اسم الكتاب : ما بعد موسكو

المؤلف : محمد سيد رصاص
الناشر :
الطبعة : الأولى 1996

الإعداد الفنـــــــــي :
والغلاف لهذه النسخة :

محمد سيد رصاص

ما بعد موسكو

« مدخل »

إن التداخل بين العالمي والوطني في عصرنا يُعَد أحد أهم خصائصه، ويزداد هذا التداخل كلما كانت الدولة المعنية ذات أهميةاستراتيجية أو تلعب دور الدولة العظمى. لهذا فمن الممكن أن تكون تجربة دولة معينة مقياساً لطبيعة عصر«ما» أو صورة عن الاتجاهات والقوانين الناظمة لحركة التطور الإجتماعي والسياسي في هذا العصر،كما كانت بريطانيا في عصر الثورة الصناعية، أو فرنسا التي عبرت ثورتها عن الإتجاه إلى (المجتمع المدني) كاتجاه عالمي ولو أنه بادىء في أوربا الغربية.

إن الثورة الروسية في أكتوبر 1917، وتطورات المجتمع السوفياتي، قد عبرت عن الإتجاه العام الناظم لعملية مواجهة المركز الإمبريالي العالمي، كما أنها عبر إنهيارها، وبواسطته، قد حددت صورة الوضع الدولي الجديد القائم حالياً.

إن أهم سمة يتميز بها عصر الإمبريالية تتمثل في أن قوانين تمركز رأس المال التي تطبق في سوق رأسمالية قومية محددة، تعمّ في الإطار العالمي. ونلاحظ على سبيل المثال، ارتفاع التوظيفات الأمريكية في أوربا من(17/5) مليار دولار في عام 1966 إلى (500) مليار دولار في عام(1991) مما يولد تداخلاً عضوياً بين الاقتصاديات الرأسمالية، ولكنه في الوقت نفسه يولد

مركزاً واحداً مسيطراً، وماالصراعات التي بدأت في الحرب العالمية الأولى أو الثانية، إلا تعبيرٌ عمن سيكون الأول، الشيء الذي استطاعت الولايات المتحدة الأمريكية تكريسه عام1945 ثم نيأتي انهيار المعسكر الشرقي في إطار تعزيز هذا المركز الاقتصادي السياسي المهيمن.

تبيّن التجربة السوفياتية أن الصدام مع المركز الإمبريالي يأخذ شكلين: الأول وطني، يهدف لامتلاك القرار السياسي المستقل، والثاني يأخذ محاولة الإمساك بالاقتصاد المستقل عبر التنمية والتحديث. ونلاحظ في هذا الإطار أنه إذا كان حجم الصناعة السوفياتية إلى الأمريكية في عام 1917هو 12/5٪ فإنه أصبح 75% في عام 1970 .

لذلك، فتحليل التجربة السوفياتية لايأتي من فراغ، وكل من يريد وضع صورة للوضع العالمي الجديد، وتداخلاته في الوضع الإقليمي والداخلي، مضطرٌ لكي يقدم تصوراً عما جرى منذ عام 1917.

والحقيقة أن كثيراً من الصراعات الجارية الآن حول الماركسية ومصيرها، أو حول الهوية الفكرية للأحزاب الشيوعية تنطلق من تصورين:

1ـ إن التجربة السوفياتية هي تجربة ماركسية خصوصية، رغم أهميتها، في إطار تجارب عديدة تقدمها بلدان مختلفة، كالصين أو فيتنام، وأن انهيارها قد نتج عن التناقض بين البنية المجتمعية التي ولّدها التطور الاقتصادي وبين البنية السياسية(التي اتجهت إلى تبني منهج فكري أقرب إلى الإشتراكية الديمقراطية منه إلى الماركسية) التي أخذت شكل(رأسمالية الدولة)، وفي ظل وضع دولي اختل في أوائل الثمانينات لصالح المعسكر الغربي.

2 ـ إن هذه التجربة تمثل المعادل الكامل للماركسية، وبالتالي فإن انهيارها يعني انتهاء الماركسية.

يمكن عبر تحليل التجربة السوفياتية، اكتشاف ظواهر عامة تتجاوز الوضع السوفياتي:

1) إن البلدان التي ينتصر فيها التصنيع دائماً ما تتجه إلى التفكير الوضعي وإلى التخصص، وإلى رفض النزعة التاريخية والفكر التركيبي، وإلى تغليب الجانب المادي في التفكير، ورفض النظرة الموحدة للإنسان في جانبيه المادي والروحي، وهذا يلاحظ في الوضعية الغربية، وفي الستالينية، وفي تفكير غورباتشوف ويلتسين، وفي فكر التكنوقراط البرازيليين.

2) إن الدكتاتورية السياسية والدولة الشمولية ليستا نتيجة للطبيعة« الشريرة » أو«السيئة »للقادة، وإنما نتيجة اختلال القاعدة الإجتماعية التي أوصلتهم إلى السلطة، أو تحولها التدريجي إلى قاعدة أضيق من لحظة الوصول إلى السلطة، حيث يأتي العنف كبديل ووقاية من الأخطار الآتية من تحت، ولافرق هنا بين أن يكون الحاكم للدولة الشمولية (1) هو«حزب» أو«طائفة» أو«طبقة اجتماعية واحدة».

3) إنه كلما زادت أهمية البلد الجغرافية السياسية- الاقتصادية- أو كان دولة عظمى، كلما زاد تداخل العامل الدولي وتأثيراته في الوضع الداخلي، وأن المحدد لمدى قدرة الداخل على الاستقلال هو وضع دولي ملائم، زائد الإرادة السياسية المواجهة للمركز الخارجي، وأن الإنهيار يتم عندما تجتمع الأزمة الداخلية الناتجة عن تناقض الدولة والمجتمع، مع ظرف دولي مختل لصالح الخارج الذي يستطيع عند ذاك رسم(الداخلي) على حسب مصالحه ونموذجه.

4) - من هذا يمكن أن تكون الديمقراطية سلاحاً ذا حدين: إذا لم يكن هناك

مشروع حضاري مستقل في مواجهة الخارج الإمبريالي، فإن الديمقراطية يمكن أن تكون أداة لضرب الاستقلال الوطني، والعكس صحيح، مما يجعل (الوطني الديمقراطي) كمشروع، حتى ولو كان في إطار كونه ثورة برجوازية من حيث الطبيعة الإقتصادية – الإجتماعية – السياسية، عاملاً لمواجهة الهيمنة الإمبريالية وللاستقلال[2]، ويمكن للمشروع المستقل أن لا يكون حصراً بأيديولوجية معينة، وإنما تتحدد عملية الفرق بين الأيديولوجيات المستخدمة في مدى نجاعتها في التحليل والتعبئة والقيادة في مواجهة الغرب المهيمن.[3]

إن ذلك كله يطرح مسألة نسبية الفكر والسياسة . وهنا من الضروري إدراك أن كل أيديولوجية لا تتحدد صحتها من خلال تماسكها المنطقي، أو بما تحتويه من ميول بهذا الإتجاه أو ذاك، أو باقترابها من «الحق» وابتعادها عن «الباطل»، وإنما من خلال كونها تقدم منهجاً معرفياً قادراً، أكثر من منهج آخر، على مساعدة مجتمع محدد، في مكان وزمان معينين، لتحقيق مشروعه الحضاري ومهامه المرحلية والمقبلة، أو على مكافحة هيمنة الخارج[4]. فمحتويات الأفكار ليست هي الأساس بحد ذاتها، وإنما بما يستطيع أن يقدمه المحتوى في إطار وظيفية قائمة على التفاعل مع مكان وزمان محددين، مما يولد تجارب مخصوصية حتى ضمن الايديولوجية الواحدة.

تموز 1993

هوامش المدخل

1 ـ في بعض البلدان العربية استطاعت الدولة الشمولية تحطيم فعالية المجتمع في المجالات السياسية ـ الاجتماعية ـ الثقافية وفي إضعافها ببلدان أخرى، والحقيقة أن إعادة الفعالية للمجتمع، إذا كان من غير الممكن أن تبدأ من نقطة تقويض جهاز السلطة الشمولية ـ السياسي، فمن الممكن الانطلاق من عملية تحرير الاقتصاد من سيطرة الدولة التي بدأت تفرضه الأجواء الدولية الجديدة، للوصول إلى تحرير السياسة والثقافة وكافة فعاليات المجتمع الأهلية من هيمنة جهاز الدولة وصولاً إلى جعل هذا الجهاز «مرآة» للمجتمع لا العكس.

2 ـ من الضروري هنا تحديد الأمور. إن عصر الإمبريالية هذا، قد أكدّ أن البرجوازية المحلية في البلدان المتخلفة غير قادرة على قيادة معركة التحرر الاقتصادي من تبعية المركز الإمبريالي. والآن، وبعد إنهيار النموذج اللينيني الذي قدمته ثورة اكتوبر، فإن انتصار نموذج(اقتصاد السوق) عالمياً، سيجبر الجميع على سلوك هذا الخيار اقتصادياً، وليس بالضرورة مع مؤتياته السياسية، المتمثلة في الديمقراطية- السياسية، الشيء الأخير الذي ستحدده مصالح الغرب ومدى توافقها مع إطلاق لعبة التعددية السياسية والفكرية في مجتمع معين وفي منطقة جغرافيةسياسية محددة. لذلك فمن الأساس أن تدرك القوى السياسية التي ستحاول انتزاع الديمقراطية السياسية من أنظمتها المحلية الشمولية، سواء عبر رضا الغرب أو عدمه، إنها لايمكن أن تحصل على التحرر الاقتصادي من تبعية الخارج الإمبريالي عبر هذا التحول التغييري وإنما أقصى مايمكن أن تصل إليه لن يتعدى الإرادة السياسية المستقلة(هذا إذا توافرت قاعدة وطنية عريضة بمجابهة الغرب)وتجاوز

حدود(بمجتمع ماقبل السياسة) الذي تعيش في إطاره حالياً، إلى (المجتمع المدني)، أي الوصول إلى مستوى تنظيم اللعبة السياسية والصراع الفكري في إطار قانوني دستوري ناظم. خاصة وأن(اقتصاد السوق) سيؤدي إلى فرز طبقي حاسم للقوى الاجتماعية وإلى توزيعها على خارطة سياسية واضحة المعالم، وهذا بحد ذاته سيكون تقدماً باروزاً على الفوضى- الإجتماعية الاقتصادية- السياسية، التي أفرزتها عملية إعادة صياغة العلاقات الاقتصادية الاجتماعية التي قامت بها (الدولة الشمولية) إثر انقلابات الخمسينات والستينات في الشرق الأوسط. من هنا يمكن أن يكون المشروع الوطني- الديمقراطي/ تقدمياً على صعيدي السياسة والحقوق المدنية، ولكن لن يستطيع تجاوز التبعية الاقتصادية، إلا إذا اختار الصدام وفك التبعية على طراز لينين (وماوتسي تونغ) وذلك في لحظة لاحقة على الوصول إلى (بمجتمع السياسة)، وإلا فإنه سيسقط لأنّ الاقتصاد هو المقرر النهائي لحدود اللعبة السياسية.

- إن طريقة تعامل الغرب مع العرب، كما ظهرت في حرب 1991 ومابعدها أو كما تظهر من خلال سماحه لإسرائيل في أن تتعامل مع الضعف العربي الراهن، بالشكل الذي نشهده حالياً، توحي بأن ساسة الغرب لاينظرون للأمور إلا من خلال رؤية عمليها السياسات المباشرة الآنية التي لاتنطلق إلا من خلال ظاهر الضعف العربي ومن دون أن تدرك تفاعل الحقد التراكمي الذي تولدهُ في أمة قدمت أحد أهم مركزين حضاريين شهدتهما الإنسانية في تاريخها المديد، إضافة إلى بقايا النزعات الصليبية القديمة تجاه هذه المنطقة والتي يمتزج فيها إحساس الغربيين بالخطر الذي يولده هذا المركز الحضاري المنافس لهم مع وعيهم لأهمية هذه المنطقة على الصعيد الجغرافي - السياسي.

- إن آفاق الأصولية الإسلامية ستتحدد ليس، فقط، من خلال كونها أداة مقاومة عربية للهيمنة الغربية، بعد عام 1970 ، وإن كانت لم تثبت، بعد، أنها أداة مقاومة ناجحة وفعالة، وإنما، أيضاً وبالأساس، من خلال قدرتها على تقديم المشروع الحضاري البديل للحضارة الرأسمالية الغربية، هذا الشيء الأخير الذي لاتوحي المؤشرات على أن الأصولية بمقدورها ذلك، مما يطرح ضرورة تشكيل بديل فكري سياسي عربي يتولى هاتين المهمتين.

البحث الأول

التجربة السوفياتية
كمنطلق لتحديد سمة العصر

(1)

إن أي تحليل للوضع الدولي الجديد، الذي أعقب سقوط الإتحاد السوفياتي عام 1991 (والذي يُعدّ أهم حدث منذ الثورة الفرنسية عام 1789 ووصولها إلى طريق مسدود عام 1848 مع الثورات الديمقراطية الإجتماعية التي عبرت عن إفلاس البرجوازيات الأوربية وتحولها إلى النزعات المحافظة والرجعية)، لايمكن أن يكون دقيقاً إلا عبر رؤية وتحليل الأحداث السوفياتية منذ 1917 كمدخل.

والحقيقة أن ذلك يساعد، أيضاً على تبيان حدود اللينينية، كفكر وممارسة، وكذلك الستالينية وعلى نفس هذين الصعيدين، في القياس إلى ماركسية كارل ماركس، وأيضاً على تبيان العلاقات بين المستوين الأولين.مما يُمكّن، وهذا أساس في كل العقائد الكبرى التي أفرزها التاريخ الإنساني، من تحديد الفواصل بين البنية الفكرية الأصلية وبين تجسداتها، نظرياً وفي الممارسة، التي وجدت في زمان ومكان معينين، هنا أو هناك، وكذلك من إظهار التواصل وحدوده، أيضاً. فبالتأكيد ليست مسيحية(الرسول بولس) مثل تلك التي قدمها القديس(يوحنا)، وكذلك نجد أن عمر بن الخطاب قد قدّم كثيراً من السياسات

التي تجاوزت دولة النبي في المدينة. كما أن التحليل المقدم، هنا، للتجربة السوفياتية لايقوم على منطق التفسير البوليسي للتاريخ، ولاعلى أن الأخطاء الداخلية قد سمحت للخارج ولبعض الأعداء الداخليين بضرب تجربة(ما)، وإنما على أساس أن طبقة أو فئة إجتماعية (ما) عندما تقوم بإنجاز مهام تتحدد في إقامة بنية اقتصادية اجتماعية جديدة (ثورة برجوازية بمعناها الشمولي) ولوعبر ايديولوجية مضادة للفكر البرجوازي وتهدف للوصول إلى الإشتراكية، فإنها لاتستطيع أن تمنع من أن تأخذ المرحلة البرجوازية أبعادها وتمرحلاتها الكاملة، مما يمنعها موضوعياً، من الإنتقال إلى المرحلة الإشتراكية[1] تحت قيادتها نفسها.

(2)

لقد قامت النزعة الثورية الأوربية الغربية، في القرن التاسع عشر، على أساس أن بناء المجتمع العادل يتم في البلدان الأكثر تقدماً من الناحية الصناعية، وأن تحرر بلدان آسيا وإفريقيا سيحصل كنتيجة لوصول الطبقة العاملةإلى السلطة في البلدان المتقدمة. وقد أنشأ ذلك ميلاً إلى تقديس التكنولوجيا والعلم باعتبارهما جاملين لخلاص الإنسان(إلى أن أتت حرب 1914 العالمية لتبين أن للتكنولوجيا جوانبها الوحشية مما ولّد نزعات تشاؤمية في الفكر الغربي عبّر عنها(اشبنغلر) في«تدهور الغرب» إضافة للسريالية في الأدب والفن)، وإلى تأكيد نزعة المركزة الأوربية وتهميش دور آسيا والشرق. وقد لوحظ ذلك لدى« الأممية الثانية»، التي أنشئت في عام 1889، حيث نجد اتجاه أحزابها الإشتراكية- الديمقراطية إلى النزعات الوضعية التي تقدس التكنولوجيا، كاستمرار لأفكار سان سيمون، وإلى الأفكار المادية الميكانيكية التي ترى الإنسان كمجرد آلة في شكل جسد، هو انعكاس محض للمادة والطبيعة، لاروح فيه وأن الفكر هو مجرد صورة للمادة.

وقد لوحظ ترافق هذه النزعات مع قطيعة هذه الأحزاب مع الماركسية (ابتداءً من نزعات «برنشتين» الإصلاحية عام 1898) ومع تجاهل العامل القومي، إضافة إلى إلغاء دور الفرد لصالح الجماعة وتحوله إلى مجرد رقم وذرة في الجسم الإجتماعي ومع تهميش أي تأثير للعوامل الروحية في الحياة الإنسانية. كما نرى إتجاهها إلى رفض النزعة التاريخية، وفصل الماضي عن الحاضر والمستقبل، ووصف الواقع القائم دون تحليله، وبالتالي لرفض هيجل والديالكتيك، وإلى تحويل الظاهرة الإجتماعية لنوع من الحالة السكونية لا المتحركة.

إن دخول الرأسمالية الغربية في عصر الإمبريالية الذي بانت ملامحه في بداية هذا القرن، مع ما ترافق من قدرتها على تأمين وضع إجتماعي مريح نسبياً للطبقة العاملة في بلدانها بحكم النهب الكثيف للمستعمرات، قد أدى إلى جعل احتمال الثورات الأوربية الغربية غير قائم، وإلى جعل الأحزاب الإشتراكية الديمقراطية، ذات القاعدة العمالية، من أنصار الوضع القائم ومتكيفة مع الواقع الرأسمالي في إطار إصلاحي ورافضة لمنطق الثورة والتغيير، حيث يلاحظ إتجاهها إلى (الفكر الإقتصادوي)، وللحقيقة المهدوية للخلاص، مع تجاهل دور الفلسفة في عملية تشكيل الفكر والممارسة السياسيتين.

(3)

لقد أدرك لينين هذا الوضع بوضوح، بعد إنهيار الأممية الثانية في عام 1914 نتيجة لتأييد أحزابها للقوى الحاكمة التي شنت الحرب العالمية في بلدانها. صحيح أنه كان مدركاً منذ البداية أنه يعمل في بلد فلاحي متخلف مع طبقة عاملة متكونة حديثاً، ولكنه لم يحاول إجراء القطيعة الفكرية مع تفكير الأحزاب الإشتراكية- الديمقراطية إلا في عام 1915في كتابه« الدفاتر

الفلسفية» مما سمح لـه بتقديم نظريته حول الطابع الجديد للعصر في كتابه «الإمبريالية »(1916) الذي بنى من خلاله إمكانية انتصار الثورة الإشتراكية في بلد واحد متخلف، ذي طابع فلاحي، إذا استطاع الحزب العمالي أن يحرك الفلاحين من خلال مطلب الإصلاح الزراعي، وأن يحرك الجنود ذوي الأصول الفلاحية، عبر شعار السلم في ذروة الإنهاك والجوع والبرد والهزيمة التي كانوا وسطها في ظروف الحرب العالمية.وقد أدرك لينين أيضاً، في كتابه هذا، تداخل العوامل الوطنية- القومية مع العوامل الطبقية والإجتماعية، لأن الإمبريالية لاتنهب الشعوب إقتصادياً فقط، وإنما تذلها قومياً وتسحق شخصيتها الوطنية، مما يدفع الأمة بغالبيتها، ماعدا الفئة القليلة المرتبطة بالأجنبي، إلى الثورة ضد المستعمر. وهذا مادفعه إلى وعي أن ثقل الثورة سيكون في البلدان المتخلفة سواء في شرق أوروبا، أو في آسيا وأفريقيا، وإلى وعي أن مهمات الشيوعيين والثوريين في هذه البلدان لن تكون كتلك الموجودة في البلدان الصناعية المتقدمة، وإنما ستكون التحرر الوطني والتحديث والتنمية وضرب العلاقات ماقبل الرأسمالية وصولاً إلى الإشتراكية: أي إن واجب الشيوعيين هو إنجاز المهمات التي حققتها برجوازيات أوربا الغربية (الإنكليزية والفرنسية) لأن البرجوازيات المحلية في البلدان المتخلفة لاتستطيع إنجازها بسبب ارتباطها التابع بالبرجوازيات الغربية، مما يجعل طابع ثورتهم قومياً[2] وإجتماعياً وذا تحالف شعبي واسع.

لقد استطاعت ثورة أكتوبر أن تنقل روسيا المتخلفة (ومعها باقي الجمهوريات السوفياتية) من التخلف الإقطاعي والعلاقات البدائية ماقبل الرأسمالية إلى ذرى التكنولوجيا الصناعية الحديثة، في زمن قياسي سريع، رغم ظروف الحرب الأهلية والحصار والحرب العالمية الثانية والحرب الباردة، وبدون

أن تستفيد من عامل النهب للخارج الذي استفادت منه بشكل كبير الرأسماليات الغربية. ولكن مقتل معظم أفراد الطبقة العاملة السوفياتية في الحرب الأهلية(1917- 1920) التي كانت عماد الحزب البلشفي في ثورة(1917)، قد جعل التوازن الإجتماعي مختلاً لصالح الفلاحين الذين وزع البلاشفة عليهم الأرض، وهذا مادفع الحكام السوفييت، منذ مؤتمر الحزب العاشر(آذار 1921)، إلى منع تعدد الآراء والكتل داخل الحزب، وهم في ذروة انتصارهم السياسي والعسكري على خصومهم في الحرب الأهلية(بينما في ذروة الحرب الأهلية كانوا يسمحون بذلك ولايمنعون الأحزاب الأخرى من العمل)، كما نجد لينين يقدم« السياسة الإقتصادية الجديدة» التي حاولت عام1921 ، إرضاء الفلاحين والحرفيين والإنتاج البضاعي الصغير، من جهة أخرى، وكتعويض عن التشدد السياسي الذي هو، هنا، ذو طابع وقائي ودفاعي أساساً، أمام تنامي قوة الفلاحين، حيث تركزت الصراعات في الحزب البلشفي، طوال عقد العشرينات، بين تروتسكي وستالين أولاً، وبعد ذلك بين بوخارين وستالين في جهة وكامينيف وزينوفييف من الجهة الأخرى، حول طريقة التعامل الأجدى مع الفلاحين، هل هي المرونة أم فرض التجميع الزراعي كشرط لعملية التصنيع الثقيل الذي يعتمد على إجبار أعداد كبيرة من الفلاحين، عبر تعويضهم بالآلة الحديثة في الزراعة، على التحول إلى طبقة عاملة مقيمة في المدن، وعلى إخضاع الزراعة لمتطلبات الخطط التصنيعية التي تشرف عليها الدولة.

(الرأي الأول (ستالين+بوخارين) ضد: «تروتسكي»ثم ضد كامينيف، زينوفييف).

إن ظهور ملامح الخطر الياباني في شرق آسيا(حيث احتلوا منشوريا، شمال شرق الصين في عام1931) وصعود النازية الألمانية التي بانت ملامحها منذ

أواخر العشرينات والتي لم يخف هتلر أطماعه ومطامعه في إخضاع أوكرانيا وروسيا في كتابه «كفاحي» (1925)، قد جعلا ستالين يختار أسلوب القمع في عملية نقل الإتحاد السوفياتي إلى التصنيع الثقيل الذي أنجز في الثلاثينات. وذلك عبر خطة (التجميع الزراعي) (الكلخزة) التي حصلت بين عامي (1929-1932) نتيجة لإدراكه بأن الحرب مقبلة، وأن السوفييت لايستطيعون الصمود وإنشاء آلة عسكرية متطورة بدون التصنيع الثقيل، وخاصة أن الفرنسيين والإنجليز سيكونون ميالين إلى توجيه اهتمام الألمان نحو الشرق بدلاً من الغرب. (إن مخاوف ستالين من ذلك هي التي دفعته لعقد المعاهدة الألمانية-السوفياتية (آب 39)، عشية الهجوم الألماني على بولندة في أوائل أيلول 1939).

ولكن ثمن هذه الثورة الصناعية الهائلة التي أنجزها ستالين في الثلاثينات باعتراف تروتسكي نفسه[3] والمراقبين الغربيين، كان تكريس وتركيز كل الفعاليات الإقتصادية في يد جهاز الدولة، حيث تم تحويل المجتمع إلى أجير عند الدولة،[4] وإلى سيطرة حزب الدولة على السياسة والثقافة والنشاط الإجتماعي، مما ولّد ظاهرة الدولة الشمولية، وإلى خنق كل مظاهر التعددية في الآراء حتى داخل الحزب الواحد، حيث توجت تلك المظاهر الشمولية في (عبادة الفرد) ممثلة في الأمين العام للحزب.

أتاحت النجاحات الإقتصادية التي ولّدت ظرفاً إجتماعياً أفضل لفئات واسعة من المجتمع السوفياتي، وكذلك تحول الإتحاد السوفياتي إلى دولة عظمى عبر انتصاره على النازية في الحرب العالمية الثانية (1939 - 1945) مما دغدغ المشاعر القومية الروسية العميقة، تشكيل أرضية إجتماعية واسعة للحكم الستاليني مما ولّد الاستقرار السياسي حتى وفاة ستالين في عام 1953.

وقد ترافقت الثورة التكنولوجية التي أحدثها ستالين ونقلت المجتمع

السوفياتي إلى قمة الصناعة الحديثة، مع العودة لطريقة التفكير الفلسفية لدى الإشتراكية- الديمقراطية، والمتعارضة مع تفكير كارل ماركس، والمتمثلة في جعل الأفكار والبنى الفوقية مجرد إنعكاس للإقتصاد، وإلى التنظير للمضمون دون الشكل في الأدب والفن في نظرية(جدانوف) حول« الواقعية الإشتراكية»، وإلى جعل الفرد مذوباً في المجتمع والدولة والحزب، إضافة إلى أن حاجة الاتحاد السوفياتي لضرورات السيطرة على دول أوربا الشرقية والوسطى وإلى خدمات الأحزاب الشيوعية العالمية، قد جعلت الحزب الشيوعي السوفياتي معادياً لأية طروحات ماركسية حول القومية والخصوصيات المحلية لأنها يمكن أن تدفع تلك الدول والأحزاب إلى تشكيل رؤى مستقلة ومسارات خاصة بها وفق أوضاعها القومية والوطنية.

(4)

من الملاحظ أنه منذ الخمسينات، قد تكونت حالة تناقض بين البنية السياسية التي أُنشئت في الثلاثينات والبنية المجتمعية التي قامت نتيجة الثورة العلمية- التكنولوجية- الإقتصادية، والتي أحدثتها الفئة الستالينية الحاكمة. حيث يلاحظ أن النتيجة قد تجاوزت الصانع وكانت أرقى منه من حيث المستوى الحضاري العام برغم أنه هو الذي ولّدها. فنلاحظ أن العقل (الأوامري)وطريقة التفكير الإدارية البيروقراطية التي تريد السيطرة وتوجيه كافة التفاصيل في كل زوايا الدولة والإقتصاد والمجتمع والثقافة، لم تعد متناسبة مع اقتصاد ومجتمع يسوده منطق التكنولوجيا الحديثة التي تعني الإختصاص واللامركزية وحرية المبادرة الإدارية، وخاصة مع ظهور المعلوماتية والكمبيوتر في الستينات والتي حاولت خطة كوسيغين الإقتصادية(1965-1970) الاستفادة منها، مما ولّد نتائج باهرة في النمو الإقتصادي وصلت إلى(7/5٪). ولكنها

كانت الذروة التي بدأ بعدها الهبوط في النمو الإقتصادي بعد عام1970، وخاصة بعد أن سيطر بريجينيف على دفة الحكم واتجاهه إلى المحافظة في الداخل السوفياتي على القبضة السياسية والأوامرية الإدارية - الإقتصادية، وكذلك إلى الستالينية في الفكر والثقافة، وأيضاً إلى قمع التحرر الفكري والسياسي داخل أحزاب أوربا الشرقية كما في تشيكوسلوفاكيا عام 1968(كان كوسيغين هو الصوت المعارض الوحيد للتدخل السوفياتي هناك في المكتب السياسي، وقد كان ذلك التاريخ بداية أفول نجمه)، مقابل انفتاح بريجينيف على الغرب في سياسة التعايش السلمي الذي أراد منها أن يجني، مقابل تنازلات معينة في سباق التسلح[5] مكاسب اقتصادية مثل استيراد التكنولوجيا الحديثة الغربية(+ القمح)، بدلاً من أن يخاطر بتقويض البناء السياسي الهرمي الحاكم عبر إعطاء فئة التكنوقراط الجديدة استقلالاً إدارياً واسعاً في الفروع الإنتاجية والثقافية والعلمية، مما سيولد حتماً، مطالب لاحقة في الديمقراطية السياسية وتعددية الأفكار، وأيضاً، وهذا هو الأخطر، مطالب اقتصادية تتجه نحو(اقتصاد السوق) ورفع قبضة الدولة عن الاقتصاد والتي يمكن أن تلاقي أرضية اجتماعية وخاصة في المدن لدى الفئات الحديثة المتعلمة المنخرطة في الإدارة[6] والاقتصاد والتكنولوجيا، الشيء الذي يمكن أن يتوسع بضم فئات اجتماعية أخرى في حال نشوء أزمات اقتصادية معاشية كالذي رأيناه في الثمانينات.

حاول بريجينيف تجاوز الأزمة التي كانت تعيشها الفئة الستالينية الحاكمة، والمتمثلة في تناقضها مع البنية المجتمعية، عبر النجاحات في السياسة الخارجية، الشيء الذي أراد كوسيغين أن يضيف إليه اقتصاداً داخلياً ناجحاً وحديثاً. وقد أراد بريجينيف تجيير السياسة الخارجية لصالح الإقتصادي والتكنولوجي، لكي يستطيع الاستمرار في التشدد السياسي الداخلي. وقد جعلته براغماتيته يميل،

بعد(ووترغيت) في صيف 1974، إلى استغلال الضعف الأمريكي[7] عبر تشجيع الفيتناميين على احتلال سايجون/ 1975/ وإلى إرسال الكوبيين لأنجولا /1976/ وإلى تأييد الغزو الفيتنامي لكمبوديا/ كانون الثاني 1979/ وصولاً إلى الغزو السوفياتي لأفغانستان/ ك1 1979./

وقد كان الهدف من هذه الهجومية السوفياتية هو إجبار الغرب على تقديم تنازلات ضخمة للسوفيات في السياسة (مؤتمر هلسنكي الذي أقر في تموز1975 بحدود مابعد الحرب في أوربا) ونزع السلاح (مؤتمر فيينا في حزيران 1979 الذي أقر فيه(كارتر) بالتعادل في الأسلحة الاستراتيجية)، إضافة إلى التكنولوجيا الغربية، الشيء الذي فشل السوفيات في إجبار الغرب على تقديمه، حيث توسعت الهوة بين الغرب والشرق نتيجة قدرات الغرب الاقتصادية الأوسع، ونتيجة تعمق الأزمة الاقتصادية السوفياتية وتكلّس البنية الإدارية، إلى أن جاءت / مبادرة الدفاع الاستراتيجية/ (= حرب النجوم) التي قدمها ريجان في آذار 1983 لكي تفرض على السوفيات الخيار بين التخلي عن مكانة الدولة العظمى والقبول بالتفوق الغربي الذي يعني كسر معادلة (الردع النووي) التي قامت عليها الحرب الباردة، أو الدخول في هذا السباق التسليحي الذي يعني العودة إلى الديكتاتورية الشاملة في السياسة والإقتصاد على طراز فترة الثلاثينات.

(5)

إن أي فئة أو طبقة إجتماعية حاكمة تكون مأزومة في سياستها الداخلية، تستطيع المناورة وحرية الحركة ثم الدخول في عملية الإصلاح وحل الأزمة، إذا امتلكت اقتصاداً داخلياً جيداً[8] ونجاحات في السياسة الخارجية، أو أحدهما على الأقل. حيث استطاع(دينغ سياوبنغ) في عام 1978، عبر امتلاكه

للمناورة في السياسة الخارجية نتيجة **التأزم الغربي**- السوفياتي، أن يحصل على التكنولوجيا الغربية لتطوير الاقتصاد الصيني في الثمانينات، مما مكنه من التشدد السياسي الداخلي أمام حركات الطلاب في حزيران 1989، بدون أن يخاطر بفقدان الأرضية الإجتماعية للحزب الشيوعي الصيني، أو أن يهاب تطبيق (اقتصاد السوق) في الريف الصيني دون المدينة. طبعاً إن شرط ذلك هو وجود (الهدف)و(الإرادة) للإصلاح. الشيء الذي لاينطبق على(البيريسترويكا) التي بدأها غورباتشوف في نيسان 1985 ،حيث رأينا وجود سياسة داخلية سوفياتية مأزومة، واقتصاد مأزوم، وفشل في السياسة الخارجية، مع فقدان التوازن القائم طيلة مدة(1949- 1983) (9) على أساس التعادل النووي المبني على نظرية(الفناء المتبادل).

إن التنازلات السوفياتية المتتالية،وبدون ثمن، التي قدمها غورباتشوف تباعاً (تخليه عن ربط التخلي عن الصواريخ المتوسطة السوفياتية(س س) المنصوبة ضد العواصم الأوربية الغربية بتخلي الأمريكان عن برنامج(حرب النجوم) في قمة واشنطن(ك1 1987)، والإنسحاب من أفغانستان دون ثمن(نيسان 1988)، وقبوله بالوحدة الألمانية(تموز 1990) دون ربطها بانسحاب ألمانيا من حلف الأطلسي....الخ)، لاتعني نقصاً في الحكمة والبصيرة، بل هي سياسة مدروسة وواعية لفئة إجتماعية واسعة في داخل التركيبة السياسية السوفياتية الحاكمة، ومستندة إلى فئات اجتماعية عديدة في المجتمع السوفياتي، أرادت انتهاج الطريق الرأسمالي في الاقتصاد، ولكنها أدركت أن ثمن ذلك هو التخلي عن وضع الدولة العظمى في السياسة الخارجية، وأن ذلك هو الثمن الصعب لقبولها في الاقتصاد الرأسمالي العالمي، إلا أنها أدركت بعد ذلك، أن تلك التنازلات الخارجية ستجعلها غير قادرة على منع الخارج من التحكم بالبيت

الداخلي وتحديد مساراته، الشيء الذي ظهر ابتداءً من أزمة دول البلطيق(أوائل 1990) وصولاً إلى عملية تفكيك الاتحاد السوفياتي في أواخر 1991، وانتهاءً بتحكم الخارج بالاقتصاد الداخلي والسيطرة عليه، وتحديد سقوفه وممنوعاته(10).

يلاحظ على الفئة القائدة لعملية (البيريسترويكا)في الحزب الشيوعي السوفياتي، اتجاهها علناً إلى تبني فلسفة الأحزاب الإشتراكية الديمقراطية، الشيء الذي نادى به غورباتشوف صراحة، وخاصة في مشروع البرنامج الذي وضعه للحزب في تموز 1991، على أن يعرض على مؤتمر استثنائي في (ت2 1991) الشيء الذي أدت عملية انقلاب آب 1991إلى إفشاله، حيث نرى أنها أرادت في النهاية تكييف البذور الفلسفية للتفكير الإشتراكي- الديمقراطي، التي أخذتها الستالينية، بالتضاد مع الماركسية،(ولكن مع العداء السياسي وفي التضاد مع مفهوم التنظيم للإشتراكيةالديمقراطية)، ودفعها إلى منتهاها، بحيث لايقتصر التقاء هذا الحزب الستاليني مع الإشتراكيين- الديمقراطيين في الفلسفة وطريقة التفكير وإنما يمتد ذلك إلى السياسة القائمة على القبول بالأمر الواقع والتكيف معه دون تغييره وصولاً إلى تبني مفهوم تلك الأحزاب للعمل التنظيمي والتخلي عن فلسفة التنظيم اللينينية المقدمة في« ماالعمل؟»(وهذا شيء نلاحظه الآن على معظم الأحزاب الستالينية).

ولكن إذا استطاع غورباتشوف أن يمثل مرحلة انتقالية عبر البرنامج الوسطي الذي تمثل في الطرح الإشتراكي- الديمقراطي، فإن الفئات الإجتماعية الأوسع في المجتمع السوفياتي التي كانت وراء الطرح الرأسمالي الجديد، قد لاقت في الليبرالية التي مثلها(يلتسين)، ابتداءً من عام 1991، وسيلة أوسع للاندماج في السوق الرأسمالية العالمية، ولو عبر التبعية المطلقة، ولإقامة اقتصاد السوق بمعناه الأبعد.

تبين تجربة(1917- 1991) السوفياتية أن الشيوعيين السوفيات قد استطاعوا، عبر إقامة نموذج فعال من(رأسمالية الدولة) مع أشكال معينة من (التشريك الإجتماعي)، تحقيق الثورة البرجوازية بمعانيها(التكنولوجية- الاقتصادية- الإجتماعية - الثقافية) بكفاءة عالية فاقت البرجوازيات الغربية التي تطلبت منها زمناً أكبر وفي ظروف أكثر سهولةً. وقد كان ماحصل في أعوام (البيريسترويكا) [85 - 91]، تعبيراً عن عدم وجود الأرضية الاجتماعية الملائمة للانتقال إلى (الإشتراكية)، التي تعني سيطرة المنتج على منتوجه والإنسان على الطبيعة، حيث كانت التوازنات الإجتماعية التي ولدها سبعون عاماً من الحكم السوفياتي تميل أكثر باتجاه (اقتصاد السوق) ومتطلباته السياسية والفكرية، مما جعل(يلتسين) وريثاً بشكل«ما» لـ (لينين). حيث لم يستطع الشيوعيون في البلدان التي وصلوا فيها للسلطة بهذا القرن، أكثر من أن يقوموا ، بكفاءة أعلى من البرجوازية الغربية، بمهام الثورة البرجوازية، وكان سقوطهم من السلطة ناتجاً عن أنهم لم يستطيعوا أن يولدوا أكثر من بُنى وفئات إجتماعية كانت تميل بغالبيتها إلى الحل الليبرالي في الاقتصاد، الممثل في إطلاق قوى السوق من عقالها، على حساب تحكم الدولة في الاقتصاد، الأمر الذي يتلاقى مع الاتجاه العالمي الراهن والسائد، والمتمثل في تفكك وانحلال (قطاع الدولة)في الاقتصاد لصالح نموذج (اقتصاد السوق)[11]. وهذا مايبين مآزق الشيوعيين الذين وصلوا للسلطة في البلدان المتخلفة، الذين قاموا بالتنمية والتحديث، ولكنهم لم يستطيعوا الانتقال إلى الإشتراكية، الشيء الذي كما حكم التجربة السوفياتية، فإنه يدفع الشيوعيين الصينيين، الآن، إلى القبول برسملة واسعة للإقتصاد.

تبيّن التجربة السوفياتية، أيضاً، أن عملية التنمية والتحديث، حتى بمعناها

البرجوازي، لايمكن أن تتم، على الأقل في الأفق المنظور، إلا بالتضاد مع مركز الرأسمالية العالمية، وإن كان السؤال الإشكالي الكبير هو:« هل أن (اقتصاد السوق) هو الخاتمة الطبيعية لأي تحديث من هذا النوع، أم أنه يمكن فتح طريق«ما» إلى« الإشتراكية»؟.»...

(6)

من هذا كله لايمكن الحديث عن صراع بين(الإشتراكية)و(الرأسمالية) كسمة للصراع بين المعسكرين حتى ولو كانت زعامة المعسكر الشرقي ذات توجه فكري إشتراكي، في البداية، عند وصولها للسلطة(إن هناك علاقة بين تحولاتها الفكرية وتغير قاعدتها الإجتماعية في الثلاثينات، حينما انتقلت من الماركسية إلى الفلسفة الستالينية ذات الطابع الإشتراكي- الديمقراطي)، وإنما يجب التحدث عن بلد أو بلدان أرادت القطيعة الإقتصادية والسياسية مع المركز الإمبريالي- العالمي، وأن الصراع الذي يَسِمُ عصرنا بسمته يتحدد ضمن هذا الإطار. وإذا كان الاتحاد السوفياتي قد انهار نتيجة لتوازنات دولية غير ملائمة مجتمعةً مع بنى إجتماعية مُستحدثة ترى مصلحتها الإقتصادية في التبعية والإندماج بالرأسمالية العالمية، فإن القانون العام الناظم للتجربة السوفياتية، والمتحدد في موضوع التبعية وفك الإرتباط، مازال محدداً للوضع الراهن والأفق المنظور.

فالصراع لم يكن ناتجاً عن التوجه الإشتراكي للبلاشفة فقط، وإنما عن المشروع الحضاري المضاد، ممثلاً في الماركسية، والمهدد لمكانة المركز الإمبريالي العالمي في الغرب أيضاً. وهذا شيء لم تستطع موسكو أن تثبت قدرتها على تقديم مركز منافس للغرب، الأمر الذي كان محصوراً في الشرق الأوسط منذ الإمبراطورية الرومانية[12].

إن النزوع الشرق الأوسطي العربي إلى إقامة مركز مضاد للزعامة الغربية العالمية، والذي يعود إلى جذور تاريخية مديدة، سيؤدي إلى الإصطدام بالمركز الإمبريالي حتى وهو يهدف إلى تحقيق مهام الثورة البرجوازية، المتمثلة في البرنامج الوطني - الديمقراطي وعلى أساس تحالف إجتماعي وشعبي عريض متمثل أساساً في الفئات البَيْنِيَة والفلاحين والطبقة العاملة، وذلك لأن منتهى هذا التحرك هو قيام دولة عظمى مستندة إلى طاقات بشرية عملاقة وثروات طبيعية هائلة وموقع جغرافي - سياسي ممتاز، حيث إن الغرب لم ينس، للآن، وصول العرب إلى قرب باريس في(بواتييه) والذي عبّر عنه/ غورو/ لما زار قبر صلاح الدين، بعد معركة ميسلون 1920 بعبارته: « هاقد عدنا ياصلاح الدين». من هنا يجب أن نفهم الهستيريا الغربية المعادية للإسلام، حالياً، والتي تعبر عن مستوى الخطر الكامن الذي يمثله العرب خصوصاً، والمسلمون عموماً، بالنسبة للغرب«13»، الشيء الذي رأينا نظيراً له في نزعة العداء المكارثية الأمريكية للشيوعية في الخمسينات، أو نزعة العداء البريطانية لنابليون بونابرت في أوائل القرن التاسع عشر، وعلينا أن نفهم، في هذا الإطار أيضاً، النزعات العنصرية الموجهة ضد الأجانب في فرنسا وألمانيا، ولو أن أسبابها المباشرة ذات طابع اقتصادي، والصمت المتواطىء الغربي تجاه ماتقوم به الأصولية الهندوسية تجاه المسلمين في الهند، والسياسة المتشددة الأمريكية - الإسرائيلية تجاه إمكان وصول الباكستان إلى القنبلة الذرية التي تسميها الصحافة الغربية بـ «القنبلة الإسلامية» الشيء الذي لم نرَ له امتلاك الهند لهذه القنبلة [14]»في السبعينات« أيار 1974». ومايجري الآن في البوسنة، رغم أنه سيؤدي إلى قيام (صربيا الكبرى)و(كرواتيا الكبرى) وماتمثله ذلك من توازنات جديدة في البلقان، يظل أفضل للغرب من إمكانية قيام دولة إسلامية في وسط أوربة، خاصة وأن قيامها يمكن أن يؤدي إلى توليد تحالف (بوسني - ألباني -

تركي) في مواجهة التحالف (اليوناني- الصربي- الروماني)[15] مما سيؤدي إلى فتح الملفات اليونانية- التركية القديمة، والتي مازالت نارها تحت الرماد، وإلى دخول دولتين عضوتين بحلف الأطلسي في أتون حرب لاهبة سيكون وقودها العاملين الديني والقومي، الشيء الذي سيتجاوز بتأثيراته إطار منطقة البلقان، وسيجعل تركيا بحيرة على التفكير بالاستقلال عن الغرب والالتفات مجدداً إلى العرب. وهذا مايجعلنا ندرك سبب تفضيل الغرب لإسرائيل على تركيا في ترتيب أوضاع جمهوريات آسيا الوسطى السوفياتية السابقة(رغم اعتماده في البداية على الأتراك لمواجهة المحاولات الإيرانية)، خوفاً من أن تزداد القوة التركية إلى أبعاد لايمكن السيطرة عليها، تشابه ماعبر عنه/ أوزال/، قبل وفاته في نيسان الماضي، من إمكانية قيام« عالم تركي ممتد من الحدود الصينية إلى بحر إيجة.»

في هذا الإطار يأتي عدم خوف الغرب(بل واستغلاله) للديمقراطية في بلدان مثل تلك الواقعة في أمريكا اللاتينية، الشيء الذي لوحظ منذ بداية الثمانينات، مع تلاشي الخطر السوفياتي والكوبي، وكذلك في الفيلبين وكوريا الجنوبية، الأمر الذي نراه في أوربا الشرقية والدول السوفياتية السابقة. حيث نرى نزوعاً إجتماعياً واسعاً إلى استلهام النموذج الأمريكي وعدم الاعتراض عليه وعلى النفوذ الغربي في داخل هذه البلدان.

بينما نرى الحذر الغربي، والأمريكي خصوصاً، تجاه الديمقراطية في الوطن العربي، خاصة أن الجو الشعبي سيحمل عبر صندوق الاقتراع قوىً معادية للغرب ومشروعه الحضاري، وهي تقدم نزوعاً للاستقلال القومي والهوية الثقافية الخاصة مع برنامج اقتصادي غامض الملامح، ولايدفع تشوشه بالغرب لأن يكون مطمئناً لهذه القوى أو للسماح بإطلاق العملية الديمقراطية بما تعنيه من احتمال التغيير الديمقراطي الذي سيصطدم، حتماً، مع النظام العالمي

الجديد، وهنا ستكون مواجهة الغرب مع أنظمة ترتكز إلى قاعدة إجتماعية عريضة آتية للحكم عبر الطرق الديمقراطية، ويؤدي نزوعها للإستقلال وامتلاك الهوية والإرادة المستقلة في السياسة إلى طريق يصطدم مع الهيمنة والمصالح الاقتصادية الغربية في منطقة الشرق الأوسط.

(7)

بعد ثلاثة أرباع القرن من الحكم السوفياتي، نلاحظ أن كثيراً من الصراعات الجارية الآن في الجمهوريات السوفياتية السابقة، تأخذ أشكالاً قومية (ناغورني كاراباخ- الصراع الجيورجي مع أفغازيا..) أو يختلط الديني مع القومي(الصراع الشاشاني مع الروس، الشيء الذي يلاحظ على الصراع الأرمني الأذربيجاني)، وهذا ماينطبق على دول المعسكر الشرقي السابق، سواء في مشكلة رومانيا مع الأقلية المجرية الكبيرة، أو بين التشيك والسلوفاك، حيث نرى صعود العامل القومي إلى السطح. أما إذا تحدثنا عن يوغسلافيا فالمثال أكثر من واضح، سواء بين الصرب الأرثوذكس مع الكروات الكاثوليك أو بينهما مع المسلمين البوسنيين، أو صراع الأولين مع الألبان في (كوزوفو)، كما أن التحالفات المرسومة في البلقان تأخذ شكل الاختلاط القومي- الديني. أي جهة (الصرب - اليونان - الرومان) في مواجهة (تركيا- ألبانيا-البوسنة)[16].

لايعبر ذلك، كله، عن رجوع إلى الوراء، وإنما عن مشكلات لم تحل، بعد، والحقيقة أنه إذا كان الصراع الطبقي يأخذ شكلاً سياسياً، ولكن مع محتويات اقتصادية- اجتماعية- ثقافية، فإن الصراعات القومية، أو الدينية- القومية، أو الطائفية، أو الجهوية، أو المناطقية - تعبر عن مستوى أدنى من التطور الحضاري بالقياس إلى الصراع الأول، ولكنها، أيضاً، تأخذ شكلاً سياسياً قومياً أو دينياً أو طائفياً أو مناطقياً، وبمحتويات اقتصادية واجتماعية وثقافية، يحملها كل طرف من

أطراف الصراع، وهي لاتعبر عن عدم وجود طبقات إجتماعية، بل عن نزوع هذه مجتمعةً أو معظمها، إلى تغليب الشكل القومي أو الديني أو الطائفي أو المناطقي على الإجتماعي أثناء الصراع، ولو أن المصالح الاقتصادية- الإجتماعية(+ الهوية الثقافية) تكون هي الوقود المحرك لهذه الصراعات(17).

كما أن بروزها، الآن يعبر عن فشل الحل الذي أخذ أشكالاً مابعد قومية، وبدون أن يُدْرك أن الوصول للحل الأممي لا يمر إلا عبر حل المسألة القومية، كما أن هذا الحل لم يدرك أنّ تغليب الطبقي على ما دونه من أشكال الصراع يتطلب حلولاً متوازنة للمطالب الاقتصادية-الإجتماعية - الثقافية التي تحرك هذه الصراعات، وإلا فإنها ستفرض نفسها في مرحلة«ما »كالذي يحصل الآن في أوربا الشرقية أو في الاتحاد السوفياتي السابق، أو في سيريلانكا وفي البنجاب وكشمير الهنديتين.

تدل مجريات الأمور على أنّ الاتجاه هونحو تكون دول قومية جديدة، وهذا هو السائد حالياً في أوربا الشرقية والوسطى والاتحاد السوفياتي السابق، أو نحو حلول للمشكلات القومية أو الدينية بدون تغيير في الخرائط الجغرافية القائمة، كما هو الميل الجاري حالياً في آسيا الغربية والجنوبية.

كما أن البنية الإجتماعية تعكس ذاتها على المستوى الايديولوجي، فكما انقسم الشيوعيون الأفغان إلى جناحي(خلق) (طرقي+ حفيظ الله أمين) والذي غالبيته من قومية(البوشتو) (60٪) و(بارشام) الذي كان بقيادة(بابراك كارمال) وغالبيته من(الطاجيك)(30٪)، نجد الأخيرين يمثلهم، الآن، (رباني) زعيم (الجمعية الإسلامية)، والمتحالف مع(الأوزبك) (5٪)، في مواجهة /الحزب الإسلامي/ الذي يمثله(حكمت يار) وهو من(البوشتو)، هذه المواجهة التي أدت لاستقطابات قومية، ومناطقية بين شمال أفغانستان وجنوبها.

نلاحظ في المثال الأخير كيف ينعكس مستوى البنية المجتمعية على الأحزاب السياسية،بغض النظر عن طبيعة الايديولوجيا التي تحملها، الشيء الذي رأينا مثيلاً له في صراعات الحزب الإشتراكي اليمني التي نشبت في ك2 1986 بعدن. والحقيقة أن أسلوب حرق المراحل والبرامج القصووية غالباً مايفاجيء أصحابه، بلحظة«ما» حيث تأتي ضربة تجاهل الواقع الملموس لالتبيّن فقط، أن الحزب المعني لم ينفذ إلا الحدود الدنيا من برنامجه، وإنما، أيضاً، بأن تأثير البنية المتخلفة ينتقل إلى «الطليعة »لاالعكس. حيث ينعكس ذلك على أساليب الصراعات الحزبية وطبيعة التحالفات المشكلة أثناءها.

فمستويات الصراعات وأشكالها تعبر عن المستوى الحضاري الذي بلغه البلد المعني تحت قيادة هذا الحزب أو ذاك، كما تكون دلالة واضحة على طبيعة ماأنجز من المهام وما لم ينجز، بعد. والحقيقة أن كل ماينفجر من نزاعات وصراعات، هنا أو هناك، يستند إلى أرضية مادية حقيقية، ولاشيء يأتي من فراغ، أو عن مؤامرة أو تحريك من الخارج، وإذا كان هذا الشيء الأخير موجوداً فهو بدون فعالية إذا لم تكن قائمة، مسبقاً، تلك الأرضية المادية للصراعات الموجودة في المجتمع المعني.

من الواضح في هذا المجال أن هناك مجالاً واسعاًأمام الولايات المتحدة في ظل القطب الواحد للنظام العالمي الجديد، لكي تدير الصراعات في البلدان المختلفة ولكي تحدد سقوفها وخطوطها الخضر والحمر. وهي التي حددت، عملياً، مايجب أن يغيّر من حرائط، ومايجب أن يبقى على حاله. وهذا وضع فريد لم تشهد الإنسانية مثيلاً له منذ الإمبراطورية الرومانية عشية القرن الميلادي الأول، وأثر سيطرة الرومان على جنوب المتوسط وشرقه.

هل سيستمر« السلام الأمريكي» طويلاً وهو ينيخ بكلكله على العالم،

كما استمر السلام الروماني لفترة مديدة[18] حتى انقسام الإمبراطورية الرومانية إلى غربية في(روما) وشرقية في(بيزنطة) في القرن الرابع الميلادي، ومارافقها من نشوء الدولة الفارسية الساسانية في القرن الثالث الميلادي، إلى أن أتت الدولة الإسلامية لكي تفرض هيمنتها العالمية، ولكن بدون أن تستطيع فرض نظام القطب الواحد، الذي كان من الممكن حصوله لو انتصر العرب في معركة(بواتييه) عام 732م في فرنسا، وماكان يعنيه ذلك من سقوط أوربا بأيديهم ومن ضمنها روما وبيزنطة، الشيء الذي كان سيجبر الصين على الخضوع والتبعية للنفوذ العربي، : هل سيكرر التاريخ نفسه، ولكن بصورة جديدة...؟...أم أن هناك مركزاً آخر لتحدي التفرد لأمريكي، سيكون مضافاً إلى المركز العربي؟... سيجيب القرن القادم على ذلك، ولكن بانتظار ذلك ستشهد الإنسانية يوماً أمريكياً طويلاً ومؤلماً.

حزيران 1993

الهوامش

1- أي أن معظم الفئات الإجتماعية، وخاصة الأكثر حداثةً وتمدناً وتعليماً، التي أفرزتها المجتمعات التي قاد فيها الشيوعيون بلادهم للقطع مع المركز الإمبريالي وللوصول إلى الإشتراكية، كانت تميل إلى سلوك الطريق الرأسمالي المفتوح، كخيار طبقي، مما ولد وضعاً إجتماعياً أفرز ظاهرة مثل(البيريسترويكا) أو ماشهدته دول المعسكر الشرقي.

2- إلا أن لينين قد اعتبر أن الطابع القومي التحرري سيكون لدى شعوب الشرق أساساً، وليس من أجل شعوب الإمبراطورية الروسية القيصرية، فهنا بدلاً من إعطائها استقلالها القومي في دول منفصلة، أراد لينين من خلال إنشاء الاتحاد السوفياتي، إنشاء بناء أممي ومافوق قومي، وحل المسألة القومية عبر هذا الطريق، وهذا مابانت أبعاد فشله في هذه الأيام.

3- في كتاب/ الثورة المغدورة/ 1936.

4- يعرّف ماركس المرحلة الإشتراكية بإنها التي تتميز بسيطرة المنتج على منتوجه، والتي يتم فيها بداية تجاوز الاقتصاد، كقوة طبيعية عمياء، إلى إخضاعه لسيطرة الإنسان وحاجاته وإرادته وتخطيطه الواعيين، مما يشكل مرحلة جديدة مختلفة نوعياً عن كل مراحل التاريخ الإنساني السابقة، وهذا مايتطلب، كشرط أساسي، وجود الديمقراطية لفئات الشغيلة، ليس فقط في السياسة وإنما في إدارة العملية الاقتصادية، ولايكفي، عندئذ إلغاء الملكية الخاصة لصالح الدولة كذلك وحيد.

5- 1"- إضافة إلى ماقدمه بريجنيف الأمريكان، عام 1968، من ضغوط على الفيتناميين من

أجل التفاوض مع الأمريكان، حيث بدأت (محادثات باريس)، في شهر أيار من ذلك العام، بعد أن فشل هجوم الشماليين على سايجون في بداية العام نفسه.

2- يلاحظ في هذا الإطار أن إداريي فروع الإنتاج كانوا مع غورباتشوف، وبعده يلتسين، فيما كان إداريو فروع التوزيع من أنصار المتشددين الشيوعيين.

6 ـ شكل التكنوقراط والأكاديميون الجسم الحيوي للبيريسترويكا، ومن ثم، لحركة الراديكاليين الذين دعموا/ يلتسين/ . ويلاحظ بأن الشيوعيين الروس في انتخابات السوفييت المحلية في أيار 1990 تركزت أصواتهم في الريف، وكذلك الشيوعيون الأوكران في مواجهة حركة/ روخ /القومية. فيما رأينا خصوم الشيوعيين، من راديكاليين وليبراليين تتمركز قوتهم في المدن وبين الفئات الأكثر تعليماً، الشيء الذي رأيناه عند الشيوعيين البلغار في انتخابات حزيران 1990 .وفي انتخابات ت1 1991 حيث كانت قاعدتهم الإجتماعية ريفية الطابع، مما مكنهم من الحصول على ثلث الأصوات.

7 ـ هذا الضعف الذي بانت ملامحه ليس فقط في عهد/ فورد/ وإنما استمر في عهد/ كارتر/ (ك2 1977- ك2 1981) حيث فقدت أمريكا نفوذها في إثيوبيا وإيران كما أن(الساندينيون) وصلوا للحكم في نيكارجوا في تموز 1979.

8 ـ هذا هو الذي مكّن المحافظين الستالينيين بزعامة بريجينيف، ورغم عدم تمتعهم بالشعبية في المجتمع، بخلاف(خروتشوف)، أن يُقصوا هذا الأخير من منصب الأمين العام للحزب في(ت1 1964)، وخاصة بعد أن عانى(خروتشوف) من تأثير صدمة إجبار الأمريكان له على سحب الصواريخ السوفياتية من كوبا في خريف 1962.

9 ـ تاريخ وصول السوفيات إلى امتلاك القنبلة الذرية.

10 ـ لقد بينت تجارب(غورباتشوف) و(دي كليرك) بأن قمة جهاز الدولة عندما تحاول الاستجابة والتوافق مع قوى الضغط الإجتماعي الموجودة تحت، أي في المجتمع، فإنها يمكن أن تفتح النافذة، إلا أنها لاتستطيع التحكم بعملية إغلاقها أو تحديد مداها، حيث يتحكم بذلك الطرف الآخر الذي تكون له الغلبة، في النهاية، على من بدأ هذه العملية.

11 ـ نلاحظ في هذا المجال كيف أن انهيار الدولة الشمولية قد ترافق مع تفكك(قطاع الدولة) في الاقتصاد، الأمر الذي رأيناه في دول المعسكر الشرقي السابق، وهذا ماشمل أيضاً، الهند مع عودة حزب المؤتمر للحكم صيف 1991 .وتبين التجربة التاريخية أن(قطاع الدولة) يقوم على قسر إجتماعي«ما» إلاإذا وافقت الطبقات المختلفة على بقائه وتحديد مجالاته، كما حصل في بريطانيا عام 1948 مع حكومة(كليمنت إيتلي) العمالية. والحقيقة أن(لينين) عندما قال بـ(دكتاتورية البروليتاريا) كان منسجماً مع نفسه، عندما اعتبر أن ذلك يعني حجب الحريات السياسية والاقتصادية عن طبقات لصالح طبقات أخرى، وبالتالي فلا مجال للديمقراطية السياسية للجميع.

12- من التسرع الكبير الحديث عن(الجنوب)، كوحدة سياسية- اقتصادية، في مواجهة(الشمال)، كتناقض رئيسي محدد للوضع الدولي الجديد. ففي بعض المناطق(أمريكا اللاتينية، إفريقية الزنجية الخ)، يملك النموذج الغربي جاذبيته عند فئات اجتماعية واسعة، ولاتقاومه إلا بعض النخب المثقفة. من الممكن أن يشكل الشرق الأقصى، في القرن القادم، عملاقاً اقتصادياً يتجه للمواجهة مع الهيمنة الغربية. ولكن المشروع الحضاري المضاد للغرب يبقى عند العرب في المدى المنظور.

13-لايعني ذلك أن الإسلاميين هم الحل، أو أن الإسلام سيكون أداة الصدام الرئيسية للمجتمع العربي مع الغرب، ولكن ذلك يعبر عن وعي الغرب، في اللحظة الراهنة بمكامن الخطر والمقاومة التي ماتوقف مجتمعنا عن إفرازها طوال مواجهته الطويلة مع الغربيين.

14- يلاحظ أنه بعد انهيار الاتحاد السوفياتي عام 1991، تتجه الولايات المتحدة إلى تدعيم دور الهند الإقليمي. وذلك بالتأكيد من أجل إنشاء(حاجز غربي) أمام الصين وتمدداتها المقبلة، أو من أجل لجم أي تحالف باكستاني - إيراني سيجد نفسه، حتماً، في جانب الصين.

15- وسيكون هذا التحالف، مدعوماً من موسكو، وهذا شيء بانت معالمه مؤخراً. وبالتأكيد فإن أي مواجهات واسعة، على هذا الشكل، ستؤدي إلى مواجهة روسية- تركية وإلى جعل الأصوليين مسيطرين على تركيا،كما ستؤدي إلى إعطاء الصراعات شكلاً دينياً في الشرق الأوسط.

16- في إجراء وقائي مسبق، ويعبر عن ذكاء كبير، قال البطريرك« هزيم» أوائل عام 1993، في

تعليق على مايقوم به الصرب الأرثوذكس تجاه مسلمي البوسنة:(إن العالم المسيحي ليس عالماً واحداً، وإنما هناك إثنان: غربي وشرقي)، الشيء الذي لم يدركه، بعد، كثير من اليساريين العرب الذين مازالت « العشائرية العقائدية» تدفعهم للصمت عن جرائم الصرب، ومن غير أن يدركوا حجم الغضب الشعبي الذي يتفاعل في المجتمعات العربية تجاه أحداث البوسنة.

17- إن كثيراً من الطوائف التي تعبر عن نفسها سياسياً، تكون متمركزة في مناطق محددة مهملة اقتصادياً، أو تكون في الأطراف أو ذات طابع اجتماعي محدد(فلاحون مثلاً)، وقد ساهم دخول الرأسمالية الحديثة مع الغزو الإمبريالي، في نشوء اتجاه نحو الاندماج الإجتماعي، ونحو طموح المناطق الهامشية للمشاركة في القرارين الاقتصادي والسياسي. كما ساعد فشل البرجوازية المحلية في عملية التصنيع والرسملة، في انتصار الريف والمناطق المهمشة وفي وصولهما للسلطة في الشرق الأوسط.

18- ابتداءً من معركة (اكتيوم) عام(31ق.م) التي انتصر فيها الرومان بقيادة(أوكتافيان) على المصريين بقيادة(انطونيوس) ولتفرض روما، بعدها، هيمنتها الأحادية على الشرق.

البحث الثاني

« الماركسية- اللينينية-»

أتاح لنا التحليل السابق للتجربة السوفياتية المجال لكي نحدد الطابع الرئيسي لعصرنا الذي أدت فيه عالمية النمط الرأسمالي، عبر الهيمنة الإمبريالية، إلى إنشاء التداخل بين الوطني والإجتماعي في إطار علاقة عضوية أثناء سعي أي بلد أو أمة للإنفكاك من التبعية للخارج الإمبريالي. وقد ساعد ذلك على رؤية شمول هذا القانون لأية أيديولوجية يمكن أن يستخدمها حاملوها للدخول في عملية التحرر من الهيمنة. والفرق بين كل حالة يتحدد في مدى قدرة هذه الأيديولوجية أو تلك على تأمين النجاعة والنتائج الأكبر في هذا الصراع.

ولكن التجربة السوفياتية وسقوطها لاتشكل مبرراً كافياً لبحث مصير الماركسية، خاصة وأن الشكل الفكري الخاص الذي أخذته« الماركسية السوفياتية »قد كان في إطار القطيعة المتهجية والفلسفية مع الماركسية التي قدمها كارل ماركس. وكما أن سقوط الدولة الإسلامية لم يشكل سقوطاً للإسلام، وكذلك الدولة البيزنطية في علاقتها بالمذهب الأرثوذكسي، فإن هذا الشيء ينطبق على كافة العقائد الكبرى والتي من ضمنها الماركسية. خاصة وأنّ هذه العقائد تستطيع بسبب جمعها بين المنهجية والثوابت الفكرية مع المرونة والتكيف بالمكان والزمان المخصوصين أن لاتجعل سقوط تجربة خاصة في بلد أوبلدان«ما» مودياً إلى سقوط العقيدة أو المذهب الفكري المعني. بل أننا إذا

أردنا الدقة والأمانة، نستطيع القول بأن سقوط موسكو يشكل أرضية ملائمة لبحث العلاقة بين كارل ماركس وبين« الماركسية السوفياتية.»

اتجه الفكر الغربي الحديث منذ بداية النهوض الأوربي الحديث في القرن الخامس عشر، إلى نقد البنى الفكرية الشمولية[1] التي تحاول تأسيس نظرة فلسفية للوجود تحيط وتلّم بكل شيء، كما كانت موجودة عند الكنيسة الكاثوليكية. ونلاحظ، بأنه ابتداءً من ديكارت، كان هناك اتجاه إلى وضع العقل(أي الفلسفة)+ العلم(أي الطبيعة والمادة) في مواجهة الجانب الروحي للإنسان كما مثله الدين والفن اللذان مثّلا القلب والحدس، في التقسيمات الفكرية الحديثة التي أفرزتها أوربا الغربية. وقد ساعد التقدم العلمي والتكنولوجي الذي ترافق مع الثورة الصناعية والنجاحات المادية الباهرة على طمس الروح والقلب وجانب الشعور في نظرات الفلسفة الغربية الحديثة لصالح تحويل الإنسان إلى كائن حي ومادي محض، الشيء الذي رأيناه لدى كل من الفلسفتين التجريبية الإنجليزية(لوك+ هيوم) والوضعية الفرنسية(أوغست كونت) واللتين مازالتا تسودان الحياة الفكرية الغربية، حتى الآن، ولو عبر لبوسات جديدة(البنيوية- علم اجتماع المعرفة). وقد حاولت الماركسية أن تؤسس اتجاهاً تركيبياً متجاوزاً لتلك الثنائية التقسيمية للإنسان إلى جانبين متناقضين بين الفكر والروح وبين الحس والمادة، مما شكل محاولة فريدة في الفكر الغربي، هي في جانبها الفلسفي استمرار لتفكير(وحدة الوجود) الذي بدأ مع البابليين مروراً باليهودية والمسيحية الشرقية، ووصولاً إلى الإسلام. هذه العقائد الكبرى التي أرادت الوصول عبر(المجتمع الصالح) إلى (الإنسان الكامل). إلاّ أن الشيء الجديد في الماركسية، والذي لاسابقة له، هو محاولة مزج ذلك التفكير الفلسفي مع أحدث ماقدمه الاقتصاد السياسي الحديث ومع الخلاصات

والطرق المستنتجة من التفكير والاكتشافات العلميين، عبر منهج ديالكتيكي قدمه (هيجل)استطاع أن يكون المنهج الفكري القادر على تأسيس نظرة وحدانية للوجود عبر الربط في (كلية) واحدة للجوانب الخمسة(طبيعة- اقتصاد -مجتمع- سياسة- فكر)[2]، وتأسيس واكتشاف العلاقات بينها.

إن كل ماطمح إليه الإنسان منذ بداية تصوره لمفهوم(الكمال الإنساني)، كما قدم في التصور الديني للفردوس والذي نراه مبنياً على تجاوز التناقض بين المادة والروح، الشيء الذي رأينا التفكير الغربي يركز على ثنائيتها وعلى غلبة المادة، فيما مال الفكر الشرقي إلى الوحدانية وسيادة الروح - قد استطاعت الماركسية أن تقدم تصوراً منهجياً جديداً لطبيعة تلك العناصر المكونة للحياة والمجتمع البشريين.

ونلاحظ في هذا الإطار كيف أن الفكر الغربي قد استفاد من التحليل المادي الماركسي وأخذه بالتضاد مع الجانب الكلّي في رؤية ماركس للوجود والإنسان، الشيء الذي رأيناه في التصورات التي أخذها الوضعيون والماركسيون الغربيون الذين رأى معظمهم، وخاصة الستالينيين ، أن الفكر الإنساني هو مجرد صورة، شبيهة بالمرآة، للمادة والإقتصاد، مما أدى إلى تفسيرات(اقتصادوية) للوجود والتاريخ وإلى جعل الإنسان مجرد رقم وآلة صماء لاروح فيها، الشيء الذي يفسر السهولة الكبيرة التي أمكن فيها إخضاع الفرد لسلطة الدولة الشمولية، مع تقديم تبرير فكري لذلك، وكيف أن المجتمعات التي نراها الآن في أوربا الشرقية والوسطى، وكذلك في الغرب، واصلة لذلك التأزم الروحي، مع شمول الأزمة للجانبين الروحي والمادي في بلدان الكتلة السوفياتية السابقة.

نرى الفلسفة الستالينية تقدم رؤية للوجود هي أقرب إلى علم فيزياء ميكانيكي للمجتمع والإنسان بنفس الطريقة التي تفسر بها

فيزياء نيوتن الطبيعة والأشياء، وهذا ماكوّن القطيعة الفلسفية الستالينية(والتي اكتملت الآن، مع إضافة جانبي السياسة ومفهوم التنظيم) مع المنهج الفلسفي الماركسي الذي لايرى الماركسية كـ« علم»، وإنما كطريقة فلسفية تحلل العلاقات القائمة بين الاقتصاد[3] والظواهر الإجتماعية في تداخلهما المتبادل مع السياسة والفكر للوصول إلى نظرة كلية للوجود، في إطار الزمان والمكان الخاصين، هذا الشيء الأخير الذي يمكن أن يجعل هذا المنهج يصل في هذا المكان أو الزمان إلى نتائج مختلفة ومتباينة عن مكان وزمان آخرين، وهذا مايفسّر تكوّن ماركسيات عديدة، كالتي رأيناها عند(لينين) و(ماو) و(غرامشي.)

إن لينين هو مطبق روسي للماركسية، وهو قدّم في هذا الإطار نتائج وتطبيقات باهرة، إلاّ أنّ سقفها لايتجاوز الخصوصية والواقع الروسيين، ولكنه أغنى الماركسية بتقديمه: بالإعتماد على منهج ماركس، نظريته حول الإمبريالية وكذلك بمفهومه حول التنظيم المقدم في كتاب«ماالعمل؟» والموضوع لحزب سري في بلد بوليسي ومتخلف. وإذا كان المقصود بتعبير(الماركسية- اللينينية) هو هذان الشيئان زائد ماركسية كارل ماركس، فإنه يملك تبريراً معيناً، أما في الحقيقة، فإن هذا التعبير لم يستعمله لينين في حياته، بل بدأ باستخدامه ستالين بعد وفاة لينين من أجل جعل التجربة الماركسية السوفياتية كنوع من الأقنوم العالمي للأحزاب الشيوعية(+ منع التجارب الخصوصية) وخاصة في طبعتها الفلسفية الستالينية التي بدأت معالمها بالتبلور في الثلاثينات، من خلال كتب ستالين وجدانوف.

لذلك فإن الماركسية تملك مشروعية البقاء«4» وهذا لايتحدد فقط من خلال تفرّدها المنهجي الذي يتيح للباحثين وللساسة الوصول إلى تحليلات دقيقة ونفّاذة، الشيء الذي لاتملكه المناهج المعرفية الأخرى القائمة، مثل (

البنيوية) و(علم اجتماع المعرفة) و(الوضعية)،والتي تعتمد عليها التيارات الفكرية والسياسية الأخرى في العالم العربي نظراً لافتقارها(حتى الإسلاميين والقوميين) إلى مناهج معرفية خاصة، وإنما، أيضاً، من خلال كونها تشكل تركيباً بين العناصر الفلسفية المشرقية[ولو أتت إلى هيجل وماركس عبر (موسى بن ميمون)و (اسبينوزا) اليهوديين]، وبين أفضل ماقدمه الغرب في علمي الاقتصاد والسياسة وفي التفكير العلمي والمنهجي. وهنا، إذا كنا لانستغرب كيف كان الغربيون، ماركسيون وغير ماركسيين، يأخذون خلاصات ونتائج كارل ماركس في الاقتصاد والتفكير السياسي، مع رفض تفكيره ونتائجه الفلسفية، وذلك نتيجة لتعارض التفكير التجريبي الوضعي السائدين في الحياة الغربية مع الماركسية؛ فإن هناك إلحاحاً في المشرق العربي – الإسلامي إلى منهج للتفكير وللسياسة، يتيح تجاوز المأزق الحضاري العام الذي تعانيه منطقتنا في علاقتها مع ذاتها وفي مواجهة الغرب، يستطيع أن يقدم فهماً حديثاً للعصر.(الشيء الذي لم تستطعه لاالأصولية ولاالحركة القومية)، وفي الوقت نفسه يتمتع بالقدرة على تقديم استمرارية وعدم قطيعة مع التفكير الشرقي،(مما يفسر جاذبية الماركسية لكثير من الشرقيين)، الشيء الذي يشكل مهمة ملحة بعد فشل الحركة القومية إثر هزيمتي(1967) و(1991)، والاحتمالات الكبيرة لفشل الأصولية الإسلامية في مواجهة الهجمة الغربية الأخيرة. وإلاّ فإن المنطقة لن تعاني فقط من الهزيمة الاقتصادية والسياسية بل ستخضع للغرب فكرياً وكإرادة سياسية أيضاً.

حزيران 1993

هوامش

1- إن كاثوليكية القرون الوسطى، وحتى تلك التي قدمها(الإكويني) حاولت أن تشمل مختلف مجالات المعرفة، إلا أن هدفها كان السيطرة الفكرية على المجتمع، وليس تأسيس نظرة تركيبية للوجود.

2- إن هناك دائرة يرسمها نمط الإنتاج والبنية الإقتصادية حول حركة المجالات الأخرى، التي تظل من حيث مدى حركيتها مشروطة ومحددة بالعامل الاقتصادي، أما ماعدا ذلك، وفي إطار حركتها الذاتية كعناصر موجودة بهذه الدائرة، فإنها تملك استقلالاً ذاتياً والقدرة على تبادل التأثير، مما يؤدي إلى علاقات غير انعكاسية في هذه (الكلية).

3- كما استخدم(كانط) نظرية المعرفة للوصول إلى مفهوم الوجود، وكذلك(فرويد) في استخدامه مجالات علم النفس، فإن ماركس قد استخدم الاقتصاد السياسي كأساس معرفي لرؤيته للوجود وكمدخل إلى فلسفة شاملة للكون والمجتمع والإنسان.

4- إذا أخذنا التجارب السابقة التي مرت بها العقائد المختلفة فمن الممكن أن تؤدي الهزيمة إلى التمويض عنها بتطوير الفكر، لشيء الذي قدمه لينين بعد إنهيار الأممية الثانية عام 1914، وقدمه/ جعفر الصادق/ بعد كربلاء، ويلاحظ معالم ذلك على الماركسيين العرب مؤخراً. كما أن الملاحظ، بعد العشرينات، أن أفضل المساهمات الماركسية الفكرية كانت بالتضاد مع تفكير السوفيات.

البحث الثالث

«بعض ملامح العلاقة بين السياسة والايديولوجية»

إن أي حزب، مهما كان اتجاهه، يقوم على ثلاثة عناصر مجتمعة:

1) منهج فلسفي- تحليلي،

2) خط سياسي،

3) مفهوم للتنظيم. ولايمكن لأي حزب أن يستطيع الاستمرار كحزب موحد إذا وصل الخلاف حول المنهج إلى(الأصول) وتجاوز حدّ الخلاف حول(الفروع)، إذا استعملنا مصطلحات الفقهاء المسلمين، وغالباً مايتزافق تكوّن منهجين في التفكير، داخل الحزب الواحد، مع الوصول إلى تناقض (يتجاوز التباين) حول مفهوم التنظيم. أما إذا ظلّ مستوى الخلاف حول النقطتين الأولى والثالثة في إطار التباين والتنوع، فمن الممكن أن يستطيع الحزب، إذا توافرت له المرونة والديمقراطية الداخلية في العلاقة بين الهيئات العليا والدنيا، أن يستوعب الخلاف السياسي حتى حدود الاجتهاد إلى طرحين سياسيين مختلفين لمهام مرحلية محددة، هذا إذا توفرت قاعدة خضوع الأقلية للأكثرية.

فهنا، وهذه قاعدة في العمل السياسي، تكون القابلة القانونية والأم، معاً،

للخط والممارسة السياسيتين، هي المنهج الفكري، ويكون التنظيم هو الأداة المبنية وفقاً لفلسفة معينة لاتُراعى في عملية تكوينه طبيعة المكان والزمان فقط، وإنما التصور الذي يقدمه الفكر حول الأهداف المراد تحقيقها وكذلك دراسة الجدوى والمردود من شكل تنظيمي معين على حساب شكل آخر يُرى بأنه أقل فاعلية في تحقيق الأهداف أو الإقتراب منها.

لذلك، فمن الممكن للحزب أن تعيش فيه طروحات سياسية مختلفة، ولكنه لايعيش مع منهجين فكريين أو مفهومين للتنظيم.وهذا شيء ينطبق على كافة أحزاب العالم، أما إذا أردنا استثناءات فإنه لايمكن الحديث عنها إلاّ بوصفها تعبيرات مأزومة، ويطرح الآن موضوع مبرر وجودها مثل:(حزب التجمع المصري) الذي جمع بين بعض الماركسيين والناصريين؛ وقليل من الإسلاميين(محمد أحمد خلف الله) وهو في الحقيقة تعبير عن أزمة بعض الشيوعيين المصريين الذين حلوا أنفسهم في أيار 1964، وخاضوا تجربة(الاتحاد الإشتراكي) كما أنه كان تعبيراً عن عدم التبلور الواضح لأحزاب خاصة بالتيارات الثلاث، وعندما حصل ذلك فقد (التجمع) مبرر وجوده.

كما أن الطروحات التي قدمها/ كريم مروّه/ في 1989 حول(نظرية ثورية جديدة) تأخذ بعضاً من الماركسية والقومية والإسلام(وربما، الليبرالية) للوصول إلى(حركة ثورية جديدة)، فقد كانت تعبيراً في الأساس عن انتقال الستالينين العرب(مثل الشيوعيين السوفييت في زمن البيريسترويكا) إلى نوع «ما» من(الإشتراكية-الديمقراطية)، الشيء الذي ينطبق على معظم الشيوعيين العرب التقليديين، وهو لن يقنع أحداً لافي الشارع ولابين الساسة، وأفضل إجابة قدمت هي إجابة ذلك الشيخ اللبناني على كريم مروة، والموضوعة في كتاب«حوارات »«ولكم كنا نتمنى لو كانت عودته من الباب الرئيسي، وليس

من باب خلفي، فذلك الباب مفتوح وعلى مصراعيه ليس عليه حاجب ولابوّاب»، (دار الفارابي، ط1، ك2 1990، ص 61): ويبدو أن هذا الأسلوب الأعرج في الانتقال إلى الضفّة الأخرى قد هُزم في الحزب الشيوعي اللبناني، ولو ليس تماماً بعد.

إن هناك أربعة تيارات فكرية- سياسية تتصارع في الساحة السياسية العربية منذ عشرينات هذا القرن. ونلاحظ على الليبراليين تبنيهم للمنهج «الوضعي البراغماتي» مع أسلوب تنظيمي لايعتمد نواة تنظيمية صلبة وضيّقة، وإنما على تحريك القوى الإجتماعية عبر رموز معينة ومفاتيح، في لحظات مختارة (الانتخابات، مثلاً، أو في لحظات الصراع السياسية)، بينما نجد تخبط القوميين في« الشوربة النظرية» التي تأخذ شيئاً من الماركسية وشيئاً من الإسلام وشيئاً من النظريات القومية الأوربية الحديثة(فيخته مثلاً) وتحاول تقديم كل ذلك في إطار يسمى بـ(الدليل)، مع ملاحظة أن الناصريين يعتمدون على الحركيين العمليين الذين هم أقرب إلى المُحرِّك الشعبي لا« المنظِّم» [1]بينما نجد الإسلاميين هم أفضل من القوميين في امتلاك منهج نظري«ما» ولو أنهم يتباينون بين الأخذ من(ابن تيمية) (+ سيد قطب) أو من الغزالي (+رشيد رضا+ حسن البنا)، بينما نجدهم يفتقرون لأي رؤية اقتصادية واضحة المعالم أو في تحليل - البنى المعرفية، فيما نرى رؤية سيد قطب للتنظيم هي متأثرة إلى حدّ«ما» بكتاب لينين« ما العمل».

إن التجربة التاريخية السياسية العربية الحديثة تبيّن أنه لايمكن تجاوز هذه التيارات الأربعة وأنه إذا أراد حزب«ما» أن يغيّر تياره فعليه أن ينتقل إلى أحد هذه التيارات (كما حصل مع« القوميين العرب »عند إنتقالهم إلى الماركسية بعد هزيمة حزيران)، لاإلى إثنين منهما أو ثلاثة أو أربعة معاً. وعليه أن يثبت أن

المنهج الفكري الآخر هو أقدر على رؤية أفضل وأصح لتراث وتاريخ الأمة وللوضع العالمي، إضافةً إلى وضع الذات القومية الراهنة، ولتقديم نظرية واضحة حول العلاقة بين الاقتصاد والظواهر الإجتماعية أو بين السياسة والبنى المعرفية الثقافية، على سبيل المثال لا الحصر. لأن يكون طرحه لقضية تغيير «الجلد»، أو«المنهج» تعبيراً عن أناس مأزومين لم يعرفوا بعد، إلى أين ينتقلون(2)، فيحاولون الخلط المرحلي للأوراق الايديولوجية، وبدون أن يدركوا بأن التحالف بين الأحزاب السياسية في جبهة ذات أهداف مرحلية، هو عملية مختلفة نوعياً عن العلاقات الداخلية التي توجد في التنظيم الحزبي الواحد، وأنه لايمكن إسقاط الأولى على الحالة الثانية.

نلاحظ في هذه الأيام، أن هناك خلطاً شديداً، عند تحديد هوية الأحزاب، بين البرنامج السياسي والمنهج الفلسفي- التحليلي، ونلاحظ ذلك كثيراً عند الماركسيين، الأمر الذي يثير الغرابة والمفارقة، وإن كان يجد بعض التبرير عند أناس، كالستالينيين، كانوا يعيشون طوال نصف قرن، حالة من الانفصام بين جانبي(الفكر)و(السياسة والتنظيم)، حيث كانوا يضعون لأنفسهم هوية فكرية، وهم عملياً- يتبنون جانباً نقيضاً لها، فيما لم يكن ذلك في (السياسة والتنظيم)، إلى أن تثلثت الجوانب الثلاثة في قالب موحد مع ميخائيل غورباتشوف الذي اتجه إلى المنهج الوضعي وإلى الإشتراكية الديمقراطية في الخط السياسي وفي مفهوم التنظيم، حيث قدم الجوانب الثلاثة صريحة فوق الطاولة.

في جدال ماركس مع لاسال بين عامي 1863- 1864، كان ماركس ينطلق من رؤية ماركسية لتحديد برنامج سياسي للتعامل مع بسمارك، تتلاقى مع كثير من الليبراليين الألمان.كما أن البرنامج الذي وضعه لينين، عام 1905 في كتابه«خطتنا الإشتراكية- الديمقراطية في الثورة الديمقراطية »لم يكن ذا طابع

إشتراكي، بل برجوازي، ولكن المنهج الفلسفي التحليلي الذي ولّده كان شيئاً اسمه الماركسية، والحزب البلشفي الذي تبنى هذا البرنامج حتى «موضوعات نيسان» (1917) لايمكن القول عنه بأنه -وهو يتبنى برنامجاً مرحلياً برجوازياً من الناحية السياسية - حزب برجوازي، بل حزب ماركسي من حيث التفكير وشيوعي في الممارسة السياسية والتنظيمية. لذلك فإن من الضروري تحديد أن الشيء الذي يحدد هوية كل حزب ليس البرنامج السياسي[3] بل المنهج الفلسفي التحليلي حصراً.

إن هذا الخلط بين طبيعة الإيديولوجي والسياسي، وفي العلاقة بينهما، يعبر عن أزمة بعض الشيوعيين العرب الذين يُعانون - الآن- من أزمة فراغ ايديولوجية،بعد أن قام الشيخ الموسكوفي الذي كان يؤمهم، طوال نصف قرن- بتغيير ألوانه الايديولوجية، ولو كان الأمر مقتصراً على ذلك، لهان الأمر على هؤلاء، حيث أثبتوا في زمن البيريسترويكا أنهم مستعدون لتتبع خطواته أينما اتجه، وبدون أي وعي، الشيء الذي يتميز به التابعون والفاقدون لاستقلالهم الفكري والسياسي، ولكن المسألة قد وصلت إلى إنهيار هذا الشيخ مما جعل هؤلاء كالأيتام، فهم لم يتعودوا على التفكير بأنفسهم، بل كانوا يقتصرون على استيراد تنظيرات وأفكار الآخرين، معلبةً، مع رش بعض البهار المحلي عليها.

لذلك نرى كثيراً من القنابل الفكرية الدخانية التي يطلقها، تِباعاً، بعض هؤلاء الشيوعيين العرب السابقين للتغطية وللتعبير عن وجودهم في حالة الفراغ وانعدام الوزن الايديولوجيتين. وهذا الوضع، في الحقيقة، يعبر عن وضع انتقالي، يمكن أن تكون التلفيقية الإيديولوجية وسيلةً لغربلة الأفكار وللتفكير أيها الأصلح للإنتقال إليه، لاحقاً، في المرحلة القادمة.

إن الحركات السياسية التي لاتستطيع تشكيل جذور اجتماعية قوية،أو تفتقد جذورها نتيجة استنفاذ ما تستطيع تقديمه بعد تجارب عديدة في السلطة، تكون

إمكانية تحولها إلى تيارات أخرى، أكثر من غيرها. وغالباً مانلاحظ بأن تحول هؤلاء، لايترافق مع تغيير طريقة التفكير، وخاصة إذا كانوا يستندون في الحالتين، السابقة واللاحقة، إلى نوع من التبعية الفكرية لمركز خارجي، الشيء الذي نراه، الآن، في حالة كثير من الشيوعيين العرب الذين التحقوا بركب النظام العالمي الجديد، حيث يتعاملون معشعارات«الحداثة»و«الديمقراطية »و«حقوق الأقليات» التي تقدمها واشنطن، بنفس طريقتهم القديمة التي تقوم على الاعتقاد بأنهم مجرد تلاميذ لـ«الأساتذة» القابعين هناك، وبأن هذه الأمة جدباء وأن خلاصها هو في الاستنساخ الحرفي لتجارب الآخرين.

تموز 1993

الهوامش

1- يلاحظ على الماركسيين عدم قدرتهم على تحويل العقل السياسي زائد الثقافة، إضافةً للقدرات التنظيمية التي تظهر أبعادها في فترات العمل السري، إلى حالة جماهيرية وشعبية. وإذا كانت التبعية السياسية التي مارسها معظم الشيوعيين العرب تجاه موسكو قد ساهمت في نشوء ذلك، فقد أدى هذا، أيضاً، إلى اجتماع الميول نحو النخبوية(التي تأخذ شكل النزعة التنظيمية لمفهوم« الطليعة الثورية») مع العطالة السياسية.

2- وإن كان من الواضح، الآن، أن معظم **ماركسيي** موسكو السابقين(من العرب) يتجهون إلى تبني الفكر الليبرالي، ولأن يجعلوا من(طه حسين) إماماً لهم بدلاً من (ستالين) و(ميخائيل سوسلوف).

3- إن تغيير الخط السياسي، دون تغيير طريقة ومنهج التحليل الفلسفي يتيح المجال لإمكانية التراجع عن هذا الخط باستمرار وتجعله هشاً من حيث الأسس.

البحث الرابع

«حول الهوية الحضارية العربية الإسلامية»

نلاحظ في البؤر الحضارية المتميزة التي أفرزتها الإنسانية عبر تاريخها، أن هناك عقائد كبرى تترافق مع عملية تكونها، وتعطيها جوهرها الخاص، كالبروتستانتية في العالم الغربي الانكلو- ساكسوني أو الكاثوليكية اليسوعية في الدول اللاتينية، والإسلام في الحضارة العربية، والزرادشتية مع الدولة الفارسية في القرن السادس قبل الميلاد.

إذا كانت الحروب البيزنطية- الفارسية قد أدت إلى انقطاع الطرق التجارية العالمية البرية المارة من وسط آسيا وشرقها إلى الهلال الخصيب والبحر المتوسط ومارافقها من صراع حبشي- فارسي على اليمن[1] مما ولّد انقطاع المواصلات البحرية في البحر الأحمر، فإن هذا كله قد أدى إلى جعل مكة هي المركز التجاري المالي للمنطقة، والوسيط الذي يتحكم بطرق التجارة الإجبارية الممتدة بين اليمن والهلال الخصيب وبلاد النيل.

ولكن ذلك لم يولد لحظة مؤاتية أتت من فراغ، وإنما ولّد إمكانية لكي تقوم هذه المنطقة بمتابعة دورها الحضاري الذي خسرته مع سقوط بابل على أيدي الفرس(539 ق.م) وماتبعه من سيطرة يونانية ورومانيةوبيزنطية على

المنطقة، ونلاحظ في هذا الإطار أن السيطرة الغربية أو الفارسية العسكرية السياسية كان يرافقها أشكال من المقاومات الفكرية التي قدمتها المنطقة كالشكل الشرقي للفلسفة الأفلاطونية(نومينيوس الأفامي+ فيلون الإسكندراني) أو ماقدمته المسيحية الشرقية(مذهب الطبيعة الواحدة).

لذلك فإن معركة/ ذي قار /التي انتصر فيها تحالف القبائل العربية على الفرس في عام/ 609 /م كانت رداً بمعنى«ما» على سقوط«بابل» كما أن بداية الدعوة الإسلامية في العام التالي أي(610)م، كانت متابعة للفكر البابلي التوحيدي مع (مردوخ) والذي قدمت اليهودية والمسيحية الشرقية استمرارية له. إلاّ أن الإسلام قد قدّم الهوية الخاصة بحضارة المنطقة في شكل يستفيد ويتابع الأشكال القديمة، ولكن في إطار متقدم وجديد نوعياً، يتجاوز ماقبله، وإن كان في نفس النظرة التي تقدم رؤية كلية، مازجةً بين رؤية الكون والعلاقات الاقتصادية الإجتماعية مع مفهوم الدولة والعناصر الثقافية، كما أنها لاتفصل بين الأقانيم الثلاثة(= الفرد- المجتمع- الدولة).

إلا أن المأزق الذي واجهته الدعوة الإسلامية، أنه إذا كانت «مادة الإسلام هي العرب »كما قال عمر بن الخطاب، فإن توجهات الإسلام كانت أممية حتى وهي تساهم في إنشاء معالم حضارة خاصة بأمة معينة، هي أمة العرب، الشيء الذي يفسر حرص- ابن الخطاب- على عدم تجاوز حدود اللسان العربي شرقاً، رغم انفتاح الحدود أمامه بعد(القادسية)، وكذلك في الشمال البيزنطي، وكذلك حذره من اختلاط العرب بالفرس في العراق، وتفضيله لزواج المسلم من المسيحية العربية على المسلمة الفارسية، كما حصل منه مع واليه(حذيفة بن اليمان)، ولكن تجميع(كسرى) لقواه، بعد فترة من القادسية ، قد أجبر(ابن الخطاب) على اختراق عمق الحضارة الفارسية

الجغرافي، وتحطيم أية محاولة لاستعادة الفرس لقواهم، كما حصل إثر معركة /نهاوند/، ولو مع كثير من التوجس والحذر من هؤلاء الفرس الداخلين في الإسلام.

إن إنهيار الدولة الأموية قد كان ناتجاً، أساساً، عن عدم إمكانية قيام دولة قومية عربية تحكم محيطاً متعدد القوميات وفي ظل إيديولوجية أممية التوجه، الشيء الذي نلاحظه على الحركة العباسية التي كانت مادتها (الفرس)، وواجهتها عربية، وهذا ما أدى إلى فترة مضطربة بدأت بالصراعات مع أبي مسلم الخراساني إلى الحركة الشعوبية الفارسية وماسمي بالزندقة، وصولاً إلى البرامكة في عهد(الرشيد)، حتى انتهت الأمور بانتصار الفرس على العرب ووصولهم لاستلام دفة الدولة السياسية مع (المأمون). ونلاحظ هنا، أن ضرب النفوذ الفارسي في عاصمة الخلافة عبر المعتصم وأتراكه، ثم المتوكل ومحاولته استعادة النفوذ العربي، قد أدى إلى إنشاء دويلات فارسية على تخوم الدولة، كما فعل(الطاهريون)ثم(البويهيون) و(السامانيون)، ويجب النظر للحركة البابكية في هذا التوجه القومي العام، ولو أخذت أشكالاً(مزدكية) ممزوجة بتوجهات باطنية (رأينا ملامحها الأولى مع أبي مسلم الخراساني) مما جعلها تصطدم، رغم كل ذلك، مع المأمون، حتى أتى المعتصم وقضى عليها.[2]

من الملفت للنظر أن عملية تبلور المذاهب قد تمت في فترة الاضطراب،هذه، الفاصلة بين إنشاء الدولة العباسية وبين استلام المأمون للحكم (132- 198 هـ)، حيث تحددت معالم السّنة(مالك بن أنس - الشافعي- ابن حنبل)، والشيعة (جعفر الصادق، هشام بن الحكم)، والمعتزلة الذين حاولوا تقديم حل وسط توفيقي، إضافة للإسماعيلية(ميمون القدّاح). وقد كان ذلك تعبيراً عن الصراع على من يمتلك المشروعية الدينية التي تشكل الأرضية العقائدية

لأي مشروع سياسي هدفه الإستيلاء على سلطة الدولة الموحدة. ونلاحظ، هنا، بأن إنهيار سيطرة البويهيين الفرس على الدولة العباسية في القرن الحادي عشر (1055م) وبمجيء السلاجقة الأتراك السنّة، قد توافق مع اتجاه كثيف إلى إحياء الأدب واللغة الفارسيين(الفردوسي- عمر الخيام...[3]) (الشيء الذي نرى معالمه مع الدولة السامانية التي عاصرها ابن سينا)، ومع تحول(قم) و(طوس)إلى عاصمتين للفكر الشيعي الإمامي (أبو جعفر الطوسي...[ت 460هـ- 1068م]) الذي أصبح الايديولوجية المعارضة الرئيسية بعد سقوط الفاطميين (عام 1170م).

إن التشرذم السياسي وانهيار الدولة الواحدة قد أدى إلى صراع المشروعيات كالذي رأيناه بين بغداد(العباسية) والقاهرة(الإسماعيلية- الفاطمية). وقد أدت هزيمة الفاطميين عبر التحالف(العربي - التركي - الكردي السني) إلى وضع هؤلاء، ومن بعدهم العثمانيين، في مواجهة مشروع قومي- مذهبي كانت ملامحه تتجه إلى التبلور الكامل كالذي حصل مع الصفويين الفرس الذين تبنوا المذهب الشيعي الإمامي، مذهباً لدولتهم القومية الخاصة عام (1502م)، مما أدى إلى انقسام الإسلام إلى عالمين:

1) شيعي: مركزه في فارس، ولو له امتدادات ثانوية عند قوميات أخرى

2) سنّي: مركزه عربي - تركي، حيث كانت القوّة العسكرية والسياسية للأتراك، والثقافة ذات طابع عربي حتى عندما كان يساهم أقوام غير عرب في إغنائها وتطويرها، الشيء الذي ينطبق على البنية العقائدية الشيعية التي هي استمرار إسلامي للزرادشتية والمانوية، الأمر الذي أثبتته كثير من الدراسات المعاصرة العربية والغربية.

إن إنهيار الدولة العثمانية قد توافق مع(الأتاتوركية) كمذهب للقومية التركية والذي يرى ضرورة القطيعة ليس فقط مع المشرق العربي وإنما مع الإسلام تحديداً

كوسيلة للوصول إلى عملية ربط تركية بالبنية والحضارة الأوربيين[4].

بينما نلاحظ أن القومية العربية قد قامت، كحركة سياسية، عبر البعث والناصريين، على أساس أن الإسلام هو«روح الأمة» الشيء الذي أوضحه في الأربعينات(ميشيل عفلق) بمحاضرته حول «ميلاد الرسول العربي»(فيما كان الفكر القومي« العلماني» معزولاً في إطار الحركة القومية العربية)، وهذه نتيجة طبيعية لمسألة الترابط العضوي بين نشوء الإسلام وعملية تكوّن وتبلور العرب كأمة وكيان وثقافة محددة.

إن التيارات الفكرية السياسية العربية التي استطاعت أن تصل إلى قلب الشارع العربي وإلى الأكثرية،(يشكل السنّة 84٪ من مجموع سكان الوطن العربي)، هي« القوميون» [5] و« الأصوليون» الذين شكلوا حالة سياسية لها نوع من التواصل الثقافي- المعرفي مع التراث الإسلامي، بينما أرادت الليبرالية القطيعة مع هذا التراث للوصول إلى نوع من اللقاء مع التراث(اليوناني)- (الغربي) الشيء الذي عبر عنه طه حسين ولطفي السيد، الأمر الذي رأيناه مع الستالينيين العرب أيضاً، مما جعل هذين التيارين الأخيرين غير قادرين على تجاوز حدود(النخب المثقفة والأقليات) (ليس صدفةً اتجاه كثير من الستالينيين السابقين إلى نوع من العبادة المفاجئة لـ(طه حسين)، كالذي نراه في هذه الأيام).

لقد بيّنت الحرب العراقية الإيرانية[6] تغلب العامل القومي على الديني عند شيعة العراق، وكذلك عند الخميني(قال الخميني في أوائل الثمانينات لبعض قادة شيعة العراق:« لو لم يكن محمد عربياً لما أسلم العرب.)»

إلا أننا نلاحظ أن كل عربي يضع نفسه في موقع« نفي»و«إلغاء»التراث الإسلامي الثقافي يجد نفسه في إطار خاص غير العروبة[7] كالذي نجده عند شارل

مالك، وسعيد عقل، وبعض الليبراليين المصريين الذين تبنوا «الفرعونية». وهذه مسألة لاعلاقة لها بالإنتماء الديني أو الطائفي، وإنما تعود إلى أن إلغاء هذا التراث وحذفه يعني تكوين أمة جديدة (أو أمم) غير الأمة العربية الحالية.

لذلك فإن هذا التراث الثقافي الإسلامي ليس ملكاً أو إرثاً محصوراً بالمسلم المتدين، وإنما يشمل كل العرب، مسلمين وغير مسلمين، متدينين وغير متدينين أو ملحدين. كما أن التواصل معه لايعني التدين أو(الأسلمة)، وإنما هي عملية شبيهة بتواصل غرامشي مع الكاثوليكية اليسوعية الإيطالية، أو بتفاعل أي ليبرالي ألماني أو إنكليزي مع البروتستانتية أو مع(البيوريتان) الإنكليز. حيث يكون الهدف هو تحديد طبيعة بنية الأمة وخصائصها، إضافة إلى دراسة مسارات وقوانين حركة نشوء وتطور هذه البنية للوصول إلى تحديد معالم الحاضر الراهن للأمة. وذلك من أجل رسم معالم الحركة المقبلة سواء باتجاه علاقة الحاضر بالماضي وتداخلهما، أو باتجاه تحديد طبيعة صراع(الذات) القومية مع(الآخر) (= الغرب).

لهذا، فإن عملية التواصل المعرفي، هذه، لاتحدد فعاليتها وجدواها وجود الإرادة الطيبة، وإنما المنهج المعرفي القادر على التبيان الدقيق لطبيعة تلك القضايا، الشيء الذي فشل فيه(القوميون) و(الأصوليون) حتى الآن، فيما لم تستطع الليبرالية، عبر استخدامها للبنيوية و(علم اجتماع المعرفة)، سوى الوصول إلى رسم بعض ملامح(بنية الأمة) فيما أدى اتجاهها (اللاتاريخي)، إلى عدم قدرتها على رسم قوانين ومراحل النشوء والتطور وأسباب التدهور والإنحطاط[8]، الشيء الذي لانجد، حتى الآن، أفضل من الماركسية في تقديم هذه الرؤية التي لاتنفصل بين البنية وحركيتها، وخاصة أنها قادرة، بحكم كونها نظرة كلية للوجود، أن تقدم رؤية دقيقة لعقيدة مشابهة من حيث المحتوى وطريقة التفكير.

إن هذا ليس نوعاً من(الانحياز الأيديولوجي) وإنما هو نوع من تحديد

(البضاعات المعرفية) الموجودة في السوق الفكرية العربية، كما مورست أو بما توحي الاستخدامات الأولية لبعضها كما تم تجربته في تحليل التجارب القومية الأخرى، والحقيقة أن من يستطيع تقديم الرؤية الأدق لتاريخ الأمة، وعلاقة (الذات) مع(الماضي) و(الآخر)(هذان الأمران يشكلان محور الصراعات الفكرية العربية في القرنين الماضيين)، هو الذي يستطيع أن يضع الأرضية الملائمة للسياسة العربية المقبلة، وهو الذي سيحدد من يكون في مركز القيادة السياسية على صعيد الشارع العربي،لأن تكون مسألة القيادة ومن يتولاها ناتجة عن ملء الفراغ الناتج عن فشل حركة سابقة، كما حصل مع القوميين بعد حرب 1948و فشل الليبراليين، أو الأصوليين بعد هزيمة القوميين في حربي(1967) و(1991).

فهنا لن يكون هدف السياسة العربية، ومن يقودها، هو فقط، التحرر من الهيمنة الغربية والوصول إلى التنمية والتحديث (وهذا شرطه هو الانطلاق والارتكاز على وحدة عربية كاملة أو البدء بوحدة أولية مثل بلاد الشام أو الأخيرة+ العراق) وإنما تقديم مشروع حضاري جديد، أيضاً، يرتكز على تجاوز تقسيم الإنسان إلى مجالين متناقضين، لاالتقاء بينهما، هما(المادة)و(الروح) أو على فصل السياسة عن المعرفة والثقافة والمبادىء والإيديولوجيات، أو جعل المعلومات بدون نواظم وروابط معرفية محددة لطبيعة العلاقات بينهما تحت ذريعة(التخصص) وعدم وجود علاقات بين الخاص والعام. كما أن هذا المشروع الحضاري الجديد يجب أن يخرج من الفصل الذي أقامته الحضارة الغربية بين (الديمقراطية السياسية)و(الاقتصادية) للوصول ليس، فقط، إلى (الفرد الصالح) وإنما إلى(المجتمع الأفضل) أيضاً.

تموز 1993

هوامش

1- حيث تولدت استقطابات في اليمن، في القرن السادس الميلادي، جمعت اليهود مع الفرس في مواجهة الأحباش المتحالفين مع بيزنطة ومع مسيحي اليمن الذين تركزوا في منطقة (نجران).

2- اندمجت بقايا الحركة البابكية مع الحركة الإسماعيلية في أواسط القرن الثالث الهجري، أي في فترة عبد الله بن ميمون القداح(ت 270هـ) الذي نقل التنظيم الإسماعيلي من تحت الأرض، أو ماسمي بمرحلة (الستر) إلى مرحلة هجومية انمرت عن ثلاث دول إسماعيلية، واحدة فاطمية في تونس، وأخرى قرمطية، وثالثة في اليمن.

3- نلاحظ مع« جلال الدين الرومي»(1207- 1273) ومع الشعراء(حافظ) وصولاً إلى الشاعر الصوفي(جامي) (1414- 1492)، بأن اللغة والأدب الفارسيين قد سيطرا على آسيا الوسطى ومنطقة تركيا الحالية حتى صدام العثمانيين مع الصفويين عام (1514م).

4- إن فشل اندماج تركيا في الأسرة الأوربية، إضافة إلى أحداث البلقان الأخيرة، يبيّن حدود ومآزق المشروع الأتاتوركي. كما أن التحالف الروسي- الأرمني في القفقاس، إضافة للحلف الصربي- اليوناني سيجعلان تركيا تلتفت مجدداً للتقارب مع العرب.

5- وهذا عبر(عبد الناصر) بالأساس وبالتحديد.

6- إن انهزام الخميني في هذه الحرب عام 1988، وكذلك هزيمة المشروع الماروني عام 1989 مع (اتفاق الطائف)، قد عبرا عن انحسار المشروع الأقلياتي في المنطقة

العربيـة. وأن أي تفكير سياسي **عربي، لايريد أن يعبر** عـن مصـالح(الأكثريـة) وبـاقي الأقليات، في إطار مشروع قومي جامع وتحديثي، بل سيظل يسيطر عليه تفكير الأقليات، هو مهزوم لامحالة، عربياً.

7- كمـا أن أي شـخص معـاصر يجـد نفسـه في موقـع الحـاقد علـى أشـخاص مثـل(عمـر بـن الخطاب) الذي قام بتأسيس الإمبراطورية العربية، سياسياً، أو(خالد بن الوليد) الذي قاد هذا التأسيس، عسكرياً، لايمكن أن يكون شعوره القومي العربي متسقاً ومنسجماً.

8- وهذا شيء نلاحظـه على كتـابي الدكتـور الجـابري:« تكويـن العقـل العربـي»و «بنيـة العقل العربي» وإن كان لـه فضـل الريـادة في دحـض أفكـار(حسـين مـرّوه) ولـو بشـكل غير مباشر.

البحث الخامس

«وظيفة الفكر السياسي »(1)

(1)

عندما أتى خالد بن الوليد إلى النبي، عائداً من إحدى السرايا بعد فتح مكة، وأخبره بأنه صرع قائد الجيش المقابل ووضع سيفه في جسده رغم قول هذا، وهو مطروح أرضاً، شهادة (لاإله إلا الله، محمد رسول الله)، أجابه النبي مستنكراً (هلاّ شققت عن قلبه؟.)

يأتي هذا القول من رجل كان يدرك بأن المسافة بين اللسان والقلب كبيرة، وأن جسر الهوة الفاصلة بينهما يمكن حصوله عبر تلبية المصالح. وتعامله مع قريش بعد فتح مكة يثبت ذلك، وكذلك مع بقية القبائل العربية الهامة مثل (ثقيف): فهو يدرك أن كسب اللسان خطوة أولى ضرورية وهامة ولاغنى عنها للوصول إلى مابعده، وبأن العملية لايمكن حصولها إلا عبر التدرج المرحلي، لادفعة واحدة.

يقول القديس (يوحنا) في بداية إنجيله:(في البدء كان الكلمة والكلمة كان عند الله وكان الكلمة الله) (1:1، الكتاب المقدس ، المطبعة الكاثوليكية، بيروت 1960). ونلاحظ، أن معاصره(فيلون الإسكندري) (50 ق.م-20م) قد حاول جعل الوسيط بين الله المتعالي والعالم الملموس مُجسداً في(الكلمة)، مما ساعده على تقديم تفسير خاص للتوراة، وخاصة لسفر الخروج و(الكلام)

الذي تم على جبل الطور مع موسى، وبالتالي للربط بين الشريعة اليهودية والأفلاطونية في إطار فكري جامع للعلاقة بين(المُثُل) و(التَمظهر) الذي تكون (الكلمة) وسيطاً بينهما.

إن بداية الوحي الإسلامي مع كلمة(إقرأ...) كان متابعة للتقاليد الشرقية القديمة، البادئة مع اليهودية والمسيحية الشرقية، والتي كان(القديس يوحنا) هو النبع الذي نهلت منه هذه الأخيرة، وبالتعارض مع(الأفلاطونية الحديثة)[2] (+المانوية)و(الثنائي) هاتين النزعتين الأخيرتين جهلت عدم قدرتهما على إنشاء الوسيط بين(المتعالي) و(الملموس) إمكانية وقوعهما في النزعة التأملية أمراً حتمياً، وهذا مأدى إلى انشائهما للثنائية الصارمة بين(الروح) و(الجسد) وبين (الخير) و(الشر) وبالتالي لرفضهما مبدأ الممارسة والعمل، ووقوعهما في الرهبنة والنزعة الهروبية من العالم المادي ومن(شرور الجسد والمادة) الشيء الذي رأيناه يترافق مع رفض النزعة الوحدانية والتركيبية للوجود، وفي ظل عالم شرقي مهزوم عسكرياً أمام(روما) المترفة والميالة للملذات.

لقد نجحت اليهودية والإسلام، وقبلهما التوحيد البابلي، في إنشاء فلسفة الممارسة وفي تجاوز العطالة التأملية التي نراها دائماً تترافق مع انحطاط الحضارات، عبر إنشائهما لرؤية موحدة للكون، تصل بين الله والعالم، إما عبر (الكلمة) التي تأخذ أشكال(العهد -الوعدالوحي) أو بواسطة تحولها إلى شكل (الشريعة) التي تعبر، بواسطة(الكتاب) عن حضور الله الكلي في الأرض مع حفاظه على تعاليه، وبالتالي، عن حبل يستطيع الإنسان عبر تسلقه والتمسك به الوصول إلى الله، أو التواصل معه، ولكن عبر حضوره في العالم وممارسته لفعالياته التي تمثل مجالي الروح والجسد، مما يفسر الاهتمام الشديد للوحدانيتين اليهودية والإسلامية، بمملكة الجسد وعدم التحرج من الدخول في أدق

تفاصيلهـا، الشيء الذي نلاحظ ترافقه لديهما مع إنشاء الدين السياسي، الـذي يهدف للعمل على إنشاء(مملكة الله) على الأرض، عبر السيطرة على الطبيعة والفرد والمجتمع والدولة، في تضاد مع الأديان الثنائية أو التجزيئية للكون والإنسان والتي لانجد لديها بعداً سياسياً أو فلسفاً للممارسة(= البراكسيس.)

إن ذلك قد جعل/معقولية/ المبدأ السياسي المتضمن في عقيدة أو ايديولوجية أو دين«ما »لاتتحدد في المحتوى الفكري المجرد، تحديداً، ولافي مدى استخدام العقل، أو في منطقية الأدوات المعرفية، بل كان التناقض الرئيسي متمثلاً في أن الوصول لفلسفة الممارسة، واستبعاد النزعة التأملية، كان يترافق في الشرق الأوسط مع صعود الحضارة، وأن سيادة التأمل والثنائية التعطيلية المقامة بين الجسد والروح،كانت متلازمة مع الإنحطاط الحضاري والأفول، الشيء الذي رأيناه ممتداً من البابليين وحتى سقوط بغداد عام/ 1258/ على يد المغول.

وبالتالي فإن المعقولية لاتتحدد مشروعيتها من(الفكرة) بل من(الواقع) و(الممارسة)، وهذا مايجعل الجوانب المعرفية في أيديولوجية«ما» ذات طابع محايد، وأحياناً مشترك مع أيديولوجية في الجانب المقابل. والذي يحدد الافتراق هو مدى مساهمتها في التطابق وخدمة التناقض الرئيسي المتمثل في تقديم إدراك معرفي للكون والطبيعة والإنسان، قادراً على خدمة ممارسة تساعد الدولة أوالمجتمع أو الفرد، أو الثلاثة معاً، على السيطرة على الطبيعة، عبر العملية الاقتصادية، أو على إنشاء نواظم بين الأقانيم الثلاثة الأخيرة.

لقد دعا(ابن المقفع) إلى استخدام العقل، وكان إدراكه لمنظومة أرسطو المنطقية في عملية المعرفة أفضل من كثير من معاصريه. إلا أن هدفه من استخدام العقل هو تهديم منظومة معرفية ساعدت على بناء سياسي- اجتماعي- ثقافي محدد، قامت به أمة أخرى، للوصول إلى تقديم البديل المانوي

الذي كان الفرس في بدايات الدولة العباسية التي قامت على أكتافهم، هم الحملة الثقافيين لمشروعه. وبالتالي فإن استخدامه لـ(العقل) يهدف إلى سيادة (اللاعقل) وذلك للوصول إلى سيادة أيديولوجية أو دين يقوم على تعطيل (الحس) و(العمل) لصالح (الروح)و(التأمل)وإلى إفناء المحسوس في (المتعالي)، وإلى تقسيم الكائن الإنساني إلى عالمين متضادين لاتصالح بينهما ولاإمكانية لإنشاء تركيب فعّال يحّول الإنسان إلى فعالية كيانية ملموسة في الفضاء الطبيعي والإجتماعي.

ينطبق هذا الشيء على المعتزلة. فالمسألة ليست في الحديث حول-(العقل) أو (حرية الإرادة)، وإنما هي آنذاك متمثلة في طبيعة الوسائل التي يقيمها أصحاب النظم الفكرية بين(المتعالي) و(الملموس). وهنا، من الضروري تذكر أن أول من قال بخلق القرآن هو(عبد الله بن أباض) الخارجي، في النصف الثاني من القرن الهجري الأول، وأن الذي قاده إلى ذلك ليس مفهوم حرية الإرادة، بل (تقييد الإرادة الإنسانية)، عبر ردّه على(الأزارقة) من متطرفي الخوارج، الذين قالوا بتكفير كل المسلمين الآخرين حيث أراد (ابن أباض) تقييد النزعة التكفيرية الخارجية من خلال قوله بـ (خلق الأفعال) من قبل الله، وبالتالي تبيان عدم امتلاك الإنسان لإرادته[4] وقد أدى ذلك منطقياً، إلى قول (ابن أباض) بـ(خلق الكلام) أو (خلق القرآن)، الشيء الذي لاحظناه عند الجبريين مثل (غيلان الدمشقي) [قتل عام 111 هـ].

لقد أدى قول المعتزلة بـ (خلق القرآن) إلى تهميش قيمة(الوسيط) الذي أقامه الإسلام بين الله والإنسان، وبالتالي إلى جعل / الحبل /ليس قوياً بشكل يتيح التواصل بين هذين الحدين.(فالكلمة)ليست من ذات الله بل من خلقه ، كما أن نفيهم لصفات الله قد جعل الأخير مجرداً من الفعالية الكونية، مما جعل

خصومهم يتهمونهم بـ(التعطيل) .وبالتالي إلى جعل طرفي المعادلة غير متوازنين، مما يؤدي إلى نشوء فراغ، لابد من أن يتم ملؤه، إما عبر التفسير العقلي الذي يقوم به (عالم الكلام) مما يؤدي إلى إنشاء (أوتقراطية معرفية) أقرب إلى طبقة الكهنة المستبدة، الشيء الذي رأينا معالمه أثناء فترة حكمهم في عهدي المأمون والمعتصم، أويؤدي إلى التلاقي مع القول بضرورة وجود (معلم) أو (إمام) لأن البشر سيضلون إن خلت البشرية منهم، كما تقول مختلف فرق الشيعة. وعملياً، فإننا نلاحظ أن المعتزلة، وبعد أن خسروا الحكم السياسي بعد صعود المتوكل إلى السلطة(232هـ)، قد اقتربوا من الشيعة الإمامية، تدريجياً، إلى أن ذابوا بهم مع(ابن المعلم) (ت412هـ)، هذا مع العلم أن المعتزلة قد بدأت، كحالة فكرية سياسية، مع محاولة توفيقية وسطية بين(التكفير الخارجي)للمشتركين في(تحكيم صفين) (علي ومعاوية)وبين (الإرجاء السني)الرافض لتكفير أي من هذين الطرفين.

نلاحظ، هنا، بأن المذاهب التي قالت بـ(مبدأ الرأي)[5] (المعتزلة– أبو حنيفة، الشافعي، ولو أن هذا الأخير كان توفيقياً إلى حد«ما»،) قد انتهت إلى إنشاء دائرة مغلقة، فهي سرعان مااستطاعت الوصول إلى تكوين آراء نهائية حول الكون(الذات الإلهية) والفقه، حيث وضعت الإنسان الفرد في وسط هذه الدائرة المغلقة(مما شجع الدولة القائمة على تبنيهم، وفي فترات عديدة، كمذاهب رسمية للدولة، مما سهل عملية السيطرة على المجتمع والفرد+ تلبيتهم لضرورة تأمين المشروعية الدينية للحكم السياسي القائم).

إن خصوم هؤلاء(= ابن حنبل– الظاهرية، ابن حزم، ابن تيمية) تعود جذورهم إلى(مدرسة الحديث) التي بدأت في المدينة مع(عائشة)و(عبد الله ابن عمر بن الخطاب)، وهم ينطلقون من أن ماأتى به القرآن والنبي يجب التسليم

به، وأن طريقة تفاعل الفرد مع ذلك هي ذات طبيعة ذاتية محضة، أما فيما يخرج عن نطاق القرآن والسنّة وماأتيا به فهو متروك للإنسان لكي يفعل مايشاء سواء أكان في إطار المعرفة أم على صعيد الممارسة. وهؤلاء، جميعاً، لايؤمنون بضرورة تقليد أحد، سوى النبي، وهم يقولون بجواز مخالفة الصحابة وأئمة وفقهاء المذاهب، وبالتالي فهم خارج سلطة القرآن و(الحديث الثابت)، لايتقيدون سوى بسلطة العقل والإجتهاد والمصالح والميول الفردية، كما يرفضون تحويل المذاهب (كما حصل مع الشافعية مثلاً) إلى نظم تجيب نهائياً، على كل الأسئلة. كما نراهم جميعاً يرفضون الإنغماس، مع علم الكلام المعتزلي والأشعري، في القضايا الميتافيزيقية المتعلقة بـ(الذات الإلهية) كـ(الصفات)و(التنزيه)، أو في مواضيع خلق الكون مثل(الإيجاد والتَرْك) (حسب نظرية أرسطو)و(القديم)و(المُحْدَث)وهم ينطلقون في هذا الرفض من مبدأ أن الإنسان كائن حسي وأنه لايستطيع، لاالبرهنة ولانفي هذه المواضيع، وأن الأفضل هو (الإمساك) عن الخوض في هذه المواضيع مع(التسليم) بما جاء في القرآن دون الخوض في(التأويل) لأن الكائن الحسي لايستطيع إثبات سوى القضايا الحسّية(6).

(2)

لقد بدأت معالم النهوض الأوربي مع(توما الإكويني) (1225-1274م) الذي استفاد من تقسيمية (ابن رشد) (1126- 1198) للإنسان إلى مجالين محدودي التخوم:

1- القلب (= الدين، العاطفة)

2 ـ العقل(= الفلسفة، العلوم)، مع سيادة المنظومة الأرسطية المنطقية في المجال الثاني، كبحث معرفي، وكمحدد لمجال الجانب الأول، لكي يصل إلى

محاولة مصالحة بين العقل الأرسطي والإنجيل، بعد أن قامت الكنيسة، طوال العصور الوسطى، على الفلسفة الأفلاطونية الحديثة المخلوطة مع المانوية التي قدمها القديس الجزائري(أوغسطين) (354- 430م)، والمستندة على مفهوم تأملي قائم على إفناء الجسد للوصول إلى الإتحاد بـ(النور) و(النعمة).

يلاحظ نفس الشيء على الفيلسوف اليهودي(موسى بن ميمون)[7] (1135-1204)، حيث أتاح ذلك استخدام العقل الأرسطي في فضاء (النص الديني)، للوصول إلى رؤية للكون، إلاّ أنها وباعتبارها تقوم على الفصل المعرفي الضمني بين(الذات) و(الموضوع)، الشيء الذي لانراه في الأفلاطونية الحديثة، فقد أتاحت ممارسة الذات لسلطتها العارفة والمفهومية على(الموضوع)حتى ولو كان «مقدساً» وبالتالي ساعدت على إنشاء مدى للفعالية الإنسانية على فضاء«ما» نراه يتخذ«هنا» شكل(النص) لكي يكون مرحلةً أولى نحو انتقال الفعالية إلى مجال أرحب، هو الطبيعة، في شكلي النظر والممارسة. وهذا مأدى، فلسفياً، إلى جعل الذات الإنسانية هي الفعالية الوحيدة على الصعيد الكوني، وإلى أن يصبح كل شيء آخر، بما فيه الله والطبيعة، مجرد مدى وموضوع امتدادي لفعالية الذات الإنسانية العارفة، الشيء الذي رأينا نضوجه الفلسفي مع (ديكارت) (1596- 1650) الذي تقوم رؤيته لـ(الكوجيتو =)(أنا أفكر...) على مفهوم تقسيمي صارم للذات عن الموضوع حيث يكون الأخير مجرد (فراغ) تقوم فعالية الأول المعرفية، ومن ثم عبر الممارسة بملئه، ويكون /الشك /هنا، مجرد تعبير عن الحاجة إلى خطوة أولى احتياطية قبل بدء تلك العملية التي تتم من الذات إلى امتدادها(= الكون، الطبيعة)....

ليس مصادفة أن يأتي ديكارت في إثر مئة عام شهدت الاكتشافات العلمية التي أتاحت نشوء مفهوم جديد للكون مع كوبرنيكوس [1473-

1543] و(كبـــلر) [1571 - 1630] و(غـــاليلو) [1564- 1642]، والاكتشافات الجغرافية للأمريكيتين وطريق الهند والتي عبرت عن فورة اقتصادية وعن نـزوع قـوي للسيطرة والامتلاك والغزو على المدى الجغرافي الطبيعي والبشري. وبعد أن نشأ الدين العملي، أي البروتستانتية والتي هي عـودة إلى اليهودية أكثر من أي شيءآخر مع (مارتن لوثر) [1483- 1546]، فيما اضطرت المؤسسة البابوية إلى تكييف نفسها مع ضرورات الدين العملي[8] بواسطة اليسوعية التي أنشأها الإسباني (أغناطيوس ليولا) [عام(1534]، ولو أن تكييف الأخيرة لايصل إلى حدود إلغاء وتجاوز الثوابت المؤسساتية أو اللاهوتية السابقة، بل على العكس، نجدها تحاول، ولو أحياناً بشكل انتقائي، استخدام المعطيات العلمية والفكرية والاقتصادية الجديدة لتدعيم تلك الثوابت (+ كسب فضاء جغرافي جديد للكنيسة، عبر التبشير الكثيف الذي قام به اليسوعيون في الهند والشرق الأقصى وأفريقيا وأمريكا الجنوبية، إضافةً إلى القساوة البالغة التي استخدموها في اضطهاد البروتستانت في جنوب ألمانيا). فيما لم تولِ إنسانيات عصر النهضة الذي تركز في المدن الإيطالية التي كانت أول من قدم ملامح من المجتمع البرجوازي الحديث، ولو في أشكاله التجارية، إلى نشوء فلسفة عملية تتناسب مع التطور الإقتصادي، الشيء الذي قدمه العالم الانكلوساكسوني (+ ديكارت اللاتيني). وربما ساهمت عملية اضمحلال الأهمية الإقتصادية لعالم البحر المتوسط، أثر الإكتشافات الجغرافية، في ذلك، إضافة إلى تبوؤ إنكلترا للمكانة البحرية الأولى بعد هزيمتها لإسبانيا في معركة (الأرمادا (1588))، حيث لم تستطع النزعة الإنسانية أن تتعدى نطاق الفن والأدب، وربما كان الإستثناء الوحيد هو(ميكيافيللي 1469 ـ1527) الذي قدّم فلسفةً نفعية- عملية للسياسة استفاد منها العالم الأوربي الشمالي، وليظل مهملاً في إيطاليا حتى القرن الحالي. فيما كان النزوع إلى (المجتمع العادل)

الذي تجسد في مثال العودة إلى (جمهورية أفلاطون)[9] غير مؤهٍ إلى أكثر من أن يصب ماءه في طاحونة استخدام(أثينا) و(روما) الوثنيتين ضد البابوية، وبدون أن يثمر عن نزعة فلسفية ملائمة لخدمة التطور الإقتصادي- الإجتماعي العام، الشيء الذي قدمته الديكارتية، ومن بعدها التجريبية الإنكليزية مع لوك(10) (1632- 1704)، و(هيوم) (1711- 1776).

هناك مسافة بين المعقولية الذهنية للأفكار، والمعقولية العملية الخاصة بها، ونادراً مانرى ايديولوجية «ما» تملك الجسر الواصل بين هذين الحدين، وكثيراً مانرى من يملك (المعقولية الذهنية) بدون فلسفة عملية، وفي الوقت نفسه نرى من يقدم/ المعقولية العملية /تكون بناه المعرفية قائمة على أسس ميثولوجية أو دينية غير قابلة للإثبات العقلي، والذي يحدد(الفعالية العملية)، هنا، ليس طبيعة الأدوات المعرفية، وإنما الوظيفية الاقتصادية- الإجتماعية في مرحلة محدّدة وفي مجتمع معين، لحاملي الايديولوجية المعينة، ومدى مطابقة هذه الوظيفية للتناقض الرئيسي في المجتمع ضمن مرحلة زمنية معينة.

إن طائفة (البيوريتان) الإنكليزية التي حكمت إنكلترا في فترة (الكومنويلث) [1649- 1660]، مع رمزها (أوليفر كروميل) (1653- 1658)، بعد أن قضت على الحكم الملكي المطلق لصالح البرلمان، تشكل مثلاً كبيراً على ذلك، فلم يكن المحدد لمدى تقدمية أو معقولية هذه الحركة الدينية- السياسية هو طبيعة بناها الأخلاقية الصارمة[11] التي أدت بها إلى فرض نموذجها السلوكي على حياة الناس العاديين، مثل إغلاق المسارح وأماكن التسلية ومنع الرياضات الشعبية، بل الدور الاقتصاديالإجتماعي لحامليها والذين مثلّوا البرجوازية الناشئة المتحالفة مع المزارعين الأغنياء ، وما أدت إليه حركتهم من إنشاء سلطة سياسية أقامت « الدعائم » القانونية والسياسية والاقتصادية لنشوء الثورة الصناعية

الإنكليزية وللتوسع الإنكليزي فيما وراء البحار.

يقول (جورج تريفليان) (1876- 1962) في كتابه« التاريخ الإنكليزي الإجتماعي» (1942):

«إن ثورة كروميل لم تكن ذات طابع اجتماعي أو اقتصادي في أسبابها ودوافعها، بقدر ما أنها نتيجة للأفكار والملهمات الدينية والسياسية التي دفعت وحركت أناساً لم يكونوا ينوون إعطاء المجتمع شكلاً جديداً أو القيام بعملية إعادة توزيع الثروة فيه. ولكن، وبدون شك، فإن خياراتهم الدينية والسياسية كانت، إلى حدود«ما»، وفي حالات معينة، محددة وفقاً للنوازع التي تعود إلى الظروف الإجتماعية والاقتصادية، ولكن التي كانوا هم أنفسهم نصف واعين لها....

إن المرحلة التي وصلت إليها إنكلترا عام 1640، على صعيد التطور الاقتصادي والإجتماعي لم تكن هي السبب، ولكنها هي الشرط الضروري للحركة السياسية والدينية التي انفجرت في شرر مفاجىء وسريع، وإن محاولات مثلي البرلمان، والتي مورست في عناد شديد، لاستخلاص السلطة من يدي العرش، ولكي يحكموا الدولة عبر مجلس منتخب تداولي مؤلف من مئات الأعضاء.. لاتفترض، مسبقاً، وجود تقاليد برلمانية قديمة فقط، بل، أيضاً، وجود برجوازية قوية، وفئات من المزارعين الأغنياء والفلاحين، تعيش منذ مدة طويلة، في ظل تحرر من السيطرة الإكليركية والإقطاعية.

وهذا مايفسر الظهور السريع،وتبوئها للأهمية القومية، لكثير من الطوائف الدينية أيضاً، مثل(المعمدانية)، والتي اعتمدت على وجود كثير من الاستقلال الشخصي والاقتصادي لدى المزارعين والحرفيين وفي ريف كانت فيه دراسة الإنجيل، لما يقرب من قرن، تشكل جزءاً عظيماً من النشاط الديني والملهم الرئيسي للخيال والروحانيات الشعبية.

في الحقيقة أن الثورة البيوريتانية كانت في حدّ ذاتها، وفي دافعها الرئيسي، نوعاً من الصورة المعبرة عن مسيرة البيوريتاني الفرد وتطوره. لقد كتب(جون بونيان) [1628 - 1688] في «مسيرةالحجاج»:(أناأحلم وأرى رجلاً يلبس ثياباً بالية، وبينما يظهر من شرفة منزله، يكون حاملاً لكتاب في يده، فيما يبدو عليه أنه ينوء بحمل ثقيل على كاهله. إني أنظر إليه وأراه يفتح كتابه ويبدأ القراءة فيه، وفيما يتابع القراءة أراه ينفجر بالبكاء ويرتجف وبينما لايستطيع ضبط نفسه، يبدأ بصياح لوّام لنفسه، قائلاً« ماذا يجب أن أفعل).

إن الشخص المنعزل الحامل للإنجيل وهو ينوء بعبء الخطيئة هو ليس (بونيان) نفسه فقط، بل أنه البيوريتاني النموذجي في المرحلة البيوريتانية الإنكليزية. وعملياً، عندما كان(بونيان) شاباً، فقد وصلت البيوريتانية إلى ذروة قوتها، وفورتها، في الحرب والسياسة، والأدب، وفي الحياتين الإجتماعية والفردية. إلاّ أنّ المحرك الرئيسي لهذه الآلة التي ولّدت تلك الطاقة الهائلة والتي مزقت- عبر طريقها- الحياة القومية، كانت تلك الشخصية المنعزلة ممثلةً في الرحل المسكين الذي يبحث عن الخلاص عبر الدموع، وهو لايملك أيّ مرشد سوى الإنجيل البذي يحمله في يده. إن هذا الشخص الحَسّيب(12) والشعبي والمنضبط، كان يحوي قوّة ذات طاقة كامنة جبارة، سواء للخلق أو للتدمير، وكان هو الطاقة التي استخدمها(أوليفر كروموبل) والذي أتى نفسه إلى السلطة عبر خبرات مماثلة»، (منشورات بنغوين، لندن، 1979، ص ص 248- 49).

لم يمنع تدين(اسحق نيوتن)(1642- 1727) وإيمانه بما ورد في / سفر التكوين/ حول خلق الكون من أن يصل إلى وضع أسس البحث الاختباري العلمي في العصر الحديث، فنلاحظ في هذا المجال أن الطبقات الإجتماعية أوالحركات السياسية الممثلة لها عندما تكون في حالة صعود، يكون امتلاكها

لمجال العلوم الطبيعية والفعاليات الاقتصادية أكبر من خصومها،فيما تكون الطبقات المهزومة أكثر اهتماماً بما يسمى بـ(العلوم الإنسانية) الشيء الذي لاحظناه على أنصار فترة(عودة الملكية) الفرنسية، من أمثال السياسيين الفرنسيين(غيزو) و(تيير)) اللذين قدّما آنذاك أبحاثاً تاريخية استفاد منها ماركس في تحديدهما للمعالم السياسية لصراع الطبقات، ويكون ا اهتمامها ا بالأدب كبيراً، كما لاحظناه من خلال(شاتوبريان) و(بلزاك).

فيما قدم(سان سيمون) و(أوغست كونت) معالم فلسفة عملية تمجد التطور التقني والصناعي، وتبرر حكم(النخبة التكنوقراطية) وتضع الفلسفة في خدمة التقنية وتحت سيطرة العلوم الإختبارية، مما شكل ايديولوجية جديدة للبرجوازية العائدة مع ثورة تموز 1830 التي قضت على(آل بوربون) الذين رجعوا للسلطة عام (١٨١٤). وبينما رأينا كيف أن /الوضعية/ عبر مكافحتها للنزعة التاريخية التي تريد تثبيت سلطة الماضي كانت تتطلع، في بدايتها، في عشرينات القرن التاسع عشر، للمستقبل[13] إلا أنها وبعد انتصارها الفلسفي في العالم الغربي مع سيادة البرجوازية أرادت تكريس سلطة(الراهن) و(الظاهرة) و(الحسي) مما جعل عداءها للنزعة التاريخية متحولاً إلى نوع من النزعة المحافظة، الشيء الذي توضح بعد عام 1848، حينما تحولت البرجوازية إلى طبقة محافظة من الناحية السياسية أمام مدّ الطبقة العاملة والنزعة الفلسفية التاريخية التي قدّمها كارل ماركس والتي كانت، هنا، ذات طبيعة ثورية بخلاف (تيير) و(غيزو) أو(أوزوالدا شبغلر) الذي أصدر كتابه« تدهور الغرب »في عام 1919، لكي يقدم تصوراً فلسفياً- تاريخياًعن انهيار المدنية الغربية، التي هي برأيه وضعية في الفلسفة وليبرالية في السياسة[14] والاقتصاد، والتي تقوم على تجاهل فلسفة الروح ذات الجوهر الألماني، برأيه، هذا الأمر الأخير الذي لايمكن عزله عن

صراع ألمانيا مع إنكلترا وفرنسا في الحرب العالمية الأولى، حيث نرى طغيان جوّ فلسفي وسياسي ساد ألمانيا حتى صعود هتلر للسلطة عام 1933 يقوم على مكافحة العقلانية الإنكليزية باسم(الروح الجرمانية) والتي تمت محاولات إحيائها عبر مؤرخين من أمثال(تريتشكه) [1834- 1896] ،أو موسيقيين مثل (فاغنر)[1813- 1883]، هذا إذا لم نتحدث عن(نيتشه) [1844- 1900].

نلاحظ أن تجريبية(دافيد هيوم) في سعيها لتدمير(المطلق) الميتافيزيقي، عبر نقدها لمفهوم(السببية) الذي نفت وجوده الموضوعي، وأن مانراه هو نوع من العادة التي نحولها عبر تكرارها أمامنا إلى نوع من التركيب الذهني، قد دمرت تلك التركيبية الفلسفية التي أقامها ديكارت بين(الذات) و(الموضوع) حيث نرى انشغال الفلسفة الغربية بمشكلة(موضوعية العالم الخارجي) ابتداءً من (بيركلي) [1685- 1753] [15] وحتى (كانط) [1724-1804].

وقد أدت التجريبية البريطانية إلى قَسْم الفلسفة الغربية إلى تيارين:

1- تيار تركيبي: يمتدمن(موسى بن ميمون - ديكارت - سبينوزاهيجل - ماركس)

2- تيار تجزيئي: (بيركلي- هيوم- كانط- كونت- فلسفة الحياة (ديلتاي)).

وكان أساس انتصار التيار التجزيئي الذي ساد الحياة الغربية في القرنين الماضيين، هو الثورة التكنولوجية التي أدت إلى إلحاق الفلسفة بالعلم، وجعل الاختصاص بدون أي خضوع للشمول المعرفي التركيبي، وإلى وضع (المعلومة) في تضاد مع (الفكرة)، أو(الخبرة) في مواجهة(النظر). وربما، أيضاً، ساهم نمو الذات الفردية الذي أفرزته المرحلة البرجوازية في الاقتصاد والمجتمع، في جعل الذات الفلسفية عند(هيوم) هي المحددة لـ(الموضوع) الذي لايتعيّن إلاّ عبر وجودها. كما أن من الضروري إجراء التطابق بين النزوع العنيف للسيطرة

على الطبيعة الذي أفرزته الثورة الصناعية التي بدأت معالمها في بريطانيا، في ثلاثينات القرن الثامن عشر، وبين ذلك الميل الفلسفي إلى إفناء (الموضوع) ونفي وجوده أو الشك فيه، أو ربط موجوديته عبر ثالوث(الذات العارفة- الزمان- المكان) (16) الذي قدمه(كانط) كأساس للمعرفة البشرية للمواضيع الحسية، التي تكون معرفتها محصورة كذات حسية، في الحس، وأن معرفتها بما وراء الحس هي محكومة بقدرتنا على إنشاء تركيبات ذهنية، تكون مبنية كمتشابهات أو كمتعاكسات على أساس ملموسيتها للعالم الحسّي وانخراطها فيه، ككائن معرفي، وبالتناظر مع هذا العالم الذي يكون أساس كل هذه التركيبات الذهنية.

لقد أدى ذلك بـ/ كانط/ إلى نفي كل الأدلّة اللاهوتية والميتافيزيقية على وجود الله، إلاّ أنه في سعيه إلى نفي وجود(المطلق) قد جعل الذات العارفة هي المقياس للوجود، وجعلها عاريةً ووحيدة بدون أي وجود موضوعي- عملياً- وإلى نفي وجود الهدف والمعنى(17)، إلاّ الذي تضعه لنفسها عبر الشعور الأخلاقي بالواجب، حيث نراه في كتابه« نقد العقل العملي» [1788]يحول الدين إلى نوع من الحالة الأخلاقية الفردية المحضة، حيث يكون الكائن الأعلى هو ما تضعه الذات لنفسها إما ككائن مفترض وجوده فيما وراء الحس، ولكن بدون أن تملك قدرة الإدعاء على إثبات وجوده،أو كفكرة أو كشعور تجاه هدفية أو معنى للحياة.

إن هذا يعني تحويل الوجود البشري إلى نوع من الذرات الفردية التي لاتملك هدفاً جامعاً لها، وأن تحديدها للهدف ينبع من الراهنية والملموسية التي يمثلها وجودها الخاص غير المرتبط بالآخرين ولابالماضي ولابالمستقبل، الشيء الذي أتاح لفلسفة الحياة، فيما بعد(وربما الوجودية أيضاً) إلى أن تكشف الوجود في(التجربة المعاشة) للذات الفردية ولأن تجعل التاريخ ملخصاً في

السيرة الذاتية. وبالتالي إلى نفي أي هدفية وأي معنى للوجود سوى مايقدمه الراهن والحاضر الملموس، مما أدى إلى تبرير فلسفية لكل شيء ولأي شيء وعملياً لـ(اللاشيئية) و/ العدمية /وهذا مايفسر تلاشي أنصار فلسفة الحياة (+ هايدغر) مع النازية، أو صمتهم المتواطىء تجاهها، وبالتالي إلى جعل الأسلوب الإختباري العقلي الذي بدأ مع(هيوم) ينتهي إلى اللاعقلانية، فكرياً وسياسياً.

من الضروري، هنا تبيان أن الأساس الفلسفي للديموقراطية السياسية موجود في «نقد العقل المحض» [1781] حيث بيّن (كانط) نسبية المعرفة البشرية إلى الذات المتفاعلة مع الزمان والمكان المعينين عبر وجودها العارف، وبالتالي مشروعية كل رؤية تقدمها ذات محددة أو مجموعة من الأفراد الموجود.. كما أن نقده للأدلة على وجود الله، وتحطيمه للفكر الميتافيزيقي القديم ، قد حوّل الدين، من حالة جمعية مؤسساتية إلى حالة ذاتية محضة، الشيء الذي جعله معادلاً لـ (اللادين) أو لـ (اللامبالاة الدينية) التي مثلتها الحالة الفلسفية التي قدمتها(الكانطية الجديدة)[18] في الربع الأخير من القرن التاسع عشر، مع (اللاأدرية).وهذا ماأتاح مجالاً لنشوء التفكير العلماني المعاصر والذي يختلف عن علمنة(فولتير) و(ديدرو).

نلاحظ هنا كيف يتخلى الفكر التجزيئي عن فكرة(المجتمع الصالح) لصالح فكرة(الفرد الصالح)، الشيء الذي رأينا اكتماله مع الليبرالية الفلسفية التي قدمها(جون ستيورات ميل) (1806- 1873) الذي بيّن حدود الدولة أمام تخومي المجتمع والفرد، كما نلاحظ أن العلم، أو التفكير العقلاني سواء في الأدوات المعرفية المستخدمة أو في الفكرة، ليس بالضرورة مؤدياً إلى خدمة الإنسان بل من الممكن أن يؤدي، إذا أدت المصالح الاقتصادية- الإجتماعية

الخاصة بطبقة معينة إلى وضعه على هذا المسار، إلى سحق كيانية الإنسان وتهميشها وإنشاء معاني مصطنعة لوجوده، وبالتالي إلى قولبته وفق معايير مستحدثة، تتيح سيطرة التكنولوجيا وإنتشارها والإغراءات التي تقدمها، مجالاً لكي تجعلها مقبولة وجذابة من هذا الإنسان الذي أصبح تحت سيطرة التكنولوجيا، لامسيطراً عليها، مما يخلق اغتراباً عميقاً ليس بين ذات الإنسان والعالم فحسب، بل بينه وبين ذاتيته ككائن بشري- طبيعي.

(3)

منذ الأكاديين الذين وحّدوا الهلال الخصيب في القرن الثالث والعشرين قبل الميلاد، وحتى عام 1945م، ظل شرق المتوسط وجنوبه مع الغرب الأوربي يتناوبان على وضعية المركز العالمي، في الفكر والسياسة والاقتصاد، ونلاحظ أن انتقال الزعامة العالمية، بعد الحرب العالمية الثانية، إلى واشنطن وموسكو قد تم عبر تبعيتهما الفكرية للغرب الأوربي(كونت- وليم جيمس)، (كارل ماركس - لينين). وقد كان أول مظاهر الاستيقاظ الأوربي متزامناً مع الحروب الصليبية (1098 - 1303)[19] على الشرق والهجمة الإسبانية المضادة في الأندلس التي بدأت بالتجلي مع سقوط طليطلة(1085)، تماماً كما وصل الاندفاع العسكري الإسلامي إلى جنوب فرنسا مع معركة(بواتييه) في عام (732م). والحقيقة أن كثيراً من الأشكال الفكرية التي كان يفرزها هذان القطبان للحضارة الإنسانية، كانت تتحدد على خلفية الصدام، إما كشكل للمقاومة أو كوسيلة لها وتجاوز (للآخر)، والأولى كانت تتم في لحظة أزمة ودفاعية الحضارة المعنية في مواجهة (الآخر)، والثانية بعد احتواء الهجمة [20]، الشيء الذي لاحظناه عند النديس (أنسيلم) (1033- 1109) ومالمسناه الكنيسة الرومانية من عداء شرس للإسلام، ومالاحظناه عند(توما الأكويني) الذي

وضع مع (السكولائية) أسس التفكير الغربي الحديث الأولية.

تعيش المنطقة العربية في حالة دفاعية مأزومة أمام الهجمة الغربية، منذ حملة نابليون على مصر (1798- 1801)،وهذه الوضعية هي التي تحدد الشكل الذي يتم فيه فحص «الذات» ولكن على خلفية الشعور الضمني[21] بأن هذه «الذات» كانت صاحبة المركز القطبي العالمي الآخر. كما أن هذه الأزمة هي التي دفعت إلى الإنشغال الكثيف بالماضي الخاص لهذه الذات،

2- بطبيعة وماهية وخصائص حضارة« الآخر»الذي هو «الغرب» • والحقيقة أننا لم نتجاوز منذ مايسمى بـ«فكر عصر النهضة» العربي، إلى الآن إطار(ردّ الفعل المأزوم) في طرح هاتين المسألتين الأوليتين، كمنطلق إلى رؤية«ما »يمكن أن تقدمهه هذه المنطقة كمشروع حضاري خاص، تماماً كما حصل مع البابليين ومن بعدهم مع الإسلام.

صاغت الدولة الإسلامية منذ بداياتها وحتى القرن التاسع عشر نوعاً من المجتمع(المِللي)، الذي يقوم على إقامة الحدود والعلاقات بين(المِلّة الكبرى)، وهي الطائفة السّنية التي حكمت الدولة الإسلامية طوال فترة قيامها وحتى سقوط العثمانيين(مع الاستثناء الصفوي)، وبين(الملل) الأخرى، سواء كانت أقليات إسلامية، أو أقليات دينيةأخرى،(مسيحيين -يهود- زرادشتين)،فهو كان نوعاً من المجتمع الذي يتحدد فيه الآخرون كوظيفة سياسية- اقتصادية- اجتماعيةثقافية، عبر علاقتهم السلبية أو الإيجابية بالملّة الحاكمة. وهذا ماكان يخلق صدامات ووظائف وأدوار محددة(كالدور الاقتصادي الذي لعبه الأقباط)[22] أو مالعبه التجار والماليون اليهود والأرمن في الدولة العثمانية، لايسمح بتجاوزها وتخطيها في هذه اللعبة المرسومة من قبل(الملّة) الحاكمة التي حددت أدوار وتخوم(الملل) الأخرى.

لقد ولّد ذلك تحديدات اقتصادية- اجتماعية بين أقلية«ما» وبين أقلية أخرى، الشيء الذي ينعكس في دورها الإجتماعي العام. ونلاحظ بأنه، طوال تاريخ الدولة الإسلامية، لم تتولد ضمن الأقليات حركات سياسية أو فكرية تجاوزت إطار التضامن المللي الواحد، باستثناء جدالات التلموديين والصوفيين اليهود من أنصار(القبالا) ضد موسى بن ميمون،وهذا طبيعي في إطار أقليات تشعر بنفسها محاصرة ومحددة التخوم من قبل الأكثرية الحاكمة، مما يولّد تضامناً تلقائياً طبيعياً، كما أن التحديدات الاقتصادية الإجتماعية لدور(ملة) ما، كانت تساهم بتعزيز الوحدة الداخلية وتشكل أرضية لها، ليأتي الجانب الثقافي والشعائري كإطار للهوية الخاصة لمجموع أفرادها.

وقد كانت الوحدة(المللية) متجاوزة ومتخطية للبعد القومي، حتى حصل ذلك الانقسام الكبير الذي أحدثه الصفويون، عبر ايديولوجية دينيةقومية متمثلة في المذهب الشيعي الإثني عشري، تجاه بقية المسلمين الآخرين، كما أن الاضطهادات وعمليات القمع، كانت أحياناً كثيرة، تجبر أقلية«ما» على اللجوء إلى منطقة جغرافية محددة، وكانت طبيعة المنطقة تفرض على أفراد هذه الأقلية التحول إلى فلاحين أو رعاة في إطار اقتصاد مكتف ذاتياً ومنعزل عن المناطق الأخرى إلا أن التحديدات الاقتصادية- الإجتماعية، كانت تفرض على أفراد الأكثرية الدخول في صراعات فكرية- سياسية، كان هدفها الأساسي الوصول إما إلى السيطرة على جهاز الدولة أو تقديم ايديولوجية كإطار ديني للدولة القائمة، كما حصل مثلاً من صراعات، في القرن الرابع الهجري ببغداد، بين الحنابلة والأشاعرة، حتى استطاع الأخيرون أن يفرضوا أنفسهم في زمن الغزالي- (1058- 1111م)، كمذهب للدولة العباسية التي تبنّت الشافعية الممزوجة في إطار بناء معرفي واحد مع الأشعرية منذ أبي الحسن

لأشعري(260- 322هـ.) إلاّ أن هـذه الصراعات كانت تتوقف أو توضع على الرف أمام خطر«ما» أو تحرك يتجاوز الحدود المرسومة من قبل الأقليات لأخرى، سواء كانت إسلامية أو غير إسلامية، أوأي تحرك يأتي من أوربا التي لم يكن يُنظر إليها إلاّ بوصفها مسيحية. وقد لاقى العثمانيون تعاطف وتأييد لشارع الإسلامي عندما أسقطوا(القسطنطينية) عام 1453، التي كانت هدفاً سلامياً منذ أيام معاوية، كما أن الدور الذي لعبوه في إيقاق الزحف الصفوي على آسيا العربية، وتصدّيهم للهجمة الإسبانية على شمال أفريقيا، والبرتغالية على سواحل جنوب الجزيرة العربية، قد أمّن لهم ذلك التأييد الذي لاقوه في لشام والعراق والحجاز وشمال أفريقيا وفي مصر من قبل(السّنة) الذين تقوم يديولوجيتهم على نوع من(الأممية الإسلامية) هم وكل المسلمين الآخرين[24]، التي ظلت قائمة حتى سقوط العثمانيين ومازالت آثارها ومظاهرها قائمةً ولو جزئياً، حتى الآن، حيث رأينا تعبيراتها في المتطوعين الإسلاميين الذين ذهبوا لى أفغانستان في الثمانينات،أو في تعاطف الشارع الإسلامي مع باكستان في حربها ضد الهند عام 1971[25] وتماماً، كما كان يتحدد- الوطن- عند ليهودي، قبل قيام إسرائيل في (الملة) وليس في الجغرافيا، كذلك نرى في شعَور لمسلم، ولكن في إطار دولة إسلامية، تجاه المسلم الآخر الموجود في نفس لدولة، أو تجاه الذي يعيش في دولة أخرى.

وكان هذا اتجاهاً طاغياً لدى المسلمين حتى بدايات هذا القرن الذي فكر يه(السلطان عبد الحميد) وقبله بقليل:(جمال الدين الأفغاني) في طرح شعار الجامعة الإسلامية) والذي أفزع بريطانيا التي كانت تسيطر على مسلمي الهند لذين دغدغ هذا الشعار مشاعرهم، والتي ظلت طوال قرن، منذ حملة نابليون رى في العثمانيين حاجزاً أمام الروس في الوصول للمياه الدافئة وطريق الهند،

ليأتي تحالف عبد الحميد مع الألمان الـذي تبلـور في تسعينات القرن المـاضي، ليجعل بريطانيا تحسم في ضرورة تصفية الدولة العثمانية، وخاصة بعـد تفاهمهـا مع الفرنسيين في عام(1899) تجاه المشـرق، إثـر خـلاف اسـتمر علـى مـدار القرن التاسع عشر(كانت خطط الوطنيين المصريين منذ الاحتلال الإنكليزي في عام 1882، مبنية على استغلال الخلاف البريطاني- الفرنسي، ولكن بعد حادثة (فاشودا) والتفاهم الفرنسي الإنكليزي الذي أعقبهـا، نـرى (مصطفـى كـامل) ينقلب إلى الدولة العثمانية كسند ضد الإنكليز. الشيء الذي كان متعاكساً مـع المهاجرين من بلاد الشام الذين أتوا إلى مصـر، في أواخـر القـرن التاسـع عشـر، ومعظمهـم مـن المسـيحيين، والذيـن لعبـوا دوراً هامـاً في الاقتصـاد والفكـر والصحافة، حيث اعتمدوا على التأييد البريطاني في إنشاء معارضة، مركزها في مصر، ضد العثمانيين. كما أن وضعهـم الاقتصـادي الـثري، إضافـة إلى الرضـا البريطاني، قد جعل صورة هؤلاء في الشارع المصري غير محبوبة(يمكن مراجعـة كتاب الدكتور محمد الحسين:« الاتجاهات الوطنية الحديثـة في الأدب العربـي» (مجلدان)، طبعة مصر في الخمسينات، والذي يقدم دراسة موثقة وتصويرية عـن تلك الفترة) .

لقد أدى اختراق المركـز الرأسمـالي العـالمي، ممثـلاً في بريطانيـا وفرنسـا، للمجتمع الإسلامي في المنطقة العربية، إلى بداية تفكك (المجتمع المللي)الـذي كان يقوم على علاقات اقتصادية ذات طابع ماقبل رأسمالي[26]. وقـد اسـتفادت الأقليات غير الإسلامية التي كان لها دور اقتصادي هام منذ القديم، من دخـول الرأسمالية الغربية وهيمنتها على هذا المجتمع، لكي تنمي من وزنهـا الإقتصـادي، كما أن إقبالها على التعليم الحديث، الذي أمنته البعثـات التبشـيرية، قـد جعلهـا أكثر إطلاعاً على الفكر الأوربي والعلوم الحديثة.

لعبت الرأسمالية الغربية، هنا، دور القوة الفارضة لبنية إقتصادية جديدة، وكانت تتجه لفرض الرسملة، كبنية، وكعلاقات، في كل زوايا المجتمع. وإذا كانت العلاقات الإقتصادية- الاجتماعية القديمة، هنا، قائمة على علاقات بين م (غيتو) كبير مع (غيتوات)منتشرة هنا وهناك في الزوايا العديدة المجتمع، مما انعكس على السياسة والفكر، فإن الغزو الغربي قد أدى إلى التحطيم الإقتصادي، أولاً، للجدران الفاصلة بين الملل، وإلى دخول الطوائف،التي كانت تقيم في مناطق جغرافية معزولة نائية ومحمية،في إطار نسيج اجتماعي واحد بدأ بالتبلور على أرضية علاقات اقتصادية جديدة.

إن هذا التنامي للدور الاقتصادي للأقليات غير الإسلامية، قد أنشأ عندها مطامح جديدة على صعيدي الفكر والسياسة، مما جعلها لاتقدم أفكاراً مللية خاصة، بل مشروعاً متكاملاً لمجتمع جديد لايقوم على الفكرة الدينية، وإنما على الفكرة القومية، ويستند إلى النماذج الاقتصادية والاجتماعية والفكرية والسياسية التي أفرزتها أوربا الحديثة، وخاصة أفكار ثورة 1789 الفرنسية حول(المساواة)وتجاوز أطر المجتمع القديم الذي كان يعتمد على تحالف الملكية المطلقة مع الكنيسة، كما في فرنسا مثلاً، الشيء الذي انضم للدعوة إليه كثير من المثقفين والمتعلمين في المدارس الحديثة من أبناء(الأكثرية)والذين بدؤوا يقدمون دعوات لمجتمع جديد لايكون قائماً على الفكرة الدينية.

لقد انطلقت الفكرة القومية العربية من موارنة لبنان الذين كانوا أكثر احتكاكاً مع النموذج الفرنسي، والذين وحدوا أنفسهم في تحالف طبيعي، هم وفرنسا، مع(محمد علي باشا)الذي سيطر على بلاد الشام، في ثلاثينات القرن التاسع عشر، والذي طرح فكرة (العروبة) في مواجهة العثمانيين وحاميتهم إنكلترا.

كان موارنة لبنان يدركون بأن دعوتهم القومية العربية موجهة ضد (دولة

الخلافة الإسلامية) التي كانت تضم قوميات متعددة، وبأن انتصار الفكرة القومية يعني تشظّي الدولة العثمانية، وقد أدى حامل الفكرة القومية العربية، هذا، مضافاً إليه توجيهها ضد دولة الخلافة،إلى إنشاء حاجز بين الفكرة القومية التي طُرحت آنذاك وبين الإسلام. كما أن الطبيعة الأوربية للأفكار الحديثة التي طرحها المفكرون والمثقفون العرب في زمن كانت إنكلترا وفرنسا تسيطران فيه على أجزاء عديدة من الدولة العربية - الإسلامية القديمة، قد جعلت الجمهور العريض من أبناء الأكثرية يتوجس خيفةً من أن تكون كل هذه الأفكار أداةً لتطويع وترويض المشرق العربي على السيطرة الغربية، كما كان(السنّة)،وظل معظمهم على ذلك حتى سقوط العثمانيين، يفضلون بقاء الدولة العثمانية على أن تخضع بلادهم للسيطرة الغربية. كما كانوا يفضلون بقاءها موحدةً على أن تتحزأ إلى أقطار عديدة يمكن أن يستفرد بها الغربيون على حدة، كما أنهم كانوا واعين لما فعله الإنكليز في احتلالهم لمصر والفرنسيين في الجزائر وتونس، وكانوا، كجمهور عريض، غير مستعدين للتحالف مع هؤلاء ضد العثمانيين(27).

كانت دعوة مسيحيي المشرق العربي، في القرن التاسع عشر، تهدف لبناء مجتمع جديد، على أساس الفكرة القومية في مواجهة الدين(28)، حيث كان الأخير أساساً للتمايز وليس للتوحيد المجتمعي وأداة لسيطرة دين على دين، فيما ستكون الفكرة القومية قاعدة لتساوي أبناء الديانات والطوائف المختلفة في الإنتماء الواحد، مما سيجعلهم متساوين جميعاً، لافرق أن يكونوا من أبناء الأكثرية أو من الأقليات.

إن الهدف الموضوعي من هذه الدعوة هو الوصول إلى التوحيد المجتمعي، إلاّ أن الوظيفة العملية لهذه الدعوة، ولافرق إن كان حاملوها واعين لها أم لا،

هو نسف قاعدة حكم الأكثرية التي تقوم على ملل محددة الدوائر، حيث تحتكر الأكثرية السياسة والدولة ومعظم الاقتصاد، وتترك لبعض(الآخرين) بعض الاقتصاد وتدع(الباقين)يديرون شؤونهم الخاصة وفق حدود غير مسموح لهم بتجاوزها، كما أن هذه الدعوة ستؤدي، عملياً، إلى نسف الأساس الايديولوجي، أو وضعه جانباً، الذي قامت عليه الدولة الإسلامية، منذ إنشائها، ألا وهو الدين.

وبالتالي فقد كان المآل هو إنشاء مركز اجتماعي جديد للأقليات يكسر قاعدة احتكار (الأكثرية) للفكر والسياسة في المجتمع، حيث يعطي الأقليات دوراً جديداً على أساس أفكار ونظم معرفية جديدة، كانت، ليست فقط من بنات مجتمع الغرب الغازي، بل ستكون أيضاً على أنقاض ماقدمته دولة ومجتمع(الأكثرية) الحاكمة. وموضوعياً فإن هذا لن يؤدي فقط إلى تحجيم الأكثرية، وإنما سيجعلها في وضعية المهزوم غير القادر على المبادرة والتحكم بمسرى الأمور، وسيؤول إلى وضع(الأقليات)و (الغرب) في مركز المتحكم والمقرر لقواعد ومسار هذه العملية:أي، إنشاء(مجتمع لاطائفي) على أنقاض (مجتمع الطوائف) المحكوم من قبل طائفة(الأكثرية)،ولكن عبر بروز دور جديد للطوائف الممثلة للأقليات التي قادت هذه العملية عبر التوازنات الجديدة التي أفرزها انتصار الغرب على دولة(الأكثرية) الحاكمة.

وبالتالي فإنّ الدعوة اللادينية تودي إلى تحطيم دور دين محدد، هو دين الأكثرية، مما يوفر قاعدة لدور يقوم به أفراد الطوائف الأخرى، حيث، نظرياً، تكون العملية موجهة ضد كل الدين، ولكنها، عملياً، ضد دين معين ولصالح أديان وطوائف أخرى، تماماً مثل ماأدى تحجيم دور الدين في الدولة الفرنسية، مع ثورة 1789، ليس إلى تحجيم الدين، بل الكاثوليكية ككنيسة ومؤسسات

وعقيدة ودور، الشيء الذي ستستفيد منه الأديان الأخرى، عملياً، إنكليكانية وبروتستانتية[29] واليهودية حيث توفر لها(العلمنة)أدواراً اجتماعيةً وفكرية وسياسية أرحب، كانت تقف الكاثوليكية الفرنسية مع آل بوربون كحائل دون قيامها بها، وهذا لايعبر عن ميل هاتين الأقليتين الفرنسيتين إلى العلمنة، في المطلق، وإنما عن ميل عملي حيث لن تخسرا، مع العلمنة، سوى قيودهما السابقة، كما أن هذه العملية ستؤدي إلى تحجيم وتقييد (الأكثرية) التي ستخسر احتكارها السابق وامتيازاتها، مما سيعني استفادة تلقائية وطبيعية وحتمية ستنالها(الأقليات)من الوضع الجديد: وهذا مايؤدي، عملياً، إلى جعل«النزعة اللادينية » عند أبناء الأقليات موجهة، في غالب الأحيان، وفي الإتجاه العام، ليس ضد كل دين أو كل الأديان، بل ضدّ دين الأكثرية تحديداً.[30]

أدرك جمال الدين الأفغاني ماهو التناقض الرئيسي، والمتمثل في منع الغرب من السيطرة على الشرق ومنع تجزئته، وأن ذلك له الأولوية على ماعداه .طبعاً ، إن شخصاً من وزن(الأفغاني) كان مدركاً لضرورة التحديث، ولكنه كان واعياً بأن ذلك لايجوز أن يكون متناقضاً أو على حساب ضرورة الوقوف في وجه الهجمة الغربية[31] ، الشيء الذي لانجده عند معظم الآخرين الذين كان مسار ممارساتهم الفكرية والسياسية، بشكل واعٍ عند البعض وربما غير واع عند البعض الآخر، يؤدي، عملياً، إلى أن تكون عملية ضرب البناء القديم، أي الدولة العثمانية(المللية)، قائمة على تحالف تابع من قبلهم مع فرنسا وإنكلترا اللتين كانتا متحكمتين بمسار هذا التحالف، لاالعرب المنخرطين كذيل فيه سواء كان(الشريف حسين) أو أعضاء الجمعيات العربية السرية الذين وضعوا بيضهم كله في سلة الغربيين، في عملية بان قصر نظرهم السياسي البالغ حيث لم تؤد إلى أقل من(سايكس بيكو)وتقسيم الهلال الخصيب بين إنكلترا وفرنسا، إضافةً

إلى (وعد بلفور).

طبعاً، إن مفكرين من طراز(اليازجي) و(البستاني)و(جورج انطونيوس) كانوا أكثر إطلاعاً وتفاعلاً مع الفكر الغربي الحديث من(الأفغاني) وبالقياس الفكري العام هم أكثر عصرية منه، ولكنهم بالقياس إلى التناقض الرئيسي المحرك للمنطقة العربية، آنذاك، والمتمركز في مواجهة الهيمنة الغربية، كانوا رجعيين أمام الأفغاني.وهم، عملياً، قد ساهموا في إرجاع بلادنا إلى وضع ضعيف ومفكك لم تشهد له مثيلاً منذ السيطرة الرومانية عليها، وضع مازلنا، بعد ثلاثة أرباع القرن من بدايته، غير قادرين على وقف مجرد آليات التدهور المتوالية كالسيل والتي مازالت تجرفنا إلى قرار لانعرف مستقره، بعد، تلك العملية التي وضعت (سايكس بيكو) و(وعد بلفور) ديناميتها، والتي لم نجد، للآن، أية طريقة فعالة، ليس فقط للتغلب عليها، وإنما لمجرد إيقافها والحد من آثارها.

إن الأرضية الإجتماعية لهؤلاء المفكرين والمثقفين، هم ومعظم الذين أُعدموا يوم (6أيار 1916) والذين نادوا طوال معظم القرن التاسع عشر وأوائل هذا القرن،بالقومية العربية، نراها تتحول بسهولة مع البطريرك الماروني (الحوّيك) في عامي 1919- 1920 إلى المناداة بـ(دولة لبنان الكبير) التي تقوم، أساساً، على حماية فرنسية لدويلة مجتزأة من الجسم العربي، ويكون الموارنة هم رأسها وجسمها الأساسي(استغرب الكثيرون في أثناء الحرب الأهلية اللبنانية الأخيرة، أن يكون المؤرخ« فؤاد أفرام البستاني» منظّر« الجبهة اللبنانية »التي ضمت «بيير الجميل »و «كميل شمعون»، حفيداً لـ «بطرس البستاني»، من دون أن يدركوا أن الوظيفية التي حركت(الجد)أدت إلى مسار عملي كان (الحفيد) هو النتيجة المنطقية له).

كانت الطائفة الأرثوذكسية والتي هي مدينية، أساساً، في سوريا ولبنان،

بخلاف الموارنة الوافدين في القرن التاسع عشر إلى المدن، أكثر اندماجاً في البنية المجتمعية، حيث بانت نتائج التطور الرأسمالي في العلاقات المدينية، فبدأت مظاهر التبلور الإجتماعي لطبقة رأسمالية وأخرى عمالية، كما أن نظام الحرف المغلقة قد بدأ بالتفكك، وهذا ماخلق جملةً من المصالح الاقتصادية والإجتماعية المتشابكة مع سكان المدن السنّة[32] أساساً، ولكن على أساس طبقي واضح، مما جعلنا، نرى وجوداً مسيحياً كبيراً في- حزب الشعب- الذي كان حزباً برجوازياً متبلور الملامح الفكرية والسياسية والطبقية، في سوريا الأربعينات والخمسينات، إضافةً إلى رموز دمشقية من أمثال(فارس الخوري) [بروتستانتي المذهب] الذي لعب دوراً كبيراً في السياسة السورية حتى عام 1958 .وبخلاف الموارنة الذين كانوا(انعزاليين) فعلاً، كما أطلق عليهم(كمال جنبلاط)في عام 1975، نجد الأرثوذكس منخرطين في دعوات وطنية اندماجية عريضة، وذات أهداف توحيدية، حيث نرى(أنطون سعادة)يؤسس في الثلاثينات(الحزب القومي الإجتماعي السوري) والذي ضمّ قاعدة ذات طابع أرثوذكسي أساساً، مما شكل قطباً مضاداً لـ (حزب الكتائب اللبنانية)، وردّاً على تقسيم سوريا الطبيعية واغتصاب أجزاء منها من قبل(أتاتورك) في كيليكية، واسكندرونة لاحقاً. والحقيقة أن انهيار الدولة العثمانية وانتصار(الأتاتوركية)في تركيا التي ولّت ظهرها للمشرق العربي، قد أتاح مجالاً، ولأول مرة، منذ الدولة الأموية، لكي تكون القومية العربية، أداة جامعة للمشرق العربي الذي واجه صدمة التجزؤ الحديث وبروز الخطر الصهيوني، مما جعل الدعوة القومية العربية المشرقية، مابعد العثمانيين، مختلفة عن دعوات القرن الماضي وأوائل القرن الحالي، والتي لم تلاقِ، بخلاف لاحقتها، أرضية اجتماعية حقيقية عند الأكثرية السنية.

لقد رأينا الأرثوذكسي (ميشيل عفلق) يضع، ومنذ الأربعينات، علاقة

عضوية بين القومية العربية والإسلام كتراث ثقافي لكل العرب وليس للمسلمين وحدهم، وفي تضاد مع (ساطع الحصري)المتأثر بالتجربة الأتاتوركية، أو (قسطنطين زريق)الذي قدّم علمانية متأثرة بالعلاقة بين الدولة القومية الأوربية والكنيسة. وهذا ماجعل حركة(البعث)تملك قاعدة، لابأس بها، في الوسط السنّي في العراق وسوريا، خاصة وأنها استطاعت، في الأخيرة، أن تكون معبراً تاريخياً عن أوساط ريفية محرومة في حوران وريف إدلب وحلب وعن المدن الهامشية الصغيرة التي كانت متذمرة من احتكار القرار السياسي والاقتصادي من قبل دمشق وحلب، إضافةً إلى تعبير البعث عن المناطق الريفية الأخرى[33]. كما أن دخول عبد الناصر إلى ساحة الحركة القومية العربية، قد جعل القاعدة الإجتماعية لهذه الحركة في وضع أعرض وأوسع في أوساط الأكثرية، وخاصة أن عبد الناصر قد أتى من مصر وإفريقيا العربية حيث كان الرباط بين العروبة والإسلام شديداً وعضوياً[34] بخلاف المشرق العربي، إضافة إلى أن فكرة اجتماع مصر وسوريا في وحدة إندماجية، بعد عقد واحد من نشوء إسرائيل قد لاقى هوىً عاطفياً وعملياً شمل القاعدة الوطنية العريضة التي لم تكن سوى (العروبة) قادرة على جمعها في مواجهة إسرائيل والغرب، الأمر الذي كان سيتعزز بعد إسقاط الهاشميين في بغداد، يوم 14 تموز 1958، بانضمام العراق إلى الوحدة السورية المصرية. الشيء الذي تمّ إفشاله عبر الشيوعيين العراقيين الذين، بواسطة تحالفهم مع (قاسم) وبالتأكيد برضا من موسكو، استطاعوا تصفية[35] حلفائهم القوميين المشاركين لهم، بالأصل، في حركة 14تموز،[36] مما وضع نقطة التراجع الأولى للمد القومي العربي الهجومي الذي بدأ في السويس، حتى كانت الذروة في هزيمة(5 حزيران 1967) والتي ماكان من الممكن أن تحصل لولا تواجد الشرط العربي الموضوعي الملائم للهزيمة والذي ولّده انفصال سوريا عن مصر في أيلول 1961، هذا الانفصال الذي

كان سيكون صعباً لو انضمّ العراق إلى وحدة شباط 1958 السورية المصرية.

(4)

إن المفكرين والساسة لايمكن أن يقيّموا من خلال محتوى الأفكار التي يحملونها، بل من خلال الدور الذي يلعبه هذا المحتوى وحامله على الصعيد الاقتصادي والإجتماعي والسياسي في زمان ومكان محددين.

والحقيقة أن الانفصال بين المحتوى الأصلي ودور الحامل في مجتمعه، غالباً مايكون في المجتمعات ماقبل الرأسمالية، أو التي هي في طور الإنتقال إلى الرأسمالية المتقدمة. حيث نرى هؤلاء يحملون أفكاراً أنتجتها المجتمعات الرأسمالية المتقدمة، أو تولدت فيها، ويأتون بها إلى مجتمعهم معلّبةً، بدون أية محاولة للتكييف مع الخصوصية والواقع المحليين، مما يجعل هناك غربةً بين الدور الذي لعبته هذه الأفكار في مجتمعها، والمتولدة فيه بالأصل، وبين الدور الذي ستقوم به في مجتمع يعاني من سيطرة المركز الرأسمالي العالمي، ويعاني بحكم طبيعة المواجهة مع الغرب، من نوع من الالتباس تجاه الأفكار الغربية، وخاصة أن حامليها المحليين لم يستطيعوا إخضاعها لخدمة المصالح الوطنية الخاصة.

إن الأفكار الغربية، إذا أخذناها بحدّ ذاتها، وسواء أكانت ذات طابع يميني أو يساري، لايمكن أن تُقيّم في المجتمع المغلوب من الرأسمالية العالمية، وخاصةً إذا كان ذا خلفيةٍ تاريخية لعب فيها دوراً رئيسياً في التاريخ العالمي، بنفس الطريقة التي نقيّمها في المجتمع الغالب. فهي من حيث المحتوى والدور تعبّر عن وظيفية اقتصادية واجتماعية وسياسية محددة في إطار طبقة وفئات اجتماعية محددة، ساهمت في التعبير عن درجة دور هؤلاء، أو عن مطامح أولئك، في تطوير المجتمع الغربي الحديث. إلاّ أنها- كأفكار- عندما تأتي إلى مجتمع أقل تطوراً وهو في حالة تبعية للغرب الرأسمالي، ومهزوم أمامه، فليس بالضرورة أن

تعبر عن نفس الوظيفية التي لعبتها هناك.

إن مؤسس الليبرالية(جون ستيوارت ميل) قد عبر عن ضرورة وضع فلسفة سياسية، وشكل لتنظيم العلاقة بين أقانيم(الفرد- المجتمع- الدولة) وتحديد الفواصل والتخوم بينهم، في مجتمع رأسمالي متقدم خارج من ثورة صناعية، ومسيطر على مساحات شاسعة من العالم، وخارج منتصراً من الحروب مع الخصم اللدود لبريطانيا، ألا وهو(نابليون بونابرت) حيث ساهمت الليبرالية في وضع الآليات التي تجعل العملية السياسية خاضعةً وخادمةً للضرورات الاقتصادية الخاصة بالطبقة الرأسمالية الحاكمة، وفي تحديد حدود تلك العملية، سواء كانت في شكل نشاط دولاتي أو حزبي تجاه الاقتصاد.

لم تعبر الليبرالية العربية عن ميل إلى تأسيس مجتمع رأسمالي مستقل عن المركز الرأسمالي العالمي، و لم يتطرق ممثلوها، في الحقيقة، إلى هذا الموضوع، بل انحصر كل همهم في معارك أقاموها بين ماهو(تقليدي) و(عصري)، (حديث) و(متخلف)، (عقلي)و (لاعقلاني). فهم لم يولوا اهتماماً حقيقياً للمسألة الوطنية، أي لتحرير الوطن، أيضاً، من التبعية الاقتصادية ليقيموا نمطاً رأسمالياً وطنياً، حيث أعتبروا أن ترقية المجتمع لها الأولوية على التحرر السياسي والأقتصادي ، مما جعلهم يركزون على دور التعليم والثقافة اللذين عنيا ، بالنسبة اليهم ، الأخذ من منهل الغرب الفكري تحديداً ، والإقتداء كتلاميذ في هذا المجال ، مع عدم التركيز على ضرورة مكافحة السيطرة الغربية ، بل إذا شئنا الدقة ، فإن هذه العملية كانت عندهم على أساس إهمال متعمد وواع للمسألة الوطنية ، حيث رأى بعضهم ، وهو خارج من تجارب سياسية فاشلة ، (ثورة عرابي) ، ومن ثم تجربة جريدة (العروة الوثقي) مع الأفغاني »أي مثل الشيخ (محمد عبده)أن مهادنة البريطانين سياسياً مقابل أخذ الحرية في مجال

الثقافة والفكر ، يمكن أن تكون مفيدة لمصر والمشرق العربي، حيث كان تعيينه (مفتياً)للديار المصرية عام 1899وحتى وفاته 1905، مبنياً على صفقة من هذا النوع كان بطلها المعتمد البريطاني(كرومر) الذي رأى فائدة في استغلال هذا (التائب) الذي أدت به مرارة الخيبات السياسية، وخاصة، بعد نجاح البريطانيين في هزيمة (الحركة المهدية)في السودان عام 1898، وماأعقبه من اتفاق بريطاني فرنسي على إنهاء خلافاتهم حول المشرق، عام 1899، إلى التنظير لوضع السياسة على الرف لصالح الثقافة والتعليم في بلد مُستعمَر.

بالطبع،لايمكن اعتبار الشيخ(محمد عبده) ليبرالياً، بالمعنى الدقيق للكلمة، إلا أن بذرة الليبرالية المصرية، وخاصة عند ممثلها الأكبر(أحمد لطفي السيد)، قد خرجت من عباءة(المفتي المصري) الذي استخدم« العقلانية الدينية»، كما رآها عند بعض الفرق الدينية(كالمعتزلة)، ليكافح بهاأفكار السلفيين المعشعشين في الأزهر، ولكن بدون أن ينبس بكلمة عن الاحتلال البريطاني لمصر أو أن يربط هذا مع ذاك، أي كـ (عقلانية) يجب أن يترافق استخدامها ضد السلفية مع منهج وطني معادٍ، سياسياً، للغرب المستعمِر.

لم يقبل [لطفي السيد] أن يكون معلمه [واصل بن عطاء] بل حدده في [أرسطو] و [مونتسكيو] و [جون ستيوارت ميل] ولكن مع سياسة لاتقتصر على مهادنة الانكليز ، بل تتجه للتعاون معهم، سياسياً (37) ،كما أنه أرفق ذلك بالتنظير لـ [القومية المصرية] المربوطة أسّاً مع الفرعونية ومع الثقافة اليونانية اللاتينية، والتي تتجه لفصل مصر، كوحدة جغرافية وكهوية، عن بقية المشرق العربي.

إن كتاب طه حسين [في الشعر الجاهلي] الصادر عام 1926، لاتتحدد أهميته من حيث محتواه العلمي كدراسة تاريخية لصحة الشعر الجاهلي وطريقة

روايته وتدوينه، بل في طريقة استخدام ليبرالي مصري لمنهج ديكارت من أجل إنشاء قطيعة ثقافية وفكرية بين مصر والماضي العربي الاسلامي[38] لكي يصل، كما وضح ذلك، فيما بعد، في كتاب «مستقبل الثقافة في مصر» الصادر عام 1938، إلى أن مصر بتواصلها مع الثقافة الغربية لاتفعل أكثر من وصل ما انقطع مما كان قائماً مع [أثينا] و [روما]، كما أنه إضافةً إلى مهادنته لبريطانيا، نراه ، وفي الوقت الذي كانت جهود كثير من الساسة والمفكرين المصريين منصبّة على نصرة [فلسطين] بعد ثورة 1936، وتوضيح ملامح الخطر الصهيوني للقاصي والداني، يحضر احتفالات ومهرجانات [الجامعة العبرية] بالقدس، ولو تحت قناع صداقته للمستشرق اليهودي [اسرائيل ويلفنسون] المختص في الأدب العربي.

(5)

في صيف 1975، تحول حي الشيّاح، في الضاحية الجنوبية لبيروت والذي يضم مهاجرين من الجنوب الشيعي، من مكان يسيطر عليه الحزب الشيوعي اللبناني إلى معقل لحركة أمل بقيادة موسى الصدر، كما يلاحظ بأن [حي الثورة] من ضواحي بغداد، والذي يحوي شيعة أتوا من منطقة السواد [أي الريف والبلدات الصغيرة الممتدة بين بغداد والبصرة] بدءاً من الأربعينات، قد أصبح في عام 1979 مركزاً رئيسياً لحزب الدعوة، بعد أن كان منذ الخمسينات، خاضعاً لسيطرة الحزب الشيوعي العراقي، والشيء نفسه نراه لدى الحزب الأخير الذي لم يستطع [التنظيم الكردستاني] التابع له، أن يحصل على أكثر من /3٪/في انتخابات شمال العراق التي جرت في أيار 1992، بعد أن كانت الحركة الماركسية جزءاً رئيسياً، منذ الأربعينات، في الساحة الكردية العراقية.

إن هذه التحولات الاجتماعية السياسية تطرح ضرورة دراسة الدوافع التي تدفع فئة «ما» أو فرد «ما» إلى اعتناق عقيدة معينة، في زمان ومكان معينين، وخاصة في مجتمعات تختلط فيها الهويتان القومية والطائفية مع العوامل الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، حيث لم تصل تلك المجتمعات، بعد، إلى الفرز الطبقي الواضح الذي يتجاوز تلك التحديدات.

يشكل يهود أوربا الشرقية، بمافيهم روسيا القيصرية، حالة مغرية للدراسة: فهم، بخلاف يهود فرنسا، الذين يغلب عليهم الميل إلى الاتجاه الراديكالي المعادي للكنيسة، كما ظهر ذلك في أثناء قضية [دريفوس] في تسعينات القرن الماضي أو الاتجاه الاشتراكي الديمقراطي ، يغلب عليهم، منذ تسعينات القرن التاسع عشر، الاتجاه الماركسي،وخاصة في بولندا وروسيا. حقيقةً، إن نزعة العداء لليهود والمذابح التي حرت في روسيا القيصرية، أوائل هذا القرن، لم تدفعهم إلى اعتناق الصهيونية الناشئة كحركة في مؤتمر [بال] عام 1897، بل نجد أن الحركات اليهودية الخاصة التي نشأت هناك، مثل [حزب البوند]، كانت ذات طابع ماركسي وتتوجه إلى العمال والحرفيين واليهود تحديداً.

لايمكن القول بأن ماركسياً روسياً، من خلفية يهودية، مثل «تروتسكي» كان مثل معظم الماركسيين الروس الذين هم من خلفيات مختلفة عنه، فلاحظ عليه، وهذه خصيصة يجتمع عليها معظم الماركسيين اليهود، [حتى [روزا لوكسمبورغ] (1871-1919)]، نزعة كوزموبوليتيسة سماها [اسحق دويتشر] في «دراسات في المسألة اليهودية»، «بنزعة العائشين على الهواء» والذين لايشعرون بأية جذور في أي مكان، مما يجعل من السهولة عليهم أن يحسّوا بأن موطنهم هو العالم، المشتتين في أرجائه ، وأن يتم تصعيد هذه المشاعر وعدم الاحساس بالجذور المحلية، إلى نزعة أممية هي أقرب إلى [العدمية

القومية] الشيء، الذي لانلاحظه عند لينين مثلاً.

كما أن [النزعة الإرادية] التي تغلب على تروتسكي، وخاصة في كتابه «تاريخ الثورة الروسية» أو في المنطق الضمني لنظريته حول «الثورة الدائمة» التي وضعها في كتابه «نتائج وتوقعات» عام 1906، تمثل بشكل «ما» الشخصية التوراتية التي تميل، عبر نزعتها التاريخية، إلى إخضاع العالم المعادي لحكم الإرادة الصلبة الفولاذية لديه هذه الشخصية في مواجهة الوقائع المضادة والتي ترى (التوراة) زواليتها وراهنيتها بومرحليتها أمام الحتمية التاريخية القادمة، مما يؤدي إلى اجتماع [النزعة الإرادية] مع [الاتجاه المهدوي الخلاصي] في الفكر اليهودي، وتغلب النزعة الأولى في أيام المد، أما في أيام التراجع والهزيمة فتأتي النزعة الثانية كترياق ضدّ سمّ الهزيمة لتمثل نوعاً من التعويض والهدفية التي تأخذ شكل [الأمل] الثابت، الشيء الذي نلاحظ اجتماعها في شخصية تروتسكي ولو مع نوع من البراعة المدهشة في تحليل البنى الاجتماعية واحتمالات حركيتها المقبلة [كما في كتاب عام 1906 الذي سبق فيه كتاب لينين:

«موضوعات نيسان» (1917) في تقديم نظرية حول التداخل التمرحلي بين مهام الثورتين الديمقراطية والاشتراكية، مما جعل بعض البلاشفة يتهمون لينين بالاتجاه إلى فكر تروتسكي، الذي انضم في الشهر التالي (أيار 1917)، إلى الحزب البلشفي].

إن البيئة الاجتماعية للطائفة اليهودية المنعزلة في روسيا القيصرية، وأوربا الشرقية، إضافة إلى الخلفية التاريخية، لايمكن إلاّ أن تؤثر، ولو بشكل خفي وغير واعٍ أو غير إرادي [موضوعي] على شخصية وطريقة تفكير الماركسي الآتي من هناك، كما أن العداوات والمشاعر المضادة للمحيط الخارجي، زائد الاحساس القوي بالذات، يمكن أن يشكلا أرضية خصبة للشخصية الثورية،

لكن نكهتها ونغمها الداخلي لايمكن أن يكونا مثل الآخرين، موضوعياً: حيث تكون شحناتها التدميرية أكثر صخباً، وليس شرطاً أن تكون أقوى من حيث المضمون، كما أن الجانب الانفعالي والذاتي، والميل القوي إلى الرومانسية والبطولية، يكون واضحاً عليها، إضافةً إلى التعالي على الآخرين، واحتقارهم كخصوم، ونبذ النزعة العملية الموجودة في شخصية «المنظّم الحزبي» والتي كان ستالين نموذجاً لها، حيث يستبدلها بصورة، [الفرد الذي يواجه كل الآخرين] كما حصل مع تروتسكي في صراعه مع ستالين داخل المكتب السياسي، بين 1924-1927، فيرفض التحالفات المتاحة [مع زينوفييف وكامينيف عام 1924]، ويفتعل معارك تفيد خصومه ، وتُشّن في غير وقتها [كالتي شنها على هذين الاثنين، في الذكرى السابعة لثورة اكتوبر بسبب موقفهما السلبي من قرار اللجنة المركزية البلشفية بشن الثورة] مما دفعهما إلى تشكيل (الترويكا) مع ستالين، التي عزلت وهزمت تروتسكي أخيراً، ليركن أخيراً إلى صورة [النبي المعزول والمنبوذ] التي تمثل استمراراً «ما» لدراما التاريخ السامي، ولكن التي تقدم أيضاً، كثيراً من الرضا الذاتي والمعنوي للنفس، وخاصة عندما تتيح طريقته التحليلية المجال لكي تقدم توقعات تنبؤية خصبة، كالتي قدمها حول البيروقراطية ومآلها في«الثورة المغدورة» [1936]، أولتنبؤات رآها متحققة في حياته، مثل تحذيره من استراتيجية الكومنترن، بمؤتمره السادس المنعقد صيف 1928 والمبنية على شعار[طبقة ضد طبقة] من أن هذه الإستراتيجية ستؤدي عبر منع تحالف الشيوعيين مع الإشتراكيين ـ الديمقراطيين إلى إنشاء طريق مفتوح لصعود النازية الألمانية للسلطة، الشيء الذي تخلى عنه (ستالين) في المؤتمر السابع للكومنترن المنعقد في أيلول 1935، ولكن بعد فوات الأوان.

إن طاقات تروتسكي الثورية، لم تبرز إلا في فترات الثورات، ثورة 1905 و 1917، بينما نجد أن قدراته التنظيمية لم تبرز في العمل الحزبي، بل في تأسيس [الجيش الأحمر] عام 1918، وفي قيادته أثناء الحرب الأهلية حتى عام 1920: فهم رجال للحرائق وليس لبناء دولة، حيث يغلب عليهم (منطق الهدم) لا (منطق بناء الدولة)، وعمليا، فإن هزيمته أمام ستالين كانت تعبيراً عن عدم قدرته على التلاؤم مع لوحة جديدة للوقائع كانت مختلفة عن فترة اوكتوبر والحرب الأهلية.

إن هذا المنطق التهديمي، لاالبنائي، نلاحظه عند معظم الماركسيين اليهود، مع الاستثناء الكبير الممثل في [كارل ماركس].

والحقيقة أن الشحنة الانفعالية الثورية لايقتصر توجيهها على الطبقات المضطهدة، بل تمتد إلى القومية المسيطرة وإلى الدين المسيطر[40] ، وليقدم التضامن الطبقي بديلاً لليهودي الآتي من [الغيتو] يستطيع من خلاله توسيع عالمه وحدود تأثيره إلى درجات تشمل، لامجتمعه وحده، بل العالم الواسع أيضاً. إضافة إلى أنه يقدم له معنى للوجود وتوسيعاً شعورياً للتواصل الإنساني بعيداً عن الحدود الضيقة والانعزالية لـ [الغيتو]، ولكن بدون أن يؤدي ذلك إلى طمس الإحساس الشعوري والضمني بالهوية اليهودية [عندما سيق «بيريا» رئيس مخابرات ستالين 1938-1953 إلى الإعدام في(كانون الأول) 1953، بعد وفاة ستالين في آذار 1953، كان يتغنى بأغنية عبرية يهودية، قبل أن يطلق الرصاص عليه] الشيء الذي لا نلاحظه عند الشيوعيين السوفييت من أصل أرثوذكسي. وفي «بولندا» نلاحظ أن الفترة القاسية من الحكم الستاليني الممتدة من 1949 حتى تسمية «فلاديسلاف غومولكا» أميناً أولاً للحزب في ت1 1956، والتي شهدت اضطهاداً كبيراً للكنيسة الكاثولوكية التي امتزجت عضوياً

مع القومية البولونية عبر قرون من الكفاح وتقسيم بولونيا من قِبَل بروسيا البروتستانتية وروسيا الأرثوذكسية القيصرية، قد كانت أي هذه الفترة تحت زعامة قياديين يهود من الحزب الشيوعي البولندي مثل [جاكوب بيرمان] رجل ستالين القوي هناك، وبالتأكيد فإن هؤلاء وهم يصممون مدارس الكنيسة ومؤسساتها الثقافية تحت إشراف الدولة [الشيء الذي ألغي في عهد غومولكا] ويسجنون الرهبان ويفرضون التجميع الزراعي على الفلاحين، المتدينين غالباً، لم يكن غائباً، على الأقل عن ساحة شعورهم اللاوعي والباطن، أن الكنيسة البولندية الكاثولكية كانت موئلاً حصيناً للأفكار المعادية للسامية، والتي كانت غالباً ماتتحد مع الاحساس القومي البولوني [الشيء الذي حذر منه (فاليسا) مؤخراً]. كما ان الكفاح ضد النزعة القومية قد تلاقى لدى القيادة البولونية، هنا، مع تخوف ستالين من اتجاه شيوعيي أوروبا الشرقية إلى الاستقلالية عن المركز السوفييتي، مقتدين بـ [تيتو] الذي تمرد على ستالين في صيف 1948 ، مما أدى إلى تصفيات في الحزب المجري [إعدام «راجيك» الأمين العام، عام 1949] والتشيكوسلوفاكي [إعدام سكرتير الحزب (رودولف سلانسكي) عام 1952].

تشكل الماركسية حالة أيديولوجية خاصة بين الأيديولوجيات غير الدينية، تعطي لمعتنقها معنى وهدفاً للوجود إضافة لمنهج للتحليل وفلسفة متكاملة للوجود والمجتمع والسياسة والفرد.

وهذا ماجعلها جذابة لكثير من العقول المتميزة التي أفرزها القرنان الماضي والحالي، إضافةً إلى أن ميلها للعدالة الاجتماعية قد جعل غالبية أفراد الطبقة العمالية في ألمانيا حتى الثلاثينات وفرنسا وإيطاليا وتشيكوسلوفاكيا واسبانيا والبرتغال زائد روسيا القيصرية يميلون لاتخاذها كأداة للوصول إلى مجتمع جديد أفضل . فإذا استثنينا الحالة اليهودية في هذه البلدان ، نرى أن الميل نحو

الماركسية كان مبنياً على أسس اجتماعية طبقية واضحة المعالم، أو أسس فكرية محددة عند المثقفين الذي يأتون غالباً من أوساط اجتماعيـة غير عماليـة. وهـذا شيء لانراه فيما يتعلق بالميل إلى الماركسية في المجتمع العربي الذي اختلطت فيـه مشكلة الأقليات مع عملية الإتجاه إلى المرحلة الرأسمالية .

نرى في الحـزب الشيوعي الفلسـطيني بالعشـرينات دوراً بـارزاً للقيـادات اليهوديـة والـتي حـاول بعضهـا مثـل (يوسيف بيرجر)، الهيمنـة علـى الحـزب الشيوعي السوري اللبناني وأن يكـون هـو أداة اتصالـه مـع الكومنـترن، الشـيء الذي أفشله (فؤاد الشمالي) و (يوسـف إبراهيـم يزبـك) كمـا أن دور الأقبـاط واليهود كان أساسياً في التنظيمـات الشيوعية المصريـة منـذ العشـرينات، حتـى توحد معظمها في الحزب الشيوعي المصري عـام 1957، الشـيء الـذي نـراه في شمـال افريقيـا مـع اليهـود والأوربيـين المقيمـين الذيـن فرضـوا نوعـاً مـن التبعيـة التنظيمية والسياسية والفكرية تجاه الحزب الشيوعي الفرنسي. فيمـا نجـد طغيانـاً عددياً لأفراد الأقلية الزنجية في الحزب الشيوعي الموريتاني، والتي مالت تقليديـاً، إلى معاداة التعريب ونفوذ الأكثرية العربيـة في إدارة الدولـة، ونـاصرت الفَرْنَسَـة ثقافياً ولغويا.

في الحزب الشيوعي السوري نرى حضـوراً كرديـاً لافتـاً، أولاً في منظمـة دمشق منذ الثلاثينـات، وخاصـة بعـد انتخـاب خـالد بكـداش أمينـاً عامـاً عـام 1937، وظهر مدى هذا الحضور أثناء انتخابات 1954، وبعد ذلك في منطقـتي عفرين والجزيرة، منـذ الخمسينات وحتـى الثمانينـات. كمـا شـكل الأرمـن في بيروت وحلـب حضـوراً كبيراً في هـاتين المنظمتـين ، منـذ توحـد [منظمـة اسبارتكوس] الأرمنية، بقيادة أرتين مادويان مـع الحـزب في أيـار 1925، كمـا نلاحظ حضوراً أرثوذكسياً كبيراً في الحزب، في طرابلس وريـف طرطـوس وفي

منطقة وادي النصارى وفي الأحياء المسيحية في دمشق وحمص واللاذقية، منذ الخمسينات.

أما في الحزب الشيوعي العراقي الذي تأسس في تموز 1934، فنلاحظ في الثلاثينات وحتى اعتقال [فهد] عام 1947 واعدامه عام 1949، حضوراً كبيراً للمسيحيين واليهود، وخاصة ضمن قيادة الحزب [سيطرت العناصر اليهودية على قيادة الحزب بين عامي (1943-1947)، أي حتى تولي [بهاء الدين نوري]، وهو من أصل كردي، قيادة الحزب][41]، الشيء الذي تغيرت لوحته في الخمسينات، مع الأكراد والشيعة، فيما لاقى حزب البعث واستمد كوادره الرئيسية من وسط سنّة العراق العرب.

في مصر أتى أفراد مسلمون إلى التنظيمات الشيوعية، منذ الأربعينات، وكان ملفتاً للنظر، أن كثيراً منهم من أصول ارستقراطية برجوازية غنية، ولكن بعد أن تلقوا تعليماً حديثاً، وخاصة في الجامعات الغربية، وهذا نلاحظه في سوريا ، منذ الفترة نفسها، حيث انتسب للحزب الشيوعي نخبة من المثقفين وخريجي الجامعات الذين جاء قسم لابأس به منهم من عائلات مسلمة عريقة، وذات مكانة اجتماعية عالية أو مالية غنية. كما يلاحظ ، أنه بعد التقارب السوفييتي مع عبد الناصر عام 1955، والدور الفاعل لصالح العرب الذي لعبته موسكو في حرب السويس عام 1956، فقد اكتسب الحزب الشيوعي السوري نوعاً من الحالة الجماهيرية في الأوساط الاسلامية، سواء كانت ذات منشأ شعبي [غالباً ماتعود إلى الفئات البينية] أو سواء مأأفرزته هذه الأوساط من مثقفين وخريجي جامعات، الشيء الذي، بعد صدام الحزب مع دولة الوحدة وعبد الناصر، حدث نوع من التوقف في وتيرته، ولو أن الحزب استطاع أن يعيد عملية استقطاب لبعض تلك الأوساط، ولكن بشكل أضعف، بين عامي

1967و 1972.

استطاع الحزب الشيوعي اللبناني، الذي ظل مندمجاً في الحزب السوري حتى عام 1964، أن يشكل حضوراً متميزاً في الوسط الشيعي، منذ الخمسينات في الضاحية الجنوبية وفي منطقة الجنوب، واللتين كانتا تضمان مناطق فقيرة ومهمشة، كما أن الحزب الشيوعي العراقي الذي نجح في استقطاب فئات متعلمة ومثقفة من عائلات شيعية كبرى، مثل الشاعر [حسين الشبيبي]، من النجف، الذي أعدم مع فهد،

استطاع منذ الأربعينات أن يفرض نفسه كقوّة رئيسية في الوسط الشيعي العراقي، جماهيرياً، منذ الخمسينات في البصرة والسماوة والنجف، ومما يلفت النظر في هذا الإطار، الجهد الكبير الذي بذله [محمد باقر الصدر] في كتابه «فلسفتنا» الذي كتبه عام 1959، أي في ذروة نفوذ الحزب الشيوعي العراقي السياسي، من أجل تقديم نوع من النقد الفلسفي للماركسية، الشيء الذي لايأتي من فراغ من رجل في وزنه، وخاصة أنّه كان يفكر ويحضّر نفسه لتأسيس [حزب الدعوة الاسلامية] بعد فترة قصيرة من ذلك التاريخ.

في مواجهة اضطهاد النازية لليهود، وموجة العداء للسامية التي وجدت في العديد من البلدان الأوروبية والتي كانت تشجعها بعض الأوساط البرجوازية العليا مثل [المجر] ، كان الاتحاد السوفياتي هو القطب الآخر المقابل الذي أحسّ كثير من يهود أوربا بأنهالوحيد القادر على هزيمة النازية. وقد شكل هذا. إضافة إلى العوامل الأخرى، عامل جذب كبير لليهود باتجاه الأحزاب الشيوعية، كما نلاحظ بأن شخصاً مثل [موشيه سنيه] والذي كان في الأربعينات أحد قادة المنظمة العسكرية الصهيونية (البالماخ) قد أصبح أحد قادة

الحزب الشيوعي الإسرائيلي في الخمسينات ونائباً عنه في الكنيست، وبالتأكيد فإن ذلك ماكان ليجد أرضية ملائمة لولا مساهمة الاتحاد السوفياتي الأساسية في هزيمة هتلر، ولولا حماس ستالين الشديد للاعتراف باسرائيل ودفعه للشيوعيين التشيكوسلاف، الذين تولوا السلطة حديثاً، إلى تزويد الصهاينة بالسلاح في صيف عام1948، مماساهم كثيراً في حسم حرب 1948 لصالحهم. كما أن كثيراً من الشيوعيين الغربيين قد ظلوا، حتى عام 1956، يجدون أنفسهم في حالة من تعاطف المشاعر مع اليهود ودولة إسرائيل، الشيء الذي يعود بكثير من جذوره ، إلى فترة النضال ضد النازية. وهنا، إذا كان المرء يستطيع أن يعزو تنظيرات بعض الشيوعيين العرب، آنذاك، مثل «الدول الرجعية العربية التي تحاول القضاء على واحة الديمقراطية الممثلة في دولة إسرائيل (الناشئة)»، إلى تبعيتهم المطلقة والعمياء لموسكوزائد ضعف البصيرة السياسية، فإن ذلك لاينطبق بالتأكيد على اليهود الذين سيطروا على قيادة الحزب الشيوعي العراقي، حيث كانت لهم،حتماً، زاوية نظر أخرى للموضوع، ودوافع متباينة، وهم يصفقون من أعماقهم لهذا الموقف الآتي من ستالين.

لم يرتح الاتحاد السوفياتي لشعار [الوحدة العربية]، رغم أن الحركة القومية العربية هي التي فتحت له باب المنطقة في الخمسينات، وربما كان سبب ذلك هو خوف السوفييت من نشوء دولة كبرى قريبة من حدودهم الجنوبية، مايمكن أن تدخل مع محور الدول [مثل صين ماو، وفرنسا الديغولية] التي حاولت التمرد على الاستقطاب الثنائي للحرب الباردة. ونلاحظ في هذا المجال، الرفض العنيف لمقولة «الوحدة العربية» التي أبداها السوفييت في وثيقة «الملاحظات السوفياتية على (مشروع البرنامج السياسي للحزب الشيوعي السوري)» عام 1971. إضافة إلى دورهم في دعم [قاسم] ضد عبد الناصر

والقوميين في العراق [عارف، الطبقجلي، رفعت الحاج سري، البعث، حركة القوميين العرب][42] الذين أردوا ضم العراق إلى الجمهورية العربية المتحدة، حيث لم يكن مافعلة [بكداش] و[سلام عادل] ببعيد عن موافقة السوفييت آنذاك.

لم يكن هذا الموقف السلبي تجاه القومية العربية، متطابقاً مع موقف السوفييت تجاه الحركات القومية التي أفرزتها بعض الأقليات القومية في منطقة الشرق الأوسط، حيث نجد ستالين، في الأربعينات،يقيم، [أثناء تواجد الجيش السوفياتي في غرب وشمال غرب إيران في فترة الحرب العالمية، وبعد أن أعطى البريطانيون موافقة على هذا التواجد في ظرف الهجوم النازي الذي كاد أن يصل للقفقاس والخوف من أن تنضم تركيا إلى دول المحور]، جمهوريتي «أذربيجان» بزعامة [جعفر بيشفاري] [والتي سيطر عليها حزب توده] و«مهاباد» الكردية بزعامة (القاضي محمد) و (الملا مصطفى البرزاني). كما قام الاتحاد السوفياتي بتشجيع حركات البلوش الانفصالية في إيران وباكستان اللتين لن يصيب السوفييت الحزن إذا ماانقسمتا إلى عدة دويلات قومية، مما يوفر اقتراباً من المحيط الهندي، والخليج العربي، الشيء الذي يشكل التدخل السوفييتي في أفغانستان في ك1 1979 نوعاً من الضربة الاختراقية لكي يصلوا إلى ذلك الهدف. وبالتأكيد فإن السوفييت لم يكونوا بعيدين عن دعم (منغوستوهيلا ميريام) للحركة الانفصالية في جنوب السودان التي بدأت تحركها عام 1983، حيث كانوا، هم واسرائيل ومجلس الكنائس العالمي، نوعاً من الثالوث الغريب الشكل الذي استند (جون غارانغ) عليه، إلى درجة دفعت كثيراً من اليساريين العرب، في الأشهر الثلاثة الأولى من عام 1985، للسكوت على دور (هيلا ميريام) في نقل يهود الفالاشا إلى اسرائيل، والتعويض عنه بالتركيز على دور

(النميري) الذي كان دوره ثانوياً، بالقياس إلى الأول، حيث اقتصر على تجميع ونقل (الفالاشا) من مخيمات اللاجئين في السودان إلى طائرات شركة (ساينا) البلجيكية المنتظرة لهم بأرض السودان، بينما الكمّ الأكبر نقل منهم، آنذاك، وبعد ذاك في ربيع 1991 قبيل سقوط (هيلا ميريام)، من مطار (أديس أبابا).

لم تجد الأقليات القومية في فكر لينين أكثر من مقولة [حق الأمم في تقرير مصيرها] (43) أو إذا أردنا الدقة، كان ذلك يشكل عامل جذب لها تجاه المفهوم السوفياتي للماركسية، إضافةً إلى أنها كانت ترى في تلك الفترة، أن الدخول في الأحزاب الماركسية يؤمن للأقليات القومية أدواراً سياسية واجتماعية يتجاوز حجمها، كما يستطع أن يعطيها شكلاً حديثاً وبُعداً وطنياً عاماً لاتستطيع تأمينه الأحزاب القومية الخاصة لهذه الأقليات، ولكن ضمن حدود عدم التناقض مع الأهداف الاجتماعية والسياسية والثقافية التي تريدها لنفسها هذه الأقليات، بل إذا أردنا الناحية العملية البحتة، نحو وضع تلك الايديولوجية الحديثة، التي تتزعمها دوله عظمى ، في خدمة تلك الأهداف، إلى درجة أن الحزب الشيوعي العراقي، حتى أثناء وجوده في جبهة واحدة مع الحزب الحاكم بدءًامن 1973 وحتى 1978، ورغم قبول (البرزاني) وتوقيعه على اتفاق 11/ آذار 1970/ للحكم الذاتي، كان يُحرّض آنذاك ويزاود على الحركة الكردية العراقية وينتقدها على هذا الاتفاق الذي اعتبره غير كافٍ بالنسبة إلى وضع أكراد العراق ، إلى أن وصلت الأمور في مؤتمر [ت2 1985] إلى سيطرة العناصر الكردية على قيادة الحزب واستبعاد معظم القيادات ذات الأصل العربي.

لم يكن السوفيات منزعجين من سعي (عزيز محمد) إلى الصدام مع السلطة العراقية، في الوقت الذي دفعوا فيه (حزب توده) إلى التحالف مع

الخميني في وجه بني صدر ومجاهدي خلق عام 1981، رغم النزعة الأصولية للخميني، ورغم عدم إخفائه لنزعة العداء الشديدة التي يكنّها للشيوعية، فهم كانوا مدركين أن الخميني لايستطيع أن يكون مركز استقطاب وتجميع للمنطقة، مثل عبد الناصر، بل سيكون عاملاً مفجراً ومفتتاً لها، بحكم بُعْدَيْه الفارسي والشيعي اللذين سيصطدمان، حتماً، مع الجسم العربي(44). وعملياً فإن السوفييت لم يقولوا كلمة نقد واحدة لتحالف الشيوعيين العراقيين مع إيران ومسعود البرزاني أثناء فترة الثمانينات، بل شجعوهم على ذلك، مما أدى ، موضوعياً، إلى تلاقي غريب لموسكو مع مبلقني المنطقة الموجودين في طهران وتل أبيب وأديس أبابا وشمال العراق.

عندما طرح السلطان عبد الحميد فكرة (الجامعة الاسلامية) كان هدفه استقطاب المنطقة الاسلامية في مواجهة انكلترا وفرنسا وروسيا، وعندما قدم (انطوني إيدن) بالأربعينات، فكرة الجامعة العربية كان يهدف إلى إنشاء تنظيم إداري لمنطقة النفوذ البريطانية، انطلاقاً من مصر التي فرضوا فيها (النحاس باشا) زعيم (الوفد)، رئيساً للوزراء في (4 شباط 1942) ضد إرادة الملك والقوى العديدة التي أرادت استغلال الضعف البريطاني في مواجهة قوات المحور الآتية من ليبيا. وقد ظلت الولايات المتحدة الأمريكية، منذ طرحها لمشروع ايزنهاور حول [ملء الفراغ] عام 1957، تهدف إلى الانفراد بالسيطرة على منطقة الشرق الأوسط، وحدها، وبعزل عن القوى الغربية الأخرى، وضد الاتحاد السوفياتي، والذي، بعد أن ضربت حلفاءه في حرب حزيران 1967، ظلت ترفض أية مشاركة له في عملية التسوية، انطلاقاً من قناعتها بأن طابخي وصانعي التسوية هم من سيكونون سادة المنطقة. وإن الولايات المتحدة التي حققت هدفها ذاك في عام 1991، أي الانفراد بالسيطرة على المنطقة، لم يكن

استخدامها لأسلوب تفجير الصراعات الداخلية أو استغلالها لها، [كما حصل في لبنان مثلاً] ،يهدف إلى تقسيم المنطقة وبلقنتها بخلاف حليفتها إسرائيل [التي كانت تهدف إلى إنشاء دويلات طائفية + «دولة كردية» حتى تُفتت المنطقة إلى جزيئات متنافرة تستطيع السيطرة عليها، ولتأمين مشروعيتها، عبر تعميم نموذجها كدولة في المنطقة] ، بل جعل تلك الصراعات وسيلة لإضعاف خصومها وتحجيمهم [المقاومة الفلسطينية مثلاً] ولإنشاء أوضاع تتيح مجالاً لإضعاف دول المنطقة وتهيئة شعوبها لتقبل السيطرة الخارجية المباشرة من جديد، ولذلك، وبمجرد انتهاء أمريكا من احتواء وتحجيم الاتحاد السوفياتي، أواخر الثمانينات، نراها تتجه إلى تجاوز سياسة (اللبننة)، عبر (اتفاق الطائف)[45] الذي اتجه إلى تثبيت الحدود القائمة التي أفرزتها [سايكس بيكو]، الشيء الذي تبعه سلوكها في [حرب الكويت] وفي [مؤتمر مدريد] الذي يعني تسويات بين دول الحدود القائمة منذ 1918. [46]

لقد أرادت أمريكا أن تأكل [قرص الكاتو] وحدها. ويبدو أن السوفيات ومنذ مغامرتهم اليائسة بالاعتراف باسرائيل وقبلها دورهم النشيط في (قرار التقسيم) عام 1947، كانوا لايطمعون بأكثر من حصة متواضعة في هذه المنطقة، فبعد أن فشلوا في الدخول عبر الباب الاسرائيلي، دخلوا عبر الباب العربي، عام 1955، إلا أنهم ظلوا غير مطمئنين تجاه إطلاق القوّة العربية من عقالها، في حال تحقق الوحدة، حيث كانوا يخشون، على مايبدو، من أن تتجه إلى الاستقلال عن الكتلتين العظميين أو لعقد صفقة خاصة مع الغرب، فيما رأيناهم مطمئنين تجاه العلاقة مع الأقليات القومية [الأكراد، البلوش... الخ] والأقلية الزنجية في جنوب السودان، مما يعني، على الصعيدين الموضوعي والعملي، أنه كان لامانع لديهم من حصول تقسيم للمنطقة يتيح لهم موطئ

قدم، هنا أو هناك. فالقيادة السوفياتية كانت ذات طبيعة براغماتية، وكثيراً ماكنت تضع مصالح الدولة قبل، بل، وعلى حساب المبادئ[47] وبالتأكيد فإن ترويجها أو [دفعها للشيوعيين المحليين التابعين لها]، لمقولات مثل [حق تقرير المصير] أو جعلها لأتباعها ينظّرون لأفكار مثل [أن الأقليات هي تقدمية بالضرورة] فيما الأكثرية «هي محافظة ورجعية وتريد بقاء الوضع الراهن» كانت تهدف إلى خدمة مصالح الدولة السوفياتية عبر استخدام الأقليات لفتح ثغرات في جدار الشرق الأوسط،تتيح للسوفيات مواطئ قدم ثابتة والذين ظلّ شعورهم، حتى في عزّ نفوذهم في الخمسينات والستينات، بأن وجودهم مقلقل وعلى رمال متحركة، أولاستخدام ذلك من أجل تحسين موقفهم التفاوضي مع الأمريكان تجاه المنطقة، وخاصة فيما يتعلق بالتسوية، حيث رأينا السعي الحثيث من قبل السوفيات، إلى تنظيم مؤتمر شامل للسلام، حتى ولو شاركوا بنصيب متواضع فيه، في مواجهة الانفراد الامريكي الذي بانت ملامحهُ مع اتفاقيات فك الاشتباك وفي (كامب ديفيد).

علينا أن ندرك أن الخلفية الاجتماعية لمعتنقي ايديولوجية «ما» تُحمل معهم، بشكل من الأشكال، ففي مجتمع ماقبل رأسمالي، أو في طور الانتقال إلى الرأسمالية، نجد اختلاط البنى الطائفية والقومية مع العاملين الاقتصادي والاجتماعي، ممايؤثر على جانبي السياسة والثقافة، وأكثر مانجد ذلك عند الأقليات القومية التي تحمل مشروعاً سياسياً خاصاً، وتكون محصورة في بقعة جغرافية محددة، أو الأقليات الطائفية الموجودة في إطار جغرافي معين، وضمن طبيعة اجتماعية اقتصادية غالبة عليها [فلاحون، مثلاً]، حيث أدى الاختراق الرأسمالي العالمي إلى إنشاء آلية اجتماعية جديدة، حطمت مجتمع الطوائف المنغلقة على نفسها، وجعل تلك الطوائف المنعزلة تطمح إلى المشاركة ولعب

دور فاعل في مختلف فعاليات المجتمع.

في البنى المتمركزة في المدن، بعد أن قطع التطور الرأسمالي وعمليات التمدين أشواطاً بعيدةً، كانت آليات الاندماج الاجتماعي والتموضع ضمن طبقات وفئات اجتماعية، ممايتجاوز اللوحة الطائفية والدينية للمجتمع ماقبل الرأسمالي، مساعدةً على أن تكون الميول الايديولوجية والسياسية أكثر تحرراً من العوامل الطائفية والدينية، [ولو لم تصل إلى تجاوز كل تأثيرات تلك العوامل]؛ من المناطق الريفية التي تتوضع فيها طوائف منعزلة جغرافياً، أو قوميات أقلياتية ظلت تعيش في أماكن معزولة ونائية مماجعل الأخيرة أكثر إحساساً بهويتها الذاتية في مواجهة الهوية الوطنية العامة، وبالتالي كانت تلك الهوية الذاتية محدداً رئيسياً للوعي السياسي عند الأقليات القومية حتى وهي تتبنى ايديولوجيات حديثة موجهة إلى الاطار الاجتماعي العام. كما أن احساس ووعي الأقليات الطائفية، المتموضعة في إطار اقتصادي اجتماعي جغرافي تحدد، بمصالحها، وأيضاً أفكارها المعادية لأيديولوجية الأكثرية، كانا يُحملان إلى هذه الأيديولوجيات الحديثة، ويتمظهران في أشكال خفية مضمرة غالباً، ليكونا الأساس المحرك لمعظم [ولاأقول (الكل)] أفراد هذه الأقليات الذين اعتنقوا الايديولوجيات القومية أو الماركسية(48).

وبالتالي، ففي مجتمعات من هذا النوع من الممكن لايديولوجية حديثة أن تعبر [أو أن تختلط في تعبيراتها] عن مصالح تعود إلى مراحل وبنى ماقبل رأسمالية، حتى وإن كان بعضها، مثل الماركسية، يطمح إلى بناء مجتمع متجاوز للرأسمالية، خاصة وأن أفراد تلك الأقليات الطائفية يرون أن الدخول ضمن أحزاب علمانية أو متجاوزة أو معادية للدين، ولها طابع وطني عريض، تتيح مجالاً لهم ليكون دورهم غير محصور في إطار الأقليات الضيق(49) مما يمكن أن

يقزّم هذا الدور ويجعله ضعيف التأثير، حيث يكون ذلك حسراً إلى تأثير واسع، وأحياناً طاغٍ، وربما أيضاً، الوصول بنفوذهم إلى أن يكون هو المسيطر، ثقافياً وسياسياً، على المجتمع بأسره، ولكن تحت صورة الايديولوجية الحديثة، مما يوفر ستاراً وغطاءً حديثاً لكثير من الميول والنزعات التي تعود للقرون الوسطى.

إن شخصاً مثل [حسين مروّة] أو كما دعاه [مهدي عامل] ، وهو يرثيه عام 1987 بـ «الشيوعي الشيعي»، يمثل حالة نموذجية عن كثير من الماركسيين الآتين من الأقليات الاسلامية. إن المنطق الذي يتكلمون من خلاله عن (معاوية) أو (عمر) أو (أبو بكر) أو (عائشة) لايختلف كثيراً عن منطق [حزب الله] بل إنّ طريقتهم في تقويم الأحداث مستعارة من المخزون الشيعي التقليدي، ولايوجد خلاف حقيقي بين البنية الشعورية للكثير من الشيوعيين الشيعة، وهم ينظرون إلى التاريخ الاسلامي، وتلك التي نراها عند أنصار الخميني، بل ليس صدفةً، أن يقوم الكثير منهم في أواخر السبعينات [إضافة إلى بعض السذّج الآخرين]، بمحاولة تأسيس لقاء بين الماركسية وما دعوه، آنذاك، بـ «الاسلام الثوري» الآتي من طهران.

والغريب في الموضوع أن يتحول أولئك الماركسيون إلى استخدام نوع من (التفسير الأخلاقي للتاريخ) [بدلاً من الماركسية]، يقوم على فكرة صراع [الخير =(علي)] ضد [الشر = معاوية] ولو مع بعض التغليفات الطبقية [مثل الحديث عن فقراء وأغنياء، أويسار ويمين] وبدون أن يتطرقوا إلى ربط الصراعات الاجتماعية والسياسية بطبيعة حامليها، أو بانشاء علاقة لتلك الصراعات مع التناقض الرئيسي(50) المحرك لها : فلايكفي أن نقول أن دعوة (آل البيت) السياسية قد لاقت تأييداً عند بعض الفقراء [وهذه أشياء لم تحصل في زمن علي بل في زمن الأمويين ومابعد]، بل يجب تحليل من هم هؤلاء ومن أي

منطقة ومن أي قومية، في زمن كانت فيه الصراعات الجغرافية السياسية [بين الحجاز والشام (ابن الزبير) أو بين العراق والشام في زمن الأمويين، أو بين الحجاز والعراق [«حركة ذي النفس الزكية» ضد أبي جعفر المنصور]، الشيء الذي لم يقتصر على السياسة ، بل امتد إلى الفقه، حيث كانت هذه المحمولات تعبر عن صراع، على من يكون صاحب القرار في تلك الامبراطورية. أو الصراعات القومية بين الفرس والعرب التي وضعت نفسها كمحرك رئيس لكثير من المفاعيل السياسية والثقافية، الشيء الذي جعل المحدد للحركات الثقافية السياسية [مثل الشيعة] لايتعيّن من خلال بعض التحديدات الاجتماعية لجمهورها(51) [مع أن قيادتهم ظلت ضمن الشرائح الغنية في الدولة الاسلامية]، بل عبر التحديد القومي الفارسي.

وهذا ماجعل تحليلات «حسين مروّة» ذات طابع مثالي، لاماركسي، فهي تقوم أولاً على فرض نموذج فكري معين يُسبِّق الفكرة على المادة، عملياً. كما أنها لاتربط الفكرة بالحركة وتلاحق حِراكها الاجتماعي والتاريخي وتفاعلها مع العوامل الجغرافية والاقتصادية ممايولد تمظهرات جديدة معدّلة أو متغيرة كلياً عن الأصل، بل يقدمها وفق رؤية ستاتيكية تأخذ شكل البحث التاريخي إلا أنها عملياً تحليل لظواهر ثابتة وساكنة، ممايجعل الوصف متغلباً على التحليل والربط التركيبي لمختلف العوامل المساهمة في تكوين [الفكرة]، وهذا شيء غير مفاجئ عند ستالينيٍ هو أقرب في المنهج الفلسفي إلى الوضعية من قربه إلى كارل ماركس.

إضافةً إلى أن بحثه يقوم على أساس أن التقدم الاجتماعي والسياسي والفكري هو، بالضرورة، موجود دائماً عند الطبقات والفئات الفقيرة، وفي مختلف مراحل العملية التاريخية، وأن الطبقات المستغِلة لايمكن أن تكون حاملة

لهذا التقدم في مرحلة «ما» الشيء الذي يتناقض مع كثير من تحليلات كارل ماركس، وخاصة للمرحلة الرأسمالية الأولى ولكثير من الظواهر التي أفرزتها المجتمعات ماقبل الرأسمالية. وكما أنه أخيراً حاول تطبيق الفكرة السوفياتية عن [حزبية الفلسفة]، والتي هي مناقضة لروح الماركسية، على التاريخ العربي الاسلامي، مما أوقعه في مغالطات وأساليب انتقائية كانت تختلط مع مساطر تجعل الموضوع، في النهاية، مصوغاً وفق [سرير بروكست] الذي أراد الباحث أن يقيس الجميع عليه، سواء كانوا في هذه الجهة الايجابية «المادية» أو تلك السلبية «المثالية» في الجانب الآخر المُدان من قبله والمرفوض.

وعملياً، نلاحظ أن «إلحاد» هؤلاء لايقوم على رفض الدين، في المطلق وفي العام، بل إنه محدَّد ومعيَّن على أساس رفض دين الأكثرية، إلى درجة نجد ان هذا الرفض هو نوع من الاستمرارية الحديثة، وفي لبوس أيديولوجي جديد(52) [ولكنه نوع من الغطاء ذي القماش الرقيق]، لتلك النزعات الرافضة كما أسماها مؤسس الزيدية [زيد بن علي زين العابدين]؛ وهي لاتمسّ المخزون الديني الذاتي، بل تركّز كل جهدها على دين «الآخر» ، إلى درجةٍ يمكن القول عنها، أنها نوع من الصياغة الجديدة لتاريخ «ما» تريد من خلالها تأسيس مشروعية خاصّة وتحطيم مشروعية مُصاغة ومنتهية عند [الأكثرية] لكي تقوم على أنقاضها ، حيث تقوم بتقديم طائفتها ودينها الخاص مؤدلجاً ومشرّعاً ومبّرراً عبر ايديولوجية حديثة لادينية، وتنقض /الآخر/ عبرها، وذلك ضمن عملية لايستطيع أحد الزعم أن وراءها دوافع فكرية مجردة، أو «البحث» عن الحقيقة ، حيث لن يكون ذلك أكثر من ذرّ الرماد في العيون عسى أن لاترى الغايات الفئوية والطائفية الخفية لهذه التنظيرات الحديثة الشكل، لاالمضمون والمآل(53).

لايعني هذا أن [الأكثرية] لايكـون للتحديدات الدينيـة والطائفيـة دورٌ في تشكيل وعيها السياسي، إلاّ أن هذا لايحصل إلاّ عندما تفقـد الأكثريـة السـلطة لصالح أقلية «ما»أو عندما تواجـه عـدواً خارجياً يحـارب، عـبر تحديـدات مـن ضمنها الديني أو تكون النظرة إليه مختلطةً مع تراث ديني متضادين فيما بينهمـا. وهذا مايؤدي إلى مواجهة شـاملة يكـون للهويـة الثقافيـة [الـتي يشـترك العـامل الديني في تكوينها] دورٌ بارزٌ فيها .

إلا أننا نلاحظ أن وعي الذات الطائفية، عند الأكثرية يكـون أضعـف بكثير من الموجود عند [الأقليات] الـتي تشعر بنفسـها محاصرة ويكـون وعيهـا لذاتها مبنياً دائماً على التضاد مع /الأكثريـة/ . فيمـا لانجـد لـدى الأخـيرة هـذا الشيء، لأنها لاتحس بالحصار والعزلة والتهديد، ممـايجعل وعـي أفرادهـا لذاتهـم الطائفية غير قائم عملياً [إلا في الحالتين المشار إليهما سابقاً] حيث يكون الوعي الديني مبنياً على طقوس ومعتقـدات وإحسـاس بهويـة ثقافيـة موجهـة إلى ذات الأفراد، وليست مبنية على رفض [الآخر] أو عبر التضاد معه.كمـا أن سـيطرة /الأكثرية/المديدة من حيث الزمن، على جهاز الدولـة يجعلهـا أكـثر تفـاعلاً مـع المؤثرات الحضارية، وأكثر انفتاحاً وتقديراً للمؤثرات الخارجية، ممايجعلهـا أكـثر انفتاحاً على العالم ومايقدمه [الآخر]، ولاكتشـاف نسـبية الأفكـار وحدودهـا، هي ومختلف التجارب الاجتماعية والسياسية. بينما نجد الأقليات التي عاشت في [غيتوات] مغلقة، عبر مرحلة تاريخية طويلة، وهي منكمشة على نفسها في جـو الحصار والاضطهاد والخوف من الحاكم، ترى التشـرنق الفكـري المنغلـق علـى الذات نوعاً من الأداة لحمايـة النفـس الجماعيـة للطائفة، وهـذا مايجعلهـا أقـل انفتاحاً للمؤثرات الخارجية ، وغـير قـادرة على تبيّـن نسبية أفكارهـا وأفكـار الآخرين، لأنها في جو الحصار، تكون أية نظرة هادئة، وموضوعيـة إلى الـذات

و[الآخر] غير ممكنة ومرفوضة، وإذا حصلت، آنذاك ، تكون تعبيراً عن بداية ظهور الضعف الداخلي في صفوفها، وغالباً ما تؤدي بها، في النهاية، إلى التفكك والانهيار لذاتها الجماعية الخاصة.

في البنية الاقتصادية الاجتماعية ماقبل الرأسمالية نجد وعي [الأكثرية] لذاتها أقل بكثير من [الأقليات]، ويتجسد ذلك في كون التحديدات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والسياسية مؤدية إلى نشوء صراعات بين فئات وطبقات وأفراد الأكثرية فيما لانجد ذلك، إلا نادراً، في [غيتوات الأقليات] المنغلقة والمنعزلة ضمن مجتمعات من هذا النوع.

وقد أدى دخول العلاقات الرأسمالية إلى هذه المجتمعات إلى جعل تلك التحديدات هي الطاغية على أحواء [الأكثرية] التي كانت بغالبيتها تعيش في المدن مما جعل وعيها السياسي والفكري أكثر تحدداً بالعوامل الطبقية والاجتماعية [وأحياناً المناطقية] إضافةً إلى الشعور الوطني والقومي؛ وقد انطبق ذلك، أيضاً، على الأقليات الطائفية والدينية، وبخاصة المسيحيين، الذين هم من أصول مدينية، حيث أدت البنية الاجتماعية والاقتصادية الجديدة إلى نشوء تداخلات وتشاركات في المصالح وأيضاً إلى نشوء تعارضات طبقية واجتماعية بين أفراد كل الطوائف والأديان التي كانت تعيش في المدن، مما جعل الصراعات، وأيضاً التلاقيات والتحالفات متجاوزة للبعدين الطائفي والديني إلى [أبعاد أخرى حديثة، تقوم أساساً على البعد الطبقي، الشيء الذي سينطبق على كل الطوائف التي نزلت إلى المدينة من الريف وأدّت علاقات الرسملة إلى جعلها مندمجةً في علاقات التمدين الحديثة التي اخترقت كل زوايا المجتمع ومناطقه، ريفاً ومدينةً.

(6)

يروي [محمد حسنين هيكل] في مقابلة مع مجلة «الصيّاد» اللبنانية، حرت في آب 1972، أن مسؤول العلاقات الدولية في اللجنة المركزية للحزب الشيوعي السوفياتي، والعضو المرشح للمكتب السياسي [بوريس بوناماريوف] قد أبدى استغرابه في لقاء جرى مع هيكل، عام 1970، أي عندما كان وزيراً للارشاد، من شخص مثل عبد الناصر «كيف يكون تقدمياً ومعادياً للامبريالية، وفي الوقت نفسه هو مسلم متدين يصلي ويصوم؟» ويبدي هيكل في هذه المقابلة التي تطرقت إلى طرد الخبراء السوفيات من مصر في تموز 1972 وأيضاً إلى موضوع العلاقات السوفياتية العربية على ضوء مانشر في «الصيّاد» من مقاطع من «الملاحظات السوفياتية على (مشروع البرنامج السياسي للحزب الشيوعي السوري)» في حزيران 1972، دهشته من ملاحظة «بوناماريوف» التي يعتبرها تعبيراً عن عدم قدرة السوفيات على فهم المنطقة العربية حتى بعد عقدين حافلين من دخولهم للمنطقة.

إن ملاحظة هيكل على كلام «بوناماريوف» تعبّر عن دّقة كبيرة، ولكنه لايشير إلى أن «بوناماريوف»قد أعطى صورة عن طريقة تفكير السوفيات، وعن منهجهم، هم وكثير من الشيوعيين العرب التابعين لموسكو، في تقييم الأمور والأفكار والشخصيات والحركات السياسية، والذي يقوم على الشكلانية والاسمية والشعاراتية، وليس على الوظيفية والدور القائمين على نسبية «ما» إلى التناقض الرئيسي للصراع الاجتماعي لمجتمع «ما» داخلياً وخارجياً ، الشيء الذي كان يساعد على إنشاء تفكير عصبوي متخندق في معسكر «ما» ضد الآخرين الذين كان تقييمهم، في الحقيقة، لايقوم إلاّ مظهرياً، على تلك العوامل، بينما هو فعلياً، مستند إلى الاستراتيجية والمصالح

السوفياتية التي إذا ماتلاقت مع حركة محلية وسياسية، فغالباً ماكان يجري التضحية بتلك الشعارات التي تستخدم هنا، كنوع من الديكور الذي يساعد على إقناع أتباع موسكو بأنهم يخدمون، عبر ولائهم للسوفيات، المبادئ وليس المصالح الخاصة للدولة السوفياتية .

صحيح أن السوفيات كانوا بعض الأحيان يدفعون الشيوعيين العرب للتعاون مع عبد الناصر، مثل ماجرى في أيار 1964، عندما ضغطوا على الشيوعيين المصريين لحل حزبهم والإنضمام إلى الاتحاد الاشتراكي، الشيء الذي كاد أن يحصل، في نفس الوقت، مع الحزب الشيوعي العراقي وعبد السلام عارف. إلاّ أن تعاملهم مع عبد الناصر، ظل مصحوباً بتوجس سوفياتي من ظاهرة عبد الناصر، ربما كان مصدره الأساسي هو نزوعه الاستقلالي العربي المصحوب مع وعي الهوية الحضارية العربية الاسلامية الخاصة والتي لم يستطع السوفيات أن يتفهموها، أبداً، بسبب توجهاتهم ومصالحهم التي كانت تصّب في الخشية والخوف من توّحد وتجمع المنطقة في إطار واحد(54) ، مما كان يدفعهم، وبأشكال مختلفة إلى وضع الشيوعيين العرب(55) والماركسية في مواجهة الاسلام الذي كان يشكل مصدر قلق وخوف كبيرين للسوفيات، الشيء الذي عبرت ملاحظة (بوناماريوف) بشكل «ما» عنه، ولكن ذلك لايعبر عن كل الصورة، فهناك أيضاً، حركة يسيطر عليها فكرياً واجتماعياً الفكر الأقلياتي الذي يجد نفسه متوجساً وخائفاً في مواجهة الأكثرية التي تحمل فكراً قومياً عربياً مدموجاً في تركيب عضوي، كما في الناصرية، مع الاسلام، مماعبرت عن بداية وصول أزمة الحركة الشيوعية العربية إلى ذروتها، والتي تعود إضافةً للتبعية لموسكو، لعدم قدرتها على أن تكون ممثلةً لقاعدة اجتماعية أساسية، واقتصارها على التعبير عن بعض الأقليات والمثقفين الآتين من أبناء

الأكثرية. وهذا مادفع الحركة الشيوعية العربية وأحزابها، بعد 1958، إلى حلول كان هدفها الرئيسي تعويم أزمتها في المجتمع، والهروب منها إلى التحالف مع الأنظمة الحاكمة أو القائمة، كتعويض في [الفوق] عن نقصان التأثير في [التحت] ، حيث يمكن اكتساب نفوذ وعلاقات لاتعبر عن القوّة الاجتماعية الحقيقة للحزب المعني، وخاصة أن ذلك قد تلاقى مع استراتيجية السوفييت في المنطقة في أوائل السبعينات، الذين كانوا مستعدين، مثلاً ، من أجل إرضاء السادات والنميري للوصول إلى حدود التضحية بالحزب الشيوعي السوداني وأمينه العام [عبد الخالق محجوب]، الشيء الذي رأيناه في صيف 1971.

نلاحظ على نموذج شيوعيي الأحزاب العربية، في أوقات التراجع في السبعينات، أنه بخلاف نموذج شيوعيي الخمسينات التي شهدت مداً شيوعياً عربياً قوياً، وخاصة في سوريا والعراق، كان شخصاً حالماً، وغير عملي، وارتباطه بالعلم والحياة الاقتصادية أضعف من سابقه، وكثيراً ماكنا نلاحظ على شيوعيي السبعينات أن معظمهم موجودون في الكليات ذات الطابع غير العلمي أو التقني، في الآداب والفلسفة والجغرافيا والتاريخ وفي مجالات الفنون الجميلة والمسرحية إضافة إلى الحقوق. بينما الموجودون في الطب والهندسة والعلوم والرياضيات يكونون غالباً، من غير المتفوقين في كلياتهم، ومن الذين يقضون ضعف فترة الدراسة الأصلية في الكلية، هذا إذا لم يتجاوزوها، كما أن اهتماماتهم بالاقتصاد، لايتجاوز الإطار النظري للاقتصاد السياسي، وغالباً في قوالبه السوفياتية، حيث كان ميلهم ضعيفاً إلى الدراسات الميدانية والعيانية، ويعانون من مآزق كبيرة في نقل النظرية الاقتصادية الماركسية إلى ميدان تطبيقها على الواقع العربي المخصوص. و لم يستطع هؤلاء أن يعطونا علماء متخصصين وتقنيين وبحّاثة في الاقتصاد [مثل الذين أعطتهم فترة الخمسينات]

وغيره، حيث كان الكم الأكبر منهم، والطابع المسيطر عليهم/ هو ميدان الصحافة والأدب والفنون،الشيء الذي يغلب على شيوعيي العراق وسوريا في السبعينات، وكثيراً ماكان يميل هؤلاء إلى تشكيل نوع من الزمر الاجتماعية، ذات الطقوس الخاصة، والتي رغم وجودها في عزلة سياسي، إلاّ أنها كانت تنزع إلى الإباحية وإلى تشكيل حياة نخبوية منعزلة عن المجتمع، وتتميز بالميل إلى حياة المتعة واللهو والإباحية، وتتصور أن حضور حفلة [المغنى يصنفونه في خانة اليسار واللاتقليدية]، أو القاء مداعبة في نادي السينما، أو ارسال مقال إلى مجلة أو جريدة يومية، يمكن أن «يهزّ» المجتمع، وهذا ماكان يدفعهم إلى وضع يتميّز بالعطالة واللافعالية وانعدام التأثير، هي أقرب إلى [الدنكيشوتية]، حيث تختلط الماركسية، عندهم، بالرومانسية الذاتية والنزعات البلاغية الكلامية، وعدم القدرة(56) على اكتشاف المجرى الحقيقي للواقع الاجتماعي والسياسي، كالذي تشهده الآن، ويكون نقلهم للمبتدقية من الكتف الأيسر للأيمن في زمن قياسي السرعة(57) وخاصة بعد أن يكتشفوا بأن تحليلهم للأمور هو غير مبني على رؤية الوقائع، الشيء الذي هو أساس في الماركسية، بقدر ماهو قائم على الأماني والرغبات وعلى رؤية الجانب الملئ من الكأس فقط، فيمالايرون سلبيات /الذات/ ونواقصها ولايستوعبون أو يرغبون في رؤية مايجري عند [الآخر] ،إضافةً إلى أن إيمانهم بالرموز والطقوس والأشكال والكلمات، وإغراقهم بها، كان يدفعهم إلى إعطاء هذه الأمور حدوداً تتجاوز تأثيرها الفعلي في الواقع العملي وفي العمل السياسي، إلى درجة نجد أن تقييماتهم التي يصدرون من خلالها الحكم السياسي على ظاهرة أو حدث «ما» تقوم على استقطابات(مع) أو (ضد) وفقاً لمنطق الخنادق والمعسكرات، مماكان يدفعهم إلى نوع من العشائرية العقائدية والسياسية، كما أنهم يعطون للأفكار والألفاظ دوراً أساسياً في الممارسة السياسية وليس للتوازنات والمصالح، مماكان يدفعهم إلى أحكام

ومواقف أخلاقية وشكلانية، كما كانوا يظهرون براعة في البلاغة وفي الدخول إلى معارك كبرى حول كلمة «ما» في بيان أو مقال سياسي، مما يجعل النقاش السياسي يزنطياً وغيرقائم على التحديد العملي لأين الرئيسي وأين الثانوي وأين حدود التلاقي والتعارض مع طرف «ما» الذين يكون عداؤهم مطلقاً تجاهه، وعلى منطق الأبيض والأسود، وكذلك منطق تلاقيهم مع الآخرين، وهذا ماكان يجعلهم بارعين في لعبة الكلمات والبلاغة والبيان ، وضعاف في الممارسة والتنفيذ.

(7)

نجد عند الأصوليين الاسلاميين، منذ السبعينات، صورة معاكسة لما هم عليه شيوعيي السبعينات، فمعظمهم آتٍ من الفئات البَيْنَيةْ التي دخلت بكثافة إلى التعليم الحديث، منذ الخمسينات، كما أن دخولها إلى الوظائف وفي النشاط الاقتصادي قد تصاعد في أوائل السبعينات، حيث كانت نقمتها الرئيسية على النظم الحاكمة آتية من كونها لاتساهم في صنع القرار السياسي بما يتناسب مع الدور الاقتصادي الذي بدأت تلعبه في اقتصاد المجتمع، ككل، حيث استأثرت بالقرار والحكم السياسيين فئات اجتماعية، آتية من أوساط فلاحية أساساً أو من بعض الفئات البينية في المدن، واستطاعت أن تتحول، عبر سيطرتها على [قطاع الدولة] في الاقتصاد، إلى نوع من البرجوازية الجديدة، التي ألحقت بقايا القديمة بها وكل أشكال البرجوازية التي اغتنت خارج دائرة الدولة بعد الفورة النفطية عام 1973، حيث سمحت لها سيطرتها السياسية على جهاز الدولة، التي تحولت إلى شكل شمولي، أن تسيطر على كل فعاليات المجتمع الاقتصادية والسياسية والثقافية. كما ساهم في زيادة نقمة الفئات البينية على السلطات القائمة، اتجاه هذه الأخيرة إلى التحول إلى شكل كومبرادوري تابع ووكيل

للاقتصاد الرأسمالي العالمي(58)، وإلى إدخال الرأسمال والسلع المحلية أمام المنافسة الأجنبية و التي لم يستطع هؤلاء، ومعظمهم من الحرفيين والمنتجين الصغار أو المتعاملين المُسوّقين للانتاج البضاعي الصغير أن يقفوا أمامها، كما أن اتجاه الفئات الحاكمة والأغنياء الجدد إلى البذخ والترف وإلى حياة استهلاكية مرفهة قد صدم هؤلاء الذين كانوا غير قادرين على مجاراة أولئك أو على الدخول إلى أماكن ترفهم لأنها تتطلب مستويات مالية عالية خاصة. كما أن السيولة المالية العالمية، التي جاء بها تدفق أموال النفط والرأسمال الأجنبي، قد ولدّت نمطاً استهلاكياً جديداً وغلاءً وارتفاعاً في الأسعار مما تجاوز إمكانيات هؤلاء الذين هم في الوظائف الحكومية أو في الحرف الصغيرة أو في الحوانيت المتواضعة.

لقد كان إحساس هؤلاء بأن النظم القائمة هي عائق أمام انطلاقهم الاقتصادي، كما كانوا يشعرون بأن التعيينات الحكومية في المناصب الاقتصادية والسياسية والعلمية، لاتنبني على المساواة وعلى الكفاءة بقدر ماعلى الولاءات المتعددة الجوانب . وهم، بعد أن شكلوا في الخمسينات والستينات قاعدة اجتماعية ساهمت، مع الريف والمدن الهامشية، في صعود الحركة القومية للسلطة، بدأوا يشعرون بعد أن فشلت الأخيرة في ميداني تحرير الأرض والوحدة القومية + التنمية والمساواة الاجتماعية [إضافة لمآزق الحركة الماركسية العربية] بأن الاسلام السياسي يمكن أن يكون شكلاً متاسباً للاحتجاج السياسي وللتعبير عن مطامحهم الاقتصادية والاجتماعية، زائد كونه يقدم نوعاً من الاحساس بالهوية الثقافية في مواجهة الغرب والفئات البرجوازية الجديدة التي أقامت نمطاً مُتأوروباً من الحياة الاجتماعية الحديثة.

نرى، هنا، كيف أن ايديولوجية ماقبل رأسمالية تعبر عن ميل فئات اجتماعية عريضة إلى إطلاق النشاط الرأسمالي من عقاله في لعبة اقتصادية

يريدون تحريرها من الدولة المسيطرة والمتحكمة بكلّ شيء، من السياسة إلى الاقتصاد والثقافة، والمرتبطة في تحالف مع الرأسمال الأجنبي المسيطر على الاقتصاد المحلي.

فيما رأينا عند الأقليات الأسلامية كيف أن الماركسية كايديولوجية حديثة، كانت تستخدم من قبل بنى اجتماعية ماقبل رأسمالية للوصول إلى المشاركة في الحياة السياسية والثقافية، في نوع من السعي الذي كانت تقوم به تلك الفئات ذات الطابع الاقتصادي الفلاحي، من أجل أن يكون لها دور متجاوز لعطالتها وحدودها الفئوية الضيّقة في المجتمع القديم [ماقبل الرأسمالي][59] .

لم تولد الحركة الأصولية في السبعينات ومابعدها، شعراء وأدباء، بل أعطت أساساً أكاديميين جدداً، وطلاباً كانوا الأوائل والمتفوقين في الكليات العلمية التي كانت تتعامل مع أرقى مأبدعته العلوم والتقنيات الحديثة [هذه الكليات العلمية التي تركز وجودهم بها] إضافةً إلى أن الكثير منهم كانوا مبرزين في العمل التجاري والاقتصادي. فهم أصحاب نزعة عملية، وأصحاب مبادرات فردية، آتين من أوساط متواضعة اقتصادياً على الأغلب وفي معظم حالاتهم، ويحملون طموحات كبيرة في مجال الاقتصاد، حيث نجد شراهتهم عالية للامتلاك والاغتناء، وهم يجتمع التدين، عندهم، مع ضعف كبير تجاه المال ومع سعي كاسح لامتلاكه وميول لاترتوي لاقتناء الممتلكات والأشياء[60].

وغالباً مايكون تقشفهم ورفضهم للمتع واللهو ناتجاً عن إرادة السعي إلى التكوين الاقتصادي للذات وعن الرفض والعداء لنمط حياة الآخرين من المتبرجزين الجدد، إضافة إلى أنه يعطيهم نوعاً من الاطمئنان الذاتي والشعور بالمعنى والثقة بالنفس في وجه محيط معاد، هذا التسيء الأخير الذي يمكن أن تشعر به فتاة أصولية متحجبة، حيث يمكن للحجاب أن يؤمن لها ذلك؛ وفي

الوقت نفسه، أن يحل لها مشكلة ، وهي الآتية من وسط متواضع اقتصادياً، ارتداء أثواب وموضات عديدة ومتغيرة لو كانت سافرة.

إنهم، بشكل عام، انضباطيون، ويشعرون بأهمية الوقت والزمن، ويربطون العمل والممارسة والتنفيذ بهما. وإذا كانوا خجولين في الحياة العامة، وغير ميالين للمرح، فغالباً مايكون ذلك الوجه الآخر لعملية الطموح، حيث يشعرون أن ارتقاءهم الاجتماعي والاقتصادي والعلمي يتعارض مع الميول إلى اللهو والمتع حيث نجدهم بلاهوايات، ماعدا بعض الرياضات، ويميلون إلى الصداقات المحدودة العدد. وبعد أن يقضي الواحد منهم أغلب أوقاته في الدراسة، وفي العمل بمهنة أو حرفة ((ما))في العطلة الصيفية، نجده يكرّس كل وقته بعد التخرج، من أجل الارتقاء المادي والاقتصادي، ولايكون اهتمامه بالسياسة إلاّ من أجل إنشاء طريق سالك لهذا الارتقاء، الذي سيؤدي عملياً إلى نشر الرسملة في مختلف زوايا المجتمع(61).

* * *

لقد اُتبع في هذه الدراسة المطولة لعوامل وآلية تكون الفكر والممارسة السياسيتين، أسلوب تسبيق الوقائع على الأفكار، مماساعد على تبيان أسس الاستنتاجات والخلاصات التي تمّ الوصول إليها في هذا البحث.

وقد لجأ الكاتب، عن قصد، إلى جملة كبيرة من المعطيات والتجارب الحضارية المختلفة، وإلى دراسة العديد من الأيديولوجيات مما أتاح المجال لتكوين العناصر المختلفة للرؤية المقدمة، هنا، والتي يلاحظ القارئ كيف تم تجميعها، عبر تحليل الوقائع، خطوةً خطوةً وجزءاً جزءاً، لكي تعطي، في النهاية، نظرةً للسياسة تتميّز عما هو قائم في كونها تجاوزت عملية حصر نفسها في سجن [الظاهرة] إلى تركيب كلي لايفصل [الظاهرة] عن البنية الاقتصادية الاجتماعية

وعن الممارسة، ولا عن الحركية التاريخية التي تؤطر عمليـة تكوّنهـا، ممايسـاعد على تقويم الأسس والمصالح والحاجات التي تولد الميول والأفكار السياسية.

إن كثيراً من الأفكار المبثوثة في هذا البحث، إضافةً إلى طريقة تنـاول هـذا الموضوع، هي صادمة للعديد من القناعات الراسخة والتقليدية، ليـس فقـط في الايديولوجيـات المحافظـة، وإنمـا في تلـك الـتي هـي ذات طـابع حديـث، حيـث استطاع هذا البحث تبيان أن التمايز بين الايديولوجيات لايتحـدد في الأشـكال بل في الوظيفية وطبيعة الحامل الاجتماعي للفكر المعيّن، الشيء الذي مَكّنَ أيضاً أو أدى للوصول إلى إظهار التلاقيات بين حاملي الايديولوجيات المتناقضـة، شـكلاً لا وظيفةً.(62) وكيف أن ذلك كان يسمح بعرض آليـة الانتقـال مـن ايديولوجيـة إلى أخرى، إضافةً إلى أنه ساعد على إثبات أن تقدمية أو رجعية فكـر «مـا» لايتحـدد عبر صورته أو مضامينه، بل عـبر الـدور الـذي يقـول بـه الحـامل الاجتمـاعي لهـذه المضامين في مجتمعـه ومـدى خدمتـه للتناقض الرئيسـي المحـرك للمجتمـع في زمـان ومكان محددين، الشيء الذي سيتناقض مع كثير من الذين يقعون في حفرة النزعتين الاسمية والمثالية أثناء ممارستهم حتى وهم يقولون عن أنفسهم أنهم «ماديين».

كمـا أن كثـيراً مـن المواضيـع الـتي مـورس كثـيرمن الجهدلاخفائهـا أو عـدم التطرق إليها، إما خشية أو بحكم مصالح معينة، جرى تناولها في هـذه الدراسـة، عبر اجتهاد فكري لايهدف إلى أكثر من تحليل آلية الواقـع الملمـوس وحركيتـه، إذا كان ذلك قدأدى إلى عدم التسليم بما هو سائد من قناعات وآراء حتى ضمن من يقولون عن أنفسهم بأنهم غير محافظين، فإن من واجـب هـؤلاء أن يقدمـوا إثباتات، الشيء الذي تفرضه التطورات الأخيرة، بأن طريقة تعاملهم مع الواقـع والأفكار مازالت ملائمة، أو انهـا ليسـت متناقضـة مـع طبيعـة الايديولوجيـات الحديثة التي يحملونها (63).

كان هيجل هو أول من طرح فكرة (دهاء العقل) في كتابه «ظاهريات الروح»[1807]. ليثبت من خلالها أن صورة الفكر ليست متطابقة، دائماً أوبالضرورة، مع الممارسة، ليأتي [كارل ماركس] ويقدم تفسيراً اجتماعياً، غير المصالح، لهذا التناقض، ومتجاوزاً لما أعطاه هيجل من أن ذلك يعود إلى أن حامل الفكرة لايدرك المآل الموضوعي لمسارها النهائي، وأنه لايعي أكثر من ظاهرها المباشر أمامه، وأنها تمتلك، كفكرة نوعاً من الاستقلال في إطار كونها تملك حركيتها الخاصة والذاتية المستقلة عن الحامل. وبالتأكيد فإن كثيراً من التحليلات التي يقدمها الماركسيون العرب، لاتتطابق مع تفسير ماركس، في أثناء الحرب الأهلية الأمريكية 1861ـ1865، لـ كيف أن ليبرالياً انكليزياً يقول بتقديس الفرد البشري كذات حرة ويجعل العملية الاجتماعية وعمل الدولة خاضعاً وخادماً لحرية هذا «الفرد» يؤيد ولايات الجنوب الامريكي التي تريد استمرار العبودية في وجه ولايات الشمال التي أرادت تحرير الزنوج، وكيف أن ذلك يجد تفسيره في حصار سفن الشمال لمرافئ الجنوب مما أدى إلى منع تصدير القطن الجنوبي إلى مصانع الغزل الانكليزية (64). كما أن تلك التحليلات لاتتلاقى مع ماقدمه (انجلز) في «حرب الفلاحين في ألمانيا» حيث أثبت أن ايديولوجية دينية، تعود بجذورها اللاهوتية للعصور القديمة، يمكن أن تحملها طبقة أو فئات اجتماعية تسعى إلى ضرب العلاقات «ماقبل الرأسمالية» للوصول إلى الرسملة وضرب الاقطاع وإلى سوق موحدة قومياً ستؤمنها الوحدة الألمانية. كما أن تلك التحليلات تتناقض مع تحليل [ماركس] الذي اعتبر الاستعمار الانكليزي للهند «تقدمياً» من ناحية النتيجة الموضوعية، لأنه عبر نشره لبنية وعلاقات رأسمالية حديثة قد حطم المجتمع الانتاجي المغلق للقرية الهندية، وأدى إلى انشاء أرضية اقتصادية لتجاوز الفسيفساء التي مثلتها الهند، ولم يلجأ ماركس في تلك التحليلات إلى الادانات الاخلاقية والمواعظ حول ماهو

«خيّر» أو «شرير» من أساليب، بل قيم (الظاهرة) عبر النتائج وليس عبر الوسائل[65].

إنني من خلال ذلك، أريد أن أبيّن روابط وصلات هذا البحث مع أسلوب وطريقة كارل ماركس في التحليل، وقطيعته مع كثير من الماركسيين الذي يتجه معظمهم، الآن، إلى [برنشتين] و [جون ستيوارت ميل] وإلى [طه حسين]. مع أن الدراسة المقدمة، هنا، لاتهدف إلى السجال مع أحد، ولم يكن وضعها من أجل ذلك، وإنما من أجل بحث إشكاليات آن الأوان لكي يتطرق الجميع إليها، بعد أن كانت ممنوعة أو مطموسة بهذا الشكل أو ذاك، وبغض النظر عمن سترضي أو من تغضب، فقد آن الوقت لكي يتّم تجاوز الدبلوماسية في الفكر العربي، حيث نجد أن قائمة الممنوعات غير المعلنة تشمل معظم المواضيع، ويتواطئ على صيانة استمراريتها من هم في الحكم وأغلب من هم خارج سلطات الدولة، وذلك من أجل أن يكون كل شيء فوق الطاولة، لا أن تسود الباطنية الفكرية والسياسية، والازدواجية، حياتنا العربية، كما هو حاصل الآن.

14 أيلول 1993 - 9 ت1 1993

هوامش

1 ـ من الضروري أن يلاحظ القارئ، ومنذ البداية، أنه قد تمّ اللجوء إلى مجموعة متنوعة من المعلومات عن التجارب الحضارية والتيارات السياسية من أجل اثبات أفكار محددة، ومن ثم الوصول إلى نظرة «ما» للموضوع المبحوث، هنا، غير تدرج بطيء، ومتشعب، والحقيقة، فإن هذا الأسلوب الاختباري قد أتاح مجالاً أفضل من الطريقة الأخرى التي تضع مقدمات ويحاول البحث إثباتها، بعدها.

2 ـ التي مثلّها (أفلوطين المصري)، ومن بعده (فرفوريوس الصوري) وقد أقام هذا الفيلسوفان في روما وقدما الشكل الغربي من [الأفلوطينية الحديثة]، بخلاف [فيلون]،ذي الأصول اليهودية الذي قدم شكلها الشرقي المضاد.

3 ـ وبالتالي فإن الحركات السياسية والفكرية لاتقيّم من خلال أفكارها، بل من خلال الدور الاقتصادي الاجتماعي السياسي الذي تقوم به في مرحلة ما ضمن مجتمعها.ومن الممكن لأفكار قروسطوية أن تلعب دور الطلاء الأيديولوجي لحركات اجتماعية تهدف إلى إحداث ثورة برجوازية، ومن الممكن للماركسيين أن يرتبطوا مع نظام يعود للتخلف الأسيوي .

4 ـ وهذا ماأدى به إلى رفض منطق الأزارقة القائلين بتكفير كل مخالفيهم من المسلمين الآخرين، الذين قالوا بأن الإنسان كائن واعٍ وعاقل وممتلك لإرادته وفعله سواء في الخير أو الشر.

5 ـ أي التي كانت أقرب إلى استخدام العقل والقياس المنطقي من المذاهب الفقهية الأخرى،

هذا الانقسام الذي أنشأ ظاهرة (مدرسة الرأي) التي تركزت في العراق، بمواجهة (مدرسة الحديث) المتمركزة في الحجاز.

6 ـ إن نقد [كانط] للبراهين الميتافيزيقية على وجود [الله] والمقدم في كتابه «نقد العقل المحض» [1781] يقوم على أسس مشابهة.

7 ـ ولو أن [ابن ميمون] يستخدم تلك التقسيمية المعرفية للذات عن موضوعها، للوصول إلى رؤية تركيبية واحدية للكون، بخلاف «ثنائية» الاكويني المعتمدة من الوسائل المعرفية إلى رؤية شبيهة للوجود، أي ثنائية أيضاً.

8 ـ نجد في الرواية الاوسترالية «طيور الشوك» 1978، شخصية الأم ذات الأصول البروتستانتية والآتية من نيوزلندة التي لا تؤمن، بجدوى وضرورة التعبير عن المشاعر الداخلية . فيما رأينا الكاردينال، ذي الأصول الايرلندية، ممزقاً بين نذوره الكهنوتية وبين حبه للابنة والذي أوصله إلى الجنس مما ولد اباءً ترافق رسمه كراهب مع غرقه في البحر.

9 ـ أو في تأليف يوتوبيات مثل تلك التي قدمها [توماس مور] في عام 1516.

10 ـ مهد [لوك] للتجريبية عبر نظريته حول تشكّل الأفكار بواسطة الانطباعات والتصورات التي يتلقاها العقل الذي هو صفحة بيضاء، من العالم الحسّي.

11 ـ يلاحظ كارل ماركس في «رأس المال» بأن التقشف والصرامة الأخلاقية والبخل هي من سمات رأسماليي مرحلة التراكم الأولي.

12 ـ إن العقل الحسابي والمنطقي المجرد هو الذي ساد في فكر الرأسمالية البريطانية ويمكن تلمس الفرق بين الفيلسوف الانكليزي [هيربرت سبنسر] الذي حوّل المجتمع إلى نوع من الجسم الذي تسوده قوانين الفيزياء والميكانيكا، [وفريدريك نيتشه] المعاصر للوحدة الألمانية وإنطلاق الرأسمالية الألمانية والذي نبذ فكرة عزل العقل عن الروح والإلهام، حيث رفض سجن [العقل] في حدود [الفهم] و [المنطق].

13 ـ إنّ [إدوارد برنشتين]1850-1932، فيلسوف الاشتراكية الديمقراطية الذي قدّم مذهبه في عام 1898، قد كان معجباً كبيراً بالتجربة الانكليزية، حيث قضى معظم الثمانينات

في انكلترا قبل عودته إلى ألمانيا ليرأس تحرير المجلة النظرية للحزب الاشتراكي الديمقراطي الألماني.

14 ـ من هنا يأتي تقسيمها الأصلي للتاريخ البشري إلى المراحل الثلاث (لاهوتي-ميتافيزيقي-علمي). وفي القرنين الماضيين، نلاحظ إجمالاً أن النزعات الفلسفية التي لاتعتمد التاريخية، وتميل إلى دراسة [الظاهرة] وصفياً وسكونياً، كانت محافظة ورجعية، فكرياً وسياسياً.

15 ـ نشر (هيوم) [1711–1776] كتابه الأساسي «بحث في الطبيعة البشرية» في عام 1739 ، فيما نشر [بير كلي] كتابه «مبادىء المعرفة الانسانية»في عام (1710).

16 ـ اعتبر [كانط] أن المعرفة الحسية تمر عبر كيفيات تبدو في الزمان والمكان، وهما صورتان يفرضهما الفكر على الكيفيات المحسوسة، وبالتالي فالمكان والزمان هما صورة ذهنية وليسا متخارجين عن الذات العارفة، بل إنهما قَبليان [Prior] تقوم الذات بفرضهما على الكيفيات المحسوسة مما يجعل المعرفة الحسية أقرب إلى تركيب ذهني على موضوع «ما».

17 ـ كما أن الجدل الهيجلي هو نوع من الرد على الكانطية ، حيث يريد إثبات أن الوجود الانساني، عبر الحركية التاريخية، التي تتسق بدايتها ونهايتها في دائرة، يملك القدرة على الوصول إلى الهدف ومعنى موحد لظواهره، يمثله المطلق.

18 ـ والتي نبعت منها مباشرة، فلسفة الحياة مع (فيلهيلم دلتاي)[1838-1914].

19 ـ سقطت جزيرة أرواد من أيدي الصليبيين في ذلك العام.

20 ـ بعد هزيمة الحضارة الشرقية أمام [روما] في معركة [أكتيوم] عام [31 ق.م] كانت المسيحية أحد أشكال المقاومة للغرب الروماني، تماماً كما كانت اليهودية المكابية في مواجهة أثينا والسلوقيين.

وقد فشلت المسيحية الشرقية في تقديم البديل الحضاري للغرب، الذي قَوْلَبَ المسيحية وفق أطره الخاصة منذ [بولس الرسول] الذي ذهب إلى الغرب، ليأتي الاسلام لكي يقدم هذا البديل ولكي يفرض الشرق على زعامة العالم.

21 ـ إن هذا الشعور موجود، وبأشكال متعددة ، في كافة أشكال المقاومة التي قدمتها المنطقة للهيمنة الغربية، كما أن الغرب في اثناء بسطه لسيطرته علينا كان واعياً أهمية وخطورة هذه المنطقة، مما جعل تعاملهُ معها مختلفاً عن المناطق الأخرى التي سيطر عليها في العالم.

22 ـ باستثناء فترة [الحاكم بأمر الله]، مؤسس الديانة الدرزية، الذي اتجه إلى اضطهاد المسيحيين، كما عامل بقساوة الحجاج المسيحين إلى القدس مما زاد من مشاعر [الحميّة الغربية] التي ولّدت ، بعد قرن واحد، موجة الحملات الصليبية.

23 ـ إن المجتمع [المِلَلي] لا يمكن أن يكون مشروعاً للتوحيد، بل يقوم على سيطرة أكثرية على مجموع الأقليات، أو على التفريق بينها.

وعندما يصل إلى وضع مأزوم، تنفجر ألغامه الموقوته، لتعبر عن ميل الأقليات إلى تجاوز الإطار الضيّق التي وضعتها الأكثرية فيه وعن سعيها إلى لعب دور اجتماعي واقتصادي وسياسي فعال وخاصة عندما يكون الانفجار، هذا، إثر هزيمة وانكسار أمام الخارج.

24 ـ إن قيام حركة [الأخوان المسلمين] في مصر 1928، كان ردّاً، ضمن أسباب عديدة، على انهيار [دولة الخلافة الاسلامية] مع العثمانيين في عام 1924.

25 ـ لقد أمّن علماء [جبل عامل] الشيعة في جنوب لبنان، الكادر الديني الرئيس الذي اعتمد عليه «اسماعيل الصفوي» في بناء دولته الجديدة وكان منهم (العاملي)، صاحب كتاب [الكشكول]، ووصل بعضهم إلى منصب [شيخ الاسلام] للدولة الصفوية.

26 ـ إن سقوط شرق المتوسط وجنوبه قديدأت اشارته الأولى بالظهور مع انهيار مكانة البحر المتوسط الاقتصادية العالمية إثر اكتشاف أمريكا وطريق رأس الرجاء الصالح، وقد جعلت الثورة الفكرية والتكنولوجية التي أعقبتها الثورة الصناعية، التوازن شديد الاختلال بين الشرق والغرب، حيث كانت المعركة بين مجتمع رأسمالي غازي وفاتح يملك أرقى وسائل التكنولوجيا وبين مجتمع طوائف متأخر وراكد ضمن بنى ما قبل رأسمالية، ولا يملك الانسجام المجتمعي، ولا الدولة والقيادة السياسية القادرة على تقديم

حلول للمآزق المطروحة، مما جعل التشظي المجتمعي، في السياسة والفكر، ظاهرة حتمية في مواجهة الغرب المستعمِر. ومن الضروري عند دراسة سقوط الشرق الكامل في عام 1918، بيد الغرب، أن نحدد بدقة أين حدود العوامل الموضوعية وأين حدود العامل الذاتي، وأن ندرس، هل بالإمكان، لو اتبعت وسائل اخرى الحصول على نتائج أفضل، نسبياً، لا أن تغلب علينا العواطف والانفعالات الايديولوجية وغيرها في دراسة الموضوع.

27 - إن دراسة الدكتور [وجيه الكوثراني] التي قدمها في الثمانينات حول كل هذه المواضيع، إضافةً إلى المرجع السابق، تطرح، بالوثائق، ضرورة مراجعة جديدة للكثير من النظرات الايديولوجية المقولبة التي ما زالت سائدة حتى الآن، تجاه تاريخنا الحديث.

28 - من الضروري التأكيد، هنا، على أن الاسلام في محتواه الايدولوجي وفي توجهاته، ليس ذا طابع قومي، بل أممي، وأن علاقة الاسلام بالعروبة هي قائمة بسبب الدور الوظيفي الذي قام به العرب في الدعوة الاسلامية، وأيضاً، بسبب تبلور الهوية والكيان العربي عبر نشوء وسيطرة الاسلام في المنطقة.

29 - أدت اضطهادات [لويس الرابع عشر] لفئة [الهوغنوث] البروتستانتية، التي كانت بمعظمها من الصناعيين والتجار الأثرياء إلى هجرة معظم هؤلاء إلى انكلترا، في أواخر القرن السابع عشر، أثر نقض لويس الرابع عشر لمرسوم (نانت) الذي أقام حالة التسامح مع البروتستانت الفرنسيين.

30 - وهذا ما يؤدي إلى أن تكون النزعات العلمانية و[اللادينية] عند أبناء الأكثرية في مجتمعات من هذا النوع قائمة أساساً ونابعة من عملية التصادم مع دين [الأكثرية] والذي غالباً ما يكون ذا نزعة تمامية، تقبله كلّه وإلاّ فلا، وهذا مما يجعلهم أكثر تحرراً من الموروث الديني تجاه دينهم وكل دين آخر.

31 - كما كان [الأفغاني] مدركاً بأن ضرورة [التحديث] يجب أن تكون في خدمة التناقض الرئيسي لا العكس.

32 - إضافة إلى أن فئة [الإنتجلنسيا] التي ولّدها التعليم الحديث، قد كانت في إطار هاتين

الطائفتين المدينيتين، متقاربة بشكل «ما» في المواقف الفكرية والسياسية، وكانوا، حتى الستينات، يغلب عليهم الفكران القومي والماركسي.

33 ـ يلاحظ أنه في المنطقة الممتدة من الجزائر وحتى إيران الخميني، قد وصلت إلى السلطة، ابتداءً من عبد الناصر، فئات ذات طابع ريفي أو من المدن الصغيرة الهامشية، على حساب برجوازيات المدن الكبرى التي فشلت في إنجاز ثورة صناعية وفي إدخال الرأسمالية للعلاقات الزراعية عبر الإصلاح الزراعي.

34 ـ وهذا ما كان يؤدي باقباط مصر إلى أن يكونوا أكثر ميلاً إلى ربط مصر مع الماضي الفرعوني زائد الغرب الأوروبي.

35 ـ وقد كان ذلك أحد الأسباب الرئيسية التي دفعت عبد الناصر إلى الحملة ضد الحزب الشيوعي السوري في شهر(ك2 1959).

36 ـ يلاحظ [إلياس مرقص] في العديد من كتبه، التي أصدرها في الستينات والسبعينات، بأن بريطانيا لم تغيّر عملياً من جوهر سياستها تجاه العراق في عهد [قاسم] رغم إسقاط الأخير، عبر انقلابه، للأسرة الهاشمية وحلف بغداد معها، فهي كانت مدركة رغم الدور الفاعل للشيوعيين هناك أن التناقض الرئيسي للغرب هو مع عبد الناصر وليس مع غيره من خصومه الذين تلاقوا معه مصالح الغرب عملياً.

37 ـ كما نلاحظ في هذه الأيام اتجاه الليبراليين العرب، ومعهم أغلب اليساريين، إلى التحالف مع الأنظمة التابعة للنظام الدولي الجديد ضد الأصوليين، كما أن هذه الأنظمة تستخدم تناقض الديمقراطيين والاسلاميين من أجل تعويم نفسها ومن أجل منع المجتمع من أن يأخذ قوته ضد الأنظمة الحاكمة أو القائمة، ومثال الجزائر بعد عام 1992 واضح جداً.

38 ـ إن اتجاه أغلب ماركسيي موسكو السابقين [بخلاف الماركسيين المعارضين لموسكو والذين هم الآن أكثر تمسكاً بالماركسية] إلى الليبرالية وإلى تمجيد [طه حسين]، يعبر عن الاستمرار في وظيفتهم المتمثلة في:

1) التحالف مع نظام دولي معيّن لتعويم دورهم في الفكر والسياسة العربيتين.

2) متابعة الصراع ضد الهوية الثقافية الحضارية للأمة، إما من موقع أقلياتي، أو من موقع نخبة ثقافية متغربة تريد تكريس دورها عبر التبعية للخارج.

39 - بينما نرى (لينين) في كتابه «خطتا الاشتراكية الديمقراطية في الثورة الديمقراطية» [1905]، يقيم حاجزاً وفصلاً خرسانياً بين المرحلتين، ولو أنه يقّر، وهذا منذ خلافه مع المناشفة عام 1903، بأن الثورة الديمقراطية لا يمكن أن تتم عبر قيادة البرجوازية الروسية، بل بواسطة «ديكتاتورية العمال والفلاحين الديمقراطية» بقيادة الشيوعيين.

40 - إن وزير داخلية ستالين في الثلاثينات (لازار كاجانوفيتش)، الذي انضم إلى البلاشفة في المؤتمر العاشر (آذار 1921) مع بقايا حزب (البوند) ، عندما كلفه ستالين بإعادة تنظيم «موسكو» عمرانياً، لجأ إلى هدم كثير من الأديرة والكنائس ذات القيمة الأثرية والتاريخية، فيما لم يمّس أي كنيس يهودي هناك.

41 - أصبح (سلام عادل) [واسمه الحقيقي حسين الرضي] أميناً عاماً للحزب الشيوعي العراقي، عام 1955، حتى إعدامه إثر انقلاب البعثيين على قاسم في 8 شباط 1963.

42 - إضافةً إلى [عبد الوهاب الشواف] قائد إحدى الفرق العسكرية العراقية، الذي قاد حركة تمرد عسكرية بالموصل في آذار 1959 ضد سيطرة قاسم والشيوعيين وما أعقب فشلها من تصفيات دموية للقوميين هناك.

43 - لقد كان تطبيق «لينين» مرناً لهذا المبدأ، و لم يتعامل معه في العموم أو في المطلق، فلم يعط سوى دول البلطيق وفنلندا وبولندا هذا الحق، ورفض إعطاءه لأوكرانيا وجورجيا، كما أنه عندما رأى بأن بولندا تشكل خطراً، بالتعاون مع الغرب، على الدولة السوفياتية الناشئة، قام بمحاولة فاشلة لغزوها عام 1921. فهو كان يدرك أن المبادىء يجب أن لا تتعارض مع المصالح بل أن تكون متوافقة معها. وخادمة لها. وهذه ليست براغماتية عارية، بل ممزوجة مع مبدأ وهدف.

44 - يلفت النظر المعايير المزدوجة التي تعامل بها معظم الشيوعيين العرب مع الأصولية الخمينية، من جهة، والأصولية السنيّة في الجانب الآخر: إن ذلك لا ينبع من تنظيرات

أشخاص مثل [حسين مروّة]، بل إن تلك المواقف ومعها هذه التنظيرات يجب البحث عن أسسها في استراتيجية السوفييت تجاه منطقة الشرق الأوسط.

45 ـ يلاحظ اتجاه الموارنة إلى العودة للاندماج مع المحيط العربي، بعد أن تخلى الغرب عن دعمهم، الشيء الذي عبرت أحداث 1989 عنه بوضوح، وقد قال النائب الماروني (أوغست باخوس) في حديث إذاعي، آنذاك: «على مسيحيي لبنان أن يدركوا ان ثدي الأم الحنون لم يعد فيه حليب».

46 ـ كما يلاحظ أنه بعد سقوط مدينة [الفاو] في أيدي الإيرانيين في شباط 1986، فقد اتجه الغرب إلى زيادة دعمه التسليحي للعراق، وخاصة بعد أن اقترب الايرانيون من ضواحي [البصرة] أوائل 1987 ،وقد كان الغرب مدركاً أن سقوط [البصرة] يعني تقسيم العراق ومن بعده المنطقة كلها، الشيء الذي كان بالتأكيد هو الهدف الاسرائيلي من وراء دعمهم لإيران بالسلاح منذ 1981 كما اعترف «شارون» نفسه.

47 ـ في عام 1977، تخلى الاتحاد السوفياتي [ومعه كل الشيوعيين العرب التابعين له] عن الصومال والثورة الأرتيرية، في مقابل كسب أثيوبيا، التي مثلت وزناً أكبر من الناحية الجيوبوليتيكية.

48 ـ إن البحث عما يسمى بالانحرافات أو التحولات التي حصلت أو تحصل، الآن، بين مقتنعي الإيديولوجيات الحديثة، في العالم العربي، يجب أن يبدأ من تحليل الجذور الاجتماعية لهؤلاء، ولا يجوز أن ينطلق من تفكير مثالي، يتركز في أن الماركسية وصلت إلينا مشوهة عبر نسختها الستالينية، مثلاً، مما جعل التفكير والممارسة الماركسيين خاطئين، فتولد الانحراف.

49 ـ وهذا ما يدفعها إلى عدم تشكيل أحزابها الطائفية الضيقة ، مما يمكن أن يجعلها تخسر اللعبة حتى قبل أن تبدأ ، أو أن يجعل سقف طموحها غير متجاوز لحجمها كأقلية، ولو أننا نرى الآن بداية حصول ذلك مثل [حزب الله] مع ادراك إن هذه الحالة تعبر عن ظرف موضوعي جديد لأقلية «ما» وهو انتصار (مرجعيتها) في بلد اقليمي رئيسي [الخمينية].

50 ـ إن الأساس في صراع علي ومعاوية ليس توزيع الثروة، بل سعي الطبقات والفئات

الاجتماعية التي أثرت عبر الفتوحات، إلى انشاء جهاز سياسي إداري أرقى من نموذج [دولة المدينة] الذي أنشأه النبي، والذي لم يعد قادراً على تلبية مصالحها الجديدة، ولا على إدارة دولة مترامية الأطراف ومتعددة القوميات، وقد قدّم معاوية هذا النموذج الدولاتي الأرقى.

51 - بل إذا أردنا الدقة، فقد كان الحنابلة في بغداد وأصفهان أكثر تعبيراً عن الفئات الاجتماعية الفقيرة.

52 - وبالتالي فالماركسية، هنا، ليست أكثر من محمول يهدف إلى نفي دين [الآخر] وإلى مشاركة أو سيطرة للفاعلية الاجتماعية للفئة المعينة، مما يؤدي إلى تحجيم أو إلى عزل [الأكثرية] عن مركزها الاجتماعي القديم. فالاستخدام الايديولوجي، هنا، ذو طابع وظيفي، ومن الممكن بسهولة، إذا تغيرت الظروف، أن يستخدم هؤلاء محمولاً ايدولوجياً آخر، كما هو حاصل الآن، ولو عبر مرجعية متناقضة.

53 - كيف يمكن التوفيق، ولو على صعيد الشكل، بين تبني غالبية الماركسيين العرب لحركات تستند في جذورها إلى «العقل المستقيل» أو «اللاعقل» على حد تعبير الدكتور الجابري، مثل [أخوان الصفاء، القرامطة، الشيعة] وبين المنهج الماركسي الذي يقوم على وسائل معرفية علمية صارمة في دقتها وعقلانيتها؟!...

54 - وربما ساهم في ذلك ايضاً، خوف السوفييت من أن يؤدي نشوء دولة الوحدة العربية إلى التأثير، بشكل معين، على الجمهوريات الاسلامية في الاتحاد السوفياتي وإلى زيادة الشعور بالهوية الاسلامية هناك.

55 - لقد سيطر التفكير الأقلياتي على الحركة الماركسية العربية، ولا يشمل ذلك فقط، أبناء الأقليات بمعظمهم الآتين إلى تلك الحركة، بل أيضاً، أبناء الأكثرية الشيوعيين والماركسيين الذين يميلون كثيراً إلى أن يكونوا ملكيين أكثر من الملك، وخاصة تجاه الموقف من الاسلام والعروبة، مع استثناءات قليلة كان أبرزها «عبد الخالق محجوب».

56 - إن كثيراً من الماركسيين العرب الذين يتفهمون دوافع ستالين لتوقيع المعاهدة مع هتلر في آب 1939 والتي تقاسما فيها بولندا، لا يطبقون ذلك المنهج التحليلي، الذي يجمع الهدفية والمبدئية مع البراغماتية، في تحليلاتهم الأخرى والتي لا تستطيع أن تفسر إعطاء

البلاشفة لبولندا وفنلندا «حق تقرير المصير» عام 1918، ثم الاتفاق مع هتلر على اقتطاع أراضي منها عام 1939.

57 ـ إن البيئة الاجتماعية لمعتنقي عقيدة أو ايدولوجية «ما» لا بدّ من أن تفرض نفسها، بشكل من الأشكال، على معتنقيها. ولا يمكن لإنسان أن يؤمن بعقيدة من أجل ذاتها، بل لأجل وظيفتها في مجتمعه، وإن تحول كثير من الماركسيين السابقين من موسكو إلى النظام العالمي الجديد يعكس استمرارهم في نفس الوظيفة السابقة ولكن عبر «الحداثة» و«الليبرالية» و«حقوق الاقليات».

58 ـ إن الاتجاه الاستقلالي للحركة الأصولية عن الغرب وممثليه في المنطقة قد بان في أثناء حرب الخليج الثانية عام 1991،حيث أدت هذه الحرب إلى فك الارتباط بين الأصوليين ودول الخليج، وكذلك بينهم وبين الاسلام الرسمي الذي التحق بخدمة الأنظمة التابعة.

59 ـ نرى البربر، الآن، في الجزائر يستخدمون الفَرْنسة والحداثة في مواجهة التعريب، من أجل غاياتهم الفئوية الخاصة، كما أن عداء اليسار الماركسي الجزائري للأصولية الاسلامية قد دفعه إلى صف الفَرْنسة ومقاومة التعريب في مجتمع تتحد فيه العروبة والإسلام في رابطة عضوية إلى درجة أن الفرنسيين كانوا يطلقون على الجزائريين أثناء حرب التحرير لقب [المسلمون].

60 ـ الشيء الذي يتزافق مع ظاهرة [البخل] و [الحرص المادي] عندهم.

61 ـ كما يلاحظ أن الأصوليين الآتين من أقليات قومية يميلون للتشديد على الأممية الاسلامية، ونفي العامل القومي، أكثر من الأصوليين الآخرين من أصل عربي.

62 ـ (حسين مروّة ـ محمد حسين فضل الله) على سبيل المثال لا الحصر ..

63 ـ إضافة إلى ذلك فإننا نجد أن مفهوم ماركس للايديولوجية كظاهرة ثقافية معرفية، يقوم على أساس دراسة الظاهرة الايديولوجية باعتبارها وعياً مطابقاً أو مفارقاً للعملية الاجتماعية. وهذا ما يشكل محور كتابه «الايديولوجيا الألمانية».

64 ـ كما تهدف هذه الدراسة إلى تبيان أن استمرار سيطرة التفكير الأقلياتي على معظم

الماركسيين العرب، سيؤدي إلى عدم القدرة على تقديم فعالية للفكر والسياسة الماركسيتين في مجالي المسألة القومية والطبقية، وبالتالي إلى استمرار الهامشية وانعدام التأثير، كما حصل في السبعين عاماً الماضية، وسيزداد ذلك بعد سقوط موسكو.

65 ـ كما أن ماركس، ورغم اعتراضاته على تحالف [لاسال مع بيسمارك] ضد الليبراليين في عام 1864 ، لم يتردد في تأييد الوحدة الألمانية عام 1871، معلناً أن ما فعله بيسمارك «هو جزء من عملنا» ومعتبراً أن تلك الخطوة التي قادها البلاء الاقطاعيون البروسيون [اليونكرز] ستؤدي إلى إطلاق التطور الرأسمالي من عقاله، وسيجعل ألمانية، تحتل، بسرعة، مكانة هامة بين الدول الرأسمالية المتقدمة. ولم يتوقف لحظة في تقييمه لذلك، عند الوسائل أو طبيعة القائمين بالعمل، بل اقتصر على النتائج.

البحث السادس

«(بابل) و (روما)»

(1)

عندما عيّن الرئيس الأمريكي المنتخب [ريغان]، في ك1 1980، صديقه القاضي [ويليام كلارك] في منصب الرجل الثاني في الخارجية الأمريكية، قال هذا أمام اللجنة المختصة في الكونغرس التي مثُل أمامها لتثبيت تعيينه، وردّاً على أحد الأسئلة، بأنه «لا يستطيع أن يعرف أين تقع زيمبابوي» [لم يمنع ذلك، من أن ينتقل القاضي [كلارك]، من منصبه ذاك، في وقت لاحق، لكي يصبح مستشار الرئيس لشؤون الأمن القومي].

كما أن كل من راقب الرئيس الأمريكي «ريغان» أثناء سنوات حكمه [ك2ـ 1981 ــ ك2 1989» فقد كان يرى رجلاً ضحل الثقافة والمعرفة، وبالتأكيد فإنه لا يمثل أية قطيعة مع دوره الذي لعبه في فترة المكارثية، بالخمسينات، كشخص قام بالوشاية على زملائه الممثلين في «هوليوود» وعلى الكتّاب والمخرجين العاملين هناك، من حيث المستوى العام للشخصية، هذه الأخيرة التي يمكن أن نأخذ صورة عنها من حيث أن صديقه المفضل، في الثمانينات، كان المغني [فرانك سيناترا] الذي انتهى إلى مجرد معلق على مباريات الملاكمة في حدائق [ماديسون سكوير] في نيويورك.

إلا أن هذا كله، لم يمنع ريغان من أن يحسم صراع الحرب الباردة [منذ 1947] في مؤتمر واشنطن [ك1 1987] الذي جمعه مع [غورباتشوف] والذي أحبر فيه السوفيات على عدم ربط تفكيك صواريخهم المتوسطة بتخلي الأمريكان عن مشروع [حرب النجوم] [1] الذي طرحه الأمريكان في آذار 1983، مما عنى إنهاء حالة [توازن الرعب النووي] الذي قامت الحرب الباردة على أساسه منذ وصول السوفيات إلى امتلاك القنبلة الذرية في عام 1949، وبالتالي إلى إقرار السوفيات بتفوق الأمريكان في المجال النووي، مما أدى إلى حسم كل شيء آخر لصالح الغرب، كما بينت السنوات الأربع اللاحقة. وهذا ما جعل [ريغان] في وضع القادر على فرض [واشنطن] في موقع القطب العالمي الأوحد، الأمر الذي كان تكراراً وحيداً لوضع [روما] التي حققت انتصارها على الشرق في معركة [أكتيوم] عام [31ق .م]، ولم يحققه أحد غير الأمريكان في الألفي سنة الماضية.

إن [فرانسيس فوكوياما] الذي حاول إعطاء الغطاء الفلسفي للانتصار الأمريكي السياسي [في مقالة «نهاية التاريخ» المنشورة في صيف 1989 في مجلة «ناشنال انترست» الأمريكية]، عبر ربط الليبرالية الأمريكية بكتاب هيجل «ظاهريات العقل»[2] ، هو مجرد تلميذ لشارح عادي لهيجل، هو: [ألكسندر كوجييف]، بالقياس إلى آخرين قدّموا رؤية عن الهيجلية مثل، [هربرت ماركوز] في «نظرية الوجود عند هيجل» و«العقل والثورة»، و[جان هيبوليت] في «مدخل إلى فلسفة التاريخ عن هيجل» و«هيجل وماركس»].

يقدم النبي [محمد]، مع وضعه للأساس الايديولوجي السياسي للدولة الاسلامية التي استطاعت تبوأ الزعامة العالمية من (بيزنطة) و(فارس)، نموذجاً متبايناً، مع ما سبق، للشخصية السياسية: إنه يجمع في ذاته، الثالوث [فكر –

سياسة ـ تنظيم]، وهو لا يعتبر الحاضر كنوع من البرهة المقطوعة زمانياً عن الماضي والمستقبل، بل يبني رؤيته السياسية على أساس ترابط وتواصل هذه [البرهات] الزمانية الثلاث: لذلك فهو لا يتعامل مع التوازنات القائمة على أساس أنها المحدد الأساسي للفعل السياسي، وإنما باعتبارها عنصراً ثانوياً، لا يجوز تجاهله، بالقياس إلى المنظور البعيد المحدد لاستراتيجيته السياسية؛ ومقروناً مع وعي وضع التوازنات القائمة، لا العكس، أي لا يكون التوازن هو العنصر المحدّد للرؤية والفعل السياسيين، وبالتالي إلى عدم طغيان الراهن على الماضي والمستقبل. لذلك كنا نراه في وضعية المتصلب العقائدي أثناء فترة الضعف المكية، لأنه كان في مرحلة التأسيس، حيث يكون التصلب نوعاً من الرداء المتين لعرض طبيعة المبدأ الجديد، وتكون المرونة بالوقت نفسه، أي أثناء هذه المرحلة الأولى، نوعاً من الانتحار الذاتي. وهو لم يبدأ بإظهار مرونته إلاّ بعد الهجرة إلى [يثرب] أمام اليهود و[المنافقين] [من أمثال الخزرجي عبد الله بن أبيّ] فيما حافظ على تشدده إزاء قريش، وهو لم يقدم إشارات مرنة للأخيرة إلا في لحظة انتصاره عليها في [بدر] أثناء تعامله مع مسألة الأسرى، الشيء الذي لا يمكن عزله عن هدفه الرامي إلى احتوائها في إطار «الدعوة الجديدة» لا تحطيمها، مما يمكن أن يفسر إعطاء القريشيين المهاجرين في دولة [المدينة] اليد الطولى على حساب الأنصار، وكذلك إعطاء [الكعبة] المكانة المركزية على حساب [أولى القبلتين] في القدس حيث نرى توجه المسلمين بصلاتهم إلى مكة، بدلاً من القدس بعد الهجرة، وهذا إضافة إلى كونه يعبّر عن يأس ضمني عن إمكانية احتواء [يهود يثرب] فإنه يعطي هدفية بعيدة للمسلمين الذين دخلوا في صراع ضار مع قريش من أجل أسلمة مكة كأرض وسكان، وفي الوقت نفسه، يغري القريشيين بالطرف الآخر، بأن قريش سيكون لها القيادة السياسية للدعوة، وأنها ستكون هي

العاصمة المعنوية [أي مكة] وأن الهجرة لا تعني عكس ذلك، حيث أن يثرب هي نوع من المكان الاضطراري الذي سيفقد أهميته إذا ما أعطت قريش إشارات أخرى للنبي.

في لحظة الهجرة التي مثلت حالة الضعف الأقصى، سياسياً، وعندما اقترب منه (سراقة بن مالك) ليقتله في الصحراء المقفرة، بتكليف من قريش، نرى النبي يقول له: «إن تركتني فلك تاج كسرى» الشيء الذي حققه ابن الخطاب، بعد أربعة عشر عاماً، حيث استدعى (ابن مالك) من مكة، وأعطاه ما وعده به النبي، وذلك إثر معركة [القادسية]. إن ذلك لم يكن نوعاً من الرومانسية البطولية، التي تحاول التعويض عبر البلاغة والكلمات الكبيرة، عن لحظة ضعف راهنة مما يعبر عن اليأس وليس عن الاصرار والصلابة، بل هو قولٌ من رجل يعرف، جيداً، ليس، فقط هدفه البعيد، وإنما، أيضاً، الطرق المتعرجة والملتوية والمستقيمة كلها، المؤدية إلى ذلك الهدف(3) ، لهذا، فهو لم يكن يهاب المرونة في لحظتها المناسبة [صلح الحديبية]، بشرط عدم تعارضها مع الهدف [أي عدم إنشائها لعوائق تحول دون ذلك الهدف عبر التنازلات المقدمة]، وكذلك ، فإنه كان لا يخشى من استخدام العنف حتى بشكله الأقصى، [كما استخدمه مع بني قريظة إثر معركة (الخندق) وكذلك ما فعله يوم (خيبر)]، ولكن مع ادراكه بأن هناك وظيفة يستطيع عبر استعمالها في الحالتين، ووفق حسابات دقيقة، أن يقطع خطوات متقدمة نحو الهدف، وإلاّ فلا.

لهذا فإن مرونته التي أبداها، في لحظة قوته القصوى، أي يوم فتح مكة [والتي، بالمناسبة، ترافقت مع خشونته مع زعيم الأنصار (سعد بن عبادة) الذي قال أثناء دخوله مع جيش المسلمين إلى مكة: «اليوم ذلّت قريش»مما دفعه إلى نزع راية الأنصار منه، وإلى قوله: «بل اليوم يومٌ عزّت فيه قريش»]، تعبر

ليس عن الحلم أو التسامح أو التغاضي عن اساءات وعداوات الماضي وجراحاته، بل عن إدراكه بأن الدعوة لا يمكن أن تحقق ما يصبو إليه، وهو توحيد العرب للإنطلاق إلى تحطيم دولتي [بيزنطة وفارس]، إلاّ إذا كانت قريش في صلبها وعلى رأسها، وهذا ما يتطلب احتوائها وتصديرها وليس تحطيمها وإذلالها، وكان يدرك آنذاك أيضاً، أن السياسة لا تكفي في هذا المجال، بل يجب تعزيزها وتبطينها بالمال، مما دفعه إلى سنّ سياسة «المؤلّفة قلوبهم»(4)، أثناء توزيع الغنائم، في غزوة [حنين]، أي بعد فترة قصيرة من فتح مكة، هذا إذا لم نتحدث عما يعنيه فتح بلاد الشام والعراق ومصر، مالياً واقتصادياً، للقريشيين ذوي التعامل التجاري القديم مع تلك البلدان.

نلاحظ أن العقائد التركيبية، التي لا تفصل بين مجالي (الروح) و(المادة) أو (النظر) و(الممارسة)، تقدم ساسة قادرين على المزج بين عناصر الثالوث [فكر-سياسة-تنظيم]: إن الثلاثي [موسى - هارون - يشوع](5) الذين قادوا اليهود، في صحراء سيناء، إلى [أرض الميعاد] يقدمون صورة عن تناغم الجوانب الثلاث. كما أن (عزرا) قد استطاع جمع الجوانب الثلاث في شخصه، حيث قدم فكرتي [المختارية] و[الصفاء العرقي] للعبرانيين، واحتقار الغرباء (الغوييم)، مع ضرورة التعاون السياسي للعبرانيين مع الفرس إضافة إلى تدوين التوراة وإنشاء [الكُنس] وذلك ليس فقط لإحياء اليهودية ومنح الهوية الذاتية، وإنما أيضاً، من أجل إنشاء آلية تنظيمية تستطيع حفظ هذين الشيئين في حال التعرض، مرة أخرى، لسبي آخر مثل الذي قام به [نبوخذ نصر] البابلي، والذي استطاع اليهود في عهد [عزرا] تجاوز آثاره عبر تحالفهم الجديد مع الفرس الذين احتلوا الهلال الخصيب ومصر بين عامي [539-525 ق.م].

لقد قدم الاسلام شخصية [النبي محمد] السياسية التي استطاعت جمع

الجوانب الثلاث تلك، وقدمت الماركسية (لينين) و (ماو) و(غرامشي)، وقدمت الصهيونية [ثيودور هيرتزل]، [حاييم وايزمن] و[دافيد بن غوريون]، فيما أعطت الأصولية الاسلامية الحديثة كلاً من [المودودي] و[سيد قطب]: حيث نلاحظ عند هؤلاء، جميعاً، احتماع الفلسفة التركيبية للوجود مع تلك الجوانب الثلاث المجتمعة في شخصيتهم السياسية، زائد رؤيتهم المترابطة لعناصر الزمان الثلاث [ماضي، حاضر، مستقبل] وبنائهم للرؤية والفعل السياسي على أساس هذا الترابط الزماني.

إن المصلحين السياسيين الكبار في الحضارة الغربية ذات التفكير الثنائي التجزيئي، هم بغالبيتهم وعلى العموم، ذوو قدرات سياسية تنظيمية [هنري الثامن، كروميل، لويس الرابع عشر، نابليون بونابرت] ومفتقدون للحدّ الأول [الفكر] فيما كان من يقدم الفكر، ويفتقدّ للحدّين الثاني والثالث، غالباً ما ينتهي إلى الفشل السياسي [= روبسبيير] ولا يستطيع أن يعطي اكثر من نماذج أخلاقية وبطولية، فيما بيّن السياسي الفرنسي]بوانكاريه] في العشرينات ، حدود النموذج البيروقراطي الذي لا يستطيع أكثر من تنظيم إدارة الوضع القائم وتسييره والحفاظ عليه، ولكنه غير قادر، في الوقت نفسه، على الارتفاع إلى مستوى توظيف القوة السياسية التي يملكها بين يديه والآتية من أسلافه [= كليمنصو]، مما يؤدي به في النهاية، إلى تضييعها وفقدانها، الشيء الذي ينطبق على حالة رئيس الوزراء البريطاني [نيفيل تشمبرلين] الذي اتبع سياسة تهدئة شهوة هتلر التوسعية عبر تقديم التنازلات له [كما حصل عندما سمح له باحتلال تشيكوسلوفاكيا في (مؤتمر ميونيخ) في أيلول 1938]على أمل أن يستطيع الحفاظ على الوضع القائم، الأمر الذي لم يؤدِ لأكثر من تصعيد حدود الشهوة الألمانية إلى أبعاد أوسع [= بولندا عام 1939، وبالتالي إلى انفجار

الحرب في أيلول 1939] .

يلفت النظر في هذا المجال أن منظر ومؤسس[الاشتراكية الديمقراطية] (إدوارد برنشتين) في عام 1898، قد حاول إلغاء التاريخية، كبعد فلسفي نظري، من الماركسية واعتبر الهدف مساوياً [اللاشيء] (6) ومستبدلاً إياهما بـ (الحركة) و (الراهن) و[الظاهرة]، وبالتالي إلى تكريس سلطة الأمر الواقع والتوازنات القائمة والحاضرة في الراهن الرأسمالي الأوروبي الغربي على سياسيي [الاشتراكية الديمقراطية] ومنظّريها أثناء رسم رؤاهم وسياساتهم وممارستهم العملية، وقد احتفظت الستالينية، كمتابعة فلسفية لتفكير [ادوارد برنشتين] بالعداء للتاريخية مما دفعها إلى تهميش صلات ماركس بهيجل، وإلى تجاهل البعد الفلسفي للماركسية [كما هو موضح في «مخطوطات 1844»] وإلى إقامة رؤيتها للماركسية على اساس يؤدي، عملياً، إلى جعلها نظرية اقتصادية سياسية محضة، ولتحويلها إلى شكل أقرب إلى «علم اجتماع شعبي» ومُبسط [كما حاول بوخارين في العشرينات، والذي أشار لينين في وصيته، إلى أنه لم يفهم الديالكتيك]، وهذا ما أدى إلى تقديم الماركسية الستالينية، بصورة أقرب من أي شيء آخر، للمادية الميكانيكية التي قدمها [عصر الأنوار الفرنسي] في القرن الثامن عشر، والتي كافحها ماركس كثيراً.

صحيح أن الستالينية في الثلاثينات، قد ركزت كثيراً على منظور مستقبلي يهدف للوصول إلى الاشتراكية، وبعدها، إلى الشيوعية، عبر تثوير «الحاضر» وتجاوز التخلف والتأخر الروسيين، كما أشار ستالين في إحدى كلماته أثناء فترة [الكلخزة] [1929 ـ 1932] إلاّ أنه اضطر، في النصف الثاني من الأربعينات، ورغم الانتصارات الضخمة على صعيد السياسة الخارجية والتأييد الداخلي الواسع الناجم عن انتصاره على النازية، لأن يكون محافظاً على

[الراهن] وأن لا يطورّ البنية السياسية العائدة للمجتمع السوفياتي بما يتناسب مع المعطيات الجديدة لما بعد الحرب ومع البنى الاقتصادية الاجتماعية الثقافية التي أفرزتها الثورة الصناعية بقيادة ستالين، في الثلاثينات، وذلك نتيجة لإدراكه أن ذلك يتطلب تغيير أسلوب ادارة الحزب والسلطة السوفياتيين الذي اتبعه منذ عام 1924، كما أنه بالتأكيد كان متخوفاً من ان السماح باطلاق القوى الكامنة في المجتمع السوفياتي المتجدد سيؤدي لنشوء أوضاع لا يمكن السيطرة عليها من فوق، مما يعني في النهاية، الإطاحة بالبيروقراطية الحاكمة، إما عبر قوى حزبية شيوعية تحاول التلاقي مع فئات اجتماعية معينة أو بواسطة تعبيرات سياسية جديدة تفرز من خارج الحزب الشيوعي وهذا ما يفسر التصفيات العديدة التي مورست في الحزب السوفياتي والكتلة الشرقية بدءاً من عام 1949 وحتى وفاته في آذار1953.

لم يحاول [بريجينيف] أكثر من تكريس سلطة الأمر الواقع الموروث عن ستالين [الذي حاول (خروتشوف) أن يصلحه «عبثاً لا أن يغيره»]على الصعد الفلسفية السياسية التنظيمية، وقد حاول استخدام السياسة الخارجية من أجل تعويم ذلك الموروث، بدلاً من معالجته داخلياً، وقد اتسمت سياسته الخارجية بالبراغماتية والنفعية ، فيما كانت سياساته الداخلية تتسم بالمحافظة والضربات الإتقائية [تعامله مع (سولجنتسين) و(زاخاروف)و (شارانسكي)] ، إضافة إلى مبدأ [بريجينيف] الذي يعطي الاتحاد السوفياتي الحق بالتدخل في الأوضاع الداخلية في حلف وارسو في حال نشوء أوضاع خاصة بأحد البلدان [-تشيكوسلوفاكيا عام 1968] يمكن أن تؤثر على بلدان الحلف ككل ومعتبراً أن هناك ترابطاً بين الجوانب الايديولوجية السياسية الأمنية في دول حلف وارسو ككتلة واحدة .

لذلك فإن اتجاه «غورباتشوف» إلى «الاشتراكية الديمقراطية» قد كان متابعةً فلسفية للستالينية، مع إعطاء ما هو مضمر وضمني أبعاده الصريحة، فيما كانت سياساته قائمة على أساس القبول بالراهن الخارجي، المتمثل في قبول التفوق الغربي عالمياً، ورسم السياسات السوفياتية الخارجية والداخلية على أساسه، وبالتالي إلى قلب معادلة «بريجينيف» (7) ، وإلى جعل [الأمر الواقع العالمي] محدداً وحيداً لكل ما قام به «غورباتشوف» داخلياً وخارجياً، دون وجود أي ربط مع ماضي التجربة السوفياتية أو أي منظور مستقبلي بعيد يحدد الهدفية التي يريدها من سياساته وممارساته. وهذا ما يفسر تبدل الخطاب الايديولوجي بين فترة وأخرى من مراحل [البيريسترويكا] حيث قام (غورباتشوف) و(ياكوبليف)، من أجل تمرير ما قبلوه في البداية أو ما أرادوه، بتجريع الشيوعيين ما يريد أصحاب [البيرويسترويكا] تحقيقه، قطرةً فقطرة، حتى تمّ إعلانها صريحة في [مشروع برنامج تموز 1991] أي في الوقت الذي كانت اللعبة فيه قد انتهت، فيما لم يستطع الشيوعيون أن يقوموا بأكثر من ذلك الإنقلاب اليائس والبائس في 19 آب 1991 كرد على ذلك، والذي لا يرقى مستوى أداء الشيوعيين فيه لأكثر من إعطاء صورة عن أناس مترددين ولا يحددون بالضبط ماذا يريدون أو ماذا سيفعلون، الشيء الذي أعطى الشيوعيون الصينيون صورة معاكسة له، يوم 4 حزيران 1989، أثناء قمعهم لحركة الطلاب.

تعطي التروتسكية نموذجاً يركز على قلب التوازن لصالح البعد المستقبلي وعلى حساب الرؤية الدقيقة للتوازنات القائمة، كما أنه يحاول تسخير [التاريخية] وتجييرها وقولبتها لصالح الهدفية الثورية. إن نظرية [الثورة الدائمة] تقوم على آلية معرفية كهذه، وهو ما كان يدفع أصحابها إلى مغامرات فاشلة

متكررة تتسم بالرومانسية الثورية ولا تحوي حسابات دقيقة تبيّن علاقة الهدف والطرق المؤدية إليه عبر ممكنات الحاضر القائم وبدون الاستفادة من دروس التجارب الماضية، وهذا شيء نراه عند [اليعاقبة] و[روبسبيير]، أيضاً، الأمر الذي استمرت عليه [البلانكية]، كوريثة لليعاقبة، والتي انتهت إلى مجرد عصبة متآمرة وانقلابية معزولة عن حركة القوى الاجتماعية. فيما قدم التاريخ الاسلامي نماذج مشابهة متمثلة في حركة [الخوارج] التي أرادت تحقيق كل شيء وفوراً، ووضعته في مقابل (الراهن) الذي رأت فيه بذور الفساد والردّة عن [المبدأ] الذي وضعه القرآن، وهذا ما يفسّر البطولة والميل إلى الموت وعدم مراعاة التوازنات القائمة ، حيث يقفزون فوقها عبر [الاستشهاد] الذي يعدّونه أقل ألماً من عذاب [تحطيم المثال] المرسوم في الذهن عبر صدامه مع عوامل الزمان القائم التي تميل إلى جعله متآكلاً ومتكلّساً وفق مصالح وأهواء وميول البشر الدنيوية، الشيء الذي كان يدفعهم إلى حالة متطلبة وتطهيرية تجاه النفس وبالتالي إلى نخبوية تجاه الآخرين، والتي، أي هذه الأخيرة، انتهت إلى نزعة تكفيرية [= انعزالية] عن الآخرين، لا هوادة فيها، حيث آلت إلى أن تشمل، ليس فقط المسلمين الواقفين مع الهاشميين والأمويين أو من على الحياد، وإنما، أيضاً ، كل من يخالفهم من الخوارج أنفسهم، مما أدى إلى صدامهم مع الجميع، وإلى حدوث انشقاقات عديدة شهدتها حركتهم، فكرياً وسياسياً.

(2)

ترافق نشوء الدولة المركزية الموحدة لبلاد الرافدين، والتي امتدت مع [سرجون الأكادي:حوالي 2250 ق.م] ، إلى بلاد الشام مع ظهور [التوحيد الإلهي] المتجاوز لحالة تعدد الآلهة الموجودة عند السومريين الذين لم يستطيعوا إنشاء أكثر من [ممالك مدن] مشتتة ومتصارعة. وتعطينا ملحمة [إينيوما إيليش]

البابلية، التي ظهرت حوالي عام [3200ق.م] ، أول تعبير إنساني عن الله الواحد [=مردوخ] الذي استطاع إخضاع الآلهة لسيطرته، عبر تنظيمه لوظيفتها كتعبير عن قوى الطبيعة أو كوسيط بينه وبين البشر، مما عنى وصول الانسان إلى تصور متسق للوحدة الكونية الوجودية الشاملة للكون والطبيعة والبشر، وإلى ربط الفعل الانساني تجاه الطبيعة والبشر الآخرين بهدفية وجودية محددة تتجاوز الظاهر المحدود والطارىء الزماني لتتصل بغايات يضعها الكائن الأعلى، وتهدف في الوقت نفسه، إلى التواصل معه عبر الخضوع له واتقائه [عبر تجنب الشر] خوفاً من غضبه.

نلاحظ هنا، كيف كان اكتساب (مردوخ) للفعالية الكونية، على الفضاءين الطبيعي والبشري، مترافقاً مع اكتسابه لـ [الصفات الخمسين] التي أُسبغت عليه ككائن أعلى وحيد، بعد تغلّبه على آلهة الظلام [تُعامت] وإخضاعه للآلهة الآخرين. حيث عنت تلك [الصفات] تدبيره المستمر للكون وسيطرته الدائمة واللامنقطعة، في أية برهة زمانية، على الطبيعة والانسان.

كان الملوك الآكاديون والبابليون إما أبناء آلهة أو ممارسين لشكل الحكم الإلهي الذي يستمد شرعيته من الكائن الأعلى، لا من البشر، وقد قدمت الدولتان الأكادية والبابلية ومن بعدهما الآشوريون والكلدانيون [أي البابليون الجدد] نزوعاً قوياً للسيطرة على الفضاء الجغرافي عبر التوسع الحربي والسيطرة على البلدان الأخرى، وعلى الفضاء الطبيعي حيث تمّ تنظيم الري والزراعة عبر آليات مركزية كانت تشرف عليها الدولة، كجهاز أعلى، وعبر تسلسل إداري هرمي يبدأ من شخص الملك الذي كان يحكم وفق طريقة مركزية مستبدّة.

لقد أدى ذلك إلى جعل السياسة نوعاً من التعبير المكثّف عن كلية واحدة شاملة لعناصرها [رؤية كونية طبيعية اقتصادية اجتماعية فكرية] حيث

تقدم الرؤية والممارسة السياسيتين نوعاً من التركيب العضوي الذي يتخللهما مع تلك العناصر ويوصلهما معاً، في إطار واحد.

إن وظيفة [يَهْوَه] لا تقتصر على إعطاء اللاهوت للعبرانيين، بل تمتد إلى التوجيه السياسي لهم للدخول إلى [الأرض الموعودة] لبنائها على نموذج تعاليمه لتكون جنّته على الآرض، والتي نجد تعامله معها يصل إلى حدّ اعتبارها [زوجة خائنة] [كما في (نبوءة هوشع] [8] للتعبير عن غضبه على [الشعب المختار] الذي تجاوز المحظورات الإلهية حيث اتخذ من آلهة الكنعانيين والفينقيين شريكاً له، مما دفعه إلى امتحان «شعبه» عبر السبي البابلي، والذي نجد [قيامته] منه لا تتم إلاّ عبر رجوع [الشعب] إلى [يهوه] الذي يتخذ صورة أقرب لـ [الأب] الراعي لشعبه، حيث نجده في (نبوءة حزقيال) مخاطباً أورشليم [وأخذت بنيك وبناتك الذين ولدتهم لي وذبحتهم لها [أي للتماثيل والأوثان الغريبة] طعاماً. أفامرٌ يسير من فواحشك. إنك ذبحتِ بنّي وسلمتِهم ليجازوا في النار لها]، [16:، 20 ـ21] ليصل إلى بعث يهوه للشعب الذي يشبهه بالعظام اليابسة التي يحييها [يهوه] بنفخةٍ من فيه، ويكون تحديده لحدود [أرض الشعب المختار] [47: 12 ـ 21] مشروطاً بأن يكون (الرّب هناك) ، [48 : 35].

إن هذه القيامة الجديدة للعبرانيين التي يعطيها «حزقيال» بعد السبي البابلي في عام]586 ق.م] تعبر عن أن [الجنّة] هنا، أي على الأرض، وأن امتزاج الشريعة بالسياسة كفيل بالعودة إلى [أورشليم] وإعادة بنائها، الشيء الذي طبقه (عزرا) و (نحميا) من خلال تحالفهم مع الفرس؛ وقيامهم بإعادة بناء الأسوار وتدوين التوراة، وإنشاء [الكنس][9] إضافةً إلى إنشاء المجمع الأكبر، المشرف والمُسيّر لشؤون اليهود. ونلاحظ أن مفهوم [العالم الآخر] لما بعد الموت لا يبدأ بالظهور إلاّ في السفر الأخير من التوراة، أي [سفر المكابيين الثاني]

[الذي كتب في النصف الثاني من القرن الثاني قبل الميلاد] والذي يعبر عن يأس سياسي كبير من العالم الأرضي بعد الاضطهادات الشديدة التي تعرّض لها اليهود تحت الحكم السلوقي ومحاولة فرضهم للآلهة اليونانية على العبرانيين، ولكن من دون فقدان كاتب هذا [السِفر] لقوّة الإيمان الروحي بـ [الشريعة اليهودية] التي أصبحت حافظةً لليهودية وأداة تعويضية عن خيبات السياسة، وحبلاً يساعد على التواصل مع [يهوه] الذي نأى بعيداً عن [الشعب]، حيث كان مفهوم [العالم الآخر] تعبيراً عن الابتعاد الممزوج بأمل وإرادة شعب يتوق للتواصل مع [الكائن الأعلى] ولو عبر طريقة [الثواب] للمؤمنين و[العقاب] لمضطهديه في [عالم ما بعد الموت]، الشيء الذي يعبر عن الاحباط السياسي الشديد لليهود في العصر السلوقي.

إن عملية تجريد (الله) من صفاته وإيصاله إلى حدود (العطالة) الكونية، التي قام بها المعتزلة، قد اصطدمت مع طبيعة التفكير الاسلامي. فمعارضوهم، الذين تزعمهم «أحمد بن حنبل» كانوا يرون [الشريعة] [التي هي مجموع القرآن والسنّة] كنوع من الامتداد الوجودي لحضور الله على الأرض وكنوع من /حاكميته/ على البشر في المجالات السياسية والاجتماعية والاخلاقية[10] ، وهم على الرغم من عدم خوضهم في مجالات ما وراء الطبيعة، التي رفضوا بإصرار الدخول اليها لقناعتهم بعدم قدرة الإنسان على تحديدها والبرهنة عليها أو نفيها، إلا أن إيمانهم القلبي، لا التأويلي، بما جاء حولها في القرآن، كان يعني أنهم يعتقدون بوجود تواصل بين الميتافيزيقا والسياسة. فيما نجد الأشاعرة، من خلال نظرية [الكسب] التي تؤدي للقول بالخلق الدائم للأفعال البشرية من قبل الله وما عناه ذلك من أن الانسان غير مالك لحريته وارادته، يقيمون تواصلاً عضوياً ومباشراً بين العالمين (الالهي) و(الطبيعي البشري) وإلى إخضاعهم

الثاني، بكل مجالاته الاقتصادية، السياسية، الاجتماعية، الفكرية، الاخلاقية، لسلطة (الله) الدائمة الحضور والتدخل المستمر في كل آن.

وعملياً، فقد أدى ذلك بالأشاعرة، ضمناً أو صراحةً، إلى اعتبار المشروعية السياسية ذات طابع إلهي، لا بشري، من حيث مصدريتها، وإلى جعل (الله) حاكماً سياسياً للبشر. وهذا ما يفسر حاذية الأشاعرة بالنسبة إلى نظم الحكم السياسية الاسلامية. حيث رأينا العباسيين المحكومين من قبل السلاجقة، يتجهون إلى تبني الأشعرية الممزوجة مع الشافعية، كمذهب رسمي للدولة في زمن [ابو المعالي الجويني] وتلميذه (الغزالي) [1058-1111م].

إن مفهوم [الجهاد] في الاسلام لا يقتصر على الاطار الدفاعي عن الأرضي الاسلامية والمسلمين وإنما يمتد إلى محاولة [أسلمة] الأرض والبشر جميعاً لانشاء (مملكة الله) على المعمورة كلها، لبناء (المجتمع الصالح) الذي تسود فيه شريعته. فهو شكل امتدادي وتوسعي، يحوي مشروعاً عالمياً يتجاوز الحدود القومية، هادفاً لجعل الاسلام هو السائد على البشر، من منطلق أنه يحوي [الشريعة النقية] لله، دون غيره من الأديان التي يعتبرها إما خارجة أو منحرفة.

أدى هذا بالإسلام إلى مفهوم اصطفائي للمؤمنين بالاسلام تجاه الآخرين، والحقيقة أن اليهودية إذا حوت الاصطفاء العرقي والمختارية الايمانية لشعب معين، فإن الاسلام يعطي معتنقة تلك المختارية بدون أن يقيد حدوده بشعب أو عرق أو قومية معينة، حيث لا يهدف إلى سيادة شعب على شعب، عبر اعتبار الأول أعلى وأصفى عرقياً، وإنما الى جعل بني البشر جميعاً أمةً واحدةً عبر أسلمتهم، بهذا الشكل أو ذاك، حيث تساوي (الأمة) في الاسلام ما تعنيه كلمة [الملّة] لا أكثر ولا أقل، وهي مثل اليهودية لا تحددها الجغرافيا ولا الأرض، وإنما يحددها انتشار وتوطن المسلمين، فكلما امتدوا تتوسع حدودها، وهذا ما

يجعل مفهوم [الأمة] في الاسلام ذا طابع ما فوق قومي، ويأخذ شكلاً مللياً، ويكون من حيث مداه هادفاً إلى تشكيل حكومة عالمية تريد أن تطبق شريعة الاسلام ناموساً حاكماً للبشر، الذين سيوحدهم الإيمان، وليس أي شيء آخر، في إطار سياسي اجتماعي تكون فيه، عبر تطبيق الشريعة، [الحاكمية] لله وحده، وليس لغيره.

تتميز الديانات [البابلية ـ اليهودية ـــ الاسلامية] بأنها غير هروبية من عالمي (المادة) و(الجسد)، وبأنها ذات طابع حسيّ، وتحاول بناء عالمها الروحي عبر العالم المادي، وبالتالي فإن مفهوم (العمل) هو أساسي فيها. لذلك فإنها تقدم تعاليماً للجوانب السياسية والاقتصادية والاجتماعية، إضافةً إلى محاولة نَظْمِها لعالم الأخلاق الذي أدى إلى غوصها في مملكة الجسد ومحاولة وضع قوانين تفصيلية تؤدي إلى سيطرة الانسان عليه، وتوظيفه بشكل يمنعه من أن يتحول إلى أداة لتهديم الانسان أو بما يمنعه من أن يكون معيقاً لانطلاق العمل التي ترى هذه الأديان تطابقها مع عملية ضبط الغرائز وسيطرة الانسان على جسده. إنها ديانات غير عاطفية، ولا تقوم على أساس ضبط وتنظيم داخل الانسان، أي جانب الشعور والأخلاق، بل إنشاء بناء تناغمي يكونان فيه خاضعين للجانب العملي من الانسان الذي يعني أن الحياة الاجتماعية السياسية للفرد هي الطريق إلى الله عبر إقامة مملكته وشريعته في الأرض. وهي ديانات عبرت عن انهيار المجتمع الأمومي، وبداية الدور المركزي للأب، الشيء الذي رأى تعبيره الرمزي في أخذ [الشمس] للدور الأساسي على حساب [القمر][11] الذي كان يتطابق دوره المركزي مع سيادة [الآلهة الأم] كما نرى في الميثولوجيا السومرية، [12]وليس صدفةً أن التناقض الرئيس لـ [مردوخ] مع بقية الآلهة قد كان مع آلهة أنثى هي [تُعامِت] التي مثلت الظلمة والمياه العميقة

الغامضة [الشيء الذي يجمعها التفكير الانساني في تصوّره للرَحِمْ] وكانت متحالفة مع الأفاعي.

ونلاحظ في هذا الاطار، أن الديانات التي قامت على أساس الاحباط والهزيمة السياسيتين، كان القمر يلعب دوراً أساسياً فيها، كما نرى في ديانة [تموز] أو عند الشيعة الذي لا تختلف بكائياتهم على الحسين عما كان يجري في بلاد الرافدين القديمة تجاه [تموز] المقتول الذي كانت تندبه النساء بوصفه [القمر الغائب]، الشيء الذي يمكن أن يفسّر النزعة المهدية الخلاصية الموجودة في هاتين النزعتين الدينيتين مما يتطابق مع انتظار عودته وتوقعها في إطار دورة تنتهي بالخصب والخلق [الانتصار على الشر والقحط]، وهذا شيء يكون مفهوماً إذا طابقناه مع كون [عشتار] أماً لـ [تموز] عند البابليين الذي ساد عندهم النزوع البطريركي الأبوي ممثلاً في [مردوخ] مما يعبر عن تحالف الأم والابن ضدّ الأب كما نجد في حلم [يوسف] في «سفر الخروج» الذي يشبّه أمّه ـ13 بالقمر وأباه بالشمس واخوته بالكواكب، وهم في حالة سجود له، في نوع من التمرد الأوديبي الضمني ضد الأب، وخاصة أنه يأتي إثر إنقاذ يوسف لأهله، مع المصريين، من المجاعة والقحط، فيما لم يستطع [يعقوب] أن ينقذه من المصير الذي تمثل في إلقاء إخوته له في البئر العميق.

نلاحظ أن هذه الديانات العملية لا تتميز بالعمق الفلسفي والميتافيزيقي، بخلاف الأديان التي تركز على جانب الباطن والشعور الداخلي. وغالباً ما تولد الأديان العملية نزعات تبسيطية، وميولاً حَرْفية عملية، ويكون فيها جانباً [السلوك] و[التقوى العملية] أهم وأكثر اساسيةً من حالة [السمو الروحي] المطلوبة من قبل الراهب الكاثوليكي أو المتصوف الاسلامي. وليس صدفة، سيادة الرهبنة على مسيحية القرون الوسطى ابتداء من القرن الرابع، والتي طغى

فيها تفكير القديس [أوغسطين] الذي مزج الثنائية المانوية الفارة من الجسد والعمل مع مفهوم [النعمة]، حيث لا يمكن الوصول للأخيرة، والرامزه إلى الخلاص المسيحي، إلاّ عبر التطهر من عالم المادة وأدرانها مع شرور الجسد، مما شكل متابعة لمفهوم [الخطيئة الأصلية] الذي يأخذ دوراً مركزياً في تفكير القديس [بولس] الذي كرّس الديانة الثنائية المسيحية،[14] .وقد أتت البروتستانتية، مع النهوض الأوروبي، لتعبر عن ثورة دينية عملية [هي عودة بالأساس إلى التوراة] على تلك الكاثوليكية الأوغسطينية التصوفية، فيما نجد، على الطرف الآخر، سيادة التفكير الصوفي في فترة انحطاط الحضارة الاسلامية، بدءاً من القرن الرابع الهجري، إضافةً إلى الأشعرية التي انتهت إلى اتحاد التصوف وأفكاره مع كثير من عناصر التفكير الباطني، كما نراها عند الغزالي [1058-1111م].

(3)

تطابق التعدد الالهي عند اليونان مع حالة عدم نشوء دولة مركزية واحدة. وقد كان فيليب المقدوني، وابنه الاسكندر، استثناء للقاعدة. والحقيقة أن فلسفة افلاطون تحاول تفسير الكون عبر أن التعدد في (الجوهر) يولد تعدداً في (المظهر)، وبدون أن يكون هناك مدبر او خالق أو مسيّر واحد للكون، مما يشكل أساس فلسفته في [المثل] وعلاقتها بـ [الظواهر]. وقد كان في أثينا فصل للعمل عن النظر، ربما كان ناتجاً عن التبطل الذي كانت تعيشه فئة المواطنين، مما جعلهم يرون التأمل والفكر في وضعية أرقى من الممارسة، فيما كان العمل من نصيب العبيد.

كما أن الأفلاطونية قد اعتمدت عليها كل أشكال التصوف اللاحقة، الغربية والشرقية، لأنها قدمت ذلك الفصل بين [المُثل] و [الظواهر]، أي بين

عالمي (الروح) و (المادة) أو (الفكر) و(العمل)، واعتبرت أن وصول الانسان إلى [الجوهر] لا يتم إلاّ عبر اتحاده العرفاني لا العملي، بعالم «المثل» عبر التجرد من عالم (الظواهر) الفانية.

إن [مثل] أفلاطون تتعارض مع الوحدانية الكونية، وتتوافق مع حالة الوثنية الهيلينية التي كانت تعيشها [أثينا].

ونلاحظ أن أرسطو من خلال نظريته حول [الإيجاد والترك] لا يعطي لـ[الكائن الأعلى] سوى وظيفة شكلية، نرى حدودها من خلال قوله بـ [قدم العالم] وعدم فنائه، وثانياً من خلال اعتباره أنه لا يملك، بعد عملية الإيجاد [لا الخلق من العدم][15] سوى أن يترك لقوانين الطبيعة وللإنسان أن يتطابقا ويتفاعلا في عالم لا يستطيع فيه ذلك [الكائن الأعلى] أن يتدخل بشيء. لقد ولدت نظرية أرسطو الوجودية هذه، مفهوماً للعمل، يرتكز على استقلالية الفرد الانساني في مواجهة المعطى الكوني والطبيعي، وقد استطاعت أوروبا النامضة، مع [الأكويني] و [ديكارت] أن تستخدم مفاهيم أرسطو، هذه، فيما رأينا سيطرة التفكير الأفلاطوني على العصور الوسطى، بدءًا من [أفلوطين][16] ومعاصره [ماني] [214 ـ 274م]. وقد كان المفهوم الأرسطي لـ [العمل] قائماً على سيادة الانسان على الكون، بوصفة (الكائن الأعلى) فيما كانت مفاهيم الأديان التوحيدية الشرقية حول (العمل) قائمةعلى أساس وكالة ونيابة الأنسان على الأرض وجعلها وسيلة للتقرب من (الله) عبر تأسيس مملكته، هناك [=بابل ـ أورشليم ـ مكة][17] .

إن سيطرة السلوقيين، خلفاء الاسكندر المقدوني، على سوريا قد ترافقت مع تأكيدهم على الأصل الالهي لسلالتهم وإن محاولة مزج العناصر الثقافيةو الحضارية لـ (الهيلينية) مع العناصر [الشرقية] مما ولد ما سمي بالمرحلة

[الهيلنستية]، لم تنجح سوى في اختراق سطحي للشرق، اقتصرت على بعض المثقفين عند طائفة [الصدوقيين] اليهود، فيما ظل عامة الشعب ومثقفيه العضويين متابعين للفكر البابلي اليهودي القديم، كما نرى عند (الفريسيين) على سبيل المثال لا الحصر، هذا إذا لم نتحدث عن المقاومة السياسية، كما قدمها (المكابيون) الذي ارتبطوا بالأرثوذكسية اليهودية من الناحية العقائدية.

فيما رأينا /روما/ تكون ساحةً خصبةً لتلقي التأثيرات اليونانية الفلسفية، بدءًامن القرن الثاني قبل الميلاد، فيما لم يستطع الرومان، ذوو الفاعلية العسكرية السياسية الاقتصادية، أن يقدموا مساهمات فلسفية تذكر.وحتى بعد سيطرتهم على سوريا (64 ق.م) أو ما سمي بالعالم الهيلنستي آنذاك، فإننا نرى الشرق الذي استطاع أن يغلّب العناصر الشرقية على الهيلينية في التركيبية الثقافية الهيلنستية كما نجد ذلك عند [فيلون الاسكندراني] (50 ق.م ـ 20 م) ونومينيوس الأفامي [ت حوالي 180 /م] ، قد نجح في إنشاء مكافيء فكري لسيطرة روما العسكرية السياسية، إلى درجة أن يعلن الشاعر الروماني [جوفنال] (60 ـ 140م):«لقد أخذ نهر العاصي السوري، منذ مدّة طويلة يصّب مياهه في نهر التيبر حاملاً معه رطانته وعاداته وقيثاراته وأوتار أعواده». وقد كانت ثروات سوريا المنجمية وصناعاتها الحرفية، إضافةً إلى منتوجاتها الزراعية، ذات أهمية مركزية للامبراطورية الرومانية بأكملها، إضافةً إلى كونها ممراً لبضائع الجزيرة العربية والهند وآسيا الوسطى، وقد كان كثير من قادة القطعات الرومانية الموجودة في سوريا ممن أصبحوا أباطرة على /روما/ بدءًامن [فيسباسيان] عام 69 م، إلى أن سيطر السوريون على الحكم الروماني في النصف الأول من القرن الثالث، الشيء الذي ترافق مع سيادة مدرسة بيروت للحقوق على النظم الادارية الرومانية.

في القرون الثلاثة الأولى، سيطرت الديانات الشرقية [عبادة ديونسيوس، عبادة إيزيس المصرية، ديانة [ميترا] إله الشمس،] على روما. وحتى الأفكار الكبرى التي ولّدها المشرق الهيلنستي في العهد الروماني، أي مثل المسيحية والأفلاطونية الحديثة، التي حاولت تقديم فكرة [المواطنية العالمية] كأيديولوجيا فكرية للمواطن الروماني، وكمحاولة توفيقية بين الشرق والغرب، لم تنجح في أكثر من صنع الفوضى المعرفية في [روما] وفي دق مسمار كبير في نعشها، كما أن هاتين الايدولوجيتين قد انقسمتا إلى أشكال شرقية وغربية خاصة [نومينيوس وأفلوطين عند الأفلاطونية الحديثة] و[ماركيون] و[بولس] في المسيحية.

إن انتصار المسيحية البولسية، كديانة رسمية للدولة الرومانية عام [313 م] على الأديان المشرقية الأخرى المتوطنة في [روما]، قد واجهته المسيحية الشرقية ممثلةً في أريوس (ت 336) الذي أكد على بشرية المسيح، فيما أكد [أبوليناريس] أسقف اللاذقية، والذي توفي عام [390] على [الكلمة]، بوصفها أداة تواصل المسيح، ذي الطبيعة والروح البشريين، مع العالم الالهي العلوي. وقد كانت كل النقاشات اللاهوتية المسيحية، التي ملأت القرن الرابع والخامس والسادس والمتركزة حول الطبيعة الثنائية أم الواحدة للمسيح، تعبيراً عن انهيار الحضارة الرومانية، ومن بعدها [البيزنطية]، والتي لم تستطع إنشاء مفهوم محدد للعلاقة بين عالم ما وراء الطبيعة وعالم الحسّ والمادة، وكل الغبار الذي أثير لم يكن أكثر من صراع على مفاهيم [(العمل) و (الإرادة) و (الكلمة)] وهو كان تعبيراً عن الفوضى الفلسفية السائدة تجاه هذه المفاهيم، الشيء الذي شمل /روما/ و/بيزنطة/ و/إنطاكية/ و/الاسكندرية/ جميعها، وكان مؤشراً لفشل حلم [الاسكندر] في توحيد الشرق والغرب، حيث لم تستطع روما أن تقدم أكثر من القوّة المادية المجردة، فيما لم تستطع تقديم موازيها الفكري الخاص، وهذا ما

جعلها نهباً للتأثيرات اليونانية المتصارعة مع التأثيرات السورية، أو لحالات توفيقية وسيطة بينهما، مما أدى لأفولها واضمحلالها بعد أن فشلت في إنشاء آلية فكرية تستطيع امتصاص تأثيرات الآخرين لصالحها الخاص، وتجعل التأثيرات خاضعةً وخادمةً لقوتها المادية المتفوقة والمنتصرة عليهم بالأصل.

(4)

استند الفكر الغربي الحديث، ابتداءً من /توما الاكويني/ على مفهوم [الفراغ الكوني الطبيعي] كامتداد ومجال للفاعلية الانسانية، وقد أدى هذا إلى توحيد /الفكر/ و/الروح/ مع /الطبيعة/ و/المادة/ وإلى إنشاء مُحايثة متجاوزة للتفارق الميتافيزيقي بين هذين المجالين اللذين أقامتهما فلسفة [أفلاطون]؛ ومن بعدها، الأفلاطونية الحديثة والمانوية، وهذا ما جعل [الروح]، بمعناها الديني القديم، غير مفارقة أو متعالية على العالم الحسيّ.

الشيء الذي أدى إلى جعل العالم الطبيعي يصبح ميداناً لتجوهر الانسان، لا العالم ما وراء الطبيعي. وقد ترافق ذلك مع تحول الانسان، ككائن فردي، إلى [الكائن الأعلى] على الصعيد الكوني، وهذا ما أنشأ جداراً بين الانسان وعالم ما وراء الطبيعة، نراه يزداد سماكةً خطوة فخطوةً ابتداءً من [لوك] إلى أن أصبح كيماً مع [كانط] حيث أدى الفكر التجريبي إلى تجاوز التركيبية الأرسطية التي أقامت وحدة كونية امتدت من [المحرك الأول] إلى الفرد الانساني الغارق والفاعل في محيطه الطبيعي [الشيء الذي تابعه (الإكويني) و(ديكارت)]، ليقيم سلطة (الظاهرة) على الفكر الفلسفي، وإلى حصر /العقل/ في حدودها، وهذا ما أدّى إلى تقليصه لحدود (الفهم) و(الذكاء). وعملياً. فإن هذا الذي حصل على خلفية الثورة العلمية، ومن بعدها الثورة الصناعية،قد أدى إلى جعل الفلسفة ملحقةً بالعلوم الطبيعية، وإلى تقليصها، في النهاية، مع

[كانط] في ميدان [نظرية المعرفة]، حيث ألغى ارتباطها بالميتافيزيقا، وبعلم الأخلاق، وبعلم الجمال[18]، كما أن رفضه للنزعة التاريخية المرتبط عضوياً مع نزعته التجزيئية، قد جعلت الفلسفة الكانطية، والتي سيطرت على القرنين الأوربيين الماضيين، محدّدة في إطار الظاهر الحسّي الراهن، الشيء الذي جعلها ذات طابع وصفي، لا تحليلي، للواقع القائم، ولا تهدف إلى تغييره، بل تريد تكريسه فلسفياً.

أدت التجريبية والكانطية إلى جعل التطور العلمي والتكنولوجي غير خاضع للسيطرة المعرفية، التي لا تستطيع تقديمها سوى الفلسفة التركيبية التي لا تفصل [المجال الطبيعي] عن [الاقتصادي - الاجتماعي - السياسي - الفكري] وتخضع هذه الكلية الواحدة لحركية الفعل التاريخي. حيث نرى أن ما سمّي بـ [العلوم الانسانية] التي أتت مع [كانط] و[كونت] لم تساهم في أكثر من تجزيء المعرفة الانسانية إلى ظواهر منعزلة يقوم الباحث بوصفها وتحديدها بدون إخضاعها لأية روابط، تقريباً، مع الظواهر الأخرى، وبدون دراسة تطورها التاريخي لتحديد عوامل النشوء وقوانين حركتها.

جعل التطور الفلسفي الحاصل على مدار القرن الثامن عشر، من المعرفة الانسانية ميداناً لممالك منفصلة ومتناقضة، فقد فُصلت (الروح) عن (المادة) و(العقل) عن (الفهم)[19]، كما أدت /المثالية الذاتية/ عند [بيركلي] و[كانط] إلى إنشاء تناقض بين (الذات) و (الموضوع)، وبين [العقل] الذي قلّص إلى شكل حسابي فهمي ووصفي، وبين (القلب) و(الشعور) و(العاطفة). كما وضع /الحدس/ في مجال التصوف والفن، بمواجهة العقل [= الفهم]، حيث أرادت الرومانسية، ابتداء من (روسو)، الذي تمثل فلسفته احتجاجاً على فلسفة عصر الأنوار الفرنسية المتأثرة بتجريبية [لوك] و[هيوم]، توحيد [الروح] مع

[الحدس] في عملية تضادية مع تلك الفلسفة، ولو أنها انتهت مع [شيلينغ] [1775-1854] إلى صوفية حدسية لا عقلانية ممزوجة مع نزعة تجريبية لا ضابط لها في مجال الطبيعة، الشيء الذي تابعه [برغسون] (1859-1941) الذي فصل بين مجال «الحدس» و«الطاقة الروحية» وبين مجال «الذكاء» و«الفهم» حيث شمل الأخير ميدان الطبيعيات والاجتماعيات، فيما يكون الأول مجالاً للوصول إلى حياة روحية تصوفية فردية متسامية عن الحياة الحسيّة، كما نرى [شوبنهاور] (1788-1860) يفصل الارادة عن المعرفة ويجعلهما متعاديتين، ولا يرى الحل سوى في الفن الذي يمكن فتح طريق إليه عبر (الحدس الجمالي) للوصول إلى التلاشي الوجودي في [النيرفانا]، حيث نبع تشاؤمه من فلسفته القائمة على أساس أن كل ما يمكن أن تطمح إليه المعرفة [= العقل والفكر] هو تسكين وتنظيم للإرادة [= الغريزة]، لا السيطرة عليها.

فيما أكد [اشبنغلر] (1880-1936) على ترافق [الحدس] أو ما سماه بـ [الفطرة المُدركة] و [الروح] مع ربيع الحضارة وصعودها، وأن تدهور الحضارة يتلازم مع تحولها إلى [العقل البارد] و [المنطق المجرد] في فترة [المدنية] والتي هي منذرة بسقوط الحضارة القريب.

أدى مسار الفكر الغربي الحديث إلى هزيمة المفهوم الكلي للوجود والانسان، كما نراه عند [اسبينوزا 1632-1677] [وهيجل 1770-1831] و[ماركس 1818-1883]، وربما كان ذلك ناتجاً عن أن الثورة الاقتصادية والعلمية والتكنولوجية التي أقامت عليها الحضارة الغربية صرحها المادي قد شظّت التركيبية الفلسفية القديمة، أولاً نظراً لعدم قدرة الأرسطية الممزوجة مع التومائية والديكارتية على تقديم إطار فلسفي يحتوي هذه التطورت النوعية الجديدة التي حطمت أسس التفكير الفلسفي القديم، إضافة للطبيعة الثنائية التي

تسود التفكير الغربي منذ [بولس الرسول] [قتل عام 67م] الذي أكد، إنطلاقاً من مفهوم [التجسد] المسيحي، على تعارض (الطبيعي) و(الإلهي) في فلسفة الكنيسة الكاثوليكية. وقد كان مفهوم(العمل) الذي قدمته البروتستانتية، متجاوزاً لتلك الثنائية التعارضية التي أدت بالكاثوليكية إلى التصوف كحل هروبي من المادة والطبيعة، واللتان وحدتهما مع (الخطيئة الأصلية)، إلا أن (لوثر) لم يستطع أن يأخذ من اليهودية سوى مفهوم (الطبيعة) و (الوجود) كامتداد وفراغ.

يصل عبرهما الانسان إلى الله، فيما نبذ التركيبية الوجودية اليهودية في رؤية الكون، لأن اهتمامه كان منصباً على تأكيد سلطة /الفرد/ في مواجهة المؤسسة البابوية، وعلى تأكيد فردية التدين كشعور وممارسة، وهذا ما يفسر التلاقي العضوي للبروتستانتية مع الروحية الرأسمالية، إذا أخذنا تعابير [ماكس فيبر] (1864–1920)، التي أرادت تأكيد سلطة الفرد البرجوازي على المجالات الجغرافية الطبيعية الاقتصادية الاجتماعية، عبر عملية كاسحة وسريعة استطاعت تغيير كل معالم العالم القديم.

إلا أن هذه الفردية الرأسمالية الجامحة، إذا كانت قد أدت لسيطرة أوسع على الطبيعة فإنها قد قادت الطريق إلى تشظي وتجزيء مجالات المعرفة الانسانية وإلى فقدان الرابط الكلي، عبر سيادة التخصص، وقد ترافق ذلك مع انتصار الليبرالية الفكري والسياسي، والتي أكدت على انفصام الأقانيم الثلاثة [فرد ـ مجتمع ـ دولة] في نوع من [الثالوث] الجديد والذي يسود فيه نموذج الفرد البرجوازي المنتصر بعد ثورة 1789، حيث يجعل الأقنومين الآخرين خادمين لمصالحه أو غير معرقلين أو متداخلين، سلبياً، فيها. كما أن [ذاتوية] المعرفة عند [كانط]، ونسبيتها قد أدت إلى تذّري وفردوية المعرفة، وإذا كان ذلك مع

/اللاأدرية/ قد قدما الأساس الفلسفي للديمقراطية السياسية والعلمانية الغربيتين، فإنهما، أيضاً، قد وضعا الأرضية لفقدان الهدفية في المجتمع الغربي المعاصر على الصعيدين الوجودي والاجتماعي ، فيما تُرك الصعيد الفردي ميداناً لتحقق (معنى الوجود) في شكل لا يتجاوز إطار الثراء المادي والاشباع الاستهلاكي، وهذا ما يجعل المجتمع الرأسمالي الغربي المعاصر كنوع من [الغابة الانسانية] حيث تكون السيادة للفرد الأقوى الذي يطحن ويسوق ويستخدم الفرديات الأضعف، وعبر آلية اقتصادية اجتماعية سياسية، تستطيع ابتكار التقنيات الأرقى، ولكنها غير قادرة على إنشاء [الإنسان الكامل] الذي طمحت البشرية منذ فجر وجودها للوصول إليه، فكلما زادت نسبة المعرفة ودرجة تقنية الآلات والأدوات المستخدمة، كلّما قلّت سيطرة الانسان على مصيره، حيث يستخدم المسيطرون الاجتماعيون التطور التقني والمعرفي لتعزيز سيطرتهم، وليس لتوسيع أفق المجتمع والانسان المعاصرين، وهذا ما أدى إلى جعل النسيج الاجتماعي يقوم على نوع من اللحمة القسرية التي تستند إلى توجيه المصالح وإشباع غرائز الامتلاك والاستهلاك وخلق الميول، واستخدام المعرفة لانشاء آليات تحكم/ وسيطرة ليس فقط، في المجالات الاجتماعية، وإنما أيضاً على صعيد الغرائز الانسانية والميول والأهواء النفسية، حيث لايكون إطلاقها أو إشباعها أو تسكينها من أجل التفريغ أو الوصول للإحساس بالسعادة، وإنما لخلق مجالات يمكن احتواؤها فيها أو لمنعها من أن تنطلق في حال عدم إحداث تلك المجالات، في فورات مفاجئة يصعب السيطرة عليها أو مواجهتها.

يلفت النظر في المجتمع الغربي المعاصر ترافق ضعف المستويات الفكرية والمعرفية مع تلك الدرجة الفائقة الدقة من التطور التكنولوجي، وهذا شيء لا يلاحظ، فقط، على الفرد العادي، وإنما نلاحظه عند الساسة والفلاسفة

المعاصرين بغاليتهم وانخفاض مستواهم المطرّد بالقياس إلى أسلافهم الغربيين أنفسهم. فأين [جون ميجور] من [دزرائيلي]، أو [ميتران] من [جان جوريس]، على صعيد الفكر والمدى المعرفي [وليس الحديث هنا حول المهارة والألاعيب السياسية]، وأين مستوى فيلسوف معاصر، متابع لـ [نيتشه] مثل [جيل دولوز] تجاه فيلسوف آخر مثل [أوز والد اشبنغلر] على صعيد الاهتمام والميادين المعرفية. والحقيقة أن الحضارة الغربية، منذ ديكارت، لم تعان من فقدان الفلاسفة الكبار في أية مرحلة من مراحلها إلاّ في مرحلة ربع القرن الأخير.

انتقل مركز الثقل الأدبي العالمي إلى خارج أوروبا الغربية والولايات المتحدة، ابتداءً من السبعينات، ولا نجد، الآن، هناك، من يطال [ماركيز] و[سلمان رشدي]. كما بدأ العملاق الآسيوي الشرقي يكشف عن أبعاده الاقتصادية العالمية في الثمانينات. فيما تتفرد الساحة العربية بالأسئلة الفكرية الكبرى، في التسعينات، ومن يراقب مستوى تفاعل الفكر العربي مع هزيمة 1991، ويقارنه مع ما حصل إثر هزيمة 1967، يدرك حجم الفارق النوعي بين هاتين المرحلتين، وحتماً سينعكس ما يموج به الفكر العربي الآن على السياسة، ولو بعد حين ، وسيشكل رافعةً لها وإطاراً فلسفياً فكرياً لها.

ما زال الغرب يقدم التكنولوجيا الأكثر تطوراً، كما أن انتصار واشنطن الهائل في شرق ووسط أوروبا، وفي الشرق الأوسط بين عامي (1989-1991) الذي أتاح لها التحول إلى القطب الأوحد للعالم على الصعيد العسكري السياسي، فقد كان على صعيد القوّة المادية المجرّدة والعارية، وهو لا يملك قوّة دفعه الفكرية المكافئة التي تتيح تقديم الغطاء الايديولوجي الخاص، وإذا كان المثال الرأسمالي الغربي يمتلك جاذبية (ما) فهذا ناتج عن الفشل الاقتصادي

للنظام السوفياتي أولاً، ثم عن الاغراءات الاستهلاكية وأنماط الحياة التي توحيها طريقة الحياة الأمريكية، وهذا شيء ستُبان حدوده قريباً، حيث لن تستطيع دول العالم النامي، أو دول المعسكر الشرقي السابق تحقيق اقتراب مضمون النتائج من النموذج الاقتصادي الغربي، كما أن دول آسيا الشرقية قد بدأت تعطي أشكالاً لتنظيم النمو والانتاجية أكثر فاعلية من الغرب، وخاصة [صين دينغ سياوبينغ].

(5)

نلاحظ في الفكر التركيبي، بشكل عام، أن البناء الفكري يمتد ليشمل مجالات [الكون الطبيعة الاقتصاد المجتمع الفكر]، وهذا ما يؤدي إلى جعله سياسياً بالضرورة. وقد وصل الأمر بالفيلسوف اليهودي الهولندي [اسبينوزا] إلى أن يرى حدود التداخل بين المجالين الإلهي والحسّي لدرجة اعتبر الطبيعة هي الله، وأن هناك واحدية تجمعها في إطار أن الأولى هي نوع من [العيان] لـ [الجوهر] الذي هو الله.

من الملفت للنظر أن [هيجل] الذي كتب مؤلفاته اللاهوتية بين عامي 1795-1799، قد وصل عبر تحليل ظاهرة [التجسد] المسيحي، إلى أن [العالم] و[الطبيعة] هي ميدان لتجوهر [الظاهر الحسّي] للوصول إلى [المطلق]، وأن هذا الأخير ليس متعالياً، بل محايث، وإن المرحلة الحسيّة تنطلق عبر تعين مكونات [المطلق] وتحققها في [الطبيعة] وعبرها.

وهذا ما أدى به إلى أن يرى [الأب] ، عبر تجسّده في تحقق ظاهري طبيعي هو [المسيح]، يتواصل ويباشر ذاته مع [الحسّي]، ويخضعها للممر [الطبيعي] للوصول إلى تحقق /روحه/ عبر المجالين [الطبيعي] و [البشري]، من حيث إن [الطبيعة] هي المجال الوجودي [للروح] لكي تتجوهر وتؤكد ذاتها، في الوقت الذي يؤكد أن [الروح] [والتي هي نفسها «العقل» أو

«المطلق» أو «الفكرة المطلقة» عند هيجل] هي الوقود المحرك للعالم وجوهره وحقيقته وهي التي تخلقه كمجال لتعين وتحقق ذاتها.

وهذا ما أدى إلى نظرة دائرية للوجود عند هيجل، فالوجود عنده، لا بداية ولانهاية له،بل إنه إياهما، أي اللا بداية واللا نهاية، ما دام يمثل تلك الوحدة العضوية الديالكتيكة الجامعة في تلك الدائرة لـ [المطلق] و[العالم]. إلاّ أن تلك الدائرة موجودة في وعاء هو [التاريخ] الذي يشكل ميدان حركتها، وإن كنا نلاحظ، أن هيجل لم يصل إلى مفهومه المكتمل لفلسفة التاريخ كما تجسد في «ظاهريات الروح» 1807، إلا عبر مرحلة وسيطة تمثلها كتابات (مرحلة فرانكفورت) التي أكد فيها على مفهوم [الحياة] باعتبارها وحدة خطية تجمع في ذاتها لـ [الكلية] الحاوية للبدء والتوسط والتركيب الناتج عنهما، وأن هذا الثالوث يشمل كل ذات تباشر خارجها الحسّي الموضوعي [= ذات= موضوع=تركيب].

إن ذلك يشكل افتراق هيجل وقطيعته مع [كانط]. فقد أكد (تاريخية المطلق) وممكنات تحققه في العالم الحسيّ وأن [المطلق] أو [الجوهر] أو [الله] ليس مفارقاً للعالم الحسّي،بل متعينٌ فيه وعبره، وكل الجدل الهيجلي المعقد هو محاولة لاثبات ذلك فلسفياً عبر تحليل مسار الروح البشرية في مختلف ميادين المعرفة والطرق التي أخذها تاريخياً هذا المسار في طريقة إلى تحقق [المطلق] الذي يمثل تجوهره، عبر الحسّي، نوعاً من الدحض الهيجلي للفلسفة الكانطية النافية لأية غائية للوجود والرافضة لأية كلية موحدة له، وهذا ما دفع (كانط) إلى رفض التاريخ، باعتباره تعبيراً عن هذه الكلية وميداناً لتحقيق الغائية.وهذا طبيعي إذا أدركنا أن [كانط] قد فصل [المكان] عن [الزمان] ونفى وجود أية روابط موضوعية بينهما، كما أنه اعتبرهما غير موجودين عملياً إلاّ بالنسبة إلى

/الذات العارفة/ بوصفها تركيبات ذهنية تستخدمها للوصول المعرفي إلى [الموضوع]، الشيء الذي يؤدي به إلى [تذويت] المعرفة البشرية، ولجعلها في وضعية أقرب للذرات المتشظية التي لا رابط بينها، كما أن ذلك قد أدى بكثير من الباحثين إلى ربط [كانط] بـ [بيركلي] الذي نفى [موضوعية] العالم الخارجي أمام [الذات] العارفة.

إن هذه الوحدة الوجودية الناظمة لعملية[تعيّن] (الجوهر) في (العالم) عبر مسار الحركة التاريخية، هي التي تؤدي إلى إنشاء الروابط بين [التعينات] أو[التحققات] لهذه [الذات] أي لـ [الجوهر]، وإلى جعل هذه التعينات مجرد [برهات] أو [لحظات] تاريخية لهذا التحقق الذاتي، وبالتالي إلى جعل التغير لا يمثل قطيعة في مسار الذات المتعينة بل تواصلاً لحركتها الذاتية عبر أشكال تطوراتها المتغايرة، ولا تفارق وحدتها الوجودية الممتدة في المسار التاريخي، وصولاً إلى تحقق ذاتها وهويتها عبر هذا التغاير للتمظهرات، والتي لا تشكل كل أوضاعها المتغيرة أكثر من عودة إلى الذات عبر امتلائها وتحققها في العالم العياني. أو كما عبر /ماركس/ في شرح مفهوم (هيجل) عن [الارجاع الذاتي]: «إن مسار عملية تجاوز موضوع الوعي يتم وصفها من قبل هيجل، كالتالي: إن الموضوع لا يقتصر على كشف ذاته، فقط، بوصفه عودةً إلى الذات (طبقاً لهيجل، فإن هذا هو مفهوم أحادي الجانب للحركة، لا يأخذ بعين الاعتبار سوى جانب واحد)، بل يمتد إلى أن الانسان هو مساوٍ لذاته... إنه كائن ارجاعي لذاته...

إن النقطة الرئيسية [بالنسبة إلى هيجل] هي أن موضوع الوعي ليس سوى الوعي الذاتي، أي أن الموضوع هو مجرد الوعي الذاتي المتموضع،.... إنّ موضوعية، كهذه، ينظر إليها بوصفها علاقةً بشرية مُغتربة لا تتطابق مع جوهر

الانسان والمتمثل في الوعي الذاتي، وبالتالي فإن إعادة القبض على الجوهر الموضوعي للإنسان.. تتحدد عبر تجاوز، ليس الاغتراب فقط، بل أيضاً، الموضوعية ذاتها».)، [مخطوطات 1844] ضمن كتاب إريك فروم: «مفهوم ماركس للإنسان» منشورات أنجار، ط3، نيويورك 1962، نص المخطوطات ص ص 85-196 ، ص 178].

إن العالم بالنسبة إلى (هيجل) هو ميدان لتحقق الروح التي هي افتراضه الكامن والقبلي المسبق، وبالتالي فإن [الفكر] [التجريد أو العقل، أو المطلق].هو سابق للعيان، حيث يكون التحقق على مثال (العقل)أو (المطلق). كما نلاحظ في المثلث الجدلي الهيجلي، أن الذات التي تمثل التجريد الفكري الموجود في الرأس، تباشر [الحس] [=الطبيعة] لتحقق مكوناتها ومحتواها الموجود في صورة فكرية أو كمُثل سابقة للظواهر، حيث تكون الطبيعة مجرد معبر وأداة للوصول إلى التركيب الجدلي الذي تأتي صورته كحصيلة عن عملية تمظهر وتحقق مكونات (الروح) في العالم.

إن عبارة هيجل «كل ما هو واقعي فهو عقلي،وكل ما هو عقلي فهو واقعي» وبغض النظر عن تمسك أنصار الدولة البروسية المحافظون بالشطر الأول في وجه [اليسار الهيجلي] الذي أكد على الثاني في ثلاثينات القرن الماضي، هي تأكيد على أسبقية (العقل) على (العالم) من حيث أن الثاني هو ميدان لتجسد (الروح) عبر تحقق ممكناتها، وبالتالي فإن كل ظاهرة لا تأتي من عدم، بل تملك سياقاً فعلياً جعلها تنبثق من الامكان إلى التحقق في [واقع] يعبر وجوده وتحركه عن تمظهر [الروح] [= العقل] في (المحسوس) . فسلسلة الظواهر المتحركة تحكم انبثاقها وحركتها سببية تؤدي إلى انبثاق [الممكن] في برهة زمنية محددة تعبر عن لحظة جزئية في سياق الظهور لذات العقل في طريقها إلى تحقيق (المطلق) الذي يمثل في مسار تحققه كلية وجودية واحدة يكون فيها البدء

مساوياً للنهاية ، ما دام (المطلق) هو خالق [ومحرك] (العالم) وهو منتهاه أيضاً. وهذا يعني، بعبارة أخرى، أن كل (واقع) يعبر عن فعل [العقل]، وهو مجرد ظهور لحركته، كما أن كل ممكنات (العقل) تتجه إلى التحقق في (الواقع) الذي هو ميدان تحقق فعلية (العقل)، وأنه مشروع وعمل للتحقق هناك عبر انتقاله من (الإمكانية) إلى (الفعلية) وبعدها (التحقق) الذي يأتي الواقع كحصيلة له.

يعترض [ماركس] على الجدل الهيجلي («لأن هيجل يجعل الحياة الإنسانية أو الإنسان، مكافئاً للوعي الذاتي. وهذا ما يؤدي للنظر إلى عملية اغتراب الحياة الإنسانية باعتبارها ليست أكثر من اغتراب للوعي الذاتي.

فهو لا يعتبر اغتراب الوعي الذاتي، كتعبير ينعكس في المعرفة والفكر، عن الإغتراب الواقعي للحياة البشرية. بل نراه، بالعكس، ينظر للإغتراب الفعلي، الذي يظهر في الواقع باعتباره في طبيعته الخفية الأعمق [والتي كشفت الفلسفة اللثام عنها منذ البداية]، كمجرد كينونة مظهرية لاغتراب الحياة الإنسانية الحقة التي يمثلها الوعي الذاتي، وأن العلم المنوط به كشْفُ هذه العملية هو [الفينومينولوجيا] أي [= علم الظواهر]. وبالتالي، فإن كل عملية إعادة القبض [أو امتلاك] على الحياة الموضوعية المغتربة، نجد عناصرها مجتمعةً في الوعي الذاتي، كجسم واحد تتوحد فيه ومن خلاله. أي، أن الشخص الذي يمتلك وجوده هو مجرد مظهر للوعي الذاتي الذي يتملك الوجود الموضوعي، وأن عودة الموضوع إلى الذات هي، بالتالي، إعادة قبض على الموضوع»، [«مخطوطات 1844»، (نفس المرجع السابق) ص 179]، ويعتبر (ماركس) أن (هيجل) يقيم معادلة كالآتي : « (الإنسان المتموضع = الوعي الذاتي)»، [«نفس المرجع»ص 178]، وهذا ما يؤدي للنظر إلى«الانسان باعتباره غير

متخارج[20]، أي ككائن روحي»، [«نفس المرجع»ص 178] مما يجعل الإنسان («كذات، مجردة ومحددة بالنسبة إلى ذاتها، لا تتعدى كونها [أنا تجريدية] كأنانية تجريدية محضة مرفوعة إلى مستوى الفكرة.») [«نفس المرجع»، ص 178].

وبالتالي «فإن إمتلاك الإنسان لطاقاته المتموضعة والمغتربة يعني، في المقام الأول، أنه يتم في مجال وإطار الوعي، فقط، أي في الفكر المجرد، في التجريد. إنه امتلاك لهذه الموضوعات بوصفها أفكاراً وفي إطار المسارات الحركية للفكرة.[21] [«نفس المرجع»، ص 175]. وإن كل («تاريخ الاغتراب، وعملية الانسحاب منه، هو، بالنتيجة، مجرد تاريخ عملية إنتاج الفكر التجريدي، أي الفكر المطلق، المنطقي، التأملي.») [«نفس المرجع» ص ص 174 175]. فبالنسبة لهيجل («إن العقل وحده، هو الجوهر الحقيقي للإنسان ، والشكل الحق للعقل هو العقل المفكر، العقل المنطقي التأملي. وأن الخصيصة الانسانية للطبيعة، ممثلة في الطبيعة المُنتّجة تاريخياً، في منتوجات الإنسان، يظهرها هيجل كموجود منبثق عن العقل المجرد، وإنها تعبير عن مراحل تطور ظهور هذا العقل، أي ككينونات للفكر») [«نفس المرجع» ص 176].

إن الجدل الماركسي يقوم على أساس أن («الكائن غير المتخارج هو غير واقعي، غير حسيّ، أي كمجرد كائن متصوَّر، أو بمعنى آخر، ككائن مُتَخيَّل، كمحض تجريد. فلكي تكون حسّياً ، أي ككائن واقعي، يجب أن تكون موضوعاً للحس أو ككائن محسوس. وأن تملك موضوعات محسوسة خارج الذات،موضوعات متخارجة تجاه الحواس») [نفس المرجع ص182-83]. فالإنسان («ليس مجرد كائن طبيعي، بل هو كائن إنساني طبيعي. إنه موجود لأجل ذاته، وبالتالي فهو كائن نوعي. وبهذا، فهو يعبر ويحقق ذاته في الوجود

كما في الفكرة»)، [نفس المرجع ص 183].

يوضح ماركس فكرته كالتالي: («عندما يبدأ الإنسان الواقعي، المادي، وأقدامه مزروعة في الأرض الصلبة، والمستنشق والزافر لكل قوى الطبيعة، بموضعة طاقاته الموضوعية الواقعية، في شكل موضوعات مُغرَّبة، كنتيجة لحالة الاغتراب التي يعيشها، فإن المتموضع لا يكون ذاتاً لهذا الفعل، بل ذاتية لطاقاته الموضوعية والتي يكون فعلها، بالتالي، ذو طابع موضوعي. فالكائن موضوعي وهو يتصرف موضوعياً، ولا يمكنه ذلك إن لم تكن الموضوعية جزءاً من وجوده الجوهري. فهو يخلق ويؤسس موضوعات هي تُؤسّس فقط، وتقوم على أشياء، وذلك بسبب كونه، بالأصل، كائناً طبيعياً. ففي فعل التأسيس لا ينزل من «الفعالية المجردة» إلى خلق الموضوعات، بل إن منتوجه الموضوعي يؤكد، ببساطة، فعاليته الموضوعية، أي فعاليته ككائن موضوعي، طبيعي.

نرى، هنا، كيف أن المذهب الطبيعي [أو الإنساني] المُتسق هو متمايز عن كل من المثالية والمادية، وفي الوقت نفسه، يشكل حقيقتهما الموحدة.»]، [نفس المرجع، ص 181].

يطور ماركس، لاحقاً، فكرته هذه في «أطروحات حول فيورباخ» التي كتبها في 1845 («إن العيب الرئيسي في كل النزعات المادية التي ظهرت إلى الآن [بما فيها مادية فيورباخ] هي أنها تفهم الموضوع، الواقع، أي ما ندركه عبر حواسنا فقط في صورة شيء أو كتأمل، وليس كفعالية إنسانية حسيّة، أي كممارسة، أي ليس بشكل ذاتي. ومن ثمّ، وبالتعارض مع المادية فإن المثالية قد طورت الجانب الفعّال من الانسان في إطار التجريد، وهي بالتالي، وبالطبع، لم تر الفعالية الانسانية الحسيّة في إطار ذلك.

إن فيورباخ يريد للمواضيع الحسيّة أن تتمايز، حقيقةً، عن موضوعات

الفكر، إلاّ أنّه لم يفهم الفعالية الانسانية ذاتها، كفعالية موضوعية»[نقلاً عن مقدمة ((إريك فروم)) لـ ((مخطوطات1844)) المعنونة بـ ((مفهوم ماركس للإنسان)) ص ص 1-83 ، في المصدر نفسه المشار إليه سابقاً، ص 11].

كما نرى ماركس في الأطروحة السادسة من ((أطروحات حول فيورباخ)) يحدد مفهومه لـ [الكائن الانساني]بـ: (إن فيورباخ يحلُّ جوهر الدين في جوهر الانسان، إلاّ أن جوهر الانسان لي تجريداً متأصلاً في كل فرد على حدة، فالإنسان في واقعيته، هو مجموع علاقاته الاجتماعية» إن فيورباخ، الذي لم يدخل، بشكل أكثر عمقاً، في نقد هذا الجوهر الواقعي، هو مجبر بالتالي، على:

1 ـ أن يتجرد ويبتعد عن معالجة مسار التاريخ، ليقيم الحساسية الدينية كشيء مستقل، وليؤسس الفرد الانساني المجرد والمنعزل»

2 ـ إن جوهر الانسان يمكن فهمه بالتالي، فقط، /كنوع/، أي كعمومية داخلية خرساء يمكن، طبيعياً، أن توحد الأفراد المتعددين»[«المصدر نفسه»ص78].

يعطينا ماركس في «طريقة الاقتصاد السياسي»[التي هي مدخل إلى «المخطوطات الاقتصادية»لعام 1857، والتي لم تنشر إلاّ في عام 1939، بموسكو تحت عنوان «أسس نقد الاقتصاد السياسي»] أن (المعرفة) بالنسبة إليه، هي (تملك) (= القبض)Appropriation الانسان لعالمه عبر [النظرية] التي هي (الفلسفة+ العلوم) وعبر (الممارسة)، ونلاحظ [ماركس] في «المدخل إلى مخطوطات 1844» كيف يعتبر وجود دراسته الفلسفية لديالكتيك وفلسفة هيجل .«ذا طابع جوهري» [«المرجع نفسه» ص 91] في كتابه هذا الذي بدأت فيه دراسته للاقتصاد السياسي، كما أننا نرى كيف أنه يعرض مخطّطه الدراسي، بعد الفراغ من مرحلته الأولى المتمثلة في الانطلاق من الاقتصاد السياسي لدراسة القانون، الأخلاق،والسياسة، ويضع علامة [إلى أخره] وبعدها

يعود («ليعود أخيراً، لمحاولة تقديم المادة الكلية المتداخلة، في عمل منفصل، وذلك من أجل إظهار العلاقات الموجودة بين الأجزاء، ولتقديم نقد للطريقة التأملية في معالجة هذه المادة. وهذا هو السبب في العمل الحالي، لعدم ملامسة علاقات الاقتصاد السياسي بالدولة، بالقانون، بالأخلاق، بالحياة المدنية الخ، إلاّ بالقدر والدرجة التي يتعامل بها الاقتصاد السياسي، مباشرة، مع هذه الموضوعات»)، [مدخل إلى «مخطوطات 1844» ص 90].

لم يستطع ماركس حتى وفاته عام 1883، أن ينهي دراسته [التي هي مجرد المنطلق الأساسي لبنائه النظري الكلي] للاقتصاد السياسي. والملفت للنظر في هذا الصدد، إشارة الشيوعي الألماني [فرانز ميهرنغ] (ت1919) في كتابه «كارل ماركس» إلى مشروع ماركس، بالسبعينات، بعد الفراغ من دراسته الاقتصادية لتأليف كتابين حول «المنطق» و«الفلسفة».

كما يلفت النظر أن ماركس في الكتاب الأول من «رأس المال» 1867، يبدأ من مفهوم [السلعة] إلى [التراكم] المعروض كحركة تكوينية تاريخية في الكتاب الثاني من «رأس المال» الذي نشره انجلز عام 1885، أي من [الكلية] أو [المركّب] وبعده إلى عملياته الأولية.

إن ماركس عبر ذلك النص [الذي أكد في مدخل «مخطوطات 1844» على ضرورة كونه الفصل الأخير من المخطوطات (ص ص 169ـ196)، الذي قدّم فيه نقده لفلسفة هيجل وديالكتيكه] قد توصل إلى الأساس الفلسفي الكلي لنظريته. ولكنه أدرك أن ميدان دراسة الاقتصاد ـ السياسي، أي («الخصيصة الانسانية للطبيعة، ممثلة في الطبيعة المنتجة تاريخياً في منتوجات الانسان»)، [«مخطوطات 1844» ص 176] هو المنطلق لبناء العمارة الكلية للنظرية الماركسية، وما «رأس المال» (1867)، سوى محاولة تطبيقية للمفاهيم الفلسفية

الماركسية التي قدمها ماركس في «مخطوطات 1844» على ميدان الاقتصاد السياسي، حيث، كما يقول ماركس عام 1859، :(«لقد قادتني أبحاثي إلى نتيجة أن العلاقات التشريعية، تماماً مثل أشكال الدولة، لايمكن أن تفهم من خلال ذاتها، ولا ما يُدعى بالتطور العام للعقل البشري، بل بالعكس ، نجد أنها متجذرة في الشروط المادية للحياة والتي هي مجموع ما صنّفه هيجل تحت اسم [المجتمع المدني] متابعاً لأسلافه من انكليز وفرنسيي القرن الثامن عشر، إلاّ أنني وجدت أن تشريح المجتمع المدني يمكن اكتشافه في الاقتصاد السياسي»)، [مقدمة «الاسهام في نقد الاقتصاد السياسي» 1859، ضمن ملاحق كتاب أريك فروم «مفهوم ماركس للإنسان»ص ص 217-219، ص 217].

إلاّ أن ماركس في مقدمة «الاسهام» لا يعطي أكثر من تصور عمومي حول العلاقة بين البناءين التحتي والفوقي، ولأنه، حسب مخطط 1844، كان ينوي تناول هذا الموضوع بالتفصيل مستقبلاً، وهذا شيء لم يحصل من قبله لأن دراساته الاقتصادية لم تكتمل في حياته، بل تركت كمسوّدات قام بتنقيحها [انجلز] و[كاوتسكي] بعده.

لقد ساهم انتصار الفلسفة الوضعية، في الربع الأخير من القرن الماضي، وسيادتها على الفكر الغربي، في رؤية كثير من الماركسيين بأن من المصلحة تقديم الجانب الاقتصادي لسياسي من الماركسية، واعتباره هو كلّها، خاصة وأن «مخطوطات 1844» لم تكن معروفة، حيث لم تنشر إلاّ في عام 1932، كما أن اعتبارات النضال لسياسي المباشر، والضرورات العملية، قد دفعت إلى تقديم الماركسية كذلك، مع حذف بعدها الفلسفي الروحي[22]. وحتى عندما حاول لينين عام 1915، بعد صدمة انهيار الأممية الثانية عام 1914، تأكيد الجانب الأخير في «الدفاتر الفلسفية» فإن محاولته لم تنجح أمام ركام المادية

الميكانيكية المحلوبة من ماركسي الأممية الثانية إلى الحزب البلشفي، والتي حسّدت الستالينية فيه، نوعاً من الوراثة الفلسفية لتفكير الأممية الثانية [1889-1914].

* * *

نلاحظ أن التفكير التركيبي الذي قدمته [البابلية اليهودية الاسلام]، ورغم نزعته العملية السياسية والميول المرافقة له للسيطرة على الفضاء الجغرافي، إلاّ أن انجازات الحضارات التي ساد فيها هذا التفكير، في مجال التقنية والعلوم الطبيعية، كان ضعيفاً بالقياس إلى أثينا التي قدمت [فيثاغورث (580-500)، وأرخميدس (287-212)ق.م]، أو روما التي أعطت الطواحين الهوائية والمائية، إضافة إلى نظام القنوات الرومانية، كما أنهم قدّموا الأنفاق الجبلية في الطرق وشبكات المواصلات التي شملت امبراطوريتهم الواسعة، كما يلاحظ أن ضعف المشرق الهيلنستي السياسي والعسكري، الذي سيطرت عليه (أثينا) و(روما)، قد ترافق مع بروز علمائه، الذي تركز معظمهم في الاسكندرية، مثل [بطليموس] الذي قدم تصوره الكوني حوالي عام [150م] أو[مينيلوس] الذي قدم هندسته اللاإقليدية في حوالي عام [100م]، إضافة إلى ازدهار الكيمياء مع الهرمسية المصرية المانوية.

كما نرى أن الغرب الأوروبي الحديث، الذي قدم في القرون الأربعة الماضية، أهم ما أعطته البشرية في مجال العلوم الطبيعية والتقنية، قد كان انجازه المادي على حساب الجانب الفلسفي الروحي، وقد أدى التطور التقني العاصف إلى سحق حُوانية الانسان وذاتيته ولتحويله إلى نوع من [الروبوت] البشري، إلى درجة أن الفراغ الروحي السائد في الغرب، حالياً، مع سيطرة التفكير الوضعي، لا يجد أحداً يسدّه هناك سوى الفاتيكان. وخاصة أن الماركسية، بعد

ماركس، لم تُقدم هناك إلاّ في صيغتها الوضعية مع الأممية الثانية، وبعدها، مع الماركسية السوفياتية، أو مع [الماركسية البنيوية] التي قدمها [التوسير].

فيما وجدنا الغرب عندما قدّم تصوّره الفلسفي لروحانية الانسان، فقد كان ذلك عبر القديس [أوغسطين] في فترات الانحطاط الغربي الحضاري في العصور الوسطى، حيث سادت الكنيسة الكاثوليكية، ذات التفكير اللاهوتي التجزئي، على الحياة الغربية، آنذاك.

إن الايديولوجية الوحيدة التي قدمت نفسها كإطار جامع [وفي الوقت نفسه متجاوز لنواقص التفكيرين المتعارضين بين الغرب الأوروبي وبين المركز المضاد الموجود في الشرق الأوسط] للتفكير التركيبي مع التجزيئي، هي الماركسية، والتي أعطت فكراً فلسفياً موحداً للظواهر الوجودية [الكونية الطبيعية] مع جوانب (الاقتصاد،المجتمع،السياسة) وفي إطار رؤية فلسفية كلية تحدد العلائق الناظمة بين هذين الحدّين اللذين انقسمت كلتا المنطقتين، اللتين سادتا العالم طوال الأربعين قرناً الماضية، فيما بينهما. حيث قدم الشرق وحدة الوجود التركيبية بدون تقنية، فيما أعطى الغرب التقنية على حساب مفهومي الوجود والانسان.

ونرى الآن، أن من يطرح نفسه في الشرق الأوسط، منذ الستينات، لمقاومة الغرب لا يستطيع أن يقدم أكثر من مُقاومات روحية، وإن (سيد قطب) الذي وعى، بخلاف غيره من المفكرين والساسة العرب، أن مهمة هذه المنطقة أن ترتفع إلى مستوى القيادة العالمية، لم يستطع أن يقدم أكثر من مثال [دولة المدينة] والذي يعتبر هو نفسه، أنه قد تحطم على صخرة «الجاهلية البشرية» في عهد عثمان وحروب فترة علي بن أبي طالب، وأن مهمة المسلمين هي إعادة إحيائه، الآن، للتغلب على الغرب وهزيمته، وليس بمجرد مقاومته.

والحقيقة، أن الأصوليين الاسلاميين في العقود الثلاثة الأخيرة، يقدمون كفاحية بدون استيعاب لعناصر التفكير الحديث في العلوم الطبيعية[23] وعلم الاجتماع وفي علمي السياسة والتاريخ، وهذا مايجعل القوّة الإجتماعية الكبيرة التي يجدونها تحت قيادتهم، لا تجد ذهنية سياسية وفكرية مطابقة في قيادة تنظيماتهم قادرة على استخدامها ضد الغرب المهيمن وتوابعه المحليين، الشيء الذي أدى إلى حالات الفشل المتكررة التي كانوا يجدون أنفسهم فيها إثر لحظات قوّة جماهيرية لم يعرفوا كيف يستخدمونها وكيف يقودونها. وإن هذا الوضع سيجعل هزيمة الشرق الأوسط الكاملة أمام الغرب ذات طابع حتمي، إذا استمر على ما هو عليه الآن، إلاّ إذا توفر البديل السياسي الفكري لقيادة هذه المنطقة في مواجهتها الراهنة والحاسمة مع الغرب.

وفي هذا الإطار، ليس بالضرورة أن يكون هذا البديل محدداً في تيار ايدولوجي معين، وإنما يجب تحديد أن إطار هذا البديل لا يمكن إلاّ أن ينبثق من [جبهة عريضة] تشمل السياسة، مع بقاء التمايز في المنهج الفكري [+ الايديولوجية] وفي التنظيم، وأن يكون ذلك في المجالين القطري والقومي.

صحيح أن القوى الديمقراطية في حالة تراجع سياسي جماهيري، منذ الستينات، إلاّ أن عقلها الفكري السياسي [وكذلك آلية عملها التنظيمية] هو أرقى من الذي نجده عند الأصوليين، كما أن قدراتها في فهم واستيعاب طرق التفكير الغربية تساعد على تغطية مساحات خالية لم يلمسها، بعد، العقل السياسي الأصولي.

لقد أثبتت العقود الثلاثة الأخيرة عدم قدرة الأصوليين، وقبلهم القوميين في الخمسينات والستينات على الوصول بالمنطقة العربية إلى شروط المواجهة الناجحة والفعّالة للهيمنة الغربية، وعلينا أن ننطلق الآن، من أننا لا نملك

الاستقلال السياسي العسكري الاقتصادي، وأن تحصيل ذلك هو مرهون بجميع القوى السياسية التي ترى المصلحة في تحقيق هذا الهدف.

نلاحظ، الآن، في الجزائر، وقبلها في تونس ومصر، اعتماد الغرب وأنظمته التابعة، على إنشاء حالة صراع بين الديمقراطيين والأصوليين من أجل شلّ الفعالية السياسية للمجتمع، لمنعه من إنشاء نظام سياسي يعبر عما يجري في الجسم الاجتماعي.

وقد أدى هذا إلى منع الأصوليين من إسقاط السلطات القائمة، رغم القوى الاجتماعية المستندين عليها، وإلى تهميش القوى الديمقراطية التي اضطرت إلى إلحاق نفسها بالأنظمة وإلى وضع بيضها، كله، في سلتها، مما أدى إلى زيادة غربتها عن المجتمع، وإلى وضع ذاتها في حالة صدام معه. وقد أنشأ هذا الوضع حالة ستجعل القوى الديمقراطية غير قادرة على المشاركة في تقرير المستقبل السياسي لهذه البلدان، حيث ستنفرد بذلك الأنظمة والقوى الأصولية، إما عبر تقاسيم وظيفي للسلطات بينهما[24] أو أحدهما بمفرده ، عبر هزيمته للطرف الآخر في الصراع.

لم يفت الأوان، بعد، على تدارك هذا الوضع، وإذا وضعنا جانباً الليبراليين الذين رفدهم أتباع موسكو القدماء بدم جديد مؤخراً، ومتابعين في ذلك أدوارهم القديمة بأثواب جديدة [من الضروري عند متابعة أي تحول ايدولوجي عند أية جهة، أن توضع ثلاثة أسئلة ـ1 لماذا؟ 2 لصالح مَنْ ؟ 3 ضدّ مَنْ] حيث يبدو أن كل المتليرلين العرب قد قرروا أن الالتحاق بالغرب سياسياً وفكرياً يمكن أن يكون طريق التقدم والتحديث، متناسين أن استقلال الإرادة السياسية عن الهيمنة الامبريالية الغربية هي الطريق الوحيد للوصول إلى الاستقلال في التقنية والاقتصاد، فإننا نجد أن تحالف الأصوليين مع القوميين والماركسيين في

إطار [تحالف إسلامي - ديمقراطي] ، **هو طريق الاستقلال الوحيد** للعرب في صراعهم الراهن مع الغرب.

كما أن الامكانية الحقيقية للوصول إلى مجتمع ديمقراطي، على أساس الاستقلال الوطني، تمرعبر هذا الطريق، مما يؤمن مشاركة سياسية للجميع، وبدونه ستكون البدائل إمّا [ديكتاتورية العسكر] وإما [ديكتاتورية العمائم].

21 ك 19931-16 آذار 1994.

الهوامش

1 - وهذا كان الشرط السوفياتي منذ عام 1983 وحتى عام 1987.

2 - إن هذه المحاولة لربط هيجل مع الليبرالية والتي أطلقها [كوجيف] في الأربعينات في كتابه «مدخل إلى قراءة هيجل» تتعارض مع الاستخدامات الماركسية لهيجل، ومع اتجاهات أنصار الدولة المطلقة، على اليمين، للاستناد إلى هيجل وخاصة عند الفاشية والنازية.

3 - إن تعليق [بوش] أثناء تلك اللحظة القاسية من الضعف العربي التي تجسدت في قرار الانسحاب العراقي من الكويت، أواخر شباط 1991، على ذلك القول العربي الذي صدر في تلك اللحظة «إن القسطنطينية لم تسقط من المرة الأولى» بأنه قول تقشعر له الأبدان، يعبر عن إدراك غربي كبير لطبيعة ومغازي الطموح العربي.

4 - في عهد (عمر بن الخطاب) قام هذا الأخير بإلغاء هذا العطاء أثناء توزيع الغنائم، متذرعاً بأن ما أعطي في فترة ضعف لا يجوز أن يستمر إلى لحظة القوة وما بعدها.

5 - وهم يمثلون في الترتيب [الفكر - السياسة - التنظيم].

6 - كما يلفت النظر أن [لويس ألتوسير] الذي وضع في كتابه «قراءة رأس المال» [1965]، أسس الفلسفة الستالينية الجديدة، بعد هزيمة وتنحية خروتشوف عام 1964، قد ألغى (الهدف) في مفهومه للممارسة كما حاول عبر إلغاء صلة ماركس بهيجل، تقريب الماركسية من البنيوية.

7 - ولكن الاثنين يقومان على أساس تجريد الحاضر من بعديه، المتمثلين في الماضي

والمستقبل، مع الفرق المتمثل في أن بريجينيف يريد تكريس (الحاضر) الستاليني، فيما أراد (غورباتشوف) الإمتثال لسلطة (الحاضر) الأمريكي والأمتثال لمتطلباته.

8 ـ [إنها لم تعلم أني أعطيتها البُر والسلاف والزيت وأكثرت لها الفضة والذهب فجعلوها لبعل، فلذلك أرجع فآخذ بري في حينه وسلافي في آنه وأستخلص صوفي وكتاني اللذين هما لستر سوْءَتها] (2 : 8 9)

9 ـ تم إعادة بناء الهيكل الثاني عام [515] في عهد /دارا/ على نفقة الدولة، وقبل عودة تَحميا وعزرا عام [444ق .م]

10 ـ كما يلاحظ أن تعطيل وتنزيه المعتزلة لله عن (الصفات) قد ترافق مع نظريتهم حول [القرآن]، مما عنى إعطاء (الوسيط) أي [القرآن] مكانة أقل بالقياس إلى المسلمين الآخرين الذين يرون أنه من ذات [الله].

11 ـ إن هناك ارتباطاً بين القمر وبين الدورة الشهرية عند النساء، كما أن الشمس قد بدأت تأخذ دوراً مركزياً في الميثولوجيا الرافدية القديمة، مع سيادة الزراعة واضمحلال أهمية الرعي، الشيء الذي ترافق مع ظهور المجتمع البطريركي.

12 ـ إن هناك ارتباطاً ميثولوجياً قديماً بين (الأم) و(الأرض). وليس صدفةً أن تأخذ الأم دوراً مركزياً في مجتمعات الرعي وجمع الثمار، وأن تنهار مكانتها في المجتمعات الزراعية التي ارتبطت، ميثولوجياً، بالدم المراق على الأرض وبالشر مع انتصار المزارع على أخيه الراعي [هابيل وقابيل] وبإنتهاك الأرض عبر حراثتها واختراقها.

13 ـ يلفت النظر أن [راحيل]، أم يوسف، هي ميتة أثناء حلم يوسف، هذا، حسب التوراة، فيما يتحدث القرآن عن سجود أبويه وإخوته له.

14 ـ كما نلاحظ الدور المركزي الذي تلعبه (العذراء) في كاثوليكية القرون الوسطى، ومن المفيد أن نتذكر ارتباط مفهوم [العودة إلى الرحم] عند (فرويد) بالعطالة والسكونية والميول التدميرية المرتبطة بالموت، هذا الشيء الذي يرى (فرويد) أن تجاوزه وضبطه قد ترافق مع نشوء الحضارة.

15 ـ حسب نظريته حول [الوجود بالقوّة] كمرحلة أولى كامنة لـ [الوجود بالفعل] والتي

ترتبط برؤيته لـ [الهيولى].

16 - وهو من أصول مصرية، ثم ذهب إلى روما، وأنشأ مدرسته الفلسفية هناك.

17 - نلاحظ أن نهوض الشرق الأوسط كان يترافق دائماً مع الدور المركزي لمنطقة الهلال الخصيب، وحتى الاسلام لم يبدأ بأخذ دوره العالمي إلا بعد [القادسية] و[اليرموك]، فيما نرى فترات انحطاط هذه المنطقة تكون مع أخذ بلاد فارس ومصر لهذا الدور المركزي الذي كان ينتهي مع غزو الغرب لهذه المنطقة [الفرس⇔ الاسكندر المقدوني)، (البطالمة ⇔ الرومان)، (المماليك ـو الصفويون⇔ الاسبان والبرتغاليون)، (المماليك ⇔ نابليون)].

18 - في كتابه «نقد ملكة الحكم» (1791).

19 - وهذا يمثل أساس التناقض بين هيجل، وكانط، حيث أكد هيجل على تماثل العقل والروح من خلال تجاوز العقل لحدود الفهم، المحصور في حدود الوصف، إلى التركيب التحليلي.

20 - أي لا يملك موضوعية خارجية عن [الذات]، إلا في شكل واحد متجسد في ((الفاعلية الفكرية))، ومستبعداً (الفاعلية الحسية).

21 - («إن هيجل يبدأ من اغتراب الجوهر [من المطلق الدين اللاهوت]. في المرحلة الثانية هو يتجاوز اللامحدود ويموضع الواقعي المُدرك النهائي، الخاص [أي الفلسفة كتجاوز للدين واللاهوت]. في المرحلة الثالثة يبدأ بتجاوز الإيجابي المُموضع ويعيد تأسيس التجريد، اللانهائي، [إعادة تأسيس الدين واللاهوت]»)، [«مخطوطات 1844 » ص ص 171- 72].

22 - كما ساهم في ذلك بالتأكيد رغبة غالبية الماركسيين، آنذاك، في تقديم الماركسية بما يتناسب مع طبيعة الجو الفكري الوضعاني السائد في الغرب، وهذا ما أفقد الماركسية القدرة على أن تكون بديلاً مادياً روحياً، أي الوصول للخلاص الروحي الانساني عبر إقامة مجتمع الكفاية والعدالة المادية في الأرض وليس في السماء. وربما كان صحيحاً، أن مأساة الماركسية، كما حدّدتها [روزا لو كسمبورغ] عام 1903، ناتجة عن أنها تطرح

مهاماً ليست، بعد، على جدول الأعمال الراهنة للبشرية.

23 ـ وحتى من يجد نفسه منهم سيرزاً في هذه العلوم، فإن ذلك لا يتجاوز الجانب المدرسي والأكاديمي منها إلى الابداع فيها. فيما نجد الأصوليين ضعافاً وهزيلين في مجالات علوم الاجتماع والسياسة والتاريخ وفي الفلسفة.

خاتمة الكتاب

انطلق هذا الكتاب من الهواجس التي فرضها واقع سيطرة (النظام العالمي الجديد) على المنطقة العربية. وقد سيطرت على أبحاثه المتعددة الجوانب، الضرورات المتولدة عن هذا الوضع النوعي المستجد، المتمثلة في الحاجة إلى تجاوز كثير من الوضعيات الفكرية السياسية التي سادت السياسة العربية الحديثة.

لقد أدرك الغرب المنتصر في أوروبا الشرقية والوسطى، بعد انهيار المعسكر الشرقي في خريف 1989، بأن انتصاره سيكون مزعزعاً، على الصعيد العالمي، ما لم تتحقق السيطرة الكاملة على منطقة الشرق الأوسط العربية، برغم ان الولايات المتحدة قد استطاعت بين صيفي عامي 1967 1982، إثبات أنّ لها النفوذ الأقوى والأكثر فاعليةً في هذه المنطقة. وقد كانت تصرفات وممارسات الأمريكان (ومن خلفهم مستشاروهم البريطانيين والاسرائيليين) ، توحي بأن الأمور هي أبعد من متطلبات ما بعد الحرب الباردة، لتصل إلى وعي غربي عام بأن هذه المنطقة هي القطب الثاني للحضارة العالمية في مواجهة المركز الغربي، وأن الغرب سيبذل أقصى ما يستطيع من اجل القضاء على أية بوادر، ولو حتى أولية، لنهوض المنطقة العربية. من المؤسف أن يتناقض إدراك ووعي الجمهور الشعبي العربي لهذه (القطبية) مع مفكرينا وساستنا في القرنين

الماضيين، أي منذ حملة نابليون على مصر في عام 1798. وقد قام الكاتب في البحث الأخير من هذا الكتاب، بمحاولة لتبيان الإطار التاريخي والفلسفي لهذا الصراع الحضاري بين هذين القطبين المركزيين للحضارة العالمية. وربما ساعد بحث الوظيفية - على تبيان الإشكالات والعوائق التي منعت المفكرين والساسة من بناء أفكارهم وممارساتهم على أساس ذلك.

ان مستوى تفاعل المثقفين والساسة العرب، بغالبيتهم، وفهمهم لأحداث مثل (سقوط موسكو)، سواء كانوا في موقع الولاء أو القرب أو الخصومة مع السوفيات، إضافةً إلى تقلبات الكثير منهم على الصعيد الفكري والسياسي فيما بعد هذا الحدث الضخم(وبدون أن يقدموا أي كشف حساب تجاه وعيهم السابق ولا أية مقدمات وأسس تبيّن آلية انتقالهم من الموقع القديم إلى الجديد المناقض)، يبيّن الكثير من أمراض السياسة العربية، والحقيقة أن هؤلاء يتصرفون وكأنهم يمثلون مسرحية بلا جمهور ولن يحضرها أحد، ولذلك فهم ، أمام ذاتهم، لا يسعون إلى مستوى جيد من الأداء، ولا ينتقدون ذاتهم أمام الفشل أو أمام إحساسهم بقوة رأي الجمهور ومتطلباته.

وهم في سلوكهم أصبحوا يشبهون تصرفات طبقة مغلقة من الكهنة المنعزلين الذي ينتجون (الفكر للفكر). وإن كان هذا ليس كل اللوحة، حيث نجد مفكرين يرتفعون إلى مستوى هذا الظرف العربي الجديد مثل (الدكتور الجابري) و (برهان غليون).ولو أن افكارهما قد تبلورت قبل 1990، إلاّ أنها لم تفقد راهنيتها مع هذا التحول المفصلي الذي ولدته هزيمة 1991. (1)

يلاحظ أن إحساس العرب بذاتهم القومية، في هذا الزمن المعاصر هو أضعف من مثيله عند الأمم الأخرى من حيث القوّة والحميّة(2). إن تفاعل

الفرس مع الخميني، بمثقفيهم وساستهم على صعيد الجمهور العريض، في أثناء ضربه للقوميات الأخرى في إيران بين عامي 1979 1980 ، أو في أثناء حربه مع العراق، كان قوياً ولا يقارن بنظيره، على هذين الصعيدين، الذي شهدناه من العرب. كما أن الصربيين بنخبهم المثقفة والمسيسة وعلى الصعيد الشعبي، لم يثيروا أية إشكاليات اعتراضية تذكر أمام الزعيم الصربي (سلوبودان ميلو سيفيتش) الذي سعى إلى إنشاء (صربيا الكبرى)، ولم يتوقفوا أمام الأساليب المتوحشة التي اتبعها في البوسنة، وقبلها في كرواتيا، لتحقيق هذا الهدف، بل بالعكس، نراه هو وحزبه قد فازا في حملتين انتخابيتين جرتا في(ك1 1992) و(ك1 1993)، وأظهرتا تأييداً شعبياً له ولحزبه، بشكل واسع وكبير.

إن الحزب الاشتراكي الصربي هو وريث رابطة (الشيوعيين اليوغسلاف)، وقد ظل (ميلو سيفيتش)، معظم فترة الثمانينات، مسؤولاً عن (الرابطة) في إطار جمهورية صربيا المنضوية في إطار الاتحاد اليوغسلافي. وفي هذا تذكرة لمعظم الشيوعيين العرب، ما عدا استثناءات قليلة، بأن أي ماركسي لا يستطيع أن يقدم إطاراً تناغمياً مع العامل القومي، زائد الخصوصية المحلية الثقافية، (والتي تتضمن الدين الإسلامي في الحالة العربية كمحدد رئيسي للهوية الحضارية العربية)، فإنه سيجد نفسه على هامش السياسة والمجتمع[3].

كما أن مستوى النقاشات لإتفاق (غزة-أريحا) الموقع في13 أيلول 1993، لا تختلف كثيراً عما جرى من مطارحات فكرية سياسية لإتفاقية (كامب ديفيد) (أيلول 1978). وتحددها زاويتان للنظر:

1 ـ التحزبات والإستقطابات الفكرية والسياسية بما لا يختلف كثيراً عما يجري في الفكر السياسي اليومي من ممارسات وأساليب، وبحيث تأتي المواقف

انطلاقاً من مواقع (الخنادق) و(المعسكرات) وتبعاً لطبيعة من هم القائمون بتوقيع الاتفاقية. وهذا شيء قد طُبق أيضاً في حدث (2 آب). وهذا ما يوقع كثيراً من ممارسات السياسة العربية في الشكلية والاسمية و«الشعاراتية»، وفي تناقضات ماحقة، إلى درجة أن استقطابات ما يسمى بـ «التقدميين العرب»، عام 1986، مع ايران، لم تجعلهم ينبسون ببنت شفة عن دور ايران في «ايران غيث» وعلاقتها المتزامنة الأطراف مع اسرائيل.

2 – إن النقاشات لهذه الاتفاقية المصيرية، بالمعنى الكامل للكلمة، لا تتعدى مضامين النص إلى ما وراءه وإلى ما بعده وإلى آفاق عالم مابعد التسوية، وهي لا تدرك أن ذلك هو محور المسألة وليس النقاش الفقهي للمضامين التي هي مجرد مظهر صوري للتوازنات الفعلية القائمة على الأرض، وهذا ما يجعل هذه النقاشات تقع بين حدّي الإدانة اللاعنة للإتفاق وبين إرادة النوايا الطيبة التي تضع مبادئ عامة تحدد من خلالها موقفها تجاه الاتفاقات والمفاوضات المؤدية إليها، وتطرحها أمام الجمهور ومن هم في موقع القرار، وكأنهم يمكن أن يأخذوا بها أو أن يغيّروا رأيهم بعد أن يكتشفوا الحق و(الصراط المستقيم). إن في هذا لتجاهلاً خطيراً لحقيقة أن السياسي يقدم على خطواته وممارساته الكبرى إنطلاقاً من توازنات مادية فعلية على الأرض تحدد له ممرات إجبارية لا يستطيع الحيدان عنها، خاصة وأن مصالحه تكون متضمنة في هذه الممارسة، أو جزءًا منها على الأقل وإلاّ فإنه لا يقدم عليها أو يتنحى جانباً.

إن أحد أهم أبعاد (غزه أريحا) هو محاولة تحويل فلسطيني الضفة والقطاع إلى نوع من (موارنة اسرائيل الخاصين) تجاه العالم العربي، تماماً، كما لعبت فرنسا، بعد عام 1920، نفس الدور مع /موارنة/ لبنان. من هنا، تأتي

طروحات«شمعون بيريز» حول «بينولوكس ثلاثي» يضم الأردن إضافة لإسرائيل والكيان الفلسطيني، حيث تأتي أهمية الأردن من كونه جسراً ومعبراً إلى الخليج، إضافة إلى كون غالبية سكانه من أصول فلسطينية.

فالمسألة ليست مقتصرة على السياسة والاقتصاد، وإنما ستمتد، بالتأكيد، إلى محاولة عزل أيديولوجية للفلسطينيين عن باقي العرب، وليس غريباً، أن يطلع لنا أناس في المستقبل غير البعيد، مثل سعيد عقل، يتكلمون على الأصول الإيجية لشعوب البحر و(الفيليستيين) الذين استوطنوا الساحل الفلسطيني في بدايات الألف الثاني قبل الميلاد [4] . وإن الهدف الاسرائيلي من ذلك، هو بعد أن استطاعت عام 1948، باحتلال النقب، عزل آسيا العربية عن نظيرتها الأفريقية وبعد أن نجحت عام 1978 بتعطيل الدور السياسي و العسكري لمصر تجاه العالم العربي، يتمثل في شق وحدة الهلال الخصيب، الذي يبقى هو القلب والعقل النابضين للمنطقة العربية، وفي إنشاء محور مضاد لأي محور يضم (بغداد-دمشق-بيروت) وفي منع هذا الأخير من أن يتواصل مع الخليج ومع مصر ، حيث تريد اسرائيل، عبر محورها الخاص ذاك، أن تتفرد بهذين البعدين الجغرافيين الأساسيين للمنطقة العربية[5].وبالتأكيد فإن اسرائيل، عبر تزكية وتأجيج تباعد الخليجيين عن محيطهم العربي، وخاصة على ضوء نتائج حرب 1991، تدرك أنهم سيرتمون في أحضانها، أخيراً، وبمباركة أمريكية.

إن الملك حسين الذي طرح في آذار 1972 فكرة الاتحاد الكونفدرالي بين (دولتي فلسطين والأردن) ثم قَبِلَ في خريف عام 1974 أمام الأكثرية العربية في مؤتمر الرباط، على إحالة التمثيل الفلسطيني إلى عاتق المنظمة)وعاد ليقبل في اتفاق (عمان) (شباط 1985) فكرة الكونفدرالية، ثانيةً،

نراه الآن، بعد اتفاق (غزة ـ أريحا) يتوحس من فكرة الكونفدرالية. كما عبر علناً، عن رغبته بأن لا يُطرح هذا الموضوع ثانيةً من قبل الفلسطينيين، وذلك في خطاب القاه في بداية (ك2 1994). وليس غريباً أن يكون في زوايا تفكيره، خشيه من تفكير اسرائيلي متجدد ثانية [بعد أن طرحها (شارون)، لأول مرة، في أوائل السبعينات] في تحويل الأردن إلى جمهورية فلسطينية... عبر الكونفدرالية أو الفدرالية، وخاصة أن اسرائيل تدرك أن الكيان الفلسطيني لن يكون مقنعاً للفلسطينيين في المدى البعيد. كما أن ذلك ، ربما يفسّر تقارب الملك حسين مع دمشق، مجدداً، إثر اتفاق (غزة ـ أريحا) (6).

كما أن النقاشات لموضوع التسوية، وهذا منذ (كامب ديفيد)، تتجاهل أن أحد أبعادها هو في رسم الخطوط الخضر والحمر للسياسات الداخلية في كل دولة عربية، وتماماً كما قال جونسون في آب 1968، أنه لا يستطيع أن يفعل أكثر من التعاطف مع الشعب التشيكوسلوفاكي، لأن (يالطا) لا تسمح بأكثر من ذلك، وتماماً مثلما لم يُسمح لنقابة (التضامن) أن تتسلم السلطة البولندية عام 1981، فيما سمح بذلك في عام 1989، حيث حدد الدولي والاقليمي حدود وآفاق الداخلي، فإن ذلك سيحصل، أيضاً، في شرق أوسط ما بعد التسوية، وخاصة في بلدان ما كان يسمى بـ «الطوق العربي»، وستمنع أمريكا واسرائيل، ولو بالقوّة، أية قوّة سياسية عربية غير مرغوب فيها، من الوصول إلى مواقع التأثير والقرار السياسي في بلدها. ولن يفك ذلك ويتجاوزه سوى وضع دولي إقليمي جديد، مصحوب بقوّة مقاومة داخلية، تستطيع التربص والإنقضاض في اللحظة المناسبة.

إن تبيان كل هذه القضايا لا يهدف إلى اكثر من التذكير بأن الأمة العربية، ومنذ تبلورها وتكوّنها كإطار سياسي حضاري ثقافي مع نشوء الإسلام7ـ لم تعان من لحظة ضعف خطيرة كهذه التي نشهدها الآن، وأن كل الطروحات الفكرية

والسياسية يجب ان تنطلق من خلال وعي حقيقة وأبعاد وآفاق ذلك، للوصول إلى طرق وحلول تستطيع تجاوز هذا الوضع، ولكن ليس عبر الأماني والخيالات ، وإنما أولاً، وبالقطع، عبر تحديد (ما هو كائن) وآليات تشكله التاريخية، سواء باتجاه علاقة الواقع القائم بتاريخ (الذات) القومية أو عبر التشكل التاريخي للعلاقة الصراعية به (الآخر) الذي هو الغرب.

8 شباط 1994

الهوامش

1 ـ مع أن (الياس مرقص) توفي في شهر ك2 1991، أي أثناء فترة الحرب العراقية الأميركية، إلاّ أن الظرف العربي الجديد قد أوضح للجميع ولخصومه أولاً، الذين ظلّوا يحاربونه، بعنف، منذ طرده من الحزب الشيوعي السوري عام 1957، راهنية أفكاره وطروحاته،وما اهتمامهم به، الآن، سوى تعبير عن عقدة الذنب وليس شيئاً آخر.

2 ـ وأحد مظاهر ذلك أيضاً، اتجاه بعض الذين يدعون (الحداثة) إلى تناول بعض الثغرات والممارسات المعينة عند بعض شخصيات التاريخ العربي الاسلامي، وبدون ربطها مع الجوانب الايجابية الأخرى للوصول إلى غايات معينة خاصة بهم. وهم يتجاهلون بذلك، أن اضطهادات (لويس الرابع عشر) للبروتستانت وولعه الطائش بالنساء، لم يمنعاه من أن يكون مؤسس فرنسة الحديثة ودولتها.

3 ـ إن طبيعة الامبراطورية الروسية المتعددة القوميات، زائد تحالف الكنيسة الارثوذكسية مع القياصرة الروس، قد أدّيا بالبلاشفة إلى تقديم إجابة متطرفة (ربّما ساهم فيها، أيضاً، طغيان الفلسفة الوضعية في الجو الأوروبي آنذاك) وإلى عدم إنشاء تركيب يجمع الماركسية مع العامل القومي، كما حصل في الصين وفيتنام مثلاً.

4 ـ كما ستطرح قضايا مثل تخلي العرب الرسميين، في معظم الحالات، عن واجبهم القومي تجاه فلسطين والخيانات والاضطهادات، وأعمال القمع التي مارستها كثير من الأنظمة تجاه الفلسطينيين.

5 ـ من الواضح أن اسرائيل مع عودة رابين للسلطة، قد فقدت قوة اندفاعها الهجومية، من

خلال تخليها عن مشروع (اسرائيل الكبرى) لصالح مشروع الهيمنة على المنطقة في فترة ما بعد التسوية. وقد أشار (شامير) أثناء تسليم السلطة لرابين، في تموز 1992 ، إلى أن هذا العصر الجديد يتميّز بسيطرة أصحاب السياسات المباشرة على حاملي الايديولوجيات والرؤى السياسية البعيدة المدى، وقد حذر (شامير) من أن اسرائيل، بذلك، تضعف نفسها وتفقد زخمها ومعنوياتها.

6 ـ ليس بالضرورة أن تنجح خطة اسرائيل في مَوْرَنة الفلسطينيين، فهناك العائق الإسلامي والعربي، إضافة إلى وجود وتوزع الفلسطينيين في البلدان العربية. إلا أن مغزى استفراد اسرائيل بالفلسطينيين في المفاوضات، وتسبيقهم على الآخرين، يحوي، في العقل الاسرائيلي، أبعاداً أكبر من ظرف المفاوضات لتصل إلى ما بعد التسوية.

7 ـ رغم الهزيمة السياسية والعسكرية للعرب، وبرغم سيطرة الغرب الاقتصادية على المنطقة العربية، فمن الواضح ان قيم الهوية الحضارية العربية، على الصعيد الثقافي، قد انتصرت على قيم وأفكار ثقافة التغريب الإتباعية، في تسعينات هذا القرن، الشيء الذي سيفرض نفسه على صعيدي الفكر والسياسة. وهذا شيء مفصول، تماماً، عن مسألة التقنية.

تنويه من المؤلف

إن الأبحاث الموجودة في هذا الكتاب لا تهدف إلى الوصول لحلول فكرية لقضايا ذات طابع مُركّب (اقتصادي-اجتماعي-سياسي) تصل إلى مستوى المأزق الحضاري العام لأمة معينة تجد نفسها في حالة صراع ضار مع الغرب، بل ربما يكون أحد الأهداف، المتوخاة من وضع هذا الكتاب، هو تبيان حدود ونسبية العامل الأيديولوجي تجاه العلاقات الإقتصاديةالإجتماعية وما تفرزه هذه العلاقات من ظواهر سياسية. وإذا تمّ فحص (المناهج المعرفية) الموجودة في الساحة الفكرية السياسية العربية، فهذا ناتج عن الإدراك بأن تجاوز المأزق السياسي العربي العام هو مشروط بالبدء والإنطلاق من دراسة الأسس الفكرية للتيارات السياسية، والتي هي مأزومة جميعاً بلا استثناء وبقدر حدود ومآزق هذه الأمة، وذلك كقاعدة صحيحة لأي ادراك دقيق لما جرى وما هو قائم على الساحة السياسية، وما تبيان حدود أو مزايا هذا (المنهج) أو ذاك فهو إنما لا يتعدى عملية اظهار «ما هوكائن» وليس شيئاً آخر.

من الضروري الإشارة إلى أن تحقيق الوحدة القومية ، أو خدمة الهوية الحضارية للأمة ، ليس محصوراً إنجازهما، بالضرورة بالقوميين أو بالتيار السياسي الذي يستند إلى أرضية أيديولوجية مستمدة من ينابيع هذه الهوية. فمثال (فيتنام)، وقبله (الصين الماوية)، يبينان قدرات الماركسيين الفعالة في

هذين الميدانين، كما أن تجربة الشيوعيين العرب، منذ العشرينات، لا تصلح كمقياس لتبيان حدود وآفاق (الماركسية العربية) ومؤشراتها المستقبلية، وبشرط تجاوز البنى الاجتماعية التي استندت إليها تلك التجربة إضافة إلى المنهج وطريقة التفكير اللذان سادا في الحركة الشيوعية العربية (وقد حاول هذا الكتاب تقديم رؤية عن هذين الجانبين المحددين لمسار هذه الحركة).

أخيراً، يريد الكاتب أن يلفت نظر القارئ إلى أن هذا الكتاب يتضمن اجتهادات احد أهدافها الرئيسية هو إثارة نقاشات واسعة حول القضايا المطروحة، وخاصة في الأبحاث رقم (1-4-5-6)، والتي سيجد القارئ المتمعن بأن هناك عدداً من الطروحات الجديدة فيها، وأريد التنويه في هذا المجال إلى تقييم سقوط التجربة السوفياتية عبر تحليل بناها الإجتماعية وحزكيتها زائد جدل (الخارج-الداخل). ومن الضروري الإشارة هنا إلى أن سقوط تجربة سياسية مخصوصة بتيار أيديولوجي لا يعني سقوط هذا الأخير، وهذا لا يشمل فقط تجربة (الماركسية السوفياتية)، وإنما، أيضاً، التجارب الأخرى والتي من ضمنها التجارب العديدة للحركة القومية العربية.

4 نيسان 1994

ـ الفهرس ـ

«مدخل» 5

ـ هوامش المدخل ـ 9

ـ البحث الأول ـ 11

ـ التجربة السوفياتية كمنطلق لتحديد سمة العصر ـ 13

ـ الهوامش ـ 32

ـ البحث الثاني ـ 37

«الماركسية ـ اللينينية» 39

ـ هوامش ـ 44

ـ البحث الثالث ـ 45

«بعض ملامح العلاقة بين السياسة والايديولوجية» 47

ـ الهوامش ـ 53

ـ البحث الرابع ـ 55

«حول الهوية الحضارية العربية الإسلامية» 57

ـ هوامش ـ 64

ـ البحث الخامس ـ 67

«وظيفية الفكر السياسي» 69

ـ هوامش ـ 131

ـ البحث السادس ـ 143

«(بابل) و (روما)» 145

ـ الهوامش ـ 186

ـ خاتمة الكتاب ـ 191

ـ [illegible] ـ 198

ـ [illegible] من المؤلف ..... 202 - 201