المستثمرين) وتوفير الإيرادات (ضريبة الدخل والمقاصة والرسوم بأنواعها)، وبالتالي توفير فرص الاستقرار التي تتيح التطبيق الأمثل للقوانين من ناحية، ومتابعة القضايا الاقتصادية والتنموية من ناحية ثانية، بما يُمكن من ضمان الأسس الكفيلة بتحقيق مبدأ الشفافية والكفاءة والديمقراطية كقاعدة أولية لهذا النظام، بما يؤهله كنظام سياسي وطني ديمقراطي فلسطيني من صياغة رؤية سياسية اقتصادية، بعيداً عن الوصفات والشروط الخارجية الضارة باقتصادنا ومستقبلنا السياسي.

وبالتالي فإن فكرة الإصلاح السياسي - الاجتماعي - الاقتصادي الشامل هو الهدف المركزي الذي يجب أن تتضافر كافة جهود القوى والفعاليات الوطنية من أجل العمل على بلورته - ارتباطاً بإنهاء الانقسام وتحقيق المصالحة الوطنية - كإطار ناظم لمجتمعنا الفلسطيني في هذه المرحلة الدقيقة، بما يؤكد على الالتزام بثوابتنا الوطنية وتحقيق أهداف شعبنا في الاستقلال والدولة كاملة السيادة على أرضنا المحتلة.

وفي هذا السياق يأتي الحديث عن الإصلاح الاقتصادي كواحد من أهم العوامل أو الركائز المطلوبة لعملية الإصلاح الشامل والتنمية المنشودة.

لكن الحديث عن الإصلاح وبالتالي التخطيط والتنمية في بلادنا قد يبدو مفارقة أو ثنائية متناقضة في ضوء واقعنا المنقسم الراهن الذي تكاد أن تكون فيه كافة السبل مغلقة في معظمها أمام التخطيط والتنمية - باعتبارهما أحد أهم ركائز الإصلاح الاقتصادي - وذلك بتأثير عاملين أساسيين يفصل أحدهما عن الآخر:

العامل الأول: فبسبب الاحتلال الإسرائيلي وطبيعته العنصرية واستراتيجيته النقيضة لمبادئ الشرعية الدولية والسلام العادل، يتعرض شعبنا لأشكال من المعاناة السياسية والاقتصادية والاجتماعية في ظل الحصار والعدوان والاضطهاد، تتجلى في العديد من الممارسات والمظاهر: غياب السيادة السياسية والاقتصادية/الضغوط الإسرائيلية على العمالة والاستيراد والتصدير وحرية الحركة والتنقل والتصاريح والإذلال والتحكم في المعابر/ وتجزئة الأرض إلى وحدات سكانية وجغرافية مغلقة، محاصرة بالمستوطنات، والجدار العازل، إلى جانب الحصار الاقتصادي المستند إلى الوحدة الجمركية والتبعية الاقتصادية الكاملة للاقتصاد الإسرائيلي كما حددها بروتوكول باريس، بحيث أصبح اقتصادنا رهينة للاقتصاد الإسرائيلي وآلياته وشروطه.

العامل الثاني: أوضاعنا الداخلية المتردية بسبب الانقسام التي أصبح تشخيصها واضحاً لكل الناس، غياب هيبة القانون والنظام/غياب تطبيق النظام الدستوري/ التداخل بين السلطات/ الفوضى ومظاهر الفساد في الضفة والقطاع / والإثراء غير المشروع/ وتعاقم مظاهر الفقر والفقر المدقع والبطالة في قطاع غزة / تنامي قطاع الخدمات/ تراجع قطاعي الزراعة والصناعة/ تراجع نسبة النمو وغياب السياسة الاقتصادية الواضحة المحددة المعالم، وهي أوضاع أسهمت في تراكم وتعميق عوامل الإحباط واليأس في صفوف أبناء شعبنا عموماً وفي قطاع غزة بشكل خاص.

لذلك فإن الحديث عن التنمية في الضفة الغربية وقطاع غزة سيظل دون أي معنى أو أي أفق مستقبلي طالما استمر الانقسام والصراع على المصالح الفئوية الضارة بين فتح

وحماس قائماً، ما يعني أن إنهاء هذا الانقسام الكارثي وتحقيق المصالحة وفق الوثائق التي تم الاتفاق عليها خاصة اتفاقية القاهرة 2011 و 2017، وعند ذلك يمكن استعادة وحدتنا الوطنية بكل معانيها وابعادها السياسية والاقتصادية والمجتمعية بما يمكننا عندئذ من توفير المناخ المطلوب للتنمية الفلسطينية في الضفة والقطاع.

ويبقى السؤال.. عن أي تنمية نتحدث ولماذا التنمية؟

إن التنمية التي نتحدث عنها، هي تنمية نقيضة لمفاهيم الاقتصاد الرأسمالي وآلياته، خاصة في بلادنا وبلدان العالم الثالث التي لن تتمكن من الخروج من مأزقها الراهن وأزماتها المتركمة وفق منهجية وآليات الليبرالية الجديدة أو النظام الرأسمالي، الذي بدوره لن يسمح لهذه البلدان بأي شكل من أشكال التطور إلا في ظل بقاء هذه البلدان أسيرة وتابعة للنظام الرأسمالي وخاضعة لشروطه.

وفي هذا السياق، فإن من المفيد مراجعة تاريخ تطور بلدان العالم الثالث والبلدان العربية، في مرحلة الستينات من القرن العشرين أو ما كان يسمى آنذاك بمرحلة الثورة الوطنية الديمقراطية - لأخذ العبر والدروس -، حيث شهدت تلك البلدان تجربة غير اعتيادية في مجال التنمية والتطور الصناعي والزراعي، أثمرت تقدماً في العديد من القطاعات الإنتاجية والاجتماعية، إلا أن هذا التقدم، أو الإنجاز المتحقق، اتسم بطابعه الكمي والأحادي المرتبط في قراره ومساره بالقيادة الوطنية آنذاك، وطابعها الفردي المركزي شبه المطلق من ناحية، وبالرؤية الوسطية الأيديولوجية والسياسية والاقتصادية لهذه القيادة، التي عجزت عن الوصول إلى الجماهير الشعبية والاعتماد عليها كقاعدة أساسية لنظامها، نظراً لفشلها في بناء ومأسسة الأطر الاقتصادية والاجتماعية والسياسية من ناحية، وفشلها في بناء الأطر السياسية والمجتمعية المعبرة عن مصالح تلك الجماهير، التي غاب دورها ولم يسمح لها بالمشاركة أو التعبير عن مصالحها من ناحية ثانية، وقد أدى ذلك الوضع إلى إفساح المجال لتنامي الدور الانتهازي الطفيلي للشرائح البرجوازية الكومبرادورية والعقارية والطفيلية بأنواعها في إطار البيروقراطية الحاكمة،

واستفرادها في التحكم بكافة أجهزة الدولة ومؤسساتها، الأمر الذي أدى إلى انهيار منجزات "الثورة الوطنية الديمقراطية" فور غياب الزعيم او القائد الفرد. ولذلك لم يكن مستغربا انهيار تلك التجربة الوطنية والتنمية، بعد أن تعرضت لسلسلة من الأزمات السياسية والاقتصادية، كان من أهم نتائجها إعادة إنتاج علاقات التبعية مع بلدان النظام الرأسمالي، خاصة الولايات المتحدة الأمريكية، وهي علاقات لم تنقطع تماما في المرحلة السابقة، إلى جانب تفاقم الأزمات الاقتصادية الداخلية التي عبرت عن الفشل في استكمال مهام مرحلة الثورة الوطنية الديمقراطية، وتفاقم تبعية هذه البلدان وانكشافها وضعف وتراجع اقتصادها وتراكم ديونها، بعد انهيار قاعدتها الإنتاجية في القطاع العام بالذات، لحساب مصالح الشرائح الطبقية الطفيلية "الجديدة" المتنامية، البيروقراطية والكومبرادورية والعقارية وغيرها، الأمر الذي أدى إلى فقدان هذه البلدان لقدراتها في السيطرة الكاملة على مواردها وثرواتها الطبيعية والاقتصادية، واستفحال مظاهر الفساد والتضخم والغلاء والإفقار للسواد الأعظم من سكانها عموماً، والطبقات والشرائح الفقيرة الكادحة والمضطهدة خصوصاً، وبالتالي البروز الحاد لمأزق التنمية فيها، معلناً بوضوح أن لا إمكانية للخروج من هذا المأزق إلا وفق منهجية وبرنامج وأيديولوجية نقیضة لمنهجية النظام الرأسمالي وبرنامجها وأيديولوجيته، ونقصد بذلك النظام الاشتراكي الذي لا تملك شعوبنا، وشعوب العالم الثالث، خياراً آخر سواه.

على ضوء ما تقدم، فإن التنمية التي نتطلع إلى تطبيقها في بلادنا لا علاقة لها بمعدلات النمو الحسابي في الناتج الإجمالي، بل بمدى إسهامها في تحقيق التقدم في عدد مهم من مجالات الحياة الإنسانية، وبالذات في مجال اشباع الحاجات الأساسية للفقراء ومحدودي الدخل بما يضمن تحسين مستوى معيشتهم.

ولذلك من المهم التمييز بين النمو الاقتصادي والتنمية، فالنمو الاقتصادي يشير إلى مجرد الزيادة الكمية في متوسطه الدخل الفردي الحقيقي الذي لا يرتبط بالضرورة بحدوث تغيرات هيكلية اقتصادية او اجتماعية.

"اما التنمية فهي ظاهرة مركبة تتضمن النمو الاقتصادي كاحد عناصرها الهامة، ولكنها تتضمنه مقروناً بحدوث تغيير في الهياكل الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية والعلاقات الخارجية، ويمكن ان يتحقق نمو اقتصادي سريع ولا تحدث تنمية، عندما يكون النمو الاقتصادي مصحوباً بتقليص المشاركة الشعبية في اتخاذ القرارات السياسية والاجتماعية والاقتصادية، وكبت الحريات كما هو الحال في بلادنا".

إن التنمية وفق هذا المفهوم هي مشروع حضاري، اقتصادي اجتماعي وثقافي، تحمل أهدافاً لا تقتصر على الأوضاع الاقتصادية فحسب، بل تتعداها إلى أهداف أخرى غير اقتصادية، ومن أهم هذه الأهداف..:

- 1- زيادة إنتاج السلع والخدمات ذات القدرة على إشباع الحاجات الأساسية للبشر، وهو ما يعني تحرير الإنسان من الفقر والعوز والجهل والمرض.
- 2- رفع مستوى الحياة البشرية من خلال توفير فرص أفضل لتحقيق الذات لكل البشر وتمكينهم من إطلاق طاقاتهم على العطاء والإبداع، وبما يحقق لكل إنسان الشعور بالانعتاق وبالكرامة الإنسانية والتحرر من استغلال الآخرين واحترام الذات.
- 3- إن تحرير الانسان من الاستغلال والمهانة، من خلال توفير أفضل الفرص لتطوير قدراته وانطلاقها لا ينفصل عن تحرير المجتمع كله من استغلال المجتمعات الأخرى له، وتحرير الاقتصاد من التبعية للاقتصاد الرأسمالي العالمي، وزيادة درجة اعتماد المجتمع على ذاته.

بهذا المدخل يمكن أن نتناول واقع وآفاق التنمية في فلسطين، بسؤال أي تنمية لفلسطين؟ وهو سؤال تفرضه علينا ظروفنا الراهنة في الصراع والتناقض التاحري مع العدو الصهيوني من ناحية، والتناقضات السياسية المجتمعية الداخلية التي تدفع إلى تغييب أو إزاحة المجتمع السياسي الفلسطيني لحساب المجتمع العصبوي أو العشائري، ولحساب أجهزة السلطة ورموزها في مناخ من الهبوط السياسي والأخلاقي والقيمي المرتبط بتزايد انتشار مظاهر التفكك والانهيال الداخلي بكل أبعاده الأمنية والقانونية والمجتمعية، بما يجعل من الحديث عن التنمية المستقلة في هذه الظروف نوعاً من السخرية والوهم.

المسألة الأخرى في هذا الجانب، إننا حينما نتحدث عن التنمية في فلسطين يتبادر إلى الذهن، المسافة الواسعة بين الإمكانيات الضعيفة والمحدودة المتاحة للتنمية من ناحية والمعوقات المادية- الداخلية والخارجية خاصة الإحتلال- من ناحية ثانية، التي تحول دون تفعيل تلك الإمكانيات، بدرجة يتبدى معها أن محاولة الإجابة عن سؤال التنمية، يظل يحمل طابعاً نظرياً لا يملك القدرة على التفاعل مع الواقع الراهن بسبب حجم التناقض بين الرؤية التي نتوخاها لواقع التنمية في فلسطين كجزء فعال في إطار مفهوم التنمية المستقلة العربية من جهة وبين العوامل السلبية الذاتية أو الداخلية وطريقة الأداء التي لا تتسجم في جوهرها مع تلك الرؤية وآلياتها المطلوبة في السياق الوطني والقومي العام من جهة أخرى، دون إغفال دور العامل الخارجي المتمثل في العدوان الصهيوني الهمجي التدميري شبه اليومي لشعبنا ومقدراته، بأساليب فاقت بما لا يقاس أشنع أساليب الأنظمة العنصرية والفاشية النازية في العصر الحديث، وهو عامل معرقل بصورة رئيسة لعملية ربط التطور الاقتصادي والاجتماعي والسياسي الفلسطيني في إطاره العربي، من خلال حرص دولة العدو الإسرائيلي على إبقاء الاقتصاد الفلسطيني أسيراً وخاضعاً لمقتضيات وشروط وآليات الاقتصاد الإسرائيلي وفق اتفاق أسلو عموماً وأسس وبنود برتوكول باريس خصوصاً.

على إننا في موازاة هذه الصورة القائمة، لا يجب أن نقفز عن أسباب وعوامل داخلية أخرى أفسحت المجال- بهذه الدرجة أو تلك- إلى تراكم هذه الأحوال أو النتائج، وفي مقدمتها ضعف وتقاعس دور قوى المعارضة اليسارية والديمقراطية في فلسطين، وهشاشتها وعجزها عن تقديم ونشر البرنامج الاقتصادي التنموي البديل بين جماهيرها من جهة إلى جانب عجزها عن استنباط الرؤية الاستراتيجية السياسية الواضحة المستندة إلى كون الصراع هو صراع عربي - صهيوني بالأساس، الأمر الذي أدى إلى مزيد من تراجع إمكانيات وقدرات هذه القوى في فضح ومواجهة، ومن ثم طرح البديل الشعبي المطلوب، عبر الرؤية النقدية والتغييرية الشاملة لواقعنا، التي تقوم على أن التنمية بالنسبة لنا - كعرب في صراعنا مع المشروع الإمبريالي الصهيوني - هي جزء من

رؤية اشتراكية نقيضة للنظام الإمبريالي، وهي في جوهرها، جهد وطني اجتماعي كلي مؤسسي، يهدف إلى الارتقاء بالحياة الاجتماعية إلى مستويات أعلى عبر تطوير إنتاجية العمل وتجسيد إنتاج فائض مادي وثقافي، واستخدامه بشكل إيجابي يؤدي إلى توسيع العملية الاقتصادية الاجتماعية، من أجل توفير أفضل للحاجات البشرية، وفق مبدأ الاعتماد الجماعي العربي على الذات، الذي يعني ضرورة التعبئة الرشيدة والقصوى لكل الموارد الاقتصادية والبشرية والمالية وتوجيهها في خدمة التنمية، وأن يكون التعاون مع العالم الخارجي منطلقاً من استراتيجية التوجه الداخلي التي تعتمد على السوق المحلي الفلسطيني والعربي، وأن تصاغ أهداف العملية التنموية لتناسب مع متطلبات هذه الاستراتيجية التي تضمن تأمين شروط السيطرة على مواردنا وثرواتنا الطبيعية، والسيطرة على أسواقنا وحماية منتجاتنا، وامتلاكنا لآليات التطور الصناعي والتكنولوجي كمدخل أساسي في عملية التنمية المنشودة .

وفي هذا السياق فإن التنمية الهادفة إلى إشباع الحاجات الأساسية للأغلبية الساحقة من أبناء شعبنا (الطبقات والشرائح الفقيرة) وتقدمها وتطوير إنتاجيتها، لا بد و أن تستند إلى المشاركة الشعبية الفاعلة في المؤسسات الديمقراطية، كضمانة وحيدة لعملية التجنيد الطوعي لكافة الطاقات البشرية في مختلف القطاعات الإنتاجية وغيرها، للقيام بأعباء التنمية الوطنية في إطارها القومي، وما تتطلبه من معاناة وتضحيات في بداياتها الأولى تعزيزاً لمبدأ الالتزام المشروط بعلاقة جدلية صاعدة نحو آمال واقعية صوب العدالة الاجتماعية، هذا الالتزام الجماهيري الطوعي لن يتحقق بدون أن يترافق مع تحقيق مبدأ المشاركة الديمقراطية، الذي يضمن ترسيخ وعي الجماهير بأن عملها وإنتاجها يصب في خدمة مستقبلها ومستقبل أبنائها، بما يدفع ويحمي التراكم الإيجابي سواء في الأداء السياسي الاجتماعي أولاً، أو في أداء و تطوير القطاعات الإنتاجية وارتفاع معدلات النمو بشكل متدرج ثانياً، وبما يكفل خلق المقومات المطلوبة لبناء القاعدة المادية للإنتاج والنهوض والتقدم الاقتصادي والمجتمعي في الإطار القومي الديمقراطي العربي ثالثاً .

بهذا المعنى فإن التنمية المطلوبة لفلسطين بالترابط الوثيق مع الرؤية الاستراتيجية العربية تشكل مشروعاً أو حدثاً تاريخياً ينتمي إلى اللحظة / الحاضر، تفرضه احتياجات القوى الشعبية كأساس لمستقبلها، يصيب مختلف الجوانب الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية في مجتمعنا، ويحمل في طياته متغيرات نوعية لكل أشكال هذه الأطر ومحتواها . إنها ليست فقط عملية شمولية لكل جوانب الحياة - كما أسلفنا - بل هي تقترب من كونها عملية تبادلية ذاتية، هدفها الجماهير، وأدواتها المشاركة الجماهيرية في إطار الاستراتيجية الوطنية والقومية التحررية والديمقراطية التقدمية باعتبارها الحاضنة التي تتسع لخيارات التنمية المتعارف عليها في بناء القدرات البشرية وتحسين مستويات المعيشة والصحة والمعرفة والعلم والمهارات، كما تتسع لضرورات التناقض الرئيسي مع العدو الإسرائيلي، وما تفرضه تلك الضرورات من ترابط مفهوم التنمية وتطبيقاتها مع هدف التحرر الوطني والاستقلال والسيادة كجزء من أهم أهداف التحرر القومي العربي المعاصر، إذ أن تحقيق هذا الهدف هو في حد ذاته أحد أهم أولويات تلك الاستراتيجية.

وفي سياق تناولنا للرؤية المستقبلية للاقتصاد الفلسطيني، فإننا نقترح المحورين التاليين كما طرحهما رائد الاقتصاد الفلسطيني المرحوم د.يوسف الصايغ:-
 أولاً: الموجب الإنمائي: يدعو في هذا المحور إلى تحديد الأولويات الوطنية الاستراتيجية ذات الأهمية النسبية الكبرى للاقتصاد الفلسطيني وخاصة في قطاع غزة بما ينسجم والواقع الحالي المأزوم للاقتصاد داخل القطاع، الأمر الذي ندعو فيه كافة المعنيين الفلسطينيين إلى إعادة قراءة البرنامج الإنمائي الفلسطيني الذي أعده مفكرنا د.الصايغ، لكي نتمكن من وضع أسس المستقبل الاقتصادي الفلسطيني بصورة صحيحة قابلة للتقدم.

ثانياً: المنظور الفلسطيني للإنماء: بمعنى أن يتم التركيز على قضية التنمية وفق مفهومها ورؤيتها الوطنية التي تراعي والأولويات الاستراتيجية من منظور فلسطيني وطني، ينطلق بالأساس من المصالح الاقتصادية للمجتمع الفلسطيني وما يستدعيه هذا

التوجه من ضرورات العمل على إلغاء اتفاق/بروتوكول باريس، ومتابعة وإيجاد كافة السبل والآليات التي تعزز ترابط الاقتصاد الفلسطيني بمكونات وآليات الاقتصاد العربي.

وفي هذا السياق أقدم فيما يلي اقتراحاً لمجموعة من الأسس المكونة لهذه الاستراتيجية التي يستحيل تطبيقها في ظل استمرار الانقسام وفشل القوى السياسية عموماً، وحركتي حماس وفتح خصوصاً في تحقيق المصالحة واستعادة وحدة النظام السياسي الفلسطيني، ذلك إن الحديث عن التطور الاقتصادي والتنمية يتناقض كلياً مع استمرار الانقسام :-
أولاً: حصر كافة البيانات والمعلومات الخاصة بالموارد الطبيعية والبشرية الفلسطينية عبر فريق وطني اقتصادي متخصص، تمهيداً للسيطرة المباشرة عليها وإدارتها، كهدف وطني يستحيل بدون تحقيقه تطبيق أي خطة تنموية فلسطينية

ثانياً: خلق مقومات اقتصاد المقاومة والصمود انسجماً مع متطلبات هذه المرحلة، وما يعنيه ذلك من العمل الجاد على تطبيق سياسة اقتصاد التقشف، بكل ما يعنيه من إجراءات تلغي - بعد المحاسبة القانونية- امتلاك أي مواطن أو مسئول لأي شكل من أشكال الثروة الطفيلية غير المشروعة وإلغاء كافة مظاهر الإنفاق الباذخ بكل أشكاله وأنواعه وأساليبه عموماً وفي مؤسسات السلطة خصوصاً.

ثالثاً: فك الارتباط والتبعية والتكيف مع الاقتصاد الإسرائيلي ووقف هذا التضخم في حجم الواردات، وفرض الرسوم الجمركية العالية على الكماليات المستوردة مقابل تخفيف الرسوم على الواردات الأساسية، ووقف عمليات الاستيراد المباشر وغير المباشر من السوق الإسرائيلي، الأمر الذي يعني تجاوز أو إلغاء بروتوكول باريس، على الرغم أن عملية إلغاء البروتوكول في ظل أوضاع السلطة الحالية بما في ذلك المصالح الطبقية للعديد من رموزها وأجهزتها البيروقراطية المتحالفة مع البرجوازية الكمبرادورية، ليست قابلة للتحقق، علاوة على تذرع السلطة بأنه لا يمكن إلغاء اتفاق باريس بسبب كونه جزءاً لا يتجزأ من اتفاق أوسلو الذي لا تستطيع سلطة الحكم الذاتي إلغاؤه لأن معنى ذلك -من وجهة نظرها- قد يؤدي إلى إلغاء السلطة، وهي ذريعة يرددها بعض المسؤولين

في السلطة على الرغم من توصيات وقرارات المجلس المركزي الفلسطيني في دوراته المعقودة عامي 2017 / 2018.

لذلك فإن النضال من أجل إلغاء اتفاق أوسلو لا يضمن فحسب إلغاء بروتوكول باريس، بل يضمن أيضاً تحقيق المعنى الجوهرى للاستقلال والسيادة الكاملة على أرضنا وحدودنا ومواردنا الاقتصادية، وتحقيق المعنى الجوهرى للتنمية بعيداً عن أي شكل من أشكال التبعية، وكما يقول عميد الاقتصاديين الفلسطينيين الراحل د. يوسف صايغ "ليس أمام الأراضي المحتلة خيار سوى السعي إلى تخلص أنفسها من التبعية، وبناء على ذلك، فإن ما يحرف ويعيق ويشوّه الاقتصاد ليس نتيجة لليد الخفية لقوى السوق، بل بسبب فرض اليد الظاهرة الثقيلة للقوة المحتلة".

رابعاً: التخطيط التأشيرى والمركزي لتفعيل العملية الإنتاجية في الصناعة والزراعة، والعمل على تفعيل العلاقة بين هذين القطاعين بما يخدم تطوير المنتجات الصناعية المعتمدة على الإنتاج الزراعى، وإقرار مشروع القانون الزراعى بهدف تحديد وإرساء استراتيجية زراعية فلسطينية تتناسب مع أهمية القطاع الزراعى، في إطار سياسة تنمية زراعية آنية ومستقبلية تقوم على التخطيط و تفعيل دور مؤسسات الإقراض الزراعى والبنوك لتقديم الدعم للمزارعين الفقراء، وتطوير وتوسيع الأراضي الزراعية وأراضي المراعى والثروة الحيوانية والصيد، إلى جانب المبادرة إلى تنفيذ مشاريع إقامة محطات لتحلية مياه الشرب ومعالجة المياه العادمة، ومشاريع حكومية للطاقة الشمسية وتدوير النفايات.

خامساً: تطوير دور القطاع العام والتعاونى والمختلط بعيداً عن أشكال الاحتكار، بما يدفع إلى توسيع القاعدة الإنتاجية الفلسطينية، والسوق الفلسطينى، ودعم وتشجيع الصناعات الصغيرة، على نحو يؤدي إلى إيجاد المزيد من فرص التشغيل المتواضعة، لليد العاملة، في الإنتاج والسوق المحليين من ناحية، ويسهم في ضمان معدلات عالية - نسبياً - من النمو لقطاعي الإنتاج الرئيسيين - الزراعة والصناعة - من ناحية ثانية. وفي هذا السياق فإن من الواجب والضرورى، الأخذ بمقترحات البرنامج العام للتنمية

الذي أشرف عليه المفكر الاقتصادي الفلسطيني الراحل د.يوسف صايغ، إذ أن هذه المرحلة وضرورتها الاقتصادية-السياسية معا تقتضي من كافة المسؤولين في السلطة الأخذ بتلك المقترحات بعد إهمال طويل وغير مبرر لها.

سادساً: تحقيق سبل وآليات التكامل بين الضفة الغربية وقطاع غزة، بما يضمن تعزيز الآفاق الاقتصادية فيهما، ومن ثم تحقيق زيادة في الناتج الإجمالي بما لا يقل عن 20% من حجمه في عام 2017، والى أن يتحقق هذا الهدف، لا بد من تطوير آليات واستخدام وسائل تضمن تعزيز العلاقات الاقتصادية بين المنطقتين بالحد الأدنى من المخاطر والتكاليف، والمطلوب إعطاء الأولوية للمشاريع والأنشطة التي تعزز التكامل والمصالح المشتركة بين الضفة والقطاع (من خلال الشركات والمشاريع المشتركة وتفعيل وتنشيط التجارة البينية والمشاريع الصناعية والخدماتية المشتركة وخاصة قطاع السياحة).

سابعاً: العمل على إنشاء صندوق للإنقاذ الوطني بتمويل من الحكومة ورجال الأعمال والفلسطينيين بالخارج لدعم وتمويل المشاريع الصغيرة والمتوسطة وبدون فوائد وبفترات سماح عالية.

ثامناً: مراعاة الحفاظ على ثبات الأسعار للسلع الأساسية الضرورية للفقراء ورفع أجور الفئات والشرائح الاجتماعية من ذوي الدخل المحدود.

تاسعاً: إنشاء وتفعيل المؤسسات الاقتصادية الكبرى في قطاع الصناعة على نمط الشركات الصناعية المساهمة العامة والشركات القابضة والمختلطة بين القطاعين العام والخاص، لمواجهة هذا الضعف في البنية الصناعية ونقلها من طابعها الحرفي-الفردى-العائلي إلى طابعها الإنتاجي العام الكفيل وحده بتطوير القطاعات الإنتاجية في بلادنا. عاشراً: العمل بكل جديده، وعبر كافة السبل والضغوط السياسية الممكنة، من اجل تفعيل وتوسيع مجال التبادل التجاري الفلسطيني العربي، ووقف احتكار السوق الإسرائيلي لهذه العملية. وكذلك التركيز على فتح سوق العمالة العربي، في مختلف البلدان، أمام العمالة الفلسطينية، الماهرة وغير الماهرة، وفقا لقوانين وأنظمة التشغيل في تلك البلدان، دون

أن يؤثر ذلك إطلاقاً في هوية الفلسطيني أو يتخذ أي بعد سياسي يتناقض مع حقه في العودة أو الإقامة الدائمة في وطنه، علماً بأن السوق العربي في دول الخليج و السعودية يستوعب أكثر من خمسة ملايين عامل أجنبي سنوياً.

حادي عشر: متابعة تنفيذ البرامج والدراسات والتوصيات المتعددة الخاصة بتفعيل دور رأس المال الفلسطيني في الشتات، رغم وعينا بارتباطه برأس المال العالمي المعولم . إن هذه الرؤية، أو الخطوط العامة الأولية المقترحة، لا بد لها لكي تملك مقومات التغيير الإيجابي المطلوب، أن تتبنى منهجاً علمياً، وفلسفة ذات مضمون ديمقراطي، وطني وقومي، تقوم على الإيمان العميق، بوجود تمتع شعبنا الفلسطيني بحقوقه وحرياته الأساسية وممارسته لها، كمقدمة تؤدي إلى وقف تراكمات الأزمة الراهنة، وتفاقم تناقضاتها المحكومة بثنائية غير منطقية أو منسجمة، تتراوح بين فردية الفرار وأحادية الخطاب في السلطة وأجهزتها من جهة، وبين جماعية المعاناة والتضحيات والآمال الكبيرة من جهة ثانية، وبالتالي فإن إلغاء هذه الثنائية المتناقضة، هو سبيلنا الوحيد نحو نظام الحكم الديمقراطي الوطني، العادل والقوي، الممتلك للفهم السليم والواضح لوظيفته الجوهرية بشقيها: الوطني والديمقراطي الداخلي بما يضمن رسم السياسات الاستراتيجية المعبرة عن مصالح جماهير شعبنا، بمثل ما يضمن أيضاً، توجيه وزارات ومؤسسات وأجهزة السلطة نحو تحقيق تلك السياسات أو الرؤى في الاقتصاد كما في السياسة، بكفاءة عالية تخدم أهدافنا وثوابتنا الوطنية العامة، بمثل ما تخدم وترتقي بأهدافنا المطلوبة الداخلية دون أي انفصام بينهما.

على أن تطبيق هذه الخطة الاستراتيجية، مرهون بعملية تغيير جدي وعميق، بدايتها الأولى إنهاء الانقسام والالتزام بالثوابت الوطنية والسياسية التوحيدية المستندة إلى الديمقراطية ببعديها السياسي والاجتماعي، بما يضمن تحقيق العدالة الاجتماعية والتعددية والحرية، وتطبيق مبدأ تكافؤ الفرص وسيادة القانون وقواعد المحاسبة ضد أي شكل أو مظهر من مظاهر التفرد أو الصراعات غير المبدئية أو الخلل والفساد من جهة

أخرى، إذ أن تطبيق هذين الشرطين في إطار الرؤية الاستراتيجية سيمكننا من الحديث بثقة عن تحقيق أهم ركيزتين من ركائز صمودنا على الصعيد الداخلي هما :-

1- ضمان وحدة وتعددية النظام السياسي واستمراره وفق مبادئ حرية الرأي والمعتقد وسيادة القانون، ووقف استخدام السلطة، من قبل الكثير من رموزها، كجسر لجمع وتراكم الثروات الطفيلية غير المشروعة على حساب قوت وحياة الجماهير الشعبية، حيث أدى هذا الاستخدام الأناني البشع التي تراكم العوامل التي دفعت بدورها إلى الصراع الدموي الداخلي ومن ثم الانقسام بين فتح وحماس عبر حكومتين غير شرعيتين في كل منهما، كما أدى إلى فقدان مساحات واسعة من جماهيرنا لدورها وحريتها.

2- تقوية وتعزيز الوحدة السياسية لمجتمعنا وتوفير قدراته على الصمود والمقاومة حتى طرد الاحتلال وتفكيك وإزالة مستوطناته على طريق الحرية والاستقلال وتغيير المصير والعودة والتنمية والعدالة الاجتماعية والديمقراطية.

أخيراً: إننا نفترض أن هذا الفهم للاقتصاد الفلسطيني بكل مضامينه التنموية يجب أن يشكل أحد المحاور الرئيسية لنشاط وبرامج الحركة الوطنية الفلسطينية لأنه المحور المكمل عبر علاقة جدلية وملتصدة لعملية التحرر الوطني والاستقلال والدولة، فالانهيار الاقتصادي- الاجتماعي الناتج عن استمرار تفكك وانقسام النظام السياسي الديمقراطي الفلسطيني، واستفحال مظاهر الفساد والاستبداد والهبوط السياسي والتفاوض العبثي وغياب سيادة القانون العادل، يدفع أو يراكم بالضرورة نحو خلق المزيد من مقومات الانهيار السياسي والاجتماعي بما يجعل من الفوضى والعشوائية والفلتان الأمني والاقتصادي من ناحية وتزايد تحكم القوى الخارجية (الأمريكية الإسرائيلية) في مستقبلنا من ناحية ثانية، عاملاً مقررماً في أوضاعنا السياسية الاقتصادية المجتمعية، وفي كلا الحالتين يصبح مستقبل شعبنا معلقاً بعوامل لا دخل لإرادة جماهيرنا في تشكيلها أو التأثير فيها، وهذا بالقطع وضع بائس، ما أتعس الأمة التي تجد نفسها فيه .

اقتصاد قطاع غزة ومجابهة الانقسام والحصار صوب الوحدة الوطنية والديمقراطية والتنمية

الجمعة 03 سبتمبر 2021

ليس من المبالغة القول إن "الاقتصاد" الفلسطيني - خاصة في ظروف الانقسام والحصار - بات أكثر ضعفاً وانكماشاً مما كان عليه من قبل وخاصة في قطاع غزة، الأمر الذي أدى إلى تغييب الوضوح أو التأكيد بالنسبة للمستقبل على الصعيد الاقتصادي والسياسي والاجتماعي معاً، نتيجة للدور الإسرائيلي - الأمريكي على وجه التحديد، ولكننا على ثقة من أن إعادة بناء العلاقات الداخلية الفلسطينية واستعادة وحدة النظام السياسي الفلسطيني التعددي، والتغلب على أفة الانقسام الخطير وفق ثوابتنا الوطنية والمجتمعية، وإبرادة وطنية تقوم على المشاركة والتعددية فإننا سنملك بالتأكيد القدرة على تحديد معالم مستقبلنا بوضوح، بدل تكريس انفصال قطاع غزة اقتصادياً وسياسياً عن جناحه الرئيسي في الضفة الفلسطينية التي يعمل تحالف العدو الإسرائيلي الأمريكي على ترك مستقبلها غامضاً بما يعني المزيد من تفكك وتراجع المشروع الوطني التحرري الديمقراطي الفلسطيني، وهي الغاية الأساسية لدولة العدو الصهيوني التي تستهدف التبريد السياسي للفلسطينيين، بعد أن بات قيام دولة فلسطينية مستقلة كاملة السيادة نوعاً من الوهم.

صحيح أننا نقر بمسؤولية العدو الصهيوني وحصاره وعدوانه المستمرين، كسبب أساسي من أسباب التراجع والتدهور الاقتصادي إلا أن ذلك لا يعني إغفالنا لدور الانقسام والصراع على المصالح الطبقية والفئوية لحركتي فتح وحماس، ولدور الممارسات والسياسات الداخلية من قبل حكومة السلطة في رام الله، و"حكومة" حماس في غزة طوال الـ14 عاماً الماضية، التي عمقت مظاهر الخلل والهبوط والانحطاط والتفكك السياسي والمجتمعي، إلى جانب التراجع في كافة القطاعات الإنتاجية وغير الإنتاجية في

القطاعين الخاص والعام على حد سواء، بما يستدعي العمل الجاد لخلق ومواصلة حالة جماهيرية شعبية ضاغطة لإنهاء الانقسام واستعادة مقومات الوحدة الوطنية، بما يمكننا من تفعيل العملية التغييرية الديمقراطية الداخلية التي يجب أن يرتكز محورها أو جانبها الاقتصادي، على المفاهيم والخطوط العامة للاستراتيجية التنموية التي يجب العمل على بلورتها وتبنيها للخروج من هذا المأزق الحاضر إلى المستقبل، وذلك لتحقيق هدفين :

الأول: إيجاد إطار مفهومي يوضح الأولويات الاقتصادية الفلسطينية وفق اسس اقتصاد التششف.

الثاني: تعريف ماهية المراحل المتعاقبة التي من خلالها يمكن تحقيق الأهداف التنموية بأسلوب تدريجي.

على أن ندرك أن الإطار المطلوب ما بعد إنهاء الانقسام "يجب أن يقوم على أساس توفر شروط التطور الذاتية والموضوعية للاقتصاد الفلسطيني، وأن يتجه صوب تحقيق الطموحات الفلسطينية الوطنية، آخذين بعين الاعتبار دروس التنمية الهامة في بلدان أخرى من جهة، وبوضوح الأهداف ذات الصلة بالموضوع، لتطوير رؤية تنموية فلسطينية تسلط الضوء على أهداف واحتياجات الجماهير الشعبية الفقيرة، عبر دور مركزي للسلطة من جهة، وللقطاعين الخاص والعام من جهة ثانية.

وفي الحالة الفلسطينية الراهنة، فإن هذه المتطلبات لا تتوفر بسبب الانقسام، وحتى ولو تمكنت السلطة الفلسطينية من توفير بعضها، إلا أن افتقارها للسيادة هو أكثر ما يعيقها عن تحقيق تنمية اقتصادية نشطة ومستدامة، لأنها تقتصر على السيطرة على مواردها الذاتية وعلى حدودها المادية، وعلى أمنها الداخلي والخارجي، وعلى سكانها وعلى حركة الدخول والخروج من الأراضي الفلسطينية.

وفي هذا الصدد، أشير إلى أن استمرار افتقار السلطة الفلسطينية لعوامل السيادة والسيطرة على مواردها، إلى جانب استمرار تراكم مظاهر وعوامل الركود والكساد الاقتصادي في قطاع غزة المرتبطة بالحصار واستمرار الانقسام، لا يعني سوى مزيد من التدهور الخطير ليس في مكونات الأوضاع الاقتصادية في قطاع غزة فحسب، بل

أيضاً ستؤدي إلى مزيد من التفكك السياسي والاجتماعي (الشباب والمرأة والأطفال وتزايد البطالة وما يؤدي إليه من توليد وانتشار الجريمة بأنواعها في قطاع غزة) الأمر الذي يؤكد على أن قطاع غزة لا مستقبل له سياسياً واقتصادياً واجتماعياً إلا بالارتباط السياسي والاقتصادي والاجتماعي مع الضفة الغربية المحتلة في إطار نظام سياسي فلسطيني وطني وديمقراطي يلتزم بكل مواثيق ومقررات م.ت.ف.، إلى جانب التزامه بنصوص القانون الأساسي من جهة والالتزام بالمنطلقات الأساسية للاقتصاد الفلسطيني كما تحددت في القانون من جهة ثانية.

فعلى الرغم من وجود تحديات اقتصادية واجتماعية كبيرة: البطالة، والفقر وفجوة الموارد المحلية، واختلالات هيكلية جذرية وجوهريّة في الاقتصاد وسوق العمل المجزأ والمفتت بين الضفة الغربية وقطاع غزة وإرث الاحتلال الثقيل، إلا أن المُشرع الفلسطيني قد سارع إلى إقرار منهج اقتصاد السوق الحر، وتحقيق التنمية الاقتصادية وفق ذلك المنهج دون تقدير أو دراسة لإمكانيات التطبيق للرؤية التنموية، فقد حدد القانون الأساسي منهج الاقتصاد الحر حسب المادة (21) التي نصت على أن: النظام الاقتصادي في الضفة والقطاع يقوم على أساس مبادئ وآليات الاقتصاد الحر على الرغم من المعوقات الخارجية والداخلية التي تمنع هذه الآليات من الانتشار والتطور واستغلال الموارد والاستثمار وتحقيق الكفاءة الاقتصادية، وتحول دون تحقيق أهداف التنمية الاقتصادية والعدالة الاجتماعية التي تلبي الاحتياجات الأساسية للفقراء.

وفي كل الأحوال، فإن اقتصاد السوق -وفق آلياته الرأسمالية- يعجز عن تحقيق الكفاءة في تخصيص الموارد أو تنمية الموارد أو كليهما، ناهيك عن تحقيق العدالة الاجتماعية، هذا فضلاً عن أن الأسواق في بلادنا (فلسطين والوطن العربي) كما هو الحال فيما يسمى بدول العالم الثالث أو الرابع الفقيرة والمتخلفة غالباً ما تكون الأسواق ذاتها متخلفة أو مجزأة ومبعثرة، أو حتى قد تكون غائبة في بعض المجالات -كما يقول د. ابراهيم العيسوي- ومن ثم لا يجوز الاعتماد عليها كآلية رئيسية لإدارة الموارد.

وهنا تكمن أهمية عدم الاستغناء عن التخطيط وتدخل الدولة في السعي لتحقيق التنمية، خاصة وأن اقتصاد السوق لا يلقى بالاً إلى الاعتبارات غير الاقتصادية وحتى في هذه الحدود فإنه لا يتعامل سوى مع مؤشرات الربحية الخاصة، الأمر الذي يفرض العمل على إيجاد البديل أو النموذج التنموي الذي يضمن تحقيق العدالة الاجتماعية للخروج ليس من أزمة الاقتصاد فحسب، بل أيضاً الخروج من أزمة المجتمع الفلسطيني بكل أبعادها السياسية والاقتصادية والتنموية... إلخ، وفق قواعد الديمقراطية والمشاركة الشعبية، وذلك من خلال تطبيق العناصر الرئيسية التالية للنموذج أو البديل المقترح:

العنصر الأول: إن للدولة، ولسياساتها المتناسقة من خلال التخطيط، دوراً حاسماً وحاكماً في نجاح التنمية. والدولة المعنية هنا ليست دولة البيروقراط، ولا الدولة التسلطية الشمولية، ولا الدولة التي يتحكم في مقاديرها الأغنياء، بل هي دولة الديمقراطية والمشاركة الشعبية والعدالة الاجتماعية.

العنصر الثاني: إحداث زيادة كبيرة في معدل الادخار المحلي كشرط لازم للتنمية السريعة والمطرده، فضلاً عن ضرورته لاستقلالية التنمية وتقوية الاعتماد على القوى الذاتية والوقاية من التبعية، وفي هذا النموذج التنموي البديل يقع على الدولة واجب أساسي وهو ضبط الاستهلاك والاستيراد من أجل رفع معدل الادخار المحلي.

العنصر الثالث: المشاركة الديمقراطية والتوزيع العادل للثروة والدخل كمبادئ ومنطلقات وآليات أساسية للتطور الاقتصادي التنموي بين قطاع غزة والضفة الغربية، لكن الانقسام الكارثي -الذي مضى عليه حوالي 12 عاماً - أدى ليس إلى تدمير التجربة الديمقراطية فحسب، بل أيضاً عزز وكرس الكثير من مظاهر الاستبداد والفساد والاستغلال الطبقي وغياب العدالة الاجتماعية.

العنصر الرابع: التعاون فيما بين السلطة أو الدولة الفلسطينية مع الدول العربية في إطار الاتفاقات الاقتصادية الصادرة عن الجامعة العربية، أو في إطار الاتفاقات الثنائية مع بعض الدول العربية وبعض الدول النامية والمنظمات الدولية بهدف تذليل الكثير من مصاعب التنمية الفلسطينية، وإمكانية تقديم المساعدات والخبرات الممكنة.

وأخيراً فإن التأكيد على دور الدولة ودور التخطيط في إحداث التنمية الشاملة لا يعني إن النموذج البديل يناهض القطاع الخاص ولا يعني أيضاً أنه يستبعد آليات السوق كلياً. فثمة مجال للمزج بين دور القطاع العام ودور القطاع الخاص ودور القطاع التعاوني، كما أن ثمة مجالاً للجمع بين آليات التخطيط وآليات السوق، وأن تكون الآلية الرئيسية للتنسيق بين القرارات هي التخطيط والآلية المساعدة هي قوى السوق.

لذلك إن تحقيق بعض أهداف التنمية، تتطلب منا المطالبة بتعديل المادة (21) من القانون الأساسي بحيث تصبح كما يلي: يقوم النظام الاقتصادي في فلسطين على أساس مبادئ الاقتصاد المختلط والتخطيط الذي يضمن تدخل الدولة وملكيته لوسائل الإنتاج الرئيسية بما يضمن تطبيق مبادئ العدالة الاجتماعية وتكافؤ الفرص والضمان الاجتماعي والربط بين مبدأ الاقتصاد الحر ومبدأ التوازن الاجتماعي، أسوة بالبلدان الرأسمالية التي تخلت عن الهيمنة المطلقة لمبادئ الاقتصاد الحر وربطت بينها وبين مبادئ العدالة الاجتماعية والضمانات الاجتماعية والصحية.

وفي هذا الجانب، أشير إلى نجاح المنظمات الدولية، خاصة البنك الدولي في نشر وتثبيت مفاهيم ملتزمة وغير علمية للتنمية، ولا تلبى متطلبات التطور الاقتصادي بالمعنى التتموي الحقيقي في مواجهة التخلف والتبعية، ومن تلك المفاهيم على سبيل المثال: الحوكمة و التنمية المستدامة و الانعناقية والسلام الاقتصادي ... إلخ، وهي مفاهيم منبثقة من الفكر الليبرالي الذي يستهدف تكريس عملية التطبيع والاعتراف بالعدو الصهيوني، وقد نجحت تلك المنظمات الدولية بالتعاون مع بعض منظمات NGO s بتعميم تلك المسميات أو الشعارات الفارغة من محتواها الوطني، ارتباطاً بمفاهيم التنمية الرثة أو اللا تنمية كما عبرت عنه الباحثة الأمريكية سارة روي التي أدرجت في عملها المرجعي عن قطاع غزة مفهومها للتنمية، بقولها: "إن مصطلح اللاتنمية يعني بصورة أساسية "التفكيك المنهجي والمنظم لاقتصاد السكان الأصليين على يد قوة مهيمنة"، وذلك بهدف تجريد الفلسطينيين من مواردهم ومن أي وسيلة من شأنها أن تتيح لهم "إنشاء قاعدة اقتصادية لدعم وجود مستقل في أرضهم .

وإحدى الفرضيات الأساسية في تحليل روي هي وجود كيانين وطنيين سياسيين متميزين، وليس فقط اقتصاديين، داخل المساحة الجغرافية نفسها من النهر والبحر، حيث يعمل الجانب الإسرائيلي على تجريد الفلسطينيين من حقوقهم.

وتُعرّف روي مضمون اللاتتمية بأنه عملية تفكيك البناء، والتي بسببها تتوقف التنمية، ويتعثر تراكم الرساميل، ولا يحدث أي تحوّل بنيوي، ويُمنع التفاعل بين القطاعات المحلية (الزراعة والصناعة والطلب المحلي والإنتاج المحلي).

ففي نظر الباحثة سارة روي، "لم تكن اللاتتمية جزءاً من مخطط مدروس، وهي لم تحدث عرضاً، وإنما كانت نتيجة السياسات الرسمية التي هدفت إلى إحكام القبضة العسكرية والسياسية والاقتصادية على قطاع غزة والضفة الغربية، وحماية المصالح الوطنية الإسرائيلية".

فضلاً عما سبق، فإن التنمية كمفهوم تحرري ومقاوم تتعارض جوهرياً مع الانقسام وتفرد حماس بمثل ما تتعارض مع التحولات السلطوية القمعية في قطاع غزة والضفة الغربية. وهنا لا بد من أن نواجه أنفسنا بالسؤال التالي: عن أي تنمية نتحدث؟

لا شك أن الحديث عن التنمية (كمشروع حضاري اقتصادي وثقافي واجتماعي) في الأراضي الفلسطينية هو حديث أقرب إلى الوهم في ظل العلاقات الرأسمالية الرثة والمصالح الطبقية للتحالف البيروقراطي الكمبرادوري المهيمن في كل من الضفة وقطاع غزة من ناحية، وطالما بقي الانقسام والصراع على المصالح الفئوية بين حركتي فتح وحماس قائماً من ناحية ثانية، الأمر الذي يعني بوضوح استحالة الوصول إلى أوضاع اقتصادية تنموية موحدة ومتكاملة وقابلة للنمو والتطور، بمثل ما يعني أيضاً استحالة تحقيق أي إجراءات إصلاحية جذرية في بنية الاقتصاد الفلسطيني في الضفة والقطاع تسهم في تطوير قطاعات الإنتاج (الزراعة والصناعة) والقطاعات الاقتصادية الأخرى. المعلومات المتوافرة لتفسير خصوصية، إن لم يكن فشل التنمية الاقتصادية الفلسطينية -كما تقول د. ليلي فرسخ- تختلف في تصوّرها للصهيونية، فالخطاب النيوليبرالي الذي تبنته السلطة الفلسطينية، والجهاز المركزي للإحصاء الفلسطيني، والمؤسسات

الاقتصادية الدولية، مثل البنك الدولي وصندوق النقد الدولي اللذان كانا يقدمان المشورة إلى السلطة الفلسطينية ويؤمّنان لها الضمانة المادية يميل إلى التركيز على منطق السوق وما يستطيع الفلسطينيون أن يفعلوه لأنفسهم من أجل تحسين أوضاعهم الاقتصادية. وقد تعرض هذا الخطاب للتحدي من جانب خبراء الاقتصاد السياسي الذين يركّزون على الاستعمار ويستخدمونه إطاراً تحليلياً لفهم الأوضاع و"الخيارات" الاقتصادية الفلسطينية.

وفي الواقع، "فإن الجزء الأكبر من الكتابات والأبحاث الاقتصادية التي تمحورت حول التنمية الاقتصادية الفلسطينية في الضفة الغربية وقطاع غزة منذ سنة 1993، يتجنّب الإشارة إلى أن الأراضي المحتلة تعيش في ظل نظام استعماري، بل دخل النموذج الاستعماري غياهب النسيان في الخطاب الرسمي للسلطة . وقد دفع اتفاق "أوسلو" بكثيرين إلى التغاضي عن الواقع الاستعماري للصهيونية بوهم تطبيق حل الدولتين، انطلاقاً من قناعتهم أن اتفاق أوسلو أعاد تأطير الصراع -من وجهة نظرهم- بأنه بين مجموعتين وطنيتين متساويتين، مع التعتيم على التفاوت في القوة بين الجانبين، وأصبح مصطلح التعاون، لا الاستعمار، المفهوم المهيمن في الخطاب السياسي والأكاديمي، "وأصبح إرساء اقتصاد حيوي قادر على مؤازرة دولة فلسطينية قابلة للحياة، هدف التنمية الفلسطينية ومغزاها في عيون كل من السلطة الفلسطينية والمؤسسات المالية الدولية التي تقدّم لها الدعم والاستشارة، أي البنك الدولي ولجان الارتباط الخاصة.

لقد اكتفى النموذج النيوليبرالي في خطاب الوكالات الدولية والسلطة الفلسطينية بنقد سياسة الاحتلال، ولم يتطرق إلى البنية الصهيونية الاقتصادية والسياسية لإسرائيل، كما أنه يعزل الاقتصاد الفلسطيني عن علاقته البنوية بالاقتصاد الإسرائيلي.

ومن دون التقليل من أهمية دور الفرد في تقرير مصيره واختياراته، أو مقارنة "القدرة على الإنجاز" التي تنتهجها السلطة الوطنية الفلسطينية، فإن الأجندة النيوليبرالية التي تتقيد بها السلطة الوطنية الفلسطينية، تقتلع الصراع وأسباب الاستبداد الذي يعيشه الفلسطينيون من السياق التاريخي، الأمر الذي يطرح مشكلة من وجهة النظر الاقتصادية

لأنه لا يمكن تقديم شرح وافٍ عن أسباب إخفاق المسعى الفلسطيني لتحقيق الاستقلالية الاقتصادية والسياسية من دون اعتبار الاحتلال امتداداً للصهيونية. وهكذا، -كما تستطرد ليلي فرسخ- "تستوعب الرؤية الاقتصادية للسلطة الفلسطينية الاحتلال بدلاً من تحديّه بطريقة فاعلة، والأخطر من ذلك، هو أن الأجندة النيوليبرالية يمكن أن تؤدي إلى نزع الطابع السياسي عن النضال الفلسطيني.

فالمقايضة التي يقترحها السلام الاقتصادي تعني أن يستدفي كيان فلسطيني يشبه دولة بالنمو الاقتصادي الإسرائيلي، لا بل أن ينعم ببعض النمو أيضاً، لكن في المقابل، سيتوجب عليه تأجيل أو التخلي فعلاً عن النضال في سبيل الحقوق الوطنية الفلسطينية. نخلص من كل ما تقدم، إلى أن كل حديث عن الاستقلال السياسي والاقتصادي وفق أوهام أوسلو وبروتوكول باريس، ليس سوى تكريساً لمخططات وشروط دولة العدو الصهيوني، ما يعني أن تحقيق الاستقلال السياسي والاقتصادي يستحيل بلورته دون مقاومة الاستعمار الصهيوني بكل الأشكال الشعبية والكفاحية خاصة في الضفة الغربية. وبالتالي فإن الحديث عن استعادة وحدة الاقتصاد للضفة الغربية وقطاع غزة في إطار وحدة النظام السياسي الفلسطيني كهدف مركزي يسدل الستار على الانقسام الراهن ويدفنه إلى الأبد، بما يضمن تحقيق وتنفيذ حزمة من التغييرات الأساسية في النظام السياسي والأطر المؤسسية، بمثل ما يحقق أيضاً كافة الإمكانيات لتطبيق القوانين التي تضمن تأمين المصالح الاقتصادية المحلية والمغترية (المستثمرين) وتوفير الإيرادات (ضريبة الدخل والمقاصة والرسوم بأنواعها)، وبالتالي توفير فرص الاستقرار التي تتيح التطبيق الأمثل للقوانين من ناحية، ومتابعة القضايا الاقتصادية والتنموية من ناحية ثانية، بما يُمكن من ضمان الأسس الكفيلة بتحقيق مبدأ الشفافية والكفاءة والديمقراطية كقاعدة أولية لهذا النظام، بما يؤهله كنظام سياسي وطني ديمقراطي فلسطيني من صياغة رؤية سياسية اقتصادية، بعيداً عن الوصفات والشروط الخارجية الضارة باقتصادنا ومستقبلنا السياسي.

وبالتالي فإن فكرة الإصلاح السياسي - الاجتماعي - الاقتصادي الشامل هو الهدف المركزي الذي يجب أن تتضافر كافة جهود القوى والفعاليات الوطنية من أجل العمل على بلورته - ارتباطاً بإنهاء الانقسام وتحقيق المصالحة الوطنية - كإطار ناظم لمجتمعنا الفلسطيني في هذه المرحلة الدقيقة، بما يؤكد على الالتزام بثوابتنا الوطنية وتحقيق أهداف شعبنا في الاستقلال والدولة كاملة السيادة على أرضنا المحتلة.

وفي هذا السياق يأتي الحديث عن الإصلاح الاقتصادي كواحد من أهم العوامل أو الركائز المطلوبة لعملية الإصلاح الشامل والتنمية المنشودة. لكن الحديث عن الإصلاح وبالتالي التخطيط والتنمية في بلادنا قد يبدو مفارقة أو ثنائية متناقضة في ضوء واقعنا المنقسم الراهن الذي تكاد أن تكون فيه كافة السبل مغلقة في معظمها أمام التخطيط والتنمية - باعتبارهما أحد أهم ركائز الإصلاح الاقتصادي - وذلك بتأثير عاملين أساسيين ينفصل أحدهما عن الآخر:

العامل الأول: فبسبب الاحتلال الإسرائيلي وطبيعته العنصرية واستراتيجيته النقيضة لمبادئ الشرعية الدولية والسلام العادل، يتعرض شعبنا لأشكال من المعاناة السياسية والاقتصادية والاجتماعية في ظل الحصار والعدوان والاضطهاد، تتجلى في العديد من الممارسات والمظاهر: غياب السيادة السياسية والاقتصادية/الضغوط الإسرائيلية على العمالة والاستيراد والتصدير وحرية الحركة والتنقل والتصاريح والإذلال والتحكم في المعابر/ وتجزئة الأرض إلى وحدات سكانية وجغرافية مغلقة، محاصرة بالمستوطنات، والجدار العازل، إلى جانب الحصار الاقتصادي المستند إلى الوحدة الجمركية والتبعية الاقتصادية الكاملة للاقتصاد الإسرائيلي كما حددها بروتوكول باريس، بحيث أصبح اقتصادنا رهينة للاقتصاد الإسرائيلي وآلياته وشروطه.

العامل الثاني: أوضاعنا الداخلية المتردية بسبب الانقسام التي أصبح تشخيصها واضحاً لكل الناس، غياب هيبة القانون والنظام/غياب تطبيق النظام الدستوري/ التداخل بين السلطات/ الفوضى ومظاهر الفساد في الضفة والقطاع / والإثراء غير المشروع/ وتفاقم مظاهر الفقر والفقر المدقع والبطالة في قطاع غزة / تنامي قطاع الخدمات/ تراجع

قطاعي الزراعة والصناعة/ تراجع نسبة النمو وغياب السياسة الاقتصادية الواضحة المحددة المعالم، وهي أوضاع أسهمت في تراكم وتعميق عوامل الإحباط واليأس في صفوف أبناء شعبنا عموماً وفي قطاع غزة بشكل خاص.

لذلك فإن الحديث عن التنمية في الضفة الغربية وقطاع غزة سيظل دون أي معنى أو أي أفق مستقبلي طالما استمر الانقسام والصراع على المصالح الفئوية الضارة بين فتح وحماس قائماً، ما يعني أن إنهاء هذا الانقسام الكارثي وتحقيق المصالحة وفق الوثائق التي تم الاتفاق عليها خاصة اتفاقيتي القاهرة 2011 و 2017، وعند ذلك يمكن استعادة وحدتنا الوطنية بكل معانيها وابعادها السياسية والاقتصادية والمجتمعية بما يمكننا عندئذ من توفير المناخ المطلوب للتنمية الفلسطينية في الضفة والقطاع.

ويبقى السؤال.. عن أي تنمية نتحدث ولماذا التنمية؟

إن التنمية التي نتحدث عنها، هي تنمية نقيضة لمفاهيم الاقتصاد الرأسمالي وآلياته، خاصة في بلادنا وبلدان العالم الثالث التي لن تتمكن من الخروج من مأزقها الراهن وأزماتها المتراكمة وفق منهجية وآليات الليبرالية الجديدة أو النظام الرأسمالي، الذي بدوره لن يسمح لهذه البلدان بأي شكل من أشكال التطور إلا في ظل بقاء هذه البلدان أسيرة وتابعة للنظام الرأسمالي وخاضعة لشروطه.

وفي هذا السياق، فإن من المفيد مراجعة تاريخ تطور بلدان العالم الثالث والبلدان العربية، في مرحلة الستينات من القرن العشرين أو ما كان يسمى آنذاك بمرحلة الثورة الوطنية الديمقراطية - لأخذ العبر والدروس -، حيث شهدت تلك البلدان تجربة غير اعتيادية في مجال التنمية والتطور الصناعي والزراعي، أثمرت تقدماً في العديد من القطاعات الإنتاجية والاجتماعية، إلا أن هذا التقدم، أو الإنجاز المتحقق، اتسم بطابعه الكمي والأحادي المرتبط في قراره ومساره بالقيادة الوطنية آنذاك، وطابعها الفردي المركزي شبه المطلق من ناحية، وبالرؤية الوسطية الأيديولوجية والسياسية والاقتصادية لهذه القيادة، التي عجزت عن الوصول إلى الجماهير الشعبية والاعتماد عليها كقاعدة أساسية لنظامها، نظراً لفشلها في بناء ومأسسة الأطر الاقتصادية والاجتماعية والسياسية من

ناحية، وفشلها في بناء الاطر السياسية والمجتمعية المعبرة عن مصالح تلك الجماهير، التي غاب دورها ولم يسمح لها بالمشاركة أو التعبير عن مصالحها من ناحية ثانية، وقد أدى ذلك الوضع إلى إفساح المجال لتنامي الدور الانتهازي الطفيلي للشرائح البرجوازية الكومبرادورية والعقارية والطفيلية بأنواعها في إطار البيروقراطية الحاكمة، واستفرادها في التحكم بكافة أجهزة الدولة ومؤسساتها، الأمر الذي أدى إلى انهيار منجزات "الثورة الوطنية الديمقراطية" فور غياب الزعيم او القائد الفرد.

ولذلك لم يكن مستغرباً انهيار تلك التجربة الوطنية والتنمية، بعد أن تعرضت لسلسلة من الأزمات السياسية والاقتصادية، كان من أهم نتائجها إعادة إنتاج علاقات التبعية مع بلدان النظام الرأسمالي، خاصة الولايات المتحدة الأمريكية، وهي علاقات لم تنقطع تماماً في المرحلة السابقة، إلى جانب تقاوم الأزمات الاقتصادية الداخلية التي عبرت عن الفشل في استكمال مهام مرحلة الثورة الوطنية الديمقراطية، وتقاوم تبعية هذه البلدان وانكشافها وضعف وتراجع اقتصادها وتراكم ديونها، بعد انهيار قاعدتها الإنتاجية في القطاع العام بالذات، لحساب مصالح الشرائح الطبقية الطفيلية "الجديدة" المتنامية، البيروقراطية والكومبرادورية والعقارية وغيرها، الأمر الذي أدى إلى فقدان هذه البلدان لقدراتها في السيطرة الكاملة على مواردها وثرواتها الطبيعية والاقتصادية، واستفحال مظاهر الفساد والتضخم والغلاء والإفقار للسواد الأعظم من سكانها عموماً، والطبقات والشرائح الفقيرة الكادحة والمضطهدة خصوصاً، وبالتالي البروز الحاد لمأزق التنمية فيها، معلناً بوضوح أن لا إمكانية للخروج من هذا المأزق إلا وفق منهجية وبرنامج وأيديولوجية نقيضة لمنهجية النظام الرأسمالي وبرنامجها وأيديولوجيتها، ونقصد بذلك النظام الاشتراكي الذي لا تملك شعوبنا، وشعوب العالم الثالث، خياراً آخر سواه.

على ضوء ما تقدم، فإن التنمية التي نتطلع إلى تطبيقها في بلادنا لا علاقة لها بمعدلات النمو الحسابي في الناتج الإجمالي، بل بمدى إسهامها في تحقيق التقدم في عدد مهم من مجالات الحياة الإنسانية، وبالذات في مجال اشباع الحاجات الأساسية للفقراء ومحدودي الدخل بما يضمن تحسين مستوى معيشتهم.

ولذلك من المهم التمييز بين النمو الاقتصادي والتنمية، فالنمو الاقتصادي يشير إلى مجرد الزيادة الكمية في متوسطه الدخل الفردي الحقيقي الذي لا يرتبط بالضرورة بحدوث تغيرات هيكلية اقتصادية او اجتماعية.

"اما التنمية فهي ظاهرة مركبة تتضمن النمو الاقتصادي كاحد عناصرها الهامة، ولكنها تتضمنه مقروناً بحدوث تغيير في الهياكل الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية والعلاقات الخارجية، ويمكن ان يتحقق نمو اقتصادي سريع ولا تحدث تنمية، عندما يكون النمو الاقتصادي مصحوباً بتقليص المشاركة الشعبية في اتخاذ القرارات السياسية والاجتماعية والاقتصادية، وكبت الحريات كما هو الحال في بلادنا".

إن التنمية وفق هذا المفهوم هي مشروع حضاري، اقتصادي اجتماعي وثقافي، تحمل أهدافاً لا تقتصر على الأوضاع الاقتصادية فحسب، بل تتعداها إلى أهداف أخرى غير اقتصادية، ومن أهم هذه الأهداف.:

1. زيادة إنتاج السلع والخدمات ذات القدرة على إشباع الحاجات الأساسية للبشر، وهو ما يعني تحرير الإنسان من الفقر والعوز والجهل والمرض.
2. رفع مستوى الحياة البشرية من خلال توفير فرص أفضل لتحقيق الذات لكل البشر وتمكينهم من إطلاق طاقاتهم على العطاء والإبداع، وبما يحقق لكل إنسان الشعور بالانعتاق وبالكرامة الإنسانية والتحرر من استغلال الآخرين واحترام الذات.
3. إن تحرير الانسان من الاستغلال والمهانة، من خلال توفير أفضل الفرص لتطوير قدراته وانطلاقها لا ينفصل عن تحرير المجتمع كله من استغلال المجتمعات الأخرى له، وتحرير الاقتصاد من التبعية للاقتصاد الرأسمالي العالمي، وزيادة درجة اعتماد المجتمع على ذاته.

بهذا المدخل يمكن أن نتناول واقع وآفاق التنمية في فلسطين، بسؤال أي تنمية لفلسطين؟ وهو سؤال تفرضه علينا ظروفنا الراهنة في الصراع والتناقض التناحري مع العدو الصهيوني من ناحية، والتناقضات السياسية المجتمعية الداخلية التي تدفع إلى تغييب

أو إزاحة المجتمع السياسي الفلسطيني لحساب المجتمع العصبوي أو العشائري، ولحساب أجهزة السلطة ورموزها في مناخ من الهبوط السياسي والأخلاقي والقيمي المرتبط بتزايد انتشار مظاهر التفكك والانهايار الداخلي بكل أبعاده الأمنية والقانونية والمجتمعية، بما يجعل من الحديث عن التنمية المستقلة في هذه الظروف نوعاً من السخرية والوهم.

المسألة الأخرى في هذا الجانب، إننا حينما نتحدث عن التنمية في فلسطين يتبادر إلى الذهن، المسافة الواسعة بين الإمكانيات الضعيفة والمحدودة المتاحة للتنمية من ناحية والمعوقات المادية- الداخلية والخارجية خاصة الاحتلال- من ناحية ثانية، التي تحول دون تفعيل تلك الإمكانيات، بدرجة يتبدى معها أن محاولة الإجابة عن سؤال التنمية، يظل يحمل طابعاً نظرياً لا يملك القدرة على التفاعل مع الواقع الراهن بسبب حجم التناقض بين الرؤية التي نتوخاها لواقع التنمية في فلسطين كجزء فعال في إطار مفهوم التنمية المستقلة العربية من جهة وبين العوامل السلبية الذاتية أو الداخلية وطريقة الأداء التي لا تتسجم في جوهرها مع تلك الرؤية وآلياتها المطلوبة في السياق الوطني والقومي العام من جهة أخرى، دون إغفال دور العامل الخارجي المتمثل في العدوان الصهيوني الهتمي التدميري شبه اليومي لشعبنا ومقدراته، بأساليب فاقت بما لا يقاس أشنع أساليب الأنظمة العنصرية والفاشية النازية في العصر الحديث، وهو عامل معرقل بصورة رئيسة لعملية ربط التطور الاقتصادي والاجتماعي والسياسي الفلسطيني في إطاره العربي، من خلال حرص دولة العدو الإسرائيلي على إبقاء الاقتصاد الفلسطيني أسيراً وخاضعاً لمقتضيات وشروط وآليات الاقتصاد الإسرائيلي وفق اتفاق أسلو عموماً وأسس وبنود برتوكول باريس خصوصاً.

على إننا في موازاة هذه الصورة القاتمة، لا يجب أن نقفز عن أسباب وعوامل داخلية أخرى أفسحت المجال- بهذه الدرجة أو تلك- إلى تراكم هذه الأحوال أو النتائج، وفي مقدمتها ضعف وتقاعس دور قوى المعارضة اليسارية والديمقراطية في فلسطين، وهشاشتها وعجزها عن تقديم ونشر البرنامج الاقتصادي التنموي البديل بين جماهيرها من جهة إلى جانب عجزها عن استنباط الرؤية الاستراتيجية السياسية الواضحة المستندة

إلى كون الصراع هو صراع عربي - صهيوني بالأساس، الأمر الذي أدى إلى مزيد من تراجع امكانات وقدرات هذه القوى في فضح ومواجهة، ومن ثم طرح البديل الشعبي المطلوب، عبر الرؤية النقدية والتغييرية الشاملة لواقعنا، التي تقوم على أن التنمية بالنسبة لنا - كعرب في صراعنا مع المشروع الإمبريالي الصهيوني - هي جزء من رؤية اشتراكية نقيضة للنظام الإمبريالي، وهي في جوهرها، جهد وطني اجتماعي كلي مؤسسي، يهدف إلى الارتقاء بالحياة الاجتماعية إلى مستويات أعلى عبر تطوير إنتاجية العمل وتجسيد إنتاج فائض مادي وثقافي، واستخدامه بشكل إيجابي يؤدي إلى توسيع العملية الاقتصادية الاجتماعية، من أجل توفير افضل للحاجات البشرية، وفق مبدأ الاعتماد الجماعي العربي على الذات، الذي يعني ضرورة التعبئة الرشيدة والقصوى لكل الموارد الاقتصادية والبشرية والمالية وتوجيهها في خدمة التنمية، وأن يكون التعاون مع العالم الخارجي منطلقاً من استراتيجية التوجه الداخلي التي تعتمد على السوق المحلي الفلسطيني والعربي، وأن تصاغ أهداف العملية التنموية لتناسب مع متطلبات هذه الاستراتيجية التي تضمن تأمين شروط السيطرة على مواردنا وثرواتنا الطبيعية، والسيطرة على أسواقنا وحماية منتجاتنا، وامتلاكنا لآليات التطور الصناعي والتكنولوجي كمدخل أساسي في عملية التنمية المنشودة .

وفي هذا السياق فإن التنمية الهادفة إلى إشباع الحاجات الأساسية للأغلبية الساحقة من أبناء شعبنا (الطبقات والشرائح الفقيرة) وتقدمها وتطوير إنتاجيتها، لا بد و أن تستند إلى المشاركة الشعبية الفاعلة في المؤسسات الديمقراطية، كضمانة وحيدة لعملية التجنيد الطوعي لكافة الطاقات البشرية في مختلف القطاعات الإنتاجية وغيرها، للقيام بأعباء التنمية الوطنية في إطارها القومي، وما تتطلبه من معاناة وتضحيات في بداياتها الأولى تعزيزاً لمبدأ الالتزام المشروط بعلاقة جدلية صاعدة نحو آمال واقعية صوب العدالة الاجتماعية، هذا الالتزام الجماهيري الطوعي لن يتحقق بدون أن يترافق مع تحقيق مبدأ المشاركة الديمقراطية، الذي يضمن ترسيخ وعي الجماهير بأن عملها وإنتاجها يصب في خدمة مستقبلها ومستقبل أبنائها، بما يدفع ويحمي التراكم الإيجابي سواء في الأداء

السياسي الاجتماعي أولاً، أو في أداء و تطوير القطاعات الإنتاجية وارتفاع معدلات النمو بشكل متدرج ثانياً، وبما يكفل خلق المقومات المطلوبة لبناء القاعدة المادية للإنتاج والنهوض والتقدم الاقتصادي والمجتمعي في الإطار القومي الديمقراطي العربي ثالثاً.

بهذا المعنى فإن التنمية المطلوبة لفلسطين بالترابط الوثيق مع الرؤية الاستراتيجية العربية تشكل مشروعاً أو حدثاً تاريخياً ينتمي إلى اللحظة / الحاضر، تفرضه احتياجات القوى الشعبية كأساس لمستقبلها، يصيب مختلف الجوانب الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية في مجتمعنا، ويحمل في طياته متغيرات نوعية لكل أشكال هذه الأطر ومحتواها. إنها ليست فقط عملية شمولية لكل جوانب الحياة - كما أسلفنا - بل هي تقترب من كونها عملية تبادلية ذاتية، هدفها الجماهير، وأدواتها المشاركة الجماهيرية في إطار الاستراتيجية الوطنية والقومية التحررية والديمقراطية التقدمية باعتبارها الحاضنة التي تتسع لخيارات التنمية المتعارف عليها في بناء القدرات البشرية وتحسين مستويات المعيشة والصحة والمعرفة والعلم والمهارات، كما تتسع لضرورات التناقض الرئيسي مع العدو الإسرائيلي، وما تفرضه تلك الضرورات من ترابط مفهوم التنمية وتطبيقاتها مع هدف التحرر الوطني والاستقلال والسيادة كجزء من أهم أهداف التحرر القومي العربي المعاصر، إذ أن تحقيق هذا الهدف هو في حد ذاته أحد أهم أولويات تلك الاستراتيجية. وفي سياق تناولنا للرؤية المستقبلية للاقتصاد الفلسطيني، فإننا نقترح المحورين التاليين كما طرحهما رائد الاقتصاد الفلسطيني المرحوم د. يوسف الصايغ:

أولاً: الموجب الإنمائي: يدعو في هذا المحور إلى تحديد الأولويات الوطنية الاستراتيجية ذات الأهمية النسبية الكبرى للاقتصاد الفلسطيني وخاصة في قطاع غزة بما ينسجم والواقع الحالي المزوم للاقتصاد داخل القطاع، الأمر الذي ندعو فيه كافة المعنيين الفلسطينيين إلى إعادة قراءة البرنامج الإنمائي الفلسطيني الذي أعده مفكرنا د.الصايغ، لكي نتمكن من وضع أسس المستقبل الاقتصادي الفلسطيني بصورة صحيحة قابلة للتقدم.

ثانياً: المنظور الفلسطيني للإنماء: بمعنى أن يتم التركيز على قضية التنمية وفق مفهومها ورؤيتها الوطنية التي تراعي والأولويات الاستراتيجية من منظور فلسطيني وطني، ينطلق بالأساس من المصالح الاقتصادية للمجتمع الفلسطيني وما يستدعيه هذا التوجه من ضرورات العمل على إلغاء اتفاق/بروتوكول باريس، ومتابعة وإيجاد كافة السبل والآليات التي تعزز ترابط الاقتصاد الفلسطيني بمكونات وآليات الاقتصاد العربي.

وفي هذا السياق أقدم فيما يلي اقتراحاً لمجموعة من الأسس المكونة لهذه الاستراتيجية التي يستحيل تطبيقها في ظل استمرار الانقسام وفشل القوى السياسية عموماً، وحركتي حماس وفتح خصوصاً في تحقيق المصالحة واستعادة وحدة النظام السياسي الفلسطيني، ذلك إن الحديث عن التطور الاقتصادي والتنمية يتناقض كلياً مع استمرار الانقسام : أولاً: حصر كافة البيانات والمعلومات الخاصة بالموارد الطبيعية والبشرية الفلسطينية عبر فريق وطني اقتصادي متخصص، تمهيدا للسيطرة المباشرة عليها وإدارتها، كهدف وطني يستحيل بدون تحقيقه تطبيق أي خطة تنموية فلسطينية.

ثانياً: خلق مقومات اقتصاد المقاومة والصمود انسجاماً مع متطلبات هذه المرحلة، وما يعنيه ذلك من العمل الجاد على تطبيق سياسة اقتصاد التقشف، بكل ما يعنيه من إجراءات تلغي - بعد المحاسبة القانونية- امتلاك أي مواطن أو مسئول لأي شكل من أشكال الثروة الطفيلية غير المشروعة وإلغاء كافة مظاهر الإنفاق الباذخ بكل أشكاله وأنواعه وأساليبه عموماً وفي مؤسسات السلطة خصوصاً.

ثالثاً: فك الارتباط والتبعية والتكيف مع الاقتصاد الإسرائيلي ووقف هذا التضخم في حجم الواردات، وفرض الرسوم الجمركية العالية على الكماليات المستوردة مقابل تخفيف الرسوم على الواردات الأساسية، ووقف عمليات الاستيراد المباشر وغير المباشر من السوق الإسرائيلي، الأمر الذي يعني تجاوز أو إلغاء بروتوكول باريس، على الرغم أن عملية إلغاء البروتوكول في ظل أوضاع السلطة الحالية بما في ذلك المصالح الطبقية للعديد من رموزها وأجهزتها البيروقراطية المتحالفة مع البرجوازية الكمبرادورية، ليست قابلة للتحقق، علاوة على تذرع السلطة بأنه لا يمكن إلغاء اتفاق باريس بسبب كونه

جزءاً لا يتجزأ من اتفاق أوسلو الذي لا تستطيع سلطة الحكم الذاتي إلغاؤه لأن معنى ذلك -من وجهة نظرها- قد يؤدي إلى إلغاء السلطة، وهي ذريعة يرددها بعض المسؤولين في السلطة على الرغم من توصيات وقرارات المجلس المركزي الفلسطيني في دوراته المعقودة عامي 2017 / 2018.

لذلك فإن النضال من أجل إلغاء اتفاق أوسلو لا يضمن فحسب إلغاء بروتوكول باريس، بل يضمن أيضاً تحقيق المعنى الجوهري للاستقلال والسيادة الكاملة على أرضنا وحدودنا ومواردنا الاقتصادية، وتحقيق المعنى الجوهري للتنمية بعيداً عن أي شكل من أشكال التبعية، وكما يقول عميد الاقتصاديين الفلسطينيين الراحل د. يوسف صايغ "ليس أمام الأراضي المحتلة خيار سوى السعي إلى تخلص أنفسها من التبعية، وبناء على ذلك، فإن ما يحرف ويعيق ويشوّه الاقتصاد ليس نتيجة لليد الخفية لقوى السوق، بل بسبب فرض اليد الظاهرة الثقيلة للقوة المحتلة".

رابعاً: التخطيط التأسيري والمركزي لتفعيل العملية الإنتاجية في الصناعة والزراعة، والعمل على تفعيل العلاقة بين هذين القطاعين بما يخدم تطوير المنتجات الصناعية المعتمدة على الإنتاج الزراعي، وإقرار مشروع القانون الزراعي بهدف تحديد وإرساء استراتيجية زراعية فلسطينية تتناسب مع أهمية القطاع الزراعي، في إطار سياسة تنموية زراعية آنية ومستقبلية تقوم على التخطيط و تفعيل دور مؤسسات الإقراض الزراعي والبنوك لتقديم الدعم للمزارعين الفقراء، وتطوير وتوسيع الأراضي الزراعية وأراضي المراعي والثروة الحيوانية والصيد، إلى جانب المبادرة إلى تنفيذ مشاريع إقامة محطات لتحلية مياه الشرب ومعالجة المياه العادمة، ومشاريع حكومية للطاقة الشمسية وتدوير النفايات.

خامساً: تطوير دور القطاع العام والتعاوني والمختلط بعيداً عن أشكال الاحتكار، بما يدفع إلى توسيع القاعدة الإنتاجية الفلسطينية، والسوق الفلسطيني، ودعم وتشجيع الصناعات الصغيرة، على نحو يؤدي إلى إيجاد المزيد من فرص التشغيل المتواضعة، لليد العاملة، في الإنتاج والسوق المحليين من ناحية، ويسهم في ضمان معدلات عالية

- نسبياً- من النمو لقطاعي الإنتاج الرئيسيين - الزراعة والصناعة- من ناحية ثانية. وفي هذا السياق فإن من الواجب والضروري، الأخذ بمقترحات البرنامج العام للتنمية الذي أشرف عليه المفكر الاقتصادي الفلسطيني الراحل د. يوسف صايغ، إذ أن هذه المرحلة وضرورتها الاقتصادية-السياسية معا تقتضي من كافة المسؤولين في السلطة الأخذ بتلك المقترحات بعد إهمال طويل وغير مبرر لها.

سادساً: تحقيق سبل وآليات التكامل بين الضفة الغربية وقطاع غزة، بما يضمن تعزيز الآفاق الاقتصادية فيهما، ومن ثم تحقيق زيادة في الناتج الإجمالي بما لا يقل عن 20% من حجمه في عام 2017، والى أن يتحقق هذا الهدف، لا بد من تطوير آليات واستخدام وسائل تضمن تعزيز العلاقات الاقتصادية بين المنطقتين بالحد الأدنى من المخاطر والتكاليف، والمطلوب إعطاء الأولوية للمشاريع والأنشطة التي تعزز التكامل والمصالح المشتركة بين الضفة والقطاع (من خلال الشركات والمشاريع المشتركة وتفعيل وتنشيط التجارة البينية والمشاريع الصناعية والخدماتية المشتركة وخاصة قطاع السياحة).

سابعاً: العمل على إنشاء صندوق للإنقاذ الوطني بتمويل من الحكومة ورجال الأعمال والفلسطينيين بالخارج لدعم وتمويل المشاريع الصغيرة والمتوسطة وبدون فوائد وبفترات سماح عالية.

ثامناً: مراعاة الحفاظ على ثبات الأسعار للسلع الأساسية الضرورية للفقراء ورفع أجور الفئات والشرائح الاجتماعية من ذوي الدخل المحدود.

تاسعاً: إنشاء وتفعيل المؤسسات الاقتصادية الكبرى في قطاع الصناعة على نمط الشركات الصناعية المساهمة العامة والشركات القابضة والمختلطة بين القطاعين العام والخاص، لمواجهة هذا الضعف في البنية الصناعية ونقلها من طابعها الحرفي-الفردى-العائلي إلى طابعها الإنتاجي العام الكفيل وحده بتطوير القطاعات الإنتاجية في بلادنا.

عاشراً: العمل بكل جديده، وعبر كافة السبل والضغوط السياسية الممكنة، من اجل تفعيل وتوسيع مجال التبادل التجاري الفلسطيني العربي، ووقف احتكار السوق الإسرائيلي لهذه العملية. وكذلك التركيز على فتح سوق العمالة العربي، في مختلف البلدان، أمام العمالة الفلسطينية، الماهرة وغير الماهرة، وفقا لقوانين وأنظمة التشغيل في تلك البلدان، دون أن يؤثر ذلك إطلاقا في هوية الفلسطيني أو يتخذ أي بعد سياسي يتناقض مع حقه في العودة أو الإقامة الدائمة في وطنه، علما بأن السوق العربي في دول الخليج و السعودية يستوعب أكثر من خمسة ملايين عامل أجنبي سنويا.

حادي عشر: متابعة تنفيذ البرامج والدراسات والتوصيات المتعددة الخاصة بتفعيل دور رأس المال الفلسطيني في الشتات، رغم وعينا بارتباطه برأس المال العالمي المعولم . إن هذه الرؤية، أو الخطوط العامة الأولية المقترحة، لا بد لها لكي تملك مقومات التغيير الإيجابي المطلوب، أن تتبنى منها علميا، وفلسفة ذات مضمون ديمقراطي، وطني وقومي، تقوم على الإيمان العميق، بوجود تمتع شعبنا الفلسطيني بحقوقه وحرياته الأساسية وممارسته لها، كمقدمة تؤدي إلى وقف تراكمات الأزمة الراهنة، وتفاقم تناقضاتها المحكومة بثنائية غير منطقية أو منسجمة، تتراوح بين فردية القرار وأحادية الخطاب في السلطة وأجهزتها من جهة، وبين جماعية المعاناة والتضحيات والآمال الكبيرة من جهة ثانية، وبالتالي فإن إلغاء هذه الثنائية المتناقضة، هو سبيلنا الوحيد نحو نظام الحكم الديمقراطي الوطني، العادل والقوي، الممتمك للفهم السليم والواضح لوظيفته الجوهرية بشقيها: الوطني والديمقراطي الداخلي بما يضمن رسم السياسات الاستراتيجية المعبرة عن مصالح جماهير شعبنا، بمثل ما يضمن أيضا، توجيه وزارات ومؤسسات وأجهزة السلطة نحو تحقيق تلك السياسات أو الرؤى في الاقتصاد كما في السياسة، بكفاءة عالية تخدم أهدافنا وثوابتنا الوطنية العامة، بمثل ما تخدم وترتقي بأهدافنا المطلوبة الداخلية دون أي انفصام بينهما.

على أن تطبيق هذه الخطة الاستراتيجية، مرهون بعملية تغيير جدي وعميق، بدايتها الأولى إنهاء الانقسام والالتزام بالثوابت الوطنية والسياسية التوحيدية المستندة إلى

الديمقراطية ببعديها السياسي والاجتماعي، بما يضمن تحقيق العدالة الاجتماعية والتعددية والحرية، وتطبيق مبدأ تكافؤ الفرص وسيادة القانون وقواعد المحاسبة ضد أي شكل أو مظهر من مظاهر التفرد أو الصراعات غير المبدئية أو الخلل والفساد من جهة أخرى، إذ أن تطبيق هذين الشرطين في إطار الرؤية الاستراتيجية سيكفينا من الحديث بثقة عن تحقيق أهم ركيزتين من ركائز صمودنا على الصعيد الداخلي هما :-

1. ضمان وحدة وتعددية النظام السياسي واستمراه وفق مبادئ حرية الرأي والمعتقد وسيادة القانون، ووقف استخدام السلطة، من قبل الكثير من رموزها، كجسر لجمع وتراكم الثروات الطفيلية غير المشروعة على حساب قوت وحيوة الجماهير الشعبية، حيث أدى هذا الاستخدام الأناني البشع التي تراكم العوامل التي دفعت بدورها إلى الصراع الدموي الداخلي ومن ثم الانقسام بين فتح وحماس عبر حكومتين غير شرعيتين في كل منهما، كما أدى إلى فقدان مساحات واسعة من جماهيرنا لدورها وحريتها.

2. تقوية وتعزيز الوحدة السياسية لمجتمعنا وتوفير قدراته على الصمود والمقاومة حتى طرد الاحتلال وتفكيك وإزالة مستوطناته على طريق الحرية والاستقلال وتغيير المصير والعودة والتنمية والعدالة الاجتماعية والديمقراطية.

أخيراً: إننا نفترض أن هذا الفهم للاقتصاد الفلسطيني بكل مضامينه التنموية يجب أن يشكل أحد المحاور الرئيسية لنشاط وبرامج الحركة الوطنية الفلسطينية لأنه المحور المكمل عبر علاقة جدلية وملتصقة لعملية التحرر الوطني والاستقلال والدولة، فالانهيار الاقتصادي- الاجتماعي الناتج عن استمرار تفكك وانقسام النظام السياسي الديمقراطي الفلسطيني، واستفحال مظاهر الفساد والاستبداد والهبوط السياسي والتفاوض العبثي وغياب سيادة القانون العادل، يدفع أو يراكم بالضرورة نحو خلق المزيد من مقومات الانهيار السياسي والاجتماعي بما يجعل من الفوضى والعشوائية والفلتان الأمني والاقتصادي من ناحية وتزايد تحكم القوى الخارجية (الأمريكية الإسرائيلية) في مستقبلنا من ناحية ثانية، عاملاً مقررًا في أوضاعنا السياسية الاقتصادية المجتمعية، وفي كلا

الحالتين يصبح مستقبل شعبنا معلقاً بعوامل لا دخل لإرادة جماهيرنا في تشكيلها أو التأثير فيها، وهذا بالقطع وضع بائس، ما أتعس الأمة التي تجد نفسها فيه.

تقديم وتلخيص كتاب: العالم المعرفي المتوقد

الأحد 05 سبتمبر 2021

(د. طلال أبو غزالة - العالم المعرفي المتوقد - صدر عن شركة طلال أبوغزالة للترجمة والتوزيع والنشر - 2019)

تقديم :

رفاقي واصدقائي الاعزاء.. إن الهدف من تلخيصي لهذا الكتاب يتجلى في استعراض الدور الذي لعبته الانترنت وتكنولوجيا المعلومات في المجالات السياسية والاجتماعية، وآثارها الايجابية على تطور الاحزاب عموماً والأحزاب اليسارية بوجه خاص في إطار نضالها على الصعيدين الوطني التحرري كما على الصعيد الاجتماعي الطبقي والديمقراطي، إلى جانب دور الانترنت والتقدم التكنولوجي (انترنت الأشياء والذكاء الاصطناعي والعقود الذكية والاقتصاد الذكي والمدن والمباني الذكية... إلخ) في تطوير المؤسسات التعليمية والثقافية والصحية والزراعية وغير ذلك من المؤسسات، حيث أننا نتفق أن التقدم التكنولوجي عموماً، واستخدام الانترنت وتطوره المذهل خصوصاً في القرن الحادي والعشرين، أتاح لكل شعوب ومجتمعات العالم مزيداً من التطور والتقدم المذهل خاصةً في بلدان المركز الرأسمالي الامبريالي (الولايات المتحدة الامريكية والاتحاد الاوروبي واليابان) إلى جانب روسيا والصين والبرازيل وجنوب افريقيا وكوريا الجنوبية وماليزيا وبقية البلدان المنضوية في المنظومة الرأسمالية العالمية .

أما بالنسبة لبلداننا العربية التي ما زالت ترزح تحت نير التخلف والتبعية، فإن تفاعلها مع متطلبات التقدم التكنولوجي والانترنت لم يتجاوز حتى اللحظة الجانب الاستهلاكي بعيداً عن الجانب المعرفي والعلمي الذي يوفر الخطوات الأولى صوب تجاوز التخلف والتبعية على طريق الاستقلال السياسي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي ... إلخ ومجابهة كافة تحديات العولمة الإمبريالية وشريكها الصهيوني في بلادنا بما يمكننا - كعرب- من استخدام التكنولوجيا والانترنت في خدمة أهدافنا الوطنية والقومية، التحررية

والديمقراطية. وهنا بالضبط يتجلى في أذهان وعقول رفاقنا السؤال التالي: كيف نفهم ونتفاعل مع مفهوم المعرفة في ظل منظومة العولمة الراهنة..؟

وجوابنا على هذا السؤال يتحدد في أن المعرفة التي ندعو الى امتلاكها ووعيتها، هي المعرفة المشغولة بالعلم والاستكشاف المرتكز الى العقل والتجربة، وتخليص البحث المعرفي من سلطة السلف وقديسية الأفكار، كمدخل لا بد منه لتحرير الواقع العربي من حالة التخلف والتبعية والخضوع، وتحرير فكرنا العربي من حالة الجمود والانحطاط، ذلك ان اعتماد العقل كأداة وحيدة للتحليل، والعقلانية كمفهوم يستند على المنهج العلمي الجدلي، سيدفع بفكرنا العربي - ولا أقول عقلنا العربي - صوب الدخول في منظومة المفاهيم العقلانية التي تقوم على أن للعقل دوراً أولياً ومركزياً في تحليل الواقع، والتحكم في سيرورة حركته، وهو أمر غير ممكن - كما يقول هيجل - ما لم يصبح الواقع في حد ذاته معقولاً، أو مدركاً، عبر الممارسة العملية في سياق تطبيقنا لقوانين ومقولات الجدل، التي لا تكمن أهميتها في كونها قوانين لتطور الواقع فحسب وإنما هي أيضاً، قوانين لتطور التفكير والمعرفة، خاصة في عصرنا الراهن، عصر العولمة، الذي تتهاوى فيه كثير من النظم والأفكار والقواعد المعرفية السائدة، لحساب "رباعية البيانات والمعلومات والمعارف والحكمة" فكما أفرزت تكنولوجيا الصناعة مجتمعاً مختلفاً عن مجتمع الزراعة، كذلك أفرزت تكنولوجيا المعلومات مجتمعاً مختلفاً عن مجتمع الصناعة، تمثله الثلاثية التالية: مجتمع المعلومات، مجتمع المعرفة كأهم مورد للتنمية الاقتصادية والاجتماعية، مجتمع التعلم والذكاء البشري والاصطناعي" فالمعرفة في هذا العصر " هي حصيلة هذا الامتزاج الخفي بين المعلومات والخبرة والمدرجات الحسية والقدرة على الحكم، لتوليد معرفة جديدة، وصولاً الى الحكمة أو ذروة الهرم المعرفي، واستخدامها في تقطير المعرفة إلى حكمة صافية، " وتجاوز " المتاح من المعرفة، وزعزعة الراسخ، من أجل فتح آفاق معرفية جديدة لترشيد استغلال الموارد واستخدام الوسائل والموازنة بين تحقيق الغايات وكلفة الوصول إليها " في عالم أصبحت البلدان المتقدمة والمهيمنة فيه، تتعاطى مع مفهوم العالم الإدراكي كنظير معرفي للعالم الفيزيائي (المادي)، فكما حدد

أينشتين للفيزيائي معادلته الشهيرة التي تربط بين الكتلة والطاقة، يقترح بروكز، في المقابل، ثنائية " المعلومات - المعرفة " كأساس للعالم الإدراكي، ومحركاً رئيسياً للاقتصاد الحديث .

إذن، نحن أمام مفهوم جديد للمعرفة، زاخر بالحركة الصاعدة صوب المستقبل بلا حدود أو معوقات، اعتماداً على ثورة المعلومات والاتصالات وعلوم الكمبيوتر والتكثرون، والميكروبيولوجي، والهندسة الوراثية، الى جانب العلوم الحديثة في اللغة، والاجتماع، والانثروبولوجيا والتاريخ والجغرافيا البشرية والاقتصاد، بحيث أصبح مفهوم المعرفة المعاصر شاملاً لكل العلوم الطبيعية والإنسانية في علاقة عضوية لا انفصام فيها من ناحية، ومحصوراً في كوكبنا - إلى حد بعيد - في بلدان المركز الرأسمالي القادرة وحدها على إنتاج وتصدير العلوم والمعارف من ناحية أخرى، بحيث بات من غير الممكن تطبيق هذا المفهوم على أوضاعنا العربية وبلدان الجنوب أو العالم الثالث عموماً دون امتلاك جزءاً هاماً من مقوماته والتفاعل مع معطياته، واستخدام آلياته وقواعده، كمدخل وحيد لجسر الهوية المعرفية، بيننا وبين تلك البلدان، آخذين بعين الاعتبار، أن لكل معرفة خصوصيتها المرتبطة والمحددة من حيث شكلها وجوهرها، بحركة صعود أو بطء آليات التطور الداخلي في هذا المجتمع أو ذاك من ناحية، وبالعوامل الخارجية المؤثرة في ذلك التطور من ناحية ثانية.

وبناءً على ما تقدم، ونظراً لأهمية موضوع العولمة والتقدم التكنولوجي في إطار التطور الهائل للانترنت على الصعيد العالمي، فقد ارتأينا في الدائرة الثقافية تلخيص كتاب "العالم المعرفي" تأليف أ. طلال أبو غزالة لأهميته القصوى في طرح وتناول العديد من قضايا التقدم التكنولوجي عموماً والانترنت خصوصاً، وهو كتاب يناقش محاور مفصلية تهم مستقبل العديد من التكنولوجيات المثيرة لاستباق التحديات واكتشاف الفرص، والكيفية المحتملة التي سيتغير معها العالم نتيجة لكل ذلك، وما ستؤديه تلك المتغيرات على التطور العلمي والمجتمعي العربي من ناحية وعلى أحزاب اليسار العربي من ناحية ثانية.

إن تاريخ الإنترنت قد تم توثيقه بدقة، حيث أن بذورها الأولى تم زرعها عن طريق "وكالة مشاريع البحوث المتقدمة للدفاع" (DARPA) في الولايات المتحدة، ليمت تطويرها تباعاً عن طريق باحثة آخرين كان أولهم "تيم بيرنرز لي" الذي أرسى القواعد الأولى للإنترنت العصرية التي نراها بيننا اليوم، والتي سُميت في البداية "شبكة العالم الأوسع" أو (Web Wide World).

وفي هذا السياق فإن العديد من التساؤلات السلبية تغزو العقل البشري في هذا الزمن: إلى أين نحن ذاهبون مع هذه التكنولوجيا المدهامة؟ وهل سيكون الذكاء الاصطناعي القادم بقوة مؤشراً لنهاية العصر الإنساني؟ ومتى سوف تستسلم ثقافتنا البشرية لهذه التقنيات؟ وهل يعني ظهور هذه التكنولوجيا الترسيم التدريجي لمستقبلنا؟ والأهم من ذلك، هل ستكون هذه نهاية اللحم البشري بأكمله أم؟ بداية لمستقبل أكثر إشراقاً؟ والجواب يتلخص في أن البعض منا قارب ثورة الكمبيوتر بالتعاؤل، والبعض الآخر بعين الشك، والكثيرون بحذر مفرط. لكنه، ومنذ عام 1980 حتى اليوم، تحول الكمبيوتر الشخصي من مجرد حب الاستطلاع، إلى تحفة مكلفة وصعبة المنال، وأخيراً إلى ضرورة قريبة ومتاحة في هذه الأيام.

ففي القرن الحادي والعشرين، تنفرد الإنترنت بوصفها القوة الرئيسية للتغيير التي كان من شأنها إحداث ثورة في طرائق عيشنا ولهونا وعملنا، وتتوقع المجتمعات المدنية الآن احتياز جميع المعلومات عبر نقرة بسيطة عن طريق محركات البحث النافذة التي أضحت بوابات لملايين المواقع والخدمات المعلوماتية، ما حول هذا العالم بحق لقرية كونية، وما أتاح لعالمنا المادي التلاقي مع الآخر الرقمي، وتقديم خدمات أفضل وأسرع للمستهلكين الذين يطالبون باستمرار ويتوقعون المزيد.

لقد أصبحت الإنترنت الآن ملازمة لحياة الجماهير، وليست هذه سوى بداية الرحلة التطورية القادمة، فالبيانات الرقمية، وليس التكنولوجيا ستكون المحفز الحقيقي للابتكارات والاختراعات في المستقبل. البيانات تحيط بنا من كل جانب.

التقاط هذه البيانات واستيعابها، وسبر أغوارها، واستخدامها لحل المشاكل الحقيقية، هو التحدي الحالي للعلماء والمهندسين على حد سواء، لقد أصبحت التكنولوجيا أكثر من مجرد أدوات ولعب أطفال، إنها مستقبل البشرية. إنها المصير .

إن تقدم العصر الرقمي خلق نقلة استثنائية في الحضارة الإنسانية، بما يمثله من أفق حافل وشامل، يُمكن البشرية من تحقيق ثروات من الفرص والنجاحات المذهلة، ما يعني أن عصر التقدم التكنولوجي الحالي سيؤدي لتكنولوجيات تغييرية في المستقبل.

هنا نشير إلى الابتكارات التي سوف تتسبب بتغيرات أساسية في حياة البشرية عموماً، وفي حياة شعوبنا العربية وشعبنا الفلسطيني خصوصاً، من خلال الطرائق التي تنتهجها الحكومات والمؤسسات، والأحزاب والجمعيات، وسبل تقدم الخدمات التنموية الاقتصادية والرعاية الصحية والتعليم... إلخ، نزولاً إلى أنماط الحياة التي يعيشها المواطنون.. والعديد من التداخلات الأخرى، الأمر الذي يفرض على القوى اليسارية العربية مزيداً من الوعي المعرفي الثقافي عموماً ومزيداً من الحرص على امتلاك المعرفة التكنولوجية المرتبطة بكل خصوصيات الانترنت خصوصاً، بما سيضمن بالتأكيد توفير وتزايد عوامل النهوض الحزبي بالمعنى الوطني والديمقراطي ومواصلة نضالنا ضد كافة أنظمة التبعية والتخلف والاستغلال والاستبداد واستعادة الدور الطبيعي لأحزابنا اليسارية الفلسطينية والعربية على طريق تحقيق اهداف الثورة الوطنية الديمقراطية بافاقها الاشتراكية

غازي الصوراني

مقدمة الكتاب:

لقد ربطت الإنترنت مجتمعات العالم بوسائل لم تكن ممكنة سابقاً، وستشهد نمواً هائلاً في المستقبل مع توفير تكنولوجيات مثل "إنترنت الأشياء" الذي يربط في وقت معاً مليارات الأجهزة، بالإضافة لتزايد "البيانات الضخمة" والإقبال المتزايد لبلدان العالم الثالث على استخدام الأجهزة المختلفة التي تغذيها برامج الإنترنت.

هذا التوسع يستلزم أن تصبح شبكة الإنترنت أكثر مرونة لتستوعب المزيد من الخوادم المشاركة، والوافر من أجهزة التخزين المتاحة، ما سيؤدي بدوره إلى تزايد الطلب على عناوين IP Internet Protocol وأسماء المجالات Domain Names لتأمين حاجات المستهلكين، والشركات التجارية والمالية، والمؤسسات الحكومية وخدمات الترفيه.

”انترنت الأشياء“ ستدفع بحدود الإنترنت الحالية لتوسعة متوقعة نظرا لما تستلزمه هذه الأجهزة الذكية من عناوين IP جديدة للتعامل مع الانفجار الهائل الذي سوف يواكبها، باعتبار أن 26 بليون جهاز إضافي سيتم شبكتها باستخدام إنترنت الأشياء بحلول عام 2020، ما يعني أن مبادرات لتنفيذ برامج التوسعة مثل IPv6 الهادف لتوفير المزيد من مساحة عناوين الإنترنت هو أمر يؤخذ حاليا على محمل الجد أكثر من ذي قبل، حيث أن استخدام تكنولوجيا IPv4 الحالية تغطي حاجات عناوين الإنترنت لـ 4.3 بليون مشترك فقط.

تستضيف الإنترنت حاليا ما يقرب من 5 مليون تيرابايت من المعلومات التي تتزايد باطراد، كما تزايدت خدمات الإنترنت التي تكثفت بمقادير هائلة، ومعها المعلومات الشخصية المتعلقة بهوايات الشعوب وعاداتها.

وبالرغم من أن ذلك يجلب الكثير من العمل للتجار، إلا أنك تجد المستهلك يُلم بالقليل من العواقب التي تترتب على تقاسم هذه المعلومات. ذلك أن قوانين وشروط خدمات الإنترنت طويلة وشاقة ومعقدة لا يتمكن المستهلكون من فهمها بوضوح ناهيك عن قراءتها بالشكل المناسب. وبالتالي يحتاج المستهلك لأن يستعيد سيطرته على بياناته بأسلوب جديد، سهل وموضوعي.

في الإتحاد الأوروبي استحدثت ”قانون حماية البيانات العامة“ (GDPR)، وهو قانون جديد يضمن حماية البيانات والخصوصية لجميع الأفراد المتواجدين داخل الإتحاد والذي سوف يُمكنّ المستهلك من التحكم في بياناته، ومع ذلك.. وبالتأكيد، يبقى الكثير من الإحتياجات الماسة على هذا الصعيد.

وهذا يستدعي إنشاء نمط خامس للتجارة لتنظيم التجارة والخدمات عبر الإنترنت، والتفاوض على اتفاقية اقتصاد الإنترنت بهدف إنشاء منطقة تجارة حرة للإنترنت.

لقد تم إنشاء منظمة التجارة العالمية (WTO) التي تحكم التجارة الدولية في عصر ما قبل الإنترنت، وتحتاج حالياً إلى طريقة للتعامل مع أشكال جديدة من التجارة على الإنترنت يتم مراجعتها وتحسينها بانتظام.

لقد جلبت الإنترنت معها جنبا إلى جنب أهدافا عالية القيمة يستهدفها المجرمون أكثر من أي وقت مضى وبأساليب متطورة. ومن المتوقع أن تكلف الجرائم السيبرية على وجه التقريب حوالي 6 تريليون دولار سنويا بحلول عام 2021 .

الجريمة السيبرية يمكنها إلحاق الضرر بل شل أنشطة الشركات والحكومات على حد سواء، ما يؤثر سلبا على الابتكار، والتجارة والنمو الاقتصادي.

الطريقة الأكثر فعالية للتعامل مع هذا التهديد ستكون في تطوير أنظمة الأمن السيبري المبنية على الذكاء الاصطناعي، والتي ستقوم بالتحليل والتطور وفقا للتهديدات المحتملة والمتغيرة باستمرار.

ظاهرة الإجرام ضد الإنترنت تتم تغذيتها عن طريق حركة مارقة جديدة تدعى "شبكة الظالم"، من هنا تستدعي شبكة الظالم هذه تواجد مؤسسات متخصصة لتنفيذ القانون تمتلك من التقنية والدهاء ما يؤهلها لرصد تلك الأنشطة الهدامة، وتوفير حماية أفضل للمصالح الوطنية بطريقة أكثر شمولاً. بات ضبط الأمن السيبري العالمي ووضعه موضع العمل، واضحا كل الوضوح .

من الآن فصاعدا، سيتعين اتخاذ خطوات أكبر لتحسين الشبكات التي تشغل الإنترنت. ستعتمد الكثير من الخدمات والتقنيات على بنية تحتية أكثر أماناً ومرونة وسرعة وذكاء لتلبية احتياجات مستخدمي الإنترنت المتزايدين.

سوف تحتاج تقنيات مثل "إنترنت الأشياء"، السيارات المستقلة، المدن الذكية، الذكاء الاصطناعي (AI) والكثير غيرها الى استخدام الوصل الذكي: حيث تتوافق الشبكات

من الناحية الوظيفية وتملك القدرة على التوسع بشكل كبير من أجل توفير تجربة سلسلة للمستخدمين النهائيين.

لقد صُممت الإنترنت كمنبر للجميع، وليست فقط لتلبية احتياجات قطاعات معينة، مثل الحكومات، والبيانات المالية، والرعاية الصحية والتعليم.

لكن الشبكات الخاصة المتجددة بدأت فعلاً لملء احتياجات قطاعات محددة، مثل شبكة GÉANT، المتخصصة والرابطة بين التعليم ومؤسسات البحوث في أوروبا.

وفي الآونة الأخيرة، انطلقت نظيرتها التي أنشأها طلال أبو غزاله في دوسلدورف، ASREN أو "شبكة الدول العربية للبحوث والتعليم". وهي تهدف إلى ربط التعليم ومعاهد البحوث بسرعة عالية في العالم العربي من خلال الإنترنت المضمونة والمستقلة عن الشبكة العامة، لتزويد الباحثين بالنطاق الترددي والحصول على الموارد التي يحتاجونها لمواصلة بحوثهم العلمية.

ومع كل هذا، لا تزال الإنترنت حقا في طفولتها. وسيكون من المثير بكل تأكيد أن نشهد تطورها نحو النمو والنضوج مع تقدم "مجتمع الإنترنت" بيننا لتوفير فرص متجددة لم تكن لها مقرنين.

إنترنت الأشياء (IoT) Internet of Things

"إنترنت الأشياء" (IoT) آتية بقوة، وستكون تقنية مؤثرة إلى حد كبير، لقد صممت لتقدم استخدامات للأجهزة المنزلية، وأجهزة الاستشعار والإلكترونيات الحياة اليومية المترابطة معاً كي توفر للمستهلكين والأعمال التجارية قيمة متزايدة ومنتجة أكثر مما في السابق. وتأتي "إنترنت الأشياء" كامتداد طبيعي لشبكة الإنترنت الحالية وتشكل المرحلة التالية من ثورة المعلومات.

ذلك أنها تؤهل أياً من الوسائل والتطبيقات المجهزة بمجسات استشعار من حولنا، مثل التلفزيونات، الثلاجات، أنظمة التدفئة، الغسالات، مراقبة الأطفال، منظمات نبض القلب، معدات الرعاية الصحية، عدادات وقوف السيارات، آلات التحكم المصنعية

وسائر الأجهزة الأخرى البكماء، لتكون متواصلة بنكاء وتقدم بالتالي بيانات وأساليب مبرمجة لم تكن ممكنة في السابق.

نحن نرصد المعرفة البشرية حالياً ونعلم أنها تتضاعف كما بمرور 12 شهراً. لكنه، مع "إنترنت الأشياء"، تنتبأ شركة أي بي أم أن هذه المعرفة ستتضاعف كل 12 ساعة نظراً لحجم البيانات الرقمية التي يتحقق إنتاجها عن طريق "إنترنت الأشياء".

وطبعاً، لا تزال "إنترنت الأشياء" حالياً في مراحلها الأولى، لكنه من المتوقع أن تتحول لاحقاً إلى صناعة بيليونات الدولارات بعد قيام قطاعات الأعمال التجارية الجديدة والفرص المتاحة في المستقبل.

وتنتبأ شركات البحوث بأنه سيتم شبك 26 بليون جهاز مختلف بـ "إنترنت الأشياء" بحلول عام 2020، وهذا تقدير متحفظ، لكن ذلك له آثار ضخمة على مساحة تخزين العناوين في الإنترنت، ما يستدعي تخصيص أرقام إضافية في بروتوكول إنترنت (IP)، والتي تستخدمها مختلف الأجهزة وتتواصل مع بعضها البعض، بالإضافة لمساحة النطاق الترددي (Bandwidth) المطلوبة لاستيعاب هذه الزيادة.

حالياً، ليس لدينا المتسع المطلوب لملء هذه الإحتياجات وسيصل طريق المعلومات الحالي مع حركة المرور المتوقعة إلى مرحلة الإنسداد.

وباعتماد الرصد عن بعد، نجد أن لدى "إنترنت الأشياء" القدرة على إحداث تغيير كبير في حياة الناس المصابين بأمراض مزمنة وكبار السن الذين يلزمون منازلهم حيث يمكن رصد هذه المؤشرات الحيوية، ما يتيح توفير الرعاية الصحية الإستباقية، المصممة خصيصاً والمستندة إلى بيانات حية ومباشرة.

في الصناعات على اختلافها، تتمكن أجهزة "إنترنت الأشياء" من تحسين الكفاءة مع أجهزة الاستشعار المستخدمة لتقديم تحديثات واقعية عن حالة المعدات، مستويات المواد، والمعايير الصحية للألة؛ ما يقلص أوقات التوقف عن العمل، فضلاً عن تتبع مواقع العمل وتقديم المعلومات الفضلى عن الصحة والسلامة.

أجهزة الاستشعار في الشوارع ونظم المرور الذكية يمكن أن تبلغ "إنترنت الأشياء" بأوضاعها كي تجهّز تلك الشوارع للمركبات الذاتية القيادة لتصبح أمراً ممكناً يتم معه إدخال التكنولوجيا لجعل المدن أكثر ذكاءً مع سيارات تتلقى معلوماتها من أجهزة الاستشعار في المدينة، ما يجعل القيادة أكثر أماناً ويخفف الازدحام المروري .

وسوف تغزر منازل المستقبل بالوافر من الأجهزة المتصلة بال "إنترنت الأشياء" لتمكين المواطنين من التواصل مع العديد من مصادر المعلومات المتعلقة بمنزلهم والتحكم عن بعد بالعديد من تجهيزاتها، ما سوف يشمل العديد من الأمور مثل فتح/إغلاق الستائر، إغلاق مواسير المياه، والتحكم بالتدفئة وأجهزة التبريد، مراقبة محتويات الثلاجة وتواريخ انتهاء الصلاحية للمواد الغذائية.. بين تطبيقات أخرى كثيرة.

بل ستكون هناك أجهزة استشعار في ملابس يمكن ارتداؤها تتناول مجموعة كبيرة من الخدمات الشخصية لمن يرتدونها طبقاً لمواقعهم، كالصحة والرغبات، وعادات التسوق، والميزانية المالية وبيانات أخرى.

وعلى سبيل المثال، تمكين الفرد من الحصول على المعلومات الصحية الشخصية لمن يرتدونها طبقاً لمواقعهم، كالصحة والرغبات، وعادات التسوق، والميزانية المالية وبيانات أخرى.

وعلى سبيل المثال، تمكين الفرد من الحصول على المعلومات الصحية الشخصية، وإخطاره عن مواعيد تناول الأدوية، وتلقي عروض المبيعات المخصصة لدى زيارة مراكز التسوق، والبقاء على علم بمكان تواجد الأطفال، والكثير غيرها.

وستلعب "إنترنت الأشياء" دوراً حيوياً في تغيير الأساليب التي يتم معها تعليم الأجيال القادمة، والتي ستلبي حقاً متطلبات مواطني الرقمية الصغار، أبنائنا الطلاب الذين باتت التكنولوجيا امتداداً طبيعياً لحياتهم ذاتها.

"إنترنت الأشياء" سوف تقلب عملية التعليم رأساً على عقب بالسماح للطلاب أن يحملوا أجهزتهم الرقمية بغاية التواصل من الكتب الإلكترونية والتعلم بشكل تفاعلي عبر أساليب تعليمية تعتمد الأنظمة الذكية.

باستخدام "إنترنت الأشياء"، سيتمكن الطلاب أيضا من الدراسة بسهولة في منازلهم؛ ولهذا أهمية خاصة في البلدان التي تكون فيها طرق الوصول إلى التعليم محدودة بسبب المحاذير مثل النوعية، والطقس، والمسافة، إلخ.

معلمو المستقبل سيكونون قادرين على إعطاء الدروس من أي مكان وبالتالي توفير تعليم أكثر ثراء لقاعدة طلابية أوسع.

العديد من البلدان تعتمد هذا النموذج في الوقت الحاضر وبجدية تامة كونه قابلاً للتطبيق، وكبديل لتسهيل العوائق التعليمية القائمة.

فما لا شك فيه أن "إنترنت الأشياء" سوف تحدث ثورة في الطريقة التي يتفاعل فيها البشر مع بيئاتهم المختلفة وذلك بتوفير المعطيات الحقيقية في أوقاتها الراهنة، ما يتيح لهم اتخاذ قرارات أفضل وأكثر استنارة استناداً إلى معلومات موثوقة وواقعية.

هذا ما سيفتح آفاقاً جديدة للتفاعل بين الإنسان والتكنولوجيا، ويطور الإستشعار الذكي ويعممه ليصبح متاحاً على نطاق واسع من خلال التعاون وتبادل المعلومات، ما يُشرع الأبواب لمؤسسات خدماتية جديدة ويوفر قيماً هائلة ومتجددة للمجتمعات تمس كافة جوانب الحياة البشرية.

إلى جانب "إنترنت الأشياء" ستصبح الروبوتيات جزءاً من حياتنا اليومية في المستقبل، كما أن التقدم في التكنولوجيا الروبوتية والذكاء الاصطناعي (AI) يعني أن تصبح الروبوتات في مستوى الإنسان بل ربما أكثر ذكاءً، مما يتيح علاقة تكافلية أوثق بين الإنسان والتكنولوجيا.

ومع إمكانية التواصل مع تكنولوجيات مثل "إنترنت الأشياء"، ستكون الروبوتات قادرة على اتخاذ قرارات أكثر وبدقة متزايدة في أوقاتها المناسبة لا سيما في ظروف حرجة وخطيرة حيث تحتاج مجموعات ضخمة من المعلومات إلى تقييم سريع دون أية انفعالات.

فقد باشر الجراحون بالفعل في استخدام الروبوتات وإن بدرجة محدودة لإجراء العمليات التي تتطلب قدراً كبيراً من الدقة والمهارة.

الجراحون الروبوتيون سوف يغيرون سمة مسرح العمليات التقليدي حيث يتحول الجراحون للمراقبة والتحكم في هذه الروبوتات أثناء إجراء العمليات الجراحية المعقدة وبالتالي تقليل الأخطاء البشرية، ومنع العدوى، وزيادة الدقة، والحد من التدخل البشري في المريض.

وستوضع تكنولوجيا "النانو" [1] الروبوتية على شكل روبوتات مجهرية للاستخدام في العديد من التطبيقات، وبخاصةً التكنولوجيا الأحيائية.

"النانايت" كما أصبحت معروفة، سوف تلعب دوراً حيوياً في تطوير الصحة وستكون ضئيلة الحجم لتمكينها حتى من دخول مجاري الدم البشرية لتنفيذ مجموعة واسعة من المهام، مثل تنظيف الشرايين، ومكافحة الفيروسات، وحتى إجراء جراحات موضعية من الداخل.

علماء الكمبيوتر يعتقدون أن هذه التكنولوجيا ستكون جاهزة وفعالة قبل حلول 2030. هذا ما سيوقف التدخل البشري في الصناعات التي تتطلب درجة عالية من الدقة المتكررة.

صناعة البناء والتشييد سوف تفيد من التكنولوجيا الروبوتية مع حلول تلك الآلية محل بناء الماضي. للانطلاق بوتيرة أسرع من مثيلتها القديمة مع قدر أكبر من الدقة والسلامة. خدمات النقل الروبوتية الحالية سوف تغير نماذج النقل والتسليم مع طائرات بدون طيار تُسلم الطرود مستخدمة نظام GPS لعناوينها المحددة.

روبوتات العمليات العسكرية ستغير أوضاع ميادين المعركة. فالروبوت المدعوم من المشاة، والمعدات الروبوتية المتكاملة في نهاية المطاف ستكون مصممة لتقديم القدرات الحربية المتقدمة، "وكالة مشاريع البحوث المتقدمة للدفاع" الأمريكية (DARPA)- التي سبق وجلبت الإنترنت- تستثمر حالياً وبكثافة في التكنولوجيا الروبوتية المتقدمة للقوات المسلحة.

هنالك تطبيق روبوتي مثير برز في طرح جديد يشير إلى أن الآلات الروبوتية الفردية يمكن أن تنضم معا لغرض معين في تشكيلة "جماعية" من أجل القيام بمهمة محددة،

أو الانضمام معاً لتشكل روبوتاً أكبر للقيام بمهام أكثر تعقيداً. هذا ما يحاكي سلوك الحشرات في العالم الطبيعي التي تعمل معاً لحل المشاكل، مثل جماعات النمل التي تربط بعضها ببعض.

في مجالات التعليم، سوف تغيّر الروبوتات الأساليب التي يتم فيها تعليم الطالب. فمع الوصول إلى مخازن ضخمة من المعلومات والواجهات الذكية للتخاطب مع الحاسوب بالكلام معه، سيتمكن الطلاب من طرح الأسئلة على الروبوت باللغة الطبيعية، وطلب المساعدة في حل المشاكل والمسائل، والإستفادة منه باستخدام أحدث المعلومات المتاحة.

هذا ما سيحدث ثورة في المؤسسات التعليمية بتحويلها إلى مصدر يقدم أحدث المعلومات في جميع المجالات التعليمية، ما يجعل من المعلمين "رسل تكنولوجيا"، يوجهون طالبهم للإستفادة القصوى من هذه الثقافة.

هذه التكنولوجيا الروبوتية سيتم استغلالها مع التقدم المتنامي داخل حقول "إنترنت الأشياء"، و"البيانات الكبيرة" وتكنولوجيا النانو، ما يُبرز مشاركة علمية منضبطة عبر دراسات متجددة ستقوم بوضع آلات روبوتية ذات قوة معالجة عالية للوصول إلى كميات هائلة من المعلومات.

إنها التكنولوجيا التي تحمل معها تحديات أخلاقية واجتماعية وسياسية تتطلب الوافر من البحوث الجارية والتطوير المتواصل.

البلدان والشركات التي توفر الأجواء المواتية لمثل هذا العمل، ستجد نفسها قبل كل شيء في المقام الأول للإستفادة من هذا المعترك.

النكاء الاصطناعي[2]

ركز الخيال العلمي منذ فترة طويلة على مواضيع تتناول آلات معززة بالنكاء الاصطناعي (AI)، قادرة على الخلق والتفكير والتصرف بالطريقة نفسها التي يتصرف بها البشر.

تكنولوجيا الذكاء الاصطناعي بوصفها وسيلة لتحقيق ازدياد الإنتاجية والتقدم في جميع مجالات الحياة هي موضوع دراسة دؤوبة. وهي دون شك أحد الأسس الرئيسية للتكنولوجيا المستقبلية.

جميع تلك الابتكارات الذكية، "إنترنت الأشياء"، وتكنولوجيا النانو، والمركبات الذاتية القيادة، والعديد من المجالات الأخرى، تدين بحاضرها ومستقبلها للدماغ الذي كان ولا يزال القوة المحركة لها.

ما يعطي أنظمة الذكاء الاصطناعي مركز الريادة هي تلك القدرة على التحليل والربط بين مقادير ضخمة من المعلومات في لحظة واحدة، واستخدام هذه المعلومات لاتخاذ القرارات، وقبل كل شيء للتعلم.

الفرضيات والأفكار التي تشكلت في العقل البشري بمساندة الذكاء الاصطناعي سوف تتفاعل مع بلايين المعلومات التراكمية العالمية فاتحة للبشر أبواب التوصل إلى نتائج أكثر دقة ومعلوماتية.

دماغ الذكاء الاصطناعي سيتجاوز أدمغتنا البشرية الحالية نظراً لقدراته على تفهم وتوليف ملايين الكتب في موضوع معين خلال ثوان معدودة، ومن ثم تجهيز كافة المعلومات المتاحة أمامنا كما لو كنا نعرفها من قبل.

الذكاء الاصطناعي سيغير بشكل جذري أساليب تعاملنا مع الأحداث الطارئة مثل البحث والإنقاذ بعد وقوع زلزال، أو عمليات التنظيف لدى انتشار السموم الضارة للبشر الناتجة عن انهيار المفاعلات الذرية.

وسوف يتمكن روبوتات الذكاء الاصطناعي من اللحاق المباشر بمسرح حوادث المرور ورفع المركبات بسهولة، والكشف على إصابات حتى الركاب بيسر، وسحب الضحايا للعلاج، وتعطيل الحرائق وغيرها من الإخطار نزولاً حتى توفير الإسعافات الأولية.

مصانع ومنشآت الصناعة اليدوية ستكون "صناديق سوداء" مغلقة كلياً، تشغيلها الروبوتية بالكامل وتسيطر عليها مقومات الذكاء الاصطناعي من البداية إلى النهاية.

ريادة الفضاء سوف تصبح شأنا روباتياً بامتياز موجهاً كلياً بالذكاء الاصطناعي لتعزيز معرفتنا بالفضاء إلى درجة متقدمة.

الجيل القادم من تجار الأسواق المالية سيكون عبارة عن آلات يحركها هذا الذكاء والتي سوف تتنافس للتنبؤ بالاتجاهات داخل الأسواق وتحديد الاستثمارات المربحة.

علم النفس والذكاء الاصطناعي

”الذكاء الاصطناعي“ في جوهره، هو إذن نسخة ممكنة ومبسطة عن الشبكات العصبية البشرية والمعالجة المعرفية. هنا نلاحظ الترابط الكبير بين علم النفس والذكاء الاصطناعي الذي تتفاعل عوامله وتأثيراته بين الإثنين. وهما يحظيان الآن ببالغ الإهتمام والدراسة المنطقية إلى جانب الوسائل المستخدمة كنماذج لتوسيع استيعابنا لما يتعد من مبادرات في العلوم والفنون.

هذا الترابط بين أداء علم النفس الإنساني ومجالات التوسع المتسارعة للذكاء الاصطناعي أصبح من الفعالية بمكان.

اكتشاف الشبكات العصبية في الدماغ البشري التي تناهز الـ 86 بليوناً من النورونات أو الخلايا العصبية المترابطة كلياً، مقابل شبكات الكمبيوتر ”العصبية“ التي تقتصر ”الخلايا“ فيها على أعداد قليلة بالمقابل، تزيد من تعقيد هذه المسألة وتشير إلى أنواع مقتصرة من الذكاء معظمها تحليلية، ولغوية وعاطفية ألخ. فمن الطبيعي أن يختلف علماء النفس واختصاصيو الأعصاب في كون هذه الأنواع من الذكاء متشابهة أو ملازمة لشخص معين. ولا يزالون يأملون أن تصل هذه الشبكات العصبية يوماً إلى تركيبة متطورة تقارب الدماغ البشري.

كيف يمكن للذكاء الاصطناعي تلبية مستلزمات هذا الذكاء البشري؟ في أول سلم الأولويات لا بد أن يأتي حصر وإدارة المعطيات والمعلومات. وهذا في الواقع ما يفعله الذكاء الاصطناعي الآن: إنه يحتسب أفضل المعادلات الرقمية الخوارزمية [3] التي تشرح مقاربات الإدخالات والنواتج .

ولعل أفضل ما يقوم به الذكاء الاصطناعي هو التحليل والتصنيف، واستبيان العلاقات بين كميات كبيرة من البيانات أو المعلومات، بسرعة وفعالية للتوصل إلى توقعات دقيقة للغاية: عمليات خوارزمية واضحة ومتقدمة.

ويزداد عمل الذكاء الاصطناعي حالياً، كماً وكيفاً، في السعي لتحقيق هذه الأهداف، بالرغم من أن أياً منها محدد وثابت من قبل مهندسيه الذين يمهجون عبر علم نفس مَوْجّه ومستقل، كيفية تحديد هذه المهام.

هنا بالضبط يكمن الذكاء الحقيقي: القدرة على استخدام الموارد لحل المشاكل التي تم تحديدها في بيئة معينة دون اللجوء لإشراف خارجي.

علينا إذن أن نضع في اعتبارنا أن مبرمجي الذكاء الاصطناعي هم أساساً بشر سوف يستمرون متفوقين على "مخلوقاتهم" من نواح كثيرة. نحن متفوقون سيكولوجياً بوصفنا نمتلك الغرائز، والحس السليم، والأهم من ذلك، تجارب حياتنا التراكمية.

سوف تفتقر أجهزة الكمبيوتر دائماً إلى الإبداع والخيال والإلهام. لن يتوصل أي منها مثلاً لنظم قسيده، أو الترنم بأغنية، أو الحلم باختراع جديد.

أية مقارنة سيكولوجية لهذا الذكاء تظهر انه صمم ليعكس السلوك البشري بطرق إيجابية وسلبية على حد سواء.

من هنا يأتي علم النفس مناسباً للشروع في ترسيخ الأسس السليمة للذكاء الاصطناعي، كونه ينقصى العقل البشري والحياة والسلوك، كما أن فروعه المعرفية والاجتماعية والتنظيمية تضع هذا الذكاء على النهج الصحيح لاكتساب مؤهلات الولوج في صفات بشرية لا غنى عنها لدى تخطيط البرامج وتنقيح البيانات.

لذا يجري حالياً تطعيم هذا الذكاء "بسيكولوجية إصطناعية" تهدف إلى استخدام قدراته الخاصة لاتخاذ قرارات دون تدخل إنساني. وسيكون هذا خروجاً عن محاكاة سلوك الإنسان إلى سلوك ذاتي مستقل.. وبوابة التطوير القادم مفتوحة على مصراعيها.

هذه التكنولوجيا ستدفع حتماً بالعالم إلى مراحل جديدة وغير عادية من التنمية إذا تمت السيطرة عليها واستمر تعهدها بشكل صحيح. كما أنها ستتخلل جميع القطاعات

والصناعات ومجالات الحياة البشرية، لقد تم انتشارها في كل مكان، وأصبحت رديفة لشبكة الإنترنت، توفر انطلاق ظاهرة التفرّد "Singularity" الآتية بقوة في نهاية المطاف.

الحوسبة السحابية Cloud Computing

في السنوات الأخيرة، أصبحت تكنولوجيا كلاود (الحوسبة السحابية) مركز اهتمام في عالم الانترنت، حيث وفرت للمستخدمين أسرع وأقوى الموارد دون الحاجة لامتلاك بنية تحتية تكنولوجية، وقد أتاحت للعديد من المنظمات توسيع مهماتها دون تكلفة في النفقات العامة، مقدمة وسيلة مرنة لتمكينها من إدارة هياكلها الأساسية لتكنولوجيا المعلومات بطريقة فعالة من حيث التكلفة.

تكنولوجيا الحوسبة السحابية جلبت معها قدرات معالجة هائلة للمستخدمين النهائيين، والتي ببساطة لم تكن ممكنة مع تكنولوجيا المعلومات التقليدية، موارد الحوسبة السحابية تسمح للمستخدمين بالعمل عبر الانترنت، والعديد من الخدمات أنشئت الآن من مقدمي الخدمات لمساعدة المنظمات في خفض استثماراتها الحاسوبية المحلية.

تطبيقات الحوسبة السحابية وخدماتها المباشرة مثل معالجة النصوص على النت، والبريد الالكتروني على شبكة الانترنت، وأنظمة إدارة علاقات العملاء (CRM) وما شابه ذلك، أدت إلى انخفاض الإنفاق في أنظمة كهذه حيث تجري الآن فعلياً الاستعانة بمصادر خارجية من مقدمي الخدمات العالمية. وهو ما قلص الحاجة إلى الموارد الحاسوبية المحلية الكبيرة والموظفين المرتهنيين بها، فضلا عن الحاجة إلى تثبيت أحدث الإصدارات وتصحيح مثل هذه الأنظمة التي هي الآن موضوع عناية القيمين على خدمات الحوسبة السحابية.

مجرد تحولها لتصبح خدمات الحوسبة السحابية الآن نموذجاً مفضلاً يحتذى في تقديم الخدمات، يعني أنها المفضلة على مستوى القطاعين العام والخاص بالنسبة للمنظمات، ما يسمح لها بإعادة النظر لتطوير الطريقة التي تقدم بها خدمات تكنولوجيا المعلومات إلى المستخدمين.

خدمات الحوسبة السحابية ليست ظاهرة جديدة، بل يمكن أن ترقى جذورها إلى الأيام التي سبقت الانترنت حيث تأسست فيها محطات بسيطة للوصول إلى المعلومات المتوفرة في جهاز كمبيوتر عادي، نفس الفكرة تنطبق على خدمات الحوسبة السحابية، وإن بحجم وتأثير أكبر بكثير .

يمكن استخدام أجهزة بسيطة للوصول إلى الخدمات المشتركة على خوادم الحوسبة السحابية المدمجة عبر أنحاء العالم. الفكرة بسيطة، لكنها تشتمل على خلفيات معقدة إلى حد كبير مع خوادم توفر الموارد حسب الطلاب للمستخدمين وعند الاقتضاء، مع كفاءة توفير الموارد لجميع المشتركين بطريقة ديناميكية.

ولدى المنظمات الخيار في اتخاذ خدمات الحوسبة السحابية العامة، كالتطبيقات المتوفرة لجميع الأعمال التجارية، وتبني أساليب الحوسبة السحابية لاحتياجات الحوسبة الخاصة بهم أو اعتماد هيكلية هجينة من خدمات الحوسبة السحابية في القطاعين العام والخاص. أما إحدى السمات الرئيسية للحوسبة مع الحوسبة السحابية فهي المرونة، أي قدرتها على التقلص والنمو وفقاً للمتطلبات التنظيمية، ومدى موثوقية هذه الخدمات عند مقارنتها بنماذج كلاسيكية، تواجد مراكز التوزيع التي يديرها بكل كفاءة منظمو الحوسبة السحابية يتحمل بكل جدارة عبء توفير خدمات التوصيلات، والتجديدات والصيانة، وعليه تنصرف المنظمات إلى التركيز على الأعمال التجارية دون أي داع للقلق حول حجم الموارد لتلبية الطلب أو موثوقية الاتصال، والتي تشكل مصدر قلق كبير على بنية الأجهزة التقليدية الأساسية.

واحد من أكبر العوامل المحركة لتكنولوجيا الحوسبة السحابية هو توافر ما يسمى بالعميل الخفيف (Thin Client)، وهي أجهزة لا تملك أصلاً الكثير من قوة المعالجة مثل الألواح والهواتف الذكية، انتشار الهواتف الذكية، لا سيما في البلدان الأشد فقراً، سيؤدي لزيادة الطلب على خدمات الحوسبة السحابية نظراً لانضمام الكثيرين إلى ثورة الانترنت عبر الأجهزة النقلة، وستلبي تكلفة وضرورة اقتناء الهواتف الذكية أن تصبح خدمات

الحوسبة السحابية أكبر حجماً و أكثر مرونة للتعامل مع ازدياد الطلب الذي سيتمظهر في المستقبل مع المستخدمين الحريصين على معالجة وتخزين الأجهزة. ولهذا أيضاً آثار ضخمة على قدرة النطاق الترددي (Bandwidth) المطلوبة للتعامل مع مثل هذه الزيادة التي ستنتامي بأضعاف مضاعفة، وتنتشر خدمات الحوسبة السحابية كما رأينا من خلال مراكز الرقميات الضخمة مع سعة شبكة كبرى. شبكات الهاتف المحمول سوف تحتاج كذلك إلى العمل الجدي للحفاظ على وتيرة الطلب المتزايد للحصول على مثل هذه التكنولوجيا مع ازدياد عدد المشتركين، ما سيفتح المجال لعصر الشبكات الفائقة الاتساع للتعامل مع الطلب والمحتوى المطلوب مثل الدفق العالي الوضوح (High Definition) وما شابه ذلك.

وأيضاً، وكما أي تكنولوجيا جديدة تكمن تحديات كبيرة، الحوسبة السحابية لا تختلف عن سابقتها، واضعو الأحكام وشركات تكنولوجيا المعلومات المعرفية جادون في إيجاد السبل الفضلى للتعامل مع إمكانية تخزين البيانات في بلدان أخرى بسبب الطابع المرن لحوسبة الحوسبة السحابية وكيفية الوصول لهذا التخزين سيما في بلدان تختلف أنظمتها. هذا هو الحال بصفة خاصة مع الحكومات والمصارف التي تتخوف من تسرب وهجرة بياناتها، والقضايا المحيطة بملكية هذه البيانات والمسؤولية المرتبطة بها.

وبين القضايا الأخرى التي سوف تحتاج إلى المناورة، هي مقاومة أقسام تكنولوجيا المعلومات للانضواء في ظل الحوسبة السحابية. هذا أمر طبيعي عندما تصبح الوظائف معرضة للخطر. جماعات تكنولوجيا المعلومات قد تشعر بانعدام الوزن لدى تسليم جزء من بنيتها التحتية لكيان غير معروف، يعززه فقدان الشعور بالسيطرة. وبدل المغامرة في اعتناق حلول الحوسبة السحابية، ستعتمد تلك الجماعات حلاً وسطاً هو عبارة عن الحوسبة السحابية المختلطة التي تتقبل حلول الحوسبة السحابية الفضلى، فيما تشدد على استضافة التطبيقات الحساسة والبيانات في بيتها. زد عليه أن أقسام تكنولوجيا المعلومات سوف تحتاج أيضاً لاكتساب مهارات متطورة للتعامل مع بيئات الحوسبة السحابية الجديدة.

وعلى العموم، سيكون للحوسبة السحابية تأثير كبير على حياة المستهلكين وستنتج إيرادات أكيدة بتريليونات الدولارات عندما تطور خدمات جديدة ومبتكرة وتدخلها الأسواق. وسيكون هذا وثيق الصلة بوسائل الإعلام ومطوري البرمجيات الذين سيقدمون المزيد من الخدمات عبر تكنولوجيات الحوسبة السحابية بدلاً من الوسائل التقليدية. كما أن هذا سوف يغذيه عصر جديد من أجهزة الهاتف المحمولة الأخف وزناً والأرخص كلفة والأسرع أداءً، ما سيسمح للملايين في الدول الفقيرة بالانضمام إلى شبكة الانترنت والاستفادة من المزايا التي توفرها تكنولوجيا الحوسبة السحابية، كما أن منصات الحوسبة السحابية ستستفيد منها بشكل خاص المؤسسات الصغيرة إلى المتوسطة، ما يؤهلها لإنشاء متاجرها بوتيرة أسرع وتغيير حجم مشاركتها الرقمية حسب الحاجة ودون تكبد تكاليف لا لزوم لها.

الحوسبة السحابية سوف تطور الطرق التي بموجبها تصرف الشركات أعمالها التجارية بمعدلات مذهلة، إتاحة الفرصة أمام المنظمات لتصبح خفيفة الموارد هو طرح جذاب حفز الطلب على خدمات الحوسبة السحابية أكثر فأكثر. ترحيل خدمات الحوسبة السحابية ساعد المنظمات على تخفيض نفقاتها المتعلقة بالخوادم والشبكات، والتخزين والتطبيقات المرتبطة بها، ما يؤدي لتحقيق وفورات حقيقية وتقليل النفقات الإدارية العامة.

قابلية خدمات الحوسبة السحابية على الانتشار تعني أن لديها تأثيرات هائلة في الطريقة التي يتم بها تسليم المنتجات والخدمات. ويمكن أن يتلمس المرء خدمات علاقات العملاء عبر الانترنت وتطبيقات الانتاجية مثل Microsoft 365 والنجاح الكبير لتجار التجزئة على الانترنت، وخفض تكلفة الحصول على السلع والخدمات، ومساعدتها في كل ذلك على نحو لم يكن ممكناً في السابق.

تقنيات العمل المعرفي

البيانات المتأتية من الأنظمة، وأجهزة الاستشعار، وتكنولوجيا "الحوسبة السحابية"، والبيانات التاريخية، أضحت تنمو بشكل متسارع مع الزيادة في انتشار الحوسبة هذه

المجموعات الكبيرة من البيانات أضحت مسألة معقدة للعلماء، والحكومات، وقطاعات تنفيذ القانون وغيرهم ممن يتعاملون بانتظام مع هذه المقادير الرقمية التي تتطلب التحاليل السريعة والفعالة، وهي تحاليل تساعد إلى حد كبير في اكتشاف التوجهات والأنماط والعلاقات المتبادلة، للمساعدة في الحد من الأمراض ومواجهة الجرائم وإجراء المحاكاة الدقيقة، وما إلى ذلك.

وبدعم من هذا التقدم في علوم الذكاء الاصطناعي، تتمكن تكنولوجيا العامل المعرفي الآن من التعرف على، والتصرف بموجب الأوامر التي طرحت إلى قرارات في ظروف صعبة حيث يتقرر الخطأ من الصواب في جزيئة من الثانية لتقديم تصورات ومحاكاة لم تكن ممكنة في السابق.

أما في المستقبل، فسوف تنتمي مقادير "البيانات الضخمة Big Data" وتلعب دوراً أكبر في العمل الآلي المعرفي، موفرة المعلومات والتحليلات اللازمة لبني البشر كي يتخذوا القرارات في ظروف متأرجحة تكتنفها الأعداد الضخمة من البيانات.

هذه البيانات الكبيرة، تستدعي دون شك أجهزة معالجة كبيرة، ولكي تقوم هذه البيانات بما يُتوقع منها، فهي تحتاج إلى معالجات بطرق ذكية، وهذه يمكن أن تتم فقط باستخدام نظم المعرفة الممكنة التي يمكنها تصفية وتحليل وربط هذه المقادير الضخمة من الرقميات لتوفر على نظرائها من بني البشر المعلومات الآلية لاتخاذ القرارات.

فماذا عن المستقبل؟ البيانات الرقمية الضخمة تعني أننا سوف ننتج بلايين التيرابايت يوميا، وأن تحليلها سيتم بذكاء و"على الطائر" أي فيما نستمتر باستخدامها، ونحن على اتصال بمصادر البيانات ذات الصلة من جميع أنحاء العالم، سيتم هذا التحليل بمعدل ملايين البيتابايت (Petabytes = مليون تيرابايت) في الثانية الواحدة.

وستندمج هواتف المستقبل الذكية بكل سلاسة مع "إنترنت الأشياء" و "البيانات الضخمة" والحوسبة السحابية، لتقدم ثروة من التفاعلات والخدمات التي سوف تضيف قيمة كبيرة للمستهلكين. باستخدام هذه التقنيات، لا ريب أن تصبح الهواتف الذكية أكثر وعياً واستيعاباً لبيئتها المحيطة بها.

وستتمكن الهواتف في المنازل من الوصل المستمر مع الثلجة مثلاً لتزويد المستهلكين بتفاصيل محتوياتها، وتواريخ انتهاء صلاحية كل منها إلخ. وكذلك من التحكم عن بعد في "مناخ" المنزل والتشغيل الدقيق لمختلف الأجهزة المنزلية، مع إمكانية الوصل بكاميرات المراقبة في المنزل.. وغيرها الكثير.

الأجهزة سوف تتغير بحد ذاتها إلى الأفضل من خلال استخدام تقنيات جديدة كالبطاريات الرقيقة والشاشات المرنة، تسمح بطيها في أشكال وأحجام مختلفة، وسوف تكون مطيعة تتم السيطرة على كافة وظائفها من العقل البشري بكل رفق وسلاسة، ومع الإضافات الخاصة بها، وستستجيب لرغبات أصحابها دون لمسها بالإصبع، أو حتى الصوت، ما يجعلها ذات فائدة خاصة للمعاقين.

إن التقبل العالمي للأجهزة النقالة على هذا النطاق الواسع هو بحد ذاته بمثابة انفجار، لكنه يحمل معه أيضاً بعض القضايا المجتمعية السلبية فيما يتعلق بتنمية الطفل وإفراطه في استخدام هذه التكنولوجيا، ما يؤدي إلى تقلص الأنشطة البدنية ويولد إدماناً جديداً وغير مرغوب.

المسح الجيني

سلسلة الجينوم البشري أدت إلى تفهم أعمق لقضايا جسم الإنسان. وتساعد أوجه التقدم التكنولوجي للحوسبة اليوم في سبر أغوار علم الجينوم، ما مكن العلماء من اعتماد نهج جديد للرعاية الصحية والطبابة.

العلوم المساندة للتسلسل الجيني توفر الآن فهماً أعمق لكيفية عمل الجينات وتأثيراتها على الجسم البشري. ما شجع العلماء على العبث بالحمض النووي داخل الخلايا واستنباط علاجات للأمراض لا تزال مستعصية، وتصميم كائنات حية للمساعدة خصيصاً في مكافحة الأورام الخبيثة، وتحسين معدلات الكشف المبكر عن المرض، وتطوير عقاقير جديدة تتصدى للأمراض البيولوجية والطفرة الوراثية الحادة.

إن تَقَهُمْنَا لمضاعفات جسم الإنسان يتنامى مع بناء أجهزة كومبيوترية قوية ومتعددة الأغراض. وكما أن الكشوفات المنزلية على الدم ورصد ضغط الدم متاحة حالياً، سوف تتطور التكنولوجيا كذلك وفي المستقبل القريب لمستويات يمكن معها سلسلة الجينات في المنزل خلال أجهزة الكومبيوتر.

وبالتالي فإن خدمات العلاج الجيني ستكون متوفرة على الشبكة لتمكين المرضى من استخراج وتحميل خارطة جيناتهم المسلسلة وتلقي البيانات الصحية، فضلا عن العقاقير المخصصة والرخيصة، من جميع أنحاء العالم.

وما استلزم العلماء في الماضي ثلاثة عشر عاما لاستكمال تسلسل الجينوم البشري، سوف يتم خلال دقائق مع تكنولوجيا الحوسبة المستقبلية.

وفيما تتقدم المعرفة، يصبح تعديل الجينات عملية ميسرة، تماما كما يغير المبرمجون برامج الكومبيوتر عن طريق رموزها. وستبرز مستويات لغات برمجية لتمكن العلماء من إنشاء خلايا وكائنات حية بجينات محددة وبنفس السهولة التي يعالجون بها تطبيقات الحاسوب التي يتم تطويرها اليوم ببسر وسهولة.

وفي حين تقدم هذه التقنيات بالتأكيد العديد من الفوائد للمجتمعات، تبرز التحديات المتعددة والمتصدية لهذا العلم. وستشمل هذه قضايا أخلاقية واجتماعية وتنظيمية مختلفة ومرتبطة بتطوير هذه التكنولوجيا. فضلاً عن ذلك، ستحمل الخلايا المعدلة وراثياً مخاطر يمكن أن تؤثر على النظم الإيكولوجية الطبيعية الراهنة.

التعليم الذكي

طلاب اليوم هم مواطنو الرقمية الحقيقيون، تلاميذ النت الذين يمكنهم الاستعادة من مستودعات المعلومات الضخمة على الشبكة حيث التكنولوجيا بالنسبة لهم هي طبيعتهم الثانية.

أما المعلمون فقد أصبحوا المهاجرين الجدد إلى الرقمية التي احتضنوها متأخرين في حياتهم المهنية. من هنا، يكمن نجاح التعليم المستقبلي في تقديم الوجبات الرقمية

لمواطني الرقمية الناشئين، مع تزويدهم بالأدوات التكنولوجية اللازمة لتسهيل هذه المهمة.

هذا ما سيدفع بالتعليم ليصبح ممنهجاً رقمياً بحق، حيث يصبح عبر الانترنت القاعدة وليس الاستثناء. هكذا يمكنه الوصول إلى ملايين الطلاب الذين لديهم مشاكل في الحصول على تعليم ولا بد أن يتحلى هذا النوع من التدريس بجودة فائقة مع الخصائص ذات الصلة: طلاب المستقبل سيكونون أكثر طلباً مع تواجد التكنولوجيا ومساحات التفاعل التي سوف تفتح أمامهم.

وكما تقدمت التكنولوجيا في المستقبل، كلما تحولت أجهزة مثل الكمبيوتر المحمول والألواح الذكية من كونها أجهزة التقنية العادية إلى أخرى أكثر ذكاءً. وستحقق هذا عن طريق ترفيع مجالات مثل الذكاء الاصطناعي حيث تستحدث أجهزة مصممة لتعليم الطلبة استناداً إلى مناهج دراستهم الخاصة عن طريق الواقع الافتراضي، والمحاكاة التفاعلية، واستخدام أجهزة الواقع المعزز لتوفير معلومات أكثر ثراءً وتفاعلاً.

فصول الغد الدراسية ستتحول بالكامل من غرف السبورة الحالية، وستتسلل التكنولوجيا إلى كل جانب من جوانب التعليم، وستجهز الفصول الدراسية تجهيزاً كاملاً مع ألواح بيضاء ذكية، وروبوتات الذكاء الاصطناعي، والمواد المتفاعلة، والألواح المحمولة بدلاً من كتب الطلاب المدرسية، فضلاً عن مرافق للمحاضرات مجهزة بالواقع الافتراضي. هذا ما يهيئ بيئة أكثر ثراءً للطلبة وأكثر تحدياً للأساتذة الذين لا بد أن يحيطوا بسبل استخدام هذه التقنيات لمساعدة طالبهم في إحراز نتائج تعليمية مميّزة.

سيكون الطلاب مجهزون بالوسائل الرقمية كبديل للكتب والدفاتر المدرسية، وهذه سوف تتضمن سجلاً دراسياً آمناً لكل طالب بما في ذلك جميع الكتب والمشاريع، والتقييمات والملاحظات التي ستؤخذ مباشرة على كل جهاز.

ويشارك الطلاب بعضهم البعض بأنشطة مختلفة من خلال المنابر الإعلامية والاجتماعية للفصول، التي سوف تكون بمثابة مستودع للأسئلة والأفكار وغيرها، تمكن

الطالب من الوصول إلى مثل هذه القنوات من خلال أجهزتهم الرقمية فيما تستمر الدروس. التفاعل مع المعلمين سيتم من خلال "الشاشات الذكية". وسيكون بمقدور هؤلاء أيضاً طرح الأسئلة، واستمزاغ الآراء، واسترعاء انتباه الطالب للمسائل ذات الصلة. كما ستخدم المنابر الإعلامية والاجتماعية خارج ساعات الدراسة عند إكمال الطلاب واجباتهم كدورات دراسية أو لقاءات، كي يساعدوا بعضهم بعضاً مع قدر أكبر من التفاعل.

جميع الحصص يجري تسجيلها وكذلك الطالب الذي يتغيب عن حصته، ما سيكون بمثابة أرشيف للطالب يمكن الرجوع إليه، وبخاصة في حال لم يفهم الطالب شيئاً معيناً، ما يعني أن التحجج بالمسافة أو رداءة الطقس لن يكون عذراً مقبولاً. وسيؤمن موقع معين على الشبكة لكل حصة، وكذلك لكل فصل دراسي يعكس ما يدور بالفعل في بيئة الدراسة للفصل الأساس، ما يشتمل على الحضور، الجداول الزمنية، والتقويمات، وتسجيلات الفيديو، والواجبات المنزلية، والعمليات، والدرجات، والواجبات الأخرى.

وسيمكن جميع الطلاب من إشراك ما تظهره مع الآخرين، وسيكمل الطلاب مهام الصفوف وهم يعلمون أنها ستعرض على زملائهم وعلى المعلمين المعنيين، ما يمكنهم من التفكير في عملهم كما في أعمال الآخرين، وتبادل وجهات النظر، وتثمير الآراء المشتركة، ومساعدة الزملاء.

الاقتصاد الرقمي

بحلول عام 2019، تقدر قيمة التجارة الرقمية في جميع أنحاء العالم بما يناهز الـ 3.5 تريليون دولار، مستاثرة بحوالي 13% من مجموع مشتريات التجزئة. وهو رقم لا غرو أن يرتفع بنمو ملحوظ كلما تزايد تغلغل الإنترنت في بلدان العالم الثالث.

خفض الحواجز أمام دخول التجارة يعني أن العديد من مؤسسي الأعمال الجدد سوف يُقدمون على إنشاء متاجر رقمية دون الحاجة إلى تكبد التكاليف الباهظة المرتبطة

بالأعمال التجارية القديمة. وهذه ستكون قادرة على التنافس مع تجارة التجزئة الرقمية الواسعة النطاق اليوم باستخدام الرقمية الإعلامية والتسويق على المنابر الاجتماعية. لم يعد تقييم الأعمال محصوراً بضخامة عملك، بل بمدى فعالية تسويق منتجاتك الخاصة لجمهورك المستهدف، وكيفية تلبيةك السريعة لاتجاهات السوق، ونوعية ما يمكنك عرضه وتسليمه.

ومن أجل تنشيط مقادير متزايدة عن أي وقت مضى من التجارة الرقمية، تقام حالياً منصات وتقنيات جديدة للإعلان والتسويق لتواجه الزبائن بمنتجات مبتكرة قد تحثهم على الشراء.

لقد أنفقت "جوجل"، محرك البحث الأكبر في العالم، الملايين لتطوير بوابتها الإعلانية المسماة "أدوردز" AdWords التي تتولى إنتاج ترميز معلومات مفصلة عن المستهلك لتكون في متناول الشركات.

من خلال هذه المنصة الإعلامية، توصلت لإيرادات ناهزت الـ 79 بليون دولار عام 2016 .

التجارة الرقمية اليوم تغير أطياف العالم اللوجيستي بسرعة. تسريع الشحن، مع التتبع الكامل للطرود من المستودع إلى المستهلك، أصبح الآن حاجة ماسة مع العديد من المنافذ الجديدة التي تولت بيوتاً متخصصة في معالجة التخزين المؤقت، والتعبئة والتغليف والتسليم.

كما أن آليات التسليم تتغير مع العديد من الموزعين الذين بدأوا يخططون لاستخدام الطائرات الصغيرة الموجهة وتقدير أوقات التسليم المحلي. ومع تفعيل الأنظمة اللازمة محلياً يُتوقع أن تنتشر هذه الآلية وتغير وسائل التوصيل بالبريد.

وسوف نرى في المستقبل القريب تنامياً هائلاً للتجارة الرقمية في أفريقيا وآسيا كلما نضجت اقتصادات هؤلاء وتم تطوير مواقع التجارة الرقمية المتخصصة لتفي باحتياجات الأسواق المحلية.

المستهلكون سوف يهيمنون على النت عاجلاً أم آجلاً، ما يعني أن المخازن الرقمية الحالية ستحتاج إلى التكيف لتلبية احتياجاتهم عندما ينطلقون لتأمين النجاحات المستقبلية، هذا ما يشجع على تكثيف التعاون بين شركات النقل والإمداد والبريد، الغربية والشرقية، لتقصير أوقات التسليم إلى المستهلكين على الصعيد العالمي. وبالتأكيد ستأخذ الهواتف الخلوية المزيد من حصة السوق كجهاز أساسي مفضل للعرض والاتجار في مثل هذه المواقع، ما يعني أن شركات التجارة الرقمية ستحتاج لبناء المواقع الخاصة بها مع أخذ قدرات وتحديات هذه الأجهزة في الاعتبار، من أجل رفع مستويات التحويل إلى المشترين الجادين وليس لمتصفح الإنترنت الالمبالين.

المدن الذكية

مع نمو وانتشار الإنترنت، ليست سوى مسألة وقت كي تصبح مدننا "ذكية"، آخذة تقريبا بسمت حياة خاص بها.

المدن الذكية ستستفيد من ثورة التكنولوجيا لاستحداث بيئات معززة بتقنية المعلومات والاتصالات تملأ كل جانب من جوانب حياتنا اليومية، خاضعة ومتصلة بأجهزة الاستشعار والتكنولوجيات التي تتيحها شبكة "إنترنت الأشياء".

هذا ما سيُفسح المجال لاستقبال عالم ذكي يتخلل جميع جوانب الحياة البشرية، ونحن نشهد حالياً دفعاً هائلاً في جميع أنحاء العالم لتطوير الحكومات الإلكترونية كي يتسنى للبلدان تلبية احتياجات المواطنين بطريقة أكثر شفافية وفعالية. وهذا يؤدي إلى عمليات حكومية أصغر حجماً، وإدارات أكثر تماسكاً، وخدمات أسرع وأفضل تقديماً ما يوصل بدوره إلى انكماش التكاليف، ومكافحة الاحتيال في عمليات أصغر حجماً وأجدي مفعولاً.

المباني الذكية

في المدن الذكية، ستتم مكننة جميع المباني وإدماجها في شبكة الإنترنت. جميع المرافق الإدارية العائدة للمباني ستصبح أجهزة ذكية عن طريق "إنترنت الأشياء"، ما يجعل المباني أكثر نظافة وأقل حاجة إلى الموارد.

المعيشة الذكية

العيش الذكي ستزكيه التكنولوجيا الذكية التي تتمظهر في حياتنا اليومية وخاصة بيوتنا. هذه البيوت سيتم التحكم فيها بنفس طريقة عمل المباني الذكية، وإن على مستوى أصغر. جميع الوسائل المنزلية التي تعيننا ستكون "ذكية". ثلاجتنا سوف تعلمنا عندما ينخفض مخزون الحليب وعندها ستطلب المزيد تلقائياً. وأفراننا ستوقف في الوقت المناسب لدى طهي عشاءنا المثالي، بيوتنا سوف تُكس وتتنظف بأجهزة التنظيف الآلية، ودرجة الحرارة داخل المنازل ستسيطر عليها أجهزة التحكم الحرارية.. والمعدات الإلكترونية ستوجه بالصوت بعد إيصالها بالنت التي توفر مقومات تفاعلية أكثر ثراء. المدن الذكية سوف تتمتع بنظام إيكولوجي فريد مكون من أجزاء مختلفة حيث تتم مواءمة التقنيات التي تغطي مجالات العمل المختلفة، وتمكن هذه المدن من حسن تنفيذها.

بيانات ضخمة

تخزين البيانات في الماضي شملت محركات الأشرطة، الأقراص المرنة من مختلف الأحجام، والأقراص الصلبة، والأقراص المضغوطة، والمدمجة، ومحركات USB المحمولة التي استبدلت بتكنولوجيا التخزين الحالي استناداً إلى المحركات الإلكترونية أو "الحالة الصلبة" SSD التي هي إلكترونية صرف دون أية أجزاء متحركة داخلها. وارتفعت قدرات التخزين إلى حد كبير منذ زمن الأشرطة الممغنطة لتزيد مقداراً صغيراً من "البايت" لمحركات أقراص SSD التي أصبحت الآن متاحة بسعة "تيرابايت" (ترليون بايت).

وفقاً لأريك شميت، الرئيس التنفيذي لشركة "Alphabet"، الشركة الأم لغوغل، فإن شبكة الإنترنت تحوي ما يقارب الـ 5 مليون تيرابايت من المعلومات استضافتها في عام 2017.

وبالإشارة لما أعلنت شركة IBM من أنها تتوقع أن يتضاعف منسوب المعرفة في العالم الآن كل سنة، يمكننا الافتراض أن معظم هذا سوف يجد طريقه بشكل أو بآخر إلى

شبكة الإنترنت، سواء كان ذلك عن طريق الشبكة المتاحة للجمهور أو عبر قواعد البيانات الخاصة والمغلقة التي تمتلكها.

وهذا يعني أن الرقم 5 مليون تيرابايت من المعلومات على الإنترنت سوف يتضاعف باستمرار وعلى أساس سنوي منذ عام 2017، كما يعني أن طرق تخزين مبتكرة لا بد أن تستحدث لتحتوي هذا الطوفان من المعلومات.

وعليه فالمستقبل النهائي لإيداع المعلومات سيكون بلا شك في عالم نانو، حيث تستخدم الهياكل الطبيعية على هذا المستوى لتخزينها.

معالجة مسألة عادية على مستوى النانو هي بالتأكيد أسهل بكثير من استحداث أجهزة نانو للتخزين من الصفر. البحوث حول هذا الموضوع تبدو إيجابية وواعدة.

أحد هذه البحوث يستكشف حالياً مدى إمكانية تخزين المعلومات ضمن هياكل نانو داخل الزجاج. لقد تمكن الباحثون من تخزين مئات التيرابايت في هيكل زجاج بحجم لا يتجاوز حجم عملة معدنية. هذا ما يُسمى بالتخزين الخماسي الأبعاد وله مستقبل واعد في حل مشكلة تخزين المعلومات التي تلوح في الأفق.

وقد ذهبت "IBM" أبعد من ذلك حيث تمكنت من تخزين معلومات داخل ذرة واحدة، كما أن باحثين في جامعات عديدة من الولايات المتحدة والمملكة المتحدة تمكنوا من تخزين معلومات في بُنية الحمض النووي.

تقنية النانو

تقنية النانو مجال جديد مثير للدراسة الموائفة بين الهندسة والتكنولوجيا والعلوم، والتي ينخفض مجالها إلى مستوى 1 من 100 "نانومتر"، حيث أن النانومتر هو واحد بالبليون من المتر. ولو وضعنا هذا في المنظور المحسوس، فإن ورقة عادية، تبلغ سماكتها حوالي 100,000 نانومتر! ما يجعل تكنولوجيا النانو هندسة معقدة للغاية.

أول المتحدثين عن مفاهيم تكنولوجيا النانو كان العالم "ريتشارد فاينمان" في عام 1959 حيث أدلى بتوصيفات عن التلاعب المباشر بالذرات.

في العصر الحديث، تعززت تكنولوجيا النانو باختراقات مرموقة في الثمانينات، وبالتحديد مع تطوير المجهر النفقي الماسح في عام 1981، ما سمح للعلماء بوضع تصورات للذرات الفردية واكتشاف أنابيب "الغرافين" أو الأنابيب النانوية الكربونية في عام 1985، واحدة من الحاجيات الأساسية لبحوث تقنية النانو في هذا العصر.

ومع التقنيات الإلكترونية الأصغر حجماً والأكثر تعقيداً التي يجري تطويرها، ستلعب إلكترونيات النانو دوراً حيوياً في استحداث نماذج إلكترونية أكثر تطوراً.

هذه التكنولوجيا النافذة تجري دراستها حالياً بعمق واهتمام كبيرين من قبل الباحثين وشركات الكمبيوتر على حد سواء بغية تطوير الجيل التالي من رقائق الكمبيوتر وتكثيف الكم الحوسبي، للإتيان بمجموعة كاملة ومتجددة من التطبيقات والاحتمالات.

تطبيق تقنية النانو في الطب مجال يتجه بخطوات جبارة في المستقبل. ويتراوح الطب النانوي بين تطبيق المواد النانوية للطب، وتطوير أجهزة الاستشعار النانوي، ثم آلات نانو البيولوجية للمساعدة في تشخيص وعالج مجموعة واسعة من الأمراض التي تتطلب الرعاية الصحية والعلاج.

أحد التحديات الرئيسية التي تتناولها هذه التكنولوجيا هو التصدي للمواد السامة، وتأهيل نظام المناعة لتقبل مثل هذه العوامل الخارجية في الجسم وعدم اعتبارها تهديداً له. وعندما يتم التغلب على هذه التحديات، تتحول تفاعليه المواد النانوية إلى أداة تشخيصية قوية للكشف عن العديد من الأمراض، ويمكن استخدامها على وجه التحديد لإيصال عقاقير خاصة لخلايا محددة، ما يجعل علاجاتها للسرطان أكثر فاعلية مع آثار جانبية أقل.

وتستكشف الجامعات في الوقت الحاضر مجسات نانو-المسامية للكشف على الأورام الخبيثة. ولن يقتصر هذا على تحسس السرطان فحسب، بل العديد أيضاً من الأمراض الأخرى.

أجهزة نانو الإستكشافية هذه تبحث عن الأورام عبر المؤشرات الحيوية في دم المريض. وفي المستقبل، لن تكتشف هذه الجسيمات فقط وجود المرض، بل تتولى تركيز العقار بطريقة هادفة للقضاء على الخلايا السرطانية مع تجنب الأنسجة السليمة للمريض.

أجهزة نانو للإستشعار البيولوجي ستجهز في المستقبل لتطفو في الأوعية الدموية وتقدم التقارير للأطباء عن حالة المريض وإجراء التشخيصات الطبية بفعالية أكبر.

تطوير آلات نانو البيولوجية فكرة مثيرة للاهتمام ستشهد هندسة تركيبات عضوية بيولوجية تستخدم في تطبيق العلاج الصحي الذي سوف يُخصص لاستهداف أمراض معينة ويتفاعل رأساً مع الخلايا البشرية.

بعض هذه الخلايا التي تبلغ 10 نانومتر في الحجم، ستتفاعل معها تقنية نانو-الحيوية مباشرة على المستوى الخلوي للمساعدة في إصلاح الخلايا البشرية ودرء الأمراض بالتعاون مع نظام المناعة في الجسم. وهذا من شأنه خلق آلية دفاع متقدمة للغاية ستستفيد من الوقائع الطبيعية كما من التكنولوجيا البيونية بعمل تكافلي موحد.

التحديات التي تواجه "العالم المعرفي المتوقد"

لا شك في أن التقدم التكنولوجي سيكون من شأنه تغيير وتحسين الطريقة التي نعيشها والتفاعل مع العالم من حولنا. لكن هذه التطورات سوف تحمل معها مجموعات خاصة من التحديات.

أولاً، مع التكنولوجيا التي لا تزال تتطور بسرعة هائلة، لا بد أن تواكب هذا التطور كافة الأطر الأخلاقية والقانونية المتعلقة به، كما أن الخصوصية، على سبيل المثال، ستكون على الأرجح موضوع نقاش كبير لسنوات قادمة كلما ازداد اتساع مشاركة البيانات الشخصية على الإنترنت والمخزنة جزئياً بشكل دائم.

ثانياً، الحاجة إلى تفهم واستمرار التطوير للاعتبارات الأخلاقية المحيطة بالتكنولوجيا أحرزت اهتماماً متجدداً أيضاً بالإضافة إلى ذلك، واضحة بظهور الذكاء الاصطناعي كتكنولوجيا مواكبة.

بالإضافة إلى ذلك، تتراكم الإنتقادات منذ سنوات حول التكنولوجيا - والروبوتيات بشكل خاص- على أنها مدمرة لفرص العمل. لكن هذه الحجج تفتقر إلى المصداقية بشكل عام وعلى المدى الطويل: الإزدياد السكاني والنمو الاقتصادي، بالإضافة للطلب المتزايد على المنتجات والخدمات الحالية، فضلاً عن الجديد منها، سيؤدي دون شك لتنامي فرص العمل.

لكن ازدياد الاعتماد على التكنولوجيا سيفسح المجال لتحول هيكل طويل الأجل في طبيعة الوظائف، ما يؤدي إلى تزايد قصير الأجل في البطالة الهيكلية.

على سبيل المثال، في حين أن فرص العمل في القطاع المصرفي من المتوقع أن تستمر في الزيادة، لكنها آيلة إلى التحول لوظائف مصرفية تكنولوجية.

على المقياس الكلي، ستجعلها الروبوتيات مكررة وبالتالي زائدة عن الحاجة ومؤدية إلى بطالة بين طالبي العمل ذوي المهارات غير الملائمة. لكن الوظائف الأخرى الموجهة تكنولوجياً سوف تستمر بزيادة هائلة مع تحول دائم في نوعية الحاجة إلى المهارات.

كيف سيتعامل العالم مع هذا التحول الناجم وتحدياته الواسعة النطاق على الرغم من البطالة المؤقتة والهيكلية؟ لا شك أن القضايا السياسية والاقتصادية والإنسانية الناجمة يمكن أن توفر التحديات لهذا التقدم التكنولوجي، فيما ينصرف القادة السياسيون لتلبية احتياجات ومخاوف العمال غير المؤهلين.

وأخيراً، هناك تخوف بين العديد من العلماء والتقنيين البارزين ربما يصوره على أفضل وجه الفيلم الكلاسيكي لعام 1984 باسم "الفاصل". ويتنبأ الفيلم بسيناريو مستقبلي حيث يضطلع "سكينيت"، عنصر الذكاء الاصطناعي، بدور الحريص والملتزم بالحفاظ على الذات عن طريق تدمير البشرية.

عام 2015، وقعت "إيلون مسك"، وكذلك "ستيفن هوكينج" والعديد من خبراء الذكاء الاصطناعي رسالة مفتوحة عن موضوعه الحساس. الموقعون طالبوا بأبحاث مستفيضة عن الآثار المحتملة لهذا الذكاء، وتنتهي الرسالة كما يلي: "هل من الممكن أن نفقد السيطرة يوماً على نظم الذكاء الاصطناعي مع تصاعد قدرات الفور ذكاء التي لا تعمل

بموجب الرغبات البشرية؟ وهل أن هذه النواتج المبررة ممكنة الوقوع؟ إذا كان الأمر كذلك، كيف تنشأ هذه الحالات؟ ... وكما ينبغي أن نوظف من الاستثمارات لإجراء البحوث الآلية لفهم ومعالجة إمكانية صعود الفو- ذكاء إلى مراحل خطيرة تؤدي "لانفجارات معرفية"؟ وفيما يجادل العديد في الدفاع عن الذكاء الاصطناعي وتقليل أهمية التهديد الوجودي للفو- ذكاء، سيكون من الحكمة عدم إسقاط هذه التوقعات بشكل نهائي.

هذه ليست سوى قلة من التحديات العديدة التي نتجت عن وتيرة التقدم التكنولوجي؛ وفيما تواصل التكنولوجيا تسارعها أضعافاً مضاعفة، سوف تستمر القضايا الجديدة الناجمة في الظهور. للوصول إلى نهاية إيجابية لكل هذا، لا بد أن نوضع هذه التحديات موضع الاعتبار، دون التعرض بحال من الأحوال، لإعاقة التنمية التكنولوجية في الوقت الذي نواصل تقدمنا نحو الثورة الصناعية الرابعة.

[1] النانو تكنولوجي هو "العلم الذي يهتم بدراسة ومعالجة المواد على المستوى الذري والجزيئي". والنانومتر هو جزء من مليار من المتر، ولتوضيح مقياس النانومتر نقارنه بقياسا بسمك ورقة الصحيفة الذي يصل إلى 100,000 نانومتر، وفي هذا الجانب تعتبر وحدة قياس النانو تكنولوجي في الذرة والجزيئات هي النانو متر التي تساوي - كوحدة قياس - جزء من المليون من المليمتر... وفي هذا السياق نشير الى تعدد وتنوع تطبيقات النانو تكنولوجي - كعلم مستقبلي - في مجالات الحياة المختلفة كالطاقة والطب والزراعة والإلكترونيات والبيئة والصناعات الحديثة ومجال البصريات وتطوير الجزيئات النووية وغير ذلك من علوم التكنولوجيا الإلكترونية، ففي مجال الإلكترونيات كمثال: تساعد النانو تكنولوجي في زيادة كفاءة الأجهزة الإلكترونية وفي نفس الوقت تصغير حجمها والحد من الطاقة المستهلكة لتشغيل تلك الأجهزة. وما زالت تقنية النانو تكنولوجي في البلدان الصناعية المتقدمة خاصة في أوروبا والولايات المتحدة وروسيا واليابان والصين وبعض دول العام الأخرى ما عدا الدول العربية التي ما زالت غارقة في حالة عميقة من التخلف العلمي والتكنولوجي عموماً وتقنية النانو خصوصاً، على الرغم من أن تقنية تكنولوجيا النانو تنتشر في العديد من المجالات المختلفة لتطبيقات تلك التقنية في مجالات حياة البلدان الصناعية المشار إليها. (من منشورات غازي الصوراني على الفيس بوك بتاريخ 2020/1/10)

[2] نشأة الذكاء الاصطناعي الحديثة يمكن أن ترجع إلى عام 1956 في كلية دارتموث نيو هامبشاير، حيث نشأ مصطلح الذكاء الاصطناعي.

[3] الكلمة الإنكليزية "الخوارزمية" ترجع أصولاً للعلامة محمد بن موسى الخوارزمي (سنة 850م) عالم الحساب والجغرافيا والفلك، مؤسس علم الجبر وبالتالي "الخوارزمية" التي باتت تعني اليوم الحوسبة المتقدمة.

حديث ذو شجون عن قطاع غزة والخصائص التي ميزته حتى 1993 وعن التطور الاجتماعي في الضفة والقطاع منذ عام 1994 إلى اليوم

الإثنين 06 سبتمبر 2021

بوابة الهدف الإخبارية

الحديث عن قطاع غزة الفلسطيني لا يعني على الإطلاق اختلاف طبيعة الرؤى والأهداف والأفكار التوحيدية الوطنية التحررية، والديمقراطية فيه عن أي موقع آخر في القدس وبيت لحم وجنين والخليل ونابلس ويافا وحيفا والمثلث والنقب.. بل هو امتداد لتلك الأهداف التي توحد شعبنا في الداخل وفي المنافي من أجل استمرار النضال التحرري والديمقراطي وتحقيق الهدف المرهلي في إقامة الدولة الفلسطينية المستقلة كاملة السيادة وعاصمتها القدس.

فقد ظل قطاع غزة منذ عام 1948 وحتى توقيع "إعلان المبادئ" .. أوسلو سبتمبر 1993 "الكارثي، الجزء الوحيد الذي بقي يحمل (رسمياً في المحافل الدولية والعربية) اسم فلسطين، إضافة إلى ذلك فإن مواطني القطاع الذين بلغ تعدادهم منتصف 2015 (1.788) مليون نسمة ينتمون إلى كل مدن وقرى فلسطين، من صفد والجليل إلى يافا وعكا وحيفا على الساحل إلى اللد والرملة وجنين وطولكرم ونابلس والقدس وبئر السبع ومعظم القرى الفلسطينية.. وبالتالي ليس غريباً أن يحمل قطاع غزة لقب "سفينة نوح" الفلسطينية، ويصبح - منذ النكبة حتى اللحظة الراهنة - بمثابة الأم الولادة للهوية الوطنية الفلسطينية.

فعلى أثر هزيمة "الجيش" العربية التي قادها الجنرال الانجليزي "جلوب" عام 1948، وإعلان قيام "دولة إسرائيل"، ومن ثم عقد اتفاقية الهدنة الموقعة في رودوس بين الوفدين الإسرائيلي والمصري بتاريخ 24 شباط/ 1949، تحددت "خارطة" منطقة غزة، وبدأ فصل جديد من حياة أبناء شعبنا الفلسطيني فيها، فبعد أن كانت هذه المنطقة تعرف بلواء غزة، والتي ضمت أربع مدن وستين قرية وبمساحة تبلغ (13688 كيلو متر مربع) أصبحت تعرف باسم "المناطق الخاضعة لرقابة القوات المصرية في فلسطين" وتضمنت

فقط مدينتين هما غزة وخانيونس وتسع قرى هي جباليا / والنزلة / بيت لاهيا / بيت حانون / دير البلح / بني سهيلة / عيسان الكبيرة والصغيرة / خزاعة / رفح، وعلى مساحة من الأراضي لا تتجاوز 365 كيلو متر مربع تمثل نسبة 1.35% من أراضي فلسطين.

أما اصطلاح "قطاع غزة" فقد ظهر رسمياً منذ أوائل شهر كانون الثاني 1954 في "قرار رئيس الجمهورية المصرية اللواء محمد نجيب، الذي يقضي بتعيين الأميرالاي عبد الله رفعت حاكماً إدارياً لقطاع غزة" ضمن حدوده "الجديدة" التي تبدأ من قرية رفح جنوباً إلى بيت حانون شمالاً بطول حوالي 45 كيلو متر وعرض يتراوح بين 6-11 كيلو متر.

الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية في القطاع بعد النكبة :
عبر استقراء نتائج النكبة عام 1948، يمكن التعرف بوضوح على الأوضاع الاقتصادية الاجتماعية في قطاع غزة ضمن الأوضاع الطارئة الجديدة، فقد "ترافق وجود "مجتمع اللاجئين" مع انهيار شبه كامل للقاعدة الاقتصادية التي كان يقوم عليها المجتمع في مرحلة ما قبل 1948".

ويمكن تلخيص أبرز ملامح "المجتمع الجديد" فيما يلي:
1- تعرض قطاع غزة لتغير بنيوي على الصعيدين الاجتماعي والسكاني، فقد كان عدد سكانه قبل النكبة (90) ألف نسمة، ارتفع إلى 300 ألف خلال عام واحد، ومعظم هؤلاء (لاجئين ومواطنين) منحدرين من أصول ريفية فقيرة جداً "ولا يتمتعون بخبرات فنية أو تقنية مميزة".

2- فقد القطاع جزءاً كبيراً من موارده الاقتصادية:
أ) 67% من أراضيه ضمن قضاء غزة.
ب) انتشرت البطالة في صفوف العمال من أبناء القطاع الذين عملوا في السابق في معسكرات قوات الانتداب، أو في الأسواق الفلسطينية المختلفة.
ج) فقد العدد الكبير من المقاولين والتجار جزءاً كبيراً من أعمالهم.

3- تقلصت ملكيات كبار الملاكين إلى درجة كبيرة، فلم تعد العائلات الغزبية شبه الإقطاعية (الأفندية) تستحوذ على عشرات الألوف من الدونمات، وفقدت معظمها أكثر من 80% من أراضيها، ورغم ذلك فقد ظل عدد من هذه العائلات يمتلك قطعاً كبيرة من الأراضي قياساً إلى مساحة الأراضي الزراعية في القطاع ضمن الأوضاع الجديدة. ومن الجدير بالتسجيل أن هذه العائلات بقيت هي الأكثر سطوة ونفوذاً، وبقي الطابع "الأرستقراطي" الإقطاعي وعقلية "السيادة" في التعامل مع الجماهير الفلسطينية في القطاع أمراً مميزاً وملحوظاً بشكل حاد خاصة في أوساط الفقراء والفلاحين والأجراء الزراعيين لا فرق بين مواطن ولاجئ.

استمر هذا الوضع حتى ستينيات القرن الماضي مع بداية تأسيس وانتشار الحركات القومية والوطنية ثم م.ت.ف، حيث تراجع الدور السياسي لعائلات كبار الملاك، وانتهى بصورة كلية بعد هزيمة 1967 وبرز دور فصائل المقاومة الفلسطينية التي تشكلت قياداتها من الشرائح البرجوازية الصغيرة أكثر من 70% من بين أبناء اللاجئين.

4- من الملاحظ أيضاً أن التغيير البنوي الذي تعرض له القطاع بعد 1948 على الصعيد الاجتماعي، لم يؤدِّ إلى تغيير ملموس في الوعي الاجتماعي العفوي للجماهير الفقيرة في علاقتها بطبقة كبار الملاك، خاصة وأن رموز هذه الطبقة استطاعوا نسج علاقات مع الإدارة المصرية الحاكمة، وقاموا بتجديد علاقاتهم مع عدد من المخاتير ومشايخ البدو من اللاجئين والمواطنين على حد سواء، وهي علاقات استندت إلى المصالح الطبقيّة المشتركة بين الفريقين.

5- إن المتغيرات الجديدة أدت إلى "انهيار الأساس المادي للمجتمع الفلسطيني في القطاع الذي أدى إلى تفسخ العلاقات الاجتماعية التقليدية فيه"، خاصة بين اللاجئين الذين فرضت عليهم الظروف الجديدة -في المخيمات- ممارسة سلوكيات لم تستوعبها المفاهيم والقيم والعادات القديمة، مثل اضطراب المرأة للعمل، والاستقلال النسبي للأبناء، والبطالة، والعمل في مهن جديدة، وقد أسهم كل ذلك في السنوات الأولى فقط إلى خلق حالة من الاغتراب، فالوضع البائس في المخيم وُلد شعوراً دونياً وإذلالاً ثقيلًا مادياً

ومعنوياً، مثل الوقوف في طوابير لاستلام الإعانة من وكالة الغوث (UNRWA)، وطوابير للحصول على المياه، وطوابير على أبواب الحمامات المشتركة للمخيم، وطوابير للحصول على العلاج والدواء، وتفشي مظاهر الفقر والبطالة والأمراض، وقد عزز من بؤس هذا الواقع ضعف وخراب الأوضاع الاقتصادية في القطاع، فتولد شعور بالاغتراب الجماعي لدى اللاجئين الذين لم يكن الخلاص بالنسبة لهم يعني تحسين الأوضاع الحياتية، بل التخلص من علة هذا الوجود الجديد، لذلك رفضوا - ومعهم جماهير المواطنين الفقراء - مشاريع الإسكان والتوطين التي طرحت في فبراير 1955 حفاظاً على هويتهم الوطنية الفلسطينية، وذلك على الرغم من أن 80% من اللاجئين في قطاع غزة، كانوا يعيشون -في تلك المرحلة- ضمن أوضاع اقتصادية اجتماعية بالغة البؤس، وفي ضوء ذلك يكمن السبب الرئيسي للنهوض الثوري لسكان القطاع، بتأثير مباشر وغير مباشر للحالة الوطنية والقومية النهضوية المقاومة للاستعمار والصهيونية بقيادة مصر عبد الناصر في تلك المرحلة، على النقيض من المرحلة الراهنة التي بات فيها مجمل النظام العربي خاضعاً -بدرجات متفاوتة- للتحالف الامبريالي الصهيوني.

حول الوضع الطبقي (1967 - 1993) :

على العكس من التحليل الطبقي الماركسي او الكلاسيكي، فإن ظروف التطور الاجتماعي والاقتصادي في الضفة وقطاع غزة اتسمت باختلاط -كما هو الحال في المجتمعات العربية بدرجات متفاوتة- بتداخل الانماط أو التشكيلات الاجتماعية الاقتصادية القديمة والحديثة، حيث نلاحظ وجود وتشابك العلاقات البدوية والعشائرية والشبه اقطاعية إلى جانب العلاقات الرأسمالية التابعة، علاوة على دور الاحتلال والأوامر العسكرية الاسرائيلية في احتجاز تطور الأوضاع الاقتصادية في الضفة والقطاع، وفي مثل هذا الوضع لا نستطيع التأكيد على وجود طبقات متبلورة بالمعنى الكلاسيكي للطبقة، إذ أن هناك تداخلاً إلى حد كبير بين البرجوازية الصغيرة والفلاحين الأجراء والعمال، وليس من السهل الفصل بينها، إلى جانب بقاء عدد قليل من كبار الملاكين القدامى والجدد، يتمتعون بامتيازات طبقية ضمن تحالفهم وتداخلهم في شبكة

من العلاقات الاجتماعية والاقتصادية مع كبار التجار (الوسطاء أو السماسرة أو الكومبرادور)، بحيث يشكلون معاً "طبقة" متجانسة المصالح نستطيع أن نطلق عليها "التحالف الطبقي للبرجوازية العليا الزراعية والتجارية" الذي يتطلع دوماً إلى المحافظة على مصالحه وأوضاعه المتميزة.

أما الشرائح الفقيرة من العمال والفلاحين والكادحين، فقد تعرضوا -وما زالوا - لأقسى أنواع الاضطهاد الطبقي الاجتماعي والوطني، لا فرق هنا بين لاجئ أو مواطن. ثم تأتي الطبقة البرجوازية الصغيرة (أكثر من 60% من مجموع السكان) لتشكل في معظم شرائحها (الميسورة أو العليا، الوسطى، الفقيرة) نسيجاً اجتماعياً متنوعاً ومتعددًا ليس على المستوى الاجتماعي فحسب، وإنما أيضاً على المستوى السياسي، حيث توزعت شرائح البرجوازية الصغيرة على كافة الأحزاب والتيارات اليمينية والوطنية والقومية والشيعية والدينية في غمار العمل الوطني عموماً، بدءاً من ستينيات القرن الماضي، وفي إطار م.ت.ف عام 1964، وفصائل المقاومة بعد هزيمة حزيران 1967، وما تلاها من محطات حتى اللحظة

الخصائص التي ميزت قطاع غزة حتى عام 1993 :

1. بروز الهوية الوطنية الفلسطينية لأبناء القطاع، ليس بالمعنى الوطني أو الجغرافي فقط، بل وكذلك بالمعنى القانوني تاريخياً، إذ أن القطاع يعتبر في المحافل العربية الرسمية والدولية "الجزء الباقي من فلسطين".

ولهذا العامل ايجابيات كثيرة، لكنه من جانب آخر ساهم في زيادة التعقيدات في وجه أبناء القطاع، من قبل النظام العربي الرسمي عموماً، فالشعور بالاغتراب، والحرمان من الإقامة والعمل، ورفض القبول بالجامعات والتضييق السياسي والاجتماعي بكل صورته... إلخ العراقيل التي تلاحق ابن غزة أينما ذهب.

2. المساحة الضيقة التي تبلغ (365) كيلو متر مربع أو ما يعادل (1.35%) من المساحة الإجمالية لفلسطين.

3. الكثافة السكانية العالية في ظل تدني الموارد الاقتصادية، وما ينتج عن ذلك من مشكلات اجتماعية واقتصادية وسياسية، تؤدي إلى تعزيز النهوض الوطني في ظروف موضوعية (عربية ودولية) مواتية، أو تؤدي إلى مفاومة اوضاع الاحباط واليأس، كما هو الحال في الظروف والمتغيرات العربية الراهنة التي تتسم بتكريس التبعية والتخلف وانفجار الصراع الطائفي الدموي ارتباطاً بانتشار حركات الاسلام السياسي.

4. عزلة القطاع الثقافية، حيث لا توجد مؤسسات ثقافية فيه بالمقارنة مع عشرات المؤسسات في الضفة الفلسطينية، وغياب المؤسسات الجماهيرية الفاعلة، فمن المعروف أن قطاع غزة طوال المرحلة (1967-1993) لم تصدر فيه أية صحيفة أو مجلة ثقافية، فكرية، نوبرية، أو سياسية، وأشير في هذا الصدد إلى مسؤولية كافة الفصائل الوطنية الفلسطينية التي ركزت اهتمامها منذ البدء على البعد العسكري - كعنصر وحيد - في النضال مما أدى إلى تهميش النضال الديمقراطي المطلي الجماهيري والنقابي والثقافي طوال المرحلة (1967-1993)، الأمر الذي أسهم - مع عوامل عديدة أخرى - في تطور وانتشار حركات الإسلام السياسي.

الأوضاع والتطورات الاجتماعية والسياسية:

التطور الاجتماعي، في الضفة والقطاع، منذ عام 1994 إلى اليوم، لم يكن تطوراً إيجابياً في محصلته أو نتائجه العامة، حيث تعرض لمتغيرات وتحولات ساهمت في انحراف العديد من جوانبه، بصورة كلية أو جزئية، عن سياق التطور الوطني والاجتماعي العام الذي شقته الحركة الوطنية الفلسطينية في التاريخ المعاصر، بحيث قادت هذه المتغيرات إلى تحولات ومظاهر سلبية أدت إلى تفكيك وانقسام البنية السياسية المجتمعية والبنية القيمية والأخلاقية لمجتمعنا الفلسطيني، الذي يعيش في حالة قريبة من اليأس والاستسلام، تعود في قسم كبير منها إلى أسباب وعوامل داخلية، غير قادرة على وقف الصراعات أو لجمها، بل على العكس، يبدو مضطراً أو مكرباً - في معظمه - التعاطي مع احد قطبيها (فتح وحماس) في الضفة أو قطاع غزة، دون أي افق يؤشر - في المدى المنظور - على الخروج من هذا المأزق المسدود سواء على صعيد التحرر

الوطني أو على الصعيد الاجتماعي. حيث أصبح مجتمعنا الفلسطيني محكوماً لما يسمى بمظاهر "مأسسة الاستبداد والفساد والتخلف" بدل مأسسة النظام العصري الديمقراطي القائم على المشاركة الشعبية والوحدة الوطنية والتعددية السياسية.

ذلك إن ما جرى من تراكمات سياسية ومجتمعية تفكيكية منذ 14 حزيران 2007 حتى اللحظة، شكل نقيضاً لكل من صيرورة التحرر الوطني والتطور الاجتماعي والسياسي الديمقراطي، حيث سادت حالة من الاستبداد والقمع والتخلف الاجتماعي والركود الاقتصادي، كرست -بعد 14 عاماً من الانقسام- واقع أقرب إلى الإحباط واليأس وانسداد الأفق، ليس بالنسبة للعملية السياسية فحسب، بل أيضاً بالنسبة للأوضاع الاجتماعية والحريات العامة وحرية الرأي، حيث بات المواطن الفلسطيني محكوماً بقيود تحد من حريته السياسية والفكرية والشخصية، وبالتالي فاقداً لدوره أو لحوافزه الذاتية للإسهام الطوعي الحر في إطار النضال الوطني أو التحرري من ناحية، إلى جانب فقدانه لدوره على الصعيد الديمقراطي والاجتماعي والثقافي العام من ناحية ثانية.

وهنا بالضبط تحولت المتغيرات السياسية الاجتماعية في كل من مجتمع الضفة و القطاع إلى حالة نقيضه للتقدم أو ما يمكن تسميته بإعادة إنتاج التخلف والتبعية أو الاستتباع، رغم الاختلاف في شكل الظاهرة ونسبتيها بين الضفة والقطاع، ذلك إن المتغيرات الناجمة عن الصراع على المصالح الفئوية بين الفريقين (فتح وحماس) في ظل الاحتلال، أدت إلى زعزعة وتفكيك أو إضعاف وعي شعبنا الفلسطيني بأفكاره وأهدافه الوطنية التوحيدية، كما أضعفت وعيه بوجوده السياسي الاجتماعي الموحد رغم توزعه وتباعده الإكراهي في المكان بين الضفة والقطاع من ناحية، وبين مخيمات اللجوء والمنافي من ناحية ثانية، بحيث يمكن الاستنتاج، بأن كل من حركتي فتح وحماس، تقدم للشعب الفلسطيني (وللشعوب العربية) أسوأ صورة ممكنة عن حاضر ومستقبل المجتمع الفلسطيني المحكوم، بصورة إكراهية، بأدوات ومفاهيم التخلف والاستبداد والقهر والقمع والاستلاب وهي مفاهيم وأدوات لن تحقق تقدماً في سياق الحركة التحررية الوطنية بل على النقيض من ذلك ستعزز عوامل انهيارها والانفضاض الجماهيري عنها.

إن الوضع الراهن -في ظل استمرار ضعف وعجز قوى المعارضة الوطنية واليسارية- يشير إلى أن السياسة باتت فناً للفوضى أو الموت البطيء بدلاً من فن إدارة الصراع الوطني والاجتماعي، وهي حالة يمكن أن تؤدي إلى نكبة أشد خطراً وعمقاً من نكبة 48.

معنى ذلك هناك خلل كبير دفع، ومازال يدفع ثمنه شعبنا الفلسطيني عموماً والجماهير الفقيرة خصوصاً. ذلك أن ما يجري هو شكل من أشكال الصراع السياسي والمجتمعي، الممنهج والمحكوم بالطبع بأهداف ومصالح وبرامج انقسامية فنوية محددة، تسعى إلى إعادة تشكيل النظام السياسي الفلسطيني، أو تفكيكه إلى دويله مسخ في غزة وروابط قرى في الضفة، وفق مقتضيات الصراع بين القطبين، (فتح وحماس) في إطار فسيفساء متناقضة، قد يفقد معها المشروع الوطني مرتكزاته الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، ما سيدفع إلى تكريس نوعاً من تفكك الفكرة الوطنية التوحيدية السياسية الفلسطينية أو الخضوع لضغوط وشروط الرؤية الأمريكية الإسرائيلية بدعم صريح من معظم الأنظمة العربية التي باتت اليوم خاضعة تماماً للمخطط الصهيوناميكي وشروطه الطبيعية.

إذن، فالتطور الاجتماعي، في الضفة والقطاع، منذ عام 1994 إلى اليوم، لم يكن تطوراً إيجابياً في محصلته أو نتائجه العامة، حيث تعرض لمتغيرات وتحولات ساهمت في انحراف العديد من جوانبه، بصورة كلية أو جزئية، عن سياق التطور الوطني والاجتماعي العام الذي شقته الحركة الوطنية الفلسطينية في التاريخ المعاصر، بحيث قادت هذه المتغيرات إلى تحولات ومظاهر سلبية أدت إلى تفكيك وانقسام البنية السياسية المجتمعية والبنية القيمية والأخلاقية لمجتمعنا الفلسطيني، الذي يعيش في حالة قريبة من اليأس والاستسلام، تعود في قسم كبير منها إلى أسباب وعوامل داخلية، غير قادرة على وقف الصراعات أو لجمها، بل على العكس، يبدو مضطراً أو مكرباً - في معظمه - التعاطي مع احد قطبيها (فتح وحماس) في الضفة أو قطاع غزة، دون أي افق يؤشر - في المدى المنظور - على الخروج من هذا المأزق المسدود سواء على صعيد التحرر الوطني أو على الصعيد الاجتماعي. حيث أصبح مجتمعنا الفلسطيني محكوماً - الى

جانب الانقسام الكارثي - لما يسمى بمظاهر "مأسسة الفساد والتخلف" بدل مأسسة النظام العصري الديمقراطي القائم على المشاركة الشعبية والوحدة الوطنية والتعددية السياسية.

ونتيجة لهذه الاوضاع، فقد انتقلت الحالة الفلسطينية من التعاطي مع الأزمات المتلاحقة، إلى المأزق الراهن، حيث تتجلى ملامح المأزق السياسي والمجتمعي الفلسطيني، عبر مواقف كل من حركتي فتح وحماس وصراعهما الفئوي على السلطة والمصالح بعيداً عن جوهر وشكل المشروع الوطني التحرري الديمقراطي الفلسطيني، دون الغاء او تجاوز أدوار العوامل الخارجية وتدخلها التأمري على راهن ومستقبل قضيتنا الوطنية، وصولاً إلى حالة غير مسبوقة من الاحباط واليأس تترافق مع ذلك التدخل العدواني الخارجي الإسرائيلي الأمريكي وال قطري والخليجي والأردني والمصري ومعهم المنظمات الدولية فيما يسمى Ngo,s...الخ، كما هو حال شعبنا اليوم عموماً، وفي قطاع غزة على وجه الخصوص.

أخيراً، إن ما يعرض علينا اليوم من حلول تخديرية (باسم التسوية والمفاوضات العبيثة أو المهادنة) وفق منطق ارادة العدو الامريكي الاسرائيلي تحت مسميات متنوعة ترفض مبدأ الحديث عن حق العودة وإزالة المستوطنات والانسحاب الكامل والدولة المستقلة، لا تسعى إلا إلى تكريس الموقف الأمريكي الإسرائيلي.. أو شرعية المحتل وشروطه المذلة، وبالتالي فإن الحد الأدنى المطلوب الذي يمكن ان يقبله شعبنا كنهاية اخيرة لسقف التنازلات يتلخص فيما ورد في وثيقة الوفاق الوطني (مايو 2011)، التي يتوجب التمسك بنصوصها والتمترس حول بنودها وأسسها، وهذا يعني صراحة رفض الرؤية الأمريكية الإسرائيلية رغم إدراكنا لموازن القوى المختلفة مع العدو، لكن شعبنا الفلسطيني لن يقبل شروطهم أو وثائقهم الاستسلامية، لان قبوله هو الخسارة الكبرى أو مؤشر الضعف والاستسلام، ورفضه هو مؤشر القوة والصمود في وجه هذا العدو الأمريكي الإسرائيلي المتعطرس الذي يريد ان يفرض عليه إرادة القوة الغاشمة أو شرعية المحتل الغاصب .. التي سيرفضها شعبنا وفاءً منه لرسالة شهدائه وجرحاه وأسراه، والتزاماً

بتواصل مسيرة النضال من أجل دولة وطنية ديمقراطية مستقلة كاملة السيادة على كل جزء من ارضنا وسماءنا ومياهنا.. هذا هو الحد الأدنى المطلوب في هذه المرحلة، ولنا في الحراك الثوري العفوي عبر الشباب الوطني الفلسطيني الذين قدموا عشرات الشهداء ومئات الجرحى والمعتقلين في الضفة وقطاع غزة، دفاعاً عن القدس، ومن أجل الحرية وتقرير المصير والاستقلال والعودة، دروساً وعبر عظيمة تؤكد على أنه مهما تراكمت عوامل الاحباط واليأس في صفوف شعبنا، فإنها لن تؤدي به صوب القنوط والاستسلام، بل تراكم في نفوس وعقول الشباب الفلسطيني مزيداً من التصميم لمواصلة النضال مهما غلت التضحيات.

القطاع الاقتصادي غير المنظم في فلسطين أو ما يطلق عليه اقتصاد الظل أو الاقتصاد الخفي

الخميس 09 سبتمبر 2021

فلسطين المحتلة - بوابة الهدف

الاقتصاد غير المنظم هو الاقتصاد المقابل للاقتصاد المنظور أو المعلوم، ويوجد العديد من التسميات له والتي من بينها مسميات الاقتصاد غير الرسمي، أو الاقتصاد غير المنظم، أو الاقتصاد المغمور، أو اقتصاد الظل، أو أو الاقتصاد الثاني، أو الاقتصاد غير المسجل أو المرخص رسمياً.

مفهوم القطاع غير الرسمي (المنظم):

تميز استخدام مصطلح "القطاع غير الرسمي" بقدر كبير من عدم الدقة في البداية، وما زال حتى الآن يثير إشكاليات في التمييز بينه وبين مصطلح "القطاع الرسمي". وقد ارتبط مفهوم القطاع غير الرسمي منذ نشأته بالحضر، واعتبر ظاهرة مقترنة بارتفاع معدل التحضر، وفي بعض الأحوال يعبر المصطلح عن أصحاب المهن ذات الإنتاجية و/ أو الأجر المنخفض، والمهاجرين من الريف إلى المدن، على اعتبار أن أكثرهم قد لا يوفق في الحصول على فرصة عمل في القطاع الرسمي ().

توسع قطاع العمل غير المنظم:

"يشهد توسعا متواصلا ليرى البعض فيه ميزات إيجابية، كونه يسهم في التخفيف من البطالة، في حين ينتقد آخرون فكرة عدم وجود غطاء حمائي المتمثل بالضمان الاجتماعي والتأمين الصحي لمن يعمل تحت مظلة هذا القطاع (). كذلك توسع القطاع غير المنظم ليشمل مختلف الأعمال الزراعية المنزلية، والصيانة، والخدمات المختلفة مثل النقل والوساطات التجارية والعقارية، والتجارة غير المنظمة، مثل البيع على الأرصفة، والباعة المتجولين، والتعليم الخصوصي، وكذلك أفراد العائلة من العاملين بدون أجر، والبرمجة وتصميم المواقع الالكترونية، وصيانة أجهزة الحاسوب والتصوير وأجهزة

الستلايت وغيرها التي لا تتم من خلال وحدات اقتصادية (مؤسسات) مسجلة لدى الجهات الحكومية الرسمية. ويمثل القطاع غير الرسمي المصدر الأول لامتصاص الداخلين الجدد في سوق العمل من الشباب في الدول العربية.

وفي هذا السياق فإن المنشآت غير المنظمة هي تلك التي تفتقر للسجلات الضريبية، أما إنتاجها فيبيع جزء منه على الأقل في السوق. أما العمالة غير المنظمة فتعرف على أنها جميع العاملين في المنشآت في القطاع غير المنظم. وهم الذين لا يتمتعون بجميع المزايا العمالية التي فرضها القانون الفلسطيني مثل الإجازات المرضية والسنوية مدفوعة الأجر.

ويعمل القطاع غير المنظم بشكل مواز مع الاقتصاد المنظم وتستفيد منه بعض القطاعات المنظمة والمستهلكون لخفض التكلفة والأسعار، وتستفيد منه العمالة التي خرجت من القطاع المنظم أو تنخفض أجورها أو لا تستطيع العمل فيه للحصول على دخول تمكنها من مواجهة تكاليف الحياة وتأمين لقمة عيش لأسرها.

وتحاول اقتصادات متعددة التحكم بالاقتصاد غير المنظم من خلال وضع العقوبات والتنمية والتعليم والتوعية، بينما يرى كثير من المختصين أفضلية استغلال وتدعيم أدواره الإيجابية في مجالي النمو وتوظيف العمالة ومحاربة الفقر. ويعتمد هذا المفهوم على ازدواجية النشاط الاقتصادي في بلدان العالم الثالث، وانقسام اقتصادياتها إلى قطاعين: قطاع رسمي، وآخر غير رسمي .

ويشمل الاقتصاد غير الرسمي قسمين مختلفين، هما .:

1- قطاع المشروعات الصغيرة: وهو الجانب المنتج من الاقتصاد غير الرسمي، وهو أيضا القطاع الذي يستجيب للسياسات الاقتصادية، ويمثل نحو 25% من الاقتصاد غير الرسمي. وتشير التجارب الدولية إلى أن القطاع المنتج من الاقتصاد غير الرسمي يتمتع بقدرة كبيرة على امتصاص أعداد كبيرة من قوة العمل، كما يلبي احتياجات فئات الدخل المنخفضة.

2- قطاع العمل العشوائي: ويمثل استراتيجيات البقاء للفقراء، ويمثل حوالي 75% من الاقتصاد غير الرسمي، ويجب العناية به في إطار استراتيجيات محاربة الفقر، عن طريق التحويلات المباشرة.

وعلى هذا يرى البعض أن أنشطة القطاع غير الرسمي ليست مجموعة الأنشطة الطفيلية أو الهامشية أو غير المشروعة، بل أنها مجموعة من الأنشطة الاقتصادية النامية، التي تبدو واضحة في مجالات عديدة، مثل: صناعات الملابس، والأخشاب، وخدمات الإصلاح، وقطاع البناء والتشييد، وغير ذلك من المجالات الصناعية، والتجارية، والخدمية. ولا يعني ذلك استبعاد النشاطات الطفيلية أو الهامشية أو الخفية من القطاع غير الرسمي.

في الوقت الذي تنتشط حركة العاملين في القطاع غير الرسمي في العالم للدفاع عن حقوقها، فثمة غياب عربي ملحوظ عن هذه المنظمات؛ وذلك لأسباب عديدة، منها: ضعف حركة المجتمع المدني وطغيان الدولة وعرقلتها أحيانا لهذه الحركة، علاوة على تدني الثقافة لدى شريحة العاملين في القطاع غير الرسمي ذاتها وانغلاقها على همومها المحلية دون الانفتاح على الحركات العالمية.

وتراوحت مساهمة هذا القطاع في الناتج المحلي الإجمالي بين 30% - 40% للعديد من البلدان النامية، وبازدياد حجم القطاع غير المنظم، ظهر العديد من الدراسات التي تناولت تأثيره الاقتصادي، حيث تشير الأدبيات الاقتصادية، غالباً، إلى حجم البطالة الواسع، وتزايد نسبة الفقر والفقر المدقع التي فرضت ظروفاً قاهرة على آلاف أرباب الأسر الفلسطينية عموماً وفي قطاع غزة خصوصاً، اللجوء إلى هذا النمط من الاقتصاد غير المنظم المنتشر عبر آلاف المهن الفردية كالباعة المتجولين للعديد من السلع والملابس والخضار وغير ذلك، إلى جانب العاملين في قطاع النقل والمواصلات والإنشاءات غير المنظمة، وكل ذلك ارتبط بالمشاكل التنموية والاحتياجات التي تلبى الحد الأدنى من متطلبات الأسر الفقيرة.

انتشر الاقتصاد غير المنظم في الاقتصاد الفلسطيني بصورة كبيرة نتيجة للظروف السياسية التي مر بها الاقتصاد عموماً، ونتيجة مباشرة للانقسام الذي جرى منذ 14 عاماً وأدى إلى المزيد من أوضاع ومظاهر الركود وتزايد انتشار البطالة والفقر، الأمر الذي دفع اتساع مساحة الاقتصاد غير المنظم في قطاع غزة خصوصاً، حيث لجأت الأسر الفلسطينية لفتح المشاريع الاسرية المدرة للدخل والمشاريع الصغيرة إما بدعم من الأهل أو من خلال الاقتراض لتلك المشاريع الصغيرة التي تحتاج لرأسمال صغير من أجل توفير مصدر دخل ثابت، رغم انتشار كثير من المشاريع المتشابهة كالماركات أو محلات الحلويات أو الأدوات المنزلية وغيرها.

كذلك لا بد من الإشارة إلى القرار الخاطيء للسلطة الفلسطينية الذي طالب موظفي القطاع بعدم الالتحاق بوظائفهم في غالبية مؤسسات السلطة في القطاع، بذريعة حصار حركة حماس، مما دفع نسبة عالية منهم للبحث عن أعمال إضافية أخرى في إطار الاقتصاد غير المنظم، ثم تفاقم الأمر بقرار السلطة الفلسطينية إحالة الآلاف من الموظفين للتقاعد المبكر، وترافق مع ذلك القرار تخفيض رواتب جميع موظفي السلطة في قطاع غزة بنسبة 50%، الأمر الذي فاقم بدرجات خطيرة من أوضاع ومظاهر العوز والفقر المدقع في أوساط الموظفين وعائلاتهم، ومن ثم اضطرارهم إلى دخول سوق العمل غير المنظم عموماً ودخول بعضهم إلى المشاركة الإكراهية في إطار الإطار الخفي أو الأسود المرتبط بالعديد من الاعمال غير المشروعة.

وعلى الرغم من كل ما تقدم، لا يجب أن يغيب عن تحيلنا للأوضاع الاقتصادية في قطاع غزة وما نتج عنها من مظاهر البطالة والفقر وغير ذلك، يعود السبب الرئيسي إلى الحصار والعدوان الصهيوني المتصل طوال العقود الماضية عموماً، وسنوات الانقسام بشكل خاص.

وفي هذا السياق أشير إلى أن القطاع غير المنظم في الأراضي الفلسطينية يحتل موقعاً متميزاً من حيث حجم الأنشطة التي تمارس في إطاره، واستيعابه لعدد كبير من الأيدي

العاملة، بالإضافة إلى المرونة العالية التي يتميز بها، والتي تؤهله للتكيف والاستجابة مع الظروف والمتغيرات التي تطرأ عليه

بلغ عدد المنشآت غير المنظمة في الاقتصاد الفلسطيني 62,493 منشأة عام 2008. وتشكل نسبة 49.7% من إجمالي عدد المنشآت، وتتنوع هذه النسبة بنسبة 45% في الضفة الغربية و 66% في قطاع غزة. وأن الغالبية العظمى من مالكي هذه المنشآت يعملون لحسابهم الخاص بنسبة 86%، وتمتلك الإناث نسبة 13.6% من المنشآت غير المنظمة مقابل 9.4% مملوكة للإناث في القطاع المنظم. كذلك بالنسبة للتعليم فإن غالبية مالكي المنشآت غير المنظمة أقل تعليماً، إذ بلغت نسبة الحاصلين على تعليم عالي 10% مقابل 21% في القطاع المنظم. أما بخصوص حجم المنشآت، تعتبر المنشآت غير المنظمة أصغر حجماً، حيث 60% منها تشغل عاملاً واحداً، مقابل 42% في المنشآت المنظمة. أما تلك التي تشغل خمسة عمال فأكثر فتشكل حوالي 7% من مجمل المنشآت غير المنظمة، مقابل 17% في المنشآت المنظمة.

وفيما يتعلق بتوزيع المنشآت حسب النشاط الاقتصادي، توجد اختلافات واضحة بين القطاع المنظم وغير المنظم. إذ يضم القطاع الزراعي حوالي 23% من إجمالي المنشآت غير المنظمة، مقابل 2% من المنشآت المنظمة. وبذلك تشكل المنشآت الزراعية غير المنظمة ما نسبته 95% من إجمالي المنشآت الزراعية. كذلك تعتبر غالبية المنشآت العاملة في قطاع البناء هي منشآت غير منظمة، حيث تشكل المنشآت غير المنظمة ما نسبته 77% من إجمالي المنشآت في قطاع البناء. فيما بلغت نسبة المنشآت غير المنظمة في قطاع المواصلات، التخزين، والاتصالات نحو 5% فقط. أما بالنسبة لباقي النشاطات الاقتصادية (صناعة، وتجارة وفنادق ومطاعم، وخدمات أخرى) فتقارب فيها نسب توزيع المنشآت من حيث كونها منظمة أو غير منظمة إلى حد كبير.

أما بالنسبة لخصائص العاملين في المنشآت غير المنظمة، "بلغ عدد العاملين في القطاع غير المنظم 152,262 عامل ويمثلون حوالي 36.35% من مجموع العاملين في القطاع الخاص. كذلك تبين أن ثلثي العاملين في القطاع غير المنظم أي بنسبة

66.5% هم أعضاء أسرة غير مدفوعي الأجر، بينما شكلت هذه الشريحة 6% فقط من العاملين في القطاع المنظم. ومن حيث النوع الاجتماعي، بينت الدراسة أن نسبة الإناث العاملات في القطاع غير المنظم بلغت 40% مقابل 19% من النساء يعملن في القطاع المنظم".

وبخصوص مستوى التحصيل العلمي، تشكل نسبة العاملين الذين حصلوا على تعليم عالي في القطاع غير المنظم 17.5% من إجمالي العاملين فيه، مقابل 29% من إجمالي العاملين في القطاع المنظم. أما نسبة العاملين في القطاع غير المنظم من الحاصلين على تعليم أقل من المستوى الثانوي فقد بلغت 70% من إجمالي العاملين فيه، مقابل 55% في القطاع المنظم. أما بالنسبة لأجور العاملين، فقد أظهرت النتائج أن معدل الأجر اليومي للعاملين في المنشآت غير المنظمة أقل بنسبة 27% عن معدل أجور العاملين في المنشآت المنظمة.

كذلك فإن غالبية مالكي المنشآت غير المنظمة 57% يعتمدون في تمويلهم على المدخرات الشخصية، إضافة إلى ذلك فإن 23% يعتمدون على قروض شخصية بدون فوائد، والتي يكون مصدرها عادة الأهل أو الأصدقاء. أما من يقترضون من البنوك، فلم تتجاوز نسبتهم 1% من أصحاب المنشآت. هذا وقد أفاد معظم هؤلاء أن الحصول على تمويل يعد أحد التحديات التي تواجههم.

مشاكل القطاع غير المنظم:

تمثل مشكلة هذا القطاع، أن العاملين فيه يفتقرون إلى الحدود الدنيا من الحقوق العمالية الأساسية، ويصنفون ضمن الفئات "الأشد فقراً بين العاملين بأجر". ويلاحظ الاتساع الدائم لهذا النوع من الأعمال بسبب انتشار واتساع رقعة الفقر، وتزايد معدلات النمو السكاني، البالغة (3.5%)، إلى جانب ضعف مستوى التدريب والتأهيل للعاملين، والتطورات التقنية المتسارعة التي تمكن العاملين من العمل من منازلهم.

ويتعرض غالبية العاملين في القطاع غير المنظم لانتهاكات شديدة في شروط العمل، ولا يتمتعون بأي شكل من أشكال الحماية الاجتماعية، وهو ما يهدد الاستقرار

الاجتماعي، ويحوّله إلى استقرار هش، ويمكن أن ينفجر في أي لحظة. ومن جانب آخر، تعد القطاعات غير المنظمة من فئة المتهربة ضريبياً، ولا ينعكس توسعها على الإيرادات العامة للبلد.

وكلما كبر حجم هذا القطاع ازدادت آثاره السلبية والمتمثلة في حرمان الخزينة العامة من موارد اصيلة من ضرائب ورسوم تسجيل، وغياب ضبط جودة المنتجات والخدمات التي تقدم للمجتمع لأنها ببساطة خارج قوانين وإجراءات السوق الرسمية، ثم حجم الأضرار التي تلحق بصغار العاملين الذين عادة يحرمون من حقهم في الضمان الاجتماعي والتأمين الصحي وغيره من تأمينات وحقوق عمالية ومن الحماية القانونية بشكل عام، وعلينا أن نتصور حجم هذا الضرر حينما يقفز هذا القطاع ويقارب نصف الاقتصاد الكلي.

وتذهب أضرار اتساع القطاع غير المنظم أبعد من الحقوق العامة، إلى حقوق المجتمع والأفراد وملتقي الخدمات، من الشكوى من أداء بعض المهن ورداءة بعض الخدمات المهنية التي تقدم، وعدم وجود ضابط أخلاقي ولا قانوني لها مثل بعض أعمال الإنشاءات الصغيرة، الأعمال المدنية، أعمال الصيانة في المنازل وغيرها من صناعات وأشغال صغيرة في الأغلب ما يجعل من الصعب الرقابة عليها، في الوقت الذي تعد معظم المهن في هذا القطاع مفتوحة ولا يوجد معايير تضبط من يمتنها.

مقترحات لتطوير المنشآت العاملة في القطاع غير المنظم:

1. دعوة الجهات البحثية ذات الصلة لوضع تعريف ومعايير موحدة للقطاع غير المنظم، بما ينسجم مع التعاريف والمعايير الدولية.
2. دعوة الجهاز المركزي للإحصاء إلى تضمين استمارات التعداد العام للسكان لأسئلة يمكن استخدامها في توفير قاعدة بيانات أساسية عن هذا القطاع.
3. دعوة كافة الجهات المهمة بتوفير الإحصاءات مثل: وزارة الاقتصاد الوطني والجهاز المركزي للإحصاء الفلسطيني ووزارة المالية ووزارة الزراعة، ووزارة العمل إلى البدء بتوفير البيانات وزيادة الاهتمام بهذا القطاع.

4. تطوير سياسات "التعاقد من الباطن" مع القطاع الرسمي؛ إذ أنه من أهم الأدوات المتاحة لتطوير المكون الإنتاجي للقطاع غير المنظم تشجيع عمليات "التعاقد من الباطن"، بين وحدات القطاع المنظم (الخاص والعام) وبين وحدات القطاع غير المنظم، خاصة المنشآت الصناعية الصغيرة وورش الإصلاح والصيانة الصغيرة. ويمكن أن تلعب غرف التجارة والصناعة دوراً ملموساً في ذلك.

5. الاهتمام بتطوير الصناعات اليدوية والحرفية، وخاصة التي لها طاقة تصديرية في المستقبل، مثل: مشغولات المعادن الحرفية، والمنتجات الجلدية، والملبوسات التراثية والمطرزات.

6. تسهيل استخراج تراخيص مزاولة النشاط، خصوصاً لأصحاب الأنشطة العاملة خارج المنشآت (المتجولين). والاستمرار في إقامة أسواق شعبية لتجميع الباعة المتجولين في أماكن يسهل وصول المستهلكين إليها.

7. ومن أجل تقليص حجم القطاع غير المنظم، يجب تحفيز المنشآت غير المنظمة للانضمام إلى القطاع المنظم عن طريق تذليل التحديات أو المصاعب التي تواجه تلك المنشآت.

ظاهرة الإقتصاد الخفي:

الاقتصاد الخفي أو اقتصاد الظل هو اقتصاد متنوع الأشكال، لكنه يعمل وفق مبدأ واحد هو مبدأ (السرية أو اللاعلنية)، متعدد الغايات لكنه ذو نزعة اقتصادية، توجد به كافة أشكال العلاقات الاقتصادية من (بيع وشراء - دائنية ومديونية - ربح وخسارة - تعاملات نقدية ومقايضة - بيع بالآجل وفوري.. إلخ)، وتوجد فيه كل أنواع الفساد والجريمة. وبأغلبه يعتمد على مبدأ (الغاية تبرر الوسيلة) ويتضمن أكثر أشكال التبادل قدماً (المقايضة) وأكثرها حداثة (التجارة الالكترونية)، ومن أبسط السلع (قوة العمل) إلى أكثرها تعقيداً (مخدرات وأسلحة)، إنه مجال خصب للغنى الفاحش والفقر المدقع، يضم شرائح متعددة سواء من حيث (العمر - الوضع الاجتماعي - الحالة التعليمية.. إلخ)

يتواجد في كل الأنظمة (اشتراكية) أم (رأسمالية) أو ما بينهما، يعمل بمبدأ (أكبر ربح ممكن أو أقل خسارة ممكنة).

اقتصاد الظل أو الاقتصاد الموازي أو الاقتصاد الأسود، أسماء عديدة لمفهوم واحد ازداد الاهتمام به كثيراً في السنوات الأخيرة، من أمثله موظف في جهة ما يقود سيارة أجرة بعد العمل الأصلي علي سبيل العمل الإضافي، وسباك يقوم بإصلاح ماسورة مياه تالفة لعميل ويحصل علي أتعابه نقداً لكنه لا يقر بهذا الإيراد لجهة الضرائب، ومدرس يقوم بإعطاء دروس خصوصية ولا يقر بذلك لجهة تحصيل الضرائب كلها أمثلة للاقتصاد الغير رسمي أو اقتصاد الظل (). ومن الأمثلة على الأنشطة الاقتصادية غير المشروعة أيضاً وغير النظيفة في الوقت ذاته والتي تدخل تحت مسمى الاقتصاد الخفي: تجارة المخدرات وتجارة السلع المسروقة والسلع المهربة ولعب القمار وتهريب البشر بين الدول والرشاوى والاختلاسات وكافة صور الفساد المالي التي تؤدي إلى كسب المال بطرق غير مشروعة واختفائه من القيود المحاسبية في القطاعين العام والخاص، والمقايضات غير الرسمية وغير المشروعة بالسلع والخدمات والمصالح والمنافع التي تقود إلى الفساد الإداري والمالي .

ويشمل اقتصاد الظل أنشطة اقتصادية مشروعة ونظيفة ولا تتعارض مع الأعراف والمبادئ والقيم والعادات الموروثة مثل كافة الأعمال المنزلية التي يقوم بها أفراد الأسرة الواحدة أو بمساعدة جيرانهم وأقربائهم في المناسبات المختلفة وهي التي لا يتم تسويقها بل يتم استهلاكها داخل المنزل مثل طهي الطعام وتنظيف الملابس وتنظيف المنزل والعناية بالحدائق المنزلية وأعمال الصيانة الخفيفة للمنزل أو لبعض الأجهزة والأدوات.

اقتصاد الظل أو الاقتصاد الخفي يندرج تحت سقفه نوعان يرفعان هذا الشعار:

- النوع الأول يتعامل بسلع أو يقدم خدمات مسموحاً بها مثل ورشة غير مسجلة، نجار لا يحمل رخصة من الجهة المختصة، مدرس يعطي دروساً خصوصية دون علم الجهات المسؤولة وهو يسمى الاقتصاد غير الرسمي.

- أما النوع الثاني فيقدم خدمات أو يتاجر في سلع غير مشروعة قانوناً مثل تجارة الأسلحة، الرشاوي، تجارة الأعضاء البشرية، التهرب الضريبي ويسمى الاقتصاد الأسود، أو المشين أو اقتصاد الجريمة.

وبغض النظر عن مسماه، هو يشمل كافة الأنشطة الاقتصادية التي يمارسها الأفراد أو المنشآت ولكن لا يتم إحصاؤها بشكل رسمي ولا تعرف الحكومات قيمتها الفعلية ولا تدخل في حسابات الدخل القومي ولا تخضع للنظام الضريبي ولا للرسوم ولا للنظام الإداري والتنظيمي.

وهنا بالطبع يبرز دور عمليات غسل الأموال التي تستهدف تعظيم الثروات بشكل غير مشروع عن طريق إخفاء طبيعة وهوية الأموال المحصلة من أنشطة غير مشروعة لإدخالها ضمن الإطار المشروع.

أسباب تنامي ظاهرة الاقتصاد الخفي:

- يساهم التفاوت الكبير في الدخل وعدم تغطية أجور الشرائح المتوسطة والدنيا لمتطلبات المعيشة لأصحابها في تشجيعها على البحث عن وظائف إضافية لسد الحاجة أو اتخاذ النهج غير المشروع في تلقي رشاوي أو القيام بأنشطة مخالفة للقانون .

- غياب دور الحكومة فيما يتعلق بمعالجة حاسمة للفساد بكل أشكاله، وضعف تغطيتها لمراقبة حركة الأسعار ونقص السلع في الأسواق مما يشجع بعض الفئات على استغلال ذلك للقيام بدور تكميلي وتحقيق مكاسب طائلة خارج الإطار القانوني الرسمي للدولة.

- ضعف مخرجات التعليم يساهم في توسع هذا النوع من الاقتصاد، حيث إن تزايد أعداد الخريجين غير المؤهلين يعني عدم توافقتهم مع متطلبات سوق العمل في وظائف جيدة، ومن ثم يكونون على استعداد للعمل في أنشطة أقل كفاءة لا تتبع أطراً تنظيمية خاضعة لمراقبة الحكومة.

- الأنظمة الضريبية غير العادلة هي التي تدفع الأفراد والمنشآت إلى البحث عن الحيل والطرق الملتوية للتهرب من الضرائب وتزوير الحسابات.

- تعقد الإجراءات الإدارية والتنظيمية وارتفاع الرسوم في أسواق العمل، إضافة لتعقد الإجراءات القضائية والأمنية في مختلف المؤسسات والهيئات الحكومية.
- ظهور الفساد الإداري والمالي لا شك يؤدي إلى ازدياد وتفاقم مشكلات الاقتصاد الخفي بكافة أشكاله .
- وجود البطالة المقنعة يؤدي إلى ظهور الاقتصاد الخفي.

دور التكنولوجيا في توسيع نطاقه:

ساهم التطور المتسارع في مجال التكنولوجيا ووسائل الاتصال وتحويل الأموال عبر الإنترنت، في توسيع نطاق الاقتصاد الموازي أو الخفي لا سيما مع تزايد السرقات التي تتم عبر الإنترنت.

وفي الوقت الذي توجد فيه قنوات شرعية معروفة عالمياً لتحويل الأموال، وعقد وإتمام الصفقات، تبقى هناك نوافذ لممارسة الأنشطة بأشكال غير مشروعة مثل النصب الإلكتروني، ووجود شركات سمسة وهمية للتجارة في العملات والعديد من الأصول والتي تستهدف جمع الأموال عن طريق الخداع.

خصائص اقتصاد الظل:

- أمكننا طرح عدد من السمات الرئيسية التي تصفه وتُعد بمثابة خصائص له وهي:
- وجود الاقتصاد غير الرسمي بمثابة دليل على أن الاقتصاد الرسمي لم يعد يلبي طلب السكان المعنيين به.
- إن الاقتصاد الخفي ليس ظاهرة جديدة بل إنها توجد في كل العصور تقريباً، ولكنها أخذت تتعاظم في نهاية القرن التاسع عشر مع تجارة التبغ غير المشروعة وصناعة المشروبات الكحولية في أواسط القرن الماضي وتجارة المخدرات في القرن نفسه.
- إن طبيعة الاقتصاد غير الرسمي هلامية وصعوبة ضبط حدوده ووجود عدة عقبات أمام التعرف عليه وفي مقدمتها صعوبة الإعلام والاستعلام عنه وذلك بأنه عالم مغلق إلى حد كبير أمام مختلف وسائل الإعلام.

- إن نصيب الخيال في معالجته يكون في أغلب الأحيان أكبر من نصيب الواقع لأنه عالم عتيم وتنقصه الشفافية خاصة فيما يتعلق بموضوع الحسابات الذي يبقى في المنطقة المظلمة.

إن الاقتصاد الخفي هو أكثر إداراً للربح من الاقتصاد الرسمي لذلك يلجأ إليه كثير من القوى العاملة.

- العاملون في الاقتصاد الخفي يتصفون بتدني مستوياتهم العلمية، إذ أنه لا يوجد أي دور للشهادات والى مستويات التعليم أي لا يوجد ما يعيق التوظيف فيه إذ شمل جميع الطبقات من الشباب بغض النظر عن مستوياتهم العلمية.

الآثار الاقتصادية لاقتصاد الظل:

1- اقتصاد الظل يؤدي إلى تزايد معدل التهرب من دفع الضرائب والرسوم والغرامات حيث تفقد الحكومة إيرادات كبيرة تؤثر سلبياً على ميزانيتها العامة.

2- كلما ازداد معدل اقتصاد الظل على حساب الاقتصاد الفعلي، الظاهر، كلما أعطى معلومات وإحصائيات مضللة وغير دقيقة عن الإمكانيات الاقتصادية الحقيقية للمجتمع وأدى إلى سوء تخصيص الموارد الاقتصادية وسوء توزيع الناتج المحلي، وكذلك سوء إعادة توزيعه.

3- كما يؤثر اقتصاد الظل كثيراً على المجتمعات من الناحية الأخلاقية والاجتماعية التي من المفترض أن يعتمد التعامل بين كافة أفرادها على الوازع الديني والأخلاقي السليم النابع من ضمير الأفراد والرقابة الذاتية أولاً.

4- اقتصاد الظل يعتبر مظهراً من مظاهر تخلف المجتمعات، لأن من أهم سلبياته التي لا بد من التركيز عليها هي عملية هدر الموارد المادية و البشرية وسوء استغلالها. مما يؤدي إلى تفاقم معدلات البطالة ولجوء الأفراد إلى ممارسة أنشطة اقتصادية خفية غير سوية، بسبب غياب الأنظمة الاقتصادية العادلة والسليمة التي يجب أن تأخذ بعين الاعتبار المصلحة العامة وحاجيات المجتمع الأساسية، لا المصالح الخاصة والربح السريع.

وتقدر قيمة الاقتصاد الموازي ب مصر بـ 2.6 تريليون جنيه وهو يساوي حوالي خمسة أضعاف جملة الدخل القومي المصري، وأن الضرائب المستحقة على هذا القطاع لو تم إدراجها في الدخل القومي ستقدر بـ 150 مليار جنيه، وهو قريب من العجز في الموازنة العامة المصرية. وفي الجزائر يتراوح الحجم الكلي لأنشطة الاقتصاد الخفي ما بين 20% إلى 30% من الناتج المحلي، أما السعودية وصل حجم الاقتصاد الخفي إلى 549 مليار ريال أي ما يقارب خمس إجمالي الناتج المحلي للمملكة حسب تقارير البنك الدولي لعام 2014 .

لذلك على الدول وضع خطة استراتيجية طويلة المدى لمحاربة ظاهرة الاقتصاد الخفي من خلال تنمية الوعي الجماهيري بخطورة هذه الظاهرة وآثارها السلبية على الاقتصاد والمجتمع وأهمية الحاجة إلى تحجيم هذا الاقتصاد، من خلال معالجة الأسباب الكامنة وراء انتشار هذه الظاهرة من الناحية التشريعية والإجرائية كإدخال قوانين وإجراءات جديدة للتعامل مع الظاهرة مثل تخفيض أو على الأقل تثبيت مستويات الضرائب وتقليل اشتراكات التأمينات الاجتماعية وتغيير بعض قوانين العمل أو إلغائها، والتشدد في تطبيق العقوبات الموجودة أو إدخال إجراءات جديدة للحيلولة دون زيادة معدلات الاقتصاد الخفي، وكذلك زيادة أعداد المراقبين والمفتشين في هذا المجال بما يسمح بتقليل كافة أسباب انتشار هذا النوع من الاقتصاد لتفعيل أنشطة الاقتصاد الرسمي الذي يحقق التنمية والرخاء لكافة المجتمعات.

* (المصدر: كتاب غازي الصوراني " اقتصاد قطاع غزة تحت الحصار والانقسام" - الطبعة الأولى فبراير 2019 غزة - الطبعة الثانية عمان الأردن - مارس 2019).

الماركسية والدين

الأحد 19 سبتمبر 2021

الماركسية كنظرية علمية، فلسفية، تاريخية، اجتماعية واقتصادية، تسعى إلى تفسير كافة الظواهر الطبيعية والاجتماعية، بمنهجية علمية وموضوعية من أجل تغييرها، وهنا يندرج الدين ضمن هذه الظواهر، فالماركسية تدعو إلى التفسير العلمي الموضوعي للدين، فلا يكفي النظر إلى الدين ككل، أو إلى أي دين، على أنه مجرد وهم أو إيمان بالقضاء والقدر أو موقف غيبي استحوذ على عقول الملايين من الناس لعدة قرون. فهي تتطلب تحليلاً للجذور الاجتماعية للدين في العموم، ولمعتقدات دينية محددة بذاتها، وفهم الاحتياجات الإنسانية الحقيقية، الاجتماعية منها والنفسية، والظروف التاريخية الفعلية التي تطابق تلك المعتقدات والمذاهب. فعلى الماركسي أن يكون قادراً على فهم كيف كان الإيمان والاعتقاد الديني -وما زال في مجتمعاتنا العربية وفي البلدان المتخلفة- ملهماً للناس عموماً وللفقراء خصوصاً، في تمردهم على استعبادهم واضطهادهم أو في صبرهم على ظلمهم ومعاناتهم في انتظار الآخرة .

انطلاقاً من فهمنا للماركسية، فإننا نرى أنها طريقة تفكير لفهم الوجود بكليته عموماً وبكل خصوصياته المرتبطة بالصراع الطبقي الاجتماعي من أجل انعتاق العمال والكادحين وكل الفقراء والمضطهدين في إطار العدالة الاجتماعية القائمة على المساواة بين البشر، إلى جانب أنها لا تسعى -وليست معنية- بالإساءة إلى المشاعر الدينية الكامنة في أوساط الجماهير الشعبية، بل على العكس تؤكد على ضرورة احترام تلك المشاعر - على النقيض مما يروج له دعاة الإسلام السياسي والقوى الرأسمالية والرجعية والامبريالية - فالماركسية تنظر إلى الدين بوصفه جزءاً من تطوّر وعي البشر في محاولتهم فهم واقعهم، وصوغ الرؤية التي تكيفهم معه، وأنه شكّل -في مراحل تاريخية معينة- تطوّراً كبيراً في مسار الفكر، وانتظام البشر في الواقع، وهي بهذا الموقف تتقاطع مع جوهر الأفكار التي أسست لانتشار المبادئ والقيم النازمة لجميع الديانات التي

ظهرت بعد مرور أكثر من مليون سنة على وجود الإنسان في هذا الكوكب، انعكاساً لشعوره بالخوف، أو العجز، عن تفسير الظواهر الطبيعية وغيرها المحيطة به، ومن ثم قام بعبادتها، فقد عبد النار أو الشمس أو القمر أو النهر أو بعض الحيوانات، وصنع لها التماثيل أو قام برسمها ونحتها على الصخور التي أصبحت جزءاً من التراث الديني القديم، عبر آثارها الموجودة اليوم في مصر واليونان والصين والهند والمكسيك والعديد من البلدان في أفريقيا وأمريكا اللاتينية، حيث تميزت تلك المرحلة بما عرفته البشرية من تعدد الآلهة أو تعدد العبادات، جنباً إلى جنب مع الإيمان بالأساطير التي سادت وانتشرت طوال أكثر من خمسة آلاف عام، حتى ظهور فكرة الإله الواحد عند "اخناتون" في الحضارة الفرعونية في مصر، قبل ظهور الديانات التوحيدية، أو ما يعرف بالديانات السماوية، التي تتحدث عن إله واحد لهذا الكون، وكان أولها الديانة اليهودية التي ظهرت قبل حوالي 4298 عام، ثم المسيحية قبل 2013 عام ثم الإسلام قبل 1434 عام، وهي أديان ظهرت كامتداد وتقاطع مع ما سبقها من خلفيات أسطورية وتراثية، ولعبت دوراً مهماً في توضيح المعتقد الديني لهذا الدين أو ذاك، فهي دوماً جزء من الدين مرتبطة به، فالمسيحية نشأت على أرضية مكوّنة من فلسفة أفلاطونية حديثة، من أفكار وثنية يونانية، كذلك الإسلام، ظهر في بيئة ثقافية كانت تضح بالمعتقدات والأفكار (الحنفاء والدهريون واليهود والنصارى والوثنية أو عبادة الأصنام) ؛ وكان ظهوره في فترة من أخصب فترات الفكر الإنساني: كانت الحضارات تتمازج، تتلاقح، تتفاعل، وتتجاوز. "فلولا المسيحية واليهودية ووثنية الجزيرة العربية، مثلاً، وكذلك تأثير الزرادشتية والمناوية، لما ظهرت تعاليم الإسلام على الشكل الذي ظهرت عليه، فلو أخذنا مثال قصة هابيل وقابيل في التوراة وفي القرآن، نجد لها أصلاً، أو ما يشابهها، في الأسطورة السومرية، ما يعني أن هذه الكتب السماوية استلهمت بعض القصص من الأساطير"[1]. ومما لا شك فيه أن للأسطورة أيضاً، قيمة تاريخية ومعنوية، من ناحية تأثيرها في تشكل الوعي الإنساني في مراحلها الأولى، وفي تأثيرها وإسهامها في صياغة نصوص الديانات التوحيدية التي ظهرت بعد أكثر من مليون عام على ظهور المجتمعات البشرية، حيث

وجدت قبل حوالي خمسة آلاف عام في مصر الفرعونية (اخناتون)، ثم في بلاد الشام (اليهودية)، ثم اليونان والحضارة الاغريقية، ثم الامبراطورية الرومانية التي تخلت عام 335 عن دياناتها المرتبطة بالفلسفة الأفلاطونية المحدثة لحساب الديانة المسيحية الجديدة التي عززت بدورها مصالح النخب الطبقية الحاكمة في الامبراطورية.

أما عن تاريخ الديانة المسيحية، فهو سابق على تاريخ الإسلام، إلا أن مسيرته لم تختلف عن مسيرة التاريخ الإسلامي من حيث انتشاره -في البداية- في أوساط الفقراء والعبيد، فقد كانت المسيحية في الأصل حركة مضطهدين، ظهرت للمرة الأولى على أنها دين للعبيد والمُعتقّين والفقراء والناس المحرومين من جميع الحقوق، وكذلك كل الشعوب التي قهرتها أو استبدت بها روما، وكان لا بد لانقاضات الفلاحين والعبيد والمسحوقين، ولجميع الحركات الثورية في العصور الوسطى، أن ترتدى قناع الدين بالضرورة، وقد بدت وكأنها استعادة للمسيحية الأولى إثر ما أصابها من انحطاط متزايد، ولكن التمجيد الديني كان يخفي بانتظام مصالح دنيوية ملموسة [2].

وفي هذا السياق، تؤكد جميع المراجع التي تناولت تاريخ نشوء ما يعرف ب"الأديان السماوية" أن نشأة وظهور الأديان ارتبطت أساساً بالجمهير المسحوقة أو جماهير العبيد والفقراء لتحريضهم على واقعهم والثورة عليه وتغييره، ولنا في ثورة العبيد بقيادة "سبارتاكوس" وثورات فقراء المسلمين في عهد عثمان ثم ثورة الزنج والقرامطة وغيرها تأكيداً لهذا التحليل، علاوة على أن الدعوة المحمدية الإسلامية، انطلقت في بداياتها وسنواتها الأولى في أوساط فقراء العرب في شبه الجزيرة العربية، وكانوا بمثابة العنصر الرئيسي في حماية الدعوة والدفاع عن مضامينها ضد أثرياء وسادة قريش، لكن طهرانية الدعوة الإسلامية ومثالياتها، لم تستطع الصمود والديمومة سوى لفترة قصيرة، انتهت بوفاة الخليفة العادل عمر بن الخطاب، ومن ثم ولاية عثمان بن عفان الذي شارك في قيادة عملية التحول بالدعوة الإسلامية وتوجيهها لحساب مصالح أثرياء القبائل العربية عموماً وأثرياء قريش وبني أمية على وجه الخصوص، وبعد وفاته تكرست هذه المصالح الطبقية والسياسية بصورة بشعة -في الدولة الأموية- عندما قرر معاوية ابن أبي سفيان -بعد

انتصاره على علي بن أبي طالب- توريث الحكم إلى ولده يزيد، الأمر الذي يتناقض كلياً مع جوهر وشكل الدين الإسلامي، بحيث باتت عملية التوريث سمة أساسية لجميع الحكام أو "الخلفاء" في الدولة الأموية والعباسية وإلى يومنا هذا، لا لشيء سوى تأكيد المصالح العليا للطبقات والشرائح الثرية وضمان بقاءها واستمرار سيطرتها على حساب الاغلبية الساحقة من فقراء المسلمين الذين فُرِصَ عليهم الصبر على مظالمهم، انتظاراً للأخرة، وفق ما كان يروجه "مشايخ وفقهاء" السلطان أو الخليفة، الذين مازلوا في أيامنا هذه يروجون نفس الخطابات لحساب هذا الأمير أو الملك أو الرئيس أو الحاكم دفاعاً عن مصالح الأغنياء و ضد مصالح ومستقبل الفقراء والمقهورين.

ولنا في مشهد الإسلام السياسي المنتشر اليوم في بلادنا عبر حركة الإخوان المسلمين والحركات الأصولية والسلفية الرجعية خير مثال على هذه الممارسات والمواقف التي لا تتناقض أبداً مع السياسات الإمبريالية في موازاة الدعوة إلى مهادنة دولة العدو الصهيوني من ناحية، والصمت الكامل على السياسات الاقتصادية الاستغلالية الرأسمالية التابعة التي أدت إلى تزايد الفجوات بين الأغنياء والفقراء دونما أي حديث أو مخرج للمحرومين وللمظلومين سوى اللجوء إلى السماء و وعد الأخرة.

وهنا بالضبط علينا أن نبحت بوعي وعمق كبيرين عن الجذور العميقة للدين في بلادنا العربية، التي تتمثل في الظروف الاجتماعية المتردية للجماهير الكادحة، وعجزها عن مواجهة أنظمة الاستغلال والقمع والاستبداد والتخلف، الأمر الذي يفرض علينا مزيداً من الاندماج والتوسع في أوساط هذه الجماهير، ونشر مبادئنا وأفكارنا وبرامجنا السياسية والاجتماعية عبر وسائل الدعاية والاقناع الديمقراطية للارتقاء بوعي الجماهير الشعبية الفقيرة وتطوير كفاحها ونضالها ضد كل أشكال الاستغلال والاضطهاد والتخلف.

وفي هذا الجانب، نقول: إن الإنسان الفقير، البسيط، العفوي، الذي يعيش في مجتمع متخلف (كما هو حال مجتمعاتنا العربية)، يتأثر سلباً بمعطيات وموروثات قيم التخلف الاجتماعي والغيبوي تحديداً، وينشأ أو يصبح أسيراً - بدون وعي - لهذه البنية الاجتماعية المتخلفة، بل ويصبح (بتأثير الخطاب الديني، والثقافي والسياسي والاجتماعي) للأنظمة

الحاكمة)، قوة فاعلة ومؤثرة في بنية المجتمع المتخلفة، فهو يعزز هذه البنية ويدعم استقرارها بمقاومة تغييرها بصورة عفوية، نظرا لارتباطها ببنيتها النفسية المرتبطة بالبنية الاجتماعية، المحكومة بدورها للأعراف والعادات والتقاليد والغيبيات الموروثة، العلاقة إذن جدلية بين السبب والمسبب (البنية والنمط الإنساني الذي ينتج عنها) مما يحتم على المثقف الوطني المستنير عموما واليساري خصوصا ان يتحمل مسؤوليته تجاه الانسان الفقير ومعاشيته والاهتمام الشديد بقضاياهم وهمومهم ومعاناتهم وتوعيتهم وتحريضهم ضد البنية المتخلفة ورموزها الطبقية ليقوم بدوره في صنع مستقبله .

[1] حوار مع فراس سواح - الأسطورة مكون أساسي من مكونات الدين - الانترنت

[2] جون مولينو - عن الماركسية والدين- ترجمة محمد الحاج سالم - الحوار المتمدن - الانترنت - 2013/1/4 .

التنوير وتطور العلم وأثرهما على الدين

الإثنين 20 سبتمبر 2021

لقد لعب الوعي الديني، حسب كارل ماركس، أدواراً متناقضة، سلباً أو إيجاباً، فهو من جهة "زفرة المضطهدين" في التعبير عن احتجاج الجماهير على الواقع، ومن جهة أخرى يساهم في "صياغة الوهم"، بتوظيفه من جانب القوى الاستغلالية لإدامة استغلالها، ولعلّ هذا الجانب الثاني هو المفهوم الذي شاع عن رؤية ماركس للدين، لا سيّما أنّ الوعي الديني كان هو السائد على أشكال الوعي الأخرى من فلسفة وعلوم وأخلاق، وشكّل الدين آنذاك الشكل الخارجي للصراعات الاجتماعية.

وكان اكتشاف إسحاق نيوتن لقوانين الفيزياء الحركية والميكانيك، صدمة مؤثرة لعالم الغيب الذي ظلّ الدين متمسكاً به، الأمر الذي وضع هذه القوانين في إطار الدراسة والفهم والتطوير، ومع أنّ مثل هذه القوانين لا تلغي الحاجة إلى الدين وإلى الروحانيات لدى الجماهير العفوية، فقد أخذ نجم العلم يرتفع عالياً، وقد ترافق هذا الأمر مع نظرية داروين واكتشافاته، في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، التي دعا فيها إلى اعتبار أنّ الكائنات البشرية قد تطوّرت من أصل واحد بسبب طفرات جينية ووراثية، الأمر الذي يتعارض مع الأطروحات الدينية التي تقول "كلنا من آدم، وآدم من تراب"، وهكذا ارتفع رصيد العلم على حساب الدين في سياق تطور وتقدم المجتمعات الأوروبية، حيث نظر أوغست كونت، مؤسس الفلسفة الوضعية، إلى الدين باعتباره استلاباً فكرياً أما فيورباخ، الذي تأثر به ماركس في موقفه من الدين، فاعتبره استلاباً أنثروبولوجياً (إنسانياً)، وذهب عالم النفس سيغموند فرويد إلى اعتباره استلاباً نفسياً، بل وهماً يُصنع في العقل الباطن مثل بقية الأوهام.

وبعد عصر التنوير والنهضة، حولت أوروبا الدين إلى مجرد تقليد ومحاكاة، وتم إضعاف دوره لحساب دور الدولة التي حاولت التأثير على المؤسسات الدينية لتتساوق مع مؤسسة

الدولة العليا وانحسر الدين في إطار الخاص أو العلاقة الفردية للمواطن مع الدين أو الكنيسة .

لكن على الرغم من كل ذلك، فالدين لم ينقرض في الغرب، مثلما بشرت بعض الأطروحات، وعاد بقوة -للدفاع وتبرير المصالح الطبقية الرأسمالية الجديدة- بعد انهيار الاتحاد السوفييتي وبلدان أوروبا الشرقية، مثلما لعبت الكنيسة في بعض بلدان أمريكا اللاتينية دوراً إيجابياً وديمقراطياً منحاذاً للقراء في إطار ما عرف بـ"لاهوت التحرير"، لكنه لعب دوراً سلبياً في الشرق، خصوصاً في بلادنا العربية، نظراً لقوة انتشار وهيمنة التراث القديم والعادات والعرف والتقاليد المحكومة لمفاهيم القضاء والقدر وغير ذلك من المفاهيم القديمة في ظل تكريس التخلف الاجتماعي والاقتصادي، حيث المجتمعات ما زالت بعيدة، في الكثير من الأحيان، عن شروط التطور الاقتصادي الاجتماعي الديمقراطي النهضوي، لاسيما حين تعجز الجماهير الفقيرة المضطهدة، عن إيجاد حلول لمشكلات الفقر والمرض والبطالة والعيش الإنساني والحرية، فلا بدّ ان تبحث عن معالجات لها في السماء، وبالوعد باليوم الآخر .

التفسير المغلوط لعبارة ماركس " الدين أفيون الشعوب " :

منذ "كتابة ماركس كتاب "أصول فلسفة الحق لهيغل"، فإنه يعترف بالمحتوى الأيديولوجي للدين وبدوره في الصراع الطبقي، وفي الوقت نفسه يعترف بمحتواه التحرري حين وصفه "روحاً لعالم بلا روح". كما قرأ ماركس وإنجلز المنجز الثوري للتقليد المسيحي، حيث تمثل المسيحية نتاجاً وهمياً لعالم معذب وإسقاطاً ذهنياً لوعيٍ مُستلب، ما يتطلب إخضاعها للنقد لا التهجم عليها"، وهذا هو المنهج الذي يجب أن نستخدمه في تعاطينا مع الدين الإسلامي في صراعنا السياسي الديمقراطي مع حركات الإسلام السياسي الرجعية، لفضح أهدافها ومصالحها التي تخدم بصورة مباشرة أو غير مباشرة النظام الرأسمالي والمصالح الطبقية لأنظمة الاستبداد والاستغلال في بلادنا .

وفي هذا السياق، فإن من المفيد الإشارة إلى المفكر الماركسي الإيطالي "جرامشي" الذي أكد في كتابه "دفاتر السجن" أن الدين هو أحد أركان البنيان الفوقي الأيديولوجي للتشكيكة

الاجتماعية الملموسة، وهو متداخل مع بنيتها السوسيو-اقتصادية، وهنا يمكن التفريق في وظيفته من خلال مستويين أساسيين: الأول يتعلق بالمجتمع المدني، والثاني له علاقة بالمجتمع السياسي - الدولة التي تعتمد على وظيفة الهيمنة.

وقد حاول غرامشي، بعد ماركس وإنجلز، إعادة النظر في المسألة الدينية، لكنّ نهجه ظلّ بعيداً عن توجهات الماركسيين العرب، وقد استمدّ غرامشي نهجه من الممارسة الكفاحية العملية، ولم يستمدّه من الكتب والتعليمات.

وإذا كان ماركس قد قال في كتابه نقد فلسفة الحق لدى هيغل أنّ "الدين أفيون الشعوب"، فإن هذه العبارة لم تُفهم في سياقها، إذ أنه كان يقصد العلاقة بين الدولة البروسية والكنيسة البروتستانتية وموقفها من الدين باعتباره ضرورة لامتناس ظلم ومعاناة العمال والفلاحين الفقراء، وضمن رضوخهم واستسلامهم تطبيقاً لمقولة "شيشرون" أن الدين شيء لا بد منه للفقراء والعبيد لكي يقوموا بتنفيذ الاعمال الشاقة الموكولة إليهم وتحمّل عذابات الدنيا في مقابل أجرهم في السماء، وهنا بالتحديد يتجلى رفض ماركس للظلم الواقع على الفقراء باسم الدين، وتشبيهه بالأفيون الذي كان يستخدم علاجاً لتهدئة آلام المرض في زمانه .

فالأفيون في القرن التاسع عشر كان علاجاً طبياً وقانونياً يستعمل في الطب، وتتعامل به المستشفيات والمراكز الصحية، لا باعتباره مخدراً ساماً أو مدمراً لجسم الإنسان، وإنما هو مسكّن مؤقت من الآلام والأوجاع، ولم يكن النظر إليه كعمل إجرامي أو فعل مخالف للقانون، كما هو الحال في الوقت الحاضر، بل كان أمراً مرخصاً له ومسموحاً به ومفيداً.

وفي هذا الجانب، نشير إلى أنّ ماركس قد اقتبس عبارة "الدين أفيون الشعوب" من الفيلسوف الألماني عمانوئيل كانط، حيث وردت هذه العبارة في كتابه "الدين في حدود الفعل البسيط"، لكن ماركس أضاف قائلاً: "الدين هو روح عالم بلا روح" ويقصد بذلك تحديداً الطبقات الارستقراطية والبورجوازية الحاكمة التي تعيش عالماً بلا روح، وبلا أخلاق وبلا ضمير، انه عالم الاستغلال البشع للعمال والفقراء، لكنّ إسهام ماركس بالذات كان في البحث في وظيفة الدين وأسباب حاجة البشر إليه باعتباره "الزهرة الوهمية

على قيد العبد" أو "زفرة المقهور". وقد استفاد ماركس من رؤية فيورباخ إزاء الدين، ولم يكن له موقف عدائي مسبق".

إن عبارة "الدين هو روح عالم بلا روح" هي ردٌّ على الفكرة المادية المبتذلة، من أنصارها أو من خصومها، التي تعتبر الماركسية تهتم بالماديات فقط، وهي نقيض الروح التي تجسّد القيم الأخلاقية والإنسانية والمثل العليا، ففي استخدام ماركس يرى أنّ الحضارة الرأسمالية هي التي سلبت البشر روحهم، أي قضت على دينهم الحقيقي، ولأنه يريد القضاء على الاستغلال فإنّه يريد تحرير الروح من الهيمنة الرأسمالية من جهة، ومن جهة أخرى منع استغلال تلك الروح من قِبل المؤسسات الدينية التي توظفها بالصدّ منها. وكما هي صحيحة هذه اللفتة للتأمل في الرّدّة الحالية نحو التدينّ تحديداً بسبب خواء رأسمالية عصر العولمة القيمي وفسادها الأخلاقي وفقرها الروحي".

وبالتالي فإن ماركس بهذه العبارة، "الدين هو روح عالم بلا روح" أراد أن يبين فيها ان الإنسان البسيط الفقير المظلوم المضطهد، يلجأ إلى السماء ويتمسك بالدين لكي يُهَوّن على نفسه معاناته ومآسيه الحياتية، فالدين هنا ليس عزاء وسلوى لما هو فيه من فقر وبؤس وحرمان، بل أيضاً، يرى فيه المظلوم عزاءه وتعويضه عن انتقاء آدميته الناجمة عن الظلم الطبقي، وهنا تتجلى عبقرية ماركس المعرفية الثورية في استخدامه لهذه العبارة، لكي يوضح أنّ الحضارة الرأسمالية هي التي سلبت البشر روحهم، أي قضت على دينهم الحقيقي، ولأنه يريد القضاء على الاستغلال، فإنّه يريد تحرير الروح من الهيمنة الرأسمالية وكل أشكال الظلم والقهر من جهة، ومنع استغلال تلك الروح من قِبل الطبقات الرجعية والبورجوازية الحاكمة، ومن المؤسسات الدينية التي توظفها بالصدّ منها من جهة أخرى. وكما هي صحيحة هذه اللفتة للتأمل في الرّدّة الحالية التي تتعرض لها مجتمعاتنا وشعوبنا العربية من خلال حركات الإسلام السياسي صوب مزيد من التبعية والتخلف والاستغلال، لخدمة مصالح الطبقات والشرائح الكومبرادورية والبيروقراطية والعشائرية، تحت ستار ديني، يهدف إلى تكريس العلاقات الرأسمالية الرثة في سياق الخضوع للنظام الامبريالي المعولم وفساده الأخلاقي والسياسي وفقره الروحي والمعنوي.

وكان المؤرخ الفرنسي مكسيم رودنسون قد أحسن التعبير عن هذه الظاهرة قبل أكثر من ربع قرن. بقوله "لا أعرف إلى متى ستستمر الحركة الأصولية، فقد يصل ذلك إلى ثلاثة أو حتى خمسة عقود من الآن. لكنها في جوهرها حركة عابرة. وهي ستبقى، طالما كانت خارج الحكم، نموذجاً مثالياً تغذيه الإحباطات والمظالم الاجتماعية الدافعة إلى التطرف". أما نبذ الحكم الديني، فلن يحصل إلا بعد تجربة طويلة من المعاناة في ظله. باختصار: الأصولية الإسلامية الرجعية المعروفة بعمالتها وعدم تناقضها مع النظام الإمبريالي ورفضها لكل أشكال المقاومة والنضال الوطني التحرري ستسعى إلى تعزيز سيطرتها في مرحلة الانحطاط العربي الراهن لفترة زمنية مرهونة بنهايتها لتوفر البديل الشعبي الديمقراطي التقدمي القادر على استقطاب وتنظيم وتوعية الجماهير الشعبية من ناحية، والحامل لرؤية وبرامج سياسية مجتمعية ثورية تراكم عوامل الثورة لإسقاط أنظمة العمالة والتبعية والاستبداد وإزالتها وتحقيق أهداف الثورة الوطنية الديمقراطية بأفاقها الاشتراكية.

حول الدين والدولة والموقف من التدين الشعبي

الثلاثاء 21 سبتمبر 2021

بوابة الهدف الإخبارية

في هذا الجانب يقول عالم الاجتماع التقدمي العراقي علي الوردني: "إن الدين والدولة أمران متتافران بالطبيعة فإذا اتحدا في فترة من الزمان، كان اتحادهما مؤقتاً، ولا مناص أن يأتي عليهما يوم ويفترقان، وإذا رأينا الدين ملتصقاً بالدولة، علمنا أنه دين كهان لا دين انبياء، فالناس لم يثوروا على الطغاة الذين سفكوا دماءهم وجوعوهم وضربوا ظهورهم بالسياط، ذلك لأنّ الناس قد اعتادوا ذلك وألفوه جيلاً بعد جيل، لكنهم يثورون ثورة عارمة عندما تنتشر مبادئ اجتماعية جديدة فتبعث فيهم الحماس وتمنحهم ذلاقة البيان وقوة النقد".

وفي هذا السياق، نشير إلى المفكر الديني الشيخ عبد الرحمن الكواكبي الذي أكد في معظم كتاباته وخطبه على رفض كل أشكال الاستبداد، وطالب بفصل الدين واستقلاله عن الدولة والحكم واستبعاد السلطة عن التدخل في أمور الشريعة .

إننا إذ نؤكد على أن الاسلام قد لعب دوراً تاريخياً مهماً في صيرورة تطوّر العرب، لكن طابعه الدنيوي تحوّل إلى تصوّرات مبسّطة ساذجة وأسطورية، خاصة في مراحل الانحطاط التي بدأت مع الدولة الأموية وتكرست في الدولة العباسية وما تلاها حتى المرحلة الراهنة، وأصبحت الرؤى التي سادت في ضوء التصوّر المثالي الغيبي الذي طرحه "أبو حامد الغزالي" ضد عقلانية "ابن رشد" مجرد جملة طقوس بسيطة، من دون عقل أو معادية للعقل، فقد رفض الغزالي كلّ مجالات العلم والعقل والفلسفة، كما عبر عنها الفيلسوف ابن رشد، وحصّر «العلم» في «علوم الدين» الأمر الذي لم يقره ولم يوافق عليه علماء الدين المستنيرين - في العصر الحديث والمعاصر - من أمثال جمال الدين الافغاني، ومحمد عبده وأحمد أمين والشيخ علي عبد الرازق ثم الشيخ محمود شلتوت والشيخ محمد أبو زهره وجمال البنا ومحمد سعيد عشاوي وغيرهم .

وفي هذا السياق، تتجلى أهمية كتاب الشيخ الأزهري علي عبد الرازق "الإسلام وأصول الحكم"، الذي يناقش فيه مجموع الآراء والمواقف من مسألة الخلافة في الإسلام، انطلاقاً من السؤال الرئيسي حول دينية أو عدم دينية منصب الخلافة [1]، فإذا كان البعض يعتبرها منصبا دينيا، وضرورة دينية، فإن علي عبد الرازق في رده على هذا القول ومن أجل تفنيده، يعود إلى المصادر الأساسية للإسلام: الكتاب والسنة والإجماع، يبحث عن شرعية أو عدم شرعية هذا القول. ليخرج بنتيجة مفادها أن لا الكتاب ولا السنة ولا الإجماع يعطيه الشرعية.

وإذا كانت الخلافة بالنسبة لعبد الرازق لا تستند لا على الكتاب ولا على السنة ولا على الإجماع. فإنها لا تستند في رأيه إلا على القوة والقهر والعنف بحد السيف من أجل فرض نفسها على المسلمين، وفي هذا الإطار يستعين المؤلف بالتاريخ الإسلامي من خلال بعض اللحظات التاريخية، ومن بعض الذين مارسوا الحكم للاستدلال على القوة والقهر.

"لقد طالب الشيخ علي عبد الرازق في كتابه "الإسلام وأصول الحكم" بإلغاء نظام الخلافة، حيث رأى "أن مؤسسة الخلافة ليس لها أي سند أو أساس فقهي من الأصول والمصادر المعتمدة للدين عند المسلمين، ومن ثم يجب نزع وإسقاط أية صفة قداسة كانت تنسب للخلافة، وبالتالي يصبح لكل أمة إسلامية الحق والحرية في اختيار نوع الحكم الملائم لها، وفي اختيار من تريده حاكماً عليها، وفي خلعها، ما يؤكد على أن مضمون دعوة الشيخ علي عبد الرازق هو أن الإسلام دين لا دولة، ومن ثم يجب الفصل بينهما، واعتماد العقد الاجتماعي والديمقراطية أساس للحكم" [2].

لكن تزايد عمق التخلف والتبعية في بلادنا العربية، في هذه المرحلة بالذات من القرن الحادي والعشرين، مع تزايد حالة الانحطاط الاجتماعي والاقتصادي والهبوط السياسي، أدى كل ذلك إلى بروز الظاهرة الأكثر خطورة المتمثلة في بعض الشعارات التي تستغل "الوعي الديني" لدى البسطاء من الناس، وتجعل منه نقبياً للعقل والفكر والتقدم العلمي والديمقراطية من ناحية ونقبياً لمفهومَي الوطنية والقومية بذريعة انهما مفهومان

علمانيان من ناحية ثانية ! ! ؟ ولأسف فإن ما يدعو إلى مزيد من الحزن والأسى والألم ان "المؤسسات الدينية" أصبحت تعيد انتاج "الثقافة" والطقوس الدينية الشكلانية المعادية للعلم والعقل عبر ملايين "الكتب" التي تقوم دول الخليج و السعودية خصوصاً، بدفع تكاليف طباعتها وتوزيعها لترويج الأفكار التي تعزز عوامل التخلف بما يخدم مصالح أولئك الحكام وغيرهم من امراء وأصحاب المال والثروة من الشرائح الرأسمالية الرثة، الكومبرادورية والطفيلية والبيروقراطية .

والمفارقة هنا تتبدى في أن هذه الأنظمة و "المؤسسات الدينية" تميل إلى تكريس الوعي العامي العفوي الموروث عبر الحرب على كل التطور الحداثي، بما في ذلك الحرب على كل منطق عقلائي أو نضال وطني أو قومي وتقدمي، لتكريس هيمنة الأنظمة الرجعية على عقول الجماهير، لكنها كذلك تكرس الليبرالية على الصعيد الاقتصادي، وما يستدعيه ذلك من غياب أي شكل من التناقض مع الإمبريالية الأمريكية والنظام الرأسمالي المعولم .

هنا سنجد أن الماركسية -من خلال احزابها- هي في صراع مع هذه التيارات من هذه الزوايا، وهو -في حقيقته- صراع ضد الإمبريالية والصهيونية، كما هو صراع ضد كل اشكال الاستغلال والقهر والاستبداد والفقر من أجل حرية شعوبنا واستنهاضها .

وبناء على ذلك، فإننا نرى أن الخطوة الضرورية الأولى على هذا الطريق النضالي والديمقراطي النهضوي، هي في تحقيق الفصل بين الدين والدولة، وهذا يعني التركيز على تعميم الفكر الحديث الديمقراطي العقلاني العلماني، إذ أن هذه العملية هي التي سوف تقود إلى تحقيق ذاك الفصل، انطلاقاً من إدراكنا -بصورة موضوعية خالصة - إلى أن مثل الطبقات الشعبيّة إلى الحركات الأصوليّة لا ينبع من الوعي الديني، وفق ما يظنّ البعض، بل نابع من دورها السياسي، وفي هذا يجب أن يكون دور الماركسيين، أي دورهم في تقديم وممارسة تطبيق برنامج نضالي سواء ضد الإمبريالية والحركة الصهيونية ودولتها، أو في مواجهة النظم الكومبرادورية التابعة والمتخلفة، وأن يطرحوا بديلاً ثورياً واقعياً، قادراً على تغيير الوضع الراهن وتوليد مقومات المستقبل .

إن أسلمة الدولة عند الحركات والجماعات الإسلامية تستهدف هيمنة هذه الجماعات على المجتمع من خلال سيطرتها على الدولة، وإلغاء الفرد والمواطن، وتعطيل أو إسقاط مشروع الدولة الوطنية الديمقراطية الحديثة، والانتقال إلى النشأة المستأنفة للقهر الدموي العنصري الطائفي كما يجري الآن في سوريا والعراق و مصر وغيرها، إنها تحاول أن تمارس دوراً قريباً مما سماه مهدي عامل، الاستبدال الطبقي ارتباطاً بمصالح الشرائح الكومبرادورية والطفيلية والبيروقراطية، حيث تحاول جماعة الإخوان المسلمين بناء دولتها بمنهج تفكيكي يقوم على "نظام طائفي هو، بالضبط، نظام سيطرتها الطبقيّة الذي فيه، وبإعادة إنتاجه، يعاد، باستمرار، إنتاج تفكك المجتمع"[3]، لأن الدولة الطائفية هي العائق الأساسي أمام توحيد المجتمع، لأن الجماعات الدينية أو حركات الإسلام السياسي لا تملك حدّاً أدنى من المصادقية التاريخية والسياسية والثقافية والاقتصادية والاجتماعية من مفهوم الدولة الوطنية الديمقراطية الحديثة، بل هي ضدها وذلك لأنها ليست معنية بتطلعات الشعوب في النهوض والتقدم والثورة، بقدر ما هي معنية بترسيخ سطوتها وسيطرتها نحو الدولة الإسلامية الواسعة التي تدعو لها وهو ما يعني إجهاض الثورات وعدم الوصول بها إلى أهدافها في الحرية والعدالة الاجتماعية، ووقف المد الثوري الذي فجرته الشعوب ضد الاستبداد القهري. لهذا هي ليست معادية للإمبريالية، بل إنها تتحالف ذاتياً وموضوعياً، مادياً وسياسياً وإعلامياً، مع البلدان الأكثر رجعية وعمالة في بلادنا مثل قطر والسعودية وغيرها، ويعود السبب في ذلك، إلى "أن جماعة الإخوان المسلمين وعقيدتهم الاقتصادية الفائلة بالاقتصاد الحرّ ولكن التابع والراث، يمثلون الكومبرادور النقي، إذا صح التعبير، في إطار من اقتصاد المحاسب أو "الإخوان" غير المقيّد بتدخل الدولة، وهي أكثر انسجاماً مع المذهب النيوليبرالي من واقع الرأسمالية السائدة في ظل مبارك. ويعبّر عن تلك العقيدة خير تعبير خيرت الشاطر[4]، الرأسمالي الكبير والرجل الثاني في الإخوان بعد المرشد وممثل أكثر أجنحة الجماعة محافظةً، وكذلك حسن مالك، العظيم الثروة والعضو البارز في الإخوان"[5].

لكن موقفنا النقيض والمعادي لموقف القوى البورجوازية والرجعية من الدين واستخدامه كسلاح فكري أساسي لتكريس سطلتها، لا يعني أبداً موقفاً مضاداً لمشاعر الجماهير الشعبية من الدين، إذ لا يمكن، في مجتمع مثل مجتمعاتنا العربية، لأيّ جبهة أو حركة يسارية ثورية أن تتجاهل الظاهرة الدينية، لا سيما أنها ظاهرة مجتمعية، وإلا فإنها، هي ذاتها، سوف لا تكون ثورية، وإذا ما فعلت ذلك فلن يعود بإمكانها القيام بالتغيير الاجتماعي الحقيقي للمجتمع، وعلينا في الجبهة أن نتعلم من دروس وتجارب الحركات الثورية اليسارية في أمريكا اللاتينية، التي تفاعلت ايجابياً مع لاهوت التحرير المسيحي واستخدمته في مقاومة الظلم الطبقي والنضال التحرري آخذين بعين الاعتبار الفارق بين لاهوت التحرر المسيحي وطابعه الديمقراطي وبين المذاهب والحركات الإسلامية الرجعية، في العلاقة مع مظاهر الدين الشعبي.

فالتدين الشعبي هو أحد معطيات الواقع الاجتماعي الذي ينبغي أخذه بنظر الاعتبار، ولذلك فإنّ من يعتبر نفسه طليعة الشعب، لا بدّ وأن يعمل على كسب هذا السند الشعبي بما فيه من معطيات تاريخية وتراثية سلبية وإيجابية، الأمر الذي يستوجب احترام الدين واتخاذ موقف إيجابي منه، لا سيما القيم الإنسانية المشتركة التي تمثل، إلى حد كبير، قيماً للماركسية" كالدعوة للمساواة والعدالة والحرية وانهاء كافة مظاهر الاستغلال والاستبداد .

لعلّ ذلك يجعلنا نؤكد على أن الظاهرة الدينية ظاهرة ترتبط بالوعي والثقافة الشعبية، وهي تعبير عن الإحساس المشترك الذي كان علينا -في الجبهة- إدراكه والتعامل معه من موقع نقدي، وليس من موقف نفي سلبي، وكان علينا الاستفادة منها بدلاً من صدمها أو التصدي لها، أو ممارسة بعض المظاهر الضارة التي لا تحترم المشاعر الدينية للجماهير الشعبية الفقيرة، مثل المواقف العدائية للدين أو الاستهزاء بتدين الجماهير واتهامها بالرجعية والتخلف، والاستهزاء بالتقاليد التراثية الدينية أو التفاخر بالإفطار في شهر رمضان، وغير ذلك من الممارسات التي تؤكد على ضحالة الوعي من جهة، وتؤدي إلى انفضاض الجماهير من حولنا، بل واستجابتها للدعاية الرجعية والامبريالية

المغرضة ضد حزبنا ومبادئه من جهة ثانية، الأمر الذي يكرس عزلة حزبنا وخسارته للقطاع الواسع من جماهير الفقراء الذين يمكننا كسبهم لصالح قضية النضال التحرري الثوري والنضال الديمقراطي والصراع الطبقي الاجتماعي في آن واحد، انطلاقاً من ضرورة وعي كل رقيق من رفاقنا بأن الأيديولوجيا الدينية، بذاتها ولذاتها، ليست رجعية أو ثورية، وإنما هي حمالة أوجه، تتلون باللون الذي تعطيه إياه القوى الاجتماعية الحاملة لذلك الوعي وتكيفها لمضامينها لمصالحها. ولعلّ النقد لا ينبغي أن يوجّه إلى العقيدة الدينية والإيمان الديني والرؤية الوجدانية والروحية، وهذه جزء من منظومة متكاملة، وخاصة للكون والطبيعة والمجتمع، ولهذا ينبغي أن يَنْصَب النقد بشدّة ضد المواقف السياسية الليبرالية الهابطة والاستسلامية، وضد الرؤى الفكرية والاقتصادية والاجتماعية اليمينية والرجعية، وضدّ دور بعض رجال الدين، لا سيّما أولئك الذين يستغلون المشاعر الوجدانية والإيمانية الروحانية لتخدير الناس والتأثير في وعيهم وتوظيفه بالوجهة التي تريدها السلطة والأنظمة الرجعية .

"وإذا كانت المسألة الدينية في العالم العربي من أعقد المشكلات، بل وأخطرها، وقد ازدادت اشتباكاً والتباساً منذ أواسط السبعينيات، فقد ارتبطت هذه المسألة، أولاً، بصعود التيار الديني، وبشكل خاص الإسلامي أو الإسلاموي، وثانياً، الأمر له علاقة بالمواقف الانتهازية للغالبية الساحقة من السلطات الحاكمة التي حاولت مدهانة الإسلاميين، بل وحتى تملّقهم، عسى أن يرضوا عنها، وقدّم الحكام التنازل تلو الآخر لها على الصعيد الدستوري أو القانوني أو على الصعيد العملي، أما ثالثاً فيتعلّق بفشل اليسار، لا سيّما الماركسي، في برنامجه الفكري والسياسي، وتراجعه عن مواقعه، إضافةً إلى بقائه على هامش وعي الجماهير ومعتقداتها اليومية"[6].

وبالتالي فإنّ بحث المسألة الدينية من منظور ماركسي يستهدف فهم العلاقة بين الدين كخطاب وتراث ومحطات تاريخية، من جهة، وبينه وبين الممارسة الاجتماعية عبر تداخل الدين وتأثيره في عملية الصراع الطبقي الجارية في بلادنا من جهة أخرى.

لذلك "فإن تناولنا لموضوع الإسلام و الماركسية، و معالجتنا لعلاقة الالتقاء و الاختلاف، إنما يهدف إلى تجديد التفكير فيهما سعياً إلى زحزحة ما أصبح أو ما أريد له أن يكون من الثوابت، وهو العداء القائم بين الماركسية والإسلام الذي لا يعبر عن العداء المطلق بقدر ما يعبر عن عداء مؤدلجي الدين الإسلامي للماركسية باعتبارها منهاجاً علمياً يسعى إلى تحليل الواقع، و الكشف عن التناقضات القائمة فيه، ومجابتها، والتسريع بتجاوزها في أفق تحقيق المجتمع الاشتراكي، و هو ما لم يسع إليه الإقطاعيون و أشباههم البورجوازيون و كل من يتطلع إلى أن يكون كذلك" [7].

وفي هذا الجانب، نقول، إن مهمة الكشف عن خلفيات تكريس عداء "الإسلام السياسي" لمفاهيم العقل والتنوير والديمقراطية والاشتراكية والماركسية، تقع بالدرجة الأساسية على عاتق الأحزاب الطليعية الثورية اليسارية والديمقراطية، وهي أيضاً مهمة المثقفين الثوريين الذين تقتضي الأمانة العلمية أن يكونوا على معرفة عميقة بالإسلام و بالماركسية معاً، من أجل البحث العميق في العلاقة بينهما، فالإسلام إسلام، و الماركسية ماركسية، و شروط ظهور كل منهما مختلفة، و أهدافهما مختلفة، مع إمكانية التقاطع بينهما، ما يدفعنا إلى القول بأن العداء بين جوهر "الإسلام" و الماركسية عداء مفتعل، و هو ما يستلزم التصدي لهذا الافتعال، لإرجاع الصراع إلى وضعه الحقيقي كصراع بين الطبقات الموجودة على أرض الواقع، لا بين السماء و الأرض، لأن صراعاً من هذا النوع هو تحريف للحقيقة، و ظلم للواقع، وفقدان للعلم، و ابتئاس للمنهج. ولذلك فإن من واجبنا تناول الموضوع بصورة تاريخية وموضوعية، لكي يساهم في النقاش الذي يجب استرجاعه إلى الساحة النظرية بصفة عامة و الفكرية بصفة خاصة حتى تتم إعادة النظر في المقولات الجاهزة عند مؤدلجي الدين الإسلامي من جهة وعند كل من يسعى إلى تحويل الماركسية إلى عقيدة من جهة أخرى .

وبما أنّ الدين أوسع من الأيديولوجيا، فضلاً عن توجّهه لمخاطبة فئات واسعة من السكان، لا سيّما الفئات الشعبية، فإنه يصبح سلاحاً ذي حدين بيد الحاكم والطبقات الرجعية والبورجوازية من أجل تكريس الاستغلال، وكذلك بيد الجماهير الفقيرة للثورة على

أنظمة الاستغلال وإسقاطها، وفي هذه الحالة، هل يصبح هدف محاربة الدين في حد ذاته هدفاً ثورياً؟ الجواب لا بالطبع، لان الدين والتراث الديني "حَمال أوجه" وملئ بالمقولات التي تُحَرِّض على المساواة بين البشر، بمثل ما نجد فيه أيضاً مقولات تستخدمها القوى الطبقية ضد مصالح الجماهير الشعبية، فأَيّ ماركسية إذن، تلك التي تتوجه إلى معارضة دين ومعتقدات الغالبية الساحقة من السكان، لا سيّما الفئات الشعبية؟ إن في ذلك ضربٌ من الصبائية وعدم الشعور بالمسؤولية، ناهيك عن الجهل، إلا إذا كان ناجماً عن وعي وسبق إصرار، فإنه -في هذه الحالة- يبقى يدور في نخبوية نظرية خارج الماركسية وليس مهمة نضالية تغييرية كما هي الماركسية"، وبالتالي فإن موقفنا الواضح من هذه المسألة، يقوم على أننا في صراعنا مع حركات الإسلام السياسي، وفي علاقتنا مع الجماهير الشعبية، لسنا في وارد تناول موضوعة الدين من زاوية فلسفية، في إطار الصراع التاريخي بين المثالية والمادية، فهذه المسألة ليست بجديدة، كما أنها ليست ملحة، كما أن عملية عدم الخلط بين الدين كعقيدة يحملها الناس، وبين الجمهور المتدين تعتبر مسألة هامة وحساسة، فأن يكون لنا موقف فلسفي من الدين، لا يعني على الإطلاق سحب ذلك الموقف على الجمهور المتدين، بل على العكس، فان واجبنا النضالي يفترض منا الاقتراب من ذلك الجمهور واحترام مشاعره الدينية، والتفاعل مع قضاياهم وهمومهم، وجذبه إلي النضال من اجل الحرية والاستقلال والديمقراطية، وإنهاء كافة أشكال الاستغلال والقهر والاستبداد، انطلاقاً من فهمنا للماركسية بأنها ليست نظرية مضادة للدين كما يروج دعاة الاسلام السياسي والقوى الرجعية والامبريالية.

فالماركسي الذي ينظر إلى الفكرة التي تكوّنت خارج الواقع لا يمكنه أن يكون ماركسياً؛ فالماركسية نظرية لفهم الواقع والصراع الطبقي وفضح كل مظاهر الاستغلال والاضطهاد، وبالتالي العمل على تغييره، "ولعلّ الكثير من الماركسيين، بمن فيهم العرب والعالمثالين، عند بحثهم المسألة الدينية لم يخضعونها للمنهج الجدلي، وهو موقف

غريب، ولذلك كانت استنتاجاتهم غريبة أيضاً، لأنها نقيض للماركسية، لا سيّما عدم إدراك طبيعة التناقضات في الظاهرة الدينية [8].

إذ لا يمكن، في مجتمع مثل مجتمعاتنا العربية والإسلامية، لأيّ جماعة ثورية أن تتجاهل الظاهرة الدينية، لا سيّما أنها ظاهرة مجتمعية، وإلا فإنها، هي ذاتها، سوف لا تكون ثورية. وإذا ما فعلت ذلك فلن يعود بإمكانها التوسع في أوساط الجماهير الفقيرة والقيام بالتغيير الاجتماعي الحقيقي للمجتمع. فالتدين الشعبي هو أحد معطيات الواقع الاجتماعي الذي ينبغي أخذه بنظر الاعتبار، ولذلك فإنّ من يعتبر نفسه طبيعة الشعب لا بدّ وأن يعمل على كسب هذا السند الشعبي بما فيه من معطيات، الأمر الذي يستوجب احترام الدين واتخاذ موقف إيجابي منه، لا سيّما القيم الإنسانية المشتركة التي تمثل، في الوقت نفسه، قيماً للماركسية.

ولعلّ انتشار حركات الإسلام السياسي في بلادنا اليوم، بحاجة إلى دراسة سوسيوثقافية بعد هزيمة مشروع اليسار، بشقيه الماركسي والعروبي (القومي)، خاصة وان غالبية المناقشات حول المسألة الدينية اكتسبت طابعاً عاطفياً وراهنياً، دون النظر إليها كبعد إستراتيجي، فضلاً عن غياب الرؤية الموضوعية لدى قوى اليسار في التعاطي مع الظاهرة الدينية، الأمر الذي راكم في تعقيد المسألة، ناهيك عن استخدامها من جانب القوى الرجعية والإمبريالية.

فبدلاً من أن توجه بعض قوى اليسار (خاصة في مصر /عهد مبارك) النقد إلى الأنظمة المستبدة، وإجراءاتها القمعية ضد الجماهير الفقيرة المؤمنة بعفويتها، وإلى بعض رجال الدين الفاسدين، قامت بتوجيه نقدها أحياناً - بطرق مباشرة أو غير مباشرة - إلى الدين والإيمان الديني والجماهير المؤمنة واتهامها بالرجعية، بل وسخرت من بعض الممارسات الدينية، أو أهملت التعاطي معها، من موقع متعالٍ ومرتفع، وهو ما عملت على استثماره جماعة الإخوان المسلمين والحركات الدينية الأصولية، ووظفته لاحقاً ضدنا على نحو

مسيء .

ومع اقرارنا بهذا القصور من جانب الحركات الماركسية والشيوعية العربية، إلا اننا نؤكد بالمقابل ان جبهتنا الشعبية والعديد من أحزاب وقوى اليسار، لم ترفض التعاون في إطار النضال التحرري مع الحركات الدينية، خاصة في ظروف الانتفاضة الفلسطينية 1987-1992، لكن الحركات الدينية، وحركة حماس تحديداً، رفضت أي شكل من التحالف مع قوى اليسار الفلسطيني والعربي ارتباطاً برؤيتها الدينية والطبقية من ناحية وانعكاساً لشعورها بكثير من التعالي والغرور والتفرد في قيادة الجماهير من ناحية ثانية (حزب الله وحركة أمل وحماس والجهاد وبعض حركات المقاومة في العراق)، وهي اليوم مازالت مصره على هذا الرفض بعد وصولها إلى الحكم في مصر وتونس و ليبيا واليمن والعراق، ما يعني بوضوح حرص حركات الإسلام السياسي على التفرد بالسلطة والحكم لحساب رؤيتهم السياسية الاجتماعية التي تعكس بوضوح المصالح الطبقية للكومبرادور والعلاقات الرأسمالية التابعة في ظل انفتاحها وقبولها بالسياسات الأمريكية ومهادنتها للدولة الصهيونية .

وهنا بالضبط، نؤكد على أن حركات الإسلام السياسي الرجعية والمهادنة، لا تعارض أبداً السياسات الاقتصادية الرأسمالية المرتبطة بحرية المنافسه والاقتصاد الحر والملكية الخاصة والتفاوت في الدخل والثروة وكل أشكال الاستغلال في إطار اقرارها بالطبقات والتمايز الطبقي، وبالتالي يتخذون موقفاً متطابقاً مع النظام الامبريالي العالمي ليس في سياسته الاقتصادية فحسب، بل أيضاً في العديد من القضايا السياسية والاجتماعية . وفي هذا الجانب، نشير إلى ادعاءات الحركات السياسية الإسلامية بدورها في "تخفيف" معاناة الجماهير الفقيرة من خلال المؤسسات و"الجمعيات الخيرية" الدينية، لتقديم المساعدات المالية أو العينية باسم الإحسان إلى الفقراء !، وهذا لا يعدو ان يكون "أفيوناً" أو وهماً مثالياً غيبياً وديماغوجياً يستهدف امتصاص غضب الفقراء ونقمتهم وانتفاضهم ضد مظاهر استغلالهم ومعاناتهم وبؤسهم من جهة، وللحفاظ على أوضاع التفاوت والاستغلال الطبقي الرأسمالي وكافة السياسات والممارسات الرأسمالية البشعة من جهة ثانية .

وهنا يتجلى الفرق الجوهرى بين طروحات الجبهة الشعبية وقوى اليسار الماركسي الثوري، التي تلتزم بالنضال ضد النظام الرأسمالي وكل أشكال الاستغلال والتفاوت الطبقي من أجل مجتمع قائم على العدالة الاجتماعية والمساواة، وبين حركات الإسلام السياسي والقوى الطبقية الرجعية التي تستخدم مفهوم "الإحسان والصدقات" بالمعنى الديني، لتضليل الجماهير الشعبية واستغلال بساطتها وعفويتها حفاظاً على المصالح الطبقية للسلطة الحاكمة والطبقات المتحالفة معها، كما هو الحال الآن في كل بلدان النظام العربي .

- [1] الحداثة السياسية في فكر النهضة - (علاقة الدين بالدولة) - مراد زوين
- [2] ملخص كتاب "الدين والصراع الاجتماعي في مصر" 1970-1985 - د. عبد الله شلبي - كتاب الأهالي رقم 67 - القاهرة - أغسطس - 2000
- [3] مهدي عامل في الدولة الطائفية - دار الفارابي ط3 - 2003 - ص 94.
- [4] كان السيد الشاطر هو المرشح الأول للإخوان المسلمين في الانتخابات الرئاسية. وبعد رفض ترشيحه استُبدل بالسيد مرسي.
- [5] جليبر الأشقر - الرأسمالية المتطرفة - للإخوان المسلمين - الحوار المتمدن الانترنت - 2013/2/8 .
- [6] عبد الحسين شعبان - الماركسية والدين - مجلة المستقبل العربي - مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت - العدد 409 - مارس 2013 - ص 219
- [7] الإسلام/الماركسية علاقة الالتقاء والاختلاف - محمد الحنفي - الانترنت
- [8] عبد الحسين شعبان - الماركسية والدين - مجلة المستقبل العربي - مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت - العدد 409 - مارس 2013

عن الموقف المطلوب من الأحزاب والفصائل الشيوعية والماركسية تجاه الجماهير الشعبية المتدينة

الأربعاء 22 سبتمبر 2021

في هذا السياق علينا ان ندرك جيداً، حرص أحزابنا والتزامها - في كل الظروف- باحترام المشاعر الدينية لدى الجماهير الفقيرة، وأن العلاقة بينها وبين العمال وجموع الفقراء المتدينين في مجتمعاتنا، باعتبارهم مادة وهدف النضال الثوري ببعديه التحرري الوطني، والاجتماعي الديمقراطي، هي علاقة تستند بالأساس على تحريضهم وتوعيتهم ضد كل أشكال الاستغلال والاضطهاد والظلم التي يعيشونها، دون أي تدخل في معتقداتهم الإيمانية، فإذا كان لهذه الجماهير أن تتخلص من أوهامها الدينية، فإن ذلك لن يكون من خلال البراهين والكتب والكراسات فحسب، ولكن أيضاً، بالدرجة الأساسية من خلال المشاركة في النضال الثوري التحرري والديمقراطي الاجتماعي في إطار الصراع الطبقي، وفي مثل هذه الحالة، يجب على رفاقنا في جميع هذه الاحزاب، ضمان ألا تكون الاختلافات الدينية، أو الاختلافات بين المتدينين وغير المتدينين، عقبة في طريق وحدة نضال جماهير العمال والفلاحين الفقراء وكل الكادحين والمضطهدين، فبقدر ما يصبح كل حزب أو فصيل من أحزاب اليسار العربي حزباً جماهيرياً حقيقياً، يقود العمال وجماهير الفقراء في أماكن العمل وفي المجتمع، بقدر ما سيكون في صفوفه فئة من العمال والفقراء الذين لا يزالون متدينين، أو شبه متدينين. وسيكون رفض هؤلاء العمال بسبب أوهامهم الدينية موقفاً مرفوضاً ومضاداً للماركسية.

لكننا في نفس الوقت، نحذر من سقوط بعض أحزابنا في مستنقع الغيبيات أو تبني المنطلقات الدينية أو أن يقوم توجه الحزب السياسي واستراتيجيته وتكتيكاته على اعتبارات دينية، ذلك ان مستقبل أحزابنا الماركسية العربية وانتصارها يعني أن يسترشد كل رفاقنا

بالنظرية الماركسية ومنهجها المادي الجدلي، بما يضمن التجسيد الثوري في التعبير عن المصالح الجماعية، وعن نضال الطبقة العاملة وجماهير الفقراء .
ولذلك يجب على كل كادر من هذه الأحزاب والفصائل في هذا المجال أن يكون واثقاً من أنه هو من يتقف أعضائه المتدينين ويؤثر عليهم، وليس العكس، انطلاقاً من موقف واضح وصريح، يتجلى في أن تعاملنا مع المسألة الدينية بصورة موضوعية وعلمية، يجب أن لا يقتصر على مجرد إبداء رأي أو تعامل مرحلي معها، أو حتى مسألة انتهازية انتخابية مثلاً، بل يتجاوز ذلك عبر الوعي العميق لبعض جوانب التراث الديني الثوري المنحاز للفقراء من ناحية، وعبر فهم الأفكار الأساسية والأهداف الاجتماعية والسياسية للماركسية في تطبيقها على واقعنا من ناحية ثانية .

وبالتالي، فإن أحزابنا وفصائلنا اليسارية العربية، إذ تعتمد الماركسية، كمنهجية علمية لدراسة التطورات الاجتماعية من منظور ثوري نقيض للمنظور الرأسمالي الطبقي، فلا بد لنا من استخدام طريقة الماركسية ومنهجها الجدلي الذي يجسد شكل ومضمون المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية والاقتصاد السياسي والاشتراكية من أجل تحليل وتغيير الواقع الاجتماعي والسياسي المتخلف والتابع السائد اليوم في مجتمعاتنا العربية، وإن هذا المنهج بما هو أداة لكشف وتحليل الظواهر الاجتماعية والطبيعية، يفرض على كل رفاقنا عموماً، والكوادر الحزبية خصوصاً، أن يتابعوا بروح نقدية استكشافية عقلانية كافة التطورات والصراعات الاجتماعية، لتقديم الرؤى والبرامج واليات العمل الهادفة الى تغيير وتجاوز الواقع المحكوم من قبل الطبقات المستغلّة في مجتمعنا لحساب تحقيق أهداف المضطهدين وكل الكادحين والفقراء في الانعتاق والتحرر والعدالة الاجتماعية بأفاقها الاشتراكية.

وفي هذا السياق، فإننا نشير إلى أن أيّاً من فصائل وأحزاب وحركات اليسار العربي، لم تنجح تاريخياً -بدرجات متفاوتة- بتعميم وتكريس مناهجها الأيديولوجية ومنطلقاتها التربوية الأخلاقية، وثقافتها العقلانية على قواعدها التنظيمية من الناحية الجوهرية، وبالتالي ظلت الأيديولوجيا بوجه عام، غير ممأسسة تنظيمياً ومتناثرة ومحصورة أو

محاصرة او هامشية مهمة، ولم ترتق بأفضل أحوالها لتشكل منهجاً رئيسياً ناظماً للحياة التنظيمية او حالة فكرية جماعية أو قاعدة واسعة لوعي نظري منظم، الامر الذي يستدعي من هذه القوى والأحزاب الماركسية العربية، أن تبدأ جدياً بتفعيل البعد الأيديولوجي باعتباره أحد أهم مرتكزات حزبها وصيرورته الراهنة والمستقبلية، عبر الالتزام بمأسسة النشاط الفكري في اذهان رفاقها بما يضمن إحياء وتجديد إطار التفاعل الجاري بشأن إعادة الاعتبار للنشاط التثقيفي لمنظمات حزبها القيادية والكادرية والقاعدية، كبوصلة ومرجعية اولى لمسيرة نضالنا وتحقيق اهداف شعوبنا وجماهيرنا الفقيرة في التحرر الوطني والديمقراطي على طريق الثورة الوطنية الديمقراطية بأفاقها الاشتراكية . ووفق هذه الرؤية، فإننا نرى في طروحات ومفاهيم وبرامج حركات الإسلام السياسي الرجعية طروحات نقيضه للحداثة والتطور والديمقراطية والتحرر والنهوض، وهي أيضاً تكريس للتخلف والتبعية والاستغلال الطبقي ولكل مظاهر الاستبداد والقهر، وبالتالي فإن نضال فصائلنا وأحزابنا الثورية، ضد القوى الرجعية والظلامية هو نضال سياسي ديمقراطي مجتمعي في إطار التناقضات الداخلية، جنباً إلى جنب مع نضالها وتناقضها الرئيسي التناحري ضد التحالف الإمبريالي الصهيوني في بلادنا ...

وفي هذا الجانب، نؤكد على أن قناعتنا بأهداف التحرر الوطني والديمقراطي، يعني في أحد جوانبه، النضال من أجل تطبيق الديمقراطية ببعديها السياسي والاجتماعي في بلادنا، لكن هذه العملية لا يمكن تحقيقها بدون الرؤية الموضوعية لمفهوم العلمانية، الذي نفهمه ونتعاطى معه كشرط من شروط الديمقراطية، وباعتباره مفهوماً لا يتناقض مع الدين، وليس منافساً له، فالعلمانية، ليست مذهباً أو تياراً فلسفياً وليست نظرية معرفية، ولا هي نظرية في علم من العلوم، كما ان العلمانية بالنسبة لنا، لا تعني عقيدة لا دينية، ولا استبعاد الدين من الحياة العامة، ولا تقييد الحريات الدينية، انها تعني حياد الدولة ومؤسساتها تجاه الاديان والعقائد حتى تضمن المساواة الكاملة بين مواطنيها بصرف النظر عن اعتقاداتهم.

ومن ذلك المنطلق الثوري بامتياز، تتبنى الماركسية مصالح وتطلعات كافة المضطهدين عموماً والطبقة العاملة خصوصاً، بوصفها الطبقة المنتجة غير المالكة، وكذلك النساء باعتبارهنّ الجنس المضطهد، إلى جانب دفاعها عن قضايا ومستقبل تحرر الأمم والشعوب المقهورة، وهذه نقطة أساسية في التثقيف الثوري لسبب بديهي هو التالي: قبل أن يتعلّم المناضلون الماركسية كعلم، ولكي يستوعبونها حقاً، لا بد لهم باديء ذي بدء أن يتلقنوا منطلقاتها الأخلاقية ويجعلونها منطلقاتهم، وإلا فما قيمة "المناضل" الذي حفظ "قرآن" الماركسية عن ظهر قلب ولا تزال عادات التعالي الاجتماعي إزاء الأتعس منه حظاً، والذكورية والعنصرية والقومية العنصرية والشوفينية تخيم على أطباعه. فما نفع "المادية الديالكتيكية والتاريخية" إذا درسها ذلك "المناضل" وهو لم يتخلص من رواسب سلبيات تربيته الاجتماعية التي تتناقض مع مبادئ ومفاهيم الديمقراطية والحرية والعدالة الاجتماعية بأفائها الاشتراكية .

إن المنطلقات والمفاهيم التربوية والأخلاقية الماركسية لا يمكن دراستها كأى "علم" بل فقط كمبادئ أخلاقية يجب التحقق من فهمها ليس عن طريق التثقيف فحسب، بل في الممارسة داخل الحزب، وعلى مستوى الحياة اليومية .

وفي هذا السياق، فإننا نجد تأكيد التزامنا باحترام المشاعر الدينية السائدة في أوساط الجماهير، بمختلف مذاهبها وطوائفها، وذلك انطلاقاً من اعتبارنا للدين أحد أهم مكونات الثقافة العربية الإسلامية، علاوة على أنه مسألة خاصة، شخصية وضميرية بين الإنسان والسماء، وبالتالي لا بد من فصله -بالمعنى الموضوعي- عن الدولة، وفق ما أكد عليه العديد من علماء وشيوخ المسلمين أمثال عبد الرحمن الكواكبي وعلي عبد الرازق ومحمد عبده وطه حسين وأحمد لطفي السيد وغيرهم ممن رفعوا شعارات التنوير والديمقراطية وحرية الرأي والمعتقد في إطار رؤيتهم العلمانية الهادفة إلى إثراء الجدل للعلاقة بين الدين والدولة، بما يتجاوز الفهم السطحي لمقولات ماركس حول الدين من جهة ولمفهوم العلمانية من جهة ثانية.

عن العرب وتحديات الديمقراطية والتنوير والاستنارة والعقلانية والثورة

الخميس 23 سبتمبر 2021

بوابة الهدف الإخبارية

يبدو أن أنظمة الاستبداد العربية الكومبرادورية عموماً وأنظمة البترودولار الرجعية العميلة خصوصاً، إلى جانب ضعف تأثير وهشاشة دور أحزاب وفصائل وحركات اليسار العربي، علاوة على غياب التنسيق والعمل المشترك فيما بينها.. مهد الطريق إلى انتشار وفوز حركات الإسلام السياسي عبر استغلال بساطة وعي الجماهير وعفويتها الناجمة - بشكل رئيسي- عن أوضاع التخلف الاجتماعي في كل البلدان العربية وتبعيتها التي أدت إلى تزايد الهيمنة الامبريالية والصهيونية على مقدرات شعوبنا، بحيث يمكن القول بأن هناك نوع من ردة الفعل في أوساط الجماهير العفوية تجاه حركات الإسلام السياسي، تتراوح بين القبول والترحيب والاندفاع في تأييدها دونما وعي حقيقي من الجماهير بطبيعة دور حركات الإسلام السياسي ورؤاها وشعاراتها الديماغوجية وبرامجها، الأمر الذي يفسر تمسك الجماهير العفوية بنوع ساذج من الدين، هذا التمسك يريحها ويسوغ لها هذا انشدادها للتيارات الدينية. وفي هذا السياق نشير إلى أن النشاط الثوري العفوي للجماهير، مستمر منذ أقدم العصور، لكن كل هذه المعارك والثورات، لم تحقق انتصارها، ولهذا ظلت مُسْتَعْلَةً مُضْطَهدة، تتور مرة، ثم تعود إلى سباتها سنوات، وربما عقود، والسبب الجوهرى هو أن الجماهير لم يتطور وعيها، من خلال نشاطها الثوري. إن هذه الواقعة، فرضت على لينين، أن يتحدث عن أن الوعي الاشتراكي الديمقراطي، لن يأتي العمال "إلا من خارجهم"... من الحزب الثوري أو الطليعة الثورية، وهذا هو دور قوى اليسار الذي يتوجب على كل رفيق الالتزام به ووعيه بكل عمق، ذلك إن النشاط الثوري غير المنظم قد يُكسب الطبقات المضطهدة (وهو يُكسبها بالضرورة)، خبرات في التخريب، وفي التظاهر، والقيام بالإضرابات... الخ، لكنه لا يكسبها الوعي الثوري ومن ثم زخم وتواصل الحراك الجماهيري الثوري لاجتثاث أنظمة التبعية والاستبداد والتخلف. لذلك علينا أن نفسر هذه الحالة الهروبية من الواقع، بصورة موضوعية ارتباطاً بظروف

التطور الاجتماعي الاقتصادي الريعي المشوه، الذي أسهم في تشكيل الوعي العفوي على هذه الصورة السالبة في أوساط الجماهير الشعبية، في ظل استمرار غياب القوى الثورية الديمقراطية، مما أدى إلى تكريس هيمنة الرجعية والكومبرادورية على ذهنية الجماهير ووعيها وصولاً إلى مشهد الإسلام السياسي الراهن، دون ان نتجاوز تأثير الحالة الثورية العربية الراهنة - بالمعنى النسبي - في قسم هام من القطاعات الشعبية الفقيرة عموماً، وفي المدن والعواصم العربية خصوصاً وهذا يعني بوضوح أن ضعف انتشار الحالة الثورية في أوساط جماهير الفلاحين والمهمشين في المناطق الريفية والطرفية يعود بشكل رئيسي إلى غياب الدور الفعال لأحزاب اليسار في أوساط هذه الجماهير في ظروف الوضع العربي الراهن التي تحفز على الثورة المستمرة حتى إسقاط أنظمة الاستبداد والاستغلال والتخلف، إذ أن الوضع الراهن، الذي تعيشه شعوبنا العربية، لم يكن ممكناً تحققه بعيداً عن عوامل التفكك و الهبوط الناجمة عن تكريس وتعمق خضوع وارتهان الشرائح الحاكمة في النظام العربي للنظام الامبريالي حفاظا على مصالحها الطبقيّة النقيضة لتطلعات ومصالح الجماهير، لدرجة أن ربع القرن الأخير حمل معه صوراً من التراجع لم تعرف جماهيرنا مثيلاً لها في كل تاريخها الحديث، فبدلاً مما كان يتمتع به العديد من بلدان الوطن العربي في الستينات من إمكانيات للتححر والنهوض الوطني والقومي الديمقراطي، تحول هذا الوطن بدوله العديدة وسكانه إلى رقم كبير، يعج بالنزاعات الداخلية والعداء بين دوله وطوائفه، لا يحسب له حساب أو دور يذكر في المعادلات الدولية، وتحولت معظم أنظمتة وحكوماته إلى أدوات للقوى المعادية، فيما أصبح ما تبقى منها عاجزاً عن الحركة والفعل والمواجهة، في إطار عام من التبعية على تنوع درجاتها وأشكالها السياسية والاقتصادية والتكنولوجية والثقافية والسيكولوجية، في ظروف فقدت فيها القوى والأحزاب اليسارية روحها وإرادتها الثورية وهويتها، وفقدت قدرتها على الحركة والنشاط والنمو، وتراجع دورها في التأثير على الناس أو على الأحداث من حولها، الأمر الذي أفسح المجال واسعاً لتيار الإسلام السياسي بمختلف تلاوينه ومسمياته في بلداننا العربية بذريعة منطلقاته الدينية أو الإيمانية التي لا تشكل

تناقضا جذريا مع البرامج والسياسات الإمبريالية عموما وبرامجها الاقتصادية والاجتماعية خصوصا، ما يعني بوضوح شديد أن بلدان الوطن العربي أمام خيارين .. إما البربرية أو الثورة الاشتراكية .

وعي مفاهيم الحداثة والتنوير والعلمانية تكريس لرؤيتنا الماركسية ومنهجها على طرق الثورة الديمقراطية بإفانها الاشتراكية

السبت 25 سبتمبر 2021

تتجلى أهمية استخدام مفاهيم الحداثة و التنوير والعلمانية والثورة الديمقراطية، من كل رفاقنا في كافة الفصائل والاحزاب الشيوعية والماركسية العربية، في مجابهة استقطاب القوى اليمينية بشقيها، الليبرالي الرث والتابع المتمثل في أنظمة التبعية والتخلف والاستبداد وشرائحها البيروقراطية الكومبرادورية الحاكمة، واليميني الديني السلفي المتمثل في قوى وحركات الإسلام السياسي، إلى جانب المجابهة الثقافية والفكرية والسياسية، لكافة الجوانب السلبية والرجعية في تراثنا، إذ لا يمكن انضاج وتوليد مفاهيم العقلانية والعلمانية والديمقراطية من أوضاع تابعة ومستبدة من ناحية، ومن هيمنة قوى ماضوية سلفية جامدة، بل من القطيعة المنهجية والمعرفية معها من جهة، ومع كل مظاهر التبعية والتخلف السائدة في بلادنا من جهة ثانية تكريسا لرؤيتنا الماركسية ومنهجها على طريق التغيير والنضال السياسي والطبقي المجتمعي صوب تحقيق الثورة الوطنية بإفانها الاشتراكية .

بمعنى آخر، لا يكون العقل ثورياً، ولا يُجسّد في السلوك، إلا إذا انطلقنا من الفعل والتفاعل مع احتياجات وتطلعات الجماهير الشعبية والاندماج في مساهماتها، وخضوعنا لمنطقها ومستقبلها، من خلال عملية التجريد والتوضيح والتعقيل، لكي نتمكن من استبدال وتجاوز أوضاع الاستبداد والاستغلال الطبقي، واستبدال المنطق الموروث أو سلبياته المعرفية تحديداً التي تتمظهر وتتجلى منذ القرن الرابع عشر، حيث تعيش المجتمعات العربية حالة من المراوحة الفكرية على تراث الغزالي وابن تيمية وابن القيم الجوزية والتواصل المعرفي مع هذه المحطات السالبة في التراث القديم (خاصة بعد إزاحة ابن رشد وابن خلدون والفارابي والكندي والمعتزلة فرسان العقل في الإسلام) من جهة، ومع الأنماط الاقتصادية والاجتماعية القديمة والحديثة او الرأسمالية الرثة التابعة من جهة

ثانية، وهو تواصل حرصت عليه الطبقات الحاكمة في مجتمعاتنا العربية بمختلف أشكالها وأنماطها التاريخية والحديثة والمعاصرة حتى يومنا هذا، وهو حرص استهدف دوماً إبقاء الوعي العفوي للأغلبية الساحقة من الناس في حالة من الجهل والتخلف بما يضمن استمرار مصالح الشرائح البيروقراطية الكومبرادورية والطفيلية الحاكمة.

فعلى الرغم من دخولنا القرن الحادي والعشرين، إلا أن مجتمعاتنا العربية مازالت في زمان القرن الخامس عشر قبل عصر النهضة، أو في زمان ما قبل الرأسمالية، وبالتالي غربة مفاهيم الديمقراطية والعلمانية والمواطنة عن هذه المجتمعات، وذلك يعود إلى رثاة العلاقات الرأسمالية في بلادنا وتبعيتها وطابعها التجاري الوسيط - الكومبرادوري والخدمي غير المنتج، علاوة على أن معظم شرائح "البورجوازية" في بلادنا هي وليدة الطبقة شبه الإقطاعية وامتداد لمصالحها، وهي بحكم تبعيتها وطابعها التجاري، حرصت على تكريس مظاهر التخلف الاجتماعي عبر تكيفها مع الأنظمة الاوتوقراطية والنيوقراطية الحاكمة، والشواهد على ذلك كثيرة، فالمجتمع العربي لم يستوعب السمات الأساسية للثقافة العقلانية أو ثقافة التنوير، بمنطلقاتها العلمية وروحها النقدية التغييرية، وإبداعها واستكشافها المتواصل في مناخ من الحرية والديمقراطية، ففي غياب هذه السمات، يصعب إدراك الوجود المادي والوجود الاجتماعي والدور التاريخي الموضوعي للتطور أو التبلور الطبقي، الأمر الذي أدى إلى إضعاف الوعي بالظلم الطبقي لدى جماهير العمال والفلاحين الفقراء واستمرار هيمنة أوضاع التخلف الاجتماعي في أوساطهم، وتعطيل إدراكهم بوجودهم الطبقي المتميز، إدراكاً ذاتياً جمعياً يلبي احتياجات التطور السياسي والاجتماعي والاقتصادي على المستوى القطري أو على المستوى العربي العام، ولعلنا نتفق أن السبب الرئيس لهذه الإشكالية الكبرى، يكمن في طبيعة العلاقات الاقتصادية والاجتماعية التاريخية والمعاصرة، باعتبارها نتاج وامتداد لأنماط اقتصادية /اجتماعية من رواسب قبلية وعشائرية وشبه إقطاعية، وشبه رأسمالية، تداخلت عضوياً وتشابكت بصورة غير طبيعية، وأنتجت هذه الحالة الاجتماعية/الاقتصادية المعاصرة، المشوهة، والمتخلفة، والتابعة .

أمام هذا الواقع المعقد والمشوه، وفي مجابهته، ندرك أهمية الحديث عن مفاهيم العلمانية والديمقراطية والعدالة الاجتماعية والمواطنة وكافة منطلقات ومبادئ الحداثة، والنضال من أجل تطبيقها وتوعية الجماهير بها، ولكن بعيداً عن المحددات والعوامل الخارجية والداخلية، المستندة إلى حرية السوق والليبرالية، لأننا نرى أن تعاطينا مع هذه المفاهيم وفق النمط الليبرالي، فرضية لا يمكن أن تحقق مصالح جماهيرنا الشعبية، لأنها تتعاطى وتتسجم مع التركيبة الاجتماعية-الاقتصادية التابعة والمشوهة من جهة، ويتم استخدام مضامين هذه المفاهيم في الإطار السياسي الاجتماعي الضيق للنخبة الطبقية ومصالحها المشتركة في إطار الحكم أو خارجه من جهة ثانية.

وهنا بالضبط تتبدى الضرورة التاريخية التي تستدعي من القوى اليسارية الماركسية الثورية في كل بلد عربي، تركيز أهدافها ومهماتها النضالية، السياسية والمجتمعية، باتجاه تغيير وتجاوز هذا الواقع، وان تتحمل مسؤولياتها الكبرى، في كونها تشكل في هذه المرحلة طليعة الحامل الاجتماعي الديمقراطي الثوري على طريق النهوض والتقدم الديمقراطي والعدالة الاجتماعية وتحقيق أهداف الثورة الوطنية الديمقراطية بأفاقها الاشتراكية، شرط أن تبادر أولاً إلى نشر وتعميق الوعي داخل تنظيماتها، بمفاهيم التنوير والعلمانية والديمقراطية والحداثة، والثورة والفكر الماركسي المتجدد واستخدامه من أجل تغيير الواقع الراهن وتجاوزه .

العقل أولاً والعقل أخيراً...

الجمعة 01 أكتوبر 2021

على طريق التحرر والنهوض والخلاص من كل مظاهر التخلف والأوهام. أدعو إلى إعمال الفكر أو العقل للوصول إلى المفهوم الواضح لمجمل أهداف شعوبنا عموماً ومفهوم واضح للثقافة خصوصاً وذلك ارتباطاً بخصوصية الواقع وبالتفاعل معه، فالثقافة رؤية ومبدأ للسياسات: وسؤالي هنا ما هي قيمنا الثقافية القابلة للتبادل في سوق القيم، ومكونه لعقلية حدائثة نقيضة ورافضة للخزعبلات تسعى إلى بلورة هوية ليست من ماضٍ ولّى، بل جواز سفر لدخول آفاق المستقبل؟ ما هي رؤيتنا لبناء نظام سياسي اقتصادي اجتماعي عقلاني واقعي ومنافس معاً، وكيف نبني منظومة قيم تحفز على المبادرة والابتكار، والإنتاج وتخطيط المستقبل؟ كيف نربي على احترام الكرامة الإنسانية؟ ذلك هو مفهوم الثقافة الذي يتوجب أن نأخذ به.

على أي حال يمكن القول بأن الثقافة هي جملة ما يبدهه الإنسان والمجتمع على صعيد العلم والفن ومجالات الحياة الأخرى، المادية والروحية، من أجل استخدامها للإجابة على الأسئلة الكبرى للإسهام في مجابهة العدو الوطني وقوى التخلف الرجعي بما يمكننا من حل مشكلات التقدم والتطور، وهنا تتجلى خصوصية الواقع -واقعا العربي- التاريخية والراهنة وتفاعلها مع المفهوم العام المعاصر للثقافة بكل أبعادها ومكوناتها العلمية، الاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية في اللحظة الراهنة من تطور البشرية. أنا شخصياً انحاز إلى هذا التعريف للثقافة، لأنه يتناولها كمجموعة من الأنماط السلوكية والفكرية والتربوية بمضامينها المستقبلية التي توطر أعمال الإنسان في علاقاته مع قضاياها الوطنية والمجتمعية بالقضية الكاملة مع اوهام التخلف، ومن ثم اعتماد التواصل الدؤوب مع مسار التنوير العقلاني والحدائثة والنهضة والتقدم العلمي، آخذين بعين الاعتبار أن لكل عصر ثقافته... عصر الزراعة كانت له ثقافته السائدة، وعصر الصناعة كانت له ثقافته السائدة، واليوم عصر المعلومات أو "العصر الرقمي" يفرض

علينا ثقافته السائدة او ثقافة الانترنت التي هي ثقافة الرأسمالية في طورها المعولم، وفي هذا السياق أؤكد أن اخطر ما في شبكة الانترنت "أنها تنطوي على ثورة معرفية، وعلى موسوعة للفكر الإنساني ماضياً وحاضراً ومستقبلاً، وهذه مسألة بالغة الخطورة، ومن هنا أرى أن مشكلة الاتصال مع الحضارات الأخرى تتمثل بما يسميه المفكر المصري الراحل السيد ياسين "أزمة تكوين العقل النقدي العربي" وهي أزمة محكومة لخزعات الأساطير وأوهام التخلف واستقالة العقل.... خاصة وأن انظمة التخلف العربية المستبدة لا تُكوّن مثل هذا العقل النقدي الذي يحتاج بالدرجة الأولى إلى حرية سياسية وديمقراطية، ذلك أن حوار الثقافة العربية مع غيرها من الثقافات، خاصة الثقافة الغربية، يقتضي الاعتراف المتبادل، وهو غير حاصل بسبب أصوليتين - كما يقول المفكر علي أومليل: أصولية إسلامية تختزل الدين إلى عقائد متشددة، وتعتبر أن الإسلام في غنى عن أي حوار مع جاهلية العصر، أي الثقافة الغربية ومن نسج على منوالها، وهناك أصولية غربية تعتقد أن قيم الحداثة (الحرية، الفكر النقدي، الديمقراطية الليبرالية، حقوق الإنسان) هي قيم غربية حصراً، فلا طريق إذاً للتحديث سوى التغريب (والخضوع لثقافة الغرب الرأسمالي).

ولذا، "فالتنوير ليس مجرد حلقة من حلقات تاريخ الأفكار بل ثابت أساسي من ثوابت الفكر الفلسفي الذي أدى إلى تطور ونهوض أوروبا منذ كانط حتى الآن، فالمذهب الليبرالي يؤكد حرية التعبير وحرية الكلام ورفض الكنيسة واوهامها وعودها الدينية الغيبية. وهنا تتلاقى الليبرالية السياسية مع فلسفة عصر التنوير، فالدفاع عن مثل هذه الفضائل ليس مبنياً على النظرة المفيدة أن التسامح هو قيمة "خير" فحسب، وإنما أيضاً على النظرة التي تقول إن نقاشاً مفتوحاً وحرّاً هو شرط ضروري لتكون قادرين على الوصول إلى رؤية صحية في العلم، كما في السياسة تقوم أساساً على الحرية والعقلانية والديمقراطية وفصل الدين عن الدولة .

فالحرية شرط العقلانية، وفي الوقت نفسه هي شرط للديمقراطية في عملية خلق الرأي العام الشعبي، وفي التأمل المنتور، ذلك ما عبر عنه بوضوح المفكر الفرنسي مونتسكيو

الذي ربط الحرية بشكل خاص بإسهامين اثنين أساسيين وهما: نظرية فصل السلطات كشرط للحرية، ونظرية تأثير البيئات المختلفة على السياسة، وكانت فرنسا في القرن الثامن عشر هي الرافد الأساسي والأكبر لنهر العالم الكبير الذي تحدر من أرض اليونان قبل ذلك باثنين وعشرين قرناً.

نستخلص مما تقدم، أن مفكري التنوير (في إنجلترا وفرنسا وألمانيا) كانوا قد "أحلوا العقل السيد المستقل محل العقيدة اللاهوتية المسيحية التي سيطرت على البشرية الأوروبية قرون وقرون، لقد كان العقل هو القضية الكبرى لفلاسفة القرن الثامن عشر والذي دعي في كل أنحاء أوروبا بعصر التنوير".

فبفضل جهود التنوير وطلّنت أوروبا مفاهيم: الحرية، العقلانية، والديمقراطية، وأرست دعائم التطور والتقدم والنهوض.

سؤالي هنا... هل تعيش بلداننا ومجتمعاتنا العربية فترة تنوير؟ والجواب...نحن لسنا فقط لا نعيش مرحلة تنويرية وإنما نغوص في عكسها: أي في عتمة ظلام التخلف الذي تفرضه أنظمة الكومبرادور والرجعية والعمالة... بالطبع هناك نخبة مثقفة مستنيرة وتقدمية عندنا مثلما كان عليه الحال لدى الألمان والفرنسيين ومعظم شعوب أوروبا الغربية في عصر كانط. ولكن المشكلة هي ان هجمات قوى اليمين بكل الوانه وطوائفه واطيافه وسياساته المتخلفة والرجعية هي هجمات شرسة جدا من ... ثم إن معظم المثقفين العرب المستنيرين ومعظم أحزاب وفصائل اليسار في بلادنا عاجزون عن مجابهة أنظمة الكومبرادور ورموز التخلف وفضح مواقفهم وممارساتهم بشكل فلسفي كما كان يفعل كانط أو ليسنغ من قبله أو فولتير أو جان جاك روسو أو ديدرو وصولاً إلى ماركس وانجلز و لينين وغيرهم من الثوريين .

ما العمل اذن وأين يكمن الطريق إلى المستقبل

لمجابهة انحطاط الوضع العربي الراهن؟

في الإجابة عن هذا السؤال، أقول: لقد بات الرهان اليوم معقوداً على الرؤية الديمقراطية التقدمية العلمانية في بلادنا، المرتبطة باستنهاض أوضاع القوى والأحزاب والفصائل

التقدمية العربية التي تعيش اليوم حالة من التفكك والتراجع والتأزم، ولا تؤهلها أوضاعها في اللحظة الراهنة للقيام بتحقيق وبلورة هذه الرؤية في المدى المنظور .

لكن إيماننا بأفاق المستقبل الواعد لشعبونا العربية، في هذه المرحلة، يتطلب من هذه القوى تفعيل وإنضاج عوامل وأدوات التغيير الثورية والديمقراطية الحديثة، والاستجابة لمبرراتها وأسانيدنا الموضوعية الملحة من قلب واقعنا الراهن .

بالتالي فإن الخطوة الأولى على طريق الخروج من الأزمة في المرحلة الراهنة التي تجتازها بلداننا العربية، تتمثل في العمل على إعادة تكوين اليسار الماركسي الثوري وبناء القوى الشعبية، وذلك في إطار عمل طويل النفس يطاول مستويات عدة "من تحديد الأسس الفكرية، وسمات المشروع المجتمعي الاشتراكي المطروح كهدف راهن وتاريخي، وتحديد المراحل الإستراتيجية للتقدم في الاتجاه المرغوب ... والقوى الاجتماعية التي لها مصلحة في انجاز المشروع والقوى المعادية له .

إنّ الحديث عن كسر وتجاوز نظام الإلحاق أو التبعية والتخلف الراهن هو حديث تحريضي يسعى إلى مجابهة أنظمة التخلف، وتوفير الاسس والمقومات السياسية والمجتمعية الكفيلة بالنهوض الديمقراطي التقدمي، ما يعني توفرّ الإمكانية الموضوعية والذاتية في الحياة السياسية والمجتمعية المشتركة راهناً ومستقبلاً وفق قواعد وأسس الديمقراطية والحرية والعلمانية والعدالة الاجتماعية والكرامة والنهضة والتقدم الإنساني على طريق النهوض لشعبونا في مغرب الوطن العربي ومشرقه وفق مفاهيم وأسس الديمقراطية والتقدم الحداثي والاشتراكية التي أرى فيها مدخلاً وحيداً لأي حديث عن النهوض والتقدم وإسقاط أنظمة العمالة والانحطاط وتحقيق أهداف الثورة الوطنية الديمقراطية بأفاقها الاشتراكية وتوفير أسس ومقومات النضال والانتصار ضد الوجود الامبريالي الصهيوني، إذ لا حل لأوضاع مجتمعاتنا بكل تنوعها إلا من خلال الاشتراكية، ولكن هذه الضرورة ستكون ضرباً من الوهم إذا لم نمتلك وضوح الرؤيا المستنيرة العقلانية الحداثية العلمانية التقدمية الثورية للمخاطر التي تفرضها علينا أوامم التخلف ورموز الرجعيين في بلادنا .

وجهة نظر من أجل نهوض وتطوير أحزاب وفصائل اليسار

الماركسي العربية

الجمعة 08 أكتوبر 2021

إن القيمة الأساسية (الفكرية والسياسية والتربوية والعملية)، من دراسة تاريخ الفلسفة، تكمن في قدرتنا كأحزاب وفصائل اليسار الماركسي العربية على ربط النظرية بالممارسة العملية، سواء في إطار التوسع التنظيمي والنضال الجماهيري والوطني والكفاحي أو على الصعيد الاجتماعي والمطلبي المرتبط بالقضايا الحياتية للمواطنين.

إن الالتحاق الطوعي في العمل الحزبي هو شكل متطور للموقف الفلسفي وانتقاله من البسيط إلى الوعي الطليعي. المهم، الارتقاء بهذا المستوى العفوي -السائد بهذه الدرجة أو تلك حتى اللحظة في معظم أحزاب وفصائل اليسار - لنتخذ موقفاً نقدياً من فلسفتنا اليومية العفوية، بهذا يمكن الانتقال من الامتثال والسلبية إلى الإدراك والوعي والفعل على طريق بلورة الدور الطليعي لأحزابنا وفصائلنا بصورة ملموسة ومتفاعلة مع الجماهير الشعبية على أرضية الواقع الحياتي (الاجتماعي والسياسي والاقتصادي) الملموس، انطلاقاً من رؤيتنا المستندة إلى المنهج العلمي، المادي الجدلي، وهو المنهج المستند بدوره إلى وجه الفلسفة المادي، ذلك إن للفلسفة وجهان: الوجه المادي والوجه المثالي: وكل منهما يحاول الإجابة عن المسألة الأساسية في الفلسفة: علاقة الفكر بالوجود أو علاقة الروح بالطبيعة.. إنه السؤال الخالد أيهما أسبق إلى الوجود؟

الإجابة على هذا السؤال تحدد موقفنا مع المثالية أم مع المادية ومنهجها. المفكر المادي: هو الذي ينظر إلى العالم المحيط بالإنسان (شمس ونجوم وأرض وكواكب وبحار وكائنات حية...الخ) على أنها أشياء موجودة موضوعياً، أي أنها غير مرهونة في وجودها بالوعي البشري، من ناحية أخرى ترى المادية إلى العالم الموضوعي هو عالم سرمدى، غير مخلوق وأنه هو علة وجود الوعي لا العكس (أي أنه سبب الوعي). في

حين أن المفكر المثالي: يقول بأن الوعي (أو الفكر أو الروح أو الإله لا فرق)، هو الأسبق على الوجود، إنه ينكر أن يكون وعي الناس انعكاساً للواقع الموضوعي (مثالية ذاتية أو موضوعية). فالفكر بالنسبة لنا في أحزاب وفصائل اليسار الماركسي العربية يبدأ حين نشك في كل شيء. الفكر يقودنا إلى سؤال: لماذا تخلفنا وتقدم غيرنا؟ لماذا تتكرر هزائمنا في مقابل انتصار أعدائنا؟ لماذا لم تتطور مجتمعاتنا العربية ولم تمتلك حتى اللحظة مقومات العلم والتكنولوجيا؟ ولماذا لم تحقق أي شكل من أشكال النهوض التحرري أو التنويري العقلاني؟ لماذا تنتشر كل هذه المظاهر من أشكال التخلف والاصولية المتمتزة غير المستنيرة؟ لماذا توقف إنتاج المعرفة والفلسفة في الوطن العربي؟ ما هي الأسباب الجوهرية للدعوات المشبوهة من النظام العربي للتطبيع مع دولة العدو الإسرائيلي؟ ما هي أسباب الانقسام والصراع التناحري المحتدم حتى اللحظة بين فتح وحماس رغم عدم اختلافهما في الجوهر؟ لماذا تطغى النزعات الحزبية لحماس او لفتح على حساب المشروع الوطني ومستقبل النضال الوطني كله؟ وهل تتناقض حركة حماس فعلاً وكذلك حركة الاخوان المسلمين مع النظام الرأسمالي أو الجوهر الامبريالي؟ ما هي طبيعة المصالح الطبقية للقوى المتنفذة في سلطة الحكم الذاتي في رام الله في علاقتها الرخوة مع العدو الإسرائيلي؟ أسئلة أو تساؤلات كثيرة لا بد لنا من أدراجها للبحث الدائم وصولاً إلى التحليل المنطقي الموضوعي السليم في اجاباتها عنها... ولعلنا أيها الرفاق نجد في وثائق أحزابنا وأدبياتها وضوحاً ساطعاً في الإجابة على كل هذه الأسئلة بصورة تفصيلية أو عامة، دون أن نلغي دوركم رفاقي الأعداء في الوطن العربي أو دور عقولكم واجتهاداتكم في تحليل وتفكيك الظواهر المحيطة بنا، وفق منطلقات أحزابكم الفكرية وبرامجها.

المهم ايها الرفاق أن نمارس عملية التفكير بصورة عقلانية وموضوعية إلى أبعد الحدود، بعيداً عن التفكير التقليدي من ناحية، وبعيداً عن طرق التفكير لدى السلطة أو النظام العربي الكومبرادوري ولدى التيار الديني بمختلف حركاته أيضاً، لكي نتوصل إلى الحقائق الموضوعية التي تؤكد عليها وثائق أحزابنا وفصائلنا اليسارية والقومية

الماركسية. معنى ذلك بالنسبة لنا في مختلف قوى اليسار العربي أن ننتقد ونبتعد ونقطع معرفياً مع كل الأفكار الرجعية والتقليدية، وكذلك القطع المعرفي والسياسي مع أفكار الطبقات الحاكمة في أنظمة الكومبرادور بمختلف توجهاتها.

لقد آن الأوان أن نقول: أنه يجب على الفكر العربي والوعي العربي الانتقال من الرمزية والشئئية إلى المفهومية والواقعية الثورية، من منطلق ماركسي وطني تحرري ومجتمعي من منظور الصراع الطبقي في آن معاً، بما يوفر مراكمة عوامل النهوض والتقدم وإسقاط أنظمة العمالة والانحطاط والتبعية والاستبداد، عبر الثورة الوطنية الديمقراطية بأفاقها الاشتراكية.

الرؤية الموضوعية النقدية للتراث حافز للتغيير الديمقراطي الثوري

السبت 09 أكتوبر 2021

نعم لاحترام العديد من محطات تراثنا الماضي، شرط ألا يكون عبئاً ثقيلاً يحول دون مواجهة وتثوير واقعنا العربي المفكك؛ بسبب خضوع الأنظمة لشروط العدو الأمريكي الصهيوني ومن ثم تضخم الاستبداد والاستغلال وامتهان حرية وكرامة الانسان العربي. نعم لاحترام الماضي شرط ألا يكون عقبة أو عائقاً أمام تطورات شعوبنا في سعيها لبناء حاضرها وفق أسس الديمقراطية والعدالة الاجتماعية والعلمانية، بما يمكنها من الاسهام في صنع مستقبلها؛ ما يحتم علينا أن نجعل من التراث مصدراً للتأمل والبحث والتأويل العقلاني، وفق أسس الحداثة ومنطلقاتها المعرفية والعملية علاوة على احتفالنا ببعض محطاته، وبما يخدم حاضر شعوبنا وتطلعاتها صوب الحرية والديمقراطية والتقدم العلمي والحضاري، الكفيل بتوفير عناصر القوة لمجابهة واسقاط أنظمة التبعية والتخلف، وترسيخ أسس ومقومات المجابهة عبر القوى اليسارية الثورية العربية؛ لإزالة الوجود الأمريكي الصهيوني من بلادنا.

واستناداً لذلك، فعلياً - في كافة أحزاب وفصائل اليسار الماركسي العربي - إذن أن نتأول التراث تأويلاً متنوعاً أو تعددياً ديمقراطياً يخدم حاضرنا بتكليفه مع الرؤى العقلانية، وننسخ منه كل ما يشكل عائقاً معرفياً أو ذهنياً، يمنعنا - كما يقول المفكر التقدمي التونسي الراحل العفيف الأخضر- "من أن نكون معاصرين لمعاصرنا، لا أن نحوله إلى قيد على عقولنا، أي إلى عقيدة جامدة يحكم بها الأموات من وراء قبورهم حياة الأحياء".

نحن اليوم وجهاً لوجه أمام مشاكل مستقبلنا، فإما أن نحجب وجوهنا حتى لا ترى المخاطر الماثلة أمامنا، وإما أن نتشجع ونسمي هذه المخاطر بأسمائها، لكي نجد حلولاً لها بعد وقوفنا أمامها عاجزين طوال أكثر من ستة قرون قبل الاحتلال العثماني وبعده، لأن من تعاونوا مع النظام العثماني؛ تكريساً لمصالحهم الأناثية باسم الدين كانوا جناباً

أمام فتح ورشة النقاش الحر والمعارض للاستبداد العثماني، -لماذا؟- لأنهم أوهموا الجماهير العفوية البسيطة أن السؤال في ثقافتنا الدينية محرم، بالضبط كما هو حال أصحاب المصالح الطبقيّة البشعة في إطار أنظمة الكومبرادور الراهنة.. لماذا أيضاً؟ لأننا تعودنا على مر القرون مهادنة الواقع - كما هو حالنا اليوم - بدلاً من مجابهته، وتعودنا على الشعارات الديماغوجية ومجاملة جماهير الفقراء البسطاء ودغدغة عواطفهم، بأن العدو الخارجي هو السبب الرئيسي فيما نحن فيه من أوضاع مهزومة ومأزومة بدلاً من مصارحتهم - ولو بالصدمة العلاجية -، لتوعيتهم وتنويرهم بأن العدو الداخلي المتمثل في أنظمة التبعية والاستبداد والتخلف الفاقدة لوعيها الوطني والقومي؛ بحكم تبعيتها للنظام الامبريالي وشريكه الصهيوني، باتت عاملاً رئيسياً وأولياً في إنتاج وتكريس مظاهر وعوامل الخضوع والهزائم والاستتباع حفاظاً على مصالح الطغم العربية الكومبرادورية الحاكمة، ما يعني بوضوح أن عدونا الداخلي هو العنصر الرئيس الذي يجب مقاومته والانتصار عليه، الأمر الذي يفرض على القوى الثورية العربية مزيد من توعية الجماهير الشعبية وتنظيمها وتحريضها على الثورة عبر الصراع السياسي بين بين والطبقي ضد حكامها /اعدائها في الداخل أولاً، وبالتالي فإن على كافة القوى السياسية العربية الوطنية عموماً والماركسية الثورية خصوصاً أن تكف عن اتهام "المؤامرات الخارجية" بالمسؤولية عن أوضاعنا البائسة المهزومة المنحطة الراهنة، وأن تعلن بوضوح موقفاً صريحاً ومناضلاً ضد أنظمة الكومبرادور والعمالة، عبر قرار شجاع، سياسي واقتصادي واجتماعي وثقافي وقانوني؛ يكشف لكل جماهير شعوبنا أن مأسينا منا وإلينا، ولا أحد مسؤول عنها سوى أولئك الحكام العرب الغارقين في حضن التبعية والخضوع للأمرميكان والصهاينة.. وكما قال المتنبي: نعيب زماننا والعيب فينا / وما لزماننا عيب سوانا!

ما هي الحداثة؟

الأربعاء 20 أكتوبر 2021

الحداثة هي ذلك الانقلاب الفكري الذي حصل في أوروبا منذ القرن السادس عشر، وانتشر وترسخ في القرن الثامن عشر معلناً ميلاد عصر النهضة والتنوير العقلاني، الذي جاء نتيجة للتراكمات والمتغيرات الاقتصادية والاجتماعية والفلسفية، التي كان لها تأثيرها المباشر في إطلاق شعار النهضة الأوروبية الرئيسي بمضمونه الذي أكد على فصل الدين عن الدولة والسياسة، وإزاحة الكنيسة من عقول الناس في أوروبا. نشأة الحداثة:

تاريخياً، يمكن القول أن الحداثة قد بدأت مع بزوغ عصر النهضة، بعد أن فقدت الكنيسة تأثيرها على عقول الناس في أوروبا، وبعد ادراك مادية الطبيعة ومحورية الإنسان عبر التفكير العقلاني المستنير، إلى جانب اكتشاف قيمة الفرد بوصفه ذاتاً خلاقة، مما اضاف عنصراً أساسياً من عناصر الحداثة، فالفرد وفق الحداثة تتبع قيمته من ذاته لا من ملته ولا من قبيلته، وتلك هي القيمة الجوهرية للتطورات والمتغيرات التي أصابت أوروبا وأدت إلى اشتعال الثورات البرجوازية التي انتهت سيطرة الكنيسة على عقول الناس، ومن ثم قضت على النظام الاقطاعي القديم الذي ساد عبر أفكاره الرجعية في أرجاء أوروبا طوال أكثر من 1200 عام منذ القرن الخامس الميلادي حتى القرن السابع عشر.

من هنا، "كان نجاح الثورات السياسية البرجوازية في هولندا في مطلع القرن السابع عشر، وفي بريطانيا من 1641-1688، ثم الثورة الفرنسية الكبرى في القرن الثامن عشر (1789)، بمثابة الإعلان الحقيقي لميلاد عصر النهضة والتنوير أو عصر الحداثة، ففي هذا العصر انتقلت أوروبا الغربية من مجتمع الطبيعة المحكوم بنظرية الحق الإلهي إلى المجتمع المدني، مجتمع الديمقراطية والثورة العلمية الكبرى التي أحدثت

زلزلاً في الفكر الأوروبي الحديث كان من نتائجه الرئيسية" انتقال موضوع الفلسفة من العلاقة بين الله والعالم، إلى العلاقة بين الإنسان والعالم وبين العقل والمادة. بهذه الثورات حققت أوروبا الغربية انتقالها التحديتي من مجتمع الطبيعة إلى المجتمع المدني. وبالطبع، فقد أدت هذه الثورات جميعاً دوراً في بناء فكر الحداثة، ومن ثم رفض قدسية الأفكار ووضعها جميعاً ضمن دائرة الشك المنهجي والتحليل والاختبار.

إن أبرز سمات الحداثة أو هذه العقيدة الجديدة هي:

المادية، أي اعتبار الطبيعة كيانا مادياً مستقلاً وقائماً في ذاته، تحكمه مبادئ وقوانين ونظم قابلة لأن تُعرّف، واعتبار الإنسان جزءاً من الطبيعة؛ الروح النقدي المتواصل، أي رفض سلطة المألوف وسلطة السلف وسلطة الغيب، ونزع هالة القدسية عن الأشياء والعلاقات، والالتزام بالعقل العلمي سلطة رئيسية للأحكام.

الثورية، أي إدراك تاريخية الطبيعة والمجتمع البشري، وإدراك الذات المدركة بصفاتها قوة اجتماعية في مناخ من الحرية والديمقراطية. اللاغيبية التي تصل أوجها في العلمانية. اعتبار المعرفة العلمية قيمة قائمة في ذاتها ومطلقة الاستقلالية. فهي لا تقبل أي سلطة أو قيد يفرض عليها من خارجها.

الإنسانية، أي الإيمان بالإنسان وقدرته الخلاقة واستقلالته وحرية الذات واعتباره مصدراً وأساساً لكل قيمة.

إن ما يميز العصر الأوروبي الحديث - كما يقول د. صادق العظم - "هو هذا الاتحاد العضوي الفريد الذي تم - على مراحل طبعاً، ولكن للمرة الأولى في تاريخ الإنسانية - بين المصالح الحيوية للطبقات التجارية الصاعدة وبين الاكتشافات العلمية والاختراعات التقنية والميكانيكية الجديدة، وأريد أن أشير هنا إلى صيرورة تاريخية معينة في تطور أوروبا الحديثة أدت إلى ربط المعرفة العلمية - قديمها وجديدها - نهائياً بطرائق البورجوازية الأوروبية الصاعدة في إنتاج الثروة ومراكمتها.

لقد بزغت إمكانية تحويل التقدم العلمي والتقني بصورة منتظمة ومدروسة إلى رأسمال من ناحية، كما بزغت إمكانية قيام الرأسمال في البحث المنتظم والمدروس عن المزيد

من التقدم العلمي والتقني من ناحية ثانية، أي أن للرأسمال مصلحة حيوية في العلم، كما أصبح للتقدم العلمي مصلحة لا تقل حيوية في الرأسمال، وهذه دينامية حضارية جديدة تماماً لم يعرفها الإنسان من قبل، على الرغم من أن حضاراته السابقة عرفت كلاً من التجارة والصناعة والرأسمال والعلم والتقنية، وقد برهن هذا المزيج الجديد أنه طاقة متفجرة هائلة إلى أبعد الحدود، مدمرة وخلّاقة في وقت واحد، وهذه الطاقة هي التي صنعت ما يسمى بالحدّثة وشكلت العالم الحديث وقضت على القديم".

فالبورجوازية "اكتشفت الطاقة الهائلة المخترنة في الأنانية وعبأتها وقننتها واستخدمتها لإعادة صياغة الإنسان الأوروبي (وفيما بعد غير الأوروبي أيضاً) على صورتها وشاكلتها ووفقاً لمصالحها، والعلم الحديث اكتشف الطاقات الهائلة المخترنة في الطبيعة فعبأها وقننها ووظفها في الاتجاه ذاته فكانت هذه الحضارة الفلوسفية، وشعارها المعرفة قوة، المتخطية لنفسها باستمرار".

ويستطرد د. العظم قائلاً: "بدقة أكبر، ان احتلال العالم هذا الموقع الحيوي والحاسم في حياة الحضارة الرأسمالية الناشئة وتقدمها، أثر أعظم تأثير على تشكيل الفلسفة الحديثة، وعلى إعادة صياغة الفلسفة الموروثة وعلى مجمل الصراعات والتطورات الفلسفية منذ عصر النهضة، وهذا تماماً ما تهمله تواريخ الفلسفة إهمالاً كاملاً تقريباً، ذلك إن تأثير العلم من موقعه الجديد وردود الفعل عليه يبرزان بنصاعة في الأونطولوجيا (الوجود) والابستمولوجيا (المعرفة) الحديثتين، اما تأثير المصالح الحيوية للطبقات التجارية، وتأثير القيم التي حملتها وقاتلت من أجلها، فنجد صاخراً في الشق الآخر من الفلسفة الحديثة، أي الشق الذي يعالج عادة موضوعات مثل: السياسة، الأخلاق، الاجتماع، الانسان.. إلخ".

إذن الحدّثة بالمعنى النبيل والقوي للكلمة هي وليدة هذه الحركة التحريرية العقلانية والتجريبية النهضوية الهائلة التي كشفت عن تاريخية كل ما كان يقدم نفسه وكأنه مقدس، معصوم، يقف فوق التاريخ. هنا يكمن جوهر الحدّثة ولبُّها.. فلا حدّثة بدون تعرية، بدون تفكيك لموروث الماضي.

أنواع الحادثة:

هناك أولاً: الحادثة المادية أو العلمية والتكنولوجية، الحريات الفردية، وعدم الخوف المرعب من المجتمع أو من الطغاة والحكام.

وهناك ثانياً: الحادثة الفلسفية المرتبطة بالأولى، والدليل على ذلك، هذه العبارة التي انتشرت في القرن الثامن عشر أو التاسع عشر: لولا نيوتن لما كان كانط. والمقصود بذلك أنه لولا الاكتشافات العلمية الهائلة لإسحاق نيوتن لما استطاع فيلسوف الألمان أن يُشكّل أكبر فلسفة في العصور الحديثة، وبالتالي فنقدّم الفلسفة العقلانية مرتبط بتقدم العلم الفيزيائي واكتشاف قوانين الطبيعة والكون.

وهناك ثالثاً: الحادثة الاقتصادية التي قضت على المجاعات الكبرى داخل النطاق الأوروبي ورفعت مستوى المعيشة للطبقات الوسطى وعموم الشعب.

وهناك رابعاً: الحادثة السياسية المتمثلة بالثورات الثلاث المشار إليها: الإنجليزية (1680م)، فالأمريكية (1776م)، فالفرنسية (1789م). فبعدها "دخلنا في عصر الديمقراطية والليبرالية وحقوق الإنسان، وسيادة الشعب، والتناوب على السلطة، ووجود الأغلبية والمعارضة"، ولكن ضمن إطار النظام الرأسمالي والمصالح البورجوازية.

وهناك خامساً: الحادثة الدينية، التي ارتبطت بعملية الإصلاح الديني، الذي أدى إلى تخفيف أعباء التراث وأثقاله عن كاهل الإنسان المسيحي في أوروبا، فانطلق بعدئذ لفتح العالم وتحقيق ذاته على الأرض، ثم جاء التنوير بعده. وهناك سادساً: الحادثة الأدبية أو الشعرية، فقد تخلص الشعراء من قيود الأوزان والقوافي التقليدية.

وبالتالي فالحادثة هي مشروع تحرري على الأصعدة والمستويات كافة، ففي ضوء الحادثة والتنوير دخلت أوروبا إلى عصر الليبرالية وحرية الرأي والمعتقد وحقوق الإنسان والمواطنة والديمقراطية، حيث أشرفت روح الحادثة بكل بهائنها -كما يقول د. هشام

غصيب- "معلنة شعار التنوير بجلاء: العقل والحرية؛ عقل حر وحرية عاقلة؛ العقل يحرر حامله من قيود الطبيعة، بما في ذلك طبيعته".

إن المرجعية الأساسية للإنسان -وفق جواهر الحداثة- هي "العقل، لا النص ولا الغيب؛ العقل بصفته إرادة الحرية، بصفته أداة الكشف عن مكونات الطبيعة وإعادة خلقها إنسانيا بما يحقق ويضمن حرية الإنسان من قيودها، هذا ما أعلنه بجلاء مؤسسو الحداثة منذ البداية: برونو وغاليليو وميكافيلي وبيكون وهوبز وديكارت".

وفي هذا السياق، أشير إلى أن الليبرالية هي وليدة الحداثة، إذ ان " الليبرالية تركز في الفكر الغربي كتنظير على فلسفة الإنجليزي جون لوك (1632-1704) فهو الأب الحقيقي والشعري للفكرة، وإذا كان لوك يمثل وجهها السياسي، من خلال نصوصه، فإن آدم سميث (1723-1790) يُمثل وجهها الاقتصادي من خلال كتابه ثروة الأمم، وتقرن الليبرالية بوجه عام بفكرة الحرية والفردية وامتلاك الإنسان لزام أمور، وبنبذ أي سلطة بإمكانها التحكم في رقاب الناس مهما كانت طبيعتها".

إذن، الأساس الذي تقوم عليه فكرة الحداثة هو العقل والعقلانية، فالعقل المتحرر من كل سلطان هو معيار أهل الحداثة، بل هو السلطان الحاكم على الأشياء، والحداثة بهذا المعنى إما ان تكون شاملة، كلية، وإما لا تكون، فلا يمكن الفصل بين الحداثة الدينية، والحداثة العلمية، والحداثة الفلسفية، والحداثة الصناعية أو التكنولوجية، والحداثة السياسية، بل وحتى الحداثة الشعرية أو الأدبية والفنية، إنها كل ذلك دفعة واحدة على الرغم من اختلاف هذه المجالات أو تمايزها عن بعضها البعض إلى حد ما، ولكنها كلها ناتجة عن انطلاقة واحدة من اجل حرية الإنسان وتحقيق ذاته الإنسانية على هذه الأرض بعيداً عن كل أشكال الإرهاب الفكري والأمني وعن كل أشكال الاستبداد والاستبداعات والرقابة.

وهنا لا بد لنا من تأكيد الدور الأساسي للعقل في منظومة المعرفة (الابستومولوجيا) الحداثية، وذلك لأنه مصدر الحدس والبدية التي هي - كما يقول ديكارت- أساس

الأفكار الواضحة والمتميزة والصحيحة، الأمر الذي أدى إلى الاعتقاد بالعقلانية الموضوعية للحقيقة والثقة بقدرة الإنسان على اكتساب معرفة بالنظام التأسيسي للكون".
أخيراً، إن التنوير والحداثة، هما إعلان مرحلة جديدة من التطور البشري، استطاع الإنسان من خلالها أن يخرج من قصوره الذاتي، ويجرؤ على استعمال عقله بعيداً عن كل خضوع ووصاية للأنماط والأفكار الدينية الرجعية والغيبية.

سؤال: ما هي الديمقراطية؟

الأربعاء 27 أكتوبر 2021

في إجابته عن السؤال؛ يقول الباحث والمفكر الفلسطيني غازي الصوراني؛ الديمقراطية تفترض إلغاء جميع المطلقات، وإحلال محلها مطلقاً وحيداً هو حرية الفكر والرأي في جميع الميادين؛ فالديمقراطية ليست سوى تحرير الذهن من أحكام مسبقة مهما كانت، لذلك، فإن العلمانية شرط لا مفر منه، ولا بد من أن يترافق معها، هذه العلمانية تفترض فصل شؤون الدين - كعقيدة فردية عن شؤون الدولة - وإقامة نظام سياسي ديمقراطي تعددي ذي طابع اجتماعي مدني بحت، وهذا ما تحتاجه مجتمعاتنا العربية في الظروف الراهنة، بعد ما أفرزته الانتفاضات العربية من عجز لفتح طريق ديمقراطي مبني على شعاراتها: عيش - حرية - عدالة اجتماعية، بحيث استطاعت النظم التي ثارت شعوبها ضدّها أن تعيد إنتاج نفسها وأدوات قمعها بشكل أشد قسوة وأكثر استبداداً وتعسفاً، وبما يشكّل نقيضاً لتطلع شعوبها إلى الحرية والديمقراطية وتكافؤ الفرص والتنمية المستقلة والتطور العلمي، كطريق وحيد صوب النهوض الثوري الوطني والقومي بأفاقه التقدمية، الكفيل بإزالة الوجود الصهيوني والإمبريالي من بلادنا. مع التأكيد على أنّ الديمقراطية دون تأمين مضمونها الاجتماعي وتطبيقه لمصلحة الفقراء، فإنّها تتحوّل إلى ديمقراطية ليبرالية تستخدم جسراً لتكريس التبعية، ولا تتجاوز الحرية فيها حرية قبول قواعد الرأسمالية المعولمة وشروطها، وفي هذه الحالة ستؤدي هذه الديمقراطية الليبرالية إلى مأزق اجتماعي حادّ، كما يقول بحق الصديق المفكر د. سمير أمين.

أمّا بالنسبة للمعنى الحرفي لهذا المفهوم، أي الديمقراطية؛ فقد عنى في اليونانية، ديموكراتيا، ومعناها سلطة الشعب، أو حكمه؛ فالديمقراطية شكّل من أشكال السلطة يعلن رسمياً خضوع الأقلية لإرادة الأغلبية، ويعترف بحرية المواطنين والمساواة بينهم. ويقتصر العلم البورجوازي - عادةً - في تعريفه للديمقراطية على هذه الصفات الشكلية وحدّها، وينظر إليها معزولة عن الظروف الاقتصادية الاجتماعية السائدة في المجتمع،

وعن الحالة الواقعية للأمور . ونتيجةً لهذا يظهر مفهوم ما يسمّى بالديمقراطية الخالصة، الذي وصفه - أيضًا - الانتهازيون والإصلاحيون .

على أي حال، فإنّ كلّ ديمقراطيةٍ كشكلٍ من أشكال التنظيم السياسي للمجتمع "تخدم الإنتاج في النهاية، وتتحدّد في النهاية بالعلاقات الإنتاجية في مجتمعٍ معيّن"، ومن ثمّ؛ فمن الجوهريّ تقديرُ التطوّر التاريخي للديمقراطية الاجتماعية، وعلى طابع الصراع الطبقي ومدى حدّته. والديمقراطية في الأنظمة الطبقيّة لا يكون لها وجودٌ في الحقيقة إلا بالنسبة لأعضاء الطبقة المسيطرة، القادرين على الدخول إلى ملعب المنافسة الرأسمالي؛ فالديمقراطية في المجتمع البورجوازي - مثلاً - شكّل من أشكال السيطرة الطبقيّة من جانب البورجوازية، وتريد البورجوازية أن تكون الديمقراطية - إلى حدّ معيّن - أداةً لحكمها السياسي، فهي تضع دستورًا، وتشكّل برلمانًا، وغير ذلك من الأجهزة النيابية، وتدخل (تحت ضغطٍ من الشعب) حقّ الانتخاب العام، والحريات السياسية الشكلية، ولكن إمكانيات الجماهير الشعبية للاستفادة من كلّ هذه الحقوق والمؤسسات الديمقراطية تُنقص بطرقٍ شتى؛ فإنّ الجهاز الديمقراطي لجمهورية بورجوازية يتخذ نمطًا معيّنًا يشلّ النشاط السياسي للعمال وجماهير الفقراء والكادحين، ويقصيه عن الشؤون السياسية، وليست هناك ضماناتٌ للحقوق السياسية المعلنة رسميًا. ومما يميّز الديمقراطية البورجوازية؛ النظام البرلماني - أي فصل السلطتين التشريعية والتنفيذية - مقرونًا بنموٍّ متميّزٍ نسبيًا للأخيرة منهما، من هنا يفترض أن يتولد الحرص الجماعي لدى القوى الثورية التقدمية لتطويع مفهوم الديمقراطية، بالتطبيق بدايةً على صعيد (مجتمعها)، أي أحزابها ونقله من طابعه السياسي البرجوازي الشكلي، إلى جوهره الحقيقي الذي تتوحّد فيه الحريّات السياسيّة جنبًا إلى جنبٍ مع قضايا التوزيع العادل للثروة والدخل وتكافؤ الفرص والمساواة وأوجه العدالة الاجتماعية كافةً، بأفاقها الاشتراكية .

عرض وتلخيص كتاب فلسطين والفلسطينيون (1876-1983) (1-7)

الأربعاء 27 أكتوبر 2021 |

عرض وتلخيص كتاب

فلسطين والفلسطينيون

(1876-1983)

(تأليف: بامبلا آن سميث، ترجمة: إلهام بشارة خوري، دمشق - دار الحصاد للنشر - 1991)

تقديم:

الرفاق والأصدقاء الأعزاء

في ظروف الانحطاط العربي وآثاره على القضية الوطنية والحقوق التاريخية الفلسطينية، الى جانب أن القضية الفلسطينية لم تعد قضية مركزية على الصعيدين الدولي والعربي الرسمي، وتراجعها مع تراجع المشروع الوطني التحرري الفلسطيني وأهدافه النضالية السياسية والكفاحية ضد الوجود الصهيوني ومن اجل الحرية وتقرير المصير والعودة، يسرني أن أقدم اليكم ملخصاً وعرضاً وافياً - دون أي تعديل او إضافة - لكتاب "فلسطين والفلسطينيون" نظراً لأهمية موضوعاته التي تستعرض عبر تسلسل تاريخي شامل، ومنهجية موضوعية الى حد كبير تطور المجتمع الفلسطيني خلال ما يزيد عن القرن (1876-1984) اجتماعياً واقتصادياً وسياسياً، والمراحل التي مر بها مع تبيان تطور القضية الفلسطينية -من وجهة نظر مؤلفة الكتاب - ودور الفعاليات الفلسطينية السياسية والاقتصادية والمجتمعية وفق المنظور الطبقي لكل مرحلة من مراحل التطور المجتمعي الفلسطيني.

الكتاب من تأليف الباحثة/ الكاتبة الأمريكية "بامبلا سميث" الحاصلة على درجة الماجستير في الدراسات الشرق أوسطية من جامعة هارفارد، ثم قامت بإعداد أطروحة الدكتوراه حول "فلسطين والفلسطينيون" حيث ركزت اهتمامها على "ردود أفعال الجماعات

الفلاحية في فلسطين تجاه التغيرات الاجتماعية والاقتصادية العميقة التي تعرضوا لها"، إلى جانب اهتمامها بطرح الأسئلة حول الهوية الوطنية الفلسطينية والحفاظ على الولاءات التقليدية، واستكشاف وتوضيح معالم المجتمع الفلسطيني وتركيبه الطبقي والتغيرات التي طرأت عليه.

في هذا الجانب أشير إلى أن الكاتبة انطلقت في كل ذلك من موقع التضامن مع الفلسطينيين وقضيتهم عبر استخدامها للمنهجية الماركسية في استعراضها وتحليلها للتطور الاجتماعي الفلسطيني، رغم إشارتها الصحيحة بالنسبة إلى صعوبة تطبيق مفاهيم محددة مثل "الطبقة" على مجتمع ما قبل الرأسمالية، إلى جانب مرحلة ما بعد النكبة وتعقيداتها، وأقول العائلات الحاكمة، والتطور السياسي والاجتماعي اللاحق بعد نكبة عام 1948، وظهور مفاهيم وأطر القومية والبرجوازية، وتجزؤ الفلاحين، وإخضاع اللاجئين والتحولت الطبقيّة وانعكاساتها على مجمل الحركة الوطنية وفي إطار م.ت.ف.

باختصار، إن هذه الدراسة تستحق الاهتمام والقراءة بالنظر إلى البعد الاجتماعي/السياسي الذي يسهم في إلقاء الضوء على العلاقة بين الطبقي والوطني ومن ثم على مسألة الترابط الجدلي الوثيق بينهما من وجهة الوطنية التقدمية.

غازي الصوراني

2021/10/26

الجزء الأول: المنظور التاريخي

فلسطين تحت الحكم العثماني:

حكمت فلسطين من العثمانيين في عهد السلطان سليم الأول (1512-1520) حيث استولى جيشه على الأرض التي كان يسيطر عليها المماليك. وفي عهد السلطان عبد الحميد الثاني (1876-1909)، قامت السلطات العثمانية بتقسيم ريف فلسطين إلى

مقاطعات ومناطق حكمها الشيوخ والأمراء المحليون، إلا أن السلطة الفعلية كانت في أيدي عشائر البلاد الكبيرة، حيث كان على رأس كل عشيرة شيخ يكون عادة أقوى رجال عائلته في العشيرة. وكانت كل عشيرة ترتبط بشبكة واسعة من العلاقات أساسها رابطة الدم. وفي المناطق التي حافظت على نظامها الأصلي، ازدهرت التجارة والزراعة بسبب عدم الانصياع للتجنيد الإجباري وأعمال السخرة والضرائب الباهظة، إضافة إلى ذلك فإن الشيوخ المحليين كانوا يطبقون قانون إبراهيم أو (شريعة الخليل). وبخلاف الشريعة المحمدية التي كان يشرحها ويفسرها رجال الافتاء والقضاة الذين يعينهم السلطان من النخبة المدنية، فإن شريعة الخليل عكست القيم والعادات والتقاليد المحلية، ففي أوقات السلم كان شيوخ ريف فلسطين وأقاربهم يجمعون ثروة لا بأس بها. وفي هذا السياق فقد وصف "إحسان النمر" الذي ينحدر من أقوى العائلات في جبل نابلس، وصف مركز عشيرته قائلاً:

"كانت ممتلكاتهم متنوعة جداً تعكس إمارتهم وعزهم. كانوا يملكون معامل الصابون والحمامات، ومزارع الخضار، ومعامل الفخار، والطواحين، ومعاصر الزيتون والسمسم، والمتاجر، وأفضل الأراضي... وكانوا يورثون ممتلكاتهم إلى ذريتهم، وبقياداتهم حافظت عائلة النمر على مركزها أكثر من ثلاثة قرون".

وكانت هناك عائلات أخرى قوية في البلاد استطاعت ان تحتل منصب والي العثماني، ففي الفترة ما بين 1840-1860 تناوب منصب والي أفراد عائلتي عبد الهادي وطوقان، كذلك عمل احد أفراد عائلة عبد الهادي والياً عثمانياً لمدينة غزة لفترة ما. هذا وقد نبعت قوة الشيوخ وثوراهم من حقهم في جمع الضرائب وحفاظهم على الأمن المحلي، وفي هذا الجانب تورد الكاتبة وصف أحد المؤرخين الفلسطينيين لهذه العملية، حيث يقول:

"كان يأتي في كل عام والي الشام من استنبول إلى دمشق ويعطي لكل شيخ في المناطق المحيطة عباءة شرف ومعها أوامره، أي أوامر الحكومة. بعد ذلك يقوم الشيوخ بجمع الضرائب التي كانت تجمع حسب حجم القرية، فالقرية الكبيرة تدفع 500 زلطة. أما

القرى الأخرى فتدفع 200 او 150 زلطة. وكان مسئول آخر يأتي إلى القدس للغرض نفسه.

وعندما اضطرب الأمن والقانون وتصاعدت حاجة (الباب العالي) للأموال والجنود، حاولت السلطات العثمانية الحصول على المزيد من الأموال، لذلك أوجدت نظام الالتزام الذي يجدد سنوياً اذا ما اثبت الشيخ (أو كبير العائلة من الأفندية أو البكوات) قدرته على إيجاد القوة اللازمة لجمع الضرائب من الفلاحين وضمن سيادة الأمن والقانون في منطقتة.

تأججت سياسة فرق تسد التي قلبت الشيوخ ضد بعضهم البعض، وشجعت النزاعات القبلية والعشائرية (والعائلية)، نتيجة المنافسات التي كانت قائمة أصلاً، مثل الخوف بين عائلة عبد الهادي وطوقان في نابلس وطولكرم وجنين، وبين شيوخ الخليل وبيت جبرين في الجنوب. وانفجر النزاع في العام 1850 على شكل حرب أهلية في فلسطين كلها تقريباً استمرت بين مد وجزر حتى العام 1874. نشوء الملكية الخاصة:

مع تطبيق قانون جديد للأرض في عام 1858 بدأ النظام القبلي بالانهيار وأخذت العشائر بالتحول إلى عائلات أصحاب ملكية صغيرة من الأرض من ناحية، وبدأت عملية إفقار الفلاحين من ناحية أخرى. فقبل تطبيق هذا القانون كان الباب العالي هو الذي يقرر حق جمع ضريبة الأرض. ثم فرض قانون الالتزام على كل مصادر جباية الضرائب: التجارية والحرفية في المدن، وضرائب الأراضي المبنية والمزروعة في الريف. وباستثناء بعض الممتلكات - المكونة بشكل رئيسي من البيارات وكروم العنب ومزارع الخضار في المدن وحولها التي سمح لها ببقائها كأملك وقف منذ الفتوحات الإسلامية- أو بعض الأراضي التي منحها السلطان لبعض الأشخاص الذين خدموا الإمبراطورية- فإن الملكية الفعلية للأرض بقيت في يد الدولة.

ومن أهم مميزات قانون الأرض الذي صدر في العام 1858 ومرسوم تسجيل الأرض الذي صدر في العام نفسه، هي إعطاء عائلة الملتزم حق الوراثة في الالتزام. كما وأن

تسجيل الأرض وإصدار صكوك الألقاب أعطى الملتزمين حق تنظيم ملكيتهم بحرية، عن طريق نقل الأراضي أو تصنيفها كوقف.

رغم أن قانون الأرض وتعديلاته لم يطبق بشكل متجانس في جميع أنحاء الريف إلا أن التغيرات التي أحدثها شجع نشوء الملكية الخاصة، لدرجة أن العديد من عائلات البلاد ذات النفوذ أصبحت من ملاك الأراضي وحصلوا على ثروة كبيرة في سبعينيات القرن التاسع عشر. فعائلة عبد الهادي التي امتد نفوذها إلى مناطق واسعة حول مدينة نابلس امتلكت في العام 1875 سبع عشرة قرية و 60 ألف دونم من الأراضي وامتلكت عائلة الجيوسي التي كان مقرها الرئيسي في الكور، بالقرب من بني صعب 24 قرية. أما عائلة البرغوثي فامتلكت حوالي 39 قرية في منطقة بني زيد وبني مرج. وفي جنوب فلسطين امتلكت عائلة التاجي (والمعروفة أيضاً باسم عائلة الفاروقي) حوالي 50 ألف دونم من الأراضي حول مدينة رام الله. وامتلكت عائلة الطيان في يافا 40 ألف دونم، أما عائلة الشوا فامتلكت حوالي 100 ألف دونم في غزة. ويقال أن عائلة يهودية اسمها بيرغيمز كانت تمتلك 20 ألف دونم في قرية أبو شوشة وحولها.

أدى انفتاح البلاد على التجارة الخارجية، والاستيطان الأوروبي والروسي إلى ارتفاع أسعار الأراضي وإلى موجة مضاربة استمرت حتى زوال الانتداب البريطاني عام 1948، ورغم أن معظم الأراضي العربية التي بيعت للمستوطنين اليهود بين العام 1882 والعام 1920 كانت ملكاً لمالكين غائبين يعيشون في بلدان عربية مجاورة، إلا أن العائلات الفلسطينية المقيمة في فلسطين جنت أرباحاً لا بأس بها، إما عن طريق بيع قطع أراض صغيرة، وإما عن طريق السمسة، مما أدى إلى تزايد الملكيات الخاصة، ونشوء طبقة مالكي أراضي واسعة الثراء، وطبقة البروليتاريا الريفية المكونة من الفلاحين الأجراء والمحاصصين والمزارعين الصغار الفقيرين.

تحول المجتمع الفلسطيني في الفترة ما بين 1876-1917:

على الرغم من قصر الفترة بين 1876-1917 تاريخ وصول الجنرال النبي إلى القدس، ولكنها شهدت تغيرات سياسية واجتماعية عميقة تركت أثرها على المجتمع الفلسطيني، وخارج حدود هذا المجتمع.

ففي نهاية القرن التاسع عشر، كانت فلسطين مكونة من أغلبية فلاحية تسيطر عليها (النخبة) الحاكمة ومعظمها من المدن، وتكونت هذه النخبة من شيوخ القبائل المكونة من العشائر. أما في فترة الحرب العالمية الأولى فقد حلت مكانها نخبة غير متجانسة مكونة من فئتين:

الأشراف وهم المثقفون الارستقراطيون.

العائلات وهم من العائلات المالكة للأراضي الواسعة وهذه العائلات تحدرت من العشائر وجمعت الثروة والنفوذ وجردت الشيوخ من السلطة.

الأشراف:

يحصل الأشراف على صفتهم كأشراف منذ الولادة إذ معظمهم يدعون تحدرهم من أصل يربطهم بالنبي محمد أو أحد القادة العسكريين العظام الذين قادوا الفتوحات الأولى في القرن السابع الميلادي، وإذا ثبت هذا الأصل فيتمتعون عندها بامتيازات خاصة، حيث يعفون من دفع الضرائب ومن الخدمة العسكرية ومن ملاحقة القانون الجنائي، وزعيمهم ويسمى النقيب هو الذي يفصل بينهم، وإذا تطلب الأمر حبسهم فيكون الحبس في بيته وليس في سجن الدولة.

أما مصادر ثروتهم فكانت من سيطرتهم على الأوقاف، والممتلكات والمؤسسات الخيرية. مثلاً أعطيت عائلة التميمي مساحات كبيرة من الأراضي الخصبة جنوبي فلسطين من قبل عمر بن الخطاب الخليفة الثاني في القرن السابع أثناء الفتوحات الإسلامية وذلك على سبيل الوقف.

وعائلة الداوودي (وعرفت فيما بعد بعائلة الدجاني) أعطيت وقف النبي داوود في الفترة نفسها، في حين أن جزءاً من عوائد الأوقاف كان مخصصاً لبناء المساجد والمدارس والحدائق العامة، ومن أجل توزيع بعضها الآخر على الفقراء والمحتاجين، أما الفوائد

الآتية من الملكية غير المنقولة المبنية على أراضي الوقف أو من ضريبة العُشر فقد كان الأشراف يحتفظون بها لأنفسهم من أجل تسديد النفقات التي ترتبها عليهم واجباتهم. واعتُرف بالأشراف كهيئة في العهد العثماني وهي هيئة منظمة في طوائف، ولهم الحق في تسمية الأعضاء ومنحهم (الرمز المرئي) وهو ارتداء العمامة الخضراء، وإذا كان نظرياً يحق لأي مسلم أن يحتل أعلى المراكز الدينية في البلاد ومهما كان أصله، إلا أنه على الصعيد العملي كان الأئمة والقضاة بالإضافة إلى المفتي يختارون جميعاً من بين أبناء العائلات الشريفة، مثلاً: عائلة الخطيب اكتسبت سطوتها ونفوذها من خلال سيطرتها على موقع أمام المسجد الأقصى في القدس، واستمرت سيطرتهم هذه حتى ثلاثينيات القرن العشرين وعائلة نسيبه حملت مفاتيح القدس من قبل عمر بن الخطاب وذلك في نفس الوقت الذي منحت به عائلة التميمي الأراضي جنوبي بلاد فلسطين، واستمرت عائلة النسبية بهذا الموقع حتى نهاية العهد العثماني.

وعائلة الدجاني - لم تكن من الأشراف - منحت من الوالي العثماني محمد آغا أبو نبوت موقع مفتي يافا على أثر تراجع نابليون، كذلك مارست هذه العائلة مهام القاضي والعمدة أيضاً.

أسهمت فترة التنظيمات ومركزة السلطة في عهد السلطان عبد الحميد الثاني والتي اتسمت بالعنف والقمع بتوفير أساليب جديدة للعائلات الكبيرة والأشراف للاستفادة من ممتلكاتهم وثنائهم ونفوذهم وظهر ذلك بطرق مختلفة:

- شغل أبناء العائلات الكبيرة والأشراف، المدارس الجديدة ودوائر الدولة التي كانت حكرًا عليهم ولهم. استفادوا فيما بعد من ذلك حيث أصبح الموظفون المدنيون والضباط العسكريون من أقاربهم وأبنائهم فاحتكروا بذلك التقدم والتطور على الصعيد الفلسطيني في العهد العثماني.

- وأخيراً تمكن الأشراف على أثر التغييرات في قانون الأراضي من حيازة ممتلكات كبيرة عبر تسجيل الأراضي المشاع بأسمائهم لأنه لم يكن أمام الفلاحين الغارقين في الديون خيارات كثيرة فإما تسجيل الأراضي باسم الشريف وهي أحسن الطرق المتاحة للتخلص

من الضرائب الباهظة وإما الخضوع لسياسة تركيا الفتاة بخصوص التجنيد الإجباري، وإضافة إلى أن الوقف يحميهم من الضرائب التي لا يستطيعون دفعها كذلك أمنت هذه الطريقة عدم سحب أبنائهم إلى الخدمة الإجبارية.

العائلات المالكة للأراضي:

في أواخر العهد العثماني عُرض حق الالتزام بالمزاد العلني، ليبتاعه من يدفع مبلغاً أعلى وبالنتيجة أصبحت العائلات التي اكتسبت حق الالتزام الوراثي من أقوى العائلات ضمن العشيرة الواحدة، وتميز الشيوخ الذين تمتعوا بهذا الحق عن غيرهم وباتوا يشكلون طبقة متميزة دخلت في صراع مع الشيوخ الآخرين الذين لم يكتسبوا نفس الحقوق. ومن جانب آخر دخلوا في صراع مع الفلاحين، هذا على الرغم من أنهم جميعهم من أبناء عشيرة واحدة.

وتدريجياً سيطرت هذه العائلات على العائلات الأخرى التي لا تمتلك نفس المؤهلات وحظي بمراكز السلطة هذه أبناء العائلات القوية (أي مالكة الأراضي الكبيرة).

مع بداية الحرب العالمية الأولى انهارت سلطة الشيوخ بشكل حاد مع ظهور نظام جديد يسيطر عليه الأشراف والعائلات ذات الملكية الكبيرة من العشائر، ورغم خسارة الشيوخ للجانب المادي إلا أنهم احتفظوا بألقابهم وهيبتهم بين الفلاحين، في حين انتقلت السلطة والنفوذ إلى زعماء العائلات ذات الملكية الكبيرة مثل آل عبد الهادي وطوقان والشوا والبرغوثي والجبوسي، الذين استغلوا ملكيتهم للأراضي واستغلوا سيطرتهم على مراكز السلطة وعلاقات القربى من أجل توسيع نفوذهم السياسي وكسب الأموال لتعزيز زعامتهم وقدرتهم على المنافسة في مجتمع أصبح فيه تراكم واستثمار رأس المال أمراً على غاية من الأهمية.

تجار المدن:

كانت التجارة الخارجية في العهد العثماني بأيدي الأقليات غير المسلمة من يونان وإيطاليين وأرمن ويهود وبعض السكان المحليين الذين استفادوا من الامتيازات التي منحها السلاطين العثمانيون للدول الأوروبية. ورغم اقتصار منح الامتيازات في البداية

على القناصل الأجانب، إلا أن وكلاءهم المحليين المسيحيين واليهود تمكنوا من الحصول على براءة من السفارات الأجنبية فاكتسبوا على أثرها امتيازات على صعيد الجمارك والضرائب التي تُفرض عادة على البضائع الأجنبية.

وكما أشار أحد المؤرخين "تمتع التجار غير المسلمين بأفضل مافي العالمين المساواة مع المواطنين العثمانيين، واستمرار الفوائد الاقتصادية والقانونية في ظل الامتيازات". في هذه الظروف، تضاعف عدد السكان اليهود بين عامي 1897-1914 في فلسطين من 50000 ليصل إلى 100000 عاشت غالبيتهم أي حوالي 60000 في القدس وضواحيها وحوالي 12500 في صفد والجليل وحوالي 12000 في يافا ومستوطنة تل أبيب التي أسست حديثاً.

بالإضافة إلى الهجرة اليهودية كانت هنالك هجرة البعثات التبشيرية المسيحية من أساتذة وعاديين. وقفزت نسبة السكان المسيحيين من 10% في الجزء الأول من القرن التاسع عشر إلى 16% في عام 1914.

تراكمت الثروة لدى التجار المسيحيين نتيجة السيطرة المطلقة على السلع الغربية المستوردة في وقت تزايد فيه الطلب على تلك السلع، وانتشر بين مختلف طبقات الشعب وفئاته بعد التوسع الذي حصل في التجارة والزراعة والاستثمار. وجد التجار المسيحيون أنفسهم قادرين على منافسة الأشراف والتجار المسلمين للسيطرة على السوق المحلية متسلحين بالحق الجديد "الامتيازات" الذي مكّنهم من الوصول الي السوق الداخلية وعزز وضعهم هذا بالتعرفة الجمركية المخفضة المفروضة على السلع المستوردة والتي كانت أقل من 11% من ثمنها.

كما أدى نمو التجارة الخارجية وزيادة ثراء وعدد التجار المسيحيين إلى تشكيل أو نشوء طبقة صغيرة ولكن مهمة بين المسيحيين في فلسطين هي "البرجوازية الصغيرة" مكونة من أصحاب الدكاكين والمزارعين وتجار المفرق من جهة، ومن الانتلجنسيا الوليدة المكونة من المعلمين والصحافيين والمحامين والموظفين من جهة أخرى، وقد جاءت

سيطرة المسيحيين على تجارة المرفق ليس فقط من خلال صلاتهم بالمستوردين وتجار الجملة فقط، بل من وجودهم بالمدن التي نمت نمواً سريعاً وازدادت دخولها الإضافية. إضافة إلى ذلك فإن أعضاء الانتاجينسيا الذين استفادوا من تحصيلهم العلماني والعالي ووصولهم إلى مواقع قيادية في المعاهد الخاصة والشركات الأجنبية غالباً ماكان لهم اثر يتعدى طائفهم المحدودة عددياً، فالعديد منهم لم يعلم أبناءه وبناته فقط بل علموا أبناء عائلات مسلمة متنفذة مثل الحسيني و العلمي.

وظهر جانب آخر من النفوذ الذي حظيت به الانتاجينسيا من النمو السريع للصحف العربية والكتب والمجلات في العقد الذي سبق الحرب، فقد لعبت بعض هذه الصحف مثل صحيفة "فلسطين" اليومية في يافا، وصحيفة "الكرمل" في حيفا، واللتين يمتلكهما مسيحيان دوراً فعالاً جداً في تنظيم الصراع ضد الصهيونية وفي تقديم الأفكار العصرية حول القومية العربية. وقد دعم معظم التجار المسيحيين نشاط هاتين الصحيفتين اللتان كانتا معاديتين للصهاينة، على الأقل لأنهم كانوا يخشون منافسة المهاجرين اليهود الجدد الذين يملكون رأس مال أجنبي ينافس في مجالات اقتصادية هي مجال عمل التجار المسيحيين.

الحرفيون والصناع المهرة:

انتكس وضع الحرفيين والصناع الذين يكسبون عيشهم من صناعة السلع للسكان المدنيين والريفيين، بخلاف تجار المدن الذين توسعت أعمالهم وازدهرت نتيجة تطور التجارة الخارجية وازدياد الاعتماد على الواردات من الغرب.

إلى جانب التباين بين كل من المدينة والريف، فإن كل حرفة من الحرف تأثرت بشكل مختلف عن الأخريات بنتيجة إغراق السوق بالسلع المستوردة، فحياكة القطن مثلاً، استمرت بالازدهار في غزة والمجدل بسبب سهولة وصولها إلى أسواق التصدير، بينما تراجعت صناعة غزل الصوف وحياكته بسبب نقص الطلب على العباءات البدوية.

رغم قلة المعلومات عن الحرف وطوائفها الا انه برزت بعض السمات في الفترة التي سبقت الحرب والتي أهمها الزيادة المنتظمة في فقر الحرفيين الذين يعيشون ويعملون

في البلدات والقرى، ويوضح هذا الأمر تزايد فقر الفلاحين الذين كانوا يعتمدون عليهم لاستهلاك بضائعهم. وهناك عامل آخر مهم وهو الازدياد الملحوظ لأسعار المواد الخام التي يعتمد عليها الحرفيون والتي كان معظمها يشتري من الأسواق المحلية. أخيراً التضخم الذي أثر على البلاد ككل.

هذه العوامل مجتمعة مضافاً إليها منافسة السلع الأجنبية الرخيصة والمتدفقة بغزارة إلى البلاد أجبرت العديد من الحرفيين إما على التخلي عن مهنتهم والبحث عن العمل في أماكن أخرى، وإما الهجرة إلى المدن حيث تسارعت في هذه الفترة عملية الهجرة بشكل كبير في السنوات الأولى للانتداب البريطاني.

في البلدات المسيحية كما في رام الله و بيت لحم وفي الأحياء المسيحية في القدس أدخلت الابتكارات الرأسمالية من أجل الإنتاج والتسويق. ففي هذه المناطق تسارع إنتاج السلع المصنعة محلياً من الأصداف البحرية وخشب الزيتون والمواد المتعلقة بالطبوس الدينية كالقطع الفنية والشموع المقدسة.

وقد وجدت في أماكن أخرى ورش مستقلة يقع نطاق عملها خارج حدود البلدات، فمدينة الخليل على سبيل المثال أصبحت مركزاً للحرفيين المستقلين الذين يعملون خارج أسوار المدينة وتخصصوا بإنتاج الزجاج، وبخلاف أهل الحرف في المدن كان إنتاج الحرفيين المستقلين معدداً للتصدير إلى المدن الكبيرة وليس لأجل الاستهلاك المحلي.

وفي حالات أخرى هاجر بعضهم إلى المدن الساحلية حيث أنشئت أول ورش ومعامل صغيرة لتزويد الأسواق الجديدة، ولإنتاج بضائع جديدة مثل الكتب التعليمية للمدارس الأجنبية، والنبيذ والمشروبات الروحية.

ولكن على الرغم من استمرار عمل الطوائف الحرفية التقليدية، إلا أن دخول السلع الأجنبية وانتشار الدفع النقدي وتغير الطلب في المدن الكبيرة، كل ذلك اضعف سيطرتها المطلقة على الإنتاج المحلي، وعلى الرغم من أن المناطق الريفية استمرت بطلب السلع التقليدية المصنعة محلياً، إلا أن الإفطار التدريجي للفلاحين والحرفيين وإدخال العمل المأجور في المدن أدى إلى انح9دار المهارات التقليدية في مجمل الحرف تقريباً.

ورغم صغر حجم الطبقة العاملة (صغيرة لدرجة أنها لا تكفي لدعم أي نقابات تجارية فاعلة) إلا أنها وضعت الأساس للازدياد الحاد في عددها الذي طرأ في أعقاب الحرب العالمية الأولى.

الفلاحون: بقيت الأغلبية الساحقة من السكان الفلسطينيين تعيش في البلدات والقرى الداخلية، رغم ازدياد سكان المدن الساحلية، حيث يُظهر أول إحصاء سكاني بعد الحرب العالمية الأولى في عام 1922 أن نسبة سكان الريف تبلغ حوالي 81% من مجموع سكان فلسطين. ولكن إذا أخذنا بعين الاعتبار المستوى العالي للهجرة إلى القدس والمدن الساحلية الذي تم أثناء سنوات الحرب، فإن الرقم الأدق سيكون 75%.

ويكسب معظم أبناء الريف رزقهم من الأرض إن فلاحين وإن بدواً، وقلّة منهم عملوا بالتجارة البسيطة في أواخر العهد العثماني، ومن خلال هذه التجارة زودوا السوق الداخلية في فلسطين وسوريا وشرق الأردن بالحيوانات والإنتاج الزراعي، وعاش معظم مالكي الأراضي الكبار والأشراف في المدن بعيداً عن عقاراتهم، وقد أبرزت طريق الحياة الباذخة التقسيم الاجتماعي الدائم بين الفلاحين وبين المدنيين الذين كانوا يعيشون حياة أكثر استقراراً.

في نهاية القرن التاسع عشر أدى الارتفاع السريع في أسعار الأراضي وازدياد الطلب عليها نتيجة الهجرة اليهودية، إلى تحفيز عدد كبير من مالكي الأراضي لإخراج الفلاحين منها دون أن يأخذوا بعين الاعتبار حقوق الرعي التقليدية للبدو ودون أن يأخذوا بعين الاعتبار أن أجيالاً من الفلاحين قد تعاقبت على هذه الأرض وتعتبر عملياً مالكة لها. واجه الفلاحون، إضافة إلى حالة الدّين التي نتجت عن الاعتماد على أصحاب الأراضي في تأمين وسائل الإنتاج الأساسية، ارتفاعاً سريعاً في قيمة الضرائب التي فرضتها الدولة، بخاصة بعد ثورة تركيا الفتاة وبداية التحضيرات للحرب، وإضافة إلى ضريبة العُشر التي بلغت حوالي 10% من قيمة المحصول كان على الفلاح أن يدفع ضريبة على الأرض التي يزرعها، وأخيراً على الفلاح الذي يملك الحيوانات أن يدفع ضريبة أخرى هي ضريبة الغنم.

وعلى الرغم من أن قيمة العشر حُددت رسمياً بـ 12.5% عام 1897 إلا أن النسبة التي كانت تُجمع عنوة عام 1900 وصلت أحياناً إلى حوالي 30% وفي أحيان أخرى إلى 50% وارتفعت أيضاً نسبة ضريبة الوركو فتراوحت بين 20 إلى 30% من قيمة الممتلكات المبنية، وإضافة إلى نسبة الضرائب المرتفعة أصبح المبلغ على أساس إجمالي الموسم دون اقتطاع التكاليف التي يدفعها الفلاح أثناء عملية الإنتاج. يضاف إلى ذلك حقيقة كون أصحاب الأراضي الكبار قادرين على رشوة جباة الضرائب لتقليل حجم المستحقات الضريبية المفروضة عليهم وزيادة الفروق المترتبة على هذا الاختلاس على ضرائب الفلاحين، حيث كانت الدولة بحاجة ماسة للنقود لذا فقد سحبت النقود التي هي بحاجة إليها بشكل عشوائي من أولئك الفلاحين القادرة على قمعهم.

وصلت النسبة التي يتقاضاها المرابون كفوائد على القروض النقدية إلى حوالي 40% أو 50%، الأمر الذي اجبر العديد من الفلاحين على بيع أراضيهم المشاعية أو تسجيلها بأسماء ملاك الأرض الكبار تهرباً من الضرائب، كذلك فقد آخرون أراضيهم لصالح مالك الأرض أو لصالح الدولة، بسبب عدم قدرتهم على دفع الديون المترتبة عليهم.

أدت هذه التغيرات الكاسحة في ملكية الأرض وفي الأوضاع المالية للفلاحين إلى تغيرات حادة في العلاقات الاجتماعية التقليدية في الريف، فقد أدى تمركز رأس المال في أيدي كبار الملاك والمدنيين وسحب فائض الإنتاج من الريف إلى توتر شديد في تضامن القرية، هذا التضامن الذي اعتمد عليه الفلاح، عندما كان العمل الجماعي في الحراثة والحصاد يقود إلى تقسيم العمل وتوزيعه حسب توزيعات طبقية.

ويقع العمال المأجورون في أسفل السلم الاجتماعي وكذلك كان وضع الحراثين الموسمييين (وعادة يعمل هؤلاء كحراثين وفي أحيان أخرى كمزارعين في البيارات وفوقهم يأتي المحاصصون الذين يتمتعون ولو نظرياً على الأقل بحصة من المحصول، وقد تأثروا - إضافة إلى ديونهم المتزايدة - سلبياً بتقسيم الأراضي المشاعية الذي شجعه النظام الجديد، وبهذا تركزت أراضيهم في أيدي كبار الملاك.

· الزلطة قطعة نقدية فضية ترن أربع دراهم

عرض وتلخيص كتاب فلسطين والفلسطينيون (7-2)

الجمعة 29 أكتوبر 2021 |

(7-2)

عرض وتلخيص كتاب

فلسطين والفلسطينيون

(1876-1983)

(تأليف: بامبلا آن سميث، ترجمة: إلهام بشارة خوري، دمشق - دار الحصاد للنشر - 1991)

1922-1948

أنهى سقوط القدس في كانون الأول 1917 ما يقارب من 1300 عام من الحكم الإسلامي في فلسطين، على الرغم من ذلك لقيت القوات البريطانية بقيادة قائد قوات الحملة البريطانية على مصر الجنرال ادموند النبي الترحاب وقوبلت بفرح واحتفالات، إضافة إلى ذلك توقعت الجماهير أن يؤدي انتصار الحلفاء إلى إعلان استقلال الأقاليم العربية بعد فترة وجيزة.

الاستعمار البريطاني والاستيطان الصهيوني:

بدأت الحكومة البريطانية، حتى قبل الانتصار النهائي وتوقيع اتفاقية الهدنة في 11 تشرين الثاني 1918، بالقلق إزاء النجاحات المتصاعدة للثورة العربية، والوعود المنصوص عليها في مراسلات حسين -مكماهون، ذلك أن هذه الوعود ستضر بالمصالح البريطانية في فلسطين.

بعد سبع شهور وفي أيار 1916 -ولمّا يمض عام واحد على الوعود البريطانية لحسين بان الأراضي العربية ستمنح الاستقلال -اجتمع الممثل الفرنسي جورج بيكو والسير مارك سايكس في لندن، ووقعا على اتفاق ثلاثي لتقسيم الإمبراطورية العثمانية -عُرف باسم اتفاقية سايكس بيكو.

أما فلسطين، منطقة النزاع المحتدم، فقد فصلت عن سوريا ووضعت تحت ادارة دولية، على أن يقرر مصيرها النهائي في مؤتمر سلام يحضره ممثلو الولايات المتحدة والحلفاء الأوروبيين. ولن يسمح للشعوب المعنية بالإدلاء برأيها في تقرير مصيرها، لذلك بقيت طي الكتمان حتى نهاية الحرب.

رغم ذلك بدأت الشائعات حول هذه الاتفاقية بالتسرب إلى فلسطين، ولم يفت الأتراك نقل محتوياتها إلى الشريف حسين بعد أن نشرها البلاشفة. ولم يعرف خداع الحلفاء حداً، رغم ذلك لم يكن حنث البريطانيين والفرنسيين لوعودهم نهاية المطاف. كانت الحكومة البريطانية مقتنعة بأهمية إلقاء كل ثقلها مع الصهاينة وليس مع اليهود البريطانيين الذين يقولون بان اليهودية دين وليست قومية، وان مثل هذه الخطوة قد تسيء إلى أبناء دينهم في أماكن أخرى من أوروبا. ففي رسالة كتبها اللورد بلفور وزير خارجية بريطانيا ووافقت عليها وزارة الحرب، الى اللورد روتشلد في 2 تشرين الثاني 1917 اتضح هذا الموقف: "تتظر حكومة جلالته بعين العطف إلى إقامة وطن قومي لليهود في فلسطين، وسوف تبذل كل ما في وسعها لتسهيل هذه المهمة، ولكن يجب أن يكون واضحاً انه لن يكون هناك تمييز ضد الحقوق الدينية والمدنية للجاليات الأصلية، غير اليهودية في فلسطين أو حقوق اليهود ومواقعهم السياسية في بلدان أخرى".

رغم محاولة بريطانيا تصوير الوثيقة (وعد بلفور) على أنها التزام معنوي مفروض على كل الأمم المتحضرة (هذا التوجه الذي لقي ترحيباً في أمريكا إبان حكم ويلسون) فقد وصفت بشكل أدق على أنها "وعد من أمة لأخرى بإعطائها ارض أمة تالثة". إلا أن وينستون تشرشل (رئيس وزراء بريطانيا آنذاك) أسقط هذا التعبير قائلاً:

"يجب أن لا يعتبر تصريح بلفور.. كوعد نابع من دوافع عاطفية، بل إنه إجراء عملي من أجل قضية مشتركة إذ جاء في لحظة لم يكن بمقدور هذه الفضية إهمال أي عنصر مادي أو معنوي يفيدها"

مباشرة بعد صدور التصريح أُلقت الطائرات البريطانية منشورات بنصه فوق المدن الألمانية والنمساوية، ووزعت منشورات أخرى في بولندا وأماكن أخرى من شرق أوروبا

يوجد فيها تجمعات يهودية كبيرة.* وأبرزت الصحف الأمريكية التصريح، وتم نقله من يد إلى أخرى في روسيا القيصرية - حيث كان عليه أن ينافس المنشورات البلشفية الواسعة الانتشار بين اليهود. أما في فلسطين فلم ينشر هذا التصريح رسمياً إلا في عام 1920، أي بعد انتهاء الحرب وإحكام قبضة بريطانيا على البلاد.

أمل الفلسطينيون أن تمنع المشاكل التي ترافقت مع عمل سياسي مكثف لإنشاء محمية بريطانية في فلسطين، وتحول دون وضع تصريح بلفور موضع التنفيذ. إلا أن هذه الآمال ذهبت أدراج الرياح. ففي 24 تموز 1922 وافق مجلس عصبة الأمم على انتداب بريطانيا لفلسطين وشرق الأردن، الذي تضمن فقرات من تصريح بلفور وفقرات محددة تمنح الوكالة اليهودية دوراً مباشراً في إنشاء "الوطن القومي". وكذلك فُرض الانتداب البريطاني على العراق والفرنسي على سوريا ولبنان.

إنشاء اليشوف:

اتخذت بريطانيا، حتى قبل التصديق على قرار الانتداب، خطوات من أجل إنشاء حكومة مدنية مؤيدة لها في فلسطين، ومن أجل البدء بتنفيذ تصريح بلفور. وبعد أربع شهور من صدور التصريح، في آذار 1918 وصلت بعثة صهيونية بقيادة الدكتور حاييم وايزمن - الذي أصبح فيما بعد أول رئيس لإسرائيل - الي فلسطين، وكان هدفها المعلن خلق أمر واقع يهيئ الأجواء المناسبة للمزاعم الصهيونية في فلسطين عند انعقاد مؤتمر سلام باريس القادم. فأعيد فتح الاثني عشرة مدرسة صهيونية، وأقيمت مدارس جديدة حتى وصل عدد المدارس الصهيونية إلى 40 مدرسة، وذلك من أجل تسهيل المطالب الصهيونية بالاعتراف باللغة العبرية كلغة تعليم إلى جانب العربية. وُزعت الأعلام ذات اللونين الأزرق والأبيض والتي تحمل نجمة داوود على السكان اليهود، وأمروا بغناء النشيد الوطني الصهيوني في التجمعات المختلطة.

كما بدأ الصندوق القومي اليهودي - الذي أسس في العام 1901 في مؤتمر بال - و"الكيرين هايسود" (صندوق فلسطين)، وشركة تطوير أرض فلسطين، ومنظمات صهيونية أخرى بشراء المزيد من أراضي فلسطين وبالتحديد من ملاكي الأراضي

الغائبين، وذلك لاستيعاب المهاجرين الجدد. تمكنت "الكيرين هايسود" بين عامي 1912-1925 من شراء 200 ألف دونم - 18 ألف هكتار - من الأراضي الخصبة قرب الناصرة، وهي من أراضي عائلة سرسق. وفي العام 1929 اشترى الصندوق القومي اليهودي مساحات كبيرة من الأراضي. التي تعود أصلاً لقبيلة الحوارث، إلا أنه اشتراها من عائلة الطيان في بيروت. وحصل لاحقاً على مساحات كبيرة من الأراضي، تبلغ 400 ألف دونم، في منطقة بيسان - هذه الأراضي كانت أصلاً من ممتلكات السلطان عبد الحميد الشخصية، ومن ثم تركت بين أيدي الفلاحين العرب. واشترى أيضاً مساحات كبيرة من الأراضي في منطقة الحولة، شمال فلسطين. هذه الأراضي كانت ملكاً لعائلة سلام في بيروت.

وفي الفترة بين عام 1920 و 1939 اشترت المنظمة اليهودية وأفراد يهود أكثر من 846 ألف دونم - 76.150 هكتار. هذه الأراضي مضافة إلى الأراضي التي حصل عليها اليهود قبل الحرب العالمية الأولى أوصلت مجموع ما يمتلكه اليهود في فلسطين إلى 8.496.000 دونم، أي حوالي 5% من مجموع أراضي فلسطين.

تمركز هؤلاء المهاجرين الجدد في المناطق المدينية الساحلية، حيث استثمروا أموالهم في العقارات وبيارات الحمضيات الرأسمالية، وفي الصناعة. وقد بلغ مجموع رؤوس الأموال التي ادخلها المهاجرون اليهود بين عامي 1920 و 1935 أكثر من 80 مليون جنيه فلسطيني. (يمكن تقدير ضخامة هذا المبلغ إذا ما عرفنا انه في ذلك الوقت كانت موازنة حكومة فلسطين حوالي 2 مليون جنيه في السنة).

ترافقت عمليات الاستيطان في الأرض وإدخال رؤوس أموال ضخمة مع عملية استعمار سوق العمل. فظهرت في بدايات العام 1904، أي مع بداية الهجرة اليهودية الثانية، مطالب صهيونية بتهويد العمل - (أي أنه ينبغي أن لا يعمل في المزارع اليهودية غير العمال اليهود). عكس هذا المطلب الأصول الفكرية لهؤلاء المهاجرين، فخلافاً لمن سبقهم جاء هؤلاء المهاجرون إلى فلسطين من أجل الحياة والموت على أرض أجدادهم، وحملوا معهم الأفكار الاشتراكية التي كان لها صداها الكبير في بولندا وأوروبا الوسطى

في العقد الأول من القرن، وانتسب العديدون منهم إلى حزب بوغال تسيون (عمال صهيون).

بالنسبة للهستدروت فقد اختلف عن جميع نقابات العمال لكونه صاحب عمل وممثل للعمال في إن واحد. لقد أنشأ الهستدروت مصانع يهودية صغيرة، ومنع الإضرابات التي رآها معادية لتوسيع الصهيونية ولتطور الاقتصاد اليهودي بشكل عام. وشجع التدفق الكبير لرؤوس الأموال في الثلاثينيات من هذا القرن هذا التوجه بشكل كبير. فقد ازداد الطلب على الأيدي العاملة اليهودية، وبخاصة القادمين الجدد، للعمل في مشاغل ومعامل ومصانع المدن التي أنشأها القادمون الجدد من ألمانيا ومن أوروبا الوسطى. وساد في عام 1935 نوع من الاحتكار الاقتصادي في معظم المدن الساحلية، وكذلك في العديد من المستوطنات الزراعية.

وساعد الإضراب العام الذي أعلنه العرب في عام 1936 على استكمال هذه العملية: فاليشوف - الجالية اليهودية في فلسطين - أصبح باستطاعتها أن تستقل اقتصادياً. وأصبح زعماء الوكالة اليهودية في عام 1939 مستعدون للبدء بالمرحلة الثانية من خطتهم لإقامة دولة مستقلة: تحديداً محاولة تقسيم أرض فلسطين، وترحيل العرب من المناطق التي ستضم للدولة اليهودية.

نشوء المجتمع الطبقي 1922 - 1936:

عندما انقسم الاقتصاد في فلسطين بين القطاعين العربي واليهودي أصبح السكان العرب مواطنين من الدرجة الثانية، وترافق ذلك مع تزايد بلترة* الفلاحين من ناحية ومع ازدياد غنى فئة أخرى من المجتمع تمثلت في كل من ملاك الأراضي والتجار المدنيين. بلترة الفلاحين:

لم يعد الفلاح الفلسطيني الذي قاسى الأمرين أيام الحكم العثماني يحتمل هذا الواقع الذي ازداد سوءاً أيام الانتداب البريطاني. فعندما عمدت سلطات الانتداب إلى تجبير الزراعة، وإلى تحويل فلسطين إلى بلد منتج للمحاصيل التجارية، وإلى تشجيع المستوطنات الصهيونية دون اخذ اثر هذه المستوطنات على المجتمع الأصلي بعين

الاعتبار، تسبب هذا كله بازدياد فقر الفلاحين الذين كانوا حتى عام 1936 يشكلون ثلثي سكان فلسطين.

أسفرت السياسة البريطانية هذه عن إن المنظمات والأفراد اليهود باتوا يملكون أكثر من 5% من مجموع أراضي البلاد عام 1935، واشتملت هذه الممتلكات على مليون دونم أو حوالي 12% من مجموع الأراضي الزراعية. أما ما تبقى من الأراضي، حوالي 8 مليون دونم، فكان عليها أن تنتج محاصيل من أجل التصدير إضافة إلى إنتاج محاصيل استهلاكية لتغطية احتياجات السكان العرب الذين ارتفع عددهم من 668.258 ألف نسمة عام 1922 إلى 952.955 ألف نسمة في نهاية عام 1935.

ازداد سوء وضع الفلاحين بعد عام 1930 رغم جهود الحكومة لتزويد الفلاحين بالقروض، والحد من الهجرة الجماعية من الأرض. ارتفعت أسعار الأراضي إلى مستويات لم يسبق لها مثيل نتيجة الهجرة اليهودية من ألمانيا وشرق أوروبا بخاصة في الفترة ما بين عام 1933 وعام 1939.

نشوء العمل المأجور :

لم يكن أمام الفلاحين المرحلين وغير القادرين على حيازة أية ارض في الريف إلا خيار البحث عن عمل لهم في المدن المنتشرة على طول الساحل، إضافة إلى ذلك فإن سياسة الحكومة كانت منحازة إلى جانب اليهود عند تقسيم الوظائف الحكومية، فحصة اليهود من تلك الوظائف كانت اكبر من تلك التي يؤهلهم لها عددهم، أما الأجور التي كانت تدفع للمستخدمين، فقد أظهرت أيضاً الانحياز ضد العرب. كانت أجور الوظائف الحكومية التي لاتحتاج مهارة - مثل الحراسة والشيالة (العتالة) - بمعدل 100 مليم في اليوم (أي ما يعادل من 2.5 - 3 جنيه فلسطيني في الشهر) للعامل العربي، بينما تصل إلى 200 أو 300 مليم يومياً للعامل اليهودي.

إضافة إلى ذلك كان العامل العربي يجبر - خلافاً لنظيره اليهودي - على العمل مدة 16 ساعة يومياً، ولم يمنح أي ضمان اجتماعي ولا أي تأمينات وظيفية على الإطلاق.

ومع تدفق الفلاحين المرحلين إلى المدن جاء أولئك الحرفيون والعمال المهرة الذين ضربت مهنتهم أيضاً نتيجة انهيار الاقتصاد العربي وتدفق السلع الرخيصة المستوردة من أوروبا. وبالنسبة لأولئك الذين استمروا في العمل بمهنتهم في الريف، فقد وجدوا أنفسهم أمام الخيار بين مأزقين، فإما الرحيل إلى المدن، حيث قد يمكنهم الاستمرار ببيع سلعهم إلى الفلاحين المهجرين، وإما أن يروا حرفهم وهي تنهار أمام أعينهم. واستطاع بعضهم القليل أن يوظفوا عمالاً لحسابهم وبذلك أصبحوا جزءاً من البرجوازية الصغيرة الوليدة. ولكن هؤلاء هم الاستثناء، أما القاعدة فلم يكن أمامها أي خيار سوى الانضمام إلى جيش العمال الفئاض والسعي للحصول على أعمال عادية في المدن. نمو البرجوازية:

من دواعي السخرية أنه في أواسط الثلاثينات أصبح اقتصاد فلسطين من أكثر اقتصاديات الشرق الأوسط ازدهاراً، ويعود ذلك إلى عاملين: العمل الرخيص ورأس المال الفئاض، إضافة إلى تحديث البنية التحتية. أدى الازدهار الاقتصادي إلى نمو طبقة من المستوردين والمصدرين والوسطاء، وبأعي الجملة، والوكلاء، والسامسة، والمنتجين الصغار الذين استفادوا من التجارة الخارجية، وتسويق الزراعة، وبيع الأراضي، وارتفاع أجور البيوت في المدن. لم تعد هذه البرجوازية مقصورة على العناصر المسيحية، بل استقطبت عناصر من شرائح اجتماعية مسلمة: من الحرفيين، وملاك من أبناء المدن، ومن فقراء العائلات الأرستقراطية. ففي عام 1931 كان يعمل في التجارة 12% من المسيحيين و 8% من المسلمين. بينما سيطر اليهود على استيراد الآلات الثقيلة والأقمشة ومواد البناء، تخصص العرب بالمقابل في استيراد وتصدير المنتجات الزراعية وقطع الغيار بالجملة وتجارة المواد الغذائية.

وأخيراً لا بد من الإشارة بأن هذه القطاعات الجديدة من البرجوازية نزعت نحو التركز في المدن الساحلية حيث الموانئ والقنصليات والوكالات الأجنبية، وكانت هذه الشريحة من أكبر المستفيدين من الارتفاع الكبير الذي طرأ على الممتلكات المدنية والإيجارات الناجم عن تزايد الهجرة اليهودية، وعدم توفر أماكن سفر كافية.

تجزؤ الطبقة الحاكمة:

استفاد الأشراف والعائلات المالكة الكبيرة من الانتداب البريطاني لفلسطين بشكل كبير. تمثلت هذه الاستفادة في الأرباح التي حققتها هذه الشرائح الاجتماعية من التوسع التجاري، وازدياد الطلب على الأراضي، والانتساع الكبير في المدن الساحلية. إلا أن الأشراف، وخلافاً للإقطاعيين - تأثروا بمصادرة أراضي الأوقاف وخلق إدارة علمانية خارجة عن نطاق سيطرتهم، حيث تم تعيين مسئولين بريطانيين أو كادر غربي التدريب (من العرب) في مواقع كانوا في السابق يسيطرون عليها.

أما العائلات المالكة للأراضي والتي وسعت ممتلكاتها أثناء الحكم العثماني كانت المستفيد الرئيسي من الارتفاع الكبير الذي طرأ على أثمان الأراضي الزراعية في فلسطين.

وفي هذا الجانب فإن أكبر تغير في معدلات الإنتاج طرأ على الحمضيات، حيث أدت زراعة الحمضيات في بيارات كبيرة إلى تضاؤل الطلب على الأيدي العاملة وارتفاع الأرباح بشكل كبير.

إن تركز الثروة في يد هذه الشريحة من المجتمع العربي الفلسطيني كان يظهر بوضوح عند مقارنتها بأحوال الفلاحين، وبما أن العديد من مالكي بيارات الحمضيات قد امتصوا مبالغ هائلة من الأرباح عن طريق إقراض الفلاحين أو من إيجارات الأراضي فقد أصبحوا هدفاً لغضب الفلاحين.

من الناحية الأخرى، وخلافاً لمالكي الأراضي استمر الأشراف في اعتمادهم على الحكومة من أجل الحفاظ على موقعهم الاجتماعي، وبالتحديد من أجل السيطرة على الممتلكات والأراضي المسجلة كأوقاف.

فقد كتب "ستورزو" تقريراً يفيد أنه خلال الاضطرابات التي حدثت في عيد الفصح في القدس عام 1920 أعلن رئيس بلدية القدس، وهو ينتمي لأكبر العائلات الشريفة في فلسطين، موسى باشا كاظم الحسيني، نفسه زعيماً ومتحدثاً باسم المعارضة للانتداب البريطاني.

عندما توفي مفتي القدس كمال أفندي الحسيني، وهو ابن عم موسى كاظم عُن مكانه أخيه لأبيه أمين الحسيني، رغم معارضة عائلة النشاشيبي. وبذلك ضمن البريطانيون انقسام أكبر عائلات البلاد لأن أهم مركزين إسلاميين في البلاد هما الآن في أيدي عائلتين متنازعتين.

وأخيراً تجب الإشارة هنا إلى أن ما أسهم في تعقيد الأمور أكثر هو استعداد العائلات المالكة الكبيرة للتحالف مع إحدى العائلتين المتنافستين - الحسيني والنشاشيبي. فبما أن كلتا العائلتين لم تعارضا الحكم البريطاني بل صبت كل منهما جام غضبها على منافستها، أمل مالكو الأراضي أن يصلوا إلى مراكز قيادية في المجتمع العربي الفلسطيني دون تعرضهم ومصالحهم للخطر. حتى ثورة 1936 أيدت كل من عائلات التاجي والشوا وطوقان والبرغوثي والدجاني (القدس) وكذلك رؤساء بلدية يافا ورام الله ونابلس و الخليل المعارضة، أما الحاج أمين الحسينيين عامة فقد استندوا إلى دعم جزء من عائلة التميمي والعلمي والجيوسي والمفتين والقضاة والأئمة الإقليميين - الذين كان الحاج أمين يعينهم بصفته رئيس المجلس الإسلامي الأعلى - وشيوخ القرى والمسؤولين عن إدارة أملاك الأوقاف.

الحرب الأهلية والصراع الطبقي:

ساد في المجتمع الفلسطيني منذ عام 1939 جدل ساخن حول أسباب هزيمة ثورة 1936، فقد كان لانعدام الوحدة في المجتمع الفلسطيني، وتقاعس القيادة التقليدية عن دعم النضال الوطني الذي مس مواقعها التقليدية دوراً كبيراً في هذه الهزيمة. وتجب الإشارة إلى النقاط التالية:

أولاً: أثناء الإضراب العام، في ربيع 1936 رفض الزعماء الفلسطينيون، وهم آنذاك أعضاء في اللجنة العربية العليا، مطالبة اللجان المحلية إياهم بوجود إشراك الموظفين الحكوميين بالإضراب العام.

ثانياً: عندما أوشك الإضراب على الامتداد ليشمل الفترة الحرجة زراعياً، أي في الخريف، موسم الحمضيات، عمل زعماء الحركة الوطنية على أن لايمس الإضراب مصالحهم

الحيوية، فأصدر مالكو الأراضي الأقوياء في اللجنة العربية العليا مثل عوني عبد الهادي، ويعقوب الغصين وبدعم من الحاج أمين وراغب النشاشيبي نداءً يحث على إنهاء الإضراب، ورغم أن السلطات البريطانية لم تستجب لمطالب المضربين.

ثالثاً: عندما أدرك الفلاحون والعمال المدنيون أن الاحتجاج السلمي عقيم، وبدأوا بالتالي يخطون لانتفاضة مسلحة، تدخل الزعماء مرة أخرى في محاولة لمنع الانتفاضة المسلحة، أو على الأقل تحجيمها وتقليل فعاليتها. فمثلاً عندما تقدم عدد من أعضاء اللجان المحلية طالبين الدعم من الحاج أمين رد عليهم بالنصح والتحذير من مغبة العمل ضد الحكومة. لقد حذرهم من مغبة الاستمرار في هذه الأعمال لأنها ستؤدي إلى خسارة العرب للدعم الذين يحظون به من لندن، وحثهم على شن حملة سلمية لكسب الدعم السياسي من بلدان إسلامية أخرى، أو على الأقل تأجيل تنفيذ خططهم إلى أن تتضح الظروف. وفي مناسبة أخرى ضغط عليهم من أجل العدول عن خططهم للهجوم على مراكز الشرطة ومعسكرات الجيش البريطاني، وطلب إليهم تكثيف هجماتهم على المستوطنات اليهودية.

إضافة إلى الحاج أمين، رفض زعماء آخرون دعم الثورة المسلحة، فمثلاً رفضت عائلة النشاشيبي دعم الكفاح المسلح خشية أن يوجه السلاح في النهاية إلى صدرها. وأخيراً عندما اتخذت الثورة طابع النضال الثوري المعادي للنخبة الإقطاعية وللبريطانيين على السواء نظم آل النشاشيبي وأعاونهم وبعض ملاك الأراضي الكبار وتجار المدن الأغنياء، الذين فقدوا مواقعهم لصالح الثوار، فرقمهم الخاصة المعادية للثوار والتي كانت تهاجم حصون الثوار في الريف. وفي بعض المناطق كان مؤيدو عائلة النشاشيبي يسلمون معلومات للبريطانيين كانت تؤدي إلى اعتقال وأسر قادة الثوار.

* في الكتاب الصادر عام 1922، حاول وينستون تشرشل أن يميز بين "وطن قومي لليهود في فلسطين" وما يحمله هذا التعبير من مضمون يعني إنشاء دولة يهودية على حساب الفلسطينيين، و "وطن قومي في فلسطين" يعيش فيه اليهود والعرب سوياً بسلام. ولكن من الصعب أن ينسجم أي من التعبيرين مع مبدأ ويلسون بخصوص حق تقرير المصير، ذلك إن العرب الذين كانوا يشكلون 93% من السكان، لم يُستشاروا بتصريح بلفور قبل أن يصبح سياسة عملية.

* تحولهم إلى عمال (بروليتاريا)

عرض وتلخيص كتاب فلسطين والفلسطينيون (1876-1983) (7-3)

(تأليف: بامبلا آن سميث، ترجمة: إلهام بشارة خوري، دمشق - دار الحصاد للنشر - 1991)

السبت 30 أكتوبر 2021 |

الجزء الثاني

الشتات الفلسطيني: 1948 - 1983

أفول العائلات الحاكمة 1948 - 1967:

أدى تشتت الشعب الفلسطيني وسيطرة الصهاينة على جزء كبير من البلاد إلى تغييرات اقتصادية واجتماعية جذرية، حتى في تلك الأجزاء التي بقيت تحت السيطرة العربية - الضفة الغربية وغزة.

ولكن رغم أن خلق دولة إسرائيل أدى إلى نتائج كارثية بالنسبة لأجزاء كبيرة من الفلاحين والطبقة العاملة، وأجبر قطاعات من البرجوازية و الطبقة العليا على التشرّد، إلا أنه أفاد بعض عناصر الأشراف والطبقة المالكة للأرض التي حافظت على ممتلكاتها في أجزاء فلسطين التي احتلتها الدول العربية. وأدى فيض اللاجئين إلى انخفاض الأجور إلى مستوى لم يسبق له مثيل منذ أواسط الثلاثينات، ووفر احتياطياً كبيراً من اليد العاملة الماهرة وغير الماهرة التي كانت بحاجة ماسة لإيجاد عمل ولو بأجر زهيد ليقبها الجوع. وفي الوقت ذاته شكل وجود سوق العمل الكبير هذا حافز لمالكي الأراضي والرأسماليين المحليين في الضفة وغزة لاستصلاح أراض جديدة، وللانخراط في التجارة الخارجية، وتطوير صناعة محلية قادرة على توفير احتياجات السكان الذين تضخم عددهم نتيجة اللجوء .

على أية حال مهد تقسيم فلسطين، وانتهاء هيمنة الطبقة الحاكمة، الطريق أمام نشوء طبقات جديدة، وتولى رجال لاينتمون إلى أعلى السلم الاجتماعي التقليدي السلطات السياسية.

يبحث هذا الفصل في موقع الأشراف والعائلات المالكة الكبيرة في أجزاء فلسطين التي وقعت تحت الاحتلال العربي، وبالتحديد وضع هذه الطبقات في الأردن حتى لحظة زوالهم بعد حرب 1967 عندما تحددت منظمة التحرير الفلسطينية، والكوادر المسلحة من الفصائل الفلسطينية مزاعمهم بقيادة الشعب الفلسطيني.

هزيمة الحركة الوطنية 1943 – 1948:

الحسينيون والاستقلال 43 – 1945:

في بداية عام 1943 تأكد الطرفان العربي واليهودي في فلسطين بأن انتصار بريطانيا بات وشيكاً، فبدأوا بإعداد الخطط للحصول على مزيد من التنازلات البريطانية فور انتهاء الحرب.

أما العرب، الذين امتعضوا من الخطط الصهيونية في بلادهم، ومن الدعم المتزايد الذي تقدمه الولايات المتحدة للوكالة اليهودية، فقد طرحوا لامبالاتهم السياسية جانباً وبدأوا يتحركون من جديد من أجل إزالة القيود عن نشاطهم السياسي، ومن أجل خلق حركة وطنية موحدة.

من بين طبقات ملاك الأراضي والإشراف في فلسطين كانت المجموعة الوحيدة التي لم تفقد مصداقيتها الجماهيرية، ولم تكن في المنفى، هي من أعضاء حزب الاستقلال الذي تأسس في نهاية الحرب العالمية الأولى من قبل عدد من المثقفين المدينيين الذين ينتمون لطبقة ملاك الأراضي في فلسطين وسوريا والعراق. كان أعضاء هذا الحزب أصلاً من مؤيدي حكومة فيصل في سوريا ولكنهم هربوا بعد سقوط عرش فيصل ولجأوا إلى الأردن، وهناك دخلوا في صراع مع الأمير عبد الله، مما أدى إلى طردهم من الأردن في أواخر العشرينات. أسس الأعضاء الفلسطينيون في حزب الاستقلال فرعاً مستقلاً للحزب في فلسطين، كان ينادي بإنهاء الحكم البريطاني وقيام الوحدة العربية.

رغم أنه كان يضم أعضاء من طبقة ملاك الأراضي الكبار مثل عوني بيك عبد الهادي ورشيد الحاج إبراهيم - سيد عائلة بارزة في حيفا - إلا أن حزب الاستقلال جذب إلى صفوفه شباباً من أبناء الطبقة الوسطى بينهم عدد من المؤهلين مهنياً ممن تلقوا تعليمهم

في المدارس الغربية، إما في فلسطين وإما في الخارج. وجذب الحزب أيضاً بعضاً من أعضاء الطائفة المسيحية، بسبب أيديولوجيته العلمانية.

وفي لحظة اندلاع الثورة عام 1936، انتهى وجود الحزب ككتلة سياسية واحدة. ولكن رغم ذلك استمر أعضاء الحزب بلعب دور مهم في اللجان الوطنية التي سُكّلت في بداية الإضراب، وساهم عدد منهم في العمل الثوري بفاعلية.

الاحتلال الإسرائيلي وهزيمة المفتي 1947 - 1948:

بهزيمة مصر وموافقها اللاحقة على الدخول في مفاوضات هدنة مع إسرائيل انتهت هيمنة المفتي الطويلة على الحركة الوطنية الفلسطينية، وتوقفت اللجنة العربية العليا عن العمل. ورغم بقاء حكومة عموم فلسطين إلا أن هذا البقاء كان اسماً فقط، حيث اقتصر عملها على إصدار بعض البيانات في بعض المناسبات من مقرها في القاهرة. بعد ذلك أغلق الرئيس عبد الناصر مكاتبها عام 1959.

في اتفاقية الهدنة بين إسرائيل وشرق الأردن والتي تمت في رودس في أوائل نيسان 1949، وافق عبد الله على منع جميع القوات العسكرية وشبه العسكرية، البرية والبحرية والجوية، من القيام بأي عمل حربي أو عدواني ضد القوات الإسرائيلية.

في 26 نيسان 1949 تغير الاسم الرسمي للبلاد ليصبح المملكة الأردنية الهاشمية، حيث قرر الملك عبد الله، إسقاط كلمة فلسطين من اسم البلاد ومن قائمة ألقابه كملك. وفي كانون أول 1949 تقرر اعتبار الفلسطينيين المقيمين في المناطق التي تسيطر عليها الأردن، وفي الأردن نفسها، مواطنين أردنيين. وأخيراً، وفي 24 نيسان 1950، أعلن الملك عبد الله في خطاب العرش عن ضم وسط فلسطين بشكل رسمي، وصدر في اليوم ذاته مرسوماً يؤكد هذا الإعلان، ومنذ ذلك التاريخ أشارت كل البيانات الى تلك المناطق باسم الضفة الغربية (المملكة الأردنية الهاشمية).

باكتمال عملية التقسيم وإخماد بقايا المقاومة انتقل النضال من أجل استقلال فلسطين الى مرحلة العمل السياسي، وانتقل مسرح هذا العمل الى خارج فلسطين فأصبحت عمان خلال العقد القادم منبراً للتعبير عن الطموحات الفلسطينية بدل القدس. ولكنها كانت

معركة من جانب واحد، فعبد الله وورثته المدعومون من معظم القوى الغربية، والعازمون على الحفاظ على الوضع القائم، فرضوا على بقايا الزعامات التقليدية الفلسطينية أحد خيارين مصيريين: إما القبول بالإلحاق الذي فرضه عبد الله، مع ما يوفره هذا الإلحاق من هدوء وفرص اقتصادية، وأما مواجهة الملك والمملكة ومن وراءها في بريطانيا والولايات المتحدة. في النهاية اختاروا الخيار الأول، مما افقدهم مصداقيتهم أمام شعبهم، هذا الشعب الذي أخذ يتطلع الى زعماء أكثر نضالية في العالم العربي لمواصلة النضال وإنهاء الاحتلال الإسرائيلي وتحقيق دولة مستقلة.

استعادة الفصيل المؤيد لعبد الله:

تكلت محاولات عبد الله خلق عملاء له في فلسطين، يؤيدون التقسيم وضم وسط فلسطين للأردن، بالنجاح في خريف 1948 بعد أن اتبع انتصاراته العسكرية بمحاولة تجميع مؤيديه في الضفة الغربية. عقد في تشرين أول 1948 "مؤتمراً يضم عناصر من الطبقة الحاكمة الفلسطينية المؤيدة للعرش الهاشمي والحكم البريطاني. انعقد المؤتمر في عمان برئاسة الشيخ سليمان التاجي الفاروقي، أحد أعضاء النخبة التقليدية، ومؤيداً لحزب الدفاع في أواسط الثلاثينات. باشر المؤتمر بإصدار قرارات تتكر مزاعم حكومة عموم فلسطين التي شكلت في غزة قبل عدة أيام.

وفي 20 كانون أول، عين الملك عبد الله الشيخ حسام الدين جارالله، من عائلة مقدسية شريفة، متحالفة مع عائلة النشاشيبي، وعضو المجلس الإسلامي الأعلى في العشرينات، مفتياً للقدس بدل الحاج أمين.

وجاءت الضربة الأخيرة بل والقاضية للحسيني في الأسابيع القليلة القادمة، عندما غير العشرات من أتباعه في حكومة عموم فلسطين ولاءهم، وأيدوا عبد الله. من بين هؤلاء أربعة وزراء في حكومة عموم فلسطين المشكلة في غزة هم: أحمد حلمي باشا، عوني عبد الهادي، الدكتور حسين فخرى الخالدي، وكذلك سكرتير مجلس الوزراء، أنور نسيبة. وهيمن هؤلاء الرجال ومعهم آخرون من عائلات طوقان ودجاني وخطيب ونمر وبرغوثي

وجيوسي على ما تبقى من نشاط سياسي فلسطيني، وعلى قسم كبير من النشاط الاقتصادي.

الفوائد الاقتصادية:

لقد أدى ضم الضفة الغربية عام 1950 الى تحول تام في الاقتصاد والمجتمع الأردني. إذ ازداد عدد السكان أكثر من الضعف نتيجة تدفق اللاجئين الذين أقاموا في المناطق التي احتلها الأردن، فوصل عددهم عام 1955 الى أكثر من 1.450.000 بينهم حوالي 610 ألف - أي ما يقارب ثلثي مجموع السكان - من الفارين من المناطق التي احتلتها إسرائيل عام 1948.

أما أثر الهجرة الفلسطينية على المدن في الضفتين فكان مفاجئاً أيضاً: فعمان مثلاً، المدينة التي لم يتجاوز عدد سكانها 40 ألفاً في أوائل الأربعينيات، وصل عدد سكانها الى 120 ألف عام 1950 - ثلاثة أضعاف - ثم وصل عام 1960 الى 220 ألف أي بزيادة تتجاوز 550 بالمئة خلال عشرين عاماً.

وفي الضفة الغربية شهدت المناطق المدنية مثل القدس ورام الله وأريحا ونابلس وطولكرم ازدياداً كبيراً في عدد السكان، وقد وفر هذا الوضع - قلة الأراضي والتمدد السريع - فرصاً لامثيل لها لملاك الأراضي الكبار في الضفة الغربية، فبعضهم كما ذكر سابقاً اشترى أراضٍ في وسط فلسطين في فترة الاندباب من الأرباح التي تراكمت لديهم من زراعة وتصدير الحمضيات.

هناك مؤشرات على أن عدد ملاكي الأراضي القادرين على الاستفادة من الوضع الزراعي الجديد وتوسيع ممتلكاتهم كان كبيراً نسبياً. قدرت دراسة أجريت بهذا الخصوص عام 1964 عدد ملاك الأراضي (ومن ضمنها أراضي الضفة الغربية)، 647 مالكاً تزيد ملكية كل واحد منهم عن 250 أكر، ومجموع ملكية هؤلاء تساوي ما يملكه 68.728 فلاح تقل معدل ملكية الواحد منهم عن 25 أكر. (أي فدان = 4 دونم).

في حزيران 1967 كان هناك 666 مالكاً تزيد ملكية الفرد فيهم على 250 أكر:

245 مالك تبلغ ملكية كل منهم 500أكر أو أكثر، و 67 مالك تبلغ ملكية كل منهم 1250 أكر، و 22 مالك تبلغ معدل ملكية الواحد فيهم 2500 أكر .

أجريت دراسات أخرى في أواسط الخمسينات دلت على أنه رغم ارتفاع عدد الملكيات الصغيرة في الضفة الغربية، إلا أنه توجد في مناطق عديدة من الضفة الغربية ملكيات كبيرة، أهم هذه المناطق: المنطقة المحيطة بالقدس و نابلس والخليل. ففي منطقة القدس وزع 36.9% من الأراضي على وحدات تبلغ الوحدة منها 250 أكر، وفي الخليل وصلت النسبة 17.4% وفي نابلس 16.2%.

الى جانب قدرتهم على تحريك رأس المال والعمل، استفاد مالكو الأراضي الكبار من قدرتهم على الوصول الى الأسواق الداخلية والخارجية، ومن سيطرتهم على التجارة بين الضفتين الغربية والشرقية.

كذلك كانت لبعض العائلات في الخليل، وبعض القبائل المسيحية التي تسيطر على المنطقة الوسطى من وادي الأردن، صلات قوية مع عشيرة المجالي من شرق الأردن، ومن خلال هذه الروابط توصلت الى إقامة علاقات مع مسؤولين في أعلى المستويات الإدارية في عمان ومع مسؤولين في البلاط الملكي والجيش. لذلك لم تشكل مسائل الحصول على رخص تصدير أو تصاريح حدود أو نقل أي مشاكل حقيقية.

إضافة الى ذلك مارس مشايخ قبائل التميمية والطربين والعزازمة والجبارات في جنوب فلسطين أعمال التجارة بين الضفتين، حيث كانوا يتاجرون بشكل رئيس بالماشية وبالإنتاج الزراعي من أراضيهم الموجودة على جانبي الحدود. وكانت تجارة الحشيش مزدهرة بشكل كبير وتتضمن تهريب مايزرع منه في لبنان وسوريا عبر فلسطين وصحراء سيناء ليصل الى مستهلكيه في مصر .

فيما بعد وعندما أصبح منتج الأراضي الجديدة ثابتاً ومتزايداً، بدأ ملاك الأراضي الكبار في الضفة الغربية بتسويق سلعهم بأنفسهم - كما حصل مع منتجي الحمضيات فترة الانتداب- أو شكلوا تحالفات مع العائلات التجارية الكبيرة في الضفة الشرقية للهيمنة على تجارة التصدير .

ومن أكثر المغامرات التجارية نجاحاً، كانت تجارة زيت الزيتون من ممتلكات آل طوقان في منطقة نابلس. فبتأسيسهم لشركة مساهمة واستخدامهم لصلاتهم في الوزارات المعنية في عمان نجحوا في منع استيراد زيوت غذائية أخرى، وفي تصدير زيت الزيتون الى الخارج في موسم الزيتون، الأمر الذي ضمن لهم ولكبار المنتجين المتحالفين معهم سعراً عالياً لمنتوجهم في السوق.

بالإضافة الى ذلك، استثمر آل طوقان أموالهم في إنشاء المستودعات واليات التخزين، مما مكنهم من تخزين السلعة للوقت الذي يصل فيه السعر الى قمته القصوى. أما عائلة جرار التي كانت تملك كروم زيتون كبيرة في منطقة جنين، والتي كانت متحالفة مع عائلة طوقان، فقد استثمرت رأس مالها في زراعة أشجار الفواكه إضافة الى أشجار الزيتون. بهذه الطريقة استطاعت أن توسع استثماراتها ذات المدى الطويل وبطريقة مربحة جداً، إضافة الى أرباحها من تصدير الفواكه الى شرق الأردن.

وبدأت عائلة عبد الهادي بزراعة أشجار الزيتون وبالمتاجرة بأشغال الزيتون في الستينات. أما مالكو الأراضي الآخرين، ومن بينهم آل طوقان، فقد رفعوا مستوى إنتاجهم بتوسيع أسواق الصابون، وفتح أسواق جديدة للصابون المصنوع من زيت الزيتون في سوريا والخليج العربي، إضافة الى الأسواق التقليدية في مصر وشرق الأردن. واستثمر آخرون رؤوس أموالهم في زراعة البطيخ من أجل السوق المحلي والخارجي، وفي زراعة البندورة والخضار التي كانوا يصدرونها الى عمان.

هؤلاء الملاك والعائلات، احتكروا أيضاً مراكز مهمة أخرى في الوزارات وإدارات الخدمات العامة، في الفترة بين آبار 1949 ونيسان 1957 احتل المنصب من قبل راغب النشاشيبي، وخلوصي الخيري، وسليمان الطوقان، والشيخ محمد علي الجعبري، وهاشم الجبوسي، وعبد القادر الصالح وكلهم من أبناء العائلات المالكة للأراضي أو من النخبة التجارية التي أيدت الحكم الهاشمي في الضفة الغربية.

وفي المقابل، فقد عانت باقي قطاعات الطبقة الحاكمة الفلسطينية، والتي استمرت في معارضتها للإلحاق، كما عانت البرجوازية الصناعية الوليدة والفلاحون الصغار. وفي

عام 1956 أصبحت هذه المجموعات - مدعومة من العمال المدنيين والعمال الزراعيين العاطلين عن العمل والذين يقطنون في المخيمات، والمتقنين المستقلين - جاهزة لتحدي الهيمنة الهاشمية ولتحدي سيطرة الأعيان الفلسطينيين المتعاطفين مع الملك. مشاركة ما يسمى بالأشراف وكبار الملاك والبورجوازيين الفلسطينيين في حكومة الملك عبدالله :

رحبت قطاعات واسعة من الأشراف بالعلاقة الجديدة مع عبد الله، آمين ان يستعيدوا نفوذهم الذي تمتعوا به في ظل الحكم العثماني، والذي قضى الانتداب عليه، وبالتالي فان العديد من زعماء الأشراف وأبنائهم استمروا في خدمة الملك بإخلاص مقابل الحصول على امتيازات اجتماعية واقتصادية حرم منها أقرباؤهم الأكثر نضالية.

بدأ توزيع المناصب على الفلسطينيين المؤيدين للأسرة الهاشمية مع احتلال الفيلق العربي للضفة الغربية في النصف الثاني من عام 1948. فُعِين فلسطينيان هما عارف العارف - الذي عمل في شرق الأردن، وأحمد حلمي باشا حكام مناطق بإمرة إبراهيم هاشم. وبعد مؤتمر أريحا عين فلسطيني آخر، عزمي النشاشيبي، حاكماً عسكرياً وكان مقره رام الله. وفي آذار 1949 عين فلسطينيان هما حامد خليل، رئيس بلدية حيفا الأسبق والذي ساهم بفاعلية في تنظيم مؤتمر أريحا، ونعيم طوقان لرئاسة منطقتي رام الله والخليل. وفي أيلول 1949 عُين راغب النشاشيبي، رئيس بلدية القدس الأسبق، حاكماً عاماً لفلسطين العربية. قبل ذلك بعبدة أشهر، أي في آيار 1949، أجرى الملك تعديلاً وزارياً ليضم الى مجلس وزرائه ثلاثة فلسطينيين مؤيدين له هم: موسى ناصر مالك أراضي وحاكم منطقة رام الله في فترة الانتداب البريطاني، وروحي عبد الهادي (الذي ينحدر من أكبر العائلات المالكة للأراضي في فلسطين وكان مساعداً رئيساً للسكرتير العام لفلسطين في فترة الانتداب)، وخلوصي الخيري. وفي آب عُين راغب النشاشيبي وزيراً لوزارة اللاجئين الجديدة، حيث وفر له هذا المنصب سيطرة كاملة على صندوق المساعدات والأغذية الضخم، التي كانت ترسلها الأمم المتحدة والمنظمات الأخرى الخيرية.

عين الملك رجلين من أشد المعارضين للمجلس الإسلامي الأعلى وللمفتي في فترة الانتداب هما: الشيخ حسام الدين جار الله مفتياً للقدس (بدل الحج أمين) ورئيساً للقضاة في 20 كانون ثاني 1948، وراغب بيك النشاشيبي حارساً للاماكن المقدسة وللحرم الشريف، وأخيراً أمر الملك بتشكيل مجلس إسلامي أعلى جديد برئاسة عوني عبد الهادي.

ففي الانتخابات التي جرت في نيسان 1950، ترشح 65 مرشحاً من الضفة الغربية لعشرين مقعداً برلمانياً - ثلاثة مقاعد حفظت لفلسطينيين مسيحيين. فسيطر أبناء العائلات الشريفة والمالكة للأراضي الموالية للملك على قائمة الفائزين بالانتخابات، ضمت هذه القائمة تحسين عبد الهادي ورشاد الخطيب وعبد الرحيم جرار وأنور نسبية وقدري طوقان.

مُنح كل من الشيخ محمد علي الجعبري والشيخ سليمان التاجي الفاروقي، اللذين لعبا دوراً بالغ الأهمية في حشد المؤيدين لإلحاق الضفة الغربية، مقاعد في مجلس الأعيان في نيسان 1950.

كذلك احتكرت العائلات نفسها الحصة الفلسطينية في مجلس الوزراء، فعُين هاشم الجيوسي مثلاً في ست مجالس وزارية بين 1950 و 1957 كوزير للاتصال والداخلية والتجارة والمالية والزراعة والطيران المدني. أما أنور نسبية المنحدر من العائلات المقدسية الشريفة فعُين لأول مرة في مجلس الوزراء في أيلول 1952 حيث عمل وزيراً للإنماء والاعمار ثم وزيراً للدفاع ثم التعليم. أما أحمد طوقان خريج جامعة اكسفورد، والذي عمل أيام الانتداب في دائرة التعليم في فلسطين، وزيراً للخارجية ووزيراً للدفاع ورئيساً للوزراء.

وفي حالة الشؤون الخارجية مثلاً، أدت سيطرة الفلسطينيين على الوزارة خلال الخمسينات والستينات الى امتلاء سفارات الأردن بالعاملين الفلسطينيين، وخصوصاً من العائلات الموالية.

ففي تلك الفترة ضمت صفوف السفراء الأردنيين أمثال يوسف هيكل، رئيس بلدية يافا الأسبق (وعمل سفيراً في واشنطن ولندن وتايبي)، وحازم زكي نسيبة (عمل سفيراً في الأمم المتحدة) وعوني عبد الهادي (القاهرة)، وعيس البندك رئيس بلدية بيت لحم الأسبق (عمل سفيراً في اسبانيا)، وجمال طوقان (في بيروت) وعبد الله صلاح (الكويت ونيودلهي وباريس)، وعادل الخالدي (مدريد)، وأنور الخطيب في (القاهرة).

وأوجدت قيود أخرى في القانون البلدي تقصر حق التصويت على من يدفع ضريبة الملكية، أو مبلغ محدود كضريبة بلدية كل عام. هذا القانون جاء لمصلحة التجار والعائلات الكبيرة التي سيطرت الى حد ما على المجالس البلدية في مناطقها خلال فترة الحكم الأردني.

فمثلاً انتخب الحاج معزوز المصري رئيساً لبلدية نابلس في ثلاث دورات انتخابية من بين أربع دورات، عقدت بين 1951 و1967 وكان عادل الشكعة عضواً في المجلس ذاته خلال فترة الحكم الأردني كله. في تلك الأثناء جُند أبناء العائلات الكبيرة كضباط في الفيلق العربي وفي القوى الجوية.

التحدي الوطني الجديد:

لم تكن هيمنة المؤيدين للنظام الهاشمي من الطبقة الحاكمة الفلسطينية عملية سهلة. ففي الضفة الغربية واصلت المقاومة المسلحة، المدعومة من المفتي في موقعه في مصر، شن غارات ضد المناطق التي احتلتها إسرائيل حتى بعد الإعلان الرسمي لضم الضفة الغربية للأردن.

وفي تموز 1951 وقع الملك عبد الله نفسه ضحية هذا الغضب الفلسطيني، حيث اغتاله خياط فلسطيني على درجات المسجد الأقصى في القدس.

بعد ذلك بعام أسقط نظام فاروق في مصر، وسرعان ما لمست نتائج ذلك في الضفة الغربية حيث ترافق هذا الأمل مع تصاعد الاستياء من الإجراءات القمعية التي يمارسها الفيلق العربي ومع تصاعد المعارضة للإلحاق بالأردن.

جلب تتويج الملك حسين في أيار 1953 فترة من الهدوء النسبي. ولكن في خريف العام نفسه نزل الفلسطينيون الى الشوارع مرة أخرى. تبعه شغب في كانون الأول وخرجت المظاهرات الجماهيرية ضد نظام الملك في ربيع وصيف 1954.

لقد وضع إصرار الملك على إنقاذ عرشه ولو على حساب أرواح الفلسطينيين، العائلات الفلسطينية التي تدعم العرش في مأزق صعب، فإما أن يتبعوا خطوات رجل السياسة الوطني سليمان النابلسي- شاب يملك بنكاً ومن عائلة متنفذة من أصل فلسطيني- وينسحبوا من الانتخابات، أو أن يتجاهلوا ما يقترفه الفيلق العربي ويدعموا الإجراءات القمعية.

في عام 1954 هدد تزامن الاحتجاج الجماهيري مع تنامي المعارضة في البرلمان بإثارة المزيد من المطالب بالإصلاح الديمقراطي وإنهاء الوجود البريطاني في الأردن. وبإصرار من الملك اصدر رئيس الوزراء أبو الهدى في تشرين أول قراراً باعتقال عدد من مرشحي المعارضة كان من بينهم النابلسي. حُطرت النشرات الحزبية وأُبعد المناضلون المعروفون عن اللوائح الانتخابية. ولكن غضب الجماهير الذين لجأوا الى إحراق وتخريب الفيلات الخاصة والمباني الحكومية في عمان أُنْتَى الحكومة والفلسطينيون فيها على ممارسة المزيد من الاحتكار الانتخابي خوفاً من تضرر ممتلكاتهم الخاصة.

وبتسلحهم بالتعديلات الدستورية الجديدة، شن أبناء العائلات الكبيرة المنشقون على عائلاتهم، والذين أُبعدوا عن السلطة، شنوا حملة مكثفة وواسعة في السنتين اللاحقتين من أجل فرض انتخابات برلمانية جديدة. وبزعامة النابلسي شكلوا حزباً جديداً هو الحزب الاشتراكي الوطني ضم مالكي أراضي وشيوخ عشائر فلسطينيين وشرق أردنيين، وكذلك ممثلين عن البرجوازية الوليدة الذين أرادوا إحداث إصلاحات اقتصادية وسياسية.

أدى انتصار المعارضة في الانتخابات التي جرت في تشرين الأول الى دخول أغلبية وطنية في مجلس النواب ومجلس الوزراء. وكان حزب النابلسي الذي حصل على 18% من مجموع أصوات الناخبين التي بلغت 405 آلاف صوت هو المنتصر الحقيقي،

حيث حصل على 12 مقعداً من بين أربعين مقعداً نيابياً. وبتحالفه مع حزب البعث الذي حصل على مقعدين والجبهة الوطنية بقيادة الشيوعيين التي حصلت على ثلاث مقاعد، والنواب المستقلون الثلاثة استطاع النابلسي أن يشكل ائتلاًفاً حكومياً من 20 مقعداً نيابياً. لقد تقلص عدد النواب المؤيدين للحكومة الى 8 أعضاء فقط بعد أن كانوا 35 نائباً في المجلس السابق.

أما في مجلس الوزراء فقد حل الاشتراكيون الوطنيون والبعثيون محل حلفاء الملك من عائلات النشاشيبي والنسيبة وطوقان. وأعطى منصب الدكتور حسين فخري الخالدي الذي كان وزيراً للخارجية الى محرر شاب من رام الله هو عبد الله الريماوي، الذي أسهم في تأسيس حزب البعث والذي اعتقل مراراً بسبب معارضته لنظام الملك ولبريطانيا. لم تكن الحكومة الجديدة، رغم راديكاليته، معارضة كلياً للعرش، ولم تكن ملتزمة بإقامة النظام الجمهوري. دعا النظام الجديد الى إرساء الحريات الديمقراطية والسياسية وإدخال إصلاحات اقتصادية واجتماعية، هذه الإجراءات كانت تسعى لتحويل نظام الحكم من ملكي مطلق الصلاحيات الى نظام يشبه الملكيات الدستورية في أوروبا. لم تضع الحكومة الجديدة وقتاً طويلاً بل أسرعت الى تغيير تحالفات الأردن الخارجية. فأعلنت أن الأردن حكومة وشعباً هو جزء من الأمة العربية ودعت الى تحرير الأراضي العربية من السيطرة البريطانية والفرنسية.

في نهاية تشرين ثاني 1956 كان النابلسي يتمتع بدعم الوزارة والبرلمان والبلاد كلها، عندها شجب الإمبريالية بجميع وجوهها، وأعلن عن نية حكومته إلغاء المعاهدة البريطانية-الأردنية، وطالب بريطانيا بسحب جميع قواتها من الأراضي الأردنية. وأخيراً وكجزء من إعادة صياغة تحالفات الأردن الخارجية، أقيمت العلاقات الدبلوماسية مع الاتحاد السوفيتي وجمهورية الصين الشعبية.

على أية حال لم تدم وحدة البلاط والوزارة والبرلمان طويلاً، فعندما تراجع خطر الغزو وخطر الانتفاضة الداخلية، تحرك الملك مدعوماً من البلاط والفلسطينيين الموالين له

ولبريطانيا لقلب سياسات النابلسي فحصل في خطواته هذه على تأييد كبير من الولايات المتحدة.

وفي 10 نيسان 1957 أذعن رئيس الوزراء لمطلب الملك لأن هذا ما ينص عليه الدستور.

وفي 25 نيسان عندما أيقن الملك استحالة إمكانية تشكيل حكومة تتسجم مع تطلعاته، وبعد خروج الجماهير الى الشوارع في عمان والقدس ونابلس، وأوقف الملك العمل بالدستور، وحل البرلمان، وأعلن الحكم العرفي، وحظر الأحزاب السياسية، وإنزال الجنود الى الشوارع، وفرض حظر التجول على مدار اليوم في القدس ونابلس ورام الله واريب. في اليوم الثاني تم اعتقال المئات من معارضي الملك من بينهم النابلسي ونعيم عبد الهادي وعبد الحليم النمر ليحاكموا أمام المحاكم العسكرية. ثم عين الملك مجلس وزراء جديد ضم عدداً من الفلسطينيين الموالين للملك مثل سليمان طوقان.

ولكن رغم ما قد يبدو من أن الجبهة الداخلية باتت آمنة نتيجة القمع الملكي، فإن مشاكل الملك لم تنته بعد. فقد اندلعت حرب الكلام بين الأردن من جهة وكل من مصر وسوريا من جهة أخرى. ثم أعلنت كل من مصر وسوريا في شباط عن نيتها الاندماج في الجمهورية العربية المتحدة، فبات أعداء الملك في العالم العربي أقوى من أي وقت مضى.

بعد شهور قليلة عندما أطاح انقلاب عسكري في بغداد بابن عمه فيصل الثاني وخشية أن يلحق بابن عمه، طلب الحسين مساعدة طارئة من بريطانيا والولايات المتحدة. بعد ثلاثة أعوام خفف الانفصال بين سورية ومصر والذي تم عام 1962، الضغط عن الملك، ولكن حينها كانت مسألة الحقوق الفلسطينية ومواصلة النضال من أجل الوحدة العربية بشكل عام قد خرجت من يده.

أما النبلاء الفلسطينيون الذين مازالوا موالين للملك والعرش في الأردن، فقد جلبت لهم هزيمة النابلسي والمتعاطفين معه الارتياح، حيث تجنبوا غضب مواطنيهم وكافأهم الملك عل إخلاصهم له بإعطائهم مناصب رفيعة وامتيازات اقتصادية كبيرة.

أما أولئك الفلسطينيين الذين انضموا الى المعارضة وسعوا الى المحافظة على مصداقيتهم أمام مواطنيهم بإقامة علاقات مع الطبقة البرجوازية الوليدة، وبدرجة أقل مع المثقفين والفلاحين المجريين فقد واجههم خيار صعب، فإما الانضمام الى فلسطيني المنافي والإذعان أمام إبعادهم عن السلطة وإما التضحية بروابطهم مع الجماهير الفلسطينية مقابل أن يحظوا برعاية الملك.

مع حلول عام 1967 كان أشخاص مثل أنور الخطيب وأنور نسيبة والشيخ محمد علي الجعبري وبعض المنشقين من عائلة طوقان يعتبرون من أقرب المقربين في الضفة الغربية. وتابعوا هذا الدور، معتمدين على روايتهم كوزراء وسفراء وقضاة ورؤساء بلديات، حتى بعد الاحتلال الإسرائيلي للضفة الغربية عام 1967، وبعد الحرب الأهلية في الأردن عام 1970-1971. ومع العناصر الموالية للملك من العائلات المالكة الفلسطينية وزعماء القبائل الموالين لحسين أسهم هؤلاء بمنع تبلور وعي فلسطيني خاص في الضفة الغربية وفي الأردن حتى أواخر الستينات.

القومية والبرجوازية:

لم يكن الأردن البلد الوحيد الذي عانى من النتائج السلبية لضياح فلسطين فقد سقط نظام الملك فاروق في مصر في تموز 1952، وبداية المرحلة الناصرية، حيث تعرض عبد الناصر عام 1955 لحملة شجب مريرة من آلاف الفلسطينيين الغاضبين الذين طالبوا بحمل السلاح بعد الهجوم الإسرائيلي على مواقع مصرية وأهداف مدنية في غزة في شباط مما أدى الى مقتل 39 شخصاً. وحدث الغزو الإسرائيلي للسويس، والذي تم بعد 18 شهراً من الهجوم الإسرائيلي على غزة، مظاهرات جماهيرية في عشرات العواصم العربية من طهران الى بيروت والقاهرة والجزائر. وبعد فترة وجيزة من نزول القوات الأمريكية في لبنان عام 1958 أسقطت الأسرة الهاشمية في العراق بانقلاب دموي قاده العميد الركن عبد الكريم قاسم. وأصبحت القومية العربية الراديكالية كما لو أنها الخبز اليومي للجماهير، وباتت الأنظمة العربية القائمة مهددة بالسقوط نتيجة انقلابات عسكرية أو تحركات جماهيرية.

على أية حال كان واضحاً أن العديد من العرب اعتقدوا أن يوم التحرر من بقايا الاستعمار بات وشيكاً، بينما واقع الحال كان يشير الى أن المنطقة تمر في مرحلة جديدة من الهيمنة الغربية ولكن بصورة غير مباشرة، أو بكلمة أخرى تخضع للاستعمار الجديد" وكان أهم تطور في تلك المرحلة هو التوسع الكبير في إنتاج النفط في الخليج العربي.

أدى هذا الازدهار النفطي الى توسع مدن أخرى في المنطقة نتيجة تدفق الواردات وفتح شركات جديدة لخدمة حقول النفط، وإنشاء مصاف للنفط وموانئ لتصديره على شواطئ المتوسط، والازدياد الكبير على طلب المواد الاستهلاكية. فيبروت مثلاً، شهدت نمواً ملحوظاً بعد هزيمة 1948 مباشرة، إلا أنها أصبحت منذ أواسط الخمسينيات وما تلاها مركزاً رئيسياً للتجارة من والى الخليج، وباتت محطة رئيسية لإعادة تدوير أموال النفط العربي.

وأضحت عمان، والتي كانت عشية هزيمة فلسطين بلدة صغيرة، مدينة رئيسية وفرت فرص استثمار جديدة للفلسطينيين الذين يملكون رأس المال اللازم وخصوصاً في أوائل الخمسينيات ومن ثم في الستينات والسبعينات عندما تزايدت إمكانيات الاستثمار بسبب تدفق الأموال المرسلة من الفلسطينيين العاملين في الخليج الى عائلاتهم في الضفة الغربية وشرقي الأردن.

بالنسبة لمئات الآلاف من الفلسطينيين الذين فقدوا بيوتهم ومصادر رزقهم عام 1948 كانت هذه البلدان بمثابة احد أبواب الأمل أمامهم. ولكن الفرص الجديدة التي منحها استثمار النفط العربي وتدفق رؤوس الأموال الغربية لم تكن متساوية لكل الفلسطينيين، فبالنسبة لأكثرية الفلسطينيين وبخاصة أولئك الذين يعيشون في المخيمات والضواحي الفقيرة للمدن داخل البلدان المجاورة لإسرائيل لم يؤد الثراء النفطي إلا الى ارتفاع أجور البيوت وغلاء المعيشة وتشقت العائلات، ذلك أن أبناء العائلات الفقيرة كانوا يهاجرون الى الخليج ليعملوا في الأشغال ذات الأجور المتدنية، أو يذهبون الى المدن الكبيرة في لبنان وسوريا والأردن. من ناحية أخرى استطاع الفلسطينيون من أصحاب رؤوس الأموال

والمؤهلات العلمية الحصول على وظائف ذات دخول عالية في الشركات الأجنبية، أو في الوزارات والمعامل الخاصة في دول الخليج. أو استطاعوا الاستقرار خارج المخيمات: في بيروت وعمان والقاهرة والولايات المتحدة الأمريكية وأوروبا.

بعد الهزيمة بثلاثين عاماً تشكلت طبقة جديدة في المجتمع الفلسطيني قوامها الفلسطينيون الذين تمكنوا من تحويل رؤوس أموال كافية للبدء بأعمال جديدة خارج فلسطين، وأولئك الذين تمكنوا من الإقامة في الخليج، ومن كان لهم دور في التطور الاقتصادي السريع الذي طرأ على البلدان العربية الرئيسية. تعطينا الأرقام عن عدد الفلسطينيين المقيمين في الخليج عام 1970 (وهي أول سنة تظهر فيها مثل هذه الإحصائية) فكرة أولية عن حجم هذه الطبقة الجديدة. تظهر هذه الإحصائية أن 189 ألف فلسطيني يعيشون في دول النفط العربية مثل العراق والعربية السعودية والكويت وقطر وإمارات الخليج وأن 5000 آخرين استقروا في ليبيا ليصبح الرقم الإجمالي 194 ألف، أي حوالي 6.6% من مجموع الشعب الفلسطيني.

وفي العام 1980 ازدادت نسبة الفلسطينيين المقيمين في الخليج وليبيا لتصل 12.6% من مجموع الشعب الفلسطيني ككل، ضعف ما كانت عليه عام 1970.

البرجوازية الجديدة هذه تتشابه مع نظيرتها الأوروبية في القرن التاسع عشر ببعض السمات إلا أنها تختلف عنها في أمور كثيرة مهمة، أهم هذه الاختلافات هو أنها تفتقد للأرض والممتلكات العقارية والمصانع، والأهم من هذا كله أنها تفتقد قاعدة أرضية-دولة- لتعمل فيها. نتيجة ذلك ترافق تأييدها العلني النمط الغربي للتطور الرأسمالي والاستثمار الحر مع دعم العمل السياسي ذي الطبيعة الراديكالية أكثر مما كان سائداً لدى البرجوازية الأوروبية، بالتحديد لجهة مساندها للكفاح المسلح وحرب الشعب. (مفارقة)!

رغم أن بعض أعضاء هذه الطبقة وبخاصة الذين شكلوا الانتلجنسيا الجديدة في الستينات، دعوا إلى التغيير الاجتماعي الجذري داخل المجتمع الفلسطيني وفي العالم

العربي أيضاً، فإن أغليبيتهم حددت دعمها للمنظمات الفلسطينية التي أعلنت عدم التدخل في الشؤون الداخلية للدول العربية (بالتحديد فتح).

سنستعرض فيما يلي أصول البرجوازية، نموها في الخمسينات والستينات، وتحالفاتها مع الطبقات الأخرى في المجتمع الفلسطيني وعلاقتها مع نظيراتها العربيات منذ عام 1948 وحتى أوائل السبعينات - لحظة اندلاع الحرب الأهلية في الأردن. من الجدير بالذكر أن سياسة التسوية لم تكن تطرحها في السابق سوى بقايا الارستقراطية الفلسطينية التي عاشت في الضفة الغربية والأردن.

تحويل رؤوس الأموال:

لم تكن فلسطين عام 1948، ذلك البلد المتخلف والمتأخر كما صورتها الحركة الصهيونية. فقد أدى الازدهار العمراني، والتطور السريع في مجال الصناعة، وتدفق رؤوس الأموال الناجم عن الوجود العسكري البريطاني فترة الحرب العالمية الثانية، الى نمو اقتصادي واضح ووصول مستوى الدخل الى درجة لم يسبق لها مثيل بالنسبة لكل طبقات المجتمع الفلسطيني ومن ضمنها الفلاحين الذين يملكون الأرض التي ارتفعت أسعارها ارتفاعاً كبيراً، هذا إضافة الى ارتفاع أسعار المنتجات الزراعية. وبينما أنفقت معظم الأموال التي تدفقت إلى المناطق الريفية على بناء المدارس والمستشفيات والعيادات.

وبالمقابل مال التجار والحرفيون في المناطق المدنية، وخصوصاً الساحلية منها، الذين استفادوا من الازدهار الذي رافق الحرب، إلى استثمار جزء كبير من أموالهم كمخدرات في البنوك في الوطن والخارج - بشكل أساسي في بريطانيا - وفي شراء الأسهم والسندات والقيود وأشكال أخرى من الأوراق المالية التي أصبحت متوفرة في فلسطين نتيجة تداخل اقتصادها بالسوق العالمية. لا يوجد لغاية الآن تقدير كامل لرأس المال الفلسطيني في الداخل والخارج لحظة إقامة دولة إسرائيل - وقد لا يعرف أبداً بسبب إتلاف الوثائق أثناء الانسحاب البريطاني والغموض الكبير الذي يحيط بمسألة "التعويض" للفلسطينيين الذين أُجبروا على الفرار - ولكن يمكن التوصل الى بعض التقديرات للثروة والممتلكات

الفلسطينية من المعطيات التي قدمتها حكومة فلسطين للجنة التقصي الانكليزية- الأمريكية في العامين 1945 و1946. والأرقام هي تقديرات تقريبية فقط، ولا تتضمن الممتلكات العربية من المباني المدنية والاستثمار في تحسين هذه المباني، إن ملكية رأس المال في فلسطين 1945 بلغت (132.6) مليون جنيه والأرجح أن الرقم الفعلي أعلى من هذا، وتراوحت قيمة الأملاك العربية في القسم الفلسطيني الخاضع للسيطرة الإسرائيلية بين 500 مليون دولار و3 بليون دولار أمريكي وذلك حسب التقديرات المختلفة، ومن بين مبلغ 60 مليون جنيه فلسطيني في التداول في فترة الهزيمة (نكبة 48) انتقل 27 مليون جنيه فلسطيني منها الى حكومة إسرائيل لتحويلها الى عملة إسرائيلية، وبقي مبلغ 12.5 مليون جنيه فلسطيني في المناطق العربية من فلسطين، وادخل من المبلغ المتبقي ما يقدر بمبلغ 10 مليون جنيه فلسطيني الى الأردن- حيث بقي الجنيه الفلسطيني هو العملة الرسمية هناك حتى عام 1950 و3 مليون جنيه فلسطيني الى لبنان، و1.5 مليون الى سوريا، و100- 200 ألف جنيه فلسطيني الى كل من مصر والعراق.

لا تتوفر أرقام دقيقة للودائع البنكية ولكن يمكن معرفة المبالغ التي حولت من دراسة أجزائها عدد من البنكيين المعنيين في أوائل الخمسينات. قدرت الدراسة أن المودعين الذين لجأوا الى الأردن حولوا ما يقارب من 10 مليون دينار أردني (10 مليون جنيه فلسطيني).

ففي نهاية آب عام 1956 بلغ مجموع المبالغ المحررة التي أعطيت للفلسطينيين 2.633.175 جنيه إسترليني. الجزء الأكبر من هذه المبالغ وهو 1.6 مليون جنيه إسترليني ذهب للفلسطينيين في الأردن، وحصل الفلسطينيون في لبنان على 700 ألف جنيه إسترليني. وأعطيت مبالغ اصغر لأصحاب الحسابات المقيمين في سوريا ومصر وبلدان عربية أخرى. إضافة الى ذلك حرر مبلغ آخر وهو 25.516 جنيه فلسطيني في الفترة بين آب 1956 الى 1958، مما أوصل مجموع ما حرر 2.660.000 جنيه إسترليني.

استثمر جزء لا بأس به من المبالغ المودعة بالإسترليني والسندات والودائع التي تم تحويلها في الأراضي والأملاك العقارية المدنية أو بناء البيوت السكنية الخاصة في شرق الأردن. أما في البلدان العربية المضيفة الأخرى مثل سوريا ولبنان ومصر ودول الخليج فإنه كان صعباً على الفلسطينيين التملك بسبب عدم حصولهم على جنسيات تلك البلدان وبسبب القيود التي وضعتها حكومات تلك البلدان على تملك الأراضي والأملاك العقارية، مما أدى إلى استثمار الأموال الفلسطينية المحولة إلى تلك البلدان في منشآت محلية أو إقامة شركات فلسطينية جديدة. فمثلاً استغل يوسف بيدس - موظف بنك سابق وصراف أثناء فترة الانتداب - الأموال التي حصل عليها زملائه من المبالغ المحررة من بنك باركليز وأموال أخرى حصل عليها بعد سقوط الجنيه الفلسطيني للبدء بعمل صرافة جديد في بيروت، تحول فيما بعد إلى بنك يملك ملايين الدولارات وشركة لها عملياتها على امتداد العالم العربي وأجزاء من أوروبا.

أما عائلة طوقان في نابلس فقد استثمرت أموالها لتوسيع عملياتها في شرق الأردن ولإنشاء مجمعات صناعية مثل شركة الزيوت النباتية في الأردن، وقد ضم مجلس إدارة الشركة المذكورة عام 1964 أربعة من أغنى تجار نابلس وكذلك تجار وصناعيون من عمان.

وبالنسبة للفلسطينيين الذين كانوا يعملون في دوائر حكومة الانتداب، والذين تقاضوا قيمة تقاعدهم وتعويض الحرب بالجنيه الإسترليني، فإنهم إما أنشأوا شركات سفر وتجارة صغيرة في العالم العربي وأوروبا، أو فتحو مكاتب مختلفة التخصصات (المحاماة والمحاسب وغيرها)، أو أنفقوا أموالهم على تعليم أبنائهم في الجامعات الأمريكية والأوروبية.

لقد اتخذت معظم الشركات الموجودة في فلسطين قبل 1948 والتي ملكها أفراد أو أسر أو شركاء شكل الشركات المساهمة المحدودة، وبعد النمو السريع لهذه الأشكال من الشركات في الفترة التي تلت الحرب العالمية الثانية، تمكنت هذه الشركات بسهولة من نقل أموالها إلى الخارج. فمثلاً الخطوط الجوية للشرق الأوسط التي أسست عام 1943،

وشركة التأمين العربية أعادتاً مزاولة نشاطهما في لبنان بعد هزيمة 1948. وفي نهاية الخمسينات عندما شهدت الشركتان نمواً ملحوظاً في أرباحهما وازداد عدد المساهمين فيهما انضم إليهما عدد من أغنى الفلسطينيين في العالم العربي.

وهناك فلسطينيون آخرون أمثال فؤاد سابا الذي ضمت شركته للمحاسبة مكاتباً فرعية في سوريا وشرق الأردن ولبنان وفلسطين، وأسس عدد من أفراد عائلة شومان البنك العربي في فلسطين عام 1930، واستطاعوا في أواخر الأربعينات نقل مقر البنك من القدس الى عمان، بعد سلسلة من الإجراءات الجريئة التي تضمنت تهريب الوثائق والخزائن والأموال النقدية وحسابات البنك.

إضافة الى تحويل المبالغ الإستراتيجية والسندات والودائع البنكية والأسهم والتأمينات الى الخارج تمكن العديد من الفلسطينيين من أن يخرجوا معهم وينقلوا كميات من الذهب والمجوهرات والنفائس الأخرى والأدوات الزراعية والماشية ومفروشات البيوت. ويستطيع المرء أن يجزم أن هذا النوع من المال لم يستخدم بالاستثمار أو الصناعة، بل كانت الأمهات تبعنه قطعة وراء أخرى لإطعام عائلاتهن خلال سنوات اللجوء الأولى.

عرض وتلخيص كتاب فلسطين والفلسطينيون (4-7)

الأحد 31 أكتوبر 2021

عرض وتلخيص كتاب

فلسطين والفلسطينيون

(1876-1983)

(تأليف: بامبلا آن سميث، ترجمة: إلهام بشارة خوري، دمشق - دار الحصاد للنشر - 1991)

التجارة والاستثمار في الشتات، 1948-1974:

اضطر الفلسطينيون بحكم وجودهم في الدول العربية المجاورة لمواجهة قيود شديدة. اختلفت الظروف من بلد الى آخر ومن مدينة الى أخرى. في لبنان مثلاً كانت القيود قاسية.

أما الفلسطينيون الذين لجأوا الى مصر ولم يكونوا من أبناء الطبقة العليا أو أقرباء بالزواج من مواطن مصري فقد أُعيدوا الى قطاع غزة.

أما في سوريا و الأردن فقد كانت الظروف أفضل بحيث سمح للفلسطينيين بشكل عام العمل والانخراط في نشاطات تجارية دون إذن مسبق. أما في العراق فقد سمح للفلسطينيين بالعمل في القطاعين العام والخاص، وفتح المتاجر والأعمال الصغيرة. واجه الفلسطينيون في دول الخليج نمط حياة مختلفاً تماماً عن ذلك الذي اعتادوا عليه، إذ أن عدم توفر الخدمات الاجتماعية الأساسية ووسائل النقل أعاق بشكل أوتوماتيكي الحركة الاجتماعية والجغرافية.

أما في الكويت فقد سمح للفلسطينيين بامتلاك بيوتهم وقطعة ارض حول المنزل، ومنعوا في الوقت نفسه من تأجيرها.

لقد وجد الفلسطينيون في المنافي أن حريتهم مقيدة، إلا أن أصحاب الأموال وذوي النفوذ والمهين غالباً ما كان باستطاعتهم التغلب بالتحايل على تلك القيود، أو التمتع بمعاملة خاصة أو اعتبارات معينة. ففي لبنان مثلاً أعطيت الأولوية في الحصول على إذن عمل

لذوي التحصيل العالي، أو المهنيين المتخصصين، ولأولئك الذين لهم أصول لبنانية، وللمتزوجين من امرأة لبنانية الأصل. استطاع الفلسطينيون مثل اميل البستاني - اللبناني المولد- الذي هاجر الى فلسطين في فترة الانتداب وأسس شركة للتعهدات والتجارة، نقل نشاط شركاتهم الى بيروت بعد هزيمة 1948.

على أية حال بإمكاننا أن نستنتج من تلك الظروف الفلسطينيين الذين استطاعوا الحصول على عمل في إحدى الشركات الأجنبية العديدة التي أسست أعمالاً لها في لبنان في نهاية الأربعينات وفي الخمسينات. ويمكننا القول هنا أن الطبقة الوسطى المدنية بالتحديد كانت المستفيد الأول من هذا الوضع، ذلك أن العديد من أبناء هذه الطبقة تلقوا تعليمهم في فلسطين باللغة الانكليزية الأمر الذي مكّنهم من اعتلاء مناصب هامة في الجامعة الأمريكية في بيروت وفي شركة ناشيونال كاش رجيستر وشركة IBM وتايم لايف وشيل والتابلين (شركة خطوط النفط العربية) في صيدا، ومكاتب شركات النفط العراقية في بيروت وطرابلس، وشركات أخرى تابعة للمصالح الأمريكية والبريطانية. يضاف إليهم أيضاً أولئك الذين حصلوا على امتيازات من الشركات الأمريكية والبريطانية في فلسطين في فترة الانتداب والذين استغلوا اتصالاتهم الخارجية لإعادة فتح أعمال مماثلة في بيروت وبفضل ذلك نمت أقلية من الفلسطينيين الأثرياء في رأس بيروت وصيدا حيث كان نمط حياتهم مناقضاً لحياة العشرات الآلاف من الفلسطينيين في المخيمات وفي الأكوخ الممتدة خارج المدن الرئيسية. واستطاع العديد من هؤلاء الأثرياء الحصول في أوائل السبعينات على الجنسية اللبنانية.

أما في سوريا فقد مكنت القوانين المريحة التي حكمت نشاط الفلسطينيين أصحاب رؤوس الأموال من فتح متاجر وتأسيس أعمال وشركات بنفس الشروط التي كان يخضع لها السوريون. بالمقابل كان حصول العمال الفلسطينيين على عمل صعباً جداً لأنهم مجبرون على منافسة العمال السوريين على الوظائف القليلة.

أما الفلسطينيون الذين استقروا في العربية السعودية في أواخر الأربعينات فقد استفادوا من النمو الهائل في الاقتصاد الذي بدأ بالتوسع السريع في إنتاج النفط. فحصل العديدون

على جنسيات سعودية وكان بحوزتهم بعض المال، ولم تكن القيود على النشاط التجاري في أيام الازدهار الأولى شديدة. إضافة إلى ذلك استفاد هؤلاء من المبالغ الهائلة التي قدمتها الشركة العربية الأمريكية للنفط (ارامكو)، والوكالة الأمريكية (الولايات المتحدة) للإئماء الدولي (AID)، وبرنامج واشنطن و (IV) وغيرها من برامج التمويل الأميركية. واستطاع الذين يحملون مؤهلات علمية مثل الأطباء والأساتذة والمحاسبين والمهندسين والإداريين والمستشارين الحصول على وظائف. ووجد آخرون أعمالاً مربحة مثل التعهدات والوكالات وتمثيل الشركات الأجنبية.

وعمل اعتماد المملكة الكبير على الفلسطينيين للعمل في سفاراتها وقنصلياتها في الخارج عمل على تمكين الجالية الفلسطينية في البلاد من إقامة صلات مع مصدري الأسلحة والمعدات الصناعية في الولايات المتحدة خارج إطار الأرامكو، ومكنهم أيضاً من الدخول في علاقات عمل وثيقة مع العائلات التجارية السعودية الأصل، التي سعت إلى توسيع أعمالها في الستينات والسبعينات.

في الكويت ودول الخليج الأخرى وفر وجود الشركات البريطانية في أوائل الخمسينات فرص عمل للفلسطينيين من أولئك الذين سبق أن عملوا مع الحكومة البريطانية في فلسطين أو تعلموا في المدارس البريطانية أيام الانتداب. لعب أحد القادمين الأوائل إلى الكويت، محسن قطان، دوراً رئيسياً في تطوير النظام التعليمي في الكويت، وحقق صلات حميمة مع العائلة الحاكمة وأبناء وبنات أهم العائلات التجارية نتيجة وضعه العلمي، وأصبح فيما بعد ابنه عبد المحسن القطان نائب سكرتير وزير الأشغال العامة، وفي عام 1959 أسس شركة الهاني الكويتية للتعهدات التي بنت فندق الشيراتون ومجمع شركة الطيران الكويتية ومستودعات مياه ضخمة ومباني سكنية وشبكة مصارف المياه في الكويت.

في عام 1968 وبعد أن جمع ثروة طائلة انتخب عبد المحسن القطان رئيساً للمجلس الوطني الفلسطيني، وجاء هذا الانتخاب بسبب وضعه المالي المهم وبسبب دعمه الكبير لحركة فتح منذ أواخر الخمسينات*.

وفي نهاية الخمسينات كان تعداد الجالية الفلسطينية في الكويت قد وصل إلى عدة آلاف واعتبرت من أغنى الجاليات الفلسطينية في الشتات، والتي وصل تعدادها بعد عشرين سنة ما يقارب 400 ألف، ولعبت مساهماتها المالية المقدمة لفتح ولمنظمة التحرير الفلسطينية دوراً حيوياً في تمكين المنظمة وحركة فتح من النمو في السبعينات رغم الانتكاسات التي لحقت بحركة المقاومة في الأردن ولبنان.

ولقد جذبت مشيخة قطر أيضاً جزءاً من الفلسطينيين، حيث ساعدهم في ذلك عبد الله درويش (مقدسي)، وهو تاجر معروف حقق هو وأبوه وإخوته علاقات وثيقة مع العائلة الحاكمة ومع الرعايا البريطانيين في الدوحة. قوي مركزه في البلاد عندما عُين وكيل المشتريات الرئيسي لشركة نطق قطر - التي كانت كل من شركة شيل وبريتيش بتروليوم تمتلك فيها أسهماً.

أما الهجرة الفلسطينية إلى الإمارات العربية المتحدة فقد تأخرت إلى ما بعد اكتشاف النفط عام 1963. وقد نمت الجالية الفلسطينية، التي كان تعدادها لا يزيد على 450 شخصاً فقط، بشكل كبير بعد حرب 1967، عندما ازداد الطلب على المهندسين والموظفين المدنيين مع تدفق عوائد النفط.

إذ رحبت الإمارات بالفلسطينيين، بخاصة أولئك الذين يحملون شهادات عالية. وفتح الفلسطينيون الذين يملكون شركات في أماكن أخرى من الخليج فروعاً لشركاتهم في أبو ظبي ودبي وإمارات أخرى، وبدأوا باستخدام أبناء وطنهم المقيمين في لبنان والأردن. وامتألت الوزارات والسفارات لدولة الإمارات بالعاملين الفلسطينيين.

كما قام بعض الفلسطينيين بالهجرة إلى الولايات المتحدة وبلدان أمريكا اللاتينية مثل تشيلي والبرازيل والأرجنتين جذبوا إليها جزءاً من أبناء القرى المسيحية ممن كان لهم أقرباء قد هاجروا في أوائل القرن الحالي لممارسة أعمال تجارية صغيرة أو للعمل على تطوير تصدير الصناعات التذكارية في الأراضي المقدسة. وبهذا فإن أعداداً كبيرة من الفلسطينيين من رام الله وبيت لحم وبيروت كانت تقيم في أواسط الستينات في ولايات كونيتيكت، وديترويت وسان فرانسيسكو، وقد قدر المحامي عزيز شحادة من الضفة

الغربية عام 1978 أن حوالي 80% من أصحاب الأراضي في مدينة رام الله يعيشون في الولايات المتحدة*. ورغم أن أكثرية المهاجرين من هذه الجاليات عملت في التجارة الصغيرة، إلا أن بعضهم قد حصل على تعليم عال في الولايات المتحدة مما سمح لهم بلعب دور بارز في الجامعات والكنيسة والمهن.

في أوائل السبعينات وصل تعداد الجالية الفلسطينية في تشيلي إلى 80 ألفاً، 30 ألف منهم من بيت لحم.

وخلافاً لنظرائهم في الخليج، مال الفلسطينيون الكبار في تشيلي إلى انتهاج سياسة محافظة في الشؤون التي تؤثر على السياسة المحلية، حتى أن بعضهم كان شديد المعارضة لانتخاب الرئيس سلفادور الليندي، وتعاطفوا فيما بعد مع الحكومة العسكرية للرئيس بينوشيت.

ووجدت أيضاً جاليات فلسطينية متراوحة الأعداد في مدن أخرى من أمريكا الجنوبية مثل سان باولو وبيونس ايرس والاوروغواي ومناطق أخرى من أمريكا الوسطى. أما في البرازيل والأرجنتين فغالباً ما كانت الجاليات الفلسطينية هناك توحد قواها مع الجاليتين السورية واللبنانية اللتين أسس أعضاؤهما أعمال استيراد وتصدير وشحن وشركات مواصلات وشركات نسيج بعد هجرتهم المبكرة أيام الحرب العالمية الأولى.

أما في بلدان أوروبا فوجدت جاليات فلسطينية صغيرة العدد من الموظفين الحكوميين السابقين والمستشارين لحكومة الائتداب، ومن آخرين مارسوا مهن معينة (صحفيين، مستشارين، وعلاقات عامة ووكلاء دعاية). وُجد بعض منهم في لندن في فترة الخمسينات والستينات ولعبوا دوراً هاماً في الدفاع عن القضية الفلسطينية في بريطانيا في الوقت الذي لم تكن فيه هذه القضية معروفة في الغرب.

الشركات الفلسطينية والمقاولون الجدد:

شكل الفلسطينيون الذي يعيشون في الشتات، والذين يتميزون عن الأرستقراطية الفلسطينية من جهة، وعن الطبقة العاملة والفلاحين من جهة أخرى، ما يمكن أن يُسمى "البرجوازية الصغيرة". وهم أصحاب متاجر ومشاغل، وأصحاب شركات سفر صغيرة،

وشركات طباعة ونشر، ومغاسل وورشات ميكانيك، وآخرين مثل الأساتذة والكتبة والموظفين في قطاع الخدمات. وفي درجة أعلى من سلم هذه الطبقة يتوضع أولئك الذين تمكنوا من تأسيس أعمال في مهنهم التكنيكية أو الحرفية مثل الاستشارات الهندسية، والمهندسين المعماريين والأطباء، ومخططي المدن والمستشارين الماليين. وفي أعلى سلم هذه الطبقة تربعت أقلية من المقاولين الفلسطينيين، الذين على الرغم من قلة عددهم إلا أنه كان لهم أثراً كبيراً ليس فقط على المجتمع الفلسطيني ولكن على تطور الشرق الأوسط برمته. فاعتماداً على اتصالات العمل الواسعة مع البلدان العربية المجاورة تمكنوا من إعادة تأسيس شركاتهم في الخارج.

تمكن هؤلاء من الاستفادة من النمو السريع على الطلب في الخليج من جهة، ومن الاحتياط الهائل في الأيدي العاملة الفلسطينية الماهرة والعاطلة عن العمل والتي وجدت في المنطقة في أواخر الأربعينات وأوائل الخمسينات. وامتدت شبكة شركاتهم - في أواسط الستينات - لتشكل إمبراطورية منيعة للتجارة والمال، تخصصت في البناء والتعهدات والمواصلات والبنوك والعقارات في الشرق الأوسط كله، وإلى درجة ما في أوروبا والولايات المتحدة وأفريقيا وأمريكا اللاتينية. إحدى أقدم هذه الشركات التي امتلكها فلسطينيون هو البنك العربي.

شجع شومان وابنه عبد المجيد وأحد أقاربه خالد شومان على نمو عدد من الشركات المكملة لنشاط البنك والمنتشرة في العالم العربي. إحدى هذه الشركات هي شركة البناء التجارية، التي أنشئت في بيروت في آب 1966 برأس مال قدره 14 مليون ليرة لبنانية (4.5 مليون دولار) لتمويل وإدارة الاستثمار في التملك.

من المؤسسين الآخرين لهذه الشركة أمين شاهين، فلسطيني من الضفة الغربية، كانت عائلته تدير شركة بناء كبيرة في الأردن، وسليمان طنوس عضو مجلس إدارة البنك العربي، وسامي العلمي مدير فرع بيروت للبنك.

وقد ساهم طنوس مع فلسطينيين آخرين منهم باسم فارس وفريد علي السعد، الذي خدم كضابط منطقة في حكومة الانتداب، ثم كمدير لفرع حيفا حتى 1948، وأبو الوفا

الدجاني، رجل أعمال من القدس، في إنشاء الشركة العربية للتأمين في بيروت، والتي أصبحت لها في عام 1967 فروعاً في الأردن والكويت والبحرين وقطر ودبي وأبو ظبي والسودان وليبيا وتونس والمغرب وفي بريطانيا وبيروت أيضاً. وشركة استثمار المشرق في بيروت، التي ضم مجلس إدارتها كل من فارس وطنوس وعدد آخر من رجال الأعمال الفلسطينيين (*).

المحرك الرئيسي وراء تأسيس شركة المشرق عام 1963 كان المحاسب الفلسطيني المعروف فؤاد سابا، الذي عمل مديراً لإدارة شركة محدودة بالاسم ذاته فترة الانتداب، إضافة إلى مقدرته الفائقة على إدارة فريق من المحاسبين باسم سابا وشركاه. عندما استقال عدد من الموظفين السابقين في سابا وشركاه، أمثال طلال أبو غزالة، أسسوا شركات خاصة بهم. ازدهرت شركة أبو غزالة في الكويت بعد الارتفاع الكبير الذي طرأ على أسعار النفط عامي 1974/73 وتبرع عام 1978 بمبلغ ضخم - ما يقارب 10 مليون دولار - للمساعدة في إنشاء كلية الدراسات العليا في إدارة الأعمال في الجامعة الأمريكية ببيروت.

بالمقابل كان بنك انترا - مركزه بيروت - يتباهى بأنه يغامر بشكل يخافه البنكيون الآخرون، حيث عمل على توسيع أملاكه لتضم أملاك وعقارات ومباني وأعمال تجارية ووسائل مواصلات ومصانع، كما نشط في مجال التجارة البنكية التقليدية. أسس بنك انترا على يد يوسف بيدس، صراف فلسطيني من القدس، عام 1951. وأصبح بنك انترا عام 1965 أكبر مؤسسة مالية في لبنان حيث بلغت قيمة ممتلكاته 1000 مليون ليرة لبنانية (325 مليون دولار) (*).

اشتملت ممتلكات بنك انترا في لبنان على أسهم في شركة طيران الشرق الأوسط، وميناء بيروت، وفندق فينيقيا، وفندق الهلتون، وشركة التلفزيون اللبناني، وشركتا تأمين أساسيتين إضافة إلى ذلك امتلك البنك أسهماً أساسية في مصانع ومواصلات لاسلكية، ودور نشر، وشركات شحن واستثمار. في عام 1966 امتد نشاط البنك إلى أوروبا والولايات المتحدة وأفريقيا وأمريكا الجنوبية.

ساهم أصحاب الخبرة الفلسطينيون بتأسيس وتطوير شركة ضخمة أخرى كان لها أثر بارز في صناعة البناء في الشرق الأوسط في الخمسينات والستينات من هذا القرن وهي شركة التجارة والتعهدات (CAT). أسس هذه الشركة في فلسطين عام 1941 مقاول لبناني اسمه اميل بستاني.

حيث وقعت عقود مهمة لبناء أنابيب بترول، ومستودعات بترول، وطرق، ومحطات طاقة، وأنابيب مياه، وأعمال موانئ، ومحطات ضخ، ومباني تجارية في الكويت وقطر والإمارات، ومن ثم في العربية السعودية وعمان.

في عام 1963 قام ثلاثة فلسطينيين آخرين بإنشاء شركة بناء كان في نيتها منذ البداية أن تهزم كات في أواخر الستينات. الثلاثة هم حسيب صباغ ومحمد كمال عبد الرحمن وسعيد توفيق خوري. بدأ الرجال الثلاثة عملهم بمبلغ 10 مليون ليرة لبناني فقط (3 مليون دولار). ولكن في عام 1967 كانت شركة المتعهدين الراسخين (CCC) تقوم بأعمال بلغت قيمتها 55 مليون ليرة لبناني، (18 مليون دولار) في السنة. وسرعان ما أصبح كل من عبد الرحمن وصباغ وخوري من الرجال الأثرياء، واستثمروا أموالهم في شركات أخرى لها نشاطها في الشرق الأوسط. أصبح عبد الرحمن مديراً لاثني عشرة شركة تعمل في المنطقة من ضمنها شركة طيران الشرق الأوسط، والبنك العربي الفرنسي ومركزه بيروت، والجمعية الوطنية لصناعة الهيدروليك، وشركة الاستثمارات الموحدة. أما الصباغ الذي كانت عائلته تملك أعمال نسيج وصباغة في صنف فقد اشترى أملاكاً في بيروت ولندن، إضافة إلى استثماراته الأخرى التي شملت شقة في بيروت مكسوة بألواح خشب البلوط الذي يرجع إلى القرن الخامس عشر والذي سُحن من سوريا، والأنسجة القوطية المزدانة بالرسوم والأعمال الفنية الإيطالية. وأقام الخوري شركة أملاك في بيروت تستثمر في الأملاك العقارية وبعد ذلك أصبح رئيساً لبنك الاستثمار والتجارة والتمويل ومركزه الشارقة، ومدير بنك الاستثمار والتمويل في بيروت.

في أوائل السبعينات كانت شركة المتعهدين الراسخين (CCC) والشركات ذات العلاقة معها تقوم بأعمال قدرت قيمتها بمبلغ 60 مليون دولار في السنة في دول الخليج وليبيا ونيجيريا.

التحدي والتراجع 1964 - 1974:

في الوقت الذي كان فيه المقاولون الفلسطينيون يوسعون قاعدتهم الاقتصادية في العالم العربي بدأت تظهر هناك قوى جديدة مما أدى تدريجياً إلى نشوب صراعات بين البرجوازية الفلسطينية ونظيراتها العربيات في العربية السعودية، الكويت، ولبنان والأردن.

لقد كان التوسع الاقتصادي الفلسطيني ممكناً بسبب حالة التخلف التي كانت سائدة في دول الخليج من جهة، والتجربة المبكرة في الرأسمالية والتي اكتسبها الفلسطينيون فترة الانتداب البريطاني، خصوصاً أثناء الحرب العالمية الثانية.

في أواخر الخمسينات بدأت البرجوازيات المحلية تتوسع وتتحدى منافستها الفلسطينية. أما سلسلة الإضرابات في أواسط الخمسينات التي قادها عمال فلسطينيون احتجاجاً على الشروط المروعة التي سادت في صناعة النفط فقد أدت إلى إبعاد مئات الفلسطينيين من العربية السعودية، والكويت والعراق وليبيا.

وكان التجار المحليون تواقين إلى تحقيق نسبة أعلى من عوائد النفط، ويقولون أن استخدام اليد العاملة الفلسطينية قد قلل من الاستقرار بدل أن يعززه. وآخرون كانوا يقولون أن شركات النفط الأجنبية بتفضيلها استخدام الأجانب (الغربيين والفلسطينيين) تحول دون تطور رأس المال المحلي، وأقروا على أن يُمنح المواطنون المحليون فرصاً أكبر لإقامة مشاريعهم الخاصة.

أما في مناطق أخرى من العالم العربي فقد حد وصول أنظمة راديكالية إلى السلطة في أواخر الخمسينات وأوائل الستينات من فرص المقاولين الفلسطينيين. مثلاً أدى سقوط الملكية المؤيدة لبريطانيا في العراق عام 1958، ووصول حكومة عسكرية بزعامة العميد الركن عبد الكريم قاسم إلى سدة الحكم، إلى إحداث تغييرات كبيرة في اقتصاد البلاد

أنهت حقوق الأجنبي في الحصول على الأرباح أو حالت بينهم وبين ممارسة نشاط مالي على الصعد البنكية وتحويل العملات الأجنبية.

في سوريا تركت القيود على النشاط الخاص والتي ظهرت في فترة الوحدة مع مصر (1958 - 1961) هامشاً للعمل في مجال التجارة والبناء والمواصلات.

وفي ليبيا أدى إسقاط الملك إدريس وقيام النظام الجمهوري برئاسة معمر القذافي في أيلول 1969 إلى اعتقال العديد من الفلسطينيين الذين عملوا كمستشارين للملك أو موظفين مدنيين في إدارته. وبعد عام واحد أمت البنوك والمصانع وشركات التأمين.

إلى جانب المنافسة المتزايدة الناجمة عن ولادة برجوازيات محلية وازدياد القيود على المشاريع الخاصة، وجد المقاولون الفلسطينيون أنفسهم أمام مشاكل جديدة نجمت عن عدم قدرتهم على ترجمة نفوذهم الاقتصادي المتنامي في سلطة سياسية. ففي لبنان، تبع موت اميل البستاني وانهيار شركة كات الانهيار الكبير لبنك انترا في تشرين أول 1966 الذي جاء في أعقاب سلسلة من الانسحابات قام بها أصحاب الأسهم من العائلات المالكة في الكويت والعربية السعودية.

تجزؤ الفلاحين:

أدت هزيمة المقاومة العربية وإقامة دولة إسرائيل إلى هجرة جماعية للاجئين من المناطق التي احتلتها القوات اليهودية. ورغم أن بعض الفلسطينيين تمكنوا من المغادرة مبكراً وإيجاد فرصة عمل في البلدان العربية المجاورة، إلا أن غالبية الفلاحين وجدت نفسها دون طعام ودون مأوى وضرورات الحياة الأساسية.

وفي كانون ثاني 1949، عندما نظم برنامج حصر الغذاء، قدر عدد اللاجئين المسجلين للإغاثة بحوالي المليون.

نشأت المخيمات في الضفة الغربية و غزة والدول العربية المجاورة. هذه المخيمات التي كانت مصممة على أساس أنها مؤقتة أصبحت فيما بعد دائمة عندما ذبلت آمال الفلسطينيين بالعودة.

كانت الغالبية العظمى من الذين أُجبروا للسعي وراء الإغاثة من الفلاحين الذين إما كانوا يملكون بيوتاً وأراضٍ في قراهم أو في قرى مجاورة.

لقد أدى تشرد الفلاحين وبالتالي انفصال طبقة كاملة من الشعب الفلسطيني عن مصدر رزقها إلى خلق بروليتاريا جديدة في صفوف المجتمع الفلسطيني. أصبح هؤلاء الفلاحون المكسبون في المخيمات وتحت رحمة الشرطة المحلية ومنظمات الإغاثة، يعيشون حياتهم اليومية في صراع من أجل البقاء. الأمر الذي كان يعني للعديد منهم إيجاد عمل أينما أمكن: في حقول ملاك أراضي محليين، أو في الشوارع كبائعين متجولين، أو في مشاغل ومكاتب منظمات الإغاثة في المخيمات.

وبينما تمكن الجيل الجديد من الفلسطينيين الذين ولدوا في المخيمات من الحصول على تعليم مكنهم من إيجاد أعمال دائمة في دول الخليج، فإن معظم جيل الفلاحين أو المحاصصين الذي نشأوا في فلسطين (جيل فلسطين) لم يجدوا مخرجاً لوضعهم وبقوا عاطلين عن العمل منذ مغادرتهم فلسطين. وبعد أن غادر أبناؤهم المخيمات في الستينات والسبعينات أصبحت هذه المخيمات تدريجياً مركزاً للمقاومة المسلحة وملجأً للكبار والنساء والأطفال..

* - كانت هنالك مصالح أخرى لعبد المحسن قطان، كان يمتلك فندقاً ضخماً ومطعماً ومجمعاً للمكاتب في بيروت، كشركته للبناء ومكاتبه التجارية التي استخدمت مئات الفلسطينيين. مقابلة في بيروت م.د.وم.ب.في أيار 1972، وحكمت ناشيببي، لندن، شباط 1982.

*- الحوادث، (لندن)، 30 حزيران، 1978، ص 59. انظر أيضاً "هجرة أقلية"، في منشورات بربارة أسود، "الجاليات الناطقة بالعربية في المدن الأمريكية"، (نيويورك، 1974)، ص 85-110. في عام 1981 كان في جمعية رام الله الأمريكية 5000 آلاف عضو. أما التجمع الفلسطيني لشمال أمريكا، والذي ضم مهاجرين وأبناءهم وأحفادهم من جميع أنحاء فلسطين فقد مثل حوالي 40 ألف فلسطيني، أي حوالي 35% من جميع الفلسطينيين في الولايات المتحدة عام 1981. ميدل ايست انترناشيونال 15 كانون ثاني 1982.

* - أصبح السعد وزير المالية الأردني عام 1971، وكان يملك حصصاً مهمة في شركات التبغ والسجائر والأحذية في الأردن، وعمل مديراً لشركة مصفاة النفط الأردنية، وشركة الخطوط الجوية الملكية. "الشرق الأوسط وشمال أفريقيا 1975-1976"، (لندن، 1975) ص 890. أبو الوفا الدجاني كان عضواً في مجلس إدارة شركة الكهرباء الأردنية، والبنك الوطني الأردني، وشركة التنقيب عن الفوسفات.

* - "قضية بنك انترا"، ص 76، 79. قدمت بعض الأموال للبدء في البنك من قبل بيرت معلوف، الزوجة اللبنانية المرموقة للطبيب النفسي الفلسطيني المعروف الذي قتلته عصابة شتيرن عام 1948.

عرض وتلخيص كتاب فلسطين والفلسطينيون (5-7)

الإثنين 01 نوفمبر 2021 |

عرض وتلخيص كتاب

فلسطين والفلسطينيون

(1876-1983)

(تأليف: بامبلا آن سميث، ترجمة: إلهام بشارة خوري، دمشق - دار الحصاد للنشر - 1991)

يدرس هذا الفصل تجزؤ الفلاحين الفلسطينيين كطبقة، وتحولهم اللاحق في الشتات.

إخضاع اللاجئين 1948-1964:

دور الأمم المتحدة:

في كانون أول 1948 حثت الأمم المتحدة على "السماح للاجئين الذين يرغبون بالعودة إلى بيوتهم ليعيشوا بسلام مع جيرانهم في أقرب وقت مناسب، وإعطاء التعويضات المالية لمن لا يرغب بالعودة". ولكن رفض إسرائيل تطبيق هذا القرار وعدم قدرة الأمم المتحدة على تنفيذه ترك اللاجئين في حالة من الفوضى وعدم اليقين. بعد ذلك بعام أوصت بعثة المسح الاقتصادي التابعة للأمم المتحدة، والتي أرسلت إلى المنطقة لتقييم الوضع، أنه في ظل الأزمة السياسية المستمرة، وعدم تحقيق العودة يجب على الدول الأعضاء في الأمم المتحدة أن تواصل تقديم التبرعات الطوعية للإغاثة حتى 1 نيسان 1950. وأوصت البعثة أيضاً بوجوب تأسيس وكالة خاصة للبدء ببرنامج الأشغال العامة والإغاثة المباشرة.

وقد قبل مجلس الأمن هذه التوصيات في كانون ثاني 1949 وأمر بتشكيل وكالة الأمم المتحدة لغوث وتشغيل اللاجئين في أيار 1950.

هدف الوكالة، حسب تصريح الأمين العام، هو "تحويل اللاجئين من الاعتماد على الإغاثة إلى العمل المأجور، بما يخدم اقتصاد الدول التي تساهم في المشروع". أما التساؤلات السياسية المتعلقة بحل الصراع أو بقضايا مثل العودة أو التوطين والتعويض،

فكانت خارج مهمات الوكالة، وتركت لهيئة مصالحة فلسطين التابعة للأمم المتحدة (UNCCP)، وهي هيئة أسست في كانون أول 1948 لفرض الالتزام بقرارات الأمم المتحدة.

شكلت توصيات البعثة والطريقة التي أسست بها وكالة الغوث نقطة تحول حاسمة في مستقبل اللاجئين. فسيصبح اللاجئون عملياً تحت رحمة المؤسسات الخيرية الدولية، ومصدراً لليد العاملة الرخيصة في البلدان العربية.

ورغم أن الدول العربية - باستثناء الأردن - قد اعترضت على الطريقة التي عُرفت بها مهمة وكالة الغوث وأصررت على ضرورة إعادة اللاجئين إلى وطنهم، وضرورة التعويض عليهم وليس العمل على اندماجهم في المجتمعات العربية الأخرى - كما عرفت الوكالة بدورها - إلا أن هذه الاعتراضات لم تلق أية استجابة. أما لجنة المصالحة فتحوّلت، بسبب عدم قدرتها على الوصول إلى اتفاقية مع إسرائيل بخصوص إعادة اللاجئين، إلى مقر للثروة، وأصبحت مهمتها منذ عام 1950 تقتصر على وضع قوائم بالممتلكات العربية في إسرائيل والمناداة، بدون جدوى، بقبول العودة أو بدفع تعويضات للاجئين. أما اللاجئون فقد اعتبروا توصيات الهيئة وتأسيس وكالة الغوث بمثابة خيانة مطلقة لحقوقهم وهويتهم كشعب مستقل. لقد شعر الشعب الفلسطيني بالظلم أكثر لأن الأمم المتحدة - وكان يسيطر عليها حينها حلفاء الحرب وهم الولايات المتحدة وبريطانيا وفرنسا والاتحاد السوفياتي - التي أمرت بتقسيم فلسطين أول الأمر قد جلست عاجزة وهي ترى الإسرائيليين يحتلون الأراضي التي كانت حسب قرار التقسيم تخص الدولة العربية الفلسطينية.

خرج اللاجئون في كل المنطقة إلى الشوارع للاحتجاج على خطة تجميع اللاجئين في الدول العربية المجاورة وللمطالبة بحقهم في مواصلة القتال ضد قرار التقسيم وضد خلق دولة صهيونية في فلسطين. في عام 1952 كان قد تشكل عدد من المجموعات السرية التي سعت إلى توجيه غضب اللاجئين نحو عمل سياسي وعسكري محدد يهدف إلى استعادة وطنهم. إحدى هذه المجموعات كانت منظمة معارضة السلام مع إسرائيل، وقد

بدأت توزع جريدتها (الثأر) في المخيمات. هذه المنظمة كانت تابعة لحركة القوميين العرب، التي كان مركزها بيروت، وضمت في قيادتها عدد من الأطباء وطلاب الطب من اللاجئين أهمهم جورج حبش ووديع حداد وأحمد اليماني.

برغم مرارة حياتهم وصعوبتها، فقد كان تذمر اللاجئين من الحكومات العربية التي يعيشون تحت حكمها واضحاً، فقد اعتبروها المسؤولة عن مأزقهم وعن عدم تمكنهم من أخذ زمام المبادرة بأيديهم، خصوصاً في لبنان والأردن.

امتاز موقف الحكومات العربية المضيفة بخوفها من معركة أخرى مع إسرائيل قد يجرها إليها الفلسطينيون، وبيقينيها أن اللاجئين الغاضبين بمقدورهم تهديد سيادتها على أرضها. وخلافاً للدول العربية الأخرى فقد تجلى هذا الوضع بشكل واضح في الأردن الذي رحب بقرار التقسيم وشن حملة سياسية وعسكرية ناجحة ضد إقامة دولة فلسطينية مستقلة في تلك الأجزاء التي لم تحتلها إسرائيل. وحسب شروط اتفاقية الهدنة التي وقعت مع إسرائيل في رديوس في نيسان 1949، فإن حكومة الأردن توافق على "أن لا يقترف أي عنصر من قواتها البرية والبحرية والجوية... والقوات غير النظامية، أي عمل عسكري أو عدواني ضد القوات العسكرية وشبه العسكرية للفريق الآخر. وبموجب ذلك فرضت حكومة الأردن على جميع أولئك الذين يعيشون داخل حدودها - من الفلسطينيين والأردنيين - الالتزام بنصوص اتفاقية الهدنة، واحترام الحدود الدولية الجديدة.

وتدريجياً تم نزع سلاح المقاومة في الأردن رغم استمرار الغارات الإسرائيلية على اللاجئين والفلاحين الأردنيين، الأمر الذي دفعهم إلى التنفيس عن غضبهم في شوارع المدن الرئيسية، مما دفع النظام إلى قمع كل أشكال المعارضة السياسية.

وفي لبنان كانت القيود قاسية أيضاً، وهنا أيضاً كان الفلاحون المشردون هم الأكثر تأثراً بها. ومنعوا من الانتقال من مخيم إلى آخر أو من المخيم إلى المدينة، دون الحصول على إذن من السلطات الحكومية، وكانت أوامر منع التجول وحملات التفتيش أموراً شائعة في المخيمات.

ورأت الدولة ومنذ البداية خطورة أي اتصال بين اللاجئين وطائفة الشيعة الفقيرة في جنوب لبنان، إذ خافت أن ينضم الشيعة إلى الفلسطينيين في الضغط من أجل إحداث تغيير سياسي في لبنان* .

في قطاع غزة ترافق رفض حكومة الملك فاروق وحكومة عبد الناصر في أيامها الأولى السماح للاجئين بالسفر من القطاع إلى مصر مع رفضها السماح لهم بحمل السلاح للرد على الغارات الإسرائيلية على القطاع.

ولم يسمح عبد الناصر لبعض الفلسطينيين بحمل السلاح وشن غارات مضادة على الأراضي الإسرائيلية إلا بعد الهجوم الإسرائيلي الوحشي على غزة في شباط 1955، والذي تبعته تظاهرات صاخبة استمرت ثلاثة أيام في القطاع كله ترافقت مع اعتداءات بالحجارة على مراكز الشرطة المصرية.

الظروف في سوريا كانت أفضل، فلقد أسست الحكومة منظماتها الخاصة باسم مؤسسة اللاجئين العرب الفلسطينيين (PARI) لتوفير الطعام والثياب والمسكن للاجئين. وتم تزويد المخيمات التي تديرها المؤسسة بأجهزة تعليم وخدمات صحية واجتماعية أفضل من تلك التي تديرها وكالة الغوث.

ولكن مُنع اللاجئين، تماماً كما في البلدان العربية الأخرى، من حمل السلاح حتى أواسط الستينات، ومنعوا أيضاً طوال هذه الفترة من ممارسة أي نشاط سياسي مثل تشكيل أحزاب أو تجمعات دون تصريح من الحكومة.

تفاقمت في كل البلدان العربية المجاورة، وبدرجة أقل في الضفة الغربية، الكراهية التقليدية بين المدنيين والفلاحين نتيجة الهجرة التي أدت إلى فصل الفلاحين عن مواطنهم الذين نجحوا في إيجاد بيوت ووظائف في مدن بيروت ودمشق وعمان، وعند أقربائهم العرب الذين لم يبالوا بالفلاحين.

وعززت هذه الظروف التي شهدتها الفلاحون في مخيمات اللاجئين التضامن الطبقي والروابط العائلية والقروية التقليدية فيما بينهم، والتي أعتبرت أحد عناصر الاستمرارية والهوية في وقت تميز بالتفكك الاجتماعي وعدم الاستقرار الجماعي (*).

أجبر اللاجئين الفلاحون خلال سنوات النفي الطويلة على تغيير طريقة حياتهم بشكل لم يتصوره إلا قليل منهم. وكذلك وجد العديد منهم نفسه في هجرة ثانية عندما تقدم الإسرائيليون أكثر في الأراضي العربية، وبات وجودهم لعنة على الأنظمة العربية المحلية.

تشير الأرقام إلى أنه رغم الازدياد الهائل في عدد الفلسطينيين بين أعوام 1949 و 1979، وفي عدد الذين هم بحاجة إلى الإغاثة، فإن نسبة كبيرة من الفلاحين المهجرين تمكنوا من أن يعيلوا أنفسهم خلال فترة الثلاثين عاماً. والدليل المتوفر يشير أنهم حققوا ذلك من خلال إيجاد أعمال في أحد المجالات الثلاثة التالية:

- 1- في الزراعة، بشكل رئيسي كمحاصصين أو أجراء أو عمال زراعيين.
- 2- في قطاع الخدمات، خصوصاً في مجال تجارة البناء.
- 3- في الصناعة، في المشاغل والحرف.

العمل الزراعي:

رغم أن الفلاحين شكلوا الأغلبية العظمى من الفلسطينيين الذين أجبروا على السعي للإغاثة بعد عام 1948، إلا أنه وبعد ثلاثين عاماً انخفضت النسبة المئوية للعاملين بالزراعة بشكل ملحوظ.

مهن البناء والصناعة:

في السنوات الأولى للهجرة كان مجال العمل الأساسي بالنسبة للاجئين المسجلين للإغاثة إلى جانب العمل في القطاع الزراعي، هو العمل في مشاغل وكالة الغوث وتشغيل اللاجئين نفسها، حيث ترافقت حاجة الوكالة الكبيرة إلى كافة أنواع السلع والأدوات المنزلية الأساسية مع العوائد التي حصلت عليها الوكالة من الولايات المتحدة وبريطانيا وحكومات أوروبا الغربية، الأمر الذي مكنها من تشغيل مئات اللاجئين الذين يعيشون في المخيمات.

وظف النجارون لإنتاج أثاث المدارس ومكاتب الوكالة. أما الحداؤون والخياطون وصانعو الثياب فكانوا ينتجون ثياباً لتوزع على اللاجئين.

وكان صناع آخرون يصنعون العجلات والسلال المطاطية (من الإطارات القديمة) والحصر والصابون والقرميد. واستخدم عمال آخرون في مشاريع تعبيد الطرق لتمكين الوكالة من إيصال الإغاثة للمخيمات البعيدة، وفي إيصال أنابيب المياه والمجاري وفي بناء عدد من المدارس والعيادات الطبية والمكاتب. أما الشيء ذي الفائدة الأكبر فكان المدارس المهنية ومراكز التدريب التي أقامتها الوكالة أواسط الخمسينات.

خلافاً لوضعهم في سوريا، حيث حصل اللاجئون على تدريب مهني، أجبر اللاجئون في لبنان على قبول الوظائف المتدنية الأجر، لأنهم لم يستطيعوا أن ينافسوا العمال اللبنانيين المهرة، ولعدم تمكنهم من الحصول على أذون عمل.

في الأردن، من الواضح أنه في السنوات الأولى للهجرة وقرّ تدفق رأس المال الذي دخل مع اللاجئين الأغنياء عدداً لا بأس له من الوظائف لسكان المخيمات في مجالات البناء والمواصلات. معظم الوظائف في حقل البناء والصناعة كانت متوفرة في المدن الكبيرة، خاصة عمان واربد والزرقاء.

وفي قطاع غزة كان عدد العاملين في مجالات البناء والصناعة محدوداً جداً خلال الفترة ما بين 1948-1967.

بعد الاحتلال الإسرائيلي للضفة الغربية وقطاع غزة عام 1967 وجدت آلاف الأعمال في مجالات البناء والصناعة في إسرائيل إضافة إلى إقامة معامل الكونسروة وتغليف الخضار ومنتجات الألبان ومزارع الدواجن وورش الأدوات المعدنية التي تتطلب أيدي عاملة فلسطينية، وفي نهاية عام 1977 وصل عدد الفلسطينيين العاملين في الصناعة في المناطق المحتلة إلى 32 ألف عامل أي حوالي 16% من القوة العاملة الفلسطينية. الهجرة واليد العاملة المهاجرة إلى دول الخليج:

إضافة إلى العمل في مجالات الزراعة والبناء والصناعة كان المجال الرئيسي للهجرة من مخيمات اللاجئين هو الهجرة إلى منطقة محتاجة لليد العاملة. فقد ساعد النمو السريع في إنتاج النفط في العربية السعودية ودول الخليج في الستينات والسبعينات،

واستيراد بعض الدول الصناعية مثل ألمانيا الغربية وكندا لليد العاملة في الفترة ذاتها، في فتح مجالات عمل أمام تلك القطاعات من الفلاحين الفلسطينيين الذين حصلوا على تدريب مهني. ومع حلول عام 1958 سمح فقط للفلسطينيين الذين يحملون مؤهلات علمية عالية مثل المهندسين والمخططين المدنيين والأطباء والمتخصصين باللغة الانجليزية والتربية بالهجرة إلى الخليج بأعداد كبيرة، أما العمال الفلسطينيون في مخيمات لبنان وسوريا والأردن والضفة الغربية وقطاع غزة، فقد أغلقت الأبواب أمام هجرتهم. بعد عشر سنوات أدى ارتفاع عوائد النفط إلى تخفيف القيود على الهجرة إلى الخليج، ووظّف العمال الفلسطينيون الذين يحملون جوازات سفر أردنية أو وثائق سفر سورية أو لبنانية في مشاريع البناء وفي المستشفيات والمطابع والمغاسل والكرجات والمشغل وفي المشاريع التي أسستها الدولة. في نهاية السبعينات تبلورت شريحة جديدة من الطبقة العاملة الفلسطينية تميزت من جهة، عن أولئك الذين ما زالوا في المخيمات أو الذين يعملون في الزراعة، ومن جهة أخرى عن أولئك الذين حصلوا على إقامة دائمة بسبب تعليمهم العالي. لقد فضل هؤلاء العمال التخلي عن النشاط السياسي من أجل كسب المال.

* - محادثاتي مع نساء الفلاحين الشيعة مليئة بالإشارات إلى استغرابهن عندما سمعن من اللاجئين أن الجيش اللبناني لم يشارك بفعالية بالقتال في فلسطين عام 1948 ويأمن جيش التحرير العربي، كان ينسحب من أمام القوات الإسرائيلية المتقدمة بدل أن يدافع عن القرى العربية. انظر أيضاً نزال، ص20، 22-23، 40-41، 91-97، للحصول على أمثلة عديدة عن آراء اللاجئين. وكادر، ص301، وغابي، ص206-207.

* - وصف الكاتب الإسرائيلي اموس ألون دهشة الجنود الإسرائيليين عندما اكتشفوا قوة الروابط بعد أن دخلوا أكثر من مخيم في الضفة الغربية عام 1967 قائلاً: "لدى دخوله مخيماً للاجئين اكتشف جندي إسرائيلي شاب بأن سكانه منظمين ومقسمين إلى عشائر أو أحياء حسب البلد الأصلي لهم أو حتى حسب الشارع الذي عاشوا فيه في فلسطين قبل 1948.. بير السبع، زرنغا، الرملة، اللد، يافا الخ،" "المؤسسين الإسرائيليين والأبناء"، (نيويورك، 1972)، ص339، موجود في بركات، ص250. انظر أيضاً صايغ، ص124-128. سرحان، ص101-103، وكراسة سرحان "الأطفال الفلسطينيون جيل التحرير"، مقالات فلسطينية عدد 23، مركز الأبحاث منظمة التحرير الفلسطينية، (بيروت، 1970)، ص12-17.

104 أعوام على وعد بلفور

الثلاثاء 02 نوفمبر 2021 |

مقارنه بين الوعد 1917 والواقع الفلسطيني والعربي 2021
في الثاني من نوفمبر/2021 انقضت مائة وأربعة أعوام على وعد بلفور في ظروف وأوضاع فلسطينية وعربية في هذا العام 2021، هي الأكثر سوءاً وانحطاطاً على كافة المستويات السياسية والاجتماعية مما كان عليه الوضع العربي إبان صدور الوعد عام 1917، بحيث لا نبالغ في القول ان لحظة صدور "الوعد البريطاني" تميزت بتفتح بذور الأفكار الوطنية والقومية التوحيدية، لدى فئة قليلة من النخب الليبرالية المثقفة، التي افتقرت إلى العمل المنظم أو القاعدة الشعبية بسبب خصوصية الحالة الاجتماعية والسياسية المتخلفة في تلك المرحلة، ورغم ذلك فإن تلك النخب مثلت حالة متقدمة في رؤيتها وأهدافها الوطنية والقومية، أفضل مما تمثله النخب الطبقية السائدة في المرحلة الراهنة ارتباطاً بتبعيتها وهبوطها السياسي وخضوعها وارتهاؤها للشروط الامبريالية/الصهيونية، ولكونها كرسست حالة التراجع بالنسبة للأهداف الوطنية والقومية التوحيدية الكبرى .

(2) مقدمات وعد بلفور.....

بدأت فعلياً مقدمات الوعد قبل نهاية الحرب العالمية الأولى بسنوات عديدة، وترسمت بعد أن اتضحت معالم هزيمة التحالف الألماني التركي وانهايار الإمبراطورية العثمانية، حيث قررت دول التحالف الاستعماري آنذاك (بريطانيا وفرنسا) تنفيذ مخططهم الاستراتيجي الخاص لتقسيم الوطن العربي، فكان الإعلان عن توقيع اتفاق سايكس/بيكو عام 1916 كاستجابة للمصالح الاستعمارية من ناحية وارتباطاً بالمشروع الصهيوني ووظيفته في خدمة المخطط الاستعماري من ناحية ثانية، بما يضمن المصالح الرأسمالية الاستعمارية، وتفكيك الجغرافيا السياسية العربية بما يحول دون توحيدها من ناحية واستمرار تخلفها واحتجاز تطورها من ناحية ثانية، وبالتالي كان إصدار وعد بلفور

تتويجاً للرؤية الاستعمارية البريطانية / الفرنسية الخاصة بإقامة الدولة الصهيونية في فلسطين تحقيقاً لتلك المصالح ارتباطاً بوظيفة ودور الحركة الصهيونية ودولتها. ذلك هو مغزى وهدف وعد بلفور الذي جاء انعكاساً لمقتضيات المصالح الرأسمالية في بداية القرن العشرين، ومن ثم تسخير الأوهام الدينية التوراتية -التي تفتقر لأي أساس تاريخي - في خدمة تلك المقتضيات والمصالح.

(3) وعد بلفور انعكاس لمقتضيات المصالح الرأسمالية.....

جاء وعد بلفور انعكاساً لمقتضيات المصالح الرأسمالية في بداية القرن العشرين ومن ثم تسخير الأوهام الدينية التوراتية -التي تفتقر لأي أساس تاريخي - في خدمة تلك المقتضيات والمصالح.

وتأكيداً لهذه الحقائق لابد لعودة سريعة للتاريخ الذي يؤكد أن ما يسمى بأرض الميعاد أو المسألة اليهودية أو الحركة الصهيونية، لم يكن سوى ذريعة استخدامية لتكريس مصالح النظام الاستعماري البريطاني في بلادنا الذي امتد وجوده حتى عام 1957، حيث تولت الولايات المتحدة الأمريكية -منذ ذلك العام- قيادة النظام الرأسمالي في صيغته الامبريالية المعولمة، عبر استخدام نفس الذرائع التوراتية والأفكار الصهيونية العنصرية رغم كل حقائق التاريخ التي تؤكد على انقطاع الصلة بين فلسطين واليهود منذ عام 135 ميلادية، مايعني أن ما يسمى بـ "العودة اليهودية" إلى بلادنا فلسطين، ليست عودة توراتية أو تلمودية دينية، وإنما هي "عودة" إلى فلسطين خططت لها ووفرت مقوماتها الانظمة الرأسمالية الاستعمارية في أوروبا الغربية والولايات المتحدة، عبر دعمها للحركة الصهيونية التي استطاع روادها انضاج العامل الذاتي "اليهودي" الذي توفرت لديه كافة عناصر الدافعية وآليات العمل والتنظيم لتحقيق أهداف الحركة الصهيونية، في مقابل ضعف وهشاشة العامل الذاتي، على الصعيدين الفلسطيني والعربي آنذاك (وما زال على حاله حتى اللحظة) الذي اقتصر في رفضه لوعد بلفور والحركة الصهيونية على شعارات عامة عجزت عن تأطير نفسها ضمن عمل منظم وممأسس، بسبب تعمق مظاهر التخلف في ظل الهيمنة العثمانية من جهة وبسبب

الطبيعة المهادنة للشرائح الطبقية من اشباه الاقطاعيين والقمم العشائرية من جهة ثانية، الأمر الذي كان عاملاً أساسياً مهد لنجاح المشروع الاستعماري الصهيوني، ولم يكن ممكناً لأوهام "العودة التوراتية" أن تتحقق دون ذلك.

(4) في كتابه "موجز التاريخ" يقول المؤرخ البريطاني "ج . ه . ويلز" "كانت حياة العبرانيين في فلسطين تشبه حالة رجل يصر على الإقامة وسط طريق مزدحم فتدوسه الحافلات والشاحنات باستمرار، ومن البدء حتى النهاية لم تكن ممتلكاتهم سوى حادث طارئ في تاريخ مصر وسوريا وآشور وفينيقيا ذلك التاريخ الذي هو أكبر وأعظم من تاريخهم".

يؤكد على ذلك المسار التاريخي لأصحاب الديانة اليهودية منذ أن طردهم "هادريان" من فلسطين عام 135م حتى نهاية القرن التاسع عشر - حوالي 1750 عام - لم يعرف التاريخ أية دلائل أو مؤشرات جدية لحركة أو تجمع سياسي يهودي يسعى إلى إقامة دولة إسرائيل، وظلت هذه المسألة محصورة ضمن الرؤية الدينية التي تخلى عنها عدد كبير من اليهود إبان عصر النهضة وبداية عصر الرأسمالية ومصالحها الإستراتيجية التي اقتضت تأطير أو صياغة الفكرة السياسية لما أسموه "الوطن القومي" لليهود .

في هذا الجانب يقول المفكر الراحل الدكتور جمال حمدان في كتابه "اليهود أنثروبولوجيا"، "إن إسرائيل استعمار سكاني مبني على نقل السكان من الخارج إلى فلسطين"، فاليهود هم بالدرجة الأولى جزء من الظاهرة الاستعمارية-الاستيطانية الاحلالية العامة، ومع هذا فثمة ملامح خاصة فريدة لهم: العودة اليهودية إلى فلسطين ليست عودة توراتية أو تلمودية أو دينية وإنما هي "عودة" إلى فلسطين بالاعتصاب وهو غزو وعدوان غرباء لا عودة أبناء قدامى، إنه استعمار لا شبهة فيه بالمعنى العلمي الصارم، يشكل جسماً غريباً دخيلاً مفروضاً على الوجود العربي. فهم ليسوا عنصراً جنسياً في أي معنى بل جماع ومتحف حي لكل أخلاط الأجناس في العالم .

هكذا يتوجب تحليل "وعد بلفور" ومنطقاته إرتباطاً بمصالح ومقتضيات المصالح الاستعمارية الرأسمالية - بصورة رئيسية - التي تشكل الحقيقة الموضوعية والتاريخية

التي لا بد من العودة إليها عند البحث في العوامل الرئيسية لقيام "دولة إسرائيل" وخاصة سايكس بيكو، ثم وعد بلفور، ثم الانتداب البريطاني على فلسطين، ومن نافل القول إن "دولة إسرائيل" لم يكن ممكناً ظهورها على الخريطة دون هذا الانتداب .

(5) مقدمات ونتائج وعد بلفور.....

لم يذكر التاريخ أن أحداً تناول المسألة اليهودية خلال المرحلة التي كانت أوروبا فيها تعيش في ظل النظامين العبودي (حتى القرن الرابع الميلادي) و النظام الاقطاعي الذي استمر حتى القرن الثامن عشر .

ومع بداية عصر النهضة ونشأة النظام الرأسمالي في أوروبا، الذي بدأ -انطلاقاً من تراكم وتطور وتوسع حركة رأس المال - في التفكير والبحث عن السبل الكفيلة بحماية مصالحه الاستراتيجية في المشرق العربي، تقاطعت هذه الرؤية الاستراتيجية للنظام الرأسمالي مع إعادة احياء المسألة اليهودية بعد حوالي 17 قرن من غيابها في الذهن السياسية الأوروبية قبل عصر النهضة، وبالتالي فقد حرص النظام الرأسمالي الجديد على إعادة احياء الطابع الديني للمسألة اليهودية وتشجيع الفكر الصهيوني ورواده على النقيض من عقلانية عصر النهضة وفلسفته التنويرية والانسانية القائمة على الديمقراطية والمواطنة، لكن قوة المصالح الرأسمالية طغت على كل الشعارات والأسس الفكرية التي ميزت عصر النهضة، وذهبت صوب احياء البعد الديني التوراتي الغيبي كذريعة تختفي ورائها تلك المصالح الرأسمالية لتحقيق هدفها الاستراتيجي في اقامة حاجز بشري قوي وغريب على الجسر البري (فلسطين) الذي يربط أوروبا بالعالم القديم، ومن ثم كان تشجيعها لعقد المؤتمر الصهيوني الاول 1897، ثم عقد مؤتمر لندن 1907 او ما يعرف بـ "مؤتمر كامبل بنرمان" ثم اتفاقية سايكس بيكو، ثم وعد بلفور وصولاً إلى صك الانتداب 1922 والاعتراف الرسمي بالوكالة اليهودية ودورها في فلسطين حتى عام 1948، واستمرار وتواصل الصراع ضد العدو الصهيوني عبر آلاف الشهداء من ابناء العمال والفلاحين والفقراء الذين كانوا - وما زالوا - وقوداً للنضال والثورة، في كل مراحلها التاريخية، وصولاً إلى حالة الانحطاط السياسي والمجتمعي الذي نعيشه اليوم،

في فلسطين كما في كل البلدان العربية، في ظل أنظمة تابعة ومتخلفة لا مصلحة لحكامها وللشرائح الطبقية المنتفذة فيها سوى الحفاظ على مصالحهم عبر الخضوع والارتهان للإمبريالية الأمريكية وشريكها الصهيوني في بلادنا، في ظل حالة الانحطاط التي أصابت مجمل حركة النضال الوطني والقومي، بحيث أصبح المشهد الراهن أو العامل الذاتي، الفلسطيني والعربي الرسمي، صورة ممسوخة وأكثر تشوهاً مما كان عليه العامل الذاتي عند صدور وعد بلفور، إذ أن القيادة البورجوازية الرثة، الفلسطينية والعربية، تفوقت في تنازلاتها في هذه المرحلة على القيادة الإقطاعية التي رفضت رغم رخاوتها وعد بلفور، بمثل ما رفضت قرار التقسيم أو الاعتراف بإسرائيل، في حين أن قيادة م.ت.ف اعترفت بدولة العدو وتراجعت 180 درجة من شعار الكفاح المسلح لتحرر فلسطين إلى الاعتراف بدولة العدو دون أي مقابل .

(6) حديث عن هرتزل ولفور والدور الوظيفي للكيان الصهيوني.....

مؤسس الحركة الصهيونية "تيودور هرتزل" كان مدركاً بقوة طبيعة العلاقة العضوية بين الحركة الصهيونية من ناحية ومصالح النظام الاستعماري الرأسمالي من ناحية ثانية، ما يؤكد على أن "إسرائيل" انطلاقاً من دورها ووظيفتها، لم تنشأ إلا لخدمة مقتضيات التوسع الرأسمالي، وكان وعد بلفور أحد أهم ثمار تلك المقتضيات لخدمة المصالح الاستعمارية البريطانية، وبعد أفول السيطرة الاستعمارية والدور البريطاني لحساب السيطرة الأمريكية في الشرق الأوسط منذ عام 1957 انتقلت "إسرائيل" إلى التعاطي مع الإمبريالية الأمريكية لتصبح أداة طيعة في تنفيذ مخططاتها وحماية مصالحها في الوطن العربي، ومع هزيمة حزيران 1967، تحولت دولة العدو الإسرائيلي تدريجياً إلى شريك حقيقي للإمبريالية الأمريكية، خاصة في ظروف العولمة الراهنة وخضوع الشرائح الحاكمة في معظم النظام العربي الرسمي لمقتضيات وشروط التحالف الصهيوني الإمبريالي عبر اتفاقات "كامب ديفيد" و "أوسلو" و "وادي عربة" وبداية مسلسل التطبيع مع "إسرائيل". ولعلنا لا نبالغ في القول أن استثناء الظاهرة الدينية العنصرية في "إسرائيل" ليست بعيدة أبداً عن كونها ظاهرة في خدمة مقتضيات العولمة الإمبريالية الراهنة، والهادفة إلى

اشعال النزعات الدينية العنصرية، الطائفية في كل البلدان العربية التي باتت في حالة غير مسبوقه من الخضوع والتبعية والتخلف، لإثارة المزيد من النزعات الطائفية والمذهبية والاثنية فيها تكريساً لتجزئتها وتفكيكها كما هو الحال في العراق و السودان واليمن ومصر، إذ أن هذا الضعف العربي كان وسيظل احد اهم الأسباب التي عززت قوة دولة العدو الصهيوني وغطرسها وعدوانيتها وعنصريتها البشعة المتمثلة في رفع شعار "يهودية الدولة" كشرط اول لما يسمى بعملية التفاوض الجارية مع قيادة م.ت.ف صوب المزيد من الخطوات الاستسلامية باسم السلام المزعوم .

(7) هل بات عنوان المرحلة الراهنة اليوم هو: الانتقال من التسوية الى التصفية للقضية الفلسطينية؟.....

في ظل استمرار تراجع القوى الوطنية الفلسطينية والعربية (بمختلف الوانها وأطيافها)، وفي ظل استمرار الانقسام والصراع على المصالح الفئوية بين فتح وحماس في ظروف دولية وعربية واقليمية أفقدت الفلسطينيين بوصلتهم وقدرتهم على فرض رؤيتهم وقراراتهم الوطني من اجل الحرية والاستقلال والعودة،ومن ثم تكرست الهيمنة الخارجية على رهن القضية الفلسطينية لإفراغها من مضامينها واهدافها النضالية التحررية، تلك الهيمنة يتزعمها اليوم التحالف الامريكى الصهيوني والقوى الاقليمية خاصة تركيا، الى جانب معظم بلدان النظام العربي الرسمي ودعوته الصريحة للاعتراف والتطبيع مع دولة العدو الصهيوني .

ففي مثل هذه الحالة من الانحطاط والخضوع العربي الرسمي للمخططات الامبريالية الصهيونية، يبدو ان عنوان المرحلة الراهنة هو: الانتقال من التسوية الى التصفية للقضية الفلسطينية بالتعاون مع عدد من الفلسطينيين من اصحاب المصالح الانتهازية، فقدوا وعيهم الوطني بذريعة ما يسمى بالتسوية او ما يسمى بالعملية السلمية او بذريعة الاعتدال، وكلها ذرائع لا تخرج ولا تتناقض مع شروط العدو الصهيوني الامريكى وتركيا والسعودية ودويلات الخليج التي تتوزع الادوار المشبوهة فيما بينها .

ان هذا الوضع الكارثي الذي يحيق بقضيتنا الوطنية وبمجملة الاهداف التي ضحى مئات الالاف من ابناء شعبنا من اجلها، يفرض إعادة نظر جذرية بالنسبة لطبيعة القوى- وخاصة الفلسطينية - التي أوصلتنا إلى هذه اللحظة، لأن يأسها و مصالحها الخاصة هو الذي بات يحركها وليس القضية الوطنية، ما يؤكد على ان الحلقة الخبيثة لمسلسل التنازلات على يد اليمين الانتهازي الفلسطيني المستسلم (بكل تلاوينه ومسمياته وافراده وجماعاته) هي بمثابة بئر بلا قرار، وإن المآل الذي وصلته قضيتنا الوطنية، يشير إلى وهم الحصول على دولة في الضفة الغربية وقطاع غزة، بينما الدولة الصهيونية تسرق الزمن من أجل فرض شروطها في ظل المآزق الفلسطيني الراهن.... دون الغاء وتجاوز الحديث او التخطيط لاقامة دويلة ممسوخة في قطاع غزة .

لذلك لا بد من المجابهة لانهاء وتجاوز الانقسام الكارثي لكي نستعيد وحدتنا الوطنية التعددية على قاعدة الالتزام العميق بالثوابت والاهداف الوطنية ومواصلة النضال التحرري والديمقراطي بكل اشكاله من اجل الحرية والاستقلال والعودة، ولا سبيل امامنا سوى الحوار الوطني الديمقراطي الشامل بمشاركة كافة القوى والشرائح المجتمعية الوطنية، فاما الحوار الوطني الفلسطيني الشامل والاتفاق على انهاء وتجاوز الانقسام والمآزق الراهن أو أن نتحول جميعا إلى عبيد أذلاء في بلادنا بعد أن نخسرنا ونخسر أنفسنا وقضيتنا، و أعتقد أننا في اللحظة الراهنة على هذا الطريق طالما ظل الانقسام، وطالما ظل العدو الأمريكي الإسرائيلي متحكماً في مقدرات شعبنا و طالما بقي الملف السياسي الفلسطيني ملفاً إسرائيلياً بلا قيود، و في مثل هذه الأحوال يضيع الحاضر و تنغلق أبواب المستقبل ويحق علينا قول محمود درويش "أيها المستقبل: لا تسألنا من أنتم ؟ وماذا تريدون مني ؟ فنحن أيضاً لا نعرف !!"

الموقف الثوري الصريح من الحق التاريخي لشعبنا في ارض وطنه فلسطين بمناسبة 104 أعوام على وعد بلفور.....

إن هذا الموقف الواضح ينطلق من الحقوق التاريخية لشعبنا في فلسطين التي تفترض استعادة فلسطين بإنهاء الدولة الصهيونية. هذه هي المسألة الجوهرية رغم ضخامتها،

أو رغم التشكيك الذي يطالها لأن ميزان القوى الآن لا يساعد على تحقيقها. فنحن كقوى ثورية فلسطينية وعربية من يجب أن يعمل على تعديل ميزان القوى لكي تصبح ممكنة. وميزان القوى ليس مرتبطاً كلياً بالوضع الدولي، بل مرتبط بالرؤية والبرامج الوطنية والقومية الثورية لحركة التحرر العربية اليسارية ونضالها من أجل إسقاط أنظمة العمالة الكومبرادورية وتحقيق أهداف الثورة الوطنية الديمقراطية بافاتها الاشتراكية التي تجسد تطلعات ومصالح قوى الشعب والجماهير الشعبية العربية وما تفرضه من تحولات ثورية تحررية وديمقراطية .

إن ما ترتبه الإمبريالية والصهيونية للمنطقة عموماً ولقضيتنا الوطنية ليس قدراً لا يرد، حتى في ظل النجاحات والانجازات النوعية والكبيرة التي حققها العدو الصهيوني/الإمبريالي في مرحلة الانحطاط الراهن، فهذا الواقع لن يكون أدياً ونهائياً، وبهذا المعنى فإن الحركة الثورية الوطنية والقومية وبالاستناد إلى طبيعة المشاريع المعادية وتناقضها الجذري مع حقوق ومصالح شعبنا وامتنا العربية، قادرة عبر قواها الوطنية التقدمية على الفعل والمجابهة وبما يؤسس لمرحلة نهوض جديدة أكثر نضجاً وأكثر استجابة لحركة الواقع الموضوعية والذاتية وطنياً وقومياً .

إن المرحلة تتطلب عقول وسواعد الجميع، كما تتطلب الإرادة والتصميم على استمرار الكفاح ومواصلة العمل لنقل مشروعنا الوطني التاريخي إلى مستوى التحقيق المادي الملموس .

هذه هي النقطة التي يجب أن ننطلق منها، وهو الأمر الذي يفرض الربط بكلية الوضع العربي، أي بالنضال العربي ككل، شرط أن يكون النضال الفلسطيني في طبيعته، انطلاقاً من أن الصراع هو صراع الطبقات الشعبية في الوطن العربي ضد السيطرة الإمبريالية بما فيها الدولة الصهيونية كونها أداة في مصلحة الشركات الاحتكارية الإمبريالية.

عرض وتلخيص كتاب فلسطين والفلسطينيون (7-7)

الأربعاء 03 نوفمبر 2021

القوميون العرب:

بينما كانت البرجوازية الفلسطينية في الضفة الغربية منهكة في السعي من أجل تحقيق الإصلاح الديمقراطي في الأردن، شغل فلسطينيون آخرون فيما أصبح لاحقاً حركات مهمة في التغيير السياسي في العالم العربي خلال سنوات الستينات. أهم هذه الحركات كانت: حزب البعث الاشتراكي وحركة القوميون العرب والناصريون. اعتنقت هذه الحركات مبادئ الوحدة العربية ومعاداة الإمبريالية والتغيير الاجتماعي. ولكن أيديولوجيات واستراتيجيات وتكتيكات هذه الحركات اختلفت، كما اختلفت القاعدة الاجتماعية التي دعمت كل منها.

البعثيون:

أسسه في أوائل الأربعينات معلمان تلقيا تعليمهما في باريس، وأسساً فروعاً له في لبنان و الأردن والعراق وسوريا بعد الحرب العالمية الثانية.

في الأردن جذب التزام الحزب بقضية الوحدة العربية والحرية والاشتراكية المتقنين الشباب، خصوصاً أساتذة المدارس والطلاب والبيروقراطيين الصغار. وتلقى الحزب دعماً فعالاً من آلاف اللاجئين الذين خرجوا إلى شوارع عمان لدعم مطالب الحزب بإنهاء وجود الإمبريالية البريطانية وتصفية جميع المشاريع الهادفة إلى دمج اللاجئين في المجتمعات المجاورة. في انتخابات عام 1950 البرلمانية حصل مرشح الحزب عبد الله نعواس من القدس على أكثر من 5000 صوت، وحصل مرشح آخر للحزب هو عبد الله الريماوي، من رام الله، والذي كان يرأس تحرير جريدة الحزب على عدد كبير من الأصوات، إلا أن السلطات اعتقلتهما. أما في انتخابات عام 1956 فقد ارتفع عدد الأصوات التي نالها البعثيون إلى 34 ألف صوت، أي ما يكفي لاحتلال الحزب المركز الثالث في الانتخابات البرلمانية بعد الحزبين القومي الاشتراكي والشيوعي.

أدى سقوط حكومة النابلسي، وطلب الملك من بريطانيا إنزال قواتها في الأردن إلى انتهاء دور حزب البعث من على المسرح السياسي في الأردن. ولكن وعلى عكس الليبراليين المنحدرين من الأسر الثرية في الضفة الغربية، دفع زعماء حزب البعث وكادراته ثمناً باهظاً بسبب مواقفهم السياسية المعارضة، حيث تم اعتقال العشرات من مؤيدي الحزب أو طردهم من وظائفهم، هذا إضافة إلى إبعاد زعماء الحزب أنفسهم أو نفيهم إلى خارج البلاد.

هدد إصرار حزب البعث على إعادة السياسة الخارجية الأردنية إلى عدم الانحياز، وإلى دعم القومية العربية بالقضاء على القاعدة الاقتصادية للأرستقراطية الفلسطينية وتقليص الفوائد التي حصلت عليها هذه الطبقة من النظام الملكي. إضافة إلى ذلك فإن مطالبة الحزب بالاشتراكية قد تصادمت مع آمال الليبراليين لتوسيع الامتيازات التي حققتها البرجوازية الوطنية، والدور الكبير للاقتصاد الحر.

أخيراً هدّدت مطالبة الحزب بتسليح اللاجئين والسماح لهم بالعمل من أجل إنهاء الاحتلال الإسرائيلي الأساس الذي قامت عليه المملكة، كما هدّدت تحالفها مع ملاك الأراضي الكبار والتجار في الضفة الغربية.

على الرغم من حظر الحزب في الأردن، وما كان يعنيه ذلك من تقلص قدرة الحزب على الجذب وقدرة أعضائه الفلسطينيين على تعبئة جماهير اللاجئين، إلا أنه استمر في استيعاب الفلسطينيين في أماكن أخرى من العالم العربي حيث كانت نسبة الفلسطينيين فيها عالية نسبياً. ركز الحزب خلال العشر سنوات التالية على بذل الجهود، من أجل تحقيق الوحدة العربية، أولاً عبر إقامة تحالف مع الرئيس جمال عبد الناصر. حركة القوميون العرب وعبد الناصر:

أسست حركة القوميون العرب أصلاً في الجامعة الأمريكية في بيروت في أوائل الخمسينات (*). ومثل حزب البعث تبنت قضايا الوحدة العربية ومعاداة الإمبريالية. انحدر معظم أعضائها من الشباب المثقفين في العالم العربي. ولكنها، خلافاً لحزب البعث تبنت قضية الإصلاح الاجتماعي وليس الاشتراكية الثورية. وبقيت، حتى تم

تحولها إلى حزب ماركسي في أوائل الستينات، تحمل نظرة قاتمة عن الشيوعية. كانت حركة القوميين العرب، مقتدية بمثلها الأعلى وبطلها جمال عبد الناصر، تركز على الحاجة إلى التحديث والوحدة القومية. إضافة إلى ذلك، وخلافاً لحزب البعث، كانت حركة القوميين العرب تعمل بقيادة فلسطينية حيث كانت مسألة استعادة فلسطين بالنسبة لها في غاية الأهمية على الرغم من إيمان الحركة بأنه لا يمكن تحقيق ذلك دون القضاء على الإمبريالية والاستعمار الجديد في العالم العربي أولاً.

انذر تبني الحركة للأيديولوجية الماركسية ومبادئ الاشتراكية العلمية، في عام 1962، بانفصال الحركة عن الناصرية التي تبنتها في مرحلة تشكلها. وبعد نشوء تيار يساري في الحركة، وُضعت وجهات نظر بعض مؤسسي الحركة - الذين اعتبرتهم الأنتليجيسيا الشابة برجوازيين صغار - موضع التساؤل. في عام 1968، وبعد أن قامت قيادة حركة القوميين العرب الفلسطينية بتأسيس الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين، وبدأت بتدريب الفدائيين على التسلل إلى المناطق التي تحتلها إسرائيل، انشق الجناح الذي يقوده حواتمة وأبو ليلي من الجسم الرئيسي للجبهة ليشكلوا الجبهة الشعبية الديمقراطية لتحرير فلسطين، والتي عرفت فيما بعد باسم الجبهة الديمقراطية. وقد أيدت الجبهة الديمقراطية العمل المباشر مع العمال والفلاحين ورفضت دور الحزب الطليعي ال لينين ي. على أية حال أدت هزيمة عبد الناصر في حزيران 1967، وما كشفت عنه هذه الهزيمة من عدم الجاهزية العسكرية المصرية، إلى خيبة أمل كبيرة في العالم العربي، وفي الأوساط الفلسطينية خصوصاً. ومن الآن فصاعداً سينظر إلى الوحدة العربية وإلى تحرير فلسطين، التي أصبحت كلها تحت الاحتلال الإسرائيلي، على أنها أمران مستحيلان بدون المشاركة الفعالة والتنقيف السياسي للجماهير العربية، ودون إسقاط النظم الملكية المحافظة مثل النظام الأردني ونظام العربية السعودية ودول الخليج.

على أية حال فشلت الجبهة الشعبية والجبهة الديمقراطية التي انشقت عنها، رغم أيديولوجيتهما الماركسية - في جذب عدد كبير من العمال والفلاحين إلى صفوفهما، بينما نجحت فتح في ذلك. استوعبت الجبهة الشعبية أعداداً كبيرة من الأتباع في مخيمات

اللاجئين في لبنان وسوريا والأردن، ويعود السبب في ذلك إلى الجهد الاجتماعي الواعي الذي بذله أعضاؤها. أما الجبهة الديمقراطية، ورغم اهتمامها الخاص بالعمال والفلاحين، فإن معظم كوادرها كانوا من صفوف المثقفين.

لم تقتصر معاناة الجبهتين على عداة الأنظمة العربية وإسرائيل وحكومات الولايات المتحدة وأوروبا فقط، بل واجهتا صعوبة في محاولة تنظيم الجماهير، فقد كان عدد العمال الصناعيين قليل، وكانت البروليتاريا مشتتة وخاضعة لقيود ضاغطة على حركتها. إضافة إلى ذلك لم يكن للفلاحين الفلسطينيين في الشتات قاعدة إنتاجية، أي على عكس الوضع في فيتنام وكوبا والجزائر.

أما الخلافات مع فتح حول دور الأنظمة العربية فقد تركتهم عرضة للانتقاد والهجوم من داخل حركة المقاومة وخارجها، خصوصاً من أولئك الذي اعتقدوا أن تبني الاشتراكية العلمية من شأنه إعاقة النضال في سبيل التحرر الوطني. واتضحت هذه الصورة بشكل جلي أثناء الحرب الأهلية في الأردن 1971/70 عندما تحملت كوادر الجبهة الشعبية عبء القتال والخسائر في الرجال والمعدات (*).

وفي عام 1974، كما سنرى لاحقاً، انقسمت الحركة الوطنية الفلسطينية بين الذين دعوا إلى استمرار النضال الثوري في سبيل التحرير الشامل وبين الذين فضلوا التسوية السلمية وتحقيق الاستقلال السياسي بالتحالف مع الأنظمة العربية.

الحزب الشيوعي:

رغم أن الحزب الشيوعي الفلسطيني كان من أكبر الأحزاب وأكثرها تأثيراً في الشرق الأوسط في فترة الانتداب إلا أنه عانى كثيراً خلال السنوات الأخيرة من الحكم البريطاني بسبب الخلافات التي نشبت بين أعضائه حول المسألة الوطنية. وبعد حل الكومنترن عام 1943 انشق الحزب إلى حركات عدة كان معظم أعضائها من اليهود، بينما انضم الأعضاء العرب إلى عصبة التحرر الوطني التي أسست في أيلول 1943.

بدلت العصبة مقرها ونقلته إلى الضفة الغربية عام 1949، أي في أعقاب نشوء دولة إسرائيل، وأصبح اسمها (الحزب الشيوعي الأردني). الذي التزم بالوحدة العضوية بين

الشعبين الأردني والفلسطيني، واشترك الحزب بالانتخابات البرلمانية عام 1951 رافعاً شعار تحقيق الجمهورية، وإلغاء المعاهدة الأردنية - البريطانية وتوسيع الحريات الديمقراطية. ودعى الحكومة إلى إعادة توزيع الملكيات الكبيرة على الفلاحين، وإنشاء مصانع للدولة ومشاريع إنمائية توفر العمل للعاطلين.

أما في انتخابات 1956 فقد شكل الحزب جبهة وطنية ضمت حزب البعث والقوميين الاشتراكيين، وحصل على المرتبة الثانية بعد القوميين الاشتراكيين، وتم انتخاب عبد القادر الصالح وثلاثة مرشحين آخرين كانوا إما أعضاء في الحزب وإما مدعومين منه وهم: عبد الخالق يغمور عن نابلس وفاق وراد عن رام الله ويعقوب زيادين عن القدس، أعضاءاً في مجلس النواب. وعين الصالح وزيراً للزراعة في حكومة النابلسي، حيث كانت هذه هي المرة الأولى التي يشترك فيها حزب شيوعي في حكومة دولة في العالم العربي.

وكما حدث لليبراليين والبعثيين والقوميين العرب، أدت حملة القمع وإلغاء الدستور وحظر الأحزاب السياسية إلى إنهاء نشاط الحزب العلني في المملكة. وذهبت هباء كل الجهود لإعادة تجميع القوى التقدمية في مواجهة قمع النظام ومحاولة تشكيل جبهة تحرير وطني، وأجبر الحزب عام 1959 على الانتقال إلى العمل السري.

في الستينات عانى الحزب من عدم قدرته على التوافق مع القومية العربية ومن التأييد الشعبي الهائل الذي تمتع به جمال عبد الناصر في أوساط جماهير اللاجئين الفقراء في الأردن ولبنان وسوريا والضفة الغربية وغزة.

ورغم ما بذله أعضاء الحزب في الضفة الغربية من جهد يحث الحزب على تبني الخطط المطروحة للوحدة العربية وتحرير فلسطين إلا أن أعضاء المكتب السياسي للحزب واصلوا الأخذ بعين الاعتبار أن التحالف مع البرجوازية الوطنية في العالم العربي يشكل انحرافاً، وأن المطالبة بتأسيس دولة فلسطينية مسألة انفصالية ومناقضة لفكرة الصراع الطبقي والتضامن الأممي للطبقة العاملة.

أدت هذه المواقف إلى تراجع الدعم الجماهيري للحزب خصوصاً بين صفوف الفلاحين المشردين والعمال المدنيين في مخيمات اللاجئين، وكان هذا التراجع لصالح عبد الناصر وحركة القوميين العرب وبنسبة أقل لصالح حزب البعث. فترك أعضاء كُثر من الشباب المثقف الحزب الشيوعي ليساهموا في تأسيس مجلة (فلسطيننا) الشهرية التي عكست آراء منظمة سرية أخرى هي فتح.

الإصلاح الإسلامي:

لم تكن الحركات الدينية المتشددة تلقى تأييداً كبيراً بين الفلسطينيين. ولكن في الفترات التي شوّعت بها سمعة الحركات الوطنية والأحزاب العربية المختلفة، ازداد التأييد الفلسطيني لحركات الإصلاح الإسلامي بشكل ملحوظ. وظهر ذلك التأييد بشكل واضح في فترة ما بعد هزيمة 1948، ومؤخراً في بداية الثمانينات بعد الثورة الإسلامية في إيران ونمو النزعة الإسلامية في مصر، وفشل الحكومات العربية بوقف الغزو الإسرائيلي للبنان واستمرار الاستيطان الإسرائيلي في الضفة الغربية وغزة.

م.ت.ف. والوطنية الفلسطينية 1964-1983:

على عكس اللاجئين الفلسطينيين وضعت الدول العربية في الخمسينات والستينات مسألة تحرير فلسطين في أسفل قائمة أولوياتها. ولكن موت أحمد حلمي باشا، ممثل الفلسطينيين في جامعة الدول العربية عام 1963 وضع الدول العربية أمام مشكلة تسمية خليفته في هذا المنصب.

في اجتماع للجامعة العربية عقد لمناقشة هذه المسألة في أيلول 1963، أصرت العراق على إعادة فتح ملف مسألة الكيان الفلسطيني. واقترحت العراق وأيدتها سوريا - حيث يعمل حزب البعث الذي وصل حديثاً إلى السلطة على تعزيز قوته - إقامة دولة فلسطينية في الضفة الغربية وغزة. مثل هذه الخطة، التي اعترفت أخيراً بحقوق الفلسطينيين، ستعطي ولاء اللاجئين الكامل للنظامين البعثيين في بغداد ودمشق، وتزيح السيطرة المصرية والأردنية عن تلك الأجزاء من فلسطين التي ما زالوا يحتلونها. ولكن نتيجة معارضة كل من القاهرة وعمان للخطة، قررت الجامعة العربية تعيين محام من عائلة

معروفة في عكا هو أحمد الشقيري الذي كان في السابق الأمين العام المساعد للجامعة العربية خليفة لأحمد حلمي.

صاغ الشقيري وثيقة عرفت فيما بعد باسم الميثاق الوطني الفلسطيني، الذي أصبح لاحقاً القاعدة الأساسية لمنظمة التحرير الفلسطينية (م.ت.ف) تشكيل منظمة التحرير الفلسطينية:

تمت المصادقة على الميثاق وعلى تشكيل م.ت.ف. في أيار 1964 في اجتماع للمجلس الوطني الفلسطيني المؤسس حديثاً. عقد هذا الاجتماع في القدس وحضره 242 ممثلاً فلسطينياً اختارتهم حكومات كل من الأردن، وسوريا، ولبنان، ومصر، والكويت، وقطر والعراق.

في أيلول 1965، وأثناء مؤتمر القمة العربي الذي عقد في الإسكندرية، وافقت الدول الأعضاء في الجامعة العربية على تأسيس جيش التحرير الفلسطيني. أهملت مطالب الفلسطينيين النشيطين في الحركات القومية العربية والحركات اليسارية المختلفة بالمشاركة في تشكيل هيئات م.ت.ف. الدستورية، وأصبحت م.ت.ف. عبارة عن ملتقى للرموز الفلسطينية المتحالفة مع الحكومات العربية المختلفة. فتح تستولي على م.ت.ف.:

وضعت الهزيمة المفاجئة للجيش العربية في حرب حزيران 1967 العاصفة وفتح في مركز الاهتمام الدولي. وأظهر الانتصار المؤثر في معركة الكرامة في أيار 1968، عندما صد الفدائيون هجوماً كبيراً شنته الهاغانا ضد الضفة الشرقية، قدرة فتح على التفوق على الجيش الإسرائيلي النظامي.

في شباط 1969 أي في الدورة الخامسة للمجلس الوطني الفلسطيني المنعقدة في القاهرة، حصلت حركات المقاومة التي تتنادي بالكفاح المسلح، ومن بينها الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين والصاعقة إضافة إلى فتح على 57 مقعداً من مجموع المقاعد التي بلغت 105 مقاعد، مما أعطاهم الأغلبية المطلقة. على أية حال أدت مقاطعة الجبهة الشعبية لمؤتمر القاهرة، وإصرارها على حل م.ت.ف. حلاً تاماً، وإعطاء كافة المنظمات المسلحة

أصوات متساوية في قيادة الكفاح المسلح إلى إعطاء فتح الموقف الحاسم. هذا إضافة إلى استفادة فتح من تعاطف عدد من المستقلين المنتخبين إلى المجلس الوطني الفلسطيني، وكذلك تعاطف ممثلي اتحاد العمال الفلسطيني بالإضافة إلى 23 مقعداً حصلت عليهم الحركة.

في انتخابات اللجنة التنفيذية، تم انتخاب ياسر عرفات (الذي ظهر لأول مرة في العلن كناطق رسمي لحركة فتح في دمشق في نيسان 1968) رئيساً لـ م.ت.ف. ورغم الجدل الداخلي الذي نخر م.ت.ف. منذ تأسيسها، فقد تم تقديس مبدأ فتح بالأولوية الفلسطينية وإقامة دولة ديمقراطية علمانية، وكذلك قُدس الكفاح المسلح كأيديولوجية أساسية لحركة المقاومة الفلسطينية.

الوطنية والصراع الطبقي داخل م.ت.ف.:

كان توجه فتح الأساسي، وخلافاً لتوجهات سابقتها أو منافسيها، نحو الفلسطينيين وحدهم، وأثر تركيزها على الوحدة الوطنية في صفوف الفلسطينيين على الفلاحين والمدنيين على السواء. الحركة شرعية في أعين اللاجئين، الفقراء منهم والأغنياء . أما بالنسبة للطبقة الوسطى المدنية، فقد استجاب إصرار فتح على الحقوق الوطنية للشعب الفلسطيني مع الشعور بالقمع والاستغلال الذي أحسه أبناء هذه الطبقة أثناء إقامتهم تحت سيطرة البرجوازيات العربية، واستجاب أيضاً مع آمالهم بتحقيق الاعتراف بدولة تخصهم. أما إنكار فتح الضمني لأهمية أي عامل آخر، إن كان طبقياً أو دينياً، فقد كان مناسباً للبرجوازية الفلسطينية في الخليج والعناصر الشابة من أبناء العائلات المالكة للأراضي، الذين أملوا بأن يأخذوا ما اعتقدوا بأنه موقعهم الطبيعي في حكومة أو إدارة الدولة الفلسطينية المستقلة.

وفيما يتعلق بالفلاحين، أدى إدخال فتح للرموز الكبيرة في التاريخ العربي والإسلامي، وإبطاله وأساطيره، وفكرة الجهاد والتضحية والاستشهاد، وكذلك اختيار اللباس (مثلاً الكوفية)، أدى كل هذا إلى إعطاء الحركة سلطة وقوة فاقت سلطة النظرية والتحليل المنطقي. والأهم من ذلك، فإن تركيز فتح على فكرة "العودة" استجاب بشكل فريد مع

توق أولئك الذين يعيشون في المخيمات، ولم يستطيعوا تحصيل الثروة ولا التعليم، والذين كانوا يريدون نتائج مباشرة. لم تكن فكرة العودة إلى الأرض بالنسبة لكثير من الفلاحين المهجرين الحرية والعيش في ظل دولة مستقلة بقدر ما عنت الاستعانة المادية والبسيطة للبيت ووسيلة الحياة والإنتاج.

إضافة إلى إمكانية الحياة مع الأقارب واستعادة المجتمع التقليدي وشبكات العلاقات القديمة التي دمرت في الفترة بين 1948-1967 إضافة إلى ذلك فإن الوعد الذي بشرت به فتح كان جذاباً للعديد من اللاجئين أكثر بكثير من الدعوة التي طرحتها الحركات الماركسية إلى التحرير من خلال الصراع الطبقي في المحيط العربي الأوسع. هذا إضافة إلى حقيقة أن فتح تدفع لمقاتليها مخصصاً شهرياً، فإن وعودها لهم برعايتها لزوجات وأطفال من يقتل أو يجرح منهم، جذبت إليها العديد من الشباب الذين لولا هذا الضمان لفضلوا العمل لتأمين معاش عائلاتهم على الانخراط في العمل السياسي وفي الكفاح المسلح.

تشكلت المعارضة الأساسية داخل حركة المقاومة الفلسطينية من الجبهة الشعبية والجبهة الديمقراطية، اللتان - مثل فتح - نظرت إليهما الجماهير الفلسطينية على أنهما مستقلتان عن الأنظمة العربية المختلفة.

اتضحت إحدى الخلافات الرئيسية التي أبعدهما عن فتح أثناء الحرب الأهلية في الأردن. ففي حين التزمت كوادر فتح بسياسة "عدم التدخل في الشؤون الداخلية للأنظمة العربية"، دعت الجبهة الشعبية والجبهة الديمقراطية بعد حرب أكتوبر 1973 حول مسألة العلاقة مع الملك حسين.

وفي نهاية 1982، عندما انشق المجلس الوطني الفلسطيني حول الموقف من مشروع ريغان، سعى عرفات ثانية إلى التقارب مع الملك، الذي كان يسعى وبالتناغم مع الخطة الأمريكية، إلى تأسيس حكم ذاتي في الضفة الغربية يكون متحالفاً مع وتحت سيطرة الأردن الكاملة.

أما الخلافات حول الموقف من الأنظمة العربية فقد أدى إلى انشقاق صريح في حركة المقاومة بعد الغزو الإسرائيلي للبنان عام 1982. ففي الوقت الذي استمر به العديد من قادة فتح بدعم وتأييد حملة عرفات الدبلوماسية لكسب دعم الأنظمة العربية من أجل تعديل خطة ريغان، هذا التعديل الذي يؤدي إلى إقامة "كيان" ذو حكم ذاتي في الضفة الغربية، أصرت الجبهة الشعبية، وعدد كبير من مقاتلي المنظمات الأخرى على أولوية الكفاح المسلح وعلى أهمية محاربة الإمبريالية الأمريكية والصهيونية والرجعية العربية. ورغم أن الجبهة الشعبية والجبهة الديمقراطية قد امتنعتا عن دعم المنشقين على حركة فتح عندما فتحوا النار على "الموالين" في شمال وشرق لبنان في صيف وخريف 1983، إلا أن مدى الانقسامات داخل فتح نفسها أثر على درجة الانقسام التي وصلت إليها حركة المقاومة ككل حول مسألة الموقف من الأنظمة العربية، وحول مسألة الكفاح المسلح(*)).

هاتان المسألتان المترابطتان، والخلافات حولهما داخل حركة المقاومة، عكستا الانقسام بين الفلسطينيين في الشتات حول الدور الذي يجب أن تلعبه الثورة الاجتماعية داخل حركة التحرر الفلسطينية بشكل خاص، وداخل العالم العربي بشكل عام. فالبرجوازية الفلسطينية في العربية السعودية والكويت والإمارات العربية المتحدة، وإلى درجة أقل في الولايات المتحدة وأوروبا الغربية فضلت سياسة فتح بالجمع بين المفاوضات الدبلوماسية والكفاح المسلح وتجنب التدخل في الشؤون الداخلية للأنظمة العربية وتجنب تأييد حركات المعارضة في العالم العربي. أما المطالب الراديكالية للجبهة الشعبية والجبهة الديمقراطية بضرورة الثورة العربية، ورفض المساعدة الدبلوماسية والمالية من الملكيات المحافظة في الخليج، وبتصعيد الحملة ضد المصالح الغربية في العالم العربي، فقد هددت مواقعهم الخاصة إضافة إلى أنها تجعل الهدف النهائي، وهو تحرير فلسطين، بعيداً جداً (حسب وجهة نظرهم).

على أية حال هذا لا يعني أن الصراعات الطبقيّة الخفية في الأيديولوجيات والممارسات المختلفة في حركات المقاومة هي العامل المقرر أو الأساسي في سلوك المقاومة، فإن

القمع المستمر الذي شعر به كل الفلسطينيين - خلال سنوات التشرذم والاحتلال الطويلة، بالإضافة إلى الاعتداءات المتكررة التي تعرض لها الفلسطينيون في لبنان والأردن والمناطق المحتلة في الضفة الغربية و غزة - قد غطى على الانقسامات الاجتماعية في المجتمع الفلسطيني. فرغم تنامي الوعي الطبقي وتجلي هذا الوعي في التغيرات داخل قيادة م.ت.ف. وفي طريقة تنظيم المقاومة، فإن الشعور الوطني يبقى هو الأيديولوجية المهيمنة، في الوعي أو في اللاوعي، وهي التي ينتمي إليها كل الفلسطينيون. قد تنمو المطالب بالإصلاح الاجتماعي أو بالتحويل الاجتماعي الثوري داخل المجتمع الفلسطيني والعالم العربي ككل، ولكنها تنمو إلى جانب، وليس في صراع مع، الرغبة في التحرر الوطني.

بعد خمسة وثلاثين عاماً من إقامة دولة إسرائيل، فإن الفلسطينيين ينزفون الدماء ولكن ليسوا براكعين. فبالمهارات والتصميم الذي اكتسبوه خلال أعوام النفي الطويلة سيستمر نضالهم من أجل تحقيق دولة لهم، وسيستمر هذا النضال كما كان منذ عام 1920.

* - للحصول على تفاصيل تاريخ الحركة انظر أطروحة الدكتوراة "حركة القوميين العرب 1951-1971: من مجموعات ضغط إلى حزب اشتراكي"، كتبها الدكتور باسل قبيسي للجامعة الأمريكية، واشنطن، 1971. الدكتور القبيسي أسهم في تأسيس الفرع العراقي للحركة وكان رقيقاً قريباً من الدكتور جورج حبش خلال سنوات دراسته للطب في الجامعة الأمريكية في بيروت. اغتيل القبيسي في باريس في نيسان 1973.

* - في وقت تدهورت العلاقات بين فتح والجبهة الشعبية بشكل سيء جداً حيث اتهمها كمال عدوان عضو اللجنة المركزية لحركة فتح عام 1971 بأنها تعمل وكأنها عميلة للنظام الأردني واتهم عدوان الجبهة أيضاً بأنها أعطت للنظام مبرراً لتصفية المقاومة في البلاد، وكان يُشير افتراضاً إلى حادث اختطاف الطائرات الأربعة في أيلول 1970. وأشار إلى أن فتح فكرت بتصفية الحسابات مع الجبهة الشعبية عندما اندلعت الحرب الأهلية. الرئيس ونحاس، ص40. وانظر أيضاً جون كولي، "آذار الأخضر وأيلول الأسود: قصة العرب الفلسطينيين"، (لندن 1973).

* - إلى جانب المنشقين عن فتح، حصلت مراجعة مطولة داخل اللجنة المركزية لحركة فتح حول موقف الحركة من الأنظمة العربية بعد الغزو الصهيوني عام 1982. قال صلاح خلف علنياً في الوطن الكويتية في تموز 1983 أنه يشعر أن مبدأ عدم التدخل في شؤون الدول العربية الداخلية كان سياسة خاطئة اتبعتها الحركة. الوطن العربي 15 تموز 1983.

رؤية وموقف حول مشروع الوحدة بين الحزبين الشقيقين: حزب العمل الشيوعي والحزب الشيوعي السوري / المكتب السياسي

الأربعاء 10 نوفمبر 2021

مقدمة الرفيق جون نوستا.....

الرفيق غازي الصوراني مناضل من الرعيل الأول في صفوف اليسار الفلسطيني ومن قيادات الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين، برفقة القائد، حكيم الثورة الفلسطينية، الدكتور المرحوم جورج حبش . وهو أيضا ناشطا فعالا من أجل وحدة اليسار العربي في كل قطر من أقطاره تمهيدا للحوار من أجل تأسيس الحركة الماركسية العربية.

الرفيق غازي الصوراني مثقف عضوي، كما قال غرامشي، بكل معنى الكلمة، فهو ربط النضال على الأرض ضد الاحتلال الإسرائيلي بكل اشكاله وتعبيراته، مع النضال بالجانب المعرفي والثقافي والمجتمعي من منظور طبقي.. وأكد دوما على أن الماركسية هي الأداة الثورية والصائبة ودليل العمل النضالي والفكري على طريق النهوض العربي المتعثر في كل ساحاته. وكتب في هذا الخصوص عشرات الكتب، ونشر مئات المقالات والدراسات.

كنت منذ زمن ليس بالبعيد، مع الأسف، على علاقة متينة بالرفيق غازي، نظرا لإعجابي بنتاجه الفكري والفلسفي والتثويري الواسع المبني على ماركسية متطورة، غير جامدة ومتحجرة، تحاكي تطورات العلم والمعارف الحديثة، وظروف الواقع العربي على ساحاته المختلفة. ولهذا كله طلبت منه أن يتوجه لمجلتنا حوارات، وفي عددها الأول، بمقالة تتناول فيما تتناول أهمية وضرورة وحدة الشيوعيين السوريين. فكتب مشكورا جزيل الشكر هذه الدراسة المععمة.

=====

تحياتي الرفاقية محمولة بمشاعر التقدير لقراركم المشترك البدء بحوار موضوعي معمق يستهدف بلورة وحدة حزبكما في اطار سياسي تنظيمي شيوعي موحد، وهي خطوة

حاملة لروح التحدي لمجابهة مظاهر التراجع وأوضاع التشرذم والتفكك التي اصابت الأحزاب الشيوعية واليسارية العربية بدرجات متفاوتة من ناحية والاسهام في مجابهة وتجاوز اوضاع الانحطاط والاستبداد والاستغلال من ناحية ثانية، ما يعني أن مشروعكم الوحدوي هو في جوهره تجسيد لروح التحدي على طريق استعادة الدور الطليعي لمواصلة النضال من اجل تحقيق اهداف الثورة الوطنية الديمقراطية بافاقها الاشتراكية، خاصة وإنّ الوضع الراهن، الذي تعيشه شعوبنا العربية، لم يكن ممكناً تحقيقه بعيداً عن عوامل الانحطاط والتفكك و الهبوط الناجمة عن تكريس وتعميق خضوع وارتهان وتبعية الشرائح الحاكمة في معظم النظام العربي للإمبريالية حفاظاً على مصالحها الطبقية النقيضة لتطلعات ومصالح الجماهير، وتحولت معظم أنظمتها وحكوماته إلى أدوات للقوى المعادية، فيما أصبح ما تبقى منها عاجزاً عن الحركة والفعل والمواجهة، في ظروف تراجعت فيها معظم الأحزاب الشيوعية والفصائل اليسارية بسبب الضعف الذي أصاب روحها وإرادتها الثورية وهويتها، وفقدانها لقدرتها على الحركة والنشاط والنمو، وتراجع دورها في التأثير على الناس أو على الأحداث من حولها، الأمر الذي أفصح المجال واسعاً للقوى والتيارات والحركات اليمينية العلمانية والغيبية، بذريعة الليبرالية الرثة أو بذريعة المنطلقات التراثية، وكلاهما يعبران عن المواقف والرؤى الفكرية والسياسية التي لا تتناقض مع البرامج والسياسات الإمبريالية عموماً وبرامجها الاقتصادية والمجتمعية خصوصاً لتكريس وحماية مصالحهما الطبقية.

ففي هذه المرحلة من حياة مجتمعاتنا العربية في العقد الثالث من القرن الحادي والعشرين لازالت شعوبنا وشعوب ما يسمى بالعالم الثالث تعاني من: السيطرة الامبريالية والتبعية والتخلف، و التفاوت الطبقي، والاستغلال والقهر الطبقي، ولم يحدث في تاريخ البشرية أن بلغ إستغلال فائض القيمة للشعوب الفقيرة والتابعة، والقهر الاجتماعي والإفقار، المستوى الذي وصل إليه اليوم، إلى جانب كل أشكال العدوان والحروب التي تمارس لحماية مصالح النظام الرأسمالي كما هو الحال في بلادنا .

ما يعني أن الاشتراكية اليوم باتت ضرورة حتمية كنتائج للديمقراطية والحادثة وتخليص مجتمعاتنا من كل مظاهر التخلف والتبعية والاستغلال والاستبداد، إذ ليس ثمة خيار آخر - خاصة لبلداننا العربية والعالم الثالث - فإما الاشتراكية أو مزيد من التبعية والتخلف والاستغلال والاستبداد.

لكن على الرغم من اقرارنا واتفاقنا بطبيعة المخاطر السياسية والمجتمعية الناجمة عن الاستبداد والتبعية والاستغلال والتخلف في مجتمعاتنا العربية راهنا، الا ان هذه الأوضاع لا يجب أن تلهينا أو تبعدنا عن الضرورة الموضوعية المرتبطة برؤيتنا -كشيوعيين- في تناول الواقع المأزوم للأحزاب الشيوعية والفصائل اليسارية في الوطن العربي .

والجدير بالذكر أن معظم من تحاورت معهم من رفاقي في احزاب وفصائل اليسار العربي يعترفون باستمرار الأوضاع المأزومة في احزابهم دونما توفر المقومات المطلوبة للخروج من الازمة صوب النهوض .. وهذا يعني ان الجميع يتحمل المسؤولية امام هذا العجز او القصور او الاهمال .. لذلك أقول لهم - مخاطبا ذاتي - أما وقد مضى وقت طويل بين الإقرار بحال الأزمة، وبين اللحظة التي نعيشها الآن، ولم نتقدم على طريق حل الأزمة، فإن ذلك يؤشر على عدم نضج الوعي ومن ثم الأوضاع الذاتية القادرة على تقديم الحلول المناسبة للأزمة، رغم أن الأزمة نفسها قد نضجت كفاية وأصبحت تراكماتها تنذر إلى أن تصبح أزمة بنيوية شاملة، وإذ يقضي المنطق البسيط أن لكل أزمة حلا، ولم يؤخذ به، فإن من واجب كل كادر وكل عضو (في هذه الاحزاب والفصائل) أن يطرح سؤالاً مباشراً حول الأسباب التي حالت وتحول دون معالجة الأزمة والخروج منها، لينتقل بعد ذلك إلى مناقشة السؤال المنهجي الأهم، وهو كيفية مواجهة العوامل أو التهديدات الداخلية التي أبقّت حال الأزمة وأعدت إنتاجها، وحالت حتى اللحظة دون تقديم حلول لها، مما أدى إلى استمرار وجود مراكز القوى الانتهازية والتحريفية واليمينية والتكتلات الشللية، وضعف قوة وهيبة مركز هذا الحزب او الفصيل وضعف وحدة القرار فيه، واستمرار ظاهرة عدم الوضوح بالنسبة لماهية الحزب الذي نريد، وغياب القدوة والمثل الأعلى في الهيئات القيادية، مع استمرار تزايد الفجوة بينه وبين المجتمع عموماً

والشرائح الفقيرة - وهي الاغلبية العظمى- خصوصاً ان الصمت على تراكم عوامل الازمة والمرض هو نوع من الصمت على الموت البطيء لهذه الاحزاب/الفصائل لكنه لا يعني مطلقاً موت الافكار والمبادئ والتضحيات العظيمة التي انطلقت من اجلها. وهنا بالضبط، فإنني اتحدث عن واقع مهزوم ومأزوم -بدرجات متفاوتة- منتشر بضراوة داخل فصائل وأحزاب اليسار العربي، وهو واقع يحتاج لجرأة عالية ومتصلة من العمل لتخطي دوائر المراوحة والإحباط ومحاولات تبرير الفشل، باتجاه التأسيس لعمليات نهوض ذاتي معرفي وسياسي وتنظيمي، ونهوض موضوعي يسعى الى وحدة الأحزاب الشيوعية كخطوة لا بد منها، كوننا لا نزال، على ما يبدو، في المرحلة الأولى من جولات الصراع والتناقض الرئيسي المتناحري مع أعدائنا، الامبرياليين والصهاينة، وفي جولات صراعنا وتناقضنا الرئيسي مع القوى والحركات الرجعية وكل أنظمة التبعية والتخلف والاستبداد "البورجوازية" العائلية والكومبرادورية الرثة .

إن نقطة البدء لعملية التصدي للوضع المأزوم، و الارتقاء بالعامل الذاتي كعقل جمعي، تتطلب توفير عنصر الوحدة الجدلية بين الوعي و الممارسة لدى كل عضو من اعضاء هذا الحزب أو ذلك في كل ما يرتبط بمفهوم الحزب و دوره ووظيفته و آلياته، وفي سياق هذه العملية أو هذا الوضع، علينا أن نلاحظ إشكالية الوعي/الفكر، الذي اتسم بالعموية وبالاختلال والهبوط باتجاه حالة من التوهان المعرفي، والفوضى الفكرية، والليبرالية الرثة وجوهرها الانتهازي، التي بدأت في الظهور مؤخراً في أوساط هذه القوى. لكن أية محاولة لاستنهاض أحزاب وفصائل اليسار العربي، ينبغي أن تبدأ بنقد تجربتها سواء على صعيد النظرية أو الوعي الأيديولوجي، أو على صعيد ممارستها لدورها طوال المرحلة الماضية، خاصة وأنا نعيش اليوم، أمام نتيجة مفرعة تتجلى في هذه الهوة المتزايدة الاتساع بين الجماهير من ناحية وأحزاب اليسار العربي من ناحية ثانية، وهنا تتبدى الحاجة إلى إثارة وتفعيل عملية النقد الذاتي البناء، الذي يستند إلى الحاجة الموضوعية الضاغطة، لتجديد وإعادة بناء قوى اليسار العربي، عبر ممارستها لعملية التقييم والمراجعة المنهجية العلمية القاسية لكافة برامجها وسياساتها ورؤاها الأيديولوجية،

وصولاً الى التطبيق الخلاق لهذه الأسس على ضوء المتطلبات والضرورات الراهنة والمستقبلية للواقع الخاص في كل بلد عربي على حدة، ارتباطاً بالبعد والاطر القومي التقدمي العربي كوحدة مجتمعية واقتصادية وسياسية واحدة، انطلاقاً من الوعي والإحساس بأن المصلحة الطبقية باتت جزءاً من المصلحة القومية، و أن إنهاء نظم الرأسمالية التابعة هو جزء من مواجهة المشروع الإمبريالي الصهيوني، و أن تحسين أوضاع الطبقات الشعبية مرتبط بتحقيق التطور الاقتصادي، والتطور المجتمعي، وهما مرتبطان بإسقاط أنظمة الكومبرادور والتبعية والاستبداد .

اليسار العربي والازمة أو التراجع والارتداد الفكري:

ان ما يوصف بأنه " أزمة الفكر " لدى الأحزاب الشيوعية وقوى اليسار الماركسي العربي هو في الحقيقة أزمة الممارسة بسفحيتها: النظري والعملي، فثمة بون شاسع بين الممارسة النظرية، مثلاً، وبين انتقاء وجمع وتوليف مجموعة من الأفكار والمبادئ والتصورات، قُطعت عن منظومتها الفكرية، وانترُعت من سياقها التاريخي، عبر مسميات خجولة أزاحت النص الصريح بالالتزام بالماركسية، لحساب نصوص تلفية أو توفيقية أو تحريفية، أو عناوين استرشادية جاءت انسجاماً مع مواقف العديد من الأحزاب الشيوعية التي تخلت عن اسمها أو بعض الفصائل والحركات الأخرى التي اتجهت صوب الخلط الفكري بين الليبرالية والماركسية، أو حتى شطب الماركسية من أدبياتها، ذلك الخلط أو الشطب، سيعزز تراجعها المتصل، وتهميشها وسيعجل بنهايتها .

على أي حال، إن التخلي عن الماركسية أو الارتداد عنها والتكر لها، ليس موقفاً جديداً مرتبطاً بانهيار الاتحاد السوفياتي أو بالواقع العربي المهزوم، بل هو ظاهرة نشأت منذ نشوء الماركسية، من خلال العناصر والقوى اليمينية التي وجدت في الماركسية خطراً شديداً على مصالحها ووجودها، لكن " الماركسية " بضمونها السياسي والاجتماعي ودلالاتها ومؤشراتها المستقبلية بالنسبة لتحرر وانعتاق العمال والفلاحين وكل الفقراء والكادحين في هذا الكوكب، خاصة في البلدان المستعمرة والتابعة، كما هو حال بلداننا العربية، الذين لن يجدوا خلاصهم إلا من خلالها، لذلك، فإن البحث في " أزمة الماركسية "

ولا نقول فشلها- هو بحث في الماركسية ذاتها، وإذا كان من حق اي كان، ان يتخلى عن افكار ويعتق أفكار أخرى نقيضة، فانه ليس من حق احد اصدار حكم بالتجاوز او النفي على تيار فكري من اجل تبرير هذا التخلي، خصوصاً اذا كان الحكم بلا حيثيات سوى البعد الذاتي ومبرراته الانتهازية الأنانية الصريحة.

صحيح أن الماركسية هي منهج أفكار ماركس ، و "مذهبه"، لكن علينا أن ندرك أن كل من الأفكار، و"المذهب"، محدودان ومحددان بالزمان والمكان، ولذلك فإن أهم مظهر من مظاهر أزمة الماركسية في بلادنا، هو جمودها على النص القديم او "المذهب"، وافتقارها أو عجزها عن التعامل مع روح المنهج المادي الجدلي وجوهره التاريخي، وبالتالي عجزها عن اكتشاف جدل الواقع العربي ذاته وميول تطوره، إذ لا يمكن موضوعياً الحديث عن المنهج المادي الجدلي بدون الماركسية، وبالتالي فإن الهروب من الماركسية ،والاكتفاء بالمنهج الجدلي فقط !!خطوة تؤشر على نزعة انتهازية تسعى إلى الهروب من التراث الماركسي كله، وهي أيضاً خطوة تؤكد على انتصار التيار الليبرالي الانتهازي الرث داخل هذه الأحزاب من جهة، أو تجسيد للنزعة التحريفية او لعدم الوعي بأهمية اعتماد الماركسية (كنظرية علمية تاريخية وفلسفية اقتصادية اجتماعية)كشرط للتعاطي مع المنهج المادي الجدلي من جهة ثانية، إذ أن معنى ذلك الشطب للماركسية، ليس استجابة للقوى الرأسمالية والليبرالية ولتيارات وحركات الاسلام السياسي الرجعية وغيرهم من أعداء الماركسية في المشهد السياسي العربي الراهن فحسب، بل هي أيضاً إزاحة مفاهيم الصراع الوطني والقومي الكفاحي باسم السلام المزعوم ،وإزاحة مفاهيم وآليات الصراع الطبقي وفائض القيمة والتحليل الاقتصادي والطبقي لكل مظاهر الاستغلال من أجل تجاوزها . وفي هذا الجانب أشير إلى أن جمود الفصائل والأحزاب اليسارية لم يكن متوقفاً عند نصوص ماركس و لينين فحسب، بل كان ممتداً ومنتشراً بحيث أصاب روح التغيير الديمقراطي الثوري لدى قيادات هذه الأحزاب، التي باتت قيادات متكلسة ضحلة الوعي وعاجزة عن ممارسة اي شكل من اشكال التواصل والتجدد التنظيمي والمعرفي الجدلي بالمعنى الثوري الارتقائي، الامر

الذي انعكس سلبا على عموم اعضاء الحزب، من حيث غياب الوعي بالنظرية والواقع المعاش، ومن حيث غياب الدافعية الذاتية والاخلاق الثورية لدى معظمهم، ففي غياب الوعي والاخلاق والدافعية لدى الاعضاء لا يكون مستغربا في مثل هذه الاحوال أن تتراكم الازمات الداخلية - ذات الطابع الشللي المشخصن - بكل مظاهرها الفكرية والسياسية والتنظيمية دون أي مخرج - امام القيادات البيروقراطية المتكلسة والهابطة سياسيا وفكريا في قسم كبير منها- سوى اللجوء إلى إدارة الأزمة بأزمة أخرى أشد بشاعة، عبر مزيد من التكتلات والشلل، والمحاسيب، مما ادى إلى تقاوم الأوضاع المأزومة، التي انتجت بدورها مزيداً من التراجع والعزلة وتراجع الافكار والمبادئ الثورية، وانتشار حالة من التشكيك بالماركسية ومنهجها او الارتداد عنهما وظهور حالة مأزومة من الاربك والفوضى الفكرية، ولجوء بعض هذه الأحزاب إلى الأفكار والسياسات الليبرالية -والمظاهر الدينية احيانا - لتبرر فشلها وانتهازيتها وهبوطها السياسي والفكري ورخاوتها التنظيمية، الأمر الذي ينذر باسدال الستار عليها، وولادة الجديد الثوري البديل، إذا لم تبدأ عملية مراجعة نقدية - من كوادرها و قواعدها الراضة لهذا المآل - تظال كافة مظاهر وشخوص الهبوط والتراجع، فالحزب يقوى بتطهير نفسه، وتلك خطوة لا بد منها في احزاب وفصائل اليسار العربي، باتجاه اجراء التغيير البنوي فيها، واحياء مبادئ ومنطلقات الحزب الثورية بالمعنى الماركسي العلمي المتجدد وفق المنهج المادي الجدلي ومن ثم الاندماج الحقيقي في مسامات ومكونات الواقع بكل جوانبه السياسية والاقتصادية والمجتمعية من على ارضية الصراع الوطني / القومي التحرري وارضية الصراع الطبقي في آن واحد .

العملية الاستنهاضية للأحزاب الشيوعية وقوى اليسار الماركسي العربي:

لذا يجب أن تتم العملية الاستنهاضية الذاتية المرتبطة بالتطور المعرفي والسياسي والتنظيمي وعياً وممارسة عبر عملية إعادة التجديد والبناء والدمقرطة، والموضوعية المرتبطة بالعملية الوحودية، من خلال مراكمة عوامل النهوض والإزاحة المتتالية لكل العوامل المؤدية إلى التراجع أو الفشل، وذلك مرهون بتأمين الوعي العمق والاتفاق

الموضوعي على شروط الفعالية السياسية والفكرية والتنظيمية والكفاحية وال جماهيرية القصى للعملية الوحودية في قلب الصراع الطبقي، عبر توفير المعايير والمنطلقات الفكرية الماركسية ومنهجها المادي الجدلي، الى جانب النواظم وآليات العمل التنظيمي الداخلية، الديمقراطية والثورية، كعنصر قوة للارتقاء بدور فصائل وأحزاب اليسار العربي ورؤيتها وممارستها وتوسعها وانتشارها في أوساط جماهيرها، إذ أن بقاء وضع هذه الأحزاب /الفصائل تحت رحمة البيروقراطية القيادية اللاديمقراطية التي تتميز في معظمها بأنها ضعيفة الكفاءة والعاجزة أو المترهلة أو المرتدة فكريا وهابطة سياسيا، أودت بأحزابها وفصائلها إلى الابتعاد عن الممارسة الصحيحة والغرق في مستنقعات الردة أو المناهج التقليدية والعقلية الجامدة او الهابطة والانتهازية، وهذا يفتح الباب واسعا داخل التنظيم "أمام توليد بيئة ملائمة للشللية وللنفاق وفقدان الجرأة والصراحة واللعب على التناقضات وشخصنتها، وفقدان القدرة لدى معظم الأعضاء على المحاسبة والنقد الجريء .وبالحصيلة، مزيد من التراجع والتهميش، وفي مثل هذه الحالة تكمن المأساة، في أن الحزب هو الذي يدفع الثمن من رصيده السياسي والمعنوي والتنظيمي، على شكل فقدان الشروط الضرورية لتأدية دوره ووظيفته السياسية التحررية والديمقراطية والاجتماعية على جميع المستويات .

لذلك لا بد من وقفة مراجعة جدية لاستنهاض روح المبادرة الوحودية لحزبيكما، بالمعنيين الموضوعي والذاتي، للاتفاق على توفير أسس الدافعية الذاتية أو الشغف والإيمان العميق بمبادئ الوحدة المنشودة للحزب الجديد عبر امتلاك الوعي العلمي الثوري في صفوف قواعده وكوادره .

وهنا لا بد من الاستفادة من سلبيات التجارب السابقة، فبينما تتوفر الهمم في أوساط العمال والفلاحين الفقراء وعموم الكادحين المضطهدين في اطار الجماهير الشعبية واستعدادها دوما للمشاركة في النضال بكل أشكاله ضد العدو الامبريالي والصهيوني، وضد العدو الطبقي المتمثل في أنظمة التبعية والاستغلال والاستبداد والقمع، إلا أن الأحزاب الشيوعية والفصائل اليسارية العربية لم تستثمر كل ذلك - عبر الممارسة

اليومية - كما ينبغي ولا في حدوده الدنيا، لأنها عجزت - بسبب أزماتها المستعصية الناجمة عن تراجعها السياسي ورخاوتها الفكرية والتنظيمية - عن إنجاز القضايا الأهم في نضالها الثوري، وهي على سبيل المثال وليس الحصر:

أولاً - عجزت عن بلورة وتفعيل الأفكار المركزية التوحيدية لأعضاءها وكوادرها وقياداتها واقصد بذلك الفكر الماركسي وصيرورته المتطورة المتجددة من ناحية وتفعيل الحوار والممارسة الديمقراطية داخل الحزب من ناحية ثانية، بعيداً عن سلبيات التجربة التاريخية لتطبيق مفاهيم واسس "المركزية الديمقراطية" وكافة مفاهيم عبادة الفرد أو المركزية الأحادية التي ترفض الالتزام الخلاق بالديمقراطية الداخلية وتطبيقاتها، وتتمسك بالجمود الناجم عن التطبيق الميكانيكي لمبدأ المركزية الديمقراطية كما تعرفنا عليه طوال العقود الماضية.

ذلك ان جمود احزاب وفصائل اليسار وتمترسهم الميكانيكي عند مفهوم المركزية الديمقراطية وغيره من المفاهيم والمقولات الماركسية واللينينية ثم الستالينية بدون مراجعتها ومقارنتها مع خصوصية هذا البلد او ذاك، وبدون وعي المتغيرات النوعية في مجرى الحياة الانسانية وتطور العلوم والمفاهيم والافكار السياسية والفلسفية والاجتماعية وخاصة عدم وعيهم لمفهوم الديمقراطية بالمعنى الاجتماعي وبالمعنى التنظيمي واولويته، جعل من هذه الاحزاب هياكل محكومة لنظم وآليات بالية قديمة غير مواكبة للتطور التنظيمي و للضرورات المعاصرة وظلت اسيرة للادوات والمفاهيم القديمة وفي مقدمتها شكلانية وجمود مفهوم المركزية كما سبق تطبيقه في التجربة الستالينية، الأمر الذي راكم عوامل تراجع مفهوم وآليات الديمقراطية في هذه الفصائل والأحزاب، وراكماً أيضاً استفحال ظاهرة البيروقراطية في معظم المراتب والهيئات الحزبية عموماً وفي الهيئات القيادية الأولى خصوصاً عبر هيمنة المكاتب السياسية والأمناء العامون على الحياة الحزبية، وتفردهم أحياناً، وكان من الطبيعي في مثل هذه الأوضاع البيروقراطية، وفي ظل استمرار ضعف أو غياب الوعي لدى قواعد الحزب، أن تؤدي هذه الهيمنة إلى إضعاف دور الهيئات القاعدية والوسيطه إضعافاً يجعلها تتحوّل إلى هامش في الحياة

التنظيمية الداخلية، وحصر مهماتها في تنفيذ الأوامر والقرارات التي تصدرها الهيئات الأعلى في المناسبات والاحتفالات الحزبية، وفي مثل هذه الأوضاع البيروقراطية الجامدة، أصبح النص على الديمقراطية دون التقيد بأسسها والوعي بمضامينها، لا يعني سوى تحوّل وثائق وانظمة ولوائح الأحزاب الشيوعية وفصائل اليسار إلى شعارات مفرغة من جوهرها، وإلى نوع مبتذل من الممارسة البيروقراطية أو الاستبدادية أو الانتهازية الذاتية والشللية في ظل غياب التطبيق الخلاق للديمقراطية لذلك فان قوى اليسار العربي بحاجة ماسة اليوم إلى مراجعة التنظيم وأسلوب العمل بمنهجيه ديمقراطية نقيضة للبيروقراطية والمركزية الشديدة، لكي تستلهم - في المناخ الديمقراطي الداخلي - شكل وروح التطورات السياسية والمجتمعية والفكرية والعلمية والتكنولوجية الحديثة وتتفاعل معها، بما يسمح للحزب بإعادة ترتيب البيت الداخلي والفعل المباشر في المجتمع والالتحام بقضاياها المطلوبة.

وفي هذا السياق يمكن الاستشهاد ببعض الملاحظات المنهجية حول التنظيم من وجهة نظر الفيلسوف الماركسي "جورج لوكاش" التي تناولها في كتابه "التاريخ والوعي الطبقي" الصادر عام 1922، وهي ملاحظات وأفكار ما زالت تمتلك عناصر ومقدمات الرؤية الموضوعية لحل المشكلات التنظيمية حتى يومنا هذا، وخاصة في بلادنا العربية، وتجارب الأحزاب والحركات الماركسية فيها، بالنظر إلى حالة التخلف السائدة التي تؤكد الحاجة إلى إعادة قراءة أفكار هذا المفكر الماركسي، من قبل كافة القوى اليسارية الماركسية العربية .

يرى جورج لوكاش أن المشكلات التنظيمية تمثل جزءا من المسائل التي لم تحظ بعد بإنشاء نظري معمق، بالرغم من أنها كانت في بعض الأوقات -على سبيل المثال عند مناقشة شروط الانتساب إلى الأحزاب الثورية- في مقدمة أسباب الصراعات الأيديولوجية.

فالمسألة التنظيمية ما تزال -للأسف- تعتبر مسألة تقنية خالصة، لا مسألة فكرية أساسية من مسائل الثورة، وليس ذلك لان هناك نقصا في المادة يحول دون تعميق

مسألة التنظيم نظرياً، بل على العكس، فالمادة وفيرة غزيرة، لكن يبدو أن الاهتمام النظري للأحزاب اليسارية العربية قد استأثرت به واحتكرته مشكلات الوضع الاقتصادي والسياسي وما يتفرغ عنها من نتائج تكتيكية، الأمر الذي حال دون إيلاء مسألة التنظيم أهميتها الحيوية والايجابية، كما حال دون إرسائها في النظرية الثورية" وهنا يعيد "لوكاش" التأكيد على صحة مقولة لينين: " لا يمكن فصل المسائل السياسية ميكانيكياً عن مسألة التنظيم".

فإذا كانت المسألة التنظيمية مسألة أساسية، بوجه عام، من مسائل العمل الثوري، فإنها تأخذ أيضاً في بلدان العالم الثالث وبلدان الوطن العربي أهمية خاصة، فالحزب أو الجسد التنظيمي يمثل العامل الذاتي في التطور، في حين تشكل علاقات الإنتاج والوضع الاجتماعي _ الاقتصادي ما يمكن تسميته بالعامل الموضوعي، والحال إن أهمية العامل الذاتي في بلادنا كما في بلدان العالم الثالث المتخلف أو الضعيف التطور اقتصادياً تفوق أضعافاً مضاعفة أهميته في بلدان الغرب المتطورة اقتصادياً، ففي بلادنا، ما زالت الطبقة العاملة هنا ضعيفة، هزيلة النمو، ولا تؤهلها شروطها الاقتصادية _ الاجتماعية الموضوعية لان تفرز عضواً حزبياً سياسياً طليعياً، كما أن الحتمية الاقتصادية الوحيدة هنا هي حتمية الانتقال من النظام شبه الإقطاعي، شبه القبلي والعشائري، إلى أشكال بدائية ووسطية من الرأسمالية الرثة، المرتبطة بل الخاضعة أصلاً للامبريالية العالمية، وهذا على وجه التحديد ما يعطي العامل الذاتي، الحزب الثوري، في كافة أقطار الوطن العربي، أهمية فائقة، فالمطلوب من الحزب الثوري في هذه البلدان أن يخلق وحدة العمال والفلاحين الفقراء والكادحين، وأن يخلق دورهم القيادي معاً بالرغم من ضعف وعيهم الطبقي، فالمطلوب من الحزب لا أن يعرف كيف يستغل الشروط الموضوعية للانتقال إلى الاشتراكية _ فمثل هذه الشروط لا وجود لها في بنية الاقتصاد أو المجتمع _ وإنما أن يخلق هذه الشروط.

إن مختلف التجارب قد أثبتت أن على فصائل واحزاب اليسار العربي إعادة النظر في كيفية تطبيق مفهوم المركزية الديمقراطية، ليس بمعنى نفيه، بل بتمحيصه، واخضاعه

لروح وجوهر الديمقراطية والياتها التطبيقية ومن ثم إعطائه معنى أشمل مما كان عليه خلال العقود الماضية، بما يجعل من هذا المفهوم عبر الحوار والاختلاف الموضوعي أداة لتطور وتجدد الحزب بعيداً عن كل أشكال البيروقراطية والتفرد والجمود والتخلف التنظيمي من ناحية، وبعيداً عن كل الممارسات التوفيقية أو المجاملة أو الحلول الوسط او الشللية ومراكز القوى من ناحية ثانية.

هذه الأهمية الفائقة لدور العامل الذاتي في البلدان المتخلفة، تصبح أهمية استثنائية بالنسبة إلينا في كل اقطار وطننا العربي الذي لا يواجه مشكلة التخلف والتبعية فحسب بل يواجه أيضا مشكلة تحرره الوطني والديمقراطي الطبقي، ذلك إن التفعيل الحقيقي أو الثورة الحقيقية للحزب، لا تحددها قناعاته الفكرية أو أيديولوجيته فقط، فلكي تتمتع الأفكار بقوة تحويلية، من الضروري أن يكون التنظيم عاليا عبر وحدته وقوته الداخلية لدعم قوة الأفكار بقوة التنظيم، وبقوة ووضوح الموقف السياسي، والقضايا المطالبة الديمقراطية من المنظور الطبقي، ضمناً لانتصار الثورة الاشتراكية، من خلال الالتزام الجدلي بالأسس الفكرية والتنظيمية والسياسية التي يقوم عليها الحزب الماركسي الثوري .

ثانياً- عجزت الأحزاب الشيوعية عموماً، وبدرجات متفاوتة، عن إيجاد الحلول أو صياغة الرؤية الثورية الواضحة والبرامج المحددة، كما عجزت عن صياغة البديل الوطني والقومي في الصراع مع العدو الامبريالي الصهيوني من ناحية وعن صياغة البديل الديمقراطي الاشتراكي التوحيدي الجامع لجماهير الفقراء وكل المضطهدين من ناحية ثانية.

ثالثاً - كما عجزت تلك الأحزاب أيضا - بدرجات متفاوتة - عن بناء ومراكمة عملية الوعي الثوري في صفوف أعضائها وكوادرها وقياداتها ليس بهويتهم الفكرية الماركسية ومنهجها المادي الجدلي فحسب بل أيضا عجزت عن تشخيص واقع بلدانها (الاقتصادي السياسي الاجتماعي الثقافي) ومن ثم توعيتهم بتفاصيل واقعهم الطبقي (الاقتصاد والتنمية، الصناعة، الزراعة، المياه، الفقر والبطالة والقوى العاملة، الكومبرادور وبقية الشرائح الرأسمالية الرثة والطفيلية، قضايا المرأة والشباب، قضايا ومفاهيم الصراع الطبقي

والتتوير والحداثة والديمقراطية والثقافة التقدمية والتخلف والتبعية والتقدم والثورة... الخ) فالوعي والإيمان الثوري (العاطفي والعقلاني معا) لدى كل رقيقة ورفيق، بالهوية الفكرية وبضرورة تغيير الواقع المهزوم والثورة عليه، هما القوة الدافعة لأي حزب شيوعي أو فصيل يساري، وهما أيضاً الشرط الوحيد صوب خروج هذه الأحزاب من أزمتها، و صوب تقدمها وتوسعها وانتشارها في أوساط جماهيرها على طريق نضالها وانتصارها، الأمر الذي يدعونا الى امتلاك الوضوح المعرفي حول الماركسية والواقع العربي الراهن، وذلك انطلاقاً من أن الأحزاب الشيوعية والفصائل والحركات الماركسية العربية معنية باستمرار وتجدد النضال من أجل :

أولاً: أن تستعيد الماركسية دورها ككاشف لحركة الواقع وكمنظر لها (على الصعيدين الوطني والقومي في اطار الصراع الطبقي)، ما يعني بوضوح مشاركتنا الفعالة ضمن الأحزاب الشيوعية العربية في العمل من أجل أن تستعيد القوى الماركسية دورها الثوري في بلادنا عبر دور طليعي متميز على طريق الحوار الجاد حول فكرة /مشروع تأسيس الحركة الماركسية العربية، واثقا من أن حزبكم الموحد رفاقي الأعزاء لا بد له من ان يحمل تلك الفكرة ضمن رؤاه وبرامجه المستقبلية.

- هذه هي المهمة الراهنة، وهذا هو الهدف الراهن في لحظة تقاوم التناقضات الطبقة والصراعات المذهبية الدموية في ظل استمرار انظمة التخلف والاستبداد والاستغلال بمختلف مسمياتها ملكية جمهورية مشيخية، مع استمرار تكريس معظم هذه الانظمة خاصة النظام السعودي و" دول " الخليج عملاء حقيقيين للتحالف الامبريالي الصهيوني يأتزمون بأمره، إلى جانب تزايد التدخل العدواني الامبريالي الأمريكي

- لهذا يجب العمل- في إطار الصراع الطبقي والديمقراطي ضمن دوائر قومية وإقليمية- على تفعيل وبلورة الذات القومية العربية في مضمونها الجديد الذي تتداخل فيه مصالح الطبقة العاملة والفلاحين مع مصالح الأمة في إطار اقتصادي / اجتماعي يعبر عن مصالح العمال والفلاحين وكل الفقراء والكادحين في بلادنا .

- إننا في لحظة إعادة صياغة الأهداف التي تعبر عن الطبقات المعنية بالصراع ضد الرأسمالية، ومن أجل تأسيس نمط إنتاجي بديل، في قلب عملية النضال صوب الثورة الوطنية الديمقراطية بافاقها الاشتراكية .

ثانياً: إذا كان الصراع ضد الرأسمالية في المراكز هو صراع تدرجي مطلبى الآن، فإن الصراع ضدها في الأطراف هو صراع ثوري رئيسي (وهذا ما يجب أن يكون في مجتمعاتنا العربية) إذ لا معنى أو قيمة لأي نضال ضد الوجود الامبريالي/الصهيوني أو أي عدوان خارجي ما لم يتوازي ويلتحم ضمن هدف النضال ضد الامبريالية وعملائها في الانظمة العميلة والرجعية والمستبدة .

إن الحاجة الموضوعية لاستنهاض فصائل وأحزاب اليسار الماركسي الثوري الديمقراطي وحرص صفوفها وتقوية بنينها في كل أقطار الوطن العربي، تبرز كضرورة ملحة في الظروف الراهنة المحكومة بكل عوامل التبعية والاستبداد والهيمنة الخارجية، والهبوط السياسي والتراجع الاقتصادي والاجتماعي والافقار الداخلي مع كل مظاهر القلق والإحباط، التي باتت تشكل مساحة واسعة في الذهنية الشعبية في كل البلدان العربية . وبالتالي فإن هذه الحاجة الملحة لنهضة اليسار الماركسي تزداد إلحاحاً في الظروف الراهنة التي تتطلب من قوى اليسار مشاركة فعالة ونوعية في قلب الحركات والارهاصات الثورية الشعبية العربية وقيادتها وتوجيهها صوب استمرار النضال لتحقيق أهداف الثورة الوطنية الشعبية الديمقراطية، وتجاوز قوى اليمين العلماني والديني، التي تتصدر الساحة السياسية في بلداننا عبر مجموعتان مختلفتان شكلاً رغم جوهرهما الواحد: مجموعة الرأسماليين المنضوين تحت لواء السلطة أو أنظمة الحكم، ومجموعة الرأسماليين المنضوين أو المتنفذين في قيادة حركات الاسلام السياسي، أي أن المجتمعات العربية وساحاتها السياسية مسيطر عليها عملياً من جانب قوة واحدة (عبر برنامجين: اليمين "العلماني"، واليمين الديني) وهى الرأسمالية التابعة، الطفيلية والكومبرادورية بالتحالف مع البيروقراطية الحاكمة، وكلاهما محكوم -بهذه الدرجة أو تلك- لقاعدة التبعية والتخلف، كما أن كل منهما لا يتناقض في الجوهر مع الإمبريالية والنظام الرأسمالي .

في سياق الحديث عن علاقة اليسار العربي مع حركات الإسلام السياسي، فإنني أود التوضيح هنا أنني لست في وارد تناول موضوعة " الدين " من زاوية فلسفية , في إطار الصراع التاريخي بين المثالية والمادية, فهذه المسألة ليست بجديدة, كما أنها ليست ملحة, كما أن عملية عدم الخلط بين الدين كعقيدة يحملها الناس، وبين الجمهور المتدين تعتبر مسألة مهمة وحساسة , فأن يكون لنا موقف فلسفي من الدين انعكاساً لقناعتنا المعرفية العميقة بالفلسفة الماركسية بشقيها الرئيسيين: المادية الجدلية والمادية التاريخية، لا يعني على الإطلاق سحب ذلك الموقف على الجمهور المتدين بل على العكس، فان التحليل الموضوعي، إلى جانب الوعي والشعور بالمسئولية والواجب، يفترض منا الاقتراب من ذلك الجمهور واحترام مشاعره الدينية، والتفاعل مع قضاياها وهمومها وجذبه إلى النضال من اجل الحرية والعدالة الاجتماعية والديمقراطية وإنهاء كافة أشكال الاستغلال والقهر والاستبداد، انطلاقاً من فهمنا للماركسية بأنها ليست نظرية مضادة للدين - كما يروج دعاة الإسلام السياسي والقوى الرجعية والامبريالية - بل هي طريقة تفكير لفهم الوجود بكيئته، فالماركسية تنظر إلى الدين بوصفه جزءاً من تطوّر الوعي البشري في محاولتهم فهم واقعهم، وصوغ الرؤية التي تكيفهم معه، وأنه شكّل -في مراحل تاريخية معينة- تطوّراً كبيراً في مسار الفكر، وانتظام البشر في الواقع .

أما بالنسبة للعلاقة الخلافية بين اليسار وحركات الإسلام السياسي، فهي تستند - من وجهة نظري - إلى التحليل الموضوعي الذي يؤكد على أن الأساس في هذه الحركات هو دعوتها إلى معالجة القضايا المعاصرة، الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، عبر منطق غيبي تراجع عجز عن بلورة برنامج سياسي ديمقراطي اجتماعي تنموي، يتناقض مع جوهر النظام المخلوع في تونس و مصر أو مع أي نظام استبدادي، ما يعني إعادة إنتاج أنظمة ليبرالية رثة، وتابعة ومحتجزة التطور، مع استمرار النظام الاقتصادي الاستغلالي على ما هو عليه أسيراً وتابعاً لشروط الصندوق والبنك الدوليين وللسياسات الأمريكية .

وعلى الرغم من كل ما تقدم، علينا أن ندرك في ضوء المستجدات والمتغيرات المتلاحقة رهناءً، إلى أننا سنواجه -مع حركات الإسلام السياسي- ظروفًا وأوضاعاً معقدة، ما يفرض على قوى اليسار العربي أن تتمسك برؤيتها الموضوعية إلى أبعد الحدود في العلاقة الديمقراطية وقضايا الصراع الطبقي والسياسي، ومفاهيم الاستنارة والعقلانية مع هذه الحركات بمختلف مذهبها، كما عبر عنها جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وعلي عبد الرازق وطه حسين ولطفي السيد وأحمد أمين .. وغيرهم، بحيث نحرص على أن لا تصل الاختلافات معها، إلى مستوى التناقض التناحري، وأن تظل الخلافات محكومة للعلاقات الديمقراطية .

ذلك ان الانفصام السياسي الاقتصادي الاجتماعي، سيظل سمة رئيسية من سمات المرحلة الحالية، أو مرحلة "الإسلام السياسي" وهي مرحلة قد تطول، لكن الجماهير الشعبية ستكتشف تدريجياً حقيقة التيارات الدينية وسياساتها وممارساتها التي لن تختلف -في جوهرها- عن سياسات النظام المخلوع، ما يفرض على القوى الديمقراطية الوطنية والقومية، والقوى اليسارية أن تركز كل جهودها من أجل مراكمة توسعها ونضالها في أوساط الجماهير، بما يمكنها من أن تتخطى حالة الانفصام المذكور، وذلك من خلال امتلاكها لرؤية سياسية مجتمعية اقتصادية وفق مهمات تنظيمية تستهدف التوسع في صفوف العمال والفلاحين والشباب وعموم الكادحين والمضطهدين وكافة الأطر والجمعيات المهنية والنقابات ، تتطرق من استمرار النضال السياسي والمجتمعي والجماهيري الديمقراطي من منظور طبقي في المرحلة الراهنة لمراكمة العوامل الكفيلة بانضاج تفعيل مهمات الثورة الوطنية الديمقراطية بأفاقها الاشتراكية .

الرفاق الأعزاء .. إن وعينا العميق بالمعنى المعرفي الموضوعي لمفهوم المناضل اليساري الذي يتحدد قبل كل شيء برؤية ماركسية ثورية سياسية وطبقية مستقبلية تقوم على مجابهة وإسقاط كل أنظمة وأدوات الاستغلال الطبقي والاستبداد والتسلط وقمع الحريات، ومن ثم الالتزام بتلبية مصالح وتطلعات جماهير الفقراء والكادحين وفق مبادئ العدالة الاجتماعية الثورية والمساواة وحرية الرأي دونما أي إكراه من جهة، والالتزام أيضا

بموقف سياسي وطني انعكاساً لعملية خوض الصراع ضد العدو الوطني / القومي والطبقي من جهة ثانية، فليس يسارياً من لا يلتزم في الممارسة والنظرية بأسس النضال الطبقي والصراع السياسي والديمقراطي والثوري ضد انظمة الاستبداد والاستغلال والتخلف وضد قوى اليمين الليبرالي والرجعي السلفي/الإسلام السياسي ... وضد كل أشكال التبعية والتخلف والاستبداد والخضوع، وليس يسارياً من لا يمارس - وفق الزمان والمكان المناسبين- كل أشكال المقاومة المسلحة والشعبية ضد الوجود الصهيوني والقواعد الأمريكية المنتشرة في الوطن العربي ... وليس يسارياً - بل خائناً - من يستعين بأعداء وطنه بذريعة الديمقراطية، وليس يسارياً من يشارك في حكومة من صنع الاحتلال أو يتحالف معها، وبالطبع ليس يسارياً أيضاً من يعترف بدولة العدو الصهيوني ويتناسى دورها ووظيفتها في خدمة النظام الامبريالي . . . وليس يسارياً أيضاً من لا يستوعب تماماً كل مكونات واقع بلده الاقتصادي والاجتماعي / الطبقي بكل تفاصيله المتعلقة بقضايا الطبقة العاملة والبطالة والفقر والتنمية والتشغيل وتوزيع الدخل والمسألة الزراعية والصناعة وقضايا المرأة والشباب والصحة والتعليم ... الخ، وفق منطلقات ومبادئ وبرامج الثورة الوطنية الديمقراطية ضد التحالف الكومبرادوري / البيروقراطي وإسقاط أنظمة الاستبداد، من أجل انعقاد شعوبنا عموماً و إلغاء كل أشكال قمع الحريات والاستبداد والاستغلال والاضطهاد والتبعية .

من هذا المنطلق يجب أن نعيد تحديد معنى اليسار عموماً، والماركسي المتطور المتجدد خصوصاً، الملتزم بالمنهج المادي الجدلي، فلا مكان هنا للتلفيق أو التوفيق ناهيك عن الارتداد الفكري صوب الأفكار الهابطة والانتهازية والليبرالية الرثة، إذ أنّ هذه المنهجيات المضللة أساءت كثيراً جداً لليسار العربي كله وأدت إلى عزلته عن الجماهير وعن سقوطه المدوي في آن واحد . هذه تعريفات جوهرية وقيم عامة لليسار، ومن وجهة نظري، ليس يسارياً من لا يدافع عنها، وبالتالي بات من الضروري تحقيق الفرز انطلاقاً منها، وأن لا يُكتفى بالتسميات أو الألوان الحمراء، بل أن يجري الانطلاق من المواقف والسياسات علاوة على الوعي المتجدد للماركسية ومنهجها . ولهذا حينما يجري التأسيس

لعمل يساري أو وحدة قوى يسارية يجب أن ينطلق من هذا الفرز، ويقوم على أساسه، وإلا استمرت التوجهات السياسية الانتهازية والارتدادات الفكرية وتفاقم مظاهر التنفك الشللية والتحريفية الانتهازية والمصالح الطبقية الخاصة، فاليسار ليس تسمية بل موقف وفعل أولاً وأساساً .

أيها الرفاق الأعزاء، أعتقد أننا نتفق على أن نقص الوعي بالنظرية وبتفاصيل الواقع المعاش، هو مقتل الفصائل اليسارية الماركسية والأحزاب الشيوعية، وبسبب هذا النقص يسود مناخ الشللية والمحسوبيات والانتهازية اليمينية واليسارية الطفولية، وهذا يقودنا الى دعوة الرفاق كوادر واعضاء حزب العمل الشيوعي والحزب الشيوعي السوري م.س خصوصاً، وكافة الفصائل والاحزاب والحركات اليسارية العربية عموماً، الى استعادة وتكريس دور الوعي الثوري في داخلها كشرط اول ووحيد لضمان تطهير احزابها وفصائلها من العناصر الانتهازية، "الحزب الثوري يقوى بتطهير نفسه"، فمن المستحيل ان تكون هناك ممارسات ديمقراطية وثورية بدون الوعي بالنظرية وبتفاصيل الواقع السياسي والطبقي الاجتماعي والاقتصادي المعاش، وممارسة النضال التحرري والديمقراطي في اوساط الجماهير وفق رؤية وبرنامج عملي يعبر عنها ويجسد طموحاتها، فالممارسة الثورية وحدها التي تدل وتؤشر على النظرية والوعي بها وبمنهجها، وهنا تطرح إشكالية الوعي والممارسة، حيث إن العمل الثوري يفترض عملاً تثقيفياً فكرياً بالقضايا النظرية والمجتمعية الطبقية المطلوبة الانية والاستراتيجية في آن معاً، كما يفترض عملاً تنظيمياً - للتوسع والانتشار - واعياً وثورياً، مع الحرص على كافة الوسائل والامكانات المادية والخبرات الفكرية والسياسية والاجتماعية والاعلامية والاكاديمية في خدمة الرؤية والبرنامج والاهداف، ذلك هو مضمون ومغزى نضال الشيوعيين في الوطن العربي، وهو نضال يهدف الى تحقيق ثورتين معاً: الأولى هي ثورة علمانية على الصعيد الفكري والثقافي، والثانية ثورة على الصعيد الاقتصادي المجتمعي، وهي الثورة الاشتراكية، تغير علاقات الإنتاج القديمة المتخلفة بكل رواسبها

شبه الإقطاعية، وشبه الرأسمالية، وتستبدلها - نوعيا - بعلاقات إنتاج اشتراكية، لتركيز قاعدة مادية لانطلاق اقتصادي جدي.

هنا أشير بوضوح الى ان الثورة الاشتراكية في بلد متخلف ستكون هجينة ومشوهة ومبتورة إذا تناولت بالتغيير الجانب الاقتصادي، من دون أن يترافق هذا التغيير بثورة تنويرية عقلانية علمية- علمانية على الصعيد الفكري والثقافي. فالاشتراكية ليست مجرد خلق وضع اقتصادي مطابق للعدل فحسب، بل هي أيضاً -وقبل كل شيء- نظرة إلى الإنسان والمجتمع تستند إلى منطلقات ديمقراطية علمانية وعقلية كرست الإيمان باقتدار الإنسان على صنع مصيره وتشريع نظمه وتنظيم أمور المجتمع الإنساني تنظيمًا عقلانيًا حرًا وديمقراطيا، دونما أطر مسبقة تشله أو تقاليد محافظة تشوهه أو تعاليم ثابتة تقسه وتشدّه إلى وراء .

وفي كل الأحوال، فاننا نتفق أيضا على أن ان الحاجة الى النظرية الثورية الماركسية ومنهجها المادي الجدلي قضيه تقرر مصير العمل الثوري الديمقراطي كله في بلادنا، فلا إمكانية لتأسيس أو لتواصل حزب شيوعي أو اشتراكي ماركسي بدونها .

ان الموقف الثوري ضد الاستبداد والتخلف والاستغلال وكل أشكال الاضطهاد وأدواته ورموزه سواء في سوريا أو مصر او تونس والمغرب والأردن أو اليمن أو في أي نظام عربي تابع ومستبد، يجب أن يتوحد مع الموقف ضد القوى الامبريالية وركيزته الحركة الصهيونية، انطلاقا من الرؤية الواضحة والوعي العميق بالماركسية والالتزام النضالي بتحقيق اهداف الثورة الوطنية الديمقراطية بأفاقها الاشتراكية، وهذا هو المقياس الاول - من وجهة نظري - لمصادقية الفصائل والأحزاب الوطنية والديمقراطية واليسارية في علاقتها مع جماهيرها، إذ أن هذا الموقف هو الكفيل -عبر الممارسة في أوساط الجماهير- بالتصدي لادوات ومظاهر الاستغلال والاستبداد و لمخاطر التدخل الخارجي (العسكري والسياسي) من جهة والتصدي للقوى اليمينية وقوى الثورة المضادة التي تسعى لإعادة انتاج التبعية والتخلف القبائلي والطائفي بأشكال جديدة في بلادنا .

حول "أزمة الماركسية":

أرى أنه ليس من المغالاة في شيء، إذا قلنا بأن ما يسمى بأزمة الماركسية في بلادنا، هي انعكاس -بهذا القدر أو ذاك- لأزمة وتحلف المجتمع والفكر السياسي العربي ارتباطاً بالمسار التطوري التاريخي المشوه .

إضافة إلى كل ما تقدم، نستطيع الكشف عن مظهرين آخرين من مظاهر "أزمة الماركسية" في البلدان العربية، أولهما: عدم استخدامها كفلسفة نقدية في تشخيص ودراسة خصوصية التطور الاجتماعي الاقتصادي العربي، وانماطه وثقافته المختلفة كلياً عن الانماط التي سادت في المجتمعات الرأسمالية المتقدمة، والثاني: عدم تمحورها على المستقبل، بسبب عدم توجيهها صوب فكرة الثورة الديمقراطية والتقدم بوصفها عملية تَحَطُّ وتجاوز مستمرة، ليس لأنظمة التخلف والمشيخات القبلية الشبه إقطاعية فحسب، بل أيضاً لما كان يسمى بأنظمة "البرجوازية الوطنية".

وكما نتفق جميعاً بأن الدرس الذي يمكن استخلاصه بالنسبة إلى كفاح الشعب عموماً وجماهير العمال والفلاحين الفقراء خصوصاً، هو ان أنظمة الاستبداد تكتسب في ظل نقشي الورم الانتهازي القدرة على دق اسفين في خاصرة الحركة الثورية، وبالتالي قطع الطريق امام الثورة.

فالانتهازية تزرع الأوهام بين الجماهير لكي تحرفها عن النضال الفعلي، لكي يتعزز النظام الاستبدادي الحاكم، ولكي تجني الطغم الحاكمة مزيداً من الأرباح ومراكمة الثروات المنهوبة، وبالتأكيد فان الانتهازية لا تفعل ذلك دون مقابل فهي تزيد من وراء إداء تلك الخدمات التموّج في السلطة وبالتالي الفوز بنصيبها من الثروات المنهوبة، لذلك فان القوى الثورية بحاجة إلى جهد متعاظم لمحاربة تأثير الانتهازية وفضح رموزها والقضاء نهائياً عليها بما يمكن الثوريين من استكمال مهماتهم النضالية ضد أنظمة التبعية والاستغلال والانتصار عليها معلنة بداية عهد جديد تسوده الاشتراكية والعدالة الاجتماعية والديمقراطية.

ذلك هو المعنى الجوهري في أن نكون شيوعيين او ماركسيين ثوريين، وبالتالي أيها الرفاق، أن تكونوا ماركسيين اليوم، معناها أن تقاوموا كافة مظاهر وادوات الاستبداد والاستغلال، وأن تقاوموا نظام العولمة الامبريالي البشع، لا أن تستهلكوا بضاعته الفكرية الرخيصة من الواقعية الى الليبرالية، وأن تقاوموا أيضاً الحركة الصهيونية وليدة النظام الرأسمالي وربيبته، أن تكونوا ماركسيين، يعني أن تكونوا حاضنة دافئة للجماهير العفوية، تحترمون كل تراثها ومعتقداتها وتتعلموا منها .

وأخيراً أن تكونوا ماركسيين، هو أن يتكامل وعيكم أيها الرفاق، فتهلون من النظرية وتدركون منهجها ادراكاً ذاتياً، وتؤسسوا لك أرضية صلبة تنطلقون منها للعمل النضالي والديمقراطي في خضم الصراع الطبقي، لا أن تأخذوا السياسة على حساب الفلسفة، فالجزء يكمل الكل، ولا تنفصل النظرية الماركسية ومنهجها بالنسبة لنا وفي كل الظروف عن العمل السياسي، فإذا ضاع الجزء، ضاع الكل، وضاعت معه هوية أحزابنا الفكرية. أن تكونوا ماركسيين هو أن تعملوا على أن تكون سوريا وطناً لجميع أبنائها دونما أي تعصب اثني او مذهبي أو جندي، وطناً مستقلاً حراً موحداً تسوده الحرية والمساواة والعدالة الاجتماعية، يبنيه ويحميه أبنائه من الفقراء والكاشرين وكافة المضطهدين بإرادتهم الجماعية الحرة .

أخيراً أكرر سعادتي الغامرة بقراركم الوحدوي رفاقي الأعزاء، وهو قرار أمل أن يحمل في طياته كل معاني الوحدة الجدلية الحاملة للحوار الموضوعي المنبثق عن اقتناعكم جميعاً بهذه الخطوة واهميتها وضرورتها التاريخية في هذه اللحظة الفارقة التي تتميز بالتحول الخطير لمعظم الأنظمة العربية تحت عنوان الأنظمة الكومبرادورية الحاملة لابشع المظاهر والممارسات والمصالح الطبقية الرأسمالية والبورجوازية الرثة، التي كرسّت التبعية والتخلف والخضوع والارتهان العربي للتحالف الامبريالي الصهيوني في بلادنا، وهنا بالضبط أسجل احترامي لكم رفاقي الأعزاء على توافقكم شبه الكامل على كافة القضايا والأمور السياسية الخاصة بالأوضاع في سوريا كما في مجمل الوضع العربي .

أما بالنسبة لبعض وجهات النظر الخلافية ذات الطابع التاريخي المتعلق بنشأة الاتحاد السوفيتي وصيرورته خاصة بعد وفاة الرفيق لينين وبداية المرحلة الستالينية، وبروز الخلاف الصيني الروسي وغير ذلك من الاختلافات السياسية او المعرفية وصولا الى تقاوم مظاهر عبادة الفرد، والبيروقراطية والاستبداد وغير ذلك من المواقف والممارسات التي عرفناها طوال المرحلة التاريخية ما قبل سقوط وانهيار التجربة السوفياتية، وما تفرضه علينا الان ضرورة التحليل والنقد الموضوعي المعمق لتلك التجربة من منطلق توحيد معرفي وفق منهجيتنا ورؤيتنا الماركسية .

حول الماركسية والمستقبل:

في ضوء ما تقدم فإنني على ثقة من أن الرفيقات والرفاق كوادر وأعضاء حزب العمل والحزب الشيوعي م.س، يضعون نصب عقولهم وأعينهم هدفاً أولاً ورئيسياً لرؤيتهم الأيديولوجية، يتلخص في العمل على استعادة الماركسية لدورها ككاشف لحركة الواقع ومُنتَظَر لها، وبالتالي كمحدد لرؤية تهدف الى تحقيق التغيير السياسي والمجتمعي الثوري وفق المنظور الطبقي الذي تتطلعون اليه وتناضلون من اجله .

هذه هي المهمة الراهنة، وهذا هو الهدف الراهن في ظل هذا الانهيار الذي طال الحركة السياسية التقدمية العربية، وأفضى الى إعادة صياغة الوطن العربي وإحاقه في المرحلة الراهنة تابعاً للتحالف الأمريكي/الصهيوني المعولم، عبر أنظمة كومبرادورية تابعة ومستبدة، وطبقة حاكمة فقدت كلياً وعيها وانتماؤها الوطني والقومي لحساب مصالحها الذاتية الأنانية البشعة.

إننا في لحظة تقاوم التناقضات الطبقيّة عالمياً، علاوة على أن رأس المال الأمريكي يخوض حربه ضد الشعوب وضد الطبقات العاملة في مختلف الأمم من اجل استمرار الاستيلاء على فائض القيمة للشعوب الفقيرة.

وهذا يعني العمل من أجل مساهمة حزبكم الموحد في أن تستعيد الحركة الماركسية العربية دورها الثوري، بتدرج واقعي مدروس يأخذ بعين الاعتبار خصوصية الحركات والفصائل والأحزاب الماركسية في هذا القطر العربي أو ذاك، على طريق تفعيل الحوار

حول الفكرة التوحيدية للحركة الماركسية العربية، تمهيداً لتوليد آلياتها العملية التنظيمية في مرحلة لاحقة.

لهذا يجب العمل -في إطار الصراع الطبقي العالمي- على تفعيل وبلورة "الذات القومية" في مضمونها التقدمي الجديد الذي تتداخل فيه مصالح الطبقة العاملة والفلاحين مع مصالح الأمة في إطار اقتصادي / اجتماعي يعبر عن مصالح العمال والفلاحين.

هنا يتداخل المطمح القومي، مع مطمح تأسيس عالم إنساني (أممي) وتحقيق الترابط العضوي بين مختلف الأمم لتأسيس عالم خال من الاضطهاد والاستغلال والحروب.

إننا في لحظة إعادة صياغة الأهداف التي تعبر عن الطبقات المعنية بالصراع ضد الرأسمالية، ومن أجل تأسيس نمط إنتاجي بديل، اشتراكي وديمقراطي، وإذا كانت الأحزاب الشيوعية والفصائل اليسارية العربية قد تراجعت في معظمها، فإن إعادة تفعيلها لكي تستعيد دورها الطبيعي الثوري هي المسألة الحاسمة الآن، وهي الهدف الراهن، وهنا يتجلى الدور الراهن لحزبكمما تمهيدا للدور الاستراتيجي لحزبكم الشيوعي الموحد .

وبالتالي فإن إمكانيات الاتفاق على الضرورة الموضوعية للخطوة الوحيدة بينكم لابد لها ان تشكل عنواناً أساسياً ومدخلاً رئيساً يعزز بلورة الوحدة التي نتطلع الى إعلانها بين الحزبين الشقيقين، العمل الشيوعي والشيوعي السوري المكتب السياسي، بعيدا عن كافة مظاهر السلب السياسية والمعرفية والتنظيمية التي راكمت البيروقراطية المقيته في المرحلة التاريخية الماضية من ناحية وتجسد شكل وجوه الديمقراطية التعددية وما تعنيه من التفاعل الديمقراطي المعرفي في اطار المناظرات الداخلية التي ستعزز وحدة الحزب وحيويته من ناحية ثانية .

أخيراً ... لا أملك سوى أن أسجل اعتزازي وسعادي بالمعنيين الموضوعي والذاتي بموقف حزبكمما أيها الرفاق الأعزاء الحاسم صوب خيار وحدتكم التنظيمية والسياسية والمعرفية على طريق الثورة الوطنية الديمقراطية بأفاقها الاشتراكية .

الفلسفة من أجل التغيير الثوري والنهوض التقدمي

الديمقراطي في مشرق ومغرب الوطن العربي

السبت 20 نوفمبر 2021

(تنشر بوابة الهدف الإخبارية دراسة المفكر والباحث الفلسطيني غازي الصوراني،
المعنونة:

الفلسفة من أجل التغيير الثوري والنهوض التقدمي الديمقراطي في مشرق ومغرب الوطن
العربي، والتي قدمت في ندوة الجامعة الوطنية للتعليم-المغرب- بمناسبة اليوم العالمي
للفلسفة بتاريخ 2021/11/18).

من فلسطين المحتلة أتوجه بالتحية الى الرفاق والأصدقاء الأعزاء في المغرب عموما
وفي الجامعة الوطنية للتعليم خصوصا وللرفاق المشاركين في الندوة وكل من يتابعنا او
يستمع لنا في مشرق ومغرب الوطن العربي تحية النضال المشترك ضد الوجود
الامبريالي الصهيوني وضد كل مظاهر وأدوات التبعية والتخلف والقهر والاستغلال على
طريق الحرية والديمقراطية والعدالة الاجتماعية والتقدم..

منذ إقرار يوم الفلسفة العالمي عام 2002 من خلال منظمة الامم المتحدة للتربية والثقافة
والعلوم (اليونسكو)، فان العديد من دول العالم تعتبر هذا اليوم حدثا سنويا يجري الاحتفال
به في النصف الأول من شهر تشرين الثاني من كل عام بهدف تعزيز الحوارات الثقافية
الفلسفية في إطار من التنوع وتشجيع التبادل المعرفي الأكاديمي والمجتمعي وتسهيل
الضوء على مساهمات معرفية وفلسفية تعمل على تقديم معالجات وحلول للقضايا
والمشكلات التي تواجه العالم على أكثر من صعيد.

لكن العالم الذي اعتاد الاحتفال بيوم الفلسفة هو عالم منقسم إلى مجموعتين، الأولى
وتضم 15% من سكان الكوكب وتتجسد في المراكز الرأسمالية الكبرى ضمن إطار
امبريالية العولمة بقيادة الولايات المتحدة في المرحلة الراهنة، والمجموعة الثانية التي
تضم 85% من سكان الكوكب تُجسّد عالم الأطراف كما سمّاه المفكر الماركسي الراحل

سمير أمين، وهي مجموعة بلدان العالم الثالث او الرابع المنتشرة في أمريكا اللاتينية وآسيا وأفريقيا تعيش حالة من التبعية والخضوع للنظام الإمبريالي بحيث أن معظم ثرواتها باتت مُحنكرة لحساب المركز الإمبريالي الذي يقوم بالفعل بأبشع عملية استغلال تتخطى الاستغلال الفردي بين البروليتاري وصاحب المصنع الرأسمالي، لتصبح استغلالاً لفائض القيمة لشعوب بلدان تلك الأطراف عموماً وبلدان الوطن العربي خصوصاً.

في هذا الجانب، علينا أن نقرّ أن الفلسفة تنتمي -كما يقول الصديق د. هشام غصيب- "إلى الطبقة الأعمق من طبقات الوعي الاجتماعي التاريخي. فهي تتعامل مع الأسس المتنامية الأعماق في الفكر. ومن ثم، فهي تمثل عمق أعماق الوعي الاجتماعي التاريخي. وهذا يعني أن الفلسفة تكون قاعدة الذات المفكرة، وأن الذات المفكرة تجد نفسها في الفلسفة" [1].

في هذا السياق، لا بد من الاقرار بأن المجتمعات المتخلفة، ومن بينها مجتمعاتنا في مشرق ومغرب الوطن العربي، لا زالت أسيرة للمفاهيم اليقينية المطلقة المتوارثة، دون أي تفاعل مع فكرة الاختلاف، وعلى سبيل المثال ما زالت مقولة الجماعة أو مقولة الشعب أو الأمة أو الجماهير قائمة في مجتمعاتنا كهوية نابذة للاختلاف، للتعددية، وبالتالي يتم التركيز على فرد يجسد ويقزم في آن واحد مفهوم الجماعة، سواء من منطلق وطني (عبد الناصر كمثال) أو من منطلق رجعي تابع ومتخلف [2] (مستبد كما الأغلبية الساحقة من الحكام العرب، لا فرق بين رئيس جمهوري أو ملك أو امير أو شيخ أو حاكم) .

وليس عجباً إذاً "أنّ ثروات «الأنظمة» الودعانية العربية على تعدّدها وضخامتها، لم تنتج، في التحليل الأخير، منذ اكتشافها واستخدامها، إلا الفقر والجهل والبطالة والتفكك الاجتماعي، وتضخّم العقلية البدويّة بحيث عجز العالم العربي كله عن إقامة أي مجتمع مدنيّ، على مدى أربعة عشر قرناً [3]"، وعجز تبعاً لذلك، عن إقامة دولة تحترم الإنسان

وحقوقه، والعلم وحقوقه، والمعرفة وحقوقها، والتقدم وحقوقه، وهنا بالضبط تتجلى مقولة ماركس في أن " الميت يحكم الحي".

بناء على ذلك، فإن ما يجري في بلادنا عموماً، هو شكل من أشكال تجميد قواعد الاختلاف الذي أدى إلى انتصار أدوات ومظاهر ومؤسسات التخلف وإعادة انتاجه وتجده في تاريخنا القديم والحديث والمعاصر، الى جانب تجميد قواعد الاختلاف الذي أدى الى انتصار الفرد القائد على الناس، انتصار الدولة على المجتمع، القيادة الفردية على كل المؤسسات الوطنية والتشريعية والبرلمانات كما هو حال أوضاع مجتمعاتنا في مشرق الوطن العربي ومغربه المحكومة بالتخلف والاستبداد، على الرغم من اننا في بداية العقد الثالث من القرن الحادي والعشرين، الحامل والزاخر بمظاهر التقدم الهائل للعلوم في هذا العصر، واستمرار حضور الفلسفة وضرورتها الموضوعية الملحة في البلدان المتقدمة والمتخلفة رغم انفصالها عن العلم، وهو انفصال شكلي في كل الأحوال، لكن هذه الضرورة تتجلى أكثر بما لا يقاس في البلدان المتخلفة، خاصة في بلداننا العربية التي مازالت غارقة إلى حد كبير في أحكام سابقة، تقوم على أساس التقاليد والتراث السلفي اللاعقلاني الرجعي الذي يشكل أحد العوامل الرئيسية التي تحوّل دون انتشار الرؤى العقلانية([4]) المستنيرة، وتعزز عرقلة نهوض وتطور شعوبنا ومجتمعاتنا العربية.

وبالتالي فإن احتفالنا بمناسبة يوم الفلسفة العالمي لن يكون له أي قيمة أو معنى أو مغزى ما لم ننطلق من وعينا أن الفلسفة التي نتطلع إليها من أجل تطوير ونهوض مجتمعاتنا في مشرق ومغرب الوطن، ليست أبداً ولن تكون فلسفة من أجل الوعي في ذاته بل يجب أن تحمل في طياتها كافة حوافز التغيير والثورة ضد كل أشكال التبعية والاستغلال الرأسمالي وفق المنظور الطبقي، وذلك لإحياء الفلسفة بدلاً من الاحتفاء الشكلي بها، بمعنى تعميق وعينا بكل جوانب الفلسفة الحديثة عموماً والفلسفة الماركسية ال لينينية خصوصاً على طريق مجابهة وانهاء أنظمة الكومبرادور وكل مظاهر التبعية والخضوع والتخلف والاستغلال والاستبداد في بلداننا، بما يضمن امتلاكنا لعوامل القوة

المادية بكل أبعادها الفكرية التقدمية والتكنولوجية والاقتصادية والعسكرية الكفيلة بمجابهة وإزالة الوجود الصهيوني الامبريالي من بلادنا .

هنا لا بد لي من التذكير بدروس وعبر تاريخ الفلسفة منذ نشأتها، فمنذ ما قبل الميلاد، طرح الفيلسوف الاغريقي بروتاغوراس شعاره المعرفي "الانسان مقياس الأشياء جميعاً"، وكان يقصد بذلك أن الصح والخطأ، الخير والشر، كلها يجب أن تُحدد حسب حاجات الكائن البشري .

منذ ذلك التاريخ، إلى يومنا هذا، ارتبط تطور الفلسفة -ومازال مرتبطاً- بتطور العلاقات المادية بالمعنى الاجتماعي بين البشر، وما أفرزته تلك العلاقات من مصالح طبقية متنوعة، في إطار الأنماط أو التشكيلات الاجتماعية الاقتصادية، منذ المجتمعات العبودية، والإقطاعية، وصولاً إلى المجتمعات الرأسمالية الحديثة والمعاصرة، وبالتالي فإن مسيرة الفلسفة وتطوراتها، والمتغيرات التي أصابها طوال تاريخ البشرية، منذ الإغريق إلى يومنا هذا، ارتبطت بطبيعة النمط الاقتصادي الاجتماعي السائد في هذا المجتمع أو ذاك من المجتمعات البشرية، ما يعني أنها مسيرة تعرضت، لمحطات، ومراحل متنوعة ومختلفة، من الرؤى الفلسفية التي عبرت عن هذا النمط، الاقتصادي الاجتماعي أو ذاك، حيث نلاحظ اختلاف تلك الرؤى والطروحات الفلسفية في مرحلة سيادة النمط العبودي الذي امتد حتى القرن السادس الميلادي، عن تلك الرؤى والطروحات التي سادت في ظل النمط الإقطاعي الذي استمر حتى القرن السابع عشر الميلادي، وظهور النمط أو التشكيلية الرأسمالية التي تجسدت بتأثير العلاقات الاجتماعية الرأسمالية من جهة وبتأثير الرؤى والأفكار الفلسفية أنقيضه للفكر والفلسفة التي سادت في المجتمعات الإقطاعية من جهة ثانية.

لكن، وعلى الرغم من ذلك الاختلاف الجوهرى العميق في الطروحات الفلسفية، إلا أن السمة المشتركة بين كافة الفلاسفة القدماء والمحدثين والمعاصرين تتجلى في أن كل فيلسوف من هؤلاء، أسس وقَدَّمَ رؤية كونية مجتمعية جديدة وشامله محمولة بالمؤشرات الخاصة التي تدل على فلسفته دون عزلة أي من هؤلاء الفلاسفة - رغم خصوصية

فلسفتهم- عن واقعهم الاجتماعي الاقتصادي الذي عاشوه، وهنا يتداخل الخاص الفلسفي لأفلاطون مثلاً مع العام الإغريقي، كما يتداخل الخاص الفلسفي لابن رشد أو الغزالي مع العام في المجتمع العربي والإسلامي، كما يتداخل الخاص الفلسفي لدى ديكارت أو كانط او هيجل مع العام في الفلسفة الغربية القديمة والحديثة.

فمع تطور المجتمعات البشرية، تتطور الفلسفة والمعارف في إطار من الحراك والتغير الاجتماعي، وهذه هي السمة الأبرز لتطور الفلسفة في المجتمعات الغربية وتواصلها، وتجدها التاريخي عموماً، ومنذ القرن السادس عشر الميلادي إلى يومنا هذا خصوصاً، على النقيض من مجتمعاتنا العربية والإسلامية التي عاشت في أواخر القرن الثاني الهجري وأوائل القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي) أوضاعاً متطورة، سياسية واجتماعية ومعرفية بالمعنيين الفلسفي والعلمي، لم يسبقها إليها أحد من دول وشعوب العالم في تلك الحقبة، وذلك من خلال الإنتاج الفلسفي والعلمي لفلاسفة المسلمين، بدءاً من دار الحكمة التي أسسها هارون الرشيد (170-193هـ) وازدهرت في عصر ولده المأمون (170 هـ-218هـ) لتتعهد بالرعاية والترجمة إلى العربية مجموعات من الكتب اليونانية في العلم والفلسفة، الى جانب انتشار وازدهار عقلانية المعتزلة (القرن التاسع الميلادي) وإخوان الصفا (القرن العاشر الميلادي) ثم الفلاسفة بدءاً من الخوارزمي والكندي في القرن التاسع الميلادي، وابن الرواندي والرازي والغارابي في القرن العاشر الميلادي وصولاً إلى ابن سينا والغزالي وابن باجه وابن طفيل وابن رشد في القرن الثاني عشر الميلادي، وكان لفلسفتهم دوراً كبيراً في نهوض الفلسفة الغربية.

لكن الانقطاع المعرفي في الفلسفة العربية الذي جرى منذ وفاة ابن رشد 1298م، أدى إلى تعرض الفلسفة العربية، منذ ذلك التاريخ إلى حالة من التراجع والضعف، جاءت انعكاساً لضعف وتراجع عملية التطور السياسي الاجتماعي والاقتصادي والمعرفي الذي توقف عن الصعود، بل على العكس بدأت عوامل التطور الاجتماعي والمعرفي السالب في الظهور، ومن ثم خلق وانتشار المناخ الملائم لتكريس التخلف وإعادة إنتاجه وتجديده واستمراره في بلادنا منذ القرن الثالث عشر حتى المرحلة الراهنة، من خلال تكريس

مظاهر التخلف والخضوع للأجنبي منذ انهيار العصر العباسي الأول (861م) وتفكك الدولة العباسية إلى دويلات وطوائف متعددة ومتنافرة، الطولونيين في مصر لغاية 905م، ثم الأدارسة في المغرب لغاية 926م، ثم الحمدانيين في سوريا والجزيرة العربية حتى عام 1004م، ثم الفاطميين في مصر حتى عام 1171، والمرابطين في المغرب شمال أفريقيا حتى عام 1147م، ثم الأيوبيين حتى عام 1260م، ثم عهد المماليك منذ عام 1250 - 1516 وصولاً إلى العهد العثماني منذ 1516 حتى 1918 نهاية الحرب العالمية الأولى، وقبل ذلك التاريخ احتلال الاستعمار الفرنسي والإيطالي لبلدان المغرب العربي (الجزائر 1830 /موريتانيا 1858/ المغرب 1912 / تونس 1881/ ليبيا 1911)، وكذلك احتلال الاستعمار الإنجليزي لمصر عام 1882 ثم احتلال فلسطين والعراق والأردن بعد الحرب العالمية الأولى، ثم احتلال الاستعمار الفرنسي لسوريا ولبنان 1921 تنفيذاً لاتفاق سايكس بيكو 1916، ووعده بلفور 1917 ومن ثم تشجيع الحركة الصهيونية واغتصاب فلسطين وقيام الدولة الصهيونية عام 1948، وصولاً إلى تغلغل النظام الامبريالي الأمريكي في بلادنا وحلوله محل الاستعمار الإنجليزي منذ عام 1957 وتكريس سيطرته المباشرة وغير المباشرة على معظم بلدان الوطن العربي عموماً والبلدان النفطية في الخليج والسعودية خصوصاً، ومن ثم تزايد سيطرته واستغلاله لثروات شعوبنا عبر تكريس التبعية وتعميق مظاهر التخلف والاستبداد ارتباطاً بالمصالح الطبقية للأنظمة الرجعية من ناحية وبسياسات النظام الامبريالي الأمريكي المعولم الراهن من ناحية ثانية، وكان هذا الوضع سبباً رئيساً ليس في غياب الدور المعرفي التنويري التحرري للفلسفة فحسب، بل أيضاً غياب الدور السياسي المرتبط بوضوحها العقلاني النقدي الديمقراطي، في مقابل حضور وانتشار الأفكار والتيارات المذهبية الرجعية من خلال الحركات الاسلامية المنبثقة عن الفكر الوهابي المُعَبِّر عن مصالح النظام الرجعي السعودي من ناحية والخادم للاستعمار الإنجليزي ثم للامبريالية الامريكية من ناحية ثانية .

في ضوء ما تقدم، يحق القول، إن الحالة الراهنة للفكر الفلسفي في الوطن العربي، تتميز ليس بالتراجع المعرفي الحداثي الإنساني فحسب، بل أيضاً بسيطرة الأفكار الغيبية المتخلفة بصورة غير مسبوقة في التاريخ العربي الحديث والمعاصر، حيث تبدو الأبواب موصدة في وجه الفلسفة عموماً، وفي وجه مفاهيم الحرية والتنوير والعقلانية والليبرالية والديمقراطية والمواطنة، وكافة المفاهيم الحداثية، لحساب مفاهيم الاستبداد والتخلف المعرفي والاجتماعي، التي يعاد إنتاجها وتجديدها في هذه المرحلة التي تتعرض فيها بلدان الوطن العربي ومجتمعاتها لمزيد من الانقسامات والتجزئة والتفكك والتشردم وضياح الهوية، انعكاساً لتفاقم وتزايد مساحة التبعية والخضوع والارتهان للمركز الامبريالي من ناحية وتزايد مظاهر الفقر والجهل والاستغلال والاستبداد من ناحية ثانية، الى جانب انتشار حركات وتيارات الإسلام السياسي الأصولية المتطرفة التي تعلن رفضها الصريح لقيم الحداثة، المتمثلة في الديمقراطية والاستتارة، وتضع في مواجهتها: الشورى، وإحياء فكرة الخلافة، أو ولاية الفقيه.

لقد بات من الواضح تماماً أن هذه الأصولية المتشددة ترفض كل أشكال الحداثة الثقافية، مقابل الاعتراف بثقافة واحدة فقط: الدينية السلفية، النقيضة لمفاهيم الحداثة الرئيسية: العقلانية والإنسانية ([5]) والفردية ([6])، بمثل رفضها لمفاهيم الوطنية والقومية والتقدم العلماني، في مقابل تكريس الأفكار والمفاهيم والمذاهب الرجعية، في خدمة المصالح الطبقية للفئات والشرائح العليا الحاكمة في بلادنا، الأمر الذي أدخل مجتمعاتنا في حالة التخلف الاقتصادي والاجتماعي، علاوة على تواصل حالة الانقطاع المعرفي - التي أشرنا إليها- منذ وفاة ابن رشد إلى اللحظة الراهنة، ارتباطاً بانتشار وتغلغل المفاهيم الرجعية، بعد تمكّن الغزالي، وتلاميذه، من تصفية الفلسفة في المجال السني، بينما تحوّلت الفلسفة إلى اللاهوت، في المجال الشيعي، إلى جانب تكريس ما يسميه المفكر الراحل جورج طرابيشي، "نفي الفلسفة" في مجتمعاتنا مع دخول "الحضارة العربية الإسلامية مرحلة أفولها وانحطاطها منذ القرن الثالث عشر الميلادي، بتأثير الهجوم الشرس، الذي شنّه عليها مدارس الفقه العديدة منذ منتصف القرن الثالث للهجرة مع

(أحمد ابن حنبل)، وحتى بلغت ذروتها مع (ابن تيمية) في القرن الثامن للهجرة" ([7])، فأفلحت دولة الاستبداد بتسخير هذا، في حصار وإعاقة العقل النظري التنويري الديمقراطي العربي، حتى غدت الفلسفة العقلانية الديمقراطية والتقدمية غريبة في بلادنا، بل مرفوضة، في مقابل تكريس فلسفة التخلف التي تقوم على التلقين، والإملاء، وبالتالي الإذعان، دون نقاش، أو حتى بدون اقتناع، ما أشاع مظاهر الركود والتخلف الاجتماعي في أوساط الجماهير الشعبية العربية العفوية منذ القرن الثالث عشر الميلادي إلى يومنا هذا، عبر أنظمة شديدة التخلف، كرّست الحاكم الفرد وعائلته باسم الخلافة أو السلطنة أو المشيخة أو المملكة أو الامارة، بقوة الاستبداد المحمول بالشعارات الدينية الشكلائية الديماغوجية التي قاموا بنشرها في أوساط الجماهير العفوية البسيطة .

في هذا السياق، لا بد من طرح السؤال التالي: كيف وصل العرب في المرحلة الراهنة إلى هذه الحال الشديدة الانحطاط التي أدت إلى إعادة انتاج وتجديد التخلف بكل مضامينه الاجتماعية والثقافية، وأين يكمن الخلل؟، وجوابنا انه يكمن في طبيعة التطور الاجتماعي الاقتصادي التاريخي المشوه والمتخلف، وخصوصاً في مرحلة الانفتاح والبيروقراطية، التي وفرت المناخ الملائم لإعادة تجديد وانتاج الأفكار والحركات السلفية الغيبية المترتبة، تمهيدا لهيمنتها على صعيد الفكر والمجتمع في بلدان المشرق والمغرب، انسجاماً مع تزايد تبعية وتخلف وارتهاق تلك البلدان للنظام الإمبريالي، بما أدى إلى ازاحة المعرفة العقلانية والسلوك الديمقراطي لحساب التخلف والأفكار الرجعية السلفية، التي كانت - وما زالت - تشكل عقبةً في وجه تفتح الرؤية العقلانية التنويرية، وأبقت الأوضاع في بلادنا أسيرة لمناخ التخلف ومظاهره، التي تتبدى في أن " العقل السياسي العربي محكوم في ماضيه وحاضره - كما يقول المفكر الراحل محمد الجابري - " بمحددات ثلاثة هي: القبيلة والغنيمة والعقيدة، أي بعلاقات سياسية معينة تتمثل في القبيلة، وفي نمط إنتاجي معين هو النمط الربوي، الذي يرمز إليه بالغنيمة (الدخل غير الإنتاجي)، وسيادة العقيدة الدينية، ويرى أنه لا سبيل إلى تحقيق متطلبات النهضة والتقدم بغير نفي هذه المحددات الثلاثة نفيّاً تاريخياً وإحلال بدائل أخرى معاصرة لها.

في هذا الجانب، أشير إلى العلاقة التبادلية، والترابط الجدلي بين حالة التخلف المعرفي، وبين أوضاع التخلف الاجتماعي الاقتصادي في مجتمعاتنا العربية، التي تعيش حالة من الانحطاط والانقطاع المعرفي منذ القرن الثالث عشر الميلادي حتى اليوم .

صحيح ان هناك عوامل خارجية وظروف موضوعية، أدت إلى مراكمة وتكريس أوضاع التخلف والاستتباع، إلا أننا لا يمكن أن نتجاوز العوامل الذاتية العربية من حيث غيابها وقصورها وعجزها، ارتباطاً بالمصالح الطبقيّة الانتهازية، ودورها الرئيسي في وصول مجتمعاتنا وبلداننا إلى هذه الدرجة من الخضوع والتخلف المعرفي والمجمعي، الذي حال دون ظهور أي فيلسوف عربي بعد ابن رشد، في مقابل نهوض أوروبا المعرفي والمجمعي من خلال فلسفات عظيمة قدمها بيكون وديكارت وكانط وسبينوزا وهيجل وجون لوك واوجست كونت ومونتسكيو وروسو وفولتير وبييرو وسنتيانا ووليم جيمس وماركس ودوركايم وماكس فيبر وشوبنهاور ونيتشة وداروين ولوكاتش ودريدا وفوكو وماركيوزه وهابرماس وغيرهم، علاوة على صياغتهم للرؤى المستقبلية التي حددت طريق النهوض الأوروبي الحديث والمعاصر الممتد حتى اللحظة.

بالمقابل، "فشل مشروع التنوير العربي وانقلب على أعقابهِ، لأنه أخفق في بناء خطاب عقلائي يواصل البدء، ولأنه انكفأ على الذات الماضويّة مرّة، وارتدى في أحضان الآخر مرة أخرى، إنّه مُني بالإخفاق لأن قيم التنوير لم تنتصر في مجتمعاتنا العربيّة والإسلاميّة، وبقيت اليقينيّات المطلقة هي السائدة مما فاقم الأزمة" ([8]) - كما تقول د.خديجة زنتيلي- وكل هذه اليقينيّات تُعبّر عن المصالح الطبقيّة الرأسمالية سواء كانت في إطار الأنظمة الحاكمة أو في حركات الإسلام السياسي، باعتبارها أحد أهم الأسباب الرئيسيّة في إجهاض مشروع النهضة والتنوير العربي.

ولهذا يقول المفكر الراحل محمود العالم " إن قضية تجديد العقل السياسي العربي اليوم مطالبة بأن، تحول "القبيلة" في مجتمعنا إلى تنظيم مدني سياسي اجتماعي، وتحول " الغنيمة" أو الاقتصاد الريعي إلى اقتصاد إنتاجي، يمهد لقيام وحدة اقتصادية بين الأقطار العربية، كفيلة بإرساء الأساس الضروري لتنمية عربية مستقلة، وتحويل العقيدة إلى

مجرد رأي، أي التحرر من سلطة عقل الطائفة والعقل الدوجمائي، دينياً كان أو علمانياً، وبالتالي التعامل بعقل اجتهادي نقدي"، ما يستدعي من المثقف العربي في مجابهة هذا التمدد الرجعي السلفي غير المسبوق، التأمل والتفكير والنضال الديمقراطي ضد الاستبداد والاستغلال ومتابعة المستجدات النوعية التي ستدفع إلى بلورة مفهوم جديد للمعرفة، صاعداً وثورياً وديمقراطياً بلا حدود أو ضوابط، بعد أن أصبحت صناعة الثقافة والمعلومات من أهم صناعات هذا العصر بلا منازع .

وهنا بالضبط تتجلى في مناسبة يوم الفلسفة العالمي أهمية الفلسفة ونشرها عبر الجامعات والمدارس في بلادنا لمجابهة تحديات الانحطاط الاجتماعي الثقافي الراهن، عبر إعادة الاعتبار للفكر الفلسفي الديمقراطي والتقدمي، من خلال إعادة بلورة وصياغة أسس ومفاهيم الحداثة والعقل والعقلانية والحرية بما يسهم في استنهاض الفكر العربي المعاصر ونقله بصورة نوعية قادرة على إحداث التغيير النهضوي الديمقراطي المطلوب، ذلك هو هدف الفلسفة العقلانية الحداثية الديمقراطية التقدمية القادرة على مجابهة وهزيمة القوى اليمينية بمختلف منطلقاتها وأطرافها والوانها ومسمياتها.

وهذا يقودنا إلى الوقوف أمام رفض معظم الأنظمة العربية رهنأ لتدريس الفلسفة عموماً والفلسفة الحديثة خصوصاً، وهو رفض يستجيب للمصالح التطبيقية في تلك الأنظمة، علاوة على أنه رفض لا يتقاطع ويتفق مع رفض الغزالي لفلسفة ابن رشد فحسب، بل أيضاً رفض يلتقي ويتطابق مع التيارات السلفية ([9]) الرجعية بدءاً من الحركة الوهابية ([10]) إلى الإخوان المسلمين وصولاً إلى مختلف الحركات السلفية المنغلقة والمعادية لمجمل الفلسفات العقلانية والعلمية الحديثة والمعاصرة.

إن انحيازي المعرفي لابن رشد أو لغيره من فلاسفتنا القدماء أمثال الكندي والخوارزمي والفارابي والرازي وابن سينا الذين تميزوا باستنارتهم العقلانية والدينية، وهم بلا شك أحد العلامات المضيئة في تراثنا التاريخي، هو انحياز للتفكير العقلاني الحر القائم على احترام الرأي والرأي الآخر .

لكن، لابد من الاقرار بأن الجوانب الايجابية لفلسفتهم ارتبطت بالمرحلة التي عاشوها، ما يعني التنبيه إلى ضرورة استشعار القطيعة التي تفصل بيننا وبين فلاسفتنا القدماء، فظروفهم - كما يقول بحق هاشم صالح- غير ظروفنا، ومرجعياتهم غير مرجعياتنا، وهمومهم غير همومنا، ومصطلحاتهم غير مصطلحاتنا، "والواقع أننا إذا لم نع مفهوم القطيعة الإبستمولوجية (المعرفية) في التاريخ، فلا يمكننا أن نتقدم إلى الأمام خطوة واحدة، ولا ان نحل مشاكل الحاضر، وسوف نظل أسرى الماضي ومسجونين فيه أو منغلقين داخله، ما يعني استمرار أوضاع الاستبداد والاستغلال والتبعية وأنظمة الحكم الفردية شبه المطلقة في بلدانا.

الصورة الحالية إذن، هي كما يلي: استمرار تراكمات عوامل التخلف والركود والتبعية والاستبداد، إلى جانب استشراف ظاهرة الحاكم المتفرد المطلق في بلدنا - لا فرق بين نظام جمهوري أو ملكي أو مشيخي- مقابل "السكون" الاجتماعي؟؟" طبعاً لا أنكر الحركة الموضوعية المتراكمة داخل ذلك السكون.. لكنها حركة بطيئة غير صاعدة من جهة، مسلوبة الإرادة، ولا تعرف بالضبط إلى أين تتوجه طالما أن الطليعة المنظمة الواعية لا تتصل بجسور قوية، وبنشاط لا يعرف الكلل، داخل السكون الاجتماعي بهدف تحويله من شكله العفوي الساكن إلى حركة تغييرية واسعة وعميقة، وهذا أمر ممكن لان كافة الظروف الموضوعية متوفرة، لكن العامل الذاتي (الحزب الثوري) يعاني من أزمته الداخلية العميقة.

من هنا، فإن من واجبنا ترسيخ الوعي بمقولات الحرية والمواطنة والاختلاف، باعتبار إنها تمثل الجزء الأولي والبسيط في التصور الديمقراطي للعملية السياسية والاجتماعية والاقتصادية في بلدنا باعتبار هذه المقولات هي الميدان الواسع الحقيقي الذي سيحدد وجهتنا في الحاضر والمستقبل، لكي نسهم في تراجع حالة السكون.

لذلك لابد من الديمقراطية التي تنطلق من فلسفة الحداثة التقدمية، التي تقوم على وعي جدلية الواقع والاحترام للمجتمع، للناس، لفهم الناس وعقلهم، هذا الاحترام شرط المعرفة،

والمعرفة شرط النقد والتغيير باتجاه النفي الايجابي. (البداية قد تكون في الأسرة.. في المدرسة.. والشارع.. أو في تداخلهم معاً، المهم أن نتوجه إلى الخاص أولاً ثم العام) . من جانب آخر، وفي مقابل حالة التخلف، والانقطاع المعرفي وانتشار الأفكار والفلسفات الغيبية الرجعية في بلادنا، نلاحظ استمرار وصعود التطور المعرفي عموماً، والفلسفي الحدائي العقلاني خصوصاً في أوروبا بعد أن تخلصت من سيطرة الكنيسة على عقول الناس، وتحرر الإنسان الأوروبي -بصورة تدريجية- من مظاهر وأدوات التخلف الديني والاجتماعي في سياق التطور الاقتصادي، للبورجوازية الصاعدة، ونجاح ثوراتها السياسية التي انجزت وراكمت العديد من المهمات والمتغيرات التنويرية العقلانية، الديمقراطية التي مهدت لقيام الثورات السياسية البورجوازية في أوروبا خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر، وكان نجاح تلك الثورات -خاصة الثورة الفرنسية عام 1789- بمثابة الإعلان الحقيقي لميلاد عصر النهضة والتنوير، وتدشين عصر النهضة والحداثة، ومن ثم انتقال الفلسفة في أوروبا من العلاقة بين الله والعالم، إلى العلاقة بين الإنسان والعالم، وبين العقل والواقع، إن الميزة الأساسية التي ميزت فلاسفة عصر النهضة، هي انهم أفلحوا في زعزعة الأسس والقيم التي كانت تقوم عليها فكرة الإنسان في العصر الوسيط، وذلك من خلال أفكار ومفاهيم الحداثة، وأبرزها: العقلانية، والإنسانية، والفردية، وهي مفاهيم لم تعرفها وتطبقها مجتمعاتنا العربية منذ القرن الثالث عشر إلى يومنا هذا.

هنا أشير إلى حقبة الصحة الوطنية والقومية في بلادنا، التي أخذت في الظهور عبر الأفكار النهضة العقلانية، المستنيرة، على مدى عشرينيات وثلاثينيات القرن العشرين ([11])، في مواجهة الفلسفات السلفية الرجعية السائدة، المساندة للأنظمة المستبدّة، التي نجحت في إسدال الستار على تلك الصحة، بدعم استعماري مباشر . لذلك كله، فإن فهم عالمنا المعاصر، بما في ذلك وضعنا المريع في الوطن العربي "يستلزم ولوج عالم الفلسفة الغربية المسيطرة من أجل الكشف عن سرها السياسي في المقام الأول، إذ، إن للفلسفة الغربية دوراً سياسياً أساسياً، بالإضافة إلى دورها المعرفي

المرتبط بتطور العلم، آخذين بعين الاعتبار، أن الفلسفة هي أساساً سياسية، فهي "الجسر" الواصل بين العلم والوعي الاجتماعي، إنها الأساس النظري الدفين للممارسة التطبيقية، أي للسياسة، ومن ذلك تتبع أهمية الاشتباك مع الفكر الفلسفي الغربي ومجابهته جدياً. إن مثل هذا الاشتباك ليس ترفاً فكرياً، وليس شأن أكاديمياً محضاً، وإنما هو شأن عملي ملح نحتاج إلى إجرائه من أجل معرفة كيف نتصدى للخصم الغربي وإفشال مشروعاته العدوانية الإبادية" ([12]).

فإذا لم تتعلم شعوب الأطراف وعمال المراكز كيف يطورون وعيهم وينظمون أنفسهم على أساس معرفة عميقة لطبيعة البرجوازية الغربية المسيطرة، وطبيعة أزماتها الحضارية الخائفة، فإن هذه البرجوازية ستستمر في غيها، وتتمادى في ممارساتها العدوانية الإبادية والاستهتار بمصائر الشعوب، وتواصل تصدير أزماتها للمجتمعات غير الغربية عموماً، ومجتمعاتنا العربية خصوصاً.

يقودنا هذا التحليل مرة أخرى إلى ضرورة الاشتباك مع الفكر الفلسفي الغربي الحديث والمعاصر، حتى يتسنى لنا أن نفهم العقلية الغربية المتأزمة، عقلية البرجوازية الغربية، التي تحكم عالم اليوم وتؤجج نيرانه.

فالفلسفة، كما أسلفنا، سياسية في جوهرها. إنها روح السياسة، ومن ذلك ينبع ذلك الاهتمام الغربي المحموم بها، وينبع إصرار القوى الرجعية في الأطراف على منعها أو إضعافها أو تصفيتيها.

أما نحن، الذين لا نعتبر هيمنة الإمبريالية الغربية قدراً محتوماً، وندعو إلى مجابهتها بجدية، على طريقة لينين وماو وهوتشي منه وتشّي جيفارا "فندرك جيداً أن لا مفرّ من هذا الاشتباك الفكري الذي يعرض كل ثوابت الوعي السائد للاهتزاز، وربما الانهيار، والذي يغوص في عمق أعماق التجريد والتنظير من أجل الغوص في عمق أعماق العياني في سياق تغييره، فما هو البديل لماركس ولينين، الذي تطرحه البرجوازية الغربية أمامنا اليوم؟ ماذا تبقى لديها لتقدمه لنا غير نيتشه وهيدغر وصولاً إلى كرزاي" ([13]) ونتياهو وشيوخ وأمراء دويلات الخليج والسعودية.

غني عن القول بأن "شعوبنا لم تعش، بعد، المرحلتين التنويرية، للدين، ولم تنهض فيها الثورات العلمية، والفلسفية، والسياسية"، آخذين بالاعتبار أن الديمقراطية لن تهبط علينا بالمظلة، ولن تنبُت شيطانياً من الأرض، بل هي تحتاج إلى حراك نهضوي طبيعي يمكننا من تجاوز كل مظاهر التخلف وامتداداته، العقلية، والثقافية، والقانونية السائدة. وعلى طريق تفعيل الحراك النهضوي الطبيعي، تتجلى الحاجة إلى متابعة الانتاج المعرفي الفلسفي والنقدي العلماني الديمقراطي التقدمي الراض لكل أشكال الهيمنة والاستغلال السائدة في مجتمعاتنا العربية، والتواصل معه على طريق تحقيق الأهداف الإنسانية المشتركة كما قدمها ودافع عنها فلاسفة العقلانية والتنوير والحداثة منذ ابن رشد وابن سينا والكندي مروراً بجوردانو برونو وجاليليو وديكارت وسبينوزا ومونتسكيو وروسو وفولتير وهولباخ وصولاً إلى كانط وهيغل وفيرباخ وماركس وراسل ولوكاتش وهايدجر وماركيوزه وسارتر وألتوسير وتشومسكي وفاتيمو وسلافوي جيجيك واكسيل هونيث وغيرهم.

ما يعني، أن حديثي عن فلاسفة القرن الحادي والعشرين، هو إمتداد، وتواصل معرفي سياسي، مع ما سبقهم من الفلاسفة والمفكرين طوال التاريخ القديم والحديث والمعاصر، لكنه ليس امتداداً أو تواصلًا بالمعنى الكمي التوافقي، بل هو امتداد نوعي تاريخي، زاخر بالاختلافات والتعارضات من جهة، وبالتوافق والتجديد من جهة ثانية، بين الفلاسفة والمفكرين في كل المحطات التاريخية التي جسدت طموحات البشرية وصراعاتها وتناقضاتها وثوراتها وانتكاساتها منذ ثورة "سبارتاكوس" وتكريس النظام العبودي طوال أكثر من ستة قرون -قبل وبعد الميلاد- مروراً بالنظام الاقطاعي (الأوروبي والآسيوي) منذ القرن السادس الميلادي حتى القرن السادس عشر، وبزوغ عصر النهضة وولادة الرأسمالية وتطوراتها السياسية والفكرية المتنوعة سواء من موقع الدفاع عن مصالحها، أو من موقع رفضها ومقاومتها، كما جرى في كومونة باريس عام 1870 وانتكاسها السريعة، وصولاً إلى ماركس الذي وضع من خلال سفره العظيم "رأس المال" حجر الأساس للثورات الاشتراكية التي انتصرت على يد "لينين" وحزبه عبر ثورة أكتوبر الخالدة

عام 1917، وبداية عهد الصراع بين المعسكرين المتناقضين: الرأسمالية، والاشتراكية، الذي امتد حتى انهيار الاتحاد السوفيتي والتجربة الدولانية الاشتراكية العالمية برمتها، ومن ثم انبثاق نظام العولمة الامبريالي الراهن أواخر القرن العشرين، وامتداده بأساليب وصور متوحشة من الاستغلال حتى اللحظة الراهنة من القرن الحادي والعشرين.

فقد ترافق مع هذه اللحظة الراهنة من النظام الامبريالي المعولم، إنتاج معرفي لا إنساني ولا عقلاني، تحت مسميات فكرية/ فلسفية لا تتوقف عند المفاهيم والفلسفات العنصرية واللاعقلانية وتيارات "ما بعد الحداثة" فحسب، بل تتوالد في ظروف بشاعة العولمة، تيارات فلسفية دينية، مسيحية واسلامية ويهودية، تدعو إلى تكريس الرؤى العنصرية والصراعات الطبقيّة والطائفية لحساب النظام الامبريالي المعولم من جهة، كما تدعو أيضاً إلى إعادة إنتاج التخلف المعرفي والمجتمعي وتجده في أوساط الشعوب الفقيرة والمضطهدة كما هو حال شعوبنا ومجتمعاتنا العربية اليوم، الأمر الذي يفرض على كل من يتطلع إلى الخلاص من مظاهر وأدوات الاستغلال والاستبداد وتحقيق مفاهيم التنوير والنهوض والتقدم والديمقراطية والاشتراكية، إعادة قراءة تاريخ التطور البشري عموماً، وتاريخ تطور الفكر والفلسفات العقلانية الديمقراطية التقدمية خصوصاً، من خلال فلاسفة عصر النهضة والحداثة منذ القرن السابع عشر إلى يومنا هذا، وذلك انطلاقاً من الترابط التاريخي المعرفي بين كل هؤلاء الفلاسفة والمفكرين من ناحية، وتعزيزاً وتكريساً وتجديداً لأفكارهم الفلسفية التقدمية الديمقراطية، بما يخدم تطلعاتنا في خدمة أهداف ومصالح البشرية عموماً، والشعوب المضطهدة خصوصاً من ناحية ثانية، ليكون القرن الحادي والعشرين قرناً حاملاً لرياح التغيير الديمقراطي والنهوض الثوري بأفاهه الاشتراكية، وذلك بشرط امتلاكنا الوعي العميق لجوهر المسار الفلسفي التقدمي التاريخي المشار إليه، إلى جانب امتلاكنا بصور وعي أكثر عمقاً، للتطورات والاكتشافات العلمية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية السائدة اليوم.

هنا نلمح العلاقة المباشرة بين الفلسفة، المعاصرة ومفاهيم الديمقراطية والتقدم والثورة، فهي علاقة وثيقة متبادلة، وتأسيسية، ذلك إن الخطاب الفلسفي السديد يتعامل مع

المستقبل، والمجتمعات الناهضة، لن تحملها سوى قوى ديمقراطية، تقدميه ثوريه، تمتلك جراً التغيير الجذرية، تلتزم بالفلسفة الماركسية، في سياقها التطوري المتجدد، والبعيد عن الجمود، لإقامة صروح جديدة على أنقاض القديم.

وعلى هذا الطريق فإننا مطالبون بتحقيق المهمات الحضارية التي حققتها الثورة العلمية في أوروبا، وتتلخص هذه المهمات في الآتي ([14]):

1- تحرير الإنتاج المعرفي، وبخاصة الإنتاج العلمي، من هيمنة مراكز السلطة الأيديولوجية على اختلاف أنواعها. وبعبارة أخرى، فالمطلوب هو السعي نحو منح مؤسساتنا العلمية والمعرفية استقلالاً ذاتياً يقيها من تزمّت الفئات التقليدية ومن التقلبات السياسية والاجتماعية.

2- وضع العلم في مركز الصدارة على صعيد الفكر والمعرفة، بمعنى اكسابه بصفة المرجع النهائي والحكم الفيصل في المسائل الأساسية في نظر جميع الفئات والهيئات، سواءاً أكانت رسمية أم شعبية.

3- خلق جماعات علمية قومية ضمن إطار الجماعة العلمية العالمية، تنتج المعرفة العلمية عبر مؤسسات ولغة وطرائق وطرق نظرية ومعتقدات وقيم ومناظرات وأساليب ومقاييس مشتركة.

إن تحقيق هذه المهمات، يستلزم مشاركة جماهير الشعب، في جميع قطاعاته، مشاركة فعالة، فالتقدم المنشود لا يمكن أن تحرزه الصفوة وحدها بمعزل عن جماهير الشعب، كما أنه ليس في مقدور الجماهير وحدها، المشاركة في هذه العملية الحضارية الضرورية ما لم تُهيأ لذلك مادياً ومعنوياً" ([15])، وخاصة امتلاك عوامل التطور الاقتصادي والاجتماعي والثقافي بالمعنى التنويري النهضوي، كمقدمة لا بد منها لعملية النهوض الديمقراطي التقدمي.

ولكن لا بد لنا - في هذا السياق - من أن نطرح سؤالاً حوارياً.. أليس من واجب المثقف العربي التقدمي الملتزم، أن يعيد النظر - أقصد بالعقل الجمعي - بهدوء وعمق، في كثير من جوانب ومعطيات الماركسية التي تلقيناها ودرسناها بشكل ميكانيكي تابع إلى

حد بعيد لكل ما صدر عن المركز في موسكو، دون أي نقاش أو تحليل نقدي، بحيث أصبح واقعنا الاجتماعي الاقتصادي العربي في واد، والنظرية - عبر تلك العلاقة - في واد آخر، ودون إدراك منا لأهمية إعادة دراسة عملية التطور التاريخي لبلدان وطننا العربي، والعالم الثالث أو بلدان الشرق عموماً، وهو تطور يختلف جوهرياً عن تلك التشكيلات الاجتماعية في أوروبا، وتسلسلها الذي تناولته المادية التاريخية؟؟ من ناحية ثانية، لماذا بقي المثقف العربي - بشكل عام - متلقياً للمعرفة، عاجزاً عن إنتاجها؟.

لاشك أن الأسباب كثيرة، ولكن يبدو أننا جميعاً - كما يقول المفكر العربي الراحل محمود العالم [16] "لأنك المعرفة الحقيقية بالماركسية " وعلينا أن نعترف بأن " معرفتنا الحقيقية بالماركسية، معرفة محدودة، مسطحة، واليوم ونحن نتساءل عن مصير الماركسية وأزمته، فإن تساؤلاتنا وإجاباتنا ستكون بالضرورة محدودة بحدود معرفتنا بالفكر الماركسي .. لقد غلب الفكر العملي (البرجماتي) والفكر النظري الانتقائي والتوفيق في ثقافتنا الراهنة، وهذا هو بداية التناقض الرئيسي (أو الطلاق) مع الماركسية، فالماركسية تقف من حيث جوهرها ضد أمرين: ضد التجريد المطلق من ناحية، وضد التجريب البرجماتي من ناحية أخرى"، ذلك إن " مادية ماركس، تعني معرفة الأشياء والوقائع كما هي في تحققها الفعلي لا في تصوراتها الوهمية " ولا في جزئياتها المنعزلة عبر النقل الميكانيكي لها.

على أنه - كما يضيف محمود العالم بحق - " برغم ما حدث خلال السنوات الماضية، وبرغم البلبلية الفكرية التي تغذيها ترسانة البلاد الرأسمالية ضد الفكر الاشتراكي عامة، والماركسي خاصة، فلم تبرز الحاجة إلى الاشتراكية وإلى الفكر الماركسي كما تبرز إليه هذه الأيام، فالحكم على الاشتراكية لا يكون بما أصاب التجربة السوفيتية من انهيار، وإنما الحكم الصحيح على الاشتراكية والماركسية يكون بما تعانیه الرأسمالية العالمية اليوم من عجز عن تقديم حلول للمشكلات الأساسية للواقع الانساني، بل وبشراستها العدوانية والاستغلالية ازاء شعوب العالم الثالث بوجه عام.

وهنا بالضبط تتجلى أهمية الفلسفة الماركسية ([17]) التي تكمن في كونها تجمع بين إعمال الفكر والعقل من أجل التغيير والنهوض والثورة على كل أشكال الاضطهاد والاستغلال والقهر خصوصاً، وهي بالتالي تجيب على كل أسئلتنا إذا ما استخدمنا منهجها المادي الجدلي وطبقناه على واقعنا -في كافة بلداننا في المشرق والمغرب- بصورة جدلية وواعية، وهو هدف لا بد ان يحمله ويناضل من اجله كل مثقف تقدمي، إذ اننا أمام تحديات هائلة، تحديات التبعية والتخلف الاجتماعي والاصولي في بلادنا عموماً وفي ما يسمى بالمملكة السعودية ودويلات مشايخ الخليج خصوصاً، تحديات الصراع مع العدو الصهيوني وتحديات العولمة الإمبريالية، تحديات الانقسام الفلسطيني واستعادة وحدة النظام السياسي الوطني الديمقراطي، تحديات التفكك والصراعات الطائفية والمذهبية الدموية في العراق وسوريا وليبيا ولبنان و اليمن، ومواصلة النضال ضد الوجود الامبريالي ومخططاته وعملائه، وضد كل اشكال الطائفية السياسية والمصالح الطبقية، تحديات البطالة والفقر، تحديات الاقتصاد والتنمية المستقلة والأمن الغذائي والمياه، تحديات المستقبل الذي تسوده الحرية والعدالة الاجتماعية والاشتراكية.

إن الاستعراض السريع لتاريخ الفلسفة، يعزز الدور الايجابي لكل الفلاسفة بدرجات متفاوتة، ويكشف ويدحض الآراء الخاطئة للإيديولوجيين اليمينيين البرجوازيين والرجعيين المعاصرين حول تاريخ الفكر الفلسفي الانساني، واستخفافهم به، ويعمل بعضهم على تصوير عدد من المذاهب الرجعية، التي وُلّيَ عهداها، على أنها "العصر الذهبي" للفكر الانساني، بحيث يكون الماضي مرجعاً اساسياً للحاضر والمستقبل" ([18])، كما هو الحال في مجتمعاتنا العربية .

"لذلك تتجلى الحاجة الملحة إلى بناء عقل حركة التحرر القومي العربية لكي تملك هذه الحركة الأدوات الفكرية، التي تمكنها من الانفتاح على الحقبة الحديثة والواقع الذي تعيشه بالفعل من جهة، وعلى تراثها الممتد في أعماق التاريخ من جهة أخرى" ([19]).

على طريق النهوض الوطني والقومي الديمقراطي التقدمي :

لعل العنوان الأمثل للأزمة السياسية العربية الراهنة، يتجلى في تغير المفاهيم والمبادئ والأهداف، بعد أن تغيرت طبيعة الأنظمة وتركيباتها وركائزها الاجتماعية والطبقية وتحالفاتها الداخلية بما يتوافق مع الهيمنة الأمريكية وأحاديثها، حيث انتقل النظام العربي في معظمه، من أرضية التحرر الوطني والاجتماعي الديمقراطي كعنوان رئيسي سابق، إلى أرضية التبعية والارتهان السياسي والاقتصادي والاستبداد والاستغلال كعنوان جديد، وتحول التناقض الأساسي إلى شكل آخر أشبه بالتوافق بين التحالف البيروقراطي - الكومبرادوري المهيمن على النظام العربي من جهة، وبين التحالف الأمريكي - الإسرائيلي من ناحية ثانية، مما فاقم من مظاهر الإفقار والبطالة والحرمان، والاستبداد المرتكز إلى الأجهزة الأمنية، ومن ثم توسع وانتشار حركات التطرف ضمن تيار الإسلام السياسي وانفجار الصراعات الطائفية الدموية في المشهد الراهن، في ظل حالة غير مسبوقة من العزلة الهائلة الاتساع بين الشعوب وأنظمتها، وهي حالة أسهمت بدورها في اتساع الفجوة بين القلة من الأثرياء بمختلف مسمياتهم البورجوازية الرثة (الكومبرادوية، والعقارية، والمالية، والزراعية، والبيروقراطية العسكرية والمدنية.. إلخ) وبين الأغلبية الساحقة من الجماهير الشعبية العربية الفقيرة التي عانت -وما زالت- من كل أشكال ومظاهر الاستبداد والقهر والافقار طوال العقود الماضية. .

فالمجتمعات العربية في المرحلة الراهنة، تعيش رهينة طغيانين، الطغيان السياسي الذي يتحكم بسلطة الدولة ليهتمش المجتمع ويستبعده من أي قرار، والطغيان السلفي التراثي الرجعي يتحكم بالرأي العام ويسعى إلى تحويله إلى كتلة واحدة صماء وتابعة معا. وكلاهما يقومان على نفي الفرد وتجريده من استقلاله وحرية تفكيره ووعيه النقدي في سبيل إلحاقه بهما واستتباعه. .

من هنا ليس من المبالغة القول، أن هناك تحالفا موضوعيا بين احتكار السلطة واحتكار الحقيقة، فهما يكملان بعضهما البعض، رغم الاختلاف الشكلي في منظور كل منهما وصراعهما على السلطة والمصالح، فالجوهر بينهما مشترك من حيث تكريس الاستبداد والتخلف، فبقدر ما يجرّد الطغيان والقهر السياسي الفرد من وعيه وضميره وحسه النقدي،

أي من إرادته واستقلاله، يحوله إلى لقمة سائغة لأصحاب جماعات الاسلام السياسي السلفية الجامدة النقيضة للاستتارة الدينية، أو يحوله إلى إنسان خاضع لنظام الاستبداد بصورة إكراهية هروباً من بشاعة ممارسات تلك الجماعات.

نستنتج مما تقدم أن القوى الكومبرادوية والرأسمالية الرثة المهيمنة والمتصارعه، بجناحيها "اليمني العلماني" و"اليمني الديني او الاسلام السياسي" - في كل بلدان الوطن العربي - لا تملك في الواقع مشروعاً حضارياً او ديمقراطياً وطنياً مستقلاً نقيضاً للنظام الامبريالي الرأسمالي، كما أنها لا تملك أيضاً مشروعاً تنموياً يحقق العدالة الاجتماعية وينهي التبعية ويتجاوزها صوب مبدأ الاعتماد العربي على الذات، فالتبعية عندهما هي ما تأتي به قوى السوق المفتوح والمبادرات العشوائية للقطاع الخاص المحلي الكومبرادوري الذي لا يستهدف سوى تحقيق الربح، حتى لو كان على حساب دماء الكادحين والفقراء من ابناء الطبقات الشعبية، إلى جانب حرصهما على تشجيع نشاط المستثمرين الأجانب والشركات المتعدية الجنسية الكبرى وحكوماتها التي تدعم كل من أنظمة الاستبداد وجماعات الإسلام السياسي، وفق مصالحها في هذه المرحلة أو تلك، بما يضمن تطبيق مقولة الاستيلاء على فائض القيمة لشعبونا من ناحية، وإبقاء شعبونا أسيرة لآليات التخلف والتبعية والاستغلال واحتجاز التطور من ناحية ثانية، خاصة وأن "استبداد الأنظمة وتبعيةها وتخلفها هي عوامل تُعزِّز كراهية الفكر وكراهية التنوير والديمقراطية والتعقل العلماني والحقوق المدنية وكافة الحريات الفردية وخصوصاً حرية الرأي والمعتقد ورفض المساواة بين الرجل والمرأة، وذلك عبر تكريس الانظمة لأساليبها وشعاراتها الديماغوجية بمسمياتها وذرائعها الدينية الشكلانية الغيبية وفي مقدمتها ثقافة التكفير ([20])"، لكي تضمن ممارسة ارهابها ضد القوى السياسية والمؤسسات الأهلية التي ترفع شعارات الحرية والتحرر والتنوير والديمقراطية والعدالة الاجتماعية والتقدم والخلاص من كل اشكال وادوات التبعية والاستغلال .

وهنا بالضبط تتكشف أبشع ادوار وممارسات أنظمة الكومبرادور في بلادنا، ليس ضد القيم والمبادئ الديمقراطية والثورية فحسب، بل أيضاً ضد الانسان المواطن بغض النظر

عن معتقده او جنسه وأصوله الاثنية او الطائفية، ذلك هو التجسيد الحقيقي لأبشع وجوه الانحطاط الذي تعيشه مجتمعاتنا في مغرب ومشرق وطننا راهناً .

لذا يجب أن تتم العملية الاستنهاضية، وعياً وممارسة، عبر إعادة تجديد وبناء ودمقرطة كل احزاب وفصائل حركة التحرر العربية في إطار الفلسفة العقلانية الديمقراطية عموماً، والماركسية اللينينية خصوصاً، لكي تقوم بوظيفتها عبر رؤيتها وبرامجها الثورية ودورها الطبيعي، من خلال مراكمة عوامل النهوض والإزاحة المتتالية لكل العوامل المؤدية إلى التراجع أو الفشل، وذلك مرهون بتأمين شروط الفعالية السياسية والفكرية والتنظيمية والكفاحية وال جماهيرية القصى في قلب الصراع الطبقي، عبر توفير معايير ونواظم وآليات عمل داخلية، ديمقراطية وثورية كعنصر قوة، للارتقاء بدور أطراف حركة التحرر العربية، وفي مقدمتها فصائل وأحزاب اليسار الماركسي العربي ورؤيتها وممارستها وتوسعها وانتشارها في أوساط جماهيرها، تمهيداً للثورة على أوضاع الظلم والاستبداد والاستغلال الطبقي .

ذلك هو الاسهام الكبير للفلسفة الحديثة العقلانية التقدمية عموماً والفلسفة الماركسية اللينينية خصوصاً الذي يتبدى ويتمظهر في صياغه نظريه الثورة الوطنية التحررية الديمقراطية والمجتمعية الطبقيية في خضم الصراع الوطني والطبقي الكفيله بتسليح عموم الجماهير الشعبية والطبقة العاملة -من خلال الاحزاب الماركسية الثورية- بمضامينها الثورية الوطنية التحررية والطبقيية لكي تمارس الجماهير الشعبية دورها ورسالتها في مسيرة الثورة لإسقاط انظمه الظلم والاستغلال والتبعية وبناء مجتمع المستقبل الديمقراطي التقدمي، تجسيداً لمملكة الحرية على الارض، وتلك هي القيمة الحقيقية للفلسفة الماركسية في اضاءه طريق الثورة عبر وعي مضامينها وممارستها في مجرى النضال والتطبيق العملي .

لذلك فإن واجب كافة الاحزاب والفصائل اليسارية الماركسية في بلداننا -كما في ارجاء كوكبنا- تفعيل دورها ونشاطها الثوري السياسي والمعرفي والمجتمعي من اجل الارتقاء بالماركسية وافكارها الثورية، ونشرها في اوساط العمال والفقراء وكل الكادحين

والمضطهدين لكي تستعيد النظرية الماركسية حيويتها ودورها الطبيعي في مجرى النضال الثوري وتحقيق الانتصار، ذلك هو الدرس الحقيقي لإحياء يوم الفلسفة وليس الاحتفال بها.

في هذا الجانب أشير إلى اهم المنطلقات التي باتت بحاجة إلى المراجعة والمناقشة وإعادة الصياغة على طريق النهوض :

أولاً: إشكالية النهضة الوطنية والقومية العربية المعبرة عن طموحات ومصالح العمال والفلاحين الفقراء وكل المضطهدين ومن ثم تفعيل العلاقة الجدلية بين الماركسية والقومية: حيث بات من الضروري أن تقوم القوى الوطنية الديمقراطية التقدمية العربية في كل قطر ادراج البعد التوحيدي القومي كبعد رئيسي في عملها، بما سيضيف عمقاً جديداً لقواها بدلاً من أن يبقى كما كان الأمر حتى الآن، عبئاً عليها وعامل إضعاف لها.

ثانياً: إشكالية التبعية وكسرها وتجاوزها: وهي اشكالية مرتبطة بتبعية كل البلدان العربية، كأجزاء متناثرة، للنظام الرأسمالي المعولم وفق محددات قانون التطور اللامتكافئ، وبالتالي فإن وحدة التحليل الأساسية من منظور القوى الماركسية العربية، تتحدد أساساً وحصراً بالمجال القومي الديمقراطي العربي الذي تستطيع فيه هذه القوى تعبئة نفسها بشكل فعال وأخذ زمام المبادرة على نحو قادر على خلق صيرورته النضالية المستقبلية. ثالثاً: القاعدة الاقتصادية والأبنية الفوقية: ففي ظروف التخلف والتبعية تلعب الأبنية الفوقية المتصلة بالسلطة السياسية والثقافة والأيدولوجية بصفة عامة دوراً أكثر أهمية بكثير من تأثير القاعدة الاقتصادية بحكم تخلفها. إذ أن التحالف الطبقي الحاكم في الأنظمة العربية يلعب دوراً هاماً في دعم البنى الفوقية القديمة وتحويلها إلى رصيد لقوى التخلف .

رابعاً: الحاضر والماضي: هنا نقول بصراحة، لا بد من الوعي بأهمية العمل الفكري والسياسي الهادئ والمنتدج وفق المنظور الفلسفي المادي الجدلي، باتجاه القطيعة المعرفية مع كل رواسب التخلف في ماضينا، التي أتاحت عودة الماضي ليحكم

الحاضر، او عودة الميت ليحكم الحي، وهذه العودة تتجسد في بلادنا اليوم على شكل اصوليات يمينية سلفية اسلاموية رجعية أو على شكل القوى اليمينية الحاكمة في الانظمة العربية، وكلاهما من جوهر واحد وان اختلف شكل أحدهما على الآخر، وهذا نذير آخر حي بنوع المستقبل الذي نتحدث عنه تلك الأصوليات.

إن التحديات التي يواجهها الوطن العربي بمجموعه، أو على صعيد كل قطر عربي على حدة، هي من الضخامة والجدية بحيث أضحت المسألة القومية - برغم تراجعها في المرحلة الراهنة- مسألة مستقبلية ملحة، نظراً للمتغيرات والهزات العميقة التي عصفت بالعالم في الثلاث عقود الأخيرة، مما يفرض على كل القوى الوطنية والقومية الديمقراطية والتقدمية الثورية العربية، أن توليها الجهد والاهتمام اللازمين على مختلف الصعد الفكرية والعملية، بحيث تعيد قراءة التاريخ العربي، قراءة عميقة ونقدية، وتستخلص الدروس والعبر؛ وبالتالي تحدد عناصر الانطلاق والنهوض، على طريق استعادة وتكريس الأفكار التوحيدية القومية التقدمية والديمقراطية في كل بلد عربي، آخذين بعين الاعتبار المنطلق الذي حدده المفكر الراحل سمير أمين في قوله إن المرحلة الراهنة، التي تجتازها بلادنا العربية، ليست مرحلة "المنافسة من اجل الاستيلاء على الحكم"، وذلك في غياب قوة اجتماعية شعبية تستطيع "ان تفرض نفسها على القوى الاخرى الداخلية سواء كانت تتجلى في نظم الحكم ام في بديل الاسلام السياسي وهما وجهان للعملة نفسها"، فهو يرى ان الخطوة الاولى على طريق الخروج من الازمة، تتمثل في العمل على اعادة تكوين اليسار وبناء القوى الشعبية، وذلك في اطار عمل طويل النفس يطاول مستويات عدة "من تحديد الاسس الفكرية، وسمات المشروع المجتمعي المطروح كهدف تاريخي، وتحديد المراحل الاستراتيجية للتقدم في الاتجاه المرغوب، والقوى الاجتماعية التي لها مصلحة في انجاز المشروع والقوى المعادية له، ثم اخيرا بناء قواعد العمل المناسبة .

وفق هذا المنطلق، فإن رؤيتنا تتجاوز حالة التجزئة القطرية العربية (رغم تجزئتها)، كما تتجاوز وتتناقض مع الرؤية القومية الشوفينية، وذلك انطلاقاً من الالتزام بالرؤى الديمقراطية التقدمية المستندة الى الإقرار المبدئي بحقوق الاثنيات في الوطن العربي

كرداً أو أمازيغ أو غيرهم في تقرير المصير والحرية وبلورة خصوصياتهم السياسية والثقافية .

وبالتالي فإننا نلتزم بالرؤية الديمقراطية القومية التدريجية التي تنطلق من الضرورة التاريخية وفق الرؤية المشار إليها لوحد مجتمعاتنا وشعوبنا، وتتعاوى مع الإطار القومي كوحدة تحليلية واحدة، سياسياً واقتصادياً واجتماعياً وثقافياً، مدركين أن الشرط الأساسي للوصول إلى هذه الرؤية-الهدف، يكمن في توحيد المفاهيم والأسس السياسية والفكرية للأحزاب والقوى الماركسية القومية داخل إطارها القطري/الوطني الخاص كخطوة أولية، تمهد للتوحيد التنظيمي العام وتأطير وتوسع انتشار الكتلة التاريخية-على الصعيد القومي، انطلاقاً من إدراكنا بأن الأزمة التي تعاني منها حركة التحرر الوطني العربية في وضعها الراهن ليست فقط أزمة قيادتها الطبقيّة البورجوازية الرثة التابعة، بل هي أزمة البديل الديمقراطي التقدمي لهذه القيادة، يؤكد على صحة هذه المقولة، ما جرى في بلادنا العربية من انهيار اجتماعي واقتصادي وتفكك في إطار تبعية وتخلف واستبداد النظام السياسي، وتراجع الهوية الوطنية والقومية لحساب هوية الإسلام السياسي، أو للهويات الاثنية والطائفية والعشائرية الرجعية المرتبطة بالمخططات الامبريالية والصهيونية .

لقد آن الأوان لنقل حركة التحرر الوطني العربية من حالة التراجع إلى حالة الهجوم المضاد، ويستدعي ذلك البدء بتصحيح التعامل مع التناقضات في المنطقة العربية، واعتبار التناقضات والصراعات الطبقيّة تناقضاً رئيسياً ومدخلاً وشرطاً أولياً في النضال الوطني والقومي، التحرري والمجتمعي ضد الأنظمة الرجعية والتابعة لمنطلق لا بد منه للخلاص من الوجود الامبريالي الصهيوني في بلادنا .

في ضوء ما تقدم، فإن شرط الحديث عن مجابهة واقع التبعية والتخلف والاستبداد في كل قطر عربي، بما يمهد لإعادة تفعيل وتجديد المشروع النهضوي القومي للخروج من هذا المشهد أو المأزق الخانق، هو الانطلاق بداية من رؤية ثورية واقعية جديدة لحركة التحرر القومي باعتبارها ضرورة تاريخية تقتضيها تناقضات المجتمع العربي الحديث

من جهة، وبوصفها نقيض الواقع القائم من جهة أخرى، على أن هذه الرؤية لكي تستطيع ممارسة دورها الحركي النقيض، والقيام بوظيفتها ومهامها التاريخية فلا بد لها من امتلاك الوعي بالمحددات أو المفاهيم الجوهرية الأساسية التالية :-

1. أن تكون رؤية وطنية وحدوية تناضل ضد أي شكل من أشكال تفكيك الدول العربية إلى دويلات طائفية، كما تسعى إلى إلغاء نظام التجزئة الذي فرضته الإمبريالية، وتعمل على توحيد الجماهير العربية بما يخلق منها قوة وطنية وقومية تقدمية وديمقراطية، قادرة على الفعل التاريخي على الصعيد العربي والإنساني العام.

2. أن تسعى إلى استيعاب السمات الأساسية لثقافة التنوير والحداثة الأوروبية، وما تضمنته من عقلانية علمية وروح نقدية إبداعية واستكشافية متواصلة في فضاء واسع من الحرية والديمقراطية، وإدراك واضح لموضوعية الوجود المادي والوجود الاجتماعي، وما يعنيه ذلك من إدراك الدور التاريخي للذات العربية وسعيها إلى الحركة والتغيير انطلاقاً من أن الإنسان هو صانع التاريخ والقادر على الابتكار والتغيير في حاضره ومستقبله، وفق أسس الديمقراطية والعدالة الاجتماعية بأفاقها الاشتراكية في إطار المشروع القومي العربي النهضوي.

أخيراً، إن حديثي عن الضرورة التاريخية لصياغة منظومة معرفية قومية ديمقراطية وتقدمية معاصرة، عبر رؤية وممارسة، في إطار الفلسفة الماركسية، يقع بالدرجة الأولى وفي المراحل الأولى على عاتق المثقف الديمقراطي الثوري العربي، لاعتبارين هامين، أولهما: أن هذا المثقف هو الوحيد القادر من الناحية الموضوعية على وضع الأسس المعرفية النظرية لهذه المنظومة وأفاقها المستقبلية.

وثانيهما: إن طبيعة التركيب الاجتماعي/الطبقي المشوه لمجتمعنا العربي، التي تتسم بتعدد الأنماط الاجتماعية القديمة والمستحدثة وتداخلها، كما تتسم بالسيولة وعدم التبلور الطبقي بصورة محددة، والتسارع غير العادي، الطفيلي أو الشاذ أحياناً في عملية الحراك الاجتماعي، إلى جانب وضوح وتعمق تبعية "البورجوازية" العربية للمركز الرأسمالي المعولم، بحيث أصبحت -اليوم- واحدة من أهم أدواته وآلياته في بلادنا، كل ذلك يجعل

من المثقف العربي العضوي، -بالمعنى الجمعي المنظم- بديلاً مؤقتاً ورافعة في آن واحد للحامل الاجتماعي أو الطبقي، وما يعنيه ذلك من أعباء ومسئوليات بل وتضحيات في مجرى الصراع لتوليد معالم المشروع النهضوي الوطني والقومي التقدمي، ونشره في أوساط الجماهير الشعبية العربية كفكرة مركزية أو توحيدية.

إن اقتناعنا بهذه الأفكار، ونضالنا من أجل بلورتها في كل ساحة أو بلد في مشرق ومغرب هذا الوطن أولاً، ثم على الصعيد القومي ثانياً، يستند -ذلك الاقتناع- إلى أن هناك إمكانيات واقعية وظروف موضوعية مهيأة لاستقبال الرؤى الفلسفية الثورية، المادية الجدلية، والبرامج السياسية التحررية والمجتمعية المطالبة والديمقراطية في بلادنا، ولتحقيق مكاسب جزئية متزايدة في عملية طويلة معقدة عبر مراحل وسيطة متعددة على طريق تحقيق أهداف الثورة الوطنية الديمقراطية بأفاقها الاشتراكية.

لذلك، فإن اليوم العالمي للفلسفة ينبغي أن لا يتحول إلى سياسة رمزية تهدف إلى إعادة إنتاج أشكال التفلسف الأفلاطوني المطلق الذي يخدم المؤسسات ويدعم الأيديولوجيات، بإسم الحق؛ الخير؛ الجمال. بل يجب أن يكون هذا اليوم التاريخي لحظة تتجاوز فيها الفلسفة ميتولوجيا ذلك الثالوث الزائف، لتؤسس الفلسفة اشكالاً جديدة من الأفكار والرؤى المعرفية والبرامج التنويرية النهضوية العقلانية من ناحية، على طريق الوعي المععمق بالماركسية اللينينية باعتبارها فلسفة الحداثة والثورة من ناحية ثانية، هذا هو درس الفلسفة الرئيسي لكل الوطنيين في بلادنا في مشرق ومغرب هذا الوطن عموماً ولكل المثقفين التقدميين المناضلين من أجل الخلاص من كل أشكال التبعية والتخلف والاستبداد والاستغلال ومن ثم تحقيق أهداف الثورة الوطنية الديمقراطية بأفاقها الاشتراكية .

ذلك أن الأزمة العميقة والتاريخية التي يعاني منها الإنسان في مشرق ومغرب الوطن العربي، هي نتاج لتفاهم التبعية والتخلف والخضوع للشروط الامبريالية الصهيونية عبر أنظمة الكومبرادور الحاكمة في بلادنا، الأمر الذي يفرض إطلاق كافة الجهود وتكريس الأنشطة السياسية والمجتمعية بالاستناد إلى أسس الفلسفة العلمية ومفاهيم التنوير العقلاني لدى ديكارت وروسو وكانط وصولاً إلى الحداثة وتطورها الديمقراطي التقدمي

من خلال تتويجها بالفلسفة الماركسية ومبادئها وأسسها الاقتصادية والاجتماعية والثقافية من ناحية، وتأكيد أسس القطيعة مع مفاهيم الليبرالية والليبرالية الجديدة الرأسمالية المعبرة عن فلسفات الرأسمالية والامبريالية المعولمة .

فالفلسفة بالنسبة لنا إذاً، "هي البحث المتواصل، الذي لا ينتهي، ولا يكل عن التساؤل عن أسرار الوجود الذي حركه وعي الإنسان النقدي، الذي نَوَّرَ العقل، وشَحَّدَ الفكر، ودفعه لمزيد من التساؤل والنقد للوصول إلى الحقيقة، وحل الغاز الوجود واسرار الحياة"([21]). والفلسفة أيضاً ليست كما تُترجم عن اليونانية بأنها حب الحكمة .. إنها حب المعرفة وهي قبل كل شيء موقف الإنسان من الظواهر، والأحداث السياسية والاجتماعية والطبيعية من حوله، من خلال وعيه العميق لتلك الظواهر، وبدون ذلك الوعي في شكله الطبيعي يفقد الموقف قدرته على التأكيد والانتشار، ذلك إن الوعي بالظلم الوطني أو الاستغلال الطبقي الاجتماعي، هو المقدمة الضرورية لبلورة الموقف المطلوب لعملية التغيير الوطني التحرري أو الاجتماعي.

هكذا نتوصل إلى التعريف الذي نتوخاه للإجابة على سؤال ما هي الفلسفة؟ ويتلخص في أن الفلسفة هي: مجموعة من النظرات الشاملة إلى العالم والطبيعة والمجتمع والإنسان، عبر التلازم الجدلي بين العام والخاص، في كل مرحلة من مراحل تطور البشرية .

لكن سؤال ما هي الفلسفة، يظل سؤال أزمة لا سؤال معرفة - كما يقول المفكر الراحل محمود العالم- والمقصود هنا أزمة في الفلسفة على المستوى الإنساني العام، وهي جزء من الأزمة التي يعانيتها العالم كله في مختلف أقطاره، وفي مختلف جوانب حياته السياسية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية والقيمية بوجه خاص، وهي بالنسبة لنا -في مشرق الوطن العربي ومغرب- أزمة فكرية خاصة، لا تقتصر على أوضاعنا الداخلية والمخاطر التي ادت إلى فشل المشروع النهضوي لبلداننا فحسب، ولكنها تتصل بالانهيار الذي تعرضت له التجربة الاشتراكية، بمثل ما تتصل بحركة الاستقطاب العالمي لمصلحة الهيمنة الرأسمالية في مرحلة الامبريالية المعولمة الراهنة، عبر مفاهيم "جديدة"

تسعى إلى فرض شروط التخلف والتبعية والخضوع، بديلاً للعقل والتنوير والحرية والديمقراطية .

ففي عصرنا هذا، لم تعد المفاهيم السابقة - في معظمها - قادرة على الاستجابة لضرورات هذا العصر، لدى مثقفي العالم الثالث عموماً، والوطن العربي بشكل خاص، فالفلسفة " مطالبه اليوم، بالاشتغال بالمفاهيم: لقد تغير العالم، عالم الفكر وعالم الواقع، مع ما شهدته من أحداث عظام منذ انهيار الاتحاد السوفيتي، وتلاشي المنظومة الفكرية الاشتراكية، وحلول منطق العولمة محل الفكرة القومية.. الخ، هذه التحولات فرضت على الفلسفة إعادة تحديد مهمتها، والأمر لا يتوقف عند العودة إلى مفاهيم سابقة تحتاج اليوم إلى بعث الحياة فيها، على سبيل المثال: مفهوم "التسامح" ومفهوم "العدل" ومفهوم "الأخلاق"، ولكنه يتخطى ذلك نحو مواجهة المفاهيم الطارئة مثل مفهوم "صراع الحضارات" ومفهوم "العولمة" ومفهوم "اللاقومية" ومفهوم "نهاية الديمقراطية" ومفهوم "ما بعد الحداثة" إلى غير ذلك من المفاهيم التي على الفكر الفلسفي أن يواجهها بسلاح النقد والتعرية" ([22]).

وبالتالي "فإن وظيفة الفلسفة، هي المساهمة في تزويدنا بالنظرات الجديدة والشاملة التي يفترض بناء الإنسان الطبيعي بها، ووضوح البناء المعرفي الذي يحدد مسار الإطار الطبيعي من جهة، وسمات أو طبيعة وشكل النظام السياسي - الاجتماعي الذي يفترض أن تنتهي إلى إقامته من جهة أخرى" ([23]).

والحق أن وراء نزوعنا إلى التفلسف، رغبة في اكتشاف معارف نحيا من أجلها ومبادئ نعيش لها، بالنسبة لأنفسنا من ناحية، ومن أجل تقديمها للآخرين من ناحية أخرى، وذلك استناداً إلى الرؤية المادية للعالم وفلسفتها المادية الجدلية أو الماركسية اللينينية . ولكن، بالرغم من موضوعية الرؤية المادية للعالم، إلا أننا لا ندعو إلى الوقوف أمام هذه المسألة التي قد تثير كثيراً من الجدل والتساؤلات والخلافات دون أي طائل، لكننا في نفس الوقت مع المنهج ([24]) العلمي الجدلي، ومع الموقف الموضوعي في تفسير الظواهر والمتغيرات الكونية عموماً، وكل ما تتعرض له مجتمعاتنا العربية خصوصاً من

أجل الوصول عبر هذا المنهج إلى المفاهيم والمواقف والتطبيقات التي تؤدي للوصول إلى النهضة الحداثية التي نتطلع إليها، من أجل التحرر السياسي والاقتصادي والعدالة الاجتماعية والديمقراطية، باعتبار هذه القضايا إطارنا العملي المباشر في مواجهة الواقع من حولنا وفي تطبيق وعينا الفلسفي ومنهجه العلمي على هذا الواقع، من خلال الاستخدام الأمثل للعقل المرتبط بالتجربة الحسية أو الممارسة .

الفلسفة وقضايا التخلف والنهوض في الوطن العربي:

إذا كانت الفلسفة ليست حب الحكمة فحسب، بل هي بالدرجة الأولى حب المعرفة والارتقاء بها، وهي قبل كل شيء إبداع فردي مرتبط بالظروف الموضوعية المحيطة بهذا الفيلسوف أو ذلك، فإن الحكمة والمعرفة جوهر واحد، إذ لا يمكن فصل الحكمة عن المعرفة أو عن نوع معين من أنواع المعرفة، هذا ما أكد عليه سقراط وأفلاطون وفلاسفة اليونان، كما أكد عليه ديكرت وسبينوزا وكانط وغيرهم من الفلاسفة، لكن الفلسفة معرفة خاصة جداً، لا يقدمها أي علم من العلوم، وذلك لأنها ليست تجريدية أو نظرية وإنما ناتجة عن اندماج الرؤية المعرفية الكلية مع الخبرة العملية.

وبالتالي "فلكل منا حكمته الناتجة عن تجاربه الشخصية ومعاناته في الحياة، والفلسفة تساعدنا على أن نفكر ونسأل بشكل أفضل لكي نعيش بشكل أفضل، وهذه هي الحكمة" [25].

وإذا كان عصرنا المعولم، اليوم يتميز بشيء، فربما بكثرة الأسئلة وتنوع ميادينها، وهي أسئلة تتداخل فيها الرؤى والمضامين الفلسفية مع النظريات والاكتشافات العلمية الهائلة التي تميز عصرنا الراهن، على الرغم من الاختلاف بين الفلسفة والعلوم التي تحتكم في منهجها - كما يقول المفكر هشام غصيب- إلى منطق برهاني اشتقاقي صارم كما الرياضيات مثلاً، وتحتكم أيضاً إلى منطق اختباري صارم كما الفيزياء مثلاً، على عكس الفلسفة التي ترتكز إلى فضاء لا نهائي من التسلسلات الفكرية اللانهائية الأفق.

في ضوء ذلك فإن إدراكنا للمضمون الجوهرى لمعنى وغايات الفلسفة عموماً والفلسفة الحديثة على وجه الخصوص، وتطبيقها على مجتمعاتنا العربية، هو إدراك منحاى لمفاهيم العقل الحدائى، والتطور والنهوض وفق قواعد وأسس المجتمع التقدماى الديمقراطى فى كل قطر فى مغرب ومشرق الوطن، وذلك عبر ممارسة النقد الجذرى لكل ما هو قائم، وهو نقد بمعنيين، الأول: لا يهاب استنتاجاته، والثانى لا يتراجع أمام الاصطدام بالإيديولوجيات اليمينية والغيبية الرجعية، أو تلك التى تعبر عن المصالح الطبقة الرأسمالية للأنظمة الحاكمة، وهو أيضاً نقد لا يتراجع أمام الاصطدام بسطات الاستبداد([26]) والقهر القائمة .

لكن هذه العملية النقدية التغييرية لابد أن تبدأ من المجابهة العقلانية الديمقراطية للحالة الراهنة للفكر الفلسفى فى الوطن العربى، التى تتميز بسيطرة الأفكار اليمينية بمختلف أطيافها عموماً، وخاصة الأفكار الغيبية المتخلفة التى تحرص على ترويجها الشرائح والطبقات الحاكمة والمتنفذة فى إطار التحالف الكومبرادورى البيروقراطى المهيمن على الانظمة الحاكمة فى بلادنا، وذلك بما يتوافق مع مصالحها الطبقة من ناحية، ولتبرير تبعيتها وخضوعها للنظام الامبريالى إلى جانب تبرير مظاهر الاستبداد والاستغلال الطبقي فيها ورفضها لكافة مفاهيم وآليات التطور الديمقراطى والحريات الفردية من ناحية ثانية.

وفى مثل هذه الأوضاع، كان من الطبيعى منع تدريس الفلسفة ومنع الحريات الديمقراطية فى معظم بلادنا، لان التفكير الحر يخيف الطبقات الحاكمة فيها، ولذلك نلاحظ أن الفلسفة وكافة مفاهيم الحدائة ما زالت فى بلادنا العربية تعاني من تخلف شديد على عدة صعد اجتماعية ومعرفية وثقافية عموماً، وتعليمية خصوصاً، كما هو مطبق فى المدارس والجامعات العربية عبر برامج ومناهج شديدة التخلف مستمرة منذ عقود طويلة فى تاريخنا الحديث والمعاصر، ساهمت فيما نسميه إعادة إنتاج وتجديد التخلف الاجتماعى والثقافى والاقتصادى فى مجتمعاتنا، بمثل ما خلقت كل المعوقات فى وجه الابداع والبحث المعرفى عموماً والفلسفى بوجه خاص.

وفي هذا الجانب أشير إلى أن تلك المناهج التي كرس التخلّف في مجتمعاتنا عموماً، وفي مدارسنا وجامعاتنا خصوصاً استطاعت أن تفرض على الأجيال قوالب فكرية متخلفة وجامدة بلغت ذروتها في: الحفظ دون النقد، النقل دون التجديد، الانحناء أمام ما هو مكتوب بدلاً من التفكير وامتلاك منهجية البحث العلمي.

وبالتالي فإن الحديث عن أهم عوامل التخلّف الفكري في الثقافة العربية، مرتبط بصور مباشرة وغير مباشرة بالمناهج والكتب التربوية في المدارس والجامعات العربية، التي تركز المفاهيم السلفية الشكلية من منطلق التناقض مع المفاهيم والقيم الحضارية الحديثة، خاصة قيم الاختلاف والرأي والرأي الآخر والديمقراطية والمواطنة وتعلن رفضها لمفاهيم الوطنية والقومية، علاوة على أنها لا تتناول أي إشارة إلى التنوع الديني في بلادنا من منطلق المساواة أمام القانون، بل إن معظم الكتب المقررة للتعليم في المدارس العربية تنطلق من المذهب الديني المعتمد في هذا البلد أو ذاك، سنياً أو شيعياً أو غير ذلك من المذاهب، وفق رؤى وأفكار ومناهج تراثية ماضوية يتم فرضها باعتبارها حقائق مطلقة ووحيدة طالما أنها لا تتناقض مع المصالح الطبقية للفئة الحاكمة في هذا البلد أو ذاك، الأمر الذي كرس مظاهر التخلّف والتبعية، ومن ثم خلق المناخات التي تشجع على التطرف والعنصرية تجاه الآخر، الأمر الذي يدرج أصحاب العقائد الأخرى ضمن مفاهيم الضلال والكفر، ويسهم في تربية جيل ناقل وحافظ للمعلومة، غير قادر على الخلق والتفكير الموضوعي السليم، وكل ذلك يعود إلى أن النظام التربوي في الوطن العربي يحد من القدرة لدى الطالب على طرح الأسئلة وعلى فهم المعلومة المقدمة له، وإعادة صياغتها في عقله، بشكل نقدي بل يؤسس ويكرس لفعل قمع العقل عن التساؤل وتهيبته فقط للتلقي، ما يضعف قدرة الطلاب على التفكير والفهم العقلاني ويخلق منهم جيلاً ناقلاً لا فاهماً أو مساهماً في صنع الفكرة، بحيث بات الأسلوب والمنهج التربوي الديني في ثقافة مجتمعاتنا عموماً، والأطفال وطلاب المدارس خصوصاً، نقيضاً للاستنارة العقلانية الدينية الموضوعية التي عبّر عنها ابن رشد والكندي والفارابي وابن سينا وغيرهم من فلاسفة المسلمين، وصولاً إلى الشيخ محمد عبده وعبد الرحمن الكواكبي

والشيخ علي عبد الرازق في عشرينيات وثلاثينيات القرن الماضي، وحسن حنفي وجمال البنا ومحمد أركون ونصر حامد أبو زيد وغيرهم من المفكرين الاسلاميين العقلانيين في القرن الحادي والعشرين .

وفي هذا السياق، فإننا "نخطئ خطأ جسيماً لو ظننا أن تجديد الفكر الديني يتمثل أساساً في مراجعة ونقد بعض الأفكار المتطرفة المبتوثة في الخطاب الديني، وذلك لأن المطلوب قبل إحداث ثورة دينية هو القيام "بثورة معرفية" تركز على مناهج التعليم العتيقة البالية سواء في المعاهد الأزهرية التي تخصصت في تعليم الفكر الديني، أو في مؤسسات التعليم المدني الزاخرة بقشور العلم، والتي لا محل فيها لفكر ديني مستنير" ([27]).

"وهذه الثورة المعرفية المقترحة لها أركان أساسية، أهمها على الإطلاق تأسيس العقل النقدي الذي يطرح كل الظواهر الاجتماعية والثقافية والطبيعية للمساءلة وفق قواعد التفكير النقدي المسلم بها في علوم الفلسفة والمنطق. والركن الثاني تجسير الفجوة بين العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية على أساس مبدأ وحدة العلوم. والركن الثالث هو الدراسة العلمية للسلوك الديني لمعرفة صورته وأنماطه السوية والمنحرفة على السواء. والركن الرابع والأخير استخدام الاكتشافات الجديدة في علم اللغة والمنهجيات المستحدثة في تحليل الخطاب لتأويل الآيات القرآنية حتى تتناسب أحكامها مع روح العصر" ([28]). وانطلاقاً من هذه الرؤية، في مناسبة اليوم العالمي للفلسفة، لابد من توفير السبل الكفيلة بإدراج الفلسفة عموماً والفلسفة الحديثة العقلانية خصوصاً في مراحل التعليم الثانوي والجامعي، كخطوة أولية على طريق النهوض المعرفي والمجتمعي توفّر السبل صوب توليد الذات المفكرة في أوساط الطلاب في المدارس والجامعات بما يضمن توفير سبل التقدم الحضاري الحداثي لمجتمعاتنا عبر امتلاك العلم الحديث والفلسفة العقلانية الحديثة.

وفي مقدمة العمليات الاجتماعية في هذا الصدد هي العملية التعليمية. والنقطة الجوهرية هنا هي ما إذا كانت عملية التعليم، بمعناها الواسع العريض، قائمة على الدوغما أو

على الفلسفة، فالتعليم الدوغمائي يدفع صوب تحويل الفرد إلى موضوع سكوني مفعول فيه وبه وعليه. فهو يولد ثقافة القطيع والأوامر والطاعة والتنميط والقبول الأعمى والتسليم بالأمر الواقع. أما التعليم الفلسفي، فهو يولد ثقافة التفكير النقدي والتساؤل والتمرد والحرية المنظمة والجدل اللامحدود، ومن ثم، فهو يدفع صوب تحويل الفرد إلى ذات مفكرة فاعلة، وذلك من خلال المثقفين العضويين بالمعنى الجرامشي، وانتشارهم في أوساط شعوبنا في كافة بلدان المشرق والمغرب العربي، بهدف تكريس وتعميق الوعي الثوري من خلال الأطر أو التنظيمات والأحزاب اليسارية الماركسية اللينينية وتفعيل مسيرتها النضالية للخلاص من كل مظاهر وأدوات وانظمة التبعية والانحطاط السائدة في مجتمعاتنا في اللحظة الراهنة.

بناء على ذلك أقول بوضوح: لأشياء يمنعنا أن نربط ممارستنا بالأفكار الفلسفية العقلانية التنويرية التقدمية عموماً، والماركسية ومنهجها العلمي خصوصاً، سواء في صراعنا وتناقضنا الرئيسي التناحري مع العدو الصهيوني الامبريالي من جهة، وفي صراعنا وتناقضنا الرئيسي السياسي مع العدو الطبقي المتمثل في أنظمة الاستغلال والتبعية ([29]) والاستبداد والتخلف الحاكمة في بلادنا، ومراكمة عوامل النضال الشعبي المعبر عن مصالح ومستقبل جماهير العمال والفلاحين الفقراء وكل المضطهدين، على طريق تحقيق أهداف الثورة الوطنية الديمقراطية بأفاقها الاشتراكية، التي تكفل تحقيق الديمقراطية والعدالة الاجتماعية، في إطار التطبيق الخلاق لمفاهيم الحرية والمواطنة والمساواة بين الجميع في الحقوق والواجبات، بحيث تشكل هذه الرؤية نقيضاً ثورياً للحالة الراهنة السائدة في مجتمعاتنا العربية التي تعيش اليوم -كما اشترت سابقاً- رهينة لطغيانين، الطغيان السياسي، والطغيان الفكري أو الثقافي بشقيه في الانظمة المستبدة الحاكمة أو في إطار الحركات الاسلاموية السلفية المنغلقة، إذ ان هذا الطغيان يقتل حرية الفرد من خلال ربط الحقيقة الموضوعية بالسلطة الحاكمة أو بالعقيدة لدى الحركات الاسلاموية، ومن ثم تشويه الحقيقة واحتكارها وتسخيرها لحساب مصالح

الانظمة الحاكمة أو الحركات الاسلاموية، لترويج أفكارها النقيضة للحرية الفردية وللعقل والمعارف الديمقراطية الإنسانية .

"فالتخلف الفلسفي في الوطن العربي اليوم، ليس مجرد انعكاس ميكانيكي لسمة التخلف في المجتمع العربي المعاصر، وانما له اسبابه النابعة من خصوصية تركيبته الاجتماعية وخصوصية تبعيته للغرب الرأسمالي، وتحديداً فان هذا التخلف يتعلق بنويماً بطبيعة كل من الدولة والبناء الطبقي في الوطن العربي، بالإضافة إلى كثافة الأنشطة الامبريالية الثقافية والاعلامية الموجهة صوبه، فهذه العوامل تعمد -كما يقول صديقي المفكر هشام غصيب- إلى تحويل الانتلجنسيا العربية إلى مجرد كمبرادور فكري وظيفته نقل انساق فكرية مصطنعة من الغرب إلى الوطن العربي، من أجل تعميق التبعية وادامتها، وتعمد إلى الحيلولة دون ظهور انتلجنسيا خلاقة، منتجة للفكر وقادرة على قيادة الأمة على درب النهوض الحضاري"([30]).

وبالتالي فإن الحفر في العقل العربي وفي واقعه المعاصر المرير، الذي طال أمده، - كما تقول د. خديجة زنتيلي- "هو أكثر من ملّح وضروري، أملا في خلخلة المفاهيم السائدة عنه، وبغية المشاركة في الحضارة العالميّة بوصفنا شركاء فعليين في صنع القرار لا تابعين فقط، فعلى الرغم من الإقرار بأن الواقع العربي اليوم يعيش أسوأ أيامه بسبب خيباته المتكررة على مختلف الأصعدة، إلاّ أنّه بالإمكان التخفيف من غلواء التشاؤم إذا تمّ ركوب موجة الإطاحة باليقينيّات الباليّة، وتمّ الاسترشاد بنور العقل والتفكير"([31]).

إن القيمة الفعلية لاحتفالنا بمناسبة اليوم العالمي للفلسفة، تتجلى في مطالبنا بضرورة تعميم الفلسفة في بلادنا العربية، وفق تصور يقوم على وضوح الكفايات المستهدفة وجودة النتائج المتحققة يُعتبر رهاناً جوهرياً من رهانات الديمقراطيّة والحداثة، إذ أنّ "الفلسفة أداة فعّالة للتثقيف الشعبي (وقبل ذلك في المدارس والجامعات)، وهي -كما يقول الصديق المفكر سعيد ناشيد- تفرز لدى الشعوب نخب التنوير وتمثل إحدى الدعامات الأساسية للعقل التواصلّي، وتساعد على إنتاج القيادات الفكرية والميدانية

الحكيمة، وهي فضلا عن ذلك، تتمي قدرة المواطنين على الحوار التفاعلي والتفكير التشاركي" ([32]).

إن دعوتي إلى دراسة الفلسفة وتدريسها في مدارسنا وجامعاتنا، هي دعوة تستهدف التمهيد لولادة الخطوة الأولى على طريق بلورة الوعي الذاتي الموضوعي العقلاني الديمقراطي والثوري المطلوب لحماية الذات العربية وتمكينها من توفر سبل النضال من أجل تجسيد عناصر ومفاهيم ومقومات الحداثة من أجل تحقيق مفاهيم الديمقراطية والعدالة الاجتماعية والمواصلة في إطار عملية النهوض الثوري التحرري والديمقراطي وفق منظور طبقي تقدمي كشرط يوفر عوامل انتصار الثورات الشعبية في بلادنا وديمومتها، آخذين بعين الاعتبار ان الثورات الشعبية في بلادنا -سواء في مشرق او مغرب الوطن العربي- في أمس الحاجة -كما يقول بحق الصديق د. هشام غصيب- الى ثورة ثقافية، والى ثورة فلسفية ترفدها وتقودها، فالثورة في الفلسفة العقلانية التقدمية، هي "أساس ومنطلق رئيسي من أسس التفكير الفلسفي، فلا تطور في الفلسفة دون ثورة، ولا تغيير دونها، ولا حرية إلا معها، ولا إنسانية عميقة إلا في حضورها، وبالتالي فإن الثورة التي تقصدها الفلسفة التي ندعو إليها هي ثورة فكرية عميقة تضع القيم الإنسانية ومبادئها موضع مساءلة وتفكير، وتُشرِّح الواقع بكل ما يزرع تحته" ([33]) من استعمار واحتلال واستغلال واستبداد وصراع طائفي أو مذهبي عنيف ودموي إلى جانب ازاحة كل مظاهر التخلف والتبعية .

ففي هذه اللحظة الفارقة غير المسبوقة من حيث انحطاطها في تاريخنا العربي القديم والحديث والمعاصر، تتجلى فيها وتترسخ أبشع مظاهر التبعية والتخلف والاستبداد والاستغلال الطبقي والصراع الطائفي الدموي جنباً الى جنب مع تزايد السيطرة الامبريالية الصهيونية على مقدرات وثروات شعوبنا بالتعاون المباشر من العملاء الكبار والصغار ممن يطلق عليهم أمراء وملوك ورؤساء لا هم لهم سوى مراكمة الثروات لحساب مصالحهم الشخصية على حساب دماء الاغلبية الساحقة من شعوبنا ... كما ويتجلى ايضا في هذه اللحظة مفهوم التحرر الوطني والقومي الهادف الى بلوره وتجسيد حركات

وطنيه وقوميه تقدميه في كل ارجاء الوطن العربي ليس من اجل النضال الهادف الى مقاومه وطرده العدو الامريكى الصهيونى فحسب، بل ايضا من اجل تفعيل النضال الثورى من منظور ماركسي لإسقاط انظمه التبعية والتخلف وتحقيق اهداف الثورة الوطنية الديمقراطية بأفاقها الاشتراكية في بلادنا.

ذلك ان الواقع أو الظرف الموضوعي الحامل لهذه اللحظة الفارقة من حياة مجتمعاتنا العربية، يدعو بإلحاح الى تفعيل العامل الذاتي، الحركات والاحزاب اليسارية الثورية من أجل مراكمة وانضاج الثورة الشعبية الوطنية الديمقراطية لإنهاء حكم الطغم الحاكمة ولكي تضع حداً لطغيان قوى اليمين الكومبرادوري (السياسي والديني المسيس) وتطال كل جوانب البنية الفوقية المجتمعية العربية بكل ما فيها من اقزام توارثوا الحكم بالعمالة والاستتباع والخيانة والقهر والاستبداد والاستغلال والنهب لاجتثاثهم ودفنهم في مزابل التاريخ، أسنا بحاجه الى ثورة بقيادة قوى طليعية يسارية ديمقراطية لتحقيق الاهداف التي طال انتظار جماهير فقراء العرب وتضحياتهم الغالية من اجلها، في تحقيق الديمقراطية بشقيها السياسي والاجتماعي وتجاوز وانهاء التبعية ومجابهة التخلف بالرؤى العقلانية التنويرية وامتلاك ادوات العلم والتكنولوجيا الحديثة وتحقيق العدالة الاجتماعية والتنمية المستقلة والتصنيع ومبدأ تكافؤ الفرص والتوزيع العادل للثروة والدخل في اطار التطور العلمي والاجتماعي والاقتصادي والثقافي والسياسي والعسكري القادر وحده على توفير كل مقومات القوة اللازمة لطرده وازالة الوجود الامبريالي والصهيوني من بلادنا، ما يعني بوضوح شديد أن تحقيق اهداف الثورة الوطنية الديمقراطية واجتثاث أنظمة التبعية والعمالة، يشكل المقدمة الأولى والشرط الرئيسي لتحقيق اهداف التحرر الوطني والقومي التقدمي الديمقراطي في بلادنا.

فالثورة تستهدف تغيير وإزالة هذه الأوضاع لكي تؤسس للجديد الذي يولد من احشائها بلباس فلسفي يحمل في ثناياه أو جوهره رؤية ورسالة معرفيه تقدمية وديمقراطية نستنبط منها برامج التغيير السياسي والاقتصادي التنموي الذي يكفل تحقيق الديمقراطية والعدالة الاجتماعية بأفاقها الاشتراكية.

وعلى هذا الطريق أقدم هذه الرؤية الفلسفية السياسية والاجتماعية في يوم الفلسفة العالمي، كإسهام متواضع، يستهدف توضيح وتعميق بعض المقولات الفلسفية التي عبّر عنها الفلاسفة طوال التاريخ البشري، القديم والحديث والمعاصر، آملاً أن تتحقق بعض الفائدة للباحثين وطلاب المعرفة الفلسفية ولكل من يتطّلع ويعمل على تغيير الواقع السياسي والاجتماعي والاقتصادي في مغرب ومشرق الوطن العربي من حالة التبعية والتخلف والاستبداد الراهنة إلى حالة النهوض السياسي الديمقراطي التقدمي.

[11] د. هشام غصيب - الفلسفة من أجل الثورة - الجامعة الأردنية - 2013/8/20.

[12] تخلف: في الأصل اللغوي تخلف من خلف، والخلف ضد قدام .. والتخلف هو التأخر كما يقول ابن منظور، أما مضمون المفهوم فيقدم اعترافاً بنوع من الوحدة الحضارية العالمية بالنسبة للأهداف الموضوعية للنشاط الانساني، ويصبح التخلف والتقدم من وجهة النظر هذه، قطبي حركة واحدة هي النظام الاقتصادي العالمي. وهكذا يحمل المفهوم في طياته نموذجاً للتقدم مقبولاً كمرجع وكهدف نهائي، وهو يشير بصورة دائمة إلى لا مساواة ونقص ودونية بالنسبة لما يعتبر حياة أفضل، وي طرح بشكل خاص عوائق وموانع يجب إزالتها لإحداث نقلة نوعية نحو النقيض المنتج الذي هو التقدم.. ويتمظهر التخلف في العلاقات الاجتماعية كتعبير عن التخلف البنوي للمجتمع الذي يركز إلى الاقتصاد أو يتخذ شكلاً معيناً على المستوى المعيشي، هذا الشكل يتحكم بالسلوك الاجتماعي يشكل بعداً ذاتياً لمسألة التخلف يكمل البعد الموضوعي ويتفاعل معه جديلاً... ولا يفهم التخلف إلا في علاقته بمفهومي الاستغلال والتبعية، وفي إطار النمو والتطور اللامتكافئ، فالنقاوت في مستويات التطور على المستوى التاريخي أدت إلى ممارسات منظمة لعلميات نهب الشعوب بالوسائل العسكرية وسلب الثروات الوطنية لهذه البلاد وتحولها إلى مجرد سوق للاستيراد والتصدير، ويصبح التخلف بهذا المعنى "نتيجة لا مفر منها لعملية تاريخية سببتها قوانين التنافس والركض وراء الأرباح الاستعمارية واقتسام العالم بين القوى الامبريالية". (فهيمة شرف الدين - الموسوعة الفلسفية العربية - المجلد الأول - معهد الانماء العربي - الطبعة الأولى 1986 ص 241)

[3] أدونيس-جريدة الاخبار اللبنانية-الصفحة الثقافية-11-5-2020 .

[14] ظهرت العقلانية باعتبارها خاصية للفلسفة الحديثة، في مقابل اعتماد فلسفة العصور الوسطى على سلطة التراث الديني والنظام الكهنوتي. فقد واجه الفكر الأوروبي منذ بدايته في عصر النهضة إشكالية العقل والنقل، وهي نفس الإشكالية التي شغلت الفكر الإسلامي ومازالت تُشغله إلى يومنا هذا، لكن دون أن يستطيع الفكر الإسلامي حسم هذه الإشكالية لحساب انتصار العقل.

على أي حال، العقلانية، مفهوماً وممارسة، هي خاصية عامة للفلسفات الحديثة وتجسيدها التيار العقلي، ذلك إن أغلب فلاسفة العصر الحديث عقلايون، أي يتمسكون بقدرة العقل على إدراك الواقع ويذهبون إلى أن كل سلوك إنساني هو سلوك صادر عن التفكير وعن استخدام الملكات الذهنية العليا. فالتيار العقلي، الذي يضم ديكارت والمدرسة الديكارتية، وسبينوزا ولايبنتز وكانط وغيرهم، يتصف بكونه يعطي الأولوية للعقل في المعرفة، وينظر إلى العقل، على أنه المصدر الأساسي لكل معرفة وكل علم، وذلك في مقابل المذهب التجريبي الذي يتصف بإعطاء الأولوية للخبرة التجريبية كمصدر أساسي للمعرفة، وما العقل في هذا المذهب سوى ملكة تنشأ عن الانعكاس على عمليات الإدراك الحسي.

([5]) ترافق تطور المدن والتجارة والصناعة والبنوك مع تغيرات ثقافية وفكرية رحبة، كسرت الجمود الفكري اللاهوتي السائد، وأدت إلى "تهوي استبداد الكنيسة في عقول الناس" وإخفاق وتراجع نفوذ الكنيسة الاقتصادي والسياسي، وظهور مجموعات من المثقفين البرجوازيين قطعوا كل صلة لهم بالكنيسة واللاهوت الديني المذهبي، وارتبطوا مباشرة بالعلم والفن، وقد سمي هؤلاء بأصحاب النزعة الإنسانية "HUMANISM"، وهو مصطلح دل آنذاك على الثقافة الزمنية في مواجهة الثقافة اللاهوتية أو السكولائية وقد أخذ هؤلاء المثقفون من أصحاب النزعة الإنسانية على عاتقهم معارضة ونقض المفاهيم والعلوم الدينية الكنيسية عبر نشر علومهم الدنيوية التي كانت بالفعل أقرب إلى التعبير عن مزاج البرجوازية الصاعدة آنذاك.

"ظهرت النزعة الإنسانية في بداياتها الأولى في عصر النهضة، لكي تُعطي الأولوية للخبرات الإنسانية الحية وتعلي من قيمة الإنسان، وتتنظر إليه على أنه سيد الطبيعة وأعلى الموجودات، كما اهتمت بتصوير الطابع الدرامي للحياة الإنسانية، واتخاذ الرؤية الإنسانية باعتبارها مقياساً لكل شيء، بعد أن كانت الرؤية اللاهوتية هي المسيطرة في العصور الوسطى. ثم انتقلت هذه النزعة إلى مجال الفكر والفلسفة، وصار الإنسان مقياس صدق وحقيقة المعرفة، مع ملاحظة اختلاف التيارات الفلسفية في ذلك، فالمذاهب التي تؤكد أولية العقل الإنساني جعلت من التفكير المجرد والوعي الذاتي مقياساً للحقيقة، والمذاهب التي تؤكد أولوية الحواس والإدراك الحسي جعلت الخبرة التجريبية البشرية مقياساً للحقيقة، لكن على الرغم من اختلاف العقليين عن التجريبيين إلا أنهم جميعاً ينطلقون من أساس واحد، وهو إعطاء الأولوية للرؤية الإنسانية، سواء كانت هذه الرؤية حساً أو عقلاً".

([6]) ظهرت النزعة الفردية واضحة في الفكر السياسي للفلاسفة المحدثين، وازدهرت في المذاهب الليبرالية لدى توماس هوبز، وجون لوك وديفيد هيوم، وأدم سميث وهي تصف المجتمع على أنه ليس إلا مجموعة من الأفراد، وعلى أن ما يحرك المجتمع هي المصالح الفردية، ووصفت ظهور السلطة السياسية بفكرة العقد الاجتماعي، الذي هو اتفاق بين أفراد على التخلي عن جزء من حقوقهم الطبيعية لتنظيم سياسي يمثلهم، في إطار فكرة الحق الطبيعي الذي هو حق الفرد في حفظ حياته وممتلكاته وتنمية قدراته واختيار حكامه، وفكرة الحق المدني الذي هو حق المواطن الفرد في أن تكون له حقوق مصانة ومعترف بها من قبل السلطة السياسية.

ومعنى هذا أن "عصر الفلسفة الحديثة كان عصر الفردية بدون منازع، لأن مقولة المجتمع باعتباره كياناً مستقلاً عن الأفراد، لم تكن قد ظهرت بعد، وعندما ظهرت في القرن التاسع عشر لن تعود الفردية هي النزعة المسيطرة على الفكر الأوروبي، إذ سوف تنافسها نزعات أخرى، عضوية وجماعية واشتراكية، على يد هيجل وماركس وعلماء الاجتماع كونت ودوركايم".

([7]) معاذ حسن - حجة العرب إلى الفلسفة (2/1) - موقع: الأوان - 22 مارس 2008.

([8]) د. خديجة زنتيلي - حوار مع فاطمة الفلاحي (بؤرة ضوء) - الحوار المتمدن - 2017/5/20

([9]) كلمة سلفية معناها العام يطلق على كل دعوة إلى الاقتداء بالسلف الماضي والتمثل به في العبادات والمعاملات، والسلفية بهذا المعنى هي هذه الأيديولوجيا الأصولية الإسلامية التي تقوم بإعادة تنشيط ماضي السلف، قصد الإجابة على حاجيات وطموحات الحاضر. (سالم حميش- السلفية- الموسوعة الفلسفية العربية- المجلد الثاني- معهد الإنماء العربي- الطبعة الأولى 1988 ص 733).

([10]) مؤسس هذه الحركة هو محمد بن عبد الوهاب (1703م - 1792م)، الذي قال "إن الفكر والكفر سيان لأنهما نفس الحروف"، وبالتالي ليس من المنطق عنده الجمع أو التوفيق بين العقل والنقل.

- (111) لعل أبرزهم: عبد الرحمن الكواكبي، محمد عبده، علي عبد الرازق، أحمد أمين، قاسم أمين، أحمد لطفي السيد، فرح أنطون، سلامة موسى، إسماعيل مظهر، طه حسين، فضلاً عن المفكرين الشيوعيين العرب.
- (112) د. هشام غصيب - نقد العقل الجدلي - الناشر: التنوير - بيروت - 2011 - ص336
- (113) المرجع نفسه - ص339
- (114) هشام غصيب - أهمية الفلسفة في إنتاج المعرفة - الحوار المتمدن - 11 / 5 / 2015.
- (115) المرجع نفسه .
- (116) محمود أمين العالم - الماركسية وسرير بروكوست - النهج - العدد السادس -1996.
- (117) أن تكون ماركسياً يعني أن تكون اولاً وطنياً وديمقراطياً جيداً، مناضلاً ضد الامبريالية والصهيونية والرجعية وكل مظاهر الاستبداد والتخلف والتبعية، أن تكون ماركسياً يعني ان تبدأ بتراثك التقدمي والتراث الانساني والفلسفي الديمقراطي العظيم، اليوناني والاوروبي، خاصة عصر النهضة والاشتراكية الطوباوية والثورة الفرنسية والحداثة بكل جوانبها، أن تكون ماركسياً يعني أن تبدأ من ماركس، ولكن لا تتوقف عنده، أو عند أحد كبار خلفائه في العصر الحديث والراهن، انطلاقاً من ضرورة تطوير النظرية وتجديدها وتجسيدها للواقع المتغير المعاش. فهناك فرق بين أن تكون ماركسياً، أو أن تكون ناطقاً بالماركسية. أن تبدأ من ماركس، يعني أن تبدأ بالجدلية المادية ومنهجها. وبهذه الروح يجب، في رأيي، أن ننظر في قضية النظرية الثورية واهدافها السياسية، التحررية والديمقراطية المجتمعية أو الطبقيّة اليوم بغض النظر عن اسم الحزب شيوعياً او اشتراكياً او عمالياً او اي مسمى آخر طالما يعلن التزامه بالماركسية ومنهجها من جهة ويؤكد التزامه والتزام قيادته وكوادره واعضائه بالمنهجية والمفاهيم الديمقراطية داخل الحزب وخارجه بعيداً عن المركزية والبيروقراطية المقيته، و في خدمة تطوير وعي الرفاق لممارسة نضالهم من اجل تحقيق اهداف الجماهير الشعبية الفقيرة .
- وعلى هذا الأساس فإن الحفاظ على الماركسية ومتابعة رسالتها الإنسانية لا يكمن في الدفاع اللاهوتي أو الدوغمائي عن تعاليمها، وإنما بالنقد الدائم لأفكارها وتجديدها ارتباطاً بأهدافنا العظيمة من أجل التحرر الوطني والقومي الديمقراطي التقدمي.
- (118) جماعة من الأساتذة السوفييات - مرجع سبق ذكره - موجز تاريخ الفلسفة - ص 1005
- (119) هشام غصيب- مشروعا فلسفي - الحوار المتمدن - 2011/4/18
- [20] أدونيس-مصدر سبق ذكره .
- (121) د. ابراهيم الحيدري - ماهي الفلسفة ؟.. أزمة المعرفة والوعي النقدي - الانترنت - 10 سبتمبر 2009.
- (122) د.محمد عابد الجابري- قضايا في الفكر المعاصر- بيروت- مركز دراسات الوحدة العربية-1997- ص11
- (123) د.عادل ضاهر- الفلسفة العربية المعاصرة - بيروت -مركز دراسات الوحدة -1988-ص83.
- (124) أصل كلمة "منهج" يعود إلى "ميتودوس" الإغريقية التي تعني "الطريق".
- (125) هاشم صالح - من الحداثة إلى العولمة .. رحلة في الفكر الغربي - المجلة العربية - الطبعة الأولى - 2010م - ص401
- (126) الاستبداد كما تشير معاجم اللغة هو الانفراد. استبد به: انفرده به. واستبد الأمر بفلان: غلبه فلم يقدر على ضبطه.، "استبد الأمير أو النظام الحاكم بالسلطة أخذها لنفسه ولم يشارك فيها أحداً، ولم يستشر، فهو مستبد"، فالسمة الجوهرية في الاستبداد هي "الانفراد دون وجه حق".
- أما "كلمة المستبد (Despot) فهي مشتقة من الكلمة اليونانية ديسبوس (Despots) التي تعني رب الأسرة، أو سيد المنزل أو السيد على عبيده، ثم خرجت من هذا النطاق الأسري إلى عالم السياسة لكي تطلق على نمط من أنماط الحكم الملكي

المطلق الذي تكون فيه سلطة الملك على رعاياه ممثلة لسلطة الأب على أبنائه في الأسرة أو السيد على عبيده" (أ.د. عبد الجليل كاظم الوالي - الاستبداد في الفكر الكلامي والفلسفي).

([27]) سيد ياسين - تأسيس العقل النقدي بداية تجديد الفكر الديني - 23 آب / يوليو 2015 - الانترنت

([28]) المرجع نفسه.

([29]) أن التبعية للامبريالية قائمة في وجود هذه البنية المتميزة من علاقات الإنتاج الكولونيالية التي تكونت كبورجوازية تجارية، زراعية، وقانون النقاوت في تطور الرأسمالية هو الذي يتحكم بتكون هذه الطبقة من كبار الملاكين الزراعيين وبتطورها يخضعها له في توحيده للسوق العالمية كسوق رأسمالية وقد يجتمع التاجر، الصناعي، الملاك الكبير والبنكي في شخص واحد وهو البورجوازي الكولونيالي. مهدي عامل (نمط الإنتاج الكولونيالي ص 269)

([30]) هشام غصيب - أهمية الفلسفة في انتاج المعرفة، مقتطفات من كتاب جدل الوعي العلمي - الحوار المتمدن - 2015/5/11

([31]) د. خديجة زنتيلي - مرجع سبق ذكره - حوار مع فاطمة الفلاحي.

([32]) حوار مع المفكر سعيد ناشيد مع صحيفة "الوقت" البحرانية - نادر المتروك - 8 ديسمبر 2013

([33]) عبد المنعم شيحة - الثورة في الفلسفة - مؤمنون بلا حدود - 3 نوفمبر 2014 - ص 1

رسالة بمناسبة اليوم العالمي للقضاء على العنف ضد المرأة

الخميس 25 نوفمبر 2021

رسالتي هذه مهداة الى وردتي وشريكة عمري الإنسانية والمرية العظيمة الغالية على قلبي وروحي أم جمال، وإلى أجمل زهرات بستان حياتي بناتي رانيا ورناء وروان... كذلك إلى رفيقاتي وصديقاتي في كل فصائل وأحزاب وحركات اليسار العربي والأطر النسوية الديمقراطية العربية.. ولكل النساء العربيات.. بمناسبة 25 نوفمبر اليوم العالمي للقضاء على العنف والتمييز ضد المرأة.

ربما البعض/ الجميع/ فصائل وأحزاب وجمعيات وفعاليات ومتقنين وشخصيات تبرق للمرأة في الخامس والعشرين من نوفمبر من كل عام عبارات التأييد والتضامن والإدانة والرفض لكل أشكال ومظاهر وممارسات العنف والتمييز، وأنا بدوري أبرق لها/لهنّ، لكل النساء العاملات، وربّات البيوت، وكل الكادحات، والمناضلات، وبائعات البسطات، وأخريات، من أرضعن منهن ومن ينتظرن حمل البطن والرضاعة وحمل الهموم والأوجاع والآثام والالتهام بأنهن ناقصات عقلٍ ودين!!...! لهنّ كلهن في هذه المناسبة... أقول: أصالةً عن نفسي والمجتمع وظلامية الأفكار ونيابةً عن كل/بعض مدّع اليسار أو التقدمية وفي ممارسته بعض من رواهب الشرق وعاداته وتقاليده ومفرداته وذكوريته العليا في أنانتهم السفلى.. ورغم أنّي أفترض انتمائي إلى المتقفن الحداثي/التقدمي، بل والماركسي.. إلا أنني أرى وألمس هشاشة وزيف تطبيق شعار المساواة بين الرجل والمرأة الذي ما زال مجزوءاً ومزيفاً ومغشوشاً عند الكثيرين من أهل اليسار كما هو الحال لدى الرجعيين والمتخلفين من أهل اليمين.

لذلك، وبهذه المناسبة أتوجه إلى كل المتقفن الحداثيين الديمقراطيين عموماً والماركسيين منهم على وجه الخصوص في كل بلدان الوطن العربي، أن يكونوا أمناء مع فكرهم الماركسي، وبالتالي مواصلة النضال _ بمصداقية عالية _ من أجل الارتقاء بدور ومكانة المرأة ليس في اللحظة الراهنة، ولا بصورة موسمية، مناسبه، بل أدعوهم إلى أن يتخطوها

صوب الأصل بموقف عملي وممارسة حقّه تجاه العمل الدؤوب من أجل تغيير العادات/التقاليد / النظم / الأفكار والأعراف البالية والقوانين وكل الموروثات المتخلفة التي ترفض التعاطي مع المرأة كإنسان... وأدعو إلى التزامكم المعرفي المبدئي والأخلاقي بالتطبيق العملي للشعار المرفوع عبر الاقتناع والممارسة بمساواتها الكاملة مع الرجل. ومن أجل ذلك، فإنني أرى أن كل حديث عن التحرر والديمقراطية والمساواة وحق العمل والعلاقات المدنية والحرية والمقاومة والتقدم لا يلتزم في الممارسة بالنضال من أجل إزالة ورفض كل أشكال العنف والاضطهاد والتمييز ضد المرأة جنباً إلى جنب مع الممارسة المعنوية والقانونية والفعلية التي تؤكد على تحريرها وتحررها من كل القيود الموروثة، ومن كافة أشكال وأدوات ومظاهر الاستبداد الأسري والسلطوي والحكومي والذكوري والاستغلال الاقتصادي والمجتمعي، ومن كل أشكال الاضطهاد الذي تعانيه المرأة في بلادنا... وبدون هذه القنوات المشروطة بالممارسة، فإن كل حديث منكم عن التضامن مع المرأة هو حديث زائف لا قيمة له ولا تأثير . تحية محبة وتقدير واعتذار إلى كل "ضلع أعوج" .. أسموه حواء .. وما أعوج منه إلا اعوجاج العقل الذكوري الشرقي الرجعي المتخلف والمستبد.

تكنولوجيا المعلومات والاتصالات وعلوم الكمبيوتر وتلف الاجتمعات العربية

الثلاثاء 30 نوفمبر 2021

بات من الواضح أن التقدم التكنولوجي عموماً، واستخدام الانترنت وتطوره المذهل خصوصاً في القرن الحادي والعشرين، أتاح لكل شعوب ومجتمعات العالم مزيداً من التطور والتقدم المذهل خاصةً في بلدان المركز الرأسمالي الإمبريالي (الولايات المتحدة الأمريكية والاتحاد الأوروبي واليابان) إلى جانب روسيا والصين والبرازيل وجنوب إفريقيا وكوريا الجنوبية وماليزيا وبقية البلدان المنضوية في المنظومة الرأسمالية العالمية. لكن بلداننا العربية_ للأسف الشديد _ ما زالت تترجح تحت نير التخلف والتبعية، لأن تفاعلها مع متطلبات التقدم التكنولوجي والانترنت لم يتجاوز حتى اللحظة الجانب الاستهلاكي بعيداً عن الجانب المعرفي والعلمي الذي يوفر الخطوات الأولى صوب تجاوز التخلف والتبعية على طريق الاستقلال السياسي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي... إلخ، ومجابهة كافة تحديات العولمة الإمبريالية وشريكها الصهيوني في بلادنا بما يمكننا - كعرب- من استخدام التكنولوجيا والانترنت في خدمة أهدافنا الوطنية والقومية، التحررية والديمقراطية.

وهنا بالضبط يتجلى في أذهان وعقول رفاقي وأصدقائي في كل أرجاء الوطن العربي السؤال التالي: كيف نفهم ونتفاعل مع مفهوم المعرفة في ظل منظومة العولمة الراهنة..؟ وجوابي على هذا السؤال يتحدد في أن المعرفة التي أدعو إلى امتلاكها ووعيتها، هي المعرفة المشغولة بالعلم والاستكشاف المرتكز الى العقل والتجربة، وتخليص البحث المعرفي من سلطة السلف وقدسيتها الأفكار، كمدخل لا بد منه لتحرير الواقع العربي من حالة التخلف والتبعية والخضوع، وتحرير فكرنا العربي من حالة الجمود والانحطاط، ذلك أن اعتماد العقل كأداة وحيدة للتحليل، والعقلانية كمفهوم يستند على المنهج العلمي

الجدلي، سيدفع بفكرنا العربي - ولا أقول عقلنا العربي - صوب الدخول في منظومة المفاهيم العقلانية التي تقوم على أن للعقل دوراً أولياً ومركزياً في تحليل الواقع، والتحكم في سيرورة حركته، وهو أمر غير ممكن - كما يقول هيجل - ما لم يصبح الواقع في حد ذاته معقولاً، أو مدركاً، عبر الممارسة العملية في سياق تطبيقنا لقوانين ومقولات الجدل، التي لا تكمن أهميتها في كونها قوانين لتطور الواقع فحسب وإنما هي أيضاً، قوانين لتطور التفكير والمعرفة، خاصة في عصرنا الراهن، عصر العولمة، الذي تتهاوى فيه كثير من النظم والأفكار والقواعد المعرفية السائدة، لحساب "رباعية البيانات والمعلومات والمعارف والحكمة". فكما أفرزت تكنولوجيا الصناعة مجتمعاً مختلفاً عن مجتمع الزراعة، كذلك أفرزت تكنولوجيا المعلومات مجتمعاً مختلفاً عن مجتمع الصناعة، تمثله الثلاثية التالية: مجتمع المعلومات، مجتمع المعرفة كأهم مورد للتنمية الاقتصادية والاجتماعية، مجتمع التعلم والذكاء البشري والاصطناعي "فالمعرفة في هذا العصر" هي حصيلة هذا الامتزاج الخفي بين المعلومات والخبرة والمدركات الحسية والقدرة على الحكم، لتوليد معرفة جديدة، وصولاً الى الحكمة أو ذروة الهرم المعرفي، واستخدامها في تقطير المعرفة إلى حكمة صافية، "وتجاوز" المتاح من المعرفة، وزعزعة الراسخ، من أجل فتح آفاق معرفية جديدة.

إذن، نحن أمام مفهوم جديد للمعرفة، زاخر بالحركة الصاعدة صوب المستقبل بلا حدود أو معوقات، اعتماداً على ثورة المعلومات والاتصالات وعلوم الكمبيوتر والتكنترون، والميكروبيولوجي، والهندسة الوراثية، إلى جانب العلوم الحديثة في اللغة، والاجتماع، والانثروبولوجيا والتاريخ والجغرافيا البشرية والاقتصاد، بحيث أصبح مفهوم المعرفة المعاصر شاملاً لكل العلوم الطبيعية والإنسانية في علاقة عضوية لا انفصام فيها من ناحية، ومحصوراً في كوكبنا - إلى حد بعيد - في بلدان المركز الرأسمالي القادرة وحدها على إنتاج وتصدير العلوم والمعارف من ناحية أخرى، بحيث بات من غير الممكن تطبيق هذا المفهوم على أوضاعنا العربية وبلدان الجنوب أو العالم الثالث عموماً دون امتلاك جزءاً هاماً من مقوماته والتفاعل مع معطياته، واستخدام آلياته وقواعده، كمدخل

وحيد لجسر الهوية المعرفية، بيننا وبين تلك البلدان، آخذين بعين الاعتبار، أن لكل معرفة خصوصيتها المرتبطة والمحددة من حيث شكلها وجوهرها، بحركة صعود أو بطء آليات التطور الداخلي في هذا المجتمع أو ذاك من ناحية، وبالعوامل الخارجية المؤثرة في ذلك التطور من ناحية ثانية.

وبناءً على ما تقدم، ونظراً لأهمية موضوع العولمة والتقدم التكنولوجي في إطار التطور الهائل للإنترنت على الصعيد العالمي، فقد ارتأيت التأكيد على التفاعل الخلاق مع تكنولوجيا المعلومات والاتصالات وعلوم الكمبيوتر والإنترنت، خاصة الذكاء الاصطناعي وتكنولوجيا النانو والعلوم الحديثة الأخرى لأهميتها القسوى في طرح وتناول العديد من قضايا التقدم التكنولوجي عموماً والإنترنت خصوصاً، بما يوفر الفرص أمام النخب السياسية والعلمية العربية عموماً والتقدمية خصوصاً لمناقشة محاور مفصلية تهم مستقبل العديد من تطور العلوم والتكنولوجيات لاستباق التحديات واكتشاف الفرص، والكيفية المحتملة التي سيتغير معها العالم نتيجة لكل ذلك، وما ستؤديه تلك المتغيرات على التطور العلمي والمجتمعي العربي من ناحية وعلى أحزاب اليسار العربي من ناحية ثانية.

لقد أصبح الإنترنت الآن ملازم لحياة معظم الأجيال الشابة في بلداننا، وليست هذه سوى بداية الرحلة التطورية القادمة، فالبيانات الرقمية، وليس التكنولوجيا ستكون المحفز الحقيقي للابتكارات والاختراعات في المستقبل، فالبيانات تحيط بنا من كل جانب. إن النقاط هذه البيانات واستيعابها، وسبر أغوارها، واستخدامها لحل المشاكل الحقيقية، هو التحدي الحالي للعلماء والمهندسين على حد سواء، حيث يدرك كل صاحب عقل أن التكنولوجيا أصبحت أكثر من مجرد أدوات ولعب أطفال، إنها مستقبل البشرية، بل يمكن أن تحدد مصيرها .

إن تقدم العصر الرقمي خلق نقلة استثنائية في الحضارة الإنسانية، بما يمثله من أفق حافل وشامل، يُمكن البشرية من تحقيق ثروات من الفرص والنجاحات المذهلة، ما يعني أن عصر التقدم التكنولوجي الحالي سيؤدي لتكنولوجيات تغييرية في المستقبل.

هنا أشير إلى أن الابتكارات العلمية الحديثة وعلوم الكمبيوتر والانترنت والنانو والنكاء الاصطناعي سوف تتسبب بتغيرات أساسية في حياة البشرية عموماً، والبلاد الصناعية المتقدمة ضمن منظومة المركز الإمبريالي خصوصاً وهي منظومة تضم الولايات المتحدة والاتحاد الأوروبي وروسيا والصين واليابان والبرازيل وكوريا والهند وجنوب أفريقيا وكندا وأستراليا ودول اسكندنافيا وغير ذلك من الدول المتقدمة؛ لكن هذه الابتكارات العلمية الحديثة التي أشرنا إليها قد لا تؤثر إيجاباً أو نوعياً في الارتقاء بمستوى الحياة والتطورات العلمية والمجتمعية في حياة شعوبنا العربية إذا ما استمرت بلداننا رهينة لأنظمة الكومبرادور والتبعية والعمالة والاستبداد والاستغلال، وهي أنظمة باتت معروفة تماماً لمعظم الجماهير العربية بعداءها وقمعها لكل رموز التنوير والنهوض العلمي الحدائث الوطني التقدمي الديمقراطي إلى جانب ولوغ هذه الحكومات في الاستجابة للمخططات الأمريكية الصهيونية الهادفة إلى تكريس تخلف مجتمعاتنا واحتجاز تطورها، الأمر الذي يفرض على القوى اليسارية العربية مزيداً من الوعي المعرفي الثقافي عموماً ومزيداً من الحرص على امتلاك المعرفة التكنولوجية المرتبطة بكل خصوصيات الانترنت خصوصاً، بما سيضمن بالتأكيد توفير وتزايد عوامل التفاعل والانتشار في أوساط الشباب بما يوفر الفرص صوب النهوض الحزبي بالمعنى الوطني والديمقراطي ومواصلة نضالنا ضد كافة أنظمة التبعية والتخلف والاستغلال والاستبداد واستعادة الدور الطبيعي لأحزابنا اليسارية في كل بلدان مغرب وشرق الوطن العربي وتعزيز وتطوير اساليب النضال السياسي التحرري الوطني والمجتمعي التقدمي على طريق تحقيق اهداف الثورة الوطنية الديمقراطية بأفاقها الاشتراكية.

بمناسبة 54 عاماً على انطلاقة الجبهة الشعبية التطورات الفكرية والسياسية للجبهة منذ تأسيسها إلى اللحظة الراهنة

السبت 11 ديسمبر 2021

تقديم:

الأصدقاء والرفاق الأعزاء.. نلتقي اليوم في مناسبة مرور أربعة وخمسين عاماً على المسيرة النضالية للجبهة الشعبية منذ انطلاقتها في الحادي عشر من ديسمبر 1967، ليس اعتزازاً و فخراً بنضالها ووفاءً لشهائها الأبطال وتحية لأسراها المناضلين فحسب، بل أيضاً نلتقي لكي يكون إحياء هذه الذكرى وفاءً وعهداً من كل رفاقنا صوب مزيد من الوعي والالتزام الخلاق بالمبادئ الماركسية ال لينينية والأهداف الوطنية والقومية التقدمية والأممية، إلى جانب القيم الأخلاقية والديموقراطية التي جسدتها الجبهة، لكي نتواصل مع هذه المبادئ والقيم كطريقٍ وحيد نحو تحقيق أهداف شعبنا في الحرية والاستقلال والعودة، ذلك هو التجسيد الحقيقي لإخلاص الجبهة ووفاءها لكل شهداء شعبنا الذين قدموا أرواحهم على درب استعادة حقوقنا التاريخية في كل فلسطين.

في الذكرى الرابعة والخمسين لانطلاقة الجبهة، نستشعرُ مرارة الانقسام والصراع على السلطة والمصالح الفئوية بين فتح وحماس طوال الأربعة عشر عاماً الماضية الذي أدى إلى تفكيك "النظام" السياسي الفلسطيني، ومعه تفككت أوصال وحدتنا الوطنية التعددية ومن ثم تزايد مظاهر القلق والإحباط واليأس في نفوس أبناء شعبنا، ليس نتيجة استمرار الانقسام فحسب، بل أيضاً نتيجة استشعار معظم أبناء شعبنا بحالة من التشاؤم والخوف من انتقال الحالة الفلسطينية الراهنة من أوضاع الانقسام إلى مزيد التفكك والتراجعات صوب الفوضى والانهيال السياسي والمجتمعي الذي سيعصف بمشروعنا الوطني وتكريس فصل قطاع غزة عن الضفة الغربية، ويجعل من م.ت.ف أداة في يد قوى الاستسلام والخضوع الفلسطيني والعربي الرجعي التطبيعي، بما يعزز الانقسام وبما يفتح

الباب واسعاً أمام تنفيذ المخططات الهادفة إلى شطب وكالة الغوث وقرار 194 و181 واستمرار مخطط الضم الصهيوني، وحصر ما يتبقى من أراضي الضفة الغربية واستخدامها لإقامة "دولة فلسطينية" ممسوخه، وفق المخطط الأمريكي الصهيوني تمهيداً لإعادة إلحاقها بالنظام الأردني العميل، بموافقة معظم النظام العربي، حيث بات ذلك النظام اليوم في حالة غير مسبوقة من الانحطاط والخضوع للمخططات الصهيونية والأمريكية، ومن ثم إسدال الستار على القضية الفلسطينية برمتها لسنوات أو عقود طويلة قادمة، إذا ما استمرت تراكمات التبعية والانحطاط على حالها.

لذلك ونحن نحيي الذكرى الرابعة والخمسين للانطلاقة اليوم مع جماهير شعبنا في قطاع غزة والضفة الغربية والأرض المحتلة عام 1948 والثبات، فإننا نحيي لحظة وطنية وتاريخية غامرة بروح التحدي والصمود في مجابهة المخططات الإمبريالية الصهيونية وأدواتها العميلة في النظام العربي، ما يعني أننا أمام لحظة فارقة هي الأشد خطراً في كل تاريخ شعبنا، الأمر الذي يفرض على الجبهة موقفاً ثورياً حاسماً غامراً بالروح الوطنية والقومية والأممية، تتطلق منها صوب توعية وتحريض قطاعات واسعته من أبناء شعبنا وتوعيتهم وتنظيمهم في صفوف الحزب وحوله ليس لمواصلة دور النضالي التحرري والمجتمعي فحسب، بل أيضاً لكي تستعيد الجبهة دورها الطليعي في أوساط جماهير شعبنا من جهة وفي إطار قوى اليسار العربي الماركسي من جهة ثانية.

وفي هذا السياق أشير إلى أن تراكم المخاطر الناجمة عن الصراعات والتناقضات الداخلية الفلسطينية، إلى جانب المخاطر الناجمة عن خضوع وارتهان معظم النظام العربي الرسمي للمشاريع الإمبريالية الصهيونية في بلادنا، تفرض تفعيل وتطوير كل عناصر ومقومات النهوض بالجبهة الشعبية من أجل استعادة دورها المتميز، كبديل ديمقراطي ثوري لكل من منهج وقيادة اليمين السياسي واليمين الديني، من ناحية، وتفعيل دورها وتحالفاتها مع قوى اليسار الماركسي في كل بلدان الوطن العربي من ناحية ثانية.

انطلاقاً من هذه الرؤية، نؤكد على أن العقل الثوري التغييري الذي تحمله الجبهة الشعبية لن يتراجع بسبب قوة وانتشار تيار الإسلام السياسي في المرحلة الراهنة بما يمثله من رؤى سياسية ومجتمعية يمينية، أو بسبب هيمنة القيادة المتنفذة الهابطة في م.ت. ف. ومعها العديد من القوى الذيلية اليائسة أو المشككة أو الانتهازية أو الهروبية، بل سيستمر على شكل قوة موضوعية تكمن في صميم هوية الجبهة الفكرية .. الماركسية ومنهجها المادي الجدلي، وكل إمكانيات النهوض فيها في موازاة صلابة الموقف الذي تحمله الجبهة الشعبية في سفينة قوى اليسار العربي و العالمي المناضل من أجل التحرر والعدالة الاجتماعية بأفاقها الاشتراكية بعيداً عن سفينة الأصوليين المحكومة بقواعد التعصب والتخلف الاجتماعي، وبعيداً عن سفينة ركاب السلطة وأنظمة الكومبرادور المحكومة برياح التبعية والتسوية مع التحالف الإمبريالي الصهيوني الرجعي.

فالتغيير الثوري بالنسبة للجبهة الشعبية هو مبرر وجودها، وهو أيضاً قمة النضال السياسي والديمقراطي الطبقي والكفاحي في تلاحمهما معاً، إذ انه خلال مسيرة النضال، تترايط وتتوحد القضايا السياسية والاجتماعية والاقتصادية على أرضية صلابة الانتماء الوطني والانحياز الطبقي الصريح والصادق للعمال والفلاحين وكل الكادحين والفقراء، كشرط أساسي لتوحد وتعاضم دور الجبهة في القضايا التحررية والديمقراطية، الوطنية والقومية والأممية، وذلك انطلاقاً من الإدراك بأن الثورة لا تنضج بمقدماتها فحسب، بل تكتمل بتوفير العناصر الموضوعية للوضع الثوري والعامل الذاتي، وهي أيضاً لا يمكن أن تندلع -بالصدفة أو بحفنة من المناضلين المعزولين عن الشعب، بل بالحزب المؤهل، الذي يتقدم صفوف الجماهير الشعبية الفقيرة، واعياً لمصالحها وتطلعاتها وحاملاً للإجابة على أسئلتها، ومستعداً للتضحية من أجل هذه الجماهير، واثقاً كل الثقة من الانتصار في مسيرته المظفرة.

إن حجم هذه المهمة التاريخية الملقاة - بدرجة أساسية - على عاتق الجبهة الشعبية يستوجب ان تنهض بأوضاعها بما يكفل إحباط الكثير من تشويهاات وسلبيات الهمم الضعيفة، مع إدراك مناظلي الجبهة أن البديل لمنهج الجبهة وطريقها هو استمرار غرق

مجتمعنا الفلسطيني في رده المرعبة نحو همجية تحفزها همجية التسلط الامبريالي الصهيوني الرجعي، وفي هذا السياق نقول: إن وعي هذه الحقيقة من شأنه أن يصبح بحد ذاته حافزاً للإرادة، خاصة لدى الرفاق المؤمنين بمبادئ حزبهم/جبهتهم، بضرورة النضال بكل أشكاله السياسية والمجتمعية والكفاحية على وقف الانحدار نحو الكارثة، وشق الطريق صوب المستقبل الذي تتطلع إليه بشوق كبير جماهير الفقراء والكادحين من أبناء شعبنا.

بهذه الرؤية نعتقد أن الجبهة الشعبية ستواصل في مسيرتها عبر تجدها الذاتي، المعرفي الماركسي اللينيني والتنظيمي والسياسي والمجتمعي، على طريق النضال والتغيير والتقدم السياسي والاجتماعي، عبر المزيد من الالتحام في صفوف الجماهير الشعبية، بما يؤكد على أهمية تحديد دورها في المجال السياسي وارتباطه الفعال بالقضايا المجتمعية وما تتضمنه من ضرورات تحديد الموقف من الرأسمالية واقتصاد السوق الحر والعولمة المتوحشة وكل أشكال الاستغلال والاحتكار، ورؤيتها وموقفها الواضح تجاه قضايا الصراع الطبقي الاجتماعي والثقافي، ودور هذا الصراع في كافة التحولات الاجتماعية والسياسية في مجتمعنا الفلسطيني، وفق مفاهيم الديمقراطية والمواطنة والحدثة، وهي قضايا لا يمكن تجسيدها أو الدفاع عنها، ومن ثم تحقيقها، بدون أن تنهض الجبهة ببنيتها وأدواتها وتوفر الاستراتيجيات والخطط والبرامج التنموية (في مواجهة تحديات الفقر والبطالة والتشغيل والموارد الضعيفة.. إلخ) والتعليمية والاجتماعية والصحية والثقافية وغير ذلك من البرامج وفق منهجية علمية وإدارية حديثة، تتوخى الموضوعية من ناحية، وعلى أساس العمل على فك علاقة اللاحق والتبعية للاقتصاد الإسرائيلي وللمعونات الغربية المشروطة، وكل ذلك انطلاقاً من الترابط الوثيق بين مهمات التحرر الوطني والديمقراطي بمضمونه المجتمعي والاقتصادي، بحيث تتوفر إمكانيات ومقومات اقتصاد الصمود والمقاومة مع النضال السياسي والكفاحي التحرري من أجل تحقيق أهداف شعبنا في الحرية والاستقلال والعودة.

وبهذه الرؤية أيضاً ستضمن الجبهة - بصورة ثورية وواقعية إلى أبعد الحدود - المزيد من التوسع التنظيمي وانتشار مبادئها وراياتها في كل بقعة من بقاع الوطن ومخيمات الشتات، الأمر الذي يتطلب من كل الرفاق والرفيقات، مزيداً من رص الصفوف والعلاقات الرفاقية الديمقراطية الدافئة، والإيمان الوحدوي العميق بأهداف الجبهة ومبادئها، من أجل توسع ومضاعفة الخلايا والهيئات الحزبية... واستنهاض اللجان الثورية وال جماهيرية والمجتمعية في أوساط الفلاحين والعمال والشباب والمرأة والمهنيين وكل الكادحين والفقراء من أبناء شعبنا ... و مزيداً من تطوير العلاقات الرفاقية مع كافة الأحزاب اليسارية العربية والدولية... شرط أن تتطرق الحركة في كل ذلك من الوعي الثوري بالنظرية الماركسية ومنهجها وبكل تفاصيل واقعا المعاش، الكفيل وحده بضمان نجاح مسيرة نضالنا التحرري والديمقراطي... فلا حركة ثورية بدون نظرية ثورية نسترشد بها من أجل تجديد وتصليب البنية التنظيمية والكفاحية وتعميق الديمقراطية والطابع الجماهيري للجبهة الشعبية كحزب ثوري وطني .

إن ما ترتبه الإمبريالية والصهيونية للمنطقة عموماً ولقضيتنا الوطنية على وجه الخصوص ليس قدراً لا يرد، حتى في ظل النجاحات والانجازات النوعية والكبيرة التي حققها الحلف المعادي، فهذا الواقع لن يكون أبدياً ونهائياً، وبهذا المعنى فإن الحركة الثورية الوطنية والقومية وبالاستناد إلى طبيعة المشاريع المعادية وتناقضها الجذري مع حقوق ومصالح شعبنا وامتنا، قادرة على الفعل والمجابهة وبما يؤسس لمرحلة نهوض جديدة أكثر نضجاً وأكثر استجابة لحركة الواقع الموضوعية والذاتية وطنياً وقومياً . إن المرحلة تتطلب عقول وسواعد الجميع، كما تتطلب الإرادة والتصميم على استمرار الكفاح ومواصلة العمل لنقل مشروعنا الوطني التاريخي إلى مستوى التحقيق المادي الملموس .

هذه هي النقطة التي يجب أن ننطلق منها، وهو الأمر الذي يفرض الربط بكلية الوضع العربي، أي بالنضال العربي ككل، شرط أن يكون النضال الفلسطيني في طبيعته،

انطلاقاً من أن الصراع هو صراع الطبقات الشعبية في الوطن العربي ضد السيطرة الإمبريالية بما فيها الدولة الصهيونية .

وفي هذا الجانب، فإن استكمال عملية النهوض الذاتي، السياسي والفكري والتنظيمي والجماهيري والكفاحي للجبهة، من أكثر المهام الداخلية إلحاحاً تمهيداً لإعادة بناء قوى اليسار الماركسي ووحدها.

وهنا يتجلى دور الجبهة الشعبية لكي تكون قادرة على تأطير كل المناضلين الجديين، وفق رؤية تطرح للنقاش، تقوم على :

أن الصراع هو صراع الطبقات الشعبية العربية ضد السيطرة الإمبريالية الصهيونية، والنظم الكومبرادورية التابعة. وهنا يجب أن يتحدد دور الطبقات الشعبية الفلسطينية في إطار هذه الرؤية/ الإستراتيجية.

أن لا حل تاريخي وعادل في فلسطين إلا عبر إنهاء الدولة الصهيونية في إطار الصراع العربي العام. وأن البديل هو الدولة الديمقراطية العلمانية بحقوق متساوية لكل مواطنيها. إعادة بناء العلاقة مع الطبقات الشعبية الفلسطينية في كل مناطق تواجدنا انطلاقاً من هذه الأسس، وتوحيد نشاطها من أجل النهوض بالنضال من جديد، وتفعيل نشاطها ضد الاحتلال بمختلف الوسائل الممكنة.

ذلك أن الضياع في تفاصيل الوضع اليومي لن تقود سوى إلى التأخر عن البدء من البداية الصحيحة، وربما الفشل النهائي الذي سيفرز بدوره مزيداً من القوى اليمينية السياسي والاجتماعي للتمدد والانتشار، ما يعني إمكانية توفير المزيد من عوامل التراجع التنظيمي والجماهيري بالنسبة لليسار عموماً وللجبهة بشكل خاص، وهو أمر يرفضه أعضاءها وأصدقاءها بصورة كلية واثقين من إمكانية تجدد دورها الطليعي في هذه المرحلة وفي المستقبل ارتباطاً بالتزامها بالأسس السياسية والفكرية والتنظيمية التي تؤمن بها وتتنازل من أجل تحقيقها.

أيها الرفاق إن جبهتم الشعبية التي قدمت أروع الأمثلة في ثباتها وتمسكها بحقوق شعبنا الوطنية والتاريخية، وفي التزامها في الدفاع عن قضايا الفقراء وكل الكادحين

والمضطهدين طوال مسيرتها التي قدمت فيها آلاف الشهداء والجرحى والمعتقلين، ستظل وفية لمبادئها وأهدافها التي انطلقت من أجلها في الحادي عشر من ديسمبر 1967، وستظل -قبل كل شيء- وفية لمبادئها ووفية لكل المناضلين اللذين استشهدوا، وأولئك اللذين قدموا التضحيات الغالية من اعمارهم في سجون العدو وزنازينه .

رفاق وأنصار وأصدقاء الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين ... في الذكرى الرابعة والخمسين للانطلاقة، نقول إن الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين التي ضَمَّت بين صفوفها منذ تأسيسها إلى يومنا هذا، أجيالاً من المناضلين، ضَمَّت الجد والجدة والأب والأم والأبناء والأحفاد من جماهير الفقراء والكادحين، أجيال تعاقبت على حمل الراية، راية التحرر، راية الوطن، راية الماركسية والصراع ضد الامبريالية والصهيونية والرجعية وكافة مظاهر وأدوات الاستغلال والتبعية والاستبداد، إنها راية العمال والكادحين والفلاحين الفقراء والمتقنين الثوريين، هي اليوم تُجددُ العهدَ .. وتُجددُ روحها الثورية من أجل نهوضها واستعادة دورها الطليعي ومواصلة النضال لتحقيق الأهداف التي استشهد من أجلها الآلاف من الرفاق المناضلين عبر مسيرتها وذلك انطلاقاً من إيمانها وقناعتها ومواقفها أن الصراع هو صراع عربي صهيوني/امبريالي بالدرجة الأساسية يكون الثوار الفلسطينيين في طليعتهم .

وانطلاقاً من هذه الرؤية، الملتزمة بأسس ومبادئ الجبهة منذ تأسيسها، سأتناول في هذه الدراسة موضوعاً رئيسياً وضرورياً في المرحلة الراهنة، تحت عنوان: التطور السياسي والفكري للجبهة منذ تأسيسها حتى اللحظة الراهنة، وذلك عبر المحاور التالية:

أولاً: المحطة الأولى أو المرحلة التأسيسية.

ثانياً: المحطة الثانية: المؤتمر الأول آب 1968 وانشقاق الجبهة الديمقراطية.

ثالثاً: المحطة الثالثة: المؤتمر الوطني الثاني - شباط 1969.

رابعاً: المحطة الرابعة: المؤتمر الوطني الثالث والرابع.

خامساً: المحطة الخامسة: المؤتمر الوطني الخامس.

سادساً: المحطة السادسة: المؤتمر الوطني السادس - تموز 2000.

سابعاً: المحطة السابعة: المؤتمر الوطني السابع - ديسمبر 2013.
ثامناً: المراجعة النقدية للمرحلة الراهنة والمستقبل.
تاسعاً: المؤتمر الوطني الثامن وأوليياته الفكرية والتنظيمية والسياسية

غازي الصوراني

11 / ديسمبر / 2021

المسيرة التاريخية للجهة الشعبية لتحرير فلسطين

إنَّ الجهة الشعبية لتحرير فلسطين، ومنذ تأسيسها في الحادي عشر من ديسمبر/67 قد ربطت صيرورة النضال الوطني بمستقبل النضال القومي التقدمي للحركة الثورية على المستويين العربي والأممي، إيماناً بالافكار الوطنية والقومية والأممية التوحيدية، التي ضحى في سبيلها آلاف الشهداء والجرحي والمعتقلين والمناضلين من رفاقنا عبر مسيرتهم الثورية التي تواصلت مع انطلاقة الجهة .

فالتغيير الثوري بالنسبة للجهة الشعبية هو مبرر وجودها وهو أيضاً تجسيد النضال السياسي والكفاحي في تلاحمهما معاً، إذ انه خلال مسيرة النضال، تترايط وتتوحد القضايا السياسية والاجتماعية والاقتصادية على أرضية صلابة الانتماء الوطني والانحياز الطبقي الصريح والصادق للعمال والفلاحين وكل الكادحين والفقراء، كشرط أساسي لتوحد وتعاضم دور الجهة في القضايا التحررية والديمقراطية، الوطنية والقومية والأممية .

أما بالنسبة لتجربة حركة القوميين العرب ودورها، فليس أفضل من التذكير بموقف الرفيق القائد المؤسس الراحل د. جورج حبش، فهو يرى أن هنالك نقاطاً أساسية علمية وعملية يجب تسجيلها في معرض تقويم الحركة، وهي:

ان حركة القوميين العرب كانت فصيلاً من فصائل حركة التحرر الوطني العربي، كانت في المشرق العربي بالذات الحركة الجماهيرية التي تصدت للحلاف وساندت القيادة الناصرية ووقفت في وجه الإمبريالية بشجاعة .

ان الحركة عاشت عملية تطور متصلة في اتجاه اليسار، بدأت الحركة بطرح شعار "وحدة، تحرر، ثأر" وتصاعد التطور إلى حد وضع وثيقة تموز 1967 التي تشكل - في تقديري- وثيقة نظرية وضعتنا على أبواب تنظيم ثوري جذري اجمالاً على رغم ما يقال في موضوع التناقض الداخلي الذي شهدته حركة القوميين العرب .

وعلى هذا الأساس، فإن الجبهة الشعبية - حتى اللحظة الراهنة- تعتبر أن تجربتها التنظيمية والسياسية امتداداً متقدماً لتجربة حركة القوميين العرب، وأن التاريخ السليم للجبهة بكل ما مثلته لا بد وأن يبدأ من وضع حركة القوميين العرب ليس لناحية ما تطورت وانتهت إليه فحسب، بل في ما انطلقت منه أصلاً .

إن البحث في "فلسطينية" حركة القوميين العرب خارج قوميتها نوع من العبث لا يوازيه إلا البحث في قومية الحركة خارج "فلسطينيتها" أو البحث في فلسطين خارج المكان والزمان العربي وخارج سايكس- بيكو الذي أنتج وعد بلفور، الذي أعاد إنتاج تجسيد لسايكس - بيكو، وبموازاة ما يبدو لقصيري النظر التباساً، فإن تفسير مؤسس الحركة القائد الراحل جورج حبش يبقى عصياً إذا لم تستوعب المسافة بين الفرد والزمن، فهو القائل: "حين يكون العرب بخير تكون فلسطين بخير" هذه المقولة ليست مجرد وجهة نظر، بل تعبير عن حقيقة موضوعية وتجد صدقيتها في جردة حساب تاريخية طويلة كامنة ليحكم في ضوئها.

ولادة الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين

إذا كان لكل مرحلة ظروفها الموضوعية والذاتية، فإننا نرى هنا أهمية التأكيد على أن الظروف المرتبطة بانطلاقة الجبهة الشعبية، كانت ظروفًا كونية تعج بالرؤى والحركات الثورية التحررية والتقدمية، التي ترى في الماركسية والاشتراكية العلمية وجهتها وبوصلتها الرئيسية، ارتباطاً بالحالة الثورية في معظم بلدان العالم في تلك المرحلة عموماً وفي بلدان أوروبا خصوصاً، إلى جانب تفاعل المشاعر الثورية على المستوى الشعبي في كافة الأقطار العربية في سبيل النضال ضد الاستعمار والقوى الرجعية من أجل التحرر

والاستقلال من ناحية، وفي سبيل التقدم والتطور الاجتماعي والتموي والعدالة الاجتماعية من ناحية ثانية.

وفي هذا المناخ، جاءت الجبهة الشعبية لتشكل أحد أبرز الفصائل التي تفاعلت مع هذا الحراك الثوري العالمي والقومي العربي.

بالطبع لا بد من التأكيد على أن انطلاقة الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين ترتبط ارتباطاً وثيقاً بهزيمة حزيران عام 1967م والدروس النظرية والسياسية والتنظيمية التي أفرزتها وبلورتها تلك الهزيمة التي ثبت من خلالها فشل برامج الأنظمة العربية، بما فيها تلك التي كانت توصف بالأنظمة الوطنية أو التقدمية .

لقد كانت هزيمة حزيران (يونيو) 1967، بكل آثارها الفكرية، والسياسية، هي الحدث الأبرز الذي حسم تحول معظم أجنحة حركة القوميين العرب إلى الماركسية .

وقد "انطبع فكر تلك الأجنحة (سواء في الجبهة الشعبية أو الجبهة الديمقراطية)، المتجه صوب الماركسية، خلال سنواته الأولى، بخصائص مميزة على المستويين، الايديولوجي والسياسي، كان أهم ما فيها ان تميزت بالنترف الايديولوجي، والسياسي، والابتعاد الواضح من الماركسية السوفياتية" [1].

كما "أحدثت هزيمة حزيران (يونيو) 1967 هزة عميقة في الفكر القومي الذي سيطر، سيطرة شبه تامة، على قطاعات واسعة من أبناء الشعب الفلسطيني، وكانت الهزيمة نقطة الانطلاق باتجاه تبني اعداد كبيرة ممن ينتمون إلى حركة القوميين العرب لفكر الطبقة العاملة، بديلاً من الفكر القومي، فقد كانت حركة القوميين العرب "أول حزب قومي يعترف، في أعقاب تلك الحرب، حزيران / يونيو 1967، بان ايديولوجيته وبرنامجه السياسي قد هزما، وأصبحا بلا فائدة، وانقلب القوميون العرب على ايديولوجيتهم، باعتبارها عقيدة مسؤولة جزئياً عن الهزيمة، لقد تخلوا عن كافة فرضيات وبناء الايديولوجية القديمة، وهياًوا أنفسهم لبدأوا من جديد" [2].

وفي البيان الصادر على أثر الاجتماع الموسع الذي عقدته اللجنة التنفيذية القومية لحركة القوميين العرب، في أواخر تموز (يوليو) 1967، حلل البيان أسباب الهزيمة،

فاعتبر انه "من خلال الهزيمة العسكرية التي أصيبت بها الجيوش (العربية)، اتضح، تماماً، ان الافق، الذي قادت البرجوازية الصغيرة ضمنه حركة الثورة العربية حتى الآن، ليس هو أفق هذه الحرب الطويلة النفس مع الاستعمار الجديد بكل قواعده المزروعة على الأرض العربية، وفي مقدمها اسرائيل". واستنتج البيان "ان متابعة الحرب مع الاستعمار الجديد، بكل أبعادها، الداخلية والخارجية، وبآفاقها الاقتصادية والسياسية والفكرية والعسكرية.. باتت تتطلب انتقال مقاليد القيادة إلى الطبقات والفئات الاجتماعية الكادحة الأكثر جذرية في مقاومة الاستعمار وحلفائه المحليين، بحكم مصالحها وطبيعة ايدولوجيتها؛ وتحت هذه القيادة، سوف يكون على البرجوازية الصغيرة وكل العناصر والقوى الوطنية والتقدمية أن تسهم بدورها في معركة التحرر الوطني"[3].

ففي ظل سقوط الأرض الفلسطينية كلها في قبضة الاحتلال الصهيوني، وسقوط الرهانات والآمال الجماهيرية الفلسطينية والعربية المعقودة على أنظمة البرجوازية الوطنية، وفي ظل واقع منظمة التحرير الفلسطينية الذي يكاد يكون مرتبطاً كلياً بالجامعة العربية، تبلورت فكرة انطلاقة الجبهة الشعبية التي وجدت فرصتها العملية في التطبيق عبر حركة القوميين العرب وتنظيمها الفلسطيني.

وفي 11 كانون أول/ديسمبر 1967 أصدرت الجبهة الشعبية بيانها السياسي الأول الذي تحدثت فيه عن نشوئها وفلسطينيتها، ونظيرتها القومية العربية الشاملة وإيمانها بوحدة القوى التقدمية وضرورة توحيد الكفاح الفلسطيني المسلح.

وحسب البيان السياسي الأول للجبهة الشعبية، بتاريخ 1967/12/11، ضمت الجبهة كلاً من منظمة أبطال العودة، وجبهة التحرير الفلسطينية والجبهة القومية لتحرير فلسطين (منظمة شباب الثأر).

وقد كان وزن حركة القوميين العرب هو الحاسم ضمن الجبهة الشعبية التي كانت اطار تحالف جبهوياً أكثر منها تنظيمياً واحداً، حيث احتفظ كل تنظيم من تنظيمات الجبهة بوجوده الخاص، في اطار الجبهة.

"وعلى هذا الأساس، وعلى ضوء هذا التكوين، لم يكن مرسوماً ان تطرح الجبهة، في المرحلة الأولى من عمرها، رؤية سياسية يسارية كاملة لمعركة التحرير، منطلقاً من النظرية الاشتراكية العلمية ومستندة إليها. فما كان مفهوماً ضمناً، في واقع الأمر، هو ان تطرح الجبهة فكراً تحريراً عاماً يحمل ملامح تقدمية، تتبلور، أكثر فأكثر، مع تبلور التجربة، هذا من ناحية فكر الجبهة السياسي؛ أما من ناحية التنظيم، فإنه لم يكن مرسوماً كذلك ان تكون الجبهة، في تلك المرحلة من تكوينها، تنظيمياً حزبياً واحداً".

وبالفعل، فإن البيان السياسي الأول للجبهة الشعبية خلا من أي تحديد لهوية الجبهة الفكرية والتنظيمية، وأبرز ما ركز عليه البيان هو دعوة "كافة القوى والفئات الفلسطينية (إلى) الالتقاء الوطني الثوري العريض، من أجل الوصول إلى وحدة وطنية راسخة بين فصائل العمل الفلسطيني المسلح"، والتصميم على "رفض المذلة والمهانة والتسويات لتقف، اليوم، أمام جماهيرنا الشعبية واعدة اياها بأن تقدم إليها الحقيقة"[4].

لقد مرت الجبهة الشعبية عبر مسيرتها بعدد من المحطات أو المنعطفات الرئيسية التي تركت تأثيراً واضحاً على مسار التطور الفكري والسياسي والتنظيمي للجبهة منذ تأسيسها في 1967/12/11 إلى اليوم.

وفي هذا السياق يمكن تصنيف مسيرة الجبهة إلى سبعة محطات رئيسية شكلت كل منها تحولاً وانعطافاً في مسار الجبهة .

المحطة الأولى أو المرحلة التأسيسية

في هذه المرحلة التأسيسية، تبلورت فكرة تأسيس الجبهة الشعبية لحركة الشعب الفلسطيني وليس كحزب سياسي يقتصر على ذاته فحسب كما جرى لاحقاً، فقد كان هدف قيادة حركة القوميين العرب من وراء تأسيس الجبهة الشعبية تحقيق الوحدة والنضالية بين كافة القوى والفصائل الفلسطينية، إدراكاً منها أن طبيعة المعركة وأبعادها والقوى المعادية فيها تحتم تكتيل كل الجهود والصفوف الثورية لشعبنا في نضاله الميرير

والطويل ضد أعدائه، انطلاقاً من أن النضال من أجل تحرير فلسطين هو نضال من أجل الوحدة العربية والعكس صحيح .

كما أكدت الشعبية أن قتال الجماهير الفلسطينية فوق الأراضي المحتلة هو جزء من مسيرة الثورة العربية ضد الامبريالية العالمية وقواها العميلة في وطننا العربي، مما يستوجب ارتباطاً عضوياً بين كفاح شعبنا الفلسطيني وكفاح جماهير الشعب العربي في مواجهة نفس الخطر ونفس الخصم ونفس المخططات، وأن كفاح الشعب الفلسطيني مرتبط عضوياً مع كفاح قوى الثورة في الوطن العربي، ويتطلب تمثين التحالف مع كافة قوى الثورة والتقدم في العالم.

المحطة الثانية: المؤتمر الأول آب 1968 وانشقاق الجبهة الديمقراطية في هذه المحطة، المنعطف، شهدت الجبهة الشعبية احتدام حركة الجدل والحوار الداخلي بين العناصر القيادية والكادرية في الجبهة، وقد كانت حركة الجدل والحوار تدور حول قضايا نظرية وسياسية وتنظيمية، وقد انتهت هذه المرحلة بانشقاق الجبهة الديمقراطية لتحرير فلسطين .

فبعد أقل من أربعة شهور على تأسيسها، تفاقمت الخلافات الفكرية في الجبهة عموماً، وفي الساحات الخارجية، خصوصاً الأردن ولبنان ومصر، حيث تزايدت وتائر الحوار والاختلاف الداخلي الحاد في صفوف القيادة والكوادر القادمة من حركة القوميين العرب، وتمحور الخلاف حول القضايا الأيديولوجية من ناحية والموقف من البرجوازية العربية والأنظمة الوطنية من ناحية ثانية.

وبناءً على ذلك بادرت القيادة إلى التحضير لعقد المؤتمر الوطني العام، منذ أوائل نيسان عام 1968، حيث تم إعداد مشروع الوثيقة الرئيسية التي عرفت بـ"وثيقة آب" وقامت قيادة الجبهة آنذاك، وقبل انعقاد المؤتمر الوطني الأول (مؤتمر آب 1968) بشهر على الأقل، بتوزيع مشروع الوثيقة للنقاش، حيث تم عقد المؤتمر في منطقة الأغوار في الأردن في أجواء غير مواتية إطلاقاً إلى جانب تفاقم الصراعات الداخلية

والتكتلات بصورة غير مسبوقة عشية المؤتمر، وقد شكل غياب القائد جورج حبش الذي كان معتقلاً منذ 19/3/1968 في سجون سوريا عاملاً مساعداً في مفاجمة الخلافات وعدم القدرة على الاحتواء المبكر لها .

وفي مثل هذا المناخ المشحون، لم ينجح المؤتمر في استعادة الوحدة الداخلية، السياسية والفكرية والتنظيمية لأعضائه، بل تكرست أسباب وعوامل الانشقاق الذي بات مؤكداً لأسباب وعوامل ذاتية، لم تتفهم مضمون ومغزى الاختلاف الديمقراطي القائم على احترام الرأي والرأي الآخر، ولم تتفهم أيضاً مساحة التوافق السياسي والفكري بينهما، التي تجلت بوضوح في مجمل الأفكار والمقولات السياسية التي وردت في "وثيقة تموز 1967" التي قام بصياغتها القائد جورج حبش وتم إقرارها من قيادة الحركة آنذاك، الأمر الذي كرس المظهر السلبي للعلاقات الداخلية، التي بررت نفسها عبر مواقف ورؤى أيديولوجية، يسارية طفولية أقرب إلى العدمية، في مقابل بعض القيادات التي تشبثت بالمواقف والأفكار القومية التقليدية دون وعي منها لأهمية وضرورة تطوير الفكر القومي والتحامه بالفكر الماركسي ومنهجه.

انتخب المؤتمر لجنة مركزية جديدة سيطر عليها من اعتُبروا اليسار بنسبة عشرة إلى خمسة، وكانت النتائج التنظيمية السبب الرئيس في تفجر الصراع بين الاتجاهين، فقد رفض الاتجاه الآخر النتيجة التنظيمية التي خرج بها المؤتمر، مع أن أفرادها وافقوا على الخطة الأيديولوجية والسياسية.

وعلى أثر النتائج الأيديولوجية والسياسية والتنظيمية للمؤتمر، قرر أحمد جبريل وأحمد زعرور مع مجموعتهما "جبهة التحرير الفلسطينية" الانسحاب من الجبهة، في تشرين الأول (أكتوبر) 1968.

استمر الصراع داخل الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين حتى شباط (فبراير) 1969 (1969/2/21) حتى تكريس الانشقاق، وولادة الجبهة الديمقراطية، ونجم عن ذلك أن الجبهة الشعبية أصبحت واقعياً، هي الفرع الفلسطيني لحركة القوميين العرب .

فور الانشقاق، وإعلان ولادة الجبهة الديمقراطية لتحرير فلسطين، "عقدت الجبهة الشعبية مؤتمرها المقرر في شباط (فبراير) 1969، وفي هذا المؤتمر تم تبني الوثيقة البرنامجية الجديدة للجبهة المعروفة باسم "الاستراتيجية السياسية والتنظيمية" [5].

وهكذا بات الطريق ممهداً أمام الانشقاق الذي تحقق بفعل أسباب ذاتية أساساً وبمساعدة وتشجيع من قيادة فتح وقيادة البعث الفلسطيني (الصاعقة) حيث طغت هذه الأسباب وتجاوزت العوامل الموضوعية آنذاك، ونقصد بذلك التوافق والتقاطع في الرؤى والأفكار المشتركة - من حيث الجوهر - بين وثيقة تموز 1967 وبين نصوص وثيقة آب 1968 وطروحاتها الفكرية وتحليلاتها السياسية، حيث أن هذه الوثيقة تضمنت في نصوصها وجوهرها، مجموعة من الأفكار والمقولات والاستنتاجات التحليلية الخاصة بالنظام العربي الرسمي، وهزيمة حزيران 1967، متوافقة أو مستوحاة من "وثيقة تموز" التي صاغها القائد جورج حبش على إثر هزيمة حزيران.

وارتباطاً بذلك، فإن الانشقاق لم يكن ناتجاً عن رؤيتين أو موقفين متناقضين، أحدهما "يميني" والآخر "يساري" بقدر ما كان انعكاساً لمواقف ذاتية ناجمة عن تراكمات سلبية تركت بصماتها على طبيعة العلاقات الشخصية التي سادت في قيادة حركة القوميين العرب تاريخياً، منذ منتصف الستينات حتى تأسيس الجبهة الشعبية وصولاً إلى انعقاد مؤتمر آب وأجواءه الانقسامية، التي حكمت العلاقة التنظيمية بين معظم أعضاء الهيئة القيادية الأولى في الحركة في تلك المرحلة، وعكست نفسها على بقية الأعضاء والمراتب الأخرى بصورة ذاتية غير موضوعية .

وهذا ما حصل بالفعل حيث تكرر الانشقاق في 22/ فبراير / 1969.

إن هذا الانشقاق الذي قد يتفق البعض على أنه مثل انشقاقاً فكرياً وسياسياً وتنظيمياً، رغم كل دوافعه ومظاهره الذاتية والشكلية التي افتقدت الأسباب الجوهرية أو الموضوعية، إلا أن نتائجه الفعلية أدت إلى تفكيك بنية الحركة وهزها من الداخل، ولكن على الرغم من ذلك الانشقاق، وما أدى إليه من نتائج سلبية، وما أحدثه من إرباكات اعاققت تقدم الجبهة الشعبية عبر دورها الطليعي في تلك المرحلة، إلا أن القائد الراحل الحكيم، وبعد

أن تم اختطافه وتحريره من السجون السورية، ومع رفاقه في قيادة الجبهة، استطاعوا تجاوز نتائج الانشقاق، عبر استعادتهم للثقة المتبادلة بينه وبين قواعد وكوادر الجبهة، وبالتالي الامساك مجدداً بدفة المركب أو بمقود الجبهة، واستعادة وحدتها التي لا تتناقض مع تعدديتها الديمقراطية الداخلية، متجاوزين أسباب الانشقاق ونتائجه على الأرض رغم كل مرارتها، وتمكنوا خلال فترة قصيرة من عقد المؤتمر الوطني الثاني للجبهة الشعبية، الذي أقر تبني الماركسية اللينينية وتحويل الجبهة إلى حزب ماركسي، وهو ما يؤكد ضعف وتهافت مبررات الانشقاق ودعاوي يمينية الجبهة وقيادتها. وبالفعل عقدت الجبهة مؤتمرها الوطني الثاني في شباط (فبراير) 1969 وفيه "عالجت مسألة الانشقاق وأوضحت البرنامج السياسي والتنظيمي، كما قامت بعملية بلورة لموقفها، عبر برنامج سياسي وتنظيمي، كما قام المؤتمر بانتخاب هيئات قيادية ومركزية جديدة حلت فيها عناصر محل العناصر المنشقة.

المحطة الثالثة: المؤتمر الوطني الثاني - شباط 1969

بعد انشقاق الجبهة الديمقراطية دخلت الجبهة الشعبية في المحطة الثالثة من تطورها في صيرورة التحول إلى فصيل شيوعي، إلى حزب ماركسي - لينيني، إلى فصيل للطبقة العاملة، وهذه المرحلة التي بدأت في شباط 1969م تنقسم إلى عدة مفاصل ومواقف لاحقة يمكن قراءتها من خلال المؤتمرات الوطنية العامة للجبهة لكون هذه المؤتمرات تجسد المحطات التي يمكن أن يقرأ من خلالها المسار الفكري والسياسي للجبهة.

ففي شباط 1969م عقدت الجبهة الشعبية مؤتمرها الثاني الذي أقر وثيقة الإستراتيجية السياسية والتنظيمية التي شكلت محطة هامة في مسيرتها وتطلعها إلى التحول إلى تنظيم ماركسي - لينيني مقاتل، وأصدرت مجلة الهدف التي ترأس تحريرها الشهيد الكاتب والروائي غسان كنفاني عضو المكتب السياسي.

إن تأكيد وثائق الجبهة الشعبية الصادرة عن مؤتمرها الوطني الثاني، على تبني الماركسية اللينينية وتحويل الجبهة إلى حزب بروليتاري، جاء في سياق استمرارها في التمسك بمواقفها الوطنية والقومية، بالرغم من أن هذا المؤتمر أسدل الستار على حركة القوميين العرب وأنهى وجودها التنظيمي في الساحة الفلسطينية، حسب ما ورد في تقريره الصادر في شباط 1969، فقد رسم مؤتمر شباط (فبراير) الخط الاستراتيجي التنظيمي الموجه والمرشد لمستقبل العلاقات بين الحركة والجبهة.

وهذا الخط هو العمل على انصهار تنظيم الحركة في الساحة الفلسطينية ضمن تنظيم الجبهة والعمل في نفس الوقت على انصهار تنظيم أبطال العودة ضمن تنظيم الجبهة، مع التخطيط والعمل على الارتقاء بالحياة التنظيمية للجبهة إلى مستوى الحياة الحزبية الثورية الملتزمة والمنضبطة والواعية.

وعلى هذا الأساس، لا يعود فهمنا للجبهة الشعبية لتحرير فلسطين هو فهمنا لها لدى تأسيسها - أي جبهة بالمعنى المعروف للجبهات السياسية، فكراً وعلاقات تنظيمية - وإنما يصبح فهمنا للجبهة وتوجهنا في بنائها شيء مختلف.

ويستطرد التقرير بالقول: "إن الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين، من حيث فهمنا لها الآن وتوجهنا في بنائها، هي: الحزب الثوري المستند إلى الإستراتيجية السياسية والإستراتيجية التنظيمية التي اتضحت من خلال هذا التقرير، وأثناء عملية الانصهار التام هذه بين الحركة والجبهة، فإن الشعار السليم الذي نهتدي به هو: "الحركة في خدمة الجبهة وليس الجبهة في خدمة الحركة"، الأمر الذي يفرض على الرفاق في الجبهة مراجعة ذلك الشعار ومن ثم إعادة احياء وتفعيل البعد القومي للصراع من منظور ماركسي ينطلق من الدعوة الى تمتين العلاقة الفكرية والسياسية والتنظيمية بين كافة فصائل وأحزاب اليسار في الوطن العربي، ومن ثم البدء بإجراء الحوارات المعمقة مع كافة القوى اليسارية العربية، بما يحقق بلورة وتأسيس الحركة الماركسية العربية الواحدة او الحركة الاشتراكية العربية الواحدة، وتفعيل نضالها ضد أنظمة التبعية واسقاطها ومن ثم امتلاك مقومات القوة السياسية والاقتصادية والتكنولوجية والعسكرية الكفيلة بمجابهة وانهاء الوجود

الامبريالي/ الصهيوني من بلادنا، وذلك تجسيدا لأهمية الفكر السياسي كما نصت عليها وأكدها وثيقة المؤتمر الثاني بأن " الشرط الأساسي من شروط النجاح هو الرؤية الواضحة للأمور، والرؤية الواضحة للعدو والرؤية الواضحة لقوى الثورة. على ضوء هذه الرؤية تتحدد إستراتيجية المعركة، وبدونها يكون العمل الوطني عفويًا ومرتبلاً، لا يلبث أن ينتهي إلى الفشل".

ذلك إن ما يقرر النجاح هو الرؤية الواضحة للأمور وللقوى الموضوعية. من هنا تبدو واضحة أهمية الفكر السياسي العلمي الذي يرشد الثورة ويحدد لها إستراتيجيتها. فالفكر السياسي الثوري ليس فكراً مجرداً معلقاً في الهواء، أو مجرد ترف فكري، أو متعة فكرية يتسلى بها المتقنون، وبالتالي نستطيع إذا أردنا أن نتركه جانباً كشيء مجرد أو ترف لا ضرورة له. إنما الفكر الثوري العلمي هو الفكر الواضح الذي تستطيع به الجماهير أن تفهم عدوها، ونقاط ضعفه ونقاط قوته، والقوى التي تسنده وتتحالف معه، وبالمقابل تفهم قواها هي، قوى الثورة، كيف تعبئها وتجندها، وبأي أسلوب وكيف؟

إن الفكر السياسي الثوري هو الذي يفسر لجماهير شعبنا أسباب فشلها حتى الآن في مواجهة العدو. لماذا فشلت ثورتها المسلحة عام 1936؟ لماذا فشلت محاولاتها قبل 1936؟ ولماذا حصلت هزيمة حزيران 1967. وما هي حقيقة التحالف المعادي الذي تخوض ضده معركتها؟ ومن خلال أي تحالف تستطيع أن تجابهه وبأي أسلوب؟ كل ذلك بلغة واضحة تفهمها الجماهير.

فما معنى أن نقاتل بدون فكر سياسي؟ معنى ذلك -حسب الوثيقة- أن نقاتل بشكل مرتجل، وأن نقع في أخطاء دون أن نعي خطورتها وطريقة معالجتها، وأن نتحدد مواقفنا السياسية بشكل عفوي دون وضوح الرؤية، وينتج عن ذلك عادة تعدد في المواقف، وتعدد المواقف معناه تبعثر في القوى، وتشتيت لها، فتكون النتيجة أن تتوزع قوى شعبنا الثورية في أكثر من طريق بدلاً من أن تصب كلها في طريق واحد لتشكل قوة مترابطة واحدة.

ثم تضيف الوثيقة " ولكي يقوم الفكر السياسي بهذا الدور الثوري لا بد أن يكون فكراً علمياً أولاً، وواضحاً بحيث يكون في متناول الجماهير ثانياً، ومتجاوزاً للعموميات وموغلاً قدر الإمكان في الرؤية الإستراتيجية والتكتيكية للمعركة بحيث يشكل دليلاً للمقاتلين في مواجهة مشكلاتهم ثالثاً.

لقد جاء الوقت -كما تؤكد الوثيقة- لتفهم جماهيرنا العدو الذي تواجهه على حقيقته لأنه من خلال هذا الفهم تتضح أمامها صورة المعركة، إن هذا العدو يتمثل في: أولاً: إسرائيل، ثانياً: الحركة الصهيونية العالمية، ثالثاً: الامبريالية العالمية، رابعاً: الرجعية المتمثلة بالإقطاع والرأسمالية .

إن مثل هذه الرؤية هي التي تحدد :

- 1- أهمية النظرية الثورية والفكر السياسي الثوري .
 - 2- التنظيم السياسي الحديدي الذي يقود قوى الثورة.
 - 3- طبيعة وحجم التحالفات الثورية التي يجب تجنيدها لمواجهة كل معسكر الخصم .
- أما على الصعيد الفلسطيني فتضيف الوثيقة "لابد من تحديد قوى الثورة على الصعيد الفلسطيني من وجهة نظر طبقية. إن القول بأن الشعب الفلسطيني بكافة طبقاته هو في نفس الوضع الثوري تجاه إسرائيل وإن كافة طبقات الشعب الفلسطيني لديها الطاقة الثورية نفسها بحكم وجودها بدون أرض وخارج وطنها هو قول مثالي وغير علمي. إن هذا القول يمكن أن يكون صحيحاً لو كان الشعب الفلسطيني بكامله يعيش نفس هذه الأوضاع، بل يعيش أوضاعاً حياتية متميزة فإننا لا نستطيع علمياً تجاهل هذه الحقيقة". لذلك كله " فإننا في تحديد قوى الثورة على الصعيد الفلسطيني لا بد من الانطلاق من وجهة نظر طبقية، لأن الفكر اليميني في الساحة الفلسطينية والعربية يحاول أن يلغي أو يميع النظرة الطبقية للأمر، وبالتالي لا بد من دحض كافة محاولاته على هذا الصعيد، إذ أن معارك التحرر الوطني هي أيضاً معارك طبقية، معارك بين الاستعمار والطبقة الإقطاعية والرأسمالية المرتبطة مصالحها مع مصالحه .

" خلاصة القول - كما ورد في وثيقة المؤتمر الثاني- إن نظرتنا الطبقيّة لقوى الثورة الفلسطينية يجب أن تأخذ بعين الاعتبار خصوصية الوضع الطبقي في المجتمعات المتخلفة وكون معركتنا معركة تحرر وطني، كذلك خصوصية الخطر الصهيوني. ولكن ذلك يعني أن نحدد علمياً طبقات الثورة وأدوارها على ضوء هذه الخصوصيات، ولا يجوز أن يعني إلغاء النظرة الطبقيّة في تحديد قوى الثورة ".

" كما أن الفكر اليميني هو الذي يحاول إلغاء النظرة الطبقيّة لدى تحديد قوى الثورة وذلك لكي يتيح للبرجوازية إمكانية التسلل لمراكز القيادة وإجهاض الثورة عند الحدود التي تفرضها مصالحها، لذلك يجب أن نواجه بكل قوة كافة الأفكار التي تحاول حجب الحقائق الطبقيّة الموضوعية بستار من الضبابية والغموض".

" فإن صعود طبقة العمال واستراتيجيتهم الجزرية الحاسمة هي وحدها القادرة على مواجهة معسكر الخصم ".

اما بالنسبة للموقف من البرجوازية الفلسطينية الكبيرة، فإن الوثيقة تؤكد في تحليلها لهذه الطبقة على أنها " في الأساس برجوازية تجارية ومصرفية تتشابك مصالحها وتترابط مع مصالح الامبريالية التجارية ومصالحها المصرفية.

كما تناولت الوثيقة دور الحزب الثوري كما يلي:

" إن الثورة الفلسطينية تتطلب بالضرورة الحزب الثوري الفلسطيني، لا حزب ثوري بدون نظرية ثورية:

إن الأساس في بناء الحزب الثوري هو النظرية الثورية التي يلتزمها. بدون هذه النظرية يكون الحزب مجرد تجمع يتحرك على التحكم بالأحداث. إن النظرية الثورية معناها الرؤية الواضحة والنهج العلمي في فهم وتحليل الأحداث والظواهر، وبالتالي القدرة على القيادة".

وتضيف الوثيقة إن " النظرية الثورية التي تطرح كل قضايا الإنسان والعصر بشكل علمي وثوري هي الماركسية. كسلاح نظري ثوري رهن بكيفية فهمها من ناحية وبصحة تطبيقها على واقع معين ومرحلة معينة من ناحية أخرى، وإن جوهر الماركسية هو النهج

الذي تمثله في رؤية الأمور وتحليلها وتحديد اتجاه حركتها. وبالتالي فإن الفهم الثوري لماركسية هو فهمها كدليل للعمل وليس كعقيدة ثابتة جامدة".

وفي أيلول/سبتمبر 69، قررت اللجنة المركزية تأسيس "مدرسة الكادر" كوسيلة للمساعدة على بناء "حزب العمال". وقد افتتحت المدرسة في أوائل شباط/فبراير 1970 بإدارة المقدم الهيثم الأيوبي شارك فيها عدد من المثقفين اليساريين العرب خاصة من مصر وسوريا،. غير انه لم يكن هناك محاولة جادة لتحليل المشكلات المحددة التي تواجه الفلاحين والعمال والشرائح الاجتماعية الفقيرة.

المنطلقات الأساسية للجبهة كما حددتها وثيقة المؤتمر الثاني:

تحرير فلسطين، وإقامة الدولة الديمقراطية الاشتراكية على كامل التراب الوطني الفلسطيني، وعاصمتها القدس.

التصدي للمخططات الامبريالية، والتحالف مع حركة الثورة العربية والعالمية.

منطلقات فكرية وسياسية:

الثورة الفلسطينية تتطلب بالضرورة الحزب الثوري الفلسطيني.

تسعى الجبهة لإنشاء دولة وطنية ديمقراطية اشتراكية يتساوى فيها العرب واليهود في الحقوق والواجبات.

إذا كان مفهوم الوحدة الوطنية يعني إدخال القيادات التقليدية والبرجوازية والرجعية إلى صفوف الثورة بهدف ضربها، فإن ذلك لا يخدم الوحدة الوطنية أو الثورة.

التحالف الصهيوني الاستعماري يتطلب تحالف قوى الثورة الفلسطينية مع قوى الثورة العربية لصد هجمته أولاً، ولإزالة كيانه ثانياً.

في هذا السياق، أشير إلى أن الجبهة الشعبية بعد أحداث أيلول الأسود في الأردن 1970 بدأت علاقتها في التطور مع الاتحاد السوفياتي "حيث قام وفد مكون من ستة أعضاء في المكتب السياسي للجبهة الشعبية برئاسة تيسير قبعة، الذي كان عضواً في

اللجنة التنفيذية لمنظمة التحرير الفلسطينية حينها، بزيارة لموسكو (تشرين الأول - أكتوبر 1971) تلبية لدعوة من لجنة التضامن السوفياتية .

ويبدو أن هذا الانفتاح على السوفيات قد أثمر في أحداث تعديلات جزئية في مواقف الجبهة الشعبية من السوفيات، والتأثر ببعض المواقف السوفياتية، خاصة فيما يتعلق بالعمليات الخارجية للجبهة الشعبية. فقد أصدرت الجبهة قراراً بإيقاف عمليات خطف الطائرات، وقد برر د. حبش هذا القرار بالقول: "لابد انكم تعرفون ان هذه العمليات كانت تلقى تأييد جماهيرنا وحماسها بشكل عام؛ غير اننا بالنسبة إلى أي خط من خطوطنا التكتيكية والاستراتيجية، فإننا، دائماً، نتمتع بالقدرة على مراجعة هذا الخط، في ضوء ما تفرزه الممارسة من نتائج، وبالنسبة إلى هذا الخط بالذات - خط خطف الطائرات، وجدت، لدى زيارتي لعدد من البلدان الاشتراكية، ان هذا الموضوع - المفهوم من قبلنا ومن قبل جماهيرنا - ليس مفهوماً من قبل الأصدقاء، وأضاف قائلاً:

"ان تحالفاتنا الثورية العالمية موضوع أساسي جداً بالنسبة لنا؛ واننا لا نستطيع ان نتصور قدرتنا على الانتصار على معسكر اسرائيل والامبريالية والصهيونية والرجعية، الا من خلاله كونه جزءاً لا يتجزأ من معسكر الثورة العالمية المعادي لمعسكر الامبريالية".

لكن هذا الموقف المتقدم من السوفيات والمعسكر الاشتراكي لم يرق إلى مستوى وضع الاتحاد السوفياتي في مقدم قيادة الثورة العالمية ضد الامبريالية، وبالتالي في مقدم التحالفات الدولية. ففي المؤتمر الثالث للجبهة (آذار - مارس 1972)، وضعت الجبهة الاتحاد السوفياتي والمنظومة الاشتراكية في المرتبة الثانية من التحالفات الدولية بعد حركات التحرر الوطني، وان كانت أجرت تعديلاً في موقفها من المعسكر الاشتراكي بتأكيد "الايمان بالضرورة الراهنة، والحمية المقبلة، لوحدة المعسكر الاشتراكي .

كان من الواضح أن الجبهة الشعبية تسير بشكل بطيء. وحذر، باتجاه السوفيات، وبطريقة يمكن وصفها بخطوتين إلى أمام وخطوة إلى وراء .

وقد واجه هذا المسار تحدياً هاماً في أعقاب حرب تشرين الأول (أكتوبر) 1973، وما تمخض عنها من اندفاع في جهود التسوية وتشكيل الجبهة الشعبية لجبهة الرفض الفلسطينية. هذا التحدي، أو المنعطف، أصاب العلاقات بين "الشعبية" والسوفيات بسلبية وبرود واضحين؛ فلم تشارك الجبهة الشعبية ضمن الوفد الفلسطيني، برئاسة عرفات، الذي قام بزيارة موسكو في أواخر تموز (يوليو) 1974، حيث كانت هذه الزيارة الأولى التي تتم بدعوة رسمية من الزعيم السوفياتي ليونيد بريجينيف [6].

المحطة الرابعة: المؤتمر الوطني الثالث والرابع

أولاً: المؤتمر الوطني الثالث :

عقدت الجبهة مؤتمرها الوطني الثالث في 8 / آذار/ 1972 الذي أقر وثيقة "مهمات المرحلة الجديدة" والنظام الداخلي الجديد وأعطى عملية التحول وبناء الحزب الثوري أيديولوجياً وتنظيماً وسياسياً الصدارة، إيماناً منه بأن قدرة الثورة على الصمود والاستمرار تتوقف على صلابة التنظيم.

لقد جعل المؤتمر الوطني الثالث للجبهة بناء الحزب الثوري هو الحزب الذي يعتمد أيديولوجية الطبقة العاملة دليلاً نظرياً، ويتشكل من طلائع الطبقة العاملة في تكوينه الطبقي.

لقد مثل عقد المؤتمر الوطني الثالث للجبهة محطة هامة على طريق تحول الجبهة من تنظيم برجوازي صغير إلى حزب ماركسي لينيني"، فإذا كان المؤتمر الثاني للجبهة في نهاية شباط 1969، قد أرسى المقدمات الأيديولوجية السياسية لعملية التحول (الإستراتيجية السياسية والتنظيمية) فإن المؤتمر الثالث قد أرسى المقدمات والأسس التنظيمية (إقرار النظام الداخلي)، كذلك طور المقدمات السياسية الأيديولوجية كما وردت في التقرير السياسي للمؤتمر الثالث.

وقبيل المؤتمر (أول آذار 1972) أعلنت مجموعة من كوادر وأعضاء الجبهة، أطلقت على نفسها اسم "الجبهة الشعبية الثورية لتحرير فلسطين" انشقاقها عن الجبهة طارحة سلسلة من المواقف التي أعلنت فيها اختلافها مع الجبهة.

واعترفت الجبهة الثورية، من بين أسباب انشقاقها، "إن الخط العام لسياسة الجبهة (الشعبية) هو خط يعبر عن الطبيعة الحقيقية لتكوين الجبهة، وهي الطبيعة الطبقية والنظرية البرجوازية الصغيرة، ومن هنا، ولأن الخط السياسي للجبهة لم يكن خطأً جذرياً، فإن سلسلة من الصراعات حول مجمل القضايا النظرية، والسياسية، والتنظيمية، التي تشكل الخط العام للحركة الثورية الفلسطينية، قد احتدمت، وانقسمت الجبهة الشعبية على أساسها إلى فريقين: الأول "يساري"، والآخر "يميني" [7]، حسب البيان الانشقاقي للجبهة الثورية التي اندثرت بعد أشهر قليلة من انشقاقها.

وقد وقف المؤتمر الثالث في أحد محطاته أمام ظاهرة الانشقاق المذكورة فحلل أسبابها وحدد المواقف منها:

أما أسباب الظاهرة الانشقاكية حسب قرارات المؤتمر فهي:

عدم اكتمال تحول الجبهة الشعبية من تنظيم يساري راديكالي إلى تنظيم ماركسي - لينيني.

عامل النزق والنفس القصير والمزايدة تحت ستار اليسار والماركسية اللينينية لدى البعض.

أزمة حركة المقاومة ومحاولات ضربها من الداخل من بعض الدول العربية، وتواطؤ بعض فصائلها لضرب الجبهة الشعبية بشكل خاص.

أما على صعيد الوضع العربي فقد عالج تقرير المؤتمر الثالث مخططات النظام الرجعي الأردني ضد المقاومة الفلسطينية وحدد بوضوح أخطاء المقاومة وأخطاء يسارها في التعامل أثناء وجودها في الأردن.

أما بالنسبة للوضع الفلسطيني، فقد تحدث التقرير باستفاضة، وأشار إلى أن المقاومة الفلسطينية بحاجة إلى:

نظرية ثورية لقيادة الثورة وتحديد نهجها ومواقفها بصورة صائبة.

حزب ثوري يقود حركة المقاومة بأكملها.

تشكيل جبهة وطنية عريضة على أسس جبهوية سليمة، على أن يقودها الحزب الثوري. وأشار التقرير إلى أن استمرار خضوع المقاومة لقيادة البرجوازية والبرجوازية الصغيرة لا زال يحول دون تطبيق وتنفيذ الحاجات الملحة المذكورة.

لقد شكل المؤتمر الثالث فعلاً وحقق محطة هامة على طريق مسيرة التحول، وساهم في بلورة الأسس المطلوبة لهذه المسيرة، كما ساهم في بلورة مواقف الجبهة تجاه العديد من القضايا مثل: وحدة م.ت.ف، التحالف والصراع مع الأنظمة العربية، الموقف من التناقضات داخل الكيان الصهيوني، النضال داخل الوطن المحتل وأفاقه المستقبلية، التحديد الدقيق لسياسة العدو داخل الوطن المحتل، وهو التحديد التي لا يزال يحتفظ بصحته حتى المرحلة الراهنة.

وإذا كانت أعوام 68 و 1969 قد أرست الأسس السياسية والأيدلوجية للتحول نحو حزب ماركسي - لينيني، فقد جاء المؤتمر الثالث ليرسي الأسس التنظيمية، ولم يبق بعد ذلك سوى النضال الداخلي الحثيث من أجل ترجمة الأسس التي تم اعتمادها وتطبيقها في الحياة الداخلية للجبهة.

لكن يبدو أن انغماس قيادة الجبهة الشعبية في العمل لتصعيد فعاليتها ونشاطها السياسي والفكري والتنظيمي والجماهيري والعسكري ضد العدو الصهيوني، كان له أثره في تأخير عملية التحول، وبالتالي لم يكن من المصادفة في شيء أن يُعقد المؤتمر الرابع تحت شعار "المؤتمر الرابع خطوة هامة على طريق استكمال عملية التحول وبناء الحزب الماركسي-اللينيني".

ثانياً: المؤتمر الوطني الرابع :

وفي الفترة الممتدة من 4/28 - 1981/5/3م عقدت الجبهة مؤتمرها الوطني الرابع تحت شعار "المؤتمر الرابع خطوة هامة على طريق استكمال عملية التحول لبناء الحزب

الماركسي اللينيني والجبهة الوطنية المتحدة وتصعيد الكفاح المسلح وحماية وجود الثورة وتعزيز مواقعها النضالية، وضد نهج التسوية والاستسلام وتعميق الروابط الكفاحية العربية والأممية".

لقد شكل هذا المؤتمر محطة نظرية هامة على طريق استكمال عملية تحول الجبهة إلى حزب ماركسي لينيني وأصدر أربع تقارير هي: التقرير السياسي، التقرير التنظيمي، التقرير العسكري، التقرير المالي .

وكان التقرير السياسي هو الأهم من بين هذه التقارير، حيث عكس بوضوح "تكوين الجبهة الماركسي اللينيني وبنيتها الأيديولوجية والسياسية"، كما عكس جرأة الجبهة في نقد مواقفها الخاطئة نقداً ذاتياً صارماً، بما يؤكد على أن التقرير السياسي للمؤتمر الرابع، شكل بحق وثيقة من بين أهم الوثائق التي صدرت عن حركة التحرر الوطني والقومي الديمقراطي العربي بأسره، فعلى صعيد الوضع الفلسطيني أشار التقرير إلى " أن مرحلة كامب ديفيد قد وضعت النضال الوطني الفلسطيني أمام مرحلة أشد تعقيداً من كل المراحل السابقة، فهذه المرحلة تتسم أولاً بنمو قوة الكيان الصهيوني على الصعيدين العسكري والاقتصادي، وبالتالي زيادة نفوذه وهيمنته في المنطقة العربية".

كما أشار التقرير أيضاً إلى أن " السمة الخاصة لمرحلة كامب ديفيد، تتمثل اليوم بانتقال عدد من الدول العربية إلى مواقع التحالف مع العدو الصهيوني.

ويضيف التقرير في تحليله للوضع الفلسطيني / القسم الثالث، بأن " نضال شعبنا الفلسطيني يشهد اليوم تعقيدات جديدة وصعوبات إضافية، ونتيجة لهذا الوضع - مضافاً إلى العجز العربي الرسمي وواقع حركة التحرر العربية - فإن عنوان المخطط المعادي هو: تصفية القضية الفلسطينية وليس تسوية القضية الفلسطينية... وتصفية الثورة الفلسطينية وليس مجرد تحجيم الثورة أو تدجينها من خلال صفقة تسوية يعقدها مع قيادة الثورة ... هذه هي خصوصية المرحلة على الصعيد الفلسطيني".

وبالتالي فإن ما يهمنا كثورة فلسطينية - كما يضيف التقرير السياسي للمؤتمر الرابع - يتركز في نقطة جوهرية واحدة تتعلق بجوهر التحليل وجوهر الخط السياسي في الدفاع

عن استراتيجية وتكتيكات الجبهة ورؤيتها ومبادئها وسياساتها، حيث يحذر التقرير من " فرض مشروع الإدارة الذاتية من خلال محاولة تصفية مقاومة جماهيرنا داخل فلسطين". وفي هذا الجانب تحديداً تتجلى الرؤية الثاقبة للجبهة كما وردت في التقرير السياسي للمؤتمر الرابع الذي أكد على، " أن سقف مشروع الإدارة الذاتية لا يتجاوز إعطاء سكان الضفة الغربية وقطاع غزة حكماً ذاتياً يقتصر على إدارة شؤونهم الحياتية ... وتبقى " إسرائيل " هي الأقدر على فرض ترجمتها الخاصة للاتفاق، وهي ترجمة تقوم على أساس سيادة إسرائيل الكاملة على كل شبر من فلسطين، وأن القدس هي عاصمة الكيان الصهيوني إلى الأبد، وان حق الكيان الصهيوني في إقامة المستوطنات حق لا يناقش ... إلى جانب سياسة الإلحاق الاقتصادي ومصادرة المياه والتحكم بأوضاع السوق وأملاك الغائبين وطمس الشخصية الوطنية وتبديد التاريخ والثقافة الوطنية الفلسطينية، حيث أن الوجود الصهيوني قائم على أساس أن مستقبله مرهون بالقضاء على الشخصية الوطنية لشعبنا، واستناداً إلى هذا الفهم الصهيوني، تمارس سلطات الكيان الصهيوني العنصري سياساتها اليومية ."

ومن هنا " فإن المهمة الأساسية من مهمات الثورة الفلسطينية في هذه المرحلة -حسب التقرير- هي النضال الجاد والمتصل لإحباط مؤامرة الحكم الذاتي، وفي هذا الجانب أكد التقرير على ما يلي:

إن الثورة الوطنية الديمقراطية، ومن ضمنها مرحلة التحرر الوطني، تمثل بمجموعها مرحلة عامة واحدة، تتلوها مرحلة الثورة الاشتراكية. ومن هنا فإن أي هدف مرحلي فلسطيني يندرج ضمن إطار هذه المرحلة الواحدة .

إن تحرير أي جزء من الأرض الفلسطينية يتطلب كما ذكرنا توفر ظروف موضوعية عربية غير متوفرة حالياً. وان قيام الثورة الفلسطينية نفسها ببدء تحرير الأرض الفلسطينية، يتطلب انجاز تغيير ثوري في الأردن.

وأشار إلى "أن المرحلة القائمة اليوم، وفي هذه اللحظة السياسية هي مرحلة حماية الثورة من محاولات تصفيتها، وبرنامجنا لمواجهتها عنوانه برنامج الصمود"، اما بالنسبة

للتناقض مع الرجعية العربية، فقد أكد التقرير على أنه تناقض رئيسي، إلى جانب تأكيده مجدداً أن الجبهة لا تؤمن بشعار "عدم التدخل في شؤون الدول العربية في دائرة الصراع، وترى أن التحديد العلمي لموقع "الرجعية العربية"، كقوة من قوى الخصم في المعركة المحتدمة بين الجماهير العربية وقواها الوطنية والتقدمية من جهة، وبين الامبريالية والصهيونية من جهة ثانية، يحمي الثورة الفلسطينية من مناورات ومخططات القوى الرجعية، وغيابه يعني غياب الرؤية الواضحة. ولا يعني ذلك أن تقوم الثورة الفلسطينية بمهمة التغيير في البلدان العربية وإسقاط الأنظمة، بل يعني "التحالف مع حركة الجماهير العربية وقواها التقدمية لإسقاط أي نظام خائن للقضية الفلسطينية".

ضرورة الترابط المتبادل بين النضال الوطني الفلسطيني والنضال القومي العربي: فشعار استقلالية العمل والقرار الفلسطينييين شعار سليم عندما تتم ترجمته على قاعدة حماية الثورة الفلسطينية من الأنظمة العربية الرجعية والبرجوازية التي تحاول احتواءها، ولكنه يصبح شعاراً غير سليم إذا قصد به حصر معركة التحرير بالشعب الفلسطيني، إذ يؤدي ذلك إلى حرمان النضال الوطني الفلسطيني من توافر الشروط العربية الموضوعية التي تتطلبها معركة تحرير فلسطين.

وفي الفصل السابع استعرض التقرير السياسي للمؤتمر الرابع، المهمات التنظيمية المركزية الإستراتيجية على الصعيد العربي وحددها كما يلي :

أولاً: النضال الجاد من أجل تحقيق وحدة الحركة الشيوعية على الصعيد القطري .
 ثانياً: النضال الجاد من أجل إقامة الجبهة الوطنية التقدمية على الصعيد القطري .
 ثالثاً: النضال الجاد والدؤوب والمثابر وطويل النفس من أجل بناء الحزب الشيوعي العربي قائد الثورة الوطنية الديمقراطية العربية المتصلة بالثورة الاشتراكية: إن وحدة الحركة الشيوعية العربية وموضوعة الحزب الشيوعي العربي ترتبط نظرياً بموضوعة الأمة العربية وتوفر عوامل وحدتها، كما ترتبط بالوقت نفسه بموضوعة الطبقة العاملة ودورها القيادي في المرحلة الثورية الراهنة وهي مرحلة الثورة الوطنية الديمقراطية .
 رابعاً: النضال الجاد من أجل إقامة الجبهة القومية التقدمية على الصعيد العربي .

وفي القسم الخامس والأخير حدد التقرير السياسي للمؤتمر الرابع "المهام العاجلة لاستكمال عملية التحول وتطور الجبهة مؤكداً على اولوية وأهمية العامل الذاتي (الحزب) "المتمثل بالقناعة بضرورة الالتزام بالماركسية القضية الجوهرية بالنسبة لفصائل الديمقراطية الثورية، وبدون ذلك كان يستحيل على هذه الفصائل أن تتحول تلقائياً وبفعل الظروف الموضوعية وحدها إلى مواقع جديدة"، وفي هذا الجانب يؤكد التقرير:

إن عملية التحول إلى حزب ماركسي لا تتم بدون خوض نضال حزبي داخلي، يصل في بعض الفترات إلى شكل من أشكال الصراع بين القوى المؤمنة بعملية التحول، وبين الأفكار والعادات التي بني عليها التنظيم أصلاً من جهة، ومع عناصر غير مؤمنة بالتحول أو تقع نتيجة عدم وعيها فريسة الانتهازية اليمينية أو المراهقة اليسارية".

ويضيف التقرير "ومن خلال عملية النضال هذه، تتجذر مواقع التنظيم وتتعمق مفاهيم الاشتراكية العلمية بصفوفه، ويتردد العناصر المعرقة لعملية التحول.

و بدون خوض عملية النضال الداخلي هذه على قاعدة التخلص من مفاهيم وعادات البرجوازية في التنظيم وفي الممارسة، فإن استكمال التحول يواجه بمخاطر حقيقية، فتجربة الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين خلال المرحلة الماضية واجهت الكثير على هذا الصعيد. فلقد واجهنا الانتهازية اليمينية المؤمنة قولاً بالتحول والتي عملت فعلاً على ضرب عملية التحول. وكذلك واجهتنا الانتهازية اليسارية التي كانت تسعى لقفزات بالهواء أوصلتها إلى مواقع ضرب عملية التحول كذلك نزعة احتقار النضال النقابي والمطلبي".

"لقد أدركت الجبهة، أن إنجاز المهمة الأساسية الملقاة على عاتقها، وهي استكمال عملية التحول إلى حزب ماركسي وبناء حزب طليعي جماهيري تتطلب منها إيلاء أهمية فائقة لتمليك القيادات والكوادر ناصية النظرية الماركسية.

إن الارتفاع المستمر بمستوى التملك العميق للنظرية الماركسية من قبل الكوادر القيادية، والبناء الكادري المبرمج للكوادر وتمليكها لأساسيات النظرية هي المهمة الأساسية التي علينا الاضطلاع بها على طريق استكمال تحولنا.

وارتباطاً بهذه الرؤية حدد التقرير "المهام العاجلة" من أجل التطوير اللاحق لتنظيمنا، كما يلي :

تعميق المستوى النظري للحزب وبشكل خاص للقيادات والكوادر من خلال الدراسة المعمقة للنظرية الماركسية دراستها كعلم وتطبيقها كمنهج علمي من خلال تطبيق برنامج التنقيف.

تحسين البنية الطبقية للحزب، من خلال ضم المزيد من العمال ومن كادحي شعبنا لصفوفه .

تحسين عمل الحزب بين الجماهير من خلال الاندماج بها والتعبير عن طموحاتها والانخراط الدائم في ميادينها من أجل تحقيق مطالبها، وذلك عبر تأسيس اللجان النقابية والجماهيرية والطبية ولجان الشبيبة وغيرها .

التوجه الجاد والمبرمج للمرأة في مختلف القطاعات .

تحسين مستوى فعالية ونضالية الأعضاء والمنظمات الحزبية، ومراقبة تنفيذها للبرامج العامة وبرامجها التفصيلية.

أما بالنسبة لعلاقة الجبهة مع الاتحاد السوفياتي التي وصلت إلى حد التعارضات حسب وصف القائد الراحل جورج حبش حين قال " إن هذه التعارضات غير عدائية، ولكن، في تقديرنا، ان الاتحاد السوفياتي، في العام 1947، وقع في خطأ كبير جداً، عندما أيد قيام دولة إسرائيل كدولة عنصرية فاشية قائمة على أساس عقيدة رجعية ومرتبطة بمصالح الرأسمالية العالمية؛ والآن، في هذه الفترة بالذات، في تقديرنا أن السوفيات يقعون، أيضاً، في خطأ آخر، لا يقل خطورة عن الخطأ الذي وقعوا فيه (في) العام 1948، وهو اعتقادهم بأنه من الممكن حل الصراع العربي - الإسرائيلي وحل الصراع الفلسطيني - الإسرائيلي من خلال التسوية المطروحة في جنيف والأسس القائمة عليها هذه التسوية"[8].

بناءً على ذلك رأى الرفيق المؤسس د.حبش ان "من حق الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين أن تحدد خطها السياسي، تجاه القضايا التي تواجهها الثورة، بشكل حر مستقل بعيداً

عن التبعية وبعيداً عن الذيلية. وفي تقديرنا، ان هذا لا يجوز ان يسيء لرفاقنا السوفيات، لأن مبدأ التضامن الاممي لا يقوم على أساس التطابق التام في كافة الامور..".
على هذا الأساس، يمكن القول أن الشعبية حددت موقفها من السوفيات على النحو التالي:

ان الاتحاد السوفياتي هو حليف استراتيجي؛ وان التحالف معه هو احد الشروط الحاسمة للانتصار.

اتباع خط متميز للجبهة الشعبية عن الموقف السوفياتي، وتوجيه النقد إلى المواقف السوفياتية "الخاطئة" من القضية الفلسطينية والتسوية .

ولكن مع تراجع مسيرة التسوية، أو خروجها عن سكة القطار السوفياتي، وخاصة بعد زيارة الرئيس المصري، أنور السادات، لإسرائيل، وعقد اتفاقتي كامب ديفيد، شهدت العلاقة بين "الشعبية" والاتحاد السوفياتي تطوراً هاماً، انعكس في معظم أدبيات ووثائق الجبهة.

كان المؤتمر الوطني الرابع للجبهة، في نيسان (ابريل) 1981، محطة هامة على هذا الطريق، حيث أبرزت نتائج المؤتمر، الفكرية والسياسية، مستوى الانحياز إلى الموقف السوفياتي، فقد قدمت الجبهة، في تقريرها السياسي الصادر عن المؤتمر، نقداً إلى عدد من مواقفها التي كانت تختلف عن الموقف السوفياتي، ومن ذلك اعتبرت ان موقفها القديم من سياسة الانفراج الدولي كان خطأ، ذلك "ان مسيرة الأحداث والنتائج الحسية التي أفرزتها في ظل سياسة الانفراج أزلت هذه المخاوف، وجعلتنا نراجع هذا الموقف، ونتخذ من سياسة التعايش السلمي الموقف الأصح، حيث تحققت في ظل هذه السياسة مجموعة انتصارات لحركة التحرر الوطني العالمي، بمساندة الاتحاد السوفياتي وبلدان المنظومة الاشتراكية" [9].

بالإضافة إلى ذلك، فقد طورت "الجبهة الشعبية" موقفها السابق من الصين، ووجهت نقداً إلى ذلك الموقف، وخاصة " منذ أن طرحت الصين موضوع الامبريالية الاشتراكية.

أما على المستوى السياسي الوطني، فقد تبنت "الشعبية"، ولأول مرة، شعار "إقامة الدولة الفلسطينية المستقلة على أي جزء يتم تحريره من الأرض الفلسطينية دون قيد أو شرط. إن هذا الشعار يرسم أمام الثورة هدفاً مرحلياً محدداً يرشد نضالها، من ناحية، ويشكل حلقة وصل بين مرحلة الصمود وتوفير قواعد الارتكاز التي نواجهها اليوم، وبين مرحلة التحرير الكامل وإقامة الدولة الديمقراطية الشعبية على كامل الأرض الفلسطينية" [10]. وبالنسبة إلى قضية التحول إلى حزب ماركسي - لينيني، فقد اعتبرت الجبهة ان كون المؤتمر الرابع يعقد تحت شعار "المؤتمر الوطني الرابع خطوة هامة على طريق استكمال عملية التحول إلى بناء الحزب الماركسي - اللينيني والجبهة الوطنية الفلسطينية المتحدة"، فإنه، بهذا الشعار، "قد لخص مجمل المهمات الملقاة على عاتق الحزب، خلال المرحلة المقبلة، والواقعة بين هذا المؤتمر والمؤتمر الوطني الخامس، الذي يفترض أن يعقد بعد أربع سنوات. وتتركز المهمة الأساسية للشعار في استكمال عملية التحول إلى حزب ماركسي - لينيني، إلى حزب يشكل طليعة للجماهير، وقيادة لها". (عقد المؤتمر الخامس بعد (11) عام ولم تستكمل عملية التحول التي استمرت معطلة أو مشوهة وفي مسار فكري تراجع حتى ما بعد المؤتمر السابع).

المحطة الخامسة: المؤتمر الوطني الخامس

وتمتد هذه المحطة تاريخياً منذ عقد الجبهة لمؤتمرها الوطني الخامس في شباط 1993 ثم عقد الكونغرس الحزبي الأول في حزيران 1994 وصولاً إلى المؤتمر الوطني السادس في تموز 2000، ثم المرحلة التاريخية الممتدة منذ عام 2000 حتى ديسمبر عام 2013 حيث انعقد المؤتمر الوطني السابع.

ففي شباط 1993، بعد مرور 12 عاماً على انعقاد المؤتمر الرابع، عقدت الجبهة مؤتمرها الوطني الخامس، لعدة أيام، وكان هذا المؤتمر وفق نصوص الوثيقة الصادرة عنه بمثابة "وقفه مع الذات، مع طروحائنا الفكرية والسياسية والتنظيمية والعسكرية.

حيث جاء المؤتمر بعد طول تحضير، وفي ضوء ظروف فلسطينية وعربية ودولية بالغة الدقة والحساسية".

وفي الجلسة الافتتاحية للمؤتمر الخامس، ألقى الرفيق القائد جورج حبش مداخلة مطولة تضمنت العديد من القضايا البالغة الأهمية جاء فيها، "ينعقد مؤتمرنا في ظل واقع دولي أصبحت فيه الولايات المتحدة الأمريكية الاستعمارية سيد العالم، وترافق مع ذلك انهيار النظام العربي الرسمي، واستسلامه شبه الكامل للغزوة الصهيونية وما ولدته من واقع عربي جديد كان من أخطر نتائجه على الصعيد الوطني، انحراف القيادة المنتفذة لمنظمة التحرير الفلسطينية وقفزها عن البرنامج الوطني وتعاطيها مع المشروع الأمريكي-الصهيوني، مما يمهد لتصفية كاملة للقضية الفلسطينية، خاصة وأننا اليوم نشاهد حالة استسلام رسمية شبه كاملة، اذ بات واضحاً مدى الاستعداد للاعتراف بهذا الكيان ليس على الصعيد العربي الرسمي فقط بل وعلى الصعيد الرسمي الفلسطيني كذلك".

وبناءً على تحليله هذا طرح الحكيم تساؤلاً هاماً بقوله "على ضوء كل هذا: ما هو موقفنا وكيف يمكن مجابهة هذا المخطط؟ كيف نواجه هذه اللحظة السياسية الخطيرة التي تهدد بتصفية القضية الفلسطينية، وتدمير الإنجازات والمكتسبات الوطنية الكبرى التي حققتها الثورة الفلسطينية المعاصرة؟".

كيف يمكن أن نفرض على القيادة المنتفذة في م.ت.ف الخروج من هذا المجرى الخطير والعودة للالتزام ببرنامج الإجماع الوطني؟. وكيف يمكن أن نعمل لحشد إطار وطني فلسطيني مناقض لمشروع الحكم الإداري الذاتي الذي يراد فرضه على شعبنا كسقف للحل السياسي الإمبريالي الصهيوني المطروح للقضية الفلسطينية؟".

أجاب عليه كما يلي "إن مواجهتنا للمخطط المطروح وتصعيد مقاومته يلقي على عاتقنا مسؤولية أساسية لتحشيد كافة القوى السياسية الفلسطينية المناهضة لهذا المشروع بهدف الحفاظ على م.ت.ف وحماية برنامجها الوطني.

وفي هذا السياق، أضاف القائد الراحل الحكيم قائلاً "إن مواجهتنا وتصدينا للواقع السياسي المعقد بات يتطلب العمل الجاد لإحياء واستنهاض حركة الجماهير العربية من

خلال إعادة الاعتبار نظرياً وعملياً لشعارات الوحدة العربية والديمقراطية والتقدم الاجتماعي والعمل على إقامة أوسع جبهة عربية، من خلال التيار الوطني والقومي والماركسي.

ثم تحدث القائد الراحل عن التجديد وضرورته في حياة الحزب، راسماً بذلك ملامح المستقبل بقوله " إن فهمي للتجديد لا يقوم على أساس أنه موضة لا بد أن نمارسها ولا يقوم على أساس شكلي أو ردة فعل على أحداث جرت في هذا العالم.

إن التجديد ضرورة موضوعية وعملية دائمة ومتواصلة يفرضها منطوق الحياة والتطور. والتجديد ليس كلمة تقال، بل هي مضامين وتغيير جذري لأسلوب وعادات وطرائق عمل أصبحت بالية تحتاج للتغيير، لأننا لا نستطيع مواجهة المرحلة الجديدة بنفس الأساليب والأدوات والطرق القديمة.

إننا أمام واقع جديد ووضع جديد وبداية معالم مرحلة جديدة، تتطلب استراتيجية جديدة على ضوء المتغيرات الكبرى في العالم من ناحية، وعلى ضوء تجربة الثورة الفلسطينية وما أفرزته المرحلة السابقة من دروس.

وفي ختام مداخلته الافتتاحية في مؤتمرنا الوطني الخامس، قال القائد الراحل مخاطباً رفاقه " إن القيمة الحقيقية لهذا المؤتمر أن يحدث ثورة في أوضاعنا، أن يردم الهوة ما بين خطابنا السياسي وواقعنا وممارستنا، وهذا غير ممكن إلا إذا استطعنا النهوض بواقعنا نهوضاً شاملاً وهذا هو التحدي الذي يواجهنا، فهل سنكون بمستوى هذا التحدي؟ نتائج مؤتمرنا ستعطي الجواب".

ضوء مداولات ومناقشات المؤتمر، أصدرت الجبهة التقرير العام للمؤتمر في آب 1993 الذي تضمن أربعة عناوين رئيسية: 1- التقرير السياسي. 2- الوثيقة النظرية. 3- التقرير التنظيمي. 4- ملخص التقرير العسكري، سنتناول فيما يلي عرضاً ملخصاً لكل من التقرير السياسي والوثيقة النظرية.

التقرير السياسي :

تناول هذا التقرير بالتفصيل مقدمات الانتفاضة الشعبية الأولى (1987) وتقييم الجبهة ورؤيتها للانتفاضة من حيث محاولات التصفية وعوامل التصعيد والاستمرار، ارتباطاً بأوضاع م.ت.ف .

أما عن نظرة الجبهة الشعبية للانتفاضة، فقد أوضح التقرير أنه " لم يكد يمضي وقت طويل على اندلاع الانتفاضة وتواصلها بزخم وعنفوان ثوريين، حتى بدأت تتبلور على أرض الواقع وفي الواقع وفي الممارسة السياسية العملية على الساحة الفلسطينية نظرتان مختلفتان إزاءها:

الأولى: يمثلها اليمين الفلسطيني وبعض القوى الديمقراطية، وترى في الانتفاضة الفرصة المواتية التي يتوجب استثمارها سياسياً وبأسرع وقت ممكن قبل انطفاء جذوتها.

الثانية: هي نظرة الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين التي ترى في الانتفاضة مرحلة نوعية جديدة من مراحل النضال الفلسطيني جعلت من هدف الدولة امكانية واقعية، وهي من العمق والأهمية بحيث يستوجب الأمر توفير عوامل استمرارها وتجديدها وتصعيدها لبلوغ مراحل نضالية أعلى، توفر إمكانات إحداث تعديل في ميزان القوى يسمح برحيل الاحتلال وتسليمه بحقوق شعبنا الوطنية المشروعة وفي مقدمتها حقه في العودة وتقرير المصير وإقامة الدولة المستقلة على ترابه الوطني.

أما عن علاقة الجبهة الشعبية وموقفها من م.ت.ف، وبدون القفز أو تجاوز الدور الذي لعبته البرجوازية الفلسطينية في الثورة المعاصرة، التي أسهمت -كما يقول التقرير- "في تحقيق مجمل المكاسب والإنجازات لشعبنا وفي مقدمتها: ترسيخ الهوية الوطنية الفلسطينية وتكريس منظمة التحرير كياناً سياسياً جامعاً لشعبنا".

وفي هذا السياق يضيف التقرير "بما أن دور البرجوازية الفلسطينية هذا حقيقة واضحة، ليست موضع نقاش بالنسبة لنا، فإن ما نركز عليه هو الجانب الآخر من الصورة الذي نعتقد بمسؤوليته عن العديد من الأزمات التي هددت الثورة ومنجزاتها بالتبديد والضياع. ويضيف التقرير، "إن هذه الفئة التي اتسعت وازداد حجمها ودورها في صياغة القرار الفلسطيني، تقف بحكم طبيعتها وبنيتها ضد الإصلاح الديمقراطي وتقوم بالترويج لسياسة "الاعتدال" و "الواقعية" كما تقدم الغطاء السياسي النظري الإعلامي لمجموع السياسات اليمينية الخاطئة، وفي سبيل الحفاظ على الامتيازات والمصالح الطبقية التي تكونت على مدار السنوات السابقة.

إن الهدف من كل ما سبق ذكره حسب التقرير السياسي "هو الوصول إلى النقطة الأساسية التالية: بلورة وصياغة الخط السياسي للجبهة إزاء العلاقة مع البرجوازية الفلسطينية والوحدة الوطنية الفلسطينية في إطار منظمة التحرير. والذي يمكن تحديد عناوينه الأساسية بما يلي:

أولاً: الوحدة الوطنية الفلسطينية هي قضية مبدئية، وهي في مرحلة التحرر الوطني ترقى إلى مستوى القانون الذي لا يمكن تجاوزه أو القفز عنه في خوض عملية الصراع وتحقيق أهداف الشعب الفلسطيني.

ثانياً: إن صيغة الوحدة الوطنية هي صيغة جبهوية ائتلافية تضم مختلف الطبقات والفئات والشرائح الوطنية المعادية للاحتلال والمستعدة للنضال من أجل تحقيق البرنامج الوطني.

ثالثاً: إن م.ت.ف هي صيغة جبهوية للوحدة الوطنية الفلسطينية.

رابعاً: إن م.ت.ف هي بالنسبة لنا الكيان السياسي للشعب الفلسطيني الذي يجسد هويته وشخصيته الوطنية المستقلة، وهي الممثل الشرعي الوحيد للشعب الفلسطيني في جميع أماكن تواجده.

خامساً: وبسبب من خصوصية وتعقيدات معركة التحرر الوطني الفلسطيني فإنها لا يمكن أن تحقق كامل أهدافها بقيادة البرجوازية الفلسطينية. فقد كشفت التجربة عن تردها وتذبذبها وقصر نفسها وعجزها.

أما عن العلاقة مع القوى الإسلامية، فيشير التقرير إلى ما حصل من تطور عميق على مواقف وممارسة القوى الإسلامية على الساحة الفلسطينية، "تمثل بانخراطها في الانتفاضة ومجابهة الاحتلال، يضاف لذلك، موقف هذه القوى (حماس، والجهاد الإسلامي) من عملية التصفية السياسية التي ابتدأت فصولها منذ مؤتمر مدريد ولا تزال تتوالى".

وفي هذا الجانب يضيف التقرير "إننا ونحن نؤكد على هذه النقلة، وهذه التطورات، وإيجابية التعامل مع القوى الإسلامية، فإن ذلك يفرض بالمقابل ضرورة التنبه لرؤية هذه القوى وتكتيكاتها تجاه م.ت.ف، وتجاه البرنامج الوطني المرحلي، إضافة إلى مواقفها وممارساتها الاجتماعية، كما أن النضال الديمقراطي لجذب هذه القوى وإقناعها بأهمية العمل الوحدوي، والانخراط في م.ت.ف على قاعدة الإصلاح الديمقراطي، وعلى قاعدة تحشيد الجهود والطاقات، بعيداً عن سياسة فرض المواقف الإيديولوجية، هو أمر هام وحيوي لتوسيع قاعدة اللقاء وتحييد عناصر الإفتراق، فما يواجه شعبنا وقضيتنا يحتاج لكل الطاقات والجهود والإمكانات".

الوثيقة النظرية الصادرة عن المؤتمر الوطني الخامس :

تناولت هذه الوثيقة في مقدمتها موضوعاً شكلاً مدخلاً هاماً لها بعنوان "أفكار أولية حول أزمة الماركسية اللينينية" ناقش من خلالها، بمنهجية نقدية، انهيار الاتحاد السوفيتي وانعكاس عملية الانهيار على الوضع الدولي، وعلى الحركات الثورية والتحريرية في العالم، وقدم رؤية الجبهة وتحليلها لهذا الانهيار، تتلخص في "أن حزبنا يرى أن المنهج العلمي في بحث هذه القضايا يستدعي معالجة نقدية وملموسة وموضوعية بعيداً عن أية قوالب جامدة، وعن أية سلطة إلا سلطة العقل والمنطق والجدل الموضوعي للحقائق

العلمية، وإن بحثاً كهذا، ما يتطلب قراءة نقدية جديدة للماركسية تعيد إنتاج الإدراك النقدي الماركسي ذاته لدراسة الاشتراكية، والوقوف على التطورات والظواهر الجديدة في العالم المعاصر وصولاً إلى صياغة الاستخلاصات والاستنتاجات والتعميمات النظرية والفكرية - السياسية، التي تؤسس للتجديد الثوري المطلوب" .

وتحت عنوان "الماركسية منهج حي وليست عقيدة جامدة" أوضحت الوثيقة، موقف الجبهة وثباتها على هويتها الفكرية ... الماركسية ومنهجها المادي الجدلي، حيث أكدت أن النظرية الماركسية صاغت على الصعيد الفلسفي الديالكتيك المادي، الذي " شكل ثورة حقيقية في المعرفة والتفكير .

انطلاقاً من هذا الفهم -كما تضيف الوثيقة - وعلى أساس "المنهج لم تعلن الماركسية أفكاراً أو نظرية مكتملة ونهائية. بل على العكس من ذلك، حيث أكدت على أنها نظرية النمو الدائم التي تعكس الحركة الأبدية للحياة وقد أعطت الماركسية بهذا المنهج حلاً مبدعاً لعلاقة الفكر بالواقع، علاقة النظرية والمعرفة بالممارسة والتطبيق العملي .

استخلصت الوثيقة شعاراً موضوعياً بعنوان "واجب تجديد الماركسية والدفاع عن الخيار الاشتراكي" انطلاقاً من وعيها لأهمية التمييز بين النظرية والنظام الاشتراكي "فانهيار الاشتراكية القائمة لا يعني على الإطلاق انهياراً للماركسية كما يحاول أن يروج لذلك خطاب الإمبريالية والرجعية.

وإذا كانت أزمة النظام الاشتراكي المحقق قد بينت أنها أزمة بنيوية مستقلة قادت إلى الانهيار، فإن أزمة النظرية الماركسية لا تمس جوهرها ومنهجها المادي -الديالكتيكي- التاريخي، ولذا فإنها تعتبر أزمة نمو ناجمة عن الجمود العقائدي والممارسات والتطبيقات الخاطئة.

واستنتجت الوثيقة بحق "أن أزمة الاشتراكية المحققة وانهيارها بالنسبة لنا لا تعني ويجب أن لا تعني انهيار الفكرة الاشتراكية أو انهيار الخيار الاشتراكي لنا ولشعوب المعمورة كافة بل العكس إذ أن الأزمة والانهيار أكدا الفكرة والخيار".

وإلى جانب تأكيد الوثيقة الفكرية على هذا الفهم وضرورة تمثله في الممارسة اللاحقة وفي عملية التجديد التي تتصدى لها، فقد لخصت رؤية الجبهة الشعبية لمناحي التجديد في المسائل التالية:

أولاً: التجديد النظري العام: ويتلخص بالإنشاد لمنهج النظرية الماركسية العلمي والتأكيد على ضرورة إعادة النظر بكل ما شاخ في المقولات والمفاهيم والأفكار والإنشاءات التي ارتبطت بزمان محدد وظروف محددة وهو الأمر الذي أكده ماركس وانجلز ولينين.

وإذ يؤكد حزبنا -حسب الوثيقة- هويته الفكرية هذه فإنه يشرع بالانفتاح على الماركسية بكل تياراتها محترماً كل من اسهم في تطويرها كما يحترم حق الاجتهاد على أرضيتها والحوار الديمقراطي الذي يستهدف الإسهام في إعادة إنتاجها.

ثانياً: في فهم الرأسمالية المعاصرة وواقع العالم الثالث: "إن الرأسمالية التي تحدث عنها ماركس قبل (150) عاماً ليست هي رأسمالية اليوم التي تشمل العالم بأسره، فالرأسمالية المعاصرة شهدت في العقود الأخيرة عملية واسعة للعولمة والتدويل شملت تدويل رأس المال وعملية الإنتاج والعلاقات الإنتاجية والسوق وحتى العمل.

ولا شك في أن تقدم الرأسمالية المعاصرة يجد أحد أسبابه في نهب العالم الثالث والنجاح في ربطه بعجلة الاقتصاد الرأسمالي والسوق الرأسمالية عبر آليات متجددة تبعية وإعادة الإنتاج التابع في بلدانه المختلفة، وقد عمق النهب الإمبريالي للعالم الثالث من الهوة بين المركز الإمبريالي وأطرافه الأمر الذي ولد تناقضاً حاداً أصبح يؤثر على مصائر البشرية بأسرها، ونتيجة هذا الأمر ولأسباب عديدة أخرى استمرت قضايا التخلف والتبعية والفقير مستعجلة في العالم الثالث وأضيفت إليها معضلات جديدة كالصحراء وتلوث البيئة واستنزاف الموارد والمديونية وغيرها".

ما يؤكد كما تستنتج الوثيقة على أن "تجديد الماركسية يجب أن يعني استيعابها لواقع العالم الثالث وخصوصيته والتطورات التي شهدتها ارتباطاً بالتطورات العالمية ككل، وعلى ماركسيي العالم الثالث الاستفادة من خبرة التجربة السابقة للعمل على إنتاج

الماركسية الوطنية المتميزة والتجديد النظري للترسانة الفكرية - السياسية بالكشف عن القوى ذات المصلحة في التنمية المستقلة والتقدم الاجتماعي. وعلى الماركسيين في هذا العالم ونحن من ضمنهم النضال من أجل الديمقراطية الحقيقية وبناء المجتمع المدني ونبذ سياسة حرق المراحل أو القفز عن قوانين التطور الموضوعي".

ثالثاً: في تجديد الحزب: ويتكثف التجديد على هذا الصعيد في إعادة الاعتبار للحزب الماركسي كطليعة واعية ومنظمة ومكافحة، يقوم في بنائه الداخلي وحياته وعلاقاته الداخلية وآليات عمله وعلاقاته مع الجماهير على أساس ديمقراطي فعلي وبحيث تتحول الديمقراطية فيه إلى نمط تفكير وحياة أي إلى منهج وان التجديد في الحزب يجب أن لا يقتصر على التجديد النظري في المفاهيم والمبادئ أو في ديمقراطية بنائه وعلاقاته بل يجب أن يشمل تجديد هيئاته والمسؤوليات فيه بشكل ديمقراطي.

وفي إطار هذا البحث الموضوعي طُرِحَتْ قضية "التحول" في الجبهة لكي تنتقل من حزب برجوازي صغير إلى حزب يسترشد بالماركسية ومنهجها في عملية تحوله إلى الحزب الثوري الديمقراطي، وقد عنى ذلك -كما يستطرد تقرير المؤتمر الخامس- " انكباباً جدياً على نقد التجربة السابقة والسعي لامتلاك المنهج المادي الجدلي الخلاق ومحاولة تطبيقه في تحليل الظروف الملموسة ورسم الإستراتيجية والتكتيك وبناء الأدوات القادرة على القيام بذلك".

ثم يضيف التقرير في تأكيده على أهمية التحول وإصرار الجبهة على تحقيق هذه العملية " إن انهيار النموذج الحزبي الذي يشكل مثلاً للتحول لا يعني سقوط فكرة التحول أو توقف العملية ذاتها، تماماً كما أن انهيار النموذج الاشتراكي لا يعني سقوط فكرة الاشتراكية ولا سقوط النهج الماركسي المادي الجدلي. كما لا يعني سقوط الحاجة إليهما وضرورة تعميق الرؤية حولهما. لكن تجربتنا وتجربة غيرنا. وبقدر ما تؤكد على صحة خيارنا. بنفس القدر تؤكد على ضرورة توفر تصنيفات أكثر دقة وعلمية للديمقراطيين

الثوريين ولأحزاب الطليعية ولمعايير الاسترشاد بالماركسية والاشتراكية العلمية والالتزام بالمنهج المادي الجدلي".

إن تجربة الجبهة الشعبية عبر العقود الماضية تبين أن عملية التحول، "هي عملية موضوعية تحكمها مجموعة عوامل وظروف موضوعية وذاتية تفعل بالاتجاهين الايجابي والسلبي. فتجعل منها عملية متناقضة ومعقدة، ولا تتم بضربة سحرية أو بتغيير اللافتة، بل بنضال شاق وصعب وجهود كبيرة ومثابرة من أجل حسم التناقض الأساسي الذي يحكم تطوير التنظيم منذ البداية حتى النهاية. ألا وهو التناقض بين البنية الفكرية – السياسية والتنظيمية والممارسة العملية السابقة الأصلية وبين البنية الفكرية – السياسية والتنظيمية والممارسة العملية القائمة على أساس الالتزام بالمنهج الماركسي المادي – الجدلي قولاً وعملاً. وهي عملية واعية تقودها العناصر المتقدمة من الديمقراطيين الثوريين الأكثر اقتراباً من الفكر الاشتراكي العلمي، والساعية لامتلاكه وتمثله، والتي تشكل العامل الذاتي الأهم والحاسم في الارتقاء بالتنظيم نحو مواقع الطليعة الثورية تدريجياً، فمن مظهر ثانوي في التنظيم يتحول الاتجاه اليساري إلى مظهر رئيسي سائد من خلال انحسار مواقع ومواقف اليمين المحافظ، فيعيد بناء التنظيم ويرتقي به ككل على أساس المنهج المادي الجدلي في كافة المجالات، ليصبح بالفعل حزباً ماركسياً يمثل طليعة واعية للطبقة العاملة ولعموم الكادحين وتجسيداً صحيحاً لعلاقة الطليعة بال جماهير الكادحة والمعبر في جوهره عن ارتباط النظرية الاشتراكية العلمية بالحركة العمالية والجماهير الشعبية".

لقد طرح المؤتمر الوطني الخامس أسئلته الموضوعية، الملحة، ارتباطاً بمسيرة الجبهة التاريخية منذ مؤتمرها الثالث، ملخصاً وبصورة مكثفة هذه التساؤلات في السؤال المركزي التالي: ما هي حصيلة التطور على صعيد التحول الفكري والتنظيمي للجبهة؟ وما هو واقعنا الراهن؟ إنه أيضاً السؤال المائل حتى اللحظة.

وفي محاولته الإجابة على هذا السؤال يورد التقرير عدداً من الإشكاليات أو العقبات التي حالت أو عرقلت عملية التحول، وهي " ظواهر ومساائل وإشكاليات جديدة يجب أن نأخذها بعين الاعتبار، ألا وهي:

تفاقم حدة الصراع على الجبهة الثقافية وضرورات المواجهة المتكاملة للآلة الدعائية والإعلامية الإمبريالية والصهيونية والرجعية.

متطلبات النضال الوطني الفلسطيني في الظروف المستجدة.

ضرورة الارتقاء بسياسات ومواقف الجبهة لتلبية المستلزمات الجديدة للعمل الوطني وإبراز دور الحزب بالعملية الجارية على صعيد حركة التحرر الوطني وال جماهيري العربية.

ضرورة امتلاك فهم علمي للمسألة الدينية في ظروفنا الملموسة والاهتمام بالحياة الروحية للناس.

ازدياد متطلبات التطور النوعي للجبهة على صعيد الامتلاك الأعمق للفهم والممارسة العلمية للعلاقة والعمل مع الجماهير في ظل الطموح للتحول إلى حزب جماهيري مكافح. مواجهة تحديات انهيار المنظومة الاشتراكية وضرورات تجديد النظرية والحركة الثورية ومواجهة تحديات المرحلة الجديدة.

مواجهة تشوهات وثرغات العمل الأيديولوجي التي وقع بها الحزب.

وعلى قيادة الحزب والجهات المختصة وقيادات الفروع والمناطق أن تولي اهتماماً أكبر بتدقيق المقاييس النوعية لفاعلية العمل الأيديولوجي وخاصة لقدرة الحزب على إعطاء أجوبة واقعية ومعللة علمياً لمعضلات الثورة والقضية الوطنية والقضايا القومية.

ومن أجل ضمان تحقيق كل ما سبق من برامج وآليات عمل يرى التقرير أن الشرط لتطور الجبهة الشعبية كحزب ثوري يكمن في " إمساكنا بحلقة مركزية لعملنا على هذا الصعيد، ومن خلال التدقيق بواقعنا الراهن نستطيع القول أن الحلقة المركزية لعملنا الأيديولوجي في المرحلة الجديدة، من تطورنا تتمثل بالاستمرار في تعزيز وتعميق امتلاك المنهج المادي الجدلي التاريخي من قبل كادر الحزب وهيئاته القيادية تحديداً والعمل

على استخدامه الخلاق في إنتاج النظرية وتطويرها في ظروفنا الملموسة بحيث يجب أن نفهم هذه المهمة ككل متكامل وكعملية موحدة ، فلا نعزف عن الإنتاج ونهاب خوض مجالاته انتظارا لاكتمال امتلاك المنهج".

الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين والبيروسترويكيا:

لم يكن تأثير البيريسترويكيا في الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين بالمستوى والدرجة عينهما عند الحزب الشيوعي الفلسطيني والجبهة الديمقراطية لتحرير فلسطين. "فلم تحدث، في التنظيم، أية هزات تنظيمية، أو فكرية، أو سياسية، عميقة؛ وقد تركزت تأثيرات البيريسترويكيا بدرجة ملحوظة على الكادرات الوسطى، وخاصة في أوساط المتقنين"[11].

ويمكن للمرء ان يلحظ ان هامشاً أوسع من الديمقراطية الداخلية في التنظيم قد ميز الحياة الداخلية في الجبهة خلال السنوات الاخيرة. وقد تجلى ذلك في كثرة عدد المؤتمرات التي عقدتها، وتعقدتها، الجبهة، ويشارك فيها عدد كبير من الكوادر. ولا شك في ان هذا الاسلوب خفف، إلى درجة عالية، من وطأة، وصرامة، المركزية الديمقراطية، وحافظ، بمعنى من المعاني، على وحدة الجبهة وتنفيس حدة أية تناقضات جرت، أو يمكن أن تجري.

ولعل "مناعة" الجبهة تجاه البيريسترويكيا تعود، بشكل رئيس، إلى أن الجبهة، وعلى الرغم من تأثرها الفكري والسياسي بالسوفييات، ظلت، إلى حد بعيد، امينة لتراثها الفكري والسياسي الخاص، وهو التراث الذي حافظ على درجة من التمايز والاختلاف عن الخط السوفيياتي، فقد ظلت اعتبارات السياسة الوطنية والقومية للجبهة تفوق وزن وأهمية الاعتبارات الايديولوجية وفي ذروة اقترابها من الماركسية السوفيياتية لم تبلغ "الشعبية" مستوى الانصهار، أو التماهي، الفكري والسياسي معها، رغم تفاوت حدة الموقف النقدي بين الرفاق أعضاء الهيئة القيادية إزاء التطورات في الاتحاد السوفيياتي .

في ضوء ذلك، يمكن تسجيل الاستنتاجات التالية :

ان مستوى تأثر الشعبية بالبيريسترويكا، على الصعيدين النظري والتنظيمي، لا يسمح بالاعتقاد بان تغيرات جوهرية حاسمة يمكن أن تحدث، وان كان ذلك لا يمنع حدوث تعديلات جزئية في هذه القضية، أو تلك، أو في هذا الموقف، أو ذاك، ويمكن أن تنشأ عن البيريسترويكا درجة من تكسر هيبة "الماركسية - اللينينية" كأيدولوجيا للجبهة، وتبلور اتجاهات على أساس الموقف منها. اما على المستوى التنظيمي، فيمكن تصور حدوث تراخي في سطوة المركزية الديمقراطية وفتح هوامش أوسع للديمقراطية داخل التنظيم.

تباعداً سياسياً متصاعداً بين مواقف "الشعبية" والمواقف السوفياتية، والروسية لاحقاً .
خروج تدريجي من فلك "الماركسية السوفياتية".

المحطة السادسة: المؤتمر الوطني السادس - تموز 2000

بعد سبعة أعوام على انعقاد المؤتمر الوطني الخامس، عقد المؤتمر الوطني السادس في تموز 2000 في ظروف ومستجدات سياسية مغايرة - بل ونقيضه في جوهرها - لظروف ومعطيات المرحلة التاريخية السابقة منذ إعلان الكفاح المسلح الفلسطيني على أثر هزيمة 1967 حتى تاريخ انعقاد المؤتمر الوطني الخامس و الكونغرس الحزبي الأول، حيث شهدت الساحة الفلسطينية متغيرات نوعية من منطلق سياسي هابط بدأ منذ مؤتمر مدريد ومفاوضات واشنطن وصولاً إلى إعلان المبادئ في أوسلو وقيام السلطة الفلسطينية في تموز 1994، وتواصل المفاوضات العبثية بين القيادة المنتفذة في م.ت.ف من ناحية وحكومات العدو الإسرائيلي من ناحية ثانية.

في هذا المؤتمر، ألقى الرفيق جورج حبش، مؤسس حركة القوميين العرب والجبهة الشعبية لتحرير فلسطين، خطابه الخاص والاستثنائي الذي أعلن فيه تسليم دفة القيادة التنظيمية لرفاقه في المؤتمر .

بدأ الحكيم خطابه مستذكراً مسيرة الجبهة الشعبية الطويلة، ومستذكراً رفاقه الأوائل الذين وهبوا عمرهم في سبيل قضية فلسطين والأمة العربية، ولكن رغم كل هذه المسافة الزمنية الممتدة بين أيام الشباب وصولاً إلى لحظة الشيخوخة، وهي مسافة بذل فيها الحكيم قصار جهده دفاعاً عن حقوق وتطلعات شعبنا وأمتنا، ورغم ذلك - كما قال الحكيم - "وصلت الأمور إلى هذه اللحظة والمرحلة، حيث التراجع والإحباط والتساوق مع المشاريع (الأمريكية . الإسرائيلية)"، ومع ذلك - كما أضاف الحكيم - "ورغم كارثية اللحظة وقساوة التحديات، إلا أنني لا زلت أدرك طبيعة الصراع، وأدرك أصالة هذا الشعب وهذه الأمة، كما أعرف دروس التاريخ، وبأن الهزائم والإحباط ومهما امتدت زمنياً فإنها تبقى مؤقتة وعابرة، فالشعوب في نهاية المطاف هي صاحبة الكلمة والفصل.

تناول حديث الحكيم إلى رفاقه في المؤتمر، سؤالاً أساسياً جوهره ماذا مثلت الجبهة أثناء وجودي كأمين عام لها؟ وأجاب بقوله " لقد مثلت الجبهة وفق حقائق التاريخ والواقع، بتضحياتها، بدماء شهدائها، وصمود أسراها، وعطاء أعضائها، ورؤيتها السياسية، وممارستها النضالية قضية كبيرة تجلت في التفاف قطاعات شعبية واسعة حولها على المستويين الفلسطيني والعربي.

ووفق قناعة ورؤية الراحل الحكيم، فإن العامل الأساسي في تميّز تجربة الجبهة الشعبية وخصوصيتها التي نالت كل هذا الإعجاب وهذا الدعم والتأييد، ولعبت كل هذا التأثير فلسطينياً وعربياً ودولياً، يعود بالأساس وبالدرجة الأولى إلى تشابك الخط السياسي الذي مثلته الجبهة مع المشروع الوطني التحرري بالخط القتالي... والسير في خطوات ملموسة في بناء الأداة التنظيمية - الجذع الذي يحمل هذين الفرعين.

أما بالنسبة للخط السياسي التي سارت على أساسه الجبهة، وأعطاهما كل هذا التميّز، فهو يتمثل كما رأى الحكيم بأربعة مفاصل رئيسية.

المفصل الأول: امتلاك الجبهة لرؤية علمية واقعية للعدو وتحالفاته وتبرز قيمة هذا الوعي بصورة أعمق عندما نستذكر حالة الخط التي رافقت تجارب شعبنا التاريخية على هذا الصعيد.

لقد طرحت الجبهة وبوضوح شديد فهمها ورؤيتها لمعسكر الأعداء، وكشفت الأسس الاقتصادية والسياسية التي تكمن وراء الحزب المعادي، وبينت خصائص المشروع الصهيوني كمشروع امبريالي استيطاني، كل هذا وسواه أوصلنا إلى استنتاج محوري مفاده: أن حالة الاشتباك التاريخي بيننا وبين المشروع الصهيوني ستتواصل وتستمر بحكم طبيعة التناقض الذي يحكم الصراع، باعتباره تناقضاً تناحرياً حصيلته النهائية: إما نحن أو المشروع الصهيوني.

المفصل الثاني: رؤية وقناعة الجبهة بضرورة تحشيد الجماهير الفلسطينية بدون استثناء. من هنا كان تركيز الجبهة على أهمية أن تكون القيادة قادرة من حيث رؤيتها وفكرها وممارستها الطبقيّة على حماية مصالح وحقوق الشعب.

وأضاف الحكيم قائلاً: ولعل أحد أسباب إخفاقاتنا أننا لم نستطع عند اللحظة المناسبة، أن نكون بمستوى ترجمة هذا الخط الصائب فأضعنا الفرصة التاريخية السانحة لمواجهة انحرافات البرجوازية وخط سيرها المتهافت سياسياً.

المفصل الثالث: ترابط العمل الوطني الفلسطيني مع العمل القومي العربي؛ والذي يعكس رؤية الجبهة لخصوصية الصراع وموازن القوى وللبعد القومي كحاضنة للبعد الوطني. المفصل الرابع: البعد الدولي؛ حيث سعت الجبهة نظرياً وعملياً لحشد أوسع إطار دولي لنصرة القضية الفلسطينية إلى جانب بعديها الفلسطيني والعربي.

هذه في تقديري -يقول الحكيم- أهم العوامل التي جعلت من الجبهة قضية مميزة في تاريخ الشعب الفلسطيني المعاصر، والآن هل فقدت هذه العوامل صحتها وحيوتها؟ وهل بالإمكان استعادة دور الجبهة ومكانتها بدون إعادة تحديد هذه المفاصل الرئيسية التي ميزت خط الجبهة السياسي على مدار سنوات نضالها؟ -يجيب على سؤاله؟

إنني على قناعة تزداد عمقاً سواء بالمعنى الفكري أو كدروس للتجربة، بأن هذه النواظم تشكل معياراً واختباراً في العمق إذا ما أردنا أن تغادر الجبهة دوائر ركودها وتراجعها وأزمتها نحو الفعل والمبادرة والتجدد واستعادة ثقة الحركة الشعبية بها وبمشروعها الوطني والقومي التحرري.

وفي ختام خطابه التاريخي، حرص الحكيم على مطالبة رفاقه في المؤتمر، بضرورة " تحديد موقف سياسي صحيح وصريح حول القيادة اليمينية يقوم على قاعدة الابتعاد عن التذيل لها أو السماح لها باحتواء الموقف الآخر تحت أية ذرائع.

في هذا المناخ المفعم بالمشاعر الذاتية والموضوعية الصادقة تجاه القائد المؤسس، إلى جانب المناخ السياسي العام الزاخر بالمتغيرات والتراجعات السياسية الخطيرة التي أصابت الأوضاع العالمية والإقليمية والعربية، خاصة القضية الفلسطينية في ظل هيمنة التحالف الإمبريالي الصهيوني المعولم، استكملت الجبهة عقد مؤتمرها الوطني السادس، الذي أصدر وثيقتين هما: الوثيقة السياسية بعنوان " نحو رؤية سياسية جديدة للمرحلة"، والوثيقة التنظيمية بعنوان "نحو رؤية تنظيمية جديدة".

الوثيقة السياسية :

هذه الوثيقة هي خلاصة الحوار والتفاعل الذي شهدته منظمات الجبهة الشعبية في الوطن والشتات والذي توج في المؤتمر الوطني السادس للجبهة.

ففي الفصل الأول بعنوان :لا حلم خارج الواقع ولا مستقبل دون حاضر واما، تشير الوثيقة إلى "أن عملية أوسلو وما ترتب عليها مرتبطان تماماً ومستغرقان بالكامل في النتائج المادية والمعنوية التي أفضى إليها مجمل الصراع طيلة العقود السابقة، وهذا هو السبب وراء الخطوة المنهجية للجبهة الشعبية، التي ارتأت عند قراءة أزمة الحركة الوطنية الفلسطينية وفي السياق أزمة الجبهة الشعبية، العودة بالظواهر والنتائج المحققة إلى مقدماتها التاريخية من اجتماعية وسياسية وفكرية...الخ.

هذه الخطوة، كانت تعكس قناعة راسخة للجبهة بأن الاستمرار في ذهنية معالجة النتائج دون التوغل في الأسباب، يعني مواصلة الدوران في حلقة مفرغة عدا عن كونه يحمل مخاطر تشويه الوعي، وإشاعة الوهم، ومراكمة الأخطاء، وبالحصيلة، تبيد مزيد من الزمن ومكونات القوة والمستقبل".

وبالتالي: يجب أن يبقى ماثلاً في الذهن ونحن نحاول قراءة الواقع الراهن، أن التراجع يحمل أيضاً بعداً إنهاضياً، ويحفل بدروس قيمة، دون احترامها ووضعها تحت الضوء، وتحويلها إلى قوة فعل وإعادة بناء، تتحول إلى قوة استتزاز معنوي ومادي مدمرة.

لعل النموذج الأبرز على ما تقدم، هو ما نلمسه ونعيشه اليوم كحزب وحركة وطنية، حيث تبين لنا، أن المشكلة لا تكمن، في حدوث الهزيمة فقط، وإنما فقط في عدم الوصول إلى رؤية فكرية - سياسية تتخطى الهزيمة فكراً وممارسة، وفي حالة العجز التي تلف مختلف تيارات الحركة الوطنية الفلسطينية ومسمياتها".

وقد قاد هذا الواقع إلى شبه إحباط وشلل، وإلى تدني الثقة بين الكتلة الجماهيرية والحركة السياسية المنظمة من ناحية، وبين الأحزاب وقواعدها من ناحية أخرى، حيث تسود حالة من الإرباك والتذمر واللافعل.

يفرض ما تقدم -كما تقول الوثيقة- "ضرورة إعادة التدقيق بالمسائل، والحذر الشديد عند قراءة واقع الحال الفلسطيني راهناً، وذلك في ضوء ما أفرزته الحياة من حقائق منذ توقيع اتفاق أوسلو وحتى الآن، والتي تدل على عمق وأسباب واستمرار الصراع التاريخي. إن ما تقدم يشكل الإطار، الذي يحمي التحليل من الوقوع في مهالك التسرع أو النزق أو الذاتية وأوهام أن بالإمكان قفل باب الصراع، الذي لا ينتهي إلا بانتهاء أسبابه".

لذلك، فإن المطلوب هو "الارتقاء بالرؤية والممارسة من مستوى المناهضة الدعاوية، أو ردود الفعل المتفرقة إلى مستوى المجابهة الفعلية، بمعنى تقديم البديل التاريخي الشامل، أي مجابهة مشروع أوسلو بمشروع نقيض كامل، يتيح الفرصة للمبادرة واستثمار كامل عناصر القوة، من فاعلة وكامنة، على قاعدة التواصل والقطع في الصراع في آن معاً. أما بالنسبة لأبرز المعطيات - المحددات التي لا بد من أخذها بعين الاعتبار بوصفها سمات أساسية للمرحلة، فالوثيقة تحصرها في خمسة معطيات:

المعطى الأول: أن السمة الأساسية للمرحلة هي التراجع والانكفاء/ الدفاع، فيما المشروع النقيض في حالة هجوم.

المعطى الثاني: ويستعرض أزمة الحركة الوطنية الفلسطينية، والتي هي من طبيعة تاريخية تراكمية، أسفرت عن نتيجتين أساسيتين:

استسلام القيادة الرسمية وخضوعها لمشروع التسوية الأمريكي - الإسرائيلي.

عجز قوى المعارضة، وتفاقم أزمتها متمثلة بعدم قدرتها على بلورة ولعب البديل الوطني القادر، من خلال توحيد صفوفها على أساس برنامج وطني مشترك يعبر عن نفسه بأطر تنظيمية وسياسية بما يؤمن الشرعية وبالتالي المرجعية البديلة عن القيادة التي تخلت عن البرنامج الوطني.

المعطى الثالث: ويتناول موضوع التناقض الرئيس والتناقضات الثانوية، حيث تطرح الوثيقة: "إن التناقض الرئيسي كان ولا يزال مع الاحتلال والشرائح المرتبطة به وتتم مواجهته بالمقاومة، وذلك بحكم طبيعة المرحلة باعتبارها مرحلة تحرر وطني وديمقراطي كون أهداف وحقوق الشعب الفلسطيني الأساسية لم تتحقق".

أما المعطى الرابع: فيتناول الواقع العربي الذي "بدأ يشهد حالة صراع بين القوى الدافعة في المشروع الأمريكي - الإسرائيلي، والقوى المتصدية لهذا المشروع. حيث يشهد الوضع العربي حالة من الحراك والتناقض الذي يتمظهر في مستويات مختلفة:

المستوى الأول: التناقض المتصاعد بين سياسة النظام الرسمي العربي الذي يميل للمهادنة وميوعة المواقف تجاه سياسات الحلف الأمريكي - الإسرائيلي وبين طموحات وأهداف الجماهير العربية.

المستوى الثاني: التناقض بين أهداف المشروع الأمريكي - الإسرائيلي للتسوية والحد الأدنى من الحقوق والمصالح القومية والوطنية للشعوب العربية.

المستوى الثالث: اتضاح حقيقة الدور الأمريكي في عملية التسوية والذي يقوم على تطويع مواقف الأنظمة العربية والطرف الفلسطيني والضغط عليها، بما يستجيب لشروط المواقف الإسرائيلية.

وحول مفهوم المرحلة وإدارة الصراع: ترى الوثيقة أن " شرطاً أولاً لإدارة الصراع على نحو فعال ونشط يكمن في القدرة على رؤية لوحة الصراع أو "مسرح العمليات" إن جاز التعبير، بشكل كامل ودقيق".

كما تتوقف القدرة على امتلاك رؤية سليمة ودقيقة، ضمن هذا الواقع المتشابك والمعقد والمتحرك، على توفير شروطها ومعاييرها، وعلى رأس هذه وجود أداة فكرية - سياسية - تنظيمية قادرة على تلبية الشروط الواجبة، بما يستدعيه ذلك ويقتضيه من مناهج تفكير وذهنية علمية وتغذية معرفية سليمة ومتواصلة، تشمل مختلف جوانب الواقع التاريخية والراهنة، ومختلف المستويات السياسية - الاجتماعية - الاقتصادية - الثقافية. فما دام المشروع الصهيوني يهدد كل جوانب حياة المجتمع الفلسطيني، إذن المواجهة معه يجب أن تجري عند كل جانب وفي كل زاوية تتبدى المساحة الشاسعة للصراع في: حق العودة - الدولة - القدس - السيادة - إزالة الاستيطان - المياه - الاستقلال الاقتصادي - الزراعة - حماية المؤسسات الوطنية المدنية - التعليم - الصحة - الرياضة - التنمية - الصناعة - التراث - الآثار - الحريات - البيئة - القانون - الموسيقى - السينما - المسرح - الأدب - العمل - الثقافة - التاريخ - العمارة - حرية المرأة - حقوق الطفل ..الخ. حيث يحتاج كل واحد من هذه العناوين إلى آليات وبرامج وكفاءات خاصة تتلاءم مع كل خصوصية من خصوصيات هذه العناوين، وعلى رأسها تعدد التجمعات الفلسطينية.

خلاصة القول -حسب الوثيقة- "أنا أمام لوحة واسعة متناقضة، ونشطة، متحركة ومفتوحة بالكامل على المستقبل ولنا بها بمقدار ما علينا. وبناء عليه، فمن غير الممكن التعامل معها بنجاح وبصورة متحركة باستمرار، دون وعيها على نحو كفو وشرط ذلك، امتلاك عقل ورؤية تصل إلى مستوى استيعاب كل حركية وتناقض ونشاط لوحة الصراع بكل أبعادها ومستوياتها الممتدة في المكان والزمان والوجدان، والتي تحكم المرحلة بما هي مرحلة تحرر وطني وديمقراطي ببعديها التحرري والاجتماعي في آن".

في ضوء ما تقدم، تحذر الوثيقة من " اعتبار م.ت.ف إطاراً أدى دوراً ووظيفة في مرحلة معينة، والآن استنفذت ذاتها، ووصلت إلى طور السقوط والتلاشي. إن التسليم بهذا الخيار يؤدي إلى التقاطع مع هدف الاحتلال لتصفية المنظمة، إضافة أنه يضرب بصورة نهائية المضمون الأساسي للمنظمة كمعبر عن وحدة الشعب الفلسطيني وكيانته الشرعية".

لكن بقاء الحال على ما هو عليه، وترك المسألة برمتها تحت رحمة الواقع -كما تضيف الوثيقة - فإن النتيجة إفساح المجال أمام المشروع الإسرائيلي لتصفية المنظمة دون مقاومة من ناحية، وتركها تحت رحمة وهيمنة الفريق المنتفذ من ناحية أخرى.

نلاحظ في هذا الجانب، أن الجبهة الشعبية ما زالت تتطوق في تعاملها مع م.ت.ف، بأنها وبالرغم من كل ما لحق بها، "لا تزال تمثل شعبياً وقانونياً إطاراً وطنياً جمعياً، ومعبراً معنوياً وكيانياً عن وحدة الشعب الفلسطيني، الأمر الذي يعني أن المنظمة تبقى معبراً عن معاني ومضامين وحدة الشعب السياسية، وبالتالي فهي ومضامينها ميدان لصراع القوى السياسية، دون أن يصل ذلك الصراع إلى حدود المساس بها كوجود قانوني وإطار مؤسستي عام".

يستدعي ما تقدم "تحويل موضوع منظمة التحرير إلى ميدان مجابهة ضد نهج يبدد دورها ومكانتها، ويواصل توظيفها بصورة استخداميه لخدمة خيار أوسلو، وهو ما يصب في خدمة محاولات الكيان الصهيوني شطب المنظمة وإنهائها. إذن فإن التعامل مع م.ت.ف مسألة متحركة ترتبط بمدى التزام المنظمة بالثوابت الوطنية الفلسطينية والدفاع عنها".

وهذا يفرض بالضرورة مغادرة مناهج التفكير والممارسة السابقة لقوى المعارضة على هذا الصعيد، بما يعنيه ذلك من ضرورة الانتقال لمناهج عمل أكثر فاعلية تحول م.ت.ف إلى عنوان لمواجهة ملموسة تشارك بها القوى الاجتماعية والسياسية في مختلف تجمعات الشعب الفلسطيني.

وفي تناولها لمفهوم ومضمون البديل، تطرح الوثيقة السؤال الجوهرى التالي: هل نحن في الجبهة أمام مشروع ديمقراطى شامل أم إعلان سياسى للتاريخ؟ تقدم الوثيقة إجابة تحمل في طياتها حسماً سياسياً ومعرفياً عبر العلاقة الجدلية والعضوية بين البعدين الوطنى والقومى معاً، وذلك فى تأكيدها على " أننا أمام عملية تاريخية هائلة الزخم، وصراع شامل يطال أبعد الزوايا وأدقها. رغم تركز الصراع وكثافته فى فلسطين بحكم اختيارها كمنطقة "إنزال" للمشروع الإمبريالى - الصهيونى فى قلب العالم العربى، إلا أن أهداف ذلك "الإنزال" الاستعماري التاريخى أبعد وأشمل من ذلك بكثير".

وبهذا المعنى، يغدو الصراع حتى ولو كان عنوانه تحرير فلسطين، صراعاً من أجل تحرير الأمة العربية، وتأمين شروط وعناصر نهوضها المادية والثقافية، وبما أن نتائج الصراع التاريخى تتقرر فى ضوء قدرة كل طرف على تركيز وتركييم مكونات القوة الشاملة، لإحداث الإزاحات الملائمة فى ميزان القوى، فإنه يغدو بحكم البديهية العلمية اعتبار عامل الحسم فى الصراع هو العامل الداخلى، إذ أن هذه العملية التاريخية ببعديها الوطنى - التحررى، والاجتماعى - النهضوى، هى عملية واحدة تجرى فى ذات الوقت، ويستحيل عملياً فصل أحد البعدين عن الآخر".

ما تقدم، "يفرض استحقاق البديل الوطنى الديمقراطى وشروط قيامه بصورة قسرية. نقول بصورة قسرية، حيث إننا أمام لوحة تحكمها تناقضات الصراع التاريخية والراهنة أو التى لا تزال فى رحم المستقبل. لوحة تعبر عن شمولية الصراع وتاريخيته. صراع يديره الطرف الآخر، بكل ما يملك من قوة وبراعة مستفيداً من آخر ما وصلت إليه البشرية من منجزات العلم والتكنولوجيا والإدارة على مختلف المستويات".

"هنا تقع مكانة الحالة الديمقراطية فى الساحة الفلسطينية والدور التاريخى الذى ينتظرها فى هذه المرحلة الدقيقة حيث سيتقرر غير شأن مصيرى، وتملاً المساحة الفارغة التى ما زالت تنتظر إطارها التاريخى، القادر على تقديم الرؤية وتقدير اللحظة والدور والمكانة ومؤهل ليعبر عنهما:".

في ضوء المعنى الدقيق المشار إليه، "يمكن قراءة التحديات والأسئلة الكبرى التي تواجه البديل الوطني الديمقراطي، واستنتاج أننا أمام عملية عميقة وشاملة تستدعي القطع الجدي مع الفكر السائد، الذي يحصر مفهوم البديل الديمقراطي في وحدة بعض الفصائل الديمقراطية الفلسطينية. تكمن معضلة هذا الفكر في أنه لا يذهب بالمسائل إلى جذورها، بل يعيد إلى إنتاج الأزمة، لأنه يعود إلى نفس الذهنية والمفاهيم السياسية التي قادت إلى الأزمة".

إن كلفة إخفاق التيار الديمقراطي في تأدية دوره ووظيفته كبديل وطني ديمقراطي تاريخي لليمين الفلسطيني، تتجاوز حدود هذا التيار، لتصيب في النهاية الشعب الفلسطيني الذي فقد، بسبب إخفاق وعجز التيار الديمقراطي عن تأدية دوره ووظيفته كبديل تاريخي، عنصر التوازن المطلوب في حياته السياسية، تاركاً الفرصة لذهنية النقر والهيمنة والهبوط في مستوى معايير الأداء ربطاً بغياب الرقيب - المنافس - البديل... الخ.

وبالتالي فإن " البديل الوطني مشروعاً تاريخياً للمستقبل، يقوم على وعي ذاته كروية وبنى وممارسة شاملة لعموم المستويات، ويتحرك على أساس محددات الصراع الإستراتيجية، وبالاستناد لما تقدم فإن الحديث عن البديل الوطني الديمقراطي يفقد علميته ومنطقه حين يبتدل إلى مستوى النظر لكارثة أوسلو، والتعامل معها وكأنها نتيجة نهائية أو خيار وحيد ممكن لحركة الصراع الفلسطيني - الصهيوني، وبالتالي التأسيس عليها وكأنها منصة الانطلاق لأية مهام قادمة".

إن البديل المطلوب، لا بد وأن يكون من خارج أوسلو، لأن غير ذلك يضع النضال الوطني الفلسطيني ضمن دينامية سياسية اجتماعية في منتهى الخطورة، بحكم القيود والهيمنة التي كرستها إسرائيل في الاتفاقات الموقعة وما تفرضه من وقائع مادية ميدانية، الأمر الذي يتيح لها تكريس مصالحها كإطار مرجعي يمكنها من استخدام عناصر تفوقها لتعزيز إنجازاتها من جانب، وقطع الطريق على محاولات النهوض الوطني الفلسطيني من جانب آخر.

بناء على ما تقدم، فإن مفهوم البديل الوطني الديمقراطي يعني رؤية الواقع ومستجداته وحركته، لخدمة الرؤية الشاملة للصراع الوطني التحرري والاجتماعي الديمقراطي. بهذا المعنى، تتضح فكرة القطع مع أوسلو كمنهج وخيار التصرف تجاهه كواقع معطى".

أما بالنسبة لموقف الجبهة من قوى الإسلام السياسي، فإن "الوثيقة تؤكد على ما تضمنته وثيقة الكونغرس الوطني الأول تجاه قوى الإسلام السياسي انطلاقاً من أن تلك الرؤية لا تزال تحتفظ بصحتها، وتضيف الوثيقة "إن قوى الإسلام السياسي هي مكون طبيعي من مكونات الحركة الوطنية الفلسطينية على الرغم من أية خصوصيات تمثلها، وعلى هذا الصعيد يهنا أن نؤكد بأن الجبهة الشعبية ترى في تلك القوى إحدى دوائر الفعل والتفاعل الوطني، وذلك على قاعدة الوحدة والصراع كقانون يجب أن ينظم العلاقات بين القوى الوطنية في أوساط الشعب الفلسطيني".

وهنا لا يجوز أن توضع علامة مساواة بين قوى الإسلام السياسي بما هي قوى وأحزاب وتنظيمات لها برامج ومواقف وممارسات محددة، وبين الإسلام كدين وعقيدة وفضاء فكري وحضاري لشعبنا الفلسطيني وأمتنا العربية.

حيث أننا بهذا المعنى "فإننا جزء من هذا الفضاء حيث يغدو التراث والحضارة الإسلامية مكوناً عضوياً من مكونات خصوصيتنا الثقافية.

أما بالنسبة لعلاقة الجبهة مع قوى الإسلام السياسي فهي "علاقة متحركة وجدلية تبعاً لتناقضات الواقع السياسية والاجتماعية، ومع ذلك فهي تمتاز في هذه المرحلة بتقاطع أعلى على الصعيد السياسي حيث نقف والقوى الإسلامية على أرضية المعارضة والمواجهة لمشاريع التسوية الأمريكية - الإسرائيلية، بينما على الصعيد الاجتماعي فإن التعارض والتناقض أكثر حضوراً، سواء على صعيد فهم الديمقراطية كقيم وآليات وممارسة لبناء المجتمع ومؤسساته أو تجاه القضايا الاجتماعية الرئيسية حرية المرأة، حرية الاعتقاد وحرية التعبير والاجتهاد وحرية الإبداع الثقافي وقضايا العدالة الاجتماعية والاقتصادية بمختلف تجلياتها".

وفي ضوء ما تقدم فإن العلاقة مع القوى الإسلامية هي علاقة تقوم على الاحترام وتحشيد الطاقات والجهود في مواجهة التناقض الرئيسي مع الاحتلال والشرائح المتحالفة معه من جانب، وعلى الصراع الديمقراطي فيما يتعلق بالتناقضات الاجتماعية والثقافية وما تعكسه من برامج وممارسات وقيم.

كما تستذكر الوثيقة -الصادرة عن المؤتمر السادس- موضوعة التحول - كحزب ماركسي- بقولها " إن إعادة الاعتبار للتحول، بما هو عملية تجديد مستمر، تحفظ للجبهة الشعبية تاريخها وحقوقها، وتسلمها بمبدأ أن يكون التجدد جوهر حياة الحزب ومصدر شبابيه، وهذا غير ممكن إلا إذا واصل الحزب تجده بصورة دائمة كحامل لمصالح وأهداف الشعب الوطنية والاجتماعية العليا، ليس في مرحلة ما، بل في كل المراحل. إن شرط ذلك، وكما هو معروف، تحضير الذات، وعبر التجدد، للمستقبل.

وتضيف الوثيقة مخاطبة كافة الرفاق في الجبهة " إن واجبنا جميعاً، سواء في هيئات الحزب و منظماته و أعضائه أو أصحاب فكر و مسؤولية وطنية الارتقاء لمستوى هذه المهمة الإنهاضية الكبرى، بوصفها شأناً وطنياً قبل أن تكون مسألة حزبية، بهذا نؤسس جميعاً في الداخل و الخارج فكرياً و عملياً، للانتقال من مرحلة الأزمة و المراوحة و الإحباط و اليأس و التذمر إلى مرحلة النهوض عبر تلبية اشتراطاتها و استحقاقاتها التي نحن على ثقة أننا قادرون عليها، فيما لو قمنا بما نستطيع. كما أننا على ثقة أن الحزب يملك إمكانات النهوض، على الرغم من كل الأثقال التي يعاني منها و التحديات الوطنية الكبرى التي تواجهه، و مفاعيل الأزمة التي يعيشها".

أخيراً، يهمنا أن نشير إلى أن عملية التحول عاشت نوعاً من المفارقة أو التناقض المتناقضة، فالجبهة الشعبية وعلى الرغم من توجيهها الماركسي نظرياً، إلا أنها لم تستطع إعادة صياغة وتطوير الوثيقة النظرية الماركسية، ولم تستطع أيضاً الموائمة أو التفاعل الايجابي بين هويتها الماركسية المعلنة وفق وثائق مؤتمراتها، وبين سياساتها وبنائها التنظيمية التي لم تستطع توفير الأسس المطلوبة لعملية التفاعل أو التزاوج بين النظرية من ناحية وتلك البنى التنظيمية من ناحية ثانية، ويعود السبب في ذلك إلى طبيعة

الذهنية السائدة في معظم الهيئات والكوادر القيادية المقررة في الجبهة في تلك المرحلة، والتي ظلت كما يبدو أسيرة لماضيها، خاصة فيما يتعلق بالتزامها بالمفاهيم القومية التقليدية و عدم قدرتها في فهم واستيعاب طروحات النظرية الماركسية ومنهجها من ناحية، إلى جانب قصور أو تقاعس معظم أعضاء الهيئة القيادية للحزب عن الاهتمام بعملية بلورة آليات التحول الفكري الماركسي في صفوف كوادر الحزب وقواعده عبر إعادة صياغة الوثيقة الفكرية وتعميمها من ناحية ثانية، مما أثر على فعالية الجبهة وأدى في بعض الأحيان إلى عزلتها، إلى جانب أن عدداً من القرارات أو الممارسات التي أكدت أن تجربة الجبهة التاريخية (السياسية والفكرية خصوصاً) -واللاحقة فيما بعد- لم تخلُ من أخطاء على حد قول المؤسس الراحل د.جورج حبش حينما أكد على "أننا لم نستعمل عقلنا كما يجب، كنا نقاتل بسواعدنا أولاً وبقلوبنا ثانياً... أما العقل فلم نستعمله بما فيه الكفاية"، وفي قوله أيضاً "إن إلترام الجبهة بالفكر الماركسي لم يمنع وقوعها في بعض الأخطاء والفهم الميكانيكي للمسائل"، ولذلك فإن دروس وعبر مؤتمرات الجبهة وقراراتها الخاصة بموضوع التحول، تتجلى في ضرورة النظر إلى عملية التحول، كعملية جدلية في إطار المنظومة الفكرية والسياسية والتنظيمية المتكاملة، بحيث لا يجوز للكادر أن يكتفي فقط بقراءة العديد من الكتب الماركسية دون أن يتعاطى مع القضايا الأخرى، السياسية والتنظيمية، والمجتمعية، والجماهيرية برؤية شمولية مترابطة، فالقراءة أو التثقيف الحزبي، على أهميته وضرورته وأولويته القصوى، إلا أنه يظل طريقاً أو بعداً أحادياً لا يمكن ان يحقق تأثيره أو نتائجه المأمولة في عملية التحول بدون التفاعل مع كافة القضايا الأخرى بصورة شاملة ومترابطة، بحيث يمكن عندئذ الحديث عن تحول النظرية الماركسية إلى منهج عمل، وإلى سياسات وأوضاع وهياكل تنظيمية متلائمة مع شروط التحول، وبدون ذلك تظل الماركسية مجرد لافتة حمراء أو شعاراً مرفوعاً محكوماً للشكل أو المظاهر بعيداً عن الجوهر الحقيقي الذي توخته أو استهدفته عملية التحول منذ المؤتمر الأول للجبهة.

المحطة السابعة: المؤتمر الوطني السابع - ديسمبر 2013

بتاريخ 2013/11/28 - ولغاية 2013/12/3 وفي رحاب احتفالنا بالذكرى السادسة والأربعين لانطلاقة الجبهة، تم عقد مؤتمرنا الوطني السابع بتزامن موحد ومنظم في كافة فروع الحزب/الجبهة في الوطن والمنافي تحت شعار "المؤتمر الوطني السابع محطة هامة على طريق النهوض والثورة المستمرة حتى تحرير كامل التراب الوطني الفلسطيني " حيث قام الرفاق أعضاء المؤتمر في كل حلقة من حلقاته بانتخاب هيئة رئاسة المؤتمر وإقرار جدول الأعمال في إطار التنسيق الشامل بين جميع الحلقات في تنسيق وإدارة المؤتمر وفق آليات عمل مشتركة استندت إلى آليات ديمقراطية في كل أعمال وقرارات المؤتمر وفقاً لنصوص وشروطات نظامنا الداخلي باعتباره المرجعية الدستورية الناضجة لمؤتمراتنا وعلاقتنا التنظيمية الداخلية بين هيئات وأعضاء الجبهة الشعبية.

هذا وقد تم افتتاح المؤتمر بكلمة الرفيق المناضل الأسير الأمين العام أحمد سعادات بدأها بتوجيه "التحية إلى ذوي الشهداء والجرحى والأسرى مصدر اعتزازنا ومعين صمود شعبنا، مستذكراً رفاقاً قادة مؤسسين وأعضاء في اللجنة المركزية العامة، فقدناهم بين المؤتمرين، المؤسس والقائد القومي والوطني والأممي الرفيق جورج حبش والرفيق الشهيد القائد أبو علي مصطفى، والرفيق أبو ماهر اليماني، وكوكبة من الرفاق القادة، معاهداً الجميع مواصلة الاستمرار في خنادق النضال، حتى تحقيق أهداف شعبنا في التحرير والديمقراطية والعدالة الاجتماعية والوحدة".

ثم تطرق الرفيق الأمين العام إلى التحولات العالمية قائلاً " ينعقد مؤتمرنا الوطني السابع، ونحن على عتبة تحولات كبرى على الصعيد الكوني والقومي. فالجماهير التي طالما كانت ولا زالت رهاننا الأول، وموقع الثقة والأمل، تعبر عن إرادتها في لحظة ظن البعض أنها لن تقوم أبداً، وعلى وقع حراكها تتغير معادلات دولية، فعالم القطب الواحد ينسحب من الواجهة لصالح حالة جديدة يصبح فيها الشرطي الأمريكي الذي صال على مدى عقدين من الزمان قوة عظمى تتقدم قوى أخرى، وهو لا ينفك يعاني من أزمة اقتصادية

بنيوية متفاقمة، ومن فشل متتابع لحروبه ولسياساته الدولية على وقع حركات الشعوب سواء في وطننا العربي أو في أمريكا اللاتينية، أو حراك الطبقات الشعبية ضد عولمة الليبرالية الجديدة المتوحشة".

كما أشار الرفيق الأمين العام إلى الحراك الثوري العربي بقوله " يأتي مؤتمرنا متزامنا مع حراك شعبي عربي يشكل في جوهره العام حالة استفاقة من سبات طويل، تعزز الأمل بالتغيير الوطني والديمقراطي الاجتماعي والسياسي، واستعادة الجماهير لثقتها بطاقتها وقدرتها على إحداث التغيير، واستعادة زمام المبادرة، رغم ما يعترى ذلك من مخاطر محدقة بها تهدف إلى إجهاضها وحرف مسارها عن أهدافها الحقيقية ببناء الدولة المدنية الديمقراطية المستقلة السيدة والعادلة.

وهذا يحتاج منا في الجبهة الشعبية تعميق الرؤية ضمن أبعادها الوطنية والقومية والأممية، كما يطرح علينا وعلى القوى الثورية العربية، مهام تفعيل وتطوير العمل القومي المشترك، بما يفضي إلى مشروع قومي نهضوي تقدمي وديمقراطي، على طريق بناء أداته السياسية القومية التقدمية الموحدة".

وأضاف الرفيق الأمين العام قائلاً "إن المفارقة الكبرى، أن انتفاضة شعبنا الكبرى عام 1987، كانت ملهما أساسيا للشباب العربي، في حين لا زالت البرجوازية الكومبرادورية والطفيلية الفلسطينية بشقيها الديني والوطني، تضيف مزيدا من الإحباط في أوساط الجماهير الفلسطينية جراء الاحتراب على سلطة محدودة، ولدت فسادا سياسيا وماليا وإداريا، وثقافيا، جراء المراهنة على أوام لم تتحقق".

واستطرد الرفيق الأمين العام قائلاً "إننا إذ لا نقلل من خطر الإسلام السياسي على قضيتنا الوطنية والديمقراطية، بعد تحولاته الأخيرة واختياراته التي لا تقيد العملية التحررية الوطنية، نرى أن الخطر الثاني بعد خطر الاحتلال كخطر رئيسي مستمر وقائم، هو الهبوط السياسي للقيادة المتنفذة في منظمة التحرير الفلسطينية، واستجابتها للضغوط الأمريكية والصهيونية، وذلك يمل على الحزب وقوى وشخصيات اليسار الفلسطيني، إدراك عمق التحولات الطبقيّة والسياسية التي طرأت على البرجوازية الطفيلية في منظمة

التحرير الفلسطينية، إن المطلوب هو عدم التماهي معها أو مهادنة مواقفها تحت فزاعة مواجهة الخطر الأصولي كوجه آخر لعملة البرجوازية الطفيلية ذاتها. هذا يملئ علينا كحزب ثوري وقوى يسارية أن نُبرز رؤيتنا الثالثة المستقلة والنابعة من مصالح وطموحات الجماهير الشعبية التي تعبر يومياً عن استيائها مما آل إليه وضع قضيتنا".

وعلى أثر ختام كلمة الرفيق الأمين العام، استكمل مؤتمرنا الوطني السابع أعماله نتويجاً لممارسة الديمقراطية الداخلية في كافة منظمات الحزب/الجبهة منذ بداية العام 2013، التي قامت بمناقشة الوثائق المقدمة للمؤتمر، وانتخاب مندوبيها إليه، حيث نوقشت أثناء انعقاد المؤتمر بروح عالية من الوعي والمسؤولية وصولاً إلى الصياغة النهائية للوثائق.

أولاً: التقرير السياسي :

أ- الوضع الدولي :

أكد المؤتمر على أن تشخيصنا للواقع الدولي يجب أن يأخذ بعين الاعتبار متابعة المتغيرات الدولية واتجاه حركتها السياسية التي تؤثر بالسلب أو الإيجاب على نضالنا الوطني، بمثل تأثيرها على مجمل نضال القوى اليسارية والديمقراطية الثورية العربية، وذلك انطلاقاً من الترابط الوثيق رهنأ ومستقبلاً بين البعدين القومي والوطني في النضال التحرري ضد الكيان الصهيوني والوجود الامبريالي من جهة والنضال الديمقراطي ضد القوى والأنظمة الرجعية وكافة مظاهر الاستغلال الطبقي والاستبداد من جهة ثانية.

وهنا بالضبط، تتجلى دعوة المؤتمر إلى قراءة مشهد التحولات العالمية الجارية، بما يمكن كوادراً وأعضاء الحزب، وأنصاره وأصدقائه وجماهيره من وعي هذه التحولات وكيفية التعاطي معها وتوظيفها واستثمارها في نضالنا الوطني والقومي، خاصة التحولات في الأقطاب العالمية المؤثرة في المشهد العالمي الراهن، كالصين وروسيا ودول أمريكا اللاتينية والهند، القادرة على بلورة مواقف وسياسات معارضة أو متناقضة مع سياسات ومناهج الأحادية الأمريكية المعولمة، بما يتيح لشعبنا العربي الفلسطيني وكل شعوبنا العربية، بقيادة قواها الثورية الديمقراطية، مزيداً من الفرص والإمكانات الأكثر ملائمة

وانسجاماً مع أهداف نضالنا التحرري الديمقراطي التقدمي من ناحية، وبما يمكننا من الاسهام في تفعيل دور الجبهة مع بقية القوى والأحزاب التقدمية العربية، للاستفادة من بعض جوانب المشهد السياسي الدولي الجديد لصالح قضايا شعبنا وشعوب أمتنا العربية، وذلك كله سيظل مرهوناً بدورنا الذاتي من أجل الارتقاء بعلاقاتنا السياسية مع كافة القوى اليسارية والديمقراطية الثورية والدول الصديقة في المشهد العالمي الراهن.

ب- الوضع العربي:

في قراءته للأوضاع العربية، أشار المؤتمر بوضوح، إلى الحالة المأساوية التي تعيشها البلدان العربية طوال العقدين الماضيين، حيث فقد العرب سيادتهم وقوتهم وأمنهم، وبات الوطن العربي من أكثر المناطق تأثراً بسلبيات الهيمنة الامبريالية الأمريكية المعولمة، التي استطاعت عبر عملاؤها من الشرائح الكومبرادورية والطفيلية والبيروقراطية الحاكمة في مجمل الأنظمة العربية، أن تكرر مظاهر التبعية والاستغلال الطبقي والتخلف والاستبداد، الأمر الذي أدى بأقطار الوطن العربي إلى مزيد من التفكك والغرق في السياسة القطرية على حساب المصالح القومية، حيث تحولت الجامعة العربية إلى ديكور وغطاء يستر أزمات وخلافات الأنظمة.

ونتيجة لهذه التراكمات السالبة والخطيرة، أكد المؤتمر على أن النظام العربي الرسمي انفصل عن المجتمع العربي، وعن مسارات الديمقراطية، حيث تكرست مظاهر الاستبداد وغياب الديمقراطية، وضرب الحريات العامة، إلى جانب المزيد من مظاهر الفساد والإفقار والبطالة وتفاقم الأوضاع الاجتماعية والتفاوت الهائل في الثروات والدخل في ظل غياب أي سياسات للتنمية المستقلة المعتمدة على الذات.

وارتباطاً بهذه الاستنتاجات، دعا المؤتمر إلى ضرورة المراجعة الشاملة لمسيرة حركة التحرر العربي، من خلال إعادة الاعتبار للفكر التقدمي الديمقراطي، وفتح حوار شامل -بين كافة أطراف هذه الحركة- حول الإشكالات الكبرى والمصيرية، بما يمكننا من توسيع جبهة المواجهة، والتصدي لكل مظاهر الاستبداد والاستغلال والقمع والإرهاب الفكري الذي تعيشه شعوبنا العربية.

كما أكد المؤتمر، على أننا بحاجة لصيغة جديدة للثورة العربية، ذات بُعد اجتماعي طبقي وتوجه ديمقراطي، صيغة تلتصق بال جماهير، وتتخطى بها وتوسع لإيجاد البدائل البرامجية الثورية الديمقراطية، الكفيلة برفع المعاناة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية للجماهير الشعبية التي وصل البؤس والإحباط في أوساطها، إلى حد اللجوء إلى الحركات السلفية والتيارات الأصولية، وأخذ القرارات والتوجهات التي تحقق ذلك، الى جانب هجرة الملايين من أبناء هذه الامة بدولها المختلفة الى المنافي .

وفي تحليله للانتفاضات الشعبية وسقوط رؤوس الأنظمة في تونس ومصر و ليبيا واليمن وامتدادها إلى معظم الأقطار العربية، رأى المؤتمر في هذه الحالة الثورية، بداية مشهد عربي جديد، يجسد تطلعات وإرادة الجماهير العربية التي أثبتت وبرهنت على أن لديها من قوة التغيير ما يؤهلها لإسقاط أنظمة الاستبداد والاستغلال، إذا ما توفرت القوى الطليعية الثورية التقدمية الديمقراطية المعبرة عن تطلعاتها وأمانها.

لكن غياب أو ضعف هذه القوى، كما لا حظ المؤتمر، أدى إلى توفر الفرص لكي تقطف حركات الإسلام السياسي عموماً، وجماعة الإخوان المسلمين خصوصاً، ثمار الحالة الثورية والاستيلاء على السلطة والحكم في تونس ومصر بعد سقوط النظام فيهما، بدعم مباشر من الولايات المتحدة الأمريكية وعملائها في الأنظمة الرجعية، لكن الجماهير العربية سرعان ما اكتشفت زيف شعارات وبرامج الجماعات الإسلامية، وعدم اختلافها في الجوهر عن سياسات وبرامج الأنظمة المخلوعة من حيث استمرار التبعية وتفاقم مظاهر الفقر والبطالة والغلاء، إلى جانب تفاقم مظاهر التخلف الاجتماعي عبر دعوة هذه الجماعات إلى معالجة القضايا الاجتماعية والسياسية والاقتصادية من خلال منطق غيبي تراجع عجز عن بلورة برنامج ديمقراطي تنموي يلبي الحد الأدنى من الأهداف التي قامت الجماهير بالثورة من أجل تحقيقها، وبالتالي فإن مشهد الإسلام السياسي في السلطة، في مصر وتونس وليبيا وغيرها، لم ولن يجلب للجماهير العربية سوى المزيد من الاستبداد والاستغلال والتخلف، ما يعني عودة أدوات الظلم والظلام للباس جديد لإعادة تشكيل بلدان النظام العربي في إطار أشكال جديدة من التبعية

للإمبريالية الأمريكية والنظام الرأسمالي العالمي، خاصة وأن الجماعات الإسلامية أثبتت -عبر مواقفها السياسية التاريخية في المرحلة الماضية أو في المشهد الراهن- أنها لا تتناقض مع السياسات والرؤى الإمبريالية.

وهنا بالضبط، رأى المؤتمر، إن الضرورة التاريخية الراهنة، تستدعي من القوى والأحزاب اليسارية والديمقراطية الثورية في كل بلد عربي، تركيز أهدافها ومهامها الديمقراطية، السياسية والمجتمعية، عبر التواصل والتأثير في صيرورة الحراك الثوري العربي الراهن، وأن تتحمل هذه القوى مسئوليتها الكبرى، في كونها تشكل في هذه المرحلة طليعة الحامل السياسي الاجتماعي الديمقراطي من أجل تغيير الواقع الراهن وتجاوزه، وتحقيق تطلعات وأهداف جماهير الفقراء من العمال و الفلاحين وكل المظلومين والمضطهدين في إطار مواصلة النضال الديمقراطي من أجل استكمال مهمات الثورة الوطنية الشعبية الديمقراطية بأفاقها الاشتراكية.

فمع استمرار سيرورة الحالة الثورية العربية وتحقيقها لأهدافها، يصبح من الطبيعي أن يتأسس على ذلك فضاءً قومياً عربياً ديمقراطياً على الصعيدين الشعبي والرسمي، يشكل حاضناً ووعاءً للقضية الفلسطينية انطلاقاً من أن الصراع مع الكيان الصهيوني هو صراع عربي صهيوني إمبريالي بالدرجة الأولى، وفي طبيعته شعبنا الفلسطيني وفصائله الثورية المناضلة، الأمر الذي يؤشر على أن الوجود الإسرائيلي هو رهن سكون أو فعالية اللحظة السياسية والثورات الشعبية العربية ومستقبلها.

ج- الوضع الفلسطيني:

ضمن الاستخلاصات الرئيسية، فقد أكد المؤتمر على أن ما تعرّض له شعبنا من متغيرات خطيرة أصابت ثوابته وأهدافه الوطنية منذ توقيع اتفاق أوسلو 1993 وتراكماتها المتفاقمة حتى لحظة انعقاده، تفرض علينا في الجبهة الشعبية أن نناضل -بصورة ديمقراطية- لتفعيل دورنا عبر رؤيتنا السياسية وبرنامج الجبهة في ممارسة كل أساليب الضغط والمواجهة الديمقراطية داخل مؤسسات م.ت.ف، ضد كافة السياسات الهابطة وكل مظاهر الهيمنة البيروقراطية والتفرد، وذلك من أجل تجديد بنية م.ت.ف والحركة

الوطنية الفلسطينية وتخليصها من هيمنة القوى الطبقية والسياسية اليمينية المتنفذة ورموزها التي أسهمت في ما وصلت إليه الأوضاع الفلسطينية من تراجع مستمر وهبوط سياسي متصل عبر تراكماته منذ لحظة الاعتراف بدولة العدو الصهيوني حتى اللحظة الراهنة من مواصلة عملية التفاوض العبثي مع حكومة نتنياهو بإشراف أمريكي منحاز للشروط الإسرائيلية.

وبالتالي فإن عملية التجديد التي أكد على ضرورتها مؤتمرنا الوطني السابع، تستهدف تجديد وتطوير مسيرة نضال شعبنا وانجازاته التي حققها عبر عقود من التقسيمات والمعاناة والنضال، وهذا يعني تجديد أهم إطار سياسي جامع لشعبنا، ونقصد بذلك منظمة التحرير الفلسطينية، التي اكتسبت صفة تمثيلية عامة عبر مسيرتها الطويلة والمتعرجة .

إن إدراك مؤتمرنا لحقيقة الأزمة المعقدة التي دخلتها الحركة الوطنية الفلسطينية، وعجزها عن تحقيق عملية التحرر الوطني وفق مواثيق م.ت.ف.، ورضوخ قيادتها للشروط الأمريكية والإسرائيلية، والتخلي عن برنامج الإجماع الوطني واستبداله بالبرنامج السياسي والطبقي (أوسلو) المعبر عن مصالحها الأنانية الضيقة، إلى جانب عجز البديل اليساري عن النهوض، وتقادم الصراع على السلطة والمصالح بين الهوية الوطنية الديمقراطية العلمانية لشعبنا، وبين هوية الإسلام السياسي القائمة على رؤية ماضوية، يمينية، تفتح الطريق أمام الاستبداد والإكراه الاجتماعي، وكل هذه الأسباب والعوامل، التي وقف أمامها المؤتمر تشخيصاً وتحليلاً، هي التي دفعته إلى التأكيد على عملية التجديد في بنية الحركة الوطنية الفلسطينية في م.ت.ف.، وفق رؤية وطنية ثورية وديمقراطية، انطلاقاً من إدراك المؤتمر أن التآكل الكبير الذي أصاب مكانة م.ت.ف. ومؤسساتها، إنما هو أحد تجليات حالة التآكل والتراجع في نضالنا الوطني التحرري، وتحديداً منذ اندراج القيادة المتنفذة في م.ت.ف. في نهج ومسار أوسلو واستمرارها بذات النهج اليميني الاستسلامي حتى اللحظة.

ومن ناحية ثانية، أكد المؤتمر على أن الإغلاء المتعمد لمكانة السلطة الفلسطينية على حساب مكانة ودور ومرجعية م.ت.ف. قد سدد ضربة قاسية لمكانتها نتيجة فقدانها الحفاظ على الأفكار الوطنية التوحيدية النازمة لوعي شعبنا وأهدافه الوطنية الكبرى.

لذلك رأى المؤتمر أن عملية التجديد يجب أن تتضمن ما يلي:

أولاً: التجديد للالتزام بالثوابت الوطنية الفلسطينية: بالميثاق الوطني الفلسطيني/ وبرنامج الاجماع الوطني / البرنامج السياسي للمنظمة - وعلى الأخص التمسك بحق العودة لشعبنا وتقرير المصير والدولة المستقلة كاملة السيادة وعاصمتها القدس. ثانياً: بلورة إستراتيجية راهنة للنضال الوطني الفلسطيني، تقوم على الثوابت التي جرت الإشارة إليها من جانب، وتستجيب لمتطلبات الكفاح الوطني الفلسطيني في ظل الظروف المعطاة من جانب آخر.

ثالثاً: تعزيز وحدة شعبنا الفلسطيني ووضع حد لحالة التآكل التي نشأت خلال العقد الأخير (داخل خارج) (ضفة غزة) (شمال جنوب). إن تجديد وتعميق الصلات بين أبناء شعبنا في كافة أماكن تواجده يمثل هدفاً راهناً وعنواناً يتوجب علينا الإمساك به بكل قوتنا.

رابعاً: إن تحقيق حق العودة هو هدف فلسطيني وعربي في آن واحد.. وبالتالي فإن إعادة إطلاق مفاعيل الترابط بين العمق العربي - الشعبي من جانب، والنضال الوطني الفلسطيني من جانب آخر، وبما يعيد الاعتبار للعمق العربي في الصراع الدائر بين شعبنا الفلسطيني وشعوبنا العربية وبين المشروع الصهيوني المجسد بدولة الاحتلال، إنما يمثل ضرورة وعنواناً أصيلاً في عملية تجديد مبنى م.ت.ف.، ومجمل مركبات حركة التحرر الوطني الفلسطيني.

أما بالنسبة لتشخيص وتقييم الانقسام والصراع على المصالح بين حركتي فتح وحماس، فقد أكد المؤتمر أن ظاهرة الانقسام ليست جديدة أو طارئة في الساحة الفلسطينية، حيث تجلى الانقسام في أكثر من محطة ومرحلة سياسية طوال العقود الستة الماضية، لكنه كان انقساماً حول كيفية إدارة الصراع مع الكيان الصهيوني في كل مرحلة من مراحل

النضال، حيث تكرر - طوال العقود الأربعة الماضية - منهجان سياسيان في التعاطي مع قضايا الصراع، منهج التسوية السياسية، ومنهج استمرار النضال والمقاومة. وقد استمر النهجان في الصراع داخل م.ت.ف، لكن في حدود الخلاف في الآراء السياسية دون الوصول إلى التكرار للمنظمة ومكانتها أو الفصل الجغرافي أو الجهوي، لكن محطة أوسلو، وقيام سلطة الحكم الإداري الذاتي في الضفة وقطاع غزة، شكلاً نقطة انعطاف حادة في مسار الانقسام السياسي الفلسطيني ليتحول إلى انقسام على الثوابت والرؤى والمواقف والممارسات والجغرافيا .

وفي السياق ذاته، يرى المؤتمر، أن ظواهر الهبوط عن الثوابت والاستبداد والفساد التي تراكمت واستشرت في السلطة الفلسطينية، قدمت بعداً موضوعياً وذاتياً في فوز حركة حماس في الانتخابات التي جرت في يناير 2006.

كما لاحظ المؤتمر، أن حركة حماس، بدلاً من أن تشكل بفوزها بالأغلبية في انتخابات يناير 2006، مساراً جديداً في الحياة السياسية الفلسطينية، راحت بعيداً تحت تأثير نشوة الفوز في إطار استمرار عملية الصراع على السلطة والمصالح مع حركة فتح، بالإقدام على الحسم العسكري في الرابع عشر من حزيران 2007، وضرب مفهوم وركائز الديمقراطية التي أوصلتها إلى السلطة، كما ضربت مبدأ الحوار الوطني، كناظم سياسي وديمقراطي لبلوغ شعبنا ومجتمعنا الغايات والأهداف التي ناضل - ومازال - من أجلها. وبالتالي، أصبحت حركة حماس هي البديل "الشرعي" لكل ما هو شرعي ووطني، وفرضت نموذجاً في قطاع غزة، لا يختلف في جوهره كثيراً عن نموذج حركة فتح، بل فاقم من سياسة التفرد والهيمنة والقمع والملاحقة، بما أدى إلى إنتاج ظواهر سياسية ومجتمعية في قطاع غزة بالذات، غريبة عن موروث مجتمعنا الفلسطيني.

والمحصلة من تجربة فتح وحماس - كما أكد المؤتمر - فشلها في نقل المجتمع الفلسطيني من حالة الاستبداد والتراجع الاجتماعي والهبوط السياسي إلى حالة ديمقراطية تعددية في إطار الحراك الوطني التحرري والثوابت والأهداف الوطنية، وهذا الفشل مازال عنواناً ومؤشراً سلبياً خطيراً في حياة شعبنا الفلسطيني في الوطن والشتات منذ حزيران

2007 حتى اللحظة، حيث تراجع مشروعنا الوطني التحرري الديمقراطي الفلسطيني وتقدم الصراع على السلطة والمصالح الفئوية بين حركتي فتح وحماس على حساب المشروع الوطني التحرري.

أمام هذه الصورة القاتمة، أكد المؤتمر على أن الجبهة الشعبية، بما تمثله من موقع مسئول وروح وطنية عالية وحريصة على مشروعنا الوطني التحرري، لم تكن مع فريق في مواجهة الفريق الآخر، وظلت مع مشروعنا الوطني التحرري والاجتماعي الديمقراطي، ومع تعزيز صمود شعبنا ومقاومته، ورفضت المشاركة في الحكومات الفئوية في غزة أو رام الله، واستمرت في ممارسة موقفها وقناعاتها في مقاومة ورفض الحسم العسكري وتداعياته، وتمسكت -وما زالت- بالحوار الوطني الشامل مدخلاً وحيداً لمعالجة الخلافات والتعارضات، وأعلنت تجريمها اللجوء إلى الاعتقال السياسي، وحرصت -وما زالت- على ممارسة كل أشكال الضغط الشعبي الجماهيري من أجل إنهاء الانقسام والتمسك الدائم بإرساء أسس النظام السياسي الفلسطيني الديمقراطي التعددي.

وفي هذا المجال، أشار المؤتمر إلى ضعف البديل الديمقراطي المطلوب لمجابهة الانقسام ومظاهر الهبوط السياسي والاجتماعي والاقتصادي في المجتمع الفلسطيني، وذلك انطلاقاً من رؤية الجبهة الشعبية لمفهوم البديل الوطني الديمقراطي، الذي لا نعتبره ضرورة وطنية ومجتمعية وسياسية فحسب، بل نعتبره عملية سياسية اجتماعية وفكرية شاملة في مواجهة عملية سياسية اجتماعية نقيضة قادت الوضع الفلسطيني على مدار عقود نحو مواقع الفشل والهزيمة.

بناء على ما تقدم، فإن المؤتمر يرى أن بديلنا الوطني الثوري والديمقراطي ليس نزعات سياسية يومية.. أو ردات فعل سياسية من واقع الأحداث السياسية الجارية.. إنما بديلنا هو خيار استراتيجي لمواجهة استحقاقات الصراع الشامل والموضوعي والمفتوح مع الاحتلال، والصراع مع اليمين المهيمن سياسياً وفكرياً، (وذلك انطلاقاً من أن الجبهة الشعبية ترى في البديل الوطني والديمقراطي أداة صراعية مع المحتل.. ومع برامج اليمين

بشقيه الليبرالي السياسي والإسلامي) في إطار رؤية شاملة للصراع التحرري والاجتماعي والديمقراطي .

أما بالنسبة للموقف من الحل المرحلي، فإن المؤتمر أعاد التأكيد على أن تبني الجبهة للمرحلية في النضال، كان هدفاً مرحلياً في إطار رؤيتنا الإستراتيجية لأنها لم تتخلى - ولن تتخلى - عن رؤيتها لطبيعة الصراع الدائر فوق أرض فلسطين من حيث كونه صراعاً يدور بين المشروع الصهيوني المُعَبَّر عن مصالح النظام الرأسمالي العالمي من جانب، وبين شعبنا الفلسطيني صاحب الأرض والتاريخ إلى جانب شعوبنا العربية التي تدرك اليوم أن الدولة الصهيونية أسهمت في احتجاز تطورها وتكريس تبعيتها وتخلفها، حيث يتضح للجميع أن الصراع مع دولة العدو هو صراع عربي صهيوني امبريالي بالدرجة الأولى.

ولذلك رأى المؤتمر أن أية مراجعة نقدية للمسارات السياسية التي شهدتها الصراع مع الكيان الصهيوني، تقودنا لاستنتاج واحد محدد وهو: إن الحل النهائي لهذا الصراع لن يتم فعلاً إلا بقيام دولة فلسطين الديمقراطية على كامل تراب فلسطين التاريخية وحل المسألة اليهودية ضمن هذا المنظور .

على أن هذه الرؤية الإستراتيجية، لا يمكن أن تتوفر لها عوامل الانتصار، بدون استنهاض الحزب، واستنهاض الحركة الوطنية الفلسطينية وتطوير أوضاع المجتمع والشعب الفلسطيني في الوطن والمنافي بكل جوانبها السياسية والاقتصادية والتنموية والثقافية، وبالتالي فإن المؤتمر أكد على أن مهمة إعادة التوازن للحياة الاجتماعية والسياسية الفلسطينية باتت تشكل ضرورة وواجباً وطنياً ملحاً، واستحقاقاً راهناً لا مستقبلياً، وهذا يفرض علينا في الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين النضال من أجل تجاوز الوضع القائم صوب وضع تحرري، ديمقراطي وثورتي على الصعيدين السياسي والاجتماعي، يستند إلى العدالة الاجتماعية والديمقراطية في إطار رؤيتنا الوطنية المستندة إلى قطع كل علاقة سياسية واقتصادية مع الدولة الصهيونية، ومن ثم تحقيق الرؤية التنموية التي تستهدف بالأساس تعزيز صمود الإنسان الفلسطيني عبر تحسين ظروفه المعيشية

وتوفير المتطلبات الأساسية الاجتماعية والثقافية والروحية، وهي تنمية تتقاطع مع عمقها العربي، وذلك انطلاقاً من إدراك المؤتمر بأن الرؤية التقدمية للتنمية، هي رؤية كفاحية، تهدف إلى تحقيق الاستقلال الوطني الناجز، لان لا تنمية حقيقية مستقلة بدون طرد الاحتلال وتحقيق الحرية والاستقلال ومن ثم مواصلة النضال - في إطار الثورات العربية- من اجل تحقيق الهدف الكبير في فلسطين الديمقراطية لكل سكانها، كبدل تاريخي وحل تاريخي .

ثانياً: الهوية الفكرية للجهة :

إدراكاً من الوعي بأن لا حركة ثورية بدون نظرية ثورية، فقد أكد المؤتمر مجدداً على الاسترشاد بالنظرية الماركسية ومنهجها المادي الجدلي، مشيراً إلى التعاطي معها بروح عالية من التجديد والتطور الفكري المنسجم مع قضايا واقعا الاقتصادي والسياسي والاجتماعي والثقافي بعيداً عن كل مظاهر الجمود الفكري العقائدي .

وبالتالي فإن الحديث عن تجديد الماركسية يجب أن يعني استيعابها لواقع المجتمع والشعب الفلسطيني في الوطن والشتات، إلى جانب الواقع الاجتماعي لبلدان الوطن العربي وخصوصيته والتطورات التي شهدتها ارتباطاً بالمتغيرات العالمية الراهنة، ويرى المؤتمر أن من واجب القوى اليسارية العربية، الاستفادة من خبرة التجربة التاريخية السابقة للعمل على إنتاج الماركسية وتطبيقها وفق خصوصية الواقع في هذا البلد أو ذاك، وذلك عبر الكشف المتصل عن القوى ذات المصلحة في التحرر والتقدم الاجتماعي والتنمية المستقلة المعتمدة على الذات، والنضال من أجل الديمقراطية الحقيقية بأبعادها السياسية الاجتماعية والاقتصادية، ومراكمة كل أشكال الوعي الثوري المنظم (الحزب) عبر الممارسة اليومية المتصلة مع الجماهير الشعبية من العمال والفلاحين الفقراء وكل الكادحين والمضطهدين لمراكمة عوامل التغيير الثوري والتحولات النوعية الثورية الكفيلة بتحطيم بنية أنظمة التبعية والاستبداد والتخلف والاستغلال الطبقي وتأسيس النظام الديمقراطي الشعبي بأفاقه الاشتراكية .

هذا وقد اختتم المؤتمر أعماله بتوجيه التحية إلى الرفاق الذين أخلوا مواقعهم القيادية، ثم قام بانتخاب لجنة الرقابة المركزية واللجنة المركزية العامة والتي بدورها اجتمعت بعد انتهاء أعمال المؤتمر وقامت بانتخاب الرفيق أحمد سعادات أميناً عاماً للجبهة والرفيق أبو أحمد فؤاد نائباً للأمين العام وبقية أعضاء المكتب السياسي بصورة ديمقراطية، وقد بلغت نسبة التجديد في اللجنة المركزية 65%، وفي المكتب السياسي 55%، ونسبة تمثيل المرأة في الهيئات المركزية بلغت 20%.

المراجعة النقدية للمرحلة الراهنة والمستقبل

إن الجبهة الشعبية، بالرغم من كل ما رافق هذه المسيرة المليئة بالانجازات والالتواءات والانكسارات، والمطبات السياسية وغير السياسية، استطاعت الحفاظ على دورها، وعلى أدائها، انطلاقاً من إيمانها العميق بمبادئها ورؤيتها ودورها ليس في مجابهة الاستحقاقات الراهنة في كل لحظة بما في ذلك الوضع المزوم الراهن فحسب بل في الإسهام الثوري في صنع وبلورة معالم المستقبل الذي تتحقق فيه أهداف وأمانى شعبنا وامتنا العربية في التحرر والديمقراطية والعدالة الاجتماعية بأفاقها الاشتراكية.

وفي الوقت الراهن، فإن الوضع الفلسطيني بات يقض مضاجع الجميع، وباتت الجبهة الشعبية أمام أسئلة مستجدة، تدعوها لإزاحة وتجاوز مشكلاتها الخاصة، وهي قادرة للنهوض بدورها الطليعي في جبهة اليسار والتيار الديمقراطي النقيض لقوى اليمين في حركتي فتح وحماس .

ولعل المهمة الملحة التي يتوجب أن يتصدى لها عموم أعضاء الجبهة في هذه المرحلة، هي مهمة ردم الفجوة بين القضايا السياسية والفكرية والتنظيمية كما أقرتها وثائق المؤتمرات الوطنية من ناحية، وبين الواقع السياسي والفكري والتنظيمي من ناحية ثانية، ففي ظل موازين القوى الدولية والعربية المختلفة لصالح التحالف الإمبريالي الصهيوني وموقفه النقيض للحد الأدنى من ثوابت وأهداف شعبنا الوطنية، بات واضحاً، أن التصور الصهيوني يتمسك بلاءات خمسة هي: لا انسحاب من القدس، لا انسحاب من وادي

الأردن، لا إزالة للمستوطنات، لا عودة للاجئين، ولا للدولة الفلسطينية المستقلة، الأمر الذي يفرض على الجبهة الشعبية أعباء ومسئوليات كبرى ارتباطاً بدورها في المرحلة الراهنة عموماً ودورها المستقبلي الطليعي على وجه الخصوص، وهذا يتطلب إسهام الجميع في مناقشة القضايا المطروحة بكل مسؤولية ووعي - من أجل بلورة الأسس الفكرية والسياسية والتنظيمية التي تكفل نهوض الجبهة، بما يمكنها من تحديد رؤيتها ومهامها ووحدتها الداخلية للمرحلة القادمة بدقة.

ذلك إن صحة الوظائف السياسية والتنظيمية والفكرية والاجتماعية والجماعية للجبهة تتحدد في ضوء مدى تأسيس تلك الوظائف على رؤية صائبة، وأن تصاغ بدورها انطلاقاً من قراءة واعية وموضوعية لكافة المتغيرات السياسية والاجتماعية والفكرية، سواء على الصعيد الفلسطيني أو العربي أو الدولي، وهنا بالضبط يتجسد المعنى الحقيقي للأعباء والمسئولية الملقاة على عاتق كل عضو من أعضائها، وصولاً إلى النتائج المأمولة التي ستمكنهم من تحقيق عملية النهوض بالجبهة صوب دورها الطليعي المنشود.

فإذا كانت مسؤولية الرفاق أعضاء الجبهة الدخول إلى المعرفة الموضوعية في كافة القضايا والمهام الملقاة على عاتقهم، فالأولى بهم أن يتفحصوا أولاً، سلامة سلاحهم على هذا الصعيد أي الأدوات المعرفية المستخدمة، ونقصد بذلك الماركسية ومنهجها المادي الجدلي، ذلك إن نجاحهم في تأدية مهمة أرادوها لأنفسهم هو رهن تحديدها بدقة، وإذ يواجهون اليوم مرحلة جديدة، فيجب أن يبقى ماثلاً في أذهانهم أنها من طبيعة تراكمية وتكاملية قادت وتقود إلى حصيلة إجمالية لا يجوز رؤيتها بمعزل عن عناصرها المكونة، ومن هذا المنطلق يمكن تقييم وثائق ومؤتمرات الجبهة عبر مسيرتها، فالمؤتمر الوطني -في هذه المرحلة أو في المستقبل- ليس إلا جزءاً من عام هو مسيرة الجبهة، ولكن يمكن النظر إليه كعام قائم بذاته، يتكون من خاص أول، هو الوثائق، وخاص ثاني، وهو الأهم ارتباطاً بالنقاش الواعي المعمق لتلك الوثائق، واشتقاق المهمات ووضع خطط تنفيذها واختيار القيادة التي تقود كل ذلك، وبناء عليه، فإن جميع الرفاق أمام مهام متصلة، تتحدد قيمة كل واحدة منها فيما يسبقها وما يليها من مهام.

انسجاماً مع كل ما تقدم فإن منطق الأمور، أن ينطلق جميع الرفاق في نقاشهم للوثائق المطروحة -في المؤتمرات الوطنية أو الفرعية- من فكرة مركزية وجوهرية مفادها أنهم جميعاً سيتعاطون مع هذه الوثائق لكي يبلوروا معاً نصاً واضحاً للجبهة الشعبية يعكس صورتها الحقيقية والشاملة، كما هي في الواقع والماضي وكما يجب أن تكون عليه في المستقبل، لا نصاً يمثل رأي هذا الرفيق أو ذلك، هذه الجهة التنظيمية أو تلك، في فترة أو أخرى.

ولذا، فإن البداية الصحيحة لنقاش أي مسألة كانت، تكمن في الاتفاق أولاً على ماهية المنهج السليم للنقاش ولإدارة الحوار، وهذا ليس اختصاراً للوقت، بل الشرط الذي لا غنى عنه لكي يذهب البحث والنقاش صوب جوهر القضايا ولا يغرق في التفاصيل بما يضمن، تحقيق هدف المؤتمر ووظيفته التي تتحدد في استشراف الخطوط الرئيسية للمستقبل انطلاقاً من الحاضر والماضي، عبر وثائق تعكس ضرورات الواقع ورؤية المستقبل في آن واحد، خاصة وأن أي مؤتمر للجبهة، في هذه المرحلة، سيعقد في ظل حقبة انتقالية بين مرحلتين تاريخيتين نوعيتين، مرحلة الحركة الوطنية بكل أطرافها المحمولة بالهوية الوطنية وتراجع وهبوط القيادة المتنفذة في هذه المرحلة من ناحية، ومرحلة صعود التيار الديني _ حماس وبروز وانتشار هوية الإسلام السياسي من ناحية ثانية، وبالتالي لا مجال لاستقامة القول بـ"الحزب الطبيعي" وفي آن القول بـ"الحزب متدني المستوى فكرياً".

وفي هذا الجانب فإن البداية معروفة، وهي أن نكون -في الجبهة- غير ملتبسين، وأن نكون شيئاً حقيقياً وموحداً في الداخل أي ديمقراطيين فعلاً وماركسيين ثوريين سياسياً وأيديولوجياً فعلاً في نفس الوقت.

وبالتالي فإن القول بدور تاريخي للجبهة الشعبية ليس إلا فرضية على جميع الرفاق واجب إثباتها عبر التفاعل والتطابق الجدلي بين النظرية كما بلورتها وثائق مؤتمرات الجبهة وبين الممارسة النضالية والسياسية والمجتمعية والجماهيرية.

إن ما تقدم، يتطلب من الجبهة ترسيخ الأسس العلمية الصحيحة لبناء حركة ثورية صحيحة تطرد كل مظاهر الأزمّة الفكرية والتنظيمية والسياسة، بما يمكنها من مواجهة هذه التحولات السريعة المعقدة على المستوى المحلي و القومي والعالمي، و إلا فإن مسيرتها التحررية الوطنية الديمقراطية ستضل الطريق، إذا لم نلتزم بصورة واعية وخلاقة بعيدة عن الجمود، بالأسس التي يقوم عليها الحزب الثوري وهي تحديداً أربعة أسس :

الأساس التنظيمي.

الأساس الأيديولوجي.

الأساس السياسي.

الأساس الكفاحي بكل مضامينه التي يتوجب أن تجسد بوعي عميق وإرادة صلبة جوهر الأسس الثلاثة السابقة.

فإذا تعرضت هذه المبادئ لأي شكل من أشكال التعطيل أو الرخاوة، فلا معنى لذلك سوى تعريض الحزب بهذه الدرجة أو تلك لحالة من الركود أو التراجع والشلل ومن ثم الخضوع للنزعات الانتهازية والشللية المدمرة لأفكار الحزب ومبادئه وفاعليته.

وإذا كَفَّت أيديولوجيا الحزب وفكره ومنهجه الماركسي عن الاستجابة لما يرغب ويفكر به الرأي العام ويعبر عن مصالح الجماهير الشعبية وطموحاتها فإن الحزب يفقد تأثيره تدريجياً فلا حركة ثورية بدون نظرية ثورية.

فالحزب الماركسي الثوري، ليس المنظم والقائد والطلبة للجماهير الفقيرة وكافة المضطهدين فقط، بل إنه أساساً "مُدخل" الوعي لها.

وفي ضوء ما تقدم فإن عقد المؤتمر الوطني، أو المؤتمرات الفرعية، ليس مجرد "قشة خلق" وإنما "جزء من سياسة حل"، يبقى السؤال المفتاحي حاضراً في كل لحظة: ما الذي نريده كحزب من المؤتمر؟

ما نريده من المؤتمر، محطة لإعادة النظر في فهم إدارة الصراع ضد المشروع الصهيوني من جانب، وأبعاد ومضامين وأشكال أدائنا تجاه ذلك الصراع من جانب آخر، وبما يُؤمّن القدرة على استثمار ما تملكه الجبهة من مخزون أو أرصده نضالية راسخة في ذهنية

قسم هام من أبناء شعبنا، يضاف عليها ما تملكه من رؤى ومواقف سياسية ومنطلقات فكرية هي الأكثر تعبيراً - من حيث المصادقية - عن طموحات الأغلبية الساحقة من شعبنا، لكن نجاح هذا الاستثمار مرهون بإزالة كل العقبات التي تحول دون بناء الحزب الثوري كاولوية تعلق على كل ما عداها من تحالفات أو تجمعات ديمقراطية أو يسارية، إذ أن الشرط الأول لنجاح أي من هذه التحالفات أو الأطر مرهون بعملية استكمال عناصر البناء الحزبي الداخلي في هيئات ومراتب الجبهة - بصورة ديمقراطية - تنظيمياً وفكرياً وسياسياً .

وهنا بالضبط تتجلى الأهمية القصوى المترتبة على طرح سؤال الأزمة الراهنة وكيفية تفكيكها ومجابهتها والخروج منها صوب النهوض ؟ إذا أردنا الإجابة على هذا السؤال، يجب أولاً أن نؤكد على أن اليسار الذي نعنيه هنا هو اليسار الماركسي في بعده القومي (ضمن الخصوصية القطرية في كل بلد) الذي يستهدف - على الصعيد الإستراتيجي، الإسهام في الثورة القومية التحررية الديمقراطية، وإقامة مجتمع اشتراكي عربي، الأساس فيه تحرير الوطن والمواطن. تحرير الوطن من الاغتصاب وكل أشكال الاحتلال أو السيطرة الأجنبية، ومن التخلف والتبعية والاستغلال الخارجي، وتحرير المواطن من كل أشكال الاضطهاد الوطني والاستغلال الطبقي ومن الاستبداد ومن كل ما يحول دون الارتقاء بنوعية حياته وتحقيق ذاته.

إن الحاجة الموضوعية لاستنهاض اليسار ورص صفوفه وتقوية بنيانه في فلسطين وكل أقطار الوطن العربي، تبرز كضرورة ملحة في الظروف الراهنة المحكومة بكل عوامل الهبوط السياسي والتراجع الاجتماعي مع كل مظاهر القلق والإحباط، التي باتت تشكل مساحة واسعة في الذهن الشعبية في بلادنا كما في كل البلدان العربية، وبالتالي فإن هذه الحاجة الملحة لنهضة اليسار عموماً، والجبهة الشعبية على وجه الخصوص تزداد إلحاحاً في الظروف الراهنة للمجتمع الفلسطيني. إذ تنصدر الساحة السياسية مجموعتان مختلفتان شكلاً رغم جوهرهما الواحد: مجموعة الرأسماليين المنضوين تحت لواء السلطة أو أنظمة الحكم، ومجموعة الرأسماليين المنضوين أو المتنفذين في قيادة حركة الإخوان

المسلمين (رغم القاعدة الشعبية الفقيرة والبرجوازية الصغيرة لهذه الحركة). أي أن الساحة السياسية العربية مسيطر عليها عملياً من جانب قوة واحدة (عبر برنامجين: اليمين "العلماني"، واليمين الديني) وهى الرأسمالية الطفيلية والكومبرادورية بالتحالف مع البيروقراطية الحاكمة وكلاهما محكومان - بهذه الدرجة أو تلك - لقاعدة التبعية والتخلف، كما أن كل منهما لا يتناقض في الجوهر مع الإمبريالية والنظام الرأسمالي.

وهنا يتجلى دور الجبهة الشعبية في العمل الاستراتيجي الجاد من أجل الإسهام الفعال في وقف انحراف قيادة حركة التحرر الوطني وإعادة توجيه مسارها التحرري الديمقراطي في إطار إستراتيجية التحرر القومي العربي الأشمل، وذلك مرهون بشرط ضمان وضوح رؤيتنا وبرنامجنا المرحلي المرتبط بتلك الإستراتيجية، فبالرغم من كل متغيرات المرحلة السابقة، وعلى قاعدة المكانة التاريخية للجبهة، بوصفها رمزاً للاستمرارية التاريخية لمسيرة شعبنا في نضاله من أجل تحقيق أهدافه الوطنية والديمقراطية، فإن الجبهة الشعبية هي الأكثر مسؤولية إزاء المستقبل بمعنى إنها الأكثر تأهيلاً لإخراج التجربة الفلسطينية من مأزقها التاريخي، إن ثمة دور تاريخي واجب الجبهة أن تؤديه تجاه نفسها أولاً، وتجاه القضية الوطنية والقومية العامة ثانياً، وذلك انطلاقاً من رؤية إستراتيجية واضحة تقوم على إنهاء الوجود الإمبريالي والصهيوني في بلادنا ولتكون فلسطين جزء من المجتمع العربي الاشتراكي، ما يعني مقاومة كل أشكال ومظاهر الاستسلام لميزان القوى الراهن، كما للوجود الصهيوني، وبالتالي النضال مع كافة القوى اليسارية والتقدمية العربية من أجل تغيير هذا الواقع العربي المهزوم، ليصبح الصراع ضد الوجود الصهيوني صراعاً عربياً - إسرائيلياً يستهدف تحقيق التحرر الوطني والقومي وينهي كل أشكال التبعية والخضوع والتخلف على طريق التطور والحداثة والعدالة الاجتماعية والوحدة.

إن المرحلة الراهنة بكل محدداتها ومتغيراتها العربية والإقليمية والدولية تشير بوضوح إلى أن آفاق النضال القطري الفلسطيني بدون ارتباطه ببعده القومي، شبه مسدودة، بعد أن بات واضحاً أن الخيار الذي قام على أساس أنه يمكن أن يحصل الفلسطينيون على دولة مستقلة عبر طريق التسوية الذي سارت عليه القيادة المتنفذة وأوصلها لاتفاقيات

أوسلو كان وهماً، قاد إلى النهاية التي نعيشها، أي تراجع المقاومة وتوسع السيطرة الصهيونية على الأرض، وأيضاً انفصال قطاع غزة عن الضفة الغربية، وتفكك النظام السياسي الفلسطيني ومعه تفككت أوصال المجتمع الفلسطيني الذي يبدو أنه ينقسم إلى مجتمعين، أحدهما في الضفة والآخر في غزة، في ظل أوضاع تشير إلى أن البنية والنهج - المتحكمان - بدرجة واسعة في صيرورة الحركة التحررية الفلسطينية، يعانيان من أزمتان مستعصية مرتبطة إما باليمين السياسي / فتح أو اليمين الديني / حماس أو بكليهما معاً، وهنا بالضبط تتجلى مهمة الجبهة في إدراك طبيعة المرحلة والقوى المؤثرة فيها، ومن ثم - وهذا هو الأهم - العمل على استنهاض وبناء أوضاعها الذاتية بحيث يصبح التطابق والتفاعل بين هويتها الفكرية وسياساتها - الوطنية والقومية والأممية - ودورها النضالي، التحرري والديمقراطي قائماً ومنسجماً بما يضمن تمايزها في الفكر والسياسة والممارسة المجتمعية، بعيداً عن كافة المواقف التوفيقية أو الانفعالية من ناحية، ونقيضاً سياسياً وديمقراطياً لقوى اليمين في كل من السلطة الفلسطينية والتيارات الدينية من ناحية ثانية.

إن الوضع الفلسطيني الآن يفرض علينا المراجعة الجدية الهادئة والمعمقة لكافة الأفكار التي طُرحت خلال العقود الثلاث الماضية، بعد أن بات الحل المطروح مذاك، أسيراً للشروط الأمريكية الإسرائيلية، في ظل ما وصلت إليه أوضاعنا الداخلية، وفي ظل الاعتراف العربي الرسمي المتزايد بالوجود الإسرائيلي.

فبالرغم من أن الجبهة، قد أشارت مراراً في سياق رؤيتها للحل المرحلي، إلى أن حق العودة هو الجسر الذي يربط حقنا الوطني في الاستقلال وتقرير المصير وحقوقنا التاريخية في فلسطين، ومدخل لبناء دولة ديمقراطية واحدة كحل ديمقراطي شامل للصراع في فلسطين وحول فلسطين، كما التزمت في طروحاتها السياسية التكتيكية أو المرحلية بثوابت الإجماع الوطني، كما وردت في إعلان القاهرة سنة 2005، ووثيقة الوفاق الوطني 2006، ودعت دوماً إلى إعادة بناء م.ت.ف، وشَدَّدت على الوحدة الوطنية "من أجل توفير الحماية العربية والدولية ونقل ملف القضية إلى الأمم المتحدة من خلال

عقد مؤتمر دولي برعاية الأمم المتحدة وعلى أساس قراراتها التي تستجيب لحقوق شعبنا الوطنية في العودة وتقرير المصير وإقامة دولتنا الفلسطينية المستقلة وعاصمتها القدس". إن ما وصلت إليه قضيتنا في المرحلة الراهنة من تراجع خطير، ليس فقط بسبب الوضع العربي الرسمي التابع والخاضع للسياسات الأمريكية، وليس بسبب احتدام الصراع الداخلي بين فتح وحماس وآثاره الضارة على قضيتنا ومستقبلها فحسب، بل أيضاً، وهذا هو الأساس بسبب الموقف الدولي عموماً والموقف الأمريكي خصوصاً، الداعم بلا حدود للدولة الصهيونية باعتبارها الحليف الاستراتيجي له في المنطقة العربية والإقليم الشرق أوسطي.

في ضوء ذلك نسأل مجدداً، هل ظل مفهوم مرحلة التحرر في ظل القيادة الحالية لـ م.ت.ف والأطراف النافذة فيها صحيحاً؟ وهل ظلت التقاطعات مع هذه الفئة هي ذاتها؟ إن الوضع الراهن يفرض إعادة نظر جذرية فيه من جهة، وفي القوى التي قادته من جهة أخرى. فهل ظلت قيادة السلطة معنية بالتحرير؟ لقد أصبحت سلطة وتمارس على هذا الأساس، ومصالحها الخاصة هي التي باتت تحركها وليس القضية الوطنية. واعترفت بالدولة الصهيونية متنازلة عن 80% من فلسطين وأكثر.. وهي خاضعة للولايات المتحدة والدول المانحة ومربوطة مالياً بها، وهي أيضاً - كما أوضحت الجبهة في العديد من أدبياتها- على استعداد للتنازل عن مبدأ العودة كجوهر قضية اللاجئين، وهي مستمرة في سياسة التفاوض التي أعطت الدولة الصهيونية كل الوقت من أجل إكمال السيطرة على الأرض وإكمال الجدار والتحكم بالضفة الغربية .

أما بالنسبة لحركة حماس، ويمكن أن نتحدث طويلاً عن حماس، لكن يمكن القول بأنها تحمل مشروعاً آخر، يرى الأمور من زاوية أصولية دينية تفرض عليها موضوعياً، أن تخضع لمنطق أيديولوجي يُعَلِّب العقيدة على ما عداها، بحيث تسعى إلى إحلال هوية الإسلام السياسي محل الهويتين الوطنية والقومية، وكل ذلك في سياق ترابطها العضوي المباشر وغير المباشر مع شرائح وفئات كمبرادورية ومالية وعقارية وطفيلية، فهي إذن، في الجوهر لا تختلف عن الطبقة الطبقية لقيادة م.ت.ف، وإن اختلف الشكل السياسي

الظاهري بينهما، بهدف استمرار الصراع والتفاوض علناً وبشكل مباشر، كما هو الحال مع قيادة فتح و م.ت.ف، أو سراً أو بشكل غير مباشر، كما هو حال حركة حماس، التي يبدو أن الفرصة باتت مهيأة لها -إذا ما أقدمت على تلك التنازلات- تحت غطاء الإسلام السياسي المعتدل، وعلى قاعدة فقهية تقول إن الضرورات تبيح المحظورات بما يحقق هدف الولايات المتحدة وإسرائيل في إسدال الستار على م.ت.ف لحساب ما يسمى بـ "مشهد الإسلام السياسي المعتدل" إذا ما بقيت أوضاع القوى الديمقراطية واليسارية والقومية على ما هي عليه من جهة وإذا ما توفرت مقوماته وعناصره الخارجية وفق مقتضيات ومصالح النظام الإمبريالي من جهة ثانية.

لكن ما ترتبه الإمبريالية والصهيونية للمنطقة عموماً ولقضيتنا الوطنية على وجه الخصوص ليس قدراً لا يريد، حتى في ظل النجاحات والانجازات النوعية والكبيرة التي حققها الحلف المعادي، فهذا الواقع لن يكون أبدياً ونهائياً، وبهذا المعنى فإن الحركة الثورية الوطنية والقومية وبالاستناد إلى طبيعة المشاريع المعادية وتناقضها الجذري مع حقوق ومصالح شعبنا وامتنا، قادرة على الفعل والمجابهة وبما يؤسس لمرحلة نهوض جديدة أكثر نضجاً وأكثر استجابة لحركة الواقع الموضوعية والذاتية وطنياً وقومياً.

هذه هي النقطة التي يجب أن ننطلق منها، وهو الأمر الذي يفرض الربط بكلية الوضع العربي، أي بالنضال العربي ككل، شرط أن يكون النضال الفلسطيني في طبيعته، انطلاقاً من أن الصراع هو صراع الطبقات الشعبية في الوطن العربي ضد السيطرة الإمبريالية بما فيها الدولة الصهيونية كونها أداة في مصلحة الشركات الاحتكارية الإمبريالية.

وفي هذا الجانب، فإن استكمال عملة النهوض الذاتي، السياسي والفكري والتنظيمي والجماهيري والكفاحي للجبهة، من أكثر المهام الداخلية إلحاحاً تمهيداً لإعادة بناء قوى اليسار الماركسي ووحدها.

وهنا يتجلى دور الجبهة الشعبية لكي تكون قادرة على تأطير كل المناضلين الجديين، وفق رؤية تطرح للنقاش، تقوم على :

أن الصراع هو صراع الطبقات الشعبية العربية ضد السيطرة الإمبريالية الصهيونية، والنظم الكومبرادورية التابعة. وهنا يجب أن يتحدد دور الطبقات الشعبية الفلسطينية في إطار هذه الرؤية/ الإستراتيجية.

أن لا حل تاريخي وعادل في فلسطين إلا عبر إنهاء الدولة الصهيونية في إطار الصراع العربي العام. وأن البديل هو الدولة الديمقراطية العلمانية بحقوق متساوية لكل مواطنيها. إعادة بناء العلاقة مع الطبقات الشعبية الفلسطينية في كل مناطق تواجدها انطلاقاً من هذه الأسس، وتوحيد نشاطها من أجل النهوض بالنضال من جديد، وتفعيل نشاطها ضد الاحتلال بمختلف الوسائل الممكنة.

ذلك أن الضياع في تفاصيل الوضع اليومي لن تقود سوى إلى التأخر عن البدء من البداية الصحيحة، وربما الفشل النهائي الذي سيفرز بدوره مزيداً من الفرص لقوى اليمين السياسي والاجتماعي للتمدد والانتشار، ما يعني إمكانية توفير المزيد من عوامل التراجع التنظيمي والجماهيري بالنسبة لليسار عموماً وللجبهة بشكل خاص، وهو أمر يرفضه أعضاءها وأصدقاءها بصورة كلية واثقين من إمكانية تجدد دورها الطبيعي في هذه المرحلة وفي المستقبل ارتباطاً بالتزامها بالأسس السياسية والفكرية والتنظيمية التي تؤمن بها وتناضل من أجل تحقيقها.

المؤتمر الوطني الثامن وأولوياته الفكرية والتنظيمية والسياسية:

إن الجبهة الشعبية ومنذ انطلاقتها رسمت وطرحت مشروعاً وطنياً نضالياً متميزاً، بل تخطت برؤيتها المستوى الوطني، نحو المستوى القومي والإنساني الأرحب عبر منطلقاتها الفكرية التقدمية، غير أن واقع الحال يشير إلى ما هو متعاكس مع هذه الرؤية وهذا الطموح، فتلبدت في الأفاق غيوم التأزم والعجز والقصور، رغم وقفة مؤتمراتنا الوطنية (الخامس والسادس والسابع) أمام مظاهر الأزمة وتأكيد الصريح على ضرورة مغادرتها وتجاوزها بالتركيز على إعطاء القضايا الفكرية والتنظيمية الداخلية الأولوية القصوى في جهودنا الجماعية المشتركة، باعتبارها الحلقة المركزية التي تضمن في حال

تحققها، تطوير الحزب وتأهيله فكرياً وسياسياً وتنظيمياً في مواجهة استحقاقات المرحلة المنحطة الراهنة، باعتبار هذه الحلقة هي الحجر الأساس لكل فعل راهن ومستقبلي في نشاط الحزب/الجهة، وبدون تطبيقها سيبقى الحديث عن دور الجهة على الصعيد الوطني والديمقراطي والصعيد القومي حديثاً لا يرقى إلى مستوى الأفعال الملموسة والآمال المرتبطة باهداف وتطلعات شعبنا.

لذا لا بد لنا من أن نواجه أنفسنا بالسؤال التالي، إذا كانت الأوضاع الراهنة المتمثلة في استمرار هذه العظرسه والعدوانية الهمجية الصهيونية ضد شعبنا في ظل أنظمة عربية رسمية منحطة متخاذلة فقدت وعيها الوطني والقومي، الى جانب الانقسام الذي يهدد وحدة مجتمعنا وشعبنا بمزيد من عوامل التراجع والتفكك والاحباط واليأس بسبب استمرار الصراع على المصالح الفئوية بين حركتي فتح وحماس، تشكل أرضية ومناخاً محفزاً ودافعاً للانتساب إلى الجهة/ الحزب، فلماذا لم نتوسع تنظيمياً أو نثبت حضورنا في هذه المرحلة كما ينبغي ؟

وجوابنا الصريح على هذا السؤال المفصلي يكمن في استمرار ذبول تلك الأزمة ورواسبها وتفريعاتها، لذلك كله، فإن رسم أو وضع تصور لمغادرة هذه الأزمة وتجاوزها على كافة الصعد الفكرية والتنظيمية والسياسية للحزب قضية أكثر من عاجلة وشديدة الالاحاح، ونحن على ثقة بقدرة رفاقنا ووعيمهم على تحقيق هذا الهدف الذي يجب أن يبدأ أولاً وبصورة متوازية بالحلقتين التنظيمية والفكرية، ما يعني استعادة الجدية الكاملة في تقييم ومتابعة وتطبيق نظامنا الداخلي ومعطياتنا الفكرية ومبادئنا السياسية في صفوف الحزب بصورة عميقة وجوهرية وحازمة.

وبالتالي فان الخطوة الاولى لإعادة الاعتبار إلى دور ووظيفة الجهة، ينبغي ان تبدأ بنقدها -في التطبيق- خاصة وأننا نعيش اليوم امام نتيجة مفرعة تحمل في طياتها مخاطر جدية تهدد مشروعنا الوطني وحقوق شعبنا بالتبدد، ما يفرض علينا في الجهة، مزيداً من الجهد الواعي المنظم لاستعادة دور الحزب في التأثير الفعال على كل مجريات الأحداث والقضايا الوطنية والديمقراطية في المشهد السوداني الذي يفرض علينا أن

نعمل على الخلاص من كافة العناصر والمظاهر السلبية المتراكمة وأدواتها، سواء على صعيد العلاقات التنظيمية والنشاط السياسي بين الجماهير، أو على صعيد الهوية الفكرية .

والشرط الأول لهذا التوجه يكمن في: العمل على تأكيد وبلورة الوحدة الداخلية للحزب بالمعنى التنظيمي الصارم وفق محددات وقواعد الديمقراطية المركزية، وبالمعنى الأيديولوجي الصريح والعميق بالمنهج الماركسي ومضمونه الاشتراكي، بما يكفل إلغاء حالة التمزق والانفلاش والنزعات التكتلية والشللية، وإعادة الحياة للالتزام الكامل والخلاق بدستور الحزب -نظامه الداخلي- وتطبيقاته ومبادئه وبكل بند من بنوده.

أما الشرط الثاني: أن نطرح برامج عملية لحل كافة القضايا التي يعاني منها جمهورنا، لكي نكتسب المصداقية ونضمن نجاحنا في التوسع التنظيمي والانتشار بين صفوف جماهيرنا، بما يمكننا من العمل مع الجمهور لحل مشاكله الأساسية بما يوفر ويراكم مصداقية الجبهة في أوساط جماهير شعبنا عموماً وقرائه وكادحيه خصوصاً .

إن المخاطر الجدية التي تنتصب أمام شعبنا، في ظل المشروع الأمريكي الصهيوني الذي يستهدف تصفية قضيته وحقوقه، تحت ما يسمى بصفقة القرن أو مشاريع التسوية، إلى جانب دور العديد من الأنظمة العربية، خاصة في الخليج والسعودية، باتجاه تكريس التطبيع والاعتراف بدولة العدو الصهيوني، الأمر الذي يتطلب منا أن نُعلي من درجة الرفض الصريح لكافة مخططات التحالف الإمبريالي/ الصهيوني/ الرجعي، ومواجهتها ومقاومتها بكافة السبل والإمكانات، رغم إدراكنا لموازين القوى المختلفة مع العدو.

ان رفضنا ومقاومتنا هما مؤشران على القوة والصمود في وجه هذا العدو، وهنا تحضر أهمية وألوية الحلقة التنظيمية بمجمل أبعادها ومحدداتها الفكرية والوطنية والاجتماعية، ونحن مقبلون على مؤتمرنا الوطني الثامن.. فلا مواجهة ومقاومة ناجعة دون تنظيم (حزب) قادر على خوضهما، التزاماً بتواصل مسيرة النضال وصولاً إلى تحقيق أهداف شعبنا في الحرية والعودة والاستقلال وتقرير المصير، وإقامة دولته الفلسطينية على كامل ترابه الوطني.

الحوار الديمقراطي الداخلي: ارتقاء بالحزب وتجسيد للإرادة الجمعية للرفاق :
 انسجاماً مع رؤيتنا الجبهوية، حول تفعيل الحوار الديمقراطي الداخلي للارتقاء بالحزب، فإن منطق الأمور، أن ننطلق في نقاشنا للوثائق المطروحة على مؤتمرنا الثامن من فكرة مركزية وجوهرية مفادها أن المؤتمر هو أعلى هيئة حزبية قيادية، وفيه تتجسد إرادة مجموع الأعضاء وفق مبدأ المساواة الكاملة بين جميع أعضاء المؤتمر، ما يعني وجوب أن يتحمل كل عضو في هذا الجانب مسؤوليته الكاملة في نقاش الوثائق وتقديم المقترحات بوعي عميق وبروح ثورية نقدية لكي نبلور معاً نصاً واضحاً للجبهة الشعبية، يعكس رؤيتها وبرنامجهما ونظامها الداخلي بما يستجيب لاستحقاقات المرحلة الراهنة بكل متغيراتها ومخاطرها وآمالها، أي أن يعكس بوضوح ما يجب أن تكون عليه الجبهة في المستقبل.

لذلك ندعو إلى مزيد من الوعي وإعمال العقل في كافة الوثائق المطروحة، لمناقشتها، واغنائها وتطويرها بالمقترحات والأفكار، انطلاقاً من الوعي والموقف الجماعي بأننا لا نريد نصاً يمثل رأي هذا الرفيق أو ذاك، هذه الجهة التنظيمية أو تلك، في فترة أو أخرى. لذا، فإن البداية الصحيحة لنقاش أي مسألة كانت تكمن في الاتفاق أولاً على ماهية المنهج السليم للنقاش ولإدارة الحوار ديمقراطياً، كشرط لا غنى عنه لكي يذهب الحوار والنقاش داخل المؤتمر، بما يضمن تحقيق هدف المؤتمر ووظيفته التي تتحدد في استشراف الخطوط الرئيسية للمستقبل انطلاقاً من الحاضر والماضي بكل محدداتهما وشروطهما الواقعية والملموسة.

ذلك إن صحة الرؤى والقرارات السياسية والتنظيمية والفكرية لمؤتمرنا الوطني الثامن تتحدد في ضوء مدى تأسيس حوارات المؤتمر على رؤية صائبة، انطلاقاً من قراءة واعية وموضوعية لكافة المتغيرات السياسية والاجتماعية والفكرية، سواء على الصعيد الفلسطيني أو العربي أو الدولي، وهنا بالضبط يتجسد المعنى الحقيقي للأعباء والمسئولية الملقاة على عاتق كل عضو من أعضائه، وصولاً إلى النتائج المأمولة في تمكين الجبهة من تحقيق عملية النهوض صوب دورها الطبيعي المنشود، الأمر الذي يستوجب الوقوف

والتأمل والنقاش العقلاني الهادئ أمام الكلمات والمصطلحات والمفاهيم المطروحة في وثائق المؤتمر، بما يضمن الوصول إلى بلورة الرؤية الموضوعية الشاملة للقضايا السياسية والفكرية والتنظيمية، كضمانة لمسيرة الجبهة في نضالها الراهن والمستقبلي لتحقيق أهداف شعبنا في العودة وتقرير المصير وتحقيق الهدف الاستراتيجي في إزالة الكيان الصهيوني وتحرير كامل التراب الفلسطيني وإقامة دولة فلسطين الديمقراطية العلمانية لكل سكانها وحل المسألة اليهودية وفق هذا المنظور .

وفي هذا السياق، لابد من التذكير بأن انتشار حركات الإسلام السياسي الرجعية لا يمكن أن يفسر بأنه نتاج لقوة الحركات الإسلامية، بل إلى عدد من العوامل الهامة، من أبرزها، فساد وتبعية واستبداد النظام العربي واستغلاله للشعب للجماهير الشعبية، وعجز البديل اليساري الديمقراطي، وأخيراً تخلف وقدرية البنية الاجتماعية للجماهير العفوية، إلى جانب عوامل خارجية سياسية وإعلامية أخرى مرتبطة بمصالح الولايات المتحدة والنظام الرأسمالي العالمي.

لذلك، فإن رفاقنا أعضاء المؤتمر الوطني الثامن للجبهة، يتحملون المسؤولية الكبرى والرئيسية في مراجعة الأداء السياسي/الفكري/التنظيمي، ومن ثم بلورة الأسس والمنطلقات السياسية والفكرية والتنظيمية التي تتناسب وتلي احتياجات الحزب، ليس للخروج من أزمتته صوب النهوض فحسب، بل أيضاً لترسم أسس وآليات التعامل مع المرحلة الحالية ومتغيراتها الفلسطينية والعربية والإقليمية بوتائر صحيحة تعزز الإمكانيات الكفيلة باستعادة الجبهة لدورها الطبيعي المأمول، وهذا يتطلب من رفاقنا عموماً، ورفاقنا أعضاء المؤتمر خصوصاً، استعادة المفاصل الرئيسية التالية والالتزام الموضوعي والعقلاني بمضامينها:

الالتزام بمبدأ النزاهة الفكرية والأخلاقية وضمانته الوعي والديمقراطية، ونبذ ذهنية التكتلات والشللية.

ضرورة مغادرة الذهنية التي تتعاطى مع الفكر والتنظيم والسياسة بنوع من الانفعال والنزق، مع ضرورة تعزيز الديمقراطية وآلياتها في النقاشات والمخرجات.

الالتزام الواعي بمنطلقات الجبهة، الوطنية والفكرية والتنظيمية كما أقرتها مؤتمراتها الوطنية، كشرط لاستعادة دورنا الطبيعي.

الحرص على مراكمة النشاط العملي والوعي الذاتي بجوانب النظرية والواقع السياسي الاقتصادي، كمدخل رئيسي للتفاعل والاندماج في أوساط الجماهير الفقيرة، واستعادة ثقتها بالجبهة ودورها في الدفاع عن قضاياها ونضالها من اجل تحقيق أهدافها. التمسك بجذلية العلاقة التاريخية والمستقبلية بين خصوصية القضية الفلسطينية وبعدها القومي العربي في إطار حركة التحرر العربية التقدمية انطلاقا من ان الصراع مع العدو هو صراع عربي - صهيوني بالدرجة الاولى يقف شعبنا وحركته المناضله عموما والجبهة الشعبية خصوصا في طليعته.

إن ما تقدم، يتطلب من جميع رفاقنا، المشاركة الفاعلة في الحوار والمداخلات بما يعزز ترسيخ الأسس العلمية الصحيحة لبناء حركة ثورية صحيحة تطرد كل مظاهر الأزمة الفكرية والتنظيمية والسياسة، بما يمكنها من ممارسة دورها في مواجهة هذه التحولات السريعة المعقدة على المستويين الفلسطيني والعربي، وإلا فإن مسيرتنا التحررية الوطنية الديمقراطية ستضل الطريق، إذا لم نلتزم بصورة واعية وخلاقة بعيدة عن الجمود، بالأسس التي يقوم عليها الحزب/الجبهة؛ الأساس التنظيمي، والأساس الأيديولوجي، والأساس السياسي، والأساس الكفاحي بكل مضامينه التي يتوجب أن تتجسد بوعي عميق وإرادة صلبة جوهر الأسس السابقة، وأن لا تتعرض هذه الأسس/المبادئ لأي شكل من أشكال التعطيل أو الرخاوة، فلا معنى لذلك سوى استمرار تعريض الحزب بهذه الدرجة أو تلك لحالة من الركود أو التراجع ومن ثم الخضوع للنزعات الانتهازية والشللية المدمرة لأفكار الحزب ومبادئه وفاعليته.

المؤتمر الثامن: والمحطة النوعية المأمولة:

إن ما نريده من هذا المؤتمر، أن يشكل محطة نوعية لإعادة النظر في فهم إدارة الصراع ضد المشروع الصهيوني والمخطط الإمبريالي والرجعي من جانب، وأبعاد ومضامين

وأشكال أدائنا تجاه ذلك الصراع من جانب آخر، وبما يُؤمّن القدرة على استثمار ما تملكه الجبهة من مخزون أو أرصده نضالية راسخة في ذهنية قسم هام من أبناء شعبنا، يضاف عليها ما تملكه من رؤى ومواقف سياسية ومنطلقات فكرية هي الأكثر تعبيراً في مسيرتها الراهنة والمستقبلية - من حيث المصادقية - عن طموحات الأغلبية الساحقة من شعبنا.

لكن نجاح هذا الاستثمار مرهون بإزالة كل العقبات التي تحول دون بناء الحزب الثوري كأولوية تعلق على كل ما عداها من تحالفات أو تجمعات ديمقراطية أو يسارية، إذ أن الشرط الأول لنجاح أي من هذه التحالفات أو الأطر مرهون بعملية استكمال عناصر البناء الحزبي الداخلي في هيئات ومراتب الجبهة - بصورة ديمقراطية - تنظيمياً وفكرياً وسياسياً، فالمؤتمر في كل الأحوال ليس من وظيفته ملاحقة السياسات الجارية، وإنما تحديد النواظم العامة لحركة الواقع السياسي ارتباطاً بمستوياتها المتنوعة.

إن المرحلة الراهنة بكل محدداتها ومتغيراتها العربية والإقليمية والدولية تشير بوضوح إلى أن آفاق النضال القطري الفلسطيني بدون ارتباطه ببعده القومي، شبه مسدودة، بعد أن بات واضحاً أن الخيار الذي قام على أساس أنه يمكن أن يحصل الفلسطينيون على دولة مستقلة عبر طريق التسوية الذي سارت عليه القيادة المتنفذة وأوصلها لاتفاقيات أو سلو كان وهماً، قاد إلى النهاية التي نعيشها، أي تراجع المقاومة وتوسع السيطرة الصهيونية على الأرض، وأيضاً انفصال قطاع غزة عن الضفة الغربية، وتفكك النظام السياسي الفلسطيني ومعه تفككت أوصال المجتمع الفلسطيني، في ظل أوضاع تشير إلى أن البنية والنهج - المتحكمان - بدرجة واسعة في صيرورة الحركة التحررية الفلسطينية، يعانيان من أزمت مستعصية مرتبطة إما باليمين السياسي / فتح أو اليمين الديني / حماس أو بكليهما معاً، في ضوء إمكانية التوافق على المصالح بينهما وانفردهما بالوضع الفلسطيني الراهن وعنوانه الانقسام الكارثي .

وهنا بالضبط تتجلى مهمة الرفاق أعضاء المؤتمر في إدراك طبيعة المرحلة والقوى المؤثرة فيها، ومن ثم - وهذا هو الأهم - العمل على استنهاض وبناء أوضاعنا الذاتية

بحيث يصبح التوافق والتفاعل بين هوية الجبهة الفكرية وسياساتها -الوطنية والقومية والأمية- ودورها النضالي، التحرري والديمقراطي قائماً ومنسجماً بما يضمن تمايزها في الفكر والسياسة والممارسة المجتمعية، بعيداً عن كافة المواقف التوفيقية أو الانفعالية من ناحية، ونقيضاً سياسياً وديمقراطياً لقوى اليمين في كل من فتح وحماس من ناحية ثانية.

وهنا تتجلى أهمية المراجعة واستعادة المبادرة بروح عاليه من النقد والمراجعة الموضوعية، لتفسير ما وصل إليه حالنا على الصعيدين الفكري والتنظيمي، بما يمكننا من تقديم أطروحة صائبة للأسئلة الكبيرة التي ستطرح على جدول أعمال المؤتمر، بحكمة وشجاعة لتحقيق المعالجة الجديهِ والمطلوبه لنهوضنا، كي يعود الحزب/الجبهة لدوره الطبيعي على الصعيدين الوطني والقومي، والحال هذا فإن المراجعة الجادة ومن ثم تكريس وتعميق وعي الرفاق بأطروحتنا الفكرية الماركسية، ليست ترفاً كما يتوهم البعض، بل ضرورة لا غنى عنها في معركة سياسية، نضالية، تنظيمية، فكرية مشتعلة، هي جزء لا يتجزأ من الحرب الشاملة التي شنّها ويشنّها العدو الصهيوني الإمبريالي وتابعه معظم النظام الرسمي العربي، لتكريس فكرة الهزيمة نظرياً ونفسياً بعد صناعتها عملياً.

ذلك إن استمرار العنجهية الصهيونية وعدوانيتها النازية، إلى جانب أوضاعنا الفلسطينية الزاخرة بالتعقيدات والصراعات الفئوية والهبوط السياسي ومظاهر المعاناة والبطالة والفقر في المرحلة الراهنة، تؤكد على أن آفاق المستقبل مفتوحة أمام الجبهة، كما تؤكد أيضاً على الحاجة الموضوعية للوجود الطبيعي الفعال للجبهة في الساحة السياسية، ولكن رغم انفتاح هذه الآفاق، ورغم نضوج الظروف الموضوعية من حولنا، إلا أننا لم نتفاعل كما ينبغي مع هذه الآفاق أو الظروف، وظل العامل الذاتي (الحزب) قاصراً أو متردداً أو رخوياً، رغم كل نصوص وثائق الجبهة/الحزب التي توضح دون أدنى لبس، مدى التزامنا المبدئي في الاندماج والدفاع عن مصالح الطبقات الشعبية وكل الفقراء والمهمشين، بما يحقق أعلى درجات الوعي الثوري، كطريق وحيد لكي يتولى أبناء وكوادر

الكادحين والفقراء مسيرة الحزب وقيادته على طريق تحقيق أهدافه العظيمة التي تأسس من أجلها.

الخروج من الأزمة صوب النهوض عبر الضرورة المصيرية: إن الحاجة الموضوعية لتكريس الأسس والمنطلقات الثورية السياسة والفكرية والتنظيمية، في الجبهة/الحزب وحرص صفوفه وتقوية بنيانه في الوطن والشباب، تبرز كضرورة ملحة في ظروف تتفاقم فيها مظاهر التبعية والتخلف والخضوع والانحطاط الرسمي العربي، ومفاراتها وتناقضاتها التي تتجلى في بروز وانتشار القوى والحركات اليمينية بمختلف أطرافها، خاصة حركات الإسلام السياسي السلفية المتطرفة، وما تمثله من برامج ورؤى سياسية اقتصادية اجتماعية رجعية تعيد تجديد مظاهر التبعية والتخلف وتكرسهما، بما يتناقض مع تطلعات الجماهير الشعبية في الحرية والديمقراطية والعدالة الاجتماعية في إطار الثورة الديمقراطية بأفاقها الاشتراكية.

وبالتالي فإن الحاجة لنهضة اليسار العربي عموماً، والجبهة الشعبية على وجه الخصوص تزداد إلحاحاً في الظروف الراهنة للمجتمع الفلسطيني ولكل بلداننا العربية؛ خاصة وأن القوى الرأسمالية بجناحيها "السياسي" و"الديني" - في كل بلدان الوطن العربي - وكذلك القوى الرأسمالية خارج هذين التيارين، لا تملك في الواقع مشروعاً وطنياً أو قومياً، نقيضاً للنظام الإمبريالي الرأسمالي، كما أنها لا تملك أيضاً مشروعاً وطنياً تنموياً؛ فالتنمية عندها هي ما تأتي به قوى السوق المفتوح والمبادرات العشوائية للقطاع الخاص المحلي الكومبرادوري الطفيلي الذي لا يستهدف سوى تحقيق الربح حتى لو كان على حساب دماء الطبقات الشعبية.

وهنا بالضبط يتجلى دور الجبهة الشعبية في العمل الاستراتيجي الجاد من أجل الإسهام الفعال في مجابهة فكر وسياسات قيادتي حركة فتح، وحركة حماس، وانتهاء الانقسام الكارثي ودفعه، عبر تمسكنا بإعادة توجيه مسار التحرر الوطني الديمقراطي في إطار

إستراتيجية التحرر القومي العربي الأشمل، وذلك مرهون بشرط ضمان وضوح رؤيتنا وبرنامنا للذات سيصدرهما مؤتمرنا الوطني الثامن.

فبالرغم من كل متغيرات المرحلة السابقة، وعلى قاعدة المكانة التاريخية للجبهة، بوصفها رمز للاستمرارية التاريخية لمسيرة شعبنا في نضاله من أجل تحقيق أهدافه الوطنية والديمقراطية، فإننا لا نبالغ في القول بأن الجبهة الشعبية هي الأكثر مسؤولية إزاء المستقبل بمعنى أنها الأكثر تأهيلاً لإخراج التجربة الفلسطينية من مأزقها التاريخي، وبالتالي فإن ثمة دور تاريخي واجب الجبهة أن تؤديه تجاه القضية الوطنية والقومية العامة أولاً وتجاه نفسها ثانياً، انطلاقاً من رؤية إستراتيجية واضحة تقوم على إنهاء الوجود الإمبريالي والصهيوني في بلادنا ولتكون فلسطين الديمقراطية لكل سكانها، جزء من المجتمع العربي الاشتراكي، ما يعني مقاومة كل أشكال ومظاهر الاستسلام لميزان القوى الراهن، كما للوجود الصهيوني، وبالتالي النضال مع كافة القوى اليسارية والتقدمية الديمقراطية العربية من أجل تغيير هذا الواقع العربي المهزوم، ليصبح الصراع ضد الوجود الصهيوني صراعاً عربياً - إسرائيلياً في طبيعته شعبنا وقواه المناضلة لتحقيق التحرر الوطني والقومي وانتهاء كل أشكال التبعية والخضوع والتخلف والاستبداد على طريق التطور والحداثة والديمقراطية والعدالة الاجتماعية والوحدة.

النهوض كضرورة مصيرية: يعني أن نكون على قدر المهمة:

وهنا بالضبط تتجلى مهمة الرفاق أعضاء المؤتمر في إدراك طبيعة المرحلة والقوى المؤثرة فيها، ومن ثم - وهذا هو الأهم- العمل على استنهاض وبناء أوضاعنا الذاتية بحيث يصبح التطابق والتفاعل بين هوية الجبهة وسياساتها -الوطنية والقومية والأممية- ودورها النضالي، التحرري والديمقراطي قائماً ومنسجماً بما يضمن تمايزها في الفكر والسياسة والممارسة المجتمعية، بعيداً عن كافة المواقف التوفيقية أو الانفعالية من ناحية، ونقيضاً سياسياً وديمقراطياً لقوى اليمين في فلسطين والوطن العربي من ناحية ثانية.

ذلك إن الوضع الفلسطيني الآن يفرض علينا المراجعة الجدية الهادئة والمعمقة لكافة الأفكار التي طُرحت خلال العقود الثلاثة الماضية منذ توقيع أوسلو الكارثي على الأقل، بعد أن بات الحل المطروح مذاك، أسيراً للشروط الأمريكية الإسرائيلية، في ظل ما وصلت إليه أوضاعنا الداخلية، وفي ظل الاعتراف العربي الرسمي المتزايد بالوجود الإسرائيلي من بوابة التسوية والتطبيع، وتزايد الهيمنة الإمبريالية الأمريكية على مقدرات شعوبنا العربية.

إن المرحلة تتطلب عقول وسواعد الجميع، كما تتطلب الإرادة والتصميم على استمرار النضال بكل اشكاله لكي نكون على قدر المهمة الوطنية والاجتماعية بكفاءة واقتدار، ومواصلة العمل لنقل مشروعنا الوطني التاريخي إلى مستوى التحقيق المادي الملموس. هذه هي النقطة التي يجب أن ننطلق منها، وتكون مركز مهمتنا، وهو الأمر الذي يفرض الربط بكلية الوضع العربي، أي بالنضال العربي التحرري والديمقراطي التقدمي ككل، انطلاقاً من أن الصراع هو صراع الطبقات الشعبية في الوطن العربي ضد السيطرة الإمبريالية بما فيها الدولة الصهيونية كونها أداة في مصلحة الشركات الاحتكارية الإمبريالية.

وفي هذا الجانب، فإن استكمال عملية النهوض الذاتي، السياسي والفكري والتنظيمي والجهاديين والكفاحي للجبهة، من أكثر المهام إلحاحاً، تمهيداً لإعادة بناء قوى اليسار الماركسي العربية ووحدتها، وهنا يتجلى دور ووظيفة ومهمة الجبهة الشعبية، لكي تكون قادرة على تأطير كل المناضلين الجديين، وفق رؤية تطرح للنقاش، تقوم على: إن الصراع هو صراع الطبقات الشعبية العربية ضد السيطرة الإمبريالية الصهيونية، والنظم الكومبرادورية التابعة. وهنا يجب أن يتحدد دور الطبقات الشعبية الفلسطينية في إطار هذه الرؤية/ الإستراتيجية.

السعي الجدي والحقيقي نحو تأطير وتوحيد كل القوى اليسارية والديمقراطية، كشرط رئيسي لتحشيد القاعدة الشعبية في إطار المواجهة التاريخية الشاملة مع العدو الصهيوني.

أن لا حل تاريخي وعادل في فلسطين إلا عبر إنهاء الكيان الصهيوني في إطار الصراع العربي العام، وأن البديل هو دولة فلسطين الديمقراطية العلمانية بحقوق متساوية لكل مواطنيها.

إعادة بناء العلاقة مع الطبقات الشعبية الفلسطينية في كل مناطق تواجدها انطلاقاً من هذه الأسس، وتوحيد نشاطها من أجل النهوض بالنضال من جديد، وتفعيل نشاطها ضد الاحتلال بمختلف الوسائل الممكنة.

ان ضعف وتراجع الالتزام بأسس ومبادئ الجبهة الفكرية والسياسية والتنظيمية، لن يقود سوى إلى مزيد من التراجعات والتأخر عن البدء من البداية الصحيحة، وربما الفشل النهائي الذي سيفرز بدوره مزيداً من الفرص لقوى اليمين السياسي والاجتماعي (الطبقي) للتمدد والانتشار، ما يعني إمكانية توفير المزيد من عوامل التراجع التنظيمي والجماهيري، وهو أمرٌ مرفوض بالمعنيين الذاتي والموضوعي بصورة كلية واثقين من إمكانية تجدد دور الجبهة الطليعي في هذه المرحلة وفي المستقبل ارتباطاً بالتزامها بالأسس السياسية والفكرية والتنظيمية التي تُؤمن بها وتناضل من أجل تحقيقها طوال مسيرتها منذ تأسيسها وفي كل مؤتمراتها الوطنية منذ المؤتمر الأول حتى لحظة انعقاد المؤتمر الوطني الثامن، عبر محطات غنية بالعبير والدروس المحفزة لرفاقنا أعضاء المؤتمر لكي يمارسوا مسؤولياتهم التاريخية، عبر نقاش موضوعي وعقلاني وثورى، على طريق تكريس وتطوير وتجديد بنية ومنطلقات ومواقف الجبهة، وممارساتها السياسية والفكرية والتنظيمية والكفاحية، استناداً إلى العلاقة الجدلية والعضوية بين أهداف النضال الوطني التحرري الفلسطيني وأهداف النضال الثوري التحرري القومي الديمقراطي من ناحية، وبين الأهداف الأممية الإنسانية من ناحية ثانية، وفق أسس ومبادئ النظرية الماركسية ومنهجها المادي الجدلي، بروح رفاقية ترتقي بالدافعية الذاتية، ومن ثم الجماعية، الهادفة إلى تطوير وتجديد بنية الجبهة لتتبوأ مكانتها وموقعها الريادي الطليعي اليساري، في إطار النضال الوطني التحرري والديمقراطي من أجل تحقيق أهداف شعبنا

في الحرية والاستقلال والعودة، وفي إطار النضال الاجتماعي من أجل الديمقراطية والعدالة الاجتماعية بأفاقها الاشتراكية.

أخيراً.. إن مهمة الفكر هي توضيح المسار الواقعي، بمعنى وعي الواقع، ولأننا معنيون بالنشاط الواقعي، من الضروري تحديد التصور البرنامجي الذي يشمل الأهداف السياسية المرورية والإستراتيجية، المتعلقة بتطور مسار حركة النضال الوطني التحرري والديمقراطي، الأهداف التي يتوقف على حلها تطور مجتمعنا الفلسطيني عموماً والطبقات الشعبية خصوصاً في سياق النضال القومي، وهذا ما حاولته الجبهة في العديد من وثائقها وأدبياتها وبخاصة وثائق مؤتمراتها والبرامج التي أقرتها، والتي مازالت تحمل الإجابة على العديد من الأسئلة المطروحة في هذه المرحلة، ولعل هذه المسألة الأخيرة هي التي تحدد جذرية نشاط الحزب/الجبهة وثوريتها، وهي بالتالي التي تحدد الفارق بين الثوري والإصلاحي، الواقعي والمثالي في الرؤية الماركسية المتطورة المتجددة أبداً، ولهذا ندعو دائماً للمراجعة والنقد للوثائق وللممارسة على السواء.

وهنا تتجلى أهمية القراءة الجادة لوثائق الجبهة ورؤاها ومنطلقاتها الفكرية ومبادئها السياسية في كل محطات مسيرتها منذ تأسيسها الى يومنا هذا، وذلك بوعي عميق يرتكز الى عقل ثوري ونقدي موضوعي متفتح قادر على ممارسة المراجعة النقدية المطلوبة، بهدف الارتقاء بالجبهة ودورها، مستفيدين من محطاتها الغنية بالعبر والدروس بما يضمن تحفيز الرفاق الجبهويين من اجل ترسيخ انتمائهم والتزامهم، وتعميق وعيهم، وتفعيل ممارساتهم النضالية على طريق تكريس تطوير وتجديد بنية ومنطلقات ومواقف الجبهة، وممارساتها النضالية، والسياسية والفكرية والتنظيمية، استناداً الى العلاقة الجدلية والعضوية بين أهداف النضال الوطني التحرري الفلسطيني وأهداف النضال الثوري التحرري الوطني والقومي الديمقراطي من ناحية، وبين الأهداف الأممية الإنسانية من ناحية ثانية، وفق أسس ومبادئ النظرية الماركسية ومنهجها المادي الجدلي كتجسيد خلاق لمقولة لينين " لا حركة ثورية بدون نظرية ثورية"، إذ أن هذا هو الطريق الذي يضمن مزيداً من الوعي لرؤية ومواقف الجبهة وممارساتها الكفاحية والسياسية والفكرية

والتنظيمية، وبما يضمن أيضاً، تفعيل وممارسة الحوار الداخلي بدرجة عالية من الموضوعية والحس العالي بالمسئولية، بروح رفاقية ترتقي بالدافعية الذاتية، ومن ثم الجماعية، الهادفة إلى تطوير وتجديد بنية الجبهة لتتبوأ مكانتها وموقعها الريادي الطبيعي اليساري، في إطار النضال الوطني التحرري والديمقراطي من أجل تحقيق أهداف شعبنا في الحرية والاستقلال والعودة، وفي إطار النضال الاجتماعي من اجل الديمقراطية والعدالة الاجتماعية بأفاقها الاشتراكية.

- [1] عوض خليل - مسار اليسار الفلسطيني من الماركسية إلى البيريسترويكا - شؤون فلسطينية - العدد 212 - تشرين الثاني (نوفمبر) 1990 - ص 19
- [2] المصدر السابق - عوض خليل - ص 20
- [3] المصدر السابق - عوض خليل - ص 21
- [4] المصدر السابق - عوض خليل - ص 21
- [5] المصدر السابق - ص 25
- [6] خليل عوض - مصدر سبق ذكره - ص 37
- [7] خليل عوض - مصدر سبق ذكره - ص 31
- [8] عوض خليل - مسار اليسار الفلسطيني من الماركسية إلى البيريسترويكا - مصدر سبق ذكره - ص 36-37
- [9] المصدر السابق - ص 38
- [10] المصدر السابق - ص 39
- [11] عوض خليل - مصدر سبق ذكره - ص 44

المشكلات التنظيمية وسبل تطوير وتفعيل دور أحزاب وفصائل اليسار العربي

الأحد 19 ديسمبر 2021

من المعروف أن المشكلات التنظيمية كانت تمثل لدى الفيلسوف الماركسي جورج لوكاتش في ثلاثينيات القرن الماضي؛ جزءاً من المسائل التي لم تحظ بإنشاء نظري معمق، بالرغم من أنها كانت في بعض الأوقات -على سبيل المثال عند مناقشة شروط الانتساب إلى الأحزاب الثورية- في مقدمة أسباب الصراعات الأيديولوجية.

ويبدو أن المسألة التنظيمية في أوساط أحزاب وفصائل اليسار العربي ما تزال حتى اللحظة من القرن 21 -للأسف- تعتبر مسألة غير متبلورة بصورة متفق عليها بين أحزاب وفصائل اليسار؛ وهي أيضاً ما زالت خاضعة للمراجعة والنقاش أو أنها مسألة تقنية خالصة، لا مسألة فكرية أساسية من مسائل الثورة عموماً والثورة الاشتراكية خصوصاً، وليس ذلك لأن هناك نقصاً في المادة يحول دون تعميق مسألة التنظيم نظرياً، بل على العكس، فالمادة وفيرة غزيرة، لكن يبدو أن الاهتمام النظري للأحزاب اليسارية الماركسية العربية قد استأثرت به واحتكرته مشكلات الوضع الاقتصادي والسياسي وما يتفرغ عنها من نتائج تكتيكية، أو مواقف ملتبسة أو انتهازية؛ الأمر الذي حال دون إيلاء مسألة التنظيم أهميتها الحيوية والايجابية، كما حال دون إرسائها في النظرية الثورية. وهنا نعود لننطق مع "لوكاتش" في تأكيده على صحة مقولة لينين: "لا يمكن فصل المسائل السياسية ميكانيكياً عن مسألة التنظيم". فإذا كانت المسألة التنظيمية مسألة أساسية، بوجه عام، من مسائل العمل الثوري، فإنها تأخذ أيضاً في بلدان العالم الثالث وبلدان الوطن العربي أهمية خاصة، فالحزب أو الجسد التنظيمي يمثل العامل الذاتي في التطور، في حين تشكل علاقات الإنتاج والوضع الاجتماعي _ الاقتصادي ما يمكن تسميته بالعامل الموضوعي.

والحال إن أهمية العامل الذاتي في بلادنا كما في بلدان العالم الثالث المتخلف أو الضعيف التطور اقتصادياً تفوق أضعافاً مضاعفة أهميته في بلدان الغرب المتطورة اقتصادياً، ففي بلادنا، ما زالت الطبقة العاملة هنا ضعيفة، هزيلة النمو، ولا تؤهلها شروطها الاقتصادية_ الاجتماعية الموضوعية، لأن تفرز عضواً حزبياً سياسياً الطليعي، كما أن الحتمية الاقتصادية الوحيدة هنا هي حتمية الانتقال من النظام شبه الإقطاعي، شبه القبلي والعشائري، إلى أشكال بدائية ووسطية من الرأسمالية الرثة، المرتبطة بل الخاضعة أصلاً للإمبريالية العالمية، وهذا على وجه التحديد ما يعطي العامل الذاتي، الحزب الثوري، في كافة أقطار الوطن العربي، أهمية فائقة، فالمطلوب من الحزب الثوري في هذه البلدان أن يخلق وحدة العمال والفلاحين الفقراء والكادحين، وأن يخلق دورهم القيادي معاً بالرغم من ضعف وعيهم الطبقي، فالمطلوب من الحزب لا أن يعرف كيف يستغل الشروط الموضوعية للانتقال إلى الاشتراكية_ فمثل هذه الشروط لا وجود لها في بنية الاقتصاد أو المجتمع _ وإنما أن يخلق هذه الشروط.

إن مختلف التجارب قد أثبتت أن على فصائل وأحزاب اليسار العربي إعادة النظر في كيفية تطبيق مفهوم المركزية الديمقراطية، ليس بمعنى نفيه، بل بتمحيصه، واخضاعه لروح وجوهر الديمقراطية وآلياتها التطبيقية ومن ثم إعطائه معنى أشمل مما كان عليه خلال العقود الماضية، بما يجعل من هذا المفهوم عبر الحوار والاختلاف الموضوعي أداة لتطور وتجدد الحزب بعيداً عن كل أشكال البيروقراطية والتفرد والجمود والتخلف التنظيمي من ناحية، وبعيداً عن كل الممارسات التوفيقية أو المجاملة أو الحلول الوسط أو الشللية ومراكز القوى من ناحية ثانية.

هذه الأهمية الفائقة لدور العامل الذاتي في البلدان المتخلفة، تصبح أهمية استثنائية بالنسبة إلينا في كل أقطار وطننا العربي الذي لا يواجه مشكلة التخلف والتبعية فحسب، بل يواجه أيضاً مشكلة تحرره الوطني والديمقراطي الطبقي ومشكلة وحدته القومية.

إن التفعيل الحقيقي أو الثورة الحقيقية للحزب، لا تحددها قناعاته الفكرية أو أيديولوجيته فقط، فلكي تتمتع الأفكار بقوة تحويلية، من الضروري أن يكون التنظيم عالياً عبر وحدته

وقوته الداخلية لدعم قوة الأفكار بقوة التنظيم، وبقوة ووضوح الموقف السياسي، والقضايا المطالبة الديمقراطية من المنظور الطبقي، ضماناً لانتصار الثورة الاشتراكية، من خلال الالتزام الجدلي بالأسس التي يقوم عليها الحزب الماركسي الثوري وهي:

الأساس التنظيمي: ويتشكل أساساً من العناصر الأكثر وعياً من الطبقة العاملة، ومن حلفائها الطبقيين كالفلاحين الفقراء، والمثقفين الثوريين، والشرائح المتضررة من البورجوازية الصغرى، والعاطلين وأشباه العاطلين.

أما المبادئ الأساسية للحزب الماركسي الثوري: فهي تتحدد - وفق أنظمتها وقوانينه والياته الداخلية - وتأخذ أسسها من المقولات التالية التي يتوجب أن تنطلق أساساً من الالتزام الواعي بمفهوم الديمقراطية وتطبيقاته: (1) النقد والنقد الذاتي. (2) المحاسبة الفردية والجماعية. (3) خضوع الأقلية لرأي الأغلبية في إطار الحوار الديمقراطي. (4) القيادة الجماعية التي يتوجب انتخابها لمدة يجب ان لا تزيد عن اربع سنوات لضمان عملية التجدد والتطور الديمقراطي .

الأساس الأيديولوجي أو الفكري: نظرية الحزب الثوري باعتباره حزباً للطبقة العاملة لا يمكن أن تكون إلا النظرية الماركسية أو الاشتراكية العلمية بشقيها: المادية الديالكتيكية، والمادية التاريخية في تطبيقاتها - عبر المنهج المادي الجدلي - على واقعنا الوطني والقومي العربي، والمناضل المنتمي إلى الحزب الثوري لا بد له من التسلح بهذه النظرية ومنهجها، ويحرص على مواكبة مسارها التطوري المتجدد حتى لا تتحول إلى مقدس أو عقيدة جامدة، والرفيق الذي لا يتسلح بالماركسية يبقى عرضة للأخطار والمنزلاقات الفكرية، وخاصة منها ذات الطبيعة الإصلاحية الليبرالية أو اليسارية العدمية والانتهازية.

الأساس السياسي: وهو مدخل الرفاق في كل أحزاب وفصائل اليسار العربي للارتباط بالجماهير؛ عبر فهم واستيعاب مضمون مبادئ وبرامج الحزب، وبالتالي فإن فهم الرفاق لهذا الأساس السياسي هو تجسيد لممارساتهم على الصعيد الوطني التحرري وعلى الصعيد الديمقراطي المطلبي وفق المنظور الطبقي الذي يمس كافة الجوانب الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية والقانونية وقضايا المرأة والشباب والنقابات والعمل

الجماهيري عموماً، التي تشكل في مجملها منظومة من الحقول التي يصعب الفصل بينها، والتي تتحدد في إطار برنامج الحزب السياسي المرحلي، والاستراتيجي. لذلك فالحزب الماركسي الثوري عليه أن يبذل مواقف سياسية استراتيجية ومرحلية تتناسب والشروط الموضوعية المتغيرة، كما تتناسب وحاجات وطموحات الجماهير الشعبية الكادحة، بحيث لا تمر مناسبة دون أن يحدد الحزب الثوري موقفه منها، انطلاقاً من البرنامج العام، والذي يشرح الوضعية الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية محدداً موقف الحزب منها، و طارحاً البديل الذي يعمل المناضلون الحزبيون على تحقيقه من خلال عملهم في مختلف المنظمات الحزبية والجماهيرية.

أخيراً، في ظروف الانحطاط العربي، أقول إن أحزاب وفصائل اليسار الماركسي العربي أمام خيارين لا ثالث لهما، إما استلهاً ووعي المسار التطوري المتجدد للماركسية أو دخول هذه الأحزاب مرحلة التفكك والاندثار في انتظار الجديد، الذي سيولد حتماً من بين صفوفها أو من خارجها.

وفي هذا الصدد؛ أقول لكل من يعتبر أن الماركسية قد كفت عن كونها نظرية ثورية، أنت مخطئ كل الخطأ، وكذلك الأمر بالنسبة لكل من يحكم على مستقبل الاشتراكية على ضوء حاضرها الأزوم، فلا زالت شعوب ما يسمى بالعالم الثالث تعاني من: السيطرة الإمبريالية والتبعية والتخلف، و التفاوت الطبقي والاستغلال والافقار والقهر الطبقي، ولم يحدث في تاريخ البشرية أن بلغ استغلال فائض القيمة للشعوب الفقيرة والتابعة، من قبل النظام الإمبريالي المعولم؛ المستوى الذي وصل إليه اليوم، إلى جانب كل أشكال العدوان الخارجي والحروب والصراعات الطائفية والمذهبية التي تمارس لحماية مصالح الطغمة الكومبرادورية والبيروقراطية المدنية والعسكرية الحاكمة في بلداننا انسجاماً وتنفيذاً لمقتضيات وشروط التبعية والخضوع لشروط النظام الإمبريالي المعلوم كما هو الحال في بلداننا. ما يعني أن الاشتراكية اليوم باتت ضرورة حتمية كنتيجة للتقدم والنهوض والعدالة الاجتماعية والمواطنة والديمقراطية والعلمانية؛ وتخليص مجتمعاتنا من كل مظاهر التخلف والتبعية والاستغلال والاستبداد.

أخيراً أيها الرفاق في كافة أحزاب وفصائل اليسار العربي؛ أن تكونوا ماركسيين، هو أن يتكامل وعيكم، فتتهلون من النظرية وتدركون منهجاً إدراكاً ذاتياً، وتؤسسوا لكم أرضية صلبة تنطلقون منها للعمل النضالي والديمقراطي، الوطني والقومي والإنساني الأممي، لا أن تأخذوا السياسة على حساب الفلسفة، فالجزء يكمل الكل، فلا تنفصل النظرية الماركسية ومنهجها بالنسبة لنا وفي كل الظروف عن العمل السياسي والنضال التحرري والصراع الطبقي، فإذا ضاع الجزء، ضاع الكل، وضاعت معه هوية أحزابنا الفكرية.

أن تكونوا ماركسيين هو أن تعملوا على أن يكون وطننا العربي في المشرق والمغرب، وطن لأبنائه، مستقلاً حراً تقدماً موحداً تسوده الحرية والمساواة والعدالة الاجتماعية والديمقراطية، يبنيه ويحميه أبنائه من الفقراء والكادحين بإرادتهم الجماعية الحرة، وبقيادة أحزاب وفصائل اليسار الماركسي العربي التي يجب أن تستوعب كل جوانب وأسس الحزب الماركسي الثوري إلى جانب تملك الوعي العميق بالماركسية اللينينية ومنهجها المادي الجدلي، بما يمكنها من النهوض وامتلاك القدرة على توعية وتحريض وتنظيم الجماهير الشعبية من العمال والفلاحين وكل المضطهدين ومن استعادة دورها الطليعي في مسيرة النضال الثوري لإسقاط أنظمة التبعية والخضوع وتحقيق أهداف الثورة الوطنية الديمقراطية بأفاقها الاشتراكية.

حول اللحظة الراهنة للعولمة الامبريالية ومستقبل الجماهير الشعبية في مشرق ومغرب الوطن العربي

الثلاثاء 21 ديسمبر 2021

نحن أمام ظاهرة تَعَمُّق ديكتاتورية السوق عبر العولمة أو عبر الأممية الراهنة لرأس المال المعولم (الشركات المتعددة الجنسية)، وما يعنيه ذلك من تركيز الثروة واتساع الفروق بين البشر والدول اتساعاً لا مثيل له بالتعاون الوثيق مع كل من البنك والصندوق الدوليين ومنظمة التجارة العالمية.

إن تسارع عمليات العولمة سيؤدي إلى تغيير مضامين الكثير من المفاهيم مثل "العالم الثالث" "التقدم" "العدالة الاجتماعية والتنمية الاقتصادية" وحوار الشمال والجنوب" إذ أن هذه المفاهيم لم يعد لها معنى مع تزايد البطالة والفقر وتحرر الأسواق والانفتاح والتخلي عن كل الضوابط التي أدت إلى تحكم 20% من سكان الكوكب بمقدرات 80% من سكانه، ما يؤكد على الاستغلال البشع لثروات الشعوب الفقيرة.

وتأتي "جائحة كورونا" لتضيف على الطبقة العاملة العالمية، معاناة فوق معاناتها، حيث جاءت في الوقت الذي يتوقع زيادة البطالة العالمية بنهاية العام 2021 لنحو 220 مليون شخص، وأن أعداد العمال الذين يقعون بين براثن الفقر في ازدياد مستمر، فيما لا تغطي الحماية الاجتماعية الملائمة سوى 27% من سكان العالم.

إن تطور العولمة في صيغتها الأكثر وحشية " الأمركة " خلق نوعاً من الحراك الاجتماعي الجديد على مستوى العالم، لكن للأسف، لا تزال القوى الاجتماعية والحركات والأحزاب والفصائل اليسارية الماركسية في بلداننا العربية عاجزة أيضاً عن الانخراط في الحركة العالمية المناهضة للعولمة .

وفي إطار العولمة أيضاً؛ تكرست مظاهر التبعية والاستبداد والاستغلال الطبقي للجماهير الشعبية في مجتمعاتنا العربية إلى جانب التطبيع والاعتراف بشرعية الدولة

الصهيونية من معظم الأنظمة الحاكمة في بلادنا والعمل على تصفية حقوق شعبنا الفلسطيني في العودة وتقرير المصير.
العولمة والوضع العربي الراهن:

يتعرض الوطن العربي في ظروف العولمة الإمبريالية الراهنة وبالترابط الكامل مع حكام أنظمة الكومبرادور لظروف هي الأقسى والأكثر مرارة وإنحطاطاً من أي مرحلة في تاريخه الحديث والمعاصر، وهو إنحطاط مرتبط بالتبعية والتخلف وسيطرة الكومبرادور، تتزايد فيه حالة الإفقار والمعاناة للقوى العاملة وكل الفقراء والكادحين العرب، المحرومين من أي شكل من أشكال التأمين والحماية والدعم.

فقد وصل عدد السكان في الدول العربية عام 2020 حوالي 428 مليون نسمة؛ وبلغ إجمالي العمالة العربية كما في عام 2020 حوالي 135 مليون عامل منهم حوالي 26 مليون عامل عاطل عن العمل بنسبة 19.2% من مجموع القوى العاملة العربية، يترافق ذلك مع تزايد مساحات الفقر وانتشاره بحيث يزيد - اليوم - مجموع الفقراء ومن هم دون خط الفقر عن 200 مليون نسمة معظمهم في البلدان العربية غير النفطية التي يتدنى معدل دخل الفرد السنوي فيها إلى أقل من ألف دولار في حين يتجاوز هذا المعدل 30 - 120 ألف دولار سنوياً في البلدان النفطية.

أوضاع الفقر في الدول العربية تطور مؤشرات الفقر:

يعيش حوالي 40 في المائة من عدد السكان في الدول العربية تحت خط الفقر الدولي المقدر بحوالي 2.75 دولار أمريكي في اليوم باستخدام الدولار المعادل القوة الشرائية. يقدر أن حوالي ثلثي عدد السكان يعتبرون في حالة فقر أو معرضين للفقر بينما 15 المائة من الفقراء يعانون من الفقر المدقع.

وتم تسجيل أعلى مستويات للفقر في موريتانيا بنسبة 89.1%، و السودان بنسبة 73.5% واليمن بنسبة 69.1%، وسجلت أعلى نسب الفقر المدقع في فلسطين بحوالي 30% وفي موريتانيا بنسبة 51.6%، وفي السودان بنسبة 49.9%، واليمن بنسبة 30.6%.

هذه الحقائق تستدعي تفعيل النضال السياسي الديموقراطي والطبقي الاجتماعي لتحقيق اهداف الثورة الوطنية الديمقراطية الكفيلة باسقاط أنظمة الاستغلال والاستبداد والتبعية والتخلف عموماً وفي ما يسمى ب السعودية والخليج العربي خصوصاً حيث بلغ مجموع الناتج المحلي الاجمالي في السعودية والخليج لعام 2020 ما يزيد عن 1100 مليار دولار بنسبة 40% من اجمالي الناتج المحلي الاجمالي العربي الذي يبلغ في نفس العام (2,757) مليار دولار.

آثار الكورونا:

أدت تدابير الحجر الصحي الكلي أو الجزئي للحد من انتشار الجائحة إلى خسارة ملايين الوظائف في جميع القطاعات ولا سيما قطاع الخدمات الذي يوفر النصيب الأكبر من فرص العمل في المنطقة العربية، ويتوقع أن يكون القدر الأكبر من الخسائر في القطاعات الأشد تعرضاً للخطر، مثل قطاع الفنادق والمطاعم والتصنيع والتجارة بالتجزئة والأنشطة التجارية والإدارية، حيث يعمل في هذه القطاعات 18.2 مليون عامل. وقبل انتشار جائحة "كوفيد - 19"، كان عدد العاطلين عن العمل في المنطقة العربية حوالي 14.3 مليون ومع الربع الثاني لسنة 2020 تشير التقديرات إلى خسارة 17 مليون وظيفة بدوام كامل (48 ساعة في الأسبوع). أي ارتفاع العدد إلى 31.3 مليون عامل عاطل عن العمل.

نستنتج مما تقدم أن مظاهر وأوضاع الكدح، والبؤس والشقاء والمعاناة والافقار والاستغلال والاذلال والعرق والدم، مازالت صفات تلتصق بعمالنا وفلاحينا الفقراء العرب..المشتتين في المصانع والمحاجر والورش والمزارع والعزب والمحلات التجارية وشركات المقاولات، الفاقدين للاستقرار الاقتصادي أو الاجتماعي في حدوده الدنيا...والفاقرين لاحوال الثبات في العمل، هذه هي الصفات التي اتسمت بها أوضاع عمالنا في كل البلاد العربية، إذ طالما عانوا من الفقر والبطالة ومن تدني الأجور وغياب تكافؤ الفرص وتزايد الثروات في ايدي قلة من الطفيليين والكومبرادور الذين يمارسون ابشع مظاهر الاستغلال ضدهم، ويكدسون الأموال ويساهمون في تأجيج الحروب والكراهية ؛ وكل

انواع الصراعات، الدينية، الطائفية، المذهبية، الى جانب تكريس البطالة والفقر، وخنق لامال الشباب من ابناء الفقراء، ورفع قاذورات الفكر والمعتقدات الخرافية البالية المتخلفة وغمر رؤوس العمال والفقراء بها، ونفخ الحياة بكل ما هو متعفن، ومهاجمة الديمقراطية والصراع الطبقي والفكر العلمي، وتدمير ركائز العقلانية والترويج لمفاهيم رجعية ومتخلفة، يبررون بها سلطتهم في ظل ضعف قوى اليسار والقوى الديمقراطية، التي عجزت عن الاندماج في صفوفهم والتعبير عن قضاياهم وتوعيتهم وتنظيمهم من اجل ممارسة دورهم الطليعي في مسيرة النضال التحرري والديمقراطي، الأمر الذي أفسح المجال لكل أطراف وقوى اليمين ؛ ومازال العمال والفلاحين الفقراء وكل المضطهدين العرب يبحثون عن أحزاب وحركات يسارية ديمقراطية وثورية تجسد طموحاتهم صوب المستقبل.

ما يفرض علينا مجدداً طرح السؤال التقليدي: ما العمل؟... ما هي العملية النقيض لذلك كله؟ إن الإجابة السريعة عن هذا السؤال مرهونة بصحة حقيقية نشطة، سياسياً وفكرياً وتنظيماً، من قبل أحزاب وحركات وفصائل اليسار العربي، ومن ثم الالتزام بعملية النضال الحقيقي، السياسي الديمقراطي، من منظور طبقي ماركسي عبر قيادة العمال وال جماهير الشعبية الفقيرة.

ففي ظل تفاقم التبعية والاستغلال والافقار والاستبداد لا يمكن حسم الصراع لصالح الجماهير الشعبية عموماً والطبقة العاملة و حلفائها التاريخيين خصوصاً إلا بتأسيس الحزب الثوري الذي سيقود الطبقة العاملة من أجل إنجاز مهام الثورة الوطنية الديمقراطية بإفاتها الاشتراكية.

المفارقة او الاشكالية او المصيبة ان فصائل واحزاب اليسار العربي لديها ظرفا موضوعيا ناضجا عبر كل الفرص المتوفرة عبر معاناة واضطهاد واستغلال الفقراء عموما، والفقراء المدقعين المحرومين من العمال والفلاحين خصوصا الذين يتطلعون بشوق وحسرة الى من يقف بجانبهم مدافعا عن قضاياهم مناضلا من اجل خلاصهم وانعتاقهم وتحقيق اهدافهم في مجابهة والغاء مظاهر واسباب فقرهم وقهرهم واستلابهم واستغلالهم.

أخيراً لابد من طرح السؤال التالي: ماهي اهم أسباب تراجع و انحسار اليسار العربي؟ لا يمكن الحديث عن أزمة اليسار العربي، وأسباب حالة الانكفاء والتهميش التي وصل إليها اليوم دون مراجعة تاريخ هذه الحركة، والوقوف أمام أخطائها ومنعطفاتها على مستوى التكتيك والاستراتيجيا .

إن نظرة تقييمية لحركة اليسار العربي، تفتح باب الأسئلة حول تجارب الأحزاب اليسارية العربية . بجناحيها الشيوعي والماركسي القومي .

ان ما ينقص قوى اليسار اليوم -خاصة بعد انهيار الاتحاد السوفياتي- هو الدافعية الذاتية او الشغف والايامن العميق بمعنى الالتزام والانتماء بمبادئه عبر امتلاك الوعي الماركسي الثوري في صفوف قواعده وكوادره (الانتماء هو الانتساب والاعتزاز والاشترك، أما الالتزام فهو ضريبة أو ثمن يدفعه الإنسان ليحتفظ بانتمائه)، فبينما تتوفر الهمم في أوساط الجماهير الشعبية واستعدادها دوما للمشاركة في النضال بكل اشكاله ضد العدو الامبريالي والصهيوني، وضد العدو الطبقي المتمثل في انظمة التبعية والتخلف والاستغلال والاستبداد والقمع، الا ان احزاب وفصائل اليسار لم تستثمر كل ذلك كما ينبغي ولا في حدوده الدنيا، لأنها عجزت - بسبب ازوماتها وتفككها ورخاوتها الفكرية والتنظيمية - عن إنجاز القضايا الأهم في نضالها الثوري، رغم التضحيات الغالية التي قدمتها طوال تاريخا .

اليسار بحاجة ماسة اليوم إلى مراجعة التنظيم وأسلوب العمل بمنهجيته ديمقراطية نقية للبيروقراطية تستلم شكل وروح التطورات العلمية والتكنولوجية الحديثة وتتفاعل معها، بما يسمح له بإعادة ترتيب البيت الداخلي والفعل المباشر في المجتمع والالتحام بقضاياه المطلوبة. الأمر الذي يفرض استنهاضنا وإصرارنا _ كماركسيين _ على التمسك بهويتنا اليسارية وأهدافنا الوطنية والقومية التقدمية والطبقية من اجل تفعيل النضال الوطني التقدمي والطبقي لاسقاط أنظمة التخلف والكمبرادور في بلادنا وتحقيق الثورة الوطنية الديمقراطية بأفاقها الاشتراكية، واثقين من أن فجر الأيام الأفضل لجماهيرنا الشعبية ولعمالنا وكادحيننا في مغرب ومشرق الوطن العربي قادم لا محالة .

عيد ميلاد مجيد

السبت 25 ديسمبر 2021

اجمل التهاني لأهلنا المسيحيين بعيد الميلاد المجيد، وبهذه المناسبة لا املك سوى ان استعيد في اللحظة، وعلى عجلة، الروح الوطنية التوحيدية النهضوية المستنيرة والرؤى العقلانية وحرية الرأي والمعتقد التي حكمت المفكرين والكتاب والمؤرخين و المثقفين والصحفيين والروائيين والشعراء والفنانين والشهداء والمناضلين العرب المسيحيين الذين قاموا بادوارهم الطليعية المتميزة في بلورة ونشر فكر النهضة والفكر القومي الوحدوي والفكر الاشتراكي ضد الاستعمار والحركة الصهيونية، وكان لهم إسهامهم البارز في يقظة العرب اواخر القرن 19 واول القرن العشرين كما في الثورات العربية الحديثة والمعاصرة في فلسطين وكل اقطار الوطن العربي، نذكر منهم :

جبران خليل جبران - ايليا أبو ماضي - نجيب عازوري - اديب اسحق - ابراهيم وناصيف اليازجي - سلامة موسى - شبلي شميل - أنطوان مارون - جورج زيدان - مارون النقاش (أبو المسرح العربي) - نجيب الريحاني - جورج ودولت أبيض - مكرم عبيد - امين الريحاني - بطرس البستاني - فرح انطون - جورج انطونيوس - ميخائيل نعيمة - سليم وبشاره تقلا - خليل السكاكيني - امين معلوف - يعقوب صروف - فؤاد نصار - فارس نمر - عزت طنوس - عيسى نخلة - مي زيادة - قسطنطين زريق - ميشيل عفلق - انطوان سعادة - فرج الله الحلو - و فرنسيس المراه - اسكندر حبش - بترو طرزي - حنا ددهه فرح - وديع وشفيق طرزي - موسى سابا وفا الصايغ - يوسف الصايغ - كمال الطويل - انطوان سعادة - الأب ابراهيم عياد - حنا ميخائيل - الشهيد جايل العرجا - كريم خلف - جورج شفيق عسل - ميشيل عفلق - جورج حداد - الشهيد جول جمال -المخرج السينمائي يوسف شاهين - فيروز - الرحابنة - رشدي سعيد - مجدي يعقوب - المطران المناضل هيلاريون كبوجي - د.حنا عيسى - الروائي حنامينا- إلياس مرقص - د.سمير أمين - ادوارد سعيد - جورج حبش - وديع

حداد - نايف حواتمة - حنان عشاوي - يعقوب دواني - يعقوب زيادين - عيسى مدانات - الشهيد كمال ناصر - هيلاريون كبوشي - وسام الرفيدي - خضر طرزي (شهيد الانتفاضة الاولى 1988) - مي الصايغ - وفا الصايغ - مانويل مسلم - أميل حبيبي - اميل توما - المطران عطالله حنا - يوسف شاهين - الفنان التشكيلي سليمان منصور - الكاردينال ميشيل صباح - نقولا زيادة - اميل الغوري - توفيق طوبي - د. هشام غصيب - ناجي علوش - سلامة كلية - جورج طرابيشي - رمزي زكي - انطوان زحلان - غالب هلسا - الياس خوري - لويس عوض - فؤاد زكريا - ميشيل كامل - جورج اسحق - غالي شكري - جورج حاوي - جورج البطل - وليم نصار ... وغيرهم كثيرون جداً ... وفي هذا السياق فان اعتبار اهلنا واخواننا المسيحيين اقلية هو انتقاص واهانة لكل ماقدمه مسيحيو المشرق من فكر وثقافة ونضال وتضحية وانفتاح على الحضارات وإدخالهم الكثير من المعارف، وكونهم اليوم اقلية عديدة في بلاد العرب لا يعنى ابدأ انهم امتداد وجودي واجتماعي وتاريخي للعرب والعروبة منذ الاف السنين ... وبالتالي فان مفهوم الأقلية لا يلغي ابدأ اصالة انتماء المسيحي العربي لوطنه وعروبته منذ فجر التاريخ الى يومنا هذا ... كل الفخر والاعتزاز باهلنا احبتنا واخواننا المسيحيين عموماً والرواد منهم خصوصاً.

وكل عام وأهلنا المسيحيين بخير ومحبة.

إصدارات المؤلف

السنة	دار النشر	اسم الكتاب
1993	دار المبتدأ - بيروت	قطاع غزة 1948 - 1993
1999	منتدى الفكر الديمقراطي	موجز تاريخ الفلسفة والفكر البشري
2003	برنامج دراسات التنمية - جامعة بيرزيت	محاضرات في التنمية والمقاومة
2003	مركز الدراسات الجماهيرية / غزة	تطور مفهوم المجتمع المدني وأزمة المجتمع العربي (صدر منه أربع طبعات)
2003	مركز الدراسات الجماهيرية / غزة	الحقوق الفلسطينية الثابتة من أجل السيادة وحق العودة
2004	برنامج دراسات التنمية - جامعة بيرزيت	المعرفة والعولمة في الوطن العربي (غازي الصوراني وآخرين)
2005	مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت	العولمة وأثارها على الوطن العربي (سمير أمين وغازي الصوراني وآخرين)
ديسمبر 2005	مطبعة الأقصى	المجلد الأول - مقالات ودراسات. في الفكر والسياسية والاقتصاد والمجتمع - لعامي 2003-2005
ديسمبر 2006	مطبعة الأقصى	المجلد الثاني - مقالات ودراسات. في الفكر والسياسية والاقتصاد والمجتمع - لعام 2006
2007	مطبعة الأخوة - غزة	حول حق العودة وخيار الدولة العربية الديمقراطية
يناير 2008	مطبعة الأقصى	المجلد الثالث - مقالات ودراسات. في الفكر والسياسية والاقتصاد والمجتمع - لعامي 2007 - 2008
2010	مكتبة جزيرة الورد - القاهرة	التحولات الاجتماعية والطبقية في الضفة الغربية وقطاع غزة (صدر منه خمس طبعات)
ديسمبر 2010	مكتبة جزيرة الورد - القاهرة	المشهد الفلسطيني الراهن (السياسي / الاقتصادي / المجتمعي / في إطار الوضعين العربي والدولي) (صدر منه طبعتان)
يناير 2011	مطبعة الأقصى	المجلد الرابع - مقالات ودراسات. في الفكر والسياسية والاقتصاد والمجتمع - لعامي 2009 - 2010
يناير 2011	مطبعة الأخوة - غزة	حوار مفتوح مع غازي الصوراني
أغسطس 2012	مركز عبدالله الحوراني للدراسات والتوثيق - غزة	فلسطين وحق العودة (صدر منه طبعتان)
يناير 2013	مطبعة الأقصى	المجلد الخامس - مقالات ودراسات. في الفكر والسياسية والاقتصاد والمجتمع - لعامي 2011-2012

أيار 2013	موقع الحوار المتمدن - المكتبة الإلكترونية	الماركسية والدين والعلمانية والديمقراطية
يناير 2015	مطبعة الأقصى	المجلد السادس - مقالات ودراسات. في الفكر والسياسية والاقتصاد والمجتمع - لعامي 2013- 2014
يناير 2016	مطبعة الأقصى	المجلد السابع - مقالات ودراسات. في الفكر والسياسية والاقتصاد والمجتمع - لعام 2015
حزيران 2016	موقع الحوار المتمدن - المكتبة الإلكترونية	البعد التاريخي للصراع الطائفي بين السنة والشيعة
يناير 2017	مطبعة الأقصى	المجلد الثامن - مقالات ودراسات. في الفكر والسياسية والاقتصاد والمجتمع - لعام 2016
يونيو 2017	موقع الحوار المتمدن - المكتبة الإلكترونية	الأوضاع الاجتماعية (الطبقية) في الضفة الغربية وقطاع غزة
يناير 2018	مطبعة الأقصى	المجلد التاسع - مقالات ودراسات. في الفكر والسياسية والاقتصاد والمجتمع - لعام 2017
مايو 2018	موقع الحوار المتمدن - المكتبة الإلكترونية	70 عاماً على النكبة
أكتوبر 2018	موقع الحوار المتمدن - المكتبة الإلكترونية	مدخل إلى الفلسفة الماركسية. المادية الجدلية والتاريخية (صدر منه طبعان)
يناير 2019	مطبعة الأقصى	المجلد العاشر - مقالات ودراسات. في الفكر والسياسية والاقتصاد والمجتمع - لعام 2018
مارس 2019	الأردن	اقتصاد قطاع غزة تحت الحصار والانقسام
نيسان 2019	مطبعة بدوي - غزة	التطور الفلسفي لمفهوم الأخلاق وراهنيته في المجتمع الفلسطيني
يناير 2020	مطبعة الأقصى	المجلد الحادي عشر - مقالات ودراسات. في الفكر والسياسية والاقتصاد والمجتمع - لعام 2019
يونيو 2020	دار الكلمة للنشر	موجز الفلسفة والفلاسفة عبر العصور
يناير 2023	مطبعة الأقصى	المجلد الثاني عشر - مقالات ودراسات. في الفكر والسياسية والاقتصاد والمجتمع - لعام 2020
يناير 2023	مطبعة الأقصى	المجلد الثالث عشر - مقالات ودراسات. في الفكر والسياسية والاقتصاد والمجتمع - لعام 2021

يناير 2023	مطبعة الأقصى	المجلد الرابع عشر - مقالات ودراسات. في الفكر والسياسية والاقتصاد والمجتمع - لعام 2022
يناير 2024	-	المجلد الخامس عشر- مقالات ودراسات.. في الفكر والسياسية والاقتصاد والمجتمع- لعامي 2023-2024
نوفمبر 2024	-	المجلد السادس عشر- مقالات ودراسات متنوعة منشورة في موقع بوابة الهدف الإخبارية- من عام 2015-2019
نوفمبر 2024	-	المجلد السابع عشر- مقالات ودراسات متنوعة منشورة في موقع بوابة الهدف الإخبارية - من عام 2020
نوفمبر 2024	-	المجلد الثامن عشر- مقالات ودراسات متنوعة منشورة في موقع بوابة الهدف الإخبارية - من عام 2021
نوفمبر 2024	-	المجلد التاسع عشر- مقالات ودراسات متنوعة منشورة في موقع بوابة الهدف الإخبارية - من عام 2022
نوفمبر 2024	-	المجلد العشرون - مقالات ودراسات متنوعة منشورة في موقع بوابة الهدف الإخبارية - من عام 2023 - 2024

المحتويات

3	إهداء
4	افتتاحية المؤلف
10	كتاب موجز الفلسفة والفلاسفة عبر العصور للمفكر غازي الصوراني (ح 59)
22	كتاب موجز الفلسفة والفلاسفة عبر العصور للمفكر غازي الصوراني (ح 60)
35	كتاب موجز الفلسفة والفلاسفة عبر العصور للمفكر غازي الصوراني (ح 61)
50	كتاب موجز الفلسفة والفلاسفة عبر العصور للمفكر غازي الصوراني (ح 62)
65	كتاب موجز الفلسفة والفلاسفة عبر العصور للمفكر غازي الصوراني (ح 63)
78	كتاب موجز الفلسفة والفلاسفة عبر العصور للمفكر غازي الصوراني (ح 64)
90	كتاب موجز الفلسفة والفلاسفة عبر العصور للمفكر غازي الصوراني (ح 65)
101	كتاب موجز الفلسفة والفلاسفة عبر العصور للمفكر غازي الصوراني (ح 67)
111	كتاب موجز الفلسفة والفلاسفة عبر العصور للمفكر غازي الصوراني (ح 67)
121	كتاب موجز الفلسفة والفلاسفة عبر العصور للمفكر غازي الصوراني (ح 68)
134	كتاب موجز الفلسفة والفلاسفة عبر العصور للمفكر غازي الصوراني (ح 68)
147	كتاب موجز الفلسفة والفلاسفة عبر العصور للمفكر غازي الصوراني (ح 69)
161	كتاب موجز الفلسفة والفلاسفة عبر العصور للمفكر غازي الصوراني (ح 70)
167	كتاب موجز الفلسفة والفلاسفة عبر العصور للمفكر غازي الصوراني (ح 71)
174	بوضوح وصراحة... عن المطلوب
177	كتاب موجز الفلسفة والفلاسفة عبر العصور للمفكر غازي الصوراني (ح 72)
195	كتاب موجز الفلسفة والفلاسفة عبر العصور للمفكر غازي الصوراني (ح 73)
207	كتاب موجز الفلسفة والفلاسفة عبر العصور للمفكر غازي الصوراني (ح 75)
221	كتاب موجز الفلسفة والفلاسفة عبر العصور للمفكر غازي الصوراني (ح 76)
236	كتاب موجز الفلسفة والفلاسفة عبر العصور للمفكر غازي الصوراني (ح 77)
252	كتاب موجز الفلسفة والفلاسفة عبر العصور للمفكر غازي الصوراني (ح 78)
271	كتاب موجز الفلسفة والفلاسفة عبر العصور للمفكر غازي الصوراني (ح 79)
289	كتاب موجز الفلسفة والفلاسفة عبر العصور للمفكر غازي الصوراني (ح 80)
305	كتاب موجز الفلسفة والفلاسفة عبر العصور للمفكر غازي الصوراني (ح 81)
327	كتاب موجز الفلسفة والفلاسفة عبر العصور للمفكر غازي الصوراني (ح 83)

- 334..... في ذكرى الرفيق القائد جورج حبش
- 340..... كتاب موجز الفلسفة والفلاسفة عبر العصور للمفكر غازي الصوراني (ح 84)
- 356..... كتاب موجز الفلسفة والفلاسفة عبر العصور للمفكر غازي الصوراني (ح 85)
- 370..... كتاب موجز الفلسفة والفلاسفة عبر العصور للمفكر غازي الصوراني (ح 86)
- 386..... كتاب موجز الفلسفة والفلاسفة عبر العصور للمفكر غازي الصوراني (ح 87)
- 402..... كتاب موجز الفلسفة والفلاسفة عبر العصور للمفكر غازي الصوراني (ح 88)
- 410..... ماكس فيبر (1864 - 1920)
- 419..... الفيلسوف هنري برجسون (1859 - 1941)
- 429..... عن الانقطاع المعرفي وتكريس التخلف العربي
- 431..... الرؤية المطلوبة في مجابهة مرحلة الانحطاط العربي
- 435..... عصر التنوير - العقل والتقدم
- 448..... كارل ماركس في ذكرى رحيله " 14 مارس 1883
- 451..... نظرة على فلسفة القرن العشرين
- 457..... عن الديمقراطية وحرية الرأي والوحدة الوطنية التعددية كشرط للسمود والنهوض الوطني
- 458..... مقتطف من كتاب "الماركسية والدين والعلمانية والديمقراطية" للمفكر غازي الصوراني
- 460..... جاك دريدا (1930 - 2004)
- 462..... أفرام نعم تشومسكي (1928)
- 467..... جورج لابيكا (1930 - 2009)
- 470..... ريتشارد رورتي (1931 - 2007)
- 473..... سلافوي جيچك 1949
- 475..... لمحة: فلسطين عبر التاريخ
- 480..... 54 عاماً على هزيمة حزيران
- 495..... السؤال المحوري الكبير أمام كافة الوطنيين التقدميين في الوطن العربي: لماذا هزمنا؟ ولماذا وصلنا إلى ما وصلنا إليه؟
- 501..... في شوق الرفيق المغاربي عزيز محب إلى رفيقه المناضل الراحل شوقي لطفى .. فَكْرًا وَحُبًّا وَوَفَاءً
- 509..... شعار "يهودية الدولة" بين غطرسة القوة والأسطورة التوراتية
- 518..... كلمة في زيف وأوهام ثنائية الرأسمالية والديمقراطية
- 523..... فريدريك انجلز (1820 - 1895)
- 526..... مفهوم التحرر الوطني

- 558..... وجهة نظر في الثقافة والمتف وضمائية الرؤية الثقافية لدى اليسار
- 563..... رفيقنا أبو علي مصطفى.. عشرون عاماً من الحضور المستمر
- 566..... رؤية مستقبلية.. اقتصاد قطاع غزة في إطار الاقتصاد الفلسطيني
- 597..... اقتصاد قطاع غزة ومجابهة الانقسام والحصار صوب الوحدة الوطنية والديمقراطية والتنمية
- 618..... تقديم وتلخيص كتاب: العالم المعرفي المتوقع
- حديث ذو شجون عن قطاع غزة والخصائص التي ميزته حتى 1993 وعن التطور الاجتماعي في الضفة
والقطاع منذ عام 1994 إلى اليوم
- 651..... القطاع الاقتصادي غير المنظم في فلسطين أو ما يطلق عليه اقتصاد الظل أو الاقتصاد الخفي
- 661..... الماركسية والدين
- 674..... التنوير وتطور العلم وأثرهما على الدين
- 679..... حول الدين والدولة والموقف من التدين الشعبي
- 684..... عن الموقف المطلوب من الأحزاب والفصائل الشيوعية والماركسية تجاه الجماهير الشعبية المتدينة
- 695..... عن العرب وتحديات الديمقراطية والتنوير والاستنارة والعقلانية والثورة
- 699..... وعي مفاهيم الحداثة والتنوير والعلمانية تكريس لرؤيتنا الماركسية ومنهجها على طرق الثورة الديمقراطية
بإفاقها الاشتراكية
- 702..... العقل أولاً والعقل أخيراً
- 705..... وجهة نظر من أجل نهوض وتطوير أحزاب وفصائل اليسار الماركسي العربية
- 709..... الرؤية الموضوعية النقدية للتراث حافز للتغيير الديمقراطي الثوري
- 712..... ما هي الحداثة؟
- 714..... سؤال: ما هي الديمقراطية؟
- 720..... عرض وتلخيص كتاب فلسطين والفلسطينيون (1876-1983) (1-7)
- 722..... عرض وتلخيص كتاب فلسطين والفلسطينيون (2-7)
- 735..... عرض وتلخيص كتاب فلسطين والفلسطينيون (3-7)
- 745..... عرض وتلخيص كتاب فلسطين والفلسطينيون (4-7)
- 765..... عرض وتلخيص كتاب فلسطين والفلسطينيون (5-7)
- 776..... 104 أعوام على وعد بلفور
- 783..... عرض وتلخيص كتاب فلسطين والفلسطينيون (7-7)
- 791..... رؤية وموقف حول مشروع الوحدة بين الحزبين الشقيقين: حزب العمل الشيوعي والحزب الشيوعي
السوري/ المكتب السياسي
- 802..... الفلسفة من أجل التغيير الثوري والنهوض التقدمي الديمقراطي في مشرق ومغرب الوطن العربي
- 825.....

- 865.....رسالة بمناسبة اليوم العالمي للقضاء على العنف ضد المرأة
- 867.....تكنولوجيا المعلومات والاتصالات وعلوم الكمبيوتر وتخلف المجتمعات العربية
- بمناسبة 54 عاماً على انطلاقة الجبهة الشعبية التطورات الفكرية والسياسية للجبهة منذ تأسيسها إلى اللحظة
871.....الراهنة
- 962.....المشكلات التنظيمية وسبل تطوير وتفعيل دور أحزاب وفصائل اليسار العربي
- 967.....حول اللحظة الراهنة للعولمة الامبريالية ومستقبل الجماهير الشعبية في مشرق ومغرب الوطن العربي
- 972.....عيد ميلاد مجيد
- 974.....إصدارات المؤلف

أدعو رفاقي في مغرب ومشرق الوطن العربي إلى البدء في تفعيل عملية الحوار والبحث بين احزابهم، -بكثير من الهدوء والتدرج والعمق- بهدف إيجاد آلية حوار فكري من على أرضية الحداثة والماركسية، حول كل القضايا السياسية والاقتصادية والمجتمعية القطرية والقومية والإنسانية، بما يخدم ويعزز الدور الطليعي -الراهن والمستقبلي- لقوى اليسار الماركسي العربي، رغم كل الصعوبات والتعقيدات التي تفرضها الهجمة العدوانية الصهيونية الإمبريالية على شعوبنا من جهة، ورغم ما يعتري هذه المرحلة من ادعاءات القوى الليبرالية الهابطة تجاه ضرورات الماركسية وراهنيتها من الجهة الأخرى... الأمر الذي يفرض على قوى حركة التحرر العربية التقدمية أن تبدأ بعملية الاستنهاض الذاتي للخروج من أزماتها، وإثبات وجودها ودورها في أوساط جماهيرها في كل قطر عربي أولاً، عبر برامج سياسية ومجتمعية تستجيب لمنطلقات الثورة الوطنية التحررية الديمقراطية بارتباطها المستقبلي الوثيق بالثورة القومية الديمقراطية الوجودية ضد التحالف الإمبريالي والوجود الصهيوني والقوى الرجعية والطبقية وكافة قوى الاستبداد والتبعية والتخلف في وطننا العربي، بما يوفر أداة ورافعة نهضوية ديمقراطية تقدمية وثورية تسهم بدورها التاريخي الراهن في تجاوز الأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية التابعة والمتخلفة والمأزومة صوب تحقيق مهمات الثورة القومية الديمقراطية، والمشروع النهضوي العربي الديمقراطي التقدمي كخطوة لا بد منها على طريق تحقيق المجتمع العربي الاشتراكي الموحد .

غازي الصوراني

نوفمبر 2024