



غازي الموراني

# دراسات ومقالات

متنوعة منشورة في موقع

بوابة الهدف الاخبارية

المجلد التاسع عشر

لعام 2022

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 وسماؤها 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 مؤخراً 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 أي 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 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، 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 تتحقق 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 انفصام 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 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 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 ابدا - كمفهوم جراحي تستطيع فصائل وأحزاب اليسار الماركسي في مغرب ومشرق الوطن العربي أن توفر لأعضائها وكوادرها، ثم لجمهورها من خلالها، وعيا 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

## عن المشروع الصهيوني والسيطرة الصهيونية الإمبريالية الراهنة وضرورة إعادة بناء التصور الماركسي حول المسألة الفلسطينية

الإثنين 03 يناير 2022

(1)

يمكن الحديث عن المشروع الصهيوني بالإشارة إلى ثلاث جهات نظر: الأولى لأحد علماء اليهود شلومو ساند، والثانية للمفكر الراحل د. جمال حمدان، والثالثة للمفكر الراحل د. عبد الوهاب المسيري. يقول المفكر اليهودي: "شلومو ساند"، في مقدمة كتابه "اختراع الشعب اليهودي" الطبعة العربية - 2010: "على الرغم من أن مصطلح "شعب" فضفاض، وغير واضح جداً، إلا أنني لا أعتقد بأنه كان في أي زمن مضى شعب يهودي واحد.

أما مفكرنا الراحل د. جمال حمدان، في كتابه "اليهود أنثروبولوجيا"، يقول فيه إن "العودة" اليهودية إلى فلسطين ظاهره استعمارية استيطانية إحليلية، وليست عودة تورانية أو تلمودية أو دينية وإنما هي "عودة" إلى فلسطين بالاغتصاب، وهو غزو وعدوان غرباء لا عودة أبناء قدامى، إنه استعمار لا شبهة فيه بالمعنى العلمي الصارم، يشكل جسماً غريباً دخيلاً مفروضاً على الوجود العربي، غير قابل للامتصاص.. فهم ليسوا عنصراً جنسياً في أي معنى بل جماع ومتحف حي لكل أخلاط الأجناس في العالم. إن اليهود اليوم إنما هم أقارب الأوروبيين والأمريكيين، بل هم في الأعم الأغلب بعض وجزء منهم وشريحة، لحمًا ودمًا، وإن اختلف الدين، ومن هنا اليهود في أوروبا وأمريكا وروسيا ليسوا كما يدعون غرباء أو أجناب دخلاء يعيشون في المنفى وتحت رحمة أصحاب البيت، وإنما هم من صميم أصحاب البيت نسلًا وسلالة، لا يفرقهم عنهم سوى الدين.

وانطلاقاً من هذا، لا يمكن الاقرار بأن اليهود يمثلون قومية أو شعباً أو أمة، بل هم مجرد طائفة دينية تتألف من أخلاط من كل الشعوب والقوميات والأمم والأجناس، فما الذي يجمع بين الإفريقي من أثيوبيا أو المصري أو اليميني أو الهولندي والأمريكي والروسي والصيني والبولندي والإنجليزي والفرنسي سوى الدين التوراتي؟

إنها دولة بلا مستقبل لا تعيش إلا بدواعي القوة والعنف وضعف العرب وتفككهم. في هذا السياق، أشير إلى أن القراءة الموضوعية لتاريخ ما يسمى بـ "المسألة اليهودية" تؤكد أن 95% من اليهود المعاصرين ليسوا هم أحفاد اليهود الذين خرجوا من فلسطين قبل ألفي عام.

أما المفكر الراحل د. عبد الوهاب المسيري، يقول: إن مصطلح "صهيونية" نفسه لم يكن قد تم سكه، إلا بعد تبلور الهجمة الإمبريالية الغربية على الشرق، ومع تبلور الفكر المعادي لليهود في الغرب. وبعد المؤتمر الصهيوني الأول (1897) في بازل، تحدد المصطلح وأصبح يشير إلى الدعوة التي تبشر بها المنظمة الصهيونية وإلى الجهود التي تبذلها، وأصبح الصهيوني هو من يؤمن ببرنامج أو مشروع "بازل" الذي لم يتحقق إلا من داخل مشروع استعماري غربي، وهذه هي الصهيونية السياسية، وهناك وجوه متعددة للصهيونية: (صهيونية دينية / ثقافية / صهيونية اشتراكية / صهيونية مركبة / صهيونية نظرية / صهيونية عملية / صهيونية مسيحية / صهيونية اسلامية.. فالصهيونية ليست أيديولوجية محددة، وكل هذه الأنواع من الصهيونية أو "الأيديولوجية" مرتبطة بالمصالح الرأسمالية الحديثة أو الاستعمار ثم الامبريالية ثم العولمة).

(2)

وإذا كان من الضروري العمل على تغيير الوضع العربي، عبر استنهاض الطبقات الشعبية بقيادة الأحزاب الماركسية، كما نأمل في ظروف الوضع العربي الرسمي المنحط الراهن، فإن اليسار الفلسطيني مطالب أولاً بتحديد الأسس الأيديولوجية والسياسية والتنظيمية وبلورتها والاتفاق على مضامينها لكل فريق من فرقائه، أو بالعمل معاً من أجل ذلك، كمقدمه للحديث عن وحدة اليسار، ومطالب ثانياً بتحديد المهام الضرورية في الواقع الفلسطيني، وفي كل مناطق تواجد الشعب الفلسطيني (الأرض المحتلة سنة 1948، الضفة الغربية وقطاع غزة، وفي الشتات)، إضافة لدوره بالتفاعل مع القوى والأحزاب الماركسية في الوطن العربي ككل، من أجل تحقيق التغيير الذي يؤسس لنشوء نظم معنية بالصراع ضد المشروع الإمبريالي الصهيوني.

(3)

لقد بات واضحاً اليوم وبصورة جلية- بأن الدولة الصهيونية معنية بالسيطرة على كل فلسطين (ربما فقط دون غزة)، وأنها جزء من المشروع الامبريالي للسيطرة على الوطن العربي، وبالتالي يجب أن تتأسس الرؤية لدى أطراف حركة التحرر الوطني الديمقراطي الفلسطينية والعربية عموماً واليساريين الماركسيين منهم خصوصاً انطلاقاً من ذلك وليس من خارجه.

إن الحوار حول هذه الرؤية يفترض إعادة بناء التصور الماركسي حول المسألة الفلسطينية كمقدمة لإعادة بناء القوى الماركسية، حيث بات من الضروري ان تتقدم للعب دور تغييري، لا أن تبقى ملحقة بقوى أخرى، أو مرتبكة مشلولة وعاجزة عن أن تتقدم مستقلة للعب دور فاعل يسهم في تغيير ميزان القوى في الصراع القائم، فلسطينياً وعربياً، في سياق تطور الصراع ضد الحركة الصهيونية والامبريالية، الأمريكية خصوصاً، في كل العالم. هذا هو المدخل - المقترح - لإعادة بناء الرؤية فيما يتعلق بالمسألة الفلسطينية، ومحفزاً لإعادة بناء القوى الماركسية، على طريق الوحدة المنشودة بينها.

## تلخيص كتاب المفكر الماركسي الشهيد د. حسين مروة: النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية (المجلدين الأول والثاني)

الثلاثاء 11 يناير 2022

(قرأ بوابة الهدف الإخبارية الأعضء، نود إعلامكم بأننا سنقوم بنشر تلخيص كتاب المفكر الشهيد د. حسين مروة: النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية (المجلدين الأول والثاني)، تلخيص وتقديم المفكر والباحث غازي الصوراني، تبعاً على إحدى عشرة حلقة غير مقدمة التلخيص.. نتمنى لكم قراءة مفيدة)

تلخيص كتاب المفكر الماركسي الشهيد د. حسين مروة:

النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية

(المجلدين الأول والثاني)

تقديم:

يسعدني أن أقدم لكل المثقفين في الوطن العربي تلخيصاً للكتاب الموسوعي لمفكرنا الشيوعي الشهيد د. حسين مروة، ليس من منطلق الوفاء لشهيدنا الخالد فحسب، بل أيضاً مساهمة متواضعة تسعى إلى نشر وتعميم افكار ومنطلقات وأهداف الرفيق المفكر الشهيد د. مروة ومآثرته الخالده في ان تراثنا العربي الاسلامي هو موضوع معرفة لابد لنا من تعميمها وتحليل كل جوانبها السلفية المنغلقة، والعقلانية المستتيرة، آملاً أن يحقق جهدي البسيط جداً في تلخيص موسوعة رفيقنا الشهيد د. حسين مروة مساهمة في تشجيع رفاقنا وأصدقائنا لقراءتها، بما يُعمق وعيهم بان المنهج الماركسي، هو القادر على توفير عوامل امتلاكهم المعرفي ليس للتراث فحسب، بل أيضاً للواقع العربي بكل مكوناته الطبقية والسياسية في كل مجتمع من مجتمعاته على طريق التغيير الديمقراطي والعدالة الاجتماعية بأفاقها الاشتراكية.

إن مآثرة المفكر الشهيد د. حسين مروة تتجلى -كما يقول رفيقه وصديقه المفكر الماركسي الشهيد مهدي عامل- تكمن في اعتماده لمنهج التحليل الماركسي في صياغة كتابه "النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية" وذلك إنطلاقاً من "أن التراث

موضوع معرفة، وان المعرفة هذه تُنتج، وان سيرورة انتاج المعرفة سيرورة معقدة تتمفصل فيها عناصر متعددة من اهمها، إن لم نقل اهمها على الاطلاق، هو عنصر ادوات الانتاج"[1].

هنا تكمن شرعية المنهج الماركسي، في هذه الضرورة الموضوعية في استخدام المفاهيم النظرية كادوات لانتاج المعرفة العلمية بالتراث.

إنه، بتعبير آخر - كما يضيف مهدي عامل-، يسمح للفكر المعلق في سماء تصوراتهِ وتجريداتهِ بان يعيد اكتشاف القاعدة المادية التي منها انطلق، فيتعرّف نفسه بعد ان كان ينسى نفسه، او ينسيه إياها فكر مثالي.

لماذا لا يكون لفكر التوحيد قاعدته المادية؟ من الارض يخرج هذا الفكر، لا من السماء، برغم ان السماء هي، لوعيه وفي وعيه، أصل له. لذا كان الوجود الاجتماعي المادي هو الذي يحدد الوعي الاجتماعي واشكاله، وليس العكس.

من هذا الفكر الماركسي انطلق، إذن، المفكر الماركسي الشهيد حسين مروة، في محاولته انتاج معرفة التراث، ومنه -كما يستطرد المفكر الشهيد مهدي عامل - انطلق ليؤكد، في ملموس بحثه، ان الفكر الثوري للطبقة العاملة هو القادر على التملك المعرفي للتراث، من موقع اختلافه مع ما سبقه من أفكار، لانه هذا الاختلاف نفسه، أساسي لذلك التملك المعرفي، ولأن الطبقة العاملة وريثة كل ما هو ثوري في التاريخ.

وهنا جوهر المسألة في ما نحن بصدده، فان الترابط الذي نعنيه في مسألتنا هو ترابط واقعي موضوعي، أي هو حقيقة بالفعل. بمعنى انه من غير الطبيعي ان تظل حالة التخلف أو الركود المعرفي - بالمعنى الماركسي - ظاهرة سائدة إلى حد كبير في أوساط رفاقنا في كافة الحركات والأحزاب الشيوعية والفصائل اليسارية العربية، إذ ان هشاشة وتخلف الوعي بمبادئ ومنطلقات الماركسية ومنهجها، يؤدي إلى تراكم العوامل التي تعزز تراجع القوى اليسارية وفقدانها لتأثيرها في أوساط الجماهير الشعبية، خاصة وأن هذه القوى -بدرجات متفاوتة - لم تعد تعطي الجانب الفكري عموماً والنظرية الماركسية والصراع الطبقي خصوصاً، الأهمية المطلوبة في بناء حركاتها وأحزابها، وهو قصور

ملفت، وخطير، سيؤدي بالضرورة إلى توليد ومراكمة المزيد من عوامل التراجع والتفكك في بنية الأحزاب والفصائل اليسارية العربية.

فمن المستحيل أن نكون ثورين في موقفنا من قضايا الحاضر، دون امتلاك الوعي العميق بالماركسية ومنهجها من ناحية، ودون امتلاك الوعي الثوري العقلاني والموضوعي في موقفنا من تراث الماضي من ناحية ثانية، وتلك هي الفكرة المركزية التي دفعت مفكرنا الماركسي الشهيد د. حسين مروة إلى أعمال عقله وجهده البحثي والمعرفي لتقديم كتابه الموسوعي "النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية".

ان ثورية الموقف من قضايا الحاضر، تستلزم الانطلاق من هذا الموقف نفسه لرؤية التراث، أي لمعرفته معرفة ثورية، أي لبناء هذه المعرفة على أساس من أيديولوجية القوى الثورية نفسها في الحاضر.

هذا الكتاب يقدم طريقه في التعامل مع التراث الفكري العربي\_الإسلامي تعتمد منهجيته علميه لا تزال تخطو خطواتها الأولى إلى المكتبة العربية من قبل المؤلفين العرب.

فمنذ العصر الوسيط الذي صدر عنه تراثنا الفكري بمختلف أشكاله حتى اليوم، ظلت دراسة هذا التراث -كما يقول المفكر الشهيد د. حسين مروة- رهن النظرات والمواقف المثاليه والميتافيزيقية التي تتفق جميعها، بمختلف مذاهبها وتياراتها على خط مشترك تحكمه رؤية احادية الجانب للمنجزات الفكرية في العصر العربي\_الإسلامي الوسيط، أي رؤية هذه المنجزات (في استقلاله مطلقه عن تاريخيتها).

بمعنى ان هذه الرؤية ظلت قاصره عن كشف علاقه الواقعيه الموضوعيه غير المباشره بين القوانين الداخليه لعملية الانجاز الفكري وبين القوانين العامه لحركة الواقع الاجتماعي. ولذا بقي تاريخ الفكر العربي\_الإسلامي تاريخا ذاتيا سكونيا أو "تاريخ"، لقطع صلته بجذوره الاجتماعيه، أي بتاريخه الحقيقي الموضوعي.

"ان المنهج المادي التاريخي وحده القادر على كشف تلك العلاقة ورؤية التراث في حركيته التاريخية، واستيعاب قيمه النسبية، وتحديد ما لا يزال يحتفظ منها بضرورة بقاءه

وحضوره في عصرنا كشاهد على اصالة العلاقة الموضوعية بين العناصر التقدمية والديمقراطية من تراثنا الثقافي وبين العناصر التقدمية والديمقراطية من ثقافتنا القومية في الحاضر" [2].

وبالتالي "إن مسألة إعادة النظر في هذا التراث ليست جديدة، وإنما هي وجه تحولي جديد لمسألة بدأت منذ أكثر من قرن. بدأها فريق من المفكرين والمثقفين العرب برزوا كطلّاع لتلك الحركة المسماة بـ"النهضة العربية" الحديثة معبرين بعفوية في المجال الفكري عن بداية التخلخل - موضوعياً - في علاقة البنى الاجتماعية الاقطاعية العربية بسيطرة الاقطاعية العسكرية الحاكمة في دولة الخلافة العثمانية التركية.

إلى جانب عامل التخلخل في علاقة البنى الاجتماعية العربية بسيطرة الحكم الاقطاعي العسكري العثماني المتخلف والمنحل تاريخياً، كان عامل آخر يؤدي دور المؤثر أيضاً في دفع أولئك الفريق من المفكرين والمثقفين العرب للتعبير فكرياً عن مقدمات ما سمي بـ"النهضة العربية" التي كانت - في الواقع - الشكل الجنيني لما سيصبح حركة التحرر الوطني العربية الحاضرة" [3].

ففي كتابه "النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية" تخطى المفكر الماركسي الشهيد حسين مروة الطريقة السلفية في معرفة التراث، وبالتالي يستحق هذا الكتاب أن يوصف بحق، أنه من أعمق وأهم الكتب والدراسات التي اهتمت بالتراث الفكري العربي الاسلامي بصورة عامة، والفلسفة العربية الاسلامية بصورة خاصة، فقد تضمن هذا الكتاب، مسحاً تاريخياً لمراحل الإسلام، حيث انطلق الشهيد مروة من المنهج المادي الجدلي التاريخي في دراسة وتحليل البنية الاجتماعية والاقتصادية والسياسية وانعكاساتها في الفكر العربي الاسلامي .

وبالتالي فإن هذا الكتاب الموسوعي، يعتبر من بين أهم الكتب التي تناولت التراث العربي الإسلامي، والفلسفة الإسلامية، ان لم يكن أهمها على الإطلاق.

ذلك إن رؤية الشهيد حسين مروة للإسلام بصورة عامة، ولدوره الفكري والحضاري في التاريخ العربي، كانت من أولى المحاولات المنطلقة من المنهج المادي الجدلي



التاريخي التي تنظر الى الدين عامة، والاسلام خاصة، نظرة مادية تاريخية بعيدة عن التبسيط والابتدال .

وفي هذا السياق، يؤكد الشهيد مروة ذلك بقوله: إن اللقاء بين المنهج المادي الجدلي التاريخي ودراسة التراث الفكري الاسلامي للعصر الوسيط سواء على صعيد البحث النظري ام على صعيد الممارسة التطبيقية هو لقاء حديث العهد جدا لدى المفكرين والباحثين العرب المعاصرين.

وفي ضوء ذلك، يبدأ المفكر حسين مروة في تقديم كتابه بانه " يقدم طريقة في التعامل مع التراث الفكري العربي - الاسلامي تعتمد منهجية عملية لم تزل تخطو خطواتها الاولى الى المكتبة العربية من قِبَل المؤلفين العرب، فمنذ العصر الوسيط الذي صدر عنه تراثنا، بمختلف اشكاله، وحتى الحقبة الراهنة من عصرنا، ظلت دراسة هذا التراث رهن النظريات والمواقف المثالية والميتافيزيقية التي تتفق جميعها، بمختلف مذاهبها وتياراتها، على خط عام مشترك تحكمه رؤية احادية الجانب للمنجزات الفكرية في العصر العربي - الاسلامي الوسيط، أي رؤية هذه المنجزات في استقلالية مطلقة عن تاريخيتها".

كما يؤكد على أن اسلوب دراسة او معرفة التراث الفكري من منظور المنهج المادي الجدلي التاريخي، يكمن في النظرة الجدلية الى علاقة الحاضر بالماضي، والى العلاقة بين المعرفة المعاصرة بالتراث في ضوء المناهج المعاصرة، والمضمون الفكري والاجتماعي الذي يحتويه التراث، وهذه النظرة الجدلية، تعتمد على موضوعين :

1- كون معرفتنا بالتراث نتاج علم وايدولوجية معاصرين .

2- كون هذه المعرفة رغم انطلاقها من منظور الحاضر، عملياً وأيديولوجياً، لا تستوعب التراث الا في ضوء تاريخيته، أي في ضوء حركته ضمن الزمن التاريخي الذي ينتمي اليه، او بعبارة اكثر دقة، لا تستوعب التراث الفكري الا من وجهة علاقته بالبنية الاجتماعية السابقة التي انتجته، وبالظروف التاريخية نفسها التي انتجت - بدورها - تلك البنية الاجتماعية مع ما لها من خصائص العصر المعين والمجتمع المعين.

هذا وينطلق موقف الشهيد المفكر حسين مروة من التراث الفكري الاسلامي من فكرة ان تراثنا الفكري، شأن أي نتاج حضارة، ظاهرة تاريخية، متناقضة، متصارعة، شأنه الوحيد هو الحركة، وقانونه الاساس هو الصراع: القدرية - المعتزلة ضد الجبرية، الابداع ضد الاتباع . العقلانية ضد اللاعقلانية .

لذلك يرفض القراءة السلفية للتراث الفكري، ويرى انها تنطلق من اسقاط الماضي على الحاضر، أي برؤية الماضي والحاضر برؤية سكونية ثابتة، حيث ترى ان معارف عصرنا كلها موجودة في الماضي ومنقولة عنه بلغة العصر، فليس هناك شيء منها لا يوجد في التراث .

وفي هذا الجانب أشير إلى أن المفكر الشهيد حسين مروة، أكد في نقده لمفهوم التخلف تلك الحلقة الدائرية المفرغة التي يسقط بها الفكر العربي المعاصر، فيرى في التخلف الاقتصادي والاجتماعي والسياسي نتاجاً للتخلف العقلي، الذي يعود إلى كون هذا العقل ليس معاصراً.

ويضيف المفكر الشهيد في مقدمة كتابه قائلاً "اذا كان الفكر البرجوازي العربي يحاول، في جو التحولات النوعية الثورية داخل حركة التحرر الوطني العربي أن يحل المشكلة وفقاً لمواقفه الايديولوجية، فقد حان الوقت اذن للفكر العربي الثوري ان يقدم الحلول لها أيضاً وفقاً لايديولوجيته الثورية، أيديولوجية الطبقات والفئات الاجتماعية التي تقف في المعسكر المواجه لمعسكر البرجوازية اليمينية الرجعية.

بناء على هذه الاستنتاجات نرى أن حل مشكلة العلاقة، حلاً علمياً، بين حاضرنا العربي، بكل أبعاده الوطنية والاجتماعية والفكرية، وبين تراث ماضينا الفكري، يتوقف على توفر الوضوح العلمي لدينا عن حقيقتين: اولاهما، حقيقة المحتوى الثوري لحركة التحرر الوطني العربية في حاضرها وفي آفاق تطورها المستقبلي. وثانيتها، حقيقة الترابط الجوهرية بين ثورية هذا المحتوى وثورية الموقف من التراث. بمعنى ضرورة كون الموقف من التراث منطلقاً من الحاضر نفسه، أي من الوجه الثوري لهذا الحاضر.

أما الحقيقة الأولى، فيوضحها ويؤكد لها النظر المتعمق في اتجاهات المسار العام لحركة التحرر الوطني العربية، لا سيما مسارها منذ ما بعد الحرب العالمية الثانية حتى هذه الأيام.

نأتي الآن إلى الحقيقة الثانية، نعني حقيقة الترابط الجوهرية بين المحتوى الثوري لحركة التحرر الوطني العربية في مرحلتها الحاضرة وبين الموقف الثوري من التراث الفكري العربي - الإسلامي.

ماذا نقصد بهذه الحقيقة؟. بل ماذا نقصد باطلاق صفة "الحقيقة" عليها؟.

ليس بالرغبة الذاتية يكون "الشيء" حقيقة أو لا يكون، ذلك بأن الحقيقة ليست ذاتية، انها موضوعية، والا فليست بحقيقة اطلاقاً، بل وهماً أو تصوراً أو رأياً أو رؤياً.

قال عنه المفكر التقدمي الراحل محمود امين العالم: "كان حسين مروءة امتداداً مبدعاً لما سبقه من إبداع في الدراسات التراثية، ولكنه أعاد بناء رؤيتنا للتراث الفلسفي مبرزاً ماضيه من كنوز الفكر المادي الموضوعي الذي طالما غيب وما زال يغيب عند أغلب من يكتبون عن هذا التراث، فضلاً عن كشفه لحقائق الصراع الطبقي في قلب التراث الفكري والأدبي والديني والثقافي عامة، بغير جمود منهجي أو ايديولوجي)".

وبحسب المفكر الراحل محمود العالم، فإن فكرة جوهرية رئيسة أراد مروءة من خلال كتابه أن يدحضها دحضاً كلياً، برغم رسوخها عند الكثيرين، وهي أن جوهر الفلسفة العربية الإسلامية هو التوفيق بين الشريعة والفلسفة، وبين العقل والنقل، ويعتبر حسين مروءة تلك الفكرة أسطورة موهومة لا أساس لها، يحمل على عاتقه من خلال هذا الكتاب تبديدها وجعلها هباءً منثوراً؛ إذ يرى أن العلاقة بين الشريعة والفلسفة ذات طابع صراعي لا توفيقية، كذلك الحال بين المعرفة الإيمانية والمعرفة العقلية، بل إنه يذهب إلى أن المواقف التوفيقية عند الفارابي وابن سينا وإخوان الصفا وغيرهم لم تكن في حقيقتها إلا (تقية) أو أنها تعزى في أحسن الأحوال إلى قصور المعرفة العلمية، وأذكر أن هذا المذهب تبناه أيضاً الدكتور طيب تيزيني باعتماده أن التباين بين حقل الفلسفة والإيمان

هو تباين تام يفرض الفصل التام ولا يسمح بإي إمكانية للتلاقي، إذ تعتمد الأولى التشكيك، بينما لا يقوم الثاني إلا على التصديق.

وفي هذا السياق، يرى المفكر الماركسي العراقي فالح عبد الجبار: ان الفهم الذي سعى حسين مروة الى تقديمه ينطوي على معان كبيرة أهمها دراسة إنجازات التراث الفكري العربي الاسلامي دراسة نقدية وليست استعراضية بكائية، ولا تهدف الى استعادته حرفيا، بل هضمه والمضي فيه في حركة التطور قدما .

يبقى السؤال الذي طرحه وأجاب عليه رفيقه المفكر الشهيد مهدي عامل: لماذا المفاهيم النظرية الماركسية، دون مفاهيم نظرية غيرها؟ ما الذي يفرض على الباحث أن يأخذ بمنهج التحليل الماركسي، ولا يأخذ بمنهج آخر من التحليل، في انتاجه معرفة التراث؟

بهذا السؤال ندخل في حقل آخر من البحث لا ينحصر في حقل الدراسات التراثية، بل يتضمنه ويشمل حقولاً أخرى، من بينها حقل دراسة الواقع الاجتماعي العربي الراهن. "أما لماذا منهج التحليل الماركسي؟ فلأسباب عديدة - كما يقول الشهيد مهدي عامل - منها انه يتلائم بالفعل مع موضوع الكتاب، لانه منهج تحليل مادي. ومنها ايضاً انه وحده دون غيره يسمح بتحرر الفكر العربي الاسلامي من أسرهِ في عالم الغيب الذي فيه يرى عالم الواقع المادي ويحاول فهمه.

أما المفكر الماركسي د. هشام غصيب، فقد كتب عن المغزى التاريخي الفكري لحسين مروة متسائلاً :

"لماذا اغتيل حسين مروة؟ ومن اغتاله أو ما الجهة التي أمرت باغتياله؟ وما الذي دفعها إلى ذلك؟ أين تكمن أهمية حسين مروة؟ ما مغزاه الفكري؟ لماذا أحست هذه الجهة الأثمة بضرورة تصفية عَلم فكري وباحث رصين جدي في النقد الأدبي والثقافي وفي الفلسفة وتاريخها؟ لماذا عدَّتْه خطراً ماثلاً عليها ينبغي تصفيته جسدياً؟ لدينا هنا مفكر رصين محكم يكتب للخاصة في جل الأوقات ويلتزم تماماً بالمعايير البحثية والأكاديمية ويحرص على أن تكون لغته لغة بحثية دقيقة لا تحمل أي تحريض مباشر أو تجريح .

فلماذا إذاً تقدم هذه الجهة على تصفيته جسدياً بهذه الصورة البشعة، حيث أقدم الجناة على تصفية شيخ جليل بلغ من العمر عتياً (77 عاماً) في منزله وأمام أنظار أفراد أسرته وبدم بارد؟ ثم إنها أتبعته بعد مدة وجيزة باغتيال رفيقه وتلميذه النجيب المفكر الكبير مهدي عامل [4].

والسؤال هنا - كما يستطرد د. هشام غصيب -: لماذا شعر الحزب الشيوعي اللبناني عام 1968 بالحاجة إلى تكليف مفكره الكبير، حسين مروة، لكتابة دراسة عن التراث العربي الإسلامي؟ والعام 1968 بالطبع هو العام الذي انعقد فيه مؤتمر مفصلي للحزب الشيوعي اللبناني شكل انعطافة كبرى في تاريخه وصيرورته حركة تحرر وطني شاملة. كذلك، لماذا شعر حسين مروة بالحاجة إلى قضاء عشر سنوات كاملة من البحث المضني لكي يضع ما أسماه "تقريره" عن التراث العربي الإسلامي ويقدمه إلى اللجنة المركزية للحزب الشيوعي اللبناني عام 1978؟ عشر سنوات من العمل الذهني الشاق من أجل وضع تقرير فكري فلسفي تاريخي.

هل شهد وطننا الحديث مثيلاً لهذه الجدية الفكرية والأيدولوجية، التي أبدأها كل من الحزب الشيوعي اللبناني وحسين مروة؟!

لماذا شعر كلاهما بضرورة تملك التراث بالمنهجية الماركسية، التي تحمل في طياتها القدرة على النفاذ إلى قلب الواقع؟

وهنا نأتي إلى ما أسماه ياسين الحافظ الوعي المفوت. وهو الوعي الذي ما زال مهيمنا في الوطن العربي اليوم على صعيدي النخب والشارع. وهو وعي ما قبل علمي في بنيته الداخلية. كما إنه ليس وعياً حراً، وإنما هو وعي مكبل يكبله ماضٍ وهمي متخيل (أي تراث وهمي له جذور في التراث الفعلي) وحاضر وهمي صنعه وسائل الإعلام والثقافة الغربية وامتداداتها العربية الحديثة.

وبالطبع فإن هذا الوعي المفوت يحول الشارع والجماهير إلى مجرد موضوع سكوني مفعول فيه، ويحول دون تحوله إلى ذات متحركة فاعلة تصنع التاريخ. لذلك فإن المهمة الأولى الملقاة على عائق حزب التغيير هي فك إسار هذا الوعي وتحريره مما يكبله ومن

ذاته، ومن ثم إدخاله في سيرورة ثورة ثقافية تفككه وتعيد تركيبه على أسس حداثوية تقدمية. [5]

يقول المفكر الراحل د.حسين مروة في مقدمة كتابه "إذا كان الفكر البرجوازي العربي يحاول، في جو التحولات النوعية الثورية داخل حركة التحرر الوطني العربي أن يحل المشكلة وفقاً لمواقفه الايديولوجية، فقد حان الوقت اذن للفكر العربي الثوري ان يقدم الحلول لها أيضاً وفقاً لايديولوجيته الثورية، أيديولوجية الطبقات والفئات الاجتماعية التي تقف في المعسكر المواجه لمعسكر البرجوازية اليمينية الرجعية. في يوم وداع (تأبين) الشهيد حسين مروة بتاريخ 12/3/1987، خاطبه رفيقه المفكر الشهيد مهدي عامل بهذه الكلمات:

"ها نحن نودّعك ونشهد بأنك ما استعديت إلا ظالماً هو بنظامه قانع مستبد. حاورت الجميع، نافذاً متسامحاً، مستكشفاً أفق المعارف، صارماً في الحق حتى ضد نفسك، صادقاً، والحق عندك في التغيير في خدمة الانسان. حاورت الرفاق والاصدقاء، وحتى خصوصاً هم في حوارك اصدقاؤك. فلماذا قتلوك؟ لانك الرمز، تتخسف الظلامية كلما خطت يداك النهج في بحث التراث؛ ترى فيه الصراع المستديم بين قوى القهر وقوى الحرية، بين العقل والجهل. ألهذا قتلوك؟ لانك قلت ان الفلسفة العربية الاسلامية ليست واحدة، بل متناقضة، يتجاذبها تياران: تيار النور وتيار الظلمات، تيار الثائرين وتيار المستبدين حتى بالدين، وطبعاً بالانسان، لانك أثبتت أنهم كذبوا. قتلوك، وأثبتت ان قاعدة الفكر في وثباته الخلاقة علمية وثرورية.

من الجنوب انطلقت، فأطلقت الجنوب وفكر الجنوب، وقلت: يا ايها المثقفون اتحدوا ضد الطغيان، ولتكن كلماتكم سلاحكم. أنتم اقلام الطبقة العاملة. ألهذا قتلوك؟ لانك الشيوعي الشيوعي" [6].

أخيراً، الشهيد د. حسين مروة صاحب العديد من الكتب والدراسات المعمقة من اهمها كتابه الموسوعي "النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية" المكون من مجلدين ( حوالي 1800 صفحة ) قمت بتلخيصهما في حوالي 280 صفحة .

أقدم فيما يلي ملخص الكتاب الموسوعة (الجزئين الأول والثاني) أملاً لتحقيق الفائدة المرجوة لدى المثقفين التقدميين الديمقراطيين العرب، بما يحقق تواصلنا والتزامنا المعرفي والسياسي تجاه راهن ومستقبل النضال الوطني والقومي الديمقراطي ضد كل مظاهر وأدوات التبعية والتخلف والاستبداد عبر دور طليعي للقوى والأحزاب التقدمية العربية في مسيرتها لتحقيق أهداف الثورة الوطنية الديمقراطية بأفاقها الاشتراكية.

غازي الصوراني

- [1] المصدر: "ازمة حضارة ام ازمة البرجوازيات العربية؟" - مهدي عامل - دار الفارابي - الطبعة الثالثة 1981 - ص.ص. 235-258
- [2] حسين مروة - النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية - الجزء الأول - دار الفارابي - بيروت - الطبعة الأولى 1978 - ص 6
- [3] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 7
- [4] هشام غصيب - المغزى التاريخي الفكري لحسين مروة - الحوار المتمدن - العدد 3455 - 2011/8/13
- [5] هشام غصيب - المغزى التاريخي الفكري لحسين مروة - الحوار المتمدن - العدد 3455 - 2011/8/13
- [6] المصدر: مجلة الطريق - العدد الثالث - تموز/يوليو 1987 - ص 103

## تلخيص كتاب الفكر الماركسي الشهيد د. حسين مروة: النزعات

### المادية في الفلسفة العربية الإسلامية الحلقات من (1 - 11)

الأربعاء 12 يناير 2022

المجلد الأول [1]

الحلقات من (1 - 11)

مقدمة:

هذا الكتاب يقدم طريقة في التعامل مع التراث الفكري العربي - الإسلامي تعتمد منهجية علمية لا تزال تخطو خطواتها الأولى إلى المكتبة العربية من قبل المؤلفين العرب.

فمنذ العصر الوسيط الذي صدر عنه تراثنا الفكري، بمختلف أشكاله، حتى الحقبة الراهنة من عصرنا، ظلت دراسة هذا التراث رهن النظرات والمواقف المثالية والميتافيزيقية التي تتفق جميعها، بمختلف مذاهبها وتياراتها، على خط عام مشترك تحكمه رؤية احادية الجانب للمنجزات الفكرية في العصر العربي - الإسلامي الوسيط، أي رؤية هذه المنجزات في استقلالية مطلقة عن تاريخيتها. بمعنى أن هذه الرؤية ظلت قاصرة عن كشف العلاقة الواقعية الموضوعية، غير المباشرة، بين القوانين الداخلية لعملية الانجاز الفكري وبين القوانين العامة لحركة الواقع الاجتماعي. ولذا بقي تاريخ الفكر العربي - الإسلامي تاريخاً ذاتياً سكونياً أو "لا تاريخياً"، لقطع صلته بجذوره الاجتماعية، أي بتاريخه الحقيقي الموضوعي.

ان المنهج المادي التاريخي وحده القادر على كشف تلك العلاقة ورؤية التراث في حركيته التاريخية، واستيعاب قيمه النسبية، وتحديد ما لا يزال يحتفظ منها بضرورة بقاءه وحضوره في عصرنا كشاهد على اصالة العلاقة الموضوعية بين العناصر التقدمية والديمقراطية من تراثنا الثقافي وبين العناصر التقدمية والديمقراطية من ثقافتنا القومية في الحاضر. [2]



ان مسألة إعادة النظر في هذا التراث ليست جديدة، وانما هي وجه تحولي جديد لمسألة بدأت منذ أكثر من قرن. بدأها فريق من المفكرين والمتقنين العرب برزوا كطلّاع لتلك الحركة المسماة بـ"النهضة العربية" الحديثة معبرين بعفوية في المجال الفكري عن بداية التخلخل - موضوعياً - في علاقة البنى الاجتماعية الاقطاعية العربية بسيطرة الاقطاعية العسكرية الحاكمة في دولة الخلافة العثمانية التركية.

إلى جانب عامل التخلخل في علاقة البنى الاجتماعية العربية بسيطرة الحكم الاقطاعي العسكري العثماني المتخلف والمنحل تاريخياً، كان عامل آخر يؤدي دور المؤثر أيضاً في دفع أولئك الفريق من المفكرين والمتقنين العرب للتعبير فكرياً عن مقدمات ما سمي بـ"النهضة العربية" التي كانت -في الواقع - الشكل الجيني لما سيصبح حركة التحرر الوطني العربية الحاضرة. [3]

نعني بالعامل الآخر ذلك: احتكاك أولئك المفكرين والمتقنين، فكرياً، مع الحركات الاجتماعية والسياسية والفكرية في الغرب الأوروبي خلال القرن التاسع عشر. كانت حركة "النهضة" تتنامى وتتوسع في أوساط المتقنين والضباط والطلبة العرب، بتأثيرات متفاوتة من كلا العاملين السابقين، وفي اوساط البرجوازية التجارية النامية (لبنان، مصر، وسورية) بدافع من عامل التناقض بين مصالح هذه البرجوازية وطابع العلاقات الاقطاعية المرتبطة بسيطرة الدولة التركية العثمانية المنهارة، واقتران هذا العامل بطموح البرجوازية المذكورة لربط مصالحها بالاتجاه نحو الغرب الرأسمالي. في حين كانت هذه الحركة تتنامى هكذا، كانت تنمو في اوساط الجماهير الشعبية العربية بذور المشاعر القومية وينمو معها نزوع هذه الجماهير إلى التخلص من سيطرة الحكم التركي العثماني المستمر منذ بضعة قرون.

وبعد الحرب العالمية الأولى، اذ تحولت الحوافز القومية السابقة إلى انتفاضات وثورات وطنية مسلحة، وتحولت حركة "النهضة" الفوقية إلى حركة تحرر وطني تتعمق في الأرض الجماهيرية شيئاً فشيئاً، بدأت حركة التطلع إلى التراث تتحول أيضاً من كونها تكراراً محضاً للتراث الثقافي إلى كونها حركة لإعادة النظر لا في منجزات هذا

التراث فقط، بل لإعادة النظر كذلك في النظريات العنصرية الاستعمارية الأوروبية حول تراث الشعوب المستعمرة (الكومبرادور).

وهي النظريات التي كانت ترمي إلى إبراز هذه الشعوب انها قاصرة عرقياً وتاريخياً عن ان يكون لها حق الانتماء إلى أسرة الشعوب القادرة على انتاج حضارة أو ثقافة. [4] ان رد الفعل البرجوازي، في الشرق، على أمثال هذه النظريات العنصرية الغربية، كان من نوع الفعل نفسه، أي من طبيعته العنصرية. وعلى أساس رد الفعل هذا وغيره من العوامل القومية، ظهرت مواقف من التراث تحمل طابع الفكر القومي البرجوازي، فقلقتنا هذه المواقف من "نظرية المركزية الأوروبية للفلسفة" إلى "نظرية المركزية الشرقية" واصبحت النظرة إلى التراث نظرة مبالغة وتضخيم لقيمة النسبية ولدوره المؤثر في الثقافات والفلسفات العلمية والغربية، على مثال ما ورد في تقرير للفيلسوف الباكستاني محمد شريف قدمه إلى المؤتمر الفلسفي العالمي الثاني عشر من أن الفلسفة الاسلامية هي التي أعطت الحركة الانسانية مبادئها الأولى، وعرفت الغرب على العلوم التاريخية والأسلوب العلمي ووضعت أسس النهضة الايطالية واثرت على الفكر الأوروبي المعاصر حتى عمانوئيل كانط.

ان لهذه الاستنتاجات أساساً تاريخياً دون شك، ولكن وضعها بهذه الصيغة الاطلاقية التي تتجاهل العوامل التاريخية الأخرى جعلها عرضة للنقد العلمي واضفى عليها طابع التعصب كبديل للتعصب الغربي المرفوض.

وهناك شكل آخر لهذه المواقف القومية البرجوازية من التراث يتجلى في التيارات السلفية الجديدة التي تصطبغ بصبغة "الحدثة". [5]

فقد رأينا من أشكال هذه البدعة (تحديث التراث) ما سمي حيناً بـ"الاشتراكية العربية" وحيناً بـ"الاشتراكية الاسلامية". ورأينا كذلك من يحاول أن يجد في الاسلام مبادئ للرأسمالية، ورأينا كتباً تُولف بحثاً عن "المادية" في النصوص الاسلامية، أو بحثاً عن "الشخصانية الاسلامية"، أو عن "الانسانية والوجودية في الفكر العربي". بل رأينا من "استنبط" العلوم الطبيعية من القرآن.

لقد استحدث الفكر القومي البرجوازي هذا الشكل الجديد من السلفية كتعبير آخر عن أيديولوجية البرجوازية العربية المعاصرة. [6]

ان ظهور تلك التيارات وأمثالها في عصر حركات التحرر الوطني وانهايار الامبريالية وما تبع ذلك من اشتداد الصراع الايديولوجي، يضع في واجهة القضايا المطروحة في هذا العصر قضية الموقف من التراث الروحي القومي على أساس جديد، أساس تقويمه واستيعابه وتوظيفه لمصلحة هذا الصراع الأيديولوجي نفسه.

لذا أصبحت القضية معقدة بقدر ما أصبحت مشكلة من أبرز مشكلات الفكر المعاصر. ومن هنا أصبح من غير الممكن حلها في المرحلة الحاضرة إلا على أساس أيديولوجي.

وإذا كان الفكر البرجوازي العربي يحاول، في جو التحولات النوعية الثورية داخل حركة التحرر الوطني العربي أن يحل المشكلة وفقاً لمواقفه الايديولوجية، فقد حان الوقت اذن للفكر العربي الثوري ان يقدم الحلول لها أيضاً وفقاً لايديولوجيته الثورية، أيديولوجية الطبقات والفئات الاجتماعية التي تقف في المعسكر المواجه لمعسكر البرجوازية اليمينية الرجعية. [7]

بناء على هذه الاستنتاجات نرى أن حل مشكلة العلاقة، حلاً علمياً، بين حاضرنا العربي، بكل أبعاده الوطنية والاجتماعية والفكرية، وبين تراث ماضيها الفكري، يتوقف على توفر الوضوح العلمي لدينا عن حقيقتين: اولاهما، حقيقة المحتوى الثوري لحركة التحرر الوطني العربية في حاضرها وفي آفاق تطورها المستقبلي. وثانيتها، حقيقة الترابط الجوهرى بين ثورية هذا المحتوى وثورية الموقف من التراث. بمعنى ضرورة كون الموقف من التراث منطلقاً من الحاضر نفسه، أي من الوجهة الثوري لهذا الحاضر.

أما الحقيقة الأولى، فيوضحها ويؤكددها النظر المتعمق في اتجاهات المسار العام لحركة التحرر الوطني العربية، لا سيما مسارها منذ ما بعد الحرب العالمية الثانية حتى هذه الأيام. [8]

نأتي الآن إلى الحقيقة الثانية، نعني حقيقة الترابط الجوهرى بين المحتوى الثورى لحركة التحرر الوطنى العربىة فى مرحلتها الحاضرة وبين الموقف الثورى من التراث الفكرى العربى - الإسلامى.

ماذا نقصد بهذه الحقيقة؟. بل ماذا نقصد باطلاق صفة "الحقيقة" عليها؟. ليس بالرغبة الذاتية يكون "الشيء" حقيقة أو لا يكون، ذلك بأن الحقيقة ليست ذاتية، انها موضوعية، والا فليست بحقيقة اطلاقاً، بل وهما أو تصوراً أو رأياً أو رؤياً. وهنا جوهر المسألة فى ما نحن بصدده، فان الترابط الذى نعنيه فى مسألتنا هو ترابط واقعى موضوعى، أى هو حقيقة بالفعل. بمعنى انه من غير الطبيعى - أن لم نقل: من غير الممكن - أن نكون ثوريين فى موقفنا من قضايا الحاضر، ونكون -مع ذلك- غير ثوريين فى موقفنا من تراث الماضى.

ان ثورية الموقف من قضايا الحاضر، تستلزم الانطلاق من هذا الموقف نفسه لرؤية التراث، أى لمعرفته معرفة ثورية، أى لبناء هذه المعرفة على أساس من أيديولوجية القوى الثورية نفسها فى الحاضر. أى القوى التى لها علاقة تاريخية موضوعية بالأساس الاجتماعى لانتاج التراث الفكرى فى الماضى، نعني بها القوى الاجتماعىة السابقة المنتجة للأسس المادية التى انعكست فى أشكال الوعى الاجتماعى (الفلسفة، العلم الأدب، الفن) المكونة لهذا التراث.

فاذا نحن استقصينا أشكال معرفة تراثنا الفكرى عند كل من حاول النظر فيه: تأريخاً، أو تفسيراً، أو دراسة، فى مختلف العصور المتأخرة عن عصره، فسنراها أشكالاً متعددة: بعضها يتخالف وبعضها يتناقض وبعضها يتشابه . فكيف نفسر هذه الظاهرة؟. [9]

لتفسير هذه الظاهرة ينبغى -أول الأمر- أن نلاحظ الفارق بين التراث نفسه ومعرفة هذا التراث، أى أن نلاحظ أن أماننا فى المسألة شينين، لا شيئاً واحداً.

هذا يعنى أن معرفة التراث اضافة خارجية ترد اليه من مصادر متعددة. لهذا هي تتعدد وتختلف، وهو واحد لا يتغير. فما دام الواقع المشهود يضع أماننا أشكالاً متعددة

مختلفة لهذه المعرفة، فلا بد أن الذين ينتجون هذه الأشكال المعرفية عن التراث يختلفون بشيء ما بعضهم عن بعض.

ما هو هذا "الشيء"؟ هل هو اختلاف "شخصي" في قابليات الفهم، أي هل هو امر "فردى" تتحكم به عناصر ذاتية مزاجية "خاصة"؟ ام ان هناك ما هو ابعد من ذلك وأشمل؟

لو أن اختلاف أشكال هذه المعرفة صادر عن عوامل "فردية" ذاتية، لكان التشابه، أو التماثل أحياناً، أما نادراً جداً أو غير ممكن اطلاقاً، لأن التشابه نادراً ما يحصل بين "الذاتيات" المحض، ولأن التماثل مستحيل في "الخصوصيات" الذاتية هذه.

ذلك في حين أن تصنيف أشكال معرفة التراث الفكري، في هذا العصر وذاك، يقدم لنا نماذج كثيرة متشابهة، وأحياناً نماذج تكاد تكون متماثلة، بقدر ما يقدم نماذج متخالفة أو متناقضة.

هذا الواقع يحملنا على استنتاج ان كلا من التشابه والتخالف والتناقض بين تلك الاشكال "المعرفية" انما هو صادر عن منطلقات اجتماعية لا فردية، وموضوعية لا ذاتية.

هذا الاستنتاج يصل بنا إلى نقطة التحديد، لنرى جذور المسألة. وهنا نستعين ثانية باستقصاء الاشكال المعرفية التي نتجت، في عصور مختلفة حتى الان، عن التراث الفكري العربي - الاسلامي. ان هذا الاستقصاء هو من المهمات الرئيسة لهذه المقدمة، ولكن مكانه منها لم نصل إليه بعد.

سنرى في نتائج هذا الاستقصاء ان كل "معرفة" عن هذا التراث ذاته صدرت من مؤرخ أو مفسر أو دارس، قديماً وحديثاً، انما يكمن وراءها موقف أيديولوجي. والموقف الأيديولوجي هو -بالأساس- موقف طبقي. [10]

ان جملة ما قدمناه بصدد معرفة التراث الفكري يضع أمامنا حقيقة أن أسلوب هذه "المعرفة" وأداتها العلمية لا يخضعان لواقعه التراثي بحد ذاته ولا لظروفه الزمنية

والاجتماعية بحد ذاتها، بقدر خضوعهما لاعتبارات الزمن الذي تنتج فيه - أي "المعرفة" - ولاعتبارات الموقع الاجتماعي لمنتجي هذه المعرفة.

ذلك يعني أن النظرة إلى التراث تحمل بمحتواها دائماً نظرة مشتقة من اعتبارات الحاضر نحو الماضي، أي انها من نتاج الحاضر، لا من نتاج الماضي الذي هو زمن التراث. [11]

هذا المعنى ينطبق على كل نظرة في التراث، مهما يكن نوع الصيغة الأيديولوجية لهذه النظرة (المعرفة). حتى النظرة السلفية المنتعشة في حلبة الصراع الأيديولوجي على الصعيد العربي خلال الحقبة الأخيرة- حتى النظرة السلفية هذه ليست خارجة عن منطق هذه الحقيقة. فان السلفيين، حين يظهرون الاصرار على رؤية الحاضر من خلال الماضي، دون العكس، أي نقل افكار الماضي ذات الابعاد الاجتماعية الماضية التي تجاوزها التطور التاريخي، ليحلوها محل الابعاد الجديدة المتصلة بمنجزات هذا التطور في الحاضر - نقول: ان السلفيين حتى باصرارهم على التزام هذا النوع من رؤية تراث الماضي، انما هم- في الواقع وجوهر الأمر- ينطلقون من اصرار معاكس له. انهم ينطلقون، حقيقة، من الموقع الذي تحتله، في هرمية البنية الاجتماعية الحاضرة، طبقة معينة يعبرون هم عن أيديولوجيتها أما لانهم في موقعها الطبقي نفسه أو لسبب اخر يتعلق بتكونهم الفكري وغياب الوعي السياسي والطبقي عنهم. نقصد بذلك أن المضمون الحقيقي لرؤيتهم السلفية إلى التراث، أي لدعوتهم إلى اسقاط الماضي على الحاضر، هو مضمون ترتبط جذوره بالحاضر وتتغرس في تربة الحاضر، هو صيغة من صيغ الأيديولوجيات المتحاربة المعاصرة، هو استجد بالافكار المحنطة في "متحف" الماضي لتثبيت موقع طبقي مترعرع في بنية اجتماعية تتصدع تحت مطرقة الحاضر.

المسألة اذن، في موضوعنا، ان ليس هناك علاقة واحدة بين الحاضر والتراث، ما دام الحاضر نفسه ليس واحداً، وما دام التراث كذلك، في منظورات الحاضر، ليس واحداً. ففي التركيب الطبقي للبنى الاجتماعية العربية القائمة الان، على اختلاف في أشكال هذا التركيب الطبقي بين بنية واخرى، وعلى اختلاف في نوعيات الصراع المحتدم

على مستوى المرحلة الراهنة داخل كل بنية منها، برز واقع جديد هو اشتداد التناقض بين المواقف تجاه القضايا الأساسية المطروحة بألحاح في هذه المرحلة: القضايا الوطنية والاجتماعية والديمقراطية والفكرية.

وبقدر ما تداخلت هذه القضايا بعضها ببعض وكادت تزول الحدود بينها ازداد هذا التناقض حدة واشتداداً، وازداد التمايز بين المواقف سعة وعمقاً.

ان هذا الواقع، بكل ظاهراته، أوضح -أكثر فأكثر- فكرة ان معنى "الحاضر" في منظور كل طبقة وفئة اجتماعية على حدة يختلف عنه لدى غيرها. وذلك لاختلاف مواقعها في حركة الصيرورة التي تهتز بها الان تلك البنى الاجتماعية القائمة. [12] فليس "حاضر" الطبقات والفئات التي تهتز مواقعها وتتزعزع هو نفسه "حاضر" الطبقات والفئات الأخرى التي تتوطد وتتجذر مواقعها، يوماً فيوماً، في المجرى الراهن لحركة التحرر العربية. لكل من تلك وهذه "حاضرها" المتميز. الأولى لها "حاضرها" الماضي، والثانية لها "حاضرها" المستقبلي. الأولى لها بالماضي "علاقة" الغريق بخشبة الانقاذ، والثانية لها به "علاقة" الزمن الآتي بوحدته التاريخية مع الزمن المتحول في مجرى الحاضر.

على قدر ما يختلف "حاضر" كل موقع طبقي عن "حاضر" الموقع الآخر، وعلى قدر ما تختلف "علاقة" كل منهما بالماضي عن "علاقة" الآخر به، يختلف "التراث" نفسه كذلك عند كل منهما، وبالصورة نفسها التي يرسم بها "حاضر" كل موقع طبقي وترتسم بها "علاقته" بالماضي، بالصورة نفسها يرسم التراث أيضاً في المنظور الأيديولوجي لكل منهما.

هكذا ينكشف ان التراث ليس واحداً. ان التراث يتعدد، لانه منظور اليه من الحاضر، والحاضر -كما رأينا- متعدد. ونحن نعني هنا -بالطبع- تعدد المنظور الايديولوجي - الطبقي للتراث، رغم أن التراث، كواقع تاريخي، واحد. [13] في قضية المنهج:

ان وصف المنهج المعرفي لاستيعاب التراث بأنه منهج ثوري، يقتضي ان يكون قائماً على قاعدة فكرية تعبر عن أيديولوجية ثورية، ما دام قد تقرر عندنا، في ما سبق، ان "معرفة" التراث تتبع دائماً من منطلقات فكرية تشكل قاعدتها الأيديولوجية، وانه -لذلك- لا تكون "المعرفة" هذه واحدة، بل متعددة بقدر تعدد الأيديولوجيات في المجتمعات الطبقية.

لكل طبقة أيديولوجيتها، ولكل أيديولوجية شكل معين من "المعرفة" للتراث. الأيديولوجية الثورية، هي أيديولوجية الثوريين في المجتمع، أي الطبقات والفئات الاجتماعية التي ترتبط مطامحها ومصالحها الطبقية والقوية بمطالب التغيير الثوري في لحظة تاريخية معينة.

نعني تغيير الأوضاع والمؤسسات الاقتصادية والاجتماعية والتشريعية والسياسية التي تصبح، في لحظتها تلك، عاجزة عن الاستجابة لمقتضيات التطور والتقدم لصالح القوى الاجتماعية الأكثر تطوراً وتقدماً، وهي القوى ذات الدور الأساسي في عملية الانتاج المادي والروحي للمجتمع.

ان القوى الاجتماعية والسياسية المؤهلة، موضوعياً وذاتياً، في لحظتنا التاريخية العربية هذه، لتحقيق الثورة الوطنية الديمقراطية، هي قوى التحالف التقدمية والوطنية والديمقراطية، احزاباً ومنظمات وهيئات وشخصيات، تجمعها أهداف مرحلية بوجه عام، وقد تجمع بعضها أهداف استراتيجية كذلك.

غير ان القضية هنا هي معرفة موقع الفكر الثوري العلمي في هذا التحالف، وموقع القوى التقدمية التي تتخذ من هذا الفكر دليلها في الممارسات السياسية والكفاحية بين جملة تلك القوى المتحالفة. [14]

في ضوء هذا الواقع نكتشف ملامح الأيديولوجية النواة للحركة الثورية العربية في لحظتها التاريخية الحاضرة، انها أيديولوجية القوى الأساسية في هذه الحركة، أيديولوجية الطبقات والفئات الاجتماعية الأكثر ثورية والأكثر حاجة إلى تغيير ثوري يتناول أسس الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية والسياسية القائمة التي تعاني منها هذه القوى أنواع



الشقاء المادي والروحي، إضافة إلى معاناتها اشكال الاضطهاد القومي واستلاب الأرض وثوراتها واستلاب الوطن وتاريخه من قبل الامبريالية والصهيونية.

ان الفكر الثوري العلمي لهذه الأيديولوجية، هو -بالتحديد- فكر الاشتراكية العلمية بقاعدتيه الرئيسيتين: المادية الديالكتيكية، والمادية التاريخية.

ان القاعدة الأخيرة (المادية التاريخية) هي الأساس في تحديد المنهج لانتاج "معرفة" التراث بطريقة ثورية.

في صورة التراث :

أما صورة التراث، في منظور المنهج المادي التاريخي، فيرى هذا المنهج خطوطها الأساسية في ضوء نظريته الجدلية إلى علاقة الحاضر بالماضي، وإلى العلاقة بين المعرفة المعاصرة بالتراث والمضمون الفكري والاجتماعي الذي يحتويه التراث.

هذه النظرة الجدلية، في مسألتنا، تعتمد على موضوعتين:

الأولى، كون معرفتنا بالتراث نتاج علم وأيديولوجية معاصرين.

الثانية، كون هذه المعرفة، رغم انطلاقها من منظور الحاضر، علمياً وأيديولوجياً، لا تستوعب التراث إلا في ضوء "تاريخيته"، أي في ضوء حركته ضمن الزمن التاريخي الذي ينتمي إليه، أو -بعبارة أكثر تدقيقاً- لا تستوعبه إلا من وجهة علاقته بالبنية الاجتماعية السابقة التي أنتجته، وبالظروف التاريخية نفسها التي أنتجت -بدورها- تلك البنية الاجتماعية مع ما لها من خصائص العصر المعين والمجتمع المعين.

قد تبدو العلاقة بين هاتين الموضوعتين على شيء من التعارض بوهم أن معرفة تراث الماضي من منظور الحاضر تستلزم جر الماضي إلى الحاضر وهذا يتعارض - أخيراً- مع قولنا باستيعاب التراث في إطاره الماضي فقط.

ان فكرة التعارض آتية، اذن، من وهم التلازم بين عصرية المعرفة و"عصرنة" التراث. والواقع ان هذا التلازم باطل. وحدها السلفية الحديثة تأخذ بهذا التلازم، عملياً، حين هي تستدرج مفاهيم الماضي إلى الحاضر على أساس الزعم بأن معارف عصرنا كلها

موجودة هي ذاتها في الماضي، ومنقولة عنه بلغة الحاضر، وان ليس شيء منها لم يوجد في التراث. [15]

هذه الطريقة التي تتدرج في خطط الدعوة إلى "تحديث" التراث، قد أخذت طريقها بنشاط، في الحقبة الأخيرة، إلى بعض مفكري البرجوازية العربية، تحت وطأة الحاجة الملحة لدى هذه البرجوازية إلى ترميم أيديولوجيتها المنهارة وطلاتها بألوان "عصرية" فاقعة، من أجل الحفاظ على "مادتها" الأصلية، أي مفاهيمها الطبقيّة التي تعني استمرارية وجود البرجوازية، كطبقة، إلى الأبد.

ولكن الدعوة إلى "تحديث" التراث، بمعنى تماثل مفاهيم الماضي مع مفاهيم الحاضر، هي - بصرف النظر عن ابعادها الطبقيّة وعمّا تتضمنه من ايهام البرجوازية بأبدية وجودها - متعارضة، بل متناقضة، من الناحية الفلسفية، مع الاتجاه المادي التاريخي، كمنهج، في فهم علاقة الحاضر بالماضي، ثم علاقته بالتراث.

ان موضوعة "عصرنة" التراث تختلف، جذريا، عن موضوعتنا القائلة باستخدام المنهجية العلمية المعاصرة في انتاج معرفة جديدة عن التراث.

ان الفرق الحاسم بين الموضوعتين يقوم -أولاً- على اسقاط الماضي على الحاضر في الموضوعة البرجوازية، أي حصر مفهوم الحاضر في كونه امتداداً صرفاً للماضي، امتداداً ميتافيزيقياً جامداً يعني -في نهاية الأمر- تماثل الحاضر والماضي تماثلاً كاملاً.

ويقوم -ثانياً- على الفرق بين ان تنتهي موضوعة "عصرنة" التراث إلى القول بأن "نأخذ عن الاقدمين وجهات النظر بعد تجريدها من مشكلاتهم الخاصة التي جعلوها موضع البحث..". و "ان ننظر إلى الأمور بمثل ما نظروا. أو قل بعبارة أخرى: ان نحتم في حلولنا لمشكلاتنا إلى المعايير نفسها التي كانوا قد احتكموا إليها"، وبين أن تهدف موضوعتنا وفقاً للمنهج المادي التاريخي، إلى فهم "مشكلة الموقف من التراث" بأنها "مشكلة العلاقة بين الفكر في هذه البنية الاجتماعية الحاضرة والفكر السابق عليه في البنية الاجتماعية السابقة". [16]

أي ان موضوعتنا لا تهدف إلى "ان نأخذ عن الاقدمين وجهات النظر بعد تجريدها من مشكلاتهم الخاصة"، لان المسألة هنا ليست هي مسألة "الاخذ" أو "عدم الاخذ" عن الاقدمين، بل هي مسألة الوصول إلى تحديد "الشكل الذي ينظر في الفكر الحاضر إلى علاقته بالفكر الماضي" أي ".الشكل الذي يتكشف فيه الفكر هذا للفكر ذاك" دون تجريد الفكر الماضي من مشكلات الاقدمين الخاصة "التي جعلوها موضع البحث"، بل العكس هو المطلوب.

ثم ان المسألة، من جهة ثانية، هي حل مشكلة الموقف من التراث على وجه يضمن لنا تحقيق غرضين: كيفية استيعاب التراث بشكل جديد أولاً، وكيفية توظيف هذا الاستيعاب الجديد - ثانياً- في مجال تحرير الفكر العربي الحاضر من سيطرة التبعية للفكر الاستعماري وللأيدولوجية البرجوازية بتداخلهما التاريخي في البنية الاجتماعية العربية المعاصرة. [17]

ان وضع قضية التراث، من حيث معرفته ومن حيث توظيف هذه المعرفة، على نحو ما اوضحنا حتى الآن، يكشف ان المسألة ليست هي "ان نحكم، في حلولنا لمشكلاتنا، إلى المعايير نفسها التي كانوا (أي الاقدمون) قد احتكموا اليها"، كما يفكر الآخرون في موضوع علاقتنا بالتراث.

فان مثل هذا التفكير يضع المسألة بصيغتها اللاتاريخية واللاعقلانية معا. وذلك لسببين متداخلين:

أولهما، ان مشكلات الاقدمين تختلف عن مشكلاتنا في الحاضر بقدر اختلاف ظروفهم التاريخية عن ظروفنا المعاصرة.

وثانيهما، ان "المعايير" التي كانوا قد "احتكموا اليها" نابعة من مشكلاتهم وظروفهم تلك، وهي -كما قلنا- غير متماثلة لا متشابهة مع مشكلاتنا وظروفنا، ونابعة أيضاً من المستوى المحدود، نسبياً لتطور أدوات المعرفة ومادتها وأشكالها في عصرهم، فهي اذن معايير تتناسب مع ذلك المستوى غير المتطور نسبياً، ولا تتناسب مع مستوى تطور المعرفة في عصرنا الحاضر.

فلا بد ان تختلف المعايير كذلك بيننا وبينهم. فكيف يصح اذن ان نرجع "في حلولنا لمشكلاتنا" إلى معايير الاقدمين ذاتها، وقد تجاوزها حاضرننا مسافات هائلة لا تقاس بمسافات الزمن وحدها، بل تقاس - بدرجة أولى- بالتباعد الهائل بين طبيعة المشكلات وطبيعة الظروف الحضارية كلها، اقتصادية واجتماعية وسياسية، وطبيعة مستوى تطور الوعي وتطور أشكاله الفكرية في عصر المجتمع العربي - الاسلامي الوسيط، وبين طبائعها جميعاً في عصرنا ومجتمعنا العربي الحاضر. [18]

إذا كانت المناهج السلفية تضع اهتمامها كله في ابراز السمات الخاصة بالجانب الغيبي والمثالي من صور التراث، أي إذا كانت هذه المناهج تنظر اليه نظرة وحيدة الجانب، فهل المنهج العلمي (المادي التاريخي) يضع اهتمامه كله في ابراز السمات الخاصة بالجانب الآخر، الجانب المادي، من صورة التراث، أي انه يقع في ما تقع فيه المناهج السلفية من خطأ النظرة الوحيدة الجانب؟.

وأول ما ينبغي التذكير به، في مجال الاجابة عن السؤال، ان المنهج يحمل صفة: "المادي التاريخي". هذه الصفة بذاتها هي مفتاح الحقيقة الكاملة التي نريد جلاءها. فان كونه - أولاً- "مادياً" لا يعني انه يحصر النظر في ما هو فكر مادي أو فلسفة مادية، ويهمل النظر في ما هو فكر مثالي أو فلسفة مثالية.

هذا الحصر وهذا الاهمال هما من مميزات المنهج المثالي في تفسير التاريخ بوجه عام وتاريخ الفلسفة بوجه خاص، كما تشهد بذلك ممارسات مؤرخي الفلسفة المثاليين في مختلف العصور.

والأمر بالعكس في المنهج المادي التاريخي. فهو لانه منهج مادي تاريخي، ينظر في هذا التاريخ وذاك نظرة شمولية لا ترى فيه جانباً دون آخر، بل جوانبه كلها.

فما دامت المثالية من الاشكال التاريخية للفكر، فلا بد لهذا المنهج أن ينظر اليها بقدر ما ينظر إلى الاشكال المادية في تاريخ الفكر، فلسفياً كان ام غير فلسفي، لأن كلا من هذه الاشكال وتلك هو واقع تاريخي، فأهماله اذن خطأ في ممارسة المنهج نفسه، والدراسة العلمية لا تكون علمية بالفعل مع اهمال أي جزء من موضوعها. [19]

على أساس هذه النظرة الواقعية الشمولية التي يتميز بها المنهج المادي التاريخي، بنينا عملنا في هذا الكتاب.. بمعنى أن عملنا لم ينحصر في البحث عن النزعات المادية في أصول التراث الفلسفي العربي - الاسلامي مع اهمال الاشكال المثالية الطاغية على هذا التراث.

بل نقول ان مثل هذا الحصر - حتى لو اننا اردناه أو حاولناه- غير ممكن عملياً، فضلاً عن كونه غير صحيح منهجياً. ذلك لأسباب عدة، منها:

أولاً، ان الفلسفة العربية - الاسلامية بخاصة يكثر فيها تشابك النزعات المادية والديالكتيكية مع العناصر المثالية والميتافيزيقية إلى حد يتعذر معه استخلاص تلك النزعات دون بحث كل الاتجاهات الفلسفية التي تحتويها.

ثانياً، انه قلما نجد فلسفة مثالية صافية، في القديم أو الحديث، في الشرق أو في الغرب.

على الباحث اذن بحث هذه التعاليم من مختلف جوانبها لاعادة النظر فيها انتقادياً واستخلاص ما يكمن فيها من عناصر الديالكتيك المادي بعد نزع الاغلفة الصوفية والمثالية عنها.

ثالثاً، ان النظر إلى الفلسفة يجب أن يكون نظراً إليها كمجرى تاريخي موضوعي يتطور دائماً بتشابك الافكار المختلفة وتفاعلها فيه، ويتصارع المادية والمثالية، الديالكتيك والميتافيزيك خلال هذا المجرى.

ان كل هذه الخصائص للفلسفة بعامة تنطبق أيضاً على الفلسفة العربية - الاسلامية ذاتها، ذلك بالإضافة إلى خصوصيتها الاتية إليها من وضعها التاريخي المعين.

لهذا كله كان علينا أن نكتشف، في هذه الفلسفة، مكان النزعة المادية حتى في صلب تجليات النزعة المثالية، وعلاقات الصراع بينهما. [20]

تصنيف بعض أشكال المادية الفلسفية، كما عرفت في تاريخ تطور الفلسفة العالمية على النحو الآتي:

أ- المادية الساذجة: هذه أول اشكال مادية عرف في التاريخ عند اقدم الفلاسفة.

لقد بني هذا الشكل من المادية على موقف ديالكتيكي عفوي من ظواهر العالم. كان هذا الشكل جزءاً من المعرفة البشرية الكلية غير المتجزئة عن العالم، إذ كانت "العلوم" متمازجة لا ينفصل بعضها عن بعض.

يعبر هذا الشكل الساذج للمادية القديمة عن نظرة القوى التقدمية في المجتمع العبودي التي وصفت قديماً بالديمقراطية العبودية. ابرز ممثلي هذه المادية: طاليس وانكسيمانس وانكسماندر، وهيراقليط، وديموقريطس، وأبيقور.

ب- المادية الميتافيزيقية: هي مادية المفكرين الأوروبيين في القرنين: السابع عشر والثامن عشر، وأوائل القرن التاسع عشر.

انطلق هذا الشكل من الموقف الميتافيزيقي (السكوني) تجاه ظواهر العالم، وهو موقف يعتمد - في الأساس - على المعرفة الطبيعية الميكانيكية، فقد كانت الفلسفة، خلال هذه الحقبة، تتغذى بالعلوم الطبيعية التي تطور بينها علم الميكانيك أكثر من غيره وأصبح يؤثر في سائر علوم الطبيعة.

كانت المادية الميتافيزيقية هذه تعبر عن أيديولوجية البرجوازية الناشئة وسائر القوى التقدمية في ذلك العصر.

ج- مادية الديمقراطيين الثوريين: ظهر شكل المادية هذا خلال القرن التاسع عشر في بعض بلدان أوروبا الشرقية واسية في عصر انتقال هذه البلدان من الاقطاعية إلى الرأسمالية.

مادية الديمقراطيين الثوريين هذه كانت تحتوي عناصر الموقف الديالكتيكي من ظواهر العالم، وهي تعبر -بالأساس- عن أيديولوجية القوى الفلاحية الثورية بالأكثر.

د- المادية الديالكتيكية: هذه هي الشكل الأخير للمادية، تاريخياً، حتى مرحلتنا الحاضرة. هي المادية الماركسية معبرة عن أيديولوجية البروليتاريا أي الطبقة التي تحمل مهمة التغيير الثوري للعالم.

يجب القول هنا أن هذا التصنيف لاشكال المادية خلال مراحل تطورها التاريخي،

ليس هو بالتصنيف النهائي الكامل. [21]

أما المادية في الفلسفة العربية - الإسلامية، فهي على غرار مادية القرون الوسطى في أوروبا، من حيث انها كانت تتخذ أشكالاً غامضة تتخفى بين ثنايا الدراسات اللاهوتية الإسلامية.

وهذا مما أتاح لمؤرخي هذه الفلسفة والباحثين فيها، من العرب والإسلاميين والمستشرقين، ان يجدوا "المبررات" لطمسها أو تجاهلها أو تحريف ما قد يظهر من الامارات الدالة عليها.

لذلك كان علينا أن نضع بين مهمات هذا الكتاب تحديد أشكال المادية في تراثنا الفلسفي، إلى جانب اكتشاف عناصر هذه المادية، آخذين بالحسبان أهمية الاجابة الحاسمة - إذا أمكن ذلك - عن السؤال الآتي: كيف نقيس هذه الأشكال بالذات لدى محاولة تحديدها: أبعياد الأشكال المادية كما تتجلى في عصرنا، عصر المادية الديالكتية، ام كما تتجلى في عصر المادية اليونانية القديمة (أشكال المادية الساذجة)، ام بمقياس عصر الفارابي وابن سينا والرازي أبي بكر وابن رشد، وما مقياس عصرهم هذا؟

كان لا بد ان نعتمد المبادئ الثلاثة التي سبق ذكرها، أي كان لا بد ان نراعي - عدا الموقف المشترك تجاه ظواهر العالم بين مختلف اشكال المادية - علاقة النزعات المادية في تراثنا بالنظام الاجتماعي الذي يعكس - بشكل ما - في هذه النزعات، ثم علاقتها بمستوى تطور العلوم الطبيعية في المرحلة التاريخية نفسها التي كان يكتب فيها هذا التراث. [22]

ان "الوضع التاريخي" المعين هو المرجع في تحديد الأشكال التي اتخذتها النزعات المادية في التراث العربي - الإسلامي الفلسفي. فما العوامل المحددة لطابع "الوضع التاريخي" هذا؟.

هناك عاملان رئيسان مبدئياً، هما:

أولاً، طابع أسلوب الانتاج الاقطاعي المتداخل مع بقايا العبودية المنحلة والقطاع التجاري المتنامي إلى جانب نمو الصناعات الحرفية المتطورة نسبياً، في المجتمع العربي - الاسلامي خلال العصور العباسية.

ثانياً، طابع الازدهار الذي حظيت به العلوم الطبيعية في هذه العصور (القرن الرابع الهجري = العاشر الميلادي، بالاختص). [23]

ان تطوير كل فكرة جديدة، أو كل نظرية جديدة، مستحيل من غير وراثة المنتجات الفكرية السابقة وتحولها تحولاً كيفياً (نوعياً) وفقاً لمنطق المتغيرات الجديدة في الظروف المادية الجديدة.

بروح هذا التفكير المنهجي كان لينين يؤكد، في كلامه على المصادر الثلاثة للماركسية، ان الماركسية لم تنشأ خارج الطريق الأساسي لتطور البشرية، بل -بالعكس- جاءت بالأجوبة عن الأسئلة التي كانت تطرحها البشرية في كل العصور السابقة لنشوء الماركسية.

ان توكيد هذه الفكرة هو -في الوقت نفسه- توكيد للموقف الماركسي من التراث الثقافي القومي والعالمي، أي موقف الحفاظ على هذا التراث، ولكن لا لذاته كترات، بل لاكتشاف ما يكمن فيه من عناصر التفكير البشري ذات الطابع المشترك بين مختلف اجيال البشرية في مختلف شعوبها، ولرؤية هذه العناصر في حركة صيرورتها الدائمة، أي تحولاتها النوعية خلال "عملية" مزدجة من: التحولات الاجتماعية أولاً، وما يستتبع هذه بالضرورة من تحولات الوعي البشري ثانياً.

في هذا الضوء، بكل وضوحه، ينكشف الفراغ البائس الذي تقوم عليه محاولات بعض فئات "الانتليجينسيا" العربية بدعوتها إلى حذف التراث الثقافي العربي، أو الغاء التعامل معه كلياً. [24]

ان هذه الدعوة العدمية هي الشكل الآخر النقيض لدعوة "تحديث" التراث السلفية. فاذا كانت هذه الاخيرة تعني التطابق أو التماثل بين الماضي والحاضر، فان تلك تعني التناقض بينهما. واذا كانت الأولى (أي دعوة "تحديث" التراث) تدعو إلى تبعية



الحاضر للماضي "لتغريب" المجتمع العربي الحديث والفكر العربي الحديث عن عصرهما وعن مجرى التحولات الثورية في هذا العصر، فان الثانية (أي دعوة الغاء التراث) تدعو إلى قطع الحاضر عن الماضي "لتغريب" المجتمع العربي الحديث والفكر العربي الحديث عن تاريخهما وعن الجذور التي تثبت وتؤكد اصالة انتمائهما إلى ذلك التاريخ.

كلتا الدعوتين، اذن، رغم تناقض مفهوميهما، تلتقي الاخرى على صعيد مشترك، هو اقتلاع المجتمع العربي والفكر العربي من موقعهما في الحاضر نفسه، لان احدى الدعوتين تقتلعهما من الاصل، والاخرى تقتلعهما من المعاصرة، وكلا الامرين "اغتراب" عن الحاضر، من حيث كون مفهوم الحاضر ليس سوى الوحدة الجدلية بين الاصل والمعاصرة، أي وحدة العلاقة بين الماضي والحاضر والمستقبل، فاذا انسلخ عن هذه الوحدة جانب، انسلخ معنى الوحدة بكامله، فلم يبق الحاضر حاضراً بمفهومه التاريخي الديالكتيكي.

من هنا يتضح ان الدعوة إلى الغاء التعامل مع التراث هذا، هي -بصرف النظر عن منطلقها الأيديولوجي- تقوم على احتمالات فكرية يرفضها منطق الواقع التاريخي الاجتماعي الذي هو المحك الحاسم لصحة كل فكرة أو نظرية أو احتمال في هذا المجال. [25]

لقد اعتمدنا التصنيف المنهجي أساساً في استقصاء مواقف المؤرخين والباحثين من تراثنا الفكري.

ولكن ذلك ليس يغنينا عن الاستعانة بالتصنيف التوضيحي الذي يساعدنا على وضع كل موقف في حدوده الخاصة تاريخياً وفكرياً وأيديولوجياً.

وقد سبق ان حددنا في اطار هذا التصنيف ثلاثة اقسام من المؤرخين والباحثين هؤلاء: القدماء، المحدثين من العرب والشرقيين، ثم المستشرقين وسواهم من الغربيين، ونتجه الان إلى رؤية المواقف في حدودها تلك لدى كل قسم على انفراد:

أ- القدماء:

تسوقنا موجبات البحث، لدى استقصاء مواقف القدماء من العرب والشرقيين بعامية، ان نرجع إلى أبعد الأزمنة حتى الزمن الذي لم يكن التراث فيه قد أصبح تراثاً، بل كان لا يزال حاضراً عصره.

منذ ذلك العصر ظهرت المواقف المختلفة منه، أي قبل أن يصبح تراثاً، واستمرت تظهر المواقف المختلفة، منذ أن أصبح تراثاً، في كل مكان من الشرق ومن الغرب، ولا تزال وستبقى تظهر. [26]

كانت مسألة القدرة أول مسألة خاض فيها الفكر العربي - الاسلامي باتجاه عقلي وعلى أساس "حزبي" أي على قاعدة فكرية ومن منطلق سياسي (معارضة الحكم الاموي) ومنذ أخذت هذه المسألة تحتل المركز - المحور بين المسائل الفكرية الكبرى المثارة في ما بين القرنين الأول والثاني الهجريين (منتصف القرن السابع)، أخذت المواقف، المؤيدة والمعارضة، تبرز في ساحة فسيحة يحتدم فيها الصراع على اشده، واستخدم معارضو الفكر القائل بنفي القدر سلطة الدين في ارباب هذا الفكر، كما فعل المصعب الزبيري اذ نقل عن مالك بن انس (96-179هـ / 714 - 795) انه قال: "الكلام في الدين اكرهه، ولم يزل أهل بلدنا يكرهونه وينهون عنه، نحو الكلام في رأي جهنم والقدر وما أشبه ذلك.."، ثم بالغوا في استخدام الدين ذريعة لتشويه فكرة نفي القدر حتى اطلقوا على دعائها اسم "القدرية" رغم ان هذا الاسم جدير ان يطلق على من يقول بنقيض فكرتهم، أي على الجبرية، كان ذلك بقصد تطبيق حديث منسوب إلى النبي على أهل الاختيار، وهو الحديث القائل: "القدرية مجوس هذه الأمة".

وقد رفض المعتزلة هذه التسمية قائلين: "للفظ القدرية يطلق على من يقول بالقدر خيره وشره من الله"، وهم لا يقولون بذلك.

ثم يأتي دور المعتزلة لتطوير الاتجاه العقلي وتقعيده على قواعد نظرية مستمدة من نقاشات فلسفية متنوعة المصادر، وكان يعني هذا الاتجاه المعتزلي انعطافاً في الفكر العربي - الاسلامي من جهتين:

جهة تتعلق بمسألة المعرفة، وجهة تتعلق بترسيخ فكرة حرية الانسان أي مسؤوليته عن افعاله.

من الجهة الأولى كان اتجاه المعتزلة خرقاً لحصر مصدر المعرفة في واحد، هو المصدر الالهي، إذ اضافوا العقل كمصدر اخر للمعرفة حتى في مسائل العقيدة. ومن الجهة الثانية اقاموا مفهوم العدالة الالهية على أساس حرية الانسان، أي على نفي الجبرية المطلقة التي تحكم كل افعاله.

وهنا ظهرت مواقف الخصومة لهذا الاتجاه من كلتا جهتيه، واستخدم الدين كذلك وسيلة لكبح التطلعات العقلانية المعتزلية وعرقلة تطورها نحو الفكر الفلسفي المستقل عن أساسه اللاهوتي. [27]

وقد توزعت مواقف الخصومة هذه بين تيارات ثلاثة في عصر النهوض المعتزلي، هي: التيار السلفي، والتيار الحنبلي، والتيار الأشعري.

وهذه تشترك جميعاً في خط واحد يتّسم بالعداء للجوانب التقدمية النسبية من أفكار المعتزلة.

لقد تضافرت كل التيارات المحافظة على اقضاء الفكر المعتزلي نهائياً عن صعيد النشاط الفكري في منتصف القرن التاسع الميلادي. حتى لم يبق لنا من هذه الافكار الا ما صاغه خصومهم صياغة مشتتة مجتزأة، وحرمت الاجيال اللاحقة قراءة الفكر المعتزلي بصوره الحقيقية الكاملة التي صاغها اهله انفسهم في مؤلفاتهم، ولم يصل الينا من هذه المؤلفات اخيراً سوى كتاب " الانتصار " لابي الحسن الخياط، وبعض المخطوطات التي عثرت عليها بعثة مصرية أوفدت إلى اليمن في سنوات قريبة سابقة، وصدر في مصر من هذه المخطوطات بضعة اجزاء من كتاب "المغني" للقاضي عبد الجبار المعتزلي.

من الواضح لنا الان ان مواقف العداء هذه لم تكن لتبلغ هذا الحد الاقصى من تغييب تراث المعتزلة، لولا ان العداء موجه -أساساً- لنزعة التحرر العقلي الغالبة على هذا التراث.

لعل ابن خلدون وحده، رغم "حزبيته" الأشعرية، استطاع ان يدرك قيمة الظروف التاريخية التي جعلت الفكر المعتزلي يكتسب جاذبية استقطبت أنظار معاصريه. فان ابن خلدون ادرك ان عصر المعتزلة كان عصر تطور العلوم، وان هذا الواقع التاريخي كان السبب في اشاعة الفلسفة واجتذاب الناس اليها، وكان الممهد للمعتزلة ان يحدثوا "بدعتهم" - كما يعبر ان خلدون انطلاقاً من اشعريته - مستخدمين الفلسفة في تفكيرهم حتى لم يكن من اليسير على خصومهم ان يدحضوا حججهم لكونها قائمة على قواعد فلسفية. [28]

نرى ان غياب الفكر المعتزلي، وان بوسائل القهر والقسر، كان تحويلاً للصراع إلى شكل أعلى مما كان عليه حين كان هذا الفكر في عنفوان نشاطه. ذلك ان التيار المعتزلي تحول، بعد غياب ممثليه، إلى مجريين كبيرين انقسم اليهما طرفا الصراع منذ ذلك المفترق التاريخي حتى المفترق الذي نسميه "العصور الحديثة": المجري الأول هو الفلسفة، وهو الذي ندعوه بالفلسفة العربية - الاسلامية. والمجري الثاني هو علم الكلام الأشعري.

قلنا أن هذا الانقسام الجديد كان تحولاً نوعياً في شكل الصراع، لانه انتقل من كونه صراعاً بين اللاهوتية الصافية واللاهوتية - العقلانية، إلى كونه أصبح صراعاً بين لاهوتية "معلنة" في المذهب الأشعري وبين عقلانية تنزع بقوة إلى الاستقلال عن أصولها اللاهوتية في الفلسفة العربية - الاسلامية.

كان فكر الغزالي النموذج الأعلى لأحد طرفي هذا الصراع الجديد. [29] فقد أصبح الاتجاه الغالب لتلك المواقف هو اتجاه الغزالي نفسه، وهو الذي سلب سيف الارهاب الفكري الديني على الفلسفة والفلاسفة، وهو الذي حدد - إلى مدى بعيد- أشكال النظر الوحيد الجانب إلى هذا التراث في مباحث المتكلمين الأشعريين المتأخرين وغيرهم وفي مؤلفات المؤرخين منهم. وقد نستثني من هذا الحكم اثنين بين كبار مفكري الاشاعرة: الشهرستاني مؤرخ الفلسفة الأشهر، وابن خلدون.

غير ان مواقف العداء للفكر الفلسفي كانت اسبق عهدا من زمن الغزالي، بل سبقت زمن أبي الحسن الأشعري نفسه.

في الثلث الأخير من القرن الثالث الهجري اخذت مواقف العداء للفلسفة تزداد تشددا في مكافحة الفكر الفلسفي حتى فرض على الوراقين (نساخ الكتب) ان يقسموا بأن لن يشتغلوا بانتساخ أي من كتب الفلسفة. [30]

برز بعد ابن تيمية تياران من السلفيين: تيار يتابع اتجاهه نفسه، وتيار اخر يتابع الخط الأشعري في محاربة الفلسفة والفلاسفة بسلاح الفلسفة نفسها.

ومن التيار الأول من اعاد أسلوب ابن الصلاح في تحريم المنطق والفلسفة، أمثال: ابن قيم الجوزية (-751هـ)، والصنعاني (-840هـ) والسيوطي (-911هـ).

أما التيار الثاني - الأشعري - فقد جاء من المتأخرين الممثلين له من مارس التفكير الفلسفي دون حرج حتى ان بعض الباحثين المحدثين وصف طريقتهم بأنها "توغلت في مخالطة كتب الفلسفة، والتبس عليهم شأن الموضوع في العلمين (علم الكلام وعلم الفلسفة) وحسبوه واحدا.

ان الطابع العام لمواقف القدماء من التراث الفكري الفلسفي، بعد ابن تيمية إلى زمن متأخر يتجاوز القرن السادس عشر الميلادي، هو طابع هذين التيارين معا، رغم الاستثناءات ذات الشأن الكبير.

ولكن تيار الأشعرية ظل يحتفظ بمواقعه المسيطرة - بالاغلب - على النشاط الفكري في هذا المجال، فان كثرة شراح الكتب الكلامية والفلسفية البارزين ومؤرخي الفلسفة، في المراحل المتأخرة، هي كثرة اشعرية، من ابن خلدون إلى طاش كبرى زادة (-963هـ / 1550).

أما الاستثناءات التي أشرنا اليها فتركز على المتأخرين من فلاسفة الشيعة الذين يبرز في قافلتهم الأخيرة صدر الدين الشيرازي المشهور بـ"الملاصدرا" أو بـ"صدر المتألهين" (980-1050 هـ / 1573 - 1640).

والقصد من الاستثناء هنا امران، هما:

أولاً، كون فلاسفة الشيعة هؤلاء نظروا إلى الفكر الفلسفي من خارج كلا التيارين السابقين: الحنبلي، والأشعري، من حيث الاتجاه المذهبي الصرف. وثانياً، كون موقفهم من هذا الفكر يتسم بالانسجام الداخلي. ذلك بفضل تطويعهم مقولاته ومفاهيمه ذات الطابع الميتافيزيقي وفق طبيعة المقولات والمفاهيم الشيعية في قضايا النبوة والامامة بالخاص. [31]

ب- مواقف المحدثين :

في الصفحات الأولى من هذه المقدمة وضعنا مسألة عودة الفكر العربي الحديث إلى تراثه القديم في اطارها التاريخي الذي برزت فيه منذ اكثر من قرن مضى. اذ كانت العودة حينذاك إلى هذا التراث تعبيراً، في النطاق الفكري، عن المخاض الذي بشر بمطلع الحركة المسماة بـ"النهضة العربية".

فقد ارجعنا مسألة التراث هذه إلى عواملها التي ظهرت لنا انها هي نفسها العوامل التي تمخضت عنها تلك الحركة "النهضوية" بشكلها الأول السطحي، حتى خرج من العمق الشعبي العربي وأفقّه الأوسع شكل جديد تحولت به الحركة من مضمونها "النهضوي" الاصلاحى المرتبط بمطامح الزعامات العربية العليا ونزعات المساومة الفئوية مع المطامح الغربية الامبريالية، إلى مضمونها القومي التحرري. بهذا التحول في الحركة العربية، حدث تحول في مسألة العودة إلى التراث كذلك، فقد بدأت العودة إليه بداية "نهضوية" أيضاً كبداية الحركة العربية الاصلاحية ذاتها.

وبهذه الصفة كانت العودة إلى التراث اشبه بالنزعة الرومانسية من حيث كونها رجعة إلى الماضي بصفته "الماضوية" المطلقة، رجعة مشحونة بالعاطفة حبا للماضي بذاته وتمجيدهاً لكل ما اتى به الماضي دون تمييز أو تمحيص.

لقد وصفنا هذه الظاهرة، سابقاً، بصفتين متناقضتين: برجعية مضمونها، وتقدمية دوافعها. فهي رجعية من حيث القومية في سبيل انبعاث "الشخصية" العربية لمواجهة التحدي المزوج: الطوراني العنصري التركي، والغربي الامبريالي المتحضر يومئذ لتقاسم تركة "الرجل المريض". [32]

اتخذت حركة العودة إلى التراث، في تلك المرحلة، طابع الاسم الذي سميت به: "أحياء التراث".

كان الادب -والشعر بخاصة- هو الصيغة الأولى لهذا "الاحياء". غير ان هذه الصيغة لم تكن "احياء" للتراث بقدر ما كانت استلاباً لما بقي فيه من حياة، اذ كانت تقليداً للغة وأساليبه وصوره ومعانيه يفتقر إلى الكثير من عناصر الحياة التي اجتمعت في التراث نفسه.

ثم ظهرت صيغة جديدة لهذا "الاحياء" كانت اجدى من تلك واقرب إلى معنى الاحياء، هي نشر المؤلفات التراثية، في الادب والنقد والشعر والتاريخ والتشريع والعقائد، بوسائل الطباعة الآلية حين بدأت هذه الوسائل تشيع في بعض الاقطار العربية (مصر، لبنان، سورية) خلال القرن الماضي.

ولكن طريقة النشر هذه كانت، في البدء، طريقة عشوائية لا تعتمد قاعدة ما في اختيار ما ينشر من كتب التراث سوى شهرة الكتاب أو شهرة المؤلف، هذا أولاً.

ثم هي -ثانياً- لا تعتمد تحقيق النسخ المخطوطة للكتاب الواحد ومقابلة بعضها ببعض لمعرفة الصحيح منها نصاً وتاريخياً كما كان يفعل المستشرقون في نشرهم كتب التراث العربي - الاسلامي. [33]

هذه المرحلة الأولى لحركة العودة إلى التراث، تخللتها - مع ذلك- في الثلث الاخير من القرن التاسع عشر، دعوة متميزة بجذتها وتأثيرها العميق في بلدان الشرق الاسلامية، هي الدعوة التي نهضت بها مدرسة جمال الدين الافغاني (-1897) وتلميذه الشيخ محمد عبده (-1905).

كان لهذه المدرسة موقف من التراث يتخطى الموقف شبه الرومانسي الذي ساد تلك المرحلة، فقد توجهت مدرسة الافغاني - عبده إلى التراث من موقف نقدي نسبياً. اذ رأى رائد هذه المدرسة (الافغاني) حاجة بلدان الشرق في مرحلته تلك إلى التصدي للمطامع الغربية الاستعمارية بسلاح الفكر المتحرر من أسر النظر "التقديسي" الجامد

إلى الماضي وتراثه، لرؤية ما يتطلبه الحاضر من فهم جديد لافكار التراث يساعد المجتمعات الشرقية المهتدة بخطر تقاوم السيطرة الاستعمارية على مواجهة هذا الخطر. من هذا المنطلق اندفع الافغاني بدعوة هذه المجتمعات إلى نبذ ما تأخذ به من أفكار وتقاليد متوارثة أخذاً جامداً يحقنها بجرائم الاسترخاء وروح الجبرية المطلقة الآتية إليها باسم القضاء والقدر .

وعلى هذا الاساس بنى الافغاني حملته المعروفة على الصوفية "الذين يتخذون الايمان بالقضاء والقدر سبيلاً إلى القعود عن طلب الرزق"، واصدر حكمه بأن "هؤلاء الذين لا يفهمون من التوكل الا معنى التواكل يستحب ازلتهم وتقية الهيئة الاجتماعية من درنهم، لان اراءهم ليست على وفاق مع الدين".

وعلى الأساس نفسه بنى الشيخ محمد عبده، ممثل الجناح العربي المصري لهذه المدرسة، دعوته الاجتماعية والفكرية إلى فهم تراث الاسلام، عقيدة وشريعة، وفهم تراث المسلمين، متكلمين وفلاسفة، فهماً مستمداً من واقع العصر المتغير جداً عن واقع العصر الوسيط.

بروح هذه الدعوة نادى بأن "من سلك طريق الاجتهاد ولم يعول على التقليد في الاعتقاد ولم تجب عصمته فهو معرض للخطأ، ولكن خطاه عندالله واقع موقع القبول، حيث كانت غايته من سيره، ومقصده من تمحيص نظرة، ان يصل إلى الحق ويدرك مستقر اليقين".

وبروح هذه الدعوة لم يذهب محمد عبده مذهب السلفية في معاداة النهج العقلاني المتمثل بتراث المعتزلة والفلاسفة أو في تكفير من يقول بأزلية العالم ولم يأخذ بالمنحى الصوفي الا ان يكون التصوف "رياضة خلقية على هدى الرياضة العقلية".

على ان مدرسة الافغاني - عبده، رغم أهميتها في تصديق جدار التقديس المطلق للتراث، لم تضع منهجاً لدراسة التراث يغير من المناهج التقليدية الشائعة تغييراً عميقاً . ذلك لارتباطها بالأسس الأيديولوجية نفسها التي قامت عليها تلك المناهج. [34]



ولكن في السنوات الأخيرة، أي في مرحلة تطور الحركة العربية التحررية التي أخذ فيها التمايز الأيديولوجي يتحول إلى صراع أيديولوجي علني، أخذت الدراسات التراثية تتجه اتجاهاً صريحاً إلى الكشف عن منطلقاتها الفكرية كأسلحة مشاركة في هذا الصراع على هذه الجبهة وتلك كليهما.

في الجبهة السلفية نجد -مثلاً- إحدى المجالات العربية المعنية بمثل هذه الدراسات تعلن، في أحد اجزائها المخصص لبحث بعض الجوانب المهمة من تراثنا الفكري [35]، أنها تتصدى لبحث تراث "الفكر الإسلامي" في هذه المرحلة ذاتها، لأنها "من أشد المراحل خطورة في تاريخ تطوره" - تقصد تطور "العالم الإسلامي" -، ثم تحدد "خطورة" المرحلة بأنها تتمثل في تعرضه - أي العالم الإسلامي - لكثير من التيارات الفكرية والاتجاهات الأيديولوجية الغريبة الوافدة التي يستقطب بريقها وجدتها كثيراً من الأذهان. [36]

وفي الجبهة الأخرى التقدمية تصدر تباعاً بحوث ودراسات عن مختلف جوانب التراث تحاول أن تشق طريقها إلى معركة الصراع الأيديولوجي مباشرة.

بعضها يتوجه إلى تيارات معينة في هذا التراث تتميز بانها ظهرت تاريخياً كتمثيل لمواقف واتجاهات لها أبعادها الاجتماعية والسياسية المتقدمة بالنسبة لمرحلتها التاريخية الخاصة، والفكر المعتزلي، بوجه عام، هو أحد الطلائع بين هذه التيارات.

وقد توجهت إليه إحدى تلك الدراسات من منطلق أيديولوجي تقدمي معاصر، باعتبار أن الفكر المعتزلي حمل "قضية الحرية الإنسانية والموقف الإنساني"، وباعتبار أن هذه القضية "تتعلق بالإنسان وعلاقاته بالمجتمع والكون".

وبسبب من ديمومة هذه العلاقات وتعقدها، بل ونمو درجة التعقد هذه، فلقد ظلت هذه القضية حية مثارة ومثيرة للبحث والجدل حتى الآن.

وتحدد هذه الدراسة أهمية بحث قضية المعتزلة الآن بانها "تتعدى نطاق الانصاف لهؤلاء الأسلاف وإبراز مباحثهم حول هذه القضية، إلى مشاكل عصرنا الحاضر وإنساننا

العربي - المسلم الذي يعيش في النصف الثاني من القرن العشرين (... ) من زاوية شديدة الأهمية والخطورة بالنسبة لعالمنا العربي، وبالنسبة لنا في مصر بوجه خاص". أما هذه الزاوية فتحدها الدراسة بـ"ضرورة بلورة فكر هذه المدرسة العربية الاسلامية في موضوع الحرية الانسانية، وأهمية لقاء المزيد من الاضواء على هذا المبحث، واثارة الجدل الفكري حول مكانه من عقل امتنا وسلوكها في حاضرها الراهن ومستقبلها المنشود. وباختصار: مكان هذا الفكر من ثورة فكرية وثقافية مطلوبة ومنشودة لتغيير الموقع الفكري لجماهيرنا الواسعة العريضة". [37]

ويمكن أن يذكر بين الكتابات القائمة على هذا الاتجاه والتي ظهرت في السنوات الاخيرة، كتابة عن "ابن رشد" تصفه في العنوان بأنه "أكثر الشخصيات اثارة للجدل"، وانه "رجل الفكر والممارسة" [38].

وقد نجحت هذه الكتابة بتفسيرها التاريخي لكلا الوصفين، فهي تطرح مسألة الجدل الذي أثير حول تحديد النزعة الفلسفية لابن رشد في العالم العربي - الاسلامي وفي أوروبا: أهى نزعة مادية الحادية كما يرى فريق من الفلاسفة ومؤرخي الفلسفة، ام هي نزعة مثالية وايمانية - اسلامية، كما يرى فريق اخر، ام هي توفيقية تقيم "مصالحة" بين الدين والفلسفة كما هو رأي جمهرة الباحثين العرب والاسلاميين السلفيين والبرجوازيين؟

وبرغم ان صاحب هذه الكتابة الجديدة عن ابن رشد لم يشأ ان يدخل طرفاً مباشراً في هذا الجدل، فقد دخل طرفاً بالفعل حين أخذ يكشف العناصر ذات المحتويات المادية والتقدمية من فلسفة فيلسوف قرطبة، وهي العناصر التي تضع ابن رشد في مكانه التاريخي الحقيقي حيث يبرز فيلسوفاً " يرتدي الحديث عنه أهمية استثنائية".

ذلك بفضل "التحام فكر ابن رشد بممارسته لهذا الفكر مع ما يتضمنه هذا من مواقف صلبة في وجوه الكثيرين من اعداء الفكر العقلاني المتنور الذي دعا ابن رشد اليه فأصابه في سبيله ما أصابه من اضطهاد ونبذ وتشويه سيرة". [39]

ان المكان التاريخي الحقيقي لابن رشد - كما يوضح الكاتب بحق - هو حيث نراه .. مرآة عاكسة للكثير من جوانب البنى الفكرية والسياسية والثقافية، بما بينها من عوامل ترابط وتضاد".

لذا كان على الكاتب ان يرسم الخطوط الكبرى لأوضاع المجتمع الذي انتمى اليه وعاش فيه الفيلسوف، من اجتماعية وسياسية وثقافية، فرسمها صورة تحتدم فيها التناقضات التي وضعت ابن رشد، كفيلسوف، في الطرف الذي يرفض في ما يرفض، ما يأتي:

أولاً، جعل علاقة السلطة السياسية وجهازها العسكري بالمحكومين، علاقة تقوم على القمع والتسلط المستبد.

ثانياً، آراء رجال الدين وعلماء الكلام وبعض الفلاسفة في مسائل خلق العالم وبعث الرسال والقضاء والقدر والعدل والجور والنشور.

هذه المسائل التي اتخذ الاختلاف حولها " هذا الطابع العنيف، لانه يتصل بالبنية المادية للعالم من وجهة نظر يترتب عليها (...). الكثير من النتائج والآراء التي تهدد البنية السياسية للدولة التي يشكل الفقهاء .. جزءاً مهماً منها. اضافة إلى ما لمسائل مثل: القضاء والقدر والعدل والجود من تأثير على مواقف الناس وحياتهم ومواقفهم من السلطة".

ثالثاً، انكار حضور الانسان في العالم وفاعليته وقدرته على الحركة بحرية. رابعاً، فكرة اختلاف الرجال عن النساء بالطبيعة. بل يرى ابن رشد الاختلاف في الدرجة، وهي "تحدد بالنسبة لنوعية العمل الذي تقوم به المرأة" والمقياس في ذلك قابلية المرأة لاحتمال المشاق. فحيثما تتوفر هذه القابلية فقد تتفوق المرأة على الرجل.

ان كتابة صلاح حزين هذه عن ابن رشد، بخلاصتها التركيبية التي وضعناها بتصرف لا يمس الجوهر، تأتي في هذه المرحلة الأخيرة تمثيلاً للاتجاه الجديد في معالجة التراث وفق المنهج التاريخي العلمي، واسهاماً في القضاء على أسطورة "الطابع التوفيقى" الذي فرضه المنهج السلفي على الفلسفة العربية - الاسلامية دون أساس

واقعي سوى الدوافع الايديولوجية المتحكمة، في الخفاء غالباً، بمجمل المباحث التراثية للسلفيين وغير السلفيين من ممثلي الفكر البرجوازي المعاصر. [40]  
ج- حركة الاستشراق :

النواة الأولى لحركة الاستشراق، بشكلها الثقافي، ترتبط بعلاقة وثيقة مع حركة "الاستشراق" بشكلها السياسي - العسكري، التي كانت الحملات "الصليبية" نواتها الأولى كذلك.

ولكن الصلة بين الثقافة العربية - الاسلامية وثقافة الغرب الأوروبي كانت قد انعقدت قبل الحركة "الصليبية" خلال الحروب العربية - البيزنطية، وخلال عهود الوجود العربي في كل من الاندلس وصقلية، وازدهار حركة التنقف الأوروبي فيهما بالثقافة العربية - الاسلامية وحركة نقل منجزات هذه الثقافة، ولا سيما الفلسفية والعلمية التجريبية منها، إلى اللاتينية والعبرية وظهور المدارس والمذاهب الفلسفية الأوروبية المتأثرة بالفلاسفة العرب الاسلاميين: الكندي والفارابي وابن سينا والرازي ابي بكر والغزالي وابن رشد.

ولكن حركة الاستشراق تتميز، منذ الغزوات "الصليبية" للشرق، بظاهرتين: أولاهما، انها أصبحت على اتصال مباشر بالأصول التي لم تكن قد انتقلت قبل ذلك إلى المغرب.

والثانية، انها اخذت تندفع بمهماتهما على خطين متوازيين حيناً، ومتشابكين احياناً: خط سياسي - استعماري ترتبط بدايته ببداية تلك الغزوات التي غمرت اجزاء كبيرة من بلاد المشرق العربي بموجات متلاحقة من المقاتلين والمحتلين على مدى نحو قرنين (1097 - 1291) لاغراض استعمارية متسمية باسم "الصليبية" اخفاء لحقيقة اهدافها وراء ستار الدين.

أما الخط الاخر، فهو الذي يتصل بما تركته المدارس الصقلية والاندلسية لدى المثقفين والمفكرين والعلماء الأوروبيين من رغبة في الاطلاع على المزيد من مصادر الثقافة العربية - الاسلامية ومنجزاتها في مختلف فروع المعرفة. [41]

وكان الحافظ الديني يجد سبيله إلى كلا هذين الخطين، ولذا نرى بين أوائل الاستشراقين، الذين كانت لهم عناية ماثورة بترجمة الكثير من تلك المصادر، نفرًا من الرهبان أمثال: بطرس المحترم (1092 - 1156)، وجيرارده كريمون (1114 - 1187)، والبير الكبير (1193 - 1280)، وميخائيل سكوت (-1235)، وروجر بيكون (1214 - 1294) .

لا يمكن - ولا يصح- انكار النتائج الايجابية لحركة الاستشراق . اما أبرز هذه النتائج فهي:

حفظ الكثير من أصول تراثنا الثقافي ووقايته من الاندثار أو الضياع خلال عصور العزلة المظلمة التي ضربت على هذا التراث كحجاب بينه وبين جماهير المتعلمين في بلاد العرب، وهي نفسها العزلة التي ضربت عدة قرون على أهل هذه البلاد أنفسهم، كحجاب بينهم وبين حركة تطور التاريخ البشري.

كان عمل المستشرقين في العصور الحديثة، مهما كان رأينا في القصد منه، هو البحث عن تلك الأصول في زوايا البيوت والمكتبات الخاصة المهملّة وأسواق الكتب في مختلف المدن والعواصم، وجمع ما يصل إلى أيديهم منها بمختلف الوسائل.

وفي اعتقادنا أن هذا العمل -رغم ما قد نجد فيه من غضاضة- قد انقذ كنوزاً كان يمكن أن تضيع، فبقية وان في غير أرضها، وكان بقاؤها هو الأهم.

نشر تلك الأصول التراثية بوسائل الطباعة الحديثة، وأحياناً تحقيق نصوصها تاريخياً ونصياً.

أما دراسة التراث في حركة الاستشراق، فهذه هي القضية التي يعيننا هنا الوقوف عندها. فليس صحيحاً الزعم أن نسبة الايجابية في هذه النقطة تعادل نسبتها في النقطتين السابقتين. بل الصحيح القول انها نسبة ضئيلة بالقياس إلى ما غمرها من سلبيات طاغية. [42]

ليس مصادفة ان كان بدء نشاط الدراسات الاستشراقية الغربية لتراثنا الفكري، في النصف الأخير من القرن 19، وان نشطت حركة الاستشراق في الربع الأول من هذا

القرن نشاطاً عظيماً، فرحل بعض العلماء الغربيين إلى الشرق، وتعلموا في معاهده، واتصلوا عن قرب بحياته الفكرية والروحية، وتنافست عواصم أوروبا وأمريكا في نشر الثقافة العربية، فانشئت مدارس للغات الشرقية ومعاهد للدراسات الإسلامية في برلين ولندن وباريس وروما، والفت جمعيات علمية وتاريخية لمعالجة مشكلات الحضارة العربية، وعقدت مؤتمرات للمستشرقين من حين لآخر، فكانت حافزاً على الدراسة وهادياً للبحث.

نقول: ليس مصادفة ان نشاط هذه الدراسات لم يبدأ الا في النصف الثاني من القرن 19، وانه ازداد فاعلية على هذا النحو في الربع الأول من القرن (العشرين)، مع ان حركة الاستشراق كان قد مضى على ظهورها زمن يعد بالقرون. بل المسألة مرتبطة بظروفها وأسبابها التاريخية المعينة.

ففي النصف الثاني من القرن التاسع عشر كانت الرأسمالية على عتبة التحول إلى عصرها الجديد، عصر الامبريالية، أي عتبة التحول عن نظام المنافسة الحرة المفتوحة إلى نظام تركز الاحتكارات الذي دفع بالرأسمالية إلى التطور نحو شكلها الجديد واعادة تقسيم العالم على أساس جديد يضمن لتلك الاحتكارات: مواطن خارجية لتوظيف الرساميل المالية، ومصادر للخامات، وأسواقاً للتصريف.

ان مقدمات هذا التحول الرأسمالي كانت تشتد بروزاً وحدة في الربع الاخير من القرن الماضي، ثم حدث التحول فعلاً في مستهل القرن العشرين.

وفي سبيل ذلك كان يشتد صراع الدول الرأسمالية للاستيلاء على مناطق جديدة من العالم "المتخلف"، ولإعادة توزيع المناطق المستولى عليها من قبل.

في هذه الظروف ذاتها، ولأسباب ذاتها، كانت تركية العثمانية - بما تحويه ضمن سيطرتها من اجزاء عربية- أحد مدارات هذا الصراع المحتدم، لما تتمتع به المنطقة العربية من مزايا، فعلية ومحتملة، مثيرة لشهوات الاحتكارات الامبريالية، وملائمة لاستراتيجياتها الاقتصادية والسياسية.

من هنا كانت "المسألة الشرقية" أحد أشكال ذلك الصراع، كما كان مشروع خط "ب-ب ب" الحديدي (برلين - بغداد - البصرة) مظهراً آخر للسباق الدولي الامبريالي في سبيل السيطرة على ثروات ما بين النهرين وعلى منفذ إلى المحيط الهندي. [43]

في سياق هذا التحول نحو عصر الرأسمالية الامبريالية، نحو عصر الاقتسام الجديد للمستعمرات القديمة والتسابق للاستيلاء على مستعمرات جديدة في ركاب الاحتكارات الكبرى، بدأت حركة الاستشراق اتجاهاها الجديد أيضاً نحو الدراسات العربية - الاسلامية، ودراسة التراث الفلسفي بالخاص.

ثم ضاعفت نشاطها في الربع الأول من القرن العشرين، أي بعد ان صار هذا التحول أمراً واقعاً، وصارت البلاد العربية في متناول المطامع الامبريالية بالفعل، وبذلك أصبحت لهذه البلاد ميزة استراتيجية جديدة بالغة الاهمية في حساب الامبريالية العالمية، اضافة إلى الاستراتيجية الطاقية بعد انبثاق ينابيع الذهب الاسود (البترو).

سنجد بين من يقرأون هذا الكلام سائلاً يسأل: ما علاقة هذا كله بمسألة الدراسات الاستشراقية لتراثنا الفكري، والفلسفي بخاصة؟.

نجيب: اننا اذا نظرنا إلى هذه الدراسات منعزلة عن بدايتها التاريخية، مجردة من اية علاقة بين هذه البداية وتلك الظروف التي أوضحنا، نكون قد وضعنا المسألة وضعا تجريديا و "لا تاريخيا" في حين أن مسألة كهذه وبأهميتها البالغة لا يمكن ان تعالج بالنظر التجريدي، فضلاً عن "اللاتاريخي" كشأن غيرها من مسائل الفكر والثقافة.

ان العلاقة بين بداية الدراسات الاستشراقية للتراث وبين عشية عصر الامبريالية، ثم العلاقة بين اشتداد نشاط هذه الدراسات ومطلع عصر الامبريالية هذا، هما مما يحتاج إلى تفسير ينظر إلى ابعاده الواقعية. [44]

وسنكتشف الكثير من هذه الابعاد حين ندخل في تفاصيل مواقف المستشرقين خلال معالجاتهم فكر التراث. اما الان فنحاول الكشف عن أساس تلك العلاقات:

ان التوجه الامبريالي، نحو السيطرة على العالم العربي، كان يستلزم توجهها تابعاً له يسير في خطه نحو السيطرة على الثقافة العربية، بمعنى التحكم باتجاهاتها الحديثة، في سبيل تحقيق غرضين رئيسين:

أولهما، يتعلق بالبرجوازية العربية. فهذه البرجوازية كانت مؤهلة ان تنتقل إلى موقع التبعية للامبريالية انسجاماً مع مصالحها الطبقية. وهذا الانتقال يستدعي تحولاً ايديولوجياً، أي انه يستدعي من هذه البرجوازية ان تعيد بناء ايديولوجيتها المتخلفة عن طبيعة عصر الامبريالية.

فكان لا بد من التمهيد لهذا التحول بتمكين البرجوازية من اداة ثقافية يمكن الاستعانة بها في سبيل ذلك.

لقد اخذ مفكرو الرأسمالية، في مرحلة انتقالها إلى الشكل الامبريالي، كل هذه الامور بالحسبان حين كان عليهم ان يقرنوا التوجه الاقتصادي والسياسي الامبريالي نحو المنطقة العربية بالتوجه الثقافي والايديولوجي الامبريالي نحو برجوازية هذه المنطقة.

كان عليهم ان يستخدموا، في سبيل هذا التوجه الاخير، اداة ثقافية لها ارتباط بالتاريخ القومي والثقافة القومية، على ان يفسر هذا التاريخ تفسيراً غيبياً وقديماً، وان تطرح مسائل هذه الثقافة على نحو يلائم هذا التفسير الغيبي القديري. ذلك هو الغرض الأول من التوجه الامبريالي، عن طريق حركة الاستشراق، نحو السيطرة على الثقافة العربية، بمعنى التحكم باتجاهاتها الحديثة، لتكون دراسة تراثها الفكري بوجه عام والفلسفي بوجه خاص، احد وسائل هذا التحكم، أو أحد اشكاله. [45]

أما الغرض الثاني، فهو يتعلق بالتكون الأيديولوجي العام لأكثر فئات المجتمع العربي اتصالاً بالثقافة والتراث وأوفرها نصيباً من فرص التأثير في صياغة فكر عربي جديد لدى الشبيبة والطلبة والمتعلمين من مختلف الانتماءات الطبقية. نعني فئات المتقنين والمعلمين والاساتذة والكتاب والباحثين.

ان الدراسات الاستشراقية لتراث الفكر العربي - الاسلامي، اذ بدأت ونشطت مع بداءات عصر الامبريالية بالذات، واذا اتجهت - بطابعها الغالب - نحو توكيد الجوانب



المثالية والافكار الغيبية من هذا التراث دون غيرها، معتمدة الرؤية الذاتية و "اللاتاريخية" في التفسير والتحليل - كان ذلك كله علامة ان هذه الدراسات لم تكن منفصلة عن سياق تطور الرأسمالية نحو مرحلتها الامبريالية، وسياق الاعداد الفكري والايديولوجي في البلدان المرشحة للسيطرة الامبريالية من أجل دعم هذه السيطرة بقواعد فكرية وأيديولوجية تُبنى على أسس من ثقافة البلدان وتراثها الفكري القومي، وتكوين "ورشة" من المفكرين والأيديولوجيين المنتمين إلى برجوازيها او المتموجي الانتماء من البرجوازية الصغيرة والمتوسطة، ليتولى هؤلاء وأولئك مهمة ترسيخ تلك القواعد في بلدانهم بانفسهم، مسترشدين بالمناهج والأساليب التي جاءت بها الدراسات الاستشراقية.

والواقع ان المناهج والأساليب التي عالج بها المستشرقون الغربيون تراثنا الفكري، اثارت دهشة المفكرين والكتاب والباحثين العرب المحدثين عند اتصالهم بها أول اتصال في جامعات الغرب.

فقد وجدوا فيها عناصر جدة في البحث غير مألوفة فانجذبوا إليها، ثم تجاوزوا دور الاندهاش والدعوة المجردة إلى دور الممارسة.

ربما كان طه حسين اجراً من أقدم على ممارسة المنهج الاستشراقي بين جيله المتخرجين في جامعات الغرب على كبار اساتذة الاستشراق هناك. اذ اقتحم هذه الممارسة في مجال من أدق مجالاتها واحفلها بعناصر الاثارة والحساسية بدراسته الشعر الجاهلي على أساس التشكيك به وابرز العوامل الدينية في صنع هذا الشعر خارج عصر الجاهلية.

الطريق إلى المنهج أخذ يتعبد بممارسات كثيرة قام بها جيل من الباحثين امثال منصور فهمي واسماعيل مظهر واحمد أمين ومصطفى عبد الرزاق وعلي عبد الرزاق ومن سار معهم وبعدهم حتى اليوم.

ان طريقة البحث، كما مارسها هذا الجيل الرائد من الباحثين العرب، كانت -دون شك- ثورة لا بد منها للخروج على الطرائق الوصفية الانشائية الفارغة والمتخلفة التي كانت سائدة من قبل.

وهنا نسجل الوجه الايجابي لاثر المناهج الاستشراقية عندنا. هذا اذا نظرنا إلى المسألة من جانبها الأسلوبى المحض. اما اذا نظرنا اليها من جانبها المنهجي، بالمعنى الفكرى والايديولوجى، فالأمر يختلف.

ان الجاذبية التي حظي بها المنهج، الاستشراقى الغربى بأسلوبيته الجديدة المفاجئة للباحثين العرب، والتي بهرت افكار المثقفين والمتعلمين، قد أدت إلى استدراج اجيال من الكتاب والمفكرين إلى الأخذ بالمضمون الفكرى والأيديولوجى لهذا المنهج، سواء بالنظر إلى العالم - إلى المجتمع والفكر بخاصة- ام بالنظر إلى التراث الفكرى القومى وطريقة دراسته.

ان هذا يعنى ان الدراسات الاستشراقية للتراث قد أدت اغراض منهجيتها الايديولوجية ولا تزال تؤديها. ولكن ما جد في سياق تطور حركة التحرر العربية، قد مهد الطريق لظهور الاتجاه الجديد في معرفة التراث، نعني الاتجاه المؤسس على المنهج التاريخى العلمى.

#### د- موقف المستشرقين:

في سبيل تحديد مواقف المستشرقين من تراث الفكر العربى - الاسلامى، يجب أن نحدد أبرز الاتجاهات التي تدور عليها هذه المواقف.

فاذا استعرضنا الدراسات الاستشراقية الباكرا وما تلاها، أمكن أن نراها تتمحور حول الاتجاهات الآتية:

أولاً: الاتجاه القائم على "نظرية الجنس"، أي دراسة التراث من وجهة نظر عرقية، بمعنى النظر إلى العرب، أو "الجنس السامى"، أو الشرقيين عموماً في مقابل الغربيين، أما انهم محكومون بالقصور الطبيعى المطلق عن الابداعات العقلية، أو باقتصار إمكاناتهم العقلية على طريقة معينة من التفكير دون غيرها كالطريقة التحليلية أو التركيبية، او بان افاهم النظرية والعملية تنحصر في نطاق الروحيات بمعناها الغيبى دون الماديات.. إلى غير ذلك من الافتراضات الاعباطية في تصنيف شعوب العالم

وتتميز بعضها من بعض على أساس القابليات المعرفية، والحضارية بوجه عام، بحكم التكون الطبيعي. [46]

ان الأساس "النظري" لهذا الاتجاه، فضلاً عن كونه معادياً للعلم - يمثل الوجه الايديولوجي الأكثر عداً لتطور الشعوب، والاشد تحدياً لمطامحها القومية التحررية بمحاولة وضعها - فكرياً- امام جدار قدري جبري مغلق لا منفذ فيه لتغيير واقعها المتخلف إلى واقع متقدم، موحياً إليها بأن هذا الجدار القدري الجبري تجسيد لطبيعتها العاجزة عجزاً تكوينياً، أي ابدياً!

أما الابعاد الأيديولوجية البرجوازية لنظرية "الجنس"، فتكمن في الايهام بأن الفوارق بين الناس تقوم على الخصائص العقلية والعنصرية لا على التمايز الطبقي!. يتجلى هذا الاتجاه في الدراسات الاستشراقية بأشكال مختلفة، نذكر منها: (أ)- يقارن هنريش بكر (1886-1993) أثر التراث الحضاري اليوناني في الشرق بأثره في الغرب.

ونجد في مقارنته أفكاراً تضع فارقاً بين الشرق والغرب في التعامل مع الحضارة القديمة (والشرق هنا عنده- بالتحديد- هو العرب). ان اساس هذا الفارق، في نظر بكر، هو "النزعة الانسانية" بمعنى الشعور بالذات، أو بمعنى النبض الوجداني الذاتي في ما يكون لهذه الامة أو تلك من نتاج ثقافي أو حضاري.

فهذا هو الأساس الحاسم لما يراه من فرق بين الشرق والغرب: للشرق نزعته العقلية المنطقية التي لا تعرف "النزعة الانسانية". [47]

اما الغرب فإن "فكرة النزعة الانسانية كانت قد ولدت فيه من قبل (الفكر المسيحي) وكان لابد لها ان تبعث من جديد مرة أخرى". في عصر الرومان ثم عادت تتجلى في عصر النهضة، وهي اليوم تجد تجلياتها بأشكال مختلفة باختلاف البلدان الأوروبية. هذا "الفارق الحاسم" بين الشرق والغرب، هو مصدر الاختلاف بينهما "في طابع رد فعل كل واحد منهما" من حيث علاقته بتراث الحضارة اليونانية: "فالاختلاف النوعي

والجنسي واختلاف الوسط الجغرافي وقيام تاريخ مستقل لكل واحد منهما، كل هذا يجعل تراث الاقدمين (يقصد اليونان والرومان) ينتج في الغرب تطوراً من نوع اخر يختلف كل الاختلاف عن نظيره في الشرق".

فالنزعة الانسانية بهذا المعنى هي المميز الاساس لفكرة الحضارة اليونانية في نظر "بكر". وبما ان الشرق بعيد عن النزعة الانسانية هذه، وبما ان هذه النزعة أصيلة في الغرب، فقد اختلف رد الفعل بينهما تجاه تلك الحضارة.

هناك كلام كثير عند "بكر" بهذا الصدد ينفي فيه ان يكون للعرب حضارة، وان يكون العرب قد اضافوا جديداً إلى حضارات البلدان التي فتحوها، ويقرر ان "كل شيء بقي عملياً كما كان من قبل" ولم يتغير شيء سوى ان وثائق الدولة والادارة التي كانت تكتب، من قبل، باليونانية أو الفارسية أو القبطية، أصبحت تكتب آنئذ بالعربية دون ان يغير الانسان شيئاً جوهرياً في الادارة"، أي ان العملية "الانسانية" مفقودة في العلاقة بين العرب وحضارة الاقدمين. [48]

وفي سبيل تثبيت هذه الافكار يلجأ المستشرق بكر إلى تأويل كلمة الشاعر الالمانى العظيم "غوته": "لم يعد من الممكن فصل الشرق عن الغرب".

(ب) - قبل المستشرق بكر، كان الفيلسوف الفرنسى ارنست رينان (1823-1892)

قد وضع "نظرية الجنس" كأساس مباشر لاحكامه المعروفة على "الفلسفة العربية". فهو ينقل نتائج دراساته في التاريخ المقارن للغات السامية إلى الدراسة الفلسفية، اذ اتجهت مباحثه في حقل اللغات السامية إلى الأخذ بما كان شائعاً لدى علماء اللغات الأوروبية في عصره من تصنيف الشعوب إلى سامية وآرية، بناء على ما وجدوه من تشابه بين اللغة السنسكريتية واللغات الأوروبية، فألحقوا الشعوب التي ترجع لغاتها إلى أصل سنسكريتي، كلغة البراهمة في الهند، "بفصيلة" الشعوب الآرية (كالشعوب الأوروبية)، وارجعوا الشعوب الاخرى التي يختلف أصل لغاتها عن هذا الاصل (كالعرب) إلى "فصيلة" بشرية اخرى اطلقوا عليها اسم "الجنس السامي".

غير ان رينان أضاف إلى هذا التصنيف البشري القائم على التصنيف اللغوي "نظرية" التفاضل بين "الفصيلتين" من حيث المرتبة الحضارية والقابليات العقلية، فجعل "الجنس الآري" أفضل من "الجنس السامي".

ذلك ما يصرح به رينان متبجحا حين يقول انه أول من قرر ان الجنس السامي أدنى مرتبة من الجنس الآري.

ان "نظرية" التفاضل بين "الاجناس" البشرية هذه، هي نفسها التي أصبحت، في ما بعد، الأساس "النظري" لأيديولوجية النازية الهتلرية المعادية للعلم وللانسان. [49] ان احكام رينان على "الفلسفة العربية" أصبحت مستفيضة الشهرة. ولعله أول من أشاع في الغرب، اثناء القرن التاسع عشر، تلك الموضوعة القائلة بانه من الخطأ ان يطلق على فلسفة اليونان المنقولة إلى العربية اسم "فلسفة عربية"، لان ما يطلق عليه هذا الاسم ليس أكثر من كونه "مجموعة من التصانيف التي وضعت عن رد فعل حيال العروبية في أبعاد اقسام الامبراطورية الاسلامية عن جزيرة العرب كسمرقند وبخارا وقرطبة ومراكش، وقد كتبت هذه الفلسفة بالعربية لان هذه اللغة غدت لسان العلم والدين في جميع البلاد الاسلامية، وهذا كل ما في الأمر.

(ج)- ان خطر "النظرية" العرقية هذه كونها ظهرت كختيار فكري لم يكن شأن رينان فيه سوى شأن "المنظر" البارز، لتصبح في دراسات استشراقية بعده أحد الأسس المعتمدة للأيديولوجية الامبريالية.

يتمثل هذا التيار، بعد رينان، بفريق من المستشرقين الغربيين يبرز في مقدمتهم ليون غتية L. Gauthier الاستاذ السابق للتاريخ في جامعة الجزائر، و"المهمل المشهور للحكم الاستعماري"، والذي اضاف إلى موضوعه رينان عن السامية والآرية تحديدات جديدة لتمييز "العقل السامي" من "العقل الآري" بان الأول غير قادر الا على رؤية الاشياء متفرقة غير مترابطة، وان الثاني هو القادر على جمعها والربط بينها مركبة منسجمة.

وممن يجري في هذا التيار من المستشرقين الغربيين: كريستيان لسن Cherstian Lassen (1876-) المستشرق الالمانى المعروف بتصنيفه الشعوب إلى سامية وآرية وعدائه "للجنس السامي"، والمستشرق برهيه Emile Brehier (استاذ تاريخ الفلسفة في السوربون) الذي يعد من دعاة فكره السامية والآرية. وانطلاقاً من ذلك يتحدث عن "فلاسفة الاسلام" على طريقة "رينان" بأنهم كتبوا اعمالهم الفلسفية بالعربية بالرغم من ان معظمهم ليس من أصل سامي، بل من أصل آري، وانهم لذلك بحثوا عن موضوعاتهم في الفكر اليوناني، كما بحثوا عنها في الافكار المزدكية في فارس التي تمتزج بالافكار الهندية.

والمستشرق سنتلانا صاحب المحاضرات المعروفة في الجامعة المصرية عن تاريخ الفلسفة. فهو ايضاً ينطلق، في تفسيره تاريخ الفلسفة والتاريخ الاسلامي، من منطلق عرقي حين هو يقول، مثلاً، في تفسير مفهوم الاسلام: " .. هذا الاستسلام المطلق في كل شيء، وهو طابع الساميين الاصيل غالباً، انما هو شعار الاسلام ميزته بين الشعوب. ولعل الادراك الغامض لوجود علاقة مشابهة بين هذه التعاليم وبين الغريزة الدينية التي تميز الشعب العربي، هي التي دعت إلى اعلان محمد انه محيي دين ابراهيم الحقيقي الاصيل وكونه خاتم النبيين..".

ان تقسيم البشر على أساس "الجنس" والخصائص العنصرية، مسألة أصبح بطلانها من بدهيات العلم المعاصر، ولكن لا بد من الحذر هنا. فان اضطرار هؤلاء العلماء البرجوازيين لنفض أيديهم من النظريات العنصرية بفضل ما كشفته حقائق العلم المعاصر، لا يعني نفض أيديهم من الابعاد الاجتماعية لتلك النظريات في مجال الصراع الطبقي من جهة وفي مجال الصراع بين الامبريالية وقوى الشعوب الطامحة إلى التحرر الوطني من جهة ثانية.

ثانياً- الاتجاه القائم على "نظرية" مركزية الفلسفة في الغرب دون الشرق.

ربما كانت هذه شكلا اخر لنظرية التصنيف "الجنسي" لشعوب العالم، ولكنه شكل متميز بأن جذوره المعرفية تختلف عن الجذور المعرفية "لنظرية الجنس"، وان كانت الجذور الطبقيّة والسياسية ليست مختلفة.

فان "نظرية مركزية الفلسفة" ترجع، من حيث جذورها المعرفية، إلى ما هو ملحوظ اثناء دراسة تاريخ الثقافة البشرية من ان وحدة هذه الثقافة تظهر بأشكال تبدو متناقضة. لذلك يسهل جداً اضعاف الطابع المطلق على الخصائص المميزة لكل من الثقافات الوطنية، واضفاء الطابع المطلق ايضاً على الفوارق بين هذه الثقافات، بحيث يمكن ان تبني على هذا الاساس "نظرية" كاملة، كما حدث بالفعل لدى الفلاسفة والمفكرين الأوروبيين في القرن التاسع عشر.

من هنا رأينا "هيغل" (1770 - 1831) يطلق حكمة الآتي على الفلسفة الشرقية: "ان ما نطلق عليه اسم الفلسفة الشرقية يشكل بالاساس - إلى حد كبير جدا - الطريقة الدينية للتصورات، والآراء الدينية، لدى الشعوب الشرقية، وهي التصورات والآراء التي تفهم أول وهلة أنها فلسفة".

لابد ان نأخذ بالحسبان هنا أن لهذا الحكم اساسا اخر عند هيغل، هو موقفه من العلاقة بين الدين والفلسفة.

فقد كان يرى أن الدين قد ظهر قبل الفلسفة تاريخيا لتعبر به الشعوب عن تصوراتها لجوهر الكون وماهية الطبيعة و"الروح المطلقة" وعلاقة الانسان بها، وان الدين - من حيث هو أسبق تاريخيا من الفلسفة - يعتبر أول شكل لمعرفة الروح المطلقة ذاتها. [50] الفلسفة - عند هيغل - أعلى من الدين، لأنها تدرك "الروح المطلقة" بشكل أكثر شبهاً "بالروح". أما العناصر الفلسفية الكائنة في الدين، فيرى انها لا تدخل في الفلسفة، لاننا - كما يقول - نأخذ بوجهة النظر التي تهتم بالفلسفة، لا بالعناصر الفلسفية بصورة مطلقة، ولا بالافكار الكامنة المستترة في الاساطير.

من هنا كان يقول هيغل بوجود شطب الفلسفة الشرقية من تاريخ الفلسفة، لأنها وإن كانت - أي الفلسفة الشرقية- تشتمل على بعض الافكار العميقة، هي تشتمل على هذه الافكار بشكلها المستتر .

وقد بقي مصراً على هذا الموقف من الفلسفة الشرقية، إذ قال مرة ثانية: "لا بد من شطب الفكر الشرقي من تاريخ الفلسفة. ولكنني سأقدم ببعض الملاحظات عنه. ففي السابق كنت التزم الصمت تجاهه اطلاقاً. وفي الفترة الأخيرة فقط اتيح لنا مجال الحكم عليه (أي على الفكر الشرقي)".

هيغل فهمه للفلسفة، بمعناها الصارم، كان متأثراً بالمواقف الفلسفية التي سادت أوروبا في عهده، وهي مواقف الفلاسفة البرجوازيين في أوروبا الغربية من مسألة طرق التفكير في بلدان الشرق وبلدان الغرب.

فإن الادبيات البرجوازية، خلال كثير من العقود، كانت تسودها الموضوعة القائلة بالتناقض بين طرق التفكير عند الانسان الشرقي وطرق التفكير عند الانساني الغربي. وبناء على هذه الموضوعة قالوا بأن طريقة تفكير الشعوب الشرقية تتميز بكونها غير عقلانية، تركيبية، استاطيقية (حسية)، وأن طريقة تفكير الشعوب الغربية عقلانية، تحليلية. ومن الطبيعي ان يميزوا - بهذا المقياس نفسه- النتاج الفكري لكل من الطريقتين بالنسبة لنتاج الاخرى، ومن الطبيعي أيضاً ان تنال الفلسفة نصيبها من هذا التمييز. [51] بهذا الاتجاه ذهب العالم الاجتماعي الامريكي "نور تراب" في كتابه "لقاء الشرق والغرب"، والكاتب الالمانى W. Haas بالانكليزية، وغيرهما كثيرون.

ان مشكلة انصار مركزية أوروبا في الفلسفة، هي انهم -أولاً- فرضوا صفة التناقض على مسألة الصلة بين طرق التفكير الشرقية وطرق التفكير الغربية. وثانياً، اهتموا طابع الوحدة في طرق التفكير البشري، واضفوا الطابع المطلق على الفوارق الكائنة بينها فعلاً. فهل كانت الجذور المعرفية وحدها أساساً "لنظرية" المركزية هذه، أي ما يتعلق بالطابع المعقد والمتناقض للمعرفة، أم يكمن وراءها أيضاً مستند أيديولوجي؟

الواقع ان الجذور المعرفية وحدها لا تقدم التفسير الواقعي الكامل لهذا الاتجاه .



فان "نظرية المركزية" تستند كذلك - بدرجة أولى - إلى جذور طبقية، أي إلى اساس ايديولوجي، ذلك بأن الرأسمالية في ظروف تطورها إلى امبريالية، كانت بها حاجة إلى "تبرير" فكري وأيديولوجي لسيطرتها في آسيا وأفريقية أكثر من حاجتها إلى "التبرير" السياسي".

ففي تلك الظروف كانت الموضوعة البرجوازية القائلة بطابع اللاعقلانية والحدسية والدينية للثقافة الشرقية، بوجه عام، تؤدي وظائف سياسية معينة. ومن الطبيعي ان الأوروبي "العقلاني" قد حصل على "التبرير" لسيطرته على الاسيوي "اللاعقلاني".

واما الان، فالبرغم من ان الفلاسفة البرجوازيين امثال "نور تراب" يظنون متمسكين "بنظرية مركزية" أوروبية، ينبغي على انصار هذه "النظرية" أن يبحثوا عن حجج جديدة للدفاع عنها، لان "نظريتهم" هذه بشكلها الكلاسيكي لا تستطيع في الظروف الجديدة تبرير نفسها أمام "البراغماتية".

على أن ظروفًا سابقة قد أحدثت بعض التعديل في "النظرية" اذ برزت مقاييس جديدة في مسألة مركزية الفلسفة.

فانه حين كان يصعب انضمام أميركا إلى أروبة، وحين كان هناك ميل إلى ضم اميركا إلى دائرة مركزية للفلسفة، ولا تستطيع الانفراد بدائرة مركزية تحتويها وحدها، برزت فكرة "المركزية الغربية" بدل "المركزية الأوروبية" في الفلسفة لكي تشمل الدائرة كلا من أروبة وأميركة.

ولكن، في ظروف النهوض الشامل للحركات القومية التحررية في آسيا وأفريقيا، كان من الطبيعي أن تبرز ظاهرة جديدة تعارض "المركزية الغربية" بمركزية مقابلة لها باسم "المركزية الشرقية"، أو "مركزية آسيا وأفريقيا".

ان لهذه الظاهرة الجديدة المعارضة أيضاً جذورها المعرفية وجذورها الاجتماعية.

أما المعرفية فهي شبيهة بتلك التي خرجت منها "المركزية الغربية" وأما الاجتماعية فمرجعها إلى عملية نهوض شعوب آسية وأفريقية التي كانت في العصور القديمة مراكز لنشوء الحضارة البشرية. [52]

ولكن، ينبغي ملاحظة ان الناس الذين يمثلون هذا الميل إلى مركزية القارتين، ليسوا -بالطبع- ممثلي الطبقة العاملة، بل هم من ممثلي البرجوازية والبرجوازية الصغيرة وطبقة الاقطاعيين وكبار الملاكين.

ان ما تتجلى به نظرية مركزية آسيا وأفريقيا هو -بالأكثر- المبالغة بدور ثقافة الشرق وفلسفته في تطور الفلسفة الأوروبية، حتى في تطور الماركسية منها، كما تتجلى هذه النظرية باضفاء الطابع المطلق على العناصر الدينية والصوفية في الثقافات الوطنية لبلدان الشرق وإفريقيا. [53]

والواقع ان ظهور نظرية مركزية آسيا وأفريقيا، في الظروف العالمية المعاصرة، أي ظروف حركة التحرر الوطني والحركة العمالية في البلدان الرأسمالية، لا يساعد اطلاقاً على تلاحم الحركة الثورية العالمية.

ان الخطأ المبدئي في أسلوب البحث هذا (مركزية الفلسفة) يكمن في عدم القدرة على اكتشاف الصلة المتبادلة في ما بين الفلسفة الوطنية والفلسفة العالمية.

ان الرد على نظرية المركزية الأوروبية أو الغربية للفلسفة، التي روجت لها الحركة الاستشراقية الغربية، وعلى نقيضتها (المركزية الشرقية، أو الاسيو - افريقية) هو ان البشرية، سواء اكانت في الشرق أم في الغرب، موحدة بوحدة وجودها الذي تغل فيه القوانين الموضوعية الواحدة.

وهذه الوحدة تظهر في وحدة ظروف صيرورة الانسان والمحافظة على وجوده. وقبل هذه وتلك: وحدة الممهيات والظروف الأساسية لنشاط الانسان العملي.

ان وحدة الوجود المادي للبشرية، هي التي تحدد - بدورها - الوحدة المبدئية لوجودها الفكري أو الروحي، أي وحدة طرق التفكير ونتاجه.

لذا لا يمكن أن نوافق على القول بأن التفكير الغربي هو فلسفي أكثر من التفكير الشرقي، أو بالعكس. فانه من الواضح ان تفكير شعوب الشرق وتفكير شعوب الغرب يلتقيان في وحدة عامة لطريقة التفكير، وان هذه الوحدة تتجلى في عدة مظاهر: منها مثلاً: ان التفكير البشري، شرقياً كان أم غربياً، هو عنصر من عناصر الوعي الذي هو عبارة عن النتاج التاريخي لتطور المادة.

وان التفكير -كذلك- شرقياً كان أم غربياً، هو انعكاس للوجود، وانه - في الشرق كما في الغرب - ينتظم من عناصر متماثلة. [54]

ان كل هذه الحقائق الواقعية تخلق امكان عقد صلات التفاهم والتفاعل بين شعوب الشرق وشعوب الغرب وبين ثقافات كل منها.

ولكن للمسألة جانباً آخر هو في أساسها أيضاً: أن وحدة التفكير البشري على النحو المتقدم، لا يعني أن طريقة التفكير واحدة كلياً، ومنسجمة انسجاماً كاملاً.

حين نقول "الفلسفة العالمية" لا نعني النظر اليها في كل مرحلة من تطورها التاريخي بوصف كونها مجموعة بسيطة للفلسفات الوطنية أو الاقليمية، بالرغم من انها تتكون - طبعاً- من منجزات هذه الفلسفات ذاتها.

بل الواقع ان الفلسفة العلمية لم تكن في أية مرحلة سابقة، وليست هي في المرحلة الحاضرة، فلسفة للعالم اجمع.

فانه بسبب من التفاوت في التطور التاريخي للبشرية، الذي ينعكس تفاوتاً في تطورها الثقافي، كانت تظهر في كل مرحلة مجموعة معينة من البلدان تؤدي دوراً رئيساً في تطور الفكر البشري في هذه المرحلة بعينها.

والفلسفة في هذه البلدان كأنها تستخلص في نفسها كل تطور الفكر الفلسفي في تلك المرحلة.

لذلك نقول انه بالرغم من كون الفلسفة بالذات لم تكن فلسفة العالم بأسره، كانت تظهر كفلسفة عالمية.. ولعل انغلز قصد هذا المعنى حين قال انه "في العصور الحديثة

مثلاً كانت فرنسا والمانيا، وقبلهما بريطانيا، تلعب دور "الكمان الأول" في اركسترا تطور الفلسفة العالمية".

ولكن النظر الدقيق إلى مجرى التطور التاريخي للمجتمع يكشف لنا انه كلما أصبح العالم أكثر وحدة اقتصادياً، نشط واتسع التشابك والتفاعل بين الحضارات.

لذا يمكن أن نستنتج اننا الان في الطريق نحو الالتقاء بين الفلسفة العالمية وفلسفة العالم بكليته. ولكن حين ننظر في تاريخ الفلسفات الوطنية والاقليمية، رغم ارتباطها الوثيق بتاريخ الفلسفة العالمية، نرى انه ليس من الصحيح الموافقة على ذوبان الأولى بالثانية، لا التركيز على الجوانب والعناصر التي اسهمت بها الفلسفات والثقافات الوطنية أو الاقليمية في تطور الفلسفة والثقافة العالمية، دون الجوانب والعناصر الخاصة بها، قد يؤدي إلى استسهال تشويه تاريخ الفلسفة والثقافة الوطنية هذه، بسبب من أن هناك عناصر في كل فلسفة وطنية لا أهمية لها بالنسبة للفلسفة العالمية في حين تكون هي نفسها ذات اهمية بالغة بالنسبة للفلسفة الوطنية التي تنتسب اليها.

من هنا يبرز الخطأ في اهمال النظر إلى كل عناصر الفلسفة الوطنية بتركيبها الكامل، والاقتصار على رؤية العناصر ذات الالهمية بالنسبة للفلسفة العالمية، وهذا الخطأ هو ما وقع فيه كثير من المستشرقين في دراساتهم عن التراث الفلسفي العربي - الاسلامي. [55]

الاتجاه الثالث للدراسات الاستشراقية الغربية في موضوع التراث، وهو الاتجاه الذي يقصر عنايته على الجوانب الأكثر محافظة ورجعية واغراقاً في الغيبيات وفي عالم المطلق، مع طمس الجوانب ذات النزعات المادية، او اخفاء الابعاد الاجتماعية الكامنة حتى في الاشكال الغيبية كأثار التصوف الفلسفي عند امثال الحلاج والسهورودي الشهيد.

بل لقد حاول الكثير من هؤلاء المستشرقين توجيه المنظومات الفلسفية لامثال الفارابي وابن سينا وابن رشد توجيهها بصرفها عن ابعادها المادية ويفرغها من هذه الابعاد لتصبح منظومات صوفية أو اشراقية أو دينية محضاً:

مثال ذلك ما نجده عند كارادي فو Carra de Vaux بشأن الاصطلاحات الصوفية في مؤلفات الفارابي، محاولة منه لاثبات ان هذه الاصطلاحات تشكل ظاهرة تسود فلسفة الفارابي .

ذلك بقصد استخدام هذه "الظاهرة" لصرف تلك الاصطلاحات عن مضامينها الفلسفية العقلانية، تشكيكاً بانسجام الفارابي مع الاتجاه العقلاني الذي تكشف الدراسة المنهجية العلمية انه هو الطابع المحدد لمجمل الفلسفة الفارابية، سواء في مجال نظرية المعرفة ام فلسفة الوجود ام الفلسفة الاجتماعية.

وقد نحى ماسينيون هذا المنحى، اذ عد الكندي والفارابي وابن سينا وسائر الفلاسفة الاسلاميين في عداد المتصوفة. [56]

رابعاً- الاتجاه الايجابي في الدراسات الاستشراقية لتراث الشرق. فانه بالرغم من سيطرة الاتجاهات الثلاثة السابقة على هذه الدراسات، لابد من الاعتراف ان سيطرتها لم تكن مطلقة.

فقد خرجت عليها مباحث استشراقية مهمة عالجت ذلك التراث من مواقف هي الى النظر الموضوعي اقرب منها إلى الانسياق مع النظر "الحزبي" المتأثر باتجاهات الايديولوجية الامبريالية.

ولا يفتقر بعض هذه المباحث الايجابية إلى مواقف منطلقة من نظرة تاريخية سليمة أو من منهجية علمية. بين أصحاب هذا الاتجاه مستشرقون برجوازيون، ومستشرقون وباحثون ماركسيون.

من الفريق الأول نرى في مقدمة من يحسن ذكرهم هنا العالم الفرنسي بول ماسون - أورسيل في دراسته التاريخية العلمية لفلسفة الشرق القديمة.

فان هذه الدراسة تتميز بطابعها المنهجي الذي يبرز منذ المقدمة معارضاً للأساس الذي قامت عليه "نظرية مركزية الفلسفة"، وهو يبني معارضته على موقف نظري صحيح من الوحدة المتكاملة للتفكير البشري.

لذا يصرح ماسون - أورسيل في مستهل مقدمته بأنه " .. لا يوجد في هذه الايام انسان يستطيع الاعتقاد بأن اليونان وروما وشعوب أوروبا في العصور الوسطى والحديثة، هم دون سواهم ارباب التفكير الفلسفي.

ففي جهات أخرى من الانسانية سطعت عدة مواطن للتفكير المجرد، وظهرت اشعتها جلياً وانتشرت في انحاء العالم .

وعلى مثال هذا النهج كتب "ريتشارد فالترز" دراسة مكثفة عن الفلسفة الاسلامية، فحدد مصادرها الخارجية بشمول وتدقيق، كما حدد مصادرها الداخلية، وعارض كلا من الرأيين اللاتاريخيين القائل أحدهما بأن هذه الفلسفة نتاج عربي خالص، وثانيهما بانها نتاج المصادر الفلسفية اليونانية وحسب. [57]

وقد اعترف فالترز بأنه "لم يحن الوقت -بعد- لكتابة تاريخ نهائي للفلسفة الاسلامية، فلم تصل معرفتنا بهذه الفلسفة درجة من النضج والاحاطة تسمح لنا بالقيام بمثل هذه المحاولة الضخمة. فهناك حقائق عديدة ما زالت مجهولة، وهنالك مؤلفات عديدة اهملت قروناً..".

اما عالم الاستشراق الكبير هاملتون . أ. جب، فان بالرغم من تعميماته الميتافيزيقية بشأن التفكير العربي والعقلية العربية، حاول أن يتلمس بعض التفسيرات الواقعية "للتاريخ الاسلامي"، في مثل قوله بأنه "ظهرت للاسلام ملامح مختلفة في مختلف الأزمنة والامكنة بتأثير العوامل المحلية: الجغرافية والاجتماعية والسياسية فيه"، وكان مصيباً في تطبيق هذه التفسير على ما استطاع رؤيته من الخصائص المميزة لكل من المناطق التي وجد فيها الاسلام نظاماً وثقافة وديناً.

في مجال الكلام على الاتجاه الايجابي في الحركة الاستشراقية، من حيث الموقف حيال تراثنا الفلسفي، يبرز اسم المستشركة الفرنسية غواشون A. M. Goichon لا كعالمة استشراق ضليعة فقط، بل أيضاً كباحثة فلسفية متعمقة مادتها إلى حد كبير، ودقيقة الاستيعاب لنصوص الفلسفة العربية - الاسلامية، ولمعجمية هذه الفلسفة بصورة خاصة. [58]

وهي -إلى ذلك- لا تنزلق إلى الموقف الذي يسود كلا من الاتجاهات الثلاثة السابقة المنسجمة مع اتجاهات الايديولوجية الامبريالية.

ففي محاضراتها القيمة عن فلسفة ابن سينا وفي احدى مقالاتها عن "تعريفات" ابن سينا، تتجلى لنا هذه المميزات التي نذكرها للسيدة غواشون دون تحفظ.

نجد في محاضرتها عن "الموضوعات الكبرى لفلسفة ابن سينا" رداً على المزاعم التي انتشرت في أوساط المستشرقين وتابعهم فيها معظم الباحثين العرب المعاصرين، من ان ابن سينا في "الاشارات والتبنيهاات" يناقض ابن سينا في "الشفاء". فهو -كما يزعمون- بدأ مشائياً في "الشفاء"، وانتهى صوفياً اشراقياً في "الاشارت" وفي قصصه الرمزية (رسالة الطير، حي ابن يقظان، سلامان وابسال، ورسالة في العشق).

ان القصد من هذه المزاعم ابراز الوجه المثالي لابن سينا وطمس وجهه المادي، أما غواشون فترفض فكرة هذا التناقض عند ابن سينا، وترى ان كتاب "الاشارات" الذي كتب في أواخر سنين حياته، وإن بدا شديد الاختلاف عن "الشفاء"، لا يناقض الخطوط العامة لفكرة هذا الكتاب (الشفاء) .

كما ترى انه رغم كون ابن سينا يصرح في مقدمة "منطق المشركيين" بان "الشفاء" لم يبق صالحاً للتعبير عن فكرته الخاصة، يعلن في هذا الكتاب نفسه انه يحتوي على كل ما يحتاج اليه عامة الفلاسفة.

تقصد غواشون بذلك ان ابن سينا لا يزال في "منطق المشركيين" كما كان في "الشفاء" ملتزماً الخط العام نفسه، أي خط الفكر العقلاني. [59]

هـ- الدراسات الاستشراقية الماركسية :

أما المستشرقون الماركسيون، فقد تفردوا، في تاريخ الحركة الاستشراقية بالتوجه إلى تراثنا الفكري، بمختلف اشكاله، من وجهة نظر ماركسية بالبداهة، أي على أساس مادي تاريخي من حيث المنهج، وعلى أساس الاشتراكية العلمية من حيث الايديولوجية.

ذلك يعني اننا لن نجد في دراساتهم لهذا التراث تلك الوجوه السلبية الجوهرية التي وجدناها لدى المستشرقين والباحثين الغربيين، أو لدى الباحثين العرب المحدثين، الذين

ينطلقون في دراساتهم من مواقف مثالية لا تاريخية منهجياً، ومن مواقع امبريالية أو برجوازية أيديولوجيا. [60]

لا نقول هذا الكلام استطراداً، بل توصلنا إلى تلمس المثال على بعض الجوانب السلبية التي يمكن أن نجدها في الدراسات الماركسية لتراث الفكر العربي - الاسلامي في العصور الوسطى.

فقد يؤدي البحث عن القاعدة المادية لهذا التراث، عند بعض الماركسيين، إلى التطبيق الحرفي، أو الميكانيكي، لتلك الصيغة الماركسية المشار إليها عن التشكيلات الاجتماعية التاريخية، أو قد يؤدي البحث إلى افتعال نمط من أسلوب الانتاج لا أساس تاريخياً له، أو ليس واضح المعالم، أو لم يبلغ درجة النضج، أو هو مزيج متداخل من عناصر تنتمي إلى عدة انماط انتاجية.

ولعل أكثر ما يتعرض الباحث الماركسي للوقوع بالخطأ أو الالتباس فيه، هو الاجابة عن هذا السؤال: أي شكل من أشكال العلاقات الاجتماعية التاريخية التي تحدها الصيغة الماركسية، ينطبق على العلاقات الاجتماعية - الاقتصادية في شبه الجزيرة العربية قبل عصر الاسلام (الجاهلية الاخيرة)؟. وهناك كذلك مشكلة الصيغة التاريخية الحقيقية لأسلوب الانتاج في ظل الدولة العربية - الاسلامية في العصور الاموية والعباسية: هل هي الصيغة الاقطاعية بظواهرها نفسها التي عرفت في أوروبا خلال القرون الوسطى، ام للاقطاعية حينذاك صيغة مختلفة، ام هي مزيج من العلاقات العبودية - الاقطاعية - التجارية له طابع خاص، ام شيء آخر لا مثيل له في التشكيلات الاجتماعية التقليدية التي يعرفها الماركسيون؟. [61]

هذه المسائل يقع الخلاف فيها كثيراً بين الباحثين الماركسيين المعاصرين، العرب والمستشرقين على السواء.

ان الخلاف في هذه المسائل بين الباحثين الماركسيين، هو بذاته شاهد عملي على أنهم لا ينظرون إلى الموضوع الماركسية الخاصة بالتشكيلات الاجتماعية - الاقتصادية كحقيقة نهائية ومطلقة يمكن تطبيقها بكل تفاصيلها على كل الظروف



الملموسة لكل المراحل التاريخية بأشكال متماثلة، أو انهم ينظرون اليها كصيغة جاهزة جامدة تقسر على الخضوع لها كل أشكال الانتاج وكل أشكال العلاقات الاجتماعية في التاريخ قسراً مجانياً.

بل الواقع انه حتى مؤسس الماركسية (ماركس وانغلز) كانا يفكران بالتجارب التاريخية الاخرى التي اكتشف شيء منها في عصرهما أو يمكن أن تكتشف بعد، والتي يمكن ان تحدث تعديلاً ما في صياغة تلك الموضوعة. بدليل ان ماركس وضع بنفسه صورة لاحدى هذه التجارب قال ان التاريخ يرينا اياها جيداً، وهي شكل من ملكية الانتاج سماها "الملكية المشتركة" ووصفها "بالشكل الأولى".

ففي حين يقرر ماركس ان الملكية "شروط للانتاج" وانه "لا يمكن ان يكون أي الملكية" - يسخر، في الوقت نفسه، من ان تكون هذه الحقيقة الموضوعية منطلقاً للقول بضرورة "الانتقال بقفزة إلى شكل محدد للملكية، كالملكية الخاصة"، بل يرى ان ذلك الشكل من "الملكية المشتركة"، "سيلعب زمناً طويلاً دوراً هاماً على شكل ملكية للبلدية".  
اما المكان التاريخي لهذا الشكل فيراه ماركس "لدى الهنود والسلافيين وقدماء السلتيين الخ..".

هذه الصورة وما يشبهها مما جاء لدى ماركس في أكثر من مناسبة، عرفت عنه بصفتها الشائعة "أسلوب الانتاج الاسوي". [62]

ولعل الرسائل المتبادلة بين ماركس وانغلز بشأن تصورهما لشكل الملكية في بلدان الشرق، تلقي ضوءاً اخر في موضوعنا. ففي احدى هذه الرسائل كتب ماركس إلى انغلز موافقاً على ما يراه Bernier من ان الصيغة - المفتاح لكل ظاهرات الشرق، هي عدم وجود ملكية خاصة للأرض. "هذا هو المفتاح الحقيقي حتى للفردوس الشرقي".

وفي جواب هذه الرسالة يقول انغلز ان عدم وجود الملكية الخاصة للأرض هو - ضبطاً - مفتاح الشرق كله، وفيه أساس كل تاريخه السياسي والديني.

ولكن، لماذا لم تتوصل الشعوب الشرقية إلى الملكية الخاصة للأرض حتى الشكل الاقطاعي منها؟. يجب انغلز: ان هذا يعود أساساً إلى المناخ الطبيعي وطابع الأرض،

وخصوصاً المسافات الصحراوية الكبيرة التي تمتد من الصحراء (يقصد صحراء شمال افريقية) إلى أعلى اقسام المرتفعات الاسيوية عبر البلاد العربية وفارس والهند وتتارية (آسية الوسطى السوفياتية الان وقسم من تركستان).

ويقول انغلز: "ان الري الاصطناعي هو هنا الشرط الأول للزراعة. وهذه - أي الزراعة- أما قضية المجموعة المشاعية، أو الاقليم، أو الحكومة المركزية. وفي الشرق كانت دائماً مهمة الحكومات: المالية (نهب بلادها)، الحرب (نهب بلادها والبلدان المجاورة). [63]

أما الماركسيون المتأخرون، والمعاصرون منهم - ولا سيما المستشرقون والباحثون السوفياتيون - فان الصورة لديهم عن شكل العلاقات الاجتماعية في شبه الجزيرة العربية، خلال القرنين الخامس والسادس للميلاد وفي مرحلة نشأة الاسلام، ليست صورة واحدة. مرجع ذلك - كما نعتقد- إلى ان المعطيات التاريخية عن تلك المرحلة من تاريخ العرب ليست بالمستوى الذي يمكّن الباحث العلمي المعاصر من تكوين صورة واقعية كاملة تتمثل فيها طبيعة العلاقات الاقتصادية - الاجتماعية بواقعها الحقيقي.

ولذا لم يبق للباحث المعاصر ولا سيما غير العربي، الا ان يعتمد المؤلفات المتأخرة عن العصور الاسلامية الأولى، كمؤلف الشهرستاني الشهير (الملل والنحل).

غير أن المستشرق الروسي - السوفياتي اغناطيوس كراتشكوفسكي الواسع المعرفة في مجال الدراسات العربية، جعل اعتماده الأوثق على الشعر الجاهلي من حيث كونه "أقدم اثر للغة العربية"، وكونه لذلك "بالنسبة لتاريخ تلك المرحلة ليس فقط اقدم الاثار، بل هو -في الحق- الأثر الوحيد الذي بقي لنا من تلك الحوادث التي يتناولها . [64] من هنا يرى كراتشكوفسكي ان الشعر الجاهلي يمثل صورة صاقعة وامينة لملامح الحياة العربية القبلية بكاملها. وهو - أي كراتشكوفسكي- يرفض جميع الافتراضات التي تشكك بصحة انتساب هذا الشعر إلى العصر الجاهلي، لفقدان البراهين القاطعة على الشك به كمصدر تاريخي لدراسة عصر ما قبل الاسلام.

نجد في الدراسات التاريخية السوفياتية اختلافاً في النظر إلى الطابع النوعي للعلاقات الاقتصادية - الاجتماعية في العصر الجاهلي الذي ينتهي بنشأة الاسلام. فهناك نظريات عدة مختلفة بهذا الشأن يعرض لنا بعضها المستشرق السوفياتي يفغيني بلياييف مؤلف كتاب "العرب والاسلام والخلافة العربية". منها ما يسميه بالنظرية "التجارية الرأسمالية" منسوبة إلى ريزنييف Reisnev، ويقول بلياييف انها كانت نظية شائعة في العشرينات والثلاثينات من هذا القرن وانها "تختلف اختلافاً بينا عن النظرية الماركسية اللينينية".

ومنها لنظرية "الرحيلة"، والنظرية "الزراعية": الأولى تقول ان نشأة الاسلام "هي انعكاس يجسد مصالح القبائل البدوية في الجزيرة العربية، كما يجسد مثلهم العليا"، والثانية تقول بأن نشأته الأولى "كانت تجسداً لرغائب الطبقة التي لا تملك ارضياً". بلياييف يرفض كلتا هاتين النظريتين لانهما "لا تستندان إلى شيء من العلم"، ثم يشير إلى بحث حول جذور الاسلام عند نشأته الأولى كتبه س. ب. تولستوف وابدى فيه "اهتماماً باحوال الرق التي كانت سائدة في الجزيرة العربية في القرن الخامس والسادس للميلاد". ويصفه بلياييف بانه بحث تاريخي عميق مدموغ بالحجج والبراهين. [65]

ونرى -بعد- نظرية اخرى تقول بان "الاسلام جاء في نشأته الأولى أيديولوجية للمجتمع الاقطاعي في أوائل عهده". ولكن المستشرقين الروسيين: ياكوبوفسكي وبتروشفسكي "ينكران صحة النظرية الاقطاعية، ويركزان على الرق في الجزيرة وعلى نشأته وتطوره".

ثم يشيد بلياييف بالقيمة العلمية للدراسة "العميقة المعززة بالحجج المقنعة التي يجدها القارئ في الجزء الثالث من المؤلف الضم الذي وضعه المؤرخون الروس، وعنوانه "تاريخ العالم" (موسكو 1957)، وانه يحتوي "جوهر ما كان يجري في الجزيرة العربية من أحداث تاريخية وتيارات في القرنين الخامس والسادس" وما يتعلق بنشأة الاسلام الأولى. اما نظرية بلياييف نفسه فيقرررها، بصورة متفرقة من كتابه، على النحو الآتي:

الطابع السكاني في الجزيرة العربية مزيج من بدو رحل ومتحضرين يعيشون على الزراعة، وينطبق عليه قول ماركس: "منذ ان ابتداء التاريخ المدون نجد في الشرق ارتباطاً بين الحياة الحضرية المستقرة لدى جزء من الشعب والحياة البدوية المتنقلة لدى جزء اخر منه.

في القرنين الخامس والسادس للميلاد كانت غالبية سكان الجزيرة - باستثناء أهل اليمن المتحضرين - تعيش في نطاق الترابط الاجتماعي البدائي، الذي يخلو من التصنيف إلى طبقات اجتماعية متميزة ومن الحكومة ومؤسسات حكومية.

والنظام السائد هو نظام القبيلة والعشيرة القائم على رابطة الدم والنسب إلى جانب رابطة "الاخوة" بين العشيرة ومن ينضم إليها بشكل تحالف سياسي.

ولكن التمايز الاجتماعي في توزيع الثروة كان يتسع، مع وجود التملك الخاص للماشية الذي يسبق التملك الخاص للأرض، ومع استخدام العبيد في تربية الماشية وفي الزراعة.

ان اشتداد التمايز في توزيع الثروة أوجد الأساس المادي لظهور علائم انحلال النظام

الاقتصادي - الاجتماعي القبلي الذي سبق نشوء الطبقات. [66]

وعند نشأة الاسلام كانت التجارة واستفحال الربا يعملان على تفكيك العلاقات القبلية وتقويض نظامها، لان النظام القبلي لا يتفق البتة مع النظام الاقتصادي القائم على أساس العملة.

وكانت ثروة زعماء قريش تشمل المال والتجارة والمزارع والعبيد والماشية، ووجد في مكة والمدينة والطائف عمال يشتغلون بتحميل البضائع وعمال غير مصنفيين يشتغلون في قطاعات مختلفة (البيطرة، رعي الماشية، سقاية الابل في القوافل التجارية).

ان تفكك نظام العلاقات الجماعية البدائية، في مكة قبل غيرها، أدى إلى تحول عشائر قريش إلى نظام جديد تسيطر فيه فئة من اعيانها لها مؤسسات رسمية بسيطة تدير شؤون العشائر (الملا، دار الندوة).

في اخريات عصر الجاهلية كانت الوثنية في اخر ايامها، اذ دخلت على التنظيم القبلي الجماعي البدائي علاقات "طبقيّة" جديدة أدت إلى التحول عن الوثنية (الشرك) إلى التوحيد.

ان ظاهرة التحالف بين القبائل تعكس التطع إلى توحيد الجزيرة واقامة سلطة مركزية، وهذا لا يتم الا في ظل عقيدة توحيدية يحترمها الناس ويقدمونها، وظهرت الحنيفية حينذاك كشكل من أشكال التوحيد عند العرب، ولكن الحنيفية لم تنتشر كثيراً في مكة لا لمقاومة القرشييين لها فحسب، بل لعوامل اجتماعية في مكة (التناقضات الاجتماعية: بين التجار والمرابين وبين المتضررين من الربا، بين مالكي العبيد وتوق العبيد إلى التحرر):

ولم تكن الحنيفية تعكس مطامح الفئات المستضعفة، اذ اقتصر تبشيرها أول الأمر على كون الحياة فانية.

غير ان الحنيفية اذ واكبت تطور المجتمع المكي، تطورت معه ودخلت مرحلة التمهيدي لظهور الاسلام. [67]

والاستنتاج الاخير: ان الاسلام نشأ في الجزيرة أيديولوجية جديدة تعكس التغيرات الكبرى التي طرأت على المجتمع العربي: تقاوم التمايز في توزيع الثروة، الرِّق، التبادل التجاري.

ومع ظهور الاسلام ظهر تنظيم جديد (جماعة المؤمنين). هذا التنظيم يناقض التنظيم القبلي القديم. هذه "الجماعة" بتنظيمها الجديد أصبحت القاعدة الأساس التي قامت عليها الدولة الاسلامية. وهذا يثبت صحة النظرية القائلة: "ان أول محاولة لتأسيس الدولة يجب أن تكون القضاء على التنظيم القبلي وتفكيك أوصاله".

أما بشأن الصيغة التاريخية لأسلوب الانتاج وللعلاقات الاجتماعية في ظل دولة الخلافة العربية - الاسلامية في القرون الوسطى، فان الاتجاه العام في دراسات الماركسيين يميل إلى أن الطابع المسيطر على تلك العلاقات هو طابع العلاقات الاقطاعية، وان اختلفوا في تحديد الخصائص التاريخية المميزة لهذه الاقطاعية.

ان مصدر الاختلاف في تحديد هذه الخصائص يرجع إلى أشكال التداخل المعقد بين السمات الاقطاعية الموروثة في البلدان التي شملتها سلطة دولة الخلافة عن الانظمة السابقة للفتح العربي - الاسلامي، ولا سيما الانظمة الفارسية والبيزنطية، وبين السمات الجديدة لعلاقات الانتاج الناشئة عن نظام الأراضي في التشريعات الاسلامية التي دخلت عليها تعديلات اجتهادية وعملية متلاحقة منذ نظام عمر بن الخطاب في أوائل عهد الفتح حتى القرن التاسع للميلاد.

فان هذه السمات الجديدة تتميز بتنوع اشكال ملكية الأرض من جهة، وبتداخل عمل العبيد مع عمل الفلاحين الاحرار في الأرض، من جهة ثانية. هذا التشابك المعقد بين كل هذه الظواهر التاريخية سمح بأن تلتبس على الباحثين ملامح الصورة الحقيقية لطابع النظام الاقتصادي - الاجتماعي الحاسم، كما سمح ان تظهر استنتاجات من نوع الاستنتاج القائل بأن المجتمع العربي - الاسلامي تطور من مجتمع قبلي بطيركي (مجتمع الجاهلية) إلى مجتمع اقطاعي، دون أن يمر بمرحلة العبودية كنظام "اجتماعي متكامل ومتطور وشامل"، باعتبار ان "العبودية وجدت كذلك في المجتمع القبلي (الجاهلي)، ولكن كظاهرة خاضعة للاطر الاجتماعية - الاقتصادية العامة لهذا المجتمع".

بعض المفكرين الماركسيين السوفييات يتحدث عن مجتمع اقطاعي أوروبي ومجتمع اقطاعي عربي، مع القول بأن الاقطاعية في أوروبا تختلف عن الاقطاعية في الشرق. [68]

وإذا كانت الكنيسة في الغرب متمسكة بالسيطرة على الاقطاعيين، فان كل شيء في الشرق كان يخضع لسلطة الخليفة. وغالباً ما كان رأس الدولة صاحب سلطة مطلقة. على أن الخليفة نفسه لم يكن يسيطر لاهوتياً، بل مدنياً سياسياً. وفي حين كان الاقطاعيون في الغرب يخضعون لسطوة الايمان بالله مرتبطين بالبابا، كان الخليفة قلماً يخضع للدين خضوعاً مطلقاً، بل كثيراً ما يخضع الدين لسلطته ولمصلحة دولته.

أما المستشرق السوفياتي بلباييف فيرى ان مما توصل إليه البحث المعاصر عن استخدام الرق في الزراعة والري وفي مختلف الحرف هو كون اقتناء الرق أمراً تميز به المجتمع الاقطاعي في الامبراطورية البيزنطية وفي الشرق الأوسط. فهو اذن يقول بأن النظام الاقطاعي كان هو المسيطر في البلدان التابعة لبيزنطية. وهو أيضاً حين يتحدث عن نظام العلاقات الاجتماعية والاقتصادية وقوانين الملكية في مجتمعات البلدان التي فتحها العرب بوجه عام، يتحدث عن "نظام الاقطاع الذي كان شائعاً هناك"، وهذا يشمل البلدان التي كانت ضمن الدولة الساسانية والتي كانت ضمن الدولة البيزنطية.

وفي مواضيع كثيرة أخرى من كتابه يتكلم بالخصوص على المجتمعات الساسانية سابقاً، فنرى النظام الاقطاعي ايضاً في هذه المجتمعات أمراً مسلماً به عنده دون جدال. اما المجتمع العربي - الاسلامي الذي أصبحت تلك المجتمعات جزءاً منه، فنراه في أوائل عهد الفتح - كما يصفه بلباييف - مجتمعاً يفتقر إلى الانسجام، اذ "كانت العلائق الاجتماعية - الاقتصادية وقوانين الملكية السائدة في مجتمعات البلدان المحتلة، جديدة وغريبة في نظر الفاتحين العرب.

فنظام الاقطاع الذي كان شائعاً هناك، لم يثر فيهم أي اهتمام، كما انهم لم يهتموا بالأرض واعتبروها ملكاً عاماً للمسلمين (...). ولهذا بقيت الأرض ملكاً للاقطاعيين من أهل البلاد والرؤساء والاديان وسواهم من الملاكين، واحتفظ أصحاب الأرض بحقوقهم الكاملة وبامتيازاتهم، وظلوا يستغلون الفلاحين كسالف عهدهم.

وحينذاك كان التنظيم القبلي والعشائري الذي احتفظ به العرب في البلدان المفتوحة، يحول دون الامتزاج بالشعوب المغلوبة. [69]

ولكن، الفترة التي حكم فيها الامويون بعدها المستشرق السوفياتي "فترة متميزة في التاريخ العربي" لأسباب يرى أهمها في "التغيرات الاجتماعية - الاقتصادية التي طرأت على الخلافة في عهدهم، والتي اسفرت عن انتصار العلاقات الاقطاعية بين شعوب الدولة العربية بما ذلك العرب انفسهم".

غير أن الانتصار الحاسم لهذه العلاقات، في نظره، لم يتحقق الا في القرن التاسع للميلاد، إذ أصبحت "خلافة بغداد (... ) دولة اقطاعية" واذ تقلص "دور العبيد في الانتاج".

ونجد مفكراً ماركسياً آخر معاصراً عالج تراث الفكر الفلسفي العربي - الاسلامي في مؤلف له عن فلسفة القرون الوسطى، يرى أنه في مرحلة نشوء الاسلام حلت علاقات الانتاج الاقطاعية محل علاقات الانتاج العبودية نهائياً، ولكنه يرى ان مسألة خصائص هذه الاقطاعية لا تزال تحتاج إلى بحث مفصل من وجهة نظر الماركسية.

أما دراسات المستشرقين الماركسيين عن الفلسفة العربية - الاسلامية نفسها، فقد عنيت، بادئ الأمر، بأبراز الدور التقدمي الذي كان يؤديه المفكرون والفلاسفة الاسلاميون في مجال تطوير الثقافة المعبرة عن النهوض المادي والروحي للقوى الطبقية التقدمية في المجتمع العربي - الاسلامي زمن الخلافة العباسية.

وعام 1939 صدر في الاتحاد السوفياتي كتاب "تاريخ الفلسفة" يتضمن بحثاً عن الفلسفة العربية - الاسلامية تنطلق من مواقف مادية وهناك كتاب اخر باسم "تاريخ الفلسفة" بستة مجلدات اصدرته أكاديمية العلوم الفلسفية السوفياتية وفيه دراسة عن تاريخ تطور الفلسفة العربية - الاسلامية .

وفي موسكو ظهر عام 1980 مؤلفان للباحث الفلسفي الأكاديمي أ. سعديف، أحدهما عن ابن سينا، والاخر عن ابن رشد. [70]

لمؤرخ الفلسفة السوفياتي تراختن برغ كتاب سماه "لمحة عن تاريخ أوروبا الغربية في القرون الوسطى"، يكاد يكون نصفه وفقاً على دراسة الفلسفة العربية - الاسلامية.

ومن الاستنتاجات التي يصل إليها في هذه الدراسة:

عن المعتزلة: ان المفهوم الرئيس عندهم هو مفهوم العقل. وان اعتقادهم بأن الله خالق للعالم خلقاً مستمراً متجدداً يؤدي إلى القول بأبدية العالم المادي.



لان الاستنتاج الذي ينجم عن استمرارية الخلق هو انه اذا انتهى العالم انتهى الله، فلا بد اذن من الاعتراف بأبدية هذا العالم ليبقى الله. وهذا القول يتناسب مع الافلاطونية المحدثة من حيث قولها باستمرار فعالية الله في الكون للحفاظ على وحدة العالم. عن ابن رشد: يرى تراختن برغ ان ابن رشد يفسر الله بأنه الدافع الأول فيلنتقي مع قول ديكرت بأن الله مصدر الحركة.

ولكن ابن رشد يقول بأن الله مصدر للمادة في نهايتها لا في بدايتها، أي انه يعتبر الله غاية لها، على نحو ما يقول ارسطو حين يميز العلة الفاعلة من العلة الغائية. فالله عنده - أي أرسطو - سبب نهائي، أو هو الهدف لوجود المادة. ان ابن رشد يحاول تفسير المادة تفسيراً فيزيائياً، أي أن المادة تشكل ذاتها، وتوجد الكائنات الحية بوساطة الحرارة، فاذا زالت الحرارة زالت هذه الكائنات.

وقد انتقلت هذه الفكرة الرشدية إلى الفيلسوف الايطالي بترو بومباناري (1464 - 1524) الذي اعدم بتهمة كونه رشدياً، وإلى الفيلسوف الايطالي برناردينو تيليزيو (1508 - 1588) الذي تبني نظرية ابن رشد بأن الحرارة سبب تحول المادة الجامدة إلى مادة حية. [71]

ان عقل العالم - عند ابن رشد - قانون، وهو قانون ضرورة. وهنا يتساءل تراختن برغ: هل عقل العالم ماهية، ام ليس بماهية؟. ثم يجيب: أنه ليس بماهية عند ابن رشد، بل ضرورة، لانه يفصل مفهوم العقل عن مفهوم الروح (النفس)، فيقول ابن رشد ان العقل ملازم لكل موجود، فالعالم معقول، لانه يخضع للقوانين، والله لا يتدخل في شؤون العالم، لان العالم معقول بحد ذاته، بمعنى أنه ضرورة (سببية).

هذا يعني ان ابن رشد ينفي مقولة الغزالي الظرفية، أي كون مقارنة وجود شيء لوجود شيء آخر، ليست مقارنة سببية، بل مقارنة ظرفية، او مصادفة، ثم تصبح مقارنة عادة، فقد اعتاد الناس ان يروا الاحتراق عند ملامسة النار للورقة مثلاً، فظنوا ان النار هي سبب الاحتراق.

وفي نظرية المعرفة يبدو ابن رشد مادياً كذلك، كما يقول تراختن برغ -فهو- أي ابن رشد- يرى أن المعارف تكتسب بتأثير الأشياء المادية على الحس، فاذا اضفنا ذلك إلى قوله بأبدية المادة، وإلى كونه يعترف بموضوعية العالم المادي، لم يبق لدينا شك بماديته، ان العالم يتطور على أساس العقل. وهذا موقف مادي أيضاً لابن رشد، ولكنه ينتسب إلى المادية الخاصة بالقرون الوسطى. [72]

هذه الأمثلة الدالة على الاتجاه الأساسي في دراسات الماركسيين للفلسفة العربية -الاسلامية، لها اشباهاها الكثيرة لدى العلماء والمستشرقين الماركسيين في سائر بلدان أوروبا الشرقية وفي بلدان أوروبا الغربية وغيرها، رغم ما نجد من اختلافات بينهم في الاجتهاد أو الرؤية أو أسلوب المعالجة، أو من تفاوت في درجة الاطلاع على المصادر الأصلية لهذه الفلسفة، أو في مستوى استيعاب النصوص والنفوذ إلى دلالاتها الأسلوبية التقليدية.

ظهر لنا، مما سبق، ان هناك واقعين في مجال دراسة التراث الفكري للتاريخ العربي: الأول، هو الواقع السلبي، وهذا يعني الدراسات التي شوهت هذا التراث، والتي جهلت أو تجاهلت محتوياته التقدمية.

والثاني، هو الواقع الايجابي. وهذا يعني الدراسات ذات المنطلقات المادية، والدراسات ذات الاتجاهات التحررية.

ان فضل الدراسات الايجابية بنوعها كونها اسهمت في تصحيح المواقف غير العلمية من تراثنا الفكري بعمامة، والفلسفي منه بخاصة.

ولكن المسألة الآن انه لم تظهر - بعد- دراسة تعالج هذا التراث ككل بصورة شاملة تأخذه في حركته التاريخية، نشأة ونموا وتطورا، مع ربطه في كل مرحلة بسير تطور العلاقات الاقتصادية والاجتماعية وما يرافق ذلك وينعكس فيه من تطور المجتمع العربي - الاسلامي مادياً وروحياً، ضمن سيطرة التفكير الديني والنظم الاسلامية . [73]

لذلك لم يكن ممكناً لتلك الدراسات استخلاص كل المحتويات التقدمية والنزعات المادية للتراث في سيره المتكامل هذا، كما لم يكن ممكناً لها تحديد المراحل في تسلسلها المنطقي التاريخي وفي علاقاتها المعقدة بمراحل تطور الفكر الديني نفسه.

من هنا أصبح من الواجب أن نستخلص ضرورة القيام بدراسة، أو دراسات، شاملة من هذا النوع وعلى هذا الأساس، تحاول استيعاب التراث بكليته وبترباط مراحلها وتسلسلها، والنظر في قضاياها الأسس، لاستخلاص الوجه الآخر الملموس من محتوياته. ليس لدى مؤلف هذا الكتاب أدنى وهم بأنه سيقدم الدراسة المطلوبة تلك بشروطها الكاملة، أو بالمهم من شروطها.

فان ذلك أمر عسير المنال على جهد فردي حتى في حالة اكتمال العدة لمثل هذا الجهد، فكيف به حين يكون الجهد الفردي يفنقر إلى الكثير من مستلزمات هذه العدة؟. فالواقع اذن ان هذا الكتاب لا يزيد عن كونه محاولة اشبه بالمغامرة. ومن الطبيعي ان محاولة بهذا القدر من الأهمية، على طريق لما تزل غير معبدة، لا بد أن تتعثر بنواقصها واخطائها أكثر مما تتعثر بمصاعب الطريق ذاته وبمآلاتها.

ان المحاول التي يتقدم بها هذا الكتاب، اذ هي تجيء كشكل من أشكال الاستجابة لتلك الضرورة الراهنة، ضرورة دراسة التراث بتاريخيته الشاملة، وكتجربة موسعة لممارسة المنهج المادي التاريخي على هذا الصعيد - تحدد مهماتها في ضوء المخطط الآتي: دراسة الفلسفة العربية - الاسلامية انطلاقاً من كونها نتاج عملية تاريخية داخل حركة تطور الفكر العربي ذاته مرتبطة بحركة تطور المجتمع العربي - الاسلامي خلال القرون الوسطى، أي ان هذه الفلسفة لم تظهر كنتاج عامل خارجي هو العامل الوحيد في انتاجها كما قيل، وهو اقتباس فلسفات الشرق والغرب اليوناني.

الكشف عما أهملته أو اخفته دراسات البعض، أو لم تستكمل الكشف عنه الدراسات الأخرى، وهو ما يحتويه التراث الفلسفي من قيم تقدمية أو نزعات مادية كالتالي اشرفنا اليها في ما سبق من هذه المقدمة .

دراسة التراث الفلسفي من خلال القضايا المطروحة في التراث، لا من خلال الشخصيات الفلسفية بذاتها، مع الانتباه إلى أن هناك جانباً من التداخل بين القضايا والمراحل والشخصيات الفلسفية. [74]

تحديد مراحل الفكر العربي على أساس تطوره نحو الفلسفة. ولذا اقترحنا تحديدها بثلاث مراحل:

الأولى، مرحلة ما قبل النظر الفلسفي. وهذه تشمل عصر الجاهلية، وبدء نشأة الاسلام وعصر الخلفاء الراشدين.

الثانية، مرحلة نشوء بذور التفكير الفلسفي في حركة القدرين، والجبريين، ثم الحركة الكلامية المعتزلية. وهذه تشمل العصر الاموي وقسماً من العصر العباسي.

الثالثة، مرحلة نشأة الفلسفة كحركة مستقلة عن الفكر اللاهوتي الاسلامي (علم أصول العقائد، أي علم الكلام، وعلم أصول الفقه). وهذه تأخذ سائر عصور المجتمع العربي - الاسلامي في العصر الوسيط.

على هذا الاساس انقسم الكتاب نفسه إلى ثلاثة أقسام، كل قسم منها يختص بوحدة من هذه المراحل الثلاث.

تحديد المقدمات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية لنشأة البذور الأولى للتفكير الفلسفي، ولتشكل الفلسفة العربية - الاسلامية بصورتها المستقلة عن أشكال التفكير الأخرى في عصرها.

دراسة حركة التفاعل بين العرب وسائر الشعوب التي دخلت جزءاً عضوياً في البنية الاقتصادية - الاجتماعية - السياسية - الثقافية المتكاملة لمجتمع واحد هو ما نطلق عليه اسم المجتمع العربي - الاسلامي. [75]

دراسة دور المصادر الخارجية في تطور الفكر الفلسفي للتراث، ان الكلام في هذا الموضوع يدور على أصالة الفلسفة العربية - الاسلامية أو افتقارها لهذه الاصالة.

وفي كلام سابق من هذه المقدمة وضعنا المسألة نفسها في سياق عرضنا بعض المواقف حيال تراثنا الفلسفي لدى المؤرخين والباحثين في هذا التراث من عرب وشرقيين ومستشرقين.

أما موقفنا في هذه المسألة، نظرياً وممارسة خلال هذا الكتاب، فهو يقوم على النظر إلى المصادر الخارجية كعامل له دوره الكبير في صيرورة الفلسفة - التراث، بل نقول أكثر من ذلك: أننا ننظر إلى الفلسفة اليونانية بالخاص كمصدر أساس في هذه الصيرورة.

غير أننا نرفض القول أنها المصدر الأوحد أولاً، وأنها المصدر المكون ثانياً. فان العوامل الداخلية التي تربط حركة تطور الفكر العربي - الاسلامي، ككل، بحركة تطور المجتمع العربي - الاسلامي، هي العوامل التكوينية أساساً، تساعدها العوامل أو المصادر الخارجية، وهنا نعود إلى عملية التفاعل، ولكن من جانبها الثقافي، لكي نتحدث هنا عن المعنى الجدلي (الديالكتيكي) لهذه العملية في صعيدها الثقافي. تحديد الخصائص المميزة للفكر العربي بمفهومه الأوسع. وهنا ننطلق منهجياً من مبدئين:

أولهما، أننا نعني الخصائص المكتسبة تاريخياً، لأنه ليس يدخل في تفكيرنا أو منهجنا القول بخصائص طبيعية عرقية تميز تفكير شعب من تفكير شعب آخر أو "جنس" بشري آخر، والا انتهينا إلى موقف عنصري عرقي أو شوفيني. [76]

فاذا كنا نقول بان للفكر العربي خصائصه المتميزة، فأنما نعني انه خلال مراحل تطوره، منذ اخريات الجاهلية وبدء نشأة الاسلام حتى نهايات القرون الوسطى، اكتسب خصائص معينة هي -في الواقع- حصيلة تاريخية لسلسلة من التحولات المتحركة في نوعية القضايا التي كان تطور المجتمع العربي - الاسلامي، خلال تلك المراحل، يطرحها على الفكر العربي لمعالجتها وللبحث عن الحلول لها بالطريقة وبالمستوى اللذين يتناسبان طرديا مع تطور مستويات المعارف العلمية عن الطبيعة وعن العالم ككل.

ثانيهما، المبدأ المتصل بقضية تطور الفلسفة العربية - الاسلامية بوجه خاص، من حيث العلاقة بين خصائص هذا التطور والخصائص العامة لتطور الفكر الفلسفي بوجه عام، أي من غير تحديد المكان والزمان.

فنحن نسلم، دون جدال، بالحقيقة الواقعية التاريخية من ان هذه الفلسفة (العربية - الاسلامية) سلكت في تطورها مجرى معيناً اضفى على هذا التطور خاصة متميزة تتجلى بارتباطه بتطور الفكر الديني الاسلامي من جهه، وباستيعاب اشكال من التراث الفلسفي اليوناني والتراث الفلسفي الشرقي من وجه آخر.

ولكن، لا يمكن التسليم مع ذلك بموضوعة هيغل القائلة بان الفلسفة الشرقية بعمومها كانت تدور في اطر خاص متفرد، بمعنى انها كانت منقطعة الصلة، ضمن هذا الاطار، بالمجرى العام لتاريخ تطور الفلسفة خارج هذا الاطار، أي بالخصائص العامة لذلك التاريخ. [77]

هذا التراث الفلسفي الذي نضع الخطة هنا لدراسته: ماهويته؟.

ان له " خصوصية" تاريخية دون جدال، وان اختلف الرأي - كما سبق - في أبعاد هذه "الخصوصية": هل هي مغلقة إلى حد الانقطاع عن المجرى العام لتاريخ الفلسفة، أم هي تقع من تاريخ الفلسفة موقع الخاص من العام، تتدرج في اطاره تحمل من خصائصه المشتركة ما تحمله كل فلسفة في كل مكان وزمان؟

ولكن، إلى من ينتسب هذه "الخصوصية"، أو إلى ماذا تنتسب، واقعياً، تاريخياً، موضوعياً: أهى نتاج عربي فتسمى "فلسفة عربية"، ام نتاج اسلامي من كل قوم فتسمى "فلسفة اسلامية"؟ .

ثم، ما معنى كونها نتاجاً عربياً أو اسلامياً: هل معناه ان منتجها عرب دماً ونسباً خالصاً، او ان المسلمين من كل قوم قد شاركوا في انتاجها، أم ان المسألة تتجاوز هذا المعنى من الانتماء البشري القومي، إلى معنى الانتماء الفكري - اللغوي، أي ان الذي يحدد انتماء هذه الفلسفة هو مضمونها نفسه والاداة التعبيرية لهذا المضمون؟.

هذه المسألة، بوضعها العام، مطروحة للبحث والجدل منذ اخذت الدراسات الحديثة

طريقها إلى معالجة هذا التراث. [78]

فليست كتابة هذه الفلسفة باللغة العربية - بمظهرها الشكلي وصورها المعجمية - هي المسألة، وليست هي أيضاً ان يكون أغلب ممثلي هذه الفلسفة من أصل غير عربي أو يكونوا من أصل عربي، بالمعنى السطحي البسيط لهذا النوع من الانتماء القومي. بل ينبغي النظر إلى الأمر الجوهرى الذي كمن -أولاً- في ان فلسفة التراث مكتوبة باللغة العربية دون غيرها، ويكمن -ثانياً- في ان الذين يمثلون هذه الفلسفة ينتمون إلى أكثر من لغة واحدة لأكثر من شعب واحد من الشعوب التي انتظمتها خلال القرون الوسطى دولة - أو دول- مشتركة، فارتبطت بالاسلام لا من حيث هو دين فحسب، بل من حيث تاريخيته اساساً، أي من حيث أصبح عنواناً لنظام اجتماعي تاريخي.

فالموقف العلمي هنا يفترض الاخذ بكلتا الظاهرتين من جهة أولى، والبحث - من جهة ثانية- عن الجوهر الكامن لا في كل ظاهرة منهما على انفراد، بل فيهما مجتمعتين في وحدة. فما هو هذا الجوهر الكامن في وحدة الظاهرتين؟.

يجب النظر أولاً في موقع اللغة العربية من تراثنا الفكري بمعناه الاشملى، وفي ضوءه يتحدد موقعها من التراث الفلسفي، بمعناه الخاص.

انها -كلغة- ليست سوى اداة تعبيرية عن الوعي الاجتماعي في بيئة اجتماعية تاريخية معينة، فهي -بهذه الصفة- اداة اجتماعية.

صحيح ان اللغة تتكون وتنمو وتتطور بقوانين آليتها الخاصة بها التي هي اكثر استقلالية من محتوى الفكر الذي تعبر هي عنه، ولكن ذلك لا يعني أن قوانين هذه الآلية الداخلية الخاصة باللغة تعمل بمعزل عن قوانين حركة الفكر وقوانين حركة المجتمع اللتين هي اداة التعبير عنهما.

ان الأمر على العكس. فهي تاريخية، أي انها لا تنشأ وتنمو وتتطور خارج تاريخ الوعي الاجتماعي المعين الذي هو أيضاً لا ينشأ وينمو ويتطور خارج تاريخ المجتمع المعين، هكذا شأن اللغة العربية بالتحديد: فبقدر ما كان الوعي الاجتماعي لدى

المتكلمين بها يستوعب التحولات الاقتصادية والاجتماعية والديموغرافية منذ نشأة الاسلام حتى استقرار شكل النظام الاجتماعي - السياسي لدولة الخلافة، كانت هي - أي اللغة العربية- محكومة، بالضرورة، ان تستوعب - في قاموسها وفي فيلولوجيتها - تلك التحولات بطريقتها الداخلية التي هي ايضاً لها تاريخيتها. [79]

ان الاستنتاج الذي نريد أن نستخلصه من كل ذلك هو الاتي: لم تكن اللغة العربية اداة خارجية لحركة كل هذه العمليات الفكرية - الأيديولوجية، بل كانت عنصراً حركياً من عناصرها الداخلية.

ذلك ان هذه اللغة، خلال تمرسها بالتعامل مع كل الظاهرات المادية والروحية (الفكرية) لمسيرة العرب باسم الاسلام في العالم الاسيوي والافريقي حتى العالم الأوروبي، قد حملت في بنيتها الجديدة المتطورة، ابعاداً فكرية لكل تلك الظاهرات، بحيث أصبحت معلماً حياً من معالم التاريخ المشترك لمختلف الشعوب التي اندمجت في المسيرة - موضوعياً- واسهمت في صنع هذا التاريخ وفي صنع تراثه الفكري بما فيه من تراث فلسفي.

لسنا نجد، حتى الآن، تحديداً وصفيماً مكثفاً لهذا التاريخ المشترك أدق من وصفه بالتاريخ العربي - الاسلامي.

فليست كلمة "العربي" فيه تعني الانتماء بالدم والنسب الخالصين، لان هذا النوع من الانتماء أصبح في العالم شيئاً خارج التاريخ، بل تعني الخصائص التاريخية التي تنسب للاشكال الحضارية الناتجة عن مسيرة العرب تلك وتفاعلهم خلالها مع جملة من الشعوب شاركتهم صنع هذه الاشكال وصنع تاريخها الكامل. من هنا تكون كلمة "الاسلامي" في وصف هذا التاريخ تعبيراً عن هذه المشاركة ذاتها، وشارة إلى هذه الشعوب ذاتها.

ولذا يتحدد محتوى الكلمة (الاسلامي) بدلالاتها الحضارية، لا بدلالاتها الدينية، من حيث ان صناعة هذا التاريخ المشترك هي نتاج بنية اجتماعية مركبة متكاملة ارتبط وضعها السياسي والحقوقى والتشريعي بنظام دولة الخلافة الاسلامية وبالأسس المادية الاقتصادية لهذا النظام، ولم يكن يعني هذا الارتباط قط ان الناس الذين يؤلفون مجتمع



دولة الخلافة هم بالضرورة مسلمون من حيث المعتقد، فانه من المعروف تاريخياً انه كان فيهم من يدينون بمعتقدات أخرى كثيرة: مسيحية، ويهودية، وصابئية، ومزدية وغيرها. فالوصف بـ"الاسلامي" هنا لا يشير إلا إلى المدلول الاجتماعي - التاريخي. اذا كان التحديد الوصفي الوحيد، حتى الآن، لهذا التايخ هو انه عربي - اسلامي بالمعنى ذلك، فان تراثه الفكري بمختلف اشكاله، هو بالضرورة عربي - اسلامي . حتى لغة هذا التراث، وفقاً لتحليلنا السابق، هي عربية - اسلامية.

وهنا تكشف فلسفة التراث عن "هويتها" الواقعية - التاريخية. فهي ليست عربية صرفاً، وليست اسلامية دينية، وليست اسلامية تاريخية صرفاً. هي فلسفة عربية - اسلامية بالمفهوم السابق الذي توصلنا إليه. ذلك ما التزمناه في هذا الكتاب. [80]

- [1] حسين مروة - النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية - الجزء الأول - دار الفارابي - بيروت - الطبعة الأولى 1978.
- [2] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 5+6
- [3] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 7
- [4] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 8
- [5] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 10
- [6] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 11
- [7] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 12
- [8] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 13
- [9] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 16
- [10] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 17
- [11] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 22
- [12] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 23
- [13] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 24
- [14] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 25
- [15] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 26
- [16] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 27
- [17] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 28
- [18] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 29
- [19] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 30+31
- [20] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 32
- [21] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 35
- [22] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 36

- [23] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 37-38
- [24] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 41
- [25] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 42-43
- [26] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 48
- [27] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 49
- [28] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 51
- [29] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 52
- [30] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 53-54
- [31] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 65-66
- [32] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 72
- [33] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 73
- [34] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 74
- [35] مجلة "عالم الفكر" الصادرة عن وزارة الاعلام في الكويت، عدد: يوليو- أغسطس - سبتمبر 1975. هذا العدد يبحث في:  
 "التصوف: ايجابياته وسلبياته" - أحمد محمود صبحي " الفكر الهندي من الهندوكية إلى الاسلام" - د. عبد العزيز محمد الزكي -  
 "نشأة الفكر الاسلامي في بواكيره الكلامية" - د. حسام محي الدين الالوسي، التصوير الاسلامي بين الحظر والاباحة- د. ثروت  
 عكاشة-.
- [36] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 97
- [37] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 99
- [38] صلاح حزين: مجلة - السفير العربي - باريس، العدد الأول، تموز 1973
- [39] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 100
- [40] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 101
- [41] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 107
- [42] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 108
- [43] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 109
- [44] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 110
- [45] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 111
- [46] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 113
- [47] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 144
- [48] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 115
- [49] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 117
- [50] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 121
- [51] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 122
- [52] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 123
- [53] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 124
- [54] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 125
- [55] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 126
- [56] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 131
- [57] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 135

- [58] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 137
- [59] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 138
- [60] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 140
- [61] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 142
- [62] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 143
- [63] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 144
- [64] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 145
- [65] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 146
- [66] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 147
- [67] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 148
- [68] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 149
- [69] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 151
- [70] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 152
- [71] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 154
- [72] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 155
- [73] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 157
- [74] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 158-159
- [75] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 160
- [76] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 162-163
- [77] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 164
- [78] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 166
- [79] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 168
- [80] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 170

## تلخيص كتاب الفكر الماركسي الشهيد د. حسين مروة: النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية

الجمعة 14 يناير 2022

بوابة الهدف الإخبارية

المجلد الأول [1]

الحلقات من (2 - 11)

القسم الأول: ما قبل نشوء النظر الفلسفي

الفصل الأول: في الجاهلية

- الجاهلية بين مرحلتين:

إذا كنا ندخل عصر الجاهلية [2] في موضوع بحثنا، كنقطة ابتداء، فإن المنطلق المباشر لذلك هو محاولة استجلاء الأصول الأولية التاريخية للأشكال التي عبر بها سكان شبه الجزيرة العربية عن تصوراتهم لظواهر الكون والطبيعة وعن علاقاتهم الاجتماعية وأوضاع حياتهم.

غير أن هذا المنطلق المباشر لادخال عصر الجاهلية في موضوع بحثنا، يستلزم بالضرورة منطلقاً آخر غير مباشر. نقول: بالضرورة. لأن هذا المنطلق غير المباشر هو المرجع الأساس في محاولة الاستجلاء الفكرية أو الثقافية. نعني به النظر في بنية المجتمع القبلي لشبه الجزيرة العربية، وفي الأسس المادية المكونة لهذه البنية والأشكال والظواهر التي تجلت بها خلال العصر الجاهلي. [3]

تاريخ العرب قبل الإسلام يتألف من مرحلتين رئيسيتين حدود المرحلة الأخيرة، التي هي الإطار التاريخي لبحثنا هنا، لا تبعد في زمن الجاهلية إلى ما قبل القرنين: الخامس والسادس للميلاد.

إن هذا الفارق بين المرحلتين يكشف أن تاريخ العرب قبل الإسلام تعرض لحالة من الانقطاع التاريخي ومن المرجح أن مثل هذا الانقطاع صدر: أما عند منعطفات التعاقب بين الدول التي عرفها التاريخ في القديم، ما اندثر منها وما بقي له آثار تدل عليه كدول:

المعنيين (1300 - 630 ق.م)، والسبئيين (800 - 115 ق.م)، والقتبانين، والحميريين (115 ق.م - 525 م) واما من أثر الصراع بين هذه الدول من جهة، وبينها وبين الدول الخارجية بأشكال متنوعة، من جهة أخرى، وإذا كان المؤرخ المستشرق السوفياتي بلياييف لا يجزم بمعرفة "الأسباب - المادية والروحية- التي عملت على تأخر الحضارة اليمنية وزوالها في اثناء الفترة السابقة لظهور الاسلام في عهد الملوك الحميريين بين 300 و 525 للميلاد"، فانه يقدم هو لنا، اضافة إلى ما تقدمه سائر المصادر والمراجع، مفتاح هذه المعرفة التي يمكن أن تصل بنا إلى حد الجزم بأن الاسباب الرئيسية لقطع النسبي في مجرى عملية التطور، تبدأ بما أدت اليه أحداث الغزو الاجنبي واحداث الصراع الداخلي من اختلال في سيطرة الحميريين على الطرق التجارية الكبرى، واختلال في رعايتهم سد مأرب الذي كان العمود الفقري لتنظيم الري الاصطناعي طوال العام ولتطور الزراعة الكثيفة في المنطقة الجنوبية من الجزيرة. فقد أدى هذا الاختلال إلى انهدام السد وخراب الأراضي الزراعية وقطع حركة التطور في هذه المنطقة بهجرة أهلها إلى مناطق أخرى على اطراف شبه الجزيرة. [4]

ظواهر عدة من ظواهر المجتمع العربي في المرحلة الجاهلية الاخيرة، نلخصها الان بايجاز لكي نعود اليها - بعد - في معرض تحليل بنية المجتمع القبلي في تلك المرحلة: ظهور علائم الانحلال في النظام البدائي، للانتقال من الاقتصاد الطبيعي إلى الاقتصاد البضاعي.

بداية تحول سلطة رئيس القبيلة عن اساسها القديم، وهو مراعاة التقاليد القبلية فقط، إلى أساس جديد هو مراعاة الوضع الاقتصادي للرئيس إلى جانب الوضع القبلي التقليدي.

زوال الوضع الامومي (الطومني) في العلاقات العائلية وسيادة العلاقات الابوية (البطيركية).

دلالة اللغة والشعر الجاهليين:

يجب النظر إلى الأهمية البالغة لوجود لغة عربية وشعر عربي في المرحلة الأخيرة للجاهلية، وليس المستوى المتطور الذي تجلت به في لغة القرآن، سوى شكل من أشكال الثقافة في عصر الجاهلية. فهل يصح في العلم ان تكون هذه اللغة وان يكون هذا البيان الفني الذي تؤديه شعراً أو نثراً، نتاج قرن ونصف قرن من زمن ما قبل الاسلام؟ ان المنطق العلمي يرفض -باطلاق- مثل هذا الافتراض "اللاتاريخي". هناك مفكر عربي يعجب كيف ان اللغة العربية "سريعاً ما أصبحت لغة علمية جامعة لمختلف الشعوب التي كانت تنتمي إلى الحضارة الاسلامية"، وكيف انها "شكلت بنيتها الخاصة بها بعض المظاهر الأكثر دلالة في الفكر الاسلامي، ان النظرة المادية التاريخية إلى هذه الظاهرة الهامة تفترض ان وراءها تاريخاً طويلاً استغرق قروناً عدة سبقت فترة ما قبل الاسلام.[5]

أشكال العبودية: تتصافر الاخبار الواردة عن العصر الجاهلي على أن نظام العبودية لم يكن غريباً عن هذه المنطقة من العالم القديم. وما يبدو لنا من مظاهر هذا النظام في فترة الجاهلية الأخيرة، يدل أن وراءها تاريخاً بعيداً في شبه الجزيرة، وليس لدينا من الوثائق ما يحدد زمنه ولا ما يحدد اشكال العبودية التي اتسم بها هذا النظام في القديم. اما في الفترة التي نحن بصددنا فان المعطيات التاريخية تؤكد ان لنظام العبودية وجوداً ما في التركيب الاقتصادي- الاجتماعي. ذلك أن العبيد كانوا في هذه الفترة قوة منتجة، لا مادة استهلاكية فقط. فانه إلى جانب ما هو معروف من استخدام العبيد في الاعمال المنزلية لدى زعماء قريش في مكة وغيرهم في المدن الاخرى، وفي منازل رؤساء القبائل والعشائر، وإلى جانب كونهم - أي العبيد - يشكلون حينذاك احدى "السلع" التجارية الشائعة والرائجة- إلى جانب ذلك كله، استخدم العبيد ايضاً - ولا سيما الاحباش منهم- في الاعمال المنتجة، كالزراعة (أعمال الري) والصناعة وتربية الماشية، كما كانوا يستخدمون في بعض الاعمال التجارية. [6]

غير ان ظاهرة استخدام العبيد كقوة منتجة، ليست كافية ان تشكل الاساس لاستنتاج ان علاقات الانتاج المهيمنة في المجتمع الجاهلي هي علاقات الانتاج العبودية. ذلك

بان عنصر الرق لم يكن هو العنصر الأساس في تركيب القوى المنتجة: لا في الاقتصاد الحضري أو نصف الحضري، ولا في الاقتصاد البدوي (الرعي، وتربية الماشية). اذ كان عنصر الاحرار يشكل نسبة ملحوظة لا تقل عن نسبة عنصر العبيد بين القوى المنتجة.

هذا أولاً. وثانياً، ان العبيد كسلعة استهلاكية (الاستخدام المنزلي، والاستخدام في الحراسة)، وكمادة تجارية في عملية الوساطة بين السوق المحلية والخارج، كانوا أكثر منهم كقوة منتجة. أي ان الطابع الانتاجي لوجود العبيد في المجتمع الجاهلي لم يكن هو الطابع الأساس له، أو الطلب. وثالثاً، ان الارقاء في الاغلب كانوا من الاجانب، وكثرتهم من الاحباش الذين هم من أصل حبشي أو سوداني، وبعضهم كان من البيض، الفرس أو الروم، المملوكين كأسرى في حروب الدولتين: الفارسية والبيزنطية، وكان يؤتى بهم إلى شبه جزيرة العرب للتجارة. فالارقاء الاجانب عند العرب هم اذن مملكون لهم بالتجارة لا بالحرب. أما الاسرى العرب الذين يصبحون ارقاء بحكم الأسر في الحروب العربية القبلية نفسها، فقد كانوا قلة بالنسبة للارقاء الاجانب. [7]

ولم تكن ظاهرة الصعلكة المعروفة عن هذه الفترة من الجاهلية سوى نتيجة مباشرة لهذا الشكل من التفاوت والتمايز الاقتصادي - الاجتماعي . فلم يكن الصعاليك سوى فئة من فقراء القبائل المختلفة عبرت، بانسلاخها من جماعاتها القبلية وتفردها في الصحراء للغزو والسلب، عن واقعين اثنين لهما دلالة واحدة: عبرت أولاً عن خروجها على الانتماء الذي يلزمها الالتصاق بحياة القبيلة والانقياد لأوضاعها واعرافها مهما لقيت من عوز واضطهاد. وعبرت ثانياً عن حاجة مادية لم تستطع احتمالها في ظل القبيلة. أما دلالة ذلك فهي ان التمايز الاجتماعي قد بلغ من تأثيره على الفئات المستضعفة حدا يدفع بعضها إلى تفكيك علاقاتها القبلية. [8]

الملحوظ في فترة الجاهلية الاخيرة ان رابطة الدم والنسب لم تبق الشرط الوحيد في تكوين الوحدات هذه، اذ انضاف إلى تلك الرابطة نوعان جديان من الروابط: رابطة الولاء، ورابطة التحالف. أما الولاء فهو "ان يلحق فرد، أو بطن أو فخذ أو قبيلة، بقبيلة

أخرى، فيكونون مواليهم ويقطعون صلاتهم بقبيلتهم السابقة. وليس هذا الولاء كولاء الرق والعبودية (...). وقد كان لهؤلاء الموالي كافة الحقوق التي للقبيلة".

وأما رابطة التحالف، فهي ان تتحالف قبيلتان أو عدة قبائل تجمع بينها مصالح مشتركة، أنية، أو طويلة الأجل، كالحلف الذي عقده المطلب بين قريش والاحابيش. [9] سلطة رئيس القبيلة أو العشيرة أصبحت، في الفترة التي هي موضوع بحثنا، لا تستمد وجودها وقوتها من التقاليد القبلية وحدها، بل تستمدهما - بالدرجة الأهم - مما يكون للرئيس، أو المتصدي للرئاسة، من وضع اقتصادي يستطيع به الغلبة على منافسيه والسيطرة على افراد القبيلة بتقديم المنافع المادية والخدمات المتعلقة بأوضاعهم المعيشية. [10]

حتى عادة الكرم المأثورة عن أهل الجاهلية كان الرؤساء يستغلونها لدعم سلطتهم. وليس بعيداً عن الدلالة على هذا الواقع قول حاتم الطائي، وهو مضرب المثل بالكرم الجاهلي:

يقولون لي: أهلك مالك فاقتصد وما كنت - لولا ما يقولون - سيدا .

وليس أدل، كذلك، على أهمية عامل المال عند الجاهليين، من النظر إلى حادثين

تاريخيين يذكرهما الاخباريون ورواة الحديث:

احدهما، حادث انتزاع منصب الرفاة والسقاية في مكة من أبي طالب عم النبي

بسبب من ضعفه المالي رغم مكانته العالية في قريش من الوجهة القبلية.

والثاني، حادث اسلام عدي بن حاتم الطائي كما يرويّه الذهبي عن أيوب السختياني

عن ابن سيرين عن ابي عبيدة بن حذيفة. فقد جاء خلال هذه الرواية ان النبي قال: يا

عدي! اسلم تسلم، فأظن ما يمنعك ان تسلم خصاصة تراها بمن حولي، وانك ترى الناس

علينا البأ واحداً. هل أتيت الحيرة؟. قال عدي: لم آتها، وقد علمت مكانها. قال النبي:

توشك الضّعينة ان ترتحل من الحيرة بغير جوار حتى تطوف بالبيت ولتقتحن علينا

كنوز كسرى. قال عدي: كسرى ابن هرمز؟! قال النبي: كسرى ابن هرمز. وليفيض

المال حتى يهم الرجل من يقبل ماله صدقة.



لقد سبق خلال هذا الحوار ان افحمه النبي بأمرين دون أن يدفعاه إلى الاسلام فلما سمع بأمر المال هكذا، قال عدي، فلقد رأيت اثنتين، واحلف بالله لتجيئن الثالثة، "يعني فيض المال"، كما يقول نص الرواية نفسه. [11]

- في منطقة العربية الغربية:

المنطقة المسماة بـ"العربية الغربية" حيث يقع الحجاز، وحيث تقع مكة ذاتها من الحجاز. ففي هذا الموقع -بتحديد- كان يتحرك التاريخ الجديد لبلاد العرب. وعبر هذا الموقع ذاته كانت حركة هذا التاريخ تجد اللقاح الضروري يأتيها من جانبي العالم المتحضر وقتئذ:

جانبه الشرقي حيث تسيطر حضارة الفرس، وجانبه الغربي حيث تسيطر حضارة البيزنطيين. كان الحجاز هنا - ومكة نقطة المركز منه- ملتقى أكبر الروافد التجارية العالمية. [12]

تفسير لاسم "مكة" هو القول بانه اسم مشتق من "مَتَكَّ". وهو يقال لولد الناقة اذا امتص جميع ما في ضرعها فلا يبقى فيه شيئاً. وبناء على هذا الاشتقاق يؤولون تسميتها بمكة انها تمتص الناس، أي تجتذبهم إليها لكونها بلداً مقدساً.

بظلميوس، اذ سمي مكة في "جغرافيته" باسم "مكربا Mocaraba". "مكربا" بمعنى "مقرب" وهو "من التقريب إلى الاهتمام، وان "مكربا" هي "مقربة" أو شيء اخر قريب منه، لانها مدينة مقدسة تقرب إلى الاصنام".

زعامة قريش في مكة انها بدأت في عهد قصي بن كلاب، وكانت قبله بيد خزاعة. [13]

ان التطورات التي يذكر التاريخ حدوثها عند استتباب الزعامة لقريش بمكة في شخص قصي، جاءت بمثابة قفزة كيفية لتغيرات كمية كانت تجري -من قبل- في المنطقة مع تنامي العلاقة التفاعلية بين الانقسام الجديد للعمل في كل من الحاضرة والبادية من جهة أولى، وبين اتساع الوساطة التجارية وحركة التبادل النقدي في أسواق شبه الجزيرة، من جهة ثانية.

بجمع الاخباريون على أن قصيا ما أن خلصت له زعامة مكة حتى أحدث أحداثاً  
يذكرون لها تفاصيل متشعبة دون اتساق. [14]

يقول الاخباريون انه حين تسلم قصي زمام الزعامة القرشية المكية "قطع مكة رباعاً  
بين قومه، فانزل كل قوم من قريش منازلهم..". انه -في الواقع- كان "تصنيفاً" اجتماعياً  
لسكان مكة من بطون قريش وحلفائها، اذ جعلهم: "صنفا" ممتازاً اتخذ من بطاح مكة،  
أي ما حول الكعبة، مسكناً له، فدعى -لذلك- بـ"قريش البطاح"، "صنفا" ادنى مرتبة من  
ذاك السكن في ظواهر مكة، فسمي بـ"قريش الظواهر". ولكن على أي أساس قام هذا  
"التصنيف"؟. اذا علمنا أن "قريش الظواهر" كانت متبديدة أو شبه مستقرة ولم تكن حالتها  
المالية حسنة"، وان قريش البطاح هم الذين ".كان منهم التجار والاثرياء" - علمنا اذن  
ان هذا "التصنيف" قام على أساس روعي فيه الوضع المالي أو الوضع الاقتصادي -  
الاجتماعي، دون العرف القبلي، أي دون مراعاة العلاقات القبلية. بدليل ان كلا  
"الصنفين" ينتمي إلى قريش أو إلى احلاف قريش، فهؤلاء "قريش البطاح" وأولئك "قريش  
الظواهر" فكلهم اذن من قريش.

وضعاً وجديداً قد أخذ يفرض قيماً جديدة، كنتيجة لتطور تجاري واجتماعي جعل  
الوضع المالي والتجاري في المقام الأول من الاعتبار، فكان أن أصبح بنو عبد مناف  
وبنو عبد الدار في مقدمة "قريش البطاح"، لانهم أصبحوا أوفر مالاً وأعظم تجارة. ثم  
جرت المعايير هكذا بحيث احتلت أمية في قريش الجاهلية مكان الصدارة مذ أصبح  
فيها أعظم التجار ثراء، وبسطت نفوذها المالي على كثير من قبائل الحجاز خارج  
مكة. [15]

ان ضخامة المهمة التي كان يقوم بها زعماء قريش الاثرياء في مجال الوساطة  
التجارية والاتجار مع بلدان العالم الخارجي والاسواق الداخلية، قد فرضت اشكالا من  
التنظيمات التجارية المتطورة بالقياس للعصر الجاهلي. من هذه التنظيمات ما يتعلق  
بالاسواق الداخلية، ومنها ما يتعلق بالمعاملات الخارجية. اما الأولى فتمثل بتنظيم  
أسواق موسمية، كموسم الأشهر الحرم. فقد رتبوا أوقات هذه الاسواق على نحو يضمن

لها الهدوء والامان خلال الاشهر التي تعارفوا على تحريم الاقتتال فيها وقد كان الحج من اكبر مواسم الربح لقريش، تبيع قريش ما عندها للاعراب القادمين اليها من البادية ولأهل القرى البعيدة عن مكة، وتشتري منهم ما يحملونه معهم من مواد و سلع، ثم تقوم قوافلهم (أي قوافل قريش) بنقل الفائض مما اشترته إلى الاسواق الخارجية في بلاد الشام والعراق، وتشتري في مقابل ذلك ما يحتاج اليه الحجاز واعراب البادية من سلع ومواد. كما تتمثل هذه التنظيمات الداخلية بأشكال أخرى من الجباية المفروضة على الاسواق، كجباية المكس، وهو دراهم كانت تؤخذ من بائع السلع في هذه الاسواق، وكضريبة الارباح على المبيعات، وهذه ضريبة قديمة في الجاهلية كانت حكومة قنبان تأخذها على أساس عشر ارباح البيع أو الشراء، ثم عممت فصارت تؤخذ من أرباح كل دخل باطلاق.

كانت ارستقراطية قريش تحقق أهدافها التجارية والاقتصادية على أساسها في التعامل مع بلدان العالم الخارجي. ان النجاح الباهر لعملية الوساطة التجارية التي كانت تؤديها الارستقراطية المكية بين بلاد العرب ومختلف البلدان حتى المتصارعة والمتعادية كبلاد الفرس وبلاد الروم، يدل انه لم يكن نجاحاً عفويًا. بل لا بد ان وراءه نوعاً من التنظيم على مستوى متقدم بالنسبة للعصر. ويبدو لنا واضحاً ان ارستقراطية قريش هذه جمعت، بفضل ممارساتها الطويلة وتنوع صلاتها الخارجية، ميزتين: الاطلاع الدقيق على شؤون الصراع السياسي بين الفرس والروم، والحس المرهف بحدود الموقع الذي تقف فيه بين المتصارعين لتحفظ بمصالحها التجارية لدى كل منهما كاملة. [16]

كانت القوافل التي تذهب من بلاد العرب إلى الشام تنزل في أسواق معينة عينتها لهم الحكومة الرومانية لتحصل منهم الضرائب المفروضة على "الصادرات" ولترقب الاجانب الذين يقدمون إلى بلادها. وكانت هذه القوافل أول ما تنزل في البلاد الرومانية تنزل في ايلة، وهي المعروفة اليوم بالعقبة، ومنها تذهب إلى غزة، وهناك تتصل بتجار البحر الأبيض، ومن غزة يذهب بعض التجار إلى بصرى".

وعلى أي حال، فليس من شك بأن العلاقات التجارية بين ارستقراطية قريش والبيزنطيين كانت تخضع لاتفاقات مشروطة بحدود معينة، كما كان الأمر كذلك في علاقاتها بالفرس والحبشة. فمن الاخبار المعروفة بهذا الصدد ان هاشم بن عبدمناف عقد معاهدة مع الامبراطورية الرومانية، وعقد عبد شمس بن عبدمناف معاهدة تجارية مع النجاشي (الحبشة)، وعقد نوفل والمطلب بن عبد مناف حلفاً مع فارس. وللاخباريين روايات بشأن "ايلاف قريش" الذي جاء في القرآن الكريم. ولكن اكثر ما يرد تفسيره عندهم ان هاشماً بن عبدمناف هو صاحب الايلاف واول من سنه، "وذلك انه اخذ عصما من ملوك الشام، فتجروا آمنين، ثم ان اخاه عبد شمس أخذ لهم (أي لقريش) عصما من صاحب الحبشة، واليه كان متجره. وأخذ لهم المطلب بن عبدمناف عصما من ملوك اليمن. وأخذ لهم نوفل بن عبدمناف عصما من ملوك العراق، فألفوا الرحلتين: في الشتاء إلى اليمن والحبشة والعراق، وفي الصيف إلى الشام..". هذا التفسير يكاد يأخذ به المؤرخون جميعاً. وهو يدل دلالة ساطعة على أن هذه "العصم" التي حصل عليها بنو عبدمناف من حكومات البلدان المجاورة للحجاز، داخل شبه الجزيرة وحواليها، قد اتخذت شكل "معاهدات"، كما يفيدنا المدلول المجازي لكلمة "العصم"، أي "العهد". ثم ان هذا التفسير، واخذ المؤرخين به، يشيران إلى المدى الذي بلغته سيطرة الارستقراطية القرشية، متمثلة ببني عبدمناف، على شؤون التجارة في المنطقة العربية الغربية، خلال النصف الثاني من القرن الخامس الميلادي.[17]

ان سيطرة ارستقراطية قريش الاقتصادية كان لا بد لها ان تنتج - بدورها - مؤسستها "السياسية" التي من شأنها ان تنظم العلاقة السلطوية لهذه السيطرة مع الفئات الاجتماعية الاخرى الخاضعة لاستغلالها الاقتصادي، وان تضيي على هذه العلاقة وجهها "الحقوقي" الملائم للوضع التاريخي حينذاك، كيما تفرض "شرعيتها" على تلك الفئات نفسها التي أصبح عليها ان تخضع "سياسياً" كما هي خاضعة اقتصادياً لارستقراطية قريش "الحاكمة".

كان "الملا" [18] المكي هو المظهر الأول لتجلي سيطرة قريش بشكلها الذي يمكن تسميته، في لغة عصرنا، بالشكل "السياسي". فهو أي الملا - يمثل آنئذ البذرة الجينية للدولة، أي المؤسسة السياسية للطبقة التي تهيمن على مجالات النشاط الاقتصادي في المجتمعات الطبقيّة. وهو في الوقت نفسه يمثل ولادة هذه الطبقة في المجتمع الجاهلي: فقد كان "الملا" المكي هذا - وهو يتشكل تاريخياً من جماعة كبار التجار والمرابين ومالكي العبيد من أهل مكة - يجمع كل السلطات في هيئة واحدة، هي هيئة الملا نفسه. وقد عززت هذه "الهيئة" سلطاتها تلك بجهاز قمعي، كما تدل الاخبار التي تتحدث عن احابيش مكة. فنحن نفهم من هذه الاخبار ان جماعة "الملا" اتخذوا من الاحابيش هؤلاء شرطة مسلحين يحرسون الكعبة، كما يحرسون منازل اعضاء "الملا" انفسهم. ان لهذه الحراسة دلالة هامة في موضوعنا. فان اقامة شرطة لحراسة الكعبة كان يعني امراً غير ما يتبادر للذهان من رعاية قداستها الدينية فحسب، هو حماية أموال القرشيين الذين استغلوا هذه القداسة ليودعوا الكعبة خزائن اموالهم. اما اقامة شرطة لحراسة منازلهم فكان يعني حمايتها من "غضبة الفئات الناقمة في المدينة (مكة) ولنقمة الحجاج الفقراء". [19]

ان قيام "الملا" كشكل من أشكال السلطة "السياسية" لسيطرة الفئة المالكة وسائل الثراء واستغلال الآخرين، يبدو انه مرتبط تاريخياً بسيطرة الارستقراطية التجارية القرشية. ويستفاد من روايات الاخباريين عن تاريخ مكة قبل الاسلام انه تعاقب على ولاية الكعبة وزعامة مكة قبائل جرهم القحطانية، ثم قبائل خزاعة، ثم القرشيون، وان حلول خزاعة محل جرهم كان بالطريقة الثانية، أي بالغلبة الحربية. وقد بقي لجرهم، في عهد خزاعة، بقية من الشأن في امور الحج، اذ كانت "صوفة" - وهي من جرهم - تتولى الاجازة للحجاج في الافاضة من عرفة الى منى وفي رمي الجمار، حتى زال عهد خزاعة واستقام الأمر كله في مكة لقريش.

وصول قريش بزعامة قصي لم تختلف طريقه، وهو القتال، عن طريق الذين سبقوه - هذا صحيح، غير ان المسألة ليست مسألة القتال بذاته، بل جوهر المسألة هنا يكمن في ادعاء قصي أولويته بالأمر وفي تعليل هذه الأولوية عند الاخباريين. [20]

".. لما هلك حليل بن حبشية (لحي الخزاعي) وانتشر ولد قصي، وكثر ماله وعظم شرفه، رأى انه أولى بالبيت وأمر مكة.."، أي ان قصيا اكتسب هذه الأولوية من كونه أصبح ذا مال كثير بالدرجة الأولى، كما نفهم من هذا التعليل، لان انتشار الولد لم يكن يعد وحده معياراً لهذه الأولوية، ولان الشرف العظيم يبدو في نص الرواية انه أمر اكتسب اكتساباً في زمن معين، بدليل "لما..". الزمنية، فهو اذن غير الشرف الموروث الذي كان من المعايير القبلية، بل هو الشرف الحادث بفضل نجاح قصي في تحصيل المال والثراء.

وفي حكاية الروايات كلها عن توصية قصي، عند شيخوخته، بسلطاته لولده البكر عبد الدار، دليل على صحة هذا الفهم لمفهوم الشرف هنا. فان هذه الروايات تقول انه "لما كبر قصي ورق، وكان عبد الدار بكره (..) وكان عبدمناف قد شرف في زمان اخيه (...)" فقال قصي لعبد الدار: أما والله لا لحقتك بالقوم وان كانوا قد شرفوا عليك..".

"..فولي قصي البيت وأمر مكة وجمع قومه من منازلهم إلى مكة، وتملك على قومه وأهل مكة، فملكوه، فكان قصي أول ولد كعب بن لؤي أصاب ملكاً اطاع له به قومه، فكانت اليه الحجابة والسقاية والرفادة والندوة واللواء[21]، فحاز شرف مكة كله، وقطع مكة ارباعاً بين قومه، فأنزل كل قوم من قريش منازلهم من مكة التي أصبحوا عليها". [22]

أما "الندوة"، فهي و"الملأ" معا يمثلان التجلي البشري - "النتظيمي" لهذا المضمون الواقعي التاريخي نفسه. كانت "الندوة" مجتمع "الملأ" في دار قصي، لرعاية الوليد "الطبيقي" الذي انجبتة ظروف انحلال النظام القبلي البدائي، ولرعاية "المؤسسة" - الجنين التي كانت تتمخض بها تلك الظروف ذاتها.

لقد أعطانا الاخباريون، بسخاء، ما نحتاج اليه من مادة اخبارية عن هذه "الندوة" لتكوين الرؤية العلمية لها دون التباس أو تشكك. قالوا أن قصياً "ابتى دار الندوة وجعل بابها إلى البيت (الكعبة)، ففيها يكون أمر قريش كله وما اردوا من نكاح (عقد زواج) أو حرب أو مشورة في ما ينوبهم، حتى أن كانت الجارية تبلغ ان تدرع فما يشق درعها الا فيها، ثم ينطلق بها إلى أهلها، ولا يعقدون لواء حرب لهم ولا من قوم غيرهم الا في دار الندوة، ولا يعذر لهم غلام الا في دار الندوة، ولا تخرج عير من قريش فيرحلون الا منها. ولا يقدمون الا نزلوا فيها (...). وانما سميت الندوة لان قريشاً كانوا ينتدون فيها، أي يجتمعون للخير والشر".

فعلى ذلك، تملك "الندوة"، باسم "الملا" من السلطات ما يشبه السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية والإدارية مجتمعة في هذه الهيئة الواحدة (الملا)، أي الفئة العليا من قريش، أي الارستقراطية التجارية في مكة.

وكمظهر لحصر السلطات في هذه الفئة الممتازة، حصر "الملا" حق دخول دار الندوة في من بلغ سن الاربعين من قريش باستثناء أولاد قصي، فان لهم جميعاً حق دخولها حتى من كان منهم دون الاربعين، فذلك امتياز لذوي السلطة. [23]

اللغة المبحوث عنها في هذا المجال هي لغة عرب الشمال كما كانوا يتقاهمون بها ويصوغون، بكلماتها وتراكيب هذه الكلمات، افكارهم ومشاعرهم وصور حياتهم. لان هذه هي أساس اللغة التي أصبحت لغة التراث الفكري العربي - الاسلامي، والتي هي لغتنا العربية الآن.

من أين نشأت لغة عرب الشمال هذه، كلغة تفاهم ولغة أدب وثقافة، ان البحوث الاثرية - اللغوية تتضافر على ان هناك نقوشاً وجدت في بلاد الشام بالخط النبطي الذي اشتق منه الخط العربي، ويستنتج الباحثون المختصون من هذه النقوش ان عرب الشمال عرفوا كتابة الابدجية في القرن الرابع الميلادي، ولا يشكون في ان لغة الانباط لهجة عربية شمالية، بدليل ان كثيراً من الكلمات الواردة في النقوش النبطية المكتشفة

هي عربية خالصة، مثل "قبر"، بل يلاحظون في بعض النقوش ان عبارات بأكملها تكاد تكون عربية.

هذه الكتابات الوحيدة لا تزيد عن خمسة نصوص يرجع اقدمها إلى سنة 250 ميلادية. [24]

والنص الثالث من كتابات الجاهلية الخمس هو الذي يرقى إلى سنة 512 ميلادية، ويعرف باسم "كتابة زبد"، وقد كتب بالنبطية وخطه قريب من أقدم خط اسلامي، ويأتي بعده النص الرابع من حيث تاريخه، وهو المعروف عند المستشرقين بـ"كتابة حران"، ويرجع تاريخه إلى سنة 568 ميلادية. يتفرد نص حران هذا بكونه مكتوباً بلغة عربية تقترب كثيراً إلى عربية القرآن، كما ان خطه النبطي يقترب جداً إلى الخط الاسلامي القديم.

أما النص الخامس فهو المسمى بـ،"ام الجمال الثانية" لانه ثانية كتابة عثر عليها في موضع ام الجمال، ولكن لم يحمل تاريخاً، ويرجح المستشرقون الذين دققوا فيه انه مكتوب في القرن السادس الميلادي. وان لغته قريبة من اللغة العربية القرآنية، ومتحررة إلى حد كبير من اللغة النبطية. [25]

ان هذه النصوص الخمسة هي السند العلمي الوحيد الذي ينير هذه الحلقة من تاريخ الكتابة العربية بما تشير اليه من كون الخط العربي الأول الذي كتب به أهل الحجاز قبل الاسلام وبعده، مشتقاً من الخط النبطي الذي هو -بدوره- مشتق من خط بني ارم في بلاد الشام بما لهم من روابط وثيقة بهم، تاريخية وتجارية، وبما تشير اليه هذه النصوص ايضاً من كون اللغة التي كتبت بها، حسب تعاقب تواريخها، قد مرت بمراحل متدرجة من لغة نبطية خالصة (نص ام الجمال الأول)، إلى لغة نبطية - عربية (نص النمارة)، إلى لغة عربية متحررة إلى حد كبير من النبطية (نص حران، وام الجمال الثانية). ومع ذلك لا يمكن الا أن نأخذ بالحسبان هنا ما يقرره المؤرخون والباحثون، ومنهم الكثير من المستشرقين، بشأن العلاقة بين العرب والنبط.



وأما الطريق إلى تكوين فكرة عن أبعاد الصلة بين حياة اللغة العربية وحياة أهلها في الجاهلية الأخيرة، فهي أيضاً محفوفة ببعض الغموض. فإن الحلقة التي نحن بصدها من تاريخ تطور اللغة العربية لا يزال بعض جوانبها يحتاج إلى اضاءات جديدة، ولا سيما الجانب المتعلق بلغة الشعر الجاهلي ولغة النثر الفني الجاهلي الذي يروي الاخباريون نماذج كثيرة منه يصنفونها إلى خطابة وحكم وامثال وقصص. [26]

ان الخلاف القائم منذ زمن لدى الباحثين العرب المحدثين ولدى المستشرقين قبلهم، بشأن النصوص الشعرية والنثرية الفنية المروية عن العصر الجاهلي، من حيث صحة انتسابها إلى هذا العصر أو بطلان هذا الانتساب [27] - نقول: ان هذا الخلاف لا يمكن حسمه علمياً بغير اكتشاف كتابات جاهلية ببعض هذه النصوص تقدم لنا فكرة واضحة عن اللغة التي استخدمها عرب الشمال في صياغة الشعر والخطابة والحكم والامثال والقصص قبيل الاسلام وبعيد الاسلام. معنى ذلك انه لا تزال حلقة أخرى غامضة تلي الحلقة التي تثير بعض جوانبها تلك الكتابات الخمس الوحيدة المكتشفة حتى الآن. اننا نحتاج إلى نصوص مكتوبة في الجاهلية خلال القرن السادس، أو السابع، توضح صورة اللغة العربية في اطرافها التاريخي الخاص بها الذي تستقل فيه عن النبطية أو غيرها.

انه لا يمكن الاقتناع بأن صورة العربية كما كتبت في نصوص ام الجمل والنمارة وزيد وحران وام الجمل الثانية - هي نفسها الصورة التي كان يستخدمها أهل مكة في أواخر القرن السادس وأوائل القرن السابع الميلادي في مخاطباتهم واشعارهم وخطبهم وامثالهم وقصصهم الحربية والميتولوجية والدينية. ولا يمكن الاقتناع ايضاً أن الوسائل التي سمحت بتدوين تلك النصوص الخمسة لا سيما نص حران بلغته العربية، لم تتوفر وسائل مثلها في الفترة التاريخية نفسها لتدوين نصوص عربية أخرى منفصلة نهائياً عن الخط النبطي واللغة المتأثرة بلغة النبط، أي انه لا بد ان تكون هناك مدونات عربية جاهلية بلغة الشعر والنثر الجاهليين اللذين نقرؤهما في المدونات الاسلامية وروايات الاخباريين.

وما دامت هذه الحلقة مفقودة فليس لدينا ما نعتمده في معرفة المعلم اللغوي لثقافة الجاهلية سوى لغة القرآن الكريم أولاً، ثم ما دونه الاسلاميون منذ منتصف القرن الأول الهجري من نصوص منسوبة إلى الجاهليين ومصاغة بلغتهم.

ونحن نقول "بلغتهم" دون تحفظ، لانه ليس من المعقول أن تكون هذه النصوص، سواء صحت نسبتها إلى الجاهلية ام لم تصح، قد صيغت بلغة لم تكن لغة أهل الجاهلية، ولم يكن لها تاريخ طويل ضارب بعيداً جداً في تاريخ العرب قبل الاسلام، ولم تقطع مراحل كثيرة في طريق تطورها رافقت الكثير من مراحل تطورها. أي انه ليس من المعقول ان هذه اللغة ولدت مع الاسلام أو مع عصر التدوين في الاسلام. ذلك ان اللغة - كل لغة- لكي تصبح في مثل مستوى العربية الفصحى كما تجلت في النسق القرآني وفي النصوص المروية والمدونة بعد الاسلام، يجب أن تكون قد عاشت قبل ذلك مع مئات الاجيال من المجتمع الذي اتخذها ناسه اداة تفاهم بينهم واداة تعبير عن مختلف شؤون حياتهم وعلاقاتهم بعضهم مع بعض ومع الكون والطبيعة. [28]

غير ان امام البحث العلمي لشعر الجاهلية مشكلتين ينبغي ان نجد لهما الحل المنهجي، والا فستبقى استفادتنا من القيمة التاريخية لهذا الشعر استفادة محدودة لا تستوعب غير القليل مما تختزنه هذه القيمة من دلالات واستنتاجات علمية.

أما أولى المشكلتين، فهي ان الكثير مما يصنف في عداد الشعر الجاهلي حتى الآن، قد اثير الشك - قديماً وحديثاً- في صحة انتسابه إلى العصر الجاهلي.

واما المشكلة الثانية، فهي ان الصورة التي نعرفها لهذا الشعر كله وصلتنا هكذا مكتملة جاهزة، بحيث تغيب عنا كلياً مراحل صيرورتها، أي اننا نجهل حتى الآن جهلاً مطبقاً مسار تطورها قبل ان تصل إلى هذه الصورة المكتملة الجاهزة التي نعرفها.

ان هذا الواقع - المشكلة يلقي ظلالة معتمة على المشكلة الأولى فيعرقل عملية حلها، لان جهلنا "تاريخية" تطور الشعر الجاهلي يضيع من ايدينا مفتاح عملية الحل هذه، أي طريقة المقارنة، اعني مقارنة المدونات من هذا الشعر خلال العصور الاسلامية

بالنماذج السابقة منه التي نفترض وجودها خلال حركة صيرورته التطورية في ما قبل المئة والخمسين سنة المنتهية بظهور الاسلام.

فلو انه تيسرت لنا رؤية واضحة لصورة الشعر الجاهلي وهو في حركة نموه وتطوره وتكامل ادواته ونضج الظروف الموضوعية لكل ذلك، خلال تاريخه الذي نفترض انه تاريخ طويل، لكان من اليسير ان نتخذ من علائم هذا المسار مقياساً صارماً يحدد، بدقة، فرق ما بين المدونات الشعرية الصحيحة النسب للجاهلية وبين المدونات المحمولة على الجاهلية حملاً غير صحيح النسب.

وما دمننا نفتقر حتى الآن إلى هذه الرؤية التاريخية، فنحن نفتقر اذن إلى هذا المقياس الصارم. فكما هو شأننا حيال "تاريخية" تطور اللغة العربية الفصحى التي عرفناها بصورتها الكاملة الجاهزة في لغة القرآن الكريم وفي لغة الشعر الجاهلي نفسه المدون في العصور الاسلامية، على نحو ما شرحناه سابقاً في كلامنا على "المعلم اللغوي"، هكذا شأننا هنا أيضاً حيال "تاريخية" هذا الشعر ذاته.

أي كما اننا هناك ارجعنا أمر الحسم في مسألة اللغة إلى انتظار ما قد يستجد من كشوف كتابية في بلاد العرب - اذا عنيت المؤسسات العلمية العربية المختصة بالتقريب- كذلك لا سبيل لنا هنا غير ارجاع أمر الحسم في مسألة الشعر الجاهلي إلى مثل هذا الانتظار.

الاساس التاريخي للشك :

يبدأ هذا الاساس يتكشف للباحث من نقطة تاريخية ثابت وجودها بالفعل، هي ان الشعر الذي قيل في العصر الجاهلي كان، حتى عهد التدوين في القرنين الثالث والرابع الهجريين، يتداول حفظاً وسماعاً فقط، أي لم يكن مكتوباً بعد.

من هنا كان لا بد ان يتعرض، أولاً، لضياح الكثير منه بسبب من تشتهه على الألسنة المتشتمة في القبائل والاماكن المختلفة والمتباعدة، أو بسبب من انقراض حفاظه هنا وهناك، جيلاً فجيلاً.

ثم كان لابد ان يتعرض - ثانياً- للتعديل والتحريف في نصوصه بالتناقل من لسان إلى لسان ومن مكان إلى مكان، عن عمد حيناً وغير عمد حيناً آخر .  
فلما بدأت حركة التدوين كان من الطبيعي - بحكم السببين السابقين- ان يعجز المدونون عن الوصول إلى غير قلة قليلة من هذا الشعر نجت، خلال قرنين بعد الاسلام، من الضياع، أو من التعديل والتحريف. ان ضياع الكثرة من شعر الجاهليين بنصوصه الصحيحة قد اضاع من أيدينا مقياس التفريق بين الصحيح والمنحول من نصوصه المدونة، وانشأ أساساً معقولاً للشك في صحة هذه النصوص المدولة من حيث نسبتها لشعراء الجاهلية. [29]

ففي سنة 1920 ظهر المستشرق الانكليزي مرغليوث، في ما كتبه عن الشعر الجاهلي، برأي يقول ان هذا الشعر كله غير جاهلي الأصل، بل هو اسلامي صرفاً، أي نظمه شعراء اسلاميون. وظهر في مباحث مختلفة لمستشرقين آخرين عن جوانب معينة من تاريخ العرب قبل الاسلام ما يطعن بصحة كثير من مدونات الشعر الجاهلي. من ذلك، مثلاً، ما ذهب اليه "نولدكه" من ان رواة الشعر وحملته في الاسلام هم الذين ادخلوا لفظة "الله" في هذا الشعر بعد ان حذفوا منه اسماء الاصنام واحلوا محلها اسم "الله"، فما جاء فيه اسم "اللات" حل محله اسم "الله".

ولكن فريقاً آخر من المستشرقين يأخذون بنظرية ان الشعر الجاهلي صحيح اجمالاً، مع الاعتراف بدخول بعض التعديل عليه أو وجود اثر الانتحال في بعض نصوصه المدونة.

وكذلك نجد المستشرق الالمانى ولهاوزن يناقش القول الذي اخذ به نولدكه من ان الرواة الاسلاميين هم الذين وضعوا اسم "الله" في الشعر الجاهلي بدلاً من اسماء الاصنام. فهو -أي ولهاوزن- ينفي ان يكون الرواة الاسلاميون فعلوا ذلك، ويرى ان ورود اسم "الله" في شعر الجاهليين دون اسماء الاصنام مرده لا إلى تغيير أولئك الرواة وتبديلهم، بل إلى ان الجاهليين انفسهم كان من عادتهم عدم الاسراف والاسفاف في ذكر اسماء

الآلهة الخاصة، على سبيل التآدب تجاه الارباب، فاستعاضوا عن الصنم بلفظة "الله". [30]

المنحى الذي اتخذه كبير مستشرفى الروس كراتشكوفسكى فى دراسة هذا الشعر، منتهياً به إلى نتيجة عبر عنها فى أحد مباحثه بالقول ان الشعر الجاهلى هو الصورة الصادقة المعبرة بامانة عن خصائص الحياة العربية القبلية والبيئة التى نشأ فيها هذا الشعر، وانه لذلك يعتبر لى ذوى الاختصاص الموثوق بهم أوثق مصدر لمعرفة أحوال العرب وعاداتهم واعرفهم فى تلك المرحلة (الجاهلية).

ان هذه النتيجة التى انتهى إليها المستشرق الروسى الكبير تستند إلى دراسته المتعمقة للشعر العربى التى ظهرت سنة 1924، متبعاً فيها منهجاً هو أقرب ما يكون لمنهج العلمى. فهو لا يستبعد ان تكون قد جرت تصحيحات جزئية للآثار القديمة اثناء تدوينها، بل هو لا يستبعد حتى انتحال مؤلفات بكاملها. ولكنه يرى سبباً موضوعياً لعدم تحققهم حينذاك من صحة ما يدونون، هو ان العرب فى تلك المرحلة لم تكن لديهم الطريقة التاريخية ولا طريقة المقارنة. ولذلك عجزوا غالباً حتى عن طرح تلك المسائل التى نسهم نحن فى تحليلها، غير اننا نحن أيضاً عاجزون - بدورنا- امام الشعر الجاهلى من جهة أخرى، هى اننا لا نرى منه سوى الناحية السكنوية (الستاتيكية)، لغياب ناحيته الحركية (الديناميكية) عنا، أى اننا نجد امامنا من هذا الشعر شكله المنتهى وحده، فلا نبصر شيئاً من خط تطوره السابق. ان المنظر واحد دائماً من أية جهة نظرنا اليه.

ثم يضع كراتشكوفسكى قضية الشك فى وحدة لغة الشعر الجاهلى. يرى ان هذه الوحدة تثير التساؤل: هل هى أمر حقيقى، أم هى من صنع الرواة المتأخرين بل اللغويين الأكثر تأخراً الذين محوا -عن عمد أو غير عمد- فروق اللهجات وجعلوا اللغة واحدة اعتبرت تقليدية؟، ام ان هذه اللغة مصطنعة ادبية -اذا صح التعبير- انتشرت قبل ظهور الكتابة لى بعض القبائل التى طوعتها للشعر مع انها تختلف عن اللغة الدارجة المنطوقة لى معظم القبائل؟. [31]

في معالجة هذه الاسئلة، يأخذ كراتشكوفسكي بمضمون السؤال الأول، أي كون وحدة اللغة الحاملة للشعر الجاهلي وحدة حقيقية. اما افتراض ان هذه الوحدة من صنع الرواة أو من صنع اللغويين، وافتراض ان لغة هذا الشعر مصطنعة ادبياً، فيراهما افتراضين لا يثبتان للنقد، ويجزم أن معظم العلماء الان يجمع على رفضهما.

على هذا النهج النقدي التاريخي يستمر كراتشكوفسكي حتى ينتهي إلى استنتاج القيمة التاريخية للشعر الجاهلي بالقول: "ان لنا في هذا الشعر اقدم اثر للغة العربية هو، بالنسبة لتاريخ تلك المرحلة، ليس اقدم الاثار فقط، بل هو - في الحق - الاثر الوحيد الذي بقي لنا من تلك الحوادث التي يتناولها".

الشك لدى العرب المحدثين:

ذلك هو الأمر، بوجه عام، لدى المستشرقين. اما عند الباحثين العرب المحدثين، فقد جرى النظر في الشعر الجاهلي على نهجين متناقضين، تمثل احدهما - ابرز ما تمثل واعظم صراحة واكثر تقدماً- بنهج طه حسين في دراسته الجريئة الرائدة التي ظهرت أول مرة (1926) بعنوان "في الشعر الجاهلي"، ثم ظهرت في طبعها الثانية (1927) بعنوان "في الادب الجاهلي"[32].

وتمثل النهج الاخر بطريقة جمهرة من السلفيين والسطحيين بين مؤرخي الادب العربي واساتذته في الجامعات وكثير من الكتاب والادباء في البلاد العربية. [33]

ان التناقض بين هذين النهجين يتجلى في ان أولهما يقوم على الشك المبالغ به إلى حد القول بأن "الكثر المطلق مما نسميه ادباً جاهلياً ليست من الجاهلية في شيء، وانما هي منحولة بعد ظهور الاسلام، فهي اسلامية تمثل حياة المسلمين وميولهم واهواءهم أكثر مما تمثل حياة الجاهليين، وان "ما بقي من الادب الجاهلي الصحيح قليل جداً لا يمثل شيئاً ولا يدل على شيء ولا ينبغي الاعتماد عليه في استخراج الصورة الادبية الصحيحة لهذا العصر الجاهلي، وان "ما نقرؤه على انه شعر امرئ القيس أو طرفة أو ابن كلثوم أو عنتر، ليس من هؤلاء الناس في شيء، وانما هو نحل الرواة أو اختلاف الاعراب أو صنعة النحاة أو تكلف القصاص أو اختراع المفسرين والمحدثين والمتكلمين.

ولكن ظهر نهج ثالث يقف موقفاً وسطاً بين هذين النهجين المتناقضين. ولعل أفضل من يمثل هذا النهج - وممثلوه قلة قليلة حتى الآن نسبياً - هو جواد علي صاحب الموسوعة التاريخية التي يصح القول انها من اهم مكتسبات المكتبة العربية الحديثة في موضوعها. نعني بها كتابه "تاريخ العرب قبل الاسلام". فقد اتبع جواد علي، في مسألة نسب الشعر الجاهلي، طريقة النقد التاريخي والمقارنة بأسلوب البحث الموضوعي غير المتأثر بموقف سابق ثابت ومطلق. انه ينظر -مثلاً- في ما ينسب إلى أمية بن أبي الصلت من شعر ديني وحكمي متفق أو متشابه مع المعتقدات الاسلامية، ومع النصوص القرآنية احياناً، فيضع مختلف الافتراضات في تفسير هذا التوافق أو التشابه، ثم يناقش كل افتراض من موقع النظر النقدي التاريخي في ضوء الاسانيد والظروف التاريخية حتى يبلغ من ذلك مبلغ الظن "ان مرد هذا التشابه والاتفاق إلى الصنعة والافتعال"، بناء على ان امية كان شاعراً دون شك، لاجماع الرواة على القول بذلك.

هذا أولاً، وبناء ايضاً على انه - أي امية- "كان ثائراً على قومه، ناقماً عليهم، لتعبدهم للأوثان. وقد كان على شيء من التوحيد والمعرفة باليهودية والنصرانية".

ثم بناء على ان امية - وان كان كذلك- لا يظن "انه كان واقفاً على كل التفاصيل المذكورة في القرآن وفي الحديث (النبي) عن العرش والكرسي وعن الله وملائكته وعن القيامة والجنة والنار والحساب والثواب والعقاب ونحو ذلك" فان كل هذا "هو شيء اسلامي خالص لم ترد تفاصيله عند اليهود والنصارى، ولا عند الاحناف، فوروده في شعر امية وبالكلمات والتعابير الاسلامية، هو عمل جماعة فعلته في عهد الاسلام: وضعته على لسانه، كما وضعوا أو وضع غيرهم على السنة غيره من الشعراء والخطباء، لاعتقادها ان ذلك مما يفيد الاسلام، ويثبت ان جماعة من الجاهليين كانوا عليه، وانه لم يكن - لذلك- غريباً، وان هؤلاء كانوا يعلمون الغيب، يعلمون بقرب ظهور نبي عربي، وانهم لذلك بشروا به، وانهم كانوا يتمنون لو انهم عادوا فولدوا في ايامه. [34]

في ضوء هذا المثال نرى نهجاً لدراسة الشعر الجاهلي يختلف - أولاً- عن نهج من يضع الشك منطلقاً وسبباً للبحث لا نتيجة له. ويختلف -ثانياً- عن نهج من يضع

التصديق أو اليقين سابقاً على كل بحث، أو موقفاً تساق المقدمات على مفاسه وفي حدوده كي تجيء النتائج على المقاس نفسه وفي الحدود ذاتها.

طه حسين والشك الديكارتية:

بالرغم من "شكلية" العلاقة بين منطلق "الشك" لدى طه حسين في دراسته الادب الجاهلي، وبين المقومات الفلسفية لمذهب "الشك" لدى ديكارت، ينبغي الاعتراف بالدور الايجابي الكبير الذي اداه طه حسين، مقتحماً ورائداً، في مجال دراسة التراث الفكري العربي - الاسلامي. فان محاولته، في هذا المجال، انتاج صيغة جديدة معاصرة لمعرفة هذا التراث، ثم محاولته استيحاء "مناهج البحث العلمي" الحديثة في انتاج هذه الصيغة، هما بذاتيهما كانتا في عشرينيات هذا القرن سابقة فكرية تاريخية ذات قدر عظيم.

وإذا تجاوزنا هذا الجانب من سابقة طه حسين، برزت لنا جوانبها الاخرى بمثابة ثغرات في منهجيته. فهو - من جهة - قد استسلم لهاجس الشك في صحة الشعر الجاهلي إلى حد كاد يبدو عنده "الشك" سبباً للبحث بدل ان يكون نتيجة من نتائج منطق البحث. وهو - من جهة أخرى - قد بالغ في "منهجة" الشك إلى حد ابعده، غالباً، عما تشترطه "مناهج البحث العلمي الصحيح" من ضرورة النظر التاريخي إلى الواقع الذي يتناوله البحث.

بمعنى انه، لفرط ما بالغ في التزام الشك بصحة نسب الشعر الجاهلي، حرصاً منه على "المنهج"، قد افرغ هذا الشعر كله من كل دلالاته التاريخية المتصلة بعصر ما قبل الاسلام، حتى ان "القليل جداً" من "الادب الجاهلي الصحيح" أصبح عنده "لا يمثل شيئاً، ولا يدل على شيء، ولا ينبغي الاعتماد عليه في استخراج الصورة الادبية الصحيحة لهذا العصر الجاهلي" (ص65)، ثم اطلق حكمه القاطع بأن "الاعتماد في معرفة العصر الجاهلي لا على هذا الشعر المنسوب اليه"، بل "على القرآن من ناحية، والتاريخ والاساطير من ناحية اخرى" (ص65)، وانه "لا ينبغي ان يستشهد بهذا الشعر على تفسير القرآن وتأويل الحديث، وانما ينبغي ان يستشهد بالقرآن والحديث على تفسير هذا الشعر وتأويله" (ص67). [35]



رغم موافقتنا طه حسين على ان الكثير من الشعر المنسوب إلى الجاهلية مشكوك بصحة نسبه، وان بعضه منحول بالفعل، ورغم موافقتنا اياه أيضاً على معظم الأسباب التي استند اليها الشك أو الحكم بالنحل، لا يمكن موافقته - مع ذلك - على افرار هذا الشعر المشكوك فيه أو المنحول من دلالاته التاريخية المتصلة بالعصر الجاهلي القريب من عصر ظهور الاسلام. بل يمكن القول ان هذا النوع الاخير من الشعر العربي لا تختلف قيمته التاريخية اختلافاً جوهرياً عن القمية التاريخية التي يتضمنها الشعر الجاهلي الصحيح نفسه. ذلك يرجع إلى اعتبارين ليس لمنهج البحث العلمي ان يسقطهما من حسابه في دراسة مثل هذه الظواهر الادبية: أولهما، ان الفارق بين زمن الشعر الجاهلي الصحيح وزمن الشعر المنحول على الجاهلية بعيد الاسلام، ليس بالفارق الذي يمكن ان يحدث تغييراً ذا شان في العلاقة بين هذين النوعين من الشعر العربي، لارتباط كل منهما بالخصائص التاريخية التي يرتبط بها الاخر، سواء منها ما يتعلق بخصائص تطور المجتمع العربي في هاتين المرحلتين المتداخلتين، زمنياً واجتماعياً، ام ما يتعلق منها بخصائص تطور الشعر العربي ذاته في هاتين المرحلتين بخصوصهما . ولنا ان نرجع في اثبات ذلك إلى طه حسين نفسه بما يقرره -مخطئاً ام مصيباً- من انه لا يعرف "امة من الأمم استمسكت بمذهب المحافظة في الأدب ولم تجدد فيه الا بمقدار كالأمة العربية. فحياة العرب الجاهليين ظاهرة في شعر الفرزدق وجريز وذو الرمة والاخلطل والراعي الخ..".

والاعتبار الثاني، ان شروط وضع الشعر في العصر الاسلامي منسوباً إلى الجاهلية، هي ذاتها تقتضي - بدهاة- ان يجري هذا الشعر المنحول، شكلاً ومضموناً، على نسق يتلاءم مع خصائص الشعر الجاهلي وخصائص المجتمع العربي الجاهلي التاريخية. والا كان وضع هذا الشعر مجانياً وعبثياً، في حين أن طه حسين خصص خمساً وخمسين صفحة من كتابه لعرض الأسباب السياسية والدينية وغيرها، التي دعت الاسلاميين لوضع الكثير من الشعر ونسبته إلى الجاهليين. فلكي ينسجم الوضع مع اغراضه تلك كان من الطبيعي والضروري ان ينهج الواضعون نهج الجاهليين في ما يحملون عليهم

من شعر أو نثر، أي ان يأتي الشعر المنحول متشابهاً، إلى اقصى حد ممكن، مع الشعر الجاهلي الصحيح من حيث خصائصه التاريخية: لغة وأسلوباً وموضوعاً ومضموناً ووصفاً وتصويراً . وهذا يقتضي من الواضعين معرفة شاملة بوجوه هذه الخصائص جميعاً، كما يقتضي منهم قدرة فنية على تمثل هذه الخصائص واجادة صياغتها شعراً جاهلي الصورة و"الهوية" حتى تلتبس فيه وتضيع كل معالم عصره الاسلامي ما أمكن ذلك. ولقد كانت هذه الشروط كلها، أو معظمها، متوفرة لدى الواضعين الاسلاميين، من رواة ومحدثين ومفسرين ومتكلمين. يشهد بذلك ما يرويه طه حسين نفسه عن كثير من المعنيين بهذا الشأن في عصر التدوين والتأليف، كمثل ما ذكره عن رواية الكوفة، المفضل الضبي من انه قال عن حماد الرواية انه "قد افسد الشعر افساداً لا يصلح بعده ابداً. [36]

من هنا لا يصح للباحث العلمي ان يذهب مع طه حسين إلى تلك الاحكام القاطعة، كحكمه بأن "الكثرة المطلقة مما نسميه ادباً جاهلياً ليست من الجاهلية في شيء"، وانها "اسلامية تمثل حياة المسلمين وميولهم واهواءهم اكثر مما تمثل حياة الجاهليين"، وان "ما بقي من الادب الجاهلي الصحيح (...). لا يمثل شيئاً ولا يدل على شيء، ولا ينبغي الاعتماد عليه في استخراج الصورة الادبية الصحيحة لهذا العصر الجاهلي".

من الصعب القبول بالتصنيف التقليدي لشعر الجاهلية. ويمكن القبول بعنوان واحد لهذا الشعر بمجمله، هو انه "شعر القبيلة العربية قبل الاسلام". شعر الصعاليك - مسكون في وقت واحد بكل مقومات "شعر القبيلة العربية قبل الاسلام" من وجه، وبكل مقومات الرفض لهذا العنوان من وجه آخر. [37]

البعد المعرفي:

نعني هنا بالبعد المعرفي ما يشتمل عليه الشعر الجاهلي من دلالات تاريخية تنبئ بمستوى وعي أهل الجاهلية، أي موقفهم المعرفي تجاه الكون والعالم. يحمل كذلك في نصوصه علامات وشواهد على مستوى اشكال الوعي الاخرى لدى الجاهليين، وأبرزها

الشكل الديني الذي هو، بجوهره، تعبير عن علاقة معرفية بين الوعي البشري والعالم. [38]

المعلم الميثولوجي:

الميثولوجيا، بكل ما تعنيه من صور وحكايات وملاحم وشخصيات ورموز اسطورية او خرافية: بسيطة أو مركبة، انما هي تمثل شكلاً تاريخياً للوعي في مرحلة أولية من مراحل تطوره ضمن السياق العام للتطور الاجتماعي. انها -أي الميثولوجيا- تعبير عن المستوى "الحدسي" المحض للوعي البشري في محاولاته الأولى تفسير الظواهر الكونية، الطبيعية والاجتماعية.

ان ميثولوجيا الجاهلية العربية هذه كانت التعبير التاريخي عن تطلعات هذا النموذج المعين من المجتمع القبلي إلى ما وراء المحسوس تفسيراً لبعض الظواهر الكونية التي كان يتعذر عليهم تفسيرها بشكل اخر عقلائي في تلك المرحلة من تاريخهم. [39]

- ملامح النظر العقلي عند الجاهليين:

طبيعة التفكير العربي!

ما كنا لنضع هذه المسألة موضع البحث، بالرغم من ان التفكير العلمي يأبى وضعها هكذا بنحو من الاطلاق، لولا ان فريقاً من الباحثين الاسلاميين والاوروبيين، قدماء ومحدثين، قد نظروا في الخصائص المميزة لتفكير العرب في مرحلة معينة من تاريخهم فجعلوا من هذه الخصائص طبيعة عرقية ثابتة لا تتغير ولا تتطور، وعمموها على التفكير العربي في مختلف مراحل التاريخ، في حين أن خصائص التفكير لكل شعب أو لكل امة انما هي انعكاس للخصائص التي تخلقها ظروف الواقع الموضوعي لحياة هذا الشعب وذاك وحياة هذه الامة وتلك.

وما دامت حياة الشعوب والأمم متحركة متغيرة متطورة فان خصائص التفكير

المنعكسة عنها لا بد ان تكون كذلك. [40]

ميز الشهرستاني الطبيعة العربية تمييزاً يجعلها قريبة من النظر المجرد والمباحث الكلية التي هي بالفلسفة اشبه، ثم ذكر ان حكماء العرب قليلون وأكثر حكمهم بديهة وارتجال، ولم يبين وجها لقالة حكمائهم.

وقد فهم احمد امين كلام الشهرستاني اذ قال "لاحظ بعض المستشرقين ان طبيعة العقل العربي لا تنظر إلى الاشياء نظرة عامة شاملة، وليس في استطاعتها ذلك. هكذا نرى الشهرستاني -رغم منزلته الكبيرة بين كبار مؤرخي الفلسفة- قد جرى مجرى أولئك الباحثين الذين وضعوا مسألة الطبيعة العقلية عند العرب بصورتها المطلقة وبوضعها غير المنهجي.

ومن أمثلة هذه الاحكام غير المنهجية عند المؤلفين الغربيين ما قاله الفيلسوف الفرنسي الشهير ارنست رينان (-1892): "من الخطأ وسوء الدلالة بالالفاظ على المعاني ان نطلق على فلسفة اليونان المنقولة إلى العربية "فلسفة عربية".

ان رينان ينطلق في حكمه على الفلسفة العربية هنا من مقدمة خاطئة بالأساس، وهي عدم ظهور مبادئ ولا مقدمات لهذه الفلسفة في شبه جزيرة العرب بتاريخها الماضي. وهنا يشمل كلام رينان عصر الجاهلية وهذا المنطلق لا يصلح للحكم على "طبيعة" التفكير العربي بشكل مطلق في مختلف المراحل والعصور. [41]

ولابن خلدون تعليل، فهو يرى ان العرب في أول امرهم، أي عند ظهور الاسلام، لم تكن لهم معرفة في العلوم التي ازدهرت في العهود الاسلامية، وان ذلك "لمقتضى احوال السذاجة والبداوة" ولان "القوم يومئذ لم يعرفوا امر التعليم والتأليف والتدوين".

وظاهر من هذا التعليل لابن خلدون انه لا يرجع مسألة فقدان المعرفة العلمية المنظمة عند العرب القدماء إلى طبيعة العرب، من حيث هم جنس من الاجناس، بل يرجعها إلى ظروف حياتهم في تلك المرحلة من التاريخ. وبذلك يتكلم ابن خلدون بأسلوب البحث العلمي. [42]

كان طبيعياً، خلال التعايش زمنياً طويلاً بين التصورات الوثنية والافكار اليهودية والمسيحية بشأن وجود العالم، ان يحدث التفاعل بين هذه وتلك وان يشيع الجدل في

مسائل الخلق والالوهة وطبيعة الالهة، حتى مسائل البعث والقيامة والنبوة ايضاً.. ثم ان ينتج التفاعل الطويل الامد وان تنتج اختماراته في ذاكرة الوعي، ظهور فريق من الناس، في مجتمع الجاهلية بموقف متميز حيال كل تلك المسائل الكونية، أي موقف ليس بوثنى ولا يهودي ولا مسيحي، بل متفرد باتجاه الرؤية التأملية، كعلامة على ولادة أمر جديد من رحم الامر القديم نفسه، أو ارهاص بهذه الولادة.

لقد ظهر هذا الفريق بالفعل، في الفترة الاخيرة من عصر الجاهلية، من بين الذين عرفهم مجتمع الجاهلية باسم "الحكماء"، متميزاً بمعارضته عبادة الاصنام وتعدد الالهة وبدعوته الى الآله الواحد، لكن على غير طريقة التفكير الديني اليهودي أو المسيحي. ذلك هو فريق الذين اطلقت عليهم صفة "الحنفاء" او "الاحناف".

الاحباريون العرب والمفسرون الاسلاميون يسمون هذه الجماعة باسمائهم الاتية: قس بن ساعدة الايادي، وزيد بن عمرو بن ثعلب، وامية بن ابي الصلت، وسيف بن ذي يزن، وورقة بن نوفل القرشي وعامر بن الظرب العدواني، وعلاف بن شهاب التميمي، وزهير بن ابي سلمى، وخالد بن سنان بن غيث العبسي.

المعروف عن اصحاب هذه الاسماء، في مؤلفات الاخباريين العرب، ان معظمهم عاش في الايام الاخيرة من الجاهلية، وان بعضهم عاش ايضاً في ايام الاسلام الأولى. لم يكونوا جميعاً متماثلين رأياً واعتقاداً، كما لم يكونوا على صلة ترابط وتلاق بينهم، أي لم يكونوا يؤلفون جماعة متواصلة تنتظمها حركة نشاط مشتركة. ذلك يعني أن الجامع الوحيد بين هؤلاء "الحنفاء" ينحصر في مبدأ رفض عبادة الاصنام وتعدد الآلهة، والايمان بوجود آله واحد. [43]

[1] حسين مروة - النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية - الجزء الأول - دار الفارابي - بيروت - الطبعة الأولى 1978 .

[2] وكلمة الجاهلية - كما تدل الآية- تشير إلى مضمون اخلاقي سلوكي، فليس المقصود بها اذن معنى الجهل المضاد للمعرفة. يدل على ذلك أيضاً ما ورد عن النبي من أن أبا ذر عير أمامه رجلاً بأمه، فقال -أي النبي- لأبي ذر: انك امرؤ فيك جاهلية". وقد قسم الاسلاميون الجاهلية إلى: جاهلية أولى قالوا انها التي ولد فيها ابراهيم، وجاهلية ثانية قالوا انها القريبة من الاسلام وولد فيها النبي محمد.

[3] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 177

[4] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 180

[5] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 184

[6] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 200

[7] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 201

[8] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 209

[9] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 210

[10] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 212

[11] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 213

[12] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 217

[13] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 218

[14] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 221

[15] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 222

[16] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 225

[17] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 227

[18] اسم "الملا" المكي المعروف يستمد مضمونه التاريخي هذا من دلالاته اللغوية، يعني: الاشراف والعلوية والغوم ذوي الشارة، أي ذوي المظهر الحسن والشرف. وفي المنجد تعريف طريق للملا: "الملا جمع املاء"، اشراف القوم الذين يملأون العيون أبهة والصدور هيبة".

[19] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 231

[20] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 232

[21] هذه الوظائف العامة قديمة في الجاهلية عدا الندوة، جرى العرف الجاهلي ان يتولاها من تتوفر له الزعامة القبلية في مكة. اما الحجابة فهي تولي مفاتيح الكعبة وفتح ابوابها للحجاج في المواسم الدينية. والسقاية ان تهيأ للحجاج احواض الماء من الجلد في فناء الكعبة. والرفادة اطعام المحتاجين من الحجاج اثناء ايام الحج. اما اللواء فوظيفة يقوم بها من يرفع لواء الحرب امام المحاربين عند الحاجة إلى ذلك. وهناك وظيفة القيادة أيضاً في مكة، وهي تعني قيادة الجيش في الحرب.

[22] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 233

[23] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 235

[24] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص247

[25] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص251

[26] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص252

[27] مم المعروف أن المستشرق مرجليوث كان السابق إلى اثاره الشك في الشعر الجاهلي مدعيًا أن هذا الشعر انما

نظم في العصر الاسلامي ثم نسبوه تزيفاً إلى العصر الجاهلي. وقد تابعه طه حسين في هذا الشك وكتب مؤلفه الشهير "في الشعر الجاهلي".

[28] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص253-254

[29] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص259

[30] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص262

[31] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص263

[32] قال طه حسين في مقدمة الطبعة الثانية: "هذا كتاب السنة الماضية، حذف منه فصل، واثبت منه فصل،

واضيفت اليه فصول، وغير عنوانه بعض التغيير". ولم يوضح المؤلف ماذا حذف وماذا اثبت وماذا اضيف وما سبب

التغيير؟ والواقع ان ما حذف هو الفصل الأول عن المنهج. ولكن الحذف لم يتناول منه سوى ترتيبه في المكتاب أولاً،

وسوى بعض العبارات والكلمات التي عدها خصومه مساً ببعض المعتقدات الاسلامية، ثانياً. وقد جعل مضمون هذا

الفصل بعد تعديله موزعاً بين فصلين جديدين هما: "الادب وتاريخه" و "الجاهليون - لغتهم وآدابهم" ثم أضاف إلى الفصل

المتعلق بتطبيق منهجه على بعض شعراء الجاهلية فقرات في أوله وفقرات في آخره، كما اضاف في آخر الكتاب فصلين:

احدهما عن طبيعة الشعر الجاهلي وفنونه، وثانيهما عن النثر الجاهلي. اما سبب هذا التعديل والتغيير كله فلم يكن باختيار

منه، بل عن اضطرار قسري اليه بعد حملة ارهاب فكري وماذي اثارها عليه جماعة المحافظين المتزمتين من الازهريين

والجامعيين والادباء، وجماعة البلاط الملكي آنذاك لمآرب سياسية .. غير ان جوهر البحث والمنهج في الكتاب لم يتغير

رغم كل ذلك.

[33] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص265

[34] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص267

[35] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص - - 272

[36] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص273

[37] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص276

[38] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص278

[39] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص286

[40] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص293

[41] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص294-295

[42] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص297

[43] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص309-310

## تلخيص كتاب المفكر الماركسي الشهيد د. حسين مروة: النزعات

### المادية في الفلسفة العربية الإسلامية الحلقات من 3-11

الأحد 16 يناير 2022

الحلقات من (3 - 11)

القسم الأول: ما قبل نشوء النظر الفلسفي

الفصل الثاني: عهد ظهور الإسلام (610 - 632 م)

محمد وقريش :

محمد بن عبدالله نشأ يتيماً فقيراً رغم انتمائه لقريش، انه ينتمي إلى فرع من هاشم في قریش، هو فرع بني عبد المطلب جده لآبيه، وبنو عبد المطلب هم أقل الفروع القرشية الهاشمية ثراء، لا سيما بيت أبي طالب عمه الذي احتضن سنوات صباه بعد مائة جده.

بدأ محمد حياته العملية باكراً "يرعى غنم اهله ويرعى غنم أهل مكة". ثم اشتغل لخديجة بنت خويلد، التي أصبحت زوجه الأولى، في قافلة تجارية لها تسير بين مكة والشام.

ويبدو أن حكاية اتصاله بالحنفاء حقيقية واقعة، بل ربما كان واحداً منهم. نجد بعض الوضوح في اشارات المؤرخين إلى الصلة العضوية بين صاحب الدعوة الإسلامية وهذه الجماعة، إضافة إلى الآيات القرآنية التي تؤكد هذه الصلة وهي توضح ان الحنيفية دين ابراهيم، وانها الدين الحق. [2]

لقد وضح، منذ بدء الدعوة الإسلامية، ان صاحب هذه الدعوة يقف في المدى الزمني القريب، على صعيد اخر غير الصعيد الذي تقف عليه زعامة قریش بسيطرتها المادية، وهي الزعامة المتمثلة بكبار التجار والمرابيين من اصحاب "الملا المكي" واركاب "دار الندوة".

وواضح من ذلك ان موقع الاسلام في حركة التغيير سيكون الموقع المؤثر في دفع هذه الحركة لصالح التقدم.



من هنا كان "رد الفعل" سريعاً بوجه محمد، وهو "رد فعل" لا يمكن ان لا نرى الواقع "الطبقي" في أساسه، وان كان صحيحاً القول بأن الانقسام الطبقي لم تكن قد نضجت ظروفه بعد. لكن معالم كينونته الأولى كانت تتنامى بوضوح في المجتمع المكي خصوصاً. [3]

فقد انقسم الناس في مكة، لدى اعلان الدعوة، فريقين: فريق الاغنياء أي كبار اصحاب الاموال التجارية والمرابين ومالكي الارض في الطائف وذوي الامتيازات المتعلقة بالسيطرة على شؤون الحج والاسواق الموسمية. وفريق الفقراء، أي المعدمين منهم والمستخدمين في الاعمال والرحلات التجارية والعييد والموالي المضطهدين ذوي الاصول غير العربية. لقد نادى محمد، منذ بدء الدعوة، بتسفيه من يكسبون الاموال وياكلون أموال اليتامى والمساكين ويمارسون الربا ويحتكرون مواد المعيشة، ثم تسفيه عبادة الاصنام وتعددية الآلهة.

فوجدت زعامة قريش، في مضامين هذه الدعوة، شبح انتفاضة اجتماعية وفكرية اذا هي انتصرت ستقضي، أولاً، على المكانة الدينية الوثنية للكعبة من حيث هي جاذب استقطاب تجاري، ثانياً، على امتيازات الزعامة القرشية بما هي امتيازات اقتصادية وسياسية جوهرياً. [4]

تكاد تكون الآيات القرآنية التي ظهرت في العهد المكي الأول، أي قبل الهجرة الكبرى إلى المدينة، معنية بالكشف عن هذا البعد المعرفي المتعلق بمعرفة "ميتافيزيقاً" الاسلام كنظام متكامل تستقطبه فكرة التوحيد الآلهي، التي تشكل معنى وحدته الكونية ومعنى وحدته في مستوى التصور والوعي، وفي أساس هذا النظام: فكرة الخلق. فان الكون، بجملته وتفصيله، مخلوق لله الواحد الأحد دون شريك. والخلق مسبوق بالعدم، أي أن الكون مخلوق من "لا شيء" وهذا معنى ان العالم حادث، أي غير قديم (غير ازلي). وكون العالم حادثاً يسلتزم ان المادة والحركة والزمان والمكان، حادثة ليس ازلية. وكل ما ليس ازلياً، هو غير ابدى، لان كل ما له بداية فله -بالضرورة- نهاية. كل الاكوان

فانية اذن، فلا أحد ولا شيء خالد في الحياة الدنيا، ولكن فكرة الخلود باقية، فان لم يكن الخلود في هذه الحياة، فهو كائن في ما بعد الموت. في الحياة الثانية حيث يلقي كل احد جزاء ما عمل في حياته الأولى، ان خيراً فخير، وان شراً فشر.

ان عالمنا الأرضي، أي عالم الطبيعة المحسوس، علينا ان نعرفه من مصدر المعرفة الألهي (الوحي) هكذا: كان في ظلمات العدم، فخلقه الله، وسيصير إلى ظلمات العدم: الفناء، لا ازلية، ولا ابدية لعالم الطبيعة، ارادة الله هي الارادة المطلقة في خلقه وفنائه. [5] ما موقف الاسلام من حرية ارادة الانسان في افعاله، ومن الاثر المترتب على هذه الحرية، وهو مسؤولية الانسان عن كل ما يصدر عنه من عمل أو سلوك؟

ليس في النصوص - الاصول (القرآن والسنة) موقف مطلق أو محدد، فان الدلالات الظاهرة للنصوص الخاصة بهذه المسألة تتردد بين الموقف الايجابي والموقف السلبي، أي بين القول بحرية ارادة الفعل او الترك للانسان والقول بنفي هذه الحرية وربط كل فعل للانسان بالارادة المنبع لكل الارادات في الكون.

نقرأ مثلاً، في النصوص القرآنية ما يدل دلالات هذه الآيات:

- "فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره، ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره". (سورة الزلزلة،

الآية 7)

- "من عمل صالحاً فلنفسه، ومن أساء فعليها". (سورة الجاثية، الآية 15 - وسورة

فصلت، الآية 46)

- "فمن شاء فليؤمن، ومن شاء فليكفر". (سورة الكهف، الآية 29).

ان ظاهرة النص في الآيتين الأولىين صريح بأن على كل انسان ان يتحمل مسؤولية عمله، ان خيراً وان شراً، صغيراً كان ام كبيراً. وانه لواضح ان منطق المسؤولية هذه يقضي بأن يكون مفهوم الفعل البشري مرتبطاً بمفهوم حرية الفعل.

وقد جاء نص الآية الثالثة يؤكد بظاهرة هذا الاستنتاج، فهو يدع الايمان والكفر رهناً

بمشيئة من يؤمن ومن يكفر من الناس.

لكن، مقابل امثال هذه النصوص، نقرأ نصوصاً قرآنية أخرى يختلف منطق ظاهرها عن منطق الدلالات الظاهرة للآيات الثلاث السابقة.

فلنقرأ الآن هذه الآية، مثلاً: "فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للإسلام، ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقاً حرجاً كأنما يصعد في السماء، كذلك يجعل الله الرجس على الذين لا يؤمنون" (سورة الانعام).

هذا التعارض في ظاهر الآيات رصد له علماء المسلمين الاقدمين كثيراً من

الجهد.[6]

اذا ارجعنا تحديد الموقف هنا إلى وضع مسألة المعرفة في علاقة مع الايمان الديني، لزم عن ذلك ان نستنتج كون الاسلام يحصر المعرفة بمصدر واحد، هو المصدر الالهي، أي الغاء قدرة العقل، أو أي ادراك بشري، على تحصيل المعرفة. وذلك لان دعوة الاسلام قائمة على ان مصدرها الوحي الالهي. فالعقيدة والشريعة مصدرهما الوحي. ومعرفة العالم، كما يقدم الاسلام تفاصيلها، مصدرها الوحي أيضاً.

فاذا كانت هذه المعرفة الهية المصدر، ووحيدة المصدر، فالمؤدى اللازم عن ذلك هو ان كل ما يتعلق بمعرفة أصل العالم ومسائل الوجود وقوانين الطبيعة والمجتمع والفكر، مرجعه ومصدره غير الجهاز الادراكي الذي يتمتع به الانسان، وغير علاقات هذا الجهاز مع العالم المحسوس. واذا كان الأمر كذلك، فان مقتضى الايمان بالدعوة الاسلامية، اذن، ان نتلقى هذه المعرفة بالتسليم المطلق، أي دون أن يكون لنا الحق، ولا القدرة على الجدل في شيء من ذلك، لان الجدل يتضمن الشك. والايان يتناقض مع الشك. [7]

الاستنتاج الأولي من كل ما تقدم ان الجدل الفكري مرفوض في الاسلام. وان جادلوك فقل: الله اعلم بما تعملون. الله يحكم بينكم يوم القيامة في ما كنتم تختلفون" (سورة الحج)، ويسألونك عن الروح. قل: الروح من أمر ربي، وما أوتيتم من العلم الا قليلاً" (سورة الاسراء) .. وما يعلم تأويله الا الله. والراسخون في العلم يقولون: آمنا به . كل من عند ربنا.. (سورة آل عمران).

فما دلالة هذا الحديث؟. انه يدور على مسألة القضاء والقدر. أي مسألة حرية ارادة الانسان أو جبريتها. و"سراقة" في الحديث هو من الصحابة، انه يسأل النبي: انعمل عملنا بما هو محكوم علينا ان نعمله، أي بما كتبته اقلام الغيب ثم جفت، بمعنى انها حسمت الأمر اذ اعطت الحكم النهائي علينا.. ام نعمل بما نختاره نحن بارادتنا في ما يستقبل من حياتنا؟، فيجيب النبي: لا، انما تعملون بما كتب عليكم وبما صار قدرا من اقداركم. فكل منكم ميسر لما خلق له، أي محكوم بما فرض عليه، باصل الخلق، ان يعمله. وليس لكم الا ان تعملوا، دون أن تسألوا، وسيلقي كل عامل جزاء عمله. [8]

ونخرج من هذه الدلالة بان علم كل شيء مرجعه إلى ما خطه قلم القدر الالهي، ولا مكان للجدل.

العامل الايماني: اننا هنا امام علاقة المعرفة بالايمان، وهي العلاقة الآتية من المفهوم الاسلامي لمسألة المعرفة، أي المفهوم الذي يحصر معرفة العقيدة والشريعة في المصدر الالهي. وقد جاء التعبير الحاسم عن هذا المفهوم في خطبة النبي عند غدير خم وهو عائد من حجة الوداع، اذ قال: "اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام ديناً" (سورة المائدة).

جاءت هذه الآية، على لسان النبي، بصورة خطاب من الله إلى المسلمين، تخبرهم ان الدين الذي بلغه النبي قد اكتمل، وتمت بذلك نعمة الله عليهم، أي نعمة الاسلام: عقيدة، وشريعة.

ان الاكمال والاتمام في هذه السياق، كما في كتب التفسير، يعنيان ان كل ما جاء به الاسلام من عقائد وشرائع، انما هو امر نهائي، يؤخذ كما هو لا يتبدل ولا يتغير. ان ذلك يعني ان معرفة العقيدة والشريعة يتلقاها الناس كاملة تامة بتسليم ايماني مطلق. واذا كان للناس حق الجهد في تحصيل معرفة ما، بمداركهم، فذلك ينحصر في كيفية فهم النصوص الحاملة تفاصيل العقيدة والشريعة.

لكن حتى هذا الحق مقيد بما يأتي من علم بهذا الشأن عن المصدر الالهي، وان بوساطة النقل عن النبي بأسانيد مرجعها علماً الحديث والرجل (أي رواة الحديث).

ومما يرد في هذا السياق، تأييداً لذلك، تفسير المفسرين لكلمة "الحكمة" في القرآن الكريم. فهي تترد فيه بكثرة.

ونحن نعرف ان هذه الكلمة كان لها في الجاهلية معنى يتصل بنوع من "النظر العقلي"، البسيط المستفاد من المعرفة المباشرة للأشياء ومن استخلاص الاحكام العامة من التجارب الشخصية. أي ان الجاهليين كانوا يرون "الحكمة" في اخذ المعرفة من المحسوسات واعتمادها وسيلة للتفكير، وان بأدنى درجة من درجات التفكير. اما في القرآن فماذا تعني لمة "حكمة"؟.

روى ابن عبد البر (-463 / 1070م) في كتابه "جامع بيان العلم وفضله" عن مالك انه يفسر الحكمة في كثير من آيات القرآن بآلفقه في دين الله والعمل به. والطبري في تفسيره الآية: "واذكرن ما يتلى في بيوتكن من آيات الله والحكمة" (سورة الاحزاب) يقول من "الحكمة" تعني "ما اوحى إلى رسول الله من أحكام دين الله ولم ينزل به قرآن، وذلك هو السنة".

وبصدد تفسير الآية: "يؤتي الحكمة من يشاء، ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً" (سورة البقرة) قال ابن عباس ان "الحكمة معرفة الاحكام من الحلال والحرام". "الحكمة"، بناء على هذه الاقوال والتفاسير، تنحصر -اذن- في المعرفة الحاصلة بالتلقي، أي معرفة الدين: عقيدة وشريعة. أي اننا لا نجد في معاني "الحكمة" هنا ذلك المعنى الذي هو تحصيل المعرفة بعمل من العقل لدى تعامله مع الأشياء، أو لدى استنتاجه الافكار والمفاهيم من هذا التعامل اعتماداً على طاقته اجهزته الادراكية. من كل ذلك نخرج بفكرة ان علاقة المعرفة بالايان هي المرجع في فهم الحدود المقررة لمسألة المعرفة في الاسلام. [9]

العامل الاجتماعي: هنا لابد من العودة ثانية إلى البعد المعرفي لقضية التوحيد. ان تعمق النظر في قضية التوحيد. بمفهومها الاسلامي، من مختلف جهاتها وابعادها التاريخية، يضعنا امام ضرورة النظر في أساس العلاقة بين عقيدة الاسلام وشريعته، أي في الأساس الاجتماعي لهذه العلاقة.

فالتوحيد بوجهه الايماني لا ينفصل عن التوحيد بوجهه الاجتماعي، لان تطابقهما شرط وجودهما. الذي كان لابد ان يخرج آنذاك، من اطاره التجزيئي القبلي. ربط المعرفة بالمصدر الالهي على نحو الحصر، كان هو البعد المعرفي لقضية التوحيد. [10]

هذه الشهادة صريحة بان المعرفة معطى من الله للانسان، وليست تحصيلياً وكسباً يجهد له عقل الانسان.

".. انما مقصوده -أي علم الكلام- حفظ عقيدة السنة وحراستها عن تشويش أهل البدعة. فقد القى الله تعالى إلى عباده، على لسان رسوله، عقيدة هي الحق على ما فيه صلاح دينهم ودنياهم، كما نطق بمعرفته القرآن والاخبار - يقصد الحديث النبوي- ثم القى الشيطان في وساوس المبتدعة اموراً مخالفة للسنة، فلجوا بها وكادوا يشوشون عقيدة الحق على أهلها، فانشأ الله طائفة المتكلمين وحرك دواعيهم لنصرة السنة الخ...".

هذا الكلام للغزالي لا يكفي باعتبار العقائد الاسلامية لمقاة من الله "على لسان رسوله"، بل يتجاوزه إلى القول بان "وساوس المبتدعة" القاها الشيطان اليهم، وان المتكلمين انشأهم الله وحرك دواعيهم لنصرة السنة. أي انه حتى المعرفة العقلية، والمعرفة الفلسفية بخاصة، عند المتكلمين والفلاسفة، تأتيان الانسان بالتلقي من خارج عقله ومداركه، فمصدرها: أما الله وأما الشيطان!.. وابن خلدون أيضاً فهم مسألة المعرفة في الاسلام على هذا النحو، اذ يقول ان "العقل معزول عن الشرع وانظاره". [11]

يلفت النظر، في هذا المجال، ما لحظه الباحثون والمؤرخون لعلم الكلام من أن "المتكلمين" في عصر ازدهار هذا العلم، وان كانوا قد اتفقوا على أن "علم الكلام" يعتمد النظر العقلي في أمر العقائد الدينية، قد اختلفوا في أن هذا العلم: هل يثبت هذه العقائد بالبراهين العقلية كما يدافع عنها، ام تقتصر مهمته على دحض الشبهات عن العقائد الايمانية الثابتة بالكتاب والسنة?.. ويلحظ هؤلاء الباحثون والمؤرخون ان منشأ هذا الخلاف "يرجع إلى الخلاف في ان العقائد الايمانية ثابتة بالشره (أي بالوحي) انما يفهمها العقل عن الشرع ويلتمس لها، بعد ذلك، البراهين النظرية، ام هي ثابتة بالعقل، على معنى ان النصوص الدينية قررت العقائد الدينية بأدلتها العقلية?"

حتى في عصر ازدهار النظر العقلي على أيدي "المتكلمين"، نرى هؤلاء "المتكلمين" أنفسهم - رغم ما كان لهم من فضل في تثبيت النظر العقلي على أرض صلبة - قد ظلوا أسرى المفهوم الأول لمسألة المعرفة. فنحن نراهم، حسب الملحوظة السابقة، لا يزالون ينقيدون بأحد الامرين: اما "بأن العقائد الايمانية ثابتة بالشرع وانما يفهمها العقل بالشرع"، واما بان هذه العقائد "ثابتة بالعقل على معنى ان النصوص الدينية قررت العقائد الدينية بأدلتها العقلية"، أي انه حتى الموقف الثاني الاخير يضع المسألة على وجه يظهر منه ان الادلة العقلية ذاتها مقرر سلفاً من قبل النصوص الدينية. [12]

ينبغي التفريق بين موقفين للاسلام والمسلمين في مسألة المعرفة: موقف تجاه امور العقيدة الايمانية، وموقف تجاه الامور التشريعية من حيث استخدام النظر العقلي. الواقع انه كان هناك بعض الفرق بين الموقفي. ففي حين تركوا مسائل العقيدة الايمانية للتلقي عن الوحي الالهي دون جدل ودون نظر عقلي مستقل، نلاحظ انهم استخدموا النظر الاجتهادي في أمور التشريع إلى حد ما. وهو نظر عقلي من بعض وجوهه.

هذا الفرق بين الموقفين حدده ابن عبد البر بقوله: "ونهى السلف - رحمهم الله - عن الجدل في الله ... وفي صفاته. واما الفقه (علم الشريعة) فقد اجمعوا على الجدل فيه والتناظر، لانه يحتاج فيه إلى رد الفروع إلى الأصول للحاجة إلى ذلك. وليس الاعتقادات كذلك، لان الله ... لا يوصف عند الجماعة (أهل السنة) الا بما وصف به نفسه أو وصفه به رسوله.. واجمعت عليه الأمة".

نواة "نظرية المعرفة" في القرآن؟

على أن لمسألة المعرفة في الاسلام وجها اخر يمكن اعادة النظر خلاله في الاستنتاجات السابقة، او يمكن التسليم خلال بمقولة ابن حزم من ان المعرفة اكتسابية، في الاسلام. هذا الوجه لفت النظر اليه باحث عربي معاصر فهو يعود إلى الآيتين: "...والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئاً، وجعل لكم السمع والابصار والافئدة لعلكم تشكرون" (سورة النحل).

"افلم يسيروا في الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها، وآذان يسمعون بها.." (سورة الحج).

يقول الباحث ان هاتين الآيتين وامثالهما "تبين ان في الانسان قوى مدركة للأشياء، وان من هذه القوى: السمع والبصر والقلب، أي العقل وان المعرفة الانسانية تعتمد على هذه القوى، أي انها اكتسابية. ففي القرآن اذن توجد نواة نظرية المعرفة التي سنراها مفصلة في ما بعد عند الفلاسفة". [13]

صحيح أننا نجد في القرآن الكريم اعتماداً واضحاً، في تحصيل المعرفة الحسية، لكن السياق الواردة فيه تلك الآيات هو الذي يحدد مضمونها ودلالاتها. فان هذا السياق القرآني يدل ان المطلوب من المعرفة الحسية التي تؤديها القوى المدركة المذكورة، هو ان تقدم للعقل من مشاهد الكون وظواهراته العظيمة المحسوسة ما يدعم الايمان الديني ويثبت العقائد الايمانية التي يدعو اليها الاسلام كعقائد متلقاة بوساطة الوحي الالهي.

لكن، إلى أي مدى يسمح للعقل ان يذهب في اكتساب المعرفة بنفسه؟. ان كون مسألة المعرفة في الاسلام مقيدة بحدود معينة غير مسموح للعقل بتجاوزها، هو مما يجعل مسألة "تمجيد العقل" في القرآن، و"تزكيته في أحاديث الرسول"، مسألة محدودة الافق كذلك. من هنا يمكن مناقشة القول بأن السبب الوحيد في عدم امكان طمس "الفكر العقلي في الحضارة العربية الاسلامية" انما "يعود إلى منابع الاسلام الأولى، الى القرآن الكريم"، وان الفكر العقلي "لو كان موقفاً عارضاً واثراً من اثار التفاعلات التي اكتسبتها الحضارة العربية بمزاملة غيرها من الحضارات، لكان من الممكن طمس هذه القسمة او زحزحتها من الميدان، ولكن ارتباطها العضوي بالمصدر الأول المقدس للفكر الاسلامي، بالقرآن، ثم تزكية الرسول للعقل في كثير من الاحاديث... كل ذلك قد جعل من الفكر العقلي، ومن ثم الفلسفي، قسمة اصيلة في الحياة الفكرية يمكن ان تتراجع حيناً من الدهر وتتخلف حقبة من الزمن، او يصيبها الجزر فترة من الفترات، ولكنها تستحيل على الاقتلاع والزوال". [14]



الكتابة كانت نادرة حينذاك في الجزيرة، ولكنها كانت موجودة. وعند هجرة النبي وصحابته إلى المدينة كان سبعة عشر رجلاً وثلاث نسوة يعرفون الكتابة بين المسلمين ومنهم الذين عرفوا باسم "كتبة الوحي" وبينهم: أبو بكر، وعمر، وعثمان، وعلي، وطلحة، وزيد بن ثابت. وبعد انتصار الاسلام في معركة "بدر الكبرى" ضد قريش، كان عدد من الاسرى في الغنائم، فأعلن محمد تشريعاً يقضي بأن كل اسير يعلم عشرة من أهل المدينة الكتابة ينطلق من الاسر بعد ان كانت تقاليد الجاهلية تجعل المال هو الفدية الوحيدة للفكاك من الأسر. [15]

#### الاستنتاجات الآتية:

ان الاسلام، في جوهره ومحتواه الواقعي، بل في شكله الديني ومفاهيمه الميتافيزيقية والمثالية كذلك، كان استجابة موضوعية، مباشرة حيناً وخفية حيناً، لما كان يقتضيه مجتمع الجاهلية من تغيير تاريخي. ولما كان يعانيه من تناقضات حادة في مكان (مكة مثلاً)، وغير حادة في أكثر من مكان (البيئات البدوية غير المستقرة)، وهي تناقضات تلتقي كلها تقريباً عند القاعدة المادية لها، وان تباعد بعضها عن بعض من حيث مظاهرها وأشكالها الاجتماعية والروحية والفكرية. وقاعدتها المادية هذه هي مظاهر التفكك في النظام القبلي بسبب من انهيار الاقتصاد الطبيعي وشيوع التعامل التجاري والنقدي والربي وبروز ظاهرات من التمايز والتفاوت الاجتماعي بين الاغنياء والفقراء، أي بين كبار التجار والمرابيين ورؤساء القبائل وبين صغار التجار والحرفيين والمستخدمين والمعدمين والمدنين بالربا الفاحش وافراد القبائل.

ان مبدئي التوحيد والقيامة اللذين دارت عليهما عقيدة الاسلام بالأساس، ينطوي وراء مفهومها الغيبين جذر اجتماعي، فاذا كان مبدأ التوحيد يعني، بشكله الديني، وحدة الآله الخالق للكون، ثم وحدة الدين. فاننا نستطيع ان نلمح في فكرة التوحيد انعكاساً قد يكون خفياً لفكرة التوحيد الاجتماعي، توحيد المجتمع القبلي المتفرق على أساس جديد وليكن هذا الاساس دينياً. فالمهم ان التفكك والانحلال اللذين كان يعانيهما النظام القبلي

عند ظهور الاسلام، كانا يتطلبان توحيد مختلف الاطر القبلية ضمن اطار الدين الواحد الذي كان يعني اجتماعياً: اطار الشعب الواحد.

وإذا كان مبدا القيامة بمفهومه الديني، وجود عالم اخر وراء عالمنا المادي، فهو يحمل بصورة تكاد تكون مباشرة وعدا للمحرومين والمظلومين اجتماعياً بأنهم سيجدون في ذلك العالم الاخر بديلاً عن الحرمان والظلم وعزاء عن واقعهم السيء، ويحمل مع ذلك تهديداً لظالمهم بالعذاب الاخروي. لكن قوى الاضطهاد الاجتماعي كان يمكن ان تستفيد من احالة العدالة إلى الآخرة. [16]

المبدأ الاساس لتشريع الاسلام هو اقرار التمايز الاجتماعي. هذا التحديد جاء في القرآن حيناً يقول بحرية الانسان في افعاله، ويقول حيناً بالجبرية. رأينا أن الجدل العقلي لم يكن مقبولاً لدى النبي، بل لقد كان مبعوضاً عنده، فكان يدعو إلى تجنبه، ولا سيما الجدل في العقائد.

وكان لابد لنا، وقد رأينا "نظرية" المعرفة في الاسلام محددة بالمصدر الآلهي، من ان ننظر في الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التي تدعو إلى استخدام العقل، وتمجد نعمة العقل. وهنا لاحظنا ان سياق هذه النصوص يحصر قيمة العقل في نطاق ما يستطيع ان يقدمه من دعم للمعرفة الايمانية الدينية.

فلاحظنا شيئاً من الخمود اصاب الشعر العربي، مع ازدهار الخطابة، وعللنا هذه الظاهرة بمحاربة الاسلام للشعر لتحويل الانظار إلى الأسلوب القرآني الرفيع المستوى اضافة إلى محتواه العقدي والتشريعي. [17]

### الفصل الثالث: عهد الخلفاء الراشدين (632 - 661 م)

#### أ- انفجار الصراع الاجتماعي - السياسي:

مات محمد بن عبدالله، صاحب الدعوة الاسلامية، عام 632م في المدينة، بعد اثنين وعشرين عاماً من قيامه بأمر الدعوة، قضى منها الثلاثة عشر الأولى في مكة، وقضى

الاعوام الاخيرة منها في المدينة بعد الهجرة، والمعروف انه ولد عام 570م، فيكون قد عمر اثنين وستين عاماً.

كان موته صدمة عنيفة فاجأت المسلمين بعامه، ممن كانوا ينظرون إلى محمد، كنبى، نظرة ترفعه إلى ما فوق طبيعة البشر، بمعنى انه لا يمكن ان يتعرض للموت كما يتعرض له البشر.

ولعل عمر بن الخطاب عرض له مثل هذه النظرة في لحظات المفاجأة. فهو مذ رأى الناس ييكون محمداً سارع إلى منبر المسجد خطيباً، فقال: "لا اسمعن احداً يقول ان محمداً قد مات. ولكنه ارسل اليه كما ارسل إلى موسى بن عمران، فلبث عن قومه اربعين ليلة.. والله اني لارجو ان يقطع ايدي رجال وارجلهم يزعمون انه مات.

ثم جاء ابو بكر وعمر يخطب الناس، فقال له أبو بكر: اسكت، فسكت. فصعد ابو بكر المنبر، فقال: "اما بعد فمن كان منكم يعبد محمداً فان محمداً قد مات، ومن كان منكم يعبد الله فان الله حي لا يموت"، ثم تلا الآية: "وما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل، افان مات أو قتل انقلبتم على اعقابكم..". فقال عمر: اهذا في كتاب الله؟ قال أبو بكر: نعم . [18]

وفي رواية ان عمر بن الخطاب قال بعد سماع هذه الاية من ابي بكر: والله ما هو الا ان سمعت ابا بكر يتلوها، فعقرت وانا قائم حتى خررت إلى الأرض، وايقنت ان النبي .. قد مات.

حدثت هذه الهزة رغم ان محمداً لم يخدع الناس عن حقيقة شخصيته البشرية. لكن الصورة التي انطبعت في نفوسهم واذهانهم عن صلته بالوحي الالهي، كانت قد بذرت فيهم بذرة الوهم بان للنبي طبيعة تتسامى عن طبيعة البشر.

غير أن تلك المواجهة الجريئة الحازمة من أبي بكر قد حسمت الموقف، وردت إلى حظيرة الواقع أولئك الذين كانوا مستسلمين للوهم.

ما ان اعلن موت النبي، حتى تنبهت لدى كبار الصحابة من المهاجرين والانصار، نوازع الصراع على السلطة.

تنبهت هذه النوازع فوراً، قبل ان يشيع جثمان النبي إلى مرقدہ الاخير في المدينة. وعلى الفور كذلك قسمت هذه النوازع صحابة النبي فريقين: فريق المهاجرين، أي المكيين، وفريق الانصار، أي أهل "المدينة" وصار كل فريق يريد ان تكون له سلطة الخلافة بعد النبي.

بهذا الانقسام ظهرت "فجأة" إلى السطح رواسب الصراع القديم بين مكة والمدينة. وظهرت إلى السطح - من جهة ثانية- المشاعر الطبقية الجينية التي كان يتحسس بها الانصار من قبل، حيال المهاجرين، دون ان تظهر صراحة في عهد النبي. [19] ذلك انه في أوائل الهجرة نظمت في "المدينة" مؤسسة اسلامية اشبه "بالمشاعية" قامت على أساس كونها منظمة فوق القبلية، وكون الاسلام -كدين- هو اطار هذه الوحدة الجامعة.

غير ان المؤسسة الاسلامية هذه التي نشأت في "المدينة" عقب الهجرة، ظهر فيها تمايز ملحوظ بين المهاجرين والانصار. فقد كان المهاجرون هم الفئة الأولى البارزة فيها، سواء من حيث اختصاصهم بالقسم الاكبر من غنائم الحرب، ام من حيث رجوع قيادة المؤسسة إلى زعمائهم، لا سيما ابو بكر وعمر بن الخطاب اللذان كان يبدو انهما يؤديان الدور الأول في قيادة شؤون المؤسسة.

من هنا داخل نفوس زعماء الانصار، وهم أهل البلد الاصليون، نوع من الشعور بالخيبة في ما كانوا يرجون من دعوتهم محمداً وصحابته المكيين للهجرة إلى بلدهم ونصرة الدعوة الاسلامية.

وقد حملوا هذا الشعور وكتبوه مدة حياة محمد في "المدينة"، ثم ما ان نادى المناادي بأن محمداً قد مات. حتى سارع هذا الشعور المكبوت للظهور إلى السطح.

اضافة إلى ذلك، حدث انقسام اخر بين المهاجرين انفسهم في الوقت ذاته. فقد تنبهت كذلك رواسب الفوارق القديمة في الجاهلية بين بني هاشم الذين ينتمي اليهم النبي، وصهره وابن عمه على بن أبي طالب من جانب، وبني عبد شمس وتيم واميه وغيرهم، الذين ينتمي اليهم سائر المهاجرين ومنهم ابو بكر وعمر بن الخطاب من جانب آخر،

اذ كان الغالب من بني هاشم يمثل الفرع الفقير بين الفروع الاخرى العليا في قريش بمكة في الجاهلية، فكان طبيعياً ان يفكروا الان، وقد فقدوا بموت النبي مكانتهم التي كان هو -أي النبي- تعبيرا وتجسيدها الاعظم، بل هو الذي خلق معناها الاسمي، بان يستبقوا هذه المكانة لهم عن طريق علي بن ابي طالب صهر محمد وابن عمه والذي ناضل دونه ببطولة في حروبه ضد زعماء مكة بعد الهجرة، وبات في فراشه ليلة خروجه - أي خروج محمد- من مكة مهاجراً إلى المدينة لكي يتلقى عنه المكيدة التي كان الفرشيون قد دبروها تلك الليلة ليقتلوا محمداً في فراشه قبل خروجه من مكة.

### كيف انفجر الصراع:

من كل هذه العوامل انفجر الصراع فجأة منذ اللحظة الأولى لموت النبي، والملحوظ هنا ان القوم لم يستطيعوا اخفاء الدوافع الحقيقية، السياسية والاجتماعية، لهذا الصراع تحت ستار من المظاهر الدينية. [20]

يبدو ذلك واضحاً من الصورة التاريخية الصريحة التي يرويها المؤرخون الاسلاميون انفسهم على النحو التالي الذي ننقله بايجاز:

في حين كان علي بن ابي طالب. والعباس بن عبد المطلب عم النبي، واسامة بن زيد احد الصحابة، مشغولين في غسل جثمانه وتكفينه، ثم حمله إلى مدفنة قرب غرفته التي مات فيها ببيت زوجه عائشة، كان منادي "الانصار" ينادي في "المهاجرين" قائلاً: "اجعلوا لنا في رسول الله نصيباً في وفاته، كما كان لنا في حياته".

فبدا -أول الأمر- ان ذلك لا يعني أكثر من انهم يريدون المشاركة في عملية الدفن، ولذلك بادر علي بن ابي طالب بدعوة احد الانصار، وهو أوس بن خولي، ان يشارك في النزول معهم إلى القبر لدفن النبي.

ولكن سرعان ما ظهر انه بينما علي بن ابي طالب يدعو صاحبهم أوس اذا بزعماء الانصار هؤلاء يعقدون اجتماعاً في "سقيفة بني ساعدة"، ثم يعلنون امارة المسلمين - أي الخلافة- بعد محمد لزعيم الخزرج الانصاري: سعد بن عبادة.

فبلغ الأمر ابا بكر وعمر بن الخطاب وبعض المهاجرين، فجاءوا مسرعين إلى حيث يجتمع الانصار، وشق أبو بكر طريقه إلى صدر الاجتماع وخطب في المجتمعين قائلاً: "يا معاشر الانصار!. منا رسول الله، فنحن احق بمقامه". فأجاب الانصار: "منا امير ومنكم امير". فقال أبو بكر: "منا الامراء، وانتم الوزراء". واحتدم الجدل بين الفريقين: المهاجرين، والانصار، حتى كادت الفتنة تشتعل بينهم، لولا ان انقذ الموقف واحد من زعماء الانصار: ابو عبيدة الجراح. اذ تقدم إلى ابي بكر وبايعه بالخلافة فانقاد الانصار لرأي أبي عبيدة الحاسم، واصبح أبو بكر أول خليفة من الخلفاء الاربعة للنبي بعد وفاته، ابو بكر من بني تيم، ثم عمر بن الخطاب من بني عدي، ثم عثمان بن عفان من بني أمية، ثم علي بن أبي طالب من بني هاشم، وكلهم من المهاجرين. غير ان الصراع لم ينحسم، فعلاً، بذلك. فقد كان بنو هاشم - وهم آل محمد - غائبين عما حدث في "سقيفة بني ساعدة"، فلما علموا بالأمر ثار بهم الغضب، وقدم بعضهم إلى حيث حدث الأمر، ووقف ادهم، عتبة بن ابي لهب، ينشد شعراً يمدح به علياً بن ابي طالب وكأنه يرشحه للخلافة دون غيره، داعياً إلى كونه -أي علي- هو صاحب الحق وحده بالخلافة. [21]

ويقول اليعقوبي (-284 هـ - 897م)، ان عليا بن أبي طالب بعث إلى عتبة هذا ينهاه عن دعوته التي اعلنها . ولكنه - أي علي - تختلف عن مبايعة أبي بكر ومعه جماعة من بني هاشم وبني امية.

ويبدو ان فريقاً من الغاضبين ذهب إلى علي بن أبي طالب يريدون مبايعته بالخلافة، فطلب اليهم ان يرجعوا اليه في الغد وقد حلقوا رؤوسهم، فلما كان الغد لم يحضر منهم سوى ثلاثة نفر.

صحيح ان علياً بن ابي طالب تعاون مع الخليفة الأول ابي بكر، وتعاون مع الخليفة الثاني عمر بن الخطاب، وصحيح قبل هذا ان الانصار انقادوا لكبيرهم ابي عبيدة، لكن الصراع بقي كامناً أول الأمر، ثم ظهر واحتدم احتداماً دمويّاً حيناً، وفكريّاً وأيديولوجياً حيناً. غير انه صراع ايجابي تاريخياً، فهو - من جهة أولى - كان ضرورة يقتضيها

قانون حركة التطور الاجتماعي. وهو -من جهة ثانية- كان مصدراً خصباً لنشوء حركات فكرية أصبحت، فيما بعد، من مكونات حركة تطور الفكر العربي - الإسلامي، ولا سيما الفكر الفلسفي منه.

وبالرغم من ان الصراع كان مسوقاً بدوافع اجتماعية - سياسية غير خفية، قد اتخذ شكله الديني، لان هذا هو الشكل التاريخي له موضوعياً في ذلك العصر. ومن هنا تحول ظاهر الصراع من كونه صراعاً بين المهاجرين والانصار على السلطة، إلى كونه صراعاً بين الهاشميين وسائر الفرقاء على من هو صاحب الحق الديني في الخلافة. ان مسألة "الحق الديني" هذه كان لها دور في نشوء محور اخر للنزاع يرتبط بتحديد المفهوم الاسلامي للخلافة: هل هي حق آلهي، وهل منصب الخليفة منصب آلهي محضاً، كشأن مفهوم النبوة والنبوي عند المسلمين. [22]

ومعنى ذلك انه واجب على الله ان يختار شخص الخليفة، كما يختار شخص النبي، لمؤهلات خاصة به لمتابعة اداء الرسالة، واهمهما ان يكن الخليفة افضل الناس واعلمهم. وبهذا المعنى يكون الخليفة اماماً للمسلمين، ويكون اختياره بوساطة الوحي المنزل على النبي، ويصبح واجباً على النبي تبليغ المسلمين هذا الاختيار بنص واضح صريح، ويصبح واجباً على المسلمين، بعد النبي، الخضوع لهذا الاختيار والاعتقاد به كجزء من الايمان، أو كأصل من أصول العقيدة كشأن الاعتقاد بالنبوة والنبي، بحيث لا يكون الفرق بين النبي والامام إلا بالوحي، أي بكون الوحي خاصاً بالنبي دون الامام؟ .

ام ان الخلافة منصب رئاسي لا يأتي اختياره من عند الله، بل هو حق من حقوق المسلمين انفسهم، فهم الذين يقررون طريقة اختيار الخليفة، وهم الذين يقررون الصفات التي يرون ضرورة توفرها في من يتولى أمر هذا المنصب فيهم؟.

هذا الشكل الجديد من النزاع في أمر الخلافة تفرع عنه لدى القائلين برفض كون الخلافة منصباً آلهياً، نزاع آخر: هل واجب ان يكون الخليفة من بني هاشم في قريش، ام واجب ان يكون من قريش بوجه عام، ام يصح ان يكون من غير قريش في العرب،

ام يصح ان يكون من العرب وغير العرب من المسلمين حتى لو كان "عبدا حبشياً" كما قال الخوارج بعد ذلك؟.

اما القول بأن الخلافة حق آلهي، فهو القول الذي اخذ به انصار علي بن ابي طالب، وصار بعد ذلك اصلاً من أصول العقيدة والايمان عند الشيعة. وقد اقتضاهم ذلك ان يثبتوا النص الالهي الموحى به على النبي باختيار علي اماماً للمسلمين، وان يثبتوا التبليغ النبوي لهذا النص.

وهم يذكرون لاثبات ذلك نصوصاً عدة، ولكن النص الأكثر اعتماداً لهم والأقوى سنداً تاريخياً وإسلامياً، هو ما يسمى بـ"حديث الغدير".

وقصة هذا الحديث، كما ترويه المصادر الاسلامية كافة. أي مصادر الشيعة والسنة على السواء - هي: ان النبي حين خرج من مكة عائداً إلى المدينة بعد الحج الاخير، ويسمى "حجة الوداع"، أوحى اليه في الطريق: "يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك، وان لم تفعل فما بلغت رسالته" (سورة المائد - الآية 67)

فامر النبي اصحابه فاجتمعوا، في مكان عند غدير يسمى "غدير خم"، ثم دعا اليه علياً بن أبي طالب، فوقف إلى يمينه، ثم خطب - أي النبي - فقال: "لقد دعيت إلى ربي (يقصد ان موته قريب) واني مجيب، واني مغادركم من هذه الدنيا، واني تارك فيكم الثقلين: كتاب الله، وعترتي، أهل بيتي". ثم أخذ بيد علي ورفعها بحيث يراها الجميع، وقال:

"يا ايها الناس! الست أولى منكم بأنفسكم!". قالوا: بلى. فقال: "من كنت مولاه فهذا علي مولاه. اللهم وال من والاه، وعاد من عاداه، وانصر من نصره، واخذل من خذله، وادر الحق حيثما دار". [23]

فلما انتهى النبي من خطابه، قال عمر بن الخطاب مهتماً علياً: بخ، بخ لك يا علي. أصبحت مولاي ومولى كل مؤمن ومؤمنة".

ثم عاد النبي إلى خيمته ونصب خيمة أخرى بجانبها لعلي. ثم أمر المسلمين ان يباعدوا بالامامة، ويسلموا عليه بأمر المؤمنين رجالاً ونساء.



هذا الحديث يتفق على صحته تاريخياً، كما قلنا، مختلف المذاهب الاسلامية، ولكن يختلفون في دلالاته.

ومركز الاختلاف كلمة: "المولى" أو "الموالة" الواردة في الحديث. فالشيعة تقول ان الكلمة أطلقها النبي على نفسه أولاً حين قال: "من كنت مولاه" وهي تعني هنا: من كنت ولي أمره دينياً، ثم أطلقها على علي ثانياً حين قال مباشرة: ".فهذا علي مولاه"، فهي اذن تعني بالنسبة لعلي ما تعنيه بالنسبة للنبي، أي ان علياً في الحديث قد نصبه النبي ولياً لأمر المسلمين كما كان هو، أي اماماً لهم، اذ لا يجوز في الاسلام ان يكون نبياً مثله. لان محمداً خاتم الانبياء ولا نبي بعده.

غير ان الفرقاء الاخرين من المسلمين، قالوا ان كلمة "المولى" أو "الموالة"، وكل ما ورد في الحديث من افعال ومشتقات للكلمة، انما تدل على المودة والمحبة فقط، وليست تعني النص على الامامة.

هذا جانب من النزاع في شكله الديني على مسألة الخلافة. وفي هذا الجانب نفسه قال بعض المسلمين ان النبي نص نصاً خفياً على خلافة أبي بكر، لا على خلافة علي .

وذلك ما يذكرونه من ان النبي امر الصحابة، اثناء مرضه الاخير، ان يصلوا جماعة وان يكون أبو بكر امامهم في صلاتهم هذه. فقالوا ان الامامة في الصلاة هي الامامة الصغرى، وان ذلك يوحى باسناد النبي الامامة الكبرى إلى ابي بكر، وهي الامامة العامة في سائر شؤون الاسلام والمسلمين.

وقد استند عمر بن الخطاب إلى هذه الحجة في طلب البيعة لابي بكر يوم

السقيفة.[24]

والجانب الاخر من النزاع على منصب الخلافة، هو الجانب الذي يدور على كون هذا المنصب غير آلهي، بل حقاً للمسلمين انفسهم يختارون له من يرونه الاصلح لامورهم.

في هذا الجانب نشأت مشكلة قبلية، ولعلها طبقية بوجه من الوجوه. "الانصار" كانوا يتحسسون مشاعر شبه طبقية تجاه المهاجرين، بسبب من التمايز الملحوظ بينهم وبين "المهاجرين" الذي كان ظاهراً أنهم هم "الفئة الأولى" البارزة في ما سميناه "المشاعية" الإسلامية في "المدينة". وقد رأينا، إلى جانب ذلك، من يدخل طرفاً آخر في التنافس على منصب القيادة العليا للسلطة الإسلامية. إذ رأينا، مثلاً، حين انتهى أمر الخلافة إلى أبي بكر، في مؤتمر سقيفة بني ساعدة، ان ابا سفيان بن حرب (وهو أبو معاوية مؤسس الدولة الاموية) تخلف عن مبايعة ابي بكر، وقال مثيراً زعماء قريش: "ارضيتم يا عبد مناف أن يلي هذا الامر عليكم غيركم".

وتقول المصادر ان بني هاشم وبني امية معا - بالرغم من اختصامهم - غضبوا ان يتولى الخلافة رجل من بني تيم، أي ابو بكر. من هنا ظهرت آراء في الخلافة: هل هي حصر في فئة من قريش، او في قريش جملة، أو هي حصر في العرب، أو هي للمسلمين جميعاً، عرباً وغير عرب؟.

كان شكل الصراع، في كل ذلك، دينياً، وكانت الحجج لكل فريق دينية ايضاً. لكنه

اجتماعي - سياسي، شبه طبقي، بجوهره ومضمونه. [25]

مؤتمر سقيفة بني ساعدة الذي اسفر عن نصب ابي بكر خليفة بمبادرة فردية من عمر بن الخطاب، صار مرجعاً في تحديد الرأي وطريقة الاختيار، ثم حدث ان ابا بكر نفسه - وباختياره الشخصي - عين عمر بن الخطاب خليفة بعده ثم اخذ عمر بطريقة اخرى سميت بطريقة "الشورى".

ذلك انه حين اصيب بالطعنة التي أودت بحياته قيل له ان يعين من يخلفه، فاختر ستة رجال من الصحابة وعهد اليهم ان يجتمعوا، بعد موته، ثلاثة ايام، فينتخبوا واحدا منهم خليفة للمسلمين، وحدد لهم عمر طريقة الاختيار بصورة مفصلة ودقيقة وموجهة إلى حد انها تشير إلى النتيجة التي توقعها علي بن ابي طالب، وهو احد الستة، منذ خرج من مجلس عمر بعد ان أعلن -أي عمر- الخطة، فقال - أي علي - "لقوم كانوا معه من بني هاشم: ان اطيع فيكم قومكم لو تؤمروا ابدا . وتلقاه العباس، فقال: عدلت

عنا.. وذلك ما حدث فعلاً، فقد نفذ عبد الرحمن بن عوف الخطة التي رسمها عمر قبيل موته، بدقة.

### نظرة في "الشورى":

فماذا يعني هذا المبدأ؟ لقد حدد بعض العلماء المسلمين المعاصرين مفهوم "الشورى" بأنه التشاور بين المسلمين في انتخاب الخليفة وفي شؤون الحياة العامة وشؤون "الحكم في دولة الاسلام". فهل كان اختيار الخلفاء الراشدين متطابقاً مع هذا المفهوم؟. [26] ان اللوحة التي عرضناها هنا تجيب عن السؤال. فهي تقدم الامر الواقع كما حدث بالتعاقب منذ خلافة ابي بكر إلى خلافة علي. فهل نرى في هذا الامر الواقع تطبيقاً عملياً لمبدأ الشورى يصلح ان يقال عنه ما يقال في معظم المؤلفات الاسلامية المعاصرة؟.

انه لووضح - استنادا إلى هذا النموذج التاريخي - ان مبدأ الشورى لم يتخذ وضعه التطبيقي لدى ممارسة شؤون "الحكم في دولة الاسلام"، بل اتخذ وضعاً اخر لا يتطابق مع مبدأ الشورى بمفهومه الذي يفسره علماء المسلمين، حتى في عهد عمر، رغم كونه العهد الراشدي الذهبي.

هذا ما يقال، اجمالاً، عن مبدأ الشورى في سياق التطبيق فلننظر الان في الوضع التشريعي لهذا المبدأ:

ليس في النصوص الاصول (القرآن والسنة) ما يقضي باعتبار الشورى مبدأ تشريعياً صريحاً، أي اعتباره جزءاً من الشريعة الاسلامية يجب التزامه كشأن التشريعات الواجبة الاتباع في النظم الاسلامية.. فان اظهر نص قرآني ورد بهذا الشأن هو: " .. امرهم شورى بينهم". ان هذا النص لا يدل على "تشريعية" المبدأ، لانه لم يرد في سياق التشريع في الآية، بل ورد خلال وصف "اخلاقية" المؤمنين و "سلوكيتهم" وهو - أي هذا النص - يخلو من الدلالة على كونه خاصاً بنظام الحكم، ولو انه كان يحمل هذه الدلالة لكان من المستبعد ان يجري اختيار الخليفة على نحو ما جرى في اختيار الخلفاء الراشدين

من اللجوء إلى اعتبارات بعضها يرجع إلى منافسات اسرية أو قبلية أو فئوية، اذا لم نقل: شبه طبقية، وبعضها يرجع إلى مواقف ذاتية، وبعضها إلى نوع من الشورى "الفوقية" التي حصرت "أهل الشورى" في اشخاص معدودين كان معروفاً -سلفاً- انهم لن يتفقوا على الأكثر كفاءة فيهم لمنصب الخلافة، لما كان بينهم من خصومات سياسية ومن مواقف ترجع، من جهة، إلى طموح كل منهم إلى المنصب، وترجع - من جهة ثانية- إلى اتفاق "الأكثرية" - سلفاً- على إبعاد علي بن أبي طالب عن قيادة دولة الخلافة.

اذن، فمبدأ الشورى المستفاد من النص القرآني السابق، مبدأ عام ومطلق، غير محدد، فليس من شأنه ان يعتبر ذا وضع تشريعي يقرر الطابع الخاص بنظام الحكم في الاسلام. [27]

ويعترف علماء المسلمين بان "الاسلام لم يحدد طريقة تحقيق الشورى". لكن يمكن القول ان روح التشريع الاسلامي، بوجه عام، يقضي باستبعاد النظام الوراثي الذي اختاره معاوية بعد ذلك، بدليل النص النبوي والذي يشير إلى رفض الاسلام للنظام الذي يقوم على ما سماه النبي "مُلْكاً عضواً". وهو تعبير مجازي يعني الملك الذي "يعض" عليه صاحبه، بمعنى انه يتشبث به مستأثراً بامتيازاته لنفسه ولورثته، أو الذي "يعض" به على الأمة ويفرضه عليها فرضاً، كما يفسره أحد الباحثين المعاصرين.

غير ان هذا النص النبوي لا يكفي لاقامة وضع تشريعي محدد ايضاً لمبدأ الشورى. وليس ما يصلح لاضفاء هذا الوضع التشريعي على المبدأ المذكور سوى السنة العملية، أي سيرة النبي والخلفاء الراشدين في تصرفهم العملي. فقد كان النبي كثيراً ما يستشير الصحابة في بعض الامور قبل الاقدام عليها، كما فعل -مثلاً- قبل ان يقرر القيام بغزوة "بدر الكبرى" (سنة 624م)، اذ استشار الصحابة واطال المشورة حتى وجد الموافقة منهم.

وفي سيرة كل من الخلفاء الراشدين - عدا عثمان - امثلة من هذا القبيل، ولكنها جميعاً تتصل بشؤون قضائية أو ادارية، أو عسكرية، ولا تعطي المبدأ وضعه التشريعي الذي يشمل نظام الحكم.

لذلك يصح الاستنتاج هنا ان الاسلام لا يحدد نظاماً معيناً من أنظمة الحكم يوجب على المسلمين اتباعه دون غيره. أي ان مبدأ الشورى يتحدد - في نهاية المطاف - بأنه مبدأ استحساني يوصي الاسلامي بمراعاته حين تقتضي المصلحة العامة ذلك. بمعنى ان المصلحة العامة هي المرجع في اختيار نظام معين للحكم. [28]

#### ب- حروب الردة:

سميت هذه "حروب الردة" لأنها كانت ظاهرة ارتدادية تشمل معنى الارتداد عن الطاعة للنظام الضرائبي (ضريبة الزكاة) عند بعض قبائل الجزيرة، كما تشمل معنى الارتداد عن التدين بالاسلام عند قبائل اخرى في اليمامة . وهي بجملتها حروب يصح ان نطلق عليها بلغة العصر الحاضر حروب "الثورة المضادة". والطابع الغالب عليها كونها ذات مضمون اجتماعي رجعي، لأنها -في جوهرها العام- تناهض الجانب التقدمي من الحركة الاسلامية.

حروب الردة تمثل الجانب الاجتماعي من ردود الفعل التي احدثها فوراً موت النبي، أي ان هذه الحروب لا يصح ان تفسر كارتداد ديني فقط. فذلك تفسير احادي الجانب ومثالي. انما هناك عوامل اجتماعية تكمن في هذه الظاهرة. [29]

"مسيلمة الكذاب" في اليمامة. فكان له نفوذ شخصي في منطقة اليمامة، وكان - قبل ظهور الاسلام- يبدو انه يمثل دين الحنفاء هناك وانه كانت لمحمد به صلة قبل اظهاره الدعوة الاسلامية. وقد عمل مسيلمة في اليمامة على اجتذاب فريق كبير من سكان المنطقة إلى نفوذه، وقام اثناء حروب الردة بدور "الثورة المضادة" للاسلام في منطقته، فدعاه المسلمون بـ"مسيلمة الكذاب" لادعائه النبوة.

ويقول المؤرخون الاسلاميون انه حاول معارضة القرآن بنوع من الكلام المسجوع، ولكن ليس من الثابت ان هذا الكلام المنسوب اليه هو من كلامه بالفعل، لان النصوص التي يذكرها له هؤلاء المؤرخون اشبه بالهذيان الذي يأبى البحث العلمي ان يصدق بصدور مثله عن رجل عربي كانت له في تلك الفترة التاريخية مكانة بارزة في قومه مكنته من ان يوجد في منطقته تلك المعارضة القوية للاسلام حتى عهد ابي بكر .

اكثر المناطق عناداً في حركة الردة واشدها مقاومة لسلطة الخليفة هي المناطق الزراعية، ولذا كانت قبيلة بني حنيفة في اليمامة (منطقة مسيلمة) اخر من خضع لهذه السلطة بالقوة. [30]

### ج- حروب الفتح العربي - الاسلامي:

بدأت حركة الفتح العربي - الاسلامي خارج الجزيرة، بصورة حاسمة، في عهد الخليفة الراشدي الثاني، عمر بن الخطاب. فلم تنقض السنوات العشر التي كان فيها عمر على رأس الخلافة حتى كانت سورية و مصر وفلسطين والعراق وقسم كبير من بلاد فارس رهن الحكم العربي - الاسلامي.

وفي الخمسينات من القرن السابع كان الفتح قد شمل قسماً من شمال افريقية وجزيرة قبرص. وهنا تقف المرحلة الأولى من مرحلتي الفتح العربي. اما المرحلة الثانية فتمتد من اواخر القرن السابع إلى أوائل القرن الثامن، اذ أصبحت الدولة العربية تسيطر على بلدان ومساحات واسعة في كل من آسية وافريقية وأوروبا، بعد ان استمرت حركة الفتح أكثر من سبعين عاماً.

### آراء غربية في أسباب حركة الفتح:

آراء الباحثين الأوروبيين، خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، في تفسير حركة الفتح العربية - الاسلامية.

من هذه الآراء، مثلاً، ان التعصب الديني الاسلامي هو الذي دفع عرب الجزيرة إلى شن حروب الفتح على البلدان غير الاسلامية. ومنها ان الجزيرة العربية كانت تحوي الكثير من الناس والقليل من الطعام، فكانت حروب الفتح علاجاً لهذا الخلل. وفي القرن العشرين قال بعض المستشرقين ان الجفاف المسيطر على البادية قد جعل الجزيرة العربية قليلة الماء والعشب، وحرمت اهلها وفترة الغذاء كما حرم ماشيتها وفترة العلف، لذلك خرجوا منها باحثين عن العيش الوفير في البلدان الخصيبة. [31]

والواقع ان العصبية القبلية كانت لا تزال اكثر رسوخاً من المفاهيم والعقائد والمبادئ الاسلامية في نفوس الكثرة من المحاربين في جيوش الفتح العربي - الاسلامي فضلاً عما كان يتصف به الكثيرون من جهل بتلك المفاهيم والعقائد والمبادئ. فكيف -بعد هذا كله- يصح للباحث تفسير حروب الفتح بعامل التعصب الديني، واهمال العوامل الواقعية.

يبرز امامنا الآن هذا السؤال الكبير :

كيف امكن للعرب ان يحققوا تلك الانتصارات الكبيرة بوجه جيوش نظامية ضخمة لأكبر دولتين متحضرتين (فارس وبيزنطية) حتى القرن السابع الميلادي، مع انهم -أي العرب- كانوا خارجين يومئذ، إلى ما وراء حدود جزيرتهم، أول مرة، كمحاربين فاتحين، وانهم كانوا - مع ذلك - خارجين من حياة لم تكن في مستوى من التطور يبلغ مستوى تطور بعض الشعوب الاخرى التي اخذوا يفتحون بلادها ويبسطون عليها سلطان دولتهم العربية - الاسلامية؟.

ان هذه الوقائع تعكس الصورة الكاملة تقريباً للظروف الاقتصادية والاجتماعية والسياسية التي كانت تعانيها الدولتان المشار اليهما أولاً، وتعانيها الشعوب التي جاءها العرب فاتحين. ثانياً، ثم ان هذه الوقائع وهذه الظروف تحدد الجانب الموضوعي المستقل عن ارادة العرب الذي ساعدهم على ان يؤدي الجانب الذاتي من جهتهم دوره الفاعل. [32]

وفي عهد عمر :

الغنائم كانت تقسم حسب تشريع الحرب في الاسلام بين المحاربين "وبيت المال" (خزينة الدولة): للمحاربين أربعة اخماس ولبيت المال الخمس الباقي. ثم تقسم الاخماس الأربعة بين المحاربين حسب مراتبهم المصنفة تصنيفاً يجمع بين الصفة القبلية و"الطبقية"[33]. [34]

ضريبة "الخراج" وهي ضريبة عقارية تؤخذ عن الارض من المحصول بنسبة العشر منه. وقد كان معظم سكان البلدان المفتوحة من الفلاحين، فالإنتاج الزراعي كان هو الطابع الإنتاجي الغالب. ولذلك كان مورد "الخراج" يؤلف جزءاً كبيراً من موارد "بيت المال".

كان المال الوفير الذي كانت تجيء به "الجزية"[35] إلى "بيت المال" احد الأسباب في فتور حركة التبشير الاسلامي في البلدان المفتوحة. يدل على ذلك ما نجده في المصادر التاريخية من الإشارة إلى بعض التدابير التي اتخذت لتحديد عدد الذين يسلمون من السكان المحليين، لأن كثرة اعداد الداخلين في الاسلام من "اهل الذمة" قد ادت إلى اضافة موارد الجزية، ومن ذلك - مثلاً- ما ذكره البلاذري من ان الموظفين التابعين للحجاج وإلى الامويين على العراق كتبوا يشكون اليه هذه الظاهرة، وهي "ان الخراج قد انكسر، وان اهل الذمة قد اسلموا ولحقوا بالامصار". ودلالة هذه الشكوى ذات قيمة في هذا المجال، وهي الدلالة على ان المورد المالي للدولة كان في المركز الأول من الاهتمام، بدل ان يكون اسلام السكان هو صاحب المركز الأول. [36]

لذلك يمكن القول ان عدم رغبة العرب الفاتحين في توسيع القاعدة الاسلامية في البلدان المفتوحة يستند إلى قاعدة مادية، وان هذه القاعدة نفسها تصلح مستنداً ايضاً للتسامح الديني الذي تميز به حكم الفاتحين العرب.

نستنتج امراً بالغ الأهمية في تقديرنا، وهو ما تكشفه لنا هذه الملحوظات من كون العامل الديني ليس هو العامل الحاسم بين العوامل الدافعة لحركة الفتح العربي، بل يبدو لنا ان للعوامل الاجتماعية دورها المؤثر دفعاً وحسماً في خروج العرب من محيط جزيرتهم إلى المحيط الفسيح الزاخر بالحياة والنشاط والتنوع.



لا يمكن انكار الدور التاريخي الذي كان للعامل الديني الاسلامي بين عوامل الفتوحات هذه، لا سيما لدى الذين شاركوا فيها مخلصين لاسلامهم وايمانهم. لكن الامر الذي نبخته هنا ليس الارادة الذاتية عند امثال هؤلاء المؤمنين، بل الامر الموضوعي الذي حفز جميع الارادات المتدفقة من مختلف قبائل الجزيرة إلى معارك الفتح بما هو اشبه بالمغامرة، ان لم يكن المغامرة كلها.

فان الواقعات التاريخية التي سجلنا بعض اثارها، لا تستطيع -عند التحليل- الاقناع بأن العامل الديني وحده كان يدفع تلك الجموع الى ساحات المعارك والمخاطر، بوجه اقوى دولتين في العالم المتحضر آنذاك، دفعاً قوياً حافلاً بكل عناصر الحيوية والبسالة رفع الفاتحون العرب شعار: لا حرب الا ضد الذين يرفضون الصلح، ثم شعار: "لا إكراه في الدين". [37]

أسس عمر أول "ديوان" في الاسلام، وكان يراعي الترتيب التالي في التوزيع: زوجات النبي أولاً، ثم صحابة النبي ويأتي المهاجرون في اولهم ثم الانصار، ثم اسماء القبائل المشاركة في معارك الفتح والقاطنة في الاقاليم المفتوحة. وبالرغم من ظاهرة هذا التمييز في المراتب، كان تأسيس الديوان ظاهرة حضارية تكمن فيها أولى ملامح "الدولة" الجينية. وهذا -بالتحديد- ما يسمى بـ"نظام عمر" تاريخياً.

وقد دعيت تدابير وتوجيهاته واجتهاداته تلك بـ"نظام عمر". يشمل "نظام عمر" تلك السياسة التي اتبعها في خلافته تجاه المسيحيين العرب من سكان سورية وفلسطين والعراق. فهو -أولاً- أمر ان تفرض عليهم اثقل الضرائب ليدفعهم بذلك إلى الدخول في الاسلام، معللاً هذا تعليلاً يلفت النظر بقوله أن هؤلاء عرب وان العرب هم جيش الاسلام. وهو -ثانياً- اباح لهؤلاء العرب المسيحيين، حتى اذا لم يدخلوا في الاسلام، ان يخدموا في الجيش العربي الفاتح متساوين بالحقوق كلها من العرب المسلمين في حين لم يكن يباح لغير المسلمين من أهل البلدان المفتوحة ان يشتغلوا في هذا الجيش. هل يمكن ان نستفيد من هذين الموقفين لعمر تجاه العرب المسيحيين هؤلاء ان عمر كان يرمي إلى تكوين عصبية عربية، لا إلى "عصبية" اسلامية تتجاوز العرب؟.

انني اميل إلى الاجابة بالايجاب، دون النفي . [38]

د- عملية التفاعل الاجتماعي والثقافي:

الظاهرة التي يرى فيها بعض الباحثين المعاصرين ان العرب قد رفضوا ثقافات الشعوب التي دخلت في دولتهم الفسيحة.

فالواقع ان الظاهرة هي تأخر عملية التفاعل بين العرب وهذه الشعوب، اجتماعياً وثقافياً، وليست هي الرفض. والتأخر هو واقع موضوعي له عوامله الموضوعية التي اشرفنا اليها.

"في عهد عمر استطاع العرب ان يضموا اشتاتاً من الممالك المختلفة أصحاب الثقافات المتباينة: مصر وفيها الاسكندرية معهد العلوم في ذلك الوقت، وفارس والعراق وهما زاخران بالمذاهب المختلفة دينية وفلسفية كالنسطورية والمزكية والمانوية، والشام كان يضم اليعاقبة وغيرهم من ارباب الديانات القديمة (...). وبذلك أصبح في متناول العرب صيب من المعارف تستطيع ان تغترف منه لو شاءت . ولكن المسلمين في بدء الامر، تحت تأثير اعتزازهم بالدين وأنفة منهم ان يكونوا تلامذة لمن أضحوا من رعاياهم، قد رفضوا هذه الثقافات واعرضوا عنها الا في القليل النادر، ولم يقبلوا على اصحابها الا بعد ان انزلتهم ظروف الحياة من مقام السيادة".

ان هذا النمط من تحليل الظواهر الاجتماعية - التاريخية يعوزه المنهج العلمي. فان قضية التفاعل بين الشعوب، اجتماعياً وثقافياً، من القضايا الكبرى المعقدة التي تخضع لظروف موضوعية هي أيضاً معقدة بالطبع. وظروف العرب، في بداءة عهد الفتح، كانت من هذا النوع، فهم - كما اشرفنا منذ قليل - لم يكونوا، من حيث علاقاتهم مع شعوب البلدان المفتوحة، في وضع يسمح ان تجري فيه عملية التفاعل الاجتماعي والثقافي مع هذه الشعوب، لانهم وضعوا انفسهم، خلال المرحلة الأولى، في عزلة عن مجالات النشاط الاجتماعي لها، أي انهم لم يكونوا قد دخلوا - بعد - ذلك الحقل الذي تجري فيه، حسب القوانين الموضوعية، عملية التفاعل.

اذن، ليس صحيحاً ان العرب رفضوا ثقافات هذه الشعوب، وليس صحيحاً ايضاً - البتة- ان رفضهم -لو انه حدث بالفعل- كان يمكن ان يمنع حدوث التفاعل المذكور. [39]

لكن الحياة العربية بعد تطور الحركة الاسلامية كانت تتوسع شيئاً فشيئاً، والعلاقات الاجتماعية كانت تأخذ طريقها إلى التطور والسيرورة، فكان على التشريع الاسلامي ان يواجه الحاجات والمشكلات التي يخلقها هذا التطور، وان يطبق قواعده العامة عليها بنوع جديد من التطبيق يحتاج إلى النظر العقلي. وكان الخليفة الثاني عمر بن الخطاب اجراً للخلفاء الراشدين على الاجتهاد بالرأي، ونذكر من أمثلة اجتهاداته الغاؤه حصة المؤلفة قلوبهم من الصدقات، وهم الذين كان النبي يعطيهم من أموال الصدقة ليتألفهم على الاسلام، لضعف ايمانهم، أو لدفع شرهم أو لعلو منزلتهم في قومهم، وذلك وفاقاً للآية القرآنية "انما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم.." (سورة التوبة، الآية 60) . وقد استند عمر في الغاء ذلك إلى زوال العلة التي بني عليها النص، وهي نصرة الدعوة الاسلامية في بدء الاسلام، اذ ان هذه العلة كانت قد زالت بعد ان قويت شوكة الاسلام في ايامه. [40]

هـ- أول ثورة اجتماعية في الاسلام:

نقول عن الثورة التي حصلت في عهد الخليفة الثالث، عثمان بن عفان انها: أول ثورة اجتماعية في الاسلام.

نقول ذلك دون ان نكون قد نسينا حركة الارتداد التي أستوجبت "حروب الردة". ولكننا نرى فرقاً بين "الثورتين" هو الذي يحملنا على وصف الثورة ضد عثمان بأنها الأولى من نوعها في الاسلام. فان حركة الارتداد بالرغم من كونها نتاج عوامل اجتماعية، كان لها طابع "الثورة المضادة" للاسلام. في حين ان الثورة على عثمان متصالحة مع الاسلام، بل هي تتسلح بمفاهيم الاسلام ذاتها، وتتطلق من حرص الثائرين انفسهم على تطبيق

قواعد الاسلام وشرائعه تطبيقاً عادلاً وسليماً وفق روح التشريع الاسلامي كما كانوا يفهمونه ويؤمنون به. من هنا نرى انها أول ثورة في الاسلام من نوعها بالفعل.

مات عمر بن الخطاب، عام 644 للميلاد، بعد ان ترك طابعه الخاص على أنظمة "الدولة" الاسلامية التي يرجع اليه فضل كبير في وضع اسسها العملية.

ومن آثاره في هذا المجال ما احدثه من تعديلات في نظام الضرائب ومن اجتهادات في تطبيق ضريبيتي الجزية والخراج، واعفاؤه من اعفي من الضريبة الأولى ولا سيما اعفاء الذين يدخلون الاسلام من الاديان الاخرى. وفي عهده بدى بفرض ضرائب اخرى ورسوم على الصناعات الحرفية. [41]

ثم ان من آثاره المعروفة ايضاً ذلك التقليد الذي اتبعه في سياسة البلدان المفتوحة من التسامح الديني ومن الحرص على مراقبة سلوك الولاة الحاكمين في تلك البلدان من قبله واخذهم بالشدّة والحزم.

تلك كانت سيرة عمر الذي اشتهر في المؤلفات التاريخية الاسلامية وغير الاسلامية بلقب "عمر العادل".

ولكن، ما أن جاء عثمان بن عفان إلى سدة الخلافة بعده حتى ظهرت على سلوك الولاة الحاكمين في الامصار مظاهر جديدة تنبئ بأن سياسة عمر وسيرته تواجهان تغييراً وانحرافاً خطيرين.

فقد بدا الناس يحسون ان الاموال المتجمعة من ضرائب الجزية والخراج وغيرهما، لا تذهب إلى "بيت المال"، وانما تذهب إلى فئة الحكام الذين ولاهم الخليفة الثالث عثمان على الامصار، وهم في الاغلب من اسرته وعشيرته في بني أمية، فاذا بهذه الاموال تنكدس ثروات كبيرة في جماعة معينة من أهل "المدينة"، عاصمة الخلافة الراشدية، ثم يبدو تدريجاً ان قد نشأت في هذه العاصمة طبقة جديدة من ذوي الثراء الفاحش، ونشأت فيها مع نمو هذه الطبقة مرافق الترف والرفاهية المادية المتنوعة.

هذا التغير الجديد يقتضي ان نتحدث قليلاً عن عثمان نفسه: انه ينحدر من منشأ ارستقراطي في قريش، أو من الفئة العليا التي كانت لها السيادة المطلقة في مكة قبل

ظهور الاسلام. فهو من بني أمية أحد الفروع العشرة لقريش واطهرها غنى وسطوة في مكة ايام الجاهلية، فهم المسيطرون والمنظمون لشؤون التجارة المكية، ولا سيما آل أبي سفيان من بني أمية.

وعثمان نفسه الذي ينتمي إلى هذا الفرع الاموي في قريش كان في الجاهلية من كبار اغنياء الفرع الاموي.

وبالاضافة إلى منشئه "الطبيقي" هذا كان حين تولى أمر الخلافة بعد عمر شيخاً طاعناً في السن قد فقد السيطرة الكاملة على ارادته لو انه شاء ان تكون له ارادة في غير الاتجاه المنحرف الذي اتجه اليه الولاة الامويون الذين اختارهم لحكم الامصار من اقرب اقربائه.

ويبدو ان هذه الخصائص كان يعرف معظم الصحابة ما ستترك من آثار سلبية.[42] فلما ظهرت هذه الاثار بالفعل كانت النقمة على سياسة عثمان تشمل مختلف احزاب المسلمين في "المدينة" قبل ان تنفجر هذه النقمة في صفوف بسطاء المسلمين والكادحين في سائر الامصار.

ومن الطبيعي ان يكون حزب علي بن أبي طالب من أشد الناقمين حينذاك. لانهم يرون في مجيء عثمان إلى منصب الخلافة، وحرمان علي هذا المنصب ثالث مرة، مع رؤيتهم الفارق الكبير بين الرجلين من حيث المؤهلات الشخصية والاسلامية معا، ظلماً جديداً لا لعي نفسه وحسب، بل ظلماً جديداً كذلك للحق الالهي الذي يعتقدون انه يختص علياً بالخلافة منذ عهدا الأول.

#### ثورة البسطا:

لقد تهادى بنو امية الحاكمون في الامصار من قبل عثمان، بسياسة جمع الثروات لانفسهم، بل زادوا في ذلك فأخذوا يجمعون هذه الثروات الفاحشة من فرض ضرائب جديدة جائرة وباهظة على الناس، ومن اغتصاب سكان البلدان المفتوحة املاكهم وارضيتهم.

حتى انشأ هؤلاء الحكام طابعاً شبه اقطاعي للدولة، اذ اصبحوا من كبار الملاكين للمزارع والعقارات، فطبعوا الدولة كلها، في انظار سكان الامصار، بطابعهم شبه الاقطاعي الجديد.

فأخذ الاستياء بين الناس ينمو ويتسع ويمتد في صفوف البسطاء والكادحين بالأخص، وفي صفوف الاحزاب السياسية في "المدينة"، ولا سيما الذين ازبحوا منذ ابتداء عهد عثمان عن مراكزهم.

هكذا تجمعت في الاعماق وعلى السطح أسباب الانفجار الذي أحدث ما سمي في تاريخ الاسلام بـ"الفتنة الكبرى"، أو "فتنة عثمان".

أما حقيقة هذا الانفجار ومغزاه فيكمنان في انه انبثق من جماهير الناس البسطاء، من عرب وغير عرب، وكلهم من المسلمين الحريصين على ان يبقى الاسلام وان يسود بالروح نفسها التي دخلوا فيه من أجلها، باتجاه تحسين احوالهم المادية وتخفيف الفوارق التي كانت قائمة بينهم وبين الفئات العليا التي بدأت تنمو على حساب شقائهم.

لم يتهم أحد من مؤرخي الاسلام أولئك الوافدين عام 656 من مصر والعراق إلى مكة حجاجاً مؤمنين، بانهم خارجون على الاسلام، أو انهم كانوا يدبرون "ثورة مضادة" للدولة الاسلامية. [43]

بل يؤكد المؤرخون ان هؤلاء وفدوا إلى الحج يحملون مع ايمانهم بالاسلام استياءهم ممن يظلمونهم؟

لقد وفدوا يشكون إلى الخليفة، عثمان، سوء معاملة اقربائه الحاكمين بأمره، ثم يطلبون اليه ان يعتزل منصب الخلافة، لا كراهية للخليفة نفسه، بل لان اعتزاله الخلافة كان العلاج الوحيد للمشكلة التي يعانيتها أهل الامصار، مشكلة عجز الخليفة عن السيطرة على تصرفات اقربائه الذين يحكمون هذه الامصار باسمه.

ولكن عثمان رفض هذا الطلب، فلم يستطع ممثلو الامصار كبح جماح نعمتهم ونقمة البسطاء الاخرين من مواطنيهم الذين اوفدوهم بطلبهم ذلك، فحاصروا داره، وقاوم الحصار انصار عثمان ولم يكن لهذا الانفجار ان ينتهي الا بمصرع الخليفة نفسه،

وانتظار الثائرين ان يقوم على رأس الخلافة رجل يستطيع القضاء على الأسباب الاجتماعية لهذه الثورة الاجتماعية الأولى في الاسلام.

ولا بد هنا من القول بأن المنشأ الاجتماعي الذي خرج منه عثمان كان عاملاً أساسياً في رفضه اعتزال منصبه، كما كان عاملاً أساسياً في سيرته التي أوجدت أسباب الثورة، ومنها بالخصوص مظاهر البذخ المادي في حياته الخاصة حتى قيل انه منح ابنته من "بيت المال" عند زواجها 600 الف درهم كلها من اموال الجزية والخراج، أي من جهد الكادحين على الأكثر.

وبالرغم من ان جماعة من الاحزاب المناوئة لعلي بن أبي طالب، وفيهم عائشة بنت أبي بكر، وطلحة والزبير، كانوا من المحرضين على قتل الخليفة عثمان، لتفضيله بني أمية عليهم في المناصب الكبرى، نجد اولئك الجماعة أنفسهم الذين شاركوا في التحريض على قتل عثمان ينقلبون فجأة فور مقتله إلى مطالبين بدمه، داعين إلى الأخذ بثأره، متهمين علياً بن أبي طالب نفسه بالتحريض على قتله. وذلك خشية أن تتعرض زعاماتهم ومصالحهم إلى خطر أشد من الخطر الذي كانت تتعرض له في حكم عثمان وبني أمية. [44]

ينبغي أن نتذكر أن عهد الخلفاء الراشدين قد انتهى تاركاً في الحياة الاجتماعية والسياسية والفكرية ثلاث تكتلات رئيسية: شيعة "علي"، وحزب الامويين، والخوارج. [45] الصراع السياسي على الخلافة سرعان ما أضفي عليه ثوب من النزاع الديني في مفهوم الخلافة: ففريق جعله منصباً آلهياً يأتي النص به على شخص الخليفة بوحي من الله على لسان النبي، وهؤلاء هم انصار علي بن أبي طالب. [46]

[1] حسين مروة - النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية - الجزء الأول - دار الفارابي - بيروت - الطبعة

الأولى 1978 .

[2] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص331

[3] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص332

[4] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص333

[5] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص344

- [6] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص346-347
- [7] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص359
- [8] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص360
- [9] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص362
- [10] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص363
- [11] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص364
- [12] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص365
- [13] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص368
- [14] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص369
- [15] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص375
- [16] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص380
- [17] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص383
- [18] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص389
- [19] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص390
- [20] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص391
- [21] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص392
- [22] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص393
- [23] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص394
- [24] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص395
- [25] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص396
- [26] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص397
- [27] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص398
- [28] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص399
- [29] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص404
- [30] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص405-406
- [31] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص411
- [32] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص413
- [33] تبرز الصفة القبلية و"الطبقية" المزدوجة في ما كان يحدث من تسلّم شيخ القبيلة حصة قبيلته فيستأثر بها لنفسه ولاخص اقربائه حتى نشأت فئة غنية من رؤساء القبائل بحياسة الاموال والممتلكات الثمينة من غنائم الفتح، وذلك على حساب الفئات البسيطة التي لم تتحسن حالتها المعيشية من مكاسب الفتوحات، وفي عهد الخليفة الثالث عثمان بن عفان نشأت من اقربائه بني أمية اريستوقراطية اموية فاحشة الثراء.
- [34] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص415
- [35] 1- كان يعفى من الجزية بين أهل الذمة: النساء، الاطفال، المشلولون، المجانين، ورجال الدين.



2- كانت الجزية تدفع نقداً أو عينياً كالثياب مثلاً. وكان الحد الأعلى للجزية النقدية ديناراً واحداً أو 13 درهماً عن الشخص الواحد سنوياً. ثم صار هذا المقدار الحد الأدنى، فيؤخذ ديناران أو 24 درهماً، وأحياناً أربعة دنانير عن الغني.

3- تجب الزكاة على كل بالغ عاقل شرط ان يكون المال ملكاً تاماً لصاحبه متمكناً من التصرف به. اما نوع المال الواجب فيه الزكاة فهو: الذهب، الفضة، الإبل، البقر، الغنم- الماعز، الحنطة، الشعير، التمر، الزبيب. واما مقدار المال الذي يجب فيه الزكاة فيختلف باختلاف نوع المال: 1-الذهب: في كل 20 ديناراً من الذهب نصف دينار، وان نقص فلا زكاة. 2- الفضة: ليس في أقل من مئتي درهم زكاة، وليس في ما بعد المئتين حتى يتم اربعون، فيكون فيها احد. 3- الابل: ليس في ما دون الخمس زكاة، فاذا كانت خمساً ففيها شاة الخ.. 4- البقر: كل ثلاثين بقرة تزكى ببقرة حولية، وليس في أقل من ذلك زكاة، وفي أربعين بقرة مسنة بقرة (تفاصيل اخرى). 5- الغنم: كل اربعين شاة تزكى بشاة، وليس في الاقل زكاة (تفاصيل اخرى). (ولا تجب الزكاة في هذه الانواع من الماشية الا بشروط هي: بلوغ النصاب المذكور، عدم العمل، مرور عام من عمرها. 6- الغلات (الحنطة والشعير والتمر والزبيب): ما يبلغ 910 كلغم تقريباً، فما نقص عن ذلك فلا زكاة، شرط ان تكون اصولها مملوكة لصاحبها. اما مقدار الزكاة فاذا كان الزرع يسقى اصطناعياً فالزكاة نصف العشر، واذا كان يسقى طبيعياً (بنهر) أو عين أو مطر) او كان بعبلاً، فالزكاة العشر كاملاً (راجع الشيخ محمد جواد معنية: فقه الامام جعفر الصادق، ج2، ص59-101). (ص416-417)

[36] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 417

[37] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص419

[38] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص423

[39] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص428-429

[40] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص430

[41] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص435

[42] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص436

[43] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص437

[44] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص438

[45] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص442

[46] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص448

## تلخيص كتاب المفكر الماركسي الشهيد د. حسين مروة: النزعات

### المادية في الفلسفة العربية الإسلامية الحلقات من (4 - 11)

الثلاثاء 18 يناير 2022

القسم الثاني: بذور التفكير الفلسفي

الفصل الأول: الشيعة والخوارج

أ- الدولة الأموية (661 - 750):

النظام الاجتماعي في الدولة الأموية:

في عهد معاوية، أميراً ثم خليفة، كانت السمة البارزة لهذا النظام في المنطقة كلها امتداداً من العهود البيزنطية والساسانية، هي السمة الاقطاعية المتحصنة بطابعها العسكري. وقد رأينا في كلامنا السابق على عهد الخليفة الراشدي عثمان كيف تحول الحكام الأمويون الذين عينهم على الامصار إلى مالكين للأرض بسرعة، بل تجاوزوا حدود موقفهم، كحكام وفدوا إلى هذه الامصار لا بصفة كونهم فاتحين وحسب، بل حاملين إلى سكانها دعوة جديدة تغريهم بأنها دعوة تناهض ظلم الحكام السابقين. ورأينا كيف أدى تجاوزهم هذا الموقف إلى ثورة اجتماعية أدت إلى مصرع الخليفة نفسه. والواقع أن موقف هؤلاء الحكام العرب لم يكن موقفاً ذاتياً فردياً، بل - إضافة إلى الموقف الاجتماعي الطبقي - كان في المسألة واقع موضوعي كذلك. نقصد أن الشكل التاريخي الخاص للعلاقة الاقطاعية العسكرية الذي نشأ في بلاد الشام، كما نشأ في بلاد ما بين النهرين، قبل الفتح العربي - الإسلامي.

المصلحة الطبقية هذه فقد تكون من أن معاوية واسرته أصبح في حيازتهم أراض واسعة كانت قبل الفتح العربي - الإسلامي ملكاً لامبراطور بيزنطة وارشتراطيتها، وكان من المفترض - حسب نظام الأراضي في الإسلام - أن تكون ملكاً عاماً للدولة الإسلامية، ولكنها تحولت، تحت سلطة معاوية واقربائه وبطانته، إلى ملكية خاصة استخدم الخبراء السوريين في تنظيم زراعتها وريها، حتى أصبح هو واخص اقربائه وبطانته من أكبر الملاكين العقاريين وتألفت منهم الارشتراطية شبه الاقطاعية الجديدة بعد الفتح، من هنا

تكونت لدى العرب وقتئذ تقاليد فرضتها عليهم ظروف الفتح وظروف الصراع السياسي "الداخلي" هذه، ومن هذه التقاليد مثلاً: احتقارهم للأعمال الزراعية والحرفية التي أوجبت تلك الظروف كلها ان يختص بها العبيد والسكان الاصليون.

كل من ليس عربياً في ظلال الدولة الاموية، يطلق عليه وصف "مولى". وقد كان هذا النوع من التمييز احد العوامل التي قوضت دولة الامويين قبل ان تكمل من عمرها قرناً زمنياً. [2]

سجلات بعض الدواوين هذه كانت تستخدم اللغات المحلية أول الأمر، كاللغة الفارسية في ايران والعراق، واليونانية في سورية، والقبطية في مصر. وكذلك النقد المتداول بقي كما كان قبل الفتح العربي إلى عهد عبدالملك بن مروان والوليد بن عبدالملك . العرب في بداية الفتح، خلال عهد الخلفاء الراشدين، ولا سيما عهد عمر، يعيشون في عزلة عن السكان الاصليين يلتزمون المدن - المعسكرات التي أنشأوها للجيش في بادئ الأمر، ورأيانهم -لذلك- غير مشاركين في عملية الانتاج، وكان عمر متشدداً في منعهم من تملك الأراضي في البلدان المفتوحة. ولكن، كل ذلك تغير في العهد الاموي، اذ ابيح للجاليات العربية الوافدة مع جيوش الفتح ان تملك ما تشاء من الأراضي في هذه البلدان. وطبعاً لم يكن يستطيع التملك من هذه الجاليات سوى القادرين على التملك والاستثمار من ذوي الثراء أولاً، ومن ذوي الانتماء العائلي أو الحزبي إلى الحكم الأموي ثانياً.

وفي المصادر التاريخية العربية الكبرى، كمؤلفات الطبري والبلاذري واليعقوبي، ما يفيد ان الملكيات العقارية التي دخلت في حوزة العائلات الاموية وانصارها أصبحت من السعة ووفرة المحصول بحيث تركزت الثروات الكبرى في ايدي طبقة عربية جديدة ومحدودة .

وفي هذه المصادر التاريخية نفسها نرى طرق استثمار هذه الملكيات الكبيرة أصبحت من القسوة في أواخر العهد الاموي على شغيلة الأرض من أهل البلاد ومن الأسرى

العبيد بحيث كونت عائناً دون تطور القوى المنتجة لما انتهت اليه حالة هؤلاء الشغيلة من سوء العيش وفتك الأمراض الوبائية.

وهذا مما زاد في ضعف الدولة الاموية اخيراً، امام الانتفاضات العديدة، أولاً، من فئات السكان الناقمين لأسباب اجتماعية صرفاً، وثانياً، من الخصوم السياسيين والحزبيين لبني أمية، وثالثاً، من العناصر غير العربية التي كانت تحتفظ بالحد العميق على الامويين لاعتمادهم سياسة التمييز بين العرب و"الموالي". [3]

ويعتقد الشيعة أن معاوية تخلص من الشرط فعلاً بقتله الحسن مسموماً عام 49 هـ - 669م.

هذه الانتفاضة الأولى بوجه أول خليفة أموي بالوراثة، قد تبدو بحد ذاتها، وبهذا السرد البسيط لها، حادثة عادية.

ولكن هذا التبسيط للمسألة بعيد جداً عن الواقع التاريخي. ذلك لأن هذا الواقع نفسه يثبت، بما لا يدع مجالاً للشك، ان هذه الانتفاضة لا تحدد تاريخياً بتلك المعركة السريعة وبناتجها المباشرة، أي بذلك الانتصار الساحق الذي احزره جيش الامويين في معركة كربلاء (العراق) على تلك الجماعة القليلة (300 مقاتل) من انصار الحسين بن علي، في ساعات قليلة. انما الذي يحدد هذه الانتفاضة الشيعية هو امتدادها الزمني بعد معركة اليوم العاشر من شهر محرم سنة 61هـ ومصرع قائدها الامام الشيعي الثالث، وتحددها أيضاً ابعادها السياسية والفكرية الممتدة عمقاً واتساعاً على مدى المرحلة التي نتحدث عنها. [4]

اخذت الانتفاضة الشيعية هذه طريقها إلى الامتداد في الزمن، فظهرت حيناً بصورة انتفاضات وثورات دموية بدأت بثورة المختار بن ابي عبيد الثقفي بعد ثورة التوابين التي كانت تعبيراً مباشراً وعنفياً عن ندم أهل الكوفة لتخلفهم عن نصرته الحسين في حربه لجيش يزيد، كما كانت تعبيراً غير مباشر عن أثر تلك العوامل التي أوردناها، في نفوس المسلمين ثم ظهرت الانتفاضة الشيعية هذه حيناً آخر في صورة حركات فكرية تتلون

بالوان دينية صرفاً، ثم بالوان من التفكير الكلامي - الفلسفي. [5]

ثم حدث الانفجار في "المدينة". فقد أظهر أهلها تمرداً وامتتاعاً عن مبايعة يزيد بالخلافة، فوجه هذا جيشه الشامي المؤلف من أولئك الحلفاء، ففضى على التمرد. ثم تابع جيش يزيد مسيرته إلى مكة فحاصرها وارتكب اثناء حصارها حماقة عجيبة اثارت مشاعر المسلمين في كل مكان، وظلت تثيرها على مدى الزمن، إذ أخذ يقصف الكعبة نفسها مع سائر بيوت السكان، واشعل فيها الحرائق.

لم يعيش يزيد بعد ارتكابه هذه الحماقة. فقد مات في العام نفسه (عام 683م) وخلفه ابنه معاوية الثاني الذي لم يبق في خلافة ابيه سوى اشهر معدودة لم يمارس فيها الحكم، لاختلال كان مصاباً به، ثم مات بالطاعون وهو في العشرين من عمره. وبموته انتقل عرش الخلافة الاموية إلى الفرع الاموي الاخر، فرع بني مروان بن الحكم الذي كان أول خليفة بعد السفينيين الثلاثة: معاوية الأول، ويزيد، ومعاوية الثاني. [6]

نهض عبدالله بن الزبير ليعيد الخلافة إلى منبتها الأول في الحجاز، مستغلاً ذلك الصراع القبلي القديم الذي استغله معاوية من قبل. نعني به صراع القبائل القيسية وقبائل الكلبيين. وفي الوقت نفسه وجد القيسيون في دعوة ابن الزبير فرصة لهم أيضاً تمكنهم من الغلبة على الكلبيين وانتزاع مواقع القوة من ايديهم، وهي المواقع التي اكتسبوها من حلفهم مع معاوية زمناً طويلاً. وها قد زال معاوية ويكاد عرش دولته أن يزول. فليبادروا اذن لنصرة عبدالله بن الزبير والاعتراف به خليفة قبل ان يظهر اموي جديد في بلاد الشام يفوت هذه الفرصة عليهم.

هكذا برز الصراع القيسي - الكلي من جديد، فكانت معركة مرج راهط قرب دمشق بين الفريقين، ولكن الغلبة الكاسحة انت في المعركة الهائلة للكلبيين، وظهر الاموي الجديد الذي كان القيسيون يخشون ظهوره، فاذا هو مروان بن الحكم، فاعترف به الكلبيون خليفة جديداً على عرش الامويين في دمشق الذي كان لهم فضل انقاذه من الزوال.

غير أن عبدالله بن الزبير لم ينهزم بانهزام القيسيين في مرج راهط، لان قبائل عربية اخرى في العراق وايران كانت تؤيده ضد الامويين، في حين ان العلويون غير قادرين

حينذاك على مقاومة بني امية بعد مذبحه كربلاء، ولم يقم زعيم علوي يتولى قيادة الثورة على الحكم الاموي. كان اذن، لابن الزبير ما يسنده في البقاء على دعوته الخلافة لنفسه في مكة حيث تسلم بالفعل مركز السلطة. [7]

مروان لم يعيش طويلاً في الحكم، فقد خنقته زوجه غيرة من احدى جواريه المفضلة، فخلفه على العرش الاموي ولده عبدالملك بن مروان.

عبدالله بن الزبير كان يحكم بالتسلط والبطش من جهة، ويعلن الحاده واستخفافه بالدين وهو جالس في الكعبة، من جهة ثانية.

#### انتفاضة العبيد:

هذه المرة يواجه العرش الاموي في شخص عبدالملك نفسه انتفاضة طبقية من نوع جديد. أي من احدى فئات الناس البسطاء المظلومين المضطهدين، وهي فئة العبيد، فقد ثار العبيد هؤلاء في دمشق، فقصدوا إلى السجون واخرجوا كل من فيها من السجناء، ثم ذهب العبيد والسجناء المحررون إلى حيث اعتصموا خارج دمشق في الجبل المطل عليها. لكن هذه الثورة، كشأن ثورات العبيد كلها في العصور السابقة، لم يكن لها ان تظفر بشيء من النجاح، لان الثائرين لا يملكون السلاح حتى للدفاع عن انفسهم، ولانهم لا يملكون كذلك المساندة من القوى الاجتماعية الاخرى المضطهدة ايضاً من فقراء الفلاحين والحرفيين وغيرهم من المستثمرين.

وكان لا يزال للرق مكان من النظام الاجتماعي يعترف به الاسلام نفسه، بل الاسلام يحظر على العبيد ان يخرجوا عن ملكية "اسيادهم" دون موافقة هؤلاء "الاسياد"، وان كان الاسلام جاء بتشريعات تفرض على مالك العبيد في بعض الحالات تحرير بعضهم تكفيراً عن بعض الخطايا.

لقد اخفقت ثورة العبيد هذه في دمشق اذن، وقصى عليها جيش عبد الملك. لكن قائد هذا الجيش نهى جنوده عن قتل العبيد الثائرين احتراماً لملكية "اسيادهم"! [8]

الفتوحات تركت آثاراً سلبية في السياسة الاقتصادية ووالادارية والاجتماعية، لانها - أولاً- ادت إلى اضعاف مركزية الدولة، اذ اقتضت سياسة التوسع بالفتوح ان يصبح حاكم كل ولاية وكأنه صاحب سلطة مستقلة أو دولة ضمن الدولة حتى لم يكن يدفع سلطة الخلافة المركزية سوى جزء من واردات الضرائب ويستبقى لديه سائر اجزائها، ولم يكن ما يقدمه لهذه السلطة من غنائم الفتح في المعارك سوى الخمس ويستولى هو على أربعة اخماسها يتصرف بها كما يشاء .

-ثانياً- فقد أدى هذا التوسع بالفتوحات إلى المزيد من الانفاق على الجيوش وحماية الأراضي المفتوحة وتنظيم الشؤون العامة. ومن طبيعة الدولة التي يحكمها ممثلو الطبقة الغنية المستثمرة للأكثرية أن تلقي بمعظم تكاليفها على اكتاف هذه الأكثرية نفسها. [9]

ب- الشيعية موقف و"نظرية"

1- الموقف:

لا يمكن الفصل بين الموقف والنظرية، فالموقف في أي أمر أو رأي أو اتجاه ليس شيئاً يستحق الاهتمام ان لم يكن له سند من فكر نظري أو قاعدة مبدئية ينطلق منها. لكن طبيعة البحث والايضاح تقتضي منا، هنا، هذا الفصل الشكلي بين الأمرين: التشيع، من حيث هو موقف في الاسلام، نشأ مع نشوء مسألة الخلافة فور موت صاحب الدعوة الاسلامية، ثم جعل هذا الموقف يتبلور ويتفاعل مع احداث الحياة العربية - الاسلامية، حتى نشأت وتفرعت عنه مواقف سياسية، وفكرية: كلامية وفلسفية، تألفت منها مذاهب و فرق شيعية متعددة، بعضها تضاعف مع الزمن، وبعضها تحول إلى موقف آخر يختلف عن منطلقه الاساس، وبعضها نما وتصلب واتسعت قاعدته ولا يزال محتفظاً بوجوده وأرضه ومنطلقه.

ومهما اختلفت فرق الشيعة، في التاريخ، من حيث المبدأ والاجتهاد، ومن حيث المحافظة على الارتباط بالأصول الاسلامية أو الانقطاع عن هذه الأصول، فإن هناك أمراً مشتركاً بينها في الاغلب، هو الموقف من "شخص" علي بن أبي طالب. [10]

وهذا الموقف كثيراً ما كان يتخذ - عن قصد ام غير قصد، من قريب ام من بعيد - تعبيراً غير مباشر عن موقف سياسي أو طبقي تجاه هؤلاء الحكام أو أولئك من حكام دولة الخلافة الاسلامية، أموية ام عباسية، ام غيرها.

قد انطبع الموقف السياسي او الطبقي - غالباً - بطابع المعارضة. وكثيراً ما كانت المعارضة هذه تصطبغ بالدم والعنف: اما في معارك وانتفاضات دموية، واما في شكل اضطهادات سياسية تصل بالشدة والبطش احياناً إلى ان تكون مجازر بشرية رهيبة. الانتفاضات الشعبية الأولى على الامويين، وقد تواصلت أحداث المعارضة السياسية الشيعية للحكم القائم في معظم العهود العباسية، كما تواصلت الاضطهادات السياسية للشيعية في مختلف مراحل التاريخ السياسي العربي - الاسلامي حتى نهاية عهد الخلافة العثمانية التركي في مطلع القرن العشرين.

ولم يكن يتغير الموقف الشيعي المعارض إلى الموقف المؤيد الا في الفترات التاريخية التي يظهر فيها حكام شيعيون هنا وهناك، كالدولة البويهية في ايران، وامارة سيف الدولة الحمداني في حلب اثناء القرن الرابع الهجري (=العاشر)، وكالدولة الفاطمية في المغرب و مصر في القرن الرابع نفسه، وفي الفترات التي اتفق أن حصلت فيها مهادنة الشيعة لبعض الخلفاء (المأمون العباسي).

وهنا نلاحظ ظاهرة شيعية جديدة بالاهتمام، هي أن الموقف السياسي المعارض كثيراً ما كان يتخذ طابعاً، أو بعداً اجتماعياً. بمعنى أن المعارضة لا تكون لشكل الحكم وأشخاص الحاكمين بقدر كونها معارضة، من حيث الجوهر، لاساليب الحكم المتبعة تجاه الطبقات والفئات الاجتماعية المستضعفة.

## 2- النظرية:

من العسير تحديد النظرية الشيعية تحديداً مطلقاً وشاملاً. لان الشيعة افتقرت منذ موت الامام الرابع علي بن الحسين الملقب بزين العابدين، وهو الذي نجا من مجزة كربلاء التي استشهد فيها ابوه الحسين بن علي .



افترقت الشيعة منذ ذاك فرقاً بدأت بثلاث: الامامية (اتباع الامام محمد الباقر بن زين العابدين)، والزيدية "اتباع زيد بن علي زين العابدين"، والكيسانية (اتباع محمد بن الحنفية وهو ابن علي بن ابي طالب مباشرة، ونسب إلى امه: الحنفية).

ثم اخذت الفرق الشيعية، منذ ظهور الطلائع الأولى للتفكير الكلامي - الفلسفي، تنتشعب وتتعدد. وذلك تبعاً لما كان يدخل على النظرية الشيعية من أفكار جديدة تتحرك وتتموج في ذلك المجرى الفكري الذي بدأ يتكون أولاً من البحث في مشكلة القدر ومسؤولية الفعل الانساني وعلاقته بالفعل الالهي. [11]

ولكن، مهما يكن عسيراً تحديد النظرية الشيعية بصورة مطلقة وشاملة، بسبب مما تقدم، فانه ليس عسيراً ان نحدد الاصول الأولى لهذه النظرية أو القاعدة التي انطلقت منها وقامت عليها الابنية المتعددة لمختلف النظريات الشيعية: المذهبية، والفكرية.

فان الشيعة، على اختلاف فرقهم ومذاهبهم، ينطلقون نظرياً من القول بأن علياً بن ابي طالب هو الشخص الأول في المسلمين الذي له حق السلطة، بعد النبي، وان هذه السلطة حق الهي وليست حقاً للناس في اختيار من يصلح لقيادتها، لان الله حده يعرف اين تكون مصلحة البشر، وكيف يكون خير دنياهم وآخرتهم. لذلك كله اعتبر الشيعة ان الامامة ركن من الاركان الاساس للاسلام، أي من أصول العقيدة الاسلامية.

ذلك هو الأصل وتلك هي القاعدة الراسخة للنظرية الشيعية، مهما كان الرأي بعد ذلك في شكل هذه السلطة وطابعها، الروحي والزمني.

وبعد هذا يختلف الشيعة كثيراً: فهناك الشيعة المعتدلون، وهناك الشيعة المتطرفون في فهم السلطة التي يصفونها على شخص علي بن ابي طالب، وهؤلاء هم المعروفون في التاريخ الاسلامي بـ"الغلاة" لانهم يغالون في نظريتهم إلى حد اضعاف صفات الالوهة على شخص علي.

ويتفق المسلمون، الشيعة المتدلون والسنة، على خروج هؤلاء الغلاة على أصول العقيدة الاسلامية اطلاقاً، وان كان المؤرخون يطلقون اسم الشيعة على كل فرقة تتصل نظريتها، اساساً، بشخص علي.

في حين ان الامامية والاثني عشرية والزيدية من فرق الشيعة تتصل عن نسبة التشيع إلى تلك الفرق المتطرفة، وهم يسندون رأيهم في انكار التطرف والمغالاة إلى عقيدتهم الاسلامية القائمة على وحدانية الله وانه ليس بحسم وليس كمثل شئ في الكائنات، وعلى نبوة محمد، وعلى القول بالقيامة والبعث في عالم الآخرة، هذا أولاً. ثم هم يستندون ثانياً إلى قول للامام علي في احدى خطبه: "سيهلك في صنفان: محب مفرط يذهب به الحب إلى غير الحق، ومبغض مفرط يذهب به البغض إلى غير الحق. وخير الناس حالاً النمط الأوسط فالزموه. [12]

وبالمعنى نفسه قال الامام الشيعي الرابع، علي بن الحسين زين العابدين: "يا ايها الناس، أحبونا حب الاسلام، فما برح حبكم حتى صار علينا عاراً".

### 3- نظرية الشيعة المعتدلين:

اما النظرية الكاملة للفرق المعتدلة من الشيعة، فتقوم -أولاً- على الاصول الأولى لعقيدة الاسلام، وتقوم -ثانياً- على القول بأن الحق بالخلافة بعد النبي مباشرة لعلي بن أبي طالب ثم لاولاده بالتتابع، وهو حق الهي يختار له الله من يشاء من اعلم الناس وافضلهم خلقاً وديناً.

اما القول بأن علياً نفسه هو الذي اختاره الله، فيستدلون عليه بنوعين من الدليل، يسمون الأول الدليل العقلي، ويسمون الثاني الدليل النقلي أو النص.

اما الدليل (العقلي) فهو:

أولاً: ان الامام يجب أن يكون معصوماً من الخطأ كالنبي، ليكون اهلاً لحمل امانة العقيدة والشريعة بعد النبي، ثم تقول الشيعة أنه لم يكن عند موت النبي معصوماً غير "علي" بالاجماع.

ثانياً: ان شرط الامام كونه لم تصدر عنه معصية، وبما ان علياً لم يعبد الاصنام قبل الاسلام قط، فقد تعين ان يكون هو الامام.

ثالثاً: انه يجب في الامام ان يكون افضل علما من غيره في زمانه، وقد كان "علي" كذلك، فوجب اذن ان يكون الامام دون غيره.

غير أن هذه الأمور الثلاثة التي جعلها الشيعة دليلهم العقلي يدفعها أهل السنة بأنه ليس هناك من برهان على اشتراط العصمة في الامام، ولا على اشتراط عدم الاتيان بالمعصية من قبل، ولا على اشتراط ان يكون اعلم أهل زمانه، بل يكفي ان يكون ذا مؤهلات كافية للقيام بمهام الخلافة، وان أهل الحل والعقد هم الذين يختارونه. [13] واما الدليل الاخر للشيعة على امامة "علي"، وهو النص، فقد جاء عندهم متعدد الوجوه. فهناك الحديث المعروف بـ"حديث الغدير"، أو "حديث الموالاة" وهو الذي نطق به النبي حين وقف، اثناء عودته من مكة إلى "المدينة" بعد ان حج حجته الاخيرة، في مكان من الطريق يدعي "غدير خم" وكان معه جمع من الصحابة، فقام فيهم خطيباً، وقال في جملة ما قال: "أست أولى منكم بأنفسكم؟" فاجابوا: اللهم، نعم. حينئذ اخذ بيد علي، ثم قال: "اللهم! من كنت مولاه فعلي مولاه. اللهم وال من والاه، وعاد من عاداه، وانصر من نصره، واخذل من خذله".

فقام الصحابة يهتفون علياً، وبينهم عمر بن الخطاب، وقال له عمر نفسه: "بخ بخ لك يا علي، فقد أصبحت مولاي ومولى كل مؤمن ومؤمنة". وبالرغم من أن أهل السنة لا ينكرون هذا الحديث، يختلف تفسيره عندهم عما يفسره به الشيعة. والاختلاف يقع على لفظ "المولى" الوارد فيه، وهذا اللفظ هو المستند في حجة الشيعة.

فهم يفسرونه بمعنى "الولاية" أي الحكم والسلطان، أو الامامة. في حين يفسر أهل السنة معنى "الولاء" بمعنى الحب والمودة. وبهذا المعنى يصبح الحديث فاقد الدلالة على نصب "علي" اماماً و "ولياً" للمسلمين بعد النبي.

#### 4- النظريات العلوية المتطرفة:

يضع الشهرستاني تعريفاً اولياً للنظريات الدينية - الفلسفية التي دخلت عقيدة الشيعة في علي بن أبي طالب، فخرجت بفريق منهم عن هذه العقيدة التي حددنا أصولها الأولية

فيما تقدم، وتحولت العقيدة عن حدودها تلك إلى الغلو (التطرف) من حيث نظرتها إلى شخص "علي" والأئمة من أولاده. يقول الشهرستاني:  
"الغالية هم الذين غلوا في حق أئمتهم حتى اخرجوهم من حدود الخلقية (البشرية) وحكموا فيهم بأحكام الالهية.

فربما شبهوا واحداً منهم بالاله، وربما شبهوا الاله بالخلق (البشر)، وهم على طرفي الغلو والتقصير. وانما تشبيهااتهم من مذاهب الحلوية، ومذاهب التناسخية (انتقال الارواح من كائن إلى كائن آخر)، ومذاهب اليهود والنصارى، اذ اليهود شبهت الخالق بالخلق، والنصارى شبهت الخلق بالخالق، فسرت هذه المشبهات في أذهان الشيعة الغلاة حتى حكمت بأحكام الالهية في حق بعض الائمة. وكان التشبيه بالأصل والوضع في الشيعة، وانما عادت إلى أهل السنة بعد ذلك". [14]

النظرية المتطرفة لبعض فرق الشيعة اذا كانت قد بدأت في الكوفة فانها سرعان ما انتشرت في "المدينة"، ثم في كثير من مناطق الجزيرة، وفي اليمن خصوصاً. اضافة إلى ان الافكار الفلسفية الهندية والفارسية كانت لها ظلال في الجزيرة حتى ايام الجاهلية.

##### 5- نظرية الكيسانية:

يطلق اسم "الكيسانية" على أول فرقة مغالية (متطرفة) من فرق غلاة الشيعة. وهذا الاسم يعني نسبة "الكيسانية" إلى مولى لعلي بن ابي طالب اسمه "كيسان"، كان تلميذاً بعد علي لولده محمد بن الحنفية.

وأصحاب كيسان هم من الموالي أيضاً، وهم الذين قالوا بأمامة محمد بن الحنفية منتقلة اليه من ابن اخيه علي بن الحسين زين العابدين.

اما النظرية التي انتهت اليها هذه الطائفة بعد قليل من الزمن، فقد ابتعدت كثيراً عن أصول التشيع الأولى، اذ بالغت في اضافة الصفات الخارجة عن حدود طبيعة البشر على شخص محمد بن الحنفية، فنسبت اليه العلم الغيبي بما كان وما سيكون، وقالت

بأن الدين هو طاعة رجل يحيط بالعلوم كلها ويعرف اسرار التأويل والاسرار الباطنية الخفية. ثم قالت بخلود بن الحنفية ورجعته إلى عالم الأرض بعد مماته. [15]

والأمر الذي يلفت النظر هنا انهم قالوا بذلك بعد ان كان امامهم ابن الحنفية قد هادن عبدالملك بن مروان الخليفة الاموي، وكاتبه، ثم بايعه بالخلافة. وان من قبل قد بايع يزيد بن معاوية، ولكن، بالرغم من انهم غضبوا لمهادنته الامويين الذين قاتلوهم تحت راية المختار الثقفي، (وكان المختار هذا قد جعل مكانتهم الاجتماعية في مستوى العرب دون تمييز) وبالرغم من انهم وجدوا في تلك الماهدنة تخلياً من امام ابن الحنفية عن قضيتهم وقضيته هو واهل بيته- بالرغم من كل ذلك، لم يتخلوا هم عن عقيدتهم فيه، بل ازدادوا غلوا. فاعتقدوا انه اذنب بذلك، فعاقبه الله بان غيبه في غار مظلم من جبل رضوى، وقبل غيبته جعل امر الامامة إلى ابنه أبي هاشم، فاصبح هذا عندهم الامام الصامت بعد غيبة الامام الناطق (ابن الحنفية)، ثم لم يوص ابو هاشم لاحد بعده بالامامة، لان الله سيعيد الامامة إلى محمد بن الحنفية عند رجعته حين تنتهي مدة عقوبته. فيملك الأرض جميعاً.

ماذا يمكن ان نستنتج من قصة هؤلاء الموالى ومن عقيدتهم هذه؟.

ان عناصر القصة كلها وما ارتبط بها من عقيدة الرجعة يمكن أن تسمح لنا باستنتاج مسألة مهمة، هي ان موالى الكوفة اصحاب كيسان واصحاب ابي عمرة، حين انخرطهم في ثورة المختار الذي الغي فكرة انحطاط منزلتهم الاجتماعية عن منزلة العرب، واقر فكرة المساواة بينهم وبين العرب، كانوا يقاتلون في ظاهر الامر دفاعاً عن حق ابناء علي بالامامة.

ولكن هذا الامر الظاهر كان -في الواقع- تعبيراً عن وعي اجتماعي خفي يدعوهم - من حيث لا يدركون ادراكاً مباشراً- إلى الدفاع عن قضيتهم هم، بوصف كونهم فئة مضطهدة محتقرة يحتملون انواع الاضطهاد والاحتقار في دولة بني أمية، وفي ظل العصبية العربية التي استغلها تجار الكوفة واغنياؤها المنحدرون من اسلافهم الاقربين تجار مكة واغنياؤها قبل الاسلام. [16]

لقد وجد هؤلاء الموالي في ابناء علي وانصارهم، وفي طبيعة المعارضة للحكم الاموي التي يحمل رايتها حزب العلويين - وجدوا في ذل خشبة الانقاذ لهم مما يعانون من اضطهاد واحتقار .

وقد عزز المختار هذا الأمل في وعيهم الاجتماعي الخفي الذي ظهر في شكله الغيبي، حين تبعوا دعوة صاحبهم "كيسان"، ثم صاحبهم "ابي عمرة" إلى امامة ابن الحنفية.

غير أن صدمة من اليأس اصابتهم، بعد ذلك، في قضيتهم الكامنة وراء ايمانهم بالدعوة "الكيسانية"، ووراء اندفاعهم إلى القتال في سبيل هذه الدعوة.

فقد رأوا أولاً قيادتهم العسكرية تتهاجر بمصرع المختار نفسه، ثم مصرع ابي عمرة. وراوا ثانياً قيادتهم الروحية تتخلى عن القضية بمهادنة امامهم ابن الحنفية لصاحب الحكم الاموي عبد الملك بن مروان.

وبذلك كله رأوا الامل القائم في كهف من كهوف وعيهم الاجتماعي الغامض يهتز ويتضعع ويكاد ينسحق تحت وطأة هاتين الصدمتين.

وهنا رفض وعيهم الاجتماعي الانسحاق، فلجأ إلى نفق روحي غيبي ينسرب فيه هرباً من مطاردة الشعور باليأس القاتل.

وكان الاعتقاد بالرجعة، رجعة ابن الحنفية - متطهراً من خطيئة المهادنة للأمويين الظالمين - هو ذلك النفق الروحي الغيبي الذي لجأ اليه موالي الكوفة الكيسانية.

اليسوا يجدون في نفقهم هذا عزاء عما يلقون من الاضطهاد الاموي واحتقار عرب الكوفة من تجار وملاكين وحاكمين مسيطرين على اقواتهم وابدانهم وانسانيتهم؟. اليس من اطيب العزاء لهم ان يكونوا موعودين بأن سوف "يبعث الله الامام العالم، محمدا المكني بأبي القاسم، على رغام الراغم والدهر المتفاقم، فيملك الأرض جميعاً، ويقطعها من حماية قطعاً؟". [17]

ذلك مجمل الصورة عن الكيسانية من حيث هي أول فرقة شيعية ظهرت بالغلو والتطرف.

## 6- مسألة المعرفة عند الشيعة:

طبيعة مسألة المعرفة عند مختلف فرقاء الشيعة. فقد يكون واضحاً من قول الشيعة الامامية، والاثني عشرية خصوصاً، بكون الامامة حقاً اليها، وكون سلطتها سلطة آلهية وليست سلطة الأمة، ثم من قولهم بعصمة الامام واشتراطهم ان يكون الامام أعلم أهل زمانه اطلاقاً .

قد يكون واضحاً من كل ذلك ان المعرفة، معرفة الله وأسرار الكون والخليقة والروح، ومعرفة الشريعة التي هي قانون الله للناس، مرجعها النبي في حياته، ثم مرجعها الامام بعد النبي، فكل امام في زمانه هو المرجع لادراك هذه المعرفة، ولا مرجع غيره لانه المخبر عن النبي، والنبي مخبر عن الوحي الالهي. واذا كان للعقل من حق في هذا المجال فهو حق مقيد بحدود الكشف عما يؤيد المعارف الالهية او يبرهن عليها، وليس له ان يعارضها، لانه عاجز ان يبلغ مبلغها من ادراك الحقائق الكونية واسرار الوجود فضلاً عن اسرار ميتافيزيقا الكون والوجود. [18]

وهنا نرى، ان المعرفة مرتبطة بالايمان الديني، تابعة له، وخاضعة لمعطياته لا تستطيع ان تتصرف الا في حدوده.

واذا كان الشيعة المعتدلون قالوا بالاجتهاد بالرأي في مجال التشريع الاسلامي، ولم يغلقوا باب الاجتهاد قط في تاريخهم كله، ولا يزالون يعملون به، بالرغم من ان المذاهب الفقهية الاربعة الرئيسية لأهل السنة قد اغلقت باب الاجتهاد هذا منذ نحو القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي) - نقول: اذا كان الشيعة المعتدلون قد عملوا، طوال تاريخهم حتى اليوم، بالاجتهاد في مسائل التشريع الاسلامي، فان هذا لا يغير شيئاً من طبيعة نظريتهم الالهية في المعرفة.

طبيعة مسألة المعرفة، التي حصرت المعرفة الايمانية والشرعية بالمصدر الالهي، قد ضيقت نطاق نشاط العقل حتى في الامور التشريعية، وجعلت عملية الاجتهاد في هذه الامور عملية محدودة جداً، وانشأت في عقول الفقهاء طبيعة الحذر الشديد من استخدام العقل في تطوير الشريعة وتجديدها مع تطور الحياة وتجديدها. [19]

وقد حاول المعتزلة محاولة جريئة حين فسحوا العقل ان يكون أكثر حرية في هذا المجال، فقالوا مثلاً بمبدأ الاستصحاب العقلي، بمعنى انه يجوز للعقل أن يحكم في بعض الاشياء مستقلاً، وان يبقى حكمه قائماً في اجزاء لا حقة من الزمن استصحاباً للاجزاء الزمنية السابقة (أي استمراراً) إلى أن يأتي الدليل السمعي (أي النص المنقول بالسمع عن المصدر الالهي).

علم اصول الفقه يتميز بمنهجية عقلانية عالية، ولكنه يبقى في حدود منطقة الاصولي المرتبط بمفاهيم التشريع الاسلامي بما لهذه المفاهيم من علاقة بالمصدر الالهي للمعرفة. [20]

### ج- الخوارج: لا إيمان دون عمل

نشاتهم، واسمهم:

ترتبط نشأة الخوارج بمسألة الخلاف الذي نشب بين علي بن أبي طالب ومعاوية بعد مقتل الخليفة الراشدي عثمان، والذي تحول إلى نزاع مسلح في معركة صفين، اذ انتهت هذه الحرب بخدعة التحكيم المعروفة، وانحسرت عن خلع أحد الحكمين (أبي موسى الاشعري) صاحبه علياً بن أبي طالب وقرار الحكم الثاني (عمرو بن العاص) صاحبه معاوية على تولي الخلافة.

"وكان من أمر الحكمين: ان الخوارج حملوه - أي علياً - على التحكيم أولاً، وكان يريد ان يبعث عبد الله بن عباس.. فما رضي الخوارج بذلك، وقالوا هو منك، وحملوه على بعث أبي موسى الاشعري على أن يحكم بكتاب الله.. فجرى الأمر على خلاف ما رضي به. فلما لم يرض (علي) بذلك خرجت الخوارج عليه، وقالوا: لم حكمت الرجال. لا حكم الا الله". [21]

كان أول شعار أعلنه الخوارج بعد حادث "التحكيم"، هو قولهم: "الحكم لله لا للرجال". وهذا كان أول عنصر يبرز أساساً للعناصر الاخرى التي ستتكون منها نظريتهم، "الحق



حق الله"، فليس لأحد اذن أن يتصرف به، أو يجعل أحداً من الرجال حكماً يحكم به على هواه. هذا هو أساس نظرية الخوارج.

على ماذا استند الخوارج اذ قالوا بكفر علي ومعاوية، وبوجوب قتالهما؟ هنا يبرز العنصر الثاني من عناصر نظريتهم، وهو أيضاً يقع في الاساس من هذه النظرية، هو مفهومهم للايمان. فقد تفردوا في تفسيرهم الايمان، دون سائر المسلمين، فقد كان الايمان، منذ عهد النبي حتى ذلك الوقت، يعني أولاً الاعتقاد الداخلي، ثم الاقرار به نطقاً باللسان.

لكن الخوارج زادوا في هذا المفهوم عنصراً آخر، هو العمل الخارجي العضوي، فليس يكفي ان يضمر المرء اعتقاده ليكون مؤمناً، بل لابد ان يتطابق الاعتقاد والعمل. ومهما يكن الاعتقاد صادقاً وراسخاً، فصاحبه ليس مؤمناً حتى يكتمل له عنصر العمل المطابق لهذا الاعتقاد.

فكل انسان هو عندهم: إما مؤمن، وإما كافر، وليس هناك حالة ثالثة. بهذا يصل منطق الخوارج إلى نهايته الحتمية: من لم يعمل وفق اعتقاده، فهو كمن يخالف اعتقاده، وكمن لا اعتقاد صحيحاً له: كافر.

انسياقاً مع هذا المنطق حكم الخوارج على انفسهم بوجوب الجهاد، أي العمل وفق اعتقادهم، والا فليسوا بمؤمنين، أي هم كافرون .. وهكذا انساقوا مع هذا المنطق أيضاً في قتالهم كل من يعتقدون فيه الخروج على مفهوم الايمان هذا . [22]

وينطبق ذلك أيضاً على سائر خلفاء بني أمية وكل من يعمل تحت امرتهم من الحكام والولاة والموظفين والدعاة لهم لمخالفتهم جميعاً، مخالفة عملية، مضمون عهد النبي إلى علي بالخلافة، الذي هو "حق الله، لا حق الرجال". ثم طبقوه على الخلفاء العباسيين. من هنا، كان تاريخ الخوارج دمويّاً يأخذ بالعنف، ولا يقبل المهادنة ولا المصالحة مع أي من مخالفيهم نظرياً أو عملياً.

"التلازم بين النظرية والتطبيق": ذلك هو قوام مذهب الخوارج، وربما كان لهذه النظرة وجهها الايجابي مبدئياً. ولكنهم بالغوا بها كثيراً، حتى أوغلوا بسفك الدماء، وخرجوا بذلك عن خط الغاية، واستعبدتهم الوسيلة.

ثم انهم قد حصروا الوسيلة نفسها في شكل واحد أوحد، هو العنف الدموي، وهذا خطأ اخر وقع به الخوارج واصرروا عليه حتى استعبدهم ايضاً.

#### مبادئ "ديمقراطية":

لقد خالف الخوارج كلاً من الشيعة والسنة في مسألة الخلافة، فهم بالرغم من ان حجتهم الأولى للخروج من صفوف "علي" كانت تقوم على أن "حق الله" مع "علي" نفسه، وان علياً خالف هذا الحق حين رضي بالتحكيم، تغيرت بعد ذلك نظرتهم في هذه المسألة، فاصبحوا يقولون بعدم حصر الخلافة في علي وأولاده كما يرى الشيعة، وبعدم حصرها في قريش كما يرى أهل السنة، قائلين بأنه يصح أن يكون الخليفة من غير بني هاشم وقريش والعرب بوجه عام، بل يصح حتى أن يكون عبداً حبشياً. [23]

ان الخلافة للأمة، والأمة فوق الخليفة، ولذا وجب عندهم ان تنتخب الأمة كل من تراه جديراً بمنصب الخلافة لرعاية مصالحها، ومن حق الأمة حين يخرج الخليفة عن خطة هذه الرعاية لا ان تعزله وحسب، بل ان تقتله كذلك. ثم قالوا ان الامامة (الخلافة) ليست ركناً من أركان الدين، خلافاً لرأي الشيعة.

يضاف إلى هذا المبدأ الايجابي للخوارج، موقف لهم ايجابي هو أيضاً يستدعي العناية، فقد وقفوا احياناً كثيرة مؤيدين حق البسطاء ضد سلطات القمع، كما فعلوا في العراق ايام ولاية الحجاج هناك باسم الامويين، اذ شاركوا - مثلاً- في انتفاضة الفلاحين بالبصرة على الحجاج نفسه.

ونضيف موقفاً ايجابياً اخر للخوارج، هو موقف التسامح تجاه البسطاء من غير المسلمين ومن غير العرب، أي انهم كانوا متحررين من عقدة التعصب ضد الديانات الاخرى وضد الاقوام الاخرين.

لذا كان التعامل بينهم قائماً على المساواة دون تمييز يرجع إلى اعتبار الدم والنسب أو اعتبار الجنس والدين رغم تشددهم المذهبي المعروف، وهذا تناقض يلفت النظر. [24]

### الخوارج والحجاج :

حين تولي عبد الملك بن مروان عرش الدولة الاموية، كانت هذه الدولة تواجه خطرين كبيرين: خطر الخوارج في العراق، وخطر عبدالله بن الزبير في مكة الحجاز. ولكن عبد الملك قرر ان يضرب حركة ابن الزبير أولاً، لكي يتفرغ -من بعد- لخطر الخوارج، وهكذا فعل. فهو ما ان قضى على ابن الزبير واقتلع جذور حركته، حتى انصرف للخطر الاخر يعالجه بالبطش والارهاب، أي بسلاح الخوارج نفسه، ولكن بطشه وارهابه تجاوزا حدود الخوارج إلى نطاق شمل شعب العراق، ولا سيما الفلاحين والمستضعفين.

كان الحجاج هو ذلك الرجل الذي اختاره عبد الملك لهذه المهمة الخطيرة، لان الحجاج أموي النزعة أولاً، لانه ثانياً قوي الشخصية، جريء في ضرب الخصوم بالقوة، ولانه ثالثاً خطيب ساهر العبارة يعرف كيف يتلاعب بنفوس سامعيه بلغة البأس والارهاب. [25]

لقد بسط الحجاج على العراقيين سيف البطش والارهاب طوال عشرين سنة، وحين مات كان في سجون العراق من المعارضين خمسون ألفاً من الرجال وثلاثون ألفاً من النساء، كما يقدر المؤرخون العرب.

وإذا اخذنا باحصاء المؤرخين العرب فان عدد الذين اعدموا في عهد الحجاج بالعراق نحو مئة وثلاثين الف نسمة.

كان الفلاحون والمشتغلون في الزراعة في الارياف العراقية والفقراء والكادحون الحرفيون في المدن هم أكثر من اصابهم الاضطهاد في عهد الحجاج . [26]

من هنا كانت انتفاضات الفلاحين على حكم الحجاج، وكانت دعوة الخوارج لقتال الامويين تلقى استجابة واسعة لديهم، حتى استطاع الخوارج ان يقودوا بعض تلك الانتفاضات.

غير أن اعمال العنف الدموي خنقت كل انتفاضة قامت في عهد الحجاج، كما أضعفت شأن الخوارج، حتى لم يستطيعوا - بعد- ان يستجمعوا قواهم، ولا ان ينشروا دعوتهم، فلم يبق منهم بعد الحجاج سوى فلول ضعيفة، ثم انقسموا فرقاً عدة فازدادوا بذلك ضعفاً على ضعف. [27]

#### الجزور السياسية لنظرية الايمان:

لقد اخذ الجدل في مسألة تكفير مرتكب الكبائر أو عدم تكفيره، جانباً كبيراً من اهتمام الحركة الفكرية العربية - الاسلامية بين القرنين السابع والثامن للميلاد. ومن هذا الجدل ظهرت مفاهيم ونظريات ظلت تمتد وتتبلور ضمن البحوث الفكرية، حتى كان عهد الفلسفة العربية.

وقد دخلت هذه المسألة بالذات في صلب النظريات التي تألف منها علم الكلام بعد ان صار علماً. وقد رأينا كيف نشأ الخوارج انطلاقةً من نظريتهم في هذه المسألة بعينها. اذ لم يحاربوا علماً والامويين الا بناء على الأصل النظري فيها، الذي بمقتضاه حكموا عليهم وعلى غيرهم بالكفر، ثم بجوب مقاتلتهم.

وهناك مواقف الشيعة، ومواقف اخرى لفريق من الصحابة تختلف وتتباين بشأن مرتكب الكبيرة . ومن هنا يتبين أن الجدل في هذه المسألة كان في أصل الانقسام المذهبي ونشوء الفرق المذهبية الأولى.

ماذا يمكن ان نستنتج من انشغال الفكر العربي - الاسلامي بهذه المسألة إلى حد انها كانت المحور الأول للحركة الفكرية في ذلك الحين؟.

هل يمكن القول أن المسألة كانت مسألة جدل نظري محضاً لتقرير مفهوم محدد للايمان الديني؟. أي ان القوم كانوا يجادلون فيها من حيث هي قضية ايمانية فكرية

وحسب، مستقلة عن الواقع السياسي التاريخي الذي تتصارع فيه الأحزاب السياسية منذ نشوء مسألة الخلافة؟.

ان النظرية الأولية، في ضوء كل ما سبق من البحث، تكفي لرؤية ذلك الواقع محركاً لكل موقف ولكل تفكير في المسألة التي نحن بصددھا.

وسنرى أن حركة المعتزلة نفسها نشأت في الأصل من الجدل في موضوع مرتكب الكبيرة. حتى المنشأ المتأخر للمعتزلة الذي يرجعه معظم مؤرخي هذه الحركة إلى اعتزال واصل بن عطاء لحلقة استأذنه الحسن البصري - حتى هذا المنشأ المتأخر سنرى في أساسه ذلك الجدل بين الاستاذ وتلميذه بشأن مرتكب الكبيرة؟.

فعلينا، إذن، لكي نتعرف أهمية هذه المسألة، من حيث هي احدى المحركات الأولى للنشاط الفكري في أواخر القرن السابع، ان نرجع إلى أول حادث تاريخي احتدم به الصراع السياسي بين الأحزاب احتداماً مخضباً بالدماء . نعني به حادث مصرع عثمان، وانتقال الخلافة بعده - بحكم قاعدة الشورى- إلى علي بن أبي طالب.[28]

منذ هذا الحادث بالذات بدأت حركة الجدل في مسألة مرتكب الكبيرة. غير انها لم تتخذ مجالها النظري في نطاق مفهوم الايمان الا عند ظهور الخوارج، فهم أول من حاول "تنظير" المسألة في هذا النطاق.

وعند خروج طلحة والزبير لقتال علي بن أبي طالب في "حرب الجمل" كانت حجتهما ان علياً واحد من قتلة عثمان، فتجب محاربته، لانه قاتل، والقتل احدى الكبائر.

صحيح ان اقدام طلحة والزبير على قتال علي كان موقفاً سياسياً محضاً يدعمه موقف ذاتي تجاه شخص علي نفسه، من حيث هو الكابح الأشد خطراً لمطامحهما السياسية، ولكن لا بد أن نأخذ بالحسبان أن صحابييين في مثل مكانتهما من صحبة النبي، ووصولهما إلى أحد مراكز الزعامة في الحركة الاسلامية، لا يستطيعان محاربة شخص في مثل مكانة علي بن أبي طالب أيضاً اذا لم يكن يسند موقفهما سند من مبادئ الاسلام نفسه يبرر هذا الموقف.

وذلك يعني ان التذرع بادعاء ان علياً واحد من قتلة عثمان، وان القاتل مرتكب لاحدى الكبائر، هو المبرر لاشعالهما حرب الجمل في حرب علي. والاستنتاج الاخير من كل ذلك، ان مسألة مرتكب الكبيرة دخلت حلبة الصراع السياسي أولاً، ثم تحولت إلى حلبة صراع فكري نظري بعد ذلك. هكذا الأمر في موقف معاوية من علي. فإن مطمح السياسي الذي مهد له تمهيداً قوياً طوال العشرين سنة التي اقامها حاكماً، في سورية، ما كان يتسنى له أن يسعى لتحقيقه علانية لولا ان تذرع بالحجة نفسها كذلك، أي باتهام علي بدم عثمان، وان من يشارك بسفك دم مسلم يعد قاتلاً، أي مرتكباً لاحدى الكبائر. [29]

### حصيلة الفصل الأول

كان ظاهراً في أواخر عهد الراشدين، بعد مقتل عثمان وتولي علي بن ابي طالب أمر الخلافة ان هذا الصراع يتجه بتطوره إلى اتخاذ شكل تيارات مذهبية ذات وجوه نظرية، أو ذات أسس "أيديولوجية" اذا صح التعبير. وقد بدأ هذا الاتجاه يبرز فعلاً منذ بدأ يتبلور الموقف العام من خلافة علي، اذ رفض عدد من الصحابة مبايعته بالخلافة ولكن دون الانجرار إلى محاربتة، ورفض آخرون مبايعته أيضاً من الدعوة إلى محاربتة، وعلى رأس هذا الفريق عائشة بنت أبي بكر زوج النبي، ثم معاوية بن أبي سفيان حاكم بلاد الشام، وممثل الطبقة المسيطرة اقتصادياً في بلاد الشام وزعماء الامويين، ووقف فريق ثالث مع علي، ومعظم هؤلاء من أهل العراق والكوفة بالاحص.

من هنا بدأت الحياة العربية - الاسلامية تتوزع ميولاً "أيديولوجيات": ولكن لم يكن لنا أن نبحت عن الاصول الاجتماعية لهذه الانقسامات دون أن نرجع إلى البيئة السياسية والاجتماعية التي اخذت تنمو فيها هذه الانقسامات وتتبلور حتى تتخذ اشكالها النظرية ثم تصبح بعد ذلك مكوناً لحركة فكرية واسعة النطاق تحمل في احشائها البذور الأولى للتفكير الفلسفي الذي سيتحول إلى فلسفة قائمة بذاتها نسبياً. [30]

أما البيئة السياسية والاجتماعية التي عيناها، فهي البيئة الاموية، أي المجتمع العربي - الاسلامي الذي سيطر عليه حكم الدولة الجديدة التي اسسها أول حاكم اموي تسمى باسم الخليفة بعد عهد الراشدين، هو معاوية.

في هذه البيئة ذاتها نشأ الشيعة والخوارج بوصف كونهما أول فرقتين متميزتين ظهرتتا في الاسلام لكل منهما نظريتها الخاصة في مفهوم السلطة والخلافة، في مفهوم الايمان والمعرفة.

ظاهرتين تميز بهما الحكم الاموي منذ عهد المؤسس: معاوية: أولاهما ظاهرة العصبية القبلية التي بعثها معاوية بتحالفه مع قبائل الكلبيين ضد قبائل القيسيين (وهما القسمان الرئيسان للشعب العربي من حيث الانساب الاصلية) ليوطد أساس دولته الجديدة على قاعدة من العصبية العربية.

والظاهرة الثانية، ظاهرة الطبقية، طابع النظام الاجتماعي الذي كان يسود بلاد الشام حين حكمها معاوية .

كان النظام الاجتماعي هذا، هو النظام الاقطاعي الممتد من العهود الساسانية والبيزنطية، وقد دخل الامويون - وعلى رأسهم معاوية- عنصراً جديداً في توطيد سلطة الاقطاع، اذ أصبح هو واسرته من كبار الملاكين العقاريين مستخدماً العبيد والاحرار في العمل الزراعي ومستخدماً الاختصاصيين المحليين في تنظيم الزراعة والري.

فنشأت في البلاد اريستوقراطية عربية اموية متحالفة مع الاقطاعية المحلية، بالاضافة إلى تحالفها مع كبار التجار ورجال الدين المسيحيين المحليين ضد رجال الدين المسيحيين التابعين للكنيسة البيزنطية. [31]

كان هناك، في البيئة الاموية، اذن تحالف عسبوي، وتحالف طبقي، ولكن الأول تكيف مع الثاني، فلم يحدث تناقض بين التحالفين، وذلك بحصول الحلفاء القبليين على امتيازات خاصة أصبحت مع الزمن ذات طابع طبقي كذلك.

وطبيعي ان يصل تمركز الثراء على هذه الصورة إلى نهايته المنطقية مع الزمن، أي إلى حدوث التفاوت الكبير والعميق بين ممثلي الاقطاع الاجتماعي والسياسي من جهة والفئات العاملة في الارض والحرفيين الصغار والعيبد من جهة ثانية.

وقد بلغ النظام الاجتماعي الاموي من هذه النهاية المنطقية اقصاها حين اخذ الحكم الاموي يستثمر القوى المنتجة استثمارا فظا ويرهقها بالضرائب وجبايتها ارهاقاً شديداً أدى إلى انتفاضات عدة في انحاء عدة من اقطار الدولة الاموية.

وكان لهذه الانتفاضات انعكاسات فكرية "وضعت حركة تطور الفكر العربي، في أواخر القرن السابع وأوائل القرن الثامن، امام الواقع الاجتماعي والسياسي وجها لوجه"، اهم تلك الانتفاضات انتفاضة الشيعة، وانتفاضة الترك والخوارج، وكانت الشيعة أول من انتفض على سلطة الامويين في أول عهد يزيد بن معاوية، أي أول وريث لعرش معاوية. في الكلام على الشيعة رأينا ان نبدأ بتحديد طبيعة الموقف الشيعي سياسياً وفكرياً، فاستخلصنا نتيجتين:

الأولى: ان موقف الشيعة من شخص علي بن أبي طالب، على اختلاف فرقهم، كان تعبيراً عن موقفهم السياسي تجاه هؤلاء الحكام وأولئك من حكام دول الخلافة الاسلامية، وان الطابع العام للموقف السياسي هو المعارضة في الغالب.

الثانية: ان الموقف السياسي المعارض كثيراً ما كان يتخذ طابعاً اجتماعياً، قصدنا بذلك ان معارضة الشيعة لم تكن تقتصر على معارضة شكل الحكم واشخاص الحاكمين وحسب، بل كثيراً ما كانت معارضة أيضاً لأساليب الحكم تجاه الطبقات والفئات الاجتماعية المستضعفة. [32]

وفي مجال تحديد النظرية الشيعية استخلصنا الأصول الأولى لهذه النظرية، بقطع النظر عما دخلها من تطورات وافكار جديدة بعد انقسام الشيعة إلى عدة فرق. ثم كان استنتاجنا ان الاصول الأولى المشتركة بين مختلف الفرق الشيعية، هي:

أولاً - كون السلطة في الاسلام حقاً آلهياً، فهي لله، ولا سلطة للأمة.

ثانياً - ما دامت السلطة بيد الله، فليس للأمة اذن ان تختار هي صاحب هذه السلطة.



ثالثاً- ان الله قد اختار علياً بن أبي طالب وصياً وأماماً وخليفة بعد محمد على المسلمين ثم اولاده من بعده (ويختلف ترتيب سلسلة اولاده باختلاف الفرق الشيعية).  
رابعاً- كون الامامة (أو الخلافة) ركناً أساسياً في العقيدة الاسلامية - الشيعية.  
"نظرية" المعرفة عند الشيعة .

المعرفة عندهم مرتبطة بالمصدر الالهي، عن طريق الوحي من الله على النبي، وانتقال المعرفة من النبي إلى الامام المعصوم المنسوب من قبل الله بوساطة النبي.[33]

[1] حسين مروة - النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية - الجزء الأول- دار الفارابي - بيروت - الطبعة

الأولى 1978 .

[2] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص473

[3] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص475

[4] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص479

[5] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص483

[6] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص484

[7] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص485

[8] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص487

[9] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص488

[10] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص493

[11] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص494

[12] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص495

[13] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص496

[14] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص497

[15] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص500

[16] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص501

[17] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص502

[18] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص503

[19] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص504

[20] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص505

[21] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص509

[22] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص510

[23] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص511

- [24] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص512
- [25] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص513
- [26] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص514
- [27] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص515
- [28] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص516
- [29] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص517
- [30] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص521
- [31] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص522
- [32] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص523
- [33] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص524

## تلخيص كتاب المفكر الماركسي الشهيد د. حسين مروة: النزعات

### المادية في الفلسفة العربية الإسلامية الحلقات من (5 – 11)

الخميس 20 يناير 2022

القسم الثاني: بذور التفكير الفلسفي

الفصل الثاني: الصراع الفكري ونشوء قواعد النهضة الثقافية

أ- مدرسة الرأي ومدرسة الحديث

مدرسة أهل الرأي تستخدم الافتراض الذهني للواقعات، ثم تستخرج لها التشريعات التي يصل إليها إعمال الرأي.

مدرسة أهل الحديث تنفر فوراً شديد من افتراض الواقعة، وترفض الاجابة عن سؤال الا اذا كان يتعلق بواقعة حدثت بالفعل، لا مفترضة.

لقد اشتد الصراع بين هذين الاتجاهين المتعاكسين في نطاق التشريع أول الأمر، وظل يشتد حتى خرج إلى نطاقه الأوسع متطوراً إلى صراع فكري شامل. فاذا بنا نجد كلا من الاتجاهين يتخذ موقفاً في المعركة الفكرية الكبرى، فيما بعد، يتفق مع موقفه في المعركة التشريعية.

فأهل الرأي في المجال التشريعي يظهر منهم في المجال الفكري رجال امثال الحسن البصري الذي انطلقت من حلقاته في مسجد البصرة تلك المدرسة ذات النزعة العقلية المعروفة. نعني بها المدرسة المعتزلة.

أما أهل الحديث فقد انتقلوا إلى المعركة الفكرية بموقفهم المحافظ نفسه الذي عرفوا به في المعركة التشريعية، وظهر من مدرستهم السابقة رجال امثال احمد بن حنبل خاصموا مبادئ المعتزلة مخاصمة شديدة.[2]

ب- نشأة العلوم العربية :

نقول هنا باجمال: ان الثقافة التي جاءت نتاج العلاقة العضوية – الجدلية بين الحياة العربية والحياة الاسلامية، بين الفكر العربي والفكر الاسلامي، بين اللغة والفكر الذي تعبر عنه اللغة، هي ثقافة عربية – اسلامية، لا انقسام فيها بين ما هو عربي خالص

وما هو اسلامي خالص وما هو عربي - اسلامي متداخل، ولا انقسام فيها بين ما هو نتاج مثقفين ومفكرين ذوي أصول عربية وبين مثقفين ومفكرين اسلاميين ذوي اصول غير عربية.

انهم جميعاً سواء . لانهم جميعاً انطلقوا في تفكيرهم كله من منطق اللغة العربية، أي منطقها اللغوي والبياني والفكري، ولانهم جميعاً انطلقوا ايضاً في ممارساتهم الثقافية، بأوسع مجالاتها، من قضايا معينة لمجتمع معين ومن مشكلات اجتماعية وسياسية وفكرية هي مشكلات هذا المجتمع نفسه الذي يعيشون جميعاً في اطاره، ويستمدون نظرتهم إلى العالم من خلال واقعة التاريخي ونمط علاقاته الاجتماعية.

اما هذه العلوم التي نحن بصدد الكلام عليها، والتي اخترنا تسميتها بالعلوم العربية، لا العلوم الاسلامية، فهي تدور على مسائل اللغة وقواعدها وادبها، أو على تاريخ العرب في الجاهلية والاسلام، أو على سيرة النبي وسير صحابته وخلفائه، وعلى اخبار الفتوحات العربية، أو على مسائل لغة القرآن والحديث النبوي ومعانيهما اللغوية والبيانية لاستخلاص مضامينهما الاعتقادية والتشريعية، وعلى دراسة الحديث النبوي بالخصوص من حيث روايته ورواته.

وبعبارة أكثر تحديدا: اننا نقصد بما سميناه العلوم العربية - اصلتها المباشرة تماماً باللغة العربية ذاتها- علوم النحو، والبلاغة والادب والتاريخ، والتفسير، والحديث، والتشريع (علم الفقه وعلم أصول الفقه). [3]

حركة التدوين:

تتصل حركة التدوين تاريخياً ومنطقياً بحركة نشأة "العلوم العربية" التي نتحدث عنها. وحركة التدوين هذه تشغل مكاناً عظيماً في تاريخ تطور الفكر العربي - الاسلامي جملة وتفصيلاً. وهي تعني ذلك العمل التاريخي الذي بدئ به عهد كتابة المعارف الأدبية والدينية والعلمية واخبار العرب، بعد ان كانت هذه المعارف تحكى وتروى بالسماع دون القراءة.

ان التدوين بهذا المعنى غير التأليف، بل هو الانتقال من عهد المعارف المنقولة شفهيّاً إلى عهدها مسجلة بالكتابة. فمتى بدأ هذا العهد بالتحديد؟

هناك من يرى بين المؤرخين انه بدأ في منتصف القرن الثاني للهجرة، أي في النصف الثاني للقرن الثامن الميلادي. وهذا رأي مخالف للواقع التاريخي لأن هناك ما يدل على ان تدوين القرآن والحديث النبوي حدث في العهد الأول للإسلام. [4]

وطبيعي، اذن، ان تكون حركة التدوين هذه عاملاً مساعداً كذلك لحركة التفاعل الثقافي بين العرب وشعوب الدولة العربية الواسعة كي تعطي ثمارها في عملية تطور الفكر العربي - الاسلامي، بقدر ما كانت عاملاً مهماً في نشر التفكير المعتزلي العقلي الذي اخذ ينشط في مجرى الحركتين السابقتين ذاتيهما.

اختلفت مراكز الحياة الفكرية في صدر الاسلام عنها في العصر العباسي، كما حصل هذا الاختلاف في العهود العباسية ذاتها إلى عهد ملوك الطوائف، فعهد الصليبيين، فعهد الغزو المغولي، حتى العهد الذي سمي بـ"عهد الانحطاط".

اما في عصر صدر الاسلام ومنه العصر الاموي، فقد كان اهم مراكز النشاط الفكري: مكة والمدينة في الحجاز، البصرة والكوفة في العراق، دمشق في بلاد الشام، الفسطاط (القاهرة الان) في مصر. [5]

أما مكة والمدينة، فقد ازدهرت فيهما علوم: الفقه، والحديث، والتاريخ، ذلك بأنهما منبع الاسلام، ومنهما نشطت الدعوة للدين الجديد بكل وسيلة من وسائله التعليمية. وقد بقيتا مركزين لدعوة النبي، وللخلافة الراشدية، عدا خلافة علي اذ جعل الكوفة مراكزاً له. - واما البصرة والكوفة فقد نشأتا بعد استيلاء العرب على العراق في خلافة عمر بن الخطاب، وسريعاً ما تحولت كل منهما إلى مركز حيوي لنشاط الحركة الثقافية بأرفع اشكالها حينذاك، وفيهما تجمعت خبرات أهل الحجاز العملية ومعارفهم الاسلامية المستفادة من معاشتهم الاسلام منذ نشأته، وقد جاءوا الكوفة والبصرة مهاجرين بعد الفتح، بالاضافة إلى خبرات أهل العراق الحضرية بما توارثوه أو عايشوه من الميراث الحضاري لمدينتي بابل وفارس وآشور وتأثرت "الحيرة" بهذه المدينتي، وبما تسرب اليهم

من دراسات الفلسفة اليونانية في بعض الاديرة المسيحية بالشمال أو في بعض المدارس الفارسية.

لقد ظلت البصرة والكوفة من أهم مراكز الفكر العربي بضعة اجيال حتى بعد ان ظهرت بغداد عاصمة أولى للثقافة العربية دون منازع.

بدليل ما نرى من اثارهما في تاريخ تطور الفكر العربي التي كانت عميقة وقوية إلى حد انها كانتا منطلقا لأكثر المذاهب الفكرية جراءة وتحرراً كمذهب المعتزلة مثلاً، ومنطلقاً لحركات اجتماعية تدعمها منطلقات فكرية كحركة القرامطة و"اخوان الصفاء". [6]

وأما دمشق فقد احتلت مكانتها المرموقة منذ أصبحت مركزاً للخلافة الاموية، وصارت مقصداً للعلماء والادباء من انحاء الدولة العربية كافة، ولكن لم تبلغ بتأثيرها الثقافي منزلة البصرة والكوفة، لان الخصومات السياسية صرفت أكثر جهد الامويين عن الاهتمام بتنمية الحركة العلمية في عاصمتهم إلى الاهتمام بالأدب والأدباء، ولا سيما الشعراء، متخذين منهم وسيلة تأييد لسياستهم وهجوم على خصومهم السياسيين من الانصار والعلويين والخوارج.

غير ان هذا لا يعني ان دمشق قد فرغت من الحركة العلمية. بل لقد نشطت فيها مناقشات جادة في بعض المسائل التي كان يثيرها الاحتكاك هناك بين الاسلام والمسيحية.

ولكن هذه المناقشات لم تكن تتجاوز نطاق الجو "الرسمي" السائد في العاصمة الاموية.

فان قضية القدر ومسؤولية الفعل الانساني من حيث الجبر أو الاختيار، مثلاً، ما كان يمكن لدمشق ان تكون بعيدة عن البحث فيها حين كانت هي القضية الأولى التي يدور عليها الجدل الفكري في مدارس العراق والحجاز جميعاً.

وقد كان اتجاه دمشق، في ذلك، هو اتجاه السلطة الاموية نفسه، أي تأييد القول بسلب الانسان حرية الاختيار في افعاله، وسنرى -بعد- كيف كان الحكام الامويون يحاربون نزعة الاختيار بشدة، ولماذا يحاربونها.

واما مدينة الفسطاط فقد ظلت، منذ فتح مصر (سنة 20 هـ / 640 م) في خلافة عمر بن الخطاب حتى اخر عهد الدولة الاموية، مراكز علمياً تغلب عليه العلوم الدينية الصرف، ولا سيما الحديث والفقه. [7]

ج- ارهاسات التفكير الفلسفي

أولاً: في العقائد الايمانية :

كيف نشأ التفكير الفلسفي في العقائد الايمانية الاسلامية؟

ان كثيراً من الباحثين المتأخرين، من شرقيين وغربيين، يتخذون في هذه المسألة موقفاً وحين الجانب، وان اختلفوا في تعيين هذا الجانب الوحيد.

فان منهم من يرجع نشأة التفكير الفلسفي في العقائد الايمانية الاسلامية إلى عوامل خارجية خالصة. وفي طليعة هذا الفريق مؤرخ الفلسفة دي بور. فهو أولاً ينكر وجود عقائد اسلامية جاء بها القرآن، بحجة ان القرآن "جاء المسلمين بدين ولم يجئهم بنظريات، وتلقوا احكاماً لكنهم لم يتلقوا فيه عقائد". وهو ثانياً يرى انه "بعد ان فتح المسلمون بلاد غيرهم وجدوا امامهم علم عقائد نصراني متكامل البناء، كما وجدوا امامهم مذاهب اصحاب زرادشت ومذاهب البراهمة".

ثم ينتهي "دي بور" إلى القول بأنه إلى جانب الاعتبارات التي شرحها في هذا الاتجاه تقوم "دلائل متفرقة على ان طائفة من المسلمين الأولين الذين قالوا بالاختيار كان لهم اساتذة من النصراني.

ثم جاءت عناصر فلسفية محضة من المذاهب الغنوسطية، أولاً، ومما ترجم من الكتب بعد ذلك، وتضافرت مع المؤثرات النصرانية المصطبغة بالفلسفة اليونانية في دورها الشرقي الاخير". [8]

وهناك فريق آخر من الباحثين في مسائل الفكر العربي - الاسلامي يضع المسألة على نحو اقرب إلى أسلوب البحث الصحيح، لكن دون أن يلامس الواقع الاجتماعي والسياسي ملامسة تمضي من منطق البحث العلمي إلى مداه الاخير .  
فإن هذا الفريق الاخر يرجع نشأة التفكير الفلسفي في العقائد الاسلامية إلى قاعدة نظرية عامة جداً تقول بأن الفكر الانساني "يمر في سعيه وراء اليقين في ثلاث مراحل: تصديق مطلق، فتشكك باطني، فاقتناع عقلي". [9]

ثانياً: مشكلة القدر :

#### 1- نشأتها التاريخية:

البحث في مشكلة القضاء والقدر، عند المفكرين العرب والاسلاميين بعامه، قد ظهر كبحث فكري يرتبط بمسؤولية الانسان - الفرد عن فعله، في ما بين النصف الأول والنصف الثاني من القرن الأول للهجرة (منتصف القرن السابع الميلادي).  
نقرأ - مثلاً- للاسفراييني قوله: ".. وظهر في أيام المتأخرين من الصحابة خلاف القدرية، وكانوا يخوضون في القدر والاستطاعة (قدرة الانسان على الفعل بنفسه) كمعبد الجهني وغيلان الدمشقي وجعد بن درهم، وكان ينكر عليهم من كان قد بقي من الصحابة: عبدالله بن عباس، جابر، وانس، وابي هريرة، وعقبة بن عمرو واقرانهم. وكانوا (هؤلاء الصحابة) يوصون اخلافهم بان لا يسلموا عليهم (أي على معبد وغيلان وجعد واقرانهم)، ولا يعودوهم ان مرضوا، ولا يصلوا عليهم اذا ماتوا". [10]

أمكننا استنتاج ان البحث في المشكلة كان شائعاً في الأوساط الفكرية والدينية قبل الخمسينات من القرن الأول الهجري (قبل السبعينات من القرن السابع الميلادي). يؤيد هذا الاستنتاج التاريخي قول طاش كبرى زاده بأنه "كان الخلاف (أي الخلاف في مشكلة القدر) يتدرج شيئاً فشيئاً إلى اخر ايام الصحابة، حتى ظهر معبد الجهني وغيلان الدمشقي وواصل بن عطاء، وعمرو بن عبيد ويونس الاسواري، وخالفوا في القدر واسناد جميع الامور إلى تقدير الله تعالى وهلم جرا، إلى ان ظهرت قواعد الاعتزال".



نستبعد القول الشائع لدى كثير من مؤرخي الفلسفة العربية بأن البحث في هذه المشكلة بدأ مع معبد الجهني.. يؤيدنا في استبعاد هذا القول سبب تاريخي يرجع إلى ما هو معروف عن أهل السنة والجماعة من انهم يرون في علي بن أبي طالب انه أول متكلميهم ويذكرون انه (أي علي) ناظر الخوارج في مسألة الوعد والوعيد وناظر القدرية في المشيئة والاستطاعة المشيئة: ارادة الله. والاستطاعة: قدرة الانسان على الفعل (باختبار).

وقدر رووا عن علي نفسه انه رأى قدرياً مشهوراً في عصر عمر بن الخطاب يناقش في القدر، وهو عبدالله بن صبيغ، ورأى (أي علي) كيف منعه عمر (منع عبدالله بن صبيغ من الخوض في رأيه) (بالقدر).

ان ذلك يعني ان المسألة مثارة منذ زمن عمر بن الخطاب، بل هناك ما يدعو للظن بأنها مثارة حتى في زمن النبي. [11]

يعد معتزليا كل من ذكر له من الصحابة والتابعين قول يدل على ان الانسان حر الإرادة .

## 2- الجذور الاجتماعية والسياسية لمشكلة القدر :

بعد ما تقدم يبرز هذا السؤال :

ما طبيعة الظروف التي اقتضت ان يظهر معبد الجهني أولاً، وغيلان الدمشقي بعده، حاملين راية المجاهرة، بنفي القدر عن فعل الانسان، ثم ان يصبحا ضحيتي رأييهما، ثم ان يظهر الحسن البصري بهذا الرأي نفسه، ثم واصل بن عطاء الذي بدأ به عهد صيرورة هذه المسألة ومسائل اخرى غيرها قاعدة أساسية ينهض عليها بناء مذهب عقلي في العقائد الاسلامية، ثم يصبح هذا المذهب منعطفاً حقيقياً لمجرى تاريخ تطور الفكر العربي نحو الفكر الفلسفي، نعني به مذهب المعتزلة؟. [12]

للإجابة على السؤال نرجع إلى الباحثين، الشرقيين منهم والغربيين، فنجدهم لا يرون من تلك الظروف سوى جانب واحد. واذا كان منهم من يرى الجانب الاخر، فانما يراه في غير مكانه الحقيقي من الواقع.

ماكدونالد، مثلاً، يرى أن البحث في مسألة الحرية الانسانية ينشأ من "ضرورة فلسفية للعقل الانساني".

هذا من حيث المبدأ. وأما من حيث الواقع فيرى ان نشأة القول بالقدر في بلاد الشام اثناء العهد الاموي حصلت بتأثير الآراء المسيحية، ولا سيما كتابات يوحنا الدمشقي التي يظهر منها ان مسألة الجبر وحرية الارادة هي من أهم مسائل الخلاف بين الاسلام والمسيحية .

وينقل "غولد تسيهر" عن الباحث "كريم" قوله بأن علماء المسلمين القدامى اخذوا من علماء اللاهوت المسيحيين ما احدث عندهم الشك في ما اعتقدوه من أمر القدر الازلي المطلق.

أما غولد تسيهر نفسه فنستخلص من كلامه في الموضوع ان محاولة المسلمين الاتقياء، في العصر الاموي، ازالة التعارض بين نصوص القرآن في مسألة ارادة الله واردة الانسان، هي المصدر الاساسي لظهور حركة القدرية.

هذه النماذج من آراء الباحثين الغربيين لا ترى من منشأ للبحث والجدل في مسألة القدر عند المفكرين العرب سوى هذا الجانب الواحد أو ذاك. فهم أما يرجعون المنشأ إلى التأثير بأفكار اللاهوت المسيحي أو غيره من المؤثرات الخارجية وحسب. [13] دون أن يفكر اطلاقاً بالقاعدة الاجتماعية أو السياسية التي انطلق منها المسلمون القدامى إلى محاولة التوفيق هذه أو دعت هذا الفريق منهم إلى القول بالقدر ودعت الفريق الاخر إلى نفي القول بالقدر والاحذ بفكرة حرية الارادة الانسانية أو حرية الفعل الانساني.

وهكذا فعل الباحثون الاسلاميون انفسهم في تحديد منشأ المسألة. فان هؤلاء ايضاً يرجعون ذلك إلى تأثير الفكر اللاهوتي المسيحي وحسب.

ومثل هذا الرأي نجده عند سائر المؤرخين الاسلاميين القائلين بأن معبداً الجهني هو أول من قال بالقدر، وانه أخذ ذلك عن رجل نصراني يدعى سنهويه كان قد اسلم ثم تنصر، أو تأثر به كما يذكر ابن سعد في "طبقاته".

وينتقل هذا التأثير المسيحي من معبد إلى الحسن البصري في العراق، وإلى غيلان  
الدمشقي في بلاد الشام، حسب آراء هؤلاء المؤرخين. [14]

ولا يمكن ان يقتنع المرء بأن الحكام الامويين لم يكونوا يتصورون هذا الخطر الذي  
يعنيه مذهب القدرية، وهم المعروفون بالدهاء والحيلة الشديدة لسلطانهم في وقت اشتدت  
فيه حركات المعارضة وتطورت اسلحتها الفكرية المتعددة السريعة الانتشار.

ان بين المؤلفين الاسلاميين القدماء انفسهم من يشهد على صحة رأينا هذا، كالقاضي  
عبد الجبار بقوله ان "أول من قال بالجبر واظهره: معاوية" وقوله ان معاوية "اظهر ان  
ما يأتيه، بقضاء الله ومن خلقه، ليجعله عذراً في ما يأتيه، ويوهم انه مصيب فيه، وان  
الله جعله اماما وولاه الامر. وفشا ذلك في ملوك بني أمية".

اما الجبريون، فليسوا فرقة واحدة، فقد ذكر الشهرستاني ثلاثة اصناف رئيسة لهم:  
الجبرية الخالصة، والجبرية المتوسطة، وهناك الفرقة التي تثبت للقدرة الحادثة اثرًا ما  
في الفعل.

وذكر الشهرستاني للفرقة النجارية منهم اصنافا ثلاثة ايضاً. اما الفرقة الضرارية  
(أصحاب ضرار بن عمرو) فتمتيز بأن بين مبادئها مبدأ يقول "ان الامامة تصلح في  
غير قریش، حتى اذا اجتمع "قرشي" و "نبطي" قدمنا النبطي، اذ هو اقل عددا، واضعف  
وسيلة، فيمكننا خلعه اذا خالف الشريعة". والمعتزلة، وان جوزوا الامامة في غير قریش  
لا يجوزون تقديم النبطي.

فهناك جبريون، اذن، أشد خطرا على السلطان الاموي من المعتزلة، رغم ان المعتزلة  
يأخذون بفكرة القدرية. فان القول بجواز ان يكون الامام من غير قریش - والامويون  
من قریش -، بل جواز تقديم حتى النبطي على القرشي، يشكل خطرا على الخلافة  
الاموية لا نبالغ ان قلنا انه اشد من خطر القدرية. [15]

يقول المؤرخون ان معبدا الجهني وعطاء بن يسار اتيا إلى الحسن البصري وقالوا  
له: "يا أبا سعيد، هؤلاء الملوك يسفكون دماء المسلمين، ويأخذون اموالهم، ويقولون:

انما تجري اعمالنا على قدر الله تعالى، فقال لهما الحسن البصري: كذب اعداء الله يقصد بني أمية . [16]

هل كان من نوع المصادفة ان يأتي معبد الجهني وصاحبه عطاء بن يسار إلى الحسن البصري ليقولا له: "يا ابا سعيد، هؤلاء الملوك يسفكون دماء المسلمين". طبعاً، لا . لم يكن ذلك مصادفة مطلقاً. فنحن نرى هنا معبداً الجهني وعطاء بن يسار يأتیان الحسن البصري شاكيين محتجين على "هؤلاء الملوك". فمن هم "هؤلاء الملوك"؟. انهم ملوك المسلمين بالذات، وهم الملوك الامويون بأعينهم، فإنه لم يكن للمسلمين أنذ ملوك غير الامويين.

فعلى أي شيء يحتج معبد وعطاء من أمر "هؤلاء الملوك"، ومن أي شيء يشكون؟. "المادة التاريخية" هنا واضحة جداً، فهي تجيب عن السؤال جواباً لا يحتاج إلى تفسير أو تأويل. انها تقول لنا بلسان صريح: "هؤلاء الملوك يسفكون دماء المسلمين وياخذون اموالهم"، ولا يكتفون بذلك، بل هم يبررون اعمالهم الظالمة هذه بأنها "تجري على قدر الله" أي انهم يسفكون الدماء ويغتصبون الاموال ثم ينسبون اعمالهم إلى الله، إلى قضاء الله وقدره، إلى "جبرية" آلهية مفروضة على المسلمين ولا خلاص منها. [17]

اننا نرى هنا، بوضوح، ان مسألة القدر تتخذ مضمونا سياسياً، اجتماعياً صريحاً ليس فيه مجال للالتباس. وهذا المضمون قوي الدلالة على مدى استعادة السلطة الاموية من فكرة القضاء والقدر (الجبر) لدعم وجودها من جهة، ولسد ابواب الامل امام المسلمين - من جهة ثانية- بالخلاص من ظلم هذه السلطة، ما دامت سلطة آلهية جبرية. وما دام ليس في مقدور الانسان ان يعاند سلطة الله، ولا ان يمنع عن نفسه قضاء الله وقدره، أي انه لا يملك الاختيار في فعل من افعاله. فعلى المسلمين ان، بحكم هذه الجبرية الالهية، ان يستسلموا للحكم الاموي، لانهم بذلك يستسلمون لقضاء الله وقدره. هذه هي "المعادلة" السياسية لمنطق الامويين.

ثم ان هذا المضمون السياسي الاجتماعي قوي الدلالة، من جانب آخر، على -ان الحركة القدرية، حين ظهرت بصورتها المذهبية - النظرية على يد معبد الجهني، قد

جعلت دعوتها إلى حرية الانسان في افعاله مقترنة اقتراناً عضويّاً بالدعوة إلى مناهضة الحكم الاموي لسببين متلازمين: لسفكهم دماء المسلمين واخذهم اموالهم أولاً. ولزعمهم -ثانياً- ان ظلمهم هذا انما هو قدر عليهم من الله، بل نرى من الأصح أن نقول: ان دعوة القدرية إلى حرية الارادة الانسانية والفعل الانساني تتضمن، بحد ذاتها وبجوهرها.

دعوة المظلومين ان يستخدموا حرية ارادتهم وفعلمهم هذه في العمل للخلاص من ظلم "هؤلاء الملوك"، أي ان دعوة القدرية تتضمن - بالضرورة- انفتاح باب الامل بأن الخلاص ممكن، لانه لا "جبرية" ولا قدر. [18]

كل ذلك يؤدي بنا إلى حتمية الاستنتاج بان مذهب القدرية انما تبلور مذهبياً ونظرياً على هذه الصورة التي ظهر بها عبر مدرسة الحسن البصري في بيئة البصرة بالذات، ثم في بيئة دمشق بالذات، ثم في بيئة "المدينة" بالذات من الحجاز، ليكون تعبيراً بشكل ديني عن "أيديولوجية" تقف في الطرف الاخر المناقض "لايديولوجية" الحكم الاموي: الجبرية. [19]

نخلص من عرض هذه الاراء في القدرين إلى استنتاج أخير، هو اننا لا نزعم ان مذهب القدرية ظهر بتفكير يخرج عن اطار التفكير الديني، ولكننا نقول بأن هذا المذهب احدث اثراً ايجابياً كبيراً في تطوير الفكر المعارض لحكم بني امية، من حيث كونه اوجد للمعارضين، ولا سيما الفئات الاجتماعية التي تعاني مظالم هذا الحكم، "أيديولوجية" مقابلة "لايديولوجية" الطبقة الحاكمة الاموية.

وقد أرسى هذا المذهب قاعدته النظرية على فكرة حرية ارادة الانسان ومسؤوليته عن افعاله. وقد أصبحت هذه القاعدة النظرية احد الأسس التي قام عليها صرح الفكر العقلاني المعتزلي.

المصادر القرآنية لمسألة القدر:

قلنا أن تفكير القدرين المؤسسين، نظرياً، لهذا المذهب لم يخرج عن اطار التفكير الديني.

فكان لا بد لهؤلاء المؤسسين، اذن، ان يدعموا تفكيرهم ونظريتهم في حرية الارادة بدعامة دينية اسلامية، وكان القرآن - وهو المصدر الأول للمفاهيم الاسلامية- مرجعهم قبل كل شيء .

ولقد وجدوا في القرآن بالفعل دعامة قوية للقول بحرية الارادة ومسؤولية الفعل الانساني، اذ فهموا باجتهد خاص- من بعض الايات القرآنية، ولا سيما المكية منها، ما جعلوا منه هذه الدعامة.

ففي المناقشة المروي عن غيلان الدمشقي انه اجراها مع الخليفة الاموي عمر بن عبد العزيز بشأن المذهب القدري، نرى غيلان يناقش الخليفة هذا في مدلول الاية: "انا هديناه السبيل: اما شاكرًا واما كفورًا" (سورة الانسان، الاية 3)

فان غيلان يرى في هذه الاية نصاً صريحاً على ان الذي يجيء من الله يقتصر على ايضاح طريق الهداية، ثم يبقى على الانسان ان يختار: اما الشكر -أي الايمان هنا- واما الكفر .

فقد فهم غيلان اذن من الآية كونها تقول باختيار الانسان في افعاله، ومسؤوليته عن هذه الافعال .

ولكن غيلان لا يكتفي بالاستشهاد بالنص القرآني، بل نراه في مناقشة اخرى له مع عمر بن عبد العزيز نفسه، يعلل القول بالاختيار تعليلاً نظرياً مستمداً من مفهوم العدل، وهو مفهوم ذهب غيلان في تطبيقه على العدل الالهي مذهباً واقعيًا، وليس ميتافيزيقياً، لانه انطلق به من معناه البشري. [20]

غير ان القدرين وجدوا في القرآن، مع ذلك، نصوصاً اخرى تحمل ظاهراً معاكساً لما هو مفهوم من النصوص المذكورة. فهناك آيات قرآنية توحى، في ظاهر نصها أو مضمونها، بمبدأ الجبرية المطلقة.

"ان هذه تذكرة، فمن شاء اتخذ إلى ربه سبيلاً، ما تشاؤون إلا أن يشاء الله". وظاهر من الفقرة الاخيرة في هذه الآية انها تنفي مشيئة الانسان غير المقيدة بمشيئة الله. وذلك ما يدل في ظاهر النص على مبدأ الجبرية المطلقة. [21]

لقد اصطدم القديرون بآيات قرآنية كثيرة وهذه الآيات ذاتها كانت دليل الجبريين على مذهبهم، ومن امثلتها: "الله خالق كل شيء"، "ختم الله على قلوبهم"، "ومن يرد ان يضلّه يجعل صدره ضيقاً حرجاً"، "والله خلقكم وما تعملون".

ان كلاً من هذه الآيات لها دلالتها الظاهرية الخاصة. فانه يستفاد من آية "الله خالق كل شيء" انها تشتمل بعمومها فعل الانسان، فهو "شيء"، اذن هو مخلوق لله كسائر "الاشياء"، وليس مخلوقاً للانسان.

ويستفاد من آية "ختم الله على قلوبهم" نفي حرية الارادة الانسانية، لان ارادة الله قد ختمت طابعها وقدرتها على قلوب البشر.

ويستفاد من آية "ومن يرد ان يضلّه يجعل صدره ضيقاً حرجاً" ان ضلال الانسان انما يحدث بارادة من الله. واما آية "والله خلقكم وما تعملون" فانها نص صريح على ان الله خلق الناس وخلص اعمالهم كذلك، فكل ما يعمل الانسان اذن انما هو من عمل الله. هكذا نرى هذه الآيات كغيرها من امثالها تحمل هذا الظاهر الجبري.

فماذا فعل القديرون في مواجهة هذا النوع من النصوص القرآنية ؟

هنا تجيء محاولة التوفيق بين النصوص القرآنية. فقد كان على القديرين ان يؤولوا هذه الآيات الظاهرة بالجبرية تأويلاً يخرجها عن ظاهرها بحيث تبدو غير متناقضة مع الآيات الأخرى التي استدلوها بها على حرية الارادة.

ولعل أول ما ظهر من هذه المحاولة بصورة منهجية تقريباً ما نراه في الرسالة المنسوبة إلى الحسن البصري انه كتبها إلى عبد الملك بن مروان .

هذه الرسالة، مكتوبة من وجهة نظر القديرين على كل حال. فهي اذن تكشف عن طريقتهم في التوفيق بين الآيات القرآنية المتعارض في مسألة القدر والجبر.

ذلك ان هذه الرسالة قد تعرضت للرد على الجبرية اذ استدلوها على مذهبهم بآية:

"فيضل الله من يشاء ويهدي من يشاء". فالفاعلان في الآية منسوبان إلى الله. [22]

تقول الرسالة ان هؤلاء الذين يقولون بأن الله هو الذي يضل من يشاء ويهدي من يشاء، لو نظروا إلى ما قبل الآية وإلى ما بعدها، لظهر لهم ان الله لا يضل الا الذين

هم ضالون بالفعل قبل ان يضلهم الله، بدليل الآية الاخرى القائلة: "ويضل الله الظالمين". فان هذه الآية الاخيرة ناطقة بأن فعل "يضل" المنسوب إلى الله قد حدث "للاظالمين"، أي لمن كانوا ظالمين قبل ذلك، أي لمن كانوا قد ظلموا انفسهم باختيارهم، حين اختاروا لانفسهم الفسق او الكفر .

وهذا يعني ان الله حين رأى ضلالتهم حكم عليهم بما هم فيه.

وتؤيد الرسالة تفسيرها هذا بالآية: "فلما زاغوا ازاغ الله قلوبهم". وتقصّد الرسالة هنا ان فعل "ازاغ الله قلوبهم" كان نتيجة لفعل "زاغوا" فهذا الفعل الاخير المنسوب إلى الفاسقين هو سابق، زمنياً، على الفعل المنسوب إلى الله (ازاغ الله قلوبهم)، بدليل كلمة "لما" (فلما زاغوا ازاغ الله إلخ). و "لما" تدل على الزمن الماضي. اذن كان فعل "زاغوا" سبباً لفعل "ازاغ الله".

نستنتج من هذا البيان ان المنهج الذي اعتمده القدرين في محاولة التوفيق بين نصوص القرآن في مسألة القدر والجبر، يقوم على مبدأين اثنين:  
أولهما، ان الله لا يضل غير الضالين من تلقاء انفسهم وباختيارهم.

وثانيهما، ان كون الله "يضل" هؤلاء الضالين ليس معناه ان الله يحدث عندهم الضلال، لان الضلال حادث عندهم فعلاً بارادتهم، فكيف يحدث الله ما هو حادث بالفعل؟ ان ذلك محال، لانه من نوع "تحصيل الحاصل"، بل ان معنى "يضل الله" و "ازاغ الله"، ان الله يحكم على هؤلاء الضالين والزائغين بالضلال والزيف، أي يقرر ما هو واقع لكي يقرر سبب العقاب الذي يستحقونه على ما فعلوه بارادتهم. [23]

وإذا كان منهج التوفيق بين نصوص القرآن المتعارضة في مسألة القدر والجبر، لم يصل إلينا من الشواهد التطبيقية له عند مؤسسي مذهب القدرية الأوائل سوى تلك الرسالة المنسوبة إلى الحسن البصري، فأن المعتزلة الذين انطلقوا من هذا المذهب كملوه واقاموا له قواعد واصله النظرية على أسس من التفكير الفلسفي، قد أوضحوا ملامح المنهج هذا في سياق تطبيقه بطريقة التأويل العقلي للنصوص الاسلامية، من القرآن والسنة

معاً. [24]



كانت البصرة البيئة الأولى التي خرجت منها حركة القدرية في مدرسة الحسن البصري أولاً، ثم في ظهور معبد الجهني على مسرح هذه الحركة ليؤدي دوره النشيط في التبشير بها، لا في البصرة وحدها، بل في الحجاز كذلك، ثم يبلغ تأثيره البيئة الشامية على يد غيلان الدمشقي. فلماذا كان ذلك؟.

يرجع الأمر هنا إلى ظاهرتين تميزت بهما البصرة طوال عهد الحكم الاموي بالخصوص:

الظاهرة الأولى، كونها المدينة التي احتشدت فيها مختلف القوى والاحزاب السياسية والتيارات الفكرية المعارضة للحكم الاموي، من الشيعة والخوارج والموالي المنحدرين من أصول مختلفة.. يضاف إلى ذلك كون البصرة مركزاً رئيسياً لتجمع فئات واسعة من الحرفيين وشغيلة الأرض والعبيد وصغار التجار الفقراء الوافدين من عدة امصار طلباً للعمل أو هرباً من اضطهاد مالكي الأرض. [25]

أما الظاهرة الثانية، فهي: كون البصرة -بسبب من الظاهرة الأولى- اظهر ما كان يظهر فيها ظلم الامويين، اذ كان هذا الظلم مسلطاً، من جهة، على الاحزاب السياسية والتيارات الفكرية التي تعادي حكمهم لهذا السبب او ذاك، ومسلطاً -من جهة ثانية- على تلك الفئات المستضعفة من حرفيين وعاملين في الأرض وعبيد وتجار صغار وفقراء معدمين. في حين كانت تنمو فئات الاقطاعيين وكبار التجار والاغنياء على حساب تلك الفئات المستضعفة. [26]

القيمة التاريخية لمسألة القدر:

ان نظرة شاملة في مجرى تاريخ تطور الفكر العربي - الاسلامي، منذ عصر صدر الاسلام إلى عصر ما يسمى بـ"النهضة العربية" الحديثة في القرن التاسع عشر، يمكن أن نرى في ضوئها ان مسألة القدر هذه كانت تظهر في ذلك المجرى الطويل كلما واجهت الحياة العربية ظروف شبيهة بالظروف التي استعدت ظهورها أول مرة في عصر عربي مبكر.

لكن المسألة لم تكن تظهر دائماً بالشكل نفسه الذي ظهرت به حينذاك. وإنما هي - في الواقع- قد اتخذت اشكالاتاً مختلفة تبعاً لاختلاف ظروف كل عصر على حدة، وتبعاً لاختلاف مستوى التطور الفكري في هذا العصر أو ذاك.

فهي عند المعتزلة، مثلاً، ظهرت في شكل أعلى منه عند القدرين الأوائل من حيث التركيب البرهاني المنطقي

ثم هي ظهرت في الفلسفة العربية - الاسلامية، بعد ذلك، مقترنة بقانون السببية الكوني الذي نراه- مثلاً- عند ابن رشد اشبه بمقولة الضرورة في الديالكتيك المادي الماركسي. لكن الحتميات التي يفرضها قانون السببية تتخذ عند ابن رشد شكلاً ميتافيزيقياً يكمن في داخله مضمون مادي.

ثم نرى المسألة نفسها تظهر عند المصلحين الاسلاميين، امثال الشيخ محمد عبده في أوائل عصر "النهضة" العربية الحديثة، في شكل جديد يحمل مضموناً اجتماعياً يكاد يكون مباشراً.. وفي الفلسفة الأوروبية كانت هذه المسألة تبحث أيضاً (هوبس، سبينوزا، دولباخ شيلنغ هيغل) وفي كل المذاهب الفلسفية اللاحقة حتى الماركسية.

ففي الماركسية تعد مسألة الحرية والضرورة احدى القضايا الفلسفية الرئيسية. على أن الضرورة دون المصادفة تؤدي - في المنظار الماركسي- إلى الحتمية المطلقة (الجبرية) التي تناقض امكانية الحرية. [27]

والمهم في المسألة الآن ان نؤكد القول بأنه كانت هناك دائماً، طوال عصور التاريخ العربي - الاسلامي، حاجة إلى ظهور مفكرين مؤهلين للتعبير عن واحد أو كل من طرفي الصراع بين طبقات وفئات مستثمرة (بكسر الميم) وبين طبقات وفئات مستثمرة (بفتح الميم).

وقد اتفق تاريخياً ان الطبقات والفئات الأولى في المجتمع العربي -الاسلامي كانت دائماً تستغل النصوص الدينية الاسلامية ذات الصبغة الظاهرة بالجبرية لتتخذ منها سلاحاً نظرياً وايدولوجياً وسياسياً تدافع به عن وجودها، وتبني فكرة تخليد سيطرتها،

وتجعل منه في الوقت نفسه أداة لزرع روح الاستسلام إلى الاقدار في نفوس الطبقات والفئات الاخرى المستثمرة (بالفتح)، وتخدير ثورتها، وخنق مطامحها وكفاحيتها الطبقيّة. منشأ اسم القدريّة:

يبقى ان نقول كلمة اخيرة عن "القدرين" المؤسسين الأوائل، تتعلق بتسميتهم "قدرين" وتسمية مذهبهم الفكري بـ"القدريّة".

الواقع ان هذه التسمية غير دقيقة، بل غير صحيحة، لان المفهوم منها انهم يقولون بسلطة القدر عن ارادة الانسان، في حين انهم هم يقولون بالعكس، فكيف اذن لصق بهم -بالمعتزلة بعدهم- اسم "القدريّة"؟

الارجح ان خصومهم، وخصوم المعتزلة بعد ذلك، هم الذين الصقوا بهم هذا الاسم، قصد تشويه سمعتهم، مطبقين عليهم قول النبي: "القدريّة مجوس هذه الامة".

وقد تتصل المعتزلة من هذا الاسم "وقالوا: لفظ القدريّة يطلق على من يقول بالقدر خيره وشره من الله تعالى". هذا المفهوم يخالف، بل يناقض رأي "القدرين" الأولين ورأي اخلافهم المعتزلة، كما عرفنا من قبل.

ولذا كان اسم "اهل التوحيد" او "اهل العدل" اكثر انطباقاً على المعتزلة من أي اسم آخر أطلق عليهم حتى اسم "المعتزلة". [28]

3- الجبرية، أو الجهمية :

منطق عقلي:

للمذهب الجبري، أو "النظرية" الجبرية، مكانة ملحوظة في تاريخ نشأة التفكير العقلي والتمهيد للفكر المعتزلي، كونها النقيض السلبي لنظرية حرية ارادة الانسان، وكون الطبقات والفئات الاجتماعية المسيطرة، استغلتها "ايدولوجيا" لمصلحة سيطرتها، أي لغرض ديمومة هذه السيطرة.

سميت الجبرية بـ"الجهمية" أيضاً، منسوبة إلى جهم بن صفوان . [29]

يحدد الشهرستاني مذهب جهم في مفهوم الجبر ومفهوم القدرة الحادثة، على النحو التالي: ". ان الانسان لا يقدر على شيء، ولا يوصف بالاستطاعة، وانما هو مجبور

في افعاله، لا قدرة له ولا ارادة ولا اختيار، وانما يخلق الله تعالى الافعال فيه (أي في الانسان) على حسب ما يخلق في سائر الجمادات، وتنسب اليه (أي إلى الانسان) الافعال مجازاً (لا حقيقة) كما تنسب إلى الجمادات، كما يقال: اثمرت الشجرة، وجرى الماء، وتحرك الحجر، وطلعت الشمس وغربت، وتغييمت السماء وامطرت، واهتزت الأرض وانبتت.. إلى غير ذلك.

والثواب والعقاب جبر، كما ان الافعال كلها جبر. قال (أي جهم): واذا ثبت الجبر، فالتكليف (أي تكليف الدين للانسان بفعل شيء أو تركه) ايضاً كان جبراً. يبدو جهم، في هذا الكلام على أشد ما يكون سلبية ورجعية في موقفه من قضية حرية اختيار الانسان. [30]

ان هذا التقرير -القاعدة يجعل شأن الاردة والاختيار شأناً ألياً بمعنى ان كل ارادة جزئية تحدث من الانسان هي مخلوقة لله، أي ان "المريد حينئذ هو الله، لا الانسان. وهكذا شأن الاختيار. فلا نزال اذن بعد هذا الكلام عند رأينا السابق في جبرية جهم، أي انها جبرية سلبية مطلقة. وهي اشبه بجبرية الاشاعرة التي يسمونها "كسباً"، ونحن نرى مع احمد أمين ان هذا "الكسب" لا يقدم في الموضوع ولا يؤخر، فهو يرجع - بالنتيجة - إلى الجبر.

ولكن هناك موقفاً آخر لجهم يضع فيه حكم العقل وضعاً جديداً في التفكير الاسلامي بالقياس إلى زمنه، مستخدماً طريقة الاستدلال الفلسفي في أكثر من مسألة واحدة سبق بها المفكرين العقلين الذين جاءوا بعده كالمعتزلة وعلماء الكلام. بانياً لهم الاساس الذي شيّدوا عليه عمارتهم الفكرية اللاحقة.

وسنعرض - فيما يلي - هذه المسائل التي سبق اليها جهم بمنججه العقلي:

#### 1- مسألة صفات الله:

في هذه المسألة نرى جهما يقدم رأي العقل على ظاهر النصوص القرآنية، فلا يأخذ بهذا الظاهر كما كان يفعل المحافظون المتمسكون بحرفية هذه النصوص.

فقد انكر جهم ان يكون لله صفات غير ذاته، كصفات السمع، والبصر، والارادة، الكلام الخ. لانه يرى ان اثبات هذه الصفات لله يعني تشبيهه بالانسان، ولا يجوز تشبيه الخالق بالمخلوق كما يقول.

فان صفات السمع والبصر والحياة والتكلم صفات بشرية، بل بعضها من صفات الحيوان كذلك. [31]

فماذا يفعل اذن بالنصوص القرآنية التي تنسب هذه الصفات كلها إلى الله!.  
يلجأ هنا إلى التفسير العقلي. وهو يمهد لتفسيره العقلي هذا بتمهيد نظري يضع به اللبنة الأولى في بناء المذهب الفلسفي الميتافيزيكي بهذا الموضوع، وقد سبق به المعتزلة وعلماء الكلام، واضعاً المسألة في نطاق التفكير العقلي الصرف.  
غير أن المعتزلة وعلماء الكلام قد طوروا نظرية جهم هذه في ضوء منهجهم العقلي الخاص.

أما أصل النظرية عند جهم فهو قوله ان الله "ذات" وحسب، واذا كان كذلك فهو - أي الله- لا يوصف بوصف يجوز اطلاقه على غيره، كأوصاف: شيء، وموجود، وحي، وعالم، ومريد. ولكن يجوز وصفه بأنه قدر، وموجد، وفاعل، وخالق، ومحیی، وممیت. لان هذه الأوصاف مختصة به وحده.

ويقول جهم أيضاً: "ان الله لا شيء، وما من شيء، ولا في شيء، وان الله لا يقع عليه صفة، ولا معرفة شيء، ولا توهم شيء، ولا يعرفون الله فيما زعموا الا بالتخمين، فوقعوا عليهم اسم اللالوهية، ولا يصفونه بصفة تقع عليها الالوهية" (الجملة الاخيرة تعني: طبقوا عليه اسم الالوهية ولكن لا يصفونه بصفة تنطبق عليه الالوهية).

نفهم من هذا الكلام المنقول عن جهم انه ينفي عن الله كل صفة تعني تشبيهه بالمخلوقات، فكأنه يقول ذلك رداً على الفرقة المعروفة باسم "المشبهة" التي تصف الله بأوصاف حسية، ويطلقون عليها أيضاً اسم "المجسمة" لان الأوصاف الحسية التي تنسبها إلى الله تصوره "شيئاً" له جسم مادي.

واذ نفى جهم عن الله صفة "الكلام"، توصل إلى القول بأن القرآن مخلوق، أي حادث، وليس قديماً أزلياً.. فان الله لا يمكن أن يتكلم، لان الكلام صفة بشرية. فالقرآن، اذن ليس كلاماً الهياً. واما الايات القرآنية الدالة على وصف الله بالتكلم، امثال الآية: " وكلم الله موسى تكليماً" فيخضعها جهم للتأويل قائلاً ان معنى "كلم" هنا: الكلام في احد مخلوقاته، كالنبي.

وعلى ذلك يكون جهم قد سبق المعتزلة في القول بخلق القرآن ايضاً، وهو القول الذي احدث مشكلة تاريخية معروفة نشأت عنها مأساة فكرية رهيبة ارتبطت تاريخياً باسم المعتزلة وزادت نار العداة اشتعالاً بين المعتزلة والاشاعرة. [32]

## 2. مسألة رؤية الله:

قال جمهور المسلمين، ولا سيما الاشاعرة، بإمكان رؤية الله في العالم الاخروي، واستدلوا على ذلك بما سموه دليلاً "عقلياً"، وهو ان كل موجود تمكن رؤيته، وكل ما لا تمكن رؤيته لا يثبت وجوده، فهو كالمعدوم. وما دام قد ثبت وجود الله فقد ثبت امكان رؤيته.

اما موقف جهم بن صفوان من مسألة رؤية الله، فهو موقف مخالف لما سبق. انه ينفي امكان رؤية الله اطلاقاً، سواء في العالم الدنيوي ام العالم الاخروي، ومرجع هذا الرأي عنده هو ما كان قد قرره سابقاً، في نفي الصفات عن الله، من ان الله "ليس شيئاً"، فليست تنطبق عليه اذن قاعدة "كل ما هو موجود تمكن رؤيته" لان الموجود "شيء". ينطبق "جهم" في رأيه هنا، كما ينطلق في رأيه بمسألة الصفات، من نظرة تجريدية إلى حقيقة "الله". وهي اقرب إلى النظر المفهومي الفلسفي، وان يكن الاتجاه العام عنده اتجاهاً ميتافيزيقياً خالصاً.

## 3- مسألة علم الله:

في نصوص القرآن آيات ينطق ظاهرها بالجبر، وهي الآيات التي تقول بان كل شيء مما يجري في الكون وفي حياة الناس انما يجري بقدر من الله قديم ازلي يقدم الله

وازليته. وهذا يعني -ضمناً- ان الله يعلم كل ما قدر ان يكون، أي ان علمه قديم ازلي كذلك.

بل لقد جاء في هذه النصوص ما هو صريح في ذلك، كما نرى في مثل الآية: "وما تسقط من ورقة الا يعلمها، ولا حبة في ظلمات الأرض، ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين".

امثال هذه الآية القرآنية لم يقتصر الخلاف فيها على مسألة حرية الاختيار والجبر، بل نشأ خلاف فيها على مسألة "علم الله" أيضاً.

حتى الجبرية وقفوا في هذه المسألة موقف المعتزلة، بالرغم من الفارق بين الجبرية والمعتزلة في مسألة الاختيار والجبر. [33]

لذلك نرى "جهماً" وهو زعيم الجبرية كما عرفنا، يثير مسألة "علم الله" قبل المعتزلة على النحو التالي:

يقول جهم ان علم الله ليس قديماً ازلياً، رغم دلالة ظاهر الآيات المتقدمة على أزليته، بل هو -أي العلم- حادث.

وجهم هنا كذلك يرجع إلى الأصل السابق الذي قرره في مسألة الصفات. فالعلم صفة، وما دام هو قد نفى الصفات عن الله، فماذا يقول اذن في علم الله؟، هل ينفي العلم عن الله؟، انه لا يستطيع ان يلتزم بهذه النتيجة، لانه اذا نفى عن الله العلم، فقد أثبت له الجهل. وتلك نتيجة لا يرتضي جهم القول بها، فكيف يعالج المشكلة اذن؟

هنا نراه، مرة أخرى يستخدم منهجه العقلي الفلسفي. فقد نقل عنه ابن حزم قوله في وضع المشكلة: "لو كان علم الله تعالى لم يزل (أي موجوداً منذ الازل)، لكان لا يخلو عن ان يكون هو الله أو غيره.

فان كان علم الله غير الله وهو لم يزل (أي وهو ازلي)، فهذا تشريك لله تعالى (أي جعل العلم شريكاً لله، لانه يصبح هناك ازليان: الله، وعلمه)، وايجاب الازلية لغيره تعالى، وهذا كفر.

وان كان هو الله (أي: وان كان علم الله هو الله نفسه) فالله علم (أي يصبح معنى الله: العلم)، وهذا الحاد (يقصد ان القول بأن الله علم ينتج عنه القول بأن الموجود هو العلم وليس الله).

بهذا الكلام يضع جهم المشكلة وضعاً فلسفياً، ولكن كيف يحلها؟. انه يختار الحل الذي ينفي ازلية علم الله، ولا ينفي العلم نفسه عن الله، أي انه يختار القول بان علم الله حادث.

فكيف حدث، أو يحدث، أي كيف يحصل العلم لله بعد ان لم يكن حاصلًا؟، هل يحصل له العلم بالشيء قبل وجود هذا الشيء ام مع وجوده؟، وحين يحدث له العلم اين يحدث، في أي محل يوجد الله علمه الحادث؟.

وهذه المسألة التي نحن بصددنا تعرض لشرحها وفق مذهب جهم فريق من كبار مؤرخي الفكر العربي - الاسلامي في مختلف العصور، امثال الشهرستاني، والاشعري، والبغدادي، والصفدي، وابن تيمية وغيرهم.

اما الشهرستاني فيجيب عن الاسئلة المتقدمة بقوله ان "جهم" يثبت لله علوماً حادة لا في محل، ثم ينقل عن جهم انه قال: "لا يجوز ان يعلم (الله) الشيء قبل خلقه، لانه لم علم ثم خلق، أفبقي علمه على ما كان ام لم يبق؟، فان بقي فهو جهل، فان العلم بان سيوجد (الشيء) غير العلم بأن قد وجد، وان لم يبق فقد تغير، والمتغير مخلوق ليس بقديم". [34]

نستفيد من نص الشهرستاني هذا ان علم الله بالشيء -في رأي جهم- لا يجوز ان يحدث قبل جود الشيء.

ولكن الاشعري ينقل عن جهم، في هذا الجانب من المسألة، رأيين مختلفين، يقول في أولهما انه "قد يجوز عنده (جهم) ان يكون الله عالماً بالاشياء كلها قبل وجودها، بعلم يحدثه قبلها". ويقول في ثانيهما: "وحكى عنه حاك خلاف هذا، فزعم ان الله يعلم الشيء في حال حدوثه. ومحال ان يكون الشيء معلوماً وهو معدوم (أي قبل حدوثه)،



لان الشيء عنده -أي عند جهم- هو الجسم الموجود وما ليس بموجود فليس بشيء فيعلم او يجهل".

لكن، هناك اشكالية تناقض في فكر جهم تبرز من العلاقة التناقضية بين فكره الجبري واستبساله في نفي صفة العلم عن الله. [35]

ذلك أن نفي العلم الآلهي يستلزم نفي الجبر على الافعال اللاحقة عند الانسان، لانها تصبح افعالاً غير معلومة لله، أي غير محكومة اذن بالارادة الآلهية، فينتفي الجبر، ويثبت الاختيار.

#### 4- مسألة الايمان:

كان المفهوم الشائع للايمان عند جمهور المسلمين يتركب من عنصرين: الاعتقاد بالله ورسله أولاً، ونطق اللسان بهذا الاعتقاد ثانياً، ثم جاء الخواج فزادوا عنصراً ثالثاً في هذا المفهوم، هو العمل وفق الاعتقاد، بحيث لا ايمان ان لم يقترن الاعتقاد والنطق بالعمل.

غير اننا نرى مفهوم الايمان عند جهم يتخذ صيغة جديدة، فاذا به يقتصر على عنصر واحد جديد. هو المعرفة، أي معرفة الله ورسله وكل ما جاء من عند الله . فالايامن في رأي جهم اذن هو "معرفة" وحسب "اون ما سوى المعرفة من الاقرار باللسان، والخضوع بالقلب، والمحبة لله ولرسوله، والتعظيم لهما، والخوف منهما، والعمل بالجوارح، فليس بايمان". هكذا يقول ابو الحسن الاشعري عن مذهب جهم في الايمان. ويصوغ الشهرستاني مذهب جهم هذا بالصيغة التالية: "من اتى المعرفة ثم جحد بلسانه لم يكفر بجحده، لان العلم والمعرفة لا يزولان بالجحد، فهو مؤمن".

وفي المقابل الايمان الكفر، فما هو الكفر عن جهم؟. هنا نجد عند الاشعري نصاً لجهم يقول: "ان الكفر خصلة واحدة، وبالقلب يكون، وهو الجهل بالله". [36]

فنحن هنا امام صيغة جديدة بالفعل لمفهوم الايمان، لا تقتصر على عقد الصلة بين الايمان والمعرفة، بل تجعلها شيئاً واحداً.

وإذا تذكرنا ان "جهما" يقول بالمعرفة العقلية، ويعتمدها الدليل الأول إلى الله قبل الوحي، حصل لدينا اقتناع باننا نواجه الان طريقة جديدة في التفكير تضع الفكر العربي - الاسلامي في هذه المرحلة من تاريخ تطوره امام بداءة المنعطف الذي يؤدي به إلى منهج المتكلمين العقلي الفلسفي الممهّد لظهور المرحلة الفلسفية.

ويكفي دليلاً على اننا هنا امام هذا المنعطف بالفعل ما لقيه المذهب الجهمي من معارضة عاصفة لدى المحافظين .

ويبدو لنا ان منهجه العقلي كان هو الأكثر اثاراً للسلف، وللسلطات الاموية كذلك. فان دعوته الجبرية، وان كانت ملائمة لايدولوجية الحكم الاموي، لم تكن منفصلة عن الطريقة العقلية التي عالج بها مختلف القضايا الدينية السابقة بنوع من التفرّد التحرر الفكري.

ومن هنا يبدو ان نزعه العقلية الجريئة لم ترض رجال الحكم الاموي، بل اغضبتهم عليه من حيث ان الوضع الطبقي لهذا الحكم كان يقضي على رجاله ان يقفوا الموقف الصارم المعادي لكل نوع من الحركات الفكرية يضع العقل في موضعه المستقل، ولو نسبياً، عن الرأي "الرسمي" المحافظ للدولة، كما فعل جهم.

وقد يكون ذلك من العوامل التي حملت جهما ان يستجيب لدعوة الحارث بن سريح في خراسان حين دعاه هذا - أي سريح- إلى مشاركته في حرب بني أمية أواخر عهد حكمهم، فشاركه بالفعل، وكانت بذلك نهاية حياته هو وابن سريح معا عام 128هـ.

ولعل هذا ما عناه احمد امين بقوله الذي اوردناه سابقاً: "... وجهم وان كان جبرياً الا انه قد ثار مع الخارجين على بني أمية، وقال بأقوال احفظت عليه الناس، فاستغلت السياسة كراهية عامة الناس له وقتله". [37]

هناك قضية اساسية كانت تنصب فيها مختلف مجاري التحول هذا تقريباً، هي قضية الموقف من القضاء والقدر وعلاقته بأفعال الانسان وبمسؤوليته عن هذه الافعال. وقد اتخذت هذه القضية صيغة تاريخية ذات دلالة ملحوظة، اذ سميت بقضية الجبر والاختيار.

فان الصراع فيها كان يدور على هذا السؤال: هل الانسان مجبر على افعاله ام مختار فيها؟.. او هل للانسان حرية الارادة والاختيار في ما يفعل من خير او شر، ام هو خاضع في كل ذلك لارادة الله المطلقة، أي ان القضاء والقدر: خيره وشره، من الله؟. لقد وصف الباحثون المتأخرون هذه القضية بأنها التي حركت الفكر العربي كله في ذلك العصر. وهو وصف ينطبق على الواقع التاريخي انطباقاً كلياً، لانها منذ ظهرت على الصعيد الفكري في العهود الأولى من حياة الدولة الاموية في المشرق، أصبحت هي القطب المركزي لكل انقسام فكري، أو مذهبي ديني، او اجتماعي وسياسي. [38] وكانت مشكلة القدر في طبيعة الأمور التي تفجر الجدل حولها بقوة، ذلك لان الحكم الاموي استغل الروح الجبرية الظاهرة في بعض نصوص القرآن استغلالاً مثيراً، ليدعم بها قوته وسلطانه على الفئات الاجتماعية المستضعفة التي ظهر التفاوت الطبقي كبيراً جداً بينها وبين الطبقة الحاكمة واعوانها من الاقطاعيين وكبار التجار وذوي الامتيازات الضخمة من قادة جيوش الفتح المرابطين في هذا ال قطر وذاك.

فقد كان الحكام الامويون، في هذه الظروف، محتاجين ان يرسخوا في نفوس الناس واذهانهم فكرة الجبر، ليضيفوا على حكمهم صفة القضاء والقدر من الله، أي صفة التأييد المفروض على المسلمين بقضاء الله وقدره.

من هنا لم يكن مصادفة ان الحركة "القدرية" المناهضة لفكرة الجبر ظهرت في بيئة البصرة ذاتها حيث تعيش جماعات غفيرة من شغيلة الأرض وصغار الحرفيين، وحيث يستغل هذه الجماعات الغفيرة اسوأ استغلال جماعات من كبار الاقطاعيين وكبار التجار ورؤساء القبائل النازحين من الجزيرة مع جيوش الفتح الأولى.

مضافاً إلى ان الحركة الثقافية الناشطة في البصرة يومئذ كان زمامها بأيدي مفكرين ينحدرون من فئة الموالي، وهي الفئة التي كان يعدها الامويون في المرتبة الدنيا من المجتمع العربي، بل يعدونها في مرتبة العبيد. والحسن البصري الذي ظهرت الحركة القدرية بشكلها الفكري في حلقة الدراسية بمسجد البصرة، هو نفسه كان معدوداً من الموالي.

اما سبب تسمية أصحاب فكرة الاختيار بـ"القدرين" بالرغم من أن هذا الاسم يعني عكس الفكرة، فهو سبب يرجع إلى قصد من خصوم الفكرة ان يشوهوا مضمون الحركة التي قامت عليها، وان يطبقوا على أصحابها الحديث المنسوب إلى النبي القائل: "القدرية مجوس هذه الأمة". [39]

[1] حسين مروة - النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية - الجزء الأول- دار الفارابي - بيروت - الطبعة

الأولى 1978 .

- [2] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص534
- [3] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص538
- [4] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص541
- [5] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص542
- [6] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص543
- [7] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص544
- [8] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص547
- [9] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص548
- [10] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص555
- [11] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص556
- [12] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص560
- [13] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص561
- [14] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص562
- [15] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص565-566
- [16] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص570
- [17] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص573
- [18] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص574
- [19] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص579
- [20] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص584
- [21] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص585
- [22] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص586
- [23] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص587
- [24] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص588
- [25] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص591
- [26] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص592

- [27] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص593
- [28] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص594
- [29] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص597
- [30] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص598
- [31] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص599
- [32] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص600
- [33] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص605
- [34] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص606
- [35] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص608
- [36] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص609
- [37] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص610
- [38] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص619
- [39] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص622-623

## تلخيص كتاب المفكر الماركسي الشهيد د. حسين مروة: النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية

السبت 22 يناير 2022

تلخيص كتاب المفكر الماركسي الشهيد د. حسين مروة:

النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية

المجلد الأول [1]

الحلقات من (6 - 11)

القسم الثاني: بذور التفكير الفلسفي

الفصل الثالث: المعتزلة، والصراع المعتزلي الأشعري

اسم المعتزلة تاريخياً:

ترددت كلمة "الاعتزال" وكلمة "المعتزلة" كثيراً في تاريخ الصراع السياسي - الفكري في الإسلام قبل نشوء هذه الجماعة التي استقر عليها اسم "المعتزلة" في نهاية القرن الأول للهجرة وأواخر القرن السابع للميلاد، وأصبحت كلمة "الاعتزال" منذ ذلك الحين تعني الإشارة إلى مذهب هذه الجماعة بما تفرد به من آراء في جملة من "الأصول" الاعتقادية الإسلامية، وبما تفرد به كذلك من منهج عقلي في معالجة هذه الآراء. [2] من المعروف، تاريخياً، ان مبدأ ظهور المذهب "الاعتزالي" هو الخلاف بين الحسن البصري وتلميذه وأصل بن عطاء في مسألة "مرتكب الكبيرة": أكافر هو ام مؤمن؟. فقد كان رأي الحسن البصري انه "مناق"، وكان رأي تلميذه واصل انه "فاسق". ومؤدى الرأي الأول ان مرتكب الكبيرة ليس مكتمل الايمان، لانه يقول شيئاً ويضمّر شيئاً آخر، وهذا هو معنى "المناق"، فهو اذن يستحق ما يستحقه غير المؤمن من الجزاء في الآخرة. [3]

ومؤدى الرأي الثاني - رأي واصل - انه مؤمن من حيث الاعتقاد، ولكنه يعطل احكام الشريعة من حيث العمل بارتكابه الكبيرة، وهذا معنى "الفاسق". ولكن ما جزاؤه في

الآخرة؟ . هنا قدم واصل صيغة جديدة للوضع الذي ينبغي ان يكون لمرتكب الكبيرة من حيث الايمان والكفر. وكانت الصيغة التي ابتكرها واصل هي القول بأن -أي مرتكب الكبيرة- في "منزلة بين المنزلتين"، أي أنه في مرتبة وسط بين المؤمن والكافر، فليس هو اذن بالمؤمن ولا بالكافر.

والواقع ان القول بالمرتبة الوسط الذي حدد به مؤسس مذهب "الاعتزال" واصل بن عطاء مكان مرتكب الكبيرة، قد حدد في الوقت نفسه المكان الوسط أيضاً للمعتزلة بالذات بين الطائفتين الرئيسيتين في هذه المسألة: طائفة الخوارج، وطائفة المرجئة. فقد حكم الخوارج على مرتكب الكبيرة بأنه كافر اذ جعلوا الايمان قائماً على ركنين متلازمين: الاعتقاد، والعمل معا. اما المرجئة فقد حكموا له بأنه مؤمن، اذ جعلوا الايمان مجرد الاعتقاد الداخلي، ولم يعدوا الاقرار باللسان ولا القيام بالاعمال جزءاً من الايمان، وبهذا يكون "المعتزلة" وسطاً بين طرفين نقيضين.

ان مسألة "مرتكب الكبيرة" كانت هي محور الخلاف في مدرسة الحسن البصري بين الاستاذ وتلميذه وأدت إلى "اعتزال" التلميذ - واصل- ثم إلى قيام مذهب "المعتزلة" على مبدأ "المنزلة بين المنزلتين" أو الأمر. [4]

نشأة هذا المذهب متصلة الجذور والاصول بما سبقها من حركات فكرية لها هي كذلك جذورها واصولها في الواقع الموضوعي من حركة تطور المجتمع العربي - الاسلامي في عصر زاهر بالصراع الذي كان سياسياً وان كانت صيغته الظاهرة دينية محضاً أول الامر، ودينية - فكرية في عهدها المتأخر.

القاعدة النظرية في مسألة مرتكب الكبيرة عند المعتزلة، مرتبطة بنشأة المعتزلة كمذهب فكري في العقائد الاسلامية.

القاعدة النظرية التي وضعها واصل بشأن مرتكب الكبيرة في سياق الكلام على الخوارج والمرجئة، لم تكن في معزل عن الواقع العربي - الاسلامي بما كان يصطرح فيه حينذاك من آراء وخلافات ومواقف سياسية، وان اتخذت هذه القاعدة "المعتزلية" وجهها النظري المجرد وطابعها الديني الخاص.

وسنرى - بعد- ان المعتزلة سيخوضون مع خصومهم معركة تتحول عملياً إلى معركة دموية تتبناها دولة بكامل اجهزتها في عهدين متناقضين من عهود الدولة العباسية.

وسنرى بذلك صحة استنتاج احمد امين القائل بأن رأي المعتزلة في مسألة مرتكب الكبيرة "يستتبع آراء سياسية خطيرة"، ولذلك "اضطر المعتزلة ان يطبقوا نظريتهم على الاعمال التي عملت منذ نشب الخلاف بين المسلمين" بين العثمانية والعلوية، ثم بين العلوية والأموية والخارج. [5]

مذهب المعتزلة لم يظهر من الفراغ، ولم يبق على الفراغ، وانما خرج من تلك البذور الفكرية التي تنامت سريعاً بفضل ما احدثته افكار القدرية والجهمية من تفاعل النقيضين في مسألة حرية الانسان ومسؤوليته عن افعاله، ومن توافقهما معا - رغم تناقضهما في هذه المسألة- على النظر العقلي في العقائد الاسلامية، وعلى الرجوع إلى التأويل العقلي للنصوص الاسلامية، وان اختلفت وجهة كل منهما في هذا التأويل.

من هنا نقول ان البحث العلمي يرفض ما قد يستفاد من رواية الشهرستاني السابقة ومن الروايات المماثلة لها بشأن نشأة المعتزلة ونشأة اسمها، من ان هذه الحركة ظهرت -أول ما ظهرت- حركة فردية قام بها شخص معين، هو واصل بن عطاء، كما يرفض البحث العلمي ما قد يستفاد من ظواهر تلك الروايات من ان انتقال واصل منحلقة في مسجد البصرة إلى حلقة أخرى في المسجد نفسه، هو الذي يحدد نشأة الحركة "المعتزلية"، بحيث يبدو - على هذا - انها وجدت بصورة عفوية ارتجالية فجائية اقترنت بعمل جسدي انفعالي آني، وبتغيير شخص معين مجلسه من مكان إلى مكان آخر، وليس بين المكانين سوى بضع خطوات. [6]

المبادئ الأساسية لمذهب المعتزلة :

مؤرخو الفرق الاسلامية يقسمون المعتزلة إلى عدة طوائف أو فرق، وينسبون كل طائفة أو فرقة إلى واحد من كبار مفكريهم ويسمونها باسمه، فيقولون مثلاً: الواصلية



نسبة إلى واصل بن عطاء، والنظامية نسبة إلى ابراهيم بن سيار النظام .. الخ وقد عدهم الملطي عشرين فرقة، وواصلهم البغدادي إلى اثنين وعشرين فرقة. اما الشهرستاني فيذكر منهم اثنتي عشرة طائفة، ثم يقسمهم مؤرخو الفرق إلى: معتزلة البصرة، ومعتزلة بغداد.

الاصول الخمسة فهي: التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ومهما افتراق المعتزلة طوائف وفرقا فان هذه "الاصول الخمسة" هي الجامع بينهم. اما الفوراق بين طوائفهم وفرقهم فهي ما يسمونها الفروع الواردة على تلك الاصول، وقد حصلت هذه الفوراق أو الفروع خلال تطور المذهب كلما ازداد الاتصال بين كبار مفكره وبين الفكر الفلسفي في مختلف مصادره الخارجية، وكلما تعمقت الصلة بين الفكر العربي - الاسلامي والثقافات الفلسفية، ولا سيما اليونانية بعد انتشار الترجمة في العهد العباسي.

الخياط صاحب كتاب "الانتصار" وهو من كبار مفكري المعتزلة في القرن الثالث الهجري (القرن التاسع الميلادي) يقول: "وليس يستحق احد منهم (يقصد المعتزلة) اسم الاعتزال حتى يجمع القول بالاصول الخمسة: التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين منزلتين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

يبدأ الشهرستاني كلامه على المعتزلة بقوله: "ويسمون أصحاب العدل والتوحيد". فهذان المبدآن أكثر تحديداً وتمييزاً للخصائص التي تفرد بها المعتزلة بين مختلف الفرق والمذاهب الاسلامية.

وقد كان دي بور De Boer على حق اذ لاحظ ان لقب "أهل العدل" هو اخص لقب اطلق عليهم "حينما توجه تفكيرهم إلى مباحث تختلط فيها الفلسفة بالكلام". [7]

## الفصل الرابع: التوحيد المعتزلي

## مسألة خلق القرآن:

لجأ المعتزلة إلى القول بأن كلام الله ليس "بقديم"، أي ليس من الصفات المعادلة للذات، وإنما هو حادث، فالقرآن - وهو كلام الله باتفاقهم - حادث اذن، أي "مخلوق" ككل شيء مخلوق في الكون، فمعنى كون الله متكلماً - اذن - انه خالق الكلام.

هذه هي المسألة: منشؤها، وحقيقتها، كما قررها المعتزلة، لكنهم لم يتقصدوا في تقريرها على ما تقدم، بل هم حاولوا فوق ذلك تأكيد هذا الرأي ودعمه ببراهين اخرى يرمي بعضها إلى اثبات ان القول بقدم القرآن وازليته لا ينافي مبدأ التوحيد وحسب، بل ينافي كذلك عقلانية التشريع القرآني.

وذلك انهم قالوا: اذا افترضنا القرآن كلاما ازليا، أي صفة للذات الالهية الازلية، كان معنى هذا ان الاوامر التي يشتمل عليها القرآن ازلية أي صادرة قبل ان يوجد المأمورون بها، أي انها كانت غير ذات موضوع قبل وجود البشر المكلفين بها. فان البشر هم موضوع هذه الأوامر، فكيف يعقل ان يوجه الله أوامره إلى المعدوم؟، ان ذلك نوع من العبث الذي لا يجوز على الله، بل محال.

وقالوا ان الكلام، لكي يتحقق شرط وجوده، يحتاج إلى مكم (بكسر اللام) ومكم (بفتح اللام)، وقبل وجود المكلفين ليس هناك سوى مكم من غير مكم. بذلك يكون القول بأزلية القرآن نفيا لعقلانية التشريع، وهو باطل. [8]

## تأويل النصوص القرآنية :

بعد ان فرغ المعتزلة من اقامة البراهين العقلية على القول بخلق القرآن، انصرفوا إلى النظر في النصوص القرآنية يفسرونها وفق ما انتهى إليه النظر العقلي عندهم، وجعلوا من هذه النصوص، كما فهموها، دعامة لرأيهم.

فقد نظروا مثلاً في الآية: "كتاب احكمت آياته ثم فصلت" (سورة هود- الآية 3)، فقالوا: ان هذه الآية دالة على ان القرآن مؤلف من اجزاء جاءت على دفعات متوالية (احكمت، ثم فصلت)، وذلك لا يكون الا للاشياء الحادثة غير الازلية. ونظروا في الآية: "ان انزلناه.." (سورة الدخان - الآية 3) فقالوا انها ظاهرة الدلالة على الانزال وهو فعل حادث، فالازلي لا ينزل. ولعل اقوى ما استندوا اليه من هذه النصوص آية: "ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها" (سورة البقرة - الآية 106). فهم يقولون ان النسخ يعني التغيير، وهو اظهر الظاهرات التي يتميز بها الحادث من القديم الازلي الذي لا يمكن ان يتعرض لاي تغيير. [9]

#### التيارات المعارضة للمعتزلة :

يمكن حصر وجهات النظر التي جابهت المعتزلة هنا في ثلاثة تيارات رئيسية:

أ- تيار السلفيين. ب- تيار الحنابلة. ج- تيار الاشعريين:  
أ- التيار السلفي: ويسمى جماعة هذا التيار باسم "الصفاتية" لانهم يثبتون الصفات الازلية لله. وقد نشأت هذه التسمية رداً على المعتزلة لفهم هذه الصفات. فأهل السنة والجماعة، بوصف كونهم سلفيين أي تابعين لرأي السلف من المسلمين الأولين، كانوا يرون ضرورة الايمان بصفات الله كما وردت في القرآن ايماناً مطلقاً دون نظر عقلي فيها، ودون محاولة لتأويلها وفق النظر العقلي. من هذه الصفات الواردة في القرآن: القدرة، والارادة، والعلم، والسمع، والبصر، والكلام. [10]

وهذه يجب الاخذ بمعانيها الظاهرة لغوياً، وترك تفسير دلالتها الحقيقية إلى الله وحده، وليس لاحد من البشر أن يفسرها بعقله، لان العقل لا يملك القدرة على ادراك المقاصد الالهية من هذه الصفات.

وقد كان السلف يقفون هذا الموقف منها، فيجب ان يبقى منهجهم هو المتبع ولا يجوز تخطيه مطلقاً.

من هنا كانت مجابهة السلفيين للمعتزلة في مسألة الصفات ومنها مسألة خلق القرآن، مجابهة محافظة صارمة، تمنع حتى الجدل والمناظرة في مسائل الدين، بل توجب الايمان بما جاء في القرآن وحديث النبي كما جاء والوقوف عنده، لان البحث في صفات الله: هل هي عين ذاته ام غير ذاته، وفي كيف تصدر الاشياء الحادثة عن القديم وكيف يؤثر علم الله القديم بالمعلومات الحادثة، هو بحث يتجاوز قدرة العقل، ولذلك يكون مؤدياً إلى الانحراف عن خطة السلف، أي عن نهج الدين نفسه.

يبدو واضحاً من هذا العرض العام لمذهب السلفيين، ان الخلاف بينهم وبين المعتزلة يرجع، في جوهره، إلى الخلاف في مسألة العقل.

فهم - أي السلفيون- ينفون قدرة العقل على ادراك الحقائق الألهية ومنها حقيقة صفات الله. في حين ان المعتزلة يثبتون للعقل قدرته غير المحدودة في ادراك كل ما يتعلق بهذه الحقائق، وفي استخلاص البراهين العقلية الموصلة إلى هذه الحقائق دون الوقوع في الخطأ، وفي اعتبار النتائج التي تنتهي اليها هذه البراهين يقينية، ولذا يجب اتخاذها مقياساً يرجع اليه في تقرير مفاهيم العقائد وفي تأويل النصوص الدينية حتى تكون موافقة لهذا المقياس ومنسجمة معه.

في ضوء هذا الفرق الجوهرى بين موقف التيار السلفى وموقف المعتزلة يمكننا ان نتبين الجانب التقدمى الأكثر وضوحاً في مذهب المعتزلة .

وفي مقابل ذلك نلحظ عند السلفيين مبالغة في انكار دور العقل إلى حد ان بعضهم، لكي يلغي مكان العقل كلياً ويقطع عليه طريق التفكير في الامور الدينية، وفي الصفات بخاصة. [11]

مالك بن انس (96- 179 هـ / 714 - 795)، وهو زعيم المذهب المالكي المنسب إليه من المذاهب الفقهية السنية الأربعة الرئيسية، حين يحاول الرد على أهل التأويل الذين يرفضون الاخذ بظاهر الآيات القرآنية الدال على تشبيه الله بالاجسام، مثل آية

"(الرحمن على العرش استوى" (سورة طه- الآية 5) التي يقول ظاهرها بأن لله عرشاً وأنه استوى على العرش، العرش شيء مادي، والجلوس عليه فعل مادي. يقول مالك في محاولته الرد على ذلك: "الاستواء معلوم، والكيفية (أي كيفية الاستواء - الجلوس) مجهولة، والايمان به واجب، والسؤال عنه بدعة". نرى مالكا، اذن، يمنع حتى السؤال عن كيفية الاستواء على العرش، أو غيره مما يستدعي السؤال، ونراه يحكم على مجرد السؤال عن ذلك بأنه "بدعة"، و"البدعة" في الاسلام ضلال انحراف، فكيف اذا تجاوز الامر السؤال إلى التأويل، ولا سيما التأويل العقلي؟.

ب- التيار الحنبلي: ينسب هذا التيار إلى أحمد بن حنبل زعيم المذهب الفقهي السني الاخر بين المذاهب الاربعة ( -241 هـ - 855م) . وهذا التيار سلفي أيضاً، ولكنه تميز بقبوله التأويل المحدود. واحمد بن حنبل واجه "محنة خلق القرآن" مواجهة مباشرة. وقد تعرض اثناء الاشهر الاخيرة من حياة الخليفة العباسي المأمون وطوال عهد المعتصم، إلى امتحان عسير في رأيه بخلق القرآن، اذ كانت الدولة العباسية قد تبنت في ذلك الحين رأي المعتزلة بهذه المسألة، وأخذت تمتحن القضاة والفقهاء وزعماء المذاهب الاسلامية والحكام في مواقفهم منها.

وقد وقف احمد بن حنبل بشجاعة وثبات على رأيه المناهض لرأي المعتزلة والدولة رغم السجن والتعذيب، ورغم التخاذل الذي اصاب الكثيرين من اعداء فكرة خلق القرآن، حتى خرج من السجن وهو أشد اصرارا على موقفه ذاك. [12]

ج- التيار الاشعري:

والحقيقة ان ظهور الاشعري (-330 هـ / 941م) بمذهبه الكلامي المعارض لمذهب المعتزلة قد بلور آراء السلفيين في مذهب جديد متكامل الجوانب، بحيث تركزت فيه حركة المعارضة كلها التي انتصبت بوجه المعتزلة تحاربهم بسلاحهم نفسه، سلاح

المباحث الكلامية، هذه الحركة التي تألف منها من المعتزلة، منذ ذلك الحين، خطان متوازنان في مجرى واحد، هو مجرى البحث النظري الذي كان منه علم الكلام. [13] نسجل ملحوظة عن التيار الأشعري، هي انه رغم كونه سلفياً، قد استخدم الطريقة العقلية كالمعتزلة.

### الفصل الخامس: العدل المعتزلي

#### أهل العدل:

لم يكن اعتباراً، في تاريخ الفكر المعتزلي، ان اطلق لقب "أهل العدل" على أصحاب مذهب الاعتزال جملة، بالرغم من ان فكرة العدل الالهي تدخل في صلب الاعتقادات الاسلامية عند مختلف فرق المسلمين ومذاهبهم.

ذلك ان المعتزلة لم يأخذوا بمبدأ العدل الالهي بمعناه الأولي البسيط الذي اخذ به المسلمون الأولون، ولا بمعناه السلفي الذي حدده السلفيون بعد ذلك على النحو الآتي: "ان الله عدل في افعاله بمعنى انه متصرف في ملكه: يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد". [14]

ان الظاهر من هذا التحديد كون العدل مستنداً إلى الايمان بفكرة ان المشيئة الالهية المطلقة التصرف لا تضع شيئاً في غير موضعه.

أما المعتزلة فقد حاولوا ان يخضعوا فكرة العدل الالهي للتأويل العقلي ولعملية "تنظير" كلامي فلسفي تحدد العلاقة بين الفعل الالهي والفعل الانساني، بل فعل الطبيعة.

وقد لخص "دي بور" عملية "التنظير" هذه بكلمته مفهوم العدل الالهي لا يستقيم لمقتضى العقيدة الاسلامية في نظر المعتزلة، الا ان يتضمن تحديد هذه العلاقة على وجه يتحقق فيه اختيار الانسان في افعاله، ليكون - بهذا الاختيار - مسؤولاً عما يفعل، وليكون الثواب والعقاب من الله بعد ذلك مترتباً على هذه المسؤولية ذاتها.

ففي رأي المعتزلة ان الانسان اذ لم يكن مختاراً في ما يفعل كان غير مسؤول عن افعاله، خيراً كانت ام شراً. واذا لم يكن مسؤولاً كان الثواب باطلاً لانه جزاف وعبث، وكان العقاب ظالماً. وكلا الامرين: الباطل والظلم، نوع من الشر، والله لا يصدر عنه الشر.

فللعدل الالهي اذن عند المعتزلة وضع خاص يقوم على معادلة عقلية منسقة منطقياً على قاعدتين: قاعدة ان الشر لا يصدر عن الله، وقاعدة ان الثواب والعقاب على فعل لا اختيار فيه هما شر.

لكن القاعدة الكبرى والاساس التي كانت المنطلق الواقعي غير المنظور، لتصور مفهوم العدل كما تصوره المعتزلة، هي قضية حرية ارادة الانسان في افعاله. [15]

#### الأساس الاجتماعي لمفهوم العدل:

وليس من المصادفة ان معظم مفكري المعتزلة، بل اعظمهم شأناً في عالم الفكر واكثرهم تمسكاً بقضية العقل وقضية حرية الانسان ورفض فكرة القضاء والقدر، كانوا من تلك الفئة الاجتماعية التي يسمى ناسها ب"الموالي". وهم الذين كانوا يعدون في مرتبة من المجتمع العربي حينذاك ادنى من مرتبة غير الموالي، اما لانهم كانوا ارقاء، او لانهم استرقوا بالأسر، او لانهم كانوا تابعين لاحدى القبائل بحلف يكون فيه الضعيف للقوي إلى حد الذوبان بحيث يصبح تابعاً له حتى في النسب.

فאי مفكر كبير من مفكري المعتزلة لم تلتصق باسمه صفة "مولى فلان" أو "مولى القبيلة أو العشيرة الفلانية" حتى في ايام مجده الفكري في حياته.. لا بد ان ذلك كان يشعره بانقراض مكانته الاجتماعية، وليس بعيدا ان يؤثر مثل هذا الشعور في شيء من اتجاهاته الفكرية دون ان يكون واعياً لذلك.

فهذا ابو الهذيل العلاف، مثلاً، بقيت هذه الصفة تلاحقه في كتب التاريخ إلى اليوم، فهو حتى في مؤلفات الباحثين المعاصرين "مولى لعبد قيس".

وكذلك النظام: فهو على عظم مكانته الفكرية لم يستطع هؤلاء المعاصرون انفسهم ان ينسوا أو يتناسوا انه "كان من الموالي".

وهكذا شان الجاحظ فقد قالوا انه كان مولى لقبيلة كنانة. ليس من غير اساس واقعي تاريخي في الحياة الفكرية العربية نفسها ان يقول البغدادي ان البدع في كل دين لا تأتي الا من ابناء الرقيق.

وهنا قد يجبز لنا منطق البحث ان نتساءل: اليس من الممكن ان يكون لهذا الواقع التاريخي - الاجتماعي اثر ما في نشوء ذلك المفهوم الخاص للعدل عند المعتزلة؟.

ولعل مما يجعل هذا التساؤل مشروعاً -من وجهة منطقتة- ان حرية الانسان هي احدى القاعدتين الاساسيتين لهذا المفهوم المعتزلي للعدل.

ونحن -طبعاً- لا نزعم ان الأثر الذي أشير اليه كان ملحوظاً عندهم بصورة واعية أو مباشرة، بل نزعم انه ربما كان لواقعهم الاجتماعي ذاك عمل داخلي خفي غير ملحوظ في صيرورة هذا المفهوم بما يتضمنه من التمسك بفكرة حرية الانسان ورفض فكرة القدر التي رأينا لها في ما سبق جانباً أيديولوجياً بما اوردها هناك من شواهد تاريخية تدل على ان فكرة القضاء والقدر كثيراً ما كانت تعبيراً عن أيديولوجية طبقية تمسك بها الحكام الامويون تمسكاً شديداً وحاربوا بها خصومهم ولا سيما القدرين الأوائل (معبد الجهني وغيلان الدمشقي الخ). [16]

وربما وجدنا احدى بصمات هذا الواقع متمثلة في مواقف سياسية معروفة للمعتزلة، سواء كانت هذه المواقف تجاه احداث عصرهم ام تجاه الاحداث الاسلامية السابقة التي حدثت في عصر صدر الاسلام.

من هذه المواقف -مثلاً- اتفاقهم على تخطئة معاوية في محاربتة لعلي بن ابي طالب. ومنها قول بعضهم في الخليفة الراشدي الثالث عثمان "انه أوطأ بني أمية رقاب الناس وولاهم الولايات واقطعهم القطائع (الاقطاعات العقارية)، وفتحت ارمينية في ايامه فأخذ الخمس كله فوهبه لمروان، وحمى المراعي حول المدينة كلها من مواشي المسلمين



الا عن بني امية، واعطى أبا سفيان بن حرب (والد معاوية) مئتي ألف من بيت المسلمين في اليوم الذي امر فيه لمروان بن الحكم بمئة الف من بيت المال..".

ومن أظهر المواقف دلالة على حضور الاساس الاجتماعي في تفكير المعتزلة كون بعضهم يأخذ بمقالة الخوارج من انه ليس شرطاً ان يكون الامام من قريش، بل تجاوز بعض القائلين بهذا الرأي من المعتزلة حدود الخوارج، فقال انه اذا اجتمع قرشي واعجمي وتساويا في الفضل فينبغي ان يتولى الامامة الاعجمي.

ولعلنا نجد في الكلام التالي للاشعري مدخلاً صالحاً لاكتشاف العلاقة بين الموقف

السياسي والموقف الفكري عند المعتزلة. يقول ابو الحسن الاشعري: [17]

"اختلفوا في المقدار الذي يجوز، اذا بلغوا اليه، ان يخرجوا على السلطان ويقاتلوا المسلمين، فقالت المعتزلة: اذا كنا جماعة وكان الغالب عندنا اننا نكفي مخالفتنا، عقدنا للامام ونهضنا فقتلنا السلطان وازلناه واخذنا الناس بالانقياد لقولنا، فان دخلوا في قولنا الذي هو التوحيد وفي قولنا في القدر والا قاتلناهم. ووجبوا -أي المعتزلة- الخروج على السلطان على الامكان والقدرة اذا امكنهم ذلك وقدروا عليه".

فان هذا الكلام يحدد، بوضوح، موقف المعتزلة من قضية السلطة السياسية، فهم يفكرون بالوصول إلى هذه السلطة ليجسدوا فيها افكارهم حتى بوسائل العنف الدموي اذا تهيأت لهم القوة الكافية موضوعياً لتحقيق هذا الغرض.

المعتزلة يقولون: لا يكون الخروج (أي "الثورة" المسلحة لتغيير السلطة) الا مع امام عادل، ولا يتولى انفاذ الاحكام وقطع يد السارق والقود الا الامام العادل أو من يأمر الامام العادل، لا يجوز غير ذلك".

فالمعتزلة، اذن، يشترطون ان تكون السلطة السياسية - الدينية بقيادة امام، ويشترطون لهذه القيادة كون الامام عادلاً.

فما مفهوم العدل هذا عندهم؟

ان العدل الذي يشترطونه في الامام يتضمن الاخذ برأيهم في التوحيد وفي القدر.

فاذا عرفنا ان رأيهم في القدر لا ينفصل عن القول بحرية الانسان، أي رفض الحتمية القدرية التي تسلب الانسان اختياره في ما يفعل، استطعنا ان نستنتج من ذلك ان مفهوم العدل الدنيوي الأرضي عندهم لا ينفصل أيضاً عن قضية حرية الانسان هذه. ومن هنا يمكننا اكتشاف العلاقة - في تفكيرهم - بين المفهوم الميتافيزيقي للعدل، أي العدل الالهي، وبين مفهومه الواقعي العملي المتجسد في الامام العادل، أي في السلطة السياسية - الدينية العادلة (اجتماعياً).

بهذا التحليل يمكن القول بان "العقلانية" المعتزلية لم تكن "عقلانية" تجريدية وميتافيزيقية مطلقة، بل نستطيع ان نكتشف لها جانباً واقعياً عملياً يتصل بحياة الناس الواقعية، وان يكن هذا الجانب غير ملحوظ مباشرة في مباحثهم النظرية . [18]

#### بين العدل المعتزلي، والمعرفة :

لما تقرر عند المعتزلة ان الانسان متفرد بين مختلف الكائنات بميزة حرية الاختيار في افعاله، وان امتلاكه خاصة العقل هو الاصل والمصدر في تفرد بتلك الميزة، كان طبيعياً ان يعالجوا مسألة المعرفة من حيث قدرة الانسان في تحصيلها، ودور العقل في هذا المجال، ومدى حدود قدرته، وان يعالجوا في هذا الموضوع انواع المعرفة، ومختلف وسائل الانسان في تحصيل هذا النوع وذاك من أنواعها، وكيفية تحصيله، ثم قيمة كل معرفة يكتسبها الانسان بهذه الوسيلة أو بتلك.

ان بحث هذه المسألة يدخل في بحث الأسس الرئيسية لنظرية العدل المعتزلية، فانه بقدر ما يكون لعقل الانسان من مجالات وممكنات معرفية، سعة وعمقاً، يكون مستند المعتزلة في نظرية العدل أكثر قوة وأرسخ حجة، فكيف بحثوا جوانب المسألة؟.

لكي نتناول الأمر بشيء من الاحاطة والاستيعاب نحتاج ان نتبع الطريقة التقليدية التي لا تزال تحتفظ بصحة منطقتها وواقعيتها في تقسيم المعرفة تقسيماً أولياً إلى قسمين رئيسيين: المعرفة الحسية، والمعرفة العقلية، فضلاً عن ان ذلك ينسجم مع طريقة المعتزلة انفسهم في معالجة قضية المعرفة. [19]

## أ- المعرفة الحسية:

يتصل بحث هذا النوع من المعرفة عند المعتزلة بمباحثهم المستفيضة بشأن النفس الانسانية أو الروح وعلاقتها بالجسم وبأعضاء الحواس الخمس وعلاقة هذه الحواس بعضها ببعض، ونظرتهم في الوظائف المعرفية لكل من الحواس الخمس هذه. وقد اضطربت اقوالهم في تحديد النفس أو الروح، فاضطربت لذلك مذاهبهم بتحديد دورها في عملية الاحساس والإدراك، أي المعرفة. [20]

ومهما يكن، فإن جملة الكلام على المعرفة الحسية عند المعتزلة، يدعونا إلى التزام استنتاجنا الأخير الذي انتهينا إليه في هذا الموضوع من كون المعتزلة -بوجه عام- يأخذون بالمعرفة الحسية طريقاً صحيحاً لمعرفة العالم الخارجي. [21]

## ب- المعرفة العقلية:

لقد أصبح واضحاً لدينا حتى الآن ان المعتزلة قد أحلت العقل محله الاسمي في أسس نظريتها المتكاملة الجوانب إلى حد كبير، وفي أسس المبادئ التي تنطلق منها نظرية الاعتزال بكاملها.

وما مسألة حرية ارادة الانسان عندهم، من حيث الاساس والمنطلق، سوى وجه من وجوه التطبيق الخلاق لنظريتهم الثابتة في مسألة العقل.

وكذلك الأمر في المسألة المعروفة في أدبيات الفكر المعتزلي بـ"مسألة الحسن والقبح العقليين"، بل يصح لنا القول انه ما من مسألة كانت تطرحها حركة الحياة العربية -الاسلامية في عصر المعتزلة، من مسائل العقائد أو مسائل الشريعة أو مسائل عالم الانسان، الا انبرى المعتزلة لمعالجتها ووضع الحلول لها بالرجوع إلى العقل واعتماد حكمه في كل ذلك، من الوجهة النظرية والعملية معاً. [22]

"معرفة" الله :

نظرية المعرفة عند المعتزلة ترى أن العقل النظري هذا يؤدي مهمة المرحلة الأخيرة من مراحل المعرفة العقلية فانهم يقسمون المعرفة العقلية إلى قسمين أولاً، ثم إلى مراحل ثانياً.

فأبو الهذيل العلاف -مثلاً- يقول أن المعارف ضربان: أحدهما باضطرار وهو معرفة الله ومعرفة الدليل الداعي إلى معرفته. وما بعدهما من العلوم الواقعة عن الحواس أو القياس فهو علم اختيار واكتساب. وهذا العلم الأخير هو ما نقصد بالعلم النظري، وهو نفسه الذي كان موضوع التعريفات السابقة الذكر.

أما معرفة الله، فإن المعتزلة يعدونها من نوع المعرفة الاضطرارية، أي التي لا تحصل بالاختيار واكتساب، بل ببداهة العقل، بمعنى أنها ليست ناشئة عن عملية تحويل الإدراكات الحسية إلى إدراكات عقلية، ولا عن عملية تجريدية تحصل بوساطة الاقيسة الاستدلالية المنطقية والنظرية المحض. [23]

#### حاصل الفصلين: الرابع، والخامس

##### قضية العقل:

أوضحت لنا دراسة الفكر المعتزلي ان هذه الجماعة قد التزمت قضية العقل إلى حد يكاد يتخطى التزامهم ببعض الاصول المقررة في الاسلام، فجعلوا حكم العقل قاضياً بصرف نصوص القرآن عن ظواهرها حيثما كانت هذه الظواهر متعارضة مع ما يقتضيه العقل، حتى رأيناهم يجعلون حرية اختيار الانسان حاکمة على حرية ارادة الله ومفيدة لقدرته.

وما ذاك الا لان مبدأ حرية الانسان قائم عندهم على وجود العقل بالضرورة، وعلى ان وجوده لا معنى له ان لم تكن له قدرة الاختيار بالضرورة كذلك، وانه لولا هذا وذاك لسقطت مسؤولية الانسان عن افعاله، ولما كان العدل الالهي عدلاً حقاً. فقضية العقل هي النقطة المركزية في هذه المعادلة كلها.

القيمة التاريخية لتمسك المعتزلة في ذلك العصر بشان العقل إلى الحد الذي عرفناه، فان ذلك التمسك المتشدد الشجاع قد ساعد -كما نعتقد- على دفع الحركة الفكرية في عصرهم اشواطاً سريعة وبعيدة نحو آفاق جديدة للنظر العقلي والفلسفي بحيث استطاع

ان يؤدي مهمة التحضير والتخمير لا للمرحلة الفلسفية وحسب، بل لانطلاقة النهضة العلمية المقبلة كذلك افقياً وعمودياً معاً. [24]

أحمد أمين يرى من نقاط الضعف في المعتزلة "انهم افراطوا في قياس الغائب على الشاهد، اعني في قياس الله على الانسان، واخضاع الله تعالى لقوانين هذا العالم، فقد الزموا الله - مثلاً- بالعدل كما يتصوره الانسان، وكما هو نظام دنيوي".

#### قضية السببية :

تمسك المعتزلة بمبدأ السببية في حدوث الاشياء والافعال، فحتى قضية خلق الله للعالم ربطوها بهذا المبدأ.

وقد رأينا كيف هم لا يفصلون بين مبدأ العلية في الطبيعة وبين ما يترتب على هذا المبدأ من مسؤولية في المستوى البشري الاجتماعي، دون ان يخضعوا افعال الانسان إلى الحتمية الجبرية.

وقد فرقوا بين العلية في افعال الطبيعة والعلية في افعال الانسان بأن الأول تخضع لقوانين ثابتة حتمية، واما الثانية فتخضع إلى عنصر آخر هو عنصر الارادة. وذلك انسجاماً مع مذهبهم في حرية اختيار الانسان، وانسجاماً مع المبدأ الذي اقاموا عليه مذهب حرية الاختيار هذا، نعني به العقل.

وتتجلى القيمة التقدمية لتمسك المعتزلة بمبدأ السببية وللبحوث النظرية التي أوضحوا بها هذا المبدأ، اذا قارنا موقفهم في هذه المسألة بالموقف الاخر المعارض الذي كان سائداً عصرهم، والذي كان الاشاعرة بالالاخص يحملون رايته منكرين مبدأ السببية انكاراً مطلقاً.

وبناء على هذا الانكار لمبدأ السببية استبعد العقل عن مجال المعرفة، وارتبطت المعرفة ارتباطاً مطلقاً بالمصدر الالهي . [25]

ان النظرة المقارنة هنا تكشف دون شك عن فضل المعتزلة في كونهم واجهوا تياراً فكرياً اسقط من الكون كله وجود القوانين الموضوعية التي تنظم العلاقات بين الأشياء والاحداث، كما اسقط بذلك امكان استقلال العقل بالمعرفة، مهما يكن نوع المعرفة. لقد واجه المعتزلة هذا التيار الفكري الاخذ به يومئذ جمهرة واسعة من أهل الرأي والنفوذ الديني، وبينهم الاشاعرة وانضم اليهم -بعد- فريق من أهل علم الكلام وأهل المذاهب الاسلامية من السنة والشيعة.

ولكن المعتزلة على اختلاف آرائهم في كثير من المسائل اتفقوا على مواجهة هذا التيار بسلاح فكري نظري متقدم يدافعون به عن العقل وعن مبدأ السببية من حيث هو قانون كوني شامل، ومن حيث هو مبدأ عقلاني تستند اليه سائر القوانين الموضوعية في الكون والطبيعة وعالم الانسان.

هذا الجانب أيضاً من جوانب الفكر المعتزلي يقدم لنا عنصراً آخر من العناصر التي تتكون منها النظرة التاريخية العلمية لدور المعتزلة التقدمي في تاريخ الحركات الفكرية لا على الصعيد العربي - الاسلامي وحسب، بل على صعيد أوسع منه قد يصح القول انه صعيد الفكر البشري، باعتبار ان المنطقة التي ازدهر فيها نشاط الفكر المعتزلي أصبحت أحد مراكز الفكر العالمي اثناء فترة طويلة من العصور الوسطى.

ولا شك ان للمعتزلة دوراً أساسياً في تحضير الظروف الفكرية لامكان تحول هذه المنطقة إلى مثل هذا المركز التاريخي العظيم. [26]

حسن كانوا يبحثون مسائل عالم الطبيعة وعالم الانسان، لم يكونوا يبحثونها لذاتها، بل من حيث هي عندهم وسائل فقط لبحوثهم في مسائل عالم "الميتافيزيك".

انهم كانوا يفكرون في ظروفهم التاريخية إلى وسائل المعرفة التجريبية في مثل هذه المسائل، اذ لم تكن العلوم الطبيعية والإنسانية التجريبية قد بلغت مرحلة من التقدم في المجالات العملية تستطيع ان تضع هذه الوسائل في متناول البحوث النظرية التي كانوا يعالجونها حينذاك.

لكن ينبغي ان استثني هنا الجاحظ، وهو معتزلي يعده المؤرخون صاحب مذهب خاص في الاعتزال كما يعدونه بين ابرز تلاميذ النظام.. نستثيه لانه تفرد بين الجماعة بنزعة التجريب وبنوع من المنهج العلمي في هذا المجال، غير ان هذه النزعة لم تنعكس انعكاساً واضحاً وتاماً في آرائه الاعتزالية، كما انعكست في آثاره العلمية والأدبية.

### طمس التراث المعتزلي:

هناك واقع تاريخي معروف يثير الاسف ويدعو للدهش والتساؤل: هل كان من باب المصادفة ان يكاد لا يمضي سوى عهد قصير منذ غاب المعتزلة عن صعيد النشاط الفكري في خلافة المتوكل العباسي سنة 847 ميلادية، حتى تغيب عن المكتبة العربية مصادر الفكر المعتزلي الأصلية بجملتها، أي تلك المصادر والوثائق التي وضع فيها المعتزلة أفكارهم واصولهم النظرية كما صاغوها هم بأنفسهم بصورتها المتكاملة في مؤلفاتهم؟.

من العسير ان يقتنع الباحث بان شيئاً من المصادفات التاريخية هو الذي اساء هذه الاساءة الغربية للفكر والعلم والتاريخ، رغم كثرة ما حدث في تاريخ الفكر العربي - الاسلامي من مثل هذه المأساة.

ذلك ان هذا الأمر حدث في ظروف تختلف كثيراً عن الظروف التي بدأ فيها التراث العقلي العربي - الاسلامي كله يتعرض للتشتت والضياع.

فلماذا كان نصيب الفكر المعتزلي وحده ان يتعرض لهذه المحنة في مرحلة سابقة بعيدة جداً عن تلك الظروف المتأخرة التي شملت المحنة فيها كل هذا التراث؟.

لعل ابرز الملامح التقدمية للفكر المعتزلي، كانت هي السبب في ما حدث لتراث هذا الفكر من غياب مفاجئ عن المكتبة العربية في وقت مبكر من تاريخ الحركة العقلية العربية.

فقد تألبت حينذاك عدة تيارات فكرية وسياسية محافظة على الفكر المعتزلي بالعداء الصارخ الذي ظهر بأشكال مختلفة، كان أشدها عملية طمس وثائقه ومصادره الاصلية

بصورة كلية وشاملة حتى لم يصل منه للعصور المتأخرة سوى مصدر واحد هو كتاب "الانتصار" لابي الحسن الخياط، رغم ان مؤرخي الفرق والمذاهب الاسلامية يذكرون الكثير من هذه المصادر غير المعروفة لنا حتى الآن.

ان القضاء على تراث الفكر المعتزلي على ضخامته وخصبه المعروف قد حال بيننا وبين الاطلاع عليه كاملاً متكاملًا غير مجزأ وغير مشتت ومتناثر في المصادر غير المعتزلية، وفي المصادر الاشعرية بخاصة وهم خصوم الداء للمعتزلة.

ومن هنا لم يكن لنا من سبيل إلى دراسة هذا التراث الا تلك المصادر التي قدمته الينا اشلاء ممزقة فاقداء روح التكامل والتلاحم، وبذلك فقد تماسك بنائه الداخلي الاصيل، وفقدنا نحن الباحثين امكان رؤيته في حركته وتطوره بصورته المركبة والمنطقية التي بها نشأ ونما وتتطور.

وفي اعتقادنا ان مأساة المعتزلة بتألب اعدائهم على طمس تراثهم الفكري، هي اشد قساوة من مأساتهم بتألب هؤلاء الاعداء على اضطهادهم جسدياً منذ عهد الخليفة العباسي المتوكل . بل الصحيح القول ان مأساتهم الأولى هي مأساة للفكر والعلم والتاريخ كذلك.

ولنا ان نتساءل الآن: لماذا كان هذا العدا للدد للمعتزلة، ولماذا كانت هذه المأساة المزدوجة؟

المسألة واضحة، فان الطابع العقلي التحرري الذي يغلب على تفكيرهم محتوى وأسلوباً، وهو طابع متقدم جداً بالقياس إلى ظروف عصرهم ومجتمعهم، هو الذي جمع بين مختلف الفرق والمذاهب والفئات الاجتماعية المحافظة لا سيما الفئات ذات الموقع الاجتماعي الأكثر ارتباطاً بمواقع أهل النظام الثيوقراطي لدولة الخلافة. [27]

ومن هذه الفئات أهل الحديث والفتيا بالاعلب - نقول: ان الطابع العقلي هو الذي جمع بين هؤلاء على صعيد واحد، رغم كل الفوارق بينهم، نعني: صعيد العدا للفكر المعتزلي ومناهضة خطه العقلاني التحرري.



صحيح ان مجمل الفكر المعتزلي لم يخرج من اطار الايديولوجية الاسلامية، أي الاطار الجامع بين المعتزلة وخصومهم الاشاعرة. لكن، يجب النظر - من ذلك- إلى الجانب المميز للمعتزلة، أي الجانب الذي قسم اهل هذه الايديولوجية الواحدة الجامعة إلى مذهبين اثنين متمايزين: معتزلي واشعري، بل مذهبين مختصمين، بل متعارضين. ان تمسك المعتزلة بقضية العقل وقضية حرية ارادة الفعل والترك لدى الانسان، هو ما دفع الفكر المعتزلي ان يشق طريقه الخاص الذي أدى به إلى التفرد بنتائج وضعت الفكر المعتزلي هذا، موضوعياً، كفتيل يفجر التناقضات داخل ايديولوجيته ذاتها. كان العدا للعتزلة اذن، عدا لتلك النتائج بقدر ما كانت تحدثه من تصدعات في بنية تلك الايديولوجية.

ومن هنا رأينا موجة هذا العدا تمتد حتى تشمل العلوم والفلسفة. وما ذاك الا لان العلوم التطبيقية والفلسفة تشتركان في استخدام مبادئ المعرفة العقلية، وان اختلفت طريقة كل منهما في استخدام هذه المبادئ . لكن الذي حدث تاريخياً ان هذه الموجة، رغم عنفها ورغم بلوغها درجة العنف الدموي، لم تستطع ان تخدم الجذوة التي أججها الفكر المعتزلي. كيف ثبتت الحركة العقلية بوجه الارهاب؟

نصوغ السؤال بشكل آخر: كيف استطاعت حركة النظر العقلي، وشكلها الفلسفي خصوصاً، ان تستمر في عملية الصيرورة رغم استمرار تلك الموجة المعادية. يفسر احد الباحثين المعاصرين ذلك بأن حركة النظر العقلي في العقائد الاسلامية قد وجدت اداتها المنظمة في المنطقة، فوجدت فيه صيغها النظرية بحيث اصبح من غير السهل اخمادها، ولكن هذا التفسير لا يكشف عن الحقيقة بكاملها. صحيح ان دخول المنطق في الحركة كان عاملاً منظماً ساعد على صياغة نظرياتها صياغة منسقة، ولكن تأثيره لم يتجاوز هذا الجانب الشكلي، فهو لم يدخل بعداً جديداً في أبعاد الحركة من حيث محتوى الافكار واتجاهاتها وموضوعاتها. [28]

ولذلك نرى انه من المستبعد، واقعياً، ان يكون المنطق وحده هو الذي وهب الحركة العقلية والفلسفية تلك القوة التي مكنتها من البقاء والثبات والاستمرار في تطورها رغم تعاضم موجات الارهاب المتلاحقة عليها منذ محنة المعتزلة إلى عهد الغزالي.

وفي اعتقادنا ان مصدر ذلك الصمود الذي صان حركة النظر العقلي يومئذ من ان تجرفها موجات الارهاب، بأشكالها الفكرية والجسدية، ومن أن تلقي بها في ما وراء التاريخ، انما هو المصدر نفسه الذي كان عامل نشوئها، هو الحياة نفسها.

نعني حركة تطور المجتمع العربي - الاسلامي نفسها.. فهذه كما كانت مصدراً لنشأة حركة النظر العقلي على أيدي القديرين الأولين في بادئ الأمر، ثم على ايدي اخلافهم المعتزلة، كانت هي ذاتها كذلك مصدراً لبقاء هذه الحركة وصيرورتها. بل يمكن القول أن الحاجة إلى استمرارية هذه الحركة وتوجها أكثر فأكثر، أصبحت حاجة مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بحركة تطور هذا المجتمع وتقدمه. لا سيما ان التطور الثقافي - خاصة- قد وجدت قواعده الراسخة النامية مع تنامي حركة التطور الاجتماعي، ثم تنامي حركة الترجمة والتعريب لالوان شتى من الثقافات.

فان التطور الذي فرضته ظروف العلاقات الاجتماعية في ظل نظام الخلافة من تفاعلات نامية بين خصائص تاريخية متنوعة لعدد من الشعوب، أصبح من القوة بحيث لم تكن تستطيع اية قوة قمعية محافظة ان تقف بطريقه عائقاً وكابحاً.. ولا بد من القول، هنا، ان نوع المشكلات السياسية المتصلة بالانقسام المذهبي وما استدعاه هذا الانقسام - بفضل التطور الثقافي المشار اليه- من النظر في العقائد نظراً عقلياً ارتبط تاريخياً بالفكر الفلسفي - نقول: ان هذا الواقع نفسه قد فرض ان يكون الفكر المنطقي الفلسفي هو الشكل المختار الأول والارفع بين اشكال الوعي للتعبير عن واقع التطور المتحرك بقوة في المجتمع العباسي.

لذلك كله لم يكن يسيراً على حركة العداة للمعتزلة وللاتجاه العقلي الفلسفي الذي وضعوا قواعده الأولى، ان تقضي على هذا الاتجاه، ولا ان تقف دون نموه وتطوره، بل على العكس: فان هذا العداة وما اقترن به من اضطهاد وعنف دموي، قد زاد في اندفاع

الحركة الفلسفية، وزاد في تجنيد الانصار لها بين مختلف اوساط الفكر والثقافة وأوساط المذاهب الاسلامية ذاتها، لا سيما الأوساط ذات الايديولوجيات المناقضة لايدولوجية نظام الحكم التيوقراطي لدولة الخلافة. [29]

مأساة الفكر المعتزلي التي كانت في الوقت نفسه مأساة للفلسفة ذاتها حينذاك، لم تعرقل سير تطور هذه الحركة في العالم العربي - الاسلامي. بل الواقع المؤسف ان هذه المأساة قد اصابت الحركة العقلية، بمضمونها العام، بانتكاسة ظلت تعاني آثارها حتى نهاية تاريخها في عصر انهيار دور العرب الحضاري في الشرق والغرب منذ القرن الخامس عشر الميلادي.

ولولا حدوث هذه الانتكاسة لكان من المفترض - بحكم ظاهرات التقدم العلمي في القرن التاسع الميلادي - ان تتجه الحركة العقلية، والفلسفية بخاصة، اتجاهاً أكثر واقعية وأكثر ارتباطاً بنتائج تطور العلوم التطبيقية في ذلك العصر. [30]

فقد طغت، منذ عهد المتوكل، موجة النزعة السلفية المحافظة إلى الحد الذي يصفه المؤرخ المسعودي بانه "لما افضت الخلافة للمتوكل امر بتترك النظر في الجدل، والتترك لما كان عليه الناس في ايام المعتصم والواثق، وامر - أي المتوكل - الناس بالتسليم والتقليد، وامر شيوخ المحدثين بالتحديث واطهار السنة والجماعة".  
"ومع انه (المتوكل) كان من اظلم الخلفاء، فقد مدحه أهل السنة واغترفوا له سوء فعاله المحنة (أي محنة سيطرة الفكر المعتزلي).

ويتحدث السيوطي في الموضوع نفسه فيقول عن المتوكل انه ".. استقدم المحدثين إلى سامراً (عاصمة المتوكل)، واجزل عطاياهم، واكرمهم، وامرهم بان يحدثوا بأحاديث الصفات والرؤية. (وهما المسألتان اللتان نفاهما المعتزلة).

"ثم أمر (أي المتوكل) نائب مصر أن يحلق لحية قاضي القضاة بمصر أبي بكر محمد بن أبي الليث (وهو معتزلي) وان يضربه ويطوف به على حمار، ففعل، وولى القضاء بدله الحارث بن مسكين من أصحاب مالك" والمعروف ان مذهب مالك الذي

ينتمي اليه الحارث بن مسكين هذا، هو اشد المذاهب الفقهية تمسكاً بالنزعة السلفية واكثرها اتباعاً للحديث بتشدد بالغ، والدها عدا لل نظر العقلي في العقيدة والشريعة. من هنا نفهم مغزى هذه الرجعة في عهد المتوكل إلى سيطرة النزعة الأولى عقب الهزيمة السياسية التي مني بها المعتزلة على يد هذا الخليفة، فهي رد فعل رجعي لحركة المعتزلة التي وطدت سيطرة النزعة العقلية لا في مجال بحث العقائد وحسب، بل في مجال التشريع الاسلامي كذلك.

ومن المعروف تاريخياً، في هذا الموضوع، ان المعتزلة قد فصلوا بين المجالين: مجال العقائد ومجال التشريع، وهذا الفصل كان نتيجة اقدمهم، منذ القرن الثالث الهجري، على الفصل بين موضوعات "علم الكلام" - وهو علم العقائد- وموضوعات "علم الفقه" - وهو علم التشريع- بعد ان "كانت جميع كتب الكلام المعتمدة عند جمهور الامة الاسلامية تتناول بعض الموضوعات الفقهية". وبذلك كان المعتزلة "أول فرقة اسلامية تحررت من نزعات الفقهاء كلها، فكانوا هم الفرقة الكلامية الوحيدة التي تعالج "الكلام" وحده بين الفرق الخمس الكبرى التي كان المسلمون منقسمين اليها في ذلك العهد، وهي أهل السنة والمعتزلة والمرجئة والشيعة والخوارج، وقالوا ان كل مجتهد مصيب في الفروع (التشريع).

وكان منهم -أي من المعتزلة- رجال في جميع المذاهب الفقهية حتى بين أصحاب الحديث الذين يعتبرون عادة ألد اعداء المتكلمين".

ان هذا الواقع من أمر المعتزلة يؤدي شهادة جديدة للتأثير العميق الذي أحدثه تفكيرهم في توجيه الحركة الفكرية في عصرهم نحو النظر العقلي، ثم الفلسفي بالخصوص، وكان هذا التأثير من الحيوية والرسوخ بحيث لم تستطع موجات العدا لل عقل والمعرفة العقلية ان تقضي عليه. [31]

[1] حسين مروة - النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية - الجزء الأول - دار الفارابي - بيروت - الطبعة

الأولى 1978 .

- [2] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 631
- [3] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 633
- [4] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 634
- [5] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 637
- [6] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 639
- [7] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 644-645
- [8] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 678-679
- [9] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 681
- [10] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 686
- [11] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 687
- [12] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 688-689
- [13] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 692
- [14] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 763
- [15] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 764
- [16] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 765
- [17] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 766
- [18] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 767
- [19] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 790
- [20] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 791
- [21] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 802
- [22] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 803
- [23] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 806
- [24] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 822-823
- [25] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 825
- [26] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 826
- [27] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 829
- [28] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 830
- [29] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 831
- [30] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 832
- [31] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 834-835

## تلخيص كتاب المفكر الماركسي الشهيد د. حسين مروة: النزعات

المادية في الفلسفة العربية الإسلامية الحلقات من (7 - 11)

الإثنين 24 يناير 2022

بوابة الهدف الإخبارية

المجلد الأول [1]

الحلقات من (7 - 11)

الفصل السادس: علم الكلام

من الكمي إلى الكيفي:

يرشدنا المنهج العلمي إلى حقيقة مهمة في تاريخ تطور المجتمعات البشرية والحضارات، هي ان التراكمات الكمية ضمن مجرى هذا التاريخ يمكن ان تتخذ اشكالاً مختلفة في تحولها الكيفي. يمكن، مثلاً، ان تتحول إلى كيفية سياسية، أو اجتماعية، أو فكرية نظرية، أو إلى نوع من العنف الثوري.

لقد تابع انغلز اشكال المعارضة الثورية لاقطاعية القرون الوسطى كلها، فوجد ان الظروف الزمنية، كانت تظهر هذه المعارضة حيناً في شكل تصوف، وحيناً في شكل هرطقات سافرة، وحيناً في شكل انتفاضات مسلحة.

ان شكل التحول الكيفي في هذا المجتمع أو ذاك، وفي هذا الزمن أو ذاك، انما تحدده طبيعة الظروف الملموسة في الواقع الملموس.

وربما كانت الظروف هذه مؤهلة وناضجة احياناً لحدوث تحولات كيفية مختلفة الاكل في وقت واحد، أي قد تجتمع في ظروف معينة تحولات سياسية واجتماعية وفكرية معاً، قد ترافقها انتفاضات مسلحة، وقد تأتي هذه التحولات تمهيداً لانتفاضات مسلحة، وقد يستغني بها التطور عن أشكال العنف الثوري كلياً.

هذه الحقيقة المهمة، نستطيع ان نرى في ضوئها حركة التراكمات التي كان علم الكلام الشكل الفكري الأكثر تقدماً بين أشكال تحولاتها الكيفية في المجتمع العربي -

الاسلامي خلال القرنين السابع والثامن الميلاديين. [2]

بدأت حركة هذه التراكمات الكمية أحداثاً متلاحقة بعد موت النبي مباشرة، تجلت أول الأمر صراعاً على منصب الخلافة، ثم تجلت صراعاً على المكاسب المادية التي اتاحها منصب الخلافة في عهد عثمان بن عفان لبني أمية، ثم صراعاً بين علي ومعاوية بعد مقتل عثمان اشعل حربين اثنتين: حرب الجمل، وحرب صفين. وأعقب ذلك كله قيام أول دولة عربية في القرون الوسطى يتجلى بها مفهوم الدولة بالمعنى الحضاري بالنسبة لعصرها، هي الدولة الاموية.

لقد كانت دولة بني امية هذه أول تحول كفي لتراكم الاحداث الصراعية التي سبقتها، وهو -بالدرجة الأولى- شكل سياسي لهذا التحول دعمه شكل اقتصادي واجتماعي ثم نشأ عنه شكل فكري.

فمن حيث دخول سلطة الحكم الاموي طرفاً مشاركاً في نظام العلاقات الانتاجية الاقطاعية وحامياً لهذا النظام وعاملاً في تطويره وتجديد قواه المنتجة، في بلاد الشام بالايخص، فان ذلك قد حدد الشكل الاقتصادي لهذا التحول الكيفي، وفي الوقت نفسه حدد الشكل الاجتماعي له، لان توجه الدولة الاموية في اطار علاقات الانتاج الاقطاعية اقتصادياً، قد حدد بالضرورة طابع العلاقات الاجتماعية والنظام الاجتماعي.

ومن حيث ظهور النظريات الثلاث الرئيسة الأولى المتصارعة: نظرية الامويين، ونظرية العلويين، ونظرية الخوارج، في اعقاب التراكم الصراعي السابق ومن خلال حربي الجمل وصفين، فان ذلك قد حدد الشكل الفكري لتحويلات ذلك التراكم نفسه.

ولكن وحدة المقولتين: الكمية والكيفية، حين تتحقق بمثل هذا التحول، لا يمكن أن تقف عند هذا الحد، أي لا يمكن أن تتجمد حركة العلاقة الديالكتيكية المتبادلة بين الكمية والكيفية ووحدهما، فان التغير الدائم هو الجانب الثوري الاساسي لديالكتيك هذه العلاقة.

ومعنى ذلك ان كل كفية تخضع هي نفسها لتغيرات كمية مستمرة تنتهي إلى تحولات كفية جديدة وهكذا.

وبالفعل رأينا كيف اخذت تحدث ضمن علاقات الانتاج الاقطاعية، وضمن السيطرة السياسية للدولة الاموية، تناقضات جديدة ذات طابع جديدة، فلم نصل إلى عهد عبدالملك بن مروان، في دولة الامويين، حتى رأينا هذه التناقضات قد اخذت تحتدم اكثر فأكثر، لكي تتحول تراكماتها الكمية إلى كفيات جديدة ذات اشكال مختلفة: سياسية، واجتماعية، وفكرية ونظرية، ترافقها انتفاضات مسلحة.

حددنا أبرز السمات لكل من هذه الاشكال، ولكن الشكل الفكري والنظري، الذي هو موضوعنا، يحتاج في هذه المرحلة من البحث إلى رؤية جديدة تضعه في مكانه من حركة الواقع التاريخي للمجتمع العربي - الاسلامي في العصر الاموي. [3]

"علم الكلام" بدأ أول الأمر "كلاماً" في مسألة القدر، ولم يكن علماً حينذاك، بل كان شكلاً فكرياً من أشكال التحول الكيفي لتراكمات النعمة الاجتماعية، أي نعمة جماعات الموالي وشغيلة الأرض وصغار مالكي الأرض وشرادم من العبيد هنا وهناك يعملون اما في الأرض أو في الخدمات العامة، وعدد كثيف من الفقراء والمعدمين في المدن ومنهم صغار الكسبة ومستخدمو المحلات الحرفية.

ففي الوقت الذي كانت تتجر فيه الانتفاضات المسلحة بوجه الحكم الاموي في مناطق عدة ومتباعدة من الامبراطورية الوسيعة، كانت مدرسة الحسن البصري ومن تفرع عنها من مثقفين ومفكرين ومن علماء بارزين في علوم العريضة والشريعة، يتخذون شكلاً آخر لمعارضة السيطرة السياسية المطلقة الاموية ولمعارضة ايديولوجيتها الجبرية المطلقة أيضاً.

لقد كان صوت الحسن البصري وواصل بن عطاء ومعبد الجهني وغيلان الدمشقي وامثالهم، اول صوت للفكر العربي - الاسلامي يرتفع ليتحدى الفكر الرسمي، ويتحدى جبرية الفئة المسيطرة اقتصادياً وسياسياً، مجاهراً ان: لا قدر يحكم ارادة الانسان حكماً جبرياً مطلقاً.

في سياق هذه المعارضة الفكرية المرتبطة، أساساً، بالمعارضة الاجتماعية - السياسية، كانت مسائل جديدة تطرحها حركة تطور المجتمع الجديد امام الفكر المعارض



كلما تراكمت الاسباب الدافعة للمعارضة من جهة، وظروف التطور الاجتماعي الدافعة لتعميق النظر أكثر فأكثر في هذه المسائل المطروحة، من جهة ثانية.

على أساس مسألة القدر، من حيث علاقتها بقضية حرية الانسان في اختيار افعاله، وعلاقة هذه القضية بالموقف من السلطة السياسية القائمة حينذاك، تحركت قضايا الصراع الاجتماعي - السياسي كلها، ولكن باشكالها الفكرية ذات الطابع التركيبي الجديد القائم على النظر العقلي التأملي المجرد. [4]

ومن أهم هذه القضايا: حكم مرتكب الكبيرة، العلاقة بين العقل والايمان، مفهوم العدل في الاسلام، الموقف من الحاكم الجائر، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومفهوم تنزيه الله وتوحيده الخ.

لقد بقيت المباحث التي عالجت هذه القضايا وما يدور في اطارها، خلال عشرات السنين منذ اثرت مسألة القدر أول مرة، مباحث متفرقة ومتوزعة بين مباحث الفقه واصول الفقه، وحياناً مباحث الفلسفة والتصوف وعلوم الطبيعة دون تحديد "لهويتها" العلمية، ودون ترابط بينها، حتى بلغ تطور الفكر العربي مرحلة القدرة على مثل هذا التحديد والتمييز.

حينذاك انتقلت هذه المباحث من وضعها التراكمي الكمي إلى كيفية محددة متميزة بحيث صنفت علماً مستقلاً باسم "علم الكلام"، أي انها بذلك دخلت مرحلة التصنيف العلمي التي دخلها الفكر العربي بجملته، وهي مرحلة متقدمة بالفعل، اذ لم تكن قبل ذلك تعرف الفوارق الاساسية بين علم وعلم في الغالب، فكثيراً ما كانت تضيع الحدود، مثلاً، بين الفقه واصوله واصول الدين، او بين النحو والبلاغة والأدب، أو بين الحديث والتفسير والتاريخ والتراجم.

ذلك لانه لم تكن لكل علم حدوده ومفاهيمه ومولاته المميزة الواضحة، من هنا رأينا اسم "علم الكلام" كمصطلح خاص يتأخر في الظهور ولا يتردد في الكبت والجدل والمعارك الفكرية الا من عصر المأمون، أي بين نهاية القرن الثاني بدائية القرن الثالث الهجريين (القرن التاسع الميلادي).

نرجح ان اسم "علم الكلام" كمصطلح خاص يدل على هذا العلم الذي استقل بموضوعاته ومقولاته ومفاهيمه وضوابطه، قد اطلق تثبيتها و"تكريساً" لتعبير عام كانوا يستخدمونه، عفوياً، حين يتحدثون عن بحث مسألة من هذه المسائل التي أصبح ينتظمها هذا العلم.

اظهرت لنا الادلة التاريخية ان حركة التدوين والتأليف عند العرب بدأت في القرن الأول الهجري (=السابع). ان هذا يعني ان حركة التأليف في المسائل الكلامية بدأت منذ ذلك العهد. [5]

لان أهم المسائل الفكرية التي كان يدور عليها الجدل وتشتد حولها المعارك المذهبية والايديولوجية منذ النصف الثاني لذلك القرن، هي تلك المسائل التي اثرت حول حرية اختيار الانسان افعاله وما تلاها من مسائل العدل والصفات ومفهوم الايمان وعلاقته بالعقل ومرتكب الكبيرة الخ.. وهذه جميعاً هي مسائل العلم الذي صار اسمه بعد ذلك "علم الكلام".

غير انه من المثير للاسف ان يكون ما ألف في ذلك العهد من مسائل الكلام ومن مؤلفات المعتزلة بالخاص، لم يصل حتى إلى العصر الذي جاء بعد عصره مباشرة، أي العباسي، والا لوصلنا بطريق العصر العباسي شيء من مؤلفات الكلام والمنطق في العهد الاموي.

هذا الواقع التاريخي يثير التساؤل المشروع عن سبب ضياع هذه المؤلفات. ونرجح ان يكون السبب هو كون الفكر المعتزلي، في ذلك العهد، اخصب نتاجاً وأكثر انتشاراً واجتذاباً لناس مجتمعه، لانه أكثر تحدياً للفكر الرسمي الاموي.

ولذا نرى انه ليس ببعيد ان تكون السلطة السياسية السائدة يومئذ والفئات الفكرية الموالية لها، قد تعاونت على طمس نتاج هذا الفكر، بل اعدامه كما يظهر، بحيث لم نستطع ان نتعرف عليه الا من مؤلفات خصومه بالاغلب.

أما ما بعد منتصف القرن الثاني الهجري (الامن الميلادي)، ومنذ خلافة المأمون بخاصة، فقد نشطت حركة التأليف في علم الكلام إلى حد يكاد يصح معه القول ان

مؤلفات هذا العلم والمعارك الفكرية التي تثيرها هذه المؤلفات أصبحت الظاهرة الأكثر بروزاً لمجمل الحركة الفكرية حينذاك.

وبقي الأمر كذلك حتى ظهور الفلسفة كعلم منفصل عن علم الكلام، بل كطرف مقابل له، وكسلاح ايديولوجي من نوع جديد أكثر تقدماً منه.

ان مصدر هذا النشاط الملحوظ لحركة التأليف الكلامي في تلك المرحلة، هو احتدام المعركة فيها بين المعسكرين الرئيسيين اللذين احتلوا ساحة علم الكلام كلها تقريباً: معسكر المعتزلة، معسكر الاشاعرة. [6]

مع تعريفات علم الكلام:

ما حقيقة علم الكلام؟. ما مقوماته ومنهجه؟. ما مقولاته المميزة ومبادئه الأولية؟. ثم من "المتكلمون" في الاسلام: هل هم المعتزلة وحدهم؟، هل هم الاشاعرة وحدهم؟، هل هم المعتزلة والاشاعرة معاً دون غيرهم، ام يضاف اليهم الشيعة والخوارج والمرجئة وغيرهم؟.

كيف نجيب عن هذه الاسئلة إجابة علمية تسندها الوثائق والمصادر التاريخية؟ أول ما يبدو في ذهن الباحث، وهو يحاول ان يشق طريقه إلى هذه الاجابة، هو ان يرجع إلى تعريفات هذا العلم كما وردت في مؤلفات العلماء المنتسبين اليه أو الذين ارخوا له، أو الباحثين فيه، من القدماء والمتأخرين، ذلك ان المفترض في تعريف كل علم ان يكون مرجعاً صالحاً للكشف عن "هويته" بدقة، لان تعريف العلم هو الصيغة الأكثر تركيزاً ودقة في تحديد الخطوط الأساسية لحقيقته.

اقدم ما وصل الينا من تعريفات هذا العلم، وهو لابي نصر الفارابي كل ما يقوله الفارابي في تعريف "صناعة الكلام" ان هذه الصناعة "ملكة يقندر بها الانسان على الآراء والافعال المحدودة التي صرح بها واضع الملة، وتزييف كل ما خالفها بالاقاويل". هذا الكلام لا يفيدنا شيئاً في الاجابة عن الاسئلة التي تواجهنا.. فهو كلام لا يحدد سوى الغاية من علم الكلام، وهي نصرة الآراء والافعال المصرح بها عند صاحب

الشريعة. اما مقومات هذا العلم، وأسس ومبادئه العامة فليس في هذا التعريف اشارة اليها اطلاقاً.

ولكن الفارابي يعقب على هذا العريف مباشرة بأمرين: اولهما، التفريق بين علم الفقه وعلم الكلام، وثانيهما: عرض "الوجوه والآراء التي ينبغي ان تنصر بها الملل". [7].  
 وخالصة الفرق من العلمين عند الفارابي ان مهمة "الفقيه" هي آخذ آراء صاحب الشريعة وافعاله أموراً مسلماً بها ليجعلها اصولاً يستنبط منها ما ينبغي استنباطه، في حين ان مهمة "المتكلم" مجرد نصره الاشياء التي استعملها "الفقيه" اصولاً للاستنباط.  
 أما كيف تكون نصرتها فذلك ما أوضحه في الأمر الثاني. ولكن الفارابي لم يضع منهجاً معيناً، بل اكتفى بوصف أربعة "مناهج" كان قد استخدمها أربعة فرقاء من المتكلمين دون أن يقول رأيه فيها:

اولهما، منهج الذين يرفضون العقل طريقاً لنصرة عقائد الدين.  
 وثانيها: منهج الذين يقارنون هذه العقائد ب"المحسوسات والمشهورات والمعقولات"، فان وجدوها مطابقة لها استخدموها في نصره العقائد، وان وجدوا بين هذه وتلك تناقضاً حاولوا تأويل الالفاظ المعبرة عن العقائد تأويلاً يرفع التناقض، فان هي قبلت هذا التأويل فعلوه، وان لم يمكن التأويل حاولوا "تزييف" المحسوسات أو المشهورات أو المعقولات، أي حملها على وجه تتوافق به مع العقائد، فان امكنهم ذلك فعلوه، وان كان هناك تضاد بين المحسوسات أو المشهورات أو المعقولات نفسها اخذوا منها بما يكون متوافقاً مع العقائد واطرحوا الاخر.

اما المنهج الثالث، فهو الذي ياخذ اصحابه بأسلوب تتبع كل "شريعة" في العقائد الاخرى لمهاجمتها وفضحها. وبذلك ينصرون عقائد ملتهم!

والمنهج الرابع، هو طريق من ينصرون ملتهم بتحسينها عند الاخرين مهما اتفق الأمر، أي حتى أو اقتضى ذلك استعمال "الكذب والمغالطة والبهت والمكابرة).

اذن، لا نجد عند الفارابي سوى هذا الوصف العام الغائم الذي لا يحدد شيئاً.. هذا من جهة، ثم هو -من جهة أخرى- يضع مسألة المنهج الكلامي على نحو لا نرى به المعتزلة في مكانهم الحقيقي بين المتكلمين: اين هم المعتزلة في منظور الفارابي؟ لعلنا نجدهم بين اصحاب المنهج الثاني، ولكن الصورة هنا مهتزة لا تنعكس فيها ملامح مذهبهم العقلي كاملة وواضحة. [8]

وبعكس ما وجدنا عند الفارابي، نجد في التعريفات الاخرى حصراً لعلم الكلام في الاشاعة، أو في المعتزلة، والواقع ان النصوص المعتزلية الاصلية التي وصلتنا لهم مباشرة، قليلة، بل نادرة، وفي هذا الموضوع لم نحصل على غير نص واحد للخياط يقول فيه: "تعلم ان الكلام لهم (يقصد المعتزلة) دون سواهم". اما بقية التعريفات فهي اشعرية، وفيها كلها نرى علم الكلام علماً اشعرياً خالصاً، كان لم يكن للمعتزلة به صلة قط، وكان لم يكن لغير أهل السنة مشاركة في هذا العلم إطلاقاً.

فلننظر، مثلاً، في تعريف الغزالي أبي حامد وهو يوضح "مقصود علم الكلام" قائلاً: "وإنما مقصودة حفظ عقيدة أهل السنة وحراستها عن تشويش أهل البدعة. (...). ثم القى الشيطان في وساوس المبتدعة أموراً مخالفة للسنة، فلهجوا بها وكادوا يشوشون عقيدة الحق على أهلها، فانشاء الله طائفة المتكلمين وحرك دواعيهم لنصرة السنة بكلام مرتب يكشف عن تلبسات أهل البدعة المحدثّة على خلاف أهل السنة المأثورة ومنه نشأ علم الكلام واهله، الخ..".

فاذا أخذنا بكلام الغزالي هذا، بدلالته الواضحة، كان معنى ذلك ان تاريخ علم الكلام يبدأ من حيث بدأ ابو الحسن الاشعري مذهبه المناهض لمذهب الاعتزال، وان كل ما عالجه المعتزلة من مباحث كلامية قبل هذا التاريخ يجب ان نمحوه من تاريخ علم الكلام. وعلى مجرى الغزالي هذا جرى ابن خلدون في تعريفه علم الكلام. فهو يبدأ التعريف هكذا:

"علم الكلام هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الايمانية بالادلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف واهل السنة".  
ثم نتتبع شرحه لهذا الكلام، فاذا به يعني بـ"المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف واهل السنة" كلا من المشبهة والجسم والمعتزلة والامامية. [9]

مرحلتان نقیضتان:

اذن، علينا ان نترك ادعاء كل من المعتزلة والاشاعرة حصر علم الكلام في اطار خاص محدود بحدود هذا المذهب أو ذاك، وان ننظر للتاريخ وللحقيقة التاريخية في حكتهما الواقعية بمختلف ابعادها.

اذا نحن فعلنا ذلك وتابعنا علم الكلام في مسيرته الطويلة، من عهد مؤسس مذهب الاعتزال واصل بن عطاء (- 131هـ / 748م)، حتى عهد اشهر المتكلمين السلفيين المتأخرين ابن تيمية (661 - 728هـ / القرن الرابع عشر الميلادي)، فاننا يمكن ان نستخلص امرين أساسيين:

أولاً- ان علم الكلام ينتظم جملة المسائل ذات الشكل الديني - العقائدي التي اثارها أنواع الصراع الاجتماعي - السياسي في المجتمع العربي - الاسلامي منذ عهد الخلفاء الراشدين، ثم تحولت إلى مركبات من الافكار عن عالم ما وراء الطبيعة حتى كادت تحتجب ابعادها الاجتماعية وراء ضباب من التجريدات، مضافة إلى نظرات ذات اتجاه فلسفي عن العلم الطبيعي من زاوية نظر لاهوتية.

وقد تعددت الفرق والمذاهب الكلامية على مدى تلك المسيرة الطويلة لهذا العلم ولكن المسائل التي تعالجها هذه الفرق والمذاهب، أو تختلف عليها، بقيت هي ذاتها مدار المعالجة والخلاف.

على ان المنطلقات الاساسية لاختلاف الآراء في كل من هذه المسائل، او في بعضها، أو في مجموعها، كانت دائماً - اذا نظرنا إلى أبعد من الظواهر الشكلية

للافكار - منطلقات واقعية اجتماعية، أي انها ناشئة، بأبعد جذورها، عن مواقع اصحاب هذه الافكار في التركيب الاجتماعي العام لمجتمعهم.

ثانياً- ان علم الكلام قطع مرحلتين رئيسيتين خلال تلك المسيرة التي استغرقت نحو ستة قرون: مرحلة علم الكلام المعتزلي، ومرحلة علم الكلام الاشعري.

ونحن لا ننسى، في هذا التصنيف، انه كانت هناك نزعات وافكار ومعالجات كلامية ليست معتزلية، وليست اشعرية، وهي التي ظهرت، مثلاً، عند فرق الشيعة الامامية في مسائل الامامة بالاختصاص، أو عند الخوارج أو المرجئة أو الجبريين الجهميين، أو عند المشبهة والمجسمة والحلوليين، أو عند أصحاب النزعة السلفية كابن تيمية وامثاله.

غير ان التصنيف إلى المرحلتين المذكورتين انما بنيناه على مراعاة الاتجاه العام والأساسي لعلم الكلام في تاريخه كله.

ان دراسة علم الكلام على اساس الاتجاه الفكري والايديولوجي لا بد ان تصل بنا إلى هذا الاستنتاج، أي رؤية اتجاهين رئيسيين تقاسماً تاريخ هذا العلم إلى مرحلتين متعاقبتين ومتعارضتين بقدر ما بين اتجاه الفكر المعتزلي من تعارض مع اتجاه الفكر الاشعري. [10]

مرحلة علم الكلام المعتزلي:

في منهج "الكلام" المعتزلي:

حركة المعتزلة قد اتسمت، منذ بدايتها وعلى مدى مراحل تطورها، بسمتين بارزتين: سمة المعارضة للفكر وللأيديولوجية السلفيين، وسمتها الثانية ليست سوى المنهج الذي استخدمته هذه المعارضة.

ان هذا المنهج بذاته هو الجانب الثوري للمعارضة، نعني به المنهج العقلاني الذي كان اتجاهه البارز "عقلنة" مسائل ميتافيزيقاً الاسلام كلها، ووضع العقل البشري في المكانة الأولى من قضية المعرفة.

غير أن هذا الاتجاه كان ينطلق أساساً من قضية أخرى لعلها، في ظروفها التاريخية، كانت أكثر ارتباطاً بالواقع الاجتماعي، هي قضية حرية العقل في التفكير دون ان يقيدته قدر سابق.

وذلك لتوكيد حرية ارادة الانسان في التنفيذ دون ان تقيدها ارادة سابقة. ان النظر إلى حركة المعتزلة من هذه الزوايا المتصلة بعضها ببعض، جدلياً، كفيلة بأن تكشف الوجه الثوري التاريخي لهذه الحركة.

صحيح ان المعتزلة كانوا يعالجون المسائل الكلامية بطريقة عقلية تأملية مجردة غالباً، وان هذه الطريقة كانت تسيطر على مباحثهم اكثر فأكثر كلما ازدادوا اتصالاً بالفكر الفلسفي اليوناني، وكلما تعددت وتعمقت المسائل المطروحة امامهم.

وصحيح ايضاً ان الصبغة "اللاهوتية" طبعت مادة الفكر المعتزلي بطابعها المعروف حتى ما كان منه بحثاً في عالم الطبيعة، كمسألة الجهر الفرد، أو "المسألة الذرية" - نقول: صحيح ذلك كله، ولكنه، أولاً، كان هو طابع الظروف التاريخية نفسها، أي ظروف سيطرة المعارف الدينية وتأثيرات فعل الاسلام في المجتمع.

وثانياً لم يكن ممكناً لاية حركة فكرية ثورية حينذاك ان تتجلى ثورتها بغير هذ الشكل وبغير هذه الطريقة.

وثالثاً انه ما كان شيء من ذلك كله مستطيعاً ان يخفي الطابع الاخر للفكر المعتزلي، وهو طابع المعارضة للنظر الايماني الغيبي المطلق ولفكرة تقديم الايمان على العقل ولفكرة سيطرة الحتمية القدرية المطلقة على حركة الفرد والمجتمع وخيارات الفعل البشري.

وينبغي هنا ان نسجل ملاحظة ذات شأن تتعلق بالمركز الاجتماعي للمعتزلة، هي انهم لم يكونوا يؤلفون، بوصف كونهم معتزلة، فئة اجتماعية مستقلة منفردة، لا في المجتمع الاموي ولا في المجتمع العباسي. وانما كانوا جزءاً من تلك الفئة الكبيرة التي نشأت في المجتمع العربي - الاسلامي خلال تطوره الاجتماعي والثقافي، نعني بها فئة أهل الفقه والحديث والتفسير وما يدور حولها من علوم العربية والمنطق.



فقد كان كل واحد من علماء الكلام المعتزلي كغيرهم من الشيعة والخوارج والمرجئة وأهل السنة، معدوداً من الفقهاء أو المحدثين أو المفسرين أو النحويين، أو معدوداً من هؤلاء جميعاً.

وهذه الفئة الكبيرة، بالرغم من انها لم تكن منفصلة عن الاحزاب موازية لها، بل كانت الجزء الدينامي فيها، كانت مع ذلك متميزة ضمن الاحزاب بكونها ذات تأثير خاص في الرأي العام، وقد اكسبها هذه المركز امكانية التجاوب والتفاعل مع الحركات الاجتماعية والسياسية، على اختلاف نزعاتها، داخل صفوف الرأي العام.

من هنا كان الصراع الايديولوجي لا يقل احتداماً عن الصراع السياسي المباشر، ومن هنا أيضاً يظهر لنا اليوم كم كانت مواقف المعتزلة، في المعركة الايديولوجية التي خاضوها، حاجة تاريخية وعاملاً من عوامل التطور في تلك المرحلة.

ان هذا الدور التاريخي للمعتزلة يمثل، في الواقع، المرحلة الايجابية الثورية لمباحثهم الكلامية، لا من حيث قيمتها بذاتها، بل من حيث الفعل التاريخي الذي احدثته، بفضل ما كان يتميز به الوضع الاجتماعي العام من قابلية التجاوب مع الفكر المعارض لايديولوجية النظام القائم أولاً، وبفضل الجاذبية الخاصة التي يتميز بها علم الكلام المعتزلي ثانياً.

وجاذبيته هذه ناشئة من كونه يتعرض لجذور المبادئ والمسائل التي تقوم عليها ايديولوجية الخلافة أساساً، وقد كان تأثيره في زعزعة هذه الجذور أشد من حروب الخوارج، رغم عنفها، بل ربما بسبب من عنفها، كما يمكن القول. [11]

اذا كنا رأينا، في ما سبق، وجهها ثوريا لعلم الكلام المعتزلي يتمثل في منهجه، ذاته، أي في جانبه "العقلاني"، فان ذلك ينبغي ان لا يحجب عنا جانبه الاخر الذي يضع علم الكلام المعتزلي ضمن الاطار العام للايديولوجية اللاهوتية الرسمية، دون ان يخرج عليها.

ان الفكر المعتزلي يقوم على مبدأ التنزيه المطلق للذات الالهية، وهو مفهوم التوحيد "الرسمي". وهذا يتضمن وحدانية الحقيقة. وهي الحقيقة الدينية، أي الشريعة ذات

المصدر الالهي الأوحد: وهذا هو الأساس لايديولوجية الطبقة الحاكمة في دولة الخلافة الاسلامية.

ذلك ان دولة الخلافة، من حيث كونها دولة الاسلام، تضع نفسها في مكان الممثل الشرعي الوحيد للنظام الاجتماعي الذي تحدده الشريعة الالهية.

على هذا الاساس تترتب معادلة ذات صورة منطقية تنتج المستند "النظري" الاسلامي لمفهوم "الحق الالهي" في الحكم المطلق. وهذه المعادلة تأتي على الوجه التالي:

النظام الاجتماعي الذي تؤيده الشريعة هو نفسه نظام دولة الخلافة. هذا أولاً. والشريعة التي تؤيد هذا النظام شريعة الهية، فهي مقدسة اذن. هذا ثانياً. والنتيجة "المنطقية" لهذا وذاك، ان نظام حكم الخلافة نفسه نظام مقدس.. واضفاء طابع القداسة الدينية على حكم دولة الخلافة، يمنح الطبقة الحاكمة في مجتمع الخلافة حق السيطرة المطلقة، التي تعني ان الاعتراض عليها او الخروج عن طاعتها، فضلاً عن الثورة بها، ليس له من مدلول "حقوقي" في تشريع هذا الحكم سوى "الهرطقة" الدينية، فهو اعتراض على حكم الله، وهو خروج عن طاعة "أولى الامر" التي فرضها الله، فكيف اذا تطور ذلك إلى ثورة؟.

شاء المعتزلة هذه المعادلة ونتيجتها "المنطقية" تلك ام لم يشاءوا.. فكروا فيها ام لم يفكروا.. فالمسألة ليست منوطة بمشيتهم اياها أو عدم مشيتهم، ولا في تفكيرهم فيها أو عدم تفكيرهم، وليست منوطة ايضاً بأن هذا المضمون للفكر المعتزلي صحيح أو غير صحيح .

فلسنا بصدد الحكم في صحة ذلك أو عدم صحته. وانما المسألة التي نحن بصددها هي ان علم الكلام المعتزلي من حيث دلالاته الايديولوجية ومن حيث علاقة هذه الدلالة بأيديولوجية سلطة النظام القائم لدولة الخلافة، اذا نظرنا اليه من خلال منهجه العقلاني بذاته كان تقديمياً بالقياس إلى موقعه التاريخي. واذا نظرنا اليه من خلال مضمونه الايديولوجي كان مؤيداً وسنداً "نظرياً" لتلك الايديولوجية. غير ان المنهج العقلاني الذي

كان هو الامر الجديد المسيطر في اتجاه علم الكلام. المعتزلي، يبقى له وجهه التقدمي الغالب عليه، لانه كان الصدمة المؤذية للايديولوجية السلفية في عصره. [12]  
علاقة المعتزلة بالمأمون:

تعرضنا، في هذا المجال، مسألة جدية بالبحث الجدي. هي مسألة العلاقة بين المعتزلة وسلطة الخلافة في عهد المأمون العباسي.

فان الجالس على عرش السلطة الرسمية حينذاك قد احتضن مذهب المعتزلة إلى حد انه أصبح المذهب الرسمي لدولة الخلافة مدى عهود ثلاثة من الخلفاء العباسيين. ان هذا امر يدعو للشك في صحة ما زعمناه لعلم الكلام المعتزلي من انه كان يحمل راية المعارضة الفكرية والايديولوجية لسلطة الدولة.

وربما يؤيد هذا الشك ان خصوم المعتزلة هم الذين حملوا راية المعارضة هذه خلال أكثر من ستة عشر عاماً، في حين كان المعتزلة يدفعون سلطة الدولة لاضطهاد خصومهم حتى جسدياً.. فهل ذلك يعني تغييراً في أيديولوجية الدولة، ام يعني تغييراً في ايديولوجية المعتزلة؟.

منهجنا العلمي يحذر من وضع الآراء والاحكام بصورة مطلقة. ذلك بأن الاطلاق، أساساً، موقف سكوني ميتافيزيقي يناقض المنهج الديالكتيكي وحركية الحياة الدينامية نفسها.

وعلى هذا نقول انه ليس بالضرورة ان تكون كل معارضة للسلطة معارضة تقديمية، او ثورية بوجه مطلق. وليس بالضرورة كذلك ان تكون كل سلطة قائمة للدولة هي سلطة رجعية بوجه مطلق.

ذلك من حيث المبدأ، أما مسألة هذه العلاقة التاريخية المتميزة التي اتفق حدوثها بين المعتزلة وسلطة الدولة العباسية في خلافة المأمون، واستمرت في خلافتي المعتصم والواثق، فهي مسألة بقيت حتى الان تدرس على اساس نظرة مثالية ذاتية، دون أن يتوجه احد من الباحثين لكشف ما يكمن وراءها من عوامل اقتصادية - اجتماعية في العصر العباسي الأول.

يقال في الدراسات المعاصرة، مثلاً، ان المأمون لانه مثقف ثقافة واسعة وعميقة، وله شغف بالبحث العلمي والادبي، وعقله عقل فلسفي، وحر التفكير، كان الاعتزال اقرب المذاهب إلى نفسه، من حيث انه اكثر المذاهب حرية واعتماداً على العقل، فقرب - أي المأمون - المعتزلة منه، واصبحوا ذوي نفوذ في القصر. [13]

اذا كان هذا هو تفسير المسألة في عهد المأمون، فما تفسير امتدادها بعده نحو ستة عشر عاماً في خلافتي المعتصم والواثق، وليس لواحد منهما شيء من مزايا المأمون وثقافته وحرية تفكيره؟

لا يمكن الرفض المطلق لدور المأمون من حيث هو رئيس دولة مثقف مستنير العقل متحرر التفكير اخذت الدولة، عهد حكمه، بوجهة نظر المعتزلة في المسألة الكلامية الشهيرة المعروفة بمسألة خلق القرآن.

ولكن الذي يصح فضه، هو ان يكون هذا الدور عاملاً أساسياً، أو عاملاً وحيداً، لا عاملاً مساعداً، في اقدام المأمون على تلك الحركة الجريئة، أي اعلانه رسمياً تبني دولة الخلافة وجهة نظر المعتزلة في مسألة خلق القرآن، رغم معارضة الرأي العام المحافظ ولا سيما الفقهاء والمحدثين والمفسرين من أهل السنة، واتخاذ مذهب المعتزلة، ككل، مذهباً للدولة تعاقب مخالفه بمختلف اشكال العقاب حتى الجسدي منها.

ينبغي ان نبحث عن العامل الاساسي لهذه الظاهرة، في الظروف التاريخية بمجملها التي استقرت فيها للمأمون سلطته على عرش الخلافة العباسية في نهاية القرن الثاني وبداية القرن الثالث الهجريين (القرن التاسع الميلادي).

ان أول ما يلفت النظر من تلك الظروف مجيء المأمون إلى سدة الخلافة بعد صراع دموي بين زعامات القوى الاقطاعية وامرائها التي كانت تؤيد اخاه الأمين وبين القوى الاخرى الممثلة لاقتصاد المدينة ومجتمعها التجاري، الربوي، الحرفي، بالاضافة إلى حملة الافكار الحرة من مثقفيها. قوى المدينة هذه كانت تساند المأمون في سبيل اعتلائه عرش السلطة المطلقة.

لقد انتعشت الحركة التجارية في دولة الخلافة العباسية، خلال عصرها الأول، لان العراق مذ أصبح مركز الخلافة هذه، أصبح ملتقى الطرق التجارية العالمية، فأدى ذلك إلى ازدهار التجارة واندفاع الكثيرين من سكان المدن إلى الاشتغال بها باغراء ووفرة الارباح وارتفاع المكانة الاجتماعية لفئة التجار. [14]

هذا الوضع انعش بالطبع في المدن، وفي العاصمة بالخاص، تلك الفئات الاجتماعية التي تنمو وتتطور ويبدأ دورها يبرز للتأثير في الأحداث السياسية، في المجتمعات الاقطاعية، على حساب دور كبار الاقطاعيين واغنياء الريف، كلما توفر المناخ الملائم لازدهار الفاعلية التجارية، بالارتباط مع توفر انتظام وسائل المواصلات والنقل ونشاط السوق الخارجية. وهذا هو المناخ نفسه الذي كان قائماً بالفعل حينذاك.

ان هذه الفئات الاجتماعية النامية في المدن، كانت متنوعة طبقياً وقومياً في مدن العراق، لم تقتصر على كبار التجار واصحاب الاموال التجارية، بل كانت تشمل قطاعات من المجتمع: (أصحاب الاموال النقدية - الربوية والمصرفية، اصحاب الصناعات الحرفية وشغيلتها المهرة، وصغار التجار واصحاب الحوانيت والبيوعات البسيطة..) وكل قطاع من هذه القطاعات كان مزيجاً من العرب وسائر الاقوام التي كانت تحتويها الامبراطورية العباسية. واكثر ما تتجلى هذه الظاهرة في طبقة "العامة" (أي جماهير الكادحين والفقراء) اذ كانوا خليطاً من اجناس مختلفة (العرب، الفرس، الترك، الزنوج، الديلم، الروم، النبط، الارمن، الكرج، (الجورجيون)، السلاف، الاكراد، والبربر) - تربطهم جميعاً اللغة المشتركة (العربية) المسيطرة.

ان هذه الظاهرة كانت تشمل مدن العراق بوجه عام، ويبدو ان لتمايز بين الاجناس كان ذاتياً تقريباً في هذا المزيج البشري.

ويستنتج من ذلك ان الموقع الطبقي في مجتمع القرن الثالث الهجري كان يستطيع ان يحدد، إلى قدر ما، بعض المواقف السياسية في ذلك المجتمع.

وقد ظهر ذلك في مساندة مختلف تلك الفئات الاجتماعية في المدينة لفكرة اوصول المأمون إلى عرش الخلافة العباسية، اعتماداً على ما ظهر من مساندة الامراء واصحاب

الاقطاعات لآخيه الامين، لان هؤلاء الامراء والزعماء كانوا ياملون ان يستفيدوا من ضعف شخصيته ومن نزوعه إلى التفرغ لحياة اللهو وعدم مبالاته بالشؤون العامة للدولة، فيحققوا بذلك مطامحهم إلى السلطة وربما إلى الاستقلال الذاتي في هذا الاقليم أو ذاك من اقاليم الامبراطورية. [15]

لقد جاء المأمون إلى السلطة العليا للدولة مؤيداً من الفئات الاجتماعية المتناقضة مصالحها، طبقياً، مع مصالح الفئات المرتبطة بالاقطاعات الريفية. فكان لابد ان يتخذ التناقض بين هذه وتلك، خلال عهد المأمون، تحركاً جديداً في الموقف من العناصر التي تساند الامين وممثليها في القطاع الفكري من الفقهاء والمحدثين والمفسرين المحافظين.

وعلى هذا الاساس - كما يتراءى لنا - ارتفعت في عهد المأمون راية الفكر الحر المتمثل بعلم الكلام المعتزلي. وقد بقيت هذه الراهية بفضل تلك العوامل وبقوة الاستمرار، مرتفعة في عهد آخيه المعتصم وعهد الواثق بن المعتصم.

حرص المأمون على ان لا تنكس هذه الراهية بعده. لذلك كتب في وصيته إلى المعتصم قوله: .. وخذ بسيرة آخيك في القرآن" (يقصد مسألة "خلق القرآن" المعتزلية). وقد أمكن ان يبقى مذهب المعتزلة مذهب الدولة في عهدي المعتصم والواثق بفضل كون الظروف التي سبق شرحها ظلت قائمة، بمعنى ان القوى الاجتماعية التي ساندت المأمون حافظت على مكانها في مركز القوة إلى نهاية عهد الواثق.

اما في عهد المتوكل فقد ازاحت هذه القوى عن مراكزها وحلت محلها قوى اخرى ساندت الفكر المحافظ. [16]

مرحلة علم الكلام الاشعري :

انعطاف سلفي:

حصل "انعطاف" سلفي بعد موت الواثق. فان هذا الخليفة قد رفض ان تكون الخلافة العباسية بعده لولده محمد. فأتاح ذلك فرصة لآخيه المتوكل ان يرتقي هو منصب

الخلافة (232 هـ / 847) بتأييد من كل العناصر المعادية للمكتسبات الايجابية التي تحققت منذ عهد المأمون. ولا شك ان حركة نقل العلوم إلى اللغة العربية، وإلى الفكر العربي - الاسلامي، أي إلى المجتمع العربي - الاسلامي، كانت من اعظم تلك المكتسبات، من حيث القيمة الحضارية وكونها شكلت عامل دفع للتطور الاجتماعي والعلمي.

صادف ان كان المتوكل - على حد تعبير احد الباحثين المعاصرين - "اول من سبق الخلفاء العباسيين إلى حب الترف". فاستغلت تلك العناصر من رجال الاقطاعات وبطالة دار الخلافة وممثلهم الفكريين المحافظين، مكان الضعف هذا في شخصية المتوكل، واصبحت اداة ضاغطة عليه في توجيه سياسته جهة مصالحها تفكيرها. [17]

وكانت قضية علم الكلام المعتزلي، ومسألة خلق القرآن خصوصاً، وارتباطهما بمذهب الدولة، منذ عام 218هـ، أي منذ اعلان المأمون رسمياً هذا الارتباط - هدفاً لمعارضة القوى المسيطرة في العهد المتوكلية بقصد الغاء ما احدثه المأمون في هذا المجال، حتى الغاه المتوكل بالفعل (عام 234هـ)، أي بعد عامين من توليه الخلافة، فكان ابتهاج القوى المحافظة بذلك عظيماً حتى وضعوا المتوكل، بفضل عمله هذا، في مرتبة الخليفة الراشدي الأول ابي بكر ومرتبة عمر بن عبد العزيز الاموي، فقد قالوا يومئذ: "الخلفاء ثلاثة: ابو بكر الصديق يوم الردة، وعمر بن عبد العزيز في رده للمظالم، والمتوكل في احياء السنة".

وينبغي القول، هنا، ان الاضطهاد الذي عومل به خصوم المعتزلة وخصوم فكرة "خلق القرآن"، اثناء سيطرة المأمون والمعتصم والواثق، قد افاد هؤلاء الخصوم اكثر مما افاد المعتزلة ومذهبهم، اذ استغل المحافظون هذا الاضطهاد إلى اقصى حدود الاستغلال لدى الرأي العام، وجعلوا منه حجة و "مبرراً" للاضطهاد المعاكس الذي اخذ يعاينه المعتزلة ومذهب الاعتزال منذ ذلك الحين إلى زمن طويل.

ولذلك نرى ان "عملية" الاضطهاد من البداية كانت خطأ تاريخياً ساعد القوى المحافظة في ذلك العصر على القيام بردة فعل شديدة انهدت مرحلة علم الكلام المعتزلي

قبل ان تستنفذ طاقاتها، وقبل ان تستكمل مهماتها التاريخية في سياق تطور الفكر العربي نحو الفلسفة والعلوم الطبيعية.

فقد تغير اتجاه تطور النزعة العقلانية المعتزلية لعلم الكلام، واخذ هذا العلم يتحول إلى المرحلة الثانية التي سيقودها، بعد نحو نصف قرن من نهاية المرحلة المعتزلية، مفكر كبير من أهل السنة أوجد أول صياغة نظرية جديدة لايدولوجية القوى المحافظة، التي أصبحت - بعد ذلك أيديولوجية السلطة الرسمية للدولة عدة اجيال. نعني ابا الحسن الاشعري (260 - 330 هـ / 873 - 941). [18]

كيف نفهم سر قوة المذهب الاشعري وسيطرته، منذ أواخر القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي)، لا على اتجاهات علم الكلام وحسب، بل على الفكر الاسلامي السني بوجه عام؟

لم يكن لابي الحسن الاشعري ان يعود إلى مذهب أهل السنة دون ان يحمل إلى هذا المذهب حاصل العملية التاريخية التي جهت الفكر العربي بجملته - وعلم الكلام احدى ظواهره- توجيهها عقلاً كان للمعتزلة فضل قيادته منذ اواخر القرن السابع وطوال القرن الثامن والثالث الأول من القرن التاسع الميلادي.

من هنا كان طبيعياً ان يظهر ابو الحسن الاشعري في ساحة المعركة، حين ظهر لحرب الفكر المعتزلي، مسلحاً بسلاح المعتزلة نفسه، أي بسلاح المنهج العقلاني، ولكن بعد ان احدث تغييراً اساسياً في هذا المنهج افقده معناه وافرغه من عقلايته الجوهرية. [19]

قد يقال ان التزام الاشعري بالمنهج العقلاني - وان شكلياً- يرجع إلى نشاته. فالمعروف انه تخرج على المعتزلة في علم الكلام اذ كان تلميذاً لاحد اشياخهم في البصرة ابي على الجبائي (- 303 هـ / 915م) وبقي معتزلياً حتى حوالي عام 300 هـ اذ خرج عليهم واعلن من على منبر المسجد في البصرة انه تاب واقلع عما كان يجاري به المعتزلة.



اننا نستبعد ان تكون النشأة المعتزلية هي المرجع في ظهور المنهج العقلاني، بشكل ما، في علم الكلام الاشعري واستمراره عند مفكري الاشاعرة منذ ابي بكر الباقلاني، ثم الغزالي بعده، حتى يومنا هذا.

نستبعد ذلك:

أولاً، لان هذا المفكر الكبير - الاشعري - كان من الوعي لكل ما يفعل بحيث كان يبذل الكثير من الجهد لمراقبة تأثيرات مرحلته المعتزلية على تفكيره في ما بعد كيما تنتصر حربه "المقدسة" التي اعلنها على مذهب الاعتزال دون هوادة.

وثانياً، لو ان النشأة المعتزلية هي مرجع ما نراه عند الاشعري من التظاهر باتباع المنهج العقلاني، لرأينا هذه الظاهرة تزول عند اتباعه من بعده، في حين ان الأمر جرى على العكس، فقد رأينا بين كبار علماء الكلام الاشعريين، بعد صاحبهم أبي الحسن، من طور المنهج حتى ادخل في مذهبه الكلامي مسائل جديدة تتصل بذلك المنهج أكثر مما تتصل بمناهج أهل السنة قبل المعتزلة امثال القاضي أي بكر الباقلاني (- 403هـ / 1012م) الذي "هذب" الطريقة "ووضع المقدمات العقلية التي تتوقف عليها الادلة والانظار. [20]

لذلك كله نحن نزعم ان الاشعري حين استخدم شكليات المنهج العقلاني في مذهبه الكلامي المناوئ لعلم الكلام المعتزلي، كان يدرك انه لم يبق في زمنه مجال لمحاربة الفكر المعتزلي بفكر متخلف عنه، أي بمنهج سلفي خالص كانت قد تجاوزته العملية التاريخية نهائياً.. وهذا الكلام نفسه يجري على الغزالي كلياً، حين اعلنها أيضاً حرباً ايديولوجية "مقدسة" على الفكر الفلسفي المتحرر من اللاهوتية التقليدية.

من هنا رأينا علم الكلام الاشعري يستخدم الاستدلال المنطقي، وشعار حكم العقل، ويرفض القول صراحة بالجبر في مسألة افعال الانسان ويتكلم بالجواهر والعرض وبالمذهب الذري، بل تكلم بالعلة كذلك.

هذا هو الهيكل العام للمنهج الأشعري الذي يوهم انه منهج "عقلاني" لكي يجد لنفسه "مبرراً" للوجود في عصر كان المنهج العقلاني المعتزلي قد فرض فيه سيطرته المباشرة وغير المباشرة معا.

ولكن ما قيمة هذه "العقلانية" الأشعرية؟

صحيح أن الأشعري لم يتخل عن طريقة الاستدلال المنطقي، غير المنطلقات العقلية عند الأشاعرة تنحصر في مضامين النصوص الدينية، ولا شيء غيرها. وصحيح انهم يذكرون العقل في معرض الكلام على وجود الله أو على خلق العالم أو حدوثه، ولكن المعروف من مبادئ المذهب ان العقل ليس المصدر الحقيقي للمعرفة، فليست معرفة العقل هنا سوى ارشادية ثانوية لا يعتمد عليها، والمرجع الوحيد هو الوحي الالهي.

صحيح ايضاً انهم - أي الأشاعرة - رفضوا موقف أهل الجبر بأن الله خالق افعال الانسان بوجه مطلق.

ولكن وقفوا فيها موقفاً وسطاً بين الجبرية والمعتزلة، اذ قالوا بأن افعال الانسان مخلوقة لله ولا يقدر الانسان ان يخلق منها شيئاً، غير ان الانسان ان لم يستطع خلق عمله فهو قادر على كسبه، ولكن ابن حزم الظاهري الاندلسي (-456 هـ) يرى - بحق - ان هذا الموقف لا يختلف جوهرياً، عن الجبر، لانه لا يثبت للانسان الاختيار بتعبير صريح .

وحين تحدثوا عن العلة، قالوا ان الله هو العلة المباشرة لكل تغير يطرأ على الجواهر والاعراض، وانه ليس هنا علة أخرى في الكون غير العلة المباشرة، وهي الله. ان هذه الموضوعات الأشعرية تؤدي مباشرة إلى نتيجة لا عقلانية، هي نفي قوانين الطبيعة والمجتمع كلياً والغاء كل اساس لبناء كيان علمي لكل علم. ومؤدى هذه النتيجة اخيراً هو القضاء على أحد الأسس الضرورية لتطور المجتمع.

وهنا نتجلى، أوضح فأوضح، مؤشرات المعركة الايديولوجية في الحركة التي انتهى إلى قيادة ابي الحسن الاشعري في نهاية القرن الثالث الهجري، ثم إلى قيادة الغزالي في أواخر القرن الخامس الهجري. [21]

ولعل من ظاهرات هذه المعركة الايديولوجية ما هو معروف عن الغزالي من انه ألف كتابه الشهير "فضائح الباطنية" تلبية لطلب الخليفة العباسي المستظهر (487هـ / 1094م) حتى لقد سمى الغزالي كتابه هذا "فضائح الباطنية أو المستظهري". وذلك شكل من أشكال الولاء القائم بين أهل علم الكلام الاشعري والفكر الرسمي السني، أو السلطة الرسمية، كجبهة تقابلها في المعركة الايديولوجية جبهة عريضة تحتوي مزيجاً من القوى الاجتماعية والفكرية المعادية، أو المعارضة -بالاقل- لاتجاهات السلطة المسيطرة.

#### مكان الشيعة في علم الكلام:

للشيعة دورهم البارز في نشأة علم الكلام، ولكن الحديث عن الشيعة في مجالنا هذا لا يمكن أن يشمل كل من اطلق عليهم اسم الشيعة في التاريخ الاسلامي، فاننا اذا دخلنا في نطاق الدلالة الوسيعة لكلمة "الشيعة" بمعناها التاريخي وبكل شمولها، كنا كمن دخل متاهة لا يدي كيف ومتى يخرج منها.

سنقتصر، اذن، على اظهر دلالة لهذه الكلمة، أي على الشيعة الامامية الاثني عشرية.

هناك جانبان لدور الشيعة الامامية في علم الكلام: الجانب المذهبي الصرف، ثم الجانب الذي يتمثل بجمهرة من علماء الكلام المنتمين إلى مذهب الامامية، الذي كانت لهم مشاركة ملحوظة في تطوير المباحث الكلامية خلال مختلف المراحل من تاريخ هذا العلم .

## الجانب المذهبي:

يمكن القول، من حيث الجانب المذهب الصرف، ان المبادئ والاصول التي يقوم عليها كيان مذهب الامامية هي بذاتها تؤلف شطراً كبيراً من مباحث علم الكلام، سواء منها المباحث التي تتصل اتصالاً مباشراً بالقضايا السياسية الكبرى التي كانت مدار الصراع السياسي الأول منذ عهد الراشدين، كقضية الخلافة وما نشأ عن مقتل الخليفة الراشدي الثالث عثمان من مسألة مرتكب الكبيرة، ومسأل الموقف من الحاكم الجائر، ومسألة الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وغيرها.. اما المباحث الكلامية الاخرة التي اثريت بعد ذلك امتداد تصاعدياً لذلك الصراع وتحديداً للمواقف الايديولوجية بأشكال فكرية جديدة متطورة، كمباحث القضاء والقدر وحرية الانسان ومفاهيم التوحيد والعدل والايمان، ومسألة المعرفة والموقف من العقل. [22]

في كل هذه القضايا والمسائل التي اشدت عليها الخلاف كان للامامية آراؤهم ومواقفهم التي يتكون منها نظام المذهب الشيعي ونظام علم الكلام الشيعي في وقت واحد. وبنظرة عامة، في علم الكلام الشيعي، نجد للامامية الاثني عشرية مواقف يتفردون بها، كموقفهم في مسألة الخلافة، فهم وحدهم - دون الاشاعرة والمعتزلة - يرونها حقاً الاهياً لمن يختاره الله لها، ويرون هذا الحق الالاهي لعلي بن ابي طالب وابنائهم من ولد زوجته فاطمة بنت النبي بالتسلسل العمودي حتى الامام الثاني عشر محمد بن الحسن، وان الامام صاحب هذا الحق معصوم من الخطا.

ونجد لهم مواقف يلتقون بها مع الاشاعرة دون المعتزلة، كموقفهم في مسألة مرتكب الكبيرة. فهم -كالاشاعرة- يقولون بانه مؤمن فاسق، أي انه يبقى على ايمانه ولكنه مذنب يستحق العقاب على قدر ذنبه، فيحين يقول المعتزلة انه ليس بؤمن ولا كافر، بل هو منزلة بين الايمان والكفر، ويوقل الخوارج انه كافر.

وكموقفهم كذلك في مسألة تأويل النصوص الدينية (القرآن والسنة) حين يكون ظاهراً على خلاف حكم العقل. فهم -كالاشاعرة- يقبلون بالتأويل حين يكون ظاهر هذه

النصوص مخالفاً لأوليات حكم العقل، ولا يقبلن به في غير هذه الحال، ويقولون بأن علم الدين هو المرجع في الأساس، لا حكم العقل.

تبقى قضية حرية اختيار الانسان افعاله. ما موقف الشيعة منها؟. في هذه المسألة الخطيرة يتحدد موقفهم على أساس النص المأثور عن الامام السادس من ائمتهم الاثنى عشر، وهو الامام جعفر الصادق.

يقول النص: لا جبر، ولا تفويض، بل امر بين امرين.

يفسر الشيعة ذلك بأن ينبغي النظر إلى افعال الانسان من وجهتين: وجهة اسبابها القريبة، ووجهة اسبابها البعيدة. [23]

فاذا نظرنا إليها من الوجهة الأولى، رأينا الانسان هو السبب المباشر لافعاله، وهي تصدر عنه باختياره. وبهذا الاعتبار يكون مسؤولاً عن خيرها وشرها، واذا نظرنا من وجهة اسبابها البعيدة، رأينا تلك الأسباب خارجة عن ارادته واختياره فهي اضطرارية، لا تصح نسبة الافعال اليه بهذا الاعتبار .

ويقول الشيعة في تفسيرهم هذا ان قدرة الانسان على مباشرة افعاله هي من الاسباب البعيدة، هذه القدرة هي مما خلقه الله فيه، أي ان افعال الانسان مخلوقة لله باعتبار ان القدرة على مباشرتها مخلوقة لله، وهي أيضاً مخلوقة للانسان باعتبار كونه الفاعل المباشر لها بارادته.

وهكذا يكون الامر "وسطا بين الأشاعرة القائلين بان الانسان لا يملك اعماله ومصيره، وبين المعتزلة القائلين بأنه هو الذي يقرر المصير دون ان يكون للخالق أي تأثير في افعاله.

والملاحظ، بوجه عام، اننا نجد الشيعة غالباً في الموقف الوسط بين الأشاعرة والمعتزلة على صعيد علم الكلام.

ولعل هذه "الوسطية" ترجع، في أسبابها العميقة، إلى الوضع التاريخي الصعب الذي عاناه الشيعة عدة قرون، فقد فرض عليهم هذا الوضع ان يواجهوا انواعاً شتى من الصراع المأسوي، فواجهوها حيناً بصلابة، وحيناً "بالتقية" مع المجانبية، وحيناً بالتقية مع

المعارضة في الخفاء. وبين ذلك كله تعرضوا لاشد الكوارث، حتى كوارث الابداء الجسدية.

ان البحث عن الجانب الايديولوجي في نظرية التشيع ذاتها، ككل، يضع الباحث في اطار مقفل من التناقضات، وبرز التناقضات هنا يتجلى، مثلاً، في موقفين للشيعية: موقفهم في نظرية الامامة، أي قولهم بان الخلافة حق الهي محضاً ونفي حق الناس في اختيار الخليفة، وقولهم بكون الامام معصوماً من الخطأ، وحصرهم مصدر المعرفة بالامام بعد النبي، هذا من جهة، وموقفهم، من جهة أخرى، في مسألة حرية اختيار الانسان لافعاله، ومسألة الحسن والقبح العقليين. [24]

يمكن الاستنتاج: ان الموقف الأول للشيعية، هو الأصل في نظرية المذهب. واما الموقف الثاني، فقد حصل بعد ذلك بتأثير الوضع التاريخي الذي اشرنا إليه منذ قليل. ان هذا الوضع ربط الموقف العملي للشيعية، منذ استقر الامويون على رأس السلطة السياسية لدولة الاسلام، بحركة المعارضة للسلطة القائمة، سواء في العصر الاموي ام العصر العباسي.

اقصد ان معارضتهم تلك، والاضطهاد الذي كان يلاحقهم، احداثاً تغييراً "ايديولوجياً" في بعض المبادئ التي تقوم عليها نظرية التشيع. من هنا نلاحظ ان المسائل التي التقوا بها مع المعتزلة هي المسائل المهمة ذات الطابع الايديولوجي الذي يميز المعتزلة من الاشاعرة. لذلك يمكن ان نصل إلى الاستنتاج الاخير التالي:

اذا شئنا البحث عن طابع الايديولوجية الشيعية، فعلياً ان نبحت عنه لا في نظرية التشيع ذاتها، بل في المعالجات الكلامية التي يلتقي فيها الشيعة مع المعتزلة، او يقتربون بها اليهم.

لان هذه المعالجات لا تعكس نظرية التشيع كما نشأت في ظروفها التاريخية الاسلامية الأولى، بل تعكس الوضع التاريخي العملي الذي واجهه الشيعة منذ استشهاد

الامام الأول علي بن أبي طالب، ثم المصراع الفاجع للامام الثالث الحسين بن علي في كربلاء. [25]

ما حدود العلاقة بين علم الكلام والفلسفة؟

قلنا أن كل واحد منهما كان مرحلة، مستقلة نسبياً، في طريق تطور الفكر العربي - الاسلامي. وهذا الواقع - بالضبط- هو الذي يقرر حدود العلاقة بينهما بصورة أولية. ولكن الذي يقرر هذه الحدود بصورة علمية هو كون علم الكلام مارس التفكير الفلسفي كوسيلة لبحث القضايا المثارة في المجتمع العربي بعد الاسلام، متخذاً شكل البحث الديني في العقائد.

ذلك في حين ان الفلسفة ظهرت في المجتمع العربي - الاسلامي، بعد ان استوفى علم الكلام نضجه، لتبحث قضايا الوجود والطبيعة والمجتمع والتفكير، كمفاهيم، منعكساً فيها العالم المادي بصفة مجتمع معين بظروفه وخصائصه التاريخية المعينة واشكال علاقاته الاجتماعية المعينة انعكاساً غير مباشرة.. أي ان الفلسفة تميزت من علم الكلام بامرین اساسيين:

أولاً، بأنها انطلقت من المفاهيم، لا من القضايا المثارة في المجتمع بصورة مباشرة. ثانياً، بأنها لم تتخذ من عقائد الاسلام قاعدة للبحث، وان حاولت ان تخفي التناقض بين النتائج التي يصل اليها البحث الفلسفي وبين العقائد الايمانية الاسلامية. ومحاولاتها هذه هي التي سميت "توفيقاً" بين الفلسفة والدين، تسمية غير صحيحة.

التناقض بين علم الكلام والفلسفة:

كان لا بد ان يحتوي ديالكتيك العلاقة بين الكلام والفلسفة تناقضات جدية بينهما، منذ بدأت تظهر ضرورات الاستقلال النسبي لكل منهما عن الآخر عند منتصف القرن الثالث الهجري (بعد منتصف التاسع الميلادي).

ولعل أهم مصدر لهذه التناقضات هو ان علم الكلام حينما بلغ نضجه في مرحلته المعتزلية، وهو متوافق مع الفكر الفلسفي من حيث فسحه للعقل مجالات التفكير وتحصيل المعرفة حتى في ما وراء الطبيعة، كان من الطبيعي - وفقاً لقوانين التطور العامة- ان يتخلى علم الكلام للفلسفة عن مكانه في حركة تطور الفكر العربي- الاسلامي بناء على كونه -أي علم الكلام- قد استوفى حاجة وجوده واستنفذ مهماته التاريخية وحان الوقت لان يتحول إلى كيفية فلسفية خالصة.

ولكن "ردة الفعل" المحافظة لمواجهة الفكر المعتزلي في عهد الخليفة العباسي المتوكل، ثم ظهور المذهب الكلامي الاشعري الذي كان تجلياً من نوع جديد لردة الفعل هذه، كان لهما نتيجة مختلفة عما كان منتظراً.. كانت هذه النتيجة ان مكان علم الكلام المعتزلي احتله علم الكلام الاشعري من جهة، والحركة الفلسفية المنفصلة عن علم الكلام ككل من جهة ثانية. أي ان التحول كان تحولاً تناقضياً من بدايته. [26] بمعنى أن هذا التحول تحقق عملياً بحدوث طرفين تناقضيين: الفلسفة، وعلم الكلام الاشعري.

من هنا رأينا تلك الظاهرات التاريخية التي برزت بأشكال من العداء والخصومات العنيفة بين علم الكلام "المابعد المعتزلة" والحركة الفلسفية بمختلف مذاهبها منذ حركة "اخوان الصفاء" حتى فلسفة ابن رشد.

فالتناقض العدائي بينهما، اذن، قائم على أساس ايديولوجي من حيث أسباب نشوئه ذاتها. اذ- كما رأينا- بدأ علم الكلام الاشعري بشكل عودة إلى السلفية السنية بهدف هدم البنيان العقلاني الذي شيده الفكر المعتزلي، وان حاول الاشعريون الظهور بمظهر "عقلاني" لم يتجاوز النطاق الشكلي المحض.

ومنذ ذلك الوقت صار واضحاً ان الصراع بين علم الكلام والفلسفة هو -في الواقع- صراع ايديولوجي بالدرجة الأولى: صار علم الكلام معبراً عن الايديولوجية "الرسمية"، وصارت الفلسفة - بالإضافة إلى التصوف- معبرة عن أيديولوجية مختلف الفئات الاجتماعية المعارضة للسلطة الحاكمة المركزية. بدليل ان الاضطهاد، المختلف



الاشكال، الذي عانتها الفلسفة طوال قرون كان يبدأ اضطهاداً فكرياً في مؤلفات المتكلمين، ثم يتحول إلى اضطهاد مادي وجسدي من قبل السلطات المسيطرة. لماذا، مثلاً، طولب الوراقون (نساخو الكتب) في بغداد عام 277هـ، ان يقسموا الايمان، بان لا ينسخوا كتاباً في الفلسفة حتى ادى ذلك إلى هجر النساخ حرفتهم. ومعلوم ان هجر النساخ للحرفة يعادل في عصرنا تعطيل الطباعة. ولماذا أصبح العداء للفلسفة يومئذ شاملاً لكل ما يدخل في مجال العلم بمعناه الواسع؟ روى لنا "الاغاني" ان ابا زيد البلخي اتهم بالالحاد لمجرد انه كان "قائماً بجمع العلوم القديمة والحديثة، يسلك في مصنفاته طريقة الفلاسفة.

"وكانت الاهيات ارسطو - اولاً وبالذات - محط السخط عند أهل السنة. اذ اعتبروا مقدماتها ونتائجها متعارضة كل التعارض مع مقتضيات عقائد الاسلام. وتجاوز سخطهم ذلك حتى شمل العلوم الرياضية لانها تمهد للدراسات الفلسفية، وكانت الهندسة مثلاً للشك عند أهل السنة، وكانت الاشكال الهندسية تثير قلقهم وتدين صاحبها بالزندقة[27].

وقد تحدث ابو الحسن بن فارس في كتابه "الصحابي في فقه اللغة وسند العرب في كلامها" عن خطر الهندسة على الدين مع قلة نفعها. وانتهى إلى ان الخوض في الرياضيات يؤدي إلى الانخلاع من الدين".

من هذه الصورة يصبح واضحاً انه لم يكن مصادفة في أوروبا القرون الوسطى ان تتخذ الرجعية اللاهوتية هناك من اراء الغزالي الكلامية الاشعرية المعادية للفلسفة، سلاحاً لها في محاربة الفلسفة المعارضة للفلسفة اللاهوتية.

كما فعل -مثلاً- ريموندمارتن R.Martin المعاصر لتوما الاكويني، في كتابه "الدفاع عن الايمان" الذي الفه بطلب من ريموند بونيافورت Raymond Puniaforte رئيس هيئة الدومينيكيين، وادخل فيه كثيراً من آراء الغزالي.

ليس هذا مصادفة، بل هو أحد المظاهر التي تجلى بها انتقال المعركة الأيديولوجية في اواخر القرن الرابع عشر الميلادي، من ميدانها في الشرق إلى ميدان جديد في

أوروبية، بعد أن اخذ المجتمع العربي - الاسلامي ينهار اقتصادياً واجتماعياً وسياسياً وثقافياً، واخذت بذور النهضة الأوروبية تتحرك للنماء في مناخ التقدم التكنيكي الذي كانت طلائعه تظهر عند نهايات القرون الوسطى . [28]

كانت مرحلة علم الكلام المعتزلي مرحلة تحضير لولادة الفلسفة العربية، حين كادت تبلغ هذه المرحلة نهايتها ليتخلى علم الكلام عن مكانه في حركة تطور الفكر العربي للفلسفة وحدها، جاءت ردة الفعل المحافظة تلك هي محل الفلسفة.

لكن هذا لم يكن ممكناً، لان التحضير لولادة الفلسفة كان قد نضج وكان لا بد من ولادتها.

لذلك رأينا مكان علم الكلام المعتزلي يحتله طرفان متناقضان: من جهة، علم الكلام الاشعري المحافظ الذي حاول ان يقطع تطور الفكر العربي ليعود به إلى طريقة اهل السنة.. ومن جهة أخرى، الفلسفة التي كانت هي التحول الكيفي الطبيعي لتراكمات التطور.

كان المظهر الملموس لهذا التناقض يتجلى في حملات الارهاب الفكري حيناً والمادي حيناً ضد الفلسفة والفلاسفة بل ضد العلوم الطبيعية والرياضية كذلك.

وقد لعب الغزالي الدور الالهم والاشد تأثيراً في عملية الارهاب هذه، حتى اتخذت الفلسفة اللاهوتية في القرون الوسطى من افكاره سلاحاً ضد خصومها في أوروبا حينذاك. [29]

## الفصل السابع: المنطق

### منطق أرسطو:

ان التراث المنطقي لأرسطو كان يتصدر حركة النقل والترجمة للعلوم الفلسفية والطبيعية والرياضية في عصر المأمون العباسي، كما هو معروف في كتب المؤرخين لهذه الحركة.

فهل يدل ذلك على ان الفكر العربي - الاسلامي اختار يومئذ منطق أرسطو ليكون هو ذلك المنهج الذي كانت حاجة التطور تدعو إلى الأخذ به دليلاً في تنسيق مختلف العمليات الفكرية وفي سبيل الحصول على القوانين التي وصفها الفارابي بأنها "القوانين التي شأنها ان تقوم العقل وتسد الانسان نحو طريق الصواب ونحو الحق في كل ما يمكن ان يغلط فيه من المعقولات، والقوانين التي تخفظه وتحوطه من الخطأ والزلل والغلط في المعقولات، والقوانين التي يمتحن بها في المعقولات ما ليس يومن ان يكون قط غلط فيه غالط.

ليس من السهل الاجابة عن هذا السؤال اجابة حاسمة، صحيح اننا لا نشك في ان منطق ارسطو كان له دور عميق التأثير في مسار تطور الفكر العربي - الاسلامي خلال حركة انتقاله إلى مرحلة الوعي الفلسفي، ثم خلال مرحلة بناء عمارته الفلسفية ذاتها.

ولكن لا نشك -مع ذلك- في ان مفكري المجتمع العربي - الاسلامي آنذاك ولا سيما الذين عملوا منهم في حقول الفلسفة والعلوم الطبيعية والرياضية قد اخضعوا نظام هذا المنطق إلى عمليات تكييف مستمرة وفقاً لمواقف كل فريق منهم حيال القضايا التي كانت تضعها امامهم ظروف هذا المجتمع الجديد المعقد التركيب، ووفقاً للمواقع الاجتماعية التي تحدد تلك المواقف. [30]

مواقف مختلفة من منطق أرسطو:

لم تكن تلك النواحي الايجابية في منطق ارسطو لتخفي على أي من الاتجاهات والتيارات الفكرية والايديولوجية حينذاك.

ولذلك اختلفت المواقف منه وفقاً لاختلاف هذه الاتجاهات والتيارات، على نحو ما

نرى في ما يلي:

موقف الاتجاه السلفي المتطرف: هذا الاتجاه اتخذ موقف العداء لمنطق ارسطو

وفلسفته، انطلاقاً من المواقع الدينية والاجتماعية.

فقد حاربه بشدة، واضطهد المشتغلين به، أو حرض على اضطهادهم باسم الدين. وإذا كانت موجة العداة للمنطق الارسطي والفلسفة بدأت تظهر بعد وصول الخليفة العباسي المتوكل إلى مركز السلطة (232 هـ / 846م) عبر اضطهاد المعتزلة ومذهب الاعتزال، فإن الموجة الكبرى من العداة للفكر الفلسفي والمنطق ظهرت مع الحملة الارهابية الفكرية التي اثارها علماء الكلام الاشاعرة، مسلحين بأسلوب المنطق ذاته (ولكن بوجهه الشكلي الصرف، الجامد، الميت) والتي كان اشهر علماء الاشعرية واعظمهم تأثيراً في الرأي العام الديني: ابو حامد الغزالي (1059-1111م) هو حامل رايتها، وظل فكره يرهب الفلسفة والفلاسفة مدى اجيال لاحقة، وقد شمل ارهابه كل قطر يتحرك فيه نبض لفكر العربي-الاسلامي، في المشرق والمغرب على السواء. [31] ولكن ظله كان في المغرب أشد ثقلاً وتأثيراً منه في المشرق، ولعل ذلك يرجع إلى سيطرة المذهب الفقهي المالكي هناك، وهو المذهب المنطبع بالطابع السلفي الاكثر محافظة والاكثر التزاماً للنصوص المأثورة.

وقد استغل ملوك الطوائف والامراء وسائر الحكام تأثير رجال اللاهوت الاسلامي في الاندلس وشمال افريقية، فاستخدموهم في سبيل الحفاظ على مناصبهم وامتيازاتهم المطلقة، وكان هؤلاء الحكام محتاجين لتأييد اللاهوتيين المسيطرين فكراً على الرأي العام، فتساند الفريقان على محاربة الفكر الحر، المتمثل بالفلسفة والمنطق يومئذ.

فكم من مرة احرقت كتب ومكتبات، وكم من مفكر سجن ونفي واضطهد أو رجم بالحجارة بسبب من تحريض الفقهاء المتزمتين والرجعيين للحكام والرأي العام على كل من يتحسسون منه الخروج على طريقتهم السلفية في التفكير لاشتغاله بالفلسفة والمنطق. لم تهدأ موجة الارهاب الغزالي الا بعض الوقت حين ظهر فكر ابن رشد، فيلسوف المغرب العربي العظيم، مدافعاً عن الفلسفة، مهاجماً فكر الغزالي المعادي للفلسفة.

فقد وضع ابن رشد كتابه "تهافت التهافت" رداً على كتاب "تهافت الفلاسفة" للغزالي. ولكن ابن رشد لم يستطع ان يرفع ذل الظل الاسود من الارهاب عن الفكر الفلسفي الا

وقتاً قصيراً، فسرعان ما عاد الظل الأسود هذا يطبق على ابن رشد نفسه رغم مكانته العلمية والاجتماعية العالية في الاندلس والمغرب كله.

اذ اثار علماء اللاهوت الاسلاميون غضب حاكم البلاد على ابن رشد بحجة انه كتب مقالات تدل على فساد دينه ومعتقده، فحوكم الفيلسوف العظيم في مجلس الامير الحاكم بحضور كبار اللاهوتيين المسيطرين على تفكير الجماهير الاسلامية، وحكموه بالنفي، وعاقبوا معه جماعة من مفكري عصره المتحررين، ثم لم يرفع عنه العقاب الا قبيل موته بقليل سنة 1198، وهي السنة التي مات فيها. [32]

بعد ابن رشد عادت موجة ارهاب الفكر الغزالي تسيطر من جديد على الفكر الفلسفي بصورة شاملة مطبقة، فركدت حركته المبدعة.

وخلال القرنين الثالث عشر والرابع عشر اشتدت وطأة الارهاب، أكثر فأكثر، اذ كان العداء للفلسفة والمنطق احدى السمات السائدة لتلك المرحلة.

فانه بعد قتل الشاب الفيلسوف المتصوف شهاب الدين السهروردي، في أواخر القرن الثاني عشر الميلادي (587هـ / 1191م) متهماً بالتفلسف والاحاد، ظهر زعيان من زعماء الفكر الديني السلفي المتعصب، عبرا عن عداء القوى المحافظة للمنطق والفلسفة بأسلوب تحريضي شديد الاثارة: احدهما، ابو عمر تقي الدين الشهرزوري المعروف بابن الصلاح (- 643 هـ / حوالي 1244م)، والثاني هو المعروف بشيخ الاسلام ابن تيمية (-728 هـ / 1328).

اما الأول فهو صاحب الفتوى المعروفة في التاريخ باسم "فتوى ابن الصلاح" في تحريم الاشتغال بالمنطق والفلسفة، تعليماً وتعلماً . وفيها يقول ابن الصلاح: " واما المنطق فهو مدخل الفلسفة، ومدخل الشر شر". وينتهي من هذه المقدمات إلى تحبيذ الضرب على أيدي المشتغلين بهما، داعياً إلى اضطهادهم في كل شيء حتى قطع أسباب العيش عنهم وسلبهم الحياة.

اما ابن تيمية فقد شهر حرباً على الفكر الفلسفي بالطريقة نفسها، أي بتحريم قراءة كتب الفلاسفة والمناطق، ورمي ابن سينا بالاحاد في "مجموعة الرسائل الكبرى" (طبعة

القاهرة ص138)، وكتب رسالة خاصة في تفنيد آراء علماء الكلام والمنطق والفلسفة والتصوف.

وفي القرن الرابع عشر الميلادي ايضاً برز الزعيم الديني المعروف بالامام الذهبي، فجرى هذا المجرى مصرحاً بأن ليس من "دواء" لعلوم الفلسفة "وعلمائها القائلين بها، علما وعملا، الا التحريق والاعدام من الوجود".

ليس التعصب المذهبي والجمود الفكري وحدهما مصدر هذه المواقف العدائية تجاه المنطق، بل ينبغي ان نرى وراء التعصب والجمود امرا اخر هو الاصل في ذلك. ينبغي ان نرى الموقع الاجتماعي لهؤلاء المتعصبين، وان نبحت عن المنطق الايديولوجي لهذه المواقف.

ان القوى المحافظة من الفقهاء كانت - دون شك - تدرك مدى تأثير منطق ارسطو في توطيد مواقع الفكر الفلسفي وابرار المواقف المادية لدى بعض ممثلي الفكر الفلسفي. [33]

مسألة قانون العلية: في منطق ارسطو ان قانون العلية من أوليات المقدمات البرهانية، فان الارتباط بين العلة والمعلول، او بين السبب والمسبب، في وجود الاشياء والاحداث والاشخاص، هو ارتباط ضروري بدهي بحكم العقل.. وعلى أساس هذه الضرورة والبدهاة العقلية تقوم صحة البراهين المنطقية أو عدم صحتها.

في هذه المسألة وقف الاشاعرة وبعض المعتزلة من علماء الكلام موقفاً معارضاً ينكر قانون العلية من الأساس، وهو يخالف بذلك موقف اشهر الفلاسفة العرب الذين اعتمدوا قانون العلية والسببية في دراساتهم بالمنطق والفلسفة. مثلاً، يقول ابن رشد: "ان من رفع الأسباب فقد رفع العقل. وصناعة المنطق تضع وضعاً ان ها هنا أسباباً ومسببات وان المعرفة بتلك المسببات لا تكون على التمام الا بمعرفة اسبابها. فرفع هذه الاشياء هو مبطل للعلم ورفع له". [34]

ان الاختلاف في هذه المسألة ليس هو، في الواقع، اختلافاً نظرياً وحسب، بل هو يتضمن اختلافاً ايديولوجياً بالأساس. فان انكار قانون العلية هو شكل من أشكال انكار

العقل، كما قال ابن رشد، وانكار دوره في تطور العلم. وذلك يعني - بالنتيجة- انكار تطور المجتمع .

ان الاشاعر، بوجه عام، وجدوا ان الالتزام بمبدأ العلية، كقانون عقلي منطقي، يحمل خطراً على فكرتهم القائلة بأن الله يخلق افعال الانسان واحداث الطبيعة واشياءها بصورة متجددة باستمرار في كل لحظة.

بمعنى ان هذه الافعال تنقسم اجزاء يفصل بعضها عن بعض، لا ترابط بينها بسببية مطلقاً، يخلق الله كل جزء خلقاً مستقلاً على انفراد.

وهم يقولون في شرح فكرتهم هذه ان ما يتراءى لنا انه تسلسل منطقي بين هذه الاجزاء ليس هو تسلسلاً منطقياً، أي انه ليس من باب الترابط السببي، وانما هو ظاهرة "صدفية"،.. فهو نوع من المصادفة.

ومعلوم ان انكار العلاقات السببية بين ظاهرات العالم المادي هو موقف مثالي انطلق منه مختلف الفلاسفة المثاليين في مختلف عصور الفلسفة. وفي عصر الفلسفة الحديثة وجد امثال مالبرانش (1638- 1715م)، وبريكلي (1685 - 1753م)، ودافيد هيوم (1711 - 1776م). الأول فسر علاقة الجسم بالروح بمثل تفسيره اتفاق ساعتين على توقيت واحد بان الله يحرك الساعتين معاً في كل لحظة في وقت واحد. [35]

فليس اذن في الكون، عند مالبرانش، ترابط ضروري ولا علة حقيقة، بل هناك علة حقيقة واحدة هي الله، ان هذا الحضور الالهي في افعال الكائنات شبيه بالخلق المتجدد المستمر عند الاشاعرة.

وبريكلي يفسر العلاقات السببية بين ظاهرات الوجود انطلاقاً من الموقف المثالي الذاتي نفسه، قائلاً ان الالم الذي احسه عند ملامستي النار ليست النار سبباً له، بل السبب هو اشارة الالهية تنذرني بامكانية الالم.

ثم يتساءل: لماذا النار يارفقها الالم والاحتراق؟.. ويجب: ان ذلك يحدث لان الله يفعله على أساس القواعد الصامة الدائمة، وهي القواعد التي نسميها قوانين طبيعية، في حين انها قوانين الله.

وعند هيوم تقوم مسألة السببية بدور كبير في نظامه الفلسفي. انه يتساءل مثلاً: ما هي العلاقة السببية للظواهر، او ما هي الضرورة؟. يقول هيوم في الجواب: اننا نلاحظ مراراً تطابق ظاهرتين وتتابعهما فنعود ان نتوقع حدوث هذا التطابق وهذا التابع دائماً. ومن هنا يصل هيوم إلى الرأي بأن الشيء الواقعي الوحيد الذي لا شك فيه هو تتابع ادراكين مرارا، وهذا يخلق لدينا شعوراً يقينياً بان هذا التابع سيكون مستمراً، وهذا اليقين هو ما يسمى بـ"القانون"، وانه هنا يلعب التخيل دوره ايضاً، وان الاضافة التي يأتي بها التخيل هي ما نسميه بـ"السببية". وفي ما بعد برهن هيوم على الطابع الافتراضي لقانون السببية. [36]

ان هذا التشابه النسبي بين الاشاعرة وامثال هؤلاء الفلاسفة في تفسيرهم علاقات الظواهر الكونية، انما ينطلق من التشابه النسبي ايضاً في المواقف المثالية الذاتية والمواقف الميتافيزيقية عند هؤلاء واولئك .. واخيراً يمكن ان نستخلص مما تقدم ان الاشاعرة، وفي طليعتهم الغزالي، انتهوا إلى ما يشبه الموقف الذي انتهى اليه هيوم من اعتباره الضرورة القائمة موضوعياً بين العلة والمعلول ضرورة تجيبية فقط، وليست ضرورة منطقية.

اسم "المنطق" ودلالته النظرية:

ان تسمية هذا العلم في اللغة العربية بـ"المنطق" تشير إلى ادراك سليم للعلاقة بين المدلول اللغوي والمدلول الفكري لكلمة "منطق" العربية. ذلك يعني ان واضعي هذه التسمية العربية لا بد كانوا يدركون، بوجه ما، جوهر العلاقة الانتولوجية والديالكتيكية بين اللغة والفكر، من حيث كون اللغة هي الصيغة المنطوق بها للفكر، وكون الفكر هو المحتوى الذي تعبر عنه اللغة بهذه الصيغة، ثم كون كل من اللغة والفكر - لذلك - مؤثراً ومتأثراً بالآخر بعملية ديالكتيكية ولكن ذلك لا يعني اننا نستبعد ان تكون هناك صلة بين تسمية العرب لعلم "المنطق" وبين التسمية الاتية بالاصل من اليونانية لهذا العلم Logic.



بل ربما كان واضعو التسمية العربية على علم بالدلالة الاشتقاقية لكلمة Logic، أي كونها مأخوذة من Logiche بمعنى الكلام، اشتقاقاً من كلمة "Logos" اليونانية أي "لب الفكر وجوهره". [37]

ولذلك لا نستبعد ان يكونوا قد استوحوا هذه الدلالة الاشتقاقية في اطلاق كلمة "المنطق" على هذا العلم.

غير ان ذلك لا ينفي انهم كانوا مدركين ما تنطوي عليه هذه التسمية في كلتا اللغتين من دلالة جد دقيقة على تلك العلاقة الانتولوجية الديالكتيكية بين الفكر واللغة، بل الامر بالعكس، فان مباحث المنطق عند العرب تنبئ انهم كانوا يدرون هذه العلاقة بعمق، دليلنا على ذلك:

أولاً- شرحهم لهذه العلاقة ذاتها بالنص الصريح في ادبياتهم المنطقية. ونعتقد ان أوفى نص واوضحه وادقه تعبيراً، في هذه المسألة، ما كتبه ابو نصر الفارابي في فصل خاص بالمنطق تحدث فيه عن موضوعات هذا العلم قائلاً ان موضوعاته هي: "المعقولات من حيث تدل عليها الالفاظ، والالفاظ من حيث هي دالة على المعقولات"، وقائلاً في هذا السياق: ".. فلذلك نضطر إلى قوانين تحوطنا في المعقولات وفي العبارة عنها (يقصد: في التعبير عنها)، وتحرسنا من الغلط فيها. وكلتا هاتين، اعني المعقولات والاقاويل التي بها تكون العبارة، يسميها القدماء "النطق والقول" فيسمون المعقولات القول.

والنطق الداخل المركوز في النفس والذي يعبر به عنها القول، والنطق الخارج بالصوت والذي يصحح به الانسان الرأي عند نفسه، هو القول المركوز في النفس. والذي يصححه به عند غيره هو القول الخارج بالصوت.

فالقول الذي شأنه ان يصحح رأياً ما يسميه القدماء "القياس"، كان قولاً مركوزاً في النفس أو خارجاً بالصوت".

حرصنا على نقل هذا النص هكذا لقوة دلالاته الصريحة البالغة الدقة على ما يتمتع به الفارابي من ادراك لجوهر العلاقة بين الفكر وللغة .

ولابي حيان التوحيدي فصل ممتع في موضوع العلاقة بين علم المنطقو علم النحو، وهي شكل من أشكال العلاقة بين الفكر واللغة، يقول التوحيدي في هذا الفصل هذه العبارة الموجزة البارعة: "النحو منطق عربي، والمنطق نحو عقلي". [38]

ثانياً: اضاف العرب إلى المنطق الارسطي، في باب التصورات، مباحث جديدة هي التي سموها "مباحث الالفاظ".

فقد رأوا ان التصور، بمعناه المنطقي هو ادراك المفرد. ولما كان المفرد لفظاً، فقد رأوا ان يبحثوا شؤون اللفظ من حيث دلالاته على معنى، لا من حيث هو بذاته. من هنا نشأت تلك المباحث اللفظية التي زادت في ما يعرفه منطق ارسطو من هذه المباحث.

وأصبحت مباحث التصورات في المؤلفات المنطقية العربية تغطي بتقسيمات متنوعة للالفاظ بقدر تنوع العلاقات التعبيرية التي تشتمل عليها. فهناك تقسيم للفظ من حيث دلالاته على المعنى، وتقسيم له من حيث عموم المعنى وخصوصه، وتقسيم له من حيث الافراد والتركيب، وتقسيم من حيث اللفظ نفسه، وتقسيم من حيث نسبته إلى معناه، وتقسيمات اخرى عدة.

صحيح ان الظاهر من هذه المباحث كونها ذات طابع لغوي محضاً، ولكن المناطقة العرب اضعفوا عليها الطابع المنطقي انطلاقاً من ذلك الادراك السليم للعلاقة الديالكتيكية الواقعية بين الفكر واللغة.

اننا بهذا نعرض، اذن، موقفاً اخر في الفكر العربي - الاسلامي تجاه منطق ارسطو. ولكنه هذه المرة موقف بناء طور بعض العلاقات اللفظية في هذا المنطق، واغناه بمباحث اكتسبها الفكر المنطقي بقدر ما اكتسبت منها العلوم العربية - الاسلامية آفاقاً نظرية كعلوم اصول الفقه والكلام وتفسير القرآن والنحو وفقه اللغة وعلوم البلاغة. [39]

الفلسفة - كما نعرف جميعاً - أعلى أشكال التجريد، الذي هو لغة المفاهيم (الكليات، أو الماهيات). وليس يمكن التعبير بلغة المفاهيم، أي لغة التجريد، الا باستخدام المقولات التي هي محور مباحث المنطق.

ذلك ان المقولات ليست سوى تعبير عن الأنواع والاجناس المترتبة في دلالة العموم، تصاعدياً، حتى تنتهي إلى جنس الاجناس، أي اعم الموجودات واشملها. فالمقولات هي، اذن، عبارة عن الموجودات في صورة مفاهيم مجردة او كلييات، او انواع واجناس. وابو المنطق، ارسطو، وضع كون الاجناس العالية، من حيث عموميتها، عشرة، وهي المقولات ذاتها.

وفي رأس هذه المقولات ومرجعها كلها، عند ارسطو، مقولة الجوهر التي هي الموضوع الاساس في "الميتافيزيك" الارسطي أو "الفلسفة الأولى" الارسطية. اما سائر المقولات التسع فهي الكم، الكيف النسبة، المكان، الزمان، الوضع، الحال، الفعل، ثم الانفعال.

لقد عالج ارسطو المقولات على أساس انها صفات عامة كلية (مفهومية) للموضوعات (الموجودات) داخلة في مقوماتها، أي انها انواع أو اجناس للموجودات. ومن هنا تسمى المقولات احياناً، عند ارسطو، بأنواع الوجود كما تسمى بالاجناس العامة. [40]

ان هذا الاساس في مبحث المقولات يحدد، كونها ذات مضمون واقعي ويكشف ارتباطها، اصلاً، بأشياء الوجود الخارجي، أي دلالتها المادية. وعلى هذا الاساس ذاته، ووفقاً لهذه الدلالة ذاتها، عالج المناطقة والفلاسفة العرب مسألة المقولات.

يدل على ذلك انه حين وقع الخلاف عندهم في ان المقولات: هل هي منطقية ام ميتافيزيقية، لم يكن لهذا الخلاف من أثر عملي في معالجة محتوى المقولات. فهم جميعاً - تقريباً - عالجوها في المنطق حتى من كان يرى فيها جانباً ميتافيزيقياً. وابن سينا نفسه، رغم كونه يرى انها من مباحث الميتافيزيق، قد وضعها في كتاب المنطق من "الشفاء"، بل يعد بحث طبيعة الاحكام، او المقولات المنطقية، من المباحث القيمة عند ابن سينا.

والواقع ان قيمة منطق ابن سينا بجملتها تظهر في كونه عالج محتوى المقولات المنطقية، وهذا من اصعب المعالجات في الفلسفة. لقد كانت احدى المسائل الرئيسية في المنطق والفلسفة، منذ عهد ارسطو، مسألة تركيب المفهوم، وتركيب الحكم، وتركيب الحكم، الاستنتاج. وابن سينا يعالج مسألة الحكم قبل كل شيء، وهو يرى ان الحكم اقامة الصلة بين موضوعين، وهذا مقولة منطقية.

فالحكم اذن هو تحديد موضوع معين، وحين نريد تحديد موضوع نستخلص الجنس الذي ينتمي اليه، ثم نضيف اليه خصائص المنفرد. والجنس نفسه الذي نحدد به الموضوع هو مقولة منطقية، والحكم يصنف حسب المقولة المنطقية التي يستند اليها.

والمقولات عند ابن سينا عشر كما هي عند ارسطو، ولذا هو يميز عشرة انواع من الحكم بناء على ما قلناه من ان كل حكم يستند إلى مقولة منطقية. ومن انواع الاحكام هذه: الحكم القطعي وهو يستند إلى مقولة الماهية، والحكم الفرضي وهو يستند إلى مقولة السبب، والحكم اليقيني وهو يستند إلى مقولة الضرورة.

اما ابن رشد فلم يتردد قط في ان المقولات منطقية وليست ميتافيزيقية، ولذا عدها في منطق ارسطو، ولم يعدها في ميتافيزيقا، ثم عالجها بوصف كونها منطقية ليس غير. [41]

ولكن، هناك مقولات افلوطين كما جاءت في الفصل السابع من التاسوعات، وهي عشر ايضاً، غير انه وضعها على نحو آخر ينفق مع النظرة الافلاطونية الجديدة المثالية، اذ قسمها على قسمين :

اولهما، خمس هي مقولات عالم المعقول.

وثانيهما، خمس هي مقولات عالم المحسوس، الخمس الأولى هي: الجوهر، والسكون، والحركة، والموافقة، والمخالفة.

والخمس الثانية هي: الجوهر، والاضافة، والكَم، والحركة والكيف.

ثم ارجع افلوطين، المقولات الثلاث الاخيرة إلى الاضافة، فهل تأثر المناطقة أو المتكلمون او الفلاسفة العرب بهذا التصنيف الافلوطيني للمقولات؟. ليس لدينا من المصادر ما يدل على ذلك صراحة سوى ما ذكره التهانوي من ان بعضهم جعل المقولات اربعاً، وهي الجوهر، والكم، والكيف، النسبة (الملكية) الشاملة للمقولات السبع الباقية من العشر. [42]

### حصيلة الفصل السابع:

المرحلة الزمنية التي بدأت فيها الصلة الفعلية بين الفكر العربي - الاسلامي ومنطق ارسطو، او المنطق اليوناني بوجه عام. هناك علامات تاريخية تصلح للاستنتاج، منها ان هذه الصلة بدأت في القرن الأول الهجري (السابع الميلادي) اي في العصر الاموي. ومن هذه العلامات: اتساع مجالات الاحتكاك الفكري بين ممثلي الفكر العربي في العصر الاموي وممثلي المدارس الدينية غير الاسلامية في بلاد الشام وما بين النهرين، وهي مدارس اليعاقبة والنساطرة والصابئة، التي تمارس تدريس المنطق الارسطي مع سائر تراث الفلسفة اليونانية. [43]

ولكن اذا كانت هذه العلامات التاريخية تشهد بأن صلة العرب بالمنطق بدأت منذ العصر الاموي، فان المعروف لدى المؤرخين ان المنطق لم يترجم إلى العربية الا في عصر الدولة العباسية.

هنا كان علينا ان نتساءل: هل كان منطق أرسطو وحده هو الذي اختاره الفكر العربي منهجا له؟ ظهر لنا خلال بحث هذه المسألة انه بالرغم من الدور الكبير الذي لعبه منطق ارسطو في حركة تطور الفكر العربي، لا يمكن القول بأن هذا المنطق بقي ارسطيا تماما دون أن يخضع لتغيرات تلائم ظروف مجتمع جديد عصر جديد يختلفان عن مجتمع ارسطو وعصره من حيث تغيير العلاقات الاجتماعية اولا، ومن حيث تطور المعارف البشرية.

وقد رأينا بالفعل ان منطق ارسطو خضع لعمليات تكييف متنوعة بقدر تنوع المواقف الفكرية المنطلقة من نوعيات المواقع الاجتماعية والايديولوجية.

ولكن رأينا- مع ذلك- أن عمليات التكييف هذه لم تحدث تغييرا في القوانين العامة الأولية أو في البنية الاساسية لنظام المنطق الارسطي.

وقبل تحديد تلك المواقف المختلفة تجاه منطق ارسطو في الفكر العربي، حاولنا ايضا الطابع الايجابي التقدمي لدور هذا المنطق في هذا الفكر. ان أول مظاهر طابعه الايجابي هو ان منطق ارسطو كان وسيلة نظرية تطبيقية لدى المفكرين العقلانيين لتوسيح فكرة الاعتماد على دور العقل البشري في تحصيل المعرفة، ولمعارضة حصر مصادر المعرفة في مصدر وحيد.

وذلك يرجع إلى كون منطق ارسطو لم يكن منطقيا شكليا حسب، بل منطقاً شموليا يعالج قوانين الفكر في علاقاتها الشكلية والمضمونية معاً.

وقلنا ان ارسطو لم يحصر نظام المنطق في تكتيك استعمال المصطلحات، بل حلل مع ذلك اشكال التفكير وحاول دائماً في منطقة اقامة العلاقة بين هذه الاشكال وبين الصلات الطبيعية التي تنعكس في التفكير.

وقد اضاف ارسطو إلى ذلك انه حاول ايجاد مبادئ للارتفاع إلى المعرفة العلمية.

وبفضل مزاياه هذه وجد مكانه المؤثر تأثيراً ايجابياً في الفكر العربي - الاسلامي، اثناء حركة نهوضه وتطوره في القرون الثلاثة: الثامن والتاسع والعاشر الميلادية. ان فكرة ارسطو بشأن موضوع المعرفة ودور الموضوعات المادية الخارجية في تحصيل المعرفة، قد لعبت دوراً مهماً في بعض التجليات المادية في الفكر العربي - الاسلامي، وفي الفلسفة بخاصة. [44]

[1] حسين مروة - النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية - الجزء الأول- دار الفارابي - بيروت - الطبعة

- [2] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 837
- [3] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 838
- [4] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 839
- [5] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 840-841
- [6] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 842
- [7] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 843
- [8] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 844
- [9] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 846
- [10] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 848
- [11] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 852
- [12] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 856-857
- [13] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 853
- [14] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 854
- [15] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 855
- [16] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 856
- [17] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 861
- [18] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 862
- [19] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 863
- [20] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 864
- [21] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 866
- [22] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 867
- [23] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 868
- [24] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 869
- [25] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 870
- [26] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 874
- [27] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 875
- [28] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 876
- [29] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 887
- [30] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 900-901
- [31] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 904
- [32] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 905
- [33] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 906
- [34] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 911
- [35] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 912

- [36] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص913
- [37] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص914
- [38] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص915
- [39] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص916
- [40] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص917
- [41] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص918
- [42] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص919
- [43] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص925
- [44] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص929



## حركة القوميين العرب ... مسيرة نضال

الثلاثاء 25 يناير 2022

بوابة الهدف الإخبارية

بداية المسيرة :

وحدات التاريخ/ القصة: وحدة الزمن: يبدأ في آذار 1949، حين تم تشكيل "كتائب الفداء العربي" وينتهي في حزيران 1970، حين تم تكريس "تصفية" حركة القوميين العرب شكلاً ومحتوى واسماً، وبالتالي فنحن حيال ثلاثة عقودٍ ونيفٍ من الزمان المضطرب والمثير في حياة العرب الحديثة ووحدة المكان، حيث المشرق العربي بما في ذلك الجزيرة العربية الطبيعية، برهاناته العاصفة في العقود الثلاثة التي خلت، هو مسرح تطورات هذا التاريخ/ القصة وأفعاله وأحداثه وانفعالاته وأفكاره وتجربته الدرامية المرّة ودماء ضحاياه.

ووحدة الحدث: فلسطين ووحدة العرب وتحررهم، وأن يكون لهم رأس في العالم ذكرى. الظهور الأول لـ "حركة القوميين العرب": "كتائب الفداء العربي":

رُغم أن وثائق "حركة القوميين العرب" لا تُشير من قريب أو بعيد إلى صلتها بـ "كتائب الفداء العربي" فإنه يمكن اعتبار "الكتائب: بمثابة الظهور الفعلي الأول لـ "الحركة"، إذ ليست "هيئة مقاومة الصلح مع إسرائيل" التي نشطت "الحركة" خلف واجهتها في الطور التأسيسي سوى امتداد عميق لـ "كتائب الفداء العربي" التي كان "مقاومة الصلح مع إسرائيل من أبرز أهدافها، ويفسر ذلك أن "الحركة" ركّزت في طورها التأسيسي على "مسألة العنف" أو "بناء منظمة كفاحية مسلحة تقارع العدو من خلال العنف"، فينتمي شعار "الثأر" الذي تبنته "الحركة" في إطار منظومتها الرمزية الثلاثية: وحدة، تحرر، ثأر إلى العقلية القومية الفدائية لـ "الكتائب".

فممن تشكلت "الكتائب"؟ وكيف؟ وما أبرز عملياتها؟

تشكّلت "كتائب الفداء العربي" في اجتماع توحيدي انعقد في بيروت (آذار 1949) من اتحاد ثلاث "مجموعات" قومية فدائية شابة، هي مجموعة بيروت التي قادها كل من جورج حبش وهاني الهندي، وكانت تضم عدداً من النشطاء القوميين في جمعية "العروة الوثقى" في الجامعة الأمريكية ببيروت، والمجموعة السورية التي كان نقطة بيكارها جهاد ضاحي طالب الحقوق في الجامعة السورية بدمشق، وكان معظم أعضائها من طلاب الجامعة السورية، والمجموعة المصرية التي قادها الفدائيان المصريان المحترمان: حسين توفيق ابن وكيل وزارة الدفاع المصرية يومئذ وعبد القادر حفيد أحمد عرابي.

كان للدكتور قسطنطين زريق بوصفه مستشار جمعية العروة الوثقى، الدور الأبرز والفعال، الذي ارتبط إلى حد بعيد ببروزه كأحد أهم المفكرين القوميين العرب الشباب في أواخر الثلاثينات، إذ أصدر زريق عام 1939 كتابه الأول "الوعي القومي" الذي سيغدو مرجعاً تكوينياً من مراجع أجيال عديدة من القوميين العرب.

كان زريق في البداية ينتقي أعضاء الحلقة ويصطفاهم، إذ انه وهو المؤمن بنظرية النخبة قد طمح إلى أن يلعب مستفيداً من وضعه كمستشار للجمعية، دور مرشد للشباب القومي، إذ رأى في الحلقة التي شكلها في إطار "الجمعية" نواة لحركة قومية عربية لا بد لها أن تتشكل بعد نهاية الحرب العالمية الثانية، وبهذا المعنى كان زريق على وعي "حركي" مسبق بإمكانية تسييس حلقة القومية الثقافية وتطويرها إلى نواة حزب قومي، وقد دعا علناً وبوضوح عام 1948 إثر النكبة الشباب القومي إلى تشكيل هذا الحزب.

كان المناخ الفكري والأيدلوجي لهذه الحلقة في النصف الأول من الأربعينات شديد التأثير بالنظرية التاريخية الألمانية، ومن هنا كانت الحلقة مُسلّمة بان لكل أمة خصائص تاريخية تفرد بها عن الأمم الأخرى، وبان للأمة العربية رسالتها المنبثقة من تلك الخصائص، والواقع أن مفهومي شخصية الأمة العربية ورسالتها هما من المفاهيم المركزية في "الوعي القومي" لزريق، وقد تأثر بهما علق لاحقاً لا العكس.

تأثر زريق بمفهومه عن شخصية الأمة ورسالتها بالرومانسية الألمانية التي تقول بأن لكل أمة رسالة يعينها الله أو القدر أو التاريخ، وإن الأمة توجد لكي تحقق هذه الرسالة.

وفي ضوء واقع التجزئة القومية العربية إلى دول، حرص زريق على تقديم درس الوحدة الأوروبية في ضوء النموذجين الألماني- البروسي والاطالي، وكان بسمارك وغاريبالدي وماتزيني يحضرون روحياً في نقاشات الحلقة إلى جانب فيخته ونيتشه وشبنغلر وبرغسون.

ووسط هول "الكارثة" لم يتأخر الأستاذ-المرشد عن توجيه "الحلقة" إذ لن ينتظر يوم 30 /10/ 1948 حين تم طرد آخر فصائل "جيش الإنقاذ" (جيش المتطوعين العرب) من الجليل الأعلى، واستكملت النكبة دورتها المأساوية الأولى، لينتهي الفصل الدرامي الأول من المواجهة العربية-الإسرائيلية عام 1948، بل سيبادر في آب من العام نفسه إلى نشر كتابه "معنى النكبة" الذي سيشكل بدوره مرجعاً تكوينياً لأجيال عديدة من القوميين العرب.

وربما كان زريق أول من استخدم كلمة "النكبة"، ففي هذا الكتاب الخطير بكل المعايير، يطرح زريق بوصفه مرشداً قومياً عربياً، تحليلاً عميقاً للكارثة يهدف إلى تحديد طريق "محاربة الصهيونية واستئصال جذورها والتغلب التام عليها" ويرى أن المعركة ضد الصهيونية "لا تتم في معركة واحدة بل تتطلب حرباً مديدة الأفق، بعيدة الأجل وإن السبيل إلى الغلبة التامة النهائية عليها هو تبدل أساسي في الوضع العربي وانقلاب تام في أساليب التفكير والعمل والحياة بكاملها، فما أحرزه الصهيونيون، لم يكن بسبب تفوق قوم على قوم، بل يعود إلى تميز نظام على نظام، سببه أن جذور الصهيونية متأصلة في الحياة الغربية الحديثة، بينما نحن لا نزال في الأغلب بعيدين عن هذه الحياة متكرين لها، مستنتجاً بحق أن الخطر الصهيوني لا يتصدى له ويرده إلا كيان عربي قومي متحد تقدمي، ولا يتم ذلك إلا بانقلاب أساسي في الحياة العربية، وبانقلاب أساسي في نظم العيش.

يمكن القول باختصار أن زريق ربط بوضوح "رد الخطر الصهيوني" بتحقيق "الوحدة العربية"، وهو ربط أساسي في وعي "الكتائب" وفي "حركة القوميين العرب" عموماً، وهو يشير إلى الوحدة العربية باسم "كيان عربي قومي متحد" وتصور زريق "الحرب المديدة الأفق" من أجل استئصال جذور (الصهيونية) والتغلب التام عليها" بقيام مثل هذا الكيان -كيان الدولة القومية الحديثة، التي تحقق "انقلاب" المجتمع العربي من أوضاع العصور الوسطى حسب تعبيره إلى أوضاع العصر الحديث، وبناء المجتمع القومي الصناعي العلماني التقدمي، أي انه ربط إستراتيجية تلك الحرب بما يمكن تسميته بالحدثة وفق مفهوم القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين لها.

ويحدد نقطة الانطلاق لها بمبادرة "الفئة المختارة المبدعة" من الأمة التي حققت الانقلاب في صميمها على حد تعبيره بـ "تشكيل" أحزاب ومنظمات محكمة تقوم على عقيدة صافية موحدة، وترتبط بولاء صحيح متين، تخضع كافة نزعاته له، وان تبرز إلى الوجود الزعامة الحقيقية، وان تُؤدَّ أولئك الأفراد الذين يبنون الدول ويخلقون الأمم ويصنعون التاريخ، وظهر الأستاذ -المرشد في ذلك وكأنه يدل الحلقة على الطريق، ويعطي إشارة البدء لتحويلها إلى "منظمة محكمة".

ومن هنا أخذت "الحلقة" القومية في بيروت -ومن ابرز شخوصها د. جورج حبش- تتحول بسرعة، كما باتت توصف في الجامعة الأمريكية، تحت وطأة آثار النكبة وضغوطاتها المأساوية، من حلقة قومية أيديولوجية تربوية تقتصر على الدور التكويني، إلى نوع من إطار "لتشكيل منظمة قومية فدائية سرية شبه عسكرية تأخذ على عاتقها "قطع رؤوس الخونة".

واتصلت الحلقة من خلال جورج حبش رئيس جمعية "العروة الوثقى" بالأستاذ -المرشد زريق وفاتحته بأمر تشكيل منظمة فدائية سرية، فاخترت شكل حركات الشباب على الطريقتين الألمانية والايطالية في القرن التاسع عشر، وأعدت إنتاجه في شكل منظمة قومية طلابية فدائية سرية شبه عسكرية، تعبد فكرة الأمة، وترى الأمة قدراً والوحدة مصيراً، وتعتبر طريق الوحدة طريقاً وحيداً لاستعادة فلسطين.

كان هاني الهندي طالب العلوم السياسية في الجامعة الأمريكية، مهندس التعارف والاتصال واللقاء ما بين المجموعات الثلاث: البيروتية والسورية والمصرية، وفي الجامعة الأمريكية تعرف على عصابة "القوميين" الثمانية الذين سيؤسسون بعد حلّ "الكتائب" "حركة القوميين العرب"، وشكّل هاني الهندي لاحقاً في قيادة "الحركة" أحد أطراف الرباعي القيادي المتماسك الذي كان أقرب إلى قيادة داخل القيادة، وهذا الرباعي هو: جورج حبش، وهاني الهندي ووديع حداد وأحمد الخطيب.

النواة المؤسّسة: تألفت النواة القيادية المؤسسة لما سيعرف لاحقاً باسم "حركة القوميين العرب" من ثمانية طلاب قوميين، على أهبة التخرج من الجامعة الأمريكية في بيروت، كانوا جميعاً من نشطاء جمعية "العروة الوثقى" وقياديين، ومن "مريدي" حلقات قسطنطين زريق ونبيه أمين فارس.

كان أهم شيء اتفقت عليه النواة هو اختبار بناء ما يمكننا تسميته بـ "أخوية" قومية سرية، تُكثّف بحد ذاتها مجتمعاً قومياً نخبياً مصغراً، لا نجد تعبيراً مناسباً عنه أفضل من تعبير "مجتمع المؤمنين".

تميزت هذه "الأخوية" القومية تبعاً لذلك، بما يتميز به أي "مجتمع مؤمنين" أي بالمسلكية الطهرانية، والسمو القومي الروحي، والتزمت الإيماني، والانضباط التام، فكانت أدق تفاصيل الحياة الشخصية من زواج أو سفر تحتاج إلى قرار جماعي، وتعبيراً عن ذلك بقي جورج حبش في بيروت صيف عام 1951 رغم تخرجه نزولاً عند قرار النواة، ووصلت تزلزلت "الأخوية" حدّاً أنها تحت هول كارثة فلسطين كادت أن تعتبر الضحك جريمة، وقد روى لنا جورج حبش كيف أن النواة كانت تنتظر إلى مسرات الحياة اليومية الاعتيادية نظرتها إلى إثم يرتكب ورأت فيها "ضحكاً في المأتم، وسفهاً في المصيبة، وتهتكاً في الذل، وقهقهة في العار! أناشيد غرام مبتذلة رخيصة!! وفخخة فارغة مخزّبة مجرّمة! مآدب وحفلات وسكر وفجور! كأن شيئاً في دنيا العرب لم يقع.

فمن هو مرشد "القوميين العرب" في طورهم التأسيسي؟

المرشد الروحي: من قسطنطين زريق إلى علي ناصر الدين:

يذهب بعض الدارسين إلى أن دور زريق أهم مما يوصف به عادة وانه وجد في "الحركة" الوعاء الملائم لتجسيد أفكاره. وكان زريق على وعي حركي مُسبق بضرورة تحول حلقاته القومية-الأيدلوجية إلى حلقة سياسية منظمّة ودعا بُعيد النكبة مباشرة الشباب إلى تشكيل "منظمة مُحكمة" لـ "استئصال الصهيونية" تقوم على عقيدة صافية موحدة، وترتبط بولاء صحيح متين، تخضع كافة نزعاتها له وتولد أولئك الأفراد الذين يبنون الدول ويخلقون الأمم ويصنعون التاريخ وتعمل بوصفها الأداة التي توجّد نزعات الأمة، وتصلّب عودها، وتبعث روحها و"تصهرها كلها في قالبٍ واحد، وتُخرجها أمةً موحّدة النزعات، متماسكة الأجزاء، تقف في وجه الأحداث كتلة واحدة.

وقد اعترفت الحركة طوال طورها القومي التقليدي بسلطة زريق المعنوية، فكان على كل مرشح لعضويتها أن يدرس كتابيه الهامين: "الوعي القومي" (1939) و"معنى النكبة" (1948) جنباً إلى جنب مع كتب ساطع الحصري.

وفي هذا السياق اتصلت النواة التي تُحكم سيطرتها على جمعية "العروة الوثقى" عام 1951 بعلي ناصر الدين (1892-1974) فاخترت دون تردد منهجه العاطفي المؤثر منهجاً تاماً لها، ويتلخص هذا المنهج في الترسيم التاليفي التي تشكل الوحدة الباراديغمية المولدة لكل أفكار ناصر الدين في المحاضرة وهي: "أن شيئاً واحداً بعينه، يحو العار، وليس يحويه أي شيء على آخر، على الإطلاق هو الثأر".

لقد غدّى ناصر الدين فكرة النواة عن تصميم "الحركة" في شكل مجتمع عقائدي مُصَغَّر، يقوم على شكل "الأخوية" أو "مجتمع المؤمنين" أي على نموذج الحارس القومي الذي يفني في الأمة كما يفني الصوفي في الله.

وكانت النواة المؤسّسة تعتبر السلوك القومي الطهراني وفق فهمها المثالي لها أبرز ما يميزها عن البعث واحد دوافع فكرة "الحركة" نفسها، ويعني السلوك الطهراني هنا أن يَهَب العضو نفسه بشكل مطلق للعمل القومي، ويفسر ذلك تهيب عناصر الجيل الأول في الحركة حتى من مشاهدة فيلم سينمائي، أو من أية شبهة توحى بانغماسهم بمغريات الحياة اليومية، وكان ذلك تدريباً لاهوتياً صعباً إذا ما عرفنا أن معظم الجيل الأول كان

من أبناء "الذوات" و"العائلات" الذين ولدوا أساساً في بيئات "مترفة" قادرة على تلبية الملذات.

حققت النواة خلال الفترة الفاصلة ما بين صيف 1951 وأوائل عام 1954 ثلاثة نجاحات مهمة نسبياً بالنسبة لها، في لبنان و الكويت والأردن.

ففي لبنان تمكنت النواة من السيطرة على جمعية "العروة الوثقى" في بيروت - الجامعة الأمريكية وضمان استمرارها ك"جمعية قومية" في حين أسس أحمد الخطيب مع عدد من الشخصيات القومية في الكويت النادي الثقافي القومي .

أما في الأردن ففتح الدكتور جورج حبش حال عودته في أوائل عام 1952 عيادة شعبية في شارع الملك طلال في عمّان تقدم خدماتها الطبية بشكل شبه مجاني لأبناء المخيمات، ثم لحق به الدكتور وديع حداد اثر تخرجه حوالي منتصف العام وانضم إلى عيادة حبش.

وتشكيل فرع حركة القوميين العرب عام 1953، وكان أهم عمل للفرع الجديد هو إصداره مجلة "الرأي" التي تم ترخيصها باسم الدكتور أحمد الطوبالة (أردني) .

لعبت مجلة "الرأي" دوراً أساسياً في التعبير عن تطور "الحركة" في طورها الأول، وكانت هذه المجلة توزع مجاناً في الضفة الغربية، وشنت حملة قاسية ضد حلف بغداد ودعاة الأحلاف والنفوذ البريطاني في الأردن، مما دفع السلطات الأردنية إلى إيقافها عن الصدور في آب 1955 بعد ثمانية شهور فقط من ظهورها، ولكنها صدرت مرة ثانية في دمشق بعد ثلاثة شهور تحت الاسم ذاته، حيث دعت إلى إسقاط "الحكم الرجعي" في الأردن، وتولى هاني الهندي عضو النواة المؤسّسة للحركة رئاسة تحريرها.

بعد مؤتمر عمّان عام 1954 بقليل الذي تقرر فيه تأسيس فروع لـ "الحركة" في الأقطار العربية، تشكلت لجنة رباعية مؤلفة من الدكتور جورج حبش وحمد الفرحان ومن عضوين آخرين، وقد صمّمت هذه اللجنة مبادئ الحركة التنظيمية وبنيتها الهرمية. تمّ على هذه الشاكلة نقل الفكرة إلى عمل وتشكيل "الحركة" كتتنظيم قومي مركزي، فترك حامد الجبوري (عراقي) وصالح شبل (فلسطيني) عمّان حيث كانا يساعدان جورج

حبش على بناء "الحركة" في الأردن، وأسس بشكل جنيني فرعاً عراقياً للحركة عام 1955 في حين عاد نُشطاء "الحركة" في جمعية "العروة الوثقى" إلى عرينهم في "الجمعية" وبدؤوا بمحاولة استيعاب "منظمة الشباب القومي العربي" في كلية المقاصد البيروتية التي كان يرأسها محمد كشلي، أما أحمد الخطيب في الكويت فأسس فرعاً صلباً سيلعب دوراً استراتيجياً في الحياة السياسية في الكويت خصوصاً وفي الخليج والجزيرة العربية عموماً، بينما عاد هاني الهندي إلى دمشق وتولى تحرير "الرأي" التي أخذت تصدر منها إثر عمان.

واجهت "الحركة" في طور التأسيسي: عملت "الحركة" خلال طورها التأسيسي، من خلف عدة واجهات، أهمها: جمعية "العروة الوثقى" في الجامعة الأمريكية ببيروت، والنادي الثقافي العربي، وهيئة مقاومة الصلح مع إسرائيل.

المؤتمر التأسيسي الأول: الشباب القومي العربي:

بعد أسابيع قليلة من فشل العدوان الثلاثي على مصر، كرّست "الحركة" التزامها بالتوجهات الجماهيرية التحررية التي ستحمل اسم "الناصرية"، فبادرت النواة المؤسسة إلى عقد المؤتمر الأول لـ"الحركة" في 25 كانون الأول 1956 ببيروت، وكان هذا المؤتمر في حقيقته اجتماعاً قيادياً مصغراً، غير أن "الحركة" تعتبره بمثابة مؤتمره الأول. أقر المؤتمر لأول مرة حمل اسم تنظيمي محدد يميّز "الحركة" سياسياً كحزب مستقل عن الأحزاب القومية الأخرى، وأصدرت "اللجنة التنفيذية القومية" المنبثقة عن هذا المؤتمر "بيانها إلى الشعب العربي" دعت فيه إلى رفع شعار "وحدة مصر وسورية والأردن".

عملت هذه اللجنة كقيادة قومية جماهيرية لـ"الحركة" وتألّفت من أحد عشر عضواً هم: جورج حبش (فلسطيني) ووديع حداد (فلسطيني) وصالح شبل (فلسطيني) وحامد الجبوري (عراقي) وهاني الهندي (سوري) وأحمد الخطيب (كويتي) والحكم دروزة (فلسطيني) ومصطفى بيضون (لبناني) وثابت المهاني (سوري) ومحسن إبراهيم (لبناني) وعمر فاضل (ابن مغترب عربي في الكاميرون).



ويشير الدكتور حبش إلى أن اسم "حركة القوميين العرب" قد تم إقراره في المؤتمر الأول (25 كانون الأول 1956 في بيروت)، حمل هذا الاسم في عموم التنظيم القومي فحملت "الحركة" اسم "حركة القوميين العرب".

كان الفكر التنظيمي لـ"الحركة" من الناحية الإجرائية أو العملية هو فكر قيادتها المؤسسة، من هنا كان هذا الفكر محكوماً بمفهوم هذه القيادة للحارس القومي الحديدي، الذي يفنى في الأمة، كما يفنى الصوفي في الله، ويفسر ذلك أنها لم تُعَنَ بـ"الكمية" حسب تعبيرها بل بـ"النوعية"، فحاولت أن تبني في إطارها المخصوص مجتمعاً مكتفياً قائماً بحد ذاته، لا نجد وصفاً أدق له من وصف "مجتمع المؤمنين" أو مجتمع "الأخوية" العقائدية.

وفي هذا المنظور رأى بعض "القوميين" أن "حركتهم" كانت تعلم "الأخلاق"، كدرس ثابت من دروسها، والواقع أن عضو "الحركة" بالنسبة للمجتمع، كان في فهم القيادة المؤسسة أقرب إلى "الكاهن" بالنسبة للمؤمنين الكاثوليك، فما كان يصح له أن يكون فاسقاً أو منحرفاً، فكادت المسلكية الشخصية وأخلاقياتها أن تكون درساً يُعلم ويراقب وتُصحّح تمارينه وتعطى له العلامات التي تتدخل في تحديد مستوى كفاءة العضو.

بهذا المعنى قامت "الحركة" على نظام الطاعة، وهو ما عبرت عنه نظريتها التنظيمية التي حملت اسم "المركزية المرنة".

وبينت "الحركة" أن "المركزية المرنة" أقرب بطبيعة الحال إلى المركزية يحكمها نظاما السرية والطاعة.

ولا تختلف "المركزية المرنة" هنا من الناحية الإجرائية عن التطبيق الإجرائي الفعلي لمبدأ "المركزية الديمقراطية" في الأحزاب الشيوعية.

فكما هو الأمر في الحزب الشيوعي تقريباً، كان عضو "الحركة" يُعزل على مختلف المستويات، وكان على كل عضو أن يكتسب اسماً حركياً مستعاراً، وإلا يسعى لمعرفة أية تفاصيل تتعلق بحياة مسؤوله، فمكان عمل هذا المسؤول وعنوان منزله واسمه الصريح هي كلها أمور يجهلها أعضاء المرتبة التي يكون مسؤولاً عنها، كما أن شخصية

المسؤول باسمه الحركي هي محور ترتيب اللقاء أو الاجتماع، ولأن هذا الأمر مخالفة لطبيعة الإنسان بوصفه إنساناً، فإن "الحركة" كانت تستدرك ذلك، بإلحاحها على "تمويت" العضو لأي معرفة له بالمسؤول عنه، وبضرورة التعود على مخاطبته باسمه الحركي وليس باسمه الحقيقي، أي بشكل تتحول فيه إجراءات السرية إلى عادة، ومن هنا نشأ في "الحركة" ما يمكن تسميته بعبادة السرية التي تكتنف إلى الآن كثيراً من الأعضاء رغم حل "الحركة" وموتها كصيغة تنظيمية.

الهرم التنظيمي: كانت "حركة القوميين العرب" هرمًا تنظيمياً تراتبياً، تحكمه العلاقات العمودية، وتخضع فيه القيادات أو المراتب الدنيا إلى القيادات أو المراتب العليا، وبموجب تلك البنية الهرمية التي تقوم على المركزية الإدارية التنفيذية، عُزل الأعضاء عمودياً وأفقياً عن أية علاقات أو معلومات لا تعتبرها "الحركة" ضرورية للمرتبة التي هم فيها، فكان الهرم التنظيمي يتدرج من "الخلية" إلى "الرابطة" ف"الشعبة" ف"قيادة الإقليم" فالجنة الإدارة" (المكتب السياسي لاحقاً) فاللجنة التنفيذية القومية" ف"المؤتمر القومي".

1- الخلية:

تُعتبر "الخلية" الوحدة الأساسية في "الحركة"، إذ أنها صلة الوصل ما بينها وبين الجماهير، وتتألف كل "خلية" من ثلاثة إلى سبعة أعضاء وفق تنظيم جغرافي (خلايا الأحياء) أو مهني (خلايا العمل)، وتجتمع كل "خلية" أسبوعياً، وتناقش جدول أعمال مقرر يتضمن البريد الوارد (الخطي أو الشفهي) من المراتب العليا، وجوانب سياسية وفكرية وتنظيمية، ومالية، وما تم انجازه من عمل خلال الأسبوع المنصرم وخطة الأسبوع القادم.

كان عضو "الخلية" وهو ما يعادل العضو العامل يقود "الحلقات" أو "الأنصار" ويخضع هؤلاء "الأنصار" أو "الأصدقاء" إلى مرحلتين هما: مرحلة ما قبل التركيز ومرحلة التركيز.

وتشمل مرحلة ما قبل التركيز دراسة ما يتم ترشيحه للعضوية دراسة كاملة من مختلف الجوانب، وزجه في المجالات العملية التابعة للحركة مباشرة أو جزئياً، سيما منها الأندية

الثقافية، ثم تأتي مرحلة التركيز التي تقوم على مخطط مدروس ومتكامل يتم بموجبه إشراك العضو المرشح في مجالات معينة أو تكليفه ببعض المهام وتوجيهه ومراقبته من دون أن يطلع على أي سر من أسرار الحركة، وكانت "الحركة" تقوم أحياناً بتكليفه بمهام وهمية للتأكد من مدى دقة تنفيذه لها وجاهزيته.

ومن هنا كانت "الحلقة" نوعاً من "مصفاة" أي يعبر منها عدد من المنتسبين المؤقتين، ويتم تنظيم من تثبت كفاءته منهم، وافترض بمدة الاختبار أن تكون ستة أشهر إلا أنها قد تطول عملياً إلى ما هو أكثر من ذلك.

والواقع أن عضو الخلية كان يتعلم آليات الاتصال، وكيفية استغلال مهرجان، وكيفية تنظيم الأعضاء المرشحين وفق نشرات داخلية وتوضيحية يتم نقاشها في الخلايا بشكل منتظم، ويعد بذلك كي يكون إدارياً حزبياً من نوع خاص في مجال مرتبته.

## 2- الرابطة:

وتتكون من ثلاثة إلى سبعة أعضاء تعينهم الشعبة، وقد تكون رابطة جغرافية (في حي أو قرية أو عدة أحياء أو قرى أو ناحية) أو مهنية (في مؤسسة أو شركة أو معمل أو عدة شركات) وتنفذ خطط "الحركة" في مجال عمل مرتبتها، وتقود عمل "الخلايا".

## 3- الشعبة:

وتعادل نوعاً من قيادة الفرع، غير انه يوجد في محافظة واحدة أكثر من شعبة. وقد اعتمدت "الحركة" في بعض الأقطار على سياسة تنظيم "وجوه" بارزة في المحافظة أو المدينة ووضعها في الصدارة أي في موقع الشعبة، غير انه لم يكن ضرورياً أن تكون هذه الوجوه رغم وظيفتها الرسمية على دراية تامة بتفاصيل العمل، فكان هناك أحياناً أشبه ما يكون بجهاز خاص في كل شعبة.

## 4- قيادة الإقليم:

وتضطلع بوظائف قيادة قطرية لـ"الإقليم" أو "القطر"، ويتم تعيينها من قبل اللجنة التنفيذية القومية، وقد نصت بعض التعديلات التنظيمية اللاحقة على أن يكون مسؤول الإقليم معيناً من قبل المؤتمر الإقليمي.

## 5- لجنة الإدارة:

وتعتبر بمثابة مكتب سياسي منبثق عن اللجنة التنفيذية القومية، تضم المتفرغين الذين يقودون العمل في عموم التنظيم القومي، وينفذون قرارات "اللجنة التنفيذية".

## 6- اللجنة التنفيذية القومية:

وهي بمثابة قيادة قومية لـ"الحركة" تميزت بهيمنة رباعي: الدكتور جورج حبش والدكتور وديع حداد والدكتور أحمد الخطيب وهاني الهندي عليها، الذين مثلوا القيادة المؤسسة لـ"الحركة"، وقد ظلت هذه القيادة مسيطرة على "الحركة" حتى مؤتمر 1963. ومنذ أواخر الخمسينات، قسمت "اللجنة التنفيذية" أعمالها بين ثلاث لجان:

أ- المكتب السياسي: وهو (لجنة الإدارة سابقاً).

ب- اللجنة الفكرية:

ت- اللجنة المالية:

## 7- المؤتمر القومي:

اعتبر المؤتمر القومي أعلى سلطة في "الحركة" وكان يجتمع دورياً مرة في السنة. الأطوار الأيدلوجية الثلاثة:

يُمكن القول في منظور التطور الأيدلوجي لـ: "حركة القوميين العرب"، من ظهورها الجنيني في آذار 1949 تحت اسم "كتائب الغداء العربي"، أن الخطاب النظري "الحركي"، قد مرّ بثلاثة أطوار أيدلوجية متميّزة، هي الأطوار القومية التقليدية، والاشتراكية العربية، والماركسية.

أخذت "الحركة" بدءاً من عام 1959 على وجه التحديد، تواجه من داخلها أول تحد أيدلوجي وسياسي لتكوينها القومي التقليدي، وذلك اثر تقرير "اللجنة الفكرية" التي كان يترأسها محسن إبراهيم .

كان هذا التقرير في مختلف وجوهه، انقلاباً أيدلوجياً وسياسياً، طرح إعادة النظر جذرياً ببنية الخطاب القومي التقليدي لـ"الحركة" وبمنطلقاته النظرية - السياسية، فطالب باستبدال شعار "الثأر" بشعار أساسي من نوع "تحرير فلسطين"، ونقض مطابقة الحركة

ما بين اليهودي والصهيوني، ورفض نظرية المرحلتين مؤكداً على التشابك بينهما، وأكد على ضرورة إعادة النظر بمبدأ الوحدة بأي ثمن، وجعل الموقف من الوحدة رهناً بمضمونها السياسي، ومن هنا يمكن اعتبار هذا التقرير نوعاً من إرهاب مبكر بالطور الاشتراكي العربي الذي ستدخله "الحركة" اثر الانفصال السوري.

وكان من ابرز معالم هذا الإرهاب عام 1959، هو إدانة "الاتحاد الهاشمي" من دون تردد ووصفه بـ"الاتحاد المزيف" الذي جاء، رداً وحدوياً، ممسوخاً على البناء الوجودي السليم، والذي قام بقيام الجمهورية العربية، وتكتلاً رجعيّاً للوقوف في وجهها، وما هو المهم هنا ليس إدانة هذا "الاتحاد" وحسب، بل الأساس النظري - السياسي الجديد الذي يطلق منه، إذ تحدد "الحركة" لأول مرة بوضوح أن "للوحدة العربية الحقيقية طريق واحد: ذلك هو طريق الشعب، وهدف واحد: ذلك هو مصلحة الشعب"، فترتبط ما بين "التجزئة والاستعمار" وتؤكد أن "الوحدة العربية بحد ذاتها ثورة تحررية كبرى، وان كل خطوة وحدوية تتضمن طاقة تحررية معينة"، وبهذا المنطلق الأيدلوجي - السياسي الجديد حددت "الحركة" موقفاً حاسماً من اتحاد ولايات جنوب الجزيرة العربية أو ما سمي بـ"اتحاد الإمارات" وأصدرت في تشرين الأول 1959 وثيقتها المهمة "اتحاد الإمارات المزيف" مؤامرة على الوحدة العربية".

كان فرع "الحركة" في اليمن حين أصدرت وثيقة "اتحاد الإمارات المزيف" قيد التأسيس، إذ تمكنت قيادة إقليم "الحركة" في مصر، من تنظيم عدة روابط طلابية عربية، في "الحركة".

وكانت أول دورة إعداد قيادة "الحركة" لعدد من الخريجين بهدف إعدادهم لتأسيس فروع لـ"الحركة" في أقطارهم، هي الدورة السرية التي أجرتها في دمشق عام 1959 وحاضر فيها جورج حبش والحكم دروزة وهاني الهندي وغيرهم.

لا تصدر أهمية هذه الوثيقة عن إدانة "اتحاد الإمارات" بقدر ما تصدر عن انطلاقها من مبدأ وحدة اليمن الطبيعية وتحررها في إطار الوحدة العربية، وتشمل الطبيعة وفق

ذلك إقليم اليمن (بشماله وجنوبه)، وجنوب الجزيرة العربية، بما فيه مسقط وعمان وساحل عمان المسمى حالياً بالإمارات العربية المتحدة.

من هنا طرحت الوثيقة "وحدة قوى النضال الشعبي في اليمن المحتل وفي إقليم اليمن جنوبه وشماله، وفي جنوب الجزيرة والخليج، في وحدة نضالية متماسكة"، ويفسر ذلك تفسيرها الرمزي لهذه الوحدة بشعار "وحدة نضالية متماسكة من عدن إلى البحرين". أما العنصر المهم، فيتحدد في تركيز الوثيقة على: "توضيح الأساس القومي العربي والإطار القومي العربي للمعركة التي تخوضها في هذا الجزء من الوطن العربي"، ومن هنا فإنها تعتبر معركة اليمن المحتل والجنوب الكبير عامة، جزءاً لا يتجزأ من معركة الوحدة العربية الشاملة"، فالليست أبداً معركة إقليمية محلية، أنها جزء من معركة قومية شاملة"، "تخوضها الأمة العربية ضد الاستعمار والتجزئة والاعتصاب اليهودي".

مفاجأة الانفصال:

فاجأت حركة 28 أيلول 1961 الانفصالية قيادة الجمهورية العربية المتحدة، ووجدت "حركة القوميين العرب" نفسها وسط الصراع، ورغم تواضع قوتهم التنظيمية في سورية عشية الانفصال، فان نواتهم الصلبة التي لم تحل نفسها، فقد تمكنت من التحريض على بعض التظاهرات احتجاجاً على الانفصال.

كانت التظاهرات المنظمة الوحيدة في الأيام الأولى هي التظاهرة التي حرض عليها "القوميون العرب"، وشكل الفلسطينيين قوامها.

كانت "حركة القوميين العرب" في مختلف الوجوه، أهم منافس حزبي وسياسي للبعث في كل من العراق وسورية، عشية حركتي 8 شباط و 8 آذار 1963، ففي العراق توسعت خلايا "الحركة" عشية ثورة 14 تموز 1958 إلى أكثر من 5000 عضو خلية وآلاف من أعضاء الحلقات عشية حركة 8 شباط 1963، في حين أن عدد الأعضاء العاملين (تنظيم الفرق) في البعث صبيحة 8 شباط هو 980 عضواً عاملاً وعدد الأنصار (التنظيم الحلقي) هو 30,000 نصيراً.

من هنا شكلت "الحركة" عشية 8 شباط، قوة يحسب حسابها، ففي بغداد مثلاً كان الطابع العام للرصافة وفيها الاعظمية بعثياً في حين كان الطابع العام للكرخ "حركياً"، توسعت خلايا "الحركة" خلال الانفصال بشكل مذهل، ووصل عدد أعضاء خلاياها عشية 8 آذار إلى عدة آلاف.

تكيفت "حركة القوميين العرب" بسرعة مع الوقائع الجديدة، فأعلنت في 17 آذار 1963 برنامج "وحدة اتحادية" يقوم على شعار: "وحدة اتحادية جدية بين الجمهورية العربية المتحدة والعراق" حلّ مكان شعارها السابق: "وحدة سورية ومصر أولاً ثم العراق". ويتكلم برنامج "الحركة" لغة جديدة، لم يألفها الخطاب القومي التقليدي لـ"الحركة"، فتبنى "البرنامج" مبادئ "الوحدة الاتحادية" وأكد على تأسيس الوحدة على الإيمان بالدور التاريخي الحاسم للجماهير المنظمة، وإطلاق حرية التنظيمات الحزبية والنقابية الملتزمة بالاتجاه القومي الاشتراكي وحجب الحرية عن القوى الرجعية والشعورية واللا قومية، والسير بنضال الجبهة القومية الممثلة لتحالف الجماهير في طريق انجاز الثورة.

وتصور "البرنامج" صيغة الدولة الاتحادية، على أساس دولة واحدة ذات سيادة قومية واحدة ورئاسة واحدة، تمثل فيها الخارجية والدفاع والأمن القومي والسياسة الاقتصادية والمالية والتربوية والثقافية وقوانين العمل شؤوناً اتحادية، وتخضع السلطة التنفيذية الاتحادية إلى رقابة هيئة تشريعية منتخبة، يتحقق فيها تمثيل ديمقراطي حقيقي.

برزت "حركة القوميين العرب" بفضل كفاءتها التنظيمية والدعاوية، بوصفها من ابرز ممثلي مفهوم "الجبهة القومية".

الالتحام بالناصرية:

لم يستطع البعث أن يدرك عمق التغيرات البنوية التي عصفت بـ"حركة القوميين العرب" بعد الانفصال وحوّلتها من "أخوية" قومية تقليدية نخبوية ومغلقة، تضم بضع مئات من أبناء "العائلات" إلى منظمة طليعية صلبة ذات حضور جماهيري وسياسي تضم الألوف من أبناء الفئات الوسطى والعمالية .

تمكنت "الحركة" خلال فترة الانفصال من استيعاب الألوف من أبناء الفئات الوسطى والعمالية فرأت شرائح واسعة منها في "الحركة" إطاراً تنظيمياً متماسكاً وصلباً للعمل الفعال ضد الانفصال، تفتقد إليه التكتلات الناصرية الأخرى، التي كانت بالفعل رخوة وغير متجانسة.

ترتبط الصياغة النظرية لراديكالية "حركة القوميين العرب" باللجنة الفكرية (الثقافية) للحركة التي كانت تمثل إلى جانب لجنة الإدارة (المكتب السياسي لاحقاً) واللجنة المالية، اللجان المركزية الثلاث التي يتفرع إليها عمل اللجنة التنفيذية القومية، وهي بهذا المعنى هيئة سرية مرتبطة بالقيادة القومية مباشرة، وتعمل كمجلس أيدلوجي استشاري.

وتتمثل أهمية التقرير الذي رفعته "اللجنة الفكرية" إلى القيادة القومية عام 1959 في أنه أول بادرة من بوادر المراجعة النقدية للبنية القومية التقليدية لـ"الحركة"، إذ طرح لأول مرة أسئلة تطال الصلاحية النظرية لمفاهيم "الحركة"، وفي مقدمتها نظرية "المرحلتين" التي "تفصل" ما بين مهام مرحلة "النضال القومي" (في سبيل الوحدة والتحرر والثأر) وبين مهام مرحلة "النضال الاجتماعي" (في سبيل المجتمع الاشتراكي الديمقراطي)، فأكد على الترابط ما بين المرحلتين.

ففي ضوء الدروس المستخلصة من تجربة "الانفصال" المرة، لا تعود "الثورة العربية المعاصرة" هنا "ثورتين" منفصلتين بل ثورة واحدة مركبة، تتمثل بالمضمون الطبقي الاشتراكي للقومية العربية، وبذلك لا يمكن الفصل المرحلي ما بين "القضية السياسية" و"القضية الاقتصادية"، وتعني "القضية الاقتصادية" هنا "القضية الاشتراكية".

وفي إطار ذلك لا يمكن بناء الاشتراكية من دون اشتراكيين، ومن دون حزب اشتراكي يحوّل الجماهير من قوة اشتراكية بالقوة إلى قوة اشتراكية بالفعل، إذ لا يمكن بناء الاشتراكية دون العزل السياسي للطبقات المستغلة، وبذلك تتكلم الحركة لأول مرة في أدبياتها عن رجعية طبقية داخل المجتمع القومي نفسه، بعد أن كانت تحصر صفة الرجعية بالعمالة للاستعمار.



وبكلام آخر، إذا كان المفهوم التقليدي لـ"الحركة" يقوم على "الفصل" ما بين النضال القومي والنضال الاشتراكي في مرحلتين "مستقلتين"، فإن مؤدى التحليل الجديد هو الربط العضوي ما بينهما، فتصبح قضية الوحدة هنا قضية الجماهير الشعبية الكادحة لا قضية كل طبقات الأمة، ويحقق النضال القومي وحدته واشتراكيته في آن.

الطريق إلى فلسطين عبر عمان: (البحث عن فيتنام شمالية)

كان تشكيل منظمة التحرير الفلسطينية أخطر تحدٍ واجه الملك حسين وقد عارضت أجهزة الملك في البدء عقد المؤتمر الفلسطيني الأول في القدس، ثم وافقت على عقده على أن تكتب عبارة القدس -المملكة الأردنية الهاشمية وليس فلسطين.

في أيار عام 1965 انعقد المؤتمر الفلسطيني الثاني في القاهرة، وبمناسبة انعقاد هذا المؤتمر أعدت "قيادة العمل الفلسطيني في حركة القوميين العرب" مذكرة مطولة، تطالب فيها بتحويل منظمة التحرير الفلسطينية إلى منظمة ثورية تقوم على تنظيم شعبي يستوعب المنظمات الثورية الفلسطينية العاملة والتنظيمات الشعبية المهنية وينظم من هو غير منظم من الفلسطينيين، ويتسلح بتنظيم عسكري يقوم على جيش نظامي وجيش شعبي، وتتبنى أجهزته القيادية على مختلف مستوياتها عن طريق الانتخابات.

انتهزت الحركة الطريق المسدود فعلياً ما بين الملك والمنظمة، وطالبت الشقيري بان تشق المنظمة طريقها خارج مؤتمرات القمة ببناء التنظيم الشعبي والتشكيلات الفدائية، وإقامة حوار حقيقي مع المنظمات الفلسطينية.

تحرير عمان "الأردن أولاً والأردن آخرًا": لم يكن الملك مخطئاً في تقدير خطورة ما أسماه بـ"العناصر الحزبية المتطرفة" من قوميين وعرب وبعثيين على استقرار كيانه ومصيره، إذ ما أن عادت الحرب العربية الباردة بين المعسكرين الرسميين العربيين "الراديكالي" و"المحافظ" حتى أخذت هذه العناصر تطرح "تحرير عمان" أولاً، بل ستقرر اللجنة التنفيذية لمنظمة التحرير في 1966/10/25 دعمها "بكل ما أوتيت من قوة وعزم لكل التحركات الشعبية في الأردن التي تقف الآن للحكم القائم بالمرصاد"، وذهب غسان كنفاني إلى "أن ساحة الأردن ليست جهة ضرورية فحسب، وإنما هي جبهة فلسطين

الوحيدة" وإن كل شهيد فلسطيني نفقده على الحدود مع إسرائيل، قبل الانتهاء من حكاية الأردن هو هدر سيحاسبنا عليه التاريخ، وكل فدائي -كي نكون أكثر حسماً يخطو نحو الحدود مع إسرائيل الآن لا يكون قد خطا نحو طريق الفداء الحقيقي، فالطريق إلى عمان هو ثلثا الطريق إلى تل أبيب" ومن هنا "لا ينبغي أن يكون هناك أي اعتراض على وحدة الضفتين، بل على العكس فإن إرادة التغيير يجب أن تنطلق من تكريس هذه الوحدة.

إن حركة القوميين العرب ربطت منظورها بـ"تغيير جذري في النظام الأردني" يزيل "الجدار الأردني أمام فلسطين" ويحول الأردن إلى "قيتنام شمالية تعتبر الحرب حربها جملة وتفصيلاً" كما يحول الفلسطينيين إلى "فيتكونغ".

نشوء حركة القوميين العرب في شمال اليمن:

إذا ما استثنينا "الاتحاد اليمني" الذي تمركزت وجوهه في القاهرة، وحاول أن يشكل هيئة معارضة للإمام، فإن القوى السياسية الحديثة المنظمة في اليمن المستقل (شمال اليمن) عشية إسقاط الإمامة، وإعلان الجمهورية، كانت محصورة في ثلاث تنظيمات. وهذه التنظيمات هي الاتحاد الديمقراطي الشعبي الذي تألف من الشيوعيين، أما التنظيم الثاني فكان البعث وعلى رأسه محسن العينين وتأسس في شمال اليمن عام 1958 في حين تأسس في الجنوب عام 1956، وكان له نفوذ تنظيمي وسياسي مهم في المؤتمر العمالي بعدن، أما التنظيم الثالث، فكان حركة القوميين العرب.

بات متفقاً عليه أن الخلية الأولى لحركة القوميين العرب قد تشكلت في منطقة الشيخ عثمان عام 1959 بعدن، ثم نشأت بعد قليل خلية مماثلة في شمال اليمن، غير أن الحركة سرعان ما بدأت تنافس النفوذ العمالي للبعث في مؤتمر عدن العمالي الذي كانت جل قيادته وعماله من شمال اليمن، فتمكنت خليتها في شمال اليمن من السيطرة إبان حكم الإمامة على نقابة العمال الوحيدة في شمال اليمن، وبفضل هذه السيطرة تمكنت الحركة في تعز من تشكيل لجنة شعبية استولت على المدينة عشية إعلان الجمهورية في 26 أيلول 1962.

ومثلما حققت الحركة نجاحاً مهماً بتنظيم سياسي مجرب في صفوفها هو قحطان محمد الشعبي احد القادة المؤسسين لـ"رابطة الجنوب العربي"، فإنها نظمت في الشمال وإبان حكم الإمامة وجهاً، اجتماعياً وعائلياً وثقافياً بارزاً هو عبد الكريم الارياني، وكان لتنظيم الحركة في الشمال والجنوب يومئذ قيادة إقليم واحدة.

ومن خلال الطلاب الحركيين إلى كلية صنعاء العسكرية تشكل نفوذ الحركة في أسلحة الصاعقة والمظلات والمدفعية، وظهرت أهمية هذا النفوذ إبان حصار صنعاء عام 1968.

وفي ضوء نموذج الثورة الجزائرية أدخلت حركة القوميين العرب عنصراً جديداً على الفكر السياسي اليمني "الحديث" هو عنصر الكفاح المسلح كأسلوب وحيد لتحرير اليمن الطبيعية وتحقيق وحدتها، فانفردت عن سائر القوى اليمنية بتبني هذا العنصر، وتقصد به الحركة حرب عصابات متكاملة تنطلق من اليمن المستقل (المملكة اليمنية) كإقليم -قاعدة في ثورة متصلة تشمل كافة مناطق جنوب الجزيرة والخليج العربي في معركة واحدة وهو ما يتطلب "جبهة نضالية قومية تديرها قيادة قومية مخصصة" وتجعل مصلحة المعركة هي الأساس الأول والمقياس الأول للعمل.

كانت "الحركة" في عام 1960 قد طرحت مشروع "التجمع القومي"، ويعكس هذا المشروع وبشكل واضح وجهة نظر حركة القوميين العرب أكثر من أي فصيل آخر، وقد تطور هذا المفهوم، في آذار 1961، بإعداد دراسة عن واقع الحركة التحررية في إقليم اليمن وسبل العمل "لبناء حركة ثورية تحررية سليمة"، وقد قدم قحطان الشعبي يومئذ وثيقته التي تتمحور حول تكوين "جبهة قومية" تكون إطار الوصول "إلى تنظيم ثوري واحد"، وتضم "فقط كل العناصر القومية المخصصة" وتستبعد بالطبع العناصر العميلة ودعاة الانفصالية.

وفي 19 آب 1963 وبدعم من الجمهورية العربية المتحدة، تم تشكيل قيادة "الجبهة القومية لتحرير جنوب اليمن المحتل" من 12 عضواً، بينهم ستة ممثلين لحركة القوميين العرب وستة ممثلين لقطاع القبائل.

في مطلع عام 1964 نقلت الجبهة عملياتها إلى داخل عدن، واستهدفت المؤسسات الحكومية وبيوت الضباط الانكليز ونواديمهم، وتصفية المخبرين وضباط المخابرات، فقد اتسعت الجبهة في عدن نفسها، وأنهكت الانكليز وحطمت فعالية جهاز أمنهم السري بتصفية الجبهة للمخبرين وضباط المخابرات على مدى عام 1965، ومهاجمة الأهداف الانكليزية والحكومية الاتحادية، وبلغ مجموع العمليات عام 1965 وفق المعطيات الانكليزية 286 عملية، وظهر مع نهاية هذا العام أن كل شيء تقريباً قد أفلت من قبضة الانكليز وفي 22-25 حزيران منه، عقدت الجبهة القومية مؤتمرها القطري الأول في مدينة تعز.

كان مؤتمر الجبهة القومية أول مؤتمر يعقده فرع من فروع حركة القوميين العرب، اثر مؤتمر شباط القومي للحركة في شباط 1965 في بيروت، إذ اقر هذا المؤتمر لأول مرة في تاريخ الحركة، "نقل مركز الثقل من المركز إلى الأقاليم".

فأصبح بالتالي لفرع الحركة في جنوب اليمن (الجبهة القومية)، مؤتمر قطري أو إقليمي، وما يعادل لجنة مركزية ومكتباً سياسياً، وذراع عسكري ميليشياتي هو الجيش الشعبي وذراع ضارب هو الفدائيون، وميثاق وطني.

عبر الميثاق من الناحية الأيدلوجية عن الترابط ما بين النضال ضد الاستعمار البريطاني وضد الحكام الإقطاعيين من سلاطين وأمراء ومشايخ وبرجوازية استقلالية، وكان هذا التعبير صيغة راديكالية في شروط اليمن عن الربط الذي أخذت تقيمه حركة القوميين العرب ما بين النضال القومي والنضال الطبقي، والتأكيد على المضمون الطبقي لشعاراتها القومية.

من هنا انتقلت عمليات الجبهة القومية من عمليات إنهاك إلى مواجهات والتحام مباشر في عدن نفسها، وخوض معارك الشوارع ضد الدوريات والمشاة، والجديد في هذه العمليات هو وضعها في إطار عصيان مدني سياسي، فعرضت الجبهة القومية عضلاتها بقوة في إضرابي 19 ك2 و8 شباط 1967.

توجهت الجبهة القومية هذه الإستراتيجية بالاستيلاء في 20 حزيران 1967 على حي كريتير في عدن، والاحتفاظ به لمدة أسبوعين، وشكل هذا الاستيلاء عنصراً حاسماً في تحويل الجبهة نحو المرحلة الأخيرة في إستراتيجيتها وهي إسقاط عدن انطلاقاً من إسقاط السلطنات الواحدة تلو الأخرى وتدمير الحكومة الاتحادية، وتم هذا الاستيلاء في ظل السخط الحاد على الهزيمة التي ألحقتها إسرائيل بالعرب في 5 حزيران 1967.

كان الانكليز يدركون الضعف السياسي والإداري للحكومة الاتحادية، إلا أن انهيارها بهذا الشكل وتساقطها الذريع كان فيه كثير من المفاجأة، والواقع أن الجيش الاتحادي في الأطراف لم يقاوم الجبهة القومية حين شرعت بإسقاط السلطنات بل ساعدها ضمناً، وعزا جعفر عوض وعبدالله الخامري ذلك إلى التنظيم السري للجبهة داخل الجيش الاتحادي، وأدى ذلك إلى اعتراف بريطانيا رسمياً في 6 ت2 بالجبهة القومية ممثلاً شرعياً وحيداً لشعب جنوب اليمن، واعترف جيش الاتحاد بالجبهة، وكان ذلك يعني بدء بريطانيا لمفاوضات الاستقلال ومغادرة البلاد.

الثورة العُمانية وتطوراتها 1959-1975:

أدى اندلاع الحرب العربية الباردة بين المعسكر القومي التقدمي العربي بقيادة الجمهورية العربية المتحدة والمعسكر الرجعي بقيادة المملكة العربية السعودية اثر ثورة 26 أيلول 1962 في اليمن، إلى الإجهاز التام على الوفاق المصري-السعودي ضد بريطانيا، وفي سياق تلك الحرب، تمكنت حركة القوميين العرب، لا سيما فرعها النافذ والنشط في الكويت - حيث توجد نسبة مهمة من العمال العُمانيين، الذين ينحدر معظمهم في الحقيقة من قبيلة المهرة في ظفار من صياغة برنامج سياسي راديكالي لحكومة المنفى العُمانية، إذ تم في أيلول 1963 تشكيل جبهة تحرير عُمان، وحددت برنامجها السياسي بتحرير عمان داخلاً وساحلاً من الاستعمار البريطاني، واعتبارها جزءاً لا يتجزأ من الوطن العربي الأكبر الممتد من الخليج إلى المحيط، وتنظيم الكفاح الشعبي في عمان بما ينسجم مع هذه الأهداف، والعمل لإقامة دعائم الجمهورية العربية العمانية.

جبهة تحرير ظفار:

قرر فرع الخليج والجزيرة العربية لحركة القوميين العرب، في اجتماع داخلي انعقد عام 1964 في الكويت التحضير لشن الكفاح المسلح في منطقة ظفار، وبهدف إقامة جسر يصل بين الكفاح المسلح في جنوب اليمن وبينه في عمان والخليج العرب. أخذت الحركة تسرب كوادرها المدربة إلى مسقط وصلالة عاصمة ظفار إلا أن أجهزة السلطان وجهت في نيسان وايار 1965، ضربة استباقية، واعتقلت ما يزيد على الستين مقاتلاً في مسقط وصلالة، ثم اعترضت سفينة حربية إيرانية في شهر أيار من هذا العام شحنة أسلحة في طريقها إلى ظفار واستولت عليها.

سحبت الفصائل الثلاث كوادرها من المدن إلى الجبال وعقدت في الأول من حزيران 1965، في وادي نحيز في المنطقة الجبلية الوسطى من ظفار المؤتمر التأسيسي لـ "جبهة تحرير ظفار" وانبثق عن المؤتمر لجنة تنفيذية مؤلفة من 18 عضواً، كان بينها يوسف علوي احد قادة الجمعية الخيرية الظفارية ومحمد احمد الغساني (حركي) وهو من سكان صلالة عاصمة ظفار وسيمثل هذان الكادران لاحقاً الجناحين المتصارعين في الجبهة (التحق يوسف علوي بأجهزة أمن السلطان ثم أصبح وزيراً للخارجية). يثير بيان إعلان الكفاح المسلح (9 حزيران 1965) في ظفار، أسئلة عن الهوية الأيدلوجية السياسية لـ "جبهة تحرير ظفار"، إذ تميز هذا البيان بلغته القومية المشرقية الصرفة، التي تعيد إنتاج البلاغة القومية الأيدلوجية للخطاب الحركي المشرق.

المؤتمر الإقليمي الأول لفروع الخليج والجزيرة العربية:

انعقد في سياق هذا التجذير اليساري، في 30 / 12 / 1967 في بيروت، أول مؤتمر إقليمي من نوعه لفروع حركة القوميين العرب في الخليج والجزيرة العربية (السعودية، الكويت، البحرين، قطر، عُمان الداخل، وعُمان الساحل)، وشارك في المؤتمر مراقبون عن الجبهة القومية في جنوب اليمن (عبد الله الاشر) ومندوب "حركي" من جبهة تحرير ظفار ومندوباً كويتياً يمثل قيادة الإقليم في الكويت.

وناقش المؤتمر على مدى ثلاثة أيام "مستقبل الحركة الثورية في الخليج" وتحدد هدف المؤتمر على المستوى التنظيمي من خلال المشاورات التي سبقته بتشكيل قيادة مستقلة لإقليم الخليج والجزيرة العربية عن قيادة الكويت.

تبنى المؤتمر الاشتراكية العلمية والكفاح المسلح لتحرير المنطقة وإسقاط الأنظمة العشائرية، واعتبر الخليج والجزيرة من الناحية التنظيمية إقليمياً واحداً، شكل له مكتبين سياسيين:

- 1- مكتب سياسي للخليج يشكل القيادة الفعلية الداخلية للخليج .
  - 2- مكتب سياسي يكون القيادة الفعلية لجميع مناطق العمل داخل السعودية .
- مؤتمر "حميرين" وتحويل جبهة تحرير ظفار إلى الجبهة الشعبية لتحرير الخليج العربي المحتل:

انعقد هذا المؤتمر في السياق الذي تواترت فيه المؤتمرات اليسارية لفروع حركة القوميين العرب، ولا سيما منها المؤتمر الرابع للجبهة القومية (آذار 1968) في جنوب اليمن ومؤتمر دبي الاستثنائي (23 تموز 1968 واستغرقت أعمال هذا المؤتمر عشرين يوماً (من 1-20 1968) في وادي حميرين في المنطقة الوسطى من ظفار وحضره 65 مندوباً يمثلون جبهة تحرير ظفار، ومراقب عن الحزب الشيوعي الصيني، في حين انشق عنه الانفصاليون الظفاريون بقيادة يوسف بن علوي.

وكان أهم قرار اتخذه المؤتمر إعادة بناء الجبهة على أسس راديكالية جديدة، هو تغيير اسم "جبهة تحرير ظفار" ذي المضمون القبلي الانفصالي إلى اسم الجبهة الشعبية لتحرير الخليج العربي المحتل.

وشهدت أعوام 1970، 1968 تكثيفاً كبيراً ونوعياً لعمليات الجبهة، سقطت فيها ظفار برمتها في أيدي الجبهة، باستثناء العاصمة صلالة هنا بالنسبة لريفها تشبه ما كانته عدن بالنسبة لريفها، غير أن قاعدتها الحصينة كانت هنا معرضة للهجمات، وللضحايا أحياناً، وفي الأماكن المحررة أقامت الجبهة الشعبية نوعاً من إدارة جمهورية عسكرية، إذ عبأت القادرين على حمل السلاح اما في جيش التحرير الشعبي أو في الميليشيا،

ووجدت في المحافظتين الخامسة والسادسة من جنوب اليمن قاعدة مأمونة لمشافيتها ومدارسها ومنشآتها الخدمية.

تم انقلاب القصر في 23 تموز 1970، ورحل سعيد بن تيمور وأصبح ابنه قابوس سلطاناً، كما أصبح شقيقه طارق بن تيمور رئيساً للحكومة.

استوعب السلطان عدداً كبيراً من معارضيه بما فيهم كوادر أساسية في الجبهة، أما بقية المعارضين فعقدوا عام 1993 مؤتمراً في المنفى، قرروا فيه شطب كلمة التحرير من اسم الجبهة، وتسميتها باسم جديد هو "الجبهة الشعبية الديمقراطية العمانية".

أثر هزيمة 5 حزيران 67 على قيادة الحركة:

موضوعات 5 حزيران:

أربكت الطبيعة الفارقة للنكسة حركة القوميين العرب، ولم يتم تجاوز هذا الارتباك إلا في الاجتماع القيادي الموسع الذي عقدته اللجنة التنفيذية القومية للحركة (أواخر تموز 1967) وأصدرت فيه أول تقرير رسمي يتضمن تحليلاً طبقياً للنكسة، حمل عنوان "الثورة العربية أمام معركة المصير" وعرفت اشكالياته باسم "موضوعات/5/حزيران"، كان هذا التقرير وفق مفهوم التقرير في الحركة متفقاً عليه ما بين فريقَي القيادة المركزية الراديكالي والتقليدي إلا أنه وفي سياق الصراع الداخلي الحاد ما بينهما، حاول كل منهما أن يستملكه أيديولوجياً وسياسياً وتنظيماً، إلا أن جورج حبش يعتبر نفسه مسؤولاً عن هذا التقرير، إذ يؤكد حبش من خلالها أن اللجنة التنفيذية القومية قد وضعت تقرير تموز 1967 أساساً، كي تضع حداً نهائياً لنمط مقالات محسن إبراهيم التي تعكس إستراتيجية "الالتحام بالناصرية" وما خلفته تلك الإستراتيجية من ربط ذليلي للحركة ودورها بالإستراتيجية الرسمية للجمهورية العربية المتحدة وخنق كل المبادرات التي كانت تحاول تجاوز هذا الإطار.

التحليل الطبقي للنكسة: (موضوعات 5 حزيران):

ناقشت الوثيقة (تقرير تموز 1967 الذي أعده جورج حبش) ما سمته بـ النكسة العسكرية في حول الأيام الستة، ورأت أن النكسة لا تكمن في الهزيمة العسكرية بقدر



ما تكمن في اضطراب حركة الثورة العربية إلى إيقاف الحرب مع إسرائيل عند حدود جولة الأيام الستة وعدم المضي فيها بحيث تتحول إلى حرب شاملة ضد الاستعمار بكل قواعده ومصالح كل القوى المرتبطة به.

أولاً:

فسرت الوثيقة عجز قيادة الثورة العربية عن ذلك، بتكوينها الطبقي والأيدلوجي والسياسي البرجوازي الصغير، فحكم هذا التكوين مواجهتها "المتقطعة" و"المتذبذبة" لإستراتيجية الاستعمار الجديد الهجومية بقيادة الولايات المتحدة.

ثانياً:

من هنا استنتجت الوثيقة نظرياً في ضوء تحليلها الطبقي للنكسة، انه إذا كانت البرجوازية الصغيرة، قد أدت دورها إبان مواجهة الاستعمار القديم على حد تعبير الوثيقة فإنها "لم تعد مؤهلة لممارسة دور القيادة على رأس الحركة الثورية العربية في هذه المرحلة الجديدة من نضالها" فقد كانت "حرب التحرر الوطني الطويلة النفس مع الاستعمار" تتطلب إحداث تحولات هامة في مسيرتها، يقوم على بناء نظام اشتراكي، قادر بالتصنيع الثقيل على حماية استقلاله الاقتصادي، وتوسيع إطار الديمقراطية، السياسية الشعبية لتمكين جماهير الطبقة العاملة والعناصر المثقفة الملتزمة بالاشتراكية العلمية أساساً من خوض معركة بناء الأساس المادي للاشتراكية وعلى تحويل أجهزة الدولة إلى أداة ضاربة في يد الجماهير الكادحة تلتزم بأيدلوجية الطبقة العاملة.

ثالثاً:

يتطلب ذلك ضرورة انتقال مقاليد القيادة إلى الطبقات والفئات الاجتماعية الكادحة الأكثر جذرية والملتزمة بالاشتراكية العلمية أيدلوجية الطبقة العاملة وتحت هذه القيادة سوف يكون على البرجوازية الصغيرة وكل العناصر والقوى الوطنية والتقدمية أن تسهم بدورها في معركة التحرر الوطني.

رابعاً:

وفي إطار محايثة التقرير ما بين الولايات المتحدة وإسرائيل، فإنه يربط مهام معركة التحرر الوطني الراهن بـ إزالة العدوان بالدخول في مرحلة الصدام النهائي الحاسم، مع الاستعمار الجديد، وجر هذا الاستعمار إلى تفجير الحرب الشاملة معه وخلق أكثر من فيتنام واحدة بإتباع أسلوب الكفاح الشعبي المسلح والعنف الثوري المنظم وتحقيق وحدة القوى الثورية العربية قطرياً وقومياً.

خامساً:

من هنا دعا التقرير على المستوى العالمي إلى تعميم نموذج الثورة على الغرار الفيتنامي في العالم الثالث.

مشروع التجذير اليساري للحركة:

شكل تقرير تموز الأساس النظري لإعادة بناء حركة القوميين العرب وتجزيرها يسارياً، من هنا أقرت اللجنة التنفيذية القومية في أوائل كانون الثاني 1968 برنامج التطور الديمقراطي الذي يحدد آليات ووظائف عملية إعادة البناء اليسارية تلك، ويقوم هذا البرنامج على أربع نقاط:

1- طرح موضوعات 5 حيزان على جمهرة الأعضاء في كل الأقطار لاستثارة حوار واسع حولها في صفوفهم.

2- التقدم انطلاقاً من تلك الموضوعات بصوغ تحليل طبقي سياسي للأوضاع القطرية المتنوعة واستخراج برنامج يحدد مهمات النضال الوطني الديمقراطي وأساليب الكفاح المتطابقة مع الظروف الموضوعية السائدة في كل قطر.

3- التقدم عملياً على طريق ممارسات سياسية طبقية جديدة متناقضة للممارسات السياسية السائدة التي كان يفرزها التكوين الطبقي الأيدلوجي البرجوازي الصغير للحركة.

4- الانطلاق عبر ذلك كله نحو تصفية البنية التقليدية للحركة وإحداث عملية فرز تنظيمي حاسمة في صفوفها، وتأهيل الاستقطابات اليسارية للتحويل إلى فصائل ماركسية لينينية جديدة.

لم يطرح برنامج التطور الديمقراطي الداخلي إذن حل حركة القوميين العرب، بل إعادة بنائها تنظيمياً في نوع من فيدرالية تنظيمية قومية، ملتزمة أيديولوجياً بالاشتراكية العلمية أيديولوجية الطبقة العاملة.

أقرت القيادة هذا البرنامج، الذي يعني فعلياً إحداث فرز تنظيمي وأيديولوجي قطبي في الحركة ما بين العناصر التي تقبل التجذير اليساري للحركة والعناصر التي تتحفظ على ذلك أو لا تقبله، وفي هذا الصدد، نشير إلى دور القيادة المؤسسة -جورج حبش خصوصاً- التي تؤكد أنها هي أصلاً المسئولة عن صياغة موضوعات 5 حزيران التي يجب أن يعاد بناء الحركة وفقاً لها.

لذلك فإن الوفاء الحقيقي للقائد الراحل الحكيم جورج حبش في الذكرى الرابعة عشر لرحيله عن دنيانا من ناحية وتجسيد الالتزام الذاتي والموضوعي بمبادئ التحرر والنهوض الوطني والقومي التقدمي والثورة الاشتراكية الديمقراطية التي أطقها الحكيم في كل أرجاء وطننا العربي من ناحية ثانية، يتطلب من كافة الرفاق اليساريين الماركسيين في بلدان الوطن العربي عموماً ورفاقنا في الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين خصوصاً، أن لا نتواصل مع مسيرة القائد الراحل وأفكاره ومبادئه الثورية التقدمية الوجدانية فحسب بل أيضاً نجسد بوعي وعبر الممارسة الروح والأخلاق الرفاقية الثورية التي تحلى بها القائد الحكيم وحرص على أن يكون الحزب الثوري الماركسي في كل قطر عربي حضناً دافئاً لكل رفاقنا استناداً والتزاماً واعياً مخلصاً للأخلاق الثورية والعلاقات الرفاقية الديمقراطية لضمان تقدم وانتشار الحزب في اوساط الجماهير الشعبية، كمنطلق رئيسي بما يمكننا من تحقيق مقومات النهوض لأحزاب وفصائل اليسار على طريق تحقيق واستعادة دورها الطبيعي لكي نعيد معاً تأسيس وبناء الحركة الاشتراكية العربية كإطار تنظيمي وسياسي وفكري يلتحم بالجماهير الشعبية الفقيرة في فلسطين وكل أرجاء هذا الوطن العربي

لتحقيق أشواقها وأهدافها في التحرر والديمقراطية والعدالة الاجتماعية بآفاقها الاشتراكية وبناء المجتمع العربي الاشتراكي الموحد.

بشكل أساسي اعتمدت هذه الدراسة على المراجع التالية:

هاني الهندي - حركة القوميين العرب ( الكتابين الأول والثاني) - مؤسسة الأبحاث

العربية - بيروت - ط1 - 2001.

محمد جمال باروت - حركة القوميين العرب - المركز العربي للدراسات الاستراتيجية

- دمشق - ط1 - 1997

## عن الصديق الرفيق والقائد الثائر جورج حبش في ذكراه الرابعة عشر

الأربعاء 26 يناير 2022

( 1 )

في مثل هذا اليوم قبل 14 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 أبدا.. فهو القائد الذي ستتذكره الأجيال القادمة بأنه عاش ومات مناضلاً من أجل تحقيق اهداف الجماهير الشعبية العربية في اسقاط انظمة الخيانة وانتصار مبادئ الثورة الوطنية/القومية الديمقراطية بأفائها الاشتراكية من اجل فلسطين والوحدة العربية .

( 2 )

عن سمات بنية القائد المؤسس الراحل الرفيق جورج حبش في ذكراه الرابعة عشر ... اتسمت بنية الرفيق الراحل الحكيم جورج حبش؛ الفكرية والثورية والأخلاقية؛ بتميز شديد الالتحام بمرونة ذاتية مدركة وواعية للمتغيرات 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، 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 هدفا لا بد من استعادة تفعيله نظريا وعمليا لدى كل القوى الوطنية القومية التقدمية الديمقراطية في مختلف بلدان الوطن العربي؛ ليس وفاءً للحكيم فحسب بل أيضاً وبالدرجة الأولى التزاماً بتحقيق أهداف الجماهير الشعبية العربية للخلاص من كل أنظمة الاستبداد والتبعية والاستغلال والتخلف .

### ( 3 )

نلتقي اليوم في الذكرى الرابعة عشر لرحيل الرفيق المؤسس .. المفكر .. الثائر الوطني والقومي والأممي جورج حبش الذي رحل عنا في المكان لكنه لم يرحل عنا أو يفارقنا في الزمان وفي الوجدان، فهو ما زال -وسَيَظُلُ- في عُقول وقلوب رفاقه الجبهائين حيثما كانوا، ملهماً ومُرشداً ومُفكراً ثورياً يَسْتَلْهِمُونَ ويتواصلون مع المبادئ التي عاشَ وماتَ من أجلها .. ولا أبالغُ القولُ أن حَكِيمَنَا الراحل لم يفارق عُقولَ وقلوبَ قطاعاتٍ واسعةٍ من أبناءِ شعبِنَا، كما أنه لم يفارق عُقولَ وقلوبَ رفاقِنَا وأصدقائِنَا في أحزاب وحركات اليسار في كل أرجاء الوطن العربي، والعديد من الأحزاب والقوى اليسارية الثورية التي تواصلت مع الجبهة وساندتها في أوروبا وآسيا وأمريكا اللاتينية وأفريقيا.. وعلى أساس هذه المسيرة الثورية التاريخية، استحق حَكِيمُنَا الراحل عن جدارة لقبَ الثائر الوطني والقومي والأممي، فقد كانت تلك المسيرة مليئةً بمحطات التقدم والارتقاء المعرفي والسياسي الثوري، إلا أنها أيضاً واجهت العديدَ من العثراتِ الذاتية والموضوعية على المستويين العربي والفلسطيني وخاصة منذ كامب ديفيد 1979 مروراً بكارثة أوسلو 1993 ووادي عربة وصولاً إلى الانقسام وتفكك المشروع الوطني ومن ثم المأزق الذي تتعرض له اليوم الاهداف الوطنية التوحيدية ومسيرة النضال الفلسطيني في مرحلة

الانحطاط والتطبيع العربي الرسمي من خلال خضوع أنظمة التبعية والاستبداد والاستغلال للشروط الامريكية الصهيونية.

#### ( 4 )

عند الحديث عن الحكيم في الذكرى الرابعة عشر لرحيله يوم 2008/1/26 تختلط مشاعر الرهبة والقلق والحزن الممتزجة بمشاعر التفاؤل والاعتزاز والفخر في مرحلة هي الأكثر انحطاطاً وتخلفاً وتعقيداً وخطراً في تاريخ القضية الفلسطينية والصراع العربي الصهيوني... لكن رؤى الحكيم ومواقفه وأخلاقه تظل بالنسبة لكل الثوريين عموماً والثوريين الماركسيين العرب خصوصاً، منارة تضيء ذلك الظلام لمن أراد أن يتحداه . ف جورج حبش، من بين المئات من زملائه ورفاقه في مراكز القيادة في دنيا العرب، ومن بين عشرات الآلاف من مناضلي شعبه على مدى قرن من الزمان، معلم بارز ومنارة متميزة، بل هو ظاهرة فريدة أضاءت لمرحلة طويلة من تاريخنا القومي، والنضالي بشكل خاص، المعاصر، وبنيت حولها هيكلًا شامخاً يلتحق به ويعمره ويخصبه ويطوره كل من استنار بفكر حبش وتدرّب على أسلوبه ودرس تجربته واعتنق دعوته ورفع رايته وشارك في حمل رسالته .

وبالتالي فإن الحديث عن بنية القائد الثوري الراحل جورج حبش الفكرية والسياسية والتنظيمية، هو في الواقع انعكاس لمسيرته ونضاله المتصل على صعيد الممارسة، فمنذ أن كان طالباً في كلية الطب في الجامعة الأمريكية في بيروت (1944-1951)، كان من الطلاب البارزين في المجال السياسي الذين عملوا من خلال جمعية "العروة الوثقى" التي كان الدكتور قسطنطين زريق محركها الأساسي، ثم من خلال "هيئة مقاومة الصلح مع إسرائيل"، ثم شارك في تأسيس "منظمة الشباب العربي" التي نشأت سنة 1951 و أصدرت نشرة "الثأر"، وعقدت هذه المنظمة أول مؤتمر لها سنة 1954 برئاسة جورج حبش وانبثق عنها "حركة القوميين العرب" التي عقدت مؤتمرها الأول في 25 كانون الأول 1956 ببيروت، وانتخب المؤتمر قيادة أطلق عليها اسم "اللجنة التنفيذية القومية"

التي تألفت من أحد عشر عضواً هم: جورج حبش (فلسطيني) ووديع حداد (فلسطيني) وصالح شبل (فلسطيني) وحامد الجبوري (عراقي) وهاني الهندي (سوري) وأحمد الخطيب (كويتي) والحكم دروزة (فلسطيني) وعدنان فرج (فلسطيني) ومصطفى بيضون (لبناني) وثابت المهاني (سوري) ومحسن إبراهيم (لبناني) وعمر فاضل (ابن مغترب عربي في الكاميرون) .

وعلى أثر هزيمة العرب في حزيران 1967، بدأت مرحلة جديدة في مسيرة القائد الراحل، كان عنوانها ومضمونها، رفضه للهزيمة وادواتها الطبقية، إلى جانب تكريس وعيه الوطني والقومي الديمقراطي والتحامه بالرؤية الاممية اليسارية التقدمية، ومن ثم اصراره الثوري -بالمعنى الذاتي والموضوعي - على مواصلة النضال ضد الوجود الصهيوني دون ان يتراجع لحظة واحدة عن قناعاته في دعم ومساندة تأجيج النضال الوطني والصراع الطبقي من خلال حركات اليسار الثوري في البلدان العربية عموماً والأنظمة الرجعية خصوصاً لإسقاطها وتحقيق أهداف الثورة الوطنية الديمقراطية بأفاقها الاشتراكية .

## ( 5 )

في هذه الذكرى نؤكد على أن فرضية أن يكون الإنسان أخلاقياً في مبادئه مهما كانت منطلقات تلك المبادئ، ليست فرضية مثالية كما يدعي البعض، فالأخلاق أولاً هي التي تحدد مجرى وسلوك السياسي عموماً والمناضل من أجل الحرية والعدالة والديمقراطية خصوصاً، وهنا يمكن بسهولة تفسير هذا الالتفاف المشفوع بكل معاني الاحترام والتقدير والحب للقائد الحكيم جورج حبش من كل من عايشه ليس من رفاقه وأصدقائه فحسب بل من كل الذين لم يتعرفوا عليه في المكان لكنهم عرفوه في الزمان عبر مواقفه وكلماته أو ما قرأوه أو سمعوه عنه ذلك أن الحكيم جسد في كل محطات حياته مع العائلة والرفاق والأصدقاء اصدق وأجمل معاني الأخلاق الإنسانية التي لا يمكن بدونها أن يكون الإنسان -أي إنسان- وطنياً أو ثورياً صادقاً .



( 6 )

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 فلسطين والوحدة العربية ... الثوري الذي مثل بالممارسة فكراً ووطنياً وقومياً وأمياً ثائراً، وسطر على صفحات تاريخ فلسطين والأمة العربية مجداً ثورياً عبر مسيرة ونضال وتضحيات أبناء شعبه وأمته ورفاقه .

حكيم الثورة... القائد والمعلم جورج حبش... هو ليس آخر عمالقة النضال الوطني الفلسطيني، لكنه كان عملاقاً ووطنياً وقومياً وأمياً من طراز خاص، كان وسيظل له حضوره البارز والمؤثر على المستويين الفلسطيني والعربي، وشكل قدوة ومثالاً ونبراساً لرفاقه في الجبهة كما لكل المناضلين التقدميين والقوميين الديمقراطيين في أرجاء الوطن العربي، وعاش ومات وفيماً لمبادئه في التحرر الوطني والقومي والاشتراكية والوحدة.

( 7 )

في الذكرى الرابعة عشر لرحيل القائد الوطني القومي والاممي جورج حبش.. نستشعر مرارة الانقسام والصراع الداخلي على السلطة بين فتح وحماس الممتد منذ خمسة عشر عاماً، وأدى إلى انتقال مسيرة النضال الوطني التحرري والديمقراطي المجتمعي الفلسطيني من حالة الأزمة التي واكبت هذه المسيرة في أكثر من محطة فيها، إلى حالة المأزق التي يصيب اليوم بُنيانها وقيادتها وفكرها السياسي، وهو مأزقٌ حاد يحمل في طياته مخاطر أكبر من كل المحطات المأزومة السابقة، خاصةً في ظل استمرار هذا الانقسام الكارثي البشع، الذي فكك "النظام" \* السياسي الفلسطيني، ومعه تفككت أوصال المجتمع الفلسطيني، الذي يبدو أنه ينقسم اليوم إلى عدة مجتمعات في الضفة والآخر في قطاع غزة والشاتات و48، بحيث يمكن الاستنتاج، أن كل من فتح وحماس، قدما لشعبنا الفلسطيني صورةً سيئةً من حاضرٍ ومستقبلٍ المجتمع المحكوم بصورةٍ إكراهية،

لصراعاتٍ ومصالحٍ فئويةٍ وممارساتٍ لم ولن تحققَ تقدماً في سياقِ الحركةِ التحريريةِ الوطنية، بل على النقيضِ من ذلك، ستعزُرُ عواملُ انهيارِها والانفصاضِ الجماهيريِ عنها وصولاً إلى حالةٍ غيرِ مسبوقَةٍ من الإحباطِ واليأسِ، كما هو حال قطاعات واسعة من شعبنا اليوم في الوطن والشتاتِ عموماً، وفي قطاع غزة على وجه الخصوص، حيث باتت قضيتنا اليوم محكومةً لقياداتٍ سياسيةٍ استبدلت-في معظمها- المصلحة الوطنية العليا برؤاها وبمصالحها الفئوية الخاصة .

وها نحنُ اليومَ نستعيدُ في الذكرى الرابعة عشر لرحيل الرفيق القائد الحكيم دروسِهِ وعِبْرِهِ ومسيرةِ نضالِهِ، ولكن في وضعٍ مؤسفٍ عنوانُهُ " تكريس الانقسام بعد الفشل في الوصول الى " المصالحة" رغم العديد من الوثائق، من ثم تزايد الصراع بين حركتي فتح وحماس على السلطة والمصالح " وانسدادُ الأفقِ السياسي بالنسبة للدولة المستقلة والعودة أو المشروع الوطني لا فرق، بسبب تخلف وتبعية وضعف وخضوع الوضع الفلسطيني والعربي، وبسبب الصلف الصهيوني الأمريكي، بما يجعلني أطرحُ سؤالاً أخالُهُ يخبرني الحكيمُ به لو كان بيننا، وهو سؤالٌ مُوجَّهٌ لقيادة حركتي فتح وحماس، ما هي الغنيمة الهائلة التي تتنازعان عليها ونحن تحت الاحتلال؟.. والجواب الصريح، لا شيء سوى مزيدٍ من التَقَكُّكِ والانهياراتِ والهزائمِ ومزيدٍ من المعاناةِ والإحباطِ لشعبِنَا . فالحربُ بين الفلسطيني والفلسطيني لن تُحققَ نصراً لأي منكما، وإنما هزيمةً جديدةً لمن يزعم أو يعتقد انه انتصر .

( 8 )

الحكيم جورج حبش صمام الأمان لمسيرة الجبهة الشعبية....

تواصلت مسيرة الجبهة الشعبية التي كان القائد الراحل بمثابة صمام الأمان لها من الناحية الفكرية والنضالية والسياسية والتنظيمية منذ أن قام بتأسيسها حتى لحظة مغادرته لها سواء في مؤتمرها الأول آب 1968 والانشقاق أو مؤتمرها الثاني في شباط 1969 حيث تم صياغة الإستراتيجية السياسية والتنظيمية للجبهة، أو في مؤتمرها الوطني الثالث

في آذار 1972 الذي أقر وثيقة "مهمات المرحلة الجديدة" والنظام الداخلي الجديد وأعطى عملية التحول وبناء الحزب الثوري ايدولوجيا وتنظيميا وسياسيا الصدارة، إيماناً من جورج حبش بأن قدرة الثورة على الصمود والاستمرار تتوقف على صلابة التنظيم، لقد جعل المؤتمر الوطني الثالث للجبهة (1972) بناء الحزب الثوري هو الحزب الذي يعتمد ايدولوجية الطبقة العاملة دليلاً نظرياً، ويتشكل من طلائع الطبقة العاملة في تكوينه الطبقي.

- كما تناول التقرير السياسي للمؤتمر الوطني الثالث أهمية الانطلاق من نظرة جديدة للعمل العربي الثوري وتحديد المهمة الرئيسية بهذا الشأن في بناء الجبهة الشعبية العربية العريضة، وكذلك النضال لإقامة حزب شيوعي عربي موحد يقود الجبهة المذكورة.

- أما المؤتمر الرابع الذي عقد في الفترة الممتدة من 4/28 - 1981/5/3م تحت شعار "المؤتمر الرابع خطوة هامة على طريق استكمال عملية التحول لبناء الحزب الماركسي ال لينين ي والجبهة الوطنية المتحدة وتصعيد الكفاح المسلح"، نلاحظ بوضوح ساطع جوهر الحكيم الذي تجلى في أفكاره التي تضمنتها وثائق المؤتمر الرابع، حينما تم التأكيد على المهمة الأساسية في تلك المرحلة على أساس البرنامج التالي:  
خط سياسي حازم ضد مؤامرة الحكم الذاتي بكافة ترجماتها لا يسمح بتسلل أية قوى فلسطينية إلى موقع التعاطي مع هذه المؤامرة تحت أي مبرر من المبررات .

كما أكد المؤتمر على شعار "لا تعايش مع الصهيونية"، وإن زوال الكيان الصهيوني شرط لإشادة السلم العادل والدائم في المنطقة، وأن جدية التصدي للإمبريالية مقياس لجدية التصدي للكيان الصهيوني.

أما بالنسبة للرجعية العربية وأنظمتها فقد أكد المؤتمر الرابع 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 خائن للقضية الفلسطينية".

- وبالنسبة لبناء الحزب، فقد حدد التقرير السياسي الصادر عن المؤتمر الرابع "المهام العاجلة لاستكمال عملية التحول وتطور تنظيمنا مؤكداً على أولوية وأهمية العامل الذاتي (الحزب) "المتمثل بالفناعة 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، وبالتالي فإن "إنجاز المهمة الأساسية الملقاة على عاتقنا وهي استكمال عملية التحول إلى حزب ماركسي وبناء حزب طليعي جماهيري تتطلب منا إيلاء أهمية فائقة لتمليك القيادات والكوادر ناصية النظرية الماركسية".

وفي المؤتمر الخامس ألقى القائد المفكر الثوري 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".

وفي حزيران 1994 عقد الكونغرس الحزبي الأول للجبهة -وبمبادرة من القائد الراحل- الذي أكد على إن الاختراق الذي تحقق لصالح المشروع الصهيوني - في ضوء اتفاق أوسلو - ستترتب عليه جملة من النتائج الكبيرة والخطيرة ذات أبعاد سياسية واجتماعية واقتصادية أساسية أبرزها: "الانسحاب الكامل للقيادة السياسية المتفذه في

م.ت.ف من ساحة الفعل الوطني والناجم عن تخليها الواضح والصريح، عن الحقوق الوطنية الفلسطينية حتى بحدودها الدنيا، بل وتخليها حتى عن المستوى الهابط الذي التحقت على أساسه بالمفاوضات التصفوية". ثم تحدثت وثيقة الكونغرس عن البعد القومي للصراع الذي يشكل محورا استراتيجيا وتكتيكيا أساسيا في برنامج المواجهة لكنه في ذات الوقت يعيش حالة من الانحدار والتأزم. إن هذا الواقع يحتاج إلى تصحيح جذري لاستعادة الوزن الطبيعي على هذا الصعيد والمرحلة الراهنة بكل تحدياتها تستوجب أكثر من أي وقت فهم واستيعاب الربط بين ما هو قومي ووطني وخاص وعام .

- وفي تموز عام 2000 عقد المؤتمر الوطني السادس 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 العنيفة بين القيادة المنتفذة في م.ت.ف من ناحية وحكومات العدو الإسرائيلي من ناحية ثانية. أصدر المؤتمر وثيقتين: الأولى هي الوثيقة السياسية بعنوان "نحو رؤية سياسية جديد للمرحلة" والثانية الوثيقة التنظيمية بعنوان "نحو رؤية تنظيمية جديدة".

في هذا المؤتمر، ألقى الرفيق جورج حبش، مؤسس حركة القوميين العرب و الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين، خطابه الخاص والاستثنائي الذي أعلن فيه تسليم دفة القيادة التنظيمية لرفاقه في المؤتمر، "دون أن يعني ذلك بأي حال من الأحوال الابتعاد عن الجبهة التي أعطيتها عمري، أو عن العمل السياسي والمهام النضالية الأشمل وطنياً وقومياً".

وفي هذا الخطاب الوداعي طالب الحكيم رفاقه أن يستذكروا الخط السياسي الذي سارت على أساسه الجبهة، وأعطاه كل هذا التميز.

أما بالنسبة للوضع السياسي الفلسطيني والعربي فقال: إن الساحة الفلسطينية والعربية فيها خندقان واضحا لمن يريد أن يرى ذلك خندق أمريكا، أي خندق الإمبريالية والصهيونية و(إسرائيل)، ويؤسفني هنا القول أن القيادة الرسمية لـ م.ت.ف قد انضمت

لهذا الخندق بعد اتفاق أوسلو، مع إدراكي ووعيي للتناقضات القائمة بين تلك القيادة الرسمية و(إسرائيل)، ولكنها تناقضات أخذت شكل التعارضات الثانوية، التي يمكن حلها والتعامل معها تحت السقف والرعاية الأمريكية.

يقابل ذلك الخندق الذي يعبر عن مصالح الجماهير الفلسطينية والعربية، خندق الصمود والمقاومة، خندق قوى الثورة التي تواصل طريق الحرية والاستقلال لتحقيق أهدافنا العادلة. الخندق الذي يسعى لتحقيق مصلحة كل طبقات الشعب الفلسطيني، الخندق الذي يعرف حقيقة (إسرائيل) والصهيونية وحقه في النضال المستمر حتى دحر الصهيونية بالكامل الخندق الذي يؤمن بأن الدولة وتقرير المصير والعودة أهداف مرحلية وليس نهاية المطاف أو الصراع، وبالتالي فإنه يواصل النضال لتحقيق الدولة الديمقراطية العلمانية، وفي تموز عام 2000 عقد المؤتمر الوطني السادس 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 العنثية بين القيادة المتنفذة في م.ت.ف من ناحية وحكومات العدو الإسرائيلي من ناحية ثانية. أصدر المؤتمر وثيقتين: الأولى هي الوثيقة السياسية بعنوان "نحو رؤية سياسية جديد للمرحلة" والثانية الوثيقة التنظيمية بعنوان "نحو رؤية تنظيمية جديدة".

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، "دون أن يعني ذلك بأي حال من الأحوال الابتعاد عن الجبهة التي أعطيتها عمري، أو عن العمل السياسي والمهام النضالية الأشمل وطنياً وقومياً".

وفي هذا الخطاب الوداعي طالب الحكيم رفاقه أن يستذكروا الخط السياسي الذي سارت على أساسه الجبهة، وأعطاه كل هذا التميز.

( 9 )

القائد المناضل جورج حبش والموقف من هزيمة حزيران 1967.....

جاءت هزيمة 5 حزيران 67 بمثابة ضربة قاسية ومفاجأة على رأس حركة القوميين العرب، التي سرعان ما أفقت من هول الضربة، ففي هذه الظروف، إلى جانب الطبيعة الفاقعة لمرارة هزيمة حزيران 1967 بادرت قيادة حركة القوميين العرب إلى عقد اجتماعها الموسع في أواخر تموز 1967، وصدر عنه أول وثيقة رسمية (عرفت باسم تقرير تموز 1967) تتضمن تحليلاً طبقياً للنكسة، حمل عنوان "الثورة العربية أمام معركة المصير" وعرفت اشكالياته باسم "موضوعات/5/حزيران"، وقد قام بصياغتها القائد جورج حبش، وهنا تتجلى المعاني الحقيقية في وصفنا له بالمفكر الثوري . فقد فسر الحكيم -عبر تلك الوثيقة- عجز قيادة الثورة العربية، بتكوينها الطبقي والأيدولوجي والسياسي البرجوازي الصغير، واستنتج نظرياً في ضوء تحليله الطبقي للهزيمة، انه "إذا كانت البرجوازية الصغيرة، قد أدت دورها إبان مواجهة الاستعمار القديم، فإنها لم تُعد مؤهلة لممارسة دور القيادة على رأس الحركة الثورية العربية في هذه المرحلة الجديدة من نضالها".

وهذا يتطلب - حسب نص الوثيقة- "ضرورة انتقال مقاليد القيادة إلى الطبقات والفئات الاجتماعية الكادحة الأكثر جذرية والملتزمة ب الاشتراكية العلمية، وتحقيق وحدة القوى الثورية العربية قتر ياً وقومياً".

لقد بلورت هزيمة حزيران في ذهن قيادة الجبهة عموماً، وأمينها العام جورج حبش خصوصاً أهمية النضال القطري ضمن الإطار القومي، وأهمية بلورة الأداة التنظيمية التي تعبئ الجماهير، كما بلورة بوضوح أعمق أهمية المسألة الطبقيّة، وكل هذا مهد الطريق لتأسيس الجبهة الشعبية وإعلان تبنيها لنظرية الطبقة العاملة، الماركسية اللينينية".

( 10 )

لا حركة ثورية بدون نظرية ثورية..

يقول رفيقنا المؤسس جورج حبش: إننا اذا خسرنا الجبهة السياسية او الجبهة العسكريه فان النضال من اجل تحقيق اهدافنا لن يتوقف، ولكن الكارثة ان نخسر الجبهة الثقافيه التي تجسد النظرية الماركسية والمنطلقات الفكرية الوطنيه والقوميه والامميه ؛ لاننا اذا خسرنا الجبهه الفكرية الماركسية فإننا سنخسر كل شيء.

( 11 )

من ميراث الحكيم جورج حبش.....

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 الجبهاي 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 للأنانية والانتهازيه واللامبدييه وكل المسلكيات الهابطه المصلحيه الهلاميّه 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.

( 12 )

جورج حبش، مثل مدرسة فكرية وثورية... ورسم تاريخ مشرق مع قادة تعملقوا نجوماً في سماء الوطن ... عشقوا فلسطين الوطن والانتماء، بمثل عشقهم لأمتهم ووحدتها في



مجتمع عربي ديمقراطي تقدمي ... ترفعوا عن ثقافة التعصب والحقد، وزرعوا أشجار التحرر الوطني والقومي لتتبت في صحاري قاحلة قوافل الشهداء ثمناً غالياً للانتصار الحتمي القادم.

- حكيم الثورة ... القائد والمعلم جورج حبش ... هو ليس آخر عمالقة النضال الوطني الفلسطيني، لكنه كان عملاقاً قومياً وأمياً من طراز خاص، كان وسيظل له حضوره البارز والمؤثر ليس على المستوى الفلسطيني، بل والعربي والعالمي، وشكل قدوة ومثالاً ونبراساً لرفاقه في الجبهة كما لكل المناضلين التقدميين والقوميين الديمقراطيين في أرجاء الوطن العربي.

- لم يكن نبياً لكنه كان قائداً ثورياً، وطنياً وقومياً وأمياً، عاش ومات عملاقاً وفيماً لمبادئه في التحرر الوطني والقومي والاشتراكية والوحدة، وكما أن الناصرية ارتبط اسمها بالزعيم الراحل والخالد جمال عبد الناصر، فكذا حركة القوميين العرب والجبهة الشعبية، ارتبطتا بالرفيق القائد والمؤسس جورج حبش.

- وإذا كان لنا في الجبهة الشعبية أن نتحدث بفخر واعتزاز عن حكيمنا الرائد الشهيد، وكل أولئك الرواد الشهداء من أبناء شعبنا وأمتنا العربية، فإننا نكتفي بالقول أن جورج حبش تواجد في خضم المحطات التحررية الثورية الصاخبة لشعبنا الفلسطيني وشعوب امتنا العربية في مجابهة الاستعمار والحركة الصهيونية والنهوض القومي الناصري وتصاعد أفكار التحرر والتقدم والديمقراطية والعدالة الاجتماعية والاشتراكية والوحدة العربية وما رافقها من متغيرات وممارسات ثورية في معظم أرجاء الوطن العربي، لكن هزيمة حزيران 67 وغياب عبد الناصر وما تلا ذلك من متغيرات وانهيarts في كامب ديفيد وأوسلو ووادي عربة بعد انهيار الاتحاد السوفياتي، وتفكك المشروع القومي العربي، وتراجع وانهيار اليسار العربي، 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 أشكال الهبوط السياسي والاستسلام للمشروع الأمريكي الصهيوني، حيث تتابعت التراجعات ومظاهر التخلف

والإحباط وخيبات الأمل في أوساط شعوبنا العربية كلها، لكن الحكيم القائد ظل بالنسبة لشعبنا وجبهتنا اسماً متوهجاً لاهباً، وشعلة متواصلة التالق يكاد اسمه أن يكون مرادفاً للثورة والتحرر الوطني والنهوض القومي الديمقراطي والعدالة الاجتماعية والاشتراكية والوحدة العربية، كما هو اسم للمستقبل من أجل فلسطين العربية الديمقراطية لكل سكانها.

( 13 )

الرفيق المفكر والقائد جورج حبش ومسألة النضال القومي ضد الامبريالية: ترتبط عملية التحرر القومي وعملية التحرر الاجتماعي إحداهما بالأخرى، وهذا ينقلنا إلى الحديث عن جبهات المواجهة المستقبلية، وهي أولاً: الجبهة الثقافية التي يجب أن تتناول أسباب هذا الواقع وتحليله والتفكير في الحلول والبدائل، إنها الجبهة التي تؤمن الأساس الفكري المنهجي لوعي الماضي والحاضر والمستقبل، ومن دونها سيبقى التخلف والانفعال، وهناك ثانياً الجبهة السياسية، إذ يجب أن تقوم أحزاب وجبهات حكماً بالجبهة الثقافية، وتشاركها في بلورة الرؤية والتحليل والعلاج، وتنقل الوعي إلى قوة فعل سياسي - اجتماعي منظم، وهناك ثالثاً الجبهة الاجتماعية، فلا يجوز، مهما نركز على الجبهة الصهيونية، أن نهمل الموضوع الاجتماعي الذي يتصدى لمعالجة هموم الناس المعيشية، وفي هذا الإطار، أيضاً، ومهما يكن الواقع مرّاً وأنا أوافق على تشخيص هذا الواقع، فإنني أتطلع إلى تحقيق نهضة عربية كبيرة تتلاءم مع حجم طاقات الأمة العربية وإمكاناتها وتراثها وحضارتها.

إن الاندفاع الذي يسوقنا إليه أعداء هذه الأمة، الامبريالية الأمريكية وإسرائيل، تحت ستار العولمة، وعبر أدوات تحكم هذا الوطن أو تتحكم فيه، هذا الاندفاع أو الدفع لا بد له أن يتوقف، لأنه يسوقنا إلى مخاطر وكوارث ستهون أمامها كل المخاطر أو الهزائم أو النكبات على امتداد تاريخنا الحديث والمعاصر، لكننا جميعاً ندرك أن هذا الواقع المأزوم والمهزوم الذي نعيشه اليوم يعود في أحد أهم أسبابه المباشرة، إلى تراكم أزمة حركة التحرر العربية منذ عقود طويلة، وهو تراكم تتجدد فيه عوامل الهبوط السياسي

والتشوه المجتمعي والتخلف العام، مع تزايد التبعية بكل أشكالها، ولكن الإشكالية الكبرى ان تضخم هذه الأزمة لم يكن ممكناً لولا ذلك القصور السياسي لأطراف حركة التحرر العربية، وقصور أحزابها وفصائلها عن قيادة عملية التغيير من أجل تجاوز الواقع الراهن.

إن أول أسباب انتصار المشروع الصهيوني يكمن في أن قياداته أدارت الصراع بصورة شمولية، وعلى أساس إستراتيجية صراعية متقدمة، ويخطئ من يظن أن الحركة الصهيونية مجرد عصابات منفلة، يمكن وصفها خلقياً من جانبنا بالعصابات، لكنها في الواقع قامت بدورها ووظيفتها ارتباطاً بأهدافها من النقطة التي وصلت إليها أوروبا والدول الصناعية على صعيد التطور. هذا عنوان أول، العنوان الثاني هو تركيب مكونات القوة. الموضوع الآخر، في هذا السياق، يتمثل في صوغ معايير تتلاءم مع مصلحة المشروع العليا، وهي معايير كانت تتخطى الأفراد والأحزاب، وفي ضرورة الارتقاء بالأفراد إلى مستوى حاجة الوظيفة والدور المطلوب تأديتها، وليس العكس.

مع تعميق إيماني بضرورة وحدة الأمة العربية ككل، وأهمية ذلك لتحقيق شروط تحرير فلسطين، لا أنظر إلى الوحدة اليوم كمجرد شعار، ولا كما تمت بين سورية ومصر، وإنما من خلال عملية التراكم والتكامل، ومن خلال الوحدات الأصغر: وحدة مصر والسودان، وحدة المغرب، وحدة دول الهلال الخصيب، وحدة دول الخليج، لكن من الضروري التركيز على أهمية دور سورية فيما يتعلق بالقسم الآسيوي، وعلى أهمية دور مصر بالنسبة إلى القسم الإفريقي. جوهر الاشتراكية ألا يقوم مجتمع على أساس الاستغلال، وفشل الأنظمة الاشتراكية لا يعني فشلاً للنظرية الاشتراكية ويجب أن يكون كل الاشتراكيين في العالم معنيين بدراسة أسباب فشل التجربة الاشتراكية الأولى.

( 14 )

رسالة الرفيق القائد الراحل جورج حبش إلى الشباب:

إن أهم ما يمكن أن أنقله للأجيال الصاعدة هو خلاصة تجربتي، وما احتوته من دروس، سواء كانت دروس الإخفاق أو دروس النجاح، عليهم أن ينطلقوا من حيث

وصلنا، لا لتكرار تجربتنا وإنما بالاستناد إلى دروسها الثمينة كونها دروساً دُفعت أثمانها تضحيات ودماء غالية وعزيزة، وان يجتهدوا ويجاهدوا لتخطي إخفاقاتنا وأسبابها، وهذا مشروط بامتلاك الوعي والعلم والمعرفة كأدوات من دونها يستحيل التقدم، وان يملكو الثقة بالذات، وبالمستقبل وبأن الهزائم لا تعني المساس بأهدافنا، فهي صحيحة وعلمية وعادلة وإنسانية إلى أبعد حد.

إن المهمات الكبرى والتحديات جسيمة، وعلى شبابنا أن يشحذ عقله ويشمر عن ساعده ويندفع للعمل، عليه أن يتخطى أخطار التهميش والاستلاب والاغتراب، وان ينمي روح التمرد الايجابي وتخطي نفسية الخضوع، وان يجاهد لتحرير المرأة من كل ما يعوق تقدمها ويحد من مبادراتها وإبداعها، وان يربط دائماً بين أصالته وضرورة امتلاك الحداثة وعدم وضعها في مواجهة مميتة، وان يجيد الإنتاج ليصبح جديراً بالاستهلاك، إنتاج الفكر والمعرفة والحضارة، والإنتاج المادي بمختلف ميادينه، وآمل ضمن هذا السياق، ألا يشكل فشل الأحزاب وقساوة الهزائم قوة تدمير لروح الانتظام والانتماء لدى شبابنا، فلا مجال للتقدم ومضاعفة الفعل من دون الانتظام الواسع ضمن أحزاب ومؤسسات ونقابات وجمعيات ونواد، للارتقاء بالانتظام الاجتماعي إلى مستوى التوحيد الشامل للطاقات، وتقليص هدرها وتوجيهها ضمن رؤية إستراتيجية شاملة.

إنني على ثقة بأن أجيال شبابنا الصاعدة والمنتالية لن تحتاج إلى من يلقنهم ما يجب أن تفعله، فليس من حق أحد، فرداً أو حزباً، أن يصادر حقها في تحديد طموحاتها وأهدافها مسبقاً، هذه حقيقة، لكن تقف إلى جانبها حقيقة لا تقل أهمية، وهي أن حياة الأمم والشعوب وتاريخها ومستقبلها ليست سلسلة مفككة لا يربطها رابط، إنما هي عملية تراكمية متواصلة، ومن لا يدرك تاريخه ويعيه لن يستطيع إدراك حاضره، وبالتالي مستقبله.

( 15 )

جورج حبش والموقف من أوسلو والوحدة الوطنية...

- مأساة أوسلو لا تعود إلى حدث بعينه، إنها في الواقع حصيلة تاريخية لما سبقها من مراحل، بل يمكن القول إنها حصيلة الهزائم المتراكمة عربياً وفلسطينياً، ولا أقصد بالهزائم فقط الانهزام العسكري أمام إسرائيل، بل أيضاً - وهذا هو الأهم - عناصرها الذاتية، أي الداخلية، بمعنى عجزنا عن تركيب وتأمين مقدمات الانتصار السياسية والاقتصادية والعلمية والثقافية، وعجزنا عن انطلاق فاعلية المجتمع العربي في كل الدول، وإبقاؤه تحت رحمة الاستلاب والخضوع وقمع الأنظمة البوليسية، فكيف يمكن تصور أن ينجح شعب في الانتصار على عدو متقدم يملك أسباب القوة كالعدو الصهيوني، ما دام ذلك الشعب لا يعرف معنى حريته الداخلية، وتسود فيه الغيبية والجهل والانغلاق على الذات، هنا تكمن مرجعية هزيمة أوسلو وغيرها من الهزائم العربية - الفلسطينية.

- الوحدة الوطنية ضرورة ملحة لمواجهة السرطان الصهيوني، شرط أن تقوم على أساس سياسي واضح، وعلى أساس ديمقراطي، وألا تكون تحت رحمة قيادة فردية.

- إن المرحلة السياسية الراهنة ليست ذاتها التي انطلقت منها الثورة الفلسطينية المعاصرة.. وبالتالي الشيء الطبيعي أن تختلف وسائل وأشكال النضال، وأولويات النضال وفقاً للظروف المناسبة، وعلى القيادات الفلسطينية المناضلة أن تقرأ اللوحة الدولية بكل تضاريسها كي تعرف أين موقعها في هذا الصراع الدائر على مستوى العالم.. وابتداع الأشكال النضالية المناسبة، كما عليها أن تدرك أن هذا التوازن الآن، بل الاختلال بتوازن القوى الدولية ليس إلا مرحلة سياسية قد تقصر أو تطول. فلا يجب على هذه القيادات أن تقدم على تنازلات تحت وطأة هذا العالم الأحادي القطبية.. فهو عالم ليس سرمدياً وأبدياً.. إنما عليها أن تؤسس لحركة وعي وطنية وقومية جديدة لدى الإنسان الفلسطيني والعربي، مضمونها بعث الهوية الوطنية والقومية لجهة عدم الاندماج

في ما يسمى الهوية العالمية.. هذا تضليل من قبل الآخر لتسهيل مهمته في احتلال الأرض والعقل والثقافة .

( 16 )

رؤيته للصراع مع العدو الصهيوني....

- إننا في حالة صراع مفتوح، ونضال مستمر، وضرورة تاريخية في مواجهة المعتدي.. وليس مستغرباً أن يظهر على هامش هذه الصيرورة النضالية من يعبث بالحق الفلسطيني بصرف النظر عن الأسماء والمسميات، وكل محاولة للعبث بهذه الحقوق الوطنية عن وعي أو بدون وعي هي بمثابة كوابح سياسية وعملية لمسيرة النضال الوطني الفلسطيني، وعليه فإن كل المؤتمرات واللواءات والوثائق التي تنتقص من الحق الفلسطيني لن يكتب لها النجاح بفعل تمسك الشعب الفلسطيني بكافة حقوقه وثوابته. هل استطاعت أوسلو ووثائقها أن تنهي الحق الفلسطيني، أو تعيد جزءاً من الحق الفلسطيني؟ إن «إسرائيل» تستطيع أن تقول لاءاتها. ولكن كل واحدة من هذه اللاءات سيواجهها شعبنا بضراوة كفاحياً وسياسياً واستراتيجياً.. ويجب أن يدرك الجميع أن القضية الفلسطينية لا تنحصر في عناوين هذه اللاءات الأربع.. إنما هي الأرض والشعب معاً، أي فلسطين التاريخية .

- أن الصراع مع عدو، كالصهيونية - وإسرائيل - والامبريالية، هو صراع تاريخي مفتوح لن تختزله لحظات انكفاء عابرة، هذا الفهم يدفع عملياً نحو ضرورة إدارة الصراع بطريقة شمولية، وبصورة يتساند ويتشابك فيها النضال التحرري القومي مع النضال الاجتماعي الديمقراطي، وهذا يعني وعي الديمقراطية كأداة للنهوض وقيم للسلوك والفكر والممارسة لتحرير المجتمع، فالديمقراطية، هي في حد ذاتها، ليست هي الحل وإنما بوابة للحل، أما الحل فهو قوى المجتمع وحرية القائدة على تحديد الأهداف والطموحات والنضال من أجل تحقيقها.

( 17 )

موقف الحكيم من حق العودة....

- حق العودة هو حق طبيعي، وقانوني، وجمعي وفردى، ليس لأحد في العالم أن يعيبه، فالمسألة واضحة كالشمس، هناك لاجئون أرغموا على ترك أرضهم وديارهم.. لهم الحق في العودة كحق طبيعي، ولهم الحق في العودة وفق قرار الأمم المتحدة 194، وهو قرار يجيز لهم العودة . والمنطق الطبيعي أن يعودوا لا أن يحل مكانهم مستوطنون قادمون من آفاق الأرض، وعليه فنحن ننظر إلى حق العودة كأساس وجوهر للمسألة الفلسطينية، ولا حلّ سياسياً بدون ربط حق العودة بالأرض والوطن والكيان السياسي للشعب الفلسطيني.

( 18 )

الأمين العام الرفيق جورج حبش والمسألة التنظيمية (الحزب):

- إن التنظيم الذي يقوم على أساس ماركسي لينيني، والفكر المنهجي المادي الجدلي، ويلتزم مصلحة الأغلبية المستغلة والمضطهدة التي تكمن في الحرية والتحرر والديمقراطية والعدالة الاجتماعية، سينتصر بينما التنظيم الذي يقوم على أساس برجوازي سيفشل.

- أن الحاجة إلى بناء العامل الذاتي / الحزب، تشكل حتى اللحظة القضية المركزية التي تحتل موقعاً هاماً أساسياً في سلم الأولويات الضرورية من أجل تفعيل العلاقة الجدلية بين الطرف الموضوعي والعامل الذاتي كشرط لا بد من توفره لتجاوز الواقع الراهن.

- إن وقفة التأمل الايجابي التي نريدها، - من وجهة نظري - دعوة إلى التعمق في رؤية ما نحن عليه بصورة نقدية وتشخيص واقعا بلا أية رتوش أو زيف، بعيداً كل البعد عن الاستخفاف أو المكابرة، تأمل لا يدعو إلى السكون، بل ينطلق من نبضات قلب جبهتنا وحركتها الصاعدة في إطار الحراك السياسي الاجتماعي العام، الوطني

والديمقراطي على الصعيد الفلسطيني بارتباطه العضوي الوثيق بالمشروع التقدمي القومي العربي، إذ لم يعد هناك أية إمكانية للحديث عن تطور وتقدم المشروع الوطني الفلسطيني بانفصاله عن الحامل القومي العربي، أقول ذلك، رغم شدة التباعد أو الانفصام الراهن بين الوطني والقومي.

-ان أهم استحقاق على الصعيد التنظيمي يتمثل في قدرتنا في الجب...هة الشع...بية على تطوير بناها ومؤسساتها وأدائها بما يلبي الوظيفة والدور التاريخي الذي يجب أن تقوم به ارتباطاً بما تمثله تاريخياً وما تطرحه راهناً من رؤية أيديولوجية وسياسية واجتماعية وكفاحية.

( 19 )

سؤال مفترض من الرفيق الحكيم جورج حبش .....

تكريس الانقسام وتزايد الصراع بين حركتي فتح وحماس على السلطة وانسداد الأفق السياسي بالنسبة للدولة المستقلة والعودة أو المشروع الوطني لا فرق، يجعلني أطرح سؤالاً أخالُهُ يخبرني الحكيمُ به لو كان بيننا، وهو سؤالٌ مُوجَّهٌ لقيادة حركتي فتح وحماس، ما هي الغنيمة الهائلة التي تتنازعان عليها ونحن تحت الاحتلال؟!.. والجواب الصريح، لا شيء سوى مزيدٍ من التَّكُّكِ والانهياراتِ والهزائمِ ومزيدٍ من المعاناةِ والإحباطِ لشعبنا . فالحربُ بين الفلسطيني والفلسطيني لن تُحقِّقَ نصراً لأي منكما، وإنما هزيمةً جديدةً لمن يزعم أو يعتقد انه انتصر .

( 20 )

موقف الثائر والمفكر الحكيم 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".

( 21 )

في مقاله عن أزمة اليسار العربي .. إلى أين ؟ كتب القائد الراحل د. جورج حبش: 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 والاستراتيجية . ولا بدّ أيضاً النظر إلى الموضوع من منظور تاريخي جدلي يدق ويتفحص الصيرورة التاريخية لحركة اليسار العربي، وأهم المفاصل والمحطات التي مرّ بها ارتباطاً بالظروف الموضوعية والذاتية، الداخلية والخارجية .

( 22 )

الميراث الثوري للقائد الراحل جورج حبش... في الذكرى الرابعة عشر لرحيله نستذكر قناعته بضرورة بناء الحركة الشعبية الديمقراطية الثورية العربية.. إن الأثر العظيم لرفيقنا القائد والمفكر القومي الأممي الثوري، لا يُقوّم فقط بما قدمه هو بالذات من إنتاج فكري سياسي تشهد له وثائق وأدبيات الجبهة الشعبية منذ تأسيسها حتى آخر لحظة من حياته، بل يُقوّم 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 و ليبيا، جنباً إلى جنب مع مسيرة الجبهة الشعبية سواء في سلوكه الرفاعي وتواضعه الثوري ونبيل 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 رفيقاته ورفاقه عند مخاطبتهم له سوى الوالد الرفيق الحكيم، وقد كان وسيظل بالفعل أباً ورفيقاً وحكياً 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 وملتحمًا 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 المصداقية والالتزام لزماننا ولـمستقبلنا.

( 23 )

القائد جورج حبش ودوره في تفعيل الحركة الثورية العربية ..

في السادس والعشرين من يناير 2008 رحل عنا من المكان الرفيق المفكر، القائد الثوري الوطني القومي الاممي جورج حبش، دون ان يرحل من الزمان ومن عقول رفاقه واصدقائه ومحبيه.... فقد كان الحكيم من بين المئات من زملائه ورفاقه في مراكز القيادة في مسيرة النضال التحرري والديمقراطي القومي العربي، ومن بين عشرات الآلاف

من مناضلي شعبه على مدى قرن من الزمان، معلّم بارز ومناورة متميّزة، بل هو ظاهرة فلسطينية أضاءت - مع غيرها من الظواهر و المفكرين العرب -لمرحلة طويلة من تاريخنا القومي، والنضالي المعاصر، وبنيت حولها هيكلًا شامخًا يلتحق به ويعمّره ويخصّبه ويطوّره كل من استنار بفكر جورج حبش وتدرّب على أسلوبه ودرس تجربته واعتنق دعوته ورفع رايته وشارك في حمل رسالته.

حكيم الثورة، القائد والمعلم جورج حبش، هو ليس آخر عمالقة النضال الوطني الفلسطيني، لكنه كان عملاقاً قومياً وأمميّاً من طراز خاص، كان وسيظل له حضوره البارز والمؤثر ليس على المستوى الفلسطيني، بل والعربي والعالمي، وشكل قدوة ومثالاً ونبراساً لرفاقه في الجبهة كما لكل المناضلين التقدميين والقوميين الديمقراطيين في أرجاء الوطن العربي.

وعند الحديث عن الحكيم تختلط مشاعر الرهبة والقلق والحزن الممتزجة بمشاعر التفاؤل الثوري والاعتزاز والفخر بمسيرته النضالية مع رفاقه منذ بداية تأسيس حركة القوميين العرب ثم الجبهة الشعبية والجبهة القومية لتحرير اليمن والجبهة الشعبية لتحرير الخليج العربي وشبه الجزيرة العربية وجبهة تحرير ظفار والحزب الثوري في اجزيرة العربية " السعودية" وكلها مشاعل ثورية نضالية انتشرت في معظم ارجاء الوطن العربي من اجل انهاء واسقاط أنظمة التخلف المشيخي والاميري والملكي وغيرها من أنظمة التبعية والاستبداد الكومبرادوري لتحقيق اهداف الثورة الوطنية والقومية الديمقراطية بأفاقها الاشتراكية ،وسنظل أوفياء مخلصين لهذه المبادئ التي صاغها الحكيم الراحل ورفاقه، واثقين من انتصار ثورة الجماهير الشعبية رغم ظلام هزيمة حزيران وما تلاها من مراحل متمرست خلالها قوى الرجعية بمساندة النظام الامبريالي وصولا الى كامب ديفيد واوسلو ووادي عربة والتطبيع الراهن مع دولة العدو الصهيوني، ذلك ان هذه المبادئ وحدها هي طريق المستقبل الذي تتحقق فيه آمال وتطلعات الجماهير ، واننا على ثقة ان باستنهاض القوى اليسارية العربية الثورية واستعادة دورها الطبيعي ومواصلة مسيرتها الكفاحية لتحقق اهداف الثورة الوطنية الديمقراطية بأفاقها الاشتراكية على الرغم من كل

التعرجات والعقبات وعلى الرغم من كل قوى اليمين وقوى الثورة المضادة بكل الوانها واطيافها، لان الرؤى والمبادئ الماركسية الثورية والاخلاق التي آمن بها الحكيم وناضل من اجلها، تظل بالنسبة لكل الثوريين عموماً والثوريين اليساريين العرب خصوصاً، منارة تضيء الظلام لمن أراد أن يتحداه.

( 24 )

الوفاء لحكيمنا القائد الغائب الحاضر ...

إنني أعتقد أن الوفاء الحقيقي لهذا الغائب الحاضر، لا يتجلى فحسب عبر الاحتفال بذكره السنوية، بل أيضاً والاهم لابد أن يتجلى في الإخلاص الحقيقي، العقلاني، الجدلي، لمبادئه وأفكاره الثورية التي اكتسبت لديه مضامين أبعد من معانيها ومظاهرها المتعارف عليها، لأنها مبادئ وأفكار ارتبطت بالأيولوجية الثورية، الماركسية ومنهجها العلمي الجدلي، بمثل ارتباطها بصيرورة حركة التحرر القومي الديمقراطي والتقدم الاجتماعي والاشتراكية، وهو ترابط جسّد التزام الحكيم الدائم بال جماهير الشعب الفقيرة في فلسطين وكل أرجاء الوطن العربي باعتبارها صاحبة المصلحة الوحيدة في هذا الصراع ضد التحالف الامبريالي الأمريكي الصهيوني، وفي الدفاع الحقيقي عن أهداف التحرر الوطني والديمقراطي. ذلك هو المسار الذي حدده القائد الراحل لنفسه ولرفاقه في الجبهة مجسداً بذلك دور المثقف الثوري الذي استطاع أن يضرب لنا مثلاً رائعاً في إقامة العلاقة الجدلية الصحيحة بين المعرفة أو النظرية وبين الفعل والنضال الكفاحي والسياسي، إنها الوحدة بين النظرية والممارسة طريقاً وضمانة وحيدة صوب تحقيق المستقبل المنشود.

## تلخيص كتاب المفكر الماركسي الشهيد د. حسين مروة: النزعات

### المادية في الفلسفة العربية الإسلامية الحلقات من (8 - 11)

الأربعاء 26 يناير 2022

لا يخرج الفلاسفة من الارض كما تخرج النباتات الفطرية، وإنما هم ثمار عصرهم وشعبهم، وهم العصارة الارفع شاننا، والاثمن، والأبعد عن ان ترى، والمعبرة عن نفسها بالأفكار الفلسفية، وان الروح الذي يبني الأنظمة الفلسفية بعقول الفلاسفة، هو نفسة الروح الذي يبني السكك الحديدية بايدي العمال . فليست الفلسفة خارجة عن العالم، كما ان الدماغ - وان لم يكن في المعدة - ليس خارجا عن الانسان[1].

كارل ماركس

القسم الثالث: المرحلة الفلسفية

الفصل الأول: استقلال الفلسفة

مقدمات حاسمة لاستقلال الفلسفة:

حين يكاد ينتصف القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي) يكون قد مضى نحو قرن وأكثر من ربع قرن منذ بدأت المباحث الكلامية المعتزلية تؤدي دورها التاريخي الضخم، وهو حضانتها لبذور الفكر الفلسفي ضمن فعل القوانين العامة لحركة التطور التي خضع لها المجتمع العربي - الاسلامي وفق ظروفه التاريخية الخاصة.

وقد وضح، ان دور متكلمي المعتزلة هذا قد حمل طابعين متلازمين متداخلين: طابعه الفكري النظري، وطابعه الأيديولوجي.

خلال النصف الأول من القرن الثالث، كان يبدو أن الفكر الفلسفي يوشك ان يتجاوز دور الحضانة الذي عاشه تحت جناحي علم الكلام المعتزلي، أي انه يوشك أن يتخذ لنفسه مساراً مستقلاً عن علم الكلام هذا، بمعنى ان الفكر الفلسفي كان قد بلغ في نموه، ضمن الاطار الكلامي حدا اذا هو لم يتجاوزه كان لا بد -بالضرورة- ان يصبح هذا الاطار نفسه عائقاً دون نموه وتطوره، ان لم يصبح اليد التي تخنقه وتقضي عليه.

وذلك يرجع إلى أن علم الكلام هو، في بنيته الأساسية، فلسفة لاهوتية تقوم على وحدانية الحقيقة الدينية المتمثلة في الشريعة، والمرتبطة بالمصدر الإلهي الأوحد، في حين أن الفكر الفلسفي ينزح إلى نشدان الحقيقة التي يكون منطق العقل البشري هو طريق الوصول إليها دون المصادر الغيبية.

هذا أحد وجهي المسألة، أما وجهها الآخر، فهو أن ظروف تطور الصراع الاجتماعي والأيدولوجي، في المجتمع العباسي، خلال القرن الثالث الهجري الحافل بأخصب أنواع التناقضات والمفارقات التاريخية، كانت ظروفًا بالغة التعقيد بحيث كانت تتطلب شكلاً أعلى من الشكل الكلامي اللاهوتي للتعبير عن كل من الوعي النظري والصراع الأيدولوجي في ذلك المجتمع. [2]

لقد حفل القرن الهجري الثالث بانتفاضات جماهيرية وحركات ثورية عدة حدثت في العراق و مصر وبعض مناطق شبه الجزيرة العربية وفي الأقاليم الآسيوية البعيدة التابعة يومئذ لدولة الخلافة.

هذه الانتفاضات والثورات شارك فيها فئات اجتماعية واسعة من الكادحين والمستضعفين، لا سيما الفلاحون.

وإذا كان بعض هذه الثورات والانتفاضات اصطبغ بصبغات مذهبية أو دينية أو نزعات فلسفية، فإن الدراسة التاريخية العلمية تكشف أن الدافع الاجتماعي كان هو المحرك الغالب لمعظم الانتفاضات والثورات التي شهدها القرن الثالث، والتي امتد بعضها منه إلى القرن الرابع الهجري.

يكفي أن نذكر منها هذه النماذج الثلاثة: ثورة الزنج، وثورة القرامطة، والثورة البابكية الخرمية.

فقد كان لهذه الثورات الثلاث من الدلالات الاجتماعية ما يساوي الخطر الذي هددت به النظام الاجتماعي لدولة الخلافة من أساسه.

لا يمكن القول أن المصادفة وحدها جمعت الثورات الثلاث على صعيد القرن الثالث بعينه، بل هناك الظروف الاقتصادية - الاجتماعية التي هيأت هذا القرن لأن يستقبل

في مستهله ثورة البابكيين (201 - 223 هـ / 817 - 838 م) في جبال قرطاغ على حدود انريجان، ثم يستقبل في مطلع نصفه الثاني ثورة الزنج (255-270 هـ / 869 - 883 م) في البصرة، ثم لا يقضي نحو عشر سنين بعد اشتعال ثورة الزنج هذه حتى تبدأ حركة القرامطة تلقي بذور ثورتها في سواد الكوفة (264 هـ / 877) لكي تنمو وتنتشر طوال النصف الثاني من القرن نفسه، في العراق وسورية و البحرين، إلى ان تبسط ظلالها على القرن الرابع الهجري وما بعده. [3]

أما الظروف الاقتصادية - الاجتماعية التي نعنيها هنا فإنما هي الامتداد الكمي للآثار والظواهرات التي كان يخلقها النظام الاجتماعي القائمة على أساسه دولة الخلافة الإسلامية، أموية كانت أم عباسية.

وهذا النظام يتميز، منذ قيام الدولة الأموية، باقتصاده الزراعي - التجاري المتداخل، وبالسمة الأساسية لعلاقاته الانتاجية: أي الملكية القطاعية والاستثمار القطاعي، متمثلاً كل ذلك مباشرة برؤوس الفئة الحاكمة حكماً مطلقاً باسم الاسلام.

ان آثار هذا النظام وظواهراته كانت تمتد، بصورة كمية، على مدى القرنين الهجريين الأولين، فلما جاء القرن الثالث كان قد بلغ الامتداد الكمي حداً يؤذن بمثل تلك الانفجارات النوعية التي كانت الثورة البابكية وثورة الزنج وحركة القرامطة، أبرز نماذجها في ذلك القرن المتفجر.

بدأت علاقات الانتاج القطاعية في دولة الاسلام - زمن معاوية الأول بخاصة وفي بلاد الشام أولاً ثم العراق - بداية حيوية جدت شباب القطاعية الرومانية والساسانية التي كانت قبل دولة الاسلام تعاني مرحلة انحدار وتناقض حاد مع قوى الانتاج البشرية (العبيد والاحرار معاً).

غير أن الفئة الحاكمة الاسلامية دخلت طرفاً مباشراً في عملية الانتاج الزراعي، أي أنها دخلت العملية، لا بوصف كونها سلطة سياسية ممثلة لفئة الاقطاعيين وحسب، بل كذلك بصفتها المالك الأكبر للأرض والمستثمر القطاعي الأكبر.

وهذا الواقع اخذ يحدث - تدريجاً- تأثيرات سلبية في تطور العلاقات القطاعية وتطور القوى المنتجة العاملة في الأرض، إذ أخذت السلطة، بصفتها معاً: الاقتصادية والسياسية، ترهق هذه القوى (الفلاحين والشغيلة الزراعيين) بالعمل وبالمزيد من الضرائب وسوء جبايتها، فتعرقل نموها، بل تضعف حيويتها، وتدفعها أخيراً إلى التخلي عن العمل في الأرض والهجرة عنها إلى العمل في المدن، أو إلى البطالة.

ثم دخل عملية الانتاج الزراعي عنصر آخر، عند ازدهار التجارة في العصر العباسي الأول، هو توظيف حاصل المرباح التجارية باستثمار الأرض. هذا العنصر الجديد دخل العملية بطريق استملاك كبار التجار أراضي صغار الفلاحين وترك هؤلاء فقراء معدمين.

وهناك عنصر ثالث كان بالغ التأثير على القوى المنتجة الزراعية، هو اضطرار الكثير من مالكي الأرض، هرباً من وطأة الضرائب وقسوة الجباة، إلى تسجيل أراضيهم، في ديوان الخراج، بأسماء بعض رجال السلطة النافذين لقاء جزء من نتاج الأرض يدفعه المالك الأصلي لرجل السلطة نفسه الذي "رضي" أن تسجل باسمه!

كان التجار الكبار، فضلاً عن الصغار يحسبون - من حيث المكانة الاجتماعية- جزءاً من طبقة "العامة" في نظر الريستقراطية القطاعية الحاكمة. ذلك بالرغم من أن موقع التجار في البنية الاقتصادية للمجتمع كان موقعاً أساسياً. [4]

#### حركة القرامطة :

هذه حركة ذات جانب ثوري كانت لها نظريتها وأيديولوجيتها، ووضعت لنفسها خطة وبرنامجاً يتفقان مع نظريتها وأيديولوجيتها.

ان هذه الظاهرة بذاتها هي من الدلائل على كون هذه الحركة كانت في الموقع المعارض لايديولوجية الدولة الرسمية ومن تمثلهم الدولة من الاقطاعيين، وكذلك رجال الدين من المحافظين.

بشأن علاقة القرامطة بالاسماعيلية، ثم حدثت فجوات بينهما نرجح أن مصدرها عملي سلوكي وسياسي أكثر منه فكرياً أو ايديولوجياً أو مذهبياً .



دخلت حركة القرامطة حياة جماعات كبيرة من صغار الفلاحين وسائر كادحي الريف والحرفيين وغيرهم من الكادحين والمعدمين من سكان المدن في منطقة واسعة بين البصرة والكوفة من العراق، وفي منطقة البحرين، وبعض مناطق بلاد الشام، بل بعض نواحي اليمن في جنوب الجزيرة.

اجتذبت الحركة هؤلاء الناس المستضعفين والمضطهدين، وجعلت منهم جيشاً مسلحاً يقاتل بحماسة جيوش الخلافة العباسية هنا وهناك، واقامت لهم جمهورية في البحرين كانت تعبيراً عن احلامهم الطبقية المبهمة الحدود يومئذ، وعاشت هذه الجمهورية مستقلة عشرات السنين كتجربة تاريخية فريدة من حيث موقعها المكاني والزمني ومن حيث مضمونها الثوري. [5]

كان لها تنظيم دقيق يعمل سراً بمهارة وداب، وكان دعائها على صلة مستمرة بالاعضاء والمنظمات وفق خطط منسقة للاطلاع على شؤونهم وسير الدعوة بينهم.

لقد ظهرت براعة حمدان قرمط التنظيمية في هذا المجال يعاونه اثنا عشر نقيباً اختارهم من بين الدعاة على نحو ما كانت تعمل الاسماعيلية.

هذا الأسلوب التنظيمي الدقيق رافقه تنظيم مالي ساعد في توسيع مجال الدعوة بين جماهير الفلاحين الفقراء وكادحي الريف والحرفيين الصغار في العراق.

يقوم التنظيم المالي هذا، أولاً، على فرض ضرائب معينة على الاتباع، ويقوم ثانياً، على توزيع الأموال المتجمعة من الضرائب والممتلكات التي تنازل عنها اصحابها لمصلحة الدعوة توزيعاً بين الاتباع حسب حاجاتهم.

كما أمكن الاستفادة من هذه الاموال ببناء قلعة حصينة لهم قرب الكوفة سنة 277هـ سميت "دار الهجرة" وبتسليح الاتباع تقوية لحركتهم وفرض هيبتها في نفوس الناس واستعداداً للثورة.

ولكن دولة الخلافة لم تبد اهتماماً يذكر بهذه الحركة الا منذ عام 287هـ 900م واثاء خلافة المعتضد العباسي (279 - 289 هـ / 892 - 901م).

فقد بدأت الدولة منذ ذلك الحين تشتد في مطاردة القرامطة إذ أحست بخطر حركتهم اجتماعياً وأيديولوجياً، فضلاً عن خطرهما على السلطة السياسية للخلافة. [6]  
تتابعت الحركات المسلحة للقرامطة في العراق، دون أن تستطيع جيوش الخلافة العباسية القضاء على حركتهم.

ثم زاد خطر هذه الحركة في مواجهة النظام الاجتماعي لدولة الخلافة، حين نجح احد الدعاة القرمطيين الذي أرسله حمدان قرمط إلى البحرين داعياً للحركة. فقد وجد أبو سعيد الجنابي في البحرين استجابة واسعة للدعوة بين سكان المدن هناك وسكان البادية أيضاً، إذ نشر فيهم فكرة المؤاخاة الشاملة بين الناس، مهما اختلفت انتماءاتهم الدينية والعرقية والجغرافية. واثار فيهم كذلك احلام السعادة في الحياة على هذه الأرض دون انتظار السعادة الاخروية الموعودين بها في الأديان.

ظلت قوى هذه الجبهة القرمطية تتعاظم ويستعصي على جيوش الخلافة اخضاعها حتى انسلخت منطقة البحرين عن سلطة الخلافة، واستقلت دولة البحرين القرمطية في عهد سليمان أبي ظاهر أحد ابناء أبي سعيد الجنابي . وذلك اثناء عشرينات القرن الرابع، وحينئذ نشأت أول جمهورية عربية في العصر الوسيط، بل في تاريخ العرب كله، لها نظيرتها وأيديولوجيتها وبرنامجهما الاجتماعي - الاقتصادي - السياسي. فهي دولة من طراز جديد كل الجدة في عصرها، لا تقوم على الدين، بل هي أقرب إلى العلمانية بمفهومها المعاصر .

صحيح ان الدعوة القرمطية رفعت، اثناء كفاحها في العراق، شعارات ذات وجه ديني مذهبي، لا سيما شعار الطاعة للأمام الخفي المنتظر. لكن ظهر، بعد قيام جمهورية البحرين، ان فكرة الامام هذه ليست أبعد من كونها فكرة اجتماعية في شكل ديني. لكن أعمال التخريب وسفك الدماء التي ارتكبتها الجمهورية القرمطية، بفضاطة، تجاه الكعبة والحجاج المسلمين، كانت تعبيراً غير موفق عن مكافحة ما يعتقده القرامطة "وثنية"، من جهة وتعبيراً -من جهة ثانية- عن محاولتهم اضعاف هيبة دولة الخلافة

باطهارها لدى الرأي العام الاسلامي انها عاجزة عن حماية اقدس الاماكن والشعائر الاسلامية وعن تحقيق سلامة حجاج هذه الاماكن المسلمين، وكذلك شأن الهجمات الفظيعة التي اقترفها قرامطة البحرين حيال مدينتي الكوفة والبصرة أكثر من مرة. [7]

ولسنا نعتقد ان النهب والقتل كانا مقصودين لذاتيهما، بل وسيلتين للجمهورية القرمطية استغلها المحافظون وممثلو الايديولوجية الرسمية لاضفاء الطابع الهيجي على حركة القرامطة بذاتها.

كل ما يمكن قوله، بشأن عقيدة مؤسسي جمهورية البحرين القرمطية، انه كانت لهم فلسفة، ولم تكن لهم عقيدة بالمعنى الديني.

تتمثل هذه الفلسفة بفكرة "تأليه" العقل، أو "عقلنة" الله.

فهم يقولون بـ"العقل الأعلى" الذي هو الله، أو الحكمة العليا.

لقد اغوا الطقوس والشعائر الدينية كلياً، ولكن ذلك لم يمنع ان يرى ناصر خسرو في الاحساء، اثناء زيارته جمهورية القرامطة سنة 1052م، مسجداً بناه أحد الفرس السنيين هناك، وأن يشهد لهم هذا الرحالة الفارسي بأنهم "لا يمنعون احداً من اقامة الصلاة، اما هم فلا يقيمونها".

لقد كان البغدادي على حق، اذن، بقوله عنهم انهم "ينكرون الرسل والشرائع كلها" اذا كان القصد بالشرائع لاهوتيات الأديان.

أما النظام السياسي لجمهورية البحرين، فقد كان يختلف، جوهرياً، عن الأنظمة السياسية الأولغارشية السائدة في العصر الوسيط، إذ كان للجمهورية شكل من القيادة الجماعية.

فهناك حكومة يرئسها ستة أشخاص يؤلفون ما كانوا يسمونه مجلس "العقدانية"، الذي كان ينتخب مواطنو الجمهورية اعضاءه من أسرة سليمان ابي طاهر واعوانه المقربين أو غيرهم ممن يثقون بهم من ذوي الدرجات العالية في منظمة الحركة، وهناك ستة وكلاء لاعضاء "العقدانية" يجلسون على تخت وراءهم، أو يجلسون على مقاعدهم حين يغيبون عن الجلسات.

ومجلس "العقدانية" هذا يصدر مقرراته في شؤون الجمهورية بالاجماع .  
ويبدو ان هذا الشكل من النظام السياسي ظل متبعاً في جمهورية البحرين حتى الزمن  
الذي زار فيه ناصر خسرو هذه الجمهورية (سنة 1052م). [8]  
ومما وصل إلينا من تشريعات "العقدانية" الباكورة الغاء ضرائب الأراضي، والغاء  
الرسوم، وسن نظام ضرائبي لا يرهق المواطن المكلف، مثل وضع ضريبة على المراكب  
التي تمر في الخليج، وضريبة على أهل مقاطعة عمان وضريبة على الحجاج الذين  
يقصدون مكة والمدينة كل عام، وضريبة على صيادي اللؤلؤ في مياه البحرين والخليج.  
بالإضافة إلى موارد الثروة الداخلية من ثمرات أرض البحرين وعمان التي كانت من  
أخصب أراضي جزيرة العرب.

أما نوعية ملكية الأرض فليس لدينا حتى الآن من المصادر ما يوضح هذه القضية،  
ولكن يمكن ان نفهم من ناصر خسرو ما يلقي عليها بعض الضوء، فهو يخبرنا ان  
هناك ثلاثين ألفاً من السودان يشتغلون في الحقول والبساتين على حساب "العقدانية"  
وهي الحقول والبساتين التي اشترتها بمال الأمة، وان الشعب هناك لا يؤدي لحكومته  
ضرائب ولا اعشاراً، وانه حين يصيب أحدهم فقر، أو يقع تحت دين لا يستطيع وفاءه،  
تسلفه "العقدانية" ما يحتاج اليه دون فائدة، وان حكومة الجمهورية كانت اذا دخل الاحساء  
غريب ذو حرفة تسلفه ثمن أدوات العمل حتى يعمل في حرفته ويكسب عيشه ويسدد  
السلفة دون فائدة، وانه كان اذا أصابت صاحب بيت أو طاحون مصيبة وكان ضعيفاً  
امدته "العقدانية" بالشغيلة لترميم بيته أو طاحونه.

ذلك بالإضافة إلى قوله بأن في الاحساء طواحين للحكومة تطحن للناس قمحهم دون  
اجرة، وانه لم يبق في البلاد فقير، ثم بالإضافة إلى ان التجارة الداخلية والخارجية كانت  
في يد الحكومة، وان ارباحها تنفق على المصالح العامة وتحسين اعمال المزارعين  
والشغيلة.

ان هذه الوقائع تكشف ان شكلاً من "القطاع العام" في جمهورية البحرين كان هو  
الطابع الغالب للمؤسسات الاقتصادية - الاجتماعية.

وهذا هو الوجه الثوري الأساسي لهذه التجربة الفريدة في تلك العصور .  
ومن هنا بالذات تتبع قوة الصمود التي صانت هذه التجربة عشرات السنين رغم كونها محاطة بالقوى المعادية لها طبقياً وأيديولوجياً، وكانت تعمل بكل جهد لخنقها قبل أن تصبح مثلاً خطراً على النظام الاجتماعي العام لدولة الخلافة. [9]  
وحين لم تستطع خنقها شوهدت تاريخها وطمست ايجابياتها ولم تدع ما يبرز منها للتاريخ سوى سلبياتها واخطائها التي كانت اخطاء فادحة بالفعل.

### اهتزاز أيديولوجية الخلافة :

انعكس هذا الاهتزاز والتصددع على الأجهزة العسكرية وأنظمتها المالية عجزاً عن أداء دورها في خدمة أهداف النظام، بل عجزاً عن حماية النظام - بالدرجة الأولى - من الحركات الاجتماعية والانتفاضات الجماهيرية المسلحة وغير المسلحة.  
فإن الواقع الذي لحظناه من استفحال الثورات الثلاث المذكورة وغيرها، لم يكن ناشئاً - بالأساس - عن الضعف المتمكن في جيوش الدولة وأوضاعها المالية بقدر ما كان هذا الضعف نفسه ناشئاً عن علل النظام وضعفه وعجزه.

يتحدث المؤرخون كثيراً عن الآثار السلبية لتغلغل نفوذ الاتراك في مختلف مرافق الدولة، وعن نقمة الجماهير الشعبية من تقاوم هذا النفوذ إلى حد التصرف لا بوصول الخليفة أو ذاك إلى سدة الخلافة فقط، بل حد التصرف كذلك بحياة الخلفاء، أي بقتلهم جسدياً. [10]

لكن المؤرخين هؤلاء لم يحاولوا ان ينفذوا إلى ما وراء هذه الظاهرة في الواقع المادي الملموس .

ان العلة الكامنة وراء الظاهرة هذه تبدأ، حقيقة، بنشوء ما قد يصح أن نسميه بالاقطاعية "اللامركزية".

نعني بها الاستقلالية الواسعة الحدود التي كان يتمتع بها ممثلو السلطة في مختلف اقاليم الدولة العباسية، فأتاح لهم ذلك ان يتحولوا في الاقاليم التي يعملون فيها إلى

اقطاعيين يحتلون المرتبة الأولى بين ملاكي الأرض، وان يرشوا مركز السلطة في دار الخلافة بالوافر من الاموال للبقاء على مراكزهم واقطاعاتهم، وهذا كان يقتضيهم ان ينقلوا الفلاحين وجماهير الكادحين في الاقاليم بأثقال الضرائب واسوأ اشكال الجباية تغذية لحاجات الترف الاسطوري الذي كان منغمساً فيه سكان قصور الخلافة في المركز.

ذلك مما ادخل عوامل الضعف والعجز في علاقات الانتاج الاقطاعية نفسها من جهة، لانه ادخل الوهن والعجز عن التطور لدى القوى المنتجة العاملة في الأرض، ولدى الأرض نفسها.

ومن جهة ثانية، أوجدت عوامل الانحلال والتفكك في روابط المؤسسة السياسية التي هي "الدولة"، فأصبح القائمون على رأس هذه المؤسسة عاجزين عن الرقابة على تطبيق التشريعات والقوانين والأنظمة وأوامر الدولة، وعاجزين في الوقت نفسه عن تقديم أبسط الخدمات الاجتماعية، بأبسط مفهوماتها في ذلك العصر، إلى جماهير المواطنين "الرعايا".

من هنا حدث ما يسميه بعض الباحثين "فقدان ثقة" الخلفاء العباسيين، منذ المعتمصم، بالفرس والعرب، واضطرارهم لاصطناع الاتراك في اجهزة الجيش أولاً، ثم الإدارة من قاعدتها إلى القمة، ثم تحول الاتراك هؤلاء إلى اداة تخريب جديدة، واداة تتكيل بالخلفاء الذين لا يسلسون لمطامعهم ورغباتهم، ثم تحولهم - أي الاتراك - إلى اقطاعيين أشد تخريباً لعلاقات الانتاج الاقطاعية من سابقهم.

لكن، ليست هي مسألة "ثقة" هؤلاء القوم وأولئك أو عدم ثقة. وانما هي مسألة نظام اقتصادي - اجتماعي بلغ مرحلة العجز عن تطوير نفسه أولاً والعجز ثانياً عن حماية مؤسساته من الانهيار ومن نقمة الجماهير المستثمرة المضطهدة والبائسة. [11]

لذلك أخذ يتخبط بعقله وأمراضه، وأخذ يعمق الهوة بين الحاكمين وجماهير المواطنين، وبعمق احتمال النعمة في هذه الجماهير بحيث أصبحت تستجيب لكل دعوة للثورة، ولكل تمرد على الدولة، ولكل حركة تقوم على أي نوع من الفكر يعارض فكر السلطة العليا.

ثم ان المسألة ليست أيضاً مسألة فرس وعرب وترك وديلم الخ.. أي انها ليست مسألة "قوميات"، رغم اننا لا ننكر ان مشاعر العصبية لم تكن بعيدة عن حوافز بعض الحركات التي ظهرت في هذا الاقليم أو ذاك بقيادة شخصيات تنتمي، اصلاً، إلى بعض "القوميات" غير العربية في بلاد دولة الخلافة.

ولكن هذه الحوافز - اذا كانت موجودة بالفعل - انما كانت تنحصر في الشخصيات القائدة، أو الشخص الواحد القائد لهذه الحركة أو تلك.

غير أن الملحوظ، تاريخياً، انه ما من قائد لاية ثورة او انتفاضة نهضت في وجه الخلافة العباسية، رفع اية شعارات قومية صريحة في المناطق غير العربية، بل الذي نعرفه ان قيادات هذه الثورات والانتفاضات كانت مضطرة، لكي تجتذب الجماهير اليها، ان ترفع شعارات أو تعلن برامج، تتصل بمطالب هذه الجماهير الاقتصادية والاجتماعية، اما مباشرة، واما بوساطة افكار ذات اطار ديني أو فلسفي لا يحجب المضمون الواقعي لهذه المطالب، كما نلاحظ ذلك في الحركات القائمة على فكرة الامام المنتظر.

هذا واقع تاريخي، وليس افتراضاً نظرياً، وهو يعني بوضوح: أولاً - ان الجماهير لم تكن قط في عزلة عما تجريه رياح الأحداث داخل مقاصير الحكم واهل النظام القائم حينذاك، ولم تكن مستسلمة لمجري رياح الأحداث هذه دون مقاومة، مهما يكن شكل المقاومة.

وثانياً - ان هذه الجماهير لم تكن تتحرك للدفاع عن قضية أو أيديولوجية غير القضية أو الأيديولوجية المعبرة عن مصالحها الطبقة بوجه ما.

لا نزعم - بالطبع - انها كانت ذات وعي طبقي بالمفهوم العلمي لهذا الوعي. ذلك زعم لا يمكن القول به بالنسبة للظروف التاريخية للعصر الوسيط. وانما الذي نعنيه هنا ان الحافز الطبقي العفوي هو الذي كان لدى هذه الجماهير في ذلك العصر، يحركها من وراء كل حاجز تقليدي أو لاهوتي يمنع عنها حضور الوعي الصحيح للحدود الطبقة التي تميزها في عملية انتاج الخيرات المادية للمجتمع.

من هذا العرض التركيبي لابرز الظواهر الاقتصادية والاجتماعية والسياسية السائدة مجتمع الخلافة العباسية خلال القرن الثالث الهجري، نفيد حقيقة مهمة كنا نحاول بهذا العرض ان نصل اليها في ضوء الواقعات التاريخية. [12]

هذه الحقيقة هي ان تلك الظواهر بجملتها، وبما كانت تثيره في المجتمع من انتفاضات وثورات وغيرها من أشكال الرفض والمقاومة، قد جعلت أسس النظام الاجتماعي القائم حينذاك عرضة للاهتزاز والاختلال، واخذت تحدث انواعاً من التصدع في أهم مرتكزاته ومسلماته الفكرية والحقوقية.

وذلك يعني أن التصدع كان يتسرب وقتئذ إلى أيديولوجية هذا النظام ذاتها، وقد كانت الأيديولوجية الدينية هي السند الحقوقي الأساس لسلطة الخلافة وسيطرتها السياسية، أي سلطة المنتفعين بالنظام الاجتماعي، نظام علاقات الانتاج القائمة، والذين كانوا يتخذون من المفهوم الروحي للخلافة ومن أيديولوجيتها الدينية حصناً لهم وسلاحاً لمحاربة الأفكار والحركات والانتفاضات ذات المضمون الاجتماعي الثوري. [13]

هناك، إذن، تصدع في أيديولوجية دولة الخلافة من جهة، وتمثل كياني - من جهة ثانية- للثقافة العلمية: الطبيعية والفلسفية، كان من تأثيراته ان الفكر العقلاني أخذ يتبلور عند جملة العلماء والمفكرين باتجاه يحاول ان يتخطى التفكير التأملي الصرف الخاضع لسيطرة التوجيه اللاهوتي الخفي والظاهر معاً.

في هذا المناخ العام المتفجر، بمقوماته الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية التي القينا عليها تلك الاضواء كلها - نقول: في هذا المناخ ذاته ما كان يمكن للفكر الفلسفي، بعد ان ظل ينمو ويتعرعرع في حضانة علم الكلام المعتزلي منذ عهد واصل بن عطاء (- 131 هـ / 748م)، ان يبقى قيد تلك الحضانة حتى في ظروف تصدع الايديولوجية الرسمية وعجزها عن فرض سيطرتها، أو سيطرة اطارها اللاهوتي، على مجمل الحركة الناشطة لثقافة المجتمع، وفي ظروف تبلور الفكر العقلاني باتجاه تخطى المعارف الغيبية.



نعتقد أن هذه الظروف التاريخية التي عرضناها، كانت هي المقدمات المادية الحاسمة لاستقلال الفلسفة، أي لانتزاعها من ذلك الإطار اللاهوتي المعتزلي (علم الكلام) الذي احتضنها طوال نحو قرن وثلث قرن تقريباً، برعاية مستمدة من طبيعة القوانين العامة للتطور، بالاتساق مع الظروف الخاصة للمجتمع العربي - الإسلامي خلال القرنين الثاني والثالث الهجريين (الثامن والتاسع الميلاديين). [14]

المفهوم الحقيقي الواقعي لاستقلال الفلسفة، في تلك المرحلة التاريخية، هو أنها - أي الفلسفة - أصبحت، في معالجاتها لتلك القضايا نفسها المطروحة امامها، تنطلق من منطقتها الخاص لا من منطق المسلمات الدينية، سالكة في البحث والمعالجة منهجاً تستمده من النظر في الوجود بمعناه الأشمل، نظراً مستقلاً عن المقولات اللاهوتية، معتمداً المقولات التي يستنبطها العقل من دياليكتيك العلاقات مع الوجود الواقعي.

أو يمكن القول - بتعبير آخر - ان معنى استقلال الفلسفة عن علم الكلام، في تلك المرحلة من تاريخ تطور المجتمع العربي - الإسلامي، هو انتقالها (أي الفلسفة) من الموقع الذي كانت تحل فيه مشكلة المعرفة - مثلاً - حلاً عقلياً لاهوتياً، مزدوجاً، إلى موقع تملك فيه الحق بان تحل فيه مثل هذه المشكلة حلاً فلسفياً محضاً منقصلاً عن سيطرة النظرة اللاهوتية التي كانت من مستلزمات علم الكلام.

لكن، هل أمكن الفلسفة أن تحقق بالفعل استقلالها بهذا المعنى، آنئذ؟ الواقع التاريخي يجيبنا: لا. فقد كان من طبائع الأمور ان لا تستطيع الفلسفة التخلص من علاقاتها البنيوية مع علم الكلام تخلصاً كاملاً. لذا بقي استقلالها عنه نسبياً إلى وقت ربما يصح القول انه امتد حتى بداية مرحلة الفلسفة السينوية.

ذلك ان النزعة اللاهوتية ظلت توجه - من موقع خفي - بعض الاستنتاجات الفلسفية في العهد الأول من استقلال الفلسفة، كالاستنتاج المتعلق بموضوع قدم العالم مثلاً، أو الاستنتاج المتعلق بموضوع خلق العالم من العدم، أو غيرها .

فلم يكن بوقت المعقول -بالطبع- وليس معقولاً اطلاقاً، ان تخفي هذه النزعة فجأة، أو بوقت قصير، ولا أن يحدث الاستقلال بصورة حاسمة دون تداخل بين مرحلتين إلى زمن ما.

هذا من جهة أولى. ثم انه - من جهة ثانية- لم تكن قد نشأت في الثقافة العربية، يومئذ تقاليد فلسفية سابقة خارج اللاهوتية الاسلامية (علم الكلام).

لذا كان لابد من مرور مرحلة غير قصيرة كيما تنشأ هذه التقاليد وتتوطد، بعد استقلال الفكر الفلسفي، وكما تتحول هذه التقاليد إلى نوعية جديدة يصبح بها استقلال الفلسفة كاملاً، أي بعيداً عن فلك السيطرة اللاهوتية. [15]

## الفصل الثاني: الفلسفة العربية في تجلياتها الأولى

### 1- الكندي:

كيف تجلت الفلسفة العربية بأشكالها الأولى التي سجلت استقلالهما النسبي؟ ذلك أمر ليس من اليسير تحديده بدقة. لكن تاريخ تطور الفكر الفلسفي العربي يسجل ظاهرتين يمكن أن نرى، بشيء من الوضوح، كيف برزت، عبرهما، أولى تجليات الفلسفة العربية بصورتها المستقلة عن علم الكلام. هما:

أولاً، ظاهرة أبي يوسف يعقوب بن اسحاق الكندي، من حيث كونه ممثلاً لأول حركة فلسفية باللغة العربية انفصلت عن الحركة الكلامية المعتزلية.

وثانياً، ظاهرة التصوف، من حيث هو الشكل الاخر الجديد للفلسفة العربية لدى خروجها أول مرة من اطار البحث الكلامي، نعني الشكل المختلف نوعياً عن شكلها الذي يتجلى في منظومة الفكر الفلسفي للكندي. [16]

الشخص والظاهرة :

لا ندرس الكندي هنا بوصف كونه "مؤسس" الفلسفة العربية، كما يصفونه عادة في تاريخ هذه الفلسفة. لانه لم يكن هو "المؤسس" حقيقة.

ان أساس الفلسفة العربية قد بني قبل الكندي في زمن يمتد أكثر من قرن على أيدي مفكري المعتزلة.

بناء هذا الأساس لم يخضع، إذن، لمصادفة خارج فعل القوانين العامة للتطور، أو - بتعبير ماركس - "لم يخرج من الأرض كما تخرج النباتات الفطرية".

اننا لا ننفي - طبعاً - ان الفكر اليوناني، أو الفلسفة اليونانية بالتحديد، من أهم الأصول الثقافية التي اعتمدها الفلسفة العربية - الإسلامية عند نشأتها الأولى على أيدي مفكري المعتزلة، وعند استقلالها أول مرة على يد الفيلسوف العربي الأول الكندي، ثم بقيت هكذا طوال عصور نشاطها وحيويتها حتى بلغت، في ابن رشد، قمة هذا النشاط وهذه الحيوية - نقول: لا ننفي هذه الحقيقة بالطبع، بل نؤكدها. [17]

لكن الذي ننفيه ان تكون الفلسفة العربية وليد هذه الأصول وحدها، دون الأصل - الام، أي المجتمع العربي - الاسلامي الذي منه ولد فلاسفة العرب، ومنه ولدت فلسفتهم، وفيه عاشت - من جديد - تلك "الأصول الثقافية" اليونانية نفسها، مع مشكلات انسانية جديدة وقضايا فكرية جديدة في اطار علاقات اجتماعية جديدة، هي علاقات المجتمع الاقطاعي ذي الخصائص المتميزة، لا علاقات المجتمع العبودي اليوناني القديم.

ثم ان الذي ننفيه - تبعاً لذلك - ان يكون الكندي، مثلاً، قد خرج فجأة إلى مجتمعه العباسي فيلسوفاً، لمجرد كونه أطلع على ذلك "المزيج" من الفلسفة الافلاطونية والفلسفة الارسطاطاليسية بالشكل الذي وصل إليه هذا "المزيج" مترجماً عن اليونانية أو السريانية. ان زعماً كهذا ينفيه العلم كما قلنا، كما انه يثير التساؤل: لماذا لم يخرج المترجمون أنفسهم، الذين ترجموا هذا "المزيج" الفلسفي، فلاسفة مثل الكندي مع انهم اطلعوا عليه حين ترجموه كما اطلع عليه الكندي، ولماذا لم يكن المعتزلة فلاسفة كالكندي، مع انه من الثابت تاريخياً انهم قرأوا الفلسفة اليونانية بالشكل نفسه الذي وصلت به إلى الكندي، أي مزيجاً من الأفلاطونية والأرسطاطاليسية!؟

ان الجواب عن هذين السؤالين: أولاً، ان الاطلاع وحده، وبحد ذاته، على فلسفة ما لا ينتج فيلسوفاً، بل لا بد من عناصر شخصية لدى المطلع تتكون من مؤهلات ثقافية

واسعة وعميقة، ومن طاقات ذهنية غير عادية قادرة على استيعاب عصرها ومجتمعها بالتفاعل الحي معهما بحيث يكون ظهور الفيلسوف حينئذ، انعكاساً غير مباشر لابرز السمات المميزة لعصره ومجتمعهم.

وثانياً، انه حتى كل هذه العناصر مجتمعة لا تكفي لاجراخ فيلسوف له صفة الفيلسوف الحق اذا لم تكن ظروف عصره ومجتمعهم ناضجة لاتخاذ الفلسفة المستقلة عن الطابع اللاهوتي شكلاً من أشكال التعبير، المباشر أو غير المباشر، عن ابرز سمات هذا العصر وهذا المجتمع.

قلنا، في البدء، اننا لا ندرس الكندي هنا بوصف كونه "المؤسس" للفلسفة العربية، ونضيف الان القول بأننا لا ندرسه أيضاً بوصف كونه شخصاً فرداً بعينه وبحدوده الفردية، بل الذي تعيننا دراسته في الكندي كونه ظهر في النصف الأول من القرن الثالث الهجري تعبيراً عن ظاهرة تاريخية جديدة في المجتمع العباسي وفي تلك الحدود الزمنية بخصوصها. [18]

ونعني بها - اجمالاً- ظاهرة الاهتزاز والتصدع في ايدولوجية دولة الخلافة بفعل عوامل اقتصادية -اجتماعية متضافرة، امكنت الفكر الفلسفي العربي ان يتخلص، نسبياً، من اشكاله اللاهوتية للتعبير المستقل، غير المباشر، عن الواقع، بأشكال جديدة ارفع وعياً وتطوراً .

ولكن العناية بدراسة الكندي من حيث هو ظاهرة ليست تعني - اطلاقاً- اهمال الجانب الشخصي، أي الكندي - الفرد.

بل الأمر -عندنا- بالعكس: بمعنى ان البحث عن الصفات الشخصية للفيلسوف، مثلاً، يساعد في وضع ايدينا على المفاتيح الحقيقية لفهم فلسفته.

الواقع ان الضرورة التاريخية لاستقلال الفلسفة، قد كان لها أن تحقق فعلها -حينذاك- مقترنة بهذه المصادفة التي اختارت أبا يوسف يعقوب الكندي ذاته لهذه المهمة.

ومعنى ذلك ان قانون الضرورة وشكل المصادفة الذي تجلى به هذا القانون، قد حملا الكندي مهمة شاقة بقدر كونها مهمة تاريخية عظيمة، فهي اذن كانت تحتاج إلى شخصية قادرة على حملها بجدارة. فهل كان الرجل هذه الشخصية المطلوبة؟ يمكن الجواب؟ بكثير من الاطمئنان العلمي، انه كان كذلك بالفعل.

فقد اجتمعت في شخصه قدرات متنوعة امكنته ان يستوعب الكثير من معارف عصره بأعلى ما وصلت اليه المعارف البشرية في ذلك العصر من مستوى في التطور. [19] ذلك يعني أنه كان مؤهلاً، بالفعل، لاداء مهمته العظيمة، وهي الاستجابة لدواعي الضرورة التاريخية التي كانت تقضي بانتقال الفكر الفلسفي عند العرب من مرحلة الارتباط بالفكر اللاهوتي إلى مرحلة الاستقلال.

وقد كان على الكندي ان يرسى بذلك أساساً متماسكاً للتقاليد الفلسفية المستقلة التي سيشيدها الفلاسفة العرب الاتون بعده.

فاذا كان من الثابت ان للتفكير الاعتزالي تأثيراً عميقاً في تكوين هذه الشخصية - وهو كذلك بالفعل - فإن من الثابت أيضاً - دون شك - تأثر الكندي بجملة من العوامل والمؤثرات التكوينية التي لا تقل شأناً عن ذلك، ان لم تكن -مجتمعة- أقوى فاعلية في توجيه نزعته الفلسفية توجيهها مستقلاً عن الفكر الاعتزالي.

فإن التاريخ عرف الكندي رياضياً وفلكياً، وطبيباً، وكيميائياً، وفيزيائياً، وموسيقياً، كما عرفه فيلسوفاً ومتكلماً، وإذا راجعنا فهارس مؤلفاته في العلوم الرياضية والطبيعية والطب والموسيقى، فس نجد عددها ضعف عدد مؤلفاته في الكلام والجدل والفلسفة. [20] وعلينا - من وجه آخر - ان نأخذ بالحسبان أيضاً ما سبق أن قلناه من أن الكندي كان تعبيراً عن ظاهرة اجتماعية، لا تعبيراً عن حالة فردية منعزلة.

ولهذا نقول انه كان من طبائع الأمور كذلك ان تتعكس في فلسفته، بنظامها العام المتكامل، ظاهرة التداخل الطبيعي بين مرحلة علم الكلام المعتزلي، أو الفلسفة ذات الشكل اللاهوتي، وبين مرحلة الفلسفة ذات الوجه المستقل، وان يعطي هذا الانعكاس معناه التاريخي، وهو تداخل مرحلتين للتطور الاجتماعي نفسه:

الأولى، مرحلة ازدهار علاقات الانتاج الاقطاعية التي كانت فيها سلطة الخلفاء قوية، فكانت أيديولوجيتها اللاهوتية قوية كذلك. [21]

والثانية، مرحلة انحدار هذه العلاقات وضعف دولة الخلافة واهتزاز أيديولوجيتها تلك وتصدها، مع ظهور الكفاح الجماهيري وظهور الأيديولوجيات ذات الابعاد الطبقيه غير الواضحة المعالم في ذلك الحين.

هاتان مرحلتان لم يحدث ان انفصلت احدهما عن الأخرى حينذاك، بل بقيت ظاهرات التداخل قائمة بينهما زمناً طويلاً.

لقد كان الكندي، كظاهرة فلسفية، تجسيدا لهذا التداخل بوجهيه: الاجتماعي والفكري. من هنا تلاققت في فلسفته اتجاهات متداخلة بكل تناقضاتها.

وكان التعبير الواضح عن ذلك أسلوب "الجمع" أو ما سموه "التوفيق" الذي افتتح به الكندي عهد استقلال الفلسفة العربية (الجمع بين الدين والفلسفة، بين الايمان والعقل، بين المعرفة المستمدة من الوحي الالهي والمعرفة العقلية والنظرية، بين ارسطو وافلاطون الخ..).

فيلسوف العرب:

أهل العصر الذي ظهر فيه الكندي، هم الذين اطلقوا عليه لقب "فيلسوف العرب" أو "فيلسوف الاسلام". فهو لقب قديم لم يخلعه عليه المؤرخون المتأخرون عن عصره.

لان اللقب - كما تدل نصوص المصادر - جاء بصيغتين (فيلسوف العرب، فيلسوف الاسلام).

فهو من حيث الدلالة التاريخية لا يعني سوى ظهور الكندي، كفيلسوف، في وقت لهم يكن قد ظهر فيه بين العرب والمسلمين، من له وجه فلسفي صريح المعالم غيره، فلم يكن القصد، اذن، من هذا اللقب للكندي تمييزه من الفلاسفة الاسلاميين الاخرين غير العرب. [22]

وإما الدلالة المسلكية لهذا الاسم، فهي تعني أن الكندي، رغم تنوع المعارف لديه، ورغم ممارساته الإبداعية في مختلف العلوم الطبيعية والرياضية والطب، ورغم صلته الفكرية الوطيدة بمتكلمي المعتزلة - رغم كل ذلك، غلبت النزعة الفلسفية عنده على سائر النزعات والمؤثرات وسلك المسلك الفلسفي الذي انطبع به تفكيره بوجه عام، بحيث كانت جوانبه الفكرية والعلمية الأخرى تخدم مسلكه الفلسفي وتحدد منهجيته الفلسفية وتشارك في بناء نظامه الفلسفي على الشكل الذي ظهر به تاريخياً وظهرت به الفلسفة العربية في أول تجلياتها خارج إطار علم اللاهوت. [23]

### حصيلة الفصل الثاني :

كيف تجلت الفلسفة العربية بأشكالها الأولى المستقلة عن الفكر اللاهوتي؟ هناك ظاهرتان مختلفتان نوعياً برزت فيهما التجليات الأولى للفلسفة العربية بصورتها المستقلة:

الأولى، ظاهرة الكندي الموصوف تاريخياً بأنه "فيلسوف العرب الأول"، كممثل لأول حركة فلسفية منفصلة نسبياً عن حركة علم الكلام المعتزلي. والثانية، ظاهرة التصوف، كشكل آخر لهذه الحركة تعارض، جوهرياً، المنهج العقلاني لعلم الكلام المعتزلي.

بدأ بحثنا في الكندي بمعارضة فكرة أن هذا الفيلسوف العربي الأول هو "مؤسس" الفلسفة العربية، بالمعنى الدقيق للكلمة، لأننا اعتبرنا أساس هذه الفلسفة قد بني خلال مرحلة سابقة على أيدي المعتزلة مؤسسي علم الكلام، ولكن أهمية الكندي أنه كان ممثلاً لتيار فكري جديد نابع من ظروف مرحلته الاجتماعية التاريخية، ومعبراً عن اتجاه الفكر الفلسفي العربي، في تلك المرحلة، نحو الانفصال عن اللاهوتية الإسلامية. [24]

كان تقسيم المعرفة عنده حسب موضوعها، وبما أن الموضوع نفسه ينقسم عنده إلى حسي، وعقلي، و "الهي"، فقد جعل الكندي أقسام المعرفة كذلك: فهي معرفة حسية،

ومعرفة عقلية، ومعرفة "الهيئة" يسميها "علم الربوبية"، وهي التي يكون موضوعها الله والشريعة.

فالكندي يرى أن هناك مصدرين للمعرفة: المصدر الالهي (المعرفة التي تصلنا عن طريق الانبياء والرسل)، والمصدر البشري. فهناك اذن: علم الهي، وعلم بشري هو ما يحصل عليه الانسان من "علم الاشياء بحقائقها بقدر استطاعته".

لكن الكندي لا يحصر "العلم الالهي" بالانبياء والرسل، بل يرى أن علم الانبياء والرسل هو احد الطرق الموصلة إلى "المعرفة الالهية"، ويرى أن الفلسفة أيضاً من هذه الطرق.

لذا سمى الفلسفة التي تبحث في "العلة الأولى" للوجود باسم "الفلسفة الأولى" وفقاً لأرسطو، لكونها "أشرف الفلسفة واعلاها مرتبة".

بناء على ذلك، يمكن أن يستنتج من تقسيمات الكندي المذكورة انه ليس من حدود يقف عندها عقل الانسان في طلب المعرفة:

فالكندي أول من وضع "علم الربوبية"، أي علم ما وراء الطبيعة، على أساس فلسفي، متجاوزاً الأساس اللاهوتي الذي وضعه علم الكلام قبله.

العلاقة بين الدين والفلسفة: كانت هذه المسألة احدى أهم مشكلات المجتمع والفلسفة معاً في عصر الكندي، إذ اتخذت الشكل الجديد لمشكلة العلاقة بين الايمان والعقل. [25] وهي في الواقع انعكاس -بشكل ما- لقضية الصراع الايديولوجي الذي اخذ يحتمل في ذلك الحين.

اما موقف الكندي في هذه المسألة فيتميز بالتردد وعدم الحسم، وهذا الموقف الحائر يعكس موقفه الايديولوجي المتردد أيضاً، فهو على رغم ما رأيناه من اصالة نزعتة الفلسفية ومن دفاعه الجريء الصريح عن الفلسفة قبالة خصومها المحافظين، ظل محافظاً على ارتباطه الوجداني بالمسلمات اللاهوتية، الذي تحول إلى نوع من الارتباط الفلسفي بها تبريراً لسيطرتها الوجدانية عليه.



لم يستطع الكندي، ان يحل مشكلة العلاقة بين الدين والفلسفة، رغم محاولاته المسيطرة على مجمل اعماله الفلسفية. [26]

كيف يجيب الكندي عن السؤال الكبير القديم للفلسفة: هل عالمنا المادي حادث أم قديم، أي هل هو مخلوق أم غير مخلوق.. واذا كان مخلوقاً، هل خلق من وجود ام من عدم (من شيء ام لا من شيء)؟

#### مقارنة مع أرسطو :

يجيب الكندي عن السؤال هكذا: العالم حادث، مخلوق من عدم. وبهذا الجواب يبدأ اختلافه عن أرسطو من حيث الجوهر، وان كان حتى في نقاط اختلافه معه، يستعمل المقولات والمصطلحات الارسطية ذاتها ولكن بمضامين غير ارسطية. كما يستعمل، مثلاً، اطلاق "المحرك الأول" واصطلاح "العلل" الاربع، دون ان يأخذ بالمضمون الارسطي لهذين الاصطلاحين.

ان أساس الاختلاف بين الكندي وارسطو هنا هو اختلاف منطلق كل منهما عن منطلق الآخر في تحديد مفهوم الله: ارسطو ينطلق من نظرة عقلانية، ويعالج القضية بطريقة عقلانية، فالله عنده عقل نظري وليس هو "الله" الديني العادي، هو عقل صاف محضاً، على حين ان الكندي ينطلق، بمفهومه عن الله، انطلاقاً مباشراً، من المسلمات الدينية المحض، فموقفه هنا اذن موقف ديني أكثر منه فلسفياً. اما الجانب الفلسفي منه فيقتصر على اشكال الاستدلال. [27]

#### مقارنة مع أفلاطون:

وكما كان الكندي، في مفهومه عن العالم والله، مختلفاً عن أرسطو، كان مختلفاً كذلك عن افلاطون في وضعه قضية العلاقة بين الله والعالم. ذلك ان الكندي لا يعترف بوجود حقيقي ازلي غير وجود الله الواحد خالق كل شيء من لا شيء.

اما افلاطون فيقول، حسب نظرية "المثل"، بوجودات حقيقية ازلية متكررة بقدر كثرة الانواع والاجناس والاشياء في العالم الحسي التي هي ظلال أو اشباح لـ"المثل" الازلية القائمة في عالم "الافكار".

معنى ذلك ان الوضع الافلاطوني لقضية الوجود الحقيقي يختلف اختلافاً أساسياً عن وضع الكندي للقضية من عدة جهات:

من جهة تعدد الوجودات الازلية عند افلاطون، ووحدايتها عند الكندي.  
من جهة عدم الاعتراف بوجود حقيقي في العالم الحسي عند افلاطون، والاعتراف بوجود حقيقي موضوعي لهذا العالم عند الكندي.

من جهة انه لا شيء في العالم الحسي مخلوق من لا شيء عند افلاطون، ما دامت اشياء هذا العالم وانواعه ليست سوى انعكاسات لما يطابقها في عالم "الافكار"، فهي اذن ناشئة عن "الافكار" وليست ناشئة من لا شيء. اما عند الكندي، فكل شيء في عالمنا من لا شيء.

من جهة ان سبب وجود الاشياء في عالمنا متعدد عند افلاطون لان لكل منها سببا هو "المثال" المطابق لها في عالم "الافكار". في حين ان سبب كل شيء في هذا العالم، واحد أحد هو الله، عند الكندي.

من جهة ان الله ("الفكرة") عند افلاطون جوهر العالم. فالعالم اذن ليس خارج الله، والله ليس مفارقاً للعالم، أي أن افلاطون ينتهي بذلك إلى القول بالوهية العالم، وينفي الازدواجية بين الله والطبيعة. اما عند الكندي، فإن الله - بما أنه خالق العالم - هو خارج العالم مفارق له، أي هناك ازدواجية بين الله والعالم. [28]

[1] من مقالة كتبها ماركس في ملحق "الجريدة الرينية"، العدد 195، 14 تموز (يوليو) 1842.

[2] حسين مروة - النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية - الجزء الثاني - دار الفارابي - بيروت 1985

[3] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص12

[4] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص13-14

[5] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص18

- [6] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص19
- [7] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص20
- [8] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص21
- [9] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص22
- [10] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص23
- [11] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص24
- [12] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص26
- [13] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص27
- [14] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص28
- [15] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص30
- [16] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص45
- [17] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص46
- [18] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص47
- [19] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص48
- [20] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص50
- [21] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص52
- [22] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص53
- [23] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص54
- [24] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص123
- [25] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص126
- [26] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص128
- [27] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص130
- [28] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص131

## تلخيص كتاب المفكر الماركسي الشهيد د. حسين مروة: النزعات

المادية في الفلسفة العربية الإسلامية الحلقات من (10 - 11)

الأحد 30 يناير 2022

الفصل الرابع: ظاهرة (اخوان الصفاء)

(اخوان الصفاء)؛ ظاهرة عصر، لا ظاهرة جماعة !

مدخل :

كيف ظهر "اخوان الصفاء" لعصرهم ومجتمعهم، ومتى ظهوروا؟. ومن هؤلاء الذين سماهم عصرهم ومجتمعهم، او سموا أنفسهم "أخوان الصفاء"، وكيف انتظمتهم "جماعة" واحدة بهذا الاسم وتحت هذا الشعار؟ ومن كتب تلك "الموسوعة" الشاملة المنسوبة إلى هذه "الجماعة" بالطريقة التي ظهرت بها "رسائل اخوان الصفاء" في عصر وفي مجتمع لم يعرفا - من قبل- عملاً "موسوعياً" على هذا النحو من الشمول والتنوع؟.

المصادر التاريخية لعصر "اخوان الصفاء"، أو للعصر القريب منه، لا تقدم للمؤرخ أجوبة واضحة عن شيء من هذه الأسئلة.

ان واحداً [1] من مؤرخي القرن السابع الهجري (الثالث عشر) يقع في حيرة من أمر هذه "الجماعة" وأمر "الموسوعة" المسماة باسمها، فكيف بالمؤرخ المعاصر؟. [2]

أما القرن الرابع الهجري (العاشر) الذي يتبنى المؤرخون والباحثون المحدثون كونه عصر "اخوان الصفاء"، فليس لدينا منه سوى مصدر واحد نجده عند أبي حيان التوحيدي، وهذا المصدر يفيدنا أن "الجماعة" كانت في البصرة، ولها معرفة "بأصناف العلم وأنواع الصناعة"، وانها "تألفت بالعشرة، وتصافت بالصدائة، واجتمعت على القدس والطهارة والنصيحة. فوضعوا مذهباً.. وصنفوا خمسين رسالة في جميع أجزاء الفلسفة علمياً وعملياً، وأفردوا لها فهرساً وسموه رسائل اخوان الصفاء، وكتبوا فيها اسماءهم وبنوها في الوراقين، ووهبوا للناس.

نفيد من هذا المصدر أيضاً بعض أسماء أولئك "الجماعة"، وفقاً لمعلومات التوحيدي وحده، وهم -كما يذكرهم التوحيدي-: "أبو سليمان محمد بن معشر البستي، ويعرف

بالمقدسي، وأبو الحسن علي بن هارون الزنجاني، وأبو أحمد المهرجاني، والوعوفي، وغيرهم".

ونعرف من التوحيدي أيضاً، في هذا المصدر نفسه، أن زياداً بن رفاعة قد صادف هذه "الجماعة" أثناء اقامته "بالبصرة زماناً طويلاً.. فصحبهم وخدمهم".

ولكن هذه الشخصيات التي اخبرنا التوحيدي انها من "الجماعة" ومن مؤلفي رسائلها "الخمسين"، لا نجد تعريفاً لها في أحد من المصادر التي لدينا سوى ما ذكره التوحيدي، في هذا المصدر نفسه أيضاً، عن زيد بن رفاعة من ذكاء غالب وذهن متوقد، و"متسع في فنون النظم والنثر"، وبراعة في الحساب والبلاغة والتاريخ، ومن معرفة في المذاهب، و"تبصر في الآراء والديانات". [3]

ونجد -إضافة إلى ذلك- كلاماً للمستشرق الالمانى كارل بروكلمان ورد فيه: "ابو سليمان حمد (وسماه الناس أحمد فتركهم على ذلك) بن محمد بن ابراهيم الخطابي البستي". وأبو سليمان هذا - كما يصفه بروكلمان - "كان محدثاً وشاعراً، وألف في فنون من علم الحديث نقداً وشرحاً، وركن في أواخر حياته للتصوف (..) وتوفي .. سنة 386 هـ / 996 وقيل 388 هـ / 998 م".

ولدى المؤرخين والباحثين العرب المعاصرين صورة أخرى لهذا الغموض التاريخي حول هذه "الجماعة".

ينقل بعضهم الرأي القائل بأن "الرسائل من تأليف الحكيم المجريطي القرطبي. وذلك أنه حمل إلى الاندلس " الرسالة الجامعة" لآخوان الصفاء أنفسهم وأملاها على تلاميذه محاضرات، فظنوا أن المجريطي واضع الرسائل.

ثم الرأي القائل بأن الرسائل من وضع جعفر الصادق. [4]

وفي المقدمة التي وضعها "أحمد زكي باشا" لطبعة "الرسائل" في القاهرة (1347 هـ / 1928م)، ينقل عن كتاب باسم "جلاء العينين في محاكمة الاحمديين" تأليف ابن الالوسي البغدادي، نقلاً عن "كشف الظنون" وعن "شرح عقيدة السفاريني" ان "رسائل آخوان الصفاء" هي أصل مذهب القرامطة، وان نسبتها إلى جعفر الصادق مقصود بها

الترويح، وانها "صنفت بعد المئة الثالثة (الهجرية) في دولة بني بويه، أملاها أبو سليمان محمد بن نصر البستي المعروف بالمقدسي، وأبو الحسن علي بن هارون الزنجاني، وأبو أحمد النهرجوري، والعوفي، وزيد بن رفاعه، كلهم حكماء اجتمعوا وصنفوا هذه الرسائل على طريق الفلسفة الخارجة على مسلك الشريعة المطهرة .

ثم ينقل "احمد زكي باشا" عن فتاوى ابن حجر نفيه نسبة "الرسائل" الى جعفر الصادق، وقوله بان مؤلفها مسلمة بن قاسم الاندلسي (-395 هـ / 1005م). ومسلمة هذا هو نفسه "المجريطي القرطبي" الذي تقدم ذكره.

وبعد هذا نقرأ لباحث اسماعيلي عربي معاصر رأياً آخر ينسب تأليف "الرسائل" إلى امام الاسماعيليين عبدالله بن محمد بن اسماعيل بن جعفر الصادق.

فاذا علمنا ان الامام عبدالله هذا مات سنة 299 هـ / 911، كان ذلك يعني أن تاريخ "الرسائل" يرقى إلى النصف الثاني من القرن الثالث الهجري (التاسع)، في حين أن الرأي السائد، قديماً وحديثاً، انها ألّفت في النصف الثاني من القرن الرابع الهجري (العاشر)، فاذا أخذنا برأي هذا الباحث الاسماعيلي نكون قد أرجعنا ظهور "رسائل اخوان الصفاء" إلى قرن كامل تقريباً قبل زمنها التاريخي المعروف، وهذا أمر غير مقبول عند النظر إلى طبيعة الظاهرة التي تدل عليها هذه الرسائل.

حيال هذا الاضطراب في المسألة، يحكم منطق التحقيق التاريخي أن نرجع إلى المصدر الذي هو أقرب المصادر صلة بالعصر المتفق عليه لدى معظم الآراء المتضاربة في المسألة بأنه عصر "اخوان الصفاء" و "رسائلهم"، أي القرن الرابع الهجري (العاشر). [5]

نعني بهذا المصدر الذي تتوفر فيه هذه الصفة، ابا حيان التوحيدي ونصه المثبت في كتابه " الامتاع والمؤانسة" كما أشرنا سابقاً.

وقد نقل القفطي هذا النص نفسه كما ورد عند التوحيدي حرفياً. وبناء على هذا المصدر والمصادر التي استندت إليه وهي أيضاً أقرب منا إلى ذلك العصر، لا بد لنا أن نفترض حتى الان أن "رسائل إخوان الصفا" ظهرت في القرن الرابع الهجري

(العاشر)، وان مؤلفي هذه الرسائل هم أولئك "الجماعة" الذين تلاقوا في البصرة على المبادئ التي تشرحها "موسوعتهم" هذه.

بقي أن نرى العلاقة بين هذه الجماعة ورسائلهم وبين الاسماعيلية.. فإن الدراسات الحديثة تكاد تتفق على وجود هذه العلاقة.

أحد الباحثين من الاسماعيلية المعاصرين يرى أن "الرسائل" من وضع امامهم عبدالله بن محمد، فاذا رجعنا إلى "الرسائل" من وضع امامهم عبدالله بن محمد. فاذا رجعنا إلى "الرسائل" نفسها، نبحت في مضمونها، وجدنا علاقة واضحة بين المبادئ الفلسفية التي تأسس عليها جماعة "اخوان الصفاء" وأصول التنظيم المتبعة لدى الجماعة، وبين مبادئ الاسماعيلية وأصولهم التنظيمية.

ولكننا نجد مجالاً للقول بأن هذه العلاقة لا تبلغ درجة التماثل الكامل بحيث لا يصح النظر إلى "الجماعة" كأنها تنظيم اسماعيلي صرفاً.

فقد كان للاسماعيلية وجود سبق وجود "اخوان الصفاء" بزمن طويل، وكان لها تنظيم متقدم يعمل بنشاط ودقة ودأب منذ ذلك الزمن، ويمارس بذلك تأثيراته في مجالات الكفاح السياسي والايديولوجي على بعض الحركات الثورية التي ظهرت خلال القرنين الثالث والرابع الهجريين، كحركة القرامطة بالدرجة الأولى.

وإذا كانت حركة "الباطنية" قد تمثلت، خلال القرنين المذكورين، في فرق أخرى غير الاسماعيلية، فإن المزايا التنظيمية التي كانت أبرز ما تميزت به الاسماعيلية، قد مكنتها ان تنفرد، دون سائر الفرق "الباطنية"، بحيوية الحركة والتأثير واستمرارية الصمود أكثر من جيلين. وقد كانت هذه المزايا عاملاً من عوامل نجاح الدعوة الفاطمية في الوصول إلى مركز الحكم.

ولكن التفرق الداخلي الذي أصاب الحركة الاسماعيلية، أدى بها إلى التشتت بعد ذلك كحركة منظمة. [6]

ويتبلور استنتاجنا هنا بأن الوجه "الاسماعيلي" الذي يظهر على "اخوان الصفاء" لا يعطي العلاقة بينهم وبين الاسماعيلية أكثر من هذه الصفة الانعكاسية الموضوعية.

فان لدينا اقتناعاً بأنه كان لاخوان الصفاء وجود مستقل عن التنظيم الاسماعيلي، رغم ما نراه من نقاط الالتقاء الكثيرة بينهما.

ولكن وجودها المستقل لا يعني ان يكون لها نوع من الارتباط المبدئي أو المذهبي بأصول اسماعيلية.

ان الدلائل التاريخية كلها ترشدنا ان الوضع التنظيمي "لاخوان الصفاء" لا يتعدى نطاق "الخطة" التنظيمية المكتوبة في "الرسائل"، أي انه وضع نظري محضاً، رسموه لانفسهم بصورة مجردة كانعكاس للتجربة التنظيمية الاسماعيلية الناجحة.

اما النشاط العملي للاخوان فقد انحصر في العكوف على التأليف الموسوعي الذي يبدو انه استغرق وقتاً طويلاً استنفذ كل طاقاتهم، بحيث لم يتح لهم أن ينصرفوا إلى تحقيق "الخطة" المدونة في "الرسائل"، والا فلماذا لم تظهر آثار لنشاطهم يتحدث عنها المؤرخون في عصرهم أو العصور القريبة منه، لو أن هذا النشاط كان موجوداً بالفعل؟ لماذا لم يتحدث عنهم الشهرستاني، أو ابن خلدون مثلاً؟. ولعل النشاط الوحيد الذي نجد من يتحدث عنه في عصرهم، خارج نشاطهم التأليفي، هو ما يذكره أبو حيان التوحيدي في معرض حديثه عنهم، الذي سبقت الاشارة اليه، من انهم "صنفوا خمسين رسالة.. وكتبوا فيها أسماءهم، وبنوها في الوراقين (النساخ)، ووهبوا للناس..".

فهم اذن كانوا يطمحون إلى اشاعة معارفهم الموسوعية في المجتمع بعد أن بذلوا ذلك الجهد العظيم في التدوين والتصنيف، وكان وراء طموحهم هذا هدف مرسوم دون شك .

ولابد انهم بذلوا جهداً آخر "لبث" هذه المعارف عن طريق الوراقين، ثم لا نعرف لهم -كما قلنا- نشاطاً غير هذا لنشرها وتعميمها في جماهير المجتمع.

أما كيف اختاروا لـ"تنظيمهم" اسم "اخوان الصفاء وخلان الوفاء" فقد يكون صحيحاً ان ذلك كان استرشاداً بما ورد في كتاب "كليلة ودمنة" (ترجمة ابن المقفع) من هذا التعبير (اخوان الصفاء) في "باب الحمامة المطوقة".



وقد جاء مضمون هذا الاسم تعبيراً عن الواقع الذي ألف بين أشخاصهم وجمعهم عمل مشترك وعلى هدف لهذا العمل مشترك أيضاً. [7]

عمل "اخوان الصفاء" الموسوعي، في "الرسائل" التي نسمح لأنفسنا أيضاً بأن نصفها وصفاً معاصراً، فنقول أنها عمل "برنامجي" يكاد يكون متكاملًا، رغم افتقاره إلى عنصر التنسيق التأليفي أولاً، وإلى عنصر التدقيق العلمي ثانياً.

ان صفة "العمل البرنامجي" تظهر بجلاء في مجمل التركيب العام "للرسائل" الخمسين و "الرسالة الجامعة" التي تتوج هذا العمل الكبير وتبلغ به النقطة القصوى "لاستراتيجية" الجماعة!.

بل يصح لنا القول بأن الخمسين "رسالة" الأولى استوعبت "الخطة التكتيكية" في حين أن "الرسالة الجامعة" استوعبت ما تضمنته "الرسائل" بجملتها من "الخطة الاستراتيجية" الشاملة . فما هي "استراتيجية" الجماعة، أولاً؟

نعود هنا، مرة أخرى، إلى النص السابق لابي حيان التوحيدي المعاصر لتلك الظاهرة العلمية - الفلسفية - الايديولوجية التي سميناها "ظاهرة اخوان الصفاء":  
يقول التوحيدي في معرض حديثه عن "الجماعة": "... وذلك انهم قالوا ان الشريعة قد دنست بالجهالات، واختلطت بالضلالات، ولا سبيل إلى غسلها وتطهيرها إلا بالفلسفة، لانها حاوية للحكمة الاعتقادية والمصلحة الاجتهادية. وزعموا انه متى انتظمت الفلسفة اليونانية والشريعة العربية، فقد حصل الكمال".

هذا الكلام يقوله التوحيدي بعينه، لم يكن ليقوله الا وهو يعلم من أمر "الجماعة" وأمر العصر ما هو واقع، أو ما هو احدى صور هذا الواقع.  
وفي "رسائل" الجماعة ما يدعم ذلك ويؤكدده، كما سنرى.

"الاخوان" ياخذون بفكرة "الخطيئة الأصلية" لبني الانسان منذ آدم، على نحو ما

تصفها الاديان القائلة بها. [8]

ولكنهم يرون - أي "الاخوان" - ان الانسان خرج من ربة[9] هذه "الخطيئة" بعد توبة آدم وامثاله لأمر الله الثاني ووصيته الثانية، ثم جرى على ذلك من استخلف في الأرض بأمر الله بعد آدم، وجعل وصية الله هذه، كلمة باقية في عقبه".

وهذه "الكلمة" هي "خلافة النبوة ومملكة الرسالة والامامة .

فمن تعدى هذا الأمر (الالهي) وخالف هذه الوصية، وطلب أن يكون خليفة الله تعالى، ليدبر خلقه بسعيه وحرصه، فانه لا يتم له، وان تم وقرر عليه فانما هو خليفة ابليس، لانها حيلة ومكيدة وخديعة وتعد وغضب وظلم وعدوان وخذلان وطغيان وعصيان". فلننظر في هذه الصفات الأخيرة المتلاحقة، (.. غضب، ظلم، عدوان، خذلان، طغيان، عصيان).

ليس يحتاج المرء إلى جهد غير عادي، لكي يكتشف مرمى هذا الهجوم، أي من يقصد "الاخوان" بهذه الأوصاف السلبية المثيرة.

فانه لمن الواضح ان الذي تم له ان يكون "خليفة" بتعدي أمر الله ومخالفة وصيته لآدم، فأصبح بذلك "خليفة ابليس" انما هو من يتسمى بـ"الخليفة" في عصر "اخوان الصفاء"، وهو ليس "خليفة" واحداً بعينه، بل هو كل من يتسلم منصب "الخلافة" الرسمية في الدولة الاسلامية المعاصرة لهم (الخلافة العباسية).

يتوضح هذا الهدف لدى "اخوان الصفاء" في أمكنة أخرى من "الرسائل" حين هم يتعرضون للعباسيين بتعابير شفافه، فيصفونهم بأنهم قتلوا "الأولياء وأولاد الانبياء" [10]، وحين هم يكثر من التعريض بالسلطان الجائر، وينددون بمن ينصب خليفة لله في أرضه، ويملك رقاب الناس ويبسط يديه في البلاد لينصف المظلوم من الظالم، فاذا به يصبح هو الظالم وهو المتعدي على الضعفاء والمساكين.

ثم حين يضعون -بطريقة "التنظير" العلمي الفلكي - قاعدة للتنبؤ بتغير أدوار الدول وفقاً لأدوار الاقتران بين الكواكب السيارة أو التباعد بينها .. فهم بناء على هذه القاعدة تنبأوا بحدوث ما سموه بـ"القران الأوسط"، وهو الذي يحدث -كما يقررون- حين ينتقل الكوكبان: زحل، والمشتري، من مثلث إلى آخر، وذلك في مئتين وأربعين سنة، فيحدث

بحدوثة "تبديل للملوك وينتقل السلطان من دولة إلى أخرى، ومن قوم إلى آخر، ومن بيت إلى بيت ..". [11]

وقد نفهم من "المئتين والأربعين سنة" هذه، في تحديدهم، انها نهاية العصر العباسي الأول محسوبة منذ قيام الدولة العباسية سنة 132هـ.

فذلك اذن "تبشير" بانتقال الخلافة إلى دولة جديدة، في قوم (جماعة) آخرين، وفي بيت (عائلة) غير البيت العباسي. فأية دولة جديدة هذه التي يقصدون، وفي أي قوم هي، وفي أي بيت؟

نجد الاجابة عن هذه الاسئلة في مكان آخر من "الرسالة" نفسها، سابق لهذا المكان الذي تحدثوا فيه عن هذه "النبوءة".

فهناك يتنبأون أيضاً بأن الدور الفلكي سيبلغ برج العقرب، وهو الدور الذي مدته ثلاثمئة وثلاثون سنة وأربعة أشهر، كما يقرر "الاخوان"، وحينذاك يصير الحكم لدولة "اخوان الصفاء" التي ستكون مدة حكمها مئة وتسعا وخمسين سنة.

كما نجد ايضاحاً لهذه الاجابة في جزء آخر من "الرسائل" حيث "يبشرون" كذلك بفكرة "دورية" الملك والدولة، وانتقالهما في كل دور من أمة إلى أمة ومن أهل بيت إلى أهل بيت، ومن بلد إلى أهل بلد، ثم يضعون العلامات التي تنطبق على جماعة "اخوان الصفاء" نفسها ومن ينضوي إلى دعوتها، واصفين "دولتهم" المنتظرة بأنها "دولة أهل الخير"، وهي الدولة التي "يبدأ أولها من قوم علماء حكماء، وخيار فضلاء يجتمعون على رأي واحد ويتفقون على مذهب واحد ودين واحد.

ومن الخصائص التي يتميز بها أهل "دولة الخير" هذه "أنهم العلماء بأمر الديانات، العارفون بأسرار النبوات، المتأدبون بالرياضيات الفلسفية". [12]

فاذا كانوا كذلك، فاننا ننتظر أن نفهم منهم أن "الدين الواحد" الذي يتفقون عليه هو غير الدين المتبع في مجتمعهم وعصرهم. وقد كشفوا لنا هم ذلك، بوضوح، في كثير من نصوص "الرسائل"، فهم يعلنون انفتاحهم الكامل على الاديان والمذاهب كلها وعلى العلوم بأسرها، دون تحفظ، ويدعون أصحابهم "ان لا يعادوا علما من العلوم، أو يهجروا

كتاباً من الكتب، ولا يتعصبوا على مذهب من المذاهب، لان رأينا ومذهبنا يستغرق المذاهب كلها ويجمع العلوم كلها"، ثم يدعون كل "اخ" لهم: "فاجتهد يا اخي ان تبين الحق لكل صاحب دين ومذهب مما هو في يده، أو مما هو متمسك به، وتكشف عنه الشبهة التي دخلت عليه (..) ولا تمسك بما أنت عليه من دينك ومذهبك، واطلب خيراً منه، فان وجدت فلا يسعك الوقوف على الادون، ولكن يجب عليك الاخذ بالاخير الافضل، والانتقال اليه، ولا تشتغلن بذكر عيوب مذاهب الناس، ولكن أنظر: هل لك مذهب بلا عيب؟".

فالدعوة هنا صريحة إلى موقف نقدي من الدين، كل دين، ونبذ لتمسك بالموروث من الأديان والمذاهب دون استثناء .

وهذا الموقف النقدي ينسحب على الشريعة الاسلامية، ولكن بطريقة حذرة محترسة تدارر الامر باللجوء إلى مثل ما لجأ اليه الصوفية من تصنيف الشريعة إلى ظاهر وباطن.

فالظاهرة هو الذي يصلح "للعامّة" يداوي منها النفوس المريضة الضعيفة. غير أن العقول القوية تتغذى الحكمة العميقة المستمدة من الفلسفة.

فان "الذي يصلح للخوادم البالغين في الحكمة، الراسخين في العلوم (...) هو النظر في أسرار الدين، وبواطن الأمور الخفية وأسرارها المكنونة.."

لذلك، فإن العبادة " نوعاً لا ثالث لهما": أحدهما، العبادة الشرعية الناموسية.. وأما الثانية، فهي العبادة الفلسفية الالهية.."

وهكذا، فكل اعتراف بأحكام الشريعة وقوانينها وطقوسها يصبح اعترافاً ظاهرياً شكلياً، لانه خاضع - آخر الامر - للتأويل "الباطني" الذي يختص به "الراسخون في العلم".

وهنا، كما عند الصوفية، يتحدد "الراسخون في العلم"، وفقاً لمنطلق "أهل الباطن"،

بحدود المفاهيم المتبعة في التأويل "الباطني" عند هؤلاء أو أولئك . [13]

من هذه المفاهيم، مثلاً، في تأويلات "اخوان الصفاء" ان الحج إلى مكة الذي أقرته الشريعة هو في "الباطن" ليس كما يفهمه غير "الراسخين في العلم" فهما ظاهرياً، وانما

"باطنه" و "حقيقته" مثال لطواف الانسان على الأرض، ثم المفهوم "الباطني" عندهم "لنبوة"، انها أثر فلكي. وذلك انه "ينبت من جرم عطارد قوة روحانية تسري في جميع جسم العالم وأجزائه، بها تكون المعارف، والاحساس في العالم، الخواطر، والالهام، والوحي والنبوة والعلوم أجمع.

نخلص من هذا العرض التركيبي إلى تصور عام لاستراتيجية "اخوان الصفاء" .. ان خلاصة هذا التصور ان "الجماعة" ينطلقون من موقع المعارضة للخلافة العباسية، ولمفهوم الشريعة الذي تتأسس عليه الايديولوجية الرسمية لدولة الخلافة هذه. ولذلك تتطلع -أي جماعة اخوان الصفاء- إلى بناء دولة جديدة للمجتمع تستند إلى فلسفة جديدة منفتحة على كل مصدر للمعرفة، وعلى الاديان والمذاهب والفلسفات كلها، وعلى مختلف القوميات واللغات والاجناس البشرية.

وتتمثل في فلسفتها هذه ايديولوجية هذا المجتمع على أساس جديد . اما المحتوى الاجتماعي الذي سيكون الاساس لهذه الايديولوجية، فهو موضوع الفقرة التالية :

حددت "الجماعة"، في الوقت نفسه، أسلوب تحركها نحو مهماتها وأهدافها، نعني أنها، حين كانت تضع "برنامجها"، كانت - في وقت واحد- تنفذ عملاً "تكتيكياً" دقيقاً، بل لعله يصح أن نقول: واعياً أيضاً.

ذلك اذ تدرجت بالدعوة من مرحلة إلى مرحلة، وجعلت لكل مرحلة أسلوباً خاصاً يتناسب مع مستوى المدعو.

بدأت "الرسائل" بمرحلة المداورة والمناورة في التعامل من المدعويين الذين هم في المرتبة الدنيا من استيعاب الدعوة، حذرة معهم كل الحذر، آخذة في الحسبان كل ما هو متكون لديهم من معتقدات موروثية ومن مرتكزات مذهبية وايديولوجية اكتسبوها من طبيعة نظام الحكم الاستبدادي السائد وطبيعة العلاقات الاجتماعية المسيطرة ومن آثار تجهيل جماهير "العامة" وعزلها عن حركة التطور الثقافي التي كانت في اوج نشاطها حينذاك.

ان وعي "الجماعة" لهذا الواقع، حملهم على تضمين عملهم "البرنامجي" شبه "نظام داخلي" تنظيمي، يقضي أول كل شيء باختيار فئة الشبان "للحلقات" الأولى من "التنظيم"، لكون هذه الفئة من الناس "كمثل ورق أبيض نقي لم يكتب فيه شيء". [14] ان الخطة "التكتيكية" في التعامل مع المدعويين الشبان، تقضي بتقديم المعارف الأولية اليهم عن شؤون الدعوة، وهي المعارف التي تستثير في أذهانهم الشكوك في ما يكون قد وصل اليهم من معتقدات دينية أو مذهبية أو من أصول أيديولوجية "رسمية"، ثم تستثير في الوقت نفسه فضولاً معرفياً عندهم للاطلاع على ما هو أبعد من تلك المعارف الأولية عن شؤون الدعوة.

وهكذا تتدرج أساليب "التعليم" متصاعدة، مرحلة مرحلة، مع تصاعد مراحل العمر بالمدعويين، حتى تبلغ معهم مرحلة ما بعد الخمسين من اعمارهم، فيحق لهم حينذاك بلوغ المرتبة الرابعة، وهي العليا، فيرتفع الحذر، ويصبح "التعليم" صريحاً معهم، ويمكنهم الاطلاع على أسرار "المنظمة" كاملة.

#### المحتوى الاجتماعي لايدولوجية "الاخوان"

لكي نستطيع استخلاص هذا المحتوى، نحتاج أن نزيح عنه قدرأ ليس باليسير من تراكمات الأوهام الغيبية المختلطة بالفلسفات المثالية (فيثاغورية وافلاطونية وافلاطونية محدثة) وبالرموز "الباطنية": الاسماعيلية والتصوفية.

ولكن رغم هذه التراكمات المتشابكة، سنجد هذا المحتوى بصورة مختلفة عن المحتوى الايديولوجي للفلسفة الصوفية.

والجديد هنا هو الاقتراب، أكثر فأكثر، من الواقع الاجتماعي. بل الجديد الأكثر أهمية عند "اخوان الصفاء" هو تحديد الأشياء على نحو يضع التفكير التاملي مقترناً، تقريباً، بتصور واضح للظروف المادية للمجتمع.

وهذا الأمر يثير مسألة أساسية لا في موضوعنا فقط، بل في موضوع الفلسفة العربية - الاسلامية على مدى مساحتها الوسيعة، نعني مسألة علاقة التداخل بين هذه الفلسفة والفلسفات القديمة، ولا سيما اليونانية منها. [15]

فنحن نرى هذا التداخل يبرز في فلسفة "اخوان الصفاء" على نحو أكسبها الصفة "الموسوعية"، بل جعل من شمول هذه العلاقة ومن الصفة "الموسوعية" لفلسفتهم، صفة "مبدئية" عند "الاخوان".

ان تعامل الفلسفة العربية - الاسلامية مع كل من الفلسفات الشرقية، واليونانية الصرف، واليونانية - الرومانية، كان يخضع لواقع الوضع التاريخي الذي كانت تتميز به العلاقات الاجتماعية في المجتمع العربي - الاسلامي خلال العصر الوسيط. ولذا نلاحظ، مثلاً، كيف كانت نظرية الفيض الافلوطينية، رغم سيطرتها الغالبة على مجمل الفلسفة العربية، تتشكل داخل هذه الفلسفة على نحو آخر يؤدي في نهاية الأمر إلى تغيير في محتواها وفي اتجاهها الأصلي.

فليس أمراً "انتقائياً" اختيارياً أن يظهر في فلسفة "اخوان الصفاء" أو فلسفة الفارابي وابن سينا هذا الميل المادي أو ذاك، أو يظهر ذلك الاتجاه العام إلى اقتران النظر التأملي بالميل التجريبي، أو إلى ربط التصورات الميتافيزيقية بالظروف المادية للمجتمع، أو أن يكمن في متاهاتها الغيبية محتوى أيديولوجي يرتبط -نسبياً- بمطامح الفئات الاجتماعية الكادحة في الريق والمدينة معارضاً لأيديولوجية النظام الاجتماعي الاستبدادي القائم على أساس علاقات الانتاج الاقطاعية بوجه عام . [16]

ان نظرية الفيض، حين تشكلت في الفلسفة الافلوطينية، كانت تحمل تعبيراً أيديولوجياً يختلف نوعياً، عن هذا المحتوى الايديولوجي في الفلسفة العربية.

فإن فلسفة أفلوطين بذاتها كانت نتاجاً لواقع اجتماعي آخر مختلف جذرياً عن واقع المجتمع الذي ظهرت فيه الفلسفة العربية.

ان ظاهرة فصل الفكر عن الواقع، أو فصل عالم السماء عن عالم الأرض فصلاً صارماً، مع احتقار العالم المادي، كما يفكر أفلوطين، كانت تعبيراً عن واقع الفصل الكامل بين طبقة "الاسياد"، في المجتمع العبودي اليوناني المحتضر حينذاك، وبين طبقة "العبيد" التي كانت، في هذا المجتمع محرومة كل حقوق الانسان فضلاً عن حق ممارسة التفكير وشؤون الثقافة.

ذلك أن أفلوطين كان المعبر الأيديولوجي عن طبقة "الاسياد"، لارتباطه الوثيق بالامبراطور جورديانو، كما هو معروف تاريخياً، وعلى أساس هذا الارتباط تمكن أفلوطين أن يصحب امبراطوره هذا في حملته الفاشلة على بلاد فارس عام 242.

وبحكم موقعه الاجتماعي - السياسي هذا، كانت أفكاره عن الضرورة الجبرية الميتافيزيقية التي تحكم العالم وعن "الانسجام الكامل" في النظام الواحد الذي يسود الحياة، انعكاساً لموقفه التبريري تجاه النظام الاجتماعي الاستبدادي العبودي المتمثل في امبراطوره العتيد.

هذا كله يختلف عن موقف الفلسفة العربية والفلاسفة العرب، ومنهم "اخوان الصفاء". فقد ظهرت الفلسفة العربية في ظروف علاقات اجتماعية اقطاعية باتجاهها العام، تنمو خلالها في المدن فئات تجارية وفئات حرفية كانت لديها الظروف الاجتماعية الموضوعية للتطور النسبي. هذا من جهة.

وكان ممثلو هذه الفلسفة - من جهة ثانية- ينشأون من أوساط فلاحية أو من أوساط فئات تجارية أو حرفية أو من أوساط الفقراء المعدمين. أي أن ممارسة التفكير لم تبق كما كانت في المجتمع العبودي وفقاً على أوساط "الاسياد" والارستوقراطيين، بل بالعكس: أصبح معظم الذين يمارسون التفكير من أوساط شعبية.

ومن جهة ثالثة: كان تاريخ البشرية قد عبر اكثر من ستة قرون منذ أفلوطين حتى عصر الفلسفة العربية في القرون الوسطى، وخلال هذه القرون الطوال كانت معارف الانسان عن العالم تتقدم، شيئاً فشيئاً، في محاولة فهم هذا العالم واكتشاف بعض قوانين الطبيعة والمجتمع، بصرف النظر عن كون هذا الفهم أو هذا الاكتشاف مطابقاً أو غير مطابق للحقيقة المطلقة الموضوعية.

يضاف إلى ذلك ان معظم الفلاسفة العرب، في تلك العصور، كانوا يجمعون بين النظر الفلسفي التألمي وممارسة العلوم الطبيعية بوسائل التجربة والممارسة العملية، وكانت وسائلهم هذه تتطور خلال هذه الممارسة فتساعد - بصورة دياكتيكية- على



تطوير المعارف العلمية واكتشاف قوانين جديدة في مجال الطبيعة، على قدر ما تسمح الظروف التاريخية بذلك.

ان منطق هذه الحقائق كلها يفترض - بحق - ان تتغير نظرة الفلاسفة العرب حينذاك إلى العالم عن نظرة أفلوطين، وعن نظرات الفلاسفة اليونانيين الذين سبقوه.

من هنا كان أمراً موضوعياً، لا ذاتياً ارادياً، ان تجيء الفلسفة العربية، في عصرها ذلك، نتاج التمازج الحتمي بين حصيلتين: حصيلة المعارف البشرية في عصور سابقة، وحصيلة الوضع التاريخي للمعرفة وللمجتمع في عصر النهضة الثقافية العربية، خلال القرنين الثالث والرابع الهجريين بالأخص.

في ضوء تحليلنا واستنتاجنا السابقين، يتيسر لنا الان ان نكتشف مصدر ذلك التغير في المحتوى الايديولوجي لفلسفة "اخوان الصفاء" بالقياس إلى المحتوى الايديولوجي لفلسفة التصوف. [17]

وينبغي ان نذكر أولاً ان هناك عنصراً مشتركاً بين المحتويين، هو التأويل "الباطني" للشريعة، الذي رأينا انه ينتهي إلى نتيجة واحدة مشتركة، نعني بها رفض الأساس النظري لايديولوجية النظام الاجتماعي لدولة الخلافة .

والشريعة - في مفهوم الدولة - هي ذلك الأساس النظري نفسه. أي كون هذه الشريعة هي الوسيط الوحيد الثابت بين الله والانسان.

وقد رفض كل من الصوفية و"اخوان الصفا" وحدة الوساطة هذه وثباتها. أما "اخوان الصفاء" فان موقفهم في هذه المسألة يتجلى في أكثر من جانب واحد من فلسفتهم، يتجلى :

أولاً، في رفضهم التقليد المطلق لظاهر الشريعة، وطلبهم "البحث والكشف بالبراهين" عما فيها "من الاسرار والاشارات المكنونة"، وذلك كشأن "المتوسطين في كل علم وصناعة لا يرضون بالتقليد اذ يمكنهم البحث والكشف عنه بالبراهين.

ثانياً، في تفسيرهم النبوة تفسيراً ينطلق من تصور مادي، فهي عندهم أثر فلكي، آت من جرم الكوكب عطارد كما أشرنا قبل. وهذا التصور ينسف التصور "الرسمي" للشريعة والنبوة من الأساس.

ثالثاً، في قولهم بتجدد الشريعة والدين بصورة دورية ترتبط بحركة الاجرام الفلكية من حيث التقارب والتباعد بين هذه الاجرام .

رابعاً، في نظرية "الامامة" عندهم، فان "الامام" في نظريتهم ينبغي ان تجتمع فيه ست وأربعون من الصفات، وهي بمجموعها تضع الامام في منزلة النبوة، أو فوق هذه المنزلة. ثم يقررون انه "ان لم يتفق ان تجتمع تلك الخصال في واحد، لكن تكون متفرقة في جماعتهم، اجتمعت تلك الجماعة على رأي واحد، واختلفت قلوبهم على محبة بعضهم بعضاً.. فإن كنت (الخطاب إلى كل أخ من من اخوانهم) عازماً على طلب صلاح الدين والدنيا، فاهم بنا نجتمع مع جماعة اخوان فضلاء..".

وهذا يعني، بوضوح، ان جماعتهم ذاتها تمثل منصب الامام، ولذلك قالوا بأن الامام المنتظر ليس مختلفياً، بل ظاهر بين الناس.

فعلى هذا، اذن، يتبين ان "اخوان الصفاء" يضعون أنفسهم في موضع المواجهة المباشرة لنظام حكم الخلافة العباسية، لا أيديولوجيا فقط، بل سياسياً كذلك، أي أنهم يرمون إلى هدم هذا النظام لاقامة نظامهم هم مكانه، واعتبارهم هم أنفسهم ذوي الامامة الشرعية.

هذا اذا اخذنا لفظ "الامامة" بمعناه الظاهر المألوف، والا فهو رمز فقط يقصدون به هدفهم السياسي.

الجوانب الاجتماعية في فلسفة "الاخوان":

النقاط الثلاث الأولى السابقة تمثل العنصر المشترك للمحتوى الأيديولوجي في فلسفة كل من الصوفية و "اخوان الصفاء".

لكن "الاخوان" يتفردون بعنصر يعبرون به عن تقدم ملحوظ على الصوفية في مجال الصراع الأيديولوجي لعصرهم.

ذلك هو ارتباطهم الواضح بالواقع الاجتماعي الذي خرج بهذا الصراع عندهم من اطاره الفكري المجرد ليكتسب محتوى اجتماعياً مباشراً. [18]

أما المحتوى الاجتماعي لفكر "اخوان الصفاء" فيتجلى في الجوانب التالية من فلسفتهم:

1- انهم يرفضون فكرة السعي لنقاء الانسان وسعادته الاخروية منعزلة عن نشاطه الاجتماعي لخير حياته الدنيوية، بل هم يضعون هذا النشاط في أساس ذلك السعي.

2- انهم، اذ يؤكدون الطابع الاجتماعي لنشاط الانسان، يؤكدون قيمة العمل والطابع الاجتماعي أيضاً لأهداف العمل.

لذلك هم يضعون تقسيم العمل في المجتمع كأساس لتقدم المجتمع وهنائه، ويضعون الحوافز المادية كأساس لانجاز العمل واتقانه .

وفي مجال الحوافز المادية للعمل يقولون في السياق نفسه: "واما ما اصطلحوا عليه من الكيل والوزن والثلثن والاجرة، فان ذلك حكمة وسياسة، ليكون حثاً لهم على الاجتهاد في اعمالهم وصنائعهم ومعاوناتهم، حتى يستحق كل انسان من الأجرة بحسب اجتهاده في العمل ونشاطه في الصنائع.

ان لهذا النص مدلولاً اجتماعياً آخر مرتبطاً بالوضع التاريخي لقضية العمل، وبه يظهر وجه الاختلاف الذي سبقت الاشارة اليه بين المجتمع اليوناني العبودي الذي تمثله الفلسفة اليونانية، وفلسفة أفلوطين بوجه خاص، وبين المجتمع الاقطاعي - التجاري الذي تمثله الفلسفة العربية، منها فلسفة "اخوان الصفاء". [19]

نعني بهذا المدلول زوال نظرة الاحتقار إلى العمل اليدوي والانتاجي وإلى الفئات الاجتماعية التي تمارس هذا العمل. تلك النظرية المرتبطة بالمجتمع العبودي. بل نجد عند "الاخوان" نظرة معاكسة تضع هذه الفئات الاجتماعية في مستوى واحد مع الفئات السياسية والعلمية والتعليمية.

3- ان "اخوان الصفاء" وضعوا معارفهم "الموسوعية" المدونة في "رسائلهم" الاحدى والخمسين، لتكون هذه المعارف كلها، بمختلف انواعها ومستوياتها، في متناول مختلف

فئات المجتمع دون تمييز بينها، وحاولوا نشرها في أوسع الجماهير، ورتبوا في الرسائل نفسها وسائل إيصال هذه المعارف إلى الناس كافة، بوساطة مجالس منظمة بأعدادها وبمواعيد اجتماعاتها.

نستنتج من ذلك أن تثقيف الجماهير العريضة بالمعارف العلمية المحض كان هدفاً من أهداف "الآخوان" إلى جانب الهدف السياسي.

ان محاولة التثقيف الجماهيري، حتى بالموضوعات الدعائية ذات الطابع المذهبي والسياسي، هي بذاتها محاولة ذات مدلول أيديولوجي له محتواه الاجتماعي الصريح وان تعميم المعارف العلمية في المجتمع كله عن الطبيعة والانسان والدين والمجتمع والدولة، بمفاهيم متحررة من المفاهيم الرسمية، هو عمل أيديولوجي يقف في مواجهة أيديولوجية نظام الحكم المسيطر حينذاك، ليحاربها من جهتين: من جهة كونها، أولاً، أداة لحجب المعارف العلمية عن جماهير "العامة"، وحصرها في الفئات العليا من المجتمع وفي الفئات الأخرى الموالية للدولة ونظامها الاجتماعي المسيطر. [20]

ومن جهة كونها، ثانياً، تقوم على توطيد استبدادية هذا النظام وتأييد سيطرته المطلقة غير القابلة للاعتراض والنقاش، وتحريم الأفكار المتحررة من مفاهيم الفكر "الرسمي" ومسلماته النظرية، وشهر تهمة "الزندقة" أو "الهرطقة" أو "الكفر" سلاحاً لارهاب ذوي الأفكار المتحررة هذه واضطهادهم حتى بالآبادة الجسدية.

ان التاريخ يقدم لنا "آخوان الصفاء" كأحد أظهر الأمثلة الملموسة على ذلك، بوضعهم السري الغامض، وبالصيغ الحذرة منتهى الحذر التي صاغوا بها "رسائلهم" حتى برزت أفكارهم ملفعة بالرموز والمعميات حيناً. وبالشعارات الدينية الشائعة المحمولة على عدة أوجه حيناً آخر، مدفوعين إلى ذلك كله بعامل الخوف على حياتهم وحياتهم أفكارهم من جهة، وبعامل الحرص على فتح الطريق امام أيديولوجيتهم ومعارفهم إلى أذهان أوسع الجماهير من جهة ثانية.

وقد نفذ المستشرق "دي بور" إلى هذا الجانب من قضية "الآخوان" اذ استنتج من آرائهم "أنها تبدو مذهب جماعة مضطهدة تطل النزعات السياسية منه بين حين وآخر،

ونرى من خلاله بعض ما عاناه أصحاب هذه الرسائل من آلام، وما قاموا به من كفاح، وما استهدفوا له هم وأسلافهم من جور..".

4- ان "الاخوان" ينطلقون، موضوعياً، في فلسفتهم الاجتماعية من نظرة طبقية عفوية. ولعل تحديد موقعهم الطبقي ليس عسيراً اذا أخذنا الوضع التاريخي بالحسبان. نعني به الوضع التاريخي للوعي في العصور الوسطى، وفي مجتمع يحكمه نظام اجتماعي تسيطر ايديولوجيته اللاهوتية سيطرة مطلقة على وعي مختلف الطبقات والفئات الاجتماعية، ولا يسلم من سيطرتها حتى المفكرون المناهضون لهذا النظام ولاييديولوجيته.

فاذا نحن لم نلاحظ هذا الوضع التاريخي لصورة الوعي العام في تلك العصور، لم نستطع أن نحدد الموقع الطبقي لالاخوان الصفا من خلال فلسفتهم الاجتماعية المعروضة في "الرسائل"، بل ربما وقعنا في خطأ الاستنتاج أن هناك تناقضاً بين نظرتهم الطبقيية والمحتوى الايديولوجي لمجمل افكارهم الفلسفية ولخط اتجاههم "الاستراتيجي". [21]

قلنا انهم ينطلقون في فلسفتهم الاجتماعية من نظرة طبقية، وهذا أمر طبيعي ما دنا نتحدث عن موقف ايديولوجي لهم ونبرهن على وجود هذا الموقف.

وانه لأمر طبيعي كذلك - للسبب نفسه- ان يكون للوضع الطبقي لمجتمعهم انعكاس ما في مجمل فلسفتهم ومجمل موقفهم الايديولوجي .

ولكن المسألة أن ظاهر النصوص التي ينعكس فيها هذا الوضع الطبقي، يوحي بانهم يسايرون هذا الوضع ويقرونه ويؤكدون صورته التي تلائم أيديولوجية النظام الاجتماعي المسيطر، رغم كونهم - وفق استنتاجاتنا السابقة- يفكرون ويعملون لهدم هذا النظام ونسف الأسس النظرية لأيديولوجيته، ويريدون اقامة نظام آخر له أيديولوجية مخالفة.

فهم، مثلاً، حين يتصورون المجتمع الامثل "لمدينتهم" التي يفترض أن تبنى عليها "دولة الخير"، يتصورون تركيبه الطبقي على الوجه التالي: يتألف من أربع مراتب (ولنقل: أربع طبقات أو فئات اجتماعية): "أحداها، مرتبة أرباب الأركان الأربعة ذوي

الصناعات. والثانية، مرتبة ذوي الرياضات. والثالثة، مرتبة الملوك ذوي الأمر والنهي. والرابعة، مرتبة الالهيين ذوي المشيئة والارادة.

فهذا هو التركيب الطبقي نفسه لمجتمع الدولة التي يعارضونها، زائداً الطبقة الرابعة، التي هي مرتبة الالهيين (الحكماء الفلاسفة).

وهذا هو سلم الترتيب الهرمي التقليدي لطبقات هذا المجتمع: ذوو الصناعات (القوى المنتجة) في القاعدة، ثم ذوو الرياضات (حكام الاقاليم والمحافظات والبلديات وسائر الاداريين)، ثم "الملوك ذوو الأمر والنهي". وأخيراً: الالهيون ذوو "المشيئة والارادة".

فاذن، يقر "الاخوان" الحكم الملكي، ويجعلون له الأمر والنهي، كما في ظاهر النص. بماذا تتميز "دولة أهل الخير" (دولة الاخوان) اذن، من الوجهة التطبيقية؟. هذا أولاً وأين الموقع الطبقي للاخوان، ثانياً؟..

الجواب عن المسألة الأولى أن نعود إلى الوضع التاريخي، لكي نقول انه ليس مطلوباً، ولا يمكن أن يكون مطلوباً من "الاخوان"، أو من مفكرين آخرين، ان يخرجوا على عصرهم أو يتجاوزوا حدود وضعه التاريخي.

فمجتمعات عصرهم مجتمعات طبقية. والصورة التاريخية للتركيب الطبقي لهذه المجتمعات هي الصورة نفسها التي يعكسها "الاخوان" ولا يمكن أن نطلب منهم أيضاً صورة غيرها، والنظام السياسي القائم على الملكية، هو جزء لا ينفصل من الصورة ذاتها والوضع التاريخي ذاته، ولا يمكن - مرة أخرى - أن نطلب منهم تصور نظام سياسي آخر لم يكن داخلأ في هاجس تلك العصور بعد. [22]

أما الأمر الذي تتميز به الصورة التطبيقية، بل الايديولوجية كذلك، في نظام "الاخوان"، فهو نفسه الأمر الذي يمكن أن نحدد به موقعهم الطبقي. وهذا يتمثل في جانبين من الصورة:

الجانب الأول، هو المركز الذي يحتله الملوك في سلم النظام الاجتماعي وسلطته السياسية. فقد رأينا هذا المركز يقع في مرتبة تحت مرتبة "الالهيين"، ورأينا فوق سلطة

"الأمر والنهي" التي للملوك، سلطة أعلى منها هي "المشيئة والارادة" التي أسندها "الاخوان" إلى "الالهيين" (الفلاسفة).

فهنا اذن خطوة ثورية، أيديولوجية تسترعي الانتباه الجدي. لاننا هنا نفاجاً بانتزاع السلطة المطلقة من أيدي "ملوك" العصر الاسلامي الوسيط، ووضع المشيئة الأولى والارادة الأولى بأيدي الفلاسفة والحكام، بحيث تكون لهم الرقابة النافذة على تصرف "الملوك" (نقرأ هنا: الخلفاء). ان ذلك مرتبط، اذن، بالمواجهة الايديولوجية التي أشرنا إليها.

الجانب الثاني، هو الموقف من "ذوي الصنائع" (القاعدة الطبقية للمجتمع = القوى البشرية المنتجة). نلاحظ هنا أولاً قولهم أثناء تصنيف مراتب فئات المجتمع: "... أحداها مرتبة أرباب الاركان الأربعة ذوي الصنائع".

ماذا يعنون بـ"أرباب الاركان الأربعة"؟. نفهم ذلك حين نتابع هذا النص لنرى كيف يفسرون العلاقات بين "مراتب أهل المدينة" (طبقات المجتمع). فلنقرأ النص التالي:

"وينبغي أن يكون تدبير ذوي الصنائع سارياً في المرؤوسين كسريان الضوء في الهواء، وكسريان القوى النامية في الأركان الأربعة التي هي: النار، والهواء، والماء، والأرض.

ويكون سريان سياسة ذوي الرياسات سارياً في أرباب ذوي الصنائع كسريان الالوان في الضياء، أو كسريان القوة الحيوانية في القوة النامية. [23]

ويكون نفاذ أمر الملوك ذوي السلطان سارياً في الرؤساء ذوي السياسة كسريان القوة الباصرة في إدراك الالوان، وكسريان القوة الناطقة في القوة الحيوانية. ويكون سريان مشيئة الالهيين ذوي الارادة سارياً في الملوك ذوي السلطان كسريان العقل في المعقولات، أو كسريان القوة الملكية [24] في القوة الناطقة، فاذا انتظم أمر المدينة على هذه الشرائط، فهي السيرة الكريمة الحسنة التي يتعامل بها أهل المدينة فيما بينهم".

نستنتج من هذا النص، أولاً، ان وصف "ذوي الصنائع" بـ"أرباب الاركان الأربعة" مصدره نظرة "الاخوان" إلى منتجي الخيرات المادية (ذوي الصنائع) كمنظرتهم إلى

العناصر الأربعة (النار والهواء والماء والأرض) من حيث كون هذه العناصر هي الأصول الأولى الأساسية للحياة في الكائنات المادية.

ونسنتج -تبعاً لذلك- أن "الاخوان" يناظرون بين مراتب طبقات المجتمع ومراتب "تطور" الكائنات المادية.

فكما تكون هذه الكائنات في المرحلة الأولى من "تطورها" عبارة عن "القوة النامية" (القوة النباتية) المتكونة بفعل العناصر الطبيعية الاساسية، ثم "يتطور" إلى "القوة الحيوانية"، فالى "القوة الناطقة" (الانسانية)، فالى "القوة الملكية" (الملائكة) - هكذا تتصنف مراتب الفئات الاجتماعية من الأدنى إلى الأعلى: من "ذوي الصنائع"، إلى "ذوي الرياسات"، فالى "الالهيين" (الحكماء، الفلاسفة).

إذا صرفنا النظر عن الطابع الميكانيكي لهذا التناظر بين المراتب الاجتماعية الطبقيه وبين مراتب "تطور" الاحياء في نظرية "الاخوان"، أمكن ان نستخلص منه نظرة ذات وجهين:

الوجه الأول، كون "ذوي الصنائع" في المرتبة الدنيا من المجتمع. وهذا هو الوضع التاريخي الذي قلنا -قبل- انه ينبغي أن يؤخذ بالحسبان عند تحديد موقع "الاخوان" الطبقي.

ان هذا واقع تاريخي ينعكس عندهم بالضرورة انعكاساً واقعياً، وليس منتظراً أن يتجاوزوه، وما كان ممكناً ذلك. وهو في التاريخ حتى عصر الاشتراكية، وسيبقى ممتداً إلى أن يسود المجتمع اللاطبقي عالمنا كله. [25]

أما الوجه الثاني، فهو كون "الاخوان" ينظرون إلى الفئات الاجتماعية التي تخلق للمجتمع حاجاته المادية، نظرتهم إلى قوة أساسية تصنع للمجتمع قاعدة صيرورته مجتمعاً بالفعل، أو إلى شرط أساسي لانتظام "أمر المدينة" (المجتمع) وفقاً لتعبيرهم ونظريتهم.

اننا نحتاج هنا إلى التنسيق بين هذه النظرة إلى مكانة "ذوي الصنائع"، كما استنتجناها من النصوص الأخيرة، وبين نظرتهم الاخرى إلى الطابع الاجتماعي لنشاط الانسان،



والطابع الاجتماعي لأهداف العمل، ونظرتهم إلى تقسيم العمل كأساس لتقدم المجتمع وهنائه، وإلى استحقاق كل انسان من الأجرة بحسب اجتهاده في العمل، كما استخلصنا ذلك سابقاً.

ان التنسيق بين هذه المواقف النظرية كلها، يوصلنا إلى رؤية ما وراء هذه المواقف من منطلق أيديولوجي يتحدد - في رأينا- بأنه أحد التعبيرات التاريخية عن أيديولوجية الفئات الاجتماعية المستمثة والمضطهدة في ظل النظام الاجتماعي لدولة الخلافة العباسية.

ولكي يكون "الاخوان" من المعبرين عن أيديولوجية هذه الفئات الاجتماعية الواسعة المتنوعة طبقياً، ينبغي ان يكون لهم أساس انتماء إلى فئة أو أكثر من هذه الفئات، وان كانوا وقت وضع موسوعتهم الفلسفية قد أصبحوا، كمتقنين، في مكان من المجتمع ربما أبعدهم - بحكم انصرافهم الفكري- عن صفوف الطبقة أو الفئة الاجتماعية التي انحدروا منها.

ولكن المسألة لا تتوقف على استمرار وجودهم الفعلي في صفوف طبقتهم أو فئتهم الاجتماعية الاصلية، بقدر ما تتوقف على استمرار انحيازهم الايديولوجي اليها، وعدم تحولهم إلى صف طبقة جديدة لها أيديولوجيتها المعاكسة.

مسألة القدر والإرادة :

في فلسفة "الاخوان" كوجه من الوجوه التي يتجلى فيها موقفهم الايديولوجي . فهم يتابعون موقف المعتزلة في مسألة القدر، ويرفضون موقف الجبرية صراحة في "الرسالة الجامعة". [26]

وفي رسالتهم الخاصة "بالجسمانيات الطبيعيات" يدحضون رأي بعض أهل الجدل بان الافعال كلها من الله، ثم يقرون أن الافعال والحوادث الطبيعية وأفعال الانسان جميعاً، هي "أفعال الانفس الجزئية".

و"النفس الجزئية" في تعبير "الاخوان" هي ذات الوجود المتشخص في موجود عيني في العالم الخارجي (المادي).

فهم، اذن، يرجعون أفعال الطبيعة إلى قوانين الحركة الطبيعية مباشرة، وأفعال الانسان إلى الانسان نفسه مباشرة أيضاً، بالرغم من أنهم يرجعون ذلك، بصورة غير مباشرة، إلى النفس الكلية الفلكية. فالنتيجة أن مرد أحداث العالم كلها إلى الطبيعة في نهاية الأمر. فهذا إذن موقف ينبغي أن يسجل كمنطلق لنزعة مادية في فلسفة "اخوان الصفاء"، بالإضافة إلى كونه ينسجم مع موقفهم الايديولوجي. بل هم يتجاوزن ذلك ليفرضوا الموقف نفسه على "واضع الشريعة".

ففي الرسالة السادسة من مجموعة الرسائل الخاصة بالعلوم "الناموسية والشرعية" يشترطون في واطع الشريعة أن يعتقد أموراً ومبادئ معينة، منها المبدأ الخامس الذي يوجب على واطع الشريعة "ان يرى أن كل واحدة من الموجودات منفردة بذاتها، لا يصلحها ولا يفسدها الا ما يتعلق بها من سوء أعمالها أو فساد آرائها أو رداءة أخلاقها أو تراكم جهالاتها".

ثم نجد "السادس" بين هذه المبادئ يقضي على واطع الشريعة "ان يرى ان الباري تعالى اذا أمر الناس امرأً أمكنهم منه، وأزاح عنهم فيه، فمنهم طائع لأمره، ومنهم راكب نهيه". [27]

ليس يعنينا الشرط "السادس" هذا كثيراً، فهو تأكيد لما سبق عرضه. وانما يعنينا الان، باهتمام خاص، الشرط الخامس. ذلك ان هذا الشرط يقدم لنا الفكرة بصيغة جديدة لها محتواها الجريء. فهو يرفض التدخل الخارجي الغيبي في تصرفات الانسان. ويقرر استقلاليته في ما يعمل وفي ما لا يعمل، وان اصلاحه أو افساده انما يأتيه من قبل ارادته واختياره المستقلين.

فلا بد أن يكون قصدهم هنا متوجهاً - بالخصوص - إلى نفي تدخل الارادة الالهية في أفعال الانسان وتصرفاته واختياراته. فهذا هو القصد باستقلالية الانسان. ولكن لا يجرؤ "الاخوان" على قول هذا بصيغة أكثر صراحة من صيغتهم هذه التي نعدها جريئة نسبياً.

الموقف من العقل:

موقفهم من العقل يؤخذ من مصدرين:

1- تصريحهم النصي في اعتماد العقل.

2- مجمل طريقتهم المنهجية في معالجة القضايا المطروحة في "الرسائل". [28]  
 عند النظر في المصدر الأول نجدهم يضعون العقل في مكان "الرئيس" لجماعتهم، ما دام لا بد لكل جماعة "تريد أن يجري أمرها على السواد وتكون سيرتها على الرشاد" من "رئيس يرئسها، ليجمع شملها ويحفظ نظام أمرها..". لذا هم قد رضوا بالعقل رئيساً على جماعة اخوانهم، وجعلوه الحكم بينهم، فهو "الذي جعله الله تعالى رئيساً على الفضلاء من خلقه".

وحرصاً منهم على الاستمساك بموجبات هذه الرئاسة للعقل، يؤكدون انه "من لم يرض بشرائط العقل وموجبات قضاياه (..) فعقوبته في ذلك أن نخرج من صداقته، ونتبرأ من ولايته، ولا نستعين به في أمورنا، ولا نعاشره في معاملتنا، ولا نكلمه في علومنا، ونطوي دونه أسرارنا، ونوصي بمجانبته اخواننا.

ان لدينا هنا وثيقة صريحة تضع حكم العقل في منزلة المرجع الأول للجماعة. وليس من مجال، في نص كلامهم هذا، لقول قائل بان القصد بالعقل هو "العقل الأول" أو "العقل الفعال" الذي يبنون عليه "عملية" الخلق أو الصدور. فان كلامهم كله ينصب على العقل الانساني. لذا قالوا: "اذا انضاف إلى عقولهم .." ثم ينبغي ان نتنبه إلى مغزى تلك الكلمات الاخيرة في هذا النص: "فليس يحتاجون إلى رئيس يرئسهم.. إلخ". ليس فيها الماح شفاف إلى اكتنائهم بأحكام العقل عن أحكام الشريعة، أو ب"العبادة الفلسفية" عن "العبادة الشرعية الناموسية"؟ المسألة - كما نرى - واضحة.

أما المصدر الثاني لتحديد موقفهم من العقل، وهو منجهم في "الرسائل"، فاننا نجد له تجليات عدة يتجلى فيها، ونذكر - على سبيل المثال - بعضاً من هذه التجليات: [29]  
 أولاً، تعريفهم "العقل الانساني" بانه "التمييز الذي يخص كل واحد من أشخاص الانسان.

فما دام العقل هو الخاصة الأساسية المميزة للإنسان . فهل لمن يعترف بذلك، بلهجة التحديد والتعميم، أن يهمله جانباً، فلا يجعله الدليل إلى المعرفة وكشف المجهول واستطلاع حقائق الوجود؟.

ثانياً: انكارهم المعجزات. والعقل هو المستند في انكارها. فهو الذي يستكشف قانون العلاقة السببية بين الأشياء والأحداث وبين أسبابها الموضوعية.

وهو الذي اعتمده "الاخوان" في ادراكهم معنى "العلة" وعلاقتها بـ"المعلول" فحددهما في رسالة "الحدود والرسوم" التي هي الدليل الاصطلاحي المنهجي لهم في عملهم "الموسوعي" (الرسائل)، اذ قالوا بأن "العلة هي سبب لكون كل شيء آخر ايجاداً"، وأن "المعلول: هو الذي لوجوده سبب من الاسباب".

وعلى هذا الاساس - بالطبع- تأولوا ما ورد في الكتب الدينية من اخبار المعجزات، فأخضعوها لأحكام العلاقة السببية، وجردوها من الهالة "العجائبية" اللاهوتية.

تأولوا، مثلاً، قصة احياء المسيح الموتى بأن الموت هنا هو الجهل، واحياء "ميت" الجهل يكون بالمعرفة، وقصة شفائه الاعمى بأن العمى هنا هو عمى القلب عن الحق، وشفائه بالهداية إلى الحق.

ثالثاً: رفضهم التقليد في الدين ما لم تقم البراهين على صحة ما يرثه الوارثون من كل دين.

رابعاً: انهم في مجال نظرية المعرفة، بعد اعترافهم بقيمة المعرفة الحسية يرون أن الاحكام التي يستخرجها العقل الانساني من المبادئ العقلية هي أسمى أنواع المعرفة.[30]

خامساً: أن معظم عملهم الموسوعي في تفسير العالم، يستند إلى مباحثهم في العلوم الرياضية الطبيعية أكثر مما يستند إلى المعارف اللاهوتية.

نظرية المعرفة في فلسفة "الاخوان" :

نعود بالذاكرة، هنا، قليلاً إلى عصر الكندي، حين ظهرت التجليات الأولى للفلسفة العربية- الاسلامية بتيارها العقلاني.

ذلك لكي نقيس مدى تطور نظرية المعرفة في هذه الفلسفة، منذ ممثلها الأول (الكندي) حتى عصر "اخوان الصفاء"، أي خلال نحو قرن.

فقد لاحظنا هناك أن موضوع المعرفة أخذ ينكسر عنه طوق الحصار داخل الفكر اللاهوتي، منذ اوسع الكندي مجال هذا الموضوع إلى ما وراء الحصار ذلك. فانه بعد أن كان محصوراً، حتى القرن الثالث الهجري (التاسع)، في معرفة الله، وفي معرفة العلاقة بين الله والعالم، أصبح يشمل - إلى ذلك - في فلسفة الكندي، معرفة العالم لذاته، أي مستقلة عن المعرفة اللاهوتية.

فاذا انتقلنا إلى ما بعد منتصف القرن الرابع الهجري (العاشر)، وجدنا هذا المجال يتسع إلى أبعاد جديدة في فلسفة "اخوان الصفاء"، وفلسفة الفارابي وسائر الفلاسفة العلماء في هذا العصر، بل وجدنا له أبعاداً جديدة عميقاً، لا أفيقاً فقط. [31] وليس الشكل "الموسوعي" الذي ظهرت به رسائل "اخوان الصفاء" سوى تعبير عن هذه الظاهرة في عصرها.

بعد هذه المقدمة العامة، علينا الان أن نرى بالتعيين حدود موضوع المعرفة في موسوعة "الاخوان"، ثم ان نرى المصادر المعتمدة عندهم للمعرفة، والاصول والمقاييس التي يأخذون بها.

أما الموضوع فنرى حدوده تتجه وجهتين أساساً: الأولى، نحو معرفة الله وعلاقته بالعالم. والثانية، نحو العالم ذاته ولذاته بنوع من الاستقلال عن الوجهة الأولى. وباختلاف الوجهتين تختلف حدود المعرفة نفسها، وإن لم تختلف المصادر والأصول والمقاييس الا قليلاً.

لننظر أولاً في مسألة معرفة الله:

يقرر "الاخوان" هنا أن هذا النوع من المعرفة، هو "أشرف العلوم وأجل المعارف". ولا نتوقع أن يقرروا غير ذلك، سواء من حيث علاقتهم بالعصر التاريخي، أم من حيث علاقتهم بظروف المجتمع الذي يتوجهون بمعارفهم اليه.

وأول نقطة في المنهج أنه لا يقاس طلب هذه المعرفة على طلب معرفة "الاشياء الجزئية المحسوسة".

والنقطة الثانية في المنهج، هي استخدام المقولات في ايضاح الفرق بين هذين النوعين من المعرفة. فان معرفة كل من المحسوسات والكليات المذكورة تطلب للاجابة عن أحد الاسئلة المتعلقة بهوية الشيء، أو ما هيته، أو كميته، أو كيفيته، أو وضعه، أو مكانه، أو زمانه، أو علته، أو مميزاته. [32]

أما معرفة الله فتطلب للاجابة عن سؤالين ليس غير من هذه الاسئلة، هما: هل هو؟ من هو؟ أي عن هويته، وعن صفاته.

يستنتج من ذلك أن معرفة الانسان عن الله لا تتناول ماهيته، لا لان هذه المعرفة فوق قدرة العقل البشري - فهذا أمر لم يقوله، وانما قالوا ما يفهم منه العكس - بل لان الذين طلبوا هذه المعرفة من "العلماء" كما يعبر "الاخوان" - لم يصلوا اليها، لا بسبب من خفاء سر الله، وانما بسبب "من شدة ظهوره وجلالة نوره".

"فالاخوان" لا ينظرون في المسألة اذن على الأساس التقليدي، أي على أساس الحكم بعجز العقل البشري عن معرفة ماهية الله، بل أن المسألة في نظرهم تتصل بأمر آخر، هو أنه لا يسأل عن ماهية الله، لانه هو مبدع الماهيات، كما لا يسأل عنه من حيث الكم والكيف والمكان والزمان والعلة، لانه هو مبدع الكميات والكيفيات والامكنة والازمنة والعلل كلها.

فهذه المقولات لا تنطبق على ذات الله، لانه منزه عن الجسمية وحالاتها وأعراضها مطلقاً.

ولننظر - ثانياً- في الجانب الاخر، أي في موضوع المعرفة خارج عالم اللاهوت. نعني موضوعها في العالم المادي. ولنسأل، في البدء: هل العالم المادي هذا يكون موضوعاً للمعرفة في فلسفة "اخوان الصفاء"؟.

هذا السؤال ينحل -في الواقع- إلى سؤال آخر هو الأساس هنا: هل "اخوان الصفاء" يعترفون بالوجود الموضوعي للعالم الخارجي (المادي)؟.

يمكننا القول، منذ الآن: نعم. انهم يعترفون له بهذا الوجود فمن الطبيعي - اذن - ان يكون موضوعاً [33]

أما مصادر المعرفة التي يعتمدها "الاخوان"، فان الاساس فيها هو ما يخضع لنتيار النزعة العقلانية في الغالب. فانهم حتى في مجال ما يسمونه بـ"العلوم الالهية" لا يبتعدون عن هذا الاساس.

غير ان هذا الأصل لا يبقى وحده دائماً مصدراً لمعرفة "العالم الروحاني". فان التحفظ والحذر اللذين يسيطران، في معظم "الرسائل"، على تفكير "الجماعة" يدفعانهم أحياناً إلى اضعاف ستار غيبي على استنتاجاتهم ذات النزعة العقلانية والمادية.

ومن هنا يشد الالتباس في نصوصهم لدى الباحثين، فيجد المثاليون منهم في هذا الالتباس مجالاً لطمس تلك النزعة، أو لعدم رؤيتها كامنة وراء ذلك الستار الغيبي الذي يكون حيناً كثيفاً وحيناً شفافاً يكشف ما وراءه. [34]

إذا كانت معرفة الله و"العالم الروحاني" بأسره، تستند إلى العقل والمعارف العقلية والعلمية، كما اتضح في ما سبق، فبالأولى أن تستند معرفة "العالم الجسماني" إلى هذه الوسائل نفسها.

بل نرى هنا عملية التفكير بكاملها تنكشف، في نصوص "الاخوان"، عن ميل مادي عندهم ينطلق من نظرة تطبيقية مقارنة للواقع.

"اخوان الصفاء" عند تفسيرهم عملية التفكير، يضعون في البدء قاعدة انطلاق الانسان إلى المعرفة.

وهي ذات أركان ثلاثة مترتبة من الأدنى إلى الأعلى: أولها الحواس الخمس ثم العقل. والعقل هنا معناه الادراك العام للمبادئ العقلية الأولية، أي بدهيات الأمور، أو المسماة في الفلسفة القديمة بـ"المبادئ الأولى" كإدراك أن النقيضين لا يجتمعان.

لذا هم يعتبرون هذا الادراك اداة للمعرفة مشتركة بين الناس البالغين جميعاً، لان العقل، بهذا المعنى العام، غير موصول وحده إلى العلم، فلا بد اذن من مرحلة أعلى

منه للوصول إلى العلم. وهذه هي مرحلة الركن الثالث: البرهان. [35]

فالمعرفة العلمية -بناء على ذلك - تحتاج إلى الأركان الثلاثة معاً وفق ترتيبها السابق: الحس، والعقل، والبرهان.

وهم -أي "الاخوان" - يرون أن البرهان، لكي تكتمل به المعرفة العلمية لا بد أن يتأسس على النظر في الرياضيات والهندسة والمنطق. هذه هي الوسائل لتحصيل المعرفة بمختلف مراتبها.

ان قراءة التفاصيل في نصوصها الاصلية في "الرسائل"، تضع أمامنا بعض الاستنتاجات البالغة الأهمية في نظرنا:

ادراك "الجماعة" حقيقة الترابط المادي العضوي بين كل من عملية الحياة وعملية الاحساس وعملية التفكير.

ان ادراك الترابط العضوي بين العمليات الثلاث لدى "اخوان الصفاء"، كما لدى غيرهم من فلاسفة العرب الاسلاميين في عصرهم، أمر تتطرق به نصوصهم جميعاً، أي أن هذا الادراك، هو من الظاهرات المعرفية للعصر بكامله.

ولكن، ينبغي الفصل بين هذا الموقف الفلسفي المادي هنا والموقف الفلسفي المثالي في مسألة النفس، حيث يفترض "الاخوان" ثنائية النفس والجسد.

فالانسان -حسب فرضيتهم المثالية- "جملة مجموعة من جسد جسماني ونفس روحانية، وهما جوهران متباينان في الصفات، متضادان في الاحوال، ومشتركان في الاعمال العارضة والصفات الزائلة.

الاستنتاج الثالث، ان وصفهم عملية التفكير، بمختلف مراحلها واجهزتها، ينكشف، خلال النصوص نفسها، عن توصلهم إلى رؤية الاساس المادي لهذه العملية، بل رؤية حركتها الداخلية مرتبطة باجهزة الحياة والاحساس العضوية في الجسم، رغم كون هذه الرؤية ظلت قاصرة عن جعل الاساس المادي هذا منطلقاً إلى رفض فكرة "روحانية" النفس البشرية. [36]



ولكن، ما منهج "اخوان الصفاء" في الاستدلال: هل هو المنهج الارسطي المبني على القياس المنطقي، أي استنتاج المعرفة من آلية التركيب الشكلي للمقدمات، ام هو المنهج الاستقرائي المبني على استخلاص المعرفة من حركة الواقع نفسه؟ ان ما وصلنا اليه حتى الان في هذا البحث يسمح لنا بالقول إن منهجهم استقرائي يتجاوز المنهج الارسطي.

ذلك بأن ما عرفناه من ارتباط المعرفة العقلية عندهم بالمعرفة الحسية، ومن نظرتهم إلى التغيرات الكمية كمؤثرة في التغيرات الكيفية، ومن ربطهم بين النشاط الفكري والنشاط العملي، قد وضعهم بعيداً عن الطريقة الارسطية القائمة على النظر إلى الكيفيات كأوضاع سكونية ثابتة لا تتأثر بحركة التغير في الكميات.

ومما له دلالاته هنا انهم اضافوا إلى المقومات الخمسة التقليدية للحد أو التعريف، كما جاءت في منطلق القدماء، مقوماً سادساً سموه "الشخص"، فصارت ستة، وهي: الجنس، والنوع، والشخص، والفصل، والعرض الخاص، والعرض العام. ويعني "الشخص"، في كلامهم، الاشياء المشخصة، أي الموجودات المحسوسة، أو الجزئيات التي منها تكون الاجناس والانواع.

ان هذه الاضافة ذات دلالة كما قلنا. ودلالاتها هي نظرة هؤلاء الموسوعيين إلى التعريف مرتبطاً بحركة الوجود الواقعي، ومتحركاً بها، لا منحصرأ في نطاق المفاهيم الثابتة. [37]

خاتمة:

لم يكن "اخوان الصفاء" ممثلين مذهبيين محددين، أي تابعين فقط لمذهب الاسماعيلية.

انهم -في الواقع- ممثلون لاحدى ظاهرات عصرهم ومجتمعهم البارزة، وهي ظاهرة البحث الموسوعي بشموليته، مع عناية خاصة ببحث أوسع المعلومات عن الطبيعة بالمستوى الذي بلغته صيغة هذه المعلومات في مباحث الفلاسفة - العلماء العرب آنذاك.

المعارف التي تحتويها مجموعة "اخوان الصفاء"، متحولة من كونها "معارف هلينية" أصلاً، إلى كونها معارف العصر والمجتمع اللذين يعبر عنهما "اخوان الصفاء"، ولأن الاتجاه العام لهذه المعارف يستجيب لمصالح الكثرة العريضة من فئات هذا المجتمع، وهو - لذلك - يعد تعبيراً أيديولوجياً أيضاً عن هذه الفئات العريضة نفسها.

بقدر ما كانت -أي المجموعة- بمثابة تعميم لمعارف عصرها عن قوانين الطبيعة، وبقدر ما كان ذلك بمثابة تعبير عن مصالح الفئات الاجتماعية المستغلة والمضطهدة (بالفتح)، كانت تحمل الميل الجدي إلى المعرفة الموضوعية عن الطبيعة والمجتمع.

يتجلى هذا الميل لا في منهج البحث وفي الاستنتاجات التي يتوصل إليها البحث فحسب، بل يتجلى كذلك بالتعبير الصريح المباشر عنه حين يوصي مؤلفو المجموعة اخوانهم "أن لا يعادوا علما من العلوم، أو يهجروا كتاباً من الكتب، ولا يتعصبوا على مذهب من المذاهب.

ان تركيز اهتمامنا على هذه الحقائق، لا يعني أننا نقصد إلى اغفال الجوانب الأخرى من فلسفة "اخوان الصفاء"، التي يبرز فيها وجههم المثالي. [38]

#### حصيلة الفصل الرابع: (اخوان الصفا)

الفرق بين الصوفية واخوان الصفاء، ان هؤلاء الاخيرين متقدمون على الصوفية في مجال الصراع الايديولوجي، من حيث انهم أكثر ارتباطاً بالواقع الاجتماعي، في حين ظل الصوفية بعيدين عن هذا الواقع، وظل موقفهم الايديولوجي منحصرًا في المدلول الفلسفي لتجربتهم الداخلية.

من مظاهر ارتباط اخوان الصفاء بالواقع الاجتماعي:

أولاً، انهم يضعون النشاط الاجتماعي في أساس سعي الانسان إلى السعادة.

ثانياً، انهم يؤكدون قيمة العمل الجسدي وأهدافه الاجتماعية.

ثالثاً، انهم وضعوا معارفهم عن الطبيعة والمجتمع في متناول الجماهير، واجتهدوا

في نشرها بين مختلف الفئات الاجتماعية.

رابعاً، انهم ينطلقون في فلسفتهم الاجتماعية من نظرة ذات أبعاد طبقية. أما منهج العقلي فيتجلى في المسائل التالية :

أولاً، تعريفهم العقل البشري بأنه "التمييز الذي يخص كل واحد من أشخاصه دون سائر الحيوانات".

ثانياً، انكارهم المعجزات.

ثالثاً، رفضهم التقليد في الدين ما لم تقم البراهين.

رابعاً، اعتبارهم الاحكام الذي يستخرجها العقل البشري من المبادئ العقلية، اسمى انواع المعرفة، مع اعترافهم بقيمة المعرفة الحسية، كطريق إلى المعرفة العقلية.

خامساً، ان معظم الأصول التي يعتمدون عليها في تفسير العالم مستمدة من العلوم الرياضية والطبيعية.

وفي مسألة معرفة الله لا يحكم اخوان الصفاء على العقل بالعجز هنا، وانما يرون انه بسبب كون الله منزها عن الجسمية، لا يُعرف بوساطة المقولات نفسها التي يعرف بها العالم الخارجي. [39]

بالمقارنة مع أفلاطون، وجدنا لنظرية "المثل" أهلاً في فلسفتهم، لكنهم وجهوها توجيهاً ذا نزعة مادية. فهم يرون لكل من العقل الفعال، والنفس الكلية، والهيولي الأولي، مثلاً ونظيراً في العالم المادي، ولكن الفرق بين "المثل" الافلاطونية وهذه "الامثال والنظائر" من عدة جهات:

"مثل افلاطون أسباب للواقع الحسي، وهذا يعني تكثر "الأرباب" (الآلهة)، و "الاخوان" لا يعتبرونها أسباباً وآلهة، لان الاله واحد (التوحيد).

"مثل" افلاطون متوازية لا علاقة للواحد منها بالآخر، والقوى الروحانية عندهم (العقل، النفس الكلية، الهيولي الأولي) متسلسلة مترتبة بعضها يأخذ من بعض.

"مثل" أفلاطون هي وحدها ذات وجود حقيقي، وعند اخوان الصفاء "الامثال والنظائر" التي تقابل القوى الروحانية، لها وجود حقيقي (موضوعي).

لذلك يسمونها "الأمثال والنظائر" ولا يسمونها "المثل". ومعنى "المثل" و "النظير": المساوي لمثيله ونظيره، والتساوي هنا بالوجود، فكل من الكائن الروحي ومثيله المادي له وجوده المستقبل.

بالمقارنة مع أفلوطين، وجدنا فكرة صدور العالم عن الله بطريق الفيض، فكرة أفلوطينية دون شك، ولكن صورتها تغيرت في فلسفة "الاخوان" من حيث الشكل ومن حيث الجوهر. في الشكل تغيرت مراتب الصدور واعدادها وعلاقاتها بعضها ببعض ومصطلحاتها، وأما الجوهر فيختلف من حيث انكار وجود العالم المادي عند أفلوطين، والاعتراف به عند "الاخوان"، ومن حيث انكار المعرفة الحسية عند أفلوطين والاعتراف بها عند "الاخوان".

بالمقارنة مع الفيثاغورية، يظهر الاختلاف جوهرياً أيضاً. فالعدد عند فيثاغورس أصل أو ماهية أولى للوجود، وهو عند "الاخوان" ليس سوى أمر وضعي رتبته الحكماء اختياراً.

أما من حيث وضعه وعلاقاته بمفردات الاعداد فليس أكثر من كونه شبيهاً فقط بما بين الله والعالم من وضع علاقات، بمعنى انه كما الله واحد تصدر عنه الكثرة، تكمن في العدد الأول المطلق اعداد كثيرة. فالمسألة، عندهم، لا تزيد عن نوع من المشابهة في ذلك، وليس نظريتهم ان العدد أصل الوجود. [40]

هل العالم حادث أم قديم (أزلي) عند اخوان الصفاء ؟.

هم يقولون صراحة انه حادث (غير أزلي)، لأنه متحرك متغير، وبما ان الحركة غير أزلية، فكل متحرك متغير فهو غير أزلي.

[1] هو القفطي، جمال الدين (-646 هـ / 1248): "اخبار العلماء في اخبار الحكماء"، ط. مصر 1326 هـ، ص 80 وما بعدها. يقول القفطي عن اخوان الصفاء: "هؤلاء جماعة اجتمعوا على تصنيف كتاب في أنواع الحكمة الأولى ورتبوها مقالات (..) ولما كنتم مصنفوها اسماءهم، اختلف الناس في الذي وضعها، فكل قوم قالوا قولاً بطريق الحدس والتخمين. فقوم قالوا هي من كلام بعض الائمة من نسل علي بن أبي طالب، كرم الله وجهه. واختلفوا في اسم الامام الواضع لها اختلافاً لا يثبت له حقيقة. وقال آخرون هي تصنيف بعض متكلمي المعتزلة في العصر الأول...".

[2] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص359

- [3] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص360
- [4] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص361
- [5] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص362
- [6] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص363
- [7] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص365
- [8] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص366
- [9] الرَبِيقَة (بفتح الراء وكسرهما): العروة في الحبل. يقال "حل ربيقته" أي فرج كربته.
- [10] الرسائل: ج2، ص303. قد يكون قصد "الاخوان" من "الاولياء وأولاد الانبياء" أئمة الشيعة من أحفاد علي بن أبي طالب ومن يعتبرهم "الاخوان" بمنزلة "الاولياء" من زعماء المنظمات والحركات المعارضة للدولة في العصر العباسي.
- [11] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص367
- [12] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص368
- [13] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص369
- [14] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص371
- [15] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص372
- [16] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص373
- [17] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص375
- [18] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص377
- [19] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص378
- [20] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص379
- [21] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص380
- [22] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص381
- [23] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص382
- [24] الملكية: (بفتح اللام) من الملائكة. فان "اخوان الصفاء" يرون أن رتبة الملائكة هي الرتبة العليا التي تنتهي اليها النفوس البشرية الصالحة. وهي، من حيث كونها انتقالاً "تطورياً" للبشر الصالحين، تساوي في نظرهم أعلى مراتب "تطور" الاحياء المتصاعدة من القوة النباتية حتى القوة الناطقة فالملائكية (راجع الرسائل: ج2، ص172). وهم يربطون بين الطبيعة والملائكة، بل الملائكة تعبير -عندهم- عن الطبيعة القائمة في النفس الكلية (الرسائل: ج2، ص55، ص108-109).
- [25] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص383
- [26] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص384
- [27] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص386
- [28] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص387
- [29] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص388
- [30] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص389
- [31] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص390

- [32] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص391
- [33] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص392
- [34] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص393
- [35] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص396
- [36] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص398
- [37] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص403
- [38] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص435-436
- [39] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص443
- [40] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص445

## الفلسفة وتطورها التاريخي

الأحد 30 يناير 2022

في إطار الحديث عن الفلسفة ومفاهيمها، من المفيد ان نستعرض سريعاً المباحث أو العناوين الكبرى الرئيسية التي تناولتها الفلسفة عبر عصورها المختلفة وهي كما يلي:  
أ. الميتافيزيقا (ما بعد الطبيعة): افترضت الميتافيزيقا وجود عالم يقوم فيما وراء عالمنا المحسوس وهو عصي على الإدراك الحسي.

ب. المنطق: هو علم يدرس الاستدلال من حيث الصحة والفساد، بل يعتمد إلى دراسة الشروط التي إن توفرت في أي استدلال كان صحيحاً وإن انعدمت منه كان فاسداً بغض النظر عن الميادين العملية التي يستخدم فيها.

ج. نظرية المعرفة (الابستمولوجيا): تتناول نظرية المعرفة مسائل أساسية أربع هي:

(1) أصل المعرفة البشرية ومصدرها. (2) طبيعة المعرفة البشرية. (3) صدق المعرفة أي كيف تتميز المعرفة الصادقة عن المعرفة الكاذبة. (4) حدود المعرفة البشرية.

د. فلسفة الأخلاق: وهي دراسة وتحليل الألفاظ والعبارات التي نستخدمها في حياتنا الأخلاقية، "حق"، "باطل"، "خير"، "شر"، "فضيلة"، "رذيلة" (وقد سبق أن تناولناها في دراسة "الأخلاق والحزب").

هـ. فلسفة الجمال: تتناول فلسفة الجمال دراسة وتحليل العبارات التي تستخدم فيها الكلمات "جميل"، "قبيح".

و. فلسفة العلم: وهي دراسة وتحليل العلوم من حيث طبيعتها ومنهجها ومفاهيمها، وذلك من أجل تعميق فهمنا لها.

ز. فلسفة الدين: تعني فلسفة الدين بدراسة ما تنطوي عليه المعتقدات الدينية من مسائل عقلية تنشأ من تطبيق نظرية المعرفة على الدين.

وللفلسفة مباحث أخرى كالفلسفة التاريخ وفلسفة القانون وفلسفة السياسة وفلسفة التربية وغيرها.

- في ضوء ما تقدم، نشير إلى أن العرب حتى اللحظة لم يحلوا إشكالية الثنائية في خطابنا المعاصر (لا زلنا أسرى للانقطاع الفكري). بين التراث والتحديث، وما زال الحاضر عندنا صورة أخرى من الماضي . (سبق أن عشنا خلال العقود الثلاثة الأولى من القرن العشرين حالة من النهوض على يد الأفغاني والكواكبي ومحمد عبده وعلي عبد الرازق وطه حسين واحمد أمين وسلامة موسى وأنطوان مارون، سرعان ما بدأت بالانحسار بفعل انتشار المد الأصولي المتمزمت والأفكار الرجعية اليمينية التي توافقت مع مصالح النظام الحاكم والقوى الاستعمارية حتى قيام ثورة يوليو 1952 التي أسهمت بدور نهضوي تنويري علماني ملموس حتى عام 1970 وبداية مرحلة الانفتاح في عهد السادات حيث ترعرعت من جديد، وبصورة أكثر انتشارا من أي مرحلة سابقة في مصر كما في بقية بلدان العالم العربي والإسلامي وفق المشهد السائد في هذه المرحلة) .

أولاً: الفلسفة القديمة وفلسفة العصور الوسطى ( الإقطاعية )

والفلسفة الإسلامية حتى القرن الرابع عشر

لا نعتقد إننا نجافي الحقائق الموضوعية في السياق التاريخي القديم اذا اكدنا منذ البدء على ان الاغريق ليسوا وحدهم من اوائل محرري الفكر والتساؤل عن طبيعة الواقع. لأن الحضارات السابقة على الاغريق لم يكن التفكير عندها "مجرد تفكير من النوع العملي المباشر " فقط. حيث ان هذا الجانب العملي في الفلسفة الشرقية القديمة لم يكن سوى نتاجاً لأسلوب الحياة القائم على المركزية بما يتوافق مع نظام الرق أو الاسلوب الآسيوي الذي ساد في بلادنا إبان تلك المرحلة في الالفين الرابع والثالث قبل الميلاد، فعند البابليين " كانت النجوم أصل العالم، والقمر أبو الالهة ،والشمس تطفئ النجوم بما يحقق حركة النور والظلام "، وفي بابل كانت تعاليم حمورابي، واخترع النظام الستيني الذي ما يزال يستعمل الى يومنا هذا ،كما وضعت في الشرق اسس الجبر والهندسة، وحسب المؤرخ اليوناني هيرودوت فان " المصريين القدماء اول من توصل الى تحديد



طول السنة ب 365 يوم " وعلوم الرياضيات التي تفوقت في حساب حجم الهرم والنظام الالهي القائم على التوحيد.

كذلك الأمر بالنسبة للفلسفة الهندية، " ففي كتاب الفيذا، أفكار فلسفيه عن العالم و الإنسان، والأخلاق والتي تسمى بالفلسفة البراهمانيه ( برهمن هو الله ) التي ظلت مسيطرة حتى ظهور البوذية في القرن السادس قبل الميلاد " التي أسسها غاوماتا بوذا " أو المستتير و التي كانت وما زالت فلسفه أو ديانة قائمه علي الخضوع و الاستسلام، إن حجر الزاوية في هذه الفلسفة ان الحياة مليئة بالشقاء، واحتقار الحياة الدنيا و أن الخلاص من الشقاء " لا يكون إلا عبر " النرفانا " التي تعني الفناء في الاله.

ثم برزت الكونفوشية التي أسسها كونفوشيوس - 551-479 ق.م- في الصين . و اشتهرت " بتعاليمها الأخلاقية السياسية التي تقوم على ان السماء هي الاله الاعلى.

إن أفضله الفلسفة الإغريقية إنها كانت الرائدة في تحرير الفكر عبر تساؤلاتها عن طبيعة الواقع وحقيقة العقل والعديد من القضايا ذات الطابع المعرفي الشمولي.

في تعرضنا للفلسفة اليونانية يبرز كل من سقراط أفلاطون وأرسطو كمحور أساسي لهذه الفلسفة سواء في تلك المرحلة أو في عصرنا الراهن.

" سقراط " رائد الفلسفة الارستقراطية النخبوية الذي وقف بعناد ضد الديمقراطية في أئنا باعتبار أنها تؤدي -كما يقول- إلى الفوضى عبر تحكيم الجماهير الدهماء في هذه العملية.

وجاء أفلاطون ( 427-347 ق.م ) من بعده كتلميذ نجيب لأستاذه ليستكمل الرسالة في العدا للديمقراطية وفق أسس مغايره، انه فيلسوف الفردية الارستقراطية.

" ان التغير عند افلاطون معناه الاضمحلال، بينما الكمال معناه انعدام التطور " لقد اراد مجتمعاً ثابتاً يتولى ادارته نخبه مختارة من الارستقراط الذين يمتلكون القدرة على التفكير والتأمل للإشراف على ضبط "المجتمع الثابت ". وهذا ما نلاحظه لدى العديد من أنظمة التخلف أو أنظمة الصحراء في بلادنا ( السعودية والخليج خصوصاً) التي تركز مفهوم الثبات لمجتمعاتها حتى اللحظة عبر سياسات القهر والاستبداد بذريعة

دينية أو عشائرية ... إلخ، انهم يمثلون اليوم معادلة "الميت الذي يحكم الحي" وقد آن للحي ... لكم أيها الرفاق ان تمارسوا التمرد والثورة على هذا الواقع.

ارسطو طاليس (384-322ق.م)

ارسطو لا يختلف جوهرياً عن استاذة افلاطون، فإذا كان افلاطون فيلسوف الفردية الارستقراطية فإن ارسطو هو الفيلسوف الرسمي لإمبراطورية اوتوقراطية، انه القائل " منذ المولد هناك اناس مُعَدُّون للعبودية واناس معدون للإمارة " .

أفضل أشكال الحكم عنده النظام الأرسقراطي الذي يعتمد حكم القلة من النخبة المختارة، يرفض الديمقراطية لأنها كما يقول تقوم على افتراض كاذب بالمساواة.

فلسفة العصر الهيلنستي ( ما بعد الاسكندر - توفي 323ق.م )

في هذا العصر الذي امتد حتى القرن الثالث الميلادي، بدأت ملامح انحلال مجتمع الرق، في هذا العصر عبر ثلاث تيارات رئيسية :-

1- الربيبة - مذهب الشك 2- الابيقورية 3- الرواقية .

لقد تكرست هذه الفلسفة تدريجياً مع " انتشار المراكز التجارية اليونانية في جميع انحاء آسيا الصغرى والمناطق الشرقية، وأدت الى انفتاح الحضارتين الشرقية واليونانية وتداخلهما من جهة أخرى، لدرجة أن " روح الشرق " تغلبت على الاسكندر .

لقد ساهمت كل هذه المقدمات -كما يقول ديورانت - الى تسرب الطقوس الدينية الشرقية الى جسم الامبراطورية وتداعت كافة السدود امام سيل هذه الطقوس، وزاد انتشار الديانات الخرافية الغامضة التي تأصلت في نفوس الهيلينيين الأكثر فقراً.

المذهب الرواقي والابيقوري الذي كان في جوهره استسلاماً وقبولاً للهزيمة او محاولة لنيسان الهزيمة في أحضان اللذة والسعادة الابيقورية.

\* فلسفة العصور الاقطاعية:

• ظهرت هذه الفلسفة بعد استقرار وتفعيل دور الكنيسة في الغرب خلال

القرنين الثاني والثالث الميلاديين.

• هيمنة الأيديولوجية الدينية على الحياة الفكرية في هذا العصر حيث تحولت الفلسفة الى خادمة للاهوت عبر طابعها الرجعي التصوفي وكان مبررها ان الحكمة والمعرفة تتم فقط عبر الوجد الصوفي ورفض التجربة او طريق العقل، وهذا ما يحاول التيار الديني الأصولي المتمتذ بإعادة تطبيقه في بلادنا رغم أنه غير قابل للتحقق أو الحياة إلا في ظروف مهزومة ومختلفة كالتى تعيشها شعوبنا العربية اليوم.

ابرز فلاسفة هذا العصر: افلوطين (205-270م) الذي قال ان التطور يبدأ بالإلهي الذي لا يمكن الاحاطة به ويجب الايمان به .

اوغسطين (354-430م) الذي تأثر بالافلاطونية الجديدة، من اقواله "الانسان يملك الحرية ولكن كل ما يفعله بإرادة مسبقة من الله" الحياة الدنيوية سقوط وانفصال عن الازلي واتصال بالناقص الجزئي " اننا نعرف الله لا بالتفكير بل بالإعراض عن التفكير". بعد ذلك ظهرت الفلسفة السكولائية (المدرسية scholasticism ) خلال القرنين الثاني عشر والثالث عشر المتأثرة بالافلاطونية المحدثه ومثلت التيار الرئيسي في فلسفة المجتمع الاقطاعي، كان السكولائيون أعضاء مؤثرين في الرهنة المسيحية وكانوا أعضاء في محاكم التفتيش، من اهم مفكري هذا التيار توما الاكويني (1225-1274م) الذي خاض صراعاً حاداً ضد الرشدية حينما كان أستاذاً في جامعة باريس.

مجابهة السكولائية:

بدأت المجابهة عبر عدد من المفكرين كان من أبرزهم العالم الفيلسوف روجر بيكون طرح فكراً نقدياً " للمدرسية عبر إعلانه أن الوصول إلى الحقيقة يتطلب إزالة العوائق التي تعترض المعرفة " وأهم هذه العوائق عند بيكون: رواسب الجهل وقوة العادة والتبجيل المفرط لمفكري الماضي، وأن أفكارنا الصحيحة يجب أن تثبت بالتجربة " .

المقومات الفلسفية والفكرية والاجتماعية التي عرفتها أوروبا في العصر الإقطاعي:

1. انطلقت من فرضيات مذهبية جامدة لا يمكن إثباتها بالتجربة أو بالملاحظة .
2. لم تهتم بالعلوم أو الوقائع الحياتية . 3. لم تتطلع إلى البحث عن الحقيقة.

أ: المذاهب الإسلامية :

مارس المفكرون الإسلاميون نوعاً شجاعاً من الاجتهاد على نطاق واسع خلال القرون الأولى للحضارة العربية الإسلامية، وكان من نتيجة هذا الاجتهاد بروز المذاهب التي يتوزع المسلمون بينها إلى يومنا هذا.

ومن المعروف أن الاجتهاد قد توقف منذ القرن الثالث عشر الميلادي تقريباً، أو ما يمكن أن نطلق عليه حالة الانقطاع الفكري، حيث تجمد الفكر وضاق هامش التفسير الحر للشريعة، فلم يعد من الممكن الخروج عن حدود المذاهب المعترف بها. إن " الثقافة العربية الاسلامية تنقسم إلى ثلاث مجموعات: (1) علوم البيان من فقه ونحو وبلاغة. (2) علوم العرفان من تصوف وفكر شيعي وفلسفة وطبابة وفلك وسحر وتنجيم. (3) علوم البرهان من منطق ورياضيات وميتافيزيقيا .

أن الحضارة الاسلامية هي حضارة فقه، في مقابل الحضارة اليونانية التي كانت حضارة فلسفة، لقد تجمدت الحضارة العربية عند الفلسفة اليونانية، وغاب عنها العنصر المحرك: التجربة، بعد أن غلب عليها اللاهوت أو علوم العرفان أو اللامعقول "، بالطبع نحن نحترم الثقافة العربية الإسلامية كتراث، كما نحترم وبوضوح شديد الوعي الديني العفوي في أوساط جماهيرنا، لكن في نفس الوقت نؤمن بضرورة تطبيق مبدأ فصل الدين عن الدولة، إذا اردنا ان نتقدم إلى الامام صوب المستقبل .

لقد نشأت المذاهب الفكرية الإسلامية الأولى في عصر الخلفاء الراشدين، وكانت بداية الاختلاف في عهد عثمان بن عفان.

أولاً: كانت البداية في بروز "جماعة الخوارج" التي نشأت عام 37 هجري ( 657 م) وعرف عنها العداء الشديد لعثمان بن عفان في أواخر سنوات حكمه؛ وقرروا أن المسلم الذي تتوفر فيه شروط الإمامة له الحق أن يتولاها بصرف النظر عن نسبه وجنسه ولونه.

أجمعوا على أن الثورة تكون واجبة على أئمة الفسق والجور إذا بلغ عدد المنكرين على أئمة الجور أربعين رجلاً فأكثر.

انقسم الخوارج إلى عدة جماعات هي: الأزارقة \_ النجدات \_ الصفرية \_ الأباضية وهذه الأخيرة لا تزال إلى يومنا هذا في عُمان ومسقط وشرق أفريقيا وأجزاء من المغرب وتونس.

ثانياً: جماعة المرجئة: وهي من الأرجاء، بمعنى التأجيل، وهذا المصطلح قد عنى في الفكر الإسلامي، الفصل بين الإيمان باعتباره تصديقاً قلبياً ويقينياً داخلياً غير منظور؛ وبين العمل باعتباره نشاطاً وممارسة ظاهرية قد تترجم أو لا تترجم عما بالقلب من إيمان.

ولا يضر هذا الإيمان ما يعلن صاحبه حتى لو أعلن الكفر وعبد الأوثان؛ فما دام العمل لا يترجم بالضرورة عن مكنون العقيدة فلا سبيل إذاً للحكم على المعتقدات، وما علينا إلا أن نرجئ الحكم على الإيمان إلى يوم الحساب.

وفي هذا السياق نشير إلى أن الدولة الأموية ( 661 م. \_ 750 م. ) أشاعت في الحياة الفكرية آنذاك عقيدتي " الجبر والأرجاء " تبرر بالأولى مظالمها وما أحدثته من تحول بالسلطة السياسية، خاصة استبدال الخلافة الشورية بالملك الوراثي، وتحاول أن تقلت بالثانية \_ الإرجاء \_ من إدانة المعارضة وحكمها على إيمان هذه الدولة وعقيدة حكامها بعد أن ارتكبت تلك المظالم.

ثالثاً: المعتزلة: لقد كانت المعتزلة من أصدق الفرق في الإسلام الذين جمعوا بين النص والممارسة في موضوع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. انهم فرسان العقل في الاسلام.

اختلف المعتزلة عن السنة في عرضهم للأدلة، فهي عند أهل السنة ثلاثة: الكتاب \_ السنة \_ الإجماع ؛ بينما هي أربعة عند المعتزلة يضيفون العقل إلى هذه الأدلة الثلاثة ويقدمونه عليها جميعاً، بل يرون أن العقل هو الأصل فيها جميعاً.

كان العصر الذهبي للمعتزلة هو عصر المأمون من ( 813 م. \_ 833 م. ) والمعتمد (833م.\_ 842 م. ) والواثق ( 842 م. \_ 847 م. ) وبموت هذا الأخير

انتهى عصر المعتزلة وحصل الانقلاب ضدهم وضد نزعتهم العقلانية على يد المتوكل ( 847 م .

وحول خلق القرآن يرى د. مروه " أن المعتزلة أكدوا أن كلام الله ليس ( بقديم ) أي ليس من الصفات المعادلة للذات وإنما هو حادث أو مخلوق ككل شيء مخلوق في الكون.

- القرامطة: مذهب قام على الايمان بضرورة تطبيق المساواة الكاملة بين المسلمين والمساواة في الثروة.

رابعاً: الشيعة: وهي تعني لغوياً الأنصار أو الأعوان، أما في إطار الفكر الإسلامي فقد غلب هذا المصطلح " الشيعة " على الذين شايعوا وناصروا علي بن أبي طالب ( 600 م . \_ 661 م .) والأئمة من بنيهِ.

وأهم ما يميز الشيعة، نظرية " النص والوصية " أي النص على أن الإمام بعد الرسول هو علي بن أبي طالب، الوصية من الرسول \_ بأمر الله \_ لعلي بالإمامة، وكذلك تسلسل النص والوصية بالإمامة للأئمة من بني علي، و صاحب هذه النظرية " النص والوصية " هو هشام بن الحكم \_ توفي سنة ( 805 م .)؛ والشيعة تنقسم إلى عدة تيارات .

ب: الفلسفة الإسلامية: تميزت الفلسفة الإسلامية عبر رموزها من الفلاسفة المسلمين بغض النظر عن أصولهم عرباً أو فرساً بآليات ذهنية أو عقلية مشتركة في الجوهر بالرغم من اختلافها في الاجتهاد فيما يلي:

1. التوحيد بين " الفكر " و " الدين " .
2. تفسير الظواهر كلها بزدها جميعاً إلى مبدأ أول أو علة أولى، تستوي في ذلك الظواهر الاجتماعية أو الطبيعية .
3. الاعتماد على سلطة " السلف أو التراث " .
4. اليقين الذهني والحسم الفكري " القطعي " ورفض أي خلاف فكري.

- الكندي ( 800 م. \_ 879 م.): ويرى أن: " هذا العالم حادث وأن الله خلقه من العدم . إلى جانب ذلك يرى الكندي أن مصادر المعرفة هي العقل والحواس والخيال .  
- الفارابي ( 870 م. \_ 950م.): درس أرسطو ووافق على أن الله هو العلة الأولى للوجود لكنه قال بوجود العالم الخارجي بشكل مستقل عن القوى الخارقة.

- ابن سينا ( 980 م. \_ 1037م.): يعترف بالوجود الموضوعي للطبيعة، ان ابن سينا رغم مثاليته إلا أن فكرته عن خلود العالم المادي تتناقض مع التصورات الدينية عند المسلمين وغيرهم عن نهاية العالم ومحدود يتهاين رشد ( 1126 م. \_ 1198 م.): كان "يرى أن العالم المادي لانهائي في الزمان ولكنه محدود مكاني، وهو يرفض التصورات اللاهوتية عن خلق العالم من لا شيء "لم يرفض أبداً وجود الله ولكنه يقول بأن الله والطبيعة معاً موجودان منذ الأزل، فلم يكن هناك زمن وجد فيه الإله قبل أن توجد الطبيعة، ويقول أيضاً أن الله هو المصدر الأزلي للواقع، في حين تشكل المادة الأساس الوحيد للوجود والمصدر الأزلي للمكان.

إخوان الصفا: ركزوا على البعد الانساني بين جميع الأديان، والفلسفة عندهم هي أشرف الصنائع البشرية بعد النبوة.

ثانياً: الفلسفة الأوروبية الحديثة: عصر النهضة وتطور الفلسفة الأوروبية والتنوير حتى نهاية القرن الثامن عشر ...

ولادة هذا العصر لم تكن عملية سهلة في المكان أو الزمان ولم تتم أو تظهر معالمها دفعة واحدة، أو اتخذت شكل القطع منذ اللحظة الأولى. إذ أن هذا الانقطاع لم يأخذ أبعاده في الانفصام التاريخي إلا بعد أربع قرون من المعاناة وتحولات ثورية في الاقتصاد والتجارة والزراعة والمدن كانت بمثابة التجسيد لفكر النهضة والإصلاح الديني والتنوير من جهة والتلاحم مع هذه المنظومة الفكرية الجديدة من جهة أخرى، تمهيداً للثورات السياسية البرجوازية التي أنجزت كثيراً في هولندا في مطلع القرن السابع عشر، وفي بريطانيا من 1641 \_ 1688، ثم الثورة الفرنسية الكبرى 1789 \_ 1815، والثورة الألمانية في منتصف القرن التاسع عشر.

لقد كان نجاح هذه الثورات 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 زلزالاً في الفكر الأوروبي.

أن الفكر الذي ساد في المرحلة السابقة (الإقطاعية) لم يهتم ببحث المسائل المطروحة بما يدفع نحو الانتقال من حالة الجمود أو الثبات إلى حالة النهوض والحركة الصاعدة، ذلك أن "المفكرين" لم يتطلعوا إلى البحث عن الحقيقة بل عن وسائل البرهان على صحة العقائد الدينية خدمة لمصالح الملوك والنبلاء الإقطاعيين ورجال الدين.

كان لابد لهذه الفلسفة القائمة على مثل هذه الأسس أن تسير في درب الانحطاط في ظروف بدأ فيها يتعزز العلم مع بدايات تشكل أسلوب أو نمط الإنتاج الجديد في أحشاء المجتمع الإقطاعي ما بين القرنين الرابع والخامس عشر، وقد كانت بداية ذلك التشكل عبر إطارين: إطار التعاونيات، وإطار المانيفاكطورة.

ففي هذه المرحلة الانتقالية، نلاحظ تطوراً ونمواً للمدن وظهور التجار والصناعيين وأصحاب البنوك، والاكتشافات التكنيكية المغازل الآلية - دواليب المياه - الأفران العالية والبارود والطباعة في أواسط القرن الخامس عشر.

فيما بعد تم إحراز نجاحات أخرى عززت تطور أسلوب الإنتاج الرأسمالي ضمن محورين أساسيين:

1. الكشوفات الجغرافية مع نهاية القرن الخامس عشر وبداية السادس عشر.
  2. ترافق كل ذلك مع تغيرات ثقافية وفكرية رحبة كسرت الجمود الفكري اللاهوتي السائد، وأدت إلى "تهاوي استبداد الكنيسة في عقول الناس".
- وظهور مجموعات من المثقفين البرجوازيين قطعوا كل صلة لهم بالكنيسة واللاهوت الديني المذهبي، وارتبطوا مباشرة بالعلم والفن، وقد سمي هؤلاء بأصحاب النزعة الإنسانية " HUMANISM "



## المراحل التاريخية لعصر النهضة:

البدايات الأولى مع ميكافيلي (1469-1527) وهو من أوائل المنظرين السياسيين البرجوازيين، حاول في مؤلفاته البرهنة على أن البواعث المحركة لنشاط البشر هي الأنانية و المصلحة المادية، وهو صاحب مقولة: "أن الناس ينسون موت آبائهم أسرع من نسيانهم فقد ممتلكاتهم"، إن السمة الفردية والمصلحة عنده هما أساس الطبيعة الإنسانية؛ ومن جانب آخر فقد رأى أن القوة هي أساس الحق.

نيقولا كوبرنيكس ( 1473 م. \_ 1532 م. ): ساهم هذا المفكر في تحطيم الإيديولوجية اللاهوتية القائمة على القول بمركزية الأرض في الكون وذلك عبر اكتشافه لنظرية مركزية الشمس Helio Contricism التي قام على أساسها علم الفلك الحديث؛ وهذه النظرية من أهم منجزات "كوبرنيكس" على الإطلاق وهي تستند إلى مبدئين: \_ أولاً: ليست الأرض ثابتة في مركز الكون بل تدور حول محورها الخاص؛ وقد استطاع من خلال ذلك تفسير تعاقب الليل والنهار. ثانياً: الأرض تدور حول الشمس مركز الكون.

- جوردانو برونو ( 1548 م. \_ 1600 م. ): فيلسوفاً وعالمياً فلكياً، قام بتطوير وتصحيح نظرية كوبرنيكس، بدأ حياته راهباً وبسبب أفكاره المادية انفصل عن الكنيسة وتفرغ لنظرياته العلمية، آمن ب "لا نهائية" المكان أو لانهاية الطبيعة، ورفض مركزية الشمس في الكون مؤكداً على أن لا وجود لهذا المركز إلا كمركز نسبي فقط "قشمنا ليست النجم الوحيد الذي له أقمار تدور حوله". لقد حطم برونو التصورات القديمة عن العالم المخلوق ليجعل الكون ممتداً إلى ما لا نهاية وهو القائل بأن: "الكلمة الأخيرة في كل مجال من مجالات المعرفة تكمن في العقل وحده" ؛ ألقى القبض عليه من قبل محاكم التفتيش التي سجنته ثمانية سنوات أحرقوه بعدها على أحد أعمدة التعذيب بعدما رفض إنكار فلسفته وتوجهاته العلمية.

ليوناردو دافنشي (1452-1519)، وضع العديد من التصاميم للأجسام الطائرة .

جاليليو (1564-1642)، صمم تلسكوب بنفسه كان لاكتشافاته في علوم الفلك دوراً كبيراً. يعتبر جاليليو من أبرز مفكري ذلك العصر الذين صاغوا النظرة الدينيّة (????) deism إلى الطبيعة التي اعتنقها عدد من فلاسفة ومفكري القرنين السابع عشر والثامن عشر؛ أسهمت هذه النظرة إلى جانب النزعة الإنسانية والفلسفة البانتنيّة ( وحدة الوجود ) في تعزيز وتطور الفلسفة العقلانية والمنهج المادي العلمي كمنطلقات أساسية لعصر النهضة.

ثالثاً: المرحلة التاريخية الثانية أو تطور الفلسفة الأوروبية في عصر الثورات البرجوازية أواخر القرن السادس عشر ونهاية القرن الثامن عشر أدى تفسخ العلاقات الاجتماعية والاقتصادية في النظام الإقطاعي الأوروبي إلى تغيير كبير في الدور الذي يلعبه الدين في المجتمع.

وفي ضوء هذا التطور الذي أصاب كل مناحي الحياة في عصر النهضة، رفع فلاسفة هذا العصر رغم الاختلافات بين مذاهبهم شعار "العلم" من أجل تدعيم سيطرة الإنسان على الطبيعة ورفض شعار العلم من أجل العلم.. لقد أصبحت التجربة هي الصيغة الأساسية للاختراعات والأبحاث العلمية التطبيقية في هذا العصر وأبرزها:

- صياغة القوانين الأساسية للميكانيك الكلاسيكي بما فيها قانون الجاذبية الذي وضعه نيوتن (1643 - 1727) .

- تطوير علوم الرياضيات والهندسة والفيزياء والأحياء\_ ديكارت ولايبنتز

- اكتشاف الدورة الدموية- هارفي - " تأكيد اكتشاف ابن النفيس"

- قوانين الميكانيك وتعريف مفهوم العنصر الكيميائي\_ بويل.

- ميزان الحرارة الزئبقي والضغط الجوي\_ تورشيللي ( أحد تلامذة جاليليو)

لم يكن سهلاً لهذه الاكتشافات العلمية وغيرها أن تكون بدون تطور الفلسفة عموماً والمذهب التجريبي على وجه الخصوص، في سياق الحراك والتناقض والصراع الاجتماعي الدائم والمستمر بوتائر متفاوتة في تسارعها بين القديم والجديد، إذ أنه بدون هذه الحركة والتناقض لم يكن ممكناً بروز الدعوة من أجل التغيير والتقدم التي عبر

عنها فلاسفة عصر النهضة في أوروبا أمثال فرنسيس بيكون، ديكارت، هوبس، لايبنتز، سبينوزا.

- فرنسيس بيكون ( 1561 م. \_ 1626 م. ): فيلسوف انجليزي "أول من حاول إقامة منهج علمي جديد يرتكز إلى الفهم المادي للطبيعة وظواهرها"(11) ؛ وهو مؤسس المادية الجديدة والعلم التجريبي وواضع أسس الاستقراء العلمي؛ فالغرض من التعلم عنده زيادة سيطرة الإنسان على الطبيعة وهذا لا يمكن تحقيقه إلا عن طريق التعليم الذي يكشف العلل الخفية للأشياء .

لقد شك بيكون في كل ما كان يظن "أنه يقين حق" غير أن الشك عنده لم يكن هدفاً بذاته بل وسيلة لمعرفة الحقيقة؛ وأول خطوة على هذا الطريق تنظيف العقل من الأوهام الأربعة "أوهام بيكون"

- رينيه ديكارت ( 1596 م. \_ 1650 م. ): وهو فيلسوف فرنسي وعالم رياضيات وفيزيائي وعالم فسيولوجيا، كان "ديكارت" في مبحث المعرفة مؤسس المذهب العقلاني، هذا المذهب الذي يرتكز عنده على مبدأ الشك المنهجي أو الشك العقلي "الشك الذي يرمي إلى تحرير العقل من المسبقات وسائر السلطات المرجعية" ومن سلطة السلف، الشك الذي يؤدي إلى الحقيقة عن طريق البداهة العقلية كالحدس\_ التحليل\_ التركيب. لقد أقام "ديكارت" وفق أسس الشك المنهجي والبداهة العقلية؛ يقينه الأول من مبدأه البسيط الذي عرفناه من خلاله "أنا أفكر.. أنا موجود"، هذا المبدأ الأول هو بداية كل فكر عقلائي وهو ما سنجده مضمراً وصريحاً في الفلسفة العقلانية من ديكارت إلى ماركس .

- توماس هوبز ( 1588 م. \_ 1679 م. ): أحد فلاسفة القرن السابع عشر، تأثرت فلسفته المادية بالثورة البرجوازية الإنجليزية ضد الأرستقراطية الإقطاعية في تلك المرحلة؛ رفض هوبز في مذهبه في القانون والدولة نظريات الأصل الإلهي للمجتمع .

- جوتفريد فيلهلم لايبنتز ( 1646م. - 1716م. ): وصل من خلال اللاهوت " Theology " إلى مبدأ الترابط المحكم (الشامل والمطلق) بين المادة والحركة" بعكس

"ديكارت" الذي يقول: بجوهريين مستقلين مادي وغير مادي؛ التزم بمبدأ التجريبية في المعرفة التي تعتبر الأحاسيس شيئاً لا غنى عنه للمعرفة.

في مؤلفه "العدالة الإلهية" .. حاول أن يبرهن فيه على أن عالمنا الذي خلقه الله هو بالرغم مما فيه من شرور، أحسن العوالم الممكنة \_ عندنا في الشرق مثلاً يقال: لو اطلعتم في الغيب لاخترتم الواقع\_ فما نراه من شرور هو شرط ضروري في رأيه للتناسق في العالم ككل، في رأينا إن جوهر هذه الفلسفة هو الاستسلام للأمر الواقع، وهو يقترب من فلسفة " ليس في الإمكان أبدع مما كان " .

- باروخ سبينوزا (1632م. - 1677م.): وهو يهودي هولندي.. تشكل فلسفته أحد الاتجاهات الرئيسية في مادية القرن السابع عشر؛ وقد أكد على أن الفلسفة يجب أن تعزز سيطرة الإنسان

على الطبيعة.. دحض سبينوزا افتراءات رجال الدين اليهود عن "قدم التوراة" وأصلها الإلهي.. فهي، أي "التوراة" كما يقول ليست وحيّاً إلهياً بل مجموعة من الكتب وضعها أناس مثلنا وهي تتلاءم مع المستوى الأخلاقي للعصر الذي وضعت فيه.. وأنها "سمة لكل الأديان" حول الحكم يعتبر "سبينوزا" أن الحكم الديمقراطي هو أرفع أشكال الحكم بشرط أن يكون تنظيم الدولة موجهاً لخدمة مصالح كل الناس.

- جون لوك ( 1632م. - 1704م.): ن كبار فلاسفة المادية الإنجليزية، وقد برهن على صحة المذهب الحسي المادي الذي يرجع جميع ظروف المعرفة إلى الإدراك الحسي للعالم الخارجي.

رفض وجود أية أفكار نظرية في الذهن.. فالتجربة بالنسبة له هي المصدر الوحيد لكافة الأفكار..! وحول فلسفته يقول ماركس: "لقد أقام لوك فلسفة العقل الإنساني السليم.. أي أنه أشار بطريقة غير مباشرة إلى أنه لا وجود لفلسفة إلا فلسفة البصيرة المستندة إلى الحواس السليمة".

- جون ستيوارت مل (1632-1704)، قال بأن جميع أشكال المعرفة تعود إلى الإدراك الحسي المادي للعالم الخارجي .

التنوير الفرنسي والفلسفة الألمانية في القرن الثامن عشر :  
 أولاً: التنوير الفرنسي :

شهدت فرنسا قبيل الثورة البورجوازية الفرنسية (1789) بأربعة عقود حركة فكرية واسعة وقوية عرفت "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.

- شارل مونتسكيو (1689-1755): صاحب كتاب "روح القوانين" .. يرى أن الضمانة الأساسية للحرية في المؤسسات الدستورية التي تحد من العسف وتكبحه، يرى في التنافس وإخلاص كل فرد وتضحيته من أجل المصلحة العامة، القوة المحركة في النظام الديمقراطي وأساس ازدهاره .

ومن أهم آرائه، رأيه في الحكم المطلق الذي يعتبره شكلاً مناقضاً للطبيعة الإنسانية ومناقضاً للحقوق الشخصية وحصانتها وأمنها.

- فرانسوا فولتير ( 1694م. - 1778م. ): عاش كل حياته مناضلاً ضد الكنيسة والتعصب الديني وضد الأنظمة الملكية وطغيانها؛ رفض فولتير جميع تعاليم الديانات \_الإيجابية\_ في صفات الله لكونها تفتقر إلى البرهان.

- جان جاك روسو ( 1712 - 1778 ): من الذين نادوا بالمصالح البرجوازية ضد الإقطاع، فقد ناضل روسو ليس فقط ضد السلطة الإقطاعية بل كان مستوعباً لتناقضات المجتمع الفرنسي أكثر من غيره؛ فقد وقف مع وجهة نظر البرجوازية الصغيرة "الراديكالية" والفلاحين والحرفيين .. وكان موقفه أكثر ديمقراطية من معاصريه.

ففي كتابه "العقد الاجتماعي" يحاول روسو البرهنة على أن الوسيلة الوحيدة لتصحيح التفاوت الاجتماعي هي في ضمان الحرية والمساواة المطلقة أمام القانون .

- ديني ديدرو ( 1713 - 1784 ): من أبرز وجوه الماديين الفرنسيين على الإطلاق .. ينطلق في أفكاره من القول بأزلية الطبيعة وخلودها فليست الطبيعة مخلوقة

لأحد ولا يوجد سواها أو خارجها شيء مطلق؛ وقف ضد التفسير المثالي اللاهوتي للتاريخ الإنساني ليؤكد مع زملائه الماديين الفرنسيين أن العقل الإنساني وتقدم العلم والثقافة هي القوة المحركة لتاريخ البشرية.

يرى أن الطريق إلى الخلاص من عيوب أشكال الحكم القائم لا يمر عبر الثورة بل من خلال إشاعة التنوير في المجتمع.

- ثانياً: الفلسفة الألمانية :

عمانويل كانت ( 1724 - 1804 ) : في مؤلفاته انطلق من نظريته عن "الأشياء في ذاتها" والظواهر؛ إلى القول: أن هناك عالم مستقل عن الوعي (الحواس، الفكر)، وهو عالم الأشياء التي يسميها "الأشياء في ذاتها" والعالم المستقل عن الوعي هو العالم الموضوعي.

عارض مزاعم الإقطاع الألماني في "أن الشعب لم ينضج بعد للحرية؛ مبيناً أن التسليم بصحة هذا المبدأ يعني أن الحرية لن تأتي في يوم من الأيام. إن "كانط" يفهم الحرية المدنية على أنها حق الفرد في عدم الامتثال إلا للقوانين التي وافق عليها مسبقاً واعترف بمساواة جميع المواطنين أمام القانون.

جورج ويلهلم فريدريك هيغل ( 1770 - 1831 ) : تكمن مآثرته التاريخية العظيمة في أنه كان أول من نظر إلى العالم الطبيعي والتاريخي والروحي بوصفه عملية؛ أي في حركة دائمة وفي تغير وتطور. لقد صاغت فلسفة "هيغل" بشكل منظم النظرة "الديالكتيكية" إلى العالم .

نقطة الانطلاق في فلسفة "هيغل": إن الوحدة الأولية التي تشكل الأساس الجوهرية للعالم هي: "وحدة الوجود والفكر"، يرى "هيغل" أن الفكر "يغير" وجوده إلى شكل مادة، طبيعة.. وهي وجود آخر لهذا الفكر القائم موضوعياً والذي يسميه هيغل "بالفكرة المطلقة"؛ وهكذا إن العقل ليس ملكة خاصة بالإنسان بل هو الأساس الأولي للعالم، ولذا فإن العالم يتطور وينمو وفقاً لقوانين الفكر أو العقل.. وبهذا يكون الفكر أو العقل عند هيغل هو الجوهر المطلق \_المستقل عن الإنسان والإنسانية\_ للطبيعة والإنسان

والتاريخ العالمي؛ وأن هذا الفكر كماهية جوهرية موجودة لا خارج العالم بل في العالم ذاته بوصفه المستوى الداخلي لهذا العالم.

إن المساهمات الرئيسية للديالكتيك الهيجلي يمكن تلخيصها في:

1. رابط الأشياء فلا يمكن قبول أي حدث بمعزل عن الأحداث الأخرى.
2. رفض النهج الميتافيزيقي الذي ينظر إلى الأشياء بعزلها عن بعضها البعض، فعلى سبيل المثال ليس هناك شيء اسمه "الطبيعة الإنسانية" في حد ذاتها \_ أي موجودة في خارج الإنسان\_ بل هناك طبيعة إنسانية في هذا الموقف أو ذاك.
3. يدعونا إلى النظر إلى الأشياء كافة لا كأشياء جامدة لا تتحرك ولكن أن ننظر إليها كأشياء سبق أن كانت أشياء أخرى وستكون في المستقبل شيئاً جديداً مختلفاً فليس هناك من شيء دائم؛ كل شيء في مرحلة انتقال وفي تطور دائم .. هذه هي عظمة المنهج الجدلي عند هيجل.

بعد هيجل اختلف الكثيرون حول فلسفته وبرز تيارين رئيسيين انعكاساً لها أو دفاعاً عنها؛ تيار يميني دعي ممثلوه بالهيجليين الشيوخ الذين تمسكوا بالأيدلوجية الإقطاعية/ المسيحية ضد التيار اليساري أو الهيجليون الشباب.

حركة الهيجليين الشباب التي لعبت دوراً تقدمياً في الثلاثينات من القرن التاسع عشر وكان ماركس أحدهم .

لودفيج فيورباخ (1804 – 1872): كان هدف فيورباخ تحرير الإنسان من الوعي الديني؛ وفي مؤلفه "نقد فلسفة هيجل" أعطى حلاً مادياً للمسألة السياسية في الفلسفة وهذا الحل يركز على اعتبار الطبيعة، أو الوجود، أو المادة واقعاً ينشأ عنه بالضرورة العقل المفكر. اقترب في أواخر حياته من الاشتراكية العلمية خصوصاً بعد أن قرأ رأس المال.

وفي رأيه إذا كان الدين يعد الإنسان بالنجاة بعد الموت فإن الفلسفة مدعوه لتحقيق على الأرض ما يعد به الدين في عالم الغيب.. أي أن على الفلسفة أن تلغي الأوهام الدينية لتوفر وتعطي الإنسان القدرة على معرفة إمكانياته الحقيقية في بلوغ السعادة.

كارل ماركس: ( 1818 – 1883 ) :

مؤسس فلسفة المادية الجدلية والمادية التاريخية والاقتصاد السياسي، " ولد في تريف - بألمانيا، نال درجة الدكتوراه في الفلسفة عن رسالته بعنوان " الاختلاف بين فلسفة ديموقريطس الطبيعية وفلسفة إبيقور " عام 1841 .

اكتشف لأول مره الدور التاريخي للبروليتاريا وتوصل إلى النتيجة القائلة بحتمية الثورة الاجتماعية وضرورة توحيد حركة الطبقة العاملة، كما وضع نظرية فائض القيمة التي تمثل حجر الزاوية في الاقتصاد السياسي الاشتراكي وتكشف بوضوح عملية الاستغلال الرأسمالي.

إصدر في عام 1867 المجلد الأول لكتابه الرئيسي البالغ الأهمية " رأس المال " والذي تم استكماله فيما بعد على يد رفيقه " فريدريك انجلز " (3) 1885 و1894 . إن مآثرة فلسفة ماركس تكمن في كونها البرهان الفلسفي والعملي في آن واحد على حتمية التحويل الجذري للمجتمع نحو الانعتاق والتحرر والعدالة الاجتماعية بأفاقها الاشتراكية رغم كل ما يتبدى اليوم من عوامل القهر والتخلف .

المقدمات الأيديولوجية لظهور الماركسة: مصادر الفلسفة الماركسية: أولاً: الفلسفة الألمانية: هيجل: (1770 – 1831).

ثانياً: الاقتصاد السياسي الانجليزي.

ثالثاً: الاشتراكية الطوباوية: وأهم الرموز: سان سيمون (1760 – 1825 ) وفورييه (1772 – 1837 ) وروبرت اوين (1771 – 1858).

- قوانين الديالكتيك الأساسية: ( 1 ) قانون الانتقال من التراكبات الكمية إلى التبدلات

النوعية

(2) قانون وحدة وصراع الأضداد أو المتناقضات . (3) قانون نفي النفي .

لقد أقامت الماركسية البرهان العلمي على أن الحل المادي لكافة مشكلات الحياة الاجتماعية إنما ينبع من الحل المادي لمسألة علاقة الوجود الاجتماعي، بالوعي الاجتماعي الذي بدوره يمارس تأثيراً عكسياً على الوجود الاجتماعي .



ولكن لابد 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 "لا نملك المعرفة الحقيقية بالماركسية" وعلينا أن نعترف بأن " معرفتنا الحقيقية بالماركسية، معرفة محدودة، مسطحة، واليوم ونحن نتساءل عن مصير الماركسية وأزماتها، فإن تساؤلاتنا وإجاباتنا ستكون بالضرورة محدودة بحدود معرفتنا بالفكر الماركسي " .. لقد غلب الفكر العملي ( البرجماتي ) والفكر النظري الانتقائي والتوفيقي 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، " إن " مادية ماركس، تعني معرفة الأشياء والوقائع كما هي في تحققها الفعلي لافي تصوراتها الوهمية " ولا في جزئياتها المنعزلة عبر النقل الميكانيكي لها.

على أنه - كما يضيف مفكرنا الراحل محمود العالم بحق - " برغم ما حدث خلال السنوات الماضية، وبرغم البلبلة 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 ،" وهكذا تبرز الماركسية كضرورة تتطلع إليها هذه الأوضاع التي تزداد تردياً في حياة شعوب البلدان المتخلفة والنامية عموماً وبلدان وطننا العربي على وجه الخصوص .

في ضوء ما تقدم، تكمن أهمية الفلسفة العقلانية عموماً من أجل التنوير واعمال الفكر في كل الظواهر المحيطة بنا، وهو امر هام، لكن أهمية الفلسفة الماركسية تكمن في كونها تجمع بين أعمال الفكر والعقل من أجل التغيير والثورة على كل أشكال الاضطهاد والاستغلال والقهر خصوصاً... وهي بالتالي تجيب على كل أسئلتنا إذا ما استخدمنا منهجها المادي الجدلي وطبقناه على واقعنا الفلسطيني بصورة جدلية وواعية... وهو هدف لا بد ان يحمله ويناضل من اجله كل عضو في حزينا/جبهتنا... إذ اننا أمام تحديات هائلة .. تحديات الصراع مع العدو الصهيوني وتحديات العولمة الإمبريالية.. وتحديات التحرر والاستقلال وحق العودة والدولة المستقلة كاملة السيادة... تحديات التبعية والتخلف الاجتماعي والاصولي .. تحديات الواقع الفلسطيني والعربي المفكك والمهزوم ... تحديات الاقتصاد والتنمية المستقلة والأمن الغذائي والمياه .. تحديات البطالة والفقر ... تحديات المستقبل الذي تسوده الحرية والعدالة الاجتماعية والاشتراكية والوحدة العربية.

أخيراً .. لقد استهدفنا عبر كل ما قدمناه من نصوص مكونة لهذه المحاضرة، ليس فقط للفهم والتأمل العقلاني الفلسطيني والمعرفي فحسب، بقدر ما هي أيضاً دعوة لمزيد من الحركة النضالية والمجتمعية على جميع المستويات، ومزيد من التوسع التنظيمي لحزبنا في أوساط الجماهير الشعبية التي يتوجب علينا الالتحام في صفوفها بكل ما فينا من مصداقية الثوري وتواضعه، انطلاقاً من حرصنا الشديد على استيعاب هويتنا الفكرية.. النظرية الماركسية في صيرورتها وتطورها الدائمين بعيداً عن كل أشكال ومظاهر الثبات أو الجمود أو العقائدية من ناحية، والوعي العميق بكل مكونات واقعنا

اللسطيني والعربي بما يمكننا من الإسهام بصورة واضحة في تطبيق شعاراتنا وسياساتنا على طريق النضال في إطار الحركة الماركسية العربية من أجل تغيير هذا المشهد السوداوي الذي نعيشه اليوم.

## تلخيص كتاب المفكر الماركسي الشهيد د. حسين مروة: النزعات

### المادية في الفلسفة العربية الإسلامية الحلقات من (11 - 11)

الثلاثاء 01 فبراير 2022

الفصل الخامس: دياليكتيك العلاقة .. بين الفلسفة العربية والعلوم الطبيعية في الفلسفة اليونانية:

في الفلسفة القديمة اليونانية، قبل افلاطون، كان الاتجاه العام منذ طاليس (621 - 550 ق.م) نحو أصالة الوجود.

فقد كان كل جهد الفلسفة منصرفاً إلى البحث عن المادة الأولى للعالم.

وبالرغم من أن طاليس قال بان الآلهة هي القوة التي بها يتحقق وجود الأشياء، وبها تتحرك الأشياء، قال -مع ذلك- ان قوة الآلهة هذه كامنة في داخل الأشياء، بمعنى أن مصدر وجود المادة وحركتها ليس خارج ذاتها.

ومهما اختلف وتعددت تصورات الفلسفة بعد طاليس، بشأن المادة الأولى للعالم وكيفية نشوئها، فقد ظل الاتجاه نحو أصالة الوجود هو الغالب، حتى جاء انكساغوراس (500 - 432 ق.م)، فقال بعامل خارجي هو العقل (Nous)، وقال ان هذا "العقل" هو القوة المحركة للعناصر (البذور) غير المتناهية للمادة. لانه -في الأساس- ينظر إلى "العقل" كقوة مادية تؤثر في تفاعل "البذور".

وارسطو نفسه يعلل موقف انكساغوراس هنا بأنه استخدام "العقل" كآلة لنشأة العالم، وانه -أي انكساغوراس- حين اعترضته صعوبة تحديد السبب في الوجود الضروري لهذا الشيء، أو ذلك من أشياء العالم المادي، لجا إلى "العقل"، مع انه تظهر في تعليمه أشياء - غير "العقل"- كأسباب لوجود الموضوعات.

ويستخلص من أرسطو، بهذا الصدد، ان انكساغوراس حتى حين يلجأ إلى "العقل" انما يلجأ اليه بوصف كونه قوة مادية تؤثر تأثيرها الخاص على "البذور"، لا بوصف كونه روحاً الهية. [1]

وأفلاطون أيضاً يؤكد هذا الاتجاه المادي عند انكساغوراس حيث يقول على لسان سقراط، انه قرأ كل شيء في مؤلفات انكساغوراس، وانه كلما ازداد تعمقاً في افكاره ازداد شعوراً بالخيبة، لانه لا يجد فيها -عملياً- مكاناً "للعقل"، بل يجد فيها تفسيراً لوجود الاشياء بالماء والهواء وكثير غيرها. ان هذه شهادة من افلاطون تؤكد الاتجاه المادي عند انكساغوراس.

بقي اتجاه الفلسفة القديمة (اليونانية) مادياً في الغالب، حتى ظهر افلاطون. نقول: بقي مادياً، بمعنى الاعتراف العفوي بأصالة الوجود. ذلك بالرغم من اننا نجد في الافكار المادية حينذاك عناصر مثالية. غير ان المثالية، بمفهومها الفلسفي، أي كمنظومة ومنهج ونظرية متماسكة، لم تكن قد تكونت قبل افلاطون.

ان موقف افلاطون، في مسألة الوجود والماهية، صريح بالانحياز إلى جانب أصالة الماهية. ذلك بحكم نظريته عن "المثل" (الافكار)، التي هي "ماهيات" (مفاهيم) ثابتة تختص وحدها بصفة الوجود الحقيقي، أما العالم الخارجي (المادي)، فليس سوى ظلال عبارة لتلك "الماهيات" (المثل)، أو أشباح لها.

ثم يأتي أرسطو ليحدث تغييراً في الموقف، بعد استاذة افلاطون، من هذه المسألة. [2] فان أرسطو من المنظرين الأولين لموضوعة أصالة الوجود، أو هو المنظر الأول لها في فلسفة القدماء، وهذا هو الأساس في الجانب المادي من فلسفته، رغم كونها - بوجه عام- فلسفة مثالية، ولكن مثالية غير صافية.

ان أول مظهر يكشف عن ميل أرسطو إلى فكرة أصالة الوجود، هو اعترافه بأولية الطبيعة، فان الموجودات العينية (الجزئيات) هي -عنده- أولى الموجودات وأحقها بالوجود. أما الكليات (الاجناس والانواع) فوجودها قائم داخل الجزئيات.

ولهذا يسمي أرسطو هذه الجزئيات بالجواهر الأولى، في حين يسمي الاجناس والانواع بالجواهر الثانوية.

ونقول، بتعبير آخر: ان مجمل ما وجهه أرسطو من انتقادات إلى عالم "المثل" (الافكار) الافلاطونية، صريح في رفضه فصل العالم الذي يمكن ادراكه بالعقل، عن

العالم المادي، ورفضه الفصل الميتافيزيقي للجوهر عن الظاهرة، أو اعتبار العام خارجاً عن الخاص.

ولكن، تتبغى الإشارة هنا إلى أن أرسطو بالرغم من كونه يفكر مادياً في نقده افلاطون، يعود إلى التفكير مثالياً في تعليمه الخاص بشأن الصورة والمادة، وهو يناقض نفسه، مرة أخرى، حين يقول بأولية الكليات في نظرية المعرفة، بعد أن أثبت أولية الجزئيات في مسألة الوجود.

ففي نظرية المعرفة يقول أن موضوع المعرفة اليقينية هو الكلي دون الجزئي، أي الماهية دون الوجود الواقعي، معللاً ذلك بأن الكلي بين وسابق في ذاته، أي بصورة موضوعية، وأن الفرد الواقع تحت الحس بين وسابق لدينا، أي أن ظهوره وسبقه كائن في وعينا فقط، لا بصورة موضوعية.

فاذا انتهينا في هذه المسيرة مع الفلسفة اليونانية القديمة إلى الافلاطونية المحدثة، وجدنا نظام الفيض الافلوطيني قائماً على فكرة كون الوجود الحقيقي منحصراً في عالم "العقول" (الروحانية).

وهذه "العقول" هي تعبير آخر عن "الماهيات" الافلاطونية الثابتة، أي أن هذا النظام قائم على فكرة أصالة الماهية. [3]

في الفلسفة العربية:

كان لابد من هذا العرض لمواقف الفلسفة القديمة اليونانية في مسألة الوجود والماهية، تمهيداً لعرض مواقف الفلسفة العربية فيها.

لأنه مهما كانت المؤثرات التي تحدد مواقف الفلاسفة العرب الاسلاميين في هذه المسألة وغيرها، تبقى الفلسفة اليونانية هذه، ذات حضور ملحوظ بين هذه المؤثرات، أو تبقى مصدراً من مصادرهم المعرفية، واصلأ موضوعياً من أصول تفكيرهم، وان كانوا يتجاوزون هذا الأصل حيناً، ويعدلون صيغته حيناً، ويعارضونه حيناً آخر.

والواقع أن فلاسفة العرب كانوا يحاولون صياغة مواقفهم الايديولوجية بالارتباط مع نتائج معارفهم العلمية، صياغة فلسفية تستمد لغتها ومصطلحاتها من فلسفة اليونان القدماء، دون أن يتقيدوا بنظام معين من نظمها المختلفة، أو باتجاه محدد من اتجاهاتها. وانطلاقاً من هذا الأساس ذاته نستطيع أن نفهم كيف استخدموا نظرية الفيض الافلوطينية، مثلاً، دون أن يلتزموا بنظامها الكامل، ولا بموقفها الراض لوجود العالم المادي، وكيف جمعوا بين مصطلحات هذه النظرية واتجاه أرسطو إلى الاعتراف بالوجود الحقيقي للطبيعة. [4]

وليس الا انطلاقاً من ذلك الأساس (الايديولوجي - المعرفي) يصح تفسير ما هو ملحوظ عند فلاسفة العرب من اتباعهم طريقة معينة في تركيب القياس البرهاني الذي وضعه أرسطو في منطقهم.

وطريقتهم هذه انهم يبدؤون غالباً -ان لم نقل دائماً- اقيستهم الاستدلالية بما يسمى "الحد الأصغر" [5].

بمعنى انهم يرتبون القياس البرهاني على أساس القضية الجزئية لا على أساس القضية الكلية، أي أن الاستدلال العقلي عندهم ينطلق من الواقعة الخارجية (الخاص) إلى العام لاستخلاص الحكم (النتيجة).

غير ان بعض الباحثين الغربيين، رغم الاعتراف بكون هذه الظاهرة موجودة بالفعل، يلجأون إلى تفسيرها وفقاً لمنطق النظرية العرقية، بارجاعهم اياها إلى ما يسمونه "طابع التفكير الشرقي".

أما مرجع الظاهرة، وفقاً لتحليلنا التاريخي، فهو - كما سبق عرضه- يقوم على أصول معرفية معينة ترتبط بموقف ايديولوجي معين.

لقد كان هناك، في العالم العربي - الاسلامي، موقفان اثنان، بوجه عام، حيال الكون والطبيعة: موقف يتمسك بفكرة الثبات الذي تتميز به الماهيات القائمة خارج الطبيعة، لكي يسقط فكرة الثبات هذه على النظام الاجتماعي التيقراطي السائد، بدعوى انه نابع من عالم "الماهيات" تلك، دعماً لايديولوجيته وفكرة ديمومته وتأبيده.

والموقف الآخر، يتمسك بفكرة حركية العالم، أي كونه قائماً على حركة التغيير والسيروية، الملازمة لوجوده.

وهذا الموقف يتركز النظر خلاله على الوجود الطبيعي كموضوع للمعرفة، له استقلاليته وموضوعيته.

وهو نفسه الموقف المستمد من الممارسة العملية للمعرفة من الموقع الاجتماعي (الايديولوجي) لأصحاب هذا الموقف. [6]

التمييز بين الموقفين في الاتجاه الفلسفي هو أن الموقف الأول يؤدي إلى القول بأن الماهية هي أصل العالم، والثاني يؤدي إلى القول بأن الوجود هو الأصل.

ولكن التمييز على هذا الأساس ليس مطلقاً . فقد وجد بين فلاسفة التصوف مثل السهروردي القائل بأصالة الماهية، ومع ذلك فهو معارض للايديولوجية الرسمية. [7] الفصل السادس: قضايا الوجود والماهية.. في: بواكير نضج الفلسفة العربية - الإسلامية

قضية الوجود والماهية في فلسفة الفارابي :

الدور التاريخي للفارابي :

نبدأ هذا الفصل بأبي نصر الفارابي (259 - 339 هـ / 872 - 950) لأنه الممثل الأول والابرز للفلسفة العربية في مرحلة بواكير نضجها ما بين النصف الثاني للقرن الثالث والنصف الأول للقرن الرابع الهجريين (التاسع - العاشر).

ولعل الصياغة الجديدة لمفاهيم الفلسفة العربية، التي صاغها الفارابي بصورتها النظرية الأكثر استقلالية عن المفاهيم اللاهوتية، والأكثر نضجاً من حيث المنحى المعرفي، هي التي حملت بعض الباحثين المحدثين أن يبالغوا في تحديد مكانته إلى حد تصنيفه كمؤسس للفلسفة العربية، أو وصفه بأنه "أول من صاغ الفلسفة الإسلامية في ثوبها الكامل ووضع أصولها ومبادئها".

وربما كان الاقرب إلى الواقع ما قاله أحد المستشرقين من انه "ليس شيء مما يوجد

في فلسفة ابن سينا وابن رشد الا وبذوره موجودة عند الفارابي. [8]



فلسفة الفارابي فتجلى في النقاط الآتية :

أولاً- نفيه المسلّمة الدينية بكون العالم مخلوقاً من العدم. وهذه النقطة تعني بالضرورة ازلية العالم، أي نفي المسلمة الدينية الأخرى بأن العالم حادث. والنصوص الدالة على القضية بكلّ جانبها، متوفرة في تفسير الفارابي كيفية صدور العالم عن الأول (الله)، بطريق الفيض.

ان وجود العالم ملازماً ضرورياً، لجوهر وجود الله. فالعالم اذن ليس مخلوقاً، لانه ليس مسبوقاً بالعدم، وليس حادثاً، بل هو أزلي تبعاً لازلية مصدر الفيض، وهذه النتائج كلها تتعارض مع موقف الشريعة تعارضاً مطلقاً [9].

ثانياً- نفيه الوحي بمفهومه اللاهوتي، أي نفي كونه غيبياً، منفصلاً عن فاعلية قوانين حركة الوعي البشري في تحصيل المعرفة.

فإن الفارابي يفسر الظاهرة المعرفية التي بها يتمكن بعض افراد البشر من رؤية العوالم غير المنظورة، ومن التنبؤ ب"الاشياء الالهية". ومن قبول "الجزئيات الحاضرة والمستقلة" عن "العقل الفعال" - يفسرها تفسيراً مادياً مرتبطاً بالقوى الطبيعية لكل بشري. فهو يرى أن منشأ الوحي انما هو المخيلة في الانسان. فهذه حين تكون "في انسان ما قوية كاملة جداً" وتكون "المحسوسات الواردة عليها من الخارج" غير مستولية عليها "استيلاء يستغرقها بأسرها" وغير مستخدمة كلياً للقوة الناطقة، بل يبقى فيها، أي في المخيلة، مع ذلك، كثير من طاقاتها "تفعل به أيضاً أفعالها التي تخصها" - في هذه الحال تستطيع المخيلة، بما لديها من صور المحسوسات، وبما تحصل عليه من معطيات "العقل الفعال"، ان تتخيل صوراً محاكية للصور المرئية، تعد فترتسم في "القوة الحاسة". وحين تحصل هذه الرسوم المتخيلية في الحاسة المشتركة، تتفعل بها قوة البصر، لتعكس في الحاسة المشتركة وفي المخيلة، برؤية جديدة تتمازج فيها معطيات الاشياء المرئية مع معطيات العقل الفعال. فاذا جاءت هذه الرؤية "في نهاية الجمال والكمال، قال الذي يرى ذلك ان لله عظمة جليلة عجيبة، وراى أشياء عجيبة لا يمكن وجود شيء منها في سائر الموجودات اصلاً".

انا هذه "العملية" التي تؤدي فيها المخيلة الدور الرئيس بمعونة الموجودات المحسوسة، هي - عند الفارابي - "أكمل المراتب التي تنتهي اليها القوة المخيلة، واكمل المراتب التي يبلغها الانسان بقوته المتخيلة". [10]

النبي - بناء على ذلك- يرى رؤيته النبوية بوساطة المخيلة، وهذه -أي المخيلة- تصله بالعقل الفعال، الذي هو حلقة الاتصال بين العقل البشري والعالم العلوي.

غير أن هناك - عند الفارابي - معرفة أعلى من معرفة المخيلة ومن المعرفة الحسية كليهما، وهي معرفة القوة الناطقة. وهذه هي معرفة الفيلسوف. أي أن الفارابي يضع الفيلسوف فوق النبي مرتبة من حيث المعرفة، بل من حيث الكمال البشري. [11]

#### الفلسفة الاجتماعية والأيدولوجيا:

أول ما نلاحظه في فلسفته الاجتماعية وضعه مسألة أرادة الناس واختيارهم كأعضاء مجتمع. صحيح انه يبدأ فكرته عن البنية الاجتماعية المتكاملة بتشبيه علاقة التعاون والتكامل بين أعضاء المدينة (المجتمع) بالعلاقات الطبيعية بين أعضاء "البدن التام الصحيح" من حيث أسلوب التعاون بينها "على تتميم حياة الحيوان وعلى حفظها عليه" ومن حيث التفاضل بينها في "الفطرة والقوى" تفاضلاً يكون به "عضو واحد" رئيساً "هو القلب" و "أعضاء تقرب مراتبها من ذلك الرئيس (..) وأعضاء اخر فيها قوى تفعل افعالها على حسب اغراض هذه التي ليس بينها وبين الرئيس واسطة (..) وأعضاء اخر تفعل الافعال على حسب غرض هؤلاء الذين في هذه المرتبة الثانية، وهكذا إلى أن تنتهي إلى أعضاء تخدم ولا ترئس أصلاً".

ولكن الفارابي يستدرك فوراً خطأ هذا التشبيه لي طرح قضية الفوارق الجوهرية التي بها يختلف مفهوم العلاقات البشرية بين أعضاء المجتمع عن مفهوم العلاقات الطبيعية بين أجزاء الدين، التي بها تختلف البنية الاجتماعية عن البنية البيولوجية للكائنات الحية. يطرح أولاً، فارق الارادة والاختيار.

ثم يطرح -ثانياً- الفرق بين مقاييس تفاضل الناس في مراتبهم الاجتماعية ومقاييس التفاضل المتعلقة بمراتب اجزاء العضويات الحية.

نرى الفارابي هنا يملك رؤية تستحق الاهتمام. فهو يلحظ أن أعضاء المجتمع وإن كانت طبائعهم الفطرية "متفاضلة يصلح بها انسان لشيء دون شيء"، فليست هذه الطبائع بحد ذاتها هي المحددة لمكانة كل منهم ولوظيفته في المجتمع، بل المحدد - في رؤيته- هو "الملكات الادارية التي تحصل لها"، أي للطبائع الفطرية. ويمكن أن نفهم منه هنا أن حصول هذه "الملكات الارادية" يتوقف على نوعية المعارف والتجارب والممارسات التي تكتسبها الطبائع الفطرية خلال نشاط الناس الاجتماعي. [12]

بدليل ان الفارابي ينتهي إلى معادلة هذه الملكات الارادية بـ"الصناعات وما شاكلها". ذلك يعني ان ما يحدد مواقع الناس الاجتماعية هو مدى ما يستطيع كل منهم أن يكتسبه، في ظروف نظام اجتماعي معين، من وسائل مطورة لقابلياته الفطرية تشكل "ملكاته الارادية" بهذا الشكل أو ذاك.

إذا صح استنتاج هذه "الرؤية" من نصوص فلسفته الاجتماعية في "المدينة الفاضلة"، كان مؤدي هذا الاستنتاج أن ليس من موقع اجتماعي مفروضاً على أحد أو فئه من الناس بشكل قدرى نهائي ثابت لا يقبل التغيير تقرره قوى غيبية خارج ارادة الناس. بل يرى الفارابي - كما نفهم من نصوصه- ان الذي يقرر ذلك هو الانسان نفسه بما يكسبه من "ملكات ارادية".

علينا ان نتذكر ان الفارابي وضع فلسفته في مجتمع تسوده علاقات الانتاج الاقطاعية أساساً، وان فكرة "العناية الالهية" بأبعادها القدرية كان لها تفسيرها الطبقي لدى ممثلي السيطرة الاقطاعية السياسيين والايديولوجيين، وهو التفسير الذي يعني تصنيف مؤهلات الناس الفطرية على أساس مراتبهم الطبقيّة الاقطاعية.

فالطبقة العليا منحتها "العناية الالهية" أعلى هذه المؤهلات، ومنحت الطبقات الدنيا أدناها، وما تقرره "العناية الالهية" فهو نهائي لا يتغير (في حين ان الطبقة العليا هي التي تقرر حجب وسائل المعرفة عن الطبقات الدنيا وتحدد لها شكل "الملكات الارادية" التي "تناسبها" وتوفر لنفسها -أي الطبقة العليا- ولمن يخدم موقعها في رأس الهرم

الاقطاعي، ما يميز "ملكاتها الارادية"، ثم تنسب "النقص" لدى "عامة" الناس إلى "العناية الالهية". [13]

ان موقف الفارابي هو موقف المعارض لهذا التفسير، فهو -آخر الامر- موقف ايديولوجي يعارض به أساساً آخر من الأسس التي تقوم عليها ايديولوجية نظام الحكم التيقراطي وينقض به نظرتها الميتافيزيقية (الغيبية) الاطلاقية في تصنيف "ملكات" الناس "الارادية" على أساس الترتيب الطبقي الاقطاعي لمواقعهم الاجتماعية. في ضوء ذلك، يمكن أن نحدد أثر النظام الطبقي الاقطاعي في تفكير الفارابي اذا اضفنا إلى ذلك نظرتة إلى القرية (الريف) كخادمة للمدينة.

فان جملة القرائن التي ذكرناها تسمح لنا باستنتاج ان نظرتة هذه تتضمن التعبير عن ايديولوجية الفئات النامية في المدينة كفئات الصناعيين الحرفيين ومتوسطي التجار وشغيلة الخدمات الاجتماعية المستجدة في نظام المدينة المزدهرة خلال العصور العباسية.

ان هذه الفئات كانت تمثل القوى الجديدة ذات الاتجاه الثوري بالقياس إلى الاتجاه العام المحافظ والرجعي الذي تميزت به العلاقات الاقطاعية في مرحلة انقسام الامبراطورية العباسية وانحلال مركزية الخلافة.

فقد كانت فئات المدينة تلك في إبان صعودها مندفعة إلى سطح المجتمع طامحة إلى التأثير في الاحداث الجارية والصراعات المحتدمة، وكانت لها تنظيماتها الفئوية ذات الطابع النقابي ولها تحركاتها الكفاحية العنيفة، في حين كانت الطبقة المسيطرة ترسخ نظرة الاحتقار إلى مكانة تلك الفئات وإلى نوعية عملها الانتاجي.

ولكن، حين يضع الفارابي "خارطة" التركيب الاجتماعي "للمدينة الفاضلة"، يترأى لنا -لدى النظرة الأولى- انه يضعها على مثال لا يختلف اختلافاً جوهرياً عن "خارطة" التركيب الهرمي للمجتمع العربي - الاسلامي كما كان في عصره.

فهو ينقل إلى مجتمع "مدينته" تفاصيل الصورة التي تصورها لنظام الكون على أساس نظرية الفيض. [14]

فكما أن الموجود الأول (الله)، في النظام الكوني، هو السبب الأول، كذلك رئيس "المدينة الفاضلة":

"ينبغي أن يكون هو أولاً، ثم يكون هو السبب في أن تحصل المدينة واجزائها، والسبب في أن تحصل الملكات الارادية التي لأجزائها في ان تترتب مراتبها، وان اختلف منها جزء كان هو -أي الرئيس- المرقد له بما يزيل عنه اختلاله"، وكما ان الاقرب فالاقرب من الموجودات إلى الوجود الأول، هو الاشرف فالاشرف، وبالعكس: الأبعد عنه فالابعد، هو الاخص فالاخص، كذلك حال الناس الذين يؤلفون مجتمع "المدينة الفاضلة".

فان "الاجزاء التي تقرب في الرئاسة من رئيس المدينة تقوم من الافعال الارادية بما هو اشرف، ومن دونهم بما هو دون ذلك في الشرف، إلى ان ينتهي إلى الاجزاء - يقصد فئات المدينة- التي تقوم من الافعال بأخسها".

ان وضع التركيب الاجتماعي على هذه الصورة، مما يتفق مع نظرة الطبقة المسيطرة في المجتمع الاقطاعي. اذ هو -كما يبدو- يضع هذا التركيب على وجه ثابت ونهائي. غير أن نظرتنا الأولى هذه تبدأ تتغير منذ ان نرى الفارابي يضع خسة الافعال وشرفها لا على أساس مطلق، أي لا على أساس كونها بذاتها خسيصة أو شريفة، بل المسألة نسبية عنده، فقد يكون الفعل عظيم الفائدة بذاته ولكنه يوصف بالخسة نسبة لموضوعه، وقد يوصف بذلك بالقياس إلى قلة فائدته، أو بالقياس إلى سهولة تحقيقه، فليس لديه حكم اطلاقى نهائي هنا.

ثم حين نراه يضع شرط الترابط بين أجزاء "المدينة"، أي من غير حواجز بين فئات المجتمع، ويضع لاستحقاق رئاسة "المدينة" أساسين أوليين ينبغي توفرهما معا في كل من يتصدى لهذه الرئاسة، وهما: "المؤهلات الطبيعية" أولاً، و"الهيئة والملكة الارادية" ثانياً، مع اعتباره المؤهلات الطبيعية المشتركة للجميع، وليست امتيازاً خاصاً بفئة معينة أو فرد معين، ثم يشترط أن تكون "صناعة" الرئيس قدوة وغرضاً تتجه إليها "صناعات" أهل "المدينة" كلها. [15]

فما "صناعته" هذه؟

يقول الفارابي ان "هذا الانسان - أي الرئيس - هو الذي يقف على كل فعل يمكن أن يبلغ به السعادة. فهذا أول شرائط الرئيس".

ولكن، ما السعادة هذه أيضاً عند فيلسوفنا؟

بهذا السؤال ندخل موضوعاً بالغ الدقة والتعقد، فان كلام الفارابي، في "المدينة الفاضلة"، بشأن السعادة، يتدثر بدثار صوفي يكاد يخفي كل معالم الارض الواقعية التي يقف عليها وينطلق من علاقاتها.

وقد استخدم الباحثون المثاليون، من شرقيين وغربيين محدثين، هذه الظاهرة الفارابية ليجردوه من كل صلة له بهذه الأرض الواقعية، وليفصلوه فصلاً مطلقاً عن تاريخيته بحيث نكاد لا نرى من الفارابي سوى انه "يزداد بعدا عن الحياة الواقعة (..) ولم يجعل بين تعاليمه في الاخلاق مكانا لامور الدنيا"، ولا نرى من فلسفته الا وجهها التصوفي النظري.

أما السعادة فلا نجد لها غير وجه واحد أيضاً، هو كونها غاية روحية خالصة تبدأ وتنتهي في حلقة مغلقة واحدة معزولة عن العالم الخارجي لا هدف لها سوى ان تتحرر "نفوسنا من كل ما هو مادي جسمي" وتلتحق ب"الكائنات العقلية". [16]

اذن، ماذا وراء هذا الالتفاف التصوفي التأملي حول قضية السعادة عند الفارابي؟. يعرف الباحثون في الفلسفة العربية أن ابن طفيل الفيلسوف الاندلسي (506 - 581هـ / 1112 - 1185) اخذ على الفارابي قوله في كتاب "الاخلاق" ان السعادة انما تكون في هذه الحياة وفي هذه الدار، وان كل ما يذكر غير هذا فهو هذيان وخرافات عجائز. والواقع ان الفارابي قال ذلك في غير كتابه "الاخلاق" أيضاً. فهو في كتاب "تحصيل السعادة" يضع المسألة على صعيد النشاط الاجتماعي للانسان، فيرى ان لدى الجماعات البشرية فرضاً لتحقيق سعادتها في "الحياة الأولى"، وعن طريق السعادة "الدنيوية" هذه تتال "السعادة القصوى" في "الحياة الاخرى". [17]

## حصيلة الفصل السادس

الاستنتاج العام من بحثنا فلسفة الفارابي هو انه :  
يقول بأصالة الوجود، سواء في المعرفة ام في الجانب الانتولوجي.  
وان الموجودات الطبيعية لها وجود حقيقي، وموضوعي.  
وان مفاهيم هذه الموجودات هي نتاج وجودها الجزئي (الحسي).  
وان الحركة الطبيعية في هذه الموجودات لها قوانينها الداخلية المستقلة.  
وان العناصر الأولية للطبيعة ليست ماهيات مطلقة، بل هي شكل ما من وجود  
المادة، شكل مبهم غير متعين.

استنتاجنا الاخير، هو أن بيانات الفارابي هنا تفتح امامنا الطريق إلى التثبت من  
استنتاجاتنا السابقة القائلة بأن الفارابي يأخذ بأصالة الوجود دون الماهية، رغم كل آراء  
الباحثين الاخرين بأنه لم يقل أحد من فلاسفة العرب بأصالة الوجود قبل الملا صدراً  
الشيرازي (1573-1640)، كما تضع هذه البيانات أمامنا نموذجاً حياً للعلاقة المتبادلة  
بين مستوى تطور علوم الطبيعة في عصر الفارابي وبين مستوى تطور النزعات المادية  
في الفلسفة العربية آنذاك. [18]

الفصل السابع: قضية الوجود والماهية .. في فلسفة ابن سينا

مدخل:

سنجد في دراستنا لقضية الوجود والماهية عند ابن سينا [19]، اننا لا نواجه قضية  
واحدة، بل قضايا متعددة ومتنوعة أكثر تعدداً وتنوعاً مما واجهناه عند الفارابي.  
ذلك - أولاً- لان ابن سينا نفسه جمع في شخصيته وفي اهتماماته المعرفية وفي  
مسيرة حياته كلها، جوانب ليست متعددة ومتنوعة وحسب، بل متناقضة كذلك. ولكنها  
جميعاً تلتقي في وحدة ذات نسق متكامل.

وثانياً، لان قضية الوجود والماهية في فلسفة ابن سينا، هي ذاتها أيضاً تستقطب  
الكثير من القضايا التي تعالجها هذه الفلسفة، سواء في المنطق ام الطبيعة ام ما وراء  
الطبيعة، ضمن وحدة هي على مثال ذلك النمط من وحدة التعدد والتنوع والتناقض في

شخصيته ومعارفه العلمية ومسيرة حياته، ولذا كان من العسير أن يستخلص موقفه الحاسم في قضية الوجود والماهية اذا عزلت عن سائر تلك القضايا ونظر اليها مستقلة قائمة بنفسها، في حين هي ليست كذلك. [20]

أبو بكر الرازي .. ذلك المنعطف :

ان انتقال البحث من الفارابي إلى ابن سينا، في موضوعنا، دون التوقف قدر المستطاع عند هذا المنعطف الذي يمثله أبو بكر الرازي، يعد مشاركة في الظلم التاريخي الذي أصاب هذه الشخصية العظيمة، عبر العصور حتى اليوم.

ان محمدا بن زكريا الرازي (854 - 932) يمثل نموذجا للعالم الفيلسوف الذي وضع فلسفته على أساس من تجاربه العلمية، في الطب والكيمياء بالاحص، فاتجه - لذلك - اتجاها فلسفياً مادياً ظهرت آثاره في كثير من المواقف الفلسفية التي ينتهي بها الرازي أبو بكر إلى القول بقدوم الهولي والزمان والمكان، وهو يحصر القدماء في خمسة هي الله والنفس الكلية وهذه الثلاثة المذكورة.

ومن المؤسف اننا لا نعرف نظريته من نصوصه الأصلية، بل من ردود الفعل المضطربة التي اثارها نظريته لدى معاصريه وغيرهم من المتأخرين عن عصره، امثال البيروني (262- 440هـ / 875 - 1048)، والشاعر الفارسي الرحالة ناصر خسرو (1003 - 1060) في كتابه "زاد المسافرين"، وعبدالله بن أحمد بن محمود البلخي الكعبي رئيس معتزلة بغداد (-319 هـ / 931)، والعالم الطبيعي الشهير محمد بن الحسن بن الهيثم (حوالي 965 - 1039م)، والفقهاء المتكلم فخر الدين الرازي (-606 هـ / 1209)، وابن جزم الظاهري الاندلسي، الفقيه الطبيب الفيلسوف (944 - 1064 م)، وآخرين ليس من اليسير استقصاؤهم.

ونلاحظ في معظم مناقشات هؤلاء المؤلفين وصفهم أبا بكر الرازي بـ"الملحد"، كما نلاحظ لهجة الانفعال والتشنج تسود أسلوب البعض في هذه المناقشات.

هذه الظاهرة تقودنا، أولاً، إلى التحفظ في استخلاص مذهب أبي بكر الرازي على حقيقته من ردود معارضيه أنفسهم، ما دمنا غير متمكنين من الاطلاع على نصوصه



الاصلية. كما تقودنا هذه الظاهرة، ثانياً، إلى استنتاج أن الفيلسوف أبا بكر كان صريحاً وجريئاً في التعبير عن مواقفه وآرائه المعارضة للمواقف والآراء "الرسمية" السائدة في عصره.

والملاحظ أيضاً أن أشد معارضيهِ محاربة لأفكاره هم من الاسماعيلية. فقد حفظ لنا التاريخ ثلاث وثائق تتضمن هجوماً عنيفاً على مقالة أبي بكر الرازي بشأن قدم الهيولي والمكان والزمان وانكار النبوات ومعجزات الانبياء. (ص454)

يبدو لنا أن اهتمام الاسماعيليين بالتصدي لآراء الرازي أبي بكر على هذا النحو المتسم بالعنف، يرجع -أساساً- إلى اهتمامهم بالدفاع عن مفهوم الامامة الذي هو القاعدة الايديولوجية لدولة الفاطميين.

والمسألة ذات الشأن، في مذهب الرازي، هي قاعدته البرهانية التي ينطلق منها إلى القول بأزلية الهيولي. فان هذه القاعدة تقول بأنه لا يجوز أن يحدث شيء من لا شيء، "لان العقل لا يقبل مثل هذا القول".

نجد في "كتاب السيرة الفلسفية" للرازي، أبي بكر، اشارة إلى كتاب له بعنوان: "ان للجسم حركة من ذاته وان الحركة معلومة".

ولعل "دي بور" استند إلى هذا العنوان حين قال ان الرازي خالف أصحاب ارسطو بقوله ان الجسم يحوي في ذاته مبدأ الحركة". [21]

أما مذهب أبي بكر الرازي بشأن المكان، فيتلخص بأن المكان غير متناه، وانه قديم، لان كل ما ليس متناهما فهو قديم، ولان الهيولي قديمة، وبما أن للهيولي أجزاء لا تتجزأ، وبما أن لكل واحد من تلك الاجزاء مقداراً لا يقبل التجزئة لصغره، ولما كان كل قديم ذي مقدار لا بد له من مكان، وجب ضرورة أن يقال أن المكان قديم أيضاً.

وقال الرازي، بهذا الصدد، كلاماً آخر يستدل فيه أيضاً على قدم المكان، فهو يرى أنه "لما كان لم يحدث في العالم شيء الا من شيء آخر، صار هذا دليلاً على أن الابداع محال، وأنه غير ممكن أن يحدث الله شيئاً عن لا شيء". [22]

ظهر ابن سينا وكانت اللغة العربية لغة العلوم التي درسها، ولغة الدروس التي ألفها على تلامذته في كل مدينة من مدن فارس أقام فيها، ولغة العلم والفلسفة والشعر في ما كتب وألف ونظم [23].

وفي واحد من هذه المراكز وجد ابن سينا دار الكتب ذات البيوت الكثيرة في بلاط سلطان بخاري الساماني، التي وصفها - أي ابن سينا - بدهشة، إذ وجد فيها بيتاً للعربية (أي للنحو العربي) والشعر، وبيتاً للفقه، وآخر لفلسفة الأوائل، وهكذا لكل علم.

وفي واحد من هذه المراكز الثقافية المزدهرة وجد ابن سينا جمعاً من التلامذة يأخذون عنه ثم يضيفون إلى اللغة المشتركة ما يزيدها غنى في العلم والفلسفة والادب، كما وجد معاصرين له من العلماء والفلاسفة، أمثال البيروني العظيم، تركوا للعربية تراثاً من المعرفة لا يزال يتمتع بمكانه المرموق في تاريخ المعرفة البشرية.

ابن سينا: منطق الشخصي:

ابن سينا وان جرى على قاعدة المنطق الداخلي لتطور الفلسفة العربية، كما جرى على قاعدة منطقها الخارجي المتصل بتاريخ تطور المجتمع العربي - الإسلامي نفسه، كان له مع ذلك كله منطق الشخصي الذي يبدو وكأنه استثناء للقاعدتين معاً. [24] ذلك أن ابن سينا نشأ في بيت اسماعيلي النزعة والمذهب، كما أخبرنا هو نفسه، ولكنه بقي مستقل الرأي عن أبيه وأخيه الاسماعيليين، رغم أنه كان يصغي إليهما يتحدثان عن المذهب، ورغم أنهما كانا يدعوانه إليه. هذا أولاً.

ثم انه دخل مغامرة العمل السياسي، مخالفاً بذلك طريقة أسلافه، حتى أنه شارك في السلطة مرتين أو ثلاثاً، ونعم طويلاً بجاه السياسة وبالعيش المرفه، ولكنه - هذه المرة أيضاً - لم يتأثر بأفكار الحكام ولم يستخدم فلسفته للتعبير عن أيديولوجية الطبقة الحاكمة.

ولم يدع العمل السياسي يطغى على مشاغله الفكرية، بل ظل يواصل التدريس والتأليف حتى في أسفاره، ويقضي ليلاليه في مباحثة تلاميذه وكتابة مؤلفاته، بحيث يبدو

كأن هناك انفصلاً بين ليله ونهاره، أي بين مشاغله الفكرية ومشاغله السياسية. وهذا ثانياً.

أما ثالثاً، فإن مغامرة العمل السياسي لم تؤثر عليه من وجه آخر: وذلك أنها لم تأسر شخصيته، أي أنها لم تجعله يتورط في بيع أفكاره وكرامته العلمية للأمرء والسلطين لقاء كسبه وجاهة المنصب ورفاهة العيش، رغم أنه كان محباً لمسررات الحياة وملذاتها. ولذا نراه -مرة- يرفض الوزارة عند مجد الدولة بن شمس الدولة البويهبي، مفضلاً عليها التشرد والسجن. ونراه -قبل ذلك- قد رفض الانضمام إلى بلاط السلطان محمود الغزنوي حين طلب إليه هذا، وإلى جماعة من العلماء - بينهم البيروني- أن يلتحقوا به، في وقت كان قد بلغ فيه هذا السلطان ذروة انتصاراته على البويهبيين والسامانيين في فارس وبخارى.

لقد رفض ابن سينا ذلك رغم انه كان يعيش حينذاك عيش الكفاف من مشاهرة رتبها له صديقه أبو الحسين السهلي وزير الامير علي بن مأمون في خوارزم، ورغم أن محمودا الغزنوي حين طلب إليه وإلى أولئك العلماء الانضمام إلى بلاطه، انما طلب ذلك "ليشرف بهم، ولكي يفيد من علومهم وكفائاتهم".

وهذا يعني أيضاً أن انضمامه إلى هذا السلطان كان منتظراً أن يوفر له عيشاً مرفها ومكانة مرموقة. فلماذا رفض ابن سينا ذلك؟

المصادر التاريخية لا تجيب عن هذا السؤال. ولكن، ربما صح لنا ان نفسر رفضه بأمر يتفق لا مع منطق الشخصى وحسب، بل مع المضمون الايديولوجي لفلسفته كذلك:

ان المعروف عن محمود الغزنوي انه كان مؤيداً لمذهب السنة التقليدي المحافظ، جاهداً بنشره في العالم الاسلامي، ومناهضاً للحركات الفكرية والاجتماعية والمذهبية التي تعارض السلطة السياسية لهذا المذهب.

ولذا كان السلطان الغزنوي، محمود، يحارب - بخاصة- المعتزلة والشيعة والقرامطة والاسماعيلية.

وليس من شك عندنا أن ابن سينا ما كان ليرتضي لنفسه أن يصبح - إذا انضم إلى هذا السلطان - في وضع يضطره ان يجاري صاحب السلطة في اضطهاد أحد من هؤلاء، أو أن يجاريه في رفع راية الايديولوجية السنوية الرسمية.

ولعل هذا الموقف وأمثاله من مواقف ابن سينا هو الذي بنى عليه "دي بور" قوله بأن ابن سينا لم يطأ رأسه لأمير. وهذا قول صحيح في رأينا.

بقي أمر رابع يدخل في إطار المنطق الشخصي لابن سينا، هو موقفه من الحياة. فقد كان يحب الحياة بشغف، فلم يدع متعة من متعها الا نال منها نصيباً موفوراً، سواء أكانت حسية أم عقلية، أم اجتماعية. لقد أشبع حواسه كلها من لذات الحياة وجمالها: الجنس، والموسيقي، والغناء، والخمرة.

كما أشبع عقله من البحث العلمي، النظري والتجريبي. وأشبع طموحه إلى المنصب السياسي والمكانة الاجتماعية البارزة. لذلك كانت نظرتة في الحياة نظرة تفاؤلية انعكست في كثير من آرائه الفلسفية. كراهيه -مثلا- في أن العالم قائم على نسق جميل بديع، وأن الخير هو الغالب على الشر في الوجود الخارجي، وأنه حتى الشر في هذا العالم انما هو من أجل الخير كان، وان الوجود بذاته خير، اما عدم الوجود فهو اعظم شراً من الشر المقارن للوجود.

ابن سينا: موقعه الطبقي :

إذا رجعنا، إلى ابن سينا نبحت عن أصوله الطبقيّة، وجدنا في سيرة حياته وأسرته أن أباه، عبدالله بن سينا، كان قبل أن يوليه نوح بن منصور الساماني، امير بخارى، أعمال بلدة خرميثن، يزاول مهنة الصرافة في هذه البلدة نفسها، ووجدنا انه طارئ على هذه البلدة، لان أصله من بلخ.

ثم تنتقل الاسرة إلى ولاية عمل اداري - سياسي. وينشأ الحسين بن عبدالله بن سينا في أسرة تجمع إلى اليسر المادي نوعاً من الصلة المباشرة بقناتين اثنتين من أقنية النشاط السياسي والفكري للمجتمع العربي - الاسلامي، هما الدولة السامانية، والحركة الاسماعيلية.

وإذا كانت بين الفئتين جهة تقارب من حيث استقلالية الموقف تجاه الخلافة العباسية، ان لم نقل سلبية الموقف هذا، فان بينهما جهة تباعد من حيث ان الأولى تتسم بطابع "قومي" مع محاول للحصول على الاستقلال السياسي عن سلطة الخلافة وسيادتها ذات الوجه العربي.

في حين ان الاسماعيلية تحمل في أصولها المذهبية نزعة عالمية لالغاء الفوارق الدينية و "القومية"، مع طموحها وسعيها لبسط سلطة الدولة الفاطمية آنذاك على مختلف اقطار العالم الاسلامي.

اما الابن الأول لهذه الاسرة الذي سيصبح "الشيخ الرئيس ابن سينا"، فان وضع اسرته هذا يسر له أن ينصرف انصرفاً كاملاً لدراسة علوم عصره منذ الصبا الباكر على أساتذة خصوصيين في منزل الاسرة، ثم على نفسه وبجهد الشخصي الخارق. ولعل هذا الاعتماد على النفس في تحصيل العلوم كان له أثره في استقلالية شخصيته إلى حد القدرة على رفض تأثيرات الدعوة الاسماعيلية على تفكيره رغم كونها رافقت ذهنه منذ أول تفتحه إلى المعرفة، وترددت أصدائها على سمعه في جوه المنزلي بالحاح.[25] ويبدو اننا نكون أقرب إلى واقع ابن سينا اذا نحن وضعناه في عداد أهل المهن الحرة، كطبيب. فإن الظاهرة البارزة في سيرته كلها أن الطبابة ذاتها كان لها الدور الحاسم دائماً في تغيير ظروف حياته، حتى انها هي التي ادخلته في مغامرة العمل السياسي التي لقي منها المشاق والمتاعب بقدر ما لقي منها النعمة والرفاهة.

فعن طريق المهنة هذه وحدها تعرف أول مرة بلاط سلطان بخارى، نوح بن منصور، فتعرف بذلك دار كتبه التي أفاد منها علماء كثيراً كما يروي هو. [26]

لقد كانت فلسفته تعبيراً عن أيديولوجية مختلف الفئات الاجتماعية التي تمثل احد طرفي التناقض الرئيس حينذاك، مقابل الفئة العليا المتميزة الرئيسة الممثلة لسلطة الاقطاعية بخصوصياتها التاريخية المشرقية. اما التمايز بين الفئات الوسطى والدنيا فلم يكن واضح المعالم. [27]

ابن سينا، منهجه الفكري، يقوم على الاستقراء والتجربة العملية واستخدام القياس المنطقي المستمدة مقدماته من الجزئيات الواقعية. [28]

## خاتمة

تأثير الفلسفة العربية على الفلسفة الأوروبية:

كانت فلسفة ابن سينا تتويجاً للمراحل التي اجتازها تاريخ الفكر الفلسفي العربي منذ القرن الثامن حتى الثلث الأول من القرن الحادي عشر، وهو تاريخ قصير بالقياس إلى اعمار الفلسفات الشرقية والغربية (اليونانية) السابقة لعصر الفلسفة العربية.

ولكن، رغم هذا الزمن القصير نسبياً، تهيأ للفلسفة العربية من ظروف المجتمع العربي - الاسلامي ما مكنها أن تؤدي دوراً مزدوجاً في تاريخ تطور الفلسفة العالمية.

فهي - من ناحية أولى - أعادت الحياة من جديد إلى الفلسفة اليونانية بعد أن أصابها التشتت والتبعثر والانزواء بضعة أجيال في بعض الاديرة والمدارس النسطورية واليعقوبية والفارسية (الرها، نصيبين، حران، جنديسابور) في الشرق.

وهي (أي الفلسفة العربية) - من ناحية ثانية- طبعت جانباً من جوانب الفلسفة الأوروبية خلال العصر الوسيط بطابع منجزاتها في معرفة الطبيعة .

فانه من المعروف تاريخياً انه لم يبدأ الكلام في أوروبا عن الطبيعة، ومحاولة معرفة ماهية الطبيعة، الا منذ تعرفوا هناك فلسفة ابن سينا. فلما اخذ اسم ابن سينا يتغلغل في أوساط فلاسفة القرون الوسطى الأوروبيين، أخذ يجري الكلام عندهم على مسألة تصنيف الاشياء الطبيعية إلى الحي والجامد، ومسألة الحركة في الطبيعة، إلخ.

ان الحديث عن هذا الدور التاريخي المزدوج للفلسفة العربية، يثير نقطتين رئيسيتين في مجال الفهم العلمي لتاريخ تطور الفلسفة: أولاهما، كيفية إعادة الحياة للفلسفة اليونانية في عصر الفلسفة العربية.

وثانيتها، كيفية التأثير الذي مارسته الفلسفة العربية هذه على فلسفة أوروبا القرون

الوسطى:

في النقطة الأولى: ينبغي أن نؤكد أن المناخ الاجتماعي والفكري والايديولوجي الذي عاشت فيه الفلسفة اليونانية من جديد، بفرعيها: الاثيني، والهليني، (الاسكندراني)، ضمن المعالجات الفلسفية عند العرب، يختلف اختلافاً نوعياً عن المناخات الاجتماعية والفكرية والايديولوجية التي ظهرت فيها هذه الفلسفة ونمت وتطورت خلال العصور اليونانية (الاثينية والهلينية). [29]

ومصدر هذا الاختلاف يرجع -في الأساس- إلى اختلاف نمطي العلاقات الاجتماعية بين تلك العصور وعصر الفلسفة العربية - الاسلامية.

ففي حين كانت العلاقات الاجتماعية في عصور اليونان القديمة وروما القديمة تتميز بكونها علاقات مجتمع عبودي ينقسم فيه الناس إلى طبقتين رئيسيتين: طبقة "السادة" مالكي العبيد، وطبقة العبيد، كانت علاقات المجتمع العربي - الاسلامي تتميز بكونها من نوع علاقات الانتاج الاقطاعية أساساً، بالتداخل مع نضج صيرورة العلاقات التجارية والخدمات المصرفية المتطورة نسبياً، علاقات عضوية في البنية الاقتصادية - الاجتماعية لهذا المجتمع.

ان هذا الاختلاف النوعي أوجد - بالضرورة- farkاً جوهرياً في نوعية قواعد التصنيف الطبقي أولاً، وأوجد -ثانياً- على هذا الأساس نفسه farkاً كبيراً في تنوع القواعد البشرية للنشاط الثقافي.

ان نوع النشاط العملي الاجتماعي يدخل في أسس العوامل المحددة لنوعية النشاط الثقافي بمختلف أشكاله، ولنوعية المشاركين في هذا النشاط كذلك.

لذا كان من الطبيعي أن تختلف الصورة في المجتمع العربي - الاسلامي عنها في المجتمع اليوناني القديم، وأن يكون هذا الاختلاف شاملاً للقطاع البشري المنتج للثقافة، ولانتاج الثقافي نفسه أيضاً.

وبهذا تختلف الصورة في انقطاع الايديولوجي أخيراً بالضرورة، ذلك بسبب من الطابع الطبقي الملازم لكل نشاط فكري، كما هو ملازم لكل نشاط اجتماعي وسياسي، والفلسفة هي احد الاشكال العليا للنشاط الفكري.

ان هذه العلاقة الموضوعية، والعضوية، بين النشاط العملي الاجتماعي والنشاط الفكري، يؤكدها تاريخ المعرفة في اليونان القديمة نفسها .  
فلماذا كانت الفلسفة اليونانية - كما هو معلوم- مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالمعارف الطبيعية؟

ان ذلك -في الواقع- يرجع إلى أن الفلاسفة اليونانيين الأوائل كانوا من ذوي النشاط العملي: فمنهم كان البحار والتاجر والسياسي. بمعنى أن أفكارهم النظرية ارتبطت، بل كانت مشروطة، بنشاطهم العملي. من هنا نرى ان المعرفة الفلسفية لم تظهر - أول الأمر - في اليونان القديمة، كمعرفة فلسفية صرفاً، بل كمعرفة عن الطبيعة، ثم انتظمت في إطار نظريات أو فرضيات فلسفية. [30]

بناء على هذا الاختلاف النوعي الشامل بين المجتمعين: اليوناني - الروماني القديم من جانب، والعربي - الاسلامي في العصر الوسيط من جانب آخر، كان من غير الطبيعي وغير الواقعي، بوجه مطلق، ان تتعامل الفلسفة العربية مع الفلسفة اليونانية بدلالاتها ومضامينها القديمة نفسها التي كانت لها في ظل المجتمع العبودي الذي زالت أشكال علاقاته الانتاجية، وحلت محلها أشكال علاقات انتاجية من نوع جديد مع أشكال تاريخية جديدة للمعرفة وللتصورات البشرية عن العالم.

ما كان يمكن أن تحتل هذه الفلسفة (أي اليونانية) مكانها في الفكر الفلسفي العربي - الاسلامي دون أن ينالها التغيير والتعديل، سواء في دلالاتها ومضامينها الفلسفية أم في محتوياتها الايديولوجية، لانه ليس من الممكن أن يكون شكل أيديولوجية المجتمع العبودي الوثني هو نفسه شكل أيديولوجية المجتمع الاقطاعي - التجاري الاسلامي الأكثر تنوعاً وتعقيداً من حيث بنيته الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية، ومن حيث تركيبه الطبقي بخاصة، ثم من حيث نوعية الارتباط الطبقي بعملية الانتاج المادي، ثم -كذلك- من حيث اتساع القاعدة البشرية للنشاط الثقافي ودخول عناصر طبقية جديدة في هذه القاعدة. [31]



قبل ان نذكر المظاهر الملموسة لتأثير الفلسفة العربية على فلسفة القرون الوسطى الأوروبية، علينا أن نحدد الفوارق الاجتماعية التي تنعكس في كل من الفلسفتين. فانه حين يقال الان: "فلسفة القرون الوسطى" يكون المقصود أولاً فلسفة المجتمع الاقطاعي الأوروبي، وثانياً فلسفة المجتمع الاقطاعي العربي - الاسلامي. ولكن، بالرغم من أن القاعدة الاجتماعية لكلتا الفلسفتين هي علاقات الانتاج الاقطاعية، أي تشكيلة اجتماعية من نوع واحد، فان الاقطاعية في أوروبا تختلف عن الاقطاعية في الشرق. وهذا الاختلاف حقيقة تاريخية أخذها مؤسس الماركسية (ماركس، أنجلز) بالحسبان حين أطلقا اصطلاحهما المشهور: "علاقات الانتاج الاسيوي". [32] وقد انعكس هذا الاختلاف في الفلسفة انعكاساً واضحاً. ومن الملامح التاريخية البارزة التي تشير إلى هذا الواقع وإلى انعكاساته في الفلسفة، ان أوروبا انقسمت، بعد انهيار الامبراطورية الرومانية الممركزة، إلى امارات، ثم نشبت الحروب بين هذه الامارات في سبيل تجميع الامارات الصغيرة حول الاقطاعات الكبيرة، فكان أن نشأ عن ذلك بدء عملية تشكيل القوميات الأوروبية، التي استمرت طوال القرون الوسطى حتى بلغت نهايتها في القرن التاسع عشر.

خلال هذه العملية كان الفاتيكان الأساس الوحيد للتمركز في أوروبا. فتحول - أي الفاتيكان - بذلك إلى دولة تسيطر على الاقطاعات الأوروبية، مع بقاء الصفة الدينية المسيحية مميزة له.

هذا في حين كان الأمر على العكس في نطاق الامبراطورية العربية - الاسلامية. اذ كانت دولة خلافة تحكم بصفقتها السلطة الدينية والمدنية معاً، فلم تكن هناك سلطتان منفصلتان، وكانت هذه الدولة الشمولية ممثلة للنظام الاجتماعي الاقطاعي بكامله. وبالعكس، حين أخذت تنشأ الامارات والدويلات المستقلة نسبياً ضمن دولة الخلافة، اخذت تجري عملية تقنيت الاقطاعية الممركزة، وبسط سيطرة الطابع العسكري على التشكيلة الاقطاعية، الذي كان يعمق أسباب ضعفها وتخلف الانتاج الريفي وانهاك القوى المنتجة الريفية.

وبذلك كانت العلامات المميزة للطابع الانتاجي العام تتداخل وتضيق الحدود الواضحة بينها، بحيث لا يتميز هذا الطابع الانتاجي: هل هو ريفي، أم حرفي، أم تجاري، أم هو كل ذلك؟.

ان انعكاسات هذين الواقعين المختلفين، على الفلسفة، كانت تظهر كما يلي:  
 في أوروبة ظهرت باتجاه لاهوتي صرفا يدور حول قضية وحيدة، هي قضية الله.  
 وكاد ينحصر التفكير الفلسفي كله، خلال القرون الوسطي، في قضية العلاقة بين الله والمسيح ومريم، بالإضافة إلى قضية: كيف خلق الله العالم؟.  
 وسادت موضوعة الخلق من عدم مع فكرة التثليث، وفكرة الخطيئة الأصلية للإنسان..  
 وكان الفاتيكان يستند بسلطته إلى هذه الموضوعات الثلاث الأخيرة. [33]  
 أما في الشرق الاسلامي، فظهرت تلك الانعكاسات باتجاه نحو الانسان والطبيعة من حيث المضمون، وباتجاه نحو الله من حيث الشكل.

فمنذ بدأ التفكير الفلسفي في تاريخ تطور الفكر العربي - الاسلامي، بدأ بقضية الانسان على يد القدرية، ثم المعتزلة الابرار حرية اختيار الانسان ومسؤوليته عن افعاله، في مقابل الجبرية التي ظهرت تعبيراً عن ايديولوجية السلطة الحاكمة باسم الارادة الالهية كقدر محتوم على الناس.

وقد ظلت قضية الانسان هذه من المحاور الاساسية للفلسفة العربية - الاسلامية حتى ابن رشد، أي حتى الذروة التي وصلت اليها بفكر ابن رشد.

لكن الأمر المميز هنا أن معظم المفكرين الذين بنوا حركة التفكير الفلسفي هم من الفئات الاجتماعية الوسطى، لا سيما فئة المهنيين (نلاحظ أسماء: النظام، العلاف، الخياط، العطار، الغزالي، الخ..)، فضلاً عن كون معظم هؤلاء أيضاً من أقوام غير عربية، وكون السلطة السياسية في العصر الاموي نظرت اليهم نظرة استعلاء. كل ذلك كان عاملاً في توجيه الفكر الفلسفي، منذ البدء، توجيهاً ايديولوجياً في معارضة ايديولوجية الدولة القائمة.

وذلك كله كان من عوامل تكوين النزعات المادية في الفلسفة العربية بأشكالها ذات الخصائص التاريخية المتميزة .

ليس عبثاً أن مؤرخي فلسفة القرون الوسطى الأوروبية يحددون انتهاء المرحلة الأولى لهذه الفلسفة وابتداء مرحلتها الثانية بالفترة الزمنية التي تعرف فيها الأوروبيون الفلسفة العربية.

ففي ذلك الحين كان مستوى التطور الاقتصادي في العالم العربي أعلى منه في أوروبا بما لا مجال معه لمقارنة، إذ كان لا تزال تسيطر في أوروبا بقايا نظام الاقتصاد الطبيعي ضمن الامارات الاقطاعية، مع أن الاقتصاد البضاعي - النقدي كان يتوطد ويزدهر في العالم العربي، ويفتح لنفسه أسواقاً خارجية حتى في بلدان بعيدة كروسيا وبعض بلدان اسكندنافيا .. لذا لم يظهر فلاسفة أوروبيون أثناء تلك المرحلة بالمعنى الدقيق للفلاسفة، حتى ظهرت فلسفة توما الاكويني (1225 - 1274)، أي بعد نهاية ازدهار الفلسفة العربية. [34]

فقد برز طابع الاتجاه نحو الطبيعة في فلسفة الاكويني متأثراً بالفلسفة العربية حين كانت هذه الفلسفة قد أخذ نفوذها يتسع في أوساط المفكرين الأوروبيين، وكان علماء الطبيعة العرب، أمثال جابر بن حيان والحسن بن الهيثم والخوارزمي وابن سينا، قد بدأت اسمائهم تتألق في تلك الأوساط وتثير فيها الاحساس بالحاجة إلى الاطلاع على منجزاتهم في الفلك والكيمياء والطب والبصريات والتشريح والرياضيات، رغم ما كان يثار في الأوساط الشعبية الأوروبية من روح العداء للعرب واليهود حينذاك.

كان لظهور النزعات المادية في الفلسفة، علاقة أساسية - كما سبق لنا القول - بالتطور الاقتصادي في العالم العربي، ذلك التطور الذي كان هو الدافع - ابتداء - لتحقيق منجزات علمية وتكنيكية في علوم الطبيعة والرياضيات التي كانت جزءاً من الفلسفة.

من هذا الوجه كان دخول الفلسفة العربية في تاريخ الفكر الأوروبي، وتأثر الفلسفة الأوروبية بها حينذاك، مدخلاً لهذه الفلسفة نحو الاهتمام بالطبيعة. ان هذه البداية كانت الطريق الأولى لتوجه الفلسفة الأوروبية نحو النزعات المادية.

فانه، بعد أن كانت تسود أوروية، قبل اتصالها بالفلسفة العربية، نظرية خلق العالم من العدم، بدأت نظرية الفلاسفة العرب (الفارابي، ابن سينا، ابن رشد، وغيرهم..) تتسرب إلى أوساط الفلسفة الأوروبية. نعني بها النظرية التي ترفض فكرة الخلق من العدم. ومنذ عرف الأوروبيون فلسفة ابن سينا، ظلوا يستندون إلى افكاره في الطبيعة ونظرية الخلق حتى نحو القرن الثامن عشر. [35]

وعن طريق الفلسفة العربية (ابن سينا، وابن رشد) دخلت فكرة الحقيقة "المزدوجة" (الحقيقة الفلسفية والحقيقة الدينية) إلى الفلسفة الأوروبية القروسطية، وان كان الواقع ان الفلاسفة العرب لم يكونوا يقصدون هذه "الازدواجية" حقيقة، بل كان ذلك قناعاً لاختفاء فكرتهم عن وحدانية الحقيقة الفلسفية.

وكان من أثر تغلغل تعليم ابن سينا وابن رشد في أوروية القرون الوسطى أن أخذ المنطق يشغل مكانة كبيرة.

وبعد أن كانت الكنيسة في أوروية القرون الوسطى لا تعترف بغير الكتاب المقدس مصدراً لمعرفة الله، اعترفت بأرسطو طريقياً أيضاً لهذه المعرفة منذ تعرفت على الفلسفة العربية .

ومن الحقائق التاريخية، في هذا المجال، ان توما الاكويني تأثر بالفلسفة العربية، اذ درس ابن سينا وابن رشد مدة طويلة، ومنها تعرف أرسو بقراءة الترجمات العربية للفلسفة الارسطية، اذ كان -أي الاكويني- يعرف اللغة العربية.

لقد امتدت الفلسفة العربية إلى فلاسفة عصر النهضة الأوروبية، حتى رأينا مفاهيم ابن سينا وابن رشد عن سرمدية المادة، وحركتها الدائرية، وتحولات الصورة مع بقاء المادة، تصبح مفاهيم مسلماً بها عند جوردانو برونو (1548 - 1600) مثلاً، وبيترو بومباناري (1464 - 1524) الذي أعدم بتهمة الدعاية اللالحاد استناداً إلى كونه

رشدياً. وكذلك الفيلسوف الايطالي الآخر برنارديو تيليزيو (1508 - 1588) الذي تبني نظرية ابن رشد القائلة بأن الحرارة هي سبب انتقال المادة الجامدة إلى الحياة. [36] دخلت الفلسفة العربية معركة الصراع الايديولوجي، منذ بدء تشكلها الأولي عبر أفكار الجماعة المسماة بـ"القدرية" التي رفضت خضوع الانسان لاحكام القدر في الوقت الذي رفضت فيه سيطرة نظام الحكم الاستبدادي المطلق باسم القدر الالهي، ثم عبر افكار المعتزلة الذين واصلوا طريق "القدرية".

وبعد أن تطورت الاشكال الفلسفية إلى منظومات متناسقة على أيدي الكندي والفارابي وأبي بكر الرازي وابن سينا حتى ابن رشد، ارتفع الصراع الايديولوجي، بفضل هؤلاء الفلاسفة، إلى مستوى أعلى فأعلى، وفقاً لتطور الصراع الطبقي المتصاعد كلما اشدت التمايز الاجتماعي، طبقياً وفئويماً، في مجتمع كان يتطور اقتصادياً بدرجات متفاوتة حسب ظروف تاريخية متفاوتة.

وفي ما بعد واصلت الفلسفة العربية خوض هذا الصراع حتى حين انفصلت عن بيئتها التاريخية (البلدان العربية - الاسلامية)، أي حين دخلت أوروبا القرون الوسطى. ذلك أنها، في حالتها تلك، قد ساعدت القوى التقدمية النامية داخل الفلسفة الأوروبية القروسطية، والحديثة أيضاً، في التوجهات الفلسفية المادية التي كانت محوراً للصراع الايديولوجي في أوروبا بين اللاهوتية المسيحية والعلم.

اما في عصرنا الحاضر، فقد استأنفت الفلسفة العربية خوضها، من جديد، ميدان الصراع هذا بين قوى البرجوازية العربية الرجعية الموالية والتابعة للامبريالية العالمية، وبين القوى الوطنية والتقدمية المناضلة في معركة التحرر الوطني والتقدم الاجتماعي - استأنفت الفلسفة العربية خوض هذا الصراع بأسلوب جديد معاصر. [37]

وهذا الكتاب بالذات، كتب كاسهام جدي في توطيد المفاهيم التراثية التي تغني الروح الكفاحية لشعبنا في سبيل التحرر الوطني والاجتماعي في مختلف اقطاره، وكسلاح فكري بوجه العملية الرجعية التي تجري منذ زمن بعيد، في حقل التراث الفكري العربي،

لطمس الوجه التاريخي الصحيح لهذا التراث، قصد العمل لاستمرارية الارتباط بين حاضرنا والفكر المتخلف من ماضينا البعيد.

[1] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص473

[2] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص474

[3] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص475

[4] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص476

[5] يبني القياس البرهاني عند أرسطو على ثلاثة عناصر: الحد الاصغر، والحد الأكبر، والحد الأوسط. وتتركب هذه الحدود ضمن مقدمتين، ونتيجة. ويشترط ان تكون المقدمتان مترابطتين، وهما: المقدمة الكبرى (قضية كلية) والمقدمة الصغرى (قضية جزئية). والحد الاصغر هو الذي تتضمنه المقدمة الصغرى. فاذا استخدمنا المثال التقليدي عند المناطقة وفقاً للتركيب الذي اختاره فلاسفة العرب كانت صور القياس هكذا: سقراط انسان + كل انسان فان = سقراط فان.. "الانسان" في هذه المعادلة هو الحد الاوسط. و"سقراط" هو الحد الاصغر، والمقدمة الأولى في هذا التركيب (سقراط انسان) هي المقدمة الصغرى، وهي قضية جزئية.

[6] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص477

[7] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص484

[8] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص489

[9] لكن الفارابي يناقض نفسه في هذه المسألة، ففي حين يقوم بناء نظامه الفلسفي كله على أساس الفيض الذي يستلزم نفي الخلق من عدم واثبات أزلية العالم بالضرورة وبحكم مدلولات النصوص الفارابية نفسها، نراه في كتابه "الجمع بين رأبي الحكيمين" (الطبعة نفسها، ص100 - 104) يقول بابداع الله العالم من لا شيء (ص101، 103، 104)، ويقول بأن العالم حادث، بل يصف الظن بكون أرسطو من القائلين بقدم العالم بأنه "الظن القبيح المستنكر" (ص100).. كيف نفهم هذا التناقض، أو باي قولي الفارابي نأخذ؟ في رأينا أن التناقض هنا ظاهري، وليس حقيقياً. وانما هو طريقة في الدفاع عن النفس وهي طريقة أباحها فلاسفة العرب الاسلاميون لانفسهم آنذاك إلى حد غير مقبول. أما آراؤهم الحقيقية. فهي تلك التي تتضمنها نظرياتهم الفلسفية، لا ما يصرحون به خارج هذه النظريات، والا كانت انظمتهم الفلسفية كلها لاغية.

[10] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص495

[11] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص496

[12] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص505

[13] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص506

[14] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص507

[15] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص508

[16] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص509

[17] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص510

[18] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص536

[19] اسمه الحسين، ويكنى أبا علي، ويلقب في أدبيات الفلسفة العربية بـ"الشيخ الرئيس"، ولد سنة 370 هـ / 980 في قرية "أفشنة" من قرى بخاري، ونشأ نشأته الأولى في بلدة "خرميتن" التابعة لبخاري اذ كان والده عبدالله بن سينا يتولى ادارتها من قبل الامير الساماني نوح بن منصور، وفي مدينة بخاري نفسها تلقن العلوم على اساتذة خصوصيين في منزل والده ثم على نفسه وبجهد الشخصي، كما يخبرنا هو في سيرة حياته التي أملى شطراً منها على تلميذه أبي عبد الجوزجاني وأكمل شطرها الآخر تلميذه هذا نفسه بعد موت استاذة (نقل هذه السيرة كل من القفطي في كتابه "اخبار العلماء في اخبار الحكماء"، ص269، وابن أبي أصيبعة في كتابه طبقات الاطباء ج2، ص2 حيث يقول ان ابن سينا ولد سنة 375هـ). انتهت حياة ابن سينا في همدان (إيران) سنة 428 هـ / 1036 .

[20] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص541

[21] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص548

[22] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص550

[23] لم يعرف عن ابن سينا انه ألف بغير العربية سوى رسالة في مبادئ العلوم أهداها إلى علاء الدولة بن كالويه الذي استولى على همدان وأصفهان (سنة 414 هـ) في دولة البويهيين، وكان ابن سينا قد عمل وزيراً لدى هذا الامير، ورسالة أخرى صغيرة في "النبضات"، وكلتا الرسالتين كتبهما بالفارسية. وهناك رسالة له "في فلسفة الموت" ألّفها لأخيه، وتوجد منها نسخة بالفارسية في المتحف البريطاني (راجع كارا دي فو: ابن سينا، ترجمة عادل زعتر، ص149). اما شعره، فلم يذكر أحد من مؤرخي سيرته أو مفهرسي مؤلفاته أنه نظم شيئاً منه بالفارسية سوى بضع قصائد ورباعيات لا تتجاوز خمسة وستين بيتاً، وسائر شعره كله بالعربية (راجع أحمد فؤاد الالهواني: ابن سينا، القاهرة (بدون تاريخ)، ص38).

[24] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص554

[25] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص558

[26] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص559

[27] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص560

[28] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص696

[29] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص705

[30] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص706

[31] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص707

[32] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص708

[33] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص709

[34] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص710

[35] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص711

[36] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص712

[37] حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص713

## منطلقات فكرية بحاجة للحوار العمق والمراجعة وإعادة الصياغة من كافة قوى اليسار في بلدان الوطن العربي

السبت 05 فبراير 2022

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، بإدراج 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 إشكالية 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.

أخذين 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 انجاز المشروع والقوى المعادية له، ثم أخيراً بناء قواعد العمل المناسبة".

وفق هذا المنطلق، فإن رؤيتنا تتجاوز حالة التجزئة القطرية العربية (رغم تجزئتها)، نحو رؤية ديمقراطية قومية، تدرجية، تنطلق من الضرورة التاريخية لوحدة الأمة - الدولة في المجتمع العربي، 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 الطبقية البورجوازية الرثة التابعة، بل هي أزمة البديل الديمقراطي التقدمي لهذه القيادة .

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 الطباقية 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.

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 تتاضل 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 إمكانات 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.

## أزمة حركات التحرر العربية اليسارية وسبل النهوض واستعادة دورها الطبيعي

الأحد 06 فبراير 2022

في 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 التحرري الوطني الهادف الى مقاومه وطرد العدو الامريكي الصهيوني فحسب، بل ايضا من اجل تفعيل النضال والصراع الطبقي الثوري من منظور ماركسي لإسقاط انظمه التبعية والتخلف وتحقيق اهداف الثورة الوطنية الديمقراطية بأفاقها الاشتراكية في بلادنا .

في هذا الجانب من المفيد الاشارة الى ان الازمة التي تعاني منها حركة التحرر الوطني العربية في مرحلتها التاريخية الراهنة، ليست فقط ازمة قيادتها الطبقيّة البرجوازية، بل هي أزمة البديل الثوري (الديمقراطي) لهذه القيادة، وهذه الازمة (ازمة البديل) هي ازمة 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 تزح عن السلطة تلك الطبقة او الطبقات المسؤولة عن الازمة والعاجزة عن حلها، 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.

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 .

ثانياً/ إشكالية التبعية وكسرها وتجاوزها: وهي اشكالية مرتبطة بتبعية معظم البلدان العربية، للنظام الرأسمالي الامبريالي المعولم.

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، وهنا بالضبط تتجلى الضرورة والاهمية القصوى صوب مزيد من الاستيعاب والوعي المعمق للماركسية كنظرية للثورة بالمعنى الطبقي الى جانب المعاني والمنطلقات الوطنية والقومية في وحدتها المستقبلية .

إنني لا أزعم -كيساري ماركسي وطني وقومي ديمقراطي- أنني أنفرد بالدعوة إلى إعادة تجديد وتفعيل الفكر الماركسي القومي ومشروعه النهضوي في بلادنا، ذلك لأن هذه الرؤية تشكل اليوم هاجساً مقلقا ومتصلاً في عقل وتفكير العديد من المفكرين والمتقنين في إطار القوى الوطنية والقومية اليسارية الديمقراطية، على مساحة الوطن العربي كله، وهي أيضاً 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 وتطير 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 الطبقية 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 و السودان 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 تقيغ 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 ومنطقاته. 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 ناحيه وضد انظمه الكمبرادور من ناحيه ثانية للخلاص من واقع التبعية والانحطاط الراهن وتحرير الوطن والمواطن.

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 وطرد 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 الاوضاع 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، 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 المطالبية والصراع الطبقي على طريق الثورة الاشتراكية، وهي إمكانية قابلة للتحقق ارتباطاً بوعي وإرادة رفاقنا في كافة أحزاب وفصائل اليسار العربي واصرارهم على الخروج من الازمة صوب النهوض واسترداد دورهم الطبيعي الثوري المنشود .

والسؤال هنا، ارتباطاً بتفاهم أوضاع التبعية والاستغلال والاستبداد من أنظمة الكوميرادور في بلادنا، ومن ثم تبلور ووضوح الأزمة والطبقة المسؤولة عنها، وكان الحل، هو السير على طريق التحرر الوطني والديمقراطي والتنموي وفق المنظور الطبقي الماركسي 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 أن معظم أحزاب وفصائل حركة التحرر العربية في ظل أوضاعها الراهنة، تعيش -بدرجات متفاوتة- أزمة فكرية تتجلى في التراجع الخطير بالنسبة للهوية الفكرية (الماركسية ال لينينية)، على الرغم من أن وحدة الحزب الفكرية هي حجر الزاوية للحزب، وبدونها فإنه قد يتعرض لخطر اسدال الستار عليه، الى جانب تراجع الأوضاع التنظيمية من حيث التوسع والانتشار، وكذلك استمرار مظاهر الضعف القيادي والإرباكات الناجمة عن بعض التحالفات غير المقبولة، الامر الذي عزز من أحوال التراجع بين أعضاء الحزب ومؤسساته من جهة وبين الجماهير من جهة ثانية .

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 تنجز 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.

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 المطالب الثوري، فهي ليست مسألة وجدانية او 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 ايضا 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 .

وبإيجاز كلي نقول -مستلهما مقولة الرفيق الشهيد مهدي عامل- "أن عملية التحرير الوطني هي، في مفهومها النظري، عملية تحويل ثوري لعلاقات الانتاج الرأسمالية

القائمة بعلاقة تبعيتها البنيوية 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 البنيوية 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. 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 الرفيق الشهيد 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 الطبقيّة، 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 السياق، فإننا -في كل أحزاب اليسار في مشرق ومغرب هذا الوطن- ندرك بوضوح 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 المرتبط

بالماركسية كنظرية ثورية، 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 الصهيونيمبريالية 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 تتبع ضرورة أن تكون قيادة حركة التحرر القومي العربية ماركسية ثورية، بما يضمن تحقيق أهدافها التحررية الوطنية على طريق الثورة الاشتراكية.

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 أنظمة الاستبداد والاستغلال 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 .

وفق هذا المنطلق يجب أن نعيد تحديد معنى اليسار عموماً، والماركسي المتطور المتجدد خصوصاً، الملتزم بالمنهج المادي الجدلي، فلا مكان هنا للتفريق أو التوفيق ناهيك عن الارتداد الفكري صوب الأفكار الهابطة والانتهازية والليبرالية الرثة، إذ أن هذه المنهجيات المُضَلَّلة أساءت كثيراً جداً لليسر العربي كله وأدت إلى عزله عن الجماهير وعن سقوطه المدوي في آن واحد . هذه تعريفات جوهرية وقيم عامة لليسر، 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 إنَّ القول بدور تاريخي لليسر 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 .

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 والسياسية، بما يمكنها من جسر الفجوة بينها وبين جماهيرها والتوسع الكمي والنوعي في اوساطها واستعادة ثقافتها بما يمكنها من مواجهة هذه التحولات السريعة المعقدة على المستوى المحلي و القومي والعالمية، وإلا فإن مسيرتها في الظروف الصعبة والمعقدة الراهنة من اجل تحقيق اهداف الثورة الوطنية الديمقراطية ستضل الطريق .

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 أبداً بحكم طبيعتها الداخلية مرشداً ومضموناً لهذه السيرورة الثورية، إذ لا مستقبل لشعبنا وكل الشعوب الفقيرة في كوكبنا، إلا من خلال الالتزام الواعي بالرؤية الماركسية ومنهجها، بقيادة الأحزاب الماركسية الثورية المُعَيَّرَة 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 وأفاق 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 أزمته الراهنة، إذا ما أدركت بوعي عميق طبيعة ومتطلبات واقع بلدانها بكل جوانبه الاقتصادية والسياسية والمجتمعية.

لذلك 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 أرجاء 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 إليها جماهيرنا الشعبية، وخاصة إسقاط رؤوس وأنظمة التبعية والاستبداد والتخلف والاستغلال، وتأسيس النظام الاشتراكي الديمقراطي الجديد ختاماً، إنني، إذ 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 وطلائعها السياسية الثورية المتمثلة في حركات وأحزاب وفصائل اليسار الماركسي في بلدان وطننا العربي التي تناضل من أجل استعادة دورها الطبيعي المنتظر لحركة التحرر العربية في مسيرة نضالها الوطني والقومي التحرري والمجتمعي الطبقي على طريق تحقيق أهداف الثورة الوطنية الديمقراطية بأفاقها الاشتراكية .

\* (ورقة مقدمة الى ندوة الرفاق في الحزب الشيوعي اللبناني بتاريخ 2022/2/5)

## النضال الوطني الفلسطيني وإشكالية القطري والقومي

الإثنين 14 فبراير 2022

رغم ضبابية وملابسات الخيار القومي التقدمي الوجودي في اللحظة الراهنة، إلا أن النضال الوطني الفلسطيني، التحرر والديمقراطي، يظل جزءاً لا يتجزأ من حركة التحرر العربية، وفي هذا الجانب نشير إلى أن موثيق م.ت.ف ومعظم فصائل الحركة الوطنية الفلسطينية التزمت تاريخياً بالعمل على بناء العلاقة الوطيدة بين القطري والقومي في نضالها، إيماناً منها بأن "عملية تحرير فلسطين ودحر الصهيونية مهمة قومية" ما يعني "بذل المزيد من الجهود لإقامة جبهة عربية تقدمية ديمقراطية" في سياق "العمل على تجديد حركة التحرر العربية" بما يمكنها من تحقيق أهدافها في تغيير وتجاوز الواقع الراهن بتحقيق المهمات التحررية والديمقراطية.

وفي هذا السياق فإن رؤيتنا في تطبيق المفاهيم والمنهجية العلمية في بلادنا، تتجاوز حالة التجزئة القطرية لأي بلد عربي - رغم إدراكنا لتجزؤها - كما تتجاوزها كوحدة تحليلية قائمة بذاتها، نحو رؤية يسارية ديمقراطية وقومية، تنطلق من الضرورة التاريخية لوحدة الأمة - المجتمع العربي، وتتعاطى مع الإطار القومي كوحدة تحليلية واحدة، سياسياً واقتصادياً واجتماعياً وثقافياً، الى جانب الالتزام السياسي والفكري الصريح والواضح تجاه حق تقرير المصير والحريات الفردية والجماعية أو الاستقلال الذاتي للأقليات أو الاثنيات في الوطن العربي اكراداً أو أمازيغ أو أية أقليات أخرى مدركين ان الشرط الأساسي للوصول إلى هذه الرؤية - الهدف، يكمن في توحيد المفاهيم والأسس السياسية والفكرية للأحزاب والقوى اليسارية القومية داخل إطارها القطري/الوطني الخاص كخطوة أولية. فالمطلوب إذن هو الانطلاق مجدداً من ضرورة النضال القومي الذي يعني العلاقة الجدلية والعضوية بين القضية الفلسطينية والقضية القومية العربية، بمثل ما يعني وحدة البرنامج القومي الساعي لتحقيق نهضة شعوبنا وتقديمها، من خلال إزالة التبعية والتخلف، ومواجهة الاحتلال وتحقيق الوحدة القومية، وهذه قضية هامة لكي يتوحد النضال القومي، ويستطيع مواجهة كل القوى المحتلة والمسيطر، شرط استكمال مقومات وأدوات النضال

السياسي الديمقراطي للخروج من الأزمة العميقة المتجذرة في أوضاعنا العربية الراهنة، وهي أزمة يتجلى عنوانها في تغير المفاهيم والمبادئ والأهداف، بعد أن تغيرت طبيعة الأنظمة وتركيباتها وركائزها الاجتماعية والطبقية وتحالفاتها الداخلية بما يتوافق مع الهيمنة الأمريكية وأحاديتها، حيث انتقل النظام العربي بمجمله من أرضية التحرر الوطني والاجتماعي كعنوان رئيسي سابق، إلى أرضية التبعية والانفتاح والارتهان السياسي كعنوان جديد، بعبارة أخرى لم تعد القضايا العربية التحررية القومية عموماً، والقضية الفلسطينية بالذات، تمثل صراعاً مصيرياً لا يقبل المصالحة بين طرفيه: الإمبريالية العالمية وإسرائيل من جهة وحركة التحرر الوطني العربية من جهة أخرى، وتحول التناقض الأساسي إلى شكل آخر أشبه بالتوافق العربي الرسمي-الأمريكي-الإسرائيلي، أوصل معظم بلدان النظام العربي إلى حالة تعبر عن فقدانه لوعيه الوطني وثوابته ومرجعياته سواء بالنسبة للقضايا السياسية الاقتصادية الاجتماعية الداخلية أو ما يتعلق بالقضايا الوطنية والقومية .

الأمر الذي يفرض على كافة قوى اليسار القومي العربي، التفكير جيداً في إعادة احياء الفكرة التوحيدية القومية المترابطة تاريخياً ومصيرياً بالمسألة الفلسطينية، وما يتطلبه ذلك من تفعيل عملية التغيير الوطني الديمقراطي في إطار تجديد المشروع النهضوي القومي التقدمي المقاوم، شرط الانطلاق بداية من رؤية ثورية واقعية جديدة لحركة التحرر القومي باعتبارها ضرورة تاريخية تقتضيها تناقضات المجتمع العربي الحديث وضرورات تطوره المستقبلي دون النقيض من العقبات والعوامل (الخارجية والداخلية) التي تجعل من الحديث عن المشروع القومي - لدى البعض - نوعاً من الطوباوية.

إننا ندرك حجم العقبات أو العوامل الموضوعية والذاتية التي تشكل تحدياً حقيقياً في وجه تجدد المشروع القومي العربي، كما إننا لا نزعج أننا نفرّد بالدعوة إلى إعادة تجديد وتفعيل المشروع النهضوي الديمقراطي في بلادنا، ذلك لأن هذه الرؤية تشكل اليوم هاجساً مقلقاً ومتصلاً في عقل وتفكير العديد من المفكرين والمتقنين في إطار القوى



الوطنية والقومية الديمقراطية على مساحة الوطن العربي كله، وهي أيضا ليست دعوة إلى القفز عن واقع المجتمع العربي أو أزمتة الراهنة التي تتبدى في العديد من المظاهر والمؤشرات، وهذا يفترض امتلاكنا لرؤية ديمقراطية تقدمية وإنسانية واضحة ومحددة، تقوم على أن صراعنا ضد التحالف الإمبريالي الصهيوني المعولم، هو في جوهره صراع عربي. قومي في أساسه، ما على الرؤية الموضوعية لتحليلنا لظاهرة استثناء العدوانية الصهيونية التوسعية العنصرية باعتبارها حلقة مركزية للإمبريالية المعولمة في بلادنا، بما يفرض علينا نشر وتوسيع هذه الرؤية على كافة أطراف حركة التحرر القومي العربي بحيث تصبح الفكرة التوحيدية - لدينا جميعاً قائمة على كون الصراع مع الحركة الصهيونية هو صراع ومجابهة بالضرورة للإمبريالية الأمريكية والنظام الرأسمالي المعولم برمته.

من هنا فإن الدعوة إلى مقاومة عولمة الاستسلام تتطلب - في ظروف الانحطاط الراهنة - إدراكنا لذاتنا وهويتنا القومية بكل المعاني والأبعاد الاقتصادية والسياسية والاجتماعية في إطارها العربي والإنساني، تمهيدا لتحديد ملامح مستقبلنا بعيدا عن الإلحاق والتبعية والتزاما بالأفكار والأسس المنهجية الوحدوية التقدمية الديمقراطية التي تعزز قواعد تطبيقات مبدأ الاعتماد العربي على الذات، كذلك فإن هذه الدعوة تمثل أحد أبرز عناوين الصراع العربي الراهن من أجل التحرر والديمقراطية والعدالة الاجتماعية والوحدة، مدركين أن أحد أهم شروط هذا التحدي العربي لهذه الظاهرة هو امتلاك تقنيات العصر ومعلوماته وفق مفاهيم العقل والعلم والحداثة، إنها مهمة لا تقبل التأجيل، وهذا يستلزم - كخطوة أولى - من كافة الأحزاب والقوى والأطر القومية التقدمية الديمقراطية عموماً وفصائل اليسار الماركسي خصوصاً، أن تتخطى شروط أزمتها الذاتية، وأن تخرج من حالة الفوضى والتشتت الفكري والسياسي والتنظيمي على طريق النهوض واستعادة وحدتها السياسية والفكرية والتنظيمية تمهيداً لاستعادة دورها الطبيعي المنشود. لقد كان الخيار القومي، كما طرحته القوى القومية في ستينات القرن الماضي، يقوم على أساس انتظار تغيير في الوضع العربي، يسمح للجيش العربية بتحرير فلسطين.

وكان هذا الطرح يعبر عن أفكار رومانسية، ويقوم على آمال دون رؤية مدى جدية الطريق الذي يحققها. لقد كان الطرح عمومياً، يقوم على أساس شعارات كبيرة، مثل الوحدة، والاشتراكية، والتحرر، دون أن يُربط بواقع محدد وظروف محددة. إنه دعوة لكتلة صماء وليس دعوة لجماهير لها ظروفها ومشاكلها، لها أزماتها وحاجاتها. فكانت الدعوة للوحدة والتحرر والاشتراكية معزولة عن الدعوة لتحقيق مطالب الجماهير الآنية والمباشرة. إنها دعوة للحلم مع القفز عن الواقع. وهكذا بالنسبة للنضال الفلسطيني، حيث كانت دعوة للجماهير الفلسطينية لتحقيق هذه الشعارات الكبيرة دون أن يحدّد دورهم العملي على ضوء الظروف التي كانت الجماهير الفلسطينية تعيشها، وقد أدت هذه الإشكالية إلى بلورة إشكالية أخرى مضادة هي إشكالية المنطق الإقليمي المتعصب الذي برز كرد على الخيار القومي، وفي نفس الوقت كإعلان لفشله، فالجماهير الفلسطينية لم تندمج في هذا الخيار القطري إلا بعد شعورها بفشل الخيار القومي، وتحديداً بعد عام 1967، حيث ظلت تؤيد القوى القومية، وتتمسك بها، وتراهن على خيارها.

لقد أكدت هزيمة عام 1967 للجماهير الفلسطينية أن عليها «أن تأخذ خيارها بيدها»، فاندفعت وراء تجربة قطرية، قادتها قوى ذات مصالح ومطامح خاصة، بعيدة عن مصالح ومطامح هذه الجماهير، متشابكة مع مصالح ومطامح قوى سلفية، وأنظمة رجعية، وفئات كومبرادورية خاضت النضال لتحقيق أهداف رسمتها، وكان يهمها أن تلتفّ الجماهير من حولها لتصبح قوّة معترف بها.

والسؤال هنا: ما هي إشكالية النضال القطري الفلسطيني؟

إن الإجابة على هذا السؤال تفرض الحديث عن إشكاليتين:

الإشكالية الأولى: تتمثل في تغييب الإستراتيجية الصهيونية، وتقرئها إلى إستراتيجية تسعى للسيطرة على فلسطين فقط. وهذه قضية خطيرة لأنها تخفي الإستراتيجية الصهيونية الحقيقية، ووظيفتها المركزية من أجل السيطرة على بلدان الوطن العربي كله، وإعادة تجزئتها وتفكيكها بهدف حماية مصالح النظام الرأسمالي العالمي.

والإشكالية الثانية: هي في فصل النضال الفلسطيني عن النضال العربي، وفصل نشاط الجماهير الفلسطينية عن نشاط الجماهير العربية. وبالتالي تصبح قضية فلسطين هي قضية الفلسطينيين. وهي بهذه الصورة مهزومة مسبقاً، ولعل ما جرى خلال السنوات الماضية والنتائج الكارثية التي وصلنا إليها اليوم تؤكد هذه الحقيقة.

إن المشكلة الحقيقية هنا، ليست في دور الجماهير الفلسطينية والمناضلين الفلسطينيين، من أجل تحرير فلسطين، واختيارهم النضال بكل أشكاله لتحقيق ذلك، بل في الإطار الذي وُضع فيه النضال الفلسطيني والرؤية الأيديولوجية الرثة - كما عبرت عنها حركة فتح ثم لحقت بها كامل حركات وأحزاب القوى الفلسطينية- التي أوجدت تجمعاً متعصباً، مغلقاً، يعتبر نفسه متميزاً عن محيطه العربي، ليس هذا فحسب، بل ومتوقفاً عليه .

لقد سقط المنطق القومي المجرد الذي طرحته القوى القومية في المرحلة الماضية، على ضوء الإشكالات التي عاشتها هذه القوى وتعثُر مسارها، ثم تفتتها واستنثار أقسام منها بكل امتيازات السلطة، وتحول هذه الأقسام إلى فئات كومبرادورية، وبالتالي عجزت عن تحقيق أهداف النضال العربي، كما سقط المنطق القطري المتعصب على ضوء الإشكالات التي عاشتها المقاومة الفلسطينية، والهزائم المتتالية التي لحقت بها ارتباطاً بأوسلو وما تلاها من ناحية وبما يسمى بالقرار الفلسطيني المستقل من ناحية ثانية.

إذن كيف نوجّد بين الأهداف القومية العامة والأهداف العملية (التي تسمى عادة قطرية، أو وطنية...)? وكيف نسقط المنطق القومي المجرد والمنطق الإقليمي المتعصب؟

إن حل مشكلة النضال القومي والقطري يقوم على أساس ربط هذه بتلك، بمعنى آخر، ربط النضال القومي بالنضال الطبقي عبر الالتحام السياسي والتنظيمي بالجماهير الفقيرة وكل الكادحين الذين يشكلون السواد الأعظم من شعوبنا العربية، وفي هذا الجانب نشير بوضوح إلى أهمية إبراز دور النضال التحرري والسياسي والديمقراطي في الإطار القطري وانتشاره وتوسعه في أوساط الجماهير كشرط أولي لتقدم المشروع القومي على

مستوى الأمة، الأمر الذي يتطلب تعميق الوعي بالضرورة الموضوعية للخيار القومي الديمقراطي التقدمي كفكرة توحيدية ناظمة لكافة قوى اليسار العربي.

وفي هذا السياق علينا ان ندرك أن النضال القومي، بحاجة لأن يقف على أرجل حقيقية. ولكي يحقق ذلك يجب أن يرتبط بقضايا الجماهير، ولهذا فإن البرنامج القومي - المرتبط بوعي الفكرة والالتزام بها- من الضروري أن يترجم في الواقع من خلال مهام محلية محددة، يسهم تحقيقها في تحقيق البرنامج القومي (وهو ما يطلق عليه عادة بالمهام القطرية، أو البرنامج القطري). وبخصوص قضية فلسطين، يكون شعار تحرير فلسطين هو القضية الأساسية، التي توحد الجماهير الفلسطينية، كما توحد كل المناضلين التقدميين العرب الذين يعملون من أجل تغيير وتجاوز واقعهم القطري واسقاط أنظمة الكومبرادور كهدف لا ينفصل مطلقاً عن نضالهم من أجل تحرير فلسطين.

وعليه، فلا خيار سوى خيار النضال القومي الديمقراطي على الصعيد الاستراتيجي، الذي يسعى لتحرير الأرض المحتلة، وأساسها فلسطين، وتحقيق الوحدة القومية، وتأسيس نظام عربي ديمقراطي بأفاهه الاشتراكية يساهم في تجاوز التخلف الاقتصادي الاجتماعي، وتحقيق النهوض الاقتصادي والمجتمعي بما يضمن مصالح العمال والجماهير الشعبية الفقيرة، ويسهم في تجاوز حالة الفقر لديها، ويوفر لها الحاجات الأساسية الضرورية، وحيث تلعب الجماهير العربية دوراً أساسياً في تحقيق هذا الخيار. وهنا لا يكون مطلوباً من الجماهير الفلسطينية الانتظار، بل العمل من أجل تحرير فلسطين، ولا يكون مقدرًا لها أن تكون معزولة عن النضال القومي، بل تصبح جزءاً أساسياً منه. مما يسقط المنطق القومي المجرد والمنطلق القطري المتعصب، ويتوحد النضال العربي من خلال تنوع أهدافه.

وهنا يجب أن نعرف أن النضال العربي، في سياق الحالة الثورية العربية، يفرض النضال على أكثر من جبهة، جبهة النضال السياسي والجماهيري والعسكري ضد الاحتلال الصهيوني، وجبهة النضال الديمقراطي الاقتصادي المطلي والاجتماعي ضد كل أدوات ومظاهر الاستغلال وكذلك جبهة النضال السياسي من اجل التغيير

الديمقراطي، كما أن كل ذلك يفرض تنوع أساليب النضال ذاتها. وبالتالي فإن آفاق نضال قطري فلسطيني معزول عن مسار النضال العربي وغير مرتبط به، لن يكون قادراً على تحقيق أهدافه الاستراتيجية.

بناء على ما تقدم فإن الدعوة إلى الحوار بهدف إيجاد آلية حوار فكري، حول كل القضايا السياسية والاقتصادية والمجتمعية القومية والإنسانية، إنما تهدف إلى بلورة البرنامج العام لقوى اليسار القومي العربي بكثير من الهدوء والتدرج والعمق - الهادفة إلى توفير العوامل المؤدية إلى ولادة وإعلان حركة اليسار الماركسي القومي العربي الموحد، في الزمان والمكان المناسبين، سواء في المرحلة الراهنة، أو في المستقبل، رغم كل الصعوبات والتعقيدات التي تفرضها قوة الانحطاط والتبعية الراهنة للأنظمة العربية من ناحية، ورغم بشاعة وقوة الهجمة العدوانية الصهيونية الإمبريالية على امتنا من ناحية ثانية، فالحاجة إلى النظرية الثورية، الماركسية ال لينينية، والاشتراكية لتحقيق العدالة الاجتماعية والخلاص من كل أشكال ومظاهر وأدوات وأنظمة الاستغلال الطبقي في البلدان الفقيرة عموماً وبلدان الوطن العربي خصوصاً هي اليوم حاجة أكثر إلحاحاً وضرورة مما كان عليه وضع الظلم والاستغلال الطبقي في أيام كارل ماركس.

## في الذكرى السادسة والأربعين ليوم الأرض

السبت 02 ابريل 2022

نشر هذا المقال في العدد 36 من مجلة الهدف الإلكترونية

الثلاثون من آذار، ذكرى لها دلالتها في تاريخ الحركة الوطنية للشعب الفلسطيني، ففي ذلك اليوم من عام 1976، هبّت الجماهير الفلسطينية في الجليل والنقب في فلسطين المحتلة 48 وشاركتها الجماهير الفلسطينية في باقي الأراضي المحتلة عام 1967، والشتات ضدّ عمليّة المصادرة للأراضي التي تقوم بها سلطّة العدو الصهيونيّ، فقد وقف الشعب الفلسطينيّ يدافع عن أرضه التاريخيّة التي أنجبته واحتضنته عبر آلاف السنين، وانتمى إليها وأعطاهها محبّته وعقله وأودعها أحلامه جيلاً بعد جيل، وأعطته الوطن والحياة بمثل ما أعطته هويته الوطنيّة والإنسانيّة، فكان إخلاصه لها وتضحياته من أجلها نقيّاً صادقاً بلا حدود؛ الأمر الذي يبرّر ويعزّز صراعنا - نحن الفلسطينيّين - ضدّ الدولة الصهيونيّة باعتباره صراعاً وجوديّاً، وهو أيضاً صراعٌ من أجل فتح أفق الثورة الوطنيّة الديمقراطيّة في كلّ قطرٍ عربيّ على طريق التوحيد القوميّ والتطوّر والحداثة والديمقراطيّة والعدالة الاجتماعيّة بأفاقها الاشتراكيّة؛ الأمر الذي يجعل معالجة المسألة الفلسطينيّة متضمّنة في المشروع القوميّ الديمقراطيّ العربيّ بصورة موضوعيّة ونضاليّة في آنٍ واحد، ويؤسّس في سياق النهوض الشعبيّ العربيّ إلى تغيير موازين القوى لحساب مصالح الجماهير الشعبيّة العربيّة ومستقبلهم.

ومرّة تلوّ أخرى نستعيد - نحن الفلسطينيّين - في ذكرى يوم الأرض، أطياف ذكرياتٍ ماضيّة، وإصراراً على مواصلة النضال من أجل العودة وتقرير المصير والحرية والاستقلال، لكن في وضعٍ مؤسّفٍ عنوانه "تزايد الصراع بين قطبي الصراع فتح وحماس على السلطة والمصالح" وانسداد الأفق السياسيّ بالنسبة للدولة أو المشروع الوطني لا فرق، والسؤال هو: ما تلك الغنيمة الهائلة التي يتنازع قطبا الصراع المتصادمان عليها؟ لا شيء سوى مزيدٍ من التفكّك والانهيّارات والهزائم.. فالحربُ بين الفلسطينيّ والفلسطينيّ لن تحقّق نصراً لأيّ منهما، إنّما هزيمةً جديدةً لمن يزعمُ أنّه انتصر، يؤكّد على هذا

الاستنتاج الواقع الراهن الذي يعيشه أبناء شعبنا في الوطن والشتات، لكن الأدهى والأشدّ مرارة من الانقسام الفلسطيني يتجلى في تفاقم مظاهر التبعية والتخلف في الأنظمة الكومبرادورية العربية الحاكمة، وخضوعها لشروط العدو الأمريكي/الصهيوني وتطبيعها واعترافها بالكيان الصهيوني على حساب حقوق شعبنا الفلسطيني التاريخية والشرعية، وفي مثل هذه الأوضاع، ليس من الممكن التفكير بفلسطين كياناً قترياً، وهذا يعني تأكيد الطابع العربي لفلسطين مقابل "تهويدها" ما يؤكد على أنّ النضال الفلسطيني لا يمكن أن ينغزل عن عمقه وفق قواعد وأسس الصراع باعتباره صراعاً عربياً صهيونياً بالدرجة الأولى، ما يعني أن لا آفاق للنضال الفلسطيني سوى أن يكون في طليعة النضال التحرري والديمقراطي العربي ومساندة قوى التغيير الثوري كافة؛ الهادفة إلى إسقاط أنظمة الكومبرادور، وولادة أنظمة الثورة الوطنية الديمقراطية بأفاقها الاشتراكية . انطلاقاً من ذلك يمكن أن يصاغ الحلّ، على أساس أنّ فلسطين جزءاً من دولة عربية ديمقراطية موحّدة، وأن تتحقّق عودة اللاجئين الذين سُردوا منها بالرغم من كلّ الصعاب أو "المستحيلات" التي يزعمها البعض، ذلك أنّ شعبنا الذي رسم بالدم - آلاف المرّات - خارطة الوطن عبر نضاله وتضحياته من أجل حقّ العودة هو شعبٌ قادرٌ - مهما طال زمن الانحطاط العربيّ - على تحقيق حلم الانتصار .

في الذكرى السادسة والأربعين لانتفاضة يوم الأرض الفلسطيني لعام 1976، نستذكر أحداث ذلك اليوم، حيث عقد ممثلو المجالس المحلية العربية بمشاركة حركة أبناء البلد والشيوخ وغيرهم من النقيمين اجتماعاً لهم، في مدينة الناصرة، للبحث في الإجراءات التي ينبغي اتباعها، للتصدّي لقرار المصادرة إياه، وتوصّل المجتمعون إلى القرارات التالية:

1. إعلان يوم 30 آذار / مارس يوماً للأرض الفلسطينية.
2. إعلان الإضراب العام، والانقطاع عن العمل، والدراسة، والتجارة، في جميع مرافق الحياة في القطاع العربي، طوال هذا اليوم.

3. القيام بمظاهرة أمام الكنيست، وتقديم طلب إلى السلطة، لإلغاء مشاريع المصادرة.

4. إرسال وفد إلى الأمم المتحدة، حتى تتراجع إسرائيل عن قرارها ذلك .  
وقع هذا القرار 48 من رؤساء البلديات، والمجالس المحلية، ومسؤولي لجان الدفاع عن الأراضي، في المدن والقرى العربية في فلسطين المحتلة.

وعبثاً، حاولت حكومة العدو إحباط هذه القرارات؛ فامتدت انتفاضة "يوم الأرض" من أعالي الجليل إلى المثلث، وانطلقت يوم 30/3 أقوى مظاهرات عربية في دولة الكيان الصهيوني، منذ اغتصابها لفلسطين، حيث خرج الآلاف من أهالي قرى: دير حنا، وعرابة، وسخنين، وكفر كنا، والطيبة، وأم الفحم، ونجف، والطيرة، ومدينتي عكا والناصرية، أدت إلى وقوع اشتباكات بين المتظاهرين العرب، وقوات الشرطة، وجيش الإسرائيليين، وشلّ الإضراب كلّ مظاهر النشاط في الوسط العربي بإسرائيل، وقامت ناقلات الجنود، وطائرات الهليكوبتر الإسرائيلية بعزل القرى المضربة عن باقي أنحاء فلسطين، وكالعادة كان الردّ الإسرائيلي عنصرياً، عسكرياً ودموياً؛ إذ اجتاحت قواته مدعومةً بالدبابات والمجنزرات القرى الفلسطينية والبلدات العربية، وأخذت بإطلاق النار عشوائياً؛ فسقط الشهيد خير ياسين من قرية عرابة، وانطلقت الجماهير في تظاهرات عارمة فسقط خمسة شهداء آخرين وعشرات الجرحى.

شهداء يوم الأرض: خير ياسين/ عرابة، خضر خلايلة وخديجة شواهنة، محسن طه/ سخنين، محسن طه/ كفر كنا، رأفت علي زهدي/ من مخيم نور شمس واستشهد في الطيبة.

لقد كانت تلك الانتفاضة، بمثابة رد شعبنا الفلسطيني داخل فلسطين المحتلة 48، على إجراءات العدو الصهيوني العنصرية وقراراته كافة، إلى جانب قراره بالنسبة لمصادرة الأراضي، وقد ثار شعبنا السجين صاحب الأرض والتاريخ على الجراد الغاصب، ولم يكن شهداء الثلاثين من آذار 1976 رموزاً ليوم الأرض؛ ليس لأنهم الوحيدون فحسب، بل أيضاً لاتصالهم المباشر بالمناسبة، فكل شهيد في فلسطين يرمز بشكلٍ أو بآخر إلى



التمسك بالأرض، وإلى أهميّة الأرض. ومنذ الانتفاضة يوم 30/آذار/1976 إلى يومنا هذا، أظهر يوم الأرض:

الأهميّة الخاصّة للانسجام والتفاعل بين الحالة الجماهيرية المتقدّمة والإصرار على الدفاع عن الحقوق الوطنيّة والاجتماعيّة، وبين توقّر القيادة القادرة علي المبادرة، واتّخاذ القرار النضاليّ الحازم والمناسب .

إنّ الإمكانات الكفاحيّة لأبناء شعبنا الفلسطيني في أرضه المحتلّة 1948 متوقّرة رغم بشاعة المحتلّ الصهيونيّ الغاصب.

الارتباط التاريخيّ والراهن والمستقبليّ بين نضالات شعبنا الفلسطيني في كلّ أماكن وجوده سواءً في الوطن المحتلّ أو المنافي.

تعاضم شعور الانتماء الوطنيّ والقوميّ والنضاليّ لأبناء شعبنا الفلسطيني في أرضه المحتلّة 48، مع تعاضم الشعور الغامر بالثقة بالنفس وبالحقوق التاريخيّة، وروح التحديّ والصمود في وجه غطرسة العدوّ الإسرائيليّ.

نستلهم هنا قول المناضل والشاعر التقديميّ الراحل توفيق زياد ليوم الأرض: بين الثلاثين من آذار 1976 والثلاثين من آذار اليوم 2022 كبر شعبنا كثيرًا، ربّما أكثر مما كبر خلال 46 عامًا... "نحن لم نعد أقلية الخمسينات والستينات المستضعفة، بل أصبحنا شعبًا ما بعد الثلاثين من آذار".

كان ليوم الأرض الأثر الأكبر على تأكيد وتجسيد بلورة الهوية السياسيّة الوطنيّة للفلسطينيين، تلك الهوية المرتبطة رهنًا ومستقبلًا بالهوية القوميّة العربيّة ذات الطابع والجوهر الديمقراطيّ التقديمي، فبعد أن كان الفلسطينيّ هنا رهينةً في قفص الخوف والعزلة والتردد تحوّل إلى نموذجٍ في المواجهة، كما في الانتماء والارتباط بمصير شعبٍ بأكمله، تحوّل إلى نموذجٍ في التحديّ والتصديّ والصمود على أرض وطنه، لا يهّمه أن يضحى في سبيل البقاء حرًّا أبيضًا في وطنه مهما عظمت التضحيات! أصبح يعلنها جليّةً واضحةً مدويةً.. (هذا وطننا وإحنا هون).. وقد دخلت إلى قواميسنا عباراتٌ ومصطلحاتٌ وشعاراتٌ غيّبتها عقدة الخوف والتردد! ودخلنا معها مرحلةً جديدةً من

تاريخنا؛ مرحلةً عنوانها... "هنا على صدوركم باقون كالجدار.. وفي حلوقكم كشوكة الصبار... كأننا عشرون مستحيل في اللد والرملة والجليل".

في الثلاثين من آذار 1976 سجّل الأحرار عباراتهم بدم ستة شهداء لم ينتظروا مؤتمر قمةٍ عربيّةٍ أو لجنةٍ رباعيةٍ، أو مبادرةٍ أمريكيّةٍ، أو خطةٍ أوروبيةٍ... لقد دونوا بدمائهم قرارَ الشعب... لن تمرّوا... أرضنا حياة وبداية ليس لها نهاية... أرضنا حرية وكرامة، فكانوا بذلك كأنهم يمارسون أنبل وأقوى مشاعر التحدي لعملية الهبوط والخضوع والهوان الرسمي العربي من أنظمة العمالة التي تتآمر اليوم على قضيتنا ومستقبل شعبنا بوقاحه عزّ نظيرها كما هو الحال في استجابتهم لدعوة العدو الصهيوني للمشاركة فيما يسمى بـ"قمة النقب".

على أي حال، إنّ معركة الأرض لم تنته في 30 آذار، بل هي مستمرة حتى يومنا هذا، ونستطيع أن نقول: إنّ كل الأيام الفلسطينية هي بمثابة يوم الأرض، أو يوم التحدي والمجابهة لممارسات العدو الصهيوني ومقاومة عدوانه وإجراءاته ضدّ شعبنا، خاصةً أنّ حكومة الاحتلال العنصريّة لم تتوقّف أبداً عن سياستها في مصادرة الأراضي وبناء المستوطنات وهدم البيوت وطرد السكان، خاصةً في العديد من مناطق ومدن الضفّة الغربية عموماً، ومن محيط عاصمتنا الخالدة القدس خصوصاً، كما هو الحال مع ممارسات العدو الصهيوني في الخان الأحمر والشيخ جراح وسلوان والأغوار.

إنّ الأرض والاستقلال والسيادة الوطنيّة للشعب الفلسطيني، كانت وتظلّ جوهر وعقدة العصب للقضيّة الفلسطينيّة بكلّ ما للكلمة من معنى، ومن ثمّ فإنّ حقّ العودة وتعزيز الهويةّ مشروطٌ بعودة الأرض وتحريرها، وما تفرضه تلك العمليةّ التحرّرية من مراكمة عوامل المواجهة الثوريّة لمخطّطات التحالف الإمبرياليّ /الصهيونيّ/الرجعيّ العربيّ، الرامية لتصفية القضية وإنهاء الكيانيّة الوطنيّة الفلسطينيّة؛ وذلك انطلاقاً من أنّه دون تصفية وإزاحة تلك المخطّطات وأنظمة التبعية، فإنّ الحديث عن حقّ العودة يصبح أقرب الى الوهم.

ومن ثَمَّ فإنَّ حرية شعبنا واستقلاله لن تتحقَّق إلا بامتلاكه لأرضه عبر وجوده وصموده وتعزيز بقائه، الذي يستلزم توفير مقومات الصمود على الأرض، معلناً رفضه لكل ممارسات الاستعباد والقهر السياسي والاجتماعي والطبقي، حيث يملك كامل حريته الشخصية والعامة معتدّاً بكرامته وقدرته على التعبير عن رأيه ومعتقداته الوطنيّة والمجتمعيّة؛ فالتحرّر الحقيقي من الاحتلال لن يتحقَّق إلا من خلال الإنسان الحر، ذلك أن الدليل المُهان - كما يقول بحق عميد الأدب العربي طه حسين - لا يستطيع أن يُنتج إلا ذلّاً وهواناً، ولن يحقّق حريةً واستقلالاً.

في ضوء ما تقدّم، فإنَّ حديثي عن الأرض، وأيام الأرض هو حديثٌ عن الوفاء والانتماء لها والوفاء لعشرات الآلاف من الأسرى والجرحى والشهداء الذين ضحّوا من أجلها طوال المائة عام الماضية، على مختلف انتماءاتهم، ومعتقداتهم، وقناعاتهم، وميولهم السياسيّة التي وإن اختلفت في اللون والمعتقد السياسي أو الديني، إلا أنّها أجمعت واجتمعت على بوصلةٍ واحدةٍ عنوانها فلسطين، وأن الدين لله والوطن والأرض للجميع.

وسؤالنا اليوم: هل كان يوم الأرض الفصل الأخير في قصة الصراع على أرضنا الفلسطينية، أم أنّ عدوانيّة الدولة الصهيونيّة وغطرستها امتدّت بمزيدٍ من العنصريّة ومصادرة الأراضي في الضفّة المحتلّة عام 1967 واستمرار حصار قطاع غزة؟ الجواب البديهي بالطبع نعم. لقد تزايدت واستشرست عدوانيّة الصهاينة ليس في ظلّ مساندة الإمبرياليّة الأمريكيّة لهم فحسب، بل أيضاً في ظلّ خضوع وارتهان وتطبيع معظم النظام العربي واعترافه بالكيان الصهيوني، الأمر الذي يدفعني الى طرح السؤال التقليدي مجدّداً على رفاقي في كلّ أرجاء الوطن العربي: ما العمل؟ ما هي العمليّة النقيض لذلك كله؟

إنّ اجتهادي في الإجابة عن هذا السؤال مرهونةٌ بصحوةٍ حقيقيّةٍ نشطة، سياسياً وفكرياً وتنظيمياً، من قبل أحزاب وحركات اليسار في بلادنا في كل أرجاء المشرق والمغرب، على الرغم من إدراكنا للطبيعة المركّبة والمعقّدة لأزمة هذه الأحزاب، ومرهونة

أيضاً بتبلور ولادة أحزاب وحركات يسارية ماركسيّة ثوريّة قادرة على التقاط هذه اللحظة، ومن ثمّ الالتزام بعملية النضال الحقيقي السياسي الديمقراطي والجماهيري من منظورٍ طبقي، من أجل تحقيق الأهداف التي تتطلع إليها جماهيرنا الشعبية، وخاصة إسقاط رؤوس وأنظمة التبعية والاستبداد والتخلف والاستغلال، وتأسيس النظام الاشتراكي الديمقراطي الجديد، وذلك إيماناً ووفاءً للمبادئ القوميّة التقدميّة الثوريّة التي أطلقها المفكر الثوريّ الراحل جورج حبش عبر تأكيده على أنّ الطريق إلى تحرير فلسطين أو تحرير أيّ بقعةٍ أرضٍ عربيّة من الإمبريكان أو الصهاينة، مشروطٌ بتحرير العواصم العربيّة من حكمها العملاء عبر ممارسة ومراكمة كافة أشكال النضال الهادف إلى إسقاط أنظمة التبعية والعمالة والاستغلال والتطبيع، من خلال أحزاب وحركات ثوريّة ماركسيّة قوميّة ملتزمة بتطبيق أهداف الثورة الوطنيّة الديمقراطيّة، وذلك انطلاقاً من أنّ هذه الثورة هي استمرارٌ لثورة التحرّر الوطنيّ من جهةٍ وهي أيضاً استمرارٌ لسيرورة الثورة الاشتراكية من جهة ثانية، انطلاقاً من العلاقة الجدليّة بين الثورة الوطنيّة الديمقراطيّة والثورة الاشتراكيّة، باعتبار أنّ الثورة الوطنيّة الديمقراطيّة هي في الوقت نفسه ثورة وطنية وطبقية مناضلة ضد كل أشكال التبعية والتخلف والاستغلال والاستبداد، وضد الوجود الإمبريالي الصهيوني في بلادنا، وهي أيضاً ثورة مناضلة ضدّ كافة قوى اليمين بكل أطرافه وألوانه ومضامينه، فهي ثورة تستهدف تحقيق الاستقلال الوطني والسيادة الكاملة على الأرض والموارد والتوزيع العادل للثروة والدخل، وهي أيضاً ثورة ضدّ كل قوى التخلف السياسيّ والمجتمعيّ، وضدّ القوى البورجوازيّة وكلّ مظاهر الاستبداد والإفقار والاستغلال الرأسمالي، ومن ثمّ فإنّ قيادة الثورة يجب أن تتولّاها الطبقات الشعبيّة الفقيرة من العمال والفلاحين الفقراء بقيادة أحزاب يسارية ماركسيّة ثوريّة.

## في مناسبة يوم العمال... الطبقة العاملة الفلسطينية ومخاطر توطين اللاجئين في مرحلة الانخراط العربي الراهنة..

الأحد 01 مايو 2022

بلغ إجمالي تعداد الشعب الفلسطيني نهاية عام 2021 حسب الجهاز المركزي للإحصاء الفلسطيني (14) مليون نسمة، منهم كمعدل متوسط 30% أو ما يعادل 4.200 مليون شخص يندرجون في إطار القوى العاملة، يتوزعون في الضفة الغربية ( 980 ألف) وقطاع غزة ( 600 ألف) ومخيمات اللاجئين في الشتات حوالي (2.620 مليون شخص)، يتعرضون في ظل أوضاع طبقية محكومة بكل مظاهر الاستغلال الطبقي والمعاناة والبؤس المعيشي في مخيمات قطاع غزة والضفة والشتات خصوصاً، ويعيشون حالة من الإحباط والقلق ليس على مسيرتهم النضالية وتضحياتهم من أجل حق العودة فحسب، بل أيضاً تراكمت في عقولهم ووجدانهم عوامل القلق على مصيرهم الوجودي الذي بات مهدداً في هذه المرحلة بإلغاء وكالة غوث اللاجئين الفلسطينيين، تمهيداً لتنفيذ مخططات التهجير والتوطين في بلدان أوروبا وأمريكا الجنوبية وكندا والولايات المتحدة الأمريكية، وفي البلدان العربية، كما هو الحال في الأردن، في ظل تواطؤ عربي رسمي يسعى إلى الخلاص منهم وفق المخططات الأمريكية الصهيونية. ففي المشهد العربي الرسمي المنحط الراهن، نلاحظ طغيان حاله من الانكفاء تحت مظلة الشعارات، المحلية/القطرية، ذات الطابع المطليبي المعيشي، والديمقراطي، كشعارات رئيسية، في مقابل خفوت أو غياب الشعارات السياسية التحررية الوطنية والقومية المناهضة للإمبريالية والصهيونية، إلى جانب تراجع الشعارات المؤيدة للقضية الفلسطينية ونضال الشعب الفلسطيني بصورة غير مسبوقة، الأمر الذي يدفعني إلى القول بأن حالة الاستسلام والخضوع العربي الرسمي، أسهمت في تراجع القضية الفلسطينية في الذهنية الشعبية العربية، والسبب في ذلك لا يعود أبداً إلى رغبة الجماهير الشعبية العفوية الثائرة، بقدر ما يعود إلى طبيعة سياسات الأنظمة الحاكمة، وطبيعتها الطبقيّة الكومبرادورية البيروقراطية الطفيلية، واستبدادها وقهرها لجماهير العمال

والفلاحين الفقراء، إلى جانب خضوعها وتكيفها مع السياسات الإمبريالية والصهيونية، وتكيفها مع شروط الصندوق والبنك الدوليين التي أدت إلى المزيد من إفقار وإملاق ومعاناة الجماهير الشعبية الفقيرة بصورة غير مسبقة، إلى جانب تراجع قيادة منظمة التحرير الفلسطينية ومعظم فصائل وحركات المقاومة الفلسطينية عن ثوابتها وأهدافها ورؤاها الوطنية الثورية، لحساب القبول باتفاق أسلو وقرارات ما يسمى بالشرعية الدولية، خاصة قراري 242 و 338 أو الاستعداد لمهادنة دولة العدو، وصولاً إلى التراجع عن التمسك بحق العودة واستمرار الانقسام والصراع بين حركتي فتح وحماس على المصالح الفئوية وعلى اقتسام السلطة، وكل هذه العوامل أسهمت بالتأكيد، في تراجع وهج القضية الفلسطينية ووهج النضال القومي في أذهان الجماهير العربية.

لقد توضح خلال العقود الماضية، إلى جانب تطورات الوضع العربي الرسمي الراهن المنحط والخاضع للمستسلم للشروط الإمبريالية، علاوة على استمرار الصراع على المصالح والانقسام، بأن دولة العدو الصهيوني معنية بالسيطرة على كل فلسطين، وأنها جزء من المشروع الإمبريالي للسيطرة على الوطن العربي.

لذلك يجب أن تتأسس الرؤية لدى كافة قوى اليسار الماركسي الثوري في فلسطين والبلدان العربية، انطلاقاً من ذلك وليس من خارجه، فالدولة الصهيونية هي مركز ثقل الوجود الإمبريالي في الوطن العربي، وضمان استمرار التجزئة والتخلف العربيين... لهذا بات ضرورياً أن يعاد طرح الرؤية الوطنية التحررية من قلب الرؤية التقدمية القومية الديمقراطية الأشمل، التي تنطلق من فهم عميق للمشروع الإمبريالي الصهيوني وأدواته البيروقراطية والكمبرادورية والرجعية، من أجل أن يعاد تأسيس نضالنا الوطني والديمقراطي على ضوء هذه الرؤية، التي تنطلق من أن الصراع هو صراع عربي/صهيوني بالدرجة الأساسية، وفي طبيعته بالطبع شعبنا الفلسطيني، ولا شك في أن هذه الرؤية والمهمة هي مهمة القوى والفصائل اليسارية الثورية في فلسطين والوطن العربي

## في مناسبة الأول من أيار 2022... عن العمال والفقراء في الوطن العربي

الإثنين 02 مايو 2022

بوابة الهدف الإخبارية

يقدر إجمالي القوى العاملة في الوطن العربي عام 2020 بحوالي (139 مليون عامل، ونسبة العاطلين عن العمل منهم حوالي 12.7% أو ما يعادل 17.755 مليون عامل X معدل الاعالة 4 أفراد للأسرة= 71 مليون نسمة، بالإضافة إلى حوالي 30 مليون عامل دخلهم الشهري أقل من \$200 للأسرة 4 X أفراد = 120 مليون نسمة، أكثر من 90% منهم داخل البلدان العربية غير النفطية (مصر/ السودان/ اليمن/ الأردن / فلسطين / المغرب / تونس/ الصومال)، وإذا أضفنا المشردين من العراق وسوريا، بسبب تفاقم الصراع الدموي الطائفي، الذين يزيد عددهم عن 15 مليون نسمة، يصبح مجموع الأفراد الذين يعيشون دون خط الفقر المدقع في البلدان العربية غير النفطية 135 مليون نسمة، بنسبة 31.3% من مجموع سكان الوطن العربي البالغ عام 2020 (431) مليون نسمة، في حين أن نصيب الفرد السنوي من الدخل في السعودية والخليج يتراوح بين 53 ألف دولار للفرد في قطر و 41 ألف دولار في إمارات الخليج، والبحرين والكويت 23 ألف دولار و 21 ألف دولار في السعودية، مقابل حوالي 2500 دولار سنوياً للفرد في الضفة الغربية وقطاع غزة وأقل من ثلاثة آلاف دولار للفرد في مصر وأقل من ألف دولار في السودان والصومال .

هذه الحقائق تستدعي تفعيل النضال السياسي الديمقراطي والطبقي الاجتماعي لتحقيق أهداف الثورة الوطنية الديمقراطية الكفيلة بإسقاط أنظمة الاستغلال والاستبداد والتبعية والتخلف عموماً، وفي ما يسمى بالسعودية والخليج العربي خصوصاً، حيث بلغ مجموع الناتج المحلي الإجمالي في السعودية والخليج لعام 2020 حوالي مليار دولار، بنسبة 40% من إجمالي الناتج المحلي الإجمالي العربي الذي يبلغ في نفس العام (2432) مليار دولار، حسب التقرير الاقتصادي العربي لعام 2021، تتوزع على 22 دولة عربية تضم 431 مليون نسمة.

أتوجه في هذه المناسبة بالتحية والتقدير إلى جماهير الفقراء من الكادحين وكل المضطهدين العرب الذين قدموا بتضحياتهم ونضالهم ضمانات حقيقية، تؤكد على استمرار عملية التغيير الديمقراطي، ولم يقطفوا ثمار تضحياتهم بسبب ضعف وتفكك أحزاب اليسار وغياب رؤيتها وآلياتها الوطنية التقدمية الديمقراطية... ولهذا السبب استطاعت الحركات اليمينية بكل أطرافها الرجعية والليبرالية الهابطة وكافة قوى الثورة المضادة أن تركب أمواج الحراك الثوري العفوي للجماهير الشعبية الفقيرة وتطف ثماره... لذلك لا بد من استمرار معترك النضال الوطني والديمقراطي الطبقي من أجل استكمال مهمات الثورة الوطنية الديمقراطية، خاصة وأن أسباب ودوافع النضال الجماهيري التحرري السياسي المجتمعي لن تتلاشى أو تزول، بل ستتراكم مجدداً لتنتج حالة ثورية نوعية، تقودها جماهير العمال والفلاحين الفقراء وكل الكادحين والمضطهدين جنباً إلى جنب مع القوى الديمقراطية، المدنية، العلمانية واليسارية لكي تحقق الأهداف التي انطلقت من أجلها...

كل عام وعمال وفقراء وكادحي الوطن العربي بخير وقوة يسيرون بخطى واثقة على طريق نضالهم الثوري ضد كل قوى الاستغلال والاستبداد والفساد حتى تحقيق انتصارهم الحتمي... المجد لشهداء الحركات والقوى الثورية العربية من العمال والفقراء ولكل شهداء الثورة العربية في فلسطين وكل أرجاء الوطن العربي.



## حديث عن عصر الحداثة

الأحد 22 مايو 2022

حديثي عن الحداثة هو حديث عن حرية الفرد والديمقراطية والعقلانية والعلمانية ونسبية الحقيقة وهي ايضا حديث عن النور والتنوير ضد الظلام والتخلف.. حديث عن حرية الرأي وحرية الفرد ضد كل مظاهر وأساليب الاستبداد والقمع.. حديث عن الديمقراطية والنهضة ضد التخلف والجمود.

كلمة حداثة لفظ أوربي المنشأ، ففي الإنجليزية لفظان: Modernism و modernity، والترجمة العربية لهذين المصطلحين تختلف من حداثة إلى عصرية إلى معاصرة.

ما هي الحداثة؟

الحداثة هي ذلك الانقلاب الفكري الذي حصل في أوروبا منذ القرن الخامس 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، ومن ثم تواصل الرؤى والمفاهيم الحداثية حتى اللحظة.

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 المستتير، إلى جانب اكتشاف قيمة الفرد بوصفه ذاتاً خالقة، 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 أنهت 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.

ما أود التأكيد عليه أن الحداثة هي - كما يقول د. عبدالاله بلقزيز - تاريخ من التراكمات التي بدأت منذ القرن السادس عشر حتى القرن التاسع عشر والى يومنا هذا عبر محطات أساسية هي:

المحطة الأولى: محطة النهضة في إيطاليا (نهضة أدبية وفنية ومعمارية خصوصاً).  
المحطة الثانية: أيضاً في القرن 16، وهي محطة الإصلاح الديني (مارتن لوتر) والقطيعة مع الكنيسة وهي محطة دشنت حالة من التحرر العقلي في مواجهة التعصب الديني.

المحطة الثالثة: هي الثورة الزراعية ثم الثورة الصناعية وميلاد البرجوازية، وهي اللحظة الهامة جداً من لحظات ولادة الحداثة.

المحطة الرابعة: الثورة العلمية في الفلك والفيزياء مع نيوتن في القرن الـ 18 وإشاعة الروح العلمية في أوروبا.

المحطة الخامسة: فكر وفلسفة الأنوار، وبداية ظهور هيمنة ثقافية للمجتمع المدني وهي محطة رئيسية لا يمكن تجاهلها.

المحطة السادسة: وهي الأكثر أهمية في تاريخ الحداثة... وتتجلى في الثورة السياسية الديمقراطية التي دشنتها الثورة الإنجليزية ثم الدستور الأمريكي والثورة الفرنسية؛ وهي ثورات فتحت أبواب المواطنة والعلمانية واسعة أمام أوروبا وتكريس النظام الديمقراطي (في فرنسا ممنوع تدريس الدين في المدارس منعا باتا).

هنا لا بد لي من الإشارة إلى الأسس العقلانية والأسس التجريبية في الفلسفة اللذان شكلا جناحا الحداثة.

بالطبع هناك فلسفة عقلانية وفلسفة تجريبية، لكن إمكانية الجمع بينهما واردة وقد تحققت هذه العملية في الفلسفة الوضعية المنطقية، وكذلك تم الجمع بين العقلانية والتجريبية في العلم نفسه.

من ناحية الثالثة... مفيد التأكيد هنا على أن الحادثة ظاهرة أوسع من معناها المتداول، فهي حوادث، فهناك حادثة سياسية وحادثة فكرية، وحادثة اقتصادية وحادثة اجتماعية وفنية... الخ.

الآن بإيجاز عن ما يسمى "ما بعد الحادثة": وهي لحظة تاريخية مشروعة في سياق المجتمعات الغربية وأيضاً محاولة لإعادة النظر في بعض اليقينيات التي حملتها الحادثة، لكن هناك إشكالية أو ثمرة سيئة في الاستخدام المتضخم لما بعد الحادثة في العالم عموماً وفي الغرب خصوصاً.

ما بعد الحادثة هي انفصال عن التاريخ الثقافي الفلسفي العالمي وكأن ميشيل فوكو وليوتار ودريدا جاءوا من الفراغ، ونسي الجميع أنهم جاءوا امتداداً للمعارك الفلسفية التي تعلموها واكتسبوها من الفلاسفة السابقين عليهم بدءاً من أفلاطون إلى هيغل وديكارت وسبينوزا وماركس... الخ، ولذلك لا يجوز الحديث عن فلسفة ما بعد الحادثة بمعزل عن كل هؤلاء الفلاسفة.

على أي حال ما بعد الحادثة هي لحظة فكرية نقدية في تاريخ الفكر الغربي وهي ليست قطيعة مع الحادثة بل هي امتداد لها، وهي (ما بعد الحادثة) جزء من مسيرة الحادثة التي لم تستكمل بعد، فالحادثة متواصلة تاريخياً وراهناً ولا يمكن الحديث عن نهايتها من خلال ما بعد الحادثة.. ولكن يمكن الحديث عن ما بعد الحادثة باعتبارها نقد للحادثة وثقافتها وليس تجاوزها.. وقد سبق للفلاسفة ان وجهوا نقدهم للمحطات الحداثية:

كانط وجه نقداً جاداً للعقل وإعادة إلى حدوده.

هيغل وجه نقداً حاداً لفلسفة الأنوار.

فيورباخ وجه نقداً حاداً لفلسفة الأديان.

ماركس وجه نقداً حاداً للنظام الرأسمالي .

فرويد وجه نقداً حاداً للشعور النفسي .

ولذلك آن الأوان على المثقفين التقدميين في بلدان الوطن العربي أن يفكوا الاشتباك بين الدين والسياسة في مجتمعاتنا وبلداننا في مشرق ومغرب الوطن العربي، وقبل كل ذلك أن يتعمقوا في دراسة فكرنا وتطورنا الاجتماعي الاقتصادي والمعرفي، لكي نؤسس ثقافة وطنية حداثة تقدمية تعبر عن روح المواطنة بالقطيعة مع مظاهر ورموز التخلف والتبعية والاستغلال وبعيداً عن الطائفية والمذهبية... ثقافة تقوم ببناء أحزاب وفصائل وحركات ديمقراطية حقيقية.

إن الدفاع عن الحداثة بكل مفاهيمها من منظور ديمقراطي تقدمي طريقنا للخروج من تخلف العصور الوسطى الراسخ على عقول وصدور الأغلبية الساحقة من جماهير. أبرز سمات الحداثة

- (1) المادية، أي اعتبار الطبيعة كياناً مادياً مستقلاً وقائماً في ذاته، تحكمه مبادئ وقوانين ونظم قابلة لأن تُعرّف، واعتبار الإنسان جزءاً من الطبيعة؛
- (2) الروح النقدي المتواصل، أي رفض سلطة المألوف وسلطة السلف وسلطة الغيب، ونزع هالة القدسية عن الأشياء والعلاقات، والالتزام بالعقل العلمي سلطة رئيسية للأحكام.
- (3) الثورية، أي إدراك تاريخية الطبيعة والمجتمع البشري، وإدراك الذات المدركة بصفاتها قوة اجتماعية في مناخ من الحرية والديمقراطية.
- (4) اللاغيبية التي تصل أوجها في العلمانية.
- (5) اعتبار المعرفة العلمية قيمة قائمة في ذاتها ومطلقة الاستقلالية. فهي لا تقبل أي سلطة أو قيد يفرض عليها من خارجها.
- (6) الإنسانية، أي الإيمان بالإنسان وقدرته الخلاقة واستقلاليته وحرية الذاتية واعتباره مصدراً وأساساً لكل قيمة.

لكن الحادثة بالمعنى القوي للكلمة هي وليدة هذه الحركة التحريرية العقلانية والتجريبية النهضوي الهائلة التي كشفت عن تاريخية كل ما كان يقدم نفسه وكأنه مقدس، معصوم، يقف فوق التاريخ. هنا يكمن جوهر الحادثة ولُبُّها.. فلا حادثة بدون تعرية، بدون تفكيك لموروث الماضي.

إن المرجعية الأساسية للإنسان -وفق جواهر الحادثة- 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 الحادثة منذ البداية: جوردانو برونو وغاليليو وميكافيلي وبيكون وهوبز وديكارت" ولوك وغيرهم. وبالتالي، فالحادثة هي مشروع تحرري على الأصعدة والمستويات كافة، ففي ضوء الحادثة والتتوير دخلت أوروبا إلى عصر الليبرالية وحرية الرأي والمعتقد وحقوق الإنسان والمواطنة والديمقراطية، حيث أشرفت روح الحادثة وأضاءت ليس مدن أوروبا الغربية فحسب بل أيضا أرواح الأوروبيين وعقولهم.

#### أنواع الحادثة:

هناك أولاً: الحادثة المادية أو العلمية والتكنولوجية، الحريات الفردية، وعدم الخوف المرعب من المجتمع أو من الطغاة والحكام في أوروبا.

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 البورجوازية داخل النطاق الأوروبي ورفعت مستوى المعيشة للطبقات الوسطى، إلى جانب تقاوم الاستغلال الطبقي وولادة البروليتاريا.

وهناك رابعاً: الحداثة السياسية المتمثلة بالثورات الثلاث المشار إليها: الإنجليزية (1680م)، فالأمريكية (1776م)، فالفرنسية (1789م). فبعدها "دخلنا في عصر الليبرالية وحقوق الإنسان، والتناوب على السلطة، ووجود الأغلبية والمعارضة"، ولكن ضمن إطار النظام الرأسمالي والمصالح البورجوازية.

وهناك خامساً: الحداثة 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.

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.

هنا لا بد من الانتباه إلى أن مجتمعاتنا في مغرب ومشرق الوطن العربي لم تعرف الحداثة أو مفاهيم الليبرالية والحريات الفردية والمواطنة وفصل الدين عن الدولة - بسبب طغيان أنظمة الاستبداد وتكريس التبعية وتخلف التطور الاقتصادي والاجتماعي والثقافي فيها حتى اللحظة إلى جانب عجز أو قصور معظم أحزاب وحركات اليسار.

لذلك تتجلى الأهمية والضرورة أمام كافة القوى التقدمية الديمقراطية في بلداننا صوب امتلاك ووعي الحداثة بكل مفاهيمها ومحطاتها، باعتبار ذلك مرحلة لا بد لمجتمعاتنا في مغرب ومشرق الوطن من وعي كل مقدماتها ومقوماتها المعرفية كشرط رئيسي يمكن كل مكونات حركة التحرر العربية عموماً وفصائل وأحزاب اليسار الماركسي خصوصاً، مواصلة النضال ببعديه التحرري والديمقراطي لتحقيق وتطبيق مفاهيم الحداثة ومنطلقاتها العقلانية الديمقراطية، الكفيلة وحدها بضمان تفتح وتبلور وتكريس انتشار حرية الإنسان العربي كشرط رئيسي لنهوض مجتمعاتنا وتحررها وتطورها السياسي والمجتمعي... ولمواصلة نضاله على طريق تحقيق أهداف الثورة الوطنية الديمقراطية بأهدافها الاشتراكية.

## باختصار شديد عن كتاب الرفيق لينين "المادية والمذهب النقدي التجريبي"

الخميس 16 يونيو 2022

من الأشياء الضرورية والأولية في المعركة التي تخوضها الشعوب وفي مقدمتها الطبقة العاملة وكافة الكادحين والمضطهدين المناضلين، من أجل التحرر من نير الاحتلال والإمبريالية ومن الاستغلال والاضطهاد الطبقي هي مهمة النضال الفكري النظري عموماً ودراسة الفكر الماركسي ال لينين ي وكل تفاصيل ومكونات النظرية الماركسية بأبعادها الاقتصادية والاجتماعية والمعرفية الجدلية والتاريخية.

في هذا الجانب، يعتبر كتاب الرفيق لينين "المادية والمذهب النقدي التجريبي" من بين أهم كتبه على الإطلاق، إذ أنه قام بكتابته وإصداره بعد أن لاحظ أن عددا كبيرا من رفاقه أعضاء حزب العمال الاشتراكي الديمقراطي الروسي تأثروا بالمد الرجعي في روسيا القيصرية بعد هزيمة ثورة 1905، وكذلك تأثرهم بأفكار المردد بوجدانوف وأفكار وطروحات ماخ وافيناريوس النقيضة للمادية الجدلية والتاريخية، إلى جانب تأثرهم بعملية هجوم سلطة القيصر ضد الحزب الاشتراكي الروسي بوسائل قمعية بشعة إلى جانب المطاردة والاعتقالات للشيوخيين التي قامت بها أجهزة أمن القيصر بإشراف رئيس وزراءه آنذاك سيء الذكر "ستوليبين".

في هذه الظروف الصعبة المعقدة كتب الرفيق لينين كتابه العظيم، بعنوان المادية والمذهب النقدي التجريبي. لمجابهة الفكر الرجعي وفلسفته الرجعية، حيث بدأ بكتابته من فبراير حتى أكتوبر 1908 في حين كان في المنفى في جنيف ولندن ونشرته في موسكو في مايو 1909 دار نشر زفينو.

هذا الكتاب، يعتبر أهم عمل فلسفي من تأليف الرفيق فلاديمير لينين، ولأهميته العظمى في مجابهة الفكر الرجعي الديني والاجتماعي الموروث، وكذلك في مجابهة المرتدين عن الفلسفة الماركسية، أصبح الكتاب - بقرار من اللجنة المركزية للحزب - موضوعاً إلزامياً للدراسة في جميع مؤسسات التعليم العالي في الاتحاد السوفييتي، باعتباره مؤلفاً أساسياً في موضوع المادية الجدلية، وهو جزء من المنهج الدراسي المسمى

«الفلسفة الماركسية - اللينينية» إلى جانب قرار تكليف المثقفين في الحزب بشرح الكتاب لعموم الرفاق في الحزب، وخاصة العمال البروليتاريين في المصانع. ففي هذا الكتاب أكد لينين بوضوح ساطع على النظرة المادية للعالم التي تنطلق من أسبقية المادة على الفكر، وكذلك تأكيده على الوعي المعقد لقوانين الديالكتيك، وتأكيدُه أيضاً على أن تصورات الإنسان تعكس بشكل صحيح ودقيق العالم الخارجي الموضوعي.

ففي هذا الكتاب المعرفي الثوري الهام جداً، انتبه لينين إلى حجم الهجوم الرجعي والديني السافر الذي تخوضه السلطة القيصريّة والكنيسة ضد الماركسية والفلسفة المادية، كما لاحظ الروائي الاشتراكي مكسيم جوركي الذي قام بلقاء لينين وإبلاغه أن عدداً من الرفاق في اللجنة المركزية قد تأثروا بشدة لهجمة القمعية، إلى جانب تأثرهم بأفكار المرتدين وهجومهم السافر على الفلسفة المادية مستغلين التطورات الحديثة في العلوم والعلوم الفيزيائية لتمرير رؤاهم الاستسلامية ومواقفهم الانتهازية عبر تناولهم ودفاعهم عن الفلسفة الماخية التي كان الفضل للرفيق إنجلس في الرد الكبير على ما تطرحه في كتابيه ( ضد دوهرينغ، لودفيغ فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية)، ولكن الرفيق لينين لم يكتفِ بفضح هذا المذهب ( المذهب النقدي التجريبي) بل أعطى في كتابه بشكل أكثر وضوحاً ودقة تعريفاً عن المادة هو تعميم لكل تاريخ نضال المادية ضد المثالية والميتافيزياء ولكل الاكتشافات الجديدة في العلوم الطبيعية.

وفي الوقت نفسه وضح لينين نظرة المادية لمجموعة من المسائل العرفانية الأساسية في الحقيقة المطلقة والنسبية والمكان والزمان وكيف تتكون المعرفة من اللامعروفة وانتقد بشدة نظرية الاحساسات وإنكار الواقع الموضوعي الذي انطلقت منه الفلسفة الماخية. نشر المادية والمذهب النقدي التجريبي في أكثر من 20 لغة ويعتبر مرجعاً في الفلسفة الماركسية اللينينية.

كتاب "المادية والمذهب التجريبي النقدي" يُعد، مع "دفاتر فلسفية"، أحد أهم الكتب الفلسفية التي نقدت الفلسفة المثالية وأسس تأويل المذهب الوضعي (Positivism) للثورة العلمية؛ كما جابه وتصدى للفلسفات والأفكار الرجعية وأفكار الكنيسة في أواخر



القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، من ناحية، ويُعد من الكتب التي أنزلت الفلسفة من برجها الأكاديمي العاجي إلى أرض النضال ضد تشويه الوعي الثوري، من ناحية ثانية. كما تطرق كتاب الرفيق لينين إلي نقد . "المثالية الفيزيائية"، مؤكداً على علاقة المادة بالوعي بمفهومها العلمي الديالكتيكي.

لذلك أقول لرفاقي في أحزاب اليسار الماركسي: لا مفر من العودة إلى النظرية الماركسية . اللينينية ومنهجها المادي الجدلي وإلى منهجيتها العلمية الديالكتية باعتبارها عودة من كل قوى وأحزاب اليسار الماركسي في مغرب ومشرق الوطن العربي لشن هجوم مضاد على أنظمة الكومبرادور والرجعيين وكافة قوى التخلف والتبعية والاستسلام والتصدي لكل محاولات تعطيل الوعي الثوري أو تعطيل مسيرة النضال من أجل تحقيق أهداف الثورة الوطنية الديمقراطية بأفاقها الاشتراكية في بلداننا.

## حول مفهومي المواطنة والديمقراطية في ظل الانحطاط الرسمي العربي والمأزق الفلسطيني

الثلاثاء 28 يونيو 2022

للهولة الأولى، يبدو عنوان المقال متناقضاً إلى حد كبير مع السمات المأساوية الراهنة للمجتمعات العربية في ظل مشهد الانحطاط الراهن، وتفاقم مظاهر وسمات التفكك الانقسام والهبوط السياسي والاجتماعي في الواقع الفلسطيني في الوطن المحتل كما في المنافي والشتات، حيث انتقل الوضع الفلسطيني بعد خمسة عشر عاماً على الانقسام الكارثي، من حالة الأزمة إلى حالة المأزق، التي لم يعد ممكناً معها الاستمرار في استخدام الخطابات والشعارات السابقة، الأمر الذي يستدعي من قوى اليسار الماركسي خصوصاً، البدء بعملية مراجعة نقدية تستهدف تفعيل النضال الشعبي المتواصل من أجل تطبيق اتفاقات المصالحة الوطنية وفق نصوص اتفاقيتي القاهرة 2011 و2017 ومن ثم استعادة الوحدة الوطنية التعددية الفلسطينية انطلاقاً من تمسكنا بمبادئ ومواثيق م.ت.ف الممثل الشرعي والوحيد لشعبنا، تجسد وحدتنا الوطنية التعددية التي تحتضن اختلافاتنا ضمن منطلقات ميثاقها ومبادئها التأسيسية وقرارات مجالسها الوطنية والاجماع الوطني الفلسطيني بإلغاء اتفاق أوسلو وكافة تفرعاته السياسية والأمنية والاقتصادية، ذلك أن نقطة الانطلاق الصحيحة صوب الاتفاق على برنامج سياسي في سياق النضال الوطني تفترض التمييز بين المنظمة باعتبارها كياناً معنوياً وتعبيراً سياسياً عن الشخصية والهوية الوطنية الفلسطينية، وبين كونها إطاراً جبهوياً نتصارع فيه وحوله ديمقراطياً، الأمر الذي يعني ضرورة إصلاح المنظمة وتفعيل دورها كإطار جامع ومرجعية وحيدة لشعبنا وقواه السياسية بمختلف تلاوينها.

إن هذا التوجه يفرض على قوى وفصائل اليسار الماركسي الفلسطيني أن تتميز موضوعياً وجوهرياً بثباتها على مواقفها ورؤاها وبرامجها وآلياتها السياسية ببعديها الوطني التحرري والطبقي الاجتماعي الديمقراطي، وذلك عبر التزامها بصياغة رؤية ثورية، تحررية ديمقراطية تتصدى لمخططات العدو الصهيوني الامبريالي من جهة ولكل

الممارسات السياسية والاجتماعية الهابطة التي جسدها قوى اليمين الطبقي الكومبرادوري الطفيلي التطبيعي بشقيه، العلماني الليبرالي الرث واليمين الديني في فلسطين وبلدان الوطن العربي من جهة ثانية .

على أي حال، لا بد لي من أن أشير بوضوح الى أن شعبنا/ ومجتمعنا الفلسطيني في كل أماكن تواجد في الوطن والشتات، يعيش بسبب عمق المأزق، يعيش نوعاً من الثنائية المتناقضة التي تتجلى بوضوح عند تناولنا لمفهوم المواطنة، ومضامينه الحداثية الديمقراطية والعقلانية في المجتمع الفلسطيني والمجتمعات العربية المحكومة بمفاهيم وممارسات الاستبداد والقمع والاستغلال والمحسوبيات والتبعية والتخلف، جنباً إلى جنب مع الممارسات العدوانية للتحالف الإمبريالي الصهيوني، وهي ثنائية تستدعي مجابتهها وسبر أغوارها وتفكيكها، وتجاوزها، من على أرضية مفهومي المواطنة والديمقراطية، كمحدد رئيسيين من محددات النضال الوطني التحرري والديمقراطي، على أساس أن تحقيق الأهداف الديمقراطية والقضايا المطلوبة هو شرط لتوفير عوامل الصمود والمقاومة لإزالة الوجود الإمبريالي والصهيوني.

ومن ثم، يجب إعادة التفكير في مفهوم الدولة الوطنية (والسلطة)، في ضوء الوقائع القائمة على الأرض، أي في ضوء الواقع العياني، إذ أن التفكير في السلطة أو الدولة وإعادة تعريفها في بلادنا، هو في الوقت ذاته تفكير في مستقبل الأمة العربية وإعادة تعريفها، بدلالة الدولة الديمقراطية الحديثة، لا بدلالة الرغبات والأوهام الذاتية أو البرامج والرؤى المستتدة إلى منطق الإسلام السياسي، الذي يتجاوز الدولة الوطنية أو القومية أو المنطق السياسي اليميني الهابط الذي يراهن على أوهام التحالف الإمبريالي الصهيوني في صياغة السلطة أو الدولة .

وفي هذا الجانب، أشير 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 واجتماعية محددة، تمثل الحد الأدنى المشترك بين جميع الألوان

السياسية، وبدون ذلك، لا جدوى من الحديث عن المصالحة، 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 تضمن وحدة الكل الاجتماعي الفلسطيني وتعدديته في آنٍ 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 ذاك من ناحية ثانية، بما يتيح للقطاعات والشرائح الاجتماعية بمختلف أوضاعها في الخارطة الطبقيّة 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.

#### تعريف المفهوم :

يرتبط مفهوم " المواطن " أو " الفرد " بسياق تاريخي محدد، بظهور النمط الرأسمالي عموماً، وفي عصر النهضة أو الثورات البرجوازية في أوروبا والثورة الفرنسية، حيث برز مفهوم المواطنة، استناداً لمبدأ المساواة وحرية الفرد الحقوقية، في أوضاع وعلاقات سياسية واجتماعية ازاحت العلاقات الاجتماعية التقليدية القديمة ورواسبها الاقطاعية والعبودية بمثل ما ازاحت الانتماء للطائفة أو العائلة أو الحامولة، أو الملة والمذهب .

وفي هذا السياق، نشير إلى أن النموذج الليبرالي لمفهوم المواطنة في ذلك العصر، لم يتطور كنتيجة لمقولات محض فكرية أو فلسفية فحسب، بقدر ما تطور كحصوله لصراعٍ طبقي اجتماعي داخل البلدان التي تطور فيها، عبر عدد من المراحل التاريخية،

حيث يعود ظهور مبدأ المواطنة في أوروبا إلى بداية ظهور الفكر السياسي العقلاني التجريبي، وحركات الإصلاح الديني وما تلاها من حركات النهضة والتنوير، "وقد ساعد على إرساء هذا المبدأ بأوروبا ثلاثة عوامل، هي بروز الدولة القومية، والمشاركة السياسية والتداول على السلطة، وترسيخ حكم القانون، ثم إقامة دولة المؤسسات"[1].

"استناداً إلى ما تقدم، يمكن أن نستخلص شرطين جوهريين من شروط تحقيق المواطنة، أولهما زوال مظاهر حكم الفرد أو القلة من الناس، وتحرير الدولة من التبعية للحكام، وذلك باعتبار الشعب مصدر السلطات وفق دستور ديمقراطي، ومن خلال ضمانات مبادئه ومؤسساته وآلياته الديمقراطية على أرض الواقع. وثانيهما عدم الجمع بين السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية في يد شخص أو مؤسسة واحدة، وتداول السلطة سلمياً بشكل دوري، وفق انتخابات دورية عامة حرة ونزيهة تحت إشراف قضائي مستقل، وشفافية عالية تحدّ من الفساد والتضليل في العملية الانتخابية"[2].

وعندما تتحقق تلك الشروط، تصبح أساساً متيناً وقاعدة صلبة، وحينئذ تنتقل المواطنة من كونها مجرد توافق اجتماعي وقانوني، إلى قيمة اجتماعية وأخلاقية وممارسة سلوكية يعبر أداؤها من قبل المواطنين، عن وعي ثقافي ورُقِّي حضاري، وتتحول معاملة المواطنين على قدم المساواة دون تمييز بينهم بسبب الدين والمذهب والعرق والجنس، إلى فضيلة وتقاليد راسخة ونابعة من النسيج الاجتماعي والسياسي والثقافي والحضاري للمجتمع والدولة.

بالنسبة لتعريف المفهوم حسب الموسوعات الغربية، فقد أوضحت دائرة المعارف البريطانية، أن "المواطنة (Citizenship) هي علاقة بين فرد ودولة، بما تتضمنه تلك العلاقة من واجبات وحقوق في تلك الدولة، تسبغ على المواطن حقوقاً سياسية مثل حق الانتخاب وتولي المناصب العامة".

وتذكر "موسوعة الكتاب الدولي"، أن "المواطنة هي عضوية كاملة في دولة أو في بعض وحدات الحكم، وهنا لا يوجد تمييز بين المواطنة والجنسية. وتعرف "موسوعة كولبير الأمريكية" كلمة (Citizenship)، بأنها أكثر أشكال العضوية في جماعة سياسية

اكتمالاً"، ويبدو من هذه التعريفات، أنه في الدولة الديمقراطية الغربية، يتمتع كل من يحمل جنسية الدولة بحقوق المواطنة فيها، وهذا الوضع ليس نفسه في الدول العربية (ودول ما كان يسمى بـ "العالم الثالث")، حيث تكون الجنسية مجرد "تابعية"، لا تتضمن بالضرورة حقوق المواطنة السياسية، هذا إذا توفرت هذه الحقوق أصلاً لأحد غير الحكام، وربما لرئيس الدولة أو رئيس السلطة، كحاكم مطلق في جمهوريات وراثية تضاءلت فيها الفوارق بين الأنظمة "الجمهورية" وأنظمة الأمراء والمشايخ والملوك إلى أبعد الحدود.

أما بالنسبة لأصل المفهوم في اللغة العربية، فهو مشتق من كلمة "مواطن" المشتق من الوطن، وهي صفة يكتسبها شخص ينتمي إلى وطن معين، يحمل جنسيته ويتخذ موطناً يقيم فيه، والمواطنة مصدر قياسي (مفاعلة) معناه المشاركة، ومنه المواطن الذي يشير إلى الانتماء إلى الوطن والولاء للدولة، وهذا يعني أن بين الوطن والمواطنة في اللغة، تقارباً شديداً وارتباطاً وثيقاً، والجدير بالذكر أن المعاجم العربية تركز على الوطن، وليس للمواطنة فيها أي ذكر [3]، واقتصرت هذه المعاجم على تفسير الوطن بأنه: "المنزل تقيم به"، وهو موطن الإنسان ومحلته حسب ابن منظور في لسان العرب، ومن هذا المعنى أخذ مفهوم الوطنية بمعنى حب الوطن، وربطوه بالحرية والانعتاق من التخلف، والتحرر من الاستعمار، وهذا ما نلاحظه عند رواد الإصلاح والتتوير في بلادنا بدءاً من إبراهيم اليازجي وأحمد فارس الشدياق وأديب إسحاق والطهطاوي وفرح أنطون وشبلي شميل وأنطوان مارون والكواكبي ومحمد عبده وصولاً إلى أحمد أمين ولطفي السيد وطه حسين وعلي عبد الرازق وسلامة موسى وخير الدين التونسي وغيرهم [4]، حيث بقي مفهوم المواطنة محصوراً في إطار هذه النخبة، التي لم تتناول هذا المفهوم بالتفصيل أو بصورة مباشرة، رغم وعي وإيمان معظمهم بمفاهيم النهضة والتتوير والحداثة عموماً، بسبب تخلف التطور الاقتصادي والاجتماعي من حولهم، الأمر الذي أدى إلى ضعف انتشار مفهوم المواطنة، فعندما نعود إلى الأدبيات الفكرية والسياسية حتى منتصف القرن العشرين، نجد أن المفهوم السائد هو مفهوم الرعاية، بمعنى أن الناس رعايا للخليفة أو الإمام أو السلطان أو الملك أو الأمير، وظل هذا

المفهوم سارياً حتى بعد قيام وانتشار الأنظمة " الجمهورية "، حيث بقية الناس أو الشعوب -وحتى المرحلة الراهنة - رعايا السلطة أو نظام الحكم أو على وجه الدقة رعايا للملك أو الرئيس أو الحاكم، رغم المظاهر الشكلية من دساتير وقوانين ومجالس شورى ونواب ... إلخ. إذ أن "الملوك والرؤساء" في بلادنا يبررون استبدادهم الطبقي بذريعة تراثية تقوم على أن "الرعية، بما هي رعيه، لا تعرف مصلحتها، وهنا لا يظهر من جوانب المشاركة إلا الواجبات والخضوع للأوامر، أما الحقوق فتختفي باعتبار أن "الراعي الصالح" لا يهضم الناس حقوقهم، لكن دون الاعتراف بها كحقوق إن حصلت، بل باعتبارها فضائل من الراعي "الحاكم"، ومن هنا انتشر المثل الشائع (اعطوا الحاكم حقه، واطلبوا من الله حقكم) فلاحق للمحكوم سوى التضرع[5]."

وفي هذا السياق، نؤكد على أن "العقائد ومناخها لا تنتمي إلى مناخ الحرية، خاصة إذا كانت عقائد دينية، فهي مُنزَّلة من السماء، ومفروضة من المتعالي، موروثه لا تعطي صاحبها حق الاختيار ولا التردد، ويجب تطبيقها بصرامة، كي تكون نغية وتؤدي الدور الخلاصي الذي يبحث عنه المؤمنون، بما يحمله من دلالات أخروية"[6].

المواطنة والدين وموقف اليسار من الإسلام السياسي :

أما المسألة الأخرى في هذا الجانب، فهي ترتبط بالتباين الشديد بين الانتماء للدين أو الوطن، والشواهد على ذلك كثيرة ف " قد ينتمي المؤمنون بدين واحد أو مذهب إلى بلدان (أوطان) مختلفة، وقد تكون متناحرة متخاصمة، وهذا يجري كثيراً في التاريخ والواقع، فقد يكون بلدان أبنائها من دين واحد وبينهما حروب طاحنة (دفاعاً عن الوطن)، ويكون على أبناء كل بلد من البلدين أن يقاتلوا دفاعاً عن بلدانهم ضد أبناء عقيدتهم الدينية ومذهبهم، ومن هنا لا تصح المماهة بين المسلم والمواطن، وهنا تصبح مقولة (الدين لله والوطن للجميع)"[7] هي المعيار الرئيسي الأول هذه العلاقة بين الوطن والدين.

وفي هذا الجانب، أقول بأن أكثر ما يشغل أذهان القوى الديمقراطية واليسارية تجاه حركات "الاسلام السياسي"، هي مرجعياتها السلفية المتمتمة، وانعكاس ذلك على المسار

التحرري والديمقراطي لمجتمعاتنا، فعلى الرغم من أن هذه القوى تبدي رفضاً قاطعاً إزاء قمع أو تغييب الأنظمة والطبقات الحاكمة لهذا الاتجاه، فإنها تنتظر بنوع من التشكك والريبة إزاء ما يمثله الإسلام السياسي من موقف تجاه هذه المسألة، خاصة في ظل الانتفاضات العربية عموماً وفي مصر وتونس واليمن والبقية على الجدول، حيث أن حركات الإسلام السياسي يمكن أن تتعاطى مع قضية الديمقراطية، بطريقة استخدامية، كآلية للوصول إلى السلطة السياسية ومن ثم الاستفراد بها، وتحويلها من مهدٍ للتغيير الديمقراطي، والتطور السياسي والمجتمعي إلى لحد لهذه العملية كلها، وما قد يترتب على ذلك من إعادة إنتاج التبعية والاستبداد بأشكال وصور مستحدثة إذا ما تم التحالف بين قوى الإسلام السياسي من ناحية والجيش ورجال الأعمال من ناحية ثانية، وما سيؤدي إليه هذا المشهد من قيود جديدة، يتم فرضها على عملية النهوض والتطور الديمقراطي لمجتمعاتنا، عبر تقييد وشمع حرية الرأي والتعبير والمعتقد، إلى جانب الموقف الرجعي تجاه مفاهيم الحداثة والتطور المجتمعي عموماً ومن قضية تحرر المرأة ومساواتها بالرجل خصوصاً .

أما بالنسبة للعلاقة بين اليسار الفلسطيني وحركات الإسلام السياسي، 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، فان 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 قضاياها وهمومه وجذبه إلي النضال من أجل الحرية والاستقلال 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 بكليته، فهي تنتظر إلى الدين بوصفه جزءاً من تطوّر الوعي البشري



في محاولتهم فهم واقعهم، وصوغ الرؤية التي تكيفهم معه، وأنه شكّل تطوراً كبيراً في مسار الفكر، وانتظام البشر في الواقع.

أما فيما يتعلق بالعلاقة الخلافية بين اليسار الفلسطيني 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 منطقتين غيبيتين تراجمت عن بلورة برنامج سياسي ديمقراطي اجتماعي تنموي، يتناقض مع جوهر النظام المخلوع في تونس ومصر أو مع أي نظام استبدادي على طريق التفكك كما هو الحال في ليبيا وسوريا والبحرين والأردن... إلخ، ما يعني إعادة إنتاج أنظمة ليبرالية رثة، وتابعة ومحتجزة التطور، مع استمرار النظام الاقتصادي الاستغلالي على ما هو عليه .

وعلى الرغم من كل ما تقدم، فإن المستجدات والمتغيرات المتلاحقة راهناً، تؤثر إلى أننا سنواجه -مع حركات الإسلام السياسي- ظروفًا وأوضاعاً مستجدة، ما يفرض على قوى اليسار الفلسطيني والعربي أن تتمسك برؤيتها الموضوعية إلى أبعد الحدود في العلاقة الديمقراطية مع هذه الحركات بمختلف مذاهبها، بحيث تحرص على أن لا تصل الاختلافات معها، إلى مستوى التناقض التناحري الذي يحكم علاقتنا بالعدو الإمبريالي الصهيوني، انطلاقاً من رؤيتنا تجاه هذه الحركات، التي تؤكد على "أن قوى الإسلام السياسي هي مكون طبيعي من مكونات الحركة الوطنية الفلسطينية على الرغم من أية خصوصيات تمثلها، وعلى هذا الصعيد يهمننا أن نؤكد بأننا نرى في تلك القوى إحدى دوائر الفعل والتفاعل الوطني، وذلك وفق قواعد الديمقراطية والتعددية والحريات العامة والخاصة التي يتوجب الاحتكام إليها .

التخلف الاجتماعي العربي.. وغياب الوعي بمفهوم المواطنة :

بالطبع، إننا ندرك أن استمرار تبعية وتخلف التطور الاقتصادي الاجتماعي العربي، أدى إلى تكريس الوعي العفوي في الشارع الفلسطيني والعربي، وهو وعي بسيط محكوم لمفاهيم القضاء والقدر، غير قادر على استيعاب أو إدراك التناقض الموضوعي بين

الوطن والدين، وبالتالي فليس من السهل إقناع الناس بأهمية الفصل بين الدين والسياسة، لأن الدين في حد ذاته هو علاقة فردية إيمانية مباشرة بين الإنسان وخالقه، أما علاقة الإنسان بوطنه من المنظور الفلسفي والحقوقي الحديث لمفهوم المواطنة، فهي من الناحية النظرية مرتبطة بالبنية المجتمعية للدولة الحديثة التي تقتضي الوعي والتحفيز الجمعي لأبناء الشعب الواحد في الدفاع عن الوطن في مواجهة العدو بغض النظر عن معتقداته أو مذهبه الديني.

لكن، الوعي العفوي أو الجماهيري، الشعبي، مازال حتى اللحظة قاصراً عن وعي العلاقة بين الوطن والمواطن، وكما يقول المفكر الراحل محمد الجابري ليس من السهل "إقناع الناس في بلداننا العربية بأن ما نعنيه اليوم بـ"المواطن" و"المواطنة" لا علاقة له بـ"الوطن" إطلاقاً، فالمعنى السياسي لـ"المواطن" و"المواطنة"، لا يعني مجرد الانتماء إلى "وطن"، أو مجرد الاشتراك في السكنى في وطن، وإن كان لا ينفي ذلك، ومن هذا المنطلق أقول: جميع العرب، في أي قطر كان، من المحيط إلى الخليج، هم "مواطنون" في بلدانهم، بالمعنى الذي تعطيه هذه اللفظة العربية، ولكن لا أحد من العرب من الخليج إلى المحيط -اليوم وقبل اليوم- يستطيع أن يقول: أنا "مواطن" بمعنى citizen، ذلك لأن الشخص الذي يستحق أن يسمى بهذا الاسم، هو الشخص الذي لا يدين بالولاء لا للقبيلة ولا للطائفة ولا حتى للأسرة ولا لحكم على رأسه فرد، عادل أو غير عادل، ولا لدولة يكون بعض القائمين بها، يستمدون سلطتهم من مصدر غير إرادة الشعب المعبر عنها تعبيراً حراً" [8].

وبناءً على ما تقدم، أفلا يحق لنا القول -كما يضيف الجابري-: "إنه لا "مواطن" ولا "مواطنة" في العالم العربي المعاصر؟ نعم، في الوطن العربي ككل أو كأقطار، ووطنيون ووطنية، قوميون وقومية. ولكي لا نقع ضحية سوء فهم من أي طرف كان، نقول: إن ما هو مستهدف من الخارج، في العالم العربي كمجموع أو كأقطار هو الوطنية والوطنيون، لكن ما هو مطلوب في الداخل هو "المواطنة"، دون أن يعني هذا أن المواطنة تقوم مقام الوطنية، ولا أن الوطنية تقوم مقام المواطنة" [9].

## الديمقراطية السياسية والاجتماعية شرط لمفهوم المواطنة :

تعددت الرؤى والتعريفات حول مفهوم المواطنة ومضامينها، فثمة من رأى أنها المساواة في الحقوق والواجبات بين أبناء الوطن الواحد. وثمة من قال إن المواطنة رديف للديمقراطية في بناء المجتمع السليم، لكننا نرى، بالإضافة إلى ما تقدم، أن ممارسة مبدأ الديمقراطية السياسية على أرض الواقع، يتطلب توفير المقومات، أو المحددات السياسية التي تضمن تأمين حقوق المواطن الكاملة، والمقومات الاجتماعية والثقافية التي تشكل مرجعاً لضبط العلاقات والقيم الاجتماعية، وأخيراً المقومات الاقتصادية التي تعزز بإقامة التوازن بين الاستهلاك والإنتاج وتوزيع الثروة العامة توزيعاً عادلاً، وفق مبدأ تكافؤ الفرص، حيث أن توفير هذه المحددات، سيعطي مفهوم المواطنة معناها الحقيقي، ويتحقق بموجبها، انتماء المواطن وولؤه لوطنه وتفاعله الإيجابي مع مواطنيه ارتباطاً بشعور الانصاف والمساواة والعدالة، التي توفر الدافعية الذاتية لديه عند أداء واجباته في الدفاع عن الوطن، والمساهمة في عملية التطوير والتحديث الداخلية، من أجل تحقيق التقدم الاجتماعي والحضاري، وكذلك التزامه القيام بتنفيذ الواجبات المترتبة عليه بصورة ذاتية، وفي كل الأحوال، لا بد من التأكيد هنا بأن مفهوم المواطنة ارتباطاً بالديمقراطية السياسية فحسب، سيظل مفهوماً أحادياً وشكلياً في تطبيقاته العملية بالنسبة للمواطنين الفقراء، فالديمقراطية السياسية لا بد أن تستند إلى مرجعية دستورية تتضمن الأهداف السياسية والمجتمعية الإستراتيجية التي يتم الاتفاق عليها بين كافة القوى، إلى جانب استنادها إلى أسس ومقومات الديمقراطية الاجتماعية، وإلا فإنها تظل بلا أي مسوغ أو معنى، ولنا في فشل التجربة الفلسطينية وبعض التجارب العربية الشكلية أو الهشة، دروساً وعبر، الأمر الذي يفرض علينا "أن نتوقف عن اعتبار الديمقراطية قيمة ثابتة، ويجب إعادة النظر فيها وتعريضها للنقد والمراجعة، وذلك استجابة لتحدي تجديد الديمقراطية، تحقيقاً لمصالح الطبقات الأكثر عدداً والأكثر استغلالاً وظلماً"[10].

فالخطاب السياسي القانوني للدولة الرأسمالية الحديثة "يتخذ من الفرد مجرد نقطة انطلاق، وبذلك يحاول إخفاء انقسام المجتمع إلى طبقات، هذا التجريد هو تعبير عن

فصل المنتجين عن وسائل الإنتاج؛ فانفصال الدولة الحديثة عن المجتمع المدني تعبير عن نشوء مواطنة منطوقها غير متجذر اجتماعياً، وغير متحققة واقعياً لكل الاجتماعي، فالدفاع عن المصلحة العامة هو لعموم المواطنين، ويقتضي بالضرورة إخضاع الاقتصادي للخيارات السياسية والأخلاقية والبيئية المحددة على نحو جماعي وديمقراطي، إذ أن خلف كلمات المواطن المجرد يظهر الواقع: البرجوازي والبروليتاري، الرجل والمرأة" [11].

#### محددات الديمقراطية ومفهوم المواطنة :

على أي حال، يظل مفهوم المواطنة وتطبيقاته بالمعنى الحداثي في بلادنا، مرهوناً بكيفية الالتزام بمضامين الديمقراطية السياسية والاجتماعية وتطبيقاتها، فالديمقراطية بالنسبة لمجتمعنا وشعبنا الفلسطيني ( وكذلك الأمر لشعوبنا العربية ) تكفل تعميق ثقافة ووعي المواطنين لدورهم، على الصعيد الذاتي والجماعي، في المساهمة الفعالة في خلق الأسس المادية في التحرر الوطني والديمقراطي وتقرير المصير السياسي وحق العودة، والبناء والتقدم الاجتماعي والتطور الاقتصادي، وفق قواعد التعددية السياسية والفكرية وحقوق المواطنة، انطلاقاً من أن توفر هذا الوعي لدى المواطن الفلسطيني، وجموع المواطنين، يشكل عصب العملية الديمقراطية وصمام أمانها، فبدون توفر روح المواطنة لدى جميع الأفراد تفقد الديمقراطية معانيها، ويصبح من السهل تجاوزها أو الخروج عليها كما جرى عندنا، عبر الصراع الدموي والانقسام الداخلي بين حركتي فتح وحماس في منتصف حزيران 2007 الذي أدى إلى وأد الديمقراطية قبل أن تكتمل صيرورة معالم تجربتها الأولى .

ولذلك فإن تناولنا لمفهوم المواطنة في هذه الورقة، يستهدف التأكيد على أن هذا المفهوم أو المبدأ، يشكل الأساس أو المدخل الأول لعملية الاندماج وتوحيد الصف الوطني والوحدة الوطنية المبنية على التعددية، سواءً في المشاركة الشعبية في عملية النضال التحرري من أجل طرد المحتل واسترداد حقوقنا التاريخية من ناحية، أو في المشاركة الفعالة في أي عملية ديمقراطية للمجلس التشريعي، أو البلديات والنوادي

والجمعيات... إلخ انطلاقاً من شعور الجميع بالمساواة أمام القانون العادل الذي يضمن تحقيق سيادة الأغلبية، وليس القلة المهيمنة عبر هذه الحركة السياسية أو تلك. فبدون الاعتراف بـ"مجتمع المواطنين" وبأهمية دورهم، يكون الحديث عن الديمقراطية نوعاً من الأوهام أو الشعارات الانتهازية المضللة، لا يراد بها سوى تكريس استبداد السلطة الحاكمة وتفردها، وتحقيق مصالحها بالدرجة الأولى، لكي تستمر في حكمها الإكراهي التسلطي دون مُنازع.

لذا فإن مفهوم المواطنة الذي يستمد منه جموع المواطنين في أي مجتمع قوتهم ووجودهم، هو الركيزة الأولى والمبدأ الأساسي لأي نظام يعتبر نفسه ديمقراطياً، وبدونه لا تتحقق الديمقراطية بمفهومها الحقيقي، وفي المقابل فإن مفهوم المواطنة لا معنى له بدون الالتزام الخلاق بتطبيق المحددين الرئيسيين التي يستند إليهما هذا المفهوم، وهما (أ) دورية الانتخابات الديمقراطية والمشاركة فيها حق مكفول لكافة القوى والفعاليات ولجميع المواطنين على حد سواء. (ب) المساواة بين جميع المواطنين في الحقوق والواجبات، يتمتع كل فرد منهم بحقوق والتزامات مدنية وقانونية واجتماعية واقتصادية وبيئية متساوية، بالإضافة إلى المساواة بين المواطنين أمام القانون.

وفي ضوء ما تقدم، فإنه يترتب على مفهوم المواطنة الديمقراطية ثلاثة أنواع رئيسية من الحقوق والحريات، التي يجب أن يتمتع بها جميع مواطني السلطة أو النظام أو الدولة دونما تمييز من أي نوع، ولاسيما التمييز بسبب العنصر أو المعتقد أو الجنس أو أي وضع آخر، وهذه الحقوق كما يلي:

### 1. الحقوق المدنية [12]:

وهي مجموعة من الحقوق تتمثل في حق المواطن في الحياة، وعدم إخضاعه للتعذيب ولا للمعاملة أو العقوبة القاسية أو اللاإنسانية أو الحاطة بالكرامة، وحق كل مواطن في الأمان على شخصه، وعدم اعتقاله أو توقيفه تعسفاً، وحق كل مواطن في الملكية الخاصة، وحقه في حرية التنقل وحرية اختيار مكان إقامته داخل حدود الدولة، ومغادرتها والعودة إليها، وحق كل مواطن في المساواة أمام القانون، وحقه في أن يُعترف له

بالشخصية القانونية وعدم التدخل في خصوصية المواطن، أو شؤون أسرته أو بيته أو مراسلاته ولا لأي حملات غير قانونية تمس شرفه أو سمعته وحق كل مواطن في حماية القانون له، وحق التعاقد لكل مواطن في الدولة، وحقه في حرية الفكر، والوجدان والدين واعتناق الآراء وحرية التعبير .

## 2. الحقوق السياسية :

وتتمثل هذه الحقوق بحق الانتخابات في السلطة التشريعية والسلطات المحلية والبلديات والترشيح، وحق كل مواطن بالعضوية في الأحزاب وتنظيم حركات وجمعيات ومحاولة التأثير على القرار السياسي وشكل اتخاذه من خلال الحصول على المعلومات ضمن القانون والحق في نقل الوظائف العامة في الدولة والحق في التجمع السلمي .

## 3. الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية :

وتتمثل الحقوق الاقتصادية أساساً بحق كل مواطن في العمل في ظروف منصفة، والحق في الحرية النقابية من حيث تكوين النقابات والانضمام إليها والحق في الإضراب، وتتمثل الحقوق الاجتماعية بحق كل مواطن بحد أدنى من الرفاه الاجتماعي والاقتصادي وتوفير الحماية الاجتماعية، والحق في الرعاية الصحية والحق في الغذاء الكافي، والحق في التأمين الاجتماعي والحق في المسكن والحق في المساعدة والحق في التنمية، والحق في بيئة نظيفة والحق في خدمات كافية لكل مواطن، إلى جانب الحق بالتعليم والثقافة .

والسؤال ... أين مجتمعنا الفلسطيني والمجتمعات العربية من هذه الحقوق؟

إن هذه المجتمعات تجابه عموماً أنظمة محكومة من خلال الفرد القائد وأجندته الأمنية بدرجات متفاوتة بين الرئاسة "الجمهورية" وبين أنظمة "المشيخات والأمراء والملوك" حيث سادت واختلطت فيها مظاهر الاستبداد التقليدي أو المحدث، بأنواعه، الديكتاتورية، والأتوقراطية، والثيوقراطية، التي تضمن احتكار الحكم ومركز السلطة من ناحية، ومن خلال "احتكار مصادر القوة والسلطة في المجتمع" عبر اختراق مختلف

مستوياته ومؤسساته الحكومية والمجتمعية وجامعاته وأحزابه إن وجدت"، من ناحية ثانية، بحيث باتت المجتمعات العربية في المرحلة الراهنة، تعيش رهينة طغيانين [13]:

"الطغيان السياسي الذي يتحكم بسلطة الدولة ليهتمش المجتمع ويستبعده من أي قرار، والطغيان الفكري الذي يتحكم بالرأي العام ويحوّله إلى كتلة واحدة صماء وتابعة معاً. وكلاهما يقومان على نفي الفرد وتجريده من استقلاله وحرية تفكيره ووعيه النقدي في سبيل إلحاقه بهما واستتباعه. فالطاغية (ملكا أو رئيساً أو أميراً أو شيخاً) لا يقبل بأقل من الاستسلام والإذعان، وصاحب الوصاية الدينية لا يقبل بأقل من التسليم والانصياع لما يعتبره الرأي الصحيح والتفسير الحق". من هنا ليس من المبالغة القول، إن هناك تحالفاً موضوعياً بين احتكار السلطة واحتكار الحقيقة. فهما يكملان بعضهما البعض. لا يعيشان إلا معاً ولا يتواجدان إلا متجاوزين ومتضامنين. فهما يتغذيان من نتائج عملهما المتبادل. فبقدر ما يجرّد الطغيان السياسي الفرد من وعيه وضميره وحسه النقدي، أي من إرادته واستقلاله، يحوّله إلى لقمة سائغة لأصحاب المشاريع الدينية أو المشاريع السياسية الهابطة بصورة إكراهية وبدواعي الحرص على تأمين لقمة العيش".

وأمام هذا الواقع.. لا بد من أن نملك الجرأة على أن نعترف: فإن تكن حكومتنا رام الله و غزة غير الشرعيتين، أو الحكومات العربية القائمة، تقيم العثرات أمام الآلية الديمقراطية، فإن المجتمعات العربية الراهنة، في ظل مظاهر الإحباط أو اللامبالاة المنتشرة بين الناس بسبب الفقر والتخلف والجهل وضعف تأثير المعارضة عليهم، فإنها تسهم في مزيد من العثرات أمام الثقافة الديمقراطية .

فإذا كانت هذه الحكومات لا تتحمل انتخاباً حراً، فإن موافقة " أحزاب" الأنظمة ومتفقوها على استخدام الديمقراطية تتوقف عند الشكل أو الممارسة، في السياسة فقط، لكنهم يرفضونها في الفكر، كما يرفضون- بصورة أكثر وضوحاً - تطبيق أي جانب من جوانب الديمقراطية الاجتماعية، الأمر الذي يعيد شعوبنا دوماً إلى نقطة الصفر من جديد باسم هذه الديمقراطية الشكلانية.

لذلك كله، يبدو من غير المنطقي في أوضاعنا الحالية، أن نتحدث عن تنشيط عنصر المواطنة أو عن المجتمع المدني بمعزل عن سلطة ديمقراطية قوية ببرنامجه وبنظامها الدستوري وقوانينها المطبقة على الجميع... لأننا محكومون بإرادات ومصالح متنافرة وأهداف وممارسات نقيضه لمفهوم المواطن، والحريات الفردية في الرأي والمعتقد والعدالة الاجتماعية .

فعلى سبيل المثال، يمكن الإشارة في هذا المجال، إلى حالة المجتمع الفلسطيني في الضفة والقطاع راهناً، فحيث تكون هناك إرادات فردية أو حزبية، تدعى كل منها "المصلحة الوطنية" وتمارس في نفس الوقت كل أشكال الاقتتال والصراع الدموي والاستبداد والداخلي، تتهاوى الأهداف الوطنية، لحساب الإرادات الحزبية وبرامجها الفئوية المعبرة عن مصالح شرائح اجتماعية وطبقية تسعى إلى فرضها على الجمهور بقوة القمع والاستبداد، بصورها المباشرة وغير المباشرة، كما هو حالنا مع حركتي حماس في قطاع غزة، وفتح في الضفة الغربية، وحين يصبح الأمر على هذه الشاكلة، لا يكون هناك قانون، وتصبح السلطة عارية وضعيفة ومفككة إلى إرادات متنافرة، ويصبح الشعب مجرد كتلة سلبية هامة أو " جماهير " محبطة أو مستسلمة لـ "أقدارها"، تُستخدم لحساب تلك الإرادات والمصالح .

وفي هذا الجانب فإن الوحدة الوطنية لا تعني، في أي حال من الأحوال، طمس الفروق ونفي الاختلاف وإلغاء المصالح الخاصة المتعارضة، بل تعني إعادة بناء الوجود الاجتماعي على مشتركات لا تفاوت فيها بين الأفراد والجماعات ولا تنازع عليها، وبالتالي فإن المواطنة، هي الشيء المشترك بين جميع مواطني الدولة الحديثة، فبدون مبدأ المواطنة لا يمكن أن يقوم مجتمع ديمقراطي حديث تسوده التعددية والحريات في إطار وحدته الداخلية.

ومن ثم، يجب إعادة التفكير في مفهوم الدولة الوطنية (والسلطة)، في ضوء الوقائع القائمة على الأرض، أي في ضوء الواقع العياني، إذ أن التفكير في السلطة أو الدولة وإعادة تعريفها في بلادنا، هو في الوقت ذاته تفكير في مستقبل الأمة العربية وإعادة



تعريفها، بدلالة الدولة الديمقراطية الحديثة، لا بدلالة الرغبات والأوهام الذاتية أو البرامج والرؤى المستتدة إلى منطق الإسلام السياسي، الذي يتجاوز الدولة الوطنية أو القومية أو المنطق السياسي اليميني الهابط الذي يراهن على أوهام التحالف الإمبريالي الصهيوني في صياغة السلطة أو الدولة .

نشدد في القول على أن الدولة، أي دولة، بقدر ما تكون ملتزمة قانونياً وفعالاً بمبادئ ومفاهيم العقلانية والعلمانية والديمقراطية، وبقدر ما تظل وافية لهذه المبادئ تتيح أفضل الفرص لنمو هذه الانتماءات وتطورها، في رحاب المجتمع السياسي وتطوره الداخلي كشرط لبلورة المجتمع المدني، بما يضمن بناء العلاقات الاجتماعية على مبدأ المواطنة، الذي يعني المساواة والمشاركة والمسؤولية.

فالفرد في دولة القانون والحق هو المواطن الذي يهب الدولة مشروعيتها عبر الآليات الديمقراطية، والدولة هي مجموع المؤسسات الممثلة والضامنة للحق العام وللحقوق الفردية، ومن هنا اقتران الدولة الحديثة بالديمقراطية، إذ لا يمكن أن تقوم دولة القانون إلا في إطار ديمقراطي (نشير هنا إلى الركيزتين الأساسيتين للديمقراطية وهما النسبية والتعددية، فلا مطلق في الديمقراطية سوى النسبي وحده، فالديمقراطية هي علاقة بين أطراف متعددة، وإذا غاب التعدد غابت الديمقراطية، بل لعل دولة القانون هي من مقتضيات الديمقراطية الفعلية ومستلزماتها) .

أما بالنسبة لأوضاع السلطة الفلسطينية الراهنة، من حيث انقسامها وتفككها والصراع بين طرفيها، فليس لدينا أي وهم في أن النظام السياسي الفلسطيني الراهن، يكتنفه الكثير من المعوقات الإسرائيلية الأمريكية، التي تجعل من تحققها نوعاً من الوهم في ظل الخلط الفاضح في موازين القوى الراهنة، لكن الأمر في تقديرنا، يختلف بالنسبة لتحقيق وتطبيق مفهوم المواطنة الفلسطينية - كإمكانية في إطار النضال التحرري والديمقراطي - رغم إدراكنا لصعوبة إنجازها بين عشية وضحاها، لا بحكم المصاعب والشروط الإسرائيلية الأمريكية التي تعترض طريقها فحسب، بل بحكم عوامل الصراع الداخلي بين القطبين الرئيسيين في مجتمعنا، التي تحول دون مشاركة جميع الفئات الاجتماعية مشاركة

إيجابية في عملية البناء، الديمقراطي الفلسطيني بسبب عدم توفر الشروط الذاتية والموضوعية في ظل هذا الانقسام السياسي والانقسام الاجتماعي والصريح بين هويتين، الهوية الوطنية وهوية الإسلام السياسي، ما يتطلب البحث والضغط من أجل تفعيل العناصر والمساحات المشتركة بينهما - وهي إمكانية قابلة للتحقق - بما يعيد إطار وحدة الصف الوطنية الفلسطينية، بالمعنى السياسي والمجتمعي، القائم على التعدد والاختلاف تحت مظلة الديمقراطية، كضمانة وحيدة لتوليد وبلورة مفهوم المواطنة، أما المسألة الثانية في هذا الجانب، فهي ترتبط بمفهوم المواطنة وكيفية تطبيقه على مجتمعنا الفلسطيني وفق ضرورات مرحلة التحرر الوطني والديمقراطي، الأمر الذي يستوجب توحيد مفهوم المواطنة والديمقراطية مع مفهوم الحرية، سواء بمعناها الفردي أو الجمعي في مسيرة النضال التحرري والديمقراطي، بما يعزز توليد آليات ومضامين "المجتمع المدني" في هذه المرحلة، إذ أن توصيفنا لطبيعة المرحلة الراهنة - كمرحلة تحرر وطني وديمقراطي - يحمل في طياته كافة مفاهيم وتطبيقات النضال من أجل الحرية والاستقلال وحق العودة والديمقراطية وعوامل البناء والسمود الداخلي، إلى جانب تكريس الشعور والوعي بمفهوم المواطنة.

ذلك إن الوطنية الفلسطينية التي نعني: هي عضوية كاملة في النظام السياسي التحرري والديمقراطي الفلسطيني المرتبط راهناً ومستقبلاً بالمشروع النهضوي الديمقراطي العلماني التقدمي العربي، وتحت هذا المستوى السياسي هي عضوية كاملة في المجتمع المدني الفلسطيني المأمول، الذي يمكن أن يتبلور وتتمدد معالمه إذا ما طبقنا قواعد الديمقراطية وحقوق المواطنة بصورة شاملة في بلادنا، بالاستناد إلى إدراكنا لضرورة تفعيل العلاقة بين النضال التحرري ومقتضيات الصمود والمقاومة والنضال السياسي عموماً، وبين عملية الإنتاج الاجتماعي، الأمر الذي يفرض ويضغط علينا بإلحاح في إطار اليسار الماركسي الثوري، أن نسعى إلى تحقيق هذه العملية التفاعلية، وذلك عبر تحليلها واستيعابنا، للظواهر القائمة عندنا اليوم في الضفة وقطاع غزة وأبرزها:

الحصار والاحتلال الصهيوني وسبل الإعداد السياسي والفكري والتنظيمي  
والجماهيري لمقاومته وطرده من بلادنا.

ضعف وسائل الضغط الشعبي المتصل لوقف مظاهر الانقسام واستعادة وحدة  
النظام السياسي الديمقراطي الفلسطيني .  
الركود الاقتصادي والفقر والبطالة.

ضعف وتفعيل التواصل السياسي والمؤسساتي مع أبناء شعبنا في الشتات وتكريس  
كل الجهود النضالية تحت شعار حق العودة .

تعطيل النظام الأساسي والعملية الديمقراطية بمجملها، إلى جانب تفكك السلطة إلى  
"حكومتين"، وتفكك المجتمع إلى "مجتمعين" أحدهما في غزة والآخر في الضفة، وما  
أدى إليه هذا الوضع من غياب الإرادة العامة للشعب ووحدته الوطنية .

في ضوء ما تقدم، فإن مفهوم الوطن ومقتضيات الدفاع عنه وتحريره من العدو أو  
الإسهام في بنائه وتطوره، لا يتحقق موضوعياً من دون الممارسة الفعلية في تطبيق  
مفهوم المواطنة، وبالتالي فإن حرية الوطن واستقلاله لا تعني شيئاً إذا لم تتأسس على  
حرية المواطن، التي تكفل وتعزز بدورها تأجيج وتوسع والمقاومة بكل أشكالها الكفاحية  
والسياسية- كتجسيد لحرية المواطن باعتبارها المدخل الأول أو الأصل في أية ممارسة  
نضالية تحريرية أو ديموقراطية، فإذا ما بقيت شعوبنا -على المستوى الفردي فاقدة  
لحريتها، فإنها ستعيش حالة من الاستبداد والخوف الكامن في صدورها، لن يمكنها من  
الدفاع عن الوطن أو عن حقوقها الديمقراطية أو حقوقها في العدالة الاجتماعية، لذلك  
لا بد من كسر هذه الحالة كشرط أول لمراكمة مقومات ومضامين مفهومي المواطنة  
والديمقراطية وتطبيقاتهما، فالعلاقة بين المواطن والوطن تناظر العلاقة بين الحرية  
والقانون. فالديمقراطية في المقام الأول صيرورة اجتماعية تاريخية موضوعية لا سبيل  
إلى فهمها إلا بتسليط الضوء على منابها في التشكيلات الاجتماعية التي شهدتها،  
بمعنى أنه علينا تحديد القوى الاجتماعية المؤيدة والأخرى المناهضة للديمقراطية وأسباب  
ذلك .

وللنفاذ إلى جوهر الديمقراطية الليبرالية (البرجوازية)، قد يكون من المفيد أن نبدأ بالقول إن وجود برلمان ليس ضماناً في حد ذاته على وجود ديمقراطية في المجتمع؛ إذ يمكن أن يسخر البرلمان أداة لطمس الديمقراطية وقواها في المجتمع .

والنقطة المهمة هنا هي أن أهمية البرلمان لا تكمن في شكله المؤسسي، وإنما تكمن في مضمونه الطبقي. إذ أن جوهر الديمقراطية، وآلياتها التطبيقية في أي مجتمع، يقوم على إدراك الرئيس المنتخب بأنه سيعود بعد انتهاء مدته، مواطناً عادياً من ناحية، وإدراك كل مواطن أن من حقه ترشيح نفسه ليكون رئيساً من ناحية ثانية، هذا ما يتوجب أن تدركه الحركات والقوى السياسية في بلادنا، خاصة حماس والتيارات الدينية، حتى لا تتحول الديمقراطية من مهد للآمال في التحرر والتغيير والتقدم إلى لحدٍ لكل هذه الآمال.

ومن المؤسف والمحزن في أن كل القوى السياسية عموماً، وحركتي فتح وحماس خصوصاً، لم ترتق إلى مستوى العمل على تطبيق النظام الأساسي (كعقد اجتماعي وطني وديمقراطي) وحمائته، بل تمت إزاحته جانباً لحساب رموز الفساد السياسي والمالي والإداري، الذين راكموا عوامل الفلتان الأمني، ومن ثم اشتعال الصراع الدموي الداخلي الذي أدى إلى الانقسام السياسي والمجتمعي، ليس على صعيد انقسام المكان إلى حكومتين غير شرعيتين في الضفة وغزة، بل أيضاً على صعيد المفاهيم والثوابت الوطنية والديمقراطية، بحيث بات شعبنا في الوطن والمنافي قلقاً ومحبطاً ويائساً في معظمه بسبب النتائج المروعة التي أوصلته إلى أوضاع كارثية غير مسبوقه، دون أن يعني ذلك تجاوز تأثير الظروف الموضوعية (على جماهير الفقراء خصوصاً) التي أسهمت بدورها في الوصول إلى هذه الأحوال الكارثية .

فالإنسان الفقير، البسيط، العفوي، المتخلف منذ أن ينشأ تبعاً لبنية اجتماعية معينة، يصبح قوة فاعلة ومؤثرة فيها، فهو يعزز هذه البنية ويدعم استقرارها بمقاومة تغييرها، نظراً لارتباطها ببنيته النفسية المرتبطة بالبنية الاجتماعية، المحكومة بدورها للأعراف والعادات والتقاليد الموروثة إلى جانب العنف المباشر من العدو الصهيوني، والداخلي

غير المباشر على الصعيد الاجتماعي. العلاقة إذن جدلية بين السبب والمسبب (البنية والنمط الإنساني الذي ينتج عنها) مما يحتم علينا الاهتمام بهما.

أما بالنسبة للعنف، فإن شعبنا يتعرض لنوعين منه، الأول هو العنف المباشر من العدو الصهيوني، وهو عنف يعزز ويعمق العداء والحقن ضد التحالف الإمبريالي الصهيوني، يمثل ما يعمق الهوية الوطنية ويولد أشكالاً متنوعة من المقاومة، أما الثاني فهو العنف المتمثل في الاستبداد الداخلي الناجم عن ممارسات أجهزة السلطة (في رام الله وغزة)، فهو عنف متعدد المظاهر والممارسات العميقة المباشرة وغير المباشرة، إلى جانب مظاهر الفساد والمحسوبيات والفقر، والفجوة في الدخل وغياب تكافؤ الفرص، وما ينتج عن ذلك من مظاهر وممارسات عنيفة في العائلة أو في المجتمع، عبر تنوع أشكال الجريمة والانحراف: السرقات والتزوير والمخدرات وحبوب الهلوسة، في ظل غياب القانون والنظام، حيث تتكسر سيطرة القوي على الضعيف، وتتوالد وتتراكم أشكال من الاغتراب بالمفهوم النفسي الذي نلاحظه لدى الكثيرين من أبناء شعبنا - في الوطن والشتات - الذين يعيشون حالة من ضعف الشعور بالانتماء لمجتمعهم، والرغبة في الهجرة للخارج، أو العزلة (أو الانكفاء على الذات) عن المجتمع، وما يجري فيه من ممارسات لا يستطيع (من يشعر بالاغتراب أو الدونية) وقفها أو معالجتها أو حتى التأثير فيها خاصة في ظل استمرار العدوان الصهيوني والحصار والانقسام والصراعات الجارية، بين فتح وحماس، والبطالة والفقر، إلى جانب فقدان وغياب الديمقراطية، والشعور بالمواطنة .

ففي ظل هذه الأوضاع، يشعر المواطن بأن كل ما يفعله لا قيمة له عند الآخرين، خصوصاً عندما تتكسر ظاهرة الانقسام، وانسداد أفق ما يسمى بـ"الحل المرحلي" أو السياسي، وانتشار مظاهر الانحطاط الاجتماعي والاقتصادي وغياب العدالة أو سيادة القانون، وغياب الكثير من القيم الإيجابية والأخلاقية في المجتمع، لحساب قيم الانتهازية والمصالح الأنانية الفردية واللامبالاة، يذهب البعض إلى التمسك بالمفاهيم الأصولية السلفية والتراثية أو الغيبية، كمنخرج من أزمته أو يأسه أو إحباطه وعجزه.

إن تزايد انتشار وترسيخ هذه المظاهر، جعلت من ظاهرة العنف الفردي أو المنظم الناجمة عن تزايد أوضاع البطالة والفقر، ظاهرة غير منبوذة في مجتمعنا، بل تحول خلال السنوات الأخيرة إلى ثقافة مكتسبة، ارتباطاً بتفكيك النظام السياسي وغياب سلطة القضاء، حيث حلت مشاعر التفكك والإحباط والقلق واليأس محل التوحد والتحرر وبناء النظام السياسي الديمقراطي، ذلك أن الإرادة الإكراهية للسلطة على المجتمع في غزة (حماس) أو الضفة (فتح)، رغم أنها قد تسهم في بعض الأحيان أو الظروف في تخفيف العنف، إلا أنها لن تحقق ثقافة الديمقراطية والمواطنة، لأن القيمة الحقيقية لثقافة الديمقراطية، تكمن في المكانة والمقومات التي توفرها لكرامة الإنسان كفرد مواطن، انطلاقاً من أن تأمين احتياجاته الاقتصادية والاجتماعية له ولأسرته عبر توفير العمل ومصدر الدخل الثابت له، هي المقدمة لكل حرية، فهي التي تكفل حقوقه السياسية، بمثل ما تكفل تحفيز دوره في المسار الوطني والديمقراطي، إذ أن من البديهي القول أن الفقر يعد من أهم كوابح المواطنة أو العمل العام أو النضال أو أي ممارسة وطنية ومجتمعية على الصعيد العام، لأن من لا يجد قوت يومه، يصعب عليه أن يطالب بحرية التعبير وبقية حقوقه السياسية، ناهيك عن المشاركة في الأحزاب والفصائل السياسية، ذلك أن الفقير ينشغل بتوفير الخبز له ولأهله، قبل أن يمارس حق الانتخاب أو الاقتراع أو يشارك في تظاهرة أو ينضم إلى حزب سياسي أو ينشط داخل جمعية... إلخ، وكما يقول ماركس بحق "يغيب العقل حين يغيب الدقيق"، وبالتالي فإن الفقر قد يدفع الأفراد ليس إلى التنازل عن حقوقهم كمواطنين فحسب، بل أيضاً يدفعهم صوب مزيد من الإحباط واليأس والميل للاستسلام.

لذلك فإن إحدى أهم مساهمات اليسار الجذرية المطلوبة في هذا الجانب، تكمن في قدرتها على صياغة البرامج التنموية الهادفة إلى تأمين لقمة العيش الكريمة للعاطلين عن العمل، في إطار النضال الديمقراطي المطليبي الحازم دفاعاً عن قضايا جماهير الفقراء والكادحين والمضطهدين، وذلك من خلال معايشة القوى اليسارية لهذه الجماهير والتأكيد على شعاراتها وأفكارها السياسية والطبقية المنحازة لهم ونشرها بين صفوفهم.

من هنا أهمية الحاجة، سواء في نضالنا التحرري ضد التحالف الامبريالي الصهيوني، أو في نضالنا الديمقراطي الاجتماعي الداخلي، إلى مهامز يتقدم بنا نحو الحداثة، النهضة، المواطنة، المجتمع المدني، والقانون والنظام، وبدون ذلك لن نستطيع أن ندخل الحداثة ونحن عراه، متخلفين وتابعين ومهزومين يحكمنا الميت أكثر من الحي، الماضي أكثر من المستقبل. هنا دور المثقف في بلادنا لمجابهة هذا الواقع المهزوم وأدواته وأنظمتها وطبقاته الحاكمة التي تسهم في احتجاز التطور الاقتصادي والاجتماعي... وبالتالي تقتل فكرة المواطن وسيادة القانون .

إن وعينا لهذا الدور، يشكل البداية صوب تنشيط عنصر المواطنة ووعيه داخل كل فرد منهم، على قاعدة الالتزام والوعي العميقين بمبادئ وأهداف وبرامج أحزابنا وأسسها الفكرية والسياسية والاجتماعية والتنظيمية، التي يجب أن نحرص على تعميمها ونشرها في أوساط الجماهير في الوطن والشتات، وتعبئتهم ليس فحسب ضد العدو الصهيوني وتناقضنا التناحري معه، بل أيضاً في مجابهة تناقضنا الرئيسي السياسي، الديمقراطي، مع السلطة المستبدة - في غزة أو رام الله - التي تخنق الاستقلال الروحي والفكري للمواطن الفلسطيني، بل وتتغذى من هذه العملية عبر تفرغ المواطن من الوعي والإرادة والضمير والحس النقدي والاستقلال، كي ما تحوله إلى أداة تنفيذ فحسب، يتلاعب بها عقل واحد، أو "رب" عمل واحد، هو جهاز السلطة أو نظام الحكم بمختلف تلاوينه ومنطلقاته. فبقدر ما يستدعي النضال السياسي والديمقراطي الداخلي أناساً على درجة عالية من الاستقلال السياسي والفكري وحرية الرأي والمعتقد والإرادة والمسؤولية، يقوم انحطاط السلطة على تعميم الاستلاب والتبعية الشخصية والإلحاق، فرجل السياسة الاستبدادية لا يقبل بأقل من الخضوع لإرادته الجائرة، ورجل الوصاية الدينية لا يطلب أقل من التسليم الكامل بتفسيره وتأويله وروايته. فالطغيان الأول يقوم على احتكار السلطة السياسية والدولة، بينما يقوم الطغيان الثاني على احتكار الرأي والفكر .

ولذلك فإن هذا الواقع يحتاج إلى وقفة تأمل ومحاسبة للنفس، من قبل كافة الفعاليات الديمقراطية العلمانية، أحزاباً ومثقفين ومفكرين وسياسيين وفنانين وأدباء وغيرهم . فعلى

هؤلاء تقع مسؤولية استعادة المبادرة لتحرير الفرد وانتزاعه التدرجي من الولاءات العصبية والالتزامات، اللاأخلاقية واللاإنسانية، التي دفعته إليها الديكتاتورية السياسية والديكتاتورية الفكرية معا.

ولكي نضمن تقريب المسافة بيننا وبين هذا الهدف، فإن المطلوب توفير العوامل الذاتية والموضوعية التي تستهدف توعية الجماهير وتحشدها، لممارسة الضغط السياسي على السلطة أو النظام أو الدولة، لكي تنتزع حقوقها والتعامل مع أعضائها بصفتهم مواطنين متساوين في الحقوق والواجبات، في ظل مبادئ الحرية والديمقراطية والعدالة، التي أدى غيابها إلى تعطيل مسار النضال التحرري والتطور الديمقراطي الداخلي لبلادنا وأدخلها في مستنقع الخضوع والتبعية والتخلف والاستبداد .

### المراجع:

- [1] المصدر: د.فرحان البيحي - المواطنة: المفاهيم والأسس والأبعاد - الانترنت - موقع النور (الحزب الشيوعي السوري).
- [2] المصدر السابق .
- [3] المصدر السابق.
- [4] لم يتم التركيز على مفاهيم المواطنة والحداثة والعقلانية إلا في النصف الثاني من القرن العشرين مع حالة النهوض القومي الناصري، إلى جانب الانتشار الملحوظ في تلك المرحلة للأفكار الاشتراكية، على يد عدد من المفكرين التقدميين والديمقراطيين، من أبرزهم قسطنطين زريق و ريثف خوري ومحمود العالم والياس مرقص وياسين الحافظ وسمير أمين وصادق جلال العظم ونصر أبو زيد ومحمد أركون والجابري وعبدالله العروي وعادل ضاهر... وغيرهم (غ.ص).
- [5] حسن إبراهيم أحمد - المواطنة و المواطنة - مجلة النور - الحزب الشيوعي السوري - الانترنت.
- [6] المصدر السابق .
- [7] المصدر السابق.
- [8] المصدر: محمد عابد الجابري - المواطن والمواطنة... أمس واليوم - الانترنت - موقع الحزب الليبرالي الديمقراطي 20/4/2008 - <http://www.liberaldemocraticpartyofiraq.com> ، أنظر أيضاً موقع الجابري <http://www.aljabriabed.net>
- [9] الجابري: المصدر السابق.
- [10] قراءة في كتاب الماركسية والديمقراطية - عمار ديوب - الحوار المتمدن - العدد: 1837 - 25 / 2 / 2007
- [11] المصدر السابق.
- [12] المصدر: ليث زيدان - مفهوم المواطنة في النظام الديمقراطي - الانترنت - موقع الحوار المتمدن - العدد 1933 - 2007/6/1
- [13] برهان غليون - المجتمعات العربية بين طغيانين - الحوار المتمدن - العدد 1813 - 2007/2/1



## غسان كنفاني ما زال حاضراً في قلوبنا وعقولنا بعد 50 عاماً على استشهاده

الجمعة 08 يوليو 2022

على الرغم من استشهاد رفيقنا غسان عن عمر لم يتجاوز الستة والثلاثين ومشوار طويل وميرير مع المرض، فقد ترك لرفاقه وأبناء شعبه وأمتة العربية عموماً والفقراء والكادحين خصوصاً، أضعاف ما تستوعبه تلك السنين القليلة، عبر مشاعل مضيئة ما زالت تغوص في معانيها مشاعر المناضلين، وعقول وأقلام المثقفين الذين كتبوا آلاف الصفحات عن زخم إنتاج شهيدنا المثقف العضوي المناضل والروائي المبدع والكاتب السياسي والإعلامي والفنان غسان كنفاني الذي استطاع أن يصنع معجزته الفريدة، وترك لنا تاريخاً حافلاً بالإبداع والشموخ والتحريض على التغيير والثورة، يعتز به ويسير على هداية كل رفاقه في الجبهة الشعبية الموزعين على مساحة الوطن في الأرض المحتلة 48، كما في مدن وقرى ومخيمات الضفة وقطاع غزة، كما في الشتات والمنافي في كل أرجاء هذا الكوكب، يناضلون اليوم على أمل استعادة دورهم الطبيعي كما كان في حياة غسان، دون القفز عن المتغيرات التي اصابت القضية والمنطقة منذ استشهاده إلى اليوم.

صانع حياة الفلسطينيين!..

فمنذ اقتلعه من أرضه عام 1948، ظل غسان -كما يقول د. صالح أبو إصبع- يمتلك ما هو أكثر من الذاكرة، لقد كبر غسان اللاجئ الفلسطيني ليكبر معه الوطن وقضية الوطن، ولم يستطع أن يتجاوز ذلك اللحم والهاجس الدائم، فأسهم بإبداعه في صنع حياة الفلسطينيين من حوله، وخاصة رفاقه في حركة القوميين العرب والجبهة الشعبية، لتكون حياة محكومة بالاشتباك الدائم مع العدو الصهيوني ومع واقع المعاناة والفقر والتشرد، ومع الأنظمة العربية التي قهرت وما زالت تقهر الفلسطيني وتحوله إلى مجرد رقم أو بطاقة تموين أو موظف نفطي يكسب الأموال أو مطارداً للشرطة والمخبرين، هذا هو غسان الذي لم يكن مبدعاً أو روائياً فحسب بل كان مناضلاً و كاتباً سياسياً ملتزماً بأهداف ورسالة الحزب والجبهة واستشهد في سبيلها.

- الهدف (المجلة) كانت، إلى جانب الإبداع الشخصي، هي من جعل من كنفاني هدفاً للاغتيال، لقد جمع رفيقنا غسان بين عمق المبدع، وجموح الثائر، وعمق المفكر القومي التقدمي، وحنكة السياسي المناضل، لهذا مجتمعاً كان لا بد من اغتياله.

- ربما نسأل أنفسنا، ترى لماذا لا زال يُكْتَب حتى اليوم عن غسان كنفاني وكأنه اغتيل أمس أو كان أدبه كتب قبل لحظة؟

والجواب بسيط: غسان كنفاني مبدع متعدد الأوجه والدلالات والأفكار وعمق الرؤية، مع كل مرة تقرأه تكتشف جديداً، كلما رأيته اكتشفت في وجهه ملامح جديدة، المؤسف أننا نستطيع الزعم بأن العدو اكتشف مواهب الرجل قبل أن يكتشفها كثير من الفلسطينيين والعرب، فحسم أمره في حين لا زال البعض في الساحة الثقافية الفلسطينية والعربية غير منتبه إلى ذلك الكائن السري الساكن بين حروف كنفاني.

غسان والحكيم و أبو علي مصطفى وأبو ماهر اليماني ووديع حداد وآخرين مثلهم.. انحصر همهم الأساسي في القضية الوطنية والنضال من أجل التحرير، وفي النضال من أجل تخليص فقراء شعبنا وكادحيه من معاناتهم دون أي قطيعة فقراء وكادحي الجماهير الشعبية في كافة بلدان الوطن العربي. ففي البلدان المتخلفة والتابعة، وخاصة التي لم تتبلور فيها الطبقات، فإن للمثقف وظيفته الرئيسية في رأينا تقوم على إسهامه في تطوير واستنهاض أو توليد الأحزاب السياسية الطليعية التي تناضل من أجل تغيير الواقع المهزوم وتجاوزه صوب أهدافها الوطنية والقومية المعبرة عن طموحات شعوبها. ولكن كيف يفسر هذا الكلام سلوك غالبية المثقفين الذين يؤثرون السير مع السلطة الحاكمة؟ تأتي الإجابة عبر إقرارنا بوجود -واستمرار- الأزمة الشمولية الراهنة (السياسية- الاجتماعية- الاقتصادية والثقافية)، ذلك إن تشخيص أزمة الثقافة الفلسطينية (دون عزلها مطلقاً عن إطار الثقافة العربية) لا يعدو أن يكون توصيفاً أو تحديداً لوجه من وجوه تلك الأزمة، وهو وجه لم يكن طوال التاريخ الحديث والمعاصر قادراً على تفعيل أدواته الثقافية أو المعرفية، تفعيلاً رائداً أو رئيساً في السياق النهضوي العام... فالفجوة تزداد اتساعاً بين المثقف والواقع، بحيث يتبدى أن المثقف في واد،

والواقع في وادٍ آخر. إن هذه الصورة القاتمة دفعت الكاتب الفلسطيني "إحسان عباس" إلى التأكيد على أن غياب المثقف في أدب غسان كنفاني، يعود إلى اطمئنان غسان إلى قدرته على تصوير هذا العالم الواقعي الذي يعج بالكادحين البؤساء، بحيث جعله يشيح النظر عن عالم المثقفين أو النظر إليه في ريبة.

والسؤال هنا لماذا اتخذ المثقف الشهيد غسان هذا المنحى؟ وهل يعود موقفه هذا إلى الممارسة الذاتية النخبوية للمثقف وغربته عن الواقع؟ أم إلى دور النظام أو المؤسسة الحاكمة (العربية أو الفلسطينية) التي صاغت مثقفاً لا تراه لأنها لا تريد أن ترى دوره الثقافي -السياسي المستقل- كما يقول فيصل دراج بحق؟ فالثقافة الناتجة عن السيطرة والخضوع لا يمكن أن تكون ثقافة جماهيرية ولا تنتج سوى مزيداً من أشكال الثقافة المأزومة، كما هو الحال في الثقافة التوفيقية أو التلفيقية التي تحتل في هذه المرحلة الهابطة، مساحة واسعة من إطار الثقافة العربية بسبب رئيسي يعود إلى جهود أولئك "المثقفين" المحترفين في إطار مؤسسة السلطة والحكم، أو في إطار المنظمات غير الحكومية، وبالتالي فإن أهم سمات أزمة ثقافتنا الحالية تكمن في تبرير الوضع القائم وإضفاء الشرعية على الممارسات السالبة - في النظام العربي والسلطة الفلسطينية- عبر أولئك المحترفين الذين لا هم لهم سوى قبض ثمن التكيف أو التواطؤ عبر شعارات ديمagogية قد ينخدع بها البعض في لحظة معينة، لكنها لن تمتلك مقومات الثبات والديمومة، إذ سرعان ما ستكشف حركة الواقع زيفها وغياب مصداقيتها.

إن مهمة المثقف هي ممارسة النقد الجذري لما هو كائن التزاماً بما ينبغي أن يكون عبر وظيفته النقدية بالمعنى الموضوعي، وهي تتناقض كلياً مع وظيفة التبرير، هنا يتداخل عضويًا مفهوم المثقف مع مفهوم الطليعة بالمعنى المعرفي والسياسي التي ترى الالتزام تجسيداً لرؤيتها. ولعل ذلك ما دفع "جرامشي" إلى التأكيد على دور "المثقف المتمرد"، أو المثقف العضوي الملتزم، فالمثقف بالمعنى الحقيقي هو الذي لا يرتضي بالأفكار السائدة أو المألوفة، هذا هو المبدأ الذي جسده غسان حتى لحظة استشهاده.

فالثقافة بالمعنى الحقيقي، هي الثقافة النابعة من المثقفين الذين لا يرتضون بالأفكار المألوفة، وبأفكار الأنظمة التابعة للتطبيقية الخاضعة والمستبدة. لذلك كله، ينبغي على رفاق غسان في أوساط اليسار الماركسي في فلسطين والوطن العربي، التمييز بين من يمارسون الفكر من أجل تغيير الواقع والثورة عليه، وبين من يمارسون تحطيم الفكر والوعي حفاظاً على مصالحهم وتبريراً للنظام أو السلطة أو الواقع البائس الذي يحتضنهم. ولعل الواقع العربي، المصنوع من خيبات كثيرة ونجاح قليل، هو الذي يُقنع المؤرخ، حتى لو كان نزيهاً، بإضافة شيء تحريضي إلى التاريخ، على خلاف ذلك، فإن المثقف الملتزم (كاتب أو روائي أو فنان) يرى الحاضر عارياً لكي يشق رؤية المستقبل من معرفة الحاضر.

فما قيمة الثقافة التي لا تتعاطى وتتفاعل مع الهموم الوطنية والطبقية للجماهير الشعبية، وما قيمة المثقف الذي لا ينخرط في العملية التغييرية؟ فجبهة الثقافة هي الجبهة الأخيرة في الواقع العربي المهزوم حسب المثقف التقدمي السوري الراحل "سعد الله ونوس". والسؤال: كيف تتحول أمة عريقة كأمتنا إلى نعاج تنتظر الذبح...؟ أليس هذا ما آلت إليه هذه الأمة من وجهة نظر مثقف الأنظمة الكومبرادورية وقوى اليمين أو السياسات الواقعية؟

إن رفضنا في أحزاب وفصائل اليسار الماركسي في مغرب ومشرق الوطن العربي لهذا الاستنتاج، لا يعني إغفال هذا الواقع المهزوم، بل يعني التمسك - وبوعي عميق - بمبادئنا ودور أحزابنا الطليعي في هذه المرحلة تأسيساً للمستقبل، شرط أن نعمل بعزيمة وثبات على الخروج من حالة الأزمة التي تعيشها مجمل فصائل وأحزاب اليسار اليوم صوب النهوض الذي يتطلع إليه كل رفاقنا، وبالرغم من التجربة الطويلة والغنية، وما جسده تلك الأحزاب والفصائل من توضيحات غالية ونهج ثوري مميز، إلا أنها تعرضت للعديد من الاهتزازات الداخلية التي لا يتسع المجال هنا للاستفاضة بها، ولكن أهم هذه الاهتزازات هو حالة التراجع الفكري والسياسي والتنظيمي الذي تشهده معظم أحزاب وفصائل اليسار في بلادنا في المرحلة الراهنة.

ولذلك نحن مع غسان - كما يصف فيصل دراج- لن يكون الكفاح الفلسطيني مجدياً، إلا إذا كان كفاح مواطنين حررت إرادتهم وعقولهم، ولن يكون القائد الوطني جديراً باسمه إلا إذا كان واجبه التحريض على هذه الإرادة وخلق أشكال سياسية بلا مراتب وبلا رعية وأعيان أو محاسيب أو شلل داخل الحزب، إذ أن استمرار هذا الوضع لن ينتج سوى قيادة عاجزة وغير متجانسة ستدفع بالحزب إلى مزيد من التفكك والخراب. من نقد الثورة إلى الثورة

في دراسته الرائدة عن ثورة 1936 لا يخلص فقط إلى أن 92% من المشاركين فيها كانوا من الفلاحين وفقراء المدن، بل يخلص أولاً إلى بلادة وعجز وغياب القيادة السياسية المسيطرة، وقد نقصح دراسته عن حقيقة قيادة مضت، لكنها تقصح وتفضح أولاً معنى ومآل: "الشكل التقليدي للقيادة السياسية"، مهما كان الفكر الذي تقول به، والذي يحول المقاتلين أو المجاهدين، أو الشعب إلى رعية يوجهها ويشرف عليها "الأفندية أو الأعيان" أو تيار الهبوط السياسي من رموز الفساد في هذه المرحلة وذلك في تقسيم استبدادي للعمل السياسي، يفصل بين القائد والمقاد.

"اعرف عدوك" كان هذا شعار غسان، وهو يكتب رواية "عائد إلى حيفا" ودراسته الرائدة عن "الأدب الصهيوني" وهذا الشعار ينطوي لزوماً، على شعار سقراط الشهير "اعرف نفسك" يبدأ الشعاران من المعرفة، التي لا تظل معرفة إلا إذا بقيت سيرورة مفتوحة، حالها حال الكفاح الفلسطيني في الإطار القومي الذي يستوجب العمل على تغييره وتجاوزه من خلال مواصلة وتفعيل النضال التحرري والديمقراطي بمنظور الطبقي الماركسي على طريق تحقيق أهداف الثورة الوطنية الديمقراطية بأفاقها الاشتراكية؛ وبدون ذلك حسب رفيقنا القائد الشهيد غسان فان الحديث عن النضال الفلسطيني متفرداً ضد العدو الاسرائيلي هو نوع من الوهم، ذلك أن الصراع هو صراع عربي - صهيوني بالدرجة الأولى يكون الفلسطيني في طبيعته.

إن غسان المواطن، لا يتقن الموازنة ولا يحبذ الموازنة، فهو واضح كمثل أولئك الواقفين في طوابير استلام مئونة الإعاشة، يستلمون حصصهم ثم يشتمون من قام بتوزيعها!!!

يقاتلون ويقتلون، فلا يشعرون بأنهم قدموا شيئاً، غسان أيضاً يقول ذلك بطريقته، فهو لا يستنتي قيادة الثورة الفلسطينية من ذلك، بل لا يستنتي الشعب والمجتمع نفسه أيضاً حينما يصرخ "لماذا لم تدقوا جدار الخزان؟" إنه يعتبر نفسه هنا كفلسطيني متأخراً باحتجائه، ليصل إلى قمة السخط بتحميل بعض الإدانة للضحية نفسها التي لم يكن احتجاجها عالياً في البداية.

في هذا السياق لطالما تحول التساؤل الصارخ من أعداد غفيرة من المثقفين "لماذا لم تدقوا جدران الخزان؟" إلى سؤال رمزي ووجودي في الأدبيات السياسية والفكرية والعربية، وحمل دلالات كثيرة لم تتفك عن تحليل أبعاد تلك الصرخة بالسؤال: ترى هل كانت ستتغير المعادلة لو قرعوا جدران الخزان؟!

الحقيقة أن طلائع الشعب الفلسطيني دقت جدران الخزان، لكن العرب العاربة أصحاب المصالح الطبقية الخاضعين بلا حدود للشروط الإمبريالية كانوا غارقين في سبات تخلفهم وعجزهم، وذهب البعض الآخر إلى القول: أنهم لن يستفيقوا حتى ولو أصمّت أصوات القرع آذانهم.

الفلسطينيون وسؤال غسان كنفاني اليوم: ماذا فاعلون؟

ماذا سيفعل الفلسطينيون عموماً ورفاق غسان خصوصاً في ذكره اليوم في غزة التي باتت اليوم - ولأول مرة في تاريخها - تعيش حالة تختلط فيها الآمال الكبيرة مع اليأس الكبير، بعد ما شاهدت تفكك المشروع الوطني في أشلاء ضحايا أبنائها ودمائهم التي سألت هدرًا في أزقتها وحواريها ومخيماتها، لكن غزة ستعود من جديد لترفع راية وحدة الشعب ووحدة الأرض وراية النضال الوطني والديمقراطي، وراية الهوية الوطنية والوحدة الوطنية وراية المشروع الوطني من أجل الحرية والعودة والدولة المستقلة وعاصمتها القدس، لكن هذه الحقائق التي تجسدها غزة بكل مدنها ومخيماتها وقرها، لا تعمي بصائرنا وعقولنا عما يعيشه أبناء شعبنا في قطاع غزة الذين يسألون بصمت حزين، مسكون بالأمل، ما الفرق بين الزمن الفلسطيني اليوم وذاك، الذي نما فيه غسان؟ وعن ماذا سيكتب غسان لو عاش إلى هذا اليوم، الذي أضاف إلى مآسي الفلسطينيين القديمة

مآسي وكوارث جديدة أشد خطراً من نكبة 1948، تتمثل في الانقسام الكارثي الذي مضى عليه خمسة عشر عاماً أدت إلى تفكيك القضية والمجتمع ولم تفلح اتفاقات الوفاق الوطني واتفاقية للقاهرة 2011 و 2017 في تحقيق المصالحة ودفن الانقسام، واستمر الصراع على السلطة والمصالح، الذي قد يعزز فصل ما تبقى من الوطن وتفكيكه بين مساحة لا مستقبل لها في قطاع غزة ومساحة في الضفة يمكن ان يتقاسمها العدو الإسرائيلي مع النظام الأردني...

لا شك أن استشهاد الرفيق القائد غسان، أراحه من رؤية هذا المشهد... لكنه لو ظل بيننا فلن يفقد الأمل... ونحن معه في كافة فصائل وأحزاب اليسار وفي أوساط جماهيرنا الشعبية الفقيرة لن نفقد الأمل واثقين من أن المبادئ والأهداف التحررية الوطنية والقومية التقدمية هي التي تشكل وحدها جسر الخلاص من كل رموز الهبوط والتبعية والخضوع والاستسلام في بلادنا. وسنظل أوفياء لرسالة غسان ومبادئه المحمولة بكل الآمال الكبرى والتضحيات الجسام؛ فمهمة تحرير فلسطين عمل ينجزه بشر أحرار، ولنتذكر أن حركات التحرر في العالم، لم تكن مرفوضة، استعمارياً، إلا بسبب مشاريعها الحدائية التقدمية الثورية التي تحلم بحقوق المواطنة قبل أن تتحدث عن الوطن: إضافة إلى ذلك فإن الصهيونية، أنشأت مشروعها الاستعماري متوسلة العلم والتقنية ودولة القانون والديمقراطية لليهود بالطبع.

إن بدهاة غسان في أنه لم يكن مشغولاً بفكرة "الضمان" أو الجائزة أو الثواب العادل، وذلك لأمر واضح محدد ولا خفاء فيه، على الإنسان أن يخلق إنسانيته الفاعلة المطلوبة أخلاقياً، كما لو كان الإنسان الحقيقي مساوياً لمثال بعيد عليه أن يصيره، لن يكون الدفاع عن فلسطين والحال هذه، واجباً وطنياً مجرداً، ولا استشهاداً من أجل عاقبة حميدة، بل وجهاً عادياً من وجوه الإنسان الحقيقي، الذي يرفض كل ما يثلم شرف الإنسان ويحط من قيمته.

ذكرى ميلاده أو استشاده، أصدرت الناقدة "ماجدة حمود" قبل أكثر من عشر سنوات كتاباً عنوانه "جماليات الشخصية لدى غسان كنفاني"؛ مبرهنة أن الهامش المضيء لا

يغيب حتى لو كان المركز الأسود سيداً، فالفلسطيني - الفقير والمضطهد خصوصاً - لديه ما تبقى له ... الأرض، الزمن، مواجهة العدو، كما يقول غسان في روايته "ما تبقى لكم" وكأنه يستشرف حالنا اليوم في مرحلة الانحطاط المحكومة بأنظمة الكومبرادور .

لم يكن كنفاني سوى حلقة من الموت الفلسطيني الكثير الذي غطى تاريخ المنطقة منذ بدء الغزوة الصهيونية واكتسابها شرعية دولية مع وعد بلفور إلى نكبة 48 إلى هزيمة 67 إلى أوصلو إلى الصراع بين القطبين (فتح وحماس وغياب المشروع الوطني او الدولة وغياب الافق السياسي معاً)، غير أن الموت الفلسطيني بدأ يتخذ شكلاً آخر غيّر مسيرة النضال والمعاناة الطويلة التي صارت مكوناً للهوية ولم تعد بحثاً عنها. إن الشعب الفلسطيني هو اليوم أمام امتحان نهاية مرحلة كاملة من تاريخه، أي إنه أمام امتحان بداية جديدة، كما يقول إلياس خوري، لكن البداية "هذه المرة لن تكون في فراغ، فلقد سال دم كثير وحبر كثير، ومن مزيج الدم والحبر ولدت حكاية رسمت صورة وتشكلت هوية"، هي الهوية الوطنية في وحدتها مع هويتها القومية العربية.. ذلك هو المستقبل ولا شيء سواه.

البداية الجديدة ستبني على البداية الأولى التي صنعها جيل غسان كنفاني، فالنص الفلسطيني (رغم كل مناخ الهزيمة والاستسلام والتطبيع الراهن) صار اليوم أرضاً ثانية تحمي الأرض التي يدور حولها الصراع وتعطيها تاريخاً وشخصية واحتمالات نمو، حيث تسمح لنا قراءة أدب الرفيق الشهيد غسان كنفاني، بأن نرسم ملامح الصراع الرمزي الذي خاضه غسان، لتقدم إطاراً مرجعياً لسؤال كبير: من هو الفلسطيني؟

لقد تشكل الجواب عن هذا السؤال في مستويين:

- المستوى الأول، هو الارتباط بالأرض والانطلاق من هذا المعطى، لتأسيس علاقة بالمكان.

- المستوى الثاني: هو الرد على النفي بالتأكيد، أي الرد على النفي الاسرائيلي لوجود الشعب الفلسطيني، بالانطلاق من المنفى كمعطى لتأكيد الهوية.



لا بد من تأمل مسيرتنا الوطنية من أجل التحرير... لنكتشف أننا نسينا أو تناسينا في غمرة تفاؤلنا، التوقف أمام أو مع قضايا أساسية: ما هي طبيعة الكيان الصهيوني الذي سنحاربه؟ ما هي العلاقة بين الكفاح المسلح والعمل السياسي؟ وهل يتكاملان ويتفاعلان؟ أم أن لكل منهما قناة منعزلة عن الأخرى؟ ما علاقة الكفاح المسلح بالتنسيب داخل المجتمع الفلسطيني نفسه؟ وما قيمة صراع الفلسطينيين مع العدو إذا كان معزولاً عن محده الأول والأخير كصراع عربي صهيوني؟

لذلك لا بد من استعادة البعد القومي إلى م.ت.ف، ولن يتحقق هذا الهدف قبل إصلاح المنظمة؛ ولكن السؤال: إذا كانت منظمة التحرير جبهة وطنية واسعة، فما هي القواعد السياسية التي تحرر هذا الإطار الواسع من نتائج وآثار الاعتراف بدولة العدو، ومن الخضوع للهبوط السياسي الفلسطيني الراهن المرتبط بأوهام أو سلو أو أوهم الأمريكان؟ وما هي القواعد التي تحرر م.ت.ف من الشكليات وسطوة واستبداد الفرد و"المحاصرة" وأحادية الرأي أو التناقض التناحري؟

المشوار ما زال طويلاً وشاقاً، فبعد مرور 74 عاماً على قيام دولة العدو الصهيوني، لا يزال الفكر السياسي الفلسطيني للأسف في غير مكانه المطلوب. مرة أخرى يحتفل عدونا الإسرائيلي بقيام دولته، ومرة أخرى نستعيد نحن الفلسطينيون أطيايف ذكريات ماضية، ولكن في وضع مؤسف عنوانه "تزايد الصدام بين قطبي الصراع" وانسداد الأفق السياسي بالنسبة للدولة أو المشروع الوطني لا فرق، والسؤال هو: ما هي تلك الغنيمة الهائلة التي يتنازع قطبي الصراع المتصادمين عليها؟ لا شيء سوى مزيد من الانهيارات والهزائم.. فالصراع الانقسامى بين الفلسطيني والفلسطينى لن يحقق نصراً لأي منهما، وإنما هزيمة جديدة لمن يزعم أنه انتصر، يؤكد على هذا الاستنتاج الواقع الراهن الذي يعيشه أبناء شعبنا في الوطن والشتات. ولذلك الحديث عن دولة فلسطين 67 في ظروف الانحطاط الراهن نوع من الوهم ولا حل سوى بالدولة الواحدة فلسطين الديمقراطية لكل سكانها ضمن استراتيجية صمود على المدى البعيد، فلسطينياً، تستند إلى الديمقراطية وحرية المواطن بما يضمن لشعبنا سيرورة تطوره الاجتماعى والاقتصادى والتعليمى..

الخ، واستعادة م.ت.ف لمنطلقها الوطني الجامع لكل شعبنا. وعربياً أيضاً لاستعادة بناء المشروع النهضوي الديمقراطي التقدمي الوحدوي العربي المناضل ضد الوجود الإمبريالي الأمريكي الصهيوني وإزالته انطلاقاً من أن الصراع هو عربي صهيوني بالدرجة الأولى. أخيراً، كان رفيقنا القائد والمتقف الأديب المبدع غسان مثلاً للمتقف العضوي الحدائى والعقلانى التنويرى والوطنى والقومى الماركسى فى آن واحد، لكنه لم يكن صاحب رؤية أحادية معرفية يقينية، قومية أو ماركسية يلتزم بجمود نصوصها بقدر ما كان مبدعاً فى أدبه الثورى ومقالاته ودراساته السىاسية والتارىخية، عبر تأويله للنصوص وتفسيره لها بما يقترب أو يتناسب أو يتطابق مع الواقع المعاش، فلم يكن ناطقاً باسم النص بل كان ثورياً يسعى إلى تغيير الواقع عبر وعيه له واستخدامه للمنهج المادى الجدلى فى اكتشافه من جهة وعبر قناعاته الموضوعية الثورية بمبادئ وأهداف الجبهة الشعبية من جهة ثانية. هكذا أدرك غسان أن مهمة المتقف هى ممارسة النقد الجذرى لما هو كائن التزاماً بما ينبغى أن يكون عبر وظيفته النقدية والمعرفية الثورية بالمعنى الموضوعى، وهى تتناقض كلياً مع وظيفة التبرير أو النفاق المعرفى أو الثقافى اليمىنى الانتهازى أو الاعتراف الرث بالأمر الواقع، هنا يتداخل عضوياً مفهوم المتقف الثورى الماركسى مع مفهوم الطليعة بالمعنى المعرفى والسىاسى التى ترى الالتزام بأهداف النضال الوطنى ضمن الإطار القومى التقدمى من منطلق المنظور الطبقي تجسيدا لرؤيتها.

## عن مازق الفكر السياسي الفلسطيني وزيارة بايدن

الثلاثاء 12 يوليو 2022

حين يصل فكر ما إلى مازق، فإن العودَ عنه لا يكون بغير تغيير المقدمات والمنطلقات التي أفضت به إلى ذلك المازق، ولا سبيل إلى خروج الفكر السياسي من انسداد طريقه أو من مأزقه غير خروجه من ذات الطريق التي أخذته إلى النهاية المقلقة، وعدم نفع عودته عن المقدمات ذاتها التي أسست لذلك المسار المسدود... فالفكر السياسي الفلسطيني تعرض منذ ما قبل أوصلو لمظاهر متنوعة من الأزمات وصولاً إلى الأزمة الأكبر، وأعني بها اتفاق أوصلو التي راكمت مزيداً من الأزمات أودت بشعبنا وقواه السياسية والمجتمعية إلى المازق الحاد الراهن، الذي لا يبدو أننا - كقوى سياسية - نستطيع الخروج منه بعد أن تلاشت فكرة الدولة المستقلة كاملة السيادة، وبعد أن بات المقرر الخارجي: الأمريكي والصهيوني والعربي الرسمي والإقليمي والدولي، متحكماً رئيسياً في حاضرنا ومستقبلنا المنظور.

والمأزق هنا هو مأزق المشروع الوطني الفلسطيني نفسه: المشروع الذي بدأ قبل أكثر من 70 عاماً على الأقل كمشروع تحرير لوطن أعتصب، وتراجع أو تقزم عند مشروع سلطة حكم ذاتي محدود في إطار أوهام حل الدولتين! ولسنا نحتاج إلى كبير شرح لبيان أن موطن المعضلة في هذا المازق هي فكرة الدولة التي تحولت إلى مقدمة فكرية سياسية جديدة، في الوعي السياسي الفلسطيني، بديلاً من فكرة الوطن!.. ثم تحولت الفكرة أو تقزمت إلى سلطة سرعان ما فسدت وهبطت وخيبت الآمال... فانفجر الصراع عليها وصولاً إلى لحظة الانقسام في حزيران 2007، حيث مسخت فكرة المشروع الوطني؛ لتصبح صراعاً على السلطة والمصالح بين فتح وحماس، وتم تغييب فكرة الوطن وأسدل الستار على فكرة الدولة بعد انقسام السلطة... كما تم تفكيك وانقسام مفهوم الهوية الوطنية إلى هويتين متضادتين وطنية هابطة يقابلها هوية إسلاموية تدعو للخلافة لا مستقبل لها... وبات لدينا اليوم مجتمع في غزة وآخر في الضفة وآخر في مخيمات المنافي وآخر في أراضي 48!!! وضاعت الأفكار التوحيدية الجامعة لشعبنا؛ لحساب

الصراع بين قطبي الانقسام في ظل إحباط ويأس وانفضاض قطاعات واسعة من شعبنا عن النضال الوطني؛ لحساب لقمة العيش والقضايا المطلوبة الصغيرة (البحث عن عمل في الداخل أو الهجرة رغم مخاطر إلى الخارج الموت؛ بحثاً عن الكرامة والحرية بعد أن سيطر شبح الخوف والاستبداد الداخلي في غزة والضفة، والبحث عن العمل وجرة الغاز والكهرباء والمياه الصالحة للشرب... الخ)، وللخروج من هذا المأزق البشع لا بد أن نجيب على سؤال لماذا هزمنا في كل المحطات...؟

الإجابة بوضوح - مهما كانت مؤلمة - هي أنه على كافة القوى السياسية الوطنية الفلسطينية والعربية عموماً وأحزاب وفصائل اليسار الماركسي في مغرب ومشرق الوطن العربي خصوصاً؛ تأكيد الموقف الصريح ضد كافة الترتيبات الأمريكية الصهيونية العربية الرسمية التي تسعى - بمناسبة زيارة بايدن - إلى تمرير أو هام التفاوض مع العدو الصهيوني، بموافقة معظم دول ودويلات ومشیخات النظام الرسمي العربي، بذريعة التوصل إلى ما يسمونه إحياء عملية السلام وفق الشروط الصهيونية الأمريكية؛ لتحقيق التصفية الكاملة لقضيتنا الوطنية.

المسألة الثانية: يمكننا بالتأكيد صياغة رؤى استراتيجية وبرامج راهنة وإرادات طليعية وشعبية؛ تتصدى للانقسام وتدفعه وتستعيد الوحدة الوطنية التعددية؛ على أساس ثوابتنا الوطنية الكفيلة باستعادة وحدة شعبنا في الضفة وغزة والشتات و48 واستعادة النظام السياسي الوطني الديمقراطي الفلسطيني - في إطار م.ت.ف - وفق موثيقها الوطنية وقرارات الإجماع الوطني الخاصة بإصلاح وإعادة هيكلة المنظمة وإعادة الاعتبار لدورها ووظيفتها التحررية وتنفيذ قرارات المجلس المركزي المرتبطة بإلغاء اتفاق أوسلو وكل ما ترتب عليه من جهة، ووفق اتفاقيتي المصالحة بالقاهرة 2011 و 2017 من جهة ثانية؛ كمخرج وحيد صوب مستقبل نضال شعبنا.

## رؤية تحليلية وموقف صريح حامل لدعوة أحزاب اليسار الماركسي لنشر رسالتها وتحقيق دورها الطبيعي

الأربعاء 13 يوليو 2022

الأنماط القبلية العشائرية والأنماط شبه الإقطاعية وشبه "الرأسمالية" ذات الطابع الرث السائدة في مجتمعاتنا، إلى جانب استشراف قوى الثورة المضادة وقوى اليمين العلماني والديني وأنظمة الإسلام السياسي كما في ما يسمى بـ السعودية والصراعات الطائفية الدموية البشعة - أدت وما زالت تؤدي بالمسار التطوري لمجتمعاتنا العربية إلى نوع من "الحتمية الاقتصادية الوحيدة" هنا - إذا صح التعبير - هي حتمية الانتقال من النظام التابع، المتخلف، المستبد شبه الإقطاعي، شبه القبلي والعشائري، الكومبرادوري البيروقراطي (العسكري والمدني) إلى أشكال بدائية ووسطية من الرأسمالية الرثة، المرتبطة والخاضعة للإمبريالية العالمية وشروطها، وهذا على وجه التحديد ما يعطي العامل الذاتي، الحزب الديمقراطي الثوري، في فلسطين وكافة أقطار الوطن العربي، أهمية فائقة، فالمطلوب إذن من هذا الحزب أو الفصيل في هذه البلدان أن يعمل على بلورة رؤيته الفكرية السياسية المجتمعية التنموية، وتعميق الوعي بها في صفوف الأعضاء، بما يضمن تميزه كيسار ماركسي ديمقراطي وثوري؛ بعيداً عن أية تحالفات مع اليمين الليبرالي أو اليمين الإسلامي، وعليه أيضاً أن ينتشر ويتوسع - بصورة يومية - في صفوف جماهير الفقراء والمضطهدين في المدن والقرى والمخيمات، بما يمكنه من تفاعلهم وقبولهم بأفكاره السياسية والطبقية التوحيدية الناظمة لوحدة العمال والفلاحين الفقراء والكادحين، وأن يخلق ويجسد دورهم القيادي جنباً إلى جنب مع المثقف الحزبي أو العضوي، وهي إمكانية قابلة للتحقق على الرغم من ضعف وعيهم الطبقي، فليس المطلوب من الحزب أن يعرف كيف يستغل الشروط الموضوعية للانتقال إلى تطبيق مفاهيم الحداثة والمواطنة والعلمانية ومهام الثورة الوطنية الديمقراطية بأفاقها الاشتراكية - فمثل هذه الشروط ضعيفة جداً في بنية الاقتصاد التابع أو المجتمع المتخلف - وإنما على أحزاب وفصائل اليسار أن تخلق هذه الشروط من خلال توعية جموع

الفقراء والمضطهدين بأسباب وأدوات الظلم والاستغلال الطبقي؛ تمهيدا لتأطيرهم وتنظيمهم واندماجهم في الحراك الثوري لتحقيق الثورة الوطنية الديمقراطية بأفاقها الاشتراكية، ذلك هو دورها وتلك هي رسالتها ودورها الطبيعي الثوري؛ فإما الاشتراكية أو البربرية.

## الصهيونية والمسألة اليهودية والصراع العربي الصهيوني وسبل المجابهة

السبت 16 يوليو 2022

(1) ماركس والمسألة اليهودية:

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

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

لم يقصد ماركس أن 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 أهم شيء لدى اليهود، كما أشار ماركس إلى "أن المسيحيين لا

يختلفون في الرأسمالية عن اليهود في علاقتهم بالمال وحرصهم عليه، فالمجتمع البورجوازي يُؤلّد- رمزياً- من احشائه يهود المال، ويقصد بذلك التشبيه المسيحيين البورجوازيين الذين مارسوا كل ما مارسه اليهود".

## (2) الصهيونية:

أول من استعمل هذا المصطلح كان المفكر والكاتب اليهودي "نتان بيرنباوم" (1864-1937). وفي طبعة 2000 من الموسوعة البريطانية نقرأ تعريفاً خطيراً للصهيونية، بلغ في تزييفه للحقائق التاريخية، وخضوعه للرؤية الصهيونية، حد تسمية فلسطين بـ"أرض إسرائيل"، بل تستخدم الموسوعة اللفظ العبري لتعميق هذا المعنى، مقدمة كل ذلك وكأنه من المسلمات التي لا خلاف عليها! حيث جاء في الموسوعة: "الصهيونية حركة يهودية قومية تستهدف إنشاء ودعم دولة لليهود في فلسطين" إرتز إسرائيل" (أرض إسرائيل بالعبرية)، وهكذا نلاحظ أن الموسوعة في جملة واحدة تكرر أرض إسرائيل ثلاث مرات بترادف وتكرار!

وبناء على ما سبق يتضح أن التعريفات التي قدمتها الموسوعتان الفرنسية والبريطانية، تُغيب على نحو مقصود الشعب الفلسطيني صاحب الأرض، الأمر الذي يؤكد خضوع أكبر الموسوعات الغربية للرؤية الصهيونية والقيام بدعاية لها.

وفي هذا الجانب يقول المفكر الراحل د. عبد الوهاب المسيري: إن مصطلح "صهيونية" نفسه لم يكن قد تم سكه، إلا بعد تبلور الهجمة الإمبريالية الغربية على الشرق، ومع تبلور الفكر المعادي لليهود في الغرب. وبعد المؤتمر الصهيوني الأول (1897) في بازل، تحدد المصطلح وأصبح يشير إلى الدعوة التي تبشر بها المنظمة الصهيونية وإلى الجهود التي تبذلها، وأصبح الصهيوني هو من يؤمن ببرنامج أو مشروع "بازل" الذي لم يتحقق إلا من داخل مشروع استعماري غربي، وهذه هي الصهيونية السياسية، وهناك وجوه متعددة للصهيونية: (صهيونية دينية / ثقافية / صهيونية اشتراكية/ صهيونية مركبة/ صهيونية نظرية / صهيونية عملية / صهيونية مسيحية / صهيونية إسلامية.. فالصهيونية ليست أيديولوجية محددة، وكل هذه الأنواع من



الصهيونية أو "الأيدولوجية" مرتبطة بالمصالح الرأسمالية الحديثة أو الاستعمار ثم الإمبريالية ثم العولمة).

تبلورت الفكرة الصهيونية السياسية المعاصرة التي ظهرت في القرن التاسع عشر في كتاب ثيودور هرتزل "دولة اليهود" الذي ظهر عام 1896 ودعا فيه إلى قيام دولة لليهود في الأرجنتين أو أوغندا أو أي مكان آخر دون أن ينطلق من الرؤية التوراتية الدينية التي ترى في اغتصاب فلسطين ضرورة لما يسمى بعودة "الماشيح"، إلا أن قيام هرتزل بعد عقد المؤتمر الأول العام 1897 في بازل - سويسرا وافق على ان تكون فلسطين هي "أرض دولة اليهود" وبالتالي عزز دوره باعتباره المؤسس الحقيقي للحركة الصهيونية فكراً وممارسة.

### (3) الدولة الصهيونية جزء من المشروع الإمبريالي:

حقائق التاريخ تؤكد على انقطاع الصلة بين فلسطين واليهود منذ عام 135 ميلادية، ما يعني أن ما يسمى بـ "العودة اليهودية" إلى بلادنا فلسطين، ليست عودة توراتية أو تلمودية دينية، وإنما هي "عودة" إلى فلسطين خطت لها ووفرت مقوماتها بريطانيا والولايات المتحدة، عبر دعمهما 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 وطني منظم وممأسس... بل أن بعضها - خاصة حكام الأردن والسعودية - لم يتورع عن تقديم الدعم المباشر وغير المباشر للحركة الصهيونية وفق أوامر سيدهم البريطاني آنذاك... كما هو حال معظم أنظمة العرب اليوم التي باتت أكثر تطبيعاً وخضوعاً واستتباعاً وعمالة لسيدها الأمريكي كما هو واقع الحال في ضوء زيارة الرئيس بايدن للشرق الأوسط تحقيقاً لهدف وحيد هو: تكريس التطبيع العربي مع الكيان الصهيوني، بما يعني تكريس مركزية وسيادة وهيمنة الكيان الصهيوني في قلب الوطن

العربي أكثر. لذا يجب الانطلاق من رؤية إستراتيجية تقوم على أن الدولة الصهيونية هي جزء من المشروع الإمبريالي، وليست كما يزعم البعض أنها "وجدت لتبقى" أو أنها "دولة اليهود" أو "أرضاً للميعاد" فهذه كلها كذبة كبرى استخدمت غطاء لأهداف النظام الرأسمالي، الأمر الذي تثبته وتؤكد عليه حقائق الصراع مع دولة العدو الإسرائيلي المعنية بالإسهام في الهيمنة على الوطن العربي كونها دولة أنشئت لتحقيق وظيفة محددة في خدمة رأس المال الامبريالي، ما يعني بوعي وبوضوح التأكيد على إنهاء المشروع الصهيوني، عبر هزيمة المشروع الإمبريالي في الوطن العربي من ناحية والتأكيد على ضرورة التغيير في الوضع العربي لإنهاء النظم التابعة كلها من ناحية ثانية، انطلاقاً من أن المعركة مع المشروع الامبريالي/ الصهيوني هي في صميم معركة القوى الديمقراطية الثورية الفلسطينية والعربية عموماً وقوى اليسار الماركسي خصوصاً، في مجابهة النظام الرأسمالي، ما يحتم على هذه القوى أن تبدأ جدياً في عملية إعادة البناء الذاتي - الحزب - فكرياً وتنظيمياً وسياسياً، بما يمكنها من لعب دورها المستقبلي الفعال، في مجابهة وإزالة الوجود الإمبريالي والصهيوني، حيث يقع عليها عبء إعادة النظر في الرؤية والممارسة، وتنظيم قدرات الشعب الفلسطيني والجماهير الشعبية العربية في إطار عملية البناء الحزبي في كل قطر من أقطارها بما يخلق المقومات المطلوبة لتحقيق الاهداف الوطنية والقومية التحررية والمجتمعية التقدمية والديمقراطية .

(4) "العودة" اليهودية إلى فلسطين ظاهرة استعمارية استيطانية إحلالية، وليست

عودة توراتية:

مفكرنا الراحل د. جمال حمدان، في كتابه "اليهود أنثروبولوجيا"، يقول فيه إن "العودة" اليهودية إلى فلسطين ظاهره استعمارية استيطانية إحلالية، وليست عودة توراتية أو تلمودية أو دينية وإنما هي "عودة" إلى فلسطين بالاغتصاب وهو غزو وعدوان غرباء لا عودة أبناء قدامى، إنه استعمار لا شبهة فيه بالمعنى العلمي الصارم، يشكل جسماً غريباً دخيلاً مفروضاً على الوجود العربي، غير قابل للامتصاص.. فهم ليسوا عنصراً جنسياً في أي معنى بل جماع ومتحف حي لكل أخلاط الأجناس في العالم .

إن اليهود اليوم إنما هم أقارب الأوروبيين والأمريكيين، بل هم في الأعم الأغلب بعض وجزء منهم وشريحة، لحماً ودماً، وإن اختلف الدين، ومن هنا اليهود في أوروبا وأمريكا وروسيا ليسوا كما يدعون غرباء أو أجانب دخلاء يعيشون في المنفى وتحت رحمة أصحاب البيت، وإنما هم من صميم أصحاب البيت نسلًا وسلالة، لا يفرقهم عنهم سوى الدين.

وانطلاقاً من هذا، لا يمكن الاقرار بأن اليهود يمثلون قومية أو شعباً أو أمة، بل هم مجرد طائفة دينية تتألف من أخلاط من كل الشعوب والقوميات والأمم والأجناس، فما الذي يجمع بين الإفريقي من أثيوبيا أو المصري أو اليميني أو الهولندي والأمريكي والروسي والصيني والبولندي والإنجليزي والفرنسي سوى الدين التوراتي؟ إنها دولة بلا مستقبل لا تعيش إلا بدواعي القوة والعنف وضعف العرب وتفككهم.

#### (5) اليهود ليسوا شعباً وليسوا أمة:

أشير إلى أن "هوية دولة إسرائيل" المرتبطة بمفهوم "الشعب" أو "الأمة اليهودية" ستظل هوية مزيفة، مضطربة غير قادرة على إثبات وجودها بصورة علمية أو موضوعية أو تاريخية كجزء من نسيج المنطقة العربية، وبالتالي لا يمكن تكريس هذه الهوية إلا بدواعي القوة الإكراهية الغاشمة المستندة إلى دعم القوى الإمبريالية، فإسرائيل ستظل "كياناً استعماريًا غاصباً وعنصرياً غريباً مرفوضاً في المنطقة العربية من ناحية وستظل الحركة الصهيونية عاجزة عن الحديث عن "أمة" يهودية بالمعنى الموضوعي أو العلمي، كما هو الحال بالنسبة للحديث عن "أمة 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 أزماتهم أو مدخلاً لتحقيق مصالحهم الطبقية، 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.

فاليهودية ليست ولا يمكن أن تكون قومية بأي مفهوم سياسي سليم كما يعرف كل عالم سياسي، ورغم أن اليهود ليسوا عنصراً جنسياً في أي معنى، بل "متحف" حي لكل أخلاط الأجناس في العالم كما يدرك كل أنثروبولوجي، فإن فرضهم لأنفسهم كأمة مزعومة مدعية في دولة مصطنعة مقتطعة يجعل منهم ومن الصهيونية حركة عنصرية أساساً هدفها الاغتصاب والقتل وممارسة كل اشكال الارهاب وتلك هي وظيفتها في خدمة المصالح الامبريالية... فالعنصرية الصهيونية - كما يقول البروفيسور اليهودي الأمريكي نورمان فينكل ستاين وهو من أبرز المناهضين للحركة الصهيونية- "إن الفلسفة العنصرية الصهيونية قد غرست في أعماق العقل الباطن الإسرائيلي العنصري كراهية لا تروبها الدماء، فلا فرق لدى العنصري أن كانت الدماء المسفوكة لأطفال أو لنساء حوامل أو كبارا في السن" ....

وفي هذا الجانب، لا بد من التأكيد على أن أحوال الضعف والتخلف السائدة في بلدان الوطن العربي، بسبب هيمنة القوى الرجعية شبه الإقطاعية والبرجوازية على قيادة الحركة الوطنية منذ أوائل القرن العشرين، 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، التي لم يتم الاعتراف بها من الجمعية العامة للأمم المتحدة إلا بشرط اعتراف حكومة بن جوريون ووزير خارجيته موشي شيرتوك وتعهدهما تنفيذ كل من قرار التقسيم رقم 181 الصادر في 29/نوفمبر/1947 وقرار (194) (11/12/1949) الخاص بحق الفلسطينيين في العودة إلى وطنهم، لكن الدولة الصهيونية، بعد حصولها على اعتراف الأمم المتحدة بها، سرعان ما تراجعت عن تعهداتها، بمثل ما تراجعت ورفضت فيما بعد كافة قرارات الشرعية الدولية وموائيقها منذ عام 1948 إلى يومنا هذا، مروراً

برفضها تطبيق اتفاق أوسلو سيء الذكر وكافة الاتفاقات اللاحقة، على الرغم من إجحاف كل هذه القرارات والاتفاقات بحقوق الشعب الفلسطيني، إلى جانب رفضها لما يسمى بـ "المبادرة العربية"، خاصة بعد إعلان الرئيس الأمريكي السابق ترمب الاعتراف بـ القدس عاصمة للكيان الصهيوني.

وفي مثل هذه العلاقة الأمريكية الصهيونية منذ مؤتمر بلتيمور الذي عقد في التاسع من أيار/1942 في فندق بلتيمور في نيويورك، وهو المؤتمر الأخطر الذي تقرر فيه تنفيذ الوعد البلفوري، وهو الأهم للحركة الصهيونية - كما يقول نواف الزرو - "إذ شكل نقطة تحول تاريخية في علاقات الحركة الدولية؛ فتحول مركزها من لندن إلى واشنطن، وأصبحت الولايات المتحدة الحاضنة الاستعمارية للمشروع الصهيوني بدلاً من بريطانيا"، ومنذ ذلك التاريخ تسارع تطور الكيان الصهيوني اقتصادياً وعسكرياً وصولاً إلى لحظة الهزيمة الكبرى في الخامس من حزيران 1967 التي فجرت النزعات اليمينية الصهيونية بشقيها العلماني والديني، وما نحن اليوم في ضوء التطبيع العربي باتت الدولة الصهيونية أحد أهم القوى العسكرية والاقتصادية والسياسية في الشرق الأوسط إلى جانب إيران و تركيا، وأصبحت البلدان العربية مجرد أرقام لا قيمة لها في العلاقات الدولية، علاوة على استعدادها لتمرير الصفقات والمخططات الامبريالية/الصهيونية الهادفة إلى تصفية القضية الفلسطينية، وإهمال كافة قرارات الشرعية الدولية المرتبطة بحقوق شعبنا الوطنية والتاريخية، يؤكد على ذلك الصمت الجبان لمعظم حكام العرب عموماً ولحكام الخليج والسعودية الذين وافقوا صاغرين على مطالب الرئيس بايدن بالنسبة للنفط وللعلاقة مع الكيان الصهيوني.

(6) في تاريخية وشعار الدولة اليهودية والتحالف الأمريكي الصهيوني:

إن 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

يمكن أن يعتقها العربي، والإنجليزي 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.

إن تعريف الدولة الصهيونية بأنها «دولة يهودية ديموقراطية» يعني، بحسب القراءة الإسرائيلية والأمريكية، "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 توحيد اليمين الصهيوني المتطرف العلمانيين والسلفيين المتطرفين (الحريديم) ليطالبوا بدولة يهودية ديموقراطية لليهود، انعكاساً لعقليات 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 بسليبتها ما لا يمكن قياسه من الآثار السياسية المباشرة. وعلى سبيل المثال :

1- يجعل قيام دولة "إسرائيل" أمراً مشروعاً وأخلاقياً؛ وهذا شأن خطير جداً لأنه يعني ان الفلسطينيين والعرب يعترفون بشرعيتها التاريخية، ما يجعل المقاومة الفلسطينية منذ ما قبل قيام "إسرائيل" عام 1948 وبعد قيامها، أمراً غير مشروع وغير أخلاقي، بل عملاً إرهابياً من وجهة نظر التحالف الإمبريالي الصهيوني وتوابعه في بلادنا!!

2- يفرض هذا الاعتراف على فلسطيني 1948 قسم الولاء عنوة للدولة اليهودية.

3- يفرض على أي "نائب" عربي منتخب، الولاء لا للدولة وقوانينها باعتباره مواطناً، بل الولاء للرموز الدينية أو القومية للدولة اليهودية كالعلم والشعار والنشيد..!

وبالتالي فإن تكريس دولة العدو نفسها فعلياً كدولة "يهودية"، هو تعبير واضح عن روح الجوهر الإمبريالي الصهيوني العنصري المسيطر على "المجتمع" الإسرائيلي لتحقيق أهداف التحالف الامبريالي الصهيوني في ظل هذه الحالة غير المسبوقة من الضعف والخضوع العربي الرسمي، ومن أبرز هذه الأهداف: استكمال تزيف التاريخ الفلسطيني، وتبيين الصراع من جديد، بحيث يتم الاحتماء 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 بالقدس "موحدة للأبد" تحت سيادة "إسرائيل"، وضم أكبر كتلة ممكنة من أراضي الضفة الغربية، بحيث يكون للفلسطينيين فقط ما يشبه الحكم الذاتي على ما يتبقى من الأرض، تحت مسمى "دولة قابلة للحياة"، أو تقاسم وظيفي إسرائيلي فلسطيني أردني، فيما تكون السيطرة والسيادة الفعلية لـ"إسرائيل" ما بين نهر الأردن والبحر، وبحيث يتم كذلك الفصل والانعزال عن الفلسطينيين تجنباً لخوض الصراع الديموغرافي المستقبلي، إن داخل "إسرائيل"، أو على أرض فلسطين التاريخية كلها، الأمر الذي يفرض مواصلة مسيرة النضال من أجل استنهاض قوى حركة التحرر العربية وخروجها من أزمتها 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 القدرة وحدها على توفير عناصر ومقومات القوة الاقتصادية والعسكرية القادرة على هزيمة إسرائيل وإقامة دولة فلسطين الديمقراطية.

المسألة اليهودية والصراع العربي الصهيوني:

في سياق الصراع التناحري مع العدو الصهيوني، يجب الانطلاق من رؤية إستراتيجية تقوم على أن الدولة الصهيونية هي جزء من المشروع الامبريالي، وليست كما يزعم البعض أنها "دولة اليهود" أو "أرضاً للميعاد" فهذه كلها كذبة كبرى استخدمت غطاء لأهداف النظام الرأسمالي، الأمر الذي تثبته وتؤكد عليه حقائق الصراع مع دولة العدو الإسرائيلي المعنية بالإسهام في الهيمنة على الوطن العربي كونها دولة أنشئت لتحقيق وظيفة محددة في خدمة رأس المال الامبريالي، ما يعني بوعي وبوضوح التأكيد على إنهاء المشروع الصهيوني، عبر هزيمة المشروع الامبريالي في الوطن العربي من ناحية والتأكيد على ضرورة التغيير في الوضع العربي لإنهاء النظم التابعة كلها من ناحية ثانية، انطلاقاً من أن المعركة مع المشروع الامبريالي/ الصهيوني هي في صميم معركة القوى الثورية التقدمية العربية ضد النظام الرأسمالي، ما يفرض عليها أن تبدأ جدياً في عملية إعادة البناء الذاتي - الحزب - فكرياً وتنظيمياً وسياسياً، بما يمكنها من لعب دورها المستقبلي الفعال، حيث يقع عليها عبء إعادة النظر في الرؤية والممارسة، إلى جانب إسهامها في دعم قدرات شعبنا الفلسطيني، في إطار علاقة متلاحمة مع كل القوى اليسارية والتقدمية الديمقراطية العربية في إطار الأممي الإنساني الأشمل.

(7) تأجج الصراع وإنضاج ومأسسة فكرة المقاومة:

إن تأجج الصراع واستمراره في سياق التناقض الرئيسي المباشر مع العدو الصهيوني في مدن وقرى الضفة الفلسطينية عموماً وفي جنين وبيت لحم وطولكرم والقدس خصوصاً، في اشتعال النضال ضد المحتل الصهيوني ليس أمراً طارئاً، فهو في شكله وجوهره، تجسيد لإرادة شعبنا، من أجل استعادة الحق المغتصب، ونفي وازالة المبرر الوظيفي للدولة الصهيونية الذي جاء تجسيداً لمصالح النظام الإمبريالي الرأسمالي في



بلادنا، وبالتالي فإن الصراع مع هذا العدو لا بد له من أن يتواصل حتى تتحقق إرادة شعبنا وشعوبنا العربية وأحد أهم أهدافها، إنهاء الكيان الصهيوني وإقامة دولة فلسطين الديمقراطية وهذا يعني:

أولاً: إن أية اتفاقيات لا تقوم وتهدف إلى تجسيد الحقوق الوطنية التاريخية كاملة وبصورة مباشرة وملموسة وواضحة، لا تصمد طويلاً، بل تتحول طال الوقت أم قصر إلى بذرة حرب وصراع متجدد بين أطرافها إلى أن تتم عملية الحسم.

ثانياً: لقد بات واضحاً لنا جميعاً، في كل أرجاء هذا الوطن العربي، في ظل نظام العولمة الأمريكي الراهن، وبمساندته ودعمه وتحالفه الكامل غير المشروط لإسرائيل، إن العدو الصهيوني يسعى إلى الحصول على شرعية الوضع القائم أو شرعية المحتل الغاصب بديلاً لكل شرعية، سواء تلك المستندة إلى حقوقنا الوطنية والتاريخية أو تلك المستندة إلى قرارات الشرعية الدولية، لذا لا بد من الوعي العميق بفكرة المقاومة ومنطلقاتها الوطنية والقومية ومأسستها وبلورتها عبر صيغة وطنية وحدوية نقيضة للانقسام الراهن كشرط أساسي لتفعيل المقاومة وإثبات جدواها، ومن ثم تحقيق أهدافها التحررية عبر مقاتل فلسطيني، يدرك بوعي أنه يقاوم لكي يمارس حقه المشروع من أجل حقوقه التاريخية، وهو بالتالي ليس إرهابياً على الإطلاق وإنما هو مناضل ثوري يمارس حقه في المقاومة الذي كفلته قرارات الشرعية الدولية.

فاللصطيني وهو يقاوم يسعى إلى الحرية والانعقاد لكي يشعر بالاطمئنان ولكي تنتهي إلى الأبد صفة الضحية التي لازمتها حتى اللحظة بسبب المغتصب والقاتل الصهيوني الذي يحاول القضاء على كل آماله في الحرية والحياة... فمن هو إذن الإرهابي؟ هل الذي يناضل من أجل حريته واستقلاله وحياته الكريمة الآمنة؟ أم ذلك العدو الصهيوني الذي اغتصب فلسطين بدواعي مصالح الرأسمالية العالمية دون أي مسوغ أو حق تاريخي فيها على الإطلاق، ويمعن في تكريس هذا الاغتصاب برفضه القبول بقرارات الشرعية الدولية رغم أن الضحية قد أكرهت على قبول تلك القرارات، في ظل متغيرات وأوضاع دولية وعربية عززت النزعة التوسعية الصهيونية، وأدت إلى هذا

الاختلال العميق في ميزان القوى لصالح العدو الإسرائيلي، الذي استمر في ضم الأراضي الفلسطينية وتجزئتها وتحويلها إلى كانتونات تحاصر الشعب الفلسطيني، من أجل تحقيق هدفه في إذلال شعبنا وفرض الاستسلام عليه، عبر صور من الإرهاب الصهيوني - أكثر انحطاطاً من كل أشكال الإرهاب النازي والعنصري في التاريخ الحديث، الأمر الذي فرض على شعبنا أن يتصدى لهذا الإرهاب الصهيوني بكل أشكال المقاومة كحق وواجب وطني، ما يجعل من المقاومة الفلسطينية، من أجل الحرية والعودة هي النقيض الحقيقي للإرهاب الصهيوني.

(8) حتما ستتصدر إرادة شعوب وطننا العربي:

إن ما ترتبه الإمبريالية والصهيونية للمنطقة عموماً ولقضيتنا الوطنية الفلسطينية، ليس قدراً لا يرد، حتى في ظل النجاحات والانجازات النوعية والكبيرة التي حققها العدو الصهيوني/الامبريالي في مرحلة الانحطاط الراهن، فهذا الواقع لن يكون أبدياً ونهائياً، وبهذا المعنى فإن الحركة الثورية الوطنية والقومية وبالاستناد إلى طبيعة المشاريع المعادية وتناقضها الجذري مع حقوق ومصالح شعبنا وأمتنا 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 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.

إن اللحظة الراهنة من المشهد العربي - على الرغم من تفاقم مظاهر الانحطاط والتبعية - تؤكد على أن الإمبريالية الأمريكية وصنيعتها وحليفاتها الحركة الصهيونية

و "إسرائيل"، لم تنجح في نزع إرادة شعوب الوطن العربي، في مسارها وتطور حركة جماهيرها الشعبية وتطلعها نحو التحرر والديمقراطية والتقدم والعدالة الاجتماعية، وبالتالي فإن هذه اللحظة تمثل المشهد الآخر -النقيض- الذي يقول أن المطلوب أمريكياً إسرائيلياً لم ولن يمتلك صفة الديمومة والاستمرار، لأنه لن يستطيع -مهما تبدت مظاهر الخلل في موازين القوة الراهنة- ترويض و إخضاع شعوب هذه الأمة، التي صنعت ماضي وحاضر هذه المنطقة، وليست جسماً غريباً طارئاً فيها، ولذلك فإن سكونها الراهن المؤقت هو شكل من أشكال الحركة في داخلها، يقاوم كل محاولات تطويع إرادتها، تمهيداً للمشهد القادم، بعيداً عن السكون، مشهد الجماهير المنظمة، أو مشهد ما بعد سقوط أنظمة التبعية والتخلف والاستبداد، الذي سيعيد لهذه الأمة دورها الأصيل في صياغة مستقبل هذه المنطقة.

في ضوء ذلك يصبح الحديث عن السلام مع هذه الدولة العنصرية نوعاً من الوهم أو نوعاً من الخضوع والاستسلام... وبالتالي لا مفر من أن نؤكد أن مشاعر الحرية والعودة التي أضاءها شهداء شعبنا ومناضليه من أبناء الفقراء والكادحين لن تتطفئ ولن تتوقف فلا خيار أمامنا سوى استمرار النضال الوطني التحرري المقاوم والديمقراطي... فلسطين ليست يهودية... ولن تكن إلا وطناً حراً مستقلاً، في مجتمع عربي حر وديمقراطي موحد... وكل ذلك يحتم النهوض بالمشروع اليساري الثوري بعد إخفاق اليمين الوطني والديني... وبدون ذلك النهوض اليساري سيبقى الخيار المحتوم هو الخيار بين النكبة والاستسلام .

## الديمقراطية ومستقبل أحزاب وفصائل اليسار الماركسي في بلادنا

الجمعة 22 يوليو 2022

بداية أود التأكيد على أن الممارسة الفعلية الواعية للديمقراطية داخل أحزاب وفصائل اليسار الماركسي في بلادنا، هي أحد الضمانات الكفيلة بتطبيق مبدأ المركزية تطبيقاً خلاقاً يوفر التناسق والانسجام الرفاعي بين الهيئات القاعدية والوسطى والعليا في الحزب، بمثل ما يضمن صيرورة التجدد النوعي في صفوف الحزب وهيئاته بعيداً عن كافة المظاهر البيروقراطية والشللية، بما يحقق الحفاظ على مركزية الحزب وتماسك هيئاته عبر التفاعل الرفاعي بينهما بعد طرد وإزاحة مظاهر وأدوات الخلل فيه.

وفي هذا السياق، أعتقد أن التخلص من هذه المظاهر، يفرض علينا مجابتهها وتفكيكها وإزاحتها ومناقشة الأسباب التي أدت إلى نشوئها، وهي لا تعود إلى الأسباب الذاتية أو المحاور الشللية فحسب، بل تعود، وبدرجة أساسية، إلى أسباب متعلقة بالوعي بمبادئ وأهداف الحزب أو الفصيل الماركسي وأسس نظامه الداخلي، وبمبادئ الانتماء والالتزام والأخلاق الاجتماعية والثورية المرتبطة بهما، ومتعلقة أيضاً بالوعي بالنظرية الماركسية وبممارستها في النشاط الحزبي، إلى جانب الظروف الموضوعية التي لا يمكن القفز عنها، لذلك لا يجب أن نفسر أسباب الأزمة الداخلية ارتباطاً بانعكاسها عن العلاقات الداخلية غير السوية فقط، فالممارسة والنظرية مترابطان، وأي خلل في أحدهما يقود حتماً إلى خلل في الأخرى، لكن الوعي بالنظرية وبأهداف ومبادئ الحزب يظل هو المحدد الرئيسي لأي حركة أو فعل سياسي أو تنظيمي يصعد بمسار قوى اليسار الماركسي إلى الأمام .

فإذا كان المفكر والقائد الشيوعي العبقري لينين قد ركز على المركزية، وعلى خضوع الأقلية للأغلبية، والأدنى للأعلى، فإننا -في كل أحزاب اليسار في الوطن العربي- بحاجة إلى وضعها في إطارها الحقيقي ضمن مفهوم أكثر شمولاً للمركزية الديمقراطية، وهو مفهوم يعتمد أساساً على الديمقراطية الواسعة ضمن تراتبية الأطر التنظيمية ووفق الالتزام الخلاق والمتجدد بهوية الحزب الفكرية وبرنامجها السياسي التحرري والطبقي،

لأن التركيز على المركزية وحدها مرادفاً للانضباط والالتزام التنظيميين، وتجاهل كامل للديمقراطية، سوف يقود إلى اختلال أساسي في مجمل العملية التنظيمية، خاصة في ظل ضعف وتراجع الدافعية الذاتية، والأخلاق الرفاقية التي تقوم على الاحترام المتبادل، ومن ثم ضعف تطبيق مفهومي الالتزام والانتماء الحزبي، الأمر الذي يؤدي إلى نشوء الظواهر السلبية والانتهازية التي أشرنا إليها. إذاً المركزية كما أفهمها وأدعو إلى الالتزام بها، يجب أن تتوافق مع الديمقراطية الواسعة.

من جانب آخر، فإن مفهومي الالتزام والانضباط لا بد أن يلازمهما الانتقاد والحوار الرفاعي الصريح والمباشر والموضوعي داخل الهيئات، وإذا لم يتم تطبيق هذه الآلية أو لم يتم فهمها، فلا بد من أن يحدث الشطط، فإذا تم الأخذ أو الانحياز إلى جانب المركزية الصارمة فقط، فإن ذلك يعني تبني مفهوم قمعي لا علاقة له بمفهوم المركزية الديمقراطية، خاصة وأن نصوص الأنظمة أو اللوائح الداخلية لأحزاب وفصائل اليسار الماركسي تتبنى المركزية الديمقراطية كمفهوم غير قابل للفصل التعسفي، ولا تتبناها كشعار لممارسة فوقية أو بيروقراطية أو أحادية عند اتخاذ القرارات من الهيئة القيادية الأولى أو من رأسها القيادي أو مركز القرار فيها، لأن ذلك التبني يؤدي إلى المزيد من خراب العلاقات التنظيمية والمزيد من تراجع هذا الحزب أو الفصيل تنظيمياً وسياسياً وجماهيرياً، ولا أظن أن أي مخلص لتاريخ حزبه ومستقبله يريد له مثل هذا المصير.

وبالتالي، وفي ضوء المتغيرات النوعية في حياة الأحزاب الشيوعية منذ ثورة أكتوبر 1917 وخاصة بعد وفاة لينين، وتغشي مظاهر عبادة الفرد والاستبداد بذريعة أسبقية المركزية على الديمقراطية في معظم تلك الأحزاب - بدرجات مختلفة- استمرت حتى لحظة انهيار الاتحاد السوفييتي 1991، الأمر الذي يعني إن مختلف تلك التجارب قد أثبتت أن على كافة أحزاب اليسار الماركسي إعادة النظر في كيفية تطبيق مفهوم المركزية الديمقراطية، ليس بمعنى نفيه، بل بتمحيصه، ومحاولة إعطائه معنى أشمل مما كان عليه خلال الحقبة الماضية، بما يجعل من هذا المفهوم أداة لتطور وتجدد الحزب ديمقراطياً، بعيداً عن كل أشكال البيروقراطية والتفرد والجمود من ناحية، وبعيداً

عن كل الممارسات التوفيقية أو المجاملة أو الحلول الوسط من ناحية ثانية، لكنني أدرك أن هذا المطلب مرهون بعمق التربية الحزبية المستندة إلى الروح والأخلاق الرفاقية من جهة وإلى الوعي بالنظرية ومبادئ الحزب إلى جانب مكونات الواقع السياسي الاقتصادي الاجتماعي في كل قطر من جهة ثانية.

إن تناولنا لمظاهر الخلل في أحزابنا اليسارية الماركسية، يفرض علينا، لا أن نعرف مكامن الاختلال فقط، بل أن نسعى عبر تزايد الوعي بالنظرية والواقع بصورة نوعية، جنباً إلى جنب مع ممارسة الأخلاق الثورية الرفاقية، لأن يصبح مفهوم الديمقراطية، والمركزية الديمقراطية ذا معنى أشمل، يؤدي إلى الخروج من الأزمة التي تعيشها أحزاب اليسار راهنا إلى النهوض المأمول في استعادة دورها الطليعي، بما يضمن منع الاختلال مستقبلاً، ويؤسس لبنية ديمقراطية حقاً في قيادة وقواعد الأحزاب، تكفل استقرار وحماية الحزب وصعوده في المرحلة الراهنة والمستقبل، وهذا التوجه مطلوب بالضرورة لكافة الأحزاب في كل بلدان العالم عموماً، وفي البلدان المتخلفة في آسيا وإفريقيا وأمريكا اللاتينية وبلداننا العربية خصوصاً، التي تعيش حالة من التطور الطبقي غير المتبلور والمشوه في ظل مجتمع محكوم حتى اللحظة بعوامل التخلف والتبعية والاستبداد والاستغلال، إلى جانب غياب الوعي الطبقي لدى العمال والفقراء الكادحين والمضطهدين في بلادنا.

وفي هذا السياق، أشير إلى أنه إذا كانت الطبقة العاملة في البلدان الصناعية مارست تقاليد الديمقراطية التي اكتسبتها من خلال البنية التحتية التي أوجدتها البرجوازية (التقدم الصناعي والعلمي والتثويري)، فإنها عندنا لم تعرف ذلك بل عرفت - وما زالت - بنية بطركية بلباس حدائي شكلاي رث، هي أساس التسلّط، إلى جانب استمرار هيمنة الفكر التقليدي التراثي السلبي بذريعة الدين والعادات والتقاليد في خدمة مصالح الأثرياء القدامى منهم والجدد الكومبرادوريون، وفي ظل عفوية جماهيرية تكاد تكون مستسلمة لهذا الفكر ورموزه الطبقي والتراثية، وهو ما يجعل مسألة التنظيم في بلدان مغرب ومشرق الوطن العربي أكثر صعوبة، أو كمن يحفر في الصخر، ولا خيار لنا - من أجل التغيير

الديمقراطي وتحقيق أهداف شعوبنا عموماً وجماهيرنا الشعبية خصوصاً - سوى مواصلة ذلك الحفر بإرادة جماعية واعية تتخطى كل المعوقات، وتوفير الأسس الفكرية والثقافية اللازمة لتكريس الديمقراطية في مجتمعاتنا، فالديمقراطية عندنا تعتمد على الوعي أكثر من اعتمادها على الأطر والعلاقات الاجتماعية والاقتصادية التابعة والمتخلفة الراهنة، وهذا ما له علاقة بالظروف الموضوعية ارتباطاً بأوضاع التبعية والتخلف التي نعيشها، وبالتالي فإن كل حزب أو فصيل ماركسي في بلداننا، يجب أن يجسد المعنى الحقيقي للمثقف العضوي - بالمعنى الفردي أو الجمعي - إلى جانب تجسيده الفعّال لمفهوم المثقف الثوري الحامل الاجتماعي البديل للطبقة الغائبة أو غير المتبلورة.

أما الجانب المتعلق بالظروف الموضوعية، فإننا نتفق على أن تغيّر الظروف الموضوعية يؤدي إلى تأثيرات مختلفة في بنية التنظيم أيضاً. وما دامت الظروف الموضوعية ليست ثابتة بل تتطور باستمرار، فإن تأثيرات تطورها الاجتماعي أو الطبقي، تنعكس أيضاً على البنية الديمقراطية في التنظيم، وبما أن تناول الوضع الطبقي في مجتمعاتنا، تناول متعدد، حيث ينقسم هؤلاء إلى مجموعات لكل منها وضع طبقي خاص، نتيجة الظروف "السياسية" التي تحكم كل مجموعة في كل بلد أو مجتمع (كما هو الحال في الاختلافات التطورية الاجتماعية بين مصر والمغرب والجزائر وموريتانيا واليمن وبلدان الخليج والأردن وفلسطين ولبنان وسوريا... الخ وما بينها من خصوصيات اجتماعية مختلفة)، وبالتالي اختلاف ظروف كل منهما، رغم أنه ليس اختلافاً نوعياً في كل الأحوال، حيث أن هذا التطور المشوه في مجتمعاتنا، أدى إلى تكوين شرائح اجتماعية طبقية كومبرادورية جديدة مرتبطة ومتكيفة بدرجات متفاوتة مع شروط التبعية والتحالف الإمبريالي الصهيوني، وما يحمله هذا التكيف من مفاهيم مجتمعية، تابعة ومتخلفة ورثة في آن واحد، ترى في الديمقراطية الحقيقية وممارستها، في ظل وحدة الموقف والنظام السياسي، نقياً لمصالحها الطارئة والمستحدثة، وقد يعود السبب في ذلك إلى أن بلداننا المتخلفة لم تشهد تجربة الثورة الديمقراطية البورجوازية، وظلّ التسلط والقمع والاستبداد، جنباً إلى جنب مع العادات والتقاليد الاجتماعية والتراثية الأبوية أو

البطركية السالبة ما قبل الرأسمالية، مكوناً جوهرياً في بلادنا، فالوعي السائد لم يستطع تجاوز "العادات الاجتماعية" القديمة، الأمر الذي أدى إلى تسرب مظاهر التخلف الفكري والإداري والتنظيمي والاقتصادي إلى داخل معظم أحزاب وفصائل اليسار في بلادنا، حيث ظل دور المثقفين هامشياً في العديد من هذه الأحزاب، في مقابل استمرار حالة الارتباك والتشوش الفكري والهيمنة البيروقراطية عليها.

وفي هذا السياق، فإن إعطاء مفهوم أشمل للمركزية الديمقراطية يعني محاولة طرح تصورات حول المسائل التالية :

أ. تطوير الوعي عموماً، والوعي الديمقراطي خصوصاً، لأن ذلك يسهم من جهة في تطوير أفق الحوار التنظيمي الداخلي، لأن الوعي يعني الحوار واختلاف الآراء، ومن جهة ثانية إلى قبول النقد والاعتراض بروح رفاقية موضوعية بعيدة عن الشخصنة، وهي مسائل مهمة في العمل الثوري.

ب. وإذا كانت الديمقراطية تعتمد على الوعي عموماً والوعي بها بشكل أساسي، فإنها بحاجة إلى مجموعة من القواعد تؤكدتها وتسهم في أن تأخذ مجراها في العملية التنظيمية ضد كافة المظاهر الانتهازية والشللية وأدواتها ورموزها، وضد كافة مظاهر الهبوط الفكري والسياسي، الليبرالي أو الديني الشكلي المتخلف، وهنا بالضبط تتجلى المعاني الحقيقية للممارسة المرتبطة بمفاهيم حرية الرأي والنقد والتعبير والنقاش والانتخاب، وحق الأقلية في التعبير عن رأيها في النشرات الداخلية.

ج. إن الديمقراطية بحاجة إلى إطار تنظيمي منضبط ونوعي في انتماء أعضائه والتزامهم، يؤدي إلى استيعابها وتطبيقها بشكل خلاق، لكي تأخذ مجراها الحقيقي الفاعل والمؤثر، لا أن تتحول إلى شعارات غير قابلة للتحقيق أو إلى وسيلة لامتناس هذه الحالة النقدية أو تلك دون المعالجة الجدية لها.

وهنا، لا بد من أن أشير إلى أن هذا التوجه المطلوب يقتضي بالنسبة لأحزاب اليسار في كل بلدان الوطن العربي، التركيز على الوعي، الوعي بهوية الحزب الفكرية، النظرية



الماركسية ومنهجها المادي الجدلي، والوعي بمكونات واقع بلدانها السياسي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي، لأن الثورة أساسها الوعي، وحين يُفتقد الوعي تختلّ العملية كلها، وتفشل الثورات، وتحوّل قيادة الأحزاب الثورية إلى سلطة بيروقراطية أو رخوة أو هابطة أو قمعية أو توفيقية انتهازية.

فالوعي هو صمام الأمان الذي يحول دون الوصول إلى تلك النهايات المحزنة، وهو الذي يسهم في تحديد التصوّرات الاستراتيجية، والخطوات التكتيكية، وتحديد الظروف المناسب والزمان المناسب لتحقيق أو ممارسة أي شكل من أشكال النضال.

وفي كل الأحوال، فإن الوعي يقتضي، التأكيد على الديمقراطية، في الحزب وفي المجتمع، لأنها وسيلة الوصول إلى الوعي، وضمانة تحديد الأهداف تحديداً صحيحاً، وضمانة تحقيق التفاعل الضروري اللازم للنضال الثوري وتطوره، ارتباطاً بتطور حرية الرأي والنقد والانتخاب، وهي قضايا جوهرية في الحزب وفي المجتمع أيضاً، وإن اتخذت أشكالاً مختلفة في كل منها. كما يقتضي الوعي أيضاً، العمل على بناء قوة تنظيمية صلبة ومتماسكة، وقادرة على استقطاب الطبقات الشعبية، والاندماج في نسيجها، وتوعيتها والتعلم منها، وقيادتها.

بغير ذلك تفشل الأحزاب الثورية، وتحوّل إلى هوامش، وينتهي دورها التاريخي، ليبقى دورها اللحظي، في المناسبات والاحتفالات الشعبوية، الذي لا يعدو أن يكون دوراً شكلياً أو كمياً، دون أي تأثير حقيقي في السياسة أو في المجتمع، وقد يتحول -بفعل تهمشه- إلى تنظيم تابع وانتهازي، يتملق قوى السلطة أو الحكومة أو القوى البرجوازية بدل أن يحاربها، ويقبل قيادة البرجوازية التابعة والرتة، بدل أن يقودها، ويهرب أو يعجز عن طرح قضايا الجماهير الأساسية، إلى الحديث عن قضايا هامشية.

أخيراً، إن تأكدي على أهمية مبدأ الديمقراطية المركزية يعني أولوية الديمقراطية على المركزية، لأن مبدأ الديمقراطية أولاً هو بمثابة حجر الزاوية في بناء أحزاب اليسار الماركسي وتقدم مسيرتها النضالية وصولاً إلى تحقيق أهدافها التحررية والديمقراطية والعدالة الاجتماعية بآفاقها الاشتراكية في مجتمع عربي ديمقراطي موحد، فبدون

الديمقراطية التنظيمية المستندة إلى قاعدة صلبة من الوعي لدى كل عضو من أعضاء هذه الأحزاب، يتشوه التطور ويصبح من العسير تحقيق أي من أهدافنا الوطنية أو القومية التقدمية الوحدوية أو الاشتراكية، وإذا كانت الظروف الموضوعية الراهنة معقدة، وبحاجة إلى جهد ووعي، فإن توفر الظروف الديمقراطية داخل أحزابنا سيسهم في إيجاد الظروف الملائمة للخروج من الأزمة الراهنة صوب النهوض المأمول والممكن وعند ذلك، ستمكن من حل كل الإشكالات السياسية والفكرية والتنظيمية بأفق ثوري ومتجدد في مسيرة أحزاب وفصائل اليسار الماركسي العربي على طريق استعادة دورها الثوري الطبيعي وتحقيق الانتصار.

## نحو رؤية وسياسات حول الأمن الغذائي والاقتصاد الفلسطيني .. خروجاً من المأزق الراهن

الأربعاء 27 يوليو 2022

بداية أشير إلى أن وعي الواقع الراهن بكل أبعاده وتفاصيله، يحتاج إلى تفاؤل الإرادة وتشاؤم العقل الذي من شأنه أن يكون محفزاً للإرادة المتفائلة. وحينما نتحدث عن الواقع الراهن أو المستقبل، فإننا جميعاً ندرك أننا نتحدث عن أحوال ومتغيرات تحققت أو مستجدات ومتغيرات مستقبلية لم تتحقق بعد، ولكنها ستحدث بالضرورة بشرط دراسة كافة احتمالاتها منهجياً وعلمياً، بما يضمن تحقيق الأهداف والنتائج التي نريد لها أن تتحقق من خلال دراستنا المستقبلية لكافة الاحتمالات والمتغيرات في الظروف السياسية والاقتصادية والاجتماعية، وفق طبيعة الدور الإنساني وإرادته وموقفه تجاه عمليات التغيير والمستجدات، وبالتالي فإن السؤال هنا، ما هو دورنا فيما يحدث من حولنا، وما سيحدث؟ مدركين أن هذا الدور مرهون دوماً بحجم القوة المتاحة والرؤية الموضوعية العلمية التي ينظر إليها وينطلق منها كل فريق نحو عملية التغيير والظروف المحيطة بها.

وها نحن اليوم في رحاب مركز التخطيط الفلسطيني التابع لمنظمة التحرير الفلسطينية مدعوين لمناقشه تحديات الامن الغذائي وارتفاع الاسعار في فلسطين، الأمر الذي يفرض علينا بقوة مناقشة هذا الموضوع الهام بالترابط مع الاطار الاوسع والاشمل للتحديات الكبرى الوطنية والاقتصادية والمجتمعية الفلسطينية، لم يتفكك خلالها اقتصادنا فحسب، بل تفككت هوية شعبنا الوطنية وتفككت قضيتنا وتفكك مجتمعنا، خاصة مع قضايا تدرج تحت عنوان التحدي سواء كان تحدي الامن الغذائي او تحدي العديد من القضايا المطلوبة مثل تحدي البطالة والفقر وتحدي المياه والكهرباء وتحدي الاستبداد والفساد.. الخ (على سبيل المثال منذ عام 2016 تم تعطيل تنفيذ مشروع تحلية المياه بمساحة 100 دونم لتأمين 110 مليون متر مكعب، كما تم تعطيل مشروع الطاقة الشمسية لتوليد الكهرباء لتشغيل محطة التحلية على مساحة 80 دونم بطاقة 14 ميغا،

وقد جرى تعطيل المشروعات الاستراتيجية على الرغم من الموازنة المخصصة بكلفة 600 مليون دولار، وعلى الرغم من ان تنفيذ المشروعين سيوفر آلاف فرص العمل، ولا أعرف أن أحداً من فصائل المعارضة اطلع على التفاصيل أو طالب جدياً بضرورة تنفيذ المشروعين) .

على أي حال، إن الاشكالية الضخمة في حديثنا اليوم تتعلق بعدد من التحديات التي شكلت - وما زالت - مخاطر جدية على راهن ومستقبل شعبنا وقضيته ونضاله، أقصد بذلك تحدي الانقسام الكارثي الذي مازال جاثماً على الصدور، وتحدي التفكك الذي اصاب قضيبتنا ومجتمعنا وشعبنا واقتصادنا، الى جانب تحدي الصلف العدواني الصهيوني وغطرسته وعنصريته، وكذلك الامر تحدي النظام العربي الذي بات في حاله من التطبيع والخضوع للشروط الامبريالية الصهيونية لم يتخيلها أحد في أسوأ الكوابيس، وتحدي العولمة في المرحلة الراهنة التي بات فيها كوكبنا الان بلا فكر وبلا مواقف للصراع الايديولوجي بين اطرافه، حيث حلت المصالح الكبرى بين الإمبرياليات الكبرى والصغرى، محل الصراع الايديولوجي دون اي اهتمام بقضايا الشعوب المضطهدة وحقوقها في الحرية والاستقلال كما هو الحال مع قضيبتنا الوطنية، بل بالعكس بات من الواضح ان النظام الامبريالي المعولم في اللحظة الراهنة سنداً وداعماً للاحتلال الصهيوني دون اي اعتبار للحق التاريخي لقرارات الشرعية الدولية .

المسألة الثانية، التي أرى وجوب الإشارة إليها، هي أننا لا يجب أن نتحدث أو نتناول قضايا الحاضر عموماً، والمستقبل خصوصاً، بصيغة الإنشاء أو التوقعات الافتراضية التي لا تستند على الواقع وحركته، أو بصيغة التنبؤ بالغيب، فهذه مهمة ساحر القبيلة أو كاهنها في عصور سابقة مضت، ولم يعد لها دور في الظروف المعاصرة، أو في المستقبل رغم كل ما يتبدى - هنا أو هناك - من علامات أو مظاهر أتاحتها ووفرت مقومات صعودها عوامل التخلف والهزيمة والواقع المأزوم .

لذلك فإن الحديث عن مستقبل الاقتصاد الفلسطيني في ظروفنا المعقدة، هو في جوهره رؤية تقوم على قاعدة الاستشراف الملتزمة بالمنهج العلمي الذي لا يترك مجالاً

واسعا للاحتتمالات وتتنوعها، ويوفر القدرة على تفسير الظواهر والأحداث استنادا إلى أسبابها الواقعية الملموسة المحددة بعيدا عن أية عوامل لا تمت لهذا الواقع أو ترتبط معه بصلة، وأهم هذه العوامل أو العقبات تتجلى في استمرار الانقسام الكارثي منذ خمسة عشر عاماً.

وبالتالي لا مستقبل لاقتصادنا الفلسطيني، وبالطبع لا مستقبل أبداً لقطاع غزة دون تحقيق المصالحة وإنهاء الانقسام واستعادة وحدة شعبنا الوطنية التعددية في إطار م.ت.ف رغم كل ما أصابها من تراجعات بسبب أوسلو وما تلاه، ورغم كل ما تعرضت وتعرض له من مظاهر التمزق والتفكك، إلا أنها تظل بالنسبة لنا الإطار الجبهوي السياسي والطبيعي والتنظيمي لوحدة كافة القوى السياسية الفلسطينية، باعتبارها الممثل الشرعي الوحيد لشعبنا، التي تحتاج بالضرورة إلى عمليات قاسية وديمقراطية لإصلاحها واستعادة ثوابتنا الوطنية وفق ميثاقها، ذلك ان المكان الطبيعي لتحقيق النظام الديمقراطي لمجتمعنا الفلسطيني في المرحلة الراهنة هو منظمة التحرير وليس السلطة مهما كانت مسمياتها، وذلك لأن البديل في الظروف الراهنة هو استمرار انقسام قضيتنا وهويتنا واستمرار غرق مجتمعنا في حالة من الردة والانحطاط المرعبة، عبر همجية داخلية انقسامية تحفزها همجية خارجية تتجلى في مخططات التحالف الامبريالي الصهيوني بمساندة صريحة من معظم أطراف النظام العربي وبالتالي فإن انهاء الانقسام الكارثي واستعادة وحدتنا الوطنية التعددية تحت راية م.ت.ف، ستعزز إمكانيات شعبنا في مجابهة المخططات الصهيونية وتمكنه من مواصلة نضاله من أجل الحرية والاستقلال والدولة الفلسطينية المستقلة كاملة السيادة وعاصمتها القدس كحل مرحلي لا يلغي حقوق شعبنا التاريخية في ارض وطنه فلسطين.

حديثي عن الأوضاع الاقتصادية الفلسطينية إذأ، هو في جوهره حديث عن وحدة الأبعاد الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والجغرافية للأراضي الفلسطينية المحتلة، الكفيلة بتحقيق مفهوم الأمن الغذائي وفق الخطط التنموية، والامكانيات الاقتصادية المرتبطة بقدرة القوى الاقتصادية المنتجة، خاصة قطاعي الزراعة والصناعة عموماً

مع التركيز في الحالة الفلسطينية على ضرورة التوجه الفعال من اجل توسيع فعالية القطاع الزراعي خصوصاً، ومواجهة التحديات التي تواجه القطاع الزراعي خاصة في الضفة الغربية (مساحة الأراضي الزراعية في الضفة 1.5 مليون دونم مقابل أقل من 100 ألف دونم في قطاع غزة)، ومن ثم العمل على بناء القدرات البشرية والعمل على تحسين المنظومة والحوافز المادية للعاملين في القطاع الزراعي، الى جانب التركيز على إعداد الدراسات الخاصة بالبحث العلمي الزراعي التطبيقي في كل مجالات الأنواع النباتية وأشجار الفاكهة المرورية وقطاع الخضراوات، الى جانب الاهتمام الشديد بالنباتات الرعوية التي تكفل مضاعفة قطاع الثروة الحيوانية وانتاجيته ومساهمته في الناتج الاجمالي.

في هذا السياق لابد من حل اشكالية التحديات الرئيسية في هذا الجانب، وأهمها تحديات ندرة الموارد المائية، وتحديات ندرة الموارد الطبيعية خاصة في قطاع غزة والضفة الغربية، إلى جانب التحدي المرتبط بحالة التشوه في قطاع التسويق الزراعي المحتكر من مجموعة من التجار، بسبب قصور أو عدم وجود التعاونيات الزراعية، وضعف فعالية الشركات المتخصصة في الصناعات الغذائية، أما التحدي الرئيسي فيتعلق بتطوير القدرات والموارد البشرية عبر تطوير جامعاتنا الفلسطينية، إلى جانب الاهتمام بالعمالة الماهرة بشكل خاص وبأجور مرتفعة تحقق المردود الانتاجي العالي في القطاع الزراعي خصوصاً، وهو هدف قابل للتحقق بحيث يمكن توفير السلع الغذائية الاساسية من ناحية تطبيقاً لمفهوم الامن الغذائي الذي يتلخص في تأمين المواد الغذائية اللازمة لتغذية الانسان بشكل يلبي الاحتياجات الضرورية الاساسية لنمو الانسان وبقائه في صحة جيدة، وكذلك مقدرة السلطة أو الدولة على توفير مخزون من المواد الغذائية الاساسية (المُنتجة محلياً أو المستوردة في حال عدم توفرها) يمكن اللجوء إليه في حالة حدوث كوارث طبيعية تقلل من انتاج الغذاء او في حالة تعذر حصول الدولة أو السلطة على المواد.

الامن الغذائي إذاً هو حجر الاساس في الامن القومي الوطني الذي يمكن تعريفه بانه (تأمين كيان الدولة والمجتمع ضد الاخطار التي تهددها داخليا وخارجيا وتأمين مصالحها وتهيئة الظروف المناسبة اقتصاديا واجتماعيا لتحقيق الاهداف والغايات التي تعبر عن الرضاء العام في المجتمع) لأي دولة فتوفير السلع الغذائية بانتظام في المجتمع عامل مهم في الاستقرار الداخلي ولتوحيد الجبهة الداخلية في اي مجتمع من المجتمعات.

بناءً على ما تقدّم، لا بد من مجابهة العقبتين الرئيسيتين اللتان تحولان دون تحقيق الوحدة الاقتصادية والسياسية والمجتمعية الفلسطينية وهما الاحتلال الصهيوني والانقسام الكارثي.

بالطبع يمكن تحقيق الوحدة بمضامينها المعنوية والمادية والسياسية إذا ما تم تجاوز الانقسام ودفنه، حيث سنتمكن من توفير المقومات السياسية للوحدة الوطنية التعددية ضمن اطار ممثلنا الشرعي الوحيد م.ت.ف، باعتبار الالتزام بهذا الاطار عنصراً أساسياً - إن لم يكن شرطاً أولياً في مواصلة المقاومة بكل اشكالها الكفاحية والشعبية ضد الاحتلال- وتوفير مقومات النضال من أجل حق تقرير المصير والاستقلال والعودة.

الامن الغذائي وتقدير معدل الفقر:

الامن الغذائي في الاراضي المحتلة 1967: قامت منظمة الاغذية والزراعة بالتعاون مع الاونروا وجهاز الاحصاء الفلسطيني بتقسيم الأسر الفلسطينية أربع مجموعات في إطار الأمن الغذائي:

1. أسر آمنة غذائياً: الأسر القادرة على تأمين استهلاك غذائي كاف دون الحاجة إلى استخدام استراتيجيات التكيف والمواجهة، مع القدرة على تأمين الاحتياجات الضرورية العالية وغير الغذائية.
2. أسر آمنة غذائياً بشكل جزئي: الأسر التي تواجه خطر عدم القدرة على الحفاظ على استهلاك ما يكفي من الغذاء، والأسر التي لديها موارد مالية كافية ولكنها لا تستطيع توفير نظام غذائي بالمستوى المقبول.

3. أسر تعاني انعدام الأمن الغذائي بدرجة متوسطة: الأسر التي تواجه صعوبات في توفير كمية أو نوعية الطعام المستهلك، وذلك بسبب محدودية الموارد المالية، وهذه الأسر غالباً تحتاج إلى استراتيجيات التكيف والمواجهة لتأمين احتياجات الغذاء الضرورية.

4. أسر تعاني انعدام الأمن الغذائي الشديد: الأسر التي تعاني فجوة استهلاك كبيرة ولا تستطيع في نفس الوقت ردم هذه الفجوة من خلال سبل التقنين أو آليات التكيف.

الفقر في الضفة الغربية وقطاع غزة: يعرف الجهاز المركزي للإحصاء الفقر باستخدام ميزانية الأسرة القياسية خمسة أعضاء: (اثان بالغان وثلاثة أطفال)، ويقدم مستويين للفقر في الضفة والقطاع كما يلي:

الفقر: تعتبر الأسرة فقيرة حينما تقل ميزانيتها الشهرية عن 2293 شيكل لتغطية تكاليف المأكل والسكن والرعاية الصحية والتعليم والمواصلات والنفقات المنزلية الأخرى.

الفقر المدقع: تعتبر الأسرة ضمن خط الفقر المدقع حينما تقل ميزانيتها الشهرية عن 1832 شيكل لتغطية تكاليف المأكل والملبس والسكن.

يستفاد من إحصائيات منظمة الفاو أن 27.6% من السكان البالغين في الضفة الغربية وقطاع غزة يعانون من مستويات متوسطة إلى شديدة من انعدام الأمن الغذائي، مما يعني أن حوالي 709 ألف شخص يعانون من انعدام الأمن الغذائي وإن حوالي 1.303 مليون شخص (60% منهم في قطاع غزة) يعيشون في أسر يعاني واحد من أفرادها البالغين على الأقل من انعدام الأمن الغذائي المتوسط إلى الشديد. وأما انعدام الأمن الغذائي الشديد، فقد بلغت نسبته في الضفة والقطاع 10% من السكان البالغين (ما يعادل 250.000 نسمة بنسبة 30% في الضفة و70% في قطاع غزة)، ووفقاً لبيانات الفاو يعاني 258 ألفاً من البالغين الفلسطينيين من انعدام الأمن الغذائي الحاد حوالي 70% منهم في قطاع غزة بسبب ارتفاع نسبة البطالة، كما أن حوالي 495 ألف



شخص يعيشون في أسر يعاني واحد من أفرادها البالغين على الأقل من انعدام الأمن الغذائي بشكل حاد (وبنسبه لا تقل عن 70% في قطاع غزة).

في كتابه "سنوات التنمية الضائعة" يتناول الصديق د. مازن العجلة موضوع الفقر وانعدام الأمن الغذائي بقوله: ربما تكون مستويات المعيشة في المجتمع الفلسطيني عموماً وقطاع غزة على وجه الخصوص، من أكثر القضايا الاقتصادية والاجتماعية تأثراً بعدم الاستقرار السياسي وما تركه من ضعف في البنية الاقتصادية.

ويضيف د. مازن قائلاً: أن الوضع في قطاع غزة بالنسبة للفقر والامن الغذائي 2017 أصبح أسوأ بكثير مما كان عليه في العام 2011، فقد ارتفعت نسبة الفقر في قطاع غزة لتصل إلى 53% عام 2017، أي انها ارتفعت مقارنة بعام 2011 بحوالي 37% (من 38% إلى 53%) صاحب ذلك تزايد في معدلات انعدام الأمن الغذائي حيث وصل الى 54.8%.

كذلك ارتفعت نسب الفقر المدقع بين الأفراد في قطاع غزة، فقد بلغت 33.8% عام 2017 بينما كانت 21.1% عام 2011، أي انها زادت بنسبة 60% وبناء عليه، فقد بلغ خط الفقر للأسر الفلسطينية المكونة من 5 أفراد (2 بالغين 3 أطفال) 2470 شيكل، بينما حدد خط الفقر المدقع لنفس الأسرة بمبلغ 1974 شيكل.

• تبلغ نسبة الفقر عام 2016 في القطاع وفقاً للدخل 70.4%، بينما كانت 67% عام 2011. بلغت نسبة من يعيشون تحت خط الفقر في القطاع حوالي 52% وذلك عام 2015، في حين وصلت نسبة من يعيشون في فقر مدقع 21.1%، وبذلك حل قطاع غزة في المرتبة الثالثة عربياً كأعلى معدل فقر بعد السودان واليمن.

• إن هذه النسبة التي توصلنا اليها (70.4%) قد تكون أقل من النسبة الحقيقية، إذ ان كلا الجهتين (الاورنرو ووزارة التنمية الاجتماعية) تتشددان في تقدير من يخضع من الفقراء للدعم لاعتبارات تتعلق بمدى توفر التمويل اللازم لذلك. يشهد بذلك أن معظم العاملين في القطاع الخاص يُصنفون فقراء وفقاً لمستويات الدخل التي يحصلون عليها،

وغالبا ما يتم استبعاد معظمهم من فئة متلقي المساعدات، وفيما يلي نقدم بعضاً من البيانات الخاصة بأجور القطاع الخاص للتأكيد على ما أسلفنا من القول:

□ بلغت نسبة من يعملون في القطاع الخاص في قطاع غزة، 63.3%، أي 184.4 ألف عامل.

□ متوسط الاجر الشهري بالشيكل لهؤلاء العاملين 48.2 (كان شيكل عام 2011).

□ بلغ عدد المستخدمين بأجر في القطاع الخاص 122.3 ألف عامل، منهم حوالي 70% ( 85 ألف) يتقاضون أقل من الحد الأدنى للأجور البالغ 1450 شيكل.

□ يبلغ متوسط الاجر الشهري للعاملين لحسابهم الخاص 822 شيكل، وتبلغ نسبتهم من اجمالي العاملين 14%، أي 41 ألف عامل لحسابه.

وحول معدلات انعدام الأمن الغذائي، يقول د. مازن "إن أهم ما يؤثر في ارتفاع مستويات الامن الغذائي في قطاع غزة هو معدلات الفقر المرتفعة الناجمة عن مجموعة من عوامل ركوص التنمية وعلى رأسها البطالة وتداعيات منظومتي الانقسام والحصار، فضلاً عن ارتفاع أسعار المواد الغذائية والصدمات الاقتصادية التي يتعرض لها الاقتصاد".

هذا ويبلغ معدل انعدام الامن الغذائي في القطاع حوالي 55% من عدد السكان (مليون ومائة وخمسون ألف) ما يعادل ثلاثة أضعاف مستوى انعدام الامن الغذائي في الضفة الفلسطينية، ما يعني الاهتمام الجاد بنشر ثقافة الغذاء المرتبطة بكيفية استخدام الأراضي الزراعية لإنتاج المواد الغذائية، وكيف تزرع وتحصد وكيف ومتى تُعد أو تباع للأسواق.

## آثار ونتائج الفقر وانعدام الأمن الغذائي:

دفع الفقر وانعدام الأمن الغذائي العديد من الأسر في قطاع غزة، للاعتماد على استراتيجيات للتأقلم والتخفيف من أثر الصدمات التي تزيد من انعدام الأمن الغذائي، والتي هي بمثابة موارد يتم اللجوء إليها بالإضافة إلى المصدر الرئيسي لدخل الأسرة. كانت أكثر الاستراتيجيات انتشاراً شراء واستهلاك عدد أقل من السلع الغذائية، خاصة مرتفعة الثمن (اضطرت 81.7% من الأسر إلى اللجوء لهذه الاستراتيجية). وقد لوحظ أن هناك سبل أخرى للتأقلم مثل شراء الطعام بالدين (69.9% من الأسر فعلت ذلك)، شراء من أسواق ذات جودة منخفضة (58.5%)، وتناول المواد الغذائية المخزنة (56.6%).

ويشير تقرير للاونكتاد إلى أن هذه الاستراتيجيات شملت، بالإضافة إلى الاقتراض، تلقي الدعم الغذائي من الأسرة والأصدقاء، تقليص كمية الغذاء المقدمة إلى الكبار من أجل تغذية الأطفال، خفض الإنفاق على التعليم والصحة، وقف الادخار، بيع المجوهرات والأثاث والأصول الإنتاجية.

إن كل هذه السمات التي تميز بؤس الأوضاع المجتمعية والاقتصادية في الأراضي الفلسطينية المحتلة 1967 عموماً، وفي قطاع غزة خصوصاً، خلقت وتخلق في ظل الحصار والانقسام -بصورة مستمرة- العديد من معوقات النمو والتنمية، لحساب المزيد من تراكم عوامل البطالة والإفقار، وما يترتب على كل ذلك من تزايد ارتفاع حالة انعدام الأمن الغذائي، وبالتالي ارتفاع مستويات الجريمة بكل أنواعها، إلى جانب المزيد من التفكك الاجتماعي وانتشار الأمراض النفسية والاجتماعية التي تعزز مشاعر الإحباط واليأس في نفوس حوالي 2.2 مليون نسمة يعيشون في قطاع غزة، أكثر من 80% منهم دون خط الفقر والفقر المدقع، يعتمدون بنسبة عالية في تأمين مستلزماتهم المعيشية على ما تقدمه الوكالات الدولية والأونروا من كوبونات -مواد غذائية- تستهدف مراكمة المزيد من عوامل إحباطهم ويأسهم، خاصة في نفوس الشباب العاطلين عن العمل، وفي نفوس الشباب الذين تخرجوا من الجامعات دون أي فرصة للعمل، الأمر الذي عزز من

سعيهم إلى الهروب من واقع غزة البائس صوب الهجرة إلى أي بلد آخر بغض النظر عن المخاطر التي تعترضهم، الأمر الذي يفاقم مظاهر وعوامل الإحباط واليأس التي ستدفع معظم سكان القطاع إلى القبول بأي شروط مذلة تحط من كرامتهم في سبيل تحصيل لقمة العيش، ومن ثم استغلال هذه الأوضاع الحياتية البائسة لتمير المخططات العدوانية الأمريكية/الصهيونية بدعم وقح من دول التطبيع والعمالة العرب .

وفي هذا الجانب، ونحن نمارس عملية التشخيص أو التحليل لواقعنا الاقتصادي في قطاع غزة، علينا أن نثير العديد من الأسئلة: هل هناك إمكانية لتوفير عناصر الصمود، الاقتصادي والسياسي، في ظل استمرار الانقسام؟ وجوابنا لا كبيرة، وهذا يعني اعتبار الانقسام نوعاً من التناقض الرئيسي لأبد من مجابهته وانهاؤه لكي نستعيد وحدتنا الوطنية التعددية في إطار م.ت.ف، وبناء نظام سياسي يوفر عوامل الصمود الاقتصادي والسياسي في مجابهة المخططات العدوانية.

والسؤال المهم هنا هو ما إذا كانت الضفة والقطاع قابليين للحياة اقتصادياً، وما إذا

كانت تلك القابلية ممكنة من دون سيادة كاملة على الأرض والموارد؟

ففي ظل الوضع الفلسطيني المنقسم الراهن، من الصعب الحديث عن الجدوى الاقتصادية في الضفة الغربية وقطاع غزة، بسبب أنه ليس لدينا اقتصاداً فلسطينياً في نظام سياسي وطني موحد، فمع أنه بات من المتفق عليه أن يغطي الاقتصاد الفلسطيني كامل أرضنا في الضفة والقطاع، لكن حدودهما -حتى اللحظة- ليست واضحة، والروابط بينهما ليست ثابتة بسبب سياسات العدو الصهيوني أولاً، وبسبب الانقسام ثانياً الذي عزز وجود رؤيتين وبرنامجين متناقضين ساهما في المزيد من تفكيك وحدة الاقتصاد في الضفة والقطاع ارتباطاً بتفكيك النظام السياسي، وإضعاف وإعاقة وعرقلة نمو الاقتصاد الفلسطيني وامكانيات صعوده وتكامله، وبالتالي توفير واستعادة ومراكمة الناتج المحلي المهودور بسبب إجراءات العدو الصهيوني .

وهنا، أشير الى موضوع البطالة المتفاقمة في قطاع غزة، فلكي يصل مستوى البطالة

في قطاع غزة كما هو عليه في الضفة الفلسطينية (17%) ينبغي توفير (42) ألف

فرصة عمل في قطاع غزة تتطلب توفير 630 مليون دولار على أساس أن كل فرصة عمل تتطلب توفير (15) ألف دولار، إلى جانب تأمين الاستثمارات المطلوبة للصفة والقطاع معاً ببلغ 1.5 مليار دولار بمجموع إجمالي يصل إلى 2 مليار دولار سنوياً أي ما يعادل أقل من نصف بالمئة من إيرادات النفط العربي، 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 في إطار م.ت.ف رئيسياً لأبد من تحقيقه بما يمكننا من بلورة الأسس والمقومات الاقتصادية والتنموية ضمن الحد الأدنى اللازم للخروج من المأزق الراهن .

في هذا الجانب، أشير إلى "تقرير فلسطين 2030" الصادر عن صندوق الأمم المتحدة للإسكان والسلطة الفلسطينية بتاريخ ديسمبر 2016، حيث يتوقع التقرير أن ينمو عدد السكان في فلسطين من 4.7 مليون في سنة 2015 إلى 6.9 في سنة 2030، ويتوقع أن يتضاعف إلى 9.5 مليون في سنة 2050، وسيضاعف عدد السكان خلال هذه الفترة، على الرغم من الانخفاض الحاد المتوقع في الخصوبة من 4.06 طفل لكل امرأة إلى 2.17 في سنة 2050. وهذا سبب الزخم السكاني الداخلي الناتج عن كون الهيكلية العمرية لا تزال فتية جدا وعن النسبة الكبيرة للنساء في سن الإنجاب فمن المحتم أن يكون هناك على المدى المتوسط عدد متزايد من الولادات بسبب النسبة الكبيرة للنساء اللواتي سيبلغن سن الإنجاب، وهذا يعني أن القطاعات الاجتماعية الاقتصادية ستحتاج للتدبر مع العدد المتزايد للسكان ومع احتياجاتهم.

بالنسبة لقطاع غزة، سيزداد عدد السكان فيه حسب التقرير المشار إليه بأكثر من الضعف ( 2.4 مرة ) بسبب خصوبته الأعلى وزخمه السكاني الداخلي، إذ يتوقع أن يرتفع العدد من 2 مليون في سنة 2020 إلى 3.1 مليون في سنة 2030 ثم 4.8

مليون في سنة 2050، في المقابل، سينمو سكان الضفة الغربية من 2.9 مليون الى 3.8 مليون في سنة 2030 ثم إلى 4.7 مليون في سنة 2050، بالتالي، سيشكل عدد سكان غزة 50.3% من الفلسطينيين، متجاوزاً عدد سكان الضفة الغربية بقليل وسيظل فتياً بالمتوسط

المتغيرات حتى سنة 2030:

سيزداد عدد سكان قطاع غزة بمقدار 1.3 مليون نسمة إضافية، وسيزداد عدد سكان الضفة الغربية بمقدار 860.000 شخص إضافي.

خلال 35 سنة، سيشكل عدد سكان غزة 50.3% من الفلسطينيين، متجاوزاً عدد سكان الضفة الغربية (49.7%) بقليل، وسيظل فتياً بالمتوسط.

النمو السكاني وسوق القوى العاملة في سنة 2030:

يعد النمو السكاني في دولة سريعة النمو كفلسطين مكوناً بارزاً في الإمداد بالموارد البشرية، وإذ يتوقع أن ينمو عدد الفئة السكانية في المرحلة العمرية النشطة فوق عمر 15 سنة من 3 مليون في سنة 2020 الى 7.2 مليون في سنة 2050 أي ستتضاعف بمقدار 2.5 مرة. إن هذا التحول في الهيكلية العمرية والانخفاض النسبي للمعالين بالمقارنة مع الفئات السكانية النشطة يولد فرصة لتحقيق عائد ديمغرافي (فرصة لتعزيز النمو الاقتصادي)، ولكنها بحاجة لأن تترافق مع تدابير اجتماعية اقتصادية حتى تكون فعالة.

يتوقع أن يزيد حجم القوى العاملة في فلسطين من 1.5 مليون عامل عام 2020 الى 2.3 مليون في 2030 وإلى 3.8 مليون في سنة 2050.

هذه الزيادة تفوق كثيراً في معدلها معدل الزيادة في مجموع السكان والذي سيؤدي الى مضاعفة عددهم.

وسيكون لارتفاع معدل مشاركة الاناث العامل الرئيسي في هذه الزيادة. مع ذلك ستظل حصة الاناث في القوى العاملة متواضعة الى حد ما وسيكون هناك أكثر من ذكرين نشطين لكل انثى نشطة.

حتى سنة 2030 سيزداد حجم القوى العاملة بمقدار مليون: من 1.5 مليون في سنة 2020 الى 2.3 مليون في سنة 2030 وبحلول سنة 2050 تتكون القوى العاملة من 3.8 مليون شخص مرشح للعمل، ترجع هذه الزيادة الى الدفعة الكبيرة من صغار السن الذين سيلتحقون في سوق العمل.  
عدد الوظائف الجديدة المطلوبة:

مع مراعاة التغيرات الديمغرافية في حجم السكان وتركيباتهم والزيادة في معدلات المشاركة وخاصة بين النساء فإن عدد الوظائف التي ينبغي توفيرها كل سنة سيزداد من 58 ألف الان الى 72 ألف في الفترة 2030-2035 حيث سيبقى العدد متراوحا في مكانه عن 76 ألف في الفترة 2045-2050 ولكن يجب أن يأخذ في الاعتبار أيضا الاحتياطي الضخم من الأشخاص في صفوف البطالة والعمالة الناقصة والذين هم أيضا يتطلعون الى توفر فرص العمل.

ستزداد القوى العاملة في غزة بقدر أكبر بكثير مما في الضفة الغربية بسبب ارتفاع الخصوبة في غزة نسبياً. لذلك، سيتمثل أحد التحديات البارزة في كيفية التدبر مع عدم التوازن في سوق العمل في غزة، والذي يعاني من معدلات بطالة متذبذبة (قلما انخفضت عن 30% منذ سنة 2001 وبلغت ذروة جديدة عند 41% في سنة 2015) و 50% في سنة 2021.

وفي هذه الأثناء، فإن غالبية الوظائف الجديدة اللازمة (للملتحقين الجدد لسوق العمل فقط وبدون اعتبار الأعداد الكبيرة في صفوف البطالة) ستكون في الضفة الغربية، وهذا الوضع سيتغير بشكل سريع بعد سنة 2030، حيث سيكون الطلب على أكثر من نصف الوظائف اللازمة في قطاع غزة.

النمو السكاني وخدمات التعليم:

يتوقع أن ينمو حجم الفئات السكانية في سن المدرسة في فلسطين بسبب العوامل الديموغرافية والتحسين في معدلات الالتحاق بالتعليم من مرحلة التعليم ما قبل الأساسي إلى التعليم الجامعي لكل من الذكور والإناث، بالتالي، سيزداد حجم الفئات السكانية في

سن المدرسة من 2.1 مليون حالياً إلى 2.4 مليون في سنة 2030 وإلى 3.1 مليون في سنة 2050، تبلغ هذه الزيادة نسبياً 48%، وهي أقل من معدل النمو في مجموع السكان، بالنظر إلى أن الانخفاض المتوقع في الخصوبة سيبطئ النمو في عدد الولادات ومن ثم في حجم السكان في سن المدرسة. لذا فإن تأثير التحول الديموغرافي سيتحقق في التعليم مبكراً قبل أن يتحقق في القطاعات الاجتماعية-الاقتصادية الأخرى.

حتى سنة 2030، سيلتحق بالمدارس حوالي مليوني طالب وطالبة في عمر 4-17 سنة وسيلتحق بالتعليم العالي حوالي 400.000 طالب وطالبة، وسترتفع أعداد الملتحقين بالتعليم في جميع المراحل بشكل معتدل فحسب في الضفة الغربية، ولكنها ستتضاعف بمقدار 2.8 مرة في قطاع غزة، سبب ذلك، أن طبيعة سكان غزة فتية بقدر أكبر في لحظة بدء الإسقاطات وتتسم بمعدل خصوبة وزخم سكاني أعلى مما في الضفة الغربية، وبالتالي ستكون نسبة تراكم الولادات وصغار المتعلمين أعلى في غزة بالمقارنة مع الضفة الغربية.

مع التحسين المتوقع في جودة التعليم على نحو ما ينعكس في نسبة التلاميذ للمعلم الواحد، سينمو العدد اللازم من المعلمين في فلسطين بسرعة، بحيث يكاد يتضاعف بحلول سنة 2050 بالنسبة لمرحلة التعليم قبل الأساسي والمرحلة الثانوية، وسيكون الطلب أعلى في قطاع غزة مما في الضفة الغربية، فحتى سنة 2030، سيلزم وجود 32000 معلم إضافي، بواقع 9000 في الضفة الغربية و 23000 في قطاع غزة، يصل عدد التلاميذ للمدرسة الواحدة في قطاع غزة حالياً إلى أكثر من ضعف نظيره في الضفة الغربية، مما يعني وجود حاجة أكبر إلى الاستثمار حالياً وفي المستقبل.

كما سيتضاعف عدد المعلمين لتلبية احتياجات الطلبة في غزة في سنة 2030، حيث سيلزم 23000 معلم إضافي بالمقارنة مع 9000 معلم إضافي في الضفة الغربية. للحفاظ على النسبة الراهنة، سيلزم توفير 1620 مدرسة جديدة في فلسطين بحلول سنة 2030، 750 منها في الضفة الغربية و 900 في قطاع غزة.

رؤية مستقبلية



إن الاقتصاد الفلسطيني، يواجه - بسبب استمرار الانقسام الكارثي - حالة اللايقين والعجز في رسم السياسات الاقتصادية والتنموية المستقبلية القادرة على تعزيز قدرات وإمكانيات الشعب الفلسطيني الاستثمارية والإنتاجية، من أجل بناء اقتصاد قوي مستقل قادر على الحد من الاختلالات الهيكلية والتشوّهات البنوية في الاقتصاد الفلسطيني، 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.

كما أن التراجع في كافة القطاعات الإنتاجية وغير الإنتاجية في القطاعين الخاص والعام على حد سواء، يستدعي العمل الجاد لخلق ومواصلة حالة جماهيرية شعبية ضاغطة لإنهاء الانقسام واستعادة مقومات الوحدة الوطنية التعددية في إطار م.ت.ف، الممثل الشرعي الوحيد لشعبنا، 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 التقشف.

الثاني: تعريف ماهية المراحل المتعاقبة التي من خلالها يمكن تحقيق الأهداف التنموية.

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، 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 الفلسطينية، 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 15 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.

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 شروط وسلو واتفاق باريس، وفي 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.

نخلص من كل ما تقدم، إلى أن كل حديث عن الاستقلال السياسي والاقتصادي وفق أوهم أو سلو 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 التي باتت اليوم ساحة الصراع السياسي الرئيسية.

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 في إطار م.ت.ف 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 ووحدتنا الوطنية التعددية وتحقيق أهداف شعبنا في الاستقلال والدولة كاملة السيادة على أرضنا المحتلة.

لذلك فإن الحديث عن التنمية في الضفة الغربية وقطاع غزة سيظل دون أي معنى أو أي أفق مستقبلي طالما استمر الانقسام، 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 التعددية بكل معانيها وأبعادها السياسية والاقتصادية والمجتمعية بما يمكننا عندئذ من توفير المناخ المطلوب للتنمية الفلسطينية في الضفة والقطاع.

وفي سياق تناولي للرؤية المستقبلية للاقتصاد الفلسطيني، فإنني أقترح 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/بريتوكول 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 في الضغط الجاد لتحقيق 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: العمل على تحقيق 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 التأشيرى 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 أنية 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: العمل على استمرار تحقيق سبل وآليات التكامل بين الضفة الغربية وقطاع غزة - رغم الانقسام - بما يضمن تعزيز الآفاق الاقتصادية فيهما، ومن ثم تحقيق زيادة في الناتج الإجمالي بما لا يقل عن 20% من حجمه في عام 2020، 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 والضغط 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، يمثل 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، يمثل ما تخدم وترتقي بأهدافنا المطلوبة الداخلية دون أي انفصام بينهما.

أخيراً: إنني أفترض 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.

\* (ورقة مقدمة الى ورشة دائرة العمل والتخطيط الفلسطيني المعقودة بتاريخ 2022/7/27 في مقر مركز التخطيط الفلسطيني)

## الثورة الوطنية الديمقراطية وسؤال العلمانية في مشهد الانحطاط العربي الرسمي الراهن

الأحد 31 يوليو 2022

في مرحلة انحطاط الأنظمة العربية الراهن، تعيش القوى اليسارية الماركسية مرحلة هي ليست مرحلتها ولفترة قد تمتد لسنوات، الأمر الذي يفرض على هذه القوى مراجعة كل خطابها وأساليب ممارساتها وإعادة بناء تنظيماتها من خلال الحرص على الانتشار الفعال في أوساط جماهيرها، إذ أنه بدون هذا الشرط الأخير فلا مستقبل لها.

وفي مثل هذه الأوضاع، علينا أن نتحمل سلسلة طويلة من الأمراض الوراثية الناتجة عن بقاء أساليب إنتاج بالية، تخطاها الزمن، مع ما يتبعها من علاقات سياسية واجتماعية أضحت في غير محلها زمنياً، والتي تولدها تلك الأساليب، ففي مثل هذه الأحوال، ليس علينا أن نعاني فقط الآلام بسبب الأحياء، وإنما بسبب الموتى أيضاً: "قالميت يكبل الحي"، هذا التحليل الذي قصد به ماركس الدولة الألمانية آنذاك، ينطبق على كل مجتمعاتنا العربية عموماً، وعلى جوهر الأزمة الاجتماعية فيها بشكل خاص، على الرغم من إدراكنا لخصوصية تطور كل من هذه المجتمعات، لكنها خصوصية لا تلغي السمات العامة المشتركة فيما بينها جميعاً من حيث تكريس مظاهر التبعية والتخلف والاستبداد والاستغلال، الطبقي في إطار العلاقات الرأسمالية الرثة السائدة فيها، ما يعني الضعف الشديد للحاضنة الاجتماعية الاقتصادية العربية في التفاعل مع مفهومي الديمقراطية والعلمانية وتطورهما، ما يتطلب من المثقف العربي الماركسي أن يتحمل دوراً رئيسياً في هذه العملية، وهي عملية مشروطة باستيعاب مفهوم المثقف ودوره في هذه المرحلة الصعبة والمعقدة، فالمثقف الماركسي هو الحامل لرسالة، لموقف، لرؤية نظرية مستقبلية من ناحية وهو أيضاً المثقف العضوي، (في قلب الحزب الثوري) الذي يعمل على إنجاح المشروع السياسي والمجتمعي الخاص بالكتلة التاريخية المُشكَّلة 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، هذه صفته ومنهجيته، بل هذه مشروعيته ومسئوليته تجاه عملية التغيير صوب تحقيق مفاهيم الديمقراطية والعلمانية والثورة التي يدعو إليها.

وهنا، ارتباطاً بضعف الحاضنة الاجتماعية الاقتصادية العربية، أرى من المفيد الإشارة إلى تجربة المجتمعات الأوروبية في ظل استبداد النمط الإقطاعي فيها لأكثر من ألف عام، امتدت منذ القرن الرابع الميلادي حتى نهاية القرن السابع عشر، سادت فيها الفلسفة الإقطاعية التي كملت الأفواه وأغرقت أوروبا في الظلام عبر ثقافة اللاهوت الرافضة للعقل ولكل مبادئ وآليات البحث عن الحقيقة، حيث لم تتمكن المجتمعات الأوروبية الغربية الانتقال من النمط الزراعي الإقطاعي محدود الأفق إلى النمط الجديد الصناعي الرأسمالي بأفائه المفتوحة، إلا عبر صراعات وتناقضات متراكمة ومتعددة الجوانب، الاقتصادية والاجتماعية والفكرية والسياسية، تفجرت وتحولت نوعياً في القرن الثامن عشر معلنة ميلاد عصر النهضة والتنوير وبداية عصر جديد للبشرية، بعد أن تم حسم انتصار المعركة الفكرية والتنويرية الديمقراطية العلمانية عبر تلك الصراعات.

لكن ولادة هذا العصر لم تكن عملية سهلة في المكان أو الزمان، ولم تتم أو تظهر معالمها دفعة واحدة، أو اتخذت شكل القطع منذ اللحظة الأولى مع النظام أو الحامل الاجتماعي القديم، إذ أن هذا الانقطاع لم يأخذ أبعاده في الانفصام التاريخي بين العصر الإقطاعي القديم، وعصر النهضة والتنوير الجديد، إلا بعد أربع قرون من المعاناة شهدت تراكمات مادية وفكرياً هائلاً من جهة، وتحولات ثورية في الاقتصاد والتجارة والزراعة والمدن كانت بمثابة المحفز لانتشار فكر النهضة والإصلاح الديني والتنوير من جهة والتلاحم مع هذه المنظومة الفكرية العقلانية العلمانية المتحررة الجديدة من جهة أخرى، تمهيداً للثورات السياسية البرجوازية في القرن الثامن عشر (في فرنسا وبريطانيا وهولندا وألمانيا) التي أنجزت كثيراً من المهمات الديمقراطية لمجتمعات أوروبا الغربية.

لقد كان نجاح هذه الثورات بمثابة الإعلان الحقيقي لميلاد عصر النهضة والتنوير أو عصر الحداثة والعلمانية والديمقراطية والمواطنة، ففي هذا العصر انتقلت أوروبا

الغربية من مجتمع الطبيعة المحكوم بنظرية الحق الإلهي إلى المجتمع المدني، مجتمع الديمقراطية والثورة العلمية الكبرى.

ومع بزوغ عصر النهضة، كان لفلسفة الإقطاع اللاهوتية الظلامية، أن تسير في درب الانحطاط في ظروف بدأ يتعزز فيها انتشار مفاهيم التنوير والعقلانية والعلم والديمقراطية، ترافق كل ذلك مع تغيرات ثقافية وفكرية رحبة، كسرت الجمود الفكري اللاهوتي السائد، وأدت إلى "تهاوي 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 نوره هنا لأهميته إذ أنه دل آنذاك على الثقافة الزمنية في مواجهة الثقافة اللاهوتية الرجعية)، وقد أخذ هؤلاء المثقفون من أصحاب النزعة الإنسانية على عاتقهم، معارضة ونقض المفاهيم والعلوم الدينية الكنسية، عبر نشر علومهم الدنيوية التي كانت بالفعل أقرب إلى التعبير عن مزاج البرجوازية الصاعدة آنذاك، ومن ثم بزوغ النمط الرأسمالي معلناً إشراق عصر جديد، سُمِّي عصر البعث renaissance الذي تولت قيادته ووجهت مساره الطبقة البرجوازية الصاعدة آنذاك، وفق قواعد الليبرالية والديمقراطية والعلمانية ومفاهيم الحداثة والتقدم العلمي.

إن غايتي من وراء الإشارة إلى نهوض المجتمعات الأوروبية في عصر النهضة، تتجلى في أن انحياز المثقف اليساري العربي لمفاهيم الحداثة والعلمانية والتنوير والنهوض الديمقراطي، تستهدف الإسهام المعرفي في استنهاض مجتمعاتنا العربية، لكن هذه العملية ستصطدم لا محالة بالواقع الاجتماعي الاقتصادي الذي تتغلغل فيه -حتى اللحظة - الأنماط وأساليب الإنتاج القديمة، الإقطاعية والقبلية، التي تختلط بالعلاقات الرأسمالية الرثة والتابعة، بما يكرس أوضاع التخلف الاجتماعي والثقافي، التي تتيح بدورها كل العوامل والمقومات المطلوبة لاستمرار بقاء الشرائح الاجتماعية الطبقية العشائرية والعائلية والكمبرادورية والبيروقراطية، واستمرار ممارستها الاستبدادية والقمعية

حفاظاً على مصالحها الطبقية وبقائها في الحكم. فعلى الرغم من دخولنا بداية العقد الثالث من القرن الحادي والعشرين، إلا أن مجتمعاتنا العربية ما زالت 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 والثيوقراطية 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.

ففي هذا الزمن الذي يعيش فيه العالم، زمن الحداثة والعولمة وثورة العلم والمعلومات والاتصال، يشهد مجتمعنا العربي عودة إلى الماضي عبر تجديد وإعادة إنتاج عوامل التخلف فيه، فهو مجتمع غير متبلور طبقياً، مرحلي، انتقالي، تراشي، قدرى بصورة

عفوية، تتجاذبه حركات اليمين العلماني والرجعي بمختلف مسمياتها، شخصاني في علاقاته الاجتماعية، يعيش حتى الوقت الحاضر مرحلة ما قبل المرحلة الصناعية والتكنولوجية، وبالتالي مرحلة ما قبل الحداثة.

أما على الصعيد الداخلي الاجتماعي، فإن "الفجوات بين الطبقات الثرية والميسورة والمحرومة، تزداد اتساعاً وعمقاً، وفي ظل هذه البنية الطبقيّة الهرمية التي تحتكر فيها القلة السلطة وثروات البلاد، تعاني الجماهير الفقيرة حالة تبعية داخلية شبيهة بالتبعية الخارجية ومتممة لها، فتمارس عليه وضده مختلف أنواع الاستغلال والهيمنة والقهر والإذلال اليومي".

أمام هذا الواقع المعقد والمشوه، وفي مجابهته، ندرك أهمية الحديث عن مفاهيم العلمانية والديمقراطية والمجتمع المدني، 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 الطبقيّة ومصالحها المشتركة في إطار الحكم أو خارجه من جهة ثانية.

إن إدراكنا لهذه الفروق الجوهرية، يدلنا على كيفية التعامل مع هذه المفاهيم، وأية مفاهيم حديثة وتقدمية أخرى، وفق خصوصية تطورنا الاجتماعي التاريخي والمعاصر، المختلفة نوعياً عن مجرى وطبيعة التطور في البلدان الغربية، وما يتطلبه ذلك الإدراك من تحويل في المفاهيم بحيث تصبح مقطوعة الصلة مع دلالاتها السابقة، التي تمحورت فقط عند الإشارة إلى الديمقراطية والعلمانية كضرورة في خدمة عمليات التنافس الاقتصادي بين الأفراد على قاعدة حرية السوق في إطار الليبرالية الجديدة وآلياتها المتوحشة في نظام العولمة الراهن.

فالعلمانية، بالنسبة لي هي: مفهوم سياسي يقتضي الفصل بين المجتمع المدني والمجتمع السياسي، الدولة لا تمارس فيه أية سلطة دينية، كما أن المراجع الدينية لا تمارس أية سلطة سياسية، بمعنى الفصل بين الزمني والروحي، بين الدولة والدين، أي بين الاختصاصات الدنيوية والاختصاصات الدينية، كما أن الدولة العلمانية ليست دولة لا دينية، بل هي دولة لا طائفية، ليست هي الدولة التي تنكر الدين، بل هي الدولة التي لا تميز دينا على دين، ولا تقدم أبناء طائفة على أبناء طائفة أخرى، ولا تخص بعض وظائف الدولة بأبناء طبقة بعينها دون سائر الوظائف.

هذا من الناحية القانونية، أما من الناحية الفلسفية والمعرفية، فإن أقصى ما تعنيه العلمانية ليس الإلحاد أو نفى وجود الله بل "تأسيس حقل معرفي مستقل عن الغيبات والافتراضات الإيمانية المسبقة". وبكلمة واحدة، إن العلمانية ليست نфия للاعتقاد، بل هي تحرير له من القيود والإكراهات الخارجية. ولا غرو بالتالي أن يكون الفكر الديني الحديث قد عرف في ظل العلمانية تطورا في العمق ما أتيح له أن يعرفه في ظل الأنظمة الثيوقراطية.

ووفق هذه الرؤية، فإن موقفنا الموضوعي تجاه مفهوم العلمانية يقوم على الأسس التالية: 1- تامين الحرية الدينية. 2- فصل الدين عن الدولة. 3- اعتبار الشعب أو المجتمع مصدر التشريع والقوانين. 4- تعزيز المحاكم المدنية العامة لضمان المساواة التامة في الحقوق والواجبات. 5- عقلنة الدولة والمجتمع وتعزيز الثقافة العلمية العقلانية وفق الآليات الديمقراطية والتعددية الفكرية والسياسية. 6- تحرير الدين من سيطرة الدولة وإساءة استعماله لأغراض سياسية، وكذلك تحرير الدولة من هيمنة المؤسسات الدينية. وفي هذا الجانب، نشير بوضوح، إلى أن العلمانية ليست مذهباً فلسفياً، بل مذهب قانوني - سياسي بالدرجة الأولى، ولكنها غير منقطعة الصلة بالفلسفة، لأنها في جانبها النظري نتاج للنظر العقلي، ولأنها في جانبها العملي تتبثق عن جملة من الممارسات والإشكاليات التي تتصل بالعلاقة بين الدين والدولة، بين السلطة الروحية والسلطة

الزمنية، وبالتالي وفي التحليل الأخير بين الثيولوجيا والانثروبولوجيا، أي بين الإلهيات والإنسانيات".

في ضوء ما تقدم، فإن العلمانية بالنسبة لي، لا تعني عقيدة لا دينية، ولا استبعاد الدين من الحياة العامة، ولا تقييد الحريات الدينية، فالحرية الدينية والفكرية وحرية الرأي شرط أول ومطلق، وبانتقائه تنتفي العلمانية من أساسها، فالعلمانية والديمقراطية عملية واحدة مترابطة، تضمن المساواة الكاملة بين مواطنيها بصرف النظر عن اعتقاداتهم، ولنا في ذلك مثال صارخ، يتجلى في تجربة المجتمعات الأوروبية الغربية الديمقراطية العلمانية، التي تسمح بالتدين وعدم التدين أو الإلحاد في آن واحد، وهذا هو جوهر العلمانية بالضبط، ففي فرنسا مثلاً -كما يقول هاشم صالح- "يمكن لأي شخص أن يمارس طقوس دينه سواء أكان مسيحياً أو مسلماً أو يهودياً أو بوذياً، ولكن يمكنه أيضاً ألا يمارسها على الإطلاق! ويظل مع ذلك مواطناً يتمتع بكافة الحقوق، فالحرية لا تكون في اتجاه واحد فقط، وإلا فليست حرية، فكل متدين مواطن بالضرورة، ولكن ليس كل مواطن متديناً بالضرورة، ولا يحق مثلاً لجاره المتدين أن يعيره بذلك أو أن ينظر إليه شذراً وكأنه كافر أو فاسق لأنه يختلف عنه، وفي هذا الجانب، ماذا نفعل بطبيب ناجح يداوي الناس بالمجان أحياناً ولكنه غير متدين أو لا ينتمي إلى طائفتنا أو مذهبنا؟ هل نكفره ونعدمه ونخسر كفاءته؟ وقس على ذلك المهندس والخبير الاقتصادي والعالم الفيزيائي والفيلسوف والصحافي الخ.."

وهنا بالضبط تتبدى الضرورة التاريخية التي تستدعي من القوى اليسارية الماركسية في بلدان مشرق ومغرب الوطن العربي، تركيز أهدافها ومهامها النضالية، السياسية والمجتمعية، باتجاه تغيير وتجاوز هذا الواقع، وأن تتحمل مسؤولياتها الكبرى، في كونها تشكل في هذه المرحلة طبيعة الحامل الاجتماعي الديمقراطي الثوري على طريق النهوض والتقدم الديمقراطي والعدالة الاجتماعية، شرط أن تبادر أولاً إلى نشر وتعميق الوعي داخل تنظيماتها، بمفاهيم التنوير والعلمانية والديمقراطية والحدثة، والثورة والفكر الماركسي المتجدد واستخدامه من أجل تغيير الواقع الراهن وتجاوزه.



فبالرغم من نضالنا من أجل تكريس الحريات الفردية والحريات العامة والعدالة الاجتماعية والديمقراطية السياسية من منظور طبقي ماركسي، إلى جانب إيماننا العميق بأولوية العلمانية في سياق التطور الاجتماعي والاقتصادي والثقافي في مجتمعاتنا العربية، إلا أننا نرفض الوقوف عند حدود الديمقراطية السياسية، بمثل ما نرفض استخدام العلمانية بدون الديمقراطية ببعديها السياسي والاجتماعي معاً، فالعلمانية والديمقراطية، بالنسبة لكافة قوى اليسار الماركسي، هما مفهومان مترابطان لا يجوز فصل أحدهما عن الآخر، لأن استخدام العلمانية وحدها يفتح الأبواب مشرعة أمام الاستبداد والتفرد بالحكم، وبالتالي فإن التطبيق الإكراهي للعلمانية، لا يعدو كونه مظهراً بشعاً من مظاهر الاستبداد الدكتاتوري الفردي والشمولي، من هنا يمكن تفسير فشل الأنظمة الشمولية ذات الحزب الواحد، وتفسير كراهية وحقد وتمرد جماهير شعوبنا على أنظمة التبعية والاستغلال والاستبداد والتطبيع، الخاضعة لشروط التحالف الامبريالي الصهيوني، وبالتالي فإن من واجب القوى الثورية الماركسية في كافة اقطار الوطن العربي، المبادرة الى مزيد من تفعيل دورها في توعية الجماهير الشعبية، وتنظيمها، لمواصلة النضال من اجل تحقيق اهداف الثورة الوطنية الديمقراطية بأفاقها الاشتراكية، كخيار مرحلي واستراتيجي وحيد، ذلك أن بقاء مظاهر الانحطاط وتراكماتها لا يعني سوى فتح الأبواب مشرعة أمام الثورة المضادة وقوى اليمين، وفي ضوء ذلك أعيد التذكير بشعار المناضلة الشيوعية الألمانية الباسلة روزا لوكسمبورغ: الاشتراكية أو البربرية.

إن إيماني بأفاق المستقبل الواعد للجماهير الشعبية العربية الفقيرة، على طريق النضال من أجل تحقيق الثورة الوطنية بأفاقها الاشتراكية، لا يعني أنني أو من بحتمية تاريخية يكون للزمان والمكان دوراً رئيسياً وأحاديّاً فيها، بل يعني تفعيل وإنضاج عوامل وأدوات التغيير الثورية التقدمية الحديثة والمعاصرة، والاستجابة لمبرراتها وأسانيدها الموضوعية السياسية والاقتصادية والاجتماعية الطبقيّة الملحة من قلب واقعنا الراهن.

## حول الحزب الماركسي وأهمية الوعي بالماركسية وقضايا الواقع المعاش في كل قطر من أقطار الوطن العربي

السبت 13 اغسطس 2022

تمهيد:

إن ظهور هيمنة البورجوازية الكومبرادورية والطفيلية وتحالفها مع البيروقراطية المدنية والعسكرية الحاكمة، ورموز الأنماط القبلية وشبه الإقطاعية في بلادنا العربية، في الظروف الراهنة، يشير الى الدور الثانوي للاختلاف التاريخي في نشأة الشرائح الرأسمالية العربية العليا، التي توحدت اليوم في شكلها ومضمونها العام وأهدافها المنسجمة مع مصالحها الأنانية الضارة، عبر نظام استبدادي، تابع، ومتخلف، يسود ويتحكم في مجمل الحياة السياسية والاجتماعية، كظاهرة عامة، تتجلى فيها بوضوح، الأزمة الاجتماعية العربية الراهنة، بتأثير هذا التداخل العميق والمعقد لرموز الأنماط القديمة والحديثة، ومصالحهم المتشابكة في إطار من العلاقات الاجتماعية الفريدة التي تمتزج فيها أشكال الحداثة وأدواتها مع قيم التخلف وأدواته، ساهمت في إضفاء شكلٍ ومضمونٍ خاصٍ وتميز للواقع الاجتماعي العربي وتركيبته وخرطته الطبقيّة، بحيث بات من المفيد مراجعة استخدامنا للمصطلحات الغربية، مراجعة موضوعية ونقدية كي لا نعيد تطبيقها على واقعنا بصورة ميكانيكية، كما فعلنا في المرحلة السابقة، خاصة مصطلح «البورجوازية»، عند تناول الشرائح والفئات الرأسمالية العربية التي تشكلت تاريخياً - إلى الآن - من هذا المزيج أو التنوع الاجتماعي غير المتجانس أو الموحد سواء في جذوره ومنابعه القديمة، أو في حاضره ومستقبله، فمصطلح «البورجوازية» وغيره من المصطلحات التي تحدثت عن تطور التشكيلات الاجتماعية الاقتصادية وتسلسلها من المشاعية الى العبودية الى الإقطاع الى الرأسمالية، والتي تطابقت مع مضمون التطور الرأسمالي في البلدان الصناعية الغربية، تكاد تكون مصطلحات غريبة في واقعنا وشكل تطوره المشوه، خاصة وأنها لم تتغلغل في الوعي العفوي أو الاعتيادي للجماهير، وكذلك في صفوف القواعد الحزبية العربية كمفاهيم تحفيزية أو رافعة للوعي السياسي والطبقي،

لكون هذا المصطلح أو المفهوم مصطلحاً يكاد يكون وادئاً، غريباً، نظراً لعدم تبلور الإطار أو الطبقة في بلادنا بصورة محددة، التي يمكن أن يجسدها أو يعبر عنها أو يشير إليها ذلك المصطلح من جهة، ونظراً لما ينطوي عليه أو يتضمنه هذا المفهوم من إعلان ولادة وتشكل طبقة جديدة هي «البورجوازية» كطبقة قائدة لمرحلة جديدة، حملت معها مشروعاً نهضوياً حضارياً عقلائياً تطورياً مادياً هائلاً، عَجَل في توليد التشكيلة الاجتماعية الرأسمالية ومفاهيمها المتطابقة معها من جهة أخرى، وفي هذا السياق نؤكد أن المطالبة بمراجعة المصطلحات ذات الطابع التطبيقي لا يعني مطلقاً التطرق الى النظرية الماركسية ومنهجها، والتي نشعر بالحاجة الماسة الى إعادة دراستها وتعميق الالتزام بها في هذه المرحلة وفي المستقبل!!

إن تناولنا لهذه الرؤية التحليلية، لا يعني أنها دعوة إلى وقف التعامل مع هذه المصطلحات، بقدر ما هي دعوة للبحث عن مصطلحات ومفاهيم معرفية أخرى إضافية تعكس طبيعة ومكونات التركيب الاجتماعي /الطبقي في بلادنا العربية، بما يلغي كل أشكال الغربة أو الاغتراب في المفاهيم التي سبق استخدامها بصورة ميكانيكية أو مجردة، بحيث نجعل من التحليل النظري والاجتماعي لواقعنا، في سياق العملية السياسية، أمراً واضحاً ومتطابقاً في كل مفاهيمه ومصطلحاته مع هذا الواقع الشديد التعقيد، الذي يشير إلى ان التطور في بلادنا -كما يقول د. برهان غليون- «ليس بنياناً عصرياً على الرغم من قشرة الحداثة فيه، وهو أيضاً ليس بنياناً قديماً على الرغم من مظاهر القديم، ولكنه نمط هجين من التطور قائم بذاته، فقد عنصر التوازن وأصبحت حركته مرهونة بحركة غيره»، لذلك لا بد من إزالة اللبس والخط في المفاهيم، الذي ساد طويلاً في الكتابات العربية، وأسهم -إلى حد ما- في تكريس حالة الإرباك الفكري في أوساط القوى اليسارية العربية وعزّلها عن الجماهير، وليس معنى ذلك، أننا ندعو إلى تكيف الوعي الطليعي العربي المنظم، لمتطلبات الوعي العفوي الجماهيري، بالعكس، إنها دعوة -أو وجهة نظر- تستهدف التعامل مع الوعي العفوي بمنهجية ومفاهيم تعكس تفاصيل الواقع المعاش وتعبر عنه بصورة جدلية تدفع به الى التطور والنهوض، انطلاقاً من قناعتنا

بمقولة ماركس -في مقدمته لرأس المال- «قل كلمتك وامشٍ ودع الناس يقولوا ما يقولون».

### حول الحزب والمثقف الثوري الماركسي:

إذا كان البحث وتعميق النقاش حول مفهوم الحزب الثوري مهمة المثقفين الماركسيين الثوريين، فمن هم هؤلاء المثقفون الذين توكل إليهم هذه المهمة؟ إنهم الفئة التي سماها لينين بالمثقفين الثوريين وسماها غرامشي بالمثقفين العضويين الذين اختاروا الانحياز إلى الطبقة العاملة والذويان فيها، أو أفرزتهم الطبقة العاملة من بين صفوفها للتعبير عن فكرها وأيديولوجيتها. لذلك يطرح علينا أولاً وأخيراً تحديد نوعية الجماهير التي يعمل المثقف الثوري أو العضوي على تفعيل الحزب الثوري في صفوفها، ونقصد بذلك الطبقة العاملة، والفلاحون الفقراء، والمعدمون، والعاطلون، وأشباه العاطلين والتلاميذ والطلبة، والشرائح الفقيرة من البورجوازية الصغيرة، فهذه الجماهير هي وقود النضال الثوري ببعديه التحرري والطبقي، وهي وحدها التي لها المصلحة في التغيير من أجل الأهداف التحررية والديمقراطية والعدالة الاجتماعية.

ويبقى السؤال الملح: ما هو الحزب الثوري بالنسبة لأحزاب وفصائل اليسار الماركسي في الوطن العربي؟ إنه الحزب الملتزم بالماركسية ومنهجها مرشداً له في نضاله من أجل التحرر الوطني والديمقراطي والعدالة الاجتماعية بأفاقها الاشتراكية... فهو الحزب الذي يعمق الوعي بهويته الفكرية وحمايتها وتطورها عبر تفعيل الدافعية الذاتية لدى أعضائه... وهو الحزب الذي يستمد قوته من الجماهير الشعبية إلى جانب النضال العملي (الكفاحي والسياسي والمطلبي الديمقراطي) مستفيداً من التجارب الثورية العالمية سواء في توسعه التنظيمي وانتشاره، وفي ممارسة دوره الطبيعي في النضال الوطني والاجتماعي.. فالحزب لن يكون ثورياً إذا تراجعت قناعة الرفاق بأهدافه وبهويته الفكرية الماركسية... ولن يكون ثورياً أيضاً إذا لم تتابع هيئاته ومراتبه عملية تعميق الوعي الثقافي والفكر الماركسي بصورة دورية منظمة أو إذا تغلغت فيه النزعات الشللية والانتهازية وخاصة الارتداد المعرفي صوب اليمين.

إن إشكالية الحزب الثوري هي إشكالية لازالت قائمة وستبقى قائمة، وعلينا في كافة احزاب وفصائل اليسار أن لا نقف عند المسلمات أو المقولات الجاهزة، بل أن نعمق البحث في هذا الموضوع، و أن نستفيد من مختلف التجارب الثورية في الساحة العالمية قديما و حديثا قصد صياغة مفهوم معمق، يهدف إلى وضع الأسس العلمية الصحيحة لبناء حركة ثورية صحيحة تطرد كل مظاهر الأزمة الفكرية والتنظيمية والسياسة، بما يمكننا من مواجهة هذه التحولات السريعة المعقدة على المستوى المحلي و القومي والعالمى، وإلا فإن مسيرتنا التحررية الوطنية الديمقراطية ستضل الطريق، إذا لم نلتزم بصورة واعية وخالقة بعيدة عن الجمود، بالأسس التي يقوم عليها الحزب الثوري وهي تحديداً ثلاثة أسس:

1) الأساس التنظيمي: وهو الأساس الذي لا يمكن لأي حزب ثوري أن يوجد بدونه، فالتنظيم هو الأداة والوسيلة والإطار الذي يضم في صفوفه الطلائع الثورية من أجل تحقيق الأهداف التحررية والديمقراطية المطالبة الاجتماعية وفق المنظور الطبقي الماركسي، حيث يقوم الحزب بصياغة الأهداف ورسم الخطط ومتابعة حركة الأعضاء وتفاعلهم في أوساط الجماهير الكادحة.

2) الأساس الأيديولوجي: إن الأيديولوجية بالنسبة لكافة احزاب وفصائل اليسار في الوطن العربي هي التي تحدد طبيعة هذا الحزب أو ذلك باعتباره حزبا لكل الفقراء والمضطهدين عموماً وللطبقة العاملة خصوصاً، وهي أيضاً الأيديولوجية أو الأفكار النقيضة لكل مظاهر الاستغلال والاضطهاد.. إنها الماركسية ومنهجها المادي الجدلي التي تتعاطى وتتفاعل مع واقع بلداننا ومجتمعاتنا في مغرب ومشرق الوطن بكافة جوانبه السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية من أجل تغييره نحو التحرر والديمقراطية والاشتراكية، وبالتالي فإن كل مناضل من رفاقنا في هذه الاحزاب عليه أن يتسلح بهذه النظرية الفكرية كضمانه واقية ضد كل الأفكار أو المنزلقات الفكرية الليبرالية أو الانتهازية.

ذلك، إن تحقيق الوحدة الفكرية في صفوف الحزب أو الفصيل لا يتم إلا عن طريق التسليح المستمر بالفكر الاشتراكي العلمي المتطور والمتجدد ارتباطاً بحركة الواقع، ذلك هو الشرط الذي يضمن حماية الهوية الفكرية للحزب وتواصلها في كافة المراتب التنظيمية، بمثل ما يضمن قوة انتشار الحزب في الواقع الاجتماعي والجماهيري.

(3) الأساس السياسي: إن وضوح الموقف السياسي ومصادقته، هو الطريق والمدخل الأول للحزب صوب علاقته وارتباطه بالجماهير، وبدون هذه المصادقية والوضوح سيبقى تنظيمًا مغلقًا، وسيفتقد قدرته على قيادتها، وتوجيه نضالاتها. فالأساس السياسي ليس إلا موقفًا يمس الجوانب الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية التي تشكل في مجملها موقفًا متكاملًا وموحدًا، انطلاقاً من أن النقطة الجوهرية أو الإستراتيجية في البرنامج الحزبي هي الغاء النظام الرأسمالي وكل أشكال الاستغلال والاستبداد والتبعية والتخلف، وتحرير الإنسان والأرض عن طريق تحقيق الممارسة الفعالة للنضال التحرري والممارسة الديمقراطية بمعناها السياسي والاجتماعي في النظام الاشتراكي البديل.

(4) الأساس النضالي أو الكفاحي التحرري ضد الوجود الامبريالي الصهيوني في بلداننا، والمرتبب بالضرورة بأسس واليات النضال الديمقراطي المطلي الطبقى ضد انظمة الاستبداد والاستغلال من اجل تحقيق مطالب ومصالح الجماهير الشعبية من العمال والفلاحين وكافة المضطهدين في الثورة الوطنية الديمقراطية بأفاقها الاشتراكية.

فإذا تعرضت هذه الأسس 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. فالتنظيم أو الحزب هو، كما يقول "لوكاش"، شكل التوسط بين النظرية والممارسة، بين الهدف والعمل في سبيل الوصول إليه، وإذا كنا نتفق على صحة وموضوعية هذه

المقولة، فإننا بالضرورة سندرك أي دور سلبي يلعبه غياب التنظيم فيما يتعلق بالنضال من أجل تحقيق الأهداف الوطنية والديمقراطية على طريق التحرر والوحدة والعدالة الاجتماعية والاشتراكية.

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 المطلوبة الديمقراطية.

إلى جانب ما تقدم، فإن الرؤية النقدية للأحزاب في بلادنا عموماً واحزاب وفصائل اليسار خصوصاً، تتطلب البحث في الشروط الاقتصادية الاجتماعية، وشروط التطور التاريخي للمجتمع، فالأحزاب في بلادنا بمختلف منطلقاتها الفكرية، توافقت أو تقاطعت -بهذه الدرجة أو تلك- مع التكوين الاجتماعي المتخلف السائد و المسيطر، أو الوعي الأبوي البطريركي التقليدي، وهي عوامل موضوعية وذاتية، حالت دون إدخال مفاهيم الديمقراطية والحدثة والوعي الثوري المستند إلى التفكير العقلاني النهضوي النقيض للتكوين الاجتماعي المتخلف السائد، بحيث بات الوعي التقليدي هو أحد المحددات الرئيسية لمعظم أحزاب وفصائل اليسار عموماً، وفي مثل هذا الوضع، ظل الوعي بالماركسية عفويًا ومسطحاً وشكلياً لدى معظم قواعد هذه الأحزاب وكوادرها، الذي استمر انشادهم للبنية الاجتماعية والثقافية المتخلفة السائدة اقوى من انشادهم للماركسية، ويعود ذلك في احد أهم اسبابه إلى غياب الدافعية الذاتية لدى العضو، وضعف قناعاته بأهداف الحزب كأهداف شخصية له، إلى جانب ضحالة الوعي أو ضعفه وعدم تطوره، حيث يمكن ملاحظة هذه الظاهرة في مستوى الوعي العام لدى العديد من أعضاء الاحزاب اليسارية في بلداننا، لأن وعيهم لم يتطور أو يصل إلى مستوى وعي واستيعاب مفاهيم عصر النهضة وطروحاته الفكرية الحديثة، ويبدو أن ذلك كان بسبب البنية التنظيمية شبه البطريركية، البيروقراطية التي خضعت -منذ عشرينات القرن الماضي - للرؤية والآليات التنظيمية الستالينية الفردية المطلقة التي عززت المركزية الشديدة الضارة

على حساب الالتزام الخلاق بالديمقراطية الداخلية كمبدأ رئيسي من مبادئ الحزب. ففي البنية الستالينية للتنظيم لا يحكم «الحزب» إلا عقل واحد، هو «العقل المطلق»، وإرادة واحدة هي إرادة فرد يرفع ذاته عن الآخرين، يكون فوقهم، وهذا هو الحزب/ القبيلة. إن عجز البنية الستالينية والتقليدية لأحزاب اليسار في بلادنا عن تحقيق التقدم يرتبط بثلاث عناصر هي أولاً: طبيعة التكوين الطبقي للحزب، أي طبيعة الفئات الاجتماعية التي شكلت بنيته، من حيث هي فئات وسطى، وطبيعة الأيديولوجيا السائدة فيه، وهي "ماركسية ستالينية/ سوفيتية" أو تابعة محافظة، يحكمها المنطق التقليدي القديم، ووسطية.

ثانياً: طبيعة التصور السياسي الذي إنتصر فيه، ويتحدّد في دعم هذا الرئيس أو "الزعيم" الوطني في نظام بورجوازي تابع ومتخلف، ولا شك أن هذا التناقض بين طبيعة الماركسية الثورية، والتصور البورجوازي الانتهازي المتمثل في دعم هذا الرئيس أو "الزعيم" أو ذاك في النظام البورجوازي التابع، كان يفرض سيادة الاستبداد في الحزب، الذي أدى بدوره إلى أن تظلّ الماركسية هامشية، ويبقى الحزب الماركسي ذليلاً للبرجوازية أو النظام الحاكم الاستبدادي التابع.

ثالثاً: إن الهدف من «نقد الحزب» هو تبيان الطابع الشكلي للمفاهيم والكلمات التي تكررها الأحزاب الماركسية، فيما يتعلق بالحياة الداخلية، مثل الديمقراطية، أو المركزية الديمقراطية، وحق الانتخاب، والمؤتمرات، والاختلاف والنقد، وبالتالي فإننا ننتقد من موقع الماركسية، لأننا مع الماركسية الأصلية ضد الماركسية المشوهة، المخلوطة بالبنية الذهنية للقرون الوسطى، مع ماركسية ماركس، أنجلز ولينين، ضد الماركسية الستالينية، أو الماركسية السوفيتية، ومع ماركسية الجدل المادي، ضد الماركسية «العامية»، الماركسية «الجاهلة» المعادية للعقل، للفكر والثقافة عموماً، أي المعادية للماركسية ذاتها.

إن الموقف الثوري والرؤية الموضوعية لدى أحزاب وفصائل اليسار في الوطن العربي، تستهدف - عبر برامج واليات محددة وواضحة - السير إلى الأمام، وليس



العودة إلى الوراء، وحينما نمارس عملية النقد، فمن أجل أن تتعزز داخل احزابنا وفصائلنا، الرؤية الماركسية والنهج الديمقراطي المتسق مع المنهجية الماركسية، ومع الماركسية كنظرية علمية متطورة، متجددة، لا تعرف الجمود أو التقديس، بل تتواصل في مسيرة النضال من اجل تحقيق أهداف الثورة الوطنية الديمقراطية بأفاقها الاشتراكية

وفي هذا المجال نشير إلى ثلاث محاور:

المحور الأول: يتعلق بالتكوين «الفردى» لأعضاء الحزب اليساري الماركسي، ولا شك أن الأعضاء هم أفراد ينتمون لطبقات اجتماعية، وبالتالي فهم يحملون كل تراث مجتمعه، وإذا كانت المصلحة الطبقيّة تجعلهم ينتمون لحزب ماركسي، فإن انسجامهم مع الأفكار الجديدة التي تتجاوز تراث المجتمع، تتقدم عليه، وتنفيه، يفترض وعي هذه الأفكار، وفي نفس الوقت إعادة التكوين «الفردى». بما ينسجم مع تلك الأفكار وهذا يعني تمثّل تلك الأفكار في الممارسة، وبالتالي فحينما نسعى لتأسيس بنية ثورية ديمقراطية، من الضروري أن يكون التكوين «الفردى» ديمقراطياً.

مسألة الوعي الديمقراطي. إذن، هي «المفصل» في تكوين بنية ديمقراطية لكافة أحزاب اليسار في بلداننا، لكي نسهم في تجاوز البنية البطريركية التي تسكن وعي وممارسة كل الطبقات بسبب تقاوم مظاهر التبعية والتخلف والاستغلال في هذه البلدان. إن تجاوز البنية البطريركية يفترض وعي البنية الديمقراطية في سياق أو موازاة وعينا للماركسية، ووعي كل الفكر الحديث، من أجل الإسهام في صياغة نمط جديد للحياة، وللسياسة. ولا شك أن الديمقراطية (التي تبدأ بالشك، لتصل إلى الانتقاد، وتبدأ بحق إبداء الرأي، لتصل إلى وجوب سماع الرأي الآخر، وتبدأ بتجاوز التعصب وادعاء الحكمة المطلقة، لتصل إلى الاقتناع بنسبية الحقيقة...).

فكيف يمكن لفرد تشكّل في ظل شروط استبدادية (في العائلة والمدرسة والمجتمع والسلطة) محنطة في قالب أخلاقي، ومعدّاة كصيغة نهائية، أن يعيد صياغة ذاته، في إطار قيم معاكسة؟

هنا تتشكّل أزمة في الوعي، وأخرى في ما بين الوعي والممارسة، وثالثة في الممارسة ذاتها. ولا شك أن تجاوزها، لا يرتبط سوى بتعميق الوعي بالماركسية والثقافة التقدمية الانسانية، وتقويم الممارسة الديمقراطية والارتقاء الدائم بها داخل الحزب أو الفصيل.

إن إشارتنا إلى «الفرد» هنا ليست عبثية، لأننا نقصد أن «النمط الجديد» يفترض تجاوز منطق القبول الميكانيكي أو العضوي للأفكار المطروحة، ويسهم في بلورة السمات الشخصية للفرد، ولأن الحزب السياسي، ليس قطعياً، إنه مجموع إرادات لأفراد، تقيم فيما بينها علاقات على ضوء مبادئ تحفظ فردية الأفراد، وتوحد فيما بينهم في نفس الوقت، وهذا هو جوهر مبادئ الحزب الماركسي وجوهر مبادئ الحياة الداخلية، وفق اللائحة أو النظام الداخلي، الذي يضمن تحقيق الانفصال بين الحزب والتكوين الاجتماعي المتخلف، لتتبلور أسس الحزب الثوري التقدمي الديمقراطي الماركسي الحديث.

هنا أشير الى أن فردية الفرد في مجتمع متخلف، لا تتحقّق إلا بالوعي، الوعي التنويري العقلاني الحداثي والإنساني الديمقراطي عموماً والوعي الماركسي خصوصاً، المتضمن الوعي الحديث بالضرورة بكافة محطات التطور في تاريخ الماركسية وسيورتها منذ ماركس وانجلز.

على ضوء ذلك، فإن من المفيد أن يقوم رفاقنا في احزاب وفصائل اليسار باكتشاف ما هو معرفي في مجمل النظام المعرفي للماركسية، واستخلاص كل الإضاءات والإضافات الفكرية فيه. وهنا فإن الاطلاع- بالمعنى النسبي على الاقل - على الانتاج المعرفي لبعض الماركسيين من ماركس/ إنجلز وكاوتسكي وبلخانوف وهلفردينغ، إلى لينين وروزا لوكسمبورغ وتروتسكي وبوخارين وستالين، وماوتسي تونغ وجيفارا وهوشي منه، إلى جورج لوكاتش وأنطونيو غرامشي وإسحق دويتشر وآرنست ماندل وهنري لوفيفر وببير بوردو وألتوسير وهابرماس وماركيوزة وجورج لابيكا... إلخ، مع الاهتمام بالاطلاع الواسع بصورة خاصة على بعض الإنتاج المعرفي للماركسيين العرب: د.فؤاد مرسي، محمود أمين العالم، مهدي عامل، سمير أمين، اسماعيل صبري عبدالله، محمد إبراهيم مقلد والشفيع احمد الشيخ وعبد الخالق محجوب والرفيق يوسف سلمان (فهد) وعبد الفتاح

إسماعيل و جورج حبش وفالح عبد الجبار وهادي العلوي وميشيل كامل وطاهر عبد الحكيم وحسين مروه، ومهدي عامل والطيب تيزيني، وصادق العظم، إلياس مرقص، وإبراهيم السرفاتي وأحمد صادق سعد وعبد الغفار شكر وجلبير أشقر، فوزي منصور، هشام غصيب، وماهر الشريف، عبد الباسط عبد المعطي، عبد الله العروي، ياسين الحافظ، هشام جعيط، سلامة كيلة، موفق محادين، ناهض حتر، سعيد بن سعيد العلوي وفيصل دراج ومحمد دكروب وجورج طرابيشي وفواز طرابلسي وغيرهم؛ حيث أن الهدف هنا ليس استخلاص السياسي، بل تأصيل المعرفي والإمساك بالمنهجي، من أجل اكتساب المقدرة على وعي الواقع ومن ثم وضوح البرنامج المطلوب لتغييره. لهذا نقول إن وعي التنوير البرجوازي هو جزء من تكوين الماركسية، في إطار عملية النفي والتأكيد التي قام بها ماركس وأنجلز.

المحور الثاني: يتعلق بالحياة الداخلية للأحزاب الماركسية، بالأسس التي تشكّلت على أساسها هذه الأحزاب، حيث أن مفهوم «المركزية الديمقراطية» الذي مثل أسس الحياة الداخلية، كان الشعار الذي أسس في المرحلة الستالينية وما تلاها- للاستبداد، لأن كلمة الديمقراطية فيه لم تكن ذات معنى، سوى بالممارسة الشكلية لحق الانتخاب، بينما عنت المركزية في تلك الأحزاب- سيطرة «الهيئات الأعلى» فالأعلى، والأعلى هو الأمين العام والمكتب السياسي. وإذا كان لينين هو الذي أنتج هذا المفهوم، فقد عنى به اتحاد إرادات حرّة، في الممارسة من أجل تغيير الواقع. لهذا إشتل عنده على مبدأ حق إبداء الرأي وحق الاختلاف، ومبدأ تقرير سياسات الحزب من خلال الحوار المكتوب، والعلني، ومن خلال إقرارها في مؤتمرات حقيقية. تشهد صراعات حقيقية، وتأتي نتيجة الانتخاب كتعبير عن هذه الصراعات.

وحده ستالين الذي أعطى هذا المفهوم معنى الاستبداد، حينما حسم الصراعات في الحزب، ومنع المناقشة لأن الحزب ليس نادياً للمناقشة، وأعدم الأقلية، وأكد مبدأ الخضوع (خضوع الهيئات الدنيا للهيئات العليا، وخضوع الأقلية للأغلبية...).

لا شك أن الصيغة اللينينية للمفهوم لا تزال راهنة، وهي، صحيحة، ومهمة أيضاً، لكن لا بد من أن نلاحظ، أولاً أن هذا المفهوم بات منذ زمن طويل ما قبل انهيار الاتحاد السوفياتي مطموساً ضمن صيغ استبدادية، وبالتالي اعتراه التشويه الشديد باسم المركزية والبيروقراطية.

ولنلاحظ، ثانياً، أن المفهوم، أي مفهوم، محدّد في الزمان والمكان الذي أنتج فيه، وبالتالي فهو يخضع لتحولات الزمان والمكان، لذا يكون من الضروري عادة إعادة إنتاجه على ضوء التجربة الواقعية، ولا شك أن تجربة قرن من الممارسة - منذ وفاة لينين - يجب أن تسمح بتحديد أعمق للمفاهيم، وإعادة إنتاجها لتغتنى بثناء تجربة طويلة، وإخضاع مفهوم المركزية الديمقراطية لإعادة الإنتاج بحيث يتم إعطاء الأولوية للديمقراطية الداخلية نظرياً وفي الممارسة من أجل تطوير وتكريس العلاقات الداخلية في أحزاب وفصائل اليسار بالاستناد إلى الأسس الديمقراطية بوضوح. هذه هي المسألة التي يجب أن تشغلنا، وهي مسألة تتعلق بالبنية العامة للحزب (بالعضوية، بتطوير الوعي، وبتكوين الفرد وتكريس الديمقراطية أسلوباً ومنهجاً في حياة أحزابنا)، مع التأكيد على تشجيع جملة حقوق بديهية، وهي حق إبداء الرأي، حق الاختلاف، حق الانتقاد، وحق إعلان كل ذلك، حق أن يعبر العضو عن آرائه بحرية تامة، وأن يعلن اختلافه مع سياسات الحزب، وأن ينتقد هذه السياسات.

أن ممارسة هذه الحقوق يشكل الأساس لتشكيل ديمقراطي يضمن حق المناقشة والحوار والانتخاب، التي يمكن أن يصاغ «قانونها»، الذي يصبح ذو معنى، لأنه يكون حينها صيغة ناظمة لعلاقات أعضاء متحدين ومختلفين في نفس الوقت، لكنهم يحرسون على الاتحاد، لأنهم يحرسون على تحقيق التقدم.

المحور الثالث: يتعلق بمسألة الاختلاف التي تفرض ضرورة الحوار والنقاش، وتستلزم تشكّل بنية تستوعب كل ذلك، حيث أن الاختلاف والتناقض والتمايز ليست بدعة، أو نتاج نزق أفراد، بل أنها نتاج الواقع، أنها نتاج البنية الاجتماعية المختلفة المتميزة والمتناقضة، فإذا كان الفكر هو انعكاس للواقع (وهذه فكرة ماركسية جوهرية، وهي في

أساس الرؤية المادية للماركسية)، فإن اختلاف وتمايز وتناقض الواقع يفرض كل ذلك على صعيد الفكر ولأن أعضاء الحزب (أي حزب) هم من الواقع، هم أعضاء أيضاً في طبقات، فإن «وحدتهم الفولادية» على صعيد الفكر. حسب المفهوم الستاليني ليست ممكنة على الإطلاق، إلا إذا تحوّلوا إلى فئات معزولة عن الواقع، عن تناقضات الواقع، أي إذا تحوّلوا إلى «قطيع». وإذا حاولنا أن ندرس أساس الاختلاف والتمايز والتناقض في بنية الحزب، يمكن أن نشير إلى مصدرين:

الأول: الأساس الطبقي، فالحزب الماركسي المعبر عن العمال والفلاحين الفقراء، يضم في صفوفه -كما هو حال كافة الأحزاب والفصائل في بلداننا- أعضاء من الفئات الوسطى، ومن البرجوازية، وإذا كانت القناعة بالماركسية هي أساس هذا الانتماء، فإن تضارباً في مصالح هذه الطبقات يظهر على شكل اختلافات في التوجهات تصل إلى حدّ التناقض.

الثاني: الأساس المعرفي، ويتمثل في تفاوت المقدرة على امتلاك الوعي والمنهجية الماركسية وبالتالي التفاوت في التحليل الدقيق للواقع والوقائع، ولا شك أن للمستوى الثقافي دور مهم في ذلك، لأن الماركسية علم، يحتاج إلى الدراسة الجادة والمثابرة، وهي منهجية تحتاج إلى دراسة صحيحة من أجل امتلاكها.

لكن في كل الأحوال، فإن ما يحدّد مسار الحزب، في هذا الوضع، هو وجود الأساس الواقعي الذي يسمح بحوار جاد فيه، يجعل من الممكن لأعضائه تحديد المواقف والتصوّرات التي تجعل منه حزباً حقيقياً.

إننا بحاجة، في هذا الوقت ونحن في العقد الثالث من القرن الحادي العشرين، إلى دراسة الأسس التي تحكم التنظيم البروليتاري، إلى جانب المراجعة التاريخية المعرفية النقدية للتجربة الطويلة التي عاشتها الأحزاب اليسارية في الوطن العربي، بما أفرزته من ظواهر ومشاكل، وما أكدته من حقائق تفرض - في ضوء المراجعة النقدية - صياغة الرؤى الاستراتيجية والبرامج واليات العمل التنظيمي والمعرفي للحزب أو الفصيل بما يتفق مع الماركسية ومنهجها مع الأخذ بعين الاعتبار كافة الخصوصيات والتطورات

الاقتصادية والاجتماعية والسياسية في كل بلد على حدة من ناحية وعلى مستوى الكوكب في ظل العولمة الامبريالية الراهنة وتفاقم أنظمة الكومبرادور العربية وانحطاطها راهنا من ناحية ثانية .

ذلك إن محاولة القيام بثورة شاملة يفرض، إذا ما أريد لها الاستمرار، ولكي تتبلور وتتقدم وتنتصر، أن تتوضّح كل المسائل المتعلقة بالتنظيم، في ضوء الالتزام الخلاق والتوعية المعمقة بالنظرية الماركسية وكافة جوانب الحياة الاجتماعية في بلداننا وفق المنظور الطبقي والرؤية السياسية لاجزابنا، مع الاهتمام الجاد بتعميق الوعي والممارسة بمفاهيم الديمقراطية داخل الحزب.

#### أهمية الوعي:

إن الوعي النظري والفكري من ناحية، والوعي بمكونات الواقع المعاش من ناحية ثانية، له أهمية كبيرة وأساسية إن لم نقل الأولوية، فالوعي العام المرتبط بسعة الأفق، الوعي الذي يعطي للديمقراطية حقها النظري والعملي، ويحدّد طبيعتها، لكي لا تظل طلسماً يجري الحديث عنه دون فهم كنهه، ودون التمسك به في الممارسة، هو الذي يعطي للديمقراطية معناها الحقيقي، ويحوّل المركزية إلى شكل، إن برنامج النضال ليس قضية آنية يمكن حسمها في اجتماع أو مؤتمر، بل قضية بحاجة إلى حوار عميق، وبحث مستفيض في الحزب وخارجه. والحوار والبحث هما اللذان يحدّدان "التخوم" كما يقول لينين، أي يحدّدان نقاط اللقاء ونقاط الاختلاف، وهما اللذان يرسيان الثقة بين مجموع الأعضاء ويجعلان اختيار القيادة نابعاً من ثقة حقيقية، وتفهّم لتوجّهاتها ونهجها. إن التأكيد على مبدأ حرية الرأي ليس تأكيداً نظرياً فقط، بل هو بشكل أساسي تأكيد عملي يرتبط بقناعة نظرية، فناعة تنطلق من الاعتراف باختلاف الآراء، وبأن الاختلاف ليس شيئاً طارئاً بل هو القانون الأساسي. وبالتالي فبروز أفكار مختلفة لا يدعو للريبة والشك وإلى تحكيم عدم الثقة، ولا إلى فرض فكرة معينة فرضاً تعسفياً، لأن ذلك يعني تأكيد تسلط فرد أو فئة، وتحريم الديمقراطية من جهة، ومن جهة أخرى محاولة فرض

فكرة غير ناضجة وغير مستوعبة، ليس على الصعيد الذاتي فيما يتعلق بفرد أو مجموعة أفراد، وإنما في مجمل التنظيم.

وإذا كان اختلاف الآراء في المجتمع البرجوازي ناتجاً عن وجود طبقات عديدة، لكل منها منهجها وأفكارها، فهو في داخل الطبقة الواحدة أمر بديهي، لتناقضات المصالح ضمن إطار الطبقة الواحدة، واختلاف الوعي والتجربة. كما أنه داخل الحزب الواحد أمر وارد أيضاً، لأسباب أهمها:

ضحالة الوعي في أوساط كافة الأحزاب والفصائل اليسارية في الوطن العربي بالنظرية الماركسية وبمكونات واقع بلدانهم الاقتصادي والاجتماعي والسياسي، الى جانب تطور الحياة والمجتمع والمعرفة والمهام والتحديات الجديدة مما يفتح دوماً المجال للتمايز والاختلاف.

وجود فئات من طبقات مختلفة، فالعمال والفلاحون والمتقنون، بشكل أساسي، يكوّنون بنية الحزب نظرياً، لكنهم لا يشكلون أغلبية واضحة - من حيث العضوية او من حيث الارتقاء في المراتب القيادية- في مجمل الأحزاب والفصائل في بلداننا.

وجود فئات داخل كل طبقة، تبرز داخلها أفكار متعارضة أحياناً.

درجة التخلف من ناحية ومستوى الوعي من ناحية ثانية، في كل طبقة اجتماعية، وبين كل فئة فيها، وداخل التنظيم، وهو انعكاس لثقافة التخلف وتجديده السائدة في بلدان الوطن العربي بدرجات متفاوتة.

وإن كانت الضوابط والقوانين التي تحكم الحياة الداخلية تسهم في إرساء أسس الديمقراطية، وتفرض ممارسة محدّدة لها. فإن الوعي العميق بالنظرية وكافة جوانب التطور الاجتماعي الاقتصادي الثقافي في كل قطر عربي وفق المنظور الطبقي الماركسي، واعتماد النهج والسلوك الديمقراطي داخل الحزب هو جوهر العملية الكفيلة باستنهاض أحزاب وفصائل اليسار في بلداننا، خاصة وأن الظروف الموضوعية المتمثلة في شدة مظاهر القمع والاستبداد والاستغلال الطبقي والتبعية والخضوع للشروط الامريكية الصهيونية اصبح سمة أساسية من سمات الأوضاع في مجمل الأنظمة

العربية، لكن استمرار عجز أو ضعف وعزلة الأحزاب وفصائل اليسار أو ما اسميه العامل الذاتي سيؤدي بالضرورة الى المزيد من تفاقم أوضاع الاستغلال والاستبداد والتبعية والتخلف، بحيث يصبح المستقبل كله محكوم للفئات العميلة الكومبرادورية البيروقراطية الحاكمة في بلادنا.

وهنا أرى ضرورة تناول ظاهرة نضج الظرف الموضوعي وعجز العامل الذاتي (الحزب) كما يلي:

نلاحظ هنا مفارقة تتجلى في تراجع وتفكك القوى والأحزاب اليسارية العربية، في مرحلة يتبدى فيها نضوجاً غير مسبوق للظروف الموضوعية، المتمثلة في تزايد مظاهر وتراكمات ظلم واضطهاد ومعاناة وكبت واستبداد وقمع الجماهير الشعبية الفقيرة، بحيث يبدو لي أن هذه الظروف الموضوعية باتت -طوال العقود الأربعة الماضية- تستجد بالعامل الذاتي / الحزب الثوري الماركسي، لكي يقطف ثمارها عبر دوره الطبيعي في توعية وتنظيم الجماهير من أجل تجاوز والغاء كل مظاهر اضطهادها ومعاناتها، وفي المقدمة من ذلك اسقاط الأنظمة القائمة، لكن أحزاب وقوى اليسار العربي عجزت وتقاست عن القيام بهذا الدور التاريخي، على الرغم من أن حاجة الجماهير الشعبية العربية، للثورة الديمقراطية وللإشتراكية، هي، موضوعياً، حاجة ملحة طوال العقود الماضية، أكثر من أي مرحلة سابقة في التاريخ الحديث والمعاصر للتطور الاجتماعي الاقتصادي للمجتمعات العربية، الأمر الذي يستدعي طرح التساؤل الموضوعي حول مستقبل قوى وأحزاب وفصائل اليسار العربي، الذي بات غامضاً وشديداً الضبابية بفعل تراكم أزماتها، السياسية والفكرية والتنظيمية، واشتداد الحاجة لخروجها من هذه الازمات قبل أن يسدل عليها الستار من خلال الجديد الذي سيولد بالضرورة من رحمها أو من خارجها أو من كلاهما.

ففي الوضع المنحط الراهن، نلاحظ تزايد عوامل القلق المشروع - في أوساط الجماهير الشعبية الفقيرة - من أدوات الاستبداد والتبعية والتخلف والثورة المضادة، التي تتفاعل صعوداً، بدعم مباشر وغير مباشر من القوى الامبريالية و"حلف الناتو" وعملاءه



من الحكام العرب في قطر و السعودية والخليج والعراق... إلخ، ما يعني بوضوح شديد، 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 العربي، 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 والجماهيري، من أجل تحقيق الأهداف التي انطلقت الجماهير الشعبية من أجلها، عبر مسيرة نضالية تحررية وطبقية بقيادة أحزاب اليسار في كل قطر عربي، من اجل مواصلة النضال صوب التطبيق الفعال لرؤية وبرنامج الثورة الوطنية الديمقراطية بأفاقها الاشتراكية، ضد كل أشكال التبعية، وضد الوجود الصهيوني والقواعد العسكرية الأمريكية والغربية، وضد كل أشكال الاستغلال الرأسمالي والتبعية في شتى صورها، وأن يخطط النظام الديمقراطي الجديد إلى إعادة بناء الذات الوطنية والقومية الوجودية على أسس ديمقراطية وتنموية حديثة وفق قواعد الاعتماد على الذات.

لكن عوامل الاستنهاض الثوري الذاتي، في مجمل أحزاب اليسار العربي، 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. لذلك فإن قوى وأحزاب وفصائل اليسار الماركسي في مغرب ومشرق الوطن العربي، تواجه في هذه اللحظة الثورية، تحدياً كبيراً، سيحدد مصيرها ووجودها ومستقبلها، وبدون ذلك سيسدل عليها ويولد الجديد من احشائها او من خارجها.

لذلك، فإن رسم أو وضع تصور لمغادرة الأزمة وتجاوزها، يجب أن يبدأ أولاً عبر المراجعة النقدية لكل مكونات الخطاب السياسي وآليات العمل التنظيمي والمعرفي الماركسي والنضال التحرري الديمقراطي والمطلبي، طوال العقود الخمسة الماضية، - شرط وضوح الهوية الفكرية الماركسية ومنهجها-، نظراً لأولويتها كحلقة مركزية توفر الأرضية التي تبنى عليها الحلقات الأخرى (التنظيمية والفكرية والسياسية والكفاحية والمجتمعية الطبقيّة) 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 أساس العمل الثوري في أحزاب وفصائل اليسار في بلداننا، ليس معالجة الأزمة المعرفية أو ما يسمى بأزمة الماركسية، إلى جانب معالجة الإشكالات السياسية اليومية، والأحداث العابرة وحسب، بل أيضاً - بصورة أولية - معالجة الإشكالات العميقة، والمشاكل الاقتصادية الاجتماعية والفكرية السياسية والاثنية السائدة بأفق علمي، دون تجاوز الاهتمام الشديد بخروج أحزابنا وفصائلنا من أزمة المعرفة أو ضحالة الوعي بالماركسية، حيث تتبدى الضرورة لدراسة "أزمة" الماركسية الراهنة ومستقبلها في البلاد العربية وفق المنظور التالي:

إن جذور أزمة الماركسية في الوطن العربي تكمن في هذا التراجع الفكري أو النظري، إلى جانب حالة الاغتراب عن الواقع، بسبب فشلها في وعي الواقع واستيعاب جوانبه ومكوناته السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية... إلخ، حيث استمرت طوال العقود الماضية في رفع شعارات أو مبادئ لا تجسد الواقع أو تعكسه بصورة جدلية وموضوعية صحيحة، ما يعني بوضوح أن الحركات اليسارية لم تدرك أن المبادئ لا تصلح نقطة انطلاق للبحث والتحليل والتنقيب، بل هي نتيجتها الختامية. فالمبادئ لا تطبق على المجتمع والطبيعة والتاريخ بل تُشتق منها، فليس على الواقع والتاريخ أن يتطابقا مع

أفكارنا، بل على أفكارنا أن تتوافق وتتطابق مع قوانين حركة الواقع ومنطق التاريخ، هذا هو الدرس الرئيسي الذي يتوجب على قوى اليسار العربي أن تستوعبه في وعيها وممارستها، دون أن يعني ذلك تجاوزاً للتطور الاجتماعي والطبقي المشوه، لمجتمعاتنا العربية، طوال التاريخ الحديث والمعاصر، وبالتالي فإنني أرى أنه ليس من المغالاة في شيء، إذا قلنا بأن ما يسمى بأزمة الماركسية في بلادنا، هي انعكاس - بهذا القدر أو ذاك - لأزمة وتخلف المجتمع والفكر السياسي العربي ارتباطاً بالمسار التطوري التاريخي المشوه.

وفي هذا السياق، أؤكد على أن أزمة الماركسية عندنا، تتجلى في كونها تعيش حالة قطيعة أو إرباك مع تراثها، ارتباطاً بالأزمة الفكرية لدى أحزاب اليسار العربي، وهذه الأزمة أسهمت في ضياع بوصلة تلك الأحزاب، الفكرية والسياسية، ليس بسبب التبعية الميكانيكية تاريخياً للمركز في موسكو، أو بسبب الوعي المسطح أو البسيط على مستوى الأعضاء فحسب، بل أيضاً بسبب هشاشة وضعف الوعي في معظم الهيئات القيادية، التي عاشت نوعاً من غياب الوعي الماركسي أو اللامبالاه - والرفض العلني أو المبطن - للفكر الماركسي خاصة بعد سقوط التجربة السوفياتية وتزايد الميول الليبرالية الانتهازية واليمينية في بعض الأحزاب والفصائل، إلى جانب الاغتراب أو العزلة بالنسبة للقيادات المركزية في المكاتب السياسية أو اللجان المركزية عن قواعد التنظيمية وجماهيرها، فضلاً عن حالة الجمود الفكري والتنظيمي البيروقراطي و تراكم المصالح الطبقية الانتهازية بتأثير العلاقة مع هذه السلطة أو هذا النظام أو ذاك.

كما تجلت الأزمة أيضاً، في المنتسبين إلى هذه الأحزاب وهيئاتها القيادية، لا سيما ضعف وعيهم للدور الذي على الماركسية أن تقوم به في مجتمع متأخر تابع ومستباح، وبالتالي الضعف الشديد لتأثيرهم أو غيابه في أوساط الجماهير، بدليل اشتعال الانتفاضات العربية فيما سمي بـ "الربيع العربي" دونما أي دور ملموس لأحزاب وقوى اليسار فيها، التي غيبت نفسها بسبب تفاقم أزماتها، وعجزها وقصورها الذاتي على الرغم من نضج الظروف الموضوعية المتمثلة في الاستلاب الوطني الناجم عن وجود القواعد

العسكرية والاحتلال الصهيوني من جهة وفي الاستلاب والاستبداد الطبقي الناجم عن شدة بشاعة استغلال الطبقة الحاكمة وحلفائها لجماهير الفقراء الذين خرجوا بالملايين مشاركين في الحالة الثورية العفوية التي سرعان ما احتضنتها قوى الإسلام السياسي والقوى الليبرالية، إلى جانب قوى الثورة المضادة، في ظل غياب محزن للطليعة اليسارية المدافعة عن أمانى وأهداف الجماهير .

نستنتج مما تقدم، إلى أن ما يوصف بأنه "أزمة الفكر" لدى أحزاب اليسار 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، وانتزعت من سياقها التاريخي، عبر مسميات خجولة أزاحت النص الصريح بالالتزام بالماركسية، لحساب نصوص تليفقية أو توفيقية أو تحريفية، أو عناوين استرشادية جاءت انسجماً 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 والتكرار لها، ليس موقفاً جديداً مرتبطاً بانهايار 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" بمضمونها 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، -كما يقول "الصدى سلامة كيلة"- وإذا كان من حق أي 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 حثيات سوى البعد الذاتي ومبرراته الانتهازية الأنانية الصريحة.

بالطبع، إننا ندرك أن هناك أسباباً ذاتية وموضوعية متعددة ومتنوعة المبررات والذرائع بالنسبة لمظاهر التخلي او التراجع عن الماركسية أو البحث عن الصيغ التوفيقية هروباً من الالتزام بجوهرها الثوري، وهي أسباب جعلت البعض ممن كانوا في أحزاب وفصائل اليسار أو على هامشها، يتجهون بوجهات نظر فردية تقتدر للموضوعية وأقرب إلى الانتهازية، تروج لأفكار الليبرالية الجديدة بدوافع مصلحة كما في الكثير من منظمات NGO'S أو بدوافع سياسية هابطة ومهزومة.

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 والمشیخات القبلية الشبه إقطاعية فحسب، بل أيضاً لما كان يسمى بأنظمة "البرجوازية الوطنية".

وهذا يحيلنا إلى الحديث عن أزمة المجتمعات العربية، التي ينطبق عليها ما كتبه ماركس في مقدمة الطبعة الأولى من "رأس المال"، عام 1867 حيث يقول: "إلى جانب الشرور الحديثة، أو الآلام في العهد الحالي، علينا أن نتحمل سلسلة طويلة من الأمراض الوراثية الناتجة عن بقاء أساليب إنتاج بالية، تخطاها الزمن، مع ما يتبعها من علاقات سياسية واجتماعية أضحت في غير محلها زمنياً، والتي تولدها تلك الأساليب، ففي مثل هذه الأحوال، ليس علينا أن نعاني فقط الآلام بسبب الأحياء، وإنما بسبب الموتى أيضاً: فالميت يكبل الحي"، هذا التحليل الذي قصد به ماركس الدولة الألمانية آنذاك، ينطبق على الوضع الاجتماعي الاقتصادي والسياسي والثقافي العربي عموماً، وعلى جوهر الأزمة الاجتماعية فيه بشكل خاص، حيث نتفق على أن ذلك الجوهر الكامن في بنية

النظام العربي، وهي بنية رأسمالية تابعة ومشوهة ورثة، كان السبب الرئيسي في انتفاضة الجماهير الشعبية ورفعها لشعارات "اسقاط الرئيس" و "اسقاط النظام" من أجل حريتها وانعتاقها، ومن أجل إزالة كل أسباب ومظاهر معاناتها السياسية والاجتماعية.

لذلك من المهم تشخيص وتحليل الأوضاع والمتغيرات الاجتماعية / الطبقية في المجتمعات العربية، طوال مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية عموماً، ومرحلة ما بعد هزيمة حزيران وغياب عبد الناصر، وصولاً إلى الانفتاح الساداتي، وكامب ديفيد وصولاً إلى أوصلو ووادي عربة، وبداية التفكك وانهايار ما كان يسمى بالنظم التقدمية والحركات الوطنية خصوصاً، بما يمكننا من ادراك جوهر الطابع الموضوعي لأزمة الماركسية من خلال ادراكنا للمسار التطوري لأزمة المجتمعات العربية، وهي أزمة تاريخية عميقة تعود في جوهرها إلى أن البلدان العربية عموماً لا تعيش -حتى لحظة الانتفاضات الثورية الراهنة- زمناً حدثياً أو حضارياً، ولا تنتسب له جوهرياً، وذلك بسبب فقدانها، بحكم تبعيتها البنيوية، للبوصله من جهة، وللأدوات الحداثية، الطبقية والحضارية والمعرفية الداخلية التي يمكن أن تحدد طبيعة التطور المجتمعي العربي ومساره وعلاقته الجدلية بالحدثة والحضارة العالمية أو الإنسانية.

فعلى الرغم من دخولنا القرن الحادي والعشرين، إلا أننا -في البلدان العربية- ما زلنا في زمان القرن الخامس عشر قبل عصر النهضة، أو في زمان "ما قبل الرأسمالية"، وبالتالي ما قبل المجتمع المدني، على الرغم من تغلغل العلاقات الرأسمالية في بلادنا، 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 كما يقول الصديق هشام غصيب، ففي غياب هذه السمات يصبح من الصعوبة بمكان على الجماهير الشعبية المضطهدة، إدراك الوجود المادي والوجود الاجتماعي والدور التاريخي الموضوعي للأفكار التوحيدية الكبرى، النضال الطبقي، متوازياً مع النضال التحرري ضد ممارسات التحالف الامبريالي الصهيوني واستغلاله البشع لثروات شعوبنا، كما يصعب عليها أيضاً ادراك اهمية

النضال بالمعنى الاجتماعي المطبقي والسياسي الديمقراطي، والتطور التنموي المستقل، والاشتراكية، والوحدة العربية، ادراكاً ذاتياً بحكم عفويتها، وهنا تتجلى الأهمية التاريخية والعاجلة، لدور القوى الثورية، الماركسية تحديداً، في الاندماج العضوي، سياسياً وفكرياً واجتماعياً، داخل فسيفساء الشرائح الاجتماعية الفقيرة المضطهدة، بهدف توعيتها، ورفع سوية تفكيرها العفوي إلى درجات الوعي الطبيعي، بالمعنى النسبي، من خلال تنظيمها، والتوسع في صفوفها وتأطيرها ليس في إطار الحزب فحسب، بل أيضاً، في مختلف المنظمات الجماهيرية، النقابية والأهلية والنوادي والمدارس والجامعات... إلخ، لكن ممارسات احزاب وفصائل قوى اليسار العربي، لم تكن - على الرغم من كل تضحياتها ونضالاتها - في مستوى تحقيق هذا الهدف، ما يعني بوضوح أن هذه القوى، خاصة بعد انهيار الاتحاد السوفييتي، عاشت حالة قريبة من التفكك والتراجع ليس على المستوى التنظيمي والشعبي، بل أيضاً على المستوى الفكري أو الأيديولوجي، بحيث بات معظم هذه القوى أقرب إلى هذا النظام العربي أو ذاك بذريعة التحالفات في إطار ما يسمى بـ"جبهات تقدمية" لا وجود لها على الأرض أو بين الناس، ما يؤكد على الطابع الانتهازي لهذه التحالفات أو أي صيغة أخرى مشابهة طالما استمر عزز الأحزاب الماركسية العربية في تأسيس اطر ديمقراطية ضمن مفهوم التيار الثالث النقيض لليمين العلماني والغيبوي.

بالطبع إن تخلف المجتمع وتخلف علاقات الانتاج والعلاقات الاجتماعية السائدة فيه، بسبب استمرار وجود وتأثير الانماط الاجتماعية القديمة، العبودية في بعض البلدان ( اليمن والخليج والسعودية) والعشائرية أو القبائلية وبقايا الاقطاع (في معظم بلداننا)، جنباً إلى جنب مع العلاقات الرأسمالية التابعة الرثة وبعض مظاهر الحداثة الشكلية الاستهلاكية المترفة والباذخة المرتبطة بها، بحيث يمكن القول أن مجتمعاتنا العربية مازالت تعيش نوعاً من اختلاط الانماط الاقتصادية والاجتماعية ذات السمات الشرقية، إلى جانب تراكم وتجذر عوامل التبعية للاستعمار ثم النظام الامبريالي، التي لعبت الدور الرئيسي في تكريس ذلك التخلف وإعادة تجديده .

إلا أن كل هذه السمات أو الأوضاع التي تشكل جوهر البنية المتخلفة للمجتمعات العربية - مع تفاوتات أو فوارق نسبية - لا تلغي مسئولية العامل الذاتي أو الأحزاب الشيوعية وفصائل اليسار في تشخيص وتحليل واستيعاب ووعي مكونات هذا الواقع - السياسية الاقتصادية والاجتماعية والثقافية- وفق المنهج الماركسي، ومن ثم بلورة الرؤية والبرامج المطلوبة لمراكمة وانضاج عملية التغيير الديمقراطي الثوري لهذه المجتمعات، لكن جمود هذه القوى عند نصوص "مقدسة" لماركس أو لينين أو نصوص مقدسة في المادية التاريخية -على سبيل المثال-، خاصة فيما يتعلق بتطور الانماط أو التشكيلات الاقتصادية الاجتماعية، التي تحدث عنها ماركس، من المشاعية إلى العبودية، إلى الاقطاع والرأسمالية، بدون اللجوء إلى التحليل التاريخي للسمات الخاصة التي ميزت تطور المجتمعات العربية وفق أنماط انتاجية شرقية أو آسيوية أو خراجية أو غيرها، وهي كلها سمات تختلف عما طرحته المادية التاريخية للمجتمعات الأوروبية.

وفي هذا الجانب أشير إلى أن جمود الأحزاب الشيوعية لم يكن متوقفاً عند النصوص فحسب، بل كان ممتداً ومنتشراً بحيث أصاب روح التغيير الديمقراطي والتحرري الثوري لدى قيادة هذه الأحزاب، ومن ثم كان من الطبيعي أن تتراكم الازمات الداخلية بكل مظاهرها الفكرية والسياسية والتنظيمية دون أي مخرج - بسبب عجز وضحالة ووعي معظم القيادات - سوى اللجوء إلى إدارة الأزمة بأزمة أخرى أشد بشاعة، عبر التكتلات والشلل، والمحاسيب، مما أدى إلى تقادم الأوضاع المأزومة، التي انتجت بدورها مزيداً من التراجع والعزلة التي تزايدت بعد انهيار الاتحاد السوفياتي، وانتشار حالة من الفوضى الفكرية، ولجوء بعض هذه الأحزاب إلى الأفكار والسياسات الليبرالية لتبرر انتهازياتها وهبوطها السياسي والفكري ورخاوتها التنظيمية، الأمر الذي ينذر بإسدال الستار عليها إذا لم تبدأ عملية مراجعة نقدية لكل ممارساتها صوب النهوض.

صحيح أن الماركسية هي منهج أفكار ماركس و "مذهب"، 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"،



وافقناها 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 باسم المنهج الجدلي 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 لعدم الوعي بأهمية اعتماد الماركسية كشرط للتعاطي مع المنهج المادي الجدلي من جهة ثانية، إذ أن معنى ذلك الشطب للماركسية، ليس استجابة للتيارات الدينية الرجعية وغيرهم من أعداء الماركسية فحسب، بل هي أيضاً إزاحة مفاهيم الصراع الوطني والقومي الكفاحي باسم السلام المزعوم من جهة وإزاحة مفاهيم وآليات الصراع الطبقي وفائض القيمة والتحليل الاقتصادي والطبقي لكل مظاهر الاستغلال من أجل تجاوزها من جهة ثانية .

إن نقطة البدء لعملية التصدي للوضع المزوم، والارتقاء 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 ودوره ووظيفته وآلياته، 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 الى 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 ايجاد آلية حوار فكري من على ارضية الحداثة

والماركسية، حول كل القضايا السياسية والاقتصادية والمجتمعية القومية والانسانية، بما يخدم ويعزز الدور الطبيعي -الراهن والمستقبلي- لقوى اليسار الماركسي العربي، رغم كل الصعوبات والتعقيدات التي تفرضها الهجمة العدوانية الصهيونية الامبريالية 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 اليسار الماركسي أن تبدأ بعملية الاستنهاض الذاتي للخروج من أزمتها، وإثبات وجودها ودورها في اوساط جماهيرها في كل قطر عربي أولاً، عبر برامج سياسية ومجتمعية يستجيب لمنطلقات الثورة الوطنية التحررية الديمقراطية بارتباطها المستقبلي الوثيق بالثورة القومية الديمقراطية الوجدية، بما يمهد إلى الخطوة الثانية التي تتجلى في البدء بعملية حوارية تستهدف وضع التصورات الفكرية والسياسية والتنظيمية من أجل إعادة بناء الحركة الماركسية العربية التي يجب أن تظل هدف استراتيجياً لدى كافة احزاب وفصائل ومثقفي اليسار العربي، انطلاقاً من أن بلورة وتنشيط الحركة الماركسية العربية كإطار ديمقراطي ثوري جامع لكافة القوى اليسارية المناضلة ضد التحالف الامبريالي والوجود الصهيوني والقوى الرجعية والطبقية وكافة قوى الاستبداد والتبعية والتخلف في وطننا العربي، سيوفر اداة 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 بأفاقها الاشتراكية. ولذلك علينا أن نولي قضية التماسك الفكري/ الإيديولوجي اهتماماً أكبر، وهذا لا يكون إلا بالتالي:

تطوير الوعي عموماً، والوعي العلمي تحديداً.

تطوير معرفتنا بظروفنا، والسعي لكي نغني معلوماتنا الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والفكرية، وخصوصاً فيما يتعلق بظروفنا المحددة.

السعي لامتلاك منهج التحليل المادي الجدلي، بما يمكن رفاقنا من امتلاك القدرة على تحليل كافة المتغيرات والتحولات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية في بلادنا.

التعمق في بحث القضايا الأساسية التي تأخذ طابعاً نظرياً، والتي ترتبط أساساً بقضايانا، قضايا الوطن والأمة ومشاكلها، والثورة وأسسها وطبيعتها، وقضايا الصراع الطبقي والتغيير الثوري وأشكاله وظروفه، وقضايا التنظيم والثقافة والفكر، وقضايا النضال السياسي التحرري والديمقراطي المطلي والنقابي والجماهيري... بكل دوائره المجتمعية.

فبالقدر الذي نؤمن بأن الماركسية إذا ما كفت عن تجديد نفسها إنما تكف عن أن تكون نفسها، لذلك فإن جميع الماركسيين في كافة الأحزاب والحركات اليسارية على الصعيدين العربي والأممي، مطالبون بدراسة واقع بلدانهم وتطبيق النظرية على هذا الواقع تطبيقاً خلاقاً. إن أهمية هذه الرؤية، مرتبطة بما يجري من أزمات سياسية واقتصادية عالمية من جهة، ومزيد من محاولات الاستغلال والسيطرة الامبريالية على مقدرات شعوب البلدان الفقيرة عموماً وبلدان وطننا العربي خصوصاً، بما يؤكد على عودة الماركسية المتطورة، المستفيدة من كل خطايا وأخطاء التجارب السابقة من جديد وعلى الاشتراكية كخيار وحيد للمستقبل.

في إطار هذه الضرورة، ووعينا لها، تتبدى الماركسية كمنهج للتحليل وكنظرية في التغيير الثوري، إلى جانب الاستفاضة من المسار التطوري والتجديدي للفكر الماركسي ما بعد لينين إلى يومنا هذا عبر العديد من المفكرين والمتقنين الماركسيين الذين قدموا إضافات نوعية في الفلسفة والعلوم الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، اغنت الماركسية كمنهجية في التغيير الثوري وكمنهج للتحليل، الأمر الذي يضع أحزاب وفصائل اليسار العربي أمام خيارين لا ثالث لهما، إما استلهام ووعي المسار التطوري المتجدد للماركسية أو دخول هذه الأحزاب مرحلة التفكك والانحلال في انتظار الجديد، الذي سيولد حتماً من بين صفوفها أو من خارجها .

إن قراءتنا لبعض مؤشرات ومكونات المسار التطوري، تعزز لدينا القناعة الراسخة أن الماركسية لم تندثر، بل من المستحيل تجاوزها، وبالتالي نقول 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 المأزوم، فلا زالت شعوب ما يسمى بالعالم الثالث تعاني من: السيطرة الامبريالية والتبعية والتخلف، و التفاوت الطبقي، والاستغلال والقهر الطبقي، ولم يحدث في تاريخ البشرية أن بلغ استغلال 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 كنتيجة للديمقراطية والحدثة وتخليص مجتمعاتنا من كل مظاهر التخلف والتبعية والاستغلال والاستبداد، إذ ليس ثمة خيار آخر -خاصة لبلادنا العربية والعالم الثالث- فإما الاشتراكية أو مزيد من التبعية والتخلف والاستغلال والاستبداد.

ولهذا أرى أن من واجب قوى اليسار الماركسي العربي، ان تكون معنية بتحديد الموضوعات الأساسية 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، بان التعاطي مع الماركسية ومنهجها بعيداً عن كل أشكال الجمود وتقديس النصوص، كفيل بتجاوز أزمته الراهنة، إذا ما أدركت بوعي عميق طبيعة ومتطلبات واقع بلدانها بكل جوانبه الاقتصادية والسياسية والمجتمعية.

## قراءة في الخطاب العربي.. عن الأزمة والقطب اليساري العربي الثالث

الثلاثاء 16 اغسطس 2022

تستهدف هذه الورقة، التعرف على كيفية مقارنة الفكر العربي المعاصر لطبيعة الأزمة الشاملة التي تواجهها المجتمعات العربية، حيث تبين لنا أن الخطاب العربي عن هذه الأزمة قد توزع على اتجاهات رئيسية ثلاثة، ركز الأول منها على الدولة، وركز الثاني على المجتمع، بينما ركز الثالث على الفكر والثقافة.

غير أنه يلاحظ بداية، بأن المفكر العربي، الباحث عن هذه المخارج والحلول، لم يعد في الغالب، واثقاً، كل الثقة، في ضوء الأوضاع العربية السائدة اليوم، من قدرة العرب على تجاوز هذه الأزمة، فالمفكر القومي المخضرم قسطنطين زريق يتساءل في حديثه "إلى الأجيال العربية الطالعة": "هل ثمة جدوى من العمل في سبيل قضايا يبدو إنها فاشلة حتماً؟ وهل ثمة بديل ثابت وواضح للإحباط والهروب؟"، إلا أنه لا يجد مفرأً، على الرغم من ذلك، من حث المعنيين بالمستقبل العربي على تحري "امكانات" الأمل الحافز و "احتمالات" العمل المجدي. أما فهمي جدعان فيعتبر، في كتابه "الطريق إلى المستقبل"، أن الأمل الفسيح والرجاء الواثق "أمران غير مسوغين بإطلاق"، وذلك لسبب بسيط هو "أن واقع الأحوال الذي نحيا لا يسوغ قليلاً أو كثيراً مثل هذا الأمل الفسيح والرجاء الواثق"، ومع ذلك، فهو يرى بأن "نداء الواقع" و "قوة الدافع" يفرضان على العرب أن يكونوا "مسكونين بالأمل متحركين بالرجاء". غير أن محمد عابد الجابري يتميز عن غيره من المفكرين الذين بحثوا، في السنوات الأخيرة، في الأزمة العربية، بدعوته الصريحة، في مراجعته النقدية ل "المشروع النهضوي العربي"، إلى التخلص من "الإحباط" ومن "أيديولوجية الإحباط"، التي يرى فيها "أيديولوجية التنظير للهزيمة والسقوط"، وعليه، فالموقف السليم، في نظره، هو الموقف الذي ينظر إلى الأمور "نظرة نسبية تاريخية" ويفكر في العرب من زاوية "الإرادة في التغيير"، وفي "تشديد المستقبل العربي"، ولكن إذا كان على الإنسان العربي أن يتخلى عن أيديولوجية الإحباط وأن

يبقى متشبثاً بالأمل في إحداث التغيير، فمن هي القوى الفاعلة اليوم على مسرح الأحداث السياسي، والمؤهلة لتحمل مسؤولية إنجاز هذه المهمة؟

فالقوى القومية والاشتراكية اليوم، بعد أن وصلت مشاريعها التغييرية إلى طريق مسدود، في أزمة، تمثل مظهراً من مظاهر الأزمة العربية العامة وأزمة السياسة والعمل السياسي على وجه التحديد، ولن يكون في وسعها، قبل أن تقوم بإعادة تكوين نفسها وتجديد برامجها، والاضطلاع بهذه المهمة.

ويتوقف سمير أمين في كتابه "في مواجهة أزمة عصرنا"، بشكل خاص، عند الأزمة التي يواجهها اليسار العربي، فيعتبر أن تبلور السمات الجديدة للنظام العالمي قد أدى "إلى تآكل تدريجي لوسائل نضال اليسار التقليدية"، كما ظهرت نقاط ضعف واضحة في النظرية الماركسية، تمثلت، بوجه خاص، في نقاط ضعف تحليل المادية التاريخية" هو تحليل ركز على الوجه الاقتصادي للمشكلة الاجتماعية على حساب الأوجه الأخرى، وخاصة نظرية السلطة وفعل العوامل الثقافية، ومنها العقائدية الدينية". ومن ناحية أخرى، تجلّى القصور على نظريات اليسار في الدور الذي لعبه في إشاعة أوهام "التمتية" في إطار مشروع "برجوازي وطني يرمي إلى تكملة الاستقلال السياسي بالتحديث المجتمعي والتصنيع الاقتصادي"، وهو ما جعله يتحول إلى "ذيل" لنظم الحكم الوطنية، متنازلاً بذلك عن "موقفه التقليدي كمثل للطبقات الشعبية والمدافع عن مصالحها إزاء الحكم ليصبح جناحاً من النظام نفسه".

كيف يُنظر إلى جماعات الاسلام السياسي اليوم؟

ويتفق الباحثون والمفكرون العرب، عموماً، على أن الأزمة التي تواجهها المجتمعات العربية، هي التي هيأت الأرضية الملائمة لبروز الحركات الإسلامية السياسية، بهذا الزخم، على مسرح الأحداث السياسي في العالم العربي، إلا أن كل واحد منهم، ووفقاً للنموذج التحليلي الذي اعتمده، يعطي تفسيره الخاص لهذه الظاهرة ولما تحمله من أبعاد.

فبرهان غليون، الذي يتبنى، في كتابه "المحنة العربية، الدولة ضد الأمة"، نموذجاً تحليلياً قائماً على قاعدة الانفصال بين الدولة "التحديثية" والمجتمع، يرى بأن ما يميز الإسلامية السياسية المعاصرة عن الإسلامية الإصلاحية، التي كانت تجعل من إصلاح المجتمع، كدين وأخلاق وتعليم وأدب، محور اهتمامها، هو موقف من السلطة وإيمانها بأن إصلاح المجتمع يمر عبر إصلاح الدولة، وأن تطبيق الشريعة، كقانون دولة، هو جوهر الإصلاح السياسي.

غير أن عزيز العظمة، الذي يتبنى، نموذجاً تحليلياً قائماً على رفض فكرة الانفصال بين الدولة العربية الحديثة والمجتمع، فهو يرد الأمر ليس إلى "تحديث" أو "حادثة" هذه الدولة، ومرجعيتها "الغربية"، وإنما إلى ما يسميه بظاهرة "تمشيق" الدولة الوطنية، التي حاربت هذه الجماعات "أمنياً" ورعتها في "أنظمة الإعلام والتربية"، وكذلك إلى تنامي نفوذ وتأثير "الإسلام النفطي" ولا سيما في ميدان الإعلام والتربية.

أما فهمي جدعان، فيربط بروز الحركة الأصولية الإسلامية بـ"أزمة الآفاق المسدودة" التي تواجهها المجتمعات العربية، في ظل غزو "النزعة الذرائعية البرغماتية" جميع مناشط الحياة العربية وقطاعاتها.

ويعتقد محمد عابد الجابري، أن الإسلام السياسي لا يمثل ظاهرة جديدة على الحياة العربية، بل هو يرجع إلى محاولة جمال الدين الأفغاني في القرن الماضي توظيف الدين في السياسة. وفي نظره، فإن الجماعات الإسلامية الناشطة اليوم تقوم على قاعدة هذا "الانشطار العمودي" الذي تعاني منه المجتمعات العربية في الحقل الثقافي، وقوامه وجود ثقافتين مختلفتين ونخبتين متدافعتين، واحدة تتخذ الثقافة الأوروبية المعاصرة مرجعية لها، والأخرى تتمسك بالثقافة العربية الإسلامية.

وفي الواقع، فإن عودة جماعات الإسلام السياسي، بزخم كبير، إلى مسرح الأحداث السياسي في العالم العربي -بعد أن كانت قد انكفأت على نفسها زمن المد القومي والاشتراكي في الخمسينات والستينات- كان نتيجة تضافر مجموعة من العوامل السياسية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية، التي لا يمكن ان يحيط بها نموذج تحليلي واحد.

ومن بين هذه العوامل، سيادة الاستبداد وافتقاد الحريات، وتعثر مشاريع التنمية، وتنامي الاستقطاب الاجتماعي، وانتشار الفساد، وتوسع مساحات الفقر وتعاقم البطالة وتراجع فرص العمل، وتنامي الشعور بالإحباط خصوصاً في ظل أزمة الأيديولوجيات التغييرية القومية والاشتراكية. ومهما يكن، لا بد من القول، تعقياً على الأفكار التي عرضناها أعلاه، أن الإسلام السياسي المعاصر، الذي برز في مطلع ثلاثينات هذا القرن مع تشكل جماعة الإخوان المسلمين، لا يمثل أبداً، وخلافاً لما يراه محمد عابد الجابري امتداداً لتيار الإصلاح الديني الذي أطلقه الأفغاني في النصف الثاني من القرن الماضي وواصله من بعده الإمام محمد عبده، بل يعبر -أي هذا الإسلام السياسي المعاصر- في منطلقاته وتوجهاته وأهدافه عن قطيعة مع تيار الإصلاح الديني.

ومهما يكن، وبغض النظر عن التباين الظاهر في الموقف من العوامل التي ساعدت على تنامي حجم ودور جماعات الإسلام السياسي، يظهر، بين الباحثين والمفكرين العرب، ما يشبه الإجماع على أن هذه الجماعات لا تقدم حلولاً واقعية للأزمة العامة التي تواجهها المجتمعات العربية.

فبرهان غليون، الذي يقدر بأن ظهور هذه الجماعات قد ساهم في تنشيط الحياة السياسية العربية، يعتقد انه من المبكر الحكم على مستقبل تيار الأصولية الإسلامية، وعلى إذا ما كان قادراً على التحول إلى "عقيدة جماهيرية مهيمنة"، على اعتبار أنه ما يزال أمامه عقبات كثيرة يلزمه تجاوزها بصورة ايجابية، في مقدمتها "النجاح في بلورة مفهوم الديمقراطية الإسلامية، وصوغ استراتيجيات مقنعة وناجعة للتنمية، وإبداع سياسات عقلانية أو واقعية، إقليمية عربية ودولية، بينما يرى هشام شرابي، في كتابه "النظام الأبوي وإشكالية التخلف العربي" أن الأصولية الإسلامية لن تقوى على توفير علاج ناجح للفوضى التي تتحكم بالمجتمعات العربية "الأبوية"، وذلك لأنها "مثالية"، ستكون حلولها بالضرورة "سلطوية ومرتكزة إلى عقيدة وسبل جبرية مطلقة"، وهي وإن بدت على أنها قوة "محررة"، إلا إنها "في صميمها قمعية حتماً"، وستلجأ إلى "فرض نظام أبوي سلطوي يقوم على أيديولوجيا غيبية دينية"، جازماً بأنه متى تسلم الأصوليون



زمام السلطة، فإنه سوف "تستنتي أية إمكانية لقيام أي نوع من النقاش أو الحوار الديمقراطي".

وكما يؤكد حكيم بن حمودة فإن الجماعات الاسلامية، تحولت اليوم إلى حركات سياسية خالصة، بحيث صار من المشروع مساءلتها عن برامجها وعن قدرة مقترحاتها على تقديم حلول مقنعة للأزمة التي تواجهها المجتمعات العربية، فهذه الجماعات تبدو قوة احتجاج سلبية من دون أن تكون قادرة على بلورة مشروع مجتمعي بديل. ويتفق سمير أمين مع هذا الرأي، فيعتبر أن حركات الاسلام السياسي، تجسد اليوم اتجاه رفض سلمي "لا يقدم بديلاً ايجابياً على مستوى تحديات العالمية"، حيث يقوم المشروع الذي تتبناه "على ثلاثة أعمدة، هي:

أولاً: إلغاء الديمقراطية، التي لم تتجاوز إلى الآن (في البلدان العربية) حدود الديمقراطية الليبرالية المزعومة المقصرة والمرتبطة بالكومبرادورية الفاسدة.  
ثانياً: احلال خطاب أيديولوجي شمولي محلها (ينتهي إلى) خضوع شكلي لطقوس "دينية" لا غير .

ثالثاً: قبول الانفتاح الكومبرادوري الشامل على الصعيد الاقتصادي.

غير أن سيادة ما يشبه الإجماع على أن جماعات الإسلام السياسي لا تملك حلولاً واقعية للأزمة لا يعني وجود اتفاق بين هؤلاء الباحثين والمفكرين حول كيفية التعامل مع هذه الجماعات التي دخلت، غالباً، في مواجهة مفتوحة مع الدولة. فهناك من يرى أن المصلحة العربية تقتضي وضع حد للمواجهة المفتوحة الدائرة بين هذه الجماعات والدولة من خلال إخراج الدين من حالة "الأزمة" واسترداد "حالة اليسر والرحمة"، وكذلك من خلال العمل على تبديل "سحنة" الدولة العربية لتصبح دولة حديثة حقاً "تأمر بقيم الحرية والعدالة والمساواة والقانون". وفي المقابل، فإن هناك من يشدد على ضرورة رفض التعامل والحوار مع هذه الجماعات، وذلك بغض النظر عن الاختلافات القائمة بينها، معتبراً أن التطرف والاعتدال، في إطار الأصولية، يلتقيان في سياقاتهما الثقافية

والاجتماعية، بينما هناك من يرى في "النخبة العلمانية طرفاً مشاركاً في تحمل مسؤولية تأجيج "النزاع الاهلي" الذي تشهده المجتمعات العربية حالياً".

ويعبر سمير أمين عن موقف متميز تجاه هذا الموضوع، فهو، إذ ينطلق من أن التعارض بين نظم الحكم "الكمبرادورية" وبين الحركات الإسلامية هو في الواقع "تعارض جزئي خفيف، لا يعدو أن يكون سباقاً على الحكم دون نية في تغيير جوهر السياسة المتبعة"، يرى أن تحالف اليسار العربي مع أنظمة الحكم، أو مع المعارضة الإسلامية، لن يكون له سوى نتيجة واحدة وهي تأجيل إعادة تكوين هذا اليسار وعرقلة عملية بناء القوى الشعبية القادرة على الاضطلاع بمهمات التغيير. ففي نظر المفكر الماركسي، سيؤدي تحالف اليسار مع نظم الحكم القائمة الى اضعاف مصداقيته في وقت تبدو فيه هذه النظم نفسها "غير قادرة ولا راغبة في" تصفية" الإسلام السياسي، بل تنوي "استيعابه" من خلال المزايدة الخطابية على الأرضية نفسها، والتنازلات التي تفتح أبواب الحكم للرجعية باسم الدين". أما بخصوص احتمال تحالف اليسار مع جماعات الإسلام السياسي، فان سمير أمين، إذ لا ينفي حقيقة أن الاسلام السياسي هو غير متجانس، بل ينقسم إلى جناح "يميني سافر كومبرادوري الطابع مدعوم من نظم الخليج" وجناح "يساري" يعبئ في صفوفه شباباً ثائراً، فهو لا يرى تناقضاً موضوعياً حقيقياً بين هذين التيارين، بل "تقسيم للعمل بينهما، ولو دون وعي من قبل الشباب الثائر... فالأيديولوجيا هي المرجع الرئيسي لدى الطرفين، أي إلغاء الديمقراطية وإقامة نظام شمولي باسم الدين والانفتاح الاقتصادي الرخيص".

أين تكمن الطريق إلى المستقبل؟

ولكن إذا لم تكن جماعات الإسلام السياسي مهياً للعب دور "المنفذ"، وإذا كانت برامج ومشاريع القوميين والاشتراكيين التغييرية قد وصلت إلى طريق مسدود، فأن تكمن إذن الطريق إلى مستقبل عربي أفضل؟

في الإجابة عن هذا السؤال، من الممكن أن نرصد، وفقاً للنماذج التحليلية، طرقاً عديدة مقترحة، لتجاوز هذه الأزمة، كطريق النهوض الحضاري، وطريق إنهاء القطيعة

بين الدولة والمجتمع، وطريق القضاء على "النظام الأبوي"، وطريق تكريس العلمانية وفصل الدين عن الدولة، وطريق إعادة إحياء اليسار وإحياء مشروعه التغييرية. ورغم تعدد هذه الطرق، إلا أنه يلاحظ عموماً، في الكتابات الفكرية العربية التي تصدرت في السنوات الأخيرة لمسألة الخروج من الأزمة، توجه للعودة إلى مفهوم الإصلاح، والتخلي تالياً عن مفهوم الثورة، ودعوة إلى إعادة النظر في الموقف من السلطة والتعامل مع عملية التغيير بوصفها أحد أبرز "مفاتيح" حل مشكلات الواقع العربي، ومحاولات للبحث عن طرق ومضامين جديدة للوحدة، وتأكيد على الدور الرئيسي الذي يمكن للمتقنين العرب الاضطلاع به، راهناً، ضمن المساعي المبذولة للخروج من الأزمة.

قسطنطين زريق، يرى بأن طريق العرب للخروج من الأزمة يمر عبر "تمتية القدرة الذاتية العربية ومضمونها الحضاري"، وهو ما يتطلب تغييراً أساسياً وجذرياً، في المجتمعات العربية، بالاستناد إلى قدرتين أساسيتين مترابطتين هما: العقلانية، والخلقية، التي تقوم على مبدأ أولي هو الاهتمام بالآخر فوق وقبل الاهتمام بالذات. أما الوسيلة لإنماء العقلانية الأخلاقية فهي التربية الإصلاحية، ويتفق فهمي جدعان مع قسطنطين زريق على إبراز أهمية الجانب الأخلاقي، فيرى أن كل القرائن تشير إلى أن "السياسي"، برغم أهميته القصوى، قد "جار جوراً عظيماً على الاجتماعي والأخلاقي حتى كاد أن يغيبهما تماماً"، أما ممثلو الاتجاه الذي ينطلق من فكرة القطيعة القائمة بين الدولة والمجتمع، فيرون المخرج في إنهاء هذه القطيعة، ويعبر عن ذلك برهان غليون بقوله: إنه لا يمكن لمسار التحديث والإندراج في الحضارة أن يستقر وينطلق إلا عندما تتجح المجتمعات العربية في السيطرة الحقيقية على الدولة، أي في القضاء على "الطابع الاستلابي" لها وتطوير وظيفتها "كأداة شرعية، من جهة، وعاملة على تجسيد وتنظيم الإدارة الجماعية، من جهة ثانية"، وهو ما لن يتحقق، في تقديره، إلا بعد "منع احتكار السلطة والثروة، المادية والثقافية"، من قبل فئة أو فريق أو طائفة اجتماعية، وبناء النظام الذي يتيح أكثر ما يمكن من الحراك الاجتماعي وتداول السلطة الاقتصادية والسياسية والرمزية".

ويرى خلدون حسن النقيب، من جانبه، أن الخيار الحقيقي، كخطوة أولى، لا يكمن في تقوية الدولة أو إضعافها بقدر ما يكمن في "منعها من التحول إلى شريك في استباحة الإمبريالية مصالح السكان وموارد المجتمع"، داعياً إلى العودة إلى الجماعة وأساليب التعبير "الجمعية" على حساب تدخل الدولة المركزية وتقنينها الهائل لوسائل التعبير الثقافي.

بينما يؤكد هشام شرابي، أن التغلب على النظام الأبوي المستحدث، واستبداله بمجتمع حديث يمران عبر تغيير جذري لن يحصل "بضربة عصا سحرية"، بل يتحقق عبر مراحل، معتبراً أن الثورة "الحقيقية"، في العصر الجديد، هي "ثورة النفس الطويل"، وأن ربط التحرر بعملية الاستيلاء على السلطة، عبر الثورة "التقليدية"، لم يعد ضرورياً، وذلك لأن السلطة "لا تتوجد في أشكالها المرئية والتقليدية فحسب، بل أنها قائمة ضمناً ومنتشرة في شبكة علاقات تحمي فيها الفاعلية الذاتية، وتتجسد في أنماط فكرية وممارسات اجتماعية محددة". ومن هذا المنظور، لا يعود التحرير، أي "التحول الديمقراطي"، عملية تحدث دفعة واحدة، بل يكون محصلة سياق طويل من التبدل والتغيير في مجالات ثلاثة: في البنية التحتية المادية، وفي المؤسسات الاجتماعية، ولا سيما في تركيب الأسرة الأبوية، وفي الممارسة السياسية، معتبراً أن تبني مضامين قانونية تنبذ العنف، وتطمح إلى إجراء حوار سياسي مع السلطة، هو "الوسيلة الفعالة في هذه المرحلة للحد من استبداد السلطة وأسنه العلاقات الاجتماعية، وضمان الحريات الديمقراطية وحقوق الإنسان، وعلى رأسها قضية تحرير المرأة".

المفكر التونسي هشام جعيط اعتبر أن "المهمة العاجلة" تتمثل في تخليص المجتمع من سيطرة الدين، أو بالأحرى من "المحتوى المؤسساتي الإسلامي المرتبط بعصر مضى"، وتحديد علمانية "جديدة في أسلوبها" و"غير معادية للإسلام"، تقوم على قاعدة الفصل الجذري بين التشريع الديني، من جهة، والمؤسسات الاجتماعية والقانون والأخلاقية الممارسة، من جهة ثانية.

وإذ ينطلق سمير أمين من أن 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 انجاز المشروع والقوى المعادية له، ثم اخيرا بناء قواعد العمل المناسبة". وعند تحديده سمات هذا المشروع المجتمعي المستقبلي، الذي لا يمكن أن يحمل سوى اسم "الاشتراكية"، ينطلق أمين من حقيقة أن الرأسمالية قد أنتجت عالمية، "مبتورة ومشوهة"، لكن رفضها سيعني "الخروج من التاريخ"، بحيث تصبح الامكانية الوحيدة القائمة هي العمل على بلورة مشروع يعمل على تكملة ما بدأت الرأسمالية في تحقيقه في أفق الوصول إلى تجاوزها، مع تركيز النقد بوجه خاص، من زاوية مستقبلية، على مظهرين رئيسيين من مظاهرها هما الاستلاب السلعي والاستقطاب العالمي، بحيث تقام مبادئ المشروع الاشتراكي المستقبلي وقيمه على ما حققته الرأسمالية ليس في المجال المادي فقط، بل أيضا في المجالات الأخرى، التي تشمل مفاهيم حديثة مثل مفهوم الحرية الفردية والديمقراطية السياسية" مع السعي، في الوقت نفسه، إلى تطوير هذه المفاهيم وإعطائها "مضمونات أغنى وأقوى وأشمل".

هل تشكل الديمقراطية مفتاحاً لحل مشكلات الواقع العربي؟

الباحثين والمفكرين العرب، الذين تصدوا للبحث عن سبل الخروج من الأزمة العامة التي تواجهها المجتمعات العربية، يتفقون على إبراز أهمية الديمقراطية، إلا أنهم يتباينون فيما بينهم عند تقييم آفاق هذه التحولات ومستقبلها والمعوقات التي تقف في وجهها، برهان غليون يلحظ أن التوجه الديمقراطي لا يزال "هشاً جداً" لسببين: الأول هو أن

الديمقراطية "لا تزال شكلية جداً" ومطابقة، في معظم الأحيان، لمفهوم الليبرالية الاقتصادية المنفتحة، بل أنها تبدو بمثابة تكيف مع الظروف الاقتصادية العالمية الجديدة وبالتالي "مفروضة من الخارج". والثاني هو أن الشروط الموضوعية المادية والتنظيمية والعقائدية، تجعل المسار الديمقراطي صعباً وملكياً بالمخاطر.

ويعرب جورج طرابيشي في كتابه "في ثقافة الديمقراطية"، وتعليقاً على هذا الاهتمام المتزايد بقضية الديمقراطية، عن تخوفه من أن يؤدي التوجه الديمقراطي المتنامي، لا سيما بين المنقذين العرب، إلى تحويل الديمقراطية إلى "أيديولوجيا خلاصية جديدة". معتبراً أن "الاكتشاف" المتأخر لـ "فضيلة" الديمقراطية، من قبل شريحة واسعة من الانتلجنسيا العربية، يجعل هذه الديمقراطية مهددة بأن تتحول إلى أيديولوجيا ديمقراطية بديلة "عن الأيديولوجيا الثورية أو القومية الآفة شمسها".

بينما يرى البعض الآخر في ظاهرة غياب الديمقراطية على مستوى الأيديولوجيا العربية، بمختلف اتجاهاتها، أحد أبرز معوقات توطين الديمقراطية عربياً، فمنذ بدء اليقظة، يجنح الفكر القومي - كما يرى محمد عابد الجابري - إلى تأجيل الديمقراطية، أولاً من أجل الاستقلال، وثانياً من أجل الوحدة، وأخيراً لتحقيق الاشتراكية، أما التيار الماركسي فهو ينظر إلى الديمقراطية بوصفها الوسيلة التي تستعملها البرجوازية لفرض سيطرتها، في حين أن الموقف الحداثي الليبرالي لا يتحمل الديمقراطية إذا كانت تعني "حكم الأغلبية" لأنه يدرك أن الأغلبية ليست له بل هي الطرف الأشد خطراً لأنها الأكثر اضطهاداً واستغلالاً ولن تخسر في نضالها سوى أغلالها، وبالتالي فإن موقف التيار الماركسي هو رفض "الديمقراطية الغربية" (أو ديمقراطية الأقلية القائمة على المنافسة بين الأقوياء، والمطالبة بالديمقراطية الشاملة، السياسية والاجتماعية التي تكفل للأغلبية أن تشق طريقها صوب تحقيق أهدافها ومصالحها).

وهناك من يرى أن العقبة الرئيسية في وجه توطين الديمقراطية في بلداننا تتمثل في "هشاشة" أو "هلامية" القوى الاجتماعية، التي يمكن لها أن تركز عليها مسيرة الديمقراطية.

ومن الواضح بأن هناك، في إطار النقاش العربي الدائر حول الديمقراطية، مبالغة في التركيز على العوامل التي يعتقد بانها تعوق توطينها عربياً، فالقول أن الدول العربية ليست مؤهلة بعد لأن تكون ديمقراطية، أو لأن خصوصيتها التي لا تتفق مع الديمقراطية، أو أنها تعاني من مشكلة الأمية أو غيرها من المشكلات، لا يستقيم مع واقع وجود دول، كالهند مثلاً، نجحت في مراكمة تجربة ديمقراطية غنية، فالتحدي المطروح اليوم هو النجاح في اشاعة مناخ ديمقراطي داخل البلدان العربية، والنضال، بصورة حيثة، من أجل انتزاع وفرض المبادئ التي تقوم عليها الديمقراطية، بغض النظر عن التباين بين نماذجها المختلفة، وفي مقدمة هذه المبادئ إقرار التعددية السياسية الحقيقية، وإباحة الحريات الفردية والعامّة، ولا سيما حرية التعبير والتنظيم والاجتماع، وإجراء الانتخابات الحرة التي تفتح الباب أمام تداول حقيقي للسلطة. أما جماعات الإسلام السياسي فينبغي عليها، أن أرادت أن تكون طرفاً مشاركاً في العملية الديمقراطية، أن تقبل، بصورة لا لبس فيها، هذه المبادئ التي ينظمها، في الواقع، مبدأ عام واحد هو الإقرار بشرعية الاختلاف، وهو مبدأ ليس غريباً على الإسلام، بل شكل القاعدة التي قام عليها تيار الإصلاح الديني الإسلامي. عند توفر هذا الشرط، ستتحول هذه الجماعات إلى ما يشبه أحزاب الديمقراطية المسيحية التي تشكل اليوم مكوناً رئيسياً من مكونات الفضاء السياسي الأوروبي. غير أن تبلور احتمال كهذا، وصولاً إلى انتزاع وتكريس المبادئ الديمقراطية في الحياة العربية، لن يكون ممكناً إلا على قاعدة إنهاء الاستقطاب القائم اليوم بين السلطات العربية من جهة، وجماعات الإسلام السياسي، من جهة ثانية، وذلك عبر تكون قطب ثالث، مستقل تماماً عن هذين القطبين، يساهم في تنشيط العمل السياسي العربي، فالوطن العربي، وكما يكتب سمير أمين، لن يخرج من أزمتة "إلا اذا تكون قطب يساري ثالث قوي، مستقل تماماً عن قطب الحكم وعن قطب المعارضة (ممثلة) بالإسلام السياسي"، معتبراً أن إعادة تكوين اليسار الماركسي وإعادة بناء القوى الشعبية، وإنشاء مجتمع مدني صحيح على هذا الأساس، يمثل اليوم "أهم الأهداف المرحلية" و

"ركناً أساسياً في عودة الوطن العربي إلى مسرح التاريخ واستعادته طابع الفاعل على هذا المسرح".

لكن يبدو أن عوامل الاستنهاض الثوري الذاتي، في مجمل أحزاب اليسار العربي، باتت اليوم في حالة شديدة من الضعف والتراجع، غير مؤهلة -حتى اللحظة- لبناء القطب الثالث، مما وفر بالتالي فرص تراكم عوامل الأزمة البنوية الشاملة فيها، وعندئذ لا مجال للحديث عن أي صحو أو استنهاض.

لذلك، فإن رسم أو وضع تصور لمغادرة الأزمة وتجاوزها، من أجل بلورة القطب اليساري، يجب أن يبدأ أولاً عبر المراجعة النقدية لكل مكونات الخطاب السياسي وآليات العمل التنظيمي والكفاحي والمطربي، طوال العقود الخمسة الماضية، -شرط وضوح الهوية الفكرية الماركسية ومنهجها-، نظراً لأولويتها كحلقة مركزية توفر الأرضية التي تنبني عليها الحلقات الأخرى (التنظيمية والسياسية والكفاحية والمجتمعية).

إن نقطة البدء لعملية التصدي للوضع المزوم، والإرتقاء بالعامل الذاتي كعقل جمعي، تتطلب توفير عنصر الوحدة الجدلية بين الوعي والممارسة لدى كل عضو من أعضاء هذا الحزب أو ذلك، خاصة وأننا نعيش اليوم، أمام نتيجة مفزعة تتجلى في هذه الهوة المتزايدة الاتساع بين الجماهير من ناحية وأحزاب اليسار العربي من ناحية ثانية.. أما المعوق الرئيسي في اندماج أحزاب اليسار فيعود إلى تشتتها المعرفي ومنطلقاتها المختلفة (ستالينية/ لينينية/ تروتسكية/ ماوية) وضرورة توحيدها في إطار عام تعددي تحت مظلة الماركسية.

وعلى هذا الأساس، فإنني أدعو 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 الطبيعي -الراهن والمستقبلي- لقوى اليسار الماركسي في بلادنا، وبلورة تحقيق القطب اليساري الثالث رغم كل الصعوبات والتعقيدات التي تفرضها الهجمة العدوانية الصهيونية الامبريالية على شعوبنا من جهة، ورغم ما يعتري هذه المرحلة من



ادعاءات القوى الرجعية والكومبرادورية والليبرالية الهابطة تجاه ضرورات الماركسية وراهنيتها من الجهة الأخرى.

لذلك يجب أن يعود لليسار دوره الحقيقي، وأن تعود الماركسيّة منهجيّة تحفر في الواقع، وتؤسّس لتجاوزه نحو المستقبل، وتحقيق الأهداف الوطنية والقومية التحررية والديمقراطية الكبرى عبر إسقاط أنظمة التبعية والكومبرادور وتحقيق أهداف الثورة الوطنية الديمقراطية بأفاقها الاشتراكية.

نحن معنيون بتأسيس حركة ماركسيّة عربية جديدة، تعمل لأن تكون قوّة فعلٍ حقيقية، لكن دون أن نتجاهل دور الطبقات الأخرى والأحزاب الأخرى. لكننا الآن معنيون بالحوار من أجل أن يصبح نشوء تلك الحركة ممكناً بشرط قوة كل حزب في بلده أولاً، وهذا يفرض المبادرة إلى إقامة العلاقات السياسية والفكرية والتنظيمية بين كافة قوى وأحزاب وفصائل اليسار عبر رؤية ثورية إستراتيجية مشتركة لا تلغي خصوصية أي حزب أو فصيل، بقدر ما تؤكد على أهمية التنسيق والعمل المشترك بما يؤدي إلى تكريس وتقوية العلاقات عبر اللقاءات الدورية (السياسية والفكرية والتنظيمية) بين جميع قوى اليسار، تمهيداً لوحدة الحركة الماركسية العربية وارتباطها الراهن والمستقبلي بالحركة الماركسية الأمامية

أما بالنسبة للعلاقة بين الماركسية والقومية فهي ضرورية بالمعنى الموضوعي النظري لمجابهة آثار العولمة الامبريالية وحلفائها قوى الرجعية العربية والعدو الصهيوني، رغم قناعتنا ان تطور المسألة القومية ما زال مشدوداً لقوى التخلف والتبعية والقطرية والصراعات الاثنية إلى جانب ضعف العوامل الاقتصادية للنضوج القومي العربي التي عرفت أوروبا، إلى جانب تفاقم الهيمنة الاستعمارية والإمبريالية على مقدرات شعوبنا من خلال قوى طبقية ضمن الأنظمة الحاكمة توافقت تماماً مع الوجود الإمبريالي/الصهيوني ضد أي فكر وطني أو قومي تقدمي أو ديمقراطي. فإذا كنا نسلم بأن الحركة الشيوعية العالمية تعيش اليوم أزمته، إلا أنها أزمة مرتبطة عندي بعملية النمو والتطور، 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 100 عاماً فقط على تأسيس أول دولة اشتراكية في التاريخ، فلم يعرف تاريخ البشرية حتى الآن ثورة اجتماعية واحدة محصنة ضد الارتداد. إن الثورات الاجتماعية كالبحار يحكمها قانون المد والجزر، ومهما اشتد أو امتد الجزر، فهو لا يعني نضوب مياه البحر، ولذلك فإن إخفاق النموذج السوفييتي 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.

حقاً إن الأوضاع والظروف السائدة، لا تبشر بفرص ثورية في الأمد المنظور، ولكن ها هي وقائع الحياة تؤكد لنا أن هناك أسساً 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 وخصوصيات الواقع 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، وهذا يعني أن على كل حركات اليسار الماركسي العالمي عموماً والعربي خصوصاً أن يدركوا جيداً أن نظرية ماركس ليس بمستطاع أحد أن يتجاوزها شرط أن نستوعب جيداً أيضاً أن فهم ماركس للعالم - كما أكد رفيقه انجلز - "ليس مذهباً.. وإنما هو منهج. فهو لا يعطي عقيدة جامدة، وإنما يقدم نقاط انطلاق لبحث ما هو آت". وكما أكد 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".

## حوار معرفي حول قضايا العولمة والثقافة\*

الأربعاء 17 اغسطس 2022

الأخوات والاخوة الأعزاء .. بوّدي أن أوكد بداية سعادتني الغامرة بهذا اللقاء الحواري مع نخبة من مثقفينا من الكتاب والادباء للحوار حول قضايا معرفية وثقافية عامة، مع التركيز على عنوانين رئيسيين في هذا اللقاء، هما العولمة والثقافة الفلسطينية.

وسعادتني تنطلق من أن هذا الحضور يشكل بالنسبة لي تقريباً تجسيدا للدوافع المعرفية الثقافية المحمولة بالهموم الوطنية النقيضة للانقسام والتفكك والحريصة على إيجاد السبل الكفيلة للخلاص من واقع الانحطاط الذي نعيشه اليوم، خاصة وأن الانقسام الكارثي الذي مضى عليه خمسة عشر عاما ونيف أدى الى تفكيك الشعب والقضية والمجتمع، الى جانب دوره في تفكيك الهوية الوطنية الجامعة التي تربينا عليها تحت مظلة م.ت.ف. وبالتالي أدى الى مزيد من تبهيت الثقافة الوطنية الفلسطينية الجامعة وانقسامها.

وفي هذا السياق لا بد من الإشارة إلى الانعكاسات السلبية التي أفرزها عصر العولمة، حيث تهاوت في هذا العصر كثير من النظم والأفكار والقواعد المعرفية لحساب تكنولوجيا ثورة المعلومات والاتصالات التي باتت محددًا رئيساً لهذا العصر، عبر التطور المتسارع لعلوم الفضاء والهندسة الوراثية وهندسة النانو والميكروبيولوجي، وعلوم الاجتماع والنكاه الاصطناعي، حيث أصبحت الثقافة بضاعة معلومة تتحكم في انتاجها وتسويقها الشركات المتعددة الجنسية الى جانب وسائل الاعلام والفضائيات المعلومة، الأمر الذي يستدعي من المثقف في بلداننا مزيداً من التأمل والتفكير يدفعه الى متابعة المستجدات النوعية، خاصة وان صناعة المعرفة في هذا العصر أصبحت من أهم الصناعات بلا منازع، والأخطر أن المجتمعات العربية -ونحن جزء منها -قد تعاطت مع كم الانفتاح الكبير والتنوع والتلون العالمي بعقول مغلقة، مغلفة بمفاهيم رجعية جامدة، رافضة للاختلاف والتعدد، وتحيا ظروفا فيها من الظلم والاستعباد ما يكفل بتحويل الفضاء التكنولوجي الرحب أداة لتبرير العنف وتميرير الافكار الظلامية .

وهنا أؤكد بان مفاعيل التراجع الثقافي وتقرّم الوعي وانحدار دور ثقافة الانتاج وثقافة الارادة الحرة والتغيير، ساهمت في مضاعفة التحجر الفكري والمذهبي، وحالتنا الفلسطينية خير نموذج، فالانفتاح الشكلي الذي كرسته العولمة لم يحمي الفلسطينيين من مثالب الانقسام والتعصب الحزبي، بل استّعلت كافة منابر العولمة في تعزيز الشرخ الفلسطيني الفلسطيني، وفي نبذ ثقافة الحوار واستيعاب وقبول الآخر، حتى آل بنا الحال لطرده الديمقراطية كممارسة حضارية واستحضار العصبية الحزبية والعشائرية بدلا منها.

وأخلص هنا بالقول، ان مستهلكي الحضارة المتقاعسين عن ركب المساهمة في مكوناتها يعيشون ازدواجية مركبة ما بين لهاتهم لاستهلاك شكل وقشور التطور، بعقول رجعية عليها من غبار التخلف الكثير.

المسألة المهمة الأخرى تتجلى في أن أولى ميزات الحوار الجريء لا بد لها ان تطرح بوضوح المشكلات الحقيقية والاسئلة الموضوعية المعرفية الصعبة والوقفه التحليلية النقدية الصارمة، بهدف البحث -عبر الحوار- عن الحلول الواقعية الفعالة لكافة قضايانا السياسية والمجتمعية والثقافية، وفق رؤية تحررية وديمقراطية تنطلق من التزامنا جميعا بثوابتنا الوطنية ونضالنا المشترك على طريق استنهاض شعبنا ووحدتنا الوطنية التعددية الجامعة لكل الاطياف في اطار ممثلنا الشرعي والوحيد م.ت.ف رغم كل ما أصابها وتعرضت له من عثرات وخطايا بسبب أو سولو وما تلاه .

فمهما تبدى للبعض بأن منظمة التحرير أصبحت ثوباً قديماً وبالياً إلا أنني لا أرانا إلا عرايا دونها، مع تأكيد تفاؤلي بقدرتنا من داخلها على اصلاحها واستعادتها أكثر اشراقاً مما هي عليه الان، وهذه هي رسالة كل الوطنيين الى كل من يفكر -مخطئاً أو عابثاً أو عديمياً أو متأمراً- بالخروج عليها او خلق بديل عنها أو موازٍ لها.

**أولاً- حول اللحظة الراهنة للعولمة الامبريالية:**

نحن أمام ظاهرة تَعَمَّق 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" "النقد" "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.

ففي إطار العولمة تكرست مظاهر التبعية والاستغلال والانحطاط في مجتمعاتنا العربية إلى جانب التطبيع والاعتراف بشرعية الدولة الصهيونية والعمل على تصفية حقوق شعبنا الفلسطيني في العودة وتقرير المصير . ومن آثار العولمة، يتوقع زيادة البطالة العالمية بنهاية العام 2022 لنحو 220 مليون شخص، 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 السياسية التقدمية في بلداننا العربية عاجزة أيضاً عن الانخراط في الحركة العالمية المناهضة للعولمة ، ما يعني استنفار كل الجهود من أجل صياغة الرؤى والبرامج السياسية والاقتصادية والمجتمعية والثقافية للخروج من إسار العولمة، الأمر الذي يعني حرصنا الشديد على استيعاب مضامين ومفاهيم الدراسات المستقبلية، التي يمكن تعريفها على أنها "العلم الذي يرصد التغيير في ظاهرة معينة ويسعى لتحديد الاحتمالات المختلفة لتطورها في المستقبل، وتوصيف ما يساعد على ترجيح احتمال على غيره"، وعلى هذا الأساس تتباين الدراسة المستقبلية عن الدراسة الاستراتيجية، فالثانية تقوم على هدف يكون قد حدد سلفاً ثم البحث عن أدوات تحقيق هذا الهدف، بينما الدراسة المستقبلية تسعى لاستعراض الاحتمالات المختلفة للظاهرة. كما تختلف الدراسة المستقبلية عن التنبؤ في أن الأخير يحسم في أن الظاهرة ستتخذ مساراً معيناً، بينما لا تزعم الدراسة المستقبلية مثل ذلك أبداً.

ثقة الإنسان بخياله وقدرته على تحقيق هذا الخيال يشكل دفعة للدراسات المستقبلية من حيث إدخال الخيال في الاحتمالات المختلفة عند دراسة ظاهرة معينة. والسؤال هنا، هل النظام الدولي هو أحادي أو ثنائي القطبية أو متعدد القوى ..؟ انتهى الصراع الأيديولوجي في المرحلة الحالية .

**المشهد الدولي الحالي.. القوى المركزية الحالية هي:**

1. هناك امبراطورية تفككت وتسعى إلى وقف التفكك داخل روسيا الحالية، إلى جانب الحفاظ على الأمن الاستراتيجي المحيط بها (أوكرانيا وغيرها) بحيث تحافظ على المجال الحيوي المحيط بها.

2. الإمبراطورية الثانية هي امبراطورية تتراجع، وهي الولايات المتحدة، يؤكد على ذلك أهم الباحثين والمفكرين الامريكان الذي أكدوا هذا الاستنتاج أهمهم بول كينيدي.

جون كالتنج تنبأ بانهيار الاتحاد السوفييتي، اكد ان الولايات المتحدة تسير في حالة تراجع، وكذلك بول كينيدي.

3. الصين: عند وفاة ماوتسي تونغ كان ترتيبها في الناتج المحلي العالمي رقم 36، أما الآن فإجمالي ناتجها المحلي حسب القوة الشرائية يبلغ 27.31 تريليون دولار، وهي بالتالي الأولى في العالم، أما الناتج الإسمي فيصل إلى 14 تريليون \$ مقابل 22 تريليون الناتج الإسمي الأمريكي (المجموع العالمي للكرة الارضية 94 تريليون \$).

- الآن مطروح مخطط لبناء الصين الكبرى بكلفة 6 تريليون \$ بقرار من الحزب الشيوعي عبر تكامل اقتصادي سياسي مع سنغافورة وماليزيا وهونغ كونغ وتايوان وفيتنام والفلبين.. إلخ ومشروع الحزام الصيني، والبناء العسكري.

- اليابان دولة ستظل تقبل ان تقوم بدور التاجر ومنتج السلع ؛ فهي لن تستطيع منافسة أمريكا والصين فيما يتعلق بعسكرة الدولة .

- الاتحاد الأوروبي لا يستطيع التحدث عنه ككتلة واحدة او موحدة وسيظل ضمن علاقات تابعة مع الولايات المتحدة بشكل أساسي .
- مقاييس أو مؤشرات ترابط العولمة الراهنة: هناك مؤشر عالمي من مائة درجة -حسب د. وليد عبد الحي- يتم تطبيقه على دول العالم، لمعرفة مدى الروابط الدولية مع العولمة بالنسبة إلى دول العالم حالياً.
- من 90 درجة فما فوق دولة معولمة مثال سنغافورة (اقتصادها وثقافتها وتطورها معولمة بالكامل).
- من 32 دولة من 80 - 90 درجة و 66 دولة من 60 درجة إلى 80 درجة.
- عدد الدول بين 60 درجة إلى 75 درجة 14 دولة، 11 دولة أقل من 50 درجة.
- نتيجة هذه الأوضاع المترابطة والمرتبطة بالعولمة، أصبح وضع العالم يشبه شبكة العنكبوت الواسعة على مستوى الكوكب، وبالتالي أي تأثير في أي بلد يؤثر فوراً على العلاقات الدولية، مثلاً: أحداث في كوبا تؤدي إلى تدهور أسعار السكر، واحداث في أوكرانيا أدت إلى تدهور أسعار الغذاء.
- 28.5 تريليون \$ حجم التجارة الدولية عام 2021، الاتفاقات التجارية المعقودة بين دول العالم 80% منها تم توقيعه خلال الثلاثين سنة الأخيرة.
- ديون الولايات المتحدة 1.19 تريليون \$ للصين.
- 2.6 مليون عامل في أمريكا يشتغلون لإنتاج بضائع صينية .
- 4 - 5 مليار نسمة في الكوكب مرتبطين بالإنترنت، يعني هناك ترابط غير مرئي بين البشر.
- هناك حوالي 60 ألف شركة متعددة الجنسيات تملك نصف مليون فرع لشركتها، تسيطر على حوالي 42 % من حجم التجارة الدولية (حوالي 11.5 تريليون \$) وتستحوذ على 40% من الناتج العالمي.



- مثال: شركة أمن (لنقل الأسلحة والمرتبزة والحماية) شركة G4 موظفيها عددهم 533 ألف موظفاً (موجودين في العراق والصومال وسوريا واليمن وأمريكا الجنوبية وغير ذلك وكلهم عسكر منهم خبراء إسرائيليين) .
- قياس القوة: لو أخذنا القوة العسكرية للدولة نجد أن قوة روسيا تساوي 2.5 مرة القوة اليابانية لكن حجم الاقتصاد الياباني خمسة أضعاف الاقتصاد الروسي .
- هناك 24 مؤشر للدول التي تحتل المواقع الرئيسية أهمها الناتج المحلي، ثم بنسبة الانفاق على الجيش، نسبة الانفاق على البحث العلمي، حجم التجارة الدولية، الانفاق على الصحة والتعليم، نسبة الدين العام إلى الناتج الإجمالي، القوة النووية، نسبة قبول الرأي العام الدولي بالدولة المعنية، عدد مرات استخدام الفيتو، وهو مؤشر على رضا الدول أو رفضها لسياسات الدولة المعنية، عدد السكان، عدد براءات الاختراع، في ضوء تطبيق هذه المؤشرات هناك خلاصة توضح طبيعة العلاقات الدولية، وهذه الخلاصة -التي توصل إليها د. وليد عبد الحي- هي:
  1. أمريكا تملك 38.18% من القوة العالمية.
  2. الصين تملك 34.55% من القوة العالمية.
  3. روسيا تملك 27.70% من القوة العالمية.
- معنى ذلك ان المجتمع الدولي متعدد الأقطاب، لكن الخطورة في نسبة التسارع في كل مؤشر، ونلاحظ هذا التسارع في الصين أعلى من التسارع الأمريكي، وبالتالي الصين قد تسبق الولايات المتحدة خلال عشر سنوات وهذا ما يجعل أمريكا تشعر بالقلق الشديد من الصين (ليس في الاقتصاد بل أيضا في القوة النووية).
- معدل الاستقرار السياسي: الصين هي الأفضل .

- حجم التجارة الخارجية: الصين 4.6 تريليون دولار، أمريكا 4.3 تريليون، روسيا 606 مليار \$ فقط .
- الصين لديها فائض 359 مليار \$ مقابل 946 مليار دولار عجز في أمريكا في الميزان التجاري .
- الولايات المتحدة 106.7% ديونها مقابل الناتج المحلي .
- مساعدات خارجية لدول العالم: الصين تقدم 38 مليار \$ مساعدات للعالم، أمريكا 32 مليار \$ (الصورة العامة ان أمريكا أكثر) روسيا 1.14 مليار \$.
- النظام العالمي الآن أكثر تعقيداً مما يتصور أحد، لذلك لابد من متابعة المتغيرات واستيعابها.
- في أمريكا 496 ألف براءة اختراع، في الصين 1.440 مليون براءة اختراع (3 اضعاف أمريكا) روسيا أقل من 50 ألف براءة .
- وضعت الصين خطة بدأت في تنفيذها عام 2015 تكلفتها 1,68 تريليون \$ مخصصة لمجال الذكاء الصناعي حتى عام 2025، وهذا يعني ان الصين ستكون أهم دول العالم في الذكاء الصناعي، اسم الخطة: صنع في الصين، الصين ستفوق عام 2026.

عدد الحروب بين الدول سيتراجع، بينما الحروب الداخلية قد تتصاعد خاصة في البلدان التي لا تستطيع التكيف مع إيقاع التغير السريع في العالم وخاصة في البلدان العربية. (العولمة تساهم في ضبط الاختلافات الدولية) وفي تطور الأوضاع الصحية للبشر، الأمر الذي يفرض ايقاعاً سريعاً جداً لمتغيرات وتطورات التكنولوجيا صوب أوضاع ليس من السهل تخيلها، لكنها ستتحقق بالضرورة، والمهم كيف نتفاعل معها ومن أبرز هذه المتغيرات :

-36 جزء في الانسان المعاصر ممكن تغييرها.

- ستختفي محطات البنترول ومحلات تصليح السيارات كما اختفت محلات أفلام الفيديو سابقاً، وسيحل محلها السيارات الكهربائية.

1. خصصت كبرى شركات تصنيع السيارات الذكية أموالاً لبدء بناء مصانع تصنع فقط السيارات الكهربائية.
2. ما حدث لـ Kodak و Polaroid سيحدث لعدة صناعات في 5-10 سنوات مقبلة.
3. هل فكرت بعام 1998 أنه بعد 3 سنوات، لن يتم التقاط صور على فيلم؟ مع الهواتف الذكية من يمتلك كاميرا هذه الأيام؟ ..
4. مؤلف كتاب صدمة المستقبل قال أهلاً بكم في الثورة الصناعية الرابعة.
5. عطلت البرمجيات وستعطل معظم الصناعات التقليدية خلال 5-10 سنوات القادمة.
6. الذكاء الاصطناعي: أصبحت أجهزة الكمبيوتر أفضل بفهم العالم.. هذا العام تغلب جهاز كمبيوتر على أفضل لاعب في العالم (قبل 10 سنوات من المتوقع).
7. برنامج واتسون من شركة اي بي ام يساعد الأطباء بتشخيص السرطان (أدق ب4 مرات من الأطباء).
8. لدى Facebook الآن برنامج تعرف على الوجوه (أفضل من البشر). عام 2030 سيصبح الكمبيوتر أكثر ذكاءً من البشر...
9. ستفلس معظم شركات السيارات التقليدية بلا شك. سيجربون النهج التطوري ويبنون سيارة أفضل فقط، وستبني شركات التكنولوجيا (Tesla و Apple و Google) النهج الثوري بجهاز كمبيوتر على عجلات (سيارات كهربائية ذكية).
10. شركة سيارات فولفو الآن. تخلصت من محركات الاحتراق الداخلي بسياراتها، وبدلتها بالمحركات الكهربائية والهجينة فقط.

- كما نلاحظ أيضاً في إطار صيرورة العولمة، وعلى صعيد مراكز القوى العالمية، أن هناك تحول في مركز القوة من الغرب إلى الشرق، فالولايات المتحدة تتعرض -حسب د.وليد عبد الحي- لكثير من الأمراض، ويبدو أن دولة العدو الإسرائيلي مدركه لذلك، وبناء على هذا الإدراك تتعامل مع الصين لأنها إسرائيل تعتبر الصين هي القوة القادمة مستقبلاً، أما بلداننا العربية فهي مازالت غارقة في الحزن الأمريكي وستظل على هذه الحال طالما استمرت الأنظمة الراهنة الحاكمة فيها على ما هي عليه .
- في هذا السياق، أشير الى أن بلدان الوطن العربي عموماً وخاصة مصر والعراق وسوريا والجزائر وتونس، لم يعد لها دور أو تأثير في السياسة والعلاقات الدولية الراهنة بسبب تقادم تبعيتها وخضوعها للشروط الأمريكية الإسرائيلية، حيث نلاحظ بوضوح وبكثير من الأسى والحزن بروز الدور الرئيسي المركزي في الشرق الأوسط لحساب ثلاثة دول رئيسية هي دولة العدو الصهيوني، ودولة حلف الناتو تركيا، وإيران بعد أن غاب الدور المركزي للوطن العربي .
- وصل عدد السكان في الدول العربية عام 2022 حوالي 430 مليون نسمة. العمالة العربية كما في عام 2020 بلغت 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 45% من عدد السكان 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. هذه الحقائق تستدعي لكي نمتلك مقومات مقاومة التحالف الإمبريالي الصهيوني تفعيل النضال السياسي الديمقراطي والطبقي الاجتماعي لتحقيق اهداف الثورة الوطنية الديمقراطية الكفيلة بإسقاط أنظمة الاستغلال والاستبداد والتبعية والتخلف عموماً وفي ما يسمى بالسعودية

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.

• العالم العربي سيجد الاتجاه شرقاً نحو الصين أقل تكلفة من العلاقة مع الأمريكان وإسرائيل، لكن الأمر يحتاج إلى ثورة لتغيير الأوضاع واسقاط الأنظمة الحالية لكي نبدأ علاقتنا مع الصين أو الشرق، كما يحتاج الوضع السياسي الفلسطيني إلى ثورة جماهيرية تضغط وتقاتل لاسقاط الانقسام لكن نتمكن من مواصلة النضال في إطار م.ت.ف وتحقيق الاستقلال والسيادة الكاملة على أرضنا ومواردنا بما يمكننا من مواجهة إعصار الزيادة السكانية الهائلة في الضفة قطاع غزة.

**التحولات الديمغرافية للفلسطينيين والنمو السكاني في الضفة والقطاع:**

**النمو السكاني في الضفة وقطاع غزة كما في 2030 و 2050:**

أولاً: عدد الفلسطينيين في نهاية عام 2021 حسب الجهاز المركزي للإحصاء الفلسطيني: حوالي 14 مليون فلسطيني، وأضاف التقرير أن نحو 5 ملايين و300 ألف من الفلسطينيين يعيشون في قطاع غزة والضفة الغربية بما فيها شرقي القدس .

**مستقبل فلسطين - السكان في الفترة 2030-2050:**

يتوقع "تقرير فلسطين 2030" أن ينمو عدد السكان في فلسطين من 4.7 مليون في سنة 2015 إلى 6.9 في سنة 2030، ويتوقع أن يتضاعف إلى 9.5 مليون في سنة 2050، وسيضاعف عدد السكان خلال هذه الفترة، على الرغم من الانخفاض الحاد المتوقع في الخصوبة من 4.06 طفل لكل امرأة إلى 2.17 في سنة 2050.

بالنسبة لقطاع غزة، سيزداد عدد السكان فيه حسب التقرير المشار إليه بأكثر من الضعف ( 2.4 مرة ) بسبب خصوبته الأعلى وزخمه السكاني الداخلي، إذ يتوقع أن يرتفع العدد من 2 مليون في سنة 2020 إلى 3.1 مليون في سنة 2030 ثم 4.8

مليون في سنة 2050، في المقابل، سينمو سكان الضفة الغربية من 2.9 مليون الى 3.8 مليون في سنة 2030 ثم إلى 4.7 مليون في سنة 2050، بالتالي، سيشكل عدد سكان غزة 50.3% من الفلسطينيين، متجاوزاً عدد سكان الضفة الغربية بقليل وسيظل فتياً بالمتوسط .

### النمو السكاني وسوق القوى العاملة في سنة 2030:

يتوقع أن يزيد حجم القوى العاملة في فلسطين من 1.5 مليون عامل عام 2020 الى 2.3 مليون في 2030 وإلى 3.8 مليون في سنة 2050. هذه الزيادة تفوق كثيراً في معدلها معدل الزيادة في مجموع السكان والذي سيؤدي الى مضاعفة عددهم.

حتى سنة 2030 سيزداد حجم القوى العاملة بمقدار مليون: من 1.5 مليون في سنة 2020 الى 2.3 مليون في سنة 2030 وبحلول سنة 2050 تتكون القوى العاملة من 3.8 مليون شخص مرشح للعمل، ترجع هذه الزيادة الى الدفعة الكبيرة من صغار السن الذين سيلتحقون في سوق العمل.

### النمو السكاني وخدمات التعليم (حسب تقرير "فلسطين 2030"):

سيزداد حجم الفئات السكانية في سن المدرسة من 2.1 مليون حالياً إلى 2.4 مليون في سنة 2030 وإلى 3.1 مليون في سنة 2050، تبلغ هذه الزيادة نسبياً 48%. حتى سنة 2030، سيلتحق بالمدارس حوالي مليوني طالب وطالبة في عمر 4-17 سنة وسيلتحق بالتعليم العالي حوالي 400.000 طالب وطالبة.

سينمو العدد اللازم من المعلمين في فلسطين بسرعة، بحيث يكاد يتضاعف بحلول سنة 2050 بالنسبة لمرحلة التعليم قبل الأساسي والمرحلة الثانوية، وسيكون الطلب أعلى في قطاع غزة مما في الضفة الغربية، فحتى سنة 2030، سيلزم وجود 32000 معلم إضافي، بواقع 9000 في الضفة الغربية و 23000 في قطاع غزة.

لحفاظ على النسبة الراهنة - كما يقول تقرير فلسطين 2030 - سيلزم توفير 1620 مدرسة جديدة في فلسطين بحلول سنة 2030، 750 منها في الضفة الغربية و900 في قطاع غزة.

### ثانياً - حديث الثقافة والمعرفة:

الحديث عن المشهد الثقافي الفلسطيني هو سؤال واسع نكره منذ ثلاثين عاماً، وهو ضيق جداً حيث أن المشهد الفلسطيني ثقافياً وسياسياً يتداعى منذ أوصلو إلى اليوم عموماً وبات أكثر ضيقاً وتفككاً وضبابية منذ الانقسام البغيض خصوصاً، ما يعني ان تفعيل الضغط الشعبي لإنهاء الانقسام واستعادة الوحدة الوطنية التعددية في إطار م.ت.ف الممثل الشرعي والوحيد لشعبنا هو هدف مُلح وراهن.

الحديث عن مفهوم محدد للثقافة، أمر يفترق للسهولة، خاصة في عصرنا هذا الذي تتهاوى فيه كثير من النظم والأفكار والقواعد المعرفية، فهي ليست موضوعاً علمياً واحداً، بل هي مجموعة من العلوم الاجتماعية والتاريخية والفلسفية تتشابك معا في نسيج كلي مع ما توصلت إليه ثورة المعلومات والاتصالات والإنترنت والتكنولوجيا والعلوم المتقدمة، مضافاً إليها الانسان صانع هذه الثقافة ومبدعها ومتلقيها، فالثقافة جملة ما يبدهه المجتمع على صعيد العلم والفن ومجالات الحياة الروحية الأخرى من أجل استخدامها في حل مشكلات التقدم العلمي، أو هي "مجل ألوان النشاط العملي والعلمي للإنسان والمجتمع وكذلك نتائج هذا النشاط، بارتباطه بأشكال الوعي الاجتماعي: الفلسفة، العلم، الأيديولوجيا، الأخلاق، الدين، الفن التي سيصيبها - فيما نعتقد - تغيراً عميقاً بسبب هذه التطورات والمتغيرات النوعية الهائلة في البنية الثقافية على الصعيد الإنساني، منذ العقود الأخيرة للقرن العشرين والى اليوم في سياق هذا التطور المتسارع للعلوم والتقانة أو تكنولوجيا المعلومات، حيث أصبحت صناعة الثقافة والمعلومات من أهم صناعات هذا العصر بلا منازع .

إن المعرفة بالنسبة لي لا تتوقف عند المعرفة الأولية التي تتشكل في الأذهان عن طريق الحواس فحسب، بل تتخطاها، دوماً، لإدراك الظواهر والأشياء من حولنا في

الطبيعة كما في المجتمع والفكر، إدراكاً عقلانياً، وعليه فإن ما يشكل هاجساً بالنسبة لي، بالاستناد إلى هذا الإدراك العقلاني، هو محاولة فهم الأسباب التي تحول دون تطور أو تقدم المجتمع الفلسطيني والمجتمعات العربية عموماً، وصولاً إلى معرفة السبل الكفيلة بتجاوز الواقع الراهن، وهنا تتجلى الرؤية العقلانية العلمية ومنهجها الجدلي كمدخل رئيسي لوعي حقيقة الواقع والمشاركة الفعالة في تغييره.

إن المعرفة والثقافة التي أدعو إلى امتلاكها ووعيتها، هي المعرفة المشغولة بالعلم والاستكشاف المرتكز إلى العقل والتجربة، وتخليص البحث المعرفي من المواقف المسبقة ومن جمود الأفكار، كمدخل لا بد منه لتحرير الواقع العربي من حالة التخلف والتبعية والخضوع.

ذلك إن تحرير فكرنا العربي من حالة الجمود والانحطاط، يتطلب اعتماد العقل كأداة وحيدة للتحليل، والعقلانية كمفهوم يستند على المنهج العلمي الجدلي، ما سيدفع بفكرنا العربي صوب الدخول في منظومة المفاهيم العقلانية التي تقوم على أن للعقل دوراً أولياً ومركزياً في تغيير الواقع والتحكم في صيرورة مستقبله .

حوارنا المعرفي هو حوار ثقافي الأمر الذي يدعوني الى الحديث عن الثقافة الفلسطينية، والثقافة العربية، واستعراضهما، وهنا أقف متأملاً بحزن وخيبة على انحسار دور المثقف العضوي العلماني الديمقراطي، الأمر الذي راكم في داخلي - وفي دواخل غيري - حالة غير مسبوقه من القلق الذي يقترب من الاحباط الناجم عن تسارع هبوط الثقافة الوطنية العقلانية والديمقراطية، وطغيان ثقافة الخضوع والتخلف والتبعية وفضائياتها في مشهد الانحطاط العربي الراهن الذي بدأت تراكماته الأولى في الظهور منذ رحيل القائد خالد جمال عبد الناصر .

ففي هذا المشهد المنحط تغيرت مراتب القيم، بحيث باتت الأفكار اليمينية الغيبية والليبرالية الرثة والقيم السياسية الهابطة والانتهازية المصلحية وقيم النفاق والقيم الاستهلاكية، هي البضاعة الرائجة في الزمن العربي المحكوم لأنظمة تطبيعية تابعة وخاضعة للشروط الامريكية الصهيونية التي تستهدف تصفية قضيتنا وحقوق شعبنا.



على أي حال، لقد باتت هذه الظواهر المرتدة او الانتهازية جزءا من الحياة الثقافية الفلسطينية والعربية الهابطة، وهي ظواهر قديمة لكنها تزايدت اليوم بصورة غير اعتيادية، اذ غالباً ما يحدث أن يبدأ بعضا من المثقفين البورجوازيين في بلداننا بواكير حياتهم ثوريين أو حالمين وينتهون في أواخر حياتهم إما مرتدين او خداما للسلطان أو مهاجرين يائسين من واقعهم ناعين له، وكأن حركة التاريخ في مجالنا العربي تسير نحو مزيد من الهبوط والتراجع، بحيث تجعل من الانتهازية أو النعي خطاباً مفضلاً عند هؤلاء .

وهنا أود التأكيد - بلا كلل او يأس - على أهمية انحياز المثقف الوطني الديمقراطي الفلسطيني للمصالح والأهداف الوطنية التي جسدها م.ت.ف والحفاظ عليها رغم كافة العقبات والعثرات التي واجهتها، إذ أن هذا الانحياز، هو الأساس الأول في تحديد جوهر دور المثقف و ماهية موقفه السياسي، ورؤيته الفكرية وفق ما يتطابق مع تطلعات الجماهير الشعبية في الوطن والشئات ومعاناتها وأهدافها المستقبلية، وعندما يمكن القول بثقة عن امكانية خروج ثقافتنا من حالة التردّي والهبوط الى حالة النهوض والتغيير المنشود.

بناء على ذلك أقول لن يكون الكفاح، التحرري والديمقراطي العربي والفلسطيني مجدياً، إلا إذا كان كفاح مواطنين حررت إرادتهم وعقولهم، ولن يكون القائد الوطني جديراً باسمه إلا إذا كان واجبه التحريض على هذه الإرادة وخلق أشكال سياسية بلا مراتب وبلا رعية وأعيان أو محاسيب أو شلل أو مراكز قوى.

فعندما تهترئ الأطر الثقافية والسياسية التي تتصدر قيادة الجماهير، يصبح رصد آفاق النضال الوطني التحرري والمجتمعي والجماهيري، وتلمس مشاكله ضرباً من الجهد الفردي القلق، ومهمة شائكة وصعبة، وخاصة في مرحلة مضطربة وصاخبة ومعقدة كالتّي نعيشها اليوم في ظل تجديد وإعادة إنتاج التبعية والتخلف وفق أدوات الليبرالية الرثة أو أدوات اليمين بكل اطيافه ومنطقاته، وهنا أرى من المفيد التطرق بايجاز مكثف حول مفهوم الثقافة وأزمة الثقافة في فلسطين.

الحديث عن مفهوم محدد للثقافة، أمر يفنقر للسهولة، خاصة في عصرنا هذا الذي تتهاوى فيه كثير من النظم والأفكار والقواعد المعرفية، فهي ليست موضوعا علميا واحدا، بل هي مجموعة من العلوم الاجتماعية والتاريخية والفلسفية تتشابك معا في نسيج كلي مع ما توصلت إليه ثورة المعلومات والاتصالات والإنترنت والتكنولوجيا والعلوم المتقدمة، مضافا إليها الانسان صانع هذه الثقافة ومبدعها ومتلقيها، فالثقافة جملة ما يبدعه المجتمع على صعيد العلم والفن ومجالات الحياة الروحية الأخرى من أجل استخدامها في حل مشكلات التقدم العلمي، أو هي "مجل ألوان النشاط العملي والعلمي للإنسان والمجتمع وكذلك نتائج هذا النشاط، بارتباطه بأشكال الوعي الاجتماعي: الفلسفة، العلم، الأيديولوجيا، الأخلاق، الدين، الفن التي سيصيبها -فيما نعتقد- تغيرا عميقا بسبب هذه التطورات والمتغيرات النوعية الهائلة.

على أي حال، الثقافة كانت وستظل عنوان الوجود المجتمعي في مرحلة محددة - أو أكثر- من مراحل التطور، تعكس طريقة أو أسلوب النشاط الإنساني الاجتماعي، وعاداته وتقاليده وأعرافه وقيمه ومعتقداته وتصوراته تجاه الخير أو الشر أو باتجاه عالم الغيب وعالم الواقع، فالثقافة ثمرة هذا النشاط المادي والروحي للمجتمع الذي يتحدد مستوى تطوره بطبيعية النمط (أو الأنماط) الاجتماعي السائد فيه.

و في عصرنا الراهن فإن الثقافة كلمة تطلق على قيم المجتمع، و سلوكياته و أهدافه و نظمه الاجتماعية و قواعده الإقتصادية، و علاقاته الإنتاجية السائدة بين أفرادها، و ما تفرزه هذه العلاقات من علاقات إجتماعية متباينة، و إلى جانب كل ذلك، فإن الثقافة تطلق أيضاً على جميع الأفعال و المتغيرات التي تعطي المجتمع طابعاً خاصاً بما في ذلك طريقته في النظر إلى الحياة أو التعامل معها.

بهذا المفهوم "الثقافي" يمكن التأكيد على أن العلاقات الاقتصادية جزء من النمط الثقافي العام، و لعل نمط الاستهلاك السائد في ظروف العولمة الرأسمالية الراهنة، خير مثال على بشاعة رأس المال المعولم، الذي يتعاطى مع المجتمع البشري كله، كوجود "مسلوب الارادة" محكوم لقوة رأس المال التي تسعى الى التحكم في مصائر الشعوب

والأفراد دون أي اعتبار لجوع الملايين من البشر، ودون أي اعتبار لاغتصاب الحقوق والعدوان - كما هو الحال مع قضيتنا وحقوق شعبنا- واضطهاد الشعوب والاستيلاء على مقدراتها من أجل تحقيق هدفها الوحيد: تسهيل سير عملية التوسع والتراكم الرأسمالي ضمانا لمقومات القوة لدى الطغمة الحاكمة في بلدان المركز الرأسمالي، وحليفها إسرائيل والحركة الصهيونية في بلادنا.

ولئن نجحت هذه القوة الرأسمالية المعولمة، وحليفها وركيزتها إسرائيل والحركة الصهيونية في بلادنا ، فمعنى ذلك نهاية أو موت النقيض الوطني التحرري المناضل من أجل حريته واسترداد حقوقه في العودة وتقرير المصير والاستقلال والسيادة.

وهنا بالضبط تكمن مهمة المثقف الملتزم في فلسطين أو في سائر أقطار الوطن العربي، التي لا تقوم على تبرير الوضع القائم واضفاء الشرعية السياسية أو الفكرية عليه، بل ممارسة النقد الجذري لما هو كائن التزاما بما ينبغي أن يكون وفق قواعد ومنهجية تحديث العلم والوعي التنويري الاجتماعي عبر تغيير العلاقات الاجتماعية السائدة، فالمثقف هو الشخصية المفكرة على نحو نقدي مرتبط بعملية التغيير التي تنتقل السياسة بوضوح وجرأة الى العلن لتصبح فعلا اجتماعيا ينقض ويجابه العدوان والظلم بكل أشكاله الوطنية والطبقية.

وإذا كان الصعود الوطني الفلسطيني، بعد سنة 1965، حرض على الكتابة الروائية، فإن الإحباط الذي وقع على الفلسطينيين، في ثمانينيات وتسعينيات القرن الماضي، ومازال ممتداً حتى اللحظة، اختصر تلك الرواية في أعمال قليلة.

فعلى خلاف الشعر الفلسطيني، لم تظهر الرواية، في شكلها الحديث، إلا مع رواية جبرا إبراهيم جبرا "صراخ في ليل طويل"، التي كتبها في القدس سنة 1946.

فقد واضب جبرا ابراهيم جبرا (1920- 1994) على الكتابة الروائية في منفاه العراقي جاعلاً من القدس - أجمل مدن الدنيا كما كان يقول - محوراً لأعماله، بدءاً من روايته "صيادون في شارع ضيق"، إلى عمله الأكثر طموحاً "البحث عن وليد مسعود".

قبل جبرا وضع نجيب نصار (1873-1948)، مؤسس جريدة "الكرمل" سنة 1908، روايتين تعليميتين هما "في ذمة العرب" و"وفاء العرب".

وهناك رواية اسحاق موسى الحسيني (1904-1991) "مذكرات دجاجة" (1943) التي قدّم لها طه حسين وظهرت في مصر، أكثر من مرة. أما رواية الحسيني، فهي عمل أدبي يثير التساؤلات وكثيراً من الفضول، أراد الحسيني منها "أمثلة أدبية"، ليست بعيدة عن "كليلة ودمنة"، مؤكداً قيمة التسامح الإنساني، وواضعاً "تأزر البشر" فوق الأمور الدنيوية "العارضة".

وإذا كان جبرا قد قيد نفسه إلى فلسطيني فائق الصفات، ينتظر انتصاراً أكيداً، وإلى منظور رومانسي قوامه فرد متفوق لا يشبه غيره، فإن الشهيد [غسان كنفاني](#) (1936-1972)، الذي مارس بدوره المقالة والمسرحية والقصة القصيرة، ذهب إلى طريق مغاير. أراد الرفيق غسان رواية "واقعية مئة في المئة"، كما كان يقول، فوصف مآسي الخروج وعتار اللاجئين في مخيماتهم، ومسارهم السائر، بالضرورة، من "الكمون إلى اليقظة". تظل روايته "رجال في الشمس" (1963) هي العمل الأكمل، والوحيد، الذي قبض على عمق المأساة الفلسطينية، متخذاً من مقولة "العار" مجازاً، قرأ به أحوال الفلسطينيين الذين رضوا بالرحيل عن وطنهم.

ثم أنتج الكفاح المسلح الفلسطيني رواية تحتفي به وتعد بنصر قريب، بدءاً من غسان كنفاني وصولاً إلى جيل لاحق تمثّل بمحمود شقير ويحيى يخلف ووليد سيف وإبراهيم نصرالله وسحر خليفه وفيصل حوراني وعارف الحسيني وغريب عسقلاني وربيعي المدهون وزكي العيله وزكريا محمد وزياد عبد الفتاح ومحمد نصار وصولاً الى مروان عبد العال واحمد رفيق عوض وعبد الكريم السباعوي وعبدالله تايه وطلال أبو شاويش وشفيق التلولي وخلوصي عويضة ومحمد جبر الريفى أبو نزار ونعيم الخطيب ويسري الغول وحبیب هنا وسماح حسنين وميرفت جمعه وأحلام بشارت ونور السبوع وغيرهم الكثير ممن لا تستحضره الذاكرة .

غير أن المنظور المتفائل، لم يعمر طويلاً، بعد خروج المقاومة الفلسطينية من بيروت، فظهر منظور روائي نقدي متشائم، تجلى في عملين لسحر خليفة هما "باب الساحة"، التي تأملت انتفاضة 1987، قبل أن تسخر من القيادة السياسية الفلسطينية في رواية "الميراث".

أفضى الخروج من بيروت، كما اتفاق أوسلو، إلى "تحرر الرواية الفلسطينية"، فجاءت سامية عيسى بنقد أقرب إلى الهجاء في عملها "حليب التين" و"خلسة في كوبنهاجن"، وكذلك مايا أبو الحيات في "لا أحد يعرف زمرة دمه".

ووصل حسين البرغوثي (1954 - 2002) المبدع المتعدد الصفات، الذي عاش ما بعد أوسلو إلى رواية رثائية تبكي فلسطين التي لن تعود، وذلك في عملين أقرب إلى الفردة هما: "الضوء الأزرق"، و"سأكون بين اللوز".

في هذا الجانب أشير الى انه لا يمكن قراءة الرواية الفلسطينية اليوم، من دون التوقف أمام أمرين: الشتات الواسع الذي يعيشه الفلسطينيون، وغياب المؤسسة التعليمية-الثقافية الجامعة.

فقد اغتال العدو الصهيوني أديبنا غسان كنفاني في بداية مساره الروائي، ولم يتح لجبرا إبراهيم جبرا أن ينشئ مع غيره تصوراً روائياً للعالم، ذلك إن غياب المؤسسة الثقافية الفلسطينية "الموحدة"، حاصر تكامل الجهود، ووزع الرواية على جهود مفردة، أكانت داخل "فلسطين المحتلة" أو خارجها، في حين تميّز غسان بتناول عالم المخيم، واستطاع التقاط أبرز ملامح ومعالم هذا المخيم، وعوالمه الخفية، ليشغل عليها ويعيد صياغتها على نحو نادر في خلق شخصيات باقية، تميّز بالمقابل عالم جبرا بتناول عالم البورجوازية الفلسطينية، في الوطن السليب وفي المهجر، وتميز إميل حبيبي عن كنفاني وجبرا، بتناول الداخل الفلسطيني والعلاقة مع الاحتلال، وجاء تميّزه على غير صعيد، فابتداء من "بوابة مندلباوم" (1954)، مروراً بروايته "سداسية الأيام الستة" (1969)، ثم "الوقائع الغريبة في اختفاء سعيد أبي النحس المتشائل" (1974)، وبأسلوبه الساخر

المتع استطاع التعبير عن معاناة شعبنا حيال الاستعمار الصهيوني، مع تضمين البعد الأيديولوجي في نصوصه .

وفي هذا الجانب لا يمكننا إغفال الصدى الواسع لرواية الطنطورية لرضوى عاشور والتي نجحت في سرد حكاية النكبة بتفاصيل إنسانية وبعيد مختلف عما اعتدناه في الرواية الفلسطينية، عدا عن المشروع الذي قد يكون الأهم في التأريخ للرواية الفلسطينية وهو ملهاة إبراهيم نصر الله، " الملهاة الفلسطينية"، والتي تشكل تأريخاً إنسانياً مكثفاً للغة وحياة وتفاصيل الفلسطيني المغيبة عن الآخر .

وهنا نعتقد أننا جميعاً نتفق على أن الأدب بكل ألوانه -في كثير من الأحيان- لا يخلو من الأيديولوجيا، ذلك ليس عيباً -كما يقول عمر شبانة-، بل إن العيب كله يكمن في بروز الأيديولوجيا ونفورها بشكل طاغٍ ومهيمن، لكن الأيديولوجيا لا تقول ذاتها بوضوح. فكلما كانت هامسة أكثر، كان صوتها مسموعاً بشكل أفضل، ومُثَقَّلاً أكثر .

في هذا السياق نتفق أيضاً على أن العديد من المفكرين الماركسيين يرون أنّ الأدب العظيم هو القادر على التعبير عن حقيقة المجتمع وعن أنظمة الأيديولوجيا المشكّله له.

وكان الروائيّ الفرنسيّ بلزاك في التصوّر الماركسيّ معبراً عن المجتمع البرجوازيّ الفرنسيّ في القرن التاسع عشر وعن تناقضاته وصراعاته على الرغم من أنّه ابن الطبقة البرجوازيّة نفسها في ذلك المجتمع.

من ناحية ثانية يذكر الفيلسوف الماركسيّ الفرنسيّ لوي ألتوسير (1918-1990) أنّ الأدب العظيم هو وحده القادر على التعبير عن أيديولوجيا المجتمع دون أن يقدّم لنا معرفة بها بالمعنى العلميّ، فالفنّ، بكلمات ألتوسير، "أعني الفنّ الأصيل لا الأعمال ذات القيمة المتوسطة والعاديّة" يجعلنا، من خلال سماته المكوّنة له، نرى، "يجعلنا نحسّ، بشيء ما يلمّح ويشير مداورة إلى الواقع... إنّ ما يجعلنا الفنّ نراه... هو الأيديولوجيّة التي ولد الفنّ منها، ويستحمّ في مياهاها.

أما الفيلسوف جورج لوكاتش (1885-1971) يرى أن ظهور الرواية في أوروبا ارتبط بنشأة الطبقة البورجوازية باعتبارها الفن الممثل لطبيعة هذه الطبقة ومصالحها، لكن على الرغم من أن لوكاتش يؤكد أنّ الرواية هي فنّ المجتمع البرجوازيّ المعبر عن طبيعته وعن تناقضاته، إلا أنه يبيّن أنّ البرجوازية لم تتبنّ الرواية للتعبير عنها بشكل قصديّ مخطط له، فقد كانت الرواية تتطوّر بشكل مستقل عن المستوى النظريّ الذي كان يعتمد على الأشكال الفنيّة القديمة ومفاهيمها، وبالتالي يتجلى هنا دور المثقف النقدي المبدع في صياغة الرواية أو أي شكل من أشكال الادب بصورة تعبر عن المستقبل النقيض لمصالح الطبقة البورجوازية، وتلك هي رؤيتي انطلاقاً من تجارب بعض الروائيين العرب من ذوي الانتماء البورجوازي، لكنهم عبروا في رواياتهم عن طموحات الجماهير الشعبية من العمال والفلاحين، عبر رفضهم لكل أشكال ومظاهر الاستغلال الطبقي، وهنا أؤكد على أن قوة انتشار الرواية عبر مضامينها الحاملة لتطلعات الجماهير في فلسطين أو أي بلد عربي آخر يكمن في ترجمتها لمشاعر الجماهير عبر متابعتهم للنص الروائي مكتوباً أو مرئياً .

هنا بالضبط أعود الى الثقافة، من خلال تعريفي لمهمة المثقف النقدية التغييرية والثورية في بعض الأحيان، هي مهمة قد تكون قاصرة على عدد قليل من المثقفين العرب، دون أن تتجاوز دور الانتهازيين الذين اختاروا الطريق السهل في خدمة الحاكم أو الأجنبي الى جانب تسويغهم لعملية التطبيع والتراجع عن اعتبار القضية الفلسطينية قضية مركزية رغم ادراكهم بان مواقفهم هذه هي ابشع سمات الخيانة بالمعنيين الوطني والثقافي، ويدركون أيضاً أن مواقفهم تلك تنطلق من أكاذيبهم الوقحة، فلا يقومون بالدفاع عن القضايا الوطنية، ولا ينتقدون، ولا يتحدثون عن القضايا العميقة، القضايا الحقيقية للحياة، ولا يتحدثون عن الأزمات الحقيقية في بلدانهم التابعة المتخلفة المستبدة، فلم يعد يهمهم أبدا الاقتراب من قضايا تحرر شعوبهم ، ولم يعودوا معنيين بطرح الأسئلة، والكشف عن مصدر الاستبداد والقمع ومصادرة الرأي والرأي الاخر .

لكن تلك الممارسات الانتهازية مرتبطة بالتأكيد بالمصالح الانانية الطبقية لهذا المثقف او ذاك في تبريره لسياسات النظام العربي في وضع الانحطاط الراهن، الذي تتجلى فيه عدداً من المظاهر الاقتصادية التي تجسد تلك الممارسات والسياسات .

في مثل هذه الأوضاع، اعتقد أن أدونيس على حق بقوله ” إن الثقافة العربية السائدة لا تتعلم إلا الكذب والنفاق والرياء ” ، “فإذا كانت الرقابة في المجتمع العربي جزء عضوي من الثقافة العربية وليست فقط رقابة أهل السلطة، فرقابة أهل السلطة جزء من الرقابة الاجتماعية والسياسية”، وبالتالي كما يضيف أدونيس بحق، فإن تاريخنا أصبح مزيفاً لأن الأنظمة الحاكمة المستبدة هي التي كتبتة .

أنا لا أستطيع أن أقول كل ما أفكر فيه وإذا قلته في قاعة كهذه لا أستطيع أن أقوله كله، وهذا يؤكد أن الثقافة العربية لا معنى لها فهي ثقافة وظيفية لا ثقافة بحث واكتشاف كلنا موظفون في ثقافة سائدة .

في كل الأحوال يعد علم التاريخ من العلوم المهمة إن لم يكن أهمها، ويجب قراءة التاريخ وفهمه لتوظيف الماضي والحاضر والاستفادة منه في بناء مستقبل. فالتاريخ بالنسبة لنا يظل مصدراً للتعلم، فهو ذاكرة شعوبنا ومستودع تجاربها، ومخططاتها للمستقبل بشرط وجود أدوات / أو أحزاب وحركات وطنية تمتلك الرؤية الواضحة والقدرة والإرادة لتحقيق تطلعات شعوبنا.

لكن رغم كل الإنجازات التي حققها الكتاب والمبدعون العرب في كل الميادين، فإن الحداثة العربية ليست حاضرة معنا وليست أمامنا وإنما الحداثة هي خلف ظهورنا . لذلك لا استغرب أو دهشة إذاً إذا لم نجد مفكراً أو شاعراً أو نجد فيلسوفاً عربياً معاصراً يستطيع أن يجاري بفكره وأرائه فلاسفة الغرب في حين أن تعداد المسلمين في العالم قد تخطى المليار ونصف المليار مسلم”. “لكننا على الطرف الآخر نجد مئات بل آلاف الفقهاء، الذين ليس لديهم أي تجديد أو ابتكار، فهم فقط يقلدون أسلافهم تقليداً أعمى من ابن تيمية والشافعي الى ابن باز دون وعي أو فكر .



العلاقة غائبة بين المثقف المأسس وبين السلطة أو النظام العربي، وبالتالي لا دور للمثقف في بلداننا كما هو الحال في دولة العدو، السؤال هنا كيف يمكن لاتحاد الكتاب الفلسطيني استعادة دوره التنويري العقلاني الوطني عبر مأسسة الثقافة الوطنية الفلسطينية ورسم السياسات المستقبلية بالنسبة لانتهاء الانقسام ولحرية شعبنا واستقلاله وصراعنا مع العدو، فالمستقبل يقترب منا - عبر مقومات القوة والعولمة والاختراعات ودور العدو الصهيوني - بشكل أسرع مما نتخيل، فهل يبدأ الاتحاد بنشر مفاهيم الحداثة (الديمقراطية والمواطنة والعلمانية والعدالة والوطنية والتقدم) قبل فوات الأوان.. بمعنى قبل ان نتحول عبيداً أذلاء في بلادنا.

قد نتفق على أن الديمقراطية بالمعنى العقلاني جزء من الحداثة، ولكن ليس من الممكن وجود حداثة بلا ديمقراطية، وعندما تقول حداثة وديمقراطية، فإنك تتحدث عن مجتمع مُسيّس - كما يقول د. فيصل دراج - أي أنك تمر على السياسة بالضرورة. إذن، فلا إمكانية لوجود ديمقراطية بدون حياة مجتمعية سياسية، ولا إمكانية لوجود حداثة بدون دولة تعبر عن مصالح قوى اجماعية فاعلة، تنظر إلى المستقبل ولا ترى في الماضي مثلاً.

أنا مع المفكر العربي أدونيس في بلورة مشروع للإصلاح يقوم على عدد من النقاط "النقطة الأولى تتمحور حول قطيعة كاملة مع القراءات السائدة للدين والتي تحول النص الديني من كونه نص رحمة ومحبة وسعادة للبشرية إلى نص عنف وإلى جلد، أما النقطة الثانية فتربط تغيير السلطة والمجتمع بإنشاء جبهة علمانية ديمقراطية على مستوى الوطن العربي تعمل على إعادة قراءة الموروث وتؤسس لمجتمع جديد قائم على المعرفة والفكر المتجدد.

النقطة الثالثة: تحرير الثقافة من القيود المفروضة عليها من الأنظمة وذلك انطلاقاً من أن الثقافة هي من أجل الحرية وفتح الآفاق والتقدم الديمقراطي.

النقطة الأخيرة: الديمقراطية التي لا مفر منها، فبدون الديمقراطية لا حرية ولا حقوق ولا مساواة فالديمقراطية والمواطنة القائمة على علمنة المؤسسات هي ما تستحق أن نناضل من أجله” .

تحليل علاقة الثقافة / المستقبل على مرجعية العمل الثقافي، التي يتكشف الواقع المعيش، في مستواها الأول، والثقافة الدائرة فيه، في مستواها الثاني، فلا معنى للثقافة -كما يقول فيصل دراج- إلا إن كانت استنكاراً لكل ما يحرم الإنسان من إنسانيته ويمنعه عن الوجود الطليق، واقتراحاً لشكل مختلف من الوجود الإنساني.

وبالتأكيد، فإن أشكال المثقف لا تختزل إلى تقني وتويري، بل تتطوي على أشكال أخرى، تتعدد بتعدد السلطات السياسية وبمواقف المثقف منها؛ ذلك أن هذه المواقف لا تتعين بمعزل عن السلطات السياسية في الأنظمة العربية الراهنة، ولا على مبعدها منها، وهذه السلطات، رغم فروق متعددة بينها، لا تعبر عن إرادة مجتمعية كلية -كما يقول د.فيصل دراج-، ولا تقاوم السيطرة الأميركية - الصهيونية بل تخدمها، ولا تقدم لمجتمعاتها إلا مشاريع التفكك والانحلال والتشظي.. الأمر الذي يجعل من سياساتها المتعددة استجابة طيبة لروح العصر"، التي تصوغها الولايات المتحدة الأمريكية، بدءاً بتدمير القيم الأخلاقية والابداع الثقافي وصولاً إلى اقتصاد السوق، الأمر الذي يفرض على المثقف الوطني الديمقراطي الفلسطيني عموماً وعلى الاخوات والاخوة في الاتحاد العام للكتاب والادباء الفلسطينيين خصوصاً، المبادرة الى تشكيل الأطر الجمعية الثقافية الهادفة الى تجسيد الرؤية السياسية والثقافية والمجتمعية من منظور وطني فلسطيني وحدوي في اطار م.ت.ف، يؤكد على بلورة الهدف الاستراتيجي الذي يستدعي منهم جميعاً العمل على حماية موروثنا الثقافي وصيانتته، الى جانب حماية وصون كل الإنتاج الادبي الفلسطيني عموماً والشعر والرواية والتراث والهوية الثقافية الوطنية خصوصاً، بما يحقق تعميق الاشتباك الثقافي مع روايات العدو الصهيوني النقيضة تماماً للرؤية الثقافية الوطنية الفلسطينية، ومن ثم خلق كافة العوامل التي تؤكد على تعزيز الصمود والمناعه الوطنية في صفوف شعبنا، الى جانب تكريس التواصل الثقافي الفعال الى

جانب التواصل السياسي بين أبناء شعبنا في الوطن والمنافي من أجل إنهاء الانقسام الكارثي واستعادة وحدتنا الوطنية التعددية في نظام وطني وفق نصوص اتفاقية الاسرى 2005 واتفاقيتي القاهرة 2011 و 2017، ولا سبيل امامنا من اجل تحقيق هذا الهدف سوى الحوار الوطني الديمقراطي الشامل بمشاركة كافة القوى والشرائح المجتمعية الوطنية، فاما الحوار الوطني الفلسطيني الشامل والاتفاق على انتهاء وتجاوز الانقسام والمأزق 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 إسرائيلي 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 !!".

### عدد المؤسسات الثقافية العاملة في فلسطين حسب النوع والمنطقة، 2021

المؤسسات الثقافية العاملة			المنطقة/ المحافظة
المسارح	المتاحف	المراكز الثقافية	
17	31	577	فلسطين
14	26	505	الضفة الغربية*
3	5	72	قطاع غزة
2	4	51	القدس

\* البيانات تشمل محافظة القدس.

ارتفع عدد الأنشطة الثقافية المنعقدة في المراكز الثقافية خلال عام 2021 بنسبة حوالي 54% بالمقارنة مع العام السابق، حيث بلغ عددها حوالي 7 آلاف نشاط ثقافي خلال العام 2021، في حين كان عدد الأنشطة الثقافية المنعقدة في المراكز الثقافية حوالي 5 آلاف نشاط ثقافي في العام 2020.

وعلى الرغم من الارتفاع الملحوظ في عدد الأنشطة إلا أن الدورات لا تزال تحتل المرتبة الأولى من بين الأنشطة الثقافية المنعقدة في المراكز الثقافية.

## التوزيع النسبي للأنشطة الثقافية المنعقدة في المراكز الثقافية العاملة في فلسطين

## حسب نوع النشاط للعام 2021

نوع النشاط	2021
دورات	62.7
عروض فنية	7.9
محاضرات	17.5
ندوات	10.2
معارض	1.7
المجموع (نسبة)	100
المجموع (عدد)	7,291

(المصدر: موقع وفا - المؤسسات الثقافية في محافظة القدس)

## عدد المراكز الثقافية العاملة في فلسطين لعام 2021

ارتفع عدد المراكز الثقافية العاملة في فلسطين من 528 مركزاً ثقافياً في العام 2020 إلى 577 مركزاً ثقافياً في العام 2021، مع فجوة واضحة في عدد المراكز الثقافية بين الضفة الغربية وقطاع غزة.

## توزيع المراكز الثقافية العاملة في فلسطين حسب المنطقة للعام 2021

المنطقة	2021
فلسطين	577
الضفة الغربية	505
قطاع غزة	72

(المصدر: موقع الجهاز المركزي للإحصاء الفلسطيني - الإحصاء الفلسطيني ووزارة الثقافة يصدران

بياناً صحفياً بمناسبة يوم الثقافة الفلسطيني)

\* (ندوة الاتحاد العام للكتاب والادباء الفلسطينيين-غزة-2022/8/16)

## الفلسفة الماركسية: من أجل التنوير والتغيير والثورة على كل أشكال القهر والاستغلال الطبقي

السبت 20 اغسطس 2022

تتجلى أهمية الفلسفة الماركسية في كونها تجمع بين أعمال 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 الفلسطيني والعربي بصورة جدلية وواعية... وهو هدف لا بد أن يحمله ويناضل من اجله كل مثقف تقدمي، إذ اننا أمام تحديات هائلة.. تحديات الصراع مع العدو الصهيوني وتحديات العولمة الإمبريالية.. تحديات التبعية والتخلف الاجتماعي والأصولي.. تحديات الواقع الفلسطيني والعربي المفكك والمهزوم... تحديات الاقتصاد والتنمية المستقلة والأمن الغذائي والمياه.. تحديات البطالة والفقر... تحديات المستقبل الذي تسوده الحرية والعدالة الاجتماعية والاشتراكية والوحدة العربية.

غني عن القول بأن "شعبونا لم تعش، بعد، المرحتين التنويرية، للدين، ولم تنهض الثورات العلمية، والفلسفية، والسياسية"، آخذين بالاعتبار أن الديمقراطية لن تهبط علينا بالمظلة، ولن تنبث شيطانياً من الأرض، بل هي تحتاج إلى حراك نهضوي طليعي يمكّننا من تجاوز كل مظاهر التخلف وامتداداته، العقلية، والثقافية، والقانونية السائدة. 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، وتتخلص هذه المهمات في الآتي:

1- تحرير الإنتاج المعرفي، وبخاصةً 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، سواءً أكانت رسميةً 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، مشاركةً 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، 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 - في معظمه - متلقياً للمعرفة، عاجزاً عن إنتاجها؟

لا شك أن الأسباب كثيرة، ولكن يبدو أننا جميعاً - كما يقول المفكر العربي الراحل محمود العالم "لا نملك المعرفة الحقيقية بالماركسية" وعلينا أن نعترف بأن "معرفتنا الحقيقية بالماركسية، معرفة محدودة، مسطحة، واليوم ونحن نتساءل عن مصير الماركسية وأزماتها، فإن تساؤلاتنا وإجاباتنا ستكون بالضرورة محدودة بحدود معرفتنا بالفكر الماركسي".. لقد غلب الفكر العملي (البراجماتي) 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 البراجماتي من ناحية أخرى. 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 أمين العالم بحق - "برغم ما حدث خلال السنوات الماضية، وبرغم البلبلة 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 الإنساني، بل وبشراستها العدوانية والاستغلالية إزاء شعوب العالم الثالث بوجه عام". وعليه "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".

دافعية النظرية الماركسية وتحفيزها للرفاق

بالقدر الذي نؤمن بأن الماركسية إذا ما كفت عن تجديد نفسها إنما تكف عن أن تكون نفسها، لذلك فإن جميع الماركسيين في كافة الأحزاب والحركات اليسارية على الصعيدين العربي والأممي، مطالبون بدراسة واقع بلدانهم وتطبيق النظرية على هذا الواقع تطبيقاً خلاقاً. إن أهمية هذه الرؤية، مرتبطة بما يجري من أزمات سياسية واقتصادية عالمية من جهة، ومزيد من محاولات الاستغلال والسيطرة الإمبريالية على مقدرات شعوب البلدان الفقيرة عموماً وبلدان وطننا العربي خصوصاً، بما يؤكد على عودة الماركسية المتطورة، المستفيدة من كل خطايا وأخطاء التجارب السابقة من جديد وعلى الاشتراكية كخيار وحيد للمستقبل.

في إطار هذه الضرورة، ووعينا لها، تتبدى الماركسية كمنهج للتحليل وكنظرية في التغيير الثوري، إلى جانب الاستفادة من المسار التطوري والتجديدي للفكر الماركسي ما بعد لينين إلى يومنا هذا عبر العديد من المفكرين والمنتقنين الماركسيين الذين قدموا إضافات نوعية في الفلسفة والعلوم الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، أغنت الماركسية كنظرية في التغيير الثوري وكنهج للتحليل، الأمر الذي يضع أحزاب وفصائل اليسار العربي أمام خيارين لا ثالث لهما، إما استلهاً ووعي المسار التطوري المتجدد للماركسية أو دخول هذه الأحزاب مرحلة التفكك والانحلال في انتظار الجديد، الذي سيولد حتماً من بين صفوفها أو من خارجها .



## لينين والحزب الماركسي

الأحد 21 اغسطس 2022

ال لينين ية، ما هي؟ هل هي الشكل الروسي للماركسية؟ هل هي مجرد تطبيق للماركسية على ظروف روسيا؟ أسئلة نوعية طرحها الصديق د. هشام غصيب في دراسة له بعنوان "راهنية لينين" بتاريخ 6 يوليو/2012، ويجيب على أسئلته عبر تأكيده بأن "ستالين يوحى بأنه كان لا بد للينين أن يطور الماركسية لكي يطبقها بفاعلية على الأوضاع الروسية. ثم يستطرد د. هشام في إجابته قائلاً:

- "هل هي رد الاعتبار لماركس الشاب الثوري على حساب ماركس الناضج المعتدل؟ ستالين ينفي هذا التمييز بين ماركس الشاب وماركس المتأخر. وأنا اتفق معه. لكنه يتفق مع القول إن لينين رد الاعتبار للروح الثورية في الماركسية، أي رد الاعتبار للماركسية نفسها، التي هي ثورية في جوهرها. لكن لينين لم يكتف بذلك، وإنما أضاف إليها وطورها لكي تكون فعالة وثرية في الظروف الجديدة.

- ويصل ستالين إلى تحديد ماهية اللينينية كالاتي: إن اللينينية هي ماركسية عصر الإمبريالية والثورة العمالية. إنها نظرية الثورة العمالية وتكتيكاتها بعامة، ونظرية دكتاتورية الطبقة العاملة وتكتيكاتها بخاصة".

في هذا الجانب يقول "مارسيل ليبمان": "الحزب ولينين أخوان توأمان أبوهما، التاريخ، لا يمكنه الفصل بينهما. نقول: لينين وتراودنا فكرة: الحزب، نقول: الحزب ونفكر ب: لينين".

"إن اسهام لينين الرئيسي في الحياة السياسية الفعلية المعاصرة إنما هو خلق الحزب البلشفي، خلق اداة ثورية، أداة الثورة بالذات. ومن هذه الناحية وفي هذا المجال، كان إسهامه الشخصي أكبر بكثير من الإسهام، الحاسم مع ذلك، الذي قدمه لانتصار ثورة أكتوبر، ولتأسيس الدولة السوفياتية ونموها.

إن التنظيم البلشفي هو إبداع لينين الشخصي، وبهذه الصفة، يمكن الخلط بين اللينينية والبلشفية. لا بل إن فكرة التنظيم بالذات تحتل في اللينينية مكاناً أساسياً: تنظيم الأداة

الثورية، تنظيم الثورة بحد ذاتها، تنظيم المجتمع الذي ولدته الثورة. إن التشديد على الضرورة المطلقة للتنظيم موجود على امتداد عمل لينين ومجرى حياته.

ففي عمله الأول المهم، من هم أصدقاء الشعب، الذي كتبه عام 1894، وكان آنذاك في الرابعة والعشرين من عمره، أعلن أن "تنظيم حزب عمالي اشتراكي" يشكل بالنسبة للحركة الثورية الروسية "مهمة فورية". وبعد خمس سنوات، صور هذه المهمة ذاتها على أنها "مشكلة ملحة لحركتنا، نقطتها الحساسة". وفي عام 1904، في حيت تشكل التكتل البلشفي، أي الشكل الأول للتنظيم اللينيني، أعلن أنه "ليس لدى البروليتاريا سلاح آخر في نضالها من أجل السلطة غير التنظيم". من جهة أخرى، اثناء ثورة 1905، وفي حين تحركت الجماهير عفواً ودون عون أي حزب، كرر قوله إنه "إذا لم يكن ثمة تنظيم للجماهير، فالبروليتاريا ليست شيئاً. وإذا كانت منظمة، فهي كل شيء".

أما مجرى حياته حتى عام 1917 فهو مكرس بكامله لنفخ الحياة في هذا التنظيم الذي يعتبره لا غنى عنه والذي يئنسّد إليه بشغف؛ لقد كتب في تشرين الأول / أكتوبر 1905: "إننا نتمسك بتنظيمنا، ولو كان جنينياً، وندافع عنه بالقبضات والأسنان".

ويؤكد شاهد عيان من تلك الحقبة، انطلاقاً من تجربته الخاصة به، انه ما بين عامي 1895 و 1902 لم يكن متوسط حياة مجموعة اشتراكية - ديمقراطية في موسكو يتخطى الثلاثة أشهر، بسبب تدخلات الشرطة. وهكذا كان عمل الحركة العمالية يفنقر إلى الاستمرار، وكان خلق منظمة تشكل بنيتها حماية ضد نشاط الشرطة القمعي يبدو كضرورة مطلقة. بانتظار ذلك، كانت المواجهة بين السلطة والثوريين تشبه، وفقاً للينين، المواجهة بين "عصابة من الفلاحين المسلحين بالعصي وجيش حديث". وفي الواقع، حين أعلن مؤتمر أول انعقد في مينسك تأسيس الحزب العمالي الاشتراكي - الديمقراطي لعامة روسيا، لم تكن لهذا الحدث أية أهمية عملية، حيث أن مجموع المندوبين تقريباً تعرضوا للتوقيف بعد قليل من اختتام المؤتمر.

استقلالاً ذاتي يصل إلى حدود التذير، ونزعة هواية حرفية تجعل من المجموعات الاشتراكية فريسة سهلة للشرطة، هاتان هما العلتان اللتان سوف تكافحهما مبادئ التنظيم الحزبي التي وضعها لينين وأوضحها تدريجياً.

إن مبادئ التنظيم هذه، المحددة أولاً في مقالات وكراسات لا تحصى، اتخذت شكلاً لها بالتدريج، تحت الضغط المزدوج لأفكار رجل ولوزن الأحداث. هكذا ولدت البلشفية، واقعاً سياسياً واجتماعياً ونفسياً أيضاً، معقداً ومتغيراً، لكنه واقع حافظ، عبر تبدلاته وأبعد منها، على سمات ثابتة تطبع بطابعها كل تاريخ الحركة الشيوعية. وهذه الولادة كانت، في كل حال، تاريخية، بمعنى أن منطقتها مكتوب في التاريخ ومرتبطة به بصورة وثيقة، وأن نمو الحزب تم على مراحل فرضها تعاقب الأحداث والأوضاع، بحيث أن كل مرحلة كانت تساهم في إعطائه ملامح خاصة، متناقضة أحياناً ومعاداً النظر فيها باستمرار بفعل مجرى التاريخ ومفاجآته.

عام 1895، شارك في الأعمال والنشاطات الخاصة بإحدى تلك الحلقات الاشتراكية - الديمقراطية، وقد كان توقيفه ونفيه من عام 1895 إلى عام 1900 الثمن المدفوع لقاء الأخطاء التنظيمية للحركة التي كان ينتمي إليها، وحين عاد من المنفى عام 1900 وغادر روسيا ربط نفسه فوراً بالمهمة التي سيبقى مرتبطاً بها حتى عام 1917: خلق المنظمة الحزبية التي كانت تفتقر إليها الحركة الثورية في بلاده.

وإذا كان تأسيس حزب العمال الاشتراكي الديمقراطي الروسي، يعود إلى عام 1903، فالسنوات الثلاث التي سبقت ذلك التاريخ كرسها لينين بالكامل لبلورة أفكاره على صعيد التنظيم، ولخلق مشروع صحفي في الظاهر - الايسكرا - وتطويره، الأمر الذي كان التخطيط الأولي في الواقع للحزب اللينيني.

هكذا بوشر بعمل فريد بشكل عميق في تاريخ الصحافة كما في تاريخ الحركات الثورية.

فسوف تنجز الايسكرا في الواقع عملاً نظرياً دون أن يغيب عن الانتباه الهدف الذي حدده لها لينين: "والسماح بخلق حزب اشتراكي حقيقي في روسيا" (جريدة سرية للعمال)

- (كتاب: اللينينية في ظل لينين - الجزء الأول - الاستيلاء على السلطة - مارسيل ليبمان - تعريب كميل داغر - دمشق - 1988).

على أي حال، رغم أن المؤتمر الأول لحزب العمال الاشتراكي الديمقراطي في روسيا، انعقد عام 1898 وأعلن تأسيس الحزب، فإن الحزب مع ذلك لم يتألف، إذ لم يكن هناك برنامج ولا نظام داخلي للحزب. أما اللجنة المركزية المنتخبة في المؤتمر الأول فقد اعتقلت، ولم تقم اية لجنة بعدها، إذ لم يكن ثمة من يأخذ هذه المهمة على عاتقه، بل حدث فوق ذلك ان ازداد، بعد المؤتمر الأول، الارتباك الفكري والتبعثر التنظيمي في الحزب.

لقد تميزت سنوات 1884 - 1894 بالانتصار على التيار الشعبي الروسي، وبتحضير الاشتراكية الديمقراطية فكرياً، وخلال سنوات 1894 - 1898، بذلت المحاولات، ولكن دون جدوى، لإنشاء حزب اشتراكي ديمقراطي من المنظمات الماركسية المتفرقة، أما المرحلة التي تلت سنة 1898 فكانت مرحلة تقاوم الارتباك الفكري والتنظيمي في الحزب. ذلك لان انتصار الماركسية على الشعبين، والحركات الثورية التي قامت بها الطبقة العاملة فأظهرت كم كان الماركسيون على حق، كل ذلك قوى عطف الشبيبة الثورية على الماركسية، وأصبحت الماركسية شيئاً "على الموضة". وكانت النتيجة ان اقبلت على المنظمات الماركسية جماهير واسعة من الشباب المثقفين الثوريين، الا انهم قليلو الاطلاع على النظريات، وليست لديهم تجارب في الميدان السياسي والتنظيمي، وليس عندهم عن الماركسية سوى فكرة غامضة - مغلوطة على الغالب - استقوها من الكتابات الانتهازية، التي كان "الماركسيون المشروعون" يملؤون الصحافة بها. وأدى ذلك إلى هبوط المستوى النظري والسياسي للمنظمات الماركسية وتسرب عقلية "الماركسيين المشروعين" الانتهازية إليها، وتقاوم الحيرة الفكرية والتموجات السياسية والارتباك في شؤون التنظيم.

كان نهوض حركة العمال القوي المتعاضم، واقترب الثورة اقتراباً بيناً، يقضيان بإنشاء حزب موحد للطبقة العاملة، حزب ممرکز، قادر على قيادة الحركة الثورية. ولكن كان

دون انشاء مثل هذا الحزب صعوبات جمة لا مثيل لها، فقد كانت هيئات الحزب المحلية واللجان والفرق والحلقات المحلية في حالة مؤسفة: اذ كانت متفرقة الكلمة جداً في ميدان التنظيم، وكان الخلاف بينها كبيراً في الميدان الفكري.

لم تكن الصعوبة متأتية فقط من ان الحزب يجب ان يبني تحت نيران الاضطهاد القيصري الوحشي الذي كان ينتزع، في كل لحظة، من صفوف المنظمات خيرة المناضلين ويرسلهم إلى السجن والمنفى ومعتقلات الاشغال الشاقة، بل كانت هنالك صعوبة اخرى، هي ان قسماً كبيراً من اللجان المحلية ومن المناضلين فيها، كانوا يرفضون الاهتمام باي شيء لا يتصل بنشاطهم العملي الضيق في النطاق المحلي، فكانوا لا يدركون الضرر الناجم عن فقدان الوحدة من الوجة الفكرية والتنظيمية فقد تعودوا على تجزئة الحزب وعلى الارتباك الفكري وكانوا يعتبرون ان من الممكن الاستغناء عن حزب موحد ممرکز.

فكان من الواجب، لإنشاء حزب ممرکز، التغلب على تأخر الهيئات المحلية، وعلى تمسكها بالتقاليد الماضية، وعلى وجهة نظرها الضيقة المحصورة في النطاق العملي المحلي.

ولكن لم تكن القضية لتقف عند ذلك. فقد كان في الحزب جماعة كبيرة العدد، لها جريدتان احدهما تصدر في روسيا وهي رابوتشيا ميسل (فكرة العمال)، والثانية تصدر في الخارج وهي رابوتشي ديلو (قضية العمال)، فكانت هذه الجماعة تيرر نظرياً التجزئة التنظيمية والارتباك الفكري في الحزب، بل كانت غالباً تشيد بهما، وتعتبر ان انشاء حزب سياسي موحد ممرکز للطبقة العاملة، هو هدف مصطنع وعديم الفائدة، هؤلاء هم "الاقتصاديون" وانصارهم.

فكان من الواجب، لإنشاء حزب سياسي موحد للبروليتاريا، القضاء، في بادئ الأمر على "الاقتصاديين".

وقد اخذ لينين على عاتقه تحقيق هذه الأهداف وتأسيس حزب الطبقة العاملة.

وكانت الآراء متباينة حول المسألة التالية: من أين يجب البدء في تأسيس حزب موحد للطبقة العاملة؟ فبعضهم يعتقد أن من الواجب، لإنشاء الحزب، البدء بعقد المؤتمر الثاني، فيجمع هذا المؤتمر المنظمات المحلية ويؤسس الحزب. وكان لينين ضد هذا الرأي. إذ كان يعتبر ان من الواجب، قبل عقد أي مؤتمر، تعيين أهداف الحزب ومهامه بصورة واضحة، ومعرفة ما هو الحزب الذي نريد انشاءه، والانفصال فكرياً عن "الاقتصاديين"، ومصارحة الحزب باستقامة وجلاء بأن هنالك رأيين مختلفين حول اهداف الحزب ومهامه: رأي "الاقتصاديين" ورأي الاشتراكيين الديموقراطيين الثوريين، والشروع بدعاية واسعة في الصحافة لتأييد مفاهيم الاشتراكية الديموقراطية الثورية كما كان يفعل "الاقتصاديون" في جرائدهم دفاعاً عن مفاهيمهم. فكان من الواجب تمكين المنظمات المحلية من الاختيار، بعد التفكير الجدي، بين هذين التيارين، وعندما يتم هذا العمل التحضيري الضروري يصبح من الممكن دعوة مؤتمر الحزب.

كان لينين يقول بصراحة تامة:

"قبل ان نتحد، ولأجل ان نتحد، ينبغي ان نبين الحدود التي تفصل بيننا بحزم وجرأة"، ومن ثم كان لينين يعتبر ان من الواجب، لإنشاء حزب سياسي للطبقة العاملة، البدء بتأسيس جريدة سياسية كفاحية لكل روسيا، تقوم بالدعاية والتحريض لتأييد مفاهيم الاشتراكية الديموقراطية الثورية: فتنظيم هذه الجريدة، هو الخطوة الأولى في سبيل انشاء الحزب.

وقد وضع لينين في مقاله المعروف "من أين نبدأ؟" مشروعاً دقيقاً واضحاً لبناء الحزب، ثم وسع هذا المشروع فيما بعد، في مؤلفه الشهير، ما العمل؟ وكان لينين يقول في هذا المقال:

"في رأينا، ان تأسيس جريدة سياسية لكل روسيا، يجب أن يكون نقطة الابتداء في نشاطنا والخطوة العملية الأولى في سبيل انشاء المنظمة المنشودة، والخيط الأساسي الذي نستطيع ان نتمسك به لأجل تنمية هذه المنظمة وتعميقها وتوسيعها دون انقطاع. فبدون هذه الجريدة، يستحيل القيام بأية دعاية وبأي تحريض منظمين ومستمرين

ومتنوعين وأمينين للمبادئ، هذا مع ان ذلك هو البنية الرئيسية الدائمة للاشترابية الديمقراطية بصورة عامة، وهو، بوجه خاص، مهمة عاجلة في هذا الوقت الذي استيقظ فيه الاهتمام بالسياسة وبقضايا الاشتراكية بين أوسع جماعات السكان".

كان لينين يعتبر ان جريدة كهذه لن تقتصر مهمتها على جمع الحزب في الميدان الفكري، بل ستوحد أيضاً المنظمات المحلية في الحزب، فان شبكة عملاء هذه الجريدة ومراسليها من ممثلي المنظمات المحلية، ستكون الهيكل الذي ينتظم الحزب حوله ويتجمع، لان الجريدة، كما كان لينين يقول: "ليست اداة دعاية وتحريض جماعية فحسب، بل هي اداة للتنظيم الجماعي ايضاً".

وقد قال لينين في المقال نفسه:

"ستكون هذه الشبكة من العملاء، هيكل المنظمة التي نحن في اشد الحاجة إليها، أي منظمة كبيرة لدرجة تشمل البلاد بأسرها، وواسعة ومتنوعة لدرجة تسمح بتوزيع العمل توزيعاً دقيقاً مفصلاً، وحازمة وصلبة لدرجة تعرف معنى أن تقوم بعملها دون ضعف ولا فتور في كل الظروف ومهما كانت "الانعطافات" والمفاجآت، ومرنة لدرجة انها تعرف، من جهة، ان تجتنب المعركة في أرض مكشوفة ضد عدو متفوق في العدد جمع كل قواه في نقطة واحدة، وتعرف من جهة أخرى أن تستفيد من فقدان المرونة عند هذا العدو فتهاجمه في المكان واللحظة المناسبين من حيث لا يحتسب".

وقد كانت ايسكرا هي هذه الجريدة المنشودة:

وفعلاً أصبحت ايسكرا هي الجريدة السياسية لكل روسيا، التي هيأت جمع الحزب في الميدان الفكري والتنظيمي.

أما من حيث بناء الحزب نفسه، وتركيبه، فكان لينين يعتقد ان الحزب يجب ان يكون مؤلفاً من عنصرين جوهريين: (أ) من ملاك ضيق من المناضلين الثابتين، مؤلف بصورة رئيسية من ثوريين محترفين، أي من مناضلين احرار من كل شاغل غير عملهم في الحزب، وحائزين على الحد اللازم الضروري من المعارف النظرية والتجربة السياسية والاعدادات التنظيمية، مع فن النضال ضد البوليس القيصري، فن التملص من ملاحقاته.

(ب) من شبكة واسعة من المنظمات الحزبية التي تكون على الأطراف، حاوية جمهوراً كبيراً من الاعضاء، ومحوطة بعطف مئات الالوف من الشغيلة ومتمتعة بتأييدهم. وكان لينين يقول:

"إنني أؤكد: أولاً: لا يمكن ان تكون هنالك حركة ثورية متينة بدون منظمة ثابتة من القادة، تؤمن استمرار العمل ومتابعته، ثانياً: كلما كان الجمهور المنجذب بصورة عفوية إلى النضال كبير العدد، كانت الضرورة اشد والحاجة أكبر لوجود مثل هذه المنظمة، وكان من الواجب ان تكون هذه المنظمة اقوى وامتن، ثالثاً: ان منظمة مثل هذه ينبغي ان تكون مؤلفة، بصورة رئيسية، من أناس مهنتهم هي النشاط الثوري، رابعاً، اننا في كل بلد اوتوقراطي، كلما ضيقنا عدد اعضاء هذه المنظمة لدرجة الانقيل فيها سوى ثوريين محترفين تدريبوا على النضال ضد البوليس السياسي، يكون "وضع اليد" على مثل هذه المنظمة أصعب، خامساً: وعندئذ أيضاً يكون العمال وعناصر الطبقات الاجتماعية الأخرى الذين يستطيعون الاشتراك في الحركة والنضال فيها بنشاط، اكثر عدداً".

أما من حيث صبغة الحزب الواجب انشاءه، ومن حيث دوره تجاه الطبقة العاملة، وكذلك من حيث أهدافه ومهامه، فكان لينين يعتبر ان الحزب يجب أن يكون طليعة الطبقة العاملة، وان يكون القوة القائدة لحركة العمال، القوة الموحدة والموجهة لنضال البروليتاريا الطبقي. اما هدف الحزب النهائي فهو: قلب الرأسمالية وتشبيد الاشتراكية. أما هدفه المباشر فهو: قلب القيصرية وتشبيد النظام الديموقراطي. فما دام من المستحيل قلب الرأسمالية الا بقلب القيصرية قبلها، فمهمة الحزب الأساسية في هذه الساعة هي انهاض الطبقة العاملة، وانهاض الشعب بأسره إلى النضال ضد القيصرية، هي توسيع حركة الشعب الثورية ضد القيصرية، واسقاط القيصرية من حيث هي العائق الأول والجدي في طريق الاشتراكية.



كان لينين يقول:

"يلقي التاريخ على عاتقنا الآن مهمة مباشرة هي ثورية أكثر من جميع المهمات المباشرة الموضوعية أمام البروليتاريا في أي قطر آخر. وإن إنجاز هذه المهمة، أي تحطيم أقوى حصن لا للرجعية الأوروبية وحدها بل (وهو شيء نستطيع قوله الآن) للرجعية الآسيوية أيضا، سيجعل من البروليتاريا الروسية طليعة البروليتاريا الثورية الاممية.

ويقول لينين فيما بعد:

" يجب ألا ننسى أن النضال ضد الحكومة في سبيل مطالب جزئية والكفاح لأجل انتزاع تنازلات جزئية، ما هما سوى منازلات صغيرة مع العدو، سوى مناوشات صغيرة تقوم بها دوريات المقدمة، أما المعركة الحاسمة فلا تزال أماننا. ان قلعة العدو تنتصب أماننا بكل قوتها وهي تمطرنا بحمم من الحديد والرصاص تخطف من بيننا أحسن محاربينا، فيجب علينا أن نستولي على هذه القلعة، وسوف نستولي عليها اذا وحدنا جميع قوى البروليتاريا التي تستيقظ، مع جميع قوى الثوريين الروسيين، في حزب واحد يجمع حوله كل ما في روسيا من حي وشريف، وعندئذ، وعندئذ فقط، تتحقق نبوءة العامل الثوري الروسي بيوتر الكسييف: اذ يرتفع ساعد ملايين الشغيلة بعضلاته القوية، ويستحيل نير الاستبداد، الذي تحميه حراب الجنود، إلى غبار" - (لينين - المؤلفات الكاملة - المجلد الرابع - الصفحة 59 - الطبعة الروسية).

هكذا كان برنامج لينين لإنشاء حزب للطبقة العاملة في ظروف روسيا القيصرية الاوتوقراطية، ولم يلبث "الاقتصاديون" ان وجهوا نارهم إلى برنامج لينين.

كان "الاقتصاديون" (التيار اليميني الانتهازي في الحزب) يزعمون ان النضال السياسي العام ضد القيصرية هو من شأن جميع الطبقات، وهو من شأن البورجوازية قبل غيرها، ولذا، فهو لا يهم الطبقة العاملة بصورة جدية، اذ يجب ان يتجه اهتمام العمال الرئيسي إلى النضال الاقتصادي ضد اصحاب العمل لأجل زيادة الاجور، وتحسين شروط العمل.. إلخ.

وعلى هذا ينبغي ان يجعل الاشتراكيون الديمقراطيون مهمتهم الرئيسية المباشرة، لا النضال السياسي ضد الحكومة القيصريّة، ولا القضاء عليها، بل تنظيم "نضال العمال الاقتصادي ضد اصحاب العمل والحكومة، وكان الاقتصاديون، عندما يتكلمون عن النضال الاقتصادي ضد الحكومة، انما يعنون النضال لأجل تحسين تشريع العمل. وكانوا يؤكّدون ان في الاستطاعة، بهذه الوسيلة، "اعطاء النضال الاقتصادي نفسه صيغة سياسية".

وهكذا لم يعد "الاقتصاديون" يجرؤون ان يعارضوا، صراحة، ضرورة وجود حزب سياسي لطبقة العاملة، الا انهم كانوا يعتبرون ان الحزب يجب ان لا يكون القوة القائدة لحركة العمال، وعليه ان لا يتدخل في حركة الطبقة العاملة العفوية، أو بالأحرى، عليه أن لا يقودها، وإنما يستطيع أن يتابعها ويدقق فيها ويستخلص منها الدروس. ومن ثم كان "الاقتصاديون" يزعمون ان دور العنصر الواعي في حركة العمال، أي دور النظرية الاشتراكية، دور الوعي الاشتراكي من حيث هو منظم وقائد، هو دور لا يؤبه له او يكاد، وليس على الاشتراكية الديمقراطية ان ترفع العمال إلى مستوى الوعي الاشتراكي، بل على العكس، يجب عليها ان تتكيف وان تهبط هي نفسها إلى مستوى الجماعات المتوسطة التطور أو حتى الجماعات المتأخرة من الطبقة العاملة. ولا ينبغي للاشتراكية الديمقراطية ان تحمل الوعي الاشتراكي إلى الطبقة العاملة، بل عليها أن تنتظر حتى تؤدي حركة الطبقة العاملة العفوية نفسها بقواها الخاصة، إلى تكوين الوعي الاشتراكي.

أما مشروع لينين التنظيمي المتعلق ببناء الحزب، فكانوا يعتبرونه نوعاً من التهجم على الحركة العفوية، وقد حمل لينين في صفحات الايسكرا وخصوصاً في مؤلفه المشهور ما العمل؟ على هذه الفلسفة الانتهازية التي يدعو اليها "الاقتصاديون" ولم يترك فيها حجراً على حجر:

1- بين لينين ان صرف الطبقة العاملة عن النضال السياسي ضد القيصريّة، وحصر مهماتها في النضال الاقتصادي ضد أصحاب العمل والحكومة، مع ترك أصحاب العمل

والحكومة في أمن وسلام، معناها الحكم على الطبقة العاملة بالعبودية الابدية. فإن نضال العمال الاقتصادي ضد أصحاب العمل والحكومة هو نضال نقابي في سبيل الحصول على شروط أحسن عند بيع قوة العمل من الرأسماليين، الا ان العمال يريدون النضال لا في سبيل الحصول على شروط أحسن عند بيع قوة عملهم فحسب، بل يريدون النضال أيضاً لمحو النظام الرأسمالي نفسه، الذي يجبرهم على بيع قوة عملهم من الرأسماليين ويضطرهم إلى معاناة الاستثمار. ولا يستطيع العمال توسيع النضال ضد الرأسمالية وفي سبيل الاشتراكية، ما دامت القيصرية، كلب الرأسمالية وحارسها، قائمة في طريق حركة العمال. ولذا، فالهدف المباشر الموضوع أمام الحزب والطبقة العاملة هو تكتيس القيصرية من الطريق، وبذلك يشقان الطريق نحو الاشتراكية.

2- بين لينين ان الاشادة بالسير العفوي لحركة العمال وانكار الدور القيادي للحزب، وجعل دوره مقتصرًا على تسجيل الحوادث، معناها الدعوة إلى "التبعية"، معناها الدعوة لتحويل الحزب إلى ذيل للسير العفوي وجعله قوة منفصلة في الحركة، غير قادرة الا على التأمل في السير العفوي، معناها الاستسلام إلى العفوية. فالقيام بمثل هذه الدعاية، هو بمثابة توجيه الأمور نحو تحطيم الحزب، أي نحو ترك الطبقة العاملة بدون حزب، أي نحو ترك الطبقة العاملة عزلاء بدون سلاح. بيد ان ترك الطبقة العاملة عزلاء بدون سلاح، بينما ينتصب امامها اعداء كالقيصرية المسلحة بكل وسائل النضال، والبورجوازية المنظمة بشكل عصري حديث والتي لها حزب خاص بها يقود نضالها ضد الطبقة العاملة - أن ترك الطبقة العاملة عزلاء بدون سلاح امام هؤلاء الاعداء هو خيانة للطبقة العاملة.

3- بين لينين ان الانحاء أمام حركة العمال العفوية، والحط من دور العنصر الواعي، والانتقاص من دور الوعي الاشتراكي والنظرية الاشتراكية معناه، قبل كل شيء، الاستهزاء بالعمال الذين يطمحون إلى الوعي والادراك كما يطمح المرء إلى النور، ومن جهة ثانية، فإن ازدراء النظرية وتحقيرها في عين الحزب هو ازدراء وتحقير للسلاح

الذي يسمح بمعرفة الحاضر والتنبؤ بالمستقبل، ومعنى ذلك، من جهة ثالثة، الوقوع بصورة تامة نهائية في مستتقع الانتهازية.

كان لينين يقول:

"لا حركة ثورية، بدون نظرية ثورية.. ولا يستطيع القيام بدور مناضل الطليعة، إلا حزب ترشده نظرية الطليعة".

4- بين لينين ان "الاقتصاديين" يخدعون الطبقة العاملة عندما يزعمون ان العقلية الاشتراكية يمكن ان تولد من حركة الطبقة العاملة العفوية. ففي الواقع لا تولد العقلية الاشتراكية من الحركة العفوية ابدأ، بل تولد من العلم. فعندما ينكر "الاقتصاديون" ضرورة ادخال الادراك الاشتراكي إلى الطبقة العاملة، فهم انما يشقون الطريق امام العقلية البورجوازية ويسهلون تسربها إلى الطبقة العاملة وتغلغلها فيها، أي انهم يندون فكرة اندماج حركة العامل والاشتراكية إحداها في الأخرى، وبذلك يقدمون أكبر خدمة إلى البورجوازية.

وكان لينين يقول: "إن كل تقديس لعفوية حركة العمال، وكل انتقاص من دور "العنصر الواعي" أي دور الاشتراكية الديموقراطية، يعني -سواء أرادوا أم لم يريدوا، فليس لذلك أقل أهمية - تقوية نفوذ العقلية البورجوازية على العمال".

ويقول فيما بعد:

"إن المسألة موضوعة على الشكل التالي: إما عقلية بورجوازية وإما عقلية اشتراكية وليس وسط بينهما.. ولذلك، فكل انتقاص من العقلية الاشتراكية، وكل ابتعاد عنها، هو في حد ذاته بمثابة تمكين العقلية البورجوازية وتوطيدها".

5- عرض لينين كل هذه الاخطاء التي يرتكبها "الاقتصاديون"، ثم استخلص من ذلك انهم لا يريدون حزباً للثورة الاجتماعية يعمل لتحرير الطبقة العاملة من الرأسمالية، بل يريدون حزباً لـ"الاصلاحات الاجتماعية" ينطوي على صيانة سيطرة الرأسمالية، أي ان "الاقتصاديين" هم اصلاحيون يخولون مصالح البروليتاريا الحيوية.

6- بين لينين أخيراً ان "الاقتصادية" ليست حادثاً طارئاً عارضاً في روسيا، "فالاقتصاديون" هم اداة لنقل النفوذ البورجوازي إلى الطبقة العاملة، ولهم حلفاء في الاحزاب الاشتراكية الديمقراطية في أوروبا الغربية هم "المحرفون" أنصار الانتهازي "برنشتاين". فقد كان في الاشتراكية الديمقراطية الغربية تيار انتهازي يتضح يوماً بعد يوم، ويسير تحت لواء "حرية الانتقاد" أي حرية انتقاد ماركس، ويطلب "اعادة النظر" في تعاليم ماركس، أي "تحريفها" (ومن هنا اشتقت كلمة "المذهب التحريفي")، كما انه كان يطلب التخلي عن الثورة وعن الاشتراكية وعن ديكتاتورية البروليتاريا. وقد بين لينين ان "الاقتصاديين" الروس يتبعون هذه الخطة نفسها، خطة التخلي عن النضال الثوري، وعن الاشتراكية، وعن ديكتاتورية البروليتاريا.

هذه هي المبادئ النظرية الأساسية التي شرحها لينين في مؤلفه ما العمل؟ وكان من نتائج نشر هذا الكتاب: ما العمل؟ إنه بعد سنة من ظهوره (وقد طبع في آذار 1902)، أي قبيل انعقاد المؤتمر الثاني للحزب الاشتراكي الديمقراطي في روسيا، لم يبق من المواقف والأسس الفكرية الاقتصادية سوى ذكرى مزعجة، وأصبحت صفة "اقتصادي" منذ ذلك الحين، شتيمة في نظر الأكثرية العظمى من مناضلي الحزب. وكان ذلك اندحاراً فكرياً تاماً "للاقتصادية"، اندحاراً للعقلية الانتهازية، عقلية التبعية والعفوية.

بيد ان الأهمية التاريخية لكتاب لينين "ما العمل؟" لا تقتصر على ذلك فحسب.

بل هي ناشئة عن أن لينين، في هذا المؤلف الشهير:

1- كشف لأول مرة في تاريخ الفكر الماركسي، الأصول الفكرية للانتهازية وعراها حتى أعمق جذورها، مبيناً أنها ترجع قبل كل شيء إلى الانحناء أمام عفوية حركة العمال والانتقاص من أهمية الوعي الاشتراكي في هذه الحركة.

2- رفع إلى درجة عالية جداً أهمية النظرية والعنصر الواعي، وأهمية الحزب من حيث هو قوة تقود حركة العمال العفوية وتشربها بالروح الثورية.

3- برهن بشكل رائع صحة المبدأ الماركسي القائل بأن الحزب الماركسي هو الاندماج بين حركة العمال والاشتراكية.

4- حل الأسس الفكرية للحزب الماركسي تحليلاً عبقرياً رائعاً.  
إن المبادئ النظرية المشروحة في ما العمل؟ هي التي كونت، فيما بعد، الأساس الفكري لحزب البلشفيك.

أصبح في استطاعة الايسكرا، وقد اغتنت بهذه الثروة النظرية، ان تقوم - وقد قامت فعلاً- بحملة واسعة في سبيل مشروع لينين لبناء الحزب، وفي سبيل جمع قوى الحزب، وعقد مؤتمره الثاني، وفي سبيل اشتراكية ديموقراطية ثورية، ضد "الاقتصاديين" وضد "الانتهازيين" من كل صنف ولون، وضد المحرفين.

وكانت مهمة الايسكرا الأساسية وضع مشروع برنامج الحزب، ومن المعلوم أن برنامج حزب العمال هو عرض موجز علمي للأهداف والمهمات التي يستهدفها نضال الطبقة العاملة. ويعين البرنامج الهدف النهائي لحركة البروليتاريا الثورية، كما انه يعين المطالب التي يكافح من اجلها الحزب اثناء سيره نحو هذا الهدف، ولهذا كان وضع مشروع البرنامج، مسألة ذات أهمية من الدرجة الأولى.

وقد برزت، اثناء وضع مشروع البرنامج، خلافات جدية داخل هيئة تحرير الايسكرا، بين لينين وبلخانوف وبقية اعضاء هيئة التحرير، وقد اوشكت هذه المناقشات والخلافات ان تؤدي إلى القطيعة التامة بين لينين وبلخانوف. بيد ان هذه القطيعة لم تقع في هذا الوقت بالذات، فقد حصل لينين على ان توضع في مشروع البرنامج مادة اساسية عن ديكتاتورية البروليتاريا، وان يشار بوضوح تام إلى دور القيادة الذي تضطلع به الطبقة العاملة في الثورة.

والقسم الزراعي في هذا البرنامج، هو أيضاً باسره من وضع لينين. ومنذ ذلك العهد، كان لينين من القائمين بتأميم الأرض، غير أنه كان يعتقد في تلك المرحلة الأولى من النضال، ان من الواجب وضع مطلب يقضي بإعادة "اللاوتريزكي" إلى الفلاحين،

"الاورتيزكي" هي المساحات التي اقتطعها كبار الملاكين من أراضي الفلاحين أثناء "التحرر". اما بليخانوف فكان يعارض في تأميم الأرض.  
إن مناقشات لينين وبليخانوف حول برنامج الحزب، قد حددت، بصورة جزئية، الخلافات التي نشبت فيما بعد بين البلشفيك والمنشفيك.

\* المصدر: تاريخ الحزب البلشفي - موسكو 1938.

## البعد الثوري المعرفي للمسألة التنظيمية

الثلاثاء 23 اغسطس 2022

الثورة هي علم، ولهذا العلم قوانينه وتجاربه ودروسه، ولا ريب في أنه من دون استيعاب هذه القوانين والتجارب والدروس تصبح "النيات" وحدها هي البوصلة العاجزة التي تعرّض المسيرة للخطأ والارتباك إن لم نجزم للتعب والانحراف. حيث لا يقتصر الواقع التنظيمي لحزب ما على ما يتعلق بقواعد عامة وترداد شعارات تنظيمية معينة، بل يشبه ذلك التركيب المعقد والمتداخل لحركة النمو داخل شجرة عملاقة. في نموها وتطورها وإثمارها وتجذرها.

لقد أكدت التجارب بما لا يدع مجالاً للشك على أن المسألة التنظيمية في الثورة تحتل مكاناً محورياً، تستند إليه وتتبع منه كافة المحاور الأخرى، وتزداد هذه الأهمية المفصلية في ظروف كالتّي تعيشها قضيتنا الفلسطينية، حيث تصبح مهمة هذه الآلة التنظيمية ليست مواجهة العدو القومي والطبقي ودحره فحسب، بل أيضاً عليها أن تكون في الوقت ذاته حصينة ضد سيول من أمراض المجتمع ونقائصه، ومنيعة ضد تمكن هذه الأمراض الضاربة جذورها عميقاً في المجتمع، من التسلل إلى تركيبها ونخر أسسه وقواعد عمله وقنواته. فالمسألة التنظيمية من حيث الأساس هي انعكاس للبعد الثوري للحزب اليساري الماركسي، فلا يمكن أن يتصف بالثورية حزب يعتمد في بناءه وأهدافه وآليات عمله أبعاد غير علمية تستند للارتجال والعشوائية والتجريب أو لا تضع في برامجها المسألة المعرفية حتى في أدق الأمور، فالنظرية والممارسة مسألتان غير منفصلتان وإنما هما طرفان متصلان يؤثر كلٌّ منهما بالآخر في عملية جدلية مستمرة تحكم الحركة وتطورها من شكل إلى آخر في إطار مدروس مستند إلى المعرفة المسبقة التي استفادت من العلوم والتجارب التي سبقتها.

وشكلت المسألة التنظيمية على الدوام نقطة الضعف القاتلة في المسيرة النضالية العربية والفلسطينية، فحتى التنظيمات التي جاهرت بأيدولوجيا تقدمية، أو حتى بالنسبة إلى التجمعات التي وصلت في مسيرتها أحياناً إلى حمل السلاح ضد العدو الصهيوني



والإمبريالي، كانت رخاوة البنية التنظيمية تتيح دائماً للقيادات أن تتحرف بالثورة أو تجهضها أو تساوم في شأنها أو على الأقل عدم إنجازها لأهدافها في التحرر أو التغيير، حيث لا تشكل المسألة التنظيمية في كل ثورة وكأنها مسألة تقنية لا علاقة لها بالالتزام الأيديولوجي ولا بالممارسة العملية، فعلى العكس تماماً فإن البنية التنظيمية يجب أن تكون انعكاساً للالتزام العقائدي كذلك فإنها تعكس مدي ثورية هذا الحزب أو ذلك، وأيضاً يجب أن تتيح من خلال تكوينها ذلك الاتصال المستمر بين النظرية والممارسة. ففي ذلك التفاعل الجدلي تستطيع الثورة تصحيح وتصويب مسارها من خلال حزبها الطليعي الذي يستند إلى النظرية الثورية في بناه ورؤيته ومنهجه بحيث يشكل ذلك الحزب ذلك المعمل المعرفي الذي تتلاقى به كل عناصر التفاعل لتنتج عملية التغيير المطلوبة في سياق عملية ثورية مبنية على الوعي والمعرفة ومتصادمة مع العناصر الهدامة التي يتم إزالتها باستمرار.

نحن أمام ضرورات لا يمكننا تجاوزها أو القفز عنها أو تجاهلها، فالمعرفة المستندة إلى المنهج العلمي الماركسي (المادي الجدلي) هي في حد ذاتها القاعدة الراسخة التي تجعلنا أكثر وثوقاً وبحتمية انتصارنا بل وتتيح لنا تملك أدوات التغيير حتى في أبسط الأمور حيث لا يمكن فصل الجزئيات فصلاً تعسفياً عن الكلّيات، ولا نستطيع رؤية المستقبل واتخاذ القرار المناسب إلا إذا كنا نتسلح بالمعرفة بالجزئيات وعلاقتها بالعموميات.

تشكل عملية المعرفة ضرورة لنمو الوعي فالمسألة الفكرية ليست مسألة جانبية غير مهمة وإنما هي صلب الوعي، حيث تصاغ العقول من ناحية والمسألة الأخلاقية التي تحدد السلوك من ناحية أخرى، فالثوري بدون أخلاق لا جدوى من ثورته ولا معنى، والثوري الذي يجهل بأمور قضيته فلا جدوى أيضاً ولا معنى لثورته، وعندما يبني الوعي على أساس نظرية ثورية فإنه يبتعد أيضاً عن العشوائية والارتجالية والتجريبية، وعندما نقول أن معركتنا كبيرة وطويلة ومعقدة فإن الإمساك بأطرافها والإلمام بمحتواها هو تقريب

ليوم الانتصار ، لأن ذلك يعكس مباشرة في الأداء وآليات العمل، وبالتالي في الإنجاز والتطور .

تستند متانة الحزب وقوته ومدى فاعليته، وقدرته في الوصول لأهدافه، على المسألة التنظيمية، التي تعني فيما تعنيه ليس فقط الآليات والطرائق التي ينفذ بها أعماله، بالإضافة إلى طبيعة النسيج الداخلي وعلاقة مفاصله ومراتبه ببعضها، وكلمة تنظيم بحد ذاتها تعني ترتيب الأمور بشكل محكم وفق قوانين تسري على الجميع بدون استثناء، بحيث ينتظم العمل بشكل واضح ويلتزم بها الجميع التزاماً صارماً، يضمن وحدة العمل التي تؤدي غرضها بوحدة الإرادة، التي تجعل العمل ناجزاً ومثمراً وذاهباً إلى مرامييه بخطى حثيثة ثابتة قصرت هذه الخطى أم طالت.

إن كلمة تنظيم في حد ذاتها هي اشتقاق من كلمة نظام، وأي نظام يتكون من مدخلات ثم عمليات تؤدي إلى مخرجات، والمدخلات هنا هي الأعضاء والفكر السياسي والنظرية والإمكانات الذاتية والموضوعية، والعمليات هي الحزب بما يحتويه من الآليات والطرائق والأسس والمبادئ التي يوظف بها المدخلات لتحقيق المخرجات المرجوة وفق الأهداف التي يتم رسدها على المستوى التكتيكي والمستوى الإستراتيجي. والحزب يعتمد في إنجازه لمهامه على التراكم فيما يحرزه من نجاحات منظمة، ينجزها أعضائه على المستوى الفردي، وتتجزها منظماته كجماعات، تصب في إنجاز جماعي لعموم الحزب، هذا من ناحية ومن ناحية أخرى فإن التراكم التاريخي لمجموع هذه النجاحات هو الذي يوصل إلى الأهداف التي يرصدها الحزب في سياق كفاحه المتواصل، الذي يعترضه الكثير من العقبات والمعيقات المتنوعة التي تحملها كل مرحلة موضوعياً وذاتياً، حيث لا تسير التطورات والتغيرات في خط مستقيم، فثمة مهمات لكل مرحلة تتناسب مع واقعها وتنبثق منها، ولكن تظل البوصلة متجهة نحو الأهداف الأساسية التي انطلق وتشكل من أجلها هذا الحزب. فإذا لم يمتلك الحزب أسس وثوابت تنظيمية ذات رسوخ إلى حد ما مبنية على أسس معرفية، فإنه سيفقد البوصلة، ويتحول إلى مجرد منتدى هش البنية وضعيف الأداء .

إن رسوخ الأسس والثوابت التنظيمية ليس رسوخاً أديماً، وإنما هي تتغير وفق إرادة المجموع لتواكب التطورات الجارية في الحزب كمسألة ذاتية، والتطورات الجارية في الموضوع والبيئة المحيطة. كعلاقة الشكل بالمضمون، وتأثيراتهما المتبادلة ببعضهما، حيث تؤثر مجموعة العلاقات والتطورات والتغيرات في المضمون (الأعضاء والمنظمات) على شكل الحزب وأدائه، والعكس صحيح، فمثلاً إذا تضاعفت عضوية الحزب عدة مرات ألا يحتاج ذلك تغييراً في هيكلية الحزب ليستوعب هذا التوسع. وفي حالة سيطرة العدو على مفاصل الدولة وانتشار أدواته وقواته مكانياً، ألا يفترض ذلك انتقالاً من العلني أو شبه العلني إلى السرية التامة، وخلق صلات وآليات جديدة تتناسب مع الحالة الجديدة، وبشكل عام فإن الشكل بطيء الاستجابة للمضمون، لأن الأخير يحتوي الكثير من العناصر التي لا تتطور ولا تتفاعل بنفس الدرجة والسرعة، وبالتالي يظل الشكل ثابتاً نسبياً لفترة طويلة، ولكن هذا لا يعني الجمود، وإنما تجري التغيرات المنظورة والغير منظورة، حتى تتراكم وتؤدي إلى التغير الكبير النوعي، الذي يحدث نتيجة التغيرات والتحويلات التاريخية الكبرى.

وهنا لا بد من الإشارة إلى المسألة التنظيمية بوصفها الأداة التي تربط الحزب بالأهداف، وتتحكم في آليات التطوير والتغيير بشكل مبرمج، لأنها أيضاً تنظم عملية التغيير في الشكل حسب ما هو مطلوب في السياق التاريخي وفق التغيرات الجارية في الذات وفي الموضوع، ولا بد هنا من التأكيد أيضاً أنها تحمي الحزب من العشوائية والارتجالية، فالعمل المنظم تستطيع التحكم بمخرجاته ونتائجه، وعندما نتحدث عن الأحزاب الثورية، فإنه من الضروري أن يرافقها تغيرات جذرية في الشكل وفي المضمون، مرتبطة بالبعد الثوري من ناحية والبعد المعرفي من ناحية أخرى حيث مطلوب من هذا الحزب أو ذلك أن يمارس كافة أشكال النضال ديناميكية عالية، فتصبح الركيزة التنظيمية الدقيقة والصلبة هي العامود الفقري الذي تستند إليه كافة أشكال النضال من أبسطها إلى أعقدها، كعملية شاملة تستهدف التحرير الشامل للأرض والإنسان في سياق التطور الضروري للبشرية، فهي تتشابه تارة وتتقاطع تارة وتتفاعل وتتصارع تارة أخرى،

فمناحي الحياة الحزبية تتطور وتتغير ولكن وفق سياق منتظم ومدروس، بما يمكن الحزب من ضبط الإيقاع وتأدية المهام على أكمل وجه، في صيرورة التفاعل المستمر بين النظرية والتطبيق عبر المسألة التنظيمية في خلقها الأفضل والأكثر ملائمة لكل مرحلة من المراحل بعيداً عن التقديس الزائف، وإنما بهدف خلق النظام الذي يسري على الجميع، كحالة شاملة تسود الحزب في كل مواقعه ومراتبه ونشاطاته، فالحزب الثوري الماركسي من حيث ماهيته يجب أن يمثل نمطاً من التنظيم أعلى من أي حزب برجوازي أو عمالي انتهازي، ولعل هذه الحقيقة هي شرح للمبدأ ال لينين ي القائل "باستحالة فصل المسائل السياسية ميكانيكياً عن مسائل التنظيم"، بحيث يتحول كل اتجاه أو خلاف في الرأي فوراً إلى مسألة تنظيمية إذا كان لا يريد أن يظل مجرد نظرية، وإذا كان يريد حقاً أن يجد طريق تحقيقه.

وبنظرة سريعة في تاريخ المسيرة العربية، وخصوصاً في الأحزاب والتجمعات السياسية الفلسطينية فقد تعرضت لميوعة لا حد لها، وشهدت أشكالاً لا حصر لها من الانتهازية، فقد تجلت حيناً بصورة الانضباط الفاشي، وغالباً بهيمنة البيروقراطية المستفيدة من شكل التنظيم والمتحكمة فيه، كما أنها شهدت إمكان التحول إلى الشلية والبيروقراطية المركزية بذريعة الأمن الداخلي. وانتهى الأمر بكثير من التنظيمات نتيجة الجمود إلى التشرذم، ولكن في مرات قليلة تكاد تحصى استطاعت سلامة الواقع التنظيمي لحزب من الأحزاب - نسبياً- أن تؤدي إلى تعبير حقيقي عن واقع احتدام الجدل داخله، وتطور هذا الاحتدام نحو صيغ أرقى على صعيد المخطط السياسي، أو على طريق الالتزام الأيديولوجي.

إن التحديات التي تواجهها قضيتنا الفلسطينية تتطلب ممارسة النضال بكل أشكاله السياسية والشعبية والكفاحية، وبالتالي تصبح الحاجة إلى التركيز المضاعف على أهمية المسألة التنظيمية، كجانب أساسي من جوانب جدلية التنظيم والجمهير، الأمر الذي يفرض التركيز المضاعف على المسألة التنظيمية لكي تصبح مهمة ملحة يتوقف عليها جزء كبير وأساسي من مستقبل النضال.

ففي مجابهة العدو الامبريالي الصهيوني، من جهة، وفي نضالنا من أجل انهاء الانقسام واستعادة الوحدة الوطنية التعددية لتوفير عوامل الصمود والمقاومة بكل أشكالها، إلى جانب مجابهة الصراع الطبقي والاجتماعي ضد كل مظاهر الاستغلال والاستبداد من جهة ثانية، يتجلى العمل المنظم من خلال الحزب الطليعي الثوري القادر على توعية وقيادة الجماهير الشعبية، كسلاح فعال في التصدي وتحقيق الانتصار.

إن المسألة التنظيمية هنا هي مسألة علاقات وحركة هذه العلاقات وتأثيراتها المتبادلة: علاقات بين النظرية والممارسة، بحيث لا ينفصم طرف من هذه الجدلية عن طرفها الآخر فيسقط العمل في الثثرة أو يسقط في المغامرة.

علاقات بين أفراد التنظيم للتعبير عن إرادتهم المشتركة.

علاقات بين أفراد هذا التنظيم وقياداته وكوادره.

علاقات بين التنظيم والجماهير.

ثم علاقات من نوع معاكس:

علاقات الجماهير بالمعركة وبالعدو، من حيث تصعيد حدة التناقض بينهما وحسمها

لمصلحة الثورة.

علاقات التنظيم بالتراث المتخلف ثقافياً واجتماعياً وسياسياً والذي يزرع المجتمع تحت وطأته، ويتعرض لتأثيراته اليومية وهل يعكس التنظيم فعلياً ممارسة أكثر تقدماً.

تطرح هذه العلاقات في وقت واحد مسائل أيديولوجية وتكنيكية وثقافية على

صعدي الإستراتيجيا والتكتيك، وهي مسائل يجري حسمها بهدى من الالتزام الأيديولوجي، أي بواسطة السلوك العلمي البعيد عن الارتجال والبتر والتجريبية، وذلك على وجه التحديد ما يجعل المسألة التنظيمية وثيقة العلاقة بمسألة الالتزام الأيديولوجي.

التنظيم في العمل الثوري، إذاً، ليس عملية ترتيب تقنية فحسب، بل هو انعكاس

للموقف النظري الماركسي أو الأيديولوجي، وإذا هو مضى يشق طريقه من دون ذلك،

فسينتهي إلى صيغة تأمرية، لا إلى صيغة ثورية، وفي أحسن الأحوال إلى صيغة

عصبوية، فالتنظيم هو وسيلة النظرية إلى التنفيذ. والذي لا غنى عنه للعبور من ضفة القرار إلى ضفة الممارسة.

فحين يقول الفكر السياسي إن المعركة هي معركة الجماهير بتعبئتها وتوعيتها وحشدها فمن غير المنطقي أن يكون الحزب -بعد ذلك- غير جماهيري.

وحين يقر الفكر السياسي بأن المعركة هي معركة الطبقات الفقيرة المستغلة، فمن غير المنطقي أن ينسج الحزب بعد ذلك من قماشة برجوازية أو أن يخضع لقيادة هذه البرجوازية.

وعندما يقر الفكر السياسي بأن العلاقة بين الفكر والعمل هي علاقة جدلية وبأنه لا يوجد فكر مجرد أو منفرد بعيداً عن الحوار الجمعي بين الأعضاء، ثم يتردد إليها بالإغناء، فإنه من غير المنطقي ألا يضع الحزب بعد ذلك مسألة الديمقراطية في صلب بنيانه.

وحين يرى الفكر السياسي أن مرحلة المعركة وتوترها يستدعيان اتخاذ القرارات السريعة والمرنة، فإنه من غير المنطقي -بعد ذلك- ألا ينعكس ذلك الحزب باعتماد مبدأ المركزية الديمقراطية.

وعندما تقر النظرية الثورية ارتباط المسألة الطبقية والمسألة القومية، فإن الحزب لا يستطيع - بعد ذلك- إلا أن يضع امتداداته العمالية في سلم أولوياته من نشاطه، وأن يمضي في هذه الامتدادات على مستوى الأمة.

وحين تستطيع النظرية الثورية، بحكم كونها دليل عمل بالدرجة الأولى، التقاط طبيعة المرحلة وسمة الفترة التي يجتازها الجهد النضالي، فإن هذا الالتقاط إنما ينبغي له أن يعكس نفسه فوراً على طبيعة التنظيم وعلى أولويات مهامه وعلى أسلوب عمله.

وحين تقر النظرية الثورية مسألة التغيير والتطوير في أساليب العمل فمن غير المنطقي -بعد ذلك- ألا يضع الحزب مسألة النقد والنقد الذاتي نظرية وممارسة فعلية في برامج ومخطاته.

من الممكن أن نمضي في تعداد جوانب هذه العلاقة الجدلية بين النظرية وانعكاساتها التنظيمية إلى ما لا نهاية، ولكن ما يهمنا على وجه التحديد هي المقاربة بين واقع الطموح والحالة الراهنة في الثورة الفلسطينية وأحزابها وما آلت إليها الأمور. حيث تصبح المهمات الملقاة على عاتق الحزب الطبيعي المعبر عن مصالح العمال والفلاحين الفقراء تفترض وجود أرقى الأشكال التنظيمية وأكثرها إحكاماً إلى جانب الارتقاء بالديمقراطية الداخلية واعتمادها منهجاً رئيسياً قبل المركزية.

وفي هذا المجال تبرز ثلاث نقاط جديرة بالتركيز وإعادة صياغتها من جديد في كل فترة من الفترات:

الأولى هي العلاقة بين الجهاز السياسي التنظيمي والجهاز أو الإطار الجماهيري من حوله.

الثانية هي نمو واتساع عملية التثقيف أيديولوجياً وسياسياً داخل الحزب وفي الأجواء والحركات الجماهيرية المحيطة به.

الثالثة توفر فرص التصحيح والمراقبة الديمقراطية.

وفي إمكان قواعد تنظيمية مثلى، على غرار المركزية الديمقراطية والقيادة الجماعية والنقد والنقد الذاتي والخط الجماهيري، أن تتحول إلى أصنام بلا محتويات في حالة إهمال التركيز على آلية حدوثها وكيفية انتقالها إلى الواقع، حيث إدراك -نتيجة دروس الواقع- الأهمية المتزايدة للعمل التنظيمي، وإدراك أن إهمال الجانب التنظيمي في العمل الوطني مع غياب الديمقراطية الداخلية هو أحد الأسباب الأساسية التي تحدث الهوة الهائلة بين النظرية والممارسة وتؤدي في كثير من الأحيان إلى هز الثقة لا بين الحزب والجماهير فحسب، بل بين قيادات تنظيم معين وجمهرة أعضائه أيضاً.

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 أو 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 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:

1- الأساس التنظيمي: ويتشكل أساساً من العناصر الأكثر وعياً من الطبقة العاملة، ومن حلفائها الطبقيين كالفلاحين الفقراء، والمتقنين الثوريين، والشرائح المتضررة من البورجوازية الصغرى، والعاطلين وأشباه العاطلين.

أما المبادئ الأساسية للحزب الماركسي الثوري: فهي تتحدد - وفق انظمته وقوانينه والياته الداخلية - وتأخذ أسسها من المقولات التالية التي يتوجب ان تنطلق اساساً 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 أن لا تزيد عن أربع سنوات لضمان عملية التجدد والتطور الديمقراطي.

2- 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 التسليح 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 والمنزلقات الفكرية، وخاصة منها ذات الطبيعة الإصلاحية الليبرالية أو اليسارية العدمية والانتهازية.

3- الأساس السياسي: وهو مدخل الرفاق للارتباط بال جماهير عبر فهم واستيعاب مضمون مبادئ وبرامج الحزب، وبالتالي فإن فهم الرفاق لهذا الأساس السياسي هو تجسيد لممارساتهم على الصعيد الوطني التحرري وعلى الصعيد الديمقراطي المطالب 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 الحقوق التي يصعب الفصل بينها، والتي تتحدد في إطار برنامج الحزب السياسي المرحلي، والاستراتيجي.

ولذلك فالحزب الثوري يبيلور مواقف سياسية مرحلية 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 محددًا موقف الحزب منها، وطارحا البديل الذي يعمل المناضلون الحزبيون على تحقيقه من خلال عملهم في مختلف المنظمات الحزبية والجماهيرية.

ففي ظروف الانحطاط العربي، أقول إن أحزاب وفصائل اليسار العربي أمام خيارين لا ثالث لهما، إما استلهاً ووعي المسار التطوري المتجدد للماركسية أو دخول هذه الأحزاب مرحلة التفكك والانحلال في انتظار الجديد، الذي سيولد حتماً من بين صفوفها أو من خارجها.

ولذلك أقول لكل من يعتبر أن الماركسية قد كفت عن كونها نظرية ثورية، انت مخطئ كل الخطأ، وكذلك الأمر بالنسبة لكل من يحكم على مستقبل الاشتراكية على

ضوء حاضرها المأزوم، فلا زالت شعوب ما يسمى بالعالم الثالث تعاني من: السيطرة الامبريالية والتبعية والتخلف، والتفاوت الطبقي، والاستغلال والقهر الطبقي، ولم يحدث في تاريخ البشرية أن بلغ استغلال 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 كتتويج للديمقراطية والحداثة وتخليص مجتمعاتنا من كل مظاهر التخلف والتبعية والاستغلال والاستبداد، إذ ليس ثمة خيار آخر -خاصة لبلادنا العربية والعالم الثالث- فإما الاشتراكية أو مزيد من التبعية والتخلف والاستغلال والاستبداد.

أرى أنه ليس من المغالاة في شيء، إذا قلنا بأن ما يسمى بأزمة الماركسية في بلادنا، هي انعكاس -بهذا القدر أو ذاك- لأزمة وتخلف 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 أن الرجعية تكتسب في ظل تفشي الورم الانتهازية القدرة على دق إسفين في خاصرة الحركة الثورية، وبالتالي قطع الطريق أمام الثورة.

فالانتهازية تزرع الأوهام بين الجماهير لكي تحرفها عن النضال الفعلي، لكي يتعزز النظام الاستبدادي الكومبرادوري الرجعي الحاكم، ولكي تجني الطغم الحاكمة مزيداً من الأرباح ومراكمة الثروات المنهوبة، وبالتأكيد فإن الانتهازية لا تفعل ذلك دون مقابل فهي تزيد من وراء إداء تلك الخدمات التموقع في السلطة وبالتالي الفوز بنصيبها من الثروات المنهوبة، لذلك فإن 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.

أيها الرفاق أن تكونوا ماركسيين اليوم، معناها أن تقاوموا هذه الحركة الصهيونية، وليدة النظام الرأسمالي وربيبته، وأن تقاوموا نظام العولمة البشع، لا أن تستهلكوا بضاعته الفكرية الرخيصة من الواقعية الى الليبرالية، أن تكونوا ماركسيين، يعني أن تكونوا حاضنة دافئة للجماهير العفوية، تحترمون كل تراثها ومعتقداتها وتتعلموا منها، فإن تكون ماركسياً، يعني أن تنظر إلى الدين على أنه وعي اجتماعي وجزء هام ورئيسي من الوعي الإنساني، استطاع أن يلعب دوراً في تحرير الإنسان من الاستغلال عندما أحسن التعاطي مع أفكاره وجوهره عموماً وفي بداياته الأولى خصوصاً.

وأخيراً أن تكون ماركسياً، هو أن يتكامل وعيك أيها الرفيق، فتتهل من النظرية وتدرك منهجها ادراكاً ذاتياً، وتؤسس لك أرضية صلبة تنطلق منها للعمل النضالي والديمقراطي، الوطني والقومي والإنساني، لا أن تأخذ 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 تكون ماركسياً هو أن تعمل على أن يكون وطننا العربي كله، وطن لأبنائه، ووطناً مستقلاً حراً موحداً تسوده الحرية والمساواة والعدالة الاجتماعية، يبنيه ويحميه أبناءه من الفقراء والكادحين بإرادتهم الجماعية الحرة، وبقيادة أحزابنا اليسارية الماركسية العربية.

أخيراً لا بد من التأكيد على الحقيقة الموضوعية التالية: ان الحزب او الفصيل الماركسي هو اتحاد اختياري طوعي، من لا يقبل بشروطه وأهدافه وأفكاره يجب أن يخرج، لأن الحزب يتفسخ حتماً أول الأمر فكرياً (إذا سادت حالة من التراجع والارتداد عن الماركسية ومنهجها)، ثم يتفسخ مادياً إذا لم يظهر صفوفه من الأعضاء الذين يروجون المواقف والآراء الانتهازية السلبية والارتخاء وضعف الحيوية والدافعية الذاتية.. ولذلك فإن ضمان قوة الحزب الثوري تتجلى حصراً في قوة وعمق الوعي بالماركسية من جهة وعمق الوعي بمكونات الواقع الاقتصادي والسياسي والاجتماعي والثقافي المعاش في هذا المجتمع أو ذلك، إلى جانب قوة التنظيم وعلاقاته الديمقراطية الداخلية المحكومة بالأخلاق والمحبة الرفاقية الدافئة... وفي كل الأحوال فإن الحزب يقوى بتطهير نفسه.

## المنظور الماركسي لمفهوم التحرر الوطني وسبل خروج الحركات التقدمية العربية من أزمتها الراهنة

الأحد 04 سبتمبر 2022

في 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؛ جنبًا إلى جنب، مع تزايد السيطرة الإمبريالية الصهيونية على مقدرات وثروات شعوبنا، بالتعاون المباشر من العملاء الكبار والصغار ممن يطلق عليهم أمراء وملوك ورؤساء لا همَّ لهم سوى مراكمة الثروات لحساب مصالحهم الشخصية على حساب دماء الأغلبية الساحقة من شعوبنا.

كما ويتجلى أيضًا في هذه اللحظة مفهوم التحرر الوطني والقومي الهادف إلى بلورة وتجسيد حركات وطنية وقومية تقدمية في كل أرجاء الوطن العربي، ليس من أجل النضال التحرري الوطني الهادف إلى مقاومة وطرد العدو الأمريكي الصهيوني، فحسب، بل أيضًا من أجل تفعيل النضال والصراع الطبقي الثوري من منظور ماركسي لإسقاط أنظمه التبعية والتخلف وتحقيق أهداف الثورة الوطنية الديمقراطية بأفاقها الاشتراكية في بلادنا.

لقد نشأت الماركسية وتطورت في القارات الثلاث؛ آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية، في المرحلة الإمبريالية، حيث كانت هذه القارات خاضعة للاستعمار بأشكاله المختلفة؛ الأمر الذي فرض استنباط أشكال متنوعة لمقاومة الاستعمار من أجل التحرر الوطني والاستقلال.

وهكذا وجدت دول حركة التحرر الوطني نفسها بعد الاستقلال أمام مجموعة ملحة من المهام: الدفاع عن الاستقلال السياسي وتوطيده، والنضال من أجل الاستقلال الاقتصادي من خلال استكمال السيادة على الموارد الاقتصادية والطبيعية وإلغاء نفوذ الاحتكارات الرأسمالية العالمية، وتحقيق علاقات اقتصادية عالمية متكافئة، والتغلب على التأخر الاقتصادي وبناء اقتصاديات وطنية مستقلة، والقيام بإصلاحات زراعية

تستهدف الحد من الملكيات الكبيرة ومن الفوارق الاجتماعية الضخمة، وإقامة حياة سياسية ديمقراطية تستهدف تشجيع المبادرات المستقلة لجماهير الشعب والاستفادة القصوى من مساهماتها البناءة، والقضاء على الأمية، وتطوير شؤون التعليم والثقافة الوطنية.

ومن الواضح أن المهمات، الموصوفة أعلاه، قد طرحت في بلدان القارات الثلاث أهدافاً ذات طابع وطني ديمقراطي توجّه نحو تصفية إرث السيطرة الاستعمارية الطويلة المتمثل بالتأخر الشامل، والاستغلال الاقتصادي، والتبعية للنظام الرأسمالي العالمي، وكذلك نحو إزالة علاقات الإنتاج ما قبل الرأسمالية.

الماركسية والتحرر الوطني[1]: لقد مرّت العلاقات الإشكالية بين الماركسية والتحرر الوطني بثلاث مراحل: أولها، مرحلة الماركسية الكلاسيكية. وثانيهما، مرحلة ما بين الحربين. وثالثها، مرحلة الحرب الباردة.

ففي المرحلة الأولى: مرحلة الماركسية الكلاسيكية (1848 - 1914)، اتجهت معظم الكتابات الماركسية، خلال هذه المرحلة، إلى تبرير الاستعمار، واعتباره عامل تحضر للبلدان المستعمرة.

ففي مقال نشره أنجلز في 23 يناير / كانون الثاني 1848، اعتبر التوسع الأمريكي في المكسيك، بعد حرب عام 1847 بين البلدين، امتداداً للحضارة الرأسمالية المتقدمة. وفيما يتعلق بنتائج السيطرة البريطانية على الهند، كتب كارل ماركس في العام 1853: "إن لإنكلترا رسالة مزدوجة في الهند: الأولى للتدمير والأخرى للتجديد، إبادة المجتمع الآسيوي القديم، ووضع الأسس المادية للمجتمع الغربي في آسيا".

أما المرحلة الثانية: مرحلة ما بين الحربين (1914 - 1945)، فقد تميزت هذه المرحلة بتأسيس الأممية الشيوعية الثالثة "الكومنترن" في 4 مارس / آذار 1919، وبالدور البارز الذي لعبته مع حركات التحرر الوطني، خاصة في قارتي آسيا وأفريقيا. وقد أقر المؤتمر التأسيسي الأول برنامج الأممية الشيوعية، حيث تم تحديد أسباب ونتائج الحرب العالمية الأولى: "إن الحرب الأخيرة، والتي هي قطعاً حرب من أجل

المستعمرات، قد كانت في الوقت ذاته حربًا قد خيضت بمساعدة المستعمرات. لقد جُرَّ سكان المستعمرات إلى الحرب الأوروبية بمقياس لا سابق له: الهنود والزنج والعرب والمدهشقيرون حاربوا على القارة الأوروبية - من أجل أي شيء، من أجل حقهم في أن يبقوا عبيدًا لإنكلترا وفرنسا، ولم يحدث من قبل أن افتضح الحكم الرأسمالي على هذا النحو من الوضوح، ولم يحدث من قبل مطلقًا أن طرحت قضية الاستعباد الكولونيالي بمثل هذه الحدة التي تطرح فيها اليوم" [2].

وأكد البرنامج على أن تحرير المستعمرات غير ممكن إلا بالارتباط مع تحرير الطبقة العاملة في المتروبول، ووجه المؤتمر بيانًا جاء في خاتمته: "يا عبيد المستعمرات في أفريقيا وآسيا! إن ساعة ديكتاتورية البروليتاريا في أوروبا ستكون ساعة تحريركم أنتم أيضًا".

لقد حل لينين الوضع في المستعمرات، وأبرز الدور الثوري العظيم لشعوب المستعمرات بقوله: "واضح تمام الوضوح، أن حركة الأغلبية العظمى من سكان المعمورة، الموجهة في الأساس نحو التحرر الوطني، ستتحول في مجرى المعارك الحاسمة الوشيكة في الثورة العالمية ضد الرأسمالية والامبريالية، وربما ستشغل حيزًا أكثر ثورية بكثير مما نتوقعه". وبالرغم من كلام لينين عن دور حركة التحرر الوطني، فإنه في الواقع كانت الحكومات السوفياتية المتعاقبة تعطي الأولوية للاعتبارات الدبلوماسية. المرحلة الثالثة: مرحلة الحرب الباردة (1946 - 1989): وهي من أغنى مراحل العلاقة بين الماركسية وحركات التحرر الوطني، لأنها تحتضن عقدي الخمسينات والستينات اللذين شهدا النهوض العارم لحركات التحرر الوطني، ولأنها أيضًا شهدت أهم المناقشات والتيارات الماركسية حول قضية تصفية الاستعمار وآفاق التنمية الوطنية في البلدان المستقلة حديثًا.

وفي المؤتمر العالمي للأحزاب الشيوعية، الذي انعقد بموسكو في شهر نوفمبر / تشرين الثاني 1960، جرى جدل كبير بين الشيوعيين حول مجموعة من المسائل، بما فيها المسألة القومية في البلدان المستقلة حديثًا، حيث تركز الجدل حول نقطتين هامتين:

الاستقلالية داخل الحركة الشيوعية العالمية، وأصالة وتميز بلدان العالم، خاصة البلدان غير الأوروبية، عل الصعيد الثقافي والحضاري، فقد ورد في البيان الصادر عن المؤتمر "رسالة إلى العالم": "إذا تجاهل حزب بروليتاري ما الخصوصيات القومية، فإنه يمكن أن ينفصل عن حياة الجماهير وينزل الضرر بقضية الاشتراكية".

كما تمت الإشادة بدور البلدان المستقلة حديثاً في القارات الثلاث، حيث ورد في البيان: "إن مرحلة تاريخية جديدة قد انفتحت في حياة الإنسانية؛ إن الشعوب المتحررة في آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية قد بدأت تسهم بنشاط في السياسة الدولية".

أما عن سبيل هذه البلدان لحل مشاكلها الاجتماعية وتوطيد استقلالها القومي وإزالة التأخر، فقد أشار البيان إلى "طريق التطور اللارأسمالي" باعتباره الطريق الأصوب لتحقيق تلك الأهداف، وكان ذلك الموقف نوعاً من التراجع والانحدار عن جوهر الصراع بين البورجوازية والطبقة العاملة، وهو موقف مثالي نقيض للتحليل الطبقي الماركسي من ناحية، وكان أيضاً محاولة لإرضاء وطمأنة البورجوازية في مصر والبلدان العربية وضمان مصالحها الطبقيّة، عبر الحديث عن صيغة وسطية انتهائية تحت عنوان "التطور اللارأسمالي" الذي لم يجد قبولاً لدى أغلبية الشيوعيين في العالم رغم صمتهم عليه، كما لم يجد قبولاً لدى البورجوازية العربية. فمن المعروف أن الاستعمار قام بتجزئة الاقتصاد العربي تجزئة كاملة -انعكاساً للتجزئة السياسية بموجب سايكس بيكو 1916- بتحويله اقتصاد كل قطر عربي إلى مُكَمَّلٍ لاقتصاد الدولة المستعمرة، ثم جاءت مرحلة الانفتاح الساداتي، حيث أصبحت الرأسمالية الأجنبية والمحلية الكمبرادورية في بلداننا العائق الأساسي في وجه النضال التحرري الوطني ضد الامبريالية والصهيونية، ثم تطورت لتصبح في ظل العولمة الراهنة عائقاً أساسياً في وجه التطور الاقتصادي التنموي والمجتمعي بالمعنى الطبقي، الأمر الذي أدى الى تكريس عوامل ومظاهر التبعية والتخلف والخضوع والارتهان للشروط الإمبريالية الصهيونية راهناً، ما يعني أن الصراع من أجل اسقاط أنظمة التبعية الكومبرادورية هو اليوم هدف مركزي يتوازي تماماً مع



هدف النضال ضد الإمبريالية والصهيونية، إن لم تكن له الأولوية لضمان تحقيق أهداف التحرر الوطني بأفقه الاشتراكية.

هنا بالضبط، أشير إلى أن أهمية الفلسفة الماركسية تتجلى في كونها تجمع بين إعمال الفكر والعقل من أجل التغيير والنهوض والثورة على كل أشكال الاضطهاد والاستغلال والقهر خصوصًا... وهي بالتالي تجيب على كل أسئلتنا إذا ما استخدمنا منهجها المادي الجدلي وطبقناه على واقعنا الفلسطيني والعربي بصورة جدلية وواعية... وهو هدف لا بد أن يحمله ويناضل من أجله كل مثقف تقدمي، إذ اننا أمام تحديات هائلة.. تحديات الصراع مع العدو الصهيوني وتحديات العولمة الإمبريالية.. تحديات التبعية والتخلف الاجتماعي والأصولي.. تحديات الواقع الفلسطيني والعربي المفكك والمهزوم... تحديات الاقتصاد والتنمية المستقلة والأمن الغذائي والمياه.. تحديات البطالة والفقر... تحديات المستقبل الذي تسوده الحرية والعدالة الاجتماعية والاشتراكية والوحدة العربية.

غني عن القول، بأن "شعوبنا لم تعش، بعد، المرحلتين التنويرية للإصلاح الديني والمجتمعي، ولم تنهض فيها الثورات العلمية، والفلسفية، والسياسية"، ما يعني أن الديمقراطية لن تهبط علينا بالمظلة، ولن تنبُت شيطانياً من الأرض، بل هي تحتاج إلى حراك نهضوي طبيعي يمكّننا من تجاوز كل مظاهر التخلف وامتداداته، العقلية، والثقافية، والقانونية السائدة.

هنا نلمح العلاقة المباشرة بين الفلسفة، المعاصرة ومفاهيم الديمقراطية والنقد والثورة، فهي علاقة وثيقة متبادلة، وتأسيسية، ذلك إن الخطاب الفلسفي السديد يتعامل مع المستقبل، فالمجتمعات الناهضة، لن تحملها سوى قوى ديمقراطية، تقدمية ثورية، تمتلك جرأة التغيير الجذرية، 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:

1- تحرير الإنتاج المعرفي، وبخاصةً 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، سواءً أكانت رسميةً 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، مشاركةً 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 تُهيأً لذلك مادياً ومعنوياً، وخاصة امتلاك عوامل التطور الاقتصادي والاجتماعي والثقافي بالمعنى التنويري النهضوي، كمقدمة لا بد منها لعملية النهوض الديمقراطي التقدمي.

في هذا الجانب، من المفيد الإشارة إلى أن الأزمة التي تعاني منها حركة التحرر الوطني العربية في مرحلتها التاريخية الراهنة، ليست فقط أزمة قيادتها الطبقة البرجوازية، بل هي أزمة البديل الثوري (الديمقراطي) لهذه القيادة، وهذه الأزمة (أزمة البديل) هي أزمة سياسية بالدرجة الأولى، بمعنى أنها أزمة الخط السياسي الذي سارت وتسير فيه الأحزاب والتنظيمات والفصائل التي يفترض فيها أن تكون هذا البديل الثوري أو اليساري الماركسي الديمقراطي، فما زالت هذه الأحزاب والقوى والفصائل متخلفة عموماً في ممارساتها السياسية عن الفهم الذي يؤكد أن طريق التحرر الوطني - كهدف - لا يمكن أن يتحقق إلا من خلال إجراء تحولات اجتماعية عميقة؛ تزيح عن السلطة تلك الطبقة

أو الطبقات المسؤولة عن الأزمة والعاجزة عن حلها؛ فالأزمة في تقديري ليست مشكلة "تخلف وتقدم" فحسب على نحو ما يذهب إليه المثقف الليبرالي، لأن هذه الصيغة، تخفي علاقة التبعية البنيوية لنظام العولمة، كما تخفي دور الصراع الطبقي كمحدد رئيسي في صياغة مستقبل حركة التحرر العربية؛ فالمعروف أن حركات التحرر الوطني بتعريفها الكلاسيكي هي حركات تحررية وطنية اجتماعية (طبقية) ترفع شعار التحرر الوطني والديمقراطي معاً، وهي بالتالي معادية للاستعمار بكل أشكاله المباشرة وغير المباشرة من جهة ومقاومة لكافة أشكال الاستغلال والاستبداد من جهة ثانية، مطلبها الأساسي الاستقلال السياسي والاقتصادي والاجتماعي التام والإصلاحات الديمقراطية لصالح الشعب عامةً.

كما تتضمن حركات التحرر الوطني تجمعاً عريضاً من القوى الاجتماعية، المثقفين، الطبقة العاملة، البرجوازية الصغيرة، لتحقيق أهداف التحرر من الاستعمار الاحتلال من ناحية والنضال ضد كافة أشكال الاستغلال الطبقي والاستبداد من ناحية ثانية، ومواصلة النضال من أجل تحقيق الثورة الوطنية الديمقراطية بأفاقها الاشتراكية. وهنا بالضبط، أتحدث عن تأسيس كتلة تاريخية بالمعنى الجرامشي، انطلاقاً من أن "مفهوم الكتلة التاريخية - كما يقول المفكر الراحل محمود أمين العالم- 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 الجذري، 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 للانقسام السياسي بين الحكام والمحكومين، ولتكوين السلطة الثورية الجديدة.

أما الفيلسوف الفرنسي الراحل جورج لابيكا، فقد أعتبر مفهوم الكتلة التاريخية، أحد أهم المفاهيم التي بسطها غرامشي، وهو مفهوم يتربط فيه ترابطاً وثيقاً إسهامه الشخصي في الماركسية وتصوره للثورة ك"بناء لكتلة تاريخية جديدة".

إن هذا المفهوم، الذي أعد في البداية لحل "مسألة" المادية التاريخية "العويصة"، مسألة الجدلية القائمة بين البناء التحتي والبناء الفوقي، أبرز هذا الانطلاق وحدتهما العضوية، حيث "يشكل البناء التحتي والأبنية الفوقية كتلة تاريخية" لا يمكن أن تُخْتَرَل في مجرد تحالف طبقي أو أن تقضي إلى انقلاب أحادي الجانب للأولويات الماركسية (إحلال أولية البناء الفوقي محل البناء التحتي).

وهكذا، وجه مفهوم الكتلة التاريخية كامل أبحاث غرامشي الماركسية إلى دراسة طبيعة هذا الرابط الذي يقم مفاهيم أخرى مقرونة به ومترابطة معه مثل الهيمنة والأيدولوجية ودور المثقفين".

يتعلق الأمر إذاً بمفهوم جديد في الماركسية، آخذين في الاعتبار أنه لا يمكن أن تكون كل لحظة تاريخية (ظرف، ميزان قوى) كتلة تاريخية. لقد ركز غرامشي إذاً كل مجهوداته على تحديد شروط قيام الكتل التاريخية واندثارها وتحولها. وقد بلغ به الأمر، في سبيل تحقيق ذلك، إلى تجديد تأويل مادية ماركس التاريخية وهذه الشروط يوردها الفيلسوف الفرنسي جورج لابيكا كما يلي:

1/ الشروط الأيدولوجية - الثقافية: يرتبط وجود كتلة تاريخية بقيام علاقة ما بين

المثقفين والطبقات، بين المثقفين والشعب.

2/ الشروط السياسية: إن الكتلة التاريخية، التي هي كتلة ثقافية، هي أيضاً كتلة

سياسية تنشأ عن أزمة هيمنة أو أزمة دولة بأسرها، وهي أزمة تفكك الكتلة القائمة، المرتبطة بالأنظمة الكومبرادورية. وإذا ما تحققت العلاقة بين المثقفين والشعب - الجماهير وبين القادة والقاعدة وبين الحاكمين والمحكومين بصورة عضوية، بحيث تتحول

العاطفة إلى إدراك وبالتالي إلى معرفة.. فإن ذلك يعني أن هناك كتلة تاريخية بصدد التكون".

3/ الشروط التاريخية والفلسفية: إن الأفكار والتاريخ، والفلسفة والتاريخ تشكل كتلة حسب التطور التاريخي للتاريخ الخاص بغرامشي، وهي تاريخانية تؤثر في فهم غرامشي "الفلسفي" لماركس، كما تحدد صياغته النقدية الجديدة لفكرة الاشتراكية ذاتها باعتبارها "كتلة تاريخية لا يمكن اختزالها في التمييز التقليدي بين القاعدة والبناء الفوقي، بين نمط الإنتاج والأيدولوجية. إن مفهوم الكتلة التاريخية، بهذا المدلول، هو حقاً مفهوم استراتيجي جديد بالمقارنة مع ماركسية الأممية الثانية والثالثة.

وإذا؛ فالكتلة التاريخية لا تتطلب من الأحزاب والتشكيلات الحاضرة لا التتكر لتاريخها ولا التضحية بأحلامها، ولا حتى التخلي عن أسمائها، وإنما تتطلب منها فقط التخلص من الشرنقة المترهلة التي تسجن فيها نفسها، لتتمكن من الارتباط ارتباطاً جديداً، حياً وفعالاً، بجسم المجتمع، والمساهمة بالتالي في بعث الحركة فيه من جديد.

وإذا كنا نقر -كقوى ماركسية- بأن الكتلة التاريخية هي أولاً موقف تاريخي أو هي غير "الحزب" أو "الطليعة"، فإن هذا لا يعني أبداً تجاوزنا أو إغفالنا لأهمية دور الأيدولوجيا/الماركسية المتجددة المتطورة، ولدور الحزب الثوري الطليعي في قيادة الكتلة التاريخية على طريق تحقيق اهداف الثورة الوطنية الديمقراطية.

تعريف الثورة الوطنية الديمقراطية من منظور ماركسي:

هي استمرار لثورة التحرر الوطني من جهة وهي أيضاً استمرار لسيرورة الثورة الاشتراكية من جهة ثانية، انطلاقاً من العلاقة الجدلية بين الثورة الوطنية الديمقراطية والثورة الاشتراكية؛ فالثورة الوطنية التحررية الديمقراطية ترتكز إلى تحالف واسع من الجماهير يضم القوة الرئيسية للتحالف الثوري المكونة من العمال والفلاحين الفقراء، الى جانب الشرائح الفقيرة من البورجوازية الصغيرة، (حيث لا وجود للبورجوازية الوطنية في بلادنا، وإن وجدت فهي مرتبطة بالبورجوازية الكومبرادورية الكبيرة). ويخطئ كل من يحاول القفز على المهام الوطنية الديمقراطية والسير رأساً نحو "الثورة الاشتراكية" أو كل

من يحاول حصر المرحلة الوطنية الديمقراطية في الأفق البرجوازي المسدود، فهي تهدف إلى استكمال التحرر الوطني في الميدان الاقتصادي الاجتماعي، كما وترمي إلى القيام بتحويلات طبقية/اجتماعية ثورية تضمن إنهاء كل أشكال التبعية للإمبريالية وإنهاء هيمنة الكومبرادور والرأسمالية الطفيلية واقتصاد السوق في المجتمع لحساب اقتصاد التسيير الذاتي والتعاوني والمختلط في إطار التنمية، وهذا يعني أن مهامها:

تفكيك وإزاحة سيطرة البنية الاقتصادية التابعة والبنية الاقتصادية الكومبرادورية، وإلغاء سيطرة اقتصاد السوق في الميدان الاقتصادي.

تفكيك وإزاحة البنى اليمينية الليبرالية وبنى الإسلام السياسي الاقتصادية والاجتماعية والثقافية وتفكيك وإزاحة هيمنتها في البناء الفوقي، وهذا يعني إعادة هيكلة وبناء مؤسسات الدولة قانونياً وسياسياً وثقافياً، بما يتطابق مع المصالح الطبقية لجماهير الفقراء والكادحين في سياق العمل الدؤوب لإلغاء كافة مظاهر التخلف الاقتصادي والاجتماعي والثقافي.

اعتماد تطبيق مبادئ التنمية المستقلة المعتمدة على الذات في كل قطر عربي ارتباطاً بمبدأ الاعتماد الجماعي العربي.

وانطلاقاً من وعينا بأن مفهوم الثورة الوطنية الديمقراطية هو مفهوم علمي يرتبط - ارتباطاً وثيقاً - بتناقضات الصراع الطبقي والصراع الوطني، فهي ثورة تحرر وطني مناضلة ومقاومة للوجود الامبريالي الصهيوني من أجل اجتثاثه من بلادنا، وهي في نفس الزمان والمكان ثورة ديمقراطية ضد أنظمة الاستبداد والاستغلال والتبعية تستهدف إسقاطها، ومواصلة النضال من أجل استكمال التحرر والسيادة الوطنية في الاقتصاد والسياسة والثقافة وكافة قضايا المجتمع، برؤية طبقية تستهدف أساساً مصالح الشرائح الفقيرة وكل الكادحين المضطهدين، وبرؤية تنموية تقوم على مبدأ التنمية المستقلة والاعتماد على الذات؛ فالثورة الوطنية أو الشعبية الديمقراطية - في أوضاعنا العربية الراهنة - هي الثورة التي تلتزم برؤية وبرامج تجسد مصالح وأهداف العمال والفلاحين الفقراء وكافة الشرائح الجماهيرية الفقيرة والمضطهدة، بقيادة الحزب الماركسي الثوري

لضمان إنجاز المهام الديمقراطية السياسية والاجتماعية والتنمية الاقتصادية وتكريس أسسها وبنيتها التحتية وقاعدتها الانتاجية، وفي هذه المرحلة سيتمتع المجتمع بالمعاني الحقيقية للمساواة، وتطبيق مفهوم المواطنة والديمقراطية ببعديها السياسي والاجتماعي، طالما أن الجماهير الشعبية تشارك بشكل ديمقراطي ثوري ملموس من خلال مندوبيها في هذه العملية، بما يمكنها أن تتولى بشكل مباشر - عبر الدور الطليعي للحزب الماركسي الثوري في إطار الائتلاف الجبهوي التقدمي الاشتراكي - إدارة شؤون المجتمع، وبما يؤكد على مراكمة عوامل التطور النهضوي للبنية المادية التحتية في جميع القطاعات الإنتاجية (خاصة قطاعات الصناعة والزراعة والاقتصاد والتقدم التكنولوجي وقطاع الخدمات)، بما يعزز تنمية وتوافق البنية الفوقية مع البنية التحتية، حيث سيكون التوسع المستمر في الإنتاج وتحقيق العدالة في التوزيع كفيين بالقضاء على القاعدة المادية للرأسمالية والاقتصاد الحر ولكل أشكال المنافسة والخوف والعوز، ومن ثم تجاوز أزمة التحرر الوطني في هذا البلد أو ذاك تمهيدا للانتقال إلى المجتمع الاشتراكي؛ ذلك أن 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 .

ثانياً/ إشكالية التبعية وكسرها وتجاوزها، وهي إشكالية مرتبطة بتبعية معظم البلدان العربية، للنظام الرأسمالي الإمبريالي المعولم.

ثالثاً/ القاعدة الاقتصادية والأبنية الفوقية، ففي ظروف التخلف والتبعية تلعب الأبنية الفوقية المتصلة بالسلطة السياسية وبالثقافة والأيدولوجية بصفة عامة، دوراً

أكثر أهمية بكثير من تأثير القاعدة الاقتصادية بحكم تخلفها؛ إذ أن التحالف الطبقي الحاكم في الأنظمة العربية يلعب دورًا هامًا في دعم البنى الفوقية القديمة وتحويلها إلى رصيد لقوى التخلف والرجعية، وهنا بالضبط تتجلى الضرورة والأهمية القصوى صوب مزيد من الاستيعاب والوعي المععمق للماركسية كنظرية للثورة بالمعنى الطبقي إلى جانب المعاني والمنطلقات الوطنية والقومية في وحدتها المستقبلية .

إنني لا أزعم -كيساري ماركسي وطني وقومي ديمقراطي- أنني أنفرد بالدعوة إلى إعادة تجديد وتفعيل الفكر الماركسي القومي ومشروعه النهضوي في بلادنا؛ ذلك لأن هذه الرؤية تشكل اليوم هاجسًا مقلعًا ومتصلًا في عقل وتفكير العديد من المفكرين والمتقنين في إطار القوى الوطنية والقومية اليسارية الديمقراطية، على مساحة الوطن العربي كله، وهي أيضًا ليست دعوة إلى القفز عن واقع المجتمع العربي أو أزمته 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، سياسيًا واقتصاديًا واجتماعيًا وثقافيًا؛ 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 للتوحيد التنظيمي العام وتأطير وتوسع انتشار الكتلة التاريخية -على الصعيد القومي؛ انطلاقًا 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 و السودان واليمن ولبنان والجزائر .



في ضوء ما تقدم فإن الحاجة الى بلورة وتفعيل هدف التحرر الوطني ضمن حركة التحرر القومي العربية وبرنامجها 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 ومنطقاته.

فبقدر ما يستدعي النضال السياسي والديمقراطي الداخلي أناسًا 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 (ملكًا أو رئيسًا أو أميرًا أو شيخًا) لا يقبل بأقل من الخضوع لإرادته الجائرة، ورجل الوصاية الدينية/الإسلام السياسي لا يطلب أقل من التسليم الكامل بتفسيره وتأويله وروايته. فالطغيان الأول يقوم على احتكار السلطة السياسية والدولة، بينما يقوم الطغيان الثاني على احتكار الرأي والفكر إلى جانب احتكار السلطة، وكلاهما له مصالح طبقية رأسمالية رثة وتابعة ولا يتناقض أي منهما أبدًا مع النظام الإمبريالي، وهنا بالضبط تتجلى العلاقة الجدلية لمفهوم التحرر الوطني والقومي في النضال ضد الوجود الإمبريالي الصهيوني من ناحية وضد انظمه الكمبرادور من ناحية ثانية، للخلاص من واقع التبعية والانحطاط الراهن وتحرير الوطن والمواطن.

إن حالة الانحطاط المنتشرة في بلدان الوطن العربي، نشأت مع بداية الانفتاح الساداتي، ثم اتفاقيات كامب ديفيد وما تبعها من معاهدة للصلح بين مصر وإسرائيل، ثم اتفاقية أوسلو ووادي عربة وصولًا إلى اعتراف معظم الدول العربية بإسرائيل والتطبيع معها، وبالتالي التخلي ليس عن حقوق الشعب الفلسطيني في وطنه فحسب، بل أيضًا توفير الفرص للتحالف الإمبريالي الصهيوني صوب مزيد من السيطرة على مقدرات شعوبنا وتكريس تخلفها واستمرار احتجاج تطورها؛ الأمر الذي يجعل من النضال

التحرري الوطني ضرورة موضوعية مرتبطة عضوياً بمسيرة النضال الطبقي ضد الاستغلال على طريق تحقيق أهداف الثورة الوطنية الديمقراطية بأفاقها الاشتراكية.

وعلى كثرة ما شهدت هذه المنطقة من تغيرات منذ مطلع القرن العشرين، في أعقاب الثورة الصناعية وتكوّن الدول الرأسمالية، ثم في ظروف تحول الرأسمالية إلى مرحلة الإمبريالية في نهاية القرن التاسع عشر، فإن ما يجري فيها الآن في ظل الانحطاط والتبعية لأنظمة الكومبرادور في بلادنا في هذه المرحلة؛ يمثل أخطر ما واجهته في تاريخها الحديث، لأنه التحدي الشامل للأمة العربية؛ فالصهيونية في ظل الانحطاط والتطبيع العربي انتقلت من التصور والتخطيط إلى التنفيذ، حيث تَبَدَّى أن الاختراق الصهيوني يتخطى كل الحواجز، ليحاول أن يصل إلى تغيير المقومات الحضارية والقومية للعرب، على النحو الذي يكرس دوام تبعيتهم وتخلفهم وتشرذمهم.

ولا شك أن التعرف على طبيعة الاقتصاد الإسرائيلي نفسه يبدو أمراً ضرورياً وسابقاً، لدراسة النتائج الاقتصادية لأية تسوية سلمية مع إسرائيل، ولسوف تقودنا خطأنا عندئذ إلى التعرف على إسرائيل في الواقع كشريك أصغر للإمبريالية العالمية في هذه المنطقة البالغة الحيوية من العالم، فلقد غدت إسرائيل استعماراً صغيراً، ونعني بهذا الاستعمار الصغير؛ تفويضاً من الإمبريالية العالمية لدولة تابعة تتوطن فيها استثمارات ضخمة، خاصة بالاحتكارات المتعددة الجنسيات، لكنها صارت تستحوذ على قوة عسكرية واقتصادية وسياسية رادعة؛ تفويضاً بالتصدي خارج حدودها لحماية المصالح الإمبريالية عامة.

لقد بدأت إسرائيل كمشروع صهيوني أساسي للإمبريالية، كقاعدة رئيسية لبسط هيمنتها على المنطقة العربية وحماية مصالحها الأساسية فيها، ومن ثم لكبح تحقيق أهداف الشعب الفلسطيني في الحرية والاستقلال والعودة من ناحية، ولكبح وإعاقة نهوض حركة التحرر الوطني العربية من ناحية ثانية.

لكن هذه المهمة لم تكن لتتفي أطماع إسرائيل هي نفسها في السيطرة على المنطقة العربية، حيث وانتها الفرصة في حرب يونيو / حزيران، التي خرجت منها إسرائيل وقد احتلت كامل أراضي فلسطين، ومرتفعات الجولان السورية، وشبه جزيرة سيناء المصرية. وفيما بعد حرب أكتوبر / تشرين أخذت إسرائيل تتهياً للقيام بدور جديد داخل المنطقة، لم تعد تقتصر على كونها قاعدة - بالوكالة - للاحتكارات الدولية ولتوسع رأس المال الصهيوني وامتدادهما المتمثل في الشركات المتعددة الجنسية، بل صارت تعبر عن حاجات تطور الاقتصاد الإسرائيلي نفسه، داخل المنطقة العربية. إن نمو الصناعة الإسرائيلية صار يتطلع إلى تحطيم حواجز العزلة والانطلاق إلى أسواق تشكل له مجالاً طبيعياً هي بالدرجة الأولى الأسواق العربية، ولقد تجسد هذا التطور أخيراً في إطار عملية الاعتراف والتطبيع العربي الذي حقق أطماع إسرائيل في السيطرة الاقتصادية على المنطقة العربية، وطموح رأسمالها في المشاركة المباشرة في نهب الثروات العربية عن طريق الحصول على نصيبها هي الأخرى من الأموال العربية والنفط العربي.

ليست دولة العدو الاسرائيلي إذاً دولة طبيعية كغيرها من الدول في هذا العالم، وما العلاقات الطبيعية الوحيدة الممكنة بين إسرائيل والعرب سوى علاقات الصراع الذي لا يقبل المصالحة بين قطبيه ونحن على ثقة في أنه من هذا الصراع، لا بد من أن تنتصر الشعوب العربية وفي طليعتها الشعب الفلسطيني؛ شرط امتلاك المقومات الحضارية المادية والسياسية لمجابهة الاستعمار الصهيوني القائم على الاغتصاب والعنصرية، في سياق أبشع أنماط الصراع الكولونيالي.

وهنا "ينبغي أن نقف عند بعد أساسي في فكر الشهيد مهدي عامل وهو تصويره "نمط الإنتاج الكولونيالي" والمناقشة الثرية الجادة الجديدة التي نمت بخصوصه، والتي - كما يقول المفكر الراحل محمود العالم - أعادت لنا الثقة في مستقبل الفكر الماركسي العربي. فحسب "نمط الإنتاج الكولونيالي" لا توجد برجوازيات وطنية، بل طبقات برجوازية عميلة، تابعة للإمبريالية، لم يحدث إذاً تطور من طبقة سائدة إقطاعية، أو نصف إقطاعية نصف رأسمالية، إلى برجوازية تفرض نمطاً جديداً للإنتاج، بل "استبدال" طبقي

(والمفهوم مفهوم بولنتزاس رغم التغيرات التي أدخلها عليه مهدي عامل)؛ فتقوم الطبقة الجديدة السائدة بنفس دور إعادة إنتاج التخلف لأن السيد الإمبريالي المسيطر لا يسمح بأي تجديد حقيقي؛ ويؤيد الواقع العربي هذا التصور منذ هزيمة 67 ثم "الردة" في السبعينات التي شهدت تراجع "الإنجازات الوطنية" والانفتاح وسيطرة الأموال النفطية على العالم العربي مع إخضاع الطبقات الكادحة، إلى قوى القمع والتسلط في مجتمعات وقعت تحت تبعية لم تعرفها بعد، في إطار انتشار الأنماط الاستهلاكية والضغط الإعلامي الذي يغيب وعيها.

فالبرجوازية في بلادنا -بحكم تبعيتها وراثتها- ليست إلا ممثلة للبرجوازية الرأسمالية في البلد الرأسمالي، ولهذا تقتصر هذه البرجوازية التابعة في وجودها الطبقي إلى الأسس التي تجعل منها طبقة، ولهذا السبب - كما يضيف محمود العالم- لا يحدد مهدي عامل بنية هذه البلاد المتخلفة أو علاقة الإنتاج فيها بصفاتها الإنتاجية، أي بطبيعة الإنتاج فيها، وإنما يحددها بصفة علاقتها بالرأسمالية الإمبريالية، فيطلق عليها صفة علاقة الإنتاج الكولونيالية، وبهذه العلاقة البنوية، يقول مهدي عامل بالالتقارق الطبقي في بنية البلاد التابعة، وبالاستحالة البنوية لصيرورة إنتاج هذه البلاد إنتاجاً رأسمالياً؛ فصفة الكولونيالية هي تغليب لطابع العلاقة التابعة للإمبريالية على طبيعة الإنتاج نفسه؛ فالكولونيالية ليست صفة إنتاجية، بل هي علاقة سيطرة وتبعية، فضلاً عن أن العلاقة الكولونيالية هي علاقة تنتسب إلى مرحلة الاستعمار القديم ولا تصح وصفاً للعلاقة في المرحلة الإمبريالية، إلا في بعض الحالات المحددة.

إن العلاقة البنوية المسيطرة؛ تكاد تنفي الخصائص الذاتية للمجتمع التابع وتجعل من علاقات إنتاجه مجرد علاقات إنتاج تابعة، ولكن من دون صفة إنتاجية ذاتية.

وفي هذا التقارق الطبقي تبرز الطبقة البرجوازية الكولونيالية الممثلة للرأسمالية، كما تبرز الطبقة النقيض، أي الطبقة العاملة، وتبرز بينهما البرجوازية الصغيرة -لا المتوسطة- كما يقول مهدي عامل، حتى لا نفع في تماثل مع الطبقة المتوسطة في البلاد الرأسمالية، وعندما تنجح البرجوازية الصغيرة في أن تصبح قوة مهيمنة في

السلطة، لا يحدث تغيير طبقي في هذه السلطة، بل مجرد استبدال طبقي في علاقة الطرف المسيطر في إطار ثباته البنوي.

فالبنية الكولونيالية تفرض على هذه البرجوازية الصغيرة في السلطة أن تصبح برجوازية كولونيالية متجددة، أي يتم استيعابها بنويًا، وتظل بهذا عاجزة عن أي تنمية رأسمالية، شأن البرجوازية الكولونيالية التقليدية، ولن ينقذ البرجوازية الصغيرة من هذا المصير إلا تحالفها مع الطبقة النقيض، أي الطبقة العاملة، ولهذا، فالتخلف نفسه لا يُفهم ولا يُفسّر بماضيه وآثار هذا الماضي، كما يقول إيف لا كوست، ولا بالفارق الكمي بين بلد متخلف وبلد رأسمالي غربي، وإنما يُفهم ويُفسّر ببنيته الراهنة؛ فالتخلف - كما يقول مهدي عامل - بنية اجتماعية متماسكة، أي إنه نظام إنتاج متميز (أي خاص) هو نظام الإنتاج الكولونيالي، وعليه لن نستطيع أن نفهم الطائفية في لبنان، إلا في ضوء هذا المفهوم البنوي، كذلك فالطائفية - كما يقول مهدي عامل - هي علاقة سياسية قائمة بين فئات من الطبقات الكادحة وفئة من البرجوازية ورؤساء العائلات الكبيرة ورؤساء طوائف [3].

في هذا الجانب، أشير إلى أن ماركس ورفيقه إنجلز؛ كانا شديدي الوضوح بالطبع في ما يتعلق بتحرير الطبقة العاملة وألوية وديمومة النضال لإسقاط الأنظمة الإقطاعية والبرجوازية، كخطوة لا بدّ منها لإنهاء الطبقات والتحوّل إلى الاشتراكية، لكنّ الرجلين في بيانهما الشيوعي (1848) وقبل دعوتهما لإطلاق ثورة شيوعية تطيح بكلّ الأوضاع القائمة، عبّرا عن تأييدهما لـ «التحرّر الوطني لبولندا». وكان إنجلز في نصوص سابقة له قد دعم بشكل جليّ «التحرر الوطني لإيرلندا»، ودعا إلى النضال من أجل استقلال الشعب الإيرلندي بعد خمسة قرون من الاستغلال، بينما لم يملّ ماركس في مواضع كثيرة من المناداة للنضال من «أجل تحرير إيرلندا»، وكتب في 1847 عن «تحرر الأمم المضطهدة». وبالتالي، فإن النضال الشيوعيّ للتحرّر الوطنيّ لم ينفصل يوماً عند ماركس وإنجلز عن النضال لتحرير الطبقة العاملة، وقد استمرّا على نهجهما بدعم

الاثنتين معاً بذات الشغف والقوة كل الوقت. وقد استمرّ المفكران في ذات النهج في ما يتعلق بإيرلندا.

وفي رسالة مطوّلة له، دعم ماركس فكرة تحالف نضال الطبقة العاملة البريطانية مع النضال القوميّ لتحرّر إيرلندا، وأشاد في ذات الرسالة بالشخصية الوطنية الصلبة للأمة الإيرلندية؛ مشيراً إلى أن مهمة الطبقة العاملة في دول الاستعمار هي تكثيف المواجهة مع طبقتها الحاكمة لتخفيف الضغط عن النضالات الوطنية للأمم المضطهدة [4].

وقد وصف ماركس الهند - المستعمرة البريطانية - بأنها إيرلندا الشرق، وكان في نصّ سابق له قد حدّر من «أن أولئك الذين لا يقدرّون على استيعاب كيف تقوم أمة بالإثراء على حساب أمة أخرى، سيكونون أقل قدرة على استيعاب كيف يمكن لطبقة داخل ذات المجتمع أن تنثري على حساب طبقة أخرى» [5].

والسؤال هنا، ارتباطاً بتفاهم أوضاع التبعية والاستغلال والاستبداد من أنظمة الكومبرادور في بلادنا، ومن ثم تبلور ووضوح الأزمة والطبقة المسؤولة عنها، وكان الحل، هو السير على طريق التحرر الوطني والديمقراطي والتنموي وفق المنظور الطبقي الماركسي 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 أن معظم أحزاب وفصائل حركة التحرر العربية في ظل أوضاعها الراهنة، تعيش -بدرجات متفاوتة - أزمة فكرية تتجلى في التراجع الخطير بالنسبة للهوية الفكرية (الماركسية اللينينية)، على الرغم من أن وحدة الحزب الفكرية هي حجر الزاوية للحزب، وبدونها فإنه قد يتعرض لخطر اسدال الستار عليه، إلى جانب تراجع الأوضاع التنظيمية، من حيث التوسع والانتشار، وكذلك استمرار مظاهر الضعف القيادي والإرباكات الناجمة عن بعض التحالفات غير المقبولة؛ الأمر الذي عزز من أحوال التراجع بين أعضاء الحزب ومؤسساته من جهة وبين الجماهير من جهة ثانية .

ولذلك، فإن النقد الجاد الكامل والصريح، هو نقطة البداية، لإعادة صياغة فصائل وأحزاب حركة التحرر العربية، إلى جانب إعادة صياغة أهداف الثورة التحريرية 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 عمومًا، وأزمة قياداتها خصوصًا 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؛ إنتاجًا 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.

في هذا الجانب، أشير إلى دور الحركات والأحزاب الشيوعية العالمية في دعمها لحركات التحرر الوطني في العالم، خاصة منذ انتصار الثورة البلشفية في روسيا عام 1917 والنداء الذي وجهه فلاديمير لينين عام 1919 لشعوب الشرق الإسلامي من أجل تحرير نفسها من الاستعمار، ثم فرض مؤتمر الكومنترن فيما بعد على مختلف الأحزاب الشيوعية مبدأ الوقوف إلى جانب حركات التحرر في العالم ودعم نضالها ضد الاستعمار، لكن السؤال المطروح هل استجابت الشعوب المستعمرة لنداء الرفيق لينين؟ والجواب - في ضوء التجارب التاريخية لتلك الشعوب في تلك المرحلة حتى نهاية ستينيات القرن الماضي - هو لا كبيرة، حيث أن سيطرة القوى السياسية شبه الإقطاعية والبورجوازية الرثة في بلدان الشرق حالت؛ دون تحقيق أهداف الجماهير الشعبية في تحرير نفسها من الاستعمار، وذلك بسبب رخاوة تلك القوى الإقطاعية والبورجوازية واستعدادها لمهادنة الاستعمار من ناحية والتزامها ببرامج وآليات في النضال ضد الاستعمار لا تتجاوز الخطابات الإصلاحية السياسية التي ترفض الآليات والبرامج الوطنية والثورية الكفاحية المسلحة أو البرامج والرؤى التي تنطلق من منظور الصراع الطبقي الذي يرى في الوجود الاستعماري من ناحية والقوى الطبقيّة الإقطاعية

والبورجوازية من ناحية ثانية، نوعاً من التوافق والمصالح المشتركة بينهما حالة يقضه لتطلعات الجماهير الشعبية في التحرر الوطني؛ الأمر الذي يعزز تفعيل المنظور الماركسي الثوري لحركات التحرر الوطني عبر الترابط بين الأهداف الوطنية والطبقية في آن معاً، إذ أن النضال ضد الاستعمار الاستيطاني أو الامبريالية لا يختلف في جوهره في المرحلة الراهنة عن النضال ضد أنظمة التبعية والكومبرادور في بلداننا، وبالتالي لم تعد طروحات الثورة البلشفية، ونداء الرفيق لينين لشعوب الشرق الإسلامي (رغم مكوناتها وتناقضاتها الطبقيّة الداخلية)؛ قادرة على الاستجابة لمهمات التحرر الوطني والديمقراطي المطليبي التقدمي الهادف إلى الخلاص من كل أشال التبعية والاستغلال الكومبرادوري، وفق برامج تنطلق من المنظور الماركسي الذي بات ضرورياً بإلحاح في هذه المرحلة.

وبالتالي، فإن معرفة الماركسية والتعمق في دراستها وممارستها تجعل من كل ماركسي في بلداننا أكثر تواصلاً وتفاعلاً مع قضايا العصر بكل جوانبها وتطوراتها المعرفية والتكنولوجية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، ومع القضايا الوطنية التحررية والطبقية داخل كل قطر بالارتباط العضوي المستقبلي مع القضايا القومية والأممية .

ففي عصرنا الحالي تتزايد ظواهر التفسخ الاجتماعي والفقر والبؤس ومظاهر العنصرية والصراعات الطبقيّة والصراع داخل دول رأس المال وكذلك الصراع بين الدول الإمبريالية الغنية كالولايات المتحدة وغرب أوروبا وبين الشعوب المضطهدة والفقيرة حول العالم. وتجري محاولات من قبل وسائل الإعلام في دول رأس المال بهدف تهميش ونقد الفلسفة الماركسية، من أجل إحداث انعطاف وتراجع عن مفاهيم الاشتراكية الديمقراطية الثورية الماركسية نحو طروحات تتبنى المفاهيم الإصلاحية الاجتماعية البرجوازية التي تخدم مصالح طبقة رأس المال والسوق الحرة المتوحشة في عصرنا الحالي، وهذه الممارسات تهدف إلى افساد الوعي الثوري لدى الطبقة العاملة والشعوب المضطهدة، لكي يرتمووا في أحضان الانتهازية السياسية، ولكي يبتعدوا عن النضال الطبقي والقومي المثابر والمدروس والثوري سواء ضد الوجود الامبريالي او ضد الحركة الصهيونية



وكيانها. وفضح وتعرية منطلقاته التوراتية الفاقدة لأي معنى أو ارتباط تاريخي، ومواصلة مسيرة النضال ضده باعتبار الصراع معه صراعاً عربياً صهيونياً تحتل القوى الوطنية الثورية الفلسطينية دوراً طليعياً في هذه المسيرة .

فالصراع بيننا وبين الصهيونية ليس صراعاً بين أديان أو أجناس أو عقائد، وإنما هو -وفق المنظور الوطني والقومي الماركسي- صراع عربي جماهيري ضد التحالف والوجود الإمبريالي الصهيوني وحلفاؤه؛ 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، فإننا -في أحزاب اليسار العربي- لن نفوز على أطماع الصهيونية والقوى الإمبريالية؛ إلا بقدر ما نحقق من مكاسب نهضوية ديمقراطية وثورية: سياسية واقتصادية واجتماعية وتكنولوجية وثقافية في ميادين كفاحنا في خضم الصراع الطبقي 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 .

وبإيجاز كلي أقول -مستلهما مقولة الرفيق الشهيد مهدي عامل- "أن عملية التحرير الوطني هي، في مفهومها النظري، عملية تحويل ثوري لعلاقات الإنتاج الرأسمالية القائمة بعلاقة تبعيتها البنيوية بالإمبريالية؛ فالقطع مع الإمبريالية والاستقلال عنها

يقضيان بضرورة تحويل هذه العلاقات من الإنتاج التي هي في البلد المستعمر؛ القاعدة المادية لديمومة السيطرة الإمبريالية، فلا سبيل إلى تحرر وطني فعلي من الإمبريالية إلا بقطع لعلاقة التبعية البنوية بها هو بالضرورة تحويل لعلاقات الإنتاج الرأسمالية القائمة في ارتباطها التبعية بنظام الانتاج الرأسمالي العالمي"، وبهذا المعنى وجب القول أن سيرورة التحرر الوطني في المجتمعات التي كانت مستعمرة، أعني في المجتمعات الكولونيالية، هي سيرورة الانتقال الثوري إلى الاشتراكية.

يتضح مما تقدم أن الصراع التحرري الوطني (ضد الوجود الصهيوني الإمبريالي) 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 الإمبريالي الصهيوني أو في إطار النضال السياسي والمطلبي الديمقراطي، وهي في جوهرها عندي صراع طبقي) ضد أنظمة الاستبداد والاستغلال والتبعية والتخلف على حد سواء؛ ذلك إن التحرر من البرجوازية ونظام سيطرتها الطبقي "يمر، بضرورة منطقته، عند الرفيق الشهيد مهدي عامل، بالتحرر من الإمبريالية، بل إنه هذا التحرر نفسه، كما أن التحرر من الإمبريالية، بقطع علاقة التبعية البنوية بها، يمر بضرورة منطقته، بالتحرر من البرجوازية ونظام سيطرتها الطبقيّة، 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 السياق، فإننا -في كل أحزاب اليسار في مشرق ومغرب هذا الوطن- ندرك بوضوح أن الثورة ليست عفوية، والوعي الطبقي الثوري لا يأتي إلى 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 المرتبط بالماركسية كنظرية ثورية، 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.

وبالتالي فإن تحرر هذه الجماهير من ربة هذه القوى المهيمنة، يشترط من القوى والأحزاب الماركسية أن تقوم بتنظيم الجماهير وتوعيتها وتحريضها لخوض الثورة وفق المنظور الطبقي، ومن ذلك تتبع ضرورة أن تكون قيادة حركة التحرر القومي العربية ماركسية ثورية، بما يضمن تحقيق أهدافها التحررية الوطنية على طريق الثورة الاشتراكية؛ ذلك أن نظر الماركسية إلى الصراع الطبقي ينطلق من أنه "أمر موضوعي"؛ ينتج عن الوجود الموضوعي للاستغلال الناتج عن تحكم الرأسمال. وكان ماركس يبحث في وضع نشوء الصناعة في أوروبا، وكيف أن الرأسمالي يستغل "قوة عمل" العامل من أجل إنتاج فائض قيمة، وهو يزيد في استغلاله من أجل الحصول على الحد الأقصى من هذا الفائض، وهذا ما يجعل العامل يعيش في وضع صعب، حيث الفقر والاستغلال نتيجة العمل الطويل، هو الذي يدفعه إلى التذمر، ومن ثم الاحتجاج، والإضراب، إلى أن ينفجر في ثورة.

هذا هو لبّ النظر الماركسي، لكنه يُطرح في إطار أوسع، إذ أن الأمر يتعلق بمجموع الشعب الذي يتسم بتعدد الطبقات وليس بتثائيتها. لهذا، تنطلق الماركسية من فهم وضع مجمل الطبقات، حيث إنه كلما زاد تمركز الرأسمال انحدرت الفئات الوسطى، وزادت أعداد العاطلين عن العمل، ولهذا يتشكّل وضع تناقضي مركب، ورغم أن الطبقة التي تحتكر الثروة هي ذاتها (الرأسمالية)، فإن المتضررين منها هم من طبقات متعددة، لكل منها مصالحه، وهي كلها تميل إلى الاحتجاج، والتمرّد، والثورة، هذا هو الأمر الذي يفضي إلى الثورة العفوية، وهذا هو منظور الماركسية التي تعتبر أن الصراع موضوعيًا، ويفرض ثورات عفوية بالضرورة.

في هذا السياق، أشير الى أن همّ كارل ماركس (وكذلك إنجلز ولينين) كان يتحدد في فهم دور الفكر والتنظيم في تطوير هذه الثورة من أجل أن تنتصر وتحقق مطالب الطبقات الثائرة. هذا ما طرح مسألة الماركسية كمنهجية وكرؤية ونظرية تمثل العمال، وطرح مسألة الحزب منذ تشكيل عصابة الشيوعيين إلى الأممية الأولى والثانية، ونشوء الأحزاب الاشتراكية الديمقراطية، فالشيوعية. فما توصل إليه ماركس وإنجلز هو أن الطبقة المضطهدة لا تمتلك الوعي نتيجة تشربها بالوعي الذي تعممه الطبقة المسيطرة، ولا تمتلك التنظيم، وأكثر ما تستطيع هو تأسيس النقابات أو الاتحادات أو التجمعات، ولهذا كان على "نخب" تعتنق الماركسية دور بلورة الرؤية والاستراتيجية والخطاب في ترابط مع العمال وبهدف تشرب العمال الوعي وتنظيم نشاطهم بما هو أبعد من المطالب الاقتصادية، أي الاستيلاء على السلطة"[6].

وإذا كانت الرأسمالية في بلدان المراكز الرأسمالية الغربية واليابان قد قدمت الامتيازات أو "الرشاوي" المباشرة وغير المباشرة للبروليتاريا ( سواء عبر ارتفاع الأجور والتأمينات المتنوعة والدعم والحقوق النقابية وغير ذلك من الامتيازات التي أفرغت طبقة البروليتاريا من مضمونها الثوري كما افرغتها من شعورها بالظلم الطبقي كما أشار "هربرت ماركيزوزة" في كتابه الشهير "الإنسان ذو البعد الواحد"، وبناءً على ذلك، فقد زادت الرأسمالية الإمبريالية المعولمة من استغلال ثروات بلدان وشعوب الأطراف، انطلاقاً من تطبيق قاعدة "الاستيلاء على فائض القيمة لبلدان الأطراف في اسيا وإفريقيا وبلداننا العربية، ووسعت من نهبها واستغلالها، وهو الأمر الذي فجر الحالات الثورية العفوية العربية، لكن تفكك وضعف وقصور قوى اليسار في بلدنا وعجزها عن قيادة الجماهير، أدى الى توفير الفرص لقوى الثورة المضادة والقوى اليمينية بمختلف اطيافها ومنطلقاتها الفكرية لمجابهة ثورة الجماهير العفوية وحرمانها من تحقيق أي هدف من الأهداف التي قامت من اجلها سواء في الحرية والديمقراطية والعدالة الاجتماعية أو في تحقيق لقمة العيش والكرامة.

وعليه، فإن أي حديث عن "الإمبريالية" و"التحرر الوطني"، والاستقلال، دون التفات إلى توعية وتنظيم الجماهير الشعبية التي تعاني الفقر والبطالة والقمع، ودون معرفة بأن الوطني مبني على الطبقي وليس العكس هو نوع من العجز والقصور؛ ذلك إن مواجهة الإمبريالية، وتحقيق "التحرر الوطني" والاستقلال، تتم فقط في مواجهة النظم التي تمثل رأسمالية كومبرادورية تترايط وتتداخل مع الإمبريالية، وهي التي تركز التبعية. وهنا نعود إلى ماركس، وأساسية الصراع الطبقي، فهو الذي يمثل التناقض الرئيسي الذي يجب حسمه.

على أي حال، فقد أوضحت الحالات الثورية الجماهيرية العفوية أن الصراع الطبقي قد تفجر، وإذا لم تنتصر الجماهير الشعبية في المحاولة الأولى، هناك بالضرورة محاولة ثانية وثالثة، ونتيجة أن هذه الجماهير لم تعد قادرة على تحمّل وضع الاستغلال والاستبداد والخضوع، وبالتالي فإن النهاية المنطقية هي انتصار الجماهير على تلك الأنظمة شرط توفر أحزابها الطليعية الماركسية الثورية.

فإذا كانت الجماهير الشعبية قد نجحت في كسر حاجز الخوف من أنظمتها وأجهزتها الامنية، فليس من الممكن أن يعود ذلك الحاجز مجدداً، لكن المعضلة أو العقبة الرئيسية الجوهرية في الحراك الجماهير الشعبي المستقبلي، تتبدى في تفعيل واستنهاض أحزاب اليسار الماركسي، حيث لا بد من ماركسيين معنيين في المبادرة الى المزيد من توعية العمال والفلاحين الفقراء وكل الكادحين والمضطهدين وتنظيمهم وتحريضهم على الثورة ضد أنظمة الاستغلال الكومبرادوري، وهذا يعني ان تكون تلك الأحزاب بمثابة عقل العمال والفلاحين الفقراء والمضطهدين، وأن يبلوروا رؤية تخصمهم، وإستراتيجية واضحة واهداف محددة وآليات ثورية تقودهم للانتصار.

هنا بالضبط، اخاطب رفاقي عرباً وأمازيغ وأكراد وغيرهم في كافة أحزاب اليسار الماركسي في الوطن العربي، قائلاً بوضوح ساطع: إن الحاجة إلى وعي النظرية الثورية الماركسية ومنهجها المادي الجدلي، قضية تقرر مصير العمل الثوري كله في بلداننا، فلا إمكانية لتأسيس أو لتواصل حزب ثوري بدونها، وعليكم ان تسألوا؟ الى متى سنظل

نردد هذه المقولة التي أصبحت بديهية 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 أنظمة الاستبداد والاستغلال والتخلف وضد قوى اليمين الليبرالي والرجعي السلفي، 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 الإمبريالي .

وفق هذا المنطلق، يجب أن نعيد تحديد معنى اليسار عمومًا، والماركسي المتطور المتجدد خصوصًا، الملتزم بالمنهج المادي الجدلي، فلا مكان هنا للتفريق أو التوفيق ناهيك عن الارتداد الفكري صوب الأفكار الهابطة والانتهازية والليبرالية الرثة؛ إذ أن هذه المنهجيات المضللة أساءت كثيرًا جدًا لليسار العربي كله وأدت إلى عزله 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 التفكك الشللية والتحريرية الانتهازية والمصالح الطبقيّة الخاصة؛ فاليسار ليس تسمية بل موقف وفعل أولاً وأساساً؛ ذلك إنَّ القول بدور تاريخي لليسار العربي ليس إلا

فرضية على جميع فصائله وأحزابه واجب إثباتها عبر التفاعل والتطابق الجدلي بين النظرية والواقع المعاش (الملموس) عبر الممارسة اليومية المتصلة بكل مقتضياتها السياسية والكفاحية والمجتمعية وال جماهيرية .

إنَّ ما تقدم، يتطلب من احزاب وفصائل اليسار ترسيخ الأسس العلمية الصحيحة (السياسية والفكرية وال جماهيرية والتحررية والاعلامية والمجتمعية والإدارية والمالية)، لبناء حركة ثورية ديمقراطية صحيحة ومأسسة تطرد كل مظاهر ازماتها الفكرية والتنظيمية والسياسة، بما يمكنها من جسر الفجوة بينها وبين جماهيرها والتوسع الكمي والنوعي في أوساطها واستعادة ثقتها بما يمكنها من مواجهة هذه التحولات السريعة المعقدة على المستوى المحلي والقومي والعالمي، وإلا فإن مسيرتها في الظروف الصعبة والمعقدة الراهنة من اجل تحقيق اهداف الثورة الوطنية الديمقراطية ستضل الطريق.

خلاصة القول، ما زالت المهمة الملحة التي تنتظرنا هي تحويل نضال أحزاب وفصائل اليسار العربي وحركة الجماهير الشعبية الفقيرة في كل قطر عربي إلى حركة تحرر قومي شاملة ترفد حركة الثورة العالمية ضد الرأسمالية الإمبريالية برمتها. ولا بديل عن الماركسية الثورية المتجددة أبداً بحكم طبيعتها الداخلية مرشداً ومضموناً لهذه السيرة الثورية؛ إذ لا مستقبل لشعبنا وكل الشعوب الفقيرة في كوكبنا، إلا من خلال الالتزام الواعي بالرؤية الماركسية ومنهجها، بقيادة الأحزاب الماركسية الثورية المُعَبِّرة عن مصالح الجماهير الشعبية وتطلعاتها، ما يعني بوضوح أن منطلقاتنا الفكرية أو المعرفية ذات العلاقة بالرؤية أو المنظور الطبقي للصراع ضد قوى الاستغلال والتبعية في بلداننا من ناحية وضد الوجود الإمبريالي الصهيوني من ناحية ثانية، ينبغي أن تقاس بعلاقتها بالتحرر الوطني، وبالسؤال المصيري: إلى أي مدى تقوم تلك الأفكار عبر الحزب الطبيعي الماركسي في تفعيل النضال والكفاح الجماهيري بالدفع الثوري الى الأمام لتحقيق أهداف التحرر الوطني بعيداً عن أي شكل من أشكال الإعاقة للحركة التحررية الوطنية الديمقراطية الثورية؟

هذا هو المعيار الرئيسي للحكم على سيرورة التحرر الوطني في بلداننا ارتباطاً بالعلاقة العضوية بالمنظور الطبقي الماركسي كضمانة استراتيجية لتحقيق انتصار الجماهير الشعبية، 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 الديماغوجيا والجمود وتقديس النصوص، كفيل بتجاوز أزمتها الزاهنة، إذا ما أدركت بوعي عميق طبيعة ومتطلبات واقع بلدانها بكل جوانبه الاقتصادية والسياسية والمجتمعية، وامتلكت برامج واضحة واليات وطنية تحررية وديمقراطية طبقية للنضال.

هنا يتبدى لنا 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 بلداننا في كل أرجاء المشرق والمغرب، على الرغم من إدراكنا للطبيعة المركبة والمعقدة لأزمة هذه الأحزاب، ومرهونة أيضاً بتبلور ولادة أحزاب 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 إليها جماهيرنا الشعبية، وخاصة إسقاط رؤوس وأنظمة التبعية والاستبداد والتخلف والاستغلال، وتأسيس النظام الاشتراكي الديمقراطي الجديد. وعلى هذا الأساس، فإنني أدعو ندعو إلى البدء في تفعيل عملية الحوار والبحث، بين كافة أحزاب وفصائل اليسار في الوطن العربي -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 أنظمة التبعية والاستبداد والاستغلال الطبقي في بلادنا، ورغم الهجمة العدوانية الصهيونية الإمبريالية على شعوبنا من جهة، ورغم ما يعتري هذه المرحلة من ادعاءات القوى اليمينية بكل أطيافها ومنطلقاتها الرجعية المتخلفة أو الليبرالية الهابطة تجاه ضرورات الماركسية وراهنيتها من الجهة الأخرى... الأمر الذي يفرض على أحزاب وفصائل اليسار الماركسي أن تبدأ بعملية الاستنهاض الذاتي للخروج من أزمتها، واثبات 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 الوحوية 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.

في هذا السياق، اعتبر المفكر القومي الماركسي الراحل ياسين الحفظ أن التخلف أو التأخر هو المسألة المركزية في الواقع العربي المعاصر، لذلك انتقد "المنظور التنموي" الذي توهم 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 والأيدولوجية والسياسية وإطلاق قواه الإنتاجية. واستناداً إلى استقرائه لتاريخ الفكر السياسي العربي الحديث وجد "الحافظ" أن جماع السياسة العربية متأخر؛ فالتأخر كامن في البنية السياسية العربية، ليس في المنطق اليميني فحسب، ولا يقتصر على الأقليات العربية الحاكمة: "لسنا إزاء أخطاء فحسب، بل إزاء تأخر، لسنا إزاء سياسات يمينية فقط، بل سياسات لا عقلانية، لسنا إزاء تأخر الأقليات المهيمنة فقط، بل إزاء تأخر البنية السياسية العربية بجماعها". ومن هنا أُلح على الحاجة إلى الثورة القومية الديمقراطية انطلاقاً من علمية وعلمانية

الماركسية؛ إذ أن الانطلاق من الواقع، واعتبار الحقيقة دائماً ثورية كامنة في بنية وعي الحافظ، ولذا فهو منذ الستينات يتنبه إلى خصوصيات الواقع العربي (خاصة التخلف الثقافي)، وعليه فإنها تتطلب الجانب العلمي والعلماني من الماركسية للاستجابة لحاجاته للتقدم.. وقد شدد الحافظ على خصوصية المجتمع العربي، بوصفه أشد حاجة لهذه العلمية والعلمانية "لأنه لم يعيش المرحلة الديمقراطية البورجوازية على الصعيد - الفكري والثقافي". وقد تعمق فهمه لهذه المسألة بعد خيبته بالمشروع القومي التقدمي، وبعد استفادته من تاريخانية المفكر المغربي عبد الله العروي، وبداية إلحاحه على مسألة التأخر، وتهافت التفسير الطبقي للقوى التي صنعت الهزيمة والأيدولوجيا المهزومة، ليبدأ السؤال المرير: أي ثورات صنعنا؟ وأي اشتراكيات بنينا؟ والجواب يتجلى في ضرورة المراجعة المعرفية والسياسية الكفيلة بامتلاك الوعي بالماركسية الثورية في بنية أحزاب اليسار العربي لكي تتمكن من هزيمة وتقويض أنظمة الرجعية والكومبرادور .

ختاماً، إنني؛ إذ 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 وطلائعها السياسية الثورية المتمثلة في حركات وأحزاب وفصائل اليسار الماركسي في بلدان وطننا العربي التي تناضل من أجل استعادة دورها الطبيعي المنتظر لحركة التحرر العربية في مسيرة نضالها الوطني والقومي التحرري والمجتمعي الطبقي على طريق تحقيق أهدافها الثورية .

إن قراءتنا لواقع أحزاب وفصائل اليسار التي تجسد وحدها في مرحلة الانحطاط العربي الراهن، الإطار الثوري الوحيد لحركة التحرر الوطني العربية، تشير إلى أن معظم

هذه الأحزاب والفصائل أزمة بنيوية (سياسية ونظرية ثقافية ومعرفية وطبقية عميقة) قد تصل - في حال استمرار عوامل تراكماتها- إلى حالة من الانسداد تؤذن بإسداد الستار على العديد منها إذا لم تبادر صوب تفعيل عملية المراجعة النقدية الموضوعية لتجربتها التاريخية السابقة، ومن ثم تفعيل التزامها المعرفي بالماركسية ومنهجها المادي الجدلي، إلى جانب تجديد رؤاها السياسية وبرامجها وآليات عملها التنظيمية وتحالفاتها بما يستجيب لتحقيق أهداف الثورة الوطنية الديمقراطية بأفاقها الاشتراكية.

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 إنضاج ثورة وطنية ديمقراطية وانتصارها تمهيداً لبناء مقومات القوة الكفيلة بهزيمة وطرد الوجود الصهيوني والامريكي من بلادنا، وبدون ذلك لن نستطيع تحقيق اي هدف تحرري ونحن عراة، متخلفين وتابعين ومهزومين يحكمنا الميت (شيوخ قبائل وأمرأ وملاك عملاء ورؤساء مستبدين)؛ أكثر من الحي (النهوض الوطني والقومي التقدمي الديمقراطي)، ففي مثل هذه الأوضاع يحكمنا الماضي أكثر من المستقبل... فما هي قيمة الحياة والوجود لأي حزب أو مثقف تقدمي إن لم يكن مبرر وجوده تكريس وعيه وممارساته في سبيل مراكمة عوامل الثورة على الأموات والتحريض عليهم لدفنهم 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، إنّ الثورة لا تنضج 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، واعيأ لمصالحها وتطلعاتها وحاملاً للإجابة على أسئلتها، ومستعداً للتضحية من أجلها، واثقاً كل الثقة من الانتصار في مسيرته وتحقيق الاهداف التي تأسس من أجلها (مكرر نصا سابقا).

وفي هذا الجانب، أشير إلى أنه بدون توفر الإرادة الشعبية والالتفاف الجماهيري، يصبح خوض التمرد الثوري بالعنف الشعبي والمسلح أو بوسائل الضغط الجماهير الديمقراطي لأي حزب أو فصيل نوعاً من المغامرة، لأن الجماهير منفضة من حوله، خاصة وأن 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 يقتنع 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؛ ذلك إن 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 او 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 ايضا بلورة الهوية الوطنية والقومية التقدمية الديمقراطية الجامعة.

فحينما أتحدث عن هوية قومية تقدمية، فإنني أتحدث في نفس الوقت عن حركة 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 وأعد 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 احتجاج تطور مجتمعاتنا العربية وتخلفها، وتلك هي وظيفة الكيان الصهيوني ودوره المرسوم في بلادنا .

هنا، لا بد لي من أن أؤكد بوضوح شديد على أن النضال الوطني التحرري هو اليوم في ظروفنا العربية المحكومة الى حد كبير في مصر والسودان والعراق والاردن والمغرب وتونس و السعودية والخليج وفلسطين.. الخ، لشروط التبعية لنظام العولمة الإمبريالي، هو جزء من النضال الطبقي للكادحين والفقراء والمضطهدين، وهو نضال لا يتميز عن النضالات التاريخية السابقة شدةً واتساعاً فحسب، بل يتميز أيضاً، بتطوره، نوعياً وكيفياً شرط توفر التنظيم الماركسي الطبيعي الكفيل بإدخال الوعي الطبقي الثوري في صفوف الفقراء، بما يمكنهم من التحول الى حالة نوعية في النضال التحرري والديمقراطي الاجتماعي والاقتصادي ضمن منظورهم ومصالحهم الطبقة واهدافهم الوطنية.

وفي هذا الجانب، من المفيد أن نستذكر معاً قول المفكر اللبناني الشيوعي الشهيد مهدي عامل حول حركة التحرر الوطني: "من داخل، أعني بآلياتها الداخلية، وبمنطق سيرورتها كحركة عداء للإمبريالية، هي بالضرورة حركة عداء للرأسمالية، تتحدد حركة التحرر الوطني كجزء من الثورة الاشتراكية". إذًا، يمكن القول إن العداء للإمبريالية لا يكون بالفعل متسقاً إلا بما هو عداء للرأسمالية، ومن حيث هو هذا العداء بالذات، ففي حقل علاقتها العضوية بأزمة الإمبريالية، من حيث هي، بالدرجة الأولى؛ أزمة 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 الإنتاج الرأسمالية القائمة بعلاقة تبعيتها البنوية بالإمبريالية، فإلحاق مع الإمبريالية والاستقلال عنها يقضيان بضرورة تحويل هذه العلاقات من الإنتاج التي هي في البلد المستعمر، القاعدة المادية لديمومة السيطرة الإمبريالية، فلا سبيل إلى تحرر وطني فعلي من الإمبريالية إلا بقطع لعلاقة التبعية البنوية بها هو بالضرورة تحويل لعلاقات الإنتاج الرأسمالية القائمة في ارتباطها التبعية بنظام الانتاج الرأسمالي العالمي".

بهذا المعنى وجب القول: أن سيرورة التحرر الوطني في المجتمعات التي كانت مستعمرة؛ أعني في المجتمعات الكولونيالية، هي سيرورة الانتقال الثوري إلى الاشتراكية، وهنا بالضبط تكمن الأهمية القصوى للنظرية الماركسية وراهنيتها في تفعيل النضال التحرر الوطني والديمقراطي المجتمعي في إطار الصراع الطبقي من منظور ماركسي نضالي؛ يهدف إلى إسقاط أنظمة التبعية والخضوع الكومبرادوي، ويمهد بالضرورة إلى توفر الإمكانيات المادية الاقتصادية والعسكرية وغيرها المطلوبة في سياق النضال ضد الوجود الإمبريالي الصهيوني وإزالته من بلادنا. لذلك، فإن جميع الماركسيين في كافة الأحزاب والحركات اليسارية على الصعيدين العربي والأممي؛ مطالبون بدراسة واقع بلدانهم وتطبيق النظرية على هذا الواقع تطبيقاً خلاقاً.

إن أهمية هذه الرؤية؛ مرتبطة بما يجري من أزمات سياسية واقتصادية عالمية من جهة، ومزيد من محاولات الاستغلال والسيطرة الإمبريالية على مقدرات شعوب البلدان الفقيرة عموماً وبلدان وطننا العربي خصوصاً، بما يؤكد على عودة الماركسية المتطورة؛ المستفيدة من كل خطايا وأخطاء التجارب السابقة من جديد وعلى الاشتراكية كخيار وحيد للمستقبل.

في إطار هذه الضرورة، ووعينا لها، تتبدى الماركسية كمنهج للتحليل وكنظرية في التغيير الثوري، إلى جانب الاستفادة من المسار التطوري والتجديدي للفكر الماركسي ما بعد لينين إلى يومنا هذا عبر العديد من المفكرين والمثقفين الماركسيين الذين قدموا إضافات نوعية في الفلسفة والعلوم الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، أغنت الماركسية كنظرية في التغيير الثوري وكنهج للتحليل؛ الأمر الذي يضع أحزاب وفصائل اليسار العربي أمام خيارين لا ثالث لهما، إما استلهاً ووعي المسار التطوري المتجدد للماركسية أو دخول هذه الأحزاب مرحلة التفكك والانحلال في انتظار الجديد، الذي سيولد حتماً من بين صفوفها أو من خارجها.

1- د. عبد الله تركماني - الأحزاب الشيوعية.. في المشرق العربي - لبنان - الطبعة الأولى 2002 - صفحة 285/286

[2] المصدر السابق ص 290

[3]- النظرية والممارسة في فكرة مهدي عامل - خاص بوابة الهدف - 19 أكتوبر 2020.

[4]- سعيد محمد - أولوية التحرر الوطني عند ماركس وإنجلز - 22 تشرين الثاني 2019.

[5] - تفاقم النضالين الوطني والطبقي عند ماركس وإنجلز، لم يكن مجرد ترف نظري أو سياسي فحسب. إذ يذكر الاشتراكي

الفرنسي تشارلز لونجيه في نص له من عام 1872 - وهو كان متزوجاً من إحدى كريمات ماركس - أن العائلة كانت جميعها تتابع نضالات وثورات البولنديين والإيرلنديين الوطنيين بذات الحماسة التي كانت تتابع بها نضالات البروليتاريا في مختلف النوازل. وعندما أعدم ثلاثة من الثوار الإيرلنديين في مانشستر 1867 بعد القبض عليهم يتأمرن لتحرير اثنين من القادة الإيرلنديين المسجونين هناك، كتب ماركس لرفيقه إنجلز يقول: «جيني (زوجة ماركس) ما زالت ترتدي السواد منذ إعدامات مانشستر، وتضع صليباً بولندياً وعصابة إيرلندية خضراء». في هذا السياق ربما ينبغي أن نعيد قراءة مفهوم «الصراعات الطبقيّة» كما في البيان الشيوعي كتمثلات مختلفة شكلاً وموضوعاً يمكن أن يأخذها «الصراع الطبقي» الذي ينبغي للشيوعيين الانخراط به، مرةً ضد الطبقة المهيمنة داخل المجتمع الواحد، وأخرى ضدّ الهيمنة الخارجية - وهذه تكتسب أولوية في حال الأمم المضطهدة ... فياظمة «الصراع الطبقي» التي برز يساريون كثر مواقفهم المتألفة مع غايات الإمبراطورية الأميركية على أساسها يجب أن تُزال لمصلحة رؤية أشمل للمفهوم، تنقله إلى حيز نظرية عامة للنضال الاجتماعي (الطبقي) لكل المضطهدين تتعدّد أشكاله وساحاته وفق تعقيد الحالة، بينما ترتب فيها الأولويات المرحلية في لحظة تاريخية محددة.

[6] سلامة كيلة - العفوية والوعي والبروليتاريا - 2016/11/19.

## اليسار في بلدان الوطن العربي والموقف من حركات الإسلام السياسي

الجمعة 09 سبتمبر 2022

تعد ظاهرة انبعاث الحركات السياسية الدينية (الإسلامية والمسيحية واليهودية والبوذية والهندوسية)، أحد المظاهر الهامة التي شهدناها كوكبنا في الربع الأخير من القرن العشرين، وامتدت حتى اللحظة الراهنة. لكن هذا الانبعاث اتخذ أشكالاً متباينة، ففي أمريكا اللاتينية، اتخذ موقفاً في مواجهة أشكال الظلم الاجتماعي والاستبداد السياسي، حيث قام فريق من القساوسة ورجال الدين المسيحي أو ما يعرف بـ"لاهوت التحرير" بالتمرد على المؤسسة الدينية و الدعوة إلى تحقيق العدل و الحرية هنا على الأرض.

وخلافاً لهذا الانبعاث التحرري المسيحي، تشهد الولايات المتحدة الأمريكية وأوروبا انبعاثاً مغايراً نجد مؤشرات في تزايد دور التيار المحافظ، بل والرجعي الشوفيني والعنصري الذي تقوم به بعض الجماعات الأصولية المسيحية عموماً، والبروتستانتية او الصهيونية المسيحية وشهود يهوه السبتيين خصوصاً.

وفي "إسرائيل"، تختلط -منهجياً - الأيديولوجية الصهيونية بالرؤى والأفكار الدينية التي تتضح التخلف والعنصرية من نصوصها التوراتية والتلمودية ومزاميرها، حيث نجد انبعاثاً -ممنهجاً أيضاً- للتيارات والحركات اليهودية الدينية اليمينية المتطرفة سياسياً ضد الفلسطينيين والشعوب العربية، إلى الحد الذي أصبحت معه الأحزاب الدينية اليهودية، تقوم بدور مؤثر وهام في صياغة الطابع اليميني لـ "المجتمع الإسرائيلي" إلى جانب اليمين العلماني المتطرف، بما يخدم سياسات العولمة الأمريكية وبرامجها في تغذية التيارات الدينية اليمينية الصهيونية من جهة والتيارات الأصولية (الإسلامية والمسيحية) في بلداننا العربية من جهة ثانية، بما يحقق المزيد من التفكك والتجزئة فيها، كما هو حال السودان والعراق والصومال ولبنان واليمن ومصر...إلخ.

أما فيما يتعلق بظاهرة "الإسلام السياسي"، فلابد من الإقرار بأن النمو المضطرد لهذه الظاهرة، التي أصبحت جزءاً من الحياة اليومية، ليس على صعيد شعبنا الفلسطيني فحسب، بل وعلى نطاق الشعوب العربية والإسلامية الأخرى. ولسنا بصدد إجراء تحليل



لأسباب نمو هذه الظاهرة أو عواملها... بل إن معالجتنا تنطلق من حقيقة أساسية مفادها، إننا لا نستطيع الحديث عن رؤية برنامجية للمرحلة الجديدة، يتم فيها تجاوز انتشار حركات ظاهرة الإسلام السياسي - وعلى وجه التحديد حماس والإخوان المسلمين ثم حزب الله وحركة الجهاد الإسلامي - بدون معالجتها بصورة ديمقراطية، لأن ذلك يعني عدم رؤية الواقع على حقيقته وهذا ليس وارداً.

فمنذ نهاية السبعينات، والحديث متصل عن صعود وانتشار الحركات الأصولية الإسلامية، التي أعطتها هزيمة حزيران (والهزائم اللاحقة للمشروعين القومي واليساري) قوة دفع جديدة، سرعان ما وجدت مجالها الأرحب والأخصب في ظل سياسة الانفتاح الساداتية، ثم معاهدة كامب ديفيد، وما تلا ذلك من متغيرات أدت إلى استعادة القوى البيروقراطية المتنفذة، والبورجوازية الكمبرادورية التجارية والصناعية، والشرائح الطفيلية العقارية والمالية والمصرفية، لدورهم المسيطر على السلطة في مصر والعديد من الدول العربية، الأمر الذي مكن الحركات الأصولية من أن تقدم مشروعها الأيديولوجي والسياسي والمجتمعي، الذي اتخذ -لدى بعض فروع هذه الحركات- طابعاً قتالياً وتضحواً ضد الاحتلال الصهيوني، لكن هذا المشروع ظل في شكله وجوهره معتمداً على عنصرين أساسيين:

الأول: قوامه العودة إلى الأصول السلفية والتراثية، كما هي دون أي تجديد أو استتارة أو تطور عقلائي حديث، عبر قراءة لا تاريخية مغلقة للنص الديني.

الثاني: اعتماد منهجية رفض الآخر المتمثل في كافة أطراف حركات التحرر العربي (اليسارية والقومية والوطنية) وتكفيرهم بذريعة منطلقاتهم الفكرية العلمانية الديمقراطية بمختلف ألوانها.

غير أن ما يميز الأصولية الإسلامية، في شكلها العربي عودتها الصارخة إلى مركز الفعل -بصورة دماغوجية وغيبية- في الأوساط الشعبية العفوية الفقيرة، وبذلك استطاعت -في ظروف الهزيمة السياسية والتجزئة والتراجع المجتمعي- أن تحقق حالة غير مسبقة تاريخياً من الانتشار، بعد عقود من التهميش والعزلة والكمون الذي عاشته

تلك الحركات، بتأثير المرحلة الناصرية والمد القومي التحرري وانتشار الأفكار التنويرية والعقلانية والاشتراكية العلمانية، ثم مرحلة الكفاح المسلح الفلسطيني منذ عام 1967 حتى نهاية ثمانينات القرن الماضي، التي كانت ايذاناً بولادة مرحلة التراجع والهبوط السياسي والانحطاط المجتمعي الذي انتشر في ربوع البلدان العربية، وشكّل بدوره، بداية الانتشار الفعلي للحركات الإسلامية الأصولية، التي لم يكن ممكناً أن تنتشر في غير هذه الظروف.

ومع هذا الانتشار غير المسبوق، انتقلت الحركات الإسلامية الأصولية من حالة التهميش، إلى حالة التأثير والفعل، ليس لنشر منطلقاتها وآراءها فحسب، بل أيضاً لتمارس - بصورة مباشرة وغير مباشرة - نوعاً من الاستنفار لأدواتها الأيديولوجية أو الفكرية الغيبية المنغلقة، في محاولة تسعى إلى تحطيم الفكر الذي همشها (التنويري العقلاني الثوري الوطني والقومي والأممي)، أي لتجعل من تهديم مفاهيم الحداثة والعلمانية والدولة المدنية والوحدة العربية والاشتراكية غايتها الأساسية الأولى، وهي هنا تلتقي مع القوى الإمبريالية التي تسعى بدورها إلى إبقاء تطور شعوبنا (السياسي والاجتماعي والاقتصادي والثقافي) محتجزاً ورهينةً للتبعية والتخلف، بذريعة العداء للعلمانية، في حين أن موقف القوى الديمقراطية واليسارية من العلمانية، موقف يتسم بالموضوعية، فهو يقوم على مجموعة من الأسس التي تكفل - عند استيعابها وتطبيقها - كسر كل أشكال التبعية والتخلف، وإزاحة رموزها وأدواتها من بلادنا، وهذه الأسس هي:

- 1- تأمين الحرية الدينية.
- 2- فصل الدين عن الدولة.
- 3- اعتبار الشعب أو المجتمع مصدر القوانين.
- 4- تعزيز المحاكم المدنية العامة لضمان المساواة التامة في الحقوق والواجبات.
- 5- عقلنة الدولة والمجتمع وتعزيز الثقافة الوطنية والقومية ضد القوى الإمبريالية والصهيونية والرجعية.

6- تحرير الدين من سيطرة الدولة وإساءة استعماله لأغراض سياسية، وكذلك تحرير الدولة من هيمنة المؤسسات الدينية.

إذن العلمانية بالنسبة لنا تعني على الصعيد المعرفي تحرير العقل من المسبقات، والمطلقات، أو تحرير الفكر من الأوهام والخرافات، وتحرير الإنسان من كل أشكال الاستغلال التي تمتد جذورها إلى تقسيم العمل وظهور الملكية الخاصة وتركز الثروة وظهور الطبقات والصراع بين الفقراء والأغنياء، أو بين المستغلين (بفتح الغين) والمستغلين (بكسر الغين).

فالعلمانية هنا كما نفهمها، وكما هي بالفعل، تسهم في تحقيق انعتاق وتحرير الفقراء والكادحين من كل أشكال المعاناة والاضطهاد، وهي بذلك في جوهرها ليست ضد الدين، لكنها ضد الوثنية الدينية وضد سلطة رجال الدين وتدخلهم في حياة الإنسان، فهي عملية تاريخية أو سيروية على طريق التقدم في التاريخ والمعرفة، وإذا ما عدنا إلى أصلها اللغوي، نجد أن العلمانية لغوياً مشتقة من العالم الدنيوي أو عالم البشر الذي يصنعون تاريخهم بأنفسهم، وهي بذلك تقيم سلطة العقل والمنطق، وتعلن نسبية الحقيقة وتاريخيتها وتغيرها.

لكن الطابع الطبقي، الاقتصادي والسياسي والأيدولوجي، النقيض لمفاهيم الحداثة والديمقراطية والتقدم، هو الذي يحكم "المشروع الإسلامي"، مستعيناً في ذلك بذرائع شكلائية، وخطاب ديماغوجي وغوغائي يعبر عن منهجية رثة ومنطلقات أصولية سلفية، وفكر ضحل، لكي تخدم تلك المصالح الطبقية من ناحية، وتعزز السلطة المستبدة الأكثر شمولية من كل السلطات التي شهدناها طوال التاريخ المعاصر من ناحية ثانية، لأنها تخترق إلى ما هو شخصي وخاص، وهي تميل إلى فهم الصراعات على أساس ديني يخلط كل التناقضات القائمة. كما أنها، بالتالي، يمكن أن تتحالف مع الإمبريالية وعملائها في المنطقة كما جرى طيلة العقود السابقة في مشيخات الخليج و السعودية وباكستان حيث لعبت تلك الحركات دوراً هاماً في مجابهة القوى الوطنية والقومية التحررية والتقدمية، خاصة في الحقبة الناصرية، وهو دور ينسجم مع نشأتها ووظيفتها،

بمثل ما ينسجم مع جوهرها الطبقي، الذي لا يختلف عن الجوهر الطبقي الكومبرادوري[1] للنظام العربي الرسمي، ولا يتناقض أبداً مع النظام الرأسمالي أو الإمبريالي العالمي، لكن التيارات الدينية تحاول أن تميز نفسها، حيث تعطي لصراعتها طابعاً ثقافياً قيمياً مرتبطاً بالأصوليات التراثية، خاصة في ظل تنامي ظاهرة العولمة الراهنة منذ ثمانينات القرن الماضي التي أسهمت في تغذية تلك المنظومة الثقافية والقيمية الأصولية، بما يضمن استخدام معظم الحركات الدينية لحساب مقتضيات العولمة الإمبريالية في مجابهة قوى التقدم الاشتراكية والديمقراطية.

ففي مثل هذه الظروف الموضوعية التي أنتجت مزيداً من الخضوع والتخلف، يمكن أن نفهم منذ انهيار الاتحاد السوفياتي وصولاً الى مرحلة العولمة الامبريالية الأحادية الراهنة تراجع الأفكار الوطنية والقومية واليسارية العلمانية، بعد أن تراجعت العوامل الذاتية الاستهاضية لهذه القوى، بحيث بات المجال مفتوحاً وواسعاً أمام الحركات الأصولية لإعادة إحياء أفكارها اليمينية المترتمته، وانبعث ما يعرف بـ "الاسلام السياسي".

والسؤال المطروح هنا هو: ما هي طبيعة العلاقة -الراهنة والمستقبلية- بين هذه الحركات والقوى اليسارية؟ وهنا نود التوضيح هنا أننا لسنا في وارد تناول موضوعه "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، فإن يكون لنا موقف فلسفي من الدين لا يعني على الإطلاق سحب ذلك الموقف على الجمهور المتدين، بل على العكس، فإن واجبنا النضالي يفترض منا الاقتراب من ذلك الجمهور واحترام مشاعره الدينية، والتفاعل مع قضاياها وهمومه وجذبه إلى النضال من أجل الحرية والاستقلال والديمقراطية وإنهاء كافة أشكال الاستغلال والقهر والاستبداد. فمن الخطأ بمكان التعاطي مع الجمهور المتدين بنفس المعايير مع اتجاهات "الإسلام السياسي"، لأن الواقع يوضح بان هناك تباينات داخل الجمهور المتدين من جهة، وبين مجمل الجماعات التي يتشكل

منها "الدين السياسي" من جهة أخرى، وهذه مسألة تكتسب أهميتها في الحياة اليومية والعملية أثناء خوضنا النضالات والترجمات الملموسة لبرنامجنا السياسي ببعديه التحرري والديمقراطي.

وفي هذا الجانب، أشير إلى أن أكثر ما يشغل أذهان القوى الديمقراطية واليسارية تجاه حركات "الاسلام السياسي"، هي مرجعياتها السلفية المتزمتة، وانعكاسها وآثارها على المسار التحرري والديمقراطي لمجتمعاتنا، وخاصة نظرتها لمفاهيم الديمقراطية والعلمانية والوطنية والمواطنة وحرية الرأي والمعتقد... إلخ. فكما أن هذه القوى (الماركسية أو القومية والليبرالية) تبدي رفضا قاطعا إزاء تغييب الأنظمة والطبقات الحاكمة لهذه المفاهيم، فإنها تنظر بنوع من التشكك إزاء ما يمثله "الإسلام السياسي" بصدده هذه المسألة. فهل يمكن لـ"الإسلام السياسي" أن يكون ديمقراطيا؟؟ وهل ما نطمح إليه هو استبدال القمع الوطني والاجتماعي من جانب الاحتلال أو الطبقات الحاكمة حاليا ليحل محله قمع مجتمعي وسياسي يردع الديمقراطية والتقدم الاجتماعي؟

وفي هذا السياق يجدر بنا أن نميز بين "الإسلام السياسي"، بوصفه ظاهرة سياسية - دينية وبين الإسلام كعقائد وعبادات وتراث ثقافي، إذ يمكن هنا الانطلاق من تعريف لـ"الإسلام السياسي" على أنه "اللجوء إلى مفردات الإسلام كدين للتعبير عن مشروع سياسي".

ففي تقييمنا للموقف من الإسلام - علينا أن نميز بين عدة مستويات: فالإسلام عقيدة وعبادات وأخلاق، والإسلام أيضا مجموعة من قوانين (أو شريعة)، والإسلام مكون مهم من مكونات الهوية أو مكون من مكونات الثقافة والحضارة العربية بمفهومها الواسع.

والموقف من الإسلام هو إذاً موقف من كل هذه المستويات، ويتوجب علينا احترامه خاصة في الأوساط الشعبية أو الوعي العفوي، دون أن نتجاهل كيف تحولت الأديان من طاقة روحية ثورية في بداياتها الأولى، إلى أداة لخدمة مصالح الطبقة السائدة وتكريس التخلف، ما يعني بوضوح شديد أن احترامنا للأديان عموماً والتراث الديني الإسلامي خصوصاً، يتطلب منا -عبر الحوار الموضوعي- رفض استخدام الدين أداة

لقمع حرية الفكر والإبداع والبحث العلمي وحرية الرأي والرأي الآخر، وكذلك رفض اختزال الإيمان الديني إلى تعصب حاقد للعقائد الأخرى، وأن نحلل بصورة موضوعية علاقة الدين بالفقر والطبقية والسياسة، الذي يركز على عدد من توظيفات الدين في المجتمع العربي المعاصر، أهمها: استخدام الدين كأداة سيطرة طبقية من قبل النظام الحاكم، واستخدامه كأداة تحريض ضد العلمانية والاشتراكية وضد القوى الوطنية الديمقراطية والتيارات القومية التقدمية، وأخيراً استخدامه كأداة مصالحة مع الواقع المرير.

أما بالنسبة للتناقضات غير التنافسية، السياسية والفكرية، بين اليسار في بلدان الوطن العربي وحركات "الإسلام السياسي"، فهي تستند - من وجهة نظرنا - إلى التحليل الموضوعي الذي يؤكد على أن الأساس في هذه الحركات هو دعوتها إلى معالجة القضايا المعاصرة، الاجتماعية والاقتصادية والسياسية... عبر منطوق غيبي تراجعي، عاجز عن بلورة برنامج سياسي ديمقراطي اجتماعي تنموي، وبالتالي لن يكون أمامه سوى إعادة إنتاج نفس علاقات التبعية والتخلف الاجتماعي والسياسي والاقتصادي السائدة في بلادنا، لكن بصورة رثة، في إطار سلطة أو سلطات أكثر شمولية واستبداداً وتبعية من كل السلطات التي شهدتها مجتمعاتنا العربية، علاوة على نهجهم واستخدامهم الانتهازي لشعارات مغرضة تفنقر للحد الأدنى من الموضوعية أو احترام الرأي والرأي الآخر، وتصب بالتالي في طاحونة القوى الإمبريالية والرأسمالية الرجعية، وذلك عبر خطابهم للجماهير الفقيرة والعفوية البسيطة، الزاخر بالافتراءات والأكاذيب والشعارات المضللة ضد كافة القوى اليسارية والقومية والوطنية والديمقراطية، باعتبارها - من وجهة نظر الحركات الأصولية - قوى "معادية للدين"، مستخدمين في ذلك أساليب متنوعة ديماغوجية وجاهلة في معظمها، عبر الكلمة المكتوبة في الصحف والمسموعة في الجوامع، والمرئية في الفضائيات التي انتشرت في هذه المرحلة، بدعم صريح ومكشوف من القوى الإمبريالية التي أفسحت المجال لهذه الفضائيات في الأقمار الصناعية الأمريكية والأوروبية.

لذلك فإننا معنيون بتوضيح العلاقة بين الماركسية والدين، ليس للدفاع عن مبادئنا وأفكارنا وأهدافنا في إلغاء كل أشكال الاستغلال الرأسمالي وإنهاء مظاهر البطالة والفقر، إلى جانب استمرار نضالنا ضد التحالف الإمبريالي / الصهيوني الرجعي في بلادنا، تحقيقاً للاستقلال السياسي والاقتصادي والتنمية وتكافؤ الفرص وإلغاء كل أشكال ومظاهر المعاناة والحرمان عن كاهل العمال والفلاحين وكل الفقراء والكادحين من أبناء شعبنا فحسب، بل أيضاً لفضح الدعاية المغرضة، الموجهة ضدنا من تيارات وحركات "الإسلام السياسي".

في ضوء ما تقدم، فإننا نعيد التوضيح مجدداً بالنسبة للعلاقة بين الماركسية والدين، مؤكداً على جوهر إدراكنا وتحليلنا الموضوعي لهذه العلاقة، فالماركسية ليست نظرية مضادة للدين، بل هي طريقة تفكير لفهم الوجود بكلّيته، وهي تنطلق من أساسين؛ الأول: هو أن الوجود هو الأساس، وبالتالي فإنّ الواقع هو الذي يحدّد الأفكار والتصورات. والثاني: هو أن الوجود في صيرورة مستمرة تتحقق في صيغة جدلية، وهذا ما جعلها تحاول تفسير الوجود بما هو وجود، أي من داخله.

أما في الواقع القائم؛ فإنّ ما يهّم الماركسية، هو كيفية تحقيق تطوّر المجتمع في سياق يخدم البشر، من حيث العيش والتعليم والعمل والرفاه، وفي هذا لا ترى الماركسية أن صداماً ضرورياً مع الدين هو أمر محبّب، بل على العكس هو أمر مرفوض ولا يشكل أي بند من أولويات الماركسيين، لأنها لا ترى من ضرورة إلى لمس عقائد البشر، وأنّ صدامها الأساسي سيكون مع القوى التي تُسيّس الدين لخدمة مصالح طبقيّة محدّدة، وصدامها هنا، هو مع الطبقي السّياسي، ومع كل أشكال الاستغلال والقهر التي يمارسها التحالف الإمبريالي الصهيوني وأتباعه من الملوك والأمراء والحكام و الأثرياء العرب، ضد الفقراء من العمال والفلاحين وكل الكادحين في بلادنا، وليس مع العقائد الدّينيّة.

فالصراع هنا هو صراع بشري بشأن خيارات طبقيّة وسياسيّة، وإنّ كانت بعض القوى تحاول تغليفه في ثوب ديني لتخاطب به جماهير الفقراء، لكننا في المقابل ندرك أن ميل هذه الجماهير أو الطبقات الشعبيّة إلى الحركات الأصوليّة لا ينبع من وعيها الدّيني

العفوي البسيط والمتوارث، وفق ما يظنّ البعض، بل ينبع - بدرجة أساسية- من الدور السياسي والمقاوم لتلك الحركات. وفي هذا يجب أن يكون دور الماركسيين، أي دورهم في تقديم برنامج نضالي سياسي وكفاحي ومجتمعي مطلب، سواء ضد الإمبريالية والاحتلال، أو في مواجهة النظم الكومبرادورية. وأن يطرحوا بديلاً وطنياً تقدماً وديمقراطياً يخدم الشرائح الفقيرة والكدحة التي تشكل الأغلبية الساحقة من أبناء شعبنا. إن الخطوة الضرورية الأولى في هذا الجانب، تتجلى في خروج أحزاب وفصائل اليسار في مغرب ومشرق الوطن العربي من أزمتها الداخلية (السياسية والتنظيمية والفكرية)، وتفعيل دورها واستنهاض واستعادة دورها الطبيعي، ومن ثم تفعيل أنشطتها بالتلاحم مع الجماهير دفاعاً عن قضاياها المطالبة بصورة متصلة لا تعرف الانقطاع أو القطيعة معها، وكذلك في نضالها الديمقراطي الاجتماعي الطبقي وفق المنظور الماركسي من أجل تحقيق الفصل بين الدين كمتعدّد والسياسة بمتغيراتها، وبين الدين والدولة، وهذا يعني التركيز على نشر وتعميم الفكر الحديث الديمقراطي العقلاني والتنويري العلماني، وهذه العملية هي التي سوف تقود إلى تحقيق ذلك الفصل.

إن المستجدات والمتغيرات المتلاحقة رهنأً، تؤشر إلى أننا سنواجه -مع حركات الإسلام السياسي- ظروفًا أكثر صعوبة وأكثر مجافة، ما يفرض على كافة قوى اليسار في بلداننا أن نتمسك برؤيتها الموضوعية إلى أبعد الحدود في العلاقة مع هذه الحركات، بحيث نحرص على أن لا تصل الاختلافات مع حركات الإسلام السياسي عموماً والحركات المقاومة للعدو الصهيوني خصوصاً، إلى مستوى التناقض التناحري الذي يحكم علاقتنا بالعدو الإمبريالي الصهيوني.

أما بالنسبة لعلاقة القوى اليسارية في بلداننا مع قوى الإسلام السياسي فهي "علاقة متحركة وجدلية تبعاً لتناقضات الواقع السياسية والاجتماعية الطبقية، حيث أن التعارض والتناقض على الصعيد الاجتماعي واو الصراع الطبقي أكثر حضوراً، سواء على صعيد فهم الديمقراطية كقيم وآليات وممارسة لبناء المجتمع ومؤسساته، أو تجاه القضايا الاجتماعية والسياسية والمعرفية الرئيسية مثل: حرية المرأة، حرية الاعتقاد وحرية التعبير



والاجتهاد وحرية الإبداع الثقافي وقضايا العدالة الاجتماعية والاقتصادية بمختلف تجلياتها". وبالتالي، فإن العلاقة مع القوى الإسلامية، يجب أن تقوم على الاحترام المتبادل، وعلى ممارسة الصراع الاجتماعي والسياسي الداخلي بأساليب ديمقراطية في كل ما يتعلق بالتناقضات الاجتماعية والثقافية وما تعكسه من برامج وممارسات وقيم. إن هذا الفهم وهذه الرؤية لا يتناقضان مع نضال القوى اليسارية في هذا البد او ذلك من أجل بناء البديل الوطني الديمقراطي، وفي كل الأحوال، فإن وضوح هذه الرؤية، ومن ثم البناء عليها بالنسبة للعلاقة أو التعامل مع حركات الإسلام السياسي يتطلب من هذه الحركات أن تتخذ موقفاً واضحاً من التوجهات التالية:

أولاً: تغليب التناقضات الرئيسية مع العدو الامبريالي الصهيوني على الثانوية في هذه المرحلة.

ثانياً: الإقرار بأن النضال من اجل الديمقراطية وترسيخها كنهج حياة مجتمعي في بلداننا، يضمن الحرية بكافة أنواعها وفي مقدمتها حرية المعتقد.

أخيراً إن احترام أحزاب وفصائل اليسار الماركسي للأديان عموماً والتراث الديني الإسلامي خصوصاً، يعني بالنسبة لها موقفاً مبدئياً، بشرط رفض استخدام الدين من قبل حركات الإسلام السياسي أداة لقمع الحريات العامة والحريات السياسية والفكرية سواء بالنسبة للأفراد وحرية الرأي أو بالنسبة لكافة القوى والأحزاب، وكذلك رفض استخدام الدين أداة لوأد حرية الفكر والإبداع والبحث العلمي وحرية الرأي والرأي الآخر، وكذلك رفض اختزال الإيمان الديني إلى تعصب حاقض ضد الآراء والأفكار والعقائد الأخرى.

[1] الكومبرادور Comprador: تعبير سياسي اقتصادي يشير الى التجار المحليين في دولة أو منطقة ترزح تحت الاستعمار، الذين يقومون بدور الوسطاء التجاريين بين الرأسمالي الأجنبي والسوق المحلية، من خلال شراء المواد المحلية لصالح الصناعيين والتجار الأجانب. ويرى بعض السياسيين أن طبقة الكومبرادور تتألف من أعيان البرجوازية المحلية التي تحصل على امتيازاتها الاقتصادية وأوضاعها الاجتماعية بفضل الاحتكارات الأجنبية، وهي بالتالي ذات مصلحة في المحافظة على الوجود الاستعماري والنظام الاجتماعي المنحرف المرتبط به.

## الثورة الوطنية الديمقراطية من منظور ماركسي

الإثنين 12 سبتمبر 2022

الثورة الوطنية الديمقراطية من منظور ماركسي هي؛ استمرار لثورة التحرر الوطني ضد الوجود الإمبريالي الصهيوني من جهة، وهي استمرار لسيرورة النضال الديمقراطي المطلي أو الصراع الطبقي تفعيلاً للتراكمات والعناصر الهادفة إلى تحقيق الثورة الاشتراكية من جهة ثانية، وذلك انطلاقاً من العلاقة الجدلية بين الثورة الوطنية الديمقراطية والثورة الاشتراكية؛ فالثورة الوطنية/الشعبية التحررية الديمقراطية؛ ترتكز إلى تحالف واسع من الجماهير بقيادة الحزب الطليعي الماركسي كشرط موضوعي راهن ومستقبلي، ويضم هذا التحالف القوة الرئيسية المكونة من العمال والفلاحين الفقراء، إلى جانب الشرائح الفقيرة من البرجوازية الصغيرة التي تتجاوز نسبتها إلى عدد السكان في العالم العربي والمغربي 60% من مجموع السكان في كل قطر، حيث لا وجود للبرجوازية الوطنية في بلادنا؛ فقد تراجعت وتفككت وانتهت منذ أكثر من أربعة عقود، والتحق قسم منها بالبرجوازية الكومبرادورية.

في هذا الجانب أقول بوضوح شديد؛ يخطئ كل من يحاول القفز على المهام الوطنية الديمقراطية والسير رأساً نحو "الثورة الاشتراكية" أو كل من يحاول حصر المرحلة الوطنية الديمقراطية في الأفق البرجوازي المسدود؛ فالثورة الديمقراطية كما أفهمها، تهدف إلى استكمال التحرر الوطني في الميدان الاقتصادي الاجتماعي والسياسي، كما وترمي إلى القيام بتحويلات طبقية/اجتماعية ثورية تضمن إنهاء كل أشكال التبعية للإمبريالية وإنهاء هيمنة الكومبرادور والرأسمالية الطفيلية واقتصاد السوق في المجتمع لحساب اقتصاد التسيير الذاتي والتعاوني والقطاع العام والمختلط، وتفكيك وإنهاء مظاهر التخلف، وتطبيق مبدأ فصل الدين عن الدولة، وهذا يعني أن مهامها :

1. تفكيك وإزاحة سيطرة البنية الاقتصادية التابعة والبنية الاقتصادية الكومبرادورية، وإلغاء سيطرة اقتصاد السوق والعلاقات الرأسمالية في الميدان الاقتصادي .

2. تفكيك وإزاحة البنى اليمينية الليبرالية وبنى التخلف الغيبي السياسي والمجتمعي، وكذلك تفكيك وإزاحة البنى الاقتصادية والاجتماعية والثقافية السائدة، وإزالة هيمنتها في البناء الفوقي، بما يؤدي إلى إنهاء كل مظاهر الطائفية والمذهبية واستعادة وحدة الشعب، وفق أسس الحداثة والمواطنة والعلمانية والديمقراطية. لا فرق مطلقاً بين من هم من أصل كردي أو أمازيغي أو عربي... الخ، على أن تلتزم عملية بلورة الوحدة الشعبية المشار إليها بمنطلقاتنا الماركسية المرتبطة بالعلاقات الاجتماعية والطبقية، وهذا يعني إعادة هيكلة وبناء مؤسسات الدولة؛ قانونياً وسياسياً وثقافياً بصورة ديمقراطية، بما يتطابق مع المصالح الطبقية لجمهير الفقراء والكادحين في سياق العمل الدؤوب لإلغاء كافة مظاهر التبعية والتخلف الاقتصادي والاجتماعي والثقافي .

3. اعتماد تطبيق مبادئ التنمية المستقلة؛ المعتمدة على الذات في كل قطر من بلدان مغرب ومشرق الوطن ارتباطاً بمبدأ التكامل الاقتصادي.

وانطلاقاً من وعينا، بأن مفهوم الثورة الوطنية الديمقراطية هو مفهوم علمي يرتبط - ارتباطاً وثيقاً - بتناقضات الصراع الطبقي والصراع الوطني، فهي ثورة تحرر وطني مناضلة ومقاومة للوجود الإمبريالي الصهيوني من أجل اجتثاثه من بلادنا.. وهي في نفس الزمان والمكان ثورة ديمقراطية ضد أنظمة الاستبداد والاستغلال والتبعية؛ تستهدف إسقاطها ومواصلة النضال من أجل استكمال التحرر والسيادة الوطنية في الاقتصاد والسياسة والثقافة وقضايا المجتمع كافة، برؤية طبقية؛ تستهدف أساساً مصالح الشرائح الفقيرة وكل الكادحين المضطهدين، وبرؤية تنموية تقوم على مبدأ التنمية المستقلة والاعتماد على الذات؛ فالثورة الوطنية أو الشعبية الديمقراطية - في أوضاع بلادنا الراهنة - هي الثورة التي تلتزم برؤية وبرامج تجسد مصالح وأهداف العمال والفلاحين الفقراء وكافة الشرائح الجماهيرية الفقيرة والمضطهدة، بقيادة الحزب الماركسي الثوري لضمان إنجاز المهام الديمقراطية السياسية والاجتماعية والثقافية والتنموية الاقتصادية وتكريس أسسها وبنيتها التحتية وقاعدتها الإنتاجية، وفي هذه المرحلة سيتمتع المجتمع

بالمعاني الحقيقية للمساواة وتطبيق مفهوم المواطنة والديمقراطية ببعديها السياسي والاجتماعي؛ طالما أن الجماهير الشعبية تشارك بشكل ديمقراطي ثوري ملموس من خلال مندوبيها في هذه العملية، بما يمكنها أن تتولى بشكل مباشر - عبر الدور الطليعي للحزب الماركسي الثوري في إطار الائتلاف الجبهوي التقدمي الاشتراكي- إدارة شؤون المجتمع عمومًا وبما يؤكد على مراعاة عوامل التطور النهضوي للبنية المادية التحتية في جميع القطاعات الإنتاجية، خاصة قطاعات الصناعة والزراعة والاقتصاد والتقدم التكنولوجي وقطاع الخدمات، بما يعزز تنمية وتوافق البنية الفوقية مع البنية التحتية، حيث سيكون التوسع المستمر في الإنتاج وتحقيق العدالة في التوزيع كفيلين بالقضاء على القاعدة المادية للرأسمالية والاقتصاد الحر ولكل أشكال المنافسة والخوف والعوز تمهيدا لانتقال الثورة الوطنية الديمقراطية؛ صوب أفقها الاشتراكي.

ووفق هذه الرؤية، فإن الثورة الوطنية الديمقراطية هي باختصار؛ ثورة وطنية وطبقية مناضلة ضد كل أشكال التبعية والتخلف والاستغلال والاستبداد، وضد كافة قوى اليمين الليبرالي واليمين الرجعي الغيبي المتخلف، فهي ثورة تستهدف تحقيق الاستقلال الوطني والسيادة الكاملة على الأرض والموارد والتوزيع العادل للثروة والدخل، وهي أيضًا ثورة ضد القوى البورجوازية وكل مظاهر الاستبداد والإفقار والاستغلال الرأسمالي، وبالتالي فإن قيادة الثورة يجب أن 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 أسرة العامل، وتحديد الحد الأعلى للدخل بما لا يزيد عن ثلاثة أضعاف دخل العامل المنتج، الذي يجب تحديده ارتباطاً بتأمين كامل احتياجات العامل واسرته وكفائتهم، إلى جانب تطوير الأوضاع الصحية والتأمينات الاجتماعية والثقافية والرفاه للجماهير الشعبية وتحقيق مبادئ واليات العدالة الاجتماعية الثورية .

بهذا التوجه في الرؤية والبرامج، فإن 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 بالقطيعة مع البنية الامبريالية والطبقية الكومبرادورية السابقة وكافة البنى اليمينية السائدة، عبر تحطيم العلاقات ما قبل الرأسمالية، وتصفية التخلف الاجتماعي الثقافي جنبا 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، وهنا بالضبط؛ فإن الثورة الوطنية أو الشعبية الديمقراطية هي مرحلة انتقالية صوب الاشتراكية. وبالتالي؛ فإن القوى التقدمية اليسارية الماركسية في بلدان وطننا في المشرق والمغرب، يجب أن تتوحد أو تأتلف في إطار جبهوي في هذه اللحظة وتكرس كل جهودها من أجل مراكمة توسعها ونضالها في أوساط جماهيرها - في كل قطر من بلداننا - ضد الإمبريالية وتوابعها أنظمة الاستبداد والتخلف على طريق استمرار النضال لاستكمال مهمات وأهداف الثورة الوطنية الديمقراطية، من أجل إقامة مجتمع اشتراكي خال من الاستغلال، قائم على مبادئ ومفاهيم الحداثة والعدالة الاجتماعية والديمقراطية والعلمانية والإنسانية على طريق تحقيق مهمات وأهداف الثورة الوطنية التحريرية الديمقراطية على طريق بناء المجتمع الاشتراكي.

## كلمة للتاريخ عن تراث المفكر العبقري الخالد كارل ماركس وتفاعل المفكر الماركسي الراحل سمير أمين معه

الخميس 15 سبتمبر 2022

التراث الذي بدأه ماركس بزخم، هو تراث غير ناجز لم ينتهي عند ماركس، الذي كان يدرك ذلك، أي أنه لو عاش أكثر لأكمّله، لأعطى المزيد في هذا الإطار، لان ذلك التراث لا ينتهي ما دام هناك نظام رأسمالي.

الماركسيون الكبار أكملوا طريق ماركس، فقد نشر لينين (1870 - 1924) كتابه المشهور "التطور الرأسمالي في روسيا" ضمن نفس المسار، وكذلك روزا لكسمبورج (1871 - 1919) ألّفت كتابها المشهور "تراكم رأس المال"، و نيكولاي بوخارين (1888 - 1938) كتب كتابه عن "الامبريالية والنظام العالمي" وكتاباتة الاقتصادية أيضاً في السياق نفسه، وهناك العديد من الأسماء الرئيسية في هذا المجال، بول سوزي (1910 - 2004) وكتابه المشهور "نظرية التطور الرأسمالي"، ثم كتاب بول باران (1926 - 2011) "الاقتصاد السياسي في التنمية"، ثم كتابا ارنت ماندل (1923 - 1995) "النظرية الاقتصادية الماركسية" والثاني "الرأسمالية المتأخرة".

سمير أمين يندرج ضمن هذا الإطار من المفكرين والعلماء الأفاضل، لأن الذي يسير في هذا المسار يحتاج إلى جهد وإبداع متميز، فليس سهلاً تطوير نظرية ماركس في نقد الاقتصاد السياسي، سمير أمين قام بذلك، وهو بذلك يندرج ضمن أهم العلماء . وفي هذا السياق يقول "أنا أعتبر ماركس نقطة الانطلاق فقط في فهم الرأسمالية ونقدها، ومعنى ذلك لابد في كل مرحلة أن نعايش الجديد، فأنا لست ماركس (الدوجما) لأنني لا أعتبر أن كتابات ماركس تمثل نهاية التاريخ، والتحليل هو فقط نقطة الانطلاق، فقط علينا أن نطور هذا الفهم بعد معاينة الجديد على أسس متماشية مع تطور الظروف العامة، فأنا انتمى للماركسية المفتوحة نحو الجديد في الرأسمالية ذاتها، وبالتالي المطلوب في التحدي الرأسمالي والجديد في الحركة الشعبية نفسها".

علينا أيضاً أن نتذكر ان الراحل سمير أمين، ينتمي إلى مدرسة التبعية التي بدأت في أمريكا اللاتينية وأيضاً في أمريكا الشمالية، طبعاً نذكر بعض الأسماء اللامعة مثلاً في أمريكا اللاتينية راول بريش (1901 - 1986 - أرجنتيني) الذي بدأ في تيار التبعية، وفي الولايات المتحدة إيمانويل فالرشتاين (1930 - ) والأهم اندريه جوندرو فرانك (1929 - 2005) الذي تعاون معه سمير أمين في أكثر من عمل، المهم بالأمر ان مدرسة التبعية تركت أثرها في العالم كله، فهي بدأت في الأمريكتين ولكنها في الواقع امتدت إلى افريقيا، ومثلَّ تيار التبعية في افريقيا والوطن العربي سمير أمين بشكل أساسي وأيضاً ترك أثره في الهند وغيرها من الأماكن .

في مقالته الأخيرة بعنوان: "خريف أو شيخوخة الرأسمالية" المنشورة بتاريخ 2018/8/25 يقول المفكر الراحل سمير أمين: "منذ ثلاثة عقود، يتميز النظام (الرأسمالي) القائم بالتمركز المفرط للسلطة في جميع أبعادها، المحليّة والعالميّة، الاقتصاديّة، السياسيّة والعسكريّة، الاجتماعيّة والثقافيّة، فقد حولت بضعة آلاف من الشركات العملاقة وبعض المئات من المؤسسات الماليّة، أنظمة الإنتاج الوطنيّة والمعوّمة إلى مجرد مقاولين عاملين لحسابها. بذلك، صارت الأوليغارشيات الماليّة تستأثر بجزء متنامٍ من إنتاج العمل والشركة الذي بات ريعاً لصالحها الخاص".

لقد أصبحت الدول الفقيرة في أفريقيا والوطن العربي من وجهة نظر الولايات المتحدة مثل "الهنود الحمر"، أي شعوب دون حق في الوجود إلا في الحدود التي لا تتعوق توسع رأس المال الأمريكي المتعدى للقوميات.

هكذا فإن العالم ينتج بينما تستهلك أمريكا، إذ لا يساوي إدخارها القومي شيئاً. فـ "الميزة" التي تمتلكها أمريكا هي ميزة قنّاص، يغطي عجزه من مساهمات الآخرين، برضاهم أو بالإجبار. حيث تلجأ واشنطن إلى وسائل شتى لتعويض النقص لديها: مثل الانتهاكات المتكررة لمبادئ الليبرالية، تصدير السلاح غالباً بفرضه على حلفاء تابعين لها، حيث تستحوذ واشنطن على 60% من السوق العالمي.

إن البحث عن ريع إضافي من النفط، يفترض وضع المنتجين تحت السيطرة، وهو الدافع الحقيقي وراء الحروب في آسيا الوسطى والعراق. كما تقوم أمريكا بتغطية عجزها عبر جلب رؤوس الأموال من أوروبا، واليابان والصين، وكذلك من الجنوب سواء من دول النفط الغنية أو من الطبقات الكومبرادورية من كل دول العالم الثالث.

لقد ترك لنا الراحل سمير أمين ثروة معرفية ثورية في مجالي الاقتصاد السياسي والمادية التاريخية، مازالت تؤثر في تكوين المناضلين ضد الرأسمالية العالمية والإمبريالية في صورتها المعولمة.

ويعد كتاب "التطور اللامتكافئ" واحدا من الإصدارات شديدة الأهمية التي تلقي الضوء على بنية التخلف والتبعية في بلدان العالم الثالث أو الأطراف كما يحلو لمفكرنا أن ينعته، وهي نظرية مستقاة من فلاديمير لينين وماو تحديدا بشكل ينطلق من واقع المجتمعات المُستعمرة وشبه المُستعمرة، التي أنتجت تطورا جديدا بشأن مفهومي "التخلف والتبعية" ومسألة الانتقال إلى الاشتراكية.

"كان اقتران الفكر الشيوعي بالتجربة العملية في مجال التنمية عنصراً حاسماً في نظريات سمير أمين بشأن «التبعية»، فقد تصدى لمقولات برّاقة عن التنمية والتحديث، روجتها القوى الرأسمالية العالمية لتبرر بها الاستيلاء على موارد دول الجنوب في أفريقيا وآسيا وأميركا اللاتينية، أو ما نسميه الاستيلاء على القيمة الفائضة للشعوب الفقيرة.

وعلى هذا الأساس، قدّم أمين مجموعة من القراءات لعدد من القضايا الأساسية، مثل العلاقة بين المركز والأطراف، التبعية والعوالم الأربعة، ومحاولة تجديد قراءة المادية التاريخية وأنماط الإنتاج، إلى جانب دراساته المتميزة حول اليسار والبديل الشعبي الديمقراطي.

كان سمير أمين في الواقع منظرًا مبدعاً في نقد الاقتصاد السياسي، بمعنى أنه لم يكتفي بمعرفة ما فعله الغير في هذا المجال، وإنما قام بوضع نظريات جديدة ورؤى ومفاهيم جديدة وتحليلات جديدة في الاقتصاد السياسي، وقد شهد له العالم بذلك، أي أن أعماله في نقد الاقتصاد السياسي كانت معروفة في الغرب، في أوروبا وفي أمريكا،



وكانوا يتداولونها بالتفصيل، إلى درجة حديث البعض في أوروبا عن النظرية الأمينيه .Aminism

أغنى الراحل سمير أمين النظرية الماركسية بالكثير من الكتابات طوال حياته، ومن أهم نتاجاته «دراسة في التيارات النقدية والمالية في مصر»، و«التراكم على الصعيد العالمي»، و«التبادل غير المتكافئ وقانون القيمة»، و«القومية وصراع الطبقات»، و«الطبقة والأمة في التاريخ وفي المرحلة الامبريالية»، و«أزمة الامبريالية أزمة بنيوية»، و«أزمة المجتمع العربي»، و«بعد الرأسمالية»، و«نحو نظرية للثقافة»، و«حوار الدولة والدين»، و«نقد الخطاب العربي الراهن»... وغيرها".

## تحليل طبقي مكثف للأوضاع الاجتماعية في بلدان الوطن العربي عموماً وفي الوضع الاجتماعي الطبقي الفلسطيني في الضفة الغربية وقطاع غزة خصوصاً

الأحد 18 سبتمبر 2022

إن أهم ما تتميز به الأوضاع الاجتماعية الطبقيّة في بلدان الوطن العربي، أنها أوضاع انتقالية، غير مستقرة وغير ثابتة، والأشكال الجديدة فيها، تحمل في ثناياها العديد من ملامح القديم ضمن علاقة التعايش بحكم ظروف أو محددات التخلف والتبعية وتشوه الخارطة الطبقيّة، ما يعني استمرار بقاء هذه الأوضاع - دون أي تطور نوعي - طالما بقي تأثير تلك المحددات.

لذا فإن التحليل الطبقي لمجتمعاتنا، القائم على المقارنة الميكانيكية أو التشابه بينها وبين مسار التطور الأوروبي كمعيار، سيؤدي بنا إلى مأزق تحليلي ومعرفي عند مناقشة الوقائع العينية والأحداث التاريخية التي ميزت واقعنا الاجتماعي الفلسطيني، لأن هذه الأحداث والوقائع كانت عاملاً أساسياً من عوامل تشوه وتميع الوضع الطبقي الفلسطيني، فالنكبة الأولى عام 1948، التي شردت شعبنا ودمرت قاعدته الإنتاجية (الارستقراطية شبه الإقطاعية - المنظومة الحمايلية والعائلية - العلاقات شبه الرأسمالية آنذاك) ومجمل بنيته الطبقيّة والمجتمعية، ثم ضم وإلحاق الضفة الفلسطينية إلى الأردن لتصبح جزءاً من اقتصاده ومجتمعه، ووضع قطاع غزة تحت الوصاية المصرية، وتكريس التباعد الجغرافي والسياسي بينهما، الذي عمّق التباعد الاجتماعي - الاقتصادي بين أبناء الشعب الواحد حتى الاحتلال عام 1967، الذي قام بإلحاق اقتصاد كل من الضفة والقطاع بالاقتصاد الإسرائيلي.

إن هذه الأحداث والمتغيرات والتطورات التي واكبت تطور مجتمعنا الفلسطيني تفرض علينا أن نأخذ بعين الاعتبار هذه الخصوصية في تطور مجتمعنا، وعدم إمكانية تطابق مساره التطوري مع المعيار أو المسار الأوروبي كما شَرَحْتُهُ بعض مقولات المادية التاريخية في تناولها للمجتمعات الأوروبية.

إلى جانب ما تقدم ؛ فإن تشخيصي لملامح التحول والتغير للبنية الاجتماعية في الضفة وقطاع غزة ما بعد قيام السلطة، ثم على أثر الانقسام والحصار العدواني الإسرائيلي، أظهر مجموعة من الحقائق والمؤشرات الدالة على طبيعة التشكل الطبقي في بلادنا:

1\_ نشوء شريحة بيروقراطية- كمبرادورية نافذة في القرار السياسي ومرتهنة بالتمويل الأمريكي الأوروبي ومتساوقة مع الرؤية السياسية الإسرائيلية بهذا القدر أو ذاك، وهذه الشريحة هي حامل اقتصادي اجتماعي وليس مجرد قيادة سياسية.

2\_ تزايد مظاهر الانحطاط السائد في المجتمع الفلسطيني، بسبب التبعية والتخلف والفقر وانسداد الأفق السياسي، وما ستؤدي إليه هذه الحالة من الانهيار التدريجي في النسيج الاجتماعي في ظل انحسار الآمال الوطنية الكبرى أو المأزق المسدود بتأثير مباشر للانقسام ومن ثم اشتداد الحصار وتكريسه، وتحويل القسم الأكبر من المجتمع، خاصة في قطاع غزة إلى حالة قريبة من اليأس والانهيار على الصعيدين الاجتماعي والسياسي بعد أن فرض على شعبنا أن يدخل في متاهة صراع داخلي يضاف إلى قهر وظلم الاحتلال، لن يخرج منه أحد رابحاً سوى العدو الإسرائيلي المنتشي بتحقيق أطماعه تحت غطاء هذا الانقسام الذي حقق هدف العدو في تقويض أمن ومستقبل الإنسان الفلسطيني ومن ثم تقويض الأساس المادي والمعنوي لضمان حياته ومصدر رزقه.

3\_ تميز التطور الاجتماعي في شكله وجوهره، بطابع تراكمي كمي مشوه، بحيث لم يستطع أن يفرز بوضوح ملموس أية أطر برجوازية تنويرية أو ليبرالية، فكرية، أو ثقافية معاصرة، وبقيت القيم والأفكار القديمة والتقليدية الموروثة سائدة في أوساط الوعي الاعتيادي (العفوي) للجماهير الشعبية بالرغم من بعض أوجه الحداثة الشكلية المستوردة التي أسهمت في تعميق حالة التبعية والتخلف الاجتماعي إلى جانب الهبوط السياسي .

ففي ضوء تكريس الانقسام وتفكك النظام السياسي، تسود مجتمعا اليوم سلوكيات أنانية تتسم بالراهنية والتركيز على حل قضايا الأجل القصير دون أن تعطي الاهتمام المطلوب لقضايا المستقبل، ويمكن الاستدلال على ذلك من خلال تقادم مظاهر التخلف الاجتماعي، وتراجع العلاقات القائمة على أساس المشروع الوطني والتعددية الديمقراطية لحساب قيم النفاق والإحباط والقيم الانتهازية والمصالح الشخصية بدلا من قيم التكافل والتضامن والمقاومة. ترافق إلى جانب ذلك، غياب المجتمع السياسي الفلسطيني ليحل محله - في الفترة الأخيرة، قبل وبعد الانقسام - مجتمع محكوم بالصراع والاستبداد والخوف والتعصب الديني اللاعقلاني، ومحكوم أيضاً بالمصالح والثروات الشخصية، على قاعدة أن السلطة مصدر للثروة وليست مصدرا للنظام والقانون والعدالة - إلى جانب الجرائم والانحرافات بكل أنواعها الأخلاقية والمجتمعية التي لم يعرفها مجتمعا من قبل.

تفاقم النزعة الاستهلاكية لدرجة أن ينفق المجتمع الفلسطيني حوالي 4.5 مليار سنوياً فيما ينتج نصفها فقط، ناهيك عن تزايد مساحات الفقر وارتفاع الأسعار وتفاقم البطالة.

في ضوء ما تقدم، بات من الواضح أن تفعيل النضال السياسي والاجتماعي الجماهيري من أجل إنهاء الانقسام ودفنه هدفاً مركزياً له الأولوية على كافة الاهداف من أجل استعادة وحدتنا الوطنية التعددية في نظام سياسي وطني، وبدون ذلك سنتحول إلى هنود حمر في بلادنا.

## أوهام ومخاطر الحديث عن تبلور مفهوم المجتمع المدني في بلداننا

الثلاثاء 20 سبتمبر 2022

في مشهد الانحطاط الراهن لأنظمة الكومبرادور والعمالة في بلدان مغرب ومشرق الوطن العربي، يصبح الحديث عن تبلور أو تحقق وجود المجتمع المدني في بلداننا، نتاجاً مباشراً لهذا المشهد المنحط، ولعوامله ومحدداته الخارجية المرتبطة بالنظام الامبريالي المعولم، وليس نتاجاً لمعطيات وضرورات التطور الاجتماعي -الاقتصادي- السياسي في بلداننا، إذ أن الحديث عن المجتمع المدني في بلداننا، هو حديث عن مرحلة تطويرية لم ندخل أعماقها بعد، ولم نتعاطَ مع أدواتها ومعطياتها المعرفية العقلانية التي تحل محل الأدوات والمعطيات الطبقيّة والمجتمعية العشائرية والقبلية المتخلفة الموروثة، مثالي على ذلك صارخ في وضوحه لمن يريد أن يستدل عليه، فالبورجوازية الأوروبية -التي كانت ثورية في مراحلها الأولى- في عصر النهضة أو الحداثة، جابهت الموروث السلفي اللاهوتي الجامد، بالعقل والعقد الاجتماعي، وجابهت الحكم الثيوقراطي والأوتوقراطي الفردي بالعلمانية والديمقراطية، وجابهت الامتيازات الأرستقراطية والطبقية الاقطاعية والكنسية الدينية بالحقوق الطبيعية، كما جابهت تراتبية الحسب والنسب واللقب بالمساواة الحقوقية والمدنية، بين جميع المواطنين وفق قيم الحداثة، وخاصة قيم التنوير والعقلانية والديمقراطية والمواطنة والعلمانية، فأين بلداننا ومجتمعاتنا في مغارب ومشارك الوطن من كل ذلك؟ وأجيب على تساؤلي هذا بما يلي:

ان مجتمعات بلداننا اليوم، هي مجتمعات بلا مجتمع مدني، فطالما كانت بلادنا في زمنٍ غير حديثٍ/حضاريٍّ ولا تنتسب له، بالمعنى الجوهري، فإن العودة إلى القديم أو ما يسمى بإعادة إنتاج وتجديد التخلف سيظل أمراً طبيعياً فيها، يعزز استمرار هيمنة النظام الامبريالي المعولم على مقدراتنا واستمرار استغلاله لفائض القيمة المستحقة لشعوب بلداننا، ومن ثم تزايد أزمات مجتمعاتنا عموماً وجماهيرنا الشعبية الفقيرة خصوصاً، وذلك تكريساً لهدف التحالف الامبريالي الصهيوني في تكريس تبعية بلداننا عبر الحكام العملاء في انظمة الكومبرادور، لا فرق بين ملك أو رئيس أو أمير أوشيخ،

يساهمون جميعاً في تنفيذ شعار الامبريالي /الصهيوني الذي يتلخص في استمرار احتجاز تطور مجتمعاتنا.

أمام هذا الواقع المعقد والمشوه، وفي مجابهته، ندرك أهمية الحديث عن مفهوم المجتمع المدني وضروراته، ولكن بعيداً عن المحددات والعوامل الخارجية والداخلية، المستندة إلى حرية السوق والليبرالية الجديدة، لأنني أرى أن صيغة مفهوم المجتمع المدني وفق النمط الليبرالي الرأسمالي التابع، فرضية لا يمكن أن تحقق مصالح جماهيرنا الشعبية، لأنها تتعاطى وتنسجم مع التركيبة الاجتماعية-الاقتصادية التابعة والمشوهة من جهة، وتتعاوى مع المفهوم المجرد للمجتمع المدني في الإطار السياسي الاجتماعي الضيق للنخبة الحاكمة ومسالحيها المشتركة في إطار تبعيتها وخضوعها لمخططات العدو الامبريالي /الصهيوني.

المسألة الأخرى التي أدعو إلى إعمال الفكر فيها، تتمثل في تلك الفجوة بين الإطار الضيق لأصحاب السلطة والملتفين حولها من جهة، والإطار الواسع لجماهير العمال والفلاحين الفقراء وكافة المضطهدين من جهة أخرى، وهي ظاهرة قابلة للتزايد والاتساع والتفاقم، عبر التراكم المتصاعد للثروة، الذي يؤدي -كنتيجة منطقية أو حتمية- إلى تزايد أعداد الجماهير الفقيرة المقموعة والمضطهدة تاريخياً، وتعرضها إلى أوضاع غير قابلة للاحتمال أو الصمت، مما يضعها أمام خيارين: إما الميل نحو الإحباط أو الاستسلام واليأس، أو الميل نحو المقاومة والمجابهة السياسية الاجتماعية/الطبقية الديمقراطية، أو العنيفة، تحت غطاء اجتماعي أو ديني، أكثر بما لا يقاس من ميلها نحو الاقتناع بالهامش الليبرالي وشكله المحدود، للخلاص من وضعها وأزماتها المستعصية.

إن إدراكنا لهذه الفروق الجوهرية، يدلنا على كيفية التعامل مع مفهوم المجتمع المدني، وأية مفاهيم أخرى، وفق خصوصية تطورنا الاجتماعي التاريخي والمعاصر، المختلفة نوعياً عن مجرى وطبيعة التطور في البلدان الغربية الرأسمالية، وما يتطلبه ذلك الإدراك من تحويل في المفاهيم بحيث تصبح مقطوعة الصلة مع دلالاتها السابقة،

التي تمحورت فقط عند الإشارة إلى المجتمع المدني كضرورة في خدمة عمليات التنافس الاقتصادي بين الأفراد على قاعدة حرية السوق في إطار الليبرالية الجديدة وآلياتها المتوحشة في نظام العولمة الراهن.

وفي هذا السياق، فإن رؤيتي لمفهوم المجتمع المدني وتطبيقاته في بلدنا، تتجاوز التجزئة ال قطرية لأي بلد من بلداننا، تتجاوزها كوحدة تحليلية قائمة بذاتها (مع إدراكنا لتجذر هذه الحالة القطرية ورسوخها)، نحو رؤية اشتراكية ديمقراطية قومية تقدمية، تلتزم بمصالح وتطلعات الجماهير الشعبية دون أي تمييز بين من هم من اصل عربي او امازيغي او كردي او نوبي او غير ذلك، على ان تنطلق تلك الرؤية من الضرورة التاريخية لوحدة شعوب هذا الوطن عموماً وجماهيره الشعبية خصوصاً، وتتعاوى مع الإطار القومي كوحدة تحليلية واحدة، ثقافياً واجتماعياً وسياسياً، في بنيتها التحتية ومستوياتها الجماهيرية الشعبية على وجه الخصوص.

على أن الشرط الأول للوصول الى هذه الرؤية -الهدف، يكمن في توحيد المفاهيم والأسس العامة، الأيديولوجية، والسياسية، والاقتصادية-الاجتماعية، للأحزاب والقوى والفصائل اليسارية الماركسية داخل الإطار الخاص في كل دولة في مشرق ومغرب الوطن على حدة كخطوة أولية، تمهد للحوار حول التوحيد المعرفي والسياسي العام الذي يسبق التوحيد التنظيمي المستقبلي كضرورة تاريخية، في مرحلة لاحقة، بعد توفر وإنضاج عوامله الموضوعية والذاتية، وذلك بإيلاء الأيديولوجيا أهمية وصلاحيات غير عاديتين في المقاربة الماركسية العربية للتجربي والممكن، فالماركسية في بلداننا -كما يقول المفكر الشهيد مهدي عامل- "لم تكن في جملتها سوى فلسفة أخلاقية للتعبئة، وأنها كانت تبعا لذلك قاصرة عن ان تبذل برنامجها النظري السياسي، من هنا أهمية التركيز على حقل المعرفة كحقل مميز من حقول الصراع الطبقي"، ذلك إن وحدة المفاهيم أو الإطار المعرفي السياسي، ووضوحها لدى الأحزاب والحركات والفصائل اليسارية، ارتباطاً بوضوح تفاصيل مكونات الواقع الاجتماعي-الاقتصادي-الثقافي في كل بلد من بلداننا، ستدفع نحو توليد الوعي بضرورة وحدة العمل المنظم المشترك، وخلق

«المتقف العضوي الجمعي بالمعنى الجرامشي عبر الإطار التنظيمي الديمقراطي الاشتراكي الموحد من ناحية وبما يعزز ويوسع إمكانات الفعل الموجه نحو تحقيق شروط "الهيمنة الثقافية" في أوساط الجماهير الشعبية من ناحية ثانية، وذلك إدراكا منا لهدف جرامشي الحقيقي، أو البعيد، من استخدامه لمقولة الهيمنة الثقافية، فعلى الرغم من اضافة جرامشي لمفهوم الهيمنة الثقافية وجعله ساحة الصراع الأساسية في المرحلة ما قبل الثورية، إلا أن جرامشي بعيد كل البعد عن إحالة مهمات التغيير على عاتق المجتمع المدني القائمة، ذلك ان الأدوات الأساسية للتغيير التي يجب أن يعمل ويناضل من خلالها، المتقفون العضويون، هي الحزب الماركسي الثوري من أجل تحقيق الهيمنة الأيديولوجية الكفيلة بإزالة الفرق بين الدولة والمجتمع، من منطلق أن مفهوم المجتمع المدني عند جرامشي، ليس هو مفهوم الاتحادات والجمعيات الطوعية والمؤسسات المدنية القائمة على التواصل العقلاني، على العكس من ذلك، يعتقد جرامشي أن مسألة الهيمنة الثقافية لا يمكن حسمها عقلا، وإن الحزب القادر على الهيمنة الثقافية هو الحزب الاشتراكي الماركسي، القادر بمتقفيه العضويين، أي الذين يتحزبون بوضوح لفئة اجتماعية بعينها، على التحول من ثقافة النخبة الى ثقافة الجماهير، وعلى تملك مشاعر الجماهير وأحلامهم، والتحول الى مُركّب من مركبات هويتها الثقافية، والتحول الى "دين جديد" (أو فكر مركزي توحيدي لعموم كوادر وأعضاء الحزب) يزود الناس بمعنى لحياتهم، ويجندهم باتجاه التغيير نحو مجتمع أفضل، يكون هدف النضال السياسي الديموقراطي والاجتماعي فيه- من منظور طبقي ماركسي- كسر استبداد الأنظمة الكومبرادورية وتجاوزها واسقاطها، ومن ثم إخراج الجماهير الشعبية من حالة الإحباط والركود، وتفعيل دورها الثوري الذاتي المدرك لوجوده، كميدان رئيس للفعل الجماعي والارادة الشعبية الخلاقة بقيادة الحزب الماركسي الطليعي الكفيل بتحقيق أهدافها في التحرر والعدالة الاجتماعية والديمقراطية والانعتاق من كافة اشكال الاستغلال والظلم الطبقي، بما يمكنها من التصدي لمقاومة العدوانية الصهيونية الإمبريالية على بلادنا، وإزاحتها من جهة، في موازاة النضال من اجل التحرر الديمقراطي الاجتماعي الداخلي



للخلاص من التبعية والتخلف وتحقيق الديمقراطية وتكافؤ الفرص على طريق تحقيق اهداف الثورة الوطنية الديمقراطية بأفاقها الاشتراكية.

بهذا التصور، يصبح تعاملنا مع مفهوم المجتمع المدني، مرحلياً، وبعيداً عن مفاهيم وشروط نظام العولمة الرأسمالي، وبعيداً أيضاً عن اساليب وبرامج حرية السوق والليبرالية الجديدة، وبالقطيعة معهما، دون أن نتخطى أو نقطع مع دلالات النهضة ومفاهيم الحداثة في الحضارة الغربية من الناحية المعرفية والعقلانية والعلمية والديمقراطية وجميع المفاهيم الحداثية الأخرى، وتسخيرها في خدمة أهداف شعوب بلدان مغرب ومشرق وطننا الكبير في التحرر الوطني والتطور والبناء الاجتماعي التقدمي بأفاقه الاشتراكية كمخرج وحيد لتجاوز أزمة مجتمعاتنا المستعصية، مدركين أن هذه الأهداف تتشابه وتتربط بشكل وثيق مع الأهداف الإنسانية الأممية بصورة عامة، ومع أهداف الشعوب الفقيرة في العالم الثالث خصوصاً من اجل النضال المشترك صوب إخضاع مقتضيات العولمة لاحتياجات شعوب هذه البلدان وتقدمها الاجتماعي، ومن أجل الإسهام في بناء النظام السياسي العالمي الجديد الراض لسلطة رأس المال الاحتكاري. لقد حانت اللحظة للعمل الجاد المنظم في سبيل تأسيس عولمة نقيضة من نوع آخر عبر أممية جديدة، ثورية وعصرية وإنسانية.

## حول الأساس الفلسفي لفكر جرامشي

الخميس 22 سبتمبر 2022

غزة \_ بوابة الهدف

يقول المفكر الماركسي 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. وجرامشي 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 ومداها ودلالاتها، وهي رؤية تختلف اختلافاً جديراً عن المفهوم التقليدي للفلسفة، وهي رؤية مستمدة بغير شك من منهجيته الجدلية، وماركسيته بوجه عام، إلا أننا نستطيع القول \_ كما يضيف أ. محمود العالم \_ بأن الفلسفة الهيجلية وهي جذر فلسفي أساسي للماركسية كما نعرف - كانت ذات تأثير كبير مباشر على فكر جرامشي رغم اختلافه المنهجي معها وربما بفضل هذا الاختلاف كذلك، ولعل هذا التأثير هو ما دفع بعض الناقدين لجرامشي إلى وصف فكره بأنه " ما بعد هيجلي " أو ما بعد كروتشي - نسبة إلى الفيلسوف الإيطالي اليهجلي بنيتو كروتشه، ودون الدخول في تفاصيل تاريخ الفلسفة نكتفي بالإشارة السريعة إلى ان جوهر الهيجلية يتمثل في نقل الأفكار المطلقة المثالية - كتلك التي أقامها أفلاطون في عالم المثل - نقلها إلى قلب الوجود الواقعي، فالفكرة المطلقة عنده هيجل محايدة، أي موجودة متجسدة في قلب صيرورة العالم الواقعي وكل الأشياء ليست إلا تطور جدلياً متصلاً للفكرة المطلقة التي تتجلى وتتمظهر في أنحاء وأشكال وأشياء مختلفة طبيعية كانت أو مادية، ولهذا فالوجود هو الفكر متجلياً متجسداً

محاياتاً في تطور جدلي متصل، وهنا تتلاقى وتتوحد الفكرة النظرية والفكرة العملية، ويتلاقى ويتوحد المنطق والتاريخ.

فمن المعروف أن ماركس هو امتداد جدلي لهيجل إلا أنه امتداد يتجاوز مثالية هيجل، ويعكس اتجاهها فبدلاً من أن يكون الفكر هو الذي يتجلى في الواقع ويتماهى معه، يصبح الفكر هو التجلي -بشكل أو بآخر- لما في الواقع من علاقات وصراعات دون إلغاء فاعليته في هذا الواقع. على أن ماركس يستبقى من الهيجلية جدليتها وتاريخيتها، كما يستبقى هذه العلاقة الحميمة المتوترة بين الفكر والواقع، ومسبغاً عليها طابعاً مادياً.

ولكن هذه الجدلية وهذه التاريخية، وهذه العلاقة الحميمة المتوترة بين الفكر والواقع ما أكثر ما كانت تحول في بعض الدراسات الماركسية إلى نزعة ميكانيكية أو نزعة اقتصادية أو نخبوية أو إرادية متعالية، ولهذا كان الاستيعاب والتعامل النقدي مع هيجل كما فعل لينين من قبل في كراسته الفلسفية بالذات ومن بعده جرامشي مصدراً - في تقديري من مصادر إغناء الماركسية وتعميق طابعها الجدلي التاريخي، أو بتعبير آخر تعميق طابعها الصراعى والذاتي والانساني والفكري في ارتباط عميق حميم مع طابعها المادي والموضوعي.

وفي بداية القرن العشرين نشطت حركة فلسفية هيجلية في إيطاليا كان عمادها بنيدتو كروتشه وجيوفاني جنتيله، وكان لها تأثير كبير على الثقافة الإيطالية والمتقنين الإيطاليين عامة، وباختصار شديد يذهب - كروتشي امتداداً للفلسفة الهيجلية - إلى أن الطبيعة ليست عالماً قائماً بذاته، بل هي جزء من الواقع الذي تقوم بينه وبين العقل هوية كاملة أي ان العقل قائم متجسد في التاريخ، ولهذا فالفلسفة والتاريخ علم واحد، ولكنه رغم تبنيه لجدلية هيجل إلا أنه في الحقيقة كان يجمدها، وتكاد فلسفته أن تكون خطوة إلى الوراء بالنسبة لهيجل، وخاصة في رؤيته للواقع بأنه لا تقوم حركته على التعارض والتناقض فقط، وإنما على مجرد المغايرة أو الاختلاف، وبهذا - على حد تعبير جرامشي - سلب كروتشه من الواقع جدليته.

طبعاً هناك جوانب أخرى لفلسفة كروتشه \_ كما يستطرد أ. محمود العالم \_ تعبر عن تجليات العقل أو النفس في مجال الوجود والمعرفة والفن ولا مجال لها هنا، ولا تختلف فلسفة جنتيله في الجوهر عن فلسفة كروتشه في انتسابها إلى ما يسمى بالهيجلية الجديدة، فالحقيقة الواقعية عند جنتيله - المادية والروحية على السواء - من صنع الفعل المحض للعقل، فالعقل المحض - كما يذهب - هو فعل محض، ولهذا فكل مشاكل الوجود ترجع إلى جدل باطن في الذات المفكرة، والوجود كله مدرج متضمن في المعرفة، وكلا الوجود والمعرفة متحداً في فعل الفكر الذي لا يدرك شيئاً خارجه، ولهذا ينكر جنتيله وجود أي موضوع خارج الذات، وبهذا يتمادى جنتيله بعيداً في مثاليته التي خرج بها عن جدل العلاقة بين الذاتي والموضوعي عنه هيجل، واختلف كذلك بها عن كروتشه، وهو اختلاف انعكس عملياً في موقف كل منهما من الفاشية، فكروتشه يرفضها وان لم يشترك معها في معركة، بل ظل معارضاً لها في صمت، ولكنه عندما اسقطت الجماهير الحكم الفاشي عام 43، اخذ يشترك في إعادة تأسيس الحزب الليبرالي الذي حله موسوليني، واشترك في اول حكومة ديمقراطية في جنوب إيطاليا بعد تحريرها في ابريل 1944، أما جنتيله فقد شارك بنزعتة المثالية الإرادية المتعالية في أول حكومة شكلها موسوليني، كوزير للتعليم عام 1922، وقد قام بادخال تدريس الدين في المدارس الابتدائية مبرراً ذلك بتصور هيجل أن الدين هو طفولة الانسانية، ثم أصبح بعد ذلك أول رئيس للمعهد القومي الفاشي للثقافة، ولقد اغتيل عام 1944 عندما بدأ تحرير إيطاليا؛ ولقد خاض جرامشي صراعاً فكرياً حاداً ضد هذه الهيجلية الجديدة في إيطاليا، فاضحاً ما وراء مثاليته الخالصة المجردة من تشابك فكري ومصلي مع الواقع السياسي والاقتصادي الإيطالي، ورغم احترامه للدور التنويري الثقافي العام لكروتشه، فإنه كان يعتبر كروتشه وجنتيله المعبرين الفكريين عن الرأسمالية الكبيرة الإيطالية، والمسئولين عن صرف العديد من المثقفين الإيطاليين عن الارتباط بحركة الطبقة العاملة، وحركة الفلاحين فضلاً عن انخراطهم موضوعياً في دعم أيديولوجية سلطة الطبقة الرأسمالية

السائدة، كان كروتشيه مثلاً وزيراً للتعليم الوطني في وزارة جوليتي (20-1921)، أثناء الاستيلاء على المصانع في أبريل 1920.

وفي تقديري ان هذا التعامل النقدي مع الفكر الهيجلي الجديد، كان مصدراً من مصادر ابراز الدور الكبير للعامل الذاتي والثقافي والسياسي والبنية القومية، والتركيز بشكل خاص على البعد التاريخي، وعلى المبادرة التاريخية في فكر جرامشي.

ولعل هذا ما دفع بعض نقاد جرامشي إلى اتهامه بالهيجلية الجديدة أو الكروتشيه الجديدة، ولكن هذا الاتهام جاء أساساً من بعض الماركسيين أصحاب التوجه البنيوي الذي حاولوا تنقية الماركسية من كل أثر هيجلي، ولعلّ أشير إلى التوسير بالذات الذي استفاد كثيراً من جرامشي وخاصة في نظريته حول أجهزة الدولة الأيديولوجية، رغم نقده لما يسميه يهيجلية جرامشي.

ولهذا ففي تقدير أ. محمود العالم أن المناخ الفلسفي الهيجلي في إيطاليا في عشرينات هذا القرن قد أسهم إسهاماً إيجابياً في تنمية خصوصية فكر جرامشي، الذي لم يصبح بعد هيجلياً \_ كما يقال أحياناً \_ بل أصبح امتداداً تجديدياً خلاقاً للماركسية وللينينية بصفة خاصة، في مرحلة تاريخية خاصة من حياة الحركة الشيوعية الإيطالية والعالمية عامة. وكانت هذه المرحلة الخاصة مصدراً فكرياً كذلك من مصادر تنمية خصوصية فكر جرامشي.

ولعل أبرز ما تتميز به هذه المرحلة ظواهر ثلاث كما يحددها المفكر محمود العالم: أولاً: إخفاق الحركة الشيوعية في أكثر من بلد أوروبي وخاصة في ألمانيا وإيطاليا، ثانياً: بداية بروز الفاشية في إيطاليا، ثالثاً: انتقال التجربة السوفيتية إلى مرحلة ما بعد اللينينية، التي أخذت تتفاقم فيها المظاهر البيروقراطية الستالينية.

في إطار المناخ الصراع مع الهيجلية الجديدة، وبروز هذه الظواهر الثلاث أساساً أخذ ينضج فكر جرامشي.

ولم يكن صراع جرامشي مع الفكر المثالي الهيجلي صراعاً ذا طابع نظري خالص، بل كان صراعاً ضد أيديولوجية الطبقة السائدة، وكان هذا الصراع يكشف لجرامشي عن

مدى تعبير هذه الفلسفة المثالية عن علاقات الإنتاج الاجتماعية السائدة، وعن مصالح الطبقة المسيطرة وخدمتها لها كوسيط بين هذه الطبقة وسلطتها من ناحية، والجماهير من ناحية أخرى، كما كان يكشف له عن وحدة العلاقة بين ما هو اقتصادي وما هو سياسي وما هو ثقافي. بل يبرز له أهمية السياسي والثقافي بوجه خاص. وكانت هذه التجربة الصراعية الفلسفية مصدراً من مصادر بلورة العديد من مفاهيمه مثل: دور المثقفين ومفهوم الكتلة التاريخية ومفهوم الهيمنة.

وكان فشل تجربة مجالس المصانع في تورين، وعجزها عن أن تنتقل من مستوى الاقتصادي المهني إلى المستوى الشامل، وعجز الحزب الشيوعي الإيطالي عن توحيد صفوفه من مختلف القوى الاشتراكية مما أتاح للفاشية أن تنتصر، فضلاً عن عجزه عن تحقيق التحالف بين عمال الشمال وفلاحى الجنوب، إلى جانب وعزل المثقفين عن النضال الجماهيري، واكتشاف جرامشي أن الفلاح الجنوبي مرتبط بالمالك الكبير بواسطة المثقف، فهناك كتلة ثقافية فوق الكتلة الزراعية المستغلة تحميها وتدعمها، أقول: كان لهذه المعطيات السياسية والاجتماعية أثر كبير كذلك في إنضاج بعض المفاهيم الأساسية في فكر جرامشي مثل أولوية السياسي على الاقتصادي "وهو من أبرز المبادئ اللينينية"، ودور الثقافة والمثقفين وضرورة التحالف العمالي الفلاحي في تشكيل الكتلة التاريخية إلى غير ذلك.

وكان هناك ذلك التحول السلبي في السلطة السوفيتية، الذي أخذ يكشف عن تقلص البعد السياسي، وبروز الجانب الاقتصادي المركزي، وما صاحبه من انسلاخ عن السيرة التاريخية الجدلية، وتقليص العامل الإنساني الذاتي، وما أفضى إليه ذلك من بيروقراطية في الحزب والسلطة.

حقاً، يقول العالم إن المرحلة الستالينية كلها لم تتكامل صورتها عند جرامشي بسبب سجنه، إلا أن ما توفر له عنها من معلومات، أتاح له تلمس هذا التحول الستاليني، وأن يتضمن فكره نقداً مبكراً له، وأن يكن بشكل غير مباشر، ويتمثل هذا أساساً في إبرازه

لأولوية السياسي ولأهمية البعد الثقافي والديمقراطي، وأنه لا سلطة بغير هيمنة بالمعنى الخاص الذي يتضمنه مفهوم الكتلة التاريخية عنده.

في تقديري إذن، إن التعامل النقدي مع الهيجلية، فصلاً عن هذه الأوضاع الموضوعية السلبية في التجربة الشيوعية السوفييتية و الأوروبية في عشرينات هذا القرن، كانت بمثابة الجذور الفلسفية والموضوعية التي أسهمت في إنضاج العناصر الأساسية في فكر جرامشي.

وبرغم تعدد وتنوع هذه العناصر، فهي تشكل وحدة فكرية متسقة عضوية، يفضي كل عضو فيها إلى بقية العناصر الأخرى، بل يكاد كل عنصر منها أن يحتوي بقية العناصر الأخرى، مما يشكل تصوراً عاماً متسقاً موحداً عضوياً للعالم عبر هذه العناصر جميعاً، ولنعرض بشكل سريع ومبسط لهذه العناصر في تفردا ووحدها.

و لعل أول هذه العناصر التي يتشكل منها تصوره هذا\_ وخاصة عندما نتحدث عن الأساس الفلسفي لفكر جرامشي\_ هو مفهوم جرامشي للفلسفة، وهو في الحقيقة مدخل لبقية عناصر فكره وأن يكن يتضمنها كذلك، الفلسفة عنده ليست نسقاً متعالياً من التصورات، أو نشاطاً عقلياً خاصاً بفئة من العلماء والفلاسفة المحترفين، بل هي نشاط فكري تلقائي يقوم به الناس جميعاً تعبيراً عن تصوراتهم للعالم، ولهذا فكل إنسان فيلسوف، ونستطيع كما يقول جرامشي: أن نجد هذه الفلسفة في أشكال مختلفة، نجدها في اللغة التي هي مجموعة أفكار ومفاهيم، كما نجدها في ما يسميه بالحس المشترك، كما نجدها في الدين الشعبي، وبالتالي في كل المعتقدات وطرائق الرؤية والسلوك الموجودة فيما يسميه بالفولكلور، ومادام كل انسان فيلسوفاً فلكل إنسان طريقته \_ بشكل واع أو غير واع في أبسط أنشطته الفكرية والسلوكية التي تتجسد فيها فلسفته، فالفلسفة تتجسد في السلوك إلى جانب تجسدها في الفكر، وهذه الفلسفة مفروضة على الإنسان منذ ولادته ومن خلال الوسط الذي يعيشه، وطبيعة العلاقات التي تربطه بمجتمعه والممارسات التي يمارسها. على أنه لا بد من الارتفاع بهذا المستوى من التفلسف الذي يمكن أن نسميه بالموقف الامتثالي الاستقبالي، أو موقف التلقي بأن نتخذ منه موقفاً نقدياً، لا

بالنسبة لتصوراتنا الخاصة فحسب بل لمختلف التصورات الفلسفية الأخرى السابقة والراهنة والسائدة، أو نضعها جميعاً بشكل نقدي في إطار سيرورتها التاريخية. بهذا ننقل بفلسفتنا من الامتثالية والتلقائية والتلقائي السلبي إلى الوعي بالذات، وبهذا يتحقق للإنسان استقلاله التاريخي، على أن الفعل الفلسفي عند جرامشي لا يقف عند حدود الموقف النقدي للامتثالية بشكل فردي، أو حتى عند ابداع اكتشافات فلسفية بشكل فردي، وإنما يعني تشريك الفلسفة، أي نشرها نشرًا اجتماعياً، بل يذهب جرامشي إلى حد القول: بأن توجه كتلة من الناس إلى التفكير بطريقة متسقة موحدة نقدية في الواقع الحاضر هو فعل فلسفي أكثر أهمية من أي اكتشاف يقوم به فيلسوف عبقري واحد، ويظل هذا الاكتشاف مجرد تراث لمجموعة صغيرة محدودة من المثقفين.

المهم كما يؤكد أ. العالم "أن الفعل الفلسفي عند جرامشي هو في جوهره ليس مجرد فعل إبداعي في المنطلق أو نخبوي معزول، وإنما هو فعل تثقيفي اجتماعي نقدي. وبهذه التثقيفية الاجتماعية تصبح للفلسفة تاريخيتها بارتباطها بحركة الحياة والمجتمع والجماهير عامة، ولهذا كذلك يمكن أن تشكل كتلة ثقافية وأخلاقية تجعل من الممكن سياسياً تحقيق تقدم ثقافي للجماهير، إن قيمة الفلسفة إذن في فاعليتها العملية، وفعاليتها العملية هي معنى قيمتها ودلالاتها التاريخية.. وهكذا يبرز الإرتباط الصميم بين الفلسفة والفعل السياسي، بين الفكر والممارسة، بين الفكر والتاريخ" وعلى هذا فالفكر ليس شيئاً محايداً في الواقع كما يقول الهيجليون القدامي والجدد، بل هو ثمرة لهذا الواقع، وهو كذلك وفي الوقت نفسه قوة متحركة ومحركة فيه، وهو وسيلة للتوحيد الاجتماعي في الفعل السياسي وفي المبادرة التاريخية، عبر تصور نقدي للعالم.

ومن هنا يبرز دور المثقفين في التغيير الاجتماعي والتاريخي، فكل طبقة سياسية لها متقفوها العضويون المعبرون عن مصالحها والناشرون لإيديولوجيتها، والمثقفون هم الوسائط بين الطبقات الحاكمة والجماهير، وبهم تتحقق هيمنتهم على الجماهير، بما ينشرونه من تصور للعالم يوحد فكرهم وسلوكهم، وسلطة الطبقة الحاكمة لا تقوم على السيطرة فحسب أي على القمع، وإنما تقوم أساساً على الهيمنة، بل أن الهيمنة هي شرط



لاستيلاء الطبقة على الحكم، بل هي شرط بقائها إلى جانب أجهزة القمع فالدولة ليست مجرد أجهزة اجرائية عميقة بل هي هيمنة أساساً، بمعنى تواجد رابطة سياسية ثقافية أخلاقية بين الجماهير والسلطة، بين المحكومين والحاكمين، متداخلة في كل مستويات المجتمع السياسي والمجتمع المدني، ولهذا فالهيمنة تمثل عند جرامشي تحالفاً طبقياً اجتماعياً كبيراً يتجاوز الحدود الطبقيّة والمصالح الاقتصادية المحددة، ليشكل وحدة سياسية قومية، وما كان يخشاه جرامشي ويتوقعه هو أن تقوم في الاتحاد السوفيتي دكتاتورية بغير هيمنة، أي لا تخرج السلطة السوفيتية من المرحلة الاقتصادية الحرفية cor-porative ولا تحقق بناء سياسياً أخلاقياً، ولا تشيع ثقافة جماهيرية ديمقراطية بل تؤيد العلاقة بين المثقف وغير المثقف، بين الحاكم والمحكوم وهو ما حدث بالفعل في المرحلة الستالينية.

فالهيمنة ليست دكتاتورية البروليتاريا كما يقال، ولم يسكها جرامشي كتعبير يمكن تمريره من رقابة السجن، بل هي معنى أصيل أكبر ووسع من المعنى الضيق لدكتاتورية البروليتاريا، واقرب إلى مفهوم التحالف الجماهيري السياسي والثقافي بين فئات اجتماعية ذات مصلحة مشتركة، ولهذا فهو ليس الاتفاق العام consensus كما قد يقال أحياناً. لأن الاتفاق العام قد يحمل معنى سلبياً، على حين أن الهيمنة عند جرامشي ذات دلالة ايجابية، تقوم على الوعي والتصور النقدي والتحالف والعمل على تجاوز الواقع الراهن الى واقع اكثر تقدماً، وعلى إضعاف الطبقي الضيق لمصلحة الاجتماعي والقومي وإضعاف المجتمع السياسي لمصلحة المجتمع المدني، كما يتيح انتقال الجماعات المحكومة إلى قوى حاكمة، ولهذا فالهيمنة والديمقراطية مترادفان عند جرامشي. وتتحقق هذه الهيمنة بتوفر ما يسميه جرامشي بالكتلة التاريخية التي يتحقق بها وحدة البنية التحتية وأبنيتها الفوقية، وحدة الحكام والمحكومين، بواسطة الدور الفعال الذي يقوم به المثقفون ويقوم به الحزب الذي هو المثقف الجمعي أو الأمير الحديث على حد تعبير جرامشي، ولعل مفهوم الكتلة التاريخية هو الإضافة النوعية الخاصة التي أضافها جرامشي إلى الماركسية وإن كانت قد أخذها عن Sorel في دراسة له عن فيكو وأخرى

عن العنف وان كان مفهوم الكتلة عن سوريل يغلب عليه الطابع المثالي الخالص، وفي مفهوم الكتلة التاريخية تتداخل مختلف عناصر فكر جرامشي حول الثقافة والايديولوجية والمتقنين 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 الجذري، فضلاً عن الربط بين القيادة السياسية والقيادة الثقافية والأخلاقية . حقاً، ان هذه التاريخية ليست وفقاً على الفئات التقدمية بل هي أداة القوة الرجعية كذلك لتحقيق هيمنتها، ولهذا تتميز الكتلة التاريخية لقوى التقدم والاشتراكية بالديمقراطية أساساً كما يرى جرامشي، أي بالترابط والتداخل بين القيادات والقواعد، بين الحكام والمحكومين، بين البنية التحتية والبنية الفوقية إلى درجة استيعاب المجتمع المدني شيئاً فشيئاً للمجتمع السياسي، وحل الاشكالية الماركسية الخاصة بتلاشي الدولة، 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.

وحرب المواقع هذه على نقيض حرب التحركات ( أو حرب المواجهة) التي تمثلت في ثورة أكتوبر عام 1917، والتي أخذت تنقلص وتتحول إلى بنية اقتصادية - بيروقراطية ضيقة بتخليها عن هذه الكتلة التاريخية السياسية الثقافية - الأخلاقية وفقدانها للهيمنة، أي بتحولها إلى مجرد دكتاتورية سلطة قمعية.

من هذه العناصر المتداخلة، والمتمثلة أساساً في الثقافة ودور المثقفين، وفي مفهوم الهيمنة، ومفهوم الكتلة التاريخية يتشكل ما يسميه جرامشي بفلسفة الممارسة (لا الفلسفة الاجرائية كما يترجم بعض الكتاب مصطلح الـ Praxis والذين يحولونها بهذا التعبير، أو هذه الاجرائية إلى مفهوم وضعي خالص) وهي ليست - كما يقول بعض الكتاب كذلك- تسمية من أجل أن يتجنب جرامشي كلمة الماركسية تمريراً لكتاباتاته من رقابة السجن، بل هي تعبير حقيقي عن مضمون فلسفته، بل عن جوهر الفلسفة كما عبر

عنها ماركس في الأطروحة الحادية عشرة من أطروحته على فيوريخ، القائلة بأنه ليس المهم الآن تفسير العالم فحسب، بل المهم هو تغييره، كما أنها يمكن أن تفسر القول المشهور، بأن الحركة العمالية الألمانية هي وريثة الفلسفة الألمانية التقليدية أي أنها تتضمنها ولكنها تحولها إلى قدرة على الفعل التغييري، أن فلسفة الممارسة عند جرامشي لا تعني إلغاء الفلسفة باسم الممارسة، وإنما تعني وحدة الفلسفة والممارسة كما لاحظنا في عرضنا السريع باعتبارها تصوراً للعالم محايداً متجسداً متحركاً فاعلاً في سلوك الناس، والنظرية التي لا تصبح حقيقة تاريخية فعالة ومصدراً للسلوك الاجتماعي، لا تكون نظرية صحيحة: إن فلسفة الممارسة هي جوهر الماركسية بتتقيتها من النزعة الميكانيكية، والنزعة التأملية التجريدية، والنزعة الاقتصادية، والنزعة التجزئية والنزعة السكونية التوفيقية والنزعة النخبوية، أنها صراع التناقضات وحركتها ووحدتها، وهي اللقاء الحميم النقدي الفاعل المنتج المبدع بين الإنسان والطبيعة، بين التاريخ والطبيعة، بين العلم والممارسة، بين المعرفة والسيطرة، بين المثقف والجماهير، بين الفكر النظري والمبادرة التاريخية، أي الانتقال في النهاية من الموضوعي إلى الذاتي، ومن الضرورة إلى الحرية.

إنها ليست تغليباً للممارسة على النظرية، بل اتخاذ الممارسة معياراً لصحة النظرية وإغناؤها بها، وجعل النظرية مفتحة باستمرار على الممارسة بكل تناقضاتها الموضوعية، مفتحة دائماً على النقد للفكر السابق والسائد، ومفتحة دائماً كذلك على نقد ذاتها باستمرار بحيث لا تكون نسقاً فكرياً مغلقاً أو نموذجاً عملياً نهائياً، بل تلاؤماً خلاقاً مع ضرورات الواقع وملابساته الموضوعية، هذه هي الخطوط العامة لفلسفة الممارسة عند جرامشي وأتساءل مجتهداً: ألا يمكن أن نتبين من هذا التصور المتفتح الديناميكي للماركسية صدى للخبرة النظرية العملية اللينينية في مرحلة الإصلاح الاقتصادي أي النيب؟ وفي مواجهة ما كان يسميه بالثورة السلبية في المجتمعات الرأسمالية الغربية؟!

وأيا كان الأمر ففي تقدير المفكر الماركسي الراحل محمود العالم أن هذا التصور لا يعد خروجاً عن الماركسية أو اللينينية، بل تأكيداً وتعميقاً حيالها، بل تصحيحاً لها في مواجهة محاولات الجمود والتميط، وهذا ما يجعل من فكر جرامشي فكراً فاعلاً في الحوار الدائر اليوم حول أزمة الماركسية وضرورة تجديدها فكراً وممارسة.

في ضوء هذا كله في ضوء مستجدات الواقع، هل يمكن أن نتلمس أخيراً تلمساً أولياً بعض المفاهيم الأساسية التي تمثل روافع أو آليات في فكر جرامشي لتكن محاولة تمهيدية سريعة...؟

لعل أول هذه المفاهيم مفهوم الوحدة، أنه مفهوم غالب كاسح في كل صياغات جرامشي الفكرية ومبادراته السياسية. سنجد هذا المفهوم \_ الآلية أو هذا المفهوم الرافعة متجسداً في مفهوم الكتلة، عنده سواء كانت ثقافية هذه الكتلة أو سياسية أو تاريخية، أو أخلاقية. كما نجد في مفهوم الهيمنة، وفي العلاقة والبنية التحتية وفي دور المثقفين ومفهوم المثقف العضوي، أنها مفهوم سائد متغلغل في فكره ومفاهيمه عامة. ولهذا في تقديري لم يكن اعتباطاً أن يسمى جرامشي بنفسه مجلة الحزب الشيوعي الإيطالي الاتحاد.

لقد كانت الوحدة، وكان الاتحاد هو أهم وأبرز المفاهيم \_ والآليات الفكرية والسياسية في النظرية والعملية في بنية فكر جرامشي، وربما كان ذلك تعبيراً عن حاجة المجتمع الإيطالي آنذاك، فضلاً عن حاجة الحركة الثورية إلى هذه الوحدة، وقد يكون من المفارقة أن نجد هذه الدعوة إلى الوحدة رمزاً كذلك في اسم حركة موسوليني "الفاشية" التي يعني اسمها الحزمة المترابطة. وإذا كانت الوحدة في فكر جرامشي تعني الوحدة الجدلية الديمقراطية التاريخية، الزاخرة بالصراعات والتناقضات والمبادرات التاريخية لتحقيق سلطة المنتجين، فإن الحزمة الفاشية هي وحدة متركرة حول أراء زعيم متسلط لإلغاء وطمس كل صراع وتناقض ومبادرة جماهيرية ديمقراطية، وفرض وحدة قهرية مصمتة، تحقيقاً لأهداف شوفينية طبقية رجعية، وعلى خلاف ذلك نجد مفهوم الوحدة عند جرامشي في تعابيرها المختلفة مثل الكتلة والهيمنة وغيرها مرتبطين بمفهوم آخر نجده متكرراً سائداً

أغلب تعابيره هو العضوية أي العلاقة العضوية. فهذه الأشكال المختلفة من الوحدة هي وحدات عضوية، أي علاقات حية بين عناصر مختلفة ذات طابع صراعي تاريخي. أما المفهوم الثاني فهو مفهوم السيرورة التاريخية، المرتبطة بعلاقات الإنتاج الاجتماعية. فالتاريخية عند جرامشي ليست تأريخاً متتابعاً، وليست حركة ميكانيكية فارغة من الدلالة، بل هي حركة متصارعة متشابكة معبرة عن علاقات إنتاج موضوعية، وهي ليست حركة تلقائية بحتة بل تنظمها المبادرات التاريخية الإنسانية الواعية الإرادية، ولهذا فالسيرورة التاريخية تجمع بين الأسس الموضوعية المتمثلة في علاقات الإنتاج، وبين الفعل الإنساني أو المبادرة الإنسانية التي تكاد تقترب عند جرامشي من الفعل الإرادي المثالي عنه كروثشه وجنتيله مما يدفع البعض إلى اتهامه بذلك. وفي تقديري أن مفهوم السيرورة التاريخية، ومفهوم المبادرة التاريخية خاصة عند جرامشي الخروج بالمادية التاريخية من النسق المغلق ذي الاتجاه الأحادي الذي يحكمه انتظام على ثابت في حركة التاريخ، وهو مفهوم ميكانيكي جامد للمادية التاريخية قام بنقده عند بوخارين وبلخانوف.

والمفهوم الثالث هو مفهوم "التوسط" فمن العديد من الظواهر التي يعرض لها جرامشي هناك أداة للتوسط بينها، أي للترابط والتداخل والتوحد فهناك توسط العمل بين الإنسان والطبيعة، وهناك توسط المثقفين بين الحكام والمحكومين، وهناك توسط الجدل بين المتناقضات، وهناك التوسط بين الاقتصاد والسياسة الذي يتحقق بالتطهر الكاثرسييس وهناك توسط الكتلة التاريخية نفسها، بل توسط مفهوم الهيمنة.

ويرتبط مفهوم التوسط بمفهوم يمكن تسميته بالعلائقية لو صح التعبير هو التعبير عن التداخل والتفاعل بين كل ظاهرة وظاهرة أخرى في عالم جرامشي الفكري والعملي، وهي بغير شك قاعدة من قواعد المنهج الجدلي عامة، ولكنها عند جرامشي تتخذ طابعاً منهجياً بارزاً

والمفهوم الرابع هو مفهوم العلم "الفعل" وهو مختلف تماماً عن المفهوم المثالي للفعل عند جنتيله باعتباره فعلاً مفروضاً على الواقع الذي هو بدوره من صنع الفعل،

وإنما العلم \_ الفعل عند جرامشي مرتبط بالتداخل الجدلي بين موضوعية العلم وذاتية الفعل، ولعل هذا هو ما عمق الإحساس بالقومية في تناول جرامشي للعديد من القضايا، ولكن القومية عنده لا تعني الشوفينية بقدر ما تعني الخصوصية أو الملموسية التاريخية والموضوعية والتراثية.

وهناك أخيراً مفهوم الامتداد أو الانبساط أو التفتح expansion الذي نجده في توصيفه لبعض الظواهر، وخاصة ظاهرة الكتلة التاريخية كما نجده في سيرورة الانتقال من الاقتصادي إلى السياسي، من البنية التحتية إلى البنية الفوقية، إلى وجدان الناس، من الموضوعي إلى الذاتي من الضرورة إلى الحرية ويقصد به جرامشي الخروج من الدائرة المغلقة، والنسق النهائي إلى آفاق أفسح باستمرار وأقرب إلى خبرة الحياة والإنسان. وكان يطلق على حركة الانتقال هذه أو الامتداد التطهر بمعنى يختلف كثيراً عن معنى التطهر المسرحي الأرسطي.

هذا تلمس أولى سريع لبعض معالم الأسس الفلسفية لفكر جرامشي\_ كما قدمها أ.محمود العالم\_ولبعض معالم منهجيته الفلسفية عامة.

أرجو أن يكون مدخلاً لعمل علمي حقيقي نعمق به فهمنا لجرامشي ونجدد به رؤيتنا للماركسية، ونتلمس به واقعنا الخاص تلمساً منهجياً خالياً من البرجماتية والنصية والتجزئية والجمود عامة.

\* المصدر: كتاب " الإنسان موقف " - محمود أمين العالم - دار قضايا فكرية

للنشر والتوزيع - القاهرة - 1994.

## ملخص اتفاقيات المصالحة مع إضافات قانونية

السبت 24 سبتمبر 2022

في ضوء دعوة دولة الجزائر الشقيقة الفصائل الفلسطينية لاستكمال الحوار الذي بدأته في العام المنصرم، وجدت من المفيد نشر ملخص لاتفاقيات المصالحة التي سبق للفصائل أن اتفقت ووقعت عليها سواء مبادرة الأسرى أو اتفاق القاهرة أو اتفاق أكتوبر، مع إضافات قانونية وجدتها ضرورية لاستكمال الهدف من نشر هذا الملخص، وكذلك في تطبيق نصوص تلك الاتفاقات، في محاولة لتمليك الناس بجوهر تلك الاتفاقات التي لم تنفذ، وهي المعنية الأكبر بالانقسام ونتائجه التي تتعكس عليها في مجمل مناخي حياتها الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، ولعل نشر هذا الملخص يساهم في جسر الفجوة بين المأمول والواقع على طريق إنهاء الانقسام وتحقيق وحدة النظام السياسي الفلسطيني، وتكريس الجهود الوطنية في المواجهة الأساسية مع عدونا الصهيوني.

**أهم ما ورد في:**

1. وثيقة الأسرى (وثيقة الوفاق الوطني 2006).
2. اتفاق القاهرة 2011.
3. اتفاق أكتوبر 2017.

1. وثيقة الأسرى (وثيقة الوفاق الوطني 2006)  
(الفصائل الموقعة فتح-حماس-الشعبية-الجهاد-الديمقراطية)

### • البرنامج السياسي

دولة على حدود 67 وفقا للقانون الدولي وما كفلته الشرعية الدولية

إن الشعب الفلسطيني في الوطن والمنافي يسعى ويناضل من أجل تحرير أرضه وإزالة المستوطنات وإجلاء المستوطنين وإزالة جدار الفصل والضم العنصري، وإنجاز

حقه في الحرية والعودة والاستقلال وفي سبيل حقه في تقرير مصيره بما في ذلك إقامة دولته المستقلة كاملة السيادة على جميع الأراضي المحتلة عام 1967 وعاصمتها مدينة القدس الشريف وضمن حق عودة اللاجئين إلى ديارهم وممتلكاتهم التي طردوا منها وتعويضهم وتحرير جميع الأسرى والمعتقلين بدون استثناء أو تمييز مستندين في كل ذلك إلى حق شعبنا التاريخي في أرض الآباء والأجداد وإلى ميثاق الأمم المتحدة والقانون الدولي وما كفلته الشرعية الدولية بما لا ينتقص من حقوق شعبنا.

#### • م.ت.ف.

تطوير وتفعيل منظمة التحرير الفلسطينية وانضمام كل القوى والفصائل إليها، وفق أسس ديمقراطية ترسخ مكانة منظمة التحرير الفلسطينية الممثل الشرعي والوحيد لشعبنا.

#### • المقاومة

حق الشعب الفلسطيني في المقاومة والتمسك بخيار مقاومة الاحتلال بمختلف الوسائل وتركيز المقاومة في الأراضي المحتلة عام 1967 إلى جانب العمل السياسي والتفاوضي والدبلوماسي والاستمرار في المقاومة الشعبية الجماهيرية ضد الاحتلال.

#### • جبهة المقاومة

العمل على تشكيل جبهة مقاومة موحدة باسم جبهة المقاومة الفلسطينية، لقيادة وخوض المقاومة ضد الاحتلال وتوحيد وتنسيق العمل والفعل المقاوم والعمل على تحديد مرجعية سياسية موحدة لها.

#### • الخطاب السياسي

توحيد الخطاب السياسي الفلسطيني على أساس برنامج الإجماع الوطني الفلسطيني والشرعية العربية وقرارات الشرعية الدولية المنصفة لشعبنا بما يحفظ حقوقه وثوابته تنفيذها قيادة منظمة التحرير ومؤسساتها والسلطة الوطنية رئيساً وحكومة والفصائل الوطنية والإسلامية.



### • السلطة الفلسطينية

حماية وتعزيز السلطة الوطنية الفلسطينية باعتبارها نواة الدولة القادمة.

### • القانون الأساسي

المصلحة الوطنية العليا تقتضي احترام "القانون الأساسي" للسلطة والقوانين المعمول بها واحترام مسؤوليات.

### • المفاوضات

إدارة المفاوضات هي من صلاحية م.ت.ف ورئيس السلطة الوطنية

الفلسطينية على قاعدة التمسك بالأهداف الوطنية الفلسطينية كما وردت في هذه الوثيقة على أن يتم عرض أي اتفاق بهذا الشأن على المجلس الوطني الفلسطيني الجديد لإقراره والتصديق عليه أو إجراء استفتاء عام في الوطن والمنافي بقانون ينظمه.

### • الديمقراطية والانتخابات

التمسك بالنهج الديمقراطي وإجراء انتخابات عامة ودورية وحرّة ونزيهة وديمقراطية طبقاً للقانون، للرئيس والتشريعي وللمجالس المحلية والبلدية والاتحادات والنقابات والجمعيات، واحترام مبدأ التداول السلمي للسلطة.

### • سلاح الفوضى والفتان

إدانة وتحريم استخدام السلاح بين أبناء الشعب الواحد مهما كانت المبررات لفض النزاعات الداخلية والتأكيد على حرمة الدم الفلسطيني والالتزام بالحوار أسلوباً وحيداً لحل الخلافات والتعبير عن الرأي بالوسائل كافة بما في ذلك معارضة السلطة وقراراتها على أساس ما يكفله القانون وحق الاحتجاج السلمي وتنظيم المسيرات والتظاهرات والاعتصامات شريطة أن تكون سلمية وخالية من السلاح.

### • خصوصية غزة في النضال

إن المصلحة الوطنية تقتضي ضرورة البحث عن أفضل الأساليب والوسائل المناسبة لاستمرار مشاركة شعبنا وقواه السياسية في قطاع غزة في وضعه الجديد في معركة الحرية والاستقلال وتحرير الضفة والقدس وبما يجعل من القطاع الصامد رافعة

وقوة حقيقية لضمود شعبنا وإن المصلحة الوطنية تقضي بإعادة تقييم الوسائل والأساليب النضالية الأنجع في مقاومة الاحتلال.

• المؤسسة الأمنية

ضرورة إصلاح وتطوير المؤسسة الأمنية الفلسطينية بكل فروعها على أساس عصري وبما يجعلها أكثر قدرة على القيام بمهمة الدفاع عن الوطن والمواطنين وفي مواجهة العدوان والاحتلال وحفظ الأمن والنظام العام وتنفيذ القوانين وإنهاء حالة الفوضى والفلتان الأمني وإنهاء المظاهر المسلحة والاستعراضات ومصادرة سلاح الفوضى والفلتان الأمني الذي يلحق ضرراً فادحاً بالمقاومة ويشوه صورتها ويهدد وحدة المجتمع الفلسطيني وضرورة تنسيق وتنظيم العلاقة مع قوى وتشكيلات المقاومة وتنظيم وحماية سلاحها.

2. اتفاق القاهرة 2011

(موقعة من الفصائل / 13 فصيل)

• م.ت.ف

تفعيل وتطوير منظمة التحرير الفلسطينية وفق أسس يتم التراضي عليها بحيث تضم جميع القوى والفصائل الفلسطينية وفقاً لاتفاق القاهرة مارس 2005، وكما ورد في الفقرة الثانية من وثيقة الوفاق الوطني يونيو 2006.

تشكيل مجلس وطني جديد بالانتخابات حيثما أمكن ووفقاً لمبدأ التمثيل النسبي وبالتوافق حيث يتعذر إجراء الانتخابات.

• الانتخابات

تتم الانتخابات التشريعية بالنظام المختلط على النحو التالي:  
75% قوائم  
25% دوائر  
نسبة الحسم 2%

\*الوطن ستة عشر دائرة انتخابية (إحدى عشر دائرة في الضفة الغربية، وخمس دوائر في قطاع غزة).

### • الأمن

مرجعية الأجهزة الأمنية طبقاً لقانون الخدمة في قوى الأمن الفلسطينية وأن تكون تلك الأجهزة مهنية وغير فصائلية .

تحديد معايير وأسس إعادة بناء وهيكلية وتوحيد الأجهزة الأمنية. إبعاد المؤسسة الأمنية عن التجاذبات والخلافات السياسية بين القوى والفصائل وعدم التجريح والتخوين لهذه المؤسسة واعتبارها ضماناً لأمن واستقرار الوطن والمواطن.

### معايير وأسس إعادة بناء وهيكلية الأجهزة الأمنية

\*التأكيد على ما نص عليه قانون الخدمة لقوى الأمن والموافقة على جميع المحظورات الواردة في القانون (من المواد من 90 - 94) .

### مادة (90)

يحظر على الضابط أثناء الخدمة العسكرية ما يلي:

1. إبداء الآراء السياسية والاشتغال بالسياسة أو الانتماء إلى الأحزاب أو الهيئات أو الجمعيات أو المنظمات ذات الأهداف السياسية.
2. الاشتراك في أية مظاهرة أو اضطرابات.
3. الاشتراك في تنظيم اجتماعات حزبية أو دعايات انتخابية.
4. عقد اجتماعات لانتقاد أعمال السلطة الوطنية.
5. الإفشاء بمعلومات أو إيضاحات عن المسائل التي ينبغي أن تظل سرية بطبيعتها، أو بمقتضى تعليمات خاصة، ويظل الالتزام بالكتمان قائماً حتى بعد انتهاء الخدمة.

6. الاحتفاظ لنفسه بأي وثيقة أو ورقة من الوثائق أو الأوراق الرسمية أو صورة عنها، ولو كانت خاصة بعمل كلف به شخصيا.
7. مخالفة إجراءات الأمن الخاص والعام التي يصدر بها قرار من الوزير المختص
8. أن يوسط أحدا أو يقبل الوساطة في أي شأن خاص بوظيفته، أو أن يتوسط عسكري أو لموظف آخر في أي شأن من ذلك.
9. الاتصال مع أي جهة غير فلسطينية إلا وفقا لتعليمات من الجهات المختصة ذات العلاقة.
10. إصدار تصريحات لوسائل الإعلام إلا بموجب تفويض رسمي من الوزير المختص.

### مادة (91)

1. لا يجوز للضابط تأدية أعمالا للغير بمقابل أو بدون مقابل ولو في غير أوقات العمل الرسمية، وتحدد اللائحة التنفيذية لهذا القانون القواعد والأحكام للأعمال التي يجوز للضابط أدائها في غير أوقات العمل الرسمية بما لا يضر أو يتعارض أو يتناقض مع واجبات الخدمة العسكرية أو مقتضياتها.
2. يجوز أن يتولى الضابط براتب أو بمكافأة أعمال القوامة أو الوصاية أو الوكالة عن الغائبين أو المساعدة القضائية إذا كان المشمول بالقوامة أو الوكالة أو الغائب أو المعين له مساعد قضائي ممن تربطهم به صلة قربي أو مصاهرة لغاية الدرجة الرابعة.
3. يجوز أن يتولى الضابط براتب أو بمكافأة الحراسة على الأموال التي يكون شريكا أو صاحب مصلحة فيها أو مملوكة لمن تربطه به صلة القربى أو المصاهرة لغاية الدرجة الرابعة.
4. في جميع الحالات المذكورة في الفقرتين السابقتين يجب على الضابط إخطار قيادته بذلك، ويحفظ الإخطار في ملف الخدمة.

**مادة (92)**

لا يجوز للضابط الزواج من غير العربية ويجوز له بإذن خاص من الوزير المختص الزواج من غير العربية ويجب الحصول على ترخيص مسبق بالزواج.

**مادة (93)**

يحظر على الضابط بالذات أو بالوساطة ما يلي:

1. شراء العقارات أو المنقولات مما تطرحه الجهات الإدارية أو القضائية للبيع في الدائرة التي يؤدي فيها أعمال وظيفته إذا كان ذلك مما يتصل بها.
2. مزاولة الأعمال التجارية أو الصناعية من أي نوع وبوجه خاص أن تكون له أية مصلحة في أعمال أو مقاولات أو مناقصات تتصل بأعمال وظيفته.
3. استئجار الأراضي أو المباني أو أية عقارات أخرى بقصد استغلالها في الدائرة التي يؤدي فيها أعمال وظيفته.
4. الاشتراك في تأسيس الشركات أو في عضوية مجالس إدارتها، أو أي منصب آخر فيها، ما لم يكن مندوبا عن قوة من قوى الأمن فيها.
5. أعمال المضاربة في البورصات.
6. لعب الميسر في الأندية أو القاعات المخصصة للضباط أو المحال العامة أو الملاهي.

**مادة (94)**

1. كل ضابط يخالف الواجبات المنصوص عليها في هذا القانون أو في القرارات الصادرة من الوزير المختص أو يخرج على مقتضيات الواجب في أعمال وظيفته، أو يسلك سلوكا، أو يظهر بمظهر من شأنه الإخلال بكرامة الوظيفة يعاقب تأديبيا، وذلك مع عدم الإخلال بإقامة الدعوى المدنية أو الجنائية عند الاقتضاء، ولا يعفي الضابط من العقوبة استنادا لأمر.
2. لا يعفي الضابط من العقوبة استنادا لأمر قائده أو مسئوله إلا إذا أثبت أن ارتكابه المخالفة كان تنفيذا لأمر صادر إليه من هذا القائد أو المسئول بالرغم

من تنبيهه إلى المخالفة، وفي هذه الحالة تكون المسئولية على مصدر الأمر وحده.

3. لا يسأل الضابط مدنياً إلى عن خطئه الشخصي .

#### • عودة إلى اتفاق القاهرة 2011

\*يحظر إقامة أي تشكيلات عسكرية خارج إطار الهيكل المقرر لكل جهاز.  
\*تناسب عدد الأفراد لكل جهاز مع المهام الموكلة له.  
\*التزام جميع الأجهزة بالقوانين السارية المعمول بها في مناطق السلطة، واحترام مبادئ حقوق الإنسان وكرامة المواطن، والتعاون التام بين الأجهزة ذات العلاقة (القضاء - النيابة العامة - مؤسسات المجتمع المدني - الوزارات المختلفة) وتمكين الهيئات الوطنية ومراكز مؤسسات حقوق الإنسان من ممارسة عملها للتأكد من الحفاظ على حقوق الإنسان.

#### \* اللجنة الأمنية العليا والاستيعاب

\*تشكيل لجنة أمنية عليا يصدر الرئيس الفلسطيني مرسوماً بها، تتكون من ضباط مهنيين بالتوافق، وتمارس عملها تحت إشراف مصري وعربي لمتابعة وتنفيذ اتفاقية الوفاق الوطني في الضفة والقطاع، وتكون من بين مهامها رسم السياسات الأمنية والإشراف على تنفيذها.

\*يتم إعادة بناء وهيكله الأجهزة الأمنية الفلسطينية بمساعدة مصرية وعربية في كل من الضفة الغربية وقطاع غزة.

\*التأكيد على حق الضمان الوظيفي لجميع العاملين بالأجهزة الأمنية (استيعاب - إحالة للتقاعد - نقل إلى وظائف مدنية) .

\*تبدأ عملية استيعاب عدد (ثلاثة آلاف) عنصر من منتسبي الأجهزة الأمنية السابقة في الشرطة والأمن الوطني والدفاع المدني في الأجهزة القائمة في قطاع غزة على أن يزداد هذا العدد تدريجياً حتى إجراء الانتخابات التشريعية وفق آلية يتم التوافق

عليها.

الموافقة على عدد الأجهزة الأمنية حسب قانون الخدمة في قوى الأمن الفلسطينية

لسنة 2005 لتكون على النحو التالي:

\*قوات الأمن الوطني وجيش التحرير الوطني الفلسطيني.

\*قوى الأمن الداخلي (الشرطة - الدفاع المدني - الأمن الوقائي)

\*المخابرات العامة.

وأي قوى أو قوات أخرى موجودة أو تستحدث تكون ضمن القوى الثلاثة

مهام الأجهزة الأمنية :

(1) الأمن الوطني

الأمن الوطني هيئة عسكرية نظامية، تؤدي وظائفها وتباشر اختصاصاتها تحت قيادة القائد العام، وهو الذي يصدر القرارات اللازمة لإدارة عملها وتنظيم شؤونها كافة، وفقاً لأحكام القانون والأنظمة الصادرة بمقتضاه.

(2) قوات الأمن الداخلي

الأمن الداخلي هو هيئة أمنية نظامية، تؤدي وظائفها وتباشر اختصاصاتها برئاسة وزير الداخلية وبقيادة مدير عام الأمن الداخلي وهو الذي يصدر القرارات اللازمة لإدارة أعمالها وتنظيم شؤونها.

تتألف قوى الأمن الداخلي من الأجهزة التالية :

الشرطة

الأمن الداخلي/الأمن الوقائي

الدفاع المدني

### (3) المخابرات العامة

المخابرات العامة هيئة أمنية نظامية مستقلة تتبع الرئيس الفلسطيني، وتؤدي وظائفها وتباشر اختصاصاتها برئاسته وتحت قيادته، وهو الذي يصدر القرارات اللازمة لإدارة عملها وتنظيم شؤونها كافة.

#### \* عقيدة قوى الأمن

\*تنطلق عقيدة الأجهزة الأمنية وفق ما نص عليه القانون الأساسي (المادة 84) مع إضافة جملة "وحماية حقوقه المشروعة".

#### مادة 84 / القانون الأساسي

1. قوات الأمن والشرطة قوة نظاميه وهي القوة المسلحة في البلاد وتتنحصر وظيفتها في الدفاع عن الوطن وخدمة الشعب وحماية المجتمع والسهر على حفظ الأمن والنظام العام والآداب العامة وتؤدي واجبها في الحدود التي رسمها القانون في احترام كامل للحقوق والحريات.
2. تنظم قوات الأمن والشرطة بقانون.

#### مرجعية قوى الأمن

\*تكون مرجعية قوى الأمن وفقاً لما تم الاتفاق عليه في مهام الأجهزة الأمنية.

#### مجلس الأمن القومي

\*يرجع للمجلس التشريعي لإصدار قانون لمجلس الأمن القومي الفلسطيني.

#### \* المصالحات الوطنية



سردت بنود وآليات المصالحة الوطنية بالتفصيل.

### • اللجنة المشتركة

#### لتنفيذ اتفاقية الوفاق الوطني

تتشكل اللجنة من (16 عضواً) من حركتي فتح وحماس والفصائل والمستقلين تسمي كل من فتح وحماس (8 أعضاء) ويصدر السيد/ الرئيس " محمود عباس " مرسوماً رئاسياً بتشكيلها بعد التوافق على أعضائها.

#### \*مرجعية اللجنة

الرئيس الفلسطيني/ محمود عباس "أبو مازن" هو مرجعية هذه اللجنة بصفتة رئيس منظمة التحرير الفلسطينية ورئيس السلطة الوطنية الفلسطينية.

#### \*مهام اللجنة

تتولى اللجنة المشتركة تنفيذ إتفاقية الوفاق الوطني المقرر تطبيقها في الوطن من خلال التعامل مع الجهات المعنية المختلفة، بما في ذلك الآتي :

\*تهيئة الأجواء لإجراء الإنتخابات الرئاسية والتشريعية والمجلس الوطني.

\*الإشراف على معالجة قضايا المصالحة الداخلية الفلسطينية.

\*متابعة عمليات إعادة الإعمار في قطاع غزة.

#### \* توحيد مؤسسات السلطة الوطنية بالضفة والقطاع

يتم توحيد مؤسسات السلطة الوطنية في الضفة الغربية وقطاع غزة بالتنسيق مع جهات الاختصاص .

تسوية أوضاع الجمعيات والمؤسسات الأهلية

إعادة أوضاع الجمعيات والمؤسسات الأهلية التي أغلقت أو صودرت لما كانت عليه

قبل 14/6/2007 في الضفة الغربية وقطاع غزة فور توقيع إتفاقية الوفاق

الوطني، والعمل على إعادة ممتلكاتها وتعويضها عن خسائرها نتيجة لذلك.  
تسوية أوضاع الجمعيات والمؤسسات الأهلية وفقاً للقوانين المعمول بها قبل  
2007/6/14.

\* معالجة القضايا المدنية والمشاكل الإدارية الناجمة عن الانقسام

إن معالجة القضايا المدنية التي نتجت عن الانقسام (بعد 2007/6/14) بجل مشاكل  
العاملين الذين تضرروا من الانقسام واستعادة وحدة المؤسسات الحكومية  
والدستورية، والحفاظ على استقلال القضاء، وعودة العمل في هذه المؤسسات وفقاً  
للقانون الأساسي والقوانين ذات الصلة والتوافق الوطني، وحل الآثار التي ترتبت  
على القرارات التي صدرت بعد هذا التاريخ، ركيزة أساسية لإنهاء الانقسام، ولتحقيق  
الوحدة الوطنية وتثبيتها.

تشمل هذه القضايا تعيينات الموظفين وترقياتهم والفصل ووقف الراتب والتقلات في  
المؤسسات والإدارات الحكومية، والمراسيم والقرارات الرئاسية والحكومية المختلف عليها  
ذات صلة.

تشكل لجنة إدارية قانونية تجمع بين خبراء إداريين وخبراء قانونيين متخصصين  
يقومون بدراسة القضايا المذكورة بعاليه واقتراح سبل معالجتها، وتقدم اللجنة نتائج  
أعمالها للجهات التنفيذية المختصة - في موعد أقصاه أربعة أشهر من بدء  
تشكيلها - التي تقوم بتنفيذها على أساس القانون الأساسي والقوانين ذات الصلة.  
تقوم هذه اللجنة بعملها وفقاً للأسس والمبادئ التالية:

\* الإلتزام بالقانون الأساسي المعدل لعام 2005، وبالقوانين والأنظمة واللوائح ذات  
الصلة المقررة قبل 2007/6/14.

\* تحقيق العدالة والإنصاف دون التمييز بين المواطنين وعدم الإجحاف بحقوق الأفراد  
الذين تضرروا نتيجة للانقسام .

\* التأكيد على مبدأ الشراكة لأبناء الشعب الفلسطيني في مؤسسات السلطة وعلى  
أساس الكفاءة والموائمة بين الموظف والوظيفة التي يرشح لشغلها.

\*مراعاة الإمكانيات والموارد المالية المتاحة وانعكاسها على الموازنة العامة، وعلى الهياكل الإدارية والتنظيمية للمؤسسات الحكومية وسياسات التوظيف المقررة، وبما يعالج التضخم الوظيفي في المؤسسات الحكومية.

عودة جميع الموظفين المدنيين بالضفة الغربية وقطاع غزة الذين كانوا على رأس عملهم قبل 2007/6/14 إلى وظائفهم، بما في ذلك المفصولين والمتغيبين على خلفية الانقسام مع الحفاظ على كامل حقوقهم وسحب وإلغاء قرارات الفصل، ويكون ذلك فور بدء تنفيذ اتفاقية الوفاق الوطني، وتكون العودة وفق الآلية التي ستوصي بها اللجنة الإدارية والقانونية المشكلة وخلال المدة المقررة لعملها.

الالتزام بعدم القيام بأية تعديلات أو تعيينات جديدة لحين انتهاء عمل اللجنة الإدارية القانونية المشكلة بموجب هذه الاتفاقية.

#### \* المعتقلون

في إطار التوافق على ضرورة حل مشكلة المعتقلين من كل الفصائل والتنظيمات الفلسطينية، وتأكيداً لمبادئ تحريم الاعتقال على خلفية الانتماء السياسي أو دون إجراءات قضائية، فقد تم الاتفاق على حل هذه المشكلة من خلال الآليات المحددة التالية :

\*تقوم كل من حركتي فتح وحماس بتحديد قوائم المعتقلين طبقاً لآخر موقف، ويتم تسليم مصر ومؤسسة حقوقية (يتفق عليها) نسخة منها بعد التحقق منها (تثبيت الأعداد والأسماء) قبل توقيع اتفاقية الوفاق الوطني.

\*يقوم كل طرف بالإفراج عن المعتقلين الموجودين لديه من كافة الفصائل فور توقيع الاتفاقية.

\*في أعقاب عملية الإفراج عن المعتقلين، يقوم كل طرف بتسليم مصر قائمة تتضمن أسماء أولئك المعتقلين المتعذر الإفراج عنهم وحيثيات عدم الإفراج عنهم، ورفع تقارير بالموقف لقيادتي فتح وحماس.

\*بعد توقيع الاتفاقية تستمر الجهود المبذولة بمشاركة مصرية لإغلاق ملف الاعتقالات نهائياً.

### 3. اتفاق أكتوبر/ القاهرة بين حركتي فتح وحماس 2017

#### أولاً: البيان المصري

انطلاقاً من حرص جمهورية مصر العربية عليه القضية الفلسطينية وإصرار السيد الرئيس عبد الفتاح السيسي، على تحقيق آمال وطموحات الشعب الفلسطيني في إنهاء الانقسام وتعزيز الجبهة الداخلية وتحقيق الوحدة الفلسطينية من أجل إنجاز المشروع الوطني وإقامة الدولة الفلسطينية المستقلة على حدود الرابع من حزيران 1967 وعاصمتها القدس الشرقية وعودة اللاجئين.

لقد رعت القاهرة سلسلة اجتماعات بين حركتي فتح وحماس على مدار يومي العاشر والحادي عشر من الشهر الجاري، لبحث ملف المصالحة الوطنية الفلسطينية، وقد اتفقت الحركتان على إجراءات تمكين حكومة الوفاق الوطني من ممارسة مهامها والقيام بمسؤولياتها الكاملة في إدارة شؤون قطاع غزة، كما في الضفة الغربية بحد أقصى يوم 2017/12/1 مع العمل على إزالة كافة المشاكل الناجمة عن الانقسام. وفي إطار حرص جمهورية مصر العربية، على وحدة الصف الفلسطيني، توجه مصر الدعوة لعقد اجتماع في القاهرة، يوم 2017/11/21 لكافة الفصائل الفلسطينية الموقعة على اتفاقية الوفاق الوطني الفلسطيني في 2011/5/4.

#### ثانياً: اتفاق فتح وحماس 12/أكتوبر/2017

بسم الله الرحمن الرحيم

#### اتفاق

#### حركتي فتح وحماس لإنهاء الانقسام الفلسطيني

انطلاقاً من أهمية ترسيخ مبدأ الشراكة الوطنية وتغليب المصلحة العامة لتحقيق آمال وطموحات الشعب الفلسطيني في إنهاء الانقسام وتعزيز الجبهة الداخلية وتحقيق الوحدة الوطنية من أجل إنجاز المشروع الوطني، وإنهاء الاحتلال وإقامة الدولة الفلسطينية

ذات السيادة على كافة الأراضي الفلسطينية المحتلة عام 1967، وعاصمتها القدس وعودة اللاجئين، والالتزام الكامل بالقانون الأساسي للمحافظة على النظام السياسي الواحد الديمقراطي التعددي والتداول السلمي للسلطة عبر صندوق الانتخابات وحماية القرار الوطني الفلسطيني المستقل واحترام سيادة الدول، والترحيب بكافة المساعدات للشعب الفلسطيني من أجل إعادة الإعمار والتنمية من خلال الحكومة الفلسطينية.

عقدت حركة فتح وحماس سلسلة اجتماعات على مدار يومي 10، 11 أكتوبر 2017 برعاية مصرية في القاهرة، لبحث الموضوعات المتعلقة بملف المصالحة الوطنية، وقد اتفقت الحركتان على الآتي:

1- الانتهاء من إجراءات تمكين حكومة الوفاق الوطني من ممارسة مهامها بشكل كامل والقيام بمسؤولياتها في إدارة القطاع كما الضفة الغربية وفق النظام والقانون بحد أقصى 2017/12/1.

2- سرعة إنجاز اللجنة القانونية/ الإدارية المشكلة من قبل حكومة الوفاق الوطني لإيجاد حلول لموضوع موظفي القطاع، قبل الأول من شهر فبراير 2018 كحد أقصى، مع مشاركة خبراء ومتخصصين ومطلعين من قطاع غزة للجنة المذكورة أعلاه في عملها، وتقوم الحكومة على استمرار استلام الموظفين لرواتبهم التي تدفع لهم حالياً خلال عمل اللجنة اعتباراً من راتب شهر نوفمبر 2017، فور تمكين الحكومة من القيام بصلاحياتها الإدارية والمالية بما في ذلك التحصيل والحماية.

3- الانتهاء من إجراءات استلام حكومة "الوفاق الوطني" لكافة معابر قطاع غزة، بما في ذلك تمكين أطقم السلطة الفلسطينية من إدارة تلك المعابر بشكل كامل، وذلك بحد أقصى يوم 1 / 11 / 2017.

4- توجه قيادات الأجهزة الأمنية الرسمية العاملة في دولة فلسطين إلى قطاع غزة لبحث سبل وآليات إعادة بناء الأجهزة الأمنية مع ذوي الاختصاص.

5- عقد اجتماع بالقاهرة خلال الأسبوع الأول من شهر ديسمبر 2017 لتقييم ما تم إنجازه في القضايا التي تم الاتفاق عليها كافة.

6- عقد اجتماع يوم 2017/11/14، لكافة الفصائل الفلسطينية الموقعة بالقاهرة على اتفاقية "الوفاق الوطني الفلسطيني" في 4/ 5/ 2011، وذلك لبحث جميع بنود المصالحة الواردة في الاتفاق المذكور.

## حول أهمية الفلسفة ودورها في تطور واستنهاض شعوب بلدان مغرب ومشرق الوطن العربي

الثلاثاء 04 أكتوبر 2022

إن المضمون الجوهرى للفلسفة، يتلخص في انها تعني السعي وراء المعرفة، فيما يخص أموراً أساسية في حياة الإنسان كالحياة والموت والحقيقة، وقبل كل شيء استيعاب الواقع الاجتماعى السياسى والثقافى بكل مكوناته ومعانيه، وطرح الرؤى الشمولية المطلوبة للتغيير والتطوير في بنية ذلك الواقع .

وهي أيضا التفكير النقدي العلمى المنظم -كما يقول بحق يوسف حسين- والبحث عن الوجود وفي الوجود والبحث عن المعرفة والانسان والاجتماع والسياسة والسلوك الانسانى والغايات والمعاني بما يؤكد اننا لا يمكن ان نستغنى عن الفلسفة التى شكلت جزءا لا يتجزأ من تاريخ الانسان، وكان لها -ومازال- دور اساسى في كل ما أبدعه الانسان من ثقافات وحضارات متنوعة.

فالفلسفة هي أهم شكل من أشكال الوعي الاجتماعى (تتعرض فيه حصيلة التقدم العلمى والاجتماعى وكافة التناقضات الاجتماعية) إنها كما يقول ماركس، زبدة عصرها الروحية، وهي روح الثقافة الحية، وبهذا المعنى لا يمكننا عزل الفلسفة عن معطيات التحرر الوطنى والتقدم الاجتماعى في بلادنا، كما لا يمكن عزلها عن الواقع الاجتماعى الاقتصادى الذى نعيشه اليوم، لأن الترابط بين الفلسفة والسياسة والتاريخ أصبح حالة موضوعية ملحة في عصرنا الراهن على وجه الخصوص، لكننا في بلدان الوطن العربى لم نمارس هذه المهمة الفلسفية العظيمة الا ضمن نخب معرفية تقدمية محدودة العدد في بلادنا .

لقد لعبت الفلسفة الدور الاكبر في ظهور الحضارات وتطور علوم الفلك والفيزياء وعلوم الفضاء والجغرافية والاكتشافات الجغرافية والعلمية الى جانب الاصلاح الدينى والثورات خصوصا الثورة الفرنسية والثورة الروسية والثورة الصينية وقبل ذلك الثورة الأمريكية وكافة المتغيرات الكبرى في كوكبنا، لذلك لم يكن مستغربا اقبال العلماء

المسلمين على الفلسفة واهتمامهم بها وقرأتهم للفلسفة الاغريقية وفلسفة ارسطو خصوصا، ثم اقبال الفلاسفة الاوروبيين على متابعة انتاج الفلسفة الاغريقية كما كتبه الفلاسفة العرب المسلمين وتواصلوا حتى يومنا هذا في مقابل تراجع او انقطاع العرب للأسف عن متابعه الانتاج الفلسفي واهماله وبالتالي الغرق في التخلف السائد والظلام المعرفي منذ القرن الثالث عشر الميلادي الى يومنا هذا حيث تعيش شعوبنا في ظروف اقرب الى القرون الوسطى الغارقة في التخلف والاستغلال والظلم وسيادة الجهل.

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 الديمقراطي التقدمي الذي يفترض أن ننتهي إلى إقامته من جهة أخرى".

هناك ثلاثة وظائف اساسيه للفلسفة لا غنى عنها، هذه الوظائف هي: 1- المعرفة الموضوعية 2- والتفكير المنهجي 3- والافكار او النظريات الشمولية الكبرى بالمعنى المعرفي علاوة على الروح النقدية، فالفلسفة ليست تهويمات غير واقعية، بل هي مرتبطة بالواقع والتفكير المنهجي المستقل.

الفلسفة اذن، هي البحث المتواصل، الذي لا ينتهي، ولا يكل عن التساؤل عن أسرار الوجود الذي حركه وعي الإنسان النقدي، الذي نورّ العقل، وشَحَدَ الفكر، ودفعه لمزيد من التساؤل والنقد للوصول إلى الحقيقة، وحل ألغاز الوجود واسرار الحياة".

بالطبع كان الصراع الفكري محتدماً بين الفلسفة الرأسمالية والفلسفة الاشتراكية طوال أكثر من مائتي عام، إنه الصراع بين الاستغلال وبين العدالة الاجتماعية، بين الظلام والنور، وسيظل هذا الصراع قائماً طالما كان الانسان بحاجة الى الخلاص من الظلم والتبعية والاستبداد والاستغلال لتحقيق مبادئ الحرية والنهوض الديمقراطي التقدمي للشعوب.

وهنا بالضبط يتجلى إدراك القوى التقدمية الديمقراطية في بلداننا للمضمون الجوهرى لمعنى وغايات الفلسفة عموماً والفلسفة الحديثة على وجه الخصوص، وتطبيقها على



مجتمعاتنا العربية، هو إدراك منحاز لمفاهيم العقل الحدائي، والتطور والنهوض وفق قواعد وأسس المجتمع التقدمي الديمقراطي في كل قطر عربي، وذلك عبر ممارسة النقد الجذري لكل ما هو قائم، وهو نقد بمعنيين، الأول: لا يهاب استنتاجاته، والثاني لا يتراجع أمام الاصطدام بالإيديولوجيات اليمينية والغيبية الرجعية، أو تلك التي تعبر عن المصالح الطبقية الرأسمالية للأنظمة الحاكمة، وهو أيضاً نقد لا يتراجع أمام الاصطدام بسلطات الاستبداد والقهر القائمة، لكن هذه العملية النقدية التغييرية لا بد أن تبدأ من المجابهة العقلانية الديمقراطية للحالة الراهنة للفكر الفلسفي في الوطن العربي، التي تتميز بسيطرة الأفكار اليمينية بمختلف أطيافها عموماً، وخاصة الأفكار الغيبية المتخلفة التي تحرص على ترويجها الشرائح والطبقات الحاكمة والمتنفذة في إطار التحالف الكومبرادوري البيروقراطي المهيمن على الأنظمة العربية، وذلك بما يتوافق مع مصالحها الطبقية من ناحية، ولتبرير تبعيتها وخضوعها للنظام الامبريالي إلى جانب تبرير مظاهر الاستبداد والاستغلال الطبقي ورفضها لكافة مفاهيم وآليات التطور الديمقراطي والحريات الفردية من ناحية ثانية.

وفي مثل هذه الأوضاع، كان من الطبيعي منع تدريس الفلسفة ومنع الحريات الديمقراطية في معظم بلداننا العربية، لان التفكير الحر يخيف الطبقات الحاكمة فيها، ولذلك نلاحظ أن الفلسفة وكافة مفاهيم الحداثة ما زالت في بلداننا العربية تعاني من تخلف شديد على عدة صعد اجتماعية ومعرفية وثقافية عموماً، وتعليمية خصوصاً، كما هو مطبق في المدارس والجامعات العربية عبر برامج ومناهج شديدة التخلف مستمرة منذ عقود طويلة في تاريخنا الحديث والمعاصر، ساهمت فيما نسميه إعادة إنتاج وتجديد التخلف الاجتماعي والثقافي والاقتصادي في مجتمعاتنا، بمثل ما خلقت كل المعوقات في وجه الابداع والبحث المعرفي عموماً والفلسفي بوجه خاص.

وبالتالي فإن الفلسفة العربية المحدثة تعيش حالة من الحصار حالت دون طرحها لأسئلة الوجود الكبرى، وأسئلة الوجود والنهضة والتنوير والتقدم والمعرفة والأخلاق، وتم اغراقها في الموقف من التراث العربي الإسلامي من جهة وفي تبرير تبعية وعمالة

الأنظمة الحاكمة من جهة أخرى، وبالتالي لن تنطلق الفلسفة العربية لكي تساهم في الإجابة على أسئلة الجماهير فيما يتعلق بقضايا الوجود الكبرى والنهوض إلا بالتححرر من إشكالية التخلف وإشكالية التبعية للغرب بالتححرر الوطني الشامل وفق أسس الحداثة والديمقراطية والتقدم.

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، منذ بداية عصر النهضة في القرن الخامس عشر الميلادي الى يومنا هذا، على النقيض من مجتمعاتنا العربية التي عاشت انقطاعاً معرفياً منذ القرن الثالث عشر حتى اللحظة.

هذا الانقطاع المعرفي، 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 حتى المرحلة الراهنة. إن الواقع العربي الراهن، إذا ما نظر إليه من نقطة ما في أواخر القرن الماضي، من زاوية ما كان يجب أن يفعله العرب، ليحملنا على التساؤل: هل تمكن العرب فعلاً من تحقيق نهضتهم؟ هل يعيشون اليوم في الواقع ما عاشوه منذ مائة عام في «الحلم»؟ هل حققوا من التقدم ما يكفي لجعل مشروع النهضة ذاك يتحول فعلاً إلى مشروع لـ «الثورة»؟ بل إن الواقع الكتيب الذي افتتح به العرب ثمانينات هذا القرن لي طرح بجد مسألة ما إذا كان العرب يتقدمون بخطوات (سريعة أو بطيئة) إلى الأمام، أم أنهم، بالعكس من ذلك، يغالبون، بدون أمل، الخطى التي تنزلق بهم إلى الورا؟

فعندما يتحدث العرب عن «النهضة» أو «الثورة» فإنما يتحدثون عن مشروع لم يتحقق بعد كاملاً، بل يجب القول: عن مشروع لم يكتمل بعد حتى على صعيد التصور

الذهني، الشيء الذي يسمح بتسميته بأسماء مختلفة حسب الظروف والأحوال: فهو تارة صحوة أو يقظة، وهو تارة «بعث» أو «ثورة».

لقد وجد العرب أنفسهم عند بدء يقظتهم في أوائل القرن الماضي - ولا زال الأمر كذلك إلى اليوم - أمام نموذجين حضاريين: الحضارة الأوروبية التي كان تحديها لهم، ثقافياً وعسكرياً، المهماز الذي أيقظهم وطرح مشكل «النهضة» عليهم والحضارة العربية الاسلامية التي شكلت، ولا زالت تشكل، بالنسبة لهم، السند الذي لا بد منه في عملية تأكيد الذات لمواجهة ذلك التحدي. علام يدل هذا؟

انه يدل على ان وعي النهضة عند العرب يقوم أساساً على الإحساس بالفارق: الفارق بين واقع «الانحطاط، الذي يعيشونه، و «واقع، النهضة الذي يقدمه لهم أحد النموذجين: العربي الاسلامي في الماضي، والأوروبي في الحاضر، والنتيجة: هي أنهم عندما يفكرون في النهضة، لا يفكرون فيها كبديل عن الواقع الذي يعيشونه، بل إنما يفكرون فيها خارج الواقع، أي من خلال نموذج جاهز، ولكنه أخذ في الابتعاد عنهم باستمرار: النموذج العربي الاسلامي الذي يزداد مع الوقت «توغلا» في الماضي بالشكل الذي يجعل التفكير فيه يفقد أسبابه الموضوعية، والنموذج الأوروبي الذي يتوغل في المستقبل بالشكل الذي يجعل الأمل في اللحاق به يتضاءل أمام اضطراد التقدم العلمي والتكنولوجي الهائل.

من هنا تلك الثغرة الواسعة والعميقة في وعي العرب بالنهضة، الثغرة التي تجعل وعيهم هذا مجرد احساس بالفارق، أي حصيلة مقارنة ومقايسة لا حصيلة تحليل وممارسة.

إن غياب تحليل الواقع. واقع «الانحطاط». وعدم الانطلاق التحليل لبناء نموذج مطابق يرتبط فيه ابتداء النهضة بالوعي ببدايتها، هو السبب في ذلك التضخم في الطموح النهضوي العربي، التضخم الذي يقفز على الواقع ويلغي الزمان والمكان ويجعل، بالتالي علاقتهم مع أحد النموذجين، الإسلامي الماضي أو الأوروبي، تتحول إلى الحلول محله إلى تقمصه والاحتماء به.

فالتفكير الفلسفي -كما يقول أحمد شحميظ- يمدنا بالإطار النظري والعملي، ويمد السياسة بأفكار ومواقف مهمة في تجديد آليات الخطاب السياسي، وشرعة قواعد حتى تتلاءم والمجتمع الجديد، في رؤى الفلاسفة بناء المجتمع المدني على الحقوق والحريات، تقديم مواصفات للمجتمع المفتوح لانتشار الفكر من السلطوية، ما يعني أن مستقبل الفلسفة في أسئلتها الهامة، وقراءة الممكن في الحاضر، وما سيكون في المستقبل البعيد وفق شروط الإمكان الحضاري، وبناء على رؤية تروم الاختلاف والتسامح، فنجد الفلسفة حاضرة بسؤالها في كل الميادين من السياسية والمجتمع والفن والأخلاق، مستقبلها مقرون بعوامل سياسية وتربوية وتاريخية، في ضرورة الانفتاح وإنتاج القواعد المرنة في السياسة والفعل السياسي بعيدا عن الفكر الشمولي والأنظمة الكليانية.

وبالتالي فإن تطلعا صوب مراكمة عوامل نهوض وتحرر شعوبنا، يقف وراء نزوعنا إلى التفلسف، رغبة في اكتشاف معارف نحيا من أجلها ومبادئ نعيش لها، للخلاص من كل أوضاع التخلف والاستبداد، وتحقيق مقومات الديمقراطية والنهوض والعدالة الاجتماعية.

الفلسفة في الوطن العربي في مائة عام :

في اجابته على سؤال ما هي أهم إشكاليات الفكر الفلسفي العربي في الأعوام المائة الأخيرة؟ يقول المفكر الراحل حسن حنفي هناك خمس إشكاليات رئيسية:  
الأولى: التقليد والحدثة بصياغاتها المتعددة مثل القديم والجديد، التراث والتجديد، الأصالة والمعاصرة، التي تعبر عن وجود العرب في التاريخ بين زمنين، زمن القدماء وزمن المحدثين.

والإشكالية الثانية: العقل والعقلانية استثناءً للإشكالية القديمة الصلة بين العقل والنقل عند المتكلمين أو الفلسفة والدين عند الفلاسفة.

والإشكالية الثالثة: هي الحرية في الفكر الفلسفي العربي المعاصر، والحرية والعقل كلاهما مظهر لأصل العدل في التفكير الاعتزالي القديم.

والإشكالية الرابعة: الأخلاق، وهي ما يعادل الحكمة العلمية عند القدماء.

والإشكالية الخامسة: هي الإشكال السياسي، فالأخلاق والسياسة هما المكونان الرئيسيان للحكمة العلمية عند القدماء، سواء كان الفكر السياسي من الموروث أو من الوافد مثل سبينوزا أو فولتير أو هيجل أو سان سيمون أو ماركس و لينين وماو، في الفكر العربي المعاصر .

سؤال عصرنا -كما يطرحه المفكر الراحل حسن حنفي- في أية مرحلة من التاريخ نحن نعيش؟ وإلى أي جيل نحن ننتسب؟ هل نحن جيل النهضة العربية الأولى منذ القرن الماضي، وراثناها في مدارسنا وجامعاتنا وثوراتنا الوطنية ضد الاستعمار أولاً والقصر ثانياً؟ هل نحن جيل التحرر الوطني الذي استأنف فجر النهضة العربية الأولى وأراد استكمال مشروع النهضة وتحويله من الفكر إلى الواقع ومن العقل إلى الثورة؟ هل نحن جيل الثورة العربية التي قامت منذ أوائل الخمسينيات واندلعت في معظم أرجاء الوطن العربي، وازدهرت في القومية العربية والاشتراكية العربية؟ هل نحن جيل بناء الدولة الوطنية المستقلة، جيل التحديث والتصنيع؟ أم اننا جيل تعثر هذه الدولة وتحولها إلى نظم تابعة لأعداء الأمم الاستعمار والصهيونية، وانقلاب حركات التحرر الوطني إلى نقيضها في التعاون مع الاستعمار والاعتراف بالكيان الصهيوني؟ أم أننا جيل تفكك الأوطان وتجزئة الوطن العربي وتشرذمه في عصر العولمة، جيل حصار العراق وليبيا وإيران والسودان، والتهديد بتفتيت المغرب إلى عرب وبربر، والعراق إلى سنة وشيعة وأكراد، والخليج إلى سنة وشيعة، وسوريا إلى عرب ودروز وعلويين، واليمن إلى زيدية وشوافع، والسعودية إلى وهابيين قدامى ووهابيين جدد، ولبنان إلى طوائف وملل ونحل وعشائر، وتهميش مصر وإخراجها من قلب الوطن لتحل إسرائيل محلها، أداة التحديث، وجسراً مع الغرب؟

من ناحية ثانية، فإن الفكر الفلسفي العربي المعاصر -كما يؤكد د. حسن حنفي- لم يصل بعد إلى مرحلة بناء الأنساق الفلسفية الكبرى كما حدث في الغرب الحديث مثل مذهب سبينوزا في القرن السابع عشر. وكانط في القرن الثامن عشر، وهيغل في القرن التاسع عشر". ونحن ما زلنا في مرحلة انتقال من الإصلاح الديني إلى عصر

النهضة (الذي لم نصل إليه معرفياً بعد)، وما زالت الأغلبية النظرية القديمة باقية على الرغم من محاولات نقدها منذ فجر النهضة العربية حتى الآن، وقد تنشأ تيارات واتجاهات إحياء لفرق من الموروث القديم -كما يضيف د. حسن حنفي- مثل الرشدية والاعتزال أو السلفية أو الأشعرية أو الخوارج أو الشيعة أو الحنبلية الجديدة (الوهابية).

على أي حال يؤكد د. حسن حنفي بقوله: تظل "الفلسفة العربية في مائة عام" تتعامل مع معطيات تراثية، الوافد أو الموروث وإن كان همها في بعض جوانبها هو الواقع المعاش، والرغبة في الإصلاح والتغيير، والمساهمة في المشروع القومي العربي في التحرر والتحديث.

ومن ثم يبرز سؤال: أين مواطن الإبداع في الفلسفة العربية أو حتى في الفكر العربي. إن آخر ما وصل إليه الإبداع الفلسفي العربي هو المشاريع العربية المعاصرة في مصر والشام والمغرب.

والإشكال ما زال مطروحاً على عدة أجيال قادمة. فالقديم لم ينته بعد، والجديد لم يبدأ بعد.

وقد يكون السبب في تأخر مواطن الإبداع هو أن المجتمعات العربية ما زالت غير مستقرة.

لقد مر الفكر العربي في الأعوام المائة الأخيرة بتجربتين: الأولى: التجربة الليبرالية التي كانت نمطاً للتحديث للتيارات الفكرية الرئيسية الثلاثة منذ فجر النهضة العربية.

الإصلاح الديني الذي أسسه الأفغاني، ونقطة بدايته: لا يتغير شيء في الواقع إن لم يتغير فهمنا للدين أولاً.

والتيار العلمي العلماني الذي أسسه شبلي شميل، ونقطة بدايته: لا يتغير شيء في الواقع إن لم يتغير فهمنا للطبيعة والمجتمع أولاً.

والتيار الليبرالي الذي أسسه الطهطاوي وخير الدين وبدايته: لا يتغير شيء في الواقع إن لم نبن الدولة الحديثة أولاً.

والثانية: التجربة القومية الاشتراكية العربية التي أكملت حركات الاستقلال الوطني، وأعدت بناء الهياكل الاجتماعية بالإصلاح الزراعي والتصنيع، والقطاع العام ومجانية التعليم، وتذويب الفروق بين الطبقات، ومعاداة الاستعمار والصهيونية، وعدم الانحياز، وانتهت بهزيمة 1967.

والآن يمر العرب بتجربة ثالثة لا يدرون ما كنهها إلا أنها رد فعل على التجربة الثانية، ومنجرفة نحو الخصخصة والرأسمالية والعولمة واقتصاد السوق والتحالف مع أعداء الأمم.

والوطن العربي مهدد اليوم بالتشرذم والتفكك والضياع ليصبح محيطاً لمركز آخر سواه، الغرب وإسرائيل وليس القومية العربية ومصر، ما يعني أن التحديات ما زالت قائمة، والمشروع النهضوي العربي ما زال مستمراً.

فقد ازداد العرب تشرذماً وتجزئة، فكيف تستطيع أن تضمن للأمة وحدتها بفلسفة في الوحدة تنبع من التوحيد كثقافة للأمة وعلى اتساعها الجغرافي ومواردها المادية والبشرية في عصر التكتلات الكبرى.

لذلك يحق القول، إن الحالة الراهنة للفكر الفلسفي في الوطن العربي، تتميز ليس بالتراجع المعرفي الحداثي الإنساني فحسب، بل أيضاً بسيطرة مفاهيم ومظاهر التبعية والأفكار الغيبية المتخلفة بصورة غير مسبوقه في التاريخ العربي الحديث والمعاصر، حيث تبدو الأبواب موصدة في وجه التطور الثقافي والاجتماعي والاقتصادي، وفي وجه مفاهيم الحرية والتنوير والعقلانية والليبرالية والديمقراطية والمواطنة، لحساب مفاهيم الاستبداد والتخلف المعرفي، التي يعاد انتاجها وتجديدها في هذه المرحلة التي تتعرض فيها بلدان الوطن العربي ومجتمعاتها لمزيد من الانقسامات والتجزئة والتفكك والتشرذم وضياع الهوية، انعكاساً لتفاقم وتزايد مساحة التبعية والخضوع والارتهان للمركز الامبريالي من ناحية وتزايد مظاهر الفقر والجهل والاستغلال والاستبداد من ناحية ثانية. فكيف تستطيع الفلسفة أن تصوغ أيديولوجية للتنمية المستدامة تعتمد على الذات وتنمية الموارد وإعطاء الأولوية للعوامل الداخلية على العوامل الخارجية، ومازالت قضية

الهوية مطروحة في عصر يشهد فيه الاستقطاب بين التغريب والأصولية، بين الانبهار بالآخر الأعداء؟

وأخيراً، ما زالت قضية لامبالاة الجماهير مطروحة حتى ولو غزا الكيان الصهيوني عاصمة عربية وضرب أهدافاً عربية واحتل أراضي عربية فلا تتحرك الجماهير إلا في هبات شعبية وقتية تخبو بمجرد اندلاعها. كيف تستطيع الفلسفة أن تصوغ رسالة في الأمانة وغاية الإنسان والمسؤولية والالتزام بقضايا العصر؟ كيف تستطيع أن تحول الكم العربي إلى كيف، والجماهير إلى طاقة، والأعداد المترصدة إلى كتلة بشرية؟ إن الهدف من رصد الفلسفة في الوطن العربي هو بلورة الوعي التاريخي الفلسفي العربي، وسبر أغوار الحاضر بين الماضي والمستقبل حتى لا يظل الغرب وحده صاحب الوعي التاريخي.

السؤال لماذا انقطعت النهضة؟ أو لماذا تعثرت مسيرتها؟ أو لماذا حدث النكوص على المستويين الواقعي والفكري؟

إن جهود الباحثين لم تصل إلى استنتاجات مقنعة مرضية في مسألة تعثر النهضة وتوقف مسيرتها. وهذا ما يستوجب استمرار البحث في هذا الميدان وتعميقه ونحن نبحت عن سبل استئناف مسيرة النهضة العربية، أو الانطلاق في نهضة جديدة أو ثالثة على حد قول المفكر محمود أمين العالم.

وإذا كانت الرجعية -كما يقول عطية مسوح- قد أفادت من بعض الموروث الفكري، وضعف الوعي النهضوي لدى الجماهير، في تعويق النهضة، فإن البرجوازية الناشئة لم تحظ بدعم القوى ذات النزوع الاشتراكي، بل خلافاً لذلك، فقد رأت هذه القوى ضعف البرجوازية ذريعة لطرح فكرة مقاومة التطور الرأسمالي لأن البرجوازية المحلية تابعة وعاجزة عن تحقيق التطور المستقل، ودعت إلى السير في طريق الاشتراكية.

غير أن هذه المحاولة النهضوية ذات النزوع الاشتراكي، وبرغم بعض نجاحات، انهارت دون تحقيق نهضة حقيقية، فما هو السبب في هذا الانهيار؟



إن السبب كما يقول فيصل دراج، يكمن في مصادرة أنظمة الاستقلال، التي تذيب الأجهزة جميعاً في الجهاز الأمني، إمكانية توليد المجتمع المدني، بعد أن أنتجت مجتمعاً على صورتها، ينكر الحوار ويعيد توزيع الرقابة السلطوية.

لذا كان طبيعياً أن تقوِّض هذه الأنظمة فكرة القومية، التي هي علاقة حدثية في جملة علاقات حدثية، مثل الديمقراطية ودولة القانون واستقلال المجتمع المدني النسبي عن المجتمع السياسي.

توسّلت الأنظمة المتسلّطة، وبوتائر متسارعة، الأقنعة الدينية المختلفة، تعبيراً عن شرعية مفقودة وبحثاً عن شرعية لن تظفر بها. هكذا يتحوّل الدين، في شكله الاستعمالي أو البرجماتي، إلى أيديولوجيا دينية، تُدرج في مقولات الأيديولوجيا السلطوية، التي تسوّغ ممارسات الأنظمة الحاكمة.

السؤال المطروح من فيصل دراج: ما هي القضايا النهضوية التي لا تزال تحتفظ

براهنتها حتى اليوم؟

قضايا أربع:

1- المجتمع المدني، الذي يقول ببشر متساويين في الحقوق والواجبات، بمعزل عن

المعتقد الديني والانتماء الفكري والأصول الإثنية.

2- الإصلاح الديني، الذي يعترف بحقوق الاجتهاد وتاريخية النصوص وتطوّر

الحاجات الإنسانية، ويتراكم المعارف الإنسانية، الذي يقرأ القديم على ضوء

الجديد.

3- والفصل بين العلم والدين، وهو موضوع مشتق من سابقه، يقرّر العلم الديني

فرعاً من فروع المعرفة الإنسانية، بعيداً عن دعوى «علم العلوم» أو «فلسفة

الفلسفات»، التي تحوّل المعارف إلى مراتب والمراتب إلى معارف.

4- أما الأمر الأخير فهو تحرّر المرأة، الذي هو إشارة إلى تحرّر الرجل والمجتمع

ككل.

على أي حال لن يتحقق التجديد بخطاب لغوي انتصاري، يجيش العاطفة ويقمع غيرها، بل ببرنامج سياسي في مناخ عقلاني ديمقراطي مستنير، يقبل البشر في اختلافاتهم ويعترف بحاجاتهم المختلفة، بعيداً عن تجريد لا تمكن البرهنة عنه، والسؤال المركزي الآن هو، أي مستقبل للديموقراطية؟

إن النظام الديموقراطي -كما يقول د. علي الدين هلال- "ليس مجرد فاعلين وانتخابات وتشكيل حكومات، وليس مجرد من يحصل على النسبة الأكبر من أصوات الناخبين، بل أيضاً ماذا يستطيع هؤلاء الفاعلون من قوى ومؤسسات فعله، ومدى تمثيلهم للمصالح الاجتماعية وقدرتهم على تحسين ظروف الحياة لأكثر عدد من الناس".  
فالديموقراطية تهض بجناحين: جناح إجرائي يتعلق بالترتيبات والمؤسسات الانتخابية والتمثيلية ونزاهتها، وجناح موضوعي يتصل بنوعية الحكم وجودته ومضمون السياسات العامة وتمكين المجتمع.

إن الديموقراطية بإيجاز هي أسلوب ومضمون، شكل ومحتوى، وهناك أنماط ونماذج متنوعة لها تدور بين أنصارها جدالات فكرية ممتدة.

وعند مقارنة الأهداف بما تحقق فعلاً يتضح أن الانتقال إلى الديموقراطية في كثير من البلاد لم يحقق كل النتائج أو الآمال التي دارت بخلد المدافعين عن هذا الانتقال، فأحياناً توقفت النظم الديموقراطية الجديدة عن الشكل دون المضمون، وفي أحيان أخرى ارتدت إلى أشكال من السلطوية، (الحالة الفلسطينية والانقسام) ومن ثم جاء أداء هذه النظم مخيباً لآمال المستفيدين المحتملين منها.

لقد أصبح من الواضح الآن أن ازدهار الديموقراطية لا يتحقق بمجرد الاعتقاد في مبادئها، أو الالتزام بنتائجها في صناديق الاقتراع مرة كل أربع سنوات، وذلك لأن هذه الممارسات قادت إلى نوع من "الركود الديموقراطي" وعزوف الشباب عن مؤسساتها، بل يتطلب ازدهار الديموقراطية ممارسة العملية الديموقراطية على نحو دوري ومستمر - من خلال صندوق الرأس- بما يعطي المواطن الشعور بأن له دوراً في التأثير في اختيار السياسات، وفي القضايا التي تؤثر في حياته وبما يؤكد معنى المواطنة الإيجابية.

غني عن القول بأن "شعوبنا لم تعش، بعد، المرحلتين التنويرية، للدين، ولم تنهض الثورات العلمية، والفلسفية، والسياسية"، آخذين بالاعتبار أن الديمقراطية لن تهبط علينا بالمظلة، ولن تنبُت شيطانياً من الأرض، بل هي تحتاج إلى حراك نهضوي طليعي يمكننا من تجاوز كل مظاهر التخلف وامتداداته، العقلية، والثقافية، والقانونية السائدة.

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:

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 تزم 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، سواء 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 تُهَيَأ لذلك مادياً ومعنوياً"، وخاصة امتلاك عوامل التطور الاقتصادي والاجتماعي والثقافي بالمعنى التنويري النهضوي، كمقدمة لا بد منها لعملية النهوض الديمقراطي التقدمي.

في محاولة للإجابة عن ملامح الفكر الفلسفي في مطلع القرن 21 نذكر مثلاً الفيلسوف الألماني لودفيج فيورباخ (1804 . 1872) الذي كتب سنة 1843 "مبادئ فلسفة المستقبل"، والفكرة الناظمة للكتاب -كما يقول عبد الرزاق الداوي- هي أن الفلسفة الجديدة ستجدد المذهب المادي وتغنيه؛ وستجعل من الإنسان والطبيعة الموضوع الوحيد والكلي والأسمى للفلسفة؛ وإنما ستنظر إلى الإنسان لا باعتباره كائناً عاقلاً ومفكراً فحسب بل باعتباره أيضاً كائناً طبيعياً وحسياً؛ كما أنها ستعلي من قيمة المحبة والمشاعر والعواطف الإنسانية وستكون نزعة إنسانية جديدة.. لكن هذه الرؤية الطوباوية لفيورباخ لن تجد مكاناً لها في فلسفة القرن الحادي والعشرين، خاصة وأن هناك استنتاجات صعبة ومعقدة من أهمها:

#### 1. الواقع الراهن للفلسفة في القرن 21 وأشكال الخطاب الفلسفي الجديد

عند إمعان النظر في متطلبات عصرنا الحالي وأمام هذه الأوضاع والمعطيات الجديدة سنقف على حقيقة أن الفلسفة أضحت تبدو لنا عتيقة ومتجاوزة وكأنها تنتمي حقاً إلى مرحلة قد ولت -كما يقول عبد الرزاق الداوي- فهي ذات طبيعة نظرية تغرق في التجريد والعمومية؛ وتعليمها غير متلائم مع مشاكل العالم اليوم؛ وليست لها أية مردودية ملموسة ومباشرة، وتكاد تكون منقطعة الصلة بمشاكل الحياة اليومية على مستوى الأفراد والشعوب.

وهناك بكل تأكيد أسباب وجيهة لتفسير هذا الانطباع ولعل من أكثرها وضوحاً أن الشعوب والمجتمعات في المرحلة الراهنة من تاريخ البشرية، وحيثما وجدت في أنحاء المعمورة، بدأت تشعر وتعي بأن وضعيتها الحاضرة بل ومستقبلها كذلك أصبحا مرتبطين ارتباطاً وثيقاً بمدى مقدرتها على استيعاب التقنية والتمكن من الاستفادة منها.

ومن بإمكانه اليوم أن يجادل أو يتجاهل أن حال الفلسفة لم يتغير كثيرا وأنه لا يزال في أيامنا هاته كما كان عليه حتى منتصف العقد السابع من القرن العشرين على الأقل؟ لقد كانت المذاهب والمدارس والتيارات الفلسفية في ذروة حيويتها وعطائها تتناظر وتتساجل وتتصارع: الفنمولوجيا والوجودية والشخصانية في مواجهة الماركسية، والماركسية في مواجهة الوضعية المنطقية والوجودية والبنوية، والوضعية المنطقية في مواجهة المذاهب "الميتافيزيقية" قاطبة، والفلسفة البنوية في مواجهة الوجودية والماركسية معا.

ولا ننسى أن الساحة الثقافية شهدت كذلك في القرن العشرين بروز ظاهرة هيمنة أعمدة الفكر والفلسفة المعاصرة الكبار مثل ليفي ستروس، وميشيل وفوكو ودريدا والتوسير ودلوز إلخ... وكان أغلب هؤلاء أساتذة مرموقين ينتمون إلى الجامعات. أما اليوم نحن في العقد الثالث من القرن الحادي والعشرين، فقد صرنا نلاحظ الفلسفة وهي تنكمش على نفسها وتغدو ميالة إلى التروي والحذر.

وعلاوة على ذلك ثمة سمة أخرى لافتة للانتباه -كما يستطرد عبد الرزاق الداوي- إن مطلب العقلانية الذي كان من قبل من أولويات الفلسفة أصبح اليوم مهددا بسبب تكاثر وانتشار النزعات الشكية والظلامية المتطرفة. فقد تضائل الحرص الذي كانت تبديه جل الفلسفات السابقة على تبني النزعة العقلانية وعلى متابعة ما يستجد في ميادين العلوم، وعلى الاستلها من 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 أو الصوفية أو الفوضوية أو الفلسفية التفكيكية.

2. تزايد الفجوة واتساعها بين الفلسفة والعلم في القرن 21، وبالتالي علاقة "أزمات" الفلسفة بالتحويلات السريعة وبالتقدم العلمي والتكنولوجي، والسؤال هنا: هل هذه الازمة تعبير عن عجز الفكر الفلسفي عن ملاحقة التطور السريع للواقع، وعن فهم واستيعاب ما يستجد من اكتشافات في ميادين العلم؟

إن الإجابة بنعم على سؤال أزمة الفلسفة الراهنة، ستطرح على الفكر الإنساني الراهن ضرورة إعادة النظر في كثير من قيمه السياسية والأخلاقية والإبستمولوجية السائدة في خدمة النظام الامبريالي المعولم، وبالتالي العودة مجدداً إلى المزيد من الاهتمام بضرورة النضال لتغيير الوضع الراهن صوب نظام اشتراكي وديمقراطي في إطار أممية خامسة - لمجابهة بربرية رأس المال المعولم.

والسؤال: هل يجوز لنا أن نستشرف من وراء ذلك أن مهمة الفلسفة للخروج من أزمتها الراهنة في المستقبل القريب ستكون شبيهة بمهمتها في عصر الأنوار؟ وبعبارة أخرى - كما يسأل عبد الرزاق الداوي - هل ستستعيد الفلسفة في القرن الحادي والعشرين دورها التنويري ويغدو الصراع الفكري كما كان عليه في عصر الأنوار: العقل ضد النزعات الظلامية واللاعقلانية؟

بالطبع، إننا في حاجة للعقل التواصلي والتماهي مع الديمقراطية وحقوق الإنسان، وسعي الفلسفة لتجسيد أخلاقية التواصل والمناقشة في خلق فضاء عمومي دون إقصاء الآخر ونبذ على أساس العرق واللغة والدين، مع استمرار الاهتمام بأولوية مشروع الحداثة ومفاهيمها العقلانية وقيمها المرتبطة بالحرية والديمقراطية والمواطنة والعلمانية وفصل الدين عن الدولة، هنا نلمس العمق الفلسفي في نظرية الفعل التواصلي عند هابرماس وأفكاره بشكل عام في تحليل إرهاصات العصر بالنقد والتحليل، واجترار الحلول المناسبة.

بالطبع هناك مؤشرات حالية توحى بأننا سنشهد انبعاثاً جديداً لعلاقة الفلسفة بالسياسة في هذا القرن، على الأقل على مستوى برامج التعليم، ولعل أكثرها تجلياً هذا الانتعاش الكبير للخطاب عن حقوق الإنسان، في ظل استثناء الاستغلال الرأسمالي المعولم الراهن.

وبالتالي فإنني أعتقد أن كثيراً من المهتمين بالفكر الفلسفي في عصرنا خاصة في بلدان العالم الثالث قد يصبحون أكثر طموحاً صوب الاقتناع بأن من الممكن أن يكون لتعليم الفلسفة أيضاً، فضلاً عن مزاياه السابقة علاقة وثيقة بمفاهيم الحداثة الديمقراطية

والعدالة الاجتماعية عموماً وبالثورة الديمقراطية بأفاقها الاشتراكية خصوصاً، خاصة وأن الفكر الفلسفي في القرن الحادي والعشرين -كما يضيف عبد الرزاق الداوي- سيكون أميل إلى الارتباط بالسياسة وأكثر استعداداً للاهتمام بقيم ومبادئ الديمقراطية؛ ذلك لأنه سيكون مؤهلاً لتعليمها ونقلها والمساهمة بواسطتها في تكوين وتربية المواطن. نظراً لما بنتا نشأهه اليوم في أنحاء عديدة من العالم من نمو لظواهر الكراهية والتطرف، ومن انتشار لأشكال المس بالحريات العامة وانتهاك لحقوق الإنسان، بل واللجوء حتى إلى الاغتيالات. لقد أضحت هذه الظواهر تحتل حيزاً هاماً في فضاءنا اليومي من خلال الصحف ونشرات الأخبار.

وبالتالي لا يستبعد المهتمون بحقل الفلسفة السياسية في المستقبل أن تطرأ على مبدأ الديمقراطية نفسه تغييرات يمكن أن تمس جوهره ومسلسل تطبيقه، وبصفة خاصة في الدول ذات التقاليد الديمقراطية العريقة.

أما في مناطق العالم التي لا تزال تهيمن فيها الثقافة المقدسة للسلطة، أو التي لم تعرف الإرهابات الأولى للديموقراطية إلا في فترة متأخرة فمن المرجح أن انتشار قيم الديمقراطية فيها سيتحقق ببطء ولكن الدلائل الحالية تجيز القول بأن معطيات القرن الحادي والعشرين لن تسمح لها أبداً بالتفوق أو بالتراجع إلى الوراء.

لا نظن أن مهنة الفيلسوف في المستقبل ستبقى هي مواصلة للتقليد السقراطي أي الاستمرار في البحث عن الحقيقة عن طريق التأمل والحوار وطرح الأسئلة، ونعتقد - كما يقول الداوي- أنها ستكون بالأحرى محاولات ذؤوبة لفهم واستيعاب التحولات الكبرى ودلالات إنجازات البحث العلمي على الصعيد العالمي وآثارها على أحوال الوضعية البشرية، وذلك لغاية إعادة سبك وصياغة وإنشاء مفاهيم حديثة للمساهمة في التنوير والتوعية بقيم الحكمة الإنسانية الجديدة، والمراهنة على فرضية أن التعددية والنسبية هي التي ستكون السمة الأساسية لثقافة القرن الحادي والعشرين.

هنا أشير إلى حقبة الصحة الوطنية والقومية في بلادنا، التي أخذت في الظهور عبر الأفكار النهضوية العقلانية، المستنيرة، على مدى عشرينيات وثلاثينيات القرن

العشرين، في مواجهة الفلسفات السلفية الرجعية السائدة، المساندة للأنظمة المستبدّة، التي نجحت في إسدال الستار على تلك الصحوّة، بدعم استعماري مباشر (مرحلة النهضة بداية القرن العشرين الكواكبي ومحمد عبده وسلامه موسى وشبلي شميل واحمد لطفي السيد وقاسم امين واحمد امين وعلي عبد الرازق وطلعت حرب وطه حسين وصولاً الى عام 1928 وتأسيس جماعة الاخوان المسلمين محمد رشيد رضا) .

وقد ساهمت أعمال المفكر المغربي الراحل محمد الجابري في نقد التراث والفكر العربي على مدى أكثر من ثلاثة عقود من الزمن في إثارة جدل وحوارٍ واستقطاب بين النخب الفكرية والثقافية بتياراتها المتعدّدة بتقاطعاتها والتقاءاتها بحثاً وتأصيلاً ولم يتوان عن تعميق منهجه مقدّمًا أعمالاً جريئة وأشكالية في الآن، سعياً لإثارة أسئلة ساخنة حول مستقبل العقل العربي بإعادة قراءة التراث من منظور جديد فرّدت المكتبة العربية بالعديد من المؤلفات المتميّزة .

لقد "بدأ الجابري أطروحته النقدية بخصوص التراث والعقل في إطار خطة معرفيّة تعود إلى عصر التدوين الذي يعتبره الإطار المرجعي للعقل العربي حيث تأسست الثقافة العربية-الإسلامية على 3 عناصر هي:

1- البيان (العقل البياني) أو حسب تسميته "المعقول الديني العربي" وفيه يمكن قياس الغائب على الشاهد كمنهج في إنتاج المعرفة، ويشمل هذا الحقل علوم البيان من نحو وفقه وكلام وبلاغة (اللغة والدين).

2- العرفان (العقل العرفاني) وهو ما أطلق عليه مصطلح "اللامعقول العقلي"، وهذا يشمل التصوّف والفكر والفلسفة (الشيعة والإسماعيلية) وتفسيرات "باطنيّة" للقرآن، إضافة إلى علوم الكيمياء والطب والسحر والفلك. وأسست هذه على "الكشف والوصال" و"التجاذب والتدافع" واستمدت أدواتها من المواريث القديمة.

3- البرهان أو "المعقول العقلي" ويعتمد على الملاحظة والتجريب والاستنتاج العقلي (كمنهج)، أي المعرفة العقلية المؤسّسة على مقدمات عقلية وتشمل الفلسفة الأرسطية بما فيها من منطق ورياضيات وطبيعيات وميتافيزيقيا.



جدير بالذكر أن الجابري وهو يعرض هذه المنظومة الكلامية المتداخلة يؤكد على دور العامل السياسي الذي يبرّج كفة "عقل" على آخر، ويقمع "عقلاً" ليعلي من شأن آخر، أيّ عقل مقابل عقل وذلك لمصالح أنانية ضيقة ". "فيمكن أن نعثر على أولوياته في كتاب "الخطاب العربي المعاصر"، حيث بدأ التابع عن "التكوين" و"البنية" و"السياسة" و"الأخلاق" في إطار منهج نقدي مُهندَس على منهجية الفيلسوف الألماني عمانوئيل كانط الذي قسّم العقل إلى نظري وعملي.

ويرى الجابري أن العقل العربي متخلف ومقلد للغرب ولا يستطيع التخلص من هذا المصير، لأن ثمة خلل جوهري في تكوينه الثقافي والحضاري، وهو راكد ويعيد إنتاج نفسه في دورة اجترارية مغلقة ". كما رأى الجابري أن التجديد يتطلب البدء من داخل العقل العربي ومن تراثه اعتماداً على آليات عقلانية مستوحاة من الثقافة الإنسانية في محاولة لتوطينها أو تبيئتها، وحين تصدّى للتراث فلأنه حسب وجهة نظره غير ثابت أو ساكن وذلك في محاولة لتفتيته مما علق به من ترهات وتخليصه من عبء التقديس (السلفيون) كما يريد البعض أو ثقل التدنيس كما يهوى (التغريبيون) ".

(ويتمثل رأي الجابري بأنه لا يتعصب للمغرب، بل يؤمن أن المغرب مشرق وأن المشرق مغرب ولن يفترقا، وكما يقول: نحن إخوة، أبناء عم واحد، لكن ربما من أمهات عديدات، لسنا توأم، بل نحن إخوة). فقد "استند المشروع الفكري الذي تبناه المفكر محمد عابد الجابري، على مجموعة مرتكزات بنيوية أساسية، صاغت مشاربه المفهومية دون كلل أو نكوص طيلة أربعة عقود وهي:

1. تحقيق قطيعة نوعية مع منظومة المجتمع القديم، بتوطيد روافد مشروع

مجتمعي تحديتي، قوامه الدولة الوطنية الديمقراطية.

2. بناء عقل جديد والنهوض بالإنسان على جميع المستويات.

3. التحول وجهة العمل القومي، ارتباطاً بآفاق التحرر العالمي ".

وعلى الرغم من اتفاقنا مع المرتكزات السياسية والمعرفية كما أشار إليها الجابري أعلاه، إلا أنني أعتقد بأن المفكر الكبير الراحل الجابري الذي كان مهموماً بالبحث عن

الأسباب التاريخية والراهنة التي أدت إلى تراجع وفشل المشروع النهضوي العربي الديمقراطي، حيث حرص على البحث في الرؤى المطروحة من الأفغاني ومحمد عبده عموماً، وفي الرؤى المطروحة من ابن رشد خصوصاً، حيث أنني اعتقد حرص الجابري الشديد على استعادة تلك الرؤى والمقولات العقلانية المستتيرة كما طرحها الفيلسوف ابن رشد، دون أن يتطرق أو يؤكد التزامه بالرؤى الماركسية المادية الجدلية في معرفة أسباب فشل المشروع النهضوي العربي.

إن الجابري مفكر جدالي ولا شك، وينبع ذلك بصفة أساسية - كما يقول هشام غصيب - من كونه عصياً على التصنيف الفكري الأيديولوجي؛ عصياً على أن يُحشر في قالب ضيق، فهو يتأرجح في فضاء فكري فسيح يحده، من جهة، الاستشراق، ومن جهة أخرى، ماركسية التحرر القومي، ومن جهة ثالثة، حركة الإصلاح الديني "

في هذا السياق، اعتبر المفكر القومي الماركسي الراحل ياسين الحافظ أن التخلف أو التأخر هو المسألة المركزية في الواقع العربي المعاصر، لذلك انتقد "المنظور التنموي" الذي توهم 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. واستناداً إلى استقرائه لتاريخ الفكر السياسي العربي الحديث وجد "الحافظ" أن جماع السياسة العربية متأخر؛ فالتأخر كامن في البنية السياسية العربية، ليس في المنطق اليميني فحسب، ولا يقتصر على الأقليات العربية الحاكمة: "لسنا إزاء أخطاء فحسب، بل إزاء تأخر، لسنا إزاء سياسات يمينية فقط، بل سياسات لا عقلانية، لسنا إزاء تأخر الأقليات المهيمنة فقط، بل إزاء تأخر البنية السياسية العربية بجماعها". ومن هنا أُلح على الحاجة إلى الثورة القومية الديمقراطية انطلاقاً من علمية وعلمانية الماركسية؛ إذ أن الانطلاق من الواقع، واعتبار الحقيقة دائماً ثورية كامنة في بنية وعي الحافظ، ولذا فهو منذ الستينات ينتبه إلى خصوصيات الواقع العربي (خاصة التخلف الثقافي)، وعليه فإنها تتطلب الجانب العلمي والعلماني من الماركسية للاستجابة لحاجاته

للتقدم.. وقد شدد الحافظ على خصوصية المجتمع العربي، بوصفه أشد حاجة لهذه العلمية والعلمانية "لأنه لم يعيش المرحلة الديمقراطية البرجوازية على الصعيد - الفكري والثقافي". وقد تعمق فهمه لهذه المسألة بعد خيبته بالمشروع القومي التقدمي، وبعد استفادته من تاريخانية المفكر المغربي عبد الله العروي، وبداية إبحاره على مسألة التأخر، وتهافت التفسير الطبقي للقوى التي صنعت الهزيمة والأيدولوجيا المهزومة، ليبدأ السؤال المرير: أي ثورات صنعنا؟ وأي اشتراكيات بنينا؟ والجواب يتجلى في ضرورة المراجعة المعرفية والسياسية الكفيلة بامتلاك الوعي بالماركسية الثورية في بنية أحزاب اليسار العربي لكي تتمكن من هزيمة وتقويض أنظمة الرجعية والكومبرادور.

لذلك كله، فإن فهم عالمنا المعاصر، بما في ذلك وضعنا المرعب في الوطن العربي، -كما يقول بحق د. هشام غصيب- "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".

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 مجابقتها بجدية، على طريقة لينين وماو وهوتشي منه وتشى جيفارا "فندرك جيداً أن لا مفر 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" ومنتيا هو وشيوخ وأمراء دويلات الخليج والسعودية؟

على أي حال، 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 العلمي الجدلي، ومع الموقف الموضوعي في تفسير الظواهر والمتغيرات الكونية عموماً، وكل ما تتعرض له مجتمعات بلداننا في مغرب ومشرق الوطن 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، بإعتبار 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، فالمعرفة تبدأ بالممارسة العملية، وبالممارسة العملية نكتسب معرفة نظرية، يجب بعدئذ أن ترجع من جديد إلى الممارسة العملية باعتبارها أساس المعرفة بجميع درجاتها، ذلك إن اكتشاف الحقيقة عبر الممارسة العملية، والتثبت من الحقيقة وتنميتها عبر الممارسة العملية، يتم عبر الانتقال من الاحساسات انتقالاتاً فاعلاً إلى المعرفة العقلية، ومن المعرفة العقلية إلى التوجيه الفاعل للممارسة العملية الثورية، إلى تحويل العالم الموضوعي والذاتي".

في هذا الجانب، أكد على أن العقل هو أداة المعرفة، والمعرفة هي الأداة الفكرية المحاكمة، وكما يقال "من لا يملك القدرة على استخدام المعارف لن يكون طرفاً في

إنتاجها، والذي لا يستطيع استنباط الأفكار والحصول على المعلومات لن يكون مشاركاً في إبداعها، وما أحوجنا اليوم إلى صحة عاجلة لمواجهة هذه الإشكالية وتخطيها، فالمعرفة هي انعكاس ذاتي للواقع الموضوعي، وهي أيضاً أسلوب وجود الوعي، الذي ينتشل من خمسة جوانب: 1- الوعي معرفة. 2- الوعي وعي للذات. 3- الوعي انفعالات. 4- الوعي تخيل. 5- الوعي إرادة.

إن كافة جوانب الوعي، مرتبطة بصور مباشرة بالعقل، الذي هو الأداة الفكرية المحاكمة.

من هنا، فإن من واجبنا ترسيخ الوعي بمقولة الاختلاف، باعتبار إنها تمثل الجزء الأولي والبسيط في التصور الديمقراطي للعملية السياسية والاجتماعية والاقتصادية في بلادنا باعتبار هذه المقولة هي الميدان الواسع الحقيقي الذي سيحدد وجهتنا في الحاضر والمستقبل، لكي نسهم في تراجع حالة السكون.

لذلك لا بد 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).

أما من ناحية العام، فالتاريخ كتغير وتحول وتقدم لا تحمله فكرة التناقض أو التعارض فحسب، بل على وجه التحديد فكرة النفي "ونفي النفي" التي تحمل فكرة "الجديد"، وهي فكرة تحمل معنى التحولية كنتاج للتراكمات الكمية (تاريخ التطور البشري عملية تركيبية.. كذلك تاريخ العلم)، إن التركيب هو نتاج نفي النفي.. وهو نتاج وعي الخاص في علاقته الجدلية والمستقبلية بالعام .

من جهة ثانية، إن تاريخ التطور البشري هو تاريخ انتاج الوعي البشري أو هو جزء من معركة العقل -من خلال الفلسفة- ضد كل الثوابت، في محاولة مستمرة منذ الاغريق إلى يومنا هذا، وهي عملية أجابت على سؤال ماهي الفلسفة؟ باعتباره السؤال الممتد في

التاريخ البشري القديم والحديث والمعاصر، وهنا بالضبط تتجلى مقولة الوعي البشري انعكاس للوجود البشري، لكن الوعي البشري بالنسبة لنا مدخل رئيسي صوب امتلاك الوعي الفلسفي الحديث عموماً ووعي الفلسفة العقلانية العلمية الحديثة عموماً، والفلسفة المادية الجدلية خصوصاً، واعتمادها بصورة موضوعية مدخلاً رئيساً صوب نهوض شعوبنا السياسي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي والتكنولوجي المنشود.

على طريق النهوض العربي.. 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 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 يجرد الطغيان والقهر السياسي الفرد من وعيه وضميره وحسه النقدي، أي من إرادته واستقلاله، يحوله إلى لقمة سائغة لأصحاب جماعات الإسلام السياسي السلفية الجامدة النقيضة للاستنارة 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 والمتصارعة، بجناحيها "اليمني العلماني" و"اليمني الديني أو الاسلام السياسي" - في كل بلدان الوطن العربي - لا تملك في الواقع مشروعاً حضارياً أو 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، فالتنمية 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.

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، المادية الجدلية خصوصاً، لكي تقوم بوظيفتها عبر

رؤيتها وبرامجها الثورية ودورها المحدد، من خلال مراكمة عوامل النهوض والإزاحة المتتالية لكل العوامل المؤدية إلى التراجع أو الفشل، وذلك مرهون بتأمين شروط الفعالية السياسية والفكرية والتنظيمية والكفاحية والجماهيرية القسوى 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 العربي ورؤيتها وممارستها وتوسيعها وانتشارها في أوساط جماهيرها، تمهيداً للثورة على أوضاع الظلم والاستبداد والاستغلال الطبقي.

في العالم كله كان انتصار الرأسمالية الحاسم على الإقطاع مقترنا بانتصار الحركات القومية أيضاً. وأساس هذه الحركات موجود من الناحية الاقتصادية في الإنتاج لا في التبادل. فعندما يتفوق الإنتاج السلعي، أي الإنتاج من أجل السوق، على غيره من أشكال الإنتاج، وعندما تصبح له الغلبة عليها، فإنه يتطلب قيام الطبقة أو الفئات الرأسمالية الصاعدة بالاستيلاء أو بالسيطرة على السوق الداخلية التي تتداول السلع المنتجة، كما يتطلب في الوقت نفسه توحيد الأراضي التي يتكلم سكانها لغة واحدة في دولة واحدة وإزالة كل حاجز من شأنه أن يحد من تطور تلك اللغة ورسوخها في الأدب والثقافة.

فلماذا إذن لم تتطور الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية العربية في القرون القليلة الماضية إلى نظام رأسمالي على الرغم مما عرفته تلك الأوضاع من تبادل سلعي عريق في التاريخ؟ إن السبب الواضح لنا هو عدم تفوق الإنتاج السلعي وعدم سيادته.

كان هناك اقتصاد سلعي، بعض المنتجات السلعية، وتجارة داخلية وخارجية واسعة النطاق. لكن الإنتاج السلعي، الإنتاج من أجل السوق لم يتفوق على غيره من أشكال الإنتاج الطبيعي، أي الإنتاج من أجل الاستهلاك. كما أنه لم يستطع أن يقوم بتصفية الأسواق المفتتة الضيقة لحساب سوق داخلية موحدة تكون هي بدورها أساساً لتطوير أكبر لفنون الإنتاج وتنظيماته. فإنه بتكوين هذه السوق الداخلية الموحدة الواسعة تنهياً الظروف لقيام السوق القومية، فالسوق هي المدرسة الأولى التي تتعلم فيها الرأسمالية



الناشئة دروس الوطنية والقومية. ولماذا لم يتفوق الإنتاج السلعي حتى الآن في العالم العربي؟ الواقع أن الوطن العربي قد سقط في غيبوبة حضارية في ظل الفتح العثماني الذي أحكم قبضته على العرب من بداية القرن السادس عشر. وفي نهاية الحكم العثماني كانت الدعوة في نهاية الأمر مجرد دعوة للاستقلال الذاتي الثقافي. ولم تلبث أن تحددت هذه الدعوة في بداية القرن العشرين بالوقوف في وجه كل من الاستبداد الشرقي والاستعمار الغربي. وعندئذ اختلطت الدعوة القومية بالدعوة لاستقلال كل قطر عربي على حدة. حتى لقد نشأت جامعة الدول العربية تسليماً بهذا المبدأ المتخلف وهو أنها جامعة لأقطار عربية مستقلة وحرمت من عضويتها الأقطار التي لم تكن قد ظفرت بعد استقلالها.

وإذا كانت الأقطار العربية جميعاً قد كسبت استقلالها السياسي فيما عدا فلسطين، وإذا كانت قد طورت اقتصادها أخيراً على أسس رأسمالية لا شك فيها، فإنها مازالت مجتمعات رأسمالية ذات طبيعة مشوهة. بل إن تطورها الرأسمالي الواسع النطاق لم يصب في مجرى تطوير أسواقها الداخلية المفتتة بقدر ما زاد من روابطها بالسوق الرأسمالية العالمية. وعجزت حتى الآن عن تشكيل اقتصاد عربي مشترك بوصفه المقوم الحاسم لوجود أمة عربية واحدة.

وصحيح أن العرب لم يشكلوا بعد أمة واحدة. لكن إرادة التوحيد القومي والنزعة القومية عند الشعوب المقهورة ظاهرة إيجابية وتقدمية، إذ تنطوي على عنصر النضال ضد الإمبريالية من أجل التحرر الوطني، هذا النضال الذي يوقظ الوعي القومي لدى الشعوب ويساعد على قيام الأمم الحرة. ومعنى ذلك أن النزعة القومية العربية صارت تعني عملية توحيد الأمة العربية من خلال الصراع ضد الإمبريالية والتبعية الخارجية (صراع سياسي وطبقي).

واستولت على الحكم فئة عليا من الرأسمالية هي فئة تجارية كومبرادورية تستسلم طواعية للإمبريالية، وإلى جوارها فئة أخرى بيروقراطية متحالفة معها. وهكذا وقعت المجتمعات العربية بأيدي الطبقة الرأسمالية الطفيلية التي نبت أفرادها كالفطر والتي تقود

عملية النمو الرأسمالي المشوه فيها. بل وقفزت هذه المجتمعات إلى مرحلة المجتمعات الاستهلاكية من قبل أن تملك هياكل إنتاجية تؤمن لها تدفق المواد الاستهلاكية المطلوبة. وبالتالي فقد ساعدت الرأسمالية الكومبرادورية التي تشكلت مؤخراً على تأكيد تخلف تكوين الرأسمالية الصناعية المتطورة محليا وبالتالي تخلف تكوين الامة العربية حتى الان، ما يعني أنه لا سبيل أمام نهوضنا الاجتماعي الاقتصادي الا عبر امتلاكنا لكل مقدمات ومقومات الحداثة كشرط لاستمرار المسيرة وتحقيق عبر الثورة الوطنية الديمقراطية بأفاقها الاشتراكية..

وفي هذا الجانب اشير إلى أهم 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.

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 انجاز المشروع والقوى المعادية له، ثم أخيراً بناء قواعد العمل المناسبة.

وفق هذا المنطلق، فإن رؤيتي تتجاوز حالة التجزئة القطرية العربية (رغم تجزئتها)، نحو رؤية ديمقراطية قومية، تدريجية، 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 الطبقية 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.

وبإيجاز كلي أقول -مستلهما مقولة الرفيق الشهيد 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. 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 الإمبريالي الصهيوني أو في إطار النضال السياسي والمطبي الديمقراطي (وهي في جوهرها عندي صراع طبقي) ضد أنظمة الاستبداد والاستغلال والتبعية والتخلف على حد سواء.

ذلك إن التحرر من البرجوازية ونظام سيطرتها الطبقي "يمر، بضرورة منطقته، عند الرفيق الشهيد 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 الطبقيّة، 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".

هذا هو المعيار الرئيسي للحكم على سيرورة التحرر الوطني في بلداننا ارتباطاً بالعلاقة العضوية بالمنظور الطبقي الماركسي كضمانة استراتيجية لتحقيق انتصار الجماهير الشعبية، 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 الديماغوجيا والجمود وتقديس النصوص، كفيل بتجاوز أزمته الراهنة، إذا ما أدركت بوعي عميق طبيعة ومتطلبات واقع بلدانها بكل جوانبه الاقتصادية والسياسية والمجتمعية، وامتلكت برامج واضحة واليات وطنية تحررية وديمقراطية طبقية للنضال.

ختاماً، إنني؛ إذ أؤكد على أن اللحظة الراهنة من المشهد العربي، هي لحظة لا تعبر عن صيرورة ومستقبل وطننا العربي، رغم كل المؤشرات التي توحى للبعث 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 وطلائعها السياسية الثورية المتمثلة في حركات وأحزاب وفصائل اليسار الماركسي في بلداننا العربي التي تناضل من أجل استعادة دورها الطبيعي المنتظر لحركة التحرر العربية في

مسيرة نضالها الوطني والقومي التحرري والمجتمعي الطبقي على طريق تحقيق أهدافها الثورية .

إن قراءتنا لواقع أحزاب وفصائل اليسار التي تجسد وحدها في مرحلة الانحطاط العربي الراهن، الإطار الثوري الوحيد لحركة التحرر الوطني العربية، تشير إلى أن معظم هذه الأحزاب والفصائل أزمة بنيوية (سياسية ونظرية ثقافية ومعرفية وطبقية عميقة) قد تصل - في حال استمرار عوامل تراكماتها- إلى حالة من الانسداد تؤذن بإبدال الستار على العديد منها إذا لم تبادر صوب تفعيل عملية المراجعة النقدية الموضوعية لتجربتها التاريخية السابقة، ومن ثم تفعيل التزامها المعرفي بالماركسية ومنهجها المادي الجدلي، إلى جانب تجديد رؤاها السياسية وبرامجها وآليات عملها التنظيمية وتحالفاتها بما يستجيب لتحقيق أهداف الثورة الوطنية الديمقراطية بأفاقها الاشتراكية.

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 إنضاج ثورة وطنية ديمقراطية وانتصارها تمهيداً لبناء مقومات القوة الكفيلة بهزيمة وطرد الوجود الصهيوني والامريكي من بلادنا، وبدون ذلك لن نستطيع تحقيق اي هدف تحرري ونحن عراة، متخلفين وتابعين ومهزومين يحكمنا الميت (شيوخ قبائل وأمراء وملوك عملاء ورؤساء مستبدين)؛ أكثر من الحي (النهوض الوطني والقومي التقدمي الديمقراطي)، ففي مثل هذه الأوضاع يحكمنا الماضي أكثر من المستقبل... فما هي قيمة الحياة والوجود لأي حزب أو مثقف تقدمي إن 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، إنّ 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، واعيأ لمصالحها وتطلعاتها وحاملاً للإجابة على أسئلتها، ومستعداً للتضحية من أجلها، واثقاً كل الثقة من الانتصار في مسيرته وتحقيق الأهداف التي تأسس من أجلها

وفي هذا الجانب، أشير إلى أنه بدون توفر الإرادة الشعبية والالتفاف الجماهيري، يصبح خوض التمرد الثوري بالعنف الشعبي والمسلح أو بوسائل الضغط الجماهيري الديمقراطي لأي حزب أو فصيل نوعاً من المغامرة، لأن الجماهير منفضة من حوله، خاصة وأن الطليعة لا تناضل نيابة عن جماهيرها، بل بها، وفي مقدمتها، فهي من يرفع 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 يقتنع 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 إلى 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 المطلوبة، هو نضال قاصر لن يستطيع تحقيق الالتفاف الجماهيري من حوله، ويظل محكوماً بالأفق المسدود رغم ضخامة التضحيات.

وبالتالي، لا بد أن تنطلق الثورة التحريرية الوطنية الديمقراطية في بلادنا العربية، من منظور يساري يضمن تفعيل العلاقة الجدلية بين الثورة الوطنية التحريرية الديمقراطية وبين القضايا المطالبية والصراع الطبقي على طريق الثورة الاشتراكية.

ذلك إن قضية التحرر الوطني والتحرير إبدأً هي بالضرورة في مرحلة الانحطاط العربي الرسمي الراهن- في هذا العصر بالذات - قضية لا يمكن فصلها عن بعدها الطبقي الاجتماعي المطلبي الثوري، فهي ليست مسألة وجدانية او 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 ايضا بلورة الهوية الوطنية والقومية التقدمية الديمقراطية الجامعة.

لقد آن الأوان لنقل كافة احزاب وفصائل اليسار في مغرب ومشرق هذا الوطن من حالة التراجع إلى حالة النهوض والهجوم المضاد، ويستدعي ذلك البدء بتصحيح التعامل مع التناقضات في المنطقة العربية، واعتبار التناقضات والصراعات الطبقيّة تناقضاً رئيسياً ومدخلاً وشروطاً أولياً في النضال الوطني والقومي، التحرري والمجتمعي ضد الأنظمة الرجعية والتابعة كمنطلق لا بد منه للخلاص من الوجود الامبريالي الصهيوني في بلادنا.

أخيراً، إن حديثي عن الضرورة التاريخية لصياغة منظومة معرفية قومية ديمقراطية وتقدمية معاصرة، 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 أدوات 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 والرؤى التي تؤكد على أهمية وضرورة الفلسفة العقلانية الديمقراطية التقدمية في مراكمة عوامل استنهاض شعوبنا، وتفعيل نضالنا التحرري والمجتمعي بالمنظور الطبقي من أجل بلورة تلك الأفكار الفلسفية التقدمية 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 الديمقراطية التقدمية، والبرامج السياسية التحررية 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...

## انعكاساً لإدراكنا لطبيعة مرحلة الانحطاط العربي الراهن: أين يكمن الطريق إلى المستقبل؟

الجمعة 28 أكتوبر 2022

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 وأسانيدها الموضوعية الملحة من قلب واقعا الراهن. بالتالي؛ فإن الخطوة الأولى على طريق الخروج من الأزمة في المرحلة الراهنة التي تجتازها بلادنا العربية، تتمثل في العمل على إعادة تكوين اليسار الماركسي وبناء القوى الشعبية، وذلك في إطار عمل طويل النفس يطال مستويات عدة، بدءاً من بلورة الأسس الفكرية، وسمات المشروع المجتمعي الاشتراكي المطروح كهدف راهن وتاريخي، إضافة إلى تحديد المراحل الإستراتيجية للتقدم في الاتجاه المرغوب وصولاً إلى القوى الاجتماعية التي لها مصلحة في إنجاز المشروع التقدمي الاشتراكي المطلوب.

إن 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 أبعاده التاريخية والسياسية والمجتمعية في التعبير عن هويتها الوطنية وثقافتها التاريخية المتميزة، وهنا بالضبط أشير إلى أن المجتمعات المغاربية سواء في المغرب أو الجزائر وتونس و ليبيا وموريتانيا.. الخ؛ تتميز بأن كل منها مجتمع ذو هوية وحضارة أمازيغية عربية إسلامية كهوية جامعة من الخطأ تجاوزها من ناحية، ومن الخطأ أيضاً الحديث عنها كهوية مطلقة ومغلقة على ذاتها، بل بالعكس، إن التعدد الفكري عموماً

واليساري الماركسي الديمقراطي خصوصاً، كفيل من خلال التحليل الموضوعي لمصالح الجماهير الشعبية العربية أو الأمازيغية أو الكردية أو أي اثنية أخرى بجسر الفجوات بين العروبة وتلك الاثنيات، وتوفير الأسس والمقومات السياسية والمجتمعية الكفيلة بتجاوز كافة الصراعات والتناقضات الإثنية والقومية الشوفينية بينهما، على قاعدة الالتزام المطلق بحق الأقليات في تقرير المصير، إذ لا مصلحة للجماهير الشعبية الفقيرة في إثارة النزعات 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 صاحبة المصلحة في إثارة النزعات العنصرية بين الأمازيغيين أو الأكراد وبين العرب؛ فالأمازيغي - على وجه الخصوص - عربي بثقافته حسب المفكر الأمازيغي العربي الراحل محمد عابد الجابري، كما أن العربي لا يمكنه تجاوز الحضارة الأمازيغية العربية والكردية العربية ودورهما التاريخي الجامع، من خلال التزاوج والاختلاط والحياة المشتركة طوال أكثر من 1400 عام، وبالتالي هناك كما يقول الجابري - في إشارة منه للأمازيغ - من تَعَرَّبَ وهناك من تَمَرَّغَ ولا وجود للنقاء، ما يعني توفر الإمكانية الموضوعية والذاتية في الحياة السياسية والمجتمعية المشتركة راهناً ومستقبلاً وفق قواعد وأسس الديمقراطية والنهضة والتقدم الإنساني، ومن منطلق مقتضيات المصلحة العربية والأمازيغية المشتركة التي يمكن أن تلتحم في إطار جامع ومشترك؛ بعيداً عن أي نزعة عنصرية أو متعصبة، 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 ابراهام 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 ومشرقة وفق مفاهيم وأسس الديمقراطية والتقدم الحداثي والاشتراكية التي أرى فيها مدخلاً وحيداً لأي حديث عن التعايش المشترك بين كافة

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 ثانية، 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 القوى الرجعية أو الرأسمالية الرثة التابعة الكومبرادورية الحاكمة في بلداننا؛ من منظور مصالحتها الطبقيّة الأنانية في إثارة النزعات والصراعات الاثنية من جهة، وكذلك ضرورة امتلاكنا لوضوح الرؤية الثورية ضد العولمة الأمريكية وحليفها الإسرائيلي والرجعي العربي في بلدنا من جهة ثانية.

وعليه؛ فإن الدعوة إلى مقاومة المشروع الإمبريالي الصهيوني وعولمة الاستسلام، هي دعوة إلى تفعيل النضال السياسي والطبقي ضد أنظمة التبعية والتخلف والاستغلال الكومبرادوري في بلدنا وإسقاطها؛ تمثل أحد أبرز عناوين الصراع العربي الراهن ضد التحالف الأمريكي الصهيوني وأدواته في بلدنا؛ مدركين أن أحد أهم شروط هذا التحدي العربي لهذه الظاهرة هو امتلاك عناصر ومقومات العامل الذاتي؛ الحزب الثوري الحامل للفكر الماركسي في صيرورته المتجددة، وبمنهجيته نقدية، للفكر والواقع معاً، ومواصلة المسيرة النضالية الثورية؛ من أجل تحقيق أهداف الثورة الوطنية الديمقراطية بأفاقها الاشتراكية.

## شرح المبسط لقوانين الديالكتيك

السبت 29 أكتوبر 2022

تمهيد:

أصل كلمة الديالكتيك اغريقي...دياليجين.. وتعني الحوار بين خصمين يعتمد كل منهما على حجج وحيثيات الآخر لتقديم حججه ودفاعه المضاد.. وفي عصر النهضة كان الفيلسوف الالمانى العظيم جورج ويلهلم فريدريك هيغل (1770 - 1831) أول من نظر إلى العالم الطبيعي والتاريخي والروحي بوصفه عملية؛ أي في حركة دائمة وفي تغير وتطور، وهنا تكمن مآثرته التاريخية العظيمة. لقد صاغت فلسفة -هيغل- بشكل منظم النظرة الجدلية-الديالكتيكية- إلى العالم ( اثبات - نفي - اثبات )، وكانت مصدراً رئيسياً من مصادر فلسفة ماركس... اما نقطة الانطلاق في فلسفة "هيغل"، فتتلخص فيما يلي: إن الوحدة الأولية التي تشكل الأساس الجوهرى للعالم هي: "وحدة الوجود والفكر"، حيث يرى "هيغل" أن الفكر "يغير" وجوده إلى شكل مادة، طبيعة، وهذه المادة او الطبيعة عنده هي وجود آخر لهذا الفكر القائم موضوعياً والذي يسميه هيغل "بالفكرة المطلقة"؛ وهكذا إن العقل ليس ملكة خاصة بالإنسان بل هو الأساس الأوّلي للعالم، ولذا فان العالم يتطور وينمو وفقاً لقوانين الفكر أو العقل.. وبهذا يكون الفكر أو العقل عند هيغل هو الجوهر المطلق للطبيعة والإنسان والتاريخ العالمي) والعقل عنده ايضا مستقل عن الإنسان والإنسانية)؛ على ان هذا العقل او الفكر هو ماهية جوهرية موجودة لا خارج العالم بل في العالم ذاته بوصفها ( أي الماهية ) المستوى الداخلي لهذا العالم، وهنا تكمن الرؤية الفلسفية والمنهجية الجدلية العبقريّة عند فيلسوفنا العظيم هيغل الاب الحقيقي للديالكتيك... وجاء كارل ماركس ليتفاعل مع الديالكتيك الهيجلي، لكن من خلال توقيفه على قدميه بدلاً من وقوفه على رأسه حسب تعبير ماركس .

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 انتقالاً 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 فتتطلق من مبادئ ثلاثة يعارض كل منها مبدأ في المثالية الفلسفية:

المبدأ القائل أن العالم مادي بطبيعته، وأن مختلف ظواهراته ليست سوى أوجه مختلفة من أوجه المادة المتحركة وذلك على عكس المثالية - التي يختصرها هيغل هنا على ما يبدو - التي تنظر إلى العالم بوصفه تجسيدا للفكرة المطلقة أو الروح الكلي - لكن إثبات مادية العالم لا يتوقف هنا، بل يقترن بالقول إن حركة المادة والعالم تحصل بموجب قوانين ضرورية، وهي القوانين التي يثبتها المنهج الديالكتيكي في علاقات الظواهر وتشارطها.

المبدأ القائل أن العالم المادي هو واقع موضوعي قائم خارج وعينا به وبمعزل عنه. وأن المادة أو الكون أو الطبيعة، هي المعطى الأولي في حين ان الوعي أو الفكر هو المعطى الثاني المشتق لأنه نتاج للمادة ولدرجة عليا من درجات تطورها وكمالها.

المبدأ القائل إن العالم، وقوانينه، قابل لأن يعرف معرفة كاملة. وإن معرفتنا بقوانينه هي معرفة مقبولة عندما تؤكدتها التجربة والممارسة.

أيهما أسبق الوعي أم المادة؟

يتضح مما تقدم أن جوهر المسألة الفلسفية يتجلى في السؤال التالي: أيهما أسبق

الوعي أم المادة؟

يعتبر السؤال عن أولوية الوعي أو المادة سؤالاً مركزياً في الفلسفة، ولو أردنا ان نصوغه بطريقة سلسة ومبسطة لقلنا: أيهما يسبق الآخر هل يسبق الوعي المادة أم تسبق المادة الوعي؟ في واقع الامر أهمية هذا السؤال تنبع من التركيب الأكثر وضوحاً وأهمية وهو: هل يوجد تفكير أو وعي خارج المادة وهل توجد مادة خارج الوعي وبدونه؟ للوهلة الأولى قد نتسرع بوضع إجابات اعتباطية تنزع إلى طبيعة التكوين الذاتي الثقافي لكل منا، ولذا فنحن نحتاج لشيء من الصبر للحكم على الموضوع 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 أبعاده 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 كفسلفة موقفاً مبدئياً علمياً 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، تدلنا القوانين العلمية الناطمة للوجود المادي على استحالة تكوين وعي بدون مادة، أي أن الفرض القائل بإمكانية

تحقق وعي بدون زمان أو مكان أو حركة فرض غير ممكن التحقق، فالوعي إذن مظهر من مظاهر وجود المادة.

أهمية القول بأولوية المادة:

إن القول بأولوية المادة معناه رفض كل أطروحات الفلسفة المثالية التي تحاول تفسير العالم والوجود الانساني انطلاقا من ما ورائيات أو أي وعي سبق المادة، وبالتالي فهي دعوة لفهم واقع الانسان ووجوده انطلاقا 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 مارك 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.

تعرف المادية الجدلية في معظم المراجع على النحو التالي: أنها قوانين ومبادئ ومقولات تعمل في جانبيين، جانب المعرفة العلمية ( العلوم المختلفة )، والجانب الآخر هو الحركة المجتمعية وتطور المجتمع تبعا لهذه القوانين . أي أنها تطبق في العلوم المعرفية وعلم الاجتماع على حد سواء، إذن يمكننا القول، إن المادية الجدلية هي ذلك العلم الفلسفي الذي ينطلق من أولوية المادة مستخدما قوانين الجدل المادي لفهم الوجود وتطوره. طبعا ليس بمقدورنا أن نقف على المعنى المراد في التعريف المتقدم إلا عندما نقف على قوانين الجدل المادي ونفهمها جيدا، إلا أن الانطلاق من دقة التعريف الذي سنعود لفهمه بدقة أكبر مع فهمنا لقوانين الجدل يوفر لنا مساحة التفاعل الجدلي أيضا مع التعريف نفسه وبالتأكيد سنجد أنفسنا ونحن نعود إليه نعيد صياغته أو فهمه بشكل أكثر نضجا .

قوانين الديالكتيك الأساسية هي:



- قانون تحول التبدلات الكمية إلى تبدلات كيفية.
- قانون وحدة المتناقضات وصراعها ( صراع الاضداد).
- قانون نفي النفي.

وكل قانون من هذه القوانين يعكس ناحية جوهرية ما من نواحي التطور الموضوعي، وحدّه، وشكله، وعامله. والى جانب هذه القوانين يوجد عدد وافر من المقولات أمثال العلاقة العامة للظواهر، والسبب والنتيجة، والمحتوى والشكل، والعرضية والضرورة، والجوهر والظاهر ... الخ.

إن قوانين الديالكتيك ومقولاته هذه لم تبتكر اختراعاً، بل استخلصت من الطبيعة والحياة الاجتماعية، إنها تعكس القوانين الموضوعية القائمة بشكل مستقل عن وعي الإنسان.

إن الديالكتيك ليس مجرد أداة لإثبات الحقائق الجاهزة، بل هو مرشد للبحث في الظواهر والعمليات الحقيقية، هو طريقة معرفة الحقيقة الموضوعية.

إن قوانين الديالكتيك تعمل في جميع الميادين: في الطبيعة العضوية وغير العضوية، ففي الطبيعة العضوية تعمل في عالمي النبات والحيوان، كما تعمل في المجتمع في مختلف المراحل التاريخية، وهي عبارة عن قوانين التفكير في جميع مجالات المعرفة، كالرياضيات، والفيزياء، والكيمياء، والبيولوجيا، والاقتصاد السياسي، وعلم الاجتماع ... الخ.

إن التطبيق الحسي للديالكتيك كطريقة على الظواهر الحسية، هو وحده الذي يُؤمّن النجاح في المعرفة والنشاط العملي، لهذا كان مطلب التحليل الحسي للواقع إحدى أهم خصائص الديالكتيك الماركسي وأكثرها تأثيراً ولهذا بالذات نجد أن أهم مبدأ للديالكتيك يقول: لا وجود للحقيقة المجردة والمطلقة، والحقيقة هي دائماً حسية ونسبية...

- قانون الانتقال من التبدلات الكمية إلى التبدلات النوعية:
- يصاغ هذا القانون وفق الأسس التالية:

1- إن كل ظاهرة أو عملية هي عبارة عن وحدة كمية وكيفية، بعبارة أخرى، إنها تتسم بتعين كفي وكمي يميزها هي وحدها.

2- إن التغيرات الكمية تجري بصورة تدرجية، رتيبة متواصلة إلى حد معين، وفي نطاق هذا الحد لا تسبب تغيرات في الكيفية المعنية، كما أن التغيرات الكمية تتسم بالحجم والدرجة والكثافة ويمكن قياسها والتعبير عنها برقم معين بواسطة وحدات قياس مناسبة.

3- عند وصول التغيرات الكمية الى حدها الأقصى ( ويسمى حد القطع )، فانها تؤدي الى تغيرات وتحولات كيفية/ نوعية جذرية تقضي إلى تشكل كيفية جديدة.

4- تجري التغيرات الكيفية بشكل قفزه، أي انقطاع في التدرج، وليس لزاماً أن تجري القفزات بشكل انقطاع خاطف، بل يمكن أن تستغرق فترة زمنية طويلة أو قصيرة (حسب الحالة في المجتمع أو الطبيعة أو الإنسان).

5- تتسم الكيفية الجديدة الناشئة نتيجة القفزة بخواص أو ثوابت كمية جديدة، وكذلك بحد جديد من وحدة الكمية والكيفية.

6- إن مصدر تحول التغيرات الكمية إلى كيفية والكيفية إلى كمية هو وحدة وصراع المتناقضات أو الأضداد وتنامي التناقضات وحلها.

ويسري مفعول قانون الجدلية (حول التغيرات الكمية إلى الكيفية والكيفية إلى كمية) على الطبيعة والمجتمع والفكر، وهو يتجلى تجلياً خاصاً في كل حالة بعينها، ولهذا يتطلب استخدامه فيما يتعلق بتنفيذ المهمات التطبيقية المتممة بتفرد كبير القدرة على استخدام الموضوعات العامة للجدلية مع مراعاة المواصفات الفردية لكل حالة بعينها وكل مهمة بعينها.

إن الجدلية تؤكد بالاستناد إلى تجربة التطور التاريخي، وبالتطابق التام مع معطيات العلم الحديث، أن التغيرات الكمية التدرجية لأية ظاهرة أو عملية تؤدي بالضرورة وبحكم

قوانين التطور، إلى المرور عبر حد معين إلى تغيرات كيفية جذرية تنشأ في نتائجها كيفية جديدة وظاهرة أو عملية جديدة.

ولذلك، لا بد لفهم قانون انتقال التغيرات أو التبدلات الكمية إلى تبدلات نوعية، من معالجة مفهومي الكم والنوعية، فعندما ندرس شيئاً ما يتبدى لنا، قبل كل شيء كيانه المحدد الذي يميزه عن الأشياء الأخرى، وهذا بالذات ما يكون نوعيته.

إن التحديد النوعي أمر ملازم لجميع الظواهر الاجتماعية، فالرأسمالية، مثلاً، عبارة عن نوعية معينة، عن مجموع عدد من السمات والصفات والنواحي الجوهرية بالنسبة لهذا النظام: كوجود طبقة ملاكي وسائل الإنتاج، وطبقة العمال المأجورين، واستثمار العمال من قبل الرأسماليين ... الخ، أما الاشتراكية، باعتبارها تشكيلة اجتماعية جديدة نوعياً، فتمتع بصفات أخرى، من ملكية جماعية لوسائل الإنتاج، وانعدام العمل المأجور، والقضاء على استثمار الإنسان للإنسان.

هذان المثالان يتيحان لنا فهم أن النوعية هي، قبل كل شيء، ما يحدد الأشياء والظواهر، وبينها هي وحدة سماتها ونواحيها الأساسية التي تجعل منها هذه الأشياء والظواهر بالذات، لا غيرها.

وليست هنالك أية ظواهر أو أشياء مجردة من التحديد النوعي، فالكائن المجرد من كيانه النوعي غير ممكن الوجود.

إن النوعية تظهر من خلال الخواص، ورغم أن مفهومي النوعية والخاصية غالباً ما يستعملان بمعنى واحد، إلا أن بينهما اختلافاً. ولا يمكننا أن نعرف شيئاً عن كيفية موجود ما (أي عن الكيان المحدد الداخلي لهذا الشيء) إلا من الصفات الملازمة لهذا الشيء التي تتجلى فيها تركيبته.

فخواص الشيء يمكن أن تتغير تبعاً لتغير علاقاته مع العالم المحيط، كما يمكن أن تختفي أو تظهر بعض خصائص الشيء بدون أن يتغير هو نفسه أو نوعيته الأساسية.

مثال ذلك أن بعض خصائص الرأسمالية تتبدل في مرحلة الرأسمالية العليا، الإمبريالية (الاحتكار)، فتنحول المزاحمة الحرة إلى نقيضها، وبدون أخذ هذا التحول الهام بعين الاعتبار لا يمكن فهم الامبريالية المعاصرة وتحولها الى مرحلة العولمة.

إن مفهوم الكمية هو أيضاً مقولة عامة تعكس ناحية من النواحي الهامة لأي شيء أو ظاهرة أو عملية، وتبرز الكمية أيضاً كتحديد للأشياء، إلا أنها، خلافاً للنوعية، تميز الشيء من ناحية درجة تطور خصائصه: كمقداره، وحجمه وعدده، وسرعة حركته، وبهر لونه... الخ، فالطاولة، مثلاً، يمكن أن تكون كبيرة أو صغيرة، والصوت يمكن أن يكون طويلاً أو قصيراً، شديداً أو خافتاً... الخ.

إن التحديد الكمي للظواهر الاجتماعية لا يعبر عنه دائماً، بمثل المقادير الدقيقة التي يعبر بها عن ظواهر الطبيعة اللاعضوية، ولكن لكل ظاهرة، وكل عملية تتمتع هنا أيضاً لا بناحية نوعية فقط، بل وبناحية كمية أيضاً، مثال ذلك مستوى تطور إنتاجية العمل، والقوى المنتجة، ووتيرات تطور الإنتاج في البلدان الرأسمالية ومقارنتها مع البلدان التابعة، وغير ذلك من نواحي الحياة الاجتماعية، وعدد الناس العاملين عملاً منتجاً ودرجة استثمار العمال من قبل الرأسماليين... الخ.

فالكمية يمكن أن تنقص أو تزيد، دون أن يفقد الشيء حالته النوعية، فالكمية هي صفة تحدد الشيء من الخارج أكثر مما تحده من الداخل، وتبدو للوهلة الأولى وكأنها منفصلة عن النوعية، فإذا تبدل الشيء كمياً فإنه لا يتحول إلى شيء آخر ما دام التبدل لم يتجاوز حداً معيناً.

إلا أن تأثير التبدلات الكمية على الشيء يتبدى، بوضوح، عند زيادة هذه التبدلات، فخلال سير التبدلات الكمية تبرز بروزاً واضحاً، اللحظة التي يؤدي فيها أصغر تبدل في الكمية إلى تبدل نوعي جذري، يؤدي إلى نشوء نوعية جديدة ( لحظة الغليان... أو الثورة ).

- وحدة شكلي التطور: الشكل الارتقائي والشكل الثوري - القفزات

إن تحليل التبدلات الكمية والتبدلات الكيفية للأشياء يدل على أن هذين الشكلين من التبدلات عبارة عن شكلين مختلفين للحركة رغم أنهما مرتبطان ببعضهما، ولكل منهما خصائصه.

فالتبدلات الكمية عبارة عن شكل ارتقائي للتطور، أما التبدلات النوعية فهي على العكس، شكل ثوري له.

وبما أن التبدلات الكمية والكيفية مرتبط ببعضها ببعض، لذا نستنتج أن التطور هو وحدة التبدلات الثورية والارتقائية، وهو أمر له أهميته المبدئية الكبيرة، ويشكل إحدى النواحي الهامة في نظرية التطور الديالكتيكية.

التطور الارتقائي هو التبدل الذي يطرأ، بسببه على الكائن تبدل كمي تدريجي، أما التطور الثوري فهو تبدل الكائن تبديلاً نوعياً جذرياً، بمعنى وصوله إلى حد القطع . التبدل الثوري عبارة عن قفزة، عن توقف التبدلات الكمية التدريجية عن انتقال من نوعية إلى أخرى، وكل تبدل نوعي يتم بشكل قفزة.

ورغم جميع الفوارق القائمة بين الحركة الارتقائية والحركة الثورية، بين الحركة المتواصلة والحركة القافزة، فإن كليهما تشترط الأخرى، وتشكل طرفاً في عملية تطور واحدة: فالتبدلات الكمية تحضر القفزات، تحضر انقطاع تدرج التبدلات الكمية، والقفزة تخلق شروط التبدلات الكمية التالية.

لهذا كان تطور الطبيعة، والمجتمع، والفكر الإنساني يحدث لا وفق خط متواصل لا انقطاع فيه، بل وفق خط تنقطع فيه التبدلات الكمية التدريجية بقفزات، وبالانتقال من القديم إلى الجديد، وبنشوء تشكيلات جديدة نوعياً.

إن أهمية هذا القانون الطرائقية تكمن في أنه أولاً، يشير إلى طريق التطور العام الشامل لجميع ظواهر العالم الموضوعي، كما تكمن ثانياً، في أن هذا العام يتطلب للقيام بالعمل بنجاح أعظم، أن نجد، ونلتقط، ونفهم، بشكل محسوس، أشكال الانتقال النوعية الخاصة التي تعود لكل حادثة على انفراد (وهنا يتجلى دور العامل الذاتي/الحزب في

زيادة التراكمات الكمية (التوسع التنظيمي) بصورة واعية وثرية من أجل توفير ظروف التحول النوعي).

إن قانون انتقال التبدلات الكمية إلى كيفية، يعكس ناحية من نواحي التطور الهامة، ويكشف عن سير التحولات النوعية للأشياء.

إلا أن نظرية انتقال التبدلات الكمية لا تجيب على سؤال ما هو مصدر كل تطور، بما فيه انتقال التبدلات الكمية إلى كيفية.

يجيب على هذا السؤال قانون ديالكتيكي آخر، هو قانون وحدة وصراع المتناقضات، قانون التناقضات كمصدر للتطور.

- قانون وحدة وصراع المتناقضات:

قانون وحدة وصراع المتناقضات، هو قانون التناقضات كمصدر للتطور. فالتناقضات هي نواة الديالكتيك الماركسي التي هي مفتاح فهم جميع نواحي وعوامل التطور.

وفي هذا السياق، يمكن أن نضع صيغة لهذا القانون على النحو الآتي:

1- أن كل ظاهرة أساسية (جوهرية) في الطبيعة والمجتمع والفكر تنطوي على جوانب وصفات ومميزات ومنظومات ثانوية (عناصر) متضادة تتفاعل أو تترايط فيما بينها ترابطاً ضرورياً، أي أنها تتدرج في وحدة.

2- هناك علاقة تناقض جدلي بين الأضداد المندرجة في وحدة.

3- إن مصدر الحركة، أيّاً كانت، ولا سيما مصدر التطور هو نشوء التناقضات الداخلية الأساسية واستفحالها وحلها، ويعتبر حل التناقضات العامل الحاسم والسبب الرئيسي للتطور.

4- يجري في سياق التطور انتقال بعض الأضداد إلى بعضها الآخر انتقالاً جدلياً. ويجري تصادم الأضداد وتفاعلها وتداخلها.

5- في نتيجة صراع الأضداد وتحولها المتبادل وتناقضاتها المتبادلة، وفي حصيلة حل التناقضات تنشأ ظواهر أو عمليات أو مميزات جديدة لا ارتدادية، لم يكن لها وجود من قبل.

ويرتدي قانون وحدة وصراع الأضداد طابعاً عاماً متعدد الأغراض، ولفهم هذا القانون أهمية فائقة، منهجية وأيديولوجية كبيرة. فالتناقضات هي "نواة" الديالكتيك الماركسي وهي مفتاح فهم جميع نواحي وعوامل التطور الاجتماعي والاقتصادي والثقافي في مجتمعنا الفلسطيني ومجتمعاتنا العربية.

لهذا فقانون وحدة وصراع المتناقضات يحتل مثل هذا المكان الرئيسي في الديالكتيك الماركسي، ولتحدد دوره وأهميته في أنه يكشف عن الدوافع والمصادر الداخلية للتطور لهذا يعتبر هذا القانون المحك الذي يكشف مدى علمية وحيوية هذه النظرية أو تلك من نظريات التطور.

- الخطوط الرئيسية للديالكتيك الماركسي عن قانون وحدة وصراع المتناقضات:

1. الأشياء والظواهر لوحدة المتناقضات... صراع المتناقضات هو مصدر التطور: إن كثيراً من الفلاسفة البرجوازيين، في زماننا هذا، يضطرون إلى الاعتراف بحقيقة التناقضات، ولكنهم يحاولون القول بأن التناقض والتناحر القائمين مثلاً في الحياة الاجتماعية للمجتمع الرأسمالي، هما خالدان، ولا حل لهما، وبأن جوهر العلاقات المتبادلة بين الطبقات كأنه مستقر في عدم إمكانية التغلب على التناقضات الاجتماعية. وهناك آخرون، يرون المتناقضات، بل ويشيرون إلى أهميتها أيضاً، ولكنهم يعتبرون أن حلها ممكن فقط في ميدان الدين، (كما هو الحال عندنا بالنسبة لحركات الاسلام السياسي).

الديالكتيك الماركسي ينطلق من المعطيات العلمية الموضوعية، والتجربة التاريخية للإنسانية، ويؤكد على أن جميع الأشياء والظواهر ذات تناقضات داخلية، وأن كل شيء هو وحدة متناقضات، وإن كل أشياء العالم المحيط بنا، وظواهره تتمتع بناحية إيجابية،

وأخرى سلبية، لها ماضيها ولها مستقبلها، وصراع هذه الاتجاهات المتناقضة التي تحتويها الأشياء وظواهر العالم الموضوعي، هو مصدر التطور، وهو القوة المحركة له. لو أنه لم يكن هناك تناقضات داخلية في الأشياء والظواهر، لو أنه لم يكن صراع بين الاتجاهات المتناقضة، لبقيت الأشياء والظواهر غير متبدلة، ولما أمكن حدوث التطور، والتبدل النوعي، ولبقي كل شيء في حالة الجمود. لو لم تقم، مثلاً، الطبقات البورجوازية في المجتمعات الأوروبية بنضال ضد الطبقات الاقطاعية الارستقراطية التي انقضى زمانها، لما انحلت التناقضات القائمة بين الطرفين، ولما ظهر عصر النهضة، لهذا فالماركسية تبقى غريبة عن الأفكار الانتهازية القائلة بانسجام الطبقات المتعدية. إن صراع المتناقضات هو عملية معقدة لنشوء وتطور وحل التناقضات، ولهذه العملية درجاتها ومراحلها، وطابعها الخاص في كل درجة من هذه الدرجات، وتعبير آخر، إن التناقضات الحسية ذات امتداد يطول أو يقصر، فيه بداية واستمرار ونهاية. لكن التناقض لا يكون مصحوباً دائماً بحدّة مباشرة، فهو عادة، يتمتع في المراحل الأولى، بطابع فارق فقط، وهو الشكل الأولي للتناقض، ثم يتحول الفارق في سير التطور، إلى تضاد، أي تناقض أكثر تطوراً، وذلك عندما تعمد كل ناحية من نواحي التناقض إلى نفي الناحية الأخرى بحدّة.

إن نمو التناقض على أساس صراع المتضادات يؤدي، بالنتيجة، إلى الازدواجية المتعاضمة للوحدة (الشيء) وهو، في النهاية يبلغ درجة في تطور التناقض، لا تستطيع معها المتضادات البقاء في الوحدة، عندئذ يحين زمن حل التناقض. ليس من حل للتناقضات إلا في الصراع، وعن طريق الصراع. إن التناقضات لا تتهادن أو تعيش حالة من السلم والهدوء، لكنها تتصارع، وعملية التطور، هي عبارة عن عملية تعاضم المتناقضات والصراعات الطبقيّة والسياسية والفكرية التي تستمر في تراكماتها الكمية حتى تصل الى لحظة التحول النوعي لحل هذه التناقضات وبداية مرحلة جديدة من التطور.



إن حل التناقضات الأساسية، الجذرية إنما يعني القضاء على القديم، ونشوء الجديد، ثم أن مرحلة حل التناقضات هامة جداً في التطور، فعندما يستنفذ القديم ذاته، ويصبح لجاماً، عائقاً في طريق الجديد، فإن التناقض بين القديم والجديد ينبغي أن يحل عن طريق انعدام القديم وظفر الجديد.

إن نسبية وحدة المتضادات هي التعبير عن أن تواصل الشيء أمر مؤقت، وأن الشيء له بداية ونهاية، وبهذا تفسر الصيغة الديالكتيكية الشهيرة القائلة بأن التناقض يدفع إلى الأمام.

نستخلص من كل ما تقدم، صياغة جوهر قانون وحدة وصراع المتضادات كما يلي: إن وحدة وصراع المتضادات هي القانون الذي بموجبه تصبح الاتجاهات والنواحي المتناقضة داخلياً، والكائنة في حالة الصراع، ملازمة لجميع العمليات، والظواهر، والأشياء.

إن صراع المتضادات يعطي الدافع الداخلي للتطور، ويؤدي إلى نمو التناقضات، التي تجد حلها في فترة معينة، عن طريق القضاء على القديم، ونشوء الجديد.

## 2. التناقضات الداخلية والخارجية:

إن ما قيل عن التطور عن طريق نشوء التناقضات الداخلية في الأشياء، والتغلب عليها يعطينا صورة عن طابع الحركة، أو التطور. فالحركة أو التطور، هو حركة ذاتية للمادة، أو تطورها الذاتي، والكلام لا يجري هنا عن أن التطور في الحياة الاجتماعية، يتم بنفسه، وبدون تدخل الناس، وبدون نشاطهم الفعال، أو أن الطبيعة تستطيع أن تتحول لصالح الناس بدون تأثيرهم عليها.

إن الطبيعة نفسها تتطور حسب قوانينها الخاصة من الأشكال الدنيا إلى العليا، إن الطبيعة غير الحية خلقت، عن طريق الحركة الذاتية، الشيء المغاير لها، نقيضها، أي الطبيعة الحية، والأمر كذلك في المجتمع أيضاً ليست القوى الخارجية، بل القوانين الخاصة بتطور التشكيلات الاجتماعية هي التي تؤدي إلى نشوء قوى داخل المجتمع المعين، تدفعه إلى حقه وتحوله إلى نقيضه. أما أسباب أو مصادر هذه الحركة الذاتية

والتحول، فهي التناقضات الداخلية، وتطورها، وحلها، والقضاء عليها، على أساس صراع المتناقضات، إلا أن الديالكتيك لا ينفي الدور الهام، للتناقضات الخارجية، في سير عملية التطور.

فعلى الناس، لتأمين حياتهم أن يعملوا، والعمل هو تأثير الناس على الطبيعة بهدف إنتاج وسائل المعيشة الضرورية، إن عملية حل التناقضات بين المجتمع والطبيعة، هي، من حيث الجوهر، عملية لا نهائية، وتشكل أحد المصادر الهامة لتطور المجتمع، ولكن بين التناقضات الداخلية والخارجية يوجد اختلاف موضوعي، لا يمكن عدم أخذه بعين الاعتبار. إن التناقض الداخلي هو تناقض في جوهر الشيء بالذات، بحيث أن الشيء لا يمكن أن يوجد بدون هذين الضدين.

التناقض الخارجي هو تناقض بين الأشياء المختلفة، أو الجواهر المختلفة، فالنبات والشمس التي تعطيه الدفء، هما جوهران مختلفان، لكل منهما تناقضاته الداخلية، كما أن المجتمع والطبيعة هما عبارة عن تناقض جواهر مختلفة. إن الأضداد الخارجية، كالدخول، مرتبطة فيما بينها، ولكن لا يوجد بينها مشروطية متبادلة وثيقة كما في التناقضات الداخلية، إن الطبيعة، أحد طرفي التناقض، يمكن أن توجد من دون المجتمع، كذلك الشمس يمكن أن توجد من دون النبات ... الخ.

إن التمييز بين التناقضات الداخلية والخارجية أمر هام، لأن دور كل منهما في التطور ليس واحداً، ومن الطبيعي أن هذا التمييز غير مطلق بل نسبي، إن التناقض الخارجي هو، على الغالب، تعبير عن وجود التناقضات الداخلية وشكل هذا الوجود وهكذا فالتناقض بين السلعة والنقد يسميه ماركس "تناقضاً خارجياً، وتعبير السلعة فيه عن التناقض الكامن فيها (أي الداخلي) بين القيمة الاستعمالية والقيمة".

بين التناقض الداخلي والخارجي توجد علاقة، التناقضات الداخلية لا توجد، ولا تعمل، خارج علاقتها مع التناقضات الخارجية، أما تأثير التناقضات الخارجية على تطور الشيء فلا يمكن فهمه بدون اعتبار تناقضاته الداخلية.

إن المادية الجدلية عندما لا تتجاهل قط أهمية التناقضات الخارجية تؤكد أن التناقضات الداخلية تلعب دوراً رئيسياً أولاً في التطور. أما التناقضات الخارجية فتلعب دوراً ثانوياً غير رئيسي. إن التناقضات الداخلية والخارجية توجد في عملية التطور في وحدة، في علاقة، ولكن من الخطأ الفادح تبديل الأولى، القائدة، بالثانية.

لذلك يناضل الديالكتيك ضد النظرية المنتشرة في الفلسفة البرجوازية والإصلاحية أو ما يعرف بالمواقف التوفيقية الليبرالية. إن جوهر هذه النظرية يكمن في نفي التناقضات الداخلية للتطور وفي الاعتراف بالأهمية الحاسمة للتناقضات الخارجية، وإن أنصار نظرية التوازن، عندما يطبقونها على المجتمع يعتبرون أن المصدر الرئيسي للتطور الاجتماعي لا تناقضات المجتمع الداخلية بل التناقضات بين المجتمع وعوامل خارجية، وهذا الفهم للقضية غير صحيح نظرياً، ويؤدي سياسياً إلى استنتاجات رجعية أو هابطة.

3. خصائص التناقضات المختلفة:

إن تناقضات أسلوب الإنتاج في المجتمع الطبقي تنعكس في صراع الطبقات، ولصراع المتناقضات في هذا المجتمع شكل صراع اقتصادي وسياسي وأيديولوجي.

كما أن الصراع الأيديولوجي ينعكس في شكل صراع النظريات الفلسفية والاقتصادية والسياسية والحقوقية والدينية والأخلاقية... الخ كما هو الحال في الصراعات بين قوى اليسار من جهة والقوى الليبرالية والاسلام السياسي من جهة ثانية.

وفي هذا الجانب يجب تمييز نوعين من التناقضات: التناحرية واللاتناحرية.

إن قضية التناقضات التناحرية واللاتناحرية قضية لها ابعاد سياسية واجتماعية واقتصادية خاصة، فالصراع مع العدو الصهيوني الإمبريالي يندرج تحت مفهوم التناقضات التناحرية التي لا يمكن حلها إلا بإلغاء وانتهاء الوجود الصهيوني والامبريالي.

فالتناقضات التناحرية هي عبارة عن تناقضات القوى السياسية والاجتماعية المتعادية، والمصالح والأهداف والميول المتضاربة، التي تنتج عن تناقض مصالحها الجذرية. وإن التغلب عليها يتم، كقاعدة، في النضال الثوري السياسي والكفاحي والطبقي الضاري.

ومثالنا الصارخ على التناقضات التناحرية يتجلى في الصراع بين شعبنا الفلسطيني/ العربي وبين دولة العدو الصهيوني والتحالف الإمبريالي، كما يتجلى أيضاً، بين البرجوازية الكومبرادورية والطفيلية في البلدان العربية وبين الشرائح الفقيرة من العمال والفلاحين والمضطهدين، بين شعوب المستعمرات والدول الاستعمارية. وكذلك فإن التناقضات بين النظام الإمبريالي وبلدان المحيط من أجل مزيد من السيطرة، ومناطق النفوذ والمواد الخام (النفط)، وأسواق البيع، هي تناقضات تناحرية، من هنا نرى أن التناقضات التناحرية متعددة الأشكال ونتيجة ذلك، فدرجة حدتها مختلفة.

ونظراً لوجود طبقات تدافع بجميع الوسائل عن القديم المهترئ، وتقاوم إقامة نظم اجتماعية جديدة تسودها العدالة الاجتماعية والديمقراطية، فإن النضال الطبقي الحاد والثورات الاجتماعية، هي وسيلة حل هذه التناقضات المتناحرة.

أما التناقضات اللامتناحرة فهي خلافاً للمتناحرة، تعبر عن تناقضات أضرار سياسية غير تناحرية، تعبر عن تناقضات تلك القوى الاجتماعية والسياسية والميول التي يجمع بينها جذرياً، كما يجب أن تكون عليه العلاقة في بلادنا بين الجبهة الشعبية وحركتي فتح وحماس وبقية القوى السياسية اليمينية.

على أي حال لا بد أن نشير إلى أنه مهما اختلفت التناقضات التناحرية واللامتناحرة فإنها تُحل في النضال، وعن طريق نضال الجديد ضد القديم، عن طريق النضال التقدمي ضد الرجعي، المحافظ، الجامد، البيروقراطي، البالي، لأنه من الخطأ اتخاذ خصائص حل التناقضات اللاتناحرية على أنها خصائص مسالمة، وانسجام. فحل هذه التناقضات لا بد من شن نضال مستمر للتغلب عليها، للتغلب على كل ما هو مهترئ، بال، وجامد، وكل ما يعيق تطور الجديد والتقدمي.

إن الفارق بين أشكال ونماذج التناقضات لا يكمن فقط في كون التناقضات المختلفة لها طبيعة مختلفة، وبالتالي أساليب وطرق مختلفة لحلها، بل المهم هو أن نميز بين التناقضات الرئيسية وغير الرئيسية، بين الأساسية وغير الأساسية في الشبكة المعقدة للتناقضات.

لذلك فمن المهم جداً - وخاصة في الحياة الاجتماعية، واستراتيجية وتكتيك نضال الطبقات والأحزاب الاجتماعية - عدم الخلط بين التناقضات الرئيسية وغير الرئيسية، الأساسية وغير الأساسية، بل رؤية الفارق بينها، وفرز تلك التناقضات التي تلعب، في المرحلة التاريخية المعينة، دوراً حاسماً، ثم تخطيط النشاط العملي حسب ذلك.

التناقضات الأساسية، هي التناقضات التي تحدد التناقضات النوعية وتنشأ عنها، مثال التناقض الرئيسي لأسلوب الإنتاج الرأسمالي هو التناقض بين الطابع الاجتماعي للإنتاج وبين طابع الحياة الرأسمالية الخاصة، أنه يحدد جميع التناقضات الأخرى التي هي مشتقة من التناقض الأساسي. وهكذا فالتناقض بين تعاضم الإنتاج في المجتمع البرجوازي وبين قدرة الجماهير الشرائية المختلفة هو تناقض مشتق من التناقض الرئيسي، ويبرز كمظهر وتعبير عن التناقض الرئيسي للرأسمالية.

إن التناقض الأساسي للتطور الاجتماعي العالمي الحديث هو التناقض بين الامبريالية المعولمة والشعوب التابعة والمضطهدة.

إن تمييز التناقضات الرئيسية وغير الرئيسية، والمقدرة على رؤية سير تعاضم تناقضات جديدة، وتحول التناقضات الرئيسية إلى غير رئيسية والعكس بالعكس، كل ذلك يُمكن من السيطرة على الحلقة الحاسمة في الشروط الحسية المعينة.

اخيراً نود الإشارة إلى التناقض بين المحتوى الجديد والشكل القديم الذي يستدعي صراعاً بينهما، هذا الصراع هو من أهم مظاهر مفعول قانون صراع المتضادات في الطبيعة والمجتمع والتفكير. وهذا الصراع لا يتوقف ما لم يستبدل الشكل القديم بآخر جديد، يتلاءم والمحتوى المتبدل.

مثلاً في المجتمع التناحري (كما هو حال الانظمة العربية في مرحلة الانتفاضات الثورية) تدافع الطبقات والأحزاب الحاكمة عن الأشكال الهرمة التي يهملها المحافظة عليها والدفاع عنها. ومهما استمرت مقاومة الشكل القديم الليبرالي أو الديني/الاسلام السياسي، لابد له، مع تطور المحتوى الثوري، من التخلي عن مكانه للشكل الجديد، لذلك كان الصراع بين الشكل القديم والمحتوى الجديد، مصدراً للتطور.

## قانون نفي النفي:

إنه قانون تطور الطبيعة والتاريخ والفكر "إنجلز". مقولة النفي ليست مقولة حديثة، وإذا كانت قد ارتبطت بشكل خاص بفلسفة، فإنه يمكن العثور عليها في الفلسفات القديمة، وإذا كان هيغل أقام مقولتي النفي ونفي النفي في إطار المنطق، فإن ماركس قد أعاد بناءهما وربطهما بالوعي الاجتماعي وبالتحولات الاجتماعية، حيث تنتقل المقولات من "المضمون المجرد" إلى "المضمون المادي" لأن النفي لا يحيل الشيء إلى مجرد، بل إلى شيء له مضمون محدد، أي أن النفي له مضمون محدد ومشخص ومميز ونمطه يعتمد على طبيعة كل ظاهرة، فكل شيء له شكل نفيه الخاص به. ولقد عممت الماركسية مقولة نفي النفي على جميع الظواهر الطبيعية والاجتماعية. فقانون نفي النفي يجد تحققه في المملكة الحيوانية وفي عالم النبات وفي حقل الجيولوجيا، مثل ما يجد تحققه بين البشر وتطور المجتمعات عموماً، وفي ظهور نمط الإنتاج الرأسمالي خصوصاً، حيث تتزايد بشاعة الاستغلال الطبقي وتتزايد معها تراكمات الوعي بالظلم الطبقي والاضطهاد بما يمهّد للثورات شرط توفر ونضوج العامل الذاتي / الحزب الماركسي الثوري.

## - الأحكام الأساسية لهذا القانون:

- 1- في عملية التطور، ينشأ باستمرار شيء جديد لم يكن له وجود في الماضي، وهذه العملية تسمى النفي الجدلي للقديم.
- 2- في عملية النفي يبقى كل ما هو قيم وحيوي ويندرج في الجديد بشكل محول، ولا يتعرض للغاء إلا جزء معين من القديم هو الجزء الذي بات يعرقل التطور.
- 3- ينطوي التطور على ما يشبه العودة إلى المراحل المقطوعة وتكرارها (نفي إثبات نفي) ولكن على مستوى جديد أكثر رقياً، ولهذا يتسم التطور بطابع لولبي وليس دائري أو مستقيم.
- 4- في عملية التطور يوجد دائماً، وبصورة موضوعية، نزعات تقدمية وأخرى تقهقرية عند الانتقال من القديم إلى الجديد، ويتحدد النمط التقدمي أو التقهقري بحسب

التغيرات الجارية في الظاهرة المعنية عموماً تبعاً للنزعة التي تكون لها الغلبة في هذه العملية التطورية المترابطة جدلياً.

إن تحليل قانون انتقال التبدلات الكمية إلى تبدلات كيفية، وقانون وحدة وصراع المتضادات يبين لنا أنه نتيجة لعمل هذين القانونين تتم عملية لا نهاية لها، عملية استبدال بعض الظواهر والأشياء بأخرى، في هذا الصراع المتواصل بين الجديد والقديم، بين المولود والفاني، هذه الناحية من التطور، الناشئة إلى حد كبير عن قوانين الديالكتيك المذكورة أعلاه، تجد تعبيرها الأعمق في قانون نفي النفي.

إن مكان وأهمية هذا القانون في منظومة قوانين ومقولات الديالكتيك المادي، يتحدد في اعطائه أعم وأشمل مفهوم عن طابع التطور.

### 1. جوهر ودور النفي الديالكتيكي في عملية التطور:

إن التطور يتضمن في نفسه عاملاً قانونياً، إلزامياً، هو النفي فالتبدلات النوعية تعني نفي النوعية القديمة، ثم إن صراع المتضادات يتم بظفر متضاد على آخر، فالنفي بالتالي ليس عاملاً ثانوياً مرتبطاً بعملية التطور من الخارج، بل هو مشروط قانونياً بجوهر التطور ذاته.

وللنفي دور هام في جميع عمليات الطبيعة والمجتمع والتفكير، وهو يتبدى بأشكال مختلفة تبعاً لاختلاف العمليات، فتحول الأورانيوم إشعاعياً إلى راديوم هو مظهر "نفي" أحد العوامل الكيماوية، وتشكل عامل كيميائي آخر منه، كما أن نفي البرعم بالزهرة، والزهرة بالثمرة هما العاملان الضروريان لنمو النبات.

وتاريخ المجتمع لا معنى له من دون نفي الأنظمة الاجتماعية القديمة من قبل الجديدة، المجتمع، من دون عامل النفي، يتحول إلى مستتقع راكد.

إلا أن الاعتراف بعامل النفي، في التطور، غير كافٍ، لا بد من الفهم الصحيح لطبيعة النفي، لطابعه الديالكتيكي.

لا ينبغي فهم أحد عوامل التطور، وهي النفي، كنفي مطلق، أي كنفي لا يحتوي في ذاته أي شيء إيجابي، فلو أن الأمر كذلك لما أمكن التطور، لو أن نفي البرعم، في

دورة نمو النبتة، كان نفيًا فقط، لما حدث انتقال من البرعم إلى الزهرة. فهذا أيضاً نفي، ولكنه نفي تهديمي، ولا يخلق الشروط لنمو النبتة الطبيعي، مثل هذا النفي لا يشكل شرط التطور.

إن قانون نفي النفي الديالكتيكي هو قانون التطور، فهو لا يقصد أي نفي كان، بل يقصد النفي الذي يستخدم كمقدمة، كشرط للتطور، يقول إنجلز "النفي في الديالكتيك لا يعني قول "لا" ببساطة، أو التصريح عن شيء بأنه غير موجود أو القضاء عليه بأية وسيلة كانت، إن النفي المفهوم ديالكتيكياً والمعبر عنه تعبيراً صائباً هو هذه الـ "لا" التي تحتوي في الوقت ذاته على "نعم" أي وحدة النفي والإثبات.

وبالإضافة إلى أن النفي شرط التطور، فهو أيضاً تعبير عن مواصلة التطور وتواليه، بين ما يُنفي، وبين ما يُنفي، هذه أهم ناحية في النفي. إن النفي الديالكتيكي لا ينبغي فهمه كإنقطاع في التطور، كنفي للصلات بين القديم والجديد، إن الصلات بينهما قائمة بفعل أن الجديد لا يولد من لا شيء، بل من القديم فقط، والصلة تجد تعبيرها في أن الجديد يتمسك بكل ما هو إيجابي في القديم.



## 105 سنوات على وعد بلفور

الأربعاء 02 نوفمبر 2022

لا يمكن فهم مقدمات ونتائج وعد بلفور وزرع الكيان الصهيوني في قلب الوطن العربي، دون قراءة سياقاته التاريخية التي تبدأ من خضوع أغلب بلدان الوطن العربي لاحتلال العثماني على مدى أربعمئة عام متواصلة، حيث تكرر خلالها كل عوامل الفصل بين أوصاله وبروز كل عوامل التخلف والانحطاط والابتعاد عن العلم وشروطه، في المقابل كانت القوى الاستعمارية الكبرى تعد مخططاتها ضد الوطن الممزق باستعمارها أيضاً، حيث كانت اتفاقية سايكس بيكو التجزئية، التي اتفق عليها بين بريطانيا وفرنسا وروسيا القيصرية، التمهد الأولي لصدور وعد بلفور بعدها بسنة فقط، على طريق إنشاء دولة العدو الصهيوني، التي جرى احتضانها ورعاية ودعم مشروعها الصهيوني وحركتها العدوانية الاستعمارية العنصرية من قبل هذه القوى الاستعمارية، بحيث تمكنت من إعطائها قوة دفع مستمرة لتحقيق مشروعها وأهدافه، ولم تتخلّ الدول الغربية الاستعمارية عن هذا الدور اتجاه الحركة الصهيونية ومشروعها، حتى بعد أفول نجم الإمبراطوريات الاستعمارية القديمة، حيث قامت الولايات المتحدة الأمريكية بذات الدور، لكن في إطار رؤيتها الاستعمارية الإمبريالية التي سعت من خلالها للهيمنة والاحتواء للبلدان العربية وخلق مفاعيل التجزئة والتقسيم باستمرار، ونهب خيراتها، واحتجاز تطورها، وصولاً للمساومة التاريخية على الحقوق العربية والفلسطينية باسم اتفاقات السلام من كامب ديفيد وأوسلو والإبراهيمية.

(1)

مقارنه بين الوعد 1917 والواقع الفلسطيني والعربي 2022...

في الثاني من نوفمبر/2022 انقضت مائة وخمسة سنوات على وعد بلفور في ظروف وأوضاع فلسطينية وعربية في هذا العام 2022، هي الأكثر سوءاً وانحطاطاً على كافة المستويات السياسية والاجتماعية مما كان عليه الوضع العربي إبّان صدور الوعد عام 1917، بحيث لا نبالغ في القول أن 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 \_ بداية القرن العشرين\_ مثلت حالة متقدمة في رؤيتها وأهدافها الوطنية والقومية، أفضل مما تمثله النخب الطبقية الحاكمة السائدة في المرحلة الراهنة ارتباطاً بتبعيتها وهبوطها السياسي وخضوعها وارتهاؤها للشروط الامبريالية/الصهيونية، ولكونها كرتست 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 تنويجاً 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 تفنقر 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 لا بد 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 الإمبريالية 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، ما يعني أن ما يسمى بـ "العودة اليهودية" إلى بلادنا فلسطين، ليست عودة توراتية أو تلمودية دينية، وإنما هي "عودة" إلى فلسطين خططت لها ووفرت مقوماتها الأنظمة 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 لوعده 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 أشباه الإقطاعيين 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 وأشور 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 جديّة 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 غريب لا عودة أبناء قدامى، إنه استعمار لا شبهة فيه بالمعنى العلمي الصارم، يشكل جسماً غريباً دخلياً 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 ارتباطاً 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 ناقل القول إن "دولة إسرائيل" لم يكن ممكناً ظهورها على الخريطة دون هذا الانتداب.

(5)

نتائج 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) والنظام الإقطاعي 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 إحياء المسألة اليهودية بعد حوالي 17 قرن من غيابها في الذهن السياسية الأوروبية قبل عصر النهضة، وبالتالي فقد حرص النظام الرأسمالي الجديد على إعادة إحياء الطابع الديني للمسألة اليهودية وتشجيع الفكر الصهيوني ورواده على النقيض من عقلانية عصر النهضة وفلسفته التنويرية والإنسانية القائمة على الديمقراطية والمواطنة، لكن قوة المصالح الرأسمالية طغت على كل الشعارات والأسس الفكرية التي ميزت عصر النهضة، وذهبت صوب إحياء البعد الديني التوراتي الغيبي كذريعة تختفي وراءها تلك المصالح الرأسمالية لتحقيق هدفها الاستراتيجي في إقامة حاجز بشري قوي وغريب على الجسر البري (فلسطين) الذي يربط أوروبا بالعالم القديم، ومن ثم كان تشجيعها لعقد المؤتمر الصهيوني الأول 1897، ثم عقد مؤتمر لندن 1907 أو 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 أبناء 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 مسبوقة 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 أحد أهم 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.

(7)

هل بات عنوان المرحلة الراهنة اليوم هو: الانتقال من التسوية الى التصفية للقضية الفلسطينية؟

في ظل استمرار تراجع القوى الوطنية الفلسطينية والعربية (بمختلف ألوانها وأطيافها)، وفي ظل استمرار الانقسام والصراع على المصالح الفئوية بين فتح وحماس في ظروف دولية وعربية وإقليمية أفقدت الفلسطينيين بوصلتهم وقدرتهم على فرض رؤيتهم وقراراتهم الوطني من أجل الحرية والاستقلال والعودة، ومن ثم تكرست الهيمنة الخارجية على رهن القضية الفلسطينية لإفراغها من مضامينها وأهدافها النضالية التحررية، تلك الهيمنة يتزعمها اليوم التحالف الأمريكي الصهيوني والقوى الإقليمية، خاصة تركيا، إلى جانب معظم بلدان النظام العربي الرسمي ودعوته الصريحة للاعتراف والتطبيع مع دولة العدو الصهيوني.

ففي مثل هذه الحالة من الانحطاط والخضوع العربي الرسمي للمخططات الإمبريالية الصهيونية، يبدو أن عنوان المرحلة الراهنة هو: الانتقال من التسوية إلى التصفية للقضية الفلسطينية بالتعاون مع عدد من الفلسطينيين من اصحاب المصالح الانتهازية، فقدوا وعيهم الوطني بذريعة ما يسمى بالتسوية أو ما يسمى بالعملية السلمية أو بذريعة الاعتدال، وكلها ذرائع لا تخرج ولا تتناقض مع شروط العدو الصهيوني الأمريكي وتركيا و السعودية ودويلات الخليج التي تتوزع الأدوار المشبوهة فيما بينها.

إن هذا الوضع الكارثي الذي يحقق بقضيتنا الوطنية وبمجملة الأهداف التي ضحى مئات الآلاف من أبناء شعبنا من أجلها، يفرض إعادة نظر جذرية بالنسبة لطبيعة القوى- وخاصة الفلسطينية - التي أوصلتنا إلى هذه اللحظة، لأن بأسها ومصالحها الخاصة هو الذي بات يحركها وليس القضية الوطنية، ما يؤكد على أن 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 إلغاء وتجاوز الحديث أو التخطيط لإقامة دويلة ممسوخة في قطاع غزة.

لذلك لا بد من المجابهة لإنهاء وتجاوز الانقسام الكارثي لكي نستعيد وحدتنا الوطنية التعددية على قاعدة الالتزام العميق بالثوابت والأهداف الوطنية ومواصلة النضال التحرري والديمقراطي بكل أشكاله من أجل الحرية والاستقلال والعودة، ولا سبيل أمامنا سوى الحوار الوطني الديمقراطي الشامل بمشاركة كافة القوى والشرائح المجتمعية الوطنية، فإما الحوار الوطني الفلسطيني الشامل والاتفاق على إنهاء وتجاوز الانقسام والمآزق الراهن أو أن نتحول جميعاً إلى عبيد أذلاء في بلادنا بعد أن نخسرنا ونخسر أنفسنا وقضيتنا، وأعتقد أننا في اللحظة الراهنة على هذا الطريق طالما ظل الانقسام، وطالما ظل العدو الأمريكي الإسرائيلي متحكماً في مقدرات شعبنا وطالما بقي الملف السياسي الفلسطيني ملفاً إسرائيلياً بلا قيود، وفي مثل هذه الأحوال يضيع الحاضر وتتغلق أبواب المستقبل ويحق علينا قول محمود درويش "أيها المستقبل: لا تسألنا من أنتم؟ وماذا تريدون مني؟ فنحن أيضاً لا نعرف!!".

إن 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 بأفاقها الاشتراكية التي تجسد تطلعات ومصالح قوى الشعب والجمهير 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 أديماً ونهائياً، وبهذا المعنى فإن الحركة الثورية الوطنية والقومية وبالاستناد إلى طبيعة المشاريع المعادية وتناقضها الجذري مع حقوق ومصالح شعبنا وأمتنا 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.

## المادية التاريخية وأهم مقولاتها: التشكيل الاجتماعي – الاقتصادي

### والبناء الفوقي وقوى الإنتاج

السبت 05 نوفمبر 2022

موضوع بحث المادية التاريخية: تدرس المادية التاريخية القوانين التي تحكم تفاعل المادة والوعي والقوانين الكونية للوجود فيما يتعلق بالحياة في المجتمع [1]، كما تدرس أيضاً وظيفة القوانين الكونية في الحياة الاجتماعية من أجل ان تكشف عن مضمونها الخاص المحدد، المشروط بخصوصيات الشكل الاجتماعي من حركة المادة. وعن طريق اثبات الطبيعة الخاصة للقوانين (التي درستها المادية الديالكتيكية) في الحياة الاجتماعية، تكتشف المادية التاريخية القوانين العامة التي تحكم وظيفة وتطور المجتمع الانساني.

لكن هذا لا يعني بطبيعة الحال أن المادية الديالكتيكية لا تدرس مظاهر القوانين الكونية لحركة المادة وتطورها في المجتمع، فالمادية الديالكتيكية التي تواجه مهمة دراسة القوانين الكامنة في كل مجالات الوجود لا يمكنها أن تتفادى تقصي كيف تؤدي هذه القوانين وظيفتها في الحياة الاجتماعية، لكنها وهي تدرس تعبيرات هذه القوانين في المجتمع فهي تركز اهتمامها فقط على تلك العناصر والجوانب والعلاقات المشتركة في كل مجالات الوجود الأخرى.

هكذا... فعلى حين تثبت المادية الديالكتيكية قوانين الترابط الداخلي بين المادة والوعي على العموم بتقديم الحل للمشكلة الأساسية في الفلسفة، فإن المادية التاريخية، وهي تتعامل مع المشكلة نفسها في تطبيقها على المجتمع، تكشف قوانين الترابط الداخلي بين الكائن الاجتماعي والوعي الاجتماعي، بين الحياة المادية والحياة الروحية في المجتمع. هذه الانماط التي تحكمها القوانين - رغم انها تعبير عن القوانين العامة التي تنطبق على الواقع كله - لها مضمونها الخاص، ومن ثم فهي قوانين مستقلة تحكم عمل الكائن الاجتماعي.

وفي سياق المادية التاريخية، فإن قانوناً عاماً مثل وحدة و"صراع" الأضداد يأخذ شكل الصراع الطبقي في مجتمع معاد، والترابط الداخلي بين الانتاج والاستهلاك وغيرها من قوانين التطور الاجتماعي. وقانون تحول التغيرات الكمية إلى كيفية حين يطبق على المجتمع يأخذ شكل الثورة الاجتماعية وشكل قوانين أخرى للتغير الكيفي في مختلف جوانب الحياة الاجتماعية.

وقانون نفي النفي يأخذ شكل إبدال التكوينات الاجتماعية - الاقتصادية في عملية التطور التاريخي وتكرار الاحداث الماضية في مرحلة أرقى، وهو ما يحدث في كل مجالات الحياة الاجتماعية، وهكذا.

إذن فالمادية التاريخية تدرس قوانين العلاقة الداخلية بين المادة والوعي، والقوانين العامة للوجود في تعبيراتها الخاصة بالحياة الاجتماعية. وتكشف - على هذا الأساس - القوانين العامة التي تحكم وظيفة وتطور المجتمع كشكل خاص من حركة المادة. إذن فموضوع بحث المادية التاريخية هو القوانين العامة التي تحكم وظيفة المجتمع وتطوره.

وإذا كانت المادية الديالكتيكية هي الفلسفة الماركسية بالمعنى العام للكلمة، هي العلم الذي يدرس اعم قوانين حركة الطبيعة والمجتمع والفكر الإنساني، فإن المادية التاريخية هي نظرية المجتمع الماركسية، هي العلم الذي يبحث في القوانين العامة والقوى المحركة لتطور المجتمع البشري. ولا يقتصر موضوع المادية التاريخية على دراسة تاريخ المجتمعات، تاريخ ظهور وتطور وتغير التشكيلات الاجتماعية الاقتصادية، بل يشمل أيضاً دراسة قانونيات الحياة المعاصرة لمختلف البلدان (الرأسمالية، الاشتراكية، المتخلفة) وقانونيات الحياة الاجتماعية للإنسانية بوجه عام.

إن المادية التاريخية بوصفها علماً عن قوانين التطور الاجتماعي هي نظرية فلسفية، منهجية، سسيولوجية في الوقت نفسه.

فهي تجيب عن المسألة الأساسية في الفلسفة، مطبقة على المجتمع، إجابة مادية، بتأكيد، أن حياة المجتمع المادية، وبخاصة عملية الإنتاج المادي، تشكل أساس تفاعل

جميع الظواهر الاجتماعية، وتحدد في نهاية المطاف الميدان الروحي من حياة المجتمع وكذلك جميع ظواهرها الأخرى. وهذا هو مبدأ المادية.

لكن هذه النظرية الاجتماعية العامة هي مرشد لدراسة المجتمع، وليس وسيلة لرسم مجرى التاريخ، وليست مفتاحاً سحرياً يعفي من دراسة السير الواقعي الملموس لحركة التاريخ في كل زمان ومكان عموماً وفي تاريخ التطور الاجتماعي الاقتصادي في بلدان مغرب ومشرق الوطن العربي على وجه الخصوص.

وفي هذا السياق يؤكد انجلس على " أن المنهج المادي ينقلب إلى نقيضه كل مرة يستعمل فيها لا كدليل موجه للبحث التاريخي بل كنموذج جاهز لنحت وإعادة نحت الوقائع التاريخية" ونصح "بإعادة دراسة كامل مراحل التاريخ... وبإخضاع شروط عيش مختلف التشكيلات الاجتماعية إلى بحث مفصل قبل أن يحاول أن يستخلص منها التصورات السياسية والقانونية والفلسفية والدينية التي تطابقها". كما دقق انجلس بقوة، في "إن العامل المحدد حسب التصور المادي للتاريخ هو في آخر التحليل إنتاج الحياة الواقعية وتجديد إنتاجها، ولم يقل ماركس أبداً ولا أنا أكثر من ذلك. فإن شوه أحدهم هذا الرأي بأن جعله يدل على أن العامل الاقتصادي هو المحدد الوحيد فقد حوله إلى كلام أجوف ومجرد وغير معقول". أبرز انجلس في هذا النص الاستقلالية النسبية التي تتمتع بها مكونات البناء الفوقي: فأشكال الصراع الطبقي السياسي ونتائجه والدايتير والصيغ القانونية والنظريات القانونية والفلسفية والتصورات الدينية وتطورها إلى انظمة دوغمائية في كثير من الحالات، كل ذلك يحدده بصفة كبيرة جداً شكل التطور التاريخي: "فكل هذه العوامل تتفاعل فيما بينها وتتوصل الحركة الاقتصادية في آخر الأمر إلى شق طريق لها في صلب هذا التفاعل، من خلال عدد لا متناه من الأحداث الجائزة، ويكون ذلك بمثابة الضرورة"[2].

- مقدمات ظهور المادية التاريخية[3]:

1- المقدمات الاجتماعية - الاقتصادية:

لم يكن ممكناً أن تظهر الماركسية، والمادية التاريخية كجزء مكون لها، قبل نضج الظروف الاجتماعية الموضوعية اللازمة لظهورها، فمع تطور الرأسمالية زالت العزلة التي كانت قائمة بين مختلف البلدان والشعوب، ويتبين أكثر فأكثر، أن تاريخ البشرية بأسرها واحد، وأن كل شعب يمر خلالها بمراحل تحكمها قوانين تاريخية حتمية.

ذلك أن تطور الرأسمالية لم يكشف إمكانات جديدة للمعرفة الاجتماعية فحسب، بل خلق الحاجة الاجتماعية إلى بناء علم عن المجتمع (علم الاجتماع الماركسي).

كما كان العامل الحاسم في ظهور المادية التاريخية هو اكتمال تكون الطبقة الاجتماعية، التي يعبر هذا العلم عن مصالحها. لقد كانت الطبقة العاملة (البروليتاريا) وحدها، هي الطبقة الاجتماعية التي لا يعينها استمرار النظام الاجتماعي القائم على استغلال الإنسان للإنسان، بل تتلخص مصالحها في إنهاء هذا النظام، وإقامة المجتمع اللاتبقي. إن هذه الطبقة لم تظهر وتتكون، في البلدان الرأسمالية المتقدمة، إلا في القرنين السابع عشر والثامن عشر، ولا تصل إلى درجة كافية من الوعي السياسي، بحيث تشكل طبقة اجتماعية جديدة، تلعب دوراً مميزاً في التاريخ إلا في أواسط القرن التاسع عشر.

لقد كان ظهور الماركسية تعبيراً عن النضج السياسي والفكري لطوائف الطبقة العاملة، وإشارة إلى حلول دورها التاريخي في النضال ضد الرأسمالية، وضد جميع أشكال الاستغلال الاقتصادي والاجتماعي والسياسي والروحي، وفي بناء المجتمع الخالي من الطبقات.

## 2-المقدمات الفكرية النظرية:

لم يكن ظهور المادية التاريخية خارجاً عن إطار تطور الفكر العلمي بوجه عام، ذلك "إن تاريخ الفلسفة، وتاريخ العلم الاجتماعي، يبينان بكل وضوح أن الماركسية لا تشبه البدعة في شيء، بمعنى المذهب المتحجر المنطوي على نفسه، الذي قام بمعزل عن الطريق الرئيسي لتطور الحضارة العالمية. على العكس من ذلك، فإن عبقرية

ماركس كلها تتجلى بالضبط في كونه أجاب عن الأسئلة التي طرحها الفكر الإنساني التقدمي.

وتجدر الإشارة إلى العيوب الرئيسية للنظرات السوسيولوجية التي كانت سائدة قبل ماركس وانجلز:

أولاً: كان المفكرون السوسيولوجيون قبل ماركس يعالجون الأحداث التاريخية من وجهة نظر الدوافع المثالية لنشاط الناس بالدرجة الأولى، دون النظر في الأسباب العميقة التي تحدد تلك الدوافع.

ثانياً: كانت النظرات السوسيولوجية المثالية قد حفرت هوة عميقة بين المجتمع والطبيعة المحيطة به. أما ماركس فقد بين أن الإنسان، والمجتمع الإنساني، هو جزء من العالم المادي المحيط به، وإن كانت له خصائصه المميزة.

ثالثاً: تتجاهل السوسيولوجيا المثالية الدور الحاسم الذي تلعبه الجماهير الشعبية في صنع التاريخ، وترجع تاريخ المجتمع البشري إلى تاريخ نشاط الشخصيات العظيمة. وفي هذا السياق، اعتبر المؤرخون وعلماء الاجتماع وعلماء الاقتصاد قبل ماركس أن الرأسمالية هي النظام الطبيعي الأبدي غير القابل للتجاوز. أهم المقولات الأساسية للمادية التاريخية:

نستطيع أن نستخلص المقولات الأساسية التالية، التي صارت تشكل أحجار الزاوية في الفهم المادي للتاريخ، وفي المنهج المادي التاريخي لدراسة الظواهر الاجتماعية:

التشكيل (التشكيلة) الاجتماعي - الاقتصادي.

البناء الفوقي.

قوى الإنتاج (القوى الإنتاجية، القوى المنتجة).

التشكيل الاجتماعي - الاقتصادي:

التشكيل الاجتماعي - الاقتصادي أحد المقولات الأساسية، التي تستخدمها المادية التاريخية لتحديد المرحلة التي يعيشها المجتمع في تطوره التاريخي، وللتأكيد على الوحدة والترابط الديالكتيكيين بين مختلف ظواهر الحياة الاجتماعية في كل مرحلة من التاريخ.

ويمكن تعريف التشكيل الاجتماعي على النحو التالي:

"هو عضوية اجتماعية - إنتاجية في حالة تطور دائم، لها قوانين خاصة بظهورها، وقيامها بوظائفها، وتطورها ثم تحولها إلى عضوية اجتماعية - إنتاجية أخرى أكثر تعقيداً. وفي كل عضوية من هذه العضويات نمط خاص للإنتاج، وشكل معين من العلاقات الإنتاجية، وطابع خاص للتنظيم الاجتماعي للعمل، وطبقات خاصة، وأشكال خاصة للاستغلال الطبقي (في التشكيلات الطبقيّة)، وأشكال خاصة، محددة تاريخياً، من تجمعات الناس والعلاقات بينهم، وطرائق معينة في الإدارة والتنظيم السياسي، وأشكال متميزة في تنظيم الأسرة والعلاقات الأسرية، وأفكار اجتماعية خاصة".

هذا التعريف يعني أن التشكيل الاجتماعي هو المجتمع كله في مرحلة معينة من تاريخه، وأن هذا المفهوم يشمل كل الظواهر الاجتماعية في وحدتها العضوية، وتأثيرها المتبادل في مرحلة معينة من تاريخ مجتمع ما.

في مقدمة كتابه مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي، يعرض ماركس ما يعتبر الصياغة الكلاسيكية للأسس المادية التاريخية، ويضم أهم مقولاتها، فهو يقول: إن النتيجة العامة التي توصلت إليها، والتي أصبحت بمثابة خيط هام في أبحاثي اللاحقة، إنما يمكن صياغتها بإيجاز على النحو التالي:

"إن الناس، أثناء الإنتاج الاجتماعي لحياتهم، يقيمون فيما بينهم علاقات معينة ضرورية، مستقلة عن إرادتهم. هي علاقات الإنتاج التي تلائم درجة معينة من تطور قواهم الإنتاجية المادية، ومجموع علاقات الإنتاج هذه يؤلف البنية الاقتصادية للمجموع، أي القاعدة الفعلية التي يقوم عليها بناء فوقه حقوقي سياسي، تلائمه أشكال معينة من الوعي الاجتماعي". ثم يضيف ماركس بقوله " إن أسلوب إنتاج الحياة المادية يشترط سيرورات الحياة الاجتماعية السياسية والفكرية بصورة عامة، فليس وعي الناس هو الذي يحدد وجودهم، بل على العكس من ذلك وجودهم الاجتماعي هو الذي يحدد وعيهم". وعندما تبلغ قوى المجتمع الإنتاجية المادية درجة معينة من تطورها، تدخل في تناقض مع علاقات الإنتاج الموجودة، أو مع علاقات الملكية - وليست هذه سوى التعبير

الحقوقي لتلك- التي كانت حتى ذلك الحين تتطور ضمنها. وتصبح هذه العلاقات قيوداً لقوى الإنتاج بعد أن كانت أشكالاً لتطورها، وعندئذ يحل عهد الثورة الاجتماعية، ومع تغير القاعدة الاقتصادية يحدث انقلاب في كل البناء الفوقي الهائل، بهذه السرعة أو تلك.

إن أي تشكيل اجتماعي لا يموت قبل أن يكتمل تطور جميع القوى الانتاجية -في التشكيل الجديد- التي تقسح لها ما يكفي من المجال، ولا تظهر أبداً علاقات إنتاج جديدة أرقى، قبل أن تنضج شروط وجودها المادية في قلب المجتمع القديم بالذات، ولهذا لا تضع الإنسانية أمامها إلا المسائل التي تستطيع حلها. إذ يتضح دائماً، عند البحث عن كئيب، أن المسألة نفسها لا تظهر إلا عندما تكون الشروط المادية لحلها موجودة، أو على الأقل، آخذة في التكون وبوجه عام يمكن اعتبار أنماط الإنتاج الآسيوي، والقديم، الإقطاعي والبرجوازي الحديث، بمثابة جهود متصاعدة من التشكيلات الاجتماعية الاقتصادية. وإن علاقات الإنتاج البرجوازية هي الشكل التناحري الأخير لعملية الإنتاج الاجتماعية التناحري لا بالمعنى الفردي، بل بمعنى التناحر الذي ينمو من الشروط الاجتماعية لحياة الأفراد، ولكن قوى الإنتاج المتنامية في قلب المجتمع البرجوازي تخلق في الوقت نفسه الشروط المادية لأجل حل هذا التناحر.

في ضوء ما تقدم، نستطيع أن نستخلص المقولات الأساسية التالية، التي صارت تشكل أحجار الزاوية في الفهم المادي للتاريخ، وفي المنهج التاريخي لدراسة الظواهر الاجتماعية.

الوجود الاجتماعي (الواقع الاجتماعي) - الوعي الاجتماعي - التشكيل (التشكيلية) الاجتماعي - الاقتصادي القاعدة الاقتصادية البناء التحتي - البناء الفوقي - نمط الإنتاج (أسلوب الإنتاج) - قوى الإنتاج (القوى الإنتاجية، القوى المنتجة) - علاقات الإنتاج (العلاقات الإنتاجية).

الإنتاج المادي كأساس لوجود المجتمع وتطوره:

(1) مفهوم الإنتاج[4]:



كما سبق أن أشرنا فإن المجتمع على عكس القطيع الحيواني لا يوجد فقط بالتوافق مع البيئة الطبيعية واستخدام الوسائل المادية التي يخلقها، لكنه أيضاً يطوع الوسائل الطبيعية لتلبية احتياجاته عن طريق تغيير خصائص الأجسام المادية التي خلقتها الطبيعة وتحويلها إلى أدوات مادية تحقق مطلب الإنسان في البقاء. وتحويل المواد الطبيعية إلى وسائل يحقق بها الناس الوفرة المادية يتم عن طريق العمل في الطبيعة بأدوات مصممة لهذا خصيصاً هي أدوات العمل أو وسائله، هذا التأثير الهادف على الطبيعة وتحويل خصائصها لصالح المجتمع هو الإنتاج، وأهم عناصر الإنتاج هي:

(1) النشاط الهادف، (2) مواد العمل، (3) وسائل العمل.

وفي عملية العمل يتم التحكم في النشاط الإنساني بوعي ويخضع لهدف بدقة، ولتوضيح الاختلاف بين النشاط الإنتاجي والأفعال الغريزية للحيوان أشار ماركس إلى هذه الصفة نفسها أي الطابع الواعي والهادف لعمليات العمل، كتب ماركس: "إن الإنسان لا يؤثر فقط في شكل المادة التي يعمل عليها، لكنه أيضاً يحقق هدفاً خاصاً به هو يحدد قانون أسلوب عمله، وعليه أن يخضع إرادته له...".

ومادة العمل هي ذلك الجزء من الطبيعة الذي يؤثر عليه الإنسان في عملية الإنتاج ويحوّله إلى موضوع قادر على تلبية بعض احتياجات المجتمع، فالحديد والفحم والبتروال التي تستخرج من الأرض وتتمر بعمليات معينة هي مواد العمل.

والمواد سواء كانت موجودة في صورتها الطبيعية (المعادن في الأرض والأسماك في المساحات المائية الطبيعية والغابات والأراضي العذراء... إلخ) أو مرت بعمليات تصنيع أولية بتطبيق العمل (الحديد في المسبك، القطن في المغازل، القمح في المطاحن، الدقيق في المخابز... إلخ) يمكن اعتبارها جميعاً مواد العمل، ومواد العمل التي مرت ببعض عمليات المعالجة وتتضمن قدراً من العمل الإنساني تعرف بالمواد الخام، أي مادة خام إذن هي "مادة للعمل، ولكن ليس كل شيء للعمل هو مادة خام، إنما هو يصبح كذلك إذا مر ببعض التغيرات عن طريق العمل...".

والشيء أو مركب الأشياء الذي يضعه الإنسان بين نفسه وبين مادة العمل والذي يقوم بدور الموصل لتأثير الإنسان على هذا الشيء هو أدوات العمل أو وسائل العمل. فالأدوات الآلية والماكينات ومختلف المعدات وأبنية الإنتاج ووسائل النقل الضرورية لخدمة المشروعات الصناعية وما إلى ذلك، هي جميعاً أدوات العمل في الصناعة، وبالنسبة للزراعة فهناك الآلات الزراعية وكافة الأدوات التي تستخدم في زراعة الأرض وفي الحصاد وفي إعداد الأرض قبل الزراعة، من حيث هي جميعاً جزء من كل الشروط الضرورية للبذور كي تنبت وللنبات كي ينمو وينضج، كذلك أيضاً وسائل النقل التي تستخدم لنقل البذور والمحاصيل ومخازن الحبوب والمستودعات لحفظ المحاصيل وما إلى ذلك. وفي تربية المواشي تشمل أدوات العمل الحيوانات التي تربي من أجل الصوف واللبن والزبد وغيرها من المنتجات والحظائر التي توضع فيها هذه الحيوانات، وآلات صيانتها واستغلالها... إلخ.

وأدوات العمل (instruments) فئة مستقلة من وسائل العمل، فأدوات العمل هي وسائل العمل التي تستخدم كموصلات مباشرة لتأثير الإنسان على موضوع العمل والتي تحدث فيه تغيرات مماثلة عن طريق خصائصها (الآلية أو الفيزيائية أو الكيميائية)، فكل أنواع الآلات والعدد مثل المخارط وآلات تصنيع المعادن وآلات الغزل والنسيج وما إليها، كذلك المحراث ومسحاة التربة وماكينات الخياطة وآلة الحصاد... هذه كلها أمثلة لأدوات العمل، وأبسط أدوات خلقها الإنسان في المراحل الأولى من تطور المجتمع الإنساني هي المدية والفأس والمطرقة والجرافة... إلخ.

موضوعات العمل ووسائل العمل هي معاً وسائل الإنتاج:

تلعب وسائل العمل دوراً هاماً في إنتاج الوفرة المادية، ومستوى تطورها يحدد طابع النظام الاقتصادي للمجتمع ودرجة سيطرة الإنسان على الطبيعة، كتب ماركس: "إنها ليست الأدوات التي صنعت، ولكن كيف صنعت وبأي أدوات أخرى هو ما يمكننا أن نميز بين الحقول الاقتصادية المختلفة...".

## 2) قوى الإنتاج في المجتمع [5]:

جوهر قوى الإنتاج هي عبارة عن:

وسائل العمل والناس الذين يضعونها في التطبيق وينتجون الوفرة المادية بفضل خبرة الإنتاج المحددة ومهارات العمل تمثل قوى الإنتاج في المجتمع.

وإنتاج الوفرة المادية يتم عن طريق الناس، فالكائنات الإنسانية هي التي تؤثر في الطبيعة وتحول المواد إلى وسائل لإنتاج ضرورات الحياة، وواضح بالتالي أن الناس الذين يسهمون في الإنتاج يجب إدراجهم ضمن قوى الإنتاج، فضلاً عن ذلك فالناس هم قوة الإنتاج الأساسية في المجتمع، فهم مصدر الإبداع والجانب الحي من النشاط الإنتاجي.

ويؤثر الناس في الطبيعة لا بأيديهم العارية بصورة غير مباشرة، ولكن عن طريق وسائل العمل، وتعتمد الدرجة التي تتغير بها الطبيعة وكمية الوفرة المادية التي يتم إنتاجها اعتماداً أساسياً على وسائل وأدوات العمل المستخدمة، إذن فوسائل العمل أيضاً تمثل جانباً من قوى الإنتاج في المجتمع.

وفي حين أن وسائل العمل عنصر أساسي بين قوى الإنتاج فيجب أن نؤكد أنها قوى إنتاج لا بذاتها، ولكن فقط عن طريق اتحادها العضوي مع الإنسان .

واستخدام حتى أبسط وسائل العمل في العملية الخلاقة يفترض معرفة كيفية استخدام هذه الوسائل ومهارة وخبرة خاصة في استخدام وسائل العمل المحددة، وكلما زادت الخبرة في استخدام أي وسائل للعمل كلما أصبحت أفعال الناس أفضل وأكثر كفاءة، وتعاضمت قواهم الإنتاجية.

إذن فقوى الإنتاج في المجتمع تعتمد ليس فقط على الناس الذين يشاركون في إنتاج الوفرة المادية ووسائل العمل التي يستخدمونها ولكن أيضاً على الخبرة في استخدامها ومهارة العاملين.

والتنظيم التكنيكي أو التقني للعمل، أي وضع الناس أثناء عملية الإنتاج وتقسيم الوظائف بينهم عوامل تؤثر في قوى المجتمع الإنتاجية وكلما تقدم تنظيم العمل

واستخدامه استخداماً عقلاً وقلناً والانتفاع بوسائل العمل وقوة العمل كلما تعاظمت قوى الإنتاج في المجتمع.

القوى الإنتاجية في المجتمع والعلم[6]:

في المراحل المبكرة من تطور المجتمع حين كان العلم لا يزال في مهده وأدوات العمل على مستوى بسيط بدائي ومصمم من أجل العمل اليدوي كان الناس قانعين - فيما يتعلق بإنتاج الوفرة المادية- بالمعرفة التجريبية التي جمعتها الأجيال السابقة في صراهم ضد الطبيعة وراكموها في وسائل العمل التي انتجوها وفي خبرات الإنتاج التي نقلوها من جيل لجيل، ومع التحول التدريجي مع العمل اليدوي إلى الإنتاج الآلي فليست المعرفة التي اكتسبها المنتجون مباشرة من عمليات العمل والتدريب فقط بل والاكتشافات العملية أيضاً بدأت تندمج في وسائل العمل التي تنتج وفي وسائل استخدامها. إن تصميم وتشغيل الآلات قام على أساس الاستخدام المنظم لقوانين الطبيعة التي اكتشفها العلم، وقد أتاح هذا وضع عناصر الطبيعة في خدمة الإنتاج وإبدالها بالعمل الإنساني.

وفي المراحل الأولية كان استخدام العلم في الإنتاج محدوداً بعض الشيء، والقوانين العلمية كانت توضع في الاعتبار فقط في خلق الوسائل الميكانيكية للعمل في حين كانت تكتنكات الإنتاج غائبة عن اهتمام العلم، وعلى أي حال فالثورة الصناعية التي بدأت مع بداية القرن التاسع عشر سرعان ما أثرت في تطور الصناعات الأخرى، وبدأ العلم يلعب دوراً متزايداً في الإنتاج، فإلى جانب تحسين تكتنكات الإنتاج فقد بدأ يفسح الطريق أمام نشوء صناعات جديدة، وعلى حين كانت الميكانيكا النظرية في الماضي هي التي ترتبط أساسياً بالإنتاج، الآن جاء دور علوم الفيزياء والكيمياء لتنفيذ بفعالية إلى مجال الإنتاج، فالاكتشافات في الكهرباء مثلاً كالتأثير الكهرومغناطيسي وأشعة الكاثود والنظرية الكهرومغناطيسية في الضوء قد أدت إلى إعادة البناء التكنيكي للإنتاج، واعدت الاكتشافات الكبيرة في الكيمياء إلى قيام الصناعة الكيميائية وإلى التراكيب الصناعية للعديد من المواد اللازمة لعملية الإنتاج.

وفي مرحلة العولمة الراهنة تطور العلم بصورة غير مسبقة خلال العقود الثلاثة الماضية وأصبح بالفعل قوة إنتاجية هائلة إلى جانب وسائل الإنتاج ورأس المال، تتجسد هذه القوة من خلال الاكتشافات العلمية المعاصرة في علوم الذرة والفيزياء والهندسة الوراثية والاستنساخ والفضاء... إلخ.

### (3) علاقات الإنتاج:

تعتبر القوى الإنتاجية للناس عن علاقتهم بالطبيعة، ومستوى تطورهم يتضح في الدرجة التي تستجيب بها الطبيعة لمصالح المجتمع، أي المدى الذي يحققه الإنسان في السيطرة على عناصرها، وفي هذه العملية الإنتاجية يدخل الناس في علاقات محددة لا بالطبيعة فقط ولكن كل بالآخر. إن هذه العلاقات والترابط الداخلي المحدد بينها هي الشرط الرئيسي لوظيفة الإنتاج وتطوره، وتحول الطبيعة لخدمة مصالح المجتمع لا يبدأ إلا من داخل هذه العلاقات بفضل الروابط الاجتماعية القائمة بين الناس، هذه الروابط والعلاقات هي الشكل الاجتماعي الذي في ظله يمارس الإنسان تأثيره على الطبيعة ويحولها ويطوعها أو يلائمها.

وبالتالي فإن العلاقات التي تتشكل بين الناس في عملية إنتاج وتوزيع واستهلاك البضائع المادية هي علاقات الإنتاج.

كما أن العلاقات التي تتشكل في عملية تبادل أنشطة معينة بين أعضاء المجتمع هي كذلك علاقات إنتاج، وهي على وجه الخصوص العلاقات بالنقود أو بالسلع في مقابل النقود.

وحسبما تكون وسائل الإنتاج ملكية جماعية عامة (اشتراكية) أو ملكية فردية خاصة (رأسمالية)، تقوم العلاقات إما على أساس التعاون والمساعدة المتبادلة كما في المجتمع الاشتراكي، وإما على أساس السيطرة والخضوع والاستغلال كما في المجتمع الرأسمالي. وإلى جانب هذين النمطين الأساسيين من علاقات الإنتاج، فثمة علاقات إنتاج انتقالية تظهر في مراحل معينة من التطور التاريخي تقوم على الملكية الخاصة والعامة

معاً، وتمتج فيها عناصر من التعاون والمساعدة المتبادلة بعناصر من السيطرة والخضوع.

وثمة أنماط تاريخية ثلاثة من علاقات الإنتاج تمثل السيطرة والخضوع، وتتفق مع أشكال من الملكية الخاصة ظهرت وسادت في فترات محددة من تاريخ تطور المجتمعات البشرية في كوكبنا، تلك هي علاقات إنتاج ملكية العبيد ثم علاقات الإنتاج الإقطاعية وعلاقات الإنتاج الرأسمالية.

وحيث أن علاقات الإنتاج هي الشكل الاجتماعي الذي يؤدي فيه الإنتاج وظائفه ويتطور فهي لا توجد معزولة عن قوى الإنتاج ولا خارج أدوات العمل والبشر الذين يقومون على تشغيلها أو مستقلة عنهم، قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج هما جانبان مختلفان - وإن كان بينهما ترابط عضوي- من عملية الإنتاج، هما معاً يمثلان نمط الإنتاج.

ونمط الإنتاج ليس سوى نمط نشاط الناس الذي يحول مختلف المواد الطبيعية إلى وسائل للحياة، ويعيد بالتالي إنتاج الوجود الفيزيقي للناس، لكن تأثير نمط النشاط على حياة الناس لا يقتصر على ذلك، بل هو يحدد طريقتهم في الحياة ذاتها، وقد أشار ماركس وأنجلس إلى أنه "حين يُعبّر الناس عن حياتهم فإنهم يحددون من هم..."، ومن هم هذه تعتمد على ما ينتجه الناس وكيف ينتجون.

ونمط إنتاج البضائع المادية هو أساس كل الحياة الاجتماعية من حيث أنه يحدد بناء الكيان الاجتماعي وعمليات الحياة الاجتماعية والسياسية والروحية، كذلك العلاقات الاجتماعية والعلاقات الدولية، فانقسام المجتمع إلى طبقات والعلاقات بين الطبقات وشكل العائلة والأخلاقيات السائدة في المجتمع والعلاقات القانونية والرؤى الدينية والجمالية - إنما تعتمد جميعاً على نمط الإنتاج، وحين يتغير هذا النمط يتبعه تغير كل العلاقات الاجتماعية وبناء كل الكيان الاجتماعي.

وتبدأ التغيرات في نمط الإنتاج بالتغيرات في قوى الإنتاج في المجتمع "فحين يكتسب الناس قوى إنتاج جديدة يغيرون من نمط الإنتاج، وحين يغيرون طريقة كسبهم ما يقيم حياتهم فإنهم يغيرون كل علاقاتهم الاجتماعية...".

ديالكتيك تطور قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج [7] :

اعتماد علاقات الإنتاج على مستوى تطور قوى الإنتاج:

تمثل قوى الإنتاج مضمون الإنتاج، وتمثل علاقات الإنتاج شكله الاجتماعي، وحيث أن قوى الإنتاج هي مضمون الإنتاج فهي في حركة مستمرة دائمة، في حالة من التغير والتطور.

وحيث تبلغ القوى الإنتاجية مستوى معيناً من التطور فإنها تحدث تغييراً في علاقات الإنتاج، وإحلال شكل معين من علاقات الإنتاج محل شكل آخر يعني الانتقال إلى مرحلة أرقى من التقدم التاريخي، إلى تكوين اجتماعي - اقتصادي جديد. على هذا النحو حل نظام ملكية العبيد محل المشاعية البدائية، والإقطاع محل ملكية العبيد، والرأسمالية محل العلاقات الإقطاعية، وتحل العلاقات الاشتراكية محل العلاقات الرأسمالية.

كتب ماركس: "إن الناس ليسوا أحراراً في اختيار قواهم الإنتاجية - التي هي أساس تاريخهم كله- لأن كل قوة إنتاجية هي قوة مكتسبة نتيجة نشاط سابق، القوى الإنتاجية هي بالتالي نتيجة طاقة إنسانية مطبقة تطبيقاً عملياً، لكن هذه الطاقة نفسها متضمنة في الشروط التي وجد الناس أنفسهم فيها، في القوى الإنتاجية المكتسبة بالفعل في الجيل السابق والتي يستخدمونها كمادة خام لإنتاج جديد، هكذا يحدث التماسك في التاريخ الإنساني ويتشكل تاريخ الإنسانية... وينتج عن هذا بالضرورة أن التاريخ الاجتماعي للناس هو تاريخ تطوره الفردي، سواء كانوا واعين بهذا أو لم يكونوا، فعلاقتهم المادية أساس كل علاقاتهم، والعلاقات المادية هي فقط الأشكال الضرورية التي يتحقق فيها نشاطهم المادي والفردي...".

قانون توافق علاقات الإنتاج ومستوى تطور القوى الإنتاجية:

جوهر هذا القانون أن القوى الإنتاجية المحددة تتطلب على التحديد علاقات إنتاج خاصة تتوافق ومستوى تطورها، وأن التغيير في القوى الإنتاجية يحدث في النهاية تغيراً مناسباً له في علاقات الإنتاج،

ذلك أن توافق علاقات الإنتاج والقوى الإنتاجية شرط أساسي لوظيفة الإنتاج الاجتماعي وتطوره، وقد لاحظنا فيما سبق أن كل علاقات الإنتاج الخاصة تتشكل على أساس مستوى محدد من تطور القوى المنتجة وتحت تأثيرها المباشر، وإذا كان الأمر هكذا فكيف يحدث ألا تتوافق علاقات الإنتاج أحياناً والقوى المنتجة؟

والجواب نلخصه فيما يلي: حيث أن القوى الإنتاجية التي تمثل مضمون الإنتاج في حالة من التغيير الدائم، وعلاقات الإنتاج - من حيث هي الشكل الاجتماعي للإنتاج - تمثل نظاماً على درجة نسبية من الثبات للعلاقات بين الناس، يتم داخله تبادل المواد بين المجتمع والطبيعة وتبادل الأنشطة بين الناس (الذين يكونون المجتمع)، ففي مرحلة محددة من تطورها، ورغم أن علاقات الإنتاج كانت شكل وشرط تطور القوى الإنتاجية في المرحلة الأولى حين كانت متوافقة وهذه الأخيرة، فهي في المرحلة الثانية حين يظهر التباين بين علاقات الإنتاج والقوى الإنتاجية ويحدث الصراع بينهما فإن علاقات الإنتاج تصبح عائقاً أو كابحاً لتطور القوى الإنتاجية.

وخلال التطور التالي للإنتاج يزداد هذا التناقض حدة ويصبح صراعاً يحتم الضرورة التاريخية في إبدال الأشكال القديمة من علاقات الإنتاج ونشاط الناس بأشكال أخرى جديدة تتوافق ومستوى القوى الإنتاجية.

وأنماط علاقات الإنتاج التي يحل أحدها تدريجياً محل الآخر "تتشكل في مجملها تطور التاريخ كسلاسل متماسكة من أشكال التفاعل، ويتمثل تماسكها في أن مكان شكل قديم من التفاعل أصبح عائقاً يقوم شكل جديد يتفق والقوى الإنتاجية الأكثر تطوراً، ويتوافق من ثم والنمط المتقدم من النشاط الذاتي للأفراد، وهو شكل سيصبح عائقاً بدوره فيستبدل بشكل جديد...".



وديالكتيك التحول من توافق علاقات الإنتاج والقوى الإنتاجية إلى الاختلاف بينها في مسار التطور التاريخي، والذي يصحبه تحول علاقات الإنتاج في شكل يدفع القوى الإنتاجية إلى قيد على هذا التطور، يمكن ملاحظته ببسر خلال استعراض تاريخ المجتمع الإنساني، ولنحاول أن ننظر باختصار في عملية إحلال شكل من علاقات الإنتاج محل شكل آخر في عملية التطور التاريخي.

أثر علاقات الإنتاج على تطور قوى الإنتاج:

إذا كانت علاقات الإنتاج تعتمد على قوى الإنتاج، إلا أن علاقات الإنتاج - وهي تتغير بتأثير قوى الإنتاج - لا تبقى سلبية، بل هي تستجيب بفاعلية وتؤثر على قوى الإنتاج التي خلقت وجودها.

فقد خلقت علاقات الإنتاج الرأسمالية دافعاً أكثر قوة لتطور الإنتاج عند المستغلين (بكسر الغين) والمستغلين (بفتح الغين) جميعاً، فالهدف الرئيسي للإنتاج الرأسمالي هو أن يوفر للبرجوازية قدراً كبيراً متزايداً من فائض الإنتاج، ومن ثم فهناك رغبة غير محدودة في مراكمة الثروة والتوسع في الإنتاج، وتلك سمة لم تكن موجودة لا في المجتمع الإقطاعي ولا في مجتمع ملاك العبيد، فالهدف الرئيسي عند سادة الإقطاع وملاك العبيد هو استهلاك الناتج، وليس مصادفة ان كانت نسبة التوسع في الإنتاج في هذين المجتمعين نسبة لا تكاد تذكر.

ولا شك في أن للعامل مصلحة أكبر في رفع إنتاجية العمل أكثر ما كان للقن، فعمل العامل لمصلحته الخاصة لا ينفصل عن عمله لمصلحة الرأسمالي، وكل عمل يعمله وكل دقيقة عمل تحمل الفائدة له وللرأسمالية معاً، وحين يعمل العامل بنظام القطعة تصبح مصلحته أكبر في رفع الإنتاج، وربما لا تكون هذه المصلحة ذات نسبة مرتفعة، فالعامل يوقن أنه يعمل لصالح الرأسمالي ومن أجل ثرائه.

إن علاقات الإنتاج الاشتراكية هي فقط التي تخلق - للمرة الأولى - مصلحة شاملة من جانب العمال في تطوير الإنتاج، ففي ظل الاشتراكية يعي العمال أنهم يعملون لمصلحتهم الخاصة ومصلحة مجتمعهم، ويشير هذا الوعي لديهم الرغبة في رفع إنتاجية

العمل وتحسين التكنولوجيا وتطوير الإنتاج شرط توفر العلاقات الديمقراطية بين العمال واجهزة الدولة الاشتراكية بعيدا عن العلاقات القائمة على الاستبداد البيروقراطي كما كانت تجربة الاتحاد السوفياتي التي ادت الى انهيار وفشل التجربة الاشتراكية .

القاعدة الاقتصادية والبناء الفوقي[8]:

تطلق المادية التاريخية من أن علاقات الإنتاج السائدة هي التي تشكل البناء التحتي للتشكيل الاقتصادي والاجتماعي، بينما تشكل الأيديولوجيا والدولة والمنظمات السياسية والدينية وغيرها بناءه الفوقي، لكن البنية الفوقية غير محكومة أبداً لهذه المعادلة او العلاقة الميكانيكية مع البنية التحتية، حيث انني اعتقد ان للبنية الفوقية تأثير هام في تطوير المقولات الفكرية او الثقافية والدينية التراثية السائدة في كافة الأنماط او التشكيلات الاجتماعية الاقتصادية التاريخية منذ النمط العبودي وصولا الى النمط الرأسمالي ثم الاشتراكي، ومن ناحية ثانية فان للبنية الفوقية في البلدان المتخلفة خصوصاً - كما هي بلدان الوطن العربي وافريقيا وامريكا اللاتينية - تأثير سلبي شديد الضرر فيما يتعلق بتكريس المفاهيم الفكرية المنعكسة من البنية الاجتماعية الاقتصادية المتخلفة، بحيث تقوم البنية الفوقية بإنتاج مفاهيم إضافية، سلبية طبعاً، وبالتالي تسهم فيما أسماه بإعادة انتاج وتجديد التخلف كما هو الحال في معظم بلدان الوطن العربي في مرحلة الانحطاط الراهنة.

في هذ الجانب، أشير الى أن العلاقات في القاعدة (علاقات الإنتاج) هي علاقات مادية، موضوعية يدخل فيها الناس بغض النظر عن إرادتهم ووعيهم، أما العلاقات في البناء الفوقي فيدخل فيها الناس عن معرفة ووعي، فالعلاقات الاقتصادية في كل مجتمع معني تتجلى كمصالح، كما يقول انجلز، وفي سياق نشوء هذه المصالح، وفي غمرة النضال الطبقي، يتشكل وعي المصالح الطبقيّة المشتركة، وتعارضها مع مصالح الطبقات المعادية، هذا الوعي يدفع ويُحرّض على إنشاء أحزاب وحركات ثورية ومنظمات تعبر عن مصالح الجماهير الشعبية الفقيرة، وتحميها، وتدافع عنها.

أخيراً، إن الأيديولوجية السائدة ليست دائماً الأيديولوجية الوحيدة التي توجد في التشكيل، ففي سياق التطور التاريخي، ومع تآزم التناقضات الاجتماعية، تنبثق أيديولوجية جديدة تعكس مصالح الطبقات الثورية، وتعارض الأيديولوجية السائدة، وتكسب تدريجياً إلى جانبها - من خلال الأحزاب الطليعية الثورية الماركسية - جماهير أكبر فأكبر من الناس. وبتجسيدها في الجماهير تتحول الأيديولوجية إلى قوة مادية تعمل على هدم النظام القائم، وهنا تتجلى فعالية الأحزاب والنقابات والمؤسسات السياسية والثقافية الأخرى التي تعتبر جزءاً من البناء الفوقي، من أجل مواصلة النضال لتحقيق الهيمنة السياسية والثقافية في اوساط الجماهير الشعبية تمهيداً للثورة على أنظمة الاستبداد والاستغلال الطبقي وتحقيق أهداف الثورة الوطنية الديمقراطية بأفاتها الاشتراكية.

[1] ا.ب. شبتولين - النظرية العلمية في الطبيعة والمجتمع والمعرفة - دار الفارابي - بيروت - 1981 - ص149.

[2] معجم الماركسية النقدي - مجموعة مؤلفين بإشراف الفيلسوف جورج لابيكا - دار الفارابي - بيروت - 2003

- ص1142.

[3] معجم الماركسية النقدي - مجموعة مؤلفين بإشراف الفيلسوف جورج لابيكا - دار الفارابي - بيروت - 2003

- ص1164.

[4] ا.ب. شبتولين - النظرية العلمية في الطبيعة والمجتمع والمعرفة - دار الفارابي - بيروت - 1981 - ص167.

[5] ا.ب. شبتولين - النظرية العلمية في الطبيعة والمجتمع والمعرفة - دار الفارابي - بيروت - 1981 - ص169.

[6] ا.ب. شبتولين - النظرية العلمية في الطبيعة والمجتمع والمعرفة - دار الفارابي - بيروت - 1981 - ص170.

[7] ا.ب. شبتولين - النظرية العلمية في الطبيعة والمجتمع والمعرفة - دار الفارابي - بيروت - 1981 - ص174.

[8] الموسوعة الفلسفية العربية - معهد الإنماء العربي - المجلد الثاني - الطبعة الأولى - ص1178

## مقتطفات من كتاب: الاشتراكية لعصر شكاك تأليف: البروفيسور رالف ميلباندا

الأحد 13 نوفمبر 2022

يقوم هذا الكتاب على مسألتين متميزتين. الأولى هي ان الرأسمالية تشكل حاليا عقبة هائلة تحول دون تخطي الكوارث التي انتجتها هي نفسها في سياق تطورها. الثانية هي ان هناك بديلا اشتراكيا للرأسمالية يمكنه حل هذه المشاكل.

- البروفيسور "رالف ميلباندا[1]"، في كتابه "الاشتراكية لعصر شكاك" يبحث عددا من التطورات التي زعزت فكرة الاشتراكية في السنوات الأخيرة (في البلدان الرأسمالية الغربية)، ويرى أن نظاما اجتماعيا يخضع إلى منطلق رأس المال والمنافسة، يظل عاجزا عن خلق الظروف المؤاتية للمواطنة الحقة وروح الجماعة، فهو يرى أن الاشتراكية هي التي تطرح برنامجا جذابا وقابلا للتنفيذ من أجل تحقيق تلك المثل، كما يرى ان الاشتراكية لا يمكن أن تطرح العلاج لكل البلايا التي حلت بالبشرية، فالاشتراكية ينبغي أن تفهم بصفاتها جانبا من جوانب النضال المديد في سبيل مجتمع أكثر عدالة، -قابل للارتقاء نحو المزيد من العدالة- وهي على أساس هذه النظرة، تبقى مشروعا مطلوبا وممكن التنفيذ تماما في آن معا. ويعتقد "ماليباندا" بحق، أن الاشتراكية ستحظى مع الوقت، بتأييد الأكثرية اللازمة للمضي بها إلى أمام، فلا بد من النظر إلى الاشتراكية على أنها كفاح دائم من أجل تحقيق الديمقراطية بكل جوانبها (السياسية والاجتماعية).

إن السؤال الأول الذي يتوجب على الاشتراكيين الإجابة عليه هو: ما الذي يجعلهم يناضلون من أجل بديل جذري للرأسمالية؟

- إن الرأسمالية اليوم ليست كما كانت في منتصف القرن التاسع عشر عندما بدأ ماركس تأليف "رأس المال" فقد حققت الرأسمالية منذ ذلك الحين تحسينات كبيرة على الحياة اليومية للعاملين بأجور، وأبدت مرونة وقابلية للتغيير لم تكن تراود الأحلام قبل مئة عام. ولم يكن ممكنا لماركس أن يتوقع درجة تطبيق "الديمقراطية الاجتماعية" التي

حصلت في البلدان الرأسمالية المتقدمة، وخاصة في العقود التي تلت الحرب العالمية الثانية، التي تعتبر العصر الذهبي للرأسمالية في القرن العشرين.

- لقد بين عالم الاجتماع السويدي ثيربورن في مقالة له نشرتها *New Left Review* عام 1984 "أن الرأسمالية تعرضت الى تحول كبير وإن يكن صامتا خلال فترة السبعينات والسبعينات، ولم تزل التأثيرات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية لهذا التحول تنتظر البحث. وقد سمي هذا التحول "الرأسمالية دولة الرفاه".

"إن النموذج الاشتراكي-الديمقراطي للالتزام بالليبرالية السياسية، دولة الرفاه، الاقتصاد المشترك الذي يدار حسب مبادئ الكينزية، والتحول التدريجي بالمجتمع باتجاه المساواتية يبدو أقدر من غيره على تأمين الأسس العريضة للوفاق".

- لقد ثبت أن هذه الأفكار كانت مبالغة في تفاؤلها، فمنذ عام 1970 ساد الميل إلى مهاجمة الانفاق العام على الخدمات العامة والاجتماعية والسعي إلى تقليص الاستحقاق لها، لكن حتى الحكومات الأشد حماسا لتقليص حق المواطن في المعونات الحكومية، كالولايات المتحدة وبريطانيا، لم تتجح سوى جزئيا في مساعيها. هكذا تآكلت "دولة الرفاه" لكنها لم ولن تتعرض للتدمير الكلي.

- إن "رأسمالية دولة الرفاه" بخيلة وضمنية، ولكنها الآن جزء من الواقع الرأسمالي، وتدميرها النهائي هدف صعب وخطر. فتقليص الحقوق الاجتماعية يؤدي عند نقطة معينة، إلى معاقبة المسببين له عن طرق هزيمتهم في الانتخابات، أو يؤدي الى اضطرابات اجتماعية، أو كليهما.

على ضوء هذا التطور يتقدم انتهازيو القرن 21 من اليساريين السابقين بسؤالهم، أليس من الأكثر معقولة أن ندفع باتجاه المزيد من الاصلاحات ضمن نطاق النظام الحالي، فنحقق بالتالي رأسمالية أكثر إنسانية؟ إذا اعتبرنا الاشتراكية أفقا شديد البعد، أو وهما باطلا.

إن مثل هذه "النعمة" تتمتع بجاذبية أكيدة لدى الكثيرين في صفوف اليسار هذه الأيام. ولكن هناك الكثير من الأسباب المقنعة لرفضها. فنحن نرى أن الاصلاح

التدرجي ليس كافيا للقضاء على الشرور المتأصلة في النظام الرأسمالي، وإن التخلي عن المنظور القائل بالتحول الجذري، المتمثل بالاشتراكية، قد أثر تأثيرا جوهريا على طبيعة الاصلاح ومجاله.

- في كتابه "مقدمة في نقد الاقتصاد السياسي" كتب ماركس يقول: "في مرحلة معينة من تطورها، تدخل قوى الإنتاج المادية في المجتمع، في تناقض مع علاقات الانتاج القائمة... فتتحول هذه العلاقات من أشكال لتطوير قوى الإنتاج إلى قيود عليها. لقد تبين أن ضرر هذه "القيود" بعملية الإنتاج أقل بكثير مما ظن ماركس. ورغم هذا، فإن مقتل الطاقة الانتاجية العظيمة للرأسمالية يكمن في عدم قدرتها على الاستخدام الأنفع للموارد التي أنتجتها ولا تزال تنتجها. ويبقى التناقض جوهريا بين الوعد الذي يحمله التطور الهائل لقوى الانتاج من جهة، وبين الواقع اليومي الذي يواجهه العاملون بأجور من جهة أخرى.

- لقد خلقت الرأسمالية، لأول مرة في تاريخ البشرية، إمكانية ضمان حد أدنى لحياة آمنة ماديا، وكريمة أخلاقيا، لجميع سكان الكوكب، ولكنها عاجزة، بسبب جوهر طبيعتها وغاياتها، عن تحويل هذا الوعد الرائع الى واقع. فالربح الخاص يبقى في الرأسمالية فوق كل شيء، الأمر الذي لا يتساق مع الحياة المرفهة للجميع، فما يحرك الرأسمالية هو العقلانية الجزئية في نطاق الشركة (micro-rationality) وليس العقلانية الكلية المطلوبة على نطاق المجتمع (macro-rationality).

- إن أحد المؤشرات الواضحة على عدم الانسجام بين الرأسمالية وما أسميه حياة آمنة ماديا وكريمة للجميع هو وجود عدد كبير من الناس غارق في فقر مدقع ومهانة كبيرة حتى في أغنى البلدان الرأسمالية.

وتشكل هذه الظروف تربة خصبة لنمو الإدمان على المخدرات والجريمة كأسلوب حياة سائد لعدد كبير من الناس. وتغذي هذه الظروف نفسها أمراضا اجتماعية أخرى مثل العنصرية، معاداة السامية، وإرهاب الغرباء، كما تشجع البحث عن كبش فداء موجود دوما.

- إن الحرمان الذي يعاني منه الفقراء في بلدان الرأسمالية المتقدمة يعتبر، رغم مرارته، "رفاها" إذا ما قورن بظروف حياة الأغلبية الساحقة من سكان بلدان "العالم الثالث".

- والى هذا الحد، فإن فهم طبيعة الرأسمالية يقتضي عدم التركيز فقط على بؤر ضخمة من الحرمان الشديد في مجتمعات "الوفرة" رغم أهمية هذا الجانب، فحتى في السويد، وهي متقدمة اجتماعيا بشروط كبير على جميع البلدان الرأسمالية الأخرى، بحيث اعتبرها أحد الكتاب "أقرب من أية دولة رأسمالية أخرى إلى المثل الأعلى الاشتراكي-الديمقراطي في تأمين فرص عمل للجميع والضمان الاجتماعي وتكافؤ المداخل"، تبقى مجتمعا طبقيًا يتجلى فيه عدم المساواة الشديد في توزيع الثروة، السلطة والفرص المتاحة.

- ثمة دلالة هامة جدا لحقيقة أن 10% من السكان، في بريطانيا، على سبيل المثال، كانوا عام 1993 يملكون 50% من ثروة البلد برمتها، وأن 25% من السكان يملكون 71% من الثروة. بكلمة أخرى، على 75% من أفراد الشعب أن يتدبروا أمرهم بما تبقى من الثروة (29%). هذه الحالة غير المتكافئة لتوزيع الثروات موجودة في جميع البلدان الرأسمالية.

تتألف الطبقات الخاضعة في المجتمعات الرأسمالية من عنصرين مختلفين: طبقة عاملة أي طبقة ذوي الاجور التي تؤلف الغالبية الساحقة من السكان في البلدان الرأسمالية، والفئة الدنيا من الطبقة المتوسطة أو البرجوازية الصغيرة المنقسمة، هي الأخرى، بين أصحاب المشاريع الصغيرة وفئة الحرفيين وصغار المهنيين والمدراء الصغار والمشرفين وتضم معلمي المدارس، المرشدين الاجتماعيين، موظفي الدولة والادارة المحلية في المستويات الدنيا للبناء الاداري، وغيرهم كثير من الذين يزاولون أشغالاً شتى.

- وبصرف النظر عن الانقسامات القائمة على الجنس، العرق، القومية، الأثنية، الدين، فإن التطورات الأخيرة التي طرأت على عملية الانتاج قد أدت إلى تعميق الانقسام القديم العهد بين أقلية من العمال المهرة الذين يتمتعون بأجور وشروط عمل جيدة، وبين

جيش يتنامى من العمال المستخدمين في أعمال واطئة المستوى، ولا يتمتعون بأية حماية أو امتيازات مما تتمتع به الاقلية الماهرة. ولهذا الانقسام تأثيرات سلبية جدية على التنظيمات النقابية والسياسات العمالية.

ولكن لا هذا الانقسام ولا غيره من الانقسامات في الطبقة العاملة تبطل حقيقة أن هذه الطبقة تشكل الغالبية الساحقة من السكان.

إن قولنا إن الطبقة العاملة لا تزال تشكل الغالبية الساحقة من سكان الدول الرأسمالية يعاكس الرأي السائد اليوم، الذي يرى أن فكرة "الطبقة العاملة" فكرة عفا عليها الزمن. إن الطمس المتعمد للطبقة العاملة في اللغة السياسية يخالف الواقع. لا شك أن الطبقة العاملة الصناعية في الدول الرأسمالية المتقدمة أصبحت أقل عددا مما كانت عليه، ولكن المستخدمين في القطاعات الإدارية والخدماتية الدنيا والكثير من الآخرين يعدون جميعا عمالا مأجورين وجزءا من الطبقة العاملة، لذلك قد يكون تعبير "طبقة المأجورين"، رغم غرابته، هو الأفضل للاستخدام.

وحقيقة أن العمال الذين يزولون العمل اليديوي لم يعودوا يشكلون الأغلبية بين العمال المأجورين لا يعني بحد ذاته بداية النهاية ل"المجتمع القائم على العمل". لقد أصبح العمل المأجور سمة أعم للواقع الاجتماعي في النصف الأخير من القرن العشرين. - تتباهى الدول الرأسمالية المتقدمة بمفخرة الديمقراطية وتعتبرها من طبيعة الرأسمالية. ويصر المدافعون عن هذا النظام على العلاقة الوطيدة بين الرأسمالية والحرية والديمقراطية.

- ولكن، بإمعان النظر في هذا الادعاء يمكننا الملاحظة، بداية أن الرأسمالية خلال الجزء الأكبر من تاريخها، لم تكن مرتبطة بالديمقراطية بأي معنى من المعاني، وأن جميع المحافظين والليبراليين المدافعين عن النظام الرأسمالي كانوا دوما مصممين على مقاومة تقدم الشكل الديمقراطي.

لقد احتاجت الرأسمالية في البداية حريات معينة من أجل أن تتطور، وارتبط هذا تاريخيا بمطالبة البورجوازية بهذه الحريات من اجل كبح الاستبدادية وحماية الأفراد،



وخاصة الأفراد ذوي الملكيات، وكانت هذه الديمقراطية، بالشكل الذي تحققت فيه، ديمقراطية تقتصر على من يملك ثروة، وبقيت الغالبية العظمى التي لا تملك "حصّة من ثروة البلد" خارج نطاق هذه الديمقراطية.

ومع نمو الحركات العمالية وأحزاب الطبقة العاملة في العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر، بات من الصعب الاستمرار في حرمان الاغلبية من حق المواطنة السياسية، وهكذا منح حق الاقتراع على مضمض، بداية للذكور، ثم أخيراً، إبان القرن العشرين، للنساء. ولكن من المفيد أن نتذكر حجم مقاومة أصحاب الامتيازات المتمترسة لهذه الدرجة المحدودة من توسيع الديمقراطية.

- على ضوء هذه المقاومة الثابتة يجب أن ننظر إلى أهم ادعاءات المحافظين "المدافعين عن الديمقراطية". وما مكنهم من مواصلة هذا الادعاء هو المعنى الضيق الذي أعطوه للديمقراطية، فهم يعرفونها على أنها التنافس بين النخب السياسية من أجل الوصول إلى السلطة.

- وعلى كل حال، إذا اعتبرنا أن الديمقراطية تمنح "الناس العاديين" سلطة حقيقية في جميع مجالات الحياة التي تهمهم، فإن فكرة المجتمعات الرأسمالية هي مجتمعات ديمقراطية تنتمي إلى أساطير السياسة وليس إلى واقع هذه المجتمعات. إن الديمقراطية الرأسمالية تعنى وجود صيغ ديمقراطية تجعل الضغط النسبي على السلطة والدولة ممكناً، كما تجعل إقالة الشخصيات المنتخبة، بما فيها إقالة الحكومة نفسها، ممكنة أيضاً.

- يجب أن لا ننسى حقيقة أخرى حول الرأسمالية تقوض ادعائها بالديمقراطية، لأن "الحرية الاقتصادية" تمكن المتحكمين بالنفوذ الاقتصادي للشركات من اتخاذ قرارات هامة جدا تخص الحياة المحلية، الإقليمية والقومية، ويكون لهذه القرارات تأثيرات عالمية كبيرة أيضاً، وذلك دون الرجوع إلى الجماهير التي تنعكس عليها هذه القرارات، هذا يعني مثلاً، أن يجد العمال أنفسهم يعملون عند رب عمل جديد نتيجة اندماج الشركة مع أخرى لم يكن لهم أي رأي حوله.

- لا تملك الديمقراطية حق الدخول إلى قاعات اجتماع مجالس إدارات الشركات، وليس لها حضور يذكر في عملية الإنتاج بشكل عام. وتعد "مشاركة" العمال في عملية الإنتاج أساسية، ولكن هذا لا يغير الطبيعة التسلطية لعلاقات الإنتاج في البلدان الرأسمالية، فهي تقوم على حماية امتيازات الإدارة واستخدامها لتلك الامتيازات، بكلمة أخرى، هناك أقلية صغيرة من الناس تسيطر على جانب حياتي واسع يهتم الجميع، هذه الأقلية لا تخضع إلى المساواة حين يسمح القانون بها، وليست مسؤولة أمام أحد سوى أصحاب الأسهم. أما أصحاب الأسهم فسعداء في الغالب بترك المبادرة للإدارة بشرط الحفاظ الكافي على الأرباح.

- يجب ربط كل ما ورد حتى الآن بسمة مركزية من سمات الرأسمالية باتت تعتبر من المسلمات بحث لا تحظى باهتمام. إنها حقيقة أن الرأسمالية نظام يقوم على العمل المأجور. العمل المأجور عمل ينجز مقابل تقاضي أجر في خدمة رب العمل الذي يحق له بفعل الامتياز الذي يتمتع به كمالك لوسائل الإنتاج ومسيطر عليها، أن يستولي على الفائض الذي ينتجه العاملون عليه ويتصرف به.

- إن المواطن الأمريكي إذ يفتح أية جريدة، مجلة، راديو، تلفزيون، كتاب، محطة كابل، سينما، شريط تسجيل أو فيديو، فإنه في الغالب يتلقى معلومات، أو أفكار مسلية تديرها الحفنة نفسها من الشركات، وينطبق هذا على وسائل الإعلام التي يملكها القطاع الخاص في جميع البلدان الرأسمالية، ليس ثمة ما هو "ديمقراطي" في هذه الممارسة.

- هناك سمة أخرى للرأسمالية، إنها الانتشار الكوني وانعكاساته، حيث يخضع اليوم جنوب الكرة الأرضية لشمالها، وارتباطا بهذا الخضوع نشأ تنافس القوى الرأسمالية الكبرى على مزايا الإمبريالية.

- في السنوات الأخيرة، تؤكد واشنطن وغيرها من العواصم الغربية على الحاجة إلى "الديمقراطية" في كل مكان. صحيح أن الدكتاتوريات كرهية، ولكن ليس عندما تكون حليفا نافعا، كالعربية السعودية مثلا (وغيرها من الدول في أمريكا الجنوبية وآسيا وأفريقيا)، بكلمة أخرى، يمكن استبدال نظام دكتاتوري ضمن بنية رأسمالية، بنظام

"ديمقراطي" ضمن البنية نفسها، وهذا ما حدث في أمريكا اللاتينية وأماكن أخرى، وهذا ما تريده الولايات المتحدة وحلفاؤها.

- ستستمر هذه المساعي (نحو الخصخصة وشطب القطاع العام والملكية العامة لوسائل الإنتاج) من أجل جعل هذا العالم مكانا آمنا للرأسمالية، بأساليب اقتصادية، سياسية، ثقافية، وبالأسلوب العسكري إذا اقتضت الضرورة (مثال العراق اليوم).

- حول المنادين بالليبرالية من يساريي الأمس: ان ما تعرض لنيران الهجوم في السنوات الأخيرة (من قبل الذين يهاجمون الأيديولوجية الاشتراكية) هو بالذات مفهوم الاشتراكية بصفتها إعادة تنظيم شاملة للنظام الاجتماعي، وكثير ما جاء الهجوم من أناس ما زالوا ملتزمين، إلى هذا الحد أو ذلك، بجوانب التقدمية في السياسة، فتيارات ما بعد -الماركسية (post marxism)، وما بعد -الحداثة (post modernism)، وما بعد -البنوية (post structuralism) والتيارات الفكرية المتصلة بها، مهما كانت نوايا أصحابها، قد ساعدت على تقوية الارتداد عن الأفكار العامة لتحرير الإنسان، وخاصة عن الماركسية.

- وكانت هذه المواقف على الدوام جزءا جوهريا من الفكر المحافظ، وها قد أمست الآن جزءا من تفكير عدد كبير من مثقفي اليسار أيضا، فاهتمامهم ينصب هذه الأيام على الأهداف الجزئية، المحلية، المنشطية والخصوصية، وعلى مناوئة الرؤية الشاملة معتبرينها "شمولية" أو "كليانية".

هذا الموقف من مثقفي اليسار السابقين وهبوطهم نحو الليبرالية، هو موقف ناجم عن الهزائم والخيبات الكثيرة التي عاناها اليسار في العقود الأخيرة: الفشل الكارثي للأنظمة الشيوعية، الاندماج المتزايد والصريح للأحزاب والحكومات الاشتراكية -الديمقراطية في نسيج المجتمع الرأسمالي، صمود وحيوية رأس مالية ما بعد الحرب الثانية، وثقة اليمين الناتجة عن كل ذلك في العقود الأخيرة، وتأكيده لقيم السوق، وتفوق "الاقتصاد الحر" والتنافس، وتمجيده للفردانية الحيادية كنفويض للفردانية الاجتماعية التي تلنزم الاشتراكية بها.

كل هذا شجع، إلى حد بعيد التيارات الفكرية الكثيرة التي ساعدت على تدمير أية ثقة، بأن بديلا شاملا للمجتمع الرأسمالي أمرا ممكن أو حتى مرغوب فيه. إن لتأكل هذه الثقة أهمية بالغة، لأن هذه التيارات (التي تقول بأن ليس هناك بديل حقيقي للمجتمع الرأسمالي الحالي)، إنما تلعب دورها في ايجاد مناخ فكري يسهم في ازدهار الأعشاب السامة في غابة الرأسمالية وهي: العنصرية، التفرقة بين الجنسين، العداء نحو الغرباء من معاداة السامية، الضغائن القومية، الأصولية والتعصب.

إن غياب البديل العقلاني المتمثل بالاشتراكية، عن الثقافة السياسية يساعد على نمو الحركات الرجعية التي تحتضن هذه الأمراض وتحيا عليها وتستخدمها ببراعة في سبيل أغراضها. وعلى أي حال يمكن لهذه الحركات الرجعية أن تزدهر نتيجة للأزمات المتعددة التي تعجز المجتمعات الرأسمالية عن حلها، وذلك مهما ارتفعت صيحات النصر التي يطلقها المدافعون عن النظام الرأسمالي (في صورته المعولمة الراهنة بالذات)، مما يجعل الدعوة إلى نظام اجتماعي مختلف جوهريا (ونقصد بذلك النظام الاشتراكي) أكثر ضرورة من أي وقت مضى.

حول الموقف من الطبقة العاملة في ضوء انهيار المنظومة الاشتراكية، وبرز

الليبرالية:

لقد درج القول في السنوات الأخيرة بأن التسمية الشاملة التي تؤكد على الطبقة العاملة ووجودها ودورها، هي تسمية مضللة تماما، بل ويذهب هؤلاء في الادعاء بأن التغييرات العميقة التي طرأت على سيرورة الإنتاج، مع تأكل الطبقة العاملة الصناعية وانحسار المهن "التقليدية"، وانتشار النزعة الاستهلاكية، كل ذلك أدى إلى ايجاد "طبقة عاملة"، تجد هويتها الحقيقية في السوبرماركت والأسواق أكثر مما تجدها في قاعات الاجتماعات الحزبية وفي النشاطات السياسية بشكل عام.

فالتبقة العاملة، كما يدعون، هي الآن جمهرة أكثر فوضى وتفقتاً من أي وقت مضى، جماعة من البشر مشظاة ضمن مجتمعات حولت الواقع الى مشهد لمهابة لا

مكان فيها للأيديولوجيا أو الالتزام السياسي اللذين يلهيان العاملين بأجور عن اهتماماتهم الحقيقية.

إلى أي مدى تصح هذه الرؤية اليوم؟

كي نجيب على هذا السؤال قد يكون من المفيد ان نعود الى مفهوم ماركس عن "الوضع الاجتماعي". كتب ماركس في مقدمة كتابه "مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي": "أن شكل إنتاج الحياة المادية هو الذي يحدد، بوجه عام، سيرورة الحياة الاجتماعية، السياسية والثقافية" وأن "ما يحدد وجود الناس الاجتماعي ليس هو وعيهم، بل أن وجودهم الاجتماعي هو الذي يحدد وعيهم".

ولكن، رغم ان الموقع الطبقي للطبقة العاملة لم يؤد في الغالب الى تشكل وعي طبقي ثوري، فهذا لا يعني أننا نستطيع إنكار قوة العلاقة بين الطبقة والتوجهات السياسية لجميع الطبقات.

وخلافا لكل المتنبئين بتحول الطبقة العاملة إلى جمهور هلامي مفتون بالاستهلاك، يدرك المحافظون في كل مكان أن الطبقة العاملة تبقى، في نظرهم، مصدرا محتملا للخطر الدائم، وأن المعركة في سبيل كسب هذه الطبقة عقلا وقلبا، معركة شاقة وضرورية دائما.

إن هذه النظرة أكثر واقعية بكثير من حديث j.k.galbraith (جالبريث) عن سيادة "ثقافة الرضا" حاليا، وحسب رأيه فإن "الرضا السائد والقناعة المترتبة عليه قائمان لدى الأكثرية وليس الأقلية فقط"

كان أندريه غروز a.groz أحد الدعاة الأساسيين بهذه النظرة منذ مدة طويلة. وقد كتب مؤخرا في صيغة نموذجية لهذا النمط من التفكير "نحن إزاء تحول اجتماعي يؤدي حالة يكون للعمل فيها مكانة متواضعة في حياة الناس".

قد يكون ذلك صحيحا، لكن، كما يقول "روبرت دال": "يحتل العمل مكانة أساسية في حياة أغلب الناس، لأن الغالبية العظمى منهم يقضون وقتا في العمل أطول من الوقت الذي يقضونه في أي نشاط آخر. فالعمل يؤثر، تأثيرا حاسما في أحيان كثيرة،

على دخلهم، استهلاكهم، ادخارهم، مكانتهم، صداقاتهم، أوقات راحتهم، صحتهم، أمانهم، حياة أسرهم، شيخوختهم، ثقتهم بأنفسهم، حريتهم الشخصية، إرادتهم، ارتقائهم بذاتهم، وعدد آخر لا يحصى من المصالح والقيم الأساسية".

إن هذا القول يتميز بالبلاغة، ولكن ما يحتاج التأكيد أيضا هو أن العمل الذي يزاوله المرء وثيق العلاقة بانتمائه الطبقي، ولا يمكن للانتماء الطبقي أو العمل الذي يزاوله المرء أن يخلقا وعيا يساريا بصورة تلقائية، ولكن الحاجة إلى التغيير، مع ذلك، مرتبطة "عضويا" بالطبقة العاملة نظرا لموقعها في سيرورة الإنتاج في المجتمع ككل: فهذا الموقع بطبيعته يدفع العاملين بأجور نحو طلب أجور أعلى، ظروف عمل أفضل، ساعات عمل أقل، حقوق وخدمات أوسع بالإضافة إلى إصلاحات أخرى.

من ناحية ثانية، فإن للأحزاب اليسارية أيضا دور هام في صياغة المطالب "الحيوية" صياغة متماسكة. كما أنها (أو يجب أن تكون) مصدر أساسي لصياغة منظومة قيمية تتحدى المنظومة السائدة وتطرح "رؤية مختلفة جذريا للعالم".

إن فشل الأحزاب الاشتراكية الديمقراطية في انجاز هذه المهمة يشكل تفسيراً هاماً لتراجع الراديكالية بين صفوف العاملين بأجور في البلدان الرأسمالية المتقدمة.

لا يقتصر الضغط من أجل الإصلاح على العمال. إذ يأتي أيضا من صفوف الطبقة المتوسطة الدنيا، كما اجتذبت حركات إصلاحية عددا لا بأس به من أفراد البورجوازية أيضا. هناك أولا أصحاب الشركات الصغيرة، أصحاب الدكاكين، المزارعون الصغار، الحرفيون المستقلون - فهؤلاء هم الأعضاء الصغار في عالم الرأسمالية. وهناك ثانيا: المعلمون، الصحفيون، الفنيون، المرشدون الاجتماعيون، والموظفون المشرفون في القطاعين العام والخاص.

إن فكرة انغماس السكان في لا مبالاة حول أي شيء، ما عدا الاستهلاك، تمثل تصويرا فيه الكثير من التشويه. على العكس من ذلك، هناك، وفي جميع جوانب المجتمعات الرأسمالية، تأكيد حي، نضالي في كثير من الأحيان، على المطالب والحقوق، حتى من قبل أناس لم يكن لهم، منذ فترة ليست طويلة أي حضور على

المسرح السياسي: النساء، السود، المثليين، الخضر، المعوقين، الشباب والمسنين. كما لم يتوقف العاملون بأجور ونقاباتهم عن المطالبة والاصرار على حقوقهم، حتى وإن كان مستوى النشاط الاضرابي قد انخفض في الثمانينات وما بعدها.

هناك أيضا فشل الحكومات الاشتراكية-الديمقراطية في أن تقدم أي بديل واضح عن المحافظين، أضف إلى ذلك الفساد الذي ارتبط في العديد من الدول بأحزاب اليسار. إن أي تفسير لعدم الاكتراث الشعبي، أو العداء، لفكرة الاشتراكية، في أية صيغة، يجب أن يتضمن قصور منظمات اليسار الجماهيرية، خاصة الأحزاب الاشتراكية-الديمقراطية، في الدعوة إلى الاشتراكية. فمذ السبعينات، وما بعدها، أخلت الساحة الأيديولوجية لهيمنة اليمين عمليا، مع بقاء معظم اليسار غير قادر، أو غير مستعد، للنضال المناهض لهذه الهيمنة.

إن هذا أخذ بالتغير، في ظل الاخفاقات الواضحة لليبرالية الجديدة. وفي حين يوجد الكثير من الارتياب العاق بالاشتراكية، كمفردة وكتعاليم، هناك الكثير من الدعم لمطالب تستهدفها الاشتراكية، وتشكل تحديا لأيديولوجيا المحافظين وممارستهم -مطالب ذات علاقة بالضمان الاجتماعي، الخدمات العامة، الحقوق، الديمقراطية، المساواة، العدل، والسلوك الانساني. هناك حاليا جدار قوي يفصل مثل هذه المطالب عن الاشتراكية. ومهمة الاشتراكيين هي الاظهار المقنع للصلة بين هذه المطالب والاشتراكية، وتوضيح أن المطالب الجذرية بالديمقراطية، بالمساواة في الحقوق لا يمكن تحقيقها إلا جزئيا ضمن إطار البنى القائمة للسلطة والامتيازات، وإن تحقيق هذه المطالب يتطلب نوعا من التغيير الشامل الذي تمثله الاشتراكية.

إن النضال المضاد للهيمنة يمثل مسعى جماعي، يمكن للمتقنين خلاله أن يقدموا مساهمة هامة، في كشف المسار خلال الغابة التي تمثل واقعنا الحاضر. ثمة حاجة دائمة لذلك، ولكن الحاجة إليه تكتسب أهمية خاصة ونحن نواجه العديد من مشاكل جديدة في عالم متغير بسرعة خارقة، مشاكل تحتاج إضاحا وحلا إذا ما رغبتنا في تحقيق أي تقدم.

الموضعة الداريجة تقول أن الماركسية لديها القليل أو ليس لديها أي شيء، هذا خطأ كبير، إذ يجب التمييز بوضوح بين جانبيين من أفكار ماركس. الأول وهو رؤياه للاشتراكية والشيوعية، وهي رؤية لم يتمكن أحد أن يبيها، لكنها تصور المستقبل البعيد جدا. أما الثاني فهو تحليل طبقي يكمن في قلب الماركسية. فلهذه الماركسية قيمة لا تضاهي في فهم المجتمعات الطبقيّة وصراعاتها، على الرغم من التعديلات التي يجب إدخالها عليها في ضوء التطورات التي طرأت على العالم منذ رحيل ماركس. فالاشتراكيون الذين يحرمون أنفسهم من عون الماركسية يقعون في فقر شديد.

[1] رالف مالبياند" مارس التدريس في كلية لندن للاقتصاد، وكان استاذًا للعلوم السياسية في جامعة ليدز (بريطانيا) وبعدهما في جامعة يورك (كندا). أتم كتابه "الاشتراكية لعصر شكاك" "Socialism For A sceptical Age" في يناير 1994، وتوفي في الشهر نفسه قبل أن يرى كتابه النور. {ترجمة الكتاب الى العربية: نوال لايغه، مراجعة د. غانم حمدون، واصدرته دار المدى للثقافة-دمشق-سوريا-الطبعة الأولى-1998}. كان رالف ميليباند (المولود باسم أدولف ميليباند في 7 يناير عام 1924 - 21 مايو عام 1994) عالم اجتماع بريطاني. وصف بكونه أحد «أشهر الأكاديميين الماركسيين من بين أبناء جيله» في الطريقة التي قورن بها مع إ. ب. تومسون وإريك هوسباوم وبيري أندرسون. ولد ميليباند في بلجيكا لعائلة من المهاجرين البولنديين اليهود المنتمين للطبقة العاملة. لاذ بالفرار مع والده إلى بريطانيا في عام 1940 حتى يتلافيا التعرض للاضطهاد بعد غزو ألمانيا النازية لبلجيكا. أصبح منخرطًا في السياسة اليسارية على ضوء تعلمه الإنجليزية والتحاقه بكلية لندن للاقتصاد وقطع على نفسه عهدًا بالمواظبة على خدمة القضية الاشتراكية عند زيارته لصريح كارل ماركس. استقر ميليباند في لندن سنة 1946 بعد أدائه للخدمة العسكرية في البحرية الملكية إبان الحرب العالمية الثانية وتجنس ليصبح مواطنًا بريطانيًا في عام 1948. أصبح عضوًا بارزًا في حركة اليسار الجديد ببريطانيا بحلول ستينيات القرن العشرين. انتقدت الحركة الحكومات الاشتراكية القائمة في الاتحاد السوفيتي وأوروبا الوسطى (الكتلة الشرقية). نشر ميليباند كتبًا عدة حول النظرية الماركسية وانتقاد الرأسمالية مثل كتاب الاشتراكية البرلمانية (1961) وكتاب الدولة في المجتمع الرأسمالي (1969) وكتاب الماركسية والسياسة (1977).

غدا ابنه ديفيد وإد ميليباند أعضاء رفيعي المستوى في حزب العمال عقب وفاة والدهما. إذ شغل ديفيد منصب وزير الخارجية البريطاني خلال الفترة الممتدة من عام 2007 حتى عام 2010، في حين تولى إد منصب وزير الطاقة وتغير المناخ وانتُخب في ما بعد زعيمًا للحزب خلال الفترة من عام 2010 حتى عام 2015.



## أفكار نظرية حول التنظيم الثوري

الأحد 20 نوفمبر 2022

التنظيم أو الحزب هو، كما يقول "لوكاش"، شكل التوسط بين النظرية والممارسة، بين الهدف والعمل في سبيل الوصول إليه، وإذا كنا نتفق على صحة وموضوعية هذه المقولة، فإننا بالضرورة سندرك أي دور سلبي يلعبه غياب التنظيم فيما يتعلق بالنضال من أجل تحقيق الأهداف الوطنية والديمقراطية على طريق التحرر والوحدة والعدالة الاجتماعية والاشتراكية.

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، الكومبرادورية المرتبطة بل الخاضعة أصلاً للإمبريالية العالمية، وهذا على وجه التحديد ما يعطي العامل الذاتي، الحزب الثوري، في بلادنا في مغرب ومشرق الوطن العربي، أهمية فائقة، فالمطلوب من الحزب الثوري في هذه البلدان أن يخلق وحدة العمال والفلاحين الفقراء والكادحين، وأن يجسد 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.

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 ومشكلة وحدته القومية.

في هذا الجانب، أشير الى أن التفعيل الحقيقي أو الثورة الحقيقية للحزب، لا تحددها قناعاته الفكرية أو أيديولوجيته فقط، فلكي تتمتع الأفكار بقوة تحويليه، من الضروري أن يكون التنظيم عاليا عبر وحدته وقوته الداخلية لدعم قوة الأفكار بقوة التنظيم، وبقوة ووضوح الموقف السياسي، والقضايا المطلوبة الديمقراطية.

بهذا يتجسد فعلاً الشعار الذي ترفعه الأحزاب والفصائل اليسارية الماركسية في بلداننا حول وحدة الحزب الفكرية والسياسية والتنظيمية، وهي وحدة مشروطة بمستوى كفاءة الهيئات والأفراد والبنى والممارسة الديمقراطية الفعالة داخل الحزب.

في هذا الجانب علينا أن نتذكر دائماً أن الحزب القوي هو الذي يخلق الإطار الجماهيري وليس العكس، فالعمل الجماهيري لا يستطيع أن يؤطر خلية حزبية واحدة، بهذا المعنى يكون الالتزام في الحزب مقياساً أولياً لاختبار كيفية تطبيق البرنامج والمهام والنظام الداخلي، بما يؤكد على إمكانية توفر شروط مغادرة دوائر الأزمة الى دوائر النهوض عبر خطوات عملية تستهدف استنهاض العامل الذاتي بصورة مباشرة وأساسية، اعتماداً على أسس ومبادئ النظام الداخلي، وبصورة خاصة مبادئ الديمقراطية المركزية، والقيادة الجماعية والنقد والنقد الذاتي في مناحات وعلاقات داخلية محكومة للممارسة الديمقراطية كأولوية رئيسة لوحدة الحزب ونهوضه بعيداً عن كافة مظاهر الانحراف والجمود. إن تفعيل هذه المبادئ أو المرتكزات الأساسية في فصائل وأحزاب اليسار في الوطن العربي، يرتبط بمدى وعي الاعضاء بالنظرية الماركسية، كنظرية ومنهج في آن واحد، إذ أن هذا الوعي بالنظرية ومنهجها هو المدخل والحافز لوعي كافة القضايا الوطنية والمطلبية الحياتية في مجتمعاتنا بكل أبعادها وتفصيلها.

إن وعينا بمجمل هذه القضايا النظرية والتنظيمية يتطلب البدء بعملية تغيير نوعي في طبيعة وأداء العلاقات الحزبية الداخلية الراهنة بكل عناوينها ومسمياتها بما يتطابق

مع المنطلقات والمفاهيم والأسس الديمقراطية للعلاقات والأنظمة الداخلية من ناحية، وبما يجسد مفهومي الالتزام والانتماء للجبهة من ناحية ثانية، بما يضمن ويوفر عوامل الارتقاء والنهوض الثوري التنظيمي ونقل الحزب أو الفصيل إلى المستوى الذي يؤمن له شروط مغادرة دوائر أزمته الداخلية إلى دوائر النهوض.

إن التنظيم والتلاحم وحرص صفوف الحزب إنما يحددهما بالدرجة الأولى تركيبه وبنائه الديمقراطي، ونظامه الداخلي، الذي يجسد مفاهيم وعناوين آليات العمل التنظيمي لما تتضمنه من رؤى وخطوات عملية، سيشكل الالتزام بها وتطبيقها خطوة هامة على طريق الارتقاء بالواقع التنظيمي إلى مستوى أكثر تقدماً.

وعلى هذا الطريق، تشجيعاً للحوار الموضوعي الديمقراطي الهادئ يسرني أن أتقدم الى رفاقي في كافة أحزاب اليسار في بلداننا، بهذه الورقة الهامة التي تتناول قضية "التنظيم الثوري" عبر محورين:

المحور الأول: المسألة التنظيمية والحالة الثورية في الوطن العربي "جورج طرابيشي" يرى جورج طرابيشي أن المسألة التنظيمية لم تحتل في نظرية الثورة العربية وممارستها المكانة التي كان يجب أن تحتلها. ففي حين نجد حركات سياسية عربية، تقدمية بهذا القدر أو ذلك، فهي لم تفهم أو لم تحاول أن تفهم أن الشكل التنظيمي المتلائم يشكل هو الآخر شرطاً أساسياً من شروط الإستراتيجية المتلائمة.

صحيح إن "العفوية التنظيمية" التي ميزت عمل معظم الحركات السياسية التقدمية العربية يرجع منشؤها إلى غياب النظرية الثورية لدى هذه الحركات، إلا أن هذه العفوية كان لها أعمق الأثر بالمقابل في بقاء الثورة العربية ثورة تجريبية بلا نظرية.

وفي هذا السياق فإن فشل أحزابنا في الاستيلاء على السلطة السياسية استيلاء "حزبياً" إن جاز التعبير قد جاء ليبين الارتباط الوثيق بين التحلف التنظيمي لهذه الأحزاب وبين حدود فعاليتها وسيطرتها على الأحداث، ذلك إن حيوية الشكل التنظيمي وتلاؤمه مع الأهداف السياسية للحزب وفعاليتها هي التي تحدد، إلى حد بعيد، قدرة الحزب على التدخل في مجرى الأحداث والسيطرة عليها، وافتقار الأحزاب العربية التقدمية إلى هذه

الفعالية التنظيمية هو الذي جعلها تفقد السيطرة على الأحداث والتطورات في اللحظات الحاسمة، فبدلاً من أن تبقى محركاً للأحداث، تمشي لاهثة ورائها، ذلك انه إذا كانت الثورة العربية قد أخذت حتى الآن، بوجه عام، شكل الانقلاب العسكري، فهذا راجع على وجه التحديد إلى عجز الأحزاب العربية، وبالدرجة الأولى عجزها التنظيمي، فالتوتر، عندما يبلغ نقطة محددة، لا بد أن ينفرج، وإذا كانت مهمة الحزب هي خلق هذا التوتر في أوساط الجماهير، فإن من مهمته أيضاً أن يقوده إلى نقطة الانفراج، والحال إن العجز التنظيمي للأحزاب العربية قد جعلها عاجزة أيضاً عن إيجاد حل للتوتر الذي تخلقه بعملها التحريضي. ومن هنا يصبح تدخل الجيش، كقوة منظمة، ضرورياً حتى لا يبقى التوتر مجرد توتر مجاني، ونحن بالطبع نتكلم هنا عن الانقلاب العسكري ذي الطابع التقدمي.

وليس الشكل الانقلابي العسكري الذي أخذته الثورة العربية حتى الآن هو وحده الذي يعبر عن الأزمة السياسية والتنظيمية للثورة العربية، فمع تعقد النضال العربي في السنوات العشر الأخيرة، نلاحظ بالمقابل سيرورة انحلال وانقسام في الأحزاب السياسية القائمة، فالأحزاب العربية التقدمية التي ولدت بعيد الحرب العالمية الثانية، والتي تقتصر صفتها التقدمية على الاتجاه الوطني المعادي للاستعمار وعلى الشعارات الاشتراكية العامة العريضة، تبدو وكأنها قد استنفذت مهمتها في الأقطار المتقدمة التي تحررت من الأحلاف والقواعد العسكرية، ذلك إن الأشكال التنظيمية لهذه الأحزاب وأهدافها السياسية والاجتماعية العامة هي أشكال وأهداف كانت تصلح لمواجهة مهام الثورة العربية في مرحلة النضال ضد الاستعمار القديم وضد الحلف الإقطاعي الرجعي. ولكن مع انجاز هذه الأهداف الأولية للثورة العربية في بعض الأقطار المتقدمة، وجدت هذه الأحزاب نفسها وقد أصبحت وراء الأحداث لا أمامها، أو في أحسن الأحوال بموازاتها، الشيء الذي جعل الثورة العربية مهددة بانقطاع الاستمرار وبعدم ضمان مستقبلها.

ظاهرة ثالثة من ظواهر أزمة الثورة العربية تنظيمياً: الجماهير الوجودية التي نزلت إلى ساح النضال بعد انفصال وحدة سوريا و مصر عام 1958، فهذه الجماهير، على

كثرتها، لم تستطع أن تتقدم بقضية الوحدة العربية إلى الأمام، وهذا على وجه التحديد لأنها تفتقر إلى جسد تنظيمي مدرك بوعي عميق للنظرية الماركسية ومنهجها إلى جانب إدراكه بكل مكونات الواقع الاقتصادي الاجتماعي الثقافي المعاش.

ففي الغرب المتقدم صناعياً يلعب التناقض بين علاقات الإنتاج وقوى الإنتاج دوراً إيجابياً وموضوعياً لصالح مستقبل الثورة الاشتراكية، والطبقات فيه متميزة وكاملة النمو بفضل تطور الصناعة، ولا بد بالتالي أن تفرز "عضوياً" أحزاباً سياسية تعبر عن مصالحها وتوطد مواقعها، إن نظرية الحزب \_ الطبقة، تجد تعبيرها الأمثل في البلدان الغربية الصناعية، حيث يمثل الحزب العمالي الطبقة العاملة فعلاً وموضوعياً، صحيح إن الحزب يلعب هناك دور عامل توحيد للطبقة، وصحيح إن الوعي الطبقي ينقث ويتجزأ إذا انعدم الحزب، لكن طبيعة الوضع الاقتصادي الموضوعي الذي تعيش فيه الطبقة العاملة يُؤدِّد باستمرار عوامل توحيد جديدة لا بد في النهاية أن تأخذ شكل حزب. والأمر يكاد يكون على العكس من ذلك في بلدان العالم الثالث وبلدان وطننا العربي هنا ضعيفة، هزيلة النمو، ولا تؤهلها شروطها الاقتصادية \_ الاجتماعية الموضوعية لأن تفرز عضوياً حزبها السياسي الطبيعي، كما أن الحتمية الاقتصادية الوحيدة هنا هي حتمية الانتقال من النظام شبه الإقطاعي إلى أشكال بدائية ووسطية من الرأسمالية، مرتبطة بل خاضعة أصلاً للإمبريالية العالمية، وهذا على وجه التحديد ما يعطي العامل الذاتي، الحزب الثوري، أهمية فائقة فالمطلوب من الحزب الثوري في هذه البلدان إن يخلق وحدة الطبقة العاملة وأن يخلق دورها القيادي معاً بالرغم من ضعفها العددي، والمطلوب منه 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.

هذه الأهمية الفائقة لدور العامل الذاتي في البلدان المتخلفة، تصبح أهمية استثنائية بالنسبة إلى وطننا العربي الذي لا يواجه مشكلة التخلف فحسب بل يواجه أيضاً مشكلة وحدته القومية.

والحال أن تفاوت مستويات التطور بين أقطار الوطن العربي، والارتباط الصميمي بين التجزئة وبين مصالح الاستعمار والرجعية، والدور الانفصالي الذي تلعبه البرجوازية القطرية عندما تنشئ صناعات متماثلة وبالتالي متزاحمة بدلاً من أن تنشئ صناعات متكاملة، إن هذا كله وغيره لا يجعلنا نعتقد بأن التطور "الموضوعي" يسير باتجاه "حتمية" الوحدة العربية، ومن هنا فإن مسألة الوحدة تصبح مسألة إرادة، مسألة وعي، أكثر منها مسألة تطور موضوعي. من هنا أيضاً يكتسب العامل الذاتي أهمية خاصة، إن وجود حزب أو أحزاب ثورية عربية تناضل من أجل الوحدة هو الذي يخلق اليوم، أكثر من أي وقت مضى، إمكانية الوحدة، وهنا أيضاً يكون وعي ضرورة الوحدة شرطاً أساسياً لوجودها الفعلي، ولهذا كله قلنا إن المسألة التنظيمية هي اليوم أكثر مسائل العمل الثوري العربي حساسية وأهمية.

وفي هذا السياق يستعرض جورج طرابيشي السمات الأساسية للتجربة التنظيمية العربية عبر ثلاث سمات هي:

#### 1- العفوية التجريبية:

وهذا يعني غياب كل نظرية عن التنظيم، ولا شك في أن التجريبية التنظيمية هي انعكاس للتجريبية السياسية والأيدلوجية، فالحزب الذي لا يملك أيديولوجيا محددة، لا يمكن أن يكون مالكا لرؤية واضحة ولوعي مطابق، وهو لا يُقَصِّر في وعي الأحداث وفهمها فحسب، بل لا يستطيع أيضاً أن يحدد موقعه هو نفسه من الأحداث ولا أن يدرك عميق الإدراك طبيعة العلاقة بينه وبينها، وفي هذا الجانب فإن الوعي الذاتي (وعي الحزب لنفسه ولدوره) هو شرط (ونتيجة) فعالية الوعي الموضوعي (وعي الحزب لتطورات الأحداث).

ولعل أخطر نتائج التجريبية التنظيمية هي أنها تجعل الحزب، المفروض فيه أن يكون ثورياً والمفروض فيه بالتالي أن يكون رداً شاملاً، بسياسته وبحياته الداخلية، على الواقع الفاسد، تجعله يتلوث بالواقع الفاسد وتنتقل أمراض هذا الواقع إلى صفوفه.

وخطورة مثل هذه النتيجة تتفاقم في مجتمع كالمجتمع العربي الذي لم يعرف ثورة ديمقراطية جذرية، وإذا كان الحزب الثوري في البلدان الرأسمالية المتطورة هو الأداة الرئيسية بين يدي الطبقة العاملة لتحرر من استلابها، ولتحرر من التشيؤ الذي يفرزه النظام الرأسمالي باستمرار، فإنه، في البلدان المتخلفة، التي لم تعرف ثورة ديمقراطية جذرية، الوسيلة الرئيسية، لا بالنسبة إلى الطبقة العاملة وحدها، بل بالنسبة إلى كل إنسان يريد التحرر، لإقامة علاقات إنسانية جديدة متحررة لا من الاستلاب وحده، بل أيضاً من شتى أشكال غير الديمقراطية وغير الإنسانية الموروثة من القرون الوسطى كالتائفية والعشائرية والإقليمية.. الخ.

إن الحزب الثوري هو عالم مصغر عن العالم الذي سيوجد بعد انتصار الثورة، عالم يفترض فيه أن يكون صورة أولية عن "ملكوت الحرية" بالمعنى الذي يتكلم عنه ماركس، ولهذا، إذا ما ولد الحزب عفويًا، وأخذ شكلاً تنظيمياً عفويًا وتجريبياً، فإنه يصبح عرضة لشتى تأثيرات الواقع الفاسد، وإذا بأمراض المجتمع المتوارثة من طائفية وعائلية وإقليمية تنتقل إليه، وإذا به يتحول من رد على الواقع الفاسد إلى صورة وانعكاس له.

إن الحزب الثوري، إذا لم يكن يملك حيوية تنظيمية تقيه تأثيرات الواقع الفاسد، يتحول بسرعة، ومهما كان متطرفاً في سياسته الثورية، إلى حزب "واقعي"، حزب غير ثوري، غير نقى وغير مجسد لملكوت الحرية، إن النظرية الثورية هو شرط وجود الحزب الثوري.

## 2- الانتقائية:

مقابل العفوية والتجريبية التنظيمية، نجد أن الأحزاب العربية، قد تبنت، كرد فعل، النزعة الانتقائية في التنظيم، لذا فإنها افتقرت إلى ما يمكن تسميته بالجزور الأيدلوجية للتنظيم، فالضبابية الأيدلوجية (وعفوية الوعي اليساري بالماركسية أو طابعه الشكلي غير العميق) عززت النزعة التكتيكية أو الانشاقية وانعكست على البنية أو الأشكال التنظيمية التي ما زالت محكومة بالأشكال الانتقائية المرتبطة بالمحاور أو الأطر الشللية والعلاقات الشخصية، بسبب ضعف قوة الترابط بين البرنامج التنظيمي وآلياته من ناحية وبين الالتزام الحزبي الموضوعي من ناحية ثانية.

## 3- النزعة التقنية:

أي اعتبار المسألة التنظيمية مسألة شكلية وغير سياسية، والأحزاب غير الثورية، سواء أكانت أحزاباً برجوازية أم برجوازية صغيرة، هي وحدها التي تعتبر المسألة التنظيمية، مسألة تقنية محضة، أما الحزب الثوري الذي يملك نظرية وإستراتيجية، فإنه يعتبر المسألة التنظيمية جزءاً لا يتجزأ من هذه النظرية ومن هذه الإستراتيجية، إن النظرية التنظيمية المتلائمة والمنبثقة عن الإستراتيجية هي شرط وجود الحزب الثوري، ويصف طرابيشي: علينا أن نعتبر المسألة التنظيمية مسألة سياسية وأيدلوجية لا مسألة تقنية. إننا نعتقد أن طرح المسألة التنظيمية، سيفيد في نقد التجارب الحزبية العربية، وفي تزويد كل مناضل حزبي عربي بأسلحة مساعدة لفهم دوره الحزبي، دوره في حزبه ودور حزبه في المجتمع، وسيفيد، بوجه خاص، في الكشف عن الجانب التنظيمي من أزمة الثورة العربية، وبالتالي في تحديد الطريق إلى تجاوز هذه الأزمة، ولا سيما أن النزعة التنظيمية البدائية ما عادت تتلاءم بالمرّة مع غنى وتعدد المهام الجديدة المطروحة على الثورة العربية.

المحور الثاني: ملاحظات منهجية حول التنظيم من وجهة نظر الفيلسوف الماركسي

"جورج لوكاش"

في كتابه "التاريخ والوعي الطبقي" الصادر عام 1922 تناول جورج لوكاش الملاحظات المنهجية حول مسألة التنظيم، 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 الفكر الماركسي، من قبل كافة القوى اليسارية الماركسية في بلادنا.

يرى جورج لوكاش أن المشكلات التنظيمية تمثل جزءاً 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 الأيدلوجية.



فالمسألة التنظيمية ما تزال تعتبر مسألة تقنية خالصة، لا مسألة فكرية أساسية من مسائل الثورة، وليس ذلك لأن هناك نقصا في المادة يحول دون تعميق مسألة التنظيم نظريا، بل على العكس، فالمادة وفيرة غزيرة، لكن يبدو أن الاهتمام النظري للأحزاب الثورية 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".

إن النضج أو نقص النضج يقاسان في التحليل الأخير بما يلي: وجود أو عدم وجود تصور أو موقف يحدد ما يجب فعله في وعي الطبقة الفاعلة وحزبها القائد، وبتعبير آخر، ما دام الهدف المطلوب إدراكه عصيا نائيا، يستطيع الرجال الذين يملكون قدرا كبيرا من البصيرة الثاقبة أن يروا بوضوح، إلى درجة ما، الهدف نفسه وماهيته وضرورته الاجتماعية، لكنهم سيعجزون - إذا لم يطبقوا القواعد التنظيمية الصحيحة - عن أن يعوا الخطوات العينية التي تقود إلى الهدف، والوسائل العينية التي ينبغي لهم أن يحوزوها بالإضافة إلى حدسهم السليم مبدئياً.

إن الطوبائيين طوبائيون لا بسبب الهدف الذي يضعونه نصب أعينهم، إنما بسبب عجزهم عن إدراك الخطوات اللازمة لتحقيقه، هذه الخطوات التي تكمن في ماهية الهدف بالذات، وهكذا فإنهم "لا يرون في البؤس غير البؤس، من غير أن يروا فيه الجانب الثوري، الهدام، الذي سيقوض المجتمع القديم"، على حد تعبير ماركس في بؤس الفلسفة، لكن من الوهم والطوبائية أن نعتقد انه قد تم تجاوز الطوبائية بالنسبة إلى الحركة العمالية الثورية بمجرد أن ماركس قد حقق التجاوز الفكري للطوبائية في أول شكل ظهرت فيه، والحق أن هذه المسألة، التي هي في التحليل الأخير مسألة العلاقة الجدلية بين "الهدف النهائي" و"الحركة"، بين النظرية والممارسة، تتكرر دوما في شكل أكثر تطورا في كل مرحلة حاسمة من مراحل التطور الثوري، وفي مضمون لا يني هو الأخير يتغير.

ذلك إن المهمة، أي مهمة من المهام، تكون دوماً مرئية في إمكانياتها المجردة، حتى قبل أن تتوضح، بزمان طويل، الأشكال العينية لتحقيقها وانجازها، ولا يمكن التأكد من صحة أو زيف هذه الأشكال إلا عندما توضع هذه المهمة بكليتها العينية قيد التنفيذ، أو إلا عندما تصبح على الأقل مدعوة للتنفيذ.

والحال أن مسألة تنظيم حزب ثوري لا يمكن أن تُطور عضواً بدءاً من نظرية عن الثورة عينها، وإنما عندما تصبح الثورة مطروحة على جدول الأعمال، تتطرح مسألة التنظيم الثوري بإلحاح أسر على وعي الجماهير والناطقين النظريين بلسانها، وهذا أمر يتم بالأصل رويداً رويداً، إذ انه حتى عندما أصبحت الثورة مسألة راهنة قبيل الثورة الروسية الأولى وبعيدها، لم تستطع أن تفرض تفهماً صحيحاً لمسألة التنظيم، وكان سبب ذلك جزئياً الجذور العميقة للانتهازية المترسخة في الأحزاب البروليتارية، بحيث استحال توفر معرفة نظرية واضحة بالثورة، ولكن حتى عندما كان هذا العامل منعدم الوجود، وحتى عندما كانت هناك معرفة واضحة بالقوى المحركة للثورة، لم تستطع هذه المعرفة أن تتطور إلى نظرية للتنظيم الثوري، وكان هذا الطابع اللاوعي، اللامنشأ نظرياً، المنبثق عن "تمو طبيعي"، للمنظمات الماثلة، هو الذي يعرقل على وجه التحديد، جزئياً على الأقل، توضيح المبادئ.

فالثورة الروسية كشفت النقاب عن حدود الأشكال التنظيمية الأوروبية الغربية، إن مشكلة الأعمال الجماهيرية والاضرابات الثورية الجماهيرية، أظهرت عجز تلك الأشكال التنظيمية إزاء حركات الجماهير العفوية، وزعزعت الوهم الانتهازي الذي تتطوي عليه فكرة "تهيئة تنظيمية" لمثل هذه الأعمال، وأثبتت أن تلك المنظمات تلهث وراء الجماهير بدل أن توجهها وتقودها إلى الأمام.

وقد أدركت روزا لوكسمبورغ حدود التصور التقليدي عن التنظيم، الخاطئ في علاقته مع الجماهير: "التحويل أو التقدير الخاطئ لدور التنظيم في نضال البروليتاريا الطبقي، يكملهما عادة التهوين وعدم تقدير شأن الجماهير البروليتارية غير المنظمة ونضجها السياسي". ولهذا وقفت ضد المبالغة في تقدير أهمية التنظيم، وحددت بأن مهمة الحزب

ليست "التهيئة والقيادة التقنية للإضراب الجماهيري، بل هي قبل كل شيء القيادة السياسية للحركة قاطبة".

إن عدم وعي الحركة الثورية للوحدة، للارتباط الوثيق الجدلي بين كلتا المسألتين، المسألة السياسية والمسألة التنظيمية، قد عاد بأوخم العواقب عليها، لأن عدم الوعي هذا لم يحل فحسب دون طرح مشكلات التنظيم الثوري على البروليتاريا لتهيئتها، فكراً على الأقل، لما سيحدث، بل حال أيضاً دون تجسد الآراء السياسية الصائبة، فبقيت مجرد آراء "طوبائية" لم تجد لها تعبيراً في التنظيم، وكانت نتيجة ذلك أن سيطرت الانتهازية على مجمل الحركة الاشتراكية- الديمقراطية.

إن التنظيم هو شكل التوسط بين النظرية والممارسة، هذا الطابع التوسطي للتنظيم يتجلى في أن التنظيم حساس بالاختلاف بين الاتجاهات أكثر من حساسية أي مظهر آخر من مظاهر الفكر والعمل السياسيين، ففي حين يمكن على صعيد النظرية الخالصة، أن تتعايش الاتجاهات والمفاهيم مهما اختلفت، فلا يأخذ تعارضها غير شكل مناقشات يمكن أن تدور باطمئنان في إطار تنظيم واحد من غير أن ينفجر بالضرورة، نجد أن هذه المسائل نفسها، عندما تطبق على قضايا التنظيم، تأخذ اتجاهات متصلبة وينفي بعضها بعضاً، بيد أن كل اتجاه أو خلاف في الرأي "نظري" لا بد أن يتحول فوراً إلى مسألة تنظيمية، إذا كان لا يريد أن يظل مجرد نظرية، وإذا كان يريد حقاً أن يجد طريق تحقيقه. لكن من الخطأ أيضاً أن نعتقد أن العمل وحده قادر على تقديم معيار حقيقي وأكديد للحكم على صحة التصورات المتعارضة أو حتى على إمكانية التوفيق بينها أو استحالتة.

إن كل عمل هو تشابك من أعمال خصوصية لبشر وجماعات خاصة، تشابك نخطئ إذا اعتبرناه سيرورة تاريخية واجتماعية "ضرورية" كما نخطئ إذا اعتبرناه نتيجة "أخطاء" أو قرارات "صحيحة" للأفراد، هذا التشابك الملتبس لا يكتسي معناه وواقعه إلا إذا فهمناه من خلال كليته التاريخية، أي من خلال وظيفته في الصيرورة التاريخية، ومن خلال دوره التوسطي بين الماضي والمستقبل. والحال أننا إذا فهمنا معرفة العمل على إنها

معرفة بدروسه للمستقبل، وعلى أنها جواب على سؤال ما العمل نكون قد انتقلنا إلى صعيد التنظيم، نكون قد بدأنا نبحث، من خلال تقييم الموقف ومن خلال إعداد العمل وقيادته، عن اللحظات التي قادت بالضرورة من النظرية إلى عمل هو على أكبر حد ممكن من التلاؤم معها، نكون قد بحثنا عن التعيينات الأساسية التي تربط النظرية والممارسة. من الواضح أنه بهذه الصورة وحدها يمكن أن يتحقق نقد ذاتي خصب فعلاً، وإن تكتشف بصورة خصبة فعلاً "الأخطاء المرتكبة".

إن تصور "الضرورة" المجردة للسيرورة يقود إلى الحتمية، كما أن الافتراض بان "أخطاء" الأشخاص أو مهارتهم هي أصل الفشل أو النجاح لا يمكن أن يقدم دروساً خصبة للعمل في المستقبل. لأن المسألة ستبدو من وجهة النظر هذه مسألة "صدفة": وجود هذا أو ذاك في هذا المكان أو ذاك وارتكابه هذه الخطيئة أو تلك، الخ. وهذا معناه استحالة إعطاء صفة موضوعية لعمل الأشخاص، هذا معناه القبول بهم بنفس القدر من الحتمية الذي قبلت به الحتمية الموضوعية بمجمل السيرورة.

لكن إذا ما تجاوزنا المظهر الخاص والاحتمالي لهذه المسألة، وإذا ما تبينا في عمل الأفراد الصائب أو الخاطئ سببا هو بالتأكيد جزء من مجموع، وفتشنا في الوقت نفسه عن علة أعمالهم وإمكانياتها الموضوعية، وكذلك عن الإمكانيات الموضوعية للوقائع التي احتل هؤلاء الأفراد بفضلها مراكزهم.. الخ، نكون قد طرحنا من جديد المسألة على مستوى التنظيم، لأن الوحدة التي تكون قد ربطت بين العاملين، تدرس في هذه الحال على أنها وحدة العمل الموضوعية ومن خلال تطابقها مع هذا العمل المحدد، وبالتالي تصبح المسألة هي مسألة معرفة ما إذا كانت الوسائل التنظيمية المستخدمة لنقل النظرية إلى حيز الممارسة صالحة أو لا.

صحيح أن "الخطأ" قد يكون كامناً في النظرية نفسها أو في معرفة الموقف، لكن طرح المسألة على صعيد التنظيم هو وحده الذي يسمح بنقد النظرية، انطلاقاً من وجهة نظر الممارسة، فلو أضيفت النظرية إضافة وبلا توسط إلى العمل، من غير أن تتضح كيفية تأثيرها عليه، وبتعبير آخر، من غير أن تتضح الرابطة التنظيمية بينهما، لما

أمكن نقد النظرية إلا من خلال تناقضاتها النظرية المحايثة لها. إن هذه الوظيفة التي تؤديها المسائل التنظيمية تفسر نفور الانتهازية الدائم من استخلاص النتائج التنظيمية من الاختلافات النظرية.

يقول لينين بصيغة ليست كاريكاتورية إلا من حيث الشكل ليس إلا: "من السخف أن نتصور أنه سينتصب في هذا المكان جيش يشكل جبهة وسيقول: نحن مع الاشتراكية! وأنه سينتصب في مكان آخر جيش آخر وسيعلن: نحن مع الإمبريالية! ثم تلي ذلك ثورة اجتماعية!". والحق أن جبهات الثورة والثورة المضادة تتكون في شكل متغير وسديمي إلى حد كبير. فبعض القوى التي تعمل اليوم باتجاه الثورة يمكن أن تعمل غدا بسهولة في اتجاه مضاد.

والشيء البالغ الأهمية هو أن هذه التبدلات في الاتجاه لا تتبع البتة على نحو بسيط وآلي من الوضع الطبقي ولا حتى من أيديولوجيا الفئة الاجتماعية المعنية، بل هي تتأثر بصورة حاسمة بالعلاقات المتغيرة دوماً مع كلية الموقف التاريخي والقوى الاجتماعية. وعلى هذا المستوى تكون معرفة البروليتاريا الصحيحة بوضعها التاريخي الذاتي عاملاً بالغ الأهمية، وهذا ما أثبتته مسار ثورة 1917 الروسية على نحو كلاسيكي حقاً: فشعارات السلم وحق تقرير المصير ذاتياً والحل الجذري للمسألة الزراعية، جعلت من الفئات التي هي مترددة في حد ذاتها جيشاً قابلاً للاستخدام (مؤقتاً) من قبل الثورة، وقوضت نهائياً كل جهاز السلطة المضادة للثورة وجعلته عاجزاً عن العمل. ولا فائدة من الاعتراض بأن الثورة الزراعية وحركة الجماهير من أجل السلم كانتا ستتطوران بدون الحزب الشيوعي وحتى ضده.

وعلى هذا، فإن تطور قوى الرأسمالية الاقتصادية يضع من جديد بين أيدي البروليتاريا القرار المتعلق بمصير المجتمع. يحدد انجلز الانتقال الذي يتوجب على البشرية أن تحققه بعد الانقلاب الذي ينبغي عليها أن تنجزه، يحدده بأنه "قفزة من ملكوت الضرورة إلى ملكوت الحرية"، وبديهي بالنسبة إلى المادية التاريخية أن هذه القفزة تمثل سيرورة. لكن المهم في الأمر هو تحديد نقطة انطلاق هذه السيرورة. وأبسط الحلول هو الأخذ

بكلام انجلز حرفياً، وأرجاء ملكوت الحرية إلى العصر التالي للثورة المنجزة برمتها. لكن إذا كان ملكوت الحرية حالة، فإنه يحق لنا أن نتساءل عما إذا لم يكن من الواجب التهيئة لها بتطور طويل، وعما إذا لم يكن من الطوبائية بمكان تصور تلك "القفزة إلى ملكوت الحرية" على أنها انقطاع مطلق، وأنها غير مشروطة بالتطور أو السيرورة التي تمهد لها السبيل.

وإذا ما نظرنا بالمقابل إلى "ملكوت الحرية" من خلال صلته بالتطور الذي يقود إليه، فلا مجال آنئذ للممارة في أن الهدف النهائي الذي تتشده البروليتاريا غير قابل للفصل عن أي لحظة من لحظات تطور نضالها.

إن نضال البروليتاريا الطبقي لا يتميز عن النضالات التاريخية السابقة شدة واتساعاً فحسب، بل يتميز أيضاً، طرداً مع تطوره، نوعياً وكيفياً.

وإذا كان البيان الشيوعي يقول أن "تلاحم البروليتاريين القوي" في المراحل الأولى "ليس نتيجة اتحادهم الذاتي، بل نتيجة اتحاد البرجوازية"، إلا أن هذا لا يعني أن تنظيم البروليتاريا الطبقي واستقلالته لا يتقدمان باطراد نحو مستوى أعلى، إلى أن تأتي مرحلة أزمة الرأسمالية النهائية ويمسي التقرير وفقاً على البروليتاريا وحدها.

هذا الوضع لا يعني البتة أن "القوانين الاقتصادية الموضوعية" تكف عن أداء عملها، بل على العكس. فهي ستبقى سارية المفعول بعد مدة طويلة من انتصار البروليتاريا، ولن تفنى -شان الدولة- إلا مع نمو المجتمع اللاطبيقي الخاضع برمته للرقابة البشرية.

وكل ما هنالك من جديد في الوضع الراهن هو أن القوى العمياء للتطور الاقتصادي الرأسمالي تدفع بالمجتمع نحو الهاوية، وأن البرجوازية ما عادت قادرة على مساعدة المجتمع كيما يتجاوز، بعد تأرجحات قصيرة الأجل، "النقطة الميتة" التي أوصلته إلى قوانينه الاقتصادية، وأن البروليتاريا تملك، باستغلالها عن وعي ميول التطور، إمكانية إعطاء التطور نفسه اتجاهاً آخر. هذا الاتجاه الآخر هو التنظيم الواعي لقوى المجتمع

المنتجة، وإدارة هذا بوعي تعني إرادة "ملكوت الحرية"، تعني انجاز الخطوة الأولى الواعية باتجاه تحقيقه.

صحيح أن هذه الخطوة الأولى تتبثق "بالضرورة" عن الوضع الطبقي للبروليتاريا. بيد أن هذه الضرورة نفسها لها صفة القفزة، فالارتباط العملي بالكلية، والوحدة الواقعية بين النظرية والممارسة، يتجليان الآن بوضوح ووعي في أعمال البروليتاريا بعد أن كانا مرتبطين بها في السابق على نحو لا شعوري. بيد أن هذا الانتقال من اللاشعور إلى الوعي ينبغي للبروليتاريا أن تحققه بوعي. ولا غرو أن وجدنا أولئك الذين ما يزالون واقعين في أسر أشكال تفكير الرأسمالية يخافون كل الخوف من هذه القفزة، ويتشبثون بكل ما أتيح لفكرهم من قوة بالضرورة باعتبارها "قانون تكرار الظاهرات"، باعتبارها قانوناً طبيعياً، ويقولون باستحالة ولادة أي شيء جديد مطلق الجودة.

ولقد كان تروتسكي أول من رسم بوضوح هذا الخط الفاصل بين المفكرين الانتهازيين والمفكرين الثوريين في رده على كاوتسكي في كتابه "الإرهاب والشيوعية" الذي قال فيه "أن الافتراض البلشفي الأساسي هو أن المرء لا يستطيع ركوب الحصان إلا إذا امتطى صهوة حصان".

إذا كانت الأحزاب المنشفية (أو الليبرالية في الظروف العربية الراهنة) هي التعبير، على مستوى التنظيم، عن أزمة البروليتاريا الأيدلوجية هذه، فإن الحزب الماركسي الثوري هو، على صعيد التنظيم، شكل التهيئة الواعية لهذه القفزة، وبالتالي الخطوة الواعية نحو ملكوت الحرية.

إن إرادة ملكوت الحرية بوعي تكمن في خطو الخطوات التي تقود إليه فعلاً بوعي. وإذا ما فهمنا أن الحرية الفردية، في المجتمع البرجوازي الراهن، ليست إلا امتيازاً فاسداً مفسداً، لأنها تقوم على غياب التضامن وعلى نقص حرية الآخرين، توجب التخلي عن الحرية الفردية، توجب الانصياع الواعي لإرادة المجموع، تلك الإرادة التي نذرت نفسها لتحقيق الحرية الحقة في الحياة، والتي تعمل جدياً اليوم على خطو الخطوات الأولى الصعبة، المترددة، غير الموثوقة، في هذا الاتجاه.

وإرادة المجموع الواعية هذه هي الحزب العمالي الماركسي الثوري. هذا الحزب يشتمل، شأنه شأن كل لحظة من سيرورة جدلية، في شكل بذرة أولية وعلى نحو بدائي ومجرد، على التعيينات التي ترجع إلى الهدف المدعو إلى تحقيقه: الحرية في وحدتها مع التضامن. ووحدة هذه اللحظات هي الانضباط. وليس ذلك فحسب لان الحزب غير قادر على أن يصبح إرادة جماعية فعالة إلا على أساس الانضباط، في حين أن تسرب مفهوم الحرية البرجوازي يمنع تكوين إرادة المجموع هذه ويحول الحزب إلى حشد من الأفراد الخصوصيين، حشد رخو وعاجز عن العمل، بل أيضاً لان الانضباط هو على وجه التحديد، وبالنسبة إلى الفرد أيضاً، الخطوة الأولى باتجاه الحرية الممكنة اليوم - حرية ما تزال بدائية بالطبع نظراً إلى مستوى التطور الاجتماعي - والواقعة على خط تجاوز الحاضر.

إن كل حزب ماركسي عمالي ثوري يمثل، من حيث ماهيته بالذات، نمطاً من التنظيم أعلى من أي حزب برجوازي أو عمالي انتهازي، كما تدل على ذلك متطلباته الأعلى شأناً من أعضائه الفرديين.

وإذا كان تنظيم الحزب البلشفي يقوم على التفاعل بين العفوية والمطابقة الواعية، فليس في ذلك شيء جديد نوعياً في تطور الأشكال التنظيمية، بل على العكس. فتلك هي الطريقة النموذجية التي تولد بها أشكال تنظيمية جديدة. لكن طريق بلوغ الوعي الطبقي الممكن موضوعياً بالنسبة إلى كل عامل فرد، وطريق الاستبطان الداخلي لهذا الوعي الطبقي الموضوعي، لا يمكن ان يمر، بنتيجة تشيؤ وعي العامل الفرد، الا عبر تجاربه المباشرة حتى يدرك من ثم درجة الوضوح. إذاً فالوعي السيكلوجي يحافظ بالنسبة إلى كل فرد على طابعه المتخلف. هذا التعارض بين الوعي الفردي والوعي الطبقي في عقل كل بروليتاري فرد ليس البتة وليد الصدفة. ذلك أنه في الحزب الماركسي الثوري، باعتباره شكلاً تنظيمياً أعلى من سائر التنظيمات، يتوكد، لأول مرة في التاريخ، الطابع الايجابي النشط والعملي للوعي الطبقي بوصفه مبدأ يؤثر مباشرة على الأعمال الخاصة



الصادرة عن كل فرد من جهة أولى، ويتوكل من الجهة الثانية وفي الوقت نفسه بوصفه عاملاً يساهم بوعي في تحديد التطور التاريخي.

إن هذه الدلالة المزدوجة للنشاط، أي ارتباطه المتواقت بالحامل الفردي للوعي الطبقي البروليتاري وبسير التاريخ، وبالتالي التوسط العيني بين الإنسان والتاريخ، هي شيء حاسم بالنسبة إلى نمط التنظيم الذي يولد هنا. فمن منظور نمط التنظيم القديم -سواء الأحزاب البرجوازية أم العمالية الانتهازية- لا حساب للفرد إلا بصفته "كتلة"، رقماً. وقد حدد "ماكس فيبر" على نحو بالغ الصحة هذا النمط من التنظيم بقوله: "نواة صغيرة من الأشخاص تملك القيادة الفعلية، وينضم إليها "أعضاء" يلعبون دوراً أكثر سلبية بكثير، بينما لا تلعب كتلة المنتمين سوى دور موضوع". ودور الموضوع هذا لا تلغيه الديمقراطية الشكلية أو "الحرية" التي يمكن أن تسود في هذه المنظمات، بل على العكس يتثبت ويتأبد، أن "الوعي الزائف" واستحالة التدخل في سير التاريخ عن طريق عمل واع ينعكسان، على صعيد التنظيم، في استحالة تكوين وحدات سياسية نشيطة (أحزاب) مدعوة لأن تكون وسيطة بين عمل كل منتسب فرد وبين نشاط مجموع الطبقة. وبما أن هذه الأحزاب وهذه الطبقات غير نشيطة بالمعنى التاريخي الموضوعي، وبما أن نشاطها الظاهري لا يعدو أن يكون انعكاساً لاستسلامها الجبري لقوى تاريخية غير مفهومة، فلا مناص بالتالي من أن تتجلى فيها جميع الظاهرات التي تنجم عن بنية الوعي المتشيع وعن الانفصال بين النظرية والممارسة، بين الوعي والوجود. وبعبارة أخرى، إن موقفها لا بد أن يكون تأملياً صرفاً تجاه سير التطور. وبالتالي يتجلى فيها بالضرورة التصوران الخاطئان المترابطان عن سير التاريخ: التهويل المقصود من أهمية الفرد (الزعيم) والتهوين الجبري من أهمية الطبقة (الجمهير). وهكذا ينقسم الحزب إلى قسم نشيط وقسم سالب، والثاني لا يتحرك إلا عرضاً وبأمر من الأول. وعلى هذا فـ "الحرية" التي يمكن أن توجد بالنسبة إلى أعضاء هذه الأحزاب ليست شيئاً آخر سوى حرية الحكم على الأحداث التي تقع بصورة جبرية، أو على أخطاء الأفراد. أنهم متفرجون، يشاركون في الأحداث بهذا القدر أو ذاك، لكن ليس بكل قلبهم وجمع شخصيتهم. ذلك أن هذه

الأحزاب لا يمكن أن تتسع لشخصية العضو الكاملة. فهي قائمة، شان كل أشكال "الحضارة" الاجتماعية، على تقسيم دقيق وميكانيكي للعمل، وعلى البيروقراطية، وعلى تمييز دقيق بين الحقوق والواجبات. والأعضاء غير مرتبطين بالتنظيم الا بأجزاء مجردة من وجودهم، وهذه الارتباطات المجردة تجد تعبيرها الموضوعي في التمييز بين الحقوق والواجبات.

إن المساهمة النشيطة في الأحداث كافة، والموقف العملي فعلا لكل أعضاء المنظمة، لا يمكن أن يتحققا إلا إذا تحركت الشخصية بكاملها. وإنما عندما يصبح العمل في قلب المجموعة مسألة شخصية مركزية بالنسبة إلى كل فرد يساهم فيه، يمكن أن يلغي الانفصال بين الحق والواجب، الذي هو شكل تنظيمي لانفصال الإنسان عن صفته الاجتماعية، وتعبير عن تجزؤه بفعل القوى الاجتماعية المسيطرة عليه. ان الحق كما يقول ماركس "لا يمكن أن يوجد، من حيث طبيعته بالذات، إلا في تطبيق معيار واحد". لكن الأفراد، غير المتساوين بالضرورة "لا يمكن قياسهم بمعيار واحد إلا إذا نظر إليهم جملة واحدة من وجهة نظر واحدة... فلا يرى فيهم شيء آخر (غير ما تراه وجهة النظر تلك) ويجري تجريد كل الباقي".

ومن هنا يصبح واضحاً أن أشكال الحرية في المنظمات البرجوازية ليست شيئاً آخر غير "وعي زائف" لغياب الحرية الفعلي، أي ليست غير بنية من بنى الوعي ينظر فيها الإنسان بصورة حرة شكلياً إلى اندماجه بنظام من الضرورات أجنبي الماهية ويخلط "حرية" هذا التأمل الشكلية مع الحرية الحقيقية. هذا الفهم للأشياء هو وحده الذي يحذف المفارقة أو التناقض الظاهري الذي يتجلى في توكيدنا السابق بأن انضباط الحزب الماركسي الثوري، والاندماج غير المشروط لجماع شخصية كل عضو في ممارسة الحركة، هو الطريق الوحيد الممكن لتحقيق الحرية الأصلية. وهذا لا يصح فقط بالنسبة إلى الجماعة التي تجد في هذا الشكل من التنظيم وسيلة لتحقيق الشروط الاجتماعية الموضوعية لتلك الحرية، بل يصح أيضاً بالنسبة إلى الفرد، بالنسبة إلى العضو الحزبي

الفرد الذي لا يستطيع أن يتقدم نحو تحقيق الحرية بالنسبة إلى شخصه أيضاً إلا عبر هذا الطريق.

إذاً فمسألة التنظيم مسألة عملية أساسية بالنسبة إلى الحزب، شرط لا غنى عنه لعمله الواقعي، إلا أنها ليست مسألة تقنية وعملية فحسب، بل واحدة من أعلى وأهم المسائل الفكرية للسيرورة الثورية. فهذا الانضباط الذي لا يمكن أن يولد إلا بوصفه الفعل الواعي الحر الصادر عن ذلك القسم الأكثر وعياً من الطبقة، نعني الطليعة لا يمكن أن يتحقق بدون هذه الشروط الفكرية المسبقة. فبدون معرفة، ولو غريزية، على الأقل، بهذا الارتباط الصميم بين جماع الشخصية وانضباط الحزب بالنسبة إلى كل عضو حزبي فرد، يتجمد هذا الانضباط بالضرورة في نظام مجرد ومتشعب من الواجبات والحقوق، ويسقط الحزب بالضرورة في نمط تنظيم الحزب البرجوازي.

وهكذا نستطيع أن نفهم من جهة أن يدلل التنظيم، موضوعياً، على حساسية عظيمة تجاه القيمة الثورية أو غياب هذه القيمة في التصورات والاتجاهات الثورية، وأن يتطلب التنظيم الثوري، من جهة ثانية، ذاتياً، درجة عالية جداً من الوعي الطبقي.

مهما تكن أهمية تفهم هذا الارتباط بين التنظيم الشيوعي وبين أعضائه الفرديين على الصعيد النظري، فإن من الضرر، كل الضرر، الوقوف عند هذا الحد والنظر إلى مشكلة التنظيم من زاويتها الشكلية والأخلاقية.

والحال أن هذا المبدأ التنظيمي، إذا ما نظرنا إليه في مظهره الشكلي والأخلاقي وحده لا غير، يلغي نفسه بنفسه. فصحته، التي ليست بعد شيئاً كاملاً مكتملاً وإنما مجرد اتجاه صحيح نحو الهدف المطلوب تحقيقه، تكف عن أن تكون شيئاً صحيحاً بمجرد أن تتقطع صلتها الصحيحة بمجموع السيرورة التاريخية. ولهذا عزونا، في محاولتنا توضيح الصلة بين الأفراد والتنظيم، أهمية حاسمة لماهية الحزب بوصفه مبدأً توسط بين الإنسان والتاريخ، ذلك أن المتطلبات المطروحة على الفرد لا تفقد طابعها الشكلي والأخلاقي، إلا إذا كانت إرادة المجموع المكثفة في الحزب عاملاً نشيطاً وواعياً في التطور التاريخي، وإلا إذا كانت على صلة حية ودائمة متفاعلة بعملية الانقلاب

الاجتماعي، وإلا إذا كان أعضاء الحزب الفرديون على صلة حية متفاعلة بهذه العملية نفسها وبركيزتها، الطبقة الثورية.

ولهذا، عندما درس لينين كيفية استمرار الانضباط الثوري في الحزب البلشفي، وضع في المقام الأول، إلى جانب تفاني الأعضاء، علاقات الحزب بال جماهير وصحة اتجاهه السياسي.

إن مقاييس صحة الارتباط بين الحزب والطبقة لا يمكن اكتشافه، إلا في الوعي الطبقي البروليتاري. فالوحدة الموضوعية الواقعية للوعي الطبقي تشكل، من جهة أولى، أساس الارتباط الجدلي في الانفصال التنظيمي بين الطبقة والحزب. ومن الجهة الثانية تترتب على نقص وحدة الوعي الطبقي وعلى تفاوت درجاته وضوحاً وعمقاً بين مختلف أفراد البروليتاريا وفئاتها وشرائحها، ضرورة الانفصال التنظيمي بين الحزب والطبقة.

ومن هنا نفهم لماذا طرحنا سؤالنا بمثل تلك الحدة: هل يتجاوب مع التفاوت داخل البروليتاريا تمايز مشابه في الكينونة الاجتماعية الموضوعية، في الوضع الطبقي، وبالتالي في الوعي الطبقي الموضوعي؟ أم أن هذه التفاوتات لا تشكل إلا تبعاً للسهولة أو الصعوبة التي يفرض بها هذا الوعي الطبقي الحقيقي نفسه على فئات البروليتاريا وشرائحها وأفرادها؟ هل تتلاقى المصالح الإجمالية لمختلف فئات البروليتاريا؟ أو هل تتناذب؟

إذا طرحنا السؤال على هذا النحو، لا يعود ثمة مجال للشك بصدد الجواب. فكلمات البيان الشيوعي التي تبناها حرفياً تقريباً المؤتمر الثاني للحزب البلشفي، لا تصبح مفهومة ولا تأخذ معنى إلا إذا أكدت البروليتاريا وحدة الكينونة الاقتصادية الموضوعية: "ليس للحزب الشيوعي مصالح مختلفة عن مصالح مجموع الطبقة العاملة، وهو لا يتميز عن مجموع الطبقة العاملة إلا لأنه ينظر إلى الرسالة التاريخية للطبقة العاملة في كليتها، ويعمل، في منعطفات الطريق كافة، على حماية لا مصالح بعض فئات أو بعض حرف، بل مصالح الطبقة العاملة برمتها".

وعلى هذا فالنقاوت في قلب البروليتاريا، تلك النقاوتات التي تقود إلى شتى الأحزاب العمالية وإلى تشكيل حزب ماركسي ثوري، ليست تمايزات اقتصادية موضوعية بنيانية داخل البروليتاريا، وإنما هي تدرجات في سيرورة وعيها الطبقي. وليس هناك فئات خاصة من العمال يؤهلها وجودها الاقتصادي على نحو مسبق لأن تصبح شيوعية على الفور، كما أنه لا وجود لعامل فرد شيوعي بالولادة. أن أمام كل عامل ولد في المجتمع الرأسمالي وترعرع تحت تأثيره طريقتاً، طويلاً أو قصيراً من التجارب، عليه أن يقطعه حتى يحقق في ذاته الوعي الصحيح لوضعه الطبقي الذاتي.

إن الحزب الماركسي الثوري يضع نصب عينيه في نضاله وعي البروليتاريا الطبقي، وانفصاله التنظيمي عن الطبقة لا يعني في هذه الحال أنه يريد أن يناضل مكان الطبقة وفي سبيل مصالح الطبقة (كما يفعل البلانكيون). وإذا كان يفعل هذا مع ذلك، وهذا ما يمكن أن يحدث إبان الثورة، فإنه لا يفعله أولاً باسم الأهداف الموضوعية للنضال المطروح (فهذه الأهداف لا يمكن إدراكها وحمايتها على المدى الطويل إلا من قبل الطبقة نفسها)، وإنما ليدفع إلى أمام وليعجل بعملية تطور الوعي الطبقي. ذلك أن عملية الثورة، على المستوى التاريخي، ترادف عملية تطور الوعي الطبقي البروليتاري.

إن الانفصال التنظيمي للحزب الماركسي الثوري عن جماهير الطبقة الواسعة يقوم على تنافر الطبقة من زاوية الوعي، ويعمل في الوقت نفسه على تسريع عملية توحيد هذه النقاوتات إلى أعلى مستوى ممكن.

إن الاستقلال التنظيمي الذاتي للحزب الماركسي الثوري ضروري حتى ترفع الطبقة كلها وجودها كطبقة إلى مستوى الوعي، وحتى يتجلى لكل عامل على نحو واضح ومفهوم، في كل حدث من أحداث الحياة اليومية، الموقف الذي توجبه عليه المصلحة العامة للطبقة. وبالمقابل، يفصل الشكل التنظيمي العصبوي الوعي الطبقي "الصحيح" فصلاً مصطنعاً عن الحياة وعن تطور الطبقة، كما أن الشكل التنظيمي للانتهازيين يعني تسوية نقاوتات الوعي تلك في أدنى مستوى، أو في المستوى الوسطي في أحسن الحالات.

لكن الاستقلال التنظيمي لا معنى له ومهدد بالسقوط إلى مستوى العصبية إذا لم يأخذ دوماً بعين الاعتبار تكتيكا مستوى وعي الجماهير الواسعة والأكثر تخلفاً. وهنا تصبح وظيفة النظرية الصحيحة عن مشكلة تنظيم الحزب الماركسي الثوري واضحة للعيان. فعلى هذه النظرية أن تمثل أعلى إمكانية موضوعية للعمل البروليتاري. والحال أن التفهم النظري الصحيح هو الشرط الواجب لهذا العمل.

ومن هنا نجد أن حساسية التنظيم الانتهازي بنتائج نظرية خاطئة من النظريات أضعف من حساسية التنظيم الثوري الماركسي، لأن التنظيم الانتهازي لا يعدو أن يكون تجمعاً رخوياً بهذا القدر أو ذاك من المركبات المتنافرة بهدف أعمال عارضة خالصة. إذاً فالقدرة على العمل والقدرة على انتقاد الذات وتصحيح النفس والتطور النظري الدائم هما في تفاعل دائم صميم. ونظرياً أيضاً، لا يعمل الحزب الماركسي الثوري بالنيابة عن البروليتاريا. وإذا كان وعيه الطبقي، بالنسبة إلى فكر وعمل مجموع الطبقة، مائعاً غير متحدد وخاضعاً للتحويل والتطور، فإن هذا لا بد أن ينعكس في الوجه التنظيمي لهذا الوعي الطبقي، في الحزب الماركسي الثوري، مع فرق واحد هو أن مستوى أعلى من الوعي قد تموضع هنا على مستوى التنظيم: ففي مواجهة صعود أو انخفاض تطور هذا الوعي في الطبقة نفسها، وفي مواجهة الانفجارات والخمود على حد سواء، ينتصب هنا، أي على صعيد الحزب التنظيمي، التوكيد الواعي للارتباط بين "الهدف النهائي" والعمل الراهن. إذاً فالطابع التطوري، الطابع الجدلي للوعي الطبقي يصبح، في نظرية الحزب، الجدل المستخدم بوعي.

هذا التفاعل الجدلي المتواصل بين النظرية والحزب والطبقة، هذا التوجيه للنظرية نحو حاجات الطبقة المباشرة، لا يعنيان في الوقت نفسه انحلال الحزب في جماهير البروليتاريا. والخوف من هذا الانحلال هو الذي جعل الكثيرين من الشيوعيين يتهيّبون من شعار الجبهة الموحدة.

بيدهي أن نمو الحزب الماركسي الثوري وتوطده الداخلي والخارجي على حد سواء لا يتم في فراغ عزلة عصبوية، وإنما في قلب الواقع التاريخي، من خلال تفاعل جدلي

متواصل مع الأزمة الاقتصادية الموضوعية ومع الجماهير التي أمست بفعل هذه الأزمة ثورية.

لكن من الممكن أن يتيح مسار التطور للحزب الماركسي الثوري إمكانية الوصول إلى التوضيح الداخلي الكامل قبل خوض المعارك الحاسمة، كما حدث في روسيا على سبيل المثال فيما بين الثورتين. كما يمكن أن تسمي الجماهير الواسعة ثورية وحزبية بسرعة عظيمة بفعل الأزمة، حتى قبل ان يتاح لها أن تكتسب في النضال شروط الوعي الداخلية، الضرورية لحياة المنظمة الحزبية. وبذلك تبرز أحزاب جماهيرية لا تتحول فعلاً إلى أحزاب ماركسية ثورية إلا في مجرى النضال اللاحق، بل من الممكن أحياناً أن يولد الحزب الماركسي الثوري من الأزمة الاقتصادية تبعاً لـ "قوانين عضوية". ومع ذلك تبقى الخطوة الحاسمة، أي المشاركة الواعية، على صعيد تنظيمي داخلي، للطليعة الثورية، وبعبارة أخرى، التكوين الفعلي لحزب ماركسي فعلي، أقول: تبقى هذه الخطوة الحاسمة الفعل الواعي والحر لهذه الطليعة نفسها. ولا فرق في ذلك بين أن يتطور حزب صغير نسبياً ومتلاحم داخلياً وتتسع صفوفه ويتحول إلى حزب جماهيري كبير عن طريق التفاعل مع فئات واسعة من البروليتاريا، وبين أن يخرج من حزب جماهيري ولد عفويّاً حزب ماركسي ثوري جماهيري بعد أكثر من أزمة داخلية واحدة، ذلك أن الماهية النظرية لجميع هذه الأحداث تبقى هي: تجاوز الأزمة الأيدلوجية، واكتساب الوعي الطبقي البروليتاري الصحيح.

ومن الخطر على تطور الثورة، من وجهة النظر هذه، التهويل من شأن حتمية هذه السيرة والاعتقاد بأن أي تكتيك قادر على دفع سلسلة كاملة من الأعمال إلى تجاوز نفسها من خلال اشتداد وتكثف إجباري لتبلغ أهدافاً أبعد، كما أنه من الخطر بالقدر نفسه الاعتقاد بأن أفضل عمل للحزب الماركسي الثوري الكبير والمنظم ليس هو قيادة البروليتاريا بصورة صحيحة في النضال نحو هدف تتطلع إليه هي نفسها وإن على نحو غير واع كل الوعي. ومن المؤكد أنه من الخطأ أيضاً النظر هنا إلى مفهوم البروليتاريا

نظرة سكونية وإحصائية: "إن مفهوم الجماهير - على حد قول لينين - يتبدل في مجرى النضال على وجه التحديد".

إن الحزب الماركسي الثوري هو -لصالح الثورة- وجه مستقبل ذاتياً من الوعي الطبقي البروليتاري. والمطلوب هو فهم ذلك فهماً نظرياً صحيحاً من خلال هذه العلاقة الجدلية المزدوجة: بوصفه انعكاساً لهذا الوعي وبوصفه في الوقت نفسه محركاً لهذا الوعي، وبعبارة أخرى، من خلال استقلاله الذاتي ومن خلال تلاحمه معاً.

إذاً فالمرونة والقدرة على تبديل التكتيك وملاءمته، والتنظيم الصارم، مظهران لشيء واحد. لكن هذا المعنى العميق للشكل التنظيمي الماركسي الثوري نادراً ما يفهم في كل مده، وهذا حتى في الأوساط الشيوعية. ومع ذلك فإن التطبيق الصحيح لهذا المبدأ ليس شرط إمكانية عمل صحيح فحسب، بل هو أيضاً شرط قدرة الحزب الماركسي الثوري على التطور الداخلي. يلح لينين بعناد على رفض كل طوبائية بصدد المادة البشرية التي ستجز الثورة وتقودها إلى النصر: فهذه المادة تتألف بالضرورة من بشر ترعرعوا في المجتمع الرأسمالي وأفسدهم هذا المجتمع.

إن حياة الحزب الداخلية كفاح مستمر دائم ضد هذه التركة الرأسمالية. والوسيلة النضالية الحاسمة، على صعيد التنظيم، هي دفع أعضاء الحزب إلى المشاركة بجماع شخصيتهم في نشاط الحزب. وإنما عندما لا تكون المناصب الحزبية مجرد وظيفة ولو نفذت بتقان، بل عندما يكون نشاط جميع الأعضاء منصباً، على العكس بكل الأشكال الممكنة على عمل الحزب. وعندما يكون هناك بقدر الإمكان تبدل دائم في هذا النشاط، عندئذ فقط يمكن أن يتوصل أعضاء الحزب بجماع شخصيتهم إلى ارتباط حي بكلية حياة الحزب والثورة، ويكفوا عن أن يكونوا مجرد اختصاصيين معرضين بالضرورة إلى خطر التيبس الداخلي.

إذا ما اندمج كل عضو حزبي بكل شخصيته ووجوده في حياة الحزب، فإن نفس مبدأ المركزية والانضباط هو الذي يجب أن يوجه التفاعل الحي بين إرادة الأعضاء وإرادة قيادة الحزب، وأن يسهر على التعبير عن إرادة الأعضاء وأمنياتهم ومبادئهم



وانتقاداتهم تجاه القيادة، ولأن المفروض في كل قرار حزبي أن يعبر عن نفسه في أعمال مجموع أعضاء الحزب، ولأن المفروض أن تتبثق عن كل شعار أفعال للأعضاء الأفراد يلزمون بها كل وجودهم المادي والمعنوي، لذا لا يمكن أن يكونوا مجرد أدوات منفذة، بل عليهم أن يتدخلوا بانتقادهم وان يستخدموا تجربتهم وان يبدوا تحفظاتهم... الخ، وإذا كان الحزب مؤلفاً من مجرد تسلسل هرمي من الموظفين المعزولين عن كتلة الأعضاء العاديين الذين لا يلعبون في هذه المجال سوى دور المتفرج في الأعمال التي يملئها النضال اليومي، وإذا كان نشاط الحزب كمجموع عارضا طارئاً فحسب، فهذا يخلق لدى الأعضاء، تجاه أعمال الحزب اليومية، نوعاً من اللامبالاة التي تختلط فيها الثقة العمياء وروح العزوف.

وفي هذه الحال يكون نقدهم في أحسن الظروف نقداً يجيء بعد التنفيذ (في المؤتمرات.. الخ) ولا يمارس تأثيراً حاسماً على الاتجاه الواقعي للنشاطات في المستقبل. وبالمقابل فإن الوسيلة الوحيدة لإرغام قيادة الحزب على أن تجعل قراراتها مفهومة فعلاً من قبل الأعضاء، ولإقناع هؤلاء الأخيرين بصحة هذه القرارات حتى يتمكنوا من تنفيذها على الوجه الصحيح، هي المساهمة النشيطة لجميع الأعضاء في حياة الحزب اليومية وضرورة انخراطهم بجماع شخصيتهم في كل عمل من أعمال الحزب. إن هذه المناقشات التي يجب أن تأتي قبل العمل وأثناءه هي التي ستحقق التفاعل الحي بين إرادة مجموع الحزب وإرادة المركز، وهي التي يفترض فيها أن تؤثر على انتقال القرار إلى الصعيد العملي، معدلة ومصححة إياه، الخ. وكلما توطدت هذه الميول وترسخت، جنح إلى الاختفاء التعارض اللفظي، غير المتدرج، الموروث عن بنية الأحزاب البرجوازية، بين الزعيم والجماهير.

إن مشكلة "تطهير" الحزب، التي طالما أحيطت بالافتراء، ليست سوى المظهر السلبي للمسالة نفسها. ولهذا لا اعتقد انه كان من "الخطأ" طرح مسالة وجوب لجوء الحزب الشيوعي إلى مثل هذه التطهيرات بين حين وآخر. فهذه المسالة لا تتعلق بحياة الحزب الداخلية فحسب، بل أيضاً بعلاقته بجماهير الشغيلة الواسعة. وهكذا اعتمد الحزب

الروسي، في حملة التطهير التي جرت في خريف عام (1921)، على خبرات وأحكام العمال والفلاحين غير الحزبيين، وبذلك يكون قد أشرك هذه الجماهير في عملية تطهير الحزب. وليس ذلك لان الحزب يقبل الآن على نحو أعمى بكل حكم تصدره هذه الجماهير، لكنه اخذ مبادئها الراضية بعين الاعتبار على نطاق واسع ليقصي العناصر الفاسدة، البيروقراطية، الغربية عن الجماهير، وغير الموثوقة كثيرا من وجهة نظر الثورة. إن هذه القضية الداخلية والصميمية من قضايا الحزب تبين مدى الارتباط الداخلي الصميم بين الحزب والطبقة، عندما يكون الحزب قد بلغ مرحلة متقدمة. إنها تبين كيف أن الانفصال التنظيمي بين الطليعة الواعية والجماهير الواسعة، ليس سوى لحظة من لحظات تطور الطبقة وتطور وعيها.

فكما أن الحزب، بوصفه كلية، يتجاوز التمييزات المتشعبة من أمم ومهن.. الخ، عن طريق عمله المتجه إلى الوحدة والتلاحم الثوريين ليخلق الوحدة الحقيقية للطبقة البروليتارية، كذلك فانه يمزق، عن طريق تنظيمه الصارم وانضباطه الحديدي وتطلبه التزام الشخصية بجماعها، يمزق عن العضو الفرد قشرته المتشعبة التي تشوش وعيه في المجتمع الرأسمالي. وأن هذه لسيرورة طويلة الأمد ونحن لسنا إلا في بدايتها بعد. بيد أن ذلك لا يمنعنا من إدراك ارتباط هذه السيرورة بـ "ملكوت الحرية" بوصفه مطلباً للعامل الذي يتمتع بوعي طبقي. وإنما على وجه التحديد لأن تشكيل الحزب الماركسي الثوري لا يمكن إلا أن يكون عملاً واعياً للعمال الواعين طبقياً، وللكادحين الفقراء عموماً في بلادنا، لذا فان كل خطوة في اتجاه معرفة صحيحة هي في الوقت نفسه خطوة نحو تحقيق ذلك الملكوت.

المصدر: كتاب "في التنظيم الثوري" - دار الطليعة - بيروت - 1978.

## حول مفهوم الهوية ربطاً بمسألتي الوطنية والقومية

الإثنين 21 نوفمبر 2022

أعتقد أن مفهوم الهوية قد دخل أو تسرب إلى الفكر العربي [1] في نهاية القرن 19 أو بداية القرن 20، حيث أننا لا نجد ضمن المصطلحات المترجمة في تلك الفترة مثل: الحرية والثورة/ الأمة / القومية / المساواة / الوطن.

فقد حدد العربي هويته في العصر الحديث متأثراً بعلاقات الهيمنة التي فرضها عليه الغرب وبدافع التحرر من هذه الهيمنة من ناحية، ومن كل مظاهر الاستغلال الطبقي والاستبداد والاضطهاد الداخلي من ناحية ثانية.

من هذا المنظور التحليلي الجدلي، نُعرّف الهوية على أنها "حقيقة الشيء أو الشخص المطلقة المشتملة على صفاته الجوهرية [2]، والهوية أيضاً هي وعي للذات والمصير التاريخي الواحد، من موقع الحيز المادي والروحي الذي نشغله في البنية الاجتماعية، وبفعل السمات والمصالح المشتركة التي تحدد توجهات الناس وأهدافهم لأنفسهم ولغيرهم، وتدفعهم للعمل معا في تثبيت وجودهم والمحافظة على منجزاتهم وتحسين وضعهم وموقعهم في التاريخ. كما نُعرّف الهوية أيضاً بأنها "السمات المشتركة التي تتميز بها جماعة معينة من الناس وتعتز بها، أو هي مجموع المفاهيم العقائدية والتراثية لجماعة ارتبطت بتاريخ وأصول إنسانية ومفاهيم فكرية أدت إلى إفراز سلوك فكري وقيمي مترجم بأدب وفن وفلكلور جعل من تلك الجماعة ذو شخصية مميزة عن غيرها.

فالهوية إذن "هي مجموع السمات الروحية والفكرية والعاطفية الخاصة التي تميز مجتمعاً بعينه وطرائق الحياة ونظم القيم والتقاليد والمعتقدات وطرائق الإنتاج الاقتصادي والحقوق".

إلى جانب ذلك، فإن الهوية من حيث كونها أمراً موضوعياً وذاتياً معاً، هي وعي الإنسان واحساسه بانتمائه إلى مجتمع أو أمة أو جماعة أو طبقة في إطار الانتماء الإنساني العام، إنها معرفتنا بما، وأين نحن، ومن أين أتينا، وإلى أين نمضي، و بما نريد لأنفسنا وللآخرين، وبموقعنا في خريطة العلاقات والتناقضات والصراعات القائمة،

كما عُرِّفت الهوية أيضاً باعتبارها شعوراً جمعياً لأمةٍ أو لشعبٍ ما، يرتبط ببعضه ارتباطاً مصيرياً ووجودياً.

وهنا أشير إلى أن تميز جماعة بهوية لا يعني تطابق أفراد الجماعة، إذ أن التماس الوحدة والتجانس والتماثل المطلق هو التماس لخاصية التحجر والجمود، ما يعني تناقصاً مع حركة التطور والتغيير الدائمة من جهة، وتناقصاً مع جوهر الديمقراطية والتعددية من جهة ثانية، فالهوية الحقّة هي التي تتطابق مع الاختلاف الهادف إلى الارتقاء بالجماعة والمجتمع.

أما تعريف الهوية من منظور ماركسي، فإن الطبقة هي أحد المحددات أو التعبيرات الهامة للهوية، انطلاقاً من أن صراع الطبقات هو المحدد الأساسي في التاريخ، لكن هذه المحددات الطبقيّة على أهميتها، لا يمكن أن تتجاوز السمات المكونة لهوية الشعب أو هوية الأمة بالمعنى الجمعي، الوطني أو القومي.

وفي كل الأحوال، فإن عناصر الهوية الإنسانية فردية كانت أو جماعية لا تنحصر في العناصر المادية وحدها بل تتعدّها إلى مجموعة أخرى من العناصر [3]:

العناصر المادية والفيزيائية: وتشتمل على الحيازات (مثل الاسم والسكن والملابس) والقدرات (الاقتصادية والعقلية) والتنظيمات المادية والانتماءات الفيزيائية والسمات المورفولوجية [4].

العناصر التاريخية: وتشتمل على الأصول التاريخية، والأحداث، والآثار التاريخية. العناصر الثقافية والنفسيّة: وتتضمن النظام الثقافي مثل (العقائد والأديان والرموز الثقافية ونظام القيم وصور التعبير الأدبي والفني) والعناصر العقلية مثل (النظرة إلى العالم، والاتجاهات والمعايير الجمعية) والنظام المعرفي مثل (السمات النفسية الخاصة، واتجاهات نسق القيم).

العناصر النفسية الاجتماعية: وتشتمل على الأسس الاجتماعية مثل (السكن والجنس والمهنة والسلطة والدور الاجتماعي والانتماءات، والقدرات الخاصة بالمستقبل مثل (القدرة والإمكانية والتكيف ونمط السلوك).

في ضوء ما تقدم، فإن بلورة الهوية القومية الحداثية التقدمية يعتمد على الوعي العميق، بأن هناك اندماجاً أو هناك علاقات عضوية وثيقة بين التحرر القومي من الهيمنة الخارجية والتحرر من هيمنة أدوات التخلف والتبعية السائدة داخل المجتمع، وذلك انطلاقاً من إدراكنا لمفهوم القومية بأنها "شعور ووعي الأمة بوجودها المتميز سياسياً واقتصادياً واجتماعياً وحضارياً، وسعيها لإبراز هذا الوجود"، وفي هذا السياق نؤكد على منظورنا الفكري والسياسي بالنسبة لشعور ووعي شعوبنا، وهو منظور يستند إلى الرؤية الماركسية التي ترى في جموع الكادحين والفقراء من أبناء شعوبنا، عرباً أو أمازيغ أو أكراد... إلخ، المادة الأساسية للروح القومية وتجسيدها الديمقراطية العملية، على النقيض من الرؤية البرجوازية الشوفينية، أو تلك التي تربط حاضر ومستقبل القومية والوحدة العربية بالطبقات البرجوازية.

#### حول إشكالية الهوية:

إن مفهوم الهوية، هو مفهوم إشكالي، لأن للهوية أبعاد شائكة ومتداخلة فيما بينها تتصل بالحقل الفلسفي والمعرفي والسياسي والتاريخي، علاوةً على عوامل أخرى تتفاعل مع الهوية كاللغة، والأيدلوجيا، والتراث، والدين، وهذه الإشكالية تحتل الحل وعدمه، بحيث نكون أمام معادلة متحركة، تنتج نفسها بنفسها، وتعيد ترتيب أولوياتها، والسبب يعود إلى طبيعة الهوية المتغيرة في مرحلة العولمة المعاصرة التي فرضت على هذا العالم (الكوكب) ألواناً متنوعة من التحولات والمتغيرات الكمية والنوعية المتسارعة.

في هذا الجانب أشير إلى أن إشكالية الهوية الوطنية، في فلسطين كما في البلدان العربية، كانت وما تزال، إحدى القضايا الجوهرية القائمة أمام الوعي السياسي، كما أنها إحدى القضايا التي تتمركز فيها الوسيلة والغاية بقدر واحد فيما يتعلق بأفاق المستقبل، وذلك لما لها من دور حاسم في توحيد أو تشتيت القوى في المرحلة الحالية من صيرورة المجتمعات العربية، وهي مرحلة عاصفة، تعتمل فيها الصراعات الطبقيّة والاثنية والدينية الطائفية، جنباً إلى جنب مع تفاقم مظاهر التخلف والفقر المدقع في العديد من الدول العربية، خاصة في السودان والصومال وموريتانيا و مصر وفلسطين والمغرب والعراق،

وأخيراً اليمن والذي ما زال النظام العبودي سارياً فيه -في العديد من المحافظات- حتى هذه اللحظة من القرن الحادي والعشرين بعد حوالي سبعين عاماً على إعلان "الجمهورية"!

وفي هذا السياق، أؤكد على وجود هذا النمط العبودي بدرجات متفاوتة في شبه الجزيرة العربية "السعودية" وسلطنة عُمان وبعض المشيخات "الامارات" الخليجية، الأمر الذي يشير إلى أن الوعي بالهوية الوطنية - كشرط لنضوج الوعي بالهوية القومية - هو وعي مشوه، ناقص، أو مُغيّب، بسبب استمرار اختلاط الانماط القديمة العبودية والاقطاعية، القبلية والعشائرية، مع الأنماط الرأسمالية التابعة والمشوهة، والأمر لا يختلف بالنسبة لبقية البلدان في مغرب ومشرق الوطن العربي، حيث أن استمرار تفاقم مظاهر التبعية والتخلف إلى جانب الاستغلال الرأسمالي الكومبرادوري في هذه البلدان، أدى إلى توسيع الفجوات بين الأغلبية الساحقة من الجماهير الشعبية المضطهدة والمستغلة من ناحية، وبين القلة الطبقية البيروقراطية الحاكمة وحليفها الكومبرادوري من ناحية ثانية، حيث جرى تكريس التخلف والإفقار والجهل لا فرق بين نظام ملكي أو جمهوري، من حيث تخلفهما وتبعيتهما وحرصهما على تبهيت أو تغييب الهوية الوطنية لحساب مصالحهما الطبقيّة، من هنا تتبدى ضرورة معالجة مسألة الهوية - كما يقول محمد عبد الجابري- "ككثير غيرها من المسائل، لكن هذه المعالجة تتوقف على الطريقة التي نتعامل بها معها، فإذا نحن نظرنا إلى الهوية من حيث الثبات، من حيث الهو - هو، ( وهذا هو معنى الهوية في اصطلاح المنطق الصوري: أ=أ ) فإننا سنجد أنفسنا "تتحرك" على نقطة ميتة، ولذلك كان من الضروري التعامل مع مسألة الهوية من زاوية تسمح بممارسة الفعالية العقلية فيها، وذلك بالنظر إليها أولاً من الزاوية التاريخية، الزاوية التي تفرض النظر إلى الأشياء، لا من خلال الثبات والجمود، بل من خلال التطور، من خلال تموجات التاريخ ... في هذه الحالة تصبح مسألة الهوية موضوعاً للفكر، يمارس العقل فعاليته عليها، وليس حالة وجدانية تجعل عقل صاحبها - وجسمه كذلك - يهتز على نقطة ميتة، لا يتقدم خطوة حتى يتراجع أخرى. علينا إذن أن ننظر إلى

مسألة الهوية المطروحة علينا حالياً من منظور تاريخي، منظور موضوعه لا الهوية في صفتها الثابتة، بل الهوية من حيث أنها وعي بالذات منظور متجدد [5].

بناء على ما تقدم، فإن مسألة الترابط والتفاعل بين مفهومي الوطني والقومي في سيرورة الانتماء المستقبلي، ولاسيما الانتماء القومي التقدمي الديمقراطي بوصفه الانتماء الأحدث في مسار التطور التاريخي على الصعيد العالمي، وبوصفه ضرورة تاريخية وراهنة لشعوبنا العربية، إلا أن هذه الضرورة يستحيل تحقيقها عبر مسار التخلف السائد في النظام العربي اليوم، بل على العكس لا بد من الممارسة الثورية -بالمعنى السياسي الاجتماعي والاقتصادي والثقافي - للوصول إلى حالة من القطيعة مع هذه الانظمة وشرائحها الطبقية وتجاوزها، وهي مهمة صعبة ومعقدة وطويلة، تحتاج بشكل رئيسي إلى المثقف الطبيعي، العضوي، بالمعنى الماركسي، عبر أحزاب يسارية تمارس دورها الفكري والسياسي والنضالي الجماهيري الديمقراطي في إطار الصراع الطبقي الداخلي، وتؤسس لكتلة تاريخية تمهد للسيطرة الثقافية والاجتماعية وصولاً إلى السيطرة السياسية، دون ذلك سيظل مفهوم الهوية الوطنية والقومية باهتاً وغامضاً ورومانسياً حالماً. فالهوية -بالنسبة إلى أي ماركسي- هي أولاً وأخيراً، ظاهرة اجتماعية تاريخية، يكمن جوهرها في الوجود الاجتماعي والصراعات الطباقية الاجتماعية التي تحدد سماتها، إذ أن هذه الصراعات وحدها القادرة على تفكيك وإزاحة اشكالية الهويتين الوطنية والقومية، بمثل ما هي قادرة ايضاً على تفاعلها معاً على طريق وحدتهما في اطار قومي عربي نهضوي تقدمي ديمقراطي، انطلاقاً من ان الصراع الطبقي وحده اليوم، الذي يمكن أن يبعث الحياة في الهوية العربية بوصفها مشروعاً نهضوياً مستقلاً، في مجابهة الهويات الطائفية، كما يقول بحق د. هشام غصيب [6] الذي يرى أن "الهوية العربية مشروع نهضة ومستقبل في حين أن الهوية الطائفية والاثنية مجرد عوائق أمام تحقيق ذلك" [7]. وفي ضوء ما تقدم، يمكن التأكيد بثقة على أن الهوية\* ليست اقنوماً ثابتاً جاهزاً نهائياً، وإنما هي مشروع مفتوح متطور على المستقبل أي متشابك مع الواقع والتاريخ، وفضلاً عن هذا فهي ليست أحادية البنية أي لا تتشكل من عنصر واحد لها، هو

العنصر الديني وحده أو الطبقي وحده، أو الاثنى القومي وحده، أو اللغوي وحده، أو الثقافي الوجداني والأخلاقي وحده، أو المصلحي وحده، أو الخبرة التراثية أو العملية وحدها. وغالباً هي حصيلة تفاعل هذه العناصر جميعاً، دون إغفال بروز أو هيمنة أحد هذه العناصر في مراحل معينة من التطور أو الهبوط والتراجع في هذا البلد أو ذلك في إطار عملية الصراع الطبقي.

علينا إذن أن ننظر إلى مسألة الهوية المطروحة علينا حالياً من منظور تاريخي، منظور موضوعه لا الهوية في صفتها الثابتة، بل الهوية من حيث إنها وعي بالذات، متطور متجدد.

والسؤال الذي يفرض نفسه في هذا الإطار هو التالي: كيف تطور "الوعي بالذات"

أو بالهوية القومية، عبر التاريخ، لدينا نحن العرب؟

في محاولة الإجابة على هذا السؤال، أقول لقد تشكلت الهوية القومية في العالم العربي وليدة ظروف راكمت سلسلة من الأزمات في إطار الصراع مع الدولة العثمانية بداية القرن العشرين، "والواقع أن الحضارة العربية الإسلامية لم تشهد التغيرات أو التمايز أو الانشطار داخل "الهوية العربية الإسلامية" إلا عندما تأثرت النخبة العصرية في تركيا، خلال القرن التاسع عشر، بالحركات القومية في أوروبا، وقام فيها تيار بسيادة بتسويد القومية التركية الطورانية على مختلف القوميات المنضوية تحت الخلافة العثمانية، فكان رد فعل النخبة العصرية العربية في سوريا ولبنان (وخاصة المسيحية منها)، أن طرحت شعار المطالبة بالاستقلال عن الترك، الشيء الذي يعني الخروج عن الخلافة العثمانية التي كانت تمثل الإسلام السياسي الموروث. ومن هنا ظهرت فكرة العروبة والقومية العربية (في بلاد الشام خاصة) لا كطرف ينازع الإسلام أو ينافسه بل كتعبير سياسي عن الرغبة في التحرر من هيمنة القومية التركية الطورانية التي كانت تطمح إلى الاستئثار بالسلطة"<sup>[8]</sup>، وقد تزامن انتصار دول أوربية في الحرب العالمية الأولى (1914-1918) مع هزيمة الإمبراطورية العثمانية، وبذلك تحول مجرى الأحداث، وأصبح "الآخر" بالنسبة لـ"العرب"، ابتداء من الثلاثينيات من القرن العشرين



هو الاستعمار الأوروبي، الذي أدى التنافس بين أقطابه إلى تكريس نوع جديد من التقسيم والتجزئة داخل العالم العربي.

من هنا "أخذت الهوية العربية تتحدّد، ليس فقط برفض الاستعمار الأوروبي فحسب، بل أيضاً بالتديد بالتجزئة التي فرضها أو كرسها، وكذلك رفض الاعتراف بـ "إسرائيل" التي غرسها في فلسطين، ثم بالابتعاد عن الأحلاف العسكرية التي أنشأتها القوى الاستعمارية الإمبريالية وفي مقدمتها حلف بغداد CENTO الذي أنشأته بريطانيا عام 1955، ومن ورائها الولايات المتحدة الأمريكية [9]. وكان ذلك الحلف يضم ثلاث دول إسلامية كبرى هي باكستان و إيران وتركيا، ودولة عربية واحدة هي النظام الملكي في العراق، مع تأييد كل من النظام الأردني والسعودي وذلك في إطار إستراتيجية الحزام العسكري الذي كانت تقيمه الولايات المتحدة والدول الغربية ضد الاتحاد السوفييتي.

هكذا وقع الفصل بين القومية العربية و"الإسلام السياسي" عبر الأنظمة الرجعية التابعة المشار إليها آنفاً، والتي فضلت مهادنة الدول الاستعمارية والسير في صف الإمبريالية ضد شعوبها وضد القومية العربية والاتحاد السوفييتي من جهة، وكرست جل جهودها ضد حركات التحرير في العالم الثالث عموماً، وضد النظام القومي الناصري والحركات الثورية التقدمية اليسارية العالمية والعربية خصوصاً من جهة ثانية.

وهكذا وقفت تلك الحكومات موقفاً سلبياً من القضية العربية: قضية فلسطين، وقضية التحرر العربي عامة. وفي خضم هذا الصراع، ظهر منظرون وإيديولوجيون حاولوا، تحت ضغط هذه الملابسات، وبدوافع التحرر والتقدم والوحدة والاشتراكية، التنظير للقومية العربية مع استبعاد الإسلام السياسي نظراً لارتباطه الصريح بالأنظمة الرجعية، وبالاستعمار والإمبريالية.

وفي هذه المرحلة، تجلت مظاهر التناقضات والاختلافات العميقة بين كل من أصحاب الفكر القومي الحدائهي العقلاني التنويري وبين التيارات الدينية السياسية الأصولية، خاصة الإخوان المسلمون، فالإخوان المسلمين دعاة أسلمة المجتمع والعودة إلى الخلافة، وكانت نشأتهم عام 1928 هي بداية التراجع عن قيم النهضة والحدائهي

التي انتشرت في بداية القرن العشرين، وكانت أيضاً، بداية تجريف - كما يقول نصر أبو زيد - لمفاهيم الوطن والمواطن باسم الأصالة التي تم تجريفها باختصارها في التراث الفقهي وباسم الهوية التي تم ابتسارها في "الدين" .

كان مشروع الإخوان المسلمين - وما يزال - مشروعاً دينياً ينظر لمفهوم المواطن والمواطنة والديمقراطية ومفاهيم العقل والعقلانية والعلمانية والحرية والمساواة، نظرة تشكك وريبة ونظرة رفض وتكفير، كما يصفها المفكر الراحل نصر حامد أبو زيد.

هكذا تم تجريف الوطن باختصاره في دين الأغلبية، وتم تجريف الدين باختصاره في الرؤية الفقهية للعالم! وصولاً إلى المرحلة الراهنة، حيث صارت "الصدقات" وموائد الرحمن مجال للمنافسة بين الأثرياء، وصارت عشرات الفضائيات تعرض الفتاوى الدينية الشكلية في زواج المتعة والمسار وإرضاع الكبير وتفسير الأحلام، إلى آخر هذه الفتاوى، ضمن اقتصاد السمسة الكومبرادوي، بحيث نلاحظ - في ظل استثناء خضوع الأنظمة وتخلف المجتمعات العربية في هذه المرحلة - ولادة ظاهرة طارئة، فحوها أن التراث والفكر الديني السلفي المتعصب بات اليوم يسحب المجتمعات العربية إلى الوراء، ونعتقد أن السبب في انتشار هذه الظاهرة يعود إلى "طبيعة" هذه المجتمعات التي تغلغت في أوساطها مظاهر القلق والإحباط واليأس الناجم عن تزايد المعاناة والفقر والبطالة والفساد، دونما أي أفق أو ضوء يؤشر على الخلاص، وبالتالي لم يكن مستغرباً عودة هذه المجتمعات إلى الخلف بالمعنى التراثي، أو إلى الفكر الديني السلفي ثم تستسلم له، ليقودها - كما يقول الراحل نصر أبو زيد - بحيث أن مظاهر وأوضاع البطالة والفقر والهبوط السياسي والفساد وكل مشكلات المجتمع العربي "تحوّل إلى قضايا تحلها العودة إلى قيم الدين، وعلى رأسها عودة المرأة إلى البيت والحجاب والنقاب"[10].

إن استمرار وتأجج الصراع الوطني، والقومي بدرجات أقل، ضد الاستعمار البريطاني والفرنسي، وصولاً إلى مرحلة ما بعد عام 1958، حيث بدأت السيطرة الإمبريالية الأمريكية على العديد من مناطق الوطن العربي، واشتعال الصراع ضد المصالح والمخططات الإمبريالية الأمريكية، خاصة عبر النظام الوطني، القومي، الذي قاده جمال

عبد الناصر منذ العام 1952 حتى 1970، حيث بدأت بعد رحيل القائد عبد الناصر وبداية عصر الانفتاح الساداتي مرحلة جديدة عنوانها: تكريس الهزيمة عبر تكريس التبعية والخضوع للنظام الأمريكي وحليفة الصهيوني، وهي مرحلة ممتدة في الزمان العربي حتى اللحظة، لكن بالرغم من كل هذه الحالة التراجعية العربية الرسمية، وتزايد تكريس الحالة القطرية في دول النفط خصوصاً، إلا أن الإحساس الشعبي -العفوي- الفلسطيني والعربي، بقي وما زال مخلصاً للهوية القومية، ويتطلع إلى تحقيقها وتجسيدها في نظام عربي وحدودي تسوده العدالة الاجتماعية والديمقراطية، وإذا صح هذا الاستنتاج، فإن "الأزمة القائمة ليست، على هذا الأساس، أزمة هوية، وإنما هي أزمة مجتمعية أساسها إخفاق القوى القائمة للمجتمع العربي من التصدي لمواجهة التحديات التي يواجهها" [11]، الأمر الذي يتطلب من قوى اليسار الماركسي العربي أن تبادر إلى بلورة دورها الطبيعي، من حيث التفاعل والتوسع والانتشار في صفوف الجماهير الشعبية، بما يحقق انتقال وتطوير الإحساس الشعبي العفوي، لكي يتفاعل بدوره ويستجيب لمفاهيم وأهداف وشعارات هذه القوى التي يتوجب عليها الإدراك الواعي للأبعاد والأسباب التاريخية (الحديثة والمعاصرة) التي تستدعي النضال من أجل تفعيل الهوية الوطنية تمهيداً لبلورة الهوية القومية، وذلك عبر الاحاطة بعاملين هامين [12]، العامل الأول: يتعلق بمراحل تطور الهوية العربية في سياق الخلاص من السيطرة العثمانية. والعامل الثاني: بداية تبلور الأفكار القومية التحررية ومشروعها القومي.

فمنذ مطلع القرن التاسع عشر كان المشروع المصري للنهضة بقيادة "محمد علي"، يسعى إلى الاقتراب والتفاعل مع المشروع العربي الذي كان في تلك المرحلة جزءاً من المسألة الشرقية \_ كما يقول د. فؤاد مرسى \_ "وعندما اتخذ لنفسه بعض القوام في النصف الثاني من القرن 19، كان سعياً للخلاص من السيطرة العثمانية الغاشمة، لكن المشروع العربي \_ في تلك المرحلة \_ ظل دعوة غامضة للنهضة العربية في وجه كل من الاستبداد الشرقي والاستعمار الغربي" [13].

ومع الحرب العالمية الأولى، تم تقسيم الوطن العربي بين القوى الإمبريالية في الوقت الذي بدأ فيه طرح المشروع القومي، سواء من خلال تبلور الأقطار العربية وسعيها لنيل الاستقلال السياسي، أو من خلال مواجهة الخطر الاستيطاني الصهيوني لفلسطين، وظل الأمر كذلك حتى قامت الحرب العالمية الثانية، وتزايد نشاط الحركات التحررية العربية الذي مهد لإعادة طرح المشروع القومي العربي من ناحية، وفي مواجهة مع الغزوة الصهيونية والاستعمار من ناحية ثانية، حيث بدأت تتخلق معالم البعد القومي في العديد من حركات التحرر العربية. وطوال أكثر من 80 عامًا مضت، ظل المشروع القومي العربي مطروحاً على الشعوب العربية بقوة، سواء كان ذلك في فترات المد السابقة أو في فترات الجزر والانحطاط الحالية.

ولذلك قلنا أن الحرب العالمية الثانية، قد أسفرت عن إعادة طرح المشروع القومي العربي بقوة، وبخاصة بعد الفشل في صد الغزوة الصهيونية، ومن ثم اغتصاب فلسطين وتشريد شعبها وقيام "دولة إسرائيل"، وفي هذه المرة أعيد طرح المشروع القومي العربي على مستويين، كما يضيف د. فؤاد مرسي \_ مستوى النظم ومستوى الشعوب، أما على مستوى النظم، فقد تبلورت قضية الاستقلال السياسي للأقطار العربية بالتفاهم مع الاستعمار في صورة قيام جامعة الدول العربية. وأما على مستوى الشعوب فقد انطلقت حركة التحرر الوطني العربية في مواجهة العدو الواحد أو المشترك، وتجسدت نواة التوحيد القومي في مواجهة العدو الصهيوني الإمبريالي المشترك على أرض فلسطين، وأصبح المشروع القومي العربي مشروعاً للتوحيد القومي وليس مجرد مشروع للنهوض العربي، واستند هذه المرة إلى الثورة المصرية وقائدها "جمال عبد الناصر" وتحددت في النهاية معالمه المعاصرة بوصفه حركة للتحرر الوطني والتقدم الاجتماعي والتوحيد القومي. وهكذا بينما شهدت الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين ازدهار المشروع القومي العربي، فإنه قد انتكس منذ وفاة القائد جمال عبد الناصر، وانهار النظام الناصري في السبعينيات وفي ضوء سياسة الانفتاح وصولاً إلى كامب ديفيد في نظام

الرئيس السادات، ثم حسني مبارك، وصولاً إلى الرئيس السيسي ومرحلة الانحطاط العربي الراهنة.

وفي هذا السياق، أشير إلى أن المشروع القومي العربي، أصيب بهزيمتين فادحتين، أما الأولى فهي هزيمة عسكرية أمام إسرائيل في عام 1967، أما الثانية فهي هزيمة سياسية تمثلت في إقرار مشروعية الوجود الصهيوني في فلسطين ووضع مبدأ الصلح المنفرد مع إسرائيل، بما يعني تصفية القضية الفلسطينية، ولقد تم ذلك في اتفاقيات كامب ديفيد عام 1978 وبعدها وصولاً إلى أوسلو ووادي عربة وما يسمى بـ"المبادرة العربية" 2002 وصولاً إلى التطبيع والاعتراف بدولة العدو الصهيوني منذ عام 2020 إلى اليوم.

ففي ضوء التطورات الاقتصادية والاجتماعية التي أصابت المجتمعات والأقطار العربية، غدت هذه الأقطار مجتمعات رأسمالية تابعة، حيث سيطرت عليها الفئات المالية والتجارية الكومبرادورية، ذات الروابط الوثيقة برأس المال والتجارة العالميين، واتسعت هوة الفروق الاجتماعية الفاحشة، واتخذت الأغلبية الساحقة من النظم العربية مكانها في صفوف الثورة المضادة، التي جنمت بثقلها الأمني الاستبدادي الرهيب على أنفاس شعوبها عموماً وعلى الأقليات الأثنية خصوصاً (الامازيغ والأكراد والنوبة وغيرهم)، مع تراكم المزيد من عوامل التبعية والتخلف والإفقار والقهر.

إن هذا الواقع العربي، المهزوم والمأزوم، أثار -وما زال- كثيراً من المرارة والرفض لدى الجماهير الشعبية الفقيرة عموماً، ولدى الأجيال الشابة خصوصاً التي فقدت - إلى درجة عالية- الثقة في قدرة ومصداقية القيادات القومية واليسارية وأحزابها على تحقيق الأهداف التحررية والمطلبية الديمقراطية، ليس على الصعيد الوطني فحسب، بل أيضاً على تحقيق المشروع القومي العربي، بعد أن فقدت كلياً ثقتها في الأنظمة القائمة، إلى درجة أن هذه الأجيال تتساءل اليوم عن هويتها، من نحن؟

لكن يبدو أن استتباع وهزيمة النظام العربي، والانتهازية المنتشرة -بهذه الدرجة أو تلك- في صفوف القوى اليسارية والقومية، التي هبطت وارتدت بعضها عبر التصالح مع

السلطة والأنظمة، الأمر الذي دفع قسماً كبيراً من الأجيال الشابة إلى أن تتوجه بنظراتها إلى ملكوت السموات، من خلال التحاقها بالحركات الدينية الأصولية -بدوافع وأسباب اجتماعية واقتصادية بالدرجة الأولى- دون ادراك منها أن الالتحاق بالحركات اليمينية تعني المزيد من الاستسلام - بوعي أو بدون وعي- لهزيمة المشروع الوطني والمشروع القومي العربي معاً لأن عملية الالتحاق بالتيارات الدينية اليمينية - تُشكل نكوصاً إلى مواقع خلفية للاحتماء بها والدفاع انطلاقاً منها، خاصة في ظل تزايد مظاهر التخلف والانحطاط والافقار في المجتمعات العربية، وخضوع النظام العربي للشروط الأمريكية/الإسرائيلية، الى جانب استمرار عجز وضعف وتراجع القوى الديمقراطية الوطنية واليسارية القومية عن التأثير في هذه الأجيال أو استقطابهم عبر ممارسات سياسية وجماهيرية نضالية تقوم بتعرية وفضح المصالح الطبقية باعتبارها السبب الرئيسي لما وصلت إليه أحوال مجتمعاتنا وشعبونا، وكذلك عبر الاهتمام بقضايا الشباب ومستقبلهم، وتوعيتهم بطبيعة تطور العلاقة التاريخية في العصر الحديث، بين الإسلام السياسي والتنوير والحداثة كما طرحها في منتصف القرن التاسع عشر رفاعة الطهطاوي، ثم محمد عبده وعلي عبد الرزاق وأحمد أمين ولطفي السيد وطه حسين، في ثلاثينيات القرن العشرين، في سياق المناخ الليبرالي العقلاني السائد آنذاك، ثم استعراض وتناول أسباب وأهداف نشوء حركة الإخوان المسلمين وظاهرة المد الأصولي الراهنة، بما يوضح الفارق الخطير في العلاقة التاريخية بين الدين والمدنية الحديثة أو مفاهيم عصر النهضة كما تجلت في العقود الأولى من القرن العشرين، فبينما طرحت في الماضي بوصفها علاقة جدلية بين العقلانية والتنوير من ناحية، وبين النزعات والتيارات الدينية من ناحية ثانية، فإنها طرحت من قبل حركة الإخوان المسلمين، وما زالت إلى الآن - في القرن الحادي والعشرين - كعلاقة ميتافيزيقية من جانب واحد، وبينما طرحت في الماضي بوصفها تناقضاً غير عدائي يقوم على الحوار العقلاني والاستنارة الدينية، تطرح الآن بوصفها تناقضاً عدائياً لا يحل إلا بإلغاء أحد طرفيه، حيث تبدو العودة إلى السلفية أو الأصولية أو التراث اليوم -في أحد أوجهها- بمثابة صرخة احتجاج في وجه الغرب الأقوى منا

حالياً، وفي هذه الحدود تصبح تلك الدعوة مجرد رد فعل أكثر منها فعلاً أصلياً، وتبدو كاحتجاج سلبي ضد الغرب يركز على بعث ما مضى وليس على خلق جديد يواجه تحديات الحاضر، واحتياجات المستقبل، على قاعدة رفض ومقاومة الرأسمالية ونظامها الإمبريالي، والانحياز الصريح للفقراء والكاثرين من جهة، والتحام النضال الوطني التحرري والديمقراطي في كل قطر عربي في إطار المشروع الاستهلاسي القومي الوجودي التقدمي الكفيل وحده باجتثاث الوجود الصهيوني في بلادنا واستعادة فلسطين كلها كدولة ديمقراطية، إلى جانب حل المسألة اليهودية في إطار المجتمع العربي الاشتراكي الموحد من جهة ثانية.

على أي حال، ولكي أُغلق الباب في وجه أي تفسير تشكيكي أو تكفيري أو انتهازي مغرض أو منافق، ضد الموقف الموضوعي من مسألة التراث، فإنني أقول بصراحة ووضوح، إن موقعي ينطلق من النظر والتعامل مع التراث باعتباره جزءاً من الثقافة العربية، وباعتبار الثقافة تطوراً من خلال تطور البشر أنفسهم، ما يعني "أننا نستطيع التمييز بين نوعين من التراث، النوع الأول هو التراث المحفوظ أو المخزون وذلك هو التراث المتحفي، أما النوع الثاني فهو التراث الحي الذي يتواجد بشكل أو بآخر في الممارسات الحية للشعوب، وذلك هو التراث فعلاً" [14].

وفي هذه الحدود فلا مشكلة هناك، لكن المشكلة تبدأ حينما تبدأ المحاولة للتسوية أو الدمج الأحادي بين الهوية والتراث، بحيث يصبح هو المكون الوحيد لها، وعندئذ فإن التراث يعمل وكأنه "كان في خزانة حديدية محكمة الإغلاق"، وتصبح هذه القراءة السلفية للتراث قراءة لا تاريخية، لا تقيّد سوى التكرار، تكرر التراث نفسه، بل تتم عندئذ "قراءة المستقبل بواسطة الماضي وتصبح العملية هي رفض للواقع وهجرة إلى الماضي المتخيل وتخل عن المستقبل، وبالتالي افتقاد الاستقلال التاريخي أو العجز عن تحقيق هذا الاستقلال" [15]، ما سيؤدي إلى تكريس أهداف ومصالح الشرائح الاجتماعية الطبقية في كل من النظام العربي الحاكم والمجتمعات العربية، ومن ثم تكريس التبعية للإمبريالية، وتجديد التخلف، وتزايد مظاهر الفقر والمعاناة والاضطهاد للطبقات والشرائح

الفقيرة في ظل انقسام طبقي حاد غير مسبوق في بشاعته بين أغنياء أو أثرياء مستغلين (بكسر الغين) وطفيليين لصوص وسفهاء، وبين فقراء كادحين معدمين لا يجدون -في معظمهم- قوت يومهم وأولادهم، كما لا يجد بعضهم مأوى له وعائلته في بعض البلدان العربية سوى في المقابر! وهذا يقودنا إلى:

البحث عن الهوية العربية في سياق نشأة الدولة القومية في أوروبا:

لقد بدأ الاتجاه نحو الدولة القومية في أوروبا في القرن السادس عشر، وسادت الظاهرة القومية فيها ابتداءً من القرن التاسع عشر، وكان عهد انتصار الرأسمالية الحاسم على الإقطاع مقترناً بانتصار الحركات القومية، "وأساس هذه الحركات من الناحية الاقتصادية موجود في الإنتاج لا في التبادل، فعندما يتفوق الإنتاج السلعي أي الإنتاج من أجل السوق على غيره من أشكال الإنتاج، وعندما تصبح له الغلبة بالنسبة إلى هذه الأشكال الأخرى، فإنه يستدعي قيام البرجوازية بالاستيلاء أو بالسيطرة على السوق الداخلية، ومن ثم العمل على توحيد الأراضي التي يتكلم سكانها لغة واحدة في دولة واحدة وإزالة كل حاجز من شأنه أن يحد من تحقيق ذلك الهدف القومي أو الوحدة في دولة سياسية قومية واحدة" [16].

والسؤال هنا؟ لماذا إذن لم تتطور الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية العربية في القرون الماضية إلى نظام رأسمالي على الرغم، مما عرفته تلك الأوضاع من اقتصاد سلعي؟

من الواضح ان أحد الأسباب الرئيسية، إن لم يكن أهمها على الإطلاق، يعود إلى "عدم تفوق الإنتاج السلعي في البلدان العربية، بحيث يقوم بتصفية الأسواق المفتتة الضيقة لحساب سوق موحدة واسعة تكون بدورها أساساً لتطوير أكبر لفنون الإنتاج وتنظيماته، فإنه بتكوين هذه السوق الداخلية الموحدة الواسعة تنتهياً الظروف لقيام السوق القومية" [17].

على أن هذه الاجابة، تستدعي سؤالاً آخر: لماذا لم يتفوق الإنتاج السلعي حتى الآن في العالم العربي؟ الواقع أن العالم العربي قد سقط في غيبوبة حضارية كاملة في ظل



الفتح العثماني الذي أحكم قبضته على العرب، منذ بداية القرن السادس عشر حتى أوائل القرن العشرين، حيث أدت الحرب العالمية الأولى إلى هزيمة وتصفية الامبراطورية العثمانية، ومع نهاية الحكم العثماني كانت الدعوة العربية هي دعوة للاستقلال الذاتي الثقافي لم تلبث أن تحددت في بداية القرن العشرين بالوقوف في وجه كل من الاستبداد الشرقي والاستعمار الغربي، وعندئذ اختلطت الدعوة العربية بالدعوة لاستقلال كل قطر عربي على حدة، حيث تحقق هذا الاستقلال بصورة شكلية في ظل الهيمنة الاستعمارية المباشرة وغير المباشرة، حتى أن نشأة جامعة الدول العربية كانت انعكاساً في تأسيسها لتلك الهيمنة إن لم يكن بقرار منها.

وإذا كانت الأقطار العربية الآن قد حافظت على استقلالها السياسي الشكلي في معظمه، وإذا كانت قد طورت اقتصادها وفق أسس رأسمالية واضحة، فإنها ما زالت مجتمعات رأسمالية مشوهة، بل إن تطورها الرأسمالي لم يصب في مجرى تطوير أسواقها الداخلية المفتتة بقدر ما ربطها أكثر من ذي قبل بالسوق الرأسمالية العالمية، ولذلك تخلفت عملية تكوين السوق القومية العربية حتى الآن، وتخلفت القضية القومية العربية بأسرها، ولم تعد قضية الهوية العربية (الوطنية والقومية) مطروحة بقوة على جدول هموم وتطلعات الشعوب العربية أو في مشاعرها العفوية وأحاسيسها، بل أصبحت مطروحة وموزعة بين قيم الاستسلام واليأس واللامبالاة، وبين الهوية الدينية العفوية التي تأثرت بظاهرة "الإسلام السياسي". وهنا لا بد أن نشير إلى أن بقاء الأوضاع العربية (السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية) على هذه الحالة من التبعية والخضوع للشروط الإمبريالية الصهيونية، فلا مناص من احتمال تزايد انتشار هوية "الإسلام السياسي" في أوساط الجماهير الشعبية بما يؤدي إلى مزيد من تراكم عوامل التخلف والاستتباع، فهل تبادر قوى اليسار الماركسي القومي إلى حالة من اليقظة والاستنهاض - السياسي والمعرفي والمجتمعي والتنظيمي - لكي تتحمل مسؤولياتها وصنع مستقبل شعوبها قبل فوات الأوان؟

أما المسألة الأخرى في هذا الجانب، فهي تتعلق بالبحث عن الهوية في الظاهرة القومية، بما يفتح السبيل إلى الكشف عن العلاقة المباشرة وغير المباشرة، فيما بين الهوية ومعها التراث من جانب وبين التشكيلة الاجتماعية الاقتصادية العربية من جانب آخر، وأقصد هنا بالتشكيلة الاجتماعية الاقتصادية، النظام الاجتماعي الاقتصادي للمجتمع المعين، الذي يتشكل من بنيانين أو هيكلين، أحدهما تحتي هو أسلوب الإنتاج بما ينطوي عليه من قوى منتجة وعلاقات إنتاج، والبنيان الآخر فوقي أو علوي وهو مجموعة العلاقات الاجتماعية الأخرى، غير علاقات الإنتاج بالإضافة إلى الوعي الاجتماعي.

وفي هذا السياق، أشير إلى أن "أسلوب الإنتاج هو الذي يُكوّن الأساس المادي للتشكيلة الاجتماعية الاقتصادية وهو أيضاً البنيان التحتي الذي يشكل الهيكل العظمي لها. أما البنيان الفوقي، فإنه يرسم للتشكيلة الاجتماعية الاقتصادية، صورتها الخارجية القانونية والسياسية والفكرية" [18].

وبالإضافة إلى هيكلي التشكيلة الأساسيين (البنيان الفوقي والتحتي) فإنها تحوي كثيراً من الظواهر الاجتماعية الأخرى مثل صلات الناس التراثية والجماعية التاريخية، كالعشيرة والقبيلة والأسرة والشعب وحتى الأمة، ومثل العلوم الاجتماعية وبعض التنظيمات الاجتماعية والعلمية والرياضية واللغة.

فالتشكيلة الاجتماعية الاقتصادية إذن، "هي تعبير عن فترة كبيرة في تاريخ المجتمع تتميز بمجموعة محددة نوعياً من العلاقات الاقتصادية والاجتماعية والفكرية، وكذلك من الحياة الروحية، أي أنها المجتمع ككل في مرحلة معينة من التطور التاريخي، وهي مجموع العلاقات الإنتاجية المطابقة للقوى المنتجة، ومجموع الأبنية الفوقية التي تطابق تلك العلاقات الإنتاجية وتكسو الهيكل العظمي باللحم والدم والأعصاب" [19].

وهنا، أشير أيضاً إلى أن التفاعل بين علاقات الإنتاج والقوى المنتجة يتخذ في البداية صورة التطابق، إلى أن تصبح علاقات الإنتاج قيوداً على نمو القوى المنتجة، إذ أنهما ينموان بشكل غير متساوٍ، ومع ذلك ففي أسلوب الإنتاج توجد الوحدة الجدلية

بين العلاقات الفنية والتنظيمية للإنتاج كما تنعكس في صورة القوى المنتجة وبين العلاقات الاقتصادية بين أفراد المجتمع كما تنعكس في صورة علاقات الإنتاج [20].

وإذا كانت القوى المنتجة هي الجانب الأكثر ثورية في أسلوب الإنتاج، فإن الثورة تكمن في قوى الإنتاج، نعني في وسائل الإنتاج، كما هو الانقلاب الصناعي الذي قد يكون بطيئاً وقد يكون متسارع الخطى، وكذلك الاكتشافات العلمية والاختراعات التكنولوجية كلها تبعث إلى الوجود بقوى اجتماعية جديدة تأخذ على عاتقها مهمة إعادة تشكيل الحياة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، فالثورة إذ تحرر المجتمع من الأبنية والهياكل القديمة التي كانت تكبله، فإنها تخلق في نفس الوقت الأشكال الاجتماعية الجديدة التي تناسبها.

حول الأهمية الخاصة للبنيان الفوقي، يرى د. فؤاد مرسي أن البنيان الفوقي "لا يقوم بشكل تحكيمي، بل يتمشى مع الأساس الاقتصادي للمجتمع، نعني أسلوب الإنتاج، مع القوى المنتجة ومع علاقات الإنتاج، ويتشكل البنيان الفوقي من مجموع العلاقات الاجتماعية غير علاقات الإنتاج، بالإضافة إلى الوعي الاجتماعي ولذلك يتشكل البنيان الفوقي من مجموعة النظم والمؤسسات والمبادئ التي تعمل في كل من مجالات القانون والسياسة والفكر" [21].

ومع أن البنيان الفوقي -كما يضيف د. فؤاد مرسي- يظل محكوماً بالأساس الاقتصادي للمجتمع، إلا أن دور البشر في هذا المجال هو الدور الأكبر والرئيسي، إذ يتوقف الأمر هنا على النشاط الواعي للناس، لا سيما أولئك الذين يتصدون لقيادة الطبقات والفئات الاجتماعية. وهكذا نتبين العلاقة الجدلية بين كل من العامل الذاتي والعامل الموضوعي، فالعامل الموضوعي هو قبل كل شيء إنتاج مادي وعلاقات إنتاجية يحددها مستوى تطور القوى المنتجة الذي تم التوصل إليه من قبل، أما العامل الذاتي فهو الناس أنفسهم وإرادتهم في التقدم وتنظيم هذه الإرادة في صورة النشاط التحويلي العملي للجماهير في الطبيعة وداخل المجتمع [22]. وبينما يتخذ دور البشر في تغيير البنيان الفوقي القديم أهمية كبرى، فإن هذا البنيان الفوقي يتميز بطابع محافظ

ينطلق من مهمة حماية علاقات ملكية وسائل الإنتاج، أي المحافظة على النظام الاجتماعي الاقتصادي.

وهنا ينبغي التمييز داخل كل تشكيلة جديدة بين العناصر التي انتقلت إلى البنيان الفوقي من التشكيلة القديمة وبين العناصر التي أوجدتها التشكيلة الجديدة أو المجتمع الجديد. فهذه الأخيرة وحدها هي نتيجة تطور أوضاعه الاقتصادية، أما العناصر الأولى فهي الجذور التاريخية التي يتشكل البنيان العلوي على أساسها.

وفي هذا السياق، أشير إلى أن مجتمعاتنا العربية، بسبب تطورهما المشوه، التابع والمتخلف، ما زالت محكومة بدرجات متفاوتة للبنيان الفوقي الموروث علاوة على القيم الاستهلاكية الهابطة التي تشكل اليوم جزءاً أساسياً من البنيان الفوقي المعاصر المحكوم بعناصر وأدوات التخلف رغم أشكال الحداثة الرثة السائدة في ذلك البنيان، حيث نلاحظ أن البنيان الفوقي في فلسطين والبلدان العربية، اتخذ من الماضي علاقات وأفكار اجتماعية لم تعد صالحة منذ بداية القرن العشرين، لكنها تسترد صلاحيتها اليوم كما هو الحال في معظم المجتمعات العربية في ظل التكوين الاجتماعي "الجديد"، فهناك عناصر كثيرة موروثه من أبنية علوية لمفاهيم وشعارات دينية وثقافية لا تنتمي للاستنارة الدينية أو التفسير العقلاني للظواهر الطبيعية والعلمية والسياسية، وتلك هي الإشكالية الكبرى مع التيارات السلفية الرجعية، وبالتالي فإن رفضنا لهذه السلفية، لا يعني أبداً إنكارنا لدور الدين واستمراريته في مجتمعاتنا، بصورة موضوعية، لكننا بالمقابل نؤكد على أهمية التعاطي مع القضايا الدينية في إطار مفاهيم التنوير والعقل والديمقراطية، وفي هذا الجانب نقول بوضوح، إن نضالنا من أجل الخلاص من النظام الرأسمالي وكل أشكال الاستغلال ومن أجل النهوض القومي التقدمي الاشتراكي، لا يعني بأي حال تجاوز واقع أن الدين الإسلامي سيظل موضوعياً جزءاً هاماً من البنيان الفوقي حتى في ظل النظام الاشتراكي الديمقراطي، ولكن مع أهمية الأخذ بعين الاعتبار التطورات والتحولات المجتمعية الحديثة التي تستهدف الارتقاء بالجمهير الشعبية، دون أي تأثير مباشر في انتماءها الديني وتراثها الموروث.

ومن هنا استطاع مؤسسو الماركسية أن يقولوا أن الماركسية قد استوعبت وأعدت صياغة كل ما له قيمة في تطور الفكر البشري من فلسفة وعلم وسياسة، كما أكدوا لنا أن الاشتراكية لن تبنى من غير العديد من العناصر التراثية الإيجابية، وما أكثرها في تاريخنا.

ومع أن للسياسة في نهاية الأمر منطقتها الموضوعي المستقل عن مخططات الأفراد، فإن من الضروري تحويل الناس، خاصة في الحقل السياسي والاجتماعي الطبقي، من أناس سذج يخدمهم الآخرون ويستغلونهم إلى أناس فاعلين ساعين لتحديد آفاق تطور المجتمع في إطار مفاهيم العدالة والمساواة، بما يضمن تحويل النشاط الواعي للناس الذين يصنعون التاريخ إلى نشاط يصب في تحقيق تلك المفاهيم.

من هنا تتعدد أشكال الوعي الاجتماعي، تتعدد أشكال الإنتاج غير المادي للمجتمع، كما تتعدد أشكال المعرفة ومنها الثقافة التنويرية العقلانية الديمقراطية كشرط للحرر الوطني والقومي النهضوي الديمقراطي.

وكما أوضح "ماركس" و "إنجلز" في كتابهما (الأيدولوجية الألمانية)، فإن أفكار الطبقة الحاكمة في كل عصر هي الأفكار السائدة، والطبقة التي تشكل القوة المادية في المجتمع هي في الوقت نفسه القوى الفكرية السائدة في هذا المجتمع، والطبقة التي تتحكم في وسائل الإنتاج المادي تسيطر في الوقت ذاته على وسائل الإنتاج الفكري، بحيث أن أفكار الذين يفتقرون إلى وسائل الإنتاج الفكري تكون خاضعة لها، وهنا تصبح الثقافة في المجتمع محكومة لازدواجية متناقضة، فإلى جانب ثقافة الحكام توجد أيضاً ثقافة المحكومين، وفي كل مجتمع فإن الصراع بين الطبقة السائدة وبين الطبقة المرشحة للسيادة يتحول إلى صراع في مجال الثقافة، وعندئذ فإن الطبقة المرشحة للسيادة مستقبلاً -نقصد بذلك العمال و الفلاحين وكل الفقراء والكادحين- تُدخِل في المجتمع أفكارها ووجهات نظرها و تقييماً للنظام السياسي الذي ترمع أن تدمره، كما تقوم - في نفس الوقت- بتطوير الثقافة الروحية السائدة في المجتمع، انطلاقاً من أن الثقافة لا تُخلَق

بواسطة الناس فقط، وإنما هي تُخَلَق من أجلهم أيضاً وهذه الثقافة هي عندئذ معيار إنسانية المجتمع.

فالثقافة توجد وتعمل وتتطور إذن في ظل ظروف اقتصادية واجتماعية معينة، وفي مناخ سياسي وفكري نوعي معين، بحيث أن العلاقة بين الثقافة من جانب والظروف الاقتصادية والاجتماعية والمناخ السياسي والفكري من جانب آخر ليست بالعلاقة البسيطة وبين الجانبين تناقضات حافلة، فتطور الثقافة يتحدد بالظروف المادية للحياة الاجتماعية.

وكان لينين وهو يطرح ضرورة الثورة الثقافية قد عالج القديم والحديث في مجال الثقافة، وذلك بأن طرح مهمة الجمع بين الثورة الاشتراكية من جانب وبين الثقافة البرجوازية والعلم البرجوازي والتكنولوجيا البرجوازية من جانب آخر.

لكن المشكلة تطرح في بلادنا العربية مثلما تطرح في البلدان النامية على نحو آخر، فهذه البلدان تناضل من أجل تحرير أنفسها من الثقافة الغربية ذات الطابع الاستهلاكي الرث، المفروضة عليها بحكم التبعية الخارجية، وفي نفس الوقت، فإن تحديث تلك البلدان ينطوي على استيعاب أفكار الحداثة الغربية، ومن هنا فإنها تسعى لدخول القرن الواحد والعشرين بزداد أساسي اجتماعي ثقافي من صنعها هي نفسها، بوصفها قوى مستقلة مشاركة في صنع التاريخ وليس بوصفها موضوعاً للنفوذ الأجنبي.

ومن هنا يأتي البحث في التراث الثقافي العربي، في محاولة لإبراز هذا التراث ذي النزعة الإنسانية، والتأكيد على هذه النزعة في مواجهة لا إنسانية الغرب الاستعماري، لكن هذه الدعوة المشروعة تماماً تتحول عادة في التطبيق ونتيجة لعموميتها وعدم تحديدها إلى دعوة ينقصها التمييز - التمييز بين ثقافة وثقافة.

إن انجاز الثورة العربية "لا يمكن بحال أن يتناقض مع الحفاظ على التراث، بل إن الثورة الاشتراكية، وهي مهمة من مهام الأجيال المقبلة لا يمكن أن تقوم في فراغ، بل هي لا تنفي أبداً التمسك بالتراث والقيم الروحية، فالثورة إنما ترمي فقط إلى تحطيم علاقات الإنتاج وعناصر البنيان الفوقي القائمة التي تكبح التطور الاجتماعي وتعيقه

مع الحفاظ على كل ما يلاءم العملية الثورية وكل ما هو ايجابي مما ورثناه عن السلف للأجيال القادمة"[23].

المبدأ إذن هو الحفاظ على التراث وعدم رفض الانجازات القيمة للعصور السالفة، بل تمثلها وإعادة صياغة كل ما له قيمة، مما أنجبتة الثقافة طوال آلاف السنين، فثقافة اليوم هي محصلة للخلق الجديد والتراث المتجدد، ومن ثم فإن التراث يعتبر استمراراً للتطور الحضاري وبهذه الصفة فهو ضروري.

إن التراث بهذا المعنى هو ظاهرة استمرار التطور الحضاري، بعبارة أخرى فإن علينا أن نميز بين نوعين من التراث: الأول هو النوع الذي يعبر عن سلطان العجز والركود والروتين عن سطوة القديم على عقول وسلوك الناس وعن قوة العادات والتقاليد، وهو إن لم يتفق مع مسيرة تطور المجتمع نفسه فلا حاجة إليه.

والنوع الثاني ويمثل استمرار التطور الحضاري للمجتمع، أي صلاحية المعرفة المتراكمة لخدمة الحاضر والمستقبل، فهذا هو التراث حقاً الذي يقوم ليس فقط على قوة العادات والتقاليد، بل يستند إلى استمرار الحاجة إليه، ويجوس في المجتمع مثلما تجوس المياه الباطنية، فتغذي جذور النبات فيزداد نماء، هو بالدقة تراث متصل أو ثقافة ممتدة أو حضارة مستمرة - ومن ثم يتكفل مثل هذا التراث بنقل خبرة الماضي إلى المستقبل وتتمثل مهمتنا بالدقة في هضم وتمثل النتائج الايجابية المتراكمة بفضل استمرار الحضارة الروحية للبشرية.

المراحل التاريخية لتكون الهوية الوطنية:

مرت الهوية الوطنية - في بلادنا بأربع محطات هي

الأولى: هي الكولونيالية، حين أسست الإدارة الاستعمارية شكلاً من أشكال الكيانات السياسية، التي أخضعت وعي شعوبها لمتطلبات تلك الكيانات القطرية التي ساهم الاستعمار في تأسيس منظميها.

الثانية: هي مقاومة الاستعمار التي تستمر حتى تحقيق الاستقلال السياسي.

الثالثة: فهي محطة توسع وانكماش الأمة/الشعب. فعن طريق ضم أراض جديدة أو مجموعات سكانية إضافية، أو عن طريق انفصال أجزاء من الأمة -أرضاً وسكاناً- عن الوطن الأم، فإن هذه العملية من التوسع والانكماش أثرت سلباً في صميم تشكل وتبدل الهوية.

الرابعة: تكمن في الصراعات والتناقضات الداخلية التي قد تأخذ شكل الحرب الأهلية، أو الثورة أو النزاعات الطائفية أو العرقية التي تريد أن تعيد تعريف الهوية الوطنية، حسب منظور كل طرف من أطرافها.

تحولات الهوية الوطنية الفلسطينية ومتغيراتها:

فيما يتعلق بالهوية الفلسطينية، فإن النماذج السابقة، لا تتطابق - بعموم ما ورد فيها - مع الحالة الفلسطينية، لأسباب كثيرة؛ ففي النموذج الأول، يسعى الآخر (العدو الصهيوني) إلى تفتيت هوية الفلسطينيين إلى أقليات عرقية وطائفية، من مسلمين ومسيحيين ودروز وبدو وشركس، إلا أن هذا المخطط تفتت أمام الوعي الوطني لأبناء شعبنا في الأرض المحتلة 48، الذين تمكنوا من الحفاظ على هويتهم العربية الفلسطينية. لكن الهوية الوطنية الفلسطينية، تتقاطع فيما يتعلق بالمحطة الأولى [الكولونيالية]، والمحطة الثانية [المقاومة]، دون الوصول إلى [الاستقلال].

أما المحطة الرابعة [الانفجار الداخلي = الحرب الأهلية] فهي لم تتحقق بشكلها اللبناني أو العراقي والسوداني واليميني والصومالي فحسب، وإنما أيضاً بين هويتين (الهوية الوطنية، وهوية الإسلام السياسي) تمثلت في صدامات واحتراب بين أكبر فريقين في فلسطين (فتح وحماس) سياسياً وعسكرياً في قطاع غزة تحديداً.

فالمشروع الوطني الفلسطيني كان حائراً بين فلسطينيته وعروبته، خاصة بعد تعديل الميثاق القومي الفلسطيني عام 1969، ليصبح ميثاقاً وطنياً -بعد أن تولت حركة فتح / ياسر عرفات قيادة م.ت.ف- وبالتالي لم يستطع تحقيق التوازن المطلوب في مسيرته الوطنية نظراً لانفصامه عن البعد القومي، ومن ثم كان من الطبيعي أن تتعرض تلك المسيرة لكثير من مظاهر الخلل والهبوط والتراجعات الحادة التي أوصلتها إلى أوسلو



وسلطة الحكم الذاتي، ثم المزيد من الهبوط والتراجع والفساد الداخلي، وصولاً إلى احتدام الصراع مع حركة حماس وما نتج عن ذلك من انقسام، ليس في النظام السياسي الفلسطيني الهش فحسب، بل أيضاً انقساماً في الهوية، بين هوية وطنية رثة وبين هوية "الإسلام السياسي". ذلك إن الوعي بهذه الهوية أو الخصوصية الفلسطينية، تنامي في ظل مواجهة شاملة ومعقدة، وعلى جانب ملحوظ من المفارقات مع العدو الإسرائيلي الذي يسعى إلى محو معالمها وتبديد خصائصها من ناحية، ومع الوضع الداخلي المنقسم، القسم الأول منه، ونقصد بذلك القوى اليسارية والديمقراطية، يسعى إلى إبراز هذه الهوية وتعميق ملامحها الوطنية والقومية، وهو الأضعف حالياً، وقسم آخر يسعى إلى تعميم الهوية الإسلامية، في حين يسعى فريق أو سلو إلى تكريس هوية باهتة لا مستقبل لها باسم الواقعية الرثة أو القبول بالشروط الأمريكية-الإسرائيلية تحت شعار "دولة قابلة للحياة" أو حكم ذاتي موسع أو روابط قرى أو مدن، أو أي شعار آخر لن يرتقي أبداً إلى تحقيق الدولة الفلسطينية المستقلة وعاصمتها القدس ذات سيادة كاملة، حيث بات هذا الهدف - في ظل موازين القوى المختلفة مع العدو الصهيوني والنظام العربي - نوعاً من الوهم لا بد من مراجعته انطلاقاً من استعادة عملية التحرر الوطني في إطار الصراع العربي - الصهيوني وصولاً إلى دولة فلسطين الديمقراطية لكل سكانها. إن هذه الحالة التي وصل إليها المشروع الوطني الفلسطيني كانت في أحد أهم أسبابها نتاجاً لفقدان التوازن والعلاقة العضوية بين الوطني والقومي فيما يتعلق بالصراع مع العدو الصهيوني، ولذلك فإن استعادة التوازن وتحقيقه مشروط باستعادة النضال الوطني لعلاقته التاريخية والمستقبلية بالنضال القومي، ضمن هذه الرؤية، يمكن ترتيب الأولويات، على أن لا يكون في ذلك انغلاق على الخاص، بل على العكس، اعتبار هذه المقدمة طريق نحو تشابك أكبر، والتحام، وتفاعل مع العام القومي، فالهوية الوطنية الفلسطينية لا وجود لها - من حيث الفعالية والتأثير راهناً ومستقبلاً - بدون التحاقها في مكونات الهوية القومية العربية التي تتجلى - كما يقول حليم بركات - في [24]:

الانتماء العربي 2. الثقافة المشتركة 3. التكامل الاقتصادي 4. التواصل والاتصال بين البلدان العربية في زمن المعلوماتية 5. التوحد السياسي 6. التحديات الخارجية المعادية.

الصراع كمحفز لتبلور الهوية الوطنية:

إن تبلور الهوية الوطنية إنما تم عبر خوض الشعب الفلسطيني فوق وطنه لصراع دامي مع المشروع الصهيوني والإمبريالية البريطانية، التي قامت بإنشاء المجلس الإسلامي 1922 - برئاسة أمين الحسيني - لتفسيخ وتفكيك الهوية الوطنية، وقد نجحت في ذلك إلى حد كبير في العشر سنوات الأولى على الانتداب، لكن تفجر الصراع مع الحركة الصهيونية والاستعمار أدى إلى بروز الهوية الوطنية الفلسطينية في الذهن الشعبية الفلسطينية، بالرغم من غياب المؤسسات الوطنية أو الدولانية.

ففي رحم الصراع مع المشروع الصهيوني الاستيطاني، وعلى الضد منه، تبلورت الهوية الوطنية الفلسطينية كشعور جمعي في أوساط الجماهير الشعبية في مقابل نكوص النخبة القيادية وفشلها في إنشاء مؤسسات كيانية على غرار المؤسسات الصهيونية، فقد انحصر نشاط هذه النخبة من خلال تعبيرات سياسية كيانية تمثيلية كان أبرزها اللجنة القومية العليا، ناهيك عن الأحزاب السياسية للطبقة المهيمنة إلى جانب بعض الاتحادات النقابية والمؤسسات الشعبية والاجتماعية والتعبيرات الثقافية كالمجلات والمطبوعات والصحف، لكن القيادة شبه الاقطاعية، استمرت في سياساتها التوفيقية أو المهادنة للاستعمار البريطاني والأنظمة العربية العميلة، من ناحية ورفضت الارتقاء بالثورة عموماً والنضال المسلح المنظم، خصوصاً إلى المدى الذي رسمته القيادات الثورية من أبناء الفلاحين والعمال بقيادة الشهيد عز الدين القسام، حفاظاً على مصالحها الطبقة الأناثية الضيقة، الأمر الذي أدى - إلى جانب عوامل رئيسية أخرى، عربية واستعمارية - إلى وقوع وتحقق الهزيمة أو النكبة التي كانت بمثابة الكارثة على تعبيرات الهوية الوطنية باعتبارها بددت وفككت تلك التعبيرات أو حتى دثرتها خلال السنوات العشر الأولى بعد النكبة.

ولذلك نلاحظ - توجه الفلسطينيين، بعد النكبة ولأسباب تعود إلى النظام العربي الرجعي، نحو العمل ضمن الأطر السياسية الشيوعية، أو الإسلامية أو القومية، في إطار البنية التنظيمية القومية العربية مثل حركة القوميين العرب والبعث، لكن ذلك لم يكن تأكيداً فلسطينياً على شطب الهوية الفلسطينية (على النقيض مع الإخوان المسلمين الذين رفعوا الهوية الإسلامية). ثم بعد حوالي خمسة عشر عاماً من النكبة، تشكلت حركة التحرير الوطني الفلسطيني كتتنظيم فلسطيني، إلى جانب أبطال العودة وشباب الثأر الذين شكلتهما حركة القوميين العرب في تلك المرحلة. وجاء تأسيس منظمة التحرير عام 1964، لتصبح بمثابة إعلان عن تأسيس التعبير الكياني رغماً عن النظام العربي الذي قام بتأسيسها، ومن ثم استعادة شعبنا الفلسطيني لشعوره العارم بهويته الوطنية من جديد.

وبالتالي، ربما كان الناتج الأهم في تاريخ النضال الوطني الفلسطيني المعاصر، هو بناء مقومات الهوية الوطنية: التعبير السياسي الكياني وسلسلة من المؤسسات الشعبية والرسمية والاجتماعية والنقابية، والبرنامج الوطني الشامل، الميثاق الوطني ووثيقة الاستقلال، ثم الانتفاضة الشعبية الأولى 1987 / 1988، ثم استخدام هذه الانتفاضة لمصلحة القيادة المتنفذة في م.ت.ف وصولاً إلى مؤتمر مدريد 1990 ثم مفاوضات واشنطن ثم أوسلو 1993 واعتراف م.ت.ف بإسرائيل، وقيام السلطة الفلسطينية 1994، وتفاقم الفساد الاقتصادي والهبوط السياسي والصراعات الداخلية والفلتان الأمني حتى الانقسام بين فتح وحماس أو قطاع غزة والضفة في حزيران 2007، مع استمرار المفاوضات العبيثة لدى فريق السلطة، والحديث عن السلام الاقتصادي كمدخل للدولة الفلسطينية، ما يعني وصول العملية السياسية الفلسطينية بما في ذلك الدولة المستقلة كاملة السيادة إلى طريق مسدود، ليس فقط بسبب العوامل الداخلية الفلسطينية، بل والأهم بسبب موقف الحركة الصهيونية ضد إقامة دولة فلسطينية مستقلة كاملة السيادة، وقد نجحت في ذلك ارتباطاً بارتهاان قيادة م.ت.ف بعد اعترافها بدولة إسرائيل وارتهاان النظام العربي وخضوعه للتحالف الإمبريالي الصهيوني.

وفي مثل هذه الظروف أصبحت السلطة في رام الله عنواناً للتطبيع السياسي مع الدولة الصهيونية، ساعد في ذلك بروز العديد من المنظمات غير الحكومية NGO'S التي تجددت وظيفتها في الحديث عن السلام الموهوم وعبر خطابات تبريرية انتهازية مدفوعة الأجر من بلدان النظام الرأسمالي التي شجعت هذه المنظمات ومولتها، لكي تستخدمها وسيلة لتخفيف بشاعة ممارسات التحالف الإمبريالي الصهيوني ضد شعبنا الفلسطيني وكل شعوبنا العربية، وأخيراً جاء الانقسام بحركة حماس والإخوان المسلمين، لإضفاء الطابع الديني على الصراع مع الصهاينة، عبر هوية دينية تفتيتية لن تستطيع الإسهام في استعادة وحدة الشعب الفلسطيني، إذ أن هذه الوحدة مرهونة باستعادة الهوية الوطنية في ارتباطها بالهوية القومية، أي أن يتم إعادة بناء م.ت.ف وفق أسس ميثاقها القومي الأول 1964، خاصة وأن هذه المنظمة باتت اليوم عاجزة عن إحياء الهوية الوطنية، بعد أن أصبحت العنوان الأبرز لتفكيكها وفصمها عن بعدها القومي، إلى جانب تفكيك أوامر العلاقة بين الداخل والخارج بعد أن كانت هي العنوان الجامع.

إن إعادة التمسك بالأهداف الوطنية التاريخية بديلاً لتنازلات أوسلو، والنضال من أجل إعادة بناء م.ت.ف وفق رؤية استراتيجية للتحرر الوطني والقومي، هي مهمة عاجلة ورئيسية تقع على عاتق كافة القوى الوطنية الديمقراطية عموماً واليسارية خصوصاً، انطلاقاً من اعتبارنا للوحدة العربية ضرورة تاريخية، لكننا ندرك أن من المستحيل إنجازها دون تغيير أنظمة التبعية ومن ثم الخروج الشامل من الرأسمالية، أي بمعنى الخروج من المنظومة الرأسمالية المعولمة من جانب، واستبدال العلاقات الاجتماعية الرأسمالية المشوهة السائدة في بلادنا بعلاقات ذات طابع اشتراكي في إدارة المجتمع برؤية قومية وحدوية تحررية ديمقراطية، تستند إلى التناقض والصراع التناحري مع دولة العدو الصهيوني واقتلعه من بلادنا، وذلك لأن البورجوازيات العربية ذات الطابع الكومبرادوري بالضرورة لن تفلح في تطوير رأسمالية كاملة، وبالتالي لن تنجز مهام المرحلة القومية. ولذلك على الطبقات الشعبية إنجاز هذه الأهداف التي لا يمكن الفصل بينها، وهي الخروج من الرأسمالية وتحقيق الوحدة العربية، عبر الحركة الشعبية

المعادية للرأسمالية ورببتها الحركة الصهيونية، انطلاقاً من أن هذا النضال - الشعبي والكفاحي - يراكم كافة العوامل التي تضمن سيرورة الهوية الوطني الفلسطينية في بعدها العربي من ناحية، بمثل ما يجسد أيضاً تحدياً حقيقياً للوجود الاستعماري الاستيطاني الصهيوني.

في هذا الجانب أشير بوضوح إلى المحاولات الدؤوبة للعدو الصهيوني التي تتبنى منطق إبادة الوجود الديمغرافي لشعبنا الفلسطيني بكل أبعاده الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، وذلك انطلاقاً من أن الوجود الصهيوني في بلادنا هو في جوهره وحقيقته تجسيد لمفهوم ومنظور الاستعمار الاستيطاني الذي يتبنى منطق الإبادة، ما يعني أن دولة العدو الصهيوني تتماهى تماماً مع ممارسات الاستعمار الاستيطاني الأمريكي والأسترالي في إبادتهم للسكان الأصليين.

وهنا لا بد لي من إعادة توثيق التعريف الموضوعي لنموذج الاستعمار الاستيطاني الذي يستند إلى مصادره الأرض تحت شعار "الأرض أولاً والأرض أخيراً" دون أي تفكير بالمغادرة أو الرحيل، فالمستعمر المستوطن يعلن بوقاحة عنصرية أنه جاء ليبقى.

وبالتالي، فإن هذا الاستعمار الاستيطاني لا ينتهي في الزمان أو المكان، فهو استعمار لا رجعة عنه، لا يمكنه ولا يريد التراجع ولا تغيير طبيعته التوسعية، لأنه استعمار قائم على منطق الإبادة لأهل البلاد الأصليين (بالمعنى المادي والمعنوي والسياسي والثقافي)، وبعد أن تتم الإبادة يتم السطو على هوية أهل البلاد الأصليين في محاولة لطمس هويتهم وتبهيتهما، والحرص بقوة الاستبداد والإرهاب والقوانين العنصرية على عدم استخدام أهل البلاد الأصليين لهويتهم في معاملاتهم الرسمية، كما هو الحال مع أبناء شعبنا في الأرض المحتلة 1948 واستخدام صفة "العرب" وتفكيك هويتهم إلى هويات درزية وبدوية وطائفية، في محاولة يائسة لا مستقبل لها، تسعى إلى "تثبيت" ما يسمى بهوية "الشعب اليهودي" التي تفنقر بصورة مطلقة لكافة العوامل أو العناصر التاريخية والمجتمعية المكونة لأي أمة من الأمم أو لأي شعب من الشعوب، حيث أن هوية دولة إسرائيل المرتبطة بمفهوم "الشعب" أو "الأمة اليهودية" ستظل هوية مزيفة،

مضطربة غير قادرة على إثبات وجودها بصورة علمية أو موضوعية أو تاريخية كجزء من نسيج المنطقة العربية، وبالتالي لا يمكن تكريس هذه الهوية إلا بدواعي القوة الإكراهية الغاشمة 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 أو العلمي، كما هو الحال بالنسبة للحديث عن "أمة 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 أزماتهم 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.

هنا بالضبط، تؤكد بكل ثقة، على أن نجاح الاستعمار الاستيطاني في أمريكا وأستراليا في إبادة أهل البلاد الأصليين، يستحيل تكراره في فلسطين مهما تبدى من استفحال ضخامة قوة العدو الصهيوني بكل أبعادها (العسكرية والتكنولوجية والاقتصادية)، ذلك أن فلسطين ليست معزولة عن محيطها العربي القومي - مهما تبدى من مظاهر الهزيمة والتطبيع والانحطاط الرسمي الراهن -، في مقابل أن دولة الكيان الصهيوني معزولة موضوعياً عن محيطها، إلى جانب كونها قاعدة استعمارية/إمبريالية في بلادنا لا مستقبل لها إلا ضمن استمرار حالة الانحطاط العربي الرسمي الراهنة.

وبالتالي، فإن الصراع مع العدو الصهيوني الإمبريالي صراع مفتوح لن تختزله لحظات انكفاء عابرة تتجسد راها في خضوع واستسلام أنظمة الكمبرادور العربية للإمبريالية الأمريكية وحليفها الصهيوني من ناحيه، إلى جانب أوضاع الضعف والتفكك

التي سادت على الصعيد الفلسطيني سواء على صعيد ممثلنا الشرعي والوحيد م.ت.ف إلى جانب الانقسام الكارثي الذي أدى إلى تفكيك الهوية وتفكيك المجتمع وتفكيك الوطنية الفلسطينية وتفكيك النظام السياسي، وكل هذه المظاهر أدت إلى ذلك التراجع الفلسطيني من خلال تراجع القوى الوطنية الفلسطينية عموماً والفصائل اليسارية خصوصاً من ناحية ثانية.

ما يعني أن استنهاض قوى حركة التحرر العربية وخروجها من أزمتها 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.

وهذا يعني بوضوح، أن المهمة العاجلة أمام الحركات الوطنية عموماً وحركات اليسار الماركسي خصوصاً، في فلسطين وكافة بلدان الوطن العربي، أن تعيد النظر في الرؤية الإستراتيجية التحررية الديمقراطية، الوطنية والقومية ببعديها السياسي والمجتمعي، انطلاقاً من إعادة احياء وتجديد الوعي بطبيعة الدولة الصهيونية، ودورها ووظيفتها كمشروع إمبريالي لا يستهدف فلسطين فحسب، بل يستهدف بنفس الدرجة - ضمان السيطرة الإمبريالية على مقدرات الوطن العربي واحتجاز تطوره، وتكريس تبعية وتخلف وإفقار بلدانه وشعبه، وهذا يعني أن الصراع مع المشروع الصهيوني هو صراع مع النظام الرأسمالي الإمبريالي من أجل تغيير وتجاوز النظام العربي الكومبرادوري الراهن كمهمة إستراتيجية على طريق النضال من أجل تحقيق أهداف الثورة الوطنية الديمقراطية وتواصله ضد الوجود الأمريكي، وضد الدولة الصهيونية وإزالتها وإقامة فلسطين الديمقراطية لكل سكانها.

ولذلك لا بد أن نكرس في أوساط كافة القوى الوطنية التقدمية في مغرب ومشرق الوطن العربي، كل الجهود النظرية ومجمل أشكال النضال الكفاحي والسياسي والديمقراطي، من أجل تحقيق هذا الهدف الذي بدون تحقيقه لا يمكن أن تحقق شعوب أمتنا العربية أي تطور سياسي أو اقتصادي أو تنموي أو تكنولوجي أو عسكري من ناحية، ولا يمكن لها أيضاً أن تحقق أي مكانة أو دور في مواجهة تحديات الرأسمالية المعولمة وحليفها الصهيوني.

الهوية القومية العربية والديمقراطية كشرط لها، وكضرورة لتفاعل الهويتين الوطنية والقومية:

نستطيع أن نقول بأن الهوية العربية - كما نفهمها - مجموعة القيم والعناصر والسمات التي تجمعت عبر العيش في مكان وزمان واحد، ورسخت، إلى حد ما، بعد أن تفاعلت فيما بينها، وتفتق عنها شكل أخير وليس نهائي، وهو ما يميز الشعوب العربية التي ما زالت - رغم كل الأزمات والهزائم الراهنة - تشعر بهذا الانتماء القومي، وإن بدرجات متفاوتة، وتنتظر لحظة تبلوره من جديد.

نقول هذا لأننا نعتبر أن الوعي ومن ثم الالتزام بالهوية القومية، هو أولاً وعي والالتزام بهويتنا الوطنية، وهو أيضاً موقف معاصر يرتبط بوجودنا وخياراتنا، ومصالحنا الآنية والمستقبلية، يرتبط برغبتنا في تجاوز التخلف صوب التحرر والاستقلال وبلوغ النهضة والتقدم في مجتمع ديمقراطي، ذلك إن الهوية القومية - في اللحظة الراهنة والمستقبل - لا تتأكد ولا تتعمق إلا في مناخ ديمقراطي، فالديمقراطية هي الأساس لتفتح الهوية، رغم إدراكنا بموقف الجماهير الشعبية الفقيرة التي ظلت قادرة دوماً وفي كل ظروف القهر على التمسك العفوي، بعناصر ثابتة لهويتها، دون التأثر بالأزمة أو الأزمات التي تعرضت لها طوال التاريخ الحديث والمعاصر، ذلك هو صمام الأمان لهويتنا الوطنية الراسخة والمتحركة في خزان الوعي العفوي لشعبنا، لكن ذلك لا يعني على الإطلاق تجاوز الديمقراطية كضرورة لضمان صيرورة وتوحد الهويتين الوطنية والقومية، كما لا يعني تجاوز دور الوعي الطليعي الذي تجسده الثقافة الوطنية كرافد أساس في تغذية



الوعي الشعبي من ناحية، وكرافد رئيسي في تعميق الهوية واثبات مقدرتها على صد التحدي الخارجي من ناحية ثانية، ففي هذه العملية يكون الصراع التحرري هو المهد النموذجي الذي تتكون فيه الثقافة الوطنية أو ثقافة الوحدة والهوية الوطنيتين - كما يقول فيصل دراج - عبر القصة والرواية والشعر والفنون والأجناس الكتابية الأخرى، إلى جانب جملة الوقائع العملية والنظرية التي تغذي الصراع التحرري وتؤمن عوامل النصر والتقدم والانتشار والتقدم في عمقه العربي المحيط، فبالنسبة للهوية الثقافية الفلسطينية، لا يمكن الحديث عنها - كما يضيف فيصل دراج - إلا كوجه متميز من وجوه الهوية الثقافية العربية، كما لا يمكن الحديث عن الهوية الثقافية العربية إلا كجملة وجوه مختلفة ومتكاملة تحتضن في داخلها الهوية الثقافية الفلسطينية، أو أي هوية ثقافية وطنية أخرى.

#### الانتماء القومي وإشكالية الهوية: إعادة التوازن

طرح سؤال الهوية، في التاريخ العربي الحديث والمعاصر، ولا يزال يطرح بصيغتين متباينتين، إحدى هاتين الصيغتين كانت محور الخطاب النهضوي العقلاني المتجه إلى المستقبل، والثانية كانت وما تزال محور الأيديولوجيا المهزومة ومنطقها التقليدي، وهي أيديولوجيا التسويغ والتبرير واللوذ بالماضي والدفاع الوهمي عن الذات. فالوظيفة الحضارية للهوية، هي التوحيد المعنوي والروحي والعقلي، ودورنا هو العمل على تقوية وتنمية هذه الوظيفة الحضارية، حتى تتحول هذه الثروة إلى قدرات فعلية ومؤسسية في سبيل التطوير والنقد. إن الهوية ليست واقعاً مجتمعياً ناجزاً، وإنما هي قيم الأمة الجوهرية التي يتجدد فهمها بفعل الإنسان وفهمه وإدراكه وديناميته، وقدرته على تحدي مشكلات عصره. والإنسان هو الذي يحدد دور الهوية في واقعه المعاصر، فتقاعسه وترهله وكسله لا يحول الهوية إلى بديل عنه، وإنما تجعله يفسر قيم الهوية تفسيراً تبريرياً. من جهة أخرى فإن الهوية لا تتأكد ولا تتعمق إلا في مناخ ديمقراطي، فالديمقراطية هي الأساس لتفتح الهوية، وبناء المؤسسات والمواطن الحر والمدرك لمسؤولياته.

ومن الواضح أننا لا نتحدث عن القومية بمعناها العرقي بل بوصفها حقيقة اجتماعية - سياسية تاريخية، ولا بد هنا من الإشارة بوضوح إلى أن الانتماء الديني والمذهبي ليسا من باب الانتماء السياسي، بل من باب الانتماء الفكري والثقافي، الانتماء الروحي ولا يقل ذلك من شأن الدين أو المذهب الديني.

ومن المسائل الهامة المتعلقة بإشكالية الهوية أيضاً المسألة الاجتماعية مسألة الملكية أو توزيع عوامل الإنتاج بين الفئات والطبقات الاجتماعية وبين الأفراد، وحصّة كل منها من الناتج المحلي والدخل القومي وطابع العلاقات الاجتماعية وعلاقة الإنتاج ومستوى تطور القوى المنتجة وصراع الطبقات... ومسألة السلطة السياسية ومفهوم المعارضة، ذلك لأن وعي الذات هو الذي يحدد موقف الجماعة أمة أو طبقة أو حزباً.. من المجتمع ومن السلطة ويحدد موقفها من الآخر ورؤيتها للمعارضة.

وإذا كان سؤال الهوية ما يزال مطروحاً بهذه القوة ومحملاً بمرارة الهزائم المتلاحقة، لأن الإنسان لم يمتلك ذاته بطريقة عملية ملموسة تتجسد سياسياً في نظام أخلاقي مُعاش على أرض الواقع وفي نظام اقتصادي يتوفر على العدالة والمساواة وتكافؤ الفرص، فالقهر والاستلاب ينموان طرداً مع تركيز الثروة والسلطة، ولا سيما في البلدان التابعة والمتأخرة، حيث لا تعاني فحسب من الاستغلال الرأسمالي، بل من الإمبريالية واستطالاتها العنصرية والصهيونية والرجعية بصورة أساسية، وهنا تتجلى أهمية الوعي والالتزام في الممارسة بقضايا ومفاهيم الحرية والديمقراطية وتكافؤ الفرص وسيادة القانون العادل.

إن الحرية والديمقراطية والعدالة الاجتماعية بآفاقها الاشتراكية إلى جانب دولة الحق والقانون العادل، وقهر التأخر وكسر حلقة التبعية وتحقيق الاندماج القومي والاجتماعي ووحدة الأمة، من أهم مفردات الإشكالية النهضوية الحديثة التي ينبغي أن تتموضع فيها مسألة الهوية بوجه عام والهوية القومية بوجه خاص.

إن مفهوم الحرية يكشف بجلاء عن جدلية التماثل والاختلاف والوحدة والتعدد، فنحن مثلاً متمثلون في الكون البشري والماهية الإنسانية، ومتمثلون في انتمائنا إلى الأمة

العربية وإلى وطننا الصغير: فلسطين، لكن الانتماء القومي هو الانتماء السياسي الأعلى والأرقى والأحدث والأقرب إلى مفهوم السياسة والدولة الحديثتين.

وإذا كانت الأمة تتجسد واقعياً وعيانياً في المجتمع المدني، -وهو مفهوم غير متبلور في بلادنا العربية - فإن القومية تتجسد واقعياً وعيانياً في المجال السياسي الذي ينشئه هذا المجتمع المدني (ومعلوم أنه ليس ثمة مجتمع مدني بدون مقولة الأمة، ومقولة الشعب، وحرية الفرد وحقوق الإنسان والمواطن ومقولة الوطن وصراع الطبقات واستقلال النقابات والاتحادات والجمعيات والمؤسسات الأيديولوجية، من خلال ممارسة حق المعارضة المساوي لحق السلطة). لذلك كانت المسألة القومية، مسألة الهوية ووعي الذات، واحدة من أهم مسائل هذه المرحلة، ففي هذه البؤرة تحديداً تتولد إشكالية الهوية وعقدة الهوية في آن واحد.

فعندما تتعلق الأمة على ذاتها وتفتقر إلى رؤية ووعي تاريخي لحاضرها ومستقبلها، وتضمحل في ثقافتها وممارستها العناصر الإنسانية والعقلانية، فإنها لا تنتج إلا مزيداً من الخضوع والاستبداد في مجتمع متأخر، تابع ومستباح توقف تاريخه الداخلي وتعطلت فيه آليات الانتظام تنتعش فيه البنى والعلاقات ما قبل القومية بما يؤدي إلى ذبول المجتمع وضمور روح الأمة، ويكون الاستبداد لحمة الحياة السياسية.

وعندما تتكيف الأمة مع الانتهاك الاستعماري وشروط الهيمنة الإمبريالية ومع الصهيونية والعنصرية والرجعية ومع واقع التأخر والاستبداد، ونتغنى مع ذلك بالخصوصية والأصالة، تكون الهوية ارتكاساً قبيحاً وتعويضاً لا معنى له عن الذل والامتهان والفرقة والتشتت والضعف، ونكون إزاء عقدة الهوية فهويتنا ليست ما كنا عليه ذات يوم فقط، بل ما نحن عليه اليوم وما نريد أن نكونه في المستقبل.

الأزمة الراهنة للمشروع النهضوي القومي العربي: الانطلاق صوب المستقبل

بين الخطاب القومي والخطاب النهضوي صلة قرابة مؤكدة: ينتمي الأول إلى الثاني؛ إنه منه "الجوهر" الذي يمنح النهضة قابلية الصيرورة مشروعاً ممكناً، ذلك إن كل تفكير في مشروع نهضوي بمنأى عن مطلب التوحيد القومي هو - كما يقول عبد الإله بلقزيز

- ضرب من الطوبى[25]، إذ الدولة القطرية الصغرى (= دولة التجزئة) أعجز من أن تحمل في جوفها -الجغرافي والبشري- الصغير إمكانية حقيقية للتطور الديمقراطي، وللتنمية، والأمن "القومي"، والتحول الاشتراكي، وسواها من الأهداف النهضوية. إن النهضة ممتنعة -عربياً- في بلد (= قطر) واحد.

إن المشهد العربي المهزوم والمأزوم الراهن، يوحي بأن المطلوب قد تحقق، وأن الإمبريالية الأمريكية وصنيعتها وحليفاتها الحركة الصهيونية و"إسرائيل"، قد نجحتا في نزع إرادة الأمة العربية.

لكننا ندرك بأن المشهد الراهن - على سوداويته- لا يعبر عن الحقائق الموضوعية لهذه الأمة، في مسارها وتطور حركة جماهيرها الشعبية وتطلعها نحو التحرر والديمقراطية والتقدم والعدالة الاجتماعية، لأن هذه الحقائق في تكاملها وترابطها تمثل المشهد الآخر - النقيض- الذي يقول أن المطلوب أمريكياً و"إسرائيلياً" لم ولن يمتلك صفة الديمومة والاستمرار، لأنه لن يستطيع - مهما تبدت مظاهر الخلل في موازين القوة الراهنة- ترويض وإخضاع شعوب هذه الأمة التي صنعت ماضي وحاضر هذه المنطقة، وليست جسماً غريباً طارئاً فيها.

وبالتالي فإن الخطوات الأولى المطلوبة على صعيد مواجهة مظاهر الخلل وتجاوزها تكمن في بلورة الرؤية الواضحة الحاملة للبرنامج السياسي الاقتصادي الاجتماعي النقيض للرؤية الأمريكية/الصهيونية من جهة وللتجزئة والتخلف والتبعية والخضوع وأدواتها وشرائحها الداخلية المهيمنة من جهة ثانية، وفي ضوء ذلك، فإن شرط الحديث عن الوحدة العربية أو إعادة 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 وضرورات تطوره المستقبلي من جهة، وبوصفها نقيض الواقع القائم من جهة أخرى

أما المسألة الثانية، التي لا تنفصم عن الأولى، بل ترتبط بها ارتباطاً جديلاً فهي تتلخص في إعادة تفعيل مشروع النهضة القومية الوندوية العربية بأفقه التقدمي

الديمقراطي، كفكرة مركزية توحيدية في الواقع الشعبي العربي، ونقلها من حالة السكون أو الجمود الراهنة الى حالة الحركة والحياة والتجدد.

إن إشكالية الأزمة الراهنة تتجلى في أن الأوضاع والضغوط الداخلية العربية تشكل العامل الرئيسي الأول في نجاح أو فشل الضغوط الخارجية، فمن غير الممكن تحليل الأوضاع السياسية العربية، ومساها، بمعزل عن مسار التطور الاقتصادي الاجتماعي الداخلي باعتباره الركيزة الأولى والمدخل الفسيح لخضوع النظام العربي وتبعيته للمراكز الرأسمالية وضغوطاتها الخارجية، إذ أن التراكمات البطيئة والمتسارعة في الواقع الاقتصادي الاجتماعي السياسي العربي، وتحولاتها خلال العقود الأخيرة عبر سيطرة القوى الرأسمالية، الطفيلية والتجارية، والعقارية، على مجمل البنية الاجتماعية والسياسية العربية، أدت إلى تراكم واتساع التناقضات الداخلية مع الجماهير الشعبية من جهة، وإلى تطابق مصالح البنية الطبقة العليا الداخلية الحاكمة، مع مصالح وشروط المراكز الرأسمالية الخارجية أو العولمة من جهة أخرى.

هذا هو جوهر الإشكالية أو الأزمة السياسية في النظام العربي الراهن، ببعديهما التحرري على الصعيد الوطني والقومي، والديمقراطي الاجتماعي الاقتصادي المطالب على الصعيد الداخلي، اللذين لا يمكن تحقيقهما بدون توفر النظام السياسي المعبر عن ارادات وتطلعات ومصالح الجماهير الشعبية ويقوم على خدمتها.

وبالتالي لن يكون في وسع أية قراءة لأسباب نكسة الفكرة القومية، والمشروع القومي، أن تستقيم وتستكمل نصاب الموضوعية فيها إلا إذا هي أخذت بفرضية الدور المؤثر للعامل الخارجي (الاستعماري، والإمبريالي، والصهيوني) في وأد اندفاعاتها وإلحاق الهزيمة بهما. ولا ينتمي مثل هذا التفسير إلى فكرة المؤامرة وما يفرضه التوصل بها - عادة- من تعليق إخفاقاتنا على شماعة العدو الخارجي، بل هو يستند إلى سوابق من التاريخ قام عليها دليل القول بدور العامل الخارجي ذاك في إلحاق التدمير بعملية النهضة. يكفي المرء أن يتذكر أن مشروع محمد علي وإبراهيم باشا لم يسقط من الداخل، وأن المشروع النهضوي الناصري انتكس بضربة حزيران 67 الموجعة لا بتناقضاته

الداخلية، وأن العراق الذي حاول السير على خطى مصر الناصرية انفجر بعدوان خارجي مدمر، وكذلك الأمر بالنسبة للحروب الأهلية، والصراعات الدموية في لبنان وفلسطين والسودان واليمن والصومال والعراق، لم تكن -دائماً فقط- بتأثير تناقضات البنى الداخلية، بل ساهم في اشتعالها المقرر الخارجي الأمريكي والصهيوني. ومع ذلك، وبالرغم من إقرارنا بما لهذا العامل الخارجي من عظيم الأثر في إدامة مشروع النهضة معلقاً ومعاقاً، تهمنا مطالعة الأسباب والعوامل الذاتية الداخلية في المقام الأول، لاعتقادنا النظري بأن فاعلية ما للعوامل الخارجية لن تظفر ببلوغ مقاصدها، مهما عظمت واشتدت وطأتها، إلا متى تهيأت لها الأسباب والمقدمات في الداخل نفسه. وإننا إذ نختار التركيز على دور العامل الذاتي في إعاقة المشروع القومي النهضوي، نختار تناوله سريعاً من مدخلين اثنين: نظري وسياسي كما أوردهما عبد الإله بلقزيز [26]:

#### 1 - في الخصائص النظرية:

من اللمع اللينينية المأثورة القول بأن "لا ممارسة أو الحركة ثورية بدون نظرية ثورية". يصدق ذلك تماماً على الحركة القومية ومشروعها النهضوي: لا سبيل إلى تحقيق مشروع قومي دون نظرية قومية، أو -للدقة- دون نظرية في القومية، والمتفقون القوميون - للأمانة- أنجزوا الكثير من المكتسبات النظرية التي تغذت بها الممارسة واسترشدت على امتداد ثلاثة أجيال. لكنهم لم يتقدموا كثيراً في صوغ إجابات نظرية متماسكة عن أسئلة فرضها السير في مشروع سياسي هو المشروع القومي، وفي مقدم تلك الأسئلة سؤال الكيان القومي ذاته!

غير أن معظم ما أنتجه هؤلاء -وغيرهم- نظرياً انصرف إلى مجال النظرية الاجتماعية-الثقافية، وإلى التاريخ والتاريخ المقارن، ولم يحتفل كثيراً بميدان النظرية السياسية على الرغم من أنها هي مدماك أي مشروع قومي! لقد أنتج القوميون العرب نظرية الأمة، لكنهم لم ينتجوا نظرية في الدولة القومية.

نملك من الأمثلة ما يفيض عن حاجتنا من الاستدلال: يريد القوميون دولة قومية (بقطع النظر عن طبيعتها: اندماجية، اتحادية...الخ)، ولكن، ما موقفهم من طبيعة النظام السياسي فيها، من الديمقراطية والعلمانية والاشتراكية وفصل الدين عن الدولة، من المجتمع المدني، من الأقليات الأقوامية؟ ما القوى التي يرشحها مركزها الاجتماعي لحمل مشروع التوحيد القومي؟ ما العلاقة بين الدولة والمؤسسة الدينية في دولة الوحدة؟ ما الموقف من الثروة القومية؟ وكيف -وعلى أي نحو- يجري توزيعها؟ وسوى ذلك من الأسئلة التي لا نعثر على إجابات شافية عنها في الخطاب القومي.

2 - في مزلق السياسة:

كان لا بد للفكرة القومية من أن تتحول إلى حركة سياسية حتى يكون في وسع المشروع القومي النهضوي أن يجد ترجمة مادية. بيد أن المفارقة كانت في أن تسييس تلك الفكرة، على نحو مبكر وقبل أن يستوي عودها النظري، عاد عليها بنتائج عكسية، إذ أنتج عوائق جديدة أمام تنمية وعي نظري بالمسألة القومية، بل دفع الخطاب القومي دفعا إلى مغادرة موقعه الفكري الإبداعي والسيروية خطاباً إيديولوجياً تبريرياً، ومنصرفاً إلى التماس الشرعية لها أيا تكون طبيعتها! وهذا في أساس تعطل حاسة الإبداع فيه.

والحق أن المنزع التسييسي، الذي نقل الفكرة القومية من محيط الشعب والمجتمع المدني إلى صفة الحزب القومي، هو نفسه الذي سينقلها لاحقاً من الحزب ذاته إلى المؤسسة العسكرية التي ستصبح "ناطقاً رسمياً" باسمها بعد حيازتها السلطة.

لم تكن الحصيلة كلها هكذا بهذه الدرجة من السوداوية، كانت ثمة مكتسبات كبيرة في الفكر كما في الممارسة (تجربة عبد الناصر)، مثلما قدمت الحركة القومية مساهمة خلاقة في المعركة الوطنية والاجتماعية، غير أنها لم تكن في سائر أوضاعها بحجم المهمات المطلوبة، ولا هي أشبعت حاجات ملحة ضاغطة.

واليوم، لم يعد ثمة من محيد عن إعادة النظر الشاملة في مجمل المعمار الفكري والسياسي القومي لتأهيله مجدداً لحمل مشروع نهضوي لا يمكن إلا أن يكون قومياً - ديمقراطياً- اشتراكياً أو لا يكون، وفي هذا السياق، فإننا نعيب على التيارات والقوى

القومية - في المرحلة السابقة- إغفالها للعلاقة التي تربط النضال من أجل إنجاز الوحدة العربية بالصراع الطبقي، فإننا نؤكد على أن إنجاز الوحدة العربية -في هذه المرحلة- أمر مستحيل بدون الخروج من الرأسمالية بمعناها الشامل، واستبدال علاقات اجتماعية رأسمالية الطابع بعلاقات ذات طابع اشتراكي في إدارة المجتمع المحلي من الجانب الآخر.

والسؤال هنا: كيف يمكن للعرب أن يبحروا في خضم المجتمع العالمي الزاخر بالتغيرات؟

المجتمعات العربية شأنها شأن المجتمعات الأخرى التي تسير في ركاب العولمة الرأسمالية ذات الطابع الاستعماري لا بد لها أن تطرح بديلها التنموي الاشتراكي في مواجهة الكومبرادورية المحلي رأسمالية العولمة، لتحديات ومشاكل الإنماء والتطور الاجتماعي، وتلك هي مهمة القوى اليسارية الماركسية منطلقاتها القومية الوحدوية. هذا هو التحدي الحقيقي الذي يواجه الحركات اليسارية القومية العربية من أجل تحقيق سيطرة شعوبنا على الثروات والموارد الطبيعية التي تمتلكها، وإعطاء الأولوية لها في تحقيق مبادئ وآليات التفسير الذاتي والاعتماد الجماعي العربي على الذات لكي تصب في خدمة الوحدة العربية، كهدف استراتيجي لا بد له ان يندرج ضمن الأولويات الأساسية الكبرى.

في أجندة العمل السياسي لجميع القوى السياسية اليسارية العربية، لكن تحقيق هذا الهدف يتطلب تغيرات اجتماعية كبرى داخل كل المجتمعات العربية القطرية، وإحلاله محل التحالف الاجتماعي البرجوازي الكومبرادوري والبيروقراطي الرث السائد، ولن يتحقق إنجاز الوحدة العربية بدون هذا التغيير.

في ضوء ما تقدم، فإن شرط الحديث عن الوحدة العربية أو إعادة 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 وحدوية تسعى إلى إلغاء نظام التجزئة الذي فرضته الإمبريالية، وتعمل على توحيد الجماهير العربية بما يخلق منها قوة قادرة على الفعل التاريخي على الصعيد العربي والإنساني العام.

2. أن تسعى إلى استيعاب السمات الأساسية لثقافة التنوير والحدثة، وما تضمنته من عقلانية علمية وروح نقدية إبداعية واستكشافية متواصلة في فضاء واسع من الحرية والديمقراطية، وما يعنيه ذلك من إدراك الدور التاريخي للذات العربية وسعيها إلى الحركة والتغيير والتقدم.

3. أن تعتمد الأيديولوجية الاشتراكية بمضمونها ومنهجها العلمي ووعيا وإدراكها، كركيزة أساسية وقاعدة ومنطلقاً للرؤية القومية العربية الجديدة، بشرط تطوير هذا الوعي وتطبيقه على واقعنا بصورة معاصرة ومتجددة، بما يؤدي إلى وضوح العلاقة الجدلية بين خصائص ومكونات واقعنا العربي بكل تفاصيله من جهة، وقوانين ومنهجية الاشتراكية العلمية، كمرشد ودليل في عملية تغيير هذا الواقع وتجاوزه من جهة أخرى. إذ أن هذه العلاقة تمثل الشرط الوحيد لإعادة استنهاض حركة التحرر القومي العربي في زمن الصراع المعولم الذي نعيشه الآن، ذلك أن عملية التحرر القومي كضرورة تاريخية لمجابهة تناقضات المجتمع العربي الحديث، لا يمكن تحقيقها أو ممارسة دورها كنقيض للواقع القائم، بدون الاشتراكية وبرنامجها السياسي الاجتماعي والاقتصادي، كضرورة تاريخية أيضاً لعملية التحرر القومي ذاتها، إذ أن جوهر تناقضاتنا الرئيسية مع الحركة الصهيونية و قوى العولمة الإمبريالية وتوابعها المحلية يقوم على الصراع على استرداد الأرض والموارد والثروات المادية والبشرية العربية لإلغاء حالة النهب والاستلاب والارتهان والاستغلال التي تعيشها شعوبنا العربية اليوم، وبالتالي فإننا نؤكد أن حل هذا الصراع لتحرير الأرض والثروات والموارد العربية لا يمكن تحقيقه بدون

إنضاج الوعي الاشتراكي وبرامجه التطبيقية الكفيلة بتغيير بنية العلاقات الإنتاجية والاجتماعية التابعة والمتخلفة والمشوهة الحالية، إلى بنية إنتاجية تنموية حضارية شاملة تضمن توليد علاقات اجتماعية ذات طابع جماعي تعاوني، يؤكد في جوهره على حق جماهيرنا الشعبية في ملكية هذه الثروات والموارد عبر مؤسساتها الديمقراطية التي ترى في الحوافز الفردية والدافعية الذاتية شرطاً للإبداع والبناء وضمانة للتطور المتجدد والاستمرار.

إن هذه العلاقة الثنائية الجدلية بين الرؤية القومية والماركسية ومنهجها، وتطابقهما معاً في النظرية والممارسة بأدوات أو آليات تتسجم مع روح هذا العصر ومتطلباته، هي الصيغة أو المنظومة الفكرية التي نعتقد أنها تشكل المدخل النظري الذي ندعو إلى الحوار العميق فيه من أجل بلورة أسسه وآلياته الفكرية أو المعرفية تمهيداً للوصول إلى آلياته الحركية، أو مقوماته وأدواته التغييرية الديمقراطية المنظمة، بصورة عصرية تتوافق مع طبيعة التحولات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية، التي نتطلع إليها، في سياق نضالنا من أجل التحرر القومي والتقدم الاجتماعي ومواجهة تحديات العولمة والمشروع الصهيوني واشتراطاتها المذلة. إذ لا يعقل أن نستمر في التعامل مع الفكرة القومية من منطلق أزليتها أو خلودها، وهي ليست كذلك، أو الركون إلى مكوناتها الأساسية، اللغة، والجغرافيا أو الأرض، والتاريخ والثقافة والتراث. فبالرغم من أهمية هذه العوامل كمنطلقات أولية وأساسية للفكر القومي العربي، إلا أنها تظل عاجزة وحدها عن التفاعل أو التكيف الإيجابي مع المتغيرات الإقليمية والعالمية المعاصرة نظراً لتعدد خصوصياتها القطرية وألوانها رغم تشابكها في لوحة تاريخية وجغرافية متصلة، مما يجعلها -وفي الظروف الراهنة بالذات- فاقدة بآلياتها الذاتية المجردة، القدرة على إنتاج الوعي القومي الاستنهاضي، أو الفكرة التوحيدية النازمة للجماهير الشعبية والمعبرة عن مصالحها، ومن هنا تتجلى الأهمية و الضرورة معاً للمحتوى الاقتصادي الاجتماعي التقدمي القادر على إنتاج الآليات النقيضة التي يمكن أن تتجاوز هذا الواقع المجزأ،

التابع، المتخلف، المشوه من جهة، ودواته المتعددة القبلية، الكومبرادورية، والطفيلية، والبيروقراطية الأحادية المستبدة، من جهة أخرى.

إن هذه الحالة من السكون الظاهري أو الكمون العربي، في مناخ تترعرع فيه كل عوامل الإحباط، تجعل من الحديث عن المبادرة لإنتاج وبناء منظومة معرفية قومية تقدمية تتناسب مع روح هذا العصر ومقتضياته، ضرورة تاريخية استثنائية ملحة تعمل على نقل الواقع الشعبي العربي من حالة السكون أو الركود الراهنة إلى حالة الحركة والتجدد، يقع عبئ صياغتها وتبنيها وتحمل مسؤولية فعلها وحركتها على عاتق المثقف العربي الديمقراطي التقدمي الملتزم كخطوة أولية، لإعادة تكريس الوعي القومي بمضامينه وآلياته الحديثة والمعاصرة في التحرر والديمقراطية والعدالة الاجتماعية كأفكار توحيدية للجماهير، تشكل المحتوى الحقيقي للواجهة العربية الخارجية المتمثلة في اللغة والأرض والتاريخ والثقافة، بمثل ما تشكل أيضاً، الأساس المادي للمشروع القومي الديمقراطي في الحاضر والمستقبل، الذي يضمن كسر حلقات التخلف والتبعية والإحراق والتجزئة، ويختصر الطريق إلى المعرفة العلمية والحدثة من جهة، وصياغة المشروع التنموي الاقتصادي المستند إلى مبدأ الاعتماد الجماعي العربي على الذات الذي يضمن تحقيق مبدأ العدالة الاجتماعية بأفاقها الاشتراكية من جهة أخرى.

إننا ندرك حجم العقبات أو العوامل الموضوعية والذاتية التي تشكل تحدياً حقيقياً في وجه تجدد المشروع القومي العربي، والتي تفاقمت طوال العقود الثلاثة الماضية، التي حملت صوراً من التراجع تخطت كثيراً من الثوابت والحدود والموانع، وما زال رسمها البياني متجهاً في حركته نحو مزيد من التراجع والهبوط حتى اللحظة، لم يصب بالضرر الجوانب السياسية الاجتماعية فحسب، وإنما أصاب أيضاً الأسس الفكرية أو المفاهيم العامة التي ارتبطت تاريخياً بحقيقة الوعي بمفهوم الأمة العربية، ومفهوم الوطن العربي، مما دفع بقسطنطين زريق -أحد أهم رواد الفكر القومي العربي الحديث- إلى الإقرار بهذا التراجع في كتابه "ما العمل" -الصادر عام 1998- بقوله "عليّ شخصياً أن أعترف أنني كنت في الماضي أتكلم وأكتب عن الأمة العربية، فإذا أنا الآن أتجنب هذه

التسمية لبعدها عن الواقع المعيش" و لجأ -حتى وفاته في صيف عام 2000- إلى استخدام تعبير "المجتمع العربي" بدلاً من "الوطن العربي" الذي لم يتطور بعد ليصبح وطناً عربياً لأمة عربية، ولم يكن ذلك موقفاً يائساً من مفكرنا الراحل، بقدر ما كان تعبيراً عن قلقه على مستقبل هذه الأمة، وعن ضرورات خلق عوامل التحدي الدائم لمواجهة كل أشكال حياتها وظروفها المعقدة الراهنة، لتطوير مفهوم القومية العربية وإخراجه من سياقه الرومانسي المألوف أو المتحجر إلى رحاب الواقعية العقلانية الحديثة، فالقومية الحققة -كما يراها قسطنطين زريق- ليست دعوة سياسية فحسب، إنما هي حركة علمانية شاملة لحياة الشعب، تعمل على مواجهة العوامل الرئيسية في أزمة المجتمع العربي حالياً، والتي لخصها فيما يلي:

- غياب الشعوب عن المسرح العربي.
- غياب القضايا الكبرى في المجتمع العربي، وهي الديمقراطية والتنمية والعدالة الاجتماعية وتكافؤ الفرص.
- غياب العقلانية والنهج العلمي في فهم المشكلات وحلها.
- غياب القيم الاجتماعية الإيجابية، وانتفاء اعتمادها في السلوك العام والخاص.
- هذه العوامل نتج عنها غياب القدرة -في المجتمع العربي- على التحصن في وجه الانحرافات والمفاسد الداخلية أو في وجه العدوان الخارجي.

لذلك، فإن حديثنا عن الضرورة التاريخية لصياغة منظومة معرفية قومية تقدمية معاصرة، عبر رؤية وممارسة جديتين، 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 بالسهولة 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، -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 حركة التحرر العربي ومشروعها النهضوي القومي ونشره في أوساط الجماهير الشعبية العربية كفكرة مركزية أو توحيدية.

ولكن يجدر هنا أن نشير إلى أن التحرر من هيمنة الآخر الثقافية لا يمكن أن يتم إلا بالتحرر من التبعية للماضي ماضينا نحن، والتعامل مع الآخر نقدياً، بالدخول مع ثقافته التي تزداد عالمية في حوار نقدي، وذلك بقراءتها في تاريخيتها وفهم مقولاتها ومفاهيمها في نسبيتها والتعرف على أسس تقدمها والعمل على استنباطها في تربتنا الثقافية، وهي بصفة خاصة مفاهيم الحدأة والعقلانية والتنوير والروح النقدية من منطلق الوعي المسبق بالماركسية ومنهجها الجدلي في تطبيقاتها على واقعنا العربي من أجل التغيير صوب المجتمع الاشتراكي الديمقراطي.

وبالتالي، فإن سؤال الهوية بالصيغة التي تحددت بعض ملامحها في هذا العرض عبر التعريفات التي أوردناها، ليس له من جواب منطقي وتاريخي -فيما يتعلق تحديداً بتبلور الهوية القومية التقدمية - إلا في المجتمع الاشتراكي الديمقراطي العربي الموحد. لكن هذا الهدف الاستراتيجي (المجتمع العربي الاشتراكي) يفرض على القوى اليسارية العربية، الوعي العميق بالسمات الرئيسة للماركسية التي تميزها عن غيرها من الأنساق النظرية والفلسفية السابقة بأمور ثلاثة:

الأول:- أنها تستمد عناصرها ومعطياتها وبالتالي قوانينها من الدراسة العلمية العينية الملموسة للواقع الاقتصادي والاجتماعي الفكري والصراعي (الطبقي) في فلسطين والوطن العربي والعالم.

الثاني:- هو أنها ليست مجرد نظرية معرفية علمية تستمد هدفها من الدراسة العلمية الموضوعية، وإنما تتضمن كذلك موقفاً موضوعياً كنظرية لتغيير الواقع تغييراً جذرياً،

لإقامة واقع مغاير يتخلص فيه الإنسان من الاضطهاد الوطني والطبقي ومن الفقر والقهر والاستغلال، وتتفجر فيه إنسانيته الإبداعية وتتوفر له الحرية الحقيقية.

الثالث:- الممارسة العملية تتم وفق هذه المعرفة، وهي شرطها، وهي مصدر أساسي في الوقت نفسه لهذه المعرفة.

إلى جانب ذلك فإن الماركسية معنية بثلاث لحظات في دياكتيك إنتاج الهوية الاجتماعية الطباقية[27]:

اللحظة الأولى: هي التعليم والتربية في استخدام المنهج الديالكتيكي المادي في التفسير التاريخي والاجتماعي، وهي تشمل قراءة التراث الماركسي الكلاسيكي قراءة متبصرة ونافذة.

اللحظة الثانية: هي إنتاج العلم التاريخي والاجتماعي بالخصوصية القومية، أي إعادة إنتاج النظرية الاجتماعية والتاريخية هنا عندنا نحن العرب في سياق العصر الراهن.

اللحظة الثالثة: هي إعادة إنتاج الفكر الماركسي لهويته الطباقية وأشكاله وأدواته، وفي هذه اللحظة تتشغل النظرية بمسألة قضايا التنظيم وبناء الحزب السياسي وفق أشكال مناسبة وفعالة بما تضمنته من بناء تصورات وأيدلوجيا للتغيير الاجتماعي التاريخي.

وبالإضافة إلى ما تقدم، لا بد إلى أن نشير هنا إلا أن الوعي بمكونات واقعا الفلسطيني والعربي الراهن- وتأسيس الفاعلية الإنسانية لأحزاب وفصائل اليسار الماركسي العربي، هو الذي ينتج تحقيق ثورة جذرية عبر دور رئيس للطبقة العاملة وجموع الكادحين والفقراء المضطهدين، وهي ثورة ضرورية وممكنة في وقت واحد، بل لعل إمكانيتها مرتبطة بأساسها الضروري في بلادنا، المتمثل في ذلك الدور البشع الذي تمارسه الإمبريالية وحليفها الصهيوني الذي يقوم على اغتصاب أرضنا واحتجاز تطورها واستغلال فائض القيمة لشعوب بلدان وطننا العربي من ناحية، وعلى الملكية الفردية لوسائل الإنتاج في إطار التحالف البيروقراطي الكومبرادوري الطفيلي التابع في بلادنا من ناحية ثانية، وبالتالي فإن مجابهة هذا الواقع والنضال من أجل تغييره مهمة أولى ورئيسية لكل القوى الماركسية في وطننا العربي من أجل تحقيق انتقال جماهيرنا الشعبية

من فضاء الضرورة والاستغلال إلى فضاء الحرية والعدالة الاجتماعية والاشتراكية، والانتقال بالتاريخ من ملكوت الضرورة إلى ملكوت الحرية.

إن الاشتراكية والماركسية تبرز اليوم كضرورة ما تزال تتطلع إليها هذه الأوضاع التي تزداد تردياً في حياة شعوب العالم و شعوب بلادنا العربية عموماً وشعبنا العربي الفلسطيني خصوصاً، الذي يتعرض مشروعه الوطني الديمقراطي في هذه المرحلة لأبشع أشكال العدوان والغطرسة الصهيونية من ناحية، ولأبشع صراع داخلي بين قطبي اللحظة الراهنة، التيار الأصولي أو مشروع نظام الإسلام السياسي وهويته والتيار اليميني المتنفذ في حركة فتح، بحيث بات هذا الصراع وما تلاه من انقسام خطير بين الضفة وقطاع غزة مدخلاً لمزيد من تراكمات الإحباط واليأس في أوساط واسعة من جماهير شعبنا، ما يفرض على اليسار الماركسي الفلسطيني أن يتحمل مسئولياته والخروج من أزمتة الفكرية والتنظيمية صوب ترسيخ وحماية وتعميق هويته الفكرية الماركسية، بما يمكنه من استعادة دوره الطبيعي في أوساط الجماهير وقيادتها صوب تحقيق أهدافنا التحريرية الوطنية والديمقراطية في فلسطين الديمقراطية كجزء لا يتجزأ من المجتمع العربي الاشتراكي الموحد.

السؤال المركزي الراهن: هل من أفق لمشروع عربي؟

إن إيماننا بأفاق المستقبل الواعد لشعبنا أو الشعوب العربية كلها -في حسم الصراع العربي الصهيوني بما يحقق أماناً ومصالح هذه الأمة، لا يعني أننا نؤمن بحتمية تاريخية يكون للزمان والمكان دوراً رئيسياً وأحادياً فيها، بل يعني تفعيل وإنضاج عوامل وأدوات التغيير الديمقراطية الحديثة والمعاصرة، والبحث عن مبرراتها وأسانيدها الموضوعية الملحة من قلب واقعنا الراهن، الذي لم يعد مجدياً لتغييره، كافة الأدوات والرؤى والسياسات الرسمية الفلسطينية والعربية الهابطة، عبر أنظمة رسمية عربية فقدت وعيها الوطني والقومي، ستقودنا إلى مزيد من التفاوض ومزيد من المصالح والصدقات، وضياح الهدف بعد تغييب الثوابت الوطنية والقومية، التي يكاد أن يصبح أمراً طبيعياً بعدها، أن تتغير الأهداف وجدول الأعمال والمطالب.

في مثل هذا الواقع، تتضح معطيات ومقدمات عملية التغيير، بصورة تراكمية، بطيئة أو متسارعة، وموضوعية أيضاً، ليس بالمعنى الذاتي -على أهميته- لهذا الحزب أو ذاك، وإنما بالمعنى الوطني والقومي العام كآليات أو إرهابات فكرية تتمحور حول فكرة أو مجموعة أفكار توحيدية تعبر عن تطلعات كل الجماهير الشعبية العربية في التحرر والانعتاق والخلاص من كل أشكال المعاناة والحرمان والظلم الوطني والطبقي.

إننا، حينما نتحدث عن نضوج العوامل الموضوعية، فإننا نعني بذلك، وبصورة مباشرة، هذا المشهد السوداني الذي تعيشه أمتنا بصورة إكراهية ومؤقتة من جهة، والذي أعاق حركة تطور شعوبنا العربية كلها، وأبقاها أسيرة لأحكام القرن الخامس عشر من جهة أخرى، بعيداً عن المرحلة الجديدة بمتغيراتها الهائلة في القرن الحادي والعشرين الذي نتعاطى معه بمفهوم الوجود في المكان فحسب، وبعيداً عن أي دور أو تفاعل إيجابي ومؤثر لنا في زمانه ومستجداته، رغم أن الإمبريالية المعولمة وأداتها الحركة الصهيونية وإسرائيل في بلادنا تضعنا أمام حالة صراع من نوع جديد يستهدف عبر الخصخصة واقتصاد السوق والليبرالية الجديدة، أو أيديولوجية العولمة، شطب إمكانية تجدد مشروعنا القومي وإبقائه مفككاً مشتتاً فاقداً لمقومات التحدي والنهوض.

وفي مقابل هذا التراجع الرسمي العربي الذي يقف سداً مانعاً في وجه تطور وتجدد وصعود المشروع الوطني والقومي في بلدان الوطن العربي كله، تتجلى هيمنة العدو الصهيوني بصورة غير مسبقة، لم يستطع تحقيقها في كل حروبه السابقة مع العرب، إلى جانب عمليات الترويض الأمريكي (والأمر فعلياً تجاوز الترويض إلى التبعية شبه الكاملة) للنظام الرسمي العربي، في السياسة والاقتصاد والفكر والثقافة التي لم تنجح في تغيير الموازين والمعايير العسكرية والسياسية في الصراع العربي -الصهيوني لصالح إسرائيل فحسب، بل نجحت في تغيير أسس ما يسمى بعملية التفاوض، في الساحة الفلسطينية، إلى الدرجة التي يجري التعامل معها الآن على قاعدة أن يعترف العدو الإسرائيلي بحقوقنا وليس العكس، بمثل ما هو الأمر في عملية التفاوض مع العراق الذي وافق على كافة الاشتراطات الأمريكية لدرجة وصل معها إلى حالة تقترب من



الاستسلام أو الهزيمة الفعلية دون طائل، ذلك أن المطلوب أمريكياً، المزيد من الخضوع الذي يجعل أمتنا العربية فاقدة لكل مقومات نهوضها ومستقبلها، خاصة مع التراكمات الراهنة في بنية المجتمع العربي التي ستدفع بالمشهد السياسي الرجعي الكومبرادوري لكي يصبح عنواناً رئيسياً في معظم مساحة الوطن العربي خلال السنوات القليلة المقبلة، وما يعنيه ذلك من تزايد انحسار الهوية القومية أو المشروع القومي والمشاريع الوطنية عموماً، وخاصة في الساحة الفلسطينية، لحساب "الهوية الإسلامية" التي لا يبدو أنها تملك أية مقومات للحياة في الحالة المعاصرة، ما يجعل من امكانية تزايد التبعية والتخلف مظهراً رئيسياً في بلادنا، رغم إقرارنا بالدور النضالي للتيار الديني في فلسطين، بحيث تصبح سياسات هذه الحركة (حماس) جزءاً مكماً لسياسات الاعتدال في إطار حركة الإخوان المسلمين عموماً وبالتوافق مع فروع الإخوان في تركيا والعراق والمغرب و الأردن ومصر... الخ.

على أي حال، و مع إدراكنا لطبيعة هذه التراجعات في الوضع العربي التي أوصلتنا إلى ما نحن فيه، لم تكن معزولة أبداً عما جرى و يجري في العلاقات الدولية المعولمة الراهنة، إلا أننا ندرك أيضاً أنه لولا هذه التراجعات العربية التي شكلت قاعدة ومناخاً عاماً عبر أدواتها السياسية وشرائحها الاجتماعية وطبقاتها القديمة الجديدة، لما نجحت العولمة الأمريكية في فرض شروط الاستسلام على بلداننا، ذلك لأن ظاهرة العولمة إلى جانب ما تحمله من مخاطر شديدة وتحديات كبرى، خاصة على بلدان العالم الثالث عموماً والوطن العربي خصوصاً، إلا أن هذه الظاهرة تحمل أيضاً كثيراً من الفرص وحوافز الصحة والنهوض لمن يمتلكون الإرادة، إذ لا يمكن اختزال العولمة في المخاطر وحدها بعيداً عن فرص النهوض، كما لا يمكن اختزالها في أنها عولمة التحديات، أو عولمة الاستسلام، فكل منهما تمتلك مقوماتها وأدواتها وآلياتها الداخلية. و ذا كان صحيحاً أن العولمة -مهما اشتدت هيمنتها- لا تستطيع بأي حال من الأحوال، شطب هذا التنوع الحضاري والتاريخي والثقافي والسياسي بين الأمم والقوميات، فإن ذلك لا يعني الصمت أو الركون والاطمئنان، لأن الصراع المستمر والحركة الصاعدة في إطاره،

يشكلان القاعدة الأساسية التي تحكم العلاقات الدولية اليوم أكبر بما لا يقاس مما كانت عليه في السابق، لذلك فإن عدم دخولنا -كعرب- إلى حلبة الصراع متسلحين بالرؤية أو الهدف القومي الوحدوي، وبالخطط اللازمة لتحقيقه وتوفير مقوماتها وآليات تنفيذها، سيعني مزيداً من التبعية والقهر لشعوبنا، ومزيداً من التراجع لبلداننا على هامش التاريخ أو خارجه لا فرق.

إن هذه الاستنتاجات -على مرارتها- ترتبط باللحظة الراهنة من المشهد العربي الزاخر بالتحديات السياسية والاجتماعية على عاتق القوى التحررية والديمقراطية التقدمية العربية في نضالها من أجل كسر التبعية وفك العلاقة مع التحالف الإمبريالي الصهيوني، وتحقيق النهوض والتقدم والعدالة الاجتماعية والديمقراطية، انطلاقاً من التزام هذه القوى برسالتها ودورها التغييرى، بما يؤكد على رفض وتجاوز المشهد المهزوم الراهن الذي يوحي للبعض، أو القلة المهزومة، من أصحاب المصالح الأثنية الضيقة، أن اللحظة الراهنة توحى بأن المطلوب قد تحقق، وأن الإمبريالية الأمريكية وصنيعتها وحليفاتها الحركة الصهيونية وإسرائيل، قد نجحتا في نزع إرادة الأمة العربية، ذلك إن وعينا بأن المشهد الراهن -على سوداويته- لا يعبر عن الحقائق الموضوعية التي تؤكد على الضرورة التاريخية لاستنهاض هذه الأمة، في مسارها وتطور حركة جماهيرها الشعبية وتطلعها نحو التحرر والديمقراطية والتقدم والعدالة الاجتماعية، لأن هذه الحقائق في تكاملها وترابطها تمثل المشهد الآخر -النقيض- الذي يقول أن المطلوب أمريكياً وإسرائيلياً لم ولن يمتلك صفة الديمومة والاستمرار، لأنه لن يستطيع -مهما تبدت مظاهر الخلل في موازين القوة الراهنة- ترويض وإخضاع الشعوب العربية، التي صنعت ماضي وحاضر هذه المنطقة، وليست جسماً غريباً طارئاً فيها، ولذلك فإن سكونها الراهن المؤقت هو شكل من أشكال الحركة في داخلها، يقاوم كل محاولات تطويع إرادتها، تمهيداً للمشهد القادم، بعيداً عن السكون، مشهد الجماهير المنظمة، أو مشهد ما بعد الأزمة الراهنة الذي سيعيد لهذه الأمة دورها الأصيل في صياغة مستقبل هذه المنطقة.

في ضوء ما تقدم، فإن شرط الحديث عن الوحدة العربية أو إعادة 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.

بمعنى آخر نقول، لقد آن الأوان لنقل حركة التحرر الوطني العربية من حالة التراجع إلى حالة الهجوم المضاد، ويستدعي ذلك البدء بتصحيح التعامل مع التناقضات في بلدان الوطن العربي. لقد نجح أعداء القومية العربية بقيادة التحالف الإمبريالي الصهيوني بالاستناد إلى أنظمة التبعية والتخلف في طمس التناقض الرئيسي وتغليب التناقضات الثانوية. وأن الأوان لتغليب التناقض الرئيسي وتجنب التناقضات الثانوية. أن الأوان للتعامل مع التناقضات على حقيقتها: أن يعود العدو عدواً والصديق صديقاً والشقيق شقيقاً. إن ذلك يعني إعادة طرح كل قضايانا الرئيسية من جديد: قضية فلسطين والصراع مع العدو الصهيوني وإزالة دولته وإقامة فلسطين الديمقراطية، قضية تحرير الاقتصاد العربي، قضية التنمية العربية الشاملة، قضية التحولات الاجتماعية والصراع الطبقي، قضية الحريات الديمقراطية، قضية حقوق الإنسان والمواطن، قضية الشباب والمرأة في الوطن العربي، قضية الثقافة واستعادة الهوية العربية وقضية التكامل الاقتصادي. وكلها قضايا لا تطرح على حقيقتها إلا في إطار التناقض الرئيسي الذي لا بد من ممارسته - بصورة ديمقراطية- بما يؤدي إلى تغيير الأوضاع الراهنة وإنهاء كل أشكال التبعية مع النظام الإمبريالي صوب النهوض والتطور الاقتصادي والاجتماعي والتكنولوجي والعسكري على طريق بناء الدولة العربية الديمقراطية الاشتراكية الواحدة.

على أي حال، إن المسألة لا تكمن في مجرد طرح الغاية والرؤية فحسب، بل في كيفية تحقيق هذه الرؤية، الأمر الذي يستدعي -عبر الحوار المقترح بين القوى الماركسية العربية - تغيير الكثير من الشعارات، والتأسيس لأنماط عمل واستراتيجيات جديدة، وهي على صعوبتها تحتاج إلى وضوح الرؤى المعرفية والسياسية بمنطقاتها التقدمية، بمثل

ما تحتاج إلى أدوات نضالية جديدة، طليعية وجماهيرية، يؤسسها ويقودها الحزب اليساري الماركسي في كل قطر عربي بما يمكنه من توفير وخلق الظروف المناسبة لتأسيس "كتلة تاريخية" ذات مضمون وطني وقومي ماركسي كنقطة انطلاق صوب التغيير المنشود، تبدأ أنويتها في كل بلد عربي على حدة برؤية تقوم على الالتزام السياسي والتنظيمي والمعرفي والأخلاقي بمصالح وأهداف العمال والفلاحين وكل الفقراء والمضطهدين، لكي تمتد وتتواصل في الإطار القومي العربي كخطوة لاحقة، بحيث تضم هذه الكتلة، كافة المثقفين والمناضلين والديمقراطيين في كافة النقابات والمؤسسات والأطر المجتمعية، يتوحدون جميعاً في نضالهم من أجل التغيير الديمقراطي والسياسي في بلادهم، بما يخدم الهدف الاستراتيجي الكبير المتمثل في استعادة بناء المشروع القومي النهضوي الديمقراطي العربي، بما في ذلك هدف تفكيك وإزالة الدولة الصهيونية وإقامة فلسطين الديمقراطية، عبر المقاومة الشاملة للمشروع الصهيوني بكل الوسائل المتاحة، تشق طريق الثورة الوطنية والقومية التحررية الديمقراطية كطريق ثالث، وبدل حقيقي ينطلق من ثوابت وأهداف الجماهير الشعبية الفقيرة، على المستويين الوطني والقومي، باعتبارها المحدد الرئيسي للقيادة والتنظيم، تمهيداً لتحقيق مبدأ الهيمنة السياسية والثقافية والمجتمعية، ذلك إن نجاح القوى اليسارية الماركسية العربية، بالمعنيين الطبقي والسياسي في أن تصبح قوة مهيمنة، سيمكنها من التجاوز أو الإزاحة السياسية الديمقراطية للتحالف البيروقراطي الكمبرادوري، وأن تصبح أيضاً الإطار الذي يمثل ويجسد مصالح العمال والفلاحين والبرجوازية الصغيرة وكل الكادحين، في مجتمع عربي ديمقراطي موحد تسوده الحرية والمساواة وتكافؤ الفرص والعدالة الاجتماعية بأفاقها الاشتراكية.

[1] المتأني في مفهوم الهوية يكتشف أنه مفهوم غربي لم تعرفه لغتنا العربية إلا حديثاً. وهذا لا يقلل من شأن ثقافتنا العربية. فالبحث في معاجمنا-كما يؤكد مجدي عبد الحافظ- يشير بما لا يدع مجالاً لأي شك إلى هذه الحقيقة فالمصباح المنير، والقاموس المحيط ولسان العرب تخلو من هذا المصطلح الحديث، إذ لا يدعو الشرح عن أن تكون "الهوية" مستقاة من الفعل "هوى" أي سقط من عل أو أن يكون معناها البئر البعيدة القعر. ولعل مفهوم الهوية قد تسرب إلى الفكر العربي على الأخص في نهاية القرن التاسع عشر

ومطلع العشرين، لأننا في الحقيقة لا نجد صراحة ضمن المصطلحات المترجمة في هذه الفترة وهي: الحرية، الأمة، والقومية، والمساواة، والوطن، والوطنية، والثورة... الخ. ولعل أول من استخدم مصطلح الهوية هو سلامة موسى نقلاً عن إبراهيم اليازجي.

[2] المصدر: المنجد في اللغة والاعلام - دار الشرق - بيروت - 2002 - ط 39 - ص 875 .

[3] رفيف رشيد - الهوية - الحوار المتمدن - الانترنت - 2006/5/4.

[4] المصطلح مورفولوجيا يشير إلى علم دراسة الشكل والبنية، وعادة دون اعتبار الوظيفة. وخاصة في ما يلي: 1- في البيولوجيا:

التشكل (أحياء) دراسة شكل وهيكـل الحيوان والنبات.. 2- في الجيولوجيا: التشكل (الارض) دراسة بنية الصخور والإصلاح الزراعي.

3- في اللغويات، التشكل (لغويات) ويسمى أيضا علم الصرف وهو دراسة البنية الداخلية للمورفيما (الكلمات ودلالاتية التركيب).

[5] محمد عبد الجابري - سؤال الهوية في العالم العربي - موقع الجابري - الانترنت.

[6] كلمة د. هشام غصيب أمام المؤتمر السابع للجمعية الفلسطينية الأردنية 2008/8/23.

[7] المصدر السابق

[8] محمد عابد الجابري - الهوية " الاقوامية" ... ومسألة " العربية " - جريدة الاتحاد - <http://www.alittihad.ae> - الانترنت

الانترنت

[9] مصدر سبق ذكره - محمد عابد الجابري - الهوية " الاقوامية" .

[10] د. نصر حامد أبو زيد - من الحجاب إلى النقاب - الحوار المتمدن - الانترنت - 2007/7/6.

[11] د. حامد خليل - مشكلة الهوية في الفكر العربي المعاصر - الانترنت - موقع فلاسفة العرب

. [www.arabphilosophers.com](http://www.arabphilosophers.com)

[12] د. فؤاد مرسي - نظرة ثانية إلى القومية العربية - كتاب الأهالي رقم 20 - القاهرة - 1989 - ص 65 - 89 .

[13] المصدر السابق - ص 67.

[14] د. فؤاد مرسي - نظرة ثانية إلى القومية - مصدر سبق ذكره - ص 68 .

[15] المصدر السابق - ص 70

[16] المصدر السابق - ص 72.

[17] المصدر السابق - ص 73.

[18] المصدر السابق - ص 77.

[19] المصدر السابق - ص 78.

[20] المصدر السابق - ص 79.

[21] المصدر السابق - ص 80.

[22] المصدر السابق - ص 80.

[23] المصدر السابق - ص 81 .

[24] د. حلـيم بركات - المجتمع العربي في القرن العشرين - مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت - يوليو 2000 - ص 65.

[25] عبد الاله بلقزيز - " عوامل إخفاق المشروع النهضوي القومي العربي" - 2007/9/6 - موقع الفكر القومي العربي -

الانترنت.

[26] عبد الاله بلقزيز - مصدر سبق ذكره.

[27] نايف سلوم - ديالكتيك إنتاج الهوية الاجتماعية في الفكر الماركسي - الحوار المتمدن - الانترنت - 2004/1/28.

## حول مفهومي الانتماء والالتزام في الحزب أو الفصيل الماركسي الثوري

الخميس 24 نوفمبر 2022

"الفكر الذي يستحق اسمه هو إدراك للحاضر وللواقع بالفعل، إدراك لروح الشعب ومنطق الواقع، وإدراك للمبدأ العقلي والأخلاقي في كل مجال من مجالات الحياة".

ففي عصرنا الراهن، لا يستقيم أن تكون أمة، كائناً أخلاقياً من دون هذه الرابطة العقلية/الأخلاقية، أي من دون عقد اجتماعي - يضمن ويكرس حرية الرأي والتعدد الفكري والسياسي والتنظيمي - يكون بموجبه جميع المتعاقدين أحراراً ومتساوين. فالسياسة التي تستحق اسمها في بلادنا، سياسة مبدؤها الفكر أو العقل، فكر الواقع أو عقل الواقع، وغايتها (علاوة على أهداف التحرر والديمقراطية) الأخلاق والحياة الأخلاقية. لكن من المؤسف والمحزن في أن السياسة لم ترق عندنا بعد إلى مستوى العمل في سبيل وحدة النضال الوطني، بسبب هذا التفكك والانقسام واستمرار الصراع. وإذا كان الحديث عن فساد الأنظمة العربية يثير الأسف، فإن الحديث عن تراجع وتفكك معظم الأحزاب والفصائل الفلسطينية، بسبب غياب وضوح الهدف والرؤية والضعف الشديد في تطبيق مبدأي الانتماء والالتزام داخل هذه الأحزاب، الأمر الذي أدى - إلى جانب أسباب أخرى - إلى وصول القضية الفلسطينية إلى مأزق مسدود أو الحصاد المر، عبر تراجع السلطة ومنظمة التحرير الفلسطينية والانقسام الكارثي وانتهاك مبادئ الأخلاق في الشأن الفلسطيني، وهنا يحضر أهمية تناول مفهومي الانتماء والالتزام والعلاقة الجدلية بينهما، وأهمية تكريسهما عربياً عموماً وفلسطينياً خصوصاً.

مفهوم الانتماء: يُعرّف هذا المفهوم في اللغة بمعنى الانتساب، فانتماء الولد إلى أبيه انتسابه إليه واعتزازه به، والانتماء مأخوذ من النمو والزيادة والكثرة، نما الشيء، ارتفع وعلى بشأنه. يقال نما الحزب، نمت الثورة، نما الزرع، نمت الصناعة، نما المجتمع... نما وعي الإنسان في علاقته بأسرته ونما وعيه بحب وطنه (الوطن غير السلطة أو نظام الحكم)، وفي حالات الظلم الوطني والطبقي ينمو الوعي بمقاومة القهر والاحتلال والاستغلال.

أما مفهوم الالتزام: فهو كلمة تعبر عن الملازمة للشيء والدوام عليه، فالالتزام كلمة عامة تصدق على الالتزام الوطني والالتزام بالأسرة وبالأخلاق وبالحزب... إلخ.

الانتماء هو الانتساب والاعتزاز والاشتراك، أو أن يكون الإنسان بوعي وإدراك جزء من كل، جزء مما هو أكبر وأعظم وأكثر أهمية، والانتماء أيضا هو اعتقاد الإنسان (بوعي) وإحساسه انه جزء من شعب أو مبدأ أو وجهة نظر.

أما الالتزام فهو ضريبة أو ثمن يدفعه الإنسان ليحتفظ بانتمائه.

وفي الحزب/الفصيل الماركسي خاصة، يعتبر الانتماء والولاء أساسيا ويعتبر مترافقا مع الانضباط والالتزام من قواعد السلوك التي يحض عليها، فعندما يفكر الفرد بالانخراط في صفوف المنظمة (الحزب/التنظيم)، فإنه يتعاطى مع الفكرة الأساسية أو الغاية الرئيسة على المستويين الوطني والقومي ثم الأممي.

هناك درجات للانتماء، ودرجات الانتماء هذه تعتمد اعتماداً كلياً على نقطتين..

النقطة الأولى هي الأناوية الفردية، والإيثار، فالإيثار يعني أن يضحي الإنسان بوجوده في سبيل مصلحة الآخرين أو الوطن، ومن خلال انتمائه للمجموع ينسى فرديته أو أنانيته.

### لمن الولاء.. لمن الانتماء

أنا أنتمي نعم ولكن لمن الولاء؟ يمكن أن يتساءل الكثير منا: لمن أعطي ولائي؟ هل أعطي ولائي لشخص داخل الحركة أو التنظيم الذي أنتمي إليه؟ أو أعطى ولائي لكتلة؟ أو أعطى ولائي لهدف أساسي موجود ولخطة وأفكار الحزب؟

إذا استعرضنا أهداف الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين، على سبيل المثال، والنقاط الأساسية التي ينضم فيها الأعضاء للجبهة كمثال، نجد أنه من المفترض أن يعطي الأعضاء ولاءهم لمجمل الأهداف والمبادئ، وكذلك الأمر في مختلف المنظمات والمؤسسات.

## تعميق الانتماء:

في داخل الحزب/التنظيم، يشترك الأعضاء سويًا في العمل الجماعي بروح رفاقية محكومة بالوعي الثوري، لذلك فهم يفعلون شيئاً (من أجل) ومع بعضهم البعض، وبالتالي تتكون الجماعة أو التنظيم من شبكة متغيرة ومتطورة باستمرار من التفاعلات والعلاقات، بما يضمن تطور وتوسع الحزب.

وتتلخص أسس تعميق وتعزيز الانتماء بالتالي:

- 1- التشجيع: فعلى العضو أن يكون ودوداً، دافئاً، مستجيباً للآخرين ولما يسهمون به ويبدى الاهتمام بالآخرين، وعلى القائد أو المسؤول تشجيع المبادرة والحث على العطاء والمكافأة المعنوية، وصيانة الإنجازات.
- 2- التعبير عن المشاعر الرفاقية الجماعية ومشاركة الأعضاء الآخرين في مشاعرهم، وفي أفراحهم وأتراحهم.
- 3- خفض التوتر: عبر الحوار الموضوعي والعقلاني الهادف إلى تجاوز الخلافات ومساعدة الأعضاء على اكتشاف الفروق بينهم والعمل على انسجام العلاقات الرفاقية الداخلية.
- 4- إيجاد الحلول السريعة للمشاكل على قاعدة اعتراف المخطئ بخطئه، والحث على ممارسة النقد والنقد الذاتي، وتنظيم وضبط النفس للمحافظة على تماسك العلاقات الرفاقية داخل الهيئات الحزبية أو على صعيد العلاقات الخارجية بين الرفاق وبينهم وبين الشعب/ال جماهير.
- 5- الاتصالات: محاولة حفظ قنوات الاتصال مفتوحة، وتسهيل اشتراك الآخرين، واقتراح الوسائل المناسبة لضمان مشاركة أوسع في الحوارات والنقاشات.
- 6- المشاركة: ضمان مشاركة الأعضاء في وضع الأهداف والخطط والأساليب، وتحديد الصلاحيات وضبط الأداء، وتعزيز الثقة.



## مفهوم الالتزام التنظيمي

الالتزام التنظيمي، مفهوم يعنى قيام المنتسب لتنظيم معين، نظرياً وسلوكياً بتنفيذ البرنامج العام للتنظيم، وللوائح وأنظمتها الداخلية، ولقرارات وتوجيهات الهيئات القيادية للتنظيم، وذلك عبر الخيار الديمقراطي الواعي (وأقصد بذلك الالتزام الذاتي)، فبدون الالتزام لا يوجد حياة تنظيمية، فهو الطاقة المحركة للتنظيم وعناصره والحافز على حضور الاجتماعات التنظيمية، وتحقيق برامج التنظيم والنقيد بأنظمتها وقراراته وتنفيذ التكاليفات، إلى جانب الالتزام بتسديد الاشتراكات المالية وجمع التبرعات والحرص على انجاز المهمات التنظيمية بأقل التكاليف المالية.

يمكن تعريف الانتماء الحزبي، بأنه الشعور الذي يلزم الشخص بالولاء للحزب والقضية التي يناضل من أجلها... بكل أبعادها الأيدلوجية والسياسية والتنظيمية...، وشعوره بأنه فرد في جماعة له مالها وعليه ما عليها، وحيث أن مفهوم الالتزام الوظيفي هو حالة تنظيمية سلوكية يمكن ملاحظتها وقياسها. فإن الانتماء هو حالة تنظيمية أكثر عمقاً ورقياً لأنها ذات أبعاد نفسية شعورية ترتبط بمدى عمق الوعي بهوية الحزب ومبادئه وأفكاره وأسس التنظيمية.

## كيف يمكن قياس الالتزام التنظيمي؟

بالطبع الجواب هنا وبصورة محددة وواضحة: عبر اللجان التنظيمية والهيئات المركزية، وذلك باستخدام منهجية الملاحظة العلمية والمتابعة الدورية لأعمال وتقارير القيادات والمراتب المختلفة أولاً بأول للتأكد من تنفيذ المهام الموكولة إليها، إلى جانب الاختبار التجريبي والاستبيانات الداخلية وتقييم الرفيقات والرفاق له.

كما أن للالتزام أشكال يمكن أن نقسمها إلى التالي:

الالتزام الظاهري (الجامد): وهو الالتزام بالمبادئ والفكر والقرارات والعمل بأخذ ظواهر النصوص، دون الالتفات لتفسيراتها أو معرفة مسبباتها، وهنا تتجلى أهمية الوعي وإدراك النصوص بعمق.

الالتزام الفكري: والمقصود به، الالتزام بسياسة مقررّة أو استراتيجية محددة للتنظيم.  
الالتزام السلوكي: وهو الالتزام الذي يعكس نفسه في أخلاق التعامل والسلوك اليومي.  
الالتزام الهيكلي: وهو الالتزام بالإطار التنظيمي، من حيث التراتب التنظيمي وتقسيم العمل وتحديد المهمات. وفي الحركة الثورية لا بد للالتزام الواعي للكادر أن يرتبط بمحاور الفكر والأهداف والسلوك الاخلاقي الثوري المستمد أساساً من التزامنا بفكر الحزب/التنظيم، من خلال التزامنا وامتأؤنا لمستقبل فلسطين والوطن العربي.  
تحقيق الانضباط والالتزام بإشراف الحزب: ويتم عبر تطبيق جوهر النظام الأساسي بالأشكال التالية:

- 1- التوجيه والتوعية.
- 2- المراجعة المستمرة للمهام والتكليفات.
- 3- وضوح القرارات والتكليفات.
- 4- تطبيق اللوائح والنظام بعدالة وحزم.
- 5- تشجيع الأعضاء وتحفيزهم، والإشادة بالأداء الجيد والخلق.
- 6- اتخاذ الإجراءات اللازمة حال الإخلال بالالتزام.
- 7- التقييم المستمر للأداء.

أهمية الالتزام التنظيمي: الالتزام التنظيمي وسيلة للحفاظ على الوحدة الداخلية للتنظيم، هو الدرع الواقي للوحدة الداخلية التنظيمية، فبدون الالتزام لا يوجد حياة تنظيمية، فهو الطاقة المحركة للتنظيم وعناصره والحافز على حضور الاجتماعات التنظيمية، وتحقيق برامج التنظيم والتقييد بأنظمتهم وقراراتهم وتنفيذ التكليفات، فالالتزام التنظيمي، كفاءة تنظيمية أفضل، والنفاه جماهيري أكثر، وكلما زادت قوة الوحدة الداخلية قوي الالتزام التنظيمي لدي العضو وزادت ثقة العضو بتنظيمه وقدرته على تحقيق أهدافه الوطنية، ذلك إن قوة الالتزام التنظيمي تزداد طردياً مع مدى قوة التماسك والوحدة الداخلية للتنظيم.  
وما دمنا في هذا المجال، فمن المناسب الربط بين الالتزام والانضباط بالمعنى العسكري الثوري الذي يعرف بأنه: الاستجابة للنظم واللوائح، والذي مظهره هي: تنفيذ

القوانين والنصوص، التقيد بقرارات الهيئات العليا، تنفيذ المهام بدقة وحماسة، تقيد المراتب الأدنى بالمراتب الأعلى تسلسلاً وتوجيهها، عدم مناقشة القضايا الداخلية خارج الجلسات التنظيمية السرية، الابتعاد عن المزاجية والفردية في اتخاذ القرار، استثمار وقت المهمة في العمل.

في ضوء كل ما تقدم، يمكن أن نتناول بعض المفاهيم المتعلقة بالحزب الثوري أهمية الحزب أو العمل المنظم: إن التنظيم أو الحزب هو الشرط المطلق للنضال السياسي.. فلا نضال بدون حزب منظم يقوم على تنظيم الجماهير وفق برنامج، ولا نضال أو حركة ثورية بدون نظرية ثورية.

القناعة الفكرية للعضو: إن القناعة الفكرية للرفيق لا تقوم على الإيمان الأعمى وغير المسئول بحياة أحسن ومستقبل أفضل، إنما تستند إلى النظرة العلمية إلى العالم وفهم قوانين التاريخ والتطور الاجتماعي الموضوعية. إن جماهيرنا الفقيرة الكادحة التي ترفع في وجه النظام الحاكم راية المطالبة بحقوقها تأمناً لمستقبلها، وترفع في وجه العدو الصهيوني راية النضال من أجل الحرية والاستقلال، إنما هي بحاجة إلى التنظيم كأسلوب وحيد لخلق الإرادة الجماعية. فالحزب أو التنظيم هو السلاح الأمضى والوحيد الذي يوفر عناصر القوة للجماهير الشعبية الفقيرة لمواجهة قوى الاستبداد والظلم وأدواتها. البناء الحزبي: لهذا المفهوم جانبان مترابطان، فمن جهة، يفهم على أنه عمليات تطوير الحزب وتنظيم حياته الداخلية ونشاطه القيادي. ومن الجهة الأخرى، وهي الأهم، فإن البناء الحزبي هو علم قوانين تطور الحزب وتعظيم دوره القيادي في المجتمع وفي أوساط الجماهير الشعبية. إن البناء الحزبي بوصفه علماً يدرس قوانين بناء الحزب الماركسي وتطوره وتوظيفه، بما يعزز ويدفع إلى الأمام كافة نشاطاته، بمثل ما يعزز كافة نشاطاته على الصعيد الداخلي بين جميع المراتب والهيئات الحزبية.

قواعد الحياة الحزبية: يمكن تصنيفها إلى ثلاث مجموعات

المجموعة الأولى: تتضمن قواعد ترتبط بالعضوية في الحزب، أي مجمل قواعد قبول

الأعضاء الجدد في الحزب.

والمجموعة الثانية: من قواعد الحياة الحزبية تتعلق بتنظيم العلاقات الحزبية الداخلية الديمقراطية النابعة من مبدأ المركزية الديمقراطية، مثل مبدأ انتخاب الهيئات الحزبية وتقديمها التقارير، ودورية عقد الاجتماعات وجلسات اللجان الحزبية، وجماعية القيادة، وحرية المناقشة، والنقد، والانضباط الحزبي.

والمجموعة الثالثة: قواعد تحدد البنية التنظيمية للحزب، النظام الخاص بتكوين ووظائف منظمات الحزب في القاعدة، والروابط والمناطق والفرع واللجنة المركزية والمكتب السياسي والمؤتمر العام.

الأسس التي يقوم عليها الحزب الثوري وهي:

1. الأساس التنظيمي: بدون هذا الأساس لا يمكن أن يوجد أصل للحزب اليساري الماركسي. والأداة التنظيمية هي الحزب الثوري، وتتشكل أساساً من العناصر الأكثر وعياً من الطبقة العاملة، ومن حلفائها الطبقيين كالفلاحين الفقراء والمعدمين، والمتقنين الثوريين، والشرائح المتضررة من البورجوازية الصغرى، والعاطلين وأشباه العاطلين. والتنظيم يعتبر أداة ووسيلة في نفس الوقت، أداة تجمع الشرائح الأكثر وعياً، وتطور وعيهم، وترسم خططهم وتراقب حركتهم، وتفعلهم في أوساط الجماهير الكادحة.

2. 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 على واقعنا الوطني الفلسطيني والقومي العربي، والمناضل المنتمي إلى الحزب الثوري لا بد له من التسلح بهذه النظرية ومنهجها، ولا بد من الاستفادة من مختلف التجارب من أجل رسم برنامج سياسي مرحلي، وتحديد هدفه الاستراتيجي، والمناضل الذي لا يتسلح بالماركسية يبقى عرضة للأخطار والمنزقات الفكرية، وخاصة منها ذات الطبيعة الإصلاحية الليبرالية أو اليسارية العدمية والانتهازية. ولذلك، فإن تحقيق وحدة الهوية الفكرية وتعميقها في أذهان الرفيقات والرفاق (أعضاء الحزب)، لا

يتم إلا عن طريق التسلح المستمر بالفكر الاشتراكي الثوري العلمي، بهدف تحقيق المستوى الفكري المتقدم والناضج وما سيعكسه من آثار ايجابية جداً بالنسبة لوحدة هوية الحزب الفكرية، إلى جانب وحدة بنية الحزب الداخلية التي تصير خميرة فاعلة في الواقع الاجتماعي وفي مختلف المجالات، مما يؤدي إلى توسيع قاعدة الحزب على مستوى الكم وعلى مستوى تغلغله في مختلف قطاعات المجتمع.

3. الأساس السياسي: وهو مدخل الارتباط بال جماهير، عبر فهمنا واستيعاب لمضمون شعارنا: التحرر الوطني والديمقراطي، بالارتباط العضوي مع الأحزاب والقوى الماركسية في حركة التحرر القومي العربية، وبالتالي فإن فهم الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين، على سبيل المثال، لهذا الأساس السياسي هو تجسيد للممارسة أولاً في إطار الحزب/الجبهة على الصعيد الوطني التحرري وعلى الصعيد الديمقراطي 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. ولذلك، فالحزب الثوري يبيلور مواقف سياسية مرحلية تتناسب والشروط الموضوعية المتغيرة، كما تتناسب وإرادة الجماهير الشعبية الكادحة، بحيث لا تمر مناسبة دون أن يحدد الحزب الثوري موقفه منها، انطلاقاً من البرنامج العام الذي ترسمه هيئات الحزب المقررة، والذي يشرح الوضعية الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية محدداً موقف الحزب منها، وطارحاً البديل الذي يعمل المناضلون الحزبيون على تحقيقه من خلال عملهم في مختلف المنظمات الحزبية والجماهيرية.

أما المبادئ الأساسية للحزب الماركسي الثوري: فهي تتحدد وتأخذ أسسها من المقولات التالية:

1) النقد والنقد الذاتي. 2) المحاسبة الفردية والجماعية. 3) خضوع الأقلية لرأي الأغلبية وفق مبدأ المركزية الديمقراطية. 4) القيادة الجماعية. بالإضافة إلى مبادئ

النظرية الماركسية ومنهجها المادي الجدلي الذي يمدنا بأدوات التحليل العلمي الملموس للواقع الملموس. وفي هذا السياق، فإن العلاقة بين المركزية والديمقراطية هي علاقة جدلية، ولا يمكن للحزب الثوري أن يكون مركزياً صرفاً، ولا ديمقراطياً صرفاً، لأن ذلك قد يؤدي به إلى التفكك أو التشرذم الحلقي الذي يشكل خطراً على الحزب كما يحصل في العديد من الأحزاب، ذات التوجه الديمقراطي الإصلاحية أو الليبرالية. أما بالنسبة للنقد والنقد الذاتي فلا بد من هذه الثنائية، فالنقد يعني الكشف عن الخطأ في الممارسة النظرية والعملية وفق منهج دقيق قائم على التحليل العلمي للوقائع والأحداث بشقيها النظري والعملية قصد حماية الحزب، مما قد يتسرب إليه من ممارسات نظرية أو عملية يمينية انتهازية أو يسارية مغامرة، وبذلك يكون سلاح النقد وجيهاً، وضرورياً شرط الابتعاد به عن الذاتية التي قد تسقط التنظيم في صراعات هامشية.

أيتها الرفيقات.. أيها الرفاق.. إن انتماؤكم لحزبكم، لجهتكم الشعبية، كان منذ البدء انتماءً طوعياً واعياً وحرراً إلى أبعد الحدود، انطلاقاً من إيمانكم العميق بحقوق شعبنا التاريخية والقانونية في السيادة على أرضه وتحقيق أهدافه وثوابته الوطنية من ناحية، وانطلاقاً من مواقفكم الطبقية ضمن الشرائح الفقيرة والكادحة التي دفعت بكم إلى وضوح الرؤية في الالتحاق بالجبهة باعتبارها الحزب الطليعي المناضل ضد كل أشكال الاستغلال الطبقي من أجل العدالة الاجتماعية والمساواة وتكافؤ الفرص والتقدم من ناحية ثانية، وكما تعلمون أيتها الرفيقات.. أيها الرفاق، منذ اللحظة الأولى التي انتسبتم فيها إلى حزبكم، فإن الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين - كما نص عليها دستورنا/نظامنا الداخلي - حزبٌ سياسيٌّ كفاحي يعمل لتوعية وتنظيم وقيادة الجماهير الفلسطينية من أجل استعادة الحقوق الوطنية الفلسطينية، ويناضل من أجل مجتمع اشتراكي خال من الاستغلال قائم على المبادئ الديمقراطية والإنسانية على طريق تحقيق مجتمع عربي اشتراكي موحد.

إن الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين التي ضمت بين صفوفها منذ تأسيسها إلى يومنا هذا، أجيالاً من المناضلين، ضمت الجد والجدة والأب والأم والأبناء من جماهير الفقراء

والكادحين، أجيال تواصلت إلى يومنا هذا، وتعاقت على حمل الراية، راية التحرر، راية الوطن، راية الشعب، راية العمال والكادحين الفقراء والفلاحين والمثقفين الثوريين على امتداد أربعة عقود مضت ناضلت جبهتنا عبرها من أجل تحرير الوطن وطرد المحتل وتقرير المصير وحق العودة والاستقلال، بمثل ما ناضلت وتناضل من أجل حقوق الفقراء من العمال والفلاحين وكل الكادحين في سبيل لقمة اطفالهم، علاوة على نضالها اليوم من أجل الحريات الديمقراطية ومن أجل المساواة بين المرأة والرجل في كافة الحقوق والواجبات.

وطالما أن حزبنا، الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين، حزب طبيعي يعبر عن مصالح ومستقبل الفقراء والمُستَغَلَّين والمُضْطَهَدِينَ، فهو من أجل ذلك تنظيم بالمعنى السياسي للكلمة، كفاحي في إطار النضال الوطني والصراع مع العدو الصهيوني، وكفاحي بنفس الدرجة - مع اختلاف الأسلوب - في قضايا النضال الديمقراطي الداخلي، وهو بالضرورة حزب يجب أن يخضع للقوانين والأنظمة التي تحكم أساليب وطرق التحرك والنضال حسب كل مرحلة أو ظرف، لضمان حركة صعوده وتقدمه من ناحية، وتوفير سبل التوسع والتجديد والبناء وتعبئة الطاقات من ناحية ثانية، مسترشداً في كل ذلك بالنظرية الثورية الماركسية ومنهجها المادي الجدلي، هذه النظرية التي تمكنا عبر استخدامنا ووعينا لمنهجها وقوانينها، من فهم واقعنا وتغييره، إنها فلسفة التطور والتقدم التي لا يمكن لأحد أن يتجاوزها، إنها المدخل النظري الوحيد الذي يُمكن جماهير الكادحين والعمال في العالم كله للخلاص من بشاعة الاستغلال الرأسمالي وسيطرته على مقدرات الشعوب الفقيرة، ذلك أن الحاجة للماركسية اليوم هي أكبر بما لا يقاس من تلك الحاجة التي تداعت في القرنين التاسع عشر والعشرين بحكم تزايد وتعمق وحشية النظام الرأسمالي المعولم في هذه المرحلة. فليس يسارياً من لا يلتزم في الممارسة والنظرية بأسس النضال الطبقي والصراع السياسي والديمقراطي ضد قوى اليمين الليبرالي والرجعي السلفي/الإسلام السياسي... وضد 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 الإمبريالي... وليس يسارياً أيضاً من لا يستوعب تماماً كل مكونات واقع بلده الاقتصادي والاجتماعي/الطبيقي 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 انعتاق شعوبنا عموماً وإلغاء كل أشكال قمع الحريات والاستبداد والاستغلال والاضطهاد والتبعية. من هذا المنطلق يجب أن نعيد تحديد معنى اليسار عموماً، والماركسي المتطور والمتجدد خصوصاً، الملترزم بالمنهج المادي الجدلي، فلا مكان هنا للتلفيق أو التوفيق، ناهيك عن الارتداد الفكري صوب الأفكار الهابطة والانتهازية والليبرالية الرثة، إذ أن هذه المنهجيات المضللة أساءت كثيراً جداً لليسر العربي كله، وأدت إلى عزلته عن الجماهير وعن تراجعه الكبير. هذه تعريفات جوهرية وقيم عامة لليسر، 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 الطبقيّة الخاصة، فاليسار ليس تسمية بل موقف وفعل أولاً وأساساً.

إن الماركسية تعني العدالة وحب المساواة، وأن تصبح ماركسياً معناه أن تقوم بزيارة التاريخ لا أن تُرَوِّره، أن تُرَوِّره عبر تحليل وفهم التطور التاريخي لشعوبنا العربية منذ



آلاف السنين - كما شعوب العالم - وفق قوانينها ومقولاتها العلمية الموضوعية، ووفق مضمونها الاقتصادي الذي يرفع رايات الكادحين ضد رايات الرأسمالية وأدواتها المُستغلّة التي تنزف دماً من كلّ مساماتها.

آيتها الرفيقات العزيزيات أيها الرفاق الأعزاء... الماركسية هي منهجية تحفر في الواقع الاجتماعي أو الطبقي، والاقتصادي والسياسي والثقافي، وتؤسس لتجاوز كل مظاهر التبعية والتخلف والفقر وكل اشكال الاستغلال والاضطهاد، لتحقيق أهداف شعبنا الوطنية في تقرير المصير والعودة بقيادة م.ت.ف الممثل الشرعي الوحيد لشعبنا التي يجب أن نعمل كي نستعيد مشروعها ودورها التحرري، إلى جانب مواصلة النضال لتحقيق أهداف الثورة الوطنية الديمقراطية بأفاقها الاشتراكية كهدف استراتيجي، بمثل ما تؤسس وتعمل النضال الطبقي والوطني والقومي التحرري والديمقراطي، من خلال الحزب الثوري الحامل لأفكارها وتطبيقه لهذه الأفكار على واقعه أو مجتمعه بكل مكوناته (السياسية والاجتماعية الطبقية والاقتصادية والثقافية... الخ)، ما يعني أن الالتزام الواعي بالماركسية في صيرورتها المتطورة المتجددة من ناحية، وفي توجيهه وتسخير أفكارها في خدمة الواقع المعاش وخصوصية مكوناته من ناحية ثانية، هو الشرط الاول للاسترشاد الذي يصبح في هذه الحالة تجسيدا للالتزام الواعي ولصيغاً به.. وفي حال تغييب الالتزام الواعي بالماركسية، فلا يمكن في هذه الحالة استخدام المنهج الجدلي إلا عبر أساليب انتهازية، إذ لا يمكن موضوعياً الحديث عن المنهج الجدلي بدون الماركسية.. لأن الهروب من الماركسية باسم المنهج الجدلي خطوة تؤشر على نزعة مرتدة عما تحمله هذه النظرية من مضامين ثورية، كما تؤشر على درجات من الهبوط السياسي اليميني وعلى نزعة انتهازية او ليبرالية هابطة تسعى إلى الخروج من التراث الماركسي كله.. بهذا المعنى أنا مع الاسترشاد إذا كان من منطلق الوعي بالماركسية والانحياز عملياً لمقتضياتها وتطبيقاتها المنهجية.

آيتها الرفيقات.. أيها الرفاق.. أن تكونوا ماركسيين اليوم، معناها أن تقاوموا هذه الحركة الصهيونية، وليدة النظام الرأسمالي وربيبته، وأن تقاوموا كافة انظمة الكومبرادور

والتبعية وكل قوى اليمين بمختلف ألوانه وأطيافه... أن تكونوا ماركسيين يعني أن تقاوموا نظام العولمة البشع، لا أن تستهلكوا بضاعته الفكرية الرخيصة من الواقعية إلى الليبرالية، أن تكونوا ماركسيين، يعني أن تكونوا حاضنة دافئة للجماهير العفوية، تحترمون كل تراثها ومعتقداتها وتتعلموا منها، فأنت تكون ماركسياً، يعني أن تنظر إلى الدين على أنه وعي اجتماعي وجزء هام ورئيسي من الوعي الإنساني، استطاع أن يلعب دوراً في تحرير الإنسان من الاستغلال عندما أحسن التعاطي مع أفكاره وجوهره عموماً وفي بداياته الأولى خصوصاً.

وأخيراً أن تكون ماركسياً، هو أن يتكامل وعيك أيها الرفيق، فتتهل من النظرية وتدرك منهجها إدراكاً ذاتياً، وتؤسس لك أرضية صلبة تنطلق منها للعمل النضالي والديمقراطي، الوطني والقومي والإنساني، لا أن تأخذ 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 الحزب الفكرية. وعليه، وأن تكون ماركسياً هو أن تعمل على أن يكون وطننا العربي كله، وطن لأبناءه، ووطناً مستقلاً حراً موحداً تسوده الحرية والمساواة والعدالة الاجتماعية، بينه ويحميه أبناءه من الفقراء والكادحين بإرادتهم الجماعية الحرة، وبالوحدة الضرورية بين كافة أحزاب اليسار الماركسي الطليعية في مشرق ومغرب الوطن العربي.

## الاختصار في أزمة أحزاب وفصائل اليسار الماركسي في بلدان الوطن العربي

الأحد 27 نوفمبر 2022

(1)

إن جذور أزمة الماركسية في بلدان مغرب ومشرق الوطن العربي، تكمن في هذا التراجع الفكري والضعف النظري لدى أحزاب وفصائل اليسار، إلى جانب حالة الاغتراب عن الواقع، ومن ثم فشل هذه الأحزاب في وعي الواقع واستيعاب جوانبه ومكوناته السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية... الخ، حيث استمرت طوال العقود الماضية، في رفع شعارات أو مبادئ لا تجسد الواقع أو تعكسه بصورة جدلية وموضوعية صحيحة، ما يعني بوضوح أن الحركات اليسارية لم تدرك أن المبادئ لا تصلح نقطة انطلاق للبحث والتحليل والتقييم، بل هي نتيجتها الختامية. فالمبادئ لا تطبق على المجتمع والطبيعة والتاريخ، بل تُشتق منها، فليس على الواقع والتاريخ أن يتطابقا مع أفكارنا، بل على أفكارنا أن تتوافق وتتطابق مع قوانين حركة الواقع ومنطق التاريخ، هذا هو الدرس الرئيسي الذي يتوجب على أحزاب وفصائل اليسار العربي أن تستوعبه في وعيها وممارستها، دون أن يعني ذلك تجاوزاً للتطور الاجتماعي والطبقي المشوه، لمجتمعاتنا العربية، طوال التاريخ الحديث والمعاصر، وبالتالي فإنني أرى أنه ليس من المغالاة في شيء، إذا قلنا بأن ما يسمى بأزمة الماركسية في بلادنا، هي انعكاس - بهذا القدر أو ذاك - ليس لأزمة وتخلف المجتمع والفكر السياسي العربي ارتباطاً بالمسار التطوري التاريخي المشوه فحسب، بل أيضاً - وبالدرجة الأساسية - إلى قصور وعجز أحزاب وفصائل اليسار عن صياغة وممارسة قضايا الصراع التناحري ضد العدو الامبريالي الصهيوني من جهة وقضايا الصراع الاجتماعي الطبقي الديمقراطي الداخلي من جهة ثانية، الأمر الذي كان - وما زال - من الطبيعي أن تكبر وتتسع العزلة والفجوات بين قوى اليسار العربي وجماهيرها الشعبية الفقيرة.

(2)

إنني أعتقد أن أزمة النظرية الماركسية داخل أحزاب وفصائل اليسار في بلادنا، تتجلى في كونها تعيش حالة قطيعة أو إرباك مع تراثها، ارتباطاً بالأزمة الفكرية لدى هذه الأحزاب والفصائل، وهذه الأزمة أسهمت في ضياع البوصلة الفكرية والسياسية الماركسية لدى معظم هذه الأحزاب والفصائل، ليس بسبب التبعية الميكانيكية تاريخياً للمركز في موسكو، أو بسبب الوعي المسطح أو البسيط على مستوى الأعضاء فحسب، بل أيضاً بسبب هشاشة وضعف الوعي في معظم الهيئات القيادية، التي عاشت نوعاً من غياب الوعي الماركسي أو اللامبالاة - والرفض العلني أو المبطن - للفكر الماركسي، إلى جانب الاغتراب أو العزلة عن قواعدها التنظيمية وجماهيرها، فضلاً عن حالة الجمود الفكري والتنظيمي البيروقراطي وتراكم المصالح الطبقية الانتهازية بتأثير العلاقة مع هذه السلطة أو هذا النظام أو ذاك.

كما تجلت الأزمة أيضاً، في المنتسبين إلى هذه الأحزاب وهيئاتها القيادية، لا سيما ضعف وعيهم للدور الذي على الماركسية أن تقوم به في مجتمع متأخر تابع ومستباح، وبالتالي الضعف الشديد لتأثيرهم أو غيابه في أوساط الجماهير، بدليل اشتعال الانتفاضات العربية قبل عشر سنوات دونما أي دور ملموس لأحزاب وقوى اليسار فيها، التي غيبت نفسها، بسبب تقادم أزماتها وعجزها وقصورها الذاتي على الرغم من نضج الظروف الموضوعية المتمثلة في الاستلاب الوطني الناجم عن وجود القواعد العسكرية الأمريكية والاحتلال الصهيوني، وفي الاستلاب والاستبداد الطبقي الناجم عن شدة بشاعة استغلال الطبقة الحاكمة وحلفائها لجماهير الفقراء الذين خرجوا بالملايين مشاركين في الانتفاضة بصورة عفوية، سرعان ما احتضنتها قوى الإسلام السياسي، إلى جانب قوى الثورة المضادة، في ظل غياب محزن للطليعة اليسارية المدافعة عن أماني وأهداف الجماهير، الأمر الذي يتطلب من الكوادر الماركسية في كافة أحزاب وفصائل اليسار في بلادنا، القيام بثورة معرفية نوعية وديمقراطية تستهدف تعميق الوعي مجدداً بالماركسية ومنهجها المادي الجدلي، بما يضمن إعادة الروح الثورية بالمعنى

الطبقي لكافة أعضاء هذا الحزب/الفصيل أو ذاك وتجديد وحدته ومنطلقاته، لكي يستعيد دوره الطبيعي النضالي التحرري والطبقي في مسيرة نضاله على طريق الثورة الوطنية التحررية الديمقراطية بأفاقها الاشتراكية.

### (3)

إن ما ينقص قوى اليسار هو الدافعية الذاتية أو الشغف والإيمان العميق بمبادئه، عبر امتلاك الوعي العلمي الثوري في صفوف قواعده وكوادره، فبينما تتوفر الهمم في أوساط الجماهير الشعبية واستعدادها دوماً للمشاركة في النضال بكل أشكاله ضد العدو الإمبريالي والصهيوني، وضد العدو الطبقي المتمثل في أنظمة التبعية والتخلف والاستغلال والاستبداد والقمع، إلا أن أحزاب وفصائل اليسار لم تستثمر كل ذلك كما ينبغي ولا في حدوده الدنيا، لأنها عجزت - بسبب أزماتها وتفككها ورخاوتها الفكرية والتنظيمية - عن إنجاز القضايا الأهم في نضالها الثوري، وهي على سبيل المثال وليس الحصر:

أولاً - عجزت عن بلورة وتفعيل الأفكار المركزية التوحيدية لأعضائها وكوادرها وقياداتها واقصد بذلك الفكر الماركسي وصيرورته المتطورة المتجددة.

ثانياً-عجزت بالتالي عن تشخيص واقع بلدانها (الاقتصادي السياسي الاجتماعي/الطبقي والثقافي...الخ) ومن ثم عجزت عن ايجاد الحلول أو صياغة البديل الوطني والقومي في الصراع مع العدو الإمبريالي الصهيوني من ناحية، وعن صياغة البديل الديمقراطي الاشتراكي التوحيدي الجامع لجماهير الفقراء وكل المضطهدين من ناحية ثانية.

ثالثاً - عجزت عن بناء ومراكمة عملية الوعي الثوري في صفوف اعضاءها وكوادرها وقياداتها، ليس بهويتهم الفكرية الماركسية ومنهجها المادي الجدلي فحسب، بل أيضاً عجزت عن توعيتهم بتفاصيل واقعهم الطبقي (الاقتصاد، الصناعة، الزراعة، المياه، البترودولار، الفقر والبطالة والقوى العاملة، الكومبرادور وبقية الشرائح الرأسمالية الرثة

والطفيلية، قضايا المرأة والشباب، قضايا ومفاهيم الصراع الطبقي والتتوير والحادثة والديمقراطية 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 أو فصيل يساري، وهما أيضا الشرط الوحيد صوب خروج هذه الأحزاب من أزمتها، وصوب تقدمها وتوسعها وانتشارها في أوساط جماهيرها على طريق نضالها وانتصارها.

#### (4)

على الرغم من أن الماركسية حققت إنجازات ضخمة في الماضي، إلا أن تواصل العملية التطورية التجديدية المرتبطة بالمتغيرات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية المعاصرة، مسألة في غاية الأهمية بالنسبة لسيرورة الماركسية واستعادة دورها وتأثيرها في المرحلة الراهنة والمستقبل، خاصة في مشهد انحطاط وتفاقم تبعية أنظمة الكومبرادور في بلادنا رهنا، الأمر الذي يتوجب أن يكون حافزاً لكل قوى اليسار الماركسي في مغرب ومشرق الوطن، لتكثيف النضال في آن واحد، بصور وأليات متوازية، ضد كل من أنظمة الاستبداد والتبعية والتخلف من جهة وضد التحالف الإمبريالي الصهيوني من جهة ثانية، عبر منهجية ورؤية تتبثق من الوعي بكل جوانب المسار التطوري الحديث والمتجدد للماركسية من ناحية، وتتلاءم تماماً مع مقتضيات ومتطلبات الواقع الاجتماعي العربي المعاش / الراهن والمستقبلي من ناحية ثانية، وهذا يعني أن تتأى بنفسها بعيداً عن كل مظاهر الجمود الفكري أو المذهبي، إلى جانب تلافي أخطاء وخطايا التجربة الاشتراكية المنهارة، خاصة مظاهر عبادة الفرد والبيروقراطية والمركزية المقيتة وانعدام الحوار الديمقراطي الداخلي في أوضاعها الداخلية.

وفي هذا الجانب، فإن تبني فصائل أحزاب اليسار للماركسية منهجاً، يفرض عليها ان تتعاطى مع الماركسية انطلاقاً من كونها نظرية علمية معرفية، هي جزء من سيرورة حركة الحياة ومتغيراتها التي لا تعرف الجمود أو التوقف، ما يعني بوضوح شديد أن

تتخلى هذه الفصائل والأحزاب، وترفض التعاطي مع الماركسية في إطار منهج أو بنية فكرية جامدة أو مغلقة أو نهائية التكوين والمحتوى، إذ أن الماركسية تكف عن أن تكون نظرية علمية جدلية، إذا ما تم حصرها في إطار منهجي منغلق أو في ظروف تاريخية محددة، فالانغلاق أو الجمود هو نقيض لجدل الماركسية التطوري، الهادف إلى بلوغ الحرية الحقيقية التي تتجسد في الاشتراكية والتحرر الشامل للإنسان من كل مظاهر الاستبداد والاستغلال والاضطهاد والتخلف والتبعية.

## (5)

إن قراءتنا لبعض مؤشرات ومكونات المسار التطوري للماركسية كنظرية علمية، تعزز لدينا القناعة الراسخة أنها لم تندثر، بل من المستحيل تجاوزها، وبالتالي نقول 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 المأزوم، فما زالت شعوب ما يسمى بالعالم الثالث أو الرابع تعاني من: السيطرة الإمبريالية والتبعية والتخلف، والتفاوت الطبقي، والاستغلال والقهر الطبقي، ولم يحدث في تاريخ البشرية أن بلغ استغلال 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 في نضالنا التحرري والديمقراطي الطبقي، كنتويج لمفاهيم الديمقراطية والحدثة وتخليص مجتمعاتنا من كل مظاهر التخلف والتبعية والاستغلال والاستبداد، إذ ليس ثمة خيار آخر -خاصة لبلداننا العربية وبقية بلدان الأطراف- فإما الاشتراكية أو مزيد من التبعية والتخلف والاستغلال والاستبداد.

ولهذا نرى أن من واجب قوى اليسار الماركسي في بلادنا، أن تكون معنية بتحديد الموضوعات الأساسية التي يشكل وعيها، مدخلاً أساسياً لوعي حركة وتناقضات النظام

الرأسمالي من جهة، وحركة واقع بلدانها بكل مكوناته وآفاق صيرورته التطورية السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية من جهة ثانية، انطلاقاً من إدراكها الموضوعي، بأن التعاطي مع الماركسية ومنهجها بعيداً عن كل أشكال الجمود وتقديس النصوص، كفيل بتجاوز أزمته الراهنة، ومن امتلاكها لمقومات القوة التنظيمية والجماعية الكفيلة بإسقاط أنظمة العمالة ومقاومة وطرد الوجود الإمبريالي الصهيوني، إذا ما أدركت بوعي عميق طبيعة ومتطلبات واقع ومستقبل بلدانها.

## (6)

إن ما يوصف بأنه "أزمة الفكر" لدى أحزاب اليسار العربي هو في الحقيقة أزمة الممارسة بسفحيها: النظري والعملي، فثمة بون شاسع بين الممارسة النظرية، مثلاً، وبين انتقاء وجمع وتوليف مجموعة من الأفكار والمبادئ والتصورات، فُطعت عن منظومتها الفكرية، وانتزعت من سياقها التاريخي، عبر مسميات خجولة أزاحت النص الصريح بالالتزام بالماركسية، لحساب نصوص تليفقية 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 والتكرار لها، ليس موقفاً جديداً مرتبطاً بانهيار الاتحاد السوفييتي 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" بمضمونها السياسي والاجتماعي ودلالاتها ومؤشراتها المستقبلية بالنسبة لتحرر وانعتاق العمال والفلاحين وكل الفقراء والكادحين في هذا الكوكب، خاصة في البلدان المستعمرة والتابعة، كما هو حال



الجماهير الشعبية من العمال والفلاحين الفقراء وكافة المضطهدين في بلادنا، 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 أي كان، أن يتخلى عن أفكار ويعتق أفكار أخرى نقيضه، فإنه ليس من حق أحد إصدار حكم بالتجاوز أو النفي على تيار فكري من أجل تبرير هذا التخلي، خصوصاً إذا كان الحكم بلا حيثيات سوى البعد الذاتي ومبرراته الانتهازية الأنانية الصريحة.

## كلمة بمناسبة يوم التضامن العالمي مع الشعب الفلسطيني ودور القوى الماركسية الثورية في بلدان الوطن العربي

الثلاثاء 29 نوفمبر 2022

إن تأجج الصراع واستمراره في سياق التناقض الرئيسي المباشر مع العدو الصهيوني ليس أمراً طارئاً، فهو في شكله وجوهره، تجسيد لإرادة شعبنا، من أجل استعادة الحق المغتصب، ونفي وإزالة المبرر الوظيفي للدولة الصهيونية الذي جاء تجسيداً لمصالح النظام الإمبريالي الرأسمالي في بلادنا، وبالتالي فإن الصراع مع هذا العدو لا بد له من أن يتواصل حتى تتحقق إرادة شعبنا وشعوبنا العربية وأحد أهم أهدافها، إقامة دولة فلسطين الديمقراطية، وهذا يعني:

أولاً: إن أية اتفاقيات لا تقوم وتهدف إلى تجسيد الحقوق الوطنية بصورة مباشرة وملموسة وواضحة، لا تصمد طويلاً، بل تتحول طال الوقت أم قصر إلى بذرة حرب وصراع متجدد بين أطرافها إلى أن تتم عملية الحسم.

ثانياً: لقد بات واضحاً لنا جميعاً، في كل أرجاء هذا الوطن العربي، في ظل نظام العولمة الأمريكي الراهن، وبمساندته وانحيازه الكامل غير المشروط لإسرائيل، أن العدو الصهيوني يسعى إلى الحصول على شرعية الوضع القائم أو شرعية المحتل الاستعماري الاستيطاني الغاصب، بديلاً لكل شرعية سواء تلك المستندة إلى حقوقنا الوطنية والتاريخية أو تلك المستندة إلى قرارات الشرعية الدولية. الأمر الذي يفرض على القوى الماركسية الثورية في بلدان الوطن العربي عموماً وفي فلسطين خصوصاً، 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 نهوضها، بما يمكنها من تحديد رؤيتها ومهامها ووحدتها الداخلية، لكي تمارس دورها الطليعي الثوري في المرحلة القادمة بدقة، ذلك إن صحة الوظائف السياسية والتنظيمية والفكرية والاجتماعية والجماعية لهذه القوى الماركسية الثورية في مغرب ومشرق الوطن

العربي، تتحدد في ضوء مدى تأسيس تلك الوظائف على رؤية صائبة، وأن تصاغ بدورها انطلاقةً من قراءة واعية وموضوعية لكافة المتغيرات السياسية والاجتماعية والفكرية، سواء على الصعيد العربي أو الدولي عموماً وعلى صعيد نضال الشعب الفلسطيني في إطار الصراع مع العدو الصهيوني الإمبريالي خصوصاً، وهنا بالضبط يتجسد المعنى الحقيقي للأعباء والمسئولية الملقاة على عاتق رفاقنا في أحزاب وحركات اليسار الماركسي في بلداننا، وصولاً إلى النتائج المأمولة التي ستمكنهم من تحقيق عملية النهوض، صوب دورهم الطبيعي الثوري التحرري والديمقراطي المطليبي /الطبيقي المنشود.

لذلك، فإن المهمة العاجلة أمام حركات وفصائل اليسار الماركسي في الوطن العربي عموماً والفصائل الماركسية الفلسطينية خصوصاً، أن تعيد النظر في الرؤية الإستراتيجية التحررية الديمقراطية الوطنية/القومية ببعديها السياسي والاجتماعي، انطلاقةً من إعادة إحياء وتجديد الوعي بطبيعة الدولة الصهيونية، ودورها ووظيفتها كمشروع إمبريالي لا يستهدف فلسطين فحسب، بل يستهدف -بنفس الدرجة- ضمان السيطرة الإمبريالية على مقدرات الوطن العربي واحتجاز تطوره، وبالتالي يجب أن تتأسس الرؤية لدى كافة قوى اليسار القومي الماركسي في بلداننا، وفي المقدمة اليسار الثوري الفلسطيني، انطلاقةً من ذلك وليس من خارجه، فالدولة الصهيونية هي مركز ثقل الوجود الإمبريالي في الوطن العربي، ووجودها حاسم لاستمرار السيطرة الإمبريالية، وضمان استمرار التجزئة والتخلف العربيين. لهذا كان ضرورياً أن يعاد طرح الرؤية الوطنية الثورية من قلب الرؤية التقدمية القومية الديمقراطية الأشمل، التي تنطلق من فهم عميق للمشروع الإمبريالي الصهيوني وأدواته البيروقراطية والكمبرادورية والرجعية، من أجل أن يعاد تأسيس نضالنا الوطني التحرري والديمقراطي على ضوء هذه الرؤية. ولا شك في أن هذه المهمة هي أولاً مهمة الماركسيين في فلسطين والوطن العربي، وفي طليعتهم اليسار الثوري الفلسطيني المناضل من أجل استرداد الحقوق التاريخية على أرض 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 والمخططات الإسرائيلية الأمريكية والشروط التطبيعية العربية، فلن يكون في ذلك سوى تكريساً للهيمنة والسيطرة الأمريكية الإسرائيلية على مقدرات الشعوب العربية واستمرار احتجاز تطورها واستتباعها وتخلفها، 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 العربي لتحقيق هذه الغاية، لبدأ مرحلة جديدة في نضاله من أجل إعادة تأسيس المشروع القومي التحرري الديمقراطي النهضوي، كفكرة مركزية توحيدية تلتف حولها الجماهير الشعبية في فلسطين وبلدان الوطن العربي، وفي الطليعة منها الطبقة العاملة وكل الكادحين والفقراء والمضطهدين والمستغلين العرب 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 في إطار المجتمع العربي الديمقراطي الموحد، وهذه القضية قد يفترض البعض محقاً 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 مجتمعا الفلسطيني ومجتمعاتنا العربية عموماً، وفي أوساط الشرائح المضطهدة من العمال والفلاحين والبورجوازية الصغيرة التي تتطلع بشوق كبير إلى المشاركة في تحقيق هذا الحلم الثوري الذي يجسد الأهداف الوطنية والديمقراطية المستقبلية للشعوب العربية .

إن فكرة الدولة الفلسطينية الديمقراطية العلمانية تتبدى اليوم، باعتبارها التجسيد الثوري للحل الاستراتيجي الأمثل بالنسبة لحقوق شعبنا من جهة، وبالنسبة للمسألة اليهودية برمتها من جهة ثانية، كحل استراتيجي، يكفل ويضمن استعادة شعبنا لحقوقه التاريخية

والسياسية والسيادية في فلسطين وهو حل مرهون بتغيير موازين القوى، ما يعيدنا إلى تفعيل فكرة الصراع العربي الصهيوني، التي تتطلب بالضرورة العمل على تجاوز وتغيير هذا النظام العربي ومن ثم تغيير ميزان القوى تمهيداً لفرض الحل النهائي في دولة فلسطين الديمقراطية لكل مواطنيها.

لذلك، فإن التحدي الكبير الذي يواجه شعوب أمتنا العربية اليوم يجب أن يبدأ بعملية تغيير سياسي جذري، ثوري وديمقراطي من منطلق الصراع الطبقي ضد أنظمة التبعية والتطبيع والاستبداد والاستغلال والفساد التي تحكمها، وذلك انطلاقاً من وعينا بأن هذه الأنظمة شكلت الأساس الرئيسي في تزايد واتساع الهيمنة الامبريالية/الصهيونية على مقدرات وثروات شعوبنا العربية، كما شكلت الأساس الرئيسي لتزايد واتساع عنصرية و صلف وهمجية "دولة" العدو الإسرائيلي.

أخيراً.. إن إيماننا بأفاق المستقبل الواعد لشعوبنا العربية كلها، في هذه اللحظة الثورية، لا يعني أنني أو من بحتمية تاريخية يكون للزمان والمكان دوراً رئيسياً وأحاديّاً فيها، بل يعني - من خلال أحزاب وفصائل اليسار الماركسي الثوري -تفعيل وإنضاج عوامل وأدوات التغيير الديمقراطية الحديثة والمعاصرة، والبحث عن مبرراتها وأسانيدها الموضوعية الملحة من قلب واقعنا الراهن.

لذلك كله، "ينبغي علينا أن نحلم" بشرط أن ندرك سر قوة الحلم الثوري الذي يشكل منبع التغيير والثورة، وأن القوة الثورية هي مالك هذا الحلم، ودون أن تغادر أقدامه تعرجات الواقع، للوصول لهدف نبيل وغاية واضحة، وهل هناك أنبل من غاية تحقيق دولة فلسطين الديمقراطية العلمانية لكل سكانها تلتزم سياسياً وقانونياً وأخلاقياً بحل المسألة اليهودية في إطارها .

## مقتطفات من الاستراتيجية السياسية والتنظيمية للجبهة الصادرة

عام 1969

الأحد 11 ديسمبر 2022

(بالتزامن مع الذكرى الخامسة والخمسين لانطلاقة الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين، تنشر بوابة الهدف الإخبارية، مقتطفات من الاستراتيجية السياسية والتنظيمية التي صدرت عن المؤتمر الثاني للجبهة في عام 1969، التي عكف على إنجازها المفكر والباحث الفلسطيني غازي الصوراني، خاصة وأن نص الوثيقة/الاستراتيجية، ما يزال صالحاً لجسر تلك الهوة بين الرؤية والواقع، والأهداف والوسائل، والماضي والمستقبل، متوسلين من خلال وضعها بين يدي القراء والمهتمين والمعنيين بالأمر أن إيجاد نص ما يزال يحتفظ بالكثير من خطوط البدايات الصحيحة).  
(في مناسبة ذكرى الانطلاقة الخامسة والخمسين)

حول أهمية الفكر السياسي، تقول الوثيقة/الاستراتيجية:

إن شرطاً أساسياً من شروط النجاح هو الرؤية الواضحة للأمر، والرؤية الواضحة للعدو والرؤية الواضحة لقوى الثورة. على ضوء هذه الرؤية تتحدد إستراتيجية المعركة، وبدونها يكون العمل الوطني عفوياً ومرتبلاً، لا يلبث أن ينتهي إلى الفشل. ولذا بات ضرورياً بالنسبة للشعب الفلسطيني، بعد عشرات السنين من القتال والتضحيات، أن يضمن لكفاحه المسلح هذه المرة مقومات النجاح. لقد ناضل شعبنا طويلاً ضد مخططات الصهيونية والاستعمار. فمذ عام 1917(عام وعد بلفور) وجماهير شعبنا تناضل من أجل الاحتفاظ بأراضيها ونيل حريتها وطرده المستعمرين من وطنها وتقرير مصيرها بنفسها، واستغلال خيرات وطنها لمصلحة أبنائها. ولقد اتخذ نضالها ضد الصهيونية والاستعمار كافة الأشكال والأساليب. وفي عام 1936 حمل شعبنا السلاح دفاعاً عن أرضه ووطنه وحرية وحقه في بناء مستقبله فقدم الآلاف من الشهداء وتحمل الكثير من التضحيات.

ولذا أثار كفاح شعبنا المسلح في تلك الفترة من التاريخ حالة جماهيرية متحفزة لا تقل عن الحالة التي تعيشها جماهيرنا الآن وهي تلتف حول العمل الفدائي. ومع ذلك، ورغم تلك التضحيات، ورغم قوافل الشهداء التي تزيد في عددها عن شهداء العمل الفدائي اليوم، ورغم حمل السلاح، ورغم حماسة الجماهير، رغم ذلك كله لم ينتصر شعبنا حتى اليوم، وها هو يعيش في غالبية في مخيمات الشقاء وتحت نير الاحتلال. إذن، لا يكفي أن نحمل السلاح حتى نطمئن إلى نتيجة المعركة. إن الثورات المسلحة في التاريخ انتهت بعضها إلى النصر ولكن بعضها الآخر انتهى إلى الفشل. لا بد من مواجهة الحقائق بعقلية علمية ثورية صريحة وجريئة. إن ما يقرر النجاح هو الرؤية الواضحة للأمور وللقوى الموضوعية التي تخوض الصراع. وما يقرر الفشل هو العفوية والارتجال. 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 المثقفون، 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؟ كيف تتغلب على نقاط قوة العدو وكيف تستفيد من نقاط ضعفه؟ ومن خلال أية برامج تنظيمية وتعبوية وسياسية وعسكرية تستطيع أن تتصاعد بقواها حتى تسحق العدو وتحقق الانتصار؟

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. ومن خلال فهمها تتضح أمامها رؤية المعركة

وأبعادها وقواها وأسلحتها، بحيث يتحول هذا الفكر إلى قوة تتوحد حولها الجماهير برؤية واحدة للمعركة وإستراتيجية واحدة.

إن مفهوم الفكر السياسي بالنسبة لنا هو وضوح المعركة أمامنا. ومن هنا يأتي تأكيدنا على أهمية وخطورة هذا الأمر.

ما معنى أن نقاتل بدون فكر سياسي؟ معنى ذلك أن نقاتل بشكل مرتجل، وأن نفع 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.

إننا نريد أن نحذر من خطورة الاستخفاف بهذا الأمر. إن بين مقاتلينا وقواعدنا تياراً يخط بين الفكر السياسي الثوري وبين عملية "الدجل السياسي" التي مثلتها بعض "القوى السياسية"، وبعض "القادة السياسيين". إن هذا التيار يخط بين الفكر السياسي الثوري وبين الأساليب السياسية البالية التي اتبعتها الحركة الوطنية الفلسطينية قبل إستراتيجية الكفاح المسلح، كما أن هذا التيار يخط كذلك بين الفكر السياسي وعملية "الفذلقة الكلامية" المعقدة التي يمثلها بعض المثقفين في مناقشاتهم لقضايا الثورة. ونتيجة لكل ذلك يحاول هذا التيار أن يستخف بالفكر السياسي أو يزدري به. ولا بد من عملية تصحيح جذرية نقوم بها هنا. إن الفكر السياسي الثوري هو الذي يفضح "الدجل السياسي" وهو الذي يجعل قناعتنا بالكفاح المسلح قناعة راسخة، وهو الذي يعري أمام الجماهير سخافة الفذلقة الكلامية التي تعقد قضايا الثورة بدلاً من أن تكون سلاحاً بيدها.

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. وعندما يستوفي فكر الثورة هذه المقومات، عندها يصبح هذا الفكر أقوى سلاح بيد الجماهير، بواسطته توحد قواها، وترى معركتها بوضوح وترسم أمامها اللوحة الكاملة



للمعركة بكل قواها، وموقع كل قوة من هذه القوى ابتداء من بداية الثورة حتى نهايتها الحاسمة.

### وفي إجابتها عن سؤال: من هم أعداؤنا إذن؟

إن الفكر السياسي وراء أية ثورة من الثورات يبدأ بطرح هذا السؤال والإجابة عليه. ولا بد من الاعتراف أن جماهير شعبنا الفلسطيني لم تجب على هذا السؤال بشكل واضح ومحدد ومحسوم حتى الآن. وبدون تحديد واضح للخصم تصبح الرؤية الواضحة للمعركة غير ممكنة.

إن تقييم جماهيرنا للخصم تقييم عاطفي حتى الآن. فعندما نحقق بعض الانتصارات الجزئية يسود مناخ عام بين الجماهير يقلل من قوة الخصم ويستهيئ به، ويتصور المعركة بأنها معركة سهلة وسريعة يمكن أن نحقق فيها النصر في مدة قصيرة. وعندما يواجه لنا العدو ضربات قاسية نذهب أحياناً للنقيض لنصور عدونا وكأنه قوة لا تقهر.

يتضح إذن أن الرؤية العلمية للمعركة والتخطيط الواعي والمثابر لربحها يستحيلان علينا بمثل هذا التذبذب العاطفي.

لقد جاء الوقت لتفهم جماهيرنا العدو الذي تواجهه على حقيقته لأنه من خلال هذا الفهم تتضح أمامها صورة المعركة.

### أولاً: إسرائيل

إننا في معركتنا التحررية نواجه أولاً دولة إسرائيل ككيان سياسي وعسكري واقتصادي يحاول أن يعبئ حوالي المليونين ونصف المليون من مواطني هذه الدولة تعبئة عسكرية كاملة وعالية لكي يدافع عن كيانه العنصري العدواني التوسعي ويحافظ على وجوده ويمنعنا بالتالي من استعادة أرضنا وحرابتنا وحقوقنا.

وهذا العدو يتمتع بتفوق تكنولوجي واضح ينعكس بوضوح على مستوى تسليحه وتدريبه وديناميكية حركته، كما يتمتع كذلك بقدرته العالية الناتجة عن شعوره بأنه يخوض معركة حياة أو موت وبالتالي ليس أمامه سوى الدفاع حتى النفس الأخير.

إن هذه الحالة التعبوية وهذا المستوى التكنولوجي المتفوق يجب أن يبقيا مرتسمين دائماً في أذهاننا طيلة مواجهتنا لهذا الخصم. ليس من باب الصدفة أن نكون قد خسرنا حتى الآن كل معاركنا ضد هذا العدو، وأنه خطأ كبير أن نفسر هزائماً تفسيرات جزئية عرضية. إن معرفة حقيقة العدو هي الخطوة الأولى لرسم إستراتيجية النصر.

ولكن..هل إسرائيل هي كل العدو الذي نواجهه في المعركة ؟  
إننا نقع في خطأ كبير إذا اقتصرنا رؤيتنا للعدو على دولة إسرائيل. إن مثلنا هنا كمثل ن يتصور أمام عشرة أشخاص فلا يكون متهيناً لمثل هذا الوضع.

### ثانياً: الحركة الصهيونية العالمية

إن إسرائيل هي جزء لا يتجزأ من الحركة الصهيونية العالمية، بل هي في حقيقة الأمر نتاج لها. ونحن إذن في معركتنا لا نواجه إسرائيل وحدها بل نواجه إسرائيل المستتدة موضوعياً إلى قوة الحركة الصهيونية. إن الحركة الصهيونية كحركة دينية عنصرية تحاول تنظيم وتجنيد 14 مليون "يهودي" في شتى أنحاء العالم لمساندة إسرائيل وحماية وجودها العدواني وترسيخ وتوسيع هذا الوجود.

وهذه المساندة لا تقتصر على المساندة المعنوية، بل هي في واقع الأمر وبالأساس مساندة مادية تشمل مد إسرائيل بالمزيد من البشر والمزيد من المال والسلاح والخبرة العلمية التكنولوجية والتحالفات التي تعقدها بحكم نفوذها، بالإضافة إلى السند الإعلامي والدعوى في كل جزء من العالم. وبالتالي فإننا عندما نقول بأن عدونا هو إسرائيل مضافة لها الحركة الصهيونية فنحن هنا لا نضيف لخصمنا كلمة من الكلمات بل قوة مادية من حجم معين علينا أن نأخذها بعين الاعتبار في حسابات المعركة.

وإذا كنا في هذا التقرير نكتفي بهذه الرؤية العامة لإسرائيل والحركة الصهيونية العالمية، فإنه لا بد من الإشارة إلى ضرورة دراسة إسرائيل والحركة الصهيونية العالمية دراسة دقيقة وتفصيلية، لا تغيب الرؤية العامة من خلال التفاصيل

بل تثبتها وتجعلها ملموسة أكثر بشكل حسي بحيث نتخلص من كل تصور سطحي عن هذا العدو.

وفي السنوات الأخيرة بدأ شيء من الاهتمام بدراسة إسرائيل والحركة الصهيونية العالمية. ومثل هذه الدراسات تضع أماننا الحقائق عن هذا العدو بجوانب حياته السياسية والعسكرية والاقتصادية والاجتماعية ومن المفروض أن تقبل كوادرننا القيادية السياسية والعسكرية، على مطالعة هذه الدراسات بغض النظر عن المنهج السياسية الذي يحكم خط تفكير واضعيها، إذ أنه من خلال الأرقام والحقائق الجزئية والمعلومات التفصيلية، تتبلور لدينا الصورة المحسومة لهذا العدو، بحيث تتجسد أماننا بوضوح حقيقة العدو الذي نخوض المعركة ضده.

هذا ولا بد من الإشارة إلى ان هناك بطبيعة الحال مجموعة تناقضات داخل إسرائيل، مثلها مثل أي مجتمع، وتناقضات بين إسرائيل والحركة الصهيونية العالمية- تحكم العدو الذي نواجهه متمثلاً بإسرائيل والصهيونية. وإن هذه التناقضات يجب أن تبقى موضع دراسة وتتبع من قبلنا. ولاشك أن نمو المقاومة سيزيد من حدة هذه التناقضات بحيث نستطيع أن نحولها لمصلحة معركة التحرير.

إلا أن هذه التناقضات لم تصل حتى الآن إلى الحد الذي يعيق عملية الحشد والتلاحم التامة القائمة داخل إسرائيل والحركة الصهيونية العالمية بحيث تبقى صورة العدو هي صورة هذا المعسكر المحشود المتلاحم بقوة وكفاءة تقنية عالية وتنظيم دقيق بهدف تعبئة سكان إسرائيل ويهود العالم تعبئة كاملة لمواجهةنا في هذه المعركة.

والآن... هل تقتصر رؤيتنا للعدو عند هذا الحد؟

هل هذه هي صورة "كل العدو" الذي نواجهه.

هنا نقول للمرة الثانية إننا نخطئ خطأ كبيراً، ولا نضع الحسابات العلمية للمعركة إذا

اقتصرت رؤيتنا عند هذا الحد.

إننا في معركة تحرير [فلسطين](#) نواجه قوة ثالثة، هي قوة الامبريالية العالمية بقيادة

الولايات المتحدة الأمريكية.

### ثالثاً: الامبريالية العالمية

إن الامبريالية العالمية لها مصالحها التي تدافع بكل شراسة في سبيل إبقائها والمحافظة عليها. وهذه المصالح تتمثل في نهب ثروات البلدان المتخلفة وشرائها بأبخس الأثمان، تم تصنيع هذه الثروات وبعد ذلك بيعها في أسواق هذه البلدان بأعلى الأسعار. ومن خلال هذه العملية تحصل الامبريالية على أرباحها الفاحشة وبالتالي زيادة رساميلها على حساب فقر الشعوب وبؤسها وشقائها. والوطن العربي يحتوي على ثروات كبيرة أهمها البترول، كما يشكل سوقاً شرائية واسعة للبضائع المصنعة. ومن هنا تريد الامبريالية المحافظة على هذا الوضع حتى تستمر عملية تراكم ثرواتها من جهة، وتزايد فقرنا من جهة ثانية. وهي في سبيل ذلك حريصة كل الحرص أن تضرب وتسحق كل تحرك ثوري يريد تحرير وطننا وشعبنا من عملية الاستغلال هذه.

والتحرك الثوري الجماهيري في الوطن العربي يستهدف بطبيعة الحال القضاء على إسرائيل باعتبارها قوة غاصبة لجزء من هذا الوطن، وخطراً كبيراً يهدد أجزاء أخرى منه. ومن هنا لا تستطيع إسرائيل إلا أن تحارب حتى النهاية كل تحرك ثوري فلسطيني وعربي. وهنا يجد الاستعمار نفسه في أفضل وضع هذا الجزء من العالم. فمن خلال إسرائيل وبواسطتها يستطيع أن يحارب التحرك الثوري العربي الذي يستهدف القضاء على وجوده في وطننا وبالتالي تصبح إسرائيل هي القوة والقاعدة التي يدافع بها الاستعمار عن وجوده ومصالحه في وطننا. ومثل هذا الوضع يخلق تلاحماً عضوياً بين إسرائيل والحركة الصهيونية من جهة وبين الامبريالية العالمية من جهة ثانية، إذ أن كليهما يلتقيان عند مصلحة واحدة وهي ضرب حركة التحرر الوطني الفلسطينية والعربية.

وبالتالي تصبح حماية إسرائيل وتقويتها ومساندتها والمحافظة على وجودها أمراً أساسياً بالنسبة لمصالح الامبريالية العالمية. وبهذا تتلاحم صورة الخصم لتشمل بشكل واضح إسرائيل + الحركة الصهيونية العالمية + الامبريالية العالمية.

هنا أيضاً نريد أن نؤكد أن إضافة الامبريالية على تصورنا لمعسكر الخصم لا يجوز أن تعني مجرد إضافة كلمة في تعريفنا للعدو. بل إنها تدخل في صلب تصورنا الحسي الملموس للخصم الذي نخوض معركتنا ضده . إن الامبريالية هنا، تعني مزيداً من السلاح والدعم والمال لإسرائيل. إنها تعني طائرات الفانتوم، وأسرار القنبلة الذرية، وبناء الاقتصاد الذي يستطيع أن يواجه حالة الحصار وحالة الحرب الدائمة التي نحاول فرضها . إن ملايين الملايين من الماركات الألمانية الغربية والدولارات الأميركية تتحول هنا إلى قوة ملموسة تزيد من قوة إسرائيل وبالتالي يجب أن تدخل في حساباتنا للمعركة. إن عدونا إذن ليس إسرائيل وحدها. بل إسرائيل والصهيونية والامبريالية العالمية. وما لم نعرف عدونا معرفة علمية وواضحة فلن نستطيع الانتصار عليه. إن الرأي الذي يحاول "تحييد" قضية التحرير الفلسطينية على الصعيد العالمي بقوله "لماذا لا نحاول أن نربح الولايات المتحدة إلى جانبنا في المعركة بدلاً من ان تكون إلى جانب إسرائيل" هو رأي خاطئ وخطير. إنه رأي غير علمي ومثالي، بعيد عن الموضوعية، وخطورته تكمن في تمويه حقيقة العدو الذي نجابهه وبالتالي الوقوع في خطأ الحسابات أثناء المعركة.

هل تنتهي عملية تحديدنا للعدو عند هذا الحد؟

هل هذه هي كل القوى التي نجابهها في معركة التحرير الفلسطينية؟

هل هذا هو "كل العدو" الذي نواجهه؟

إن هناك قوة رابعة تقف موضوعياً في معسكر الخصم لا بد من رؤيتها وتحديدتها

بوضوح.

#### رابعاً: الرجعية المتمثلة بالإقطاع والرأسمالية

إن الرأسمالية العربية- التي تمثلها وتحافظ على مصالحها أنظمة الحكم الرجعية في الوطن العربي - لا تمثل رأسمالية مستقلة حتى تستطيع أن تتخذ مواقف سياسية

مستقلة. إن هذه الرأسمالية هي في واقع الأمر فروع ضعيفة للرأسمالية العالمية متشابكة معها وتشكل جزءاً لا يتجزأ منها. إن أصحاب الملايين في الوطن العربي من التجار وأصحاب البنوك والإقطاعيين كبار ملاكي الأراضي والملوك والأمراء والشيوخ هم في واقع الأمر أصحاب هذه الملايين بسبب تعاونهم مع الرأسمالية العالمية. فهم قد حصلوا على هذه الثروات لأنهم أصحاب وكالات تجارية لبضائع الرأسمال الأجنبي، أو أنهم مساهمون ثانويون في مؤسساته المصرفية ووكالات التأمين الأجنبية، أو أنهم مشايخ وأمراء وملوك على رأس أنظمة تدافع عن مصالح الاستعمار وتحميها وتضرب كل تحرك جماهيري يستهدف تحرير اقتصادنا من هذا النفوذ الاستغلالي. وبالتالي فإنهم لا يستطيعون أن يبقوا كأصحاب ملايين إلا من خلال بقاء وطننا سوقاً للبضائع والرساميل الأجنبية وإلا إذا استمر نهب الاستعمار لثروتنا البترولية وغير البترولية. إذ أنهم بهذه الطريقة فقط يستطيعون الحصول على كل هذه الملايين والمحافظة عليها.

ومعنى هذا ان الرجعية العربية - في معركة تحرير حقيقة تخوضها الجماهير للقضاء على نفوذ الامبريالية في وطننا - لا يمكن إلا أن تكون إلى جانب مصالحها المتوقف استمرارها على بقاء الامبريالية وبالتالي لا يمكن أن تكون في صف الجماهير. إن هذه القوى الرجعية العربية- والذكية منها بشكل خاص- يمكن أن تؤيد شكلاً حركات وطنية سطحية، لتستفيد منها في حسم بعض تناقضاتها الجزئية مع إسرائيل أو الامبريالية العالمية لمصلحتها. ولكنها لا يمكن إلا ان تكون في النهاية ضد كل حركة تحرير وطنية تستهدف استئصال جذور الاستعمار في وطننا وبناء الاقتصاد المتحرر الذي يخدم مصلحة الجماهير بدلا من أن تذهب موارده إلى جيوبها. إن نمو حركة الجماهير الثورية معناه بالنسبة لهذه القوى نمو سلطة الشعب. وسلطة الشعب معناها القضاء على سلطة هذه القوى. وبالتالي فإنه مهما بلغت تناقضات الرجعية العربية مع إسرائيل والامبريالية إلا أنها تترك دائماً أن تناقضها الرئيسي هو مع حركة الجماهير التي تستهدف القضاء التام على مصالحها وسلطتها.

إن تحديد الرجعية العربية كقوة من قوى الخصم في المعركة أمر في غاية الأهمية. إذ أن غياب هذه الحقيقة معناه غياب وضوح الرؤيا أمامنا. ومعناه عملياً إغفالنا لقواعد ولقوى حقيقة لمعسكر الخصم تعيش بيننا وفي وسطنا، وبالتالي تستطيع أن تلعب دور تشويش يمويه حقائق المعركة أمام الجماهير كما تستطيع في الوقت المناسب أن تضرب الثورة من حيث لا تتوقع، وتؤدي بنا إلى الهزيمة.

هذا إذن هو معسكر الخصم كما نواجهه موضوعياً في معركتنا لتحرير فلسطين. ولا يمكن أن نربح المعركة بدون الرؤيا الواضحة لكل أطراف هذا المعسكر، وعلى ضوء تحديد هذه الأطراف ورؤية ترابطها مع بعضها بعضاً يتضح أن خصمنا الحقيقي والأساسي والأقوى هو الامبريالية العالمية وإن الرجعية العربية مجرد فرع من فروعها وأن أساس قوة إسرائيل هو في كونها قاعدة من قواعد الامبريالية العالمية التي تمدها بكل أسباب القوة وتحولها إلى قوة عسكرية كبيرة تملك التفوق التكنولوجي وتملك الاقتصاد الذي يمكنها من الاستمرار في الحياة رغم الأوضاع التي تعيشها.

وهكذا تصبح معركة تحرير فلسطين مثلها مثل أية معركة تحرير في العالم. معركة ضد الامبريالية العالمية المصممة على نهب ثروات العالم المتخلف وإبقائه سوقاً لبضائعها. إن لإسرائيل بطبيعة الحال، وللحركة الصهيونية كذلك خصائصهما الذاتية، ولكن هذه الخصائص لا بد من رؤيتها من خال تلاحم إسرائيل تلاحماً عضوياً مع الامبريالية العالمية.

لقد حالت قوى الإقطاع والبرجوازية الفلسطينية بعد انتهاء الحرب العالمية الأولى أن تصور المعركة وكأن الخصم هو فقط الحركة الصهيونية والمستوطنين اليهود في فلسطين، وعلى أساس أن الاستعمار البريطاني يمكن أن يكون قوة محايدة في مثل هذا الصراع، إلى أن أدركت الجماهير وفصائلها الوطنية المتقدمة بحسها ووعيها إن عدوها الحقيقي هو الاستعمار البريطاني الذي يريد تقوية ودعم الحركة الصهيونية في وطننا كوسيلة لضرب طموح الجماهير التقدمي.

شعبنا اليوم لم يعد بحاجة على تجارب جديدة ومسيرات مرتجلة . إننا في معركة تحرير فلسطين نواجه الامبريالية العالمية بالدرجة الأولى، ومعركتنا هي ضدها في الأساس وضد قاعدتها إسرائيل وضد الرجعية المرتبطة بها. وإننا لن نربح المعركة ما لم نعرف عدونا بوضوح لتكون حساباتنا للمعركة حسابات صحيحة.

إن كل نقص أو غموض في رؤية معسكر الخصم بكل أطرافه وفصائله وتحالفاته، معناه نقص أو غموض في تصور مستوى التعبئة الثورية التي يجب أن نصل إليها لنكون بمستوى التصدي لمثل هذا المعسكر ولتحقيق التفوق عليه في المعركة.

**على ضوء ذلك كله تتضح الملامح الرئيسية للعدو الذي نواجهه :**

**أولاً:** أعداؤنا في المعركة هم إسرائيل والصهيونية والامبريالية العالمية والرجعية العربية.

**ثانياً:** هذا العدو يملك تفوقاً تكنولوجياً وتفوقاً حاسماً في الإنتاج يتحول بطبيعة الحال إلى تفوق عسكري وإلى قوة حربية كبيرة.

**ثالثاً:** يملك العدو بالإضافة لكل ذلك خبرته الطويلة في مواجهة تحرك الجماهير نحو تحررها الاقتصادي والسياسي، والقدرة على إجهاض هذا التحرك ما لم تملك الجماهير الوعي السياسي العالي الذي يمكنها من التغلب على كافة أساليب الاستعمار الجديد في إجهاض الثورات.

**رابعاً:** إن طبيعة المعركة بالنسبة للقاعدة العسكرية الرئيسية لهذا العدو - متمثلة بإسرائيل - هي معركة حياة أو موت ستحاول القيادة السياسية والعسكرية داخل إسرائيل أن تخوضها حتى النفس الأخير.

من خلال هذه الرؤية الواضحة لمعسكر الخصم تتبلور الرؤية وتتضح هذه الأمور وتتنفي كل نظرة سطحية عن المعركة.

إن مثل هذه الرؤية هي التي تحدد مكان المعركة ومداها الزمني وطبيعة القتال فيها. وبعبارة أخرى فإن مثل هذه الرؤية هي التي تحدد:



1. أهمية النظرية الثورية والفكر السياسي الثوري اللذان يستطيعان أن يعبئا كل قوى الثورة لتستطيع مواجهة العدو والصمود في هذه المواجهة ودحر كل وسائل العدو في إجهاض العمل الثوري وتخريبه.
  2. التنظيم السياسي الحديدي الذي يقود قوى الثورة في معركة مصممة على الانتصار تصميمياً يفوق تصميم العدو على الدفاع عن وجوده ومصالحه حتى النفس الأخير.
  3. طبيعة وحجم التحالفات الثورية التي يجب تجنيدها لمواجهة كل معسكر الخصم.
  4. أسلوب الكفاح المسلح المتخذ شكل حرب العصابات في بادئ الأمر والمتطور باتجاه حرب التحرير الشعبية الطويلة الأمد والتي تضمن التغلب في نهاية الأمر على التفوق التكنولوجي والعسكري للعدو.
- إن طبيعة العدو هي التي تحدد طبيعة المواجهة، ومن هنا تبرز خطورة كل نظرة سطحية أو غير علمية لمعسكر الخصم ولأهم خصائصه.

### قوى الثورة على الصعيد الفلسطيني

لا بد 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.

وبالتالي لا بد من الوقوف أمام هذه الأوضاع المتميزة وما تفرزه من تباين أو تفاوت في المواقف. صحيح أن قسماً كبيراً من الشعب الفلسطيني طرد عام 1948 خارج وطنه ووجد نفسه في ظل أوضاع التشرذم المتشابهة تقريباً، وصحيح أن من تبقى من

شعب فلسطين داخل وطنه كان مهدداً دائماً بأن يلقي نفس المصير، ولكنه صحيح أيضاً أن أوضاع الشعب الفلسطيني قد استقرت خلال العشرين سنة الماضية واتخذت أوضاع طبقية محددة بحيث أصبح من الخطأ القول بأن الشعب لفلسطيني كله بدون أرض، وكله ثوري. لقد قامت خلال العشرين سنة الماضية مصالح طبقية معينة أصبحت هي الأساس في تحديد المواقف. وبالتالي فإن الطبقة البرجوازية من الشعب الفلسطيني لم تعد بدون أرض، وبدون مصالح، لقد أصبحت لها مصالحها وبالتالي أصبح يهمها الاستقرار واستمرار تأمين أوضاعها طبقية المتميزة.

لذلك كله فإننا في تحديد قوى الثورة على الصعيد الفلسطيني لا بد من الانطلاق من وجهة نظر طبقية. إن الفكر اليميني في الساحة الفلسطينية والعربية يحاول أن يلغي أو يميع النظرة الطبقية للأمور، وبالتالي لا بد من دحض كافة محاولاته على هذا الصعيد.

هناك مثلاً القول بأن الصورة الطبقية في الساحة الفلسطينية وكذلك في البلدان المتخلفة ليست متبلورة بالشكل الذي تكون عليه في المجتمعات الرأسمالية المتقدمة، وبالتالي فإنه من الخطأ النظر إلى القضية الطبقية في هذه المجتمعات بنفس الطريقة التي ينظر بها إليها في البلدان الأخرى.

وهناك رأي آخر يقول بأننا الآن في مرحلة التحرر الوطني، وفي مثل هذه المرحلة لا يكون الصراع طبقياً. إن الصراع الطبقي مبرر في مرحلة الثورة الاشتراكية، أما في مرحلة التحرر الوطني فإن الصراع الطبقي معناه طغيان التناقض بين طبقات الشعب على التناقض الرئيسي بين الشعب بأكمله وبين المستعمر الأجنبي. ويضيف الفكر اليميني هنا كذلك أن إسرائيل تمثل استعماراً من نوع معين يهدد وجود الشعب الفلسطيني بكل طبقاته، وبالتالي فإن القضية هنا ليست قضية طبقية بل هي قضية صراع بين الوجود الصهيوني والوجود الفلسطيني العربي، ومعنى ذلك أن كل طبقات الشعب الفلسطيني والشعب العربي هي في تناقض رئيسي مع إسرائيل.

إن ترك هذا النمط من الفكر السياسي يأخذ مجراه دون مواجهته علمياً وتفنيده معناه الضياع التام وغياب رؤية القوى الطبقة الثورية الحقيقية التي تشكل محور الثورة، وإمكانية وقوع الثورة تحت قيادة طبقية لا تستطيع أن تسير بها حتى نهاية الشوط، ولا يمكنها وضع البرامج الثورية الجذرية التي من خلالها فقط يمكن ربح المعركة.

إن التكوين الطبقي في مجتمع متخلف يختلف بطبيعة الحال عن التكوين الطبقي في المجتمعات الصناعية، ففي المجتمعات الصناعية هناك طبقة رأسمالي قوية يقابلها طبقة عمالية كبيرة العدد، والصراع الأساسي في مثل هذه المجتمعات هو صراع حاد بين هاتين الطبقتين. مثل هذه الصورة غير قائمة في المجتمعات المتخلفة، ولكن المجتمعات المتخلفة هي أيضاً مجتمعات فيها طبقات فوقية مستغلة (بكسر الغين) متمثلة بالاستعمار والإقطاع والبرجوازية الكبيرة، وطبقات مستغلة (بفتح الغين) متمثلة بالعمال والفلاحين. وبالتالي فإن لكل طبقة موقعها من سير التاريخ، أما الطبقات التحتية فهي طبقات ثورية تريد التغيير وتدفع التاريخ في سيره الجدلي إلى الأعلى وبالتالي فإن الحديث عن خصوصية المجتمعات المتخلفة هو علمي بقدر ما يقف علمياً أمام خصوصية الوضع الطبقي في هذه المجتمعات واختلافه عن الوضع الطبقي في المجتمعات المتقدمة. ولكنه يصبح حديثاً مغرضاً وغير علمي إذا ألغى القضية الطبقة في هذه المجتمعات أو قلل من مدى الفوارق في مواقف هذه الطبقات من قضية الثورة. إننا مثلاً نعيش هنا في مجتمع متخلف وغير صناعي، ومع ذلك فإن جماهير شعبنا لا تعيش الأوضاع الحياتي نفسها. ففي عمان مثلاً أناس يعيشون في جبل اللويدة، وأناس يعيشون في جبل النظيف وأناس يعيشون في المخيمات ولا يمكن أن تكون مواقف هؤلاء الناس واحدة من قضية الثورة.

أما القول بأننا نعيش في مرحلة تحرر وطني وليس مرحلة الثورة الاشتراكية فهذا له علاقة بموضوع أية طبقات هي المتصارعة، وأية طبقات تقف مع الثورة وأية طبقات تقف ضدها في كل مرحلة من المراحل ولكنه لا يلغي القضية الطبقة وقضية الصراع الطبقي.

إن معارك التحرر الوطني هي أيضاً معارك طبقية، معارك بين الاستعمار والطبقة الإقطاعية والرأسمالية المرتبطة مصالحها مع مصالحه من جهة ثانية. وإذا كنا نعني بقولنا إن معارك التحرر الوطني هي معارك وطنية قومية بمعنى أنها معارك تخوضها الغالبية الساحقة من جماهير الأمة، فهذا صحيح إما أن يكون المقصود من ذلك بأنها تشذ عن قاعدة الصراع الطبقي بين المستغلين (بكسر الغين) والمستغلين (بفتحها) فهذا غير صحيح.

ومن هذه الزاوية كذلك يجب أن ننظر إلى القول بأن الخطر الإسرائيلي الصهيوني يهدد الوجود الفلسطيني والعربي بكامله وإن الصراع هو صراع بين المحور الصهيوني والمحور العربي. فإذا كان المقصود من هذا الكلام هو كون الخطر الصهيوني يهدد الغالبية الساحقة من الجماهير الفلسطينية والعربية فهذا صحيح وأكد. وأما إذا كان المقصود من هذا الكلام هو نفي الالتقاء في المصالح بين إسرائيل والرجعية العربية) رغم قلة نسبتها العددية إلى جماهير الشعب) أو نفي التفاوت في الأدوار الثورية لبقية الطبقات بحيث تعتبر ثورية البرجوازية الصغيرة التي تعيش في المدن على نفس مستوى ثورية سكان الريف أو سكان المخيمات فهذا غير صحيح.

خلاصة القول 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.

إن الفكر اليميني هو الذي يحاول إلغاء النظرة الطبقيّة لدى تحديد قوى الثورة وذلك لكي يتيح البرجوازية إكمانية التسلل مراكز القيادة وإجهاض الثورة عند الحدود التي تفرضها مصالحها.

إننا يجب أن نواجه بكل قوة كافة الأفكار التي تحاول حجب الحقائق الطبقيّة الموضوعية بستار من الضبابية والغموض. هل يلتحق بالقتال الفعلي اليوم

أبناء كافة الطبقات؟ أم أن الغالبية الساحقة من المقاتلين هم من أبناء العمال والفلاحين. وإذا كانت غالبية المقاتلين الساحقة من أبناء العمال والفلاحين، فلماذا لا يتطابق الفكر السياسي للثورة الفلسطينية مع الحقائق الموضوعية الواضحة.

وعن الصيغة التنظيمية المطلوبة لتعبئة قوى الثورة على الصعيد الفلسطيني : ترى الوثيقة بحق، أن التنظيم السياسي المتسلح بالنظرية الاشتراكية العلمية هو الصيغة الأعلى لتنظيم وتعبئة قوى الطبقة العاملة وحشدتها لأعلى مستوى. إن هذه الحقيقة هي التي بينتها بكل وضوح كافة التجارب الثورية التي شهدتها هذا القرن. إن تجربة الصين، فيتنام، وكوبا، وكذلك تجربة ثورة أكتوبر نفسها، كلها تبرز وتؤكد هذه الحقيقة.

إن النظرية الاشتراكية العلمية بتوضيحها وتفسيرها العلمي لحالة البؤس التي تعيشها الطبقة العاملة، وتبيانها لعملية الاستغلال التي يمارسها الاستعمار وتمارسها الرأسمالية لهذه الطبقة، وتوضيحها لطبيعة التناقض الرئيسي الذي تعيشه مجتمعات هذا العصر على الصعيد العالمي والمحلي وتوضيحها لحركة التاريخ واتجاهها، وبتحديد ذلك لدور الطبقة العاملة وأهمية هذا الدور، وتبيانها للأسلحة التي تملكها هذه الطبقة، إن النظرية الاشتراكية العلمية هي التي تجعل الطبقة العاملة واعية وجودها وأوضاعها، ومستقبلها، وبالتالي قادرة على حشد قوى هذه الطبقة إلى أعلى الحدود.

كما أن الفكر الاشتراكي العلمي، والتجارب الثورية العالمية هي التي أوضحت بكل جلاء كيف أن التنظيم السياسي الثوري المتسلح بالنظرية الثورية، نظرية الطبقة العاملة، هو الطريق لتنظيم الطبقة العاملة لنفسها وحشدتها لقواها، وتوحيد طاقاتها، وتحديد إستراتيجيتها في معركتها. وإذا كانت تجارب الحركة الفلسطينية والعربية لم تنجح حتى الآن في التصدي والانتصار على الامبريالية والصهيونية وإسرائيل والقوى الرجعية فالسبب في ذلك أنها لم تأخذ هذا التنظيم. إن فشل التنظيمات السياسية في الساحة الفلسطينية والعربية لا يشكل إدانة للتنظيم السياسي الحزبي بشكل عام، بل يشكل إدانة لخط من التنظيمات السياسية لم تقم من الناحية الإيديولوجية

والطبقية والتنظيمية على أساس هذه النظرية وعلى هذه التجارب وعملية الارتقاء الثوري بالحركة الوطنية الفلسطينية لا يمكن أن تقوم على إدانة فكرة التنظيم السياسي الثوري من حيث المبدأ، وإنما طريقها الوحيد هو أن تأخذ بالتنظيم السياسي الذي تحددت طبيعته على ضوء النظرية الاشتراكية العلمية والتجارب.

إن هذه الصيغة التنظيمية هي الإطار التنظيمي لحشد القوة الأساسية من قوى الثورة وهي طبقة العمال. وليس ذلك فحسب، بل إن هذه الصيغة- في مراحل التحرر الوطني كما أثبتت التجارب الثورية الكبرى- هي كذلك الصيغة القادرة على تعبئة قوى الفلاحين وحشدها إلى أعلى مستوى.

وبالتالي فإننا من خلال هذه الصيغة نكون قد أوجدنا الإطار لتعبئة وتنظيم طبقات الثورة الأساسية المتمثلة بالعمال والفلاحين.

ولكن، ماذا عن البرجوازية الصغيرة؟ إن البرجوازية الصغيرة هي كذلك، وفق تحليلنا، قوة من قوى الثورة فهل نستطيع تجنيدها من خلال هذا الإطار؟ وإذا كان الجواب سلباً فما هو الإطار التنظيمي الذي يمكن من خلاله تجميع وحشد كافة قوى الثورة؟

إن البرجوازية الفلسطينية الصغيرة لن تنتظم بغالبيتها ضمن هذا الإطار التنظيمي الذي يقوم على أساس التنظيم السياسي المتسلح بالنظرية الاشتراكية العلمية. إن الفكر الاشتراكي للثورة ليس فكر هذه الطبقة. والتنظيم الحزبي القوي الملتزم والمنضبط ليس هو الصيغة التنظيمية التي تتراح لها. إن البرجوازية الصغيرة تفضل الالتزام بفكر تحرري عام لا يتجاوز الشعارات التحررية العامة، وتنظيم سياسي مائع لا يتطلب منها ما هو فوق طاقتها، وبالتالي فإن البرجوازية الصغيرة لن تنتظم ضمن هذه الصيغة. بل إنها ستقبل على التنظيمات الفلسطينية الأخرى التي لا تتبنى بوضوح النظرية الاشتراكية العالمية والتنظيم السياسي الحزبي الثوري الملتزم بها، وعلى ضوء ذلك فإن الصيغة التنظيمية الكاملة القادرة على استيعاب كافة قوى الثورة هي صيغة التنظيم السياسي الحزبي الملتزم بالاشتراكية العلمية القادرة على تعبئة العمال والفلاحين إلى المستوى الأعلى، والمنادى في الوقت نفسه بقيام جبهة وطنية من خلالها

يتم التحالف بين العمال والفلاحين- طبقات الثورة الأساسية وعمادها - وبين البرجوازية الصغيرة كقوة من قوى الثورة.

بهذا يكتمل تصورنا لقوى الثورة فلسطينياً والصيغة التنظيمية القادرة على تعبئتها. وفي رأينا أن هذه الصيغة هي التي تتلاءم كلياً مع التحليل العلمي للأمر وهي التي تتطابق كذلك موضوعياً مع مصلحة الثورة. فمن خلال هذه الصيغة تتوفر الرؤية الواضحة للمعركة من ناحية، وتتوفر أعلى تعبئة لقوى الثورة الأساسية، وفي الوقت نفسه تتوفر عرض جبهة ممكنة للوقوف في وجه معسكر الخصم.

إن الجبهة الوطنية العريضة المقترحة على ضوء هذا التصور هي في رأينا التحقيق الثوري للوحدة الوطنية الفلسطينية. فإذا كان المقصود بالوحدة الوطنية الفلسطينية تجميع كافة قوى الثورة في مرحلة التحرر الوطني الديمقراطي للوقوف في وجه التناقض الأساسي المتمثلاً بإسرائيل والاستعمار والرجعية فإن هذه الصيغة هي التي تحقق هذا الهدف أن هذه الطبقات الثلاثة الملتقية ضمن صيغة الجبهة تمثل - حتى من الناحية العددية - الغالبية الساحقة من الشعب الفلسطيني. أما الوحدة الوطنية التي ينادي بها البعض والتي يقصد منها تسلل القيادات التقليدية والبرجوازية الكبيرة والرجعية إلى صفوف الثورة، والتي يقصد منها كذلك ضرب فكرة التنظيم السياسي فإنه من الواضح أنها لا تخدم مصلحة الثورة.

مما تقدم تتضح الخطوط الأساسية لموقفنا من موضوع العلاقات بين القوى الفلسطينية وعلى ضوء هذه الخطوط نستطيع أن نحدد مواقفنا من كافة المواضيع والمشكلات التي تطرح نفسها على هذا الصعيد، وعلى ضوء هذه الخطوط أيضاً يتضح موقفنا من الصورة القائمة في الساحة الفلسطينية وبأي اتجاه سنبدل جهودنا لإقامة علاقات موضوعية بين قوى الثورة الفلسطينية وتنظيماتها:

1. إننا نعتبر الوحدة الوطنية الفلسطينية أمراً أساسياً لتعبئة كافة قوى الثورة للتصدي لمعسكر الخصم وعلى هذا الأساس فإننا يجب أن نتخذ موقفاً فعالاً في هذا الاتجاه.

2. إن صيغة الوحدة الوطنية هي قيام جبهة تتمثل فيها كافة طبقات الثورة - العمال والفلاحون والبرجوازية الصغيرة.

3. يجب أن ننشط باتجاه تعبئة العمال والفلاحين في تنظيم سياسي ثوري واحد متسلح بالنظرية الاشتراكية العلمية. وعلى هذا الأساس يجب السعي الفاعل لتوحيد كافة التنظيمات الفلسطينية اليسارية التي يمكن من خلال الحوار والتجربة ان تلتزم بهذا التحليل.

4. إن البرجوازية الصغيرة لن تنتظم في هذه الصيغة التنظيمية الملتزمة بالاشتراكية العلمية والتنظيم السياسي القوي، وبالتالي فإنها ستتظم ضمن التنظيمات الفلسطينية التي تكفي بالشعارات التحررية العامة والتي تتجنب الوضوح الفكري والطبقي والتي تعيش حياة تنظيمية لا تلزمها بما هو فوق طاقتها، وبعبارة أخرى فإن هذه الطبقة ستملاً منظمة "فتح" ومنظمة التحرير الفلسطينية بالدرجة الأولى.

5. على هذا الأساس، وعلى أساس رؤيتنا للتناقض الأساسي، وطبيعة المرحلة، وضرورة الوحدة الوطنية التي تجمع كافة قوى الثورة للوقوف في وجه إسرائيل، فإننا يجب أن نعمل على إقامة جبهة وطنية مع فتح والمنظمة توفر للمعركة تحالفها الطبقي اللازم من ناحية، وتحافظ لكل طبقة على حقها في رؤية المعركة والتخطيط لها وفق أفقها الطبقي من ناحية ثانية.

هذه هي رؤيتنا لقوى الثورة الفلسطينية وصيغة تعبئتها وحشدها.

إن صيغة العلاقات التي نطرحها هنا بين القوى الفلسطينية الأساسي تحدد الخط الاستراتيجي العام الذي سيحكم توجهنا. ومن الواضح أننا في توجهنا باتجاه هذا الخط سنواجه تعرجات كثيرة وتشابكات كثيرة تفرض علينا تكتيكياً أن نحدد في كل فترة صورة تفصيلية بقدر الإمكان تتناسب مع طبيعة الفترة، وطبيعة أوضاع القوى الفلسطينية المتعددة التي تكون قائمة وفعالة في كل وقت من الأوقات.



والآن.. هل يقف تفكيرنا الاستراتيجي لمعركة تحرير فلسطين عند حدود الشعب الفلسطيني والساحة الفلسطينية.

إننا إذا تذكرنا معسكر الخصم وحجمه وطبيعته، ندرك فوراً أن أي تفكير استراتيجي بمعركة التحرير الفلسطينية يجب أن يشمل تعبئة كافة قوى الثورة على الصعيد العربي والعالمي، إذ أننا بمثل هذا الحشد والتعبئة يمكننا فقط توفير القوة القادرة على التصدي لإسرائيل والصهيونية والامبريالية العالمية والرجعية العربية.

أما حصر الثورة الفلسطينية ضمن حدود الشعب الفلسطيني فمعناه الفشل إذا تذكرنا طبيعة التحالف المعادي الذي نواجهه. إن الثورة الفلسطينية، المتلاحمة مع الثورة العربية، والمتحالفة مع الثورة العالمية هي وحدها القادرة على تحقيق الانتصار.

### قوى الثورة على الصعيد العربي

وصيغة العلاقات بين حركة التحرر الوطني الفلسطيني والقوى العربية ان تعبئة وحشد قوى الثورة على الصعيد الفلسطيني - حتى من خلال تنظيم سياسي يلتزم بالاشتراكية العلمية ويعمل على هديها ويعبئ الطبقات المسحوقة على أعلى حد ويتحد جبهوياً مع البرجوازية الصغيرة - كل ذلك لا يكفي لإيجاد المعسكر الثوري الذي يستطيع التفوق على المسكر المعادي والمكون من جبهة عريضة وقوية تضم إسرائيل والحركة الصهيونية والامبريالية ومعها الرجعية العربية.

إن إستراتيجية معركة التحرير الفلسطينية تتطلب تعبئة وجهود كافة قوى الثورة في البلدان العربية بوجه عام وفي الأقطار العربية المحيطة بإسرائيل بوجه خاص. ومن هنا تأكيد الجبهة الشعبية ترابط القضية الفلسطينية بالقضية العربية، وضرورة التلاحم بين الثورة الفلسطينية والثورة العربية، وبالتالي ضرورة التلاحم بين حركة التحرر الفلسطينية وحركة التحرر العربية. ومن هنا كذلك ضرورة التأكيد الاستراتيجي على شعار "هانوي العربية" كقاعدة ثورية تحدث التلاحم بين الثورة الفلسطينية والثورة العربية وتشكل قاعدة متينة لحركة التحرر الوطني الفلسطيني والعربي تستطيع الصمود أمام معسكر العدو ومواجهته وتحقيق التفوق عليه.

ومع أننا لا نقول بأن تعبئة قوى الثورة في الساحة العربية هي مهمة مباشرة من مهمات الثورة الفلسطينية، إلا أننا نستطيع القول بأن مصير الثورة الفلسطينية ومصير المقاومة المسلحة - العمل الفدائي - التي يقوم بها حالياً الشعب الفلسطيني رهن بمدى تلاحمها مع إستراتيجية ثورية تستهدف حشد قوى الثورة في ساحة الأردن ولبنان وسورية والعراق و مصر وبقية الأقطار العربية. إن أزمة المقاومة الفلسطينية ليست ناتجة فقط عن عدم اكتمالها لكافة الشروط الإيديولوجية والإستراتيجية والتنظيمية، المفروض توفرها لحركات التحرر الوطني المنتصرة في هذا العصر، وإنما تكمن أزمتها، التي ستبقى تشكل مقتلاً لها، في أن هذه المقاومة تعيش في ظل ظروف عربية معرقة لها، تسلط على رأسها سيف التصفية للقضية عن طريق تنفيذ قرار مجلس الأمن، بدلاً من أن تشكل سندا ثورياً يشد أزرها ويوسع رقعتها ويضاعف قواها.

على ضوء ذلك فإن إستراتيجية تحرير فلسطين، باعتبارها معركة ضد إسرائيل والصهيونية والامبريالية والرجعية العربية، تتطلب إستراتيجية ثورية فلسطينية متلاحمة مع إستراتيجية ثورية عربية.

إن القتال المسلح ضد إسرائيل وكافة مصالح الاستعمار في وطننا، وامتداد جبهة الكفاح المسلح التي تتصدى للرجعية العربية وكافة مصالح وقواعد الامبريالية في الوطن العربي، والإطباق على إسرائيل بإستراتيجية حرب التحرير الشعبية من كل جهة - من سورية ومصر ولبنان والأردن وداخل الأرض المحتلة قبل 5 حزيران وبعد 5 حزيران - هو طريقنا الوحيد الذي يؤدي إلى النصر. ليس المهم أن يسجل الشعب الفلسطيني موقفاً بطولياً من خلال العمل الفدائي، إنما المهم هو التحرير والنصر. وطريق التحرير، على ضوء تحدينا لمعسكر الخصم، هو جبهة فلسطينية عربية ثورية تنضج العمل الفدائي وتحميه وتسانده وتمهد الطريق لامتداده حتى يشمل إسرائيل من كافة جوانبها وحتى يشمل كافة القوى المعادية التي تمد إسرائيل بالإسناد والحماية.

إن إستراتيجية العمل العربي الثوري تتطابق في خطوطها العريضة مع إستراتيجية العمل الثوري الفلسطيني. وإن أساس هذا التطابق هو تطابق طبيعة المرحلة

التي تمر بها الأقطار العربي ففي ظل احتلال إسرائيل لسيناء والجولان، وفي ظل وجود إسرائيل وبقائها ركيزة ينطلق منها الاستعمار لضرب كل بادرة تحررية عربية، في ظل هذه الصورة الموضوعية، فإن المرحلة التي تعيشها الأمة العربية اليوم رغم التحولات الطبقيّة والاقتصادية التي حدثت في مصر وسورية والجزائر والعراق باتجاه التحول الاشتراكي -هي مرحلة التحرر الوطني، مرحلة الثورة الوطنية الديمقراطية.

إن إستراتيجية الثورة الوطنية الديمقراطية في هذا العصر أصبحت واضحة من خلال التجربة الفيتنامية وقبلها التجربة الكوبية والصينية.

إن خطوط هذه الإستراتيجية هي: تعبئة وحشد قوى العمال والفلاحين الفقراء إلى أعلى مستوى، وقيادة هذه الطبقات للثورة من خال تنظيم سياسي يلتزم النظرية الاشتراكية العلمية ويهتدي بها، متحالفاً مع قوى البرجوازية الصغيرة التي لا تعارض مصالحها مع طبيعة الثورة الوطنية الديمقراطية، ومعتمداً أسلوب الكفاح المسلح، متغلباً على تفوق الخصم التكنولوجي عن طريق الحرب الطويلة المدى التي تبدأ القتال بأسلوب حرب العصابات وتتطور إلى حرب تحرير شعبية مصممة على الانتصار.

إن حركة التحرر الوطني في الأقطار العربية لم تتبلور حتى الآن وفق هذه الخطوط، ولكن نمو المقاومة الفلسطينية المسلحة وما تفرزه من ضغوطات وحالة شعبية جماهيرية واحتدام في طبيعة الصدام بين إسرائيل من ناحية والبلدان العربية المحيطة بها من ناحية ثانية ستخلق الظروف الموضوعية التي تمهد وتساعد على ولادة ونمو حركة التحرر الوطني التي تلتزم هذه الإستراتيجية بقيادة العمال والفلاحين. ومن خلال تحالف حركة التحرر الوطني الفلسطيني مع حركة التحرر العربية ثم تلاحمها معها تنتبثق القوة الفلسطينية العربية والإستراتيجية الفلسطينية العربية التي تستطيع الانتصار في معركة قاسية وطويلة تفرضها طبيعة الخصم الذي نواجهه.

يبقى أن تحدد حركة التحرر الوطني الفلسطينية علاقاتها العربية على ضوء الظروف القائمة الآن في الساحة العربية.

إن الرأسمالية العربية والإقطاع ما زالت حتى الآن هي القوة الطبقية الحاكمة في بعض البلدان العربي. وإن حكم هذه القوى الطبقية تتمثل الآن في الأنظمة الرجعية في الأردن ولبنان وبعض البلدان العربية الأخرى. إن هذه الأنظمة ترتبط مصلحياً مع الامبريالية العالمية بقيادة الولايات المتحدة. ورغم التناقض الجزئي والشكلي أحياناً القائم بين هذه الأنظمة من ناحية وإسرائيل من ناحية ثانية، إلا أن هذا التناقض الجزئي يقوم في ظل لقاء موضوعي مع الرأسمالية العالمية. ومن هنا فإن علاقة الكفاح المسلح- الفلسطيني حالياً، والعربي مستقبلاً - هي في المدى الاستراتيجي علاقة تصادم مع هذه الأنظمة رغم أية مواقف تكتيكية تفرضها، على الجانبين اعتبارات مؤقتة.

هذا عن علاقة حركة التحرر الوطني بالأنظمة الرأسمالية والرجعية غير أن الموقف الدقيق الذي يواجهه الكفاح المسلح الفلسطيني وتواجهه حركة التحرر الوطني الفلسطينية هو تحديد علاقاتها مع الأنظمة الوطنية في الساحة العربية، وخاصة مع الأنظمة الوطنية المحيطة بإسرائيل أو القريبة من ميدان التصادم- نعني بذلك مصر وسورية والعراق.

إن أي تقييم ثوري جريء لهذه الأنظمة يجب أن يكون محوره الأساسي هزيمة حزيران ونتائجها ومعانيها. وكذلك ما تلا هذه هزيمة من إستراتيجية وبرامج ومواقف. وإن أية محاولة لتميع أو تبهيت أو تشويش الرؤية الواضحة لهذه الهزيمة ومعانيها ودروسها لا يمكن إلا أن تكون مصلحية مغرضة أو رؤية مثالية عاطفية بعيدة عن العلمية والموضوعية والصراحة الجريئة في رؤية الأمور.

لقد أدت هزيمة حزيران إلى احتلال فلسطين بكاملها وكذلك الجولان وسيناء، وإلى تشريد مئات الألوف من المواطنين وإلى طعن كرامة أمة بكاملها. وبالتالي فإن الموقف الثوري هو الموقف الذي لا يمكن أن يجامل أو يساوم أو يميع الرؤية الواضحة للأمور التي من خلالها فقط نستطيع فهم هزيمة حزيران أو تحليلها وبالتالي رؤية الإستراتيجية السياسية والعسكرية التي من خلالها نضمن الصمود والانتصار في المعركة.

إن الجماهير الفلسطينية والعربية، وكذلك الأحزاب والتنظيمات الوطنية العربية، كانت ترى في هذه الأنظمة أنظمة تقدمية ثورية يمكن الوصول عبرها إلى تحرير فلسطين وأهداف الجماهير. وعندما بدأت بوادر حرب حزيران لم تكن هذه الجماهير، وهذه القوى تتوارى عن هزيمة من نمط ما حدث في حزيران. ولقد أتت هزيمة حزيران لتؤكد الخطأ الكبير الذي كان قائماً في رؤية الأمور. ولقد كان هناك خطأ في معرفة الخصم وتحديده بوضوح وتقييم مخططاته وتحديد كافة فصائله وقدرات كل فصيل من هذه الفصائل. كما كان هناك خطأ في تحديد المرحلة، وخطأ أكبر في تقييم كل الوجود الثوري الذي مثلته هذه الأنظمة الوطنية والتنظيمات والمؤسسات الوطنية العربية.

على ضوء كل ذلك، كما تستخلص الوثيقة، يمكننا علمياً تقييم هذه الأنظمة ودورها في معركة التحرير الوطني الفلسطينية والعربية وبالتالي تحديد صيغة العلاقات بينها وبين حركة التحرير الوطني الفلسطينية الثورية:

1. إن هذه الأنظمة معادية للإمبريالية والصهيونية وإسرائيل والرجعية العربية متمثلة بالإقطاع والرأسمالية.
2. لقد حققت هذه الأنظمة مجموعة إنجازات ثورية على طريق الثورة الوطنية الديمقراطية التي تشابكت - كما هو الحال في مصر - مع بداية التحول في بنية المجتمع الاقتصادي بالاتجاه الاشتراكي.
3. إن هذه الأنظمة لم تعد قادرة - بحكم التكوين الطبقي الذي نتج عن تجربتها - على مواصلة السير في طريق الثورة والارتفاع بها إلى المستوى الذي يمكنها من مواجهة حالة الاستنفار التي ولدتها في معسكر الإمبريالية وإسرائيل والرجعية العربية.
4. إن برامج هذه الأنظمة في مواجهة المعركة هي برامج الطبقة البرجوازية الصغيرة التي تحتل قمة الهرم وموقع القيادة فيها والتي أثبتت حرب حزيران وما تلا حرب حزيران عجزها عن أحداث التعبئة الإيديولوجية والسياسية والعسكرية والاقتصادية القادرة على الصمود وإنهاك العدو وتحقيق الانتصار. إن هذه

الأنظمة ما زالت تطرح إستراتيجية الحرب التقليدية وبرامج الإصلاحات التي تحاول من خلالها سد الثغرات الفادحة في هذه التجارب دون أن تحدث تغييراً جذرياً تاماً في مجمل بنيانها.

5. على ضوء كون هذه الأنظمة معادية للاستعمار وإسرائيل من ناحية، وكونها تطرح برامج وسطية غير جذرية في مواجهة العدو من ناحية ثانية، فإن العلاقة مع هذه الأنظمة يجب أن تكون علاقة تحالف وصراع في الوقت نفسه، التحالف معها لأنها معادية للإمبريالية وإسرائيل، والتناقض معها حول إستراتيجيتها في مواجهة المعركة.

6. سيكون هناك إستراتيجيتان في مواجهة الاحتلال الإسرائيلي وخوض معركة التحرر الوطني الفلسطينية والعربية الإستراتيجية البرجوازية الصغيرة التي تطرح نظرياً وتتجه عملياً نحو إستراتيجية الحرب التقليدية من خلال إعادة بناء المؤسسة العسكرية إذا تعذر الوصول لحل سلمي، مقابل إستراتيجية الطبقة العاملة التي تطرح نظرياً وتتجه عملياً نحو إستراتيجية الحرب التقليدية من خلال إعادة بناء المؤسسة العسكرية إذا تعذر الوصول لحل سلمي، مقابل إستراتيجية الطبقة العاملة التي تطرح نظرياً وتتجه عملياً نحو حرب العصابات، وحرب التحرير الشعبية التي تخوضها الجماهير بقيادة الطبقة العاملة، وبأوسع جبهة وطنية معادية للإمبريالية، وبرامج تعبوية ثورية ترتفع بعملية الحشد الجماهيرية الإيديولوجية والسياسية والاقتصادية والعسكرية على أعلى مستوى.

7. ستعايش هاتان الإستراتيجيتان وكذلك القوى الممثلة لهما لفترة من الزمن في ظل علاقات تحالف وصراع على أن تتغلب في نهاية الأمر إستراتيجية الطبقة العاملة في الساحة الفلسطينية والعربية معاً بحيث تواجه العدو بتحالف طبقي واسع يضم العمال والفلاحين والبرجوازية الصغيرة، بقيادة الطبقة العاملة وفي ظل إيديولوجيتها وبرامجها وحربها الشعبية التحررية المصممة على الانتصار والقادرة عليه.

8. بهذا تتحدد صيغة العلاقات بين الثورة الوطنية الفلسطينية وكافة القوى العربية. إن الثورة الفلسطينية ستكون في المدى الاستراتيجي متصادمة مع القوى الرجعية العربية والأنظمة التي تمثلها، وستحكمها علاقات تحالف وصراع مع الأنظمة الوطنية، التي تعطي البرجوازية الصغيرة قمة الهرم فيها، وستقيم علاقات تحالف متجهة نحو الالتحام مع قوى الثورة العربية- المتمثلة بالعمال والفلاحين- وتعبيراتها السياسية والتي ستتولد في الساحة العربية بوجه عام، والأقطار العربية المحيطة بإسرائيل بوجه خاص، بحكم طبيعة المعركة وطبيعة الإستراتيجية الثورية التي ستفرزها. ومن خلال هذه الصورة - صورة الثورة الفلسطينية العربية، تقودها الطبقة العاملة والتي تضم كافة القوى المعادية للاستعمار، وأن تعتمد أسلوب حرب العصابات وحرب التحرير الشعبية والتي تطرح البرامج الثورية الكفيلة بحشد قوى الجماهير إيديولوجياً وسياسياً وعسكرياً واقتصادياً إلى أعلى مستوى - ومن خلال هذه الصورة تكتمل رؤيتنا الإستراتيجية لمعركة تحرير فلسطين على الصعيد الفلسطيني أولاً، والصعيد العربي ثانياً.

## حرب التحرير الفلسطينية

### أهدافها ومعانيها

إن كون إسرائيل وجوداً عدوانياً ضد شعبنا من الأساس أمر لا يقبل المناقشة. إن قيام إسرائيل كان بالنسبة لشعبنا، طرده من وطنه وأراضيه، والاستيلاء على كل ما بناه شعبنا بجده وكدحه، وتشريده في مختلف أجزاء الوطن العربي والعالم، وحشر غالبية في مخيمات البؤس والشقاء الموزعة في الأردن وسورية ولبنان وقطاع غزة بدون أمل ودون مستقبل.

إن كون إسرائيل وجوداً توسعياً استعمارياً على حساب الأرض العربية وأهلها، أمر لا يقبل النقاش. إنه بالنسبة لنا التجربة الحسية الملموسة التي تتبدد أمامها كل الإدعاءات الزائفة. إن "الوطن القومي الذي نص عليه وعد بلفور في عام 1917 أصبح"الدولة اليهودية" التي يشكل 54% من فلسطين بموجب قرار التقسيم الصادر عن الأمم المتحدة

في عام 1947، وتحول إلى "دولة إسرائيل" بحدود ما قبل حزيران 1967 (أي 78% من أراضي فلسطين)، على أن اتسع أخيراً فشمّل فلسطين بأكملها بالإضافة على سيناء ومرتفعات الجولان السورية.

إن كون إسرائيل قاعدة للامبريالية والاستعمار في أرضنا يستخدمها لضرب حركة الثورة والإبقاء على خضوعنا، واستمرار نهبه واستغلاله لثرواتنا وجهودنا، أمر واضح لنا، ولا يقبل النقاش. وليس ذلك بالنسبة لنا مجرد استنتاج نظري، وإنما هو الواقع الذي عشناه خلال العدوان الثلاثي عام 56، وخلال حرب حزيران عام 67، وطيلة وجود إسرائيل في أرضنا.

إلا أن ارتباط نشوء الحركة الصهيونية بالاضطهاد الأوروبي ضد اليهود، وارتباط نشوء إسرائيل بالاضطهاد النازي لهم خلال الحرب العالمية الثانية، وكذلك سيطرة النفوذ الامبريالي والصهيوني على قطاعات كبيرة من الرأي العام العالمي، بالإضافة على وجود قوى سياسية تدعي التقدمية والاشتراكية، مضافاً لهذه الصورة تأييد الاتحاد السوفيتي وبعض الدول الاشتراكية لقيام دولة إسرائيل زائد خطأ بعض القيادات الفلسطينية والعربية في طريقة طرحها لطبيعة المعركة ضد إسرائيل... كل ذلك أدى إلى تشويه حقيقة حربنا التحررية وما زال يهدد بتشويه الرؤية السليمة لحقيقة هذه الحرب في نظر الكثيرين.

إن حركة التحرير الفلسطينية ليست حركة عنصرية عدوانية ضد اليهود. إنها لا تستهدف اليهود، وإنما هدفها تحطيم دولة إسرائيل ككيان عسكري سياسي اقتصادي قائم على العدوان والتوسع والارتباط العضوي بمصالح الاستعمار في وطننا. إنها ضد الصهيونية كحركة عنصرية عدوانية، ترتبط مع الاستعمار، وتتخذ من آلام العالم الغني لخدمة مصالحها ومصالح الامبريالية في هذا الجزء من العالم الغني بالثروات والذي يشكل مدخلاً لبلدان إفريقيا وآسيا.

إن هدف حركة التحرر الفلسطينية هو إنشاء دولة وطنية ديمقراطية يعيش فيها العرب واليهود كمواطنين متساوين في الحقوق والواجبات وتشكل جزءاً لا يتجزأ من



الوجود الوطني العربي الديمقراطي التقدمي المتعايش بسلام مع كل قوى التقدم في العالم.

لقد حرصت إسرائيل على تصوير حربنا ضدها كحرب عنصرية تستهدف القضاء على مواطن يهودي وإلقاءه في البحر. وهدفها وراء ذلك حشد كافة المواطنين اليهود وتعبئتهم لحرب حياة أو موت، وبالتالي فإن خطأ استراتيجياً أساسياً في حربنا ضد إسرائيل يجب أن يستهدف فضح هذا التزييف ومخاطبة الجماهير اليهودية المستغلة (بفتح الغين) والمضلة وتبيان التناقض بين مصلحة هذه الجماهير في العيش بسلام وبين الحركة الصهيونية والقوى المتحكمة في دولة إسرائيل.

إن هذا الخط الاستراتيجي هو الذي يكفل لنا عزل الطغمة الفاشية في إسرائيل عن كافة قوى التقدم في العالم. وهو الذي يكفل لنا كذلك، خاصة مع نمو الكفاح المسلح التحرري وتوضيحه هويته، توسيع شقة التناقض القائم موضوعياً بين إسرائيل والحركة الصهيونية من ناحية وملايين اليهود المضللين والمستغلين (بفتح الغين) من ناحية ثانية.

إن حركة التحرر الفلسطينية حركة وطنية تقدمية ضد قوى العدوان والامبريالية. وإن ترابط مصالح الامبريالية مع بقاء إسرائيل، سيجعل من معركتنا ضد إسرائيل معركة ضد الامبريالية في الأساس. كما إن ترابط حركة التحرر الفلسطينية مع حركة التحرر العربية سيجعل من معركتنا ضد إسرائيل معركة مائة مليون عربي في كفاحهم التحرري القومي الوحدوي. إن معركة فلسطين اليوم، وكافة الظروف الموضوعية التي تحيط بها، ستجعل من هذه المعركة مدخلاً لتحقيق كافة أهداف الثورة العربية المترابطة مع بعضها البعض. إنها حركة تاريخية واسعة وكبيرة يخوضها مائة مليون عربي في رقعة واسعة من العالم ضد قوى الشر والعدوان والاستغلال المتمثلة بالاستعمار الجديد في هذه الحقبة من تاريخ البشرية.

وأخيراً فإن معركة فلسطين ستكون بالنسبة للجماهير الفلسطينية والعربية مدخلاً نحو حضارة العصر وانتقالاً من حالة التخلف إلى الحياة العصرية الحديثة. إننا من خلال

المعركة سنكتب الوعي السياسي لحقائق العصر. ومن خلال المعركة سنلقي بالأوهام ونتعلم قيمة الحقائق. إن عادات التخلف، المتمثلة بالاستسلام والاتكالية والفردية، والعشائرية والكسل والفوضى، والارتجال، ستتحول من خلال المعركة إلى إدراك لقيمة الوقت والنظام والدقة والطريقة الموضوعية في التفكير، وأهمية العمل الجماعي، والتخطيط، والتعبئة الشاملة، والإقبال على العلم واكتساب كافة أسلحته، ومعرفة قيمة الإنسان، وانعتاق المرأة - نصف المجتمع - من عبودية العادات والتقاليد البالية، وأساسية الترابط القومي في مواجهة الأخطار وسيادة هذه الرابطة على الروابط العشائرية والقبلية والإقليمية.

إن معركتنا التحررية، القومية، الطويلة الأمد ستعني انصهارنا في نمط جديد من الحياة، هو مدخلنا نحو التقدم والحضارة.

أما تناول الوثيقة للاستراتيجية التنظيمية، فقد أكدت على أن الثورة الفلسطينية تتطلب بالضرورة حزباً ثورياً فلسطينياً، انطلاقاً من المقولة التالي:

### 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 بالعموية أو بالتجربة، على التحكم بالأحداث. إن النظرية الثورية معناها الرؤية الواضحة والنهج العلمي في فهم وتحليل الأحداث والظواهر، وبالتالي القدرة على القيادة.

والنظرية الثورية التي تطرح كل قضايا الإنسان والعصر بشكل علمي وثوري هي الماركسية. فالماركسية تمثل في تاريخ الجهد الإنساني لاكتساب المعرفة محاولة فذة في فهم الطبيعة والحياة والمجتمع والتاريخ. فقد طرحت الماركسية نظرية تحلل وتفسر الطبيعة وحركتها والقوانين التي تتحكم بهذه الحركة من خلال نهج مادي علمي (محسوس) المادية الديالكتيكية)، بعيد عن الأوهام والخرافات الذاتية، والاستخراجات اللفظية أو المنطقية المجردة، ثم طبقت النهج ذاته - المادي العلمي المحسوس - على دراسة المجتمع، وحركة المجتمع، وسير التاريخ (المادية التاريخية)، ووقفت بشكل خاص

أمام بنية المجتمع الرأسمالي الحديث وتركيبه وتناقضاته وحركته (نظرية فائض القيمة والاشتراكية العلمية). ومن خلال ذلك كله قدمت الماركسية نهجاً علمياً جديلاً ارتقى بدراسة التاريخ والمجتمع والظواهر السياسية إلى مستوى العلم. وكما أن العلوم الطبيعية هي وسيلة الإنسان للتحكم بظواهر الطبيعة وتسخيرها لمصلحته، كذلك فإن الماركسية هي العلم الذي يمكن الإنسان من فهم سير المجتمعات والتاريخ والقدرة على تسييرها والتأثير بها. وقد أكمل لينين جهود ماركس العلمية بتطبيقه النهج الماركسي ذاته على دراسة الرأسمالية في تطورها نحو مرحلة التمركز والاحتكار والاستعمار، مفسراً بذلك كافة الظواهر والأحداث السياسي التي رافقت بداية القرن العشرين، كما أنه استطاع بالاستناد إلى الماركسية، والنهج العلمي الاشتراكي، أن يقود بنجاح أول ثورة اشتراكية في التاريخ ويرسم إستراتيجيتها ويواجه مشكلاتها ويحدد معالم رأس التنظيم الثوري الذي قادها في طريق النصر. وبذلك أعطى لينين النظرية الماركسية تطبيقاتها العصرية الثورية، بحيث أصبحت الماركسية -اللينينية هي علم الثورة في هذه الحقبة من تاريخ الإنسانية. وقد اجتازت هذه النظرية، مثل كل النظريات العلمية الأخرى، اختبار صحتها على أرض الواقع والممارسة، فاكتسبت بالتالي، خلال هذا القرن، كافة مقوماتها كعلم. إن الاختبار النهائي لأية نظرية من النظريات أو قانون من القوانين هو مجيء التجربة متطابقة مع النظرية والقوانين. وهذا ما حدث بالنسبة للماركسية. إن ثورة أكتوبر، وثورة الصين، وكوبا وفيتنام، وكل الوجود الثوري على الصعيد العالمي، قام أساساً استناداً على هذه النظرية. يقابل هذه الصورة تعثر وتبلبل وانهيار كافة المحاولات الثورية التي لم تستند إلى هذه الرؤية وهذه النظرية وهذا الدليل. إذ أنه ليس من باب الصدفة نجاح وثبات ثورة أكتوبر والصين وكوريا الشمالية وفيتنام ودول أوروبا الاشتراكية، في الصمود في وجه الامبريالية ونجاحها في تجاوز أو بداية تجاوز حالة التخلف مقابل ما يشبه الشلل والتعثر التي تعيشها بلدان العالم الثالث، غير الملتزمة علمياً بالنظرية الاشتراكية العلمية كدليل لها في رسم كافة سياساتها وتحديد برامجها.

إن النتبع العلمي المادي الملموس لأحداث وثورات هذا القرن هو البرهان الحسي على صحة النظرية الماركسية.

إن الماركسية كسلاح نظري ثوري رهن بكيفية فهمها من ناحية وبصحة تطبيقها على واقع معين ومرحلة معينة من ناحية أخرى.

إن جوهر الماركسية هو النهج الذي تمثله في رؤية الأمور وتحليلها وتحديد اتجاه حركتها. وبالتالي فإن الفهم الثوري للماركسية هو فهمها كدليل للعمل وليس كعقيدة ثابتة جامدة. إن لينين وماوتسي تونغ، وقبلهما ماركس وإنجلز، سجلوا في أكثر من مناسبة ضرورة النظر للماركسية كدليل للعمل وليس كعقيدة جامدة.

إن جوهر النظرة الماركسية للمجتمع البشري حركة متصلة، وتغيير متصل، وبالتالي فإن أي تحليل قدمته الماركسية لمرحلة معينة وواقع معين، لا يمكن أن يبقى هو التحليل ذاته لمرحلة أخرى، ولواقع جديد ينشأ باستمرار عن الواقع القديم. إن الثابت في الماركسية هو نهجها العلمي الجدلي في رؤية الأمور وهي في حالة المعركة والتغيير المتصل. وإن هذا النهج هو الماركسية وهو جوهرها، وهو السلاح النظري الثوري الذي يمكننا من رؤية الأمور علمياً وهي في حالة الحركة والتطور والتبدل المستمرين. الرأسمالية المعاصرة ليست هي الرأسمالية ذاتها في عصر ماركس، دون أي تعديل أو تغيير، وإن التكوين الطبقي في مجتمع متخلف ليس التكوين الطبقي ذاته في مجتمع صناعي وإن الظاهرة القومية التي حاولت البرجوازية الأوروبية استغلالها لخدمه مصالحها، ليست الظاهرة القومية نفسها في البلدان المتخلفة، حيث تكتسب القومية هنا مضموناً ثورياً باعتبارها الإطار الذي يعبئ الشعوب المستعبدة ضد الاستعمار أعلى مراحل الرأسمالية.

إن فهم الماركسية بشكل يمكننا من استيعاب هذه الفوارق، ومن الاستفادة من الثروة النظرية التي قدمتها ثورات هذا القرن، ومن الاستفادة أيضاً من كافة الجهود النظرية التي انطلقت من اعتماد الماركسية وعملت على إغنائها بدلاً من أن تقف

وتتجر عند حدودها، إن مثل هذا الفهم للماركسية هو واقع الأمر الفهم العلمي الماركسي لهذه النظرية. وعكس ذلك كل موقف ينظر للماركسية كعقيدة ثابتة. إن النظرية في المفهوم الماركسي هي باستمرار على علاقة جدلية متصلة مع الواقع والممارسة، وكونها على علاقة جدلية متصلة مع الواقع والممارسة. وكونها على علاقة جدلية مع الممارسة معناه أنها في حالة نمو وارتقاء وتعديل وليس في حالة جامدة.

إن أخطر ما يواجهنا في التزامنا بالنظرية الماركسية هو فهمها بشكل مثالي ميكانيكي يفقدها قدرتها على تفسير الواقع الحي. إن الفائدة التي نحصل عليها من قراءة وفهم ما كتبه ماركس ولينين هي فائدة محدودة بحدود المعارف التي تطرحها هذه الكتابات. أما الفائدة الحقيقية فهي التي تحصل عندما نمتلك من خلال استيعابنا العميق لهذه الكتابات النهج الذي تطرحه الماركسية- اللينينية في فهم وتفسير ومواجهة قضايا المجتمع والتاريخ والعمل الثوري. إن الماركسية كأداة في التحليل وكدليل للعمل هي السلاح الذي يستهدف من امتلاك النظرية. وعلى هذا الأساس فإن الالتزام بالماركسية- اللينينية لا يقدم ولا يؤخر ما لم ينتج عن هذا الالتزام استعمال هذه النظرية وتطبيقها في فهم الواقع واستخراج إستراتيجية العمل التي تحدد طبيعة المرحلة وطبيعة المعركة وتحديد القوى المتصارعة، ورؤية حركة هذا الصراع، والإحاطة بالظروف الموضوعية التي نتحرك من خلالها. بهذا فقط، أي تطبيق الماركسية- اللينينية على الواقع الذي نعيشه والمعركة التي نخوضها، يصبح التزامنا بالنظرية الماركسية - اللينينية التزاماً له معناه وله ترجماته ونتائجه. إننا نخطئ كثيراً إذا توهمنا أن مجرد إعلاننا بالالتزام بالنظرية الماركسية - اللينينية سيشكل عصا سحرية تشق لنا طريق النصر. فبقدر ما هنالك من أمثلة على ما مثلته الماركسية - اللينينية بالنسبة لبعض الثورات، كثورة الصين وفيتنام مثلاً، هنالك بالمقابل أمثلة لم يؤد بها الالتزام بالماركسية- اللينينية إلى أي شيء. إن الأحزاب الشيوعية العربية الملتزمة شكلاً ولفظاً بالماركسية - اللينينية لم تستطع قيادة الثورة في وطننا لأن التزامها كان التزاماً لفظياً، أو لأنها فهمت النظرية بشكل جامد متحجر أو

لأنها لم تستطع تطبيق هذا السلاح النظري على الواقع الذي نعيشه بحيث تستخرج بواسطته الرؤية الواضحة للمعركة والإستراتيجية السليمة لقيادتها.

إن التزامنا النظرية الاشتراكية العلمية يكون مجرد فذلكة لفظية، ومجرد وهم وهروب من الواقع، ما لم يعن هذا الالتزام استيعاباً ناضجاً لهذه النظرية من قبل كوادرنا القيادية بالدرجة الأولى. وقواعدنا الحزبية بشكل عام. إن هذا الاستيعاب لا يمكن ان يتم جهد دراسي كبير لا بد من بذله لفترة طويلة من الوقت، هذا من ناحية .أما من ناحية ثانية، فإن قيمة هذا الالتزام، بهذه المعاني وهذه النتائج، هو الذي سيمهد لانتشار الفكر الثوري اليساري بين جماهير شعبنا، وهو الذي يمكن لهذا الفكر من تخطي العراقيل التي تنتصب في طريقه. إن جماهير شعبنا لن تحدد موقفها من الفكر الاشتراكي العلمي على ضوء محاكمة نظرية مجردة لهذا الفكر. إن موقفها سيتحدد على ضوء النتائج الملموسة التي سيفرزها هذا الفكر بالنسبة لمعركتها ضد أعدائها ومستغليها .وعندما يستطيع هذا الفكر أن يجعل من الساحة الفلسطينية - العربية ساحة حرب تحرير شعبية صاعدة تهز الوجود الإسرائيلي-الصهيوني- الامبريالي- الرجعي في وطننا، على نمط ما هو حصل في فيتنام، فإن الجماهير ستدرك أن هذه النظرية كانت أقوى أسلحتها في حربها ضد أعدائها. وبهذا تتلاشى كافة العراقيل، الموضوعية والمتوهمة، التي تنتصب في وجه هذه النظرية الآن.

إن الفكر السائد الآن بين جماهيرنا هو الفكر اليميني بحكم سيادة الرجعية والاستعمار. كما إن فشل الأحزاب الشيوعية ومواقفها من قضايا الجماهير- كقضية الوحدة والقومية وإسرائيل- أدى إلى تشابك في أذهان الجماهير بين هذه المواقف والفكر الماركسي. يضاف لذلك كله محاولات الرجعية والاستعمار المتصلة لتثويه هذا الفكر، وإظهاره بمظهر المعادي لقوميتهم وتراثهم. وأخيراً هناك الصورة المشوهة عن هذا الفكر التي تقدمها المراهقة اليسارية الفجة التي تتحدث عن هذا الفكر بلغة لا تفهمها الجماهير حيث تبدو وكأنها غريبة عنهم وعن تناول قضاياهم الملحة. غير أن النتائج الإيجابية التي سيفرزها الفهم والتطبيق السليم للماركسية - اللينينية ستكون

كفيلة لهذا الفكر بأن يشق طريقه في وطننا بحيث نستطيع أن نبني عليه حياتنا الجديدة وفهمنا العلمي للحياة، وقيمنا العصرية الحديثة.

بهذا المحتوى تتبنى الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين النظرية الماركسية-اللينينية كخط استراتيجي أساسي لبناء الحزب الثوري بناء نظرياً صلباً يوحد فكرها ورؤيتها للمعركة ويمكنها من تعبئة الجماهير لتصب جهودها باتجاه موحد يخلق منها القوة الصلبة القادرة على تحقيق الانتصار.

### البنية الطبقية للحزب الثوري :

لا يكفي أن نضمن البنية النظرية الثورية للحزب. إن هذه البنية يجب أن تكون متطابقة مع البنية الطبقية. إن الحزب الثوري في الساحة الفلسطينية هو حزب طبقات الثورة: العمال والفلاحون بالدرجة الأولى. وعندما يكون أساس بنية الحزب من هذه الطبقات فعلاً، عندها نضمن صلابه هذا الحزب وسموده وقدراته الثورية، وصحة مواقفه. أما إذا كانت بنية الحزب وبنية كوادره الأساسية من الطبقة البرجوازية الصغيرة، فإن هذا الحزب، بغض النظر عن التزامه بالاشتراكية العلمية، سيعكس مواصفات هذه الطبقة بتذبذبها وترددتها وميوعة مواقفها وإمكانية تراخيها وعدم صمودها أمام التحديات. إن أساس الاطمئنان الحقيقي لثورية التنظيم هو الاستيعاب العميق للاشتركية العالمية والالتزام بها، وكون بنية الحزب من العمال والفلاحين بالدرجة الأولى ثانياً.

إن مثل هذه البنية الطبقية للحزب لا يمكن أن تتم بشكل عفوي. وإنما تتطلب الرؤية الواضحة والجدد الهادف المتجه وفق هذه الرؤية. إن العفوية التنظيمية ستؤدي عملياً إلى طغيان البرجوازية الصغيرة بحكم فعالية هذه الطبقة وإقبالها على العمل السياسي في هذه المرحلة مقابل ضعف وعدم فعالية العمال والفلاحين وعدم تبلور وعيهم السياسي والطبقي.

إن التنظيم السياسي للجبهة الشعبية حالياً لا يطابق تماماً البنية الطبقية الكادحة والمسحوقة التي تشكل الضمان المادي الموضوعي لثورية التنظيم وصلابته وقدرته على الاستمرار بالثورة. إن التنظيم السياسي للجبهة يشكل، إجمالاً، امتداداً عفويّاً لتنظيم حركة

القوميين العرب، وبالتالي تغلب عليه بنية البرجوازية الصغيرة وستكون نتيجة الاستمرار بالنمو العفوي دون جهد مخطط، بقاء تنظيمنا أساساً في عمان والمدن مع بعض الامتدادات الفرعية في الريف والمخيمات.

ان برامجنا التنظيمية يجب أن تستهدف وضع أكفأ عناصرنا القيادية في المخيمات والقرى. ولا بد من عملية مسح شاملة للريف والمخيمات ثم التركيز الشديد في هذه المناطق. كذلك يجب التقاط العناصر الشابة والناهضة في هذه الأماكن وبنائها نظرياً وتنظيمياً، بناء صلباً بحيث تصبح غالبية كوادرنا القيادية ذات انتماء طبقي ثوري. إن وجود المئات من الأعضاء والكوادر في المدن في الوقت الذي لا تقوم فيه أية صلة بيننا وبين كثير من القرى وبعض المخيمات وأماكن التجمعات العمالية مهما كانت هذه التجمعات قليلة، دليل على استمرار العضوية في نمونا التنظيمي، ودليل على عدم رؤيتنا الثورية الواضحة للأمور، ودليل، أخيراً، على عدم وجود مخططات ثورية فعالة موجهة تنبثق من هذه الرؤية إن هذه المئات من الأعضاء والكوادر يجب ان تنتشر بفعالية - وفق مخطط منظم- لتغزو أماكن التجمعات الثورية الحقيقية بحيث نجد أنفسنا بعد فترة أمام تنظيم سياسي صلب قوامه الفقراء والكادحين والمسحوقين المصممين على الثورة والاستمرار بها والصمود أمام كافة التحديات. بهذا يمكن أن نطمئن لثورية تنظيمنا، وبهذا يصبح التنظيم السياسي سنداً حقيقياً للقتال يوفر له متطلباته من الثوار المقاتلين، ويشكل حماية حقيقة له، ويلتحم معه تماماً كاملاً. إن التنظيم السياسي المستند إلى البرجوازية الصغيرة والمثقفين، والذي لا تمتد جذوره إلى القرى والمخيمات والأحياء الفقيرة من المدن، لا يمكن أن يوفر للقتال متطلباته من الرجال، ولا يشكل سنداً حامياً للمقاتلين. ليس هذا فحسب، بل قد يصبح هذا التنظيم السياسي، في واقع الأمر، عبئاً على القتال يستهدف من وراء علاقته بالكفاح المسلح الحصول على الامتيازات المعنوية والشكليات والمواقع القيادية الفوقية بالإضافة إلى زج الكفاح المسلح في ظاهرة الصراعات والتناقضات الشخصية والتكتيكية المستترة أحياناً وراء صراعات كلامية لا علاقة لها بقضايا القتال الحقيقية.



إننا لا نقصد بطبيعة الحال ان يكون تنظيمنا السياسي مغلقاً في وجه البرجوازية الصغيرة، وإنما نعني ان تكون المادة الأساسية للتنظيم من العمال والفلاحين الفقراء حتى نضمن للتنظيم صلابته وسموده وانضباطه وتوجهه العلمي الواعي للمعركة وقضايا القتال. وفي هذه الحالة يستطيع هذا التنظيم أن يعبئ ويجند ضمن صفوفه القطاعات الثورية من البرجوازية الصغيرة، دون أن يقع ضحية تردها وتذبذبها وميوعتها وقصر نفسها.

إن المثقفين الثوريين مادة أساسية وضرورية لبناء الحزب والثورة. والفكر الاشتراكي الحديث في تحديده لقوى الثورة في البلدان المتخلفة يعدد العمال والفلاحين والجنود والمثقفين الثوريين. فالمثقفون هم الذين يوفرّون للثورة الرؤية الواضحة، وهم بطبيعة الحال المادة التي من خلالها ينتقل الوعي السياسي إلى الطبقات الكادحة وكذلك يوفر القدرة على الإدارة وتنظيم الأمور والتخطيط لمختلف جوانب العمل. وبالتالي فإن وجود المثقفين الثوريين والتحامهم في بنية الحزب أمر أساسي. ولكن دور المثقفين في بناء الحزب وخدمة الثورة رهن بالتحامهم الحقيقي مع الجماهير والمقاتلين والعمل الثوري، واكتسابهم من خلال الممارسة القدرة على الصمود والثقافة المرتبطة بقضايا العمل.

إن وجود المثقفين بالحزب بمعزل عن الممارسة وعن الجماهير والقتال، قد يعرض الحزب لظاهرة الثثرة المتناقضة مع قضايا العمل الحقيقية. إن عيش المثقفين بين الجماهير المسحوقة والمقاتلين، واستعدادهم للتعلم منهم بقدر ما يعلموهم، وقدرتهم على مشاركتهم ظروف حياتهم نفسها، وتواضعهم العلمي، وإقامتهم علاقات رفاقية مع المقاتلين والفقراء، وتجنب العلاقات الفوقية والامتيازات المادية والمعنوية، هو الطريق لتأدية المثقفين لدورهم في الثورة. إن عدم مراعاة أو عدم ممارسة هذه الأمور، سيفقد المثقفين كل قدرة على الفعل الثوري. فالمقاتل الثوري ليس مستعداً لإقامة علاقات فوقية مع أي إنسان. إن من أهداف الثورة المساواة وكرامة الإنسان، والتعاون والعلاقات الرفاقية الإنسانية، ومن المفروض في التنظيم الذي يعد نفسه لقيادة الثورة، أن يجسد هذه الصورة داخل صفوفه.

إن خطنا الاستراتيجي الثاني في بناء الحزب الثوري هو أن تكون مادة الحزب من العمال والفلاحين والكادحين والمتقنين الثوريين. وبطبيعة الحال لا يكفي هذا التسجيل حتى نضمن تحقيق هذه الصورة. إن جهداً شاقاً وطويلاً ينتظرنا حتى ننجح في هذا الاتجاه. وعندما يصبح تنظيمنا فعلاً تنظيمياً من العمال والفلاحين الفقراء والكادحين، عندما يصبح تنظيمنا فعلاً هو تنظيم المخيمات والقرى والاحياء الفقيرة في المدن، عندها يمكن الاطمئنان إلى أننا أوجدنا التنظيم الصلب الذي يمد الثورة بمتطلباتها ويوفر لها الحماية والقدرة على الاستمرار والصمود.

**وبالنسبة لعلاقة الحزب مع الجماهير، تؤكد الوثيقة على أن الحزب هو قيادة الجماهير. وبالتالي فإن أعضاء الحزب وكوادره يجب أن تكون من العناصر الواعية، والمتحمسة للعمل، والمستعدة للتضحية، والانضباط والتقييد بالنظام و مبادئ التنظيم.**

إن الحزب يجب أن يحرص على أن يكون أعضاؤه إجمالاً قذوة وطلبة في الوعي، والنشاط، والتضحية، والانضباط. وإذا فقد الحزب وأعضاؤه هذه المواصفات، فإنه يفقد تلقائياً دوره كتنظيم سياسي ثوري. ولكن، بقدر ما يجب أن يحرص الحزب الثوري على أن يكون تنظيمياً للعناصر الواعية والمخلصة والنشيطة والمتقيدة بالنظام، فإنه يجب أن يحرص في الوقت نفسه على أن يكون تنظيمياً من اجل الجماهير، ينبثق منها ويعيش بينها، ويقاوم من أجل قضاياها، ويستند إليها، ويحقق أهدافه من خلالها وبها ومن أجل مصلحتها.

يقول ماوتسي تونغ في مقاله "حول بعض المسائل الخاصة بأساليب القيادة" ما

يلي:

"إذا كانت الجماعة القيادية تعمل وحدها بحماس دون أن تجمع بين حماسها وحماس الجماهير الغفيرة، فإن حماسها سوف يتلاشى في جهود عابثة تبذلها قلة من الناس، أما إذا كانت الجماهير الغفيرة متحمسة دون أن تجد جماعة قيادية قوية تنظم

جهودها بصورة ملائمة، فإن هذا الحماس لا يمكن أن يدوم ولا يمكن أن يتجه الاتجاه الصحيح أو يرتفع إلى مستوى أعلى".

سيكون مفيد جداً بالنسبة لنا أن نتذكر دائماً هذا الكلام في عملنا، فمن خلال فهم العلاقة الجدلية بين الحزب والجماهير، نستطيع أن نفهم بشكل سليم دور الحزب من ناحية ودور الجماهير من ناحية أخرى. إن الخط الجماهيري هو خطنا الاستراتيجي الثالث في بناء الجبهة الشعبية.

وحتى ننجح في بناء الجبهة الشعبية كتنظيم للجماهير، يجب أن نتعمق في رؤوس أعضاء التنظيم الغاية وراء كل عمل سياسي ثوري. إن الغاية النهائية وراء عملنا هي الجماهير: حرية الجماهير، كرامة الجماهير، حياة الجماهير، تأمين حاجاتها وضمان مستقبلها.

إن بقاء هذه الغاية ماثلة في أذهاننا، وتعميق وعي الأعضاء بها، والتذكير دائماً بأهميتها، هو الذي يساعدنا على التوجه دائماً الاتجاه الصحيح في عملنا، وهو الذي يحدد مقياس تقييمنا لعملنا وكوادرنا وقيادتنا وفروع عملنا. وهو الذي يحميننا من أخطار الانغلاق، والانعزال والبيروقراطية، والفوقية والانتهازية، والانشغال بالجزئيات الداخلية وهو الذي يحدد طبيعة نشاطاتنا واتجاه فعاليتنا.

إن تنظيمنا أحياناً، أو بعض فروع ومجالاته، يحصر نفسه في نشاطات داخلية بحتة - اجتماعات وتثقيف ومناقشات وانتقادات، الخ- وفي ظل غياب قضية الجماهير يتوجه التنظيم لها، وفي ظل عزلة يعيشها التنظيم عن الجماهير ومشكلاتها وقضاياها، تصبح حياة التنظيم مغلقة منعزلة لا تلبث أن تغرق في مشكلات التنظيم وتناقضاته الجزئية، فيفقد التنظيم كل قدرة على الفعل الثوري.

إن التوجه دائماً للجماهير، وتناول قضاياها والعمل من أجلها، ومساعدتها في فهم مشكلاتها وتحليلها واتخاذ موقف منها، ومساعدتها في تنظيم نفسها، وقيادتها للعمل في مواجهة مشكلاتها، هو أولى مهماتنا، وهو الغاية من وجودنا، وهو طريقنا الوحيد لتجميع القوة الثورية القادرة على تحقيق أهدافنا.

بدون هذا المناخ، وهذا الوعي وهذا التوجه، تقع في دائرة الانغلاق والانعزال. وهذا معناه أولاً طغيان المشكلات الثانوية للتنظيم نفسه، ومعناه ثانياً قدرة القوى المعادية على محاصرته وضربه.

إن مدى نجاحنا في تجسيد الخط الجماهيري يشكل مقياساً أساسياً من مقاييس ثورية الأعضاء وفروع التنظيم وبالتالي التنظيم السياسي ككل.

إن العضو الذي يقيم أحسن العلاقات مع الجماهير المحيطة به، والذي يفتش عن أية خدمة يمكن أن يقدمها لها، والذي يكون بالنسبة للناس المحيطين به عنصر توعية وعون، هو العضو الثوري. ولا مجال للعضو الذي يسيء للجماهير أو ينزل عنها إن يدعي الثورية. إن فرع التنظيم الذي يقيم الندوات السياسية، ويتفاعل مع الجماهير في المشكلات والقضايا التي تواجهها، ويضع إمكانياته في خدمتها سواء كان ذلك عن طريق فتح مدرسة لمكافحة الأمية، أو مساعدتها في جني الحصاد، أو إرشادها نحو تأسيس تعاونية، أو قيادتها للمطالبة بمشروع مياه أو كهرباء أو شق طريق، هو فرع ناجح في تجسيد الخط الجماهيري. وبالمقابل لا يمكن أن يدعى النجاح أو الثورية أي فرع للتنظيم منغلِق على نفسه، يحصر كل وقته وجهده في حياته التنظيمية الداخلية، ولا يحس بالجماهير ولا تحس هي بوجوده.

إن الحزب الذي يعبئ للثورة كل رجل وكل امرأة وكل عامل كل فلاح، وكل طالب، وكل شاب، ويوجههم باستمرار نحو المعركة والثورة، ويقودهم في مختلف نشاطاتهم السياسية والجماهيرية، والحزب الذي تحيط تنظيمه الأساسي اتحادات للطلاب والعمال والفلاحين ومنظمات للنساء والشباب والأشبال، هو التنظيم السياسي الجماهيري الثوري، ولا مجال لادعاء الثورية بالنسبة لحزب منغلِق على نفسه يعيش في واد غير وادي الجماهير.

إن مثل هذه الصورة بطبيعة الحال لا تتحقق في وقت قصير، كما إن عملية تعبئة الجماهير يجب أن تسير ضمن السرعة التي يستطيع من خلالها التنظيم أن يجعل عملية التعبئة، عملية واعية ومنضبطة، غير عفوية وغير فوضوية. غير أن المهم أن

نبقى متوجهين مثل هذا التوجه، نسير باتجاهه بخطوات ثابتة وملتصدة ومنتينة، مدركين بعمق أن الغاية الأساسية والنهائية لوجودنا هي الجماهير وإنما بخير طالما أن الجماهير معنا، وطالما أن جسوراً إيجابية عديدة تربط بيننا وبين الجماهير، وأن أي انزلال أو انفضاض للجماهير من حولنا يجب أن يشكل إنذاراً وإشارة خطر تفرض علينا القيام بعملية مراجعة نقدية لمواقفنا وأساليبنا.

إن قيادة الحزب للجماهير ليست بالمهمة البسيطة. لا يكفي أن تتوفر النية، ولا يكفي أن يؤكد الحزب على أهمية الخط الجماهيري حتى تتأكد في الواقع قيادته للجماهير. إن قدرة الحزب على تحليل المواقف، والشعارات التي يطرحها، وطبيعة المشكلات الجماهيرية التي يلنقظها، والأسلوب الذي يطرح به كل هذه القضايا، ونمط العلاقات التي يقيمها مع الناس، والصيغ التعبوية والتنظيمية التي يعمل وفقها، كل هذه العوامل هي التي تحدد نجاح الحزب أو فشله في قيادة الجماهير. إن الحزب لن يستطيع أن يقود الجماهير إنما طرح القضايا غير النابعة من وسطها، أو طرحها بطريقة لا تفهمها الجماهير، أو تخلف عن طرح بعض القضايا أو تلكاً في طرحها.

**يقول ماوتسي تونغ في مقاله حول "الجهبة المتحدة في العمل الثقافي" ما يلي:**

"إذا أردنا أن نرتبط بالجماهير فلا بد أن نعمل وفق حاجاتها ورغباتها. فكل ما نقوم به لأجل مصلحة الجماهير من عمل لا بد أن ينبعث عن حاجة الجماهير ذاتهم، لا عن رغباتنا الشخصية الطيبة. وإنما لنجد الجماهير في كثير من الأحيان تحتاج موضوعياً إلى إجراء إصلاح معين، ولكنها لا تعي هذه الحاجة، فلا تصمم على إجراء الإصلاح ولا ترغب فيه، وفي مثل هذه الحال علينا أن نتحلى بالصبر ومنتظر ريثما تعي معظم الجماهير بعد أن نبذل مجهودات في نشر الوعي بينها، ويصح عزمها على الإصلاح وترغب فيه، وحينئذ فقط نستطيع أن نقدم على الإصلاح، وإلا فسنفصل عن الجماهير. وهكذا فإن كل عمل يستدعي مشاركة الجماهير سيتحول إلى مجرد شكل يؤول أمره إلى الإخفاق إذا لم تشارك فيه عن وعي وبمحض إرادتها... وهناك مبدآن يجب مراعاتهما:

أولاً: يجب أن تكون هناك حاجة الجماهير الفعلية، وليست حاجة وهمية نتخيلها نحن.

ثانياً: لا بد من وجود إرادة جماهيرية، فالجماهير هي التي تصمم وليس نحن الذين ننوب عنها في التصميم".

وبقدر ما يجب أن نتجنب مرض التسرع أو الانتهازية اليسارية في قيادة الجماهير، كذلك يجب أن نتجنب مرض التخلف والتلكؤ أي الانتهازية اليمينية.

وحول هذا الموضوع يقول ماوتسي تونغ في "حديث إلى أعضاء هيئة تحرير جريدة شانسي" ما يلي:

"إذا عزمنا على شن هجوم قبل أن تعي الجماهير ضرورة الهجوم كان ذلك مغامرة، وإذا جررنا الجماهير عنوة إلى أمر يخالف رغبتها فشلنا حتماً، وإذا أرادت الجماهير التقدم فامتنعنا نحن، كان ذلك انتهازية يمينية".

إن تأكيدنا على الخط الجماهيري وعلى الدور الأساسي للجماهير لا يجوز أن يفهم فهماً مثالياً خاطئاً بحيث يتحول إلى نظرة تقديس عاطفية للجماهير تحجب عنا الرؤية الموضوعية للأمور، وتؤدي إلى الانقياد العفوي وراء الجماهير بدلاً من الالتحام معها بهدف قيادتها.

إن جماهيرنا مثلها مثل جماهير البلدان المتخلفة، هي ضحية كثير من المفاهيم البالية، والارتباطات القبلية العشائرية والطائفية والعادات والتقاليد الفاسدة والفوضوية والبعيدة عن روح العصر، ويمثل هذا الوضع لا تستطيع جماهيرنا أن تكون القوة القادرة على تحقيق الانتصار على العدو الذي حددناه. إن إقبال هذه الجماهير على الانتظام أو الالتفاف حول الحزب، دون أن يرافق عملية الانتظام والالتفاف هذه، جهود توعية سياسية ثورية وتوعية تنظيمية مسلكية، فإن النتيجة تكون نقل كل أمراض الواقع إلى التنظيم. وهذا خطأ كبير. إن الحزب الثوري هو المدرسة التي تتعلم فيها الجماهير وتغير الكثير من عاداتها وتقاليدها ومفاهيمها، فتستبدل كل ما هو بال وعتيق بما هو عصري وحديث وثوري.

هذا من ناحية، ومن ناحية ثانية فإن جماهيرنا الكادحة، بحكم أوضاعها الحياتية المادية، وبحكم معاناتها لعملية الاستغلال والإذلال التي تمارسها القوى المضادة للثورة، تشكل دون شك، وفي المدى الاستراتيجي، الحماية الحقيقية للثورة من كل تذبذب أو ضعف أو تخاذل، ولكن ذلك لا يجوز أن يعني أن الجماهير هي دائماً على صواب في تقدير المواقف السياسية التكتيكية وتحديد البرامج لها. إن الجماهير أحياناً تمثل في موقفها حالات انفعالية عاطفية غير علمية في حساباتها، وغير موضوعية في تقديرها لكل الظروف، وبالتالي فإنه من الخطأ ان يساير الحزب حالة الجماهير دائماً دون أي فعل أو تأثير. يجب أن يتذكر الحزب دائماً خطورة "العفوية" في العمل السياسي، وأن يدرك أن دوره هو أن يكون قيادة للجماهير وليس تابعاً لها، وإلا فقد مبررات وجوده كنتظيم سياسي ثوي.

إن العلاقة بين الحزب والجماهير هي علاقة جدلية، يعلمها ويتعلم منها، يؤثر ويتأثر بها، هي التي تقدم له الوقائع، وهو الذي يقدم لها، على ضوء استيعابه وتحليله لهذه الوقائع، التقدير السليم للموقف وبالتالي برامج العمل.

### بناء الحزب المقاتل :

إن إستراتيجية الكفاح المسلح يجب ان تنعكس بطبيعة الحال على إستراتيجية بناء الحزب بحيث يتم هذا البناء على ضوء مصلحة القتال ومتطلباته وبشكل يعكس نفسه على بنية الحزب والعلاقات داخل التنظيم وطبيعة تكويناته القيادية، ومادته التنقيفية ونظامه الداخلي.

إن الهدف السياسي للحركة الوطنية الفلسطينية هو تحرير فلسطين.

وهذا الهدف لا يمكن أن يتم إلا من خلال الكفاح المسلح وحرب التحرير الشعبية الطويلة الأمد. وإذا غابت هذه الحقيقة عن أذهاننا فإن انحرافاً كبيراً سيحدث في عملنا الحزبي والسياسي. لن يكون هناك مجال لبناء حركة وطنية فلسطينية جماهيرية إلا من خلال القتال ومن خلال إدراك الجماهير أن مطالباتها بالانتظام والتعبئة والنشاط السياسي تستهدف تصعيد القتال - طريقها الوحيد نحو التحرير - كما أنه

بالمقابل لن يكون هناك تصعيد متواصل للقتال إلا من خلال تعبئة الجماهير لتوفير متطلبات القتال وحمايته ومدّه بالصفوف المتتالية من المواطنين التي تضمن صموده واستمراره وتصعيد فعاليته. إن هذه العلاقة الجدلية المتلاحمة بين القتال والعمل السياسي هي التي تشكل الدليل السليم لعملنا.

إن ترجمة هذا الفهم للحركة الوطنية الفلسطينية بوجهيها المتشابكين والمتلاحمين - القتال والعمل السياسي - تعني على الصعيد التنظيمي تأكيد النقاط التالية:

1. إن الجهاز العسكري الذي يخوض القتال يجب أن يبني بناءً سياسياً ناضجاً. وإن حصر اهتمامنا بعملية البناء العسكري بشكل ميكانيكي يحمل كثيراً من الأخطار. إن المقاتل الذي يحمل السلاح يجب أن يعرف لماذا يحمل السلاح، وضد من يحمله، ومن أجل من؟ إن الرؤية السياسية السليمة للعلاقة مع الجماهير هي التي تحمي المقاتلين من أية أخطاء تؤدي إلى عزلتهم عن قوى الثورة، وهي التي تغرس فيهم القدرة على الصمود وتجنبهم السياسات القصيرة النفس، وهي التي توفر لهم الحماية من كل عمليات التخريب السياسي التي يمكن أن يقوم بها العدو، وهي التي تحدد لهم خط علاقاتهم مع كل قوة تحمل السلاح، وهي التي تجندهم في فترات معينة نحو نشاط جماهيري سياسي يفيدهم في القتال ويشد من أزرهم. إن المقاتل السياسي هو وحده الذي يستطيع الصمود في معركة طويلة قاسية كالمعركة التي يخوضها شعبنا اليوم. إن اكتساب الجهاز المقاتل للرؤية السياسية الثورية للأمر هو الذي يضمن للقتال صموده واستمراره وعدم انحرافه.

2. إن الجهاز السياسي يجب أن يبني بناءً عسكرياً. ويجب أن يبقى ماثلاً في أذهاننا إن هذا الجهاز هو الاحتياطي للجهاز المقاتل، منه نغرف باستمرار أعداداً متتالية تنضم للجهاز العسكري وتبدأ القتال، وإن أكبر انحراف يمكن أن يحدث هو أن يبني التنظيم السياسي بشكل عفوي، ودون أن يكون مثل هذا



الهدف واضحاً تماماً فتكون النتيجة أن نجد أنفسنا أمام تنظيم يريد أن ينتفع معنوياً أو سياسياً من خلال ارتباطه الشكلي بالقتال دون أن يكون هذا الجهاز جزءاً لا يتجزأ من الجهاز المقاتل. إن مثل هذا الانحراف يخلق تناقضاً كبيراً بين الجهاز المقاتل والجهاز السياسي مما يؤثر سلباً على مسيرة الثورة ويجعل من التنظيم السياسي الذي يستهدف من وراء ارتباطه بالقتال الحصول على هوية الانتساب للعمل الفدائي وبدلة القتال، وكافة الشكليات الأخرى دون أن يكون مستعداً استعداداً حقيقياً للالتحاق بالقتال، يجعل من هذا التنظيم عقبة في طريق النمو الثوري، ويجعل الحزب يعيش باستمرار حالة تناقض بين جهازه المقاتل وجهازه السياسي. إن التنظيم السياسي يجب أن يبنى للالتحاق المتواصل بالقتال ويجب أن تكون مهمته الحماية العسكرية لقتال (المقاومة الشعبية) وعيش أوضاع الجهاز المقاتل نفسها، كما يجب أن تكون مهمته اليومية المتواصلة بذل الجهود المستمرة والمضنية لخدمة القتال والجهاز المقاتل. فهذه الطريقة يبني الحزب الموحد المقاتل ونمنع أي تناقض خطير بين العمل القتال والعمل السياسي.

3. إن قيادات الحزب يجب أن تكون بالتالي قيادات سياسية عسكرية تمتلك الوعي السياسي من ناحية والقدرة على قيادة القتال من ناحية ثانية. كما يجب بين وقت وآخر إجراء تبادل في المواقع القيادية بحيث يكون الكادر السياسي ملماً بشكل ملموس بكل قضايا وأحوال المقاتلين والقتال فتأتي أحكامه مصيبة ويكون متفهماً لكل مشكلات العمل في القطاع العسكري، كما يكون الكادر العسكري ملماً بكل مشكلات العمل على الصعيد التنظيمي والسياسي.

4. إن التثقيف الداخلي للحزب يجب أن يستهدف البناء السياسي والعسكري معاً. ويجب أن تكون الثقافة العسكرية بالنسبة للتنظيم السياسي أمراً أساسياً كالثقافة السياسية، وكذلك تكون الثقافة السياسية بالنسبة للجهاز المقاتل بنفس

أهمية الثقافة العسكرية. وإن دورات الكوادر يجب أن تكون في الوقت نفسه دورات عسكرية وسياسي.

5. إن الجهد القيادي الأساسي يجب أن يتوجه لقضايا القتال وحل معضلاته وتوفير متطلبات تصعيده واستمرار نموه. إن كل الجهود التنظيمية والسياسية والإعلامية والمالية يجب أن تكون مرتبطة بمصلحة القتال ومن أجل القتال وليس على حساب القتال، وأنه من المفروض أن يترجم ذلك نفسه على صعيد توزيع الكوادر وكافة برامج الحزب وموازناته وكل نمط فعاليته.

6. إن النظام الداخلي للحزب يجب أن يوضع على أساس تلاحم ووحدة الجهاز المقاتل والجهاز السياسي وعلى أساس وجود المقاتلين ووجود قضايا القتال في صلب حياة الحزب وكادره القيادي الأساسي.

إن الصورة التنظيمية التي نتجه نحوها هي صورة الحزب الواحد المقاتل. قسم من أعضاء هذا الحزب يخوضون القتال، وقسم آخر يستعد له، وقسم ثالث يشكل المقاومة الشعبية التي تحمي القتال وتسنده وقسم رابع يعمل يومياً بين الجماهير يشرح لها قضايا القتال، ويحركها لخدمته، وقسم خامس يقوم بالمهام المالية والإدارية والإعلامية التي تخدم القتال. كل هذه الأقسام والفروع هي تنظيم واحد تقوده مراتب قيادية واحدة هي المسؤولة في الوقت نفسه عن القتال والتنظيم والعمل السياسي بشكل مترابط موحد.

إن شعار كل مقاتل سياسي وكل سياسي مقاتل يرسم أمامنا خطأً استراتيجياً أساسياً لبناء الحزب المقاتل المتطابق مع طبيعة رؤيتنا للحركة الوطنية الفلسطينية، ورؤيتها لمعركة التحرير.

هذه هي إستراتيجية الجبهة الشعبية من الزاوية التنظيمية:

ومن خلال هذه الخطوط واستيعابها جيداً، واعتمادها دليلاً لنا في بناء التنظيم، نستطيع أن نجعل من الجبهة الحزب الثوري، حزب الكادحين الملتصق

بالمجاهير والموجه لحركتها، القادر على ممارسة الكفاح المسلح، الديمقراطي، والمنضبط والمتجدد الحيوية دائماً.

ولا شك أن الكثير من متاعبنا التنظيمية في هذه الفترة سببه عدم بناء الجبهة في الأساس على ضوء هذه الإستراتيجية وهداياها.

إننا نقع في خطأ كبير إذا كنا في تحليلنا لأمرضنا التنظيمية القائمة مشدودين إلى تفسيرات جزئية وشخصية. إن الوضوح التام لإستراتيجيتنا التنظيمية والجهود الطويلة المضنية التي سنبذلها داخل التنظيم لدفع حياتنا التنظيمية باتجاه هذه الخطوط، هو الحل لمعضلاتنا التنظيمية، التي هي في حقيقة الأمر معضلات مشتركة وعامة بدرجات متفاوتة، بين كافة التنظيمات السياسية الملتفة حالياً حول العمل الفدائي. إن ذلك لا يعني أنه قد يجيء وقت يعيش فيه الحزب الثوري دون أية مشكلات، إن مثل هذا التفكير مثالي وغير علمي.

إن طموحنا هو أن نتجاوز مشكلات هذه المرحلة من حياة التنظيم لنواجه مشكلات مرحلة أرقى وأكثر ثورية.

## من تاريخ الفلسفة العربية – الإسلامية

الخميس 29 ديسمبر 2022

أقدم فيما يلي مقتطفات من كتاب "تاريخ الفلسفة العربية – الإسلامية" في عصرها الذهبي (القرن 9م – 13م)، من تأليف كل من المؤرخ الروسي آرثور سعديف و د. توفيق سلوم، قامت بطباعته دار الفارابي / لبنان عام 2000. في هذا الكتاب، يستعرض المؤلفان، تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية، بأسلوب مبسط، حيث يتم التركيز على المدارس الأساسية في تاريخ هذه الفلسفة، وهي: مدرسة علم الكلام، المدرسة المشائية الشرقية، مدرسة التصوف النظري، عبر إبراز وشرح الأفكار الرئيسية لهذه المدارس. وقد ارتأيت إعداد تلخيص الكتاب المذكور ليس فقط لأهمية الأفكار والقضايا التاريخية التي تناولت تاريخ الفلسفة العربية بصورة علمية موثقة، بل أيضاً لأهمية إطلاع الرفاق والأصدقاء على مجمل الأفكار العقلانية، والميتافيزيقية الغيبية، في سياق الفلسفة الإسلامية، للاطلاع على أفكار مدارسها الفلسفية، وذلك تعميقاً للوعي من جهة وتكريساً للرؤى والمواقف الموضوعية حول الاتفاق أو الاختلاف بصوره الديمقراطية بعيداً عن التعصب الديني أو الفئوي أو التنظيمي والأيدولوجي، بما يخدم سيرورة تطلعا صوب النهوض الوطني والاجتماعي الديمقراطي.

الفلسفة العربية الإسلامية: الكلام والمشائية والتصوف

ارتبط ظهور الفلسفة العربية الإسلامية وتطورها بتاريخ دولة الخلافة التي أقامها العرب بعد الفتح الإسلامي. فقد شيّدوا امبراطورية واسعة، مترامية الأطراف، امتدت من الهند شرقاً وحتى البيرينيه غرباً. وقد جاءت الفلسفة العربية الإسلامية وثيقة الصلة بالتقاليد الفلسفية اليونانية القديمة، التي كانت قد انتشرت في آسيا، كما غدت اللغة العربية، التي حلت محل اللغات الأدبية الأخرى (السريانية – الآرامية والفارسية في سورية وايران، واليونانية في سورية ومصر، واللاتينية في أسبانيا)، أداة فعالة في التفاعل والتكامل الثقافي بين العرب والفرس والأترك والبربر وغيرهم من شعوب دولة الخلافة.

وقد أسهم علماء العالم الإسلامي، في إغناء العلوم الطبيعية والدقيقة، فأحرزوا نجاحات كبيرة في الطب، حيث خلد التاريخ أسماء أبي بكر محمد بن زكريا الرزاي (ت: 925) صاحب "الهاوي"، وأبي علي بن سينا (980-1037) صاحب "القانون"، وأبي القاسم الزهراوي (ت: 1013) الذي برز في الجراحة، وعلي بن عيسى الكحال (القرن الحادي عشر) الذي لعله أول من أدخل التخدير في جراحة العين، وابن النفيس (القرن الثالث عشر) الذي اكتشف الدورة الدموية (الصغرى). وقام علماء الرياضة والفلك المسلمون بتعميق وتدقيق أفكار أسلافهم من اليونانيين والهنود. وفي بغداد القرن الحادي عشر لمع المنجم والفلكي أبي معشر البلخي (ت: 886) ومحمد بن موسى الخوارزمي (توفي في أواسط القرن التاسع). وقد وضع الخوارزمي جملة من الأعمال في الجبر والحساب والجغرافيا الرياضية. وبفضل كتابه "الجبر والمقابلة" شاع مصطلح "الجبر" المعاصر، ومن اسمه باللاتينية اشتق لفظ "اللوغاريتم". وباسم الرياضي والفلكي أبي عبدالله محمد التتباتي (ت: 929) يربط وضع نظرية التتابع (الدوال) المثلثية. واستحق جابر بن حيان (أواخر القرن الثامن) لقب "أبي الكيمياء". واشتهر ابن الهيثم (965-1039) بكشوفه البصرية. ومن النماذج الغذة للعلماء الموسوعيين، الذين لم يكونوا نادريين في المشرق الإسلامي، كان أبو الريحان البيروني (973-1048)، الذي برز في علوم الفلك والرياضيات والفيزياء والمعادن والتاريخ والجغرافيا والاثنوغرافيا.

تميز إبداع العلماء المسلمين بالبحث عن التطبيقات العملية لهذه وغيرها من الإنشاءات النظرية، وبالالتفاف نحو التجربة والملاحظة وما يتصل بذلك من الاستخدام الواسع لمختلف المعدات والأجهزة (واختراعها، بطبيعة الحال)، وبالاهتمام بالطرق الكمية في الاستقصاء، وخاصة في ميادين الفيزياء والكيمياء والفلك والجغرافيا. كما تعرف المسلمون على المدارس الأساسية في الفلسفة اليونانية القديمة، وإن كان أرسطو محط اهتمامهم الأول. وإلى أواخر القرن التاسع كانت قد نقلت إلى العربية الأعمال الأرسطية الرئيسية، إما مباشرة من اليونانية أو بتوسط السريانية، كما نقلت إلى العربية بعض

حوارات أفلاطون، بينها "النواميس" و "السوفسطائي" و "طيمائوس"، ولكن معلم أرسطو هذا كان أقل نفوذاً ورواجاً من تلميذه عند العرب.

وتبين لوحات الحياة العقلية في بغداد القرن العاشر، التي رسمها الأديب والفيلسوف أبو حيان التوحيدي كيف كان المسلمون والناصري واليهودي وأبناء الملل الأخرى من كافة أرجاء العالم الإسلامي يلتقون في مجالسهم ("مجالس العلماء")، التي كان يسود فيها ما تمليه الفلسفة من قيم وأهداف، تعلو على الفوارق القومية والدينية.

ففي مجال التشريع تبلورت، ومنذ صدر الإسلام، مدرستان متعارضتان، أولهما مدرسة "أهل الحديث"، التي أظهر ما كانت في الحجاز، والتي كان أنصارها لا يتجاوزون النص (من قرآن وسنة) فإن سئلوا عن شيء وعرفوا فيه آية أو حديثاً أفتوا، وإلا توقفوا، لا يقولون شيئاً، وكان هؤلاء يعرفون بالاعتداد المفرط بالحديث، حتى الضعيف منه.

وفي مقابل هؤلاء قامت مدرسة "أهل الرأي"، التي انتشرت في العراق خاصة، والتي تميز أصحابها بقلة روايتهم للحديث وإهمالهم له، وبتدقيقهم في الأدلة، وبتحكيهم العقل في الآراء، وبتغليبهم القياس على النقل. وقد تتوجت مدرسة "أهل الرأي" بأبي حنيفة (نعمان بن ثابت، 699، 767). إمام المذهب الحنفي، الذي عرف بتوسعه وسماحته عموماً. وأما نزعة مدرسة أهل الحديث فتجسدت على أشدها في المذهب الحنبلي، وتوسط المذهبين المالكي والشافعي بين المدرستين.

وفي ميدان العقائد توزع المسلمون إلى فرق جمة. فقد نشب الجدل بينهم حول "الامامة" ("الخلافة")، من الأحق فيها بعد الرسول، وهل تكون بالاتفاق والاختيار (بالبيعة والاستفتاء والشورى) أم بالنص والتعيين، وهل يجمع الإمام بين السلطتين الزمنية والروحية.. إلخ. وكان ذلك، مثلاً سبب تمايز السنة والشيعة.

كما اختلف المسلمون حول مسألة "صاحب الكبيرة"، وما يتصل بها من قضايا العلاقة بين النظر والعمل، والإسلام والإيمان، فغالى الخوارج في تشدهم، إذ حكموا بأن صاحب الكبيرة كافر، مخلد في النار، واعتبروا العمل شرطاً للإيمان. وبالمقابل، تمادى "المرجئة" في تسامحهم، فتوقفوا عن تكفير صاحب الكبيرة، وتركوا الحكم فيه لله،

وفصلوا العمل عن الإيمان، واعتبروا أن الله وحده هو الذي يعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور، فليس لأحد أن يكون رقيباً أو حسيباً على ضمائر الناس.

وتناقضت الآراء في التسيير والتخير، القضاء والقدر، فذهبت "الجبرية" إلى أن الأفعال كلها لله. وقالت "القدرية" بان الإنسان خالق "قدره"، خيره وشره. ودار الجدل حول قضية الصفات والذات الإلهية، واختلفت المواقف. فتطرف بعضهم في إثبات الصفات والأخذ بحرفيتها كما جاءت في القرآن (من "يد" و "عين" ..)، حتى وصلوا إلى التشبيه والتجسيم، وغالى آخرون في تأويلها (اليد - بمعنى القوة والاستيلاء، والعين - بمعنى الغاية والارشاد...)، فخلصوا إلى "النفي" و "التعطيل".

ولم يأت القرن العاشر حتى صار مؤرخو الفرق والاختلاف يرون صعوبة بالغة في حصر الفرق الإسلامية. وقد نوه المفكرون الإسلاميون أنفسهم إلى التأثير المعرفي الإيجابي لتباين الآراء هذا، مما تجسد في القول المأثور: "لا يعرف الرجل خطأ معلمه حتى يسمع الاختلاف"، وأدى الحوار بين الفرق الإسلامية إلى تفهم تعذر الاعتماد على النص، حتى القرآن منه، حجة حاسمة لنصرة هذا المعتقد أو ذاك، "فالقرآن حمال أوجه"، "وما من فرقة إلا ولها في كتاب الله حجة". هذا في الجدل بين المسلمين، فكيف بينهم وبين أبناء الملل الأخرى، بما فيها الديانات التوحيدية التي اعترف الإسلام بها، كاليهودية والمسيحية، والتي كان معتقوها يعيشون بأمان في دار الإسلام. وعلى هذا النحو راح يبرز دور العقل حكماً أعلى في المناقشات اللاهوتية، وفي فهم العقائد الدينية نفسها.

وفي خضم هذه المشادات ظهرت وتطورت النزعة العقلانية في "علم الكلام"، أول التيارات الفلسفية في الفكر العربي الإسلامي.

وإذا كان علم الكلام وليد المناقشات بين المسلمين أنفسهم، وبينهم وبين ممثلي الديانات الأخرى، فإن "الفلسفة" بالمعنى الخاص للكلمة، جاءت وليدة "حركة الترجمة" وأما الفارق بين هذين الاتجاهين فكان بعض المتكلمين (أصحاب علم الكلام) يرونه في أنهم ينطلقون من المسائل التي يملئها الدين، ويسيرونها على "قانون الإسلام"، أما

الفلاسفة فيجرون على "قانون العقل"، وافق الإسلام أم لا. وكان الفلاسفة يردون ذلك الفارق إلى كون علم الكلام يعتمد الأساليب "الجدلية" ("الديالكتيكية"، بالمعنى الأرسطي)، أما الفلسفة فتقوم على الأساليب "البرهانية".

### علم الكلام

السمات العامة والمدارس الأساسية: كان علم الكلام أول الاتجاهات الأساسية في الفلسفة العربية الإسلامية. وقد طوره بصورة رئيسية، مفكرو المعتزلة، ومن ثم الأشاعرة. ونظراً لتشعب واختلاف الآراء، القديمة منها والمعاصرة، حول مدلول "علم الكلام" لفظاً ومصطلحاً، سنستهل عرضنا لمذاهب المتكلمين بالنظر في هذه المسألة.

- في تسمية "علم الكلام" وتعريفاته:

- (1) "لأن عنوان مباحثه كان قولهم: الكلام في كذا وكذا؛
- (2) "ولأن مسألة الكلام (كلام الله، أي القرآن من حيث كونه قديماً أو محدثاً- المؤلفان) كانت أشهر مباحثه وأكثرها نزاعاً وجدالاً"؛
- (3) "ولأنه يورث القدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات وإلزام الخصوم، كالمنطق للفلسفة"؛

(4) "ولأنه أول ما يجب من العلوم التي تُعلم وتتعلم بالكلام، فأطلق عليه هذا الاسم لذلك، ثم حُصَّ به ولم يُطلق على غيره تمييزاً له؛

تسمية "علم الكلام" عند الشهرستاني فيردها إلى مقابلة المعتزلة للفلاسفة في تسميتهم فناً من فنون علمهم بالمنطق، "والمنطق والكلام مترادفان". لكن علم الكلام هو صناعة جدلية، تقوم ميزتها الأساسية في المناظرة مع خصم حقيقي أو مفترض.

تطور علم الكلام، بصورة أساسية، في المناظرات والمجادلات، التي دارت بين المتكلمين أنفسهم خاصة، وفيما بعد صار "الكلام" يستخدم أساساً للدلالة على المبحث النظري، الذي اشتغل به المعتزلة، ومن ثم الأشاعرة.



إن ما يميز علم الكلام عن علم اللاهوت هو توجهات المتكلمين الالبيستيمولوجية (المعرفية)، المنافية للنصية والإيمانية Fideism والصوفية mysticism. فالمتكلمون، قالوا بالعقل مرجعاً أعلى في الحكم على المسائل النظرية والفكرية، بما فيها اللاهوتية. إن علم الكلام قد ظهر وتطور أول الأمر في إطار المنظرات التي دارت بين المسلمين أنفسهم، وذلك بظهور مختلف الفرق الدينية - السياسية (الخوارج، المرجئة، القدرية، الجبرية..)، وكذلك بين المسلمين وبين أبناء الديانات الأخرى (ولا سيما المزدكية والمسيحية). وقد تبلورت في مجرى هذه المناظرات جملة من السمات، التي صارت مميزة لطريقة المتكلمين في البحث، وأهمها:

اللجوء إلى تأويل النصوص القرآنية؛ اعتبار حجج العقل هي وحدها الحاسمة في النقاش والبرهان؛ الاستخدام الواسع لطريقة "الالزام" (وهي لون من "الحجة الشخصية"). كما وتبلورت أيضاً القضايا الأساسية في "جيليل الكلام: التوحيد، وضماً العلاقة بين الذات والصفات الإلهية؛ قدم القرآن أو خلقه (حدوثه في زمان)؛ القدر الإلهي وحرية الإرادة البشرية، أو التسيير والتخيير، معنى الإيمان، وخاصة العلاقة بين النظر والعمل فيه.. إلخ.

ولعل من أوائل المفكرين، الذين اشتغلوا بالكلام، كفن له أسلوبه المتميز، كان الجعد بن درهم (قتل عام 743/742م) وينسب إليه إنكار وصف الإله بشيء من صفات المخلوقات، والقول بخلق القرآن، وبحرية الإرادة البشرية. وبرز بعده تلميذه الجهم بن صفوان (قتل عام 745م)، الذي باسمه ترتبط مدرسة "الجهمية". وقد عرف الجهمية بنزعتهم الجبرية الخالصة، التي تعكس توجههم نحو مذهب وحدة الوجود (البانتيئية Pantheism). وكان من أبرز أعلامهم ضرار بن عمرو (ت: 815) وبشر المريسي (ت: 833) وتلميذه الحسين النجار. وسرعان ما أخلى الجهمية مكانهم للمعتزلة، الذين شاركوهم رؤيتهم للإله وصفاته، واعتقدوا مثلهم بخلق القرآن، الأمر الذي جعل العديد من الاخباريين وخصوم المتكلمين لا يفرقون بين المدرستين، وذلك على الرغم من تضاد مواقفهما من الجبر والاختيار.

## - المعتزلة:

يمثل المعتزلة أولى أكبر مدارس علم الكلام، والفكر الفلسفي الإسلامي عامة. وقد ظهر لقب "المعتزلة" أول الأمر للدلالة على الجماعة الذين وقفوا موقف الحياد في النزاع بين أنصار علي وخصومه، وخاصة في معركة الجمل (عام 656) وصفين (عام 657). أما المعتزلة أنفسهم فيربطون تسميتهم بما يرونه من "اعتزال" واصل بن عطاء (ت:748) وعمرو بن عبيد (ت:761) حلقة الحسن البصري (ت:727)، كبير علماء الدين بالبصرة في زمانه.

وقد كان المعتزلة يرتبطون فكرياً بالدوائر المثقفة والمتنورة من الفئات المدنية المتوسطة والعليا. وكانوا من الأحزاب الدينية - السياسية المعارضة للأمويين. أما ميولهم الشيعية فكانت وراء موقفهم السلبي من العباسيين. فأيدوا الإمام المسمى "النفيس الذكية"، وشاركوا في انتفاضة عام 762 ضد الخليفة العباسي المنصور.

وفي عهد هارون الرشيد (786-802)، وخاصة أيام ارتفاع نجم البرامكة، ومن ثم في عهد المأمون والمعتصم والواثق (813-847). صار للمعتزلة نفوذ ملحوظ، وتقلد البعض منهم مناصب هامة في الدولة. ولكن في أيام المتوكل (847-861) ساءت أحوال المعتزلة، وتعرضوا للملاحقة والاضطهاد، وفقدوا الكثير من مواقعهم الفكرية في البلاد. بيد ان المعتزلة ظهروا من جديد على المسرح السياسي في عهد البويهيين (945-1055)، حيث ازدهرت مدرسة القاضي عبد الجبار الهمداني (ت:1024/1025)، الذي تولى (بتعيين من صاحب بن عباد) منصب "قاضي القضاة" في مدينة الري (بالقرب من طهران الحالية). ولاقت أفكار المعتزلة، وخاصة ما يتعلق منها بجليل الكلام، القبول والانتشار في أوساط الزيدية.

وفي القرنين 12-13 راج مذهب الاعتزال في خوارزم. ومع الغزو المنغولي في النصف الأول من القرن الثالث عشر الميلادي انحسر تأثير المعتزلة في الدوائر السنية بايران وغيرها من مناطق المشرق الإسلامي، وشارف على النهاية.

ويذكر المعتزلة في كتبهم أصولاً خمسة، اجمعوا عليها، واتفقوا على نفي صفة الاعتزال عن المخالف، ولو في واحد منها. وهذه الأصول هي:

1- العدل.. والمقصود به العدل الإلهي، الذي يقتضي حرية الإنسان في أفعاله، وخلقه لها، واستحقاقه، بذلك، الجزاء عنها، ثواباً أو عقاباً. كما ويعني هذا الأصل عندهم إن الله لا يفعل لمخلوقاته إلا ما هو "الأصلح" لها.

2- التوحيد.. وهو لا يعني فقط توحيد الله في الألوهية (القول بإله واحد)، بل وتوحيده في صفاته بتنزيهه عن كافة صفات المخلوقات، والتوحيد بين ذاته وصفاته. والصفات الإلهية نوعان: "صفات الذات"، كالعلم والقدرة والحياة، وهي عند المعتزلة، مطابقة للذات الإلهية، وقديمة قدمها بالتالي؛ و "صفات الفعل" ومنها الإرادة والسمع والكلام، وقد اعتبروها حادثه، تظهر في زمان وتتغير وتتبدل، ولذا فإنها غير الذات الإلهية. ومن هنا يلزم أن القرآن، بوصفه كلام الله، محدث، مخلوق في زمان، وليس قديماً.

3- الوعد والوعيد.. ومؤداه ان الله وعد المطيعين بالثواب وتوعد العصاة بالعقاب، ولذا فليس للعصاة، وخاصة مرتكبي الكبائر، أن يعولوا على "رحمة" الرب أو "شفاعة" الرسل والمؤمنين.

4- المنزلة بين المنزلتين.. ومعنى هذا الأصل أن مرتكب الكبيرة من المسلمين، الذي نسبه المرجئة المتسامحون إلى الإيمان، وعده الخوارج المتشددون في عداد الكفرة، هو، عند المعتزلة، في منزلة وسط بين منزلتي الإيمان والكفر. وقد سمى واصل بن عطاء مثل هذه المسلم بـ"الفاسق"، في حين ذهب الحسن البصري إلى تسميته بـ"المنافق".

5- الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر... وقد ذهب المعتزلة، وكذلك الخوارج والزيدية، إلى أنه للقيام بهذا الواجب يجوز (حتى ويجب) استخدام القوة والثورة والخروج المسلح، في حين مال عامة أصحاب الحديث وأهل السنة إلى قصره على القلب واللسان فقط، دون اليد، ناهيك عن السيف.

وكان هذا الأصل يتصل، عند المعتزلة، بالاعتبارات السياسية، بالخروج على أئمة الجور وظلمة الحكام. فتحت لواء هذا الشعار شاركوا، مثلاً، في انتفاضة عام 762.

من ناحية ثانية، فقد "أجمعت المعتزلة على أن الله واحد، ليس كمثله شيء.. وليس بجسم ولا شبح ولا جُثَّة ولا صورة ولا لحم ولا دم ولا شخص ولا جوهر ولا عرض ولا بذي لون ولا طعم ولا رائحة ولا مجسَّة ولا بذي حرارة ولا برودة ولا رطوبة ولا يبوسة ولا طول ولا عرض ولا عمق ولا اجتماع ولا افتراق ولا يتحرك ولا يسكن.. ولا تجوز عليه المماسة ولا العزل ولا الحلول في الأماكن، ولا يوصف بشيء من صفات الخلق الدالة على حدثهم، ولا يوصف بأنه متناه ولا يوصف بمساحة.. ولا تدركه الحواس، ولا يقاس بالناس، ولا يشبه الخلق بوجه من الوجوه.. لا تراه العيون ولا تدركه الأبصار ولا تحيط به الأوهام.

إن التنزية، أي إنكار أي شبه بين الإله والمخلوقات، هو أحد الجوانب الأساسية لـ"التوحيد" المعتزلي.

وانطلاقاً من اعتبارات الكمال يؤكد المعتزلة على تطابق الفعل الإلهي مع السيورة الكونية. فلو جاز أن يخلق الإله عالماً آخر، لجا هذا العالم حسب اعتقادهم، مطابقاً لعالمنا. فالإله أمهر الصانع، فيصنع ما يصنعه على أحسن وجه وأكمله.

- الأشاعرة:

كان الأشاعرة، شيمة المعتزلة قبلهم، قد اختلفوا فيما بينهم ليس في مسائل "دقيق الكلام" فقط، بل وفي "جليله" أيضاً. ولم تكن لهم ثمة "أصول" توحد بينهم كالمعتزلة، وإن كانت تجمعهم بعض التوجهات العامة في حل عدد من المشكلات اللاهوتية.

ففي مسألة الصفات الإلهية قال الأشاعرة بجملة من "صفات الذات"، منها العلم والقدرة والحياة والإرادة والكلام والسمع والبصر. وهذه الصفات، عندهم، قديمة، ليست هي الذات الإلهية ولا هي غيرها. أما "صفات الفعل"، كالخلق والرزق والعدل والأنعام والحشر والنشر وغيرها، فاعتبروها، كالمعتزلة قبلهم، محدثة، تظهر في زمان معين.

ومن القول بقدوم الكلام الإلهي لزم الأشاعرة القول بقدوم القرآن وهنا ميزوا بين "الكلام الحسي (أو اللفظي)" وبين "الكلام النفسي"، الباطني، ليذهبوا إلى أن القرآن قديم من جهة "المعنى"، (باعتباره "كلاماً نفسياً")، ولكنه محدث من جهة اللفظ (باعتباره "كلاماً حسياً").

يطرحون رأيهم على أنه "مذهب وسط" بين مذهب المعتزلة ومذهب معارضيهم من أصحاب الحديث وأهل السنة. أما في الحقيقة فقد ساروا على درب العقلانية المعتزلية. ولم تكن ثمة هوة شاسعة، تفصل بين المدرستين. فمما له دلالاته أن الأشعري نفسه كان تلميذاً للمعتزلة، وإن المعتزلي البارز عبد الجبار قد كان في أوائل حياته الفكرية من الأشاعرة.

وقد انتشر مذهب الأشاعرة في العراق وبلاد الشام و مصر خاصة، أما في بلاد ما وراء النهر فقد راجت، منذ القرن العاشر، مدرسة الماتريدية، أتباع أبي منصور الماتريدي (ت:944)، الذي لا يختلف مذهبه عن الأشعرية إلا في بعض النقاط الجزئية الفرعية. الإيمان والعقل

في ظروف سيادة الإيديولوجية الدينية تغدو مسألة العلاقة بين الإيمان والعقل، الدين (أو اللاهوت) والفلسفة، إحدى النقاط المحورية في الصراعات الفكرية. وقد اكتسبت هذه المسألة في الأوساط الكلامية صيغة العلاقة بين العقل والنقل (أو السمع، وكان يعني أساساً الكتاب والسنة). وانحاز المتكلمون، في حلهم للمسألة، إلى طرف العقلانية، فقالوا بتقدم العقل على النقل، وأنكروا التقليد والمقلدين، وأكدوا على الشك مرحلة تمهيدية تسبق الأخذ بأي من الآراء والمذاهب.

وقد قوبلت نزعة المتكلمين العقلانية والنقدية بالعداء المستحکم من قبل رجال الدين من أنصار الإيمانية Fideism. وبين هؤلاء كان "أصحاب الحديث"، الذين يعولون على نص الكتاب، والسنة خاصة (في مقابل "أصحاب الرأي"، الميالين إلى القياس والاجتهاد والنظر العقلي)، ومن ثم الحنابلة (نسبة إلى أحمد بن حنبل، ت: 855) والظاهرية (أسسها داوود الأصبهاني، ت: 883) من المذاهب الفقهية.

وكانت المعارضة لعلم الكلام قوية أيضاً بين أنصار المذاهب الأخرى، المالكية (نسبة إلى مالك بن أنس، ت:795) والشافعية (نسبة إلى محمد بن إدريس الشافعي، ت:820) والحنفية (نسبة إلى أبي حنيفة، نعمان بن ثابت، ت:767).

وفي إطار السعي لإضفاء المشروعية على النظر العقلي عمل المتكلمون لتوسيع ميدانه أيضاً. فلم يكونوا يهتمون بالإلهيات من "جليل الكلام" فقط، بل وبالطبيعيات من "دقائقه". فالمعتزلة، كما يحكي عنهم الجاحظ، كانوا ينشدون معرفة كل شيء. وتنعكس هذه النزعة الموسوعية على أشدها في كتاب "الحيوان" للجاحظ نفسه، فضلاً عن مؤلفاته الأخرى - "كتاب المعادن"، "كتاب الرياضيات" وغيرهما.

كانت مرحلة المعتزلة من تطور علم الكلام، فترة "رونق" هذا العلم كما يسميها الشهرستاني، كان للمتكلمين، أمثال "النظام" وأصحابه، أن ينصرفوا إلى الطبيعيات، بحيث "كانت المداخلة (أي القول بتداخل الأجسام بعضها ببعض) أعجب إليهم من علم القرآن، والطفرة (في حركة الجسم) أبلغ عندهم من علم الأحكام".

وفي ذلك العهد كان علماء الكلام يجاهرون بالتطلع للتضلع في علوم الفلاسفة. وراح المتكلمون، الذين كفرهم خصومهم من المحافظين ودعوا إلى تأديبهم والتشهير بهم، يستخدمون كل مخزونهم من الأدوات الجدالية دفاعاً عن علمهم. وقد كان علماء الكلام على قدر رفيع من المهارة في الجدل والمناظرة.

أولوية العقل:

لم يلجأ المتكلمون، وهم يعملون لمجابهة الإيمانية وإرساء العقلانية، إلى التسلح بالآيات القرآنية، الداعية إلى التأمل والنظر، فقط، بل واستدوا أيضاً إلى جملة من الأحاديث، المروية عن النبي، في امتداح العقل والثناء عليه. ومن أشهر الأحاديث الواردة في كتاب "العقل" لابن المحبر كان الحديث، الذي عرف لاحقاً بـ "حديث العقل": "أول ما خلق الله العقل. ومن الأحاديث الرائجة في ذلك العصر، والتي تشيد بالعقل وفضله: "إن الرجل ليكون من أهل الصيام وأهل الصلاة وأهل الحج وأهل الجهاد، فما يجزي يوم القيامة إلا بقدر عقله؛" "تفكر ساعة خير من عبادة ستين سنة"..

والعقل، عند المعتزلة، هو "وكيل الله" على الأرض. وخلافاً لأصحاب الحديث وأهل السنة، الذين يرتبون الأدلة على النحو التالي- الكتاب، فالسنة، فالإجماع، أضاف المعتزلة إلى هذه الثالثة دلالة العقل، وقدموه عليها جميعاً.

وذلك هو مقام العقل عند الأشاعرة أيضاً. صحيح أنهم كانوا أقل تطرفاً في إشهار عقلائيهم، وأكثر بعداً عن استتارة حفيظة الإيمانيين، فكان البعض منهم، أحياناً، يرتب الأدلة، بحيث لا يأتي العقل قبل القرآن. ولكنهم. في حقيقة الأمر، ساروا على درب المعتزلة، فذهبوا معهم إلى أن العقل حاكم على السمع (بما فيه الكتاب والسنة). وانعكس هذا المبدأ الكلامي الشهير: "تقديم العقلي على النقلي".

ومن مظاهر العقلانية الكلامية كانت النزعة النقدية، المميزة للمعتزلة والأشاعرة على حد سواء. فقد قالوا بالشك أسلوباً معرفياً، ضرورياً على طريق تحصيل اليقين. إنه مرحلة يتوجب على كل مسلم ومسلمة المرور بها، فينفض عندها كل معتقداته السابقة، ويطهر نفسه من كافة الأفكار الموروثة، حتى تستعد لقبول الحق بالنظر والاستدلال. فعند الأشاعرة أنه "لا يصح إسلام أحد حتى يكون، بعد بلوغه، شاكاً غير مصدق". وكان المعتزلة أشد تطرفاً في ذلك، فقالوا بوجود الشك حتى قبل سن البلوغ، بمجرد وعي المرء لذاته.

وفي تلك المرحلة التاريخية، ظهر العديد من المفكرين المتكلمين الذين عرفوا بالملاحدة، ومن أشهرهم كان أبو الحسين أحمد بن يحيى بن محمد بن اسحق الريوندي. يقول المفكر المعتزلي أبو الحسين الخياط عن ابن الريوندي انه كان من جلة المعتزلة وحقاق متكلميهم، ثم انفصل عنهم، "وألف عدة كتب في تثبيت الإلحاد وإبطال التوحيد وجدد الرسالة وشم النبيين. لم يفعل، في حقيقة الأمر، إلا المضي بالنزعة العقلانية المعتزلة حتى نهايتها المنطقية.

وقد ألف كتاب "الزمرد" في دحض النبوات عامة، استناداً على القول بالعقل معياراً أعلى لليقين ومرجعاً أسمى في التمييز بين الخير والشر. ورفض في كتابه كل التقاليد التي لا تتوافق مع العقل مثل: رمي الحجارة على إبليس، والطواف حول بيت لا يسمع

ولا يبصر، والعدو بين حجرين لا ينفعان ولا يضران... فما الفرق بين الصفا والمروة إلا كالفرق بين أبي قبيس وحري، وما الطواف على البيت إلا كالطواف على غيره من البيوت".

وزعم ابن الريوندي أن المعجزات، التي جاء بها الرسل تثبيتاً لنبوتهم، ليست إلا لوناً من "مخاريق" السحرة، التي يصعب أحياناً الوقوف عليها لدقتها. وأما شهادة بعض الناس عليها فقد تكون ضرباً من "المواطأة" والاتفاق على الكذب.

وقد نصب ابن الريوندي على رأس "زنداقة الإسلام الثلاثة" (وبعده يأتي أبو العلاء المعري وأبو حيان التوحيدي).

بدلاً من الخاتمة

كان للفلسفة العربية الإسلامية الكلاسيكية تأثير ملحوظ على تطور الفكر الفلسفي في أوروبا. وكان التصوف أقل تيارات الفلسفة العربية الإسلامية الثلاثة تأثيراً في تطور الفكر الفلسفي الأوروبي.

ولم يقتصر تأثير المتكلمين في الذريين الأوروبيين على المراحل الأولى، التي رافقت "عصر التراجم" أو أعقبته، بل وامتد إلى العصور اللاحقة (نيكولاي الكوزاني، جوردانو برونو).

ومن الجدير بالذكر أن ليبينيتز، صاحب "المونادولوجيا"، كان قد لخص، قبل وضعه لهذا الكتاب، آراء المتكلمين الذرية، وذلك أثناء قراءته لمؤلف ابن ميمون "دلالة الحائرين".

بيد أن التأثير الأكبر على الفكر الفلسفي الأوروبي كان من نصيب "الفلسفة"، الممثلة بالمشائيين الشرقيين. فقد سبق لروجر بيكون (ت: 1294) الإشارة إلى أنه بفضل الشروح الإسلامية بالذات صارت الفلسفة الأرسطية، المنسية سابقاً، معروفة لدى اللاتين. ثم إن أعمال فلاسفة الإسلام الأصيلية قد تركت بصماتها العميقة على فلسفة أوروبا العصر الوسيط وعصر النهضة. ولكن الأثر الأعمق على الفكر الفلسفي بأوروبا المسيحية إنما تركه ابن سينا وابن رشد.



إن فلسفة ابن سينا قد اجتذبت الاهتمام، وفي المقام الأول، بفضل ما فيها من عناصر أفلاطونية محدثة. وعلى هذه الأرضية ظهر التيار، الذي يعرف أحياناً بـ"الأوغسطينية ذات الطابع السينوي". ولاقت فلسفة ابن رشد رواجاً ملحوظاً في أوروبا القرون 13 - 16، وقامت في صلب التيار المعروف بالرشدية (أو الرشدية اللاتينية). وقد طور الرشديون مذهب معلمهم في تولد الصور في أحشاء المادة، وقالوا، بالاتفاق معه، بالسببية الشاملة التي تربط بين الظاهر، ورأوا في الحركة المنتظمة للأجرام السماوية تجلياً للضرورة الطبيعية التي يخضع لها كل ما يجري في العالم الأرضي (عالم ما تحت فلك القمر) بما في ذلك تبدل الدول والشرائع الدينية.

ورفض أتباع فيلسوف قرطبة من الأوروبيين الخلود الفردي، فأخذوا بمذهب العقل البشري الواحد. ونادوا باستقلالية العقل والمعرفة عن الوحي واللاهوت، فطرحوا نظرية "الحقيقة المزدوجة"، التي ترى أن ثمة موضوعات، تكون خاطئة من زاوية اللاهوت، ولكنها قد تكون صحيحة من زاوية الفلسفة.

ثم إن قول ابن رشد بخلود العقل البشري العام قد اقترنت على امتداد قرون عديدة في أوروبا، وليس فقط في الأوساط الرشدية (دانتي، هردر)، بفكرة وحدة البشرية، التي تسير صعوداً في طريقها نحو الكمال العقلي والأخلاقي.

أخيراً، إن الفلسفة العربية الإسلامية قد ساعدت عموماً في ترسيخ النزعة الدنيوية في الفكر الفلسفي الأوروبي، وفي توطيد صلاته بالعلوم الطبيعية، فكان لها دورها في التهيئة لظهور وتطور فلسفة عصر النهضة، في مقابل انكفاء النزعات العقلانية في الفلسفة العربية الإسلامية وتراجعها لحساب الرؤى السياسية والدينية والمجتمعية المغرقة في تخلفها، حيث خيم ظلام التخلف على المجتمعات العربية منذ القرن الخامس عشر الميلادي إلى يومنا هذا.

فعلى الرغم من دخولنا القرن الحادي والعشرين، إلا أننا -في البلدان العربية- ما زلنا في زمان القرن الخامس عشر قبل عصر النهضة، أو في زمان "ما قبل الرأسمالية"، على الرغم من تغلغل العلاقات الرأسمالية (الرثة والمشوهة) في بلادنا، 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 والأخلاقي والدور التاريخي الموضوعي للنهوض الحداثي وللثورة الوطنية الديمقراطية وللمشروع القومي التقدمي أو الذات العربية في وحدة شعوبها، ووحدة مسارها ومصيرها، إدراكاً ذاتياً جمعياً يلبي احتياجات التطور السياسي والاجتماعي والاقتصادي العربي، والسبب في كل ذلك يتجلى عند رؤيتنا للفرق الزمني الذي يفصلنا كمجتمعات عربية عن شكل ومضمون مفاهيم الحداثة والنهضة والتنوير العقلاني والتقدم، التي نشأت في أوروبا منذ أكثر من مائتي عام، والسؤال هنا: ما هو -يا ترى- الفرق الزمني الذي يفصلنا اليوم في عصر العولمة، وثورة العلم والاتصالات والمعلومات عن مفاهيم وقيم الحداثة والنهوض والثورة؟ ألسنا بحاجة إلى ثورة شعبية ديمقراطية تغييرية شاملة تقتلع الطبقات الاستغلالية من جذورها وتطال كل جوانب البنية المادية والمجتمعية العربية الكفيلة وحدها بإزاحة التبعية وكل مفاهيم وآليات وأدوات الاستبداد والاستغلال والتخلف الاجتماعي والأخلاقي في بلادنا؟

## المسألة اليهودية والحل الصهيوني

السبت 31 ديسمبر 2022

كُتِبَ الكثير عن الحركة الصهيونية منذ تسلمتها يد هرتزل، الصحفي النمساوي الذي كان له الفضل في تجميع خيوط العون الإمبريالي وغير الإمبريالي ووضعها جميعاً في خدمة الصهيونية، التي تحولت على يديه إلى حركة سياسية لها مؤسساتها التنظيمية والمالية والسياسية.

وقد كان من أكثر الأمور إثارة للانتباس حول الحركة الصهيونية، أنها تبلورت كحركة سياسية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وهو الوقت الذي بدأت تتبلور فيه كثير من الحركات القومية في أوروبا الشرقية بوجه خاص مثل دول البلقان الغربية ومثل ألمانيا وإيطاليا اللتين كانتا تقومان بمهمة التحرر القومي وتوحيد البلاد في الوقت نفسه، وكان هذا هو أساس اللبس أو التزوير التاريخي لنشأة الحركة الصهيونية، المتمثل في تصديق الادعاء الصهيوني القائل بأن الحركة الصهيونية هي التي قادت ما يسمى بـ "حركة التحرر اليهودية" كانت حسب ذلك الادعاء جزءاً من تلك الحركات القومية التي كانت تتبلور في تلك الفترة.

ولم يكن هذا التزوير بلا أساس على أي حال، فقد كانت البرجوازية اليهودية هي التي تقوم بالدور الأساسي في تمويل وتسيير الحركة الصهيونية وتوجيه قاداتها، فبدت وكأنها تقوم هنا أيضاً بقيادة حركة قومية شبيهة بالحركات الأوروبية التي قادت تلك البرجوازيات.

كما كانت هناك بعض الأسباب الثانوية لذلك الخلط، مثل علاقة زعماء الحركة الصهيونية ببعض قادة حركات التحرر في العالم، مثل علاقة هرتزل بغاريبالدي وعلاقة وايزمن بغاندي في مرحلة معينة.

لقد ساعدت كل هذه الأسباب وغيرها على حدوث ذلك اللبس حول ماهية الحركة الصهيونية، وهو لبس لا يزال له تأثير في بعض الأوساط اليسارية الأوروبية والأمريكية حتى الآن.

وبالطبع، فإن من المهم التصدي لهذا الموضوع لإزالة هذا اللبس، فكل أوجه تشابه الحركة الصهيونية مع حركات التحرر تقوم على مستوى الشكل، لكنها تصل إلى نقاط افتراق كبيرة واختلاف جوهري عند تلك الحركات عند الغوص في العمق لاكتناه الحقيقة، فالبرجوازية اليهودية الكبيرة هي التي دعمت ومولت الحركة الصهيونية، لكن ذلك لم يكن ضمن عملية تهدف إلى "تحرر اليهود" بقدر ما كان استثماراً من جانبها للمحنة التي تعرض لها هؤلاء في مشروع استيطاني، كان بدوره جزءاً من مجموعة مشاريع مماثلة في آسيا وإفريقيا وأمريكا الجنوبية. وقد قامت بتمويل هذه المشاريع باعتبارها جزءاً من البرجوازية الأوروبية مسيحية ويهودية كنوع من حل لأزمته وليس بهدف "التحرر".

وقد لاحظ الدكتور عبد الوهاب المسيري، عن حق، أن الدعوات الصهيونية لإعادة اليهود إلى فلسطين كانت تتوجه على الدوام إلى كبار رجال المال والسياسة في الدول الأوروبية الاستعمارية. وكان نموذجياً ضمن هذا الإطار أن يتوجه "هرتزل" في دعوته الصهيونية إلى رجل المال الفرنسي اليهودي روتشيلد، فجاء عنوان كتاب هرتزل الأساسي "دولة لليهود": نداء إلى عائلة روتشيلد".

أما ما يسمى باليسار الصهيوني الذي كانت تشوب بعض كتاباته رطانة ماركسية يسارية، فقد كان جزءاً أساسياً من الحركة الصهيونية بنفس ارتباطاتها البرجوازية. وعندما ظهرت الحركة الصهيونية بصورتها في أواخر القرن التاسع عشر، كانت قد تحولت من حيث الجوهر إلى حركة سياسية متدثرة بغطاء ديني رقيق. لكن الإيمان الديني لم يكن جوهرياً بالنسبة لقادة الحركة الصهيونية ومنظريها. وقد لخص "م.ا. جولدنبيرج" الوضع المتداخل بين الحركة الصهيونية والدين اليهودي في تلك الفترة كما يلي: "بمقدار ما كانت الصهيونية توسع نفوذها وتصبح تدريجياً الأيديولوجيا السائدة للبرجوازية اليهودية كان الكهنوت اليهودي يعتبر ليس فقط مفيداً وإنما ضرورياً بشكل جذري".

لقد جاءت استفاضة الصهيونية من الأساطير الدينية اليهودية بنفس الأسلوب الذي عادت فيه البرجوازيات الأوروبية المسيحية إلى الاستفاضة من المقولات التي كانت ترفضها سابقاً، ومنها المقولات الدينية التي كانت قد شنت عليها هجمات عنيفة، لكنها لم تعد ترى مانعاً في فترة لاحقة من العودة إليها في سبيل تنفيذ مآربها الاستعمارية كما هو الحال بالنسبة للتيارات اليمينية المتطرفة -حكومة بوش والمحافظين الجدد في الولايات المتحدة، وحكومة نتياهو وليبرمان في "إسرائيل" - التي تتخذ من الدين غطاء لسياساتها.

وليس أدل على كل هذا الرياء الديني من أن معظم قادة الحركة الصهيونية لم يكونوا معروفين بتدينهم، بل على العكس من ذلك، كان معظمهم من المتتورين المندمجين سابقاً، أو من "اليساريين" أو الليبراليين أمثال هرتزل وبنسكر وهس، بل إن بعضهم كان رافضاً للدين اليهودي برمته، فتودور هرتزل "تعمد انتهاك العديد من الشعائر الدينية اليهودية حين قام بزيارة المدينة المقدسة" و "كان ماكس نورداو ملحداً يجهر بإلحاده" وكان حايم وايزمن يتلذذ في بعض الأحيان "بمضايقه الحاخامات بشأن الطعام المباح شرعاً".

وعلى أي حال فإن مساجلات لينين مع حزب البوند الروسي الذي كان يدعي تمثيل البروليتاريا اليهودية، وكتاب ستالين الشهير "الماركسية والقضية القومية" يعتبران من كلاسيكات الكتب التي تبين تهافت منطق الفكرة القائلة بوجود قومية يهودية تهدف الحركة الصهيونية إلى تحررها.

ومع ذلك فإن من الصعب القول إن الالتباس قد انتهى تماماً خاصة بعد قيام "إسرائيل"، مما أضاف وهما جديداً حول "تحقق هدف الصهيونية" في إنشاء دولة مستقلة لليهود. لكن قيام "إسرائيل" لم يكن تحقيقاً لهدف تحرري، بل جاء ترجمة عملية بشعة لهدف إمبريالي بحث في "إقامة قلعة محصنة للإمبريالية في المنطقة العربية" كما أخبرتنا وقائع التاريخ.

وعلى الرغم من أن قيام "الدولة اليهودية" قد أدخل عنصراً جديداً أخل بمجمل المعادلات الأساسية في المنطقة إلا أنه لا يغير من جوهر الصهيونية، التي رأيناها تتطور من أفكار دينية غامضة برزت وانتشرت من تبلور الفكر البرجوازي الأوروبي ثم تحولت إلى فكر استغلالي استعماري، ثم إلى حركة سياسية غايتها الاستيطان في فلسطين، لا من أجل تخليص اليهود من عذاباتهم، بل من أجل أن تكون قلعة للإمبريالية تحول دون تهديد مصالحها في استغلال ثروات الشعوب العربية والإسهام في استمرار تبعية وتخلف بلدانها، واحتجاز تطورها السياسي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي كضمانة وحيدة لحماية المصالح الإمبريالية، عبر أنظمة عربية فقدت في معظمها وعيها الوطني والقومي بعد أن أقدمت على الاعتراف بمشروعية دولة العدو الإسرائيلي، وأصبحت جزءاً من التحالف الإمبريالي المعادي لأهداف وتطلعات الشعوب العربية صوب الحرية والديمقراطية والعدالة الاجتماعية.

وهنا بالضبط تتجلى بوضوح الرؤية الموضوعية الثورية للصراع مع العدو الصهيوني وحليفه الإمبريالي، كصراع عربي من خلال الانطلاق مجدداً من ضرورة النضال القومي الذي يعني العلاقة الجدلية والعضوية بين القضية الفلسطينية والقضية القومية العربية، بمثل ما يعني وحدة البرنامج القومي، التحرري الديمقراطي، الهادف إلى تحقيق نهضة شعوبنا وتقدمها، الأمر الذي يفرض على كافة قوى اليسار القومي العربي عموماً والجهة الشعبية على وجه الخصوص، التفكير جدياً في إعادة احياء الفكرة التوحيدية القومية المترابطة تاريخياً ومصيرياً بالمسألة الفلسطينية، وما يتطلبه ذلك من تفعيل عملية التغيير الوطني الديمقراطي في إطار تجديد المشروع النهضوي القومي المقاوم، شرط الانطلاق بداية من رؤية ثورية واقعية جديدة لحركة التحرر القومي باعتبارها ضرورة تاريخية تقتضيها تناقضات المجتمع العربي الحديث وضرورات تطوره المستقبلي.

الصهيونية والرأسمالية العالمية: نشأت الصهيونية كأيدلوجية وتنظيم في نهاية القرن التاسع عشر، في عصر الصراع الطبقي الحاد الذي خاضته البروليتاريا العالمية، في مرحلة التحول النهائي للرأسمالية إلى الامبريالية.

كانت الصهيونية بحكم نشاطها أحد ملحقات الأيديولوجية الإمبريالية، ولهذا فلا ينبغي لأحد أن يدهش للتناقض بين شكل الصهيونية وبين مضمونها الحقيقي.

تكونت المنظمة الصهيونية العالمية في المؤتمر الدولي الأول للصهاينة الذي انعقد في بازل بسويسرا في أغسطس 1897، واستلهمت نشاطها المنظم بالترزيف، فهي لم ترض بتاريخ ميلادها، لهذا راحت الدوائر الصهيونية والمشايعة لها، تنشر على أوسع نطاق، خرافة مؤداها ان الصهيونية "التي تدعو لإقامة دولة يهودية" هي ظاهرة قديمة قدم العالم، ذلك ان اليهود على امتداد آلاف السنين كانوا دوماً يحملون بيوم "العودة إلى فلسطين"، والمثير حقاً أن هذه المزاعم لا تزال قائمة حتى أيامنا هذه. إذن فلمن ولماذا اختلقت أسطورة عراقة الصهاينة؟

بالطبع كان انهيار النظام الإقطاعي، والنمو العاصف للرأسمالية، وظهور طبقة البروليتاريا في أوروبا، والثورة البرجوازية الفرنسية، تلك التحولات العملاقة ذات التأثير البالغ على مصائر شعوب العالم اجمع، قد كانت أقوى من قدرة الأسوار التي ضربت في العصور الوسطى حول الجيتو اليهودي.

لقد شهد عصر الرأسمالية تداعي أسوار الجيتو اليهودي، وعودة الحيوية من جديد إلى عملية اندماج اليهود في الشعوب التي يعيشون على أرضها، تلك العملية التي كانت قد توقفت نسبياً في العصور الوسطى.

وقد أشار فلاديمير ايليتش لينين إلى أن "سقوط العصور الوسطى، ونمو الحرية السياسية في أوروبا قد اقترن بالتحريك السياسي لليهود، وتحويلهم عن الكنة الطائفية إلى لغة الشعب الذي يحتويهم، وعلى العموم فقد كان اندماجهم في بقية السكان خطوة لا شك في تقدمها، لكن عملية الاندماج التي توقعها لينين لم تتحقق، حيث استطاعت أنظمة الرأسمالية الأوروبية، خاصة البريطانية، تفعيل الحراك الصهيوني في خدمة التوسع الاستعماري وحماية المصالح الرأسمالية الاستعمارية والإمبريالية، ومن ثم بلورة الحركة الصهيونية بعد الانتداب البريطاني على فلسطين، واستت الوكالة اليهودية

وشجعت عمليات تهجير اليهود الى فلسطين تمهيداً لاغتصابها واستيطانها عبر قيام الدولة الصهيونية.

الصهيونية قد ظهرت على أي حال... فما هي الأسباب الرئيسية لظهورها؟

1- أن التناقضات بين انجلترا وفرنسا، ثم ألمانيا فيما بعد، فيما يتعلق بمنطقة الشرق الأوسط الذي كان لا يزال واقعاً في نطاق الإمبراطورية العثمانية الآيلة للسقوط، والصراع المرير بين هذه الدول الاستعمارية على التقسيم النهائي لتركاة الإمبراطورية التركية، إن هذه العوامل كانت تفرض على الأفراد المتصارعة البحث عن مبررات مقبولة لتوسيع مجال نفوذها.

- كانت فكرة توطين اليهود في فلسطين التي سعت الدوائر الحاكمة البريطانية بدأب وإصرار لتحقيقها، تبدو أفضل شكل مناسب للاستعمار (كان بسمارك مستعداً هو الآخر لاستغلال نفس الفكرة بتوطين اليهود على امتداد خط سكة حديد برلين - بغداد)

- وعلى ذلك فقد كانت هناك مصلحة محددة ومباشرة لدى بريطانيا وفرنسا وألمانيا في دعم تلك القوى التي آلت على نفسها أن تقوم بدور المنفذ العملي للمشروع ذي الفائدة المشتركة وهو استعمار فلسطين أو استعمار بعض أجزاء الإمبراطورية العثمانية كما كان يخطط بسمارك.

2- أن اشتداد حدة الصراع الطبقي في مطلع القرن العشرين قد وضع الامبريالية امام ضرورة توحيد ودعم كافة القوى المعادية للحركة البروليتارية العمالية، ووحدها وتضامنها. وعلى ذلك فقد كانت هناك مصلحة موضوعية اكيدة لدى كافة القوى الحاكمة في جميع الدول الاستعمارية بلا استثناء، في تبني واحتضان الصهيونية.

3- أن عملية الاستقطاب الطبقي، وتحلل الجاليات اليهودية، وطموح الكادحين اليهود إلى التحرر من سيطرة زعماء الجاليات في كل بلد توجد به تجمعات يهودية، إن ذلك كله قد أدى إلى ظهور وتجمع العناصر اليهودية الثرية ذات النفوذ المعرض للضياع، وذات الرغبة الموحدة في تنظيم صفوفها لاستعادة نفوذها وتأكيد زعامتها بأي



وسيلة، وعلى ذلك فقد كانت هناك مقدمات سياسية كافية موضوعيا لظهور المنظمة الصهيونية العالمية.

وبعبارة أخرى، فإن الصهيونية قد ظهرت في صورة المنظمة الصهيونية العالمية، والاحتكار الاستعماري اليهودي، كتجسيد مادي لمحاولات البرجوازية اليهودية الممثلة للاستعمار لاستعادة النفوذ والسيطرة على جماهير اليهود، وتعطيل عملية اندماج اليهود في الشعوب الأخرى - ذلك الاندماج الذي لا شك في تقدميته كما قرر لينين-، وخلق رصيد سياسي وبشري- على نطاق كل بلد كما على نطاق العالم بأسره- يكون دوماً على أهبة الاستعداد لخدمة أهداف ومصالح الحليف الرئيسي والشريك الأقوى للصهيونية أي أقوى الدول الامبريالية نفوذا في كل فترة تاريخية.

وهكذا يبدو بوضوح لا يقبل الشك أن شعار "الدولة اليهودية" الذي ارتفع في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين كان مجرد أداة، فالقادة الصهاينة كانوا ينظرون باستمرار إلى إنشاء الدولة اليهودية، ليس كهدف في حد ذاته وإنما كأداة لتحقيق أهداف أخرى أكثر شمولاً وخطورة وتتخلص في السيطرة المطلقة على اليهود، وتحقيق مزيد من الثراء الذي يمكن من فرض النفوذ والتحكم، ودعم الاستعمار العالمي والدفاع عن مصالحه.

إن الذين يروجون أسطورة "عراقة الصهيونية"، إنما يسعون في حقيقة الأمر إلى إخفاء المضمون الطبقي الحقيقي للصهيونية وأطماعها ومخططاتها التوسعية، كما يسعون إلى طمس معالم الميلاد الحقيقي للصهيونية وأسباب وملابسات ظهورها.

## 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 .....
	عن المشروع الصهيوني والسيطرة الصهيونية الإمبريالية الراهنة وضرورة إعادة بناء التصور
10	الماركسي حول المسألة الفلسطينية.....
	تلخيص كتاب المفكر الماركسي الشهيد د. حسين مروة: النزعات المادية في الفلسفة العربية
13	الإسلامية (المجلدين الأول والثاني).....
	تلخيص كتاب المفكر الماركسي الشهيد د. حسين مروة: النزعات المادية في الفلسفة العربية
24	الإسلامية الحلقات من (1 - 11).....
	تلخيص كتاب المفكر الماركسي الشهيد د. حسين مروة: النزعات المادية في الفلسفة العربية
92	الإسلامية .....
	تلخيص كتاب المفكر الماركسي الشهيد د. حسين مروة: النزعات المادية في الفلسفة العربية
120	الإسلامية الحلقات من 3-11 .....
	تلخيص كتاب المفكر الماركسي الشهيد د. حسين مروة: النزعات المادية في الفلسفة العربية
154	الإسلامية الحلقات من (4 - 11).....
	تلخيص كتاب المفكر الماركسي الشهيد د. حسين مروة: النزعات المادية في الفلسفة العربية
179	الإسلامية الحلقات من (5 - 11).....
	تلخيص كتاب المفكر الماركسي الشهيد د. حسين مروة: النزعات المادية في الفلسفة العربية
206	الإسلامية .....
	تلخيص كتاب المفكر الماركسي الشهيد د. حسين مروة: النزعات المادية في الفلسفة العربية
230	الإسلامية الحلقات من (7 - 11).....
273	حركة القوميون العرب ... مسيرة نضال .....
301	عن الصديق الرفيق والقائد الثائر جورج حبش في ذكره الرابعة عشر .....
	تلخيص كتاب المفكر الماركسي الشهيد د. حسين مروة: النزعات المادية في الفلسفة العربية
325	الإسلامية الحلقات من (8 - 11).....
	تلخيص كتاب المفكر الماركسي الشهيد د. حسين مروة: النزعات المادية في الفلسفة العربية
348	الإسلامية الحلقات من (10 - 11).....
383	الفلسفة وتطورها التاريخي .....

- تلخيص كتاب المفكر الماركسي الشهيد د. حسين مروة: النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية الحلقات من (11 - 11) ..... 404
- منطلقات فكرية بحاجة للحوار المعمق وللمراجعة وإعادة الصياغة من كافة قوى اليسار في بلدان الوطن العربي ..... 432
- أزمة حركات التحرر العربية اليسارية وسبل النهوض واستعادة دورها الطبيعي ..... 436
- النضال الوطني الفلسطيني وإشكالية القطري والقومي ..... 447
- في الذكرى السادسة والأربعين ليوم الأرض ..... 454
- في مناسبة يوم العمال... الطبقة العاملة الفلسطينية ومخاطر توطين اللاجئين في مرحلة الانحطاط العربي الراهنة.. ..... 461
- في مناسبة الأول من أيار 2022... عن العمال والفقراء في الوطن العربي ..... 463
- حديث عن عصر الحداثة ..... 465
- باختصار شديد عن كتاب الرفيق لبنين "المادية والمذهب النقدي التجريبي" ..... 471
- حول مفهومي المواطنة والديمقراطية في ظل الانحطاط الرسمي العربي والمأزق الفلسطيني ..... 474
- غسان كنفاني ما زال حاضراً في قلوبنا وعقولنا بعد 50 عاماً على استشهاده ..... 497
- عن مأزق الفكر السياسي الفلسطيني وزيارة بايدن ..... 507
- رؤية تحليلية وموقف صريح حامل لدعوة أحزاب اليسار الماركسي لنشر رسالتها وتحقيق دورها الطبيعي ..... 509
- الصهيونية والمسألة اليهودية والصراع العربي الصهيوني وسبل المجابهة ..... 511
- الديمقراطية ومستقبل أحزاب وفصائل اليسار الماركسي في بلادنا ..... 524
- نحو رؤية وسياسات حول الأمن الغذائي والاقتصاد الفلسطيني.. خروجاً من المأزق الراهن ..... 531
- الثورة الوطنية الديمقراطية وسؤال العلمانية في مشهد الانحطاط الرسمي الراهن ..... 554
- حول الحزب الماركسي وأهمية الوعي بالماركسية وقضايا الواقع المعاش في كل قطر من أقطار الوطن العربي ..... 562
- قراءة في الخطاب العربي.. عن الأزمة والقطب اليساري العربي الثالث ..... 589
- حوار معرفي حول قضايا العولمة والثقافة\* ..... 604
- الفلسفة الماركسية: من أجل التتوير والتغيير والثورة على كل أشكال القهر والاستغلال الطبقي. ..... 629
- لبنين والحزب الماركسي ..... 633
- البعد الثوري المعرفي للمسألة التنظيمية ..... 648

المنظور الماركسي لمفهوم التحرر الوطني وسبل خروج الحركات التقدمية العربية من أزمتها الراهنة	661
اليسار في بلدان الوطن العربي والموقف من حركات الإسلام السياسي	696
الثورة الوطنية الديمقراطية من منظور ماركسي	706
كلمة للتاريخ عن تراث المفكر العبقري الخالد كارل ماركس وتفاعل المفكر الماركسي الراحل سمير أمين معه	710
تحليل طبقي مكثف للأوضاع الاجتماعية في بلدان الوطن العربي عموماً وفي الوضع الاجتماعي الطبقي الفلسطيني في الضفة الغربية وقطاع غزة خصوصاً	714
أوهام ومخاطر الحديث عن تبلور مفهوم المجتمع المدني في بلداننا	717
حول الأساس الفلسفي لفكر جرامشي	722
ملخص اتفاقيات المصالحة مع إضافات قانونية	735
حول أهمية الفلسفة ودورها في تطور واستنهاض شعوب بلدان مغرب ومشرق الوطن العربي ...	751
انعكاساً لإدراكنا لطبيعة مرحلة الانحطاط العربي الراهن: أين يكمن الطريق إلى المستقبل؟	786
شرح المبسط لقوانين الديالكتيك	789
105 سنوات على وعد بلفور	809
المادية التاريخية وأهم مقولاتها: التشكيل الاجتماعي - الاقتصادي والبناء الفوقي وقوى الإنتاج	818
مقتطفات من كتاب: الاشتراكية لعصر شكاك تأليف: البروفيسور رالف ميليبياند	836
أفكار نظرية حول التنظيم الثوري	849
حول مفهوم الهوية ربطاً بمسألتي الوطنية والقومية	875
حول مفهومي الانتماء والالتزام في الحزب أو الفصيل الماركسي الثوري	926
الاختصار في أزمة أحزاب وفصائل اليسار الماركسي في بلدان الوطن العربي	939
كلمة بمناسبة يوم التضامن العالمي مع الشعب الفلسطيني ودور القوى الماركسية الثورية في بلدان	946
مقتطفات من الاستراتيجية السياسية والتنظيمية للجهة الصادرة عام 1969	950
من تاريخ الفلسفة العربية - الإسلامية	996
المسألة اليهودية والحل الصهيوني	1011
إصدارات المؤلف	1018

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 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 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