

غازي الصوراني

**مقالات ودراسات ومحاضرات...
في الفكر والسياسة والاقتصاد والمجتمع**

المجلد العاشر

لعام 2018

يناير 2019

اسم الكاتب : غازي الصوراني

المجلد العاشر: لعام 2018

إخراج : نضال نبيل أبو مائلة

المحتويات

5	في مناسبة مرور مائة عام على ثورة أكتوبر الاشتراكية.....
13	فلسطين والفلسطينيون 1876 - 1983
101	رفيقاتنا صديقاتنا أخواتنا .. بمناسبة الثامن من آذار .. كل عام وأنتن بخير ومحبة.....
102	وجهة نظر حول التيار الديمقراطي
104	الذكرى الثانية والاربعون ليوم الأرض
105	الأول من أيار.. المناسبة والدلالات
107	في مناسبة الأول من أيار عن العمال والفقراء في الوطن العربي
109	70 عاماً على النكبة
125	وجهة نظر.....
127	إضاءة
130	عن حركات الإسلام السياسي واليسار العربي
136	51 عاما على هزيمة الخامس من حزيران 1967 وبرز حركات الاسلام السياسي
140	-عيد -!!! أي عيد؟؟؟
142	حول نشأة مفهوم المجتمع المدني (1-18)
143	ولادة المجتمع المدني في أوروبا (2-18)
145	بزوغ عصر النهضة /الحدث على يد المفكرين والفلاسفة من كل أنحاء القارة الأوروبية (3-18)
147	بعض فلاسفة ومفكري عصر النهضة والمجتمع المدني (4-18)
151	ماركس والمجتمع المدني (5-18)
154	تابع / ماركس والمجتمع المدني (6-18)
157	الفيلسوف المناضل الماركسي انطونيو جرامشي والمجتمع المدني (7-18)
160	المناخ العربي المهزوم والمأزوم في ظل الليبرالية الجديدة وانتشار مفهوم المجتمع المدني (8-18)
163	مفهوم المجتمع المدني وأزمة المجتمع العربي (9-18)
165	أسباب تخلف المجتمع العربي (10-18)
167	مخاطر التطور الاجتماعي العربي المشوه (11-18)
169	الفجوة الهائلة بين الاثرياء والمحرومين (12-18)
171	هيمنة بورجوازية الكومبرادور (13-18)
173	طبيعة التركيب الطبقي في المجتمعات العربية (14-18)
174	حول مفهوم الطبقة الوسطى (15-18)
176	حول البورجوازية الصغيرة (16-18)
178	عدم تبلور مفهوم المجتمع المدني في مجتمعاتنا العربية (17-18)
181	العوامل الخارجية ودورها في الحديث عن مفهوم المجتمع المدني في بلادنا (18-18)
183	سؤال وجواب
185	الوضع الدولي في ظل العولمة الراهنة
205	مدخل إلى الفلسفة الماركسية (1)

210	مدخل إلى الفلسفة الماركسية (2).....
219	مدخل إلى الفلسفة الماركسية (3).....
226	مدخل إلى الفلسفة الماركسية (4).....
233	مدخل إلى الفلسفة الماركسية (5-12).....
243	مدخل إلى الفلسفة الماركسية 6-12 قوانين الديالكتيك.....
252	مدخل إلى الفلسفة الماركسية (7-12).....
257	مدخل إلى الفلسفة الماركسية (8-12).....
263	مدخل إلى الفلسفة الماركسية (9-12).....
269	مدخل إلى الفلسفة الماركسية (10-12) الماركسية والدين.....
275	مدخل إلى الفلسفة الماركسية (11-12) التفسير المغلوط لعبارة ماركس - الدين أفيون الشعوب.....
287	مدخل إلى الفلسفة الماركسية (12 والأخيرة) العلمانية والديمقراطية.....
292	حيدر عبد الشافي والوحدة الوطنية.....
299	ورقة مبادئ لتأسيس: التيار الوطني الديمقراطي التقدمي الفلسطيني.....
304	نظرة على الأوضاع الاقتصادية في الضفة والقطاع (1-2).....
319	نظرة على الأوضاع الاقتصادية في الضفة والقطاع (2-2).....
332	الأوضاع الاجتماعية (الطبقية) في الضفة الغربية وقطاع غزة (1-5).....
344	الأوضاع الاجتماعية (الطبقية) في الضفة الغربية وقطاع غزة (2-5).....
358	الأوضاع الاجتماعية (الطبقية) في الضفة الغربية وقطاع غزة (3-5).....
371	الأوضاع الاجتماعية (الطبقية) في الضفة الغربية وقطاع غزة (4 - 5).....
377	الأوضاع الاجتماعية (الطبقية) في الضفة الغربية وقطاع غزة (5 - 5).....
386	النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية.....
673	مدخل إلى الفلسفة الماركسية.....
759	رؤية وموقف ..للحوار مع رفاقي اصدقائي في احزاب وفصائل اليسار العربي.....
760	المفكر الماركسي العربي المصري سمير أمين .. وداعاً.....

في مناسبة مرور مائة عام على ثورة أكتوبر الاشتراكية

غازي الصوراني

الحوار المتمدن-العدد: 5769 - 2018 / 1 / 27 -

اول ديسمبر 2017

في مناسبة مرور مائة عام على ثورة أكتوبر الاشتراكية

في هذه المناسبة، في هذه الذكرى الخالدة، يستحضر كل إنسان وطني تقدمي ماركسي الروح الانسانية النقية لثورة أكتوبر، في انطلاقها الأولى بقيادة لينين، ونهجها الثوري الحازم، المعادي بلا هوادة للاستغلال الطبقي ولكل أشكال الاضطهاد والاستعمار والرأسمالية الاحتكارية، إلى جانب العداء للصهيونية، والانتحياز المبدئي والكلي للمظلومين في جميع العصور.

في هذه الذكرى الخالدة، يقف كل رفاقنا في الجبهة الشعبية وحزب وطد وكافة رفاقنا في الأحزاب والفصائل والحركات اليسارية العربية وفي كل أرجاء هذا الكوكب، إجلالاً لملايين الشهداء الذين جادوا بارواحهم دفاعاً عن الحق والعدل والمساواة والاشتراكية.

في هذه المناسبة، نتطلع بثقة إلى نضال الجماهير الشعبية العربية الفقيرة، الوفية للاتحاد السوفيتي ودوره في دعم كل قضايا التحرر الوطني ضد الامبريالية والصهيونية، وضد كافة أشكال الاستغلال الرأسمالي.

وفي هذا الجانب لابد لنا -كفلسطينيين وعرب- من الاقرار أننا نفتقد اليوم مساندة الاتحاد السوفياتي ودعمه وتضامنه الصادق مع شعوبنا، في ظل خضوع وتبعية واستسلام النظام العربي والسلطة الفلسطينية لشروط التحالف الامبريالي الصهيوني التي تستهدف تصفية قضيتنا الوطنية الفلسطينية وطمس اهداف شعبنا الفلسطيني في الحرية والاستقلال والعودة من ناحية ونهب واستغلال مقدرات شعوبنا العربية من ناحية ثانية، بما يكرس حالة الاستسلام العربي من خلال الطغم الحاكمة في بلادنا، وهي أوضاع لم يكن ممكناً تحقيقها، كما لم يكن ممكناً القبول بشروط الرباعية أو ما يسمى بـ"صفقة القرن" في ظل وجود الاتحاد السوفياتي كقطب نقيض للامبريالية والصهيونية.

إن الحدث السوفياتي، في العام 1917، هو الذي اعطى كارل ماركس تلك المكانة العالمية من الدرجة الأولى في القرن العشرين، التي ما كان بالإمكان إطلاقاً أن تتحقق في القرن التاسع عشر الذي عاش ومات فيه.

أما ماركس، فقد أعطى الحدث قيمته الإنسانية التاريخية، وأعطاه زخمه وقوة اندفاعه الأولى الهائلة. لقد عني ظهور الاتحاد السوفياتي إمكانية تغيير العالم، وهي الامكانية التي أثارت انتباه الشعوب قاطبة ممثلة بمتفقيها وقادتها الشرفاء.

وبالتالي فإن حديثنا في مناسبة مرور مائة سنة على ثورة أكتوبر، هو حديث عن الضرورة التاريخية والتواصل الراهن مع منطلقاتها ومبادئها العامة كمدخل رئيسي صوب بلورة رؤيتنا وبرامجنا المعبرة عن خصوصية مجتمعاتنا العربية.

ففي لحظتنا التاريخية المعاصرة اليوم. أزعج أنه ما يزال لثورة أكتوبر الروسية 1917 أهميتها وما يزال فهم ظروفها ومقدماتها واللحظة التاريخية التي أنتجتها يعني لنا الكثير، كمجتمعات عربية تعيش ظروفاً موضوعية توفر عوامل الثورة الوطنية الديمقراطية بأفاقها الاشتراكية لكن العوامل الذاتية (الأحزاب) مازالت معزولة عن الجماهير أو عاجزة وضعيفة ومفككة.

البروفة الأولى للثورة كانت في ديسمبر 1905، لكنها فشلت بسبب عدم توفر الظروف الموضوعية، ثم بعد 12 عاماً، تفجرت ثورة فبراير البرجوازية في 23 فبراير 1917 بقيادة الحزب الدستوري الديمقراطي (الكاديت) وبعدها بثمانية أشهر تفجرت ثورة أكتوبر بقيادة البلاشفة وبمشاركة المناشفة والاشتراكيين الثوريين، وكان كل من لينين وتروتسكي من أبرز قادة الثورة التي توفرت فيها العوامل الموضوعية (بؤس العمال والفلاحين الفقراء) والذاتية (الحزب البلشفي).

لقد دافع لينين، في موضوعات نيسان الشهيرة، عن فكرة أن المهام البرجوازية - الديمقراطية والإصلاح الزراعي، والقضاء على الأرستقراطية، لا يمكن أن تتحقق إلا بإسقاط الحكومة المؤقتة واستيلاء الطبقة العاملة على السلطة، بتحالف مع الفلاحين. ومن هنا جاء شعاره "كل السلطات للسوفييتات!"، منذ ذلك الوقت صار البلاشفة يتمتعون بدعم أغلبية واضحة في السوفييتات.

في هذا الجانب أشير إلى توفر الظروف الموضوعية في بلادنا العربية في مقابل عدم توفر العامل الذاتي. - ثورة أكتوبر حدث هز أركان العالم الرأسمالي معلناً بزوغ فجر جديد للإنسانية.

لينين والبلاشفة أدركوا أن المهمات العيانية المطروحة، التي تعكس نبض الجماهير ومطالبها الملحة، هي:

1. السلام ووقف الحرب (معاهدة برست ليتوفسك).
2. الخبز.
3. توزيع الأراضي على الفلاحين.
4. تصفية الإقطاع ودولة الاستبداد وتأميم البنوك والمصانع وإطلاق الحريات الديمقراطية وتحقيق المساواة الاشتراكية.

لكن السؤال الأخطر الذي تجرأ لينين على طرحه كان الآتي: هل البرجوازية الروسية قادرة ومؤهلة لتحقيق هذه المهمات الملحة؟

وكان جواب لينين واضحاً: إن هذه البرجوازية، غير قادرة على إيقاف الحرب وغير راغبة في ذلك. أدرك لينين أن الطبقة الوحيدة القادرة على تحقيق المهمات الملحة هي البروليتاريا الروسية المدعومة من الفلاحين.

لذلك كله طرح لينين مقولته الشهيرة: كل السلطة للسوفييتات.

بقيادة البلاشفة، ومن ثم انتصرت (ثورة أكتوبر الاشتراكية).

إن العودة إلى أحداث ثورة أكتوبر الاشتراكية الخالدة، لا تعتبر عودة إلى التاريخ فحسب، بل مراجعة ودراسة لهذه المدرسة العظيمة لنضال جماهير الشعب التي حققت هذه الثورة.

ظلت ثورة أكتوبر ولازالت، وحدها التجربة الواقعية، التي تمكنت من تقديم، نموذج تاريخي باقائمة نظام اجتماعي. اقتصادي غير رأسمالي.. اشتراكي، بغض النظر عن الجدل حول حقيقة وحجم، نواقصه وإيجابياته .. امكنه، في كل الاحوال ان يحقق او يكفل:

. النجاح في خلق قاعدة انتاجية، ضخمة .

. غياب وجود تفاوت اجتماعي ..

. التقدم العلمي الكبير الذي حققته ، في كل المجالات.

إن ثورة أكتوبر جعلنا نفكر أولاً، وقبل كل شيء، في العلاقة بين الثورة والديمقراطية، فهناك عديدون يصورون هذا العلاقة على أنها علاقة تناحرية.

لقد شكلت السوفييتات أعظم لحظة ديمقراطية في التاريخ. ففي الثورات البرجوازية الكبرى (الفرنسية، والإنجليزية قبلها)، التفت الجماهير الكادحة حول القيادات البرجوازية من أجل حل مشكلاتها المتراكمة، ولكن في سياق تحقيق المشروع التاريخي للبرجوازية.

بذلك كانت ثورة أكتوبر أول حدث تاريخي تنظم فيه الجماهير ذاتها في أطر تجعلها قادرة على التحكم في مرافق المجتمع.

وكل الكلام، الذي سمعناه في العقدين الأخيرين، من أن ثورة أكتوبر كانت خطأ تاريخياً ارتكبه لينين ، يتبدد تماماً أمام عيانية أحداث هذه الثورة العظيمة.

النظام السوفيتي، كأول تجربة سلطة سياسية في التاريخ بتوجه اشتراكي جاد، استمرت سبعة عقود من الزمن في بلد كبير متخلف اقتصادياً وسياسياً ومجتمعياً. راكم على مدى عقود عديدة، عدداً من الأسباب الداخلية الكبيرة والخطيرة التي أدت إلى انهياره لاحقاً.

لكن مع ذلك، فإن ثورة أكتوبر كانت قد حققت الكثير من الإنجازات للمجتمع الروسي وأغلب شعوب القوميات الأخرى التابعة له. خصوصاً أنها نقلته من مجتمع ريفي زراعي متخلف إلى مجتمع صناعي تقني متطور، في فترة زمنية قصيرة قياساً على تقدم الغرب الأوروبي. حتى صارت الدولة السوفيتية في ظل الحرب الباردة القوة العظمى الثانية في العالم، إن لم تكن الأولى في بعض المجالات كالفضاء مثلاً.

لكن تراكم الممارسات البيروقراطية وانتشار مظاهر عبادة الفرد (ستالين) إلى جانب المؤامرات الامبريالية ، ادت تدريجياً إلى تصاعد نحو عوامل انهيار الاتحاد السوفياتي.

كان انهيار الاتحاد السوفيتي خضة مؤذية لم تصب الشيوعيين وحدهم بل والاشتراكيين في كل مكان لسبب أنه مثل، رغم جميع عيوبه الواضحة، المحاولة الوحيدة التي حصلت لإقامة مجتمع اشتراكي

الذي حدث في الاتحاد السوفيتي أن خصوصيته الماركسية، دمجت العام (الأممي) بالخاص (الروسي)، وكان للخاص مساحة كبيرة طغت أحياناً على العام، وهذه مغالطة معرفية ، فنتج عن ذلك انعكاس الخاص - بالاكراه الحزبي- خاصة في المرحلة الستالينية على جميع الاحزاب الشيوعية في العالم عموماً وفي البلدان المتخلفة عموماً وبلداننا العربية خصوصاً التي تلقت التوجهات والقرارات السوفيتية بترحاب رفاقي أممي يعوزه النضج المعرفي بالفلسفة الماركسية.

خطأ الاتحاد السوفيتي، أنه عمم تجربته باعتبارها هي التجربة الماركسية، وهي في الحقيقة كانت التجربة السوفيتية بخصائص الاتحاد السوفيتي.

فمنذ وفات لينين في يناير 1924 ، تراجع دور السوفييتات العمالية، حتى لحظة اندثارها خلال سنوات قليلة بعد وفاته ، حيث أصبح الحزب تحت السيطرة الكاملة لهيكل بيروقراطي من المسؤولين المتفرغين. وكان على

رأس هذه البيروقراطية جوزيف ستالين الذي استطاع أن يهزم بالتدريج جميع معارضيه حتى أصبح في عام 1928 مسيطراً تماماً على الحزب وعلى جهاز الدولة.

كان ستالين، يتبنّى فكرة أن الصراع الطبقي يزداد حدة كلما تقدم الاتحاد السوفييتي على طريق البناء الاشتراكي. (هذا الموقف سبب ضرراً بالغاً للقضية الفلسطينية).

ومهما يكن، فإن هناك اتفاقاً عاماً على أن مظاهر "الستالينية" السلبية تركت انعكاسات خطيرة على التطور اللاحق لتجربة البناء الاشتراكي.

وفي هذا السياق، يقول د.سمير أمين "توقف تطور النظام السوفياتي بعد انتصار ثورة 1917 عند مرحلته الأولى، مرحلة "اشتراكية الدولة" التي أسس قواعدها لينين ثم ستالين. ثم تحجر النظام عند هذه النقطة حتى أخذ يميل إلى أن يتحول إلى "رأسمالية الدولة" في عصر بريجنيف، أو دولة "رأسمالية دون رأسماليين"، ثم وصلت تراكمات الانهيار عند لحظة اعلان البيريسترويكا عام 1985 التي استقبلها النظام الامبريالي بحماسة، دون وعي بمخاطرها لدى الاحزاب الشيوعية العربية التي فوجئت بالانهيار وانهار معظمها معه.

سؤالنا الناجم عن الانهيار هو :

ألم يكن ممكناً الحفاظ على التجربة وضمان استمرارها وإزدهارها في مستوياتها الأدنى؟ ألم يكن ممكناً جعل الاتحاد السوفياتي جنة الحرية، وملاذ الاحرار المضطهدين في البلدان الرأسمالية؟ وكيف حدث أن الكثيرين كانوا يحلمون بمغادرته، بدلاً من أن يحلم الكثيرون في البلدان الرأسمالية بالانتقال إليه؟

إن هذا يقودنا إلى الحديث عن المرتدين، والمنحرفين، والخونة، داخل الاتحاد السوفياتي وخارجه، الذين ظهروا منذ اللحظة الأولى لانتصار الثورة، ونخص منهم بالذكر جماعة "الاشتراكية الدولية" الذين مازالوا على مسرح الأحداث شركاء للرأسمالية الدولية، حتى يومنا هذا.

إن الخيانة العظمى التي ارتكبتها "الاشتراكية الدولية" هي واحدة من الخيانات المبكرة التي أسست لانكفاء ثورة أكتوبر منذ بداياتها.

الأممية الثانية تداعت بدورها بنشوب الحرب العالمية الأولى. لماذا؟ لأن كل حزب اشتراكي انحاز إلى وجهة نظر الدولة التي ينتمي إليها وتحول بالتالي إلى عدو للأحزاب الاشتراكية الأخرى في الدول التي تعادي دولته. ولقد حصل الانهيار في المؤتمر الاشتراكي العالمي ضد الحرب الذي عقد عام 1915 ثم في عام 1916، حيث رفض الاشتراكيون الغربيون ذلك البرنامج القائم على ديكتاتورية البروليتاريا وتحطيم جهاز الدولة وإقامة جهاز جديد قوامه تحالف العمال والفلاحين، كما رفضوا فكرة إيمان الاشتراكية في بلد واحد، وبخاصة في روسيا المتخلفة.

لكن تلك الأسباب جميعها كانت أسباباً ظاهرة.

أما الأسباب الحقيقية، التي كشفتها الأحداث فيما بعد، فهي تعود إلى إحجام الاشتراكيين الغربيين وتراجعهم عن العمل من أجل تقويض النظام الرأسمالي العالمي . ولقد وقع الانقسام في الأممية الثانية في تلك اللحظة التي أيد فيها كل حزب اشتراكي دولته القومية في حربها.

الأممية الثانية التي صارت تعرف باسم "الاشتراكية الدولية"، انحازت إلى النظام الاحتكاري العالمي بصفتها وجهه الآخر "الاشتراكي"، أي أنها صارت تشكل النسق الثاني في إدارة النظام الإمبريالي.

لقد دخلت الأممية الثانية، أو الاشتراكية الدولية، عضواً في تشكيلة النظام الرأسمالية، وفي هذا السياق يكفي أن نتذكر وجود "حزب العمل" الصهيوني والعديد من الأحزاب اليمينية العربية والعالمية في عداد هذه الأممية لنذكر مدى انخراطها في تنفيذ أبشع جرائم الرأسمالية في فلسطين.

"والآن -بعد انهيار الاتحاد السوفيتي - يبدو واضحاً ان البيروقراطية السوفيتية (النومكلاتورا) (في إطار الطبقة الرأسمالية الروسية) هي الطبقة التي تستولى حالياً على وسائل الإنتاج" كما هو الحال في السلطة الفلسطينية والبلدان العربية حيث تهيمن النومكلاتورا الرثة على مقدرات شعوبنا في إطار التحالف البيروقراطي الكومبرادوري.

آثار الانهيار السوفياتي على الصعيد القومي العربي:

كان انهيار النظم الوطنية التقدمية في الوطن العربي قد سبق انهيار الاتحاد السوفياتي، لصالح العودة إلى الإذعان المطلق لمقتضيات التوسع الرأسمالي العالمي، من جهة ولشروط الدولة الصهيونية من جهة ثانية. ومع تصفية الاتحاد السوفيتي عام 1991، حسمت جل الأحزاب الشيوعية العربية أمرها وتبنت بلا تردد الخطاب الإصلاحى الليبرالي، مستبدلة بالمفاهيم التنموية التقليدية (مثل الصراع الطبقي، والإمبريالية، والطبقات الكادحة، والثورة الاجتماعية، والتحرر الوطني، والبناء الاشتراكي، وعلاقات الإنتاج وقواه، وحقوق تقرير المصير للشعوب، والوحدة القومية) مفاهيم ليبرالية (مثل الديمقراطية، وحقوق الفرد، والمجتمع المدني، واقتصاد السوق، والخصخصة) .

وهنا نتساءل، كم يساري عربي قرأ كتابات ماركس وإنجلز ولينين وتروتسكي وجورج لوكاتش، وسمير أمين وغندر فرانك وبول سوزي إلى جانب النقاعس عن الدراسة النقدية للتاريخ السياسي والاجتماعي العربي. لذلك كله، "عندما قررت القيادة السوفيتية إلغاء الاتحاد السوفيتي، ظن كثير من الشيوعيين أن الذي تدعى بالفعل هو الماركسية ومن ثم بدأت عوامل التراجع الفكري و السياسي في احزابهم، صوب الليبرالية، أو المواقف التوفيقية.

فأخذوا يتكلمون عن الديمقراطية والمجتمع المدني وحقوق الإنسان بمعزل عن الرأسمالية والإمبريالية والصهيونية والصراع الطبقي والاشتراكية والتحرر القومي.

نتائج الانهيار : على الصعيد الدولي : ظهور النظام الإمبريالي المعولم وفق قواعد النيوليبرالية التي وضع معالمها ميلتون فريدمان وجون هابيك، وبروز منظمة التجارة الدولية والصندوق والبنك الدوليين، والسيطرة المعولمة على مقدرات كوكبنا، وتعاضم أساليب الاستغلال والسلب والاحتكار من قبل المراكز الرأسمالية المعولمة وأصبح الهدف، تكريس استغلال فائض القيمة لدى شعوب العالم الفقيرة (77 تريليون الناتج الاجمالي للكوكب). إن انتصارات الليبرالية الرأسمالية الحالية لا تمثل "نهاية التاريخ" بل فقط مرحلة فيه، لكن هذه المرحلة قد تمتد في الزمان بحيث تستطيع الرأسمالية الخروج من ازماتها ، وإذا بقيت شعوب العالم غير مسلحة إيديولوجيا وسياسيا لمواجهته ، فإن عوامل السيطرة والاستغلال المعولم ستزداد بوتائر غير مسبقة.

إن الخيار هو الاشتراكية أو، الهمجية وإن هذا الخيار يفرض نفسه في الظروف الراهنة بقدر لم يسبق له مثيل في تاريخ الإنسانية.

آخذين بالاعتبار ما حصل منذ سبعينات القرن العشرين بالنسبة لطبقات العمال اليدويين في الأقطار الرأسمالية المحورية ("العالم الأول") أنها تقلصت بصورة مطلقة، وفقدت مقداراً كبيراً من وعيها الطبقي الموحد، وتنتقل إلى أحزاب الليبرالية الاقتصادية، كما حدث في بريطانيا وفرنسا وبلدان أوروبا وفي الولايات المتحدة، وبالتالي لا أتوقع انهياراً للرأسمالية وانجاز الاشتراكية في المدى المنظور.

فالليبرالية الاقتصادية والسياسية، بمفردها أو مع غيرها، لا تستطيع أن توفر حلاً لمسائل القرن الحادي والعشرين. لذا: أن الأوان من جديد للنظر إلى ماركس نظرة جديدة، تقوم على إيجاد سبل الحوار بين القوى الماركسية في العالم، على طريق إعادة بنائها واستنهاضها في الأطر القطرية أولاً ثم القومية وصولاً إلى ادراك أن هذا الاقتراح يفتقر لمقوماته وعناصره الرئيسية في الظروف الدولية والعربية الراهنة، الامر الذي يفرض علينا -في الجبهة وقوى اليسار العربي- أن نتساءل في زمن انهيار وانحسار قوى اليسار العالمي.

ما الأطر والقوى القادرة على إعادة بناء وتشكيل مثل هذه القوى الثورية؟..أطرح هذا السؤال من دون أن أجيب عنه. فهو لا يقبل إجابة جاهزة سريعة، شأنه في ذلك شأن جميع الأسئلة المصيرية.

وعلى أي حال، فإن الإجابة عنه ليست مجرد فعل نظري معرفي، وإنما هي سيرورة تاريخية اجتماعية لها بعد نظري وبعد عملي ثوري.

فالسؤال المطروح إذاً ليس سؤالاً بالمعنى المتعارف عليه بقدر ما هو مظهر لسيرورة ثورية، لها جس تاريخي قومي، للبحث عن حل تاريخي لمأزق قومي إنساني، الأمر الذي يفرض علينا أن ندرك - بوحي عميق - أن إنضاج شروط مجابهة نظام الاستغلال الرأسمالي المعولم لتوفير عوامل انهياره في بلادنا أو غيرها من بلدان العالم، يتطلب بالتحديد امتلاك الوعي بالماركسية والاشتراكية من جهة والوعي العميق بمكونات واقعنا السياسي الاجتماعي الاقتصادي من جهة ثانية، ومن ثم فتح أبواب النقاش لازمة الاشتراكية على مصاريعها دون أي قيد، بما يمكننا من بلورة الرؤى والبرامج والاطر التنظيمية القادرة على ممارسة التغيير التحرري الثوري الديمقراطي المطلوب.

ماذا يعني أن تكون ماركسياً اليوم؟ لا يمكننا في هذه المناقشة، تجنب التساؤل الذي يساور كل منا اليوم والقاتل: ماذا يعني أن تكون ماركسياً اليوم؟

"أن تكون ماركسياً يعني أن تبدأ من ماركس، ولكن لا تتوقف عنده، أو عند أحد كبار خلفائه في العصر الحديث، حتى لو كان لينين أو ماو. وهناك فرق بين أن تكون ماركسياً، أو أن تكون ناطقاً بالماركسية.

أن تبدأ من ماركس، يعني أن تبدأ بالجدلية المادية والتاريخية، دون أن تعتبر جميع النتائج التي توصل لها باستخدامها كانت صحيحة في وقته، ومن باب أولى اليوم.

أما إن فعلنا ذلك فهذا يعني أننا حولنا ماركس إلى نبي، الأمر الذي لم يدعيه على الإطلاق. لا بد من نزع القداسة عن ماركس.

أن تكون ماركسياً يعني أن تكون اولاً وطنياً وديمقراطياً جيداً ، وأن تبدأ بترائك التقدمي والتراث الانساني والفلسفي الديمقراطي العظيم ، اليوناني والاوروبي ، خاصة عصر النهضة والاشتراكية الطوباوية والثورة الفرنسية والحداثة بكل جوانبها .

وبهذه الروح يجب، في رأيي ، أن ننظر في قضية النظرية الثورية واهدافها السياسية ،التحررية والديمقراطية المجتمعية أوالتطبيقية من اجل تحقيق اهداف الجماهير الشعبية الفقيرة .

من هنا أتوجه إلى كل الرفاق عموماً والشباب والشابات خصوصاً بالقول: إن البحث في الماركسية يجب أن يبتدئ من التخلص من إرث الأفكار البالية الرجعية والمتخلفة والشوفينية وكل ادوات ومظاهر الاستبداد الداخلي او تقديس وعبادة القيادة او الافراد، وامتلاك الوعي بالمنهج الجدلي المادي وتطبيقاته على الاقتصاد والمجتمع والثقافة ، كما على كل جوانب الواقع انطلاقاً من قناعتهم بأن أحزاب اليسار الماركسي العربي وحدها التي تملك الرؤية الإستراتيجية النقيضة للوجود الامبريالي الصهيوني في بلادنا ولكل قوى اليمين الليبرالي والاسلام السياسي، من منظور الثورة الوطنية الديمقراطية ... وهي بالتالي وحدها التي تمثل المستقبل لشعوبنا العربية.

في ضوء ما تقدم، تبدو الحاجة ملحة لاكتساب وعي مناسب بما هي الديمقراطية ، وبضرورتها وراهنيتها، وعي ينطلق من حاجات الواقع ذاته، ومن ضرورة الانعتاق من الاستبداد، بجميع صوره وأشكاله، ومن تقدير الحرية حق قدرها.

ولكن ما هي الديمقراطية التي نحن في حاجة إليها؟ لاشك أن احترام إنجازات الديمقراطية البورجوازية - حقوق الإنسان وحرية الرأي وإقامة مؤسسات الحكم على مبدأ الانتخاب.. إلخ.. لا تكفي، إذ أن الديمقراطية الغربية ناقصة من حيث المضمون الاجتماعي.

"الديموقراطية التي تطمح إليها جماهير العالم الثالث المعاصر هي بالتحديد تلك الديمقراطية والتي تجمع بين التأكيد على البعد الاجتماعي إلى جانب العلمانية، وهنا يتجلى الخلاف الجوهرى بينها وبين الديمقراطية الليبرالية.

الأمر الذي يتطلب تفعيل دور القوى والأحزاب الوطنية الديمقراطية التقدمية في أوساط الجماهير الشعبية بما يؤدي إلى مراكمة العديد من عوامل الضغط الشعبي تحت شعار التغيير الديمقراطي المحمول بالوعي العميق لمضامين مفاهيم المواطنة والمساواة والديمقراطية والعدالة الاجتماعية والعلمانية كشعارات مركزية لعملية التغيير المطلوبة.

لابد لنا من طرح رؤية ماركس ولينين الديمقراطية البديلة، الديمقراطية الاجتماعية المنسجمة مع نفسها، ديموقراطية الغالبية الكادحة، كمدخل رئيسي صوب تحقيق مضمون استراتيجية الثورة الوطنية الشعبية الديمقراطية التي تفتح في هذه الظروف مرحلة الانتقال الطويل والشاق إلى الاشتراكية .

لأن أطروحة التحرر الوطني القديمة تجاهلت إلى حد كبير البعد الديمقراطي الضروري من أجل دفع التقدم الوطني الشعبي.

لقد تحولت الرأسمالية الى البربرية وتتدفع نحو الابادة الجماعية وأصبح من الضروري ان يحل محلها منطق مختلف طالما ترغب في بناء عالم مؤسس على التضامن بين البشر . إن الاختيار اليوم أصبح بين الاشتراكية والبربرية وليس بين الاشتراكية والرأسمالية.

تلخيص كتاب:

فلسطين والفلسطينيون 1876 - 1983

تأليف: باميلا آن سميث

ترجمة: الهام بشارة الخوري

دراسة تاريخية شاملة عن تطور المجتمع
خلال ما يزيد عن القرن (1876 - 1983)
اجتماعياً، اقتصادياً، سياسياً والمراحل التي مر
بها مع تبيان لتطور القضية الفلسطينية ودور
الفعاليات الفلسطينية السياسية والاقتصادية في
الداخل والمنافي.

تقديم:

فلسطين والفلسطينيون..!! هذا هو عنوان الكتاب الصادر عام 1984 ، للباحثة والصحفية الأمريكية بامبلا آن سميث، الذي يتضح من عنوانه أنه يتحدث عن وطن اسمه فلسطين، وشعب اسمه الشعب الفلسطيني. لعل أبرز ما يلفت النظر في محتوى الكتاب (حوالي 300 صفحة) قول المؤلفة "إن فلسطين ظلت موجودة دوماً منذ أقدم العصور حتى محيت من خريطة العالم عام 1948، وأن إعطاء دولة الانتداب البريطاني اليهود تمثيلاً لهم في فلسطين والامتناع عن منح الفلسطينيين أي تمثيل، مع أنهم أصحاب البلاد الأصليين، ومع أنهم كانوا يمثلون أغلبية السكان "يعتبر بمثابة حرمان لأولئك السكان من حقوقهم القانونية والمدنية وكأنهم غير موجودين".

تأكيداً على تضامنها مع نضال شعبنا الفلسطيني إلى جانب موقفها الصريح ضد الحركة الصهيونية، افتتحت الباحثة الأمريكية التقديمية بأمبلا سميث كتابها بالإهداء التالي: "إلى والدي وأسر أولئك الذين قتلوا في تل الزعتر وصبرا وشاتيلا". كتاب "فلسطين والفلسطينيون" يعتبر أحد الوثائق الهامة في الرد على إدعاءات الصهيونية اليمينية في أمريكا وأوروبا بأن الفلسطينيين شعب مخترع، حيث تستعرض المؤلفة بعد الحديث عن الطبيعة الطبوغرافية المتنوعة لفلسطين تاريخ هذه البلاد العريقة بدءاً من الاستيطان العربي السامي فيها في الألف الثالث ق.م ، وتقول بهذا الصدد أن الفلسطينيين باسمهم هذا كانوا موجودين هناك حوالي سنة 2000 ق.م. (أي قبل ألف عام من المملكة الموحدة- مملكة داود وسليمان التي دامت 70 عاماً فقط).

وتستطرد بامبلا سميث بقولها: إن سبي اليهود كان على يد الآشوريين، وتم نفيهم إلى بابل . ثم تشير إلى هزيمة البابليين على يد الإسكندر المقدوني، ثم حكم البطالسة الذين حكموا فلسطين من خلال مصر، ثم مجيء الرومان قبل فترة وجيزة من ميلاد المسيح، ثم تختتم بالحديث عن الحكم الإسلامي لفلسطين والحقبة العثمانية التي امتدت عبر أكثر من 1400 عاماً ظلت فلسطين خلالها عربية أرضاً وشعباً، إلى جانب اهتمامها بتقديم تفاصيل المنظور التاريخي والطبقي لفلسطين تحت الحكم العثماني، وصولاً إلى الانتداب البريطاني 1922 وهيمنة الاستعمار البريطاني وبداية تنشيط الاستيطان الصهيوني، والصراعات الطبقية والسياسية التي أشعلت مع ثورة 1936 - 1939 ثم مرحلة التقسيم والهزيمة والمنفى 1939 - 1948 وبداية الشتات الفلسطيني بعد النكبة.

وبعد عام النكبة 1948 ، تناولت الباحثة بامبلا سميث دور النظام الملكي الأردني من خلال التحليل الطبقي لدور العائلات الحاكمة فيه، واخضاع اللاجئين الفلسطينيين للاستبداد الرجعي الأردني وسياساته وصولاً إلى تبلور الحركات الوطنية الفلسطينية ودور الفلسطينيين في دول الخليج، وبروز الصراعات الوطنية والطبقية، ثم انشاء منظمة التحرير الفلسطينية ومسيرة المقاومة الفلسطينية حتى عام 1983 والخروج من لبنان ، وما رافق ذلك الخروج من كفاح وإصرار الشعب الفلسطيني على استرداد الحقوق التي سلبها اليهود الصهاينة من هذا الشعب تسلطاً وقهراً.

بأميلا سميث لا تخفي أبداً تعاطفها وتضامنها مع نضال شعبنا الفلسطيني من أجل حريته واستقلاله، ولكنها عملت على إعداد كتابها هذا بمنهجية بحثية تميزت بالموضوعية الصارمة، إضافة إلى المنهج التاريخي في تحليل تطور القضية الفلسطينية والعلاقات الاجتماعية الطبقية منذ نهاية القرن التاسع عشر حتى ثمانينات القرن العشرين.

وقد استندت في اعداد كتابها إلى مجموعة من المناضلين والمفكرين والمتقنين الفلسطينيين والعرب الذين قدموا شهاداتهم التي اسهمت في ابراز البعد الموضوعي لهذا البحث ، نذكر منهم د. وليد الخالدي ، د.روز ماري الصايغ و مازن البندك و غسان كنفاني وصلاح خلف وشفيق الحوت وبرهان الدجاني وبسام الشكعة ومحمد حسنين هيكل ولطفي الخولي و د.حليم بركات ... إلخ.

في هذا السياق تقول الباحثة بأميلا سميث: "كانت المشكلة المباشرة هي في تعريف من هم الفلسطينيون، وتحديد الظروف التي عاشوا ضمنها منذ عام 1948 ولهذه المهمة استندت من الصحافة أكثر من استفادتي من علم الاجتماع، فبدأت بتجميع سلسلة مكثفة من المعلومات، واجراء المقابلات مع الفلسطينيين من جميع المشارب ، بدءاً من المهاجرين الفلاحين الذين لا يملكون أوراقاً رسمية، والاكاديمي الخجول الذي يفضل أن يتحدث عن عمله العلمي، ورجل الاعمال الفخور الذي يتحدث عن انجازات شعبه وسط المحن، والأم التي فقدت ابنها في سبيل النضال، وانتهاء بالطالب الذي يأمل أن يصبح في صفوف مثقفي رجال المقاومة بعد تخرجه".

"ومما ساعد في مهمة تحليل المواد ووضعها في إطارها التاريخي الذي يسمح باستنتاج ملاحظات مقارنة تلك الكتب والمراجع والمواضيع التي بدأت تظهر في السبعينات عن مركز الدراسات الفلسطيني ومركز الابحاث التابع لمنظمة التحرير الفلسطينية في بيروت، والدراسات الاخيرة عن المجتمع الفلسطيني والتي نشرت في الولايات المتحدة وبريطانيا وفرنسا". وخلال هذا العمل كنت احاول ان ابني صورة عن المجتمع الفلسطيني - والتغيرات التي طرأت عليه- مستخدمة الاثباتات المتوفرة أكثر من فرض نموذج من "الأعلى".

يهمنا الإشارة إلى انه علاوة على ايمانها العميق بحقوق شعبنا الفلسطيني وأهدافه من أجل الحرية وحق العودة والاستقلال، إلا أن الباحثة بأميلا سميث، أنجزت من خلال كتابها هذا دراسة تاريخية تعتبر من بين أهم الدراسات التي تناولت التاريخ السياسي لشعبنا الفلسطيني من منظور التحليل الاجتماعي الماركسي. وفي هذا الجانب استطاعت بأميلا سميث ، ان تقدم سرداً تاريخياً استند إلى تحليل التطور الطبقي والاجتماعي والسياسي منذ أواخر القرن التاسع عشر حتى منتصف القرن العشرين بما في ذلك العلاقة مع النظام الأردني الرجعي.

في هذا السياق تقول الباحثة: "حتى لحظة شطب كلمة فلسطين من خارطة العالم عام 1948، كان شعب هذا البلد زراعياً باغليبيته، يستخدم انماط الانتاج التقليدية، وبعد ذلك بعشرين عاماً، أصبح هذا الشعب يضم أكثر الجاليات ديناميكية ومغامرة في العالم العربي، وإلى الخلف من رجال المقاومة كانت تقف صفوف من المهندسين والدكاترة والموظفين المدنيين ورجال الأعمال واساتذة الجامعات، لعب العديد منهم دوراً رئيساً

في تطور لبنان والاردن والعربية السعودية وباقي دول الخليج والذين كانوا أيضاً منخرطين في عملية تحويل "البترو دولار" إلى الولايات المتحدة وأوروبا قبل ان تخترع هذه الكلمة أصلاً.

ثم تتساءل الباحثة بأميلا سميث بقولها: "كيف تَمَكَّن مثل هذا المجتمع ، وبعد سنوات نفيه الطويلة منذ 1948، ليس فقط من البقاء ولكن من القيام بهذه القفزة الواضحة إلى العالم المعاصر، في حين أن مجتمعات أخرى لم تُعَانِ من القمع بالدرجة التي عانى منها الفلسطينيون، تجد نفسها ما تزال غارقة في التقاليد والفقر والاستغلال؟ وتقدم اجابتها الواضحة بقولها: "إن ما هو أكثر أهمية هو الكيفية التي تمكن بها الفلسطينيون من الحفاظ على هويتهم الجماعية، رغم الضغوطات التي شنت ضد مجتمعهم، وفي تحويلهم هذه الهوية إلى حركة تحرر وطني بدت بأنها تزداد قوة رغم تناقضاتها الظاهرة؟!"

وتضيف قائلة: "لاحقاً وبعد ان تطور بحثي، أصبح واضحاً أن هذا الاصرار على الهوية الوطنية قد أثار اسئلة هامة حول الحفاظ على الولاءات التقليدية، داخل المجتمع الذي انتشر على مساحة واسعة من المناطق الجغرافية والذي يعيش تغيرات دراماتيكية في تركيبه الطبقي.

أخيراً تطرح باميلا سميث سؤالاً هاماً مازال يرسم الاجابة، "هل جسدت منظمة التحرير الفلسطينية والتنظيمات التي تكونها روحاً ثورية جديدة ولدت من هذه التغيرات في التركيب الطبقي، أم انها ببساطة اظهرت الشعور بالوعي الوطني الذي وجد ولم يتغير طول سنوات المنفي؟ هل تستطيع قيادة منظمة التحرير الفلسطينية أن تبقى في السلطة آخذين بعين الاعتبار الجيل الأصغر الأكثر نضالية؟"

عند صدور هذا الكتاب عام 1991، كانت مسيرة النضال الوطني التحرري الفلسطيني تتعرض لأوضاع عربية ودولية أدت إلى تفاقم أزمة حركة التحرر الفلسطينية وصولاً إلى مأزقها الراهن، الذي لم يكن وارداً ضمن تحليل الباحثة ورؤيتها وموقفها في مناصرة وتأييد نضال شعبنا حتى تحقيق أهدافه الوطنية.

على أي حال ، إن المنهجية التاريخية لتطور مسار ومسيرة النضال الفلسطيني في إطار الأوضاع الاجتماعية والصراعات الطبقيّة طوال المرحلة الممتدة من 1920 حتى 1983، لابد من أن تحفز رفاقنا للقراءة الموضوعية العميقة بحمل تفاصيل تاريخنا الوطني والاجتماعي كشرط من شروط استنهاض حركة التحرر الوطني الفلسطيني من جديد في إطار النهوض القومي لحركات التحرر العربية التقدمية، وهنا بالضبط تكمن أهمية قراءة هذا الكتاب.

الدائرة الثقافية المركزية

20 نوفمبر 2016

الجزء الأول: المنظور التاريخي

فلسطين تحت الحكم العثماني :

تمتاز المنطقة المعروفة تاريخياً باسم فلسطين بأنها من أكثر مناطق العالم تنوعاً بالتضاريس، فمن قمة جبل الجرمق الذي يبلغ ارتفاعه حوالي 4000 قدم والواقع في تلال الجليل نزولاً إلى الجنوب 350 ميلاً حتى صحراء النقب والبحر الميت الذي ينخفض عن سطح البحر بما يعادل 1300 قدم .

ويمتاز السهل الساحلي بمناخ بحر المتوسط ، ورغم ذلك فإنه من المألوف هطول الثلوج شتاء على الهضاب الوسطى وفي القدس.

وفي أقصى الشرق تتحدر التضاريس بحدة وصولاً إلى غور الأردن حيث تعطي الحرارة والرطوبة هذه المنطقة خصوبة مدارية واضحة، مقابل ذلك لا يهطل في النقب وسهول غزة سوى (10) انشات من المطر سنوياً مما يجعل الزراعة غير مضمونة بدون توفر الري.

كانت فلسطين منذ زمن بعيد تشكل نقطة تقاطع طرق قارات العالم القديم الثلاث. وتعرض ممر مجيدو في الشمال الذي اشتقت منه كلمة هرمجدون والوديان المحيطة به لموجات من الغزو، ومن بينها الغزو الصليبي الذي قاده ريتشارد الأول، وكذلك سعى نابليون للوصول إلى الفرات عبر هذا الممر عام 1799م، ولكنه أجبر على التراجع بعد ثلاثة شهور .

أما جنوب البلاد فيشكل الجسر البري الوحيد بين آسيا وأفريقيا، استوطنت القبائل السامية القادمة من الصحراء الواقعة إلى بلاد النيل، بينما يعتقدان شعوب بحر إيجة والمعروفة باسم "فلسطينز" (الفلسطينيون) قد قدمت عام 2000 قبل الميلاد تقريباً.

واسست القبائل العبرية التي ذكرت في العهد القديم ممالكها في فلسطين في أواسط الألف الثاني قبل الميلاد بعد خروجها من مصر، غير أنهم أسروا من قبل الآشوريين الذين ساقوهم إلى بابل، وبعد ثمانمئة عام هزم الاسكندر الأكبر البابليين، وقام خلفاؤه من بعده (البطالسة) بجعل فلسطين تابعة للإدارة في الإسكندرية المدينة الهلينية في مصر، ثم خلفهم الرومان الذين استولوا على البلاد قبل ميلاد المسيح بوقت قصير ، وفي القرن السابع الميلادي استولت عليها قبائل البدو القادمة من شبه الجزيرة العربية إلى فلسطين حاملين راية الإسلام وتعاليم النبي محمد المقدسة .

حكمت فلسطين من العثمانيين في عهد السلطان سليم الأول (1512 - 1520) حيث استولى جيشه على الأرض التي كان يسيطر عليها المماليك .

إلا أن الحكم العثماني في فلسطين ضعف في القرنين السابع عشر والثامن عشر وابتاتت البلاد عرضة للغزو في مطلع القرن التاسع عشر عندما ارسل محمد علي ولده إبراهيم باشا في حملة من مصر إلى سوريا.

وفي أواخر سبعينيات القرن التاسع عشر عندما عادت السيطرة العثمانية على فلسطين وذلك في عهد السلطان عبد الحميد الثاني (1876 - 1909)، قسمت السلطات العثمانية ريف فلسطين إلى مقاطعات ومناطق حكمها الشيوخ والأمراء المحليون.

أما في المدن فقد امتزجت فيها حضارات وأديان وطرق حياة متنوعة بذرتها موجات الغزو، فأنتجت مزيجاً من الوداعة والفوضوية، حيث عاش المتصوفون المغاربة، والحرفيون الأرمن، وعلماء التلمود، والمرترقة البريطانيون والجندرمة الاتراك، والتجار الروم الأرثوذكس، جنباً إلى جنب مع التجار وأصحاب الأراضي ونخبة علماء الدين الذين تبوأوا أعلى درجات السلم الاجتماعي الإسلامي السني.

حكم الشيوخ وصراعات العشائر:

رغم أن فلسطين كانت اسمياً تحت الحكم العثماني، عندما تبوأ السلطان عبد الحميد العرش في العام 1876، إلا أن السلطة الفعلية كانت في أيدي عشائر البلاد الكبيرة، حيث كان على رأس كل عشيرة شيخ يكون عادة أقوى رجال عائلته في العشيرة.

واشتهر عن الشيوخ بأنهم كانوا يتمتعون بمهارة حربية عالية وبثراء واضح أو بأصول أرسقراطية، وكانت كل عشيرة ترتبط بشبكة واسعة من العلاقات أساسها رابطة الدم. وتنتمي هذه القبائل في النهاية إلى أحد الاتحادين الكبيرين.. فإما إلى القبائل اليمانية وإما إلى القبائل القيسية.

وتخضع القرى المجاورة التي يحكمها الشيوخ لسيطرة أحد الفريقين، ويستطيع المسيحيون والمسلمون الانضواء تحت راية احد الاتحادين، ويشارك أعضاء كل فريق في تكاليف تعويض الدمار الذي تحدثه الحرب. ورغم أن بعض المؤرخين عزوا سيادة العنف في أواسط القرن التاسع عشر إلى وجود العشائر والقبائل، غير أن النزاع لم يكن متوارثاً في النظام القبلي.

ففي الأحوال الطبيعية كان أسلوب التحكيم القبلي يحد من حجم العنف الذي يمكن حدوثه، ويضمن في الوقت نفسه الحماية الجسدية لكل عضو في العشيرة، وتوفر له الضرورات الحياتية في حالات الفقر والأزمات. وفي المناطق التي حافظت على نظامها الأصلي ازدهرت التجارة والزراعة بسبب عدم الانصياع للتجنيد الاجباري واعمال السخرة والضرائب الباهظة، إضافة إلى ذلك فإن الشيوخ المحليين كانوا يطبقون قانون إبراهيم أو (شريعة الخليل). وبخلاف الشريعة المحمدية التي كان يشرحها ويفسرها رجال الإفتاء والقضاة الذين يعينهم السلطان من النخبة المدنية، فإن شريعة الخليل عكست القيم والعادات والتقاليد المحلية.

في أوقات السلم كان شيوخ ريف فلسطين وأقاربهم يجمعون ثروة لا بأس بها. وصف احسان النمر الذي ينحدر من اقوى العائلات في جبل نابلس، وصف مركز عشيرته قائلاً:

"كانت ممتلكاتهم متنوعة جداً تعكس امارتهم وعزهم. كانوا يملكون معامل الصابون والحمامات، ومزارع الخضار، ومعامل الفخار، والطواحين، ومعاصر الزيتون والسّمسم، والمتاجر، وأفضل الأراضي... كانوا يورثون ممتلكاتهم إلى ذريتهم، وتبع ابناؤهم خطاهم. وكانوا يقولون إنه كلما زادت ممتلكاتهم كلما كبرت ذريتهم، وبقيادتهم حافظت عائلة النمر على مركزها اكثر من ثلاثة قرون".

وكانت هناك عائلات أخرى قوية في البلاد استطاعت أن تحتل منصب الوالي العثماني، ففي الفترة ما بين 1840 - 1860 تتابعت على منصب الوالي أفراد عائلتي عبد الهادي وطوقان ، كذلك عمل أحد أفراد عائلة عبد الهادي والياً عثمانياً لمدينة غزة فترة ما.

نبعت قوة الشيوخ وثراؤهم من حقهم في جمع الضرائب وحفاظهم على الأمن المحلي. وصف مؤرخ فلسطيني العملية على النحو التالي:

"كان يأتي في كل عام والي الشام من استنبول إلى دمشق ويعطي لكل شيخ في المناطق المحيطة عباءة شرف ومعها أوامره، أي أوامر الحكومة. بعد ذلك يقوم الشيوخ بجمع الضرائب التي كانت تجمع حسب حجم القرية، فالقرية الكبيرة تدفع 500 زلطة أما القرى الأخرى فتدفع 200 أو 150 زلطة. وكان مسؤول آخر يأتي إلى القدس للغرض نفسه".

وعندما اضطرب الأمن والقانون وتصادعت حاجة (الباب العالي) للأموال والجنود، حاولت السلطات العثمانية الحصول على المزيد من الأموال، لذلك اوجدت نظام الالتزام الذي يجدد سنوياً إذا ما اثبت الشيخ قدرته على إيجاد القوة اللازمة لجمع الضرائب من الفلاحين وضمان سيادة الأمن والقانون في منطقته. تأجبت سياسة فرق تسد التي قلبت الشيوخ ضد بعضهم البعض وشجعت النزاعات القبلية والعشائرية، نتيجة المنافسات التي كانت قائمة أصلاً، مثل الخلاف بين عائلة عبد الهادي وطوقان في نابلس وطولكرم وجنين، وبين شيوخ الخليل وبيت جبرين في الجنوب. وانفجر النزاع في العام 1850 على شكل حرب أهلية في فلسطين كلها تقريباً استمرت بين مد وجزر حتى العام 1874.

نشوء الملكية الخاصة:

مع تطبيق قانون جديد للأرض في عام 1858 بدأ النظام القبلي بالانهيار وأخذت العشائر بالتحول إلى عائلات أصحاب ملكية صغيرة من الأرض من ناحية، وبدأت عملية إفقار الفلاحين من ناحية أخرى. فقبل تطبيق هذا القانون كان الباب العالي هو الذي يقرر حق جمع ضريبة الأرض. ثم فرض قانون الالتزام على كل مصادر جباية الضرائب: التجارية والحرفية في المدن، وضرائب الأراضي المبنية والمزروعة في الريف. وباستثناء بعض الممتلكات - المكونة بشكل رئيسي من البيارات وكروم العنب ومزارع الخضار في المدن وحولها التي سُمح لها ببقائها كأماكن وقف منذ الفتوحات الإسلامية- أو بعض الأراضي التي منحها السلطان لبعض الأشخاص الذين خدموا الإمبراطورية- فإن الملكية الفعلية للأرض بقيت في يد الدولة.

ومن أهم مميزات قانون الأرض الذي صدر في العام 1858 ومرسوم تسجيل الأرض الذي صدر في العام نفسه، هي إعطاء عائلة الملتزم حق الوراثة في الالتزام. كما وأن تسجيل الأرض وإصدار صكوك الألقاب أعطى الملتزمين حق تنظيم ملكيتهم بحرية، عن طريق نقل الأراضي أو تصنيفها كوقف.

رغم أن قانون الأرض وتعديلاته لم يطبق بشكل متجانس في جميع أنحاء الريف إلا أن التغيرات التي أحدثها شجع نشوء الملكية الخاصة، لدرجة أن العديد من عائلات البلاد ذات النفوذ أصبحت من ملاك الأراضي وحصلوا على ثروة كبيرة في سبعينيات القرن التاسع عشر. فعائلة عبد الهادي التي امتد نفوذها إلى مناطق

واسعة حول مدينة نابلس امتلكت في العام 1875 سبع عشرة قرية و 60 ألف دونم من الأراضي وامتلكت عائلة الجبوسي التي كان مقرها الرئيسي في الكور، بالقرب من بني صعب 24 قرية. أما عائلة البرغوثي فامتلكت حوالي 39 قرية في منطقة بني زيد وبني مرج. وفي جنوب فلسطين امتلكت عائلة التاجي (والمعروفة أيضاً باسم عائلة الفاروقي) حوالي 50 ألف دونم من الأراضي حول مدينة رام الله. وامتلكت عائلة الطيان في يافا 40 ألف دونم، أما عائلة الشوا فامتلكت حوالي 100 ألف دونم في غزة. ويقال أن عائلة يهودية اسمها بيرغيمز كانت تمتلك 20 ألف دونم في قرية أبو شوشة وحولها.

مع نمو الممتلكات الكبيرة تناقص التضامن الجماعي بين العشائر، وأصبحت العائلات التي تتمتع بامتياز جمع الضرائب وحق نقل الملكية إلى الورثة غنية على حساب الفقراء الذين فقدوا الحق بالمشاركة في الامتيازات التي كانت في السابق تشمل العشيرة كلها.

وزادت الفروق الاجتماعية نتيجة نزوح الفلاحين الفقراء والبدو إلى عدم تسجيل أراضيهم باسمائهم بل تسجيلها باسم شيخ العشيرة وذلك لتجنب الضرائب والتجنيد الإجباري.

أدى نشوء الملكية الخاصة إلى انهيار الزراعة الاستهلاكية لتحل محلها محاصيل البيع والإنتاج من أجل التصدير.

وتوسعت زراعة الزيتون والسمسم في مناطق الجبال. هذا الإنتاج الزراعي كان يصدر بعد تحويله زيتاً إلى أوروبا، وصابوناً وطحينة إلى مصر ومناطق أخرى من الشرق الأوسط وشمال أفريقيا.

أما التغير الكبير فقد طرأ على زراعة الحمضيات، أنشئت بيارات ضخمة في السهل الساحلي وصدر حوالي 200 ألف صندوق برتقال وليمون من ميناء حيفا في العام 1890، وارتفع هذا العدد في العام 1913 ليصل إلى 1.6 مليون صندوق.

أدت هذه الزراعة الرأسمالية إلى زيادة الأرباح، وبالنسبة للعائلات التي لم تملك أراضي مناسبة للزراعة الرأسمالية ورأس المال الضروري للتصدير فقد تحولت إلى منتجين صغار، في أحسن الأحوال، أو إلى محاصيين.

أما نظام العشيرة السابق، والذي كان يؤمن التضامن بين أفراد العشيرة الواحدة الذين تجمعهم رابطة الدم، فقد تحلل، وبدلاً من نظام العشيرة ساد نظام اجتماعي يحكمه السوق هذا النظام الذي أدى إلى تدخل وتكامل اقتصاد فلسطين مع الاقتصاد العالمي. الاستيطان الأوروبي:

كان قانون الأرض الذي صدر في عام 1858 واحداً من جملة قوانين عثمانية هدفت إلى إصلاح الوضع المنهار في أواسط القرن التاسع عشر.

أحدثت هذه القوانين تغييراً حاداً في القواعد الاقتصادية والاجتماعية للحكم العثماني في فلسطين، ويضاف إليها المراسيم التي عرفت باسم التنظيمات والتي أوجدت نظام تعليم عصري يشمل انشاء الجامعات والكليات العسكرية والطبية، ومعاهد اللغات الأجنبية.

أثرت هذه المراسيم على مكانة الأقليات المسيحية واليهودية، وألغت ضريبة الرأس التي كانت مفروضة عليهم ومنحتهم حقوق العضوية في مجالس الإدارة التي أنشئت في الأقاليم وفي البرلمان الذي أسس في إسطنبول في العام 1876، وكذلك سمح لغير المسلمين بممارسة مهن القضاء والمحاماة في نظام المحاكم المختلطة الجديد، كما سمح لهم بالحكم في القضايا الجنائية والتجارية.

وفي العقدين الأخيرين من القرن التاسع عشر ترافقت المراسيم التنظيمية مع سلسلة من الإجراءات تهدف إلى تشجيع المهاجرين على الاستيطان في الأرض واستثمارها.

جاء بعض المهاجرين من بلدان مسيحية مثل فرسان الهيكل الالمان، والبروتستانت الامريكان إلى فلسطين، إلا أن أعلى نسبة من المهاجرين إلى فلسطين تشكلت من الجاليات اليهودية في روسيا وأوروبا الشرقية، حيث خلقت المذابح والقمع روح مقاومة شديدة بينهم توجت بتأسيس الحركة الصهيونية.

في عام 1900 وصل إلى فلسطين حوالي 5000 مزارع يهودي واستوطنوا في 19 مستعمرة تغطي حوالي 275000 دونم من الأراضي.

أدى انفتاح البلاد على التجارة الخارجية، والاستيطان الأوروبي والروسي إلى ارتفاع أسعار الأراضي وإلى موجة مضاربة استمرت حتى زوال الانتداب البريطاني عام 1948، ورغم أن معظم الأراضي العربية التي بيعت للمستوطنين اليهود بين العام 1882 والعام 1920 كانت ملكاً لمالكين غائبين يعيشون في بلدان عربية مجاورة، إلا أن العائلات الفلسطينية المقيمة في فلسطين جنت أرباحاً لا بأس بها، إما عن طريق بيع قطع أراض صغيرة، وإما عن طريق المسمرة لبيع أراضي الآخرين. وسنبحث في الفصل القادم وبالتفصيل كيف أثرت هذه المضاربة، مع تزايد الملكيات الخاصة، وزيادة نسبة المستوطنين الأوروبيين، على المجتمع الفلسطيني، وكيف أدت إلى نشوء طبقة مالكي أراضي واسعة الثراء، وطبقة البروليتاريا الريفية المكونة من الفلاحين والمحاصصين والمزارعين الصغار الفقيرين.

(2)

تحول المجتمع الفلسطيني في الفترة ما بين 1876-1917

على الرغم من قصر الفترة بين 1876-1917 تاريخ وصول الجنرال اللنبي إلى القدس، ولكنها شهدت تغيرات سياسية واجتماعية عميقة تركت أثرها على المجتمع الفلسطيني، وخارج حدود هذا المجتمع. في نهاية القرن التاسع عشر كانت فلسطين مكونة من أغلبية فلاحية تسيطر عليها (النخبة) الحاكمة ومعظمها من المدن، وتكونت هذه النخبة من شيوخ القبائل المكونة من العشائر. أما في فترة الحرب العالمية الأولى فقد حلت مكانها نخبة غير متجانسة مكونة من فئتين:

- الأشراف وهم المثقفون الارستقراطيون.
- **العائلات وهم من العائلات المالكة للأراضي الواسعة وهذه العائلات تحدت من العشائر وجمعت الثروة والنفوذ وجردت الشيوخ من السلطة.**

الأشراف:

يحصل الأشراف على صفتهم كأشراف منذ الولادة إذ معظمهم يدعون تحدرهم من أصل يربطهم بالنبي محمد أو أحد القادة العسكريين العظام الذين قادوا الفتوحات الأولى في القرن السابع الميلادي، وإذا ثبت هذا الأصل فيتمتعون عندها بامتيازات خاصة، حيث يعفون من دفع الضرائب ومن الخدمة العسكرية ومن ملاحقة القانون الجنائي، وزعيمهم ويسمى النقيب هو الذي يفصل بينهم، وإذا تطلب الأمر حبسهم فيكون الحبس في بيته وليس في سجن الدولة. أما مصادر ثروتهم فكانت من سيطرتهم على الأوقاف، والممتلكات والمؤسسات الخيرية. مثلاً أعطيت عائلة التميمي مساحات كبيرة من الأراضي الخصبة جنوبي فلسطين من قبل عمر بن الخطاب الخليفة الثاني في القرن السابع أثناء الفتوحات الإسلامية وذلك على سبيل الوقف. وعائلة الداوودي (وعرفت فيما بعد بعائلة الدجاني) أعطيت وقف النبي داوود في الفترة نفسها، في حين أن جزءاً من عوائد الأوقاف كان مخصصاً لبناء المساجد والمدارس والحدائق العامة، ومن أجل توزيع بعضها الآخر على الفقراء والمحتاجين، أما الفوائد الآتية من الملكية غير المنقولة المبنية على أراضي الوقف أو من ضريبة العشر فقد كان الأشراف يحتفظون بها لأنفسهم من أجل تسديد النفقات التي ترتبها عليهم واجباتهم. واعترف بالأشراف كهيئة في العهد العثماني وهي هيئة منظمة في طوائف، ولهم الحق في تسمية الأعضاء ومنحهم (الرمز المرئي) وهو ارتداء العمامة الخضراء، وإذا كان نظرياً يحق لأي مسلم أن يحتل أعلى المراكز الدينية في البلاد ومهما كان أصله، إلا أنه على الصعيد العملي كان الأئمة والقضاة بالإضافة إلى المفتي يختارون جميعاً من بين أبناء العائلات الشريفة، مثلاً: عائلة الخطيب اكتسبت سطوتها ونفوذها من خلال سيطرتها على موقع أمام المسجد الأقصى في القدس، واستمرت سيطرتهم هذه حتى ثلاثينيات القرن العشرين

وعائلة نسييه حملت مفاتيح القدس من قبل عمر بن الخطاب وذلك في نفس الوقت الذي منحت به عائلة التميمي الأراضي جنوبي بلاد فلسطين، واستمرت عائلة النسيية بهذا الموقع حتى نهاية العهد العثماني. وعائلة الدجاني - لم تكن من الأشراف - منحت من الوالي العثماني محمد آغا أبو نبوت موقع مفتي يافا على أثر تراجع نابليون، كذلك مارست هذه العائلة مهام القاضي والعمدة أيضاً. أسهمت فترة التنظيمات ومركز السلطة في عهد السلطان عبد الحميد الثاني والتي اتسمت بالعنف والقمع بتوفير أساليب جديدة للعائلات الكبيرة والأشراف للاستفادة من ممتلكاتهم وراثتهم ونفوذهم وظهر ذلك بطرق مختلفة:

- شغل أبناء العائلات الكبيرة والأشراف المدارس الجديدة ودوائر الدولة التي كانت حكراً عليهم ولهم. استفادوا فيما بعد من ذلك حيث أصبح الموظفون المدنيون والضباط العسكريون من أقاربهم وأبنائهم فاحتكروا بذلك التقدم والتطور على الصعيد الفلسطيني في العهد العثماني.
- وأخيراً تمكن الأشراف على أثر التغيرات في قانون الأراضي من حيازة ممتلكات كبيرة عبر تسجيل الأراضي المشاع بأسمائهم لأنه لم يكن أمام الفلاحين الغارقين في الديون خيارات كثيرة فإما تسجيل الأراضي باسم الشريف وهي أحسن الطرق المتاحة للتخلص من الضرائب الباهظة وإما الخضوع لسياسة تركيا الفتاة بخصوص التجنيد الإجباري، وإضافة إلى أن الوقف يحميهم من الضرائب التي لا يستطيعون دفعها كذلك أمنت هذه الطريقة عدم سحب أبنائهم إلى الخدمة الإجبارية.

العائلات المالكة للأراضي:

في أواخر العهد العثماني عرض حق الالتزام بالمزاد العلني، لبيتاعه من يدفع مبلغاً أعلى وبالنتيجة أصبحت العائلات التي اكتسبت حق الالتزام الوراثي من أقوى العائلات ضمن العشيرة الواحدة، وتميز الشيوخ الذين تمتعوا بهذا الحق عن غيرهم وباتوا يشكلون طبقة متميزة دخلت في صراع مع الشيوخ الآخرين الذين لم يكتسبوا نفس الحقوق. ومن جانب آخر دخلوا في صراع مع الفلاحين، هذا على الرغم من أنهم جميعهم من أبناء عشيرة واحدة.

وتدريجياً سيطرت هذه العائلات على العائلات الأخرى التي لا تمتلك نفس المؤهلات وحظي بمراكز السلطة هذه أبناء العائلات القوية (أي مالكة الأراضي الكبيرة).

مع بداية الحرب العالمية الأولى انهارت سلطة الشيوخ بشكل حاد مع ظهور نظام جديد يسيطر عليه الأشراف والعائلات ذات الملكية الكبيرة من العشائر، ورغم خسارة الشيوخ للجانب المادي إلا أنهم احتفظوا بألقابهم وهيباتهم بين الفلاحين، في حين انتقلت السلطة والنفوذ إلى زعماء العائلات ذات الملكية الكبيرة مثل آل عبد الهادي وطوقان والشوا والبرغوثي والجبوسي، الذين استغلوا ملكيتهم للأراضي واستغلوا سيطرتهم على مراكز السلطة وعلاقات القرى من أجل توسيع نفوذهم السياسي وكسب الأموال لتعزيز زعامتهم وقدرتهم على المنافسة في مجتمع أصبح فيه تراكم واستثمار رأس المال أمراً على غاية من الأهمية.

تجار المدن:

كانت التجارة الخارجية في العهد العثماني بأيدي الأقليات غير المسلمة من يونان وإيطاليين وأرمن ويهود وبعض السكان المحليين الذين استفادوا من الامتيازات التي منحها السلاطين العثمانيون للدول الأوروبية. ورغم اقتصار منح الامتيازات في البداية على القناصل الأجانب إلا أن وكلاءهم المحليين المسيحيين واليهود تمكنوا من الحصول على براءة من السفارات الأجنبية فاكسبوا على أثرها امتيازات على صعيد الجمارك والضرائب التي تُفرض عادة على البضائع الأجنبية.

وكما أشار أحد المؤرخين "تمتع التجار غير المسلمين بأفضل مافي العالمين المساواة مع المواطنين العثمانيين، واستمرار الفوائد الاقتصادية والقانونية في ظل الامتيازات".

وتضاعف عدد السكان اليهود بين عامي 1897-1914 في فلسطين من 50000 ليصل إلى 100000 عاشت غالبيتهم أي حوالي 60000 في القدس وضواحيها وحوالي 12500 في صفد والجليل وحوالي 12000 في يافا ومستوطنة تل أبيب التي أسست حديثاً.

بالإضافة إلى الهجرة اليهودية كانت هنالك هجرة البعثات التبشيرية المسيحية من أساتذة وعاديين. وقفزت نسبة السكان المسيحيين من 10% في الجزء الأول من القرن الماضي إلى 16% في عام 1914. تراكمت الثروة لدى التجار المسيحيين نتيجة السيطرة المطلقة على السلع الغربية المستوردة في وقت تزايد فيه الطلب على تلك السلع وانتشر بين مختلف طبقات الشعب وفئاته بعد التوسع الذي حصل في التجارة والزراعة والاستثمار.

وجد التجار المسيحيون أنفسهم قادرين على منافسة الأشراف والتجار المسلمين للسيطرة على السوق المحلية متسلحين بالحق الجديد "الامتيازات" الذي مكنهم من الوصول الي السوق الداخلية وعُزز وضعهم هذا بالتعرفة الجمركية المخفضة المفروضة على السلع المستوردة والتي كانت أقل من 11% من ثمنها وربع الضريبة التي يدفعها المصدرون من الأقاليم العثمانية إلى أوروبا.

كما أدى نمو التجارة الخارجية وزيادة ثراء وعدد التجار المسيحيين إلى تشكيل أو نشوء طبقة صغيرة ولكن مهمة بين المسيحيين في فلسطين هي "البرجوازية الصغيرة" مكونة من أصحاب الدكاكين والمزارعين وتجار المفرق من جهة، ومن الانتلجنسيا الوليدة المكونة من المعلمين والصحافيين والمحامين والموظفين من جهة أخرى، وقد جاءت سيطرة المسيحيين على تجارة المفرق ليس فقط من خلال صلاتهم بالمستوردين وتجار الجملة فقط، بل من وجودهم بالمدن التي نمت نمواً سريعاً وازدادت دخولها الإضافية.

إضافة إلى ذلك فإن أعضاء الانتلجنسيا الذين استفادوا من تحصيلهم العلمي والعالى ووصولهم إلى مواقع قيادية في المعاهد الخاصة والشركات الأجنبية غالباً ما كان لهم اثر يتعدى طائفتهم المحدودة عددياً، فالعديد منهم لم يعلم أبناءه وبناته فقط بل علموا أبناء عائلات مسلمة متنفذة مثل الحسيني و العلمي. وظهر جانب آخر من النفوذ الذي حظيت به الانتلجنسيا من النمو السريع للصحف العربية والكتب والمجلات في العقد الذي سبق الحرب، فقد لعبت بعض هذه الصحف مثل صحيفة "فلسطين" اليومية في يافا وصحيفة "الكرمل" في صفا واللتين يمتلكهما مسيحيان دوراً فعالاً جداً في تنظيم الصراع ضد الصهيونية

وفي تقديم الأفكار العصرية حول القومية العربية. وقد دعم معظم التجار المسيحيين نشاط هاتين الصحيفتين اللتان كانتا معاديتين للصهاينة، على الأقل لأنهم كانوا يخشون منافسة المهاجرين اليهود الجدد الذين يملكون رأس مال أجنبي ينافس في مجالات اقتصادية هي مجال عمل التجار المسيحيين.

الحرفيون والصناع المهرة:

انتكس وضع الحرفيين والصناع الذين يكسبون عيشهم من صناعة السلع للسكان المدنيين والريفيين، بخلاف تجار المدن الذين توسعت أعمالهم وازدهرت نتيجة تطور التجارة الخارجية وازدياد الاعتماد على الواردات من الغرب.

إلى جانب التباين بين كل من المدينة والريف، فإن كل حرفة من الحرف تأثرت بشكل مختلف عن الأخريات بنتيجة اغراق السوق بالسلع المستوردة، فحياكة القطن مثلاً، استمرت بالازدهار في غزة والمجدل بسبب سهولة وصولها إلى أسواق التصدير، بينما تراجعت صناعة غزل الصوف وحياكته بسبب نقص الطلب على العباءات البدوية.

رغم قلة المعلومات عن الحرف وطوائفها إلا أنه برزت بعض السمات في الفترة التي سبقت الحرب والتي أهمها الزيادة المنتظمة في فقر الحرفيين الذين يعيشون ويعملون في البلدات والقرى، ويوضح هذا الأمر تزايد فقر الفلاحين الذين كانوا يعتمدون عليهم لاستهلاك بضائعهم، وهناك عامل آخر مهم وهو الازدياد الملحوظ لأسعار المواد الخام التي يعتمد عليها الحرفيون والتي كان معظمها يشتري من الأسواق المحلية. وأخيراً التضخم الذي أثر على البلاد ككل.

هذه العوامل مجتمعة مضافاً إليها منافسة السلع الأجنبية الرخيصة والمتدفقة بغزارة إلى البلاد أجبرت العديد من الحرفيين إما على التخلي عن مهنتهم والبحث عن العمل في أماكن أخرى، وأما الهجرة إلى المدن حيث تسارعت في هذه الفترة عملية الهجرة بشكل كبير في السنوات الأولى للانتداب البريطاني.

في البلدات المسيحية كما في رام الله وبيت لحم وفي الأحياء المسيحية في القدس أدخلت الابتكارات الرأسمالية من أجل الإنتاج والتسويق، ففي هذه المناطق تسارع انتاج السلع المصنعة محلياً من الاصداف البحرية وخشب الزيتون والمواد المتعلقة بالطقوس الدينية كالقطع الفنية والشموع المقدسة.

وقد وجدت في أماكن أخرى ورش مستقلة يقع نطاق عملها خارج حدود البلدات، فمدينة الخليل على سبيل المثال أصبحت مركزاً للحرفيين المستقلين الذين يعملون خارج أسوار المدينة وتخصصوا بإنتاج الزجاج، وبخلاف أهل الحرف في المدن كان انتاج الحرفيين المستقلين معدداً للتصدير إلى المدن الكبيرة وليس لأجل الاستهلاك المحلي.

وفي حالات أخرى هاجر بعضهم إلى المدن الساحلية حيث أنشئت ورش ومعامل صغيرة لتزويد الأسواق الجديدة، ولانتاج بضائع جديدة مثل الكتب التعليمية للمدارس الأجنبية، والنبذ والمشروبات الروحية. ولكن على الرغم من استمرار عمل الطوائف الحرفية التقليدية، إلا أن دخول السلع الأجنبية وانتشار الدفع النقدي وتغير الطلب في المدن الكبيرة، كل ذلك أضعف سيطرتها المطلقة على الإنتاج المحلي،

وعلى الرغم من أن المناطق الريفية استمرت بطلب السلع التقليدية المصنعة محلياً، إلا أن الفقر التدريجي للفلاحين وللحرفيين وإدخال العمل المأجور في المدن أدى إلى انحدار المهارات التقليدية في مجمل الحرف تقريباً.

ورغم صغر حجم الطبقة العاملة - صغيرة لدرجة أنها لا تكفي لدعم أي نقابات تجارية فاعلة على سبيل المثال إلا أنها وضعت الأساس للازدياد الحاد في عددها الذي طرأ في أعقاب الحرب العالمية الأولى. والأهم من ذلك هو نمو الحرف المستقلة وخلق الأسواق الجديدة للمهاجرين الذي مهد الطريق لإشباع المشاغل بالنزعة الدنيوية، وفي الوقت نفسه دخلت مجموعة جديدة من العمال المهرة المتحررين من الاعتماد على الإشراف والطوائف وبسرعة إلى قطاعات الإنتاج والتوزيع المغرية ونما هذا الاتجاه بشكل كبير بعد الانتداب البريطاني والزيادة الهائلة في عدد المهاجرين اليهود في عشرينات وثلاثينات القرن العشرين.

الفلاحون:

بقيت الأغلبية الساحقة من السكان الفلسطينيين تعيش في البلدات والقرى الداخلية، رغم ازدياد سكان المدن الساحلية، حيث يُظهر أول إحصاء سكاني بعد الحرب العالمية الأولى في عام 1922 أن نسبة سكان الريف تبلغ حوالي 81% من مجموع سكان فلسطين. ولكن إذا أخذنا بعين الاعتبار المستوى العالي للهجرة إلى القدس والمدن الساحلية الذي تم أثناء سنوات الحرب، فإن الرقم الأدق سيكون 75%.

ويكسب معظم أبناء الريف رزقهم من الأرض إن فلاحين إن بدواً، وقلة منهم عملوا بالتجارة البسيطة في أواخر العهد العثماني، ومن خلال هذه التجارة زودوا السوق الداخلية في فلسطين وسوريا وشرق الأردن بالحيوانات والإنتاج الزراعي، وعاش معظم مالكي الأراضي الكبار والأشراف في المدن بعيداً عن عقاراتهم، وقد أبرزت طريق الحياة الباذخة التقسيم الاجتماعي الدائم بين الفلاحين وبين المدنيين الذين كانوا يعيشون حياة أكثر استقراراً.

وهذا الأمر جعل التقسيم يسير بشكل متوازٍ وحاد حتى اليوم مع التقسيمات الطبقية في داخل المجتمع الفلسطيني.

ويمكن ادراك هذا التقسيم بشكل صارخ ليس على أنه ازدياد الثراء في المدن والبلدات الكبيرة فحسب، بل على أنه تقسيم طبقي تحول فيه الفلاحون بشكل متزامن إلى طبقة عاملة.

ووصل هذا التحول إلى ذروته في الثلاثينات من القرن 19 أيام الانتداب البريطاني. وكان لنشوء الملكية الخاصة الوراثية وتمركزها في أيدي قلة من العائلات الكبيرة الدور الأكبر في ذلك التحول. ومع ذلك فهناك عاملان هامان:

- عبء التجنيد الاجباري الذي فرض على الفلاحين، بخاصة بعد اعلان تركيا الحرب على الحلفاء عام 1914.

- عبء الضرائب المتزايد.

إن التغيير الذي طرأ على قوانين الأراضي ابتداء من مرسوم الأرض الذي صدر عام 1858، والتآكل التدريجي للحقوق المشاعية للفلاح بالأرض وانتاجها، تزامن مع تغير في كيفية تمويل الفلاح للأدوات والبذار الضرورية لزراعة محصول كل سنة، فبينما كان الملتزم أو صاحب الأرض يزود الفلاحين بما يلزم مقدماً وعبر شيخ القرية، مقابل حصة من المحصول، فقد وقع الفلاحون الآن فريسة عاملين:

الأول: خسارة الفلاحين لأرضهم ومواشيهم، والثاني: استخدام الدفعات النقدية الأمر الذي اجبر الفلاح الاعتماد على الدائنين المدنيين، وأخيراً تردد الدائنون بأقراض الفلاحين نظراً لافتقار الفلاحين للأرض والحيوانات التي تشكل ضماناً للدين.

ولهذا السبب كان على الفلاح أن يدفع فوائد باهظة بشكل عيني أي من منتج الأرض إلى الدائن أو أن يعتمد على صاحب الأرض (الذي غالباً ما يكون هو نفسه الدائن) ليوفر الأدوات والحيوانات والبذار والطعام ليبقى هو وأسرته على قيد الحياة حتى الموسم الجديد.

وعندما أصبح عدد متزايد من أصحاب الأراضي يعملون كمقرضين للأموال (خصوصاً بعد تراكم رأس المال الفائض في أيدي العائلات المالكة للأراضي) تقلص استقلال الشيوخ أكثر وزاد القمع الذي عانى منه الفلاحون، فمنذ عام 1880 فصاعداً كانت التقارير التي يحملها الزوار الأوروبيون لفلسطين مليئة بقصص عن الفلاحين الذين اجبروا على ترك الأرض بسبب الديون.

حتى البدو لم تكن لديهم حصانة امام هذا الوضع، حيث اجبر بنو "الحوارث" على رهن جزء من أراضيهم لعائلة تاجر مسيحي من يافا وهي عائلة الطيان، الذين باعوها فيما بعد للصندوق القومي اليهودي.

في نهاية القرن التاسع عشر أدى الارتفاع السريع في أسعار الأراضي وازدياد الطلب عليها نتيجة الهجرة اليهودية، إلى تحفيز عدد كبير من مالكي الأراضي لإخراج الفلاحين منها دون أن يأخذوا بعين الاعتبار حقوق الرعي التقليدية للبدو ودون أن يأخذوا بعين الاعتبار أن أجيالاً من الفلاحين قد تعاقبت على هذه الأرض وتعتبر عملياً مالكة لها.

واجه الفلاحون، إضافة إلى حالة الدين التي نتجت عن الاعتماد على أصحاب الأراضي في تأمين وسائل الإنتاج الأساسية، ارتفاعاً سريعاً في قيمة الضرائب التي فرضتها الدولة، بخاصة بعد ثورة تركيا الفتاة وبداية التحضيرات للحرب، وإضافة إلى ضريبة العشر التي بلغت حوالي 10% من قيمة المحصول كان على الفلاح أن يدفع ضريبة على الأرض التي يزرعها، وأخيراً على الفلاح الذي يملك الحيوانات أن يدفع ضريبة أخرى هي ضريبة الغنم.

على الرغم من أن قيمة العشر حُددت رسمياً بـ 12.5% عام 1897 إلا أن النسبة التي كانت تُجمع عنوة عام 1900 وصلت أحياناً إلى حوالي 30% وفي أحيان أخرى إلى 50% وارتفعت أيضاً نسبة ضريبة الوركوت فتراوحت بين 20 إلى 30% من قيمة الممتلكات المبنية، وإضافة إلى نسبة الضرائب المرتفعة أصبح المبلغ على أساس إجمالي الموسم دون اقتطاع التكاليف التي يدفعها الفلاح أثناء عملية

الإنتاج. يضاف إلى ذلك حقيقة كون أصحاب الأراضي الكبار قادرين على رشوة جباة الضرائب لتقليل حجم المستحقات الضريبية المفروضة عليهم وزيادة الفروق المترتبة على هذا الاختلاس على ضرائب الفلاحين، حيث كانت الدولة بحاجة ماسة للنقود لذا فقد سحبت النقود التي هي بحاجة إليها بشكل عشوائي من أولئك الفلاحين القادرة على قمعهم.

وصلت النسبة التي يتقاضاها المرابون كفوائد على القروض النقدية إلى حوالي 40% أو 50%، الأمر الذي اجبر العديد من الفلاحين على بيع أراضيهم المشاعية أو تسجيلها بأسماء ملاك الأرض الكبار تهرباً من الضرائب كذلك فقد آخرون أراضيهم لصالح مالك الأرض أو لصالح الدولة، بسبب عدم قدرتهم على دفع الديون المترتبة عليهم.

أدت هذه التغيرات الكاسحة في ملكية الأرض وفي الأوضاع المالية للفلاحين إلى تغيرات حادة في العلاقات الاجتماعية التقليدية في الريف، فقد أدى تمركز رأس المال في أيدي كبار الملاك والمدنيين وسحب فائض الإنتاج من الريف إلى توتر شديد في تضامن القرية، هذا التضامن الذي اعتمد عليه الفلاح، عندما كان العمل الجماعي في الحراثة والحصاد يقود إلى تقسيم العمل وتوزيعه حسب توزيعات طبقية.

ويقع العمال المأجورون في أسفل السلم الاجتماعي وكذلك كان وضع الحراثين الموسمين (وعادة يعمل هؤلاء كحراثين وفي أحيان أخرى كمزارعين في البيارات وفوقهم يأتي المحاصصون الذين يتمتعون ولو نظرياً على الأقل بحصة من المحصول، وقد تأثروا - إضافة إلى ديونهم المتزايدة - سلبياً بتقسيم الأراضي المشاعية الذي شجعه النظام الجديد، وبهذا تركزت أراضيهم في أيدي كبار الملاك.

وفي عام 1909 كان معدل ما يملكه الفلاح في فلسطين لا يتجاوز 2/1 دونم، وهذا دون المساحة المطلوبة لتوفير معاشه واسرته، وكان الوضع قاسياً جداً حيث القصور في الأراضي الصالحة للزراعة، وكان شائعاً جداً أن يعيش المحاصصون ويموتون دون أن يتخلصوا من الدين المتراكم عليهم وكثيراً ما كانت الديون تتوارث من جيل إلى آخر حتى نهاية الإمبراطورية العثمانية.

ويحتل الدرجة الثالثة: أصحاب الأراضي الصغيرة والمحاصصون الذين استطاعوا الحصول على بستان أو حاكورة يزرعونها بمحصول خاص بهم، وغالباً ما كانت هذه الحواكير تنتج ما يكفي من الخضار والزيتون والفواكه لرفع مستوى الفلاح المعيشي فوق الحد الأدنى، رغم أن هذه الحواكير كانت من الأراضي البور التي يستصلحها الفلاح، أو قطعة أرض صغيرة تمكن الفلاح من جمع ثمنها من عمله في المدينة، وفي بعض الأحيان كانت هذه القطعة كبيرة نسبياً، فعلى سبيل المثال وفي أواخر العهد العثماني بالتحديد كان من الشائع أن يمنح شيخ القرية حاكورة من أحد كبار الملاك مقابل خدماته.

أخيراً أدى تقسيم الأرض ودخول العملة النقدية إلى الريف إلى دفع المزيد من الفلاحين للأجراء والمحاصصين إلى السعي نحو العمل المأجور وفي مزارع المستوطنين وبيارات الحمضيات أو إلى العمل اليدوي في المدن، وقد كتب أحد المهاجرين اليهود في العام 1910 :

يحتشد مئات العرب في السوق قرب نزل العمال، إنهم ما زالوا ينتظرون هنا منذ الفجر، انهم العمال الموسميين، ويوجد بينهم عدد من العمال العرب الذين يعملون بدوام كامل ويعيشون في مزارع المستوطنين، ويذهبون مباشرة إلى بيارة البرتقال، وهناك حوالي 1500 من هؤلاء يومياً.

أدى الاعتماد المتزايد على العمل المأجور لتأمين جزء من نفقات معيشة الأسرة إلى اضعاف العلاقات المشاعية في القرية أكثر فأكثر ، هذه العلاقات المتوترة أصلاً نتيجة نشوء الملكيات الصغيرة وانقسام القرية ما بين المؤيدين والمعارضين للتحالف الجديد بين شيخ القرية وملاكي الأرض.

واختفت ظاهرة العمل الجماعي لحل محلها ظاهرة جديدة راح فيها الفلاحون الذين كانوا يعملون بالأجر خارج القرية يرفضون غالباً تنفيذ المهمات التي تحتاجها القرية للإبقاء على ملكيتها والتأكيد على الأمن الجماعي ضد التهديدات الخارجية.

قاد اعلان الحرب في تشرين ثاني عام 1914 ، إلى موجة من القمع ضد الفلاحين ولم تهددهم هذه الموجة بفقدان موارد رزقهم وروابطهم الاجتماعية التقليدية فقط، بل بتدمير الريف أيضاً، فعشرات الآلاف من الفلاحين الذين فقدوا أقاربهم خلال حرب القرم التي حصلت قبل ستين عاماً ، يستدعون الآن للتجنيد الإجباري وقد أرسلوا إلى جهات بعيدة، وصودر الغذاء والماشية ، وقطعت الأشجار لتستخدم كوقود وسيقت قري بأكملها للتجنيد الإجباري.

ولم يكن امام السكان الأصليين أي فرصة ولو ضئيلة للهرب، بعض التجار المدنيين الأغنياء لجؤوا إلى أقاربهم الذين كانوا قد اقاموا مشاريع لهم في أوروبا والأمريكيتين.

ومئات الفلاحين المسيحيين من بيت لحم ورام الله والمناطق المجاورة شقوا طريقهم إلى الولايات المتحدة، حيث سبقهم أقاربهم الذين توطنوا هناك من اجل تسويق المنتجات الدينية المصنوعة في مدنها وقرارهم الاصلية واستغلت قلة منهم صلاتها مع الجاليات اللبنانية والسورية المتواجدة في بوسطن ونيويورك وسانتيغو وسان باولو وبيونس أيرس ليغادروا فلسطين نهائياً أو لفترة وجيزة.

ولكن كل هؤلاء كانوا الاستثناء فأغلبية الفلاحين، مسلمين أو مسيحيين، لم تكن امامهم اية خيارات سوى البقاء في أراضيهم ، وسجل العديد منهم حواكيرهم بأسماء شيوخهم ليهربوا من التجنيد الإجباري، ولكنهم مقابل ذلك تعرضوا للموت جوعاً والموت مرضاً من الأوبئة التي تضاعفت بسبب ظروف الحرب.

وبسبب عدم حرث الأرض ذبح ما تبقى من الحيوانات من أجل الأكل، وكتب "رونالد ستورز" الذي عين حاكماً عسكرياً للقدس بعد دخول القوات البريطانية في كانون الأول 1917 عن صدمته بالمشهد الذي رآه لدى تعيينه: "كانت ندرة الطعام التي تصل حد المجاعة مثل الكابوس. في صباح الأول من كانون الثاني تنبعت لصراخ وبكاء تحت شباك مكتبي وعندما نظرت رأيت حشداً من النساء العربيات المحجبات، مزقت بعضهن عباءتهن ليكشفن عن العظام الناتئة كان الفلاح عبارة عن خرقه من الاسمال البالية".

كان الدمار كبيراً لدرجة أنه حتى بداية 1919 لم تتمكن الإدارة العسكرية من الابتعاد عن مشاكل توفير الغذاء والثياب والطاقة للسكان إلى مهمة تشكيل حكومة جديدة ، ولكن في هذه اللحظة لم يعد الفلاحون وسكان المدن في مزاج يسمح لهم بالابتهاج لسقوط الحكم العثماني البغيض لانهم اكتشفوا أن فترة

احتلال وحشي قد انتهت ليحل محلها احتلال آخر، رغم أن هذا الاحتلال الثاني أكثر إنسانية من الأول، إلا أنه كان غريباً وبمحصلة مدمراً أكثر.

(3)

الانتداب البريطاني 1922-1948

أنهى سقوط القدس في كانون أول 1917 ما يقارب من 1300 عام من الحكم الإسلامي في فلسطين، على الرغم من ذلك لقيت القوات البريطانية بقيادة قائد قوات الحملة البريطانية على مصر الجنرال ادموند اللنبي الترحاب وقوبلت بفرح واحتفالات ، إضافة إلى ذلك توقعت الجماهير أن يؤدي انتصار الحلفاء إلى إعلان استقلال الأقاليم العربية بعد فترة وجيزة.

الاستعمار البريطاني والاستيطان الصهيوني:

بدأت الحكومة البريطانية، حتى قبل الانتصار النهائي وتوقيع اتفاقية الهدنة في 11 تشرين الثاني 1918، بالقلق إزاء النجاحات المتصاعدة للثورة العربية، والوعود المنصوص عليها في مراسلات حسين - مكماهون، ذلك أن هذه الوعود ستضر بالمصالح البريطانية في فلسطين التي أصبحت السيطرة عليها ضرورة حيوية لحماية قناة السويس والطرق الجوية والبرية والبحرية الجديدة التي تمتد من البحر الأبيض المتوسط عبر حقول نفط العراق لتصل إلى الهند.

بعد سبع شهور وفي أيار 1916 - ولما يمض عام واحد على الوعود البريطانية لحسين بأن الأراضي العربية ستمنح الاستقلال - اجتمع الممثل الفرنسي جورج بيكو والسير مارك سايكس في لندن، ووقعوا على اتفاق ثلاثي لتقسيم الإمبراطورية العثمانية - عرف باسم اتفاقية سايكس بيكو.

تنص بنود هذه الاتفاقية على إعطاء روسيا الحق باحتلال استنبول وساحلي البوسفور وأجزاء من أرمينيا التركية مقابل ذلك عليها أن تتخلى عن مطامعها بالقدس وأجزاء أخرى من فلسطين.

وستكون يد فرنسا طليقة في اجزاء كبيرة من المشرق، بالتحديد في لبنان وسوريا وفي الموصل.

ووافق الطرفان على الاعتراف بالمطالب البريطانية في العراق وشرق الأردن.

أما فلسطين، منطقة النزاع المحتدم، فقد فصلت عن سوريا ووضعت تحت إدارة دولية، على أن يقرر مصيرها النهائي في مؤتمر سلام يحضره ممثلو الولايات المتحدة والحلفاء الأوروبيين. ولن يسمح للشعوب المعنية بالادلاء برأيها في تقرير مصيرها، لذلك بقيت طي الكتمان حتى نهاية الحرب.

رغم ذلك بدأت الشائعات حول هذه الاتفاقية بالتسرب إلى فلسطين، ولم يفت الاتراك نقل محتوياتها إلى

الشريف حسين بعد ان نشرها البلاشفة.

لدى مطالبته بتفسير هذه الاتفاقية، قدم لحسين ميثاق موقع من الفرنسيين والبريطانيين، ومرة أخرى

وعدوه بإعطاء الاستقلال التام للعرب.

لم يعرف خداع الحلفاء حداً، رغم ذلك لم يكن حث البريطانيين والفرنسيين لعودهم نهاية المطاف .

كانت الحكومة البريطانية مقتنعة بأهمية القاء كل ثقلها مع الصهاينة وليس مع اليهود البريطانيين

الذين يقولون بان اليهودية دين وليست قومية، وإن مثل هذه الخطوة قد تسيء إلى ابناء دينهم في اماكن

أخرى من أوروبا . ففي رسالة كتبها اللورد بلفور وزير خارجية بريطانيا ووافقت عليها وزارة الحرب، إلى اللورد روتشلد في 2 تشرين الثاني 1917 اتضح هذا الموقف:

"تتظر حكومة جلالته بعين العطف إلى إقامة وطن قومي لليهود في فلسطين، وسوف تبذل كل ما في وسعها لتسهيل هذه المهمة، ولكن يجب أن يكون واضحاً أنه لن يكون هناك تمييز ضد الحقوق الدينية والمدنية للجاليات الأصلية، غير اليهودية في فلسطين أو حقوق اليهود ومواقعهم السياسية في بلدان أخرى".

رغم محاولة بريطانيا تصوير الوثيقة على أنها التزام معنوي مفروض على كل الأمم المتحضرة (هذا التوجه الذي لقي ترحيباً في أمريكا إبان حكم ويلسون) فقد وصفت بشكل أدق على أنها "وعد من أمة لأخرى بإعطائها أرض أمة ثالثة". إلا أن وينستون تشرشل (رئيس وزراء بريطانيا آنذاك) أسقط هذا التعبير قائلاً: "يجب أن لايعتبر تصريح بلفور.. كوعد نابع من دوافع عاطفية، بل إنه إجراء عملي من أجل قضية مشتركة إذ جاء في لحظة لم يكن بمقدور هذه القضية إهمال أي عنصر مادي أو معنوي يفيدها" مباشرة بعد صدور التصريح ألقت الطائرات البريطانية منشورات بنصه فوق المدن الألمانية والنمساوية، ووزعت منشورات أخرى في بولندا وأماكن أخرى من شرق أوروبا يوجد فيها تجمعات يهودية كبيرة. وأبرزت الصحف الأمريكية التصريح، وتم نقله من يد إلى أخرى في روسيا القيصرية - حيث كان عليه أن ينافس المنشورات البلشفية الواسعة الانتشار بين اليهود. أما في فلسطين فلم ينشر هذا التصريح رسمياً إلا في عام 1920، أي بعد انتهاء الحرب وإحكام قبضة بريطانيا على البلاد.

أمل الفلسطينيون أن تمنع المشاكل التي ترافقت مع عمل سياسي مكثف إنشاء محمية بريطانية في فلسطين، وتحول دون وضع تصريح بلفور موضع التنفيذ. إلا أن هذه الآمال ذهبت أدراج الرياح. ففي 24 تموز 1922 وافق مجلس عصبة الأمم على انتداب بريطانيا لفلسطين وشرق الأردن، الذي تضمن فقرات من تصريح بلفور وفقرات محددة تمنح الوكالة اليهودية دوراً مباشراً في إنشاء "الوطن القومي". وكذلك فرض الانتداب البريطاني على العراق والفرنسي على سوريا ولبنان.

في الكتاب الأبيض الصادر عام 1922، حاول وينستون تشرشل أن يميز بين "وطن قومي لليهود في فلسطين" وما يحمله هذا التعبير من مضمون يعني إنشاء دولة يهودية على حساب الفلسطينيين ، و "وطن قومي في فلسطين" يعيش فيه اليهود والعرب سوياً بسلام. ولكن من الصعب أن ينسجم أي من التعبيرين مع مبدأ ويلسون بخصوص حق تقرير المصير، ذلك أن العرب الذين كانوا يشكلون 93% من السكان، لم يستشاروا بتصريح بلفور قبل أن يصبح سياسة عملية.

اتخذت بريطانيا، حتى قبل التصديق على قرار الانتداب، خطوات من أجل إنشاء حكومة مدنية مؤيدة لها في فلسطين، ومن أجل البدء بتنفيذ تصريح بلفور. فبعد أربع شهور من صدور التصريح، وفي آذار 1918 وصلت بعثة صهيونية بقيادة الدكتور حاييم وايزمن - الذي أصبح فيما بعد أول رئيس لإسرائيل - إلى فلسطين، وكان هدفها المعلن خلق أمر واقع يهيئ الأجواء المناسبة للمزاعم الصهيونية في فلسطين عند انعقاد مؤتمر سلام باريس القادم. فأعيد فتح الاثني عشرة مدرسة صهيونية، وأقيمت مدارس جديدة حتى وصل عدد المدارس الصهيونية إلى 40 مدرسة، وذلك من أجل تسهيل المطالب الصهيونية بالاعتراف باللغة العبرية كلغة تعليم إلى جانب العربية. وُزعت الأعلام ذات اللونين الأزرق والأبيض والتي تحمل نجمة داوود على السكان اليهود، وأمروا بغناء النشيد الوطني الصهيوني في التجمعات المختلطة.

بدأ الصندوق القومي اليهودي - الذي أسس في العام 1901 في مؤتمر بال - والكيرين هايسود (صندوق فلسطين)، وشركة تطوير أرض فلسطين، ومنظمات صهيونية أخرى بشراء المزيد من أراضي فلسطين وبالتحديد من ملاكي الأراضي الغائبين، وذلك لاستيعاب المهاجرين الجدد. تمكنت الكيرين هايسود بين عامي 1912-1925 من شراء 200 ألف دونم - 18 ألف هكتار - من الأراضي الخصبة قرب الناصرة، وهي من أراضي عائلة سرسق. وفي العام 1929 اشترى الصندوق القومي اليهودي مساحات كبيرة من الأراضي. التي تعود أصلاً لقبيلة الحوارث، إلا أنه اشتراها من عائلة الطيان في بيروت. وحصل لاحقاً على مساحات كبيرة من الأراضي، تبلغ 400 ألف دونم، في منطقة بيسان - هذه الأراضي كانت أصلاً من ممتلكات السلطان عبد الحميد الشخصية، ومن ثم تركت بين أيدي الفلاحين العرب. واشترى أيضاً مساحات كبيرة من الأراضي في منطقة الحولة، شمال فلسطين. هذه الأراضي كانت ملكاً لعائلة سلام في بيروت.

وفي الفترة بين عام 1920 و 1939 اشترت المنظمة اليهودية وأفراد يهود أكثر من 846 ألف دونم - 76.150 هكتار. هذه الأراضي مضافة إلى الأراضي التي حصل عليها اليهود قبل الحرب العالمية الأولى أوصلت مجموع ما يمتلكه اليهود في فلسطين إلى 8.496.000 دونم، أي حوالي 5% من مجموع أراضي فلسطين.

تمركز هؤلاء المهاجرين الجدد في المناطق المدنية الساحلية، حيث استثمروا أموالهم في العقارات وبيارات الحمضيات الرأسمالية، وفي الصناعة. وقد بلغ مجموع رؤوس الأموال التي ادخلها المهاجرون اليهود بين عامي 1920 و 1935 أكثر من 80 مليون جنيه فلسطيني. (يمكن تقدير ضخامة هذا المبلغ إذا ما عرفنا أنه في ذلك الوقت كانت موازنة حكومة فلسطين حوالي 2 مليون جنيه في السنة).

ترافقت عمليات الاستيطان في الأرض وإدخال رؤوس أموال ضخمة مع عملية استعمار سوق العمل. فظهرت في بدايات العام 1904، أي مع بداية الهجرة اليهودية الثانية، مطالب صهيونية بتهويد العمل - أي أنه ينبغي أن لا يعمل في المزارع اليهودية غير العمال اليهود. عكس هذا المطلب الأصول الفكرية لهؤلاء المهاجرين، فخلافاً لمن سبقهم جاء هؤلاء المهاجرون إلى فلسطين من أجل الحياة والموت على أرض أجدادهم،

وحملوا معهم الأفكار الاشتراكية التي كان لها صداها الكبير في بولندا وأوروبا الوسطى في العقد الأول من القرن، وانتسب العديدون منهم إلى حزب بوعال تسيون (عمال صهيون). استولى الهستدروت في العام 1920، السنة الأولى للانتداب، على صندوق عمال فلسطين الذي أسسه بوعال تسيون عام 1912.

يختلف الهستدروت عن جميع نقابات العمال لكونه صاحب عمل وممثل للعمال في آن واحد. لقد أنشأ الهستدروت مصانع يهودية صغيرة، ومنع الإضرابات التي رآها معادية لتوسيع الصهيونية ولتطور الاقتصاد اليهودي بشكل عام.

وشجع التدفق الكبير لرؤوس الأموال في الثلاثينيات من هذا القرن هذا التوجه بشكل كبير. فقد ازداد الطلب على الأيدي العاملة اليهودية، وبخاصة القادمين الجدد، للعمل في مشاغل ومعامل ومصانع المدن التي أنشأها القادمون الجدد من ألمانيا ومن أوروبا الوسطى. وساد في عام 1935 نوع من الاحتكار الاقتصادي في معظم المدن الساحلية، وكذلك في العديد من المستوطنات الزراعية.

وساعد الإضراب العام الذي أعلنه العرب في عام 1936 على استكمال هذه العملية: فاليشوف - الجالية اليهودية في فلسطين - أصبح باستطاعتها أن تستقل اقتصادياً. وأصبح زعماء الوكالة اليهودية في عام 1939 مستعدون للبدء بالمرحلة الثانية من خطتهم لإقامة دولة مستقلة: تحديداً محاولة تقسيم أرض فلسطين، وترحيل العرب من المناطق التي ستُضم للدولة اليهودية.

السياسة البريطانية والعرب الفلسطينيون:

اتسمت سياسة الانتداب البريطاني تجاه السكان العرب الفلسطينيين برفض الاعتراف بالوجود الوطني لهؤلاء السكان في فلسطين أو كجزء من دولة عربية كبرى.

ووصف العرب باستمرار "بالجاليات غير اليهودية" كما جاء في تصريح بلفور، أو بالقطاع الآخر من السكان، كما كان يسميهم الانتداب .

وتم العمل على تشجيع الرواية القائلة بأنه لم يكن يعيش في فلسطين سوى عدد صغير من الناس، أو فئات دينية بائسة، لأن هذه الرواية تبرر افعال الجالية اليهودية التي ستبدو دون هذا التبرير بأنها تتعدى على حقوق شعب آخر.

وكان قرار سلطات الانتداب اعطاء دور خاص للوكالة اليهودية بصنع سياسات الانتداب اجراءً استفزازياً بحق العرب الذين رغم كونهم الاغلبية ، كانوا محرومين من مثل هذا الدور.

اعطى الانتداب بعض الصلاحيات للزعماء الدينيين العرب فقط. ولم يكن للسكان العرب أية حقوق مدنية او تشريعية على الاطلاق.

وترافق تقلص الهيكلية السياسية لتصل فعلياً إلى حد النسيان مع إعادة رسم الخارطة السياسية والجغرافية للبلاد، هذه الخريطة التي صيغت بشكل أصبح معه العرب الفلسطينيون عبارة عن مجموعة منفصلة عن اشقائها

الذين يعيشون في المناطق المجاورة ، فخلق شرق الأردن وأصبح بلداً جديداً، خلقتة بريطانيا من بقايا الجزيرة العربية بعد أن عزز ابن سعود قبضته على باقي شبه الجزيرة، وعين لهذا البلد إدارة مستقلة عن إدارة فلسطين. ونصب الامير عبدالله على عرش امارة شرق الاردن بمساعدة الجيش البريطاني، اما اخيه فيصل الذي اخرجته الفرنسيون عنوة من دمشق عام 1920 فعين ملكاً على العراق.

من جهة اخرى ترتب على الاحتلال الفرنسي لسوريا عام 1920 مزيداً من التقسيمات الجغرافية للبلاد. قسمت سوريا إلى أربعة اقاليم مستقلة إدارياً: لبنان، دمشق/ حلب، اللاذقية ، وجبل الدروز. وأقيمت الحواجز الجمركية وطبعت العملة السورية في المناطق الفرنسية ، مما فكك الروابط التجارية والمالية مع فلسطين.

فقد قطعت الطرق التجارية التقليدية التي كانت تصل الجليل والمناطق الجبلية والحولة ووادي الأردن مع دمشق وحمص وحماة وحلب. وأصبحت البضائع الواردة إلى فلسطين عبر ميناء بيروت تخضع لضريبة جمركية فرنسية - بريطانية مزدوجة هذا إضافة إلى أن القوانين الجديدة الخاصة بتحديد الجنسية والقومية تركت العديد من الفلسطينيين والسوريين الذين يعيشون في الخارج بلا جنسية.

وبناءً على ذلك أصبح على العربي الذي يعيش في القدس أن يحصل على جواز سفر وتأشيرة دخول فرنسية ليتمكن من زيارة قريب له يعيش في بيروت أو دمشق.

بتلك الحدود التي خلقت على هذا النحو وبقوع الأراضي العربية المتاخمة لحدود فلسطين تحت سيطرة الدول الأوروبية المختلفة، وجد العرب الفلسطينيون انفسهم مجموعة متميزة داخل الوطن العربي، ولكنهم لم يحصلوا على الامتيازات التي يوفرها عادة وجود قومي مستقل.

لذلك فإنه ليس من المستغرب أنه حتى قبل إقامة دولة اسرائيل في فلسطين وتشريد الشعب الفلسطيني كانت مسألة المطالبة بالاعتراف الدولي بالحقوق الوطنية والهوية المستقلة هي مسألة جوهرية في نضال الشعب الفلسطيني من أجل استعادة أرضه.

نشوء المجتمع الطبقي 1922 - 1936:

عندما انقسم الاقتصاد في فلسطين بين القطاعين العربي واليهودي أصبح السكان العرب مواطنين من الدرجة الثانية، وترافق ذلك مع تزايد بلترة الفلاحين من ناحية ومع ازدياد غنى فئة أخرى من المجتمع تمثلت في كل من ملاك الأراضي والتجار المدنيين. بلترة الفلاحين:

لم يعد الفلاح الفلسطيني الذي قاسى الأمرين أيام الحكم العثماني يحتمل هذا الواقع الذي ازداد سوءاً أيام الانتداب البريطاني. فعندما عمدت سلطات الانتداب إلى تجيير الزراعة والى تحويل فلسطين إلى بلد منتج للمحاصيل التجارية، والى تشجيع المستوطنات الصهيونية دون اخذ اثر هذه المستوطنات على المجتمع الأصلي بعين الاعتبار تسبب هذا كله بازدياد فقر الفلاحين الذين كانوا حتى عام 1936 يشكلون ثلثي سكان فلسطين. أسفرت السياسة البريطانية هذه عن أن المنظمات والأفراد اليهود باتوا يملكون أكثر من 5% من

مجموع أراضي البلاد عام 1935، واشتملت هذه الممتلكات على مليون دونم أو حوالي 12% من مجموع الأراضي الزراعية. أما ما تبقى من الأراضي، حوالي 8 مليون دونم، فكان عليها أن تنتج محاصيل من أجل التصدير إضافة إلى إنتاج محاصيل استهلاكية لتغطية احتياجات السكان العرب الذين ارتفع عددهم من 668.258 ألف نسمة عام 1922 إلى 952.955 ألف نسمة في نهاية عام 1935.

ازداد سوء وضع الفلاحين بعد عام 1930 رغم جهود الحكومة لتزويد الفلاحين بالقروض، والحد من الهجرة الجماعية من الأرض. ارتفعت أسعار الأراضي إلى مستويات لم يسبق لها مثيل نتيجة الهجرة اليهودية من ألمانيا وشرق أوروبا بخاصة في الفترة ما بين عام 1933 وعام 1939.

نشوء العمل المأجور:

لم يكن أمام الفلاحين المرحلين وغير القادرين على حيازة أية أرض في الريف إلا خيار البحث عن عمل لهم في المدن المنتشرة على طول الساحل.

إضافة إلى ذلك فإن سياسة الحكومة كانت منحازة إلى جانب اليهود عند تقسيم الوظائف الحكومية، فحصة اليهود من تلك الوظائف كانت اكبر من تلك التي يؤهلهم لها عددهم، أما الأجور التي كانت تدفع للمستخدمين العامين والخاصين فقد أظهرت أيضاً الانحياز ضد العرب. كانت أجور الوظائف الحكومية التي لا تحتاج مهارة - مثل الحراسة والشيالة (العتالة) - بمعدل 100 مليم في اليوم (أي ما يعادل من 2.5 - 3 جنيه فلسطيني في الشهر) للعامل العربي، بينما تصل إلى 200 أو 300 مليم يومياً للعامل اليهودي.

إضافة إلى ذلك كان العامل العربي يجبر - خلافاً لنظيره اليهودي - على العمل مدة 16 ساعة يومياً، ولم يمنح أي ضمان اجتماعي ولا أي تأمينات وظيفية على الإطلاق.

ومع تدفق الفلاحين المرحلين إلى المدن جاء أولئك الحرفيون والعمال المهرة الذين ضربت مهنتهم أيضاً نتيجة انهيار الاقتصاد العربي وتدفق السلع الرخيصة المستوردة من أوروبا. وبالنسبة لأولئك الذين استمروا في العمل بمهنتهم في الريف (انظر الفصل الثاني) فقد وجدوا أنفسهم أمام الخيار بين مأزقين، فإما الرحيل إلى المدن، حيث قد يمكنهم الاستمرار ببيع سلعهم إلى الفلاحين المهجرين، وإما أن يروا حرفهم وهي تنهار أمام أعينهم.

واستطاع بعضهم القليل أن يوظفوا عمالاً لحسابهم وبذلك أصبحوا جزءاً من البرجوازية الصغيرة الوليدة. ولكن هؤلاء هم الاستثناء، أما القاعدة فلم يكن أمامها أي خيار سوى الانضمام إلى جيش العمال الفائض والسعي للحصول على أعمال عادية في المدن.

نمو البرجوازية:

من دواعي السخرية أنه في أواسط الثلاثينات أصبح اقتصاد فلسطين من أكثر اقتصاديات الشرق الأوسط ازدهاراً، ويعود ذلك إلى عاملين: العمل الرخيص ورأس المال الفائض، إضافة إلى تحديث البنية التحتية. أدى الازدهار الاقتصادي إلى نمو طبقة من المستوردين والمصدرين والوسطاء، وبائعي الجملة، والوكلاء،

والسماسرة، والمنتجين الصغار الذين استفادوا من التجارة الخارجية، وتسويق الزراعة، وبيع الأراضي، وارتفاع أجور البيوت في المدن. لم تعد هذه البرجوازية مقصورة على العناصر المسيحية، بل استقطبت عناصر من شرائح اجتماعية مسلمة: من الحرفيين، وملاك من أبناء المدن، ومن فقراء العائلات الارستقراطية. ففي عام 1931 كان يعمل في التجارة 12% من المسيحيين و 8% من المسلمين. فبينما سيطر اليهود على استيراد الآلات الثقيلة والأقمشة ومواد البناء، تخصص العرب بالمقابل في استيراد وتصدير المنتجات الزراعية وقطع الغيار بالجملة وتجارة المواد الغذائية.

شجعت سياسة الانتداب الاقتصادية التوسع في استيراد مواد غذائية أخرى مثل: الغنم والماعز والمواشي الأخرى، والفواكه الطازجة، والسمك، والأرز، والبيض. إضافة إلى ذلك كان يتم استيراد مواد أخرى شبه مصنعة من البلدان العربية المجاورة مثل الجلود، والاحذية والأقمشة والاسمنت، حيث كانت تستورد كميات ضخمة منه.

وفرت هذه المجالات التجارية فرصاً ذهبية للبرجوازية الساعية إلى زيادة ثروتها، خصوصاً وأن احتمالات المخاطرة كانت ضئيلة جداً بسبب ارتفاع الطلب على هذه السلع ووفرة رأس المال. وظهرت في فلسطين أشكال أخرى من التجارة كانت شائعة في الولايات المتحدة وأوروبا في النصف الأول من فترة الانتداب، تمثلت هذه الأشكال بالوكالات والعمولات التي كانت تعطي من المنتج إلى العميل المحلي.

بعض هؤلاء الوكلاء كان يتاجر بالسلع الغذائية والمنتجات الزراعية، ولكن الاغلبية تاجرت بالسلع الاستهلاكية والكمالية المستوردة من الغرب أو السلع الصناعية التي تطلب بموجب عقود حكومية. هذا ووفرت محاصيل الحمضيات فرصاً كبيرة للمقاولين العرب الفلسطينيين، فرغم أن الكميات الكبيرة من هذا المحصول كانت تأتي من ممتلكات مالكي الأراضي الكبار إلا أن التوسع الكبير في صادرات الحمضيات خلال الخمس عشرة سنة الأولى للانتداب خلق عدداً من الأنشطة المرتبطة بالتصدير مثل الشحن، والنقل والتصنيع، والتسويق، والتغليف.

ففي حيفا ويافا مثلاً أقيمت شركات لبعض العائلات مثل المجديين ويدران وصهيون لانتاج الاجر، والانابيب والبكرات الرافعة اللازمة لري المزارع الجديدة. وتخصص آخرون باستيراد الأخشاب اللازمة لصنع الصناديق وفي توفير عمال المواسم أو المهارات التجارية.

وأخيراً لابد من الإشارة بأن هذه القطاعات الجديدة من البرجوازية نزعت نحو التركز في المدن الساحلية حيث الموانئ والفنصليات والوكالات الأجنبية، وكانت هذه الشريحة من أكبر المستفيدين من الارتفاع الكبير الذي طرأ على الممتلكات المدنية والإيجارات الناجم عن تزايد الهجرة اليهودية، وعدم توفر أماكن سفر كافية.

تجزؤ الطبقة الحاكمة:

استفاد الأشراف والعائلات المالكة الكبيرة من الانتداب البريطاني لفلسطين بشكل كبير. تمثلت هذه الاستفادة في الأرباح التي حققتها هذه الشرائح الاجتماعية من التوسع التجاري، وازدياد الطلب على الأراضي، والانتساع الكبير في المدن الساحلية. إلا أن الأشراف، وخلافاً للإقطاعيين - تأثروا بمصادرة أراضي الأوقاف وخلق إدارة علمانية خارجة عن نطاق سيطرتهم.

العائلات المالكة للأراضي والتي وسعت ممتلكاتها أثناء الحكم العثماني كانت المستفيد الرئيسي من الارتفاع الكبير الذي طرأ على أثمان الأراضي الزراعية في فلسطين. وفي ثلاثة أعوام بين 1933 و 1936 بيعت للمنظمة اليهودية أراضي عربية بقيمة 4.2 مليون جنيه فلسطيني.

ورغم أن معظم الأراضي التي بيعت خلال فترة الانتداب كانت لأصحاب أراضي غائبين يقيمون في بيروت ودمشق وبلدان عربية أخرى، إلا أن العائلات المالكة للأراضي في فلسطين حققت أرباحاً كبيرة من صفقات البيع خصوصاً خلال الفترة التي سبقت عام 1936.

والى جانب الأرباح التي حصل عليها ملاك الأراضي بشكل مباشر، فقد أدى ازدياد الطلب على الأراضي إلى تشكل فرع رئيسي لهذه الطبقة مكون من السماسرة والمحامين والمساحين والمحاسبين ووكلاء الأملاك، كل هؤلاء كانوا في خدمة أصحاب الأراضي، أو كانوا من أبناء العائلات المالكة نفسها. ومنذ عام 1925 كان بيع الأراضي والسمسرة منتشرًا بشكل كبير بين العائلات المالكة مما دفع محرر جريدة الكرمل الوطنية ليكتب هذه السطور:

"يجب أن لا نلوم الحكومة البريطانية لعدم أكثرائها لمطالبنا لأننا نحن الملامون، لأننا سلمنا زمام أمورنا للذين هم غير جديرين بالثقة، وللبائعين والسماسرة والذين يسعون وراء المناصب، سلمنا أمورنا لأولئك الذين يحتقرهم البريطانيون وهم صغار في عيون الشعب".

وفي عام 1933 كان القنصل الألماني في القدس منهمكاً في التودد للزعماء العرب، وقد قال بخصوص مسألة بيع الأراضي أنه هناك بين العرب "من يطلق الصيحات ضد الهجرة اليهودية في النهار ويبيع الأراضي لليهود في الليل".

بهذه الأرباح تحولت العائلات المالكة إلى الزراعة التجارية مثل الزيتون والسّمسم ومنتجات اللّبان والخضار والحمضيات.

وازدادت مساحات الأراضي العربية المخصصة للكروم من 332 ألف دونم عام 1921م إلى 832 ألف دونم عام 1942 وارتفعت منتجات الخضار عشرة أضعاف بين العامين. 1920 و 1938، أما منتجات المواشي والدواجن والبيض والحليب فارتفعت بنسبة 60% عام 1936.

إلا أن أكبر تغير في معدلات الإنتاج طرأ على الحمضيات - البرتقال والفريت فروت والليمون. وقد أدت زراعة الحمضيات في بيارات كبيرة إلى تضائل الطلب على الأيدي العاملة وارتفاع الأرباح بشكل كبير.

إن تركيز الثروة في يد هذه الشريحة من المجتمع العربي الفلسطيني كان يظهر بوضوح عند مقارنتها بأحوال الفلاحين، وبما أن العديد من مالكي بيارات الحمضيات قد امتصوا مبالغ هائلة من الأرباح عن طريق إقراض الفلاحين أو من إيجارات الأراضي فقد أصبحوا هدفاً لغضب الفلاحين.

من الناحية الأخرى، وخلافاً لمالكي الأراضي استمر الأشراف في اعتمادهم على الحكومة من أجل الحفاظ على موقعهم الاجتماعي، وبالتحديد من أجل السيطرة على الممتلكات والأراضي المسجلة كأوقاف.

فقد كتب ستورزو تقريراً يفيد أنه خلال الاضطرابات التي حدثت في عيد الفصح في القدس عام 1920 أعلن رئيس بلدية القدس، وهو ينتمي لأكبر العائلات الشريفة في فلسطين، موسى باشا كاظم الحسيني، نفسه زعيماً ومتحدثاً باسم المعارضة للانتداب البريطاني.

عندما توفي مفتي القدس كمال أفندي الحسيني، وهو ابن عم موسى كاظم عُين مكانه أخيه لأبيه أمين الحسيني، رغم معارضة عائلة النشاشيبي. وبذلك ضمن البريطانيون انقسام عائلات البلاد لأن أهم مركزين إسلاميين في البلاد هما الآن في أيدي عائلتين متنازعتين.

وعلى نفس القدر من الأهمية جاء قرار الحكومة العسكرية عام 1921 بتشكيل مجلس إسلامي أعلى وتعين الحاج أمين رئيساً له في آذار 1922.

جرد هذا المجلس من أية صلاحيات لتمثيل المسلمين خارج المسائل المتعلقة بالأحوال المدنية، ولكن بالمقابل أطلقت يده بإدارة شؤون الأوقاف وتعيين المسؤولين الدينيين في البلاد: مفتي كل مقاطعة، والقضاة والأئمة والخطباء، وكذلك الإداريين والأساتذة في المؤسسات الخيرية مثل المدارس والمياعم.

بقي الحاج أمين على رأس هذا المجلس حتى عام 1937 عندما أزيح في موجة المظاهرات العنيفة التي اجتاحت فلسطين.

وأخيراً تجب الإشارة هنا إلى أن ما أسهم في تعقيد الأمور أكثر هو استعداد العائلات المالكة الكبيرة للتحالف مع إحدى العائلتين المتنافستين - الحسيني والنشاشيبي. فبما أن كلتا العائلتين لم تعارضا الحكم البريطاني بل صبت كل منهما جام غضبها على منافستها، أمل مالكو الأراضي أن يصلوا إلى مراكز قيادية في المجتمع العربي الفلسطيني دون تعرضهم ومصلحهم للخطر. حتى ثورة 1936 أيدت كل من عائلات التاجي والشوا وطوقان والبرغوثي والدجاني (القدس) وكذلك رؤوساء بلدية يافا ورام الله ونابلس والخليل المعارضة، أما الحاج أمين والحسينيين عامة فقد استندوا إلى دعم جزء من عائلة التميمي والعلمي والجبوسي والمفتين والقضاة والأئمة الإقليميين - الذين كان الحاج أمين يعينهم بصفته رئيس المجلس الإسلامي الأعلى - وشيوخ القرى والمسؤولين عن إدارة أملاك الأوقاف.

الثورة العربية والحرب الأهلية 1936 - 1939: الثورة:

أدى صعود هتلر إلى سدة الحكم في ألمانيا ومن ثم تطبيق قوانين نوريمبرغ - تلك التي جردت اليهود من جنسياتهم ووضعتهم في مجال البحث عن مأوى يحميهم من الاضطهاد - إلى جعل مسألة هجرة اليهود أكثر إلحاحاً.

ازدادت الهجرة غير الشرعية باضطراب وتراقق التدهور الاقتصادي مع تدمير اجتماعي متصاعد، ففي كانون الثاني 1936، قام العرب ممن رحلوا عن أراضيهم التي اشتراها اليهود بمهاجمة الشرطة بالحجارة، فردت عليهم بالنار وارتدت ادهم قتيلاً.

وفي آب هاجمت مجموعة من العرب عدداً من اليهود كانوا يحرقون ارضاً ادعى العرب انها لهم، ونتيجة ذلك قتل عربي آخر.

وفي تشرين الأول فتحت شحنة من صناديق الاسمنت المتوجهة إلى تل أبيب في ميناء يافا فوجد أنها تحتوي على مئات المسدسات والرشاشات ، ومئات الآلاف من الطلقات والذخيرة.

على أثر ذلك اضرب العمال العرب في ميناء يافا في 26 تشرين الأول فاستبدلوا على الفور بعمال يهود.

وفي تشرين الثاني ظهرت مجموعة سرية من المناضلين المتدينين في تلال الجليل وأعلنت الحرب على الامبريالية البريطانية وطالبت بطرد الأجانب.

حاصر البوليس المجموعة قرب جنين وقتل أربعة من أعضائها، ادهم الشيخ الجليل عز الدين القسام الذي تمرد على علماء القدس وحشد المسلمين المؤمنين للنضال وهو يقدم خدمات اجتماعية لفقره وبائسي حيفا.

خابت الآمال المعلقة على إمكانية اقدام البريطانيين على تنازلات عندما رفض كل من مجلس العموم ومجلس الأعيان البريطانيين الاستجابة للمطالب العربية باجراء انتخابات وتشكيل مجلس تشريعي، ووقف الهجرة إلى فلسطين، ووقف عملية اخلاء الأراضي من سكانها العرب، رفضاً قاطعاً في شباط وآذار 1936. اندلعت الاضطرابات في أواسط نيسان في مناطق عديدة من البلاد مؤدية إلى مقتل العديد من العرب واليهود أو اصابتهم بجراح خطيرة.

وفي 17 نيسان أعلنت الحكومة حالة الطوارئ ومنعت التجول. وبعد ثلاث أيام ردت اللجان المحلية في نابلس والقدس ويافا وطولكرم وأماكن أخرى من البلاد بإعلان الاضراب العام، وفي غضون ساعات شلت الحركة في البلاد شللاً تاماً.

وبذلك بدأت الثورة العربية التي دامت ثلاث سنوات، وكانت حدثاً مهماً في مستقبل الشرق الأوسط ، كما كانت الحرب الأهلية الاسبانية لأوروبا.

وفي صيف 1937 تواجد في تلال فلسطين المئات من المجموعات المسلحة، التي تجهزت بأسلحة اما تم الاستيلاء عليها من الجند البريطانيين وإما ببنادق الحرب العالمية الأولى التي هربت إلى فلسطين من سوريا ولبنان .

قطعت خطوط الهاتف والبرق، وكذلك انابيب النفط القادمة من العراق إلى ميناء حيفا، وهوجمت مراكز الشرطة، وفجرت السكك الحديدية ولغمت الطرق والجسور، وبقيت البلاد لأكثر من 18 شهراً في أيدي الثوار. علق مسؤول في الشرطة (لينكولون بيتيل) قائلاً: "كانت قنابلهم فعالة، وكانت ألغامهم تقذفنا عن الطرق، وحواجزهم توقف دورياتنا، فاضطررنا في النهاية للانسحاب من الريف". وقال مسؤول اداري آخر، هغ فوت ، الذي عرف لاحقاً باسم اللورد كارادون والذي كتب نص القرار (242): "توقفت جميع الاعمال الإدارية الاعتيادية ، وكل صباح كنت أجد أمامي قائمة طويلة من اعمال التدمير والاضطراب".

في خريف 1938 بدأ الثوار بتطبيق قوانين جماعية في كل فلسطين واتخاذ الإجراءات التي تعكس عيهم الاجتماعي وإرادتهم بتحقيق الاستقلال الوطني. واتخذ قرار رسمي بتأجيل دفع الديون المستحقة على الفلاحين: ومنع الدائنين - معظمهم من التجار ومالكي الأراضي - من دخول القرى التي يسيطر عليها الثوار ، وأجبر مالكو بيارات الحمضيات على دفع ضريبة لدعم الانتفاضة . ومنع بيع الأراضي لليهود ومن يخالف هذا الاجراء، او يسمسر من اجل بيع الأراضي، يكون عرضة للمحاكمة والاعدام في محاكم الثوار.

وفي القرى والبلدات التي سيطر عليها الثوار الغيت الإيجارات ومنع ارتداء الطربوش التركي المكروه، والذي ترتديه النخبة المدنية (وهذا اجراء ساعد في عدم معرفة الثوار الذين يرتدون الكوفية)، وصادروا الأراضي والأموال التي تركها أصحابها الذين فروا من البلاد. كتب المندوب السامي هارولد ماك ميشل في كانون ثاني 1939 إلى وزير المستعمرات مالكوم ماك دونالد ما يلي:

"بدأ الآن شيء يشبه الثورة الاجتماعية ولكن على مستوى ضيق. وأخذ نفوذ السياسيين الاقطاعيين بالانحسار، فهم لا يعملون أي شيء سوى الكلام ، بينما هنالك آخرون قد غامروا ويميلون إلى اتخاذ موقف مستقل".

أما جورج أنطونيو مؤرخ الحركة القومية العربية الموثوق والذي ترأس عدداً من الوفود الفلسطينية في ذلك الوقت فقد كتب قائلاً:

"إن الثورة - بعيداً عن أن تكون من وحي وتوجيه الزعماء التقليديين - هي أسلوب متميز لتحدي سلطة هؤلاء الزعماء واتهام لأسلوبهم في العمل واعتبر قادة الثورة بأن المأزق الذي يعيشه الفلاحون ناجم عن مالكي الأراضي الذين باعوا أراضيهم واعتبروا أن الزعماء التقليديين باهمالهم فشلوا في منع هذه الصفقات .. وصبوا جام غضبهم وعنفهم على مالكي الأراضي والسماصرة ، وبالقدر نفسه وجهوا عنفهم ضد سياسة وحكومة الانتداب التي عقدت صفقات البيع تحت رعايتها".

رغم اصرارهم وقدرتهم على تحمل العقاب الجماعي - الذي نادراً ما تمارسه "الديمقراطيات" الغربية - إلا أن الثوار هزموا في نهاية الأمر، فقد قتل منهم آلاف ومن نجا من الموت القي عليه القبض ليعدم أو يسجن أو ينفي.

الحرب الأهلية والصراع الطبقي:

ساد في المجتمع الفلسطيني منذ عام 1939 جدل ساخن حول أحد أسباب الهزيمة.

ليس هنالك من شك بان الثوار قد وقفوا ضد عدو شرس جداً : البريطانيون .

إضافة إلى ذلك فقد اعرب المتطرفون في الوكالة اليهودية عن استعدادهم وقدرتهم على مساعدة الحكومة البريطانية إذا لم تتمكن من هزيمة الثوار وحدها.

وبالفعل انخرط الصهاينة في حملة الإرهاب ضد القرويين والسكان المدنيين، هذه الحملة التي دعمها وقادها رجال مثل اوردي وينغيت - ضابط بريطاني متحمس للصهيونية ساعد موشي ديان وصهاينة آخرين بانشاء الفرق الليلية الخاصة وهي وحدات يهودية بريطانية مختلطة تدربت سريراً على تكتيكات مضادة لحرب العصابات، التي أصبحت شهيرة جداً في ماليزيا وفيتنام.

لا شك أن أي حركة تحرر - إذا تجاوزنا تجهيزها السيء - ستجد نفسها تخوض حرب استنزاف طويلة، هذا أفضل الأحوال في مثل هذه الظروف.

وإذا اخذنا بعين الاعتبار افتقار الجغرافيا الفلسطينية للبيئة المساعدة التي تحتاجها قوات العصابات من أجل حماية المقاتلين ونقلهم وايوائهم وتزويدهم بالعتاد وكذلك ضالة البعد الجغرافي المساعد على المناورة ، فإن هذه الحرب الطويلة ستكون لمصلحة الأعداء بالضرورة، مهما قدم للثوار.

إلا أن طروحات كهذه ، رغم أهميتها ، لا تفسر وحدها هزيمة الثوار، فقد كان لانعدام الوحدة في المجتمع الفلسطيني، وتقاعس القيادة التقليدية عن دعم النضال الوطني الذي مس مواقعها التقليدية دوراً كبيراً في هذه الهزيمة .

ولإلقاء المزيد من الأضواء على هذه النقطة ولإبراز الدرجة التي وصلت إليها النزاعات الداخلية التي كادت أن تصل حد الحرب الأهلية إلى جانب الثورة ضد البريطانيين والصهاينة وتجب الإشارة إلى النقاط التالية:

أولاً: أثناء الإضراب العام، في ربيع 1936 رفض الزعماء الفلسطينيون، وهم آنذاك أعضاء في اللجنة العربية العليا، مطالبة اللجان المحلية إياهم بوجوب إشراك الموظفين الحكوميين بالإضراب العام.

مثل هذه الخطوة كانت ستشل حتماً القطاعات الحيوية للإدارة والاقتصاد في البلاد، ولكن الحاج أمين، رئيس اللجنة العربية العليا ، مؤيدوه كانوا يدركون أن مثل هذه الخطوة ستؤدي إلى خسارتهم لمواقعهم في المجلس الإسلامي الأعلى، وبالتالي فقدانهم السيطرة على جموع الموظفين في فروع المجلس في القدس وأماكن أخرى.

بالإضافة إلى ذلك فإن العشر الذي يجبيه المجلس من الحكومة سيقطع بالتأكيد ، مما يؤدي إلى إلغاء السيطرة المالية للمفتي على الحركة الوطنية الفلسطينية .

أما عائلة النشاشيبي فلم توافق أو تؤيد فكرة إضراب موظفي الحكومة إلا من أجل الإطاحة بمنافسيها الحسينيين، في حين أنها رفضت فكرة إضراب رؤساء البلديات وأعضاء المجالس البلدية لأنهم كانوا من المؤيدين لها وعوناً لها في الصراع داخل الطبقة الحاكمة.

ثانياً: عندما أوشك الإضراب على الامتداد ليشمل الفترة الحرجة زراعياً، أي في الخريف، موسم الحمضيات، عمل زعماء الحركة الوطنية على أن لايمس الإضراب مصالحهم الحيوية، فأصدر مالكو الأراضي الأقوياء في اللجنة العربية العليا مثل عوني عبد الهادي، ويعقوب الغصين وبدعم من الحاج أمين وراغب النشاشيبي نداءً يحث على إنهاء الإضراب، ورغم أن السلطات البريطانية لم تستجب لمطالب المضربين.

ثالثاً: عندما أدرك الفلاحون والعمال المدينيون أن الاحتجاج السلمي عقيم، وبدأوا بالتالي يخططون لانتفاضة مسلحة، تدخل الزعماء مرة أخرى في محاولة لمنع الانتفاضة المسلحة، أو على الأقل تحجيمها وتقليل فعاليتها. فمثلاً عندما تقدم عدد من أعضاء اللجان المحلية طالبين الدعم من الحاج أمين رد عليهم بالنصح والتحذير من مغبة العمل ضد الحكومة. لقد حذرهم من مغبة الاستمرار في هذه الأعمال لأنها ستؤدي إلى خسارة العرب للدعم الذين يحظون به من لندن، وحثهم على شن حملة سلمية لكسب الدعم السياسي من بلدان إسلامية أخرى، أو على الأقل تأجيل تنفيذ خططهم إلى أن تتضح الظروف. وفي مناسبة أخرى ضغط عليهم من أجل العدول عن خططهم للهجوم على مراكز الشرطة و معسكرات الجيش البريطاني، وطلب إليهم تكثيف هجماتهم على المستوطنات اليهودية.

إضافة إلى الحاج أمين، رفض زعماء آخرون دعم الثورة المسلحة، فمثلاً رفضت عائلة النشاشيبي دعم الكفاح المسلح خشية أن يوجه السلاح في النهاية إلى صدرها.

وأخيراً عندما اتخذت الثورة طابع النضال الثوري المعادي للنخبة الإقطاعية وللبريطانيين على السواء نظم آل النشاشيبي وأعوانهم وبعض ملاك الأراضي الكبار وتجار المدن الأغنياء، الذين فقدوا مواقعهم لصالح الثوار، فرقهم الخاصة المعادية للثوار والتي كانت تهاجم حصون الثوار في الريف. وفي بعض المناطق كان مؤيدو عائلة النشاشيبي يسلمون معلومات للبريطانيين كانت تؤدي إلى اعتقال وأسر قادة الثوار.

أظهر هذا التعاون المدى الذي تعرت به طبيعة الصراع خلال فترة الثورة الطويلة، والدرجة التي وصل إليها عدااء معظم السكان العرب، وجلهم من الفلاحين والعمال وبروليتاريا المدن الرثة، العلني للزعماء التقليديين الذين تعرضوا للخسارة بسبب الثورة بنفس القدر الذي تعرضوا فيه للخسارة نتيجة استمرار الحكم البريطاني، ولكن بدل الانخراط في النضال الوطني من أجل الاستقلال، اختارت الطبقة الحاكمة أن تدافع عن مصالحها الطبقية قبل كل شيء.

وبدل أن تتخلى عن مواقعها القيادية للمتفضين من أبناء الشعب، اختارت هذه الرموز إما المنفى وإما الثورة المضادة.

أما الثوار الذين يقاتلون القوات البريطانية والصهاينة فلم ينجحوا في توسيع نفوذهم والقيام بثورة اجتماعية ووطنية في ذات الوقت، واجبروا على تأجيل هذا الصراع إلى ما بعد الحرب العالمية الثانية، وعندها كان الوقت متأخراً جداً لمنع الانهيار النهائي.

التقسيم ، الهزيمة، والمنفى 1939 – 1948:

أثر اندلاع الحرب في أوروبا على الوضع في فلسطين تأثيراً دراماتيكياً ، فقد زج الزعماء الصهاينة بكل ثقلهم إلى جانب الحلفاء للعمل على هزيمة ألمانيا.

كانت القوات اليهودية "لا تزال غير شرعية" وكان يتم تسليحها وتدريبها وتوزيعها على المواقع الاستراتيجية في البلاد سراً.

عندما انتشر اضطهاد اليهود واعتقالهم في بلدان أوروبية أخرى احتلتها ألمانيا النازية، وبعد أن تسربت تقارير حول فظاعة معسكرات الاعتقال في ألمانيا، عقد الصهاينة الأمريكيون مؤتمراً في نيويورك طالب بإلغاء جميع القيود على الهجرة اليهودية، وبالسماح للوكالة اليهودية باستصلاح جميع الأراضي غير المزروعة في فلسطين، وبإنشاء "كومن ويلث يهودي" في كل فلسطين.

هذا الإعلان ، الذي سمي لاحقاً "برنامج بلمور" - على اسم الفندق الذي عقد فيه المؤتمر 1942 - شكل نقطة تحول في تاريخ العلاقات الصهيونية مع الغرب.

ومنذ ذلك التاريخ أصبحت الولايات المتحدة، التي دخلت الحرب قبل ستة أشهر من انعقاد المؤتمر، محط انظار الصهاينة في جهودهم من أجل إقامة دولة يهودية في فلسطين.

أما بالنسبة للعرب الفلسطينيين ، فقد تزامن اندلاع الحرب في أوروبا مع تعرضهم لحملة قمع سياسية قاسية، حيث منعت الحكومة البريطانية، التي أرادت تجنب أية معاودة لحالة الصراع الذي ساد في البلاد خلال سنوات الثورة الثلاثة، جميع أشكال العمل السياسي، ورفضت السماح لزعماء الحركة الوطنية بالعودة من المنفى .

أما على الصعيد الاقتصادي ، فقد جلبت سنوات الحرب ازدهاراً إلى قطاعات عديدة من السكان العرب الذين عانوا اثناء الاضراب والثورة .

حصل الفلاحون على أسعار مرتفعة للمنتوجات الزراعية ، وحصل العمال على زيادات في اجورهم، واستفاد التجار أيضاً نتيجة حصولهم على عقود حكومية مربحة، مثل الانشاءات العسكرية واستيراد السلع وتزويد المشاريع بالأيدي العاملة.

ولكن هذا الانتعاش الاقتصادي في فلسطين تلاش فجأة بعد أن حل السلام في أوروبا عام 1945.

فنتيجة ضغوطات مجلس الوزراء ومسؤولين سياسيين مؤيدين للصهيونية في كل من حزب المحافظين والعمال والرأي العام في الغرب، الذي تأثر بفضاعات النازية، بدأت الحكومة البريطانية مرة أخرى بالتحضير لتقسيم فلسطين إلى دولتين ، واحدة لليهود وأخرى للعرب.

وأثرت مطالب أعضاء الكونغرس الأمريكي المؤيدين لليهود وكذلك مطالب الرئيس ترومان بإزالة أي قيود على الهجرة اليهودية والاعلان الفوري للدولة اليهودية ، على تغيير السياسة التي تركزت على ضرورة توفير ملجأ لمئات الآلاف من اليهود الأوروبيين الذين اصبحوا دون مأوى .

وجاء انتصار حزب العمال في الانتخابات البريطانية التي جرت صيف 1945 أيضاً لصالح الصهاينة، حيث وفر لهم هذا الانتصار الدعم القوي في صفوف قيادة البرلمان وفي الحزب ككل.

في تشرين الثاني اعلن وزير الخارجية الجديد ايرنست بيفن عن تشكيل لجنة تقصي حقائق إنكليزية - أميركية مشتركة للنظر في مسألة الهجرة اليهودية إلى فلسطين، ومشكلة اللاجئين اليهود في أوروبا .

وطالب تقرير اللجنة، الذي نشر في ربيع 1946 بمنح 100 ألف يهودي اذنأً فورياً بالدخول إلى فلسطين ، والسماح بدخول آخرين عندما تصبح الظروف في فلسطين مواتية، إضافة إلى ذلك دعا التقرير إلى رفع كل القيود عن عمليات بيع الأراضي لليهود وإلى استمرار الانتداب البريطاني.

بالنسبة للعرب فإن هذه السياسة الجديدة عنت حتماً أن الكتاب الأبيض والأمل الذي خلقه بين العرب في إمكانية إقامة فلسطين موحدة ومستقلة قد حكم عليه بأن يذهب إلى سلة مهملات التاريخ.

أصبح التقسيم الآن حتمياً ، وفي شباط 1947 أعلنت بريطانيا، التي تواجه مهمة التوفيق بين الضغوطات العربية واليهودية المتعارضة، عن نيتها بتحويل المسألة إلى الأمم المتحدة.

وفي تشرين الثاني دعت الجمعية العامة للأمم المتحدة في جلستها المنعقدة في نيويورك إلى انهاء الانتداب البريطاني على فلسطين في آب المقبل، وإلى إقامة دولتين مستقلتين ، واحدة يهودية والأخرى عربية، أما القدس فستكون تحت إدارة دولية.

قرار الأمم المتحدة هذا كان يعني للعرب بأن القوى العظمى في العالم قد وافقت على أن يجرأ وطنهم، أما بالنسبة لليهود فقد كان مؤشراً على انتصار تاريخي خرج من متناقضات كبيرة.

بالنسبة لليهود والعرب على حد سواء فقد عنى هذا القرار بأن الحرب قادمة لا محالة .

وإذا اخذنا حالة الاستعداد التي كان عليها اليهود من جهة، ودرجة الانقسام التي كان عليها العرب من جهة أخرى ، فإن النتيجة ، رغم أنها لم تكن متوقعة في ذلك الوقت، كانت حتمية، في 15 أيار وبعد حملة شرسة أدت إلى تشريد مئات الآلاف من العرب من المناطق التي كان مخططاً لها أن تكون ضمن الكيان الصهيوني، أعلنت دولة إسرائيل.

بعد ذلك بساعات أبحرت آخر القوات البريطانية ومعها المندوب السامي، البريطاني آلان كنيغهام ، من ميناء حيفا .

بعد احتلال دام ثلاثون عاماً حقق الوطنيون العرب واحداً من أهم أهدافهم، ولكن وكما أن الحكم التركي انتهى ليؤدي إلى نضال شاق جديد، كذلك أدى انتهاء الحكم البريطاني إلى النتيجة نفسها. فرغم أن بريطانيا قد انسحبت سياسياً عسكرياً، إلا أنها تركت وراءها مستوطنين جدداً كان زعمائهم مصريين ليس فقط على احتلال البلاد بل على طرد سكانها الأصليين أيضاً، وذلك من أجل ضمان إقامة وطن للاجئين اليهود.

الجزء الثاني: الشتات الفلسطيني: 1948 - 1983

(4)

أفول العائلات الحاكمة 1948 - 1967

أدى تشتت الشعب الفلسطيني وسيطرة الصهاينة على جزء كبير من البلاد إلى تغييرات اقتصادية واجتماعية جذرية، حتى في تلك الأجزاء التي بقيت تحت السيطرة العربية - الضفة الغربية وغزة. ولكن رغم أن خلق دولة إسرائيل أدى إلى نتائج كارثية بالنسبة لأجزاء كبيرة من الفلاحين والطبقة العاملة، وأجبر قطاعات من البرجوازية و الطبقة العليا على التشرّد، إلا أنه أفاد بعض عناصر الأشراف والطبقة المالكة للأرض التي حافظت على ممتلكاتها في أجزاء فلسطين التي احتلتها الدول العربية. وأدى فيض اللاجئين إلى انخفاض الأجور إلى مستوى لم يسبق له مثيل منذ أواسط الثلاثينات، ووفر احتياطياً كبيراً من اليد العاملة الماهرة وغير الماهرة التي كانت بحاجة ماسة لإيجاد عمل ولو بأجر زهيد ليقبها الجوع. وفي الوقت ذاته شكل وجود سوق العمل الكبير هذا حافز لمالكي الأراضي والرأسماليين المحليين في الضفة وغزة لاستصلاح أراض جديدة، وللانخراط في التجارة الخارجية، وتطوير صناعة محلية قادرة على توفير احتياجات السكان الذين تضخم عددهم نتيجة اللجوء.

على أية حال مهد تقسيم فلسطين، وانتهاء هيمنة الطبقة الحاكمة، الطريق أمام نشوء طبقات جديدة، وتولى رجال لا ينتمون إلى أعلى السلم الاجتماعي التقليدي السلطات السياسية. يبحث هذا الفصل في موقع الأشراف والعائلات المالكة الكبيرة في أجزاء فلسطين التي وقعت تحت الاحتلال العربي، وبالتحديد وضع هذه الطبقات في الأردن حتى لحظة زوالهم بعد حرب 1967 عندما تحدث منظمة التحرير الفلسطينية، والكوادر المسلحة من الفصائل الفلسطينية مزاعمهم بقيادة الشعب الفلسطيني.

هزيمة الحركة الوطنية 1943 - 1948:

الحسينيون والاستقلال 43 - 1945:

في بداية عام 1943 تأكد الطرفان العربي واليهودي في فلسطين بأن انتصار بريطانيا بات وشيكاً، فبدأوا بإعداد الخطط للحصول على مزيد من التنازلات البريطانية فور انتهاء الحرب.

أما العرب، الذين امتنعوا من الخطط الصهيونية في بلادهم، ومن الدعم المتزايد الذي تقدمه الذي تقدمه الولايات المتحدة للوكالة اليهودية، فقد طرحوا لا مبالاتهم السياسية جانباً وبدأوا يتحركون من جديد من أجل إزالة القيود عن نشاطهم السياسي، ومن أجل خلق حركة وطنية موحدة.

من بين طبقات ملاك الأراضي والأشراف في فلسطين كانت المجموعة الوحيدة التي لم تفقد مصداقيتها الجماهيرية، ولم تكن في المنفى، هي من أعضاء حزب الاستقلال الذي تأسس في نهاية الحرب العالمية الأولى من قبل عدد من المثقفين المدينين الذين ينتمون لطبقة ملاك الأراضي في فلسطين وسوريا والعراق. كان أعضاء هذا الحزب أصلاً من مؤيدي حكومة فيصل في سوريا ولكنهم هربوا بعد سقوط عرش فيصل ولجأوا إلى الأردن، وهناك دخلوا في صراع مع الأمير عبد الله، مما أدى إلى طردهم من الأردن في أواخر العشرينات. أسس الأعضاء الفلسطينيون في حزب الاستقلال فرعاً مستقلاً للحزب في فلسطين، كان ينادي بإنهاء الحكم البريطاني وقيام الوحدة العربية.

رغم أنه كان يضم أعضاء من طبقة ملاك الأراضي الكبار مثل عوني بيك عبد الهادي ورشيد الحاج إبراهيم - سيد عائلة بارزة في حيفا - إلا أن حزب الاستقلال جذب إلى صفوفه شباباً من أبناء الطبقة الوسطى بينهم عدد من المؤهلين مهنيّاً ممن تلقوا تعليمهم في المدارس الغربية، إما في فلسطين وإما في الخارج. وجذب الحزب أيضاً بعضاً من أعضاء الطائفة المسيحية، بسبب أيديولوجيته العلمانية.

لحظة اندلاع الثورة عام 1936، انتهى وجود الحزب ككتلة سياسية واحدة. ولكن رغم ذلك استمر أعضاء الحزب بلعب دور مهم في اللجان الوطنية التي شكلت في بداية الإضراب، وساهم عدد منهم في العمل الثوري بفاعلية. عُين كل من عوني عبد الهادي وأحمد حلمي باشا عبد الباقي في اللجنة العربية العليا الأولى في نيسان 1936م.

شكلت النجاحات المتزايدة التي حققها زعماء الاستقلال على الصعيد الجماهيري خطراً مباشراً على تطلعات الحسينيين، الذين افترضوا أنه باستطاعتهم استعادة السيطرة على القيادة الوطنية حال السماح لزعمائهم بالعودة إلى فلسطين.

تعاطفت بعض العائلات المقدسية الكبيرة مع الحسينيين، رغم عدم موافقتها على مواقفهم أثناء ثورة 1936 - 1939، إلا أنهم شعروا أن قدرة حزب الاستقلال على تجاوز التقسيم الطبقي وتحدي التوزيع التقليدي للسلطة في المجتمع العربي تهدد مواقعهم.

في تشرين الثاني 1943 قاطع الحسينيون ومؤيدهم من رؤساء البلديات ومخاتير القرى مؤتمراً وطنياً، دعى لعقده زعماء الاستقلال السابقون بهدف انتخاب قيادة وطنية موحدة، وتعيين وفد للمشاركة في مباحثات الوحدة العربية في القاهرة، وانضم اليهم في مقاطعة المؤتمر أعضاء كل من حزب الإصلاح، ومؤتمر الشباب العربي - زعماء هذين الحزبين هما الدكتور حسين فخري الخالدي، ويعقوب الغصين (مالك أراضي كبير من رام الله) وقد ابعدا من فلسطين عام 1937.

بعد ذلك بستة اشهر، في نيسان 1944 ، أصبح الحسينيون جاهزون لاعادة تأسيس الحزب الفلسطيني العربي، الذي اسسه اصلاً الحاج أمين ومؤيدوه عام 1935.

في اجتماع عقد في القدس شكل مندوبون عن المدن الكبرى في فلسطين لجنة مركزية، ولجنة تنفيذية برئاسة توفيق صالح الحسيني، ابن عم المفتي، وفتحت مكاتب للحزب في كل من القدس وحيفا ويافا ونابلس، وكانت جريدة الدفاع التي تصدر في يافا هي لسان حال الحزب، رغم أنه لم يمتلكها رسمياً.

لقد اسهم كل من البنك العربي، الذي اسسه عبد الحميد شومان في القدس عام 1930، وافراد فلسطينيون، ومنظمات إسلامية مختلفة خارج البلاد بتمويل الحزب .

هذا وتعززت قوة الحزب بالتأكيد الذي تلقاه من الفتوة - مجموعة شبيبية شبه عسكرية أنشأها المفتي في أواسط الثلاثينات - خصوصاً وأن حزب الاستقلال لم يكن يتمتع بتأييد منظمة مسلحة.

ولكن بقي الحزب مكبوحاً نتيجة نفى زعيميه الرئيسيين: المفتي وجمال الحسيني، وبسبب انقطاع أموال الأوقاف بعد أن استولت الحكومة على إدارتها عام 1937 أي اثناء الثورة.

وأدى لجوء المفتي إلى المانيا النازية، بعد فراره من البريطانيين في العراق وايران، وانخراطه في الحملة الدعائية المعادية لبريطانيا إلى اضعاف الحزب أكثر فأكثر.

الصراع على القيادة 1945 - 1947:

مع انتهاء الحرب في أوروبا بدأت مرحلة جديدة في السياسة الفلسطينية خصوصاً وسياسة الشرق الأوسط عموماً.

فمنذ نهاية الحرب وحتى 7 تشرين ثاني 1947 ، عندما قررت الأمم المتحدة تقسيم فلسطين، ركزت التحركات العربية داخل وخارج فلسطين على العمل من أجل هزيمة محاولات الصهاينة زرع المهاجرين اليهود، وتقسيم فلسطين بين العرب واليهود.

هدد انعدام الوحدة بين عناصر الطبقة الحاكمة الفلسطينية باضعاف هذه الجهود، وحرف الصراع عن أهدافه الرئيسية.

لذلك قررت الدول العربية، وقبل اجتماع الإسكندرية في تشرين أول 1944 ، أن يقوم وفد برئاسة جميل مردم، رئيس وزراء سوريا، بزيارة فلسطين للحصول على موافقة الأحزاب الرئيسية على ارسال ممثل مشترك للمباحثات في الإسكندرية.

فشل مردم في محاولته رص صفوف الحسينيين مع زعماء الاستقلال السابقين، فعين ممثلاً عنه موسى العلمي وهو محامي تدريب في بريطانيا، وعمل سكرتيراً للمندوب السامي ، وقنصلاً فخرياً لحكومة الانتداب.

إن فشل الطبقة الحاكمة الفلسطينية بالتوصل إلى اختيار ممثل لها ما هو إلا مؤشر على مدى تباعد وجهات نظر القيادات الفلسطينية، ومدى إصرار الحسينيين على عدم المشاركة في أي تحرك إن لم يكن تحت سيطرتهم.

أدى اختيار موسى العلمي (الذي عرف بانه مستقل) إلى تفاقم التوتر داخل صفوف الطبقة الحاكمة الفلسطينية.

وعد العلمي في اجتماع الإسكندرية بمساعدات مالية لتمويل مشروع تطوير الأراضي، وإقامة مكاتب اعلام عربية في لندن وواشنطن والقدس، فمنحت هذه التسهيلات العلمي نفوذاً فريداً في مهمته المتعلقة بتمثيل وجهات النظر الفلسطينية في عواصم الحلفاء.

ادخلته المهمة الأولى في نزاع مع الاستقاليين ومجلس إدارة الصندوق القومي العربي الذي أمل أن يستعيد مسألة السيطرة على الأرض. أما المهمة الثانية فقد سمرت غضب الحسينيين والحزب الفلسطيني العربي، حيث شعروا أن الدول العربية قد ضربت مزاعمهم بتمثيل الفلسطينيين في الخارج يصفهم قادة الحركة الوطنية. أما محاولة مردم الثانية لانشاء حركة موحدة فقد حظيت بنجاح مؤقت. ذلك أن اللجنة العربية العليا التي تشكلت برعاية مردم سرعان ما وقعت تحت سيطرة الحسينيين، مما دفع بالاحزاب الأخرى، وموسى العلمي نفسه إلى الانسحاب منها.

وأدى تشكيل لجنة ثالثة، هذه المرة بالمساعي الحثيثة لجمال الحسيني، الذي عاد إلى فلسطين في أوائل العام 1946، بعد اطلاق سراحه من معتقله في جنوب روديسيا، إلى انشقاق جديد.

ففي حين سيطر الحسيني والحزب العربي الفلسطيني على اللجنة، شكل حزب الاستقلال وأحزاب أخرى عصابة التحرر الوطني وجمعية العمال العرب جماعة منفصلة باسم الجبهة الوطنية العربية. بدفع من جامعة الدول العربية، شكلت لجنة عربية عليا رابعة (عرفت باسم اللجنة العربية العليا) وضمت أعضاء من كل من اللجنة الثالثة والجبهة الوطنية العربية.

انتخب جمال الحسيني نائباً للرئيس، بينما حفظ منصب الرئيس للحاج امين الذي سمح له بالاقامة في مصر، لان الحظر على دخوله إلى فلسطين ظل قائماً.

رغم انضمام أحمد حلمي باشا، رئيس الصندوق القومي العربي، والدكتور حسين الخالدي، من حزب الإصلاح، فإن توسيع اللجنة في كانون ثاني 1947 (أي قبل انعقاد مؤتمر لندن) واستيعابها أربعة أعضاء جدد من الحزب العربي الفلسطيني أكد انتصار انصار الحسيني الذي أصبح منذ ذلك التاريخ زعيم الحركة الوطنية الفلسطينية غير المنازع.

وأكدت خسارة ممثلي البرجوازية الناشئة، وغياب أي تمثيل للفلاحين في اللجنة اصلاً، هيمنة عناصر الطبقة الحاكمة التقليدية، فباستثناء عزت دروزة واميل الغوري، وكلاهما من المؤيدين المخلصين للحاج امين، واحمد حلمي باشا فقد تشكلت اللجنة من أبناء العائلات الكبيرة في الأقاليم، إلا ان الأعضاء الذين سيطروا على اللجنة نفسها هم من العائلات المقدسية التي افرزت قيادات البلاد منذ أيام العثمانيين.

الاحتلال الإسرائيلي وهزيمة المفتي 1947 – 1948:

اثر القرار البريطاني في شباط 1947 بإحالة مسألة فلسطين إلى الأمم المتحدة، الوضع في فلسطين، فلم يعد بالإمكان تجنب أو اهمال التحضير لصدام مسلح في البلاد.

في تشرين أول 1947 قرر ممثلوا الدول العربية السبع، الأعضاء في جامعة الدول العربية، مصر، وشرق الأردن وسوريا والعراق ولبنان واليمن والعربية السعودية - تشكيل بعثة عسكرية برئاسة جنرال عراقي هو إسماعيل صفوت، لدراسة التطورات التي تواجه قوات جامعة الدول العربية المرابطة على الحدود الفلسطينية. في كانون الأول وبعد صدور قرار الأمم المتحدة بتقسيم فلسطين واندلاع القتال هناك، وافق رؤساء الدول العربية السبع على انشاء جيش من المتطوعين (جيش الإنقاذ)، مؤلف من 2500 رجل من الدول العربية إضافة إلى 500 فلسطيني بامرة الجنرال صفوت والهيئة العسكرية، على أن تزود الجامعة العربية هذه القوات بالسلاح.

كان مقررًا ان يتم تدريب هذه القوات في سوريا. وفي شباط 1948 شكلت جامعة الدول العربية لجنة من رؤساء الأركان العرب لتقرير الاستراتيجية العربية في فلسطين. وبعد ذلك بشهرين وضعت اللجنة السياسية للجامعة العربية خطة هجوم للجيش العربية النظامية - المصرية والاردنية والعراقية واللبنانية.

في أيار، أي قبل موعد انسحاب القوات البريطانية، اقرت جامعة الدول العربية تعيين ضابط عراقي آخر هو نور الدين محمود ، قائداً عاماً لجميع القوات العربية في فلسطين ، بما في ذلك المتطوعين. عارض المفتي واللجنة العربية العليا خطوات جامعة الدول العربية بشدة، وذلك لتخوفه من ان تؤدي هذه الخطوات إلى اضعاف سيطرة الفلسطينيين بشكل عام، واللجنة العربية العليا بشكل خاص على حركة المقاومة.

في تشرين الأول 1947، استنكر المفتي المقترحات التي تنص على نشر قوات جامعة الدول العربية على طول الحدود، حيث تخوف من أن يؤدي ارتباط أربعة من الدول العربية السبعة - العراق وشرق الأردن ومصر واليمن - بمعاهدات عسكرية مع بريطانيا إلى اتخاذ جامعة الدول العربية قراراً مؤيداً لبريطانيا، والموافقة على قرارا التقسيم.

فبقاره تجميد نشاط المتطوعين العرب الذين رفضوا بدورهم تحضيرات جامعة الدول العربية، سعى المفتي للحفاظ على سيطرته على تمويل وتدريب أولئك الذين يحاربون في فلسطين، واعتبر أن جيش الإنقاذ هو منافس لقواته المتطوعة - جيش الجهاد المقدس - بقيادة عبد القادر الحسيني. (في لحظة معينة، في آذار 1948، كادت المجموعتان ان تشتبكا، فخلال المعركة الحاسمة على القدس في نيسان، والتي قتل فيها عبد القادر الحسيني، رفض المتطوعون العرب بقيادة السوري فوزي القاوقجي مساعدة القوات الفلسطينية غير النظامية بقيادة الحسينيين).

تأكدت وجهة نظر المفتي بأن الدول العربية الأعضاء في جامعة الدول العربية ليست مهتمة بمساعدة الفلسطينيين على حماية بلادهم، وينحصر جل اهتمامها في ضمان سيطرة الدول العربية على حركة المقاومة، وبالتالي على مصير فلسطين ككل، وذلك عندما رفضت جامعة الدول العربية تقديم

قرض للجنة العربية العليا لتغطية نفقاتها الإدارية والاغاثية، وعندما رفضت أيضاً مطالب المفتي بإقامة حكومة فلسطينية في المنفى وتعيين حكام عسكريين فلسطينيين للبلاد.

ومصر، التي كانت منهمكة في صراع مرير لالغاء اتفاقية 1936 مع بريطانيا، ولفرض جلاء القوات البريطانية عن منطقة قناة السويس ، هي وحدها التي ساعدت المفتي واللجنة العربية العليا. لقد قدمت مصر البنادق للجنة، وسمحت للمتطوعين المصريين، معظمهم من الاخوان المسلمين، بالخدمة في قوات المفتي في فلسطين.

لقد ناقشت مصر وجهة نظر المفتي في اجتماعات الجامعة العربية، إلا أن هذا الموقف لم ينبع من اهتمام القاهرة بدور المفتي في فلسطين، بل من إصرار الملك فاروق على معارضة خطط الملك عبد الله لقبول التقسيم واحتلال القدس ووسط فلسطين.

رغم مساعدة مصر العسكرية والدبلوماسية عانت قوات المفتي من خسائر فادحة في فلسطين، حيث ابعدهم هزيمة عبد القادر الحسيني في القسطل، خارج القدس، في آذار عن قاعدتهم التقليدية ، وادت إلى الهجرة الجماعية للعائلات المقدسية التي تزعمت فلسطين في السابق.

أما المفتي الذي ما زال ممنوعاً من الدخول إلى فلسطين، فقد غادر مصر فاراً إلى لبنان، حيث انضم إليه هناك عدد من أعضاء اللجنة العربية العليا.

بعد سقوط المدن الساحلية وأجزاء كبيرة من الجليل في ايدي اليهود، لجأ أعضاء آخرون من اللجنة إلى شرق الأردن وسوريا ومصر، وبحلول 15 أيار ، يوم اعلان دولة إسرائيل وزحف الجيوش العربية إلى فلسطين، لم يكن هناك أي عضو من اللجنة في فلسطين.

للوهلة الأولى بدا كأن دخول الجيوش العربية النظامية، من لبنان وسوريا والعراق وشرق الأردن ومصر، قد أعطى املاً جديداً للحسينيين وللجنة ، حيث توقع العرب والفلسطينيون هزيمة الصهاينة.

ولكن ولسوء الحظ اخفى التدخل العربي خلافات حادة بين الدول العربية: رفض الملك عبد الله الاشتراك بأي عمل مالم يعين قائداً عاماً للقوات العربية، ورغم انتزاعه الموافقة الرسمية على ذلك، إلا أن كل دولة عملت بشكل مستقل على الأرض.

زحفت قوات عبد الله إلى وسط فلسطين وحاصرت القدس الشرقية بسرعة هدف هذا التحرك إلى استعادة المدينة المقدسة وإلى حرمان قوات المفتي من أية فرصة لاستعادة سيطرتهم على هذه الأجزاء من البلاد التي سعى الملك عبدالله ، مدعوماً من بريطانيا، لضمها إلى مملكته.

كذلك في 9 تموز، أي قبل يوم واحد من انتهاء وقف اطلاق النار الأول، وافقت على إقامة مجلس اداري لفلسطين برئاسة أحمد حلمي باشا.

في نهاية أيلول، وبعد موافقة كل من بريطانيا والولايات المتحدة على توصيات مندوب الأمم المتحدة الداعية إلى ضم ما تبقى من أراضي فلسطين إلى شرق الأردن، خولت جامعة الدول العربية المجلس الإداري بإعلان تأسيس حكومة فلسطين، فأعلن في 22 أيلول مجلس وزراء يضم جميع شرائح الطبقة الحاكمة

الفلسطينية، الممثلة وغير الممثلة في اللجنة العربية العليا، وأعلم أحمد حلمي، المعين رئيساً للوزراء، جامعة الدول العربية بأن الحكومة الجديدة، ومقرها غزة، ستكون ديمقراطية ومبنية على دستور.

دعت اللجنة العربية العليا في 1 تشرين أول إلى انعقاد مجلس للعرب الفلسطينيين في غزة، وباشر هذا المجلس بتأسيس جمعية وطنية.

تم اختيار ممثلين للجمعية من اللجنة العربية العليا، ورؤساء البلديات والمجالس المحلية واللجان الوطنية والقبائل البدوية والنقابات المهنية.

عينت الجمعية الحاج أمين رئيساً، وأعلنت إقامة دولة فلسطينية مستقلة وذات سيادة، تمتد من حدود سوريا ولبنان شمالاً إلى حدود مصر جنوباً، ومن البحر المتوسط غرباً إلى نهر الأردن شرقاً.

كان واضحاً أن حكومة عموم فلسطين - كما عرفت - لم يكن باستطاعتها فرض سلطاتها على المناطق التي يحتلها الصهاينة، إلا أنها مارست سلطاتهم في جنوب فلسطين الذي احتلته مصر، الدولة الوحيدة التي ايدت المفتي في جامعة الدول العربية.

على أية حال لم يستمر حكم حكومة عموم فلسطين إلا أسابيع قليلة ففي أواسط تشرين أول شنت الهاغاناه حملة شرسة على المناطق الجنوبية ونجحت في تشريد القوات المصرية من قواعدها الرئيسية، وفي شق الجيش المصري إلى ثلاثة أقسام، وجرّد الفيلق العربي، الذي امره عبد الله بأخذ مواقع الوحدات المنسحبة، كل من مؤيدي المفتي والفدائيين المصريين من سلاحهم واحتل بعد ذلك الخليل وبيت لحم.

في تشرين الثاني وكانون أول استكمل الإسرائيليون احتلالهم للنقب فقسّموا فلسطين إلى قسمين منفصلين، وقلصوا السيطرة المصرية على جزء صغير من الأراضي المحاذية للساحل في غزة.

بهزيمة مصر وموافقتها اللاحقة على الدخول في مفاوضات هدنة مع إسرائيل انتهت هيمنة المفتي الطويلة على الحركة الوطنية الفلسطينية، وتوقفت اللجنة العربية العليا عن العمل. ورغم بقاء حكومة عموم فلسطين إلا أن هذا البقاء كان اسماً فقط، حيث اقتصر عملها على إصدار بعض البيانات في بعض المناسبات من مقرها في القاهرة. بعد ذلك أغلق الرئيس عبد الناصر مكاتبها عام 1959.

لقد انتقلت منذ من زمن سلطة تمثيل الفلسطينيين إلى زعماء الدول العربية ومعظمهم، كانوا مهتمين بعلاقاتهم مع البلدان المجاورة وبالحفاظ على الأمن الداخلي لبلادهم، أكثر من اهتمامهم في استعادة حقوق الشعب الفلسطيني في أرضه.

العائلات الحاكمة تحت الحكم الأردني 1948 - 1967:

حقق دخول الجيش الأردني إلى فلسطين في أيار 1948 طموح الملك عبد الله بشكل جزئي،

هذا الطموح الذي عبر عنه عبد الله منذ عام 1937.

كما أدى إلى تقسيم فلسطين إلى قسمين متميزين - قسم لليهود، وآخر للعرب - وإلى الحاق

جزء من فلسطين بشرق الأردن ليكون تحت حكم عبد الله.

في ربيع 1948 وعندما ينس البريطانيون من إمكانية حلف عريض من الدول العربية المؤيدة لبريطانيا ، وعندما تهيأ الصهاينة لشن حرب شاملة من أجل احتلال المناطق التي منحهم إياها قرار التقسيم، تمت الموافقة على السماح للملك عبد الله باحتلال وسط فلسطين، كجزء من خطة لضم المنطقة.

بالمقابل وافق عبد الله على عدم طرد الصهاينة من المناطق المقرر ضمها إلى الدولة اليهودية ، ولا من غربي القدس التي احتلتها الهاغانا.

بالإضافة إلى موافقتهم على قرار تقسيم فلسطين، والحاق وسط فلسطين بشرق الأردن، وافق البريطانيون في آذار 1948 على مساعدة الملك إذا ما تعرض لأي هجوم، ووعدوه بزيادة المعونة السنوية للفيلق العربي، الذي كان يقوده ويموله البريطانيون مباشرة .

باشر الفيلق العربي بقيادة جون غلوب بنزع سلاح ما تبقى من المناضلين الفلسطينيين الموالين للحسيني، ووحدات جيش الجهاد المقدس الذين حاولوا مواصلة اعمال المقاومة من نقاط متفرقة في غزة والضفة الغربية والقدس المحتلة.

في اتفاقية الهدنة بين إسرائيل وشرق الأردن والتي تمت في رودوس في أوائل نيسان 1949، وافق عبد الله على منع جميع القوات العسكرية وشبه العسكرية، البرية والبحرية والجوية، من القيام بأي عمل حربي أو عدواني ضد القوات الإسرائيلية.

في 26 نيسان 1949 تغير الاسم الرسمي للبلاد ليصبح المملكة الأردنية الهاشمية، حيث قرر الملك عبد الله، إسقاط كلمة فلسطين من اسم البلاد ومن قائمة ألقابه كملك. وفي كانون أول 1949 تقرر اعتبار الفلسطينيين المقيمين في المناطق التي تسيطر عليها الأردن، وفي الأردن نفسها، مواطنين أردنيين. وأخيراً، وفي 24 نيسان 1950، أعلن الملك عبد الله في خطاب العرش عن ضم وسط فلسطين بشكل رسمي، وصدر في اليوم ذاته مرسوماً يؤكد هذا الإعلان، ومنذ ذلك التاريخ أشارت كل البيانات الى تلك المناطق باسم الضفة الغربية (المملكة الأردنية الهاشمية).

باكتمال عملية التقسيم وإخماد بقايا المقاومة انتقل النضال من أجل استقلال فلسطين الى مرحلة العمل السياسي، وانتقل مسرح هذا العمل الى خارج فلسطين فأصبحت عمان خلال العقد القادم منبراً للتعبير عن الطموحات الفلسطينية بدل القدس. ولكنها كانت معركة من جانب واحد، فعبد الله وورثته المدعومون من معظم القوى الغربية، والعازمون على الحفاظ على الوضع القائم، فرضوا على بقايا الزعامات التقليدية الفلسطينية أحد خيارين مصيريين: إما القبول بالإلحاق الذي فرضه عبد الله، مع ما يوفره هذا الإلحاق من هدوء وفرص اقتصادية، وأما مواجهة الملك والمملكة ومن وراءها في بريطانيا والولايات المتحدة. في النهاية اختاروا الخيار الأول، مما افقدهم مصداقيتهم أمام شعبهم، هذا الشعب الذي أخذ يتطلع الى زعماء أكثر نضالية في العالم العربي لمواصلة النضال وإنهاء الاحتلال الإسرائيلي وتحقيق دولة مستقلة.

استعادة الفصيل المؤيد لعبد الله:

تكللت محاولات عبد الله خلق عملاء له في فلسطين، يؤيدون التقسيم وضم وسط فلسطين للأردن، بالنجاح في خريف 1948 بعد أن اتبع انتصاراته العسكرية بمحاولة تجميع مؤيديه في الضفة الغربية. عقد في تشرين أول 1948 "مؤتمراً وطنياً" يضم عناصر من الطبقة الحاكمة الفلسطينية المؤيدة للعرش الهاشمي والحكم البريطاني. انعقد المؤتمر في عمان برئاسة الشيخ سليمان التاجي الفاروقي، أحد أعضاء النخبة التقليدية، ومؤيداً لحزب الدفاع الوطني في أواسط الثلاثينات. باشر المؤتمر بإصدار قرارات تتكرر مزاعم حكومة عموم فلسطين التي شكلت في غزة قبل عدة أيام.

رغم أن المؤتمر لم يمثل الرأي العام الفلسطيني، حيث أنه عقد على أراض أردنية، وأن الملك بنفسه قد عين من شاركوا فيه تعييناً مباشراً، إلا أنه قدم مبرراً كافياً لعبد الله يمنع دخول أعدائه من الحسينيين، وليفرض حظراً على نشاطات حكومة عموم فلسطين في تلك الأجزاء التي تقع تحت سيطرة الفيلق العربي.

في كانون الأول عام 1948، وبعد نجاحه في مد سيطرته على القسم العربي من القدس، والمنطقة المحيطة ببيت لحم ورام الله والخليل. عقد عبدالله مؤتمراً أوسع للفلسطينيين في اريحا. حضر المؤتمر رؤساء بلديات سابقون وموظفون حكوميون ورجال اعمال ومحامون وأصحاب أراض وزعماء قبائل من الضفة الغربية.

عين الشيخ محمد علي الجعبري، رئيس بلدية الخليل ومؤيد الهاشميين منذ الثلاثينات، رئيساً للمؤتمر.

وقام رئيس بلدية حيفا السابق، أحمد خليل، وأعضاء من عائلات النشاشيبي والدجاني وطوقان بالمساعدة في تنظيم المؤتمر، في حين وفر الفيلق العربي، وبتوجيهات من غلوب، المواصلات والدعم لمن يرغبون بحضوره.

اتخذ المؤتمر قراراً من سبع بنود، وكان مستشارو عبد الله السياسيون والعسكريون هم الذين وضعوا هذا القرار، ثم اقر البرلمان الأردني ومجلس الوزراء هذا القرار خلال أسبوعين.

من أهم بنود المؤتمر البند الداعي إلى "الوحدة بين فلسطين وشرق الأردن، وإعلان عبدالله ملكاً على عموم فلسطين".

في 11 كانون الأول أرسل عبد الله رسالة إلى الياهو ساسون، عضو دائرة الشؤون العربية في الوكالة اليهودية، يطالب فيها باحترام قرارات المؤتمر. بعد ذلك بيومين أشار ساسون إلى استعداد إسرائيل للقيام بذلك شريطة ان يعلن عبد الله الهدنة الدائمة، وأن يبذل جهده لاجراج القوات المصرية من القدس والخليل، والقوات العراقية من المناطق الحدودية في وسط فلسطين.

وكان عبدالله تواقاً لتنفيذ مثل هذا طلب. في وقت لاحق من الشهر نفسه عين عزمي النشاشيبي، من ابرز مؤيدي عبدالله، نائباً للحاكم العسكري العام لمنطقة وسط فلسطين. سعى النشاشيبي إلى اخماد المقاومة ، والبدء باغلاق الحدود بين إسرائيل والمناطق التي يحتلها العرب. وفي 20 كانون أول، عين الملك عبد الله الشيخ حسام الدين جاد الله، من عائلة مقدسية شريفة، متحالفة مع عائلة النشاشيبي، وعضو المجلس الإسلامي الأعلى في العشرينات، مفتياً للقدس بدل الحاج أمين. وجاءت الضربة الأخيرة بل والقاضية للحسيني في الأسابيع القليلة القادمة، عندما غير العشرات من أتباعه في حكومة عموم فلسطين ولاءهم، وأيدوا عبد الله. من بين هؤلاء أربعة وزراء في حكومة عموم فلسطين المشكلة في غزة هم: أحمد حلمي باشا، عوني عبد الهادي، الدكتور حسين فخري الخالدي، علي الحصانة، وكذلك سكرتير مجلس الوزراء، أنور نسيبة. وهيمن هؤلاء الرجال ومعهم آخرون من عائلات طوقان ودجاني وخطيب ونمر وبرغوثي وجيوسي على ما تبقى من نشاط سياسي فلسطيني، وعلى قسم كبير من النشاط الاقتصادي.

الفوائد الاقتصادية:

لقد أدى ضم الضفة الغربية عام 1950 الى تحول تام في الاقتصاد والمجتمع الأردني. إذ ازداد عدد السكان أكثر من الضعف نتيجة تدفق اللاجئين الذين أقاموا في المناطق التي احتلها الأردن، فوصل عددهم عام 1955 الى أكثر من 1.450.000 بينهم حوالي 610 ألف - أي ما يقارب ثلثي مجموع السكان - من الفارين من المناطق التي احتلتها إسرائيل عام 1948.

أما أثر الهجرة الفلسطينية على المدن في الضفتين فكان مفاجئاً أيضاً: فعمان مثلاً، المدينة التي لم يتجاوز عدد سكانها 40 ألفاً في أوائل الأربعينيات، وصل عدد سكانها الى 120 ألف عام 1950 - ثلاثة أضعاف- ثم وصل عام 1960 الى 220 ألف أي بزيادة تتجاوز 550 بالمئة خلال عشرين عاماً. وفر هذا الوضع - قلة الأراضي والتمدن السريع- فرصاً لامثيل لها لملاك الأراضي الكبار في الضفة الغربية، فبعضهم كما ذكر سابقاً اشترى أراضٍ في وسط فلسطين في فترة الانتداب من الأرباح التي تراكمت لديهم من زراعة وتصدير الحمضيات.

هناك مؤشرات على أن عدد ملاكي الأراضي القادرين على الاستفادة من الوضع الزراعي الجديد وتوسيع ممتلكاتهم كان كبيراً نسبياً. قدرت دراسة أجريت بهذا الخصوص عام 1964 عدد ملاك الأراضي (ومن ضمنها أراضي الضفة الغربية)، 647 مالكاً تزيد ملكية كل واحد منهم عن 250 أكر، ومجموع ملكية هؤلاء تساوي ما يملكه 68.728 فلاح تقل معدل ملكية الواحد منهم عن 25 أكر. (أي فدان = 4 دونم).

في حزيران 1967 كان هناك 666 مالكاً تزيد ملكية الفرد فيهم على 250 أكر:

245 مالك تبلغ ملكية كل منهم 500 أكر أو أكثر، و 67 مالك تبلغ ملكية كل منهم 1.250 أكر، و 22

مالك تبلغ معدل ملكية الواحد فيهم 2.500 أكر.

أُجريت دراسات أخرى في أواسط الخمسينات دلت على أنه رغم ارتفاع عدد الملكيات الصغيرة في الضفة الغربية، إلا أنه توجد في مناطق عديدة من الضفة الغربية ملكيات كبيرة، أهم هذه المناطق: المنطقة المحيطة بالقدس ونابلس والخليل. ففي منطقة القدس وزع 36.9% من الأراضي على وحدات تبلغ الوحدة منها 250 أكر، وفي الخليل وصلت النسبة 17.4% وفي نابلس 16.2%.

إلى جانب قدرتهم على تحريك رأس المال والعمل، استفاد مالكو الأراضي الكبار من قدرتهم على الوصول الى الأسواق الداخلية والخارجية، ومن سيطرتهم على التجارة بين الضفتين الغربية والشرقية.

كذلك كانت لبعض العائلات في الخليل، وبعض القبائل المسيحية التي تسيطر على المنطقة الوسطى من وادي الأردن، صلات قوية مع عشيرة المجالي من شرق الأردن، ومن خلال هذه الروابط توصلت الى إقامة علاقات مع مسؤولين في أعلى المستويات الإدارية في عمان ومع مسؤولين في البلاط الملكي والجيش. لذلك لم تشكل مسائل الحصول على رخص تصدير أو تصاريح حدود أو نقل أي مشاكل حقيقية.

إضافة الى ذلك مارس مشايخ قبائل الطوارنة والتميمية والطربين والعازمة والجبارات في جنوب فلسطين أعمال التجارة بين الضفتين، حيث كانوا يتاجرون بشكل رئيس بالماشية وبالإنتاج الزراعي من أراضيهم الموجودة على جانبي الحدود. وكانت تجارة الحشيش مزدهرة بشكل كبير وتتضمن تهريب مايزرع منه في لبنان وسوريا عبر فلسطين وصحراء سيناء ليصل الى مستهلكيه في مصر.

فيما بعد وعندما أصبح منتج الأراضي الجديدة ثابتاً ومتزايداً، بدأ ملاك الأراضي الكبار في الضفة الغربية بتسويق سلعهم بأنفسهم - كما حصل مع منتجي الحمضيات فترة الانتداب- أو شكلوا تحالفات مع العائلات التجارية الكبيرة في الضفة الشرقية للهيمنة على تجارة التصدير.

ومن أكثر المغامرات التجارية نجاحاً، كانت تجارة زيت الزيتون من ممتلكات آل طوقان في منطقة نابلس. فبتأسيسهم لشركة مساهمة واستخدامهم لصلاتهم في الوزارات المعنية في عمان نجحوا في منع استيراد زيوت غذائية أخرى، وفي تصدير زيت الزيتون الى الخارج في موسم الزيتون، الأمر الذي ضمن لهم ولكبار المنتجين المتحالفين معهم سعراً عالياً لمنتجاتهم في السوق.

بالإضافة الى ذلك، استثمر آل طوقان أموالهم في إنشاء المستودعات وآليات التخزين، مما مكنهم من تخزين السلعة للوقت الذي يصل فيه السعر الى قمته القصوى.

أما عائلة جرار التي كانت تملك كروم زيتون كبيرة في منطقة جنين، والتي كانت متحالفة مع عائلة طوقان، فقد استثمرت رأس مالها في زراعة أشجار الفواكه إضافة الى أشجار الزيتون. بهذه الطريقة استطاعت أن توسع استثماراتها ذات المدى الطويل وبطريقة مربحة جداً، إضافة الى أرباحها من تصدير الفواكه الى شرق الأردن.

وبدأت عائلة عبد الهادي بزراعة أشجار الزيتون وبالمجارة بأشغال الزيتون في الستينات.

أما مالكو الأراضي الآخرين، ومن بينهم آل طوقان، فقد رفعوا مستوى إنتاجهم بتوسيع أسواق الصابون، وافتتح أسواق جديدة للصابون المصنوع من زيت الزيتون في سوريا والخليج العربي، إضافة الى الأسواق التقليدية

في مصر وشرق الأردن. واستثمر آخرون رؤوس أموالهم في زراعة البطيخ من أجل السوق المحلي والخارجي، وفي زراعة البندورة والخضار التي كانوا يصدرونها الى عمان.

ومما جعل وصول كلمة مالكي الأراضي الصغار إلى عمان أكثر صعوبة هو ان منصب وزير الزراعة قد احتل بشكل دائم من قبل احد مالكي الأراضي الكبار، أو أحد أعضاء العائلات الشريفة مثل النشاشيبي والجبوشي وطوقان الذين أيدوا الحكم الأردني.

هؤلاء الملاك والعائلات، كما سنرى لاحقاً، فقد احتكروا أيضاً مراكز مهمة أخرى في الوزارات وإدارات الخدمات العامة، في الفترة بين آيار 1949 ونيسان 1957 احتل المنصب من قبل راغب بيك النشاشيبي، وخلوصي الخيري، وسليمان الطوقان، والشيخ محمد علي الجعبري، وهاشم الجبوسي، وعبد القادر الصالح وكلهم من أبناء العائلات المالكة للأراضي أو من النخبة التجارية التي أيدت الحكم الهاشمي في الضفة الغربية. فقد عانت باقي قطاعات الطبقة الحاكمة الفلسطينية، والتي استمرت في معارضتها للإلحاق، كما عانت البرجوازية الصناعية الوليدة والفلاحون الصغار. وفي عام 1956 أصبحت هذه المجموعات - مدعومة من العمال المدنيين والعمال الزراعيين العاطلين عن العمل والذين يقطنون في المخيمات، والمتقنين المستقلين - جاهزة لتحدي الهيمنة الهاشمية ولتحدي سيطرة الأعيان الفلسطينيين المتعاطفين مع الملك.

المشاركة في الحكومة:

رحبت قطاعات واسعة من الاشراف باستعادة الحكم العربي في الضفة الغربية، آملين أن يستعيدوا نفوذهم الذي تمتعوا به في ظل الحكم العثماني.

ولكن سرعان ما اتضح لهؤلاء أن عبدالله قرر استخدام المهارات والكفاءات الفلسطينية لادارة كل من مملكته الصحراوية والضفة الغربية التي الحقت بالمملكة، ولكنه لم ينوي على الاطلاق إعادة السلطة الجماعية التي تمتع بها الاشراف في عهد السلاطين.

وكان معيار اختيار عبد الله لمن يحتل منصب ما، هو الدعم الذي قدمته العائلات المعينة للهاشميين وللبريطانيين الذين ساندوا عرش عبدالله ومزاعمه في الضفة الغربية.

لذلك استثنيت العائلات التي حافظت على ولائها للحسينيين والتي دعت إلى استمرار الصراع مع إسرائيل في محاولة لتحرير فلسطين.

زعماء الأشراف وأبنائهم استمروا في خدمة الملك بإخلاص مقابل الحصول على امتيازات اجتماعية واقتصادية حرم منها أقرباؤهم الأكثر نضالية.

بدأ توزيع المناصب على الفلسطينيين المؤيدين للأسرة الهاشمية مع احتلال الفيلق العربي للضفة الغربية في النصف الثاني من عام 1948. فعُين فلسطينيان هما عارف العارف - الذي عمل في شرق الأردن، وأحمد حلمي باشا حكام مناطق بامرة إبراهيم هاشم. وبعد مؤتمر أريحا عين فلسطيني آخر، عزمي النشاشيبي، حاكماً عسكرياً وكان مقره رام الله.

وفي آذار 1949 عين فلسطينيان هما احمد خليل، رئيس بلدية حيفا الأسبق والذي ساهم بفاعلية في تنظيم مؤتمر أريحا، ونعيم طوقان لرئاسة منطقتي رام الله والخليل. وفي أيلول 1949 عُين راغب النشاشيبي، رئيس بلدية القدس الأسبق، حاكماً عاماً لفلسطين العربية. قبل ذلك بعدة أشهر، أي في أيار 1949، أجرى الملك تعديلاً وزارياً ليضم الى مجلس وزرائه ثلاثة فلسطينيين مؤيدين له هم: موسى ناصر مالك أراضي وحاكم منطقة رام الله في فترة الانتداب البريطاني، وروحي عبد الهادي (الذي ينحدر من أكبر العائلات المالكة للأراضي في فلسطين وكان مساعداً رئيساً للسكرتير العام لفلسطين في فترة الانتداب)، وخلوصي الخيري. وفي آب عُين راغب النشاشيبي وزيراً لوزارة اللاجئين الجديدة، حيث وفر له هذا المنصب سيطرة كاملة على صندوق المساعدات والأغذية الضخم، التي كانت ترسلها الأمم المتحدة والمنظمات الأخرى الخيرية.

عين الملك رجلين من أشد المعارضين للمجلس الإسلامي الأعلى وللمفتي في فترة الانتداب هما: الشيخ حسام الدين جر الله مفتياً للقدس (بدل الحاج أمين) ورئيساً للقضاة في 20 كانون ثاني 1948، وراغب بيك النشاشيبي حارساً للاماكن المقدسة وللحرم الشريف، وأخيراً أمر الملك بتشكيل مجلس إسلامي أعلى جديد برئاسة عوني عبد الهادي.

ففي الانتخابات التي جرت في نيسان 1950، ترشح 65 مرشحاً من الضفة الغربية لعشرين مقعداً برلمانياً - ثلاثة مقاعد حفظت لفلسطينيين مسيحيين. فسيطر أبناء العائلات الشريفة والمالكة للأراضي الموالية للملك على قائمة الفائزين بالانتخابات، ضمت هذه القائمة تحسين عبد الهادي ورشاد الخطيب وعبد الرحيم جرار وأنور نسيبة وقدرى طوقان.

كانت مسألة أهمية العائلات بارزة أكثر في مجلس الأعيان، حيث يعين الملك أعضاء هذا المجلس بشكل مباشر.

نص التشريع الجديد على أن يمنح الفلسطينيون تمثيلاً متساوياً في مجلس النواب ، وكان الملك يكافئ اتباعه الأوفياء بأن يمنحهم مقعداً في مجلس الأعيان.

كان أعضاء مجلس الاعيان يختارون من اقوى العائلات في الضفة الغربية مثل النشاشيبي وطوقان وصلاح والدجاني وعبد الهادي والخالدي .

لقد مُنح كل من الشيخ محمد علي الجعبري والشيخ سليمان التاجي الفاروقي، اللذين لعبا دوراً بالغ الأهمية في حشد المؤيدين لإلحاق الضفة الغربية، مقاعد في مجلس الأعيان في نيسان 1950.

كذلك احتكرت العائلات نفسها الحصة الفلسطينية في مجلس الوزراء، فعُين هاشم الجيوسي مثلاً في ست مجالس وزارية بين 1950 و 1957 كوزير للاتصال والداخلية والتجارة والمالية والزراعة والطيران المدني. أما أنور نسيبة المنحدر من العائلات المقدسية الشريفة فعُين لأول مرة في مجلس الوزراء في أيلول 1952 حيث عمل وزيراً للإتماء والاعمار ثم وزيراً للدفاع ثم التعليم. أما أحمد طوقان خريج جامعة اكسفورد، والذي عمل أيام الانتداب في دائرة التعليم في فلسطين، وزيراً للخارجية ووزيراً للدفاع ورئيساً للوزراء.

إضافة إلى النفوذ الذي يؤمنه تولي منصب وزاري، فإنه يمكن العائلات الشريفة والمالكة للأراضي من تأمين وظائف لأقاربهم واصدقائهم. فبينما شغل المناصب العليا في الوزارات الحساسة مثل الدفاع والداخلية موظفون أردنيون، سيطر الفلسطينيون على وظائف أخرى مثل التعليم والرفاه الاجتماعي والخارجية، إذ كان عدد الموظفين في هذه المجالات كبيراً.

وفي حالة الشؤون الخارجية مثلاً، أدت سيطرة الفلسطينيين على الوزارة خلال الخمسينات والستينات إلى امتلاء سفارات الأردن بالعاملين الفلسطينيين، وخصوصاً من العائلات الموالية.

ففي تلك الفترة ضمت صفوف السفراء الأردنيين أمثال يوسف هيكل، رئيس بلدية يافا الأسبق (وعمل سفيراً في واشنطن ولندن وتايبي)، وحازم زكي نسيبة (عمل سفيراً في الأمم المتحدة) وعوني عبد الهادي (القاهرة)، وعيسى البندك رئيس بلدية بيت لحم الأسبق (عمل سفيراً في إسبانيا)، وجمال طوقان (في بيروت) وعبد الله صلاح (الكويت ونيدلهي وباريس)، وعادل الخالدي (مدريد)، وأنور الخطيب (في القاهرة).

وأوجدت قيود أخرى في القانون البلدي تقصر حق التصويت على من يدفع ضريبة الملكية، أو مبلغ محدود كضريبة بلدية كل عام. هذا القانون جاء لمصلحة التجار والعائلات الكبيرة التي سيطرت إلى حد ما على المجالس البلدية في مناطقها خلال فترة الحكم الأردني.

فمثلاً انتخب الحاج معزوز المصري رئيساً لبلدية نابلس في ثلاث دورات انتخابية من بين أربع دورات، عقدت بين 1951 و1967 وكان عادل الشكعة عضواً في المجلس ذاته خلال فترة الحكم الأردني كله. بهذا الشكل لم يسيطر مؤيدو عبد الله على المناصب العليا في الحكومة الأردنية فحسب بل كانت لهم السيطرة الكاملة على الضفة الغربية خلال فترة الحكم الأردني كلها.

أخيراً ورغم أن الفلسطينيين بشكل عام لم يستطيعوا حتى أن يحلموا بالوصول إلى مناصب عليا في الفيلق العربي فقد تمكنت العائلات الكبيرة من الوصول إلى مناصب مهمة في الجيش خلال فترة الحكم الأردني، الأمر الذي جعلهم يشاركون في جهود الفيلق العربي لاختماد المقاومة المحلية ضد اللاحاق، ومن أجل ضمان بقاء الحدود مع المناطق التي احتلتها إسرائيل مغلقة.

منذ أوائل آب 1949 أعلن أحمد طوقان الذي كان مديراً للتعليم في الضفة الغربية، أن جميع طلاب المدارس الثانوية في الضفة الغربية سيتلقون تدريباً عسكرياً. وأسس في الشهر التالي الحرس الوطني الذي تكون من فلسطيني المناطق الحدودية، ومعظمهم من الفلاحين.

رغم معارضة العديد من العائلات المالكة في الضفة الغربية لتسليح الفلاحين من منطلق أن تسليحهم يشكل خطراً، استمر الحرس الوطني بعمله لأن الحاجة إلى تهدئة المقاومة المستمرة التي شنتها عناصر واصلت خوض الصراع ضد إسرائيل، وحراسة المناطق الحدودية اعتبرت أكثر أهمية من مخاوف العائلات المالكة.

نجم الحرس الوطني في العام 1956 في أن يصبح القوة العسكرية الشرعية الوحيدة في الضفة الغربية، إضافة إلى الفيلق نفسه، وبلغ تعداد هذا الحرس 30 ألف رجل. في تلك الأثناء جُند أبناء العائلات الكبيرة كضباط في الفيلق العربي وفي القوى الجوية. صحيح أنهم لم يكونوا كلهم موالين للعرش - هذا ما اثبتته الاحداث لاحقاً - إلا أن وجودهم منع تشكل معارضة مسلحة وموحدة ضد الملك وضد سيطرة العائلات المالكة في الضفة الغربية وفي الأردن حتى 1967 عندما احتلت إسرائيل الضفة الغربية ودحرت الفيلق إلى الضفة الشرقية.

التحدي الوطني الجديد:

لم تكن هيمنة المؤيدين للنظام الهاشمي من الطبقة الحاكمة الفلسطينية عملية سهلة. ففي الضفة الغربية واصلت المقاومة المسلحة، المدعومة من المفتي في موقعه في مصر، شن غارات ضد المناطق التي احتلتها إسرائيل حتى بعد الإعلان الرسمي لضم الضفة الغربية للأردن. وفي تموز 1951 وقع الملك عبد الله نفسه ضحية هذا الغضب الفلسطيني، حيث اغتاله خياط فلسطيني على درجات المسجد الأقصى في القدس. بعد ذلك بعام أسقط نظام فاروق في مصر، وسرعان ما لمست نتائج ذلك في الضفة الغربية حيث ترافق هذا الأمل مع تصاعد الاستياء من الإجراءات القمعية التي يمارسها الفيلق العربي ومع تصاعد المعارضة للإلحاق بالأردن.

جلب تنصيب الملك حسين في أيار 1953 فترة من الهدوء النسبي. ولكن في خريف العام نفسه نزل الفلسطينيون إلى الشوارع مرة أخرى. تبعه شغب في كانون الأول وخرجت المظاهرات الجماهيرية ضد نظام الملك في ربيع وصيف 1954.

لقد وضع إصدار الملك على إنقاذ عرشه ولو على حساب أرواح الفلسطينيين العائلات الفلسطينية التي تدعم العرش في مأزق صعب، فلما أن يتبعوا خطوات رجل السياسة الوطني سليمان النابلسي - شاب يملك بنكاً ومن عائلة متنفذة من أصل فلسطيني - وينسحبوا من الانتخابات، أو أن يتجاهلوا ما يقترفه الفيلق العربي ويدعموا الإجراءات القمعية.

في عام 1954 هدد تزامن الاحتجاج الجماهيري مع تنامي المعارضة في البرلمان بإثارة المزيد من المطالب بالإصلاح الديمقراطي وإنهاء الوجود البريطاني في الأردن.

وبإصرار من الملك أصدر رئيس الوزراء أبو الهدى في تشرين أول قراراً باعتقال عدد من مرشحي المعارضة كان من بينهم النابلسي. حُظرت النشرات الحزبية وأُبعد المناضلون المعروفون عن اللوائح الانتخابية. ولكن غضب الجماهير الذين لجأوا إلى إحراق وتخريب الفيلات الخاصة والمباني الحكومية في عمان أثنى الحكومة والفلسطينيون فيها على ممارسة المزيد من الاحتكار الانتخابي خوفاً من تضرر ممتلكاتهم الخاصة.

وبتسلحهم بالتعديلات الدستورية الجديدة، شن أبناء العائلات الكبيرة المنشقون على عائلاتهم، والذين أُبعدوا عن السلطة، شنوا حملة مكثفة وواسعة في السنتين اللاحقتين من أجل فرض انتخابات برلمانية جديدة.

وبزعامة النابلسي شكلوا حزباً جديداً هو الحزب الاشتراكي الوطني ضم مالكي أراضي وشيوخ عشائر فلسطينيين وشرق أردنيين، وكذلك ممثلين عن البرجوازية الوليدة الذين أرادوا إحداث إصلاحات اقتصادية وسياسية.

سعى الحزب الجديد إلى كسب دعم الجماهير بدل الاعتماد على دعم الملك والبلاط فحسب، فبالإضافة إلى ترشيح زعماء فلسطينيين مثل أنور الخطيب وفؤاد عبد الهادي وعبد القادر الصالح للانتخابات البرلمانية شكل الحزب جبهة موحدة مع الأحزاب الأكثر نضالية مثل حزب البعث والحزب الشيوعي، اللذين كانا محظورين وكانا يعتمدان على الصفوف الدنيا من الموظفين وعلى المثقفين. (وكذلك حركة القوميين العرب - د.ث)

أدى انتصار المعارضة في الانتخابات التي جرت في تشرين الأول إلى دخول أغلبية وطنية في مجلس النواب ومجلس الوزراء. وكان حزب النابلسي الذي حصل على 18% من مجموع أصوات الناخبين التي بلغت 405 آلاف صوت هو المنتصر الحقيقي، حيث حصل على 12 مقعداً من بين أربعين مقعداً نيابياً. وبتحالفه مع حزب البعث الذي حصل على مقعدين والجبهة الوطنية بقيادة الشيوعيين التي حصلت على ثلاث مقاعد، والنواب المستقلون الثلاثة استطاع النابلسي أن يشكل ائتلاًفاً حكومياً من 20 مقعداً نيابياً. لقد تقلص عدد النواب المؤيدين للحكومة إلى 8 أعضاء فقط بعد أن كانوا 35 نائباً في المجلس السابق.

أما في مجلس الوزراء فقد حل الاشتراكيون الوطنيون والبعثيون محل حلفاء الملك من عائلات النشاشيبي والنسيبة وطوقان. وأعطى منصب الدكتور حسين فخري الخالدي الذي كان وزيراً للخارجية إلى محرر شاب من رام الله هو عبد الله الريماوي، الذي أسهم في تأسيس حزب البعث والذي اعتقل مراراً بسبب معارضته لنظام الملك ولبريطانيا.

لم تكن الحكومة الجديدة، رغم راديكاليته، معارضة كلياً للعرش، ولم تكن ملتزمة بإقامة النظام الجمهوري. دعا النظام الجديد إلى إرساء الحريات الديمقراطية والسياسية وإدخال إصلاحات اقتصادية واجتماعية، هذه الإجراءات كانت تسعى لتحويل نظام الحكم من ملكي مطلق الصلاحيات إلى نظام يشبه الملكيات الدستورية في أوروبا.

لم تضع الحكومة الجديدة وقتاً طويلاً بل أسرع إلى تغيير تحالفات الأردن الخارجية. فأعلنت أن الأردن حكومة وشعباً هو جزء من الأمة العربية ودعت إلى تحرير الأراضي العربية من السيطرة البريطانية والفرنسية.

في نهاية تشرين ثاني 1956 كان النابلسي يتمتع بدعم الوزارة والبرلمان والبلاد كلها، عندها شجب الإمبريالية بجميع وجوهها، وأعلن عن نية حكومته إلغاء المعاهدة البريطانية-الأردنية، وطالب بريطانيا بسحب جميع قواتها من الأراضي الأردنية.

وأخيراً وكجزء من إعادة صياغة تحالفات الأردن الخارجية، أقيمت العلاقات الدبلوماسية مع الاتحاد السوفيتي وجمهورية الصين الشعبية.

على أية حال لم تدم وحدة البلاط والوزارة والبرلمان طويلاً، فعندما تراجع خطر الغزو وخطر الانتفاضة الداخلية، تحرك الملك مدعوماً من البلاط والفلسطينيين الموالين له ولبريطانيا لقلب سياسات النابلسي فحصل في خطواته هذه على تأييد كبير من الولايات المتحدة.

وفي 10 نيسان 1957 أذعن رئيس الوزراء لمطلب الملك لأن هذا ما ينص عليه الدستور. وفي 25 نيسان عندما أيقن الملك استحالة إمكانية تشكيل حكومة تتسجم مع تطلعاته، وبعد خروج الجماهير الى الشوارع في عمان والقدس ونابلس، أوقف الملك العمل بالدستور، وحل البرلمان، وأعلن الحكم العرفي، وحظر الأحزاب السياسية، وأنزل الجنود الى الشوارع، وفرض حظر التجول على مدار اليوم في القدس ونابلس ورام الله وأرياد.

في اليوم الثاني تم اعتقال المئات من معارضي الملك من بينهم النابلسي ونعيم عبد الهادي وعبد الحليم النمر ليحاكموا أمام المحاكم العسكرية. ثم عين الملك مجلس وزراء جديد ضم عدداً من الفلسطينيين الموالين للملك مثل سليمان طوقان.

ولكن رغم ما قد يبدو من أن الجبهة الداخلية باتت آمنة نتيجة القمع الملكي، فإن مشاكل الملك لم تنته بعد. فقد اندلعت حرب الكلام بين الأردن من جهة وكل من مصر وسوريا من جهة أخرى. ثم أعلنت كل من مصر وسوريا في شباط عن نيتهما الاندماج في الجمهورية العربية المتحدة، فبات أعداء الملك في العالم العربي أقوى من أي وقت مضى.

بعد شهور قليلة عندما أطاح انقلاب عسكري في بغداد بآب بن عمه فيصل الثاني وخشية أن يلحق بآب بن عمه، طلب الحسين مساعدة طارئة من بريطانيا والولايات المتحدة.

بعد ثلاثة أعوام خفف الانفصال بين سورية ومصر والذي تم عام 1962، الضغط عن الملك، ولكن حينها كانت مسألة الحقوق الفلسطينية ومواصلة النضال من أجل الوحدة العربية بشكل عام قد خرجت من يده. أما النبلاء الفلسطينيون الذين مازالوا موالين للملك والعرش في الأردن، فقد جلبت لهم هزيمة النابلسي والمتعاطفين معه الارتياح، حيث تجنبوا غضب مواطنيهم وكافأهم الملك على إخلاصهم له بإعطائهم مناصب رفيعة وامتيازات اقتصادية كبيرة.

أما أولئك الفلسطينيون الذين انضموا الى المعارضة وسعوا الى المحافظة على مصداقيتهم أمام مواطنيهم بإقامة علاقات مع الطبقة البرجوازية الوليدة، وبدرجة أقل مع المثقفين والفلاحين المهجرين فقد واجههم خيار صعب، فإما الانضمام الى فلسطينيي المنافي والإذعان أمام إبعادهم عن السلطة وإما التضحية بروابطهم مع الجماهير الفلسطينية مقابل أن يحظوا برعاية الملك.

مع حلول عام 1967 كان أشخاص مثل أنور الخطيب وأنور نسيبة والشيخ محمد علي الجعبري وبعض المنشقين من عائلة طوقان يعتبرون من أقرب المقربين في الضفة الغربية. وتابعوا هذا الدور، معتمدين على رواتبهم كوزراء وسفراء وقضاة ورؤساء بلديات، حتى بعد الاحتلال الإسرائيلي للضفة الغربية عام 1967، وبعد الحرب الأهلية في الأردن عام 1970-1971. ومع العناصر الموالية للملك من العائلات المالكة الفلسطينية وزعماء القبائل الموالين لحسين أسهم هؤلاء بمنع تبلور وعي فلسطيني خاص في الضفة الغربية وفي الأردن حتى أواخر الستينات.

(5)

القومية والبرجوازية

لم يكن الأردن البلد الوحيد الذي عانى من النتائج السلبية لضياح فلسطين فقد سقط نظام الملك فاروق في مصر في تموز 1952.

وتعرض عبد الناصر عام 1955 لحملة شجب مريرة من آلاف الفلسطينيين الغاضبين الذين طالبوا بحمل السلاح بعد الهجوم الإسرائيلي على مواقع مصرية وأهداف مدنية في غزة في شباط مما أدى الى مقتل 39 شخصاً. وحدث الغزو الإسرائيلي للسويس، والذي تم بعد 18 شهراً من الهجوم الإسرائيلي على غزة، مظاهرات جماهيرية في عشرات العواصم العربية من طهران الى بيروت والقاهرة والجزائر. وبعد فترة وجيزة من نزول القوات الأمريكية في لبنان عام 1958 أسقطت الأسرة الهاشمية في العراق بانقلاب دموي قاده العميد الركن عبد الكريم قاسم. وأصبحت القومية العربية الراديكالية كما لو أنها الخبز اليومي للجماهير، وباتت الأنظمة العربية القائمة مهددة بالسقوط نتيجة انقلابات عسكرية أو تحركات جماهيرية.

على أية حال كان واضحاً أن العرب اعتقدوا أن يوم التحرر من بقايا الاستعمار بات وشيكاً، بينما واقع الحال كان يشير الى أن المنطقة تمر في مرحلة جديدة من الهيمنة الغربية ولكن بصورة غير مباشرة، أو بكلمة أخرى تخضع "للاستعمار الجديد" وكان أهم تطور في تلك المرحلة هو التوسع الكبير في إنتاج النفط في الخليج العربي.

أدى هذا الازدهار النفطي الى توسع مدن أخرى في المنطقة نتيجة تدفق الواردات وفتح شركات جديدة لخدمة حقول النفط، وإنشاء مصاف للنفط وموانئ لتصديره على شواطئ المتوسط، والازدياد الكبير على طلب المواد الاستهلاكية. فبيروت مثلاً، شهدت نمواً ملحوظاً بعد هزيمة 1948 مباشرة، إلا أنها أصبحت منذ أواسط الخمسينيات وما تلاها مركزاً رئيسياً للتجارة من وإلى الخليج، وباتت محطة رئيسية لإعادة تدوير أموال النفط العربي.

وأضحت عمان، والتي كانت عشية هزيمة فلسطين بلدة صغيرة، مدينة رئيسية وفرت فرص استثمار جديدة للفلسطينيين الذين يملكون رأس المال اللازم وخصوصاً في أوائل الخمسينيات ومن ثم في الستينيات والسبعينيات عندما تزايدت إمكانيات الاستثمار بسبب تدفق الأموال المرسلة من الفلسطينيين العاملين في الخليج الى عائلاتهم في الضفة الغربية وشرقي الأردن.

بالنسبة لمئات الآلاف من الفلسطينيين الذين فقدوا بيوتهم ومصادر رزقهم عام 1948 كانت هذه البلدان بمثابة احد أبواب الأمل أمامهم. ولكن الفرص الجديدة التي منحها استثمار النفط العربي وتدفق رؤوس الأموال الغربية لم تكن متساوية لكل الفلسطينيين، فبالنسبة لأكثرية الفلسطينيين وبخاصة أولئك الذين يعيشون في المخيمات والضواحي الفقيرة للمدن داخل البلدان المجاورة لإسرائيل لم يؤد الثراء النفطي إلا الى ارتفاع أجور البيوت وغلاء المعيشة وتشتت العائلات، ذلك أن أبناء العائلات الفقيرة كانوا يهاجرون الى الخليج ليعملوا في

الأشغال ذات الأجور المتدنية، أو يذهبون الى المدن الكبيرة في لبنان وسوريا والأردن. من ناحية أخرى استطاع الفلسطينيون من أصحاب رؤوس الأموال والمؤهلات العلمية الحصول على وظائف ذات دخول عالية في الشركات الأجنبية، أو في الوزارات والمعامل الخاصة في دول الخليج. أو استطاعوا الاستقرار خارج المخيمات: في بيروت وعمان والقاهرة والولايات المتحدة الأمريكية وأوروبا.

بعد الهزيمة بثلاثين عاماً تشكلت طبقة جديدة في المجتمع الفلسطيني قوامها الفلسطينيون الذين تمكنوا من تحويل رؤوس أموال كافية للبدء بأعمال جديدة خارج فلسطين، وأولئك الذين تمكنوا من الإقامة في الخليج، ومن كان لهم دور في التطور الاقتصادي السريع الذي طرأ على البلدان العربية الرئيسية. تعطينا الأرقام عن عدد الفلسطينيين المقيمين في الخليج عام 1970 (وهي أول سنة تظهر فيها مثل هذه الإحصائية) فكرة أولية عن حجم هذه الطبقة الجديدة. تظهر هذه الإحصائية أن 189 ألف فلسطيني يعيشون في دول النفط العربية مثل العراق والعربية السعودية والكويت وقطر وإمارات الخليج وأن 5000 آخرين استقروا في ليبيا ليصبح الرقم الإجمالي 194 ألف، أي حوالي 6.6% من مجموع الشعب الفلسطيني.

وفي العام 1980 ازدادت نسبة الفلسطينيين المقيمين في الخليج وليبيا لتصل 12.6% من مجموع الشعب الفلسطيني ككل، ضعف ما كانت عليه عام 1970.

البرجوازية الجديدة هذه تتشابه مع نظيرتها الأوروبية في القرن التاسع عشر ببعض السمات إلا أنها تختلف عنها في أمور كثيرة مهمة، أهم هذه الاختلافات هو أنها تفتقد للأرض والممتلكات العقارية والمصانع، والأهم من هذا كله أنها تفتقد قاعدة أرضية- دولة- لتعمل فيها. نتيجة ذلك ترافق تأييدها العلني النمط الغربي للتطور الرأسمالي والاستثمار الحر مع دعم العمل السياسي ذي الطبيعة الراديكالية أكثر مما كان سائداً لدى البرجوازية الأوروبية، بالتحديد لجهة مساندتها للكفاح المسلح وحرب الشعب. (مفارقة)!

رغم أن بعض أعضاء هذه الطبقة وبخاصة الذين شكلوا الانتلجنسيا الجديدة في الستينات، دعوا الى التغيير الاجتماعي الجذري داخل المجتمع الفلسطيني وفي العالم العربي أيضاً، فإن أغليبتهم حددت دعمها للمنظمات الفلسطينية التي أعلنت عدم التدخل في الشؤون الداخلية للدول العربية (بالتحديد فتح)، والتي تركز على تحرير فلسطين واستبدال الدولة الصهيونية بدولة ديمقراطية علمانية مفتوحة لليهود والمسلمين والمسيحيين على حد سواء. وتم تجنب أي التزام بالتغيير الاجتماعي، أو تغيير نظام اقتصادي معين لكي لا تنشب صراعات داخل الحركة الوطنية.

يبحث هذا الفصل في أصول البرجوازية، نموها في الخمسينات والستينات، وتحالفاتها مع الطبقات الأخرى في المجتمع الفلسطيني وعلاقاتها مع نظيراتها العربيات منذ عام 1948 وحتى أوائل السبعينات- لحظة اندلاع الحرب الأهلية في الأردن. من الجدير بالذكر أن سياسة التسوية لم تكن تطرحها في السابق سوى بقايا الارستقراطية الفلسطينية التي عاشت في الضفة الغربية والأردن.

تحويل رؤوس الأموال:

لم تكن فلسطين عام 1948، ذلك البلد المتخلف والمتأخر كما صورتها الحركة الصهيونية. فقد أدى الازدهار العمراني، والتطور السريع في مجال الصناعة، وتدفق رؤوس الأموال الناجم عن الوجود العسكري البريطاني فترة الحرب العالمية الثانية، الى نمو اقتصادي واضح ووصول مستوى الدخل الى درجة لم يسبق لها مثيل بالنسبة لكل طبقات المجتمع الفلسطيني ومن ضمنها الفلاحين الذين يملكون الأرض التي ارتفعت أسعارها ارتفاعاً كبيراً، هذا إضافة الى ارتفاع أسعار المنتجات الزراعية. وبينما أنفقت معظم الأموال التي تدفقت إلى المناطق الريفية على بناء المدارس والمستشفيات والعيادات.

وبالمقابل مال التجار والحرفيون في المناطق المدنية، وخصوصاً الساحلية منها، الذين استفادوا من الازدهار الذي رافق الحرب، الى استثمار جزء كبير من أموالهم كمدخرات في البنوك في الوطن والخارج- بشكل أساسي في بريطانيا- وفي شراء الأسهم والسندات والقيود وأشكال أخرى من الأوراق المالية التي أصبحت متوفرة في فلسطين نتيجة تداخل اقتصادها بالسوق العالمية. لا يوجد لغاية الآن تقدير كامل لرأس المال الفلسطيني في الداخل والخارج لحظة إقامة دولة إسرائيل - وقد لا يعرف أبداً بسبب إتلاف الوثائق أثناء الانسحاب البريطاني والغموض الكبير الذي يحيط بمسألة "التعويض" للفلسطينيين الذين أُجبروا على الفرار- ولكن يمكن التوصل الى بعض التقديرات للثروة والممتلكات الفلسطينية من المعطيات التي قدمتها حكومة فلسطين للجنة التقصي الانكليزية- الأمريكية في العامين 1945 و 1946. والأرقام هي تقديرات تقريبية فقط، ولا تتضمن الممتلكات العربية من المباني المدنية والاستثمار في تحسين هذه المباني.

ملكية رأس المال في فلسطين 1945 ، 132.6 مليون جنيه والأرجح أن الرقم الفعلي أعلى من هذا. تراوحت قيمة الأملاك العربية في القسم الفلسطيني الخاضع للسيطرة الإسرائيلية بين 500 مليون دولار و 3 بليون دولار أمريكي وذلك حسب التقديرات المختلفة.

من بين مبلغ 60 مليون جنيه فلسطيني في التداول في فترة الهزيمة (نكبة 48) انتقل 27 مليون جنيه فلسطيني منها الى حكومة إسرائيل لتحويلها الى عملة إسرائيلية، وبقي مبلغ 12.5 مليون جنيه فلسطيني في المناطق العربية من فلسطين، وادخل من المبلغ المتبقي ما يقدر بمبلغ 10 مليون جنيه فلسطيني الى الأردن- حيث بقي الجنيه الفلسطيني هو العملة الرسمية هناك حتى عام 1950- و 3 مليون جنيه فلسطيني الى لبنان، و 1.5 مليون الى سوريا، و 100- 200 ألف جنيه فلسطيني الى كل من مصر والعراق.

لا تتوفر أرقام دقيقة للودائع البنكية ولكن يمكن معرفة المبالغ التي حولت من دراسة أجراها عدد من البنكيين المعنيين في أوائل الخمسينات. قدرت الدراسة أن المودعين الذين لجأوا الى الأردن حولوا ما يقارب من 10 مليون دينار أردني (10 مليون جنيه فلسطيني).

ففي نهاية آب عام 1956 بلغ مجموع المبالغ المحررة التي أعطيت للفلسطينيين 2.633.175 جنيه إسترليني. الجزء الأكبر من هذه المبالغ وهو 1.6 مليون جنيه إسترليني ذهب للفلسطينيين في الأردن، وحصل الفلسطينيون في لبنان على 700 ألف جنيه إسترليني. وأعطيت مبالغ اصغر لأصحاب الحسابات المقيمين في

سوريا ومصر وبلدان عربية أخرى. إضافة الى ذلك حرر مبلغ آخر وهو 25.516 جنية فلسطيني في الفترة بين آب 1956 الى 1958، مما أوصل مجموع ما حرر 2.660.000 جنية إسترليني.

استثمر جزء لا بأس به من المبالغ المودعة بالإسترليني والسندات والودائع التي تم تحويلها في الأراضي والأموال العقارية المدنية أو بناء البيوت السكنية الخاصة في شرق الأردن. أما في البلدان العربية المضيفة الأخرى مثل سوريا ولبنان ومصر ودول الخليج فإنه كان صعباً على الفلسطينيين التملك بسبب عدم حصولهم على جنسيات تلك البلدان وبسبب القيود التي وضعتها حكومات تلك البلدان على تملك الأراضي والأموال العقارية، مما أدى الى استثمار الأموال الفلسطينية المحولة الى تلك البلدان في منشآت محلية أو إقامة شركات فلسطينية جديدة. فمثلاً استغل يوسف بيدس - موظف بنك سابق وصراف أثناء فترة الانتداب - الأموال التي حصل عليها زملائه من المبالغ المحررة من بنك باركليز وأموال أخرى حصل عليها بعد سقوط الجنيه الفلسطيني للبدء بعمل صرافة جديد في بيروت، تحول فيما بعد الى بنك يملك ملايين الدولارات وشركة لها عملياتها على امتداد العالم العربي وأجزاء من أوروبا.

أما عائلة طوقان في نابلس فقد استثمرت أموالها لتوسيع عملياتها في شرق الأردن ولإنشاء مجمعات صناعية مثل شركة الزيوت النباتية في الأردن، وقد ضم مجلس إدارة الشركة المذكورة عام 1964 أربعة من أغنى تجار نابلس وكذلك تجار وصناعيون من عمان.

وبالنسبة للفلسطينيين الذين كانوا يعملون في دوائر حكومة الانتداب، والذين تقاضوا قيمة تقاعدهم وتعويض الحرب بالجنيه الإسترليني، فإنهم إما أنشأوا شركات سفر وتجارة صغيرة في العالم العربي وأوروبا، أو فتحو مكاتب مختلفة التخصصات (المحاماة والمحاسب وغيرها)، أو أنفقوا أموالهم على تعليم أبنائهم في الجامعات الأمريكية والأوروبية.

لقد اتخذت معظم الشركات الموجودة في فلسطين قبل 1948 والتي ملكها أفراد أو أسر أو شركاء شكل الشركات المساهمة المحدودة، وبعد النمو السريع لهذه الأشكال من الشركات في الفترة التي تلت الحرب العالمية الثانية، تمكنت هذه الشركات بسهولة من نقل أموالها الى الخارج. فمثلاً الخطوط الجوية للشرق الأوسط التي أسست عام 1943، وشركة التأمين العربية أعادتاً مزاوله نشاطهما في لبنان بعد هزيمة 1948. وفي نهاية الخمسينات عندما شهدت الشركتان نمواً ملحوظاً في أرباحهما وازداد عدد المساهمين فيهما انضم إليهما عدد من أغنى الفلسطينيين في العالم العربي.

وهناك فلسطينيون آخرون أمثال فؤاد سابا الذي ضمت شركته للمحاسبة مكاتباً فرعية في سوريا وشرق الأردن ولبنان وفلسطين، وأسس عدد من أفراد عائلة شومان البنك العربي في فلسطين عام 1930، واستطاعوا في أواخر الأربعينات نقل مقر البنك من القدس الى عمان، بعد سلسلة من الإجراءات الجريئة التي تضمنت تهريب الوثائق والخزائن والأموال النقدية وحسابات البنك.

إضافة الى تحويل المبالغ الإسترلينية والسندات والودائع البنكية والأسهم والتأمينات الى الخارج تمكن العديد من الفلسطينيين من أن يخرجوا معهم وينقلوا كميات من الذهب والمجوهرات والنفائس الأخرى والأدوات

الزراعية والماشية ومفروشات البيوت. ويستطيع المرء أن يجزم أن هذا النوع من المال لم يستخدم بالاستثمار أو الصناعة، بل كانت الأمهات تبعنه قطعة وراء أخرى لإطعام عائلاتهن خلال سنوات اللجوء الأولى.

التجارة والاستثمار في الشتات، 1948-1974:

اضطر الفلسطينيون بحكم وجودهم في الدول العربية المجاورة لمواجهة قيود شديدة. اختلفت الظروف من بلد الى آخر ومن مدينة الى أخرى. في لبنان مثلاً كانت القيود قاسية.

أما الفلسطينيون الذين لجأوا الى مصر ولم يكونوا من أبناء الطبقة العليا أو أقرباء بالزواج من مواطن مصري فقد أُعيدوا الى قطاع غزة.

أما في سوريا والأردن فقد كانت الظروف أفضل بحيث سمح للفلسطينيين بشكل عام العمل والانخراط في نشاطات تجارية دون إذن مسبق. أما في العراق فقد سمح للفلسطينيين بالعمل في القطاعين العام والخاص، وبفتح المتاجر والأعمال الصغيرة.

واجه الفلسطينيون في دول الخليج نمط حياة مختلفاً تماماً عن ذلك الذي اعتادوا عليه، إذ أن عدم توفر الخدمات الاجتماعية الأساسية ووسائل النقل أعاق بشكل أوتوماتيكي الحركة الاجتماعية والجغرافية.

أما في الكويت فقد سمح للفلسطينيين بامتلاك بيوتهم وقطعة ارض حول المنزل، ومنعوا في الوقت نفسه من تأجيرها.

لقد وجد الفلسطينيون في المنافي أن حريتهم مقيدة، إلا أن أصحاب الأموال وذوي النفوذ والمهن غالباً ما كان باستطاعتهم التغلب بالتحايل على تلك القيود، أو التمتع بمعاملة خاصة أو اعتبارات معينة. ففي لبنان مثلاً أعطيت الأولوية في الحصول على إذن عمل لذوي التحصيل العالي، أو المهنيين المتخصصين، ولأولئك الذين لهم أصول لبنانية، وللمتزوجين من امرأة لبنانية الأصل. استطاع الفلسطينيون مثل اميل البستاني - اللبناني المولد - الذي هاجر الى فلسطين في فترة الانتداب وأسس شركة للتعهدات والتجارة، نقل نشاط شركاتهم الى بيروت بعد هزيمة 1948.

على أية حال بإمكاننا أن نستنتج من تلك الظروف الفلسطينيين الذين استطاعوا الحصول على عمل في إحدى الشركات الأجنبية العديدة التي أسست أعمالاً لها في لبنان في نهاية الأربعينات وفي الخمسينات. ويمكننا القول هنا أن الطبقة الوسطى المدنية بالتحديد كانت المستفيد الأول من هذا الوضع، ذلك أن العديد من أبناء هذه الطبقة تلقوا تعليمهم في فلسطين باللغة الانكليزية الأمر الذي مكنهم من اعتلاء مناصب هامة في الجامعة الأمريكية في بيروت وفي شركة ناشيونال كاش رجيستر وشركة IBM وتايم لايف وشيل والتابلين (شركة خطوط النفط العربية) في صيدا، ومكاتب شركات النفط العراقية في بيروت وطرابلس، وشركات أخرى تابعة للمصالح الأمريكية والبريطانية.

يضاف إليهم أيضاً أولئك الذين حصلوا على امتيازات من الشركات الأمريكية والبريطانية في فلسطين في فترة الانتداب والذين استغلوا اتصالاتهم الخارجية لإعادة فتح أعمال مماثلة في بيروت وبفضل ذلك نمت أقلية من الفلسطينيين الأثرياء في رأس بيروت وصيدا حيث كان نمط حياتهم مناقضاً لحياة عشرات الآلاف من

الفلسطينيين في المخيمات وفي الأكواخ الممتدة خارج المدن الرئيسية. واستطاع العديد من هؤلاء الأثرياء الحصول في أوائل السبعينات على الجنسية اللبنانية.

أما في سوريا فقد مكنت القوانين المريحة التي حكمت نشاط الفلسطينيين أصحاب رؤوس الأموال من فتح متاجر وتأسيس أعمال وشركات بنفس الشروط التي كان يخضع لها السوريون. بالمقابل كان حصول العمال الفلسطينيين على عمل صعباً جداً لأنهم مجبرون على منافسة العمال السوريون على الوظائف القليلة.

أما الفلسطينيون الذين استقروا في العربية السعودية في أواخر الأربعينات فقد استفادوا من النمو الهائل في الاقتصاد الذي بدأ بالتوسع السريع في إنتاج النفط. فحصل العديدون على جنسيات سعودية وكان بحوزتهم بعض المال، ولم تكن القيود على النشاط التجاري في أيام الازدهار الأولى شديدة. إضافة إلى ذلك استفاد هؤلاء من المبالغ الهائلة التي قدمتها الشركة العربية الأمريكية للنفط (ارامكو)، والوكالة الأمريكية (الولايات المتحدة) للإئتماء الدولي (AID)، وبرنامج واشنطن و (IV) وغيرها من برامج التمويل الأمريكية.

واستطاع الذين يحملون مؤهلات علمية مثل الأطباء والأساتذة والمحاسبين والمهندسين والإداريين والمستشارين الحصول على وظائف. ووجد آخرون أعمالاً مربحة مثل التعهدات والوكالات وتمثيل الشركات الأجنبية.

وعمل اعتماد المملكة الكبير على الفلسطينيين للعمل في سفاراتها وقنصلياتها في الخارج عمل على تمكين الجالية الفلسطينية في البلاد من إقامة صلات مع مصدري الأسلحة والمعدات الصناعية في الولايات المتحدة خارج إطار الأرامكو، ومكنهم أيضاً من الدخول في علاقات عمل وثيقة مع العائلات التجارية السعودية الأصل، التي سعت إلى توسيع أعمالها في الستينات والسبعينات.

في الكويت ودول الخليج الأخرى وقر وجود الشركات البريطانية في أوائل الخمسينات فرص عمل للفلسطينيين من أولئك الذين سبق أن عملوا مع الحكومة البريطانية في فلسطين أو تعلموا في المدارس البريطانية أيام الانتداب. لعب أحد القادمين الأوائل إلى الكويت، محسن قطان، دوراً رئيسياً في تطوير النظام التعليمي في الكويت، وحقق صلات حميمة مع العائلة الحاكمة وأبناء وبنات أهم العائلات التجارية نتيجة وضعه العلمي، وأصبح فيما بعد ابنه عبد المحسن القطان نائب سكرتير وزير الأشغال العامة، وفي عام 1959 أسس شركة الهاني الكويتية للتعهدات التي بنت فندق الشيراتون ومجمع شركة الطيران الكويتية ومستودعات مياه ضخمة ومباني سكنية وشبكة مصارف المياه في الكويت.

في عام 1968 وبعد أن جمع ثروة طائلة انتخب عبد المحسن القطان رئيساً للمجلس الوطني الفلسطيني، وجاء هذا الانتخاب بسبب وضعه المالي المهم وبسبب دعمه الكبير لحركة فتح منذ أواخر الخمسينات^(38*).

وفي نهاية الخمسينات كان تعداد الجالية الفلسطينية في الكويت قد وصل إلى عدة آلاف واعتبرت من أغنى الجاليات الفلسطينية في الشتات، والتي وصل تعدادها بعد عشرين سنة ما يقارب 400 ألف، ولعبت

مساهماتها المالية المقدمة لفتح وللمنظمة التحرير الفلسطينية دوراً حيوياً في تمكين المنظمة وحركة فتح من النمو في السبعينات رغم الانتكاسات التي لحقت بحركة المقاومة في الأردن ولبنان.

ولقد جذبت مشيخة قطر أيضاً جزءاً من الفلسطينيين، حيث ساعدهم في ذلك عبد الله درويش، وهو تاجر معروف حقق هو وأبوه وإخوته علاقات وثيقة مع العائلة الحاكمة ومع الرعايا البريطانيين في الدوحة. قوي مركزه في البلاد عندما عُين وكيل المشتريات الرئيسي لشركة نفط قطر - التي كانت كل من شركة شيل وبريتيش بترول يوم تمتلك فيها أسهماً.

أما الهجرة الفلسطينية إلى الإمارات العربية المتحدة فقد تأخرت إلى ما بعد اكتشاف النفط عام 1963. وقد نمت الجالية الفلسطينية، التي كان تعدادها لا يزيد على 450 شخصاً فقط، بشكل كبير بعد حرب 1967، عندما ازداد الطلب على المهندسين والموظفين المدنيين مع تدفق عوائد النفط.

إذ رحبت الإمارات بالفلسطينيين، بخاصة أولئك الذين يحملون شهادات عالية. وفتح الفلسطينيون الذين يملكون شركات في أماكن أخرى من الخليج فروعاً لشركاتهم في أبو ظبي ودبي وإمارات أخرى، وبدأوا باستخدام أبناء وطنهم المقيمين في لبنان والأردن. وامتألت الوزارات والسفارات لدولة الإمارات بالعاملين الفلسطينيين.

بعض الفلسطينيين في الولايات المتحدة وبلدان أمريكا اللاتينية مثل تشيلي والبرازيل والأرجنتين جذبوا إليها جزءاً من أبناء القرى المسيحية ممن كان لهم أقرباء قد هاجروا في أوائل القرن الحالي لممارسة أعمال تجارية صغيرة أو للعمل على تطوير تصدير الصناعات التذكارية في الأراضي المقدسة. وبهذا فإن أعداداً كبيرة من الفلسطينيين من رام الله وبيت لحم وبيت زيت كانت تقيم في أواسط الستينات في كونيكتيكت، وديترويت وسان فرانسيسكو، وقد قدر المحامي عزيز شحادة من الضفة الغربية عام 1978 أن حوالي 80% من أصحاب الأراضي في مدينة رام الله يعيشون في الولايات المتحدة⁴¹. ورغم أن أكثرية المهاجرين من هذه الجاليات عملت في التجارة الصغيرة، إلا أن بعضهم قد حصل على تعليم عال في الولايات المتحدة مما سمح لهم بلعب دور بارز في الجامعات والكنيسة والمهن.

في أوائل السبعينات وصل تعداد الجالية الفلسطينية في تشيلي إلى 80 ألفاً، 30 ألف منهم من بيت لحم.

وخلافاً لنظرائهم في الخليج، مال الفلسطينيون الكبار في تشيلي إلى انتهاج سياسة محافظة في الشؤون التي تؤثر على السياسة المحلية، حتى أن بعضهم كان شديد المعارضة لانتخاب الرئيس سلفادور الليندي، وتعاطفوا فيما بعد مع الحكومة العسكرية للرئيس بينوشيت.

ووجدت أيضاً جاليات فلسطينية متراوحة الأعداد في مدن أخرى من أمريكا الجنوبية مثل سان باولو وبيونس آيرس والاوروغواي ومناطق أخرى من أمريكا الوسطى. أما في البرازيل والأرجنتين فغالباً ما كانت الجاليات الفلسطينية هناك توحيد قواها مع الجاليتين السورية واللبنانية اللتين أسس أعضاؤهما أعمال استيراد وتصدير وشحن وشركات مواصلات وشركات نسيج بعد هجرتهم المبكرة أيام الحرب العالمية الأولى.

أما في بلدان أوروبا فوجدت جاليات فلسطينية صغيرة العدد من الموظفين الحكوميين السابقين والمستشارين لحكومة الانتداب، ومن آخرين مارسوا مهن معينة (صحفيين، مستشارين، وعلاقات عامة ووكلاء دعاية). وُجد بعض منهم في لندن في فترة الخمسينات والستينات ولعبوا دوراً هاماً في الدفاع عن القضية الفلسطينية في بريطانيا في الوقت الذي لم تكن فيه هذه القضية معروفة في الغرب.

الشركات الفلسطينية والمقاولون الجدد:

شكل الفلسطينيون الذي يعيشون في الشتات، والذين يتميزون عن الأرستقراطية الفلسطينية من جهة، وعن الطبقة العاملة والفلاحين من جهة أخرى، ما يمكن أن يُسمى "البرجوازية الصغيرة". وهم أصحاب متاجر ومشغل، وأصحاب شركات سفر صغيرة، وشركات طباعة ونشر، ومغاسل وورشات ميكانيك، وآخرين مثل الأساتذة والكتبة والموظفين في قطاع الخدمات. وفي درجة أعلى من سلم هذه الطبقة يتوضع أولئك الذين تمكنوا من تأسيس أعمال في مهنهم التقنية أو الحرفية مثل الاستشارات الهندسية، والمهندسين المعماريين والأطباء، ومخططي المدن والمستشارين الماليين. وفي أعلى سلم هذه الطبقة تربعت أقلية من المقاولين الفلسطينيين، الذين على الرغم من قلة عددهم إلا أنه كان لهم أثراً كبيراً ليس فقط على المجتمع الفلسطيني ولكن على تطور الشرق الأوسط برمته. فاعتماداً على اتصالات العمل الواسعة مع البلدان العربية المجاورة تمكنوا من إعادة تأسيس شركاتهم في الخارج.

تمكن هؤلاء من الاستفادة من النمو السريع على الطلب في الخليج من جهة، ومن الاحتياط الهائل في الأيدي العاملة الفلسطينية الماهرة والعاطلة عن العمل والتي وجدت في المنطقة في أواخر الأربعينات وأوائل الخمسينات. وامتدت شبكة شركاتهم - في أواسط الستينات - لتشكل إمبراطورية منيعة للتجارة والمال، تخصصت في البناء والتعهدات والمواصلات والبنوك والعقارات في الشرق الأوسط كله، وإلى درجة ما في أوروبا والولايات المتحدة وأفريقيا وأمريكا اللاتينية.

إحدى أقدم هذه الشركات التي امتلكها فلسطينيون هو البنك العربي، الذي أسسه في القدس عام 1930 فلاح فلسطيني من قرية بيت حنينا عبد الحميد شومان. الذي ترك المدرسة وهو في السابعة من عمره لبدأ حياته العملية كعامل في مقلع للحجارة قرب القرية، بعد ذلك هاجر إلى الولايات المتحدة عام 1911 وكان يبلغ من العمر عشرين عاماً. بادئ ذي بدء عمل بائعاً متجولاً للأنسجة في جنوب الولايات المتحدة، وبعد أن ادخر أرباحه فتح متجرأ في بالتيمور ثم مخزناً ضخماً في نيويورك. وعندما عاد إلى فلسطين عام 1929 كان قد امسى رجلاً ثرياً وفتح البنك العربي في القدس في تموز 1930 بمدخراته الخاصة التي بلغت 15 ألف جنيه فلسطيني.

وتميزت علاقة عبد الحميد بالمفتي بانها كانت جيدة، وكذلك كانت علاقته باحمد حلمي باشا قبل أن يترك البنك العربي في أواسط الثلاثينات ليؤسس بنك منافس هو البنك الوطني العربي.

مع بدء الاضراب العام في 1936 اعتقل عبد الحميد شومان مرتين لدعمه القضية الوطنية، ورغم ذلك لم يخل البنك بالتزاماته تجاه المودعين، وفوق ذلك اجل البنك كل الديون المستحقة له من المدينين الذين تأثروا

سلباً بالاضراب والثورة. هذه السمعة الجيدة التي حققها البنك بانه قادر على الدفع في هذه الظروف السياسية انعكست ايجاباً في فترة النمو الاقتصادي خلال الحرب العالمية الثانية، مما مكن البنك من منافسة البنوك البريطانية في فلسطين على المودعين العرب.

ساعد هذا الوضع البنك على نقل مقره إلى عمان عام 1948 ، وجذب إليه مودعين جدد من الأردن والبلدان العربية الأخرى.

وفي عام 1967 عندما فقد البنك فروعاً جديدة له في فلسطين بعد الحرب، كان عليه أن يفي بالتزاماته المالية للاجئين الفلسطينيين الهاربين من وجه الاحتلال الإسرائيلي. وبما انه كان له عشرات الفروع في العالم العربي، وبعض المودعين من سويسرا وألمانيا الغربية ونيجيريا فقد تمكن مع وجود هذه الفروع من توزيع خسائره. وفي الوقت نفسه كان يوسع من نشاطه ويدخل في اعمال جديدة. بعد ذلك بعام ارتفعت احتياطات البنك إلى أكثر من 8.5 مليون دينار اردني (24 مليون دولار) ، ووصل رأس ماله إلى 5.5 مليون دينار اردني (15 مليون دولار). هذه الأرقام هي جزء صغير من المبلغ الدائر سنوياً: الفرع اللبناني في بيروت وحده كان يدير اعمالاً بقيمة 130 مليون دولار في عام 1968.

شجع شومان وابنه عبد المجيد وأحد أقاربه خالد شومان على نمو عدد من الشركات المكملة لنشاط البنك والمنتشرة في العالم العربي. إحدى هذه الشركات هي شركة البناء التجارية، التي أنشئت في بيروت في آب 1966 برأس مال قدره 14 مليون ليرة لبنانية (4.5 مليون دولار) لتمويل وإدارة الاستثمار في التملك.

من المؤسسين الآخرين لهذه الشركة أمين شاهين، فلسطيني من الضفة الغربية، كانت عائلته تدير شركة بناء كبيرة في الأردن، وسليمان طنوس عضو مجلس إدارة البنك العربي، وسامي العلمي مدير فرع بيروت للبنك. وقد ساهم طنوس مع فلسطينيين آخرين منهم باسم فارس وفريد علي السعد، الذي خدم كضابط منطقة في حكومة الانتداب، ثم كمدير لفرع حيفا حتى 1948، وأبو الوفا الدجاني، رجل أعمال من القدس، في إنشاء الشركة العربية للتأمين في بيروت، والتي أصبحت لها في عام 1967 فروعاً في الأردن والكويت والبحرين وقطر ودبي وأبو ظبي والسودان وليبيا وتونس والمغرب وفي بريطانيا وبيروت أيضاً.

وشركة استثمار المشرق في بيروت، التي ضم مجلس إدارتها كل من فارس وطنوس وعدد آخر من رجال الأعمال الفلسطينيين^(51*).

المحرك الرئيسي وراء تأسيس شركة المشرق عام 1963 كان المحاسب الفلسطيني المعروف فؤاد سابا، الذي عمل مديراً لإدارة شركة محدودة بالاسم ذاته فترة الانتداب، إضافة إلى مقدرته الفائقة على إدارة فريق من المحاسبين باسم سابا وشركاه.

عندما استقال عدد من الموظفين السابقين في سابا وشركاه، أمثال طلال أبو غزالة، أسسوا شركات خاصة بهم. ازدهرت شركة أبو غزالة في الكويت بعد الارتفاع الكبير الذي طرأ على أسعار النفط عامي 1974/73 وتبرع عام 1978 بمبلغ ضخم - ما يقارب 10 مليون دولار - للمساعدة في إنشاء كلية الدراسات العليا في إدارة الأعمال في الجامعة الأمريكية ببيروت.

بالمقابل كان بنك انترا - مركزه بيروت - يتباهى بأنه يغامر بشكل يخافه البنكيون الآخرون، حيث عمل على توسيع أملاكه لتضم أملاك وعقارات ومباني وأعمال تجارية ووسائل مواصلات ومصانع، كما نشط في مجال التجارة البنكية التقليدية. أسس بنك انترا على يد يوسف بيدس، صراف فلسطيني من القدس، عام 1951. وأصبح بنك انترا عام 1965 أكبر مؤسسة مالية في لبنان حيث بلغت قيمة ممتلكاته 1000 مليون ليرة لبنانية (325 مليون دولار)^(54*).

اشتملت ممتلكات بنك انترا في لبنان على أسهم في شركة طيران الشرق الأوسط، وميناء بيروت، وفندق فينيقيا، وفندق الهلثون، وشركة التلفزيون اللبناني، وشركتا تأمين أساسيتين إضافة إلى ذلك امتلاك البنك أسهماً أساسية في مصانع ومواصلات لاسلكية، ودور نشر، وشركات شحن واستثمار. في عام 1966 امتد نشاط البنك إلى أوروبا والولايات المتحدة وأفريقيا وأمريكا الجنوبية.

ساهم أصحاب الخبرة الفلسطينيون بتأسيس وتطوير شركة ضخمة أخرى كان لها أثر بارز في صناعة البناء في الشرق الأوسط في الخمسينات والستينات من هذا القرن وهي شركة التجارة والتعهدات (CAT). أسس هذه الشركة في فلسطين عام 1941 مقول لبناني اسمه اميل بستاني.

حيث وقعت عقود مهمة لبناء أنابيب بترول، ومستودعات بترول، وطرق، ومحطات طاقة، وأنابيب مياه، وأعمال موانئ، ومحطات ضخ، ومباني تجارية في الكويت وقطر والإمارات، ومن ثم في العربية السعودية وعمان.

أما في لبنان فقد تزايد نفوذ كات بفضل جهود بستاني الذي انتخب عضواً في مجلس النواب اللبناني عام 1951.

وعندما أصبح وزيراً للأشغال العامة عام 1956 تمكن من الوصول إلى مكاتب جمال عبد الناصر زعماء عرب آخرين كانوا تواقين - بعد غزو قناة السويس وموجة المد القومي العربي الهائلة التي تلتها - لتكريس استخدام الشركات العربية في مشاريع التنمية.

كانت خبرة البستاني وسمعته الجيدة بدون شك من العناصر الهامة التي أدت إلى نجاح شركته، إلا أنه إضافة إلى ذلك كان وراء هذا النجاح عنصراً آخر يتلخص في رغبة ناصر والأنظمة المحافظة في الخليج تجنب القلاقل الاقتصادية والاجتماعية التي سادت في الأردن في الخمسينات بسبب ارتفاع نسبة البطالة بين فلسطيني المخيمات.

لقد كان بستاني يناقش وبشكل مقنع أن شركته، بجمعها بين الثروة والموهبة الفلسطينية، تساعد في جعل الفلسطينيين مكتفين ذاتياً، وتشجع على اندماجهم في اقتصاد الدول العربية، وفي الوقت ذاته تساهم في تطوير البنية التحتية في المنطقة، وفي توزيع عوائد النفط بشكل مربح.

لكن لسوء الحظ كان هنالك في المنطقة من يعارض بشدة تداخل الاعمال الفلسطينية مع الاقتصاد العربي، لأن بعض هذه الاعمال والشركات الفلسطينية تنافس الشركات والتجار المحليين.

لم يفسر موت البستاني في حادث تحطم طائرة عام 1962 والذي حدث قبل أن يرشح نفسه لانتخابات الرئاسة بفترة قصيرة . فهناك العديد من الفلسطينيين الذين يشعرون أن موته لم يكن جراً حادث عابر، بل انه كان نتيجة النجاح الهائل الذي حققه هو شخصياً وحققته كات بواسطة توظيف الفلسطينيين وتوجيه مهاراتهم لمصلحة المنطقة ككل، مما أثار منافسيه العرب.

في عام 1963 قام ثلاثة فلسطينيين آخرين بإنشاء شركة بناء كان في نيتها منذ البداية أن تهزم كات في أواخر الستينات. الثلاثة هم حسيب صباغ ومحمد كمال عبد الرحمن وسعيد توفيق خوري. بدأ الرجال الثلاثة عملهم بمبلغ 10 مليون ليرة لبناني فقط (3 مليون دولار). ولكن في عام 1967 كانت شركة المتعهدين الراسخين (CCC) تقوم بأعمال بلغت قيمتها 55 مليون ليرة لبناني، (18 مليون دولار) في السنة. وسرعان ما أصبح كل من عبد الرحمن وصباغ وخوري من الرجال الأثرياء، واستثمروا أموالهم في شركات أخرى لها نشاطها في الشرق الأوسط. أصبح عبد الرحمن مديراً لاثني عشرة شركة تعمل في المنطقة من ضمنها شركة طيران الشرق الأوسط، والبنك العربي الفرنسي ومركزه بيروت، والجمعية الوطنية لصناعة الهيدروليك، وشركة الاستثمارات الموحدة. أما الصباغ الذي كانت عائلته تملك أعمال نسيج وصباغة في صدد فقد اشترى أملاكاً في بيروت ولندن، إضافة إلى استثماراته الأخرى التي شملت شقة في بيروت مكسوة بألواح خشب البلوط الذي يرجع إلى القرن الخامس عشر والذي شُحن من سوريا، والأنسجة القوطية المزدانة بالرسوم والأعمال الفنية الإيطالية. وأقام الخوري شركة أملاك في بيروت تستثمر في الأملاك العقارية وبعد ذلك أصبح رئيساً لبنك الاستثمار والتجارة والتمويل ومركزه الشارقة، ومدير بنك الاستثمارات والتمويل في بيروت. في أوائل السبعينات كانت شركة المتعهدين الراسخين (CCC) والشركات ذات العلاقة معها تقوم بأعمال قدرت قيمتها بمبلغ 60 مليون دولار في السنة في دول الخليج وليبيا ونيجيريا.

التحدي والتراجع 1964 – 1974:

في الوقت الذي كان فيه المقاولون الفلسطينيون يوسعون قاعدتهم الاقتصادية في العالم العربي بدأت تظهر هناك قوى جديدة مما أدى تدريجياً إلى نشوب صراعات بين البرجوازية الفلسطينية ونظيراتها العربيات في العربية السعودية، والكويت، ولبنان والأردن.

لقد كان التوسع الاقتصادي الفلسطيني ممكناً بسبب حالة التخلف التي كانت سائدة في دول الخليج من جهة، والتجربة المبكرة في الرأسمالية والتي اكتسبها الفلسطينيون فترة الانتداب البريطاني، خصوصاً أثناء الحرب العالمية الثانية.

في أواخر الخمسينات بدأت البرجوازيات المحلية تتوسع وتتحدى منافستها الفلسطينية. أما سلسلة الإضرابات في أواسط الخمسينات التي قادها عمال فلسطينيون احتجاجاً على الشروط المروعة التي سادت في صناعة النفط فقد أدت إلى إبعاد مئات الفلسطينيين من العربية السعودية، والكويت والعراق وليبيا.

وكان التجار المحليون تواقين إلى تحقيق نسبة أعلى من عوائد النفط، ويقولون أن استخدام اليد العاملة الفلسطينية قد قلل من الاستقرار بدل أن يعززه. وآخرون كانوا يقولون أن شركات النفط الأجنبية بتفضيلها

استخدام الأجانب (الغربيين والفلسطينيين) تحول دون تطور رأس المال المحلي، وأقروا على أن يُمنح المواطنون المحليون فرصاً أكبر لإقامة مشاريعهم الخاصة.

أما في مناطق أخرى من العالم العربي فقد حد وصول أنظمة راديكالية إلى السلطة في أواخر الخمسينات وأوائل الستينات من فرص المقاولين الفلسطينيين. مثلاً أدى سقوط الملكية المؤيدة لبريطانيا في العراق عام 1958، ووصول حكومة عسكرية بزعامة العميد الركن عبد الكريم قاسم إلى سدة الحكم، إلى إحداث تغيرات كبيرة في اقتصاد البلاد أنهت حقوق الأجانب في الحصول على الأرباح أو حالت بينهم وبين ممارسة نشاط مالي على الصعد البنكية وتحويل العملات الأجنبية.

في سوريا تركت القيود على النشاط الخاص والتي ظهرت في فترة الوحدة مع مصر (1958 - 1961) هامشاً للعمل في مجال التجارة والبناء والمواصلات.

وفي ليبيا أدى إسقاط الملك إدريس وقيام النظام الجمهوري برئاسة معمر القذافي في أيلول 1969 إلى اعتقال العديد من الفلسطينيين الذين عملوا كمستشارين للملك أو موظفين مدنيين في إدارته.

وبعد عام واحد أُممت البنوك والمصانع وشركات التأمين.

إلى جانب المنافسة المتزايدة الناجمة عن ولادة برجوازيات محلية وازدياد القيود على المشاريع الخاصة، وجد المقاولون الفلسطينيون أنفسهم أمام مشاكل جديدة نجمت عن عدم قدرتهم على ترجمة نفوذهم الاقتصادي المتنامي في سلطة سياسية. ففي لبنان، تبع موت اميل البستاني وانهيار شركة كات الانهيار الكبير لبنك انترا في تشرين أول 1966 الذي جاء في أعقاب سلسلة من الانسحابات قام بها أصحاب الأسهم من العائلات المالكة في الكويت والعربية السعودية.

وأدى رفض البنك المركزي اللبناني تقديم قرض لبنك انترا - رغم ان ممتلكاته أكبر من استحقاقاته بقيمة 50 مليون دولار - وتسرع انترا في اعلان الإفلاس في كانون ثاني، 1967 إلى حركة احتجاج في صفوف المودعين في انترا- بلغ عددهم 16 ألف ومعظمهم من الفلسطينيين - وفي صفوف اليسار اللبناني. ادعت حركة الاحتجاج تلك أن رفض البنك المركزي اقراض انترا ما هو إلا انعكاس لرغبة الطائفة المارونية اللبنانية في تقليص نفوذ بيدس في لبنان، وإزالة الخطر الذي شكله بيدس على محاولاتهم الدخول في القطاع البنكي في البلاد.

افشلت ثلاثة بنوك أمريكية جهود بيدس لجمع أموال إضافية وتحويل ممتلكات فرع بنك انترا في نيويورك ، وسلمت إدارة بنك انترا والشركات التابعة له والملكيات والعقارات التابعة للجنة تمثل دائني بنك انترا الأربعة الرئيسيين وهم: حكومة الولايات المتحدة (التي اقترضت بنك انترا 22 مليون دولار لتمويل صفقة قمح)، والكويت، وقطر ولبنان.

استدعت شركة استثمارية أمريكية اسمها كيدر ببيودي وشركاه، وأسست بسرعة شركة انترا للاستثمار، وبدأت - ببيع ممتلكات انترا العقارية في باريس وأماكن أخرى من أوروبا لحكومات الكويت وقطر ولبنان. اما اعماله البنكية عبر البحار فقد سلمت لعدد من البنوك الامريكية والبريطانية والألمانية .

وحصلت كل من الكويت قطر ولبنان والولايات المتحدة وعدد من المستثمرين الخليجيين على اسهم في الشركات التابعة لبنك انترا، أهمها حوض بناء السفن الضخم في فرنسا، وشركة طيران الشرق الأوسط، وميناء بيروت، وكازينو لبنان، ودور النشر، وشركة الإذاعة والتلفزيون.

أما بيدس الذي ترك مفلساً فقد استثنى من اعمال الشركة الجديدة، ومات بعد ذلك بثلاثة سنوات في سويسرا على اثر ذبحة قلبية . وكان انهيار انترا بمثابة ضربة قوية لعشرات الشركات الفلسطينية التي ساعد بيدس في تأسيسها لم تشف منها تماماً.

اما مئات الفلسطينيين الذين كانوا يطمحون للعلم والخبرة في العالم العربي فقد عنى لهم انهيار انترا فقدان فرصة فريدة لاكتساب تدريب وخبرة مهنية في الأمور المالية والصناعية العصرية.

مهما كانت ميزان واخطاء بنك انترا - فالغموض الذي أحاط به وبيدس ما زال قائماً - فإن جميع الفلسطينيين توصلوا إلى استنتاج واحد مفاده أن البنك فشل، أو اجبر على الفشل، لأنه فلسطيني.

ومنذ ذلك الحين ساد في هذه الأوساط طرماً يقول بان على الفلسطينيين اما ان يشركوا منافسيهم العرب في أرباحهم - وبذلك يخففوا من غيرتهم - أو ان يستثمروا أموالهم في مكان يكون لهم فيه سلطة سياسة وسلطة اقتصادية.

وبما ان كل الحكومات العربية - باستثناء الأردن - لم تعط للفلسطينيين حق المشاركة في الشؤون الحكومية، بدا الجواب الوحيد بالنسبة للعديد من رجال الاعمال الفلسطينيين في الشتات هو إيجاد مكان يكون فيه نفوذهم الاقتصادي مضموناً، تحافظ عليه سلطة سياسية، وبكلمات أخرى تأسيس دولة فلسطينية.

لم يمض عام احد على انهيار انترا حتى ضاعت الضفة الغربية وقطاع غزة بعد حرب حزيران، مما أدى إلى اظهر مزيد من الدعم للوطنية الفلسطينية بين صفوف البرجوازيين الفلسطينيين في الأردن، الذين كانوا - خلافاً لنظرائهم في الخليج - يرفضون الانخراط الفعلي في السياسة الفلسطينية .

إلا ان الحريات الأكبر التي تمتع بها المقاولون الفلسطينيون في الأردن، كونه البلد الوحيد الذي سمح للفلسطينيين بالتملك ، آخر نمو المشاعر الوطنية في بعض قطاعات البرجوازية ، واستمر الوضع هكذا حتى الحرب الأهلية عام 70 / 1971.

فيما بعد وعندما عزف الملك حسين عن ادعاءاته بتمثيل الضفة الغربية في مؤتمر القمة العربي في الرباط عام 1974، واعترف بـ م.ت.ف. ممثلاً شعبياً للشعب الفلسطيني، عانى رجال الاعمال الفلسطينيون من نفس المصير الذي عاناه نظراؤهم في دول الخليج قبل عدة أعوام.

فبعد اعتراف الملك بمنظمة التحرير الفلسطينية قام بخطوات من أجل اردنة المملكة وإزاحة الفلسطينيين عن المراكز الهامة في الوزارات والإدارات .

نتيجة ذلك وجد التجار الفلسطينيون ، الذين كانوا في السابق يعتمدون على الحكومة في العقود والأموال ، في وضع لا يستطيعون معه منافسة التجار الأردنيين، الذي حصلوا على مواقع متميزة في الاقتصاد القومي رغم ان خبرتهم كانت أقل من نظرائهم الفلسطينيين.

في نهاية العام بدأت عناصر ارستقراطية الأرض الفلسطينية في الضفة الغربية ، والتي دعمت سابقاً الملك ووقفت ضد مطالب البرجوازية الفلسطينية في البلدان العربية الأخرى، تعلن عن تأييدها لـ م.ت.ف، وتطالب بخلق دولة فلسطينية مستقلة في الضفة الغربية وقطاع غزة.

في حين نبعت قناعات ارستقراطية الأرض الفلسطينية - تماماً مثل البرجوازية - من حقيقة انه لا يمكنهم حماية مصالحهم إلا في ظل دولة خاصة بهم، فإن موقفهم الداعم لمنظمة التحرير قد دفع إلى الامام المواقف الراديكالية المتصاعدة التي سادت بين الفلاحين المحرومين والبروليتاريا في الضفة الغربية وغزة وفي مخيمات اللاجئين في الأردن والدول العربية الأخرى.

هذه الشرائح الراديكالية زودت حركة المقاومة الفلسطينية بالمقاتلين والمنظرين. ومكنت قادة فتح بالتحديد من تحويل الدعم المالي و السياسي الذي يتلقوه من البرجوازية إلى قوة قتالية، سرعان ما خطفت ابصار العالم، وجعلت كلمة فلسطين اسماً له معناه في الغرب كما في الشرق بعد أعوام من اهمال هذه القضية.

(6)

تجزؤ الفلاحين

أدت هزيمة المقاومة العربية وإقامة دولة إسرائيل إلى هجرة جماعية للاجئين من المناطق التي احتلتها القوات اليهودية. ورغم أن بعض الفلسطينيين تمكنوا من المغادرة مبكراً وإيجاد فرصة عمل في البلدان العربية المجاورة، إلا أن غالبية الفلاحين وجدت نفسها دون طعام ودون مأوى وضرورات الحياة الأساسية.

لقد لجأ العديد منهم بداية إلى لبنان وإلى اجزاء من فلسطين خاصة عندما اشتد القتال في الجليل في ربيع 1948 وبعد مذبحه دير ياسين في نيسان التي ذهب ضحيتها 254 قروياً. وهرب جزء آخر إلى الضفة الغربية وشرق الاردن لا سيما بعد دخول الفيلق العربي في أبار. وجزء آخر - أكثرية من يافا- التمس حماية الجيش المصري فهرب جنوباً باتجاه قطاع غزة ومصر.

في البداية عاش معظم اللاجئين في العراء- في البيارات والأكوخ - وآخرون وجدوا مأوى مؤقتاً في ثكنات الجيش والاديرة والمدارس والمؤسسات الخيرية.

وعندما استمرت الهجرة خلال خريف وشتاء 1948 بذلت الجهود لتسجيل اللاجئين في أماكن تجمعهم المختلفة.

وفي كانون ثاني 1949، عندما نظم برنامج حصر الغذاء، قدر عدد اللاجئين المسجلين للإغاثة بحوالي المليون.

مقارنة مع عدد سكان فلسطين قبل 1948 فإن هذا العدد يعني أن ثلاثة من بين كل أربعة فلسطينيين قد هربوا من بيوتهم أو نقصوا جراء الفقر المدقع.

وعندما بدأت مؤسسات الاغاثة الدولية ، التي ضمت جمعيات الصليب الأحمر والهلال الأحمر والأمم المتحدة، بشق الطرق لتزود اللاجئين بالخيم والأدوية والثياب والطعام نشأت المخيمات في الضفة الغربية وغزة والدول العربية المجاورة. هذه المخيمات التي كانت مصممة على أساس أنها مؤقتة أصبحت فيما بعد دائمة عندما ذبلت آمال الفلسطينيين بالعودة.

في نهاية 1949 قُدِّر عدد الفلسطينيين الذين يعيشون في المخيمات بـ 430 ألف إضافة إلى 250 ألف آخرين تمكنوا من ايجاد سكن خارج المخيمات ولكنهم مسجلين لأخذ حصصهم من الطعام. كانت الغالبية العظمى من الذين أجبروا للسعي وراء الإغاثة من الفلاحين الذين إما كانوا يملكون بيوتاً وأراضي في قراهم أو في قرى مجاورة.

خلفاً لأولئك الذين عاشوا حياة مدينية وتلقوا تعليماً أو كانت لديهم صلات عمل مع الخارج، لم يستطع هؤلاء الفلاحين تحويل املاكهم او ايجاد اعمال جديدة في اماكن لجوئهم .

فعندما حرّموا من الأرض وبالتالي من مصدر الرزق تحولوا إلى الاعتماد الكلي على معونة الاغاثة. كانت مهاراتهم غير ذات فائدة في المجتمعات ذات الأراضي الزراعية النادرة وكل ما هو متوفر هو العمل المأجور.

إضافة إلى ذلك فإن روابطهم الاجتماعية كانت مقصورة على علاقات مع الفلاحين الآخرين الذين واجهوا المصير ذاته .

وبينما استطاع القليل منهم الحصول على مساعدة قريب عربي في الخارج لاجاد عمل مؤقت، باتت غالبيتهم معتمدة كلياً على الاغاثة من أجل البقاء.

وبمرور السنوات وبسبب التكاثر ازداد عدد اللاجئين المسجلين للاغاثة. ففي نهاية آذار 1966 أصبح تعدادهم أكثر من 1.3 مليون.

جاء احتلال باقي فلسطين في حزيران 1967 ليضيف إلى هذا الرقم عدة آلاف أخرى ممن أجبروا مرة ثانية على الفرار، هؤلاء الذين وجدوا أنفسهم مقطوعين وبعيدين عن ارضهم ورزقهم فسعوا للجوء إلى الدول العربية المجاورة.

وصل عدد الفلسطينيين المسجلين للاغاثة عام 1972 إلى 1.5 مليون نسمة ، أي حوالي نصف الشعب الفلسطيني. 42% منهم كانوا يسكنون في مخيمات اللاجئين أي حوالي 640 ألف نسمة.

وبعد ثلاث سنوات اضافت الحرب الأهلية في لبنان المزيد إلى القائمة، فالقتال الذي ادى إلى الدمار الكلي لمخيمات تل الزعتر وحي الكارنتين، إضافة إلى الاعتداءات الاسرائيلية المتكررة على مخيمات اللاجئين في جنوب لبنان أوصل الرقم إلى 1.8 مليون نسمة عام 1979 .

وفي خريف 1982 وصل الرقم إلى أكثر من 2 مليون نسمة عندما فقد مئات الآلاف من الفلسطينيين في بيروت وجنوب لبنان بيوتهم ومصادر رزقهم بعد المذبحة الجماعية التي قام بها الاسرائيليون في حزيران.

لقد أدى تشرد الفلاحين وبالتالي انفصال طبقة كاملة من الشعب الفلسطيني عن مصدر رزقها إلى خلق بروليتاريا جديدة في صفوف المجتمع الفلسطيني. أصبح هؤلاء الفلاحون المكسبون في المخيمات وتحت رحمة الشرطة المحلية ومنظمات الإغاثة، يعيشون حياتهم اليومية في صراع من أجل البقاء. الأمر الذي كان يعني للعديد منهم إيجاد عمل أينما أمكن: في حقول ملاك أراضي محليين، أو في الشوارع كبائعين متجولين، أو في مشاغل ومكاتب منظمات الإغاثة في المخيمات.

وبينما تمكن الجيل الجديد من الفلسطينيين الذين ولدوا في المخيمات من الحصول على تعليم مكنهم من إيجاد أعمال دائمة في دول الخليج، فإن معظم جيل الفلاحين أو المحاصصين الذي نشأوا في فلسطين (جبل فلسطين) لم يجدوا مخرجاً لوضعهم وبقوا عاطلين عن العمل منذ مغادرتهم فلسطين. وبعد أن غادر أبناؤهم المخيمات في الستينات والسبعينات أصبحت هذه المخيمات تدريجياً مركزاً للمقاومة المسلحة وملجأً للكبار والنساء والأطفال.

يدرس هذا الفصل تجزؤ الفلاحين الفلسطينيين كطبقة، وتحولهم اللاحق في الشتات.

إخضاع اللاجئين 1948-1964: دور الأمم المتحدة:

في كانون أول 1948 حثت الأمم المتحدة على "السماح للاجئين الذين يرغبون بالعودة إلى بيوتهم ليعيشوا بسلام مع جيرانهم في أقرب وقت مناسب، وإعطاء التعويضات المالية لمن لا يرغب بالعودة". ولكن رفض إسرائيل تطبيق هذا القرار وعدم قدرة الأمم المتحدة على تنفيذه ترك اللاجئين في حالة من الفوضى وعدم اليقين. بعد ذلك بعام أوصت بعثة المسح الاقتصادي التابعة للأمم المتحدة، والتي أرسلت إلى المنطقة لتقييم الوضع، أنه في ظل الأزمة السياسية المستمرة، وعدم تحقيق العودة يجب على الدول الأعضاء في الأمم المتحدة أن تواصل تقديم التبرعات الطوعية للإغاثة حتى 1 نيسان 1950. وأوصت البعثة أيضاً بوجود تأسيس وكالة خاصة للبدء ببرنامج الأشغال العامة والإغاثة المباشرة.

وقد قبل مجلس الأمن هذه التوصيات في كانون ثاني 1949 وأمر بتشكيل وكالة الأمم المتحدة لغوث وتشغيل اللاجئين في أيار 1950.

هدف الوكالة، حسب تصريح الأمين العام، هو "تحويل اللاجئين من الاعتماد على الإغاثة إلى العمل المأجور، بما يخدم اقتصاد الدول التي تساهم في المشروع". أما التساؤلات السياسية المتعلقة بحل الصراع أو بقضايا مثل العودة أو التوطين والتعويض، فكانت خارج مهام الوكالة، وتركزت لهيئة مصالحة فلسطين التابعة للأمم المتحدة (UNCCP)، وهي هيئة أسست في كانون أول 1948 لفرض الالتزام بقرارات الأمم المتحدة.

شكلت توصيات البعثة والطريقة التي أسست بها وكالة الغوث نقطة تحول حاسمة في مستقبل اللاجئين. فسيصبح اللاجئون عملياً تحت رحمة المؤسسات الخيرية الدولية، ومصدراً لليد العاملة الرخيصة في البلدان العربية.

ورغم أن الدول العربية - باستثناء الأردن - قد اعترضت على الطريقة التي عُرِّفت بها مهمة وكالة الغوث وأصرّت على ضرورة إعادة اللاجئين إلى وطنهم، وضرورة التعويض عليهم وليس العمل على اندماجهم في المجتمعات العربية الأخرى - كما عُرِّفت الوكالة بدورها - إلا أن هذه الاعتراضات لم تلق أية استجابة. أما لجنة المصالحة فتحوّلت، بسبب عدم قدرتها على الوصول إلى اتفاقية مع إسرائيل بخصوص إعادة اللاجئين، إلى مقر للثروة، وأصبحت مهمتها منذ عام 1950 تقتصر على وضع قوائم بالملكات العربية في إسرائيل والمناداة، بدون جدوى، بقبول العودة أو بدفع تعويضات للاجئين.

أما اللاجئون فقد اعتبروا توصيات الهيئة وتأسيس وكالة الغوث بمثابة خيانة مطلقة لحقوقهم وهويتهم كشعب مستقل. لقد شعر الشعب الفلسطيني بالظلم أكثر لأن الأمم المتحدة - وكان يسيطر عليها حينها حلفاء الحرب وهم الولايات المتحدة وبريطانيا وفرنسا والاتحاد السوفياتي - التي أمرت بتقسيم فلسطين أول الأمر قد جلست عاجزة وهي ترى الإسرائيليين يحتلون الأراضي التي كانت حسب قرار التقسيم تخص الدولة العربية الفلسطينية.

خرج اللاجئون في كل المنطقة إلى الشوارع للاحتجاج على خطة تجميع اللاجئين في الدول العربية المجاورة وللمطالبة بحقوقهم في مواصلة القتال ضد قرار التقسيم وضد خلق دولة صهيونية في فلسطين. في عام 1952 كان قد تشكل عدد من المجموعات السرية التي سعت إلى توجيه غضب اللاجئين نحو عمل سياسي وعسكري محدد يهدف إلى استعادة وطنهم. إحدى هذه المجموعات كانت منظمة معارضة للسلام مع إسرائيل، وقد بدأت توزع جريدتها (الثأر) في المخيمات. هذه المنظمة كانت تابعة لحركة القوميين العرب، التي كان مركزها بيروت، وضمت في قيادتها عدد من الأطباء وطلاب الطب من اللاجئين أهمهم جورج حبش ووديع حداد وأحمد اليماني.

وفي القاهرة كانت مجموعات من الطلاب اللاجئين من غزة قد شكلت الاتحاد العام لطلبة فلسطين في مصر - أول مؤسسة فلسطينية أقيمت بعد هزيمة 1948. وهناك أعضاء آخرون مثل صلاح خلف (أبو إياد) ومحمد النجار (أبو يوسف) ساعدوا عرفات في تأسيس حركة فتح في أواخر الخمسينيات، وانضموا إلى المنظمة في القاهرة.

وكانت هناك مجموعات أخرى مثل، المجتمعين حول الجبهة الوطنية والحزب الشيوعي الاردني، والتي ركزت على تنظيم العمال الفلسطينيين ونشر الوعي السياسي في صفوف اللاجئين. ونشطت كل من حركة الاخوان المسلمين وحزب التحرير الاسلامي في مخيمات اللاجئين، حيث ساهمتا في تنظيم المظاهرات الجماهيرية ضد مشاريع التوطين وضد اسرائيل.

رغم فشل المحاولات الأولى للمقاومة في إعادة اللاجئين إلى وطنهم، إلا أنها منعت وكالة الغوث من تنفيذ عدة مشاريع تنموية مهمة، خشية اللاجئين لأنها تؤدي إلى استيعاب الفلسطينيين في المجتمعات المجاورة.

وأدت معارضة اسرائيل وعدم سماحها باستخدام مياه نهر الاردن ونهر اليرموك لمشاريع تنموية في سوريا والاردن، وعدم التزام بعض ممولي وكالة الغوث بتعداداتهم المالية إلى الحد من عملياتها بشكل كبير.

في أواخر الخمسينات أجبرت وكالة الغوث على التخلي عن المشروعات الطويلة الأمد فاقترصر نشاطها الرئيسي على توزيع حصص الغذاء وتقديم الخدمات الصحية والتعليمية. واعتمدت قدرتها على مواصلة هذه المهمات على عاملين أساسيين: 1- الحصول على أموال كافية من الحكومات المتبرعة. 2- تعاون الحكومات العربية المضيفة.

برغم مرارة حياتهم وصعوبتها، فقد كان تدمير اللاجئين من الحكومات العربية التي يعيشون تحت حكمها واضحاً، فقد اعتبروها المسؤولة عن مأزقهم وعن عدم تمكنهم من أخذ زمام المبادرة بأيديهم، خصوصاً في لبنان والأردن.

امتاز موقف الحكومات العربية المضيفة بخوفها من معركة أخرى مع إسرائيل قد يجرها إليها الفلسطينيون، وبيقينها أن اللاجئين الغاضبين بمقدورهم تهديد سيادتها على أرضها. وخلافاً للدول العربية الأخرى فقد تجلّى هذا الوضع بشكل واضح في الأردن الذي رحب بقرار التقسيم وشن حملة سياسية وعسكرية ناجحة ضد إقامة دولة فلسطينية مستقلة في تلك الأجزاء التي لم تحتلها إسرائيل. وحسب شروط اتفاقية الهدنة التي وقعتها مع إسرائيل في ردوس في نيسان 1949، فإن حكومة الأردن توافق على "أن لا يقترب أي عنصر من قواتها البرية والبحرية والجوية... والقوات غير النظامية، أي عمل عسكري أو عدواني ضد القوات العسكرية وشبه العسكرية للفريق الآخر. وبموجب ذلك فرضت حكومة الأردن على جميع أولئك الذين يعيشون داخل حدودها - من الفلسطينيين والأردنيين - الالتزام بنصوص اتفاقية الهدنة، واحترام الحدود الدولية الجديدة.

وتدريجياً تم نزع سلاح المقاومة في الأردن رغم استمرار الغارات الإسرائيلية على اللاجئين والفلاحين الأردنيين، الأمر الذي دفعهم إلى التنفيس عن غضبهم في شوارع المدن الرئيسية، مما دفع النظام إلى قمع كل أشكال المعارضة السياسية.

وفي لبنان كانت القيود قاسية أيضاً، وهنا أيضاً كان الفلاحون المشردون هم الأكثر تأثراً بها. ومنعوا من الانتقال من مخيم إلى آخر أو من المخيم إلى المدينة، دون الحصول على إذن من السلطات الحكومية، وكانت أوامر منع التجول وحملات التفتيش أموراً شائعة في المخيمات.

ورأت الدولة ومنذ البداية خطورة أي اتصال بين اللاجئين وطائفة الشيعة الفقيرة في جنوب لبنان، إذ خافت أن ينضم الشيعة إلى الفلسطينيين في الضغط من أجل إحداث تغيير سياسي في لبنان⁴⁰.

في قطاع غزة ترافق رفض حكومة الملك فاروق وحكومة عبد الناصر في أيامها الأولى السماح للاجئين بالسفر من القطاع إلى مصر مع رفضها السماح لهم بحمل السلاح للرد على الغارات الإسرائيلية على القطاع. ولم يسمح عبد الناصر لبعض الفلسطينيين بحمل السلاح وشن غارات مضادة على الأراضي الإسرائيلية إلا بعد الهجوم الإسرائيلي الوحشي على غزة في شباط 1955، والذي تبعته تظاهرات صاخبة استمرت ثلاثة أيام في القطاع كله ترافقت مع اعتداءات بالحجارة على مراكز الشرطة المصرية.

الظروف في سوريا كانت أفضل، فلقد أسست الحكومة منظمتها الخاصة باسم مؤسسة اللاجئين العرب الفلسطينيين (PARI) لتوفير الطعام والثياب والسكن للاجئين. وتم تزويد المخيمات التي تديرها المؤسسة بأجهزة تعليم وخدمات صحية واجتماعية أفضل من تلك التي تديرها وكالة الغوث. ولكن مُنع اللاجئون، تماماً كما في البلدان العربية الأخرى، من حمل السلاح حتى أواسط الستينات، ومنعوا أيضاً طوال هذه الفترة من ممارسة أي نشاط سياسي مثل تشكيل أحزاب أو تجمعات دون تصريح من الحكومة.

تفاقت في كل البلدان العربية المجاورة، وبدرجة أقل في الضفة الغربية، الكراهية التقليدية بين المدنيين والفلاحين نتيجة الهجرة التي أدت إلى فصل الفلاحين عن مواطنهم الذين نجحوا في إيجاد بيوت ووظائف في مدن بيروت ودمشق وعمان، وعند أقربائهم العرب الذين لم يبالوا بالفلاحين^(49*).

وعززت هذه الظروف التي شهدها الفلاحون في مخيمات اللاجئين التضامن الطبقي والروابط العائلية والقروية التقليدية فيما بينهم، والتي أُعتبرت أحد عناصر الاستمرارية والهوية في وقت تميز بالتفكك الاجتماعي وعدم الاستقرار الجماعي^(50*).

أُجبر اللاجئون الفلاحون خلال سنوات النفي الطويلة على تغيير طريقة حياتهم بشكل لم يتصوره إلا قليل منهم. وكذلك وجد العديد منهم نفسه في هجرة ثانية عندما تقدم الإسرائيليون أكثر في الأراضي العربية، وبات وجودهم لعنة على الأنظمة العربية المحلية.

التحول الطبقي للفلاحين:

إن جزءاً كبيراً من تاريخ الفلاحين المشردين في الشتات من عام 1948 غير معروف، وقد يبقى كذلك لمدة طويلة.

لقد تسببت ظروف النفي والحاجة إلى توجيه كل الجهود إلى الحاجات الأساسية بابتعاد العديد من الباحثين الفلسطينيين عن دراسة هذه المسألة.

تشير الأرقام إلى أنه رغم الازدياد الهائل في عدد الفلسطينيين بين أعوام 1949 و 1979، وفي عدد الذين هم بحاجة إلى الإغاثة، فإن نسبة كبيرة من الفلاحين المهجرين تمكنوا من أن يعيلوا أنفسهم خلال فترة الثلاثين عاماً. والدليل المتوفر يشير أنهم حققوا ذلك من خلال إيجاد أعمال في أحد المجالات الثلاثة التالية:

- 1- في الزراعة، بشكل رئيسي كمحاصيين أو أجراء أو عمال زراعيين.
- 2- في قطاع الخدمات، خصوصاً في مجال تجارة البناء.
- 3- في الصناعة، في المشاغل والحرف.

إضافة إلى ذلك، فإن إرادة الشباب توفير فرصة التعليم لآخوتهم وأخواتهم الصغار، وتحمل مسؤولية اقارب لهم، مكنت عدداً كبيراً من الفلسطينيين من مغادرة المخيم والتخلص من ذل الاعتماد.

العمل الزراعي:

رغم أن الفلاحين شكلوا الأغلبية العظمى من الفلسطينيين الذين أجبروا على السعي للإغاثة بعد عام 1948، إلا أنه وبعد ثلاثين عاماً انخفضت النسبة المئوية للعاملين بالزراعة بشكل ملحوظ. واجه الفلاحون المشردون في الضفة الغربية عقبات حمة تحول دون تملكهم الأراضي ، وتفاقم هذا الوضع بعد الغزو الاسرائيلي عام 1967، فخلال السنوات الخمس الأولى للاحتلال بلغ مجموع ما صادرت اسرائيل حوالي 1.5 مليون دونم من اراضي المناطق، أي حوالي 27.3% من مجمل الاراضي. ومن بين 850 مليون متراً مكعباً، وهي كمية المياه المتوفرة كل عام، لم يحصل الفلسطينيون سوى على 100 - 120 مليون متر مكعب. أما باقي المياه فقد ضخت إلى اسرائيل، لتلبية احتياجات المستوطنين اليهود، أو لحفظها كاحتياط.

منع المزارعون الفلسطينيون ، أصحاب الأراضي الاصليين والمستأجرون والمحاصصون من اللاجئين، من حفر الآبار الجديدة، بعد جفاف العديد من الآبار القديمة أو انخفاض مستوى المياه فيها. أدت هجرة العمال الكبيرة من الضفة الغربية إلى أوروبا ودول الامارات بعد 1967 إلى ازدياد الطلب على اليد العاملة الزراعية، خاصة في مواسم الحصاد فاستخدم اصحاب الأراضي الكبار النساء والاطفال للعمل على اساس موسمي في البيارات وحقول الزيتون واللوز والخضار والفواكه. ووجد الآخرون اعمالاً مشابهة في المستوطنات اليهودية وإلى حد ما في اسرائيل أيضاً. في الوقت ذاته أدى انتشار أسلوب الري والتكنولوجيا الزراعية الحديثة، وتطوير اساليب الزراعية، والاستفادة من أنظمة التسويق المتقدمة - خصوصاً في الصادرات إلى الخليج - إلى ازدياد عدد المحاصصين المستعدين لزراعة الأراضي التي كانت في السابق إما غير مزروعة وإما مزروعة بشكل غير كاف. فاستفاد اللاجئون الفلاحون الذين حصلوا على عقود محاصصة والذين توفرت لديهم الأموال عن طريق احد افراد العائلة الذي يعمل في الخليج، أو من مصدر آخر، استفادوا من ادخال الاساليب التجارية التي بإمكانها تمويل حصته من رأس المال. ولكن هذه الحالة كانت الشواذ وليست القاعدة ، فمعظم الفلاحين اللاجئين الذين حصلوا على عقود محاصصة في الخمسينات والستينات لم يستطيعوا تغطية المتطلبات المالية واصبحوا بالتالي اجراء أو عمال زراعيين بسطين.

أدى انتشار المدن في الضفة الغربية في السبعينات إلى زيادة المضاربة العقارية في ضواحي المناطق المأهولة ، وإلى بروز شريحة جديدة مشكلة من مضاربي الأراضي ومؤجري الأراضي من الفلاحين الاصليين، الذين يؤجرون الأراضي للاجئين في المخيمات لفترات قصيرة الامد. أما في غزة فإن قلة الأراضي المتوفرة والنسبة العالية للاجئين مقارنة مع السكان الاصليين، جعلت من المستحيل على اللاجئين الحصول على قطعة أرض لهم.

إلا أن بعضهم عمل في سنوات الخمسينات والستينات في صناعة الحمضيات وخاصة في التغليف والفرز. وبعد عام 1967، عمل آخرون ، خاصة من النساء والأطفال، عمالاً زراعيين في المستوطنات اليهودية، التي أقيمت في منطقة سيناء وفي إسرائيل أيضاً، وفي بيارات الحمضيات وفي حقول الخضار والأزهار، وفي مجمعات البيوت البلاستيكية التي أقيمت في السبعينات.

رغم ضالة الاجور في هذه الاعمال إلا أنها ساعدت في دعم الحصص الغذائية الهزيلة التي تقدمها وكالة الغوث، كما ساعدت العاملين في الحصول على تعليم وتدريب في مجال العمل المهني.

أما في لبنان فحُظر على اللاجئين في المخيمات تملك الأراضي، كما أن نظام تأجير الأراضي السائد في لبنان، والذي يختلف عما كان سائداً في فلسطين تحت الانتداب، جعل من المستحيل على الفلسطينيين استئجار الأراضي أو العمل كمحاصصين. ولكن استطاع بعضهم الحصول على عمل موسمي في بيارات الحمضيات والموز على الشاطئ، وفي حقول الخضار والقمح في البقاع الشرقي، وفي الكروم وزراعة التبغ في جنوب لبنان. تقلص عدد الفلسطينيين العاملين في الزراعة عام 1971 ليصل إلى 21% من القوة العاملة الفلسطينية في لبنان.

وتظهر دراسة اعدّها سمير أيوب على عينة من السكان ذلك العام أيضاً أن 74% من الفلسطينيين كانوا يعملون في الخدمات، و 9% في الصناعة .

بكلمات أخرى ، ان العديد من الفلسطينيين تمكنوا من اعادة انفسهم والتخلص من حالة الفقر عن طريق بيع قوة عملهم في قطاعات اخرى من الاقتصاد. ففي حين أن ثلاثة ارباع الاجداد من الفلسطينيين الذين شملتهم الدراسة كانوا من اصحاب المهن الحرة - وبشكل رئيسي فلاحين أو باعة صغار أو حرفيين - فإن 79% من احفادهم المنفيين إلى لبنان كانوا مستخدمين لدى الغير.

في أواسط السبعينات ذهبت حتى هذه المكاسب الصغيرة ادراج الرياح. لقد مزقت الحرب الأهلية في لبنان، والتي أثرت بشكل خاص على المخيمات المحيطة ببيروت، الحياة الاقتصادية والاجتماعية التي بناها الفلسطينيون في المخيمات وفي الاحياء الفقيرة من المدن، ثم جاء الغزو الاسرائيلي عام 1978 ليكمل عملية التمزق هذه.

وعندما وصلت القوات الاسرائيلية عام 1982 إلى مشارف بيروت كانت مخيمات عين الحلوة والرشيدية و برج الشمالي قد دمرت بمعظمها . وقصفت مخيمات برج البراجنة وصبرا وشاتيلا بشدة، وقتل سكانها أو اجبروا على الفرار. وهدمت منطقة الدامور، وجنوبي بيروت ، وأجبر العديد من سكانها، الذين كانوا قد اتوا إليها هرباً من مجزرة تل الزعتر عام 1976، على الخروج مرة أخرى.

وأصبح هنالك 300 ألف فلسطيني دون مأوى و 1500 جريح وقتيل. وجد الفلسطينيون - الذين يشكلون نصف عدد السكان في جنوب لبنان - انفسهم في وضع مماثل للذي خبروه عام 1948. ورغم مرور ثلاثة عقود من الصراع من أجل البقاء فإن وضعهم ما زال محفوفاً بالمخاطر.

مقارنة مع مواطنيهم الذين أقاموا في لبنان وفي الضفة الغربية وغزة والأردن لم يواجه الفلسطينيون الذين استقروا في سوريا مثل هذه المصاعب.

مهن البناء والصناعة:

في السنوات الأولى للهجرة كان مجال العمل الأساسي بالنسبة للاجئين المسجلين للإغاثة إلى جانب العمل في القطاع الزراعي، هو العمل في مشاغل وكالة الغوث وتشغيل اللاجئين نفسها، حيث ترافقت حاجة الوكالة الكبيرة إلى كافة أنواع السلع والأدوات المنزلية الأساسية مع العوائد التي حصلت عليها الوكالة من الولايات المتحدة وبريطانيا وحكومات أوروبا الغربية، الأمر الذي مكنها من تشغيل مئات اللاجئين الذين يعيشون في المخيمات.

وظف النجارون لإنتاج أثاث المدارس ومكاتب الوكالة. أما الحذاؤون والخياطون وصانعو الثياب فكانوا ينتجون ثياباً لتوزع على اللاجئين.

وكان صناع آخرون يصنعون العجلات والسلال المطاطية (من الإطارات القديمة) والحصص والصابون والقرميد. واستخدم عمال آخرون في مشاريع تعبيد الطرق لتمكين الوكالة من إيصال الإغاثة للمخيمات البعيدة، وفي إيصال أنابيب المياه والمجاري وفي بناء عدد من المدارس والعيادات الطبية والمكاتب.

أما الشيء ذي الفائدة الأكبر فكان المدارس المهنية ومراكز التدريب التي أقامتها الوكالة أواسط الخمسينات وما بعد. أسس أول مركز تدريب مهني في قلنديا، مخيم قرب القدس، حيث هيء لتدريب 600 شخص من الأولاد والشباب.

في نهاية 1977 كان هناك سبع مراكز مماثلة في الأردن والضفة الغربية وغزة وسوريا ولبنان، استوعبت أكثر من 2000 طالب سنوياً.

مكنت هذه المراكز العديد من العمال والعاملات الفلسطينيات من العمل في دول الخليج، وتوفير مستوى حياة أفضل لاسرهم بعد تدريبهم على مهن البناء والنسيج والالكترونيات والصناعات الخفيفة.

إضافة إلى وكالة الغوث وفرت مؤسسة صامد الفلسطينية فرص عمل وتدريب للفلسطينيين بعد ان اسستها منظمة التحرير الفلسطينية عام 1970، إلا أنها توسعت تدريجياً لتسهم في حل مشكلة البطالة بين اللاجئين، خصوصاً أولئك الذين يعيشون في المخيمات والأحياء الفقيرة من الضفة الغربية ولبنان وسوريا.

وفي اواسط السبعينات كانت المؤسسة قد انشأت مشاغل حياكة وتطريز في 6 مخيمات في لبنان وسوريا، وورش للأعمال الخشبية، ومراكز حرفية في الأراضي المحتلة، ومشاغل عديدة أخرى في لبنان لانتاج الاثاث والثياب والقطع الفنية.

إضافة إلى ذلك، وفر التوسع التدريجي للاقتصادات المحلية في البلدان المضيفة بعد عام 1948، وتطور بنيتها التحتية وقاعدتها الاقتصادية فرصاً أخرى للفلسطينيين الباحثين عن عمل في الستينات والسبعينات.

ففي سوريا مثلاً أدى النمو السريع للمناطق السكنية في دمشق ومحيطها، وازدياد الطلب على المساكن والمكاتب ، إلى ارتفاع كبير في عدد الفلسطينيين العاملين في حقل البناء . ومع حلول عام 1981 كان هناك حوالي 7800 لاجئ فلسطيني - أي حوالي 18% من القوة العاملة الفلسطينية في البلاد - تعمل في هذا المجال. (هذا العدد شكل نسبة 7.3% من القوة العاملة السورية العاملة في هذا القطاع).

في لبنان عمل 4845 فلسطيني من المخيمات في مجالات الصناعة والبناء والكهرباء والمياه عام 1971. حيث كانوا يشكلون حوالي ربع الفلسطينيين القادرين على العمل في المخيمات، أي أكثر بنسبة 4% من العاملين في الزراعة.

خلفاً لوضعهم في سوريا، حيث حصل اللاجئون على تدريب مهني، أجبر اللاجئون في لبنان على قبول الوظائف المتدنية الأجور، لأنهم لم يستطيعوا أن ينافسوا العمال اللبنانيين المهرة، ولعدم تمكنهم من الحصول على أدون عمل.

في الأردن، من الواضح أنه في السنوات الأولى للهجرة وقرّ تدفق رأس المال الذي دخل مع اللاجئين الأغنياء عدداً لا بأس له من الوظائف لسكان المخيمات في مجالات البناء والمواصلات. معظم الوظائف في حقل البناء والصناعة كانت متوفرة في المدن الكبيرة، خاصة عمان واريد والزرقاء.

أدت فرص العمل الجديدة في مجال البناء والصناعة، إضافة إلى العمل الزراعي وإمكانية الهجرة إلى دول الخليج إلى ارتفاع الأجور وازدياد الطلب على الأيدي العاملة.

ومع حلول عام 1982 وصلت نسبة الفلسطينيين في الضفة الشرقية الذين ما زالوا يعيشون داخل المخيمات إلى 15% فقط، وتشكلت في معظمها من الشيوخ والأطفال والامهات والزوجات، الذين هاجروا رجالهم إلى المدن الرئيسية أو إلى دول الخليج.

وفي قطاع غزة كان عدد العاملين في مجالات البناء والصناعة محدوداً جداً خلال الفترة ما بين 1948-1967.

قامت وكالة الغوث بعدد من مشاريع التنمية أواسط الخمسينات مثل تعبيد الطرق وتمديد شبكة المجاري لمدينة غزة وبناء ميناء صغير. ولكن العمل في هذه المشاريع كان مؤقتاً لم يؤثر مادياً على حجم الطبقة العاملة، ولم يخلق فرص عمل دائم في مجالات البناء والصناعة.

من ناحية أخرى بقيت صناعة النسيج في غزة، وحياسة البسط وصناعة الصابون قائمة بعد هزيمة 1948، جزئياً بسبب مساعدات الوكالة.

وفي عام 1980 وفرت هذه المجالات اعمالاً لحوالي 2,500 شخص بعضهم جاء من مخيمات اللاجئين.

بعد الاحتلال الإسرائيلي للضفة الغربية وقطاع غزة عام 1967 وجدت آلاف الأعمال في مجالات البناء والصناعة في إسرائيل إضافة إلى إقامة معامل الكونسروة وتغليف الخضار ومنتجات الألبان ومزارع الدواجن وورش الأدوات المعدنية التي تتطلب أيدي عاملة فلسطينية، وفي نهاية عام 1977 وصل عدد

الفلسطينيين العاملين في الصناعة في المناطق المحتلة إلى 32 ألف عامل أي حوالي 16% من القوة العاملة الفلسطينية.

الهجرة واليد العاملة المهاجرة إلى دول الخليج:

إضافة إلى العمل في مجالات الزراعة والبناء والصناعة كان المجال الرئيسي للهجرة من مخيمات اللاجئين هو الهجرة إلى منطقة محتاجة لليد العاملة. فقد ساعد النمو السريع في إنتاج النفط في العربية السعودية ودول الخليج في الستينات والسبعينات، واستيراد بعض الدول الصناعية مثل ألمانيا الغربية وكندا لليد العاملة في الفترة ذاتها، في فتح مجالات عمل أمام تلك القطاعات من الفلاحين الفلسطينيين الذين حصلوا على تدريب مهني.

ظهرت أول موجة هجرة فلسطينية في أوائل الخمسينات عندما وجد المئات من الفلسطينيين طريقهم إلى حقول النفط المتزايدة ومواقع البناء في العربية السعودية ودول الخليج.

كان العديد من هؤلاء المهاجرين من الحرفيين والعمل المهرة الشباب الذين حصلوا على تدريبهم في فلسطين في مشاريع بناء تمولها الحكومة، أو في المصانع والخدمات التي تديرها الحكومة مثل الخدمات العامة والشرطة.

لقد كانت الشركة العربية الأمريكية للنفط (ارامكو)، وشركة النفط الكويتية تفضلان العمال الفلسطينيين بسبب معرفتهم باللغة الانجليزية، وخبرتهم العملية بالادوات والاجهزة الحديثة، وقدرتهم على العمل في مواقع اشرافية حيث اعتبرت معرفتهم باللغة العربية والعادات العربية ميزة مثالية تمكنهم من العمل كمراقبي عمال.

في نهاية عام 1953 كان هناك حوالي ثلاثة آلاف فلسطيني يعملون في الارامكو وحدها. وتم استيراد عمال فلسطينيين آخرين للعمل في بناء الميناء التجاري في الدمام وسكة حديد الرياض - الدمام (التي عمل فيها في وقت من الأوقات حوالي 15 ألف عامل، معظمهم من المهاجرين)، وفي المدن الجديدة والمدارس والمستشفيات ووحدات السكن التي انتشرت في الخليج.

ومع حلول عام 1958 سمح فقط للفلسطينيين الذين يحملون مؤهلات علمية عالية مثل المهندسين والمخططين المدنيين والأطباء والمتخصصين باللغة الانجليزية والتربية بالهجرة إلى الخليج بأعداد كبيرة، أما العمال الفلسطينيون في مخيمات لبنان وسوريا والأردن والضفة الغربية وقطاع غزة، فقد أغلقت الأبواب أمام هجرتهم.

بعد عشر سنوات أدى ارتفاع عوائد النفط إلى تخفيف القيود على الهجرة إلى الخليج، ووظّف العمال الفلسطينيون الذين يحملون جوازات سفر أردنية أو وثائق سفر سورية أو لبنانية في مشاريع البناء وفي المستشفيات والمطابع والمغاسل والكراجات والمشغل وفي المشاريع التي أسستها الدولة.

في نهاية السبعينات تبلورت شريحة جديدة من الطبقة العاملة الفلسطينية تميزت من جهة، عن أولئك الذين ما زالوا في المخيمات أو الذين يعملون في الزراعة، ومن جهة أخرى عن أولئك الذين حصلوا على إقامة دائمة بسبب تعليمهم العالي.

لقد فضل هؤلاء العمال التخلي عن النشاط السياسي من أجل كسب المال. ويعود تخليهم عن النشاط السياسي إلى صعوبة تنظيم أنفسهم لعدة أسباب أهمها: وضعهم المؤقت، وتشتتهم في مواقع عمل متباعدة، والفوارق الثقافية بينهم وبين العمال العرب في الخليج من جهة والعمال الاجانب من جهة أخرى، بالإضافة إلى خوفهم من الابعاد. كل هذا ادى بهم إلى تركيز اهتمامهم على التقدم الاجتماعي والمالي لعائلاتهم.

(7)

الوطنية والصراع الطبقي 1983-1948

يعتبر عام 1964 الذي تشكلت فيه م.ت.ف واستيلاء حركة فتح والتنظيمات الأخرى عليها في الفترة التي أعقبت الحرب العربية الإسرائيلية عام 1967 فصلاً جديداً في تاريخ الشعب الفلسطيني. ظهرت في تلك الاونة على جدول الاعمال القضية الوطنية والمطالبة بانشاء دولة فلسطينية علمانية مستقلة.

بعد ذلك بتسعة عشر عاماً، وفي ذروة الغزو الصهيوني للبنان، شغل الصحفيون الغربيون بنعي م.ت.ف، فقد بدا أن إخراج زعماء م.ت.ف وبضعة آلاف من المقاتلين من لبنان، وسجن أكثر من أربعة آلاف آخرين في السجون الاسرائيلية، واندلاع الصراع الداخلي في فتح، هي مظاهر تؤشر على أن الحركة قد بليت بهزيمة عسكرية حادة لا يتوقع لها الشفاء منها.

ما نُسِي وسط مشاهد الموت والدمار المرعبة التي ملأت شاشات التلفزيونات والصحف خلال فترة 1982-1983 هو أن سنوات النفي والنضال الطويلة قد أثمرت نصراً مؤثراً على الساحة الدولية. "فلسطين" و "الفلسطينيون" كلمات باتت مألوفة في آذان العالم مرة أخرى. ومهما كانت الحلول المقترحة من قبل الولايات المتحدة والاتحاد السوفياتي وإسرائيل والدول العربية فقد بات واضحاً أن المطلب الأساسي لـ م.ت.ف، (دولة فلسطينية مستقلة) لاقى الدعم من قبل الرأي العام ومعظم حكومات العالم، وفقط الولايات المتحدة وإسرائيل هما من وقف عقبة أمام تحقيق حلم الفلسطينيين.

لكن هذا لا يعني أن تلك النجاحات الدبلوماسية كافية لتحقيق الهدف الرئيسي للفلسطينيين وهو حقهم في العودة إلى بلادهم.

على الصعيد الداخلي كان لإخلاء بيروت عام 1982 أثره في الانشقاق في صفوف فتح. إن الصراع الداخلي هذا، كغيره من الانشقاقات التي تلت الحرب الأهلية في الأردن عام 1970-1971، وفي لبنان عام 1975-1976، هزّ صورة م.ت.ف.

لقد نتج عن فشل عرفات في حملته الدبلوماسية الهادفة إلى تحقيق الانسحاب الإسرائيلي من الأراضي المحتلة، وعدم قدرته على تحويل التعاطف الدولي إلى فعل ملموس لصالح الفلسطينيين إلى تحرر المنشقين من الوهم ومواظبتهم على شن هجماتهم ضد الإسرائيليين في وادي البقاع وإلى جنوب الخطوط الإسرائيلية في لبنان المحتل. شاركهم في تلك الهجمات كوادرات عسكرية من حركة أمل الشيعية، والحزب الشيوعي وميليشيات أخرى في اليسار اللبناني.

في تلك الأثناء كانت الولايات المتحدة وإسرائيل قد جردتا عرفات، الذي طعنه الصراع الداخلي، من غصن الزيتون لم يُترك سوى البندقية. لكن عدم رغبة عرفات بسلوك الخيار العسكري ضد إسرائيل بعد سنوات من العمل الدبلوماسي هدد مستقبله السياسي وكذلك مستقبل م.ت.ف. التي يترأسها، ومرة أخرى تمزقت

م.ت.ف. بين اتجاهين. ويتشابه الوضع هنا مع وضع المفتي في الثلاثينات ووضع مؤيدي عبد الله في الخمسينات الذين دعوا إلى المفاوضات والحل السلمي، مقابل وضع ثوار الجليل والمتظاهرين في الأردن الذين كانوا على استعداد لحمل السلاح لصد الصهاينة.

السؤال المهم هنا هو إلى أي مدى عكست هذه الخلافات المهمة وغيرها من الخلافات الاختلافات الطبقية والوعي الطبقي داخل حركة المقاومة الفلسطينية.

وبينما تحاول هذه الدراسة إلقاء الضوء على بعض الاختلافات الاجتماعية داخل المجتمع الفلسطيني، وعلى نشوء المصالح الطبقية، فإنه ليس واضحاً مطلقاً أن الوعي الطبقي عكس نفسه في أيديولوجية م.ت.ف، أو في فكر غالبية الفلسطينيين الذين يعيشون في المنفى. العوامل الأخرى مثل البلد الأصلي والروابط الأسرية والدين والعمر والمستوى التعليمي قد تكون ذات أهمية في تحديد الوعي السياسي والاتجاهات التي اتخذتها الحركات المختلفة على مر الزمن، غير أنه من المهم أن نخصص جزءاً من هذه الدراسة لرؤية العلاقة بين الحركات السياسية المختلفة والمصالح الطبقية، ولو بغرض وضع مقدمات لفرضيات قد تكون دليلاً لدارسي هذا الموضوع في المستقبل، لأن مثل هذا الموضوع يحتاج لكتاب آخر إذا ما أريد معالجته بشكل وافٍ.

الأيديولوجية والطبقة، 1948-1974:

اتجهت الحركة السياسية الفلسطينية في الفترة التي سبقت 1967 للعمل في أربع أقتية أساسية هي:

1- العمل من أجل الوصول إلى ديمقراطية ليبرالية في الأردن.

2- الوحدة العربية والقومية العربية.

3- الحزب الشيوعي والمنظمات الماركسية الأخرى.

4- الإصلاح الإسلامي.

اعتمدت كل حركة من هذه الحركات في وقت من الأوقات على دعم مجموعة معينة من العناصر الطبقية، الأمر الذي يعني أن مفاصل الفكر السياسي والعمل السياسي داخل هذه الاتجاهات الرئيسية مالت نحو التعبير عن مصالح طبقات محددة أكثر من غيرها. الفلسطينيون الذين أسهموا في تشكيل الأيديولوجيات والاستراتيجيات في الحركات السابقة الذكر كانوا، بوعي أو بغير وعي، يعكسون مصالح طبقية وقومية.

الليبراليون:

بعد الاحتلال الأردني للضفة الغربية عام 1948 ولجوء مئات الآلاف من الفلسطينيين إلى الأردن، سعى ممثلو الفلسطينيين في البرلمان الأردني في عمان إلى تعديل النظام البطريكي الذي أرست أسسه العائلة الهاشمية. تضمنت مطالبهم "سيادة القانون، واستقلالية الجهاز القضائي، وتنظيم العلاقة بين السلطات التشريعية والتنفيذية". هذا إضافة إلى المطالب التي وُضعت على جدول الأعمال والتي تضمنت إجراء إصلاحات اقتصادية أهمها تقليص حجم الواردات وتحسين الإنتاج القومي، وإحداث نظام تعليمي حديث.

في أواسط الخمسينات استطاع هؤلاء الزعماء أن يحققوا نجاحاً لا بأس به. إضافة إلى ذلك استطاعوا إدخال مبدأ التوظيف على أساس الكفاءة في بعض الإدارات المدنية، حيث أصبحت الكفاءة المهنية هي أساس التوظيف والترقية بدل العلاقات الأسرية. أحدثت أيضاً قوانين اجتماعية تحمي الحقوق الأساسية للعمال، وسمح للأحزاب السياسية الأيديولوجية بالعمل ولكن بشروط وقيود. وتحققت رسمياً حرية الصحافة والتجمع رغم المعارضة الشديدة للملك ومؤيديه من زعماء القبائل والأرستقراطية الأردنية لهذه الحريات. فيما بعد وفي ظل حكومة النابلسي الاشتراكية الوطنية طالب النواب الفلسطينيون بإلغاء المعاهدة البريطانية-الأردنية، وكذلك طالبوا بارساء أسس سياسية خارجية محايدة تنهي عزلة الأردن عن جيرانه.

رغم أن العديد من هذه الإجراءات لم تصمد في أثر سقوط حكومة النابلسي، إلا أن تشكيل وبلورة وتطبيق برنامج الإصلاح الديمقراطي في أوائل الخمسينات أظهر مدى النضج الذي وصلت إليه طبقة المهنيين الليبراليين الجديدة خلال السنوات الأخيرة من الانتداب البريطاني. لقد كان لهذه الطبقة بين صفوف البرلمانيين محامون شباب مثل أنور الخطيب ورشاد الخطيب وعبد الحليم النمر وفؤاد عبد الهادي، إضافة إلى رجال أعمال وملاك أراضي مهتمين بإدخال أساليب إنتاج رأسمالي وصناعي حديثة إلى المملكة. حظي برنامج الإصلاح بدعم أبناء الطبقة الوسطى من المتعلمين والمتمرسين بأعمال التجارة والمال والحسابات والتخطيط المدني والإدارة المدنية والعلوم الهندسية في الضفة الغربية وعمان، آملين بالحصول على وظائف في قطاع الخدمات المدنية أو في القطاع الخاص. برنامج الإصلاح كان يهدف أساساً إلى تحويل ما هو نظام قبلي إلى نظام الاقتصاد الحر. في الستينات تبنت فئات الانتلجيينسيا مطالب أكثر راديكالية ظهرت بشكل واضح في صفوف الطلاب والمعلمين وزعماء المخيمات مطالبة بإلغاء النظام الملكي وتسليح اللاجئين وبرنامج مكثف لإعادة البناء الاجتماعي.

على أية حال، لأن هذه الإصلاحات فتحت فرصاً جديدة للتعليم والتوظيف في القطاع العام، فقد جاء رد الفعل الفلسطيني على قضية معارضة الإصلاح والعمل من أجل إحداث تغيير جذري ضعيفاً. نتيجة هذه الإجراءات ضعف الإحساس بالوحدة الوطنية بين فلسطيني الشتات، وكذلك ضعفت قدرتهم على تحمل القمع السياسي الذي تبع سقوط حكومة النابلسي.

في أيلول 1970، عندما انفجرت الحرب الأهلية في الأردن، ظهرت حدة الاستقطاب الطبقي بوضوح لدرجة أن بعض ملاك الأراضي والأثرياء والتجار وقطاعات من الطبقة الوسطى المزدهرة أيدت ضمناً أو صراحة هجوم الملك على المقاومة الفلسطينية، ومكن الملك من عزل الجناح الثوري في م.ت.ف. فلم يستطع الماركسيون في حركة المقاومة، مثل الجبهة الشعبية والجبهة الديمقراطية، حشد الدعم والتأييد اللتين كانتا تتمتعان به.

الانقسامات داخل المجتمع الفلسطيني انعكست أيضاً في الجيش الأردني وفي وحدات جيش التحرير الفلسطيني في الأردن. بقي بعض الضباط الفلسطينيين مواليين بشدة للملك رغم هجمته الشرسة على الفدائيين وطرده النهائي لهم من المملكة بعد سلسلة من المعارك العنيفة في الغابات قرب اريد في تموز 1971.

رغم أن العديد من الإصلاحات التي أدخلها الليبراليون في الخمسينات أوجدت قدراً كبيراً من الأمان الجسدي والتقدم الاجتماعي، إلا أن هذا النجاح جاء على حساب تقسيم جماهير اللاجئين وتقويت فرصة شن حملة عسكرية لإنهاء الاحتلال الإسرائيلي لأرض الوطن.

وعندما خُير العديد من الفلسطينيين بين النضال الثوري وبين الحفاظ على ملكياتهم الخاصة والامتيازات التي تراكمت معها، اختار العديد منهم الخيار الثاني. صحيح أن بعضهم انضم لاحقاً إلى م.ت.ف. أو قدم الدعم لها، إلا أن الضغوط الاجتماعية وفقدان الأيديولوجية الموحدة أضعف المقاومة الفلسطينية في ذروة قوتها في العالم العربي كله.

القوميون العرب:

بينما كانت البرجوازية الفلسطينية في الضفة الغربية منهكة في السعي من أجل تحقيق الإصلاح الديمقراطي في الأردن، شغل فلسطينيون آخرون فيما أصبح لاحقاً حركات مهمة في التغيير السياسي في العالم العربي خلال سنوات الستينات. أهم هذه الحركات كانت: حزب البعث الاشتراكي وحركة القوميون العرب والناصريون. اعتنقت هذه الحركات مبادئ الوحدة العربية ومعاداة الإمبريالية والتغيير الاجتماعي. ولكن أيديولوجيات واستراتيجيات وتكتيكات هذه الحركات اختلفت، كما اختلفت القاعدة الاجتماعية التي دعمت كل منها.

البعثيون:

أسسه في أوائل الأربعينات معلمان تلقيا تعليمهما في باريس، وأسساً فروعاً له في لبنان والأردن والعراق وسوريا بعد الحرب العالمية الثانية.

في الأردن جذب التزام الحزب بقضية الوحدة العربية والحرية والاشتراكية المثقفين الشباب، خصوصاً أساتذة المدارس والطلاب والبيروقراطيين الصغار. وتلقى الحزب دعماً فعالاً من آلاف اللاجئين الذين خرجوا إلى شوارع عمان لدعم مطالب الحزب بإنهاء وجود الإمبريالية البريطانية وتصفية جميع المشاريع الهادفة إلى دمج اللاجئين في المجتمعات المجاورة. في انتخابات عام 1950 البرلمانية حصل مرشح الحزب عبد الله نواس من القدس على أكثر من 5000 صوت، وحصل مرشح آخر للحزب هو عبد الله الريماوي، من رام الله، والذي كان يرأس تحرير جريدة الحزب على عدد كبير من الأصوات، إلا أن السلطات اعتقلتهما. أما في انتخابات عام 1956 فقد ارتفع عدد الأصوات التي نالها البعثيون إلى 34 ألف صوت، أي ما يكفي لاحتلال الحزب المركز الثالث في الانتخابات البرلمانية بعد الحزبين القومي الاشتراكي والشيوعي.

أدى سقوط حكومة النابلسي، وطلب الملك من بريطانيا إنزال قواتها في الأردن إلى انتهاء دور حزب البعث من على المسرح السياسي في الأردن. ولكن وعلى عكس الليبراليين المنحدرين من الأسر الثرية في الضفة الغربية، دفع زعماء حزب البعث وكادراته ثمناً باهظاً بسبب مواقفهم السياسية المعارضة، حيث تم اعتقال

العشرات من مؤيدي الحزب أو طردهم من وظائفهم، هذا إضافة إلى إبعاد زعماء الحزب أنفسهم أو نفيهم إلى خارج البلاد.

هدد إصرار حزب البعث على إعادة السياسة الخارجية الأردنية إلى عدم الانحياز، وإلى دعم القومية العربية بالقضاء على القاعدة الاقتصادية للأرستقراطية الفلسطينية وتقليص الفوائد التي حصلت عليها هذه الطبقة من النظام الملكي. إضافة إلى ذلك فإن مطالبة الحزب بالاشتراكية قد تصادمت مع آمال الليبراليين لتوسيع الامتيازات التي حققتها البرجوازية الوطنية، والدور الكبير للاقتصاد الحر.

أخيراً هددت مطالبة الحزب بتسليح اللاجئين والسماح لهم بالعمل من أجل إنهاء الاحتلال الإسرائيلي الأساس الذي قامت عليه المملكة، كما هددت تحالفها مع ملاك الأراضي الكبار والتجار في الضفة الغربية. على الرغم من حظر الحزب في الأردن، وما كان يعنيه ذلك من تقلص قدرة الحزب على الجذب وقدرة أعضائه الفلسطينيين على تعبئة جماهير اللاجئين، إلا أنه استمر في استيعاب الفلسطينيين في أماكن أخرى من العالم العربي حيث كانت نسبة الفلسطينيين فيها عالية نسبياً. ركز الحزب خلال العشر سنوات التالية على بذل الجهود، من أجل تحقيق الوحدة العربية، أولاً عبر إقامة تحالف مع الرئيس جمال عبد الناصر.

حركة القوميين العرب وعبد الناصر:

أسست حركة القوميين العرب أصلاً في الجامعة الأمريكية في بيروت في أوائل الخمسينات⁽⁹⁾. ومثل حزب البعث تبنت قضايا الوحدة العربية ومعاداة الإمبريالية. انحدر معظم أعضائها من الشباب المثقفين في العالم العربي. ولكنها، خلافاً لحزب البعث تبنت قضية الإصلاح الاجتماعي وليس الاشتراكية الثورية. وبقيت، حتى تم تحولها إلى حزب ماركسي في أوائل الستينات، تحمل نظرة قاتمة عن الشيوعية. كانت حركة القوميين العرب، مقتدية بمثلها الأعلى وبطلها جمال عبد الناصر، تركز على الحاجة إلى التحديث والوحدة القومية. إضافة إلى ذلك، وخلافاً لحزب البعث، كانت حركة القوميين العرب تعمل بقيادة فلسطينية حيث كانت مسألة استعادة فلسطين بالنسبة لها في غاية الأهمية على الرغم من إيمان الحركة بأنه لا يمكن تحقيق ذلك دون القضاء على الإمبريالية والاستعمار الجديد في العالم العربي أولاً.

انذر تبني الحركة للأيديولوجية الماركسية ومبادئ الاشتراكية العلمية، في عام 1962، بانفصال الحركة عن الناصرية التي تبنتها في مرحلة تشكلها. وبعد نشوء تيار يساري في الحركة، وُضعت وجهات نظر بعض مؤسسي الحركة - الذين اعتبرتهم الأنثليجيسيا الشابة برجوازيين صغار - موضع التساؤل. في عام 1968، وبعد أن قامت قيادة حركة القوميين العرب الفلسطينية بتأسيس الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين، وبدأت بتدريب الفدائيين على التسلل إلى المناطق التي تحتلها إسرائيل، انشق الجناح الذي يقوده حواتمة وأبو ليلى من الجسم الرئيسي للجبهة ليشكلوا الجبهة الشعبية الديمقراطية لتحرير فلسطين، والتي عرفت فيما بعد باسم الجبهة الديمقراطية. وقد أيدت الجبهة الديمقراطية العمل المباشر مع العمال والفلاحين ورفضت دور الحزب الطليعي اللينيني. على أية حال أدت هزيمة عبد الناصر في حزيران 1967، وما كشفت عنه هذه الهزيمة من عدم الجاهزية العسكرية المصرية، إلى خيبة أمل كبيرة في العالم العربي، وفي الأوساط

الفلسطينية خصوصاً. ومن الآن فصاعداً سينظر إلى الوحدة العربية وإلى تحرير فلسطين، التي أصبحت كلها تحت الاحتلال الإسرائيلي، على أنها أمران مستحيلان بدون المشاركة الفعالة والتثقيف السياسي للجماهير العربية، ودون إسقاط النظم الملكية المحافظة مثل النظام الأردني ونظام العربية السعودية ودول الخليج. على أية حال فشلت الجبهة الشعبية والجبهة الديمقراطية التي انشقت عنها، رغم أيديولوجيتهما الماركسية - في جذب عدد كبير من العمال والفلاحين إلى صفوفهما، بينما نجحت فتح في ذلك.

استوعبت الجبهة الشعبية أعداداً كبيرة من الأتباع في مخيمات اللاجئين في لبنان وسوريا والأردن، ويعود السبب في ذلك إلى الجهد الاجتماعي الواعي الذي بذله أعضاؤها. أما الجبهة الديمقراطية، ورغم اهتمامها الخاص بالعمال والفلاحين، فإن معظم كوادرها كانوا من صفوف المثقفين.

توجهت الحركات الداعية إلى الوحدة العربية في الستينات، خلافاً لأصحاب مشاريع الإصلاح الليبرالي في الأردن في أوائل الخمسينات، إلى الشباب الفلسطيني من الطبقة الوسطى المنتشرين في الشتات والذين حرموا من الوطن والحياة فيه.

لم تقتصر معاناة الجبهتين على عداء الأنظمة العربية وإسرائيل وحكومات الولايات المتحدة وأوروبا فقط، بل واجهتا صعوبة في محاولة تنظيم الجماهير، فقد كان عدد العمال الصناعيين قليل، وكانت البروليتاريا مشتتة وخاضعة لقيود ضاغطة على حركتها. إضافة إلى ذلك لم يكن للفلاحين الفلسطينيين في الشتات قاعدة إنتاجية، أي على عكس الوضع في فيتنام وكوبا والجزائر.

أما الخلافات مع فتح حول دور الأنظمة العربية فقد تركتهم عرضة للانتقاد والهجوم من داخل حركة المقاومة وخارجها، خصوصاً من أولئك الذي اعتقدوا أن تبني الاشتراكية العلمية من شأنه إعاقة النضال في سبيل التحرر الوطني. واتضح هذه الصورة بشكل جلي أثناء الحرب الأهلية في الأردن 1971/70 عندما تحملت كوادر الجبهة الشعبية عبء القتال والخسائر في الرجال والمعدات^(13*).

وفي عام 1974، كما سنرى لاحقاً، انقسمت الحركة الوطنية الفلسطينية بين الذين دعوا إلى استمرار النضال الثوري في سبيل التحرير الشامل وبين الذين فضلوا التسوية السلمية وتحقيق الاستقلال السياسي بالتحالف مع الأنظمة العربية.

الحزب الشيوعي:

رغم أن الحزب الشيوعي الفلسطيني كان من أكبر الأحزاب وأكثرها تأثيراً في الشرق الأوسط في فترة الانتداب إلا أنه عانى كثيراً خلال السنوات الأخيرة من الحكم البريطاني بسبب الخلافات التي نشبت بين أعضائه حول المسألة الوطنية. وبعد حل الكومنترن عام 1943 انشق الحزب إلى حركات عدة كان معظم أعضائها من اليهود، بينما انضم الأعضاء العرب إلى عصبة التحرر الوطني التي أسست في أيلول 1943.

بدلت العصبة مقرها ونقلته إلى الضفة الغربية عام 1949، أي في أعقاب نشوء دولة إسرائيل، وأصبح اسمها (الحزب الشيوعي الأردني). الذي التزم بالوحدة العضوية بين الشعبين الأردني والفلسطيني، واشترك الحزب بالانتخابات البرلمانية عام 1951 رافعاً شعار تحقيق الجمهورية، وإلغاء المعاهدة الأردنية - البريطانية

وتوسيع الحريات الديمقراطية. ودعى الحكومة إلى إعادة توزيع الملكيات الكبيرة على الفلاحين، وإنشاء مصانع للدولة ومشاريع إنمائية توفر العمل للعاطلين.

أما في انتخابات 1956 فقد شكل الحزب جبهة وطنية ضمت حزب البعث والقوميين الاشتراكيين، وحصل على المرتبة الثانية بعد القوميين الاشتراكيين، وتم انتخاب عبد القادر الصالح وثلاثة مرشحين آخرين كانوا إما أعضاء في الحزب وإما مدعومين منه وهم: عبد الخليل يغمور عن نابلس وفايق وراد عن رام الله ويعقوب زيادين عن القدس، أعضاءً في مجلس النواب. وعين الصالح وزيراً للزراعة في حكومة النابلسي، حيث كانت هذه هي المرة الأولى التي يشترك فيها حزب شيوعي في حكومة دولة في العالم العربي.

وكما حدث لليبراليين والبعثيين والقوميين العرب، أدت حملة القمع وإلغاء الدستور وحظر الأحزاب السياسية إلى إنهاء نشاط الحزب العلني في المملكة. وذهبت هباء كل الجهود لإعادة تجميع القوى التقدمية في مواجهة قمع النظام ومحاولة تشكيل جبهة تحرير وطني، وأجبر الحزب عام 1959 على الانتقال إلى العمل السري.

في الستينات عانى الحزب من عدم قدرته على التوافق مع القومية العربية ومن التأييد الشعبي الهائل الذي تمتع به جمال عبد الناصر في أوساط جماهير اللاجئين الفقراء في الأردن ولبنان وسوريا والضفة الغربية وغزة.

ورغم ما بذله أعضاء الحزب في الضفة الغربية من جهد يحث الحزب على تبني الخطط المطروحة للوحدة العربية وتحرير فلسطين إلا أن أعضاء المكتب السياسي للحزب واصلوا الأخذ بعين الاعتبار أن التحالف مع البرجوازية الوطنية في العالم العربي يشكل انحرافاً، وأن المطالبة بتأسيس دولة فلسطينية مسألة انفصالية ومناقضة لفكرة الصراع الطبقي والتضامن الأممي للطبقة العاملة.

أدت هذه المواقف إلى تراجع الدعم الجماهيري للحزب خصوصاً بين صفوف الفلاحين المشردين والعمال المدنيين في مخيمات اللاجئين، وكان هذا التراجع لصالح عبد الناصر وحركة القوميين العرب وبنسبة أقل لصالح حزب البعث. فترك أعضاء كثر من الشباب المثقف الحزب الشيوعي ليساهموا في تأسيس مجلة (فلسطيننا) الشهرية التي عكست آراء منظمة سرية أخرى هي فتح.

الإصلاح الإسلامي:

لم تكن الحركات الدينية المتشددة تلقى تأييداً كبيراً بين الفلسطينيين. ولكن في الفترات التي شوّهت بها سمعة الحركات الوطنية والأحزاب العربية المختلفة، ازداد التأييد الفلسطيني لحركات الإصلاح الإسلامي بشكل ملحوظ. وظهر ذلك التأييد بشكل واضح في فترة ما بعد هزيمة 1948، ومؤخراً في بداية الثمانينات بعد الثورة الإسلامية في إيران ونمو النزعة الإسلامية في مصر، وفشل الحكومات العربية بوقف الغزو الإسرائيلي للبنان واستمرار الاستيطان الإسرائيلي في الضفة الغربية وغزة.

رغم أنه سُمح للاخوان، على عكس الاحزاب الاخرى الفائزة في انتخابات 1956، بمواصلة العمل في الاردن بعد طرد حكومة النابلسي، إلا أن عدد المؤيدين للحزب بين صفوف اللاجئين الفلسطينيين انخفض بشكل ملحوظ نتيجة رفض الحزب اتخاذ أية خطوة معادية للملكية وللأنظمة العربية المحافظة.

ولكن لكونهم يتمتعون بدعم حكومي مكنهم من الوصول إلى المسؤولين، ومن فتح مدارس ومراكز اجتماعية في مناطق اهتمتها الحكومة المركزية كسبوا تعاطفاً لا بأس به حتى في أوج شعبية عبد الناصر في العالم العربي.

وفي أوائل الثمانينات عندما انضم إلى الحركة جيل جديد من الطلبة والاساتذة، كان الاخوان في الاردن والصفة الغربية وغزة مستعدين لتجديد حملتهم من اجل الوحدة الاسلامية واستعادة القانون الاسلامي في العالم العربي كله.

م.ت.ف. والوطنية الفلسطينية 1964-1983:

على عكس اللاجئين الفلسطينيين وضعت الدول العربية في الخمسينات والستينات مسألة تحرير فلسطين في أسفل قائمة أولوياتها. ولكن موت أحمد حلمي باشا، ممثل الفلسطينيين في جامعة الدول العربية عام 1963 وضع الدول العربية أمام مشكلة تسمية خليفته في هذا المنصب.

في اجتماع للجامعة العربية عقد لمناقشة هذه المسألة في أيلول 1963، أصرت العراق على إعادة فتح ملف مسألة الكيان الفلسطيني. واقترحت العراق وأيدتها سوريا - حيث يعمل حزب البعث الذي وصل حديثاً إلى السلطة على تعزيز قوته - إقامة دولة فلسطينية في الضفة الغربية وغزة. مثل هذه الخطة، التي اعترفت أخيراً بحقوق الفلسطينيين، ستعطي ولاء اللاجئين الكامل للنظامين البعثيين في بغداد ودمشق، وتزيح السيطرة المصرية والأردنية عن تلك الأجزاء من فلسطين التي ما زالوا يحتلونها. ولكن نتيجة معارضة كل من القاهرة وعمان للخطة، قررت الجامعة العربية تعيين محام من عائلة معروفة في عكا هو أحمد الشقيري الذي كان في السابق الأمين العام المساعد للجامعة العربية خليفة لأحمد حلمي.

صاغ الشقيري وثيقة عرفت فيما بعد باسم الميثاق الوطني الفلسطيني، الذي أصبح لاحقاً القاعدة الأساسية لمنظمة التحرير الفلسطينية (م.ت.ف.)
تشكيل منظمة التحرير الفلسطينية:

تمت المصادقة على الميثاق وعلى تشكيل م.ت.ف. في أيار 1964 في اجتماع للمجلس الوطني الفلسطيني المؤسس حديثاً. عقد هذا الاجتماع في القدس وحضره 242 ممثلاً فلسطينياً اختارتهم حكومات كل من الأردن، وسوريا، ولبنان، ومصر، والكويت، وقطر والعراق.

في أيلول 1965، وأثناء مؤتمر القمة العربي الذي عقد في الإسكندرية، وافقت الدول الأعضاء في الجامعة العربية على تأسيس جيش التحرير الفلسطيني.

أُهملت مطالب الفلسطينيين النشيطين في الحركات القومية العربية والحركات اليسارية المختلفة بالمشاركة في تشكيل هيئات م.ت.ف. الدستورية، وأصبحت م.ت.ف. عبارة عن ملتقى للرموز الفلسطينية المتحالفة مع الحكومات العربية المختلفة.

فتح تستولي على م.ت.ف.:

في حين بذلت البرجوازية الفلسطينية في الأردن جل اهتمامها في زيادة ثروات ، وسعت الانتلجيسيا إلى الوحدة العربية، انشغلت مجموعة من المهندسين والأساتذة الذين درسوا في مصر وحاربوا إسرائيل أثناء احتلالها لقطاع غزة عام 1956 في تنظيم حركة سرية جديدة ، ظهرت باسم حركة فتح بعد حرب 1967 ، اسهم ثلاثة من المؤسسين الأصليين للحركة - ياسر عرفات (أبو عمار) و خليل الوزير (أبو جهاد) وصلاح خلف (أبو اياد) - في تأسيس الاتحاد العام لطلبة فلسطين في القاهرة وغزة في أوائل الخمسينات، وكانوا على علاقة قوية مع الاخوان المسلمين.

هاجر الثلاثة إلى دول الخليج بعد حرب القنال حيث حصلوا على وظائف جيدة بسبب مؤهلاتهم العلمية، عملوا في معظم الأحيان في القطاع العام.

اثمرت هناك جهودهم لانشاء منظمة سرية مهمتها استعادة فلسطين بسرعة، وانضم إليهم عدد من الطلاب والأساتذة والموظفين، بينهم ثلاثة آخرون لعبوا دوراً أساسياً في م.ت.ف. وفي فتح هم : فاروق القدومي "أبو اللطف" (مهندس بترول كان يعمل في العربية السعودية)، وكمال عدوان (أستاذ في قطر درس فيما بعد هندسة البترول في القاهرة)، خالد الحسن "أبو السعيد" (سكرتير بلدية الكويت).

وانضم فلسطينيون آخرون مثل يوسف النجار (أبو يوسف) ومحمود عباس (أبو مازن) اللذين كانا يعملان على تأسيس منظمات سرية مماثلة لفتح في العربية السعودية وقطر.

ورغم ان إصرار فتح على ضرورة تحرير فلسطين كشرط مسبق لتحقيق الوحدة العربية (عكس طرح القوميين العرب والبعثيين) قد كسب دعماً لا بأس به بعد الانفصال عام 1961 ، إلا ان المنظمة نفسها كانت صغيرة جداً بسبب المحافظة على السرية المطلقة في عملها.

وضعت الهزيمة المفاجئة للجيش العربية في حرب حزيران 1967 العاصفة وفتح في مركز الاهتمام الدولي. وأظهر الانتصار المؤثر في معركة الكرامة في أيار 1968، عندما صد الفدائيون هجوماً كبيراً شنته الهاغانا ضد الضفة الشرقية، قدرة فتح على التفوق على الجيش الإسرائيلي النظامي.

في شباط 1969 أي في الدورة الخامسة للمجلس الوطني الفلسطيني المنعقدة في القاهرة، حصلت حركات المقاومة التي تنادي بالكفاح المسلح، ومن بينها الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين والصاعقة إضافة إلى فتح على 57 مقعداً من مجموع المقاعد التي بلغت 105 مقاعد، مما أعطاهم الأغلبية المطلقة. على أية حال أدت مقاطعة الجبهة الشعبية لمؤتمر القاهرة، وإصرارها على حل م.ت.ف. حلاً تاماً، وإعطاء كافة المنظمات المسلحة أصوات متساوية في قيادة الكفاح المسلح إلى إعطاء فتح الموقف الحاسم. هذا إضافة

إلى استفادة فتح من تعاطف عدد من المستقلين المنتخبين إلى المجلس الوطني الفلسطيني، وكذلك تعاطف ممثلي اتحاد العمال الفلسطيني بالإضافة إلى 23 مقعداً حصلت عليهم الحركة.

في انتخابات اللجنة التنفيذية، تم انتخاب ياسر عرفات (الذي ظهر لأول مرة في العلن كناطق رسمي لحركة فتح في دمشق في نيسان 1968) رئيساً لـ م.ت.ف.

ورغم الجدل الداخلي الذي نخر م.ت.ف. منذ تأسيسها، فقد تم تقديس مبدأ فتح بالأولوية الفلسطينية وبإقامة دولة ديمقراطية علمانية، وكذلك قُدّس الكفاح المسلح كأيدولوجية أساسية لحركة المقاومة الفلسطينية.

الوطنية والصراع الطبقي داخل م.ت.ف.:

كان توجه فتح الأساسي، وخلافاً لتوجهات سابقتها أو منافسيها، نحو الفلسطينيين وحدهم، وأثر تركيزها على الوحدة الوطنية في صفوف الفلسطينيين على الفلاحين والمدنيين على السواء. الحركة شرعية في أعين اللاجئين، الفقراء منهم والأغنياء .

أما بالنسبة للطبقة الوسطى المدنية، فقد استجاب إصرار فتح على الحقوق الوطنية للشعب الفلسطيني مع الشعور بالقمع والاستغلال الذي أحسه أبناء هذه الطبقة أثناء إقامتهم تحت سيطرة البرجوازيات العربية، واستجاب أيضاً مع آمالهم بتحقيق الاعتراف بدولة تخصهم. أما إنكار فتح الضمني لأهمية أي عامل آخر، إن كان طبقياً أو دينياً، فقد كان مناسباً للبرجوازية الفلسطينية في الخليج والعناصر الشابة من أبناء العائلات المالكة للأراضي، الذين أملوا بأن يأخذوا ما اعتقدوا بأنه موقعهم الطبيعي في حكومة أو إدارة الدولة الفلسطينية المستقلة.

وفيما يتعلق بالفلاحين، أدى إدخال فتح للرموز الكبيرة في التاريخ العربي والإسلامي، وإبطاله وأساطيره، وفكرة الجهاد والتضحية والاستشهاد، وكذلك اختيار اللباس (مثلاً الكوفية)، أدى كل هذا إلى إعطاء الحركة سلطة وقوة فاقت سلطة النظرية والتحليل المنطقي. والأهم من ذلك، فإن تركيز فتح على فكرة "العودة" استجاب بشكل فريد مع توق أولئك الذين يعيشون في المخيمات، ولم يستطيعوا تحصيل الثروة ولا التعليم، والذين كانوا يريدون نتائج مباشرة. لم تكن فكرة العودة إلى الأرض بالنسبة لكثير من الفلاحين المهجرين الحرية والعيش في ظل دولة مستقلة بقدر ما عنت الاستعانة المادية والبسيطة للبيت ووسيلة الحياة والإنتاج. إضافة إلى إمكانية الحياة مع الأقارب واستعادة المجتمع التقليدي وشبكات العلاقات القديمة التي دمرت في الفترة بين 1948-1967 إضافة إلى ذلك فإن الوعد الذي بشرت به فتح كان جذاباً للعديد من اللاجئين أكثر بكثير من الدعوة التي طرحتها الحركات الماركسية إلى التحرير من خلال الصراع الطبقي في المحيط العربي الأوسع. هذا إضافة إلى حقيقة أن فتح تدفع لمقاتليها مخصصاً شهرياً، فإن وعودها لهم برعايتها لنزوات وأطفال من يقتل أو يجرح منهم، جذبت إليها العديد من الشباب الذين لولا هذا الضمان لفضلوا العمل لتأمين معاش عائلاتهم على الانخراط في العمل السياسي وفي الكفاح المسلح.

تشكلت المعارضة الأساسية داخل حركة المقاومة الفلسطينية من الجبهة الشعبية والجبهة الديمقراطية، اللتان - مثل فتح - نظرت إليهما الجماهير الفلسطينية على أنهما مستقلتان عن الأنظمة العربية المختلفة.

اتضحت إحدى الخلافات الرئيسية التي أبعدتهما عن فتح أثناء الحرب الأهلية في الأردن. ففي حين التزمت كوادر فتح بسياسة "عدم التدخل في الشؤون الداخلية للأنظمة العربية"، دعت الجبهة الشعبية والجبهة الديمقراطية إلى إسقاط الملك حسين واستبداله بحكومة ثورية ملتزمة "بحرب التحرير الشعبية". ورغم أن العلاقة بين الجبهتين وفتح تحسنت بعد أن أصدر المجلس الوطني عام 1973 نداءً يدعو "لتحرير الأردن"، إلا أن سياسة فتح قد انحرفت مرة أخرى عن سياسة الجبهة الشعبية والجبهة الديمقراطية بعد حرب أكتوبر 1973 حول مسألة العلاقة مع الملك حسين.

وفي نهاية 1982، عندما انشق المجلس الوطني الفلسطيني حول الموقف من مشروع ريغان، سعى عرفات ثانية إلى التقارب مع الملك، الذي كان يسعى وبالتناغم مع الخطة الأمريكية، إلى تأسيس حكم ذاتي في الضفة الغربية يكون متحالفًا مع وتحت سيطرة الأردن الكاملة.

أما الخلافات حول الموقف من الأنظمة العربية فقد أدى إلى انشقاق صريح في حركة المقاومة بعد الغزو الإسرائيلي للبنان عام 1982. ففي الوقت الذي استمر به العديد من قادة فتح بدعم وتأييد حملة عرفات الدبلوماسية لكسب دعم الأنظمة العربية من أجل تعديل خطة ريغان، هذا التعديل الذي يؤدي إلى إقامة "كيان" ذو حكم ذاتي في الضفة الغربية، أصرت الجبهة الشعبية، وعدد كبير من مقاتلي المنظمات الأخرى على أولوية الكفاح المسلح وعلى أهمية محاربة الإمبريالية الأمريكية والصهيونية والرجعية العربية. ورغم أن الجبهة الشعبية والجبهة الديمقراطية قد امتنعتا عن دعم المنشقين على حركة فتح عندما فتحو النار على "الموالين" في شمال وشرق لبنان في صيف وخريف 1983، إلا أن مدى الانقسامات داخل فتح نفسها أثر على درجة الانقسام التي وصلت إليها حركة المقاومة ككل حول مسألة الموقف من الأنظمة العربية، وحول مسألة الكفاح المسلح⁽⁴⁵⁾.

هاتان المسألتان المترابطتان، والخلافات حولهما داخل حركة المقاومة، عكستا الانقسام بين الفلسطينيين في الشتات حول الدور الذي يجب أن تلعبه الثورة الاجتماعية داخل حركة التحرير الفلسطينية بشكل خاص، وداخل العالم العربي بشكل عام. فالبرجوازية الفلسطينية في العربية السعودية والكويت والإمارات العربية المتحدة، وإلى درجة أقل في الولايات المتحدة وأوروبا الغربية فضلت سياسة فتح بالجمع بين المفاوضات الدبلوماسية والكفاح المسلح وتجنب التدخل في الشؤون الداخلية للأنظمة العربية وتجنب تأييد حركات المعارضة في العالم العربي. أما المطالب الراديكالية للجبهة الشعبية والجبهة الديمقراطية بضرورة الثورة العربية، ورفض المساعدة الدبلوماسية والمالية من الملكيات المحافظة في الخليج، وبتصعيد الحملة ضد المصالح الغربية في العالم العربي، فقد هددت مواقعهم الخاصة إضافة إلى أنها تجعل الهدف النهائي، وهو تحرير فلسطين، بعيداً جداً (حسب وجهة نظرهم).

على أية حال هذا لا يعني أن الصراعات الطبقية الخفية في الأيديولوجيات والممارسات المختلفة في حركات المقاومة هي العامل المقرر أو الأساسي في سلوك المقاومة، فإن القمع المستمر الذي شعر به كل الفلسطينيين - خلال سنوات التشرد والاحتلال الطويلة، بالإضافة إلى الاعتداءات المتكررة التي تعرض لها الفلسطينيون في لبنان والأردن والمناطق المحتلة في الضفة الغربية وغزة - قد غطّى على الانقسامات الاجتماعية في المجتمع الفلسطيني. فرغم تنامي الوعي الطبقي وتجلي هذا الوعي في التغيرات داخل قيادة م.ت.ف. وفي طريقة تنظيم المقاومة، فإن الشعور الوطني يبقى هو الأيديولوجية المهيمنة، في الوعي أو في اللاوعي، وهي التي ينتمي إليها كل الفلسطينيون. قد تنمو المطالب بالإصلاح الاجتماعي أو بالتحويل الاجتماعي الثوري داخل المجتمع الفلسطيني والعالم العربي ككل، ولكنها تنمو إلى جانب، وليس في صراع مع، الرغبة في التحرر الوطني.

بعد خمسة وثلاثين عاماً من إقامة دولة إسرائيل، فإن الفلسطينيين ينزفون الدماء ولكن ليسوا براكعين. فبالمهارات والتصميم الذي اكتسبوه خلال أعوام النفي الطويلة سيستمر نضالهم من أجل تحقيق دولة لهم، وسيستمر هذا النضال كما كان منذ عام 1920.

رفيقاتنا صديقاتنا أخواتنا .. بمناسبة الثامن من آذار .. كل عام وأنتم بخير ومحبة...

غازي الصوراني

الحوار المتمن - العدد: 5809 - 8 / 3 / 2018

ربّما البعض/الجميع/فصائل وأحزاب وجمعيات وفعاليات ومتقنين وشخصيات تبرق للمرأة في عيدها عبارات التأييد والتضامن والادانة والرفض لكل اشكال ومظاهر وممارسات العنف والتمييز .. وانني أبرق لها/لهنّ ، لكل النساء العاملات ، وربّات البيوت ، وكل الكادحات ، والمناضلات ، وبائعات البسطات ، وأخريات ، من أرضعن منهن ومن ينتظرن حمل البطن والرضاعة وحمل الهموم والأوجاع والآثام والالتهام أنهن ناقصات عقلٍ ودين...!! لهنّ كلهن في هذه المناسبة ... نقول : أصالةً عن أنفسنا والمجتمع وظلامية الأفكار .. ونيابةً عن كل/بعض مدّعي التقدمية وفي ممارسته بعض من رواسب الشرق وعاداته وتقاليده ومفرداته وذكوريته العليا في أنانيتهم السفلى .. ورغم أننا نفترض انتمائنا إلى المثقف الحداثي/التقدمي بل والماركسي .. الا اننا نرى ونلمس هشاشة تطبيق شعار المساواة بين الرجل والمرأة الذي مازال مجزؤاً ومزيفاً ومغشوشاً عند بعض اهل اليسار كما هو الحال لدى الرجعيين والمتخلفين من أهل اليمين.

لذلك ، وبهذه المناسبة أتوجه إلى كل المثقفين الحداثيين الديمقراطيين عموماً والماركسيين منهم على وجه الخصوص ، مواصلة النضال من أجل الارتقاء بدور ومكانة المرأة ليس في اللحظة الراهنة، ولا بصورة موسمية ، مناسبيّه ، بل ندعوهم إلى أن يتخطوها صوب الأصل بموقف عملي وممارسة حقّه تجاه العمل الدؤوب من أجل تغيير العادات/التقاليد / النظم / الأفكار والأعراف البالية والقوانين وكل الموروثات المتخلفة التي ترفض التعاطي مع المرأة كإنسان والتطبيق العملي عبر الاقتناع والممارسة بمساواتها الكاملة مع الرجل.

ومن أجل ذلك ، فإنني أرى أن كل حديث عن التحرر والديمقراطية والمساواة وحق العمل والعلاقات المدنية والحرية والمقاومة والتقدم لا يلتزم في الممارسة بالنضال من اجل إزالة ورفض كل أشكال العنف والاضطهاد والتمييز ضد المرأة جنباً الى جنب مع الممارسة المعنوية والقانونية والفعالية التي تؤكد على تحريرها من كل القيود الموروثة ومن كافة أشكال وأدوات ومظاهر الاستبداد الأسري والذكوري والاستغلال الاقتصادي والمجتمعي الذي تعانيه المرأة العربية ... وبدون هذه القنوات المشروطة بالممارسة ، فإن كل حديث عن التضامن مع المرأة هو حديث زائف لا قيمة له ولا تأثير.

تحية إلى روح شهيدات فلسطين والوطن العربي اللواتي جدن بأنفسهن ليس من اجل الوطن فحسب بل من اجل مستقبل جنسهنّ أيضاً .. رفيقاتنا .. وتحية إلى كل "ضلعٍ أعوج" .. أسموه حواء .. وما أعوج منه إلا اعوجاج العقل صوب التخلف واليمين..

في الختام المجد للشهيدات ، وللمرأة العربية المساواة ، ووردة حمراء قانية لكل الاخوات والرفيقات والصديقات.. وكل عام وأنتم بخير.

وجهة نظر حول التيار الديمقراطي

غازي الصوراني

الحوار المتمدن-العدد: 5828 - 2018 / 3 / 27

الحديث عن التيار الوطني الديمقراطي يفقد علميته ومنطقه حين يبتذل إلى مستوى النظر لكارثة أوسلو، والتعامل معها وكأنها نتيجة نهائية أو خيار وحيد ممكن لحركة الصراع الفلسطيني - الصهيوني، وبالتالي التأسيس عليها وكأنها منصة الانطلاق لأية مهام قادمة .

إن البديل المطلوب، لا بد وأن يكون من خارج أوسلو، لأن غير ذلك يضع النضال الوطني الفلسطيني ضمن دينامية سياسية اقتصادية اجتماعية في منتهى الخطورة، بحكم القيود والهيمنة التي كرستها دولة العدو الاسرائيلي في الاتفاقات الموقعة وما تفرضه من وقائع مادية ميدانية، الأمر الذي يتيح لها تكريس مصالحها كإطار مرجعي يمكنها من استخدام عناصر تفوقها لتعزيز إنجازاتها من جانب، وقطع الطريق على محاولات النهوض الوطني الفلسطيني من جانب آخر بمساندة امريكية شديدة الصراحة والوقاحة التي تم التعبير عنها على لسان الرئيس الامريكي دونالد ترامب ومستشاريه في حديثهم عن ما يسمى بصفقة ترامب في عدائها للحقوق الوطنية الفلسطينية في الحرية والعودة وتقرير المصير والدولة المستقلة كاملة السيادة وعاصمتها القدس، وذلك بالتوازي مع عملية النضال السياسي الجماهيري لإنهاء الانقسام ودفنه وفق اتفاق القاهرة اكتوبر 2017 والبدء بالتحضير للانتخابات الديمقراطية للمجلس الوطني اينما كان ذلك ممكنا وللرئاسة والمجلس التشريعي كشرط لاستعادة وتجسيد وحدتنا الوطنية في اطار م.ت.ف من جهة وعبر نظام فلسطيني وطني تحرري وديمقراطي من جهة ثانية.

بناء على ما تقدم، "إن مفهوم التيار الوطني الديمقراطي يعني رؤية الواقع ومستجداته وحركته، لخدمة الرؤية الشاملة للصراع الوطني التحرري والاجتماعي الديمقراطي التي تنطلق من العداء والنضال ضد الوجود/ التحالف الامبريالي الصهيوني وتابعه الرجعي العربي الرسمي خاصة في السعودية والخليج.

بهذا المعنى، تتضح فكرة القطع مع أوسلو ورفض ومقاومة الرباعية وصفقة ترامب والتطبيع العربي الرسمي ودويلة غزة المسخ وما يسمى بمؤتمرات ولجان الانقاذ المشبوهة ، باعتبار ذلك الرفض منهجا وخيارا وتجسيذا للمقاومة الشعبية لكافة تلك المخططات التصفوية .

هكذا تستقيم المعادلة وتتسجم، حيث يتجسد التيار الوطني الديمقراطي كعملية سياسية - اجتماعية - اقتصادية - ثقافية - كفاحية نقيضه لكل من المشروع المعادي، والفكر اليومي العاجز لليمين الفلسطيني.

يستدعي هذا الواقع من كافة القوى اليسارية والديمقراطية (الجبهتين الشعبية والديمقراطية وحزب الشعب وغيرهم من القوى والفعاليات التي تتوافق مع هذه المنطلقات) العمل لتخطي الخل، الذي حكم ممارسة المعارضة السياسية، إلى دور الرافعة وحامل مشروع التيار او البديل الوطني الديمقراطي المنشود. بما هو تعبير

عن مشروع وطني تحرري اجتماعي ديمقراطي إيجابي في جوهره ومظهره مرتبط ارتباطاً وثيقاً بمنظمة التحرير الفلسطينية ومواثيقها كممثل شرعي ووحيد وإطاراً وطنياً متعددياً لشعبنا الفلسطيني.

وبالتالي فإن تخطي الأزمة التي تعاني منها القوى الديمقراطية الفلسطينية، مشروط بقدرتها على إعادة بناء ذاتها، وفق استحقاقات البديل الوطني الديمقراطي المنشود، والانتقال بالعملية من المستوى الفصائلي الضيق إلى المستوى الوطني الشامل، ومن المستوى التنظيمي المحدود إلى مستوى فهمها كعملية بنائية ترتقي عبرها القوى الديمقراطية أو التيار الديمقراطي من مستوى الفعل المحدود لبعض القوى السياسية والشخصيات الاجتماعية إلى مستوى الحالة الديمقراطية الشاملة لعموم الشعب الفلسطيني، التي بدونها يستحيل ترجمة مفهوم التيار الوطني الديمقراطي والبديل المنشود.

الذكرى الثانية والاربعون ليوم الأرض

غازي الصوراني

الحوار المتمدن-العدد: 5830 - 29 / 3 / 2018

الثلاثون من آذار، ذكرى لها دلالتها في تاريخ الحركة الوطنية للشعب الفلسطيني، في ذلك اليوم من عام 1976، هبت الجماهير الفلسطينية في الجليل والنقب ومناطق الاحتلال 1948 وشاركتها الجماهير الفلسطينية في باقي الأراضي المحتلة عام 1967 والشتات ضد عملية وسياسة المصادرة للأراضي التي تقوم بها السلطات الإسرائيلية، ووقف الشعب الفلسطيني يدافع عن الأرض التي أنجبته واحتضنته عبر آلاف السنين، أعطاه دمه وعرقه وعقله وأودعها أحلامه، وأعطته مأواه وخبزه ووطنه وهويته الإنسانية... فإذا كان صراعنا نحن الفلسطينيين ضد الدولة الصهيونية هو صراع وجودي، فهو أيضاً من أجل فتح أفق الثورة الوطنية الديمقراطية في كل قطر عربي على طريق التوحيد القومي والتطور والحداثة والديمقراطية والعدالة الاجتماعية بافاقها الاشتراكية. الأمر الذي يجعل معالجة المسألة الفلسطينية متضمنة في المشروع القومي الديمقراطي العربي، و يؤسس في سياق النهوض الشعبي العربي إلى تغيير موازين القوى لحساب مصالح ومستقبل الجماهير الشعبية العربية.

و ضمن ذلك ليس من الممكن التفكير بفلسطين ككيان قطري، وهذا يعني تأكيد الطابع العربي لفلسطين مقابل "تهويدها" ما يؤكد على أن النضال الفلسطيني لا يمكن أن ينعزل عن عمقه العربي وأن لا آفاق له سوى أن يكون رأس حربة النضال التحرري والديمقراطي العربي كله.

انطلاقاً من ذلك يمكن أن يصاغ الحل، على أساس أن فلسطين جزءاً من دولة عربية ديمقراطية موحدة وأن تتحقق عودة اللاجئين الذين شردوا منها بالرغم من كل الصعاب أو "المستحيلات" التي يزعمها البعض أن شعبنا الذي رسم بالدم - آلاف المرات - خارطة الوطن عبر نضاله وتضحياته من أجل حق العودة هو شعب قادر - مهما طال الزمن - على تحقيق حلم الانتصار

الأول من أيار.. المناسبة والدلالات

غازي الصوراني

الحوار المتمدن-العدد: 5860 - 2018 / 4 / 30

في مثل هذا اليوم قبل 132 عاماً قامت البرجوازية بشنق قادة إضراب عمال هاي ماركت في مدينة شيكاغو أمام الحشود لتجربتهم على المطالبة بتقليل ساعات العمل والمزيد من الخبز والدواء يوم الأول من أيار ليس عيداً، فلا يمكن لذكرى جريمة ارتكبتها البرجوازية ضد الطبقة العاملة أن تصبح عيداً لهم.

إن المحاولات الأولى لإنشاء أول منظمة نقابية في بريطانيا كانت عام 1831 عندما تأسست "الجمعية الوطنية لحماية العمال". وبعد ذلك وفي عام 1834 تأسست على يد روبرت أوين "النقابة الموحدة الوطنية العظمى".

وقد دعت الأممية الأولى في مؤتمر جنيف عام 1866، العمال الى النضال من أجل يوم عمل من 8 ساعات (8 ساعات عمل، 8 راحة ونوم، 8 ثقافة وتعليم) وقد لقيت هذه الدعوة صدى واسعاً لدى عمال الولايات المتحدة في الثمانينات وفي عام 1884، دعت منظمة فرسان العمل الأميركية إلى تطبيق يوم العمل من 8 ساعات بدءاً من السبت الأول من أيار 1886 الذي عمت فيه الإضرابات والمظاهرات خصوصاً في المناطق الصناعية مما أغضب السلطات وأثار غضبها. وكانت مدينة شيكاغو أكثر المناطق التي شهدت تظاهرات ضخمة مطالبين بتحديد يوم عمل من ثماني ساعات. وعلى أثر نجاح الإضراب دعا عمال شيكاغو إلى تمديد الاضراب يومي 5/3 و 1886/5/4 حيث دعي لاجتماع سلمي في "هاي ماركت" إلا أنه تعرض لقمع السلطات الأميركية التي فتحت النيران على العمال بحجة قيام العمال بإطلاق النار على الشرطة، مما أدى إلى مقتل أكثر من 200 (مائتي) عامل، واعتقلت الشرطة عدداً من القادة النقابيين حكمت على ثمانية منهم بالإعدام وسجنت البقية لسنوات تراوحت بين 3 سنوات و 15 سنة.

وعلى أثر المجزرة التي حدثت في أيار 1886، فقد دعت الأممية الثانية عام 1889 إلى اعتبار الأول من أيار يوماً عالمياً للعمال، يرمز الى تحركهم ونضالهم من أجل حقهم في العمل والراحة والثقافة والتعليم، وحددت الأممية الثانية الأول من أيار 1990 يوماً لبدء الاحتفال بالمناسبة.

ومنذ الأول من أيار 1890، بدأ العمال في دول أوروبا المختلفة بالاحتفال بالمناسبة، ثم انتشرت الاحتفالات إلى مختلف دول العالم، حتى أصبح الأول من أيار رمزاً لوحدة العمال.

الأول من أيار مناسبة انطبعت عند أجيال متعاقبة ، لان الفكرة التي جسدها ذلك اليوم الأغر ما زالت تمثل الطموح الإنساني الأكثر شمولية والأكثر عدالة والأكثر حرية لكل جماهير العمال وكل المضطهدين والكادحين . مناسبة الاول من ايار رمز الأحزاب العمالية في البداية وحلم وحدتهم الطبقية وتضامنهم العابر للقوميات والشعوب ..وهي رمز تحرر وثورة في زمن لاحق صوب تأسيس أممية ديمقراطية وثورية.

ففي الأول من أيار هذا العام وكل عام...العمال والفلاحين الفقراء وكل المضطهدين العرب يبحثون عن أطر/أحزاب وحركات يسارية ديمقراطية وثرورية ..

الكدح، والبؤس والشقاء والمعاناة والافقار والاستغلال والاذلال والعرق والدم ..صفات تلتصق بعمالنا وفلاحينا الفقراء العرب ..المشتتين في المصانع والمحاجر والورش والمزارع والعزب والمحلات التجارية وشركات المقاولات ، الفاقدين للاستقرار الاقتصادي أو الاجتماعي في حدوده الدنيا ...والفاقدون لآحوال الثبات في العمل، هذه هي الصفات التي اتسمت بها أوضاع عمالنا في كل البلاد العربية، إذ طالما عانوا من الفقر والبطالة ومن تدني الأجور وغياب التشريعات المنصفة لحقوقهم وغياب الحماية الاجتماعية، وغياب تكافؤ الفرص وتزايد الثروات في ايدي قلة من الطفيليين والكومبرادور الذين يمارسون ابشع مظاهر الاستغلال ضدهم ، ويكدسون الأموال ويساهمون في تأجيج الحروب والكراهية ؛ وكل انواع الصراعات ، الدينية، الطائفية، المذهبية، الى جانب تكريس البطالة والفقر، وتدمير للطفولة وخنق لآمال الشباب من ابناء الفقراء، ورفع قاذورات الفكر والمعتقدات الخرافية البالية المتخلفة وغمر رؤوس العمال والفقراء بها ، ونفخ الحياة بكل ما هو متعفن ، ومهاجمة الديمقراطية والصراع الطبقي والفكر العلمي ، وتدمير ركائز العقلانية والترويج لمفاهيم رجعية ومتخلفة ، يبررون بها سلطتهم في ظل ضعف قوى اليسار والقوى الديمقراطية ، التي عجزت عن الاندماج في صفوفهم والتعبير عن قضاياهم وتوعيتهم وتنظيمهم من اجل ممارسة دورهم الطبيعي في مسيرة النضال التحرري والديمقراطي ، الأمر الذي أفسح المجال لولادة حالة من الإرباك الشديد المتمثل في اختلاط وتداخل عوامل التغيير الديمقراطي المنشود، مع عوامل القلق المشروع من اتساع دور القوى اليمينية الكومبرادورية والبيروقراطية والليبرالية عموماً ، وقوى الاسلام السياسي وقوى الثورة المضادة خصوصاً، التي تتفاعل صعوداً، بدعم مباشر وغير مباشر من القوى الامبريالية و"حلف الناتو" وعملاءه من الحكام العرب في قطر والسعودية والخليج...إلخ ، ما يفرض علينا مجدداً طرح السؤال التقليدي : ما العمل؟... ما هي العملية النقيض لذلك كله؟ إن الإجابة السريعة عن هذا السؤال مرهونة بصحة حقيقية نشطة ، سياسياً وفكرياً وتنظيمياً ، من قبل أحزاب وحركات وفصائل اليسار العربي ، ومن ثم الالتزام بعملية النضال الحقيقي، السياسي الديمقراطي، عبر قيادة العمال والجماهير الشعبية الفقيرة وتوعيتها للخروج والمطالبة بتحقيق الأهداف التي طالما ضحت من أجلها، فلا يستطيع حزب الطبقة العاملة والكادحين عموماً ، ان يحقق اهدافها بنفسه، وانما من خلال الاندماج في اوساطهم والتعبير عبر الممارسة عن معاناتهم وتطلعاتهم لكي يستطيع توعيتهم وتحريضهم وتنظيمهم في اطار حزبي جماهيري ثوري يقودهم إلى تحقيق اهدافهم العظيمة عبر الثورة الشعبية الديمقراطية بافقها الاشتراكي .

في مناسبة الأول من أيار.... عن العمال والفقراء في الوطن العربي

غازي الصوراني

الحوار المتمدن-العدد: 5861 - 2018 / 5 / 1

يقدر إجمالي القوى العاملة في الوطن العربي عام 2017 بحوالي (126.6) مليون عامل، ونسبة العاطلين عن العمل منهم حوالي 15% أو ما يعادل 18,900 مليون عامل X معدل الاعالة 4 أفراد للأسرة = 75,600 مليون نسمة ، بالإضافة إلى حوالي 30 مليون عامل دخلهم الشهري أقل من \$200 للأسرة 4 X أفراد = 120 مليون نسمة، أكثر من 90% منهم داخل البلدان العربية غير النفطية (مصر/ السودان/ اليمن/ الأردن / فلسطين / المغرب / تونس/ الصومال) وإذا أضفنا المشردين من العراق وسوريا بسبب تفاقم الصراع الدموي الطائفي، الذين يزيد عددهم عن 15 مليون نسمة، يصبح مجموع الافراد الذين يعيشون دون خط الفقر المدقع في البلدان العربية غير النفطية 124 مليون نسمة ، بنسبة 32.2% من مجموع سكان الوطن العربي البالغ عام 2017 (385) مليون نسمة ، في حين ان نصيب الفرد السنوي من الدخل في السعودية والخليج يتراوح بين 140 ألف دولار للفرد في قطر و 80 ألف دولار في امارات الخليج و 30 ألف دولار في السعودية، مقابل 1737 دولار سنوياً للفرد في الضفة الغربية وقطاع غزة وأقل من ثلاثة آلاف دولار للفرد في مصر وأقل من ألف دولار في السودان والصومال .

هذه الحقائق تستدعي تفعيل النضال السياسي الديموقراطي والطبقي الاجتماعي لتحقيق اهداف الثورة الوطنية الديمقراطية الكفيلة باسقاط أنظمة الاستغلال والاستبداد والتبعية والتخلف عموماً وفي ما يسمى بالسعودية والخليج العربي خصوصاً حيث بلغ مجموع الناتج المحلي الاجمالي في السعودية والخليج لعام 2017 ما يزيد عن 1100 مليار دولار بنسبة 40% من اجمالي الناتج المحلي الاجمالي العربي الذي يبلغ في نفس العام (2,757) مليار دولار تتوزع على حوالي 18 دولة عربية تضم أكثر من 350 مليون نسمة.

أتوجه في هذه المناسبة بالتحية والتقدير إلى جماهير الفقراء من الكادحين وكل المضطهدين العرب الذين قدموا بتضحياتهم ونضالهم ضمانات حقيقية تؤكد على استمرار عملية التغيير الديمقراطي ، ولم يقطعوا ثمار تضحياتهم بسبب ضعف وتفكك أحزاب اليسار وغياب رؤيتها واليائها الوطنية التقدمية الديمقراطية...ولهذا السبب استطاعت الحركات الدينية الاسلاموية والليبرالية الهابطة من فلول الأنظمة ومن خارجها ان تتركب أمواج حراكهم الثوري العفوي وقطف ثماره ... لذلك لا بد من استمرار معترك النضال الوطني والطبقي من اجل استكمال مهمات الثورة الوطنية الديمقراطية واثقين من انتصارها، خاصة وأن أسباب نضالها التحرري السياسي المجتمعي لن تتلاشى أو تزول، بل ستتراكم مجدداً لنتنتج حالة ثورية نوعية، تقودها جماهير العمال والفلاحين الفقراء وكل الكادحين والمضطهدين جنباً إلى جنب مع القوى الديمقراطية، المدنية ، العلمانية واليسارية لكي تحقق الأهداف التي انطلقت من أجلها...

كل عام وعمال وفقراء وكادحي الوطن العربي بخير وقوة يسيرون بخطى واثقة على طريق نضالهم الثوري ضد كل قوى الاستغلال والاستبداد والفساد حتى تحقيق انتصارهم الحتمي المجد لشهداء الحركات والقوى الثورية العربية من العمال والفقراء ولكل شهداء الثورة العربية في فلسطين وكل أرجاء الوطن العربي.

70 عاماً على النكبة

على الرغم من مرور 70 عاماً على النكبة ، ورغم تراجع وتفكك مفهوم التحرر الوطني الفلسطيني وانتقاله من هدف تحرير الوطن الفلسطيني التاريخي ليصبح هدفاً ممسوخاً انحصر فيما يسمى سلطة الحكم الذاتي المحدود وصولاً الى الصراع الدموي على السلطة وتقاسمها فنوياً بين حركتي فتح وحماس وحكومتيهما غير الشرعيتين ، ظلت -وستظل- الذاكرة الفلسطينية الشعبية حافظة للوعي الوطني ، ووفية للشهداء الذين رويوا بدمائهم ارض فلسطين من اجل حريتها وعروبتهما ... وستظل الذاكرة الشعبية وفية لكل محطات النضال منذ ما قبل النكبة إلى يومنا هذا، دون ان ننسى انها ذاكرة التشرد والغربة والمعاناة التي تعرّض لها أبناء شعبنا في الشتات، وعززت لديهم روح الآمال الكبيرة في المستقبل الذي ستتحقق فيه أهدافنا الكبرى في إنهاء وإزالة الكيان الصهيوني العنصري عبر الممارسة الثورية للنضال بكل وسائله الكفاحية والسياسية والجماعية الديمقراطية في إطار النضال التحرري الثوري والديمقراطي القومي ، لذلك لم يكن غريباً أن تنصهر فينا، نحن الفلسطينيون، الذاكرتين معاً، ذاكرة الوطن المحتل، وذاكرة الغربة والشتات والجوع، فكل منها آلامها وآمالها الكبيرة.

فمنذ النكبة الأولى عام 48 ، وذكرى انتفاضة غزة ضد التوطين 28 فبراير 1955 وذكرى العدوان الثلاثي على غزة وبورسعيد وسيناء اكتوبر 1956 وذكرى هزيمة حزيران 1967 وبداية النضال والكفاح المسلح في غزة والضفة وقواعد الفدائيين في الاردن ومآثر التضحيات الغالية من اجل التحرير، وذكرى ايلول الاسود 1970 ، وذكرى البطولات والمعارك الثورية ضد العدو الصهيوني من ارض جنوب لبنان ، وذكرى شهداء مذبحة صبرا وشاتيلا 16 /ايلول/ 1982 على يد المجموعات الانعزالية اللبنانية المتمثلة بحزب الكتائب اللبناني وجيش لبنان الجنوبي العميل بدعم وتشجيع المحتل الصهيوني ، وذكرى اتفاقية كامب ديفيد 1979، وذكرى الانتفاضة في غزة والضفة ديسمبر 1987 وصولاً الى ذكرى اتفاق اوسلو الكارثي 13 ايلول 1993 ، وذكرى الانتفاضة الثانية 28 ايلول 2000 وصولاً إلى الحروب العدوانية الصهيونية في سنوات 2008 - 2009 / 2012 / 2014 ، وما تلاها من نضالات وتضحيات غالية من اجل الحرية وتقرير المصير والدولة المستقلة كاملة السيادة على ارضها وسماؤها ومواردها ومياهها ومعابرها وعاصمتها القدس ، وهي نضالات وتضحيات متصلة ومتواصلة مع تضحيات ونضال شعبنا في قطاع غزة حتى اللحظة الراهنة من النضال والمقاومة والصمود، وهي قيم نضالية تجسدت في مسيرة العودة التي انطلقت في قطاع غزة منذ 30 / آذار / 2018 عبر عشرات الآلاف من جماهير القطاع التي تحدت العدو الصهيوني، وقدمت عشرات الشهداء وآلاف الجرحى، وهي لحظة تاريخية يتجدد الجرح الفلسطيني من خلالها، وتتجدد معه الآمال من أجل استعادة الوحدة الوطنية وإنهاء الانقسام.

ففي ضوء أوضاعنا الفلسطينية والعربية الراهنة، الطافحة بالكثير من عوامل التأزم والإحباط والتفكك والانقسام والصراع على المصالح، يبدو ان الخيار الذي قام على أساس أنه يمكن أن يحصل الفلسطينيون

على دولة مستقلة وفق شروط أوسلو، كان وهماً قاد إلى النهاية التي نعيشها، أي انقسام وتفكك الفكرة الوطنية التوحيدية النازمة للنضال التحرري والديمقراطي لشعبنا، وتفكك النظام السياسي والمشروع الوطني وتوسع السيطرة الصهيونية على الأرض، وأيضاً انفصال قطاع غزة عن الضفة الغربية في إطار الصراع بين هويتين: هوية الاسلام السياسي والهوية الوطنية الديمقراطية في اطارها القومي والانساني.

لقد توضح خلال العقود الماضية، الى جانب تطورات الوضع العربي الرسمي الراهن المنحط والخاضع المستسلم للشروط الامبريالية، علاوة على استمرار الصراع على المصالح والانقسام وتجدد الحديث عن تبادل الاراضي ، والمفاوضات العبثية البائسة، بأن الدولة الصهيونية معنية بالسيطرة على كل فلسطين، وأنها جزء من المشروع الامبريالي للسيطرة على الوطن العربي... لذلك يجب ان تتأسس الرؤية لدى كافة قوى اليسار الثوري في فلسطين والبلدان العربية ، انطلاقاً من ذلك وليس من خارجه، فالدولة الصهيونية هي مركز ثقل الوجود الامبريالي في الوطن العربي، وضمان استمرار التجزئة والتخلف العربيين... لهذا بات ضروريا أن يعاد طرح الرؤية الوطنية التحررية من قلب الرؤية التقدمية القومية الديمقراطية الأشمل، التي تنطلق من فهم عميق للمشروع الامبريالي الصهيوني وأدواته البيروقراطية والكومبرادورية والرجعية، من أجل ان يعاد تأسيس نضالنا الوطني والديمقراطي على ضوء هذه الرؤية ، ولا شك في ان هذه المهمة هي مهمة القوى والفصائل اليسارية الثورية في فلسطين والوطن العربي .

وفي هذا السياق، فإن استلهاً لتضحيات شبابنا الفلسطيني في الضفة وقطاع غزة خاصة في مسيرة العودة التي انطلقت منذ 30 آذار 2018 ... يفرض علينا إعادة التذكير والتأكيد على طبيعة الصراع الوجودي بيننا وبين دولة العدو الصهيوني ، باعتباره صراع عربي إسرائيلي بالدرجة الأولى.

أخيراً ... في الذكرى السبعون للنكبة نطرح السؤال التالي: هل بات عنوان المرحلة الراهنة اليوم هو: الانتقال من التسوية الى التصفية للقضية الفلسطينية ؟

في ظل استمرار تراجع القوى الوطنية الفلسطينية والعربية (بمختلف ألوانها واطيافها) ، وفي ظل استمرار الانقسام والصراع على المصالح الفئوية بين فتح وحماس في ظروف دولية وعربية واقليمية أفقدت الفلسطينيين بوصلتهم وقدرتهم على فرض رؤيتهم وقراراتهم الوطني من اجل الحرية والاستقلال والعودة ، ومن ثم تكريس الهيمنة الخارجية على رهن القضية الفلسطينية لإفراغها من مضامينها واهدافها النضالية التحررية ، تلك الهيمنة يترجمها اليوم التحالف الامريكي الصهيوني والقوى الاقليمية خاصة تركيا ، الى جانب معظم بلدان النظام العربي الرسمي ودعوتهم الصريحة للاعتراف والتطبيع مع دولة العدو الصهيوني.

ففي مثل هذه الحالة من الانحطاط والخضوع العربي الرسمي للمخططات الامبريالية الصهيونية، يبدو ان المخطط المرسوم للمرحلة الراهنة هو : الانتقال من التسوية الى التصفية للقضية الفلسطينية بالتعاون مع عدد من الفلسطينيين من اصحاب المصالح الانتهازية ، فقدوا وعيهم الوطني بذريعة ما يسمى بالتسوية او ما يسمى بالعملية السلمية او بذريعة الاعتدال ، وكلها ذرائع لا تخرج ولا تتناقض مع شروط العدو الصهيوني الامريكي وتركيا والسعودية ودويلات الخليج التي تتوزع الادوار المشبوهة فيما بينها.

لذلك لا بد من المجابهة لانتهاء وتجاوز الانقسام الكارثي لكي نستعيد وحدتنا الوطنية التعددية على قاعدة الالتزام العميق بالثوابت والاهداف الوطنية ومواصلة النضال التحرري والديمقراطي بكل اشكاله من اجل الحرية والاستقلال والعودة ، ولا سبيل اماننا سوى الحوار الوطني الديمقراطي الشامل بمشاركة كافة القوى والشرائح المجتمعية الوطنية ، فاما الحوار الوطني الفلسطيني الشامل والاتفاق على انتهاء وتجاوز الانقسام والمأزق الراهن أو أن نتحول جميعا إلى عبيد أذلاء في بلادنا بعد أن نخسرنا ونخسر أنفسنا وقضيتنا ، و نعتقد أننا في اللحظة الراهنة على هذا الطريق طالما ظل الانقسام ، وطالما ظل العدو الأمريكي الإسرائيلي متحكماً في مقدرات شعبنا و طالما بقي الملف السياسي الفلسطيني ملفاً إسرائيلي بلا قيود، و في مثل هذه الأحوال يضيع الحاضر و تنغلق أبواب المستقبل - ربما لعقود قادمة - ويحق علينا قول محمود درويش "أيها المستقبل : لا تسألنا من أنتم ؟ وماذا تريدون مني ؟ فنحن أيضاً لا نعرف" !! .

البيانات والمعطيات الإحصائية كما في منتصف 2018

إن إعدادي للمعطيات والبيانات الإحصائية الفلسطينية، يأتي ضمن الجهود البحثية الهادفة إلى الاسهام في تعزيز الوعي بكافة الضرورات الوطنية والقومية والانسانية بما يخدم تطلعات ونضالات شعبنا من اجل تحقيق اهدافه الوطنية.

معطيات تحليلية وبيانات احصائية كما في منتصف عام 2018 :

1. يقدر عدد أبناء الشعب الفلسطيني من المقيمين في فلسطين أو في الشتات ، كما في منتصف عام 2018 بحوالي (13,318,527) مليون نسمة نصفهم تقريباً ، أي 6,627 مليون نسمة (49.8%) يعيشون في الشتات ، والنصف الباقي أي 6,691 مليون نسمة (50.2%) يقيمون في فلسطين التاريخية .

فيما يلي توزيع أبناء شعبنا الفلسطيني في الوطن والشتات:

5,115,981 نسمة في الضفة (بما فيها القدس) والقطاع بنسبة 38.4% من إجمالي الشعب

الفلسطيني (بواقع 1,992,540 في غزة بنسبة 38.9%، و 3,123,441 في

الضفة الغربية ما يعادل 61.1%).

1,575,464 نسمة داخل الخط الأخضر - الأراضي المحتلة 1948 (بدون القدس) بنسبة

11.8% من إجمالي الشعب الفلسطيني .

5,892,514 نسمة في الدول العربية بنسبة 44.2% من إجمالي الشعب الفلسطيني .

734,568 نسمة في أمريكا اللاتينية والولايات المتحدة وأوروبا ودول أخرى بنسبة 5.5% من

إجمالي الشعب الفلسطيني.

13,318,527 إجمالي تعداد الشعب الفلسطيني كما في منتصف عام 2018

2. بلغ مجموع الفلسطينيين في الشتات في منتصف عام 2018 (6.627 مليون نسمة) بنسبة 49.8% من

مجموع الشعب الفلسطيني، في حين بلغ مجموع الفلسطينيين في الضفة الغربية وقطاع غزة والأرض

المحتلة عام 1948، (6.691 مليون نسمة) بنسبة 50.2% من مجموع الشعب الفلسطيني.

3. يقدر عدد اللاجئين الفلسطينيين المسجلين كما في منتصف عام 2018 ، نحو (6,200,755) نسمة،

أي بنسبة 46.5% من إجمالي الشعب الفلسطيني، أما نسبة اللاجئين في الضفة والقطاع من إجمالي

الشعب الفلسطيني فتبلغ 19% . أما نسبة اللاجئين في الضفة والقطاع إلى إجمالي عدد اللاجئين

الفلسطينيين المسجلين لدى وكالة الغوث (الأنروا) فتبلغ 40.9% في منتصف عام 2018.

4. الفلسطينيون غير المسجلين في سجلات اللاجئين لدى وكالة الأمم المتحدة من فلسطيني الشتات يبلغ

تعدادهم منتصف عام 2018 (2,968,601) نسمة أي بنسبة 22.2% من مجموع أبناء الشعب

الفلسطيني في الوطن والشتات موزعين كما يلي :

الفلسطينيون في الشتات غير المسجلين في الانروا (بالمليون)

الدولة	العدد
الأردن	1,612,618
باقي الدول العربية	621,415
الدول الأجنبية	734,568
الإجمالي	2,968,601

5. يبلغ إجمالي عدد المخيمات المنظمة -حسب سجلات الأونروا في 2015/12/31 - (59) مخيم "معتزف

بهم في كل من :

- الضفة الغربية (19) مخيماً .

- قطاع غزة (8) مخيمات .

- الأردن (10) مخيمات .

- لبنان (10) مخيمات .

- سوريا (9 مخيمات رسمية + 3 غير رسمية) من بينها مخيم اليرموك الذي عاش فيه طوال العقود الماضية

ما يزيد عن مائة وخمسون ألف لاجئ فلسطيني حتى أول عام 2015، اضطر أكثر من 95% منهم

مغادرته إلى بعض المدن السورية والمخيمات الأخرى، حيث تؤكد العديد من المصادر أن عدد اللاجئين

في مخيم اليرموك منتصف عام 2018 لا يتجاوز ستة آلاف لاجئ، إلى جانب اضطراب مجموعات كبيرة

منهم الخروج من سوريا إلى لبنان وبلدان الخليج العربي وتركيا وبعض البلدان الأوروبية عموماً

والسويد خصوصاً، حيث يقدر عدد اللاجئين الذين هاجروا إليها حوالي 40 ألف لاجئ ، علماً بأن

عملية الهجرة تمت بصورة إكراهية واضطرابية بسبب الصراعات الدموية الطائفية من جهة وبسبب

الهجمات التي شنتها حركة داعش وبعض حركات الإسلام السياسي ضد المخيم، الأمر الذي فرض على

الأغلبية الساحقة من اللاجئين الفلسطينيين أوضاعاً جديدة من التشرد والبؤس والمعاناة أدت إلى تفرغ

مخيم اليرموك من اللاجئين الفلسطينيين ، بما يؤثر على الدور الخطير لتلك الحركات الإسلامية في

ممارسة أشكال عدوانية بذرائع مختلفة، تستهدف تهجير ليس سكان مخيم اليرموك فحسب، بل أيضاً قد

تستهدف تهجير مخيمات اللجوء في لبنان بما يخدم المخططات الأمريكية الصهيونية في تفرغ

المخيمات وتنفيذ مخططات التوطين، لكن إصرار الجيش العربي السوري -بدعم القوى الوطنية والتقدمية-

في سوريا على مجابهة وطرد الحركات الإسلامية المتطرفة من مخيم اليرموك، أدى بالفعل إلى قيام الجيش

السوري بتوجيه ضربات عسكرية التي أدت إلى تراجع وانسحاب العديد من تلك الحركات المتطرفة من

المخيم في منتصف ابريل/ نيسان 2018

6. يقدر عدد اللاجئين (في منتصف عام 2018) في قطاع غزة نحو (1,497,051 لاجئ)، أي بنسبة

75.1% من مجموع سكان القطاع من بينهم (924310) لاجئ فلسطيني يعتمد على المساعدات

الغذائية الطارئة من (الأونروا). وعلى صعيد المأوى المناسب يوجد في قطاع غزة (55100) أسرة لاجئة

بحاجة إلى إصلاح مسكنها، وعلى صعيد الأطفال، يعاني (81500) طفل من الصدمة النفسية وهم بحاجة إلى دعم نفسي واجتماعي متخصص، كما ويقدر عدد اللاجئين في الضفة الغربية (1,045,221 لاجئ) أي بنسبة 33.4% من مجموع سكان الضفة، أما نسبة اللاجئين في الضفة والقطاع إلى مجموع السكان فيهما فتبلغ 49.7% .

7. نسبة اللاجئين المقيمين داخل مخيمات قطاع غزة إلى إجمالي سكان القطاع منتصف 2018 تبلغ 31.2% في حين تبلغ نسبة اللاجئين المقيمين داخل مخيمات الضفة الغربية 8.1% من مجموع سكان الضفة .

8. وفيما يتعلق بعدد الفلسطينيين المقيمين حالياً في فلسطين التاريخية (ما بين النهر والبحر) منتصف عام 2018 فإن البيانات تشير إلى أن عددهم قد بلغ 6.691 مليون نسمة ، بنسبة 49.8% من مجموع السكان اليهود والعرب في فلسطين، البالغ عددهم 13,050,000 نسمة منهم 6,551,100 يهودي بنسبة 50.2%.

9. المستعمرات الصهيونية: بلغ عدد المواقع الاستيطانية والقواعد العسكرية الإسرائيلية في أوائل العام 2018 في الضفة الغربية حوالي 420 موقع، أما عدد المستوطنين في الضفة الغربية بما فيها القدس فقد بلغ حوالي 850 ألف مستوطن ، منهم 375 ألف مستوطن في القدس الشرقية..

ويتضح من البيانات أن 48.5% من المستوطنين يسكنون في محافظة القدس حيث بلغ عددهم حوالي 281,684 مستوطناً منهم 206,705 مستوطنين في القدس الشرقية، وتشكل نسبة المستوطنين إلى الفلسطينيين في الضفة الغربية حوالي 21 مستوطناً مقابل كل 100 فلسطيني، في حين بلغت أعلاها في محافظة القدس حوالي 69 مستوطناً مقابل كل 100 فلسطيني.

10. معطيات حول الاستيطان:

بحلول عام 2018، بلغ عدد المستوطنات في الضفة المحتلة 198 مستوطنة، مساحتها 197 كم². بالإضافة إلى 220 بؤرة استيطانية .

يقطن هذه المستوطنات والبؤر ما يقارب 824000 مستوطن، منهم 318000 مستوطن في القدس الشرقية

في دراسة للبنك الدولي، 68% من مساحة المنطقة (ج) وضعت تحت تصرف المستوطنات، معظمها من الأراضي المصنفة "أراضي دولة"، بالإضافة إلى شبكة الطرق الالتفافية، والجدار العازل الذي سيعزل حوالي 12.5% (705 كم²) من مساحة الضفة، بما في ذلك القدس الشرقية.

أما فيما يتعلق بالاستيطان الصهيوني في "القدس" ، فقد: تضاعف عدد اليهود في القدس مرتين، منذ عام 67- 2017. وارتفع العدد من 197700 إلى 542000 (في المدينة بأكملها، شرقية وغربية)

عدد سكان المدينة، بكاملها، بلغ عام 2017 حوالي 865700 نسمة. عدد السكان العرب 323700 نسمة (37% من كل السكان في الشرقية والغربية)، ونحو ثلث عدد السكان في الشق الشرقي.

قانون الضم: سيعمل على توسيع حدود بلدية القدس، البالغ مساحتها الآن 125 كم² بشقيها الغربي والشرقي، إلى 300 كم²، أي ما يزيد عن 140% من مساحتها الحالية. وذلك بإضافة ثلاث تجمعات استيطانية حول القدس (تكتل معالي أدوميم، وغوش عصيون، وجفعات زئيف).

- يأتي ذلك ضمن خطة مبرمجة لزيادة عدد المستوطنين في القدس بما يزيد عن 170 ألف، أي إضافة 32% من نسبة المستوطنين الحالية. بالإضافة إلى حوالي 150 ألف مستوطن سيقطنون المشاريع الاستيطانية في القدس وما حولها.

بذلك يتم فرض أغلبية سكانية يهودية، تزيد عن 85% من القاطنين في "القدس الكبرى". سيتم عزل أكثر من 150 ألف مواطن مقدسي في مناطق سكنهم، وبالرغم من تواجدهم ضمن حدود بلدية "القدس الكبرى"، لن يعترف بهم، وسيتم ترتيب صيغة إدارة ذاتية لهم وحرمانهم من حقوقهم كمقدسيين، بهدف تكريس الأغلبية اليهودية

11. الأطماع الصهيونية في غور الأردن: تشكل مساحة غور الأردن ما نسبته 29% من إجمالي مساحة الضفة الغربية، حيث تسيطر "إسرائيل" على أكثر من 90% من مساحتها، ويقيم فيه نحو 65 ألف فلسطيني في حين يقدر عدد المستعمرين في ذات المنطقة أكثر من عشرة آلاف مستعمر، عدا القواعد العسكرية لجيش العدو الصهيوني.

أخيراً، أدعو كافة القوى الوطنية، للمبادرة إلى تشكيل اللجان الوطنية الفلسطينية المتخصصة - في إطار م.ت.ف- للتصدي لطروحات المهزومين، ممن يوافقون على استبدال حق العودة بالتعويض، الأمر الذي يتطلب من هذه القوى والفصائل - عبر اللجان المشار إليها - القيام بإعداد وتنفيذ عملية جرد احصائي لأملاك شعبنا وموجوداته المنقولة وغير المنقولة، مع تقدير قيمة إنتاجية أراضي ومنشآت شعبنا (الزراعية والصناعية والتجارية، وغير ذلك) التي حرم منها طوال السبعين عاماً الماضية والتي تصل إلى ما يقرب من (200 مليار دولار) إجمالي الإنتاجية السنوية المتراكمة بدون احتساب الأرض والأملاك غير المنقولة التي لن تخضع للبيع أو المساومة أو التعويض تحت أي ظرف من الظروف، على أن تستند عملية احتساب الإنتاجية إلى كافة المعطيات والحقائق المادية الأساسية.

الجدول

جدول رقم (1) : مجموع أبناء الشعب الفلسطيني وتوزيعهم في الوطن والشتات في منتصف عام 2018⁽¹⁾

بيان	عدد الفلسطينيين	النسبة المئوية
الضفة الغربية	3,123,441	23.5
قطاع غزة	1,992,540	15.0
الأراضي المحتلة 1948 (إسرائيل)	1,575,462	11.8
الأردن ⁽²⁾	4,067,541	30.5
لبنان ⁽³⁾	547,062	4.1
سوريا ⁽⁴⁾	656,497	4.9
باقي الدول العربية	621,415	4.7
أمريكا اللاتينية والشمالية وأوروبا ودول أخرى	734,568	5.5
الإجمالي	13,318,527	100

- (1) المصدر: الجهاز المركزي للإحصاء الفلسطيني - فلسطين في أرقام - 2015/5/13، مع إضافة 3% نسبة زيادة سكانية عن النصف الأول من العام 2016 و 3% نسبة زيادة سكانية عن النصف الأول من العام 2017، و 3% زيادة سكانية عن النصف الأول من العام 2018.
- (2) عدد اللاجئين المسجلين في الأردن كما في يناير 2015 حسب موقع الأونروا 2212917 نسمة، قام الباحث بإضافة نسبة 3% زيادة سكانية لعام 2015، ثم نسبة 3% من زيادة سكانية عن عام 2016، 3% من زيادة سكانية عن عام 2017، و 1.5% زيادة سكانية عن النصف الأول من العام 2018. ويصبح الإجمالي في منتصف عام 2018، 2,501,892 يضاف لهم 1,565,649 فلسطيني مقيم قبل وبعد عام 1948، يكون المجموع الإجمالي للفلسطينيين في الأردن 4,067,541 نسمة.
- (3) المصدر: موقع الأونروا - عدد اللاجئين المسجلين كما في يناير 2015 - وقد اضاف الباحث نسبة 3% زيادة سكانية لعام 2015، ونسبة 3% زيادة سكانية عن عام 2016، و 3% زيادة سكانية لعام 2017، و 1.5% عن النصف الأول من العام 2018.
- (4) المصدر السابق: موقع الأونروا

جدول رقم (2): اللاجئين الفلسطينيين المسجلون لدى وكالة الأمم المتحدة لإغاثة وتشغيل اللاجئين كما في منتصف عام 2018⁽¹⁾

المنطقة	عدد اللاجئين داخل المخيمات ⁽²⁾	عدد اللاجئين خارج المخيمات	المجموع
الأردن	427,566	2,027,355	2,454,922
لبنان ⁽³⁾	276,685	270,377	547,062
سوريا ⁽⁴⁾	198,205	458,293	656,498
الضفة الغربية	253,555	791,666	1,045,221
قطاع غزة	622,311	874,741	1,497,051
المجموع	1,778,322	4,422,433	6,200,755

- (1) المصدر : موقع الأونروا - الانترنت - عدد اللاجئين المسجلين كما في يناير 2015 ، وقد اضاف الباحث نسبة 3% زيادة سكانية لعام 2015، ونسبة 3% زيادة سكانية عن عام 2016، و3% زيادة سكانية لعام 2017 ، و1.5% عن النصف الأول من العام 2018.
- (2) المصدر: موقع الأونروا - اللاجئين المسجلين داخل المخيمات كما في يناير 2015، وقد اضاف الباحث نسبة 3% زيادة سكانية لعام 2015، ونسبة 3% زيادة سكانية عن عام 2016، و3% زيادة سكانية لعام 2017 ، و1.5% عن النصف الأول من العام 2018.
- (3) نؤكد على رفضنا للاحصائية الصادرة عن السلطة الفلسطينية والحكومة اللبنانية التي اعلنت في منتصف عام 2017 أن عدد اللاجئين في لبنان (174) ألف لاجئ فقط، في حين أن وكالة غوث اللاجئين (الأونروا) أكدت على أن اللاجئين الفلسطينيين المسجلين لديها في لبنان يزيد عن نصف مليون لاجئ.
- (4) نلاحظ الانخفاض الحاد في عدد اللاجئين داخل مخيمات سوريا بسبب الصراعات الطائفية والمعارك المسلحة الجارية فيها.

جدول رقم (3) : اللاجئين الفلسطينيين في الضفة الغربية كما في منتصف عام 2018⁽¹⁾

المنطقة	اسم المخيم	سنة الإنشاء	المساحة (دونم) ⁽²⁾	عدد اللاجئين داخل المخيم	عدد اللاجئين خارج المخيم
نابلس	عسكر	1950	120	23,695	308,623
	بلاطة	1950	250	35,167	
	الفارعة	1949	260	11,325	
	مخيم (1)	1950	50	10,060	
	نور شمس	1952	230	13,412	
	طولكرم	1950	180	-	
جنين	جنين	1953	420	23,842	
القدس	شعفاط	1966	200	16,391	231,200
	الأمعري	1948	930	15,648	
	دير عمار	1949	160	3,575	
	الجلزون	1949	250	16,392	
	قلنديا	1949	350	16,392	
الخليل	الدهيشة	1949	310	19,373	216,221
	عايدة	1948	710	7,005	
	بيت جبرين	1949	20	1,490	
	الفوار	1950	270	11,922	
	العروب	1949	240	15,498	
أريحا	عقبة جبر	1948	-	9,537	18,952
	عين السلطان	1948	870	2,828	
لاجئون من غزة	-	-	-	-	18,952
الإجمالي				253,555	791,666
إجمالي عدد اللاجئين في الضفة الغربية				1,045,221	

(1) المصدر: موقع وكالة غوث اللاجئين - الانترنت - عدد اللاجئين المسجلين كما في يناير 2015، وقد اضاف الباحث نسبة 3% زيادة سكانية لعام 2015، ونسبة 3% زيادة سكانية عن عام 2016، و3% زيادة سكانية لعام 2017، و1.5% عن النصف الأول من العام 2018.

(2) المصدر: تم اعتماد مساحة المخيمات من موقع الأونروا، تقرير وكالة الغوث للاجئين لعام 2013

جدول رقم (4) : اللاجئين الفلسطينيين في قطاع غزة كما في منتصف عام 2018⁽¹⁾

المنطقة	اسم المخيم	سنة الإنشاء	المساحة (دونم) ⁽²⁾	عدد اللاجئين داخل المخيم ⁽³⁾ (بالألف)	عدد اللاجئين خارج المخيم (بالألف)
دير البلح	دير البلح	1949	132	25,799	65,875
	المغازي	1949	600	30,203	
خانيونس	خانيونس	1948	564	85,575	200,848
النصيرات	النصيرات	1948	588	78,026	42,091
	البريج	1952	528	39,012	
رفح	رفح	1949	-	124,588	112,157
غزة	الشاطئ	1951	447	103,194	338,052
جباليا	جباليا	1954	1448	135,914	115,718
الإجمالي				622,311	874,741
إجمالي عدد اللاجئين في قطاع غزة				1,497,051	

(1) المصدر: موقع وكالة غوث اللاجئين - الانترنت - عدد اللاجئين المسجلين كما في يناير 2015، وقد اضاف الباحث نسبة 3% زيادة سكانية لعام 2015، ونسبة 3% زيادة سكانية عن عام 2016، و3% زيادة سكانية لعام 2017، و1.5% عن النصف الأول من العام 2018.

(2) المصدر: تم اعتماد مساحة المخيمات من موقع الأونروا، تقرير وكالة الغوث للاجئين لعام 2013

(3) تشير إلى كراس "التعداد السكاني" الصادر عن الجهاز المركزي للإحصاء الفلسطيني الصادر في شهر فبراير 2018 الذي تضمن بيانات احصائية غير صحيحة وخطيرة بما تحمله من شبهات عن التعداد السكاني للاجئين في مخيمات قطاع غزة، دون أي إشارة للاجئين خارج المخيمات، حيث أشار التعداد الصادر عن الجهاز المركزي للإحصاء الفلسطيني أن عدد سكان مخيم جباليا 49,462 ألف لاجئ وسكان مخيم الشاطئ في مدينة غزة 40,734 ألف لاجئ ومخيم رفح 36,550 ألف لاجئ وسكان مخيم خانيونس 41,182 ألف لاجئ والنصيرات 31,747 ألف لاجئ ومخيم البريج 28,024 ألف لاجئ ومخيم المغازي 18,157 ألف لاجئ ومخيم دير البلح 6,985 ألف لاجئ بمجموع إجمالي للاجئين في مخيمات قطاع غزة حسب التعداد الاحصائي المذكور 252,841 ألف لاجئ بما لا يتجاوز نسبة 12.6% من مجموع سكان قطاع غزة، علماً بأن نسبة اللاجئين الفعلية كما في منتصف هذا العام 2018 بلغت 75%.

جدول رقم (5) : اللاجئين الفلسطينيين في الأردن كما في منتصف عام 2018⁽¹⁾

المنطقة	اسم المخيم	سنة الإنشاء	المساحة (دونم) ⁽²⁾	عدد اللاجئين داخل المخيم	عدد اللاجئين خارج المخيم
شمال عمان	جبل الحسين (النزهة)	1952	420	34,928	484,374
	البقعة	1968	1400	125,259	
جنوب عمان	الوحدات (عمان الجديد)	1955	480	61,425	541,562
	الطالبية	1968	130	8,431	
منطقة الزرقاء	مخيم الزرقاء	1949	180	24,089	566,954
	مخيم حطين (ماركا)	1968	920	63,834	
منطقة إربد	مخيم اربد	1951	240	30,111	291,171
	مخيم الحصن	1968	770	26,497	
	مخيم سوف	1968	500	24,088	
جرش	مخيم غزة (جرش)	1967	750	28,905	143,295
لاجئون مسجلون وموزعون داخل المخيمات	-	-	-	-	-
الإجمالي				427,566	2,027,355
إجمالي عدد اللاجئين في الأردن				2,454,922	

(1) المصدر: موقع وكالة غوث اللاجئين - الانترنت - عدد اللاجئين المسجلين كما في يناير 2015، وقد اضاف الباحث نسبة 3% زيادة سكانية لعام 2015، ونسبة 3% زيادة سكانية عن عام 2016، و 3% زيادة سكانية لعام 2017، و 1.5% عن النصف الأول من العام 2018.

(2) المصدر: تم اعتماد مساحة المخيمات من موقع الأونروا، تقرير وكالة الغوث للاجئين لعام 2013

ملاحظة: يتمتع كافة اللاجئين في الأردن بالمواطنة الأردنية الكاملة (أي أن عملية التوطين مطبقة بالكامل!!) باستثناء اللاجئين والنازحين من أبناء قطاع غزة وعددهم حوالي (180) ألف يقيمون في مدن وقرى الأردن، والباقي منهم حوالي (30) ألف لاجئ يقيمون في مخيم جرش/غزة.

جدول رقم (6): اللاجئين الفلسطينيين في لبنان كما في منتصف عام 2018⁽¹⁾

المنطقة	اسم المخيم	سنة الإنشاء	المساحة (دونم) ⁽²⁾	عدد اللاجئين داخل المخيم	عدد اللاجئين خارج المخيم
بيروت	مار الياس	1952	-	878	51,581
الجبيل	برج البراجنة	1948	104	23,410	45,431
	ضبية	1956	1200	5,852	
	شاتيلا	1949	40	12,437	
صيدا	عين الحلوة	1948	420	69,500	91,802
	المية مية	1948	400	6,586	
صور	البص	1949	80	13,902	52,356
	الرشيدية	1948	267	40,236	
	برج الشمالي	1955	136	28,531	
طرابلس	نهر البارد	1949	1600	39,506	11,360
	البدوي	1956	-	24,142	
البقاع	ويفل	1949	44	11,705	8,771
لاجئون من المخيمات المدمرة موزعين القرى والمدن اللبنانية		-	-	-	9,075
المجموع				276,685	270,377
إجمالي عدد اللاجئين في لبنان ⁽³⁾				547,062	

(1) المصدر: موقع وكالة غوث اللاجئين - الانترنت - عدد اللاجئين المسجلين كما في يناير 2015، وقد اضاف الباحث نسبة 3% زيادة سكانية لعام 2015، ونسبة 3% زيادة سكانية عن عام 2016، و3% زيادة سكانية لعام 2017، و1.5% عن النصف الأول من العام 2018.

(2) المصدر: الهيئة المستقلة للاجئين - الانترنت www.pcrp.ps - .

(3) قام الجهاز المركزي للإحصاء الفلسطيني بالتعاون مع الدوائر المختصة في لبنان بإجراء بحث احصائي عن عدد اللاجئين في لبنان، حيث تبين -حسب بيان الحكومة اللبنانية- أن عدد اللاجئين الفلسطينيين في لبنان أواخر عام 2017 هو (174) ألف لاجئ فقط، علماً بأن هذا الرقم يتناقض مع احصاء وكالة غوث اللاجئين (الأونروا) التي اكدت أن العدد في حدود نصف مليون لاجئ مع الإشارة إلى خروج أكثر من 300 ألف لاجئ خارج لبنان، لكن ذلك لا يلغي صفتهم وتسجيلهم كلاجئين فلسطينيين في لبنان.

جدول رقم (7): اللاجئين الفلسطينيين في سوريا كما في منتصف عام 2018⁽¹⁾

المنطقة	اسم المخيم	سنة الإنشاء	المساحة (دونم)*	عدد اللاجئين داخل المخيم	عدد اللاجئين خارج المخيم
دمشق	خان الشيخ	1948	690	12,089	347,933
	خان دنون	1950	30	6,045	
	سبينة	1968	30	13,362	
	قبر الست	1948	20	13,999	
	الجرمانا	1968	30	11,771	
حلب	النيرب	1950	148	12,089	33,772
	عين التل	1962	160	3,500	-
حمص	حمص	1949	150	13,999	39,915
	حماء	1950	60	5,090	
اللاذقية	خان اللاذقية	1955	220	6,362	-
درعا	درعا	1950	40	8,272	36,674
	درعا (الطوارئ)	1967	2100	91,627	
المجموع				198,205	458,293
إجمالي عدد اللاجئين في سوريا				656,498	

(1) المصدر: موقع وكالة غوث اللاجئين - الانترنت - عدد اللاجئين المسجلين كما في يناير 2015، وقد اضاف الباحث نسبة 3% زيادة سكانية لعام 2015، ونسبة 3% زيادة سكانية عن عام 2016، و3% زيادة سكانية لعام 2017، و1.5% عن النصف الأول من العام 2018.

ملاحظة: بالنسبة للاجئين في مخيم اليرموك (حوالي 160 ألف نسمة) فقد احتسبهم الباحث ضمن اللاجئين خارج المخيم، بسبب أن مخيم اليرموك لا تعتبره وكالة الغوث مخيماً رسمياً للاجئين، علماً أن الصراعات الطائفية والمذهبية الدموية في سوريا دفعت الحركات الإسلامية عموماً وحركة داعش خصوصاً إلى تدمير مخيم اليرموك وتهجير اللاجئين الفلسطينيين منه، حيث لم يبقى منهم في المخيم حتى بداية عام 2018، سوى حوالي خمسة آلاف لاجئ، ثم قامت قوات الجيش السوري بمهاجمة الحركات الإسلامية المتطرفة في المخيم منتصف شهر نيسان 2018 ونجحت فيما يبدو بالسيطرة على القسم الأكبر من المخيم.

(2) المصدر: تم اعتماد مساحة المخيمات من موقع الأونروا، تقرير وكالة الغوث للاجئين لعام 2013

جدول رقم (8): عدد السكان المقدر في الأراضي الفلسطينية المحتلة 1967 كما في منتصف عام

*2018

المحافظة / المنطقة	عدد السكان	النسبة
الأراضي الفلسطينية	5,115,981	100
الضفة الغربية	3,123,441	61.1
جنين	340,866	6.7
طوباس	68,948	1.3
طولكرم	204,159	4.0
نابلس	417,137	8.2
قلقيلية	121,264	2.4
سلفيت	78,226	1.5
رام الله والبيرة	375,452	7.3
أريحا والأغوار	56,699	1.1
القدس	470,316	9.2
بيت لحم	235,488	4.6
الخليل	754,885	14.8
قطاع غزة	1,992,540	38.9
شمال غزة	388,397	7.6
غزة	694,047	13.6
دير البلح	288,731	5.6
خانيونس	376,373	7.4
رفح	244,993	4.8

* المصدر: الجهاز المركزي للإحصاء الفلسطيني - فلسطين في أرقام - 2016/5/13، مع إضافة 3% نسبة زيادة سكانية عن النصف الأول عام 2017 و3% زيادة سكانية عن النصف الأول من العام 2018، من قبل الباحث.

**جدول رقم (9): عدد السكان المقدر - حسب الفئات العمرية - في الأراضي الفلسطينية المحتلة 1967
كما في منتصف عام 2018 ***

العمر	الأراضي الفلسطينية			الضفة الغربية			قطاع غزة		
	كلا الجنسين	ذكور	إناث	كلا الجنسين	ذكور	إناث	كلا الجنسين	ذكور	إناث
4-0	752102	383938	368164	426419	217452	208968	325683	166487	159196
5-9	684424	349595	334828	396928	202440	194488	287496	147155	140340
10-14	645225	329658	315567	384017	196325	187692	261208	133333	127875
15-19	606414	309500	296914	367986	188359	179627	238428	121142	117287
20-24	514232	262468	251764	315019	161204	153815	199213	101263	97949
25-29	399420	204295	195126	245651	125677	119975	153769	78618	75151
30-34	327698	167188	160510	206084	105134	100951	121614	62055	59559
35-39	278202	140901	137301	181413	92061	89351	96789	48839	47950
40-44	234234	119423	114811	154946	79012	75934	79288	40411	38877
45-49	195631	101519	94111	129171	66708	62463	66460	34811	31649
50-54	150568	78065	72503	98856	51046	47809	51712	27019	24694
55-59	104077	52870	51206	67166	34225	32941	36911	18646	18265
60-64	74607	36100	38507	48438	23598	24840	26170	12503	13667
65-69	54672	24267	30405	36728	16482	20246	17944	7785	10159
70-74	39361	16396	22965	26861	11350	15510	12500	5045	7455
75-79	27420	11173	16247	18538	7623	10914	8882	3549	5333
+80	27694	11558	16135	19221	8011	11209	8473	3547	4926
المجموع	5,115,981	2,598,914	2,517,066	3,123,441	1,586,707	1,536,734	1,992,540	1,012,208	980,332

* المصدر: الجهاز المركزي للإحصاء الفلسطيني - فلسطين في أرقام - 2015/5/13، مع إضافة 3% نسبة زيادة سكانية عن النصف الأول عام 2017 و3% زيادة سكانية عن النصف الأول من العام 2018، من قبل الباحث.

- يبلغ عدد الشباب من سن 15-39 حوالي 2,125,966 من الجنسين ، بنسبة 41.6% من مجموع السكان في الضفة وقطاع غزة.

وجهة نظر...

غازي الصوراني

الحوار المتمدن-العدد: 5875 - 2018 / 5 / 17

كان مشروع الاخوان المسلمين - وما يزال - مشروعاً دينياً وسياسياً ينظر لمفاهيم المواطن والمواطنة والوطن والوطنية والقومية ومفاهيم العقل والعقلانية والعلمانية والحرية والمساواة نظرة تشكك وريبة ونظرة رفض وتكفير، كما يصفها المفكر الراحل نصر حامد أبو زيد.

هكذا تم تجريف الوطن باختصاره في دين الأغلبية، وتم تجريف الدين باختصاره في الرؤية الفقهية للعالم !!! ، وصولاً إلى المرحلة الراهنة حيث صارت " الصداقات " وموائد الرحمن مجال للمنافسة بين الاثرياء، وصارت عشرات الفضائيات تعرض الفتاوي الدينية الشكلية في زواج المتعة والمسيار وإرضاع الكبير وتفسير الاحلام ... إلى آخر هذه الفتاوي ، ضمن اقتصاد السمسرة الكومبرادوي ، بحيث نلاحظ - في ظل استشرى خضوع الأنظمة وتخلف المجتمعات العربية في هذه المرحلة - ولادة ظاهرة طارئة ، فحواها أن التراث والفكر الديني السلفي المتعصب بات اليوم يسحب المجتمعات العربية إلى الوراء ، ونعتقد أن السبب في انتشار هذه الظاهرة يعود إلى " طبيعة " هذه المجتمعات التي تغلغت في أوساطها مظاهر القلق والإحباط واليأس الناجم عن تزايد المعاناة والفقر والبطالة والفساد والاستبداد ، دونما أي أفق أو ضوء يؤشر على الخلاص ، وبالتالي لم يكن مستغرباً عودة هذه المجتمعات بسبب عفوية جماهيرها وقصور وعجز قوى اليسار - وبتأثير العديد من أجهزة الاعلام والفضائيات العميلة - إلى الخلف بالمعنى التراثي السلبي في اطار انظمة التخلف والتبعية ، أو إلى الفكر الديني السلفي ثم تستسلم له، ليقودها بحيث أصبحت مظاهر وأوضاع البطالة والفقر والهبوط السياسي والفساد وكل مشكلات المجتمع العربي " تُحوّل إلى قضايا تحلها العودة إلى آراء ووجهات نظر شكلانية باسم الدين ، وعلى رأسها رفض مبدأ الحرية الدينية ، ورفض مبدأ فصل الدين عن الدولة والسياسة ، ورفض اعتبار الشعب أو المجتمع مصدر القوانين وفق اسس الديمقراطية وقواعدها ، ورفض تعزيز المحاكم المدنية العامة لضمان المساواة التامة في الحقوق والواجبات ورفض عقلنة السلطة أوالدولة والمجتمع انطلاقاً من رفضهم تعزيز الثقافة العلمية الديمقراطية العقلانية..، واخيراً اصرارهم على تكريس تخلف المرأة بذريع عودتها إلى البيت ورفض الحجاب والنقاب عليها بالاكراه في معظم الحالات .

ولذلك لا بد من تفعيل النضال المجتمعي السياسي والديمقراطي الهادف الى تحرير الدين من سيطرة الطغم الحاكمة باسم الدين وإساءة استعماله لأغراض سياسية ومصالحية طبقية، وكذلك تحرير المجتمعات العربية من هيمنة المؤسسات الدينية، الى جانب التزام كافة القوى الديمقراطية واليسارية العربية لكي تركز كل الجهود النظرية وأشكال النضال الوطني والاجتماعي الميداني اليومي والسياسي والديمقراطي من أجل تحقيق هدف الدولة الديمقراطية على قاعدة فصل الدين عن الدولة ...اذ انه بدون تحقيق هذا الهدف لا يمكن أن تحقق المجتمعات العربية أي نهوض تحرري او تطور اجتماعي اوسياسي او ثقافي او اقتصادي أو تنموي أو

تكنولوجي أو عسكري ..بل ستعيد انتاج التبعية والتخلف داخل الانظمة والحركات الرجعية عبر صيغ جديدة في سياق تطوير العلاقات مع الشروط والسياسات العدوانية الامريكية والخضوع لها.

بناء على ما تقدم ، فإن من واجب القوى والفصائل والاحزاب اليسارية الفلسطينية ، أن تنتقل من حالة الركود الراهنة إلى حالة التفاعل الذي يحقق قدرتها على الاستجابة والتحدي للمأزق السياسي والمجتمعي ، وان تبدأ نضالها المشترك من اجل انهاء الانقسام واستعادة الوحدة الوطنية التعددية وتعزيز الكيانية السياسية لمنظمة التحرير الفلسطينية وتطويرها ودمقرطة مؤسساتها ، بما يؤدي الى عقد المجلس الوطني التوحيدي ، وهو هدف لن يتحقق بدون اتفاق فصائل اليسار الفلسطيني ومبادراتهم الى بلورة التيار الوطني التقدمي الديمقراطي.

إضاءة

غازي الصوراني

الحوار المتمن - العدد: 5882 - 2018 / 5 / 24

(1)

سؤال وجواب للنقاش الهاديء من الاصدقاء والرفاق حول شعار " الاسلام هو الحل"!!؟
والسؤال هنا : هل تتوفر لهذا الشعار أي إمكانية واقعية للتحقق في بلادنا باسم الخلافة الإسلامية أو غير ذلك من الأنظمة الدينية في اللحظة المعاصرة من القرن الحادي والعشرين ؟
وجوابي كما يلي : إننا إذ نؤكد احترامنا لتراث شعوبنا الديني ، وللمشاعر الدينية، إلا أننا نرى أن المنطلقات الدينية والتراثية في إطار حركات الإسلام السياسي، لن تكون قادرة -وليست رغبة بالطبع - على مواجهة الأزمات السياسية الاجتماعية الاقتصادية والثقافية المستعصية في بلادنا، انطلاقاً من ضرورة التمييز بين الدين والدولة ، أو من منطلق الهوية القومية العربية أو حتى الهوية الوطنية وآلياتها الديمقراطية ، لأن تيار الإسلام السياسي (سياسيا وطبقيا) هو تيار نقيض للهوية الوطنية وللقومية العربية "صالح هوية أكثر شمولاً لا حدود جغرافية لها ، هي الهوية الإسلامية ، يؤكد على ذلك أن هذا الشعار - الإسلام هو الحل - يعني في جوهره أن المسلم الأندونيسي والماليزي والباكستاني والأفغاني أهم من المسيحي العربي، وقد بنى أصحاب هذا التيار موقفهم على أساس عقيدي مؤداه أن القومية مقولة علمانية تتناقض العقيدة والدين ، وأن أوامر الجنس والأرض واللغة والمصالح المشتركة إنما هي عوائق حيوانية سقيمة ، وأن الحضارة لم تكن يوماً عربية وإنما كانت إسلامية ، ولم تكن قومية وإنما كانت عقيدية ، بينما بنى البعض الآخر موقفهم على أساس أن النزعة القومية مصدرها الاستعمار الصليبي ، وأن نصارى الشام هم الذين روجوا لها (يوسف القرضاوي). وقد بلغ التطرف عند بعضهم إلى حد اتهام الدعوة إلى القومية العربية (ذات الرؤية الديمقراطية التقدمية) بالكفر الصريح ، وفي كل الأحوال ، يبدو أن أنظمة الاستبداد العربية عموماً وأنظمة البترودولار الرجعية العميلة خصوصاً ، إلى جانب انتشار مظاهر الفقر والبطالة في العديد من البلدان العربية غير النفطية ، علاوة على ضعف تأثير وهشاشة القوى اليسارية .. مهد الطريق إلى انتشار حركات الإسلام السياسي عبر استغلال بساطة وعي الجماهير وعفويتها ... الأمر الذي أدى إلى تعزيز وتعميق أوضاع التخلف الاجتماعي في كل البلدان العربية ، وتزايد الهيمنة الإمبريالية والصهيونية والكومبرادورية على مقدرات شعوبنا، التي بدأت قطاعات منها تتكشف طبيعة حركات الإسلام السياسي وزيف برامجها وعدم تناقضها مع السياسات الرجعية والأمريكية، ودورها النقيض للمصالح والتطلعات والأهداف الوطنية والقومية الديمقراطية للجماهير الشعبية العربية .

(2)

عن تخلف المجتمعات العربية وتقييم دور حركات الاسلام السياسي...

منذ القرن الرابع عشر : " دخل الفكر الإسلامي - كما يقول المفكر الراحل نصر حامد أبو زيد - في مرحلة الركود بحكم الظروف الداخلية والخارجية التي أدت إلى الجمود الاجتماعي والسياسي " وتقلّصت المساحة النقدية منذ ذلك القرن " ، عندما راح الإعلان الرسمي للمذاهب يفرض بالتدريج ممارسة " أرثوذكسية " للفكر الديني بعيداً عن العلوم الدنيوية ، واستمر هذا الحال حتى نهاية القرن التاسع عشر ، وظهور ما عرف بحركة الإصلاح الديني الحديث، التي أطلقها جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ، ولم تفلح -كما يقول المفكر محمد عابد الجابري- في " بلورة مشروع نهضوي تتجاوز به الإشكالية التي تطرحها في التجربة الحضارية العربية منذ اندلاع النزاع بين علي ومعاوية أو العلاقة بين الدين والسياسة " ، كما لم تفلح الاتجاهات العلمانية ، المادية والعقلانية التي ظهرت في تلك المرحلة وبداية القرن الماضي ، في بلورة مشروعها النهضوي عبر اتجاهاتها الفكرية المتعددة ، المادية والتتويرية التي عبر عنها أبرز مثقفي هذا التيار شبلي شميل ، وفرح أنطون وسلامة موسى وعلي عبد الرازق وطه حسين ولطفي السيد .

والسؤال الآن : كيف وصل العرب في العصر الحديث الى هذه الحال ، وأين يكمن الخلل ؟

يرى المفكر جورج طرابيشي، أن الخطر في هذا الزمن القطري ، ليس تراجع فكرة الوحدة العربية بحد ذاته ، حيث أن مثل هذا التراجع قد يكون مؤقتاً ، وإنما تراجع فكرة القومية بالذات " ، أما المفكر الراحل د. هشام شرابي ، فيرى أن " ما جرى في المائة سنة الأخيرة من الحياة العربية التي سادتها " الأوبية " أفضى إلى تحديث القديم دون تغييره جذرياً " ، وبضيف د. شرابي "أن الأصولية الإسلامية لن تقوى على توفير علاج ناجح للفوضى التي تتحكم بالمجتمعات العربية ، وذلك لأنها " مثالية " ستكون حلولها بالضرورة سلطوية ومركزة الى عقيدة وسبل جبرية مطلقة ، وستلجأ الى فرض نظام أبوي سلطوي يقوم على أيولوجية غيبية دينية. أما وجهة نظر المفكر الماركسي د. سمير أمين فتتلخص في أن حركات الإسلام السياسي ، "تجسد اليوم اتجاه رفضي سلبي لا يقدم بديلاً إيجابياً على مستوى التحديات العالمية ، حيث يقوم المشروع الذي تتبناه على ثلاثة أعمدة هي أولاً : إلغاء الديمقراطية وثنائياً : إحلال خطاب أيديولوجي شمولي محلها (ينتهي إلى) خضوع شكلي لطقوس دينية لا غير وثالثاً : قبول الانفتاح الكومبرادوري الشامل على الصعيد الاقتصادي ، الأمر الذي أدى إلى تعزيز وتعميق أوضاع التخلف الاجتماعي في كل البلدان العربية ، بحيث يمكن القول بأن هناك نوع من الكسل والتعب الحضاري الذي يهيمن اليوم على الإرادة العربية ويجعلها تنام على أوساخها وتهرب من تحديات الديمقراطية والتتوير والاستنارة والعقلانية والثورة وكل قيم ومفاهيم الحقبة الحديثة، وهذا يفسر تمسكها بنوع ساذج من الدين، حيث أن هذا التمسك يريحها ويسوغ لها هذا الكسل.

لذلك علينا أن نفسر هذا الكسل وهذه الهروبية من الواقع، المرتبط بسيادة الدولة الريعية المسنودة نفطياً، لكن علينا أن نحري مزيداً من الدراسات التاريخية والاجتماعية/الطبقيّة والسيكولوجية لأمتنا وشعبنا، انطلاقاً من إدراكنا أن أكبر تجسيد للأفكار التي يرتعب العرب الرجعيين، وكل قوى وتيارات اليمين من مجابهتها، هو الفكر التقدمي الثوري الديمقراطي التغيير في إطار الصراع الطبقي وتحقيق أهداف الثورة الوطنية الديمقراطية بأفاقها الاشتراكية.

عن حركات الإسلام السياسي واليسار العربي

غازي الصوراني

الحوار المتمدن-العدد: 5891 - 2018 / 6 / 2

لعل أكثر ما يشغل أذهان القوى الديمقراطية واليسارية تجاه حركات "الإسلام السياسي"، هي مرجعياتها السلفية المترتبة ، وانعكاس ذلك على المسار التحرري والديمقراطي لمجتمعاتنا، فعلى الرغم من أن هذه القوى تبدي رفضاً قاطعاً إزاء قمع أو تغييب الأنظمة والطبقات الحاكمة لهذه الحركات، فإنها تنتظر بنوع من التشكك والريبة إزاء ما يمثله الإسلام السياسي من مواقف تاريخية وراهنة لا تختلف في جوهرها عن مواقف الأنظمة الرجعية المتخلفة والاستبدادية المستغلة، حيث أن حركات الإسلام السياسي تتبنى في رؤاها وبرامجها النظام الرأسمالي بكل مضامينه المرتبطة بالملكية الخاصة وحرية السوق ، ولكن وفق منطلقات رأسمالية تابعة ورثة، تخطط بين الأنماط الرأسمالية والإقطاعية والعشائرية أو الحمائلية وغير ذلك من الأطر الاجتماعية المتخلفة، الأمر الذي يفسر موقفهم مع كبار الملاك الإقطاعيين، ورفضهم وإدانتهم لتأميم ملكية الإقطاعيين أو الإصلاح الزراعي في مصر وغيرها، وبالتالي لم يكن مفاجئاً تأييدهم للرئيس السادات حينما أعاد ملكيات الإقطاعيين في مصر على حساب آلاف الفلاحين الفقراء، علاوة على تأييدهم وارتباطهم المباشر والصريح تاريخياً وراهناً مع أنظمة الرجعيين العرب في الأردن والسعودية والخليج ، ودولة قطر مثالا صارخا على هذه العلاقة.

أما الحديث عن العلاقات الديمقراطية من منظور حركات الإسلام السياسي ، أقول : ان هذه الحركات يمكن أن تتعاطى مع قضية الديمقراطية، بطريقة استخدامية وذرائعية انتهائية في لحظات او محطات شعورها بأزماتها الداخلية او عزلتها، كآلية للوصول إلى السلطة السياسية ومن ثم الاستفراد بها، وتحويلها من مهدٍ للتغيير الديمقراطي ، والتطور السياسي والمجتمعي إلى لحد لهذه العملية كلها، وما قد يترتب على ذلك من إعادة إنتاج التبعية والاستبداد والاستغلال الطبقي بأشكال وصور مستحدثة، في إطار التحالف بين قوى الإسلام السياسي من ناحية ورجال الأعمال من ناحية ثانية، وما سيؤدي إليه هذا المشهد من قيود جديدة، يتم فرضها على عملية النهوض والتطور الديمقراطي لمجتمعاتنا، عبر تقييد وقمع حرية الرأي والتعبير والمعتقد، إلى جانب الموقف الرجعي تجاه مفاهيم الحداثة والتطور النهضوي الديمقراطي في مجتمعاتنا العربية.

أما فيما يتعلق بظاهرة "الإسلام السياسي" وانتشارها غير المسبوق في بداية القرن الحادي والعشرين فلا بد من الإقرار بأن النمو المضطرد لما يعرف بـ"الإسلام السياسي" في مرحلة ما سُمّي بالربيع العربي في إطار الانتفاضات الشعبية في تونس ومصر، حيث استطاعت الحركات الإسلامية من استغلال تلك الانتفاضات وتجييرها لحساب برامجها السياسية الدينية بأساليب ديماغوجية واضحة إلى أبعد الحدود ، وقد نجحت في ذلك في تونس ثم مصر، في ظل غياب وتفكك أو ضعف الحركات الوطنية الديمقراطية الليبرالية واليسارية العربية ، الأمر الذي شجع تلك الحركات صوب مزيداً من الانتشار الذي يستهدف الهيمنة على العديد من الأنظمة العربية لتفكيكها عبر إثارة النزاعات والصراعات الدموية الطائفية ، كما جرى -وما زال يجري- في سوريا والعراق وليبيا

واليمن ومصر (سيناء) ، بدعم مباشر وغير مباشر من النظام الامبريالي الأمريكي وتوابعه الإقليمية والعربية، تركيا ودويلات الخليج والسعودية مثلاً صارخاً جداً على ذلك التعاون المشبوه بين الامبريالية وتوابعها الإقليمية والعربية من جهة وبين حركات الإسلام السياسي من جهة ثانية.

على أي حال ، قد نتفق على أنه بعد مرور حوالي سبعة أعوام على نجاح حركات الإسلام السياسي في الوصول إلى السلطة في تونس ثم مصر ، إلا أننا نلاحظ بداية مرحلة جديدة تتسم بالهبوط والتراجع في بنية هذه الحركات، دليلنا على ذلك ما لحق بها من هزائم ميدانية سياسية وجغرافية في العراق وسوريا وليبيا ، علاوة على التغير الرئيسي في مصر ، حيث استطاع الجيش المصري المستند إلى الجماهير الشعبية المصرية، إسقاط نظام الإخوان المسلمين فيها ، ثم بعد ذلك فشل حركة النهضة التونسية في انتخابات البرلمان التونسي صيف 2014، إلى جانب حجم التراجعات الهامة -بالمعنى النسبي- لحركات الإسلام السياسي في بلداننا العربية ، وترسيخ الانطباع على الصعيد العالمي -خاصة في أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية- برفضها ومقاومتها باعتبارها حركات إرهابية منفلة، على الرغم من وعينا بأن النظام الرأسمالي الامبريالي الأمريكي الأوروبي كان بمثابة الراعي والممول الرئيسي لتلك الحركات منذ تأسيسها ، ولا أظن أن ذلك النظام سيتخلى نهائياً عن دور تلك الحركات في تكريس تخلف واحتجاز تطور بلداننا ومجتمعاتنا العربية والتصدي لكافة الحركات الوطنية النهضوية الليبرالية والتقدمية العربية، وإنما سيسعى لفرض عملية تكييفها وإعادة هيكلتها باتجاه "عقلنتها" أو "اعتدالها".

وبالتالي، فإننا لا نستطيع الحديث عن تحولات جذرية في هذه المرحلة، يتم فيها تجاوز الحركات والجماعات الإسلامية في بلداننا العربية، انطلاقاً من إدراكنا العميق أن الستار لم يسدل عليها بعد، وما زالت قادرة -بدرجات متفاوتة من الضعف أو القوة- على الحفاظ على بنيتها رغم كل ما تعرضت له من ضربات استهدفت تصفيتها، لكن هذه التصفية لم تتحقق بعد، وليس من السهل الحديث عن تحقيقها راهناً، وذلك بسبب بقاء العوامل الموضوعية لانتشار تلك الحركات في مجتمعاتنا، واقصد بذلك أوضاع التخلف والفقر والبؤس الاجتماعي الاقتصادي الناجم عن شدة وعمق الاستغلال الطبقي، وغياب أبسط معاني العدالة الاجتماعية في ظل غياب المشاريع التنموية، إلى جانب الاستبداد المنتشر في أوساط جماهير الفقراء العرب من الفلاحين والعمال وفي أوساط الشرائح البرجوازية الصغيرة العربية، أي ان الاستغلال والاستبداد والفقر والتخلف يصيب أكثر من 80% من سكان البلدان العربية (غير النفطية)، ما يعني توفر المناخ الملائم والتربة الخصبة لانتشار هذه الحركات وتوسعها ، وفي مثل هذه الأوضاع لا يمكن موضوعياً الحديث عن نهاية دور الحركات الإسلامية، على الرغم من بروز العديد من العوامل والأحداث التي تؤكد على تراجعها، خاصة وأن اللحظة/ المرحلة الراهنة هي الأكثر انحطاطاً وتخلفاً في تاريخ العرب الحديث والمعاصر.

وفي هذا السياق، لا بد لي من أن استحضر تلك اللحظة/ المرحلة النهضوية الفارقة في تاريخنا الحديث - وأقصد بذلك المرحلة الممتدة بين عام 1900 حتى عام 1940- لكي نأخذ منها الدروس والعبر ، ومن ثم استلهاها وتطبيقها في قلب الرؤية الديمقراطية التقدمية التي نناضل من أجل تحقيقها.

ففي العقود الأربعة الأولى من القرن العشرين، التي سادت في بلادنا عموماً وفي مصر خصوصاً، والتي تسمى بحق ، عصر النهضة، حيث ارتقى الحوار الموضوعي بين الأطياف والمذاهب السياسية والفكرية في ذلك العصر كافة ، إلى درجات عليا من حريات الرأي والتعبير والكتابة والمعتقد من خلال علاقات غلب عليها النهوض الفكري الليبرالي والتقدمي، والاستنارة والاحترام المتبادل بين الرأي والرأي الآخر ، حيث برز في تلك المرحلة علماء ومفكرين أجلاء، التقوا معاً على أرضية الحوار، رغم تباين منطلقاتهم الفكرية وتعدد محاورها وأهدافها وشعاراتها التي تفاعلت واختلفت في منطلقاتها و منهجيتها في رحاب حرية الرأي والمعتقد والبحث دون أي إرهاب فكري أو جسدي أو تكفيري.

وفي هذا المناخ الديمقراطي الحر ، تفتحت وأبهرت أزهار كثيرة نذكر منها عبد الرحمن الكواكبي وجمال الدين الأفغاني ، ومحمد عبده وعلي عبد الرزاق ، وشبلي شميل وسلامة موسى ، وفرح أنطون ، وطه حسين وبطرس البستاني وعلي مبارك وهدي شعراوي و إبراهيم اليازجي و جورجى زيدان وإسماعيل مظهر وأحمد لطفي السيد، وقاسم أمين، وأحمد أمين وغيرهم، في إطار ليبرالي وتقدمي واسع ومتنوع الرؤى والأفكار التي تراوحت بين الاستنارة والعلم والديمقراطية وفصل الدين عن الدولة، وبين الاستقلال الوطني وحرية الرأي والمعتقد وحرية المرأة والعدالة الاجتماعية والاشتراكية والوحدة القومية.

لكن هذه المناخات الفكرية الديمقراطية الزاخرة بتعددية أفكارها النوعية ، سرعان ما تراجعت وانطفأت شعلتها حتى قيام ثورة يوليو 1952 التي قامت بإلغاء الأحزاب ومن ثم إغلاق الباب في وجه المناخ الليبرالي التعددي الذي اعتبرته الثورة - آنذاك - إطاراً يمكن أن تستخدمه القوى الرجعية بكل تلاوينها الطبقية وخاصة القوى الرجعية ، الإقطاعية والبرجوازية الكبيرة المتحالفة مع النظام الملكي السابق ، وفي المقابل فقد اهتمت الثورة المصرية بعد أن تكرست قيادة الزعيم الراحل جمال عبد الناصر منذ عام 1956 على نشر وتعميم الثقافة الوطنية والقومية بمنطلقاتها الحداثية المعاصرة التي أكدت على مبدأ "الكفاية والعدل" بمثل ما أكدت على تجسير الفجوة بين الطبقات وتحديد الأجور بما يضمن الحياة الكريمة للعمال والفلاحين.

وفي هذا السياق فقد حرصت قيادة الثورة الناصرية على تطوير التعليم الإلزامي والتعليم العالي، وتطبيق مبدأ التعليم المجاني في المراحل كافة، بما في ذلك الجامعات والمعاهد العليا، إلى جانب الحرص على التطور العلمي والثقافي والفني والإعلامي، حيث ازدهرت المؤسسات الثقافية، الفكرية والأدبية جنباً إلى جنب مع ازدهار وتقدم الفنون الشعبية والمسرح والسينما والتلفزيون، لكن بأساليب فوقية/ بيروقراطية بعيدة عن أية ممارسات ديمقراطية، وهكذا كانت هزيمة حزيران 1967، بمثابة محطة مهمة ومفصلية ، توقفت عندها سبل التطور المذكور ، خاصة بعد وفاة عبد الناصر، لحساب أفكار الانفتاح الرأسمالي المعادية للناصرية، تمهيداً لولادة وانتشار النظام الكومبرادوري.

وهكذا منذ نهاية السبعينات، والحديث متصل عن صعود وانتشار الحركات الأصولية الإسلامية، التي أعطتها هزيمة حزيران قوة دفع جديدة، سرعان ما وجدت مجالها الأرحب والأخصب في ظل سياسة الانفتاح الساداتية ثم معاهدة كامب ديفيد، واستعادة القوى البيروقراطية المتنفذة والبرجوازية الكومبرادورية وبقايا رواسب الأنماط القديمة المتخلفة ، لدورهم المسيطر على السلطة في مصر وكل البلدان العربية ، الأمر الذي مكّن الحركات

الأصولية من أن تقدم مشروعها الأيديولوجي والسياسي والمجتمعي تحت شعار "الإسلام هو الحل"، الذي اتخذ -لدى بعض فروع هذه الحركات- طابعاً قتالياً مميزاً ضد الاحتلال الصهيوني، لكن هذا المشروع ظل في شكله وجوهه معتمداً على عنصرين أساسيين:

الأول: قوامه العودة إلى الأصول السلفية والتراثية، كما هي، دون أي تجديد أو استنارة أو تطور عقلائي حديث، عبر النقل الجامد والمنغلق للنص الديني .

الثاني: تربية وتنقيف أعضائها وفق منهجية رفض الآخر، المتمثل في كافة أطراف حركات التحرر العربي (اليسارية والقومية والوطنية) وتكفيرهم بذريعة منطلقاتهم الفكرية العلمانية الديمقراطية بمختلف ألوانها .

غير أن ما يميز الأصولية الإسلامية، في شكلها العربي عودتها الصارخة إلى مركز الفعل في الأوساط الشعبية العفوية الفقيرة التي افتقدت القوى الديمقراطية واليسارية المدافعة عن قضاياها، فاضطرت إلى أن تلجأ إلى السماء للخلاص من قهر الأنظمة واستغلالها الطبقي، وكان طبيعياً في مثل هذا الوضع أن تجد هذه الجماهير الشعبية الفقيرة في الحركات والجماعات الإسلامية ملاذاً لها للخلاص من أشكال اضطهادها واستغلالها والخروج من فقرها ومعاناتها الناجمة عن فساد تلك الأنظمة واستبداد أجهزتها القمعية، وأن تلتحق في صفوف الحركات الإسلامية، من منطلقات سياسية ومجتمعية اقتصادية وجدت في الدين غطاءً لها، وبذلك استطاعت هذه الحركات -في ظروف الهزيمة السياسية والتراجع المجتمعي من جهة وفي ظروف الحراك الشعبي فيما سُمّي بالربيع العربي من جهة ثانية - أن تحقق حالة غير مسبوقة تاريخياً من الانتشار، بعد عقود من التهميش والقمع والعزلة والكمون الذي عاشته، بتأثير المرحلة الناصرية والمد القومي التحرري وانتشار الأفكار التنويرية والعقلانية والاشتراكية، ثم بعد ذلك، بتأثير مرحلة الكفاح المسلح الفلسطيني منذ عام 1967 حتى نهاية ثمانينات القرن الماضي، خاصة هزيمة القوى الفلسطينية وخروج م.ت.ف من لبنان، التي كانت عاملاً إضافياً في تسريع ولادة مرحلة التراجع والهبوط السياسي والانحطاط المجتمعي الذي انتشر في ربوع البلدان العربية منذ ذلك التاريخ، وشكل بدوره بداية الانتشار الفعلي للحركات الإسلامية الأصولية التي لم يكن ممكناً أن تنتشر في غير هذه الظروف.

ومع هذا الانتشار غير المسبوق، انتقلت الحركات الإسلامية الأصولية من حالة التهميش، إلى حالة التأثير والفعل، ليس لنشر منطلقاتها وآرائها فحسب، بل أيضاً لتمارس - بصورة مباشرة وغير مباشرة - نوعاً من الاستنفار لأدواتها الأيديولوجية أو الفكرية الغيبية المنغلقة تحت شعار "الإسلام هو الحل"، في محاولة لمواجهة الفكر التنويري العقلاني، الوطني والقومي، لتجعل من تهديم مفاهيم التنوير والعقلانية والحداثة والليبرالية والعلمانية والمواطنة والدولة المدنية والوحدة العربية والاشتراكية غايتها الأساسية الأولى في إطار رفضها القبول بأي صيغة للتعاون مع القوى الوطنية في النضال ضد الاستعمار أو الاحتلال الصهيوني، مثلاً على ذلك رفض حركة حماس طوال سنوات الانتفاضة 1987 / 1993 المشاركة مع فصائل م.ت.ف (القيادة الموحدة) في نضالها ضد العدو الصهيوني، وانفردت بدورها وأساليبها بعيداً عن القيادة الوطنية الموحدة، وقدمت نفسها كتنظيم صاحب هوية ومشروع إسلامي سياسي بديل لمنظمة التحرير الفلسطينية ولهوية شعبنا الوطنية.

لقد استخدمت الحركات الإسلامية الدين السياسي، كأداة مصالحة مع الواقع المرير وأدواته الطبقية، الرأسمالية، الداخلية والخارجية، خاصة وأن هذه الحركات لا تتناقض أبداً مع النظام الرأسمالي بل تعتبر نفسها جزء لا يتجزأ منه، ولكن بمنطلقات إسلامية عبر ما يسمى بـ"الاقتصاد الإسلامي".

اليسار الفلسطيني وحركات الإسلام السياسي:

أود التوضيح هنا أنني لست في وارد تناول موضوع "الدين" من زاوية فلسفية، في إطار الصراع التاريخي بين المثالية والمادية، فهذه المسألة ليست جديدة، كما أنها ليست ملحة، كما أن عملية عدم الخلط بين الدين كعقيدة يحملها الناس، وبين الجمهور المتدين تعتبر مسألة مهمة وحساسة، فإن يكون لنا موقف فلسفي من الدين، لا يعني على الإطلاق سحب ذلك الموقف على الجمهور المتدين، بل على العكس، فإن واجبنا النضالي يفترض منا الاقتراب من ذلك الجمهور واحترام مشاعره الدينية، والتفاعل مع قضاياهم وهمومهم وجذبهم إلى النضال من أجل الحرية والاستقلال والديمقراطية وإنهاء كافة أشكال الاستغلال والقهر والاستبداد، انطلاقاً من فهمنا للماركسية بأنها ليست نظرية مضادة للدين - كما يروج دعاة الإسلام السياسي والقوى الرجعية والامبريالية - بل هي طريقة تفكير لفهم الوجود بكيئته، فهي تنظر إلى الدين بوصفه جزءاً من تطوّر الوعي البشري في محاولتهم فهم واقعهم، وصوغ الرؤية التي تكيفهم معه، وأنه شكّل تطوراً كبيراً في مسار الفكر، وانتظام البشر في الواقع.

أما بالنسبة للعلاقة الخلفية بين اليسار الفلسطيني وحركات الإسلام السياسي، فهي تستند - من وجهة نظري - إلى التحليل الموضوعي الذي يؤكد على أن الأساس في هذه الحركات هو دعوتها إلى معالجة القضايا المعاصرة، الاجتماعية والاقتصادية والسياسية... عبر منطق غيبي تراجمي عاجز عن بلورة برنامج سياسي ديمقراطي اجتماعي تنموي، يتناقض مع جوهر التخلف والاستغلال الرأسمالي أو مع أي نظام استبدادي أو رجعي.

وعلى الرغم من كل ما تقدم، فإن المستجدات والمتغيرات المتلاحقة راهناً، تؤثر إلى أننا سنواجه مع حركات الإسلام السياسي - ظروفًا وأوضاعاً مستجدة، ما يفرض على قوى اليسار الفلسطيني والعربي أن تتمسك برويتها الموضوعية إلى أبعد الحدود في العلاقة الديمقراطية مع الحركات الرافضة لممارسة الإرهاب، بحيث تحرص على أن لا تصل الاختلافات معها، إلى مستوى التناقض التناحري الذي يحكم علاقتنا بالعدو الإمبريالي الصهيوني، انطلاقاً من رؤيتنا تجاه بعض هذه الحركات (حزب الله، حماس، الجهاد، النهضة، وغيرها) باعتبارها مكون من مكونات الحركة السياسية على الرغم من أية خصوصيات تمثلها.

وعلى هذا الصعيد يهمننا أن نؤكد بأننا نرى في تلك القوى إحدى دوائر الفعل والتفاعل الوطني، وذلك وفق قواعد الديمقراطية والتعددية والحريات العامة والخاصة التي يتوجب الاحتكام إليها.

وهنا بالضبط تتجلى أهمية الوعي والموقف المطلوب تجاه التعاطي مع بعض هذه الحركات، خاصة تلك التي ترفع شعار المقاومة أو العداء لدولة العدو الصهيوني، وتلتزم بصراحة ووضوح بالديمقراطية نهجاً وأسلوباً وحيداً في معالجة كافة القضايا المجتمعية والسياسية الداخلية، وعلى هذا الأساس يمكننا معالجة العلاقة مع تلك الحركات والتفاعل الحواري معها بصورة ندية وديمقراطية.

أما بالنسبة لعلاقة اليسار الفلسطيني مع قوى الإسلام السياسي فهي "علاقة متحركة ندية وجدلية في آن معا، تبعاً لتناقضات الواقع السياسية والاجتماعية، وتبعاً للتناقضات التنافسية مع العدو الصهيوني والوجود الامبريالي وقواعده في بلادنا، حيث يمكن أن تتوفر حالة من التقاطع على الصعيد السياسي في اللحظة التي تقف فيها قوى اليسار والقوى الإسلامية على أرضية المعارضة والمواجهة لمشاريع التسوية الأمريكية - الإسرائيلية ، بينما على الصعيد الاجتماعي فإن التعارض والتناقض أكثر حضوراً، سواء على صعيد فهم الديمقراطية كقيم وآليات وممارسة داخل المجتمع ومؤسساته أو تجاه القضايا الاجتماعية الرئيسية : حرية المرأة، حرية الاعتقاد وحرية التعبير والاجتهاد وحرية الإبداع الثقافي وقضايا العدالة الاجتماعية و التنمية الاقتصادية بمختلف تجلياتها .

إن وضوح هذه الرؤية، ومن ثم البناء عليها بالنسبة لعلاقة القوى اليسارية الفلسطينية مع القوى الإسلامية يتطلب من هذه الأخيرة أن تتخذ موقفاً واضحاً من التوجهات التالية:

أولاً: نقد تجربة الانقسام وإدانتها وإعلان الالتزام الكامل بإنهاء الانقسام ودفنه، ومن ثم استعادة الوحدة الوطنية الديمقراطية التعددية في أوساط شعبنا على طريق بلورة وتجسيد النظام الوطني التحرري الديمقراطي في إطار م.ت.ف كمنطل شرعي ووحيد لشعبنا، مع العمل من أجل إصلاحها ودمقرطتها.

ثانياً: رفض كل أشكال التطبيع أو مهادنة العدو الصهيوني، ورفض التبعية بأشكالها المختلفة السياسية والاقتصادية والثقافية .

ثالثاً: تغليب التناقضات الرئيسية على الثانوية في كل الظروف.

رابعاً: الالتزام بالديمقراطية وترسيخها كنهج حياة مجتمعي يضمن الحرية بكافة أنواعها وفي مقدمتها حرية المعتقد، وضمان الانتخابات الديمقراطية بصورة دورية ونسبية للمجلس الوطني والسلطة والرئاسة، وفق نصوص "القانون الأساسي" والقوانين ذات العلاقة.

هذه هي أبرز ملامح وسمات المرحلة السياسية الجديدة كما نقرؤها في اللحظات السياسية الراهنة.

أخيراً إن احترامنا للأديان عموماً والتراث الديني الإسلامي خصوصاً، يتطلب منا -عبر الحوار الديمقراطي- رفض استخدام الدين كأداة لقمع حرية الفكر والإبداع والبحث العلمي وحرية الرأي والرأي الآخر، وكذلك رفض اختزال الإيمان الديني إلى تعصب حاقض ضد الآراء والأفكار والعقائد الأخرى.

51 عاما على هزيمة الخامس من حزيران 1967 وبرز حركات الاسلام السياسي

غازي الصوراني

الحوار المتمدن-العدد: 5894 - 2018 / 6 / 5

لقد أسست هزيمة 5/حزيران/67 لمرحلة جديدة في الوطن العربي كله، عنوانها بداية تراجع النظم الوطنية التقدمية، والذي تجلّى بعد رحيل القائد الوطني جمال عبد الناصر، ومن ثم بداية عصر الانفتاح وانهيار المشروع القومي، وتكريس التبعية والخضوع للغرب الرأسمالي بصورة غير مسبقة، الأمر الذي وفر الظروف المواتية لتوجيه الضربات للثورة الفلسطينية، كما جرى في أيلول 1970 وصولاً إلى خروجها وتشتتها على أثر الحرب العدوانية الصهيونية 1982.

وفي مثل هذا المناخ، كان من الطبيعي أن يجدد التيار الديني عموماً وحركة الإخوان المسلمين خصوصاً، نشاطهما بعد هزيمة حزيران التي كانت مصدر ارتياح للعديد من قادة الإخوان المسلمين.

وفي الواقع، فإن عودة جماعات الإسلام السياسي، بزخم كبير، إلى مسرح الأحداث السياسية في العالم العربي، بعد أن كانت قد انكفأت على نفسها زمن المد القومي والاشتراكي في الخمسينات والستينات، كان نتيجة تضافر مجموعة من العوامل السياسية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية، التي لا يمكن ان يحيط بها نموذج تحليلي واحد. ومن بين هذه العوامل، سيادة مظاهر الاستبداد واقتصاد الحريات، وتعرثر مشاريع التنمية، وتنامي الاستقطاب الاجتماعي، وانتشار الفساد، وتوسع مساحات الفقر وتفاقم البطالة وتراجع فرص العمل، وتنامي الشعور بالإحباط خصوصاً في ظل أزمة الأيدلوجيات التغييرية القومية والاشتراكية، علاوة على فشلها في مجابهة العدو الصهيوني.

ومهما يكن، لا بد من القول أن الإسلام السياسي المعاصر، الذي برز في مطلع ثلاثينات القرن العشرين مع تشكل جماعة الإخوان المسلمين، لا يمثل أبداً، وخلافاً لما يراه المفكر الراحل محمد عابد الجابري امتداداً لتيار الإصلاح الديني الذي أطلقه الأفغاني في النصف الثاني من القرن الماضي وواصله من بعده الإمام محمد عبده، بل يعبر -أي هذا الإسلام السياسي المعاصر- في منطلقاته وتوجهاته وأهدافه عن قطيعة مع تيار الإصلاح الديني. يؤكد على ذلك موقف العديد من الباحثين والمفكرين العرب، الذي ينطلق من أن هذه الجماعات لا تقدم حلولاً واقعية للآزمة العامة التي تواجهها المجتمعات العربية.

فالأصولية الإسلامية كما يرى المفكر الفلسطيني الراحل هشام شرابي، في كتابه "النظام الأبوي وإشكالية التخلف العربي" "لن تقوى على توفير علاج ناجح للفوضى التي تتحكم بالمجتمعات العربية "الأبوية"، وذلك لأنها "مثالية"، ستكون حلولها بالضرورة "سلطوية ومرتكزة إلى عقيدة وسبل جبرية مطلقة" وهي وان بدت على أنها قوة "محررة"، إلا أنها "في صميمها قمعية حتماً"، وستلجأ إلى "فرض نظام أبوي سلطوي يقوم على أيدلوجيا غيبية دينية"، جازماً بأنه متى تسلم الأصوليون زمام السلطة، فانه سوف "تستثنى أية إمكانية لقيام أي نوع من النقاش أو الحوار الديمقراطي"

اما الصديق المفكر المصري د. سمير أمين ، فيعتبر أن حركات الإسلام السياسي، تجسد اليوم اتجاه رفض سلبي "لا يقدم بديلاً إيجابياً على مستوى التحديات العالمية"، حيث يقوم المشروع الذي تتبناه "على ثلاثة أعمدة، هي:

أولاً : إلغاء الديمقراطية، التي لم تتجاوز إلى الآن (في البلدان العربية) حدود الديمقراطية الليبرالية المزعومة المقصرة والمرتبطة بالكومبرادورية الفاسدة.

ثانياً : إحلال خطاب أيديولوجي شمولي محلها، ينتهي إلى خضوع شكلي لطقوس "دينية" لا غير .

ثالثاً : قبول الانفتاح الكومبرادوري الشامل على الصعيد الاقتصادي.

ويؤكد د. سمير أمين أن التعارض بين نظم الحكم "الكومبرادورية" وبين الحركات الإسلامية هو في الواقع "تعارض جزئي خفيف، لا يعدو أن يكون سباقاً على الحكم دون نية في تغيير جوهر السياسة المتبعة"، ويرى - بحق - أن تحالف اليسار العربي مع أنظمة الحكم، أو مع المعارضة الإسلامية، لن يكون له سوى نتيجة واحدة، وهي تأجيل إعادة تكوين هذا اليسار وعرقلة عملية بناء القوى الشعبية القادرة على الاضطلاع بمهمات التغيير الديمقراطي.

ويضيف بقوله " سيؤدي تحالف اليسار مع نظم الحكم القائمة إلى إضعاف مصداقيته في وقت تبدو فيه هذه النظم نفسها غير قادرة ولا راغبة في تصفية الإسلام السياسي، بل تنوي استيعابه من خلال المزايدة الخطابية على الأرضية نفسها، والتنازلات التي تفتح أبواب الحكم للرجعية باسم الدين".

أما بخصوص احتمال تحالف اليسار مع جماعات الإسلام السياسي، فإن سمير أمين، إذ لا ينفي حقيقة أن الإسلام السياسي هو غير متجانس، بل ينقسم إلى جناح يميني سافر كومبرادوري الطابع مدعوم من نظم الخليج وجناح مقاوم يعبئ في صفوفه شباباً ثائراً، إلا أنه لا يرى تناقضاً موضوعياً حقيقياً بين هذين التيارين، بل "تقسيم للعمل بينهما، ولو دون وعي من قبل الشباب الثائر... فالأيديولوجيا هي هي لدى الطرفين، أي إلغاء الديمقراطية وإقامة نظام شمولي باسم الدين والانفتاح الاقتصادي "الرخيص" باسم "الليبرالية الإسلام" التي يسعى النظام الرأسمالي في الولايات المتحدة وغيرها، إلى بلورته كعنوان يسعى لتطبيقه في بلادنا في موازاة مفهوم "الليبرالية الجديدة".

ففي المرحلة الراهنة، أصبح التحالف بين النظام الامبريالي من جهة، وبين كل من السلطة الاستبدادية أو حركات الإسلام السياسي، شرطاً لبقاء الرأسمالية الرثة التابعة نفسها، لضمان وتعزيز أوضاع التخلف الاقتصادي والاجتماعي من جهة، واستمرار احتجاز تطور مجتمعاتنا العربية ونهوضها الديمقراطي من جهة ثانية، الأمر الذي يفتح الأبواب مشرعة -في ظل غياب البديل الديمقراطي- أمام قوى الثورة المضادة والقوى السلفية والصراعات الطائفية الدموية والمزيد من تفكك الدولة الوطنية، ومن ثم بروز أجراء أو قوى طبقية جديدة في خدمة السياسات الامبريالية والصهيونية وفي خدمة "بروباجندات" حكام الانظمة لحساب المزيد من التخلف والتبعية والاستبداد، في مجتمعات تتميز بتركيبها وتطورها الطبقي المشوه، والمحكوم بخليط من روااسب الانماط الاجتماعية القديمة (العشائرية والقبليية وشبه الاقطاعية)، ومن هيمنة طبقية كومبرادورية بائسة نقيضة لمفاهيم الوطنية والوطن والديمقراطية والتقدم، بحكم تخلفها وتبعيتها، خاصة في إطار مشايخ ما يسمى بأمراء وملوك

بلدان النفط، الذين يجسدون أبشع مظاهر التراث الماضي المتخلف تحت مظلة دينية شكلانية، في محاولة منهم لإعادة إنتاج الماضي الصحراوي الميت، وإحكام سيطرته على الحاضر الحي الذي يتطلع إلى النهوض والحدثة في المدن والعواصم العربية ، القاهرة ودمشق وبغداد وتونس .. إلخ.

والسؤال هنا .. أين يكمن الطريق إلى المستقبل ؟

إذا لم تكن جماعات الإسلام السياسي مهياًة للعب دور "المنقذ" ، وإذا كانت برامج ومشاريع القوى الوطنية والقوميين والاشتراكيين التغييرية قد وصلت إلى طريق مسدود، فأين تكمن إذن الطريق إلى مستقبل عربي أفضل؟

في الإجابة عن هذا السؤال، أقول : لقد بات الرهان اليوم معقوداً على الرؤية الديمقراطية التقدمية العلمانية في بلادنا، المرتبطة باستنهاض أوضاع القوى والأحزاب والفصائل التقدمية العربية التي تعيش اليوم حالة من التفكك والتراجع والتأزم، ولا تؤهلها أوضاعها في اللحظة الراهنة للقيام بتحقيق وبلورة هذه الرؤية في المدى المنظور.

لكن إيماننا بآفاق المستقبل الواعد لشعوبنا العربية، في هذه المرحلة، يتطلب من هذه القوى تفعيل وإنضاج عوامل وأدوات التغيير الثورية والديمقراطية الحديثة، والاستجابة لمبرراتها وأسانيدھا الموضوعية الملحة من قلب واقعنا الراهن.

وفي هذا السياق يرى المفكر التونسي هشاط جعيط أن "المهمة العاجلة" تتمثل في تخليص المجتمع من المحتوى المؤسساتي الإسلامي المرتبط بعصر مضى، وتجديد علمانية غير معادية للإسلام، تقوم على قاعدة الفصل الجذري بين التشريع الديني، من جهة، والمؤسسات الاجتماعية والقانون والأخلاقية والممارسة، من جهة ثانية.

أما الصديق د. سمير أمين ، فيؤكد على أن الخطوة الأولى على طريق الخروج من الأزمة في المرحلة الراهنة التي تجتازها بلادنا العربية، تتمثل في العمل على إعادة تكوين اليسار وبناء القوى الشعبية، وذلك في إطار عمل طويل النفس يطاول مستويات عدة "من تحديد الأسس الفكرية، وسمات المشروع المجتمعي المطروح كهدف تاريخي، وتحديد المراحل الإستراتيجية للتقدم في الاتجاه المرغوب... والقوى الاجتماعية التي لها مصلحة في انجاز المشروع والقوى المعادية له، ثم أخيراً بناء قواعد العمل المناسبة"، خاصة وأننا أمام لوحة تحكمها تناقضات الصراع التاريخية والراهنة أو التي لا تزال في رحم المستقبل، وهي لوحة تعبر عن شمولية الصراع وتاريخيته. صراع يديره التحالف الامبريالي الصهيوني الرجعي، بكل ما يملك من قوة وبراعة مستفيداً من آخر ما وصلت إليه البشرية من منجزات العلم والتكنولوجيا والإدارة على مختلف المستويات".

غير أن لوحة الصراع تلك بقدر ما تحمل، في هذه المرحلة، من مظاهر التراجع والانكفاء، فإنها تحمل أيضاً مظاهر التأزم والتحفز والمقاومة فلسطينياً وعربياً.

هذا الواقع يعني حكماً أن المجتمع، وفي سياق ديناميات النضال والصراع التحرري والاجتماعي الطبقي، سوف يقوم بخلق أدواته وقواه القادرة على تلبية شروط الصراع الموضوعية والذاتية، وليس الشروط الموهومة أو

المتخيلة التي لا تتخطى عادة مقاسات الأفراد أو التنظيمات التي تختزل الشعب في ذاتها، وتختصر الصراع في إسقاطاتها ونظراتها القاصرة.

إن الحديث عن كسر وتجاوز نظام الإلحاق أو التبعية والتخلف الراهن هو حديث عن ضرورة حتمية في المستقبل المنظور لشعبنا الفلسطيني وأمتنا العربية ، ولكن هذه الضرورة ستكون ضرباً من الوهم إذا لم نمتلك وضوح الرؤيا للمخاطر التي تفرضها علينا العولمة الأمريكية وحليفها الاسرائيلي والرجعي العربي في بلادنا. فالوطن العربي، وكما يكتب سمير أمين، لن يخرج من أزمتة "إلا إذا تكون قطب ثالث قوي، موجود فعلاً في الساحة، مستقل تماماً عن قطب الحكم وعن قطب المعارضة الممثلة بالإسلام السياسي"، معتبراً أن إعادة تكوين اليسار وإعادة بناء القوى الشعبية، والعمل على توليد مجتمع مدني صحيح على هذا الأساس، يمثل اليوم "أهم الأهداف المرحلية" و "ركناً أساسياً في عودة الوطن العربي إلى مسرح التاريخ واستعادته طابع الفاعل على هذا المسرح".

من هنا فإن الدعوة إلى مقاومة المشروع الامبريالي الصهيوني وعولمة الاستسلام ، تمثل أحد أبرز عناوين الصراع العربي الراهن ضد التحالف الأمريكي الصهيوني وأدواته في بلادنا، من أجل التحرر والديمقراطية والعدالة الاجتماعية بأفاقها الاشتراكية، مدركين أن أحد أهم شروط هذا التحدي العربي لهذه الظاهرة هو امتلاك عناصر ومقومات العامل الذاتي، الحزب الثوري الحامل للفكر الماركسي في صيرورته المتجددة، وبمنهجيته نقدية، للفكر والواقع معاً .

إن الدعوة للالتزام بهذه الرؤية وآلياتها تستهدف، في أحد أهم جوانبها ، تكريس وتعميق الهوية الفكرية الماركسية المتجددة في بنية القوى اليسارية، بصورة جدلية وخلاقة وواعية، لتسهم بدورها الطليعي المأمول في وقف حالة الإحباط واليأس التي تستشري الآن في الطبقات الاجتماعية الكادحة والفقيرة ، ومن ثم إعادة تفعيل المشروع النهضوي التنويري الديمقراطي في الإطار القومي التقدمي الوحدوي، كفكرة مركزية توحيدية في الواقع الشعبي العربي ، ونقله من حالة السكون أو الجمود الراهنة إلى حالة الحركة والحياة والتجدد ، بما يمكن من تغيير وتجاوز الواقع الراهن عبر نضال القوى اليسارية الديمقراطية العربية، من أجل إقامة مجتمع اشتراكي خالٍ من الاستغلال، قائم على مبادئ ومفاهيم الحداثة و الديمقراطية والعلمانية والانسانية، على طريق تحقيق مهمات واهداف الثورة الوطنية القومية التحررية الديمقراطية، وبناء مجتمع عربي اشتراكي موحد.

-عيد- !!!...أي عيد؟؟؟

غازي الصوراني

الحوار المتمدن-العدد: 5904 - 15 / 6 / 2018

سأل مظفر النواب يوماً " .. وطني ... هل أنت بلاد الأعداء؟ هل أنت بقية داحس والغبراء؟... وطني أنقذني من رائحة الجوع البشري مخيف... أنقذني من مدن يصبح فيها الناس... مداخن للخوف وللزبل مخيف... من مدن ترقد في الماء الأسن كالجاموس الوطني وتجتر الجيف... الوضع العربي أكثر سوءا وبشاعة من وصفك يا شاعرنا المتمرد الثوري المبدع مظفر .. القتل جاري على الهوية والمعتقد وأحياناً كثيرة باسم الدين او الطائفة.. وأكثر مما نتصور .. انظمة عربية قمعية ومستبدة فقدت وعيها الوطني او خانت وخضعت واستكانت للعدو الامبريالي الصهيوني.. تفكك دول ، انقسام ، تخلف ، فقر مدقع يطال اكثر من 120 مليون مواطن عربي مقابل ثروات بالمليارات لدى حكام او عملاء الخليج والسعودية واتباعهم من الكومبرادور والطفيليين ... صراع دموي وحروب طائفية وعمليات ارهابية مجرمة باسم الدين في خدمة السيد الامبريالي...، صراع طائفي دموي بشع أودى بحياة اكثر من 4 مليون عراقي وسوري ويمني وليبي ومصري... قتلى أم شهداء في المحصلة هم ضحايا الاستبداد والتخلف والتبعية والفقر .. الى جانب ملايين من المشردين خارج اوطانهم ... في سوريا والعراق ، واليمن ، وليبيا والحبيل على الجرار ... وملايين الفلسطينيين اللاجئين في المنافي ... والاف الفلسطينيين يتعرضون لابشع ممارسات النازية والعنصرية الصهيونية في الضفة وغزة وقضية فلسطين تنتقل من التسوية الى التصفية ... ورغم ذلك حماس وفتح يتهافتان على المهادنة والمفاوضات العبثية ويتصارعان على المصالح والحصص !! وقدمتا - في ظل الانقسام - أسوأ صورة ممكنة عن حاضر ومستقبل المجتمع الفلسطيني المحكوم بأدوات القهر والاستبداد والافقار.... الى جانب قوى وفصائل يسارية عاجزة عن تأسيس تيار تقدمي ديمقراطي يتصدى لفريقي اليمين.

وفي مثل هذه الاوضاع حقق العدو الصهيوني " انتصارات" لم يحققها في كل حروبه السابقة... وآخر أمة أخرجت للناس تختلف على شوال وعلى الهلال ... يعتقدون أنه مازال هناك متسعٌ لعيد .. أي عيد ؟ ان عيدنا الفلسطيني وعيد شعوبنا العربية الحقيقي لن يتحقق إلا بانتشار الاستتارة والحريات العامة والديمقراطية في اطار التقدم الصناعي والحضاري ومواصلة النضال لاسقاط أنظمة الاستبداد والتخلف، واقامة انظمة ديمقراطية تقوم على فصل الدين عن الدولة والسياسة وتحقيق الآمال والأهداف الوطنية والديمقراطية المطلوبة التي تضمن تحقيق العدالة الاجتماعية والحرية التي قدّم لها فقراء أبناء شعوبنا كل التضحيات العظيمة .. كل عام وانتم على موعد مع الثورة والنضال من اجل تحقيق الامال الكبرى في العدالة الاجتماعية والديمقراطية لشعوبنا العربية وانهاء الكيان الصهيوني واقامة فلسطين الديمقراطية لكل سكانها، وعندها سنحتفل فعلا بالعيد مع الفرح ، ومع النصر ..

حول نشأة مفهوم المجتمع المدني (1-18)

غازي الصوراني

الحوار المتمدن-العدد: 5912 - 2018 / 6 / 23

في سياق انتقال مجتمع أوروبا من النمط الزراعي الإقطاعي محدود الأفق إلى النمط الجديد التجاري الصناعي الرأسمالي بأفائه المفتوحة، وعبر صراع وتناقض نوعي متعدد الجوانب الاقتصادية والاجتماعية والفكرية والسياسية، بدأت تراكماته الأولى في القرنين الخامس عشر والسادس عشر، في هذه المرحلة الانتقالية، تولدت المفاهيم والأفكار والمدارس الفلسفية معلنة بداية عصر جديد للبشرية، عصر الحداثة، عصر النهضة والتتوير، عصر المواطنين الأحرار، عصر المجتمع المدني والديمقراطية.

لكن ولادة هذه المفاهيم لم تكن عملية سهلة في المكان أو الزمان، ولم تتم أو تظهر معالمها دفعة واحدة، ولم تتخذ شكل القطع منذ اللحظة الأولى مع النظام أو الحامل الاجتماعي القديم. إذ أن هذا الانقطاع لم يأخذ أبعاده في الانفصام التاريخي بين مفاهيم العصر الإقطاعي القديم، ومفاهيم عصر النهضة والتتوير الجديد، إلا بعد أربعة قرون من التراكم والنفي، شهدت صراعاً مادياً وفكرياً هائلاً من جهة، وتحولات ثورية في المدن والتجارة والاقتصاد والاكتشافات العلمية من جهة أخرى. هذه التحولات كانت بمثابة التجسيد لفكر النهضة والإصلاح الديني والتتوير والديمقراطية، وسيادة القانون في إطار الحداثة، وهي التي أرست في الوقت نفسه القواعد الأساسية التي استند إليها «المجتمع المدني» وارتبط بها فيما بعد عبر علاقة جدلية متجددة أو قابلة للتجدد.

وفي هذا السياق يقول د. صادق العظم «إن ما يميز العصر الأوروبي الحديث، هو هذا الاتحاد العضوي الفريد الذي تم بين المصالح الحيوية للطبقات التجارية الصاعدة وبين الاكتشافات العلمية والاختراعات التقنية والميكانيكية الجديدة، لقد أضى لرأس المال مصلحة حيوية في العلم، كما أصبح للتقدم العلمي مصلحة لا تقل حيوية في رأس المال، وهذه دينامية حضارية جديدة تماماً لم يعرفها الإنسان من قبل، هذا المزيج الجديد، برهن أنه طاقة متفجرة وهائلة إلى أبعد الحدود، مدمرة وخلاقة في وقت واحد، هذه الطاقة هي التي صنعت ما يسمى بالحداثة، وشكلت العالم الحديث وقضت على القديم، كان شعارها: المعرفة قوة، وكان للعلم دور حاسم في الإنتاج التدريجي للفلسفة الحديثة، تماماً كما كان حاسماً في إنتاج نوع جديد من المعرفة بالطبيعة وظواهرها، وبالمادة وقوانين حركتها عبر عن نفسه بمقولات جديدة. فإذا رجعنا، أو حاولنا مراجعة أبرز المقولات والتصورات التي سيطرت على الخطاب الفلسفي وتفسيره للعالم قبل عصر النهضة أو قبل المرحلة الحديثة، نجد أنها تضم التالي: الماهية، الجوهر، المثل، الفيض، الغاية، الوجود بالقوة، الصورة، الهيولي، الفكرة المطلقة، أو الصانع الأول، التسيير، التخيير، الغيب.. الخ، فإذا انتقلنا إلى الفلسفة الحديثة وخطابها، فماذا نجد؟ نجد تراجعاً بطيئاً ولكن متزايداً ومؤكداً لهذه المقولات والتصورات الغيبية جميعاً لصالح صعود نوع مغاير منها، أخذ يحتل مواقع السيطرة على الخطاب الفلسفي الحديث (خطاب ومقولات عصر النهضة)، مثلاً: المكان، الزمان، الجسم المادي، الذرة، الحركة، العلة الفاعلة، الصفات الأولية، الصفات الثانوية، قوانين الحركة، الاستقراء. وكل هذه المقولات مستمدة ومشتقة من العلم الحديث وخطابه ونظرياته. باختصار، لقد فرضت الكوزمولوجيا العلمية

الجديدة (المادية الميكانيكية تحديداً) على الفلاسفة والفلسفة خطاباً وتصورات ومقولات علمية نقيضه ونافية للفكر الغيبي القديم ومقولاته».....يتبع

ولادة المجتمع المدني في أوروبا (2-18)

مما لا شك فيه أن ولادة «المجتمع المدني» لم تكن ممكنة بدون نجاح الثورات السياسية البورجوازية في أوروبا، التي أنجزت كثيراً من المهمات الديمقراطية، في فضاء التنوير والعقلانية والعلم والديمقراطية. فقد كان نجاح هذه الثورات أو التغيير العنيف، في هولندا في مطلع القرن السابع عشر، وفي بريطانيا من (1641 - 1688)، ثم الثورة الفرنسية (1789 - 1815)، والثورة الألمانية في منتصف القرن التاسع عشر بمثابة الإعلان الحقيقي لميلاد عصر النهضة أو عصر الحداثة.

ففي هذا العصر انتقلت أوروبا الغربية من مجتمع الطبيعة المحكوم بنظرية الحق الإلهي إلى المجتمع المدني، مجتمع الديمقراطية والثورة العلمية الكبرى التي دشنت العلاقة بين الإنسان والعالم من جهة وبين العقل والمنهج العلمي من جهة أخرى.

ولكن ما المنطلقات والعوامل الرئيسة التي دفعت نحو تشكل هذا العصر واستمراره؟

إن معظم الدراسات التي تناولت هذه المرحلة التاريخية الأولى من عصر النهضة وما يطلق عليها «المرحلة الانتقالية» تتفق على أن العنصر الرئيس لهذا العصر هو أولوية الفرد وحرية، أو الفردية، والإقرار باهتمامات الشخصية الإنسانية وحقوقها ومصالحها كموقف نقيض للحكم المطلق، الديني والسياسي، الذي ألغى هذا الحق وصاحبه أكثر من ألف عام، دون أن تُغفل دور التجارة وأثرها في تعزيز النزعة الفردية في سياق تطور الطبقة البورجوازية الصاعدة آنذاك، والتي وجدت في التجارة سندها المعنوي بما تستدعيه من نظام في المعارف والأخلاق والقوانين والأنظمة التي تحمي وتعزز سيادة الطبقة الجديدة، فالبرجوازي -الصانع أو التاجر- غايته الأولى هي الربح في عالم وحيد، هو عالم الامتلاك والبضاعة والتقل الحر، في الزمان والمكان، ولا حاجة به للراهب أو لسلطان الكنيسة والحكم المطلق.

بالطبع لم يكن هذا التحول ممكناً، بدون تراكم المواقف والرؤى الفلسفية والفكرية الرحبة التي كسرت الجمود الفكري اللاهوتي - الإقطاعي السائد، وأدت إلى تهاوي استبداد الكنيسة في عقول الناس، وإخفاق نفوذها الاقتصادي والسياسي، ومهدت لولادة النظام الجديد - المجتمع المدني -.

ومن الجدير بالتأمل والمتابعة أن هذه العملية من التراكم والتحول النوعي تخللتها أشكال متنوعة من الصراع الحاد، الذي نشب طويلاً بين دعاة الجديد المدافعين عن سيادة العقل والعلم والحرية، والمدافعين عن القديم أو النظام القائم على السلطة المطلقة في السياسة والمجتمع والمعتقدات الدينية والمعارف، وبالتالي فإن ما أتى به فلاسفة الفكر السياسي الحديث هو مواكبة وإتمام لما قام به علماء وفلاسفة آخرون في مجالات الفلك والطبيعة والرياضيات ونظرية المعرفة.

من هنا فإن الحديث عن نشأة مفهوم المجتمع المدني وتطوره في الفكر الغربي كما يقول سعيد بن سعيد العلوي «يفترض تحليل مجموعة هائلة من النصوص التي كتبها هوبس وجون لوك وروسو، وكانط وهيغل،

وماركس وانجلز ولينين وجرامشي، إضافة إلى ما كتبه أوغست كونت وسان سيمون وتوكفيل وماكس فيبر وآدم سميث وكنز وروزا لوكسمبرج، كما يلزمنا أن نتعرض للمفهوم من حيث هو تصور تجريدي لتطور المجتمع الغربي الحديث بحيث يكون ميلاد المجتمع الصناعي تعبيراً عنه وتصويراً لما صاحبه وواكبه من صراعات وثورات سيكون التعبير عنها هو تطور النظرية الليبرالية من جانب وميلاد الماركسية وتطورها من جانب آخر. « وبدون ذلك التحليل، الذي يقع على عاتق الطليعة الحزبية السياسية المثقفة بالدرجة الأولى، لن يتم التوصل إلى صياغة وتركيب الرؤية النظرية التحليلية المناسبة لواقعنا العربي الراهن، وما تتطلبه من ضرورة إعادة النظر في مختلف الأبعاد، الأيديولوجية والثقافية، والسياسية والاقتصادية والاجتماعية، واستتباط جدلية العلاقة المطلوبة - على الصعيد القطري والقومي، لتفعيل الأطر النقيضة المنظمة والآليات التغييرية لكي تقوم بدورها في تجاوز المرحلة الراهنة ببرنامجه القومي التقدمي القادر على صياغة المستقبل.... يتبع

بروز عصر النهضة /الحدثة على يد المفكرين والفلاسفة من كل أنحاء القارة الأوروبية (3-

(18

غازي الصوراني

الحوار المتمدن-العدد: 5914 - 25 / 6 / 2018 -

إن تحليل مفاهيم عصر الحدثة والمجتمع المدني سيقودنا إلى استكشاف عمق التباين بين مجتمعاتنا وبين المجتمعات الأوروبية، ليس فقط من حيث التطور الاجتماعي التاريخي وشكله ومحتواه، بل من حيث التطور المعرفي الذي تواصل في حركة متجددة صعوداً في الغرب، في حين أنه عاش في الشرق حالة انقطاع وجمود معرفي أو ضمن حلقة دائرية منذ القرن الثالث عشر الميلادي إلى يومنا هذا، عبر استمرار سيطرة النظام القديم وأدواته ورموزه السياسية والاجتماعية، في ظل عوامل داخلية وخارجية مترابطة، أغلقت السبل في وجه كل محاولات النهوض أو محطاته في التاريخ العربي المعاصر، وذلك على النقيض مما جرى في سياق التطور الأوروبي الذي تفاعل عبر الصراع الحاد مع أفكار التنوير والنهضة وأدواتهما وأفسح المجال لنمو الدور الرائد والهام للبرجوازية الصاعدة وتعاظمها، في مقابل تراجع سلطة النبلاء والكنيسة أو السلطة المطلقة.

فقد ترافق صعود البرجوازية في تلك المرحلة مع ظهور العصر الكلاسيكي لنظرية المجتمع المدني، أو عصر النهضة، الذي تمت فيه صياغة هذه النظرية التي تبلورت عبر حصيلة نوعية من أفكار التنوير للعديد من المفكرين والفلاسفة من كل أنحاء القارة الأوروبية وعلى مدار أربعة القرون السابقة على القرن التاسع عشر. وقد كان نيقولا ميكافيللي (1469- 1527) من أوائل المنظرين السياسيين أو المبشرين بالعصر الجديد، فقد حاول في مؤلفاته، البرهنة على أن البواعث المحركة لنشاط البشر هي الأنانية والمصالح المادية. فالفردية والمصلحة عنده هما أساس الطبيعة الإنسانية، وقد وجدت البرجوازية الصاعدة -آنذاك- في هذه المفاهيم ملاذاً ومدخلاً لتطورها وصعودها. وفي هذه المرحلة، ظهرت كتابات نيقولا كوبرنيكس (1473 - 1532) التي أسهمت في تحطيم الأيديولوجية اللاهوتية، ووضعت كما يقول «انجلز» الأسس الأولى لبداية تاريخ تحرر العلوم الطبيعية من اللاهوت. هذه الأسس تبناها -فيما بعد- الفيلسوف والعالم الفلكي «جوردانو برونو» (1548 - 1600) صاحب النظرية العلمية التي تقول بـ«لا نهائية المكان أو لا نهائية الطبيعة»، وهو القائل بأن «الكلمة الأخيرة في كل مجال من مجالات المعرفة تكمن في العقل وحده». (وبسبب موقفه العقلاني هذا، حكمت عليه الكنيسة بالموت حرقاً).

كما كان للعلماء الطبيعيين - ليوناردو دافينشي وجاليليو وغيرهما - إسهامهم في هذا الجانب، إذ أنهم صاغوا النظرة الديئية Deism (*) إلى الطبيعة التي أسهمت إلى جانب النزعة الإنسانية، في تعزيز الفلسفة العقلانية والمنهج العلمي وتطورهما كمنطلقات أساسية للبرجوازية الأوروبية الصاعدة تمهيدا لولادة عصر النهضة.

و بتأثير هذه الأفكار، التي أسهمت في تفسخ العلاقات الاجتماعية - الاقتصادية في النظام الإقطاعي الأوروبي، تراجع الدور السياسي الذي لعبه الدين في المجتمع، وتراجعت معه الهيمنة الثقافية الفكرية اللاهوتية، لحساب تنامي الظروف الموضوعية والعوامل الذاتية، التي أدت إلى انتشار العلاقات الرأسمالية وتفتيتها في

مسامات المجتمع الإقطاعي. وقد اتخذت هذه العملية مساراً تدريجياً في منطلقاتها وأهدافها الفكرية والفلسفية العامة، فبدأت خطواتها الأولى تحت غطاء النزعة الدينية الإصلاحية التي تزعمها مارتن لوتر (1483-1546) الذي أعلن مطالبته بالإصلاح إلى جانب انه أنكر دور الكنيسة ورجال الدين في الوساطة بين الإنسان والله. وكان لهذا الموقف دور هام في فتح آفاق القطيعة بين الدين والدولة وتعميق تطور مفاهيم المجتمع المدني والمثل السياسية البورجوازية والدولة الديمقراطية.

ومع تواصل الحراك والتناقض والصراع الاجتماعي والفكري بوتائر متفاوتة في تسارعها بين القديم والجديد، ظهرت أفكار الفيلسوف الإنجليزي فرنسيس بيكون (1561-1626) التي تدعو إلى إقامة منهج علمي جديد يرتكز على الفهم المادي للطبيعة وظواهرها، كما تدعو إلى «النزعة الشكية فيما يتعلق بكل علم سابق كخطوة أولى نحو الإصلاح وتطهير العقل من الأوهام: أوهام القبيلة، وأوهام الكهف، وأوهام السوق، وأوهام المسرح». لقد كان فرنسيس بيكون -كما يقول ول ديورانت- «أعظم عقل في العصور الحديثة، قام بقرع الجرس الذي جمع العقل والذكاء، وأعلن أن أوروبا قد أقبلت على عصر جديد». ويتبع

(*) الديئية أو الروبوية هي الاعتقاد بوجود اله كسبب أولي لا شخصي للعالم، والعالم من وجهة نظر هذه الفلسفة، محكوم أو متروك لفعل قوانينه الخاصة بعد أن خلق - من أنصارها فولتير وروسو في فرنسا، وجون لوك ونيوتن في إنجلترا

بعض فلاسفة ومفكري عصر النهضة والمجتمع المدني (4-18)

غازي الصوراني

الحوار المتمدن-العدد: 5915 - 2018 / 6 / 26 -

سأبدأ بالفيلسوف الفرنسي ديكارت (1596-1650) الذي كان متأثراً إلى حد بعيد بأفكار الفيلسوف فرنسيس بيكون، فقد ارتكز المذهب العقلاني عند ديكارت على مبدأ الشك المنهجي أو الشك العقلي الذي يرمي إلى تحرير العقل من المسبقات وسائر السلطات المرجعية، وكذلك الأمر بالنسبة لتوماس هوبز (1588-1679) الذي رفض في مذهبه في القانون والدولة نظريات الأصل الإلهي للمجتمع، واستنتج أو استخلص أن كل سلطة مدنية يجب أن تكون انعكاساً لأصل مجتمعي دنيوي، وقد حارب بسبب موقفه هذا الرافض لاشتقاق السلطة المطلقة من الحق الإلهي، إذ أن الوجود الممكن الوحيد للمجتمع عند هوبز هو، المجتمع المدني، المجتمع السياسي المنظم في دولة . فبالنسبة لهوبز «فإن كل نشاط هو نوع من أنواع الحركة، وبما أن الفكر نشاط، فلا بد من الاستنتاج بأن الفكر حركة، والحركة بطبيعة الحال هي حركة جسم مادي ليس إلا، وهذا ما دفعه إلى تأكيد الطبيعة الدنيوية والبشرية للسلطة السياسية رافضاً بصورة حاسمة المصدر الإلهي لهذه السلطة».

وفي سياق تطور هذا المفهوم نتوقف قليلاً عند جون لوك (1632-1704) الذي كان مباشراً وصريحاً في رفضه لمفاهيم المجتمع الإقطاعي، ولذلك فقد كانت رؤيته مغايرة لكل من سبقوه، حينما أعلن أن الحالة الطبيعية للبشر تتأكد عند سيطرة الحرية والمساواة كمفاهيم أساسية تحكم المجتمع، لقد تميز جون لوك بوضوحه فيما انتهى إليه، فالتعاقد الاجتماعي عنده «غاية معلومة لا تكون مع العبودية والخضوع ، فهما نفي لتلك الغاية وإقصاء لها، فالغرض الأساسي من التعاقد الاجتماعي هو المحافظة على الأرواح والملكية الخاصة وإلغاء النظام الملكي المطلق (أو الفردية الاتوقراطية) التي لا تتفق مع طبيعة المجتمع المدني الذي ينطلق في الأساس من مبدأ الإرادة الحرة» .

وفي سياق تطور عملية إنتاج المعرفة في أوروبا، يتواصل تطور مفهوم المجتمع المدني مع شارل مونتسكيو (1689-1755)، أحد أعمدة التنوير الفرنسي، ففي كتابه «روح القوانين» يتفق مونتسكيو مع مضمون المبادئ التي صاغها سلفه الإنجليزي جون لوك، لكنه يتميز بتأكيد على أن الضمانة الأساسية للحرية تكمن في المؤسسات الدستورية الكفيلة وحدها بالحد من العنف وكبحه، إلى جانب رفضه للحكم المطلق الذي اعتبره شكلاً مناقضاً للطبيعة الإنسانية، ومناقضاً للحقوق الشخصية وحصانتها وأمنها، ففي «مجال العقوبات، يضع مونتسكيو حداً فاصلاً بين الفعل وبين نمط التفكير، فالعقاب يستحق فقط على الأفعال التي يقتربها الإنسان لا على أفكاره أو آرائه، إذ أن عقاب الإنسان على أفكاره هو امتحان فاضح للحرية».

ولكن رغم إيمان «مونتسكيو» بسيادة القانون وحرية الفكر، إلا أن «جمهوريته لا تتجلى في حكم الشعب كله، بل في ممثليه من النخبة الأرستقراطية، فهو يخشى حكم الشعب باعتباره استبداد الرعاع، وهو أسوأ أنواع الاستبداد، فالجمهورية هي حكم الرجال الأحرار وليست حكم العبيد ولا أخلاق العبيد» .

وإذا كان لأفكار مونتسكيو، ومن بعده فولتير، وكوندياك، دور هام في وضع أسس المجتمع المدني البرجوازي الجديد، فإن جان جاك روسو (1712-1778) لم يتميز بأهمية أفكاره الفلسفية النظرية فحسب، بل في تلك الأفكار الاجتماعية والسياسية والأخلاقية والتربوية التي طرحها، وكان «أكثر وضوحاً من كل المنورين الفرنسيين في عهده، فقد وقف مع وجهة نظر البرجوازية الصغيرة الراديكالية والفلاحين والحرفيين، وهي وجهة نظر أكثر ديمقراطية من معاصريه، ففي كتابه «العقد الاجتماعي» يحاول «روسو» البرهنة على أن الوسيلة الوحيدة لتصحيح التفاوت الاجتماعي، هي في ضمان الحرية والمساواة المطلقة أمام القانون، وهذه الفكرة لقيت ترحيباً فيما بعد عند رجال الثورة الفرنسية لا سيما اليقاعبة» كما طرح في «عقده الاجتماعي» نظام الجمهورية البرجوازي الذي أكد فيه أن الحياة السياسية يجب أن تقوم على سيادة الشعب المطلقة، ورفض تقسيم السلطة إلى تشريعية وتنفيذية، واقترح بدلاً منها الاستفتاء الشعبي العام في جميع الأمور السياسية الهامة، انه بذلك - كما يقول د. عزمي بشارة، «يؤسس سلطة مطلقة، هي سلطة الشعب، ولكن الشعب يبقى كيانا مجردا إذا لم تتوفر الديمقراطية كشكل لسلطته، أي كيانا معنويا لا توجد وسائل لترجمة وممارسة قوته، ويفرد المجال لمن شاء من الدكتاتوريين الشعبويين للتكلم باسمه».

إن ماثرة روسو الخالدة، أنه أكد على شرط التلازم بين النسبي وبين الحرية والمساواة، فلا «مكان في عقده الاجتماعي لمواطن غني إلى درجة تمكنه أن يشتري الآخر، وفقير إلى درجة يضطر فيها إلى بيع نفسه، لقد أدخل روسو عنصر المساواة إلى المجتمع المدني، وبذلك جعل العدالة الاجتماعية شرط الحرية». إن روسو بذلك يعبر عن قناعته -وهي قناعة موضوعية صحيحة- بأن أصل التناقضات في الحضارة البشرية يكمن في التفاوت الاجتماعي «الذي يرجع، بدوره، إلى التفاوت في الملكية -ملكية الأرض، وأدوات العمل. إن المؤسس الحقيقي للمجتمع المدني المعاصر، عند روسو، هو ذلك الرجل، الذي وقف للمرة الأولى، ليسيج قطعة من الأرض ويصيح: «هذا لي»، ووجد أناس، بسطاء بما فيه الكفاية، ليصدقوا ذلك».

لقد استحق روسو بحق لقب «رجل الديالكتيك في فلسفة التنوير الفرنسي» الذي أطلقه انجلز عليه. وقيام الثورة البرجوازية الفرنسية، لم يعد ثمة مناص من تحطيم العلاقات الاقتصادية - الاجتماعية الإقطاعية، لحساب التطور الرأسمالي الصاعد داخل إطار المجتمع المدني الجديد في بقية البلدان الأوروبية، وخصوصاً ألمانيا، التي كان التطور الرأسمالي فيها أبطأ مما كان عليه في إنجلترا وفرنسا، في مقابل التطور المعرفي للفلسفة الألمانية التي كانت أكثر تقدماً ووضوحاً وشمولية عن مثيلها في البلدان الأوروبية المجاورة. من هنا، جاء وصف ماركس لفلسفة عمانويل كانت (1724 - 1804)، رائد الفلسفة الكلاسيكية الألمانية، «بأنها النظرية الألمانية للثورة البرجوازية الفرنسية، فكانت الذي عايش تطور الرأسمالية في المجتمعات الأوروبية، هو أول من تنبه إلى خطأ مقولات آدم سميث (1723-1790) حول الطبيعة الاقتصادية والتجارية للمجتمع المدني، التي تناولها في كتابه الشهير «ثروة الأمم» عام 1766 حيث «أكد على مفهومين: الأمة بدل الدولة، والغنى (أو الثروة) بدل السياسة، بما يعني أن المجتمع المدني هو مجتمع للمبادلات التجارية، فاعلميات الإنتاجية والمبادلات التجارية تتمخض من تلقاء نفسها، وبصورة تدريجية، عن حكومة نظامية تضمن للأفراد

حريتهم وأمنهم ومصالحهم من دون تدخل الدولة وقوانينها في المجال الداخلي، ويقتصر دورها على المجال الخارجي لتأمين أمن الحدود، فضلاً عن القيام بالمشاريع الكبرى التي تعجز عنها المبادرة الخاصة. وهكذا يكون آدم سميث هو أول من دشّن القطيعة بين الدولة والمجتمع المدني» ، أو الليبرالية، ممهداً -مع غيره من المفكرين والفلاسفة- الطريق للفلسفة الألمانية ودورها الرائد، وخصوصاً تلك الفلسفة التي تناولت الطريقة الديالكتيكية والمنطق الديالكتيكي، وصاغت القوانين التي تحكم عملية التطور» ، وهي ماثرة تسجل للفيلسوف الألماني هيغل (1770-1831)، الذي كان أول من نظر إلى العالم الطبيعي والتاريخي والروحي، بوصفه عملية، أي في حركة دائمة، في تغير وتطور مستمرين، وهو أول من صاغ بشكل منظم النظرة الديالكتيكية إلى العالم، وما يوافق ذلك من منهج ديالكتيكي في البحث. لقد صاغ هيغل الديالكتيك باعتباره علماً فلسفياً يعمم التاريخ لكامل المعرفة، وكذلك القوانين الأكثر شمولاً لتطور الواقع الموضوعي، ونقصد بها قوانين الترابط والتناقض ونفي النفي، ذلك هو المبدأ الديالكتيكي الهيجلي في وحدة الجوهر والمظهر، إلا أن هذه الوحدة لا تستمر في الحركة إلى ما لا نهاية، فهي تتوقف -كما يرى هيغل- عند الدولة الألمانية أو عند مفهوم نهاية التاريخ، وهو ما تصدى له ماركس فيما بعد.

ولكن ماثرة هيغل تكمن في رؤيته التي تقوم على أن تطور التاريخ هو انعكاس لتطور الحرية العقلية المدركة بأن «الأشياء في ذاتها» ليست مستعصية على المعرفة، فليس في طبيعة الأشياء (في الطبيعة أو المجتمع) أية عوائق أو حدود تقف أمام عملية المعرفة، هنا تتجلى بوضوح دلالات فلسفة هيغل التي لا تتفصل عن المضمون الداخلي لعملية التطور الاجتماعي وتناقضاته، وهذا ما أدركه هيغل في نظريته عن المجتمع المدني، التي حاول من خلالها تخفيف الصراعات الاجتماعية عبر رؤية تقوم على التوازن بين الملكية الخاصة والأناية الفردية من جهة، وإشكالية الإفقار والاغتراب من جهة أخرى، وكما يقول د.عزمي بشارة «هناك محاولة مستمرة -عند هيغل- لحل مشكلة الإفقار والاغتراب الناجمة عن مبدأ الأناية الفردية والملكية الخاصة، التي يقوم عليها المجتمع المدني، من دون التنازل عن الفرد وحريته وحقه في التعاقد، ومن أجل ذلك ينطلق هيغل من الخطوة الأولى في تأسيس المجتمع المدني، وهي العمل من أجل سد الحاجات البشرية ضمن نظام الملكية الخاصة التي لا تعني شيئاً من دون الاعتراف الاجتماعي بها، فالتبادل بين البشر في علاقات السوق لا يمكن أن يتم من دون القانون ومن دون عملية تنظيم أو إدارة العدالة، فالسوق وحدها لا تنتج قانوناً وعدالة، من هنا تنشأ الحاجة إلى السلطة، السلطة العامة (Public Authority)، (سلطة المجتمع المدني) ولكن هيغل يعود إلى القول بأن للملكية الخاصة الفردية حدودها، على الرغم من تأكيده على أن هذه الملكية هي أساس المجتمع المدني».

إن تأكيد هيغل على أن للملكية الخاصة الفردية حدودها، أو قيودها، يرتبط بمفهومه للحرية الذاتية، التي تتحقق فقط في نظام اجتماعي، يتيح للفرد، حداً معيناً ومقبولاً من مقومات الحياة بكل جوانبها داخل المجتمع، ففي ظروف الفقر والبؤس والحرمان الاجتماعي، لا يمكن أن تتوفر عوامل التطور الاجتماعي والثقافي للفرد، وبالتالي لا جدوى من الحديث عن الحرية، إذ أنها تصبح -في حال وجودها- بلا أية قيمة أو معنى. ففي غياب حرية الفرد -في ظروف القهر الاجتماعي أو الطبقي- تنتفي أهم ميزات المجتمع المدني وهي تطور الوعي

السياسي، بل وينتفي وجود المجتمع المدني كواقع ملموس قائم بذاته، كما نلاحظ في مجتمعاتنا العربية في ظروفنا الراهنة.

ماركس والمجتمع المدني (5-18)

غازي الصوراني

الحوار المتمدن-العدد: 5916 - 27 / 6 / 2018

في مواجهة المنطلقات الفكرية للفيلسوف الألماني «هيجل» عموماً، ونظام الملكية الخاصة وعلاقات السوق ومبدأ الحرية الذاتية خصوصاً، قدم ماركس (1818-1883) تعريفه للمجتمع المدني على أنه «حلبة التنافس الواسعة للمصالح الاقتصادية البرجوازية، فالمجتمع المدني عنده هو المجتمع البرجوازي، انه فضاء الصراع الطبقي، وهو بالتالي الجذر الذي تمخضت عنه الدولة ومؤسساتها المختلفة»، إذ أن الدولة (الرأسمالية) -لدى ماركس- «ليست بأي حال من الأحوال قوة مفروضة على المجتمع من خارجه، وليست هي واقع الفكرة الأخلاقية كما يقول «هيجل»، لكنها نتاج المجتمع نفسه عند درجة معينة من تطوره، اقتضت في النهاية وكما يقول انجلز «ظهور قوة تقف ظاهرياً فوق المجتمع»، وبالتالي فإن وجود الدولة -في المجتمع البرجوازي- يعني وجود مجتمع مدني، كما أن وجود المجتمع المدني هو الذي أفرز الدولة ذات السلطة العامة والقوة المسيطرة الخاضعة للنظام والقانون، وهو أمر لم يسبق وجوده في التنظيم العشائري، أو التشكيلات الاقتصادية الاجتماعية القديمة، وقد أشار انجلز الى الدور الذي امتلكته الدولة البرجوازية بقوله «إن أصغر شرطي في الدولة المتمدنة يملك سلطاناً يفوق سلطان جميع هيئات المجتمع العشائري» وهذا يقودنا - كما تقول الباحثة السورية سلوى السيد - الى استنتاج أن مقولة المجتمع المدني لا تستخدم إلا في ظل الملكية الخاصة أو المجتمعات التي تعتمد هذه الملكية»

لقد تصدى ماركس لمنظري الإصلاح الاجتماعي في عصره، الذين - كما يقول المفكر د. صادق العظم " نظروا الى الجماهير الأوروبية البائسة والمعدمة بصفاتها موضوع الإصلاح والتغيير الذي سيتم لمصلحتها ولكنه لن يأتي أو يتم على يدها أو بفعلها، إن هذه الجماهير، موضوع الإصلاح والمستفيد منه، ولكنها ليست الذات الصانعة للثورة أو التغيير، لقد رفض ماركس هذه الصيغة الفوقية، وتجاوزها جدلياً الى ما هو أرقى، أي الى تأكيده المعروف بأن المهمة الإصلاحية والثورية إياها غير قابلة للإنجاز إلا على يد أصحابها الذين سيحولون أنفسهم ووعيهم ومجتمعهم (المدني) من خلال الصراع الطبقي».

إن وضوح هذه الرؤية «استند في الواقع الى المفاهيم العلمية الاستراتيجية الجديدة التي أشاد عليها ماركس المادية التاريخية، ومن أهمها- كما يضيف د. العظم -:

1- «مفهوم البنية الفوقية، الذي تطور عند ماركس وتبلور نتيجة النقد الراديكالي الذي وجهه ماركس الى ظواهر مثل الدين والحق والفكر والثقافة والدولة.. الخ وبخاصة الى الفلسفة السائدة وقتها في ألمانيا التي كانت ترجع تلك الظواهر الى مصادر إلهية أو روحية متعالية».

2- «مفهوم قوى الإنتاج، وهو أهم أداة معرفية-علمية حاسمة قدمها ماركس الى علوم الأفعال، وقد استخدم هذا المفهوم الجديد، كأساس علمي لنقد سبالي شديد ومدمر وجهه الى تلك النظريات والفلسفات السائدة يومها،

القائلة بأن الحياة الاجتماعية بمؤسساتها هي نتاج لروح تاريخية معينة أو لقيم ثقافية أو تأملات ميتافيزيقية مثالية شائعة بكثرة في تلك الأيام في ألمانيا (وهي ما زالت شائعة -وفاعلة- في بلادنا ونحن في القرن الحادي والعشرين!!؟)

إن ماركس بتقديمه لفكرته عن قوى الإنتاج، ومضامينها، أكد أن الحياة الاجتماعية بمجمل تجلياتها وظواهرها، لا تتكون في الأساس عشوائيا أو تتشكل روحيا، أو تتطور ذاتيا وإراديا، بل تتركز الى قاعدة موضوعية محددة ومتحركة يلخصها نوع معين من قوى الإنتاج المادية».

3- «مفهوم علمي استراتيجي آخر قدمه ماركس، هو مفهوم علاقات الإنتاج، وقد نشأ هذا المفهوم نتيجة استيعاب ماركس ونقده وتجاوزه لفكرة المجتمع المدني التي استخدمها هيجل، فقد أحل ماركس مفهومه العلمي الجدي، ليس محل فكرة المجتمع المدني فحسب، بل محل فكرة «العلاقات الاجتماعية» أيضا، وعبر النقد المستمر، تجاوز ماركس مفاهيم مثل «المجتمع المدني» و«العلاقات الاجتماعية» و«علاقات التبادل الاقتصادي» لصالح مفهوم علاقات الإنتاج. كذلك تجاوز ماركس عبر مفهومه الجديد، أفكارا شائعة ومتداولة حول خصائص المجتمع المدني وتفسير نشأته».

ويستطرد د. صادق العظم قائلا: «لقد تجاوز ماركس نقدياً النظرية الأقوى يومها التي ردت المجتمع المدني الى «ميل الإنسان الطبيعي الى المقايضة والمبادلة والتجارة على حد قول «آدم سميث»، وبذلك أصبح مفهوم علاقات الإنتاج (الرأسمالية) تأكيدا للمنشأ التاريخي «للمجتمع المدني»، الى جانب الدور الحاسم لقوى الإنتاج في تحديد طبيعته وخصائصه المميزة، يتجلى ذلك في قيام ماركس، بإعادة زرع رأس المال ذاته في بنية علاقات الإنتاج الاجتماعية-التاريخية، بحيث لا تتميز به إلا تشكيلة اقتصادية تاريخية معينة ومحددة لا أكثر -المجتمع البرجوازي أو التشكيلة الرأسمالية- وبذلك تتكشف -عند ماركس- حقيقة رأس المال كمركز لبنية من علاقات الإنتاج الرأسمالية، التي يرى بحق، أنها تشكل في الوقت ذاته علاقات إنتاج استغلالية أيضا، كما يبين -من ناحية ثانية- أن «الذات الاقتصادية» البرجوازية قد بنيت تاريخياً وصُنعت مرحلياً، ولم تكن دوماً موجودة أو مهيمنة.

في ضوء ما تقدم، فإن الديمقراطية الليبرالية البرجوازية (أو ديمقراطية المجتمع المدني الرأسمالي) تتسم بالطابع الشكلي والأحادي، الذي يقتصر ويتوقف عند الجانب السياسي وتعدديته المحكومة بسقف النظام الرأسمالي وقوانينه، وهي بالتالي تفتقر في مضمونها -وبصورة شبه كلية- لأية مقومات أو أسس فعالة لتطوير البعد الاقتصادي والاجتماعي بما يحقق العدالة الاجتماعية والمساواة وتكافؤ الفرص، وهو أمر ندرك أنه غير ممكن التحقيق في ظل نظام الدولة الرأسمالية عموماً، وأنظمة الرأسمالية التابعة والمشوهة، كما في بلادنا وبلدان العالم الثالث خصوصاً، فالنقاوت الكبير في الدخل والثروة، بين القلة الحاكمة من جهة والجمهير الشعبية من جهة ثانية، يحول دون انتقال الديمقراطية من شكلها السياسي الى أي شكل اقتصادي أو اجتماعي متقدم، ذلك أنه في ظل ضعف أو غياب القوى والأحزاب الثورية-الديمقراطية، الناجم عن ضعف علاقتها العضوية المنظمة بالجمهير الفقيرة، الأداة الرئيسة وصاحبة المصلحة الأولى في إنجاز عملية التغيير، فإن استمرار هيمنة وسيطرة

الحلف الطبقي الحاكم يشكل القاعدة الأساس أو السقف النهائي الذي تتوقف عنده الديمقراطية السياسية في النظام اللبرالي عموماً وفي بلداننا العربية، بصورة خاصة.

فالشرط الأول للديمقراطية الليبرالية، وجود الطبقة أو التحالف الطبقي المهيمن الذي يفرض ديكتاتوريته - المكشوفة أو المستترة حسب الظرف - من ناحية، وجماهير أو طبقات شعبية مسحوقة لا تملك (هي وأحزابها وفصائلها) سوى حق الكلام والتتديد أو إصدار البيان السياسي الذي لا يتضمن - في كثير من الحالات - بصورة مباشرة تشهيراً سياسياً واضحاً بممارسات رموز ذلك التحالف التي فاقت في بشاعتها كل وصف، وهو أمر لا يدعو للغربة لأن الدولة البرجوازية (أو الدول التابعة، ذات الأنظمة الليبرالية، المحكومة بعلاقات رأسمالية طفيلية ومشوهة) تسود فيها - استناداً لماركس - «ديمقراطية البرجوازية وديكتاتوريتها ضد الطبقة العاملة، فهي ديمقراطية من حيث علاقتها بالفرد المجرد الذي يمكن أن يتمتع بحقوق سياسية، ولكنها - من ناحية أخرى - ديكتاتورية في علاقتها بالإنسان المنتمي إلى الطبقة المحرومة من الملكية، فالديمقراطية في هذه الحال تقتصر على ممثلي الاحتكارات في السلطة، في مقابل أن الديكتاتورية يتم فرضها على الطبقة العاملة (والجماهير الفقيرة) لحرمانها من أي مشاركة في السلطة الفعلية، على الرغم من كل الشعارات البراقة، حول الديمقراطية وحقوق الإنسان التي تتاجر بها عملياً لتضليل الجماهير وبعض الواهمين من المثقفين ذوي الأصول أو النزعة البرجوازية، الذين يبنون مواقفهم وفق رغباتهم ومصالحهم الخاصة، فنرى كيف يروجون لفكرة تبادل السلطة سلمياً»، علماً بأن البرجوازية - حتى في ظل العملية الانتخابية والبرلمان - لا يمكن أن تسلم السلطة بإرادتها للجماهير إلا في حالة إدراكها لعجزها عن المواجهة أولاً، ولقوة ضغط الجماهير وطليعتها الاشتراكية الديمقراطية الثورية المنظمة ثانياً... يتبع

تابع / ماركس والمجتمع المدني (6-18)

غازي الصوراني

الحوار المتمدن-العدد: 5917 - 2018 / 6 / 28

لقد عبّر ماركس عن جوهر الدولة الليبرالية البرجوازية بوضوح، في كتابه «العائلة المقدسة» (1845)، حينما قال: إذا كانت الركيزة الأساسية للدولة القديمة هي العبودية، فإن ركيزة الدولة الحديثة هي المجتمع المدني «وهي ركيزة تقوم أساساً على المنافسة والملكية الخاصة وحرية الفرد، وفي هذا السياق فإن «عبارة «حقوق الإنسان» ليست سوى حقوق عضو المجتمع البرجوازي ذاته، فالإنسان لا يُنظر إليه في ظل هذه الحقوق الثابتة ككائن بشري اجتماعي، بل على العكس تماماً، يُنظر إليه باعتباره فرداً منعزلاً، منشغلاً بمصلحته الخاصة، وبهذا تبدو الحياة السياسية وكأنها مجرد وسيلة غايتها المجتمع المدني».

إن ما يميز ماركس، أنه استخدم مصطلح المجتمع المدني بطريقتين -كما يقول د. نايف سلوم-: الأولى وردت في «المسألة اليهودية» على الشكل التالي: إن الدولة السياسية هي حسب جوهرها، حياة الإنسان النوعية-العامة بمعارضة حياته المادية (الخاصة). كل افتراضات هذه الحياة الأنانية تواصل بقاءها في المجتمع المدني خارج دائرة الدولة، ولكن كخصائص للمجتمع البرجوازي. وحيثما وصلت الدولة السياسية الى تفتحها الحقيقي، يعيش الإنسان، ليس فقط في الفكر، والوعي، بل في الواقع، وفي الحياة، وجوداً مزدوجاً، سماوياً وأرضياً، الوجود في الجماعة السياسية أو الاشتراك السياسي، حيث يعتبر نفسه كائناً عاماً، والوجود في المجتمع المدني، حيث يشتغل كإنسان خاص (في إطار علاقات وقوى الإنتاج الرأسمالية)، يرى في البشر الآخرين محض وسائل، يخفض ذاته الى مرتبة وسيلة محضة، ويصير لعبة بيد قوى غريبة. الدولة السياسية هي إزاء المجتمع المدني روحانية بقدر ما السماء روحانية إزاء الأرض».

«أما في «الأيدولوجيا الألمانية - كما يضيف نايف سلوم - «فإن ماركس يماثل بين المجتمع المدني وعلاقات الإنتاج التي تشمل العلاقات الاقتصادية والعلاقات الاجتماعية، فالمجتمع المدني -حسب ماركس- هو جماع العلاقات التجارية والصناعية لمرحلة تاريخية محددة، لكن لم يتم وعيه كصياغة نظرية، إلا في القرن الثامن عشر، عندما تخلصت الدولة من الامتياز الديني والعائلي»، فالشرط الماركسي لنشوء الرأسمالية -كما يقول د. عزمي بشارة- هو استباقها بقيام المجتمع المدني، بمفهوم مجتمع المدنية التجاري الذي يمتد بالتدريج ليحوّل ملكية الأرض والزراعة الى ملكيات تجارية أيضاً.

وفي كتابه «رأس المال» يستغني ماركس عن مصطلح المجتمع المدني كبنية تحتية ويتبقى على مفهوم علاقات الإنتاج الاقتصادية الاجتماعية، كمسرح تاريخي، على اعتبار أن التاريخ أساساً، هو الانتقال من شكل سائد للملكية الخاصة الى شكل آخر جديد، الى أن نصل الى التشكيلة الرأسمالية، والصناعية، وصعود البرجوازية الحديثة، حيث بات الصراع بين الملكية الخاصة، وبين الملكية الجماعية (مع بداية الإرهاسات الثورية منتصف القرن التاسع عشر، ثورات 1848 الديمقراطية) أمراً راهناً، على أساس التحضير النظري

لمجابهة السلطة البرجوازية، وتحطيم سلطتها ومعها مجتمعها المغترب -مجتمعها المدني، هكذا ينظر ماركس الى المجتمع المدني كوجود قائم غير واع لذاته، ولهذا السبب، يرى أن الطبقة البرجوازية السائدة، تنظم سيطرتها في دولة، أي تقيم دكتاتوريتها عبر الإكراه (أجهزة القمع، القضاء، الشرطة، وأجهزة الأمن.. الخ) من جهة، وعبر الهيمنة بواسطة أجهزتها الأيديولوجية والتربوية والاقتصادية والنقابية من جهة أخرى، واستنادا لهذا التحليل، فإن ماركس نظر الى الحقل الأيديولوجي على أنه واسطة تزييف لحقيقة البنية الاقتصادية ولواقع ملكية ثروة المجتمع، حيث تحاول الطبقة السائدة إقناع الطبقات الهامشية أو الفرعية، بمعقولية الوضع القائم، من هنا تبدأ حركة النقد عند ماركس بنقد الأيديولوجية السائدة، نقد البنية الاجتماعية الاقتصادية على شكل نقد الاقتصاد السياسي، ونقد الدولة والسياسة كدكتاتورية برجوازية من كونها سيطرة وهيمنة».

ولكن رغم كل ما تقدم، فإن ماركس لم يغفل أبدا أهمية الانعتاق السياسي الذي حققته الثورة البرجوازية في عصر النهضة، بل إنه نظر الى عملية الانعتاق السياسي، باعتبارها نقطة انعطاف مذهلة في التطور التاريخي، وتقدماً عظيماً في إطار النظام الاجتماعي القائم، وبوصول البرجوازية الى هذه النقطة -بعد تحطيم النظام الإقطاعي والغائه- بدأت بتطوير نمط إنتاجها الرأسمالي، ورفعت شعارها الخاص، شعار «المساواة» في الحقوق الخاصة للملكية الفردية في إطار المنافسة بين قوى البرجوازية في السوق الرأسمالي.

«إن هذه «المساواة» تمخض عنها اليوم، المزيد والمزيد من الفرز الطبقي، وتحويل العالم الى مجتمع الخمس الثري وأربعة الأحماس من الفقراء، لقد تجلت أسمى أخلاقيات المجتمع المدني المعاصر في «بورصة الأوراق المالية» وفي «الاندماجات العملاقة للشركات المتعددة الجنسية» وفي «منظمة التجارة الدولية»، وبالتالي فإن التحرر الإنساني المنشود لا يمكن الوصول إليه إلا باستتباع الثورة السياسية بثورة أخرى اجتماعية تأتي لتغلب نمط الملكية الخاص وتحوّل علاقات الإنتاج الى علاقات تقوم على أساس الملكية الجماعية أو العامة، وإن شرط القيام بالثورة الاجتماعية كما يرى ماركس، يتطلب منا إعادة دمج هذين المتحدين من جديد المتحد المدني/المتحد السياسي، ليصباحا المتحد الاشتراكي/المتحد السياسي.

ويتابع ماركس محذراً؛ إنه إذا لم تقم الثورة الاجتماعية فسينتهي الأمر بمأساة سياسية، إنه يضع بين أيدينا طريقين، قد تنتهجهما البشرية، فإما ثورة اجتماعية تلي الثورة السياسية، وإما الاكتفاء بمرحلة الانعتاق السياسي وترسيخ المجتمع المدني البرجوازي «لصالح قوى الرأسمالية نحو مزيد من الهيمنة والتوسع والتحكم بمقدرات البشرية وتعميق المأساة السياسية لجميع الشعوب الفقيرة والمضطهدة في هذا الكوكب، وفي مواجهة هذه الهيمنة، يحدد ماركس بوضوح، كيفية تحقيق هذا الهدف بقوله: «فقط عندما يدرك الإنسان وينظم قواه الخاصة كقوة اجتماعية فسوف تتفصل القوة الاجتماعية في شكل قوة سياسية، وهنا فقط يكتمل الانعتاق الإنساني»، ولهذا السبب «وقف ماركس بجانب كومونة باريس لأنها تعيد السلطة السياسية للمجتمع. فقد أظهرت الكومونة من خلال تحطيم سلطة الدولة البرجوازية، كيف استطاعت الطبقة العاملة تطوير أشكال وجودها السياسي، الأمر الذي يعادل شكلاً جديداً للوجود الاجتماعي يضطلع فيه أعضاء المجتمع أنفسهم بوظائف الدولة المعتادة».

وبتحقق المجتمع الاشتراكي، تنتفي العلاقات الرأسمالية وينتفي معها مجتمع الصراع الطبقي أو المجتمع المدني البرجوازي، وقد عبر لينين (1870-1922) في «فكرته الرئيسية حول الديمقراطية، التي تمثلت في ربطه

العضوي بين الاقتصاد والسياسة ونشر الديمقراطية العامة في المجتمع والدولة والحزب، وإجراء المتغيرات السياسية الواسعة التي تضمن إقامة الديمقراطية الاشتراكية، ففي مؤلفه «الدولة والثورة» يرى لينين أن ديكتاتورية البروليتاريا يجب أن تكون دولة ديمقراطية بطريقة جديدة، (لأجل العمال والجماهير الشعبية الفقيرة وغير المالكين بصورة عامة)، وديكتاتورية بطريقة جديدة ضد البرجوازية وديمقراطيتها السياسية النخبوية الشكلية، ذلك لأن الحديث عن المساواة التامة الشاملة، وعن الديمقراطية «الخالصة» في المجتمع الرأسمالي، (أو في المجتمع المدني البرجوازي)، تحت مظلة الليبرالية، ليس سوى تمويه برجوازي لهذا الواقع الذي لا يمكن نكرانه، وهو أن المساواة بين المُستَغَلَّين والمُستَغَلِّين أو بين من يملك ومن لا يملك مستحيلة، ليس في المستوى الاجتماعي - الاقتصادي فحسب، بل في المستوى السياسي بالدرجة الأولى، ذلك أن الأيديولوجيا الليبرالية تعتمد على وظيفتها العملية الاجتماعية أكثر من اعتمادها على وظيفتها النظرية، إنها إطار ضروري للحياة الاجتماعية من زاوية أصحاب الثروات، مالكي الثروة ووسائل الإنتاج، حيث قدمت الليبرالية - كما يقول ابراهيم فتحي - "صورة عامة للمجتمع بوصفه كلا يتألف من ذوات فردية حرة، صورة لإطار شامل، يضم قطعاً وأجزاء ودوائر مختلفة ومتراصة في آن واحد، وهذا الإطار الأيديولوجي هو الناظم الرئيس للنظام الرأسمالي، الذي أُجِّلَ لأول مرة، على أرض الواقع الفعلي، العقد القانوني بين أفرادها، محل المكانة الاجتماعية الموروثة (تحت عنوان المجتمع المدني والديمقراطية السياسية)، وفي هذا النظام، أصبح جمع الثروة لذاتها هو المحرك الأساسي للنشاط الإنساني باسم الحرية الفردية وحرية السوق والمنافسة».

ونتيجة لكل ذلك نجحت القوى الليبرالية -بوسائل متعددة- في خديعة الوعي الجماهيري الذي انطلت عليه حالة التطابق الشائعة -والتي يروج لها بعض المثقفين في بلادنا- بين الليبرالية والديمقراطية، مع أن ذلك التطابق المزعوم يرفضه التتبع التاريخي لنشأة مفهوم الليبرالية وتطورها، ففي سياق تطورها التاريخي «ظلت الليبرالية تركز على أسس معادية للديمقراطية طوال نشأتها، ولم تكن هناك رابطة جوهرية تجمعها، ولن نجد ليبراليا واحداً دافع أيام النشأة المفترضة عن حق أغلبية الشعب في التصويت أو الترشيح للمجالس التنفيذية المنتخبة، ويرجع ذلك إلى أن الأيديولوجيا الليبرالية، وضعت التزامها الأصيل، رهنا بحق الفرد في ملكية حرة لا تعيقها العوائق، فالليبرالية في جوهرها ظاهرة رأسمالية تنتمي إلى حرية الملكية والبيع والشراء ومنطقها الحتمي يؤدي إلى التفاوت الصارخ في الملكية والدخل لا إلى المساواة، فلو تحققت درجة من المساواة لما كان للمنافسة وتراكم رأس المال أي حافز يستحثهما. ذلك أن «الليبرالية» منذ البداية كانت تحارب في جبهتين: لقد مثلت مصالح البرجوازية التجارية والصناعية في صراعها ضد الحكم المطلق ومؤسساته التقليدية، كما حاولت الحد من أي مطالب ديمقراطية واسعة النطاق بعيدة المدى من جانب راديكالية البرجوازية الصغيرة والجماهير الشعبية».

«لكن الناس -كما يقول لينين بحق- كانوا دائماً وسيبقون دائماً ضحايا للتضليل والتضليل الذاتي في السياسة، إلى أن يتعلموا أن يجدوا وراء كل جملة أو تصريح أو وعد إن كان أخلاقياً أو دينياً أو سياسياً، مصالح هذه أو تلك من الطبقات».

على أي حال، فإن انعدام المساواة، ظاهرة موضوعية، وسمة أساسية من سمات المجتمع المدني الليبرالي البرجوازي، فهو -في جوهره- مجتمع الصراع الطبقي والصراع السياسي في آن معاً، ولكن دور الصراع

السياسي يكمن في توجيه المصالح الاقتصادية وتطويرها وتكريسها من ناحية، وإحكام السيطرة على الأجهزة عموماً، وعلى توجيه بنية السلطة الأيديولوجية خاصة، لضمان إدامة سيطرة الطبقة السائدة بغض النظر عن الديمقراطية السياسية الشكلية السائدة فيه.... يتبع

الفيلسوف المناضل الماركسي انطونيو غرامشي والمجتمع المدني (7-18)

غازي الصوراني

الحوار المتمدن-العدد: 5919 - 2018 / 6 / 30

المعروف ان تكريس مفهوم المجتمع المدني وتطبيقاته في إطار بلدان المعسكر الرأسمالي كمقولة أساسية من البنية الفوقية للمجتمعات الرأسمالية، تمحورت في الدفاع عن الليبرالية وحرية السوق وحرية المنافسة والديمقراطية السياسية الشكلية في تلك المجتمعات من ناحية، واستخدمت فيه كوسيلة أيديولوجية في الهجوم على الماركسية-اللينينية ومنظومة البلدان الاشتراكية عبر شعارات «الحرية» و«الديمقراطية» و«حقوق الإنسان» انطلاقاً من المصالح الرأسمالية وفي خدمتها، سواء في مرحلة الحرب الباردة وما سبقها، أم في مرحلة العولمة الرأسمالية الراهنة.

وهذا ما تنبه إليه الفيلسوف والمناضل الأممي أنطونيو غرامشي (1891-1937) الذي «استعار مصطلح المجتمع المدني والمجتمع السياسي من منظومة الفكر البرجوازي، وتحديداً من كتابات هيجل، وقام بتحويل هذين المفهومين الهيجليين تماماً مثلما فعل كل من ماركس وانجلز مع مفاهيم هيجلية أخرى، وكانت نتيجة هذا التحويل، أن أصبح تعبير المجتمع المدني مقطوع الصلة بدلالاته السابقة، فبعد ما كان يشير الى دائرة التنافس الاقتصادي بين الأفراد، أصبح جزءاً من البنية الفوقية يشير به «غرامشي» الى المؤسسات الطبقية والاجتماعية التي تختص بالوظائف الأيديولوجية.

لقد تأسس مشروع غرامشي النقدي على محاربة تأويلات معينة للماركسية تنكر أي دور فعال للبنية الفوقية، وتتعامل مع الوعي الاجتماعي بوصفه مجرد انعكاس سلبي للقاعدة الاقتصادية، وبالتالي فقد عالج غرامشي موضوعات البنية الفوقية بوصفها تعبيراً عن إرادة جماعية وطبقية، فالسيادة الطبقية التي تمارسها الطبقات الحاكمة في الغرب الرأسمالي لا تقوم على قمع الأجساد فقط، بل على أسر العقول أيضاً، من خلال إشاعة أنماط معينة من الثقافة والقيم، وعلى هذا الأساس، يمكن فهم اهتمام غرامشي بقضايا الثقافة والمتقنين ودور الحزب (الذي يطلق عليه صفة المثقف الجمعي)، كما يمكن فهم رؤيته للعمل السياسي وتأثيره في البنية الفوقية، حيث يقول، أن هدف العمل السياسي هو إخراج الجماهير من حالة الركود والاستتقاع التي تعيشها، ولن يكون ذلك ممكناً ما لم يتم رفع هذه الكتلة الجماهيرية الى مستوى البنية الفوقية كميدان للفعل الجماعي والإدارة الخلاقة، أي ارتقاء وعي البشر من وعي البنية التحتية الى وعي البنية الفوقية، وهذا يعني أيضاً الانتقال من الموضوعي الى الذاتي أو من «الضرورة» الى «الحرية».

والطريق الى ذلك هو تفعيل البعد المعرفي-الثقافي داخل الحزب بهدف إيجاد وبلورة العلاقة العضوية بين شعارات الحزب السياسية وأيديولوجيته الماركسية من ناحية وبين قواعد الحزب وكوادره وجماهيره، لتكوين متقنين عضويين من أصول كادحة فقيرة أو بروليتارية، للوصول الى الوحدة بين القوى المادية والأيديولوجيا الكفيلة وحدّها بخلق ما يسميه جرامشي بـ«الكتلة التاريخية»، وهنا تكمن الأهمية القصوى لعملية التنقيف وأدواتها «لانتقال بوعي العمال (والكادحين) من حالة الوعي بالبنية التحتية (الوعي الاقتصادي العفوي) الى حالة وعي البنية الفوقية (الوعي السياسي والمعرفي والأخلاقي)». .

وعبر هذا الطريق وحده يمكن الانتقال بالصراع الطبقي من القاعدة الاقتصادية أو البنية التحتية، الى مجال الصراع السياسي والحزبي الأيديولوجي. ولا يتوقف جرامشي عند هذا الحد، بل «ينتقل الى الجزم في أن الطبقة العاملة تستطيع أن تصل الى السلطة فقط بعد أن يحقق فكرها هيمنة ثقافية لأفكار العدالة الاجتماعية». .

ولكن كيف يمكن تحقيق هيمنة ثقافية لأفكار العدالة الاجتماعية الجديدة على المجتمع، دون سيطرة اقتصادية أو سياسية عليه بواسطة رأس المال أو بواسطة الدولة؟ ويجب عزمي بشارة على سؤاله بقوله «هنا تبرز أهمية مفهوم المجتمع المدني عند جرامشي، المرتبط ارتباطاً مباشراً بمفهوم الهيمنة مقابل مفهوم السيطرة. هنالك حيز اجتماعي تطور في ظل الرأسمالية هو ساحة الهيمنة الثقافية على المجتمع، وهذا الحيز ليس حيز الاقتصاد، بل هو جزء من المبنى الفوقي، ولكنه ليس ضمن حيز الدولة، فالمجتمع المدني هنا، هو بالمفاهيم الماركسية، حسب جرامشي، مبنى فوقي، وهو المبنى الفوقي الذي لا تتم فيه مجرد انعكاسات للصراع الاقتصادي، بل إنه المجال الحاسم نحو تأجيج الصراع الاقتصادي وحسمه عبر الحزب الاشتراكي تحديداً، القادر على الهيمنة الثقافية، وعلى التحول من ثقافة النخبة الى ثقافة الجماهير» وصولاً الى الهيمنة الأيديولوجية الكفيلة وحدّها -كما يقول جرامشي- بإزالة الفرق بين الدولة والمجتمع، وبالمقابل، حينما تضعف الأيديولوجيا الثورية عن التحول الى ثقافة الهيمنة، يزداد استبداد الدولة وعنفها.

وبنهاية الحرب العالمية الثانية عام 1945، غاب أو توارى مفهوم المجتمع المدني طوال مرحلة الحرب الباردة، التي امتدت حتى انهيار منظومة البلدان الاشتراكية ومنظومة التحرر القومي من جهة، والانهيار أو التراجع المريع -ولكن المؤقت- للبنية الأيديولوجية لقوى الاشتراكية والتحرر القومي من جهة ثانية، وفي سياق هذا التحول المادي الهائل الذي انتشر تأثيره في كافة أرجاء كوكبنا بعد أن تحررت الرأسمالية العالمية من كل قيود التوسع اللامحدود، وتأثير التطور النوعي الهائل في مجال الاتصالات وثورة المعلومات والتقدم التكنولوجي، وقيام التكتلات الاقتصادية العالمية العملاقة، كان لا بد من تجديد نظم السيطرة السياسية والاقتصادية والمعرفية في إطار المركز الرأسمالي الغربي تحت قيادة الولايات المتحدة الأمريكية كنظام مسيطر أحاديّ المنحى يسمى اليوم نظامَ العولمة، الذي تكرر -في اللحظة التاريخية المعاصرة- بفضل هذا المناخ المهزوم والمنكسر في بلدان العالم الثالث أو الأطراف، وأصبح جاهزاً للاستقبال والامتثال للمعطيات الليبرالية الجديدة وآلياتها السياسية والاقتصادية والمجتمعية تحت عناوين: تحرير التجارة العالمية، إعادة الهيكلة، والتكيف والخصخصة، والانفتاح، وتعميق التبعية والخضوع والتخلف، تحت ستار زائف من الشكل الديمقراطي الليبرالي، هدفه المزيد من إحكام السيطرة على بلدان العالم عموماً، والعالم الثالث على وجه الخصوص، للأخذ بالشروط

الجديدة التي تمثل «أول مشروع أممي، تقوم به الرأسمالية العالمية في تاريخها لإعادة دمج بلدان العالم الثالث في الاقتصاد الرأسمالي من موقع ضعيف، بما يحقق مزيدا من إضعاف جهاز الدولة، وحرمانها من الفائض الاقتصادي، وهما الدعامتان الرئيسيتان اللتان تعتمد عليهما الليبرالية الجديدة» .

وبنشوء هذا الفراغ السياسي، الاقتصادي، الأيديولوجي، أصبحت الطريق ممهدة أمام المخططات التوسعية للرأسمالية، صوب المزيد من السيطرة على مقدرات العالم بأسره، ويتجلى هذا الأمر بوضوح في منطقتنا العربية، وبالذات على مشروعا الوطني الفلسطيني من أجل التحرر والاستقلال، عبر هذا التحالف العضوي بين الإمبريالية الأمريكية المعولمة والحركة الصهيونية... يتبع

المناخ العربي المهزوم والمأزوم في ظل الليبرالية الجديدة وانتشار مفهوم المجتمع المدني (8-18)

غازي الصوراني

الحوار المتمدن-العدد: 5919 - 30 / 6 / 2018

في ظل الأوضاع المتدهورة -في النظام العربي ونظام السلطة الفلسطينية- الناتجة عن عمق أزمة التطور السياسي والاقتصادي والاجتماعي، المستفحلة في بلادنا، والتي أدت -الى جانب ضعف العامل الذاتي النقيض أو البديل الوطني الديمقراطي الشعبي- الى مزيد من الإلحاق والتبعية، وتدمير الهوية الوطنية والقومية وتفكيكها، كان لابد لاستراتيجية العولمة والحركة الصهيونية في بلادنا أن تنجح -في اللحظة الراهنة- في إخضاع منطقتنا لمقتضيات مشروع الهيمنة الأمريكي -الصهيوني المعولم- الذي ازداد توحشاً بعد أحداث «سبتمبر 2001»، وهي مقتضيات استراتيجية تسعى الى تحقيق هدفين اثنين متكاملين هما: تعميق السيطرة الاقتصادية على مقدراتنا العربية من ناحية وتدمير قدرة الدول والشعوب العربية على المقاومة بكل أشكالها النضالية والسياسية من ناحية ثانية، متذرعة بأحدث المبررات الزائفة تحت مظلة «مقاومة الإرهاب» وجوهره، مقاومة وتركيع كل إمكانية أو حركة تستهدف استنهاض عوامل القوة والتحرر الوطني والقومي الديمقراطي، والعدالة الاجتماعية بآفاقها الاشتراكية، والوحدة العربية، بمثل ما تستهدف تكريس تبعية شعوب هذه الأمة وتخلفها من ناحية، وإعادة تكيفها بما يضمن إلحاقها بصورة شبه مطلقة، تحت إدارة نظام السيطرة الأمريكي -الصهيوني، الذي يسعى -بصورة يائسة لا مستقبل لها- تجديد الدور الوظيفي للعدو الصهيوني ودولته بما يتوافق مع مستجدات المصالح الاستراتيجية الأمريكية الراهنة، بحيث تصبح إسرائيل «دولة مركزية، أو دولة إمبريالية صغرى» في المنطقة العربية والإقليم الشرق أوسطي، يحيطها مجموعات من «دول الأطراف» العربية المتكيفة، التابعة، المتخلفة، مسلوبة الإرادة، بما يضمن ويسهل «عملية التطبيع السياسي والاقتصادي والثقافي والاندماج الإسرائيلي» في المنطقة العربية، تمهيدا للقضاء على منظومة الأمن القومي العربي كله من جهة، وبما يعزز السيطرة العدوانية الإسرائيلية على مجمل الأراضي الفلسطينية والجولان السورية المحتلة والتحكم في مستقبلها من جهة ثانية.

في هذا المناخ المهزوم والمأزوم في بلادنا العربية، كما في بلدان العالم الثالث عموماً، انساق الكثيرون، من أوساط القوى والأحزاب السياسية والمتقنين، بهذه الدرجة أو تلك من الحماس والوعي أو بهذا الحجم أو ذاك من المصالح الخاصة من ناحية، أو العمى وعدم الوضوح الأيديولوجي من ناحية ثانية نحو شعار «المجتمع المدني» في إطار الليبرالية الجديدة الوافدة الى بلادنا بصورة طارئة وفجة، بعد انهيار المنظومة الاشتراكية، وانحسار المشروع القومي العربي، وبروز الهيمنة القطبية الأحادية الأمريكية في نظام العولمة الراهن وأيديولوجيته الرئيسة المهيمنة: الليبرالية الجديدة، التي وصفها «الزعيم الليبرالي الجديد» «ملتون فريدمان» في كتابه «الرأسمالية والحرية» بقوله: بما أن جني الأرباح هو جوهر الديمقراطية، فإن أي حكومة تنتهج سياسات

معادية للسوق هي حكومة معادية للديمقراطية، فالديمقراطية مسموح بها ما دامت سيطرة رجال الأعمال بعيدة عن المناقشة أو التغيير.

هكذا يصبح النظام الليبرالي الجديد -كما يقول المفكر الأمريكي «نعوم تشومسكي»- هو النموذج السياسي والاقتصادي الذي يعرّف به عصرنا لكي يتم تحقيق أقصى الأرباح» (44).

وفي هذا السياق، فإن من المفيد والضروري، إثارة الحوار العميق والموضوعي مع أولئك الذين انبهروا بالمظهر الخارجي لشعار المجتمع المدني الليبرالي، وأن نتوجه إليهم بعيداً عن أصحاب المصالح من دعاة الليبرالية أو «متقفيها» في إطار المنظمات غير الحكومية وغيرها، المنتشرة على مساحة الوطن العربي، والتي يزيد تعدادها عن (75 ألف مؤسسة أو منظمة غير حكومية)، لنؤكد ونوضح عبر هذا الحوار، أبعاد ومكونات هذا المشروع الليبرالي الأممي المعولم، والتي يحددها د. رمزي زكي في ثلاثة أبعاد رئيسة هي: البعد الاقتصادي، والبعد الأيديولوجي، والبعد السياسي، ففي تعريفه لهذه الأبعاد يقول «إن البعد الاقتصادي يستند على السلفية الاقتصادية، أو المدرسة الليبرالية الجديدة (النيو كلاسيكية) التي ترى أن الرأسمالية كنظام اقتصادي اجتماعي، هي أفضل النظم وقمة التطور ونهاية التاريخ. أما البعد الأيديولوجي فيستند إلى الفلسفة الفردية النفعية، التي تؤكد على الحقوق الفردية في مجال الملكية والاستثمار والتجارة والعمل، وأخيراً البعد السياسي - لهذا المشروع الليبرالي المعولم- الذي يستند إلى الديمقراطية الليبرالية بمعناها الغربي» (45)، وهذه الأبعاد هي التي يركز، عليها وينطلق من مضمونها الجوهرية وعلاقاتها وآلياتها الداخلية، مفهوم المجتمع المدني في حركته المعرفية والسياسية عبر شخوص وأطر متنوعة أهمها المنظمات غير الحكومية في بلادنا، التي تسهم -بوعي أو بغير وعي- في تحقيق الهدف الكامن خلف هذه الشعارات، وهو هدف يتلخص -كما يقول سامر الأيوبي- في «قنونة العلاقات الاقتصادية السائدة في بلادنا (وهي علاقات رأسمالية يغلب عليها الطابع الطفيلي) وإعطاءها الشكل المشروع، الحقوقي، وهو عملياً الشكل الحقوقي الذي تمارس به الاحتكارات الأمريكية والأوروبية نشاطها الاقتصادي في دولها، هذا هو جوهر ما يريده الداعون للمجتمع المدني والليبرالية، وما يترافق مع هذا الطرح من حريات ديمقراطية مقاسه بدقة لكل فرد (وفق ما يملك) وفي حدود أن لا يشكل خطراً يمس المصالح العامة للطبقات المُستغلة المصونة والمقدسة وفقاً للقانون والأنظمة» .

إن رفضنا لمنطق الليبرالية الجديدة وآلياتها وديمقراطيتها السياسية الشكلية، ينبع من قناعتنا وإدراكنا بصورة موضوعية، بأن ذلك المنطق بكل محدداته الاقتصادية والسياسية والفكرية، لن يؤدي في بلادنا سوى إلى مزيد من تهميش الجماهير الشعبية وفقدانها لتحررها الذاتي والسياسي على المستويين الوطني والقومي، وإلى مزيد من المعاناة والحرمان في صفوفهم بما يدفع إلى الاعتراف بالإكراهي بمشروعية اللامساواة، وغياب مفاهيم العدالة الاجتماعية وآلياتها وتكافؤ الفرص والحريات الحقيقية من ناحية، وإلى فرض حالة من الإحباط واليأس وخنق روح الصمود ومقاومة العدو الصهيوني والإمبريالية الرأسمالية المعولمة، وتدمير المشروع الوطني، وإعاقة النهوض القومي من ناحية ثانية.

لذلك فإن الدعوة إلى التمسك بأسس الديمقراطية السياسية والاجتماعية ومبادئها، التي تتكرس في خدمة قضايا التحرر الوطني والتقدم الاجتماعي، ولا تقتصر آلياتها على التعددية السياسية وحق التعبير والحريات

الفردية فحسب، بل تمتد بعمق ووضوح نحو تحقيق الاستقلال الوطني وحماية سيادة الوطن، والتقدم الاقتصادي، والعدالة الاجتماعية والديمقراطية من منطلق الثورة الوطنية الديمقراطية بافاقها الاشتراكية ... يتبع

مفهوم المجتمع المدني وأزمة المجتمع العربي (9-18)

غازي الصوراني

الحوار المتمدن-العدد: 5920 - 2018 / 7 / 1

في مقدمة الطبعة الأولى من «رأس المال»، كتب ماركس في عام 1867 يقول: «إلى جانب الشرور الحديثة، أو الآلام في العهد الحالي، علينا أن نتحمل سلسلة طويلة من الأمراض الوراثية الناتجة عن بقاء أساليب إنتاج بالية، تخطاها الزمن، مع ما يتبعها من علاقات سياسية واجتماعية أضحت في غير محلها زمنياً، والتي تولدها تلك الأساليب، ففي مثل هذه الأحوال، ليس علينا أن نعاني فقط الآلام بسبب الأحياء، وإنما بسبب الموتى أيضاً: فالميت يكبل الحي» (1)، هذا التحليل الذي قصد به ماركس الدولة الألمانية آنذاك، ينطبق على الوضع العربي الداخلي عموماً، وعلى جوهر الأزمة الاجتماعية فيه بشكل خاص.

والإشكالية الكبرى أن المجتمع العربي يتعرض اليوم لهذه الأحوال المأزومة بكل أبعادها، في اللحظة التي انتقل فيها العالم من مرحلة تاريخية سابقة، الى المرحلة الجديدة أو العولمة، بتسارع غير مسبوق، وبمتغيرات نوعية تحمل في طياتها، في الحاضر والمستقبل تحديات غير اعتيادية، لا يمكن امتلاك القدرة على مواجهتها إلا بامتلاك أدواتها العلمية والمعرفية أولاً عبر أحكام سيطرة الحي (المدينة) على الميت (الصحراء)، «فالاستلاب الأيديولوجي بشكله السلفي والاعتقادي هو أبرز الآليات الداخلية التي تعيد إنتاج التأخر، وتعيد إنتاج الاستبداد، وتحافظ على البنى والعلاقات والتشكيلات القديمة ما قبل القومية، فالعلاقة بين المستوى الأيديولوجي السياسي، والمستوى الاجتماعي الاقتصادي، هي علاقة جدلية، تُحوّل كلا منهما الى الآخر في الاتجاهين، آخذين بالحسبان أيضاً أن المستوى السياسي محدد ومحكوم بطابع الوعي الاجتماعي السائد» (2).

بهذا المدخل، نبدأ في الحديث عن أزمة المجتمع العربي، التي نرى أنها تعود في جوهرها إلى أن البلدان العربية عموماً لا تعيش زمناً حداثياً أو حضارياً، ولا تنتسب له جوهرياً، وذلك بسبب فقدانها، بحكم تبعيتها البنيوية، للبوصلية من جهة، وللأدوات الحداثية، الحضارية والمعرفية الداخلية التي يمكن أن تحدد طبيعة التطور المجتمعي العربي ومساره وعلاقته الجدلية بالحدثة والحضارة العالمية أو الإنسانية.

فعلى الرغم من دخولنا القرن الحادي والعشرين، إلا أننا -في البلدان العربية- ما زلنا في زمان القرن الخامس عشر قبل عصر النهضة، أو في زمان «ما قبل الرأسمالية» وبالتالي ما قبل المجتمع المدني، على الرغم من تغلغل العلاقات الرأسمالية في بلادنا، والشواهد على ذلك كثيرة، فالمجتمع العربي لم يستوعب السمات الأساسية للثقافة العقلانية أو ثقافة التنوير، بمنطلقاتها العلمية وروحها النقدية التغيرية، وإبداعها واستكشافها المتواصل في مناخ من الحرية والديمقراطية، ففي غياب هذه السمات يصعب إدراك الوجود المادي والوجود الاجتماعي والدور التاريخي الموضوعي للقومية أو الذات العربية في وحدة شعوبها، ووحدة مسارها ومصيرها، إدراكاً ذاتياً جمعياً يلبي احتياجات التطور السياسي والاجتماعي والاقتصادي العربي... يتبع

- 1- كارل ماركس-رأس المال -الجزء الأول -ترجمة محمد عيتاني-مكتبة المعارف-بيروت -1975 - ص.7
- 2-جاء الجباعي -التبعية وإشكالية التأخر التاريخي- كتاب جدل - العدد الثالث-مؤسسة عيال-قبرص- 1992 ص145.

أسباب تخلف المجتمع العربي (10-18)

غازي الصوراني

الحوار المتمدن-العدد: 5921 - 2 / 7 / 2018

لعلنا نتفق أن السبب الرئيس لإشكالية التخلف العربي، لا يكمن في ضعف الوعي بأهمية التنوير العقلاني، أو ضعف الإدراك الجماعي بالدور التاريخي للذات العربية، فهذه وغيرها من أشكال الوعي، هي انعكاس لواقع ملموس يحدد وجودها أو تبلورها، كما يحدد قوة أو ضعف انتشارها في أوساط الجماهير، وبالتالي فإن الواقع العربي الراهن، بكل مفرداته وأجزائه ومكوناته الاجتماعية وأنماطه التاريخية والحديثة والمعاصرة، هو المرجعية الأولى والأساسية في تفسير مظاهر الضعف والتخلف السائدة بل والمتجددة في مجتمعاتنا، إذ أن دراسة هذا الواقع، الحي، بمكوناته الاجتماعية والاقتصادية تشير بوضوح إلى أن العلاقات الإنتاجية والاجتماعية السائدة اليوم في بلداننا العربية هي نتاج لأنماط اقتصادية /اجتماعية من رواسب قبلية وعشائرية وشبه إقطاعية، وشبه رأسمالية، تداخلت عضوياً وتشابكت بصورة غير طبيعية، وأنتجت هذه الحالة الاجتماعية /الاقتصادية المعاصرة، المشوهة، فكيف يمكن أن نطلق على هذا الواقع صفة المجتمع المدني؟

فالمعروف أنه على الرغم من تطور بعض أشكال العلاقات ذات الطابع الرأسمالي في بعض المجتمعات العربية، في النصف الثاني من القرن التاسع عشر عموماً، وبعد انتهاء الحرب العالمية الأولى بشكل خاص، إلا أن هذه العلاقات الرأسمالية الجديدة لم تستطع إزاحة العلاقات شبه الإقطاعية، والقبلية السائدة، والمسيطرة، وبقيت حيازة وامتلاك الأراضي الزراعية، مصدراً أساسياً للوجاهة والمكانة الاجتماعية والسلطة السياسية في بلدان الوطن العربي حتى منتصف القرن العشرين، حيث «تدنت هذه المكانة، بتدني أهمية ملكية وحيازة الأرض باعتبارها العمود الفقري للتكوين الطبقي، وذلك بسبب تتابع الانقلابات العسكرية (وأهمها حركة 23 يوليو 1952 في مصر) في العديد من البلدان العربية ... وقيام الأنظمة الوطنية وما تبع ذلك من تصفية للإقطاع، وتطبيق الإصلاح الزراعي من ناحية، وبسبب اكتشاف النفط وبروز أهمية رأس المال (التجاري والخدمي) في التكوين الطبقي» (1)، من ناحية ثانية وأشكاله الجديدة التي تداخلت بدورها مع الأنماط القبلية، شبه الإقطاعية السابقة، بل إننا لا نبالغ في القول إن هذه الأشكال أو التكوينات الطبقيّة شبه الرأسمالية الجديدة، انبثقت في جزء هام منها من رحم التكوينات الاجتماعية القديمة، وهذه بدورها استطاعت التكيف مصلحياً مع «العلاقات الرأسمالية الجديدة»، من حيث الشكل أو التراكم الكمي الرأسمالي فقط، من دون أن تقطع علاقاتها مع جوهر التشكيلات الاجتماعية القديمة، وموروثاته القيمية والمعرفية المتخلفة، التي وجد فيها الاستعمار الغربي، مناخاً مهيئاً وجاهزاً لتحقيق أهدافه ومصالحه في بلادنا، فلم يتعرض لأي من هذه الموروثات ورموزها الطبقيّة، التي شكلت في معظمها سندا للظاهرة الاستعمارية ولرأس المال الأجنبي في عملية دمج بلداننا العربية وتكريس تبعيتها للنظام الرأسمالي العالمي، خلال الحرب العالمية الثانية وبعدها وإلى اليوم، دون أن نغفل بالطبع، مرحلة النهوض الوطني والقومي في خمسينات وستينات القرن الماضي، التي قادها الزعيم الراحل جمال عبد الناصر،

منفرداً عبر شخصيته ودوره الكاريزمي وإيمانه الشديد بالمبادئ التحررية، والقومية، ولاحقاً بالاشتراكية، دون الاستعانة بالمؤسسات الديمقراطية، والتعددية الحزبية، وتفعيل العمل السياسي في أوساط الجماهير التي وقفت حياته من أجلها، ولذلك كانت هزيمة حزيران 1967 بداية النهاية لمرحلة التحرر القومي الديمقراطي، خلقت المناخ العام، والمقومات اللازمة لإعادة إحياء التشكيلات والتكوينات الاجتماعية الطبقية القديمة والمستحدثة، بصور وأشكال معاصرة، تتوافق مع شروط الانفتاح والتحالفات السياسية العربية الرسمية التي تولت قيادتها أو توجيهها الأنظمة الأكثر رجعية وتخلفاً وتبعية في بلادنا، وبالتالي يصعب في بلادنا -إن لم يكن متعذراً- تلمس أو إدراك الوجود المادي والدور الموضوعي التاريخي للطبقة البرجوازية عموماً، والبرجوازية الوطنية خصوصاً (*). يتبع

1- د. محمود عبد الفضيل -التشكيلات الاجتماعية والطبقية في الوطن العربي- مركز دراسات الوحدة- بيروت-1988 - ص99.

* المعروف أن «مصطلح البرجوازية» هو مصطلح له دلالة اجتماعية-سياسية-ثقافية، إذ أن كلمة برجوازية -كما يقول د.محمود عبد الفضيل- تفيد معنى «التمدن» في نمط وأسلوب الحياة والأفكار والنظرة، (محمود عبد الفضيل -مصدر سبق ذكره- ص144) فعلى سبيل المثال: إن مفهوم «البرجوازية» أو البرجوازي لا ينطوي في بلادنا عموماً على ذات المعنى الذي ينطوي عليه ضمن سياق أوروبي، إذ يستخدم هذا المصطلح في سياق الكتابات العربية حول الأوضاع والعلاقات الطبقية، ليعني طبقة تتطلع الى القيام بالدور نفسه الذي قامت به نظيرتها الأوروبية ولكن من دون أن يكون لديها نفس القدر من السلطات الاقتصادية والنظرة الاجتماعية.

مخاطر التطور الاجتماعي العربي المشوه (11-18)

غازي الصوراني

الحوار المتمدن-العدد: 5922 - 2018 / 7 / 3

اليوم ونحن في مطلع الألفية الثالثة، تتعرض مجتمعاتنا العربية، من جديد، لمرحلة انتقالية لم تتحدد أهدافها النهائية بعد، على الرغم من مظاهر الهيمنة الواسعة للشرائح والفئات الرأسمالية العليا، بكل أشكالها التقليدية والحديثة، التجارية والصناعية والزراعية، والكومبرادورية والبيروقراطية الطفيلية، التي باتت تستحوذ على النظام السياسي، وتغوق أي تحول ديمقراطي حقيقي في مساره، عبر اندماجها الذيلي التابع للنظام الرأسمالي المعولم الجديد من جهة، وتكريسها لمظاهر التبعية والتخلف والاستبداد الأبوي على الصعيد المجتمعي بأشكاله المتنوعة من جهة أخرى، من خلال التكيف والتفاعل بين النمط شبه الرأسمالي الذي تطور عبر عملية الانفتاح والخصخصة خلال العقود الثلاثة الماضية، وبين النمط القبلي /العائلي، شبه الإقطاعي، الريعي، الذي ما زال سائداً برواسبه وأدواته الحاكمة أو رموزه الاجتماعية ذات الطابع التراثي التقليدي الموروث.

إن مخاطر هذا النمط المشوه من العلاقات الاقتصادية تنعكس بالضرورة على العلاقات الاجتماعية العربية بما يعمق الأزمة الاجتماعية، واتساعها الأفقي والعامودي معاً، خاصة مع استئثار تراكم الثروات غير المشروعة، وأشكال «الثراء السريع» كنتيجة مباشرة لسياسات الانفتاح والخصخصة، والهبوط بالثوابت السياسية والاجتماعية الوطنية، التي وفرت مقومات ازدهار اقتصاد المحاسيب وأهل الثقة، القائم على الصفقات والرشوة والعمولات بأنواعها، حيث يتحول الفرد العادي الفقير إلى مليونير في زمن قياسي، وهذه الظاهرة شكلت بدورها، المدخل الرئيسي لتضخم ظاهرة الفساد بكل أنواعه، في السياسة والاقتصاد والإدارة والعلاقات الاجتماعية الداخلية، بحيث تصبح الوسائل غير المشروعة، هي القاعدة في التعامل ضمن إطار أهل الثقة أو المحاسيب، بعيداً عن أهل الكفاءة والخبرة، ودونما أي اعتبار هام للقانون العام والمصالح الوطنية، مما يحول دون ممارسة الحد الأدنى من مفهوم المجتمع المدني أو تطبيقاته السياسية بحكم استعمال الاستبداد الناجم عن استفحال الفساد.

و مما هو جدير بالحس بالمسؤولية، أو بالتأمل -كحد أدنى- ليس الخطر الناجم عن هذه الظواهر فحسب، بل أن تصبح هي القاعدة التي تحكم أو تحدد مسار العلاقات الاجتماعية والسياسية في مجتمعاتنا العربية وطبيعتها، حينئذ تصبح «مؤسسة» الفساد هي التي تملك السيطرة على دفة القيادة في هذا البلد أو ذاك، وتوجيهها وفق قواعد إدارة الأزمة بالأزمة، وهنا ينتقل الحس بالمسؤولية، إلى ضرورات التغيير الديمقراطي المطلوب في مواجهة هذا الوضع المأزوم، الذي تفرضه طبيعة أزمة التحرر الوطني والقومي، بحكم أنها تعبير عن أزمة هذا التطور المشوه الذي فرضته حالة التبعية البنيوية للإمبريالية، حسب تعبير المفكر الشهيد مهدي عامل -بحيث «تصبح الطبقة المسيطرة أو نظامها في تناقض بين السير في منطق الحركة التحررية الديمقراطية، وهو منطق معادٍ لها، وبين السير ضده (و النتيجة واحدة)، حيث بات السير في منطق التحرر

يضع هذه الطبقة (أو التحالف أو النظام) في تناقض مع مصالحها الطبقية، فيقتضى بالتالي بضرورة زوال سيطرتها الطبقية، وكذلك الأمر بالنسبة لسيورها ضد منطق الحركة التحررية حيث تفقد هذه الطبقة التي هي البورجوازية الكولونيالية كل مبرر لوجودها في موقع القيادة»(1).

ولكن الإشكالية الكبرى، أنه في موازاة هذه الأحوال والمتغيرات الاقتصادية والاجتماعية المحلية الداخلية المأزومة، تراجعت أحزاب وقوى التغيير الديمقراطي في بلداننا (وهي أهم مكونات المجتمع المدني)، إلى الخلف بصورة مريضة، وبخاصة القوى القومية واليسارية منها، التي لم تستطع -حتى اللحظة- بلورة أو إنتاج صيغة معرفية، سياسية اقتصادية اجتماعية، علمية وواقعية، قادرة على رسم مستقبل المجتمع العربي والخروج من أزيمته، وقد ترك هذا التراجع آثاره الضارة في أوساط الجماهير ووعيها العفوي، التي وجدت في الحركات السياسية الدينية ملاذاً وملجأ يكاد يكون وحيداً، يدفعها إلى ذلك نزوعها إلى النضال ضد العدو الرئيسي إسرائيلي والولايات المتحدة الأمريكية من جهة، والنضال من أجل الخلاص من كل مظاهر المعاناة والحرمان والفقر ومواجهة الظلم الطبقي والاستبداد السياسي الداخلي من جهة أخرى.

ففي هذا الزمن الذي يعيش فيه العالم، زمن الحداثة والعولمة وثورة العلم والمعلومات والاتصال، يشهد مجتمعنا العربي عودة إلى الماضي عبر تجديد عوامل التخلف فيه، لم يعرف مثيلاً لها في تاريخه الحديث منذ مائة عام أو يزيد، فهو إلى جانب ترعرع الأنماط القديمة القبلية والحمائلية والطائفية، والأصولية والتعصب الديني، يوصف اليوم بحق على أنه «مجتمع شديد التنوع في بنيته وانتماءاته الاجتماعية، أبوي، يعاني النزعة الاستبدادية على مختلف الصعد، مرحلي، انتقالي، تراثي، تتجاذبه الحداثة والسلفية، شخصاني في علاقاته الاجتماعية يعيش حتى الوقت الحاضر مرحلة ما قبل المرحلة الصناعية والتكنولوجية، وبالتالي مرحلة ما قبل الحداثة»(2). يتبع

1- مهدي عامل -النظرية في الممارسة السياسية- دار الفارابي- الطبعة الثالثة-بيروت-1990-ص.356

2- د. حليم بركات -المجتمع العربي في القرن العشرين- مركز دراسات الوحدة العربية -بيروت-تموز 2000-ص.19.

الفجوة الهائلة بين الاثرياء والمحرومين (12-18)

غازي الصوراني

الحوار المتمدن-العدد: 5923 - 2018 / 7 / 4

إن «الفجوات بين الطبقات الثرية والميسورة والمحرومة، تزداد اتساعاً وعمقاً، وفي ظل هذه البنية الطبقيّة الهرمية التي تحتكر فيها القلة السلطة وثروات البلاد، وتشغل الطبقة الوسطى وسط الهرم، وتتكون القاعدة من غالبية السكان (الجماهير الشعبية الفقيرة)، يعاني الشعب حالة تبعية داخلية شبيهة بالتبعية الخارجية ومتممة لها، فتمارس عليه وضده مختلف أنواع الاستغلال والهيمنة والقهر والإذلال اليومي» (1).

وفي ظل هذه الأوضاع أو السمات الاجتماعية «يعيش الإنسان في المجتمع العربي على هامش الوجود والأحداث لا في الصميم، مستباحاً معرضاً لمختلف المخاطر والاعتداءات، قلقاً حذراً باستمرار من احتمالات السقوط والفشل والمخاطر، تحتل السلع والمقتنيات والاهتمامات السطحية روحه وفكره، يفكر، لكن ليس بقضاياها الأساسية أو العامة، يفعل بالواقع والتاريخ أكثر مما يعمل على تغييرهما، إنه إنسان مغرب ومغترب عن ذاته، ولأن إمكانات المشاركة نادرة وضيقة، فهو لا يجد مخرجاً سوى الخضوع أو الامتثال القسريّ أو الهرب» (2).

هذا التعميم في وصف حياة الإنسان العربي، والقريب من الواقع الى درجة كبيرة، تكمن قيمته من وجهة نظر موضوعية- في تحفيز القوى القومية التقدمية العربية لدراسة واقعها الاجتماعي ومسار تطوره الاجتماعي وخصوصياته التي اختلفت من حيث النشوء التاريخي للشرائح والفئات الرأسمالية بين هذا القطر أو ذاك، ولكن هذا الاختلاف في ظروف النشأة لهذه الشرائح ومنابعها وجذورها، لم يعد قائماً في لحظة معينة من التطور المعاصر للبلدان العربية، الذي بات متشابهاً الى حد كبير في هذه البلدان كافة.

فعلى الرغم من الاختلاف في ظروف النشأة التاريخية للشرائح الرأسمالية العربية العليا وتباين أشكالها كما يقول د.محمود عبد الفضيل «حيث نشأت في مصر من أصول زراعية وإقطاعية واضحة، بينما نشأت في سوريا عبر ارتباطها أساساً بالتجارة في المناطق الحضرية والمدن الكبرى، وفي السودان ارتبطت نشأتها بنمو التجارة القافلية البعيدة المدى في أفريقيا، ونشأت في العراق من تداخل التجارة والإقطاع معاً» (3)، إلا أن «تزاوج رأس المال الأجنبي مع الدولة الكولونيالية، وكذلك مع دولة «ما بعد الاستقلال»، لعب أدواراً مهمة في تسهيل عملية نموّ البورجوازيات المحلية في معظم البلدان العربية وتوسّعها، الى جانب الدور الهام الذي لعبه رأس المال الأجنبي تاريخياً، «ورأس المال الدولي» حديثاً، خاصة فيما يعرف بحقبة البترودولار، التي شكلت العنوان الأبرز لتبلور العلاقات البرجوازية المشوهة، وكل هذه العوامل هيأت الظروف الموضوعية لنشأة جناح مهم (وخطير) من أجنحة الرأسمالية العربية، المعروف بجناح «البورجوازية الكومبرادورية» (4) التي بات التداخل بينها وبين أجهزة الدولة البيروقراطية -في كل بلدان النظام العربي-، وثيقاً وعضوياً الى درجة أن بعض التحليلات تقول بظهور «الدولة الكومبرادورية»، التي تحكمها «بورجوازية الصفقات» أو اقتصاد المحاسيب والأقارب أو ما أطلق

عليه الاقتصادي الإنجليزي المعروف «جون ماينارد كينز» «اقتصاد الكازينو» في إشارته الى الفساد الذي ساهم في تفجير الأزمة الرأسمالية العالمية عام 1929. يتبع

- 1- د.حليم بركات -المصدر السابق- ص.24
- 2- د. هشام شرابي-البنية البطريركية-سلسلة السياسة والمجتمع-دار الطليعة-بيروت-1987-ص.30
- 3- د.محمود عبد الفضيل -مصدر سبق ذكره- ص137/138
- 4 المصدر السابق - ص140.

هيمنة بورجوازية الكومبرادور (13-18)

غازي الصوراني

الحوار المتمدن-العدد: 5926 - 2018 / 7 / 7

إن ظهور هيمنة البورجوازية الكومبرادورية والطفيلية وتحالفها مع البيروقراطية المدنية والعسكرية الحاكمة، ورموز الأنماط القبلية وشبه الإقطاعية في بلادنا العربية، في الظروف الراهنة، يشير الى الدور الثانوي للاختلاف التاريخي في نشأة الشرائح الرأسمالية العربية العليا، التي توحدت اليوم في شكلها ومضمونها العام وأهدافها المنسجمة مع مصالحها الأثنية الضارة، عبر نظام استبدادي، تابع، ومتخلف، يسود ويتحكم في مجمل الحياة السياسية والاجتماعية، كظاهرة عامة، تتجلى فيها بوضوح، الأزمة الاجتماعية العربية الراهنة، بتأثير هذا التداخل العميق والمعقد لرموز الأنماط القديمة والحديثة، ومصالحهم المتشابكة في إطار من العلاقات الاجتماعية الفريدة التي تبرز فيها أشكال الحداثة وأدواتها مع قيم التخلف وأدواته، ساهمت في إضفاء شكل ومضمون خاص و متميز للواقع الاجتماعي العربي وتركيبته وخارطته الطبقيّة، بحيث بات من المفيد مراجعة استخدامنا للمصطلحات الغربية، مراجعة موضوعية ونقدية كي لا نعيد تطبيقها على واقعنا بصورة ميكانيكية، كما فعلنا في المرحلة السابقة، خاصة مصطلح «البورجوازية»، عند تناول الشرائح والفئات الرأسمالية العربية التي تشكلت تاريخياً -و إلى الآن- من هذا المزيج أو التنوع الاجتماعي غير المتجانس أو الموحد سواء في جذوره ومنابعه القديمة، أو في حاضره ومستقبله، فمصطلح «البورجوازية» وغيره من المصطلحات التي تحدثت عن تطور التشكيلات الاجتماعية الاقتصادية وتسلسلها من المشاعية الى العبودية الى الإقطاع الى الرأسمالية، والتي تطابقت مع مضمون التطور الرأسمالي في البلدان الصناعية الغربية، تكاد تكون مصطلحات غريبة في واقعنا وشكل تطوره المشوه، خاصة وأنها لم تتغلغل في الوعي العفوي أو الاعتيادي للجماهير، وكذلك في صفوف القواعد الحزبية العربية كمفاهيم تحفيزية أو رافعة للوعي السياسي والطبقي، لكون هذا المصطلح أو المفهوم مصطلحاً يكاد يكون وافداً، غريباً، نظراً لعدم تبلور الإطار أو الطبقة في بلادنا بصورة محددة، التي يمكن أن يجسدها أو يعبر عنها أو يشير إليها ذلك المصطلح من جهة، ونظراً لما ينطوي عليه أو يتضمنه هذا المفهوم من إعلان ولادة وتشكل طبقة جديدة هي «البورجوازية» كطبقة قائدة لمرحلة جديدة، حملت معها مشروعاً نهضوياً حضارياً عقلياً تطورياً مادياً هائلاً، عجل في توليد التشكيلة الاجتماعية الرأسمالية ومفاهيمها المتطابقة معها من جهة أخرى، وفي هذا السياق نؤكد أن المطالبة بمراجعة المصطلحات ذات الطابع التطبيقي لا يعني مطلقاً التطرق الى النظرية الماركسية ومنهجها، والتي نشعر بالحاجة الماسة الى إعادة دراستها وتعميق الالتزام بها في هذه المرحلة وفي المستقبل!!

إن تناولنا لهذه الرؤية التحليلية، لا يعني أنها دعوة إلى وقف التعامل مع هذه المصطلحات، بقدر ما هي دعوة للبحث عن مصطلحات ومفاهيم معرفية أخرى إضافية تعكس طبيعة ومكونات التركيب الاجتماعي /الطبقي في بلادنا العربية، بما يلغي كل أشكال الغربة أو الاغتراب في المفاهيم التي سبق استخدامها بصورة

ميكانيكية أو مجردة، بحيث نجعل من التحليل النظري والاجتماعي لواقعنا، في سياق العملية السياسية، أمراً واضحاً ومتطابقاً في كل مفاهيمه ومصطلحاته مع هذا الواقع الشديد التعقيد، الذي يشير إلى ان التطور في بلادنا -كما يقول د. برهان غليون- «ليس بنياناً عصرياً على الرغم من قسرة الحداثة فيه، وهو أيضاً ليس بنياناً قديماً على الرغم من مظاهر القديم، ولكنه نمط هجين من التطور قائم بذاته، فقد عنصر التوازن وأصبحت حركته مرهونة بحركة غيره»، لذلك لا بد من إزالة اللبس والخلط في المفاهيم، الذي ساد طويلاً في الكتابات العربية، وأسهم -إلى حد ما- في تكريس حالة الإرباك الفكري في أوساط القوى اليسارية العربية وعزلها عن الجماهير، وليس معنى ذلك، أننا ندعو إلى تكيف الوعي الطليعي العربي المنظم، لمتطلبات الوعي العفوي الجماهيري، بالعكس، إنها دعوة -أو وجهة نظر- تستهدف التعامل مع الوعي العفوي بمنهجية ومفاهيم تعكس تفاصيل الواقع المعاش وتعبّر عنه بصورة جدلية تدفع به الى التطور والنهوض، انطلاقاً من قناعتنا بمقولة ماركس -في مقدمته لرأس المال- «قل كلمتك وامشٍ ودع الناس يقولوا ما يقولون».

طبيعة التركيب الطبقي في المجتمعات العربية (14-18)

غازي الصوراني

الحوار المتمدن-العدد: 5927 - 2018 / 7 / 8

في سياق الحديث عن طبيعة ومكونات التركيب والمتغيرات الطبقيّة في بلدان وطننا العربي، وضرورات إزالة الخلط أو اللبس في مصطلحاتها أو مفاهيمها، نتوقف أمام طروحات اثنين من المفكرين العرب هما د.حليم بركات، والراحل د. رمزي زكي، فالأول يطرح في كتابه «المجتمع العربي في القرن العشرين» المشار إليه في هذه الدراسة، مسألة التكون الطبقي في المجتمع العربي ويعيدها إلى «الأصول الرئيسة المتشابهة التالية: ملكية الأراضي والعقارات، والتجارة وملكية رأس المال، النسب العائلي المتوارث، المنصب أو الموقع في السلطة، مع الإشارة الى عدم تساوي هذه العوامل في الأهمية» (1)، ومع تقديرنا لصحة هذا التحليل وانسجامه مع الواقع، إلا أن د. بركات في تصنيفه للطبقات الاجتماعية العربية المعاصرة، يقر بوجود ثلاث طبقات رئيسة: «الطبقة البورجوازية، الطبقة الوسطى، الطبقة الكادحة»، وهي قضية بحاجة الى النقاش، نظراً لشدة التنوع في البنية والانتماءات الاجتماعية العربية التي أشار إليها في مقدمة كتابه.

أما المسألة الثانية فهي ترتبط بتعريف «الطبقة البورجوازية» التي تتضمن كما يشرح د. بركات «شرائح اجتماعية قديمة من الأرستقراطية وكبار الملاك وشيوخ القبائل وكبار علماء الدين، الى جانب كبار الرأسماليين التجاريين والصناعيين والأثرياء الجدد من الأطباء والمحامين» (2)، وهو في تقديرنا، تعريف ملتبس يتناقض مع مصطلح «البورجوازية» المتعارف عليه، كمصطلح حديث، عبّر عن طبقة جديدة تكونت في التاريخ الحديث في سياق صراعها مع الطبقات والشرائح القديمة الأرستقراطية وكبار الملاك ورجال الدين، وبالتالي، لا يجوز القفز عن كيفية تكون الطبقة البورجوازية، وسياقها التاريخي في مرحلة محددة، وكذلك في إطارها العام كطبقة لا مكان فيه للرموز والشرائح القديمة.

المسألة الثالثة، التي ندعو الى تأملها والتفكير فيها ومناقشتها بصورة موضوعية، فهي مسألة «الطبقة الوسطى»، والالتباس حول مفهوم هذه الطبقة وشكل تطورها ووجودها ودورها. يتبع

1- د. حليم بركات - مصدر سبق ذكره- ص.327

2- د.حليم بركات-المصدر السابق-ص.238

حول مفهوم الطبقة الوسطى (15-18)

غازي الصوراني

الحوار المتمدن-العدد: 5928 - 2018 / 7 / 9

الملاحظة الأولى: لا بد من تحديد المقصود بالطبقة الوسطى وماهيتها منعاً للإرباك، تحديداً وإيضاحاً للمفهوم ومغزاه أو دلالاته الاجتماعية والسياسية، لأننا نعتقد في ضوء قراءتنا لكتاب «وداعاً للطبقة الوسطى» أن موضوع الكتاب يتناول الطبقة البورجوازية الصغيرة بصورة مباشرة، التي تختلف بكل مكوناتها عن «الطبقة الوسطى» أو ما يعرف عندنا «بالرأسمالية الوطنية» التي لم يبق لها دور رئيسي أو مركزي في مسار التطور الاقتصادي والاجتماعي في البلدان العربية أو في العالم الثالث، ارتباطاً بطبيعة التطور الرأسمالي المعولم الراهن، وشروطه وضغوطاته على بلدان العالم الثالث واحتكاره لأسواقها المحلية المفتوحة بلا أية قيود أو ضوابط، لذلك، فإننا نرى أن استخدام مصطلح «البورجوازية الصغيرة» بشرائحه الثلاث: العليا، والمتوسطة، والدنيا. هو الأكثر دقة واقترباً وتفسيراً للواقع الاجتماعي في بلادنا، ولا سيما أنه يتفق مع التحليل الماركسي للمجتمع البورجوازي، وهو تحليل يستند -كما هو معروف- إلى المقولة التالية: «في المجتمعات البورجوازية ثمة طبقتان رئيسيتان متناحرتان: البورجوازية، والبروليتاريا، وتشمل البورجوازية على ثلاثة أقسام هي: البورجوازية الكبيرة، والبورجوازية المتوسطة والبورجوازية الصغيرة، وهذه الأخيرة تنوزع على ثلاث شرائح: العليا، والمتوسطة، والدنيا، وهي الطبقة الأقدم في التاريخ، والأكثر تعقيداً في أوضاعها الداخلية وتركيباتها، وقد تناولها بالتعريف والتشخيص ماركس وإنجلز ولينين وغيرهم من المفكرين الماركسيين، نذكر منهم في بلادنا، المفكر الماركسي الراحل د. فؤاد مرسي، الذي أكد على أن «الحرفيين وصغار المنتجين وأصحاب الحوانيت وصغار الفلاحين والموظفين، يشكلون جميعاً ما يسمى بالبورجوازية الصغيرة، أكثر الطبقات عدداً وأوسعها نفوذاً وأبعدها أثراً في مجتمعنا» (1). والمفارقة هنا أن هذا التعريف لا يختلف من حيث المضمون مع ما قدمه د. رمزي زكي الذي ينبهنا في كتابه إلى أنه «يستخدم مصطلح الطبقة الوسطى تجاوزاً، لأنه مصطلح هلامي وفضفاض يفتقد الدقة العلمية، ولأن هذا المصطلح يضم في الواقع كتلة واسعة من الفئات الاجتماعية التي تتباين في حجم دخلها، وهي طبقة غير منسجمة، يسودها مختلف ألوان الفكر الاجتماعي والسياسي، لأنها تضم مختلف الشرائح الاجتماعية التي تعيش بشكل أساسي على المُرْتَبَات المكتسبة من الحكومة والقطاع العام والخدمات والمهن الحرة، ويطلق على أصحابها: ذوي الياقات البيضاء يتوزعون على ثلاث شرائح: عليا ومتوسطة ودنيا» (2).

إن تسجيلنا لهذه الملاحظة، شكل من الاجتهاد يستهدف العودة بمفهوم كل من «الطبقة الوسطى» و«البورجوازية الصغيرة» ووضع المفهوم في إطاره الصحيح، منعاً للإرباك في تحليلنا للأوضاع الاجتماعية ومكوناتها وأزماتها في بلادنا.

الملاحظة الثانية: وتتناول الفرق الجوهرية بين الطبقة البورجوازية المتوسطة، والطبقة البورجوازية الصغيرة، حيث تتميز الأولى، بضعف بنيتها وحجمها ودورها، وبتماسك موقفها الأيديولوجي الأقرب إلى أيديولوجية

البورجوازية الكبيرة، بحكم توافق المصالح وتداخلها بينهما. أما البورجوازية الصغيرة فهي الطبقة الأكثر عدداً واتساعاً وشمولاً في كل مجتمعاتنا العربية، والبلدان النامية عموماً، وقد لعبت هذه الطبقة دوراً مركزياً في الإطاحة بالبنية المجتمعية العربية التقليدية القديمة أو الأرستقراطية، في العديد من الدول العربية، وفرضت بديلها الوطني والقومي المعادي للاستعمار والصهيونية من جهة، إلى جانب بديلها الاجتماعي الداخلي ضد الإقطاع والرأسمالية الكبيرة، وأحدثت تحولاً نوعياً في حياة الفلاحين والعمال والفئات الفقيرة، لا يمكن تخطيه أو القفز عنه، وبخاصة في المراحل الأولى من تولي هذه الطبقة للحكم أو السلطة. يتبع

1- د. فؤاد مرسي -البورجوازية الصغيرة.. الوضع الطبقي.. والموقف الفكري- الطليعة-القاهرة-يوليو 1969 ص.10

2- د. رمزي زكي -وداعاً للطبقة الوسطى- دار المستقبل العربي-القاهرة-1997 ص84/85

حول البورجوازية الصغيرة (16- 18)

غازي الصوراني

الحوار المتمدن-العدد: 5929 - 10 / 7 / 2018

المسألة الهامة الأخرى، أن البورجوازية الصغيرة شكلت دوماً، وستظل إلى مدى بعيد قادم، الوعاء أو المصدر الأول لتأسيس المؤسسات والجمعيات والأحزاب اليسارية والقومية والدينية بمختلف أيديولوجياتها وأساليب عملها وأهدافها وحجم حركتها واتساعها حسب هذا الظرف أو هذه المرحلة وطبيعة الطبقة السائدة فيها، المهم أن هذه الطبقة ما زالت قادرة على التأثير الإيجابي في مجرى التطور الاجتماعي العربي، إذا وجدت التنظيم أو الحزب القادر على إثبات وجوده وتأثيره ووضوح أهدافه، إذ أنها طبقة ذات طبيعة مزدوجة نتيجة لوضعها المزدوج، وترجحها بين الارتفاع والهبوط، وبالتالي فهي حين تشكل لنفسها تنظيماتها، لا تتجح عادة في الاحتفاظ باستقلالها السياسي، حيث تترعرع فيها المظاهر الضارة من المحسوبية والتكتلات والانشقاقات وعدم التجانس أو التوحد الفكري والسياسي فهي «حين تحارب ضد البورجوازية الحاكمة، فإنما تحارب بوسائل المجتمع البورجوازي نفسه» (1)، ولذلك يسهل قيادتها من خارجها -في ظروف محددة- عبر حركة منظمة، أو حزب قوي بغض النظر عن أيديولوجيته أو هويته السياسية والفكرية، والمثال الصارخ على ذلك، ما يجري الآن من اتساع غير اعتيادي، من حيث حجم وعدد عناصر البورجوازية الصغيرة الذين يشكلون الأغلبية الساحقة في الجسم التنظيمي للحركات الدينية السياسية وتنظيماتها في بلداننا العربية، في المرحلة الحالية، نظراً لتراجع قوة الأحزاب القومية اليسارية الديمقراطية وحضورها وتأثيرها فيها.

أمام كل ذلك، ليس بإمكان القوى الديمقراطية اليسارية العربية تخطي واقع هذه الطبقة ووجودها على الرغم من تقلبها وعدم ثباتها، وذلك لاعتبارين، أولهما، أن أوضاع هذه الطبقة عموماً، والشرائح المتوسطة والدنيا فيها خصوصاً، تواجه الآن في الدول العربية غير النفطية بالذات، حالة من التدهور الكبير الذي أودى بأوضاعها الاجتماعية والاقتصادية إلى الحضيض بسبب انخفاض مستويات دخولها ومستويات معيشتها انخفاضاً كبيراً، والانتشار الواسع للبطالة في صفوفها، الذي أدى إلى هبوط أعداد كبيرة منها إلى عداد الطبقة العاملة أو الشرائح الفقيرة عموماً، وذلك على أثر تطبيق السياسات الليبرالية الجديدة والخصخصة وبيع القطاع العام وإلغاء الدعم، وثانيهما، يتمثل في الضرورة الموضوعية التي تفرض على جميع قوى اليسار الديمقراطي العربي، أن يجدد قواه، ويستعيد دوره الطبيعي على الصعيد الاجتماعي والسياسي الداخلي، في ظل هذه الظروف المتردية التي تعيشها جماهيرنا الشعبية اليوم، والتي استطاعت الحركات الدينية السياسية، عبرها، أن تتفاعل معها بما أدى إلى اتساع أطرها، وضخامة تأثيرها السياسي ودورها على الرغم من عدم وضوح برامجها الاقتصادية والاجتماعية من جهة، وعدم تناقض هذه البرامج مع جوهر الليبرالية الرأسمالية وأنظمتها من جهة أخرى.

إن وجوب تفاعل قوى اليسار الديمقراطي مع الشرائح المتنوعة للبورجوازية الصغيرة، يفرضه حجمها ووجودها الكمي الذي تزيد نسبته عن 50% من مجموع السكان في بلداننا من ناحية، كما يفرضه شكل وطبيعة الصراع

الطبقي وضعف تبلور الوعي به من ناحية ثانية، خاصة في أوساط العمال والكادحين الذين لم يتبلوروا بعد «كطبقة بذاتها»، تعبر عن وجود متبلور ومحدد المعالم أو حالة موضوعية، فعمالنا وكادحونا ما زالوا يشكلون «طبقة لذاتها» تمكنهم من التعبير عن وجودهم الذاتي، وليس الطبقي العام، إن الفرق هنا هو فرق بين الموضوعي والذاتي، وبكلام آخر، إنه الفرق بين الوعي الطبقي، أي الإحساس بالظلم ومقاومته، والوعي الزائف الذي لا يدل ويكشف عن حقائق الواقع، ويلجأ الى الأسباب الشكلية أو التراثية أو القدرية أو الاقتصادية على أحسن تقدير، وهنا تكمن الحاجة الماسة، أو الحتمية في ضرورة إعادة تجديد واستنهاض دور القوى اليسارية الديمقراطية العربية، التي تملك وضوحاً في الرؤية الأيديولوجية، ووضوحاً في البرنامج الاجتماعي/الاقتصادي، ووضوحاً في الموقف القومي والسياسي العام، بما يحول دون تأثير المظاهر والصفات الضارة، من تذبذب وتردد ونزوع نحو التكتل والشللية من جهة، ويضمن لهذه القوى وأطرها قيادة ملتزمة بقضايا الجماهير الشعبية الفقيرة وإخراجها من هذه الأزمة الاجتماعية التي تكاد تعصف بوجودها ومستقبلها. يتبع

د. فؤاد مرسي - مصدر سابق - ص16.

عدم تبلور مفهوم المجتمع المدني في مجتمعاتنا العربية (17-18)

غازي الصوراني

الحوار المتمدن-العدد: 5930 - 11 / 7 / 2018

على الرغم من تداول هذا المفهوم في الأوساط النخبوية الحكومية وغير الحكومية، في بعض البلدان العربية، إلا أن هذه الظاهرة -كما أشرنا من قبل- لا تعني وجوداً أو تبلوراً لمجتمع مدني عربي كما يروج البعض، إذ أننا ما زلنا في مرحلة ما قبل الحداثة أو ما قبل المجتمع المدني، وإنَّ كلَّ ما يتبدى على السطح، في الواقع المادي أو في المفاهيم، من مظاهر حديثة لا يعدو أن يكون شكلاً فقط بدون أي محتوى حقيقي يعبر عنها، والشاهد على ذلك بصورة حية، مسار التطور الاجتماعي العربي في سياقه التاريخي العام، القديم والحديث، هذا المسار لم يستطع حتى اللحظة، بسبب عوامل خارجية وداخلية مهيمنة، فرز أو بلورة طبقات بالمعنى الحقيقي، والواسع للكلمة، أي «طبقات بذاتها» تستطيع التعبير عن مصالحها الاقتصادية والسياسية، وتدافع عنها ككتلة طبقية موحدة مدركة لوجودها الموضوعي، ففي غياب هذا التبلور الطبقي، واستمرار سيطرة الأنماط القديمة، تشكلت في بلادنا حالة طبقية مشوهة، امتزجت فيها، كل العلاقات الاجتماعية المرتبطة بالأنماط القديمة والحديثة معاً، تبدو واضحة اليوم عبر ما نشاهده في كل مجتمعاتنا من استمرار وجود وتأثير العلاقات البدوية القبلية والحمائلية والعائلية والطائفية، والعلاقات شبه الإقطاعية التي اختلطت بالعلاقات الاجتماعية الرأسمالية الحديثة، وكونت هذا المزيج أو التشكل الطبقي المشوه والسائد -حتى اليوم- في كل مكونات البنية المجتمعية، الفوقية والتحتية بهذه الدرجة أو تلك، وبالتالي فإن الحديث عن مجتمع مدني، في إطار هذا المزيج أو الشكل المرقع من «الجماعات» ما قبل الحداثة أو المدنية، مسألة تحتاج إلى المراجعة الهادئة التي تستهدف تشخيص الواقع الاجتماعي العربي، وأزمته المستعصية الراهنة، تشخيصاً يسعى إلى صياغة البديل الديمقراطي القومي وآلياته الديمقراطية وصولاً إلى تفعيل مفاهيم وأدوات ومؤسسات المجتمع المدني في إطار النضال الوطني والقومي، التحرري والديمقراطي المطلبي معاً، ففي هذا السياق وحده، نستطيع نفي الطابع الطارئ والمستحدث الوافد لمفهوم المجتمع المدني من جهة، ونستطيع أيضاً نفي واقع الإبهام والغموض الذي يشوب الحديث عنه في هذا المناخ المهزوم والمأزوم، حيث ترعرع مفهوم «المجتمع المدني والديمقراطية الليبرالية» وبات مألوفاً من كثرة تداوله في معظم «الحوارات والندوات وورش العمل التي تعقدها بعض القوى السياسية وتروج لها المنظمات غير الحكومية، وهي «حوارات وورشات عمل» استطاعت الانتشار والتوسع في العديد من الدول العربية في أوساط نخبة يتكرر حضورها في هذه الندوة أو الورشة أو تلك بصورة شبه دائمة، وهي ظاهرة تدعو إلى إثارة الانتباه والتأمل، وليس الاستغراب، من حيث أن هذه «الورش والندوات» التي «نجحت» في القفز بمفاهيم المجتمع المدني والديمقراطية الليبرالية، والوصول بها إلى أعلى سلم الأولويات في الإطار الضيق «للنخبة السياسية» التي تخلى معظم رموزها عن مواقفهم اليسارية السابقة، لم تتجح -بالمقابل- في الوصول أو التغلغل بأي شكل من الأشكال إلى الأوساط الجماهيرية الشعبية، وإن دل ذلك على شيء، فإنما يدل على غربة هذه المفاهيم بطابعها

وجوهرها الليبرالي عن الواقع من جهة، وغرابة صيغها وعناوينها الفرعية المتعددة، وشكل عباراتها المركب بصورة لا يمكن للجماهير أن تستوعبها، نورد بعضاً منها على سبيل المثال: «التمكين في المشاركة» «الشراكة الجديدة بين الدولة والأسواق»، «تنمية قدرات الإنسان»، «تقدير الفقر بمشاركة الفقراء في وضع استراتيجيات تخفيف فقرهم!» «تنمية المبادرات المحلية»، «المنظمات الأهلية والديمقراطية والتنمية المستدامة»، «دور المنظمات الأهلية مع القطاع الخاص»، «التنمية البشرية من منطلق الأطفال»، «الجندر»، «عمليات التشبيك»، «الليبرالية والخصخصة واقتصاد السوق».. الخ. وهي عبارات غريبة في معظمها عن واقعنا، مما جعل منها عبارات عامة ومبهمّة و«جديدة» حلت محل المفاهيم المعادية للإمبريالية والصهيونية ومفاهيم التحرر القومي والوحدة والعدالة الاجتماعية والاشتراكية، وأضيفت إلى مفردات اللغة والخطاب السياسي الهابط، الذي حدد النظام الرأسمالي المعولم الجديد، أسسه ومنطلقاته الليبرالية، الفكرية والسياسية العامة، وترك هامشاً للمنظمات غير الحكومية في العالم العربي، والعالم الثالث لتمارس دورها أو قناعاتها الجديدة، أو مشاريعها ومخططاتها المرسومة لها والتي قد تحمل في طياتها -في اللحظة الراهنة من الهبوط السياسي المريع- توجه بعض هذه المنظمات (عبر تأثير ودور شخوصها السياسية الكاريزمية) لتأسيس أحزاب سياسية ليبرالية اجتماعية جديدة في بلدان الوطن العربي عموماً، وفي فلسطين بشكل خاص، تبتعد بصورة أساس عن جوهر المشروع الوطني المقاوم للاحتلال الصهيوني تحت غطاء البرنامج الاجتماعي الديمقراطي الداخلي، وحقوق الإنسان والتنمية، وبدعم تمويلي خارجي كبير لمساعدة هذه «الأحزاب الوليدة» وضمان فوزها في أية انتخابات قادمة، بعد إسدال الستار على المشهد الوطني في المرحلة الماضية لكي تكون هذه الأحزاب عنواناً للمشهد القادم.

وفي هذا السياق لا بد من الإشارة إلى تلك الازدواجية أو المفارقة الغريبة، التي تمارسها دول النظام الرأسمالي الغربي، فهي من جهة تساند وتدعم جميع الأنظمة والمؤسسات الاستبدادية المتخلفة في بلادنا بصورة منهجية واضحة، وتقوم عبر هذا الزيف الليبرالي بدعم المنظمات غير الحكومية دفاعاً عن الديمقراطية وحقوق الإنسان من جهة أخرى؟! أية ديمقراطية هذه؟ وما طبيعة هذا المجتمع المدني الذين يروجون له وما أهدافه؟ إنها الديمقراطية المغربية، النخبوية، الفوقية، والمعزولة عن الجماهير، ما يؤكد على ذلك أن جميع المنظمات غير الحكومية -في البلدان العربية- لم يستطع أي منها الاعتماد في تمويل مشاريعه على المجتمع المحلي ولو بنسبة 20% فقط؟! بسبب اعتماد هذه المنظمات على الآخر الأجنبي من جهة، وفشلها في إقامة أي شكل من أشكال العلاقة الواسعة والثابتة مع الجماهير أو المجتمع المحلي من جهة ثانية، مع أن عدد هذه المنظمات يزيد -كما أشرنا من قبل عن- (75) ألف منظمة (1) تنتشر في بلدان الوطن العربي على السطح بلا أي جذور أو تمدد، بما يؤكد تقويم المفكر العربي سمير أمين لهذه المنظمات بقوله «إن الطفرة في المنظمات غير الحكومية، تتجاوب إلى حد كبير مع استراتيجية العولمة، الهادفة إلى عدم تسييس شعوب العالم، وهي انسجام أو إعادة تنظيم لإدارة المجتمع من قبل القوى المسيطرة»..... يتبع

- المفارقة أن معظم هذه المنظمات في فلسطين والوطن العربي، لم تقم بعقد أية مؤتمرات داخلية لانتخاب هيئاتها ومجالس إدارتها بصورة ديمقراطية منذ تأسيسها الى اليوم، على الرغم من تداولها الكمي الواسع لموضوع الديمقراطية والتعددية السياسية في كافة المحافل ووسائل الإعلام؟!!

العوامل الخارجية ودورها في الحديث عن مفهوم المجتمع المدني في بلادنا (18-18)

غازي الصوراني

الحوار المتمدن-العدد: 5931 - 12 / 7 / 2018

في هذا المشهد الملتبس داخلياً، في إطار النظام العربي المأزوم والمهزوم، وخارجياً على الصعيد العالمي، وخاصة بعد انهيار الثنائية القطبية ومعادلاتها وضوابطها السابقة، يصبح الحديث عن مفاهيم المجتمع المدني، نتاجاً مباشراً لهذا المشهد الجديد، وعوامله ومحدداته الخارجية، وليس نتاجاً لمعطيات وضرورات التطور الاجتماعي -الاقتصادي-السياسي في بلادنا، إذ أن الحديث عن المجتمع المدني العربي، هو حديث عن مرحلة تطويرية لم ندخل أعماقها بعد، ولم نتعاطَ مع أدواتها ومعطياتها المعرفية العقلانية التي تحل محل الأدوات والمعطيات المتخلفة الموروثة، مثالنا على ذلك صارخ في وضوحه لمن يريد أن يستدل عليه، فالبورجوازية الأوروبية -التي كانت ثورية في مراحلها الأولى- في عصر النهضة أو الحداثة، جابهت الموروث السلفي اللاهوتي الجامد، بالعقل والعقد الاجتماعي، وجابهت الحكم الثيوقراطي والأوتوقراطي الفردي بالعلمانية والديمقراطية، وجابهت الامتيازات الأرستقراطية والطبقية بالحقوق الطبيعية، كما جابهت تراتبية الحسب والنسب واللقب بالمساواة الحقوقية والمدنية، بين جميع المواطنين، فأين نحن العرب من كل ذلك؟ ونجيب بوضوح، ان مجتمعنا العربي اليوم، هو «مجتمع بلا مجتمع مدني»، فطالما كانت بلادنا في زمنٍ غير حداثيٍّ / حضاريٍّ ولا تنتسب له، بالمعنى الجوهري، فإن العودة إلى القديم أو ما يسمى بإعادة إنتاج التخلف سيظل أمراً طبيعياً فيها، يعزز استمرار هيمنة المشروع الاستعماري المعولم على مقدراتنا واستمرار قيامه فقط بإدارة الأزمة في بلادنا من دون أي محاولة لحلها سوى بالمزيد من الأزمات.

أمام هذا الواقع المعقد والمشوه، وفي مجابهته، ندرك أهمية الحديث عن المجتمع المدني وضروراته، ولكن بعيداً عن المحددات والعوامل الخارجية والداخلية، المستندة إلى حرية السوق والليبرالية، لأننا نرى أن صيغة مفهوم المجتمع المدني وفق النمط الليبرالي، فرضية لا يمكن أن تحقق مصالح جماهيرنا الشعبية، لأنها تتعاطى وتتسجم مع التركيبة الاجتماعية-الاقتصادية التابعة والمشوهة من جهة، وتتعاطى مع المفهوم المجرد للمجتمع المدني في الإطار السياسي الاجتماعي الضيق للنخبة ومصالحها المشتركة في إطار الحكم أو خارجه.

المسألة الأخرى التي ندعو إلى أعمال الفكر فيها، تتمثل في تلك الفجوة بين الإطار الضيق لأصحاب السلطة والملتفين حولها من جهة، والإطار الواسع للجماهير الشعبية الفقيرة من جهة أخرى، وهي ظاهرة قابلة للتزايد والاتساع والتفاقم، عبر التراكم المتصاعد للثروة، الذي يؤدي -كنتيجة منطقية أو حتمية- إلى تزايد أعداد الجماهير الفقيرة المقموعة والمضطهدة تاريخياً، وتعرضها إلى أوضاع غير قابلة للاحتمال أو الصمت، مما يضعها أمام خيارين: إما الميل نحو الإحباط أو الاستسلام واليأس، أو الميل نحو المقاومة والمجابهة السياسية الديمقراطية، أو العنيفة، تحت غطاء اجتماعي أو ديني، أكثر بما لا يقاس -كما أشرنا من قبل- من ميلها نحو الاقتناع بالهامش الليبرالي وشكله المحدود، للخلاص من وضعها وأزماتها المستعصية، إن إدراكنا لهذه الفروق

الجوهرية، يدلنا على كيفية التعامل مع مفهوم المجتمع المدني، وأية مفاهيم أخرى، وفق خصوصية تطورنا الاجتماعي التاريخي والمعاصر، المختلفة نوعياً عن مجرى وطبيعة التطور في البلدان الغربية، وما يتطلبه ذلك الإدراك من تحويل في المفاهيم بحيث تصبح مقطوعة الصلة مع دلالاتها السابقة، التي تمحورت فقط عند الإشارة إلى المجتمع المدني كضرورة في خدمة عمليات التنافس الاقتصادي بين الأفراد على قاعدة حرية السوق في إطار الليبرالية الجديدة وآلياتها المتوحشة في نظام العولمة الراهن.

سؤال وجواب

غازي الصوراني

الحوار المتمدن-العدد: 5930 - 11 / 7 / 2018

في مداخلتي على الفيس بوك قبل يومين حول التخلف والسلطة والأنظمة المستبدة والجماهير..... قلت ما يلي :

ليس هناك علاقة تكافؤ، أو حوار ديمقراطي، بين السلطة والجماهير في المجتمع المتخلف، ليس هناك -كما يقول د.مصطفى حجازي- اعتراف متبادل، وسير متبادل للالتقاء عند نقطة تحفظ التوازن العلائقي في مناخ مرن ومتكيف يحكمه الدستور الديمقراطي وقوانينه المعبرة عن مصالح الشعب.

لكن السلطة والأنظمة المستبدة في بلادنا العربية لا تريد مواطنين أحراراً، بل أتباعاً أو أناساً مقهورين وخاضعين، إنها تخشي المواطنة التي تعبر عن ذاتها، تخشى المواطنة الديمقراطية التي تنزلها من مكانتها الجبروتية إلى مستوى اللقاء الانساني.

فالسلطة المطلقة -كما هو الحال في بلادنا العربية- تصاب بالذعر من اللقاء الإنساني مع المواطن ، ذلك اللقاء الذي يستند إلى أسس وقوانين وآليات الديمقراطية والمواطنة ، وبالتالي يتضمن اعترافاً متبادلاً، وتساؤلاً متبادلاً في الوقت نفسه، لكن السلطة والأنظمة الحاكمة في المجتمع المتخلف تخشى وضعها موضع التساؤل ديمقراطياً وهو شرط الاعتراف بشرعيتها.

بالإضافة إلى انهيار الانتماء الاجتماعي والمشاركة في المواطنة، تعطي صورة النظام المتسلط نموذجاً سلبياً يشجع على فقدان الالتزام تجاه الآخرين.

السلطة في المجتمع المتخلف فرصة من أجل التسلط والاستغلال، وهكذا فكل من تَمَكَّنَ من شيء من قوة أو سيطرة ، فانه سيسلك النهج نفسه، لان ذلك هو النموذج الشائع، ذلك هو القانون الفعلي الذي يحكم السلوك، وراء القانون الرسمي الذي يكاد يفرغ من كل معنى ومحتوى في المجتمع المتخلف، اذ ما معنى القانون سوى الالتزام تجاه الآخرين؟ ..

وهكذا، فاذا كان القهر من خلال الارهاب والقمع هو الحقيقة التي تعشش في بنية المجتمع المتخلف تتخرها وتلغمها، فان العنف على مختلف صوره لابد أن يكون السلوك الأكثر شيوعاً حين تسنح الفرص، تلك هي كارثة الرباط الانساني طالما لم تتغير العلاقة بأخرى أكثر مساواة تعيد الاعتبار إلى الحاكم والمحكوم.

على أثر اطلاع الصديق والرفيق العزيز القيادي في الحزب الشيوعي اللبناني وأستاذ الاقتصاد في الجامعة اللبنانية د. مفيد قطيش وجه لي السؤال التالي :

لماذا هذا الوضع هو على ما هو عليه؟ هل هذه خاصية عربية كما يزعم حماة التبعية؟ أم هو الطبيعة الطفيلية للطبقة التي فرضت في بنيتنا الرأسمالية التبعية ام انه خليط من هذا الوقع الموضوعي للبنية التبعية والجانب الذات المتمثل في قصور قوى التغيير ؟ أعرف رايك لكن يحتاج الأمر لتوضيح.

وبسعادة غامرة أحبته بما يلي:

تحياتي ومحبتتي رفيقي صديقي العزيز د. مفيد قطيش Moufid Kuteish... استمرار اوضاع الاستبداد والتبعية والتخلف في مجتمعاتنا هو - كما ننق - نتاج لعوامل موضوعية وذاتية طالما تناولناها... لكن الاشكالية الكبرى في تقديري ترتبط بالعامل الذاتي واقصد بذلك احزاب وحركات وفصائل اليسار التي عجزت طوال اكثر من 70 عاما عن التأثير في وعي الجماهير الفقيرة وعجزت في تحريض الجماهير ضد " ايدولوجية "انظمة التخلف والاستبداد والاستغلال وبالتالي لم توفر او تتجج احزاب اليسار العربي في تعميق الوعي في اوساط المضطهدين بالظلم الطبقي والاجتماعي الذي يعيشونه ويتعرضون له بل - ولا ابالغ - بات ذلك الظلم مقبولا - بالمعنى النسبي في اوساط الجماهير باعتباره قدرا مكتوبا عليهم وبات جزءا لا يتجزأ من وعيهم العفوي القدري المتخلف والبسيط في آن .. وبالتالي لم تتحرر الجماهير المضطهدة من افكرها التقليدية التراثية او من الايديولوجيا التي نجحت الانظمة في فرضها عليهم باسم الدين... ومعنى هذا كله ان الظروف الموضوعية الناضجة للثورة التي عشناها في العديد من البلدان العربية فيما سمي زورا بالربيع العربي لم تكن ناضجة ولم تكن حاملة لافكار الاحزاب الشيوعية واليسارية العربية وبالتالي لم تنتضج الاوضاع لثورة وطنية ديمقراطية او اشتراكية يقودها الشيوعيون او اي حزب او فصيل يساري، لاننا - وقد نتفق معي - فشلنا في تحقيق وبلورة التطورات السياسية والاجتماعية الطبقية من منظورنا اليساري ، وادى ذلك الفشل بالطبع الى عجز او عدم تبني الجماهير الفقيرة لرؤانا وبرامجنا وشعاراتنا، مما ادى بها الى ان تكون لقمة سائغة وشهية ناضجة للقوى اليمينية والاسلاموية التي نجحت - بهذه الدرجة او تلك - في كسب القطاعات الواسعة من الجماهير... ذلك هو مأزقنا كيساريين ، وهو مأزق ذاتي رغم نضوج الظروف الموضوعية التي لم نعرف قطف ثمارها ..وما زال القديم الرجعي المتسلط المستغل التابع المتخلف على قدمه بل ويجدد تخلفه بصور مختلفة بالتنسيق مع سيده الامريكي الصهيوني كما هو حالنا في المرحلة الشديدة السواد الراهنة.

الوضع الدولي في ظل العولمة الراهنة

غازي الصوراني

الحوار المتمدن-العدد: 5986 - 2018 / 9 / 6

مسار وركائز العولمة الرأسمالية الراهنة:

في ظروف العولمة الراهنة، وفي سياق هذا التحول المادي الهائل الذي انتشر تأثيره في كافة أرجاء كوكبنا الأرضي بعد أن تحررت الرأسمالية العالمية من كل قيود التوسع اللامحدود، كان لابد من تطوير وإنتاج النظم المعرفية، السياسية والاقتصادية إلى جانب الفلسفات التي تبرر وتعزز هذا النظام العالمي الذي تقف الولايات المتحدة الأمريكية على قمته رغم العديد من مظاهر التعددية التي برزت مع العقد الثاني لهذا القرن في روسيا / الصين / إلى جانب الدور الأسبق لكل من الاتحاد الأوروبي واليابان كشركاء للولايات المتحدة.

لكن رغم أهمية دور الاتحاد الأوروبي واليابان ثم روسيا والصين، إلا أننا نلاحظ استمرار الطابع المركز المهيمن للولايات المتحدة على النظام الرأسمالي المعولم عموماً، خاصة وأن المناخ العام المهزوم أو المنكسر في بلدان العالم الفقيرة والمتخلفة أو الأطراف قد أصبح جاهزاً للاستقبال والامتثال للمعطيات والشروط السياسية والفكرية والمادية الجديدة، للسياسات الليبرالية من خلال ركائزها الثلاث: -

1- صندوق النقد الدولي الذي يشرف على إدارة النظام النقدي العالمي وذلك بالتنسيق الكامل مع البنك الدولي، والإشراف على فتح أسواق البلدان النامية أمام حركة بضائع ورؤوس أموال بلدان المراكز الصناعية.

2- منظمة التجارة العالمية WTO التي تقوم الآن بالإشراف على إدارة النظام التجاري العالمي، وتأمين حرية السوق وتنقل البضائع.

3- الشركات المتعددة الجنسية [1] التي تهيمن على الجوانب الأساسية من العلاقات الرأسمالية العالمية، والتي باتت تملك أصولاً رأسمالية تزيد عن (35) ترليون دولار.

علماً أن إجمالي الناتج المحلي لكل دول العالم في عام 2016 بلغ 75.54 ترليون دولار، شكل الاقتصاد الأمريكي نحو 24.58% (18.158) ترليون دولار، فيما شكل اقتصاد الاتحاد الأوروبي 21.7% (16.397) ترليون دولار، أما الصين الشعبية شكل اقتصادها 14.8% (11.199) [2] ترليون دولار مقارنة مع 2.752 ترليون دولار في عام 2006، من إجمالي الناتج الإجمالي العالمي والبالغ 51.306 ترليون دولار، وكان نصيب الولايات المتحدة 13.855 ترليون دولار، والاتحاد الأوروبي 15.388 ترليون دولار يتضح مما تقدم أن الاقتصاد الصيني حقق خلال الأعوام العشرة 2006-2016 نموًا اقتصاديًا لم يشهده اقتصاد في العالم، حيث بلغ النمو الاقتصادي الصيني 300% بينما بلغ نمو الاقتصاد الأمريكي 34% والاتحاد الأوروبي 6.5% ومن هنا يمكن القول أن الاقتصاد العالمي شهد تبدلات قوية بعد انفجار الأزمة المالية والاقتصادية العالمية في أيلول عام

2008 فقد احتل الاقتصاد الصيني الموقع الثاني في الاقتصاد العالمي واصبح ينافس الاقتصاد الأمريكي على الموقع الأول، كما احتلت الهند الموقع السادس في الاقتصاد العالمي وحقت نمو اقتصاديا بنسبة 88.4% خلال نفس الفترة. ليس هذا وحسب؛ فقد نشر صندوق النقد الدولي تقريرا في أكتوبر 2014 عن آفاق الاقتصاد العالمي؛ اعتبر الاقتصاد الصيني أكبر اقتصاد في العالم، وتجاوز حجم الاقتصاد الأمريكي. "بتعادل القوة الشرائية" فقد بلغ الناتج الإجمالي الأمريكي 17.416 تريليون دولار في عام 2014، وبلغ الناتج الإجمالي الصيني "بتعادل القوة الشرائية" 17.632 تريليون دولار، أي أن الاقتصاد الصيني تجاوز الاقتصاد الأمريكي كمنتاج بنحو 1.2%. بينما يقيم الإنتاج الصيني بالدولار الأمريكي بـ 9.469 تريليون دولار.

إنّ التطورات العالمية التي شهدتها القرن الحادي والعشرين، من ثورة تكنولوجيا المعلومات، وانفتاح عالمي غير مسبوق، وتطورات اقتصادية لافتة في البلدان النامية وفي مقدمتها الصين والهند والبرازيل، مكن هذه الدول من اختراق الجدار الرأسمالي الذي كان يشكل سداً منيعاً في وجه التنمية الاقتصادية الشاملة لبلدان العالم الثالث، في ظل التقسيم الدولي للعمل الذي كان سائداً، بالإبقاء على الدول النامية في القارات الثلاث آسيا وإفريقيا وأمريكا اللاتينية دول مستهلكة. ومع تشكل التجمع الاقتصادي لمجموعة دول بركس يكون فُتح الباب على مصراعيه أمام منافسة المراكز الرأسمالية المتقدمة، مستفيدة من إزالة الحواجز الجمركية لتسهيل انسياب السلع بين دول العالم كافة، التي شرعتها منظمة التجارة العالمية لصالح المراكز الرأسمالية. وقد وفرت مجموعة بريكس وفي مقدمتها الصين مناخاً سياسياً وشراكة حقيقية للدول النامية الراغبة في بناء اقتصاد وطني، فهي مستعدة لتمويل مشاريع البنية التحتية وتقديم المعدات والتكنولوجيا المطلوبة للبلدان النامية وهي بحاجة لمثل هذه المشاريع لضمان استمرار النمو المرتفع للاقتصاد الصيني.

وعلى الرغم من خصوصية الاقتصاد الصيني كونه يشكل نمودجا آخر فهو؛ اقتصاد مختلط يجمع بين ملكية الدولة وبين استثمارات رأسمالية محلية وأجنبية، وهي تعيش في فضاء العولمة الرأسمالية، وأصبح اقتصادها يمثل قوة ضاربة في الاقتصاد العالمي، ويقع تحت تأثير أمراض النظام الرأسمالي، وعلى الرغم من حرص الحكومة الصينية على الإبقاء على دور قوي للدولة في الاقتصاد، يسمح لها بالتدخل لتصويب بعض الاختلالات، إلا أنّ حجم الاستثمار الأجنبي والتجارة الخارجية "صادرات وواردات" يضع الاقتصاد الصيني تحت تأثير ارتدادات الأزمة المالية والاقتصادية العالمية، التي ما زالت المراكز الرأسمالية تعاني من تداعياتها.

ومع دخول العالم الحقبة الجديدة التي أطلق عليها "الثورة الصناعية الرابعة" باستخدام "الآلات الذكية"، التي ستحلّ مكان الإنسان في مجالات نشاط العمالة غير الماهرة وقليلة المهارة، سنشكل التحدي الأهم في الصراع الطبقي بين العمل ورأس المال في المرحلة القادمة؛ يقول المؤرخ الروسي شامل سلطانوف رئيس مركز روسيا والعالم الإسلامي للدراسات الاستراتيجية. "دخلنا في المنطقة الحدودية التي تربط بين الحاضر والقادم من المستقبل - الجيل التكنولوجي السادس، الذي بدأت معالمه التهديدية تظهر بالفعل، في مكان ما... جيل هائل، وشامل، وممنهج، ويقوم على عمليات تطوير واسعة النطاق يستند في أساسه على التكنولوجيا الحيوية، والهندسة الوراثية، وشبكات المعلومات الذكية، والمُوصِلات الفائقة، والطاقة النظيفة، وتكنولوجيا النانو، وتكنولوجيات

الأغشية والكم، والضوئيات، والميكانيكا الدقيقة، والطاقة الانصهارية. ومن المتوقع ان يكون جاهزاً في أواسط عشرينيات القرن الحالي".

إن استخدام هذه "الروبوتات" سوف يوفر زيادة كبيرة في إنتاجية العمل في مختلف المجالات من الصناعات التحويلية إلى الطاقة والنقل والرعاية الصحية، وسيوفر فرصة كبيرة لتسريع النمو الاقتصادي وتحقيق وفرة كبيرة في الإنتاج، وبالمقابل يقذف بمئات الملايين من العمال خارج المصانع، لينضموا إلى جيش العاطلين عن العمل، وسيختفي دور الجزء الأهم من الطبقة الوسطى، التي كانت وما زالت تشكل القوة الدافعة الرئيسية في الاقتصادات العالمية، وستصبح فائضة عن حاجة الجيل التكنولوجي السادس.

كما ان الاقتصاد الأمريكي ما زال يشكل نحو ربع الاقتصاد العالمي ويستند إلى ركائز هامة وقوية وفي المقدمة دور الدولار كعملة احتياط عالمي وتسعير النفط بالدولار في حين كلفة الورقة الخضراء لا تتجاوز كلفة طباعتها، وهي بذلك تسلب الولايات المتحدة الاقتصاد العالمي،

لقد شهد العالم العديد من التطورات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية التي طرأت على المنظومة العالمية، والتي أدت إلى تبلور ما يطلق عليه اسم "الاحتكارات الخمسة الجديدة" كوسائل جديدة لضمان السيطرة على صعيد عالمي لصالح الثالوث المركزي المهيمن (الأمريكي - الأوروبي - الياباني) أخذين بعين الاعتبار أن هيمنة الولايات المتحدة تركز على التفوق الكاسح لقوتها العسكرية، إلى جانب "مزايا" نظامها الاقتصادي، وهي تستطيع لذلك ان تفرض نفسها كزعيم بلا منازع للثلاث، مستفيدة من قوتها العسكرية، ومن قوة حلف الاطلنطي الذي تسيطر عليه، بوصفها القبضة الحديدية الظاهرة التي تهدد كل من يجرؤ على معارضة النظام الامبريالي المعولم .. أما الاحتكارات الخمسة فهي:

(أ) احتكار التكنولوجيات الحديثة.

(ب) احتكار المؤسسات المالية ذات النشاط العالمي.

(ج) احتكار القرار في استخراج واستخدام الموارد الطبيعية على صعيد عالمي، والتحكم في خطط تنميتها من خلال التلاعب بأسعارها، بل وقد وصل الأمر إلى الاحتلال العسكري المباشر للمناطق الغنية بهذه الموارد.

(د) احتكار وسائل الإعلام الحديثة على صعيد عالمي، كوسيلة فعالة للتأثير في "الرأي العام" بما يدعم الهيمنة وخططها عالمياً وقطرياً.

(هـ) احتكار أسلحة التدمير الشامل والوسائل العسكرية المتطورة التي تتيح التدخل "من بعيد" دون خوض عمليات حربية طويلة ومكلفة بشرياً.

إنها احتكارات خمس متكاملة وتعمل معاً لإعطاء قانون القيمة المعولمة الجديد مضمونه الذي لا ينفصل عن السياقات الاجتماعية والسياسية التي يعمل فيها هذا القانون، بالإضافة إلى تكريس قانون استغلال فائض القيمة لدى الشعوب الفقيرة، الأمر الذي يوضح لنا طبيعة وجوهر العلاقات الرأسمالية المعولمة تجاه البلدان المتخلفة والتابعة، وذلك استناداً إلى مرجعيات غاية في الأهمية بالنسبة لإقتصادات تلك البلدان ومنها الاقتصادات العربية ومن أبرز هذه المرجعيات الآتي :-

- 1- مرجعية إلحاق اقتصادات الجنوب ودمجها بالسوق العالمية دمجا تبعا مهماشا.
 - 2- تعميق الاختراق الاقتصادي من دول المركز بتجاوز منطق ومقومات السيادة الاقتصادية الوطنية ومنطق الأمن والحدود الجغرافية.
 - 3- مرجعية تفكيك النظم السياسية والإنتاجية في الأطراف، وإعادة تركيب هذه النظم بعد تفكيكها بما يخدم مصالح العولمة الاقتصادية أو النظام الإمبريالي، كما هو الحال مع المخططات الامبريالية ضد العراق وسوريا وليبيا واليمن وفنزويلا .. إلخ.
 - 4- مرجعية تذويب الوعي الاقتصادي الوطني واستبداله بوعي اقتصادي عالمي، وما يتبع ذلك من إخراج مفهوم التبعية من اللغة الاقتصادية وإزالة الشعور السلبي تجاه الشركات متعددة الجنسية والاستثمارات الأجنبية، وذلك عبر إثارة النزاعات والصراعات الاثنية والطائفية الداخلية.
- إن هذه الصورة، تؤكد على أن العالم اليوم يعاني أزمة حضارية، وأن الرأسمالية ازدادت توحشاً وأصبحت نظاماً غير قادر على الاستجابة للتحديات المتراكمة في البلدان الفقيرة خصوصاً. لكن على الرغم من ذلك، فإن القوى المناهضة للعولمة، والمناهضة للاستبداد والاستغلال في البلدان الفقيرة، مازالت في وضع أقرب إلى القصور والعجز في مواجهة توحش العولمة.
- أما بالنسبة إلى المجالات الرئيسية للتوجهات الامبريالية الأمريكية في بلادنا يمكن تلخيصها فيما يلي:
1. استمرار الهيمنة على الخليج والسعودية كمنطقة نفوذ أمريكية بصورة شاملة وكلية.
 2. خلق عوامل التفجر والتفتت الداخلي الديني والطائفي وغير ذلك، لضمان السيطرة على العراق وسوريا وليبيا، مع استمرار تكريس تبعية مصر ودول المغرب العربي للسياسة الأمريكية، بما يعزز الهدف الرئيسي المتمثل في مراكمة عوامل احتجاز تطور المجتمعات العربية وضمان تخلفها.
 3. الوقوف في وجه أي تحالف أو كتلة عربي (اقتصادي أو سياسي).
 4. استمرار عملية التسوية والتطبيع التي جرت من خلال فريق أوسلو/ السلطة مع دولة العدو الصهيوني وبشروطها مع كل الدول العربية (إلى جانب دعم الإخوان المسلمين لتكريس الانقسام تمهيداً لتصفية القضية الفلسطينية وإنهاء م.ت.ف). (يحتاج الى تحديث وتناول الأسباب التي دفعت حماس نحو التراجع)
 5. فرض الشراكة الاقتصادية مع بلدان المغرب العربي (منافسة أوروبا)، عبر مركزية دور القطاع الخاص وفق شروط الصندوق والبنك و WTO.
 6. دعم التحالف التركي الإسرائيلي.
- وفي هذا الجانب، من المهم الإشارة إلى أن الامبريالية الأمريكية توظف قوتها العسكرية الاستثنائية من أجل إخضاع الجميع لمقتضيات ديمومة مشروعها للسيادة العالمية، بمعنى آخر لن تكون هناك "عولمة" دون إمبراطورية عسكرية أمريكية، تقوم على المبادئ الرئيسية التالية:
- 1- تكريس التناقضات داخل أوروبا من أجل إخضاعها لمشروع واشنطن.
 - 2- تكريس المنهج العسكري أو عولمة السلاح كأداة رئيسية للسيطرة.

3- توظيف قضايا "الديمقراطية" و "حقوق الشعوب" لصالح الخطة الأمريكية عبر الخطاب الموجه للرأي العام من ناحية وبما يساهم في تخفيض بشاعة الممارسات الأمريكية من ناحية ثانية.

وعلى الرغم من دور الناتو الذي تستخدمه الولايات المتحدة لاستمرار قبضتها على العالم، إلا أن معالم سياسات عالمية وإقليمية جديدة لا يمكن تجاهلها، منها:

- التحالف السياسي الروسي الصيني الذي فرض وجوده بقوة مستفيداً من؛ القدرات العسكرية الروسية التي نجحت بفرض شروطها على الإلزام الأوكرانية، والدور المميز الذي لعبته روسيا في الإلزام السورية، بتدمير القوى الظلامية وإفشال المشروع الإسرائيلي الأمريكي الذي اعترف حمد بن جاسم رئيس وزراء قطر السابق. بتفاصيله. إضافة إلى الدور الاقتصادي الصيني المتنامي وقدرته التنافسية التي أسهمت في تعميق الإلزام الاقتصادية في المراكز الرأسمالية. خاصة وأن كلا البلدين لا يتصفان بنزعات عدوانية ضد البلدان النامية، وتشعران بأخطار حقيقية من قبل الولايات المتحدة التي ينافسانها على مراكز النفوذ. فقد تمدد التحالف الروسي الصيني باتجاهات مختلفة وخاصة في القارة الآسيوية.

- محاولات الابتزاز الأمريكي لحلفائه الأوروبيين حول الكلف المالية للدور الأمريكي المزعوم في حمايتهم من أخطار أجنبية، والدعوات الأوروبية بتشكيل حلف عسكري أوروبي مستقل عن الولايات المتحدة. إضافة إلى محاولة تسويق الموقف الأمريكي من الاتفاقية الموقعة في عام 2015 بين إيران ومجموعة 1+5 التي تتضمن رفع العقوبات عن إيران، فقد تصدى الاتحاد الأوروبي للموقف الأمريكي، ودعم الاتفاق النووي الموقع بين إيران وست قوى عالمية عام 2015، على الرغم من الانتقادات الحادة من قبل الرئيس الأمريكي دونالد ترامب للاتفاق، وحث الاتحاد الأوروبي الكونغرس الأمريكي إلى عدم العودة لفرض العقوبات على طهران. وقد أعلن وزراء خارجية الاتحاد الأوروبي المجتمعون في لوكسمبورغ إن عدم احترام اتفاق دولي دعمه مجلس الأمن قد يكون له عواقب وخيمة على السلام الإقليمي.

إن تسارع عمليات العولمة رغم مظاهر التعددية والاختلاف بين دولها المركزية (أمريكا / أوروبا / اليابان / روسيا / الصين / البرازيل / الهند... إلخ)، وهي تعددية تنافسية ومع ذلك لا يمكن وضعها في سلة واحدة ويمكن الاستفادة من تناقضاتها رغم أنها تختلف عن التعددية القطبية التي كانت سائدة قبل انهيار الاتحاد السوفيتي، فهي لا تقف على أرضية الصراع الأيديولوجي، فقد تداخلت المصالح الاقتصادية، ولم يعد التناقض الرئيسي بين قطبين متصارعين، وهذا التوافق التعددي المعولم أدى إلى تغيير مضامين الكثير من المفاهيم في العلاقات الدولية مثل الشرعية الدولية وحقوق الشعوب في تقرير المصير والموقف من الصهيونية، وكذلك الموقف تجاه مفاهيم "التقدم" "العدالة الاجتماعية والتنمية الاقتصادية" وحوار الشمال والجنوب" وسادت مفاهيم جديدة فرضت بموجب التبدلات الخطيرة التي حدثت في موازين القوى بعد اختفاء الاتحاد السوفيتي. وقد اقترنت هذه التغيرات باتساع الفجوة الطبقية وتزايد البطالة والفقر وتحرر الأسواق والانفتاح والتخلي عن كل الضوابط التي أدت إلى تحكم 20% من سكان الكوكب بمقدرات 80 % من سكانه، يؤكد على ذلك ما ورد في أحد تقارير التنمية البشرية الصادر عن الأمم المتحدة حيث تتوزع شعوب العالم على خمس شرائح كما يلي :

- أغنى 20% يمتلكون 82.7% من دخل العالم. (1.3 م. نسمة يمتلكون 64.3 تريليون \$ بمعدل 49461 \$ للفرد سنوياً)

- أُل 20% التالية يمتلكون 11.7% من دخل العالم. (1.3 م.ن يمتلكون 9.1 تريليون \$ بمعدل 7000 \$ للفرد سنوياً)
 - أُل 20% التالية يمتلكون 2.3% من دخل العالم. (1.3 م.ن يمتلكون 1.8 تريليون \$ 1384 \$ للفرد سنوياً)
 - أُل 20% التالية يمتلكون 1.9% من دخل العالم. (1.3 م.ن يمتلكون 1.5 تريليون \$ 1153 \$ للفرد سنوياً)
 - أفقر 20% التالية يمتلكون 1.4% من دخل العالم [3]. (1.3 م.ن يمتلكون 1.1 تريليون \$ 846 \$ للفرد سنوياً)
- والمعروف أن البلدان الفقيرة أو القوى الضعيفة في العالم تتركز أساساً في المناطق التالية:

- إفريقيا جنوب الصحراء الكبرى (48 دولة تقريباً) .
 - آسيا الوسطى الإسلامية (6 دول من بلدان الاتحاد السوفيتي السابق) ومعها معظم البلدان العربية ما عدا بلدان النفط عموماً ، واليمن ومصر وفلسطين والصومال وسوريا والسودان .
 - جنوب آسيا (أفغانستان - بنجلاديش وباكستان واندونيسيا ونيبال...الخ)
 - القطاع الشرقي من آسيا الشرقية: كمبوديا - كوريا الشمالية - لاوس - ميانمار...
 - منطقة أمريكا الوسطى والبحر الكاريبي (جواتيمالا ، جرينادا ، هاييتي...الخ).
- إن الدول التي تعرضت لاثارة الصراعات المذهبية والطائفية الدموية، وتراجعت وتفككت سياسياً واقتصادياً تعتبر المنطقة الرخوة في النظام العالمي، وبذلك فإنها أيضاً تمثل أكثر مناطق العالم قابلية لمزيد من مظاهر التبعية والتخلف الاقتصادي / الاجتماعي ، من خلال القوى اليمينية الطبقية التي مازالت تتحكم في مسار التطور السياسي والاجتماعي الداخلي في تلك المجتمعات، بالتنسيق مع القوى الخارجية، ولفترة طويلة قادمة، طالما ظلت القوى الديمقراطية اليسارية على حالتها الراهنة من الضعف والركود.

فمنذ بداية القرن الحادي والعشرين، شهد العالم متغيرات نوعية إضافية متسارعة ، انتقلت البشرية فيها من مرحلة الاستقرار العام المحكوم بقوانين وتوازنات الحرب الباردة ، الى مرحلة جديدة اتسمت بتوسع وانفلات الهيمنة الأمريكية للسيطرة على مقدرات البشرية ، وإخضاع الشعوب الفقيرة منها ، لمزيد من التبعية والحرمان والفقر والتخلف والتهميش، كما جرى في العديد من بلدان اسيا وافريقيا وفي بلدان وطننا العربي عموماً والعراق أولاً ثم سوريا واليمن ومصر وليبيا وفلسطين خصوصاً، فقد تم إسقاط العديد من القواعد المستقرة في إدارة العلاقات الدولية ، بدءاً من هيئة الأمم المتحدة ومجلس الأمن والمؤسسات الدولية الأخرى ، وصولاً الى تفريغ ميثاق الأمم المتحدة والقانون الدولي من مضامينهما الموضوعية الحيادية، يشهد على ذلك عجز "الأمم المتحدة" عن تنفيذ قراراتها تجاه الشعوب المستضعفة خاصة شعبنا الفلسطيني، في مقابل تواطؤ وخضوع الاتحاد الأوروبي واليابان للهيمنة والتفرد الأمريكي في رسم وإدارة سياسات ومصالح العولمة الرأسمالية في معظم أرجاء هذا الكوكب، وفي بلداننا العربية خصوصاً.

لقد أدى إفراغ ميثاق الأمم المتحدة من مضامينه، إلى أن أصبحت الأمم المتحدة -اليوم- غير قادرة على ممارسة دورها السابق الذي تراجع بصورة حادة لحساب التواطؤ مع المصالح الأمريكية ورؤيتها السياسية، بحيث أصبحت هذه العلاقات محكومة لظاهرة الهيمنة الأمريكية المعولمة، أو لهذا الفراغ أو الانهيار في التوازن الدولي الذي أدى الى بروز معطيات جديدة في كوكبنا من أهمها: -

- 1- تم إسقاط العديد من القواعد المستقرة في إدارة العلاقات الدولية، حيث دخلت هذه العلاقات تحت الإشراف المباشر وغير المباشر للولايات المتحدة الأمريكية.
- 2- تحولت أقاليم عديدة في هذا الكوكب الى مسارح استراتيجية مضطربة، بدأت، أو أنها في انتظار دورها على البرنامج، وهي مسارح أو أزمات مفتوحة على جميع الاحتمالات وفي جميع القارات كما جرى في يوغسلافيا أو البلقان وألبانيا والشيستان ثم في سوريا والعراق وليبيا واليمن ومصر.. إلخ، وما أصاب هذه البلدان من تفكك وخراب أعادها سنوات طويلة الى الوراء، وكذلك الأمر في فنزويلا والبرازيل واندونيسيا وأزمة افغانستان والباكستان وبنغلادش وسيريلانكا والعديد من بلدان أفريقيا.
- 3- تتدخل التيارات فائقة الرجعية والفاشية على نحو متزايد الفعالية على الساحة السياسية بكل مكان في العالم، بأشكال بالغة التنوع ومركبة أحيانا، وساعية للنيل من الخدمات العامة الاجتماعية:
 - حزب الشاي في الولايات المتحدة الأمريكية؛
 - حركات شعبية عنصرية في أوربا، ضد العرب والمسلمين والسود؛
 - حركات شعبية يمينية متطرفة حاكمة في هنغاريا وربما في الهند غدا؛
 - حركات نازية جديدة في اليونان، وفي أوربا الشرقية ؛
 - أصوليات كافة الديانات، قوية بكل مكان، تستبسل ضد الحق في التعليم وحقوق النساء، وتصل أكثر فأكثر حد القتل، وأصوليات دينية تحرف حركات تحرر شعبية و تحاول سحقها؛ وصولا إلى نزاعات عسكرية حقيقية، تتفاقم في قسم من أفريقيا و آسيا[4].
- 4- قوى يمين متطرف جديدة، وفاشيات جديد[5]: تتمثل إحدى أولى عواقب القوة المزعزعة للعولمة الرأسمالية في صعود مهول لقوى يمين متطرف جديدة وفاشيات جديدة، ذات قاعدة (محتملة) جماهيرية. يكتسي بعضها أشكالا تقليدية نسبيا، مثل منظمة الفجر الذهبي في اليونان، أو تتخذ شكل نزعات كارهة للأجانب وقائمة على انطواء هوياتي. وتولد أخرى في شكل أصوليات دينية، وهذا في جميع الديانات "الكبرى" (المسيحية والبوذية والهندوسية، والإسلامية...)، أو "قومية دينية" (اليمن المتطرف الصهيوني)... وتمثل هذه التيارات اليوم تهديدا في بلدان مثل الهند، وسريلانكا، و قد كانت قادرة على التأثير على حكومات لها من الأهمية ما لحكومة الولايات المتحدة الأمريكية (في ظل بوش). لذا، ليس للعالم الإسلامي احتكار ما بهذا الصدد، لكن الأمر اتخذ هناك بعدا دوليا خاصا، مع حركات "عابرة للحدود" مثل الدولة الإسلامية في الشام والعراق (داعش)، أو حركة طالبان، وشبكات ذات ارتباطات شكلية إلى هذا الحد أو ذاك من المغرب إلى اندونيسيا، وحتى جنوب الفلبين.
- 5- وفي أفريقيا: الصومال وجيبوتي وموريتانيا والكونغو وغيرها، وصولا الى بلدان أمريكا اللاتينية وتزايد الأزمات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية فيها، بدءاً من فنزويلا ومحاولة اسقاط نظام "مادورا"، والمكسيك وكوبا والأرجنتين وكولومبيا والبرازيل، حيث نشهد في أمريكا اللاتينية عام 2017، احتمال بداية النهاية للحكومات والأنظمة السياسية الوطنية.

كما تتفاقم هذه الأزمات في منطقتنا العربية، حيث يتفجر الصراع السياسي والاجتماعي/ الطبقي بكل تغيراته الطائفية والمذهبية الهادفة إلى تفكيك وتقسيم دولها لضمان السيطرة عليها وعلى ثرواتها.

6- إضعاف وتهميش دول عدم الانحياز، و منظمة الدول الأفريقية، و الجامعة العربية، و منظمة الدول الإسلامية، و كافة المنظمات الإقليمية التي نشأت إبان مرحلة الحرب الباردة والتي تكاد اليوم ان تفقد بوصلتها ودورها بعد ان تم افراغها من مضامينها السياسية الوطنية السابقة.

7- يبدو أنه تم إسقاط المنطقة العربية و دورها ككتلة سواء على الصعيد الإقليمي أو الدولي ، و تجريدها من أي دور سوى الخضوع السياسي و استمرار تأمين المواد الخام ، و إقامة القواعد و الأحلاف العسكرية وفق ما حددته التوجهات و المخططات الأمريكية / الصهيونية لمنطقتنا العربية على طريق تنفيذ مخططات التوطين والتصفية لقضيتنا الفلسطينية.

باختصار شديد أقول من منطلق التحريض ومواصلة النضال ، التحرري والاجتماعي الطبقي ، ان الدول المتخلفة والتابعة (بما في ذلك بلداننا العربية) فقدت اليوم -عبر أنظمة الخضوع والتبعية الكومبرادورية- إرادتها الذاتية و سيادتها ووعيها الوطني ، و كان استسلام معظم هذه الدول أو رضوخها لقواعد و منطق القوة الأمريكية والتطبيع والاعتراف بدولة العدو الصهيوني ، مسوغاً و مبرراً "لشرعية" هذه القواعد من جهة ، و الصمت المطبق على ممارساتها العدوانية في كثير من بقاع العالم، سواء بصورة مباشرة أو غير مباشرة من جهة أخرى، بهدف وحيد هو : الاستيلاء على فائض القيمة للشعوب.

في ضوء ما تقدم ، يمكن أن نستخلص ما يلي:

العولمة تتحول إلى أيدلوجية صارمة "أيدلوجية الإخضاع"، وفي هذا السياق أود الإشارة إلى مسألتين في هذا الجانب:

- الأولى: أن العولمة ليست مفهوماً مجرداً، إنها عملية مستمرة في مجالات الاقتصاد والسياسة والثقافة والعلوم والاتصالات.

- الثانية: أن العولمة ليست أمراً طارئاً ولا هي قطيعة بالمعنى التاريخي أو المعرفي مع الماضي، إنها عملية تاريخية تعرضت لأشكال متنوعة من الحركة البطيئة أو المتسارعة عبر مراحل تطور الرأسمالية منذ نهاية القرن الثامن عشر إلى اليوم (من رأسمالية تجارية إلى صناعية إلى مالية امبريالية إلى رأسمالية معولمة) .

نحن إذن أمام حالة من " الوعي الكوني " أو العولمة الفكرية في مواجهة الوعي الوطني والوعي القومي في الوطن العربي والعالم الثالث، تقوم على مبدأ " البقاء للأصلح " أو الأقوى.

ومن هنا أهمية بلورة السيادة الوطنية والديمقراطية والعدالة الاجتماعية في الدول الفقيرة، من خلال تفعيل أو إعادة بناء الحركات الثورية اليسارية، بما يضمن أن يحقق لبلدان الجنوب:

(1) الانخراط في بناء منظومة صناعية متكاملة وذاتية التمرکز، ويؤدي تطبيق هذا المبدأ إلى إعطاء الأولوية للصادرات وعدم واختزال دور صناعات بلدان الجنوب في وضعية مقاولي الباطن الذين تسيطر عليهم احتكارات المراكز الرأسمالية، والتي تستقطع بهذه الوسائل جزءاً كبيراً من القيمة المخلوقة بالجنوب وتحولها إلى

ربع احتكاري إمبريالي. وفي مواجهة هذا، يتطلب بناء منظومة صناعية تخطيط سيطرة الدولة والملكية الوطنية للقرار فيما يتعلق بالعمل والنظام الضريبي والتجارة الخارجية.

(2) العمل بطريقة أصيلة على تجديد الزراعة الفلاحية، تأسيساً على مبدأ أن الأرض الزراعية هي منفعة عامة للأمة، ويجب أن تدار بطريقة تضمن لجميع الأسر الفلاحية النفاذ إلى الأرض ووسائل استغلالها. ويتمثل هدف هذه الاستراتيجية في ضمان سيادة الأمة على الغذاء والتحكم في تدفقات الهجرة من الريف إلى المدينة.

ويعتبر التقدم في كلا المجالين السابقين بمثابة البؤرة الرئيسية لسياسات الدولة التي تكفل توطيد التحالفات الشعبية الواسعة «للعمال والفلاحين». وهو ما يخلق أرضاً مواتية للتقدم على طريق ديمقراطية المشاركة.

حركة التجارة الدولية في ظل العولمة وانعكاسها على الدول النامية :

في ضوء نتائج تطبيق سياسات وشروط ركائز العولمة، الصندوق والبنك الدوليّين من جهة ، ومنظمة التجارة الدولية والشركات المتعددة الجنسية من جهة ثانية ، أصبحت السياسة التجارية للدول المستقلة، منذ بداية القرن 21 خصوصاً، ولأول مرة في التاريخ الاقتصادي للأمم شأنًا دوليًا أو معولماً ، وليس عملاً من أعمال السيادة الوطنية أو القومية الخالصة ... فعلى النقيض من كل ما كتبه مفكرو العولمة ، المدافعون عن إجراءات الخصخصة والليبرالية وتحرير التجارة العالمية ، وآثارها الإيجابية على الدول النامية ، فإن النتائج الناجمة عن اندماج البلدان النامية في هذه الإجراءات تشير الى عدد من الحقائق :-

1- انتهى عصر التقسيم الدولي للعمل (الدول المتقدمة منتجة والدول النامية مستهلكة)، وأصبحت العولمة الرأسمالية تشكل خطر ليس على الدول المتخلفة اقتصادياً وحسب بل وعلى المراكز الرأسمالية، ولم يعد انسياب السلع من المراكز الرأسمالية الى الدول النامية؛ بل وبالعكس إضافة الى انسياب رؤوس الأموال باتجاه البلدان النامية للاستثمار وخاصة الى الصين والهند وكوريا وتركيا وغيرها.

2- كان للدول النامية دور هام في ارتفاع حجم التجارة الدولية؛ وتشير معلومات منظمة التجارة العالمية [6] أنَّ الدول النامية تشارك بنحو نصف التجارة العالمية، وذلك للمرة الأولى في تاريخها على الإطلاق. وقالت المنظمة في تقرير لها نشرته على موقعها الإلكتروني إنه خلال الفترة من العام 2000 وحتى 2012، زادت مشاركة الدول النامية في حجم التجارة العالمية من 33 إلى 48 %، مضيفة أنه خلال الفترة ذاتها، ارتفع نصيب الاقتصاديات النامية في الإنتاج العالمي من 23 إلى 40 %. وتشير الدراسات؛ ان دول الجنوب العالمي والمكونة من حوالي 55 دولة بتعداد سكاني يقارب 4.69 مليار نسمة، ونسبتها 65% من سكان العالم. ازدادت حصتها من التجارة العالمية بين اعوام 1960-2013، فيما بينها من 10% إلى 31%. بينما تراجعت تجارة دول الشمال فيما بينها من نحو 56% إلى 28% في عام 2013. وحتى مطلع التسعينيات كانت تجارة الدول المتقدمة مع بعضها البعض تشكل أكثر من نصف التجارة العالمية للبضائع، لتدخل بعدها دول الجنوب في إطار هذه التجارة وتقلص علاقات الشمال مع بعضها في التجارة إلى قرابة الربع. والأهم من هذا، هو دور دول

الجنوب الصاعدة، والتي قاربت حصتها من تجارة البضائع العالمية حصة دول الشمال المتقدمة في عام 2013. [7]

3- وصل حجم الصادرات الصينية في عام 2015، إلى 2.28 تريليون دولار أمريكيما يعادل 22% من التجارة الدولية. بلغ حجم التبادل التجاري بين أمريكا والصين كما يلي: قيمة الواردات من الصين إلى أمريكا خلال العام الماضي 463 مليار دولار، مقابل صادرات 116 مليار دولار، بعجز تجاري وصلت قيمته إلى 347 مليار دولار بنسبة 60% من إجمالي العجز التجاري الأمريكي. وارتفع العجز التجاري في الولايات المتحدة لعام 2016 [8] إلى أعلى مستوياته منذ أربع سنوات، على خلفية الخلل المستمر في الميزان التجاري مع الصين والاتحاد الأوروبي. وبلغ حجم العجز المزمع في مبادلات الولايات المتحدة التجارية مع باقي العالم إلى 502,2 مليار دولار بحسب الأرقام المعدلة للأخذ بالتغيرات الموسمية، مسجلاً زيادة بنسبة 0,4% بالمقارنة مع العام 2015، في وقت تهدد إدارة الرئيس دونالد ترامب بعض شركائها باتخاذ تدابير تجارية بحقهم. وبالنسبة إلى تبادل السلع، سجلت الولايات المتحدة أكبر عجز لها عام 2016 تجاه الصين، وهذا الخلل في الميزان التجاري يمكن أن يعزز حجج إدارة ترامب التي تتهم بكين بممارسات تجارية غير نزيهة وتهدد باتخاذ تدابير رداً عليها. كذلك ازداد العجز التجاري مع المكسيك بنسبة 4,1% ليصل إلى 63,2 مليار دولار، في وقت يحمل ترامب بشدة على هذا البلد ويهدد بفرض رسوم جمركية عليه لإرغامه على دفع نفقات جدار يعترض بناءه على الحدود بين البلدين.

ويمكن اعتبار جزء هام من استمرار الأزمة المالية والاقتصادية في أمريكا وأوروبا ناجم عن النمو الاقتصادي الضخم والصادرات الصينية، وبدرجة أقل الهندية، أغرقت أسواق المراكز الرأسمالية ووضعت قدرات الرأسمالية في البلدان المتقدمة على التكيف مع الأزمة. ولذلك هناك توجه قوي لدى أمريكا نحو السياسات الحمائية لعدم مقدرتها على الصمود في وجه تحرير الأسواق، الذي يعتبر أهم ركائز العولمة الرأسمالية، فقد اتهم الرئيس الأمريكي دونالد ترامب الصين في تصريحات مباشرة، بسرقة أمريكا بسبب سياستها التجارية وقال أن الصين تتلاعب في عملتها، إضافة إلى تسببها في خسائر الوظائف بأمريكا في القطاع الصناعي، حيث إن 40% من خسائر الوظائف مرتبط بالواردات من الصين.

4- "ارتفع إجمالي رصيد ديون البلدان النامية بشكل دراماتيكي من 600 مليار دولار عام 1990، إلى 2172 مليار دولار عام 1997، ووصلت عام 2016 إلى ما يقارب من 3.5 تريليون دولار، ومع نمو حجم هذه الديون ارتفعت أسعار الفائدة ومعدل خدمة الدين الذي وصل في بعض هذه البلدان إلى ما يزيد عن 100%" كما وصل حجم الديون في بعض الدول الفقيرة إلى ما يعادل إجمالي ناتجها المحلي الإجمالي. ورغم أن الدين الأمريكي وحده يساوي 5 أضعاف ديون البلدان النامية، إلا أن الأثر السياسي والاقتصادي والاجتماعي للدين على البلدان الفقيرة أشد وطئه وخطورة.

يتضح فيما تقدم، حجم التدهور الاقتصادي والاجتماعي الذي أصاب شعوب الدول الفقيرة تحت تأثير سرعة اندفاع قطار العولمة والتحرر المتسارع لاقتصاديات هذه البلاد وإدماجها في الاقتصاد العالمي وإن هذا الدمج والتحول المفاجئ والالتزام المبكر بقواعد العولمة والليبرالية والتحرير الاقتصادي كانت له نتائج مدمرة على

اقتصاد هذه البلدان، حيث وضعت الكثير من العقبات في وجه تنميتها، وأفقدتها القدرة على حماية صناعاتها الوطنية، وأدت الى ارتفاع تكلفة المعرفة والتكنولوجيا، وتعرضها الى المنافسة غير المتكافئة مع الواردات الأجنبية، واستيلاء الشركات العملاقة المتعددة الجنسية على المشروعات الوطنية والمجالات الأساسية، مما سيدفع، وذلك هو الأخطر، الى تقليص قدرة البلدان الفقيرة على صياغة وتصميم سياساتها التنموية والتجارية (وغيرها من السياسات) بعد أن انتقلت عملية صنع الكثير من القرارات من مستواها الوطني الى مستواها المعولم من خلال الصندوق والبنك الدوليين ومنظمة التجارة العالمية.

إن هذه التطورات والتراكمات السالبة، ستؤدي في تقديرنا، الى تفاقم الأزمات الاقتصادية والاجتماعية، وتزايد مساحات الفقر والبطالة والتناقضات الداخلية بكل أنواعها، في كل بلدان العالم عموماً، وفي البلدان الإفريقية والآسيوية وأمريكا اللاتينية خصوصاً، وبوتائر عالية لم تشهدها هذه البلدان من قبل، حيث ستتعاظم الثروات في مقابل تعاظم الفقر واتساعه، وما ستتنتج هذه الفجوات العميقة من شعور عام لدى هذه الشعوب الفقيرة، من خوف كبير على مستقبلها، نتيجة فقدانها القدرة على التحكم والسيطرة على مقدراتها في الظروف الراهنة، بعد أن فقدت كل مكتسباتها، كما هو حال العديد من شعوب أمريكا اللاتينية وحتى التجربة الفنزويلية تواجه صعوبات وتحديات كبيرة بسبب التآمر الإمبريالي عليها من جهة، وعدم قيام الحكومة الفنزويلية في بناء اقتصاد انتاجي واعتمادها على الاقتصاد الريعي (بيع النفط) وتقديم المعونات للمواطنين وللحلفاء من دول الجوار، ومع انخفاض اسعار النفط تدهور الوضع الاقتصادي الذي أصبح يشكل خطر على برنامج الحكومة الشعبية.

لكننا على ثقة بأن توحش العولمة الإمبريالية وآثارها على البلدان الفقيرة عبر ممارساتها البشعة ضد مصالح شعوب هذه البلدان، سيدفع بهذه الشعوب عبر طلائعها اليسارية المنظمة (القديمة أو التي لم تولد بعد) إلى جانب دور المثقفين والرواد، الى استعادة دورهم الطبيعي، ومن ثم الإعلان بكل صراحة ووضوح، بأنه لو لم تكن هناك اشتراكية، فسيحرص الجميع على السعي لإيجادها والإيمان بنظريتها وبلورة نظامها من أجل العدالة الاجتماعية والديمقراطية، وتثبيته وحمايته كنتيجة منطقية لظروف الحرمان والذل والاحتلال والاضطهاد والفقر والمرض والمعاناة بكل ألوانها التي تتعرض لها شعوب العالم الفقيرة في ظل العولمة وأدواتها الإمبريالية.

العلاقات الأمريكية - الأوروبية والآسيوية:

إن سعي أوروبا إلى تفعيل الوحدة السياسية عبر البرلمان الأوروبي، والوحدة الاقتصادية عبر النقد الموحد (اليورو)، وتنشيط السوق الأوروبية المشتركة التي تضم حالياً 25 دولة، ليس سوى تعبير وتجسيد لتطلعها عبر هذا التجمع الإقليمي الاقتصادي الكبير لتثبيت دورها وحماية مصالحها، من أية مخاطر محتملة تنتج عن الأحادية الأمريكية المهيمنة من ناحية، ولتكريس دورها كقطب رئيسي مواز للولايات المتحدة على قاعدة ثنائية التحكم بالعالم من ناحية ثانية.

لكن سياسة الاتحاد الأوروبي بشكل عام، عجزت عن فرض موقف أوروبي واضح من حيث التضامن الصريح مع القضايا العربية عموماً، ومن حيث الاعتراف المباشر بالدولة الفلسطينية خصوصاً، رغم تطلعات أوروبا لبناء علاقات اقتصادية قوية مع البلدان العربية وأسواقها.

إن هذه التطلعات الأوروبية تتعارض بالضرورة مع الاستراتيجية الأمريكية الراهنة تجاه ما يعرف بـ"الأوراسيا" ، وهي استراتيجية حددت لنفسها هدفاً مركزياً أولياً هو "منع الوحدة الأوروبية ، والأوروآسيوية ، ويعني ذلك بصورة ملموسة وقف التقارب الأوروبي الغربي ، والروسي الصيني ، ذلك هو الكابوس الأمريكي ، إذ لا يمكن الدفاع عن "الجزيرة" الأمريكية إلا إذا بقيت أوراسيا منقسمة إلى أنظمة متنافسة.

إن الولايات المتحدة ترغب في بناء عالم رأسمالي مندمج، لكي تبسط هيمنتها بلا حدود على هذا العالم، لا أن يقاسمها إياه أوروبيون ما زالوا يحتفظون -رغم انسحاب بريطانيا- ببعض وسائل هيمنتهم الخاصة هنا وهناك.

وبالتالي فإن الولايات المتحدة إذا أرادت أن تعوق عملية بناء قوة روسيا كلاعب استراتيجي مؤثر في سياسات الأوراسيا، فإن عليها أن تعمل بكل قوة على تخريب علاقة روسيا مع ثلاث دول تمثل ركائز استراتيجية هي: أوكرانيا، أوزبكستان، أذربيجان، أما بالنسبة لما يجب أن تفعله الولايات المتحدة تجاه أوروبا -وفق هذه الاستراتيجية- فهو -كما يقول زيجينيو بريجنسكي بالنص في كتابه "رقعة الشطرنج"- إن توسيع أوروبا وحلف الناتو هو مما يخدم أهداف السياسة الأمريكية على المدى القصير و الطويل. إذ إن أوروبا أكثر اتساعاً هو أمر يزيد من طائلة النفوذ الأمريكي. فقبول أعضاء جدد من وسط أوروبا هو من جانب، سوف يزيد من عدد الدول المؤيدة لأمريكا داخل المجالس الأوروبية، ومن جانب آخر سوف يحول دون بناء أوروبي متماسك سياسياً بالقدر الذي يصبح فيه منافساً حقيقياً للولايات المتحدة في بعض المناطق التي لدى الاتحاد الأوروبي مصالح مهمة فيها كالشرق الأوسط .

على أي حال ، ومهما كانت درجة اتفاقنا أو اختلافنا مع تحليل "بريجنسكي" للعلاقة الأوروبية الأمريكية، فإننا نؤكد على حقيقة تتجلى في أن التعارضات الأوروبية/الأمريكية مهما اتسعت مساحتها، فإنها لن تتحول إلى شكل من أشكال التناقض التناحري الحاد بينهما في هذه المرحلة، وذلك نتيجة تشابك الرأسمال وتداخله، وبالتالي لكونهما معاً، أوروبا والولايات المتحدة، يشكلان رأس الهرم في النظام الرأسمالي العالمي رغم تفوق النظام الأمريكي الواضح راهناً.

إن أحداث 2001/9/11 شكلت منعطفاً جديداً في العلاقات الدولية دفع الولايات المتحدة إلى السعي لكي تفرض هيمنتها الأحادية على النظام الدولي وكانت الحرب على أفغانستان ثم الحرب على العراق أحد أهم المؤشرات على هذا التوجه إلى جانب الانتشار العسكري الأمريكي في العديد من دول العالم في آسيا وأوروبا وأفريقيا والخليج العربي والسعودية، تحت شعار مكافحة "الإرهاب الدولي" عموماً و"الإرهاب الإسلامي" خصوصاً. لكنها في الحقيقة كانت حروباً لمزيد من السيطرة والتوسع الإمبريالي الأمريكي ، و بهدف السيطرة على الثروات والمواد الخام والمواقع الإستراتيجية ، وفي مقدمة ذلك النفط العربي و نفط بحر قزوين[9]، والأسواق العالمية والمواقع الإستراتيجية المرتبطة بهما.

وقد أثبتت الأحداث منذ 11 سبتمبر 2001 تفعيل سيطرة الولايات المتحدة على هذا الكوكب ليس فحسب كما كان الحال عليه في عهد بوش، بل أيضاً في عهد باراك أوباما ، كما ستستمر وربما تتزايد هذه السيطرة في عهد دونالد ترامب، ليس فحسب بسبب وضوح سياساته الامبريالية التوسعية لحساب شعاره المستند إلى عنجهية القوة "أمريكا أولاً" من جهة، وسعيه إلى استفراد الولايات المتحدة الأمريكية في عملية الهيمنة على الأوضاع الدولية ومتغيراتها في ارجاء كوكبنا، دون أي مشاركة أو دور ملموس للاتحاد الأوروبي بسبب مواقف هذا الأخير واختلافه مع السياسات الأمريكية بالمعنى النسبي، إلى جانب عجز الاتحاد الأوروبي تفعيل مبادراته السياسية الجماعية والفردية (مثال: فرنسا) فيما يتعلق بالعديد من القضايا السياسية والاقتصادية العالمية في أمريكا اللاتينية وأفريقيا والشرق الأوسط عموماً ، والعجز عن عقد مؤتمر دولي لتطبيق قرارات الشرعية الدولية بالنسبة للمسألة الفلسطينية أو الاعتراف الصريح بالدولة الفلسطينية وادانة ممارسات الدولة الصهيونية.

المسألة الثانية في هذا الجانب ، فإننا نعتقد، أن الدولة الروسية لا يمكن أن تتخلى عن وعيها المستمر بدورها الكبير و المتميز تاريخياً في إدارة هذا العالم مستذكراً دائماً تراثها القديم ، سواء عبر روسيا "بطرس الأكبر" ، أو تراثها الحديث عبر روسيا "لينين" أو الاتحاد السوفيتي ، وصولاً إلى روسيا "بوتين" و ذلك وفق مفهوم مصالح الدولة الروسية و ليس وفق مفهوم الإمبراطورية الغابر، و بالتالي يخطئ كثيراً من يتصور أن هذا العملاق النووي الذي يملك إمكانات اقتصادية هائلة ، سيظل صامتاً على كل ما يجري فيه أو من حوله ، و خاصة تلك المتغيرات المتسارعة و الخطيرة في صلب العلاقات الدولية ، و لكن ذلك كله مرهون بالتغيير الجذري الديمقراطي للواقع الروسي الراهن الذي يتعرض اليوم لأوضاع اقتصادية-اجتماعية داخلية سلبية لم يستطع النظام الروسي حلها وتجاوزها عبر الاستغلال الاقتصادي الأمثل لامكانات وموارد روسيا الهائلة بسبب تغلغل المصالح الرأسمالية الجديدة، إلى جانب حرص وتخطيط الولايات المتحدة الأمريكية على إنهاك روسيا في الصراعات العالمية كما هو الحال في سوريا وكرانيا.

بعد كل ما تقدم ، نأتي الى الحديث عن الدور الآسيوي الذي يبرز بقوة اليوم على الصعيد العالمي ، في كل المجالات الاقتصادية والسياسية والتكنولوجية أو ثورة العلم والمعلومات ، وخاصة في كل من الصين واليابان كعملاقين يسعى كل منهما الى تحقيق دور مركزي في العلاقات الدولية الراهنة والمستقبلية .

فالصين الشعبية هي الدولة الأولى من حيث عدد السكان (22% من سكان العالم) ، وتشير كافة المصادر الى أنها تقترب وبشكل سريع من الوصول الى قمة قائمة أكبر الدول الصناعية في العالم ، فالإقتصاد الصيني -بشهادة العديد من الخبراء- هو الإقتصاد الأسرع نمواً في العالم خلال الخمسة وعشرين عاماً الأخيرة، وأعتقد - في تقديري- أنه أصبح الإقتصاد الثالث في العالم بعد الولايات المتحدة والاتحاد الأوروبي. فإذا استمر معدل النمو الحالي (رغم تذبذبه بين 5-9 %) فإن الإقتصاد الصيني سيصل إلى مستوى الإقتصاد الأمريكي بحلول عام 2030 ، وهو أمر تدركه الولايات المتحدة الأمريكية اليوم التي تعتبر الصين عدواً محتملاً في المستقبل أكثر بما لا يقاس منه في الحاضر، خاصة مع التطور في العلاقات السياسية الصينية الروسية أو التطور في إطار منظمة "بريكس".

وفي هذا السياق، نؤكد على الحقيقة التاريخية ، بأن الصين عالم قائم بذاته ، ولا تملك تاريخاً استعماريّاً، بل بالعكس طالما هدها النظام الامبريالي، لكنها في المرحلة الراهنة عبر سياساتها المهادنة وتحولها الهادئ ، لم تكن في مستوى التحديات والاكراهات التي واجهت البلدان العربية خاصة فلسطين وسوريا والعراق.

إن التقدم الملموس، على الصعيد الاقتصادي والاجتماعي والتكنولوجي المدني والعسكري الذي أحرزته الصين الشعبية تحت قيادة الحزب الشيوعي، أدخل الصين بقوة كشريك أساسي وقطب عالمي فعال كمحور رئيسي في النظام العالمي الراهن في القرن الحادي والعشرين، سيكون له دورٌ رائدٌ ومميزٌ في تحديد شكل وطبيعة المنافسة الاقتصادية/السياسية في إطار التعددية القطبية الراهنة لا محالة.

لكن السؤال الذي لم تتبلور إجابته بوضوح حتى اللحظة: هل ستبقى الصين دولة اشتراكية حقاً في ظل اقتصاد السوق المتبع حالياً، أم أنها ستتحول تدريجياً إلى نظام رأسمالية الدولة تمهيداً لتحولها إلى دولة رأسمالية بمزايا صينية؟

إن هذه المخاوف أو الاحتمالات تستند إلى العديد من المؤشرات والمعطيات التي تؤكد عليها، علاوة على أن حديث القيادة الصينية (في الحزب والحكومة) عن تطبيق قوانين اقتصاد السوق الاجتماعي منذ أواخر القرن الماضي، لا يمكن أن يستقيم مع قوانين الاقتصاد الاشتراكي ومناهجه التي بدأت في التراجع والانحسار لحساب القطاع الخاص الذي بات يسيطر على حوالي 60% من الاقتصاد الصيني في إطار الشركات المساهمة التي تجمع بين الرأسماليين وعمال المصانع، وفي كل الأحوال يظل المستقبل مرهوناً بمدى اتساع التناقضات بين القطاع الخاص الصيني من ناحية وبين الحزب الشيوعي وبرامجه من ناحية ثانية واحتمال تطوير العلاقة المصلحية الانتهازية بين بعض مكونات البيروقراطية المدنية والعسكرية مما سيؤدي إلى إضعاف وتراجع الدور المركزي للحزب الشيوعي الصيني لحساب "الطبقات" البورجوازية ، وبالتالي بداية تراجع قوة الاقتصاد الصيني ودور الدولة ، خاصة مع ما تخططه الولايات المتحدة لوقف وإعاقة تطور الصين كدولة عظمى مازالت تتعاطف وتؤيد القضايا التحررية العادلة للقوى رغم تخليها عن مواقفها الشيوعية الأممية السابقة.

أما بالنسبة لليابان ، فمن الواضح أن التراكم الاقتصادي وحجم التقدم النوعي والكمي التكنولوجي ، يؤهلها لأن تصبح واحدة من الدول العظمى التي ستسهم في تحديد المعالم المستقبلية للنظام العالمي المعاصر، من حيث تحديد مراكزه وأقطابه أو تعدديته ، لكنها ستظل جزءاً من المنظومة السياسية الأمريكية وتوجهاتها العالمية ، بل إن الدور الياباني سيظل حريصاً على تلك العلاقة، حفاظاً على المصالح اليابانية الخاصة التي ستظل ترى في الولايات المتحدة حليفاً استراتيجياً على صعيد رسم السياسات والعلاقات الدولية في إطار النظام الرأسمالي الامبريالي المعولم، من موقع المشاركة والندية ، بالمعنى النسبي الذي يأخذ بعين الاعتبار خصوصية الوضع الياباني ودوره الآسيوي ، وهي علاقة تقترب من الرؤية الأوروبية وتتقاطع معها.

العولمة وأمريكا اللاتينية:

ما حدث في أمريكا اللاتينية من وصول قوى إشتراكية إلى سدّة الحكم عن طريق "الديمقراطية الليبرالية" هو أعمق مما حصل في أوروبا. ولكن في كل الأحوال، ما حصل هو أن القوى الاشتراكية استطاعت الوصول إلى سدة الحكم ولكنها لم تستطع تطبيق الاشتراكية.

ففي فنزويلا حيث تجربة البوليفاريين التي لا يمكن نزع صفة الثورية عنها، لم تستطع هذه القوى تطبيق الملكية العامة، بل على العكس، تعرضت هذه التجربة لضغوطات كبيرة فرضت عليها الاكتفاء بـ "إدارة أزمة الرأسمالية" والتخفيف من وحشية وحدة الرأسمالية. ضمن الديمقراطية الليبرالية لا تستطيع إلا أن تتكشف ولكن يصبح النضال حول شروط التقشف وليس التقشف بحد ذاته كما يحدث حالياً في اليونان.

حاول تشافيز وحزبه تحقيق مكاسب حقيقية وقام بتعديل الدستور، إلا أنه لم تستطع الطبقة العاملة استلام الحكم وتحقيق الاشتراكية، وباعتقادي ليس مطلوب في هذه المرحلة، وليس بالضرورة نسخ التجربة السوفيتية ولا اعتقد ان دولة مثل فنزويلا وفي ظروف دولية غير مواتية تستطيع بناء الاشتراكية، ان المهمة المركزية لبلد كهذه انجاز مهام الثورة الوطنية الديمقراطية بمعنى تحقيق الديمقراطية الاجتماعية وفق تعبير سمير امين- وبناء قاعدة إنتاجية ضمن اقتصاد مختلط، يؤمن وفر من الإنتاج على ان تتولى الحكومة تحقيق سياسة الرفاه الاجتماعي، بتوفير سكن بأسعار بمتناول الجميع، وتحقيق التعليم والعلاج المجاني.

ولم تجرؤ أي من هذه القوى الاشتراكية تطبيق الاشتراكية، وإنما إدارة الأزمة الرأسمالية - كما ذكرت - وهو شيء إيجابي من ناحية الإجراءات لصالح الجماهير الشعبية والتخفيف من معاناتها، ولكنه يبقى غير كافٍ من ناحية تطبيق الملكية العامة لوسائل الإنتاج في المشاريع الكبرى والشركات الاحتكارية، وبالتالي لم تستطع هذه القوى عبر "الديمقراطية الليبرالية" القضاء على سلطة البرجوازية المتحالفة مع الإمبريالية. بل لا تزال هذه البرجوازية قوية وتترصد وتحتج الفرصة للانقضاض على المشروع الإشتراكي وأيضاً من خلال "الديمقراطية".

ما حصل في هذه الدول مهم، ولكنه يصبح أكثر أهمية إذا كان تمهيداً لثورة إشتراكية ، واننا ندرك تماماً حكمة ما قام هوغو شافيز ومن بعده مادورو في ظل الضغوطات والهجمة عليهم، ولكن علينا أن لا نتوهم بأن ما تحقق هو الاشتراكية.

سمات العولمة الراهنة:

بعد مرور ما يقرب من خمسة عقود على ولادة نظام العولمة، يتكشف اليوم، طبيعة التناقضات الملازمة للنظام الرأسمالي عموماً، وتفجر هذه التناقضات في المشهد الراهن لعولمة السوق عبر عدد من المظاهر:

1- طغيان آليات السوق الحر المفتوح والمنفلت في جميع بلدان العالم، وما أدت اليه هذه الظاهرة من تراجع وتدمير للصناعة المحلية والمنتجات السلعية في البلدان التي كانت سائرة باتجاه التحرر الوطني والاجتماعي، حيث تتكشف لشعوب هذه البلدان حجم الولايات التي أفرزها تطبيق آليات السوق الحر التي أثبتت مجدداً أنها اعادت انتاج التشوهات في النشاط الاقتصادي، من خلال تزايد حجم البطالة الثابتة (البنوية) والبطالة المؤقتة، والتضخم وارتفاع الأسعار وثبات الأجور، وما يرافق ذلك من تزايد انتشار الفقر والفقر المدقع في اوساط الجماهير الكادحة، بحيث أصبحت هذه الاحوال المتردية السمة الرئيسة للعولمة الراهنة في تطبيقاتها على بلادنا وبلدان العالم الثالث، علاوة على تزايد انتشار حركات

التطرف الارهابي وحركات الاسلام وانتشار الصراعات الاثنية والطائفية إلى جانب انتشار السرقة والجريمة والمخدرات والدعارة والانهيال النفسي، في بلدان آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية جنبا إلى جنب مع اقتصاد الكومبرادور والمضاربة والمقاومة والطفيليين بكل أشكالهم، دون أن نتجاوز انتشار كل أنواع الجرائم داخل الولايات المتحدة وغيرها من بلدان المراكز الرأسمالية.

2- التدهور الشديد والمتفاقم في المساواة الاجتماعية، بفعل الفجوة الهائلة في توزيع الثروات والدخل من ناحية والزيادة الكبيرة في نسبة الفقراء التي تزيد في بلدان العالم الثالث عن 70% من ناحية ثانية.

3- تطور الفقر وتفاوتات الدخل عالميا واقليميا وقطريا بفعل العولمة الراهنة حيث اتسع الفقر افقيا ليشمل أوسع الفئات الوسطى، وينحدر بها إلى ما يقرب من خط الفقر .

4- التراجع المهني على الصعيد العالمي، عن نظام الخدمات أو التكافل الاجتماعي، بينما تتقدم التكنولوجيا وتنتشر بصورة هائلة غير مسبوقة، لتحقيق انتاجية فائقة وارباحا اسطورية، والمفارقة هنا بينما تزيد الانتاجية وتتضاعف في نظام العولمة، تنقلص الخدمات الاجتماعية للفقراء العاطلين عن العمل وذوي الدخل المحدود في البلدان الفقيرة، وبدرجات أقل من الولايات المتحدة وأوروبا.

5- تتجلى في المرحلة الراهنة (مرحلة أزمة التراكم) ظواهر متجددة من التفاوت الاجتماعي والفقر يمكن أن نسميها أشكالا من "تحديث الفقر". فلا تزال مجتمعات الأطراف تعاني من حجم كبير "لجيش احتياطي" من قوى العمل يستحيل امتصاصها في إطار سيادة منطق التراكم الرأسمالي، وخاصة في إطار انفتاح التراكم المحلي على العولمة الليبرالية وإطلاق حرية الأسواق دون تقنين يذكر.

فالمنافسة في هذه الأسواق المفتوحة تقتض تركيز الاستثمارات في مشروعات تمتص أموالاً هائلة نظراً لاحتياجات التكنولوجيات الحديثة، وبالتالي ينقلص الاهتمام برفع مستويات الإنتاجية في القطاعات التي تعمل فيها أغلبية قوى العمل. وإذا كانت ظواهر "تحديث الفقر" قد أخذت في البروز خلال المرحلة الأخيرة للنظم الاشتراكية والنظم الوطنية الشعبوية (أي مرحلة التآكل والتفكك)، إلا أنها قد تفاقمت بحدة خلال العقدين الأخيرين مع دخول آليات التراكم أزمتها الراهنة.

وبالتالي فإن مشروعات "التخلص من الفقر" (حسب لغة البنك الدولي) لن تكون فعالة، بل ستظل حبراً على الورق، ما لم يتم التخلي عن اعتناق مبدأ سيادة السوق الحرة، والعودة إلى مبدأ تقنين الأسواق، الأمر الذي يفترض بدوره -كما يقول سمير امين- الشروط الآتية:-

1- على المستوى القطري، إقامة نظم حكم ديمقراطية جذرية ذات مضمون اجتماعي حقيقي.

2- على المستوى العالمي، بناء عولمة بديلة متعددة الأقطاب تتيح هامشاً لتحرك الطبقات الشعبية في مختلف المجتمعات المكونة للمنظومة العالمية بما يمكن من حلول هذه العولمة البديلة محل نمط العولمة الليبرالية السائدة.

إن التحدي الذي تفرضه إمبريالية العولمة اليوم على مجمل العلاقات الدولية، وعلى الشعوب المحكومة لأنظمة الكومبرادور والتخلف والتبعية في آسيا وأفريقيا، هو في حقيقته انعكاس لطرف موضوعي، يعبر عن

التناقض التاريخي والراهن على صعيد كوكبنا الأرضي، الذي وصل اليوم الى ذروته عبر الصراع أو التناقض بين التراكم الرأسمالي في المراكز من جهة، وضرورات كسر التبعية والتخلف في بلدان الأطراف وسعيها نحو النهوض والتقدم من جهة أخرى ، إذ أن هذا الصراع التناحري بين المراكز والأطراف هو أيضاً، تعبير عن التناقض الصارخ بين الطابع الاجتماعي أو الجماعي للإنتاج الرأسمالي ، بوصفه محددا رئيسيا للعلاقات الاجتماعية المحلية والإقليمية والدولية من جهة، وبين ما يسميه ماركس الطابع الخاص أو الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج بوصفه المحدد الرئيسي للإنتاج الرأسمالي الهادف الى ضمان استمرارية الحصول على فائض القيمة ، أو زيادة معدل الربح والتراكم الرأسمالي الهائل الذي دفع الى تطور القوة الاقتصادية المعولمة الراهنة من جهة ثانية، خاصة بعد أن أصبحت الأسواق المحلية أو القومية غير قادرة على استيعاب هذا التوسع غير المسبوق في الإنتاج، وفي تراكم رأس المال وحركته المتسارعة والمعولمة.

وفي ضوء ذلك ، لم يكن غريباً ما يجري اليوم ، من تزايد حدة التناقضات بين ظاهرة العولمة الامبريالية من جهة، وبين مفهوم الاستقلال الكامل والتنمية المستقلة والعدالة الاجتماعية والديمقراطية بأفاقها الاشتراكية في دول العالم الثالث من جهة أخرى ، وهي تناقضات كامنة حتى اللحظة ، ومقتصرة على المستوى الجماهيري العفوي الشعبي الذي يتحمل مظاهر الاستغلال والاضطهاد، ويراكمها لحين لحظة انفجارها.

لكن هذا المستوى الشعبي يفتقر للقوى التغييرية اليسارية الديمقراطية المنظمة ، القادرة على الخروج بهذه التناقضات الى شكل المواجهة العلني الديمقراطي والثوري المطلوب ، خاصة وأن أنظمة دول العالم الثالث عموماً تتعرض اليوم -بحكم تبعيتها ومصالحها الطبقية الانانية الخاصة- لحالة من الرخاوة والخضوع والتراجع، لضمان تلك المصالح، بل وتبريرها والدفاع عنها وعن رموزها من الملوك والامراء والمشايخ والرؤساء، بوسائل دعائية وحديثات ديماغوجية تجبر الدين وتزييف التاريخ لحساب المصالح الطبقية للأنظمة الحاكمة، عبر مئات القنوات الفضائية الدينية والسياسية المسخرة لمخاطبة الوعي العفوي الشعبي في محاولة لإطفاء وخداع الجماهير المضطهدة باسم الدين والوعي الزائف، لتعويضهم عن متاع الدنيا أو وعد الآخرة.

لكن كل هذه الممارسات الديماغوجية لم تمنع انتشار مزيد من حالات الاحباط واليأس في أوساط الجماهير الشعبية الفقيرة التي وجد قطاعاً واسعاً فيما ملأه الوحيد صوب الالتحاق بحركات الاسلام السياسي بمختلف أنواعها.

وفي هذا السياق ، فإن المثقفين اليساريين عموماً ، وبخاصة في إطار القوى والأحزاب التقدمية - في دول المراكز الرأسمالية وفي البلدان المهمشة بالذات- يتحملون دوراً مركزياً في إعادة إحياء النضال الطبقي ضد كل أنظمة الاستغلال، بكل ما يترتب عليه من قمع ومعاناة وتضحيات ، للخروج من المأزق الذي وصلته تلك القوى، عبر صياغة وامتلاك البرنامج السياسي الاقتصادي الاجتماعي (في كل بلد) المستند الى أيديولوجية الماركسية كمنهج لتحليل الواقع وتفسيره من جهة، ودليل عمل في النضال من أجل التغيير من جهة ثانية ، بشرط إعادة النظر -بصورة موضوعية وب عقل جمعي- في كثير من الاستنتاجات والتحليلات الماركسية التي تلقاها معظم المثقفين العرب بصورة ميكانيكية في المرحلة السابقة ، دون أي نقاش جدي أو وعي جدلي حقيقي بها ، بحث أصبح الواقع الاجتماعي الاقتصادي وتفصيله الحياتية في واد ، والنظرية عبر تلك العلاقة في واد

آخر ، وهو ما يفسر بقاء المثقف في بلدان العالم الثالث والوطن العربي ، متلقيا للمعرفة عاجزا -بشكل عام- عن إنتاجها ، ولا شك أن لهذه الظاهرة أسبابا متعددة ، ولكن يبدو أن أهمها -كما يقول- المفكر العربي التقدمي محمود أمين العالم "إننا لا نمتلك معرفة حقيقية بالماركسية ، وعلينا أن نعترف بأن هذه المعرفة معرفة محدودة، مسطحة، واليوم ونحن نتساءل عن مصير الماركسية وأزمته ليس على الصعيد العالمي فحسب، بل في بقية بلدان العالم الرابع أيضاً، فإن تساؤلاتنا وإجاباتنا ستكون بالضرورة محدودة بحدود معرفتنا بالفكر الماركسي .

على أنه برغم ما حدث خلال السنوات الماضية ، وبرغم البلبلة الفكرية التي تغذيها ترسانة النظام الرأسمالي ضد الفكر الاشتراكي عامة ، والماركسي خاصة ، فلم تبرز الحاجة الى الاشتراكية والى الفكر الماركسي كما تبرز إليه هذه الأيام، فالحكم على الاشتراكية لا يكون بما أصاب التجربة السوفيتية من انهيار، وإنما الحكم الصحيح على الاشتراكية والماركسية يكون بما تمارسه الرأسمالية العالمية اليوم من اشكال الاستغلال وقهر الشعوب الفقيرة بشراصة عدوانية مجرمة، إلى جانب رفضها أو عزلها عن تقديم حلول للمشكلات الأساسية للواقع الإنساني المرير لشعوب العالم الفقيرة في قارات آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية.

إن العلاقات الدولية في هذه المرحلة التي دخلت فيها الرأسمالية طورها الإمبريالي المعولم ، لا يعني أنها قد تغلبت على تناقضاتها ، ولا يعني أن الكامن ، ونقصد بذلك حركة فقراء العالم وكادحيه قد مات ، فبالرغم من أن الرأسمالية قد أفلحت في تأجيل الانفجار عبر توسيع مجال التناقضات باسم العولمة ، إلا أنه تأجيل سيؤدي بالضرورة الى تزايد معاناة وإفقار شعوب العالم وأمه المسحوقة من جهة والى تزايد حركات المقاومة الشعبية ببعدها الطبقي الثوري اليساري- رغم ظاهرة انتشار المد اليميني الرجعي في اللحظة الراهنة- من جهة أخرى ، ولذلك فمن الطبيعي والضروري بصورة حتمية، أن تسعى هذه الأغلبية المتضررة من هذا النظام الشرير ، الى تقويض أركانه من أجل بناء نظام لا تحكمه هذه التناقضات ، بشرط امتلاك البرنامج الواضح المستند الى مفهوم وتطبيقات الاشتراكية بصورة أولية، بمثل استناده الى مقومات الديمقراطية والعلم والحدثة والمعرفة المعاصرة ، والتكنولوجيا التي أصبحت -قوة أساسية من قوى الإنتاج في هذه المرحلة ، تمهيدا لصياغة المشروع الإنساني التقدمي البديل ، وتفعيل حركته ، من أجل إخضاع مقتضيات العولمة لاحتياجات شعوب البلدان الفقيرة وتقديمها الاجتماعي، ومن أجل المساهمة في بناء النظام السياسي العالمي الجديد الراض لسلمة رأس المال الاحتكاري.

إن البديل إذن أكثر من أي وقت مضى هو كما عبرت عن ذلك روزا لوكسمبورغ في عصرها الاشتراكية أو البربرية، مع التذكير بأننا لا يجب أن نعول فقط على الأزمة البنيوية للرأسمالية أو أن نقول إن غطرسة الخطاب الليبرالي الجديد تحمل في طياتها معاول هدمها ، بل يتوجب التأسيس الفعال -بدافعية ثورية عالية ووعي عميق- للدعوة إلى حوار يساري يستهدف التفاعل والتنسيق مع كافة الأحزاب اليسارية الماركسية في كوكبنا عموماً، وفي بلدان وطننا العربي تمهيدا لولادة الحركة الماركسية الديمقراطية العربية ، من أجل تحقيق أهدافنا في التحرر القومي والبناء الاجتماعي الديمقراطي التقدمي بأفاقه الاشتراكية كمخرج وحيد لتجاوز أزمة مجتمعنا العربي المستعصية، بما يمكننا من تفعيل نضالنا ضد العدو الصهيوني وتحقيق أهدافنا التحررية الوطنية، مدركين أن هذه الأهداف تتشابك وتترابط بشكل وثيق مع الأهداف القومية والإنسانية بصورة عامة، ومع أهداف الشعوب الفقيرة في العالم الرابع خصوصاً من أجل إخضاع مقتضيات العولمة لاحتياجات شعوب هذه البلدان

وتقدمها الاجتماعي، ومن أجل الإسهام في بناء النظام السياسي العالمي الجديد الرافض لسلطة رأس المال الاحتكاري . لقد حانت اللحظة للعمل الجاد المنظم في سبيل تأسيس عولمة نقيضه من نوع آخر عبر أممية جديدة، ثورية وعصرية وإنسانية.

[1] بالنسبة للشركات المتعددة الجنسية فيتم اختزال أكثر من (30) ألف شركة منها إلى حوالي (500) شركة هي الأكبر في العالم كما وردت في قائمة "فورس (Fortune)" والتي تتوزع جغرافياً كالتالي: - 472 في الشمال (162 في أمريكا - 126 في اليابان - 158 في الاتحاد الأوروبي - 14 في سويسرا - 6 في كندا - 5 في استراليا - شركة واحدة في روسيا) 28 شركة في الجنوب (13 في كوريا الجنوبية - 5 في البرازيل - 3 في الصين - 6 في كل من تركيا وماليزيا والهند وتايوان وجزر انتليس الهولندية بمعدل شركة في كل دولة).

[2] المصدر: موقع البنك الدولي - الناتج المحلي الاجمالي العالمي - الانترنت.

[3]الرأسمالية بالأرقام : الفقراء يزدادون فقراً : 1000.000.000 نسمة هو عدد الجوعى في العالم، وانضم إليهم 75 مليوناً بسبب ارتفاع أسعار المواد الغذائية والوقود أخيراً، وهذه الزيادة في اعداد الجوعى قابلتها زيادة هائلة في ثروات الأثرياء بنسبة 9.4 في المئة ليلبلغ مجموع أموالهم 40.7 تريليون دولار في عام 2007، وقد ازداد عدد الأثرياء في العالم بنسبة 6 في المئة في عام 2007 ليصل إلى 10.1 ملايين شخص.

وعلى صعيد المناطق الجغرافية لا تزال أميركا الشمالية تحتكر القسم الأعظم من الثروات وعدد المليونيرات، حيث يوجد فيها 3.3 ملايين مليونير يملكون نحو 11.7 تريليون دولار. تليها في المركز الثاني أوروبا بعدد مليونيرات بلغ 3.1 ملايين تقدر ثرواتهم بنحو 10.6 تريليونات دولار.

20.000.000 شخص سينضمون إلى دائرة الفقر كلما انخفض معدل النمو 1 في المئة، ومن المتوقع أن ينخفض معدل نمو البلدان النامية إلى 4.5 في المئة.

تنامي الناتج المحلي الإجمالي العالمي (الإنتاج الاقتصادي بأسعار 2005) من 39.4 تريليون دولار عام 1995 إلى 58.6 تريليون دولار عام 2006.

86 دولة فقيرة هو عدد الدول التي باتت يضمها "تادي الفقراء" إذ ارتفع عددها من 25 دولة في عام 1971 إلى 48 دولة في عام 1999 وصولاً إلى 86 دولة الآن. فقد تزامن انتصار الليبرالية الاقتصادية في العالم من ارتفاع مطرد في عدد الفقراء والجوعى.

هناك مليار شخص دخلوا في القرن الواحد والعشرين وهم غير قادرين على القراءة أو توقيع أسمائهم .

ويعيش اليوم 1.3 مليار شخص بأقل من دولار في اليوم و3 مليارات شخص بأقل من دولارين. وهناك 1.3 مليار شخص لا يصل إليهم الماء النظيف و3 مليارات لا تصل إليهم خدمات المجاري وملياران لا تصل إليهم الكهرباء، ويوجد في المجتمعات الفقيرة 800 مليون شخص لا يحصلون على الطعام الذي يكفيهم، بينما هناك 500 مليون يعانون، بصورة مزمنة، سوء التغذية و 17 مليوناً يموتون كل عام من أمراض لا شفاء منها، علاوة على ملايين القتلى والمشردين في الصومال والعراق واليمن وسوريا.

[4] تقرير الوضع الدولي - الأممية الرابعة - فبراير 2014.

[5] المصدر السابق - تقرير الأممية الرابعة.

[6]- <http://www.masralarabia.com/%D8%B5%D8%AD%D8%A7%D9%81%D8%A9-%D8%A3%D8%AC%D9%86%D8%A8%D9%8A%D8%A9/388523-%D8%A7%D9%84%D8%AF%D9%88%D9%84-%D8%A7%D9%84%D9%86%D8%A7%D9%85%D9%8A%D8%A9-%D8%AA%D8%B3%D9%87%D9%85-%D8%A8%D9%86%D8%B5%D9%81-%D8%AD%D8%AC%D9%85-%D8%A7%D9%84%D8%AA%D8%AC%D8%A7%D8%B1%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%A7%D9%84%D9%85%D9%8A%D8%A9>

[7] - <http://kassiounpaper.com/economy/item/31261-2017-05-13-19-29-12>

[8] - اليوم السابع 7 شباط 2017 نقلا عن (أ ف ب) / العجز التجاري الأمريكي عام 2016 في أعلى مستوياته منذ أربع سنوات

[9] تجاوز الاستهلاك اليومي العالمي من النفط عام 2008 (85 - 90) مليون برميل سيصل الى 120 مليون برميل عام 2015 (روسيا تحاول إنشاء منظمة أوبك) مع آسيا ومع الجزائر. (الولايات المتحدة تستهلك 20 مليون برميل يوميا)، وفي هذا الجانب نشير إلى البيانات التالية:

- احتياطي العالم من الغاز (اجمالي العالم 180 تريليون متر مكعب في نهاية عام 2006)

- أمريكا الشمالية 5.5%. - أمريكا الجنوبية 8.3%. - أوروبا 3.6%.

- روسيا 35%. - إيران 16%. - الدول العربية 31% ما يعادل 55.8 تريليون متر مكعب .

الاحتياطي من النفط: الوطن العربي يحتوي على حوالي 67% من الاجمالي الذي يقدر بحوالي 1.2 تريليون برميل، والباقي يتوزع على: روسيا 7%، أمريكا الشمالية 3% أوروبا 2% وأمريكا الجنوبية 10% آسيا 5% ، أفريقيا 6%

مدخل إلى الفلسفة الماركسية (1)

غازي الصوراني

الحوار المتمدن-العدد: 5999 - 20 / 9 / 2018

تعريف الفلسفة :

الفلسفة ليست حب الحكمة فحسب، إنها في المقام الأول حب المعرفة، وهي قبل كل شيء موقف الإنسان من الظواهر والأحداث السياسية والاجتماعية والطبيعية من حوله، الإنسان الحقيقي هو الموقف، الإنسان اللامبالي، إنسان لا يستحق الاحترام.. من ناحية أخرى إن الموقف المقاوم للظلم الطبقي والاستبداد ومقاومة المحتل هو موقف واعى بشكل مسبق بالأهداف التحررية والديمقراطية .. وبدون ذلك الوعي في شكله العفوي أو الطليعي لا يتحقق رد الفعل المقاوم للاستبداد أو للاحتلال أو الظلم الاجتماعي .. إن الوعي بالظلم الاجتماعي وبالاستغلال هو المقدمة الضرورية لعملية التغيير الاجتماعي .. إن كل أشكال هذا الوعي هي موقف فلسفي بشكل مباشر أو غير مباشر، إن الالتحاق الطوعي في العمل الحزبي هو شكل متطور للموقف الفلسفي وانتقاله من شكله البسيط إلى شكله وجوهه الطليعي، هنا يتحول الوعي - عبر المعرفة - إلى إرادة واعية من أجل التغيير الثوري والديمقراطي.

إن الوظيفة الجوهرية لكل فكر أو فلسفة هي الكشف عن معضلة الواقع عبر نقدها نقدا واعيا ينفذ إلى مكنوناتها، لمعرفة قوانينها .. ومن ثم العمل على إزاحة المعضلة وتغيير الواقع.. من هنا فالحديث عن نهاية الفلسفة، هو حديث عن نهاية الفكر، ونهاية الوظيفة الجوهرية المرتبطة باستشراف المستقبل أو تحليل الواقع وتغييره.

ما هي الفلسفة :

إن التعريف الذي نتوخاه للفلسفة يقول بأن الفلسفة هي مجموعة من النظرات الشاملة إلى العالم والطبيعة والمجتمع والإنسان عبر التلازم الجدلي بين العام والخاص.

إنها مجمل الآراء والتصورات عن القضايا العامة لتطور الوجود والوعي (علاقة الفكر بالوجود).

هي شكل من أشكال الوعي الاجتماعي (أشكال الوعي الاجتماعي هي: العلم - الفلسفة - الفن - الأخلاق - السياسة - الدين كلها مترابطة عضوياً).

هناك مستويين من الوعي الاجتماعي : 1 - مستوى عفوي - اعتيادي 2- مستوى عميق - طليعي

(أيدولوجي).

الأول/ المستوى العفوي (الاعتيادي):

أو السيكولوجي الاجتماعي وهو يمثل وعي الناس للأحداث والوقائع والظواهر السطحية والانفعالات والأمزجة ويرسخ في العادات والتقاليد والأعراف لدى جميع الفئات الاجتماعية والطبقات والأمم ،هذا المستوى يعبر عن

العلاقات والمصالح اليومية والقريبة للناس بارتباطها بالبعد التاريخي أو التراثي المتراكم بكل معطياته السالبة والإيجابية .

الثاني/ المستوى الطبيعي (الثقافي الايديولوجي):

وبعني تعمق الوعي بشكل نوعي في سبر أغوار الوجود الاجتماعي ، فالأيديولوجيا تعكس الجوانب الداخلية الهامة من الحياة الاجتماعية - قوانينها وقواها الاجتماعية المحركة ونزعات تطورها ، فالوعي على المستوى الأيديولوجي يعكس الوجود الاجتماعي في النظريات والأفكار والمذاهب والمفاهيم وهو يصاغ بتفكير وترو عميقين من قبل ممثلين للطبقة المعنية (إنهم أيديولوجيو الطبقة الأكثر فعالية وقدرة على " الإبداع " بما يحقق نزوعهم نحو السيطرة أو الأنعتاق).

أخيرا .. الفلسفة في رأينا هي أهم شكل من أشكال الوعي الاجتماعي (تتبعكس فيه حصيلة التقدم العلمي والاجتماعي وكافة التناقضات الاجتماعية) إنها كما يقول ماركس زبدة عصرها الروحية وهي روح الثقافة الحية ، وبهذا المعنى لا يمكننا عزل الفلسفة عن معطيات التحرر الوطني والديمقراطي النهضوي العربي ، كما لا يمكن عزلها عن الواقع السياسي الاجتماعي الاقتصادي الذي نعيشه اليوم ، لأن الترابط بين الفلسفة والسياسة والتاريخ أصبح حالة موضوعية في عصرنا الراهن على وجه الخصوص .

نشأة الفلسفة :

نشأت الفلسفة القديمة وتطورت في ارتباط وثيق بالتصورات الأسطورية والخيالية حول الوسط المحيط بالإنسان (أصل العالم نار -ماء-فراغ) هيراقلطس - طاليس وغيرهم.

وجهها الفلسفة :

الوجه المثالي ، والوجه المادي :

كل منهما يحاول الإجابة عن المسألة الأساسية في الفلسفة !!..

علاقة الفكر بالوجود أو علاقة الروح بالطبيعة ... إنه السؤال الخالد أيهما أسبق إلى الوجود ؟

عبر الإجابة على هذا السؤال يتحدد موقفنا مع المثالية أم مع المادية ومنهجها .

المفكر المادي :

هو الذي ينظر إلي العالم المحيط بالإنسان (شمس ونجوم وأرض وبحار وكائنات حية) على أنها أشياء موجودة موضوعياً ، أي أنها غير مرهونة في وجودها بالوعي البشري ، من ناحية أخرى ترى المادية أن العالم الموضوعي هو عالم سرمدى ، غير مخلوق وأنه هو علة وجود الوعي ، لا العكس (أي أنه سبب الوعي).

المفكر المثالي :

يقول بأن الوعي (أو الفكر أو الروح أو الإله لا فرق) هو الأسبق على الوجود ، إنه ينكر أن يكون وعي الناس انعكاساً للواقع الموضوعي (مثالية ذاتية ، وموضوعية) ، بالرغم من موضوعية الرؤية المادية للعالم، إلا أننا لا ندعو إلي الوقوف أمام هذه المسألة التي قد تثير كثيراً من الجدل و التساؤلات والخلافات دون أي طائل في هذه المرحلة بالذات ، نحن مع المنهج العلمي الجدلي ومع الموقف الموضوعي تجاه كل ما تتعرض له مجتمعاتنا العربية في كل جوانبها الحياتية من أجل الوصول عبر هذا المنهج إلي المواقف والتطبيقات التي

نتطلع إليها فيما يتعلق بالتححرر السياسي والاقتصادي والعدالة الاجتماعية والديمقراطية والنهوض باعتبار هذه القضايا إطارنا العملي المباشر في مواجهة الواقع من حولنا وفي تطبيق وعينا الفلسفي أو المنهجي أو السياسي على هذا الواقع ، هذا هو المقياس .

الفلسفة اليونانية (الآغريقية) القديمة:

برزت الفلسفة اليونانية في القرنين السادس والخامس ق.م و استمرت حتى القرن الرابع ق.م ثم برزت بعدها الفلسفة الرومانية في أواخر القرن الثاني ق.م حتى القرن السادس الميلادي .

إن افضليه الفلسفة الآغريقية إنها كانت الرائده في تحرير الفكر عبر تساؤلاتها عن طبيعة الواقع وحقيقة العقل و العديد من القضايا ذات الطابع المعرفي الشمولي ، و بقدر ما كانت عظمة الآغريق قائمه على ضوء الفكر ، استندت روما- التي وضعت فلسفه موازية للفلسفه اليونانيه الى " عظمة القوة " .

في تعرضنا للفلسفة اليونانية يبرز كل من افلاطون و ارسطو كمحور اساسي لهذه الفلسفة ، آخذين بالاعتبار و التقدير دور العديد من الفلاسفة الآغريق الذين وضعوا الاسس التي انطلق منها كل من افلاطون و ارسطو ، من هؤلاء " طاليس " الذي قال إن جميع الموجودات صدرت عن مادة رطبة (الماء البارد) ، وتلميذه " انا كسمندر " الذي كان ماديا إهتم بحقائق الكون وأصل الحياة ، ثم فيثاغورث -المولود في إيطاليا (580-500ق.م) الذي آمن بتناسخ الارواح ، و اشتغل بالحساب و الهندسة ، و هو القائل بان " هذا العالم كرة ناريه حية " و هيراقليطس " ذلك الفيلسوف المادي الذي اعلن ان " بداية هذا الكون من النار وان هذا العالم سيبطل ناراً حية تنطفئ بمقدار و تشتعل بمقدار " و " أنا كساغور " الذي قال "ان الشمس جسم مادي و أن العالم يتألف من عدد لا متناه من الدقائق الصغيره و أن الحياة عمليه دائمة و متصله و مستمرة ، "اتهمه" ديمقراطيو أثينا الارستقراطيين بالإلحاد و طردوه منها، بعد ذلك برزت "السفسطائيه" كظاهرة فلسفيه لعصر ديمقراطية العبيد في أثينا ، حيث كان الانسان عند السفسطائيين" معيار الأشياء جميعاً ، وشككوا في التصورات الدينية " ثم "ديمقريطس" الفيلسوف المادي الذي قال " ليس في هذا العالم إلا الخلاء والذرات تتألف منها كل الموجودات "، وأرجع ظهور الكائنات الحية الى الظروف الطبيعية عبر توحيد الذرات ، كان نصيراً للديمقراطية العبودية ، بعكس " سقراط " رائد الفلسفة الارستقراطية النخبوية الذي وقف بعناد ضد الديمقراطية في اثينا باعتبار انها تؤدي -كما يقول- الى الفوضى عبر تحكيم الجماهير الدهماء في هذه العملية ، ونتيجة موقفه حكم بالموت رافضاً طلب الرحمة من الجماهير ، من أهم اقواله " أي شيء اشد سخريه من هذه الديمقراطية التي تقودها الجماهير التي تسوقها العاطفة " أليس من الغرابة ان يحل مجرد العدد محل الحكمة " ، وجاء افلاطون (427-347ق.م) من بعده كتلميذ نجيب لأستاذه ليستكمل الرسالة في العداء للديمقراطية وفق اسس مغايره ، انه فيلسوف الفردية الأرستقراطية الذي نشأ في جو ارستقراطي مريح .

" ان التغير عند افلاطون معناه الاضمحلال ، بينما الكمال معناه انعدام التطور " لقد اراد مجتمعاً ثابتاً (اسبرطيا لا يتحرك بالديمقراطية كما في اثينا) يتولى ادارته نخبة مختارة من الارستقراط الذين يمتلكون القدره على التفكير و التأمل للإشراف على ضبط "المجتمع الثابت " الذي يجب ان تقتلع منه تلك القوى التي تعمل من اجل التغير ، هذه الافكار طبقتها الأرستقراطية الاوروبية فيما بعد طوال اكثر من الف عام تحت راية الكنيسة

او النخبة اللاهوتية ، وهذه الافكار موجودة نسبيا في تراثنا العربي حيث نلاحظ تعايش الوعي العفوي مع مفهوم "حالة الثبات " عبر امثلة كثيرة منها " الذي ينظر الى اعلى تقطع رقبتة " و " العين لا تعلق على الحاجب " و العديد من الامثال التي تدعو الى تكريس حالة الثبات ضد التغير .

فلسفة العصر الإقطاعي:

ظهرت هذه الفلسفة بعد استقرار وتفعيل دور الكنيسة في الغرب خلال القرنين الثاني والثالث الميلاديين ، وتعاضمت هيمنتها في القرن السادس بعد إلغاء الافلاطونية وإعلان المسيحية دين الدولة الرسمي عام 529م (يوستينيانوس).

أبرز فلاسفة هذا العصر :

افلوطين (205-270م) الذي قال ان التطور يبدأ بالإلهي الذي لا يمكن الاحاطة به ويجب الايمان به .
أوغسطين (354-430م) الذي تأثر بالافلاطونية الجديدة (التي وضع اسسها افلاطون) واعتنق المسيحية فيما بعد ، من اقواله "الانسان يملك الحرية ولكن كل ما يفعله بإرادة مسبقة من الله"، "الحياة الدنيوية سقوط وانفصال عن الازلي واتصال بالناقص الجزئي"، " اننا نعرف الله لا بالتفكير بل بالإعراض عن التفكير " ، هذه المواقف تم تطبيقها عمليا في هذا العصر بما يخدم الكنيسة والأمراء ، بحيث تحولت الفلسفة إلى "علم" جنوني بالغيب وامتزاج الإيمان بالسحر .

بعد ذلك ظهرت الفلسفة السكولائية (المدرسية scholasticism) خلال القرنين الثاني عشر والثالث عشر المتأثرة بالافلاطونية المحدثه ومثلت التيار الرئيسي في فلسفة المجتمع الإقطاعي ، كان السكولائيون أعضاء مؤثرين في الرهبنة المسيحية وكانوا أعضاء في محاكم التفتيش ، من أهم مفكري هذا التيار توما الاكويني (1225-1274م) الذي خاض صراعا حادا ضد الرشدية حينما كان أستاذا في جامعة باريس، قال: أن الايمان والعقل يشكلان وحدة منسجمة ولا يختلفان بعكس ابن رشد ، "الصورة عند توما الاكويني توجد بدون المادة ، اما المادة فلا يمكن ان توجد بدون الصورة (بدون الله) ، وأن الوحي الإلهي لا يتضمن أي خطأ وفي حالة وجود التناقض فان المخطيء هو العقل لا الايمان او الفلسفة لا اللاهوت وان الحاكم يجب ان يخضع للسلطة الروحية التي يقف على رأسها المسيح في السماء والكنيسة على الأرض " لقد كانت "التوماوية" بمثابة المرتكز الفكري للكنيسة الكاثوليكية المهيمنة على عقول الناس في ذلك العصر .

مجابهة الفلسفة الاقطاعية :

بدأت المجابهة عبر عدد من المفكرين كان من أبرزهم العالم الفيلسوف روجر بيكون (1214-1294م.) ؛ الذي طرح فكراً نقدياً " للفلسفة الاقطاعية عبر إعلانه أن الوصول إلى الحقيقة يتطلب إزالة العوائق التي تعترض المعرفة " وأهم هذه العوائق عند بيكون: "رواسب الجهل وقوة العادة والتبجيل المفرط لمفكري الماضي، وأن أفكارنا الصحيحة يجب أن تثبت بالتجربة".

لقد كانت هذه الآراء المعول الأول في هدم المعطيات الفكرية لهذا العصر بالرغم من أنها كانت سبباً في سجنه، وكانت أيضاً أحد مقومات المذهب البروتستنتي الذي يرفض القديسين والعذراء والملائكة الموجودة لدى

الكاثوليك والأرثوذكس، حيث أكد أصحاب هذا المذهب أن " النعمة الإلهية تصل إلى الإنسان من عند الله دون وساطة الكنيسة " هذا الموقف جعل من الكنيسة والبابا - فيما بعد - شيئاً شكلياً وساهم في تحرير الإنسان من الأغلال الفكرية للعصر الإقطاعي .

إن المغزى الذي ندعو إلى استخلاصه من هذا الاستعراض لبعض جوانب الفلسفة عموماً وفي العصر الإقطاعي على وجه الخصوص يكمن في امكانية توفير بعض المقومات الفكرية اللازمة لعقد المقارنة الموضوعية لبعض أوجه السمات الفكرية والثقافية والاجتماعية المتردية في وطننا العربي التي تتقاطع أو تتشابه في جوهرها أو في نتائجها مع المقومات الفلسفية والفكرية والاجتماعية التي عرفت أوروبا في العصر الإقطاعي ، الذي تميزت فلسفته بأنها:

انطلقت من فرضيات مذهبية جامدة لا يمكن إثباتها بالتجربة أو بالملاحظة .لم تهتم بالعلوم أو الوقائع الحياتية .

لم تتطلع إلى البحث عن الحقيقة، فقد كان هم معظم المفكرين في هذه المرحلة إثبات صحة العقائد الدينية لتثبيت مصالح ملوك أوروبا والكنيسة ورموز الإقطاع .

إن الفكر الإقطاعي لم يهتم ببحث المسائل المطروحة بل زج في إطار النتيجة المسلم بها، وكان لابد للفلسفة القائمة على مثل هذه الأسس أن تسير في درب الانحطاط في ظروف بدأ فيها يتعزز العلم ليتحول إلى ميدان بحث مستقل نسبياً، وهذا ما حدث عندما بدأ أسلوب الإنتاج الجديد يتشكل في أحشاء المجتمع الإقطاعي مفسحاً الطريق لعصر النهضة وللديمقراطية البرجوازية بعد أن تم كسر هيمنة الكنيسة على عقول الناس.

مدخل إلى الفلسفة الماركسية (2)

غازي الصوراني

الحوار المتمدن-العدد: 6001 - 22 / 9 / 2018

المقدمات المادية والفكرية التي دفعت نحو ولادة عصر النهضة:

قلنا ان الفكر الذي ساد في المرحلة السابقة (الإقطاعية) لم يهتم ببحث المسائل المطروحة بما يدفع نحو الانتقال من حالة الجمود أو الثبات إلى حالة النهوض والحركة الصاعدة ، ولم تسفر تلك المرحلة (التي ما زلنا نعاني من رواسبها في وطننا العربي حتى اللحظة) عن نتائج إيجابية تذكر سواء في الفلسفة أو في العلم ، ذلك أن "المفكرين" لم يتطلّعوا إلى البحث عن الحقيقة بل عن وسائل البرهان على صحة العقائد الدينية خدمة لمصالح الملوك والنبلاء الإقطاعيين ورجال الدين .

كان بداية ذلك التشكل عبر إطارين كان لابد من ولادتهما مع اقتراب نهاية تلك المرحلة وهما : إطار التعاونيات ، وإطار المانيفاكتوريه التي كانت البدايات التمهيدية نحو ولادة المجتمع الرأسمالي حيث ظهرت المانيفاكتورات في المدن الإيطالية أولاً ثم انتقلت إلى باقي المدن الأوروبية .

في هذه المرحلة الانتقالية ، نلاحظ تطوراً ونمواً للمدن وظهور التجار والصناعيين وأصحاب البنوك ، والاكتشافات التكنولوجية المغازل الآلية - دواليب المياه - الأفران العالية ودورها في صناعة التعدين واختراع الأسلحة النارية والبارود والطباعة في أواسط القرن الخامس عشر .

فيما بعد تم إحراز نجاحات أخرى عززت تطور أسلوب الإنتاج الرأسمالي الصاعد والمنتشر في أوروبا، وارتبطت هذه النجاحات بعناوين كثيرة ضمن محورين أساسيين :

الكشوفات الجغرافية مع نهاية القرن الخامس عشر وبداية السادس عشر ، خصوصاً اكتشاف أميركا والطريق البحري إلى الهند ورحلة " ماجلان " حول الأرض وبالتالي إرساء أسس التجارة العالمية اللاحقة.

ترافق كل ذلك مع تغيرات ثقافية وفكرية رحبة كسرت الجمود الفكري اللاهوتي السائد ، وأدت إلى " تهاوي استبداد الكنيسة في عقول الناس " وإخفاق وتراجع نفوذ الكنيسة الاقتصادية والسياسي ، وظهور مجموعات من المثقفين البرجوازيين قطعوا كل صلة لهم بالكنيسة واللاهوت الديني المذهبي ، وارتبطوا مباشرة بالعلم والفن ، وقد سمي هؤلاء بأصحاب النزعة الإنسانية " HUMANISM " ، (وهو مصطلح نوره هنا لأهميته إذ أنه دل آنذاك على الثقافة الزمنية في مواجهة الثقافة اللاهوتية أو السكولائية الرجعية) وقد أخذ هؤلاء المثقفون من أصحاب النزعة الإنسانية على عاتقهم معارضة ونقض المفاهيم والعلوم الدينية الكنسية عبر نشر علومهم الدنيوية التي كانت بالفعل أقرب إلى التعبير عن مزاج البرجوازية الصاعدة آنذاك.

عصر النهضة وتطور الفلسفة الأوروبية والتتوير حتى نهاية القرن الثامن عشر:

ولادة عصر النهضة والتتوير لم تكن عملية سهلة في المكان أو الزمان ولم تتم أو تظهر معالمها دفعة واحدة ، أو اتخذت شكل القطع منذ اللحظة الأولى. إذ أن هذا الانقطاع لم يأخذ أبعاده في الانقسام التاريخي إلا بعد

أربع قرون من المعاناة وتحولات ثورية في الاقتصاد والتجارة والزراعة والمدن كانت بمثابة التجسيد لفكر النهضة والإصلاح الديني والتنوير من جهة والتلاحم مع هذه المنظومة الفكرية الجديدة من جهة أخرى ، تمهيداً للثورات السياسية البرجوازية التي أنجزت كثيراً في هولندا في مطلع القرن السابع عشر، وفي بريطانيا من 1641 _ 1688 ، ثم الثورة الفرنسية الكبرى 1789 _ 1815 ، والثورة الألمانية في منتصف القرن التاسع عشر .

لقد كان نجاح هذه الثورات بمثابة الإعلان الحقيقي لميلاد عصر النهضة والتنوير أو عصر الحداثة ففي هذا العصر انتقلت أوروبا الغربية من مجتمع الطبيعة المحكوم بنظرية الحق الإلهي إلى المجتمع المدني ، مجتمع الديمقراطية والثورة العلمية الكبرى التي أحدثت زلزالاً في الفكر الأوروبي الحديث كان من نتائجه الرئيسية " انتقال موضوع الفلسفة من العلاقة بين الله والعالم، إلى العلاقة بين الإنسان والعالم وبين العقل والمادة .

وفي هذا الجانب ، نشير الى أن الفكر الذي ساد في المرحلة السابقة (الإقطاعية) لم يهتم ببحث المسائل المطروحة بما يدفع نحو الانتقال من حالة الجمود أو الثبات إلى حالة النهوض والحركة الصاعدة ، ذلك أن "المفكرين" لم يتطلعوا إلى البحث عن الحقيقة بل عن وسائل البرهان على صحة العقائد الدينية خدمة لمصالح الملوك والنبلاء الإقطاعيين ورجال الدين.

كان لابد لهذه الفلسفة القائمة على مثل هذه الأسس أن تسير في درب الانحطاط في ظروف بدأ فيها يتعزز العلم مع بدايات تشكل أسلوب أو نمط الإنتاج الجديد في أحشاء المجتمع الإقطاعي ما بين القرنين الرابع والخامس عشر، وقد كانت بداية ذلك التشكل عبر إطارين : إطار التعاونيات ، وإطار المانيفاكتور[1].

ففي هذه المرحلة الانتقالية ، نلاحظ تطوراً ونمواً للمدن وظهور التجار والصناعيين وأصحاب البنوك، والاكتشافات التكنيكية المغازل الآلية - دواليب المياه - الأفران العالية والبارود والطباعة في أواسط القرن الخامس عشر .

فيما بعد تم إحراز نجاحات أخرى عززت تطور أسلوب الإنتاج الرأسمالي ضمن محورين أساسيين :

1. الكشوفات الجغرافية مع نهاية القرن الخامس عشر وبداية السادس عشر.
2. ترافق كل ذلك مع تغيرات ثقافية وفكرية رحبة كسرت الجمود الفكري اللاهوتي السائد ، وأدت إلى " تهاوي استبداد الكنيسة في عقول الناس " .

وظهور مجموعات من المثقفين البرجوازيين قطعوا كل صلة لهم بالكنيسة واللاهوت الديني المذهبي، وارتبطوا مباشرة بالعلم والفن ، وقد سمي هؤلاء بأصحاب النزعة الإنسانية " HUMANISM " .

المسار الفكري التاريخي لعصر النهضة:

البدايات الأولى مع ميكافيلي (1469-1527) وهو من أوائل المنظرين السياسيين البرجوازيين ، حاول في مؤلفاته البرهنة على أن البواعث المحركة لنشاط البشر هي الأنانية و المصلحة المادية، وهو صاحب مقولة: "أن الناس ينسون موت آبائهم أسرع من نسيانهم فقد ممتلكاتهم" ، إن السمة الفردية والمصلحة عنده هما أساس الطبيعة الإنسانية؛ ومن جانب آخر فقد رأى أن القوة هي أساس الحق.

نيقولا كوبرنيكس (1473 م . _ 1532 م .) : ساهم هذا المفكر في تحطيم الأيديولوجية اللاهوتية القائمة على القول بمركزية الأرض في الكون وذلك عبر اكتشافه لنظرية مركزية الشمس Helio Contricism التي قام

على أساسها علم الفلك الحديث؛ وهذه النظرية من أهم منجزات "كوبرنيكس" على الإطلاق وهي تستند إلى مبدأين: -

أولاً: ليست الأرض ثابتة في مركز الكون بل تدور حول محورها الخاص؛ وقد استطاع من خلال ذلك تفسير تعاقب الليل والنهار. ثانياً: الأرض تدور حول الشمس مركز الكون.

جوردانو برونو (1548 م. _ 1600 م.): فيلسوفاً وعالمياً فلكياً، قام بتطوير وتصحيح نظرية كوبرنيكس، بدأ حياته راهباً وبسبب أفكاره المادية انفصل عن الكنيسة وتفرغ لنظرياته العلمية، آمن بـ "لا نهائية" المكان أو لانهائية الطبيعة، ورفض مركزية الشمس في الكون مؤكداً على أن لا وجود لهذا المركز إلا كمركز نسبي فقط "قشمنا ليست النجم الوحيد الذي له أقمار تدور حوله". لقد حطم برونو التصورات القديمة عن العالم المخلوق ليجعل الكون ممتداً إلى ما لا نهاية وهو القائل بأن: "الكلمة الأخيرة في كل مجال من مجالات المعرفة تكمن في العقل وحده" ؛ ألقي القبض عليه من قبل محاكم التفتيش التي سجنته ثمانية سنوات أحرقوه بعدها على أحد أعمدة التعذيب بعدما رفض إنكار فلسفته وتوجهاته العلمية.

ليوناردو دافنشي (1452-1519)، وضع العديد من التصميمات للأجسام الطائرة .

جاليليو (1564-1642) ، صمم تلسكوب بنفسه كان لاكتشافاته في علوم الفلك دوراً كبيراً. يعتبر جاليليو من أبرز مفكري ذلك العصر الذين صاغوا النظرة الديئية deism إلى الطبيعة التي إعتنقها عدد من فلاسفة ومفكري القرنين السابع عشر والثامن عشر؛ أسهمت هذه النظرة إلى جانب أصحاب النزعة الإنسانية والفلسفة البانثيئية (وحدة الوجود) في تعزيز وتطور الفلسفة العقلانية والمنهج المادي العلمي كمنطلقات أساسية لعصر النهضة. ثانياً: المرحلة التاريخية الثانية أو تطور الفلسفة الأوروبية في عصر الثورات البرجوازية أواخر القرن السادس عشر ونهاية القرن الثامن عشر :- أدى تفسخ العلاقات الاجتماعية والاقتصادية في النظام الإقطاعي الأوروبي إلى تغيير كبير في الدور الذي يلعبه الدين في المجتمع.

وفي ضوء هذا التطور الذي أصاب كل مناحي الحياة في عصر النهضة، رفع فلاسفة هذا العصر رغم الاختلافات بين مذاهبهم شعار "العلم" من أجل تدعيم سيطرة الإنسان على الطبيعة ورفض شعار العلم من أجل العلم.. لقد أصبحت التجربة هي الصيغة الأساسية للاختراعات والأبحاث العلمية التطبيقية في هذا العصر وأبرزها:

• صياغة القوانين الأساسية للميكانيك الكلاسيكي بما فيها قانون الجاذبية الذي وضعه نيوتن (1643 -

1727) .

• تطوير علوم الرياضيات والهندسة والفيزياء والأحياء _ ديكارت ولايبنتز.

• اكتشاف الدورة الدموية - هارفي - " تأكيد اكتشاف ابن النفيس".

• قوانين الميكانيك وتعريف مفهوم العنصر الكيميائي _ بويل.

• ميزان الحرارة الزئبقي والضغط الجوي _ تورشيللي (أحد تلامذة جاليليو).

لم يكن سهلاً لهذه الاكتشافات العلمية وغيرها أن تكون بدون تطور الفلسفة عموماً والمذهب التجريبي على وجه الخصوص ، في سياق الحراك والتناقض والصراع الاجتماعي الدائم

والمستمر بوتائر متفاوتة في تسارعها بين القديم والجديد ، إذ أنه بدون هذه الحركة والتناقض لم يكن ممكناً بروز الدعوة من أجل التغيير والتقدم التي عبر عنها فلاسفة عصر النهضة في أوروبا أمثال فرنسيس بيكون، ديكارت، هوبس، لايبنتز، سبينوزا.

فرنسيس بيكون (1561 م _ 1626 م) : فيلسوف انجليزي "أول من حاول إقامة منهج علمي جديد يرتكز إلى الفهم المادي للطبيعة وظواهرها" ؛ وهو مؤسس المادية الجديدة والعلم التجريبي وواضع أسس الاستقراء العلمي؛ فالغرض من التعلم عنده زيادة سيطرة الإنسان على الطبيعة وهذا لا يمكن تحقيقه إلا عن طريق التعليم الذي يكشف العلل الخفية للأشياء.

لقد شك بيكون في كل ما كان يظن "أنه يقين حق" غير أن الشك عنده لم يكن هدفاً بذاته بل وسيلة لمعرفة الحقيقة؛ وأول خطوة على هذا الطريق تنظيف العقل من الأوهام الأربعة "أوهام بيكون"

رينيه ديكارت (1596 م _ 1650 م) : وهو فيلسوف فرنسي وعالم رياضيات وفيزيائي وعالم فسيولوجيا، كان "ديكارت" في مبحث المعرفة مؤسس المذهب العقلاني ، هذا المذهب الذي يرتكز عنده على مبدأ الشك المنهجي أو الشك العقلي "الشك الذي يرمي إلى تحرير العقل من المسبقات وسائر السلطات المرجعية" ومن سلطة السلف ، الشك الذي يؤدي إلى الحقيقة عن طريق البداهة العقلية كالحس _ التحليل _ التركيب.

لقد أقام "ديكارت" وفق أسس الشك المنهجي والبداهة العقلية؛ يقينه الأول من مبدأه البسيط الذي عرفناه من خلاله "أنا أفكر .. أنا موجود" ، هذا المبدأ الأول هو بداية كل فكر عقلائي وهو ما سنجد مضمراً وصريحاً في الفلسفة العقلانية من ديكارت إلى ماركس.

توماس هوبز (1588 م _ 1679 م) : أحد فلاسفة القرن السابع عشر ، تأثرت فلسفته المادية بالثورة البرجوازية الإنجليزية ضد الأرستقراطية الإقطاعية في تلك المرحلة؛ رفض هوبز في مذهبه في القانون والدولة نظريات الأصل الإلهي للمجتمع.

جوتفريد فيلهلم لايبنتز (1646م - 1716م) : وصل من خلال اللاهوت "Theology" إلى مبدأ الترابط المحكم (الشامل والمطلق) بين المادة والحركة "بعكس" ديكارت" الذي يقول: بجوهرين مستقلين مادي وغير مادي؛ إلترم بمبدأ التجريبية في المعرفة التي تعتبر الأحاسيس شيئاً لا غنى عنه للمعرفة.

في مؤلفه "العدالة الإلهية" .. حاول أن يبرهن فيه على أن عالمنا الذي خلقه الله هو بالرغم مما فيه من شرور ، أحسن العوالم الممكنة، فما نراه من شرور هو شرط ضروري في رأيه للتناقص في العالم ككل ، في رأينا إن جوهر هذه الفلسفة هو الاستسلام للأمر الواقع ، وهو يقترب من فلسفة " ليس في الإمكان أبدع مما كان" ، وهذه المقولة لا تختلف في جوهرها عن المقولة التراثية الإسلامية " لو اطلعت في الغيب لاخترتم الواقع".

باروخ سبينوزا (1632م - 1677م) : وهو يهودي هولندي.. تشكل فلسفته أحد الاتجاهات الرئيسية في مادية القرن السابع عشر؛ وقد أكد على أن الفلسفة يجب أن تعزز سيطرة الإنسان على الطبيعة.. دحض سبينوزا افتراءات رجال الدين اليهود عن "قدم التوراة" وأصلها الإلهي.. فهي ، أي "التوراة" كما يقول ليست وحياً إلهياً بل مجموعة من الكتب وضعها أناس مثلنا وهي تتلاءم مع المستوى الأخلاقي للعصر الذي وضعت فيه.. وأنها

"سمة لكل الأديان" حول الحكم يعتبر "سبينوزا" أن الحكم الديمقراطي هو أرفع أشكال الحكم بشرط أن يكون تنظيم الدولة موجهاً لخدمة مصالح كل الناس.

جون لوك (1632م. - 1704م.) : من كبار فلاسفة المادية الإنجليزية، وقد برهن على صحة المذهب الحسي المادي الذي يرجع جميع ظروف المعرفة إلى الإدراك الحسي للعالم الخارجي.

رفض وجود أية أفكار نظرية في الذهن.. فالتجربة بالنسبة له هي المصدر الوحيد لكافة الأفكار..! وحول فلسفته يقول ماركس: "لقد أقام لوك فلسفة العقل الإنساني السليم.. أي أنه أشار بطريقة غير مباشرة إلى أنه لا وجود لفلسفة إلا فلسفة البصيرة المستندة إلى الحواس السليمة".

جون ستيوارت مل (1632-1704): قال بأن جميع أشكال المعرفة تعود إلى الإدراك الحسي المادي للعالم الخارجي .

التنوير الفرنسي والفلسفة الألمانية في القرن الثامن عشر:

أولاً : التنوير الفرنسي :شهدت فرنسا قبيل الثورة البورجوازية الفرنسية (1789) بأربعة عقود حركة فكرية واسعة وقوية عرفت "بحركة التنوير" ، وضع رجالها نصب أعينهم مهمة نقد ركائز الأيديولوجية الإقطاعية، ونقد الأوهام والمعتقدات الدينية والنضال من أجل إشاعة روح التسامح الديني وحرية الفكر والبحث العلمي والفلسفي وإعلاء شأن العقل والعلم في مواجهة الغيبية.

شارل مونتسكيو (1689-1755) : صاحب كتاب "روح القوانين".. يرى أن الضمانة الأساسية للحرية في المؤسسات الدستورية التي تحد من العسف وتكبحه ، يرى في التقاني وإخلاص كل فرد وتضحيته من أجل المصلحة العامة ، القوة المحركة في النظام الديمقراطي وأساس ازدهاره .

ومن أهم آرائه ، رأيه في الحكم المطلق الذي يعتبره شكلاً مناقضاً للطبيعة الإنسانية ومناقضاً للحقوق الشخصية وحصانتها وأمنها.

فرانسوا فولتير (1694م. - 1778م.) : عاش كل حياته مناضلاً ضد الكنيسة والتعصب الديني وضد الأنظمة الملكية وطغيانها؛رفض فولتير جميع تعاليم الديانات _الإيجابية_ في صفات الله لكونها تفقر إلى البرهان.

جان جاك روسو (1712 - 1778) :من الذين نادوا بالمصالح البرجوازية ضد الإقطاع ، فقد ناضل روسو ليس فقط ضد السلطة الإقطاعية بل كان مستوعباً لتناقضات المجتمع الفرنسي أكثر من غيره؛ فقد وقف مع وجهة نظر البرجوازية الصغيرة "الراديكالية" والفلاحين والحرفيين.. وكان موقفه أكثر ديمقراطية من معاصريه. ففي كتابه "العقد الاجتماعي" يحاول روسو البرهنة على أن الوسيلة الوحيدة لتصحيح التفاوت الاجتماعي هي في ضمان الحرية والمساواة المطلقة أمام القانون.

ديني ديدرو (1713 - 1784) :من أبرز وجوه الماديين الفرنسيين على الإطلاق.. ينطلق في أفكاره من القول بأزلية الطبيعة وخلودها فليست الطبيعة مخلوقة لأحد ولا يوجد سواها أو خارجها شيء مطلق؛ وقف ضد التفسير المثالي اللاهوتي للتاريخ الإنساني ليؤكد مع زملائه الماديين الفرنسيين أن العقل الإنساني وتقدم العلم والثقافة هي القوة المحركة لتاريخ البشرية.

يرى أن الطريق إلى الخلاص من عيوب أشكال الحكم القائم لا يمر عبر الثورة بل من خلال إشاعة التنوير في المجتمع.

ثانياً : الفلسفة الألمانية:

عمانويل كانت (1724 - 1804) : من مؤلفاته انطلق من نظريته عن "الأشياء في ذاتها" والظواهر؛ إلى القول: أن هناك عالم مستقل عن الوعي (الحواس ، الفكر) ، وهو عالم الأشياء التي يسميها "الأشياء في ذاتها" والعالم المستقل عن الوعي هو العالم الموضوعي.

عارض مزاعم الإقطاع الألماني في "أن الشعب لم ينضج بعد للحرية؛ مبيناً أن التسليم بصحة هذا المبدأ يعني أن الحرية لن تأتي في يوم من الأيام".

إن "كانط" يفهم الحرية المدنية على أنها حق الفرد في عدم الامتثال إلا للقوانين التي وافق عليها مسبقاً واعترف بمساواة جميع المواطنين أمام القانون.

جورج ويلهلم فريدريك هيجل (1770 - 1831) : تكمن مآثرته التاريخية العظيمة في أنه كان أول من نظر إلى العالم الطبيعي والتاريخي والروحي بوصفه عملية؛ أي في حركة دائمة وفي تغير وتطور. لقد صاغت فلسفة "هيجل" بشكل منظم النظرة "الديالكتيكية" إلى العالم.

نقطة الانطلاق في فلسفة "هيجل" : إن الوحدة الأولية التي تشكل الأساس الجوهرية للعالم هي: "وحدة الوجود والفكر" ، يرى "هيجل" أن الفكر "يغير" وجوده إلى شكل مادة، طبيعة.. وهي وجود آخر لهذا الفكر القائم موضوعياً والذي يسميه هيجل "بالفكرة المطلقة"؛ وهكذا إن العقل ليس ملكة خاصة بالإنسان بل هو الأساس الأولي للعالم، ولذا فإن العالم يتطور وينمو وفقاً لقوانين الفكر أو العقل.. وبهذا يكون الفكر أو العقل عند هيجل هو الجوهر المطلق _المستقل عن الإنسان والإنسانية_ للطبيعة والإنسان والتاريخ العالمي؛ وأن هذا الفكر كماهية جوهرية موجودة لا خارج العالم بل في العالم ذاته بوصفه المستوى الداخلي لهذا العالم.

إن المساهمات الرئيسية للديالكتيك الهيجلي يمكن تلخيصها في:

1. ترابط الأشياء فلا يمكن قبول أي حدث بمعزل عن الأحداث الأخرى.
 2. رفض المنهج الميتافيزيقي الذي ينظر إلى الأشياء بعزلها عن بعضها البعض، فعلى سبيل المثال ليس هناك شيء اسمه "الطبيعة الإنسانية" في حد ذاتها _أي موجودة في خارج الإنسان_ بل هناك طبيعة إنسانية في هذا الموقف أو ذاك.
 3. يدعوننا إلى النظر إلى الأشياء كافة لا كأشياء جامدة لا تتحرك ولكن أن ننظر إليها كأشياء سبق أن كانت أشياء أخرى وستكون في المستقبل شيئاً جديداً مختلفاً فليس هناك من شيء دائم؛ كل شيء في مرحلة انتقال وفي تطور دائم.. هذه هي عظمة المنهج الجدلي عند هيجل.
- بعد هيجل اختلف الكثيرون حول فلسفته وبرز تيارين رئيسيين انعكاساً لها أو دفاعاً عنها؛ تيار يميني دعي ممثلوه بالهيجليين الشيوخ الذين تمسكوا بالأيديولوجية الإقطاعية/ المسيحية ضد التيار اليساري أو الهيجليون الشباب.

حركة الهيجليين الشباب التي لعبت دوراً تقدماً في الثلاثينيات من القرن التاسع عشر وكان ماركس أحدهم.

لودفيج فيورباخ (1804 - 1872): كان هدف فيورباخ تحرير الإنسان من الوعي الديني؛ وفي مؤلفه "نقد فلسفة هيغل" أعطى حلاً مادياً للمسألة السياسية في الفلسفة وهذا الحل يركز على اعتبار الطبيعة، أو الوجود، أو المادة واقعاً ينشأ عنه بالضرورة العقل المفكر. اقترب في أواخر حياته من الاشتراكية العلمية خصوصاً بعد أن قرأ رأس المال.

وفي رأيه إذا كان الدين يعد الإنسان بالنجاة بعد الموت فإن الفلسفة مدعوه لتحقيق على الأرض ما يعد به الدين في عالم الغيب.. أي أن على الفلسفة أن تلغي الأوهام الدينية لتوفر وتعطي الإنسان القدرة على معرفة إمكانياته الحقيقية في بلوغ السعادة.

المقدمات الأيديولوجية لظهور الماركسية :

كان ديكارت وباييف وديدرو وفولتير من أبرز أسلاف الفلسفة الماركسية، باعتبارهم من أهم رموز عصر النهضة الذين مهدوا أيديولوجياً للثورات البرجوازية في أوروبا في القرنين 17 و 18 ، كذلك فإن المفكرين الاجتماعيين مثل هوبز / لوك / مونتسكيو / وروسو ، كانوا جميعاً من هؤلاء الأسلاف العظام، فقد كانوا رموز عصر التنوير وأنصار العقلانية الذين وجهوا نقداً عنيفاً للأنظمة الإقطاعية ، وأعلنوا ضرورة إشاعة الحريات المدنية والمساواة بين الناس .. لقد زرعوا بذور التغيير وساهموا في إنضاجها.

مصادر الفلسفة الماركسية :

أولاً/ الفلسفة الألمانية :

هيغل : (1770 - 1831) أبرز رجالات الفلسفة الكلاسيكية الألمانية ، وقد بلغت هذه الفلسفة ذروتها في مذهبه الذي تكمن مآثرته التاريخية في أنه كان أول من نظر إلى العالم ، الطبيعي والتاريخي والروحي بوصفه عملية ، أي في حركة دائمة ، في تغير وتطور ، إنها عملية دياكتيكية ، وهو أول من أعطى صياغة دقيقة لقوانين الديالكتيك الأساسية ، لكنه رغم ذلك وقف على أرضية المثالية الفلسفية الخاطئة .

لودفيج فيورباخ (1804 - 1872) لعبت فلسفته المادية دوراً هاماً في وضع ماركس وانجلز للرؤية المادية ، لقد وجه فيورباخ نقداً عنيفاً للمثالية الهيجلية ، لكنه عموماً ظل مادياً ميتافيزيقياً ، بسبب أن ماديته لم تتفهم القيمة العلمية لـديالكتيك هيغل، كذلك لم يدرك حق الإدراك ماهية الإنسان ، فاعتبره كائنًا بيولوجياً فقط ، ولم يتبين الجانب المادي من العلاقات الاجتماعية .

ثانياً/ الاقتصاد السياسي الانجليزي :

من المصادر أيضاً النظريات الاقتصادية التي وضعها كل من آدم سميث (1723 - 1790) وديفيد ريكاردو (1772 - 1823) وخاصة نظرية القيمة - العمل التي كان لها أهمية بالغة في تكون المذهب الفلسفي الماركسي ، إن نظريتهما أوضحت ولأول مرة أهمية الأساس الاقتصادي لنشاط الناس ، كما بينا أن تطور المجتمع يركز إلى التفاعل الاقتصادي بين الناس، لكنهما (سميث وريكاردو) كونهما من المدافعين عن الرأسمالية ، عملا على تبرير استغلال الرأسماليين للعمال ، وصورا هذا الاستغلال تفاعلاً بين شريكين متكافئين في إطار علاقات السوق ، أما الربح فاعتبراه مكافأة للرأسمالي على تنظيم الانتاج وإدارته ، المهم أن مذهبهما

الاقتصادي كان منطلقاً للبحث اللاحق للعلاقات الاقتصادية وللكشف عن التناقض بين العمل والرأسمال من حيث هو التناقض الأساسي في المجتمع البرجوازي .

ثالثاً/ الاشتراكية الطوباوية :

من المصادر أيضاً ، الأفكار الاشتراكية الطوباوية ، وأهم الرموز : سان سيمون (1760 - 1825) وفورييه (1772 - 1837) وروبرت اوين (1771 - 1858) ، وقد لعبت هذه الأفكار دوراً هاماً في التمهيد لظهور الفلسفة الماركسية ، وخاصة المادية التاريخية ، لقد ارتكزت أفكار هؤلاء الرواد على مطالباتهم بضرورة انتشار الملكية العامة (الجماعية) والعمل الجماعي ، بما يسمح بالقضاء على بؤس الجماهير ، لكنهم لم يروا السبل المؤدية إلى التحول الاشتراكي وأنكروا دور الثورة والصراع الطبقي أو لم يفهموه ، واعتبروا أن الطريق إلى الاشتراكية يمر عبر التنوير وتعاون الطبقات ، وهو أمر مستحيل ، تلك هي مثالياتهم .

على ضوء الانجازات النظرية لأبرز رجالات الفلسفة والاقتصاد السياسي ، والاشتراكية الطوباوية، وضع ماركس وانجلز نظرية فلسفية جديدة كل الجدة تجمع لأول مرة في تاريخ العلم بين المادية الفلسفية والمنهج الديالكتيكي ، وتعطي تفسيراً علمياً لحياة المجتمع البشري ، ويفضلها تحول العلم الفلسفي ليصبح أداة بيد الطلائع المثقفة والقوى الكادحة والبروليتاريا في نضالها لتغيير العالم.

[1]المانيفاكثورة هي الشكل الكلاسيكي للتعاون القائم على أساس تقسيم العمل، وقد كانت سائدة من سنة 1550 وحتى 1770، وهي تنشأ:

إما بتجميع حرف مختلفة يؤدي كل منها جزءاً تفصيلياً من العمل (مثال صنع العربات) حيث يفقد الحرفي المنفرد قدرته، شيئاً فشيئاً، على ممارسة حرفته برمتها، ويكتسب من جهة ثانية مهارة أفضل في عمله الجزئي. وهكذا تنقسم كامل العملية إلى مكوناتها الجزئية.

أو بأن يقوم العديد من الحرفيين بأداء أعمال متشابهة، أو القيام بنفس العمل على شكل جماعة موحدة في المعمل نفسه، ولكن عوضاً عن إنجاز الأعمال الفردية واحدة بعد أخرى من قبل شغل واحد، يتم تجزئتها بشكل تدريجي إلى أن يجري تنفيذها من قبل عمال متعددين في وقت واحد (صناعة الإبر..الخ) وبدلاً من أن يكون المنتج نتاج حرفي واحد، يصبح الآن نتاج عمل مجموعة من الحرفيين الذين لا يؤدي أحد منهم سوى جزء تفصيلي من العملية.

إن كل مجموعة من العمال، في المانيفاكثورة، تجهز المجموعة الأخرى بالمادة الأولية، وينجم عن هذا شرط أساسي، إذ يتوجب على كل مجموعة أن تنتج كمية معينة في وقت معين، فنحصل بذلك على استمرارية وانتظام وتناسق وشدة عمل من نوع مختلف تماماً عما يخلقه التعاون في الحرفة المستقلة. وهكذا نحصل على القانون التكنيكي لعملية الإنتاج: أن يكون العمل هو العمل الضروري اجتماعياً.

ظهرت الآلات بشكل مبكر في مانيفاكثورة متفرقة -مطاحن الحبوب ومصانع الورق..الخ.. ولكن الآلة كانت شيئاً ثانوياً. إن الآلة الرئيسية في المانيفاكثورة هي العامل الجماعي المندمج الذي يمتلك درجة من الكمال أعلى

من العامل الحرفي المنفرد القديم. إن كل نواقص الحرفي التي تزداد وتتطور بالضرورة عند تقسيم العمل، تصبح في المانيفاكتورة الكمال بعينه. وتخلق المانيفاكتورة فروقات بين العمال الجزئيين وتقسمهم إلى عمال ماهرين وعمال غير ماهرين، بل إنها تؤسس نظاما للمراتب وسلما متدرجا للأجور.

مدخل إلى الفلسفة الماركسية (3)

غازي الصوراني

الحوار المتمدن-العدد: 6002 - 23 / 9 / 2018

تمهيد:

إن الفلسفة الماركسية هي علم عن قوانين علاقة الوعي بالعالم الموضوعي ، وعن القوانين العامة للحركة في الطبيعة والمجتمع والفكر البشري .إن ظهور الماركسية في أربعينيات القرن التاسع عشر ترافق مع تطور الرأسمالية وتكشّف طبيعتها التناحرية وجوهرها القائم على الاستغلال والقهر كما نشاهده ونلمسه ونعاني منه يوماً عبر همجية وتوحش العولمة الأمريكية وحليفها الصهيوني وتوابعها من أنظمة الاستبداد والتخلف في بلادنا.

كارل ماركس : (1818 - 1883) مؤسس فلسفة المادية الجدلية والمادية التاريخية والاقتصاد السياسي ، ولد في تريبف - بألمانيا ، حيث أنهى الثانوية عام 1835 ، والتحق بجامعة بون ، وبرلين " تأثر بأفكار هيجل وفيرباخ وأدم سميث ، نال درجة الدكتوراه في الفلسفة عن رسالته بعنوان " الاختلاف بين فلسفة ديموقريطس الطبيعية وفلسفة إبيقور " عام 1841 ، ومن خلال دراسته للاقتصاد السياسي ومشاركته في الأحداث الثورية في ألمانيا وفرنسا ، اكتشف لأول مره الدور التاريخي للبروليتاريا وتوصل إلى النتيجة القائلة بحتمية الثورة الاجتماعية وضرورة توحيد حركة الطبقة العاملة ، كما وضع نظرية فائض القيمة التي تمثل حجر الزاوية في الاقتصاد السياسي الاشتراكي وتكشف بوضوح عملية الاستغلال الرأسمالي ، أصدر العديد من الأبحاث والكتب أهمها " المخططات الاقتصادية والفلسفية " (1844) و " العائلة المقدسة " (1845) و " الايديولوجيا الألمانية " (1846) و "بؤس الفلسفة " (1847) و "إطروحات حول فيورباخ " بالتعاون مع زميله " إنجلز " ثم أصدر معاً " البيان الشيوعي " (1848) الذي وضع الخطوط العريضة لتصور جديد للعالم ، وهو المادية المتماسكة ونظرية صراع الطبقات والدور الثوري للطبقة العاملة ، ويعد أن وضع عدداً من الكتب الهامة حول الثورة في فرنسا وأوروبا والصراع الطبقي ، أصدر في عام 1867 المجلد الأول لكتابه الرئيسي البالغ الأهمية " رأس المال " والذي تم استكماله فيما بعد على يد رفيقه " فريدريك إنجلز " 1885 و 1894 .

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

ماركس تكمن في كونها البرهان الفلسفي والعملية في آن واحد على حتمية التحويل الجذري لمجتمعاتنا نحو الانعتاق والتحرر والعدالة الاجتماعية بأفاقها الاشتراكية، رغم كل ما يتبدى اليوم من مظاهر القوة والعدوان للتحالف الامبريالي الصهيوني في بلادنا من ناحية ورغم كل عوامل وأدوات ورموز الهبوط السياسي والتبعية والقهر والتخلف السلفي الرجعي والليبرالي الهابط من ناحية ثانية .

المادية الجدلية:

لا شك أن الاكتشافات العلمية المذهلة في أواخر القرن العشرين وبداية القرن الحادي والعشرين، قد أكدت على انتصار وتغلب المفاهيم العلمية المادية الجدلية على كافة المفاهيم الغيبية ، إذ أن العلم الحديث (في علوم الهندسة الوراثية والاستتساخ والجينات والفيزياء والليزر، والهندسة (النانو) والفامتو Famto Second والكومبيوتر وعلوم الفضاء والاتصال... إلخ) أكد على استبدال مفهوم المادة الضيق بمفهومها الديالكتيكي الواسع، بما يكرس مصداقية الفلسفة المادية الجدلية التي تُعرّف المادة بأنها " واقع موضوعي قائم بغض النظر عن الوعي البشري الذي يعكسه" . ان التعريف العلمي للمادة يتضمن ثلاثة جوانب: (1) المادة هي ما يوجد خارج الوعي وبغض النظر عنه. (2) المادة هي ما يُؤلّد الأحاسيس لدينا؛ وهي ما تعتبر أحاسيسناً ووعيناً على العموم انعكاساً لها.

وهذا يفتح على مسألة هامة هي أن الفكر جزء من الواقع المادي أيضاً. فهو نتاج الإنسان الواعي، أي الإنسان الساعي إلى صوغ واقعه في تصورات وأفكار. والفارق بين الواقع والمادة هو هنا، حيث تخضع المادة لفعل الإنسان ولكن لـ "عقله" أيضاً. هذا الفعل وذاك العقل يسهمان في وعي المادة، وبالتالي، في السيطرة عليها وتطويرها كذلك.

المنهج الديالكتيكي الماركسي:

يتميز هذا المنهج عن المنهج الميتافيزيقي بميزات أربع هي تباعاً: النظر إلى الطبيعة بوصفها كلاً موحداً ومتماسكاً ترتبط فيه الموضوعات والظواهر ارتباطاً عضوياً فيما بينها ويشترط بعضها بعضاً.

النظر إلى الطبيعة بوصفها في حالة حركة وتبدل مستمرين، وتجدد ونمو لا ينقطعان إذ ثمة دائماً شيء ما يولد وينمو وآخر ينحل ويزول.

النظر إلى سيرورة النمو بوصفها إنتقالاً من التبدل الكمي الخفي إلى التبدل الجذري الكيفي، والنظر إلى التبدل الكيفي بوصفه تبديلاً ضرورياً يحصل بقفزات ويسير أبداً إلى أمام من القديم إلى الجديد ومن البسيط إلى المركب ومن الأدنى إلى الأعلى.

النظر إلى موضوعات الطبيعة وظواهراتها من زاوية تناقضها الداخلي، أي النظر إلى جانبها السالب وجانبها الموجب، إلى ماضيها ومستقبلها، إلى ما يختفي فيها ويظهر، لأن مضمون النمو الداخلي هو صراع الأضداد ولأن كل شيء يخضع للظروف والزمان والمكان.

أما المادية الفلسفية الماركسية فتنتقل من مبادئ ثلاثة يعارض كل منها مبدأ في المثالية الفلسفية:

المبدأ القائل أن العالم مادي بطبيعته، وأن مختلف ظاهراته ليست سوى أوجه مختلفة من أوجه المادة المتحركة وذلك على عكس المثالية - التي يختصرها هيغل هنا على ما يبدو - التي تنظر إلى العالم بوصفه تجسيداً للفكرة المطلقة أو الروح الكلي - لكن إثبات مادية العالم لا يتوقف هنا، بل يقترن بالقول إن حركة المادة والعالم تحصل بموجب قوانين ضرورية، وهي القوانين التي يثبتها المنهج الديالكتيكي في علاقات الظاهرات وتشارطها.

المبدأ القائل أن العالم المادي هو واقع موضوعي قائم خارج وعينا به وبمعزل عنه. وأن المادة أو الكون أو الطبيعة، هي المعطى الأولي في حين أن الوعي أو الفكر هو المعطى الثاني المشتق لأنه نتاج للمادة ولدرجة عليا من درجات تطورها وكمالها.

المبدأ القائل إن العالم، وقوانينه، قابل لأن يعرف معرفة كاملة. وإن معرفتنا بقوانينه هي معرفة مقبولة عندما تؤكد التجربة والممارسة[1].

أيهما أسبق الوعي أم المادة؟

يتضح مما تقدم أن جوهر المسألة الفلسفية يتجلى في السؤال التالي: أيهما أسبق الوعي أم المادة؟ يعتبر السؤال عن أولوية الوعي أو المادة سؤالاً مركزياً في الفلسفة ، ولو أردنا أن نصوغه بطريقة سلسلة ومبسطة لقلنا : أيهما يسبق الآخر هل يسبق الوعي المادة أم تسبق المادة الوعي؟ في واقع الأمر أهمية هذا السؤال تتبع من التركيب الأكثر وضوحاً وأهمية وهو : هل يوجد تفكير أو وعي خارج المادة وهل توجد مادة خارج الوعي وبدونه؟

للوهلة الأولى قد نتسرع بوضع إجابات اعتباطية تنزع إلى طبيعة التكوين الذاتي الثقافي لكل منا ، ولذا فنحن نحتاج لشيء من الصبر للحكم على الموضوعية أو اختيار إجابة.

قبل أن نتعرف على الخلاف في جذوره حول أولوية المادة أو الوعي علينا أولاً أن نعي مقصود المادة ومقصود الوعي في ضوء دراستنا ونقاشنا وفهمنا للماركسية وفلسفتها، فبالنسبة للمادة هي الموجود المادي بكل أبعاده مستقلاً عن الروح ومستغن عنها ، أو المادة هي الوجود الموضوعي القائم بذاته خارج وعينا. أما كيف هي المادة؟ فهذا سؤال يجيبنا عليه العلم عن طبيعة المادة وخواصها....الخ. إذن ما هو الوعي الآن؟ يتلخص الوعي فهماً بكونه الإدراك، والإدراك الموضوعي تحديداً ، لأن الإدراك الحسي المباشر ظاهرة توجد لدى الإنسان والحيوان على السواء بينما يتميز الإنسان بإدراك موضوعي يؤهله للتفكير المنطقي أي القدرة على ربط الأسباب بالمسببات ، أو التفكير المنتظم بلغة مهما بلغت درجة بدائية هذه اللغة.

اتخذت المادية إذن كفلسفة موقفاً مبدئياً علمياً من مسألة أولوية المادة ؛ ذلك أن عمليات الإدراك والتفكير وتكوين الوعي لا يمكن أن تتحقق إلا في بيئة مادية ، وبالتالي فوجود المادة شرط أساسي لا غنى عنه في عملية الوعي ، تدلنا القوانين العلمية الناطقة للوجود المادي على استحالة تكوين وعي بدون مادة ، أي أن الفرض القائل بإمكانية تحقق وعي بدون زمان أو مكان أو حركة فرض غير ممكن التحقق، فالوعي إذن مظهر من مظاهر وجود المادة.

أهمية القول بأولوية المادة:

إن القول بأولوية المادة معناه رفض كل أطروحات الفلسفة المثالية التي تحاول تفسير العالم والوجود الانساني انطلاقاً من ما ورائيات أو أي وعي سبق المادة، وبالتالي فهي دعوة لفهم واقع الانسان ووجوده إنطلاقاً من وعي ما هو مادي ، ووعي ما هو مادي إنما يستند للعلم ، فالعلم هو الذي يجيبنا عن ماهية المادة ، وبالتالي فإن الفلسفة المادية إنما تبني مقولاتها كلها منطلقاً من الوعي العلمي الذي يكون موضوعه الأساسي الوجود المادي للكون والإنسان والمجتمع، وقد إتخذ ماركس موقفاً أبعد من ذلك عندما طالب بانتقال الفلسفة من تفسير العالم إلى تغييره ، جوهر هذا الكلام المطالبة بتوظيف القوانين المادية التي تحكم الوجود في تغيير الوجود نفسه ، وبالتالي إخضاع الوجود الموضوعي للإنسان وتمكينه من خلال فهمه المادي للوجود من تغيير هذا الوجود في مصلحته نحو واقع أكثر تطوراً.

تعرف المادية الجدلية في معظم المراجع على النحو التالي: إنها قوانين ومبادئ ومقولات تعمل في جانبيين ، جانب المعرفة العلمية (العلوم المختلفة) ، والجانب الآخر هو الحركة المجتمعية وتطور المجتمع تبعاً لهذه القوانين . أي أنها تطبق في العلوم المعرفية وعلم الاجتماع على حد سواء، إذن يمكننا القول، إن المادية الجدلية هي ذلك العلم الفلسفي الذي ينطلق من أولوية المادة مستخدماً قوانين الجدل المادي لفهم الوجود وتطوره. طبعاً ليس بمقدورنا أن نقف على المعنى المراد في التعريف المتقدم إلا عندما نقف على قوانين الجدل المادي ونفهمها جيداً ، إلا أن الانطلاق من دقة التعريف الذي سنعود لفهمه بدقة أكبر مع فهمنا لقوانين الجدل يوفر لنا مساحة التفاعل الجدلي أيضاً مع التعريف نفسه وبالتأكيد سنجد أنفسنا ونحن نعود إليه نعيد صياغته أو فهمه بشكل أكثر نضجاً .

المادة وأشكال وجودها [2]:

إن نقطة انطلاق المادية الديالكتيكية هي الإقرار بالوجود الموضوعي للمادة، للطبيعة، المتطورة، المتحركة، بشكل خالد. لهذا لا بد، في البداية، من دراسة المادة وأشكال وجودها.

- المادة:

يحيط بنا عدد لا حصر له من الكائنات المتباينة أعظم تباين في خصائصها بعضها يحشر في عداد الكائنات الحية. وبعضها لا يتوفر فيه أي دليل على الحياة. بعضها قاس وبعضها طري أو سائل. بعضها متناه في الصغر وخفيف، وبعضها ذو أجسام هائلة وثقيلة جداً. بعض الأجسام مشحونة بالكهرباء، وبعضها غير مشحون بها.... إلخ. كل هذا بمجموعه يشكل ما يدعى بالطبيعة.

ومهما تباينت أجسام الطبيعة وتمايزت عن بعضها، فالخاصة الجامعة بينها هي إنها موجودة خارج وعي الإنسان، وإحساسه ونفسه وبشكل مستقل عنه.

ولم ينشأ الإنسان ووعيه إلا في درجة معينة من تطور الطبيعة كنتاج رفيع لها، في حين وجدت الطبيعة ذاتها بشكل خالد، ولم يوجد ولا يمكن أن يوجد أي "وعي ما فوق الإنسان" أو "وعي مطلق"، وعلى هذا فالفلسفة المادية تعلم أن الطبيعة، أن المادة، هي السابقة؛ وأن الروح، أن الوعي هو اللاحق، وعلى الصعيد الاجتماعي، فإن الوجود الاجتماعي هو الذي يحدد الوعي الاجتماعي بالنسبة للفرد وبالنسبة للمجتمع.

إن الفلسفة المادية، إذ تعمم حصيلة التطور التاريخي الطويل تصوغ ، شيئاً فشيئاً، مفهوم المادة العلمي.

يقول لينين: "إن المادة هي مقولة فلسفية للدلالة على الواقع الموضوعي الذي تعرفنا عليه إحساساتنا، الواقع الذي تنسخه هذه الإحساسات وتصوره وتعكسه، ويوجد بشكل مستقل عنها".
في هذا التعريف ينعكس جوهر النظرة المادية عن العالم، وانتصاب المادية ضد المثالية وضد نظرية استحالة المعرفة.

إن آفاقاً لا تحد تتكشف أمام العلم في استقصائه اعماق المادة، مهما صغرت ومهما تعقدت، إن العقل البشري لا يتوقف عن الحدود التي عرفها بل يحاول أن يتعدها ليتعمق في معرفة جوهر المادة وجزئياتها، ذلك أن الحقائق التي عرفناها، يستقر خلفها حقائق أخرى لم نعرفها بعد، وهذه تمهد لاكتشاف حقائق ثالثة وهكذا إلى ما لا نهاية.

ثم أنه لا ينبغي الخلط بين سؤالين اثنين: أولهما هو هل للأجسام الطبيعية كيان خارج وعينا ومستقل عنه؟ وثانيهما: ما هي بنية هذه الأجسام، وما هي العناصر الفيزيائية التي تتكون منها؟ وما هي الصفات الفيزيائية لهذه العناصر؟ السؤال الأول فلسفي ويتعلق بنظرية المعرفة، أما الإجابة على الثاني فمن مهمات العلوم الطبيعية، ولا سيما الفيزياء. بيد أننا حين نؤكد على الفارق بين السؤالين، لا نستطيع الفصل بينهما. إن العلوم الطبيعية تدرس العالم الواقعي والأجسام المختلفة في هذا العالم، كما تدرس بنية هذه الأجسام وخواصها، وارتباط بعضها ببعض، والقانونيات الملازمة لها. بيد أن هذه العلوم لا يمكن وجودها من غير الاعتراف بالواقع الموضوعي للعالم المحيط بنا. ومفهوم المادة هو انعكاس لهذا الواقع الموضوعي. ولهذا فمفهوم المادة، بالمعنى الفلسفي الماركسي، يتمتع بأهمية كبرى بالنسبة إلى العلوم الطبيعية.

إن المفاهيم الأساسية التي أوجدتها العلوم الطبيعية، للدلالة على مواضيع هذه العلوم: كالصغيرة الأولية، والذرة، والجزء والعنصر الكيماوي والتشكيلة الجيولوجية، والمنظومة الفضائية.... إلخ، إن هذه المفاهيم ترتبط حتماً بمفهوم المادة الفلسفي، ويعبر عنها من خلاله.

لقد لاقى مفهوم المادة هجوماً أعنف من أي هجوم تعرضت له الفلسفة المادية. ولا عجب في ذلك لأن هذا المفهوم هو حجر الزاوية في المفهوم المادي عن العالم، لذا يهاجمه أعداء المادية باستمرار. لقد أكد المثاليون مراراً وتكراراً أن مفهوم المادة الذي يعني الواقع الموضوعي إنما دحض أو شاخ؛ غير أن تطور العلم، ومعطيات ممارسة النشاط العملي أثبتا، بشكل لا يدحض، عكس ما ذهبوا إليه.

كل شيء في تبدل وتغير وذو نهاية. ولكن إذا ما اختفى شيء برز مكانه شيء آخر، بحيث أن أية صُغيرة مادية لا تختفي من غير أثر، ولا تتحول إلى لا شيء، وبالمقابل فليس هناك من صغيرة مهما كان شأنها، تخلق من لا شيء. وحيث تنتهي حدود أحد الأشياء المادية تبدأ حدود أشياء مادية أخرى. ولا نهاية لهذا التعاقب الذي لا حد له، ولا للتأثير المتبادل بين الأجسام المادية. فالمادة، فالطبيعة خالدة، لا نهاية لها ولا حدود.

ليست المادة شيئاً وحيد الصورة ومن نوعية واحدة. إنها تبرز في أجسام متباينة لا حصر لتباينها، متميزة نوعاً وكماً، وهي تشكل جماعات من الأشياء الأقارب، من حيث خصائصها، وهي ما نسميها بالأنواع المتباينة للمادة.

وهذه الأنواع المتباينة للمادة تتميز بالتعقيد إلى هذا الحد أو ذاك، وهي مواضيع بحث مختلف العلوم من الفيزياء إلى الكيمياء، والبيولوجيا.... إلخ. أما الأنواع البسيطة نسبياً منها فهي الصغريات الأولية كال فوتون، والالكترون، والبوزيترون، والبروتون، والميزون، والأنتي بروتون والنترون والأنتي نترون.... إلخ. أما التعقيد الواسع فهو من نصيب الذرات والجزيئات ثم تليها في التعقيد الغازات والسوائل والأجسام الصلبة التي نحتك بها في حياتنا اليومية. وكذلك الأجرام السماوية المختلفة كالكواكب والنجوم والمجموعات النجمية. وتتميز أجسام الطبيعة العضوية، وخاصة الإنسان، ثمرتها العليا، بدرجة عالية من التعقيد. ويعتبر المجتمع الإنساني موضوعاً مادياً خاصاً تدرس علوم كثيرة جوانبه ومظاهره المختلفة: من هذه العلوم المادية التاريخية، والتاريخ والاقتصاد السياسي، والاحصاء الاقتصادي.... إلخ.

- الحركة شكل لوجود المادة[3]:

المادية الجدلية لا تحصر تعدد أشكال الحركة في شكل واحد منها، ميكانيكي، مثلاً أو أي شكل واحد آخر، بل تربط الحركة بالتغير، بتطور الاجسام، بمولد الجديد واندثار القديم ، لا توجد المادة إلا في حركة وهكذا فإن الحركة شكل من أشكال وجود المادة وهي خاصية ملازمة لها. "إن الحركة هي أسلوب لوجود المادة . ولم توجد في أي مكان مادة دون حركة ولا يمكن أن توجد".

- الحركة مطلقة والسكون نسبي:

حركة المادة مطلقة وابدية ، وخلافاً لكون الحركة مطلقة فإن السكون نسبي. ولكنه لا يجوز تصويره حالة جامدة متحركة. فالجسم لا يمكن أن يكون ساكناً إلا بالنسبة لجسم آخر، لكنه بالضرورة يشترك في الحركة العامة للمادة. وفوق ذلك فحتى حين يكون الجسم في حالة سكون فإن عمليات فيزيائية أو كيميائية أو عمليات أخرى تجري فيه طيلة الوقت.

فإن حركة المادة ابدية مطلقة ، في حين أن السكون وقتي نسبي، أنه مجرد لحظة من لحظات الحركة. ذلك إن كل ما يولد الأحاسيس لدينا مادي، ولكن ليس كل الظواهر المادية تولد لدينا أحاسيس: فالأشعة ما فوق البنفسجية والعمليات الجارية وسط الشمس وعدد لا يحصى من الظواهر الأخرى ليس بمقدورنا أن نحس بها. وبالرغم من كل أهمية السمتين الثانية والثالثة للمادة فالأمر الرئيسي الذي يميز المادي عن غير المادي هو وجوده خارج الوعي.

إن هذا الفهم للمادة يتسم بأهمية كبرى في الوقت الحاضر وتؤكد كليا الاكتشافات العلمية الحديثة والمعاصرة. وعلى ضوء التصورات العلمية الحديثة يمكن أن نشير إلى المجموعات التالية لأشكال حركة المادة[4]:

الأشكال الميكانيكية: وهي تنتقل الأجسام مكانياً بالنسبة إلى بعضها البعض.

الأشكال الفيزيائية: وهي التغيرات في الواقع المكاني والسرعة والكتلة والطاقة والشحنة الكهربائية ودرجة الحرارة والحجم وغير ذلك من صفات الأشياء المادية، وهي أيضاً، مجموعة أشكال الحركة التي تدرسها الفيزياء كالعمليات الحرارية والكهرطيسية بما فيها الظواهر الضوئية والتجاذب المتبادل وكافة العمليات التي تجري داخل الذرة وداخل النواة.

الأشكال الكيميائية: وهي تحول بعض المواد إلى بعضها الآخر، وتكوين تراكيب الذرات وإعادة تكوينها (اتحادها وانفصالها).

الأشكال البيولوجية: وهي كافة التغيرات أو الحركة في الحياة العضوية.

الأشكال الاجتماعية: وهي التغيرات الجارية موضوعياً في المجتمع البشري وحدّه والملازمة له دون غيره، أو هي العمليات الاجتماعية (التناقضات والصراعات الطبقيّة... إلخ) وتاريخ المجتمع الإنساني. إن أي شكل من أشكال الحركة المذكورة أعلاه إنما هو موجود موضوعياً بعض النظر عن وعي البشر، وهو يمثل عملية مادية. أما حركة أحاسيسنا وأمزجتنا وأفكارنا فهي موجودة في أذهان البشر فقط. وبديهي أن الأحاسيس والأفكار لا يمكن أن توجد بدون حاملها المادي، نعني الدماغ.

[1] الموسوعة الفلسفية العربية - معهد الإنماء العربي - المجلد الثاني - الطبعة الأولى ص 1193-1194.

[2] المصدر : المادية الديالكتيكية - مجموعة من المفكرين السوفييت - ترجمة فؤاد مرعي/ عدنان جاموس/ بدر الدين السباعي ... دار الجماهير - دمشق - 1973 - ط3 - ص74.

[3] افاناسييف - كتاب: أسس المعارف الفلسفية - دار التقدم - موسكو - 1979 - ص42

[4] المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية - مجموعة من المؤلفين - دار التقدم - موسكو - 1975 - ص82.

مدخل إلى الفلسفة الماركسية (4)

غازي الصوراني

الحوار المتمدن-العدد: 6003 - 24 / 9 / 2018

مقولات المادية الجدلية :

يعتبر البحث في مسألة المقولات جزءاً من البحث في مشكلة المعرفة. وشرط المعرفة اليقينية سلامة الاستنتاج أو سلامة التسلسل المبني على قياس صحيح، أي من يفيد البرهان وكانت مقدماته صحيحة. والقسم الذي يتولى هذا النمط من التفكير هو المنطق بالشكل الذي وضع فيه أرسطو أول مبادئه. إذ إن معيار الحقيقة قبل أرسطو لم يكن بالضرورة صحة القياس المبني على المقدمات اليقينية[1].

والمقولات بتحديد أرسطو لها هي اعم المحمولات التي يمكن إسنادها إلى الموجود. لذا تدعى أحياناً بالمسندات، كما دعيّت أيضاً بالأجناس العامة. والمقولات كما حددها أرسطو عشرة. وهي : الجوهر، الكم، الكيف، النسبة، المكان، الزمان، الوضع، الحال، الفعل والانفعال.

والجواهر بتحديد أرسطو هو الموجود الذي تضاف إليه جميع المحمولات الأخرى. وبتحديد آخر له يقول: هو ما يقوم بنفسه ولا يحتاج في قوامه إلى شيء آخر خارج عنه. وفي "ما بعد الطبيعة" ميز أرسطو بين الجوهر المادي والصوري وبذلك قد يكون الجوهر عبارة عن الشكل أو عن ماهية الشيء. أو قد يكون الجسم المركب من مادة وصورة. ومن ميزات الجوهر الأخرى أنه قد يكون حاملاً للأضداد. أي محلاً للأعراض دون أن يلحقه من جراء ذلك أي تغير.

والكم هي المقولة التي تعبر عن كل ما يمكن قياسه أو عدّه. وقد ميز أرسطو وكذلك الفلاسفة العرب بين الكم المتصل كالسطح مثلاً والكم المنفصل كالأعداد.

والكيف هي المقولة التي تبحث في هيئة الشيء كما تبحث أيضاً في ما يحدث للجسم من عوارض كالصلابة أو الليونة مثلاً أو من عوارض نفسية تدخل على الجسم الانساني كالانفعال والخجل. أما مقولة النسبة أو الإضافة والمضاف كما يقول الفارابي فمدار بحثها الطريقة التي ترتبط بها الأشياء ببعضها بعضاً. كالكثر بإضافته إلى القليل.

والمكان والزمان مقولتان تبحثان في الموضع وفي الوقت الذي يحدث فيه الفعل.

المقولات في فلسفة كانط [2]:

ربما شكل رأي كانط في المقولات شيئاً مميزاً عما هي عليه في الفلسفة المشائية. جعل كانط همه البحث عن طريق المعرفة. وهذه الطريق يجب أن تبحث أولاً في شروط المعرفة. والمعرفة لا تتم إلا بواسطة المفاهيم، أداة الاتصال والتواصل.

فعلى الذهن إذن، ليتحقق من سلامة المعرفة، أن يضبط الشكل الذي تصاغ فيه هذه المفاهيم بوضع المقولات.

والمقولات هي المعاني الذاتية التي تربط بين الأحكام أي بين ما يصادف في الزمان والمكان من ظواهر. إن كل علم - مهما كان مجال الواقع المادي الذي يدرسه - ليس عبارة عن نظام من القوانين فحسب بل عبارة أيضاً عن مقولات محددة، أي أعم المفاهيم التي تصاغ خلال تطور كل علم ، وتشكل أساسه. فهذه المقولات في الميكانيكا ، مثلاً ، هي الكتلة والطاقة والقوة، وفي الاقتصاد السياسي - السلعة والقيمة والنقود وما إليها[3].

وإذ لخصت الفلسفة إنجازات العلم ونشاط الناس العملي ، فقد كونت نظامها الخاص من المقولات . "إن المقولات الفلسفية "مفاهيم تعكس ما هو عام لدى الواقع من سمات وارتباطات وجوانب وخصائص، فقد عرفنا عدداً من أهم المقولات عند دراستنا للمادية الفلسفية ، ونعني بها أولاً مقولات المادة والوعي ثم الحركة والمكان والزمان ، وسندرس خصيصاً في هذا الفصل مجموعة أخرى من المقولات هي : الخاص والعام، والمضمون والشكل، والجوهر والظاهر، والسبب والنتيجة ، والضرورة والصدفة والإمكانية والواقع"[4].

الخاص والعام

- ما هو الخاص والعام[5]؟

لكل شيء عدد من السمات الخاصة التي تلازمه وحده، فلنأخذ، مثلاً، شجرة الحور، ان لها حجمها وعدد فروعها المنظمة بطريقة خاصة، والتكوين الخاص لجذورها وغير ذلك من السمات. ولكل انسان تكوينه الخاص وقدراته واهتماماته وميوله وطريقة سيره وحديثه، وهذا ما يميزه من مئات الملايين من الناس. وشجرة الحور المعنية والانسان المعني والشيء أو الظاهرة المفردان في العالم المادي هي بالذات الفردي أو الخاص.

غير انه لا يوجد شيء خاص، فردي بذاته، بدون الارتباط بغيره من الأشياء والظواهر، فالإنسان المعني يعيش على الأرض حيث يعيش الكثيرون حوله، ولديه الكثير مما هو مشترك معهم إذ أنه يرتبط بهم بآلاف الوشائج، ان لديه مهنة وهذا يعني أن لديه سمات تلازم كل ممثلي هذه المهنة، وهو ينتمي إلى طبقة محددة وأمة محددة، ومن هنا فتلازمه سمات قومية وطبقية معينة.

أما فيما يخص التركيب الفسيولوجي التشريحي، والقدرة على الشعور والتفكير وعلى العمل والكلام إلخ. فإن هذه السمات ملازمة لجميع الناس، وبالمثل فإن لكل شيء، إلى جانب سماته الخاصة الفردية، سمات مشتركة مع غيره من الأشياء.

والعام هو ما يلزم الكثير من الأشياء المفردة الخاصة، ولئن كانت السمات الفردية تميز الشيء المعنى عن غيره فإن العام كأنما يقرب بينه وبين الأشياء الأخرى ويجعلها مترابطة فيما بينها ومنتمة إلى صنف معين من الأشياء المتجانسة .

- جدلية الخاص والعام[6]

ليس الخاص والعام مترابطين فحسب، بل هما يتغيران على الدوام، فالحدود بينهما متحركة، ويحدث خلال التطور في ظروف معينة أن ينتقل الواحد منهما إلى الآخر فيصبح الخاص عاماً والعكس بالعكس.

المضمون والشكل

- ما هو المضمون والشكل [7]؟

المضمون هو مجمل العناصر والعمليات التي تشكل الشيء أو الظاهرة المعنية ، والشكل هو تركيب وتنظيم المضمون ، وهو ليس شيئاً خارجياً تجاه المضمون ، بل هو كامن فيه .

المضمون والشكل يلزمان الظواهر الاجتماعية، فإن القوى المنتجة (وفي المقام الأول أدوات الانتاج والناس الذين يستخدمونها) تمثل مضمون أسلوب انتاج محدد تاريخياً، أما علاقات الانتاج (ترابط الناس خلال عملية الانتاج والذي يقوم على علاقاتهم بهذه الأدوات) فتمثل شكل أسلوب الانتاج.

وتتطلق المادية الجدلية من وحدة المضمون والشكل، من كونهما لا ينفصلان، فكلا من الشكل والمضمون كامن في الشيء المعني، ومن هنا لا يمكن فصل الواحد عن الآخر. فلا مضمون بوجه عام وانما يوجد مضمون متشكل أي مضمون له شكل محدد، وبالمثل لا شكل خالص دون أي مضمون، فللشكل دائماً مضمون، وهو يفترض مسبقاً مضموناً محدداً يمثل هذا الشكل بنيته أو تنظيمه.

المضمون شديد النشاط، وهو بفضل تناقضاته الداخلية يتطور ويتحرك باستمرار. ثم مع تغير المضمون يتغير الشكل أيضاً، فالمضمون يحدد الشكل.

لا يجوز استصغار دور الشكل وأهميته في التطور . إننا نعلم أن اعداء الماركسية، الانتهازيين ، سعيا منهم لمنع تأسيس حزب ثوري جديد الطراز انكروا دور الأشكال التنظيمية للحزب زاعمين أن الشكل سلبي ساكن ولا يؤثر في مضمون النضال الثوري اطلاقاً.

ويجب أن لا يغيب عن بالنا كذلك، عند تحليل التفاعل بين الشكل والمضمون ، انه تبعاً للظروف يمكن أن يتطور نفس المضمون في أشكال مختلفة .

-التناقض بين الشكل والمضمون [8]:

وبغية تكوين فكرة اكمل عن العلاقة بين الشكل والمضمون من المهم إدراك الطابع المتناقض لهذه العلاقة. لقد سبق ووضحنا ان الشكل أكثر ثباتاً وأقل تحركاً من المضمون. وهذا هو السبب في أنه يتخلف عن تطور المضمون، ويصبح عتيقاً ويدخل في تناقض معه. وعادة ما ينتهي التناقض بين الشكل القديم والمضمون الجديد إلى طرح الشكل القديم والاستعاضة عنه بشكل جديد، الأمر الذي يكسب المضمون مجالاً رحباً من أجل التطور لاحقاً.

الجوهر والظاهرة

- ما هو الجوهر والظاهرة [9]؟

مفهوم الجوهر قريب من مفهوم المضمون ولكنه لا يتطابق معه. ولئن كان المضمون مجمل جميع العناصر والعمليات التي تشكل الشيء المعني فان الجوهر هو الجانب الرئيسي الداخلي الثابت نسبياً من الشيء (أو مجموع جوانبه وعلاقاته) . ويحدد الجوهر طبيعة الشيء، وتتبع منه كل جوانبه الأخرى وسماته .

ويعبر الجوهر في الظواهر الاجتماعية كذلك عن الجانب الداخلي، الرئيسي للعمليات. فعندما وصف لينين الامبريالية - أعلى مراحل الرأسمالية- عرفها بأنها رأسمالية احتكارية . فإن سيطرة الاحتكارات التي حلت محل

المزاحمة هي جوهر الامبريالية. ومن سيطرة الاحتكارات تتبع كل السمات الأخرى للامبريالية، وفي المقام الأول حصول الرأسماليين المنضمين إلى الاتحادات الاحتكارية على الربح الفاحش الاحتكاري. ولثورات التحرر الوطني وجوهرها الخاص أيضاً. وهو يتلخص في احراز الاستقلال الوطني والتخلص من التبعية الاقتصادية للرأسمالية العالمية وتطوير الاقتصاد والثقافة الوطنيين وبناء الدولة الديمقراطية الشعبية . أما جوهر المجتمع الاشتراكي فهو سيادة الملكية الاشتراكية وتخطيط الاقتصاد وعدم وجود الاستغلال وتحقيق التعاون والمساعدة المتبادلة بين أفراد المجتمع وتلبية احتياجات الناس على أكمل وجه على طريق تطوير الانتاج وتحسينه على أساس التكنولوجيا المتقدم.

فما هي الظاهرة ؟

ان الظاهرة هي التعبير الخارجي المباشر عن الجوهر وشكل تجليه ويتجلى جوهر الامبريالية في شنها الحروب العدوانية (العالمية والمحلية) وفي سباق التسلح وفي الازمة العامة (الاقتصادية والسياسية والاخلاقية) للرأسمالية التي تتفاقم باطراد وفي تشديد استغلال الجماهير الكادحة وفي ازدياد البطالة وانخفاض مستوى حياة الشعب وفي تزايد الاجرام وفي تشديد استغلال الدول الضعيفة والتابعة . أما جوهر الاشتراكية فيتجلى في المساواة وإلغاء كل مظاهر الاستغلال والاستبداد وامتلاك الدولة للثروة وبناء المصانع الجديدة والتقدم التكنيكي في مختلف فروع الاقتصاد الوطني والوتائر الرفيعة لبناء المساكن والمؤسسات الثقافية، وتخفيض ساعات عمل الشغيلة، وزيادة الأجور وتحسين الضمان الاجتماعي والخدمات المعيشية وما إلى ذلك .

- جدلية الجوهر والظاهرة[10]:

ليس ثمة جوهر "خاص" أي جوهر لا يتجلى في شيء فكل جوهر يعبر عن ذاته في عدد كبير من الظواهر. فجوهر الاشتراكية يعبر عن ذاته من خلال كثير من أحداث ووقائع نمط الحياة الاشتراكي . وليس الجوهر والظاهرة وحدة فحسب، لكنهما أيضاً ضدان، فهما لا يتوافقان كلياً أبداً ، والتناقض بينهما مظهر لكون أشياء الواقع ذاتها متناقضة داخلياً، فالجوهر غير مرئي على السطح، بل هو مخفي وغير قابل للمراقبة المباشرة، ولا يمكن كشفه الا في مجرى الدراسة الشاملة الطويلة للشيء.

- أهمية مقولتي الجوهر والظاهرة[11]:

ان معرفة جدلية الجوهر والظاهرة بالغة الأهمية في الحياة الاجتماعية والعلم والنشاط العملي، فهذه المعرفة تعطي العلماء ثقة في أنه مهما كان تعقد عملية معرفة الظواهر التي يدرسونها، ومهما كان عمق اختفاء الجوهر خلف هذه الظواهر فإن هذا الجوهر سيعرف في آخر المطاف.

وان معرفة الجوهر ضرورية بخاصة لأن الظاهرة غالباً ما تعطي فكرة زائفة عن طبيعة عملية ما، فيبدو لنا ، مثلاً ، ان الشمس تدور حول الأرض، في حين اننا نعرف أن الأرض في الواقع هي التي تدور حول الشمس. وقد يبدو انه ثمة ديمقراطية واسعة في العالم الامبريالي: ففيه يعلن عن الحق الانتخابي العام وحرية الكلام والصحافة وحرية تكوين الاحزاب والجماعات السياسية والخ، لكن الواقع ان الديمقراطية في ظل الامبريالية ليست سوى خدعة، فهي ديمقراطية محدودة ، ديمقراطية للاغنياء وحدهم .

ان المعرفة القائمة على الظاهري فقط ، على مظاهر الجوهر ، عاجزة عن ان تقدم صورة صحيحة للعالم، ولا يمكن أن تكون مرشداً للعمل، ويؤدي العجز عن تمييز الظاهرة عن الجوهر إلى اخطاء خطيرة في النظرية والممارسة .

السبب والنتيجة

- ما هو السبب والنتيجة[12]؟

والظاهرة أو مجموعة الظواهر المتفاعلة التي تسبق ظواهر أخرى وتولدها تسمى السبب، أما الظاهرة التي يولدها فعل السبب فتسمى النتيجة .

والسبب يسبق النتيجة دائماً ، لكن التابع الزمني ليس علامة كافية للسبب، فالنهار، مثلاً ، يتلو الليل، لكن الليل ليس سبب النهار، ويتم تتابع الليل والنهار نتيجة دوران الأرض حول محورها، فالعلاقة السببية بين ظاهرتين توجد فقط حين لا تسبق أحدهما الأخرى فحسب بل تولدها بالضرورة.

ولا يجوز الخلط بين السبب وبين الدافع، فالدافع حدث يسبق النتيجة مباشرة، لكنه ليس بحد ذاته سبباً لها ، وانما يحفز مفعول السبب.

"إن السبب والنتيجة مترابطان ترابطاً لا ينفصم، فلا نتيجة دون سبب والعكس بالعكس، وللتربط بين السبب والنتيجة طابع داخلي حتمي، وهو ترابط تتبع في ظله النتيجة من السبب وتكون نتاجاً لفعله، غير أن النتيجة بعد أن يولدها السبب لا تظل غير مبالية بسببها بل تمارس تأثيراً عكسياً عليه، وهكذا فإن العلاقات الاقتصادية بين الناس في مجرى الانتاج هي سبب، مصدر الافكار السياسية والفلسفية وغيرها من الأفكار، لكن هذه الأفكار بدورها تؤثر على تطور العلاقات الاقتصادية .

ويتجلى الترابط بين السبب والنتيجة كذلك في ان ظاهرة عينها يمكن ان تكون سبباً في حالة ما ونتيجة في حالة أخرى، فاحتراق الفحم في موقد الغلايات في المحطات الكهربائية هو سبب تحول الماء إلى بخار ، أما البخار كنتيجة لاحتراق الفحم فهو نفسه سبب دوران المولد، فبنتيجة دورانه يولد الكهرباء التي هي مصدر، سبب حركة الكثير من الآلات والاجهزة، وتعطي الناس الحرارة والضوء الخ.

ويمكن أن توسع هذه السلسلة من التبادلات ، فإن السببية بالذات تفسر هذه السلسلة اللامتناهية من الترابطات ، أي التفاعل الشامل بين أشياء وظواهر العالم حيث كل حلقة هي سبب ونتيجة في الوقت نفسه"[13].

الضرورة والصدفة

- ما هي الضرورة والصدفة[14]؟

بغية تسهيل فهم ما هي الضرورة والصدفة لنجب أولاً على السؤالين التاليين: هل يجب أن تقع جميع الأحداث من كل بد في الظروف المعنية؟ وهل يجب أن تجري جميعاً في تلك الظروف بهذا النحو بالذات وليس بنحو آخر ؟

اننا جميعاً نعرف جيداً انه إذا زرعت بذرة فستنبت إذا ما توفرت الرطوبة والحرارة. لكن النبتة الصغيرة قد تهلك نتيجة لهطول أمطار غزيرة ، فهل يجب أن يقع هذان الحدثان (استنبات البذرة وهلاك النبات) من كل بد ؟

"ليس الحدثان معا واجبي الوقوع، فخيرتنا اليومية تدلنا على ان استنبات البذرة في ظروف معينة، أي عند توافر الحرارة والرطوبة الملائمتين، ضروري . فتلك هي طبيعة النبات ذاتها، لكن هطول الأمطار الغزيرة شيء قد يحدث أو لا يحدث، وهو قد يدمر النبات أو يلحق الضرر به فقط، وهو لا ينبع إطلاقاً من طبيعة النبات، فهو ليس ضرورياً البتة في الظروف المعنية .

والظاهرة أو الحدث الذي يقع من كل بد إذا ما توفرت ظروف معينة يسمى ضرورة (وفي مثلنا كان استنبات البذرة ضرورة)، فالنهار يتبع الليل بالضرورة ، والفصول تتابع بالضرورة ، ومولد ونمو الحركة الشيوعية للطبقة العاملة في ظل الرأسمالية ضرورة، إذ ان هذه الحركة وليدة ظروف حياة هذه الطبقة ومكانتها في المجتمع، والمهام التي طرحها التاريخ أمامها"[15].

- جدلية الضرورة والصدفة[16]:

الضرورة والصدفة مترابطتان ترابطاً جدلياً، فالحدث ذاته يمكن أن يكون ضرورياً وصدفياً في نفس الوقت - ضروري من ناحية وصدفي من ناحية أخرى، فإن الامطار بصفتها صدفة بالنسبة لهلاك النبات هي نتيجة ضرورية للأحوال الجوية في المنطقة التي تهطل فيها.

- أهمية مقولتي الضرورة والصدفة[17]

من المهم جداً في النشاط العلمي والعملية مراعاة الجدلية الموضوعية للضرورة والصدفة . إن معرفة القوانين والضرورة الموضوعية تساعد الإنسان على ان يخضع العديد من ظواهر الطبيعة والحياة الاجتماعية لمصالحه، ويجب على كل علم ان يستهدف بالدرجة الأولى معرفة الضرورة، فإن مهمة علم الاجتماع، مثلاً، هي معرفة الضرورة الموضوعية لتطور المجتمع ومن ثم ، على أساس هذه الضرورة المدركة، تغيير النظم الاجتماعية لصالح الانسان الكادح.

وطالما أن الصدفة شكل لظهور الضرورة فإن على العلم الا يتجاهل الصدف. وبما أن الصدف توجد وتمارس تأثيراً على الحياة فإن على العلم أن يضع في اعتباره دورها في التطور وأن يحمي الانسان من الصدف غير المؤاتية.

الامكانية والواقع

- ما هي الامكانية والواقع[18]؟

ان الجديد ، أي الذي يتطور هو ضروري، لكنه لا يظهر دفعة واحدة. ففي البدء تنشأ مقدمات، عوامل محددة لظهوره، ثم تتضح هذه المقدمات وتتطور، ويظهر ، بفعل القوانين الموضوعية، الشيء الجديد أو الظاهرة الجديدة، وهذه المقدمات اللازمة لظهور الجديد والكامنة في الموجود تسمى امكانيات. وهكذا فإن كل جنين لديه امكانية التطور، التحول إلى كائن بالغ، والكائن البالغ الذي نرى عن هذا الجنين هو الواقع، فالواقع هو الامكانية المتحققة .

"ولما كانت أشياء العالم وظواهره متناقضة فإن الامكانيات بدورها متناقضة أيضاً، ويجب أن نفرق بين الامكانية التقدمية (الاجابية) والرجعية (السلبية)، فكل ثورة اجتماعية ، مثلاً ، تحوى امكانية ايجابية هي انتصار القوى التقدمية وإمكانية سلبية هي انتصار القوى الرجعية، ولكن بحكم مفعول قوانين التاريخ الموضوعية

تنتصر الامكانيات التقدمية في آخر المطاف في حين أن انتصار الامكانيات الرجعية، وإن كان يحدث في بعض الحالات، ليس سوى انتصار مؤقت عارض^[19].

- [1] الموسوعة الفلسفية العربية - معهد الإنماء العربي - المجلد الأول - الطبعة الأولى - ص 776 - 777
- [2] الموسوعة الفلسفية العربية - معهد الإنماء العربي - المجلد الأول - الطبعة الأولى - ص 776 - 777
- [3] افاناسييف - كتاب: أسس المعارف الفلسفية - دار التقدم - موسكو - 1979 - ص 121
- [4] افاناسييف - كتاب: أسس المعارف الفلسفية - دار التقدم - موسكو - 1979 - ص 124
- [5] افاناسييف - كتاب: أسس المعارف الفلسفية - دار التقدم - موسكو - 1979 - ص 124
- [6] افاناسييف - كتاب: أسس المعارف الفلسفية - دار التقدم - موسكو - 1979 - ص 125
- [7] افاناسييف - كتاب: أسس المعارف الفلسفية - دار التقدم - موسكو - 1979 - ص 130
- [8] افاناسييف - كتاب: أسس المعارف الفلسفية - دار التقدم - موسكو - 1979 - ص 133
- [9] افاناسييف - كتاب: أسس المعارف الفلسفية - دار التقدم - موسكو - 1979 - ص 134
- [10] افاناسييف - كتاب: أسس المعارف الفلسفية - دار التقدم - موسكو - 1979 - ص 136
- [11] افاناسييف - كتاب: أسس المعارف الفلسفية - دار التقدم - موسكو - 1979 - ص 137
- [12] افاناسييف - كتاب: أسس المعارف الفلسفية - دار التقدم - موسكو - 1979 - ص 140
- [13] افاناسييف - كتاب: أسس المعارف الفلسفية - دار التقدم - موسكو - 1979 - ص 143
- [14] افاناسييف - كتاب: أسس المعارف الفلسفية - دار التقدم - موسكو - 1979 - ص 145
- [15] افاناسييف - كتاب: أسس المعارف الفلسفية - دار التقدم - موسكو - 1979 - ص 146
- [16] افاناسييف - كتاب: أسس المعارف الفلسفية - دار التقدم - موسكو - 1979 - ص 146
- [17] افاناسييف - كتاب: أسس المعارف الفلسفية - دار التقدم - موسكو - 1979 - ص 147-148
- [18] افاناسييف - كتاب: أسس المعارف الفلسفية - دار التقدم - موسكو - 1979 - ص 150
- [19] افاناسييف - كتاب: أسس المعارف الفلسفية - دار التقدم - موسكو - 1979 - ص 151

مدخل إلى الفلسفة الماركسية (5-12)

غازي الصوراني

الحوار المتمدن-العدد: 6003 - 2018 / 9 / 24

نظرية المعرفة في المادية الجدلية

إن المعرفة بالنسبة لنا لا تتوقف عند المعرفة الأولية التي تتشكل في الأذهان عن طريق الحواس فحسب، بل علينا أن نحاول دوماً إدراك الأشياء، وكل الموجودات من حولنا ، إدراكاً عقلياً يمكننا من فهم الأسباب التي تحول دون تحقيق مهام الثورة التحريرية الوطنية والقومية الديمقراطية في مجتمعنا الفلسطيني ومجتمعاتنا العربية، وصولاً إلى معرفة السبل الكفيلة بتجاوز واقع الهزيمة والتبعية والتخلف والاستبداد ، وهنا تتجلى "الأيديولوجيا" أو الرؤية الماركسية - المتطورة والمتجددة ابداً - كمفهوم جراحي تستطيع فصائل وأحزاب اليسار الماركسي في فلسطين والوطن العربي أن توفر لأعضائها وكوادرها ، ثم لجمهورها من خلالها، وعياً بحقيقة الصراع الوجودي ضد دولة العدو الصهيوني من جهة وبحقيقة الصراع الطبقي (السياسي والاجتماعي والاقتصادي) الداخلي من جهة ثانية ، لكي يشتركوا في مباشرته، وبالتالي فإن المعرفة التي ندعو إلى امتلاكها ووعيتها، هي المعرفة المشغولة بالثورة التحريرية الديمقراطية بأفاقها الاشتراكية على الصعيدين الوطني والقومي ، والملتزمة - سلوكاً وتطبيقاً - بمفاهيم الديمقراطية والمواطنة والنهوض والارتقاء والتطور، والمتسلحة بالعلم والاستكشاف المرتكز إلى العقل والتجربة، وتخليص البحث المعرفي من سلطة السلف وقسوة وجمود الأفكار، كمدخل لا بد منه لتحرير الواقع العربي وتخليصه من كل رموز وأنظمة الدكتاتورية والعمالة "ملوكاً" و "رؤساء" و "أمراء" كشرط للقضاء على مظاهر التخلف والتبعية والخضوع والاستبداد وقمع الحريات، وتحرير فكرنا العربي من حالة الجمود والانحطاط، مدركين أن اعتماد العقل كأداة وحيدة للتحليل، والعقلانية كمفهوم، يستند على المنهج العلمي الجدلي، سيدفع بفكرنا العربي صوب الدخول في منظومة المفاهيم النهضوية الحديثة والمعاصرة التي تقوم على أن للعقل الثوري الجمعي (الحزب) دوراً أولياً ومركزياً في تحليل وتغيير الواقع والتحكم في صيرورة حركته لحساب مصالح الجماهير الشعبية.

إن المعرفة الإنسانية مطلقة، مستقلة، ذلك لأنها قادرة على إعطاء الحقيقة الموضوعية، وعلى عكس الأشياء عكساً صحيحاً. وليس هناك من حدود لمعرفتنا وليس هنا من أشياء لا تمكن معرفتها، بل توجد أشياء لم تعرف بعد ولكنها يمكن أن تعرف خلال تطور العلم، إن بنية الذرة والطاقة التي في داخلها ظلتا مدة طويلة "شيئاً في ذاته" غير معروف، ولكنهما أصبحتا الآن بفضل جهود العلماء والمهندسين "شيئاً من أجلنا".

إن المعرفة محدودة ونسبية (ليست مطلقة) في كل مرحلة من مراحل تطورها لدى جيل معين من الناس. إن الحقيقة الموضوعية في شكلها التام والكامل تسمى الحقيقة المطلقة، ونعني بهذه الأخيرة تلك المعرفة التي لا يمكن أن تدحض خلال التطور التالي للعلم والتطبيق.

فهل هناك وجود للحقيقة المطلقة؟ إن الماركسية تجيب عن هذا السؤال بالإيجاب دون أي تردد، يقول لينين: "إن الاعتراف بالحقيقة الموضوعية أي بالحقيقة المستقلة عن الإنسان وعن الإنسانية يعني الاعتراف بالحقيقة المطلقة على هذا الشكل أو ذاك".

إن المعرفة مطلقة عندما تتحرك في طريق الحقيقة الموضوعية، ولا يمكنها أن تكون مطلقة إلا في حركتها هذه، فالحقيقة المطلقة لا وجود لها خارج حركة المعرفة، والحقيقة ليست مطلقة إلا من حيث مصدرها ومن حيث نزعة الحركة. ولذا فإن جميع فروع المعرفة العلمية تحتوي على نظريات صحيحة بشكل مطلق، لا يمكن أن تدحض خلال التطور التالي للعلم، وفي كل حقيقة موضوعية توجد بعض عناصر وجوانب المطلق. وهكذا نجد أن مجمل ما نعرفه عن البنية الفيزيائية للمادة ليس كاملاً ومطلقاً ولكن توجد فيه عناصر كثيرة من المطلق (كقولنا مثلاً أن الذرة قابلة للتقسيم وأن الإلكترونات والبروتونات والنيوترونات هي عناصر الذرة، إن هذا القول صحيح بشكل مطلق).

- ما هي المعرفة؟ [1]

المعرفة هي الانعكاس الفعال الهادف للعالم الموضوعي وقوانينه في مخ الإنسان ومصدر المعرفة هو العالم الخارجي المحيط بالإنسان، فهو يؤثر على الإنسان ويثير لديه الاحاسيس والتصورات والمفاهيم المعنوية. فالإنسان يرى الغابات والحقول والجبال، ويشعر بالحرارة ويدرك ضوء الشمس، ويسمع تغريد الطيور ويشم عبير الزهور، ولو لم تؤثر عليه هذه الأشياء الموجودة خارج وعي الإنسان لما كان لديه أقل تصور عنها. الاعتراف بالعالم الموضوعي وأشياءه وظواهره باعتبارها المصدر الوحيد للمعرفة الإنسانية هو المسلمة الأساسية لنظرية المعرفة الماركسية المادية الجدلية.

"إن السمة المميزة الأساسية لنظرية المعرفة الماركسية هي أنها وضعت عملية المعرفة على أساس من الممارسة ومن نشاط الناس المادي الإنتاجي ففي مجرى هذا النشاط بالذات يعرف الإنسان الأشياء والظواهر، والممارسة في الفلسفة الماركسية هي نقطة انطلاق، أساس عملية المعرفة ومعياري صحة المعارف على حد سواء.

ففي النشاط العملي للناس والإنتاج المادي بالذات تظهر الفعالية والتوجه للمعرفة الإنسانية. فالإنسان لا يمارس تأثيراً فعالاً على العالم المحيط به وحيداً، بل بالتعاون مع غيره من الناس، مع المجتمع ككل. وهذا يعني أنه إذا كان العالم المادي هو موضوع المعرفة ومصدرها فإن المجتمع الإنساني هو الذات بالنسبة للمعرفة وحاملها، والاعتراف بالطبيعة الاجتماعية للمعرفة سمة مميزة هامة لنظرية المعرفة الماركسية.

فالمعرفة من وجهة نظر المادية الجدلية هي العملية اللامتناهية لاقترب التفكير من الموضوع الجارية معرفته، وهي حركة الفكر من الجهل إلى المعرفة، ومن المعرفة غير الكاملة وغير الدقيقة إلى معرفة أكثر كمالاً ودقة، وتسير المعرفة إلى الأمام كاشفة عن جوانب جديدة متزايدة للواقع ومستبدلة النظريات البائدة بنظريات أخرى جديدة، ومضيئة مزيداً من الدقة على النظريات القديمة" [2].

- الممارسة نقطة انطلاق عملية المعرفة وأساسها [3]:

الممارسة هي النشاط الفعال للناس في تحويل الطبيعة والمجتمع، وأساس الممارسة هو العمل، الانتاج المادي، كما تشمل الممارسة كذلك النضال السياسي، الطبقي وحركة التحرر الوطني والتجارب العلمية. والممارسة اجتماعية من حيث طابعها، فهي ليست نشاط افراد معزولين بل نشاط جماعات كبيرة من الناس، نشاط جميع الشغيلة، أي أولئك الذين ينتجون الخيرات المادية، إلى جانب نشاط الأحزاب والحركات الثورية. والممارسة هي نقطة انطلاق المعرفة وأساسها :

"إن الممارسة ليست فحسب أساسا للمعرفة بل هي كذلك هدف للمعرفة، فإن الانسان لا ينكب على معرفة العالم المحيط به وكشف قوانين تطوره الا بغية استخدام نتائج المعرفة هذه في نشاطه العملي [4].

- وحدة النظرية والممارسة[5]:

المعرفة أحد أشكال نشاط الناس، انها نشاطهم النظري، غير ان النظرية بذاتها عاجزة عن تغيير الواقع، هذا ما يميزها عن الممارسة. فالنظرية انما تعكس العالم فحسب، تعمم خبرة البشرية العملية، ولكنها إذ تعمم الممارسة تترك تأثيراً معاكساً عليها وتسهم في تطورها، فالنظرية دون الممارسة عديمة المعنى، والممارسة دون النظرية عمياء، فالنظرية تهدي الممارسة إلى الطريق وتشير إلى اكفا وسائل تحقيق الأهداف العملية . فالوحدة بين النظرية والممارسة هي المبدأ الأعلى للماركسية .

- من التفرج (أو التأمل) الحي إلى التفكير المجرد[6]:

المعرفة لا تقف ساكنة، بل تتحرك وتتطور على الدوام، وبعد تطور المعرفة تعبيراً عنه في حركتها من التفرج الحي المباشر إلى التفكير المجرد. يقول لينين: "من التفرج الحي إلى التفكير المجرد ومنه إلى الممارسة - هذا هو الطريق الجدلي لمعرفة الحقيقة، لمعرفة الواقع الموضوعي".

- المعرفة الحسية[7]:

تبدأ المعرفة دائماً بالإطلاع على أشياء العالم الخارجي عن طريق الحواس ، فالحواس أشبه بنافذة "ينفذ" منها العالم الخارجي إلى ذهن الإنسان، وتمكن الحواس الإنسان من معرفة ألوان وروائح وأصوات الطبيعة ومذاق مختلف ثمارها والخ. والإحساس هو الشكل الرئيسي للمعرفة الحسية، والإحساس ، هو انعكاس لمختلف الخصائص والسمات والجوانب للشيء، فالاشياء قد تكون ساخنة أو باردة، معتمة أو فاتحة، ناعمة أو خشنة، وكل هذه الخصائص وغيرها تولد احساس معينة بتأثيرها على حواسنا.

والأمر الذي يجعل الاحساس ذات أهمية هائلة في عملية المعرفة هو انها تعطينا المواد التي تمكنا من الحكم على الشيء، وتقوم كل عملية المعرفة اللاحقة على المعلومات التي تقدمها لنا احساسنا عن الشيء.

"إن خبرة الانسان اليومية ومعطيات العلم تبين أن الحواس لا تخدعنا ، فإذا ثار لدينا شك في بيانات احد هذه الحواس فإننا نلجأ إلى غيرها من الحواس، فإذا لم يصدق الانسان عينيه فإنه يلجأ إلى استخدام اصابعه، وإذا لم تكن هذه كافية فإن في خدمته اعين واصابع الآخرين، وإذا لم يكن هذا كله كافياً فإن الانسان يلجأ إلى الأدوات والتجارب والخبرة العملية.

وهكذا فإن الحواس إذ تتم مراجعتها ببعض وباحاسيس الآخرين وبالخبرة والتجربة والممارسة تقدم لنا بشكل عام فكرة صحيحة عن الأشياء المتاحة لنا.

ومن أشكال المعرفة الحسية، إلى جانب الإحاسيس، المدركات والتصورات، فالادراك شكل أرقى من أشكال المعرفة الحسية، وهو يعكس الشيء في كليته الحسية المباشرة وفي مجموع جوانبه الخارجية وسماته المميزة. أما التصور فهو استرجاع في ذهن الانسان لما تم إدراكه سابقاً، فنحن نستطيع، مثلاً، أن نسترجع في ذهننا، ان نتصور، هيئة معلمنا القديم رغم اننا لم نشاهده منذ سنوات طويلة [8].

- المعرفة المنطقية [9]:

إن الصورة التي تقدمها حواسنا غنية متنوعة للغاية ورغم ذلك فإنها محدودة بعيدة عن الكمال. فالمعرفة الحسية لا تعطينا الا فكرة عن الجوانب الخارجية للأشياء، فمن الممكن بواسطة الحواس ان نرى مصباحاً كهربائياً مثلاً، ولكن لا يمكن أن نتصور ان الكهرباء تيار من الاليكترونات التي تتحرك بسرعة معينة. كما انه من غير الممكن ان ندرك عن طريق حواسنا سرعة الضوء الهائلة وحركة الدقائق الأولية في الذرة وكثيراً غيرها من ظواهر الطبيعة والحياة الاجتماعية المعقدة.

"وباختصار فإن المعرفة الحسية لا تستطيع ان تكشف عن الطبيعة الداخلية للأشياء، عن جوهرها، عن قوانين تطورها، في حين أن هذا هو الهدف الرئيسي للمعرفة.

ومن المعلوم جيداً أن معرفة القوانين وجوهر الأشياء هي وحدها التي تصلح كمرشد للانسان في نشاطه العملي، وهنا يهب لنجدته التفكير المجرد أو، كما يسمى أيضاً، التفكير المنطقي.

ان التفكير المنطقي هو مرحلة جديدة كيفياً وأرقى في تطور المعرفة، ودوره ان يكشف عن خواص الشيء وسماته الرئيسية، ففي مرحلة التفكير المنطقي تتحقق معرفة قوانين تطور الواقع الضرورية جداً للانسان في نشاطه العملي" [10].

المذهب الماركسي عن الحقيقة

- موضوعية الحقيقة [11]:

تقصد المادية الجدلية بالحقيقة تلك المعارف عن الشيء التي تعكس هذا الشيء بشكل صائب، أي تتفق معه، على سبيل المثال فإن التأكيدات العلمية بان "الاجسام تتكون من ذرات" وأن "الأرض وجدت قبل أن يوجد الانسان" وان "الشعب هو خالق التاريخ" إلخ. هي تأكيدات صحيحة.

على أي شيء تتوقف الحقيقة ؟ هل تتوقف على الانسان الذي تنشأ في عقله هذه الحقيقة أو على الموضوع الذي تعكسه ؟ .

يرى المثاليون ان الحقيقة ذاتية، أي انها تتوقف على الانسان الذي يحدد بنفسه صحة معرفته بغض النظر عن الحالة الواقعية للأمور .

وعلى عكس المثالية، فإن المادية الجدلية التي تعتمد على منجزات العلم وخبرة الانسان طوال قرون، تؤكد ان الحقيقة موضوعية، وبما ان الحقيقة تعكس العالم الموجود موضوعياً، فإن مضمونها لا يتوقف على وعي

الانسان. ان الحقيقة الموضوعية، كما كتب لينين ، هي مضمون معرفتنا الذي لا يتوقف على الانسان ولا على البشرية. ان مضمون الحقيقة تحدده تلك العمليات الموضوعية التي تعكسها.

- من الحقيقة النسبية إلى الحقيقة المطلقة[12]:

ان المادية الجدلية باعترافها بموضوعية الحقيقة تحل كذلك مسألة أخرى هامة في المعرفة، وهي كيف يعرف الانسان الحقيقة الموضوعية: في الحال وبشكل كامل، وبلا شروط، وبشكل مطلق أو على وجه التقريب وبشكل نسبي؟ ان هذه المسألة، هي مسألة التناسب بين الحقيقة المطلقة والحقيقة النسبية.

ان الفروق بين الحقيقة المطلقة والنسبية تعود إلى أن درجة تطابق المعرفة مع الواقع ودرجة نفاذ عقل الانسان إلى هذا الواقع غير متماثلتين، وتتطابق بعض المعارف تماماً مع الواقع ، بدقة مطلقة، بينما تتطابق معارف أخرى جزئياً. فإن الحقيقة المطلقة هي الحقيقة الموضوعية بكاملها، وهي انعكاس دقيق اطلاقاً للواقع. فهل يمكن معرفة الحقيقة المطلقة بكاملها ؟ من حيث المبدأ ، نعم ، إذ أنه لا يوجد شيء لا يمكن معرفته ، كما ليس هناك حدود لقدرة العقل الانساني على المعرفة . ولهذا السبب كانت معرفة الانسان نسبية في كل مرحلة من مراحل التاريخ، وتتخذ بالضرورة طابع الحقيقة النسبية، والحقيقة النسبية هي التطابق غير الكامل بين المعرفة والواقع.

"إن الحقيقة النسبية تحتوي من كل بد بعضاً من الحقيقة المطلقة، ان معرفة الانسان مطلقة ونسبية سواء بسواء، فهي نسبية لانها ليست معرفة مكتملة، بل معرفة تتطور وتتعمق على الدوام كاشفة عن جوانب جديدة وجديدة من الواقع، وهي مطلقة لانها تحتوي عناصر من المعرفة الأبدية والدقيقة اطلاقاً"[13].

- الحقيقة الموضوعية : دياكتيك الحقيقة المطلقة والنسبية:

إن المسألة الرئيسية في الديالكتيك ، بصفته نظرية للمعرفة ، هي مسألة : الحقيقة، فما هي الحقيقة ومم تتألف وهل يمكن الوصول إلى المعرفة الحقيقية؟ وكيف تحدث حركة المعرفة نحو الحقيقة وما هو مقياس صحة معارفنا؟ هذه هي المسائل الأساسية في نظرية المعرفة. إن الاعتراف بالحقيقة الموضوعية[14] يعني أن العالم وقنونه متاحة للمعرفة كما هي موجودة بنفسها وباستقلال عن الوعي.

إن جوهر الحقيقة، أن المعرفة لا تكون حقيقية موضوعياً إلا إذا عكست بأمانة ما هو موجود باستقلال عن الوعي العاكس. ولذا فإن النظرية تظل، موضوعياً، حقيقة بغض النظر عن عدد من يأخذ بها من الناس (كثيرون أم قليلون) وعن شخصياتهم.

ونحن، من ناحية أخرى، نعلم أن النظريات الخاطئة والعقائد البالية يمكن أن تسيطر على عقول جماهير واسعة من الكادحين لمدة طويلة، كالعقائد الدينية وبعض الأفكار التي تروجها الدعاية البرجوازية، ولكن الزيف يبقى زيفاً بغض النظر عن عدد الناس الذين يأخذون به.

كيف نصل إلى الحقيقة: أنحيط بها بتمامها دفعة واحدة أم بالتدرج؟ إن هذا السؤال يتطلب للإجابة عليه تبيان العلاقة المتبادلة بين الحقيقة الموضوعية والنسبية. إن الاعتراف بوجود الحقيقة المطلقة غير كاف بالنسبة للإنسان المادي - الديالكتيكي، إذ ان من الضروري اكتشاف الطريق الموصل إليها، والوصول إليها لا يتأتى للإنسان دفعة واحدة، وذلك لأن هذه الحقيقة تتألف من حقائق نسبية.

إن الحقيقة النسبية هي المعرفة التي تعكس الواقع بشكل صحيح من حيث الأساس، ولكن ليس بشكل تام، بل ضمن حدود معينة، وفي ظروف وعلاقات معينة، وخلال التطور التالي للعلم تزداد هذه المعرفة دقة وكماً وعمقاً وحسية.

إن الحقيقتين المطلقة والنسبية هما عنصران الحقيقة الموضوعية، وهما تتباينان لا من حيث المصدر بل من حيث درجة الدقة ومن حيث تطابقهما مع الواقع ودرجة الكمال التي يعكسانها بها. فالحقيقة المطلقة تتألف من حقائق نسبية، وكل درجة في سلم تطور العلم تضيف عنصراً إلى الحقيقة المطلقة.

- الممارسة محك الحقيقة:

"إن الممارسة هي ذلك المحك الوحيد للحقيقة" [15] ، حيث يمكننا أن نناقش بلا نهاية عن صحة هذه الفكرة أو النظرية العلمية أو تلك ، لكنها هذه المناقشة يمكن حسمها فقط عن طريق الممارسة النضالية أو التنظيمية أو السياسية أو التجربة العملية والعلمية .. إلخ.

- الممارسة كأساس للمعرفة ومقياس للحقيقة :

تنشأ المعرفة على أساس حاجات الممارسة العملية للإنسان ومن أجل سد هذه الحاجات في خضم النشاط الثوري أو الاجتماعي في اوساط الجماهير، وبالتالي فإن للممارسة دوراً هاماً وأساسياً في إنتاج المعرفة، إذ أن أهم نوع من انواع النشاط البشري هو الممارسة، وهي عبارة عن نشاط حسي مادي يرمي إلى تغيير واقع التخلف والقهر والاستغلال المحيط بنا ، ويتدرج في أساس كل الأنواع الأخرى من النشاط الاجتماعي والروحي بما فيه عملية المعرفة. إذن فالممارسة تنطوي ليس على عملية العمل فحسب بل على كل نشاط البشر الاجتماعي والتحويلي والثوري فالممارسة هي التي تدل على الوعي بالنظرية.

إن أهم أسهم ثوري للمادية الجدلية في نظرية المعرفة هو إدراك الدور الأساسي للممارسة في النشاط المعرفي واكتشاف أن الممارسة هي التي تجعل هذا النشاط ممكناً وتتيح تمييز المعرفة الحقيقية عن المعرفة الكاذبة ، بالتالي من المستحيل عملياً ونظرياً أن نفهم واقعنا الاجتماعي وأن نحوله ثورياً إذا لم نعتمد في هذه العملية الواحدة المزدوجة على الفكر الماركسي ، فهذا الفكر هو شرط إمكانية فهم مجتمعنا وبالتالي تحويله ثورياً، فلا حركة ثورية بدون نظرية ثورية، وانطلاقاً من هذه العلاقة البنوية بين النشاط النظري والنضال العملي - كما يقول مهدي عامل - يمكن أن نفهم كذلك شكل الممارسة الفلسفية أو الصراع الايديولوجي ، ففي كل فلسفة أيديولوجية وكل أيديولوجية تعكس واقعاً طبقياً معيناً وصراعاً طبقياً معيناً، وذروة التضليل في الفكر الفلسفي أن يظهر وكأنه بعيد غريب عن الأيديولوجية، بعيد غريب عن الصراع الطبقي الواقعي.

إن الممارسة الفعلية الفلسفية هي صراع أيديولوجي، ضد الأيديولوجيات الرجعية والبرجوازية التي تختفي وراء قناع الفلسفة المجردة، لأن الصراع الأيديولوجي كما فهمه لينين على حقيقته شكل من أشكال الصراع الطبقي، والصراع الطبقي في أساسه، صراع سياسي، إلا أنه يتخذ أشكالاً متعددة كصراع أيديولوجي مثلاً، وهنا بالضبط يتجلى دور الممارسة في اكتساب المعرفة وتطويرها وتجديدها وفق حركة الواقع والصراع الطبقي والوطني والفكري ضد اعدائنا. فالممارسة هي أهم نوع من انواع النشاط البشري ، وهي تنطوي ليس على عملية العمل فحسب بل على كل نشاط البشر الاجتماعي التغييري التحرري والديمقراطي والثوري .

المكان والزمان:

- المفهوم الفلسفي عن المكان والزمان[16]:

حين ننظر باهتمام إلى الأشياء التي تحيط بنا نجد أن كلا منها ليست فحسب متحركاً لكنه كذلك يمتد في المكان، وقد تكون الأشياء كبيرة أو صغيرة لكن لها جميعاً طولها وعرضها وارتفاعها، وهي تشغل مكاناً محدداً ولها حجم. والأشياء في الطبيعة لا تمتلك حجماً فحسب لكنها موضوعة بطريقة ما بالنسبة لبعضها البعض، فبعضها يقع أبعد أو أقرب لنا من بعضها الآخر أو أعلى أو أدنى أو على اليسار أو اليمين. ويعكس المفهوم الفلسفي عن المكان خاصية شاملة للأجسام المادية هي الامتداد في المكان، أي أنها تشغل مكاناً محدداً وتقع على نحو خاص وسط غيرها من أشياء العالم، ولا توجد الأشياء في المكان فحسب، لكنها تتتابع في تسلسل زمني محدد، وتحتل بعض الأشياء مكان بعضها الآخر، ثم تحل أخرى مكان هذه الأخيرة وهلمجراً، فلكل شيء مدة وجود معينة، أي ان له بداية ونهاية. ويعكس المفهوم الفلسفي عن الزمان خاصية شاملة للعمليات المادية بحيث تتبع بعضها البعض في تسلسل محدد وتمتلك الاستمرار، وتتطور على مراحل وأطوار، والزمان والمكان شكلان شاملان لوجود المادة، ومن أهم خواص المكان والزمان موضوعيتهما، أي كونهما مستقلين عن وعي الإنسان، وهذا طبيعي لانهما هما الشكلان الأساسيان للوجود، للمادة الموجودة موضوعياً.

إن الخاصية الملازمة للمكان كشكل لوجود المادة هي ثلاثية ابعاده، وهذا يعني أن كل جسم مادي له ابعاد ثلاثة: الطول والعرض والارتفاع، وبالتالي فإن الجسم يستطيع أن يتحرك في إطار الاتجاهات الثلاثة التي هي عمودية بالنسبة لبعضها البعض.

وعلى عكس المكان ليس للزمان سوى بعد واحد، وهذا هو السبب في أن كل الاجسام تتطور في الزمان باتجاه واحد فحسب، أي من الماضي إلى المستقبل، وان الزمان لا يعود إلى الخلف وانما هو يتحرك إلى الأمام فحسب ومن المستحيل إعادة حركته واستعادة الماضي. وهذه الحقيقة الطبيعية لا يريد الموافقة عليها الساسة الرجعيون الذين يسعون إلى إعادة عجلة التاريخ إلى الوراء تلك السيطرة التي ولى زمانها ولن تعود مطلقاً. وإن عالم القرن الحادي والعشرين يستحيل عودته إلى القرن التاسع عشر، فالزمن تغير الآن.

مهما كان الشيء المادي الذي نتناوله فهو دائماً ذو امتداد ما: إنه طويل أو قصير، عريض أو ضيق، عالٍ أو منخفض، ولا وجود لشيء خالٍ من امتداد على شكل طول أو عرض أو ارتفاع، خالٍ من أي حجم كان. إن كل شيء في هذا العالم المحيط بنا قائم في مكان ما بين أشياء أخرى.

إن كل شيء من أشكال حركة المادة مرتبط، بالضرورة، بالتنقل المكاني الذي نقوم به، لأجسام صغيرة أو كبيرة، أي أن المكان هو الشرط الأساسي لحركة المادة، وعلى هذا فالمكان هو الشكل الحقيقي موضوعياً لوجود المادة المتحركة. ثم إن العمليات المادية لا تتم فقط في أماكن مختلفة وفي أزمان متباينة، وإن كون المراحل المتباينة للعمليات ذات أزمان متباينة، أي أنها مفصولة عن بعضها بفترات ما، يعتبر الشرط الأساسي لوجود هذه العمليات، فلو لا هذا الامتداد الزمني، لولا هذا التباين الزمني بين المراحل المختلفة لعملية واحدة، لما وجدت هذه المراحل ذاتها، وبالتالي لما حدثت أية تبدلات تنتقل الظواهر من مرحلة إلى أخرى، ولما أمكن تطور الظواهر والعمليات، وانتقالها من الأشكال الدنيا إلى الأشكال العليا، وهذا يعني أن حركة المادة غير ممكنة خارج

الزمن وبشكل مستقل منه. وعلى هذا فالزمن هو الشكل الحقيقي موضوعياً لوجود المادة المتحركة، ولا تستطيع هذه المادة المتحركة أن تتحرك من غير إطار من الزمان والمكان".

إن أي شيء مادي لا يمكن أن يوجد في المكان فقط دون أن يكون في الزمان، أو أن يوجد في الزمان دون أن يوجد في المكان، وأي جسم كان هو دائماً وفي كل مكان موجود في المكان كما في الزمان. ورغم أن الزمان والمكان هما شكلان لوجود المادة على حد سواء إلا أنهما شكلان متباينان لوجود المادة، فبالرغم من أنهما يتمتعان بخصائص مشتركة متعددة، إلا أنهما يتباينان عن بعضهما كثيراً، إن ما يجمع بينهما هو أنهما: موضوعيان، موجودان بشكل مستقل عن وعينا، خالدان بسبب خلود المادة، لقد كانا موجودين، وهما موجودان، وسيظلان موجودين، لأن المادة لا يمكن أن توجد من دونهما، انهما غير محددين وغير نهائيين، إن اللا محدودية واللا نهائية هما ميزتان متباينتان للمكان والزمان.

إن مكان الكون ليس غير محدد فحسب، بل هو غير متناه أيضاً، وليست هناك أية معطيات تثبت، بشكل لا يقبل الجدل، أنه مكان مغلق. لنقل على سبيل المجاز أنه لو قدر لنا السير في الكون في اتجاه واحد لما رجعنا أبداً إلى نقطة انطلاقنا، وسنستمر في سيرنا، دائماً على أماكن كونية جديدة.

الدور الحاسم للعمل في ظهور الوعي[17]:

يختلف وعي الإنسان كيفياً عن نفسية الحيوانات، فما هو مبعث هذا الفارق؟ يرجع هذا الفارق إلى ان نفسية الحيوانات هي نتاج للتطور البيولوجي وحده في حين أن وعي الإنسان نتاج للتطور التاريخي، الاجتماعي. ويقول ماركس ان حواس الإنسان الخمس هي نتاج لكل تاريخ العالم، فأدُن الإنسان الموسيقية وعينه التي تتأمل جمال الطبيعة، وتذوقه الرفيع، وغيرها من الحواس قد تطورت على أساس الخبرة الاجتماعية التاريخية. والعمل أي انتاج القيم المادية هو العامل الحاسم في ظهور الإنسان، وفي تطور وعيه. ويؤكد انجلز ان "العمل خلق الإنسان نفسه"، فيفضل العمل تحول سلفنا القديم، الشبيه بالقرود، إلى الإنسان المعاصر - Homo Sapiens، ووفر العمل للإنسان الطعام والملبس والمأوى، ولم يحمه فحسب من القوى الطبيعية العاتية، بل مكنه من اخضاعها ووضعها في خدمته، وخلال العمل تغير الإنسان نفسه إلى حد يفوق التصور، كما غير كذلك معالم كوكبنا، فالعمل هو اثن ما يمتلكه الإنسان، وهو شرط لا غنى عنه لحياته وتطوره. وقد توفرت لدى القرود الشبيهة بالإنسان مقدمات للعمل، فكانت القردة تستخدم العصي والاحجار وغيرها من الأشياء البسيطة للحصول على الطعام، لكنها كانت تفعل ذلك بطريقة عرضية غير واعية، فليست القردة ولا أي حيوانات أخرى بقادرة على صنع ابسط أدوات العمل، أما الإنسان فيصنع أدوات الانتاج ويستخدمها بصورة واعية، الأمر الذي يشكل الخاصية الكيفية لعمله، ولكن تعلم الإنسان فعل ذلك استغرق مئات الآلاف من السنين التي جرت طوالها عملية معقدة للغاية هي عملية تكون الإنسان وتشكل وتطور وعيه .

اللغة والتفكير[18]:

كانت اللغة والكلام المنطوق أهمية كبيرة في تكون وعي الإنسان، فقد كانت اللغة التي ظهرت مع الوعي على أساس العمل قوة جبارة مكنت الإنسان من الخروج من ملكوت الحيوان وتطوير تفكيره وتنظيم الانتاج المادي. وقد سمي ماركس اللغة الواقع المباشر للفكر، وقد فعل ذلك لأن الفكر لا يمكن ان يوجد الا في الغلاف المادي

للكلمة أو الإشارة والرمز اللذين يحلان محلها، فسواء فكر الانسان في نفسه أو عبر عن أفكاره بصوت مسموع، أو كتب هذه الأفكار ، لأن الأفكار تتجلى وتتجسد ويتم نقلها وإدراكها عبر الكلمات المنطوقة، ولولا اللغة المنطوقة والكتابة لكانت الخبرة القيمة للأجيال العديدة ستضيع، ولأجبر كل جيل جديد على ان يبدأ من جديد عملية شاقة للغاية لدراسة العالم .

نظرية التطور الديالكتيكية :

إن قوانين العالم الموضوعي - وفق الرؤية الفلسفية الماركسية- هي قوانين الحركة والتطور ولا يمكن فهم الأشياء والظواهر فهماً صحيحاً، ولا تفسيرها تفسيراً صائباً إلا إذا درست في سير عملية نشوئها وتطورها. إن المادية الديالكتيكية تفهم التطور فهماً متلائماً مع الواقع القائم موضوعياً، تفهمه على أنه حلول الجديد محل القديم، على أنه موت القديم ونشوء الجديد، وهي تكشف التناقضات الداخلية التي تحدث في الأشياء المتبدلة، وترى في حل هذه التناقضات وتطورها القوة الرئيسية المحركة للتطور.

نظرية التطور الديالكتيكية تدلنا على الطريق الصحيح للمعرفة، وبالتالي، على الطريق الموثوق للسيطرة على قوانين وقوى الطبيعة والمجتمع.

- [1] افاناسييف - كتاب: أسس المعارف الفلسفية - دار التقدم - موسكو - 1979 - ص 155
- [2] افاناسييف - كتاب: أسس المعارف الفلسفية - دار التقدم - موسكو - 1979 - ص 156 - 157
- [3] افاناسييف - كتاب: أسس المعارف الفلسفية - دار التقدم - موسكو - 1979 - ص 157
- [4] افاناسييف - كتاب: أسس المعارف الفلسفية - دار التقدم - موسكو - 1979 - ص 158
- [5] افاناسييف - كتاب: أسس المعارف الفلسفية - دار التقدم - موسكو - 1979 - ص 159
- [6] افاناسييف - كتاب: أسس المعارف الفلسفية - دار التقدم - موسكو - 1979 - ص 160
- [7] افاناسييف - كتاب: أسس المعارف الفلسفية - دار التقدم - موسكو - 1979 - ص 160-161
- [8] افاناسييف - كتاب: أسس المعارف الفلسفية - دار التقدم - موسكو - 1979 - ص 162
- [9] افاناسييف - كتاب: أسس المعارف الفلسفية - دار التقدم - موسكو - 1979 - ص 162
- [10] افاناسييف - كتاب: أسس المعارف الفلسفية - دار التقدم - موسكو - 1979 - ص 162-163
- [11] افاناسييف - كتاب: أسس المعارف الفلسفية - دار التقدم - موسكو - 1979 - ص 169
- [12] افاناسييف - كتاب: أسس المعارف الفلسفية - دار التقدم - موسكو - 1979 - ص 170
- [13] افاناسييف - كتاب: أسس المعارف الفلسفية - دار التقدم - موسكو - 1979 - ص 171

[14] يسمى شكل مضمون معارفنا وتصوراتنا هذا، الذي لا يرتفع لا بإنسان بعينه ولا بالبشرية عموماً بالحقيقة الموضوعية. يسمى شكل التعبير عن الحقيقة الموضوعية، الذي يتوقف على الظروف التاريخية الملموسة، والذي يميز مستوى دقتها وصرامتها واكتمالها المحقق على مستوى المعرفة المعنى بالحقيقية النسبية. وتسمى المعرفة الدقيقة، الشاملة، الوافية، والكاملة تماماً لظاهرة ما من الظواهر بالحقيقة المطلقة. " الدائرة الثقافية".

- [15] افاناسييف - كتاب: أسس المعارف الفلسفية - دار التقدم - موسكو - 1979 - ص 175
- [16] افاناسييف - كتاب: أسس المعارف الفلسفية - دار التقدم - موسكو - 1979 - ص 49
- [17] افاناسييف - كتاب: أسس المعارف الفلسفية - دار التقدم - موسكو - 1979 - ص 64
- [18] افاناسييف - كتاب: أسس المعارف الفلسفية - دار التقدم - موسكو - 1979 - ص 66

مدخل إلى الفلسفة الماركسية 6-12 قوانين الديالكتيك..

غازي الصوراني

الحوار المتمدن-العدد: 6004 - 25 / 9 / 2018

إن قوانين الديالكتيك الأساسية هي:

- قانون تحول التبدلات الكمية إلى تبدلات كيفية.

- قانون وحدة المتناقضات وصراعها (صراع الاضداد).

- قانون نفي النفي.

وكل قانون من هذه القوانين يعكس ناحية جوهرية ما من نواحي التطور الموضوعي، وحدّه، وشكله، وعامله. وإلى جانب هذه القوانين يوجد عدد وافر من المقولات أمثال العلاقة العامة للظواهر، والسبب والنتيجة، والمحتوى والشكل، والعرضية والضرورة، والجوهر والظاهر ... الخ.

إن قوانين الديالكتيك ومقولاته هذه لم ت اخترع اختراعاً، بل استخلصت من الطبيعة والحياة الاجتماعية، إنها تعكس القوانين الموضوعية القائمة بشكل مستقل عن وعي الإنسان. الديالكتيك ليس مجرد أداة لإثبات الحقائق الجاهزة، بل هو مرشد للبحث في الظواهر والعمليات الحقيقية، هو طريقة معرفة الحقيقة الموضوعية.

قوانين الديالكتيك تعمل في جميع الميادين: في الطبيعة العضوية وغير العضوية، ففي الطبيعة العضوية تعمل في عالمي النبات والحيوان، كما تعمل في المجتمع في مختلف المراحل التاريخية، وهي عبارة عن قوانين التفكير في جميع مجالات المعرفة، كالرياضيات، والفيزياء، والكيمياء، والبيولوجيا، والاقتصاد السياسي، وعلم الاجتماع ... الخ. التطبيق الحسي للديالكتيك كطريقة على الظواهر الحسية، هو وحده الذي يؤمّن النجاح في المعرفة والنشاط العملي، لهذا كان مطلب التحليل الحسي للواقع إحدى أهم خصائص الديالكتيك الماركسي وأكثرها تأثيراً ولهذا بالذات نجد أن أهم مبدأ للديالكتيك يقول: لا وجود للحقيقة المجردة والمطلقة، والحقيقة هي دائماً حسية ونسبية. ..

- قانون الانتقال من التبدلات الكمية إلى التبدلات النوعية[1]:

يصاغ هذا القانون وفق الأسس التالية:

1. إن كل ظاهرة أو عملية هي عبارة عن وحدة كمية وكيفية، بعبارة أخرى، إنها تتسم بتعين كمي وكمي يميزها هي وحدها.

2. إن التغيرات الكمية تجري بصورة تدريجية، رتيبة متواصلة إلى حد معين، وفي نطاق هذا الحد لا تسبب تغيرات في الكيفية المعنية، كما أن التغيرات الكمية تتسم بالحجم والدرجة والكثافة ويمكن قياسها والتعبير عنها برقم معين بواسطة وحدات قياس مناسبة.

3. عند وصول التغيرات الكمية إلى حدها الأقصى (ويسمى حد القطع) ، فانها تؤدي الى تغيرات وتحولات كيفية/ نوعية جذرية تقضي إلى تشكل كيفية جديدة.

4. تجري التغيرات الكيفية بشكل قفزه، أي انقطاع في التدرج، وليس لازماً أن تجري القفزات بشكل انقطاع خاطف، بل يمكن أن تستغرق فترة زمنية طويلة أو قصيرة (حسب الحالة في المجتمع أو الطبيعة أو الإنسان).

5. تتسم الكيفية الجديدة الناشئة نتيجة القفزة بخواص أو ثوابت كمية جديدة، وكذلك بحد جديد من وحدة الكمية والكيفية.

6. إن مصدر تحول التغيرات الكمية إلى كيفية والكيفية إلى كمية هو وحدة وصراع المتناقضات والأضداد وتنامي التناقضات وحلها.

ويسري مفعول قانون الجدلية (حول التغيرات الكمية إلى الكيفية والكيفية إلى كمية) على الطبيعة والمجتمع والفكر، وهو يتجلى تجلياً خاصاً في كل حالة بعينها، ولهذا يتطلب استخدامه فيما يتعلق بتنفيذ المهمات التطبيقية المتسمة بتفرد كبير القدرة على استخدام الموضوعات العامة للجدلية مع مراعاة المواصفات الفردية لكل حالة بعينها وكل مهمة بعينها.

إن الجدلية تؤكد بالاستناد إلى تجربة التطور التاريخي، وبالتطابق التام مع معطيات العلم الحديث، أن التغيرات الكمية التدريجية لأية ظاهرة أو عملية تؤدي بالضرورة وبحكم قوانين التطور، إلى المرور عبر حد معين إلى تغيرات كيفية جذرية تنشأ في نتائجها كيفية جديدة وظاهرة أو عملية جديدة. ولذلك، لابد لفهم قانون انتقال التغيرات أو التبدلات الكمية إلى تبدلات نوعية، من معالجة مفهومي الكم والنوعية، فعندما ندرس شيئاً ما يتبدى لنا، قبل كل شيء كيانه المحدد الذي يميزه عن الأشياء الأخرى، وهذا بالذات ما يكون نوعيته.

إن التحديد النوعي أمر ملازم لجميع الظواهر الاجتماعية، فالرأسمالية، مثلاً، عبارة عن نوعية معينة، عن مجموع عدد من السمات والصفات والنواحي الجوهرية بالنسبة لهذا النظام: كوجود طبقة ملاكي وسائل الإنتاج، وطبقة العمال المأجورين، واستثمار العمال من قبل الرأسماليين ... الخ، أما الاشتراكية، باعتبارها تشكيلة اجتماعية جديدة نوعياً، فتتمتع بصفات أخرى، من ملكية جماعية لوسائل الإنتاج، وانعدام العمل المأجور، والقضاء على استثمار الإنسان للإنسان. هذان المثالان يتيحان لنا فهم أن النوعية هي، قبل كل شيء، ما يحدد الأشياء والظواهر، وبينها هي وحدة سماتها ونواحيها الأساسية التي تجعل منها هذه الأشياء والظواهر بالذات، لا غيرها.

وليست هنالك أية ظواهر أو أشياء مجردة من التحديد النوعي، فالكائن المجرد من كيانه النوعي غير ممكن الوجود. والنوعية تظهر من خلال الخواص، ورغم أن مفهومي النوعية والخاصية غالباً ما يستعملان بمعنى واحد، إلا أن بينهما اختلافاً. ولا يمكننا أن نعرف شيئاً عن كيفية موجود ما (أي عن الكيان المحدد الداخلي لهذا الشيء) إلا من الصفات الملازمة لهذا الشيء التي تتجلى فيها تركيبته. فخواص الشيء يمكن أن تتغير تبعاً لتغير علاقاته مع العالم المحيط، كما يمكن أن تختفي أو تظهر بعض خصائص الشيء بدون أن يتغير هو نفسه أو نوعيته الأساسية، مثال ذلك: أن بعض خصائص الرأسمالية تتبدل في مرحلة الرأسمالية العليا، الإمبريالية (الاحتكار)، فتتحول المزاحمة الحرة إلى نقيضها، وبدون أخذ هذا التحول الهام بعين الاعتبار لا يمكن فهم الامبريالية المعاصرة وتحولها إلى مرحلة العولمة.

إن مفهوم الكمية هو أيضاً مقولة عامة تعكس ناحية من النواحي الهامة لأي شيء أو ظاهرة أو عملية، وتبرز الكمية أيضاً كتحديد للأشياء، إلا أنها، خلافاً للنوعية، تميز الشيء من ناحية درجة تطور خصائصه: كمقداره، وحجمه وعدده، وسرعة حركته، وبهر لونه ... الخ، فالطاولة، مثلاً، يمكن أن تكون كبيرة أو صغيرة، والصوت يمكن أن يكون طويلاً أو قصيراً، شديداً أو خافتاً ... الخ. والتحديد الكمي للظواهر الاجتماعية لا يعبر عنه دائماً، بمثل المقادير الدقيقة التي يعبر بها عن ظواهر الطبيعة اللاعضوية، ولكن لكل ظاهرة، وكل عملية تتمتع هنا أيضاً لا بناحية نوعية فقط، بل وبناحية كمية أيضاً، مثال ذلك مستوى تطور إنتاجية العمل، والقوى المنتجة، ووتيرات تطور الإنتاج في البلدان الرأسمالية ومقارنتها مع البلدان التابعة، وغير ذلك من نواحي الحياة الاجتماعية، وعدد الناس العاملين عملاً منتجاً ودرجة استثمار العمال من قبل الرأسماليين ... الخ.

فالكمية يمكن أن تنقص أو تزيد، دون أن يفقد الشيء حالته النوعية، فالكمية هي صفة تحدد الشيء من الخارج أكثر مما تحده من الداخل، وتبدو للوهلة الأولى وكأنها منفصلة عن النوعية، فإذا تبدل الشيء كمياً فإنه لا يتحول إلى شيء آخر ما دام التبدل لم يتجاوز حداً معيناً، إلا أن تأثير التبدلات الكمية على الشيء يتبدى، بوضوح، عند زيادة هذه التبدلات، فخلال سير التبدلات الكمية تبرز بروزاً واضحاً، اللحظة التي يؤدي فيها أصغر تبدل في الكمية إلى تبدل نوعي جذري، يؤدي إلى نشوء نوعية جديدة (لحظة الغليان ... أو الثورة).

- وحدة شكلي التطور: الشكل الارتقائي والشكل الثوري - القفزات [2]:

إن تحليل التبدلات الكمية والتبدلات الكيفية للأشياء يدل على أن هذين الشكلين من التبدلات عبارة عن شكلين مختلفين للحركة رغم أنهما مرتبطان ببعضهما، ولكل منهما خصائصه. فالتبدلات الكمية عبارة عن شكل ارتقائي للتطور [3]، أما التبدلات النوعية فهي على العكس، شكل ثوري له، وبما أن التبدلات الكمية والكيفية مرتبطت ببعضها ببعض، لذا نستنتج أن التطور هو وحدة التبدلات الثورية والارتقائية، وهو أمر له أهميته المبدئية الكبيرة، ويشكل إحدى النواحي الهامة في نظرية التطور الديالكتيكية.

التطور الارتقائي هو التبدل الذي يطرأ، بسببه على الكائن تبدل كمي تدريجي، أما التطور الثوري فهو تبدل الكائن تبدلاً نوعياً جذرياً، بمعنى وصوله إلى حد القطع. التبدل الثوري عبارة عن قفزة، عن توقف التبدلات الكمية التدريجية عن انتقال من نوعية إلى أخرى، وكل تبدل نوعي يتم بشكل قفزة.

ورغم جميع الفوارق القائمة بين الحركة الارتقائية والحركة الثورية، بين الحركة المتواصلة والحركة القافزة، فإن كليهما تشترط الأخرى، وتشكل طرفاً في عملية تطور واحدة: فالتبدلات الكمية تحضر القفزات، تحضر انقطاع تدرج التبدلات الكمية، والقفزة تخلق شروط التبدلات الكمية التالية، لهذا كان تطور الطبيعة، والمجتمع، والفكر الإنساني يحدث لا وفق خط متواصل لا انقطاع فيه، بل وفق خط يتقطع فيه التبدلات الكمية التدريجية بقفزات، وبالانتقال من القديم إلى الجديد، وينشوء تشكيلات جديدة نوعياً.

إن أهمية هذا القانون الطرائقية تكمن في أنه أولاً، يشير إلى طريق التطور العام الشامل لجميع ظواهر العالم الموضوعي، كما تكمن ثانياً، في أن هذا العام يتطلب للقيام بالعمل بنجاح أعظم، أن نجد، ونلتقط، ونفهم، بشكل محسوس، أشكال الانتقال النوعية الخاصة التي تعود لكل حادثة على انفراد (وهنا يتجلى دور العامل الذاتي/الحزب في زيادة التراكيمات الكمية (التوسع التنظيمي) بصورة واعية وثورية من أجل توفير ظروف التحول

النوعي). ف القانون انتقال التبدلات الكمية إلى كيفية، يعكس ناحية من نواحي التطور الهامة، ويكشف عن سير التحولات النوعية للأشياء، إلا أن نظرية انتقال التبدلات الكمية لا تجيب على سؤال ما هو مصدر كل تطور، بما فيه انتقال التبدلات الكمية إلى كيفية.

يجيب على هذا السؤال قانون دياكتيكي آخر، هو قانون وحدة وصراع المتناقضات، قانون التناقضات كمصدر للتطور.

- قانون وحدة وصراع المتناقضات [4]:

قانون وحدة وصراع المتناقضات، هو قانون التناقضات كمصدر للتطور. فالتناقضات هي نواة الديالكتيك الماركسي التي هي مفتاح فهم جميع نواحي وعوامل التطور.

وفي هذا السياق، يمكن أن نضع صيغة لهذا القانون على النحو الآتي:

1. أن كل ظاهرة أساسية (جوهرية) في الطبيعة والمجتمع والفكر تتطوي على جوانب وصفات ومميزات ومنظومات ثانوية (عناصر) متضادة تتفاعل أو تتربط فيما بينها ترابطاً ضرورياً، أي أنها تتدرج في وحدة.

2. هناك علاقة تناقض جدلي بين الأضداد المندرجة في وحدة.

3. إن مصدر الحركة، أيّاً كانت، ولا سيما مصدر التطور هو نشوء التناقضات الداخلية الأساسية واستفحالها وحلها، ويعتبر حل التناقضات العامل الحاسم والسبب الرئيسي للتطور.

4. يجري في سياق التطور انتقال بعض الأضداد إلى بعضها الآخر انتقالاً جدلياً. ويجري تصادم الأضداد وتفاعلها وتداخلها.

5. في نتيجة صراع الأضداد وتحولها المتبادل وتناقضاتها المتبادلة، وفي حيلة حل التناقضات تنشأ ظواهر أو عمليات أو مميزات جديدة لا ارتدادية، لم يكن لها وجود من قبل.

ويرتدي قانون وحدة وصراع الأضداد طابعاً عاماً متعدد الأغراض، ولفهم هذا القانون أهمية فائقة، منهجية وأيديولوجية كبيرة. فالتناقضات هي "نواة" الديالكتيك الماركسي و هي مفتاح فهم جميع نواحي وعوامل التطور الاجتماعي والاقتصادي والثقافي في مجتمعنا الفلسطيني ومجتمعاتنا العربية، لهذا ف القانون وحدة وصراع المتناقضات [5] يحتل مثل هذا المكان الرئيسي في الديالكتيك الماركسي، وليتحدد دوره وأهميته في أنه يكشف عن الدوافع والمصادر الداخلية للتطور لهذا يعتبر هذا القانون المحك الذي يكشف مدى علمية وحيوية هذه النظرية أو تلك من نظريات التطور.

- الخطوط الرئيسية للديالكتيك الماركسي عن قانون وحدة وصراع المتناقضات:

1. الأشياء والظواهر لوحدة المتناقضات.... صراع المتناقضات هو مصدر التطور [6]:

إن كثيراً من الفلاسفة البرجوازيين، في زماننا هذا، يضطرون إلى الاعتراف بحقيقة التناقضات، ولكنهم يحاولون القول بأن التناقض والتناحر القائمين مثلاً في الحياة الاجتماعية للمجتمع الرأسمالي، هما خالداً، ولا حل لهما، وبأن جوهر العلاقات المتبادلة بين الطبقات كأنه مستقر في عدم إمكانية التغلب على التناقضات

الاجتماعية، وهناك آخرون، يرون المتناقضات، بل ويشيرون إلى أهميتها أيضاً، ولكنهم يعتبرون أن حلها ممكن فقط في ميدان الدين، (كما هو الحال عندنا بالنسبة لحركات الاسلام السياسي) .

الديالكتيك الماركسي ينطلق من المعطيات العلمية الموضوعية، والتجربة التاريخية للإنسانية، ويؤكد على أن جميع الأشياء والظواهر ذات تناقضات داخلية، وأن كل شيء هو وحدة متناقضات، وإن كل أشياء العالم المحيط بنا، وظواهره تتمتع بناحية إيجابية، وأخرى سلبية، لها ماضيها ولها مستقبلها، وصراع هذه الاتجاهات المتناقضة التي تحتويها الأشياء وظواهر العالم الموضوعي، هو مصدر التطور، وهو القوة المحركة له، لو أنه لم يكن هناك تناقضات داخلية في الأشياء والظواهر، لو أنه لم يكن صراع بين الاتجاهات المتناقضة، لبقيت الأشياء والظواهر غير متبدلة، ولما أمكن حدوث التطور، والتبدل النوعي، ولبقي كل شيء في حالة الجمود. لو لم تقم، مثلاً، الطبقاتالبرجوازية في المجتمعات الأوروبية بنضال ضد الطبقات الاقطاعية الارستقراطية التي انقضت زمانها، لما انحلت التناقضات القائمة بين الطرفين، ولما ظهر عصر النهضة، لهذا فالماركسية تبقى غريبة عن الأفكار الانتهازية القائلة بانسجام الطبقات المتعادية.

إن صراع المتناقضات هو عملية معقدة لنشوء وتطور وحل التناقضات، ولهذه العملية درجاتها ومراحلها، وطابعها الخاص في كل درجة من هذه الدرجات، ويتعبّر آخر، إن التناقضات الحسية ذات امتداد يطول أو يقصر، فيه بداية واستمرار ونهاية. لكن التناقض لا يكون مصحوباً دائماً بحدّة مباشرة، فهو عادة، يتمتع في المراحل الأولى، بطابع فارق فقط، وهو الشكل الأولي للتناقض، ثم يتحول الفارق في سير التطور، إلى تضاد، أي تناقض أكثر تطوراً، وذلك عندما تعتمد كل ناحية من نواحي التناقض إلى نفي الناحية الأخرى بحدّة.

إن نمو التناقض على أساس صراع المتضادات يؤدي، بالنتيجة، إلى الازدواجية المتعاضمة للوحدة (الشيء) وهو، في النهاية يبلغ درجة في تطور التناقض، لا تستطيع معها المتضادات البقاء في الوحدة، عندئذ يحين زمن حل التناقض. ليس من حل للتناقضات إلا في الصراع، وعن طريق الصراع. إن التناقضات لا تنهاند اوتعيش حالة من السلم والهدوء، لكنها تتصارع، وعملية التطور، هي عبارة عن عملية تعاضم المتناقضات والصراعات الطبقيّة والسياسية والفكرية التي تستمر في تراكماتها الكمية حتى تصل الى لحظة التحول النوعي لحل هذه التناقضات وبداية مرحلة جديدة من التطور.

حل التناقضات الأساسية، الجذرية إنما يعني القضاء على القديم، ونشوء الجديد، ثم أن مرحلة حل التناقضات هامة جداً في التطور، فعندما يستنفذ القديم ذاته، ويصبح لجاماً، عائناً في طريق الجديد، فإن التناقض بين القديم والجديد ينبغي أن يحل عن طريق انعدام القديم وظفر الجديد.

إن نسبية وحدة المتضادات هي التعبير عن أن تواصل الشيء أمر مؤقت، وأن الشيء له بداية ونهاية، وبهذا تفسر الصيغة الديالكتيكية الشهيرة القائلة بأن التناقض يدفع إلى الأمام.

نستخلص من كل ما تقدم ، صياغة جوهر قانون وحدة وصراع المتضادات كما يلي : إن وحدة وصراع المتضادات هي القانون الذي بموجبه تصبح الاتجاهات والنواحي المتناقضة داخلياً، والكائنة في حالة الصراع، ملازمة لجميع العمليات، والظواهر، والأشياء. وصراع المتضادات يعطي الدافع الداخلي للتطور، ويؤدي إلى نمو التناقضات، التي تجد حلها في فترة معينة، عن طريق القضاء على القديم، ونشوء الجديد.

2. التناقضات الداخلية والخارجية [7]:

إن ما قيل عن التطور عن طريق نشوء التناقضات الداخلية في الأشياء، والتغلب عليها يعطينا صورة عن طابع الحركة، أو التطور. فالحركة أو التطور، هو حركة ذاتية للمادة، أو تطورها الذاتي، والكلام لا يجري هنا عن أن التطور في الحياة الاجتماعية، يتم بنفسه، وبدون تدخل الناس، وبدون نشاطهم الفعال، أو أن الطبيعة تستطيع أن تتحول لصالح الناس بدون تأثيرهم عليها. الطبيعة نفسها تتطور حسب قوانينها الخاصة من الأشكال الدنيا إلى العليا، إن الطبيعة غير الحية خلقت، عن طريق الحركة الذاتية، الشيء المغاير لها، نقيضها، أي الطبيعة الحية، والأمر كذلك في المجتمع أيضاً ليست القوى الخارجية، بل القوانين الخاصة بتطور التشكيلات الاجتماعية هي التي تؤدي إلى نشوء قوى داخل المجتمع المعين، تدفعه إلى حثفه وتحوله إلى نقيضه. أما أسباب أو مصادر هذه الحركة الذاتية والتحول، فهي التناقضات الداخلية، وتطورها، وحلها، والقضاء عليها، على أساس صراع المتناقضات، إلا أن الديالكتيك لا ينفي الدور الهام، للتناقضات الخارجية، في سير عملية التطور. فعلى الناس، لتأمين حياتهم أن يعملوا، والعمل هو تأثير الناس على الطبيعة بهدف إنتاج وسائل المعيشة الضرورية، إن عملية حل التناقضات بين المجتمع والطبيعة، هي، من حيث الجوهر، عملية لا نهائية، وتشكل أحد المصادر الهامة لتطور المجتمع، ولكن بين التناقضات الداخلية والخارجية يوجد اختلاف موضوعي، لا يمكن عدم أخذه بعين الاعتبار. إن التناقض الداخلي هو تناقض في جوهر الشيء بالذات، بحيث أن الشيء لا يمكن أن يوجد بدون هذين الضدين.

التناقض الخارجي هو تناقض بين الأشياء المختلفة، أو الجواهر المختلفة، فالنبات والشمس التي تعطيه الدفء، هما جوهران مختلفان، لكل منهما تناقضاته الداخلية، كما أن المجتمع والطبيعة هما عبارة عن تناقض جواهر مختلفة. إن الأضداد الخارجية، كالدخالية، مرتبطة فيما بينها، ولكن لا يوجد بينها مشروطية متبادلة وثيقة كما في التناقضات الداخلية، إن الطبيعة، أحد طرفي التناقض، يمكن أن توجد من دون المجتمع، كذلك الشمس يمكن أن توجد من دون النبات ... الخ.

إن التمييز بين التناقضات الداخلية والخارجية أمر هام، لأن دور كل منهما في التطور ليس واحداً، ومن الطبيعي أن هذا التمييز غير مطلق بل نسبي، إن التناقض الخارجي هو، على الغالب، تعبير عن وجود التناقضات الداخلية وشكل هذا الوجود وهكذا فالتناقض بين السلعة والنقد يسميه ماركس "تناقضاً خارجياً، وتعبّر السلعة فيه عن التناقض الكامن فيها (أي الداخلي) بين القيمة الاستعمالية والقيمة". بين التناقض الداخلي والخارجي توجد علاقة، التناقضات الداخلية لا توجد، ولا تعمل، خارج علاقتها مع التناقضات الخارجية، أما تأثير التناقضات الخارجية على تطور الشيء فلا يمكن فهمه بدون اعتبار تناقضاته الداخلية.

فالمادية الجدلية عندما لا تتجاهل قط أهمية التناقضات الخارجية تؤكد أن التناقضات الداخلية تلعب دوراً رئيسياً أولاً في التطور. أما التناقضات الخارجية فتلعب دوراً ثانوياً غير رئيسي. إن التناقضات الداخلية والخارجية توجد في عملية التطور في وحدة، في علاقة، ولكن من الخطأ الفادح تبديل الأولى، القائدة، بالثانية، لذلك يناضل الديالكتيك ضد النظرية المنتشرة في الفلسفة البرجوازية والإصلاحية أو ما يعرف بالمواقف التوفيقية الليبرالية. إن جوهر هذه النظرية يكمن في نفي التناقضات الداخلية للتطور وفي الاعتراف بالأهمية الحاسمة

للتناقضات الخارجية ، وإن أنصار نظرية التوازن، عندما يطبقونها على المجتمع يعتبرون أن المصدر الرئيسي للتطور الاجتماعي لا تناقضات المجتمع الداخلية بل التناقضات بين المجتمع وعوامل خارجية ، وهذا الفهم للقضية غير صحيح نظرياً، ويؤدي سياسياً إلى استنتاجات رجعية أو هابطة .

3. خصائص التناقضات المختلفة:

تناقضات أسلوب الإنتاج في المجتمع الطبقي تنعكس في صراع الطبقات، ولصراع المتناقضات في هذا المجتمع شكل صراع اقتصادي وسياسي وأيديولوجي، كما أن الصراع الأيديولوجي ينعكس في شكل صراع النظريات الفلسفية والاقتصادية والسياسية والحقوقية والدينية والأخلاقية ... الخ كما هو الحال في الصراعات بين قوى اليسار من جهة والقوى الليبرالية والإسلام السياسي من جهة ثانية.

وفي هذا الجانب يجب تمييز نوعين من التناقضات: التناحرية واللاتناحرية.

قضية التناقضات التناحرية واللاتناحرية قضية لها ابعاد سياسية واجتماعية واقتصادية خاصة، فالصراع مع العدو الصهيوني الامبريالي يندرج تحت مفهوم التناقضات التناحرية التي لا يمكن حلها الا بالغاء وانهاء الوجود الصهيوني والامبريالي. فالتناقضات التناحرية هي عبارة عن تناقضات القوى السياسية والاجتماعية المتعادية، والمصالح والأهداف والميول المتضاربة، التي تنتج عن تناقض مصالحها الجذرية. وإن التغلب عليها يتم، كقاعدة، في النضال الثوري السياسي والكفاحي والطبقي الضاري. ومثالنا الصارخ على التناقضات التناحرية يتجلى في الصراع بين شعبنا الفلسطيني/ العربي وبين دولة العدو الصهيوني والتحالف الإمبريالي، كما يتجلى ايضا، بين البرجوازية الكومبرادورية والطبقة في البلدان العربية وبين الشرائح الفقيرة من العمال والفلاحين والمضطهدين ، بين شعوب المستعمرات والدول الاستعمارية. وكذلك فإن التناقضات بين النظام الامبريالي وبلدان المحيط من أجل مزيد من السيطرة ، ومناطق النفوذ والمواد الخام (النفط) ، وأسواق البيع، هي تناقضات تناحرية، من هنا نرى أن التناقضات التناحرية متعددة الأشكال ونتيجة ذلك، فدرجة حدتها مختلفة، ونظراً لوجود طبقات تدافع بجميع الوسائل عن القديم المهترئ، وتقاوم إقامة نظم اجتماعية جديدة تسودها العدالة الاجتماعية والديمقراطية ، فإن النضال الطبقي الحاد والثورات الاجتماعية، هي وسيلة حل هذه التناقضات المتناحرية.

أما التناقضات اللا متناحرية فهي خلافاً للمتناحرية، تعبر عن تناقضات أضرار سياسية غير تناحرية، تعبر عن تناقضات تلك القوى الاجتماعية والسياسية والميول التي يجمع بينها جذرياً، كما يجب أن تكون عليه العلاقة في بلادنا بين الجبهة الشعبية وحركتي فتح وحماس وبقية القوى السياسية اليمينية.

على أي حال، لا بد أن نشير إلى أنه مهما اختلفت التناقضات التناحرية واللا تناحرية فإنها تُحل في النضال، وعن طريق نضال الجديد ضد القديم، عن طريق النضال التقدمي ضد الرجعي، المحافظ، الجامد، البيروقراطي، البالي، لأنه من الخطأ اتخاذ خصائص حل التناقضات اللا تناحرية على أنها خصائص مسالمة، وانسجام. فلحل هذه التناقضات لابد من شن نضال مستمر للتغلب عليها، للتغلب على كل ما هو مهترئ، بال، وجامد، وكل ما يعيق تطور الجديد والتقدمي.

إن الفارق بين أشكال ونماذج التناقضات لا يكمن فقط في كون التناقضات المختلفة لها طبيعة مختلفة، وبالتالي أساليب وطرق مختلفة لحلها، بل المهم هو أن نميز بين التناقضات الرئيسية وغير الرئيسية، بين

الأساسية وغير الأساسية في الشبكة المعقدة للتناقضات [8]. لذلك فمن المهم جداً - وخاصة في الحياة الاجتماعية، واستراتيجية وتكتيك نضال الطبقات والأحزاب الاجتماعية - عدم الخلط بين التناقضات الرئيسية وغير الرئيسية، الأساسية وغير الأساسية، بل رؤية الفارق بينها، وفرز تلك التناقضات التي تلعب، في المرحلة التاريخية المعينة، دوراً حاسماً، ثم تخطيط النشاط العملي حسب ذلك.

التناقضات الأساسية، هي التناقضات التي تحدد التناقضات النوعية وتتشأ عنها، مثال التناقض الرئيسي لأسلوب الإنتاج الرأسمالي هو التناقض بين الطابع الاجتماعي للإنتاج وبين طابع الحياة الرأسمالية الخاصة، أنه يحدد جميع التناقضات الأخرى التي هي مشتقة من التناقض الأساسي. وهكذا فالتناقض بين تعاضد الإنتاج في المجتمع البرجوازي وبين قدرة الجماهير الشرائية المختلفة هو تناقض مشتق من التناقض الرئيسي، ويبرز كمظهر وتعبير عن التناقض الرئيسي للرأسمالية، والتناقض الأساسي للتطور الاجتماعي العالمي الحديث هو التناقض بين الامبريالية المعولمة والشعوب التابعة والمضطهدة.

إن تمييز التناقضات الرئيسية وغير الرئيسية، والمقدرة على رؤية سير تعاضد تناقضات جديدة، وتحول التناقضات الرئيسية إلى غير رئيسية والعكس بالعكس، كل ذلك يُمكن من السيطرة على الحلقة الحاسمة في الشروط الحسية المعينة.

أخيراً نود الإشارة إلى التناقض بين المحتوى الجديد والشكل القديم الذي يستدعي صراعاً بينهما، هذا الصراع هو من أهم مظاهر مفعول قانون صراع المتضادات في الطبيعة والمجتمع والتفكير. وهذا الصراع لا يتوقف ما لم يستبدل الشكل القديم بآخر جديد، يتلاءم والمحتوى المتبدل، مثلاً في المجتمع التناحري (كما هو حال الانظمة العربية في مرحلة الانتفاضات الثورية) تدافع الطبقات والأحزاب الحاكمة عن الأشكال الهرمية التي يهملها المحافظة عليها والدفاع عنها. ومهما استمرت مقاومة الشكل القديم الليبرالي أو الديني/الاسلام السياسي، لا بد له، مع تطور المحتوى الثوري، من التخلي عن مكانه للشكل الجديد، لذلك كان الصراع بين الشكل القديم والمحتوى الجديد، مصدراً للتطور.

[1] المصدر : المادية الديالكتيكية - مجموعة من المفكرين السوفييت - ترجمة فؤاد مرعي/ عدنان جاموس/ بدر الدين السباعي ...دار الجماهير -دمشق - 1973 - ط3 - ص230.

[2] المصدر : المادية الديالكتيكية - مجموعة من المفكرين السوفييت - ترجمة فؤاد مرعي/ عدنان جاموس/ بدر الدين السباعي ...دار الجماهير -دمشق - 1973 - ط3 - ص241.

[3] غالباً ما تستعمل كلمة ارتقاء في معنيين. يراد بالمعنى الأول مفهوم الارتقاء الذي يرادف مفهوم "التطور". إن نظرية "دارون" عن نشوء الاجناس تسمى، مثلاً، نظرية الارتقاء، وذلك لانها تنطلق من أن الاجناس العضوية ليست ثابتة بل هي في تطور. والارتقاء بهذا المعنى يشمل التبدلات الكمية والتبدلات النوعية معاً. ويراد بالمعنى الثاني، الارتقاء الذي هو أحد أشكال التطور، وهو على وجه التحديد، التبدلات الكمية التدريجية للأشياء، تميزاً لها عن التبدل النوعي الثوري الذي يحدث على شكل قفزة. وكلمة "الارتقاء" هنا تستعمل دائماً بمعناها الثاني (المادية الديالكتيكية - ص241).

[4] المصدر : المادية الديالكتيكية - مجموعة من المفكرين السوفييت - ترجمة فؤاد مرعي/ عدنان جاموس/ بدر الدين السباعي ...دار الجماهير -دمشق - 1973 - ط3 - ص257.

- [5] للمزيد من الإطلاع على مفهوم التناقض انظر كراس في الممارسة العملية والتناقض - ماوتسي تونغ- اصدار الدائرة الثقافية المركزية - أيار 2006
- [6] للمزيد من الإطلاع على مفهوم التناقض انظر كراس في الممارسة العملية والتناقض - ماوتسي تونغ- اصدار الدائرة الثقافية المركزية - أيار 2006-ص260.
- [7] المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية - مجموعة من المؤلفين - دار التقدم - موسكو - 1975-ص272.
- [8] لمزيد من الاطلاع ، انظر كراس "في التناقض" ماوتسي تونغ-اعداد الدائرة الثقافية .

مدخل إلى الفلسفة الماركسية (7-12)

غازي الصوراني

الحوار المتمدن-العدد: 6006 - 27 / 9 / 2018

قوانين الديالتيك

قانون نفي النفي[1]:

إنه قانون تطور الطبيعة والتاريخ والفكر "إنجلز"

مقولة النفي ليست مقولة حديثة، وإذا كانت قد ارتبطت بشكل خاص بفلسفة، فإنه يمكن العثور عليها في الفلسفات القديمة، وإذا كان هيغل أقام مقولتي النفي ونفي النفي في إطار المنطق، فإن ماركس قد أعاد بناءهما وربطهما بالوعي الاجتماعي وبالتحولات الاجتماعية، حيث تنتقل المقولات من "المضمون المجرد" إلى "المضمون المادي" لأن النفي لا يحيل الشيء إلى مجرد ، بل إلى شيء له مضمون محدد، أي أن النفي له مضمون محدد ومشخص ومميز ونمطه يعتمد على طبيعة كل ظاهرة، فكل شيء له شكل نفيه الخاص به. ولقد عممت الماركسية مقولة نفي النفي على جميع الظواهر الطبيعية والاجتماعية. فقانون نفي النفي يجد تحققه في المملكة الحيوانية وفي عالم النبات وفي حقل الجيولوجيا، مثل ما يجد تحققه بين البشر وتطور المجتمعات عموماً ، وفي ظهور نمط الإنتاج الرأسمالي خصوصاً، حيث تتزايد بشاعة الاستغلال الطبقي وتتزايد معها تراكمات الوعي بالظلم الطبقي والاضطهاد بما يمهد للثورات شرط توفر ونضوج العامل الذاتي / الحزب الماركسي الثوري .

- الأحكام الأساسية لهذا القانون:

1. في عملية التطور، ينشأ باستمرار شيء جديد لم يكن له وجود في الماضي، وهذه العملية تسمى النفي الجدلي للقديم.
2. في عملية النفي يبقى كل ما هو قيم وحيوي ويندرج في الجديد بشكل محول، ولا يتعرض للفناء إلا جزء معين من القديم هو الجزء الذي بات يعرقل التطور.
3. ينطوي التطور على ما يشبه العودة إلى المراحل المقطوعة وتكرارها (نفي إثبات نفي) ولكن على مستوى جديد أكثر رقياً، ولهذا يتسم التطور بطابع لولبي وليس دائري أو مستقيم.
4. في عملية التطور يوجد دائماً، وبصورة موضوعية، نزعات تقدمية وأخرى تقهقرية عند الانتقال من القديم إلى الجديد، ويتحدد النمط التقدمي أو التقهقري بحسب التغيرات الجارية في الظاهرة المعنية عموماً تبعاً للنزعة التي تكون لها الغلبة في هذه العملية التطورية المترابطة جدلياً.

إن تحليل قانون انتقال التبدلات الكمية إلى تبدلات كيفية، وقانون وحدة وصراع المتضادات يبين لنا أنه نتيجة لعمل هذين القانونين تتم عملية لا نهاية لها، عملية استبدال بعض الظواهر والأشياء بأخرى، في هذا الصراع المتواصل بين الجديد والقديم، بين المولود والفاني ، هذه الناحية من التطور، الناشئة إلى حد كبير عن

قوانين الديالكتيك المذكورة أعلاه، تجد تعبيرها الأعمق في قانون نفي النفي. ومكان وأهمية هذا القانون في منظومة قوانين ومقولات الديالكتيك المادي، يتحدد في اعطائه أعم وأشمل مفهوم عن طابع التطور.

1. جوهر ودور النفي الديالكتيكي في عملية التطور [2]:

إن التطور يتضمن في نفسه عاملاً قانونياً، إلزامياً، هو النفي فالتبدلات النوعية تعني نفي النوعية القديمة، ثم إن صراع المتضادات يتم بظفر متضاد على آخر، فالنفي بالتالي ليس عاملاً ثانوياً مرتبطاً بعملية التطور من الخارج، بل هو مشروط قانونياً بجوهر التطور ذاته.

وللنفي دور هام في جميع عمليات الطبيعة والمجتمع والتفكير، وهو يتبدى بأشكال مختلفة تبعاً لاختلاف العمليات، فتحول الأورانيوم إشعاعياً إلى راديوم هو مظهر "نفي" أحد العوامل الكيماوية، وتشكل عامل كيميائي آخر منه، كما أن نفي البرعم بالزهرة، والزهرة بالثمرة هما العاملان الضروريان لنمو النبات.

وتاريخ المجتمع لا معنى له من دون نفي الأنظمة الاجتماعية القديمة من قبل الجديدة، المجتمع، من دون عامل النفي، يتحول إلى مستتق ركد، إلا أن الاعتراف بعامل النفي، في التطور، غير كافٍ، لابد من الفهم الصحيح لطبيعة النفي، لطابعه الديالكتيكي.

لا ينبغي فهم أحد عوامل التطور، وهي النفي، كنفي مطلق، أي كنفي لا يحتوي في ذاته أي شيء إيجابي، فلو أن الأمر كذلك لما أمكن التطور، لو أن نفي البرعم، في دورة نمو النبتة، كان نفيًا فقط، لما حدث انتقال من البرعم إلى الزهرة. فهذا أيضاً نفي، ولكنه نفي تدهيمي، ولا يخلق الشروط لنمو النبتة الطبيعي، مثل هذا النفي لا يشكل شرط التطور.

قانون نفي النفي الديالكتيكي هو قانون التطور، فهو لا يقصد أي نفي كان، بل يقصد النفي الذي يستخدم كمقدمة، كشرط للتطور، يقول إنجلز "النفي في الديالكتيك لا يعني قول "لا" ببساطة، أو التصريح عن شيء بأنه غير موجود أو القضاء عليه بأية وسيلة كانت، إن النفي المفهوم ديالكتيكياً والمعبر عنه تعبيراً صائباً هو هذه الـ "لا" التي تحتوي في الوقت ذاته على "نعم" أي وحدة النفي والإثبات، وبالإضافة إلى أن النفي شرط التطور، فهو أيضاً تعبير عن مواصلة التطور وتواليه، بين ما يُنفي، وبين ما ينفى، هذه ناحية في النفي. إن النفي الديالكتيكي لا ينبغي فهمه كانقطاع في التطور، كنفي للصلات بين القديم والجديد، إن الصلات بينهما قائمة بفعل أن الجديد لا يولد من لا شيء، بل من القديم فقط، والصلة تجد تعبيرها في أن الجديد يتمسك بكل ما هو إيجابي في القديم.

لقد نشأت الفلسفة الماركسية كنفي للفلسفة السابقة، ولكنها بعد تغلبها على الخاطئ الذي لم يتحمل وطأة تجربة الزمن، احتفظت بكل ما تضمنته هذه الفلسفة السابقة من حقائق.

2. الطابع التصاعدي للتطور وأشكاله [3]:

إن تحليل الدور الذي يلعبه النفي يؤدي إلى استنتاج التطور التقدمي للواقع، تطوراً تصاعدياً. فالتطور التصاعدي هو نتيجة حتمية لقضية إن كل جديد يمتص في نفسه كل ما تم التوصل إليه سابقاً ويجعل منه أساساً للحركة المقبلة.

وفي هذا السياق من الممكن طرح السؤال التالي: لماذا يسمى هذا القانون الذي ندرسه بقانون نفي النفي؟ أو لا يمكن الاكتفاء بمفهوم النفي وحده...؟ جوابنا هو ان التطور الموضوعي ذاته، يحتوي على هذا النفي المزدوج، ومفهوم "نفي النفي" يعكس فقط العمليات التي تتم بشكل مستقل عن وعينا، ولتوضيح ذلك نتصور نزاعاً بين طرفين حول قضية علمية ما، إن الطرف الأول يقدم فكرة معينة (نظرية) والطرف الثاني يقدم نفي هذه الفكرة (ضد النظرية). إن كلا من الطرفين المتعارضين يمكن أن يصيب بعض الحقيقة، ولكنهما يعارض أحدهما الآخر من جانب واحد ويقف أحدهما من الآخر بصفته نافياً له. وتتشب بين الطرفين معركة فكر تنتهي بظهور فكرة جديدة تنفي الفكرتين السابقتين المتصارعتين فيما بينهما.

تاريخ العلم ملئ بأمثلة من هذا النوع، تبين حركة المعارف الإنسانية نحو الحقيقة المتصارعة. ففي القرن السابع عشر سادت نظرية تؤكد ان الضوء يتكون من جزيئات صغيرة جداً تنتشر وفق قوانين حركة الجزيئات، وفي هذه الفترة نفسها ظهرت نظرية تقول بأن للضوء طبيعة تموجية وهو ينتشر وفق التموج، وبدا آنذاك أن النظرية الثانية قد انتصرت على الأولى في هذا الصراع، ولكن العلم في القرن العشرين اكتشف الطبيعة الكوانتية للضوء وبرهن عليها، وقد ظهر أن انكسار الضوء وحركاته الاهتزازية تشهد على طبيعته التموجية، أما تأثيره في التصوير الكهربائي ومفعوله الكيميائي وغير هذا من الصفات فتدل على أن الضوء يتصف في الوقت نفسه بصفة الجزيئات. وهكذا عمدت النظرية الحديثة للضوء بصفاتها نفياً للنفي، إلى جمع وتركيب العناصر الإيجابية في النظريتين السابقتين وحررتهما من وحدة الجانب.

إن التطور في كل مكان يحدث على النحو التالي: كل درجة عليا من دورة التطور هذه أو تلك، تبرز كتركيب للحركة السابقة كلها، وهكذا فالتطور يمر في درجة تثبت وجود الظاهرة، ثم في درجة نفيها، وأخيراً في درجة نفي النفي. وبفضل ذلك فإن التطور بمجموعه يسير في خط صاعد، من البسيط إلى المعقد، من الأدنى إلى الأعلى، لهذا يتمتع قانون نفي النفي بأهمية عظمى في توضيح الاتجاه الأساسي في التطور.

ونرى في المجتمع أن كل تشكيلة اجتماعية اقتصادية جديدة هي عبارة عن درجة تطور أعلى، وعملية الصعود من الأدنى إلى الأعلى لا تشمل البنين الاجتماعي بمجموعه فقط، بل وتشمل كل ناحية منفصلة من نواحي المجتمع: مثل التكنولوجيا، الانتاج، العلم، الفن، حياة الناس.

إن طريق تطور المعرفة هو الانتقال من التصورات الأولية البسيطة المحشوة كثيراً بالأوهام، عن العالم، إلى الذري المشرقة التي توصلنا إليها بفضل العلم الحديث.

في كل مكان، وفي أي ميدان طرقيته، نرى الاتجاه الأساس ذاته، نرى التطور وفق خط صاعد. الحركة الصاعدة هي عملية معقدة لا يمكن فهمها ببساطة فالتطور الصاعد في الطبيعة والمجتمع يتحقق، على أرضنا، في كتلة من الأشكال والظواهر التي يستبدل بعضها بعضاً، وكل منها عابر غير ثابت. ولا ينبغي أن نفهم أمر التطور على أن كل شكل من أشكال النبات أو الحيوان يتطور دائماً وفق خط صاعد.

إن بعض أجزاء خط التطور، في اتجاه الحركة التقدمي العام، يمكن أن تتوجه لا إلى الأمام، بل إلى الوراء، يمكن أن تعبر عن فترات الحركة الراجعة، عن التأخر، ففي المجتمع مثلاً لا تظفر القوى الطليعية الجديدة دفعة

واحدة، فكثيراً ما تفشل أمام قوى القديم التي تكون أكثر قوة من الجديد الناشيء. ففي المجتمع يدور صراع بين الطبقات والأحزاب المتناحرة، وسير هذا الصراع متعلق بنسبة القوى.

قانون نفي النفي، كأبي قانون دياالكتيكي آخر، يشير فقط إلى الاتجاه الاعم في التطور وهو، كأبي قانون، يتبدل، وبغير شكله عند التنفيذ، حسب طبيعة الشيء والشروط التي يتم فيها تطور هذا الشيء. وقد نبه انجلز بشكل خاص قائلاً بأن طريقة النفي "تتعلق بالطبيعة الخاصة بكل ظرف على حدة".

لقد سخر انجلز ولينين من أولئك الذين يهتمون الماركسية وكأنها تشير إلى حتمية موت الرأسمالية وظفر الاشتراكية بالاعتماد على نفي النفي، و"المراحل الثلاث". إن ماركس محص في جبال الوقائع، واكتشف قوانين تطور الرأسمالية، وظفر الاشتراكية، ولم يتوصل إلى النتيجة القاضية في حتمية موت الرأسمالية، وظفر الاشتراكية، إلى على أساس العمليات الموضوعية (دون إغفال العامل الذاتي/ الحزب). ولم يكن الديالكتيك، بما فيه قانون نفي النفي، الا طريقة تمحيص تلك الوقائع.

إن النشاط العملي يبرز كبداء، كنقطة انطلاق للنظرية، والنظرية تجيب على أسئلة ومتطلبات النشاط العملي. وهذا النشاط وحده هو القادر على تبيان حقيقة النظرية وفي نشاط الناس العملي وحده تتحقق منجزات النظرية.

الديالكتيك كنظرية للمعرفة[4]:

- المنطق الديالكتيكي والمنطق الشكلي:

إن المعرفة انعكاس للواقع وهي عملية دياالكتيكية معقدة ينفذ فيها العقل إلى جوهر الأشياء. وتتم المعرفة من خلال نشوء التناقضات وحلها وتحمل طابعاً فعالاً خلاقاً.

كتب لينين يقول "في نظرية المعرفة، كما في كل مجالات العلم الأخرى يجب أن نفكر تفكيراً دياالكتيكياً، أي يجب أن لا نفترض أن معرفتنا جاهزة ولا تتبدل بل أن ندرس الطرق التي نشأت بها المعرفة من اللا معرفة، وبأي شكل تصبح المعرفة غير التامة وغير الدقيقة معرفة أكثر كمالاً وأكثر دقة".

وتتطلق الفلسفة الماركسية من أن ما يسمى بالديالكتيك الذاتي (تطور تفكيرنا) هو انعكاس للديالكتيك الموضوعي (تطور ظواهر العالم المادي) .

إن وحدة قوانين التفكير وقوانين الواقع لا تعني عدم وجود فارق بينهما، أنها قوانين واحدة من حيث المحتوى فحسب، ولكنها مختلفة من حيث أشكال وجودها، فقوانين الواقع موجودة وجوداً موضوعياً أما القوانين الأخرى فموجودة في وعي الإنسان كانعكاس للأولى ذلك "ان قوانين المنطق هي نتاج انعكاس ما هو موضوعي في وعي الإنسان الذاتي" .

مضمون المنطق الديالكتيكي هي دراسة العلاقات بين المفاهيم والتحويلات والتناقضات فيها، المسألة الرئيسية التي يهتم بها المنطق الديالكتيكي هي مسألة : الحقيقة ، فهو ينظر في أشكال التفكير على أنها أشكال ذات مضمون ويبين لنا كيف نتوصل إلى المعرفة الحقيقية عن العالم في هذه الأشكال .

[1] المصدر : المادية الديالكتيكية - مجموعة من المفكرين السوفييت - ترجمة فؤاد مرعي/ عدنان جاموس/ بدر الدين

- [2] المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية - مجموعة من المؤلفين - دار التقدم - موسكو - 1975 - ص 297.
- [3] المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية - مجموعة من المؤلفين - دار التقدم - موسكو - 1975 - ص 303.
- [4] المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية - مجموعة من المؤلفين - دار التقدم - موسكو - 1975 - ص 317.

مدخل إلى الفلسفة الماركسية (8-12)

غازي الصوراني

الحوار المتمدن-العدد: 6008 - 2018 / 9 / 29

المادية التاريخية

موضوع بحث المادية التاريخية:

تدرس المادية التاريخية القوانين التي تحكم تفاعل المادة والوعي والقوانين الكونية للوجود فيما يتعلق بالحياة في المجتمع[1]، لكن هذا لا يعني بطبيعة الحال أن المادية الديالكتيكية لا تدرس مظاهر القوانين الكونية لحركة المادة وتطورها في المجتمع، فالمادية الديالكتيكية التي تواجه مهمة دراسة القوانين الكامنة في كل مجالات الوجود لا يمكنها أن تتفادى تقصي كيف تؤدي هذه القوانين وظيفتها في الحياة الاجتماعية، لكنها وهي تدرس تعبيرات هذه القوانين في المجتمع فهي تركز اهتمامها فقط على تلك العناصر والجوانب والعلاقات المشتركة في كل مجالات الوجود الأخرى.

تدرس المادية التاريخية وظيفة القوانين الكونية في الحياة الاجتماعية من أجل أن تكشف عن مضمونها الخاص المحدد، المشروط بخصوصيات الشكل الاجتماعي من حركة المادة، وعن طريق إثبات الطبيعة الخاصة للقوانين (التي درستها المادية الديالكتيكية) في الحياة الاجتماعية، تكتشف المادية التاريخية القوانين العامة التي تحكم وظيفة وتطور المجتمع الانساني.

هكذا... فعلى حين تثبت المادية الديالكتيكية قوانين الترابط الداخلي بين المادة والوعي على العموم بتقديم الحل للمشكلة الأساسية في الفلسفة، فإن المادية التاريخية، وهي تتعامل مع المشكلة نفسها في تطبيقها على المجتمع، تكشف قوانين الترابط الداخلي بين الكائن الاجتماعي والوعي الاجتماعي، بين الحياة المادية والحياة الروحية في المجتمع. هذه الانماط التي تحكمها القوانين - رغم أنها تعبير عن القوانين العامة التي تنطبق على الواقع كله - لها مضمونها الخاص، ومن ثم فهي قوانين مستقلة تحكم عمل الكائن الاجتماعي.

وفي سياق المادية التاريخية، فإن قانوناً عاماً مثل وحدة و"صراع" الاضداد يأخذ شكل الصراع الطبقي في مجتمع معاد، والترابط الداخلي بين الانتاج والاستهلاك وغيرهما من قوانين التطور الاجتماعي. وقانون تحول التغيرات الكمية إلى كيفية حين يطبق على المجتمع يأخذ شكل الثورة الاجتماعية وشكل قوانين أخرى للتغير الكيفي في مختلف جوانب الحياة الاجتماعية.

وقانون نفي النفي يأخذ شكل إبدال التكوينات الاجتماعية - الاقتصادية في عملية التطور التاريخي وتكرار الاحداث الماضية في مرحلة أرقى، وهو ما يحدث في كل مجالات الحياة الاجتماعية، وهكذا.

إذن فالمادية التاريخية تدرس قوانين العلاقة الداخلية بين المادة والوعي، والقوانين العامة للوجود في تعبيراتها الخاصة بالحياة الاجتماعية. وتكشف - على هذا الأساس - القوانين العامة التي تحكم وظيفة وتطور المجتمع

كشكل خاص من حركة المادة. إذن فموضوع بحث المادية التاريخية هو القوانين العامة التي تحكم وظيفة المجتمع وتطوره.

وإذا كانت المادية الديالكتيكية هي الفلسفة الماركسية بالمعنى العام للكلمة، هي العلم الذي يدرس اعم قوانين حركة الطبيعة والمجتمع والفكر الإنساني، فإن المادية التاريخية هي نظرية المجتمع الماركسية، هي العلم الذي يبحث في القوانين العامة والقوى المحركة لتطور المجتمع البشري. ولا يقتصر موضوع المادية التاريخية على دراسة تاريخ المجتمعات، تاريخ ظهور وتطور وتغير التشكيلات الاجتماعية الاقتصادية، بل يشمل أيضاً دراسة قانونيات الحياة المعاصرة لمختلف البلدان (الرأسمالية، الاشتراكية، المتخلفة) وقانونيات الحياة الاجتماعية للإنسانية بوجه عام.

إن المادية التاريخية بوصفها علماً عن قوانين التطور الاجتماعي هي نظرية فلسفية، منهجية، سسيولوجية في الوقت نفسه، فهي تجيب عن المسألة الأساسية في الفلسفة، مطبقة على المجتمع، إجابة مادية، بتأكيد، أن حياة المجتمع المادية، وبخاصة عملية الإنتاج المادي، تشكل أساس تفاعل جميع الظواهر الاجتماعية، وتحدد في نهاية المطاف الميدان الروحي من حياة المجتمع وكذلك جميع ظواهرها الأخرى. وهذا هو مبدأ المادية، لكن هذه النظرية الاجتماعية العامة هي مرشد لدراسة المجتمع، وليس وسيلة لرسم مجرى التاريخ، وليست مفتاحاً سحرياً يعفي من دراسة السير الواقعي الملموس لحركة التاريخ في كل زمان ومكان عموماً وفي تاريخ التطور الاجتماعي الاقتصادي الفلسطيني والعربي على وجه الخصوص.

وفي هذا السياق يؤكد انجلز على " أن المنهج المادي ينقلب إلى نقيضه كل مرة يستعمل فيها لا كدليل موجه للبحث التاريخي بل كنموذج جاهز لنحت وإعادة نحت الوقائع التاريخية" ونصح "بإعادة دراسة كامل مراحل التاريخ ... وبإخضاع شروط عيش مختلف التشكيلات الاجتماعية إلى بحث مفصل قبل أن يحاول أن يستخلص منها التصورات السياسية والقانونية والفلسفية والدينية التي تطابقها". كما دقق انجلز بقوة، في "إن العامل المحدد حسب التصور المادي للتاريخ هو في آخر التحليل إنتاج الحياة الواقعية وتجديد إنتاجها، ولم يقل ماركس أبداً ولا أنا أكثر من ذلك. فإن شوه أحدهم هذا الرأي بأن جعله يدل على أن العامل الاقتصادي هو المحدد الوحيد فقد حوله إلى كلام أجوف ومجرد وغير معقول". أبرز إنجلز في هذا النص الاستقلالية النسبية التي تتمتع بها مكونات البناء الفوقي: فأشكال الصراع الطبقي السياسي ونتائجه والدساتير والصيغ القانونية والنظريات القانونية والفلسفية والتصورات الدينية وتطورها إلى أنظمة دوغمائية في كثير من الحالات، كل ذلك يحدده بصفة كبيرة جداً شكل التطور التاريخي: "فكل هذه العوامل تتفاعل فيما بينها وتتوصل الحركة الاقتصادية في آخر الأمر إلى شق طريق لها في صلب هذا التفاعل، من خلال عدد لا متناه من الأحداث الجائزة، ويكون ذلك بمثابة الضرورة"[2].

- مقدمات ظهور المادية التاريخية[3]:

1- المقدمات الاجتماعية - الاقتصادية:

لم يكن ممكناً أن تظهر الماركسية، والمادية التاريخية كجزء مكون لها، قبل نضج الظروف الاجتماعية الموضوعية اللازمة لظهورها.

فمع تطور الرأسمالية زالت العزلة التي كانت قائمة بين مختلف البلدان والشعوب، ويتبين أكثر فأكثر، أن تاريخ البشرية بأسرها واحد، وأن كل شعب يمر خلالها بمراحل تحكمها قوانين تاريخية حتمية. ولم يكشف تطور الرأسمالية إمكانيات جديدة للمعرفة الاجتماعية فحسب، بل خلق الحاجة الاجتماعية إلى بناء علم عن المجتمع.

وكان العامل الحاسم في ظهور المادية التاريخية هو اكتمال تكون الطبقة الاجتماعية، التي يعبر هذا العلم عن مصالحها. لقد كانت الطبقة العاملة (البروليتاريا) وحدها، هي الطبقة الاجتماعية التي لا يعينها استمرار النظام الاجتماعي القائم على استغلال الإنسان للإنسان، بل تتلخص مصلحتها في إنهاء هذا النظام، وإقامة المجتمع اللاتبقي. إن هذه الطبقة لم تظهر وتتكون، في البلدان الرأسمالية المتقدمة، إلا في القرنين السابع عشر والثامن عشر، ولا تصل إلى درجة كافية من الوعي السياسي، بحيث تشكل طبقة اجتماعية جديدة، تلعب دوراً مميزاً في التاريخ إلا في أواسط القرن التاسع عشر.

لقد كان ظهور الماركسية تعبيراً عن النضج السياسي والفكري لطلائع الطبقة العاملة، وإشارة إلى حلول دورها التاريخي في النضال ضد الرأسمالية، وضد جميع أشكال الاستغلال الاقتصادي والاجتماعي والسياسي والروحي، وفي بناء المجتمع الخالي من الطبقات.

2-المقدمات الفكرية النظرية:

لم يكن ظهور المادية التاريخية خارجاً عن إطار تطور الفكر العلمي بوجه عام، ذلك "إن تاريخ الفلسفة، وتاريخ العلم الاجتماعي، يبينان بكل وضوح أن الماركسية لا تشبه البدعة في شيء، بمعنى المذهب المتحجر المنطوي على نفسه، الذي قام بمعزل عن الطريق الرئيسي لتطور الحضارة العالمية. على العكس من ذلك، فإن عبقرية ماركس كلها تتجلى بالضبط في كونه أجاب عن الأسئلة التي طرحها الفكر الإنساني التقدمي.

وتجدر الإشارة إلى العيوب الرئيسية للنظرات السوسيولوجية التي كانت سائدة قبل ماركس وانغلز:

أولاً: كان المفكرون السوسيولوجيون قبل ماركس يعالجون الأحداث التاريخية من وجهة نظر الدوافع المثالية لنشاط الناس بالدرجة الأولى، دون النظر في الأسباب العميقة التي تحدد تلك الدوافع.

ثانياً: كانت النظرات السوسيولوجية المثالية قد حفرّت هوة عميقة بين المجتمع والطبيعة المحيطة به. أما ماركس فقد بين أن الإنسان، والمجتمع الإنساني، هو جزء من العالم المادي المحيط به، وإن كانت له خصائصه المميزة.

ثالثاً: تتجاهل السوسيولوجيا المثالية الدور الحاسم الذي تلعبه الجماهير الشعبية في صنع التاريخ، وترجع تاريخ المجتمع البشري إلى تاريخ نشاط الشخصيات العظيمة.

وأخيراً: اعتبر المؤرخون وعلماء الاجتماع وعلماء الاقتصاد قبل ماركس أن الرأسمالية هي النظام الطبيعي الأبدي غير القابل للتجاوز.

- المقولات الأساسية للمادية التاريخية[4]:

نستطيع أن نستخلص المقولات الأساسية التالية، التي صارت تشكل أحجار الزاوية في الفهم المادي للتاريخ، وفي المنهج المادي التاريخي لدراسة الظواهر الاجتماعية:

- الوجود الاجتماعي (الواقع الاجتماعي).

- الوعي الاجتماعي.

- التشكيل (التشكيلة) الاجتماعي - الاقتصادي.

- البناء الفوقي.

- قوى الإنتاج (القوى الإنتاجية، القوى المنتجة).

التشكيل الاجتماعي - الاقتصادي:

التشكيل الاجتماعي - الاقتصادي أحد المقولات الأساسية، التي تستخدمها المادية التاريخية لتحديد المرحلة التي يعيشها المجتمع في تطوره التاريخي، وللتأكيد على الوحدة والترابط الديالكتيكيين بين مختلف ظاهرات الحياة الاجتماعية في كل مرحلة من التاريخ.

ويمكن تعريف التشكيل الاجتماعي على النحو التالي:

"هو عضوية اجتماعية - إنتاجية في حالة تطور دائم، لها قوانين خاصة بظهورها، وقيامها بوظائفها، وتطورها ثم تحولها إلى عضوية اجتماعية - إنتاجية أخرى أكثر تعقيداً. وفي كل عضوية من هذه العضويات نمط خاص للإنتاج، وشكل معين من العلاقات الإنتاجية، وطابع خاص للتنظيم الاجتماعي للعمل، وطبقات خاصة، وأشكال خاصة للاستغلال الطبقي (في التشكيلات الطبقة)، وأشكال خاصة، محددة تاريخياً، من تجمعات الناس والعلاقات بينهم، وطرائق معينة في الإدارة والتنظيم السياسي، وأشكال متميزة في تنظيم الأسرة والعلاقات الأسرية، وأفكار اجتماعية خاصة".

هذا التعريف يعني أن التشكيل الاجتماعي هو المجتمع كله في مرحلة معينة من تاريخه، وأن هذا المفهوم

يشمل كل الظواهر الاجتماعية في وحدتها العضوية، وتأثيرها المتبادل في مرحلة معينة من تاريخ مجتمع ما.

في مقدمة كتابه مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي، يعرض ماركس ما يعتبر الصياغة الكلاسيكية للأسس المادية التاريخية، ويضم أهم مقولاتها، فهو يقول: إن النتيجة العامة التي توصلت إليها، والتي أصبحت بمثابة خيط هام في أبحاثي اللاحقة، إنما يمكن صياغتها بإيجاز على النحو التالي: "إن الناس، أثناء الإنتاج الاجتماعي لحياتهم، يقيمون فيما بينهم علاقات معينة ضرورية، مستقلة عن إرادتهم. هي علاقات الإنتاج التي تلائم درجة معينة من تطور قواهم الإنتاجية المادية، ومجموع علاقات الإنتاج هذه يؤلف البنية الاقتصادية للمجموع، أي القاعدة الفعلية التي يقوم عليها بناء فوقي حقوقي سياسي، تلائمها أشكال معينة من الوعي الاجتماعي". ثم يضيف ماركس بقوله " إن أسلوب إنتاج الحياة المادية يشترط سيرورات الحياة الاجتماعية السياسية والفكرية بصورة عامة، فليس وعي الناس هو الذي يحدد وجودهم، بل على العكس من ذلك وجودهم الاجتماعي هو الذي يحدد وعيهم". وعندما تبلغ قوى المجتمع الإنتاجية المادية درجة معينة من تطورها، تدخل في تناقض مع علاقات الإنتاج الموجودة، أو مع علاقات الملكية - وليست هذه سوى التعبير الحقوقي لتلك - التي كانت حتى ذلك الحين تتطور ضمنها. وتصبح هذه العلاقات قيوداً لقوى الإنتاج بعد أن كانت أشكالاً لتطورها، وعندئذ يحل عهد الثورة الاجتماعية، ومع تغير القاعدة الاقتصادية يحدث انقلاب في كل البناء الفوقي الهائل، بهذه السرعة أو تلك.

إن أي تشكيل اجتماعي لا يموت قبل أن يكتمل تطور جميع القوى الانتاجية - في التشكيل الجديد - التي تفسح لها ما يكفي من المجال، ولا تظهر أبداً علاقات إنتاج جديدة أرقى، قبل أن تنتضج شروط وجودها المادية في قلب المجتمع القديم بالذات، ولهذا لا تضع الإنسانية أمامها إلا المسائل التي تستطيع حلها. إذ ينتضج دائماً، عند البحث عن كئيب، أن المسألة نفسها لا تظهر إلا عندما تكون الشروط المادية لحلها موجودة، أو على الأقل، آخذة في التكون وبوجه عام يمكن اعتبار أنماط الإنتاج الآسيوي، والقديم، الإقطاعي والبرجوازي الحديث، بمثابة عهود متصاعدة من التشكيلات الاجتماعية الاقتصادية. وإن علاقات الإنتاج البرجوازية هي الشكل التآخري الأخير لعملية الإنتاج الاجتماعية التآخري لا بالمعنى الفردي، بل بمعنى التآخر الذي ينمو من الشروط الاجتماعية لحياة الأفراد، ولكن قوى الإنتاج المتنامية في قلب المجتمع البرجوازي تخلق في الوقت نفسه الشروط المادية لأجل حل هذا التآخر.

في ضوء ما تقدم ، نستطيع أن نستخلص المقولات الأساسية التالية، التي صارت تشكل أحجار الزاوية في الفهم المادي للتاريخ، وفي المنهج التاريخي لدراسة الظواهر الاجتماعية.

الوجود الاجتماعي (الواقع الاجتماعي) - الوعي الاجتماعي - التشكيل (التشكيلية) الاجتماعي - الاقتصادي القاعدة الاقتصادية البناء التحتي - البناء الفوقي - نمط الإنتاج (أسلوب الإنتاج) - قوى الإنتاج (القوى الإنتاجية، القوى المنتجة) - علاقات الإنتاج (العلاقات الإنتاجية).

الإنتاج المادي كأساس لوجود المجتمع وتطوره:

(1) مفهوم الإنتاج [5]:

كما سبق أن أشرنا فإن المجتمع على عكس القطيع الحيواني لا يوجد فقط بالتوافق مع البيئة الطبيعية واستخدام الوسائل المادية التي يخلقها، لكنه أيضاً يطوع الوسائل الطبيعية لتلبية احتياجاته عن طريق تغيير خصائص الأجسام المادية التي خلقتها الطبيعة وتحويلها إلى أدوات مادية تحقق مطلب الإنسان في البقاء. وتحويل المواد الطبيعية إلى وسائل يحقق بها الناس الوفرة المادية يتم عن طريق العمل في الطبيعة بأدوات مصممة لهذا خصيصاً هي أدوات العمل أو وسائله، هذا التأثير الهادف على الطبيعة وتحويل خصائصها لصالح المجتمع هو الإنتاج، وأهم عناصر الإنتاج هي: (1) النشاط الهادف، (2) مواد العمل، (3) وسائل العمل.

وفي عملية العمل يتم التحكم في النشاط الإنساني بوعي ويخضع لهدف بدقة، ولتوضيح الاختلاف بين النشاط الإنتاجي والأفعال الغريزية للحيوان أشار ماركس إلى هذه الصفة نفسها أي الطابع الواعي والهادف لعمليات العمل، كتب ماركس: "إن الإنسان لا يؤثر فقط في شكل المادة التي يعمل عليها، لكنه أيضاً يحقق هدفاً خاصاً به هو يحدد قانون أسلوب عمله، وعليه أن يخضع إرادته له..."

ومادة العمل هي ذلك الجزء من الطبيعة الذي يؤثر عليه الإنسان في عملية الإنتاج ويحوّله إلى موضوع قادر على تلبية بعض احتياجات المجتمع، فالحديد والفحم والبتروك التي تستخرج من الأرض وتتمر بعمليات معينة هي مواد العمل.

والمواد سواء كانت موجودة في صورتها الطبيعية (المعادن في الأرض والأسماك في المساحات المائية الطبيعية والغابات والأراضي العذراء... إلخ) أو مرت بعمليات تصنيع أولية بتطبيق العمل (الحديد في المسبك، القطن في المغازل، القمح في المطاحن، الدقيق في المخابز... إلخ) يمكن اعتبارها جميعاً مواد العمل، ومواد العمل التي مرت ببعض عمليات المعالجة وتتضمن قدراً من العمل الإنساني تعرف بالمواد الخام، أي مادة خام إذن هي "مادة للعمل، ولكن ليس كل شيء للعمل هو مادة خام، إنما هو يصبح كذلك إذا مر ببعض التغيرات عن طريق العمل...".

والشيء أو مركب الأشياء الذي يضعه الإنسان بين نفسه وبين مادة العمل والذي يقوم بدور الموصل لتأثير الإنسان على هذا الشيء هو أدوات العمل أو وسائل العمل.

فالأدوات الآلية والماكينات ومختلف المعدات وأبنية الإنتاج ووسائل النقل الضرورية لخدمة المشروعات الصناعية وما إلى ذلك، هي جميعاً أدوات العمل في الصناعة، وبالنسبة للزراعة فهناك الآلات الزراعية وكافة الأدوات التي تستخدم في زراعة الأرض وفي الحصاد وفي إعداد الأرض قبل الزراعة، من حيث هي جميعاً جزء من كل الشروط الضرورية للبذور كي تنبت وللنبات كي ينمو وينضج، كذلك أيضاً وسائل النقل التي تستخدم لنقل البذور والمحاصيل ومخازن الحبوب والمستودعات لحفظ المحاصيل وما إلى ذلك. وفي تربية المواشي تشمل أدوات العمل الحيوانات التي تربي من أجل الصوف واللبن والزبد وغيرها من المنتجات والحظائر التي توضع فيها هذه الحيوانات، وآلات صيانتها واستغلالها... إلخ.

وأدوات العمل (instruments) فئة مستقلة من وسائل العمل، فأدوات العمل هي وسائل العمل التي تستخدم كموصلات مباشرة لتأثير الإنسان على موضوع العمل والتي تحدث فيه تغيرات مماثلة عن طريق خصائصها (الآلية أو الفيزيائية أو الكيميائية)، فكل أنواع الآلات والعدد مثل المخارط وآلات تصنيع المعادن وآلات الغزل والنسيج وما إليها، كذلك المحراث ومسحاة التربة وماكينة الخياطة وآلة الحصاد... هذه كلها أمثلة لأدوات العمل، وأبسط أدوات خلقها الإنسان في المراحل الأولى من تطور المجتمع الإنساني هي المدية والفأس والمطرقة والجرافة... الخ.

[1] ا.ب. شبتولين - النظرية العلمية في الطبيعة والمجتمع والمعرفة - دار الفارابي - بيروت - 1981 - ص 149.

[2] معجم الماركسية النقدي - مجموعة مؤلفين بإشراف الفيلسوف جورج لابيكا - دار الفارابي - بيروت - 2003 - ص 1142.

[3] معجم الماركسية النقدي - مجموعة مؤلفين بإشراف الفيلسوف جورج لابيكا - دار الفارابي - بيروت - 2003 - ص 1164.

[4] الموسوعة الفلسفية العربية - معهد الإنماء العربي - المجلد الثاني - الطبعة الأولى - ص 1169.

[5] ا.ب. شبتولين - النظرية العلمية في الطبيعة والمجتمع والمعرفة - دار الفارابي - بيروت - 1981 - ص 167.

مدخل إلى الفلسفة الماركسية (9-12)

غازي الصوراني

الحوار المتمدن-العدد: 6011 - 2 / 10 / 2018

المادية التاريخية

موضوعات العمل ووسائل العمل هي معاً وسائل الإنتاج :

تلعب وسائل العمل دوراً هاماً في إنتاج الوفرة المادية، ومستوى تطورها يحدد طابع النظام الاقتصادي للمجتمع ودرجة سيطرة الإنسان على الطبيعة، كتب ماركس: "إنها ليست الأدوات التي صنعت، ولكن كيف صنعت وبأي أدوات أخرى هو ما يمكننا أن نميز بين الحقول الاقتصادية المختلفة...".

(2) قوى الإنتاج في المجتمع[1]:

• جوهر قوى الإنتاج هي عبارة عن:

وسائل العمل والناس الذين يضعونها في التطبيق وينتجون الوفرة المادية بفضل خبرة الإنتاج المحددة ومهارات العمل تمثل قوى الإنتاج في المجتمع.

وإنتاج الوفرة المادية يتم عن طريق الناس، فالكائنات الإنسانية هي التي تؤثر في الطبيعة وتحول المواد إلى وسائل لإنتاج ضرورات الحياة، وواضح بالتالي أن الناس الذين يسهمون في الإنتاج يجب إدراجهم ضمن قوى الإنتاج، فضلاً عن ذلك فالناس هم قوة الإنتاج الأساسية في المجتمع، فهم مصدر الإبداع والجانب الحي من النشاط الإنتاجي. ويؤثر الناس في الطبيعة لا بأيديهم العارية بصورة غير مباشرة، ولكن عن طريق وسائل العمل، وتعتمد الدرجة التي تتغير بها الطبيعة وكمية الوفرة المادية التي يتم إنتاجها اعتماداً أساسياً على وسائل وأدوات العمل المستخدمة، إذن فوسائل العمل أيضاً تمثل جانباً من قوى الإنتاج في المجتمع.

وفي حين أن وسائل العمل عنصر أساسي بين قوى الإنتاج فيجب أن نؤكد أنها قوى إنتاج لا بذاتها، ولكن فقط عن طريق اتحادها العضوي مع الإنسان . واستخدام حتى أبسط وسائل العمل في العملية الخلاقة يفترض معرفة كيفية استخدام هذه الوسائل ومهارة وخبرة خاصة في استخدام وسائل العمل المحددة، وكلما زادت الخبرة في استخدام أي وسائل للعمل كلما أصبحت أفعال الناس أفضل وأكثر كفاءة، وتعاضمت قواهم الإنتاجية.

إذن فقوى الإنتاج في المجتمع تعتمد ليس فقط على الناس الذين يشاركون في إنتاج الوفرة المادية ووسائل العمل التي يستخدمونها ولكن أيضاً على الخبرة في استخدامها ومهارة العاملين.

والتنظيم التكنيكي أو التقني للعمل، أي وضع الناس أثناء عملية الإنتاج وتقسيم الوظائف بينهم عوامل تؤثر في قوى المجتمع الإنتاجية وكلما تقدم تنظيم العمل واستخدامه استخداماً عقلياً والانتفاع بوسائل العمل وقوة العمل كلما تعاضمت قوى الإنتاج في المجتمع .

• القوى الإنتاجية في المجتمع والعلم[2]:

في المراحل المبكرة من تطور المجتمع حين كان العلم لا يزال في مهده وأدوات العمل على مستوى بسيط بدائي ومصمم من أجل العمل اليدوي كان الناس قانعين -فيما يتعلق بإنتاج الوفرة المادية- بالمعرفة التجريبية التي جمعتها الأجيال السابقة في صراعهم ضد الطبيعة وراكموها في وسائل العمل التي انتجوها وفي خبرات الإنتاج التي نقلوها من جيل لجيل، ومع التحول التدريجي مع العمل اليدوي إلى الإنتاج الآلي فليست المعرفة التي اكتسبها المنتجون مباشرة من عمليات العمل والتدريب فقط بل والاكتشافات العملية أيضاً بدأت تندمج في وسائل العمل التي تنتج وفي وسائل استخدامها. إن تصميم وتشغيل الآلات قام على أساس الاستخدام المنظم لقوانين الطبيعة التي اكتشفها العلم، وقد أتاح هذا وضع عناصر الطبيعة في خدمة الإنتاج وإبدالها بالعمل الإنساني.

وفي المراحل الأولية كان استخدام العلم في الإنتاج محدوداً بعض الشيء، والقوانين العلمية كانت توضع في الاعتبار فقط في خلق الوسائل الميكانيكية للعمل في حين كانت تكنيكات الإنتاج غائبة عن اهتمام العلم، وعلى أي حال فالثورة الصناعية التي بدأت مع بداية القرن التاسع عشر سرعان ما أثرت في تطور الصناعات الأخرى، وبدأ العلم يلعب دوراً متزايداً في الإنتاج، فإلى جانب تحسين تكنيكات الإنتاج فقد بدأ يفسح الطريق أمام نشوء صناعات جديدة، وعلى حين كانت الميكانيكا النظرية في الماضي هي التي ترتبط أساسياً بالإنتاج، الآن جاء دور علوم الفيزياء والكيمياء لتنفذ بفعالية إلى مجال الإنتاج، فالاكتشافات في الكهرباء مثلاً كالتأثير الكهرومغناطيسي وأشعة الكاثود والنظرية الكهرومغناطيسية في الضوء قد أدت إلى إعادة البناء التكنيكي للإنتاج، واعدت الاكتشافات الكبيرة في الكيمياء إلى قيام الصناعة الكيميائية وإلى التراكم الصناعي للعديد من المواد اللازمة لعملية الإنتاج.

وفي مرحلة العولمة الراهنة تطور العلم بصورة غير مسبوقة خلال العقود الثلاثة الماضية وأصبح بالفعل قوة إنتاجية هائلة إلى جانب وسائل الإنتاج ورأس المال، تتجسد هذه القوة من خلال الاكتشافات العلمية المعاصرة في علوم الذرة والفيزياء والهندسة الوراثية والاستتساخ والفضاء... إلخ.

(3) علاقات الإنتاج:

تعتبر القوى الإنتاجية للناس عن علاقتهم بالطبيعة، ومستوى تطورها يتضح في الدرجة التي تستجيب بها الطبيعة لمصالح المجتمع، أي المدى الذي يحققه الإنسان في السيطرة على عناصرها، وعلى أي حال ففي عملية الإنتاج يدخل الناس في علاقات محددة لا بالطبيعة فقط ولكن كل بالآخر. إن هذه العلاقات والترابط الداخلي المحدد بينها هي الشرط الرئيسي لوظيفة الإنتاج وتطوره، وتحول الطبيعة لخدمة مصالح المجتمع لا يبدأ إلا من داخل هذه العلاقات بفضل الروابط الاجتماعية القائمة بين الناس، هذه الروابط والعلاقات هي الشكل الاجتماعي الذي في ظله يمارس الإنسان تأثيره على الطبيعة ويحولها ويطوعها أو يلائمها. وبالتالي فإن العلاقات التي تتشكل بين الناس في عملية إنتاج وتوزيع واستهلاك البضائع المادية هي علاقات الإنتاج. كما أن العلاقات التي تتشكل في عملية تبادل أنشطة معينة بين أعضاء المجتمع هي كذلك علاقات إنتاج، وهي على وجه الخصوص العلاقات بالنقد أو بالسلع في مقابل النقود.

وحسب ما إذا كانت وسائل الإنتاج ملكية عامة أو خاصة تقوم العلاقات إما على أساس التعاون والمساعدة المتبادلة وإما على أساس السيطرة والخضوع. وإلى جانب هذين النمطين الأساسيين من علاقات الإنتاج، فثمة علاقات إنتاج انتقالية تظهر في مراحل معينة من التطور التاريخي تقوم على الملكية الخاصة والعامة معاً، وتمتزج فيها عناصر من التعاون والمساعدة المتبادلة بعناصر من السيطرة والخضوع.

وثمة أنماط ثلاثة من علاقات الإنتاج تمثل السيطرة والخضوع، وتتفق مع أشكال من الملكية الخاصة ظهرت وسادت في فترات محددة من تطور المجتمع، تلك هي علاقات إنتاج ملكية العبيد ثم الإقطاعية فالرأسمالية، وحيث أن علاقات الإنتاج هي الشكل الاجتماعي الذي يؤدي فيه الإنتاج وظائفه ويتطور فهي لا توجد معزولة عن قوى الإنتاج ولا خارج أدوات العمل والبشر الذين يقومون على تشغيلها أو مستقلة عنهم، قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج هما جانبان مختلفان - وإن كان بينهما ترابط عضوي - من عملية الإنتاج، هما معاً يمثلان نمط الإنتاج.

ونمط الإنتاج ليس سوى نمط نشاط الناس الذي يحول مختلف المواد الطبيعية إلى وسائل للحياة، ويعيد بالتالي إنتاج الوجود الفيزيقي للناس، لكن تأثير نمط النشاط على حياة الناس لا يقتصر على ذلك، بل هو يحدد طريقتهم في الحياة ذاتها، وقد أشار ماركس وأجلس إلى أنه "حين يعبر الناس عن حياتهم فإنهم يحددون من هم..."، ومن هم هذه تعتمد على ما ينتجه الناس وكيف ينتجون.

ونمط إنتاج البضائع المادية هو أساس كل الحياة الاجتماعية من حيث أنه يحدد بناء الكيان الاجتماعي وعمليات الحياة الاجتماعية والسياسية والروحية، كذلك العلاقات الاجتماعية والعلاقات الدولية، فانقسام المجتمع إلى طبقات والعلاقات بين الطبقات وشكل العائلة والأخلاقيات السائدة في المجتمع والعلاقات القانونية والرؤى الدينية والجمالية - إنما تعتمد جميعاً على نمط الإنتاج، وحين يتغير هذا النمط يتبعه تغير كل العلاقات الاجتماعية وبناء كل الكيان الاجتماعي.

وتبدأ التغيرات في نمط الإنتاج بالتغيرات في قوى الإنتاج في المجتمع "فحين يكتسب الناس قوى إنتاج جديدة يغيرون من نمط الإنتاج، وحين يغيرون طريقة كسبهم ما يقيم حياتهم فإنهم يغيرون كل علاقاتهم الاجتماعية..."
ديالكتيك تطور قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج [3]:

اعتماد علاقات الإنتاج على مستوى تطور قوى الإنتاج:

تمثل قوى الإنتاج مضمون الإنتاج، وتمثل علاقات الإنتاج شكله الاجتماعي، وحيث أن قوى الإنتاج هي مضمون الإنتاج فهي في حركة مستمرة دائمة، في حالة من التغير والتطور.

وحين تبلغ القوى الإنتاجية مستوى معيناً من التطور فإنها تحدث تغييراً في علاقات الإنتاج، وإحلال شكل معين من علاقات الإنتاج محل شكل آخر يعني الانتقال إلى مرحلة أرقى من التقدم التاريخي، إلى تكوين اجتماعي - اقتصادي جديد. على هذا النحو حل نظام ملكية العبيد محل المشاعية البدائية، والإقطاع محل ملكية العبيد، والرأسمالية محل العلاقات الإقطاعية، وتحل العلاقات الاشتراكية محل العلاقات الرأسمالية.

كتب ماركس: "إن الناس ليسوا أحراراً في اختيار قواهم الإنتاجية - التي هي أساس تاريخهم كله - لأن كل قوة إنتاجية هي قوة مكتسبة نتيجة نشاط سابق، القوى الإنتاجية هي بالتالي نتيجة طاقة إنسانية مطبقة تطبيقاً

عملياً، لكن هذه الطاقة نفسها متضمنة في الشروط التي وجد الناس أنفسهم فيها، في القوى الإنتاجية المكتسبة بالفعل في الجيل السابق والتي يستخدمونها كمادة خام لإنتاج جديد، هكذا يحدث التماسك في التاريخ الإنساني ويتشكل تاريخ الإنسانية... وينتج عن هذا بالضرورة أن التاريخ الاجتماعي للناس هو تاريخ تطورهم الفردي، سواء كانوا واعين بهذا أو لم يكونوا، فعلاقتهم المادية أساس كل علاقاتهم، والعلاقات المادية هي فقط الأشكال الضرورية التي يتحقق فيها نشاطهم المادي والفردي...".

قانون توافق علاقات الإنتاج ومستوى تطور القوى الإنتاجية:

جوهر هذا القانون أن القوى الإنتاجية المحددة تتطلب على التحديد علاقات إنتاج خاصة تتوافق ومستوى تطورها، وأن التغير في القوى الإنتاجية يحدث في النهاية تغيراً مناسباً له في علاقات الإنتاج، ذلك أن توافق علاقات الإنتاج والقوى الإنتاجية شرط أساسي لوظيفة الإنتاج الاجتماعي وتطوره.

وقد لاحظنا فيما سبق أن كل علاقات الإنتاج الخاصة تتشكل على أساس مستوى محدد من تطور القوى المنتجة وتحت تأثيرها المباشر، وإذا كان الأمر هكذا فكيف يحدث ألا تتوافق علاقات الإنتاج أحياناً والقوى المنتجة؟

حيث أن القوى الإنتاجية التي تمثل مضمون الإنتاج في حالة من التغير الدائم، وعلاقات الإنتاج - من حيث هي الشكل الاجتماعي للإنتاج - تمثل نظاماً على درجة نسبية من الثبات للعلاقات بين الناس، يتم داخله تبادل المواد بين المجتمع والطبيعة وتبادل الأنشطة بين الناس (الذين يكونون المجتمع)، ففي مرحلة محددة من تطورها، ورغم أن علاقات الإنتاج كانت شكل وشرط تطور القوى الإنتاجية في المرحلة الأولى حين كانت متوافقة وهذه الأخيرة، فهي في المرحلة الثانية حين يظهر التباعد بين علاقات الإنتاج والقوى الإنتاجية ويحدث الصراع بينهما فإن علاقات الإنتاج تصبح عائقاً أو كابحاً لتطور القوى الإنتاجية. وخلال التطور التالي للإنتاج يزداد هذا التناقض حدة ويصبح صراعاً يحتم الضرورة التاريخية في إبدال الأشكال القديمة من علاقات الإنتاج ونشاط الناس بأشكال أخرى جديدة تتوافق ومستوى القوى الإنتاجية.

وأنماط علاقات الإنتاج التي يحل أحدها تدريجياً محل الآخر "تتشكل في مجملها تطور التاريخ كسلاسل متماسكة من أشكال التفاعل، ويتمثل تماسكها في أن مكان شكل قديم من التفاعل أصبح عائقاً يقوم شكل جديد يتفق والقوى الإنتاجية الأكثر تطوراً، ويتوافق من ثم والنمط المتقدم من النشاط الذاتي للأفراد، وهو شكل سيصبح عائقاً بدوره فيستبدل بشكل جديد...".

وديالكتيك التحول من توافق علاقات الإنتاج والقوى الإنتاجية إلى الاختلاف بينها في مسار التطور التاريخي، والذي يصحبه تحول علاقات الإنتاج في شكل يدفع القوى الإنتاجية إلى قيد على هذا التطور، يمكن ملاحظته ببسر خلال استعراض تاريخ المجتمع الإنساني، ولنحاول أن ننظر باختصار في عملية إحلال شكل من علاقات الإنتاج محل شكل آخر في عملية التطور التاريخي.

أثر علاقات الإنتاج على تطور قوى الإنتاج:

إذا كانت علاقات الإنتاج تعتمد على قوى الإنتاج، إلا أن علاقات الإنتاج - وهي تتغير بتأثير قوى الإنتاج - لا تبقى سلبية، بل هي تستجيب بفاعلية وتؤثر على قوى الإنتاج التي خلقت وجودها.

فقد خلقت علاقات الإنتاج الرأسمالية دافعاً أكثر قوة لتطور الإنتاج عند المستغلين (بكسر الغين) والمستغلين (بفتح الغين) جميعاً، فالهدف الرئيسي للإنتاج الرأسمالي هو أن يوفر للبرجوازية قدراً كبيراً متزايداً من فائض الإنتاج، ومن ثم فهناك رغبة غير محدودة في مراكمة الثروة والتوسع في الإنتاج، وتلك سمة لم تكن موجودة لا في المجتمع الإقطاعي ولا في مجتمع ملاك العبيد، فالهدف الرئيسي عند سادة الإقطاع وملاك العبيد هو استهلاك الناتج، وليس مصادفة ان كانت نسبة التوسع في الإنتاج في هذين المجتمعين نسبة لا تكاد تذكر.

ولا شك في أن للعامل مصلحة أكبر في رفع إنتاجية العمل أكثر ما كان للفقن، فعمل العامل لمصلحته الخاصة لا ينفصل عن عمله لمصلحة الرأسمالي، وكل عمل يعمل به وكل دقيقة عمل تحمل الفائدة له وللرأسمالية معاً، وحين يعمل العامل بنظام القطعة تصبح مصلحته أكبر في رفع الإنتاج، وربما لا تكون هذه المصلحة ذات نسبة مرتفعة، فالعامل يوقن أنه يعمل لصالح الرأسمالي ومن أجل ثرائه.

إن علاقات الإنتاج الاشتراكية هي فقط التي تخلق -للمرة الأولى- مصلحة شاملة من جانب العمال في تطوير الإنتاج، ففي ظل الاشتراكية يعي العمال أنهم يعملون لمصلحتهم الخاصة ومصلحة مجتمعهم، ويثير هذا الوعي لديهم الرغبة في رفع إنتاجية العمل وتحسين التكنولوجيا وتطوير الإنتاج شرط توفر العلاقات الديمقراطية بين العمال واجهزة الدولة الاشتراكية بعيداً عن العلاقات القائمة على الاستبداد البيروقراطي كما كانت تجربة الاتحاد السوفياتي التي أدت الى انهيار وفشل التجربة الاشتراكية .

القاعدة الاقتصادية والبناء الفوقي[4]:

تنطلق المادية التاريخية من أن علاقات الإنتاج السائدة هي التي تشكل البناء التحتي للتشكيل الاقتصادي والاجتماعي ، بينما تشكل الأيديولوجيا والدولة والمنظمات السياسية والدينية وغيرها بناءه الفوقي.

إن العلاقات في القاعدة (علاقات الإنتاج) هي علاقات مادية، موضوعية يدخل فيها الناس بغض النظر عن إرادتهم ووعيهم، أما العلاقات في البناء الفوقي فيدخل فيها الناس عن معرفة ووعي، فالعلاقات الاقتصادية في كل مجتمع معني تتجلى كمصالح، كما يقول انغلز. وفي سياق نشوء هذه المصالح، وفي غمرة النضال الطبقي، يتشكل وعي المصالح الطبقية المشتركة، وتعارضها مع مصالح الطبقات المعادية، هذا الوعي يدفع ويُحرّض على إنشاء أحزاب وحركات ثورية ومنظمات تعبر عن مصالح الجماهير الشعبية الفقيرة ، وتحميها، وتدافع عنها.

إن الأيديولوجية السائدة ليست دائماً الأيديولوجية الوحيدة التي توجد في التشكيل، ففي سياق التطور التاريخي، ومع تأزم التناقضات الاجتماعية، تنبثق أيديولوجية جديدة تعكس مصالح الطبقات الثورية، وتعارض الأيديولوجية السائدة، وتكسب تدريجياً إلى جانبها جماهير أكبر فأكثر من الناس. ويتجسدها في الجماهير تتحول الأيديولوجية إلى قوة مادية تعمل على هدم النظام القائم، وهنا تتجلى فعالية الأحزاب والنقابات والمؤسسات السياسية والثقافية الأخرى التي تعتبر جزءاً من البناء الفوقي، من أجل مواصلة النضال لتحقيق الهيمنة السياسية والثقافية في اوساط الجماهير الشعبية تمهيداً للثورة على أنظمة الاستبداد والاستغلال الطبقي وتحقيق أهداف الثورة الوطنية الديمقراطية بأفاقها الاشتراكية .

أخيراً .. لقد استهدفنا عبر كل ما قدمناه من نصوص مكونة لهذه الدراسة، ليس فقط للفهم والتأمل العقلاني والمعرفي في اوساط رفاقنا فحسب، بقدر ما هي أيضاً دعوة لمزيد من الحركة النضالية والمجتمعية على جميع المستويات، ومزيد من النشاط الفاعل والفعلي بما فيه التوسع التنظيمي في أوساط الجماهير الشعبية التي يتوجب علينا الالتحام في صفوفها بكل ما فينا من مصداقية الثوري وتواضعه، انطلاقاً من حرصنا الشديد على استيعاب وتجسيد هويتنا الفكرية المتجددة ، بعيداً عن كل أشكال ومظاهر الثبات أو الجمود أو العقائدية من ناحية، والوعي العميق بكل مكونات واقعنا الفلسطيني والعربي بما يمكننا من الإسهام بصورة واضحة في تطبيق شعاراتنا وسياساتنا على طريق النضال من أجل تغيير هذا المشهد السوداوي الذي نعيشه اليوم.

-
- [1] ا.ب. شبتولين - النظرية العلمية في الطبيعة والمجتمع والمعرفة - دار الفارابي - بيروت - 1981 - 169.
- [2] ا.ب. شبتولين - النظرية العلمية في الطبيعة والمجتمع والمعرفة - دار الفارابي - بيروت - 1981 - 170.
- [3] ا.ب. شبتولين - النظرية العلمية في الطبيعة والمجتمع والمعرفة - دار الفارابي - بيروت - 1981 - ص174.
- [4] الموسوعة الفلسفية العربية - معهد الإنماء العربي - المجلد الثاني - الطبعة الأولى - ص1178

مدخل إلى الفلسفة الماركسية (10-12) الماركسية والدين

غازي الصوراني

الحوار المتمدن-العدد: 6012 - 2018 / 10 / 3

الماركسية والدين

تقديم :

رغم إن الفصائل والأحزاب الشيوعية والماركسية العربية، بحكم رؤيتها الفكرية وبرامجها السياسية ودورها النضالي التاريخي منذ تأسيسها وحتى اللحظة الراهنة، إلا أن سؤال الفلسفة عموماً وسؤال ما هي الفلسفة الماركسية وعلاقتها بالدين خصوصاً؟ ما زال متداولاً - بهذه الدرجة أو تلك من الجدية والوعي أو التراجع أو الارتباك - بين معظم الرفاق أعضاء هذه الفصائل والأحزاب العربية، وما زال النقاش حول هذا السؤال محمولاً بالشكوك أو اليقين العاطفي البعيد -بمسافة نسبية بين هذا الرفيق أو ذاك - عن امتلاك الوعي بالفلسفة، وبالنظرية الماركسية وقوانينها ومقولاتها وجوهرها المادي النقيض للفلسفة المثالية، ولكل الأفكار والمفاهيم الغيبية أو الميتافيزيقية، ما يعني ان هذه الأحزاب والفصائل تعيش عموماً حالة من الارتباك الفكري أو فوضى الأفكار، عززت وكرست - حتى اللحظة - نوعاً من التفكك أو التراجع في هويتها الفكرية لحساب "هويات" أو أفكار طارئة توفيقية وملتبسة أو شكلانية ذات طابع وطني أو قومي مبسط أو مبتذل أو ديني أو ليبرالي مشوه ، على الرغم من ان الماركسية - هوية أحزابنا الفكرية - نظرية علمية لا تحتل أي شكل من أشكال التوفيق مع "الهويات" الأخرى المشار إليها، لأننا سنقع في هذه الحالة في مستنقع التلويح الذي سيؤدي بنا صوب حالة من التوهان والضياح الفكري، الذي سيؤدي بدوره إلى حالة من الهبوط السياسي ارتباطاً بغياب التحليل الطبقي الماركسي لمجريات الصراع والحركة، سواء على صعيد النضال الوطني التحرري ضد الوجود الإمبريالي/الصهيوني من ناحية، أو على صعيد النضال السياسي والصراع الطبقي الديمقراطي الداخلي في مجتمعاتنا العربية من ناحية ثانية.

وهنا تتبدى أهمية طرح السؤال مجدداً: ما هي الماركسية؟ وجوابنا الصريح والواضح، ان الماركسية هي نظرية علمية، بمعنى انها تتكون من مجموعة من القوانين والمقولات والفرضيات، وهي أيضاً - وهذا هو المهم- تنطوي على المنهج: أي الطريقة أو الأسلوب، وهما الأداة الأساسية لكل علم من العلوم، وفي هذا الجانب نؤكد على "أن الماركسية ليست "علماً" بالمعنى المعتاد للكلمة، وإلا لكفى أي انسان -كما يقول الصديق جيلبير أشقر- أن يدرسها في مدرسة أو جامعة ما ويتخرج بشهادة في "الماركسية" وهو أبعد ما يكون عن الماركسية الجوهرية، على غرار بعض خريجي الجامعات السوفياتية في زمن ما قبل الإنهيار".

فالماركسية قبل أن تكون علماً ، ولكي يكون جانبها العلمي في خدمة غاياتها الأساسية إنما هي موقف أخلاقي بأعمق مفهوم الأخلاق ، فهي مبنية على منطلقات أخلاقية تعتبر الإنسان ومحيطه الطبيعي أعلى

الغايات والقيم، وبالتالي العمل لأجل تحرير البشر الجماعي والفردى من كل أنواع الإضطهاد وتحقيق المساواة بينهم على اختلاف اجناسهم وأعراقهم وألوانهم.

وهنا لا بد من التأكيد على الكيفية التي نتعاطى بها مع المنهج [1] الجدلي (الماركسي) في الممارسة الحياتية، ليس من أجل التخلص من الرواسب الاجتماعية الرجعية السائدة، بل أيضاً من أجل مراكمة ووعي منطلقات أخلاقية تتفاعل بصورة جدلية خلاقة مع إستراتيجية أحزابنا الثورية ورؤيتها من أجل التحرر الوطني والديمقراطي والعدالة الاجتماعية بأفاقها الاشتراكية، كاستراتيجية صوب التوحيد القومي العربي التقدمي الديمقراطي.

فالمنهج الماركسي أو الجدلي المادي شأنه شأن منهج العلم، يهدف لتطوير النظرية لكي توجه الممارسة الحياتية التي بدورها تطور وتغني النظرية، وهذا بالضبط ما قصده "كارل ماركس" بقوله "إنني لم أضع إلا حجر الزاوية في هذا العلم" ما يؤكد على أن نظرية المعرفة الماركسية هي جزء من صيرورة حركة الحياة ومتغيراتها التي لا تعرف الجمود أو التوقف، ولا تعرف الحقيقة النهائية، ما يعني بوضوح شديد رفضنا التعاطي مع الماركسية في إطار منهج أو بنية فكرية مغلقة أو نهائية التكوين والمحتوى، بل يتوجب علينا ان نتعاطى معها كمنهج أو بنية فكرية تتطور دوماً مع تطور المجتمعات والانجازات والاكتشافات العلمية في جميع مجالات الحياة وحقائقها الجديدة، إذ أن الماركسية تكف عن ان تكون نظرية جدلية، إذا ما تم حصرها في إطار منهجي منغلق أو في ظروف تاريخية محددة، وبالتالي علينا أن ندرك أن الانغلاق أو الجمود هو نقيض لجدل الماركسية التطوري كما هو نقيض لمنهجها وثقافتها ومشروعها الإنساني الهادف إلى بلوغ الحرية الحقيقية التي تتجسد في العدالة الاجتماعية والاشتراكية والتحرر الشامل للإنسان، من كل مظاهر القهر والاستغلال والاضطهاد والتبعية. أما بالنسبة للحديث عن الموقف المادي الفلسفي للماركسية، فهذا يعني أن المادية الماركسية تعني أن العالم المادي موجود بشكل مستقل عن الوعي الإنساني أو غيره؛ وأن معرفة العالم الواقعي ممكنة وإن لم تكن مطلقة؛ وأن الفكر البشري هو الذي ينشأ من العالم المادي، وليس العكس. ووفقاً لفريدريك انغلز في كتابه "لودفيغ فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية":

"إن المسألة الكبرى الأساسية لكل فلسفة، وخاصة الفلسفة الحديثة، هي العلاقة بين الفكر والوجود، وقد انقسم الفلاسفة حسب تبنيهم لهذه الإجابة أو تلك إلى معسكرين كبيرين. أولئك الذين يؤكدون أولوية الفكر على الطبيعة، ويعترفون بالتالي في نهاية المطاف، بحدوث العالم... وهؤلاء يشكلون معسكر المثالية، والآخرين الذين يعتبرون الطبيعة القوة الأصلية، وهم ينتمون إلى مختلف مدارس المادية" [2].

فالمادية الماركسية، مختزلة في عناصرها الأساسية، تعني قبول القضايا التالية :

- 1 العالم المادي موجود بشكل مستقل عن الوعي الإنساني .
- 2 معرفة العالم الواقعي، حتى لو لم تكن كاملة أو مطلقة، ممكنة، وبالتالي فإن كل شيء يمكن معرفته.
- 3 البشر جزء من الطبيعة، لكنهم يشكلون جزءاً متميزاً.
- 4 العالم المادي لا ينشأ، في المقام الأول، من الفكر البشري؛ بل إن الفكر البشري هو الذي ينشأ من العالم المادي.

وفي هذا الجانب يقول ماركس وأنجلز في كتاب "الفلسفة الألمانية" إن "الناس هم منتجو تصوراتهم وأفكارهم وهم أناس حقيقيون فاعلون ومشروطون بحد تطور قواهم الإنتاجية، ولا يمكن للوعي أن يكون أي شيء أبداً، سوى الوجود الواعي، وخلافاً للفلسفة المثالية الألمانية التي تنزل من السماء إلى الأرض فإننا نصعد هنا من الأرض إلى السماء"[3].

الماركسية والدين :

الماركسية كنظرية علمية، فلسفية ، تاريخية، اجتماعية واقتصادية، تسعى إلى تفسير كافة الظواهر الطبيعية والاجتماعية، بمنهجية علمية وموضوعية من أجل تغييرها، وهنا يندرج الدين ضمن هذه الظواهر، فالماركسية تدعو إلى التفسير العلمي الموضوعي للدين، فلا يكفي النظر إلى الدين ككل، أو إلى أي دين، على أنه مجرد وهم أو إيمان بالقضاء والقدر أو موقف غيبي استحوذ على عقول الملايين من الناس لعدة قرون. فهي تتطلب تحليلاً للجذور الاجتماعية للدين في العموم، ولمعتقدات دينية محددة بذاتها، وفهم الاحتياجات الإنسانية الحقيقية، الاجتماعية منها والنفسية، والظروف التاريخية الفعلية التي تطابق تلك المعتقدات والمذاهب.

فعلى الماركسي أن يكون قادراً على فهم كيف كان الايمان والاعتقاد الديني -وما زال في مجتمعاتنا العربية وفي البلدان المتخلفة- ملهماً للناس عموماً وللفقراء خصوصاً، في تمردهم على استعبادهم واضطهادهم أو في صبرهم على ظلمهم ومعاناتهم في انتظار الآخرة !!

انطلاقاً من فهمنا للماركسية ، فإننا نرى أنها طريقة تفكير لفهم الوجود بكليته عموماً وبكل خصوصياته المرتبطة بالصراع الطبقي الاجتماعي من أجل انعتاق العمال والكادحين وكل الفقراء والمضطهدين في إطار العدالة الاجتماعية القائمة على المساواة بين البشر ، إلى جانب انها لا تسعى -وليس معنى- بالإساءة إلى المشاعر الدينية الكامنة في أوساط الجماهير الشعبية، بل على العكس تؤكد على ضرورة احترام تلك المشاعر - على النقيض مما يروج له دعاة الإسلام السياسي والقوى الرأسمالية والرجعية والامبريالية - فالماركسية تنظر إلى الدين بوصفه جزءاً من تطوّر وعي البشر في محاولتهم فهم واقعهم، وصوغ الرؤية التي تكيفهم معه، وأنه شكّل -في مراحل تاريخية معينة- تطوّراً كبيراً في مسار الفكر، وانتظام البشر في الواقع، وهي بهذا الموقف تتقاطع مع جوهر الأفكار التي أسست لانتشار المبادئ والقيم الناطمة لجميع الديانات التي ظهرت بعد مرور أكثر من مليون سنة على وجود الإنسان في هذا الكوكب، انعكاساً لشعوره بالخوف، أو العجز، عن تفسير الظواهر الطبيعية وغيرها المحيطة به، ومن ثم قام بعبادتها ، فقد عبد النار أو الشمس أو القمر أو النهر أو بعض الحيوانات ، وصنع لها التماثيل أو قام برسمها ونحتها على الصخور التي أصبحت جزءاً من التراث الديني القديم، عبر آثارها الموجودة اليوم في مصر واليونان والصين والهند والمكسيك والعديد من البلدان في أفريقيا وأمريكا اللاتينية، حيث تميزت تلك المرحلة بما عرفته البشرية من تعدد الآلهة أو تعدد العبادات، جنباً إلى جنب مع الايمان بالأساطير التي سادت وانتشرت طوال أكثر من خمسة آلاف عام ، حتى ظهور فكرة الإله الواحد عند "اخناتون" في الحضارة الفرعونية في مصر، قبل ظهور الديانات التوحيدية، أو ما يعرف بالديانات السماوية، التي تتحدث عن إله واحد لهذا الكون، وكان أولها الديانة اليهودية التي ظهرت قبل حوالي 4298 عام، ثم المسيحية قبل 2013 عام ثم الإسلام قبل 1434 عام ، وهي أديان ظهرت كامتداد وتقاطع مع ما

سبقها من خلفيات أسطورية وتراثية ، ولعبت دوراً مهماً في توضيح المعتقد الديني لهذا الدين أو ذاك، فهي دوماً جزء من الدين مرتبطة به، فالمسيحية نشأت على أرضية مكونة من فلسفة أفلاطونية حديثة، من أفكار وثنية يونانية، كذلك الإسلام، ظهر في بيئة ثقافية كانت تضج بالمعتقدات والأفكار (الحنفاء والدهريون واليهود والنصارى والوثنية أو عبادة الأصنام) ؛ وكان ظهوره في فترة من أخصب فترات الفكر الإنساني: كانت الحضارات تتمازج، تتلاقح، تتفاعل، وتتجاوز. "فلولا المسيحية واليهودية ووثنية الجزيرة العربية، مثلاً، وكذلك تأثير الزرادشتية والمانوية، لما ظهرت تعاليم الإسلام على الشكل الذي ظهرت عليه، فلو أخذنا مثال قصة هابيل وقابيل في التوراة وفي القرآن، نجد لها أصلاً، أو ما يشابهها، في الأسطورة السومرية، ما يعني أن هذه الكتب السماوية استلهمت بعض القصص من الأساطير"[4].

ومما لا شك فيه أن للأسطورة أيضاً، قيمة تاريخية ومعنوية، من ناحية تأثيرها في تشكل الوعي الإنساني في مراحل الأولى، وفي تأثيرها وإسهامها في صياغة نصوص الديانات التوحيدية التي ظهرت بعد أكثر من مليون عام على ظهور المجتمعات البشرية، حيث وجدت قبل حوالي خمسة آلاف عام في مصر الفرعونية (اختاتون)، ثم في بلاد الشام (اليهودية)، ثم اليونان والحضارة الإغريقية، ثم الامبراطورية الرومانية التي تخلت عام 335 عن دياناتها المرتبطة بالفلسفة الأفلاطونية المحدثة لحساب الديانة المسيحية الجديدة التي عززت بدورها مصالح النخب الطبقية الحاكمة في الامبراطورية.

أما عن تاريخ الديانة المسيحية ، فهو سابق على تاريخ الإسلام، إلا أن مسيرته لم تختلف عن مسيرة التاريخ الإسلامي من حيث انتشاره -في البداية- في أوساط الفقراء والعبيد ، فقد كانت المسيحية في الأصل حركة مضطهدين، ظهرت للمرة الأولى على أنها دين للعبيد والمُعْتَقين والفقراء والناس المحرومين من جميع الحقوق، وكذلك كل الشعوب التي قهرتها أو استبدت بها روما، وكان لا بد لانتفاضات الفلاحين والعبيد والمسحوقين، ولجميع الحركات الثورية في العصور الوسطى، أن ترتدى قناع الدين بالضرورة، وقد بدت وكأنها استعادة للمسيحية الأولى إثر ما أصابها من انحطاط متزايد، ولكن التمجيد الديني كان يخفي بانتظام مصالح دنيوية ملموسة "[5].

وفي هذا السياق ، تؤكد جميع المراجع التي تناولت تاريخ نشوء ما يعرف بـ"الأديان السماوية" أن نشأة وظهور الأديان ارتبطت أساساً بالجماهير المسحوقة أو جماهير العبيد والفقراء لتحريضهم على واقعهم والثورة عليه وتغييره ، ولنا في ثورة العبيد بقيادة "سبارتاكوس" وثورات فقراء المسلمين في عهد عثمان ثم ثورة الزنج والقرامطة وغيرها تأكيداً لهذا التحليل، علاوة على أن الدعوة المحمدية الإسلامية، انطلقت في بداياتها وسنواتها الأولى في أوساط فقراء العرب في شبه الجزيرة العربية ، وكانوا بمثابة العنصر الرئيسي في حماية الدعوة والدفاع عن مضامينها ضد أثرياء وسادة قريش، لكن طهرانية الدعوة الإسلامية ومثالياتها، لم تستطع الصمود والديمومة سوى لفترة قصيرة، انتهت بوفاة الخليفة العادل عمر بن الخطاب، ومن ثم ولاية عثمان بن عفان الذي شارك في قيادة عملية التحول بالدعوة الإسلامية وتوجيهها لحساب مصالح أثرياء القبائل العربية عموماً وأثرياء قريش وبني أمية على وجه الخصوص، وبعد وفاته تركزت هذه المصالح الطبقية والسياسية بصورة بشعة -في الدولة الأموية- عندما قرر معاوية ابن أبي سفيان -بعد انتصاره على علي بن أبي طالب- توريث الحكم إلى ولده يزيد، الأمر

الذي يتناقض كلياً مع جوهر وشكل الدين الإسلامي، بحيث باتت عملية التوريث سمة أساسية لجميع الحكام أو "الخلفاء" في الدولة الأموية والعباسية وإلى يومنا هذا، لا لشيء سوى تأكيد المصالح العليا للطبقات والشرائح الثرية وضمان بقاءها واستمرار سيطرتها على حساب الاغلبية الساحقة من فقراء المسلمين الذين فُرضَ عليهم الصبر على مظالمهم، انتظاراً للآخرة، وفق ما كان يروجه "مشايخ وفقهاء" السلطان أو الخليفة، الذين مازالوا في أيامنا هذه يروجون نفس الخطابات لحساب هذا الأمير أو الملك أو الرئيس أو الحاكم دفاعاً عن مصالح الأغنياء وضد مصالح ومستقبل الفقراء والمقهورين.

ولنا في مشهد الإسلام السياسي المنتشر اليوم في بلادنا عبر حركة الإخوان المسلمين والحركات الأصولية والسلفية الرجعية خير مثال على هذه الممارسات والمواقف التي لا تتناقض أبداً مع السياسات الإمبريالية في موازاة الدعوة إلى مهادنة دولة العدو الصهيوني من ناحية، والصمت الكامل على السياسات الاقتصادية الاستغلالية الرأسمالية التابعة التي أدت إلى تزايد الفجوات بين الأغنياء والفقراء دونما أي حديث أو مخرج للمحرومين والمظلومين سوى اللجوء إلى السماء ووعد الآخرة!!

وهنا بالضبط علينا -كأحزاب وفصائل ماركسية- أن نبحت بوعي وعمق كبيرين عن الجذور العميقة للدين في بلادنا العربية، التي تتمثل في الظروف الاجتماعية المتردية للجماهير الكادحة، وعجزها عن مواجهة أنظمة الاستغلال والقمع والاستبداد والتخلف، الأمر الذي يفرض علينا مزيداً من الاندماج والتوسع في أوساط هذه الجماهير، ونشر مبادئنا وأفكارنا وبرامجنا السياسية والاجتماعية عبر وسائل الدعاية والإقناع الديمقراطية لارتقاء بوعي الجماهير الشعبية الفقيرة وتطوير كفاحها ونضالها ضد كل أشكال الاستغلال والاضطهاد والتخلف.

وفي هذا الجانب، نقول: إن الإنسان الفقير، البسيط، العفوي، الذي يعيش في مجتمع متخلف (كما هو حال مجتمعاتنا العربية)، يتأثر سلباً بمعطيات وموروثات قيم التخلف الاجتماعي والغبيي تحديداً، وينشأ أو يصبح أسيراً - بدون وعي - لهذه البنية الاجتماعية المتخلفة، بل ويصبح (بتأثير الخطاب الديني، والثقافي والسياسي والاجتماعي للأنظمة الحاكمة)، قوة فاعلة ومؤثرة في بنية المجتمع المتخلفة، فهو يعزز هذه البنية ويدعم استقرارها بمقاومة تغييرها بصورة عفوية، نظراً لارتباطها ببنيتها النفسية المرتبطة بالبنية الاجتماعية، المحكومة بدورها للأعراف والعادات والتقاليد والغيبات الموروثة، العلاقة إذن جدلية بين السبب والمسبب (البنية والنمط الإنساني الذي ينتج عنها) مما يحتم على المثقف الوطني المستنير عموماً واليساري خصوصاً أن يتحمل مسؤوليته تجاه الإنسان الفقير ومعايشته والاهتمام الشديد بقضاياهم وهمومهم ومعاناتهم وتوعيتهم وتحريضهم ضد البنية المتخلفة ورموزها الطبقية ليقوم بدوره في صنع مستقبله.

التنوير وتطور العلم وأثرهما على الدين :

لقد لعب الوعي الديني، حسب كارل ماركس، أدواراً متناقضة، سلباً أو إيجاباً، فهو من جهة "زفرة المضطهدين" في التعبير عن احتجاج الجماهير على الواقع، ومن جهة أخرى يساهم في "صياغة الوهم"، بتوظيفه من جانب القوى الاستغلالية لإدامة استغلالها، ولعلّ هذا الجانب الثاني هو المفهوم الذي شاع عن رؤية

ماركس للدين، لا سيما أنّ الوعي الديني كان هو السائد على أشكال الوعي الأخرى من فلسفة وعلوم وأخلاق، وشكّل الدين آنذاك الشكل الخارجي للصراعات الاجتماعية.

وكان اكتشاف إسحاق نيوتن قوانين الفيزياء الحركية والميكانيك، صدمة مؤثرة لعالم الغيب الذي ظلّ الدين متمسكاً به، الأمر الذي وضع هذه القوانين في إطار الدراسة والفهم والتطوير، ومع أنّ مثل هذه القوانين لا تلغي الحاجة إلى الدين وإلى الروحانيات لدى الجماهير العفوية، فقد أخذ نجم العلم يرتفع عالياً، وقد ترافق هذا الأمر مع نظرية داروين واكتشافاته، في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، التي دعا فيها إلى اعتبار أنّ الكائنات البشرية قد تطوّرت من أصل واحد بسبب طفرات جينية ووراثية، الأمر الذي يتعارض مع الأطروحات الدينية التي تقول "كلّنا من آدم، وآدم من تراب"، وهكذا ارتفع رصيد العلم على حساب الدين في سياق تطور وتقدم المجتمعات الأوروبية، حيث نظر أوغست كونت، مؤسس الفلسفة الوضعية، إلى الدين باعتباره استلاباً فكرياً أما فيورباخ، الذي تأثر به ماركس في موقفه من الدين، فاعتبره استلاباً أنثروبولوجياً (إنسانياً)، وذهب عالم النفس سيغموند فرويد إلى اعتباره استلاباً نفسياً، بل وهماً يُصنع في العقل الباطن مثل بقية الأوهام.

وبعد عصر التنوير والنهضة، حولت أوروبا الدين إلى مجرد تقليد ومحاكاة، وتم إضعاف دوره لحساب دور الدولة التي حاولت التأثير على المؤسسات الدينية لتتساق مع مؤسسة الدولة العليا وانحسر الدين في إطار الخاص أو العلاقة الفردية للمواطن مع الدين أو الكنيسة .

لكن على الرغم من كل ذلك، فالدين لم ينقرض في الغرب، مثلما بشرت بعض الأطروحات، وعاد بقوة - للدفاع وتبرير المصالح الطبقية الرأسمالية الجديدة- بعد انهيار الاتحاد السوفييتي وبلدان أوروبا الشرقية، مثلما لعبت الكنيسة في بعض بلدان أمريكا اللاتينية دوراً إيجابياً وديمقراطياً منحازاً للفقراء في إطار ما عرف بـ"لاهوت التحرير"، لكنه لعب دوراً سلبياً في الشرق، خصوصاً في بلادنا العربية، نظراً لقوة انتشار وهيمنة التراث القديم والعادات والعرف والتقاليد المحكومة لمفاهيم القضاء والقدر وغير ذلك من المفاهيم القديمة في ظل تكريس التخلف الاجتماعي والاقتصادي، حيث المجتمعات ما زالت بعيدة، في الكثير من الأحيان، عن شروط التطور الاقتصادي الاجتماعي الديمقراطي النهضوي، لاسيّما حين تعجز الجماهير الفقيرة المضطهدة، عن إيجاد حلول لمشكلات الفقر والمرض والبطالة والعيش الإنساني والحرية، فلا بدّ ان تبحث عن معالجات لها في السماء، وبالوعد باليوم الآخر.

مدخل إلى الفلسفة الماركسية (11-12) التفسير المغلوط لعبارة ماركس - الدين أفيون الشعوب

غازي الصوراني

الحوار المتمدن-العدد: 6013 - 2018 / 10 / 4

الماركسية والدين

التفسير المغلوط لعبارة ماركس " الدين أفيون الشعوب " :

منذ "كتابه ماركس كتاب "أصول فلسفة الحق لهيغل"، فإنه يعترف بالمحتوى الأيديولوجي للدين وبدوره في الصراع الطبقي، وفي الوقت نفسه يعترف بمحتواه التحرري حين وصفه "روحاً لعالم بلا روح". كما قرأ ماركس وإنجلز المنجز الثوري للتقليد المسيحي، حيث تمثل المسيحية نتاجاً وهمياً لعالم معذب وإسقاطاً ذهنيّاً لوعيّ مُستلب، ما يتطلب إخضاعها للنقد لا التهجم عليها"[6]، وهذا هو المنهج الذي يجب أن نستخدمه في تعاطينا مع الدين الإسلامي في صراعنا السياسي الديمقراطي مع حركات الإسلام السياسي الرجعية ، لفصح أهدافها ومصالحها التي تخدم بصورة مباشرة أو غير مباشرة النظام الرأسمالي والمصالح الطبقيّة لأنظمة الاستبداد والاستغلال في بلادنا .

وفي هذا السياق ، فإن من المفيد الإشارة إلى المفكر الماركسي الإيطالي "غرامشي" الذي أكد في كتابه "دفاتر السجن" أن الدين هو أحد أركان البنيان الفوقي الأيديولوجي للتشكيلة الاجتماعية الملموسة، وهو متداخل مع بنيته السوسيو-اقتصادية، وهنا يمكن التفريق في وظيفته من خلال مستويين أساسيين: الأول يتعلق بالمجتمع المدني، والثاني له علاقة بالمجتمع السياسي- الدولة التي تعتمد على وظيفة الهيمنة.

ولقد حاول غرامشي، بعد ماركس وإنجلز، إعادة النظر في المسألة الدينية، لكنّ نهجه ظلّ بعيداً عن توجهات الماركسيين العرب، وقد استمدّ غرامشي نهجه من الممارسة الكفاحية العملية، ولم يستمدّه من الكتب والتعليمات. وإذا كان ماركس قد قال في كتابه نقد فلسفة الحق لدى هيغل أنّ "الدين أفيون الشعوب" ، فإن هذه العبارة لم تُفهم في سياقها ، إذ أنه كان يقصد العلاقة بين الدولة البروسية والكنيسة البروتستانتية وموقفها من الدين باعتباره ضرورة لامتصاص ظلم ومعاناة العمال والفلاحين الفقراء، وضمان رضوخهم واستسلامهم تطبيقاً لمقولة "شيشرون" أن الدين شيء لا بد منه للفقراء والعبيد لكي يقوموا بتنفيذ الاعمال الشاقة الموكولة إليهم وتحمل عذابات الدنيا في مقابل أجرهم في السماء، وهنا بالتحديد يتجلى رفض ماركس للظلم الواقع على الفقراء باسم الدين، وتشبيهه بالأفيون الذي كان يستخدم علاجاً لتهدئة آلام المرض في زمانه .

فالأفيون في القرن التاسع عشر كان علاجاً طبياً وقانونياً يستعمل في الطب، وتعامل به المستشفيات والمراكز الصحية، لا باعتباره مخدراً ساماً أو مدمراً لجسم الإنسان، وإنما هو مسكن مؤقت من الآلام والأوجاع، ولم يكن النظر إليه كعمل إجرامي أو فعل مخالف للقانون، كما هو الحال في الوقت الحاضر، بل كان أمراً مريضاً له ومسموحاً به ومفيداً . وفي هذا الجانب، نشير إلى أنّ ماركس قد اقتبس عبارة "الدين أفيون الشعوب"

من الفيلسوف الألماني عمانوئيل كانط، حيث وردت هذه العبارة في كتابه "الدين في حدود الفعل البسيط"، لكن ماركس أضاف قائلاً: "الدين هو روح عالم بلا روح" ويقصد بذلك تحديداً الطبقات الارستقراطية والبورجوازية الحاكمة التي تعيش عالماً بلا روح، وبلا أخلاق وبلا ضمير، انه عالم الاستغلال البشع للعمال والفقراء، لكن إسهام ماركس بالذات كان في البحث في وظيفة الدين وأسباب حاجة البشر إليه باعتباره "الزهرة الوهمية على قيد العبد" أو "زفرة المقهور". وقد استفاد ماركس من رؤية فيورباخ إزاء الدين، ولم يكن له موقف عدائي مسبق [7].

إن عبارة "الدين هو روح عالم بلا روح" هي ردٌّ على الفكرة المادية المبتذلة، من أنصارها أو من خصومها، التي تعتبر الماركسية تهتم بالماديات فقط، وهي نقيض الروح التي تجسّد القيم الأخلاقية والإنسانية والمثل العليا، ففي استخدام ماركس يرى أنّ الحضارة الرأسمالية هي التي سلبت البشر روحهم، أي قضت على دينهم الحقيقي، ولأنه يريد القضاء على الاستغلال فإنّه يريد تحرير الروح من الهيمنة الرأسمالية من جهة، ومن جهة أخرى منع استغلال تلك الروح من قبل المؤسسات الدينية التي توظفها بالصدّ منها. وكم هي صحيحة هذه اللفتة للتأمل في الرّدة الحالية نحو التدين تحديداً بسبب خواء رأسمالية عصر العولمة القيمي وفسادها الأخلاقي وفقرها الروحي [8]. وبالتالي فإن ماركس بهذه العبارة، "الدين هو روح عالم بلا روح" أراد أن يبين فيها ان الإنسان البسيط الفقير المظلوم المضطهد، يلجأ إلى السماء ويتمسك بالدين لكي يهوّن على نفسه معاناته ومآسيه الحياتية، فالدين هنا ليس عزاء وسلوى لما هو فيه من فقر وبؤس وحرمان، بل أيضاً، يرى فيه المظلوم عزاءه وتعويضه عن انتفاء آدميته الناجمة عن الظلم الطبقي، وهنا تتجلى عبقرية ماركس المعرفية الثورية في استخدامه لهذه العبارة، لكي يوضح أنّ الحضارة الرأسمالية هي التي سلبت البشر روحهم، أي قضت على دينهم الحقيقي، ولأنه يريد القضاء على الاستغلال، فإنّه يريد تحرير الروح من الهيمنة الرأسمالية وكل أشكال الظلم والقهر من جهة، ومنع استغلال تلك الروح من قبل الطبقات الرجعية والبورجوازية الحاكمة، ومن المؤسسات الدينية التي توظفها بالصدّ منها من جهة أخرى. وكم هي صحيحة هذه اللفتة للتأمل في الرّدة الحالية التي تتعرض لها مجتمعاتنا وشعوبنا العربية من خلال حركات الإسلام السياسي صوب مزيد من التبعية والتخلف والاستغلال، لخدمة مصالح الطبقات والشرائح الكومبرادورية والبيروقراطية والعشائرية، تحت ستار ديني، يهدف إلى تكريس العلاقات الرأسمالية الرثة في سياق الخضوع للنظام الامبريالي المعولم وفساده الأخلاقي والسياسي وفقه الروحي والمعنوي.

وكان المؤرخ الفرنسي مكسيم رودنسون قد أحسن التعبير عن هذه الظاهرة قبل أكثر من ربع قرن. بقوله "لا أعرف إلى متى ستستمر الحركة الأصولية، فقد يصل ذلك إلى ثلاثة أو حتى خمسة عقود من الآن. لكنها في جوهرها حركة عابرة. وهي ستبقى، طالما كانت خارج الحكم، نموذجاً مثالياً تغذيه الإحباطات والمظالم الاجتماعية الدافعة إلى التطرف" [9]. أما نبذ الحكم الديني، فلن يحصل الا بعد تجربة طويلة من المعاناة في ظله. باختصار: الأصولية الإسلامية ستواصل سيطرتها على المرحلة الحالية لفترة زمنية مرهونة بنهايتها لتوفر البديل الشعبي الديمقراطي وقدرته على استقطاب الجماهير الشعبية من ناحية، وعندما يفشل النظام الأصولي بشكل لا يقبل الشك ويقود الى طغيان واضح ومجتمع تراتبي خانع، أو يعاني نكسات من المنظور الوطني من

ناحية ثانية، "سيقود ذلك الكثيرين إلى السعي نحو البديل. لكن هذا يتطلب وجود بديل يتمتع بالمصداقية ويثير الهمم ويعبىء الشعب. إنه بالتأكيد ليس بالأمر السهل" [10].

وهاهم تجار الدين الذين يجعلوه أفيوناً للشعوب ، أو حركات الإسلام السياسي قد وصلوا إلى السلطة، "ومن شأن ذلك حتماً أن يُضعف المفعول المنوم لوعودهم، كما هو الحال في مصروتونس اليوم، خصوصاً حينما لا يتوقّر لهم - بخلاف زملائهم الإيرانيين - ريعٌ نفطي كبير يتيح لهم شراء رضا قطاع عريض من السكان أو رضوخهم" [11]، لذلك فإن قوى الإسلام السياسي بقيادة الإخوان المسلمين التي تنصدر المشهد السياسي في اللحظة الراهنة، تحاول إفراغ الانتفاضة الثورية في مصر وتونس وليبيا واليمن وسوريا من مضمونها الطبقي - الاقتصادي والاجتماعي- الذي كان السبب الأول لانفجارها جنباً إلى جنب مع مطلب الديمقراطية والحريات الفردية والكرامة ، حيث نلاحظ أن حركات الإسلام السياسي حرصت منذ أن قررت الالتحاق بالانتفاضة ، على إزاحة شعارات الشباب الثوري والعمال والفلاحين الفقراء وكل المضطهدين التي تؤكد على مطالبهم في الخلاص من كل أشكال الاستبداد والاستغلال الطبقي والإذلال الاجتماعي، إلى شعارات تؤكد على أن المعركة هي بين القوى الديمقراطية العلمانية واليسارية والقومية ، وبين الإسلام الذي تدعي تمثيله، وتقدمه على أنه "الحل المنشود" وذلك تعبيراً عن رؤيتها ومصالحها الطبقية التي لا تختلف في طبيعتها وجوهرها الاستبدادي عن طبيعة الأنظمة المخلوعة، من أجل تكريس تخلف وتبعية بلدانها واحتجاز تطورها.... لذلك كان من الطبيعي ان تتفجر الثورة الشعبية من جديد، معلنة رفضها للديكتاتورية والتفرد والقمع والاستبداد والاستغلال بعد أن اكتشفت الجماهير حقيقة التيارات الدينية وسياساتها وممارساتها التي لن تختلف -في جوهرها- عن سياسات النظام المخلوع، ما يعني أن أنظمة الاسلام السياسي بقيادة جماعة الاخوان المسلمين تعمل على تحويل الديمقراطية من مهد للتغيير والتقدم الى لحد تدفن فيه كل طموحات الجماهير الشعبية.

حول الدين والدولة والموقف من التدين الشعبي:

في هذا الجانب يقول عالم الاجتماع التقدمي العراقي علي الوردي : "إن الدين والدولة أمران متنافران بالطبيعة فإذا اتحدا في فترة من الزمان، كان اتحادهما مؤقتاً، ولا مناص أن يأتي عليهما يوم ويفترقان، وإذا رأينا الدين ملتصقاً بالدولة، علمنا أنه دين كهان لا دين انبياء ، فالناس لم يثوروا على الطغاة الذين سفكوا دماءهم وجوّعهم وضربوا ظهورهم بالسياط، ذلك لأنّ الناس قد اعتادوا ذلك وألفوه جيلاً بعد جيل، لكنهم يثورون ثورة عارمة عندما تنتشر مبادئ اجتماعية جديدة فتبعث فيهم الحماس وتمنحهم ذلاقة البيان وقوة النقد". وفي هذا السياق ، نشير إلى المفكر الديني الشيخ عبد الرحمن الكواكبي الذي أكد في معظم كتاباته وخطبه على رفض كل أشكال الاستبداد ، وطالب بفصل الدين واستقلاله عن الدولة والحكم واستبعاد السلطة عن التدخل في أمور الشريعة .

إننا إذ نؤكد على أن الاسلام قد لعب دوراً تاريخياً مهماً في صيرورة تطوّر العرب، لكن طابعه الدنيوي تحوّل إلى تصوّرات مبسّطة ساذجة وأسطورية، خاصة في مراحل الانحطاط التي بدأت مع الدولة الأموية وتكرست في الدولة العباسية وما تلاها حتى المرحلة الراهنة ، وأصبحت الرؤى التي سادت في ضوء التصوّر المثالي الغيبي الذي طرحه "أبو حامد الغزالي" ضد عقلانية "ابن رشد" مجرد جملة طقوس بسيطة، من دون عقل أو معادية

للعقل، فقد رفض الغزالي كلّ مجالات العلم والعقل والفلسفة، كما عبر عنها الفيلسوف ابن رشد، وحَصَرَ «العلم» في «علوم الدين» الأمر الذي لم يقره ولم يوافق عليه علماء الدين المستتيرين - في العصر الحديث والمعاصر - من أمثال جمال الدين الافغاني ، ومحمد عبده وأحمد أمين والشيخ علي عبد الرازق ثم الشيخ محمود شلتوت والشيخ محمد أبو زهره وجمال البنا ومحمد سعيد عشاوي وغيرهم .

وفي هذا السياق، تتجلى أهمية كتاب الشيخ الأزهري علي عبد الرازق "الإسلام وأصول الحكم"، الذي يناقش فيه مجموع الآراء والمواقف من مسألة الخلافة في الإسلام، انطلاقاً من السؤال الرئيسي حول دينية أو عدم دينية منصب الخلافة[12]، فإذا كان البعض يعتبرها منصبا دينياً، وضرورة دينية، فإن علي عبد الرازق في رده على هذا القول ومن أجل تنفيذه، يعود إلى المصادر الأساسية للإسلام: الكتاب والسنة والإجماع، يبحث عن شرعية أو عدم شرعية هذا القول. ليخرج بنتيجة مفادها أن لا الكتاب ولا السنة ولا الإجماع يعطيه الشرعية.

وإذا كانت الخلافة بالنسبة لعبد الرازق لا تستند لا على الكتاب ولا على السنة ولا على الإجماع. فإنها لا تستند في رأيه إلا على القوة والقهر والعنف بحد السيف من أجل فرض نفسها على المسلمين، وفي هذا الإطار يستعين المؤلف بالتاريخ الإسلامي من خلال بعض اللحظات التاريخية، ومن بعض الذين مارسوا الحكم للاستدلال على القوة والقهر.

"لقد طالب الشيخ علي عبد الرازق في كتابه "الإسلام وأصول الحكم" بإلغاء نظام الخلافة، حيث رأى "أن مؤسسة الخلافة ليس لها أي سند أو أساس فقهي من الأصول والمصادر المعتمدة للدين عند المسلمين، ومن ثم يجب نزع وإسقاط أية صفة قداسة كانت تنسب للخلافة، وبالتالي يصبح لكل أمة إسلامية الحق والحرية في اختيار نوع الحكم الملائم لها، وفي اختيار من تريده حاكماً عليها، وفي خلعه، ما يؤكد على أن مضمون دعوة الشيخ علي عبد الرازق هو أن الإسلام دين لا دولة، ومن ثم يجب الفصل بينهما، واعتماد العقد الاجتماعي والديمقراطية أساس للحكم"[13].

لكن تزايد عمق التخلف والتبعية في بلادنا العربية، في هذه المرحلة بالذات من القرن الحادي والعشرين، مع تزايد حالة الانحطاط الاجتماعي والاقتصادي والهبوط السياسي ، أدى كل ذلك إلى بروز الظاهرة الأكثر خطورة المتمثلة في بعض الشعارات التي تستغل "الوعي الديني" لدى البسطاء من الناس ، وتجعل منه نقيضاً للعقل والفكر والتقدم العلمي والديمقراطية من ناحية ونقيضاً لمفهومَي الوطنية والقومية بذريعة انهما مفهومان علمانيان من ناحية ثانية ! ! ؟ ولأسف فإن ما يدعو إلى مزيد من الحزن والأسى والألم ان "المؤسسات الدينية" أصبحت تعيد انتاج "الثقافة" والطقوس الدينية الشكلائية المعادية للعلم والعقل عبر ملايين "الكتب" التي تقوم دول الخليج و السعودية خصوصاً، بدفع تكاليف طباعتها وتوزيعها لترويج الأفكار التي تعزز عوامل التخلف بما يخدم مصالح أولئك الحكام وغيرهم من امرء وأصحاب المال والثروة من الشرائح الرأسمالية الرثة، الكومبرادورية والطفيلية والبيروقراطية .

والمفارقة هنا تتبدى في أن هذه الأنظمة و "المؤسسات الدينية" تميل إلى تكريس الوعي العامي العفوي الموروث عبر الحرب على كلّ التطور الحداثي، بما في ذلك الحرب على كل منطق عقلاني أو نضال وطني أو قومي وتقدمي، لتكريس هيمنة الأنظمة الرجعية على عقول الجماهير، لكنها كذلك تتركس الليبرالية على

الصعيد الاقتصادي، وما يستدعيه ذلك من غياب أي شكل من التناقض مع الإمبريالية الأمريكية والنظام الرأسمالي المعولم . هنا سنجد أن الماركسية - من خلال احزابها - في صراع مع هذه التيارات من هذه الزوايا، وهو - في حقيقته - صراع ضد الإمبريالية والصهيونية ، كما هو صراع ضد كل أشكال الاستغلال والتخلف والاستبداد والفقر من أجل حرية شعوبنا واستنهاضها.

وبناء على ذلك ، فإننا نرى أن الخطوة الضرورية الأولى على هذا الطريق النضالي والديمقراطي النهضوي، هي في تحقيق الفصل بين الدين والدولة، وهذا يعني التركيز على تعميم الفكر الحديث الديمقراطي العقلاني العلماني، إذ أن هذه العملية هي التي سوف تقود إلى تحقيق ذاك الفصل، انطلاقاً من إدراكنا - بصورة موضوعية خالصة - إلى أن ميل الطبقات الشعبوية إلى الحركات الأصولية لا ينبع من الوعي الديني، وفق ما يظن البعض ، بل نابع من دورها السياسي، وفي هذا يجب أن يكون دور الماركسيين، أي دورهم في تقديم وممارسة تطبيق برنامج نضالي سواء ضد الإمبريالية والحركة الصهيونية ودولتها، أو في مواجهة النظم الكومبرادورية التابعة والمتخلفة، وأن يطرحوا بديلاً ثورياً واقعياً ، قادراً على تغيير الوضع الراهن وتوليد مقومات المستقبل.

إن أسلمة الدولة عند الحركات والجماعات الإسلامية تستهدف هيمنة هذه الجماعات على المجتمع من خلال سيطرتها على الدولة، وإلغاء الفرد والمواطن، وتعطيل أو إسقاط مشروع الدولة الوطنية الديمقراطية الحديثة، والانتقال إلى النشأة المستأنفة للقهر الدموي العنصري الطائفي كما يجري الآن في سوريا والعراق ومصر وغيرها، إنها تحاول أن تمارس دوراً قريباً مما سماه مهدي عامل، الاستبدال الطبقي ارتباطاً بمصالح الشرائح الكومبرادورية والطفيلية والبيروقراطية ، حيث تحاول جماعة الإخوان المسلمين بناء دولتها بمنهج تفكيكي يقوم على "نظام طائفي هو، بالضبط، نظام سيطرتها الطبقيّة الذي فيه، وبإعادة إنتاجه، يعاد، باستمرار، إنتاج تفكك المجتمع"[14]، لأن الدولة الطائفية هي العائق الأساسي أمام توحيد المجتمع، لأن الجماعات الدينية أو حركات الإسلام السياسي لا تملك حدّاً أدنى من المصادقية التاريخية والسياسية والثقافية والاقتصادية والاجتماعية من مفهوم الدولة الوطنية الديمقراطية الحديثة، بل هي ضدها وذلك لأنها ليست معنية بتطلعات الشعوب في النهوض والتقدم والثورة، بقدر ما هي معنية بترسيخ سطوتها وسيطرتها نحو الدولة الإسلامية الواسعة التي تدعو لها وهو ما يعني إجهاض الثورات وعدم الوصول بها إلى أهدافها في الحرية والعدالة الاجتماعية ، ووقف المد الثوري الذي فجرته الشعوب ضد الاستبداد القهري. لهذا هي ليست معادية للإمبريالية ، بل إنها تتحالف ذاتياً وموضوعياً، مادياً وسياسياً وإعلامياً، مع البلدان الأكثر رجعية وعمالة في بلادنا مثل قطر والسعودية وغيرها، ويعود السبب في ذلك، إلى "أن جماعة الإخوان المسلمين وعقيدتهم الاقتصادية القائلة بالاقتصاد الحرّ ولكن التابع والراث، يمثلون الكومبرادور النقي، إذا صح التعبير، في إطار من اقتصاد المحاسب أو "الإخوان" غير المقيّد بتدخل الدولة، وهي أكثر انسجاماً مع المذهب النيوليبرالي من واقع الرأسمالية السائدة في ظل مبارك. ويعبر عن تلك العقيدة خير تعبير خيرت الشاطر[15]، الرأسمالي الكبير والرجل الثاني في الإخوان بعد المرشد وممثل أكثر أجنحة الجماعة محافظةً، وكذلك حسن مالك، العظيم الثروة والعضو البارز في الإخوان"[16]. لكن موقفنا النقيض والمعادي لموقف القوى البورجوازية والرجعية من الدين واستخدامه كسلاح

فكري أساسي لتكريس سطلتها، لا يعني أبداً موقفاً مضاداً لمشاعر الجماهير الشعبية من الدين، إذ لا يمكن، في مجتمع مثل مجتمعاتنا العربية، لأي حركة يسارية ثورية أن تتجاهل الظاهرة الدينية، لا سيما أنها ظاهرة مجتمعية، وإلا فإنها، هي ذاتها، سوف لا تكون ثورية، وإذا ما فعلت ذلك فلن يعود بإمكانها القيام بالتغيير الاجتماعي الحقيقي للمجتمع.

لذا علينا أن نتعلم من دروس وتجارب الحركات الثورية اليسارية في أمريكا اللاتينية، التي تفاعلت إيجابياً مع لاهوت التحرير المسيحي واستخدمته في مقاومة الظلم الطبقي والنضال التحرري آخذين بعين الاعتبار الفارق بين لاهوت التحرير المسيحي وطابعه الديمقراطي وبين المذاهب والحركات الإسلامية الرجعية، في العلاقة مع مظاهر الدين الشعبي.

فالتدين الشعبي هو أحد معطيات الواقع الاجتماعي الذي ينبغي أخذه بنظر الاعتبار، ولذلك فإن من يعتبر نفسه طليعة الشعب، لا بد وأن يعمل على كسب هذا السند الشعبي بما فيه من معطيات تاريخية وتراثية سلبية وإيجابية، الأمر الذي يستوجب احترام الدين واتخاذ موقف إيجابي منه، لا سيما القيم الإنسانية المشتركة التي تمثل، إلى حد كبير، قيماً للماركسية" كالدعوة للمساواة والعدالة والحرية وانتهاء كافة مظاهر الاستغلال والاستبداد . لعل ذلك يجعلنا نؤكد على أن الظاهرة الدينية ظاهرة ترتبط بالوعي والثقافة الشعبية، وهي تعبير عن الإحساس المشترك الذي كان علينا - كفصائل وأحزاب ماركسية عربية- إدراكه والتعامل معه من موقع نقدي، وليس من موقف نفي سلبي، وكان علينا الاستفادة منها بدلاً من صدمها أو التصدي لها، أو ممارسة بعض المظاهر الضارة التي لا تحترم المشاعر الدينية للجماهير الشعبية الفقيرة ، مثل المواقف العدائية للدين أو الاستهزاء بتدين الجماهير واتهامها بالرجعية والتخلف ، والاستهزاء بالتقاليد التراثية الدينية أو التفاخر بالإفطار في شهر رمضان، وغير ذلك من الممارسات التي تؤكد على ضحالة الوعي من جهة، وتؤدي إلى انفضاض الجماهير من حولنا، بل واستجابتها للدعاية الرجعية والامبريالية المغرضة ضد أحزابنا ومبادئها من جهة ثانية، الأمر الذي يكرس عزلتنا وخسارتنا للقطاع الواسع من جماهير الفقراء الذين يمكننا كسبهم لصالح قضية النضال التحرري الثوري والنضال الديمقراطي والصراع الطبقي الاجتماعي في آن واحد ، انطلاقاً من ضرورة وعي كل رفيق من رفاقنا - في جميع الأحزاب والفصائل العربية - بأن الأيديولوجيا الدينية، بذاتها ولذاتها، ليست رجعية أو ثورية، وإنما هي حمالة أوجه، تتلون باللون الذي تعطيه إياه القوى الاجتماعية الحاملة لذلك الوعي وتكيفها لمضامينها لمصالحها. ولعل النقد لا ينبغي أن يوجه إلى العقيدة الدينية والإيمان الديني والرؤية الوجدانية والروحية، وهذه جزء من منظومة متكاملة، وخاصة للكون والطبيعة والمجتمع، ولهذا ينبغي أن يُنصّب النقد بشدة ضد المواقف السياسية الليبرالية الهابطة والاستسلامية ، وضد الرؤى الفكرية والاقتصادية والاجتماعية اليمينية والرجعية، وضد دور بعض رجال الدين، لا سيما أولئك الذين يستغلون المشاعر الوجدانية والإيمانية الروحانية لتخدير الناس والتأثير في وعيهم وتوظيفه بالوجهة التي تريدها السلطة والأنظمة الرجعية .

"وإذا كانت المسألة الدينية في العالم العربي من أعقد المشكلات، بل وأخطرها، وقد ازدادت اشتباكاً والتباساً منذ أواسط السبعينيات، فقد ارتبطت هذه المسألة، أولاً، بصعود التيار الديني، وبشكل خاص الإسلامي أو الإسلامي، وثانياً، الأمر له علاقة بالمواقف الانتهازية للغالبية الساحقة من السلطات الحاكمة التي حاولت

مداهنة الإسلاميين، بل وحتى تملّقهم، عسى أن يرضوا عنها، وقدّم الحكام التنازل تلو الآخر لها على الصعيد الدستوري أو القانوني أو على الصعيد العملي، أما ثالثاً فيتعلّق بفشل اليسار، لا سيّما الماركسي، في برنامجه الفكري والسياسي، وتراجعته عن مواقعه، إضافةً إلى بقائه على هامش وعي الجماهير ومعتقداتها اليومية" [17]. وبالتالي فإنّ بحث المسألة الدينية من منظور ماركسي يستهدف فهم العلاقة بين الدين كخطاب وتراث ومحطات تاريخية، من جهة، وبين الممارسة الاجتماعية عبر تداخل الدين وتأثيره في عملية الصراع الطبقي الجارية في بلادنا من جهة أخرى. لذلك "فإن تناولنا لموضوع الإسلام و الماركسية، و معالجتنا لعلاقة الالتقاء و الاختلاف، إنما يهدف إلى تجديد التفكير فيهما سعياً إلى زحزحة ما أصبح أو ما أريد له أن يكون من الثوابت، وهو العداء القائم بين الماركسية والإسلام الذي لا يعبر عن العداء المطلق بقدر ما يعبر عن عداء مؤدلجي الدين الإسلامي للماركسية باعتبارها منهجاً علمياً يسعى إلى تحليل الواقع، و الكشف عن التناقضات القائمة فيه، ومجابته، والتسريع بتجاوزها في أفق تحقيق المجتمع الاشتراكي، و هو ما لم يسع إليه الإقطاعيون و أشباههم البورجوازيون و كل من يتطلع إلى أن يكون كذلك" [18].

وفي هذا الجانب، نقول، إن مهمة الكشف عن خلفيات تكريس عداء "الإسلام السياسي" لمفاهيم العقل والتنوير والديمقراطية والاشتراكية والماركسية، تقع بالدرجة الأساسية على عاتق الأحزاب الطليعية الثورية اليسارية والديمقراطية، وهي أيضاً مهمة المثقفين الثوريين الذين تقتضي الأمانة العلمية أن يكونوا على معرفة عميقة بالإسلام و بالماركسية معاً، من أجل البحث العميق في العلاقة بينهما، فالإسلام إسلام، و الماركسية ماركسية، و شروط ظهور كل منهما مختلفة، و أهدافهما مختلفة، مع إمكانية التقاطع بينهما، ما يدفعنا إلى القول بأن العداء بين جوهر "الإسلام" و الماركسية عداء مفتعل، و هو ما يستلزم التصدي لهذا الافتعال، لإرجاع الصراع إلى وضعه الحقيقي كصراع بين الطبقات الموجودة على أرض الواقع، لا بين السماء و الأرض، لأن صراعاً من هذا النوع هو تحريف للحقيقة، و ظلم للواقع، وفقدان للعلم، و ابتئاس للمنهج. ولذلك فإن من واجبنا تناول الموضوع بصورة تاريخية وموضوعية، لكي يساهم في النقاش الذي يجب استرجاعه إلى الساحة النظرية بصفة عامة و الفكرية بصفة خاصة حتى تتم إعادة النظر في المقولات الجاهزة عند مؤدلجي الدين الإسلامي من جهة وعند كل من يسعى إلى تحويل الماركسية إلى عقيدة من جهة أخرى .

وبما أنّ الدين أوسع من الأيديولوجيا، فضلاً عن توجّهه لمخاطبة فئات واسعة من السكان، لا سيّما الفئات الشعبية، فإنه يصبح سلاحاً ذي حدين بيد الحاكم والطبقات الرجعية والبورجوازية، من أجل تكريس الاستغلال، وكذلك بيد الجماهير الفقيرة للثورة على أنظمة الاستغلال وإسقاطها، وفي هذه الحالة، هل يصبح هدف محاربة الدين في حد ذاته هدفاً ثورياً؟ الجواب لا بالطبع، لأن الدين والتراث الديني "حُمال أوجه" وملئ بالمقولات التي تُحرّض على المساواة بين البشر، بمثل ما نجد فيه أيضاً مقولات تستخدمها القوى الطبقية ضد مصالح الجماهير الشعبية، فأَيّ ماركسية إذن، تلك التي تتوجه إلى معارضة دين ومعتقدات الغالبية الساحقة من السكان، لا سيّما الفئات الشعبية؟ إن في ذلك ضرباً من الصبائية وعدم الشعور بالمسؤولية، ناهيك عن الجهل، إلّا إذا كان ناجماً عن وعي وسبق إصرار، فإنه -في هذه الحالة- يبقى يدور في نخبوية نظرية خارج الماركسية وليس مهمة نضالية تغييرية كما هي الماركسية". وبالتالي فإن موقفنا الواضح من هذه المسألة، يقوم على أننا في صراعنا

مع حركات الإسلام السياسي ، وفي علاقتنا مع الجماهير الشعبية، لسنا في وارد تناول موضوعة الدين من زاوية فلسفية ، في إطار الصراع التاريخي بين المثالية والمادية ، فهذه المسألة ليست جديدة، كما أنها ليست ملحة، كما أن عملية عدم الخلط بين الدين كعقيدة يحملها الناس، وبين الجمهور المتدين تعتبر مسألة هامة وحساسة ، فأن يكون لنا موقف فلسفي من الدين، لا يعني على الإطلاق سحب ذلك الموقف على الجمهور المتدين ، بل على العكس، فان واجبنا النضالي يفترض منا الاقتراب من ذلك الجمهور واحترام مشاعره الدينية، والتفاعل مع قضاياهم وهمومهم، وجذبه إلى النضال من اجل الحرية والاستقلال والديمقراطية، وإنهاء كافة أشكال الاستغلال والقهر والاستبداد، انطلاقاً من فهمنا للماركسية بأنها ليست نظرية مضادة للدين كما يروج دعاة الاسلام السياسي والقوى الرجعية والامبريالية.

فالماركسي الذي ينظر إلى الفكرة التي تكوّنت خارج الواقع لا يمكنه أن يكون ماركسياً؛ فالماركسية نظرية لفهم الواقع والصراع الطبقي وفضح كل مظاهر الاستغلال والاضطهاد ، وبالتالي العمل على تغييره، "ولعلّ الكثير من الماركسيين، بمن فيهم العرب والعالمثاليين، عند بحثهم المسألة الدينية لم يخضعونها للمنهج الجدلي، وهو موقف غريب، ولذلك كانت استنتاجاتهم غريبة أيضاً، لأنها نقيض للماركسية، لا سيما عدم إدراك طبيعة التناقضات في الظاهرة الدينية"[19]. إذ لا يمكن، في مجتمع مثل مجتمعاتنا العربية والإسلامية ، لأيّ جماعة ثورية أن تتجاهل الظاهرة الدينية، لا سيما أنها ظاهرة مجتمعية، وإلا فإنها، هي ذاتها، سوف لا تكون ثورية. وإذا ما فعلت ذلك فلن يعود بإمكانها التوسع في أوساط الجماهير الفقيرة والقيام بالتغيير الاجتماعي الحقيقي للمجتمع. فالتدين الشعبي هو أحد معطيات الواقع الاجتماعي الذي ينبغي أخذه بنظر الاعتبار، ولذلك فإنّ من يعتبر نفسه طليعة الشعب لا بدّ وأن يعمل على كسب هذا السند الشعبي بما فيه من معطيات، الأمر الذي يستوجب احترام الدين واتخاذ موقف إيجابي منه، لا سيما القيم الإنسانية المشتركة التي تمثل، في الوقت نفسه، قيماً للماركسية.

ولعلّ انتشار حركات الإسلام السياسي في بلادنا اليوم، بحاجة إلى دراسة سوسيوقافية بعد هزيمة مشروع اليسار، بشقيه الماركسي والعروبي (القومي)، خاصة وان غالبية المناقشات حول المسألة الدينية اكتسبت طابعاً عاطفياً وراهبياً، دون النظر إليها كبعد إستراتيجي، فضلاً عن غياب الرؤية الموضوعية لدى قوى اليسار في التعاطي مع الظاهرة الدينية ، الأمر الذي راكم في تعقيد المسألة، ناهيك عن استخدامها من جانب القوى الرجعية والامبريالية. فبدلاً من أن توجه بعض قوى اليسار (في كل البلدان العربية) النقد إلى الأنظمة المستبدّة، وإجراءاتها القمعية ضد الجماهير الفقيرة المؤمنة بعفويتها، وإلى بعض رجال الدين الفاسدين، قامت بتوجيه نقدها أحياناً - بطرق مباشرة أو غير مباشرة - إلى الدين والإيمان الديني والجماهير المؤمنة واتهامها بالرجعية، بل وسخرت من بعض الممارسات الدينية، أو أهملت التعاطي معها، من موقع متعالٍ ومترقّع، وهو ما عملت على استثماره جماعة الإخوان المسلمين والحركات الدينية الأصولية، ووظفته لاحقاً ضدنا على نحو مسيء. ومع اقرارنا بهذا القصور من جانب الحركات الماركسية والشيوعية العربية، إلا اننا نؤكد بالمقابل ان أحزاب وقوى اليسار الفلسطيني، لم ترفض التعاون في إطار النضال التحرري مع الحركات الدينية ، خاصة في ظروف الانتفاضة الفلسطينية 1987-1992، لكن الحركات الدينية، رفضت أي شكل من التحالف مع قوى اليسار ارتباطاً برؤيتها الدينية والطبقية من ناحية، وانعكاساً لشعورها بكثير من التعالي والغرور والتفرد في قيادة

الجماهير من ناحية ثانية، ما يعني بوضوح حرص حركات الإسلام السياسي على التفرد بالسلطة، والحكم لحساب رؤيتهم السياسية الاجتماعية التي تعكس بوضوح المصالح الطبقية للكومبرادور والعلاقات الرأسمالية التابعة في ظل انفتاحها وقبولها بالسياسات الأمريكية ومهادنتها للدولة الصهيونية . وهنا بالضبط، نؤكد على أن حركات الإسلام السياسي الرجعية والمهادنة، لا تعارض أبداً السياسات الاقتصادية الرأسمالية المرتبطة بحرية المنافسة والاقتصاد الحر والملكية الخاصة والتفاوت في الدخل والثروة وكل أشكال الاستغلال في إطار اقرارها بالطبقات والتمايز الطبقي ، وبالتالي يتخذون موقفاً متطابقاً مع النظام الامبريالي العالمي ليس في سياسته الاقتصادية فحسب، بل أيضاً في العديد من القضايا السياسية والاجتماعية.

وفي هذا الجانب ، نشير إلى ادعاءات الحركات السياسية الإسلامية بدورها في "تخفيف" معاناة الجماهير الفقيرة من خلال المؤسسات و"الجمعيات الخيرية" الدينية، لتقديم المساعدات المالية أو العينية باسم الإحسان إلى الفقراء..! وهذا لا يعدو ان يكون "أفيونا" أو وهماً مثالياً غيبياً وديماغوجياً يستهدف امتصاص غضب الفقراء ونقمتهم وانتفاضهم ضد مظاهر استغلالهم ومعاناتهم وبؤسهم من جهة، وللحفاظ على أوضاع التفاوت والاستغلال الطبقي الرأسمالي وكافة السياسات والممارسات الرأسمالية البشعة من جهة ثانية . وهنا يتجلى الفرق الجوهرى بين طروحات اليسار الماركسي الثوري، التي تلتزم بالنضال ضد ائظمة التبعية والاستبداد وكل أشكال الاستغلال والتفاوت الطبقي من أجل مجتمع قائم على العدالة الاجتماعية والمساواة ، وبين حركات الإسلام السياسي والقوى الطبقية الرجعية التي تستخدم مفهوم "الإحسان والصدقات" بالمعنى الديني، لتضليل الجماهير الشعبية واستغلال بساطتها وعفويتها حفاظاً على المصالح الطبقية للسلطة الحاكمة والطبقات المتحالفة معها، كما هو الحال الآن في كل بلدان النظام العربي.

الموقف المطلوب من الأحزاب والفصائل الماركسية تجاه الجماهير الشعبية المتدنية :

في هذا السياق علينا ان ندرك جيداً ، حرص أحزابنا والتزامها - في كل الظروف- باحترام المشاعر الدينية لدى الجماهير الفقيرة، وأن العلاقة بينها وبين العمال وجموع الفقراء المتدينين في مجتمعاتنا، باعتبارهم مادة وهدف النضال الثوري ببعديه التحرري الوطني، والاجتماعي الديمقراطي ، هي علاقة تستند بالأساس على تحريضهم وتوعيتهم ضد كل أشكال الاستغلال والاضطهاد والظلم التي يعيشونها، دون أي تدخل في معتقداتهم الإيمانية، فإذا كان لهذه الجماهير أن تتخلص من أوهامها الدينية، فإن ذلك لن يكون من خلال البراهين والكتب والكراسات فحسب، ولكن أيضاً ، بالدرجة الأساسية من خلال المشاركة في النضال الثوري التحرري والديمقراطي الاجتماعي في إطار الصراع الطبقي، وفي مثل هذه الحالة، يجب على رفاقنا في جميع هذه الاحزاب ، ضمان ألا تكون الاختلافات الدينية، أو الاختلافات بين المتدينين وغير المتدينين، عقبة في طريق وحدة نضال جماهير العمال والفلاحين الفقراء وكل الكادحين والمضطهدين ، فبقدر ما يصبح كل حزب أو فصيل من أحزاب اليسار العربي حزباً جماهيرياً حقيقياً ، يقود العمال وجماهير الفقراء في أماكن العمل وفي المجتمع، بقدر ما سيكون في صفوفه فئة من العمال والفقراء الذين لا يزالون متدينين، أو شبه متدينين. وسيكون رفض هؤلاء العمال بسبب أوهامهم الدينية موقفاً مرفوضاً ومضاداً للماركسية.

لكننا في نفس الوقت، نحذر من سقوط بعض أحزابنا في مستنقع الغيبيات أو تبني المنطلقات الدينية أو أن يقوم توجه الحزب السياسي واستراتيجيته وتكتيكاته على اعتبارات دينية، ذلك ان مستقبل أحزابنا الماركسية العربية وانتصارها يعني أن يسترشد كل رفاقنا بالنظرية الماركسية ومنهجها المادي الجدلي، بما يضمن التجسيد الثوري في التعبير عن المصالح الجماعية، وعن نضال الطبقة العاملة وجماهير الفقراء. ولذلك يجب على كل كادر من هذه الأحزاب والفصائل في هذا المجال أن يكون واثقاً من أنه هو من يثقف أعضاء المتدينين ويؤثر عليهم، وليس العكس، انطلاقاً من موقف واضح وصريح ، يتجلى في أن تعاملنا مع المسألة الدينية بصورة موضوعية وعلمية ، يجب أن لا يقتصر على مجرد إبداء رأي أو تعامل مرحلي معها، أو حتى مسألة انتهازية انتخابية مثلاً، بل يتجاوز ذلك عبر الوعي العميق لبعض جوانب التراث الديني الثوري المنحاز للفقراء من ناحية، وعبر فهم الأفكار الأساسية والأهداف الاجتماعية والسياسية للماركسية في تطبيقها على واقعنا من ناحية ثانية . وبالتالي، فإن أحزابنا وفصائلنا اليسارية العربية، إذ تعتمد الماركسية، كنظرية علمية لدراسة التطورات الاجتماعية من منظور ثوري نقبض للمنظور الرأسمالي الطبقي، فلا بد لنا من استخدام طريقة الماركسية ومنهجها الجدلي الذي يجسد شكل ومضمون المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية والاقتصاد السياسي والاشتراكية من أجل تحليل وتغيير الواقع الاجتماعي والسياسي المتخلف والتابع السائد اليوم في مجتمعاتنا العربية، وان هذا المنهج بما هو أداة لكشف وتحليل الظواهر الاجتماعية والطبيعية، يفرض على كل رفاقنا عموماً ، والكوادر الحزبية خصوصاً، أن يتابعوا بروح نقدية استكشافية عقلانية كافة التطورات والصراعات الاجتماعية، لتقديم الرؤى والبرامج واليات العمل الهادفة الى تغيير وتجاوز الواقع المحكوم من قبل الطبقات المستغلّة في مجتمعنا لحساب تحقيق أهداف المضطهدين وكل الكادحين والفقراء في الانعتاق والتحرر والعدالة الاجتماعية بأفاقها الاشتراكية.

وفي هذا السياق ، فإننا نشير إلى أن أيّاً من فصائل وأحزاب وحركات اليسار العربي، لم تتجح تاريخياً - وبدرجات متفاوتة- بتعميم وتكريس مناهجها الأيديولوجي ومنطلقاتها التربوية الأخلاقية، وثقافتها العقلانية على قواعدها التنظيمية من الناحية الجوهرية، وبالتالي ظلت الايديولوجيا بوجه عام، غير ممأسسة تنظيمياً ومتناثرة ومحصورة أو محاصرة أو هامشية مهمة ، ولم ترتق بأفضل أحوالها لتشكّل منهجاً رئيسياً ناضجاً للحياة التنظيمية او حالة فكرية جماعية أو قاعدة واسعة لوعي نظري منظم، الامر الذي يستدعي من هذه القوى والأحزاب الماركسية العربية، أن تبدأ جدياً بتفعيل البعد الأيديولوجي باعتباره أحد أهم مرتكزات حزبها وصيرورته الراهنة والمستقبلية، عبر الالتزام بمأسسة النشاط الفكري في اذهان رفاقها بما يضمن إحياء وتجديد إطار التفاعل الجاري بشأن إعادة الاعتبار للنشاط التنقيفي لمنظمات حزبها القيادية والكادرية والقاعدية، كبوصلة ومرجعية اولى لمسيرة نضالنا وتحقيق اهداف شعوبنا وجماهيرنا الفقيرة في التحرر الوطني والديمقراطي على طريق الثورة الوطنية الديمقراطية بأفاقها الاشتراكية .

ووفق هذه الرؤية ، فإننا نرى في طروحات ومفاهيم وبرامج حركات الإسلام السياسي الرجعية طروحات نقبضة للحدّاث والتطور والديمقراطية والتحرر والنهوض، وهي أيضاً تكريس للتخلف والتبعية والاستغلال الطبقي ولكل مظاهر الاستبداد والقهر، وبالتالي فإن نضال فصائلنا وأحزابنا الثورية، ضد القوى الرجعية والظلامية هو

نضال سياسي ديمقراطي مجتمعي في إطار التناقضات الداخلية، جنباً إلى جنب مع نضالها وتناقضها الرئيسي التناحري ضد التحالف الإمبريالي الصهيوني في بلادنا ...

وفي هذا الجانب، نؤكد على أن قناعتنا بأهداف التحرر الوطني والديمقراطي، يعني في أحد جوانبه، النضال من أجل تطبيق الديمقراطية ببعديها السياسي والاجتماعي في بلادنا ، لكن هذه العملية لا يمكن تحققها بدون الرؤية الموضوعية لمفهوم العلمانية، الذي نفهمه ونتعاطى معه كشرط من شروط الديمقراطية، وباعتباره مفهوماً لا يتناقض مع الدين، وليس منافساً له ، فالعلمانية، ليست مذهباً أو تياراً فلسفياً وليست نظرية معرفية، ولا هي نظرية في علم من العلوم، كما ان العلمانية بالنسبة لنا ، لا تعني عقيدة لا دينية ، ولا استبعاد الدين من الحياة العامة، ولا تقييد الحريات الدينية ، انها تعني حياد الدولة ومؤسساتها تجاه الاديان والعقائد حتى تضمن المساواة الكاملة بين مواطنيها بصرف النظر عن اعتقاداتهم.

ومن ذلك المنطلق الثوري بامتياز ، تتبنى الماركسية مصالح وتطلعات كافة المضطهدين عموماً والطبقة العاملة خصوصاً، بوصفها الطبقة المنتجة غير المالكة، وكذلك النساء باعتبارهنّ الجنس المضطهد، إلى جانب دفاعها عن قضايا ومستقبل تحرر الأمم والشعوب المقهورة، وهذه نقطة أساسية في التنقيف الثوري لسبب بديهي هو التالي: قبل أن يتعلّم المناضلون الماركسية كعلم، ولكي يستوعبونها حقاً، لا بد لهم باديء ذي بدء أن يتلقنوا منطلقاتها الأخلاقية ويجعلونها منطلقاتهم، وإلا فما قيمة "المناضل" الذي حفظ "قرآن" الماركسية عن ظهر قلب ولا تزال عادات التعالي الاجتماعي إزاء الأتعس منه حظاً، والذكورية والعنصرية والقومية العنصرية والشوفينية تخيم على أطباعه. فما نفع "المادية الديالكتيكية والتاريخية" إذا درسها ذاك "المناضل" وهو لم يتخلص من رواسب سلبات تربيته الاجتماعية التي تتناقض مع مبادئ ومفاهيم الديمقراطية والحرية والعدالة الاجتماعية بأفائها الاشتراكية .

إن المنطلقات والمفاهيم التربوية والأخلاقية الماركسية لا يمكن دراستها كأى "علم" بل فقط كمبادئ أخلاقية يجب التحقق من فهمها ليس عن طريق التنقيف فحسب، بل في الممارسة داخل الحزب، وعلى مستوى الحياة اليومية .

وفي هذا السياق ، فإننا نجد تأكيد التزامنا باحترام المشاعر الدينية السائدة في أوساط الجماهير، بمختلف مذاهبها وطوائفها ، وذلك انطلاقاً من اعتبارنا للدين أحد أهم مكونات الثقافة العربية الإسلامية، علاوة على أنه مسألة خاصة ، شخصية وضميرية بين الإنسان والسماء، وبالتالي لا بد من فصله -بالمعنى الموضوعي- عن الدولة، وفق ما أكد عليه العديد من علماء وشيوخ المسلمين أمثال عبد الرحمن الكواكبي وعلي عبد الرزاق ومحمد عبده وطه حسين وأحمد لطفي السيد وغيرهم ممن رفعوا شعارات التنوير والديمقراطية وحرية الرأي والمعتقد في إطار رؤيتهم العلمانية الهادفة إلى اثراء الجدل للعلاقة بين الدين والدولة، بما يتجاوز الفهم السطحي لمقولات ماركس حول الدين من جهة ولمفهوم العلمانية من جهة ثانية.

[6] عبد الحسين شعبان - الماركسية والدين - مجلة المستقبل العربي - مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت - العدد 409

- [7] عبد الحسين شعبان - الماركسية والدين - مجلة المستقبل العربي - مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت - العدد 409 - مارس 2013 - ص 216
- [8] عبد الحسين شعبان - الماركسية والدين - مجلة المستقبل العربي - مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت - العدد 409 - مارس 2013 - ص 618
- [9] جليبر الأشقر، "المستشرق الفرنسي الراحل مكسيم رودنسون وشؤون الإسلام السياسي والأصولية"، الحياة، 5 سبتمبر/أيلول 2004.
- [10] جليبر الأشقر، المصدر السابق .
- [11] جليبر الأشقر - الرأسمالية المتطرفة - للإخوان المسلمين -الحوار المتمدن الانترنت - 2013/2/8 .
- [12] الحداثة السياسية في فكر النهضة - (علاقة الدين بالدولة) - مراد زوين
- [13] ملخص كتاب "الدين والصراع الاجتماعي في مصر" 1970-1985 - د. عبد الله شلبي - كتاب الأهالي رقم 67 - القاهرة - أغسطس - 2000
- [14] مهدي عامل في الدولة الطائفية - دار الفارابي ط3 - 2003 - ص 94.
- [15] كان السيد الشاطر هو المرشح الأول للإخوان المسلمين في الانتخابات الرئاسية. وبعد رفض ترشيحه استُبدل بالسيد مرسى.
- [16] جليبر الأشقر - الرأسمالية المتطرفة - للإخوان المسلمين -الحوار المتمدن الانترنت - 2013/2/8 .
- [17] عبد الحسين شعبان - الماركسية والدين - مجلة المستقبل العربي - مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت - العدد 409 - مارس 2013 - ص 219
- [18] الإسلام/الماركسية علاقة الالتقاء والاختلاف - محمد الحنفي - الانترنت
- [19] عبد الحسين شعبان - الماركسية والدين - مجلة المستقبل العربي - مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت - العدد 409 - مارس 2013

مدخل إلى الفلسفة الماركسية (12 والأخيرة) العلمانية والديمقراطية

غازي الصوراني

الحوار المتمدن-العدد: 6015 - 2018 / 10 / 6

العلمانية والديمقراطية

العلمانية هي : مفهوم يقتضي الفصل بين المجتمع المدني والمجتمع السياسي، الدولة لا تمارس فيه أية سلطة دينية، كما أن المراجع الدينية لا تمارس أية سلطة سياسية، بمعنى الفصل بين الزمني والروحي، بين الدولة والدين ، أي بين الاختصاصات الدنيوية والاختصاصات الدينية، كما أن الدولة العلمانية ليست دولة لا دينية ، بل هي دولة لا طائفية ، فالدولة العلمانية الديمقراطية ليست هي الدولة التي تتكر الدين ، بل هي الدولة التي لا تميز دينا على دين ، ولا تقدم أبناء طائفة على أبناء طائفة أخرى، ولا تخص بعض وظائف الدولة بأبناء طبقة بعينها دون سائر الوظائف .

هذا من الناحية القانونية ، أما من الناحية الفلسفية و المعرفية ، فإن أقصى ما تعنيه العلمانية ليس الإلحاد أو نفى وجود الله بل " تأسيس حقل معرفي مستقل عن الغيبيات و الافتراضات الإيمانية المسبقة".

وبكلمة واحدة ، إن العلمانية ليست نفياً للاعتقاد ، بل هي تحرير له من القيود و الإكراهات الخارجية. ولا غرو بالتالي أن يكون الفكر الديني الحديث قد عرف في ظل العلمانية تطوراً في العمق ما أتيح له أن يعرفه في ظل الأنظمة الثيوقراطية . ووفق هذه الرؤية، فإن موقفنا الموضوعي تجاه مفهوم العلمانية يقوم على الأسس التالية:

- 1- تأمين الحرية الدينية.
- 2- فصل الدين عن الدولة.
- 3- اعتبار الشعب أو المجتمع مصدر التشريع و القوانين .
- 4- تعزيز المحاكم المدنية العامة لضمان المساواة التامة في الحقوق والواجبات.
- 5- عقلنة الدولة والمجتمع وتعزيز الثقافة العلمية العقلانية وفق آليات الديمقراطية والتعددية الفكرية والسياسية.
- 6- تحرير الدين من سيطرة الدولة وإساءة استعماله لأغراض سياسية، وكذلك تحرير الدولة من هيمنة المؤسسات الدينية.

فالعلمانية بالنسبة لنا كماركسيين تعني أيضاً، على الصعيد المعرفي تحرير العقل من المسبقات، والمطلقات، أو تحرير الفكر من الاوهام والخرافات وتحرير الانسان من العبودية التي تمتد جذورها الى تقسيم العمل وظهور الملكية الخاصة وتركز الثروة وظهور الطبقات (تحريره من نظام الاستغلال) ... العلمانية ليست ضد الدين، لكنها ضد الوثنية الدينية وضد سلطة رجال الدين وتدخلهم في حياة الانسان، فالعلمانية عملية تاريخية او سيروية تقدم في التاريخ والمعرفة، وهي لغوياً مشتقة من العالم الدنيوي او عالم البشر الذين يصنعون تاريخهم بأنفسهم،

وهي بذلك تقيم سلطة العقل والمنطق، وتعلن نسبية الحقيقة وتاريخيتها وتغيرها، وذلك هو جوهر الحادثة التي ندعو رفاقنا إلى وعي جوهر حركتها اللانهائية من ناحية، ووعي سماتها الرئيسية المرتبطة -كما يقول الصديق د. هشام غصيب - باكتشافين جوهريين هما:

- اكتشاف الطبيعة بوصفها كياناً مادياً مستقلاً.

- واكتشاف الإنسان بوصفه فرداً خلاقاً وتاريخاً ومجتمعاً.

هكذا نفهم أن مفهوم الدولة الإسلامية الذي ترفع شعاره قوى الإسلام الطائفي السياسي، لا علاقة لها بمعتقد الشعب المقهور المسلم، أي لا علاقة لهذه القوى بالإيديولوجية الدينية، بل هي ممارسة سياسية تستهدف فرض التمثيل السياسي بأقنعة دينية، كالحاكمية والشرعية والخوف من الله، على الفئات الشعبية التي دفعتها ظروفها الاجتماعية الصعبة، وأوضاعها الاقتصادية المزرية، وإلغاء وجودها السياسي وتطلعها إلى الثورة والتغيير. وكما يقول المفكر الراحل مهدي عامل " إن ما تهدف إليه الطبقة البرجوازية: أن تظل هذه الطبقات الكادحة بلا قوة سياسية، من غير أن تعي ذلك، أي من غير أن تكتشف بوعيا انعدام وجودها السياسي الذي يؤلّد عند تلك الطبقات الكادحة الوهم الطبقي بأن لها قوة سياسية" [20].

وعلى الرغم من كل ما تقدم ، علينا أن ندرك في ضوء المستجدات والمتغيرات المتلاحقة راهناً، إلى أننا سنواجه مع حركات الإسلام السياسي - ظروفًا وأوضاعاً معقدة، ما يفرض على قوى اليسار العربي أن تتمسك برؤيتها الموضوعية إلى أبعد الحدود في العلاقة الديمقراطية وقضايا الصراع الطبقي والسياسي، ومفاهيم الاستشارة والعقلانية مع هذه الحركات بمختلف مذهبها، كما عبر عنها جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وعلي عبد الرازق وطه حسين ولطفي السيد وأحمد أمين .. وغيرهم، بحيث نحرص على أن لا تصل الاختلافات معها ، إلى مستوى التناقض التناحري، وأن تظل الخلافات محكومة للعلاقات الديمقراطية.

وفي هذا السياق، نؤكد على أن احترامنا للأديان عموماً والتراث الديني الإسلامي خصوصاً، يتطلب منا - عبر الحوار الديمقراطي- رفض استخدام الدين كأداة لقمع حرية الفكر والإبداع والبحث العلمي وحرية الرأي والرأي الآخر، وكذلك رفض اختزال الإيمان الديني إلى تعصب حاقض ضد الآراء والأفكار والعقائد الأخرى.

وفي كل الأحوال ، يجب أن تظل علاقة اليسار العربي مع قوى الإسلام السياسي ، علاقة متحركة وجدلية تبعاً لتناقضات الواقع والصراعات الطبقيّة الاجتماعية والسياسات الداخلية، وطبقاً للموقف من العدو الامبريالي الصهيوني ، دون أن نتجاوز مخاطر تطبيق الرؤية الأيديولوجية الدينية على الصعيد الاجتماعي، حيث يتجلى التعارض والتناقض بصور أكثر حضوراً، سواء على صعيد فهم الديمقراطية كقيم وآليات وممارسة لبناء المجتمع ومؤسساته أو تجاه القضايا الاجتماعية الرئيسية للعمال والفلاحين ، والشباب، والمرأة، وحرية الاعتقاد والرأي والتعبير والاجتهاد والإبداع الثقافي وقضايا العدالة الاجتماعية والاقتصادية بمختلف تجلياتها .إن وضوح هذه الرؤية، ومن ثم البناء عليها بالنسبة لعلاقة القوى اليسارية مع القوى الإسلامية (بدون شرط التحالف معها) يتطلب من هذه الأخيرة أن تتخذ موقفاً واضحاً من التوجهات التالية:

أولاً: تكريس أسس الدولة المدنية الديمقراطية ، والالتزام بمفاهيم وآليات الديمقراطية السياسية والاجتماعية وترسيخها كنهج حياة مجتمعي يضمن الحرية بكافة أنواعها وفي مقدمتها حرية المعتقد.

ثانيا: رفض التبعية للقوى الامبريالية بأشكالها المختلفة السياسية والاقتصادية والثقافية .

ثالثا: رفض الاعتراف أو التطبيع مع دولة العدو الصهيوني .

رابعا: تغليب التناقضات الرئيسية على الثانوية، والالتزام بقواعد الحوار الديمقراطي ، والاحتكام للجماهير، مع نبذ استخدام العنف وكل وسائل وآليات الجبر والإكراه في إدارتها .

ففي مشهد الإسلام السياسي الراهن، نلاحظ بوضوح كيف استطاعت جماعة الإخوان المسلمين، بعد أن نجحت في قطف ثمار الانتفاضات الثورية في تونس وليبيا واليمن و مصر (قبل وبعد سقوطها في 2013/6/30 على يد الجماهير)، تعمل لإثارة النزعات الطائفية ، وتعمل أيضاً على تغييب الاقتصادي الاجتماعي بإعطاء الصّراع بعداً نمطيّاً دينيّاً، من خلال التّكّر للوجود السياسي للشّعب كقوّه سياسيّة مستقلّة ونقيضة في ممارستها السياسيّة للطبقة البرجوازيّة بكلّ أفعنتها الطّائفيّة السياسيّة، مهما أخذت من أشكال دينيّة و اثنيّة ومذهبيّة. هذه القوى الطّائفيّة الإسلاميّة في ممارستها السياسيّة ليست مسلمة دينيّاً -كما تريد أن توهم- بتضليل إيديولوجي، الفئات الاجتماعيّة المسلمة الكادحة لتسلب منها حقّها في التّنظيم السياسيّ المستقل، وتأسرها في تبعيّة سياسيّة طبقيّة للبرجوازيّة الكولونيالية.

صحيح بأن الممارسة الاجتماعية الإنسانية تجعلنا نقول بنوع من الحس التاريخي بأن الحل الوطني الديمقراطي العلماني الحديث، يحتاج إلى مسيرة معقدة ومركبة من التضحيات الجسام، في وجه حل التفتيت و التجزئ الطائفي الفاشي الدموي الذي ينتصب في أفق التناقض المأزقي الطائفي السياسي، المدعوم من قبل القوى والطبقات الرجعية وسيدها الإمبريالي.

إن الحديث من قبل حركات الإسلام السياسي عن أسلمة الدولة والمجتمع، وسقوط الدولة وتفكك المجتمع، لا يمكن أن يخفي عداً هذه الحركات وقوى الإسلام الطائفي الصريح لشعوبها حتى للفئات المسلمة منها، لأنها في نظرها مدانة كافرة ، أو ما تطلق عليه "جاهلية القرن العشرين" ، كما لا تخفي عداها لمفهوم الدولة الوطنية الديمقراطية الحديثة التي تتفاعل فيها كل المكونات السوسيو- ثقافية، والانقسامات العمودية اللغوية والدينية والاثنية والمذهبية. فمشروعها ماضوي نكوصي يعود إلى ما قبل الدولة.

والمفارقة هنا أنها تمارس الضحك على الذقون، إذ تحلم بالخلافة من خلال سياسة القروض الأجنبية، أي الخضوع للمؤسسات المالية التي تفرض اختياراتها وتوجهاتها التي تتناقض وأهداف وتوجهات واختيارات الطموحات الشعبية من ثوراتها، والغنيمة واضحة هنا هي شعوبها وأوطانها، لأنها بذلك تنتازل مجاناً عن حقها في امتلاك سيادة قراراتها السياسية والاقتصادية والاجتماعية. وهي بذلك تتكامل مع المشاريع الاستعماريّة التي تهدد وجود الدولة والكيانات الوطنية، من خلال إعلان فتوحات في شكل حروب أهلية عنصرية طائفية داخلية، و تدمير لحمة التنوع والتعدد واختلاف النسيج المجتمعي، وتفتيت الوحدة الوطنية، كما جرى في العراق و السودان وكما يجري الآن في سوريا، ويزحف تدريجياً في مصر .

الخاتمة:

تتجلى أهمية استخدام مفاهيم الحداثة و التنوير والعلمانية والثورة الديمقراطية ، من كل رفاقنا في كافة الفصائل والاحزاب الشيوعية والماركسية العربية ، في مجابهة استقطاب القوى اليمينية بشقيها، الليبرالي الرث

والتابع المتمثل في أنظمة التبعية والتخلف والاستبداد وشرائحها البيروقراطية الكومبرادورية الحاكمة ، واليميني الديني السلفي المتمثل في قوى وحركات الإسلام السياسي، إلى جانب المجابهة الثقافية والفكرية والسياسية ، لكافة الجوانب السلبية والرجعية في تراثنا، إذ لا يمكن انضاج وتوليد مفاهيم العقلانية والعلمانية والديمقراطية من أوضاع تابعة ومستبددة من ناحية، ومن هيمنة قوى ماضوية سلفية جامدة ، بل من القطيعة المنهجية والمعرفية معها من جهة ، ومع كل مظاهر التبعية والتخلف السائدة في بلادنا من جهة ثانية .

بمعنى آخر، لا يكون العقل ثورياً، ولا يُجسّد في السلوك، إلا إذا انطلقنا من الفعل والتفاعل مع احتياجات وتطلعات الجماهير الشعبية والاندماج في مساهماتها، وخضوعنا لمنطقها ومستقبلها، من خلال عملية التجريد والتوضيح والتعقيل، لكي نتمكن من استبدال وتجاوز أوضاع الاستبداد والاستغلال الطبقي، واستبدال المنطق الموروث أو سلبياته المعرفية تحديداً التي تتمظهر وتتجلى منذ القرن الرابع عشر، حيث تعيش المجتمعات العربية حالة من المراوحة الفكرية على تراث الغزالي وابن تيمية وابن القيم الجوزية والتواصل المعرفي مع هذه المحطات السالبة في التراث القديم (خاصة بعد إزاحة ابن رشد وابن خلدون والفارابي والكندي والمعتزلة فرسان العقل في الإسلام) من جهة، ومع الأنماط الاقتصادية والاجتماعية القديمة والحديثة أو الرأسمالية الرثة التابعة من جهة ثانية، وهو تواصل حرصت عليه الطبقات الحاكمة في مجتمعاتنا العربية بمختلف أشكالها وأنماطها التاريخية والحديثة والمعاصرة حتى يومنا هذا، وهو حرص استهدف دوماً إبقاء الوعي العفوي للأغلبية الساحقة من الناس في حالة من الجهل والتخلف بما يضمن استمرار مصالح الشرائح البيروقراطية الكومبرادورية والطفيلية الحاكمة، عبر دور متميز لحركات الإسلام السياسي - كما هو الحال في مساحة كبيرة من الانتفاضات العربية راهناً .

فعلى الرغم من دخولنا القرن الحادي والعشرين، إلا أن مجتمعاتنا العربية مازالت في زمان القرن الخامس عشر قبل عصر النهضة، أو في زمان ما قبل الرأسمالية، وبالتالي غربة مفاهيم الديمقراطية والعلمانية والمواطنة عن هذه المجتمعات ، وذلك يعود إلى رثاثة العلاقات الرأسمالية في بلادنا وتبعيتها وطابعها التجاري الوسيط - الكومبرادوري والخدمي غير المنتج ، علاوة على أن معظم شرائح "البورجوازية" في بلادنا هي وليدة الطبقة شبه الإقطاعية وامتداد لمصالحها، وهي بحكم تبعيتها وطابعها التجاري، حرصت على تكريس مظاهر التخلف الاجتماعي عبر تكيفها مع الأنظمة الأوتوقراطية والشيوقراطية الحاكمة ، والشواهد على ذلك كثيرة، فالمجتمع العربي لم يستوعب السمات الأساسية للثقافة العقلانية أو ثقافة التنوير، بمنطلقاتها العلمية وروحها النقدية التغييرية، وإبداعها واستكشافها المتواصل في مناخ من الحرية والديمقراطية، ففي غياب هذه السمات، يصعب إدراك الوجود المادي والوجود الاجتماعي والدور التاريخي الموضوعي للتطور أو التبلور الطبقي، الأمر الذي أدى إلى إضعاف الوعي بالظلم الطبقي لدى جماهير العمال والفلاحين الفقراء واستمرار هيمنة أوضاع التخلف الاجتماعي في أوساطهم ، وتعطيل إدراكهم بوجودهم الطبقي المتميز، إدراكاً ذاتياً جمعياً يلبي احتياجات التطور السياسي والاجتماعي والاقتصادي على المستوى القطري أو على المستوى العربي العام، ولعلنا نتفق أن السبب الرئيس لهذه الإشكالية الكبرى، يكمن في طبيعة العلاقات الاقتصادية والاجتماعية التاريخية والمعاصرة، باعتبارها نتاج وامتداد لأنماط اقتصادية /اجتماعية من رواسب قبلية وعشائرية وشبه إقطاعية، وشبه رأسمالية،

تداخلت عضوياً وتشابكت بصورة غير طبيعية، وأنتجت هذه الحالة الاجتماعية/الاقتصادية المعاصرة، المشوهة، والمتخلفة، والتابعة .

أمام هذا الواقع المعقد والمشوه، وفي مجابهته، ندرك أهمية الحديث عن مفاهيم العلمانية والديمقراطية والمجتمع المدني ، والنضال من أجل تطبيقها وتوعية الجماهير بها ، ولكن بعيداً عن المحددات والعوامل الخارجية والداخلية، المستندة إلى حرية السوق والليبرالية، لأننا نرى أن تعاطينا مع هذه المفاهيم وفق النمط الليبرالي، فرضية لا يمكن أن تحقق مصالح جماهيرنا الشعبية، لأنها تتعاطى وتتسجم مع التركيبة الاجتماعية-الاقتصادية التابعة والمشوهة من جهة، ويتم استخدام مضامين هذه المفاهيم في الإطار السياسي الاجتماعي الضيق للنخبة الطبقية ومصالحها المشتركة في إطار الحكم أو خارجه من جهة ثانية.

وهنا بالضبط تتبدى الضرورة التاريخية التي تستدعي من القوى اليسارية الثورية في كل بلد عربي، تركيز أهدافها ومهماتها النضالية، السياسية والمجتمعية، باتجاه تغيير وتجاوز هذا الواقع ، وان تتحمل مسؤولياتها الكبرى، في كونها تشكل في هذه المرحلة طليعة الحامل الاجتماعي الديمقراطي الثوري على طريق النهوض والتقدم الديمقراطي والعدالة الاجتماعية وتحقيق أهداف الثورة الوطنية الديمقراطية بأفاقها الاشتراكية، شرط أن تبادر أولاً إلى نشر وتعميق الوعي داخل تنظيماتها، بمفاهيم التنوير والعلمانية والديمقراطية والحدثة، والثورة والفكر الماركسي المتجدد واستخدامه من أجل تغيير الواقع الراهن وتجاوزه .

حيدر عبد الشافي والوحدة الوطنية

غازي الصوراني

الحوار المتمدن-العدد: 6013 - 2018 / 10 / 4

كلمة أ. غازي الصوراني في مناسبة الذكرى الحادية عشر لرحيل د. حيدر عبد الشافي:

د. حيدر عبد الشافي والوحدة الوطنية

(بدعوة من اللجنة الثقافية لجمعية الهلال الأحمر - غزة - 2018/10/3)

المفارقة المحزنة اننا نلتقي اليوم في الذكرى الحادية عشر لرحيل رمز الوحدة الوطنية د.حيدر في ظروف وأوضاع فلسطينية مفككة ومنحطة ومنقسمة بصورة غير مسبقة قتلت الوحدة الوطنية لحساب المصالح الفئوية الانقسامية الكريهه ، وهنا لابد من ان اعبر عن قلقي بالمعنى المعرفي ليس نتاجا لتفكك الوحدة الوطنية بل ايضا لغياب هذا المفهوم الوطني وحدوي الجامع من الناحية النظرية عن عقول وقلوب معظم ابناء شعبنا الفلسطيني في الضفة وفي الشتات وفي 48 عموما وفي قطاع غزة سفينة نوح الفلسطينية الولادة للوطنية والهوية الفلسطينية على وجه الخصوص التي يبدو جليا أنها لم تعد كذلك في ظل الانقسام البغيض.

قبل أحد عشر عاماً فارقنا حيدر عبد الشافي... بعد أن ودعته غزة في لحظة شعر فيها أبناء شعبنا الفلسطيني في الوطن والمنافي -وما زالوا بعد رحيله- أنهم أحوج ما يكونوا إليه مثل خيط من الضياء والعقل الحامل لرؤية وطنية توحيدية وأخلاقية جامعة، في هذا المشهد السوداوي الشديد الإظلام الذي يلف أبناء شعبنا ويسد عليهم كل الآفاق إلى حين.

الحديث عن القائد الوطني الراحل د.حيدر ليس حديثاً عن قائد وطني وحدوي كبير حاز على الاحترام والتقدير من أبناء شعبه كما في المحافل العربية والدولية الرسمية والشعبية، بل هو حديث عن العام قبل الخاص... عن الشعب قبل الأفراد، لان التاريخ لا يصنعه - في المقدمات والنتائج- سوى حركة الجماهير، وأي حديث عن قائد أو فرد كصانع للتاريخ ليس سوى عملية تزييف باهتة قد تدوم للحظات في المكان والزمان لكنها لا تملك أية إمكانية للاستمرار أو الثبات في سجل التاريخ.

من هنا أهمية التقييم الموضوعي لدور الفرد عبر التحامه الصادق والأمين بحركة شعبه في صعودها إلى الأمام دون أي تطلع للتمجيد أو العبادة الشخصية أو المصالح الأنانية أو الاستزلام والفساد والاستبداد، وهي أمور أو صفات أزعج أن فقيدنا الراحل حيدر عبد الشافي كان حريصاً طوال تاريخه ان يظل أميناً لقضايا شعبه دون أي اقترب منه نحو المصالح الخاصة تحت أي ظرف من الظروف، ودون أن يفقد بوصلته الأخلاقية الديمقراطية الوحدوية الموضوعية على الرغم من المواقف والممارسات العدائية لشخصه ولفكره ولمؤسسته (الهلال الأحمر) من قبل قوى اليمين الديني، بل حرص على تجاوز خطاياهم معه، وأصر دوماً على دعوتهم إلى الانخراط في الإطار الوطني التوحيدي دون أي استجابة منهم.

بدأ حياته السياسية أثناء دراسته في الجامعة الأمريكية في بيروت عضواً في جمعية العروة الوثقى، وهي جمعية قومية ثقافية سياسية خلال الفترة منذ عام 1940 ثم التحق عام 1943 في تجمع "القوميين العرب" مع كل من المرحوم منيف الرزازود صلاح عنبتايو وكان الأب الروحي لهذا التجمع هو المفكر القومي الراحل قسطنطين زريق.

وبعد تخرجه من الجامعة الأمريكية ارتبط بصداقات مع القوى الديمقراطية والتقدمية ذات الطابع اليساري في فلسطين، امتدت هذه العلاقة ضمن أبعادها السياسية والفكرية إلى ما بعد النكبة عام 1948 حيث استمر على نهجه التقدمي هذا طوال حياته، جامعاً بشكل متوازن بين الفكر والممارسة فكان بحق منحازاً للفقراء ومناضلاً ديمقراطياً عنيداً في الدفاع عن حقوقهم وأهدافهم الوطنية.

وفي أول مارس عام 1955 حينما هبت جماهيرنا الفلسطينية في قطاع غزة في انتفاضة الأولى ضد المشروع الأمريكي لتوطين اللاجئين في سيناء وتحت شعار "لا توطين ولا إسكان... يا عملاء الأمريكان"... كان حيدر عبد الشافي واحداً من الرموز الوطنية في القطاع التي التحمت بالجماهير ضد مشروع التوطين... وعلى أثر تلك الانتفاضة تراجعت الولايات المتحدة الأمريكية عن مشروعها بعد أن أعلن القائد الخالد جمال عبد الناصر رفضه لمؤامرة التوطين استجابة منه لانتفاضة غزة الأولى.

وفي أوائل نوفمبر 1956 بدأ العدوان الثلاثي على مصر وفلسطين واحتلت إسرائيل قطاع غزة، وتنادت القوى الوطنية لتشكيل الجبهة الوطنية، وكان حيدر عبد الشافي من أبرز قيادات تلك الجبهة منذ تشكيلها... وأمام ضغوط المقاومة في الداخل والضغوط الدولية السوفيتية انسحب المحتلون من مصر وقطاع غزة في مارس 1957.

وفي بداية الستينات بدأت الإدارة المصرية بالتنسيق مع قيادة الحركة الوطنية في القطاع بتأسيس أول مجلس تشريعي، وفي أوائل عام 1962 بدأت عملية الانتخابات لعضوية المجلس وكان فقيدنا الراحل حيدر واحداً من عشرة أعضاء فازوا في الانتخابات الجماهيرية عن مدينة غزة، وتم عقد الدورة العادية الأولى للمجلس التشريعي يوم السبت 1962/6/22، وانتخب في الجلسة الأولى رئيساً للمجلس التشريعي، وباتفاق مع زملائه الوطنيين والديمقراطيين تم صياغة هذا الإعلان الصريح:

إن "مجلسنا التشريعي ليس من مهمته فقط أن يشكل لجاناً أو يقر قوانين تتعلق بالاعمار أو الشؤون الإدارية المختلفة، بل إن مهمتنا تنحصر في الدرجة الأولى بالعمل على إبراز الكيان الفلسطيني حرصاً على وحدة شعبنا التي باتت مهددة بالزوال... لقد بات من اللازم أن يجسد الفلسطينيون وحدتهم في شكل كيان فلسطيني".

هذا القرار التاريخي لم يكن بعيداً عن الحركة الجماهيرية الفلسطينية في القطاع التي هتفت بكل عفوية وصدق من اجل "إعلان جمهورية فلسطين في قطاع غزة" آنذاك وليتها فعلت!؟

وجاء عام 1964 بالإعلان عن ولادة منظمة التحرير الفلسطينية استجابة بهذا القدر أو ذاك لتطلع جماهيرنا الفلسطينية ونزوعها نحو الاستقلال والتحرر (رغم خطة النظام العربي الذي كان يسعى إلى غير ذلك)، ففي 1964/5/28 عقد المجلس الوطني الفلسطيني الأول في القدس وتم انتخاب المرحوم احمد الشقيري رئيساً

للمؤتمر وحيدر عبد الشافي نائباً للرئيس، وفي منتصف عام 1964، تم اختياره عضواً في اللجنة التنفيذية لمنظمة التحرير الفلسطينية.

وجاءت هزيمة حزيران ... وخيم الظلام الدامي على قطاعنا الحبيب في الأيام الثلاثة الأولى... وفي اليوم الرابع بدأ أبناء شعبنا الفلسطيني في قطاع غزة يضيئون شموع الأمل، ومنذ البداية توجه حيدر عبد الشافي مع أبناء شعبه بكل ثبات وتواضع يضيء شمعه هو الآخر ضد الظلام عبر دوره النضالي الوطني الديمقراطي.

وفي ظل الاحتلال ورغم كل ما تعرض له من ضغوط ونفي... ظل حيدر عبد الشافي صامداً يعمل بصمت دون كلل، وفي عام 1972 قام مع عدد من رموز الحركة الوطنية في القطاع بتأسيس جمعية الهلال الأحمر الفلسطيني التي مارست -وما زالت- تمارس نشاطها لصالح الفقراء في المخيمات والحارات الفقيرة في غزة وخانيونس ورفع، ثم التحق في لجنة التوجيه الوطني عام 1978.

ومع اشتعال الانتفاضة في ديسمبر 1987، كان د. حيدر أحد مؤسسي القيادة الوطنية الموحدة للانتفاضة التي كانت تجسداً حقيقياً للوحدة الوطنية، واستمر مناضلاً دون كلل رافعاً شعار الوحدة الوطنية والتربية الأخلاقية حتى رحيله في 2007/9/26.

ومع بداية المفاوضات في واشنطن أصر رئيس الوفد الفلسطيني، الراحل د. حيدر عبد الشافي، على طرح وجهة نظر سياسية وطنية شديدة الوضوح، حيث أكد على:

- 1- إزالة كافة المستوطنات الصهيونية.
- 2- الالتزام الإسرائيلي بالانسحاب وفق قراري (242) (338).
- 3- حق العودة للفلسطينيين وفق قراري (227/194).
- 4- حق السيادة الفلسطينية على الأرض والمياه والموارد الفلسطينية عبر سلطة تشريعية وتنفيذية خلال الفترة الانتقالية وما بعدها.
- 5- القدس الشرقية عاصمتنا.
- 6- تطبيق ميثاق جنيف لسنة (1949) والإفراج عن كافة المعتقلين الفلسطينيين.
- 7- الالتزام بتوفير الضمانات والحماية الدولية الواضحة التي تكفل أن تكون المرحلة الانتقالية حالة مؤقتة تخضع للإشراف الدولي والحماية الدولية والتنسيق مع القيادة الوطنية الفلسطينية في الداخل.
- 8- أن تتولى (م.ت.ف) رسمياً وفعلياً التفاوض باسم شعبنا الفلسطيني وفق الشروط أعلاه وألا تستجيب لأية ضغوط تسعى إلى إشراكها في حلول وسطية أو أوهاام كاذبة لن تؤدي إلا لتدمير كيان (م.ت.ف) نفسها.

إلا أن القيادة المنتفذة في م.ت.ف لم تلتزم تماماً بهذه الشروط، بل إنها استأعت من اصرار رئيس الوفد الفلسطيني في مفاوضات واشنطن، الراحل د.حيدر، عبد الشافي وتمسكه بثوابت الاجماع الفلسطيني، ومن ثم قررت هذه القيادة برئاسة الراحل ياسر عرفات، البدء بعملية تفاوضية سرية في السويد، حيث تم التوصل إلى ما يسمى بـ"إعلان المبادئ في أوسلو" بتاريخ (13 أيلول/1993) الذي شكل من الناحية الموضوعية كارثة سياسية

ووطنية ، ليبدأ شعبنا الفلسطيني مرحلة جديدة من المعاناة والنضال السياسي والاجتماعي في مجابهة حالة الهبوط والتراجع التي ترافقت مع انشاء "سلطة الحكم الإداري الذاتي الفلسطيني المحدود" .

في ذكره الحادية عشر لا نفتقده وجوداً فحسب، بل نفتقد أيضاً قيم الحرية والديمقراطية، وقيم الحق والعدل والخير والنظام واحترام الآخر ونظافة اليد واللسان والتواضع والشجاعة في الموقف، وقبل كل شيء نفتقد الاخلاق كقيمة طالما كان يردها باعتبارها شرطاً أساسياً - إلى جانب الديمقراطية والنظام- لتحقيق أهداف فصائل وأحزاب الحركات الوطنية في فلسطين، بدونه لن نتقدم خطوة واحدة إلى الأمام إن لم نتعرض لمزيد من التراجعات والأزمات والصراعات والانقسامات كما هو حالنا اليوم .

في رحاب الذكرى الحادية عشر لرحيل المناضل الوطني الودودي، الاخلاقي الديمقراطي النبيل د.حيدر، لا نملك إلا ان نكون أوفياء له ولمبادئه مستلهمين الدروس والعبر من سيرته لكي نطرق أبواب الحوار الموضوعي الجريء الذي بات اليوم حاجة أكثر من ملحة في واقعنا السياسي المجتمعي الفلسطيني والعربي المنحط الراهن، وصولاً إلى خلق الحوافز المعرفية والسياسية والاجتماعية الكفيلة، من خلال رؤى وبرامج وطنية وديمقراطية وحدوية نقيضه للانقسام وللانحطاط والاستبداد والخضوع والتخلف والاستتباع.

فالساسة إذا ما أدت إلى خدمة أهداف ومصالح الشعب وفق أسس وحدوية وطنية وديمقراطية فإنها تكون أخلاقية. وإذا ما أدت إلى إضعاف وتفكيك الشعب والمجتمع والنظام وتحقيق مصلحة الفئة الحاكمة وحدها بقوة الإكراه والاستبداد وتركت الشعب وحيداً في مواجهة كل أشكال المعاناة والبؤس والتهميش السياسي والاجتماعي والاقتصادي -كما هو حالنا اليوم- فإنها تتحول إلى سياسة منحطة لا أخلاقية.

وفي هذا الجانب، لابد من مواجهة انفسنا بسؤال: ما الذي انجزته الحركات السياسية الفلسطينية؟ لا شيء سوى مزيد من الهبوط والتفكيك وصولاً إلى الانقسام الذي كان ومازال مكسباً صافياً للعدو الإسرائيلي.

إن الشعب الفلسطيني يعيش الآن مرحلة انهيار كامل للمرة الرابعة خلال أقل من سبعة عقود، فالانهيار الأول حصل عام 1948، وفقد خلاله ثمانين بالمئة من أرضه، بينما تشرد ثمانون بالمئة من أبنائه. والانهيار الثاني حصل عام 1967، وفقد فيه ما تبقى من أرضه، وتشردت شريحة كبيرة ثانية من شعبه. والانهيار الثالث حصل عام 1993 في أوسلو الذي استهدف التنازل عن حقوقنا الوطنية والتاريخية بوهم السلام المزعوم. والانهيار الرابع تجسد في الانقسام الذي جرى في 2007/6/14 وأدى إلى تفكيك وحدة الشعب وهويته الوطنية.

لذلك فإن إنهاء الانقسام واستعادة الوحدة الوطنية التعددية الديمقراطية وفق رؤية الخالد د. حيدر، تشكل مدخلاً قوياً في مجابهة كل عوامل الإحباط واليأس والمخططات العدوانية صوب التحرر والاستقلال.

إن الخروج من حالة الانقسام والانحطاط الراهنة يحتاج إلى استعادة مجمل القيم الأخلاقية والمنطلقات الودودية الديمقراطية التي آمن بها القائد الراحل د. حيدر وبلورتها في إطار يجسد ما يكن أن نسميه تياراً وطنياً تقدماً تلنف حوله الجماهير في مجابهة فريقي الانقسام فتح وحماس، لكن القوى اليسارية المعنية بولادة هذا التيار ، ما زالت لاعتبارات ذاتية عاجزة وقاصرة عن تحقيق هذا الهدف ، رغم وعي الجميع أنه في ظل استمرار هذا الصراع الفئوي بين فتح وحماس ، لا قيمة أو معنى لأي شعار وطني في ظل الانقسام وظلامه، حيث تسود حالة من الاستبداد والقمع والتخلف الاجتماعي والركود الاقتصادي، كرسست -بعد 11 عاماً من الانقسام- واقعاً

أقرب إلى الإحباط واليأس وانسداد الأفق، ليس بالنسبة للعملية السياسية فحسب، بل أيضاً بالنسبة للأوضاع الاجتماعية والحريات العامة وحرية الرأي، حيث بات المواطن الفلسطيني محكوماً بقيود تحد من حريته السياسية والفكرية والشخصية، وبالتالي فاقداً لدوره أو لحوافزه الذاتية للإسهام الطوعي الحر في إطار النضال الوطني أو التحرري من ناحية، إلى جانب فقدانه لدوره على الصعيد الديمقراطي والاجتماعي والثقافي العام من ناحية ثانية. ذلك إن المتغيرات الناجمة عن الصراع على المصالح الفئوية بين الفريقين (فتح وحماس) في ظل الاحتلال، أدت إلى زعزعة وتفكيك أو إضعاف وعي شعبنا الفلسطيني بأفكاره وأهدافه الوطنية التوحيدية، كما أضعفت وعيه بوجوده السياسي الاجتماعي الموحد رغم توزيعه وتباعده الإكراهي في المكان بين الضفة والقطاع من ناحية، وبين مخيمات اللجوء والمنافي من ناحية ثانية، وذلك عبر سعي حركة حماس لتكريس الهوية الدينية أو هوية الإسلام السياسي بديلاً للهوية الوطنية الفلسطينية، في مقابل ممارسات حركة فتح وحكومة رام الله التي تصب في مجرى التوافق مع السياسات الأمريكية الإسرائيلية والعربية الرسمية، بحيث يمكن الاستنتاج، بأن كل من حركتي فتح وحماس، تقدم للشعب الفلسطيني أسوأ صورة ممكنة عن حاضر ومستقبل المجتمع الفلسطيني المحكوم، بصورة إكراهية، بأدوات ومفاهيم التخلف والاستبداد والقهر والقمع والاستلاب وهي مفاهيم وأدوات لن تحقق تقدماً في سياق الحركة التحررية الوطنية بل على النقيض من ذلك ستعزز عوامل انهيارها والانفصاض الجماهيري عنها.

إن المأزق الراهن-في ظل استمرار الانقسام يشير إلى أن السياسة باتت فناً للفوضى أو الموت البطيء بدلاً من فن إدارة الصراع الوطني والاجتماعي، وهي حالة يمكن أن تؤدي إلى نكبة أشد خطراً وعمقاً من نكبة 48، ففي ظل استمرار الانقسام والصراع على المصالح الفئوية بين فتح وحماس، في ظروف دولية وعربية وإقليمية أفقدت الفلسطينيين بوصلتهم وقدرتهم على فرض رؤيتهم وقراراتهم الوطني من أجل الحرية والاستقلال والعودة، تركزت الهيمنة الخارجية على رهن القضية الفلسطينية لإفراغها من مضامينها وأهدافها النضالية التحررية، تلك الهيمنة التي يتزعمها اليوم التحالف الأمريكي الصهيوني، إلى جانب عدد من بلدان النظام العربي الرسمي ودعوته الصريحة للاعتراف والتطبيع مع دولة العدو الصهيوني.

إن المآل الذي وصلته قضيتنا الوطنية -في حال استمراره-، يشير إلى وهم الحصول على دولة في الضفة الغربية وقطاع غزة، بينما الدولة الصهيونية تُسابق الزمن من أجل فرض شروطها في ظل المأزق الفلسطيني الراهن، وذلك من خلال التنسيق والشراكة الكاملة بين دولة العدو الإسرائيلي والنظام الإمبريالي الأمريكي ومخططاته عموماً وفيما يسمى بـ"صفقة القرن" خصوصاً، دون إلغاء وتجاوز الحديث أو التخطيط لمخاطر إقامة دولة ممسوخة في قطاع غزة، أو "هدنة" طويلة الأمد مع دولة العدو الإسرائيلي كما تخطط وتسعى لها بعض البلدان العربية الرجعية، الأمر الذي يعني صراحة فصل قطاع غزة عن الضفة الغربية ومن ثم استفراد المحتل الصهيوني بمستقبل الضفة.

إن هذا الواقع يفرض على الحركة الوطنية الفلسطينية أن تعيد تظهير الصراع بصفته صراعاً بين حركة تحرر وطني وحركة استعمارية احتلالية، وتركيز أولوية الفلسطينيين اليوم، على هدف إنهاء الانقسام وتحقيق

الوحدة الوطنية لتوفير مقومات الصمود والمقاومة بكل أشكالها لإنهاء الاحتلال، وإقامة النظام الوطني الديمقراطي الفلسطيني والدولة الفلسطينية المستقلة كاملة السيادة وعاصمتها القدس.

وللخروج من هذا المأزق البشع لا بد ان نجيب على سؤال لماذا هزمنا في كل المحطات..؟ وبوضوح الاجابة - مهما كانت مؤلمة - يمكننا بالتأكيد صياغة رؤية استراتيجية وبرامج راهنة وارادات طليعية وشعبية تتصدى للانقسام وتستعيد الوحدة الوطنية التعددية على اساس ثوابتنا الوطنية الكفيلة باستعادة وحدة شعبنا في الضفة وغزة والشتات و 48 واستعادة النظام السياسي الوطني الديمقراطي الفلسطيني الذي يكفل توفير عوامل الصمود والمقاومة وفق رؤية التحرر الوطني والديمقراطي النقيضة لصفقة القرن والمخططات الصهيونية، مدركين أن تلك الصفقة ليست سوى تجسيد الرؤية الصهيونية عبر يافطة أمريكية تستهدف تصفية قضيتنا الوطنية.

لكن على الرغم من كل هذه التحديات والمخاطر ، إلا أننا نقول بوضوح، ان تصفية قضيتنا وحقوق شعبنا ليست بهذه البساطة التي يطرحها عدونا الأمريكي الصهيوني وحلفائه، هذا إن كانت قابلة للتصفية دون حلول عادلة ولو نسبياً، وهنا بالضبط تتجلى افكار القائد الراحل الوجدانية الأخلاقية في أن وحدة شعبنا الوطنية ضد الانقسام وضد الصفقة وضد التصفية هي التجسيد الحقيقي لذكرى د. حيدر عبد الشافي والوفاء الحقيقي له ولمبادئه.

فالقضية الفلسطينية لم تكن يوماً على هشاشة أو ضآلة تجعل تصفيتها سهلة ، لان ذلك لو كان صحيحاً لصُقِّيت منذ زمن، لأنه لم ينقص إسرائيل يوماً الرغبة ، ولا حلفاء دوليين يناصرونها في رغبتها تلك، وعلى رأسهم الولايات المتحدة برئاساتها المتعاقبة.

كما أن شعبنا الفلسطيني، وعلى الرغم من الظروف الصعبة التي يعيشها، أو تحيط به وقضيته، لم يستنفذ طاقاته بعد ، وأنه لا زال يختزن عناصر قوة كامنة هائلة قابلة للتفعيل، ونوعية أساساً، لم تستثمر في صراع الوجود الذي يخوضه.

إن الحديث عن حيدر عبد الشافي ليس على الإطلاق حديثاً ذاتياً رغم كل هذه العلامات التاريخية المضيئة في حياته التي تحمل طابعاً خصوصياً فهو حديث موضوعي في المطلق، لان شكله ارتبط بحركة الجماهير التي حددت منذ البدء مسار الدكتور حيدر عبد الشافي دون أن يكون له أي دور كفرد في صنع الأحداث وإنما عبر اندماجه الواعي والطوعي معها بعيداً عن مصالحه الخاصة بل على حسابها... من هنا جاء إجماع القوى الوطنية الفلسطينية على اختياره رئيساً لوفدنا الفلسطيني ليمثل في جوهره امتداداً لإجماع جماهيرنا الفلسطينية وتقديرها واحترامها - سواء بحسبها العفوي أو الواعي للقائد الراحل د. حيدر ، حيث رأت فيه مجسداً ومدافعاً صلباً عن الهوية الوطنية والمشروع الوطني الديمقراطي.

إن القول بان قيم وسلوك حيدر عبد الشافي مثلت - وما زالت - "صمام الأمان" للأهداف الوطنية الكبرى لشعبنا، إنما يؤكد على حقيقة موضوعية، لان التزامه بحق تقرير المصير والبناء الديمقراطي للمجتمع الفلسطيني وحق شعبنا في السيادة على أرضه ووطنه بقيادة منظمة التحرير الفلسطينية هو التزام بحركة ومستقبل جماهيرنا الفلسطينية التي كانت - وستظل - دوماً المعلم والمراقب الكبير لكل قياداتنا الوطنية في الماضي والحاضر والمستقبل.

لقد كان الراحل د. حيدر - وما زال - ضميراً صادقاً وأباً روحياً للحركة الديمقراطية في فلسطين.. ومناضلاً وطنياً عنيداً من أجل ترسيخ المفاهيم والأسس الحضارية للوحدة الوطنية التعددية في إطار م.ت.ف رغم أية اختلافات سياسية أو فكرية.

الوحدة الوطنية التي تستجيب لطبيعة معرّكتنا ضد هذا العدو ، وتستجيب في نفس الوقت لقواعد الاختلاف والتعددية الفكرية والسياسية والتنظيمية ، هي الوحدة التي آمن بها ودعا إليها الراحل د.حيدر على أسس ومبادئ تلتزم بالديمقراطية هدفاً ومنهجاً يضمن حرية المعتقد والرأي الصريح لأي اختلاف وأي نقد بين أطراف ومكونات الساحة الوطنية الفلسطينية، شرط أن يكون في إطار الوحدة ومعزراً لها، انطلاقاً من وعينا بأن الكفاح الفلسطيني ضد العدو الصهيوني من جهة والنضال الديمقراطي في إطار حرية الرأي والعقيدة من أجل إنهاء الانقسام البغيض واستعادة الوحدة الوطنية التعددية من جهة ثانية ، لن يكون أي منهما مُجدياً ، إلا إذا كان كفاح ونضال مواطنين حُررت إرادتهم وعقولهم وأقلامهم وإبداعهم، فلا معنى ولا قيمة أو مصداقية لأي نضال وطني سياسي أو كفاحي في ظل الانقسام والاستبداد والقمع السلطوي المستمر من حكومتي غزّة ورام الله.

عاشت الوحدة الوطنية التعددية لشعبنا في إطار م.ت.ف مطلباً ملحاً لدفن الانقسام

عاش نضال شعبنا من أجل الحرية والاستقلال والعودة

المجد والخلود لروح د. حيدر وكل شهداء شعبنا

ورقة مبادئ لتأسيس: التيار الوطني الديمقراطي التقدمي الفلسطيني

غازي الصوراني

الحوار المتمدن-العدد: 6016 - 2018 / 10 / 7

منتصف سبتمبر 2018

ورقة مبادئ لتأسيس: التيار الوطني الديمقراطي التقدمي الفلسطيني
(مسودة للحوار بين كافة المعنيين)

بعد عقود طويلة من النضال الوطني الفلسطيني، يعيش المشروع الوطني مأزقاً حقيقياً، بل تهديداً مصيرياً ، ليس فقط بفعل طبيعة الصراع مع الاحتلال الإسرائيلي و جوهر حركته الصهيونية و أهدافها فقط، أو بسبب الاعتراف الأمريكي بالقدس عاصمة للدولة الصهيونية، بل بسبب تفاقم الصراعات الفئوية الداخلية التي كرسّت الانقسام وأدت إلى تفكيك الوحدة الوطنية والمشروع الوطني الفلسطيني من أجل الحرية والاستقلال والعودة في إطار الرؤية الوطنية الملتزمة بالتححر والديمقراطية.

أن يأتي الخطر والتهديد من دولة الاحتلال وسياستها الاستعمارية والاستيطانية أمر مفهوم، لأنها تدرك بأن إنجاز المشروع الوطني على أرض فلسطين سيكون على حساب المشروع الصهيوني وتطلعاته التوسعية ، لكن الأكثر خطورة من ذلك هو التدمير الذاتي للمشروع الوطني، الناجم عن الانقسام واستمرار الصراع على السلطة والمصالح الفئوية بين حركتي فتح وحماس .

وهذا يعني أن مسيرة النضال الفلسطيني في مرحلة التحرر الوطني والديمقراطي الراهنة، قد انتقلت من حالة الأزمة إلى حالة المأزق الذي يصيب اليوم بنيانها وقيادتها وفكرها السياسي، وهو مأزق حاد يحمل في طياته مخاطر أشد خطورة من كل المحطات المأزومة السابقة، حيث أن الانقسام أدى إلى تفكيك النظام السياسي للسلطة، ومعه تفككت أوصال المجتمع الفلسطيني في الضفة وغزة ، الذي يبدو أنه ينقسم اليوم إلى مجتمعين أحدهما في الضفة والآخر في قطاع غزة، ناهيك عن عزلتهما عن أبناء شعبنا في الشتات والمنافي، بما قد يؤدي إلى تراجع أهداف التحرر الوطني والديمقراطي في صفوف أبناء شعبنا.

ففي ظل استمرار الانقسام والصراع على المصالح الفئوية بين فتح وحماس، في ظروف دولية وعربية وإقليمية أفقدت الفلسطينيين بوصلتهم وقدرتهم على فرض رؤيتهم وقراراتهم الوطني من أجل الحرية والاستقلال والعودة، تركزت الهيمنة الخارجية على رهن القضية الفلسطينية لإفراغها من مضامينها وأهدافها النضالية التحررية ، تلك الهيمنة التي يتزعمها اليوم التحالف الأمريكي الصهيوني، الى جانب عدد من بلدان النظام العربي الرسمي ودعوته الصريحة للاعتراف والتطبيع مع دولة العدو الصهيوني .

إن المآل الذي وصلته قضيتنا الوطنية -في حال استمراره- ، يشير إلى وهم الحصول على دولة في الضفة الغربية وقطاع غزة، بينما الدولة الصهيونية تُسابق الزمن من أجل فرض شروطها في ظل المأزق الفلسطيني

الراهن، وذلك من خلال بالتنسيق والشراكة الكاملة بين دولة العدو الإسرائيلي والنظام الإمبريالي الأمريكي ومخططاته عموماً وفيما يسمى بـ"صفقة القرن" خصوصاً، دون الغاء وتجاوز الحديث أو التخطيط لمخاطر إقامة دولة ممسوخة في قطاع غزة ، أو "هدنة" طويلة الأمد مع دولة العدو الإسرائيلي كما تخطط وتسعى لها بعض البلدان العربية الرجعية، الأمر الذي يعني صراحة فصل قطاع غزة عن الضفة الغربية ومن ثم استقرار المحتل الصهيوني بمستقبل الضفة .

إن هذا الواقع يفرض على الحركة الوطنية الفلسطينية أن تعيد تظهير الصراع بصفته صراعاً بين حركة تحرر وطني وحركة استعمارية احتلالية، وتركيز أولوية الفلسطينيين اليوم، على هدف إنهاء الانقسام وتحقيق الوحدة الوطنية لتوفير مقومات الصمود والمقاومة بكل أشكالها لإنهاء الاحتلال، وإقامة النظام الوطني الديمقراطي الفلسطيني والدولة الفلسطينية المستقلة كاملة السيادة وعاصمتها القدس.

وفي هذا السياق، لا بد من أن تتحلل السلطة الفلسطينية من التزاماتها، وبخاصة الامنية والاقتصادية ، إزاء "اتفاق أوسلو" وحصر مهماتها في توفير الخدمات الاجتماعية للمواطنين في هذه المناطق وتدعيم صمودهم، ارتباطاً بمواثيق منظمة التحرير الفلسطينية.

ويتوجب أن يترافق مع ذلك استمرار السعي من أجل تفعيل دور منظمة التحرير الفلسطينية وإصلاح مؤسساتها وتوسيع طابعها التمثيلي، وتعزيز وحدة مكونات هذا الشعب في أماكن تواجدها كافة وضمان التفافها حول منظمة التحرير، وهي مهام لن تتحقق دون إعادة اعتبار لهدف حق العودة وتنفيذ قرار الأمم المتحدة رقم 194، كما يجب السعي ، على الصعيد العربي، إلى إبراز الطابع التحرري لمنظمة التحرير الفلسطينية والعمل على تعزيز صلاتها بقوى التحرر العربي، المناهضة للإمبريالية وللقوى الظلامية التكفيرية الرامية إلى تمزيق دول المنطقة وشعوبها على أساس طائفي ومذهبي، وإعادة ترسيخ الخطر الذي تمثله إسرائيل والصهيونية على البلاد العربية في الوعي الشعبي العربي العام، بما يمهّد طريق عودة القضية الفلسطينية إلى مركز الاهتمام العربي.

لذلك لا بد من المجابهة لإنهاء وتجاوز الانقسام الكارثي لكي نستعيد وحدتنا الوطنية التعددية على قاعدة الالتزام العميق بالثوابت والأهداف الوطنية ومواصلة النضال التحرري والديمقراطي بكل أشكاله من أجل الحرية والاستقلال والعودة .

إن المراهنة على إمكانية إحداث النقلات النوعية التي تُخرج الوضع الفلسطيني من مأزقه الراهن، بمكوناته وتفاصيله المتعددة في إطار السياسات الرسمية وبالقيادات النافذة القائمة عليها داخل حركتي فتح وحماس، لن تقود أصحاب هذه المراهنات إلا إلى المزيد من إضاعة الوقت ومراكمة عناصر الأزمة، وهنا تتجلى أهمية بلورة التيار الديمقراطي الوطني التقدمي الفلسطيني.

وفي هذا الجانب، وفي مواجهة اعتراف الولايات المتحدة الأمريكية بالقدس عاصمة للدولة الصهيونية، لا بد من استمرار العمل على تثبيت دور الأمم المتحدة وقراراتها ذات الصلة بحقوق شعبنا، وإحداث تغيير جوهري في قواعد العملية السياسية وإطارها، على قاعدة القرار الدولي الصادر سنة 2012 والخاص بالاعتراف بدولة

فلسطين، والتوجه إلى مجلس الأمن والجمعية العامة للأمم المتحدة من أجل تحمل مسؤولياتهما في إنهاء الاحتلال عن أراضي دولة فلسطين، ورعاية مؤتمر دولي يوفر شروط تحقيق هذا الهدف.

وعلى هذا الطريق، طريق التحرر الوطني والديمقراطية والتقدم والعدالة الاجتماعية، نتقدم لكل أبناء شعبنا في الوطن والشتات، بهذه الوثيقة، التي تُشكل وجهة وعناوين عامة، على طريق البرنامج الشامل الذي يجيب على أسئلة المرحلة واستحقاقاتها، لتُشكل الأساس لتأطير وتنظيم التيار الوطني الديمقراطي التقدمي الواسع في صفوف شعبنا، الذي يتجاوز هذا الإطار في مكوّناته وطاقاته القوى المنظمة كلها، والذي يُمكن أن يُشكل بداية للنضال من أجل شراكة سياسية على أسس ديمقراطية وتعددية في إطار وحدة وطنية فلسطينية راسخة، بعيدة عن الفئوية ومحاصصة المصالح البغيضة التي تُقيد شريحة محدودة من أبناء شعبنا على اختلاف خنادق ومواقع هذه الشريحة، وحدة وطنية تُبنى فيها مؤسسات شعبنا، في الوطن، وفي مواقع اللجوء والشتات، مؤسساته الوطنية والتمثيلية في م.ت.ف وفي السلطة، في الاتحادات الشعبية والمنظمات المهنية والنقابية، على أسس وطنية وديمقراطية شفافة تحقق لشعبنا بكل قطاعاته القدرة على المراقبة والمتابعة والتغيير. وحدة وطنية تُجسّد وحدة الشعب حقاً، وحشد طاقاته وإمكاناته، وهي طاقات وإمكانات عظيمة داخل الوطن وخارجه وقادرة إذا نظمت ووجهت لتعزيز صمود شعبنا ومقاومته للعدو ومخططاته على توفير أول وأهم مقومات الانتصار.

يستدعي هذا الواقع من كافة القوى اليسارية والديمقراطية العمل لتخطي الخلل، الذي حكم ممارسة المعارضة السياسية، إلى دور الرافعة وحامل مشروع التيار أو البديل الوطني الديمقراطي المنشود. بما هو تعبير عن مشروع وطني تحرري واجتماعي ديمقراطي إيجابي في جوهره ومظهره مرتبط ارتباطاً وثيقاً بمنظمة التحرير الفلسطينية ومواثيقها كممثل شرعي ووحيد، وإطاراً وطنياً تعديداً لشعبنا الفلسطيني.

وفي هذا الجانب، نشير إلى أن البديل المطلوب، لا بد وأن يكون من خارج أوسلو، لأن غير ذلك يضع النضال الوطني الفلسطيني ضمن دينامية سياسية اقتصادية اجتماعية في منتهى الخطورة، بحكم القيود والهيمنة التي كرستها دولة العدو الإسرائيلي في الاتفاقات الموقعة وما تفرضه من وقائع مادية ميدانية، الأمر الذي يتيح لها تكريس مصالحها كإطار مرجعي يُمكنها من استخدام عناصر تفوقها لتعزيز إنجازاتها من جانب، وقطع الطريق على محاولات النهوض الوطني الفلسطيني من جانب آخر، بمساندة امريكية شديدة الصراحة والوقاحة، والتي تم التعبير عنها عبر ما يسمى بصفقة ترامب في عدائها للحقوق الوطنية الفلسطينية في الحرية والعودة وتقرير المصير والدولة المستقلة كاملة السيادة وعاصمتها القدس.

بناء على ما تقدم، "إن مفهوم التيار الوطني الديمقراطي يعني رؤية الواقع ومستجداته وحركته، لخدمة الرؤية الشاملة للصراع الوطني التحرري والاجتماعي الديمقراطي التي تنطلق من العداء والنضال ضد التحالف الامبريالي الصهيوني وتابعه الرجعي العربي الرسمي خاصة في السعودية والخليج.

وانطلاقاً من الإدراك العميق للمأزق الذي تعيشه قضيتنا الوطنية وشعبنا الفلسطيني في الوطن والمناقي، فإن كل من الجبهتين الشعبية والديمقراطية وحزب الشعب الفلسطيني، والاتحاد الديمقراطي (فدا) والمبادرة الوطنية، ومعهم عدداً من الشخصيات والفعاليات الوطنية الديمقراطية، ادراكاً منا جميعاً لطبيعة الظروف المعقدة المحيطة بشعبنا سواء على الصعيد المحلي والصراع بين فتح وحماس أو على الصعيدين العربي والدولي، نؤكد على

التزامنا بالمبادئ والأهداف الوطنية التي ناضل شعبنا وضحي بمئات الآلاف من الشهداء في سبيلها، ونعلن بإخلاص شديد توجهنا إلى كافة القوى والفعاليات والشخصيات الوطنية والمجتمعية ، وإلى كافة أبناء جماهير شعبنا التي تتطلع بشوق للخلاص من الانقسام واستعادة وحدتنا الوطنية، أننا بصدد البدء بحراك وطني وديمقراطي واسع، يستهدف اخراج جماهيرنا من حالة الركود والإحباط التي تعيشها في هذه اللحظة، من خلال تأسيس التيار الوطني الديمقراطي التقدمي الفلسطيني ، وان نبدأ نضالنا المشترك من أجل إنهاء الانقسام واستعادة الوحدة الوطنية التعددية وتعزيز الكيانية السياسية لمنظمة التحرير الفلسطينية وتطويرها ودمقرطة مؤسساتها والالتزام بثوابتها، على طريق النضال من أجل إقامة الدولة الوطنية الفلسطينية كاملة السيادة وعاصمتها القدس.

لذلك ، ندعو إلى تأسيس وبناء التيار الوطني الديمقراطي، للنضال مع كل الجماهير الشعبية الفلسطينية لتحقيق ما يلي:

- 1- إنهاء الانقسام الكارثي الذي يتهدد الشعب والقضية بكل الوسائل السياسية الديمقراطية ليفرض الشعب وحدته رغم العوامل والقوى المعطلة لاستعادة الوحدة، سواء كانت هذه القوى فلسطينية أو خارجية.
- 2- استعادة الوحدة الوطنية في إطار منظمة التحرير الفلسطينية التي ينبغي أن يعاد بنائها على أسس وطنية وديمقراطية، تعيد الاعتبار لبرنامج الإجماع الوطني وتبنى مؤسساتها ابتداءً بالمجلس الوطني وكل المنظمات والاتحادات الشعبية والنقابية والمهنية بالانتخابات وفقاً لمبدأ التمثيل النسبي الذي يحقق الوحدة والتعددية الخلاقة، لتظل وتتعرز منظمة التحرير الفلسطينية كممثل شرعي وحيد لشعبنا وقائدة نضالنا من أجل التحرير والعودة والدولة، وهذا يتطلب توفير الأسس والمقومات الموضوعية الديمقراطية التي يجب أن تمهد لعقد المجلس الوطني التوحيدي.
- 3- إن ما سبق يتطلب، بالضرورة، إلغاء الإجراءات العقابية التي أوصلت قطاع غزة إلى حافة الانهيار، بما يضمن تعزيز صمود شعبنا، في كافة أماكن تواجده، لمواجهة التحديات والمخاطر التي تهدد قضيتنا وحقوقنا الوطنية.
- 4- مواصلة النضال ضد الاحتلال الصهيوني بكل الوسائل بما في ذلك المقاومة الشعبية وفقاً للمعطيات الملموسة في كل مرحلة من مراحل النضال، نضال يمتد لمحاصرة العدو ومقاطعة بضائعه ومؤسساته ونشاطاته على ساحة الوطن والعالم بأسره تأكيداً لشمولية وتاريخية صراعنا مع هذا العدو.
- 5- تصويب العلاقة بين السلطة والمنظمة بما يعيد الاعتبار إلى كون المنظمة هي المرجعية السياسية الأشمل والإطار الناظم لوحدة شعبنا، وأن السلطة هي أدواتها التنفيذية في قطاع غزة والضفة بما فيها القدس.
- 6- الدفاع عن الحريات العامة والديمقراطية والتصدي لسياسات الاستبداد وقمع الحريات التي تمارس في كل من الضفة والقطاع، خاصة وأن سياسات الملاحقة المتبادلة بين طرفي الانقسام، وتضييقهما ومصادرتهم للحريات الديمقراطية أدت إلى إضعاف كل مكونات المجتمع، ولعل ضعف المقاومة

- الشعبية رغم كل النداءات والقرارات واقتصارها على مجموعات محدودة أحد نتائج وتجليات قمع الحريات.
- 7- الأخذ بسياسة اقتصادية توجه الموارد المتاحة، على محدوديتها، نحو تعزيز مقومات الصمود وتحقيق العدالة الاجتماعية والعمل على التحرر من قيود اتفاقية باريس الاقتصادية ومغادرة السياسات الاقتصادية التي تعمق الفوارق الطبقية وتشجع الاحتكار والنشاطات الطفيلية والروابط مع الاقتصاد الإسرائيلي.
- 8- الاهتمام بقطاعات المرأة والشباب والعمال وصغار الموظفين والمبدعين والفئات الفقيرة عموماً بما يعزز ويطور الإنجازات والمكاسب التي تحققت لهذه القطاعات على مختلف الأصعدة السياسية والاجتماعية.
- 9- تعزيز العلاقة مع قوي التقدم والديمقراطية العربية، والبناء على المضمون الديمقراطي للحراك الشعبي العربي في إطار علاقة الترابط العضوي بين فلسطين وحركة التحرر والتقدم العربي، والقناعة العميقة بأن النجاح في تشكيل التيار الديمقراطي التقدمي في فلسطين يشكل عاملاً إيجابياً ومحفزاً لنجاح المحاولات العربية لتأطير هذا التيار، وخاصة بعد أن أظهرت تداعيات ما عرف «بالربيع العربي» الآثار السلبية لضعف وعدم تبلور ووحدة هذا التيار.
- 10- العمل مع كل القوى المؤيدة لحقوق شعبنا وقوي السلام والعدل المناهضة للصهيونية والإمبريالية وعولمتها المتوحشة في العالم من أجل نيل شعبنا لحقوقه الوطنية والإنسانية وليسود السلام والعدل لكل الشعوب.

نظرة على الأوضاع الاقتصادية في الضفة والقطاع (2-1)

يتميز الاقتصاد الفلسطيني بخصوصية، تميزه عن باقي اقتصاديات البلدان العربية، فمنذ نكبة عام 1948، وفقدانه لقاعدته الإنتاجية، تعرض ما بقي من مكوناته، لأوضاع سياسية جديدة في الضفة الغربية عبر إلحاقها للنظام الأردني، وفي قطاع غزة عبر الوصاية المصرية عليها، فرضت على اقتصاد كل من الضفة والقطاع، التكيف مع الأوضاع الجديدة .

وعلى أثر الاحتلال الصهيوني، للضفة والقطاع، في حزيران 1967، تعرض الاقتصاد الفلسطيني فيهما لأوضاع قسرية جديدة أفقدته القدرة على النمو والتطور بعيدا عن شروط الاحتلال وتحكمه في كافة الموارد[1] الاقتصادية والقطاعات الإنتاجية وغير الإنتاجية، عبر سياسات وأوامر عسكرية، حالت دون تطور أو نمو البنية الاقتصادية بما يتعارض مع تلك السياسات، وعبر تعميق تبعية الاقتصاد الفلسطيني للاقتصاد الإسرائيلي، بما يضمن استمرار ترابط وتواصل هذه التبعية في كل الظروف .

ومع توقيع إعلان المبادئ في أوسلو، تم خلق أسس ومعطيات لبداية مرحلة جديدة من مراحل التطور في حياة شعبنا الفلسطيني في الضفة والقطاع، لا تؤثر في الجانب السياسي فحسب، بل أيضا تؤثر في الجوانب الاجتماعية والاقتصادية بصورة متداخلة ومتشابكة عضويا بين كافة هذه الجوانب، وكان قيام السلطة الفلسطينية في أيار 1994، التعبير الرئيسي المباشر عن طبيعة هذه المرحلة الجديدة وتداخل الأبعاد السياسية والاقتصادية والاجتماعية، كعنوان موحد ورئيسي شامل لم يسبق لقيادة م.ت.ف أو قيادة السلطة أن تعاطت معه بهذه الشمولية والاتساع والترابط والتعقيد، بسبب طغيان أو أولوية الدور أو الجانب السياسي في المرحلة السابقة على كل ما عدها من أدوار أو جوانب، ذلك أن استلام السلطة الفلسطينية لمهامها على أجزاء محدودة جغرافيا من الأراضي الفلسطينية لم تتجاوز حتى تطبيق "خطة شارون" أو إعادة الانتشار من قطاع غزة في سبتمبر 2005، نسبة 18% من المساحة الإجمالية للأراضي المحتلة، وتسلمها لصلاحيات ومسؤوليات إدارية جديدة، في المجالات الاقتصادية والاجتماعية والصحية والتعليمية وغيرها من المجالات، كان من المفترض أن يدفعها إلى سلوك مغاير حسب توقعات أبناء شعبنا وفق تحليلهم العفوي البسيط للسلطة عند قيامها، إلا أن هذا السلوك لم يكن ممكنا حيث استمرت السلطة برموزها وقياداتها في التعاطي مع الواقع والمسؤوليات الجديدة، بمفاهيم ووتائر وأدوات وأساليب تقاطعت إلى حد كبير مع الشروط الإسرائيلية كما وردت في اتفاقات أوسلو وبروتوكول باريس وغير ذلك من الاتفاقيات ضمن رسم بياني استمر في هبوطه المتدرج دون تحقيق أية خطوات إيجابية رغم استمرار عملية التفاوض العبثية منذ عام 1994 إلى اليوم (2018)، بل على العكس تماماً، تزايد التوسع العدواني الصهيوني عبر بناء الجدار والمستوطنات والحواجز والمعازل مع تزايد الوجود الصهيوني في الضفة و القدس بما يصل إلى أكثر من (900) ألف نهاية العام 2017.

ولذلك، وفي سياق متابعتنا لهذه المرحلة الجديدة منذ بدايتها، على قاعدة رفضنا السياسي والاقتصادي لكل معطياتها واتفاقاتها، لم نفاجأ بحجم التحديات والقيود التي تقف في وجه السياسات الوطنية الاقتصادية التنموية، نذكر منها تأثير العنصر التمويلي الاجنبي والقيود الإسرائيلية إلى جانب ممارسات الفساد والمحسوبيات والارتجال في السلطة، الأمر الذي أدى إلى إعاقة البنية الاقتصادية والعجز عن حل العديد من المشكلات الحياتية الأساسية بما يخدم تطلعات ومصالح جماهيرنا الفلسطينية التي علقت - في الشهور الأولى على قيام السلطة - وبصورة عفوية آمالا كبيرة تمحو من واقعهم وأذهانهم آثار الذل والقهر والمعاناة على مدى ثلاثين عاما من الاحتلال، ولكن - وخلال شهور قليلة لم تتجاوز العام - اصطدمت تلك الآمال بممارسات سياسية واقتصادية واجتماعية داخلية، شكلت نقيضا لكل ما توقعته أو عولت عليه جماهيرنا، إذ أن تلك الممارسات ساهمت في تكريس عوامل الفساد الاقتصادي والإداري، إلى جانب استمرار عملية الهبوط السياسي، الأمر الذي أدى إلى انتشار مظاهر القلق والاحباط في الأوساط الشعبية بسبب تردي أحوالها الاجتماعية في مقابل تزايد واتساع الفجوة بالنسبة لتوزيع الدخل والثروة وانتشار مظاهر الثراء غير المشروع لدى العديد من المسؤولين في الجهاز البيروقراطي للسلطة وأجهزتها الأمنية.

وفي مثل هذه الأوضاع، كان من الطبيعي أن تتزايد عوامل التفكك والانحيار في مكونات الاقتصاد الفلسطيني، علاوة على حصار قطاع غزة ثم العدوان المباشر عليه خلال أعوام 2008 / 2012 / 2014 الذي قام بتدمير القسم الأكبر من البنية التحتية إلى جانب تدمير آلاف المنازل ومعظم المنشآت الصناعية والزراعية وغير ذلك من المنشآت، مما أدى إلى المزيد من اضعاف وهشاشة الاقتصاد الفلسطيني المنقسم .

نورد فيما يلي، تطورات الأداء الاقتصادي الفلسطيني واتجاهاته الرئيسية وأبرز تحدياته من خلال المؤشرات الرئيسية التالية :

1. **الناتج المحلي [2]:** يقدر الناتج المحلي الاجمالي (بالأسعار الثابتة) للضفة وقطاع غزة نهاية 2015 بحوالي 7,722 مليار دولار يتوزع على الضفة الغربية بنسبة 77.1% ما يعادل 5,954 مليار دولار، وبنسبة 22.9% لقطاع غزة ما يعادل 1,768 مليار دولار ، وبالتالي فإن نصيب الفرد من الناتج المحلي الإجمالي في الضفة الغربية والقطاع 1,746 دولار، يتوزع في الضفة 2,265 \$ للفرد/سنة ، يهبط في قطاع غزة إلى 1,002 \$ للفرد/سنة.

وفي هذا الجانب، نشير إلى أن الارتفاع في معدل الناتج القومي، أو معدلات النمو الاقتصادي لا يعتبر مقياسا موضوعيا، إنه مقياس كمي فقط، فليس من الحقيقة تقسيم مجموع الناتج القومي على مجموع عدد السكان والذي ينتج عنه دخل الفرد السنوي يمثل نتيجة موضوعية أو حقيقية تعبر عن الواقع، إذ أن هذه النتيجة لدخل الفرد السنوي، لا تتخطى كونها معادلة حسابية كمية فقط تستخدم لغايات توضيح المؤشرات الاقتصادية لأي دولة من الدول، دون أن يعني ذلك أن هذه النتيجة تعبر عن الواقع المعاش بالفعل.

الناتج المحلي الإجمالي في الأراضي الفلسطينية* (أسعار ثابتة، سنة الأساس 2004)

النشاط الاقتصادي	2014	2015
الناتج المحلي الإجمالي (مليون دولار)	7,463.4	7,721.7
٧. الضفة الغربية	5,754.3	5,895.8
٧. قطاع غزة	1,709.1	1,825.9
ن.م.ج للفرد (دولار)	1,737.4	1,745.9
٧. الضفة الغربية	2,269.3	2,265.7
٧. قطاع غزة	971.1	1,002.8

المصدر: الجهاز المركزي للإحصاء الفلسطيني 2016، إحصاءات الحسابات القومية، رام الله-فلسطين.

بيانات أرباع 2015 أولية وعرضة لمزيد من التنقيح.

(*) البيانات باستثناء الجزء من محافظة القدس الذي ضمته إسرائيل بعيد احتلالها للضفة الغربية عام 1967.

في هذا السياق نشير إلى أن الناتج المحلي الإجمالي للضفة وقطاع غزة، شهد نمواً بنسبة 3.5% خلال العام 2015. ونتيجة لذلك، ارتفع نصيب الفرد من الناتج المحلي الإجمالي بنسبة 0.5% ليصل إلى 1.745.9 دولار أمريكي. تفاوتت معدلات النمو في الناتج المحلي الإجمالي بين قطاع غزة والضفة الغربية خلال العام 2015، حيث بلغ معدل النمو في القطاع 6.8% مقارنة مع 2.5% في الضفة الغربية. ونتيجة لهذا التباين في معدلات النمو، ارتفعت مساهمة قطاع غزة في الناتج المحلي الإجمالي لتصل إلى 23.6%، كما ارتفع نصيب الفرد من الناتج المحلي الإجمالي في قطاع غزة قليلاً، ولكنه بقي يمثل 44.3% فقط من مثيله في الضفة الغربية. ارتفعت القيمة المضافة لجميع الأنشطة الاقتصادية في فلسطين خلال العام 2015، باستثناء أنشطة الزراعة والصناعة، وسجلت أنشطة الإنشاءات أعلى ارتفاع نتيجة إعادة إعمار قطاع غزة، ولكن أنشطة الخدمات والفروع الأخرى ظلت المساهم الأكبر في الناتج المحلي الإجمالي في كلٍ من الضفة الغربية وقطاع غزة.

وعلى مستوى الأنشطة الاقتصادية، احتلت أنشطة الخدمات والفروع الأخرى المرتبة الأولى في الاقتصاد الفلسطيني من حيث القيمة المضافة والعمالة، تلا ذلك أنشطة تجارة الجملة والتجزئة، ثم أنشطة الصناعة، بينما احتلت أنشطة النقل والتخزين وأنشطة الزراعة مرتبة متدنية من حيث نسبة المساهمة في الناتج المحلي الإجمالي. أما بالنسبة لمتوسط نصيب العامل من القيمة المضافة، فقد احتلت أنشطة المعلومات والاتصالات المرتبة الأولى، تلاها أنشطة الخدمات والفروع الأخرى، ثم أنشطة الصناعة. بلغ معدل الأجر اليومي الاسمي أعلى قيمة له في أنشطة المعلومات والاتصالات، تلاها أنشطة الخدمات والفروع الأخرى؛ وكانت أقل قيمة له في أنشطة النقل والتخزين ثم في أنشطة الزراعة.

2. السكان وسوق العمل والبطالة في الضفة والقطاع: عدد السكان في الضفة والقطاع منتصف 2016 (4,82) مليون نسمة، يتوزعون في الضفة الغربية بنسبة 61% ما يعادل 2,943,500 شخص، وقطاع غزة بنسبة 39% ما يعادل 1,877,750 شخص .

أما مجموع القوى العاملة في الضفة والقطاع كما في نهاية عام 2014 ، فيبلغ 1,290,000 شخص [3]، يتوزعون بنسبة 47.2% في الضفة الغربية ، ما يعادل 828,360 فرد، منهم 81.4% يعملون بالفعل عددهم 674,285 فرد، مقابل نسبة 18.6% عاطلين عن العمل وعددهم 154,075 فرد. أما في قطاع غزة فتبلغ نسبة القوى العاملة 44.8% ، ما يعادل 453,084 شخص، يعمل بالفعل منهم 56.1% (254,180) مقابل 43.9% عاطلين عن العمل [4]، ما يعادل 198,903 عاطل عن العمل في قطاع غزة بداية عام 2015 يعيلون حوالي ثمانماية ألف نسمة (حوالي 132 ألف أسرة) يعيشون في حالة من الفقر المدقع ينتظرون انتشالهم من واقعهم عبر اجراءات تضمن توفير سبل التكافل الاجتماعي ودعم السلع الغذائية الضرورية لهم والغاء كافة الرسوم والضرائب المباشرة وغير المباشرة عن كاهلهم وتوفير فرص العمل وانهاء الانقسام واستعادة وحدة الصف او الحد الأدنى من الوحدة الوطنية بما يمهد لانتهاء الحصار وتنفيذ عملية الاعمار واستعادة النشاط الاقتصادي بكل قطاعاته الانتاجية والخدمية تعزيزا لصمودهم ومقاومتهم.

بالنسبة للأجور المدفوعة في الضفة وقطاع غزة ، فإننا نشير إلى أن معدل الاجر اليومي الاسمي في الضفة والقطاع خلال العام 2015 لم يتغير، حيث بلغ 83.1 شيكل، وهو نفس المعدل خلال العام 2014، ولكن معدل الأجر اليومي الحقيقي انخفض بنسبة 1.4% خلال نفس الفترة. كما انخفض متوسط نصيب العامل من القيمة المضافة في فلسطين خلال العام 2015 بنسبة 1.6% مقارنة مع عام 2014، أما معدل الأجر اليومية في قطاع غزة 59 شيكل ، في حين أن المعدل في الضفة الغربية 82 شيكل يومياً.

ومن أهم مواصفات البطالة في الضفة الغربية وقطاع غزة في العام 2015 ما يلي:

- ❖ أنها مرتفعة في أوساط الشباب: بلغ معدل البطالة بين الشباب من الفئة العمرية 15-24 سنة 40.7% (60.8% للإناث، 36.4% للذكور). وهذا يوحي أن نسبة كبيرة من العاطلين عن العمل هم من الداخلين الجدد لسوق العمل (انظر الجدول التالي).
- ❖ أنها متمركزة في اوساط الأقل تعليماً بالنسبة للذكور. فهي تبلغ 21.0% عند الذكور الذين لم يحصلوا على أي تعليم، بينما 18.6% عند ذوي تعليم 13 سنة فأكثر.
- ❖ هناك فرق جوهري بين الذكور والإناث العاطلين عن العمل بالعلاقة مع سنوات التعليم، إذ في حين تتخفض البطالة بين الذكور مع ارتفاع التعليم فإن الصورة معكوسة عند الإناث، إذ يبلغ معدل بطالة الإناث ذوات تعليم 13 سنة فأكثر 48.0% بينما ينخفض إلى 6.5% بين اللواتي لم يحصلن على أي تعليم.

التوزيع النسبي للعاملين 15 سنة فأكثر حسب المنطقة والقطاع 2015 (%)

مكان العمل	العام 2015
الضفة الغربية وقطاع غزة	
قطاع عام	22.0
قطاع خاص	63.1
قطاعات أخرى	3.1
إسرائيلي ومستوطنات	11.7
المجموع	100
الضفة الغربية	
قطاع عام	16.0
قطاع خاص	66.1
قطاعات أخرى	1.4
إسرائيلي ومستوطنات	16.5
المجموع	100
قطاع غزة	
قطاع عام	36.9
قطاع خاص	55.7
قطاعات أخرى	7.4
المجموع	100

المصدر: الجهاز المركزي للإحصاء الفلسطيني 2016، مسح القوى العاملة، 2014-2015. رام الله - فلسطين.

التوزيع النسبي للعاملين حسب النشاط الاقتصادي والمنطقة 2015 (%)

النشاط الاقتصادي والمنطقة	العام 2015
الضفة الغربية وقطاع غزة	
الزراعة والصيد والحراجة	8.7
محاجر وصناعة تحويلية	13.0
البناء والتشييد	15.5
التجارة والمطاعم والفنادق	20.6
النقل والتخزين والاتصالات	5.8
خدمات وغيرها	36.4
المجموع	100
الضفة الغربية	
الزراعة والصيد والحراجة	9.5
محاجر وصناعة تحويلية	15.9
البناء والتشييد	20.1
التجارة والمطاعم والفنادق	20.8
النقل والتخزين والاتصالات	5.2
خدمات وغيرها	28.5
المجموع	100
قطاع غزة	
الزراعة والصيد والحراجة	6.6
محاجر وصناعة تحويلية	5.9
البناء والتشييد	4.4
التجارة والمطاعم والفنادق	20.2
النقل والتخزين والاتصالات	7.4
خدمات وغيرها	55.5
المجموع	100

المصدر: الجهاز المركزي للإحصاء الفلسطيني 2016، مسح القوى العاملة، 2014-2015. رام الله - فلسطين.

توزيع العاملين والعاطلين عن العمل للأفراد الخريجين الذين يحملون مؤهلاً علمياً (دبلوم متوسط فأعلى)
حسب التخصص 2015 (%)

العام 2015		التخصص
العاطلون	العاملون	
45.2	54.8	علوم تربوية وإعداد معلمين
35.0	65.0	علوم إنسانية
36.4	63.6	العلوم الاجتماعية والسلوكية
39.4	60.6	الصحافة والإعلام
30.5	69.5	الأعمال التجارية والإدارية
18.2	81.8	القانون
30.9	69.1	العلوم الطبيعية
34.0	66.0	الرياضيات والإحصاء
27.9	72.1	الحاسوب
25.0	75.0	الهندسة والمهن الهندسية
23.7	76.3	العلوم المعمارية والبناء
22.4	77.6	الصحة
19.0	81.0	الخدمات الشخصية
27.9	72.1	باقي التخصصات
32.0	68.0	المجموع

المصدر: الجهاز المركزي للإحصاء الفلسطيني 2016، مسح القوى العاملة، 2014-2015. رام الله - فلسطين.

3. إنفاق الأسرة : بلغ متوسط إنفاق الأسرة الشهري النقدي على مختلف السلع والخدمات 945.4 ديناراً أردنياً في الضفة والقطاع، (بواقع 1,058.4 ديناراً أردنياً في الضفة الغربية مقابل 729.3 ديناراً أردنياً في قطاع غزة)، لأسرة متوسط حجمها في الضفة والقطاع 6.0 أفراد (بواقع 5.7 أفراد في الضفة الغربية و6.6 أفراد في قطاع غزة). وشكل الإنفاق على مجموعات الطعام من متوسط الإنفاق الكلي للأسرة في الضفة والقطاع 34.5% من مجمل الإنفاق الشهري، بواقع 32.7% في الضفة الغربية و39.4% في قطاع غزة.

4. الفقر: قبل العدوان الأخير على قطاع غزة تموز/آب 2014 بلغ معدل الفقر بين السكان في الضفة الغربية وقطاع غزة منتصف عام 2014 ، بواقع 17.8% في الضفة ما يعادل 496,620 نسمة، و

38.8% في قطاع غزة [5] ما يعادل 682,880 نسمة، أما نسب الفقر المدقع فقد بلغت 7.8% من إجمالي السكان في الضفة (217,620 نسمة) ، مقابل 21.1% في قطاع غزة [6] ما يعال (371,360) نسمة.

وفي ضوء نتائج العدوان الصهيوني على القطاع الذي تواصل منذ صباح يوم 2014/7/8 واستمر لمدة 51 يوماً حتى تاريخ 2014/8/28 ، تحول قطاع غزة إلى منطقة منكوبة، وهذا بدوره أدى إلى ارتفاع نسبة البطالة فيه إلى 43.9% [7] من مجموع القوى العاملة، ما يعادل 198,903 عاطل عن العمل يعيشون اليوم ظروف اجتماعية واقتصادية ونفسية بالغة القسوة، وهذا يعني أن معدل الفقر في قطاع غزة ارتفع حسب العديد من المصادر - إلى ما يقرب من 50% من السكان ، ما يعادل 894 ألف نسمة ، أما الذين يعيشون اليوم في حالة من الفقر المدقع، أقل من دولارين في اليوم، فقد ارتفعت النسبة إلى حوالي 30% ما يعادل 536 ألف نسمة، مع العلم أن خط الفقر للأسرة قد بلغ 2293 شيكل ما يعادل (\$ 580) وخط الفقر المدقع قد بلغ 1832 شيكل ما يعادل (\$ 470).

وفي هذا السياق ، نشير إلى أن خط الفقر المتوسط للأسرة المرجعية (المكونة من ستة أفراد، بالغين اثنين وأربعة أطفال) في الأراضي الفلسطينية حوالي 2,375 شيكلاً إسرائيلياً (حوالي 593 دولار أمريكي)، بينما بلغ خط الفقر المدقع (الشديد) لنفس الأسرة المرجعية 1,975 شيكلاً إسرائيلياً جديداً (حوالي 493 دولار أمريكي). أي أن معدل الدخل السنوي للأسرة (5916 دولار) أو (986 دولار) للفرد سنوياً كمعدل متوسط [8]، هذا هو المقياس الذي يجب أن نعتمده ونتعاطى معه لأنه المدخل الصحيح الذي يبين لنا حقائق الواقع بعيداً عن الاستنتاجات الكمية أو الحسابية وهذا يتطلب منا أن لا نكتفي بالاستنتاجات التفصيلية، وإنما الغوص في معطيات الواقع -عبر العلاقة الجدلية بين العام والخاص- المتمثلة في وعينا للأهداف الأساسية للسياسة الاقتصادية الوطنية والتنمية العامة وفق منظورنا الجبهاوي.

5. التبادل التجاري[9]: بالرغم من القيود المفروضة على المعابر والصادرات ، إلا أن هناك زيادة في قيمة الواردات والصادرات الفلسطينية المرصودة للعام 2014، بلغت 5,683 مليار دولار أميركي، منها 5,030 مليار واردات الضفة الغربية و 653 مليون دولار واردات قطاع غزة، وفي هذا الجانب نشير إلى أن الجهاز المركزي للإحصاء لم يتمكن من الحصول على إجمالي قيمة واردات قطاع غزة عن الأنفاق أو "إسرائيل" لاعتبارات تتعلق بالانقسام الراهن، حيث "تقدر قيمة البضائع الداخلة (الواردة) للقطاع في عام 2016 بما يقرب من 2.5 مليار دولار ، أما حجم البضائع الخارجة (المصدرة) من القطاع فقد بلغت قيمتها 36 مليون دولار فقط"[10] .

كما بلغت قيمة الصادرات السلعية المرصودة حوالي 900.6 مليون دولار أميركي ، تم تصدير 12.7% فقط من إجمالي الصادرات الفلسطينية إلى العالم الخارجي، أما باقي الصادرات والتي تبلغ نسبتها 87.3% فكانت إلى "إسرائيل".

6. الكثافة السكانية: بلغت الكثافة السكانية في الضفة الغربية وقطاع غزة نهاية العام 2014 حوالي 767 فرداً/ كم² بواقع 500 فرد/ كم² في الضفة الغربية و 4,904 أفراد/ كم² في قطاع غزة أما في "إسرائيل"

فبلغت الكثافة السكانية في العام 2014 حوالي 383 فرداً/ كم² من العرب واليهود[11]. (7 مليون يهودي يسكنون في 20% من مساحة فلسطين).

7. المستعمرات الصهيونية واستغلال المياه في الضفة الغربية المحتلة [12]: تشير البيانات الواردة من وزارة التخطيط في تقرير الإطار الوطني الاستراتيجي للسياسات والتدخلات الإنمائية في المناطق المسماة (ج) نقلاً عن البنك الدولي أن المساحة المزروعة في المستعمرات الإسرائيلية في الضفة الغربية خلال العام 2016 بلغت حوالي 150 كم معظمها زراعات مروية تصديرية، مستغلة أكثر من 50 مليون م³ سنوياً للزراعة من المياه الجوفية الفلسطينية ، بينما لم تتجاوز المساحة الأرضية المزروعة المروية من قبل الفلسطينيين 78 كم² وذلك في العام 2011.

وفي هذا الجانب ، نشير إلى شح المياه في الضفة وقطاع غزة ومحدودية مصادرها التي تقتصر فقط على المياه الجوفية والمياه السطحية، حيث بلغت كمية المياه المضخوخة من الآبار الجوفية في الضفة والقطاع 262.9 مليون م³ والمياه المتدفقة من الينابيع 39.5 مليون م³ في الضفة الغربية .

وبناء على المعلومات المائية للعام 2015 فإن نسبة المياه التي يحصل عليها الفلسطينيون من مياه الأحواض الجوفية في الضفة الغربية لا تتجاوز 15% من مجموع المياه المستغلة منها، في حين يحصل الاحتلال الإسرائيلي على ما يزيد على 85% من مياه الأحواض ذاتها، ناهيك عن أن الفلسطينيين محرومون من الوصول إلى مياههم في نهر الأردن منذ العام 1967 ما يجبر الفلسطينيين على شراء المياه من شركة المياه الإسرائيلية "ميكوروت"، حيث وصلت كمية المياه المشتراة 63.3 مليون م³ العام 2013.

وبلغت حصة الفرد الفلسطيني من المياه المستهلكة في القطاع المنزلي 78.8 لتر/فرد/ يوم العام 2013 في الضفة الغربية و 91.3 لتر/فرد/يوم في قطاع غزة، وفي هذا الجانب لابد من الأخذ بعين الاعتبار أن ما يزيد على 95% من مياه قطاع غزة لا تنطبق عليها معايير منظمة الصحة العالمية لمياه الشرب، كما أنها من حيث الكمية أقل من الحد الأدنى الذي توصي به المنظمة ذاتها وهو (100 لتر/فرد/يوم) كحد أدنى.

"وبحسب سلطة المياه الفلسطينية، فإن حوالي 95 في المئة من المياه في غزة لا تطابق معايير منظمة الصحة الدولية للمياه الصالحة للاستخدام، حيث يواجه القطاع أزمة تتفاقم باستمرار الحصار وعجز المنظمات الدولية عن الحد من تدهور الأوضاع الإنسانية"[13].

8. جدار الضم والتوسع: تشير التقديرات حسب مسار الجدار إلى أن مساحة الأراضي الفلسطينية المعزولة والمحاصرة بين الجدار والخط الأخضر بلغت حوالي 733 كم² في العام 2010 أي حوالي 13.0% من مساحة الضفة الغربية، منها حوالي 348 كم² أراضي زراعية و 110 كم² مستغلة كمستعمرات وقواعد عسكرية و 250 كم² غابات ومناطق مفتوحة بالإضافة إلى 25 كم² أراضي مبنية فلسطينية(وهنا بالضبط تكمن فكرة تبادل الأراضي بين دولة العدو الصهيوني وبين رئيس السلطة

محمود عباس التي تم الترحيب بها من قبل وفد الجامعة العربية برئاسة قطر وطرحها مع وزير الخارجية الأمريكي في الأول من أيار 2013).

وفي هذا السياق، نشير إلى أن الجدار العنصري يعزل نهائياً حوالي 53 تجمعاً يسكنها ما يزيد على ثلاثمائة ألف نسمة، تتركز أغلب التجمعات في القدس بواقع 27 تجمعاً يسكنها ما يزيد على ربع مليون نسمة، بالإضافة إلى ذلك يحاصر الجدار 165 تجمعاً سكانياً يقطنها ما يزيد على نصف مليون نسمة وتعتبر مدينة قلقيلية أحد الأمثلة الشاهدة على ذلك.

9. الأطماع الصهيونية في غور الأردن: تشكل مساحة غور الأردن ما نسبته 29% من إجمالي مساحة الضفة الغربية، حيث تسيطر "إسرائيل" على أكثر من 90% من مساحته حسب بيانات مؤسسات حقوقية إسرائيلية، ويقيم فيه نحو 65 ألف فلسطيني في حين يقدر عدد المستعمرين في ذات المنطقة أكثر من عشرة آلاف مستعمر.

10. يرتبط التحسن النسبي الذي شهدته الأراضي الفلسطينية بتحسين الأوضاع الاقتصادية في الضفة الغربية نتيجة استمرار الدعم الأمريكي والأوروبي، في حين مازال النشاط الاقتصادي في قطاع غزة يعاني التدهور والانكماش نتيجة للانقسام من ناحية وللحصار الخانق الذي تفرضه "إسرائيل" على القطاع من ناحية ثانية .

11. اتساع الفجوة بين الإنتاج والاستهلاك، وبين الوارد والصادر، بعد حدوث تحول بالغ الأهمية لجهة تقلص القاعدة الإنتاجية الفلسطينية وتراجع قطاعات الإنتاج السلعي/ الزراعة والصناعة/ وهي القطاعات القادرة على خلق دخل متجدد، واتجاه مضطرد للتحول نحو قطاع الخدمات غير الإنتاجية- ولهذا الموضوع تأثير بالغ الأهمية لجهة تعميق وزيادة التشوه في تركيبة الاقتصاد الفلسطيني وتهميشه.

12. تسارع النمو في القطاع الحكومي - خاصة بعد الانقسام واستيعاب حكومة حماس حوالي 40 ألف من عناصرها - بما لا يتناسب وحاجة القطاع أو مع قدرة الاقتصاد المحلي فيه على تحمل تمويل تكاليف هذا النمو من الضرائب والرسوم وكافة مداخل الجباية والإيرادات المحلية الأخرى ، فضلاً عن أن هذا النمو في عدد العاملين في القطاع الحكومي وفي تكاليف هذا القطاع لا يصاحبه تحسن في الأداء الحكومي كما أو نوعاً مما أدى إلى تحول القسم الأكبر منه إلى شكل من أشكال البطالة المقنعة.

13. التناقص المضطرد في قدرة الاقتصاد المحلي الفلسطيني على خلق فرص عمل جديدة وتراجع قدرته على التشغيل واستيعاب العمالة الفلسطينية، الأمر الذي أدى إلى تنامي ظاهرة البطالة بشكلها السافر والمقنع. حيث لم يستطع سوق العمل الفلسطيني أن يوفر جزءاً كبيراً من فرص العمل الجديدة خاصة في قطاع غزة، فيما انخفضت الأهمية النسبية للعمالة الفلسطينية في الضفة الغربية في سوق العمل الإسرائيلي من 23% في نهاية عام 1999 إلى 11.7% عام 2015[14].

14. التجارة الخارجية: بلغت قيمة الواردات السلعية المرصودة إلى فلسطين في العام 2015 حوالي 4,941.6 مليون دولار .وانخفضت قيمة الواردات هذه بمقدار 13.0% في عام 2015 مقارنة

مع عام 2014، أمّا الصادرات السلعية المرصودة فلقد بلغت نحو 911.9 مليون خلال العام .وعلى ذلك بلغ العجز في الميزان التجاري السلعي حوالي 4,029.7 مليون دولار، وهذا أقل بنسبة 15.0% عن عام 2014.

من ناحية أخرى، بلغ إجمالي قيمة واردات الخدمات من إسرائيل خلال عام 2015 نحو 140.4 مليون دولار، وهذا يشكل انخفاضاً بنسبة 6.5% مقارنة مع عام 2014 أمّا الصادرات الخدمية إلى إسرائيل فقد بلغت حوالي 157.5 مليون دولار خلال عام 2015 وهذا يشكل انخفاضاً بمقدار 17.4% عن عام 2014. وهذا يعني أنّ ميزان التجارة بالخدمات مع إسرائيل حقق فائضاً بنحو 17.1 مليون دولار في العام 2015.

هذه التطورات في الميزان السلعي وميزان الخدمات أدت إلى انخفاض في العجز في الميزان التجاري بمقدار 14.6 في العام 2015 مقارنة مع 2014 [15].

ورغم ذلك، نشير إلى أن حصة الاقتصاد الإسرائيلي في الواردات تزيد عن 75% الأمر الذي يلهي اهتمام بتطوير العلاقة التجارية مع البلدان العربية باتجاه توسيع قاعدة المصالح المشتركة وتعزيز فرص نمو هذا التعاون مع الأولويات الضرورية في هذا الجانب رغم ادراكنا بحصر هذه العلاقة بين الضفة الغربية والدول العربية، في مقابل استحالة أي عملية تجارية مع الدول العربية من قطاع غزة في ظل الانقسام (ما عدا مصر)، مع العلم بأن الحصار الذي فرضته "إسرائيل" على القطاع شجع الواردات السلعية أو عملية التهريب عن طريق الأنفاق - رغم المخاطر المترتبة- حيث وصلت حوالي مليار دولار سنوياً.

وبالتالي ، فإن نضالنا من أجل إنهاء الانقسام واستعادة وحدة النظام السياسي الفلسطيني سيعزز تطور الاقتصاد الفلسطيني عموماً ، وسيؤدي إلى تفعيل اتفاقات التعاون التجاري مع الدول العربية و **مصر** والعالم الخارجي.

15. ضعف تنامي الاتجاه لزيادة العون الدولي للشعب الفلسطيني، التي وصلت إلى 2.2 مليار شيكل (حوالي 578 مليون دولار) هبطت إلى 1.4 مليار شيكل (حوالي 386 مليون دولار)، وهي لا تغطي آثار وظروف الحصار ونتائجه المدمرة للاقتصاد والمنشآت إلى جانب آلاف البيوت التي دمرت بسبب نتائج العدوان الصهيوني (2008 / 2012 / 2014) والمعاناة الناجمة عن هذا الدمار في ظل استمرار الحصار، الأمر الذي يفرض تقديم المزيد من العون، لكن استجابة الدول الأوروبية للضغوط الأمريكية حالت دون تقديم أية معونات جدية، وهو أمر لا نستغربه قياساً بالدول العربية " الشقيقة " التي استجابت بدورها للضغوط الأمريكية ولم تقم بدورها في تقديم الدعم المادي لشعبنا عموماً وفي قطاع غزة خصوصاً إلا بالقدر الذي أوحى به واشنطن !

16. منذ عام 1996 ، تزايد الاتجاه نحو إحلال القروض محل المنح في تمويل الاستثمار العام حيث تدل معطيات تقرير معهد ماس المشار إليه، على ارتفاع حجم الدين العام الفلسطيني من 309

مليون دولار عام 1999 إلى 2.6 مليار دولار عام 2015، بما يعني استمرار ارتهان الإنفاق الحكومي التطوري لما يتوفر من عون دولي، سواء كمنح أو قروض .

17. استمرار محدودية حجم الائتمان المصرفي، حيث تشير البيانات أن نسبة التسهيلات الائتمانية لم تتجاوز 40% في أحسن حالها، وبالطبع فإنها تتراجع وتتناقص بدرجات عالية في المرحلة الراهنة، رغم أن السياق الطبيعي أو المنطقي في العلاقة في ظروفنا الراهنة يتطلب تزايد الدور الوطني للبنوك المحلية في دعم قطاعي الصناعة والزراعة والمشاريع الصغيرة، في الأراضي الفلسطينية عموماً وفي قطاع غزة المحاصر خصوصاً، إلا أن استمرار الانقسام والصراع بين "حكومتي" فتح وحماس، إلى جانب غياب الشعور بالأمان الاقتصادي والمالي، ساهم في تغييب الدور الواجب أن تقوم به البنوك في هذا الطرف.

18. هبط حجم الاستثمار الكلي من 1000 مليون دولار عام 1993 إلى 496 مليون دولار عام 1996، ثم ارتفع إلى 2162.4 مليون دولار عام 1999، بينما انخفضت إلى 727.2 مليون دولار عام 2002 وبلغ عام 2007 حوالي 1310 مليون دولار [16]، ومن المتوقع انخفاض حجم الاستثمار إلى أقل من مليار عام 2017، خاصة في قطاع غزة بسبب التدمير الإسرائيلي لمئات المصانع والمنشآت الزراعية والخدمية من ناحية ونتيجة الحصار الصهيوني الذي رفض طوال اعوام الحصار توريد مواد ومستلزمات الصناعة والبناء من ناحية ثانية. إضافة لتراجع مضطرد في معدلات نمو الاستثمار الخاص، في قطاع غزة تحديداً سواء بالنسبة لإنشاء المشاريع الجديدة، أو بالنسبة للقيام بالتوسعات في المشاريع القائمة، بل أن هناك آلاف الشركات الانشائية والصناعية والتجارية قد أغلقت وتوقفت تماماً، ما يعني تقادم التراجع الاقتصادي في هذه المجالات . أما على صعيد الاستثمار والتطوير في المنشآت الاقتصادية والانشاءات والصناعة في الضفة الغربية، يمكن ملاحظة صعود رسمها البياني ضمن سياسات مرسومة لا تخرج عن شروط وقواعد ما يسمى بـ"السلام الاقتصادي" كما طرحه رئيس حكومة العدو الإسرائيلي بنيامين نتنياهو، وهي خطة ستؤدي لعزل الاقتصاد في قطاع غزة عن امتداده في الضفة الفلسطينية ضمن المشهد الغزوي أو ما يسمى بـ"امارة غزة".

وفي هذا السياق، نشير إلى أن عدد المنشآت الاقتصادية العاملة في الضفة الغربية وقطاع غزة بلغت عام 2012 (144969) منشأة ، تتوزع في الضفة (98391 منشأة) وفي قطاع غزة (46578) منشأة ، أما عدد العاملين في اجمالي المنشآت في الضفة وقطاع غزة فيبلغ 365843 عامل، يتوزعون على الضفة وقطاع غزة كما يلي : 243890 في الضفة ، و 121953 في قطاع غزة [17]، علما بحدوث تراجع كبير في هذا العدد وخصوصا في قطاع غزة بعد الحرب الأخيرة ونتيجة للحصار المتواصل كما بينت نتائج المسوحات الاقتصادية لعام 2015.

لقد أدى توسع الإنفاق الحكومي الاستهلاكي، في السلطة، إلى تضخم قطاع الخدمات إلى حد جعل نسبته في الناتج الإجمالي أكثر من 66% من الناتج المحلي الإجمالي عام 2008، إذا افترضنا أن نسبة 4% فقط من قطاع الصناعة مرتبطة بالخدمات (مما يعني في تقديرنا أن مساهمة الصناعة لا تتجاوز 10%)، ولا يعود هذا التضخم في قطاع الخدمات إلى النسبة العالية جدا من المستخدمين في وزارات ومؤسسات السلطة وحسب، بل وكذلك إلى توجيه الاستثمارات الخاصة لهذا القطاع لغايات الربح السريع من جهة، وبسبب هذا التراكم المتزايد للخدمات الناشئة عن زيادة التشغيل أو التوظيف في أجهزة السلطة المنقسمة إلى حكومتين في رام الله وفي غزة عموما، ولتلبية "الاحتياجات الخاصة" لأعداد كبيرة من الشرائح البيروقراطية العليا والكومبرادورية والعقارية والأثرياء الجدد من السوق السوداء والأنفاق واحتكار الأسعار، وكافة الشرائح الطفيلية الأخرى، خاصة في قطاع غزة، ولذلك لم يكن مستغربا تزايد انتشار المطاعم ووسائل اللهو والفنادق والاستراحات والمتاجر والمقاهي في الضفة وقطاع غزة رغم الحصار والانقسام، إلى جانب المؤسسات الصناعية ذات الطابع الإنتاجي المرتبط بهذا التوسع الكبير في الخدمات -خاصة في الضفة- مثل صناعة الأثاث الفاخر والمفروشات وغيرها من الصناعات ذات الطابع الاستهلاكي وقيمه السالبة التي تعزز تراجع القطاع الصناعي الإنتاجي. هذه الأوضاع وغيرها من عوامل، هيأت ظروفًا مواتية تتسجم مع النزعة البرجوازية الطفيلية الساعية إلى الربح السريع والمضمون، وتوجهها إلى العمل في الفروع الخدماتية غير الإنتاجية، مما ساهم في إبقاء الصناعة في وضع قاصر ومتخلف، بمعنى بقاءها ضمن الحالة الفردية، أو العائلية بدون تركيز ملموس لرأس المال عبر الشركات الصناعية المساهمة العامة، أو الشركات الصناعية ذات التشغيل العالي للعمالة (أكثر من مائة عامل)، إلى جانب بقاء ارتباط جزء من صناعاتنا في الضفة الغربية - حتى الآن - بالصناعات الإسرائيلية خاصة في مجال الملابس والأحذية والأثاث وغيرها، سواء عبر تسهيل عملية الإنتاج -بسبب رخص الأيدي العاملة- أو بالشراكة أو التعاقدات من الباطن، إلى جانب غياب مساهمة القطاع العام الحكومي في قطاع الصناعة وتوجهه بدلا من ذلك إلى القطاعات الطفيلية (إقامة المشاريع السياحية والخدماتية التي تسهل عمليات الإثراء الطفيلي السريع عبر العمولات والرشاوى وغير ذلك من الوسائل غير المشروعة).

إن حديثنا عن هذه المؤشرات لا يلغي وجود أنماط استهلاكية في الضفة وقطاع غزة وصلت حد الترف المفرع لدى بعض الشرائح الاجتماعية البرجوازية العليا عموماً والتجارية الكومبرادورية وتجار الأنفاق خصوصاً عبر التحكم في الأسعار واحتكار السلع والتهريب وغير ذلك من الممارسات التي ساهمت في تزايد الارتفاع في الأسعار في قطاع غزة بصورة غير مسبقة.

بناء على ما سبق، فإن الأهداف الأساسية للسياسة الاقتصادية الوطنية التنموية، مطلوب أن تركز على

التالي:

- مواصلة وتفعيل النضال -عبر كل أشكال الضغط السياسي والشعبي- لإنهاء الانقسام.
- إلغاء بروتوكول باريس كمقدمة نحو فك الارتباط والتبعية والتكيف مع الاقتصاد الإسرائيلي ووقف التضخم في حجم الواردات، انطلاقاً من أسس ومفاهيم اقتصاد التقشف، أو اقتصاد المقاومة والصمود انسجاماً مع متطلبات هذه المرحلة .

- العمل على ضمان معدلات عالية من النمو لقطاعي الإنتاج الرئيسيين عندنا، الصناعة والزراعة بحيث يخدم ويُفَعِّل كل منهما الآخر عبر دور معين للتخطيط المركزي في القضايا الإستراتيجية .
- العمل على ضمان معدلات عالية من التشغيل على قاعدة الاحتياجات والإنتاجية وتكافؤ الفرص، في الداخل أو في إطار السوق العربي، الذي يجب العمل على تفعيله -كماً ونوعاً- بكل السبل.
- الحفاظ على توازن الأسعار للسلع الأساسية الضرورية بما يتناسب مع أوضاع الشرائح الفقيرة بصورة أساسية وتوزيعها أو بيعها بموجب نظام معين ضمن هامش ربح معقول ، والمطالبة برفع أجور الفئات الفقيرة بنسبة تعادل الارتفاع في الأسعار أو الغلاء.
- تطوير دور القطاع العام الحكومي والتعاوني والمختلط بعيداً عن أشكال الاحتكار بما يخدم احتياجات الجماهير الشعبية وبما يسهم في تطوير التجارة الخارجية دون الإضرار باحتياجات السوق المحلي .

[1] بالنسبة للموارد الطبيعية في قطاع التعدين والثروة المعدنية في الضفة وغزة ، يبين د.محمد عبد الهادي في دراسته المنشورة في كتاب صامد الاقتصادي العدد رقم (92) حزيران 1993 :- هناك خامات الحديد موجودة في منطقة الضفة الغربية بالقرب من نابلس حيث تتراوح نسبة خام الحديد في الصخور بين 26-28% وهي كمية غير اقتصادية ولكنها تستدعي مزيداً من البحث وإجراء الدراسات الجيولوجية في تلك المنطقة . من ناحية ثانية فإن هذه الدراسات كشفت عن وجود معدن اليورانيوم المبعوث في صخور الفوسفات في المنطقة بين أريحا والقدس ، وتدل الدراسات على أن كمية اليورانيوم في فوسفات الضفة لا يختلف كثيراً عن مثيلاتها في العالم فهي تتراوح ما بين 30-260 غرام في الطن (وفي هذا الصدد فإن العدو الإسرائيلي ينتج ما بين 50-70 طن من اليورانيوم سنوياً) أما الفوسفات فقد أثبتت الدراسات وجود خامات منتشرة في عدة مواقع تغطي ما مساحته 100 كم² ويتراوح سمكها ما بين 6-10 أمتار ومنها ما هو موجود حول مقام النبي موسى بالقرب من أريحا في الضفة . ويقدر احتياطي الفوسفات في الضفة بحوالي 220 مليون طن . كذلك يوجد الجبس في مناطق أهمها شرق [الخليل](#) ومنطقة النبي موسى ومنطقة غزة ، وتصل سماكة الجبس في منطقة النبي موسى إلى حوالي 95 متر والمعروف أن منطقة البحر الميت منطقة غنية بالأملاح التي يمكن استغلالها وأهمها كلوريد المغنيسيوم وكلوريد الصوديوم وكلوريد الكالسيوم وكلوريد البوتاسيوم وبروميد المغنيسيوم وهي أملاح تخدم في عدة استعمالات صناعية في النسيج والحياسة والاسمنت والطعام والصابون والسماد والدهان والعقاقير والأصباغ . كما تتوفر حجارة البناء وأهمها الحجر المزي الأحمر في منطقة عين كارم والحجر الحلو في منطقة القدس -بيت لحم ، والحجر الملكي وهو حجر جبلي متبلور خشن وقاسي في منطقة دير غسانة بين القدس و نابلس و هي أنواع و كميات أكسبت الضفة الغربية شهرة واسعة في البلاد العربية و المطلوب الاهتمام بمسح أماكن وجود هذه الحجارة ووضع الإحصائيات الواضحة من احتياطي كل منها ، كما ويرتبط وجود الرخام بوجود الحجر الجيري المتبلور حيث ينتشر الرخام بأنواعه الأحمر و الأسود و الأصفر في منطقة بيت ساحور ، و الرخام الأبيض في الخليل و نابلس . لدينا أيضاً كميات رمل الزجاج في منطقة غزة بالذات . كما يوجد أيضاً الصخر الزيتي في الضفة الغربية في منطقة على الطريق بين القدس و أريحا إلى الجنوب من منطقة النبي موسى ، حيث يقدر الاحتياطي بحوالي عشرة ملايين طن و تبلغ نسبة الزيت فيه 11% ، و قد استخدم هذا النوع من الصخور الزيتية قديماً في صناعة الأواني المزخرفة .

البتروال والغاز الطبيعي:- تم حفر أول بئر للكشف عن البترول عام 1958 بالقرب من رام الله وأدى الحفر إلى ظهور بواذر على وجود البترول بعمق 4500 متر عام 1973 ثم توقف العمل نهائيا بعد هذا التاريخ وهناك بئر أريحا الذي وصل الحفر فيه إلى 1945 متر كما تم اكتشاف الغاز مؤخرا في منطقة غزة على الساحل وفي داخل البحر ويقدر الطاقة الانتاجية له 60 مليار م3 (حسب سلطة الطاقة والموارد الطبيعية ونقاش اعضاء المجلس التشريعي حول موضوع الغاز في اوائل شهر سبتمبر 2005).

- [2] الجهاز المركزي للإحصاء الفلسطيني - المراقب الاقتصادي - العدد 44 - ايار 2016 - ص7
- [3] أي أن ربع عدد السكان في الضفة الغربية وقطاع غزة يعملون أو يبحثون عن عمل، وهي نسبة منخفضة مقارنة مع دول المنطقة ومعظم دول العالم. ويعزى انخفاض هذه النسبة إلى عدة أسباب، أهمها اتساع قاعدة الهرم السكاني، أي ارتفاع نسبة السكان الصغار ممن هم دون سن العمل.
- [4] المصدر: جريد الأيام - العدد رقم 6947 - بتاريخ 2015/5/13 - ص13.
- [5] الجهاز المركزي للإحصاء الفلسطيني - النشرة الإحصائية بمناسبة اليوم العالمي للسكان - رام الله - 2014/7/11.
- [6] المصدر السابق.
- [7] المصدر: جريد الأيام - العدد رقم 6947 - بتاريخ 2015/5/13 - ص13.
- [8] الجهاز المركزي للإحصاء الفلسطيني، احوال السكان المقيمين في الاراضي الفلسطينية ، 2009، ص43.
- [9] المصدر: الجهاز المركزي للإحصاء الفلسطيني - فلسطين في أرقام - آذار/مارس 2016 - ص7.
- [10] أسامة نوفل - صحيفة فلسطين - غزة - 2017/3/27 - ص12.
- [11] جريد الأيام - العدد رقم 6947 - بتاريخ 2015/5/13 - صفحة 13.
- [12] جريد الأيام - العدد رقم 6947 - بتاريخ 2015/5/13 - صفحة 13.
- [13] المصدر: غزة.. مائة ألف ساعة من الغزل - الأورومتوسطي لحقوق الإنسان - يناير 2017 - ص23
- [14] المراقب الاقتصادي - العدد 44 - رام الله - أيار 2016.
- [15] المراقب الاقتصادي - العدد 44- رام الله - ايار 2016
- [16] الجهاز المركزي للإحصاء الفلسطيني ، 2009. فلسطين في أرقام 2008، رام الله، ص41.
- [17] الجهاز المركزي للإحصاء الفلسطيني، فلسطين في أرقام لعام 2015 - مارس 2016 - ص49.

نظرة على الأوضاع الاقتصادية في الضفة والقطاع (2-2)

(أوضاع قطاع غزة في ظل الانقسام)

بحلول عام 2020 ، - كما يشير تقرير الأمم المتحدة الصادر في آب 2012 - سيرتفع عدد سكان غزة إلى حوالي 2.1 مليون نسمة، ما يعني أن البنى التحتية الأساسية كالكهرباء والمياه والصرف الصحي والخدمات الاجتماعية والبلدية لا تكفي لمواكبة احتياجات تزايد السكان المتنامية، حيث يجب مضاعفة تزويد الكهرباء لتلبية الطلب بحلول العام 2020 ، وسيستحيل إصلاح الضرر في المياه الجوفية الساحلية ما لم يتم اتخاذ إجراءات تصحيحية فورية، وستكون هناك حاجة إلى مئات من المدارس الجديدة والتوسع في الرعاية الصحية لسكان غالبيتهم من الشباب، كما أن هناك حاجة الآن إلى بناء عشرات الآلاف من الوحدات السكنية. وفي ظل الحصار والانقسام، لا زال أهل قطاع غزة يعيشون في وضع أسوأ مما كانوا عليه في التسعينيات ، كذلك فإن نسبة البطالة مرتفعة وتؤثر على النساء والشباب بشكل خاص، وحتى لو تحسنت الحالة السياسية بشكل كبير خلال السنوات المقبلة، فإن القضايا المشار إليها ستبقى بحاجة إلى معالجة وعلى وجه السرعة". [1] ومع الاعتراف بالتقدم المحرز مؤخراً، -كما يضيف تقرير الأمم المتحدة- "يستوجب الضغط السكاني والتدهور في البنية التحتية وجود نمو اقتصادي بعيد الأمد ومستدام وواسع النطاق يعتمد على تجارة السلع والخدمات. وسيكون من الضروري ضمان توفير البنى التحتية الأساسية (وبشكل خاص المياه والصرف الصحي والكهرباء) وتحسين الخدمات الاجتماعية (خاصة الصحة والتعليم)" [2].

جدول (1) : ما الذي يخبئه المستقبل لغزة

المؤشر	التوقع
الاقتصاد - الناتج المحلي الإجمالي الحقيقي للفرد	1273 دولار أمريكي في 2015 ، أقل مما كان عليه في التسعينيات
السكان - الحجم	2.13 مليون نسمة في 2020 ، حوالي 500000 نسمة أكثر مما هو عليه الآن
السكان - الكثافة	5835 شخص لكل كم ² في 2020
المياه - المياه الجوفية	قد تصبح غير صالحة للاستعمال بحلول عام 2016 وسيستحيل إصلاح الإضرار التي لحقت بها بحلول عام 2020
المياه - الطلب	260 مليون متر مكعب في عام 2020 ، بزيادة قدرها حوالي 60% عن الوقت الحالي
التعليم - المدارس	هناك حاجة إلى 250 مدرسة إضافية الآن و 190 أخرى بحلول عام 2020
الصحة - أسرة المشافي	هناك حاجة إلى 800 سرير إضافي بحلول 2020 للمحافظة على مستوى الخدمة الحالي
الصحة - الطاقم الطبي	هناك حاجة إلى 1000 طبيب و 2000 ممرض إضافي بحلول 2020

الأمن الغذائي وسبل كسب الرزق: [3]

يعاني كثير من سكان غزة من انعدام الأمن الغذائي، ويعود ذلك بشكل أساسي إلى غياب السبل الاقتصادية أكثر من كونه نقصاً في الغذاء .

وتعاني أكثر من نصف الأسر في غزة إما من انعدام الأمن الغذائي (44 %) أو من كونها عرضة له (16 %)، حتى مع الأخذ في الاعتبار توزيع الأمم المتحدة للأغذية لما يقارب 1.1 مليون شخص . وتتفق الأسر بمعدل يقارب 50 % من دخلها على الغذاء. ويشار إلى أن حوالي 80 % من الأسر تتلقى شكلاً من أشكال المساعدات ، في حين يعيش 39 % من السكان تحت خط الفقر جرّاء تدني مستويات الدخل للفرد.

وفي نفس الوقت ما زالت القيود المفروضة على الوصول إلى الأراضي الزراعية وتحديد منطقة الصيد بثلاثة أميال بحرية من الساحل تشكّل تحديات لسكان غزة . كما لا يستطيع أكثر من 3000 صياد الوصول إلى 85 % من المناطق البحرية المتفق عليها في اتفاق أوسلو عام 1995. ونتيجة لذلك، تراجع صيد السمك بشكل كبير على مدى سنوات الإغلاق. وبشكل عام، أثرت القيود المفروضة على البر والبحر على 178000 شخص يشكّلون 12 % من سكان غزة ، وتسببت للإنتاج الزراعي وصيد الأسماك بخسائر سنوية تقدر بحوالي 76.7 مليون دولار أمريكي.

يعتمد اقتصاد غزة على المساعدات الخارجية، واقتصاد الأنفاق (سيتم بحثه أدناه) إضافة إلى ما يرد إليها من التحويلات المالية . ويمكن القول أن النمو الاقتصادي الراهن لا يبدو مستداماً.

تؤدي الزراعة دوراً مهماً ولكنه محدود في غزة، حيث من الصعب أن يكون لتصدير كميات صغيرة من الفراولة والورود والكرز والبندورة، في الغلب إلى أوروبا، أي تأثير جوهري على الوضع الاقتصادي العام . كما يرتبط مستقبل الزراعة ارتباطاً وثيقاً بمدى القدرة على الحصول على المياه بالتنوع والكمية الكافية. ويرتبط بنفس القدر أيضاً مع الوصول إلى الأراضي التي أصبحت محدودة ليس فقط بوجود المنطقة العازلة والمناطق المغلقة وإنما أيضاً بالتطور الحضري.

جدول (2): النمو السكاني والتحضر[4]

المؤشر	القيمة
توقع عدد السكان عام 2020	2.13 مليون
توقع الكثافة السكانية لعام 2020	5835 نسمة لكل كم ²
توقع عدد الأطفال من عمر 0-17 سنة لعام 2020	1029000 (48% من إجمالي عدد السكان)
توقع الشباب من عمر 15-29 سنة لعام 2020	614000 (29% من إجمالي عدد السكان؛ 50% من عدد السكان الذين تزيد أعمارهم عن 15 سنة)

أصبحت غزة منطقة حضرية كثيفة، تواجه نقصاً حالياً في عدد الوحدات السكنية يقدر بحوالي 71000 وحدة سكنية.

وبناء على تنبؤات مختلفة تستند على معدل النمو السكاني الحالي، فإنه من المتوقع أن يبلغ عدد السكان في غزة 2.76 مليوناً بحلول عام 2028 ، الأمر الذي سينتج عنه كثافة سكانية تصل إلى 7562 شخص لكل كم².

وستتسبب الزيادة الحتمية في عدد السكان بالمزيد من المعوقات للحصول على المساكن بأسعار معقولة والخدمات بما فيها الكهرباء والماء ومعالجة مياه الصرف الصحي. كما أن النمو السكاني والعدد الكبير للبالغين الذين سينضمون للقوى العاملة في السنوات القادمة يعني أيضاً ضرورة نمو الاقتصاد لتلبية حاجات القوى العاملة المتزايدة.

تضخم شريحة الشباب:

إضافة إلى التحديات الناجمة عن النمو السكاني بشكل عام، فإن قطاع غزة باعتباره أكثر منطقة شابة على مستوى العالم سيواجه تحديات إضافية. يشكل من هم تحت سن 18 سنة حوالي 51 % من عدد السكان. وعلاوة على ذلك، فإن "شريحة الشباب" (نسبة الشباب من (15-29) سنة إلى المجموع الكلي لمن هم فوق 15 سنة من السكان) تعتبر كبيرة بصورة استثنائية، وتبلغ نسبتها حوالي 53 % (ومن المتوقع أن تنخفض إلى 50 % في عام 2020). [5]

إن لذلك الأمر انعكاسات عديدة : أولها، أن نسبة الإعالة في غزة عالية جداً ، وتتفاقم بارتفاع معدلات البطالة وتدني معدلات الانخراط في القوى العاملة (خاصة بين النساء).

ثمة حاجة لتدريب الشباب واكسابهم مهارات مناسبة عالية الجودة. وعلى العكس من ذلك، إذا لم يوفر الاقتصاد فرصاً في ظل منع الهجرة، ستتولد انعكاسات سلبية تتمثل في التوتر الاجتماعي، والعنف، والتطرف بوصفها منافذ محتملة لعدم وجود آفاق ذات مغزى. وهذا هو سيناريو غزة ما لم يتغير الوضع السياسي والاقتصادي بشكل جوهري .

جدول (3) : البنية التحتية الأساسية: الكهرباء [6].

المؤشر	القيمة
السعة الحالية لإمدادات الكهرباء	242 ميغاواط (120 من إسرائيل / 80-100 من محطة توليد الكهرباء / 22 من مصر)
ذروة الطلب على الكهرباء في عام 2016	500 ميغاواط
ذروة الطلب على الكهرباء لعام 2020	650 ميغاواط

هناك حاجة إلى حلول قصيرة المدى تتمثل في زيادة كمية الوقود والكهرباء المستوردة، وأخرى طويلة المدى لزيادة إمدادات الطاقة من قبيل تحسين نظام توزيع الطاقة لمنع فقدانها، وزيادة معدلات تحصيل رسوم الكهرباء، وبناء القدرات في مجال الطاقة المتجددة .

إن حقل الغاز الساحلي في غزة لديه القدرة -في حال انتهاء الحصار- على توفير جميع احتياجات الطاقة للقطاع وتوفير موارد مهمة للتنمية من خلال بيع الفائض من الغاز.

جدول (4) : المياه والصرف الصحي[7].

المؤشر	القيمة
نسبة المياه الجوفية الصالحة للشرب	10%
العام الذي قد تصبح فيه المياه الجوفية غير صالحة للاستخدام	2016
كمية المياه العادمة غير المعالجة أو المعالجة جزئياً التي يتم ضخها	90000 متر مكعب لكل يوم أو 33 مليون متر مكعب سنوياً

أوضاع المياه في غزة خطيرة جداً ، تعتمد غزة بشكل كلي تقريباً على المياه الجوفية الساحلية ، التي تتجدد جزئياً من الأمطار حيث يتم تجديد مياه هذا المخزون بكمية تتراوح بين 50 إلى 60 مليون متر مكعب سنوياً. إن الاستخراج الحالي للمياه من المخزون الجوفي، والمقدر سنوياً بـ 160 مليون متر مكعب لتلبية الطلب الكلي الحالي، قد تجاوز ذلك بكثير. ومع تناقص مستويات المياه الجوفية تتسرب المياه من البحر الأبيض المتوسط المجاور إلى المخزون الجوفي ، مما تسبب بالتالي في رفع مستويات الملوحة عن مستوى المعايير التي حددتها منظمة الصحة العالمية للمياه الصالحة للشرب .وتزامن ذلك مع تلوث طبقة المياه الجوفية بالنترات الناجمة عن التحكم في مياه المجاري والصرف الصحي وأسمدة الري في الأراضي الزراعية[8].. وتعتبر 90 % من المياه الجوفية في الوقت الحاضر غير صالحة للشرب دون معالجة . وبالتالي فإن توفر المياه الصالحة للشرب أصبح محدوداً لمعظم سكان غزة، حيث بلغ متوسط استهلاك يتراوح بين 60 إلى 70 لتر للفرد في اليوم (وبحسب الموسم)، وهو أقل من المعدل الذي حددته منظمة الصحة العالمية بـ 100 لتر للفرد يومياً.

ومن الممكن أن تصبح طبقة المياه الجوفية غير صالحة للاستعمال خلال هذا العام 2017، وسيستحيل إصلاح الإضرار التي لحقت بها بحلول عام 2020 . ويوصي برنامج الأمم المتحدة البيئي بضرورة الوقف الفوري لاستخراج المياه من الطبقات الجوفية، وذلك لأن الطبقة الجوفية ستستغرق عقوداً لتستعيد وضعها . تتوقع سلطة المياه الفلسطينية ازدياد الطلب على المياه العذبة ليصل 260 مليون متر مكعب للسنة بحلول عام 2020 ، أي بزيادة تبلغ حوالي 60 ٪ عن معدلات الاستخراج الحالية من طبقة المياه الجوفية.

لابد من المطالبة بإنشاء وترميم محطات جديدة لمعالجة مياه الصرف الصحي لتلبية الطلب في الحالي والمستقبلي على حد سواء. ولكن تحتاج هذه الجهود إلى تسريع. ففي الوقت الحاضر، ينتج قطاع غزة حوالي 44 مليون متر مكعب من مياه الصرف الصحي سنوياً ، وهو مرشح للارتفاع ليصل 57 مليون متر مكعب سنوياً بحلول عام 2020 .

أما الحلول بعيدة الأمد لتحديات المياه النظيفة والصرف الصحي لأهل غزة فتشمل إقامة محطات لتحلية مياه البحر على نطاق واسع ، واستكمال توزيع منشآت معالجة الصرف الصحي بشكل استراتيجي، وإنشاء وإعادة تأهيل شبكات المياه والصرف الصحي ، وتوفير هذه الشبكات بالجملة في المنازل والمدارس ومراكز الرعاية الصحية، وإنشاء نظام لإدارة النفايات الطبية والصلبة يكون قادراً على تلبية احتياجات السكان .

جدول (5) : التعليم [9]

المؤشر	القيمة
أطفال في سن المدرسة ما بين (6-18) سنة في عام 2012	558000
توقع أطفال في سن المدرسة ما بين (6-18) سنة في عام 2020	673000
نقص عدد المدارس في غزة الآن	250 مدرسة
مدارس إضافية مطلوبة حتى عام 2020	190 مدرسة من ما مجموعه 440 مدرسة
نسبة المدارس التي تعمل بنظام الفترتين	85%

بالنسبة للتوقعات، يشير تقرير الأمم المتحدة إلى أن هناك حاجة الآن لزيادة عدد المدارس استجابةً لزيادة عدد الأطفال في سن المدرسة خلال السنوات القادمة. ومن المتوقع زيادة عدد الأطفال في سن المدرسة ليصل 673000 طفلاً بحلول عام 2020 ، بمعدل 14000 كل

عام. ويوجد حالياً عجز في عدد المدارس يصل إلى 250 مدرسة في غزة . وبناءً على أعداد المدارس المطلوب بة الآن (667 موجودة و 250 مطلوبة) وتوقعات دراسات أعداد السكان حول عدد الأطفال في سن المدرسة، سيكون هناك حاجة إلى 190 مدرسة إضافية بحلول عام 2020، أي ما مجموعه 440 مدرسة بحاجة للبناء. وعلى المدى البعيد، تتطلب نوعية وبيئة التعليم تلبية النقص في الغرف الصفية وجعل المناهج (بما فيها الكتب الدراسية) تستجيب لاحتياجات الأطفال في غزة، بتزويدهم بتعليم يستند على المهارات الحياتية. ويتطلب هذا استثمار أكبر في مجال تدريب المعلمين والإشراف التربوي. كما ينبغي توسيع وتطوير جودة التعليم الجامعي.

خلاصة تقرير الأمم المتحدة [10]:

في ظل غياب إجراءات علاجية فعالة ومستدامة وبيئة سياسية مواتية، ستزداد حدة التحديات الحالية التي تواجه سكان غزة خلال السنوات القادمة حتى عام 2020 ، وهي الفترة التي سيتم فيها إضافة نصف مليون شخص آخر إلى عدد السكان الحالي المقدر بـ 1.6 مليون نسمة.

وبدون إجراء من هذا القبيل، فإن الحياة اليومية لسكان غزة في عام 2020 ستكون أسوأ مما هي عليه الآن، إذ لن يتاح فعلياً الحصول على مصادر للمياه الصالحة للشرب، وستستمر معايير الرعاية الصحية والتعليم بالتراجع، وسيصبح الحصول على الكهرباء للجميع بأسعار معقولة أمنية بعيدة المنال لأغلبية السكان ولن يطرأ تغير على عدد الفقراء والمهمشين اجتماعياً والمرتفع أصلاً وأولئك الذي يعتمدون على المساعدة الاجتماعية بحلول عام 2020 ، بل وعلى الأرجح سوف يزداد.

ولضمان أن تصبح غزة مكاناً ملائماً للعيش في عام 2020 ، يتوجب تسريع وتكثيف الجهود الجبارة التي يبذلها الفلسطينيون وشركائهم في قطاعات كالطاقة والتعليم والصحة والمياه والصرف الصحي، لمواجهة جميع الصعوبات.

في التقرير الصادر عن منظمة "الأورومتوسطي" ، يشير أن دولة العدو الإسرائيلي "شنت منذ العام 2008 ثلاث هجمات عسكرية على قطاع غزة مسببة بذلك تدمير البنية التحتية وتدهور الأوضاع الإنسانية التي شهدت تدنيا ملحوظا منذ بدء الحصار الإسرائيلي عام 2006 .

"ويتسبب بأزمات إنسانية متكررة نتيجة لتقييد حركة السكان ونقص الأدوية والمعدات الطبية وقلة الوقود، إضافة إلى القيود المفروضة على دخول مواد البناء الأساسية"[11].

تسبب الحصار المفروض على قطاع غزة، بإغلاق شبه تام لجميع منافذه، حيث تفرض السلطات الإسرائيلية قيوداً مشددة على حركة الأفراد والبضائع من وإلى القطاع. من جانب آخر، تغلق مصر معبر رفح بشكل كامل لفترات متواصلة خلال العام.

وعن تأثير الحصار على قطاع غزة ، يقول التقرير : "ويمتد تأثير الحصار ليشمل في شل الاقتصاد الغزي، وبوصول نسبة البطالة إلى نحو 43.2 في المئة، فإن أعدادا متزايدة من العائلات الفلسطينية تقع تحت خط الفقر في ظل اعتمادها على المساعدات الإنسانية بشكل أساسي"[12].

"وتبقى إسرائيل -كما يقول التقرير المشار إليه- قوة محتلة حسب القانون الدولي بالرغم من" انسحابها "من غزة عام 2005، حيث أنها لا تزال تسيطر على الجزء الأكبر والأهم من شؤون القطاع بما فيه حركة الأفراد، وتسجيل السكان، وشبكات التواصل، والحدود البرية والبحرية والجوية، بالإضافة إلى عدة جوانب أخرى تشمل الحياة اليومية والبنية التحتية"[13].

بفرضها الحصار الخانق على قطاع غزة ، فإن إسرائيل تنتهك القانون الدولي الإنساني الذي يجرم فرض العقوبات الجماعية على كافة السكان بسبب ممارسات أقلية منهم"[14].

العمليات العسكرية الإسرائيلية على قطاع غزة خلال فترة الحصار

يتحدث التقرير عن العدو الصهيوني على قطاع غزة كما يلي :

شنت إسرائيل ثلاث عمليات عسكرية على قطاع غزة خلال العقد الماضي:

- عملية "الرصاص المصبوب" (27 ديسمبر/كانون الأول 18 - 2008 يناير/كانون الثاني 2009):

قتل فيها نحو 1,436 فلسطيني وجرح أكثر من 5,400 آخرين.

- عملية "عامود السحاب" (14 نوفمبر/تشرين الثاني 21 - 2012 نوفمبر/تشرين الثاني 2012) :

قتل فيها نحو 162 فلسطيني وجرح أكثر من 1,300 آخرين.

- عملية "الجرف الصامد" (8 يوليو/تموز 26 - 2014 أغسطس/آب 2014) :

قتل فيها نحو 2,147 فلسطيني وجرح 10,741 آخرين.

وألقت القوات العسكرية الإسرائيلية خلال عملياتها العسكرية الثلاث على قطاع غزة أكثر من 24,000 طن من المتفجرات [15].

ثم يتناول التقرير أزمة النازحين وخطة إعمار غزة، فيشير إلى 3 حقائق حول أزمة النازحين وخطة

الإعمار:

- خلال الهجوم الإسرائيلي الأخير على قطاع غزة صيف 2014 ، نزح أكثر من 485,000 فلسطيني،

لا يزال نحو 65,000 منهم نازحين حتى اليوم.

- فشلت الآلية الدولية لإدخال مواد البناء (GRM) بتحقيق أهدافها؛ بسبب البطء الشديد في عملية إعادة

الإعمار، حيث وصلت كمية الاسمنت الداخلة للقطاع خلال الفترة السابقة ما نسبته 33% فقط من

حاجة القطاع لإعادة الإعمار.

- فقط 46 % من أموال المانحين (مليار و 596 مليون دولار) وجهت إلى إعمار القطاع

خلال العامين الماضيين، من إجمالي المبلغ المخصص لإعادة إعمار غزة والبالغ 3 مليار و

507 مليون دولار [16].

"على صعيد إعادة إعمار الوحدات السكنية التي تم استهدافها خلال الهجوم الأخير، تم إعادة بناء 2,167

وحدة سكنية من أصل أكثر من 11,000 وحدة دمرت كلياً، وهي تمثل 19.7 في المئة فقط من كافة

الوحدات التي تم تدميرها بشكل كلي . وبلغ عدد الوحدات السكنية التي في مرحلة البناء نحو 3,002 ، أما

الوحدات السكنية التي يتوفر لها تمويل لإعادة إعمارها فيبلغ عددها 1,839 ، فيما يبلغ عدد الوحدات السكنية

التي لا يتوفر لها تمويل لإعادة إعمارها نحو 3,992 وحدة سكنية" [17].

وعن حرية الحركة من خلال معبر إيرز، يستعرض التقرير 4 حقائق حول حرية تنقل المواطنين في

قطاع غزة عبر معبر إيرز خلال الفترة (يناير - ديسمبر 2016) :

- عمدت السلطات الإسرائيلية إلى إلغاء 1,900 تصريح من أصل 3,700 تصريح تجاري خلال العام.

- خلال شهر أكتوبر / تشرين الأول وحده، من عام 2016 ، تم رفض 52% من طلبات استصدار التصاريح التي قدمها موظفو الأمم المتحدة في غزة، مقارنة بنسبة 3% في شهر يناير/ كانون الثاني من نفس العام.
- ألغت السلطات الإسرائيلية نحو 280 تصريح، من أصل 350 تصريح من التصاريح التي تمنح لكبار التجار، كان من ضمنها إلغاء تصريحين من أصل أربعة تصاريح فقط استصدرت لصالح النساء.
- في نهاية عام 2016 ، وافقت السلطات الإسرائيلية على أقل من 50% فقط من طلبات الحصول على تصريح للخروج عبر معبر إيرز بهدف تلقي العلاج الطبي.
- لا تزال حرية التنقل والحركة في قطاع غزة من أبرز المشاكل التي تواجه المواطنين الراغبين في التنقل من وإلى القطاع .وباعتبار بقاء معبر رفح الذي يربط بين قطاع غزة ومصر مغلقا في معظم فترات العام، فقد تزايدت أهمية معبر إيرز باعتباره معبرا لساكن قطاع غزة وبوابة رئيسية لما يقارب من اثنين مليون نسمة.[18]

أما بالنسبة للوضع الاقتصادي في قطاع غزة، يشير التقرير الأورومتوسطي إلى أربع حقائق حول انهيار الاقتصاد:

- 4 حقائق حول وضع الاقتصاد في غزة^[19]:

- دخل الاقتصاد في حالة من الركود العام منذ بداية فرض الحصار على قطاع غزة والذي شمل إغلاق جميع معابر القطاع الاقتصادية بشكل تام.
- تجاوز معدل البطالة في قطاع غزة 43% مع نهاية العام 2016 .
- ارتفعت معدلات الفقر والفقر المدقع لتتجاوز 65% وتجاوزت نسبة نقص أو انعدام الأمن الغذائي 72% لدى الأسر في قطاع غزة.
- معدل الأشخاص الذين يعيشون تحت خط الفقر في قطاع غزة أكثر بمرتين ونصف منه في الضفة الغربية.
- وما زالت إسرائيل تمنع دخول العديد من السلع والبضائع والمواد الخام والمعدات والآلات والماكينات وعلى رأسها مواد البناء (الإسمنت - الحصى - الحديد - البيسكورس)، والتي تدخل فقط بكميات مقننة وفق آلية إعادة إعمار غزة.
- وتعتبر جميع معابر قطاع غزة التجارية مغلقة بالكامل باستثناء معبر كرم أبو سالم والذي تجاوزت نسبة إغلاقه 36 في المئة خلال العام 2016 .
- وتشهد نسبة البطالة ارتفاعا غير مسبوق حيث بلغت نحو 43.2 في المئة في أواخر عام 2016، وهي نسبة مرتفعة مقارنة بنحو 18.7 في المئة في الضفة الغربية .إلى جانب ذلك، فقد ارتفعت معدلات الفقر والفقر المدقع لتتجاوز 65 في المئة .أما معدل الأشخاص الذين يعيشون تحت خط الفقر في قطاع غزة، فقد ارتفع إلى نحو 38.8 في المئة، وبلغت نسبة الأشخاص الذين يعيشون تحت خط الفقر المدقع نحو 21.1 في المئة .وهو

ما يعد مرتفعاً جداً بالمقارنة مع الضفة الغربية، حيث يبقى معدل الأشخاص الذين يعيشون تحت خط الفقر في قطاع غزة أعلى منه بمرتين ونصف في الضفة الغربية.

إلى جانب ذلك، فقد أدى الهبوط الاقتصادي الملحوظ في قطاع غزة خلال العقد الأخير إلى اعتماد أكثر من 80 في المئة من السكان على المساعدات الدولية التي تقدمها الأونروا والمؤسسات الإغاثية الدولية الأخرى، كما تجاوزت نسبة نقص أو انعدام الأمن الغذائي 72 في المئة لدى الأسر في قطاع غزة.

إلى جانب ذلك، فقد تسببت أزمة الكهرباء الناتجة عن نقص الوقود بوقف أو إعاقة تقديم الخدمات الأساسية لسكان القطاع كالمياه والصرف الصحي والتعليم والصحة.

- الصادات [20]:

• وافقت إسرائيل في اتفاقية التنقل والوصول التي وقعتها مع السلطة الفلسطينية في شهر سبتمبر/أيلول من عام 2005 على السماح لـ 400 شاحنة بمغادرة غزة يوميا، لكن عدد الشاحنات التي كانت تغادر يوميا لم يتجاوز معدل 100 - 150 شاحنة حتى نهاية عام 2016، فيما كانت إسرائيل تضع قيودا على وصول المنتجات الغزوية إلى الضفة الغربية، فيما كانت تسمح بتصديرها إلى دول أخرى.

• بلغ عدد الشاحنات الصادرة عام 2016 نحو 2,129 شاحنة تمكنت من الوصول إلى أسواق الضفة الغربية والأسواق الإسرائيلية والخارج، وهو ما يمثل أقل من 10% من عدد الشاحنات الصادرة من قطاع غزة قبل فرض الحصار.

• حظر الصادرات لازال مستمرا على معظم المنتجات، ما عدا كميات قليلة من الفواكه والخضراوات والأثاث.

ثم يتناول التقرير القيود البحرية التي تهدد قطاع الصيد، سيؤكد على أن اتفاقية أوصلو "تقضي بالسماح للفلسطينيين بالإبحار حتى مسافة 20 ميل بحري (نحو 37 كيلو متر) مقابل شواطئ قطاع غزة. مع ذلك، فإنه دائما ما يتم منع الفلسطينيين من الوصول لتلك المسافة وإرجاعهم لمسافات تقل عن 12 ميل بحري" [21].

وبضيف التقرير "في عام 2002، سُمح للصيادين الفلسطينيين في القطاع بالإبحار حتى مسافة 12 ميل بحري قبل أن يتم تقليص هذه المسافة إلى 10 أميال بحرية عام 2006، قبل فترة بسيطة من تولي حركة حماس الحكم في غزة. وفي أكتوبر/تشرين الأول 2006، تم تقليص المسافة مرة ثانية إلى 6 أميال بحرية ومرة ثالثة إلى 3 أميال بحرية عام 2009 بعد عملية الرصاص المصبوب. "فيما سُمح للصيادين الفلسطينيين عام 2012 بالإبحار حتى مسافة 3-4 أميال بعد عملية "عامود السحاب"، وهي مسافة كان من المفترض زيادتها بشكل تدريجي حتى 6 أميال بحرية ثم 12 ميل بحري بعد توقيع اتفاق وقف إطلاق النار عقب عملية "الجرف الصامد" صيف 2014. فيما تتراوح المساحة المسموح للصيادين بالإبحار خلالها حاليا 3-6 أميال بحرية في أفضل الأحوال" [22].

كما يشير التقرير إلى انخفاض عدد الصيادين المسجلين في قطاع غزة من 10,000 إلى 4,000 صياد في الفترة ما بين عامي 2000-2016، حيث يعتمد نحو 95 في المئة منهم على المساعدات الدولية، حسب "أوتشا" [23]

بالنسبة إلى المنطقة الإسرائيلية العازلة تعيق عمل المزارعين، يقول التقرير "فرضت إسرائيل منطقة عازلة تمتد بعمق 3 كيلو مترات داخل أراضي قطاع غزة مقطّعة نحو 35 في المئة من الأراضي الزراعية لـ"دوافع أمنية"، وهو ما دفع المزارعين إلى تجنب تلك المناطق، حيث يبقى الاستثمار فيها شبه مستحيل في ظل منع إسرائيل وصولهم لها بعدة طرق كاستخدام الرصاص الحي والاعتقال وتجريف الأراضي وتدمير الممتلكات".

ومن جانب آخر، دأبت إسرائيل سنوياً وبتصاعد ملحوظ على استخدام طائرات الرش الزراعية التي تقوم برش المبيدات الكيميائية والمواد السامة لإبادة مساحات شاسعة من الأراضي الزراعية قرب الشريط الحدودي شرق قطاع غزة، ما يجعل المنتجات الزراعية التي تتعرض لعملية الرش غير صالحة؛ بسبب تعرضها للمواد الكيميائية والسامة، إلى جانب الأضرار التي تلحق بالثروة الحيوانية التي يتواجد أكثر من 70 في المئة منها على الشريط الحدودي بين قطاع غزة وإسرائيل.

وأدت عمليات الرش إلى حرق ما يقرب من 4,000 دونم من المحاصيل الزراعية خلال العام 2016، الأمر الذي ألحق بالمزارعين خسائر مادية هائلة بسبب هلاك معظم المنتجات الزراعية، إضافة للخسائر التي يتكبدها لمعالجة الأراضي التي تعرضت لعملية الرش.

ونتيجة لانخفاض كمية الواردات وقلة العرض ارتفعت الأسعار بشكل كبير وواجهت أعداد كبيرة من عائلات القطاع صعوبات في توفير الأمن الغذائي لأفرادها في ظل عدم قدرتها على مجاراة ارتفاع أسعار السلع.

عن الرعاية الصحية، يتحدث التقرير الأوروبي متوسطي عن " 3 حقائق حول الوضع الصحي في قطاع غزة [25] :

في نهاية شهر كانون الأول/ديسمبر 2016، كان نحو 35% (481 صنف) من الأدوية قد انعدم تماماً في قطاع غزة.

● 300 جهاز طبي معطل في مستشفيات القطاع بحاجة لقطع غيار وصيانة وتغيير في ظل عدم السماح بدخول أجهزة جديدة تلبي احتياجات المستشفيات.

● لم يتم توظيف كوادر طبية جديدة خلال العام 2016، فيما يحتاج القطاع الصحي إلى تعيين 800 موظف جديد سنوياً.

كما يشير إلى القيود العدوانية الإسرائيلية فيقول: "تتسبب كل من القيود الإسرائيلية والانقسام السياسي والجغرافي بين الضفة الغربية وقطاع غزة بتفاقم الأزمة التي يمر بها القطاع الصحي منذ بداية العقد الماضي؛ حيث تعاني مستشفيات القطاع من نقص حاد في الأدوية والمستلزمات الطبية وانقطاع التيار الكهربائي، إلى جانب نقص الوقود اللازم لتشغيل المولدات الكهربائية كبديل عن محطة توليد الكهرباء التي تتوقف عن العمل كليا عدة مرات خلال العام. ويعاني القطاع الصحي من أزمات أخرى تتمثل في نقص الكوادر الطبية المتخصصة حيث تحتاج وزارة الصحة في غزة سنوياً إلى توظيف ما يقرب من 800 موظف جديد ضمن الكوادر العاملة في القطاع الصحي والتي مُنعت معظمها من السفر خارج القطاع لتلقي برامج تدريبية في تخصصات معينة. ونظراً لأزمة الكهرباء التي يمر بها قطاع غزة، يحتاج القطاع الصحي إلى (420-450)

ألف لتر من السولار شهرياً لتشغيل المولدات الكهربائية في المستشفيات والبالغ عددها 87 مولد. فيما تتضاعف كمية الوقود المطلوبة بسبب إرباك جدول الكهرباء بين الفينة والأخرى [26].

يؤكد التقرير أن أكثر من 1,000 مريض يحتاجون شهرياً إلى تحويلات طبية للعلاج في مستشفيات خارج القطاع، فيما يتم رفض أو تسويق سفر معظمهم إلى القدس الشرقية أو الضفة الغربية أو إسرائيل أو الأردن. علماً بأن 50 في المئة من المرضى بشكل عام يتم رفض تحويلاتهم الطبية ولا يتم السماح لهم بالعبور من خلال معبر إيرز الإسرائيلي. علماً بأن 25 في المئة من التحويلات الخارجية هي لصالح مرضى السرطان.

وفي هذا الجانب، يستعرض التقرير "ارتفاع نسبة الحالات المسجلة لمرضى السرطان في القطاع بعد الهجوم الأخير صيف العام 2014، وهو فيما بدا بأنه ناتج عن استخدام إسرائيل لأسلحة كيميائية ضد مناطق ذات كثافة سكانية عالية. وخلال العام 2016 تم تسجيل ما يقرب من 80 حالة مصابة بالسرطان شهرياً، حيث وصل مجمل حالات مرضى السرطان حتى نهاية العام حوالي 10,189 حالة، ما يعني 476.45 لكل 100,000 نسمة" [27].

بالنسبة إلى دخول الوقود وأزمة الكهرباء، يشير التقرير إلى الحقائق التالية [28]:

- في نهاية شهر تموز/يوليو 2013 قام الجيش المصري بتدمير غالبية الأنفاق ما بين مصر وغزة. وفي شهر أيار/مايو 2015، أعلنت مصر عن نجاحها في تدمير نحو 80 في المئة من أنفاق القطاع، مما أدى إلى توقف دخول الوقود عبر الأنفاق بشكل نهائي.
- لا يزال الفلسطينيون يعانون من قيود مشددة على دخول الوقود وارتفاع أسعاره بشكل كبير.
- محطة الكهرباء الوحيدة في غزة تعمل بنسبة 46 في المئة من طاقتها التشغيلية الكاملة بسبب أزمة الوقود.
- اضطرت محطة توليد الطاقة في غزة إلى التوقف عن العمل بشكل كامل عدة مرات خلال الأعوام القليلة الماضية، الأمر الذي تسبب في انقطاع التيار الكهربائي لفترات تمتد إلى 12-16 ساعة يومياً حتى بداية عام 2017.

وفي هذا الجانب، نشير إلى بعض الأسباب الحقيقية وراء أزمة التيار الكهربائي في محافظات القطاع ترجع إلى النقص الحاد في الطاقة الكهربائية بالإضافة إلى النمو المتزايد في الطلب على الطاقة وتراكم الديون على المواطنين. حيث وصلت ديون شركة الكهرباء على المواطنين إلى 3.5 مليار شيكل حتى العام 2012 حيث لا يستطيع السكان دفع مستحقات الشركة بسبب الوضع المادي المتردي نتيجة الحصار المفروض والانخفاض الحاد في مستوى دخل الفرد لدى معظم الأسر. إضافة إلى التكلفة المرتفعة التي تفرضها الشركة بسبب الضرائب المفروضة عليها شهرياً "البلو" من سلطة رام الله والبالغ قدرها 30 مليون شيكل شهرياً، فيما تحتاج المحطة إلى 600 ألف لتر من السولار يومياً.

أخيراً... إننا - في الجبهة الشعبية - نعي أن استعراضنا لهذه الأوضاع وغيرها الكثير، ينطوي على أهمية قصوى من أجل مواصلة النضال الديمقراطي والضغط الجماهيري لانتهاء الانقسام والعودة إلى الاحتكام للنظام الأساسي والتعددية الديمقراطية والسلطة التشريعية، بما يمكننا من بلورة رؤية وأسس وطنية صادقة تحدد حركة ومسار الاقتصاد الفلسطيني الآن وفي المستقبل، تستشرف الإمكانيات والخيارات المتاحة من أجل الصمود والمقاومة ومجابهة الحصار العدواني الصهيوني، والتمكن من مواجهة التحديات الراهنة، المتشابكة والمتداخلة بدءاً من تحدي الاحتلال والسيطرة الإسرائيلية، وتحدي التغيير الديمقراطي والبناء الداخلي، وتحدي الموارد المحدودة و خاصة المياه، وتحدي الأمن الغذائي، وتحدي الاستخدام و التشغيل، إذ أن وعينا بهذه التحديات خطوة لا بد منها لتذليل كل الصعاب على طريق تحقيق أهدافنا الوطنية والمجتمعية، وأهمية الجمع التكاملي بين الاقتصاد الوطني والتنمية من جهة ومقاومة المحتل وتعزيز عوامل الصمود الداخلي من جهة أخرى، بحيث تصبح التنمية - عبر المشاركة الشعبية - شكلاً و رافداً من روافد المقاومة والصمود جنباً إلى جنب مع عملية التغيير السياسي والديمقراطي التي نناضل من أجل تحقيقها .

[1] المصدر: غزة في عام 2020 - تقرير فريق الأمم المتحدة ال [قطر](#) ي في الأرض الفلسطينية المحتلة آب 2012 .

[2] المصدر السابق - تقرير فريق الأمم المتحدة

[3] المصدر السابق - تقرير فريق الأمم المتحدة

[4] المصدر السابق - تقرير فريق الأمم المتحدة

[5] المصدر السابق - تقرير فريق الأمم المتحدة

[6] المصدر السابق - تقرير فريق الأمم المتحدة

[7] المصدر السابق - تقرير فريق الأمم المتحدة

[8] المصدر السابق - تقرير فريق الأمم المتحدة .

[9] المصدر السابق - تقرير فريق الأمم المتحدة

[10] المصدر السابق - تقرير فريق الأمم المتحدة

[11] المصدر: غزة.. مائة ألف ساعة من العزل - الأورومتوسطي لحقوق الانسان - يناير 2017 - ص3

[12] المصدر السابق - ص5.

[13] المصدر السابق - ص5.

[14] المصدر السابق - ص5.

[15] المصدر السابق - ص6 .

[16] المصدر السابق - ص8

[17] المصدر السابق - ص

[18] المصدر السابق - ص9

[19] المصدر السابق - ص12+13

[20] المصدر السابق - ص15

[21] المصدر السابق - ص17

[22] المصدر السابق - ص17

[23] المصدر السابق - ص17

[24] المصدر السابق - ص18

[25] المصدر السابق - ص19

[26] المصدر السابق - ص19

[27] المصدر السابق - ص 20

[28] المصدر السابق - ص 26

الأوضاع الاجتماعية (الطبقية) في الضفة الغربية وقطاع غزة (1-5)

تمهيد:

تسعى هذه الدراسة إلى إثارة النقاش العلمي - في أوساط الباحثين والمنقّفين اليساريين الفلسطينيين، حول التحولات الطبقية/ الاجتماعية في المجتمع الفلسطيني، وتأثيرها على المسار السياسي والاقتصادي والاجتماعي، وانعكاسها على مواقف القوى السياسية الفلسطينية عموماً، وقطبي الصراع فتح وحماس خصوصاً، إلى جانب الآثار السياسية والاجتماعية الناجمة عن الانقسام بين "كيانين" منفصلين في الضفة وقطاع غزة، وما أدى إليه هذا الوضع من تزايد الحصار والممارسات العدوانية الإسرائيلية من ناحية وتزايد مظاهر التراجع والانحطاط المجتمعي والإفقار والبطالة من ناحية ثانية.

وفي هذا السياق أشير إلى الالتباس المنهجي حول مفهوم التحولات الاجتماعية، انطلاقاً من عدم إمكانية الحديث عن تحولات نوعية مادامنا في البنية نفسها، خاصة وأن البنية الاجتماعية الفلسطينية هي بنية متعددة المظاهر والأشكال داخل النمط الرأسمالي التابع، علاوة على تخلفها وتبعيتها، لأن مفهوم التحول ينطبق على كل تغيير يفيد الانتقال من بنية إلى أخرى، أي أنه اضطراب وقلب للأنظمة "وهذا يعني أن الكثير من مظاهر التغير التي تحدث على المدى القريب أو المتوسط أو البعيد، قد تعطي الانطباع بكونها معبرة عن تحولات عميقة وحاسمة، بيد أنها قد لا تكون في عمقها كذلك"[1] فهل يصدق هذا الرأي على ما يعرفه مجتمعنا من تحولات وتغيرات؟ بهذا السؤال أكون قد تطرقت إلى مفارقة قد تحمل في طياتها نوعاً من التناقض أو الالتباس فيما يتعلق بعنوان هذه الدراسة، لكنني لا أسعى إلى إبراز هذا التناقض بقدر اهتمامي بالحديث عن شكل ومضمون التحولات الاجتماعية في حركتها البطيئة في مجتمعنا الفلسطيني، التي لا تفرز حالة يمكن أن يطلق عليها تحولاً نوعياً أو جذرياً فيه، حيث أن مجتمعنا الفلسطيني في الضفة والقطاع كما يقول البروفيسور جليبير الأشقر "ليس مجتمعاً ناتجاً عن تطور "طبيعي" بل هو مجتمع نتج عن الاقتلاع الجزئي الذي تلاه الضم (إلى الأردن ومصر) ومن ثم عقود من الاحتلال أفضت - في ضوء اتفاق أوسلو - إلى انتقال قسم هام من جهاز دولة اتياً من الشتات ليتربع على السلطة وفق شروط أوسلو وما تلاها، وهذه ظروف خاصة جداً لا يوجد مثيل لها في العالم أجمع"[2].

وبالتالي فإن هذه الدراسة، هي محاولة تشخيصية للوحه أو الخريطة الطبقية الراهنة في المجتمع الفلسطيني، في الضفة وقطاع غزة، ومتابعة تطور ورصد أوضاع "الطبقة" البرجوازية الكبيرة والطبقة البرجوازية الصغيرة أو ما يطلق عليها البرجوازية المتوسطة، إلى جانب "طبقتي" العمال والفلاحين، واتجاهات التغير في هذه المواقع نتيجة للتفكيك والتهميش والإدماج واليات التغير في مواضيع هذه الفئات، إلى جانب تحديد الموقف السياسي، للقوى الفاعلة في حقل النظام السياسي الفلسطيني في سياق معادلة داخل بنية سلطة الحكم الذاتي والنظام

السياسي الاجتماعي المنبثق عنها طول الفترة منذ 1994 حتى تاريخ الانقسام منتصف حزيران 2007 بين فتح وحماس أو الضفة وقطاع غزة، حيث تعيش كل منهما - منذ ذلك التاريخ - حالة من المتغيرات السياسية الاجتماعية والاقتصادية تختلف - خاصة في قطاع غزة - عن مرحلة ما قبل الانقسام، وفي هذا الإطار، نشير إلى أن التغير الاجتماعي النوعي كما نفهمه، هو مصطلح رديف لمفاهيم النمو والتطور والتقدم الاجتماعي بالمعنى التتويحي والحدائي والعقلاني النهضوي، عبر مرحلة جديدة أفضل من سابقتها، من حيث درجات التطور أو النهوض السياسي الاجتماعي والثقافي والنمو الاقتصادي.

لكن ما جرى منذ 14 حزيران 2007، شكل نقیضاً لكل من صيرورة التحرر الوطني والتطور الاجتماعي، حيث سادت حالة من الاستبداد والقمع والتخلف الاجتماعي والركود الاقتصادي، كرس واقع أقرب إلى الإحباط واليأس وانسداد الأفق، ليس بالنسبة للعملية السياسية فحسب بل أيضاً بالنسبة للأوضاع الاجتماعية والحريات العامة وحرية الرأي، حيث بات المواطن الفلسطيني محكوماً بقيود تحد من حريته السياسية والفكرية والشخصية، وبالتالي فاقداً لدوره أو لحوافزه الذاتية للإسهام الطوعي الحر في إطار النضال الوطني أو التحرري من ناحية إلى جانب فقدانه لدوره على الصعيد الديمقراطي والاجتماعي والثقافي العام من ناحية ثانية.

وهنا بالضبط تحولت المتغيرات السياسية الاجتماعية في كل من مجتمع الضفة والقطاع إلى حالة نقیضه للتقدم أو ما يمكن تسميته بإعادة إنتاج التخلف والتبعية [3] أو الاستتباع رغم الاختلاف في شكل الظاهرة ونسبتها بين الضفة والقطاع، ذلك إن المتغيرات الناجمة عن الصراع بين الفريقين (فتح وحماس) في ظل الاحتلال، أدت إلى زعزعة وتفكيك أو إضعاف وعي شعبنا الفلسطيني بأفكاره وأهدافه الوطنية التوحيدية، كما أضعفت وعيه بوجوده السياسي الاجتماعي الموحد رغم توزيعه وتباعده الإكراهي في المكان بين الضفة والقطاع من ناحية وبين مخيمات اللجوء والمنافي من ناحية ثانية، وذلك عبر سعي حركة حماس لتكريس الهوية الدينية أو هوية الإسلام السياسي بديلاً للهوية الوطنية الفلسطينية وانتائها لبعدها القومي العربي في صيرورته الحضارية أو الحدائية التقدمية، في مقابل ممارسات حركة فتح وحكومة رام الله التي تصب في مجرى التوافق مع السياسات الأمريكية الإسرائيلية والعربية الرسمية، بحيث يمكن الاستنتاج، بأن كل من حركتي فتح وحماس، تقدم للشعب الفلسطيني (وللشعوب العربية) أسوأ صورة ممكنة عن حاضر ومستقبل المجتمع الفلسطيني المحكوم، بصورة إكراهية، بأدوات ومفاهيم التخلف والاستبداد والقهر والقمع والاستلاب وهي مفاهيم وأدوات لن تحقق تقدماً في سياق الحركة التحررية الوطنية بل على النقيض من ذلك ستعزز عوامل انهيارها والانفصاض الجماهيري عنها.

إن الوضع الراهن يشير إلى أن السياسة باتت فناً للفوضى أو الموت البطيء بدلاً من فن إدارة الصراع الوطني والاجتماعي، وهي حالة يمكن أن تؤدي إلى نكبة أشد خطراً وعمقاً من نكبة 48.

معنى ذلك هناك خلل كبير يدفع ثمنه شعبنا الفلسطيني عموماً والجماهير الفقيرة خصوصاً. ذلك أن ما يجري هو شكل من أشكال الصراع السياسي والمجتمعي، الممنهج والمحكوم بالطبع بأهداف ومصالح وبرامج انقسامية فئوية محددة، تسعى إلى إعادة تشكيل النظام السياسي الفلسطيني وبلورته في الصيغة المطلوبة وفق مقتضيات الصراع بين القطبين، (فتح وحماس) في إطار فسيفاء متناقضة، قد يفقد معها المشروع الوطني مرتكزاته

الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، ما سيدفع إلى تكريس نوعاً من تفكك الفكرة التوحيدية للجماعة السياسية الفلسطينية لحساب هوية الإسلام السياسي أو الإمارة الإسلامية أو الخضوع لضغوط وشروط الرؤية الأمريكية الإسرائيلية، حينئذ لن تكون هذه الهوية بديلاً للمشروع الوطني فحسب، بل "ستمثل" نهاياته لكي تبدأ بالسير في مشروعها، وهي إمكانية نزع أنها مستحيلة التحقق في فلسطين راهناً إلا إذا استطاع تيار "الإسلام السياسي" أن يصبح مشهداً رئيسياً في بعض أو معظم بلداننا العربية، وهو أمر لا يمكن تحقيقه بدون التكيف مع السياسات الأمريكية.

أخيراً، قد نتفق على أن هذه البديهيات تدعو كافة القوى الوطنية الديمقراطية التقدمية لإعادة تجديد رؤيتها ودورها المستقبلي، وهي عملية تتدرج تحت بند "الضرورة التاريخية" للتيار الوطني الديمقراطي في فلسطين والوطن العربي، انطلاقاً من قناعاتنا بأن معظم النظام السياسي العربي في واقعه الحالي من الخضوع والتبعية والارتهاق والتخلف والتفكك هو جزء تابع للمنظومة الإمبريالية في بلادنا، خاصة في ظل الدور المهيمن للقوى الطبقية الرجعية والكمبرادورية في السعودية وبلدان الخليج العربي، التي أسهمت في تغذية وتنفيذ مخطط تفكيك الدول الوطنية (سوريا / العراق / اليمن / ليبيا ... إلخ) من خلال اسهامها المباشر بالتنسيق مع الامبريالية الأمريكية- في تمويل ودعم القوى الاسلاموية المتطرفة ودورها في تفجير الصراعات الطائفية والمذهبية الدموية. لذلك فإن المهمة العاجلة لكافة القوى التقدمية الديمقراطية العربية عموماً، والفلسطينية خصوصاً، أن تعيد النظر في الرؤية الاستراتيجية الوطنية والقومية ببعديها السياسي والاقتصادي التنموي والثقافي والمجتمعي، الأمر الذي يستدعي العمل على بلورة الرؤية الإستراتيجية المشار إليها، انطلاقاً من إعادة احياء وتجديد الوعي الوطني والقومي بطبيعة الدولة الصهيونية، ودورها ووظيفتها كمشروع إمبريالي لا يستهدف فلسطين فحسب، بل يستهدف بنفس الدرجة- ضمان السيطرة الإمبريالية على مقدرات الوطن العربي واحتجاز تطوره، وتكريس تبعية وتخلف وإفقار بلدانه وشعوبه، وهذا يعني أن الصراع مع المشروع الصهيوني هو صراع مع النظام الرأسمالي الإمبريالي من أجل تغيير وتجاوز النظام العربي الكومبرادوري الراهن كمهمة إستراتيجية على طريق النضال ضد الدولة الصهيونية وإزالتها وإقامة فلسطين الديمقراطية كجزء لا يتجزأ من الدولة العربية الديمقراطية بما يضمن تحقيق العدالة الاجتماعية بأفاقها الاشتراكية.

البنية [4] الاجتماعية وتحولاتها:

هي الإطار الحاكم والمحدد لأنماط العلاقات والتفاعلات بين مكونات المجتمع ومستوياته الأساسية والفرعية، فالبنية تتألف من مجموعة من البنى أو الأنساق الفرعية، الاقتصادية والسياسية والأسرية وغيرها، والتي تتألف كل منها من جماعات وتنظيمات اجتماعية تسهم في أداء كل بنية أو نسق فرعي لوظائفه التي تتركز حول تطوير الإنتاج الاجتماعي وتواصله، بما يشتمل عليه هذا الإنتاج من مخرجات مادية وثقافية وعلمية، كما تتركز حول تحقيق الاستقرار أو التغيير -النسبيين- الضروريين لفاعلية دور البنية في توفير شروط تواصل التطور الاجتماعي والاقتصادي والحفاظ على الهوية الحضارية للمجتمع متجددة ومتميزة في الوقت نفسه [5].

أما الطبقة الاجتماعية فهي جماعة تشترك في موقع متشابه من ملكية وسائل الإنتاج، أو من علاقات العمل وأنماطها، وتتبلور بتبلور وعيها بمصالحها المشتركة، وسعيها لتحقيق تلك المصالح من خلال تنظيم حركتها

وتفعيل مشاركتها، ويستند هذا المفهوم على محددات أساسية للطبقة ترتبط بأنماط العلاقات الاجتماعية للإنتاج، وتساعد في تصنيف الطبقات وفهم كل طبقة لذاتها، والتي تجعل منها قوة في البنية الطبقية وعلى مستوى المجتمع، وتتمثل تلك المحددات فيما يلي [6]:

- الموقع من ملكية أو حيازة رأس المال النقدي أو رأس المال العيني.
- الموقع من علاقات السلطة، وممارستها داخل النطاق المباشر للإنتاج (في المنشأة أو المشروع) والتي تتحدد بناء على أحد الموقعين السابقين أو كلاهما (حيازة رأس المال النقدي أو العيني).
- الموقع من علاقات الاستغلال، أي ممارسة الاستغلال (بمعنى الاستيلاء على فائض القيمة) أو الخضوع له (من قبل العمال).
- يتحدد الوعي الطبقي أولاً بحد أدنى يبدأ بالوعي اليومي الفردي المباشر أو شبه الجماعي القائم على التعاطف ومشاعر الانتماء والولاء بين أعضاء الطبقة، والذي يتبلور نحو وعي جماعي بالمصالح المشتركة وبدائل تحقيقها، وهو وعي لا يتوفر لدى كل أعضاء الطبقة بل لدى جماعة قيادية منها، تسمى الجماعة الإستراتيجية التي يمكن أن تؤسس حزب أو جمعية أو مؤسسة، للدفاع عن مصالح الطبقة في إطار ما يسمى بالفاعلية الطبقية التي يقصد بها قدرة الطبقة على تحقيق مصالحها في خضم الممارسات المختلفة، وخاصة الممارسات السياسية.

إن هذه المحددات ترتبط بثلاثة مجالات أساسية للهيمنة أو الخضوع لأنها ترتبط بأهم الموارد الإنتاجية: رأس المال النقدي/ورأس المال العيني/والعمل، حيث يحدد الموقع منها المراكز التي لديها أو ليس لديها القدرة على السيطرة على أحدها أو معظمها، فالرأسمالي يسيطر على قرارات توظيف رأس المال النقدي أو العيني أو هما معاً، أما العامل فيخضع لمالكي هذين الموردين، بينما يمكن أن يسيطر نسبياً على العمل.

والواقع انه يجب إلا نستنتج من الدور الرئيسي للموقع الاقتصادي، ان هذا الموقع يكفي لتحديد الطبقات الاجتماعية، صحيح أن للعامل الاقتصادي في رأي الماركسية الدور الحاسم في نمط معين من الإنتاج وفي التشكل الاجتماعي، ولكن العامل السياسي والايديولوجيا أو بكلمة البنية الفوقية لها دور بالغ الأهمية.

وعلى هذا يمكن القول، بأن الطبقة الاجتماعية تتحدد -إلى جانب موقعها الاقتصادي- بموقعها في مجمل الممارسات الاجتماعية، أي بموقعها في مجمل التوزيع الاجتماعي للعمل، وهو يشمل العلاقات السياسية والعلاقات الايديولوجية. والطبقة الاجتماعية هي بهذا المعنى، مفهوم يدل على أثر البنية في التوزيع الاجتماعي للعمل (العلاقات الاجتماعية والممارسات الاجتماعية). وعلى هذا، فإن هذا الموقع يشمل ما يمكن اعتباره التحديد البنيوي للطبقة، أي وجود تحديد البنية بالذات في الممارسات الطبقية (علاقات الإنتاج، مواقع الهيمنة، والتبعية السياسية والأيديولوجية) -حسب بولانتزاس - فلا وجود للطبقات إلا في الصراع الطبقي [7]، في إطار الممارسات الطبقية، وفي هذا الجانب فإن من الضروري التمييز بين ثلاثة مستويات للوعي الطبقي [8].

الأول: ادراكي يركز على فهم الطبقة لأوضاعها وأوضاع غيرها من الطبقات، ومن ثم فهم علاقات الطبقات ببعضها البعض، **والثاني:** صراعي يركز على الصراعات والتحالفات الفعلية، وتنظيم الطبقة لنشاطاتها وإدارة

صراعاتها والثالث: تحويلي ذو توجه مستقبلي يتجاوز تغيير أوضاع الطبقة إلى تغيير البنية الطبقية، ومنها إلى تغيير النظام الاجتماعي الاقتصادي (حسب شروط القوة الذاتية للطبقة البورجوازية أو للطبقة العاملة). التشكيلة الاجتماعية إذن، هي مجموع العلاقات الاجتماعية الدائرة في حيز جغرافي معين، خلال فترة معينة ووفقاً لأشكال محددة، وهو تعريف قد لا ينطبق على الواقع الاجتماعي الفلسطيني خلال المرحلة التاريخية الممتدة منذ نكبة 1948 حتى عام 1967، بسبب إلحاق الضفة الفلسطينية إلى الأردن، وقطاع غزة إلى الوصاية المصرية.

ولكن بالرغم من هذا الانقسام الجغرافي السياسي في المجتمع الفلسطيني خلال تلك المرحلة، فإن المقومات السياسية والهوية الوطنية ببعدها السياسي والاجتماعي رغم عوامل التفكك التي أصابتها بسبب استمرار الانقسام، إلا أنها ظلت سمة أساسية للفلسطينيين في الوطن والشتات عموماً، وفي الضفة وقطاع غزة خصوصاً، حيث تجلت هذه العلاقة الاجتماعية في إطار المجتمع الفلسطيني في الضفة والقطاع على أثر الاحتلال الإسرائيلي عام 1967، ثم على أثر قيام السلطة الفلسطينية عام 1994، رغم التباينات الملحوظة التي ميزت ومازالت كل من "مجتمع" الضفة عن "مجتمع" قطاع غزة بسبب ظروف وعوامل تاريخية وراهنة، آخذين بعين الاعتبار أن المجتمع الفلسطيني هو تشكيلة اجتماعية - اقتصادية رأسمالية هامشية وطرفية، ناهيك عن تعرضها لغزو عنصري اقتلاعي إقصائي.

بالإضافة إلى ما تقدم، فإن هذه التشكيلة الاجتماعية لا تزال مشتملة على علاقات إنتاج اجتماعية ما قبل رأسمالية بسبب ضعف وتخلف القطاعات الاقتصادية الإنتاجية، خاصة قطاع الصناعة والبحث العلمي والتكنولوجي.

ومن هنا يمكن توصيف المجتمع الفلسطيني - رغم من ما يعتري سطحه من مظاهر التقدم الشكلي والكمي - بأنه شبه تقليدي بسبب استمرار بقاء الدور المهيمن للعائلة/الحامولة في العديد من الشركات والنشاطات والقطاعات الاقتصادية، كما في التجمعات في القرى والمدن والمخيمات، إلى جانب المظهر الآخر المرتبط بتداخل الأنماط الاجتماعية التقليدية وتجاورها أو تحالفها مع البيروقراطية الحاكمة في السلطة بشقيها، وطابعها الطفيلي المشوه، عبر علاقات مع التحالف الكومبرادوري التجاري والعقاري والمالي من ناحية وعبر تضخم مظاهر التراجع الاقتصادي والاعتماد على الخارج في التمويل أو الإغاثة، وتضخم مظاهر ومؤشرات الفقر والبطالة والانحطاط الاجتماعي من ناحية ثانية، دون القفز عن السبب الرئيسي لتفاقم هذه المظاهر، المتمثل في الاحتلال وممارساته العدوانية وحصاره المتواصل، المفروض على أبناء شعبنا في الضفة والقطاع، إلى جانب استمرار تبعية الاقتصاد الفلسطيني للاقتصاد الإسرائيلي وما تنتجه هذه التبعية من تشوه مستمر في العلاقات الاجتماعية (التركيب الطبقي)، إذ أن العلاقة الجدلية بين التبعية، والعلاقات الاقتصادية/الاجتماعية، توضح إلى حد كبير شكل ومحتوى البنية الطبقية الفلسطينية، والخصائص الاجتماعية لكل "طبقة" أو شريحة في إطار تلك البنية.

مسار التطور الاجتماعي في الضفة وقطاع غزة :

إن أهم ما تتميز به الأوضاع الاجتماعية-الطبقية في بلادنا -والبلدان العربية عموماً- أنها أوضاع انتقالية، غير مستقرة وغير ثابتة، والأشكال الجديدة فيها تحمل في ثناياها العديد من ملامح القديم، لذا فإن التحليل الداخلي أو الطبقي لمجتمعاتنا، القائم على المقارنة الميكانيكية أو التشابه بينها وبين مسار التطور الأوروبي كمعيار، سيؤدي بنا إلى مأزق تحليلي ومعرفي عند مناقشة الوقائع العينية والأحداث التاريخية التي ميزت واقعنا، لأن هذه الأحداث والوقائع كانت عاملاً أساسياً من عوامل نشوء وتميع الوضع الطبقي الفلسطيني، فالكفة الأولى عام 1948، التي شردت شعبنا ودمرت قاعدته الإنتاجية (شبه الإقطاعية -شبه القبلية- شبه الرأسمالية آنذاك) ومجمل بنيته الطبقية والمجتمعية، ثم ضم وإلحاق الضفة الفلسطينية إلى الأردن لتصبح جزءاً من اقتصاده ومجتمعه، ووضع قطاع غزة تحت الوصاية المصرية، وتكريس التباعد الجغرافي والسياسي بينهما الذي عمق التباعد الاجتماعي-الاقتصادي بين أبناء الشعب الواحد حتى الاحتلال عام 1967 ، الذي قام بإلحاق اقتصاد كل من الضفة والقطاع بالاقتصاد الإسرائيلي، ومنذ توقيع اتفاق باريس الاقتصادي (نيسان 1994) يعيش الاقتصاد الفلسطيني حالة من التبعية الكاملة من حيث السوق والوحدة الجمركية والأسعار - للاقتصاد الإسرائيلي، إلى جانب التعقيدات الإسرائيلية طوال تلك المرحلة التي تمثلت في الاعتداءات والاغلاقات المتكررة والتضييق المتعمد على حرية التجارة، الاستيراد والتصدير، وحرية التنقل والحركة للمواطنين، الأمر الذي راكم المزيد من عوامل الضعف والانكشاف التي تفاقمت مع تزايد مظاهر الفساد الاقتصادي في أجهزة السلطة الفلسطينية في الضفة وغزة، التي أفسحت المجال واسعاً لمظاهر وأدوات الفلتان الأمني وانتشار مظاهر الثراء غير المشروع في ظل تنامي بروز الشرائح الطبقية في إطار التحالف البيروقراطي الكمبرادوري الذي استخدم السلطة جسراً لزيادة ثرواته ومصالحه الأنانية الخاصة، في مقابل صلف وعدوانية دولة العدو الإسرائيلي وإصرارها على فرض شروطها السياسية والأمنية على المفاوضات الفلسطينية دونما أي تقدم حقيقي فيما يسمى بـ"العملية السلمية". إن هذه التراكمات الناجمة عن الأوضاع الداخلية للسلطة وعن ممارسات دولة العدو الإسرائيلي أدت إلى تفاقم الأوضاع السياسية والاجتماعية والاقتصادية الداخلية، ومن ثم تزايد حدة الصراع بين كل من أجهزة السلطة /حركة فتح وحماس، وهو صراع سرعان ما تحول إلى صراع دموي واقتتال داخلي تم حسمه كما هو معروف لصالح حركة حماس في 14 / حزيران / 2007 وتفرد بها في حكم قطاع غزة وانفصاله السياسي والدستوري عن الضفة الغربية طوال العشرة الأعوام الأخيرة خلق حالة غير مسبقة من الانقسام بكل تفرعاته السياسية والاقتصادية والنفسية والثقافية والاجتماعية، بحيث بات واضحاً أن التفكك السياسي والمجتمعي أصبح ظاهرة ملموسة في أذهان شعبنا في ظل استمرار هذا الانقسام البشع، الذي أدى إلى تفكيك أوصال شعبنا الفلسطيني، الذي يبدو أنه ينقسم ويتشظى اليوم إلى عدة مجتمعات متناثرة مجزأة ، الضفة في واد وغزة في واد آخر ومخيمات الشتات في وديان العرب و اراضي 1948 في واد، لا يجمعها موقف او برنامج سياسي موحد، بحيث يمكن الاستنتاج، أن ممارسات كل من فتح وحماس، ستعزز عوامل الانفصاض الجماهيري عنهما وصولاً إلى حالة غير مسبقة من الإحباط واليأس ، كما هو حال قطاعات واسعة من شعبنا اليوم في قطاع غزة على

وجه الخصوص، حيث باتت قضيتنا اليوم محكومةً لقياداتٍ سياسيةٍ استبدلت في معظمها - المصلحة الوطنية العليا برؤاها وبمصالحتها الفئوية الخاصة.

ان رفضنا لثنائية فتح وحماس، ينطلق من إدراكنا لهما باعتبارهما جزءاً من الإشكالية أو الأزمة الراهنة ببعديها السياسي والمجتمعي، لكنهما لا يمثلان ولا يُجسدان وحدهما مشروعنا التحرري الوطني.

هنا تتجلى أهمية وضرورة الحوار الوطني الشامل لكي نستعيد وحدتنا وتعدديتنا وفق قواعد الاختلاف الديمقراطي، بما يُمكننا من بناء رؤية إستراتيجية لنضالنا التحرري والديمقراطي تستعيد ثقة أبناء شعبنا والتفافهم وتوحدهم تحت مظلتها كافكار توحيدية جامعة تستجيب لتطلعاتهم بما يمكنهم من مواصلة نضالهم التحرري والديمقراطي وتحقيق اهدافهم في الحرية وتقرير المصير والعودة.

الانقسام وآثاره الاجتماعية والنفسية والسياسية على أبناء شعبنا عموماً وفي قطاع غزة خصوصاً:
وأبرز هذه الآثار تتجلى في النتائج التالية:

- البحث عن تأمين المصالح الخاصة لدى البعض اقل من 55%، وعن لقمة العيش وتأمين مستلزمات الحياة الضرورية لدى الشرائح الفقيرة اكثر من 80% ارتباطاً بالمأزق السياسي والاقتصادي المسدود في اللحظة الراهنة (اكثر من 200 ألف عاطل عن العمل في قطاع غزة 60% منهم يحملون شهادات جامعية).

- انتشار قيم النفاق الاجتماعي بكل صوره الاجتماعية والسياسية، أو اللامبالاة والاتكالية، وانتشار الميل إلى الإحباط أو اليأس، والخضوع، وتراكم الخوف في صدور الناس، وانتشار المخدرات وادوية الهلوسة بانواعها في اوساط الشباب الى جانب انتشار الجرائم والانتحار لدرجة أن الكثيرين في مجتمعنا أصبح همهم هو الانخراط في الحياة الاجتماعية لتأمين مصالحهم الخاصة والحفاظ على سلامتهم.

والنتيجة الحتمية لهذا المسار الاجتماعي الشاذ تقضي بأن تحل روح الخضوع محل روح الاقتحام والكرامة، وروح المكر محل روح الشجاعة، وروح التراجع محل روح المبادرة، وروح الاستسلام محل روح المقاومة، وروح العدمية والتعصب الأعمى المنغلق محل روح الديمقراطية والتعددية.

- بعد ان وصلت القضية الوطنية الفلسطينية الى الحضيض في اذهان شعوبنا العربية دون اي اهتمام بها كقضية مركزية بسبب اوضاع الاستغلال والاستبداد والفقر والصراعات الطائفية والمذهبية الدموية ، فإنني أشعر بالقلق من ان قضيتنا واهدافنا الوطنية التحررية لم تعد قضية مركزية في عقول وقلوب أبناء شعبنا.

- هذه المظاهر لم يكن ممكناً انتشارها بدون هذا التوسع المذهل في الهبوط السياسي والاستبداد وقمع الحريات والاعتقالات وتراكم مظاهر الانحطاط الاجتماعي الذي لم يعد هامشياً أو استثنائياً، ولم يعد مجرد مسألة انحطاط قيمي وأخلاقي فحسب، بل صار تعبيراً عن درجة عالية ومقلقة من انقسام السلطة عن الشعب، بعد أن انقسمت إلى "حكومتين" غير شرعيتين، تحاول كل منهما تثبيت مصالحها الفئوية بالقوة الامنية الاكراهية بعيداً عن القانون ، وعلى حساب المصالح والأهداف الوطنية والمجتمعية التوحيدية.

وبالتالي فلا غرابة من ضعف وعي العمال و الفلاحين الفقراء وكل الكادحين في بلادنا عموماً بالظلم الطبقي بصورة مباشرة، ذلك لأن إطار العلاقات الرأسمالية الظاهرية، هو في حقيقته -كما أشرنا من قبل- إطاراً شبه رأسمالي يحمل في ثناياه العديد من العلاقات الاجتماعية التقليدية القديمة، بما يعيق عملية الفرز الطبقي المحدد داخل التشكيلة الاجتماعية الاقتصادية الفلسطينية القائمة، التي ما زالت عملية غير مكتملة بل ومشوهة، على جميع المستويات الاقتصادية والسياسية والأيدولوجية ، نظراً لهذا التداخل أو التشابك في العلاقات الاجتماعية الاقتصادية، وفي العديد من الطبقات والفئات الاجتماعية، ونظراً لأن فئات واسعة من السكان في مجتمعنا، لا تزال تعيش أوضاع انتقالية بحيث لم يتحدد انتماؤها الطبقي تحديداً مستقراً ونهائياً، خاصة وأن طبيعة المرحلة الراهنة، بعد خمسة عشر عاماً من قيام السلطة الفلسطينية في ظل الاحتلال وعدوانه وحصاره، وصولاً إلى الصراع بين فتح وحماس وانفصال الضفة عن القطاع، مليئة بالمفارقات والمفاجئات، حيث نلاحظ أن معظم الأثرياء الجدد (أفراداً وجماعات) يعيشون نوعاً من الازدواجية أو الاريك بين انتماءاتهم الطبقة-الاجتماعية البورجوازية الصغيرة والفقيرة عموماً في سياق تجربتهم الوطنية السابقة ، وبين أوضاعهم الراهنة، الثرية المحدثه -عبر مظاهر وأشكال الفساد والحراك الاجتماعي[9] الشاذ-، لا يشعرون باستقرارهم، كما لا يشعرون بعمق انتماءهم الجديد، ذلك ان تكريس أو رسوخ استقرارهم الطبقي مرهون بمدى تفاعلهم أو استجابتهم للمتغيرات السياسية المتسارعة هبوطاً في مجتمعنا، فهي التي ستحدد دورهم المستقبلي بالمعنى الاجتماعي والاقتصادي والسياسي، في ضوء حجم استجابتهم للرؤية الأمريكية-الإسرائيلية وبالتوافق معها.

الأمر الهام الآخر الواجب الإشارة إليه، عبر محاولتنا لتحليل واقع مجتمعنا الفلسطيني بدرجات متفاوتة، منذ ما بعد نكبة 48 إلى يومنا هذا، يتمثل في تلك الآثار والنتائج الاجتماعية الناجمة عن استمرار مظاهر عصبية الدم، والولاء العشائري أو عمق الرابطة الاجتماعية الضيقة التي تكرر الولاء لرموز التخلف، المرتبطة مصالحاً بمظاهر وأوضاع الخلل والفساد والفوضى في هذه المرحلة أو أي مرحلة سابقة، وذلك تحت غطاء العادات والأعراف والتقاليد والتراث .

إننا إذ ندرك أن عمق الرابطة الاجتماعية قبل النكبة 1948 كان له تأثيراً إيجابياً في استنهاض حالة المقاومة في أوساط الفلاحين والعمال رغم رخاوة أو مهادنة القيادات الاقطاعية آنذاك، والتي كانت أحد أهم أسباب هزيمة الثورة الفلسطينية ومن ثم تشريد شعبنا.

لكن الإشكالية أو المفارقة، تتجلى في استمرار دور هذه الولاءات العشائرية الضيقة وتكريس دور هذه الرموز والعلاقات الاجتماعية القديمة، في إطار تلك الرابطة بعد مرور أكثر من ستة عقود على النكبة، باسم العادات والتقاليد والأعراف القديمة، ما يعني بوضوح، أننا نعيش ما يمكن تسميته بتجديد التخلف أو إعادة انتاجه، ما يؤكد على صحة تحليلنا للمواقف الطبقيّة والسياسية للقيادة المتنفذة في إطار م.ت.ف أو السلطة فيما بعد، وما راكمته من ممارسات سياسية واقتصادية واجتماعية، اسهمت في اعادة إنتاج وتشجيع الولاءات القديمة لحساب سلطة الفساد وأجهزتها وزعرانها الذين نشروا مظاهر الفوضى والفلتان الأمني والقلق والاحباط السياسي والاجتماعي الداخلي، عبر تراكمات متزايدة وصلت ذروتها في تفجر الصراع الدموي يوم 14/ حزيران / 2007 ومن ثم بداية مرحلة جديدة من الانقسام السياسي والاجتماعي والقانوني، سيتراكم دور وتأثير الجوانب السلبية

الضارة الناجمة عنها، لتتطال معظم مكونات المجتمع الفلسطيني في الضفة والقطاع، وتخلق مزيداً من الانقسامات فيه لن تتوقف عند الانقسام السياسي - الاقتصادي العام الراهن، بل قد تتسع لتصيب بالضرر - ان لم تكن اصابت بالفعل - مكونات الوعي الوطني والمجتمعي الداخلي على مستوى المدينة، والقرية، والمخيم، بما يفاقم مظاهر الخلل والانحراف والفساد السياسي والاقتصادي والاجتماعي في الضفة والقطاع، ويشق مزيداً من العمق في مجرى الهبوط بالعملية السياسية الجارية، إلى قيعان أشد اظلاماً واستسلاماً مما سبقها، ومن ثم الهبوط بالوحدة الوطنية، وبعملية البناء المجتمعي الديمقراطي الداخلي معاً، الأمر الذي سيزيد ويوسع الفجوة التي تفصل بين حلم التحرر والتغيير الذي يطمح إليه شعبنا وما زال، وبين واقعه المنقسم والمحاصر لحساب عوامل التخلف والتبعية والسلفية الجامدة والاستبداد، في موازاة الهبوط السياسي المريع الذي تتعرض له قضيتنا الوطنية راهنا.

إذن، فالتطور الاجتماعي، في الضفة والقطاع، منذ عام 1994 إلى اليوم، لم يكن تطوراً إيجابياً في محصلته أو نتائجه العامة، حيث تعرض لمتغيرات وتحولات ساهمت في انحراف العديد من جوانبه، بصورة كلية أو جزئية، عن سياق التطور الوطني والاجتماعي العام الذي شقته الحركة الوطنية الفلسطينية في التاريخ المعاصر، بحيث قادت هذه المتغيرات إلى تحولات ومظاهر سلبية أدت إلى تفكيك وانقسام البنية السياسية المجتمعية والبنية القيمية والأخلاقية لمجتمعنا الفلسطيني، الذي يعيش في حالة قريبة من اليأس والاستسلام، تعود في قسم كبير منها إلى أسباب وعوامل داخلية، غير قادرة على وقف الصراعات أو لجمها، بل على العكس، يبدو مضطراً أو مكرهاً - في معظمه - التعاطي مع احد قطبيها (فتح وحماس) في الضفة أو قطاع غزة، دون أي أفق يؤشر - في المدى المنظور - على الخروج من هذا المأزق المسدود سواء على صعيد التحرر الوطني أو على الصعيد الاجتماعي. حيث أصبح مجتمعنا الفلسطيني محكوماً لما يسمى بمظاهر "مأسسة الفساد والتخلف" بدل مأسسة النظام العصري الديمقراطي القائم على المشاركة الشعبية والوحدة الوطنية والتعددية السياسية.

بهذا التشخيص والتحليل، نكون قد مهدنا للحديث عن الركيزتين الفرعيتين الأساسيتين المرتبطتين بالأوضاع والتحولات الاجتماعية، ونقصد بهما أولاً: التوزيع السكاني، ثانياً: التركيب الاجتماعي أو الطبقي لمجتمع الضفة والقطاع في هذه المرحلة، آخذين بعين الاعتبار أن الحديث عن تنوع وتداخل مكونات الخارطة الطبقيّة الفلسطينية هو أمر قابل للمراجعة دوماً، في ضوء هذه المتغيرات الداخلية والخارجية التي نعيشها اليوم و في المستقبل .

1. التوزيع السكاني والديمقراطي :

يقول ماركس : "عندما نتفحص بلداً معيناً من زاوية الاقتصاد السياسي، نبدأ بدراسة سكانه، وانقسام هؤلاء السكان إلى طبقات، وتوزعهم في المدن والريف ، فالسكان هم الأساس ومادة العمل الاجتماعي الإنتاجي برمته، مع ذلك، إذا تفحصنا هذه الطريقة عن كثب، فالسكان هم فكرة مجردة إذا أهملنا مثلاً الطبقات التي يتكونون منها، وهذه الطبقات هي بدورها كلمة جوفاء إذا تجاهلنا العناصر التي تتركز إليها، مثل العمل المأجور والرأسمال... الخ .

إن المدخل الطبيعي لدراسة أي مجتمع من المجتمعات هو النظر في مرآة " الحالة السكانية " ، "فالبعد السكاني يختص بكل ما يؤثر في قدرة أفراد المجتمع على التطور الاقتصادي والاجتماعي والثقافي من زاوية البشر أنفسهم من النواحي الكمية والنوعية والتركيب السكاني الذي يشمل التكوين الداخلي أو العلاقات النسبية فيما بينهم من زوايا التقسيم النوعي، والتوزيع العمري، والتوزيع المكاني أو الجغرافي" [10]، وهي عناصر أو أبعاد تشكل في مجموعها " الدائرة السكانية" التي تتداخل مع بقية الدوائر الاجتماعية وتصب جميعها في بوتقة واحدة هي ذاك المجتمع نفسه، لكن أهمية الحالة السكانية تكمن في أنها أحد أهم المؤشرات التي تكشف بوضوح المشاكل الرئيسية، السياسية والاجتماعية والاقتصادية في مجتمعنا.

في نهاية العام 2016، بلغ عدد سكان الاراضي الفلسطينية 4.893 مليون نسمة (منهم 2.485 مليون ذكر و 2.407 مليون أنثى)، يتوزعون بمقدار 2.987 مليون نسمة في الضفة الغربية (منهم 1.517 مليون ذكر و 1.469 مليون أنثى)، و 1.905 مليون نسمة في قطاع غزة (منهم 968 ألف ذكر و 937 ألف أنثى). كما أظهرت البيانات أن نسبة الأفراد في الفئة العمرية (0-14) في الضفة الغربية وقطاع غزة نهاية العام 2016 بحوالي (1.991 مليون نسمة) منهم 1.154 مليون نسمة في الضفة ، و 836,373 في قطاع غزة، أي نسبة الفتوة في الضفة 38.6% من مجموع سكانها ونسبة الفتوة في قطاع 43.9% ، أي ان المجتمع في قطاع غزة فتياً بشكل أكبر من الضفة الغربية.

أما بالنسبة لتوزيع السكان بين الحضر والريف والمخيمات نهاية 2016، فيتوزعون بنسبة 65.9% في المناطق الحضرية (حوالي 3.553 مليون)، وبنسبة 16.6% في الريف (حوالي 776 ألف) في حين بلغت نسبة سكان المخيمات 17.5% حوالي 838 ألف [11] (يتوزعون في مخيمات الضفة 242,530 لاجئ، وفي مخيمات قطاع غزة 595,255 لاجئ).

وفي هذا الجانب نشير إلى الكثافة السكانية مرتفعة في الأراضي الفلسطينية بشكل عام، إذ بلغت الكثافة السكانية المقدرة لعام 2016 نحو 782 فرد/كم² في الأراضي الفلسطينية، بواقع 507 فرد/كم² في الضفة الغربية مقابل 5,144 فرد/كم² في قطاع غزة حسب نشرة الجهاز المركزي للإحصاء المشار إليها.

أما بالنسبة لحجم الاسر الفلسطينية، فيقدر مجموع الأسر نهاية العام 2016 في الأراضي الفلسطينية 835,772 أسرة، منها 533,392 أسرة في الضفة الغربية و 302,380 أسرة في قطاع غزة، علماً بأن معدل الأسرة في الضفة 5.6 فرداً ، وفي قطاع غزة 6.3 فرد.

أما بالنسبة لمجموع الشعب الفلسطيني في فلسطين التاريخية، فقد بلغ في نهاية عام 2016 (6,400,540 نسمة) ، بنسبة 50.2% من مجموع الشعب الفلسطيني في الوطن والشتات البالغ (12,739,516 نسمة) حسب الجدول التالي :

جدول رقم (1) :

توزيع السكان الفلسطينيين في الضفة والقطاع حسب مكان تواجدهم نهاية عام 2016^(*)

الدولة	عدد الفلسطينيين	النسبة المئوية
الضفة الغربية	2987653	23.5
قطاع غزة	1905916	15.0
الأراضي المحتلة 1948 (إسرائيل)	1506971	11.8
الأردن ⁽²⁾	3890708	30.5
لبنان ⁽³⁾	523279	4.1
سوريا ⁽⁴⁾	627956	4.9
باقي الدول العربية	594399	4.7
أمريكا اللاتينية والشمالية وأوروبا ودول أخرى	702634	5.5
الإجمالي	12739516	100

(1) المصدر: الجهاز المركزي للإحصاء الفلسطيني - فلسطين في أرقام - 2015/5/13، مع إضافة 3% نسبة زيادة سكانية عن نهاية عام 2016

(2) عدد اللاجئين المسجلين في الأردن كما في يناير 2015 حسب موقع الأونروا 2212917 نسمة ، قام الباحث بإضافة نسبة 3% زيادة سكانية لعام 2015 ، ثم نسبة 3% من زيادة سكانية عن عام 2016، ويصبح الإجمالي في نهاية 2016 ، 2,348,196 يضاف لهم 1,542,512 فلسطيني مقيم قبل وبعد عام 1948 ، يكون المجموع الإجمالي للفلسطينيين في الأردن 3,890,708 نسمة .

(3) المصدر: موقع الأونروا - عدد اللاجئين المسجلين كما في يناير 2015 - وقد اضاف الباحث نسبة 3% زيادة سكانية لعام 2015، ونسبة 3% زيادة سكانية عن عام 2016.

(4) المصدر السابق : موقع الأونروا

[1] محمد المرجان - في التحول الديمقراطي وآفاق التنمية السياسية في المغرب - مجلة إضافات - العدد السادس - بيروت - ربيع 2009 - ص195.

[2] من رسالة الصديق جليبر الأشقر لي بتاريخ 20-10-2009.

[3] التبعية - كما يعرفها د. إبراهيم العيسوي - هي: ظرف موضوعي تشكل تاريخياً، ينطوي على مجموعة علاقات اقتصادية وثقافية وسياسية وعسكرية تعبر عن شكل معين من أشكال تقسيم العمل على الصعيد الدولي، يتم بمقتضاها توظيف موارد مجتمع معين لخدمة مصالح مجتمع آخر أو مجتمعات أخرى تمثل مركز النظام الرأسمالي العالمي. فالتبعية إذن هي جوهر التخلف، وإن التنمية (نقيض التخلف) هي مشروع حضاري يجسد ويتضمن عملية التحرر السياسي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي.

[4] البنية هي نسق من التحولات، يتألف من عناصر، يكون من شأن أي تحول في أي عنصر منها أن يؤدي إلى تحولات في باقي العناصر الأخرى. إن ارتباط العنصر بكلية العناصر الأخرى يجعله خاضع للكل الذي يقوم فيه، ويعطي مبدأ الأولوية المطلقة للكل على الأجزاء بحيث لا يمكن فهم أي عنصر من عناصر البنية خارجاً عن الوضع الذي يشغله داخل تلك البنية (المصدر: الموسوعة الفلسفية العربية - معهد الإنماء العربي - ط1 - 1986 - ص198).

[5] التقرير الاجتماعي العربي - إصدار رقم (1) - مجلس وزراء الشؤون الاجتماعية العرب - القاهرة - 2001 - ص7.

[6] المصدر: د. عبد الباسط عبد المعطي - مصدر سبق ذكره - ص 41.

[7] الطبقات الاجتماعية في النظام الرأسمالي اليوم - نيكوس بلانتزاس - دمشق 1983 - ص15/14.

[8] د. عبد الباسط عبد المعطي - الطبقات الاجتماعية ومستقبل مصر - مصدر سبق ذكره - ص43.

[9] يعد الحراك الاجتماعي واحداً من أهم العمليات الاجتماعية الدالة على مرونة البنية الاجتماعية وحيويتها وقدرتها على التجدد ، فهو مؤشر مجمع لحصيلة تفاعل عوامل ومتغيرات اجتماعية متنوعة وذات صلة بمدى توافر شروط التنمية واستمراريتها، فالحراك الاجتماعي ينتج عن توزيع الموارد المادية ، كالدخل والثروة ، وتوزيع الفرص الاجتماعية خاصة في إشباع الحاجات الأساسية الروحية والمادية والاجتماعية ، وفي مقدمتها فرص التعليم والتشغيل. ويعرف الحراك الاجتماعي بأنه عملية اجتماعية بموجبها ينتقل الأفراد ، والجماعات ، من وضع اجتماعي إلى آخر. والحراك الاجتماعي يكون إما فردياً أو جماعياً ، والواقع أنه لا غنى لأي بنية اجتماعية عن هذين النمطين للحراك الاجتماعي . بيد أن غلبة أحدهما ترتبط بالفلسفة السياسية والتنموية السائدة في المجتمع وبالخصائص الحضارية ببنيتها الاجتماعية ، وما يرتبط بذلك كله من فرص للحراك الاجتماعي. (المصدر : التقرير الاجتماعي - ص79).

[10] التقرير الاجتماعي العربي - إصدار رقم (1) - مجلس وزراء الشؤون الاجتماعية العرب - القاهرة - 2001 - ص21.

[11] حسب الجهاز المركزي للإحصاء الفلسطيني فإن نسبة السكان الحضر منتصف 2016 تبلغ 73.9% ونسبة السكان في الريف 16.6% ونسبة سكان المخيمات 9.5% ، وحيث أن احصاءات وكالة الغوث للاجئين المقيمين داخل المخيمات في الضفة وقطاع غزة حيث تبلغ (838) ألف لاجئ حسب موقع الأونروا - الانترنت ، كما في يناير 2015، وقد أضاف الباحث نسبة 3% زيادة سكانية لعام 2015، ونسبة 3% لعام 2016، وبناء على احصاء الأونروا ، اعتمد الباحث المجموع الاجمالي لسكان المخيمات بدلاً من البيانات الاحصائية للجهاز المركزي (حسب البيان الصحفي لجهاز الاحصاء المركزي الصادر بمناسبة يوم الإسكان العربي ، بتاريخ 2016/10/3).

(2017-1994)

الأوضاع الاجتماعية (الطبقية) في الضفة الغربية وقطاع غزة (2-5)

2. التركيب الاجتماعي (الطبقية) :

1-2 البورجوازية الكبيرة:

إنها الطبقة التي تحتل أهم المواقع في البنى الاقتصادية والاجتماعية ، لكونها تمتلك وسائل الإنتاج ومصادر الثروة وتسيطر عليها، وتنعم بالنفوذ في السلطة السياسية وبالجاه والمكانة في الحياة الاجتماعية، وتمارس الاستغلال والتسلط والقهر في علاقتها بالطبقات أو الشرائح الأدنى منها وخاصة الفقراء والكادحين في الريف والمدن والمخيمات .

إن أهم ما تتسم به هذه العلاقات كونها قائمة على الاستغلال والخلل في نظام تبادل الخدمات، ولذلك توصف بأنها علاقة تابع -متبوع". وتتكون هذه الطبقة من شرائح عدة شملت كبار الرأسماليين من التجار والصناعيين والرأسمالية العقارية والمصرفية وشرائح صغيرة من ملاك الأراضي، إلى جانب شريحة الأثرياء الجدد من أعضاء الجهاز البيروقراطي المنتفذين في السلطة في الوقت الحاضر.

ومن الجدير بالذكر، أن هذه "الطبقة" العليا أو "البورجوازية" الكبيرة في الضفة والقطاع، التي تنتزع إلى عدة شرائح أو عناوين (كومبرادورية / زراعية / عقارية / صناعية / مصرفية ومالية)، لا ينطبق عليها لفظ أو مفهوم البرجوازية الكبيرة كما هو الحال في البلاد الرأسمالية، وهي أيضاً ليست بحجم أن تكون "بورجوازيات متعددة"، بل جلّ ما هنالك فئات وشرائح من البرجوازية قسم كبير منها له ضلع في أكثر من نشاط ومصدر ارتزاق، كالذين يجمعون حصة في السلطة إلى نشاط تجاري وآخر مالي أو صناعي، الخ، وبالتالي - كما يقول جليبر الأشقر - "لا بد من ادراك ضعف تمايز الفئات داخل تلك البرجوازية، وهي على العموم "برجوازية رثة" وفق المفهوم الذي صاغه اندريه غوندر فرنك في دراسته لأميركا اللاتينية، و"البرجوازية الرثة" هي البرجوازية التي لا تجذر لها في مصلحة تنمية بل هي راکضة وراء الربح السهل والسريع وتبيع نفسها، ومعها بلادها، للتسلط الكولونيالي مثلما تكون "البروليتاريا الرثة" مستعدة لببيع نفسها لمن يدفع. والحال ان برجوازية أوسلو في الضفة والقطاع هي على العموم، وعلى اختلاف مشاربها، أرث برجوازية يمكن تصوّرها".

أخذين بعين الاعتبار، أن تطور ونشأة الفئات الرأسمالية والبرجوازية في إطار التطورات والتحولات الاجتماعية لواقعنا الفلسطيني، يعطي لهذه الفئات سمات وخصائص تكوينية تميزها نوعياً، من حيث الولادة والنشأة والدور عن مثيلاتها سواء في البلدان العربية أو بلدان العالم الثالث وأوروبا، إذ لعب تزواج رأس المال الأجنبي (الإسرائيلي) مع رأس المال المحلي أدواراً مهمة في تسهيل عملية توسع ونمو معظم الشرائح العليا

المحلية بأنواعها من جهة، وساهم بالطبع في ترسيخ جذور التبعية وما تعنيه من مصالح اقتصادية تعكس وتفسر طبيعة الهبوط السياسي للقيادة المتنفذة في بلادنا من جهة أخرى.

وهكذا نتفهم كيف تهيأت الظروف الموضوعية لنشأة الجناح الأخطر من أجنحة الرأسمالية الفلسطينية، المعروف بـ "البورجوازية الكومبرادورية" (بالتحالف الوثيق مع بيروقراطية السلطة)، ومن شدة ما تحمله هذه الطبقة من أدوار خطيرة (سياسية اقتصادية) في فلسطين والبلدان العربية، تذهب بعض التحليلات إلى حد القول بظهور ما يسمى "بالدولة الكومبرادورية" في النظام العربي الراهن، نتيجة التداخل العضوي الوثيق بين جهاز الدولة، وبين البورجوازية الكومبرادورية، رغم التفاوت بين هذا البلد أو ذاك، ويطلق عليها في بعض هذه البلدان "البورجوازية السمسارية" أو "بورجوازية الصفقات" كما يقول د. محمود عبد الفضيل[1]، أو الكومبرادورية من النوع الرخيص التي يمكن ان نسميها "كومبرادورية بازار" كما يقول د. سمير أمين .

من ناحية ثانية، فإن الصفة المميزة لجميع شرائح "البورجوازية الكبرى" أو الشرائح الرأسمالية الكبرى - وهو الأكثر دقة - المسماة عموماً بالرأسمالية الطفيلية، هي عدم اشتغالها بالإنتاج المادي بصيغة مباشرة، ونظراً لإرتباط نشاطها و دورة أموالها بمجال التداول وليس الإنتاج (بالمعنى الرأسمالي المستقل و الواسع) يكون من الأدق الحديث عن شرائح للرأسمالية وليست للبورجوازية.

فع توقيع اتفاق أوسلو وقيام السلطة 1994، غيرت ملامح البنية الطبقيّة والسياسية في المجتمع الفلسطيني، إلى أوضاع نقيضة، أدت إلى تراجع مفهوم وتأثير المجتمع السياسي بثوابته وأهدافه الوطنية التي جسدها الانتفاضة الأولى 87-92 لحساب شروط اتفاق أوسلو من ناحية، ولحساب مصالح ودور الشرائح الطبقيّة الجديدة في سلطة الحكم الذاتي من ناحية ثانية، حيث بدأت في الظهور متغيرات في البنية الطبقيّة الرأسمالية في المجتمع الفلسطيني، ترافقت مع سلوكيات وأفكار سياسية مغايرة أو نقيضة للسلوكيات والأفكار الوطنية التي سادت المجتمع الفلسطيني قبل أوسلو، وقد لعبت مصالح هذه الطبقة الهادفة إلى تكريس الثروات وجني الأرباح بطرق مشروعة وغير مشروعة، بالتحالف مع بيروقراطية السلطة أو رأس المال الإسرائيلي، درواً هاماً في تشكل ملامح هذه الطبقة باتجاه السمة الطفيلية، وهي سمة غير مستغربة بالنسبة للمساحة الأكبر من مكونات الرأسمالية الفلسطينية، ونقصد بذلك الكومبرادور أو السماسرة والوسطاء، الذين يركزون اهتمامهم على الخدمات الفندقية والمطاعم والملاهي والسلع الاستهلاكية وقروض التقسيط والاسكان والعمولات والربح السريع بعيداً عن العمليات الإنتاجية والتنمية.

وهنا لا بد من الإشارة إلى أهمية التفرقة المنهجية - كما يقول د. محمود عبد الفضيل بحق - بين ما يمكن تسميته "بورجوازية الأعمال التقليدية"[2] التي تستند مقومات نشأتها ونموها إلى النشاطات التقليدية الخاصة، التجارية والعقارية، المالية، الصناعية، وبين ما يمكن تسميته "البورجوازية الجديدة" ذات الطبيعة البيروقراطية التكنوقراطية (العسكرية أو المدنية) التي تستند عملية نشأتها وتطورها إلى الامتيازات التي تمنحها السلطة أو الدولة الناشئة، وهذا هو ما يفسر حديثنا أو تحليلنا من أن السلطة الفلسطينية بصورتها الراهنة، - كما هي حال انظمة البلدان العربية والعالم الثالث عموماً - هي جسر للثروة، لمجموعات غير قليلة من الشرائح العليا المتنفذة من الأجهزة البيروقراطية العسكرية و المدنية .

ولذلك يصح أن يقال عن النظام السياسي الفلسطيني في ظل تفككه وانقسامه الراهن، (عبر حكومتي فتح وحماس) بأنه "نظام" السلطة أو "دولة" السلطة أو الأجهزة (سلطة أو حكومة شكلية لحساب الحركة السياسية المهيمنة واجزتها الأمنية والمدنية العليا والوسيطه والقاعدية) و ليست سلطة ذات سيادة، أو حكومة كما هي الأعراف الدستورية الديمقراطية، خاصة بعد أن أدى الانقسام (حزيران 2007) إلى تدمير التجربة الديمقراطية، وفشل كل الأطراف (حتى ربيع 2017) عن التوصل إلى صيغة توحيد جامعة جديدة، حيث يبدو متمرس كل قطب منها حول رؤيته وحساباته في السلطة طاعياً، بحيث أدى هذا المتمرس إلى إغلاق الطريق في وجه الرؤية الوطنية الشاملة الملزمة بقواعد الديمقراطية والتعددية.

وفي مثل هذه الأحوال، تستشري بالطبع كل أطماع " أصحاب السلطة "، عبر تحالفهم - العلني والمستتر - مع كل الشرائح الرأسمالية العليا الأخرى من مالية وعقارية وزراعية ومصرفية وتجارية وكبار الملاك... الخ، تحت مظلة البرنامج السياسي لحكومة رام الله أو حكومة غزة، ومن خلال استمرار الحوار والصراع السياسي بينهما دون أي نتيجة طالما ظل التناقض السياسي بينهما قائماً، عبر متمرس قيادة م.ت.ف وفتح على مطالبتها في الالتزام بالاتفاقات المعقودة مع دولة العدو الإسرائيلي ورفضها القبول بنصوص وثيقة الوفاق الوطني كمخرج لهذا التناقض من ناحية أو بسبب عدم التوصل إلى تسوية سياسية (وفق الشروط الإسرائيلية الأمريكية بالطبع) من ناحية ثانية.

وفي هذا الجانب نشير إلى أن الانقسام الفلسطيني شكل ذريعة أو فرصة مواتية أدت إلى تمكين العدو الإسرائيلي من تنفيذ مخططاته في الضفة الغربية، الأمر الذي جعل الحديث عن الدولة المستقلة نوعاً من الوهم، ليس بسبب الموقف الإسرائيلي الرفض لأية "تسوية ايجابية" أو "عادلة" أو "جادة" مع الفلسطينيين فحسب، بل أيضاً بسبب عوامل وتراكمات الضعف والتراجع السياسي والبنوي في حركة فتح وأجهزة السلطة التي باتت خاضعة إلى حد كبير للسياسات الأمريكية - الإسرائيلية، وبالتالي فإن هذه الأوضاع أو العوامل الداخلية والخارجية المحكومة بمنهجية أو منطق الهبوط والتراجع السياسي، لا توفر المناخ الملائم لحركة حماس لكي تتقدم بالمزيد من التنازلات السياسية، حيث أنها - كما يبدو - تعتبر أن قبولها بإقامة دولة مستقلة على الأراضي المحتلة عام 1967 (كحل مرحلي) هو تنازل جوهري لم تحصل في مقابله - من الولايات المتحدة وإسرائيل خصوصاً- على أي رد فعل أو موقف "إيجابي" يضمن الاعتراف بها كقوة سياسية مشروعة في النظام السياسي للسلطة الفلسطينية، وهذا ما يفسر عدم استجابة حماس للأفكار المصرية والعربية والدولية المطروحة في إطار الحوار الفلسطيني، حيث تعاملت مع كل هذه الأفكار بأسلوب جمع بين الرفض والقبول بحذر إيجابي يأخذ بعين الاعتبار الحفاظ على استمرار تماسكها التنظيمي والسياسي من ناحية ويسعى إلى تحقيق مزيد من الخطوات المؤدية إلى توسيع علاقاتها الدولية والعربية الرسمية من ناحية ثانية، تضمن تحقيق مكاسب سياسية لحركة حماس، كمبرر لها في تقديم المزيد من التنازلات أو المخارج التوفيقية التي يبدو أنها تمثل الخيار الوحيد أمامها طالما بقيت حريصة على الاستمرار في السلطة أو الحكم في غزة أو غيرها، وإلا فليس أمامها في حال استمرار رفضها سوى أن تترك السلطة وتذهب إلى صفوف المعارضة من جديد.

بالطبع تظل الإشكالية الكبرى بالنسبة لقبول حماس للمحددات السياسية لنظام سلطة الحكم الذاتي و م.ت.ف. معاً قائمة ما لم يتم التوصل إلى آليات واضحة ومحددة - ضمن صيغ محاصصة سياسية تستجيب للحد الأدنى على الأقل لشروط المقرر الخارجي من ناحية، وتضمن إعادة بناء م.ت.ف. والنظام السياسي أو الحكومة وقضايا الأمن والانتخابات إلخ من ناحية ثانية، بما يتيح استمرارية الدور المميز لحركة حماس إذا ما قررت تقديم التنازلات المطلوبة، وصولاً إلى نوع من التقاطع الواسع بينهما، بما يعزز من إمكانية تقريب المسافات بين حماس و م.ت.ف. وفتح والسلطة لحساب برنامج الأخيرة وسياساتها واتفاقاتها، وعندئذ فقط يمكن الحديث عن إمكانية "نجاح" الحوار بين الفريقين ومن ثم تجاوز حالة الانقسام على قاعدة التوافق بينهما على مساحة معينة من الصيغ والشروط السياسية (الإسرائيلية والأمريكية والعربية الرسمية)، دون أن يعني ذلك انسجاماً أو توافقاً كلياً بينهما، حيث ستبقى العلاقة بين فتح وحماس محكومة بعوامل التريص والتوتر والصراع انطلاقاً من أن حركة حماس تحمل مشروعاً سياسياً بهوية إسلامية ليس من السهل أن تصبح جزءاً من النظام السياسي للسلطة رغم اعترافه بها، ورغم مشاركتها في الانتخابات ومن ثم وصولها للسلطة عبر آليات هذا النظام، ذلك أن حركة حماس تظل محكومة برؤيتها الإستراتيجية التي تتطلع إلى تحقيق مشهد الإسلام السياسي ليس في فلسطين وحسب بل في البلدان العربية الأخرى ضمن إستراتيجية الحركة الأم أو الإخوان المسلمين، وهي إستراتيجية مرهونة في تحقيقها بطبيعة الدور السياسي للإخوان المسلمين تجاه تطوير العلاقة الإيجابية مع الولايات المتحدة الأمريكية والنظام الرأسمالي العالمي باسم الاعتدال السياسي أو غير ذلك من المفاهيم والأسس التي تضمن المصالح المشتركة، على أرضية النظام الاقتصادي الرأسمالي والسوق الحر من ناحية وخصوصية كل منهما من ناحية ثانية.

وفي هذا الجانب، نشير إلى أن الرأسمالية بكل شرائحها هي محل منافسة بين حكومتي رام الله وحماس، حيث تسعى كل منهما إلى استشارة المتنفذين فيها من كبار الرأسماليين في الضفة والقطاع، وارضائهم عبر تأكيد حرص كل من الحكومتين على مصالحهما، وهو أمر غير مستغرب انطلاقاً من التزام الحكومتين بقواعد وأسس النظام الرأسمالي والسوق الحر، رغم اختلاف الدوافع السياسية، وعند هذه النقطة يمكن تفسير صراعهما على السلطة والمصالح دون إنباء الأهمية المطلوب في معالجة الظواهر الاجتماعية الداخلية المتفاقمة، التي تتجسد في اتساع الفجوة - بصورة غير مسبقة - بين 5% من الشرائح الاجتماعية الرأسمالية العليا، وبين 95% من الشرائح الاجتماعية الفقيرة والمتوسطة في بلادنا، بسبب الحصار والانقسام، بل واستمرار ذلك الصراع بينهما عبر تغذية داخلية وخارجية، حيث نلاحظ تغير شكل وترتيب أنساق القيم المجتمعية، بحيث باتت قيم الثروة والثراء والأنانية والانتهازية وثقافة الاستهلاك تحتل قمة هرم القيم، في حين تأتي قيم الحق والخير والتكافل والدفاعية الوطنية في أسفل سلم القيم، وهي أوضاع تكرست بسبب عوامل متعددة من أهمها التراجع الحاد لدور قوى المعارضة الوطنية الديمقراطية عموماً واليسارية خصوصاً .

إننا إذن، أمام حركة متسارعة من تراكم رأس المال الطفيلي القائم على الربح السريع والعمولات والصفقات - الداخلية والخارجية - البعيدة - إلى حد كبير - عن إطار التطور الاقتصادي الطبيعي بعدا شاسعا .

إن ما نود أن نؤكد في هذه الدراسة، أن التشابك والتداخل العضوي في المصالح بين كافة الشرائح العليا، الكومبرادورية التجارية والصناعية والزراعية والعقارية والمصرفية... الخ، هو تداخل في المصالح الاجتماعية الاقتصادية والسياسية في الضفة وقطاع غزة ذات المنطلق والمصالح الجوهرية المشتركة، التي يمكن أن تسهم بدورها في تقريب المسافات بين القطبين المتصارعين، سواء عبر اصحاب رؤوس الأموال وطموحاتهم السياسية الجديدة أو عبر ما يسمى بالمستقلين الجدد من أبناء الشرائح "البرجوازية" العليا بكل أنواعها، الطامحين إلى دور سياسي توفيقى أو "معتدل" بصورة انتهازية في ظروف وفرت لهم هذه الإمكانية رغم أن أي منهم لا يملك أي تجربة أو لحظة تاريخية في صفوف الحركة الوطنية، مع ملاحظة الدور الذي يحاول أن يلعبه عدد غير قليل ممن تخلوا عن أحزابهم - اليسارية خصوصاً - لحساب البرنامج السياسي الهابط للسلطة في مقابل تأمين مصالحهم الانتهازية الخاصة.

إذن نحن في مواجهة خارطة سياسية جديدة، محكومة في مساحة كبيرة منها، بالمصالح الفئوية، إلى جانب الصراع والمنافسة غير المبدئية بين القطبين، وهي كلها عوامل ستسهم في المدى المنظور في زيادة الفجوة على الصعيد الاجتماعي بين المصالح الطبقية للشرائح العليا - في الحكومتين - ، وبين الشرائح الشعبية الفقيرة من العمال والفلاحين والبرجوازية الصغيرة، كما أن تكريس الانقسام وفشل الحوار في التوصل إلى الحد الأدنى من الوفاق الوطني، مع بقاء الحصار ومظاهر الدمار والخراب الناجمة عن العدوان الصهيوني في يناير 2009 و2014، إلى جانب تفتيت الضفة الغربية عبر الجدار والمستوطنات والحواجز والاعتقالات، واستمرار التفاوض العبثي ومضامينه السياسية الهابطة، كل ذلك أدى إلى تراجع القاعدة الجماهيرية لكل من حركتي فتح وحماس بنسب متفاوتة، بحيث لم تعد هذه القاعدة قائمة على أساس الاقتناع والالتزام الفعلي والموضوعي بالشعارات أو البرامج المطروحة من الفريقين (رغم التباين بينهما) بسبب مظاهر القلق والإحباط واليأس التي تزايدت تراكماتها منذ ما بعد الإنقسام، حيث أن هذه القاعدة الجماهيرية باتت -في الظروف الراهنة- محكومة إلى حد كبير للاحتياجات والمتطلبات الحياتية وسبل العيش المرتبطة بكلا الحكومتين في رام الله وغزة، ما يعني تراجع الولاء للوطن والنضال الوطني التحرري، ومن ثم تراجع الأفكار والأهداف الوطنية التوحيدية في الذهنية الشعبية في أوساط فقراء شعبنا لحساب لقمة العيش، في حين تراجعت هذه الأفكار والأهداف الوطنية في أوساط الطبقات "البرجوازية" والشرائح البيروقراطية العليا لحساب الهبوط بتلك الأهداف وفق متطلبات وشروط التحالف الإمبريالي الصهيوني والنظام العربي بما يضمن مصالحهم الطبقية الأنانية، على حساب مصالح فقراء شعبهم، عبر المزيد من مظاهر الجشع والاستغلال والاحتكارات البشعة .

وفي هذا السياق فإن من المعروف أن حكومة رام الله تمثل رب عمل لما يقرب من 160 ألف موظف/أسرة في الضفة والقطاع والخارج ، في حين أن حركة حماس وحكومتها تمثل رب عمل لما يقرب من 40 ألف موظف/أسرة في قطاع غزة[3]، إلى جانب تقديم الدعم والإغاثة إلى أسر الشهداء والأسر الفقيرة، ورغم ذلك فقد أدت العوامل المشار إليها إلى مزيد من إفقار القطاعات الشعبية للأسر الفلسطينية، التي لا تتقاضى أية رواتب من الحكومتين، علاوة على نسبة البطالة المتزايدة خاصة في قطاع غزة، علماً بأن مجموع الأسر الفلسطينية في الأراضي الفلسطينية 835,772 أسرة، منها 533,392 أسرة في الضفة الغربية و302,380 أسرة في قطاع

غزة ، حيث أن هناك حوالي (200) ألف أسرة تحصل على رواتب من حكومتي رام الله وغزة، يعني أن (635,772) أسرة لا يتقاضون أية أجور أو رواتب من الحكومتين (ما يعادل حوالي 3.5 مليون نسمة) ، أكثر من 80% منهم ، يعانون من الفقر والفقر المدقع والغلاء في ظل استمرار الدمار الاقتصادي والتراجع الحاد للقطاعات والأنشطة الاقتصادية الإنتاجية والخدمية، دون أي إمكانية لإعادة الاعمار أو التشغيل بسبب استمرار الحصار الذي فاقم من المعاناة، وبالتالي زاد في مساحة الفجوة بين الجمهور، وكل من الحكومتين، التي يبدو أن حرص كل منهما على حماية وتثبيت سلطتها أكبر بما لا يقاس من حرصها على إيجاد الحلول لمعاناة هذه الجماهير، واكتفت كل منهما بإعداد خطة اقتصادية للاعمار وإعادة البناء، تنتظر فك الحصار وتقديم الدعم الخارجي وهذا بدوره مرهون بعوامل كثيرة، خارجية وداخلية، من أهمها استعادة وحدة الصف الفلسطيني عبر إنهاء هذا الانقسام الكارثي انطلاقاً من الالتزام بجوهر الوحدة الوطنية المستند إلى الحق في مقاومة الاحتلال ورفض كافة مشاريع الانقسام المطروحة، إلى جانب استناده إلى وحدة المؤسسات السياسية والتمثيلية الجامعة في النظام السياسي الفلسطيني وفق قواعد الديمقراطية والتعددية السياسية.

إننا ندرك رغم كل تعقيدات الظروف الراهنة، أن هذا الوضع، هو وضع مؤقت، رغم كل ما يبدو عليه من مظاهر القوة والاستبداد والتفرد، وذلك لقناعتنا بأن حكومتي رام الله وغزة، عبر ممارستهما، تبتعدا بصورة تدريجية وعميقة عن الجماهير، التي باتت تشعر بانفصامها وعزلتها عنهما، ولكن هذه الحالة المؤقتة، لن تصل إلى نهايتها دون تفعيل، وتوسيع، وتعميق دور القوى اليسارية بالمعنى الذاتي ليتوافق ويتفاعل ويستجيب للشروط الموضوعية التي باتت "تستجدي" قوى وأحزاب اليسار أن تتحرك للتفاعل معها، وفي هذا السياق أيضاً، فإن قطاعات هامة من الشرائح الاجتماعية الفقيرة باتت تنتظر وتترقب بشوق قوى اليسار لتقوم بدورها بالاستنهاضي على طريق التغيير الديمقراطي المطلوب.

المسألة الأخيرة في هذا العنوان، تتعلق بما يسمى بالحراك الاجتماعي الشاذ أو بالمتغيرات والتطورات الاجتماعية المتسارعة في مجتمعنا راهنا، ودورها في توفير "الفرص" لشرائح بيروقراطية عليا، في الإثراء السريع، وهي متغيرات ذات سمات خاصة تشكلت ونمت في ظروف التخلف الاجتماعي وما يرافقه من ضعف تطور السوق الداخلية والعلاقات السلعية والنقدية، التي ظلت مرهونة بهذه الدرجة أو تلك- للنفوذ السياسي/ الاجتماعي/ الاقتصادي بدور رموز الكومبرادور والعائلات التقليدية من كبار الملاك والعشائر وتحالفها مع السلطة البيروقراطية الحاكمة، سواء خلال الحقبة الماضية من الاحتلال، أو في مرحلة السلطة، مما خلق هذه الطبيعة المشوهة للاقتصاد من جهة، وللعلاقات الاجتماعية من جهة أخرى، والأهم من ذلك، أن هذه الحالة، خاصة في قطاع غزة، بعد الانقسام، أنتجت صوراً مشوهة أيضاً "للبرجوازي" في بلادنا، بحيث يصعب رسم الحدود بينه وبين بقية الفئات الاجتماعية ذات الدخل العالي الناتج عن التهريب عبر أنفاق رفح أو الاختكار والسوق السوداء أو أي شكل من أشكال الدخل الطفيلي أو الثراء السريع، فكل هؤلاء يصبحون مكونات لصورة أو لوحة واحدة في إطار محدد خاصة مع توفر إمكانية "قبولهم" في المجتمع بحكم عوامل المصلحة والتخلف التي تبرر هذا الثراء غير المشروع باسم "النجاح والشطارة" أو في "مواجهة الحصار" وهو في كل الأحوال تبرير ظاهري لا يعبر عن حقيقة وعي الجماهير برموز ذلك الثراء ومصادره وأدواته، لان مواجهة الحصار والعمل

على تأمين مستلزمات الحياة الضرورية للمواطنين، يتناقض مع هذا الانفتاح غير المنضبط في التهريب عبر الأنفاق من ناحية ويتناقض بصورة صارمة مع أشكال الاستغلال التي يمارسها تجار السوق السوداء من ناحية ثانية.

وبالتالي فإن هذا "البرجوازي" الجديد أو الطارئ (الطفيلي والمشوه) يتوافق بسرعة مع الطبيعة الرجعية للبرجوازية التابعة التي لا تؤمن بالديمقراطية أو التقدم، ومن هنا تفسير موقفها التحالفي الموحد للنظام الاستبدادي الفردي في كلا الحكومتين، الآن أو أي نظام أو مجموعة قيادية أخرى قد تفرض على شعبنا في مرحلة قادمة، كإطار ينسجم مع تشوه وتبعية علاقاتهم الطبقية وتخلفها، بمثل ما يحمي ويعبر عن مصالحهم . في كل الأحوال، فإن استمرار البحث والمتابعة لمكونات واقعنا الاجتماعي، مسألة في غاية الأهمية ارتباطا بدواعي التغيير المستقبلي المنشود، ذلك إننا وإن كنا نلتزم في تحليلنا بالماركسية ومنهجيتها، ونتفق معها، في تحليلها لمؤشرات الانتماء الطبقي، إلا أننا -وبمنهج الماركسية أيضا- يجب أن نتعاطى مع واقعنا، برؤية وتحليل موضوعي يعكس تفاصيل هذا الواقع وإلا وقعنا في خطأ التطبيق الآلي أو نقل التجربة بصورة ميكانيكية ضارة ومعوقة.

2-2 الشرائح الاجتماعية المتوسطة أو طبقة البرجوازية الصغيرة :

أولاً: حول مصطلح ومفهوم الطبقة البرجوازية الصغيرة:

بداية نشير إلى أن استخدامنا لمصطلح "طبقة" سواء في الحديث عن العمال أو البرجوازية بأنواعها، هو استخدام مجازي، حيث لا وجود لطبقات محددة بالمعنى الوجودي الذاتي في بلادنا، الذي يعبر عن مصالح ورؤى ومواقف أيديولوجية محددة، بحيث ينطبق عليها تعبير ماركس بأنها طبقة في ذاتها لا طبقة لذاتها، فطالما تعيش آلاف العائلات عند خط الفقر أو دونه في ظروف اقتصادية واجتماعية تسودها كل أشكال المعاناة والحرمان، وطالما بقي التخلف أو النمط القديم مسيطراً، ولا تتوفر لهم الأطر السياسية والنقابية، المعبرة عن حقوقهم، كما تتوفر مقومات التجانس الفكري والسياسي أو الوعي المشترك بالظلم الواقع عليهم، فهم لا يشكلون طبقة بأي حال من الأحوال، فالطبقات الاجتماعية هي مجموعات من العاملين الاجتماعيين الذين يحددون بشكل رئيسي كانعكاس وعيهم وشعورهم المشترك بمصالحهم الطبقية المشتركة، لدورهم وموقعهم في مسار الإنتاج، أي في الميدان الاقتصادي بصورة أساسية .

والواقع أنه يجب أن لا نستنتج من الدور الرئيسي للموقع الاقتصادي أن هذا الموقع يكفي لتحديد الطبقات الاجتماعية، صحيح أن للعامل الاقتصادي، الدور الحاسم في نمط معين من الإنتاج وفي التشكل الاجتماعي، ولكن العامل السياسي والوعي بالمعاناة المشتركة، كشعور جماعي، إلى جانب عوامل ثقافية واجتماعية أخرى في إطار البنية الفوقية لها دور بالغ الأهمية، إذ أن الطبقات الاجتماعية تتطوي على ممارسات طبقية أو صراع طبقي، ولا تتبدى إلا في هذا الصراع والتناقض، وهو مضمون ما زال خافئاً في مجتمعنا بحكم عوامل التناقض الرئيسي مع العدو، وعوامل التخلف الاجتماعي والاقتصادي، في سياق استمرار علاقة التبعية والحصار، علاوة على الصراع والانقسام الداخلي، وهي كلها عوامل ساهمت في عدم إنضاج الطرف الذاتي للتبلور الطبقي في

بلادنا، وفي هذا السياق يمكننا الاجتهاد في تحديد مكونات البنية الطبقيّة للمجتمع الفلسطيني في المدينة أو الحضر كما يلي :

- (أ) الرأسمالية المحلية في القطاع الخاص بكل تفرعاته وأنشطته الاقتصادية .
- (ب) البيروقراطية المبرجزة تقوم باستغلال علاقاتها وتحالفاتها مع المواقع الطبقيّة الأخرى من رأسمالية المدن أو أثرياء الريف (في الصناعة والزراعة والتجارة والمقاولات ... الخ) .
- (ج) المواقع الوسطى أو البورجوازية الصغيرة في المدينة والريف في القطاعين العام والخاص والحرف والورش والمحلات الصغيرة .
- (د) العمال الاجراء، والعاطلين عن العمل.

وفي تناولنا لطبقة "البرجوازية الصغيرة" نقول -في السياق النظري العام- إنها طبقة محددة ولها تاريخها القديم (كمهنين وحرفيين منتجين للسلع)، وهو تاريخ أعرق من تاريخ القوتين الرئيسيتين للمجتمع الرأسمالي (الرأسمالية والبروليتاريا) ، ولكن تطورها الحديث -في القرن السادس عشر- عبر التراكم الواسع في نظام الإنتاج السلعي الصغير والحر، وفّر إمكانية انتقال المجموعات المنتجة فيها، إلى الطور أو المرحلة الرأسمالية التي تخطت بصورة هائلة كل إمكانات البرجوازية الصغيرة وإنتاجها المحلي الصغير، أما على صعيد دورها السياسي، فمنذ الثورة الفرنسية في أواخر القرن الثامن عشر، شكلت البرجوازية الصغيرة المصدر الرئيسي لعملية تأسيس الأحزاب السياسية بمختلف منطلقاتها الفكرية، من اليمين المعتدل إلى اليمين المتطرف أو النازية وأحزاب الوسط، إلى الأحزاب اليسارية والراдикаلية بكل أنواعها.

إن إحدى أهم الميزات الاجتماعية للمدينة في البلدان النامية على سبيل المثال تكمن في الوزن النوعي الهائل لفئات البرجوازية الصغيرة في المدن (ولمختلف شرائح أشباه البروليتاريا الملتصقة بها). وإن التشتت المكاني -هو أهم عامل في الحياة الاقتصادية والسياسية للبرجوازية الصغيرة. ولذا يجب ألا ينظر المرء إلى البرجوازية الصغيرة كشيء ما ثابت ولا يتغير، إذ يكون في هذه الحالة قد غامر بعدم معرفتها في الحياة الواقعية. "إن مشكلة التشغيل والخوف من البطالة، ومن الإبحار المجهول في المحيط الرأسمالي أرغمت هذا الإنسان الصغير" على التثبيت بأية قشة والإقدام على أي شيء والإيمان بأي شيء كان من أجل أن يبقى على حاله السابق ليس إلا، إن الفئات البرجوازية الصغيرة والمنفصلة عن طبقتها المنتقلة (نحو البروليتاريا) تقع في حالة بائسة لا توصف. ومن المعلوم جيداً بأن حالة هذه الفئات (مختلف مجموعات أشباه البروليتاريا)، أسوأ من حالة البروليتاريا من كل النواحي تقريباً، وهذا الفرق كبير بشكل خاص في البلدان النامية" [4].

"إن التشتت الاقتصادي والمزاحمة المتشابكة وغير المنتظمة، تسببان كذلك في ظهور الكثير من الآراء والتيارات والتنظيمات البرجوازية الصغيرة المتضاربة، والطبقة بأكملها لا تتمكن بأي حال من التكاتف لوحدها، إذ يجري فيها باستمرار مخاض، وتحرك غير منظم لفصائله المنفردة وتنوعها وتناقضها (وطنية، قومية، يسارية، دينية مستنيرة، دينية أصولية... الخ). حيث تتميز الشروط الاقتصادية لوجود البرجوازي الصغير بمنتهى عدم الاستقرار والتقلب، ولذلك يتنامى أيضاً في الحياة السياسية لهذه الطبقة عدم الاستقرار وعدم

القدرة على النضال الجماهيري المنتظم الدائب والراسخ والمتكاتف، هذه الأسباب الموضوعية، تولد في المحيط البرجوازي الصغير حتماً -تتابع الجزر والمد- تارة مزاج اللامبالاة وانهيار القوى وتارة تدفقاً هائلاً للعزائم واستعداداً لشتى الأعمال، وتولد أيضاً روحية ما فوق الثورية (أو العدمية) والجنوح إلى القفز متجاوزة حدود طاقاتها، وبشكل عام فوق الواقع"[5].

ويكاد يستحيل فصل أو عزل أيديولوجية البرجوازية الصغيرة عن الدين أو التدين، فالبرجوازي الصغير في كل بلد هو إما مسلم أو بوذي أو هندوسي أو مسيحي، وهو إضافة لذلك، العمود الفقري الأساسي للهرطقات والأشباع الدينية التي لا تحصى، وكل هذه الفوضى الدينية ظاهرياً تتفق تماماً مع جوهر البرجوازية الصغيرة الموحد والمتشئت في أوجه متعددة.

"أما بالنسبة لفئة المثقفين التي هي عموماً برجوازية صغيرة حسب مكانتها، فهي تتميز بانقسامها، ومشاركتها في حركات سياسية من مختلف الأطياف والألوان، وكثيراً ما ينتقل ممثلوها من معسكر إلى آخر، وهذه الفئة تتمتع في هذه البلدان باستقلال أكبر بكثير مما تتمتع به في البلدان المتطورة رأسمالياً، وهي تُولف في الواقع النواة القيادية لكل الأحزاب والتنظيمات الاجتماعية المماثلة (من اليمين والوسط واليسار...الخ)"[6].

لذلك فإن قضية البرجوازية الصغيرة، هي قضية تتناسب أو ترتبط بالملكية الصغيرة، فالبرجوازي الصغير، صاحب ملكية (حرفة أو ورشة أو منشأة مزرعة صغيرة) لكنه يعمل بنفسه، وهو موجود في بلادنا بشكل رئيسي في مجال الخدمات والتجارة والزراعة، وبالتالي فهو مالك وشغل، رب عمل، وعامل، مهني صغير، موظف، أو ضابط، أو طبيب أو محامي أو مهندس، طالب جامعي أو مثقف... الخ، ولذلك فإن التردد، أو الموقف التوفيقى والحلول الوسط والتقلب وعدم الاستقرار، والتذبذب، والانتهازية والتطرف أو الاندفاع السريع، والهبوط أو التراجع السريع أيضاً، والتسويات والمواقف اللامبدئية، من أهم مواصفات البرجوازي الصغير، حسب الظرف الزمني وحسب المكان والعلاقات المحيطة به، فهو مسلم متعصب في ظروف معينة، وهو يساري متطرف في ظرف آخر، أو هو توفيقى وسطي انتهازى أو سريع الاستسلام والهروب من الواقع، في ظروف الانقسام الراهن، حيث أن عدداً كبيراً من هؤلاء لم يتحمل قسوة أو مرارة هذه الظروف وانسداد الآفاق السياسية وتفاقم الأوضاع الاجتماعية مما جعلهم يشعرون بحالة من الإغتراب، ظهرت بصورة واضحة في السنوات الخمس الأخيرة -قبل وبعد الانقسام- وتعززت في أوساطهم قيم اللامبالاة واليأس أو النفاق وتمجيد المصالح الشخصية والبحث عن أي مصدر للكسب السريع، مما دفع بالعديد منهم إلى ترك أحزابهم والذهاب إلى تحقيق المصالح الخاصة عبر العلاقة مع سلطة رام الله، أو حكومة غزة أو عبر منظمات NGO'S أو مغادرة بعضهم إلى الهجرة للخارج هروباً من الواقع الذي لم يعد قادراً على احتماله! والأمر لا يتوقف -على هذه الشاكلة- عند غير المنتمين لأحزاب ديمقراطية أو يسارية فحسب، بل إننا يمكن أن نلاحظ هذه الظاهرة المتناقضة داخل أحزاب أو فصائل يسارية لها تاريخ نضالي، حينما تتراجع الهوية الفكرية لهذه الفصائل، أو لا تتوافر الأسس التنظيمية والفكرية والسياسية الموحدة للعلاقات الداخلية

والتجانس والتوافق الموضوعي في العلاقات الداخلية بين اعضائها، إذ أن غياب هذا التوحد التنظيمي والسياسي والفكري الداخلي يوفر كل الفرص لتوليد روح الشللية والمغامرة والتكتل وما تشكله هذه المظاهر من مخاطر جدية على حياة ومستقبل الحزب، باعتبارها مظاهر أو تجليات لروحية وممارسات البرجوازية الصغيرة في أبشع صورها، لأنها تفسد الوعي والانتماء الطبقي للكادحين والفقراء والجماهير الشعبية، وتجعل الحزب غير قادر على اتخاذ موقف متماسك في مواجهة التناقضات والصراعات الداخلية والخارجية، نقول ذلك، لأن التغلب على هذه المظاهر الضارة -للممارسات البرجوازية الصغيرة لا يقل أهمية- وضرورة عن مواجهة الخلل والفساد الداخلي[7] الذي نتحدث عن مواجهته في مجتمعنا .

فقد تعرضت هذه الطبقة لمتغيرات طرأت على نموها الكمي والنوعي خلال هذه المرحلة حيث وجد العديد من ابنائها فرصته- بطرق مشروعة وغير مشروعة - في الوظيفة الحكومية التي شكلت مدخلاً لدى العديد من هؤلاء لتحقيق مصالحه الخاصة بوسائل انتهازية عبر تحولهم إلى أداة طيعة ورخيصة في يد البيروقراطية الحاكمة وأجهزتها في السلطة، على حساب انتماءهم السياسي أو التنظيمي.

أما الحرفيون من أصحاب الورش وصغار التجار، فقد استفادوا من الوضع الاقتصادي السائد، خاصة خلال السنوات الأولى للسلطة، ولوحظ زيادة دخول بعضهم وارتفاع أجورهم، ولكن مع تفاقم الأوضاع السياسية، وتزايد حالات الحصار والاغلاق الإسرائيلي منذ عام 2001 وما تلاه من أزمات داخلية، عبر الفلتان الأمني والاقتصادي، وصولاً إلى الصراع الدموي والانقسام في حزيران 2007، تعرض العديد من هؤلاء إلى الافقار والافلاس والانهيار خاصة في قطاع غزة، طوال سنوات الحصار والانقسام، واصبح البعض منهم على حافة الانحدار إلى صفوف الطبقة العاملة والعاطلين عن العمل.

إن قضية البرجوازية الصغيرة إذن، هي قضية الحرفيين، وصغار المنتجين وصغار الموظفين والفلاحين والمهنيين بمختلف أنواعهم، والطلاب الجامعيين، والمتقنين عموماً، وكل هذا الكم الواسع من الناس يشكلون هذه الطبقة، أكثر الطبقات عدداً وأوسعها نفوذاً وأثراً، فمنها -على الأغلب الأعم - تتشكل بنية جميع الأحزاب في بلادنا، اليمينية الدينية السلفية الرجعية، والمستنيرة، والأحزاب الوطنية الوسطية المهادنة للسلطة أو النظام، والأحزاب الوطنية/القومية الديمقراطية، والأحزاب والحركات اليسارية، وليس معنى ذلك أن هذا الوجود والانتشار الواسع لهذا الحزب اليميني الديني أو الوسطي السلطوي يعود إلى وعي البرجوازية الصغيرة وقرارها الالتحاق بهذا التيار الديني أو ذاك، المسألة ليست كذلك، إذ أن الظروف الموضوعية، ظروف الهزيمة والأزمات المتلاحقة الوطنية والداخلية الاجتماعية بكل مظاهرها الرجعية والدينية الغيبية، والتراجع الملحوظ في بنية ودور فصائل واحزاب اليسار، في ظروف أو مناخات تزايدت فيها مساحات القلق أو الافق المسدود أو اليأس، إلى جانب الهيمنة والسيطرة غير المسبوقتين للتحالف الصهيوني الإمبريالي، وتعمق تبعية سلطة الحكم الذاتي والنظام العربي عموماً وارتعانه للمصالح الإمبريالية إلى درجة الاحتواء، كل هذه العوامل كانت المقدمات والأسباب التي انتجت وعمقت عوامل الاحباط واليأس التي تعيشها أمتنا اليوم عموماً وشعبنا الفلسطيني خصوصاً.

ففي هذا المناخ توفرت كل مقومات وعوامل وأدوات "بناء" الأحزاب والحركات اليمينية الدينية الأصولية، التي نجحت في استخدام التجربة الديمقراطية للوصول إلى السلطة، ومن ثم تفاقم الصراع مع قوى اليمين السياسي، الذي أدى إلى الانقسام بحيث يبدو أن الديمقراطية بدلاً من أن تكون مهذاً للوحدة الوطنية والتحرر والتقدم باتت لحداً لكل هذه الأهداف بعد أن بات الصراع على السلطة هو الهدف الرئيسي.

إننا إذ نعي هذه الحقائق، ندرك صعوبة وتعقيدات الواقع الراهن، وحجم العبء الثقيل الملقى على عاتق القوى الوطنية الديمقراطية عموماً وقوى اليسار خصوصاً، لكننا ندرك -ويعمق أكثر- أن تفعيل وجود هذه القوى هو الشرط الأول في عملية تغيير هذا الواقع، إذ أن هذا الوجود هو وجود تغييري لهذا الواقع، وجود يجسد التعبير الحقيقي عن المستقبل الذي تتطلع إليه الجماهير الشعبية، وهذا يعني إعادة بناء قوى اليسار من قلب هذه الجماهير الفقيرة بعيداً عن برامج وسياسات البرجوازية الصغيرة، التي تتأرجح دوماً بين موقفين متناقضين، بين التقدم والتراجع، وبين التغيير الديمقراطي والجمود، بين الثورة والاستسلام، وبالتالي فإن موقفها تحسمه دائماً الظروف التي تحدد تلك المواقف سلباً أو إيجاباً، وذلك يعتمد - إلى حد كبير - على الدور الراهن والمستقبلي لقوى اليسار الفلسطيني، ودورها المنتظر أو المأمول في التغيير التدريجي لهذه الأوضاع، بصورة نوعية، لكي تصبح هذه القوى في واقعها ومكوناتها التنظيمية والفكرية الداخلية وفي ممارساتها اطاراً معبراً بثبات ووضوح وحزم عن مصالح الجماهير الشعبية الكادحة وكل الفقراء والمضطهدين في بلادنا.

ثانياً: الشرائح البرجوازية الصغيرة في المجتمع الفلسطيني

تشكل هذه الشرائح، المساحة الأوسع، والحجم الأكبر، في مجتمعنا الفلسطيني، فهي تتكون - كما سبق أن أوضحنا - من جموع صغار الحرفيين والموظفين المدنيين والعسكريين، وصغار التجار والمهنيين بكل أنواعهم... الخ في الضفة والقطاع، مع مراعاة الخصائص والسمات التي ترتبط بهذه الطبقة في مجتمعنا، ونقصد بذلك المستوى المتدني من التطور الرأسمالي من جهة، والمستوى المتدني لحياة أو مستوى معيشة الغالبية العظمى لشرائحها، بما يؤثر في التركيب الاجتماعي عموماً، وفي تركيب هذه الطبقة بصورة خاصة من جهة ثانية، لأن طبيعة تكوينها وتشكلها، تتميز بضعف إنتاجيتها الناجم عن عدم امتلاك البرجوازية الصغيرة عموماً، قاعدة اقتصادية منتجة، إذ أن هذه الطبقة - رغم ضخامة حجمها واتساعها، لا تسهم بأي دور مركزي أو مؤثر في إطار الطبقة أو السلطة المسيطرة، رغم انصياع القطاع الأكبر منها، للدفاع عن سياسات السلطة وحكومتها (في رام الله أو غزة) والمجموعات المسيطرة فيها، وتفسير هذا الموقف يعود إلى أن السلطة هي رب العمل - المباشر وغير المباشر - للبرجوازية الصغيرة، بحكم ارتباطها الوثيق بالسوق المحلي بجانبه العام والخاص، وبحكم الحرمان المادي والاضطهاد الاقتصادي والسياسي الواقع عليها، والناجم عن ضعفها وعدم تماسكها الداخلي وتذبذبها .

وإذا أخذنا بعين الاعتبار أن القطاع الحكومي سواء في حكومة السلطة / رام الله أو في حكومة حماس/ غزة، يشكل 20% من مجموع القوة العاملة بالفعل، يبين لنا التأثير السلبي الذي يحدثه هذا الواقع على دور ونشاط البرجوازية الصغيرة بسبب القيود القانونية والإدارية من ناحية والطبيعة المتذبذبة لهذه الطبقة وحرصها على مصالحها الخاصة من ناحية ثانية، بما يؤدي إلى شل وتعطيل القسم الأكبر من هذه الطبقة، من العاملين في

الجهاز الحكومي، عن ممارسة دور سياسي رئيسي خارج إطار الحزبين الرئيسيين ارتباطاً بحكومة كل منهما، وهنا تكمن انتهازية العديد من أفراد هذه الطبقة أو خوفها أو لامبالاتها، أو غير ذلك من المواقف السالبة التي تحكم ممارساتها السياسية في هذه المرحلة بالذات، لما تثيره من نوازع القلق والخوف والتردد والانتهازية في نفوس ووعي هذه الطبقة، إلى جانب حرص حكومتي رام الله وغزة على تأمين رواتب موظفيها لضمان ولائها السياسي، ادراكاً من الحكومتين أو من القطبين الرئيسيين "فتح وحماس" (في إطار الصراع والانقسام الراهن) ان امتصاص هذا القدر من افراد البورجوازية الصغيرة، هدف ضروري، لتعزيز مكانة أي منهما السياسة، نظراً لوعي القطبيين بأهمية دور هذه الطبقة التي تشكل غالبية السكان في الضفة والقطاع، إلى جانب اضعاف امكانات هؤلاء البورجوازيين الصغار في ممارسة دورهم في النضال الوطني والديمقراطي عموماً واضعاف وتهميش دورهم في صفوف القوى اليسارية بشكل خاص حيث يبدو ان هذا الهدف يشكل احد اهم جوانب "الاتفاق" بين فتح وحماس.

بالطبع إن إيقاظ الوعي الوطني والطبقي لدى البورجوازية الصغيرة في مدننا وقرانا ومخيماتنا أمر بالغ الأهمية بحد ذاته، لأن قطاعات كبيرة منها يمكن أن تظل عبر جدلية الاضطهاد والمصالح الحياتية، مرتبنة وخاضعة عموماً للقطبين المتصارعين حسب النفوذ الجيوسياسي لكل منها في الضفة أو قطاع غزة، وهو ما يدفعنا إلى الاهتمام بقضايا هذه الطبقة، وتفعيل دورها خاصةً وأنها تتجاوز بحجمها الواسع نسبة 60% من مجموع السكان في الضفة والقطاع أو حوالي 2.89 مليون نسمة يتوزعون على حوالي (482) ألف أسرة بواقع 6 أفراد (كمعدل متوسط) للأسرة الواحدة، وهو إطار أو تجمع غير متجانس من حيث الدخل أو مستوى المعيشة و ينقسم إلى ثلاثة شرائح أو فئات :

الفئة الأولى أو العليا من هذه الطبقة التي تملك دخلاً شهرياً يبدأ من 2500 دولار شهرياً ولا يتجاوز 5000 دولار، ولا تتجاوز نسبتها أكثر من 2,5 % من أصل المجموع التقديري للطبقة البورجوازية الصغيرة، وهذه النسبة تشمل المعيلين من الفئات العليا من أساتذة الجامعات والمحامين والمهندسين والصيادلة والأطباء ومسؤولو ومدراء المراكز ومؤسسات المنظمات غير الحكومية ونواب المجلس التشريعي والتجار وأصحاب المشاغل المتوسطة وكبار الموظفين (المدنيين مدير عام فما فوق، والعسكريين، عقيد وما فوق) والفلاحين الذين يملكون 20-50 دونم، وهذه الفئة منقسمة في ولائها بين حكومة رام الله أو حكومة غزة حسب ظروف وطبيعة العمل أو الانتماء السياسي أو المصلي الانتهازي.

الفئة الثانية أو المتوسطة، التي تملك دخلاً شهرياً يبدأ من 1000 \$ ولا يتجاوز 2500 \$ وتمثل تقريباً حوالي 5% من مجموع التعداد التقريبي للبورجوازية الصغيرة، وبالتالي فإن مجموع هذه الشريحة المتوسطة يبلغ 117 ألف نسمة، وتشمل المعيلين أو أصحاب الدخل من الفئات الوسطى من المهنيين والأكاديميين وأساتذة الجامعات والعاملين في المنظمات غير الحكومية وصغار التجار وأصحاب المشاغل الصغيرة والفلاحين المالكين من 5 - 20 دونم، والموظفين المدنيين من درجة

مدير إلى مدير عام، والعسكريين من رتبة مقدم إلى رتبة العقيد، وهي فئة يمكن أن تجد في المعارضة الديمقراطية ملاذاً لها .

الفئة الثالثة، أو الشريحة المتدنية / الفقيرة، من أسر البورجوازية الصغيرة، التي تملك دخلاً يبدأ من خط الفقر الوطني البالغ 2375 شيكل (580 دولار) [8] شهرياً للأسرة ولا يتجاوز ألف دولار وتمثل هذه الشريحة 92,5 % من أفراد طبقة البورجوازية الصغيرة (حوالي 2.67 مليون نسمة) من مجموع هذه الطبقة، وهي شريحة أقرب من ناحية موضوعية- إلى المعارضة اليسارية الديمقراطية، ومن الممكن أن تشكل وعاءاً هاماً لها إلى جانب "الطبقة" العاملة والفلاحين الفقراء، لكن عجز وضعف أحزاب اليسار عزز مساحة الفراغ السياسي من ناحية وأسهم في تكريس يأس الجماهير الفقيرة ولجئها إلى قوى التيار الديني والإسلام السياسي من ناحية ثانية.

وفي هذا السياق، من المفيد أن نشير هنا إلى أنه "إذا كانت الأرقام الخاصة بفروقات معدل الدخل للفئات الاجتماعية المختلفة، تساعد على إثبات واقع وجود مجموعات ذات مصالح متشابهة فيما بين الواحدة منها، ومختلفة مع مصالح مجموعات أخرى بدرجات متفاوتة، وتتواجد على مستويات مختلفة من حيث علاقتها بالنظام الاجتماعي الاقتصادي وحصتها من توزيع الدخل، فإن هذا وحده لا يكفي لتلمس الدور الاجتماعي الذي تضطلع به كل فئة أو طبقة منها، والسياسة التي تدعو لها، والظروف والعوامل العائدة لطبيعتها ونشأتها، والمؤثرات الداخلية والخارجية التي تسهم في نهاية المطاف بمقايير متفاوتة الأهمية في تحديد السمات ومعالم التركيب الطبقي للمجتمع والمواقف العامة لمختلف الفئات والطبقات [9]".

[1] د.محمود عبد الفضيل - التشكيلات الاجتماعية والتكوينات الطبقية في الوطن العربي - مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت- ط1- 1988- ص143.

[2] المصدر السابق - ص 149.

[3] رغم أن مجموع الموظفين الذين يتقاضون راتباً شهرياً من حكومتي فتح وحماس الذي يبلغ حوالي (200) ألف موظف يعملون ما لا يقل عن 1.2 مليون نسمة (منهم 51% فوق سن 18 سنة)، ما يعادل (612) ألف نسمة ، إلا أن ذلك لا يعني ضمان ولاهم الكامل في ظل الظروف الراهنة لحكومة رام الله أو حكومة حماس ، إلى جانب حوالي 1.4 مليون نسمة فوق سن 18 ، ممن لا يتقاضون راتباً من الحكومتين، ويتعرض أكثر من 80% منهم للعديد من مظاهر المعاناة والحرمان علاوة على تزايد انتشار القلق والإحباط واليأس في صفوف أغلبية هذه الشريحة، الأمر الذي يشير إلى تشتت ولاهمهم - بنسب ليست قليلة- بعيداً عن حركتي فتح وحماس، حيث ستتوزع أصواتهم فيما لو جرت الانتخابات التشريعية أو غيرها ، لحساب ما يسمى بـ " التيار الثالث" أو تيار البورجوازية البيروقراطية في السلطة ، إلى جانب تيار البرجوازية الكومبرادورية التي بدأت في تأسيس أحزابها مستغلة تراجع كل من فتح وحماس من ناحية وغياب فاعلية وانتشار الأحزاب والقوى اليسارية من ناحية ثانية، نستنتج من كل ذلك إن كل من حركتي فتح وحماس لن تحصلا على نفس الأصوات التي حصلتا عليها في انتخابات يناير 2006 حيث شكلت تلك الانتخابات آنذاك ذروة ما يمكن أن تحصل عليه كل منهما خاصة حركة حماس، لكن الإشكالية الكبرى أن أصوات الناخبين ستنتج وفق طبيعة الظروف الراهنة إلى البدائل البيروقراطية والأمنية والكومبرادورية في إطار سياسة الهبوط بالأهداف الوطنية باسم " التيار الثالث " أو "المنتدى الديمقراطي" أو غير ذلك من الأسماء ، طالما ظلت قوى اليسار على حالها الراهنة من الضعف والتراجع.

[4] الكسي ليفكوفسكي - البرجوازية الصغيرة وخصائصها- دار التقدم - فرع طشقند - 1997.

[5] المصدر السابق .

[6] المصدر السابق.

[7] الفساد ظاهرة تتعلق بتحول الشأن العام للجماعة الى شأن خاص لفرد او افراد او لجماعة صغيرة ، انه اغتصاب السلطة العامة لتحقيق مصلحة خاصة.

في العقدين الأخيرين بات المشهد العام و كأننا في (عصر الفساد) ، فقد تراجع الفساد الصغير من حيث أهميته النسبية .. وتقدم الفساد الكبير .. لم يعد اللافت للأنظار الفساد على سفح الهرم حيث الرشاوى الصغيرة ، لكن اللافت للنظر ، بات فساد القمة و اختلاط السياسة بالاقتصاد . خلال السنوات الأخيرة أيضا انتقل الفساد من قضية ذات طابع أخلاقي و محلي .. إلى قضية ذات طابع مجتمعي و دولي . الفساد إذن ، وعلى ضوء ما جرى في السنوات الأخيرة ، ليس قضية موظف صغير ينحرف ، أو قضية مجتمع يغلق على نفسه الأبواب .. الفساد بات له شكل آخر يخرج من دائرة علم الأخلاق لدائرة علم الاقتصاد و من دائرة علم الاقتصاد إلى دائرة الاقتصاد السياسي والعلاقات الدولية. والفساد في كل الاحوال يعتمد على سلوك غير قانوني أو مشروع .. سلوك يضحى بالصالح العام و الواجبات العامة من أجل أشخاص أو عائلات أو مجموعات . و يذهب أحد التعريفات إلى أن الفساد هو (أن تباع ما تملكه الحكومة في المزاد ... من أجل صالح خاص .. و البائع موظف رسمي) .. و الصفقة هنا قد تعني مالا أو خدمة .. وربما قانونا أو قرارا تصدره الحكومة لصالح أشخاص أو مجموعات بعينهم ! و لكن تبقى _ بالنسبة للحالة الفلسطينية والعربية _ حقيقة أننا أمام نظم مالية و سياسية تغيب فيها الشفافية وتغيب رقابة الرأي العام ، و تغيب فيها المحاسبة في كثير من الأحيان ... و يسيطر على القرار فيها مجموعة أفراد . لا نتوقف هنا عند فساد الذمم .. لكننا نتوقف عند فساد القرارات . الكل يرقص و الاقتصاد الأسود او الفساد تزيد نسبته في بلادنا العربية دون استثناء . هل يكون الحل إقتصاديا كما تقول المنظمات الدولية أم يكون سياسيا .. هل يأتي من خلال ضغط الخارج أم من خلال ضغط الداخل .. صاحب المصلحة الأول ؟..

– آليتين رئيسيتين من آليات الفساد :

- 1-آلية دفع " الرشوة " و " العمولة " على الموظفين والمسؤولين (الفساد الصغير) .
- 2-الرشوة المقنعة أو "العينية " في شكل وضع اليد على " المال العام " والحصول على مواقع متقدمة للأبناء والأقارب في الجهاز الوظيفي (الفساد الكبير) .

استجد خلال الثمانينات والتسعينات نوع جديد من ممارسات الفساد في الوطن العربي، لاسيما من خلال العمليات الاستشارية، التي ترسيها هيئات المعونة الأجنبية، على مكاتب استشارية محلية بهدف تكوين " طبقة " أو " نخبة " جديدة من المهنيين ورجال الأعمال، " نخبة معولمة " : ترتبط مصالحها بالترويج لبرنامج المؤسسات الدولية وهيئات المعونة الاجنبية في مجالات محددة مثل : الخصخصة، وتحرير التجارة ودمج الاقتصاد العربي ببنية الاقتصاد العالمي وشبكة المعاملات المالية الدولية،

والسؤال .. هل تكون البداية : إصلاحا للإدارة وضبطا للنظم .. أم تكون الديمقراطية و تداول السلطة فلا يبقى البعض في موقعه ربحا من الزمان مهمته الرسمية: ممارسة الحكم أو الإدارة .. بينما تكون مهمته الحقيقية : حراسة أخطائه .. وحراسة أمواله .

الفساد قضية خطيرة، انه النزيف الذي نطلق عليه ألقابا عصرية مثل : عمولات-غسيل أموال-مقابل شطارة ... والشطار من أصحاب المصالح الشخصية، الفسدة .. كثيرون .. لكنهم في كل الاحوال قلة متحكمة لا تتوازي ايدا في حجمها مع من يريدون تحقيق أهداف وأمان شعبي ، وهؤلاء يبدو انهم غائبون حتى اللحظة .

[8] قد يبدو هذا المبلغ مرتفعا قياسا ببعض الدول العربية ، ودول العالم الثالث ، ولكن عند مقارنة أسعار المواد الأساسية في الأراضي الفلسطينية المحتلة بمثيلها من المواد في البلدان العربية المجاورة نلاحظ ارتفاع الأسعار بنسبة تزيد عن 200% في بعض السلع مثل الغاز المنزلي الذي تبلغ ثمن الاسطوانة الواحدة منه 15 دولار تقريبا ، أما اللحوم البلدية فتتراوح أسعارها بين 14-18 دولار للكيلو ، فيما يبلغ سعر السمك في غزة كمعدل متوسط أكثر من 10 دولار ، أما كيلو الخبز فيصل إلى دولار في حين ارتفع سعر الأرز إلى 2.5 دولار وكذلك الأمر بالنسبة للزيوت والمواد الغذائية الأساسية علاوة على كل أنواع الملابس والأدوات المنزلية والمدرسية التي ارتفعت بنسبة تزيد عن 100% بسبب استمرار الحصار من ناحية وجشع تجار السوق السوداء والاتفاق من ناحية ثانية .

[9] المصدر: بعض قضايا الصراع الاجتماعي في الاردن - من منشورات الحزب الشيوعي الأردني - اصدار دار الاتحاد - حيفا - 1972 - ص65.

الأوضاع الاجتماعية (الطبقية) في الضفة الغربية وقطاع غزة (3-5)

3-2 الطبقة العاملة:

من حيث التعريف الكلاسيكي، فالطبقة العاملة هي التي تنتج القيمة الزائدة أو فائض القيمة وينطبق عليها بصورة مباشرة كافة معايير الاستغلال، فهي تتكون من العمال في المنشآت والورش الصناعية والمحاجر والعمال الاجراء في المحلات التجارية والشركات والفنادق والمطاعم وعمال الزراعة الاجراء والعمال الاجراء في مراكب الصيادين والباعة المتجولين وجامعي القمامة والعاطلين عن العمل في المدينة أو الريف. فالكدح، والبؤس والشقاء والمعاناة والنشئت أو التبعر في تجمعات أو ورش صغيرة وشبه عائلية، وغياب حالة الاستقرار أو الثبات في العمل، وعدم التحاق معظمهم في الأطر النقابية، هي الصفات التي اتسمت بها أوضاع عمالنا الفلسطينيين، إذ طالما عانوا من الفقر والبطالة ومن تدني الأجور وغياب التشريعات المنصفة لحقوقهم. الأمر الآخر الواجب الإشارة إليه، هو عدم تبلور طبقة عاملة فلسطينية بالمعنى الموضوعي الذي يحمل في طياته وعيها لمصالحها كطبقة ومن ثم وعيها لدورها الطليعي المحدد في سياق النضال الوطني الديمقراطي، رغم أنها كانت - ومازالت - مع فقراء الفلاحين، الوقود الحقيقي للنضال الثوري التحرري الفلسطيني الحديث والمعاصر.

وبالنظر إلى هذه الحالة من عدم تبلور الطبقة العاملة الفلسطينية، فإن أي باحث جاد سيواجه إشكالية تتعلق بتطور بنية هذه الطبقة حتى عام النكبة 1948، وما جرى لها من تفكك إكراهي بفعل التشرد والتطهير العرقي من المكان/الوطن الفلسطيني، طوال الفترة ما بعد النكبة والاحتلال عام 1967 وصولاً إلى سلطة الحكم الذاتي والانقسام الحالي إلى بنية اقتصادية سياسية في الضفة، وبنية اقتصادية سياسية في قطاع غزة، وتكريس التمايز الاجتماعي بينهما، الأمر الذي يجعل الحديث عن الطبقة العاملة الفلسطينية في ظل هذا الواقع، وكأننا نتحدث عن جسم طبقي مفكك وهلامي في آن واحد، يفتقر للوحدة الداخلية أو ما يسمى بوحدة الطبقة العاملة في التكوين الاجتماعي الفلسطيني، ويفتقر أيضاً إلى التجانس، ما يجعل من الطبقة العاملة الفلسطينية ظاهرة غير مكتملة النمو، وبالتالي يصعب الحديث عنها كقوة اجتماعية مستقلة يمكن أن تلعب دوراً مؤثراً في اللحظة الراهنة -على الأقل- من الصراع القائم.

أما عن اتجاهات وتغيرات "الطبقة العاملة" فإننا نرى أن تشابك الصعوبات النظرية مع الصعوبات الواقعية (الإجرائية) تجعل من دراسة أوضاع هذه "الطبقة" أو المواقع العمالية في الضفة والقطاع أمراً تكتنفه الكثير من العقبات (خاصة عدم توفر المصادر الكافية وعدم وضوح الخارطة الطبقة للعمال سواء بالنسبة لتوزيعهم في

المصانع والورش والمنشآت المختلفة أو بالنسبة لتوزيعهم أو تسجيلهم في النقابات)، إلى جانب قصور وعجز قوى اليسار الفلسطيني عن متابعة ورصد البيانات والمعلومات الخاصة بمكونات الطبقة العاملة الفلسطينية وواقعها وهمومها ومعاناتها وسبل الخروج من واقعها الراهن صوب تحررها وانعتاقها.

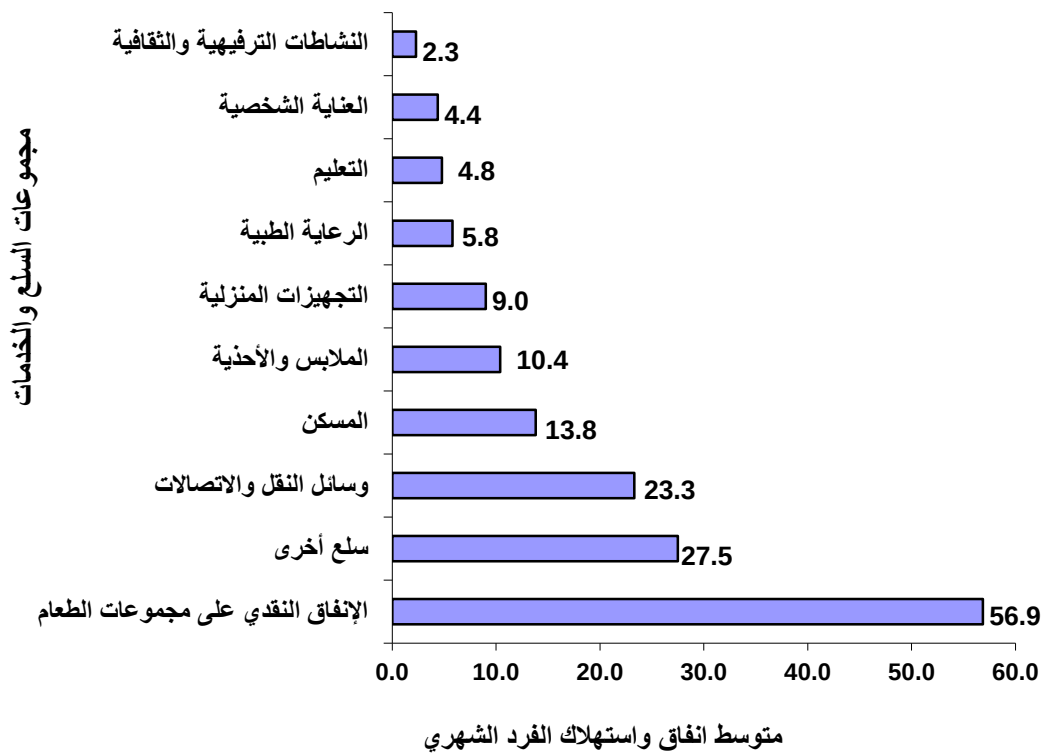
لكن هذا الوضع لا يمنع انطلاقنا من المحددات النظرية الكلاسيكية لمفهوم الطبقة العاملة، التي تؤكد على ان العامل هو من لا يملك إلا قوة عمله، ويعمل بأجر نقدي، وينتج فائض قيمة بشكل مباشر، إلا أن هذه المحددات الصارمة من شأنها - كما يقول د. عبد الباسط عبد المعطي - ان تقلص حجم الطبقة العاملة في تكوين اجتماعي ملموس وتحصيهم في أولئك العمال المهرة في النشاط الصناعي على وجه التحديد، وهو استنتاج نظري كلاسيكي صحيح، لكنه لا يعني بالضرورة تجاهل العاملين في مجالات التجارة والخدمات والزراعة .. الخ، لان عملهم أيضاً هو عمل ضروري اجتماعياً لتحقيق فائض قيمة، لكن الإشكالية حول هذا الفائض ان هؤلاء العمال لا يشعرون بالظلم أو الاستغلال الواقع عليهم في سياق علاقتهم مع رب العمل في بلادنا، نتيجة عدم التبلور الطبقي وضعف العمل النقابي والسياسي في أوساطهم، وغياب الوعي بالحقوق العمالية وغيرها لديهم، ومن ثم بقاءهم محكومين أو أسرى للتفسيرات الغيبية والقدرية، وهي سمة عامة في المجتمع عموماً، إلى جانب تعايش مجموعة من الأنماط القديمة مع النمط الرأسمالي المشوه والتابع، واختلاطها معاً، الأمر الذي يؤدي إلى مزيد من عدم وضوح علاقة الاستغلال، خاصة مع استمرار حالة التخلف في أوساط العمال والكادحين، التي تحول دون إحساسهم المباشر بحجم الظلم الطبقي الواقع عليهم من رب العمل الرأسمالي الصناعي أو التاجر أو المقاول أو المالك في المشاريع الزراعية .

إن "الطبقة" العاملة، كما هو حال كل الفقراء والكادحين في بلادنا، لا يملكون سوى بيع قوة عملهم في سوق العمل (المحلي أو الإسرائيلي أو المستوطنات!!) في مختلف القطاعات الانتاجية وغير الانتاجية، فهي مضطرة إلى بيع قوتها بعض النظر عن المشتري، رأسمالي إسرائيلي، أو رأسمالي فلسطيني، صاحب معمل أو منشأة، أو تاجر، أو مقاول، أو مهرب أو طفيلي ... إلخ وما يفرضه هذا التنوع في تشويه ملامح هذه الطبقة ومكوناتها من ناحية خضوعها الاضطراري من أجل تأمين لقمة عيشها، وهو خضوع مرتبط بهذه الدرجة أو تلك - بغياب وعيها لذاتها، أو لمصالحها، وبالتالي غياب وعيها بحجم الظلم الواقع عليها، نظراً لخصائص هذه الطبقة وسماتها التاريخية والراهنة، في اطار التخلف العام للعلاقات الرأسمالية الانتاجية التي تلغي حالة الاستقرار في عمل ثابت، كما في اطار تخلف المجتمع وسيادة العقلية الريفية والقدرية والجهل ومخاطر البطالة وتزايد العاطلين عن العمل بنسبة عالية في أوساط الشرائح الفقيرة، إلى جانب غياب الدور الفعال لأحزاب اليسار في أوساطها، مما انعكس على أدوارها ووعيها السياسي والنقابي ومن ثم تفككها وتشرذمها دون أي رابط بين أعضائها، ومن ثم توزع ولائاتها بصورة عفوية بين حكومة حماس في غزة وحكومة فتح في رام الله ارتباطاً بحجم الدعم أو الإغاثة أو الكوبونة أو تأمين مصدر الرزق والمعيشة.

بلغ مجموع القوى العاملة في الاراضي الفلسطينية منتصف عام 2016 (1,299) مليون عامل [1]، يتوزعون بنسبة 64.2% في الضفة (833,958 عامل) وفي قطاع غزة بنسبة 35.8% ما يعادل (465) ألف عامل. وبلغت نسبة البطالة، (25.9%) في الضفة والقطاع، بنسبة 17.3% في الضفة الغربية (ما يعادل 144,274

عاطل عن العمل) و 41% في قطاع غزة، أو ما يعادل (190,650) عاطل عن العمل، بمجموع مقدراه (334.9 ألف) عامل عاطل عن العمل في الأراضي الفلسطينية المحتلة، يعملون بصورة مباشرة ما لا يقل عن أربع افراد لكل منهم -كحد ادنى- اي ما يوازي مليون شخص، وهذا يعني تزايد واتساع معدلات الفقر وتزايد نسب الغلاء، وتراجع متوسط الإنفاق في الضفة والقطاع وفق ما اورده النشرات الاحصائية للجهاز المركزي الإحصائي، حيث اشارت إلى أن متوسط الإنفاق الشهري لأسرة مكونة من ستة أفراد في الأراضي الفلسطينية المحتلة بلغ (886 دينار أردني) تتوزع هذه النسبة في الضفة الغربية بمبلغ (993) دينار (ما يعادل 1418 دولار) مقابل (680) دينار في قطاع غزة (حوالي ألف دولار شهرياً)، وقد شكل الإنفاق النقدي على مجموعات الطعام الجزء الأكبر من متوسط الإنفاق الكلي للأسر في الأراضي الفلسطينية، حيث بلغت نسبة الإنفاق على مجموعة الطعام 33.0% (بواقع 31.7% في الضفة الغربية مقابل 37.7% في قطاع غزة)[2].

شكل رقم (1) : متوسط إنفاق واستهلاك الفرد الشهري بالدينار الأردني في فلسطين حسب مجموعات السلع والخدمات، 2011[3]



سلع أخرى: تشمل (التبغ، السجائر، المشروبات الكحولية، الإنتاج الذاتي غير الطعام، الإنفاق على سلع وخدمات أخرى غير الطعام).

أي أن إنفاق الفرد يصل إلى 158.2 دينار شهرياً (حوالي 226 دولار) ، بمعدل سنوي للفرد 1898.4 دينار (2712 دولار) وبمعدل سنوي للأسرة (المكونة من ستة أفراد) 11290.4 دينار (16272 دولار). وفي هذا الجانب، نشير إلى تقرير أحوال السكان / الجهاز المركزي للإحصاء الفلسطيني الصادر في تموز/يوليو 2016، حيث يؤكد بناء على نتائج مسح إنفاق واستهلاك الأسرة الفلسطينية 2011، بلغ متوسط

إنفاق الأسرة الشهري النقدي على مختلف السلع والخدمات 4,822 شيكلاً في فلسطين، بواقع 5,398 شيكلاً في الضفة الغربية مقابل 3,719 شيكلاً في قطاع غزة، لأسرة متوسط حجمها في فلسطين 6.0 أفراد بواقع 5.7 فرداً في الضفة الغربية و 6.6 فرداً في قطاع غزة، وشكل الإنفاق على مجموعات الطعام من متوسط الإنفاق الكلي الشهري للأسرة في فلسطين 34.5% من مجمل الإنفاق الشهري، بواقع 32.7% في الضفة الغربية و 39.4% في قطاع غزة[4].

وفي هذا الجانب، نشير إلى تفاقم انتشار ظاهرة الفقر في قطاع غزة، خاصة بعد العدوان الصهيوني في تموز/آب 2014، علماً بأن معدل الفقر بلغ بين السكان في الضفة الغربية وقطاع غزة منتصف عام 2014 (قبل العدوان)، بواقع 17.8% في الضفة ما يعادل 496,620 نسمة، و 38.8% في قطاع غزة [5] ما يعادل 682,880 نسمة، أما نسب الفقر المدقع فقد بلغت 7.8% من إجمالي السكان في الضفة (217,620 نسمة)، مقابل 21.1% في قطاع غزة [6] ما يعادل (371,360) نسمة.

وفي ضوء نتائج العدوان الصهيوني على القطاع الذي تواصل منذ صباح يوم 2014/7/8 واستمر لمدة 51 يوماً حتى تاريخ 2014/8/28، تحول قطاع غزة إلى منطقة منكوبة، وهذا بدوره أدى إلى ارتفاع نسبة البطالة فيه إلى 43.9% [7] من مجموع القوى العاملة، ما يعادل 198,903 عاطل عن العمل يعيشون اليوم ظروف اجتماعية واقتصادية ونفسية بالغة القسوة، وهذا يعني أن معدل الفقر في قطاع غزة ارتفع حسب العديد من المصادر - إلى ما يقرب من 50% من السكان، ما يعادل 894 ألف نسمة، أما الذين يعيشون اليوم في حالة من الفقر المدقع، أقل من دولارين في اليوم، فقد ارتفعت النسبة إلى حوالي 30% ما يعادل 536 ألف نسمة، مع العلم أن خط الفقر للأسرة قد بلغ 2293 شيكل ما يعادل (\$ 580) وخط الفقر المدقع قد بلغ 1832 شيكل ما يعادل (\$ 470).

إنفاق الفرد الشهري:

بلغ متوسط إنفاق الفرد النقدي الشهري في فلسطين حوالي 808 شواكل، بواقع 960 شيكلاً في الضفة الغربية مقابل 560 شيكلاً في قطاع غزة. في حين بلغت نسبة الإنفاق على مجموعات الطعام من متوسط الإنفاق الكلي للفرد في فلسطين 35.9%، بواقع 34.2% في الضفة الغربية و 40.8% في قطاع غزة، أما على مستوى نوع التجمع السكاني، فقد بلغ متوسط إنفاق الفرد الشهري 838 شيكلاً في التجمعات الحضرية مقابل 785 شيكلاً في التجمعات الريفية و 606 شواكل في المخيمات. والجدول التالي يعرض متوسط إنفاق الفرد الشهري (بالشيكال الإسرائيلي) على مجموعات السلع والخدمات[8].

جدول رقم (3) :

متوسط إنفاق الفرد الشهري (بالشيكال الاسرائيلي) على مجموعات السلع بالأسعار الجارية في فلسطين

2011-2009 (*)

السنة			مجموعات السلع والخدمات
2011	2010	2009	
4,317	3,757	3,848	عدد أسر العينة
6.0	6.0	6.0	متوسط حجم الأسرة
290	284	264	الإنفاق النقدي على الطعام
53	49	51	الملابس والأحذية
71	68	64	المسكن
46	33	39	التجهيزات المنزلية
30	31	39	الرعاية الطبية
119	122	106	وسائل النقل والاتصالات
25	28	25	التعليم
12	12	15	النشاطات الترفيهية والثقافية
22	21	20	العناية الشخصية
140	133	111	سلع أخرى(**)
808	781	734	الإنفاق النقدي الكلي

(*) المصدر : الجهاز المركزي للإحصاء الفلسطيني - أحوال السكان الفلسطينيين المقيمين في فلسطين ، 2016 - تموز/يوليو 2016

- ص 30

(**) تشمل التبغ والسجائر، والتحويلات النقدية، والضرائب، والإنفاق على سلع وخدمات غير الطعام ونفقات غير استهلاكية أخرى -

المصدر: الجهاز المركزي للإحصاء الفلسطيني، 2012. تقارير مستويات المعيشة للسنوات المذكورة. رام الله - فلسطين

وفقاً للمفهوم الوطني للفقر والذي يستند إلى التعريف الرسمي للفقر الذي تم وضعه في العام 1997. ويضم التعريف ملامح مطلقة ونسبية تستند إلى موازنة الاحتياجات الأساسية لأسرة تتألف من خمس أفراد (بالغين اثنين وثلاثة أطفال)، هذا وقد تم إعداد خطي فقر وفقاً لأنماط الاستهلاك الحقيقية للأسر، فقد قدر معدل الفقر بين السكان وفقاً لأنماط الاستهلاك الحقيقية 25.8% خلال عام 2011، بواقع 17.8% في الضفة الغربية و38.8% في قطاع غزة. كما تبين أن 12.9% من الأفراد في فلسطين يعانون من الفقر المدقع، بواقع

7.8% في الضفة الغربية و21.1% في قطاع غزة. هذا مع العلم أن خط الفقر للأسرة المرجعية قد بلغ 2,293 شيكلاً وخط الفقر المدقع قد بلغ 1,832 شيكلاً [9].

الأسر الفقيرة في قطاع غزة أكثر فقراً من أسر الضفة الغربية : أشارت البيانات التي تم التوصل لها من خلال مقياس فجوة الفقر إلى أن الأسر الفقيرة في قطاع غزة أكثر فقراً من أسر الضفة الغربية، وتجدر الإشارة إلى أن فجوة الفقر هي مقياس حجم الفجوة الإجمالية الموجودة بين استهلاك الفقراء، وخط الفقر (خط الفقر العادي)، أي إجمالي المبالغ المطلوبة لرفع مستويات استهلاك الفقراء إلى خط الفقر.

جدول رقم (4) :

مشاريع برنامج الغذاء العالمي وعدد المستفيدين في الأراضي الفلسطينية لعام 2009(*)

اسم المشروع	عدد المستفيدين في الضفة الغربية	عدد المستفيدين في قطاع غزة
مساعدات إلى الأسر المحرومة: • توزيع المساعدات الغذائية • إطعام المؤسسات	98850 9610	85504 5000
مساعدات إلى الأسر المهددة: - توزيع المساعدات الغذائية	167340	161175
الغذاء مقابل التدريب أو العمل	29220	-
قسائم الغذاء	31120	15145
التغذية المدرسية	63567	92183
أخرى	44293	-
مجموع المستفيدين	44000	365000

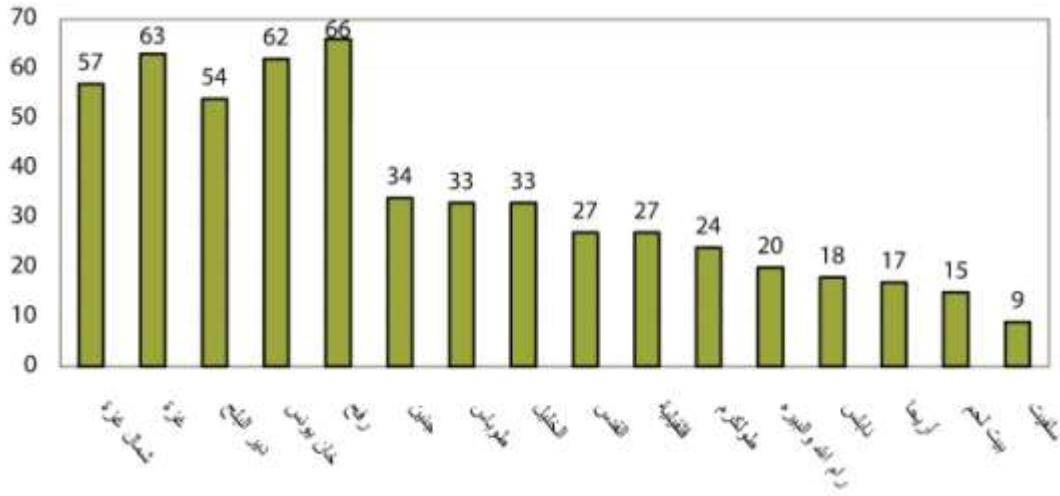
(*) المصدر: معهد أبحاث السياسات الاقتصادية الفلسطينية، نشرة الأمن الغذائي رقم 3، ص 5.

حسب نشرة الأمن الغذائي - العدد 3 - شتاء 2010 ، نورد فيما يلي عدداً من المؤشرات :

- وصلت نسبة الأسر غير الآمنة غذائياً بين إجمالي الأسر الفلسطينية إلى 43 % في عام 2009 . في حين ظلت معدلات انعدام الأمن الغذائي في الضفة الغربية خلال العام 2008 و 2009 على مستوى 25 % من إجمالي عدد الأسر، ازداد الوضع تدهوراً في القطاع لتصل معدلات انعدام الأمن الغذائي فيه لأكثر من 60 % مقارنة مع 56 % خلال العام 2008 .
- بلغت نسبة إنفاق الأسر على الغذاء مقارنة بإنفاق الأسر الكلي 52.5 % في الأراضي الفلسطينية المحتلة، موزعة بين 49 % في الضفة الغربية، و 56 % في قطاع غزة.

شكل رقم (2):

مستويات انعدام الأمن الغذائي في الأراضي الفلسطينية المحتلة على مستوى المحافظة



ونظرا لثبات الأجور -في الضفة والقطاع- التي تتراوح بين 25-40 شيكل للعمال العاديين، وبين 40-65 شيكل لأصحاب المهن من العمال الفنيين من ذوي الاختصاص [10]، فإن أكثر من 60% من مجموع الطبقة العاملة في السوق المحلي الفلسطيني يعيشون دون مستوى خط الفقر، (حوالي 1975 شيكل) ، في حين أن 40% منهم يعيشون عند مستوى خط الفقر المحدد بحوالي 2375 شيكل للأسرة، آخذين بعين الاعتبار أن أجور عمال القطاع بالنسبة لزملائهم في الضفة، أو العاملين في إسرائيل، هي الأدنى، فالمعروف أن نسبة أجور عمال قطاع غزة إلى أجور عمال الضفة تبلغ 80% ، وبالنسبة إلى أجور العاملين في "إسرائيل" فهي 49.7% فقط، ومع ملاحظة استمرار التراجع في مستوى المعيشة، إلى جانب استمرار تصاعد الرسم البياني للغلاء وارتفاع الأسعار، مع ثبات الأجور طوال السنوات الأخيرة، سنتبين عمق البؤس الاجتماعي العام الذي يعيشه عمالنا عموما وعمال قطاع غزة بصورة خاصة الذي يشهد -في ظل استمرار الحصار والانقسام- أعلى معدلات الفقر في المجتمع الفلسطيني، بما يفرض، إيلاء قضايا الطبقة العاملة اهتماما إضافيا في برنامج ومهام القوى اليسارية، في إطار النضال المطالب الهادف إلى رفع أجورهم ومستوى معيشتهم عبر توعيتهم، وإشراكهم في العمل العام والعمل النقابي وتنظيمهم دفاعا عن مطالبهم وحقوقهم .

وفي هذا السياق يتوجب الإشارة إلى أن الفقر لا يتوقف عند نقص الدخل، وانخفاض مستوى المعيشة فحسب، بل يشمل غياب الإمكانيات لدى العامل وأسرته، للوصول إلى الفرص الحياتية الضرورية لحياة مقبولة مثل تعليم الأبناء والرعاية الصحية وتأمين المشاركة النشطة في الحياة المجتمعية، خاصة، وأننا نعرف جيدا أن الحديث عن الطبقة العاملة ومعاناتها وفقرها، هو حديث عن مكان إقامة هؤلاء الفقراء في المخيمات والمناطق الفقيرة من مدن وقرى الضفة والقطاع، وهو أيضا وقبل كل شيء حديث عن القاعدة الأساسية المؤهلة للصمود وللنضال الوطني التحرري، بمثل ما هي مؤهلة للتغيير الديمقراطي المنشود، ونقصد بذلك الطبقة العاملة، والفقراء والكادحين عموما الذين كانوا -وما زالوا- في طليعة نضال شعبنا في تاريخه القديم والحديث والمعاصر.

وفي ضوء قراءتنا لتوزيع السكان في الضفة والقطاع حسب فئات العمر (انظر الجدول رقم 5) يتضح أن نسبة الفتوة (أقل من 15 سنة) في أوساط شعبنا الفلسطيني، تبلغ 40.6% [11] (1,991,248 نسمة) ، في حين أن نسبة القوة البشرية (15 سنة فأكثر) تبلغ 59.3% (2,902,321 نسمة)، و في هذا السياق فإن القوة البشرية تنقسم إلى مجموعتين: المجموعة الأولى تضم من هم خارج القوى العاملة، أو الأفراد خارج إطار النشاط الاقتصادي مثل الطلاب وريبات البيوت والمرضى والمعوقين ممن بلغت أعمارهم 15 سنة فأكثر .

مع الأخذ بعين الاعتبار بأن جميع الافراد داخل القوى العاملة عبارة عن النشيطين اقتصادياً الذين ينتمون لسن العمل وينطبق عليهم مفهوم العمالة والبطالة، ويطلق على هذه المجموعة اسم القوى العاملة التي يبلغ عددها في الضفة وقطاع غزة عام 2016 (1,299 مليون عامل) ويشكلون نسبة 41.6% (نسبة المشاركة) من القوى البشرية خلال العام 2016 أو ما يعادل 26.9% [12] من مجموع السكان، تتوزع بواقع (833,958) شخص عامل في الضفة، أي بنسبة 64.2% من إجمالي القوى العاملة في الاراضي الفلسطينية، وبواقع (465,042) شخص عامل في قطاع غزة، أي بنسبة 35.8%، الأمر الذي يعني أن معدل الإعاقة الفعلي - في الضفة والقطاع - يبلغ 1 : 5 [13] تقريباً، أي أن كل فرد يعمل يعيل نفسه ويعيل أربعة أشخاص آخرين معه، ويرتفع هذا المعدل إذا ما تم الأخذ بعين الاعتبار ارتفاع نسبة البطالة كما في منتصف 2016 إلى 25.9% ، أو ما يقدر بحوالي (334,941) عاطل عن العمل منهم (130,274) عاطل عن العمل في الضفة، و (204,667) عاطل عن العمل في قطاع غزة أي بنسبة 41%، بسبب استمرار الانقسام والحصار الإسرائيلي، حيث ترتفع نسبة الإعاقة في هذه الحال في قطاع غزة إلى 6.9 أفراد لكل عامل، وفي الضفة إلى 4.3 فرد لكل عامل، (أنظر الجدول رقم 5) ، ونشير هنا إلى أن هذه النسبة تكاد تمثل استنتاجاً ميكانيكياً أو كمياً حسابياً لا يعبر عن الواقع الموضوعي بصورة حقيقية، حيث أن الواقع الفعلي يقول لنا أن هناك آلافاً من الأسر بلا معيل - بسبب الاستشهاد أو الاعتقال والسجن أو الإعاقة - و بلا أي دخل نتيجة استمرار أوضاع الحصار والمعاناة والبطالة والفقر في الظروف الراهنة .

جدول رقم (5): الضفة الغربية وقطاع غزة .. بيانات إحصائية مقارنة للسكان والقوى العاملة

الرقم	البيان	الضفة والقطاع	الضفة الغربية	قطاع غزة	ملاحظات
1.	السكان [14]	4,893,569	2,987,653	1,905,916	نهاية عام 2016
	• ذكور	2,485,930	1,517,727	968,203	نهاية عام 2016
	• إناث	2,407,639	1,469,926	937,713	نهاية عام 2016
2.	القوى البشرية (58.1% من عدد السكان)	2,843,163	1,735,826	1,107,337	نهاية عام 2016
3.	الناتج الإجمالي [15] (مليار دولار)	7,722	5,954	1,768	نهاية 2015
4.	حصة الفرد من الناتج الإجمالي (بالدولار)	1,746	2,265	1,002	نهاية 2015
5.	متوسط الانفاق الشهري لأسرة مكونة من 6 أفراد (بالدينار الأردني) [16]	886	993	680	منتصف عام 2016
6.	القوى العاملة [17]	1,299,000	833,958	465,042	نهاية عام 2016
7.	العاطلون عن العمل	334,941	130,274	204,667	منتصف عام 2016
8.	العاملين بالفعل	964,059	703,684	260,375	منتصف عام 2016
	• العاملون [18] في القطاع الخاص [19] ووكالة الغوث ومنظمات NGO's	635,059	472,684	162,375	منتصف عام 2016
	• العاملون في "إسرائيل" والمستوطنات [20]	129,000	129,000	-	منتصف عام 2016
	• العاملين في حكومة حماس	42,000	-	42,000	نهاية عام 2016
	• العاملين في حكومة السلطة (مدنيين وعسكريين) [21]	158,000	100,000	58,000	نهاية عام 2016
	• موظفين مدنيين [22]:	88,870	63,870	25,000	نهاية عام 2016
	• وكلاء مساعدين	161	130	31	نهاية عام 2016
	• مدير عام	827	700	127	نهاية عام 2016
	• مدراء	5,926	5,238	688	نهاية عام 2016
	• حملة شهادة الدكتوراه [23]	1,475	-	-	نهاية عام 2016
	• حملة الماجستير	7,475	-	-	نهاية عام 2016
	• لا يحملون شهادة توجيهي	11,236	-	-	نهاية عام 2016
	• العاملين في وزارة التعليم	47,833	-	-	نهاية عام 2016
	• العاملين في وزارة الصحة	13,896	-	-	نهاية عام 2016
	• موظفين عسكريين [24]:	69,130	36,130	33,000	نهاية عام 2016
	• رتبة لواء	127	121	6	نهاية عام 2016
	• عميد	662	651	11	نهاية عام 2016

• عقيد	3,062	2,951	111	نهاية عام 2016
• مقدم	3,292	3,158	134	نهاية عام 2016
• راند	4,529	3904	625	نهاية عام 2016
9. نسبة البطالة [25]	%25.9	%17.3	%41	منتصف عام 2016
10. مجموع الأسر	835,772	533,392	302,380	نهاية عام 2016
11. متوسط حجم الأسر	5.8 فرد	5.5 فرد	6.5 فرد	منتصف عام 2016
12. عدد الأسر	823,680	525,625	298,055	منتصف عام 2016
13. نسبة الإعاقة [26]	5 فرد	4.3 فرد	6.9 فرد	نهاية عام 2016
14. معدل الأجرة اليومية (بالشيكل)	-	82	59	نهاية عام 2016
15. مجموع الواردات السلعية [27]	5,226	4,582	644	نهاية عام 2015
16. موازنة السلطة لعام 2017 حسب مشروع الموازنة الصادر عن وزارة المالية - موقع الوزارة بالانترنت. (مليون دولار أمريكي)				
• صافي الإيرادات العامة	3,449			
• إجمالي النفقات العامة	4,560			
• العجز الكلي	1,111			
• التمويل الخارجي لدعم الموازنة و لتمويل النفقات التطويرية	640			

أخيراً، وفي سياق الحديث عن الطبقة العاملة، فإننا لا نستطيع إغفال أن الكثير من المصاعب والمصائب الاقتصادية والاجتماعية بسبب الحصار والانقسام والبطالة، تكبل شرائح واسعة من عمالنا، الذين يعيشون تحت خط الفقر بالذات ، وتحكم عليهم بتجرع المعاناة اليومية، بحيث يمكن تحولهم -بصورة تدريجية واکراهية- إلى مجموعات اجتماعية معدمة، يسود في اوساطها ما يمكن تسميته بظاهرة الانفصال الطبقي وما يرافقها من مشاعر ومواقف عفوية سلبية تجاه مجتمعهم المحيط، لذلك لا غرابة -إذا استمرت حالات الفقر والإفقار عندنا- بوتأثيرها الراهنة، من تشكل كتلة ثابتة من السكان -خاصة في قطاع غزة والمناطق الأكثر فقراً في الضفة- لا يتميزون بمعاناتهم وبؤسهم فحسب، وإنما قد يتراكم في وعيهم العفوي البسيط، بحكم شدة البؤس، حالة من الشعور بالانفصام عن المجتمع المحيط، بسبب استمرار وتفاقم "الوضع المعيشي الصعب وانعدام اليقين حول المستقبل الوطني يدفع بقطاعات واسعة من الجمهور الفلسطيني، وتحديدًا الفئات العمالية العاطلة عن العمل والمهمشة، إلى منح الأولوية للقضايا المعيشية -بأي ثمن- على حساب القضايا الديمقراطية"، وعلى حساب القضايا الوطنية أيضاً، بما يشير إلى إمكانية تحولهم إلى "بروليتاريا" رثة، أو شرائح من المعدمين الذين يسهل استغلالهم في كل أشكال الجرائم والاعمال غير المشروعة المنظمة وغير المنظمة، الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والأمنية، بما في ذلك تحولهم إلى مادة للتخريب من قبل العدو، إذا لم يجدوا -خاصة في ظروف الحصار والانقسام الراهنة- من يأخذ بيدهم ويدافع عن قضاياهم من أجل تحسين أوضاعهم، عبر اطر التكامل الاجتماعي والمعيشية والتنظيم في الأطر النقابية، والجهادية، والحزبية.

فإذا كانت الجماهير الشعبية كلها تتعرض لهذه الحالة، فإنها مضاعفة لدى الطبقة العاملة ولدى الفلاحين الفقراء، -كما يقول سلامة كيل- مما يؤهلها لأن تلعب دوراً أكثر فاعلية، وما يساعدها على ذلك، إن إمكانيات تأسيس وعي مطابق لمصالحها، وانطلاقاً من المنهجية الماركسية، إمكانيات كبيرة، ويكون ممكناً تنظيمها، وتنظيم نشاطها وفعاليتها، ومن ثم توحيد كتلة الجماهير الشعبية، وتأسيس التحالف الطبقي، الذي يصبح قوة هامة كبيرة، في الصراع الوطني، التحرري والديمقراطي معاً، فإذا كانت الجماهير الفقيرة تتوحد حول أهداف محددة على الصعيد السياسي (الاستقلال وإنهاء الاحتلال والتبعية، التوحيد القومي) فإنها تتوحد أيضاً حول أهداف محددة على الصعيد الاقتصادي الاجتماعي، وهنا بالضبط تتبدى الحاجة إلى تطور وتفعيل أحزاب اليسار الماركسي وانتقالها من حالة القصور والعجز الراهنة إلى حالة التفاعل والتوسع في أوساط الجماهير الشعبية الفقيرة عموماً والعمال خصوصاً.

إن يمكن القول أن الطبقة العاملة وفقراء الفلاحين وكل الفقراء والكادحين في بلادنا الذين كانوا - وما زالوا - وقود النضال التحرري تحت قيادة كبار الملاك قبل نكبة 1948 ثم في ظل القيادة البرجوازية التي أودت بهم وبشعبنا وقضيته الوطنية إلى الحالة الراهنة أو المأزق المسدود، حيث هبطت تلك القيادة بالأهداف الوطنية والديمقراطية إلى أوضاع كارثية أشد خطراً وعمقاً من نكبة 1948 رغم التضحيات الهائلة التي قدمها فقراء بلادنا من العمال والفلاحين خصوصاً - طوال (70) عاماً بعد النكبة - الأمر الذي يفرض على قوى اليسار تحمل مسئولياتهم في الاستهزاء الثوري الديمقراطي لجموع الفقراء والكادحين، بما يمكنهم فعلاً من أن يكون لهم الدور الطبيعي والرئيسي في قيادة النضال الوطني التحرري والديمقراطي بأفقه القومي والأممي، من خلال امتلاكهم الرؤية الواعية للظروف الواقعية والثورية من جهة، ومن خلال القدرة على التلاحم والتنظيم لكتلة اجتماعية تمثل الأغلبية السكانية، بحيث يمكن الحديث عن تحالف طبقي وسياسي واسع، في مرحلة تتزايد فيها عملية "تكديح" وإملاق فئات واسعة من الجماهير الشعبية . وهذا هو طريق كسر "الحلقة المفرغة" التي رسمها التحالف الصهيوني/الإمبريالي، لهذا يصبح طريق التقدم، منوطاً بشكل أساسي بالطبقة العاملة، والفلاحين الفقراء، وبالماركسية كمنهجية في البحث والدراسة والتحليل، وبالتالي كمنهجية في تأسيس الأيديولوجيا المطابقة لمصلحة هؤلاء.

ما يمكن ان نقوله أخيراً، أن الحديث عن التقدم، في إطار النضال التحرري والاجتماعي الديمقراطي، مرتبط بالدور الذي يمكن أن تلعبه الطبقة العاملة، وأية مراهنات على أدوار أخرى، ستبدو أنها خارج سياق حركة التقدم الواقعية.

[1] وفي هذا السياق لا بد من أن نشير إلى أهمية التوقف أمام مفهوم القوى العاملة الذي يشمل العمال الذين يبيعون قوة عملهم الجسدية مقابل الأجرة اليومية ، كما يشمل العاملين في السلطة ، الموظفين المدنيين والعسكريين وعدد من الوظائف في القطاع الخاص خاصة في مجال الخدمات ، وهؤلاء يقدر عددهم بحوالي 200 ألف من إجمالي القوى العاملة الفلسطينية ، ولا يجوز إدراجهم في التحليل ضمن صفوف الطبقة العاملة الكادحة ، وإنما ضمن صفوف البرجوازية الصغيرة كما سيرد لاحقاً ، ولذلك نلاحظ اهتمام السلطة في رام الله وكذلك حكومة حماس في غزة لتأمين

صرف رواتبهم ، في حين ان كل منهما لم تبذل الجهد الكافي في مساعدة العمال العاطلين عن العمل الأكثر تضرراً ومعاناة ، وتفسير ذلك لان شريحة الموظفين من البورجوازية الصغيرة تحرص كل من سلطة فتح وحكومة حماس على ضمان تأييدها او تحييدها في حين يختلف موقف العمال الفقراء الذي ينسجم موضوعياً مع رؤية وسياسات المعارضة اليسارية بشكل خاص.

[2] المصدر : الجهاز المركزي للإحصاء الفلسطيني - كتاب فلسطين الإحصائي السنوي 2016 - ديسمبر 2016 - ص133.

[3] المصدر : الجهاز المركزي للإحصاء الفلسطيني - فلسطين في أرقام 2015 - آذار / مارس 2016 - ص24

[4] المصدر : الجهاز المركزي للإحصاء الفلسطيني - أحوال السكان الفلسطينيين المقيمين في فلسطين ، 2016 - تموز/يوليو 2016 - ص29

[5] الجهاز المركزي للإحصاء الفلسطيني - النشرة الإحصائية بمناسبة اليوم العالمي للسكان - رام الله - 2014/7/11.

[6] المصدر السابق.

[7] المصدر: جريد الأيام - العدد رقم 6947 - بتاريخ 2015/5/13 - ص13.

[8] المصدر السابق - ص29

[9] المصدر السابق - ص30

[10] الدولار يعادل 3.8 شيكل حسب الاسعار في نهاية عام 2016.

[11] لا تتجاوز نسبة من هم أقل من 15 سنة في الدول الصناعية المتقدمة 30% من عدد السكان.

[12] وهي نسبة منخفضة قياساً ببعض الدول العربية مثل **مصر** التي تزيد فيها القوى العاملة عن 30% من مجموع السكان وفي الأردن 27% وفي سوريا 28% ، وترتفع هذه النسبة في الدول المتقدمة (أوروبا وأمريكا واليابان) لتصل الى 50% ، وفي "إسرائيل" تصل الى 40% ، بالطبع النسبة منخفضة عندنا بسبب ارتفاع نسبة من هم دون سن 15 سنة التي تزيد عن 47% من مجموع السكان في الضفة والقطاع ، وكذلك انخفاض مساهمة المرأة في قوة العمل التي تصل إلى 20.1% بواقع 19.8 في الضفة الغربية و 20.5% في قطاع غزة، وهناك أسباب أخرى لانخفاض معدل المشاركة في قوة العمل، وجود نسبة عالية من السكان ممن هم في سن العمل على مقاعد الدراسة في المراحل التعليمية المختلفة خصوصاً الفئة العمرية 15-24.

[13] وصل معدل الاعالة في قطاع غزة منتصف 2016 إلى 6.8 فرد (حوالي 7 أفراد ، العامل بالإضافة إلى 6 أفراد) فإذا كان متوسط أجر العامل اليومي (العادي الذي لم يحصل على شهادة جامعية) في القطاع لا تزيد عن 60 شيكل ، فإن معدل نصيب الفرد يكون حوالي 8.6 شيكل (أي حوالي 2.2 دولار) وهو أقل من حد الفقر أو انه ضمن حدود الفقر المدقع ، حيث ان حد الفقر يبلغ 2237 شيكل شهرياً للعائلة المكونة من 5 أشخاص حسب الجهاز المركزي للإحصاء الفلسطيني، وفي حال قطاع غزة فإن دخل الاسرة المكونة من 7 أشخاص باعتبار اجر المُعيل 60 شيكل يومياً يكون 1800 شيكل ، أي أنه يقع ضمن خط الفقر المدقع، أما بالنسبة للعاملين من خريجي الجامعات في قطاع غزة فإن دخلهم اليومي 87.5 شيكل (انظر الجدول رقم 13)، أي انه -حسب نسبة الاعالة في قطاع غزة- يُعيل نفسه بالإضافة إلى ستة أفراد، فإن معدل نصيب الفرد يكون 12.5 شيكل (أي حوالي 2625 شيكل شهرياً)، في حين أن العامل العادي في الضفة الغربية يحصل يومياً على 75 شيكل، ونسبة الاعالة في الضفة 4.2 ، وهذا يعني معدل نصيب الفرد 17.8 شيكل يومياً أو 2250 شيكل شهرياً، وهو مبلغ يقترب من حد الفقر (2237 شيكل)، اما بالنسبة للخريجين في الضفة ، فإن معدل الاجر اليومي 122.7 شيكل (ونسبة الاعالة 4.2) وهذا يعني ان دخل الاسرة 3681 شيكل.

[14] المصدر: الجهاز المركزي للإحصاء الفلسطيني - فلسطين في أرقام 2015/5/13 - مع إضافة 3% نسبة زيادة سكانية عن نهاية عام 2016

- [15] المصدر: الجهاز المركزي للإحصاء الفلسطيني - المراقب الاقتصادي - العدد 44 - ايار 2016 - ص 7
- [16] المصدر : الجهاز المركزي للإحصاء الفلسطيني - كتاب فلسطين الاحصائي السنوي 2016 - ديسمبر 2016 - ص 133.
- [17] المصدر: الجهاز المركزي للإحصاء الفلسطيني ، مسح القوى العاملة الفلسطينية ، التقرير السنوي 2015 ، ابريل 2016 - ص 22
- [18] 73% من مستخدمي القطاع الخاص بدون عقود عمل، و 38% منهم يتقاضون أقل من الحد الأدنى للأجور (محمد اشتية ، مؤشرات سوق العمل، موقع فلسطين اليوم ، 2017/3/6)
- [19] المصدر : المراقب الاقتصادي والاجتماعي - العدد 44- ايار 2016 - ص 11 (المجموع يشمل أصحاب العمل ونسبتهم 4% ومن يعملون لحسابهم (أو بدون أجر) نسبة 24% والباقي يعملون بأجر نسبة 72%) أما نسبة العاملين في القطاع الخاص فهي 66.1% وفي كالة الغوث والمنظمات غير الحكومية 1.4% في الضفة، أما في قطاع غزة فالعاملين في القطاع الخاص 55.7% وفي وكالة الغوث ومنظمات غير حكومية 7.4% حسب المراقب الاقتصادي - عدد 44 - ص 11.
- [20] 24 ألف من العاملين في السوق الاسرائيلي ، يعملون في المستوطنات !؟
- [21] المصدر: فريد غنام - مدير عام وزارة المالية - مؤتمر صحفي - رام الله - 2017/4/9
- [22] المصدر: زياد الظاظا - دنيا الوطن - 2017/4/9
- [23] المصدر: موقع فلسطين 24 - الانترنت - 2016/5/10
- [24] المصدر: زياد الظاظا - دنيا الوطن - 2017/4/9
- [25] المصدر: المراقب الاقتصادي - العدد 44 - ايار 2016 - ص 13. (معدل البطالة = عدد الافراد المتعطلين ÷ مجموع قوة العمل X 100)
- [26] يقاس معدل الإعالة بنسبة عدد السكان إلى عدد الافراد العاملين بالفعل، وفق المعادلة التالية : إجمالي عدد السكان ÷ إجمالي عدد العاملين بالفعل.
- [27] الجهاز المركزي للإحصاء - تقرير احصاءات التجارة الخارجية المرصودة 2015 - سبتمبر 2016
- ملاحظة: الأرقام الواردة في التقرير أعلاه تمثل حجم الواردات الرسمية الإجمالية المرصودة (وليست الفعلية) حيث نلاحظ أن الرقم الرسمي لواردات قطاع غزة هو 644 مليون دولار في حين أن الواردات الفعلية (عن طريق مصر والاتفاق بالإضافة إلى الواردات من السوق الإسرائيلي التي لم تسجل رسمياً بسبب عدم تسليم الفواتير الخاصة بها) قد تصل إلى ما لا يزيد عن 856 مليون دولار ، أي ان إجمالي واردات القطاع لعام 2015 هي 1.5 مليار، وفي هذا الجانب أشير إلى أن مبلغ المقاصة المتحقق من إجمالي الواردات يقدر بمبلغ 2 مليار دولار لعام 2015 أي بنسبة 38.5% من قيمة الواردات الاجمالية، وبالتالي تكون نسبة مبالغ المقاصة المترتبة على واردات قطاع غزة هي 644 مليون × 38% = 248 مليون دولار فقط، وإذا أضفنا لهذا المبلغ حوالي 75 مليون دولار سنوياً أرباح بنوك ومؤسسات مركزها في الضفة ولها فروع في غزة، فإن إجمالي المبالغ الموردة من القطاع إلى مالية السلطة 323 مليون دولار سنوياً بما لا يتجاوز 16.1% وليس 50%.

غازي الصوراني

14 أكتوبر 2018

(1994 - 2017)

الأوضاع الاجتماعية (الطبقية) في الضفة الغربية وقطاع غزة (4 - 5)

4-2 الفلاحون :-

إذا كنا نتفق على أنه ليس بالإمكان الحديث عن طبقات قائمة بذاتها أو متبلورة، في المجتمع الفلسطيني، بسبب استمرار هذا التداخل والتقاطع للأشكال الحديثة للتقسيم الاجتماعي للعمل، مع الأشكال القديمة المتوارثة - كما أشرنا من قبل - فإن الحديث عن "طبقة الفلاحين" في بلادنا لا يبتعد عن هذا التوصيف، أي غياب وعي الفلاحين الفلسطينيين لوجودهم كطبقة لذاتها، وفي هذا السياق يقول ماركس [1] "طالما تعيش ملايين العائلات في ظروف اقتصادية تميز نمط حياتها ومصالحها ومستوى تعليمها وتضعها في مواجهة نمط حياة ومصالح ومستوى تعليم الطبقات الأخرى فهي تشكل طبقة، وطالما لا توجد بين الفلاحين غير رابطة محلية، وطالما لا يخلق تجانس مصالحهم أية وحدة فيما بينهم وأية علاقة قومية ولا أي تنظيم سياسي فهم لا يشكلون طبقة" رغم انتشارهم الكمي عبر أكثر من ألف قرية على الأرض الفلسطينية، إلا أن هذا التحليل لا ينفي الدور النضالي التاريخي للفلاحين الفلسطينيين بصورة عفوية كما جرى في انتفاضة البراق 1929 على أثر بيع أكثر من 200 ألف دونم في شمال فلسطين، للوكالة اليهودية وطرد الفلاحين منها، إلى جانب حرص كبار الملاك أو ما يسمى بـ"القيادة الوطنية" آنذاك على امتصاص نقمة الفلاحين وثورتهم، عبر التلويح بحرمانهم من مصدر رزقهم. فالزراعة -تاريخيا- احتلت المكانة الأولى في الاقتصاد الفلسطيني الذي كان - قبل 1948 - ككل اقتصاد زراعي -في بدايته بصورة أساسية- اقتصادا طبيعيا حيث تعيش كل قرية داخل اقتصاد شبه مغلق داخل الرابطة المحلية للقرية، يقابله انفتاح في العلاقات الاجتماعية مع القرى المجاورة، ففي مرحلة ما قبل نكبة 48 بلغ عدد العاملين في الزراعة من الفلاحين والأجراء، حوالي 550 ألف يمثلون 55% من مجموع السكان، كان 29% منهم لا يمتلك أرضا . وفي حين أن مجموع ملكية 71% من هؤلاء الفلاحين (حوالي 55 ألف أسرة) لم تتجاوز (3) مليون دونم موزعة عبر ملكيات/حيازات صغيرة من خمس دونمات - 55 دونم، فإن 250 مالك فقط، استحوذوا - بطرق ووسائل غير مشروعة - على حوالي أربعة ملايين ومائة وخمسون ألف دونم، أي ما يزيد عن كل ما امتلكه الفلاحون الفلسطينيون آنذاك، وفي هذا الجانب، يكفي أن نشير إلى أن "28 مالكا في قضاء بئر السبع وغزة كانوا يمتلكون حوالي (2) مليون دونم، وكانت ملكية (11) شخصا منهم تزيد عن (100) ألف دونم لكل فرد" [2]، وفي القدس والخليل كان 26 مالكا، يملكون 240 ألف دونم، وفي نابلس-طولكرم خمسة ملاكين، كانوا يملكون 121 ألف دونم، وفي منطقة جنين ستة ملاك، امتلكوا 114 ألف دونم . وفي هذا السياق تقول تمار غوجانسكي [3] "كان تطور القرية العربية زمن الانتداب تعبيراً عن تقاطع التقاطب الاجتماعي: خراب الفلاحين من ناحية، وإثراء ملاكي الأراضي وأصحاب الأموال من ناحية أخرى، حيث ارتكز تراكم الأموال (بصورته التمويلية أو على شكل وسائل إنتاج وأرض وممتلكات) في القرية العربية، على استمرار الاستغلال

التقليدي بواسطة رسوم الإيجار وجباية الضرائب والربا الفاحش وفرض الأسعار". وإلى جانب هذا، ظهرت مصادر أخرى بما فيها المدخولات من بيع الأراضي لمؤسسات صهيونية ولشركات مالية ومن استغلال العمل المأجور، وكانت الشريحة الاجتماعية التي ركزت في أيديها معظم الأموال المتراكمة من المصادر المذكورة أعلاه- في ظروف فلسطين الانتدابية - شريحة ملاكي الأرض الكبار، التي شملت أيضاً تجاراً وتمولين أثرياء يسكنون المدن أو البلدان المجاورة . لقد كان الأمر الخاص في تطور علاقات الإنتاج في القرية العربية الفلسطينية -كما يقول غوجانسكي- هو أن الطبقة المسيطرة القديمة التي تبلورت في ظروف أسلوب الإنتاج التقليدي حافظت أيضاً على العلاقات الزراعية القديمة (حيثما كان ذلك ممكناً) واندمجت أيضاً في العلاقات الرأسمالية بإقامة مزارع (بساتين وما أشبه) قائمة على العمل المأجور، إذ أن التناقض الطبقي الأساسي في القرية العربية أيام الانتداب كان لا يزال هو التناقض بين الشريحة المسيطرة القديمة التي كانت مؤلفة من ملاكي الأراضي (الساكين في المدينة) ومن التجار والمرايين، وبين جماهير الفلاحين ذوي المزارع الصغيرة سواء المزارعين أو الحراثين، وقد كان لهذا الوضع أبعاد كثيرة في المجالين الاجتماعي والسياسي. وبالتالي فإن استمرار بقاء التناقض الطبقي الأساسي القديم مثل تخلف القرية العربية الاقتصادي - الاجتماعي بالنسبة للمدن وللزراعة اليهودية القائمة على الإنتاج الكبير باستعمال الآلات و الأساليب العصرية، هذا التخلف أدى إلى أن تظل القيادة السياسية- الشعبية في وسط المواطنين العرب بأيدي الأسر المتميزة ذوات الأراضي والأموال . ويفسر هذا البناء الاجتماعي أيضاً لماذا أثار شراء الأراضي من قبل المؤسسات الصهيونية وشركات الاستثمار الخاصة والعامة غضباً عارماً في أوساط الفلاحين العرب، ولماذا كان هؤلاء الفلاحون على استعداد للكفاح ضد بيع الملاكين للأراضي .

والمعروف أن عائلات كبار الملاك عبر هيمنتها على الاقتصاد تمكنت من قيادة الحركة الوطنية الفلسطينية قبل 1948، وفق رؤى وبرامج وآليات سياسية مهادنة أو رخوة، في حين أن الفلاحين الفلسطينيين كانوا وقوداً للثورة قبل عام 1948 ، ولم يكن غريباً أن ينجب الريف الفلسطيني خيرة المقاتلين والمناضلين الذين كانوا بحق هم المحرك اليومي والفعلية والمباشر للعمل الثوري ضد الانتداب والحركة الصهيونية، في حين لم يكن كبار الملاك (الأفندية) سوى واجهة هشّة تصدرت قيادة الحركة الوطنية ضمن آفاق محددة لم تكن تتلقي مع آفاق وتطلعات الجماهير الثورية العفوية، وكان دورها - على الأغلب - هو امتصاص وتهذئة الحالة الثورية لدى فقراء بلادنا، وكان هذا الدور منسجماً مع وضعها الطبقي ومصالحها وعلاقاتها مع القوى الرجعية العربية وغيرها، فهل نحن اليوم أمام مشهد "جديد" يعيد إنتاج المعادلة ذاتها رغم اختلاف شكل المصالح الاقتصادية والطبقية وسبل الحصول على الثروة ؟ الجواب نعم، ولكن بصورة رثة، أو ممسوخة، عبر رموز وادوات "طبقية" أقرب إلى الصيغة الطفيلية في تطورها، لكنها في الجوهر لديها - أو لمعظم أطرافها- الاستعداد للتراجع عن الثوابت والمهادنة لحساب ضمان مصالحها الجديدة على حساب مصالح وتطلعات وتضحيات الأغلبية الساحقة من أبناء الشرائح والطبقات الفقيرة الذين يعيشون اليوم حالة غير مسبوقة من الإحباط واليأس بسبب هذا الحصار المر لمسار طويل من النضال الوطني الذي تفرع بدوره إلى مسارين بعد الانقسام في حزيران 2007، الأمر الذي

فاقم من مشاعر الإحباط والسخط في ظل انسداد الأفق أو المآزق الراهن، مقابل حصر الثروات والمغانم الشخصية لدى الفئات المهيمنة - وإن بدرجات متفاوتة - في الضفة والقطاع .

إن تراكم العوامل التاريخية (الانقسام الجغرافي والسياسي والمجتمعي بعد النكبة)، التي كرسها الاحتلال فيما بعد وحرص على إدامتها، إلى جانب العوامل والممارسات السلبية الداخلية الفلسطينية في سلطة الحكم الذاتي وصولاً إلى حالة الفوضى والفلتان والصراع الدموي بين فتح وحماس ومن ثم الانقسام إلى حكومتين، كل ذلك عمق التباين في العلاقات الاجتماعية السائدة بين الضفة والقطاع دون إغفال عوامل التباين الموضوعي بينهما التي تتبدى اليوم في عدد من المظاهر، سواء من حيث الكثافة السكانية (في الضفة 444 فرد في الكيلو متر المربع الواحد، ترتفع هذه الكثافة في قطاع غزة إلى 4206 فرد/كم2) أو من حيث توزيع السكان المدنيين الذين يعيشون في المدن منتصف 2016، ونسبة هؤلاء في قطاع غزة تصل إلى 90% (1.689 مليون نسمة)، تنخفض في الضفة إلى 80% (حوالي 2.354 مليون نسمة) من سكان مدن ومخيمات الضفة في مقابل 20% (حوالي 588 ألف نسمة) سكان الريف، إذ يوجد في الضفة حوالي 430 قرية، في حين أن القرى الفلاحية في قطاع غزة لا تتجاوز (12) قرية صغيرة، وهذه المظاهر، وإن كانت تؤكد على الطابع الريفي للضفة، والطابع المدني لقطاع غزة، إلا أن هناك مفارقة لا بد من الإشارة إليها في هذه الدراسة، فبالرغم من وجود هذا العدد الكبير من القرى في ريف الضفة الغربية، إلا أن العلاقات الاجتماعية السائدة فيها يغلب عليها الطابع المدني المتطور والأكثر تقدماً بالمعنى النسبي من قطاع غزة، الذي - وإن كنا نقر - بأن 90% من سكانه يقيمون في المدن، إلا أن العلاقات الاجتماعية السائدة فيه هي علاقات " مدنية " متخلفة ومهمشه ورثه بصورة عامة، نلاحظ هذه المفارقة عبر هذا التباين الواضح في كثير من الجوانب الحياتية بينهما، أهمها تلك المرتبطة بالتطور الاجتماعي والحضاري والثقافي العام، إلى جانب التمايز في الأوضاع الريفية - الزراعية - الفلاحية، علاوة على أن استمرار الانقسام السياسي بين حكومتَي رام الله وغزة، سيولد مؤشرات الانقسام الاجتماعي بينهما، بحيث يمكن الحديث عن مجتمع في الضفة ومجتمع آخر مختلف في غزة!!؟

إن الحديث عن طبقة الفلاحين في الضفة و القطاع، هو حديث يتناول قطاع هام وواسع من المجتمع الفلسطيني يتجاوز النسب المئوية - المشار إليها (20% - من سكان الريف - في الضفة، 10% في القطاع) - ويحتاج إلى مزيد من التعمق والتحليل والرؤية الموضوعية، ذلك لأن طبيعة المسار التطوري الاجتماعي - الاقتصادي الراهن، هي طبيعة غير مستقرة أو مؤطرة، بحكم هذا التداخل في الأنماط التقليدية القديمة والحديثة والمعاصرة، الذي لا تتحدد حركته بفعل عوامل فلسطينية داخلية، تراثية أو تقليدية أو حديثة، وإنما أيضاً بفعل عوامل خارجية مهيمنة، الاحتلال والمخطط العدواني الصهيوني الذي يستهدف تعميق كل مظاهر التخلف القديمة بدعم صريح أمريكي وأوروبي، عبر استمرار هذه التبعية والهيمنة على الاقتصاد والبنية الاجتماعية معاً، المسألة الثانية في هذا الجانب، تتعلق باستمرار - بل و ثبات - العلاقات الفلاحية في أوساط اللاجئين الفلسطينيين الذين ينحدر 70% منهم على الأقل من أصول فلاحية، وقد كفوا عن كونهم فلاحين، لكنهم يتميزون حتى اللحظة بتمسكهم بالإنتماء للقرية بكل المعاني السياسية والروابط الاجتماعية حتى اللحظة، وفي

هذا السياق فليس من المبالغة في شيء أن نقول أن المجتمع الفلسطيني عموماً هو مجتمع تختلط فيه العلاقات الاجتماعية والفلاحية القديمة والتقليدية والرأسمالية الرثة، رغم تزايد عدد المدن ونسبة التطور المدني الكمي الذي لم يؤثر بصورة ملموسة بعد في جوهر العلاقات المجتمعية - الفلاحية التي تشكل جزءاً هاماً من مكونات البنية المجتمعية الفلسطينية في المرحلة الراهنة، مع الأخذ بعين الاعتبار أن هذه العلاقات الاجتماعية الريفية في أوساط الفلاحين الفلسطينيين، لم تعد محكومة - كما كانت في السابق - بقوة الملكيات الكبيرة أو أشباه الإقطاعيين التي لم يعد لها دوراً مسيطراً على هذه العلاقات من جهة، إلى جانب تفتت الأراضي الزراعية إلى قطع صغيرة (أقل من 50 دونم) بحيث تقدر نسبة الحيازات الصغيرة (من 1-10 دونم) بما يزيد عن 50% من إجمالي الملكيات في الأراضي الزراعية، ومن 10-20 دونم في حدود 20%، ومن 20-50 دونم 20%، ومن 50-100 دونم 7% ومن 100 - فما فوق 3% من مجموع الأراضي الزراعية البالغ 1,85 مليون دونم، منها 1,67 مليون دونم في الضفة، و (170) ألف دونم في قطاع غزة - حسب الإحصاءات الزراعية الصادرة عن الجهاز المركزي للإحصاء الفلسطيني، وبالتالي يمكن الاجتهاد في تحديد مكونات البنية الطبقة في الريف كما يلي :

- (أ) أغنياء الفلاحين والرأسمالية الزراعية (كبار الملاك 50 دونم فأكثر) وموقفهم صريح في العداء للثورة والإصلاح أو العمل التعاوني أو العدالة الاجتماعية.
- (ب) متوسطو الفلاحين - أقل من 50 دونم - .
- (ج) الشرائح الوسطى من الإداريين والفنيين .
- (د) صغار الحائزين - أقل من 20 دونم - .
- (هـ) العمال الاجراء : لا يملكون سوى بيع قوة عملهم للغير ويخضعون لشروط سوق العمل الزراعي.
- (و) فقراء الفلاحين .

لقد أدى تطور العلاقات الرأسمالية المشوهة - في سياق الارتباط بالاقتصاد الإسرائيلي إلى نمو العلاقات الرأسمالية - أو العلاقات السلعية والنقدية - في الزراعة والريف الفلسطيني التي تراكمت مع التراجع التدريجي - بحكم عوامل الوراثة وعوامل أخرى - في حجم الملكيات الكبيرة، بحيث تراجع دور طبقة كبار الملاك بوصفها الشكل الرئيسي للاستغلال في أوساط الفلاحين، ليحل مكانها استغلال العمل المأجور في إطار العلاقات الرأسمالية المشوهة في الريف التي تقوم على تخصيص القسم الأكبر من الإنتاج الزراعي من أجل السوق، وفي هذه الظروف تزايدت نسبة التمايز الطبقي بين الفلاحين الذين يشكلون حتى اللحظة وجوداً طبقياً موضوعياً وقاعدة اجتماعية - فلاحية في الضفة بشكل خاص، وتزايدت تسارع نمو الفئات الفقيرة والمعمدة، " البروليتاريا " والبروليتاريا الرثة " في القرية أو في أوساط العمال الزراعيين الأجراء في المخيمات والمناطق الفقيرة الأخرى، دون أن يعني ذلك تبلور حالة من التمايز الطبقي البورجوازي الكلاسيكي الذي يمكن أن يحقق تراكمات رأسمالياً ملموساً يؤثر في تطوير أو تنمية العلاقات الرأسمالية في الريف الفلسطيني، إذ أن العلاقات الرأسمالية الجديدة القائمة على استغلال العمل المأجور، هي علاقة مشوهة وكومبرادورية في نفس الوقت وبالتالي فقد بقي المصدر

الأساسي للتراكم، هو ما تحصل عليه فئة الكومبرادور من أرباح، وهو أشبه من حيث طبيعته بعلاقة الربح أو الربح الذي كانت تستحوذ عليه طبقة أشباه الإقطاعيين في مراحل سابقة .

إذ إنه في ظل استمرار سيطرة سياسة السوق أو الاقتصاد الحر في إطار التبعية والبحث عن المصالح الخاصة عبر سيطرة العلاقات الرأسمالية الطفيلية والمشوهة في السلطة، لم يكن من الممكن تطبيق سياسات زراعية لتطوير قطاع الزراعة في الضفة والقطاع. بحيث نلاحظ تراجع مساهمة هذا القطاع في الناتج المحلي من حوالي 40% قبل أواسل إلى أقل من 5% عام 2015، ويعود السبب في ذلك إلى إهمال السلطة لهذا القطاع، إلى جانب زيادة التفتت في مساحة الأراضي الزراعية، خاصة في قطاع غزة، وغياب دور البنوك في تشجيع وتطوير المشاريع الزراعية، إلى جانب غياب أي شكل من أشكال الجمعيات التعاونية وارتفاع القيمة الاجارية للأراضي الزراعية، وكلها عوامل أدت إلى المزيد من التراجع والتمش لبنية هذه الطبقة من ناحية ولانتاجتها من ناحية ثانية.

إن هذه الأوضاع التي تعيشها جماهير الفلاحين الفلسطينيين بما يمثلونه من كتلة اجتماعية / إنتاجية فقيرة لها مصلحة في النضال الوطني والطبقي، تدفع قوى اليسار الفلسطيني، إلى مزيد من الاهتمام بقضاياهم ووعي تفاصيل أوضاعهم الحياتية عبر تنظيمهم ومعايشتهم، بهدف مواجهة كل أشكال المعاناة التي يتعرضون لها من الاحتلال والمستوطنين من جهة، أو أشكال الاستغلال الطبقي الداخلي من جهة أخرى، وهذا يفرض على هذه القوى، القيام بالمبادرات المدروسة، لتشجيع قيام التعاونيات لدعم الفلاحين الأجراء، والعمل على رفع مستوى الملكيات الزراعية - المفتتة - إلى مستوى معين من الملكيات التعاونية، والمطالبة بإيجاد قطاع حكومي في الزراعة، في أراضي الضفة بصورة خاصة، إلى جانب ذلك فإن المطالبة بتقديم مختلف التسهيلات للفلاحين والمزارع الصغيرة، كالقروض والأسمدة والأدوية والإرشاد والتخطيط أو التتميط الزراعي، والاهتمام بالمنتجات من حيث التسويق وحماية الأسعار، أمور لا بد من العمل على تفعيلها، تعميقاً للعلاقة بين هذه القوى، وبين جماهيرنا الشعبية في الريف الفلسطيني من الفلاحين الذين تصدروا دوما حركة النضال الوطني والتضحية والنهوض الثوري منذ فجر تاريخ الحركة الوطنية الفلسطينية .

إن هذه الدراسة من شأنها أن تثير التساؤلات لدى كافة المعنيين حول التغيير الاجتماعي / السياسي / الاقتصادي المستقبلي من ناحية وحول سيناريوهات البديل المحتمل للأوضاع الراهنة من ناحية ثانية، ونقصد بذلك سيناريو (الإمارة) الإسلامية في غزة، والحكم الذاتي الموسع في الضفة أو سيناريو "حل الدولتين" أو الدولة الشكلية في إطار التبعية الإسرائيلية عبر توافق فتح وحماس أو سيناريو النضال من أجل فلسطين الديمقراطية في إطار الدولة العربية والمجتمع العربي الاشتراكي.

وبناء عليه فإننا، ندرك بكل موضوعية ووعي، أن استمرار تطور العلاقات الاجتماعية في بلادنا على صورتها المشوهة الراهنة، هو أمر بقدر ما يتعارض مع قوانين الحياة ومتغيراتها وتراكماتها الدافعة صوب الارتقاء والتقدم، يتعارض أيضا مع نضال شعبنا وتضحياته الغالية في صراعه الطويل مع العدو الصهيوني، من أجل تحقيق أهدافه في التحرر والعدالة الاجتماعية والديمقراطية، الأمر الذي يستوجب استنهاض قوى اليسار الفلسطيني والعربي، كضرورة موضوعية ملحة، حتى لا يصبح المستقبل كأنه " قدر محتوم " نساق إليه من نظام

العولمة الأمريكي الصهيوني الذي نجح إلى حد كبير في السيطرة على مقدرات شعوبنا، وما [العراق](#) وفلسطين سوى مؤشر صارخ على تلك الهيمنة التي ستتسع لتشمل كل مساحة النظام العربي، لذلك فإن عملية استيعاب الحاضر واستشراف المستقبل ستظل رهاننا الدائم والمستمر، للإسهام في تعبئة طاقات مجتمعنا بارتباطه العضوي مع محيطه العربي في ظل عالم يموج بالمتغيرات لا مكان للضعفاء فيه .

فبالرغم من المتغيرات التي أصابت البنية الاقتصادية الاجتماعية الفلسطينية طوال الفترة الممتدة منذ عام 1967 حتى اليوم، إلا أن هذه التحولات لم تستطع تجاوز أو إلغاء علاقات الإنتاج ما قبل الرأسمالية وشبه الرأسمالية القائمة بل عززتها وأبقت عليها، بفعل عوامل خارجية تتمثل في السياسات الإسرائيلية تجاه الاقتصاد الفلسطيني من ناحية وعوامل داخلية فلسطينية تتمثل في مجموعات المصالح الطبقية التقليدية والمستحدثة الطفيلية الحريصة على إبقاء العلاقات القديمة وعدم تجاوزها (في المنشآت الصناعية شبه العائلية عموماً، والإنتاج العائلي في الزراعة ونمط الإنتاج السلي الصغير المنتشر بكثرة في الضفة والقطاع عموماً وفي المناطق الريفية خصوصاً ... الخ) وبالتالي فإن النمط السائد غالباً هو نمط رأسمالي تابع ومشوه تتداخل فيه الأنماط القديمة ضمن صيغة من التعايش والتعاون والصراع، وفي هذا الجانب نشير إلى أن تعدد أنماط الإنتاج قد يتجسد في بعض القطاعات الاقتصادية أكثر من غيرها، وفي هذا السياق يمكن أن يوصف النمط السائد عندنا بأنه نمط محكوم بآليات "رأسمالية المحاسيب" ارتباطاً بالتحالف بين الصفوة السياسية والبيروقراطية ورجال الأعمال والمال والكومبرادور في الضفة والقطاع، وفي ضوء هذا التحليل يمكن أن نطلق على هذا النمط انه نمط رأسمالي طفيلي، لكنه في كل الأحوال ومهما كانت التسمية، فهو نمط تابع ومتخلف، ما يعني بقاء التطور الاقتصادي والاجتماعي/الطبقي محتجزاً بسبب هذه العوامل الخارجية والداخلية ذات المصلحة المشتركة في إبقاء حالة التطور المحتجز في بلادنا ودور هذا التحالف الطبقي في تفكيك المجتمع السياسي الفلسطيني وإعاقة توليد آليات المجتمع المدني الديمقراطي، الأمر الذي يقتضي العمل على كسر هذا التحالف وإزاحة كل هذه العوامل ورموزها وشخصها صوب إعادة الوحدة السياسية المجتمعية بين الضفة والقطاع وفق الأسس والثوابت الوطنية والديمقراطية، وفق أسس اقتصادية تنموية تستهدف تحقيق مقدمات الصمود الوطني والمقاومة والنضال بكل أشكاله على طريق التحرر والاستقلال والعدالة الاجتماعية.

[1] الكسي ليفكوفسكي - البرجوازية الصغيرة وخصائصها - دار التقدم - فرع طشقند - 1979.

[2] د. عادل غنيم- القوى الاجتماعية في فلسطين-ص30 (سنة الطبع ، ودار النشر غير واضحة) .

[3] تمار غوجانسكي-تطور الرأسمالية في فلسطين-ترجمة حنا ابراهيم-إصدار دائرة الثقافة في م.ت.ف-ط2-1987-

الأوضاع الاجتماعية (الطبقية) في الضفة الغربية وقطاع غزة (5- 5)

. ملامح التحول والتغير في البنية الاجتماعية ما بعد قيام السلطة 1994:

يمكن الحديث عن هذه الملامح في ضوء المؤشرات الأساسية التالية :

1. خلال السنوات 1994 - 2017 نلاحظ تراجع ظاهرة المجتمع السياسي التي انتشرت إبان

الانتفاضة الأولى، وكان من الممكن أن تشكل مدخلاً أو تمهيداً لولادة المجتمع المدني الفلسطيني في سياق الصراع الوطني والصراع الطبقي الداخلي، لكن هذه الإمكانية لم تعد قابلة للتحقق في الوضع الراهن.

2. المتغيرات الاقتصادية التي طرأت على المجتمع الفلسطيني بعد قيام السلطة 1994، كانت في معظمها متغيرات سلبية من خلال ارتباط نخب وشرائح طبقية بيروقراطية- كمبرادورية بالمشروع الأمريكي- الإسرائيلي لتصفية جوهر القضية الوطنية، ونخب منظمات غير حكومية ومصرفية وإعلامية، هي أبعد ما تكون عن الارتباط الوطني كما لم تسهم في تغيير قوى وعلاقات الإنتاج في القطاعات الاقتصادية، أو في تطوير دور القطاع الخاص الفلسطيني والارتقاء به وخاصة في القطاعات الإنتاجية الرأسمالية، أو في استيعاب مزيد من العاملين فيه وتنوع خصائصهم أو تغيير وعيهم المهني والنقابي والاجتماعي كطبقة متبلورة أو مستقلة ولو بالمعنى النسبي.

3. إن الأوضاع الاجتماعية/الاقتصادية التي سادت في السلطة منذ نشأتها عام 1994 لم تشكل قطيعة بأي معنى، مع مرحلة الاحتلال السابقة، إذ بقي الاحتلال بعد قيام السلطة كما هو - بصورة مباشرة وغير مباشرة - وبقيت العلاقات الاقتصادية والقانونية محكومة لنفس المرجعيات والآليات السابقة في إطار التبعية والخضوع والتكيف مع السياسات الإسرائيلية، كما ظلت أيضاً محكومة بهذه الدرجة أو تلك - للعلاقات الاجتماعية ما قبل الرأسمالية العشائرية والحمائلية والعائلية إلى جانب كبار الملاك من الأسر شبه الإقطاعية "الارستقراطية" التقليدية والفلاحين.

4. على أثر قيام سلطة الحكم الذاتي المحدود، نشأت تغيرات على البنية الاجتماعية في الضفة والقطاع، ويمكن تلخيص هذه المتغيرات كالتالي[1]:

- حدوث توسع نسبي في حجم الفئات العمالية (العاملة في القطاعين الرسمي وغير الرسمي من الاقتصاد)، وتراجع نسبي في مستوى معيشة الطبقة العاملة والشرائح الدنيا من الطبقة الوسطى.

- نمو شريحة جديدة من الطبقة الوسطى الحديثة متمثلة في بيروقراطية السلطة وفي مجال التعليم والصحة، وفي إدارات المنظمات غير الحكومية، وفي توسع صفوف ذوي الاختصاص وأصحاب المهن الحرة.
- تكون نواة شريحة من أصحاب رؤوس الأموال في المنطقة الرمادية بين القطاع العام والقطاع الخاص.

ويمكن عنونة أبرز تحولات البنية الاجتماعية عقب قيام السلطة الوطنية كالتالي:

- توسع " الطبقة " العاملة عموماً والوسطى [2] أو البورجوازية الصغيرة خصوصاً، ويعود هذا التوسع لعدة أسباب، أبرزها نمو أجهزة السلطة الفلسطينية ومؤسساتها وهيئاتها، وعودة كوادرات منظمة التحرير والتنظيمات السياسية وكثيرين من العاملين في دول الخليج (وتحديداً من الكويت) في إثر حرب الخليج، كما شهدت المنظمات غير الحكومية توسعاً ملحوظاً، هذا بالإضافة إلى زيادة أعداد العاملين في مجالات معينة، كالتعليم الجامعي والمحاماة والطب والهندسة.
- تواصل الضعف التكويني والرأسمالي للبرجوازية المحلية، لكن تكوين هذه الفئة بقي محكوماً لرأس المال العائلي الصغير، وهذا هو مصدر ضعف هذه الطبقة الاجتماعية، ومصدر ضعف القطاع الخاص، فما لا يقل عن 90% من منشآت القطاع الخاص منشآت صغيرة جداً، أي تستخدم من عامل إلى أربعة عمال.

5. في تناولنا للأوضاع الاجتماعية تحديداً، لا نستطيع الحديث عن علاقات اجتماعية طبقية محددة في إطار المجتمع الفلسطيني، حيث نلاحظ بقاء ما يسمى بحالة السيولة الطبقية أو عدم التبلور الطبقي المحدد والواضح، الذي يسهم في تغيير نتيجة مصادر تشكل الوعي الطبقي، وتمايزه في هذه الطبقة عن الطبقات الأخرى، إلى جانب ما يسمى بالحراك الطبقي نتيجة فرص التعليم والفرص الفردية على قاعدة أهل الثقة والمحاسب، وبالتالي ظل التشكل الطبقي الفلسطيني ضعيفاً وبطيئاً بحكم استمرار عوامل التخلف الداخلي من ناحية، وبحكم استمرار التبعية أو احتجاز التطور من ناحية ثانية، الأمر الذي أدى إلى استمرار حالة التشوه الاقتصادي والاجتماعي وتداخل الأنماط القديمة والحديثة والمعاصرة وتأثيرها على تشكل العلاقات الاجتماعية والوعي السائد، ارتباطاً بتداخل الولاءات السلطوية المركزية (لفتح أو لحماس كما هو حالنا في ظل الانقسام) أو العائلية والجهوية المحلية مع الولاءات الطبقية الجديدة والقديمة، إلى جانب بروز أشكال متنوعة للحراك الفردي في سياق الفساد السياسي والاقتصادي، أو في سياق ظروف الحصار والاغلاق الإسرائيلي وما يترتب عليه من آثار تنعكس على الأوضاع الاقتصادية عبر السوق السوداء والاحتكار والتهريب تحت مسميات مختلفة، لكنها في المحصلة النهائية تشكل وعاء واسعاً لحراك اجتماعي وفساد اقتصادي وتحولات اجتماعية مرتبطة بهذه الظروف أو بذريعتها.

لكن كل ذلك لا يلغي أبداً أهمية تطبيق مفهوم المواقع الطبقيّة في مجتمعنا الفلسطيني، وهو "مفهوم يقوم على تعايش وتمفصل أكثر من شكل أو مظهر داخل النمط الرأسمالي التابع والمشوه السائد في المدينة أو الريف أو في المخيمات التي تتميز عن المدينة والريف بكونها تضم فئات واسعة من "المهمشين" الذين تعيلهم وكالة الغوث، إلى جانب المساعدات أو المعونات الإغاثية ذات الاهداف المتعددة المقدمة للاجئين الفلسطينيين في قطاع غزة اثناء الحصار، وخاصة بعد الحرب العدوانية. وفي هذا السياق نشير إلى المحاولات الدؤوبة من السلطة الفلسطينية، منذ قيامها، وقبلها م.ت.ف من أجل "تكييف المخيمات" عبر الاستعانة ببعض "النخب" العائلية والعشائرية والسياسية التقليدية بشتى الاشكال والاساليب بهدف أو بوهم استجابة المخيمات لسياسات السلطة أو م.ت.ف ما بعد اتفاقات أوسلو، رغم أن المسار الوطني لم.ت.ف استند بصورة رئيسية إلى مجتمع المخيمات في الوطن والشتات طوال مرحلة النضال التحرري ما قبل توقيع تلك الاتفاقات، ولكن بالرغم من حالة الهبوط السياسي في قيادة م.ت.ف، إلا أن ذلك لا يعني القطيعة بينها وبين جماهير المخيم، إذ أن التأييد الجماهيري لم.ت.ف داخل المخيمات استمر - بشكل أو بآخر - رغم هذا التناقض الذي يفرضه جلبير الأشقر بقوله: "هذا ويبقي ثمة تناقض ظاهري بين تحليلنا لقيادة م.ت.ف. وكونها حظيت، حتى الآن، بتأييد جماهيري واسع. والتناقض هذا لا يتعلق بوصفنا لها بالبرجوازية، وهو أمر يمكن التحقق منه باللمس ولا جدال فيه... بل يتعلق التناقض المذكور، بالأحرى، بوصفنا لمسار م.ت.ف. في السنوات الأخيرة، إن لم يكن منذ سنة 1973، بأنه نهج استسلامي. ف جورج حبش ، الذي يشاطر التحليل ذاته، قد ذكر ثلاثة أسباب بالترتيب الزمني لتفسير ذلك التناقض الظاهري في المقابلة الطويلة التي نشرتها الهدف في ديسمبر 1987 ، قال إن هناك، أولاً، كون اليمين الفلسطيني قد بادر إلى الكفاح المسلح سنة 1965، الأمر الذي أضفى عليه مجداً كبيراً وسمح له بأن يحتل، من البدء، موقعاً قيادياً . وإن هناك، ثانياً، كون "البرجوازية الفلسطينية مرتبطة، بحكم طبيعتها الطبقيّة وميولها التساومية والتهادنية، بعلاقات وثيقة مع الأنظمة الرجعية والبرجوازية العربية، الأمر الذي جعلها تستند إلى دعم سياسي ومادي كبير من هذه الأنظمة، ساهم في هيمنتها... وإن هنالك، أخيراً، كون "العدو القومي - إسرائيل" - قابلاً للانحراف السياسي الذي اتسمت به مواقف وممارسة اليمين الفلسطيني، بالمزيد من التشدد والتصلب، مما جعل هذا اليمين يبدو في نظر الجماهير في موقع مقبول، ويتبع تكتيكات مقبولة"[3].

وفي كل الاحوال فإن هذه الظاهرة غير مستغربة، ذلك إن أهم ما تتميز به الأوضاع الاجتماعية-الطبقية في بلادنا، أنها أوضاع انتقالية، غير مستقرة وغير ثابتة، والأشكال الجديدة فيها، تحمل في ثناياها العديد من ملامح القديم ضمن علاقة التعايش بحكم ظروف أو محددات التخلف والتبعية وتشوه الخارطة الطبقيّة، ما يعنى استمرار بقاء هذه الأوضاع - دون أي تطور نوعي - طالما بقي تأثير تلك المحددات، لذا فإن التحليل الطبقي لمجتمعاتنا، القائم على المقارنة الميكانيكية أو التشابه بينها وبين مسار التطور الأوروبي كميّار، سيؤدي بنا إلى مأزق تحليلي ومعرفي عند مناقشة الوقائع العينية والأحداث التاريخية التي ميزت واقعنا، لأن هذه الأحداث والوقائع كانت عاملاً أساسياً من عوامل تشوه وتميع الوضع الطبقي الفلسطيني، فالنكبة الأولى عام 1948، التي شردت شعبنا ودمرت قاعدته الإنتاجية (الارستقراطية شبه الإقطاعية -المنظومة الحمايلية والعائلية-العلاقات

شبه الرأسمالية آنذاك) ومجمل بنيته الطبقية والمجتمعية، ثم ضم وإلحاق الضفة الفلسطينية إلى **الأردن** لتصبح جزءاً من اقتصاده ومجتمعه، ووضع قطاع غزة تحت الوصاية المصرية، وتكريس التباعد الجغرافي والسياسي بينهما، الذي عمّق التباعد الاجتماعي-الاقتصادي بين أبناء الشعب الواحد حتى الاحتلال عام 1967، الذي قام بإلحاق اقتصاد كل من الضفة والقطاع بالاقتصاد الإسرائيلي .

إن هذه الأحداث والمتغيرات والتطورات التي واكبت تطور مجتمعنا الفلسطيني تفرض علينا أن نأخذ بعين الاعتبار هذه الخصوصية في تطور مجتمعنا، وعدم إمكانية تطابق مساره التطوري مع المعيار أو المسار الأوروبي كما شرّحته بعض مقولات المادية التاريخية في تناولها للمجتمعات الأوروبية .

إن تشخيصنا لملامح التحول والتغير للبنية الاجتماعية في الضفة وقطاع غزة ما بعد قيام السلطة، ثم على أثر الانقسام والحصار العدواني الإسرائيلي، أظهر مجموعة من الحقائق والمؤشرات الدالة على طبيعة التشكل الطبقي في بلادنا :

1. نشوء شريحة بيروقراطية- كمبرادورية نافذة في القرار السياسي ومرتهنة بالتمويل الأمريكي الأوروبي ومتساقفة مع الرؤية السياسية الإسرائيلية بهذا القدر أو ذاك، وهذه الشريحة هي حامل اقتصادي اجتماعي وليس مجرد قيادة سياسية.

2. تزايد مظاهر الانحطاط السائد في المجتمع الفلسطيني، بسبب التبعية والتخلف والفقر وانسداد الأفق السياسي، وما ستؤدي إليه هذه الحالة من الانهيار التدريجي في النسيج الاجتماعي في ظل انحسار الآمال الوطنية الكبرى أو المأزق المسدود بتأثير مباشر للانقسام ومن ثم اشتداد الحصار وتكريسه، وتحويل القسم الأكبر من المجتمع، خاصة في قطاع غزة إلى حالة قريبة من اليأس والانهيار على الصعيدين الاجتماعي والسياسي بعد أن فرض على شعبنا أن يدخل في متاهة صراع داخلي يضاف إلى قهر وظلم الاحتلال، لن يخرج منه أحد رابحاً سوى العدو الإسرائيلي المنتشي بتحقيق أطماعه تحت غطاء هذا الانقسام الذي حقق هدف العدو في تقويض أمن ومستقبل الإنسان الفلسطيني ومن ثم تقويض الأساس المادي والمعنوي لضمان حياته ومصدر رزقه .

3. تميز التطور الاجتماعي في شكله وجوهره، بطابع تراكمي كمي مشوه، بحيث لم يستطع أن يفرز بوضوح ملموس أية أطر برجوازية تنويرية أو ليبرالية، فكرية، أو ثقافية معاصرة، وبقيت القيم والأفكار القديمة والتقليدية الموروثة سائدة في أوساط الوعي الاعتيادي (العفوي) للجماهير الشعبية بالرغم من بعض أوجه الحداثة الشكلية المستوردة التي أسهمت في تعميق حالة التبعية والتخلف الاجتماعي إلى جانب الهبوط السياسي .

4. بروز المؤشرات السلبية الخطيرة على العاطلين عن العمل بسبب فقدانهم للأمن الاجتماعي ونظرتهم السوداوية وفقدانهم الثقة بالآخرين واضطرابهم النفسي والسلوكي وتزايد حدة توترهم العائلي ورغبتهم في الانتقام، وما يؤدي إليه كل ذلك من تراجع القيم الأخلاقية والتربوية في الأسرة وتدهور العلاقة بين الأب والأبناء مع تزايد حالة الاكتئاب النفسي لدى الأب أو المعيل الرئيسي، وهي حالة طبيعية حين يعجز الأب

العاطل عن تأمين احتياجات أسرته وأطفاله ويشعر بفقدانه لقيمته الاجتماعية كأب مما يؤثر في علاقته بالآخرين.

5. جرى عن وعي تفكيك الأركان الأهم في المجتمع السياسي الفلسطيني التي تأسست في زمن الاحتلال، الحركة النقابية العمالية والحركة النسوية وقوى اليسار الفلسطيني، الأمر الذي مهد الطريق لصعود الإسلام السياسي، خاصة بعد تفهقر وارتداد اتجاهات واسعة في القيادة اليمينية "البرجوازية" في م.ت.ف، خاصة بعد اعترافها الصريح بدولة العدو الإسرائيلي.

6. في ضوء تكريس الانقسام وتفكك النظام السياسي، تسود مجتمعنا اليوم سلوكيات أنانية تتسم بالراهنية والتركيز على حل قضايا الأجل القصير دون أن تعطي الاهتمام المطلوب لقضايا المستقبل، ويمكن الاستدلال على ذلك من خلال تفاقم مظاهر التخلف الاجتماعي، وتراجع العلاقات القائمة على أساس المشروع الوطني والتعددية الديمقراطية لحساب قيم النفاق والإحباط والقيم الانتهازية والمصالح الشخصية بدلا من قيم التكافل والتضامن والمقاومة. ترافق إلى جانب ذلك، غياب المجتمع السياسي الفلسطيني ليحل محله - في الفترة الأخيرة، قبل وبعد الانقسام - مجتمع محكوم بالصراع والاستبداد والخوف والتعصب الديني اللاعقلاني، ومحكوم أيضاً بالمصالح والثروات الشخصية، على قاعدة أن السلطة مصدر للثروة وليست مصدرا للنظام والقانون والعدالة - إلى جانب الجرائم والانحرافات بكل أنواعها الأخلاقية والمجتمعية التي لم يعرفها مجتمعنا من قبل.

7. تفاقم النزعة الاستهلاكية لدرجة أن ينفق المجتمع الفلسطيني حوالي 4.5 مليار سنوياً فيما ينتج نصفها فقط ناهيك عن تزايد مساحات الفقر وارتفاع الأسعار وتفاقم البطالة، الأمر الذي منح القوى السياسية المدعومة مالياً - في سلطة الحكم الذاتي - تربة خصبة لشراء الذمم وتجيش المحاسيب.

8. برجزة القيادة السياسية، حيث يتبدى للعيان الثراء الفاحش على فريق سلطة أوسلو وأجهزتها وإتباعها، إلى جانب الامتيازات ومستوى الدخل المريح لكافة الفصائل الوطنية التي أعلنت موافقتها على اتفاقات أوسلو وأصبحت مذيلة تماماً للسلطة وسياساتها الهابطة ارتباطاً بتلك المصالح والامتيازات، دون أن يتجاوز مستوى الدخل ونمط المعيشة البرجوازي الصغير لدى عدد قليل من الكوادر والقيادات في فصائل المعارضة اليسارية التي استفادت من نظام التبعيات في السلطة في الوظائف العليا خصوصاً، ناهيك عن الامتيازات الملحوظة لدى مجموعات من الشرائح البرجوازية العليا (ذات العلاقة التاريخية بحركة الإخوان المسلمين وحركة حماس راهناً) من كبار تجار الجملة والعقارات ومحلات الصرافة والخدمات وبعض المنشآت الصناعية التي تزايد نشاطها بعد وصول حماس وتفردها في حكومة غزة، وممارستها لنفس أساليب السلطة السابقة، بما أفقد الساحة شرطها القيادي الثوري الذي عرفته المسيرة الفلسطينية في عقود سابقة، ولكن لا يجب ان ننسى من باب الإنصاف الإشارة بأن الإسلام السياسي لم ينفك متحدياً بالدم للاحتلال وشروط الرأبعية وقابضاً على جمر حق العودة حتى اللحظة.

9. تطورت العلاقات الاجتماعية في اتجاه تبلور مجتمع طبقي مشوّه، وتابع، في سياق نسيج اجتماعي متنوع في سماته الطبقية بين القديم والحديث والمعاصر، رغم توحيد معظم اطرافه في الموقف الوطني

العام ضد العدو الصهيوني، والاحتلال، مع الأخذ بعين الاعتبار تباينات هذا الموقف ودرجاته بين القوة والضعف وبين مصداقيته العالية لدى الجماهير الشعبية الفقيرة وتضحياتها اللامحدودة من ناحية ومصداقية الاطراف الطبقية الاخرى وسقفها الهابط والمحدود وفق مصالحها من جهة ثانية.

10. تميز هذا التطور في شكله وجوهره، بطابع تراكمي كمي مشوه، بحيث لم يستطع أن يفرز بوضوح ملموس أية أطر برجوازية تنويرية أو ليبرالية، فكرية، أو ثقافية معاصرة، وبقيت القيم والأفكار القديمة والتقليدية الموروثة سائدة في أوساط الوعي الاعتيادي (العفوي) للجماهير الشعبية بالرغم من بعض أوجه الحداثة الشكلية المستوردة التي أسهمت في تعميق حالة التبعية والتخلف الاجتماعي، وفي ظل هذه التراكمات والتطورات الاجتماعية والإنتاجية المشوهة بصورة عامة، لم يكن ممكناً تبلور الطبقة العاملة الفلسطينية تبلوراً يؤدي إلى توليد وعيها الذاتي بمصالحها (كطبقة).

11. برغم تزايد مظاهر التخلف والانحطاط الاجتماعي وما رافق ذلك من توزع الولاءات الشخصية والعشائرية والاستنزاف، في المناطق الشعبية الفقيرة بصورة خاصة، إلا أن الانقسام الاجتماعي الداخلي، في جوهره وحقيقته الموضوعية يعبر عن نفسه في صفوف أبناء شعبنا، في الضفة والقطاع، على قاعدة توزع السكان في السلم الطبقي أو الاجتماعي، بين القلة من الأغنياء، والأغلبية الساحقة من الفقراء .

12. تزايد انتشار الفقر الذي لم يتوقف عند الفقر المادي أو الفقر في الدخل، بل تخطى هذه الحدود إلى الفقر في القانون والنظام والقيم، وتزايد التفاوت اتساعاً بين مستويات المعيشة، وخاصة في مناطق شمال وجنوب الضفة وخاصة طولكرم وجنين، وفي جنوب القطاع وبصورة خاصة في خانيونس ورفع. إلى جانب ذلك نلاحظ استمرار التفاوت الاجتماعي - في سياق التخلف التاريخي - بين الجنسين لصالح الذكور بصورة صارخة .

13. نتيجة تراكمات السنوات الخمسة عشر الماضية، تسود مجتمعنا اليوم، خاصة بعد الانقسام بين "شرعيتين" متصارعتين في الضفة والقطاع وما أدى إليه من مظاهر القلق والإحباط واليأس، سلوكية أنانية تتسم بالراهنية أو اللحظة، تهتم بحل القضايا الحياتية الانية على حساب القضايا الوطنية الكبرى، فمع تزايد تلك المظاهر إلى جانب التخلف الاجتماعي، تراجع العلاقات القائمة على أساس المشروع الوطني والعمل الحزبي المنظم - وتراجع دور الأحزاب الوطنية عموماً واليسارية خصوصاً - لحساب مشاعر الإحباط والقلق والتذمر واليأس السائدة في الأوساط الشعبية التي لم تعد تحرص على المشاركة في العمل السياسي من منطلق النضال التحرري والديمقراطي، واكتفت بالمشاركة في هذا العمل عبر الالتحاق أو التواصل مع أحد القطبين، ارتباطاً بتأمين لقمة العيش والمصالح الخاصة وما تفرضه هذه العلاقة من دفاع هذه الأوساط الشعبية عن سياسات وممارسات القطب الذي تنتمي إليه في الضفة أو في قطاع غزة، ما يعني أننا نعيش حالة من الانحطاط عنوانها سيادة وانتشار قيم النفاق والإحباط بدلاً من قيم التكافل والتضامن والصمود والمقاومة. ترافق إلى جانب ذلك، انهيار المجتمع السياسي الفلسطيني ليحل محله مجتمع محكوم بالإكراه أو بالمصالح الفئوية أو الحزبية لقطبي الصراع، في الضفة والقطاع رغم اختلاف الآليات والبرامج والاهداف في كل منهما.

14. تضخم نسبة العاملين في القطاع الحكومي إلى حوالي 15.4% من إجمالي القوى العاملة الفلسطينية، وإلى 26.5% من إجمالي العاملين بالفعل في الضفة والقطاع كما في منتصف عام 2016، حيث يقدر إجمالي عدد الموظفين في حكومتي الضفة وغزة، بحوالي (200) ألف موظف مدني وعسكري، منهم (42) ألف يتقاضون رواتبهم من "حكومة" حماس، و (158) ألف من حكومة رام الله، منهم (100) ألف في الضفة و (58) ألف في قطاع غزة.

15. آثار الانقسام على التربية والتعليم من حيث محاولات تعديل المناهج من قبل حكومة السلطة / رام الله كاستجابة للشروط الأمريكية الإسرائيلية، أو من حيث سيادة المنطق الأصولي الغيبي في قطاع غزة عبر سياسات وممارسات حكومة حماس التي - أدت فيما أدت إليه - إلى تغيير بعض المناهج والكتب الدراسية وفق رؤاها السياسية والدينية، الأمر الذي أدى إلى تراجع قيم التنوير والديمقراطية والعقلانية والحدثة بصورة غير مسبقة في مجتمع قطاع غزة .

16. دفع الحصار الإسرائيلي بنحو 84% من الأسر الفلسطينية إلى تغيير أنماط حياتها فيما تنازل 93% منهم عن المتطلبات المعيشية اليومية، وعبر 95% عن استيائهم الشديد لتحويل القطاع إلى سجن كبير كما تؤكد تقارير "برنامج غزة للصحة النفسية" وغيرها من التقارير الصادرة خلال أعوام 2009 - 2015، وفي هذا السياق نشير إلى تأثير الحصار على المرضى وخاصة مرض الفشل الكلوي والسرطان والمرضى المحولين للخارج ، إلى جانب نسب النقص في الأدوية وانقطاع التيار الكهربائي عن المستشفيات، كما أثر الحصار على البيئة حيث يؤكد العديد من المصادر أن مياه البحر تلوثت بشكل حاد حيث تصب فيه 50% من مياه الصرف الصحي (ما يعادل 77 مليون لتر من المياه العادمة).

17. انعكاس الآثار السلبية للحصار والعدوان على الأطفال من النواحي الصحية والاجتماعية والنفسية، حيث تشير نتائج دراسة د. سمير قوته إلى أن 51% من الأطفال لم تعد لديهم الرغبة في المشاركة في أية نشاطات وأن 47% منهم لم يعودوا قادرين على أداء الواجبات المدرسية والعائلية، وأصبح 48% منهم يعانون من أمراض سوء التغذية إلى جانب بروز علامات الخوف والقلق على 61% منهم [4].

18. انتشار ظاهرة التسول المباشر وغير المباشر بصورة غير مسبقة وخاصة بين الأطفال دون الخامسة عشر في شوارع غزة وخانيونس ورفح بعد أن فقدوا بهجة الحياة نتيجة الحصار والفقر وسوء التغذية الذي أدى إلى انتشار أمراض فقر الدم (الانيميا) في المناطق الفقيرة، وفي هذا السياق تظهر نتائج مسح القوى العاملة للعام 2014 أن نسبة الأطفال الاطفال العاملين (10-14 سنة) 1.6% أما الاطفال في الفئة العمرية (15-17 سنة) فبلغ حسب الجهاز المركزي للإحصاء 7.5% ، أما بالنسبة للأطفال العاملين وغير الملتحقين بالتعليم ، فقد بلغت في الفئتين العمريتين 16.2% و 30.8% على التوالي [5] - الاطفال دون سن 18- العاملين بأجر أو دون أجر بلغت 3.7% أو ما يعادل (70300 طفل) من إجمالي عدد الأطفال في الضفة والقطاع البالغ 1.9 مليون طفل.

19. قد نتفق على أن خطوات "حكومة حماس" خلال عامي 2008/2009 في إزاحة رموز الفساد والفلتان العشائري وعصابات تهريب المخدرات في قطاع غزة، قد أراحت سكان قطاع غزة بعد أن فرضت نوعاً من الانضباط فيه، لكن حكومة حماس بدأت عبر أجهزتها طوال سنوات الانقسام اللاحقة حتى اللحظة (2017)، في ممارسة أشكال جديدة من الاعتقال وكبت الحريات والآراء، وتعبئة الرأي العام ضد اليساريين والعلمانيين أو ما تسميهم "الملحدين" في محاولة صريحة ومباشرة منها لفرض شرعيتها أو هويتها السياسية المتذرعة بغطاء ديني، وبالتالي تكرر نفس أساليب السلطة، ولكن بمسميات وذرائع مختلفة ومرفوضة من قطاعات واسعة جداً من أبناء شعبنا الذين عرفوا بتجربتهم التاريخية والراهنة مدى مصداقية قوى اليسار وثوريته وتضحياته قبل أن تظهر حركة حماس على سطح الحياة السياسية والاجتماعية في بلادنا، ما سيجعل الشعب الفلسطيني يضع حماس وحكومتها جنباً إلى جنب مع فتح وسلطتها أو حكومتها، خاصة بعد أن اتضح لأبناء شعبنا أن العديد من ممارسات حكومة حماس لا تختلف اليوم عن ممارسات السلطة، ما يعني أن حماس وقعت في محذور ممارسات البذخ وشراء الشقق والأراضي والسيارات والمرافقين إلى جانب ممارسة الاستبداد وقمع الحريات العامة وحرية الرأي بذرائع دينية في مجتمع قطاع غزة المحافظ على التقاليد الدينية تاريخياً دون أي شكل من أشكال التعصب أو الانغلاق، علاوة على المحذور الأكبر المتمثل في استمرار الانقسام والمأزق المسدود الراهن، الذي وفّر - إلى جانب البؤس الاجتماعي السائد بسبب البطالة والفقر - المناخ اللازم لولادة وتأسيس التنظيمات السلفية العدمية المتطرفة إلى الحد الذي أوصلها إلى تكفير حركة حماس ذاتها وتكفير كل من يتحدث عن الديمقراطية والتعددية أو تطبيق القوانين الوضعية، إن هذه الصورة لم يكن ممكناً بروزها بهذه الحدة لولا الانقسام واستمرار الصراع على السلطة والمصالح بين فتح وحماس والتراجع المتزايد في مجتمعنا الفلسطيني الذي نشهده اليوم، الذي خلق مناخاً أصبح هم المواطن فيه ينحصر في الانخراط في الحياة الاجتماعية لتأمين مصلحته العائلية الخاصة والمحافظة على سلامته - كما يقول د. هشام شرابي - انسجماً مع القول العربي المأثور "امش الحيط الحيط" إن النتيجة الحتمية لهذا المسار الاجتماعي، تقضي بأن تحل روح الخضوع محل روح الاقتحام وروح المكر محل روح الشجاعة وروح التراجع محل روح المبادرة وروح الاستسلام محل روح المقاومة، وتبعاً لذلك فإن "القوي المسيطر لا يواجهونه مواجهة مباشرة، بل يستعينون بالله عليه، كما في القول "اليد التي لا تستطيع كسرهما بوسها وادعي عليها بالكسر" ففي حالة الإحباط تتراجع قيم مقاومة الظلم لحساب الخضوع كما في القول المأثور "العين ما بتقاوم المخرز" أو المخرز حامي والكف طري"، فقط المواجهة تكون مع الأضعف، وحين تسود هذه الخصائص أو السلوكيات فإن القوى يأكل الضعيف بغير حق في كل الأحوال.

20. تزايد انتشار البطالة في أوساط الشباب أدى إلى السرقات والجرائم وانتشار المخدرات بكل أنواعها (الحشيش والبانجو والهروين وحبوب الاثرمال وغير ذلك) والانحرافات الأخلاقية والاجتماعية والأمنية التي أدت إلى الإخلال بالأمن الاجتماعي، إلى جانب سعي القسم الأكبر من الشباب للهجرة إلى الخارج هروباً من هذا الواقع.

21. بذريعة الحصار، أصبح التهريب عبر الأنفاق وغيرها في قطاع غزة خصوصاً، ظاهرة "مشروعة" يتهاافت عليها أصحاب المصالح والمحترفين والزعران إلى جانب تهافت العمال المعدمين العاطلين عن العمل الذي تعرض العشرات منهم للموت للحصول على لقمة العيش، في ظل صمت الأجهزة الأمنية أو تواطئها، وبالتالي فإن الآثار الناجمة عن التهريب والأنفاق أدى التهريب والأنفاق إلى خلق حالة من الحراك الاجتماعي الشاذ الذي أفرز شرائح اجتماعية عليا أو ما يطلق عليهم الأثرياء الجدد أو أثرياء الحرب والسوق السوداء إلى جانب شريحة من العمال المعدمين الذين اضطروا للعمل في الأنفاق في ظروف أمنية معقدة بسبب مخاطر العدوان الإسرائيلي المتواصل على الأنفاق، ودون أي شكل من أشكال الحماية والضمانات الاجتماعية، وفي ظروف بالغة السوء من النواحي الصحية إلى جانب مخاطرها التي أدت إلى وفاة أكثر من 250 عامل من هؤلاء حتى نهاية عام 2016 بسبب عدم توفر الحد الأدنى من الوسائل المطلوبة لتأمين حياة العاملين في الأنفاق، الذين بلغ عددهم حوالي 15 ألف عامل، وتراجع هذا العدد إلى أقل من ثلاثة آلاف بعد أن قامت الحكومة المعصرية بضرب واغلاق معظم الأنفاق بعد عام 2014.

22. تردي أحوال الصيادين وبائعي السمك وعمال الصيانة (حوالي 4000 صياد يعملون حوالي 25 ألف نسمة) تدهورت معيشتهم بسبب الحصار الإسرائيلي سواء عبر حرمانهم من الصيد أو تعطيل حركتهم أو تهديدهم بالقتل، وارتفعت البطالة في صفوفهم بعد أن فرض عليهم الصيد في الأيام المسموح بها - في مسافة (3) أميال فقط رغم أن اتفاق أوصلو سمح لهم بالصيد لمسافة (20) ميل بحري.

كل ما تقدم، وغيره الكثير من التفاصيل الحياتية المجتمعية، يؤكد على ثقل العبء الذي يجب ان تتحمله القوى الوطنية الفلسطينية عموماً وقوى اليسار الفلسطيني خصوصاً، حيث ان دوره في الجانب الاجتماعي والديمقراطي والتنوير العقلائي لا يقل أهمية وخطورة عن دوره في جانب التحرر والنضال الوطني.

[1] المصدر : د.جميل هلال - الطبقة الوسطى الفلسطينية - مؤسسة الدراسات الفلسطينية - بيروت - 2006 - ص56.

[2] المصدر السابق ص 57.

[3] جيلبير الأشقر - الشرق الملهب - ترجمة سعيد العظم - دار الساقى - بيروت - ط1 - 2004 - ص167/168.

[4] سمير قوتة - الانترنت .

[5] المصدر: موقع وفا الاخباري - الانترنت.

تلخيص كتاب المفكر الماركسي الشهيد د. حسين مروة:

النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية

(المجلدين الأول و الثاني)

إعداد / غازي الصوراني

المحتويات

392	تقديم : غازي الصوراني.....
399	تصدير : عبد القادر ياسين.....
401	النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية _ المجلد الأول.....
402	مقدمة:.....
407	في قضية المنهج:.....
408	في صورة التراث :.....
447	القسم الأول : ما قبل نشوء النظر الفلسفي.....
447	الفصل الأول : في الجاهلية.....
447	- الجاهلية بين مرحلتين:.....
448	دلالة اللغة والشعر الجاهليين:.....
451	- في منطقة العربية الغربية:.....
458	الاساس التاريخي للشك :.....
460	الشك لدى العرب المحدثين:.....
461	طه حسين والشك الديكارتي:.....
463	البعد المعرفي:.....
463	المعلم الميثولوجي:.....
464	- ملامح النظر العقلي عند الجاهليين:.....
464	طبيعة التفكير العربي! :.....
466	الفصل الثاني : عهد ظهور الإسلام (610 - 632 م).....
466	محمد وقریش :.....
471	نواة "نظرية المعرفة" في القرآن؟.....
474	الفصل الثالث : عهد الخلفاء الراشدين (632 - 661 م).....
474	أ- انفجار الصراع الاجتماعي - السياسي:.....
475	كيف انفجر الصراع:.....
479	نظرة في "الشورى":.....
481	ب- حروب الردة:.....
482	ج- حروب الفتوح العربي - الاسلامي:.....
482	آراء غريبه في أسباب حركة الفتوح:.....
485	د- عملية التفاعل الاجتماعي والثقافي:.....
486	هـ- أول ثورة اجتماعية في الاسلام:.....
487	ثورة البسطا:.....
489	القسم الثاني : بذور التفكير الفلسفي.....

489	الفصل الأول: الشيعة والخوارج
489	أ- الدولة الأموية (661 - 750):
489	النظام الاجتماعي في الدولة الأموية:
491	انتفاضة العبيد:
492	ب- الشيعة موقف و"نظرية"
492	1- الموقف:
493	2- النظرية:
494	3- نظرية الشيعة المعتدلين:
496	4- النظريات العلوية المتطرفة:
496	5- نظرية الكيسانية:
498	6- مسألة المعرفة عند الشيعة:
499	ج- الخوارج: لا إيمان دون عمل
499	نشاتهم، واسمهم:
500	مبادئ "ديمقراطية":
501	الخوارج والحجاج :
502	الجزور السياسية لنظرية الايمان:
503	حصيلة الفصل الأول
506	الفصل الثاني : الصراع الفكري ونشوء قواعد النهضة الثقافية
506	أ- مدرسة الرأي ومدرسة الحديث
506	ب- نشأة العلوم العربية :
507	حركة التدوين:
508	ج- ارهاصات التفكير الفلسفي
508	أولاً: في العقائد الايمانية :
509	ثانياً: مشكلة القدر:
509	1- نشأتها التاريخية:
510	2- الجزور الاجتماعية والسياسية لمشكلة القدر:
513	المصادر القرآنية لمسألة القدر:
516	القيمة التاريخية لمسألة القدر:
517	منشأ اسم القدريّة:
518	3- الجبرية، أو الجهمية :
518	منطق عقلي:
525	الفصل الثالث: المعتزلة، والصراع المعتزلي الاشعري
525	اسم المعتزلة تاريخياً:
526	المبادئ الأساسية لمذهب المعتزلة :
528	الفصل الرابع : التوحيد المعتزلي

528	مسألة خلق القرآن:
528	تأويل النصوص القرآنية:
529	التيارات المعارضة للمعتزلة:
532	الفصل الخامس: العدل المعتزلي
532	أهل العدل:
532	الأساس الاجتماعي لمفهوم العدل:
534	بين العدل المعتزلي ، والمعرفة:
535	أ- المعرفة الحسية:
535	ب- المعرفة العقلية:
536	"معرفة" الله:
536	حاصل الفصلين: الرابع، والخامس
536	قضية العقل:
537	قضية السببية:
538	طمس التراث المعتزلي:
539	كيف ثبتت الحركة العقلية بوجه الارهاب؟
543	الفصل السادس: علم الكلام
543	من الكمي إلى الكيفي:
546	مع تعريفات علم الكلام:
548	مرحلتان نقيضتان:
549	مرحلة علم الكلام المعتزلي:
549	في منهج "الكلام" المعتزلي:
551	علاقة المعتزلة بالمأمون:
554	مرحلة علم الكلام الأشعري:
554	انعطاف سلفي:
557	مكان الشيعة في علم الكلام:
560	ما حدود العلاقة بين علم الكلام والفلسفة؟
560	التناقض بين علم الكلام والفلسفة:
563	الفصل السابع: المنطق
563	منطق أرسطو:
563	مواقف مختلفة من منطق أرسطو:
567	اسم "المنطق" ودلالته النظرية:
570	حصيلة الفصل السابع:
572	النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية - المجلد الثاني
574	القسم الثالث: المرحلة الفلسفية

574	الفصل الأول: استقلال الفلسفة
574	مقدمات حاسمة لاستقلال الفلسفة:.....
576	حركة القرامطة :
579	اهتزاز أيديولوجية الخلافة :
584	الفصل الثاني : الفلسفة العربية في تجلياتها الأولى
584	1- الكندي:.....
584	الشخص والظاهرة :
587	فيلسوف العرب:
587	حصيلة الفصل الثاني :
589	مقارنة مع أرسطو :
589	مقارنة مع أفلاطون:.....
591	الفصل الثالث: الفلسفة العربية في تجلياتها الأولى
591	2 - التصوف:
591	أ- التصوف السلوكي (الزهد):
592	حركة الزهد: أصولها الاجتماعية والسياسية
594	التصوف الجنيني في حركة الزهد :
599	على تخوم التصوف :
600	ب- التصوف (النظري): موقف أيديولوجي ..
600	1- عصر حاسم.....
603	2- أيديولوجية دولة الخلافة .. ما مقوماتها؟.....
604	3- مقدمة أخرى نحو التصوف:.....
604	التصوف: فلسفياً :
605	أولاً- نظرية المعرفة :
606	ثانياً: الظاهر والباطن (التأويل) :
608	ثالثاً - الموقف من الشريعة:
611	ألف - الصيغة الاسماعيلية للاشراق
611	في مجرى التحولات الصوفية :
612	تخطيط انتولوجي وابستمولوجي:
612	باء - اشراقية السهروردي:.....
613	وحدة الوجود) ومذهب ابن عربي ..
613	في المصطلح ، والتاريخ :
615	استنتاجات عامة من بحث التصوف ..
615	"الجبرية" الصوفية :
619	حصيلة الفصل الثالث.....
619	خلاصة، ومنطق الخلاصة:

620	على تخوم التصوف:
621	التصوف (النظري): موقف أيديولوجي:
624	الخاتمة:
626	الفصل الرابع: ظاهرة (أخوان الصفاء)
626	(أخوان الصفاء): ظاهرة عصر، لا ظاهرة جماعة!
626	مدخل:
633	المحتوى الاجتماعي لايدولوجية "الأخوان"
637	الجوانب الاجتماعية في فلسفة "الأخوان":
641	مسألة القدر والإرادة:
642	الموقف من العقل:
644	نظرية المعرفة في فلسفة "الأخوان":
647	خاتمة:
648	حصيلة الفصل الرابع: (أخوان الصفاء)
648	من مظاهر ارتباط أخوان الصفاء بالواقع الاجتماعي:
648	أما منهج العقلي فيتجلى في المسائل التالية:
651	الفصل الخامس: دياليكتيك العلاقة .. بين الفلسفة العربية والعلوم الطبيعية
651	في الفلسفة اليونانية:
652	في الفلسفة العربية:
655	الفصل السادس: قضايا الوجود والماهية .. في: بواكير نضج الفلسفة العربية - الإسلامية
655	قضية الوجود والماهية في فلسفة الفارابي:
655	الدور التاريخي للفارابي:
656	الفلسفة الاجتماعية والأيدولوجيا:
659	حصيلة الفصل السادس
661	الفصل السابع: قضية الوجود والماهية .. في فلسفة ابن سينا
661	مدخل:
661	أبو بكر الرازي .. ذلك المنعطف:
663	ابن سينا: منطقة الشخصي:
664	ابن سينا: موقعه الطبقي:
667	خاتمة
667	تأثير الفلسفة العربية على الفلسفة الأوروبية:

تقديم : غازي الصوراني

في مناسبة الذكرى الرابعة والتسعين لتأسيس الحزب الشيوعي اللبناني الشقيق، اتقدم من رفاقنا الاعزاء بأصدق وأجمل مشاعر الفخر والاعتزاز بدوركم النضالي التحرري والديمقراطي من قلب الصراع الطبقي، إلى جانب اعتزازنا بالدور المعرفي التقدمي المتميز لحزبكم الشقيق عبر مجموعة كبيرة من المفكرين المناضلين طوال مسيرة الحزب منذ تأسيسه إلى يومنا هذا .

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

إن ماثرة المفكر الشهيد د.حسين مروة تتجلى -كما يقول رفيقه وصديقه المفكر الماركسي الشهيد مهدي عامل- تكمن في اعتماده لمنهج التحليل الماركسي في صياغة كتابه "النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية" وذلك إنطلاقاً من "أن التراث موضوع معرفة، وأن المعرفة هذه تُنتج، وأن سيرورة انتاج المعرفة سيرورة معقدة تتمفصل فيها عناصر متعددة من اهمها، إن لم نقل اهمها على الاطلاق، هو عنصر ادوات الانتاج"¹.

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

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

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

من هذا الفكر الماركسي انطلق، إذن، المفكر الماركسي الشهيد حسين مروة ، في محاولته انتاج معرفة التراث، ومنه -كما يستطرد المفكر الشهيد مهدي عامل - انطلق ليؤكد ، في ملموس بحثه ، ان الفكر الثوري

¹ المصدر: "ازمة حضارة ام ازمة البرجوازيات العربية؟" -مهدي عامل- دار الفارابي-الطبعة الثالثة 1981-ص.ص.235-258

للطبقة العاملة هو القادر على التملك المعرفي للتراث، من موقع اختلافه مع ما سبقه من أفكار، لانه هذا الاختلاف نفسه، أساسي لذلك التملك المعرفي، ولأن الطبقة العاملة وريثة كل ما هو ثوري في التاريخ.

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

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

ان ثورية الموقف من قضايا الحاضر، تستلزم الانطلاق من هذا الموقف نفسه لرؤية التراث، أي لمعرفته معرفة ثورية، أي لبناء هذه المعرفة على أساس من أيديولوجية القوى الثورية نفسها في الحاضر". هذا الكتاب يقدم طريقه في التعامل مع التراث الفكري العربي_الإسلامي تعتمد منهجيه علميه لا تزال تخطو خطواتها الاولى إلى المكتبة العربية من قبل المؤلفين العرب.

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

بمعنى ان هذه الرؤية ظلت قاصره عن كشف العلاقة الواقعية الموضوعية غير المباشرة بين القوانين الداخليه لعملية الانجاز الفكري وبين القوانين العامة لحركة الواقع الاجتماعي. ولذا بقي تاريخ الفكر العربي_الإسلامي تاريخاً ذاتياً سكوتياً أو "تاريخ"، لقطع صلته بجذوره الاجتماعيه، أي بتاريخه الحقيقي الموضوعي.

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

إصالة العلاقة الموضوعية بين العناصر التقدمية والديمقراطية من تراثنا الثقافي وبين العناصر التقدمية والديمقراطية من ثقافتنا القومية في الحاضر².

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

إلى جانب عامل التخلخل في علاقة البنى الاجتماعية العربية بسيطرة الحكم الاقطاعي العسكري العثماني المتخلف والمنحل تاريخياً، كان عامل آخر يؤدي دور المؤثر أيضاً في دفع أولئك الفريق من المفكرين والمثقفين العرب للتعبير فكرياً عن مقدمات ما سمي بـ"النهضة العربية" التي كانت -في الواقع - الشكل الجنيني لما سيصبح حركة التحرر الوطني العربية الحاضرة³.

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

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

ذلك إن رؤية الشهيد حسين مروة للإسلام بصورة عامة ، ولدوره الفكري والحضاري في التاريخ العربي ، كانت من أولى المحاولات المنطلقة من المنهج المادي الجدلي التاريخي التي تنظر الى الدين عامة ، والاسلام خاصة ، نظرة مادية تاريخية بعيدة عن التبسيط والابتذال.

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

وفي ضوء ذلك ، يبدأ المفكر حسين مروة في تقديم كتابه بانه " يقدم طريقة في التعامل مع التراث الفكري العربي - الاسلامي تعتمد منهجية عملية لم تزل تخطو خطواتها الاولى الى المكتبة العربية من قبل المؤلفين العرب ، فمنذ العصر الوسيط الذي صدر عنه تراثنا ، بمختلف اشكاله ، وحتى الحقبة الراهنة من عصرنا ، ظلت دارسة هذا التراث رهن النظريات والمواقف المثالية والميتافيزيقية التي تتفق جميعها ،

² حسين مروة - النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية - الجزء الأول - دار الفارابي - بيروت - الطبعة الأولى 1978 - ص 6

³ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 7

بمختلف مذاهبها وتياراتها ، على خط عام مشترك تحكمه رؤية احادية الجانب للمنجزات الفكرية في العصر العربي - الاسلامي الوسيط ، أي رؤية هذه المنجزات في استقلالية مطلقة عن تاريخيتها".

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

1- كون معرفتنا بالتراث نتاج علم وايدلوجية معاصرين .

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

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

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

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

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

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

أما الحقيقة الأولى، فيوضحها ويؤكدها النظر المتعمق في اتجاهات المسار العام لحركة التحرر الوطني العربية، لا سيما مسارها منذ ما بعد الحرب العالمية الثانية حتى هذه الأيام .
نأتي الآن إلى الحقيقة الثانية، نعني حقيقة الترابط الجوهرى بين المحتوى الثوري لحركة التحرر الوطني العربية في مرحلتها الحاضرة وبين الموقف الثوري من التراث الفكرى العربى - الإسلامى.
ماذا نقصد بهذه الحقيقة؟. بل ماذا نقصد باطلاق صفة "الحقيقة" عليها؟.
ليس بالرغبة الذاتية يكون "الشيء" حقيقة أو لا يكون، ذلك بأن الحقيقة ليست ذاتية، انها موضوعية، والا فليست بحقيقة اطلاقاً، بل وهماً أو تصوراً أو رأياً أو رؤياً.

قال عنه المفكر التقدمى الراحل محمود امين العالم: "كان حسين مروة امتداداً مبدعاً لما سبقه من إبداع في الدراسات التراثية، ولكنه أعاد بناء رؤيتنا للتراث الفلسفى مبرزاً ماضيه من كنوز الفكر المادى الموضوعى الذى طالما غيب وما زال يغيب عند أغلب من يكتبون عن هذا التراث، فضلاً عن كشفه لحقائق الصراع الطبقي في قلب التراث الفكرى والأدبى والدينى والثقافى عامة، بغير جمود منهجى أو ايدىولوجى".
وبحسب المفكر الراحل محمود العالم، فإن فكرة جوهرية رئيسة أراد مروة من خلال كتابه أن يدحضها دحضاً كلياً، برغم رسوخها عند الكثيرين، وهى أن جوهر الفلسفة العربية الإسلامية هو التوفيق بين الشريعة والفلسفة، وبين العقل والنقل، ويعتبر حسين مروة تلك الفكرة أسطورة موهومة لا أساس لها، يحمل على عاتقه من خلال هذا الكتاب تبديدها وجعلها هباءً منثوراً؛ إذ يرى أن العلاقة بين الشريعة والفلسفة ذات طابع صراعى لا توفيقى، كذلك الحال بين المعرفة الإيمانية والمعرفة العقلية، بل إنه يذهب إلى أن المواقف التوفيقية عند الفارابى وابن سينا وإخوان الصفا وغيرهم لم تكن فى حقيقتها إلا (تقية) أو أنها تعزى فى أحسن الأحوال إلى قصور المعرفة العلمية، وأذكر أن هذا المذهب تبناه أيضاً الدكتور طيب تيزينى باعتماده أن التباين بين حقلى الفلسفة والإيمان هو تباين تام يفرض الفصل التام ولا يسمح بإى إمكانية للتلاقى، إذ تعتمد الأولى التشكيك، بينما لا يقوم الثانى إلا على التصديق.

وفى هذا السياق ، يرى المفكر الماركسى العراقى فالح عبد الجبار: ان الفهم الذى سعى حسين مروة الى تقديمه ينطوي على معان كبيرة أهمها دراسة إنجازات التراث الفكرى العربى الإسلامى دراسة نقدية وليست استعراضية بكائية ، ولا تهدف الى استعادته حرفياً ، بل هضمه والمضى فيه فى حركة التطور قدما .

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

بهذا السؤال ندخل فى حقل آخر من البحث لا ينحصر فى حقل الدراسات التراثية، بل يتضمنه ويشمل حقولاً أخرى، من بينها حقل دراسة الواقع الاجتماعى العربى الراهن.

"أما لماذا منهج التحليل الماركسي؟ فلأسباب عديدة - كما يقول الشهيد مهدي عامل - منها انه يتلائم بالفعل مع موضوع الكتاب، لانه منهج تحليل مادي. ومنها ايضاً انه وحده دون غيره يسمح بتحرر الفكر العربي الاسلامي من أسره في عالم الغيب الذي فيه يرى عالم الواقع المادي ويحاول فهمه.

أما المفكر الماركسي د. هشام غصيب، فقد كتب عن المغزى التاريخي الفكري لحسين مروة متسائلاً :
 "لماذا اغتيل حسين مروة؟ ومن اغتاله أو ما الجهة التي أمرت باغتياله؟ وما الذي دفعها إلى ذلك؟ أين تكمن أهمية حسين مروة؟ ما مغزاه الفكري؟ لماذا أحست هذه الجهة الآثمة بضرورة تصفية علم فكري وباحث رصين جدي في النقد الأدبي والثقافي وفي الفلسفة وتاريخها؟ لماذا عدته خطراً ماثلاً عليها ينبغي تصفيته جسدياً؟ لدينا هنا مفكر رصين محكم يكتب للخاصة في جل الأوقات ويلتزم تماماً بالمعايير البحثية والأكاديمية ويحرص على أن تكون لغته لغة بحثية دقيقة لا تحمل أي تحريض مباشر أو تجريح .

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

والسؤال هنا - كما يستطرد د. هشام غصيب - : لماذا شعر الحزب الشيوعي اللبناني عام 1968 بالحاجة إلى تكليف مفكره الكبير، حسين مروة، لكتابة دراسة عن التراث العربي الإسلامي؟ والعام 1968 بالطبع هو العام الذي انعقد فيه مؤتمر مفصلي للحزب الشيوعي اللبناني شكل انعطافة كبرى في تاريخه وصيرورته حركة تحرر وطني شاملة.

كذلك، لماذا شعر حسين مروة بالحاجة إلى قضاء عشر سنوات كاملة من البحث المضني لكي يضع ما أسماه "تقريره" عن التراث العربي الإسلامي ويقدمه إلى اللجنة المركزية للحزب الشيوعي اللبناني عام 1978؟ عشر سنوات من العمل الذهني الشاق من أجل وضع تقرير فكري فلسفي تاريخي.

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

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

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

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

⁴ هشام غصيب - المغزى التاريخي الفكري لحسين مروة - الحوار المتمدن - العدد 3455 - 2011/8/13

هي فك إसार هذا الوعي وتحريره مما يكبله ومن ذاته، ومن ثم إدخاله في سيرونة ثورة ثقافية تفككه وتعيد تركيبه على أسس حداثة تقدمية.⁵

يقول المفكر الراحل د. حسين مروة في مقدمة كتابه "إذا كان الفكر البرجوازي العربي يحاول، في جو التحولات النوعية الثورية داخل حركة التحرر الوطني العربي أن يحل المشكلة وفقاً لمواقفه الأيديولوجية، فقد حان الوقت إذن للفكر العربي الثوري أن يقدم الحلول لها أيضاً وفقاً لايديولوجيته الثورية، أيديولوجية الطبقات والفئات الاجتماعية التي تقف في المعسكر المواجه لمعسكر البرجوازية اليمينية الرجعية .

في يوم وداع (تأبين) الشهيد حسين مروة بتاريخ 12/3/1987، خاطبه رفيقه المفكر الشهيد مهدي عامل بهذه الكلمات:

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

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

أخيراً، الشهيد د. حسين مروة صاحب العديد من الكتب والدراسات المعمقة من اهمها كتابه الموسوعي "النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية" المكون من مجلدين (حوالي 1800 صفحة) قمت بتلخيصهما في حوالي 280 صفحة، ويسرني تعميمه على الاصدقاء والرفاق العرب من خلال موقع "الحوار المتمدن" الذي اعتر بدوره التنويري والديمقراطي التقدمي .

أقدم فيما يلي ملخص الكتاب (الجزأين الأول والثاني) آملاً تحقيق الفائدة المرجوة لدى الرفاق والاصدقاء، بما يحقق تواصلنا والتزامنا المعرفي والسياسي تجاه راهن ومستقبل النضال الوطني والقومي الديمقراطي ضد كل مظاهر وأدوات التبعية والتخلف والاستبداد عبر دور طليعي للقوى والأحزاب الشيوعية واليسارية العربية في مسيرتها لتحقيق أهداف الثورة الوطنية الديمقراطية بأفاقها الاشتراكية.

غازي الصوراني

30 أكتوبر 2018

⁵ هشام غصيب - المغزى التاريخي الفكري لحسين مروة - الحوار المتمدن - العدد 3455 - 2011/8/13

⁶ المصدر: مجلة الطريق - العدد الثالث - تموز/يوليو 1987 - ص 103

تصدير : عبد القادر ياسين

النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية المجلد الأول⁷

⁷ حسين مروة - النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية - الجزء الأول - دار الفارابي - بيروت - الطبعة الأولى 1978 .

مقدمة:

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

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

ان المنهج المادي التاريخي وحده القادر على كشف تلك العلاقة ورؤية التراث في حركيته التاريخية، واستيعاب قيمه النسبية، وتحديد ما لا يزال يحتفظ منها بضرورة بقائه وحضوره في عصرنا كشاهد على اصالة العلاقة الموضوعية بين العناصر التقدمية والديمقراطية من تراثنا الثقافي وبين العناصر التقدمية والديمقراطية من ثقافتنا القومية في الحاضر.⁸

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

إلى جانب عامل التخلخل في علاقة البنى الاجتماعية العربية بسيطرة الحكم الاقطاعي العسكري العثماني المتخلف والمنحل تاريخياً، كان عامل آخر يؤدي دور المؤثر أيضاً في دفع أولئك الفريق من المفكرين والمثقفين العرب للتعبير فكرياً عن مقدمات ما سمي بـ"النهضة العربية" التي كانت - في الواقع - الشكل الجنيني لما سيصبح حركة التحرر الوطني العربية الحاضرة.⁹

نعني بالعامل الآخر ذاك: احتكاك أولئك المفكرين والمثقفين، فكرياً، مع الحركات الاجتماعية والسياسية والفكرية في الغرب الأوروبي خلال القرن التاسع عشر.

كانت حركة "النهضة" تتنامى وتتوسع في أوساط المثقفين والضباط والطلبة العرب، بتأثيرات متفاوتة من كلا العاملين السابقين، وفي اوساط البرجوازية التجارية النامية (لبنان، مصر، وسورية) بدافع من عامل التناقض بين مصالح هذه البرجوازية وطابع العلاقات الاقطاعية المرتبطة بسيطرة الدولة التركية العثمانية المنهارة، واقتتران هذا العامل بطموح البرجوازية المذكورة لربط مصالحها بالاتجاه نحو الغرب الرأسمالي. في حين كانت هذه الحركة

⁸ حسين مروّة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 5 و 6

⁹ حسين مروّة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 7

تتنامى هكذا، كانت تنمو في اوساط الجماهير الشعبية العربية بذور المشاعر القومية وينمو معها نزوع هذه الجماهير إلى التخلص من سيطرة الحكم التركي العثماني المستمر منذ بضعة قرون. وبعد الحرب العالمية الأولى، اذ تحولت الحوافز القومية السابقة إلى انتفاضات وثورات وطنية مسلحة، وتحولت حركة "النهضة" الفوقية إلى حركة تحرر وطني تتعمق في الأرض الجماهيرية شيئاً فشيئاً، بدأت حركة التطلع إلى التراث تتحول أيضاً من كونها تكراراً محضاً للتراث الثقافي إلى كونها حركة لإعادة النظر لا في منجزات هذا التراث فقط، بل لإعادة النظر كذلك في النظريات العنصرية الاستعمارية الأوروبية حول تراث الشعوب المستعمرة (الكومبرادور).

وهي النظريات التي كانت ترمي إلى ابراز هذه الشعوب انها قاصرة عرقياً وتاريخياً عن ان يكون لها حق الانتماء إلى أسرة الشعوب القادرة على انتاج حضارة أو ثقافة.¹⁰

ان رد الفعل البرجوازي، في الشرق، على أمثال هذه النظريات العنصرية الغربية، كان من نوع الفعل نفسه، أي من طبيعته العنصرية. وعلى أساس رد الفعل هذا وغيره من العوامل القومية، ظهرت مواقف من التراث تحمل طابع الفكر القومي البرجوازي، فنقلتنا هذه المواقف من "نظرية المركزية الأوروبية للفلسفة" إلى "نظرية المركزية الشرقية" واصبحت النظرة إلى التراث نظرة مبالغة وتضخيم لقيمة النسبية ولدوره المؤثر في الثقافات والفلسفات العلمية والغربية، على مثال ما ورد في تقرير للفيلسوف الباكستاني محمد شريف قدمه إلى المؤتمر الفلسفي العالمي الثاني عشر من أن الفلسفة الاسلامية هي التي أعطت الحركة الانسانية مبادئها الأولى، وعرفت الغرب على العلوم التاريخية والأسلوب العلمي ووضعت أسس النهضة الايطالية واثرت على الفكر الأوروبي المعاصر حتى عمانوئيل كانط.

ان لهذه الاستنتاجات أساساً تاريخياً دون شك، ولكن وضعها بهذه الصيغة الاطلاقية التي تتجاهل العوامل التاريخية الأخرى جعلها عرضة للنقد العلمي واضفى عليها طابع التعصب كبديل للتعصب الغربي المرفوض. وهناك شكل آخر لهذه المواقف القومية البرجوازية من التراث يتجلى في التيارات السلفية الجديدة التي تصطبغ بصبغة "الحداثة".¹¹

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

لقد استحدث الفكر القومي البرجوازي هذا الشكل الجديد من السلفية كتعبير آخر عن أيديولوجية البرجوازية العربية المعاصرة.¹²

¹⁰ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 8

¹¹ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 10

¹² حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 11

ان ظهور تلك التيارات وأمثالها في عصر حركات التحرر الوطني وانهيار الامبريالية وما تبع ذلك من اشتداد الصراع الايديولوجي ، يضع في واجهة القضايا المطروحة في هذا العصر قضية الموقف من التراث الروحي القومي على أساس جديد، أساس تقويمه واستيعابه وتوظيفه لمصلحة هذا الصراع الأيديولوجي نفسه. لذا أصبحت القضية معقدة بقدر ما أصبحت مشكلة من أبرز مشكلات الفكر المعاصر. ومن هنا أصبح من غير الممكن حلها في المرحلة الحاضرة إلا على أساس أيديولوجي.

وإذا كان الفكر البرجوازي العربي يحاول، في جو التحولات النوعية الثورية داخل حركة التحرر الوطني العربي أن يحل المشكلة وفقاً لمواقفه الايديولوجية ، فقد حان الوقت اذن للفكر العربي الثوري ان يقدم الحلول لها أيضاً وفقاً لايديولوجيته الثورية، أيديولوجية الطبقات والفئات الاجتماعية التي تقف في المعسكر المواجه لمعسكر البرجوازية اليمينية الرجعية.¹³

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

أما الحقيقة الأولى، فيوضحها ويؤكددها النظر المتعمق في اتجاهات المسار العام لحركة التحرر الوطني العربية، لا سيما مسارها منذ ما بعد الحرب العالمية الثانية حتى هذه الأيام.¹⁴

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

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

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

وهنا جوهر المسألة في ما نحن بصددده، فان الترابط الذي نعنيه في مسألتنا هو ترابط واقعي موضوعي، أي هو حقيقة بالفعل. بمعنى انه من غير الطبيعي - أن لم نقل: من غير الممكن - أن نكون ثوريين في موقفنا من قضايا الحاضر، ونكون - مع ذلك - غير ثوريين في موقفنا من تراث الماضي.

ان ثورية الموقف من قضايا الحاضر، تستلزم الانطلاق من هذا الموقف نفسه لرؤية التراث، أي لمعرفته معرفة ثورية، أي لبناء هذه المعرفة على أساس من أيديولوجية القوى الثورية نفسها في الحاضر. أي القوى التي لها علاقة تاريخية موضوعية بالأساس الاجتماعي لانتاج التراث الفكري في الماضي، نعني بها القوى

¹³ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 12

¹⁴ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 13

الاجتماعية السابقة المنتجة للأسس المادية التي انعكست في أشكال الوعي الاجتماعي (الفلسفة، العلم الأدب، الفن) المكونة لهذا التراث.

فاذا نحن استقصينا أشكال معرفة تراثنا الفكري عند كل من حاول النظر فيه: تأريخاً، أو تفسيراً، أو دراسة، في مختلف العصور المتأخرة عن عصره، فسناها أشكالاً متعددة: بعضها يتخالف وبعضها يتناقض وبعضها يتشابه. فكيف نفسر هذه الظاهرة؟¹⁵

لتفسير هذه الظاهرة ينبغي -أول الأمر- أن نلاحظ الفارق بين التراث نفسه ومعرفة هذا التراث، أي أن نلاحظ أن أمامنا في المسألة شيئين، لا شيئاً واحداً.

هذا يعني أن معرفة التراث اضافة خارجية ترد اليه من مصادر متعددة. لهذا هي تتعدد وتختلف، وهو واحد لا يتغير. فما دام الواقع المشهود يضع أمامنا أشكالاً متعددة مختلفة لهذه المعرفة، فلا بد أن الذين ينتجون هذه الأشكال المعرفية عن التراث يختلفون بشيء ما بعضهم عن بعض.

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

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

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

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

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

سنرى في نتائج هذا الاستقصاء ان كل "معرفة" عن هذا التراث ذاته صدرت من مؤرخ أو مفسر أو دارس،

قديماً وحديثاً، انما يكمن وراءها موقف أيديولوجي. والموقف الأيديولوجي هو -بالأساس- موقف طبقي.¹⁶

ان جملة ما قدمناه بصدد معرفة التراث الفكري يضع أمامنا حقيقة أن أسلوب هذه "المعرفة" وأداتها العلمية لا يخضعان لواقع التراثي بحد ذاته ولا لظروفه الزمنية والاجتماعية بحد ذاتها، بقدر خضوعهما لاعتبارات الزمن الذي تنتج فيه - أي "المعرفة" - ولا اعتبارات الموقع الاجتماعي لمنتجي هذه المعرفة.

¹⁵ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 16

¹⁶ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 17

ذلك يعني أن النظرة إلى التراث تحمل بمحتواها دائماً نظرة مشتقة من اعتبارات الحاضر نحو الماضي، أي أنها من نتاج الحاضر، لا من نتاج الماضي الذي هو زمن التراث.¹⁷

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

المسألة اذن، في موضوعنا، ان ليس هناك علاقة واحدة بين الحاضر والتراث، ما دام الحاضر نفسه ليس واحداً، وما دام التراث كذلك، في منظورات الحاضر، ليس واحداً. ففي التركيب الطبقي للبنى الاجتماعية العربية القائمة الان، على اختلاف في أشكال هذا التركيب الطبقي بين بنية وأخرى، وعلى اختلاف في نوعيات الصراع المحتدم على مستوى المرحلة الراهنة داخل كل بنية منها، برز واقع جديد هو اشتداد التناقض بين المواقف تجاه القضايا الأساسية المطروحة بألحاح في هذه المرحلة: القضايا الوطنية والاجتماعية والديمقراطية والفكرية. وبقدر ما تداخلت هذه القضايا بعضها ببعض وكادت تزول الحدود بينها ازداد هذا التناقض حدة واشتداداً، وازداد التمايز بين المواقف سعة وعمقاً.

ان هذا الواقع، بكل ظاهراته، أوضح - أكثر فأكثر - فكرة ان معنى "الحاضر" في منظور كل طبقة وفئة اجتماعية على حدة يختلف عنه لدى غيرها. وذلك لاختلاف مواقعها في حركة الصيرورة التي تهتز بها الان تلك البنى الاجتماعية القائمة.¹⁸

فليس "حاضر" الطبقات والفئات التي تهتز مواقعها وتتزعزع هو نفسه "حاضر" الطبقات والفئات الأخرى التي تتوطد وتتجذر مواقعها، يوماً فيوماً، في المجرى الراهن لحركة التحرر العربية. لكل من تلك وهذه "حاضرها" المتميز. الأولى لها "حاضرها" الماضوي، والثانية لها "حاضرها" المستقبلي. الأولى لها بالماضي "علاقة" الغريق بخشبة الانقاذ، والثانية لها به "علاقة" الزمن الآتي بوحده التاريخية مع الزمن المتحول في مجرى الحاضر.

¹⁷ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 22

¹⁸ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 23

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

هكذا ينكشف ان التراث ليس واحداً. ان التراث يتعدد، لانه منظور اليه من الحاضر، والحاضر -كما رأينا- متعدد. ونحن نعني هنا -بالطبع- تعدد المنظور الايديولوجي - الطبقي للتراث، رغم أن التراث، كواقع تاريخي، واحد.¹⁹

في قضية المنهج:

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

لكل طبقة أيديولوجيتها، ولكل أيديولوجية شكل معين من "المعرفة" للتراث. الأيديولوجية الثورية، هي أيديولوجية الثوريين في المجتمع، أي الطبقات والفئات الاجتماعية التي ترتبط مطامحها ومصالحها الطبقيّة والفئويّة بمطالب التغيير الثوري في لحظة تاريخية معينة. نعني تغيير الأوضاع والمؤسسات الاقتصادية والاجتماعية والتشريعية والسياسية التي تصبح، في لحظتها تلك، عاجزة عن الاستجابة لمقتضيات التطور والتقدم لصالح القوى الاجتماعية الأكثر تطوراً وتقدماً، وهي القوى ذات الدور الأساسي في عملية الانتاج المادي والروحي للمجتمع. ان القوى الاجتماعية والسياسية المؤهلة، موضوعياً وذاتياً، في لحظتنا التاريخية العربية هذه، لتحقيق الثورة الوطنية الديمقراطية، هي قوى التحالف التقدمية والوطنية والديمقراطية، احزاباً ومنظمات وهيئات وشخصيات، تجمعها أهداف مرحلية بوجه عام، وقد تجمع بعضها أهداف استراتيجية كذلك.

غير ان القضية هنا هي معرفة موقع الفكر الثوري العلمي في هذا التحالف، وموقع القوى التقدمية التي تتخذ من هذا الفكر دليلها في الممارسات السياسية والكفاحية بين جملة تلك القوى المتحالفة.²⁰

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

¹⁹ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 24

²⁰ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 25

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

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

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

في صورة التراث :

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

هذه النظرة الجدلية، في مسألتنا، تعتمد على موضوعتين:

الأولى، كون معرفتنا بالتراث نتاج علم وأيديولوجية معاصرين.

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

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

ان فكرة التعارض آتية، اذن، من وهم التلازم بين عصرية المعرفة و"عصرية" التراث.

والواقع ان هذا التلازم باطل. وحدها السلفية الحديثة تأخذ بهذا التلازم، عملياً، حين هي تستدرج مفاهيم الماضي إلى الحاضر على أساس الزعم بأن معارف عصرنا كلها موجودة هي ذاتها في الماضي، ومنقولة عنه بلغة الحاضر، وان ليس شيء منها لم يوجد في التراث.²¹

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

²¹ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 26

ولكن الدعوة إلى "تحديث" التراث، بمعنى تماثل مفاهيم الماضي مع مفاهيم الحاضر، هي - بصرف النظر عن ابعادها التطبيقية وعما تتضمنه من ايهام البرجوازية بأبدية وجودها - متعارضة، بل متناقضة، من الناحية الفلسفية، مع الاتجاه المادي التاريخي، كمنهج، في فهم علاقة الحاضر بالماضي، ثم علاقته بالتراث. ان موضوعه "عصرنة" التراث تختلف، جذريا، عن موضوعتنا القائلة باستخدام المنهجية العلمية المعاصرة في انتاج معرفة جديدة عن التراث.

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

ويقوم -ثانياً- على الفرق بين ان تنتهي موضوعه "عصرنة" التراث إلى القول بأن "نأخذ عن الاقدمين وجهات النظر بعد تجريدها من مشكلاتهم الخاصة التي جعلوها موضع البحث.." و "ان ننظر إلى الأمور بمثل ما نظروا. أو قل بعبارة أخرى: ان نحتكم في حلولنا لمشكلاتنا إلى المعايير نفسها التي كانوا قد احتكموا اليها"، وبين أن تهدف موضوعتنا وفقاً للمنهج المادي التاريخي، إلى فهم "مشكلة الموقف من التراث" بأنها "مشكلة العلاقة بين الفكر في هذه البنية الاجتماعية الحاضرة والفكر السابق عليه في البنية الاجتماعية السابقة".²²

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

ثم ان المسألة، من جهة ثانية، هي حل مشكلة الموقف من التراث على وجه يضمن لنا تحقيق غرضين: كيفية استيعاب التراث بشكل جديد أولاً، وكيفية توظيف هذا الاستيعاب الجديد - ثانياً - في مجال تحرير الفكر العربي الحاضر من سيطرة التبعية للفكر الاستعماري وللأيدولوجية البرجوازية بتداخلهما التاريخي في البنية الاجتماعية العربية المعاصرة.²³

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

فان مثل هذا التفكير يضع المسألة بصيغتها اللاتاريخية واللاعقلانية معا. وذلك لسببين متداخلين: أولهما، ان مشكلات الاقدمين تختلف عن مشكلاتنا في الحاضر بقدر اختلاف ظروفهم التاريخية عن ظروفنا المعاصرة.

²² حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 27

²³ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 28

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

فلا بد ان تختلف المعايير كذلك بيننا وبينهم. فكيف يصح اذن ان نرجع "في حلولنا لمشكلاتنا" إلى معايير الاقدمين ذاتها، وقد تجاوزها حاضرننا مسافات هائلة لا تقاس بمسافات الزمن وحدها، بل تقاس - بدرجة أولى- بالتباعد الهائل بين طبيعة المشكلات وطبيعة الظروف الحضارية كلها، اقتصادية واجتماعية وسياسية، وطبيعة مستوى تطور الوعي وتطور أشكاله الفكرية في عصر المجتمع العربي - الاسلامي الوسيط، وبين طبائعها جميعاً في عصرنا ومجتمعنا العربي الحاضر.²⁴

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

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

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

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

فما دامت المثالية من الاشكال التاريخية للفكر، فلا بد لهذا المنهج أن ينظر اليها بقدر ما ينظر إلى الاشكال المادية في تاريخ الفكر، فلسفياً كان ام غير فلسفي، لأن كلا من هذه الاشكال وتلك هو واقع تاريخي، فأهماله اذن خطأ في ممارسة المنهج نفسه، والدراسة العلمية لا تكون علمية بالفعل مع اهمال أي جزء من موضوعها.²⁵

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

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

²⁴ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 29

²⁵ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 30+31

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

ثانياً، انه قلما نجد فلسفة مثالية صافية، في القديم أو الحديث، في الشرق أو في الغرب. على الباحث اذن بحث هذه التعاليم من مختلف جوانبها لاعادة النظر فيها انتقادياً واستخلاص ما يكمن فيها من عناصر الديالكتيك المادي بعد نزع الاغلفة الصوفية والمثالية عنها.

ثالثاً، ان النظر إلى الفلسفة يجب أن يكون نظراً إليها كمجرى تاريخي موضوعي يتطور دائماً بتشابك الافكار المختلفة وتفاعلها فيه، وبتصارع المادية والمثالية، الديالكتيك والميتافيزيك خلال هذا المجرى. ان كل هذه الخصائص للفلسفة بعامة تنطبق أيضاً على الفلسفة العربية - الاسلامية ذاتها، ذلك بالإضافة إلى خصوصيتها الاتية إليها من وضعها التاريخي المعين.

لهذا كله كان علينا أن نكتشف، في هذه الفلسفة، مكامن النزعة المادية حتى في صلب تجليات النزعة المثالية، وعلاقات الصراع بينهما.²⁶

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

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

لقد بني هذا الشكل من المادية على موقف ديالكتيكي عفوي من ظواهر العالم.

كان هذا الشكل جزءاً من المعرفة البشرية الكلية غير المتجزئة عن العالم، اذ كانت "العلوم" متمازجة لا ينفصل بعضها عن بعض.

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

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

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

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

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

²⁶ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 32

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

د- المادية الدياليكتيكية: هذه هي الشكل الأخير للمادية، تاريخياً، حتى مرحلتنا الحاضرة. هي المادية الماركسية معبرة عن أيديولوجية البروليتاريا أي الطبقة التي تحمل مهمة التغيير الثوري للعالم. يجب القول هنا أن هذا التصنيف لأشكال المادية خلال مراحل تطورها التاريخي، ليس هو بالتصنيف النهائي الكامل.²⁷

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

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

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

كان لابد أن نعتمد المبادئ الثلاثة التي سبق ذكرها، أي كان لا بد أن نراعي - عدا الموقف المشترك تجاه ظواهر العالم بين مختلف أشكال المادية - علاقة النزعات المادية في تراثنا بالنظام الاجتماعي الذي ينعكس - بشكل ما - في هذه النزعات، ثم علاقتها بمستوى تطور العلوم الطبيعية في المرحلة التاريخية نفسها التي كان يكتب فيها هذا التراث.²⁸

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

هناك عاملان رئيسان مبدئياً، هما:

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

ثانياً، طابع الازدهار الذي حظيت به العلوم الطبيعية في هذه العصور (القرن الرابع الهجري = العاشر

الميلادي، بالاختصار).²⁹

²⁷ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 35

²⁸ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 36

²⁹ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 37-38

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

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

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

في هذا الضوء، بكل وضوحه، ينكشف الفراغ البائس الذي تقوم عليه محاولات بعض فئات "الانتليجينسيا" العربية بدعوتها إلى حذف التراث الثقافي العربي، أو الغاء التعامل معه كلياً.³⁰

ان هذه الدعوة العدمية هي الشكل الآخر النقيض لدعوة "تحديث" التراث السلفية. فاذا كانت هذه الاخيرة تعني التطابق أو التماثل بين الماضي والحاضر، فان تلك تعني التناقض بينهما. واذا كانت الأولى (أي دعوة "تحديث" التراث) تدعو إلى تبعية الحاضر للماضي "لتغريب" المجتمع العربي الحديث والفكر العربي الحديث عن عصرهما وعن مجرى التحولات الثورية في هذا العصر، فان الثانية (أي دعوة الغاء التراث) تدعو إلى قطع الحاضر عن الماضي "لتغريب" المجتمع العربي الحديث والفكر العربي الحديث عن تاريخهما وعن الجذور التي تثبت وتؤكد اصالة انتمائهما إلى ذلك التاريخ.

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

من هنا يتضح ان الدعوة إلى الغاء التعامل مع التراث هذا، هي -بصرف النظر عن منطلقها الأيديولوجي- تقوم على احتمالات فكرية يرفضها منطق الواقع التاريخي الاجتماعي الذي هو المحك الحاسم لصحة كل فكرة

أو نظرية أو احتمال في هذا المجال.³¹

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

³⁰ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 41

³¹ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 42-43

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

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

أ - القدماء:

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

منذ ذلك العصر ظهرت المواقف المختلفة منه، أي قبل أن يصبح تراثاً، واستمرت تظهر المواقف المختلفة، منذ أن أصبح تراثاً، في كل مكان من الشرق ومن الغرب، ولا تزال وستبقى تظهر.³²

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

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

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

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

من الجهة الأولى كان اتجاه المعتزلة خرقاً لحصر مصدر المعرفة في واحد، هو المصدر الالهي، اذ اضافوا العقل كمصدر اخر للمعرفة حتى في مسائل العقيدة.

ومن الجهة الثانية اقاموا مفهوم العدالة الالهية على أساس حرية الانسان، أي على نفي الجبرية المطلقة التي تحكم كل افعاله.

³² حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 48

وهنا ظهرت مواقف الخصومة لهذا الاتجاه من كلتا جهتيه، واستخدم الدين كذلك وسيلة لكبح التطلعات العقلانية المعتزلية وعرقلة تطورها نحو الفكر الفلسفي المستقل عن أساسه اللاهوتي.³³ وقد توزعت مواقف الخصومة هذه بين تيارات ثلاثة في عصر النهوض المعتزلي، هي: التيار السلفي، والتيار الحنبلي، والتيار الأشعري.

وهذه تشترك جميعاً في خط واحد يتسم بالعداء للجوانب التقدمية النسبية من أفكار المعتزلة. لقد تضافرت كل التيارات المحافظة على اقضاء الفكر المعتزلي نهائياً عن صعيد النشاط الفكري في منتصف القرن التاسع الميلادي. حتى لم يبق لنا من هذه الأفكار الا ما صاغه خصومهم صياغة مشتتة مجتزأة، وحرمت الاجيال اللاحقة قراءة الفكر المعتزلي بصورة الحقيقية الكاملة التي صاغها اهله انفسهم في مؤلفاتهم، ولم يصل الينا من هذه المؤلفات اخيراً سوى كتاب " الانتصار " لابي الحسن الخياط، وبعض المخطوطات التي عثرت عليها بعثة مصرية أوفدت إلى اليمن في سنوات قريبة سابقة ، وصدر في مصر من هذه المخطوطات بضعة اجزاء من كتاب "المغني" للقاضي عبد الجبار المعتزلي. من الواضح لنا الان ان مواقف العداء هذه لم تكن لتبلغ هذا الحد الاقصى من تغييب تراث المعتزلة، لولا ان العداء موجه -أساساً- لنزعة التحرر العقلي الغالبة على هذا التراث.

لعل ابن خلدون وحده، رغم "حزبيته" الاشعرية، استطاع ان يدرك قيمة الظروف التاريخية التي جعلت الفكر المعتزلي يكتسب جاذبية استقطبت أنظار معاصريه. فان ابن خلدون ادرك ان عصر المعتزلة كان عصر تطور العلوم، وان هذا الواقع التاريخي كان السبب في اشاعة الفلسفة واجتذاب الناس اليها، وكان الممهد للمعتزلة ان يحدثوا "بدعتهم" - كما يعبر ابن خلدون انطلاقاً من اشعريته - مستخدمين الفلسفة في تفكيرهم حتى لم يكن من اليسير على خصومهم ان يدحضوا حججهم لكونها قائمة على قواعد فلسفية.³⁴

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

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

³³ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 49

³⁴ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 51

35

كان فكر الغزالي النموذج الأعلى لأحد طرفي هذا الصراع الجديد.

فقد أصبح الاتجاه الغالب لتلك المواقف هو اتجاه الغزالي نفسه، وهو الذي سلط سيف الارهاب الفكري الديني على الفلسفة والفلاسفة، وهو الذي حدد - إلى مدى بعيد- أشكال النظر الوحيد الجانب إلى هذا التراث في مباحث المتكلمين الاشعريين المتأخرين وغيرهم وفي مؤلفات المؤرخين منهم. وقد نستثني من هذا الحكم اثنين بين كبار مفكري الاشاعرة: الشهرستاني مؤرخ الفلسفة الاشهر، وابن خلدون. غير ان مواقف العداء للفكر الفلسفي كانت اسبق عهدا من زمن الغزالي، بل سبقت زمن أبي الحسن الاشعري نفسه.

في الثلث الأخير من القرن الثالث الهجري اخذت مواقف العداء للفلسفة تزداد تشددا في مكافحة الفكر الفلسفي حتى فرض على الوراقين (نساخ الكتب) ان يقسموا بأن لن يشتغلوا بانتساخ أي من كتب الفلسفة.³⁶ برز بعد ابن تيمية تياران من السلفيين: تيار يتابع اتجاهه نفسه، وتيار اخر يتابع الخط الاشعري في محاربة الفلسفة والفلاسفة بسلاح الفلسفة نفسها.

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

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

ان الطابع العام لمواقف القدماء من التراث الفكري الفلسفي، بعد ابن تيمية إلى زمن متأخر يتجاوز القرن السادس عشر الميلادي، هو طابع هذين التيارين معا، رغم الاستثناءات ذات الشأن الكبير. ولكن تيار الاشعرية ظل يحتفظ بمواقفه المسيطرة - بالاعلى - على النشاط الفكري في هذا المجال، فان كثرة شراح الكتب الكلامية والفلسفية البارزين ومؤرخي الفلسفة، في المراحل المتأخرة، هي كثرة اشعرية، من ابن خلدون إلى طاش كبرى زادة (-963هـ / 1550).

أما الاستثناءات التي أشرنا إليها فنتركز على المتأخرين من فلاسفة الشيعة الذين يبرز في قافلتهم الأخيرة صدر الدين الشيرازي المشهور بـ"الملاصدرا" أو بـ"صدر المتألهين" (980-1050 هـ / 1573-1640). والقصد من الاستثناء هنا امران ، هما:

أولاً، كون فلاسفة الشيعة هؤلاء نظروا إلى الفكر الفلسفي من خارج كلا التيارين السابقين: الحنبلي، والاشعري، من حيث الاتجاه المذهبي الصرف.

وثانياً، كون موقفهم من هذا الفكر يتسم بالانسجام الداخلي. ذلك بفضل تطويعهم مقولاته ومفاهيمه ذات

الطابع الميتافيزيقي وفق طبيعة المقولات والمفاهيم الشيعية في قضايا النبوة والامامة بالاخص.³⁷

³⁵ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 52

³⁶ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 53-54

ب- مواقف المحدثين :

في الصفحات الأولى من هذه المقدمة وضعنا مسألة عودة الفكر العربي الحديث إلى تراثه القديم في إطارها التاريخي الذي برزت فيه منذ أكثر من قرن مضى.

اذ كانت العودة حينذاك إلى هذا التراث تعبيراً، في النطاق الفكري، عن المخاض الذي بشر بمطلع الحركة المسماة بـ"النهضة العربية".

فقد ارجعنا مسألة التراث هذه إلى عواملها التي ظهرت لنا انها هي نفسها العوامل التي تمخضت عنها تلك الحركة "النهضوية" بشكلها الأول السطحي، حتى خرج من العمق الشعبي العربي وأفقه الأوسع شكل جديد تحولت به الحركة من مضمونها "النهضوي" الاصلاحى المرتبط بمطامح الزعامات العربية العليا ونزعات المساومة الفتوية مع المطامح الغربية الامبريالية، إلى مضمونها القومي التحرري.

بهذا التحول في الحركة العربية ، حدث تحول في مسألة العودة إلى التراث كذلك، فقد بدأت العودة إليه بداية "نهضوية" أيضاً كبداية الحركة العربية الاصلاحية ذاتها.

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

لقد وصفنا هذه الظاهرة، سابقاً، بصفتين متناقضتين: برجعية مضمونها ، وتقديرية دوافعها. فهي رجعية من حيث القومية في سبيل انبعاث "الشخصية" العربية لمواجهة التحدي المزدوج: الطوراني العنصري التركي، والغربي الامبريالي المتحضر يومئذ لتقاسم تركة "الرجل المريض".³⁸

اتخذت حركة العودة إلى التراث، في تلك المرحلة ، طابع الاسم الذي سميت به: "أحياء التراث". كان الادب -والشعر بخاصة- هو الصيغة الأولى لهذا "الاحياء". غير ان هذه الصيغة لم تكن "احياء" للتراث بقدر ما كانت استلاباً لما بقي فيه من حياة، اذ كانت تقليداً للغته وأساليبه وصوره ومعانيه يفتقر إلى الكثير من عناصر الحياة التي اجتمعت في التراث نفسه.

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

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

³⁷ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 65-66

³⁸ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 72

ثم هي -ثانياً- لا تعتمد تحقيق النسخ المخطوطة للكتاب الواحد ومقابلة بعضها ببعض لمعرفة الصحيح منها نصاً وتاريخياً كما كان يفعل المستشرقون في نشرهم كتب التراث العربي - الاسلامي.³⁹

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

كان لهذه المدرسة موقف من التراث يتخطى الموقف شبه الرومانسي الذي ساد تلك المرحلة، فقد توجهت مدرسة الافغاني - عبده إلى التراث من موقف نقدي نسبياً. إذ رأى رائد هذه المدرسة (الافغاني) حاجة بلدان الشرق في مرحلته تلك إلى التصدي للمطامع الغربية الاستعمارية بسلاح الفكر المتحرر من أسر النظر "التقديسي" الجامد إلى الماضي وتراثه، لرؤية ما يتطلبه الحاضر من فهم جديد لأفكار التراث يساعد المجتمعات الشرقية المهتدة بخطر تفاقم السيطرة الاستعمارية على مواجهة هذا الخطر.

من هذا المنطلق اندفع الافغاني بدعوة هذه المجتمعات إلى نبذ ما تأخذ به من أفكار وتقاليده متوارثة أخذاً جامداً يحقنها بجرائم الاسترخاء وروح الجبرية المطلقة الآتية إليها باسم القضاء والقدر.

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

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

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

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

على ان مدرسة الافغاني - عبده، رغم أهميتها في تصديق جدار التقديس المطلق للتراث، لم تضع منهجاً لدراسة التراث يغير من المناهج التقليدية الشائعة تغييراً عميقاً. ذلك لارتباطها بالأسس الأيديولوجية نفسها التي قامت عليها تلك المناهج.⁴⁰

³⁹ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 73

⁴⁰ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 74

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

في الجبهة السلفية نجد -مثلاً- إحدى المجالات العربية المعنية بمثل هذه الدراسات تعلن، في أحد اجزائها المخصص لبحث بعض الجوانب المهمة من تراثنا الفكري⁴¹، أنها تتصدى لبحث تراث "الفكر الاسلامي" في هذه المرحلة ذاتها، لأنها "من أشد المراحل خطورة في تاريخ تطوره" - تقصد تطور "العالم الاسلامي" - ، ثم تحدد "خطورة" المرحلة بأنها تتمثل في تعرضه - أي العالم الاسلامي - لكثير من التيارات الفكرية والاتجاهات الايديولوجية الغريبة الوافدة التي يستقطب بريقها وجدتها كثيراً من الازدهان.⁴²

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

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

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

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

وتحدد هذه الدراسة أهمية بحث قضية المعتزلة الآن بأنها "تتعدى نطاق الانصاف لهؤلاء الاسلاف وابرار مباحثهم حول هذه القضية، إلى مشاكل عصرنا الحاضر وانساننا العربي - المسلم الذي يعيش في النصف الثاني من القرن العشرين (...)" من زاوية شديدة الأهمية والخطورة بالنسبة لعالمنا العربي، وبالنسبة لنا في مصر بوجه خاص".

أما هذه الزاوية فتحددها الدراسة بـ "ضرورة بلورة فكر هذه المدرسة العربية الاسلامية في موضوع الحرية الانسانية، وأهمية لقاء المزيد من الاضواء على هذا المبحث، واثارة الجدل الفكري حول مكانه من عقل امتنا وسلوكها في حاضرها الراهن ومستقبلها المنشود. وباختصار: مكان هذا الفكر من ثورة فكرية وثقافية مطلوبة

ومنشودة لتغيير الموقع الفكري لجماهيرنا الواسعة العريضة".⁴³

⁴¹ مجلة "عالم الفكر" الصادرة عن وزارة الاعلام في الكويت، عدد: يوليو - أغسطس - سبتمبر 1975. هذا العدد يبحث في: "التصوف: إيجابياته وسلبياته" - أحمد محمود صبحي " الفكر الهندي من الهندوكية إلى الاسلام" - د. عبد العزيز محمد الزكي - "نشأة الفكر الاسلامي في بواكيره الكلامية" - د. حسام محي الدين الالوسي - ، التصوير الاسلامي بين الحظر والاباحة - د. ثروت عكاشة -.

⁴² حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 97

⁴³ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 99

ويمكن أن يذكر بين الكتابات القائمة على هذا الاتجاه والتي ظهرت في السنوات الاخيرة، كتابة عن "ابن رشد" تصفه في العنوان بأنه "أكثر الشخصيات اثارة للجدل"، وانه "رجل الفكر والممارسة"⁴⁴.

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

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

ذلك بفضل "التحام فكر ابن رشد بممارسته لهذا الفكر مع ما يتضمنه هذا من مواقف صلبة في وجوه الكثيرين من اعداء الفكر العقلاني المتنور الذي دعا ابن رشد اليه فأصابه في سبيله ما أصابه من اضطهاد ونبذ وتشويه سيرة"⁴⁵.

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

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

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

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

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

ثالثاً، انكار حضور الانسان في العالم وفاعليته وقدرته على الحركة بحرية.

⁴⁴ صلاح حزين : مجلة - السفير العربي - باريس ، العدد الأول ، تموز 1973

⁴⁵ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 100

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

ان كتابة صلاح حزين هذه عن ابن رشد، بخلاصتها التركيبية التي وضعناها بتصرف لا يمس الجوهر، تأتي في هذه المرحلة الأخيرة تمثيلاً للاتجاه الجديد في معالجة التراث وفق المنهج التاريخي العلمي، واسهاماً في القضاء على أسطورة "الطابع التوفيقي" الذي فرضه المنهج السلفي على الفلسفة العربية - الاسلامية دون أساس واقعي سوى الدوافع الايديولوجية المتحكمة، في الخفاء غالباً، بمجمل المباحث التراثية للسلفيين وغير السلفيين من ممثلي الفكر البرجوازي المعاصر.⁴⁶

ج- حركة الاستشراق :

النواة الأولى لحركة الاستشراق، بشكلها الثقافي، ترتبط بعلاقة وثيقة مع حركة "الاستشراق" بشكلها السياسي - العسكري، التي كانت الحملات "الصليبية" نواتها الأولى كذلك. ولكن الصلة بين الثقافة العربية - الاسلامية وثقافة الغرب الأوروبي كانت قد انعقدت قبل الحركة "الصليبية" خلال الحروب العربية - البيزنطية، وخلال عهود الوجود العربي في كل من الاندلس وصقلية، وازدهار حركة التنقّف الأوروبي فيهما بالثقافة العربية - الاسلامية وحركة نقل منجزات هذه الثقافة، ولا سيما الفلسفية والعلمية التجريبية منها، إلى اللاتينية والعبرية وظهور المدارس والمذاهب الفلسفية الأوروبية المتأثرة بالفلاسفة العرب الاسلاميين: الكندي والفارابي وابن سينا والرازي ابي بكر والغزالي وابن رشد. ولكن حركة الاستشراق تتميز، منذ الغزوات "الصليبية" للشرق، بظاهرتين: أولاً، انها أصبحت على اتصال مباشر بالأصول التي لم تكن قد انتقلت قبل ذلك إلى المغرب. والثانية، انها اخذت تندفع بمهماتها على خطين متوازيين حيناً، ومتشابكين احياناً: خط سياسي - استعماري ترتبط بدايته ببداية تلك الغزوات التي غمرت اجزاء كبيرة من بلاد المشرق العربي بموجات متلاحقة من المقاتلين والمحتلين على مدى نحو قرنين (1097 - 1291) لاغراض استعمارية متسمية باسم "الصليبية" اخفاء لحقيقة اهدافها وراء ستار الدين.

أما الخط الاخر، فهو الذي يتصل بما تركته المدارس الصقلية والاندلسية لدى المنقّفين والمفكرين والعلماء الأوروبيين من رغبة في الاطلاع على المزيد من مصادر الثقافة العربية - الاسلامية ومنجزاتها في مختلف فروع المعرفة.⁴⁷

وكان الحافظ الديني يجد سبيله إلى كلا هذين الخطين، ولذا نرى بين أوائل الاستشراقيين، الذين كانت لهم عناية ماثورة بترجمة الكثير من تلك المصادر، نفراً من الرهبان أمثال: بطرس المحترم (1092 - 1156) ،

⁴⁶ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 101

⁴⁷ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 107

وجيرارده كريمون (1114 - 1187) ، والبير الكبير (1193 - 1280) ، وميخائيل سكوت (-1235) ، وروجر بيكون (1214 - 1294) .

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

1- حفظ الكثير من أصول تراثنا الثقافي ووقايته من الاندثار أو الضياع خلال عصور العزلة المظلمة التي ضربت على هذا التراث كحجاب بينه وبين جماهير المتعلمين في بلاد العرب، وهي نفسها العزلة التي ضربت عدة قرون على أهل هذه البلاد أنفسهم، كحجاب بينهم وبين حركة تطور التاريخ البشري. كان عمل المستشرقين في العصور الحديثة، مهما كان رأينا في القصد منه، هو البحث عن تلك الأصول في زوايا البيوت والمكتبات الخاصة المهملة وأسواق الكتب في مختلف المدن والعواصم، وجمع ما يصل إلى أيديهم منها بمختلف الوسائل.

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

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

3- أما دراسة التراث في حركة الاستشراق ، فهذه هي القضية التي يعنينا هنا الوقوف عندها. فليس صحيحاً الزعم أن نسبة الايجابية في هذه النقطة تعادل نسبتها في النقطتين السابقتين. بل الصحيح القول انها نسبة ضئيلة بالقياس إلى ما غمرها من سلبيات طاغية.⁴⁸

ليس مصادفة ان كان بدء نشاط الدراسات الاستشراقية الغربية لتراثنا الفكري، في "النصف الأخير من القرن 19" ، وإن نشطت حركة الاستشراق في الربع الأول من هذا القرن نشاطاً عظيماً، فرحل بعض العلماء الغربيين إلى الشرق، وتعلموا في معاهده، واتصلوا عن قرب بحياته الفكرية والروحية، وتنافست عواصم أوروبا وأمريكا في نشر الثقافة العربية، فانشئت مدارس للغات الشرقية ومعاهد للدراسات الاسلامية في برلين ولندن وباريس وروما، والفت جمعيات علمية وتاريخية لمعالجة مشكلات الحضارة العربية، وعقدت مؤتمرات للمستشرقين من حين لآخر، فكانت حافزاً على الدراسة وهادياً للبحث.

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

ففي النصف الثاني من القرن التاسع عشر كانت الرأسمالية على عتبة التحول إلى عصرها الجديد، عصر الامبريالية، أي عتبة التحول عن نظام المنافسة الحرة المفتوحة إلى نظام تركز الاحتكارات الذي دفع بالرأسمالية

⁴⁸ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 108

إلى التطور نحو شكلها الجديد وإعادة تقسيم العالم على أساس جديد يضمن لتلك الاحتكارات: مواطن خارجية لتوظيف الرساميل المالية، ومصادر للخامات ، وأسواقاً للتصريف.

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

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

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

من هنا كانت "المسألة الشرقية" أحد أشكال ذلك الصراع، كما كان مشروع خط "ب-ب" الحديدي (برلين - بغداد - البصرة) مظهراً اخر للسباق الدولي الامبريالي في سبيل السيطرة على ثروات ما بين النهرين وعلى منفذ إلى المحيط الهندي.⁴⁹

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

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

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

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

ان العلاقة بين بداية الدراسات الاستشرقية للتراث وبين عشية عصر الامبريالية، ثم العلاقة بين اشتداد نشاط هذه الدراسات ومطلع عصر الامبريالية هذا، هما مما يحتاج إلى تفسير ينظر إلى ابعاده الواقعية.⁵⁰

⁴⁹ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 109

⁵⁰ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 110

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

ان التوجه الامبريالي، نحو السيطرة على العالم العربي، كان يستلزم توجهها تابعاً له يسير في خطه نحو السيطرة على الثقافة العربية، بمعنى التحكم باتجاهاتها الحديثة، في سبيل تحقيق غرضين رئيسين: أولهما ، يتعلق بالبرجوازية العربية. فهذه البرجوازية كانت مؤهلة ان تنتقل إلى موقع التبعية للامبريالية انسجاماً مع مصالحها الطبقية. وهذا الانتقال يستدعي تحولاً ايديولوجياً، أي انه يستدعي من هذه البرجوازية ان تعيد بناء ايديولوجيتها المتخلفة عن طبيعة عصر الامبريالية.

فكان لا بد من التمهيد لهذا التحول بتمكين البرجوازية من اداة ثقافية يمكن الاستعانة بها في سبيل ذلك. لقد اخذ مفكرو الرأسمالية، في مرحلة انتقالها إلى الشكل الامبريالي، كل هذه الامور بالحسبان حين كان عليهم ان يقرنوا التوجه الاقتصادي والسياسي الامبريالي نحو المنطقة العربية بالتوجه الثقافي والايديولوجي الامبريالي نحو برجوازية هذه المنطقة.

كان عليهم ان يستخدموا، في سبيل هذا التوجه الاخير، اداة ثقافية لها ارتباط بالتاريخ القومي والثقافة القومية، على ان يفسر هذا التاريخ تفسيراً غيبياً وقديماً، وان تطرح مسائل هذه الثقافة على نحو يلائم هذا التفسير الغيبي القديري. ذلك هو الغرض الأول من التوجه الامبريالي، عن طريق حركة الاستشراق، نحو السيطرة على الثقافة العربية، بمعنى التحكم باتجاهاتها الحديثة، لتكون دراسة تراثها الفكري بوجه عام والفلسفي بوجه خاص، احد وسائل هذا التحكم، أو أحد اشكاله.⁵¹

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

ان الدراسات الاستشراقية لتراث الفكر العربي - الاسلامي، اذ بدأت ونشطت مع بداءات عصر الامبريالية بالذات، واذ اتجهت - بطابعها الغالب - نحو توكيد الجوانب المثالية والافكار الغيبية من هذا التراث دون غيرها، معتمدة الرؤية الذاتية و "اللاتاريخية" في التفسير والتحليل - كان ذلك كله علامة ان هذه الدراسات لم تكن منفصلة عن سياق تطور الرأسمالية نحو مرحلتها الامبريالية، وسياق الاعداد الفكري والايديولوجي في البلدان المرشحة للسيطرة الامبريالية من أجل دعم هذه السيطرة بقواعد فكرية وايديولوجية تُبنى على أسس من ثقافة البلدان وتراثها الفكري القومي، وتكوين "ورشة" من المفكرين والايديولوجيين المنتمين إلى برجوازياتها او المتموجي الانتماء من البرجوازية الصغيرة والمتوسطة، ليتولى هؤلاء وأولئك مهمة ترسيخ تلك القواعد في بلدانهم بانفسهم، مسترشدين بالمناهج والأساليب التي جاءت بها الدراسات الاستشراقية.

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

⁵¹ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 111

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

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

الطريق إلى المنهج أخذ يتعبد بممارسات كثيرة قام بها جيل من الباحثين امثال منصور فهمي واسماعيل مظهر واحمد أمين ومصطفى عبد الرازق وعلي عبد الرازق ومن سار معهم وبعدهم حتى اليوم. ان طريقة البحث، كما مارسها هذا الجيل الرائد من الباحثين العرب، كانت -دون شك- ثورة لا بد منها للخروج على الطرائق الوصفية الانشائية الفارغة والمتخلفة التي كانت سائدة من قبل. وهنا نسجل الوجه الايجابي لاثر المناهج الاستشراقية عندنا. هذا اذا نظرنا إلى المسألة من جانبها الأسلوبية المحض. اما اذا نظرنا اليها من جانبها المنهجي، بالمعنى الفكري والايديولوجي، فالأمر يختلف. ان الجاذبية التي حظي بها المنهج، الاستشراقي الغربي بأسلوبيته الجديدة المفاجئة للباحثين العرب، والتي بهرت افكار المثقفين والمتعلمين، قد أدت إلى استدراج اجيال من الكتاب والمفكرين إلى الأخذ بالمضمون الفكري والايديولوجي لهذا المنهج، سواء بالنظر إلى العالم - إلى المجتمع والفكر بخاصة- ام بالنظر إلى التراث الفكري القومي وطريقة دراسته.

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

د - موقف المستشرقين:

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

فاذا استعرضنا الدراسات الاستشراقية الباكورة وما تلاها، أمكن أن نراها تتمحور حول الاتجاهات الآتية: أولاً: الاتجاه القائم على "نظرية الجنس"، أي دراسة التراث من وجهة نظر عرقية، بمعنى النظر إلى العرب، أو "الجنس السامي"، أو الشرقيين عموماً في مقابل الغربيين، أما انهم محكومون بالقصور الطبيعي المطلق عن الابداعات العقلية، أو باقتصار إمكاناتهم العقلية على طريقة معينة من التفكير دون غيرها كالطريقة التحليلية أو التركيبية، او بان افاقهم النظرية والعملية تنحصر في نطاق الروحيات بمعناها الغيبي دون

الماديات.. إلى غير ذلك من الافتراضات الاعتبارية في تصنيف شعوب العالم وتمييز بعضها من بعض على أساس القابليات المعرفية، والحضارية بوجه عام، بحكم التكون الطبيعي.⁵²

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

أما الابعاد الايديولوجية البرجوازية لنظرية "الجنس"، فتكمن في الاليهام بأن الفوارق بين الناس تقوم على الخصائص العقلية والعنصرية لا على التمايز الطبقي!.

يتجلى هذا الاتجاه في الدراسات الاستشراقية بأشكال مختلفة، نذكر منها:

(أ) - يقارن هنريش بكر (1886-1993) أثر التراث الحضاري اليوناني في الشرق بأثره في الغرب. ونجد في مقارنته أفكاراً تضع فارقاً بين الشرق والغرب في التعامل مع الحضارة القديمة (والشرق هنا عنده - بالتحديد - هو العرب).

ان اساس هذا الفارق، في نظر بكر، هو "النزعة الانسانية" بمعنى الشعور بالذات، أو بمعنى النبض الوجداني الذاتي في ما يكون لهذه الامة أو تلك من نتاج ثقافي أو حضاري.

فهذا هو الأساس الحاسم لما يراه من فرق بين الشرق والغرب: للشرق نزعة العقلية المنطقية التي لا تعرف "النزعة الانسانية".⁵³

اما الغرب فإن "فكرة النزعة الانسانية كانت قد ولدت فيه من قبل (الفكر المسيحي) وكان لابد لها ان تبعث من جديد مرة أخرى". في عصر الرومان ثم عادت تتجلى في عصر النهضة، وهي اليوم تجد تجلياتها بأشكال مختلفة باختلاف البلدان الأوروبية.

هذا "الفارق الحاسم" بين الشرق والغرب، هو مصدر الاختلاف بينهما "في طابع رد فعل كل واحد منهما" من حيث علاقته بتراث الحضارة اليونانية: "فالاختلاف النوعي والجنسي واختلاف الوسط الجغرافي وقيام تاريخ مستقل لكل واحد منهما، كل هذا يجعل تراث الاقدمين (يقصد اليونان والرومان) ينتج في الغرب تطوراً من نوع اخر يختلف كل الاختلاف عن نظيره في الشرق".

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

هناك كلام كثير عند "بكر" بهذا الصدد ينفي فيه ان يكون للعرب حضارة، وان يكون العرب قد اضافوا جديداً إلى حضارات البلدان التي فتحوها، ويقرر ان "كل شيء بقي عملياً كما كان من قبل" ولم يتغير شيء سوى ان

⁵² حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 113

⁵³ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 144

وثائق الدولة والادارة التي كانت تكتب ، من قبل، باليونانية أو الفارسية أو القبطية، أصبحت تكتب آنئذ بالعربية دون ان يغير الانسان شيئاً جوهرياً في الادارة"، أي ان العملية "الانسانية" مفقودة في العلاقة بين العرب وحضارة الاقدمين.⁵⁴

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

(ب)- قبل المستشرق بكر، كان الفيلسوف الفرنسي ارنست رينان (1823-1892) قد وضع "نظرية الجنس" كأساس مباشر لاحكامه المعروفة على "الفلسفة العربية".

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

غير ان رينان أضاف إلى هذا التصنيف البشري القائم على التصنيف اللغوي "نظرية" التفاضل بين "الفصيلتين" من حيث المرتبة الحضارية والقابليات العقلية، فجعل "الجنس الآري" أفضل من "الجنس السامي". ذلك ما يصرح به رينان متبجحا حين يقول انه أول من قرر ان الجنس السامي أدنى مرتبة من الجنس الآري. ان "نظرية" التفاضل بين "الاجناس" البشرية هذه، هي نفسها التي أصبحت، في ما بعد، الأساس "النظري" لأيدولوجية النازية الهتلرية المعادية للعلم وللانسان.⁵⁵

ان احكام رينان على "الفلسفة العربية" أصبحت مستقيضة الشهرة. ولعله أول من أشاع في الغرب، اثناء القرن التاسع عشر، تلك الموضوعة القائلة بانه من الخطأ ان يطلق على فلسفة اليونان المنقولة إلى العربية اسم "فلسفة عربية"، لان ما يطلق عليه هذا الاسم ليس أكثر من كونه "مجموعة من التصانيف التي وضعت عن رد فعل حيال العروبية في أبعد اقسام الامبراطورية الاسلامية عن جزيرة العرب كسمرقند وبخارا وقرطبة ومراكش، وقد كتبت هذه الفلسفة بالعربية لان هذه اللغة غدت لسان العلم والدين في جميع البلاد الاسلامية، وهذا كل ما في الأمر.

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

⁵⁴ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 115

⁵⁵ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 117

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

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

والمستشرق سنتلانا صاحب المحاضرات المعروفة في الجامعة المصرية عن تاريخ الفلسفة. فهو ايضاً ينطلق، في تفسيره تاريخ الفلسفة والتاريخ الاسلامي، من منطلق عرقي حين هو يقول، مثلاً، في تفسير مفهوم الاسلام: "هذا الاستسلام المطلق في كل شيء، وهو طابع الساميين الاصيل غالباً، انما هو شعار الاسلام ميزته بين الشعوب. ولعل الادراك الغامض لوجود علاقة مشابهة بين هذه التعاليم وبين الغريزة الدينية التي تميز الشعب العربي، هي التي دعت إلى اعلان محمد انه محيي دين ابراهيم الحقيقي الاصيل وكونه خاتم النبيين...". ان تقسيم البشر على أساس "الجنس" والخصائص العنصرية، مسألة أصبح بطلانها من بدهيات العلم المعاصر، ولكن لابد من الحذر هنا. فان اضطرار هؤلاء العلماء البرجوازيين لنفض أيديهم من النظريات العنصرية بفضل ما كشفته حقائق العلم المعاصر، لا يعني نفض أيديهم من الابعاد الاجتماعية لتلك النظريات في مجال الصراع الطبقي من جهة وفي مجال الصراع بين الامبريالية وقوى الشعوب الطامحة إلى التحرر الوطني من جهة ثانية.

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

ربما كانت هذه شكلا اخر لنظرية التصنيف "الجنسي" لشعوب العالم، ولكنه شكل متميز بأن جذوره المعرفية تختلف عن الجذور المعرفية "لنظرية الجنس"، وان كانت الجذور الطبقية والسياسية ليست مختلفة. فان "نظرية مركزية الفلسفة" ترجع، من حيث جذورها المعرفية، إلى ما هو ملحوظ اثناء دراسة تاريخ الثقافة البشرية من ان وحدة هذه الثقافة تظهر بأشكال تبدو متناقضة.

لذلك يسهل جداً اضعاف الطابع المطلق على الخصائص المميزة لكل من الثقافات الوطنية، واضفاء الطابع المطلق ايضاً على الفوارق بين هذه الثقافات، بحيث يمكن ان تبني على هذا الاساس "نظرية" كاملة، كما حدث بالفعل لدى الفلاسفة والمفكرين الأوروبيين في القرن التاسع عشر.

من هنا رأينا "هيجل" (1770 - 1831) يطلق حكمة الآتي على الفلسفة الشرقية:

"ان ما نطلق عليه اسم الفلسفة الشرقية يشكل بالاساس - إلى حد كبير جدا - الطريقة الدينية للتصورات، والآراء الدينية، لدى الشعوب الشرقية، وهي التصورات والآراء التي تفهم أول وهلة أنها فلسفة".

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

فقد كان يرى أن الدين قد ظهر قبل الفلسفة تاريخيا لتعبر به الشعوب عن تصوراتها لجوهر الكون وماهية الطبيعة و"الروح المطلقة" وعلاقة الانسان بها، وان الدين - من حيث هو أسبق تاريخيا من الفلسفة - يعتبر أول شكل لمعرفة الروح المطلقة ذاتها.⁵⁶

الفلسفة - عند هيغل - أعلى من الدين، لانها تدرك "الروح المطلقة" بشكل أكثر شبها "بالروح". أما العناصر الفلسفية الكائنة في الدين، فيرى انها لا تدخل في الفلسفة، لاننا - كما يقول - نأخذ بوجهة النظر التي تهتم بالفلسفة، لا بالعناصر الفلسفية بصورة مطلقة، ولا بالأفكار الكامنة المستترة في الاساطير.

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

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

هيغل فهمه للفلسفة، بمعناها الصارم، كان متأثراً بالمواقف الفلسفية التي سادت أوروبا في عهده، وهي مواقف الفلاسفة البرجوازيين في أوروبا الغربية من مسألة طرق التفكير في بلدان الشرق وبلدان الغرب. فإن الادبيات البرجوازية، خلال كثير من العقود، كانت تسودها الموضوعة القائلة بالتناقض بين طرق التفكير عند الانسان الشرقي وطرق التفكير عند الانساني الغربي.

وبناء على هذه الموضوعة قالوا بأن طريقة تفكير الشعوب الشرقية تتميز بكونها غير عقلانية، تركيبية، استنطيقية (حسية)، وان طريقة تفكير الشعوب الغربية عقلانية، تحليلية. ومن الطبيعي ان يميزوا - بهذا المقياس نفسه - النتاج الفكري لكل من الطريقتين بالنسبة لنتاج الاخرى، ومن الطبيعي أيضاً ان تنال الفلسفة نصيبها من هذا التمييز.⁵⁷

بهذا الاتجاه ذهب العالم الاجتماعي الامريكي "تور تراب" في كتابه "لقاء الشرق والغرب"، والكاتب الالماني W. Haas بالانكليزية، وغيرهما كثيرون.

ان مشكلة انصار مركزية أوروبا في الفلسفة، هي انهم - أولاً - فرضوا صفة التناقض على مسألة الصلة بين طرق التفكير الشرقية وطرق التفكير الغربية. وثانياً، اهملوا طابع الوحدة في طرق التفكير البشري، واضفوا الطابع المطلق على الفوارق الكائنة بينها فعلاً.

فهل كانت الجذور المعرفية وحدها أساساً "نظرية" المركزية هذه، أي ما يتعلق بالطابع المعقد والمتناقض للمعرفة، أم يكمن وراءها أيضاً مستند أيديولوجي؟

⁵⁶ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 121

⁵⁷ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 122

الواقع ان الجذور المعرفية وحدها لا تقدم التفسير الواقعي الكامل لهذا الاتجاه .
 فان "نظرية المركزية" تستند كذلك - بدرجة أولى- إلى جذور طبقية، أي إلى اساس ايديولوجي، ذلك بأن
 الرأسمالية في ظروف تطورها إلى امبريالية، كانت بها حاجة إلى "تبرير" فكري وأيديولوجي لسيطرتها في آسيا
 وأفريقية أكثر من حاجتها إلى "التبرير" السياسي".
 ففي تلك الظروف كانت الموضوعة البرجوازية القائلة بطابع اللاعقلانية والحدسية والدينية للثقافة
 الشرقية، بوجه عام، تؤدي وظائف سياسية معينة.

ومن الطبيعي ان الأوروبي "العقلاني" قد حصل على "التبرير" لسيطرته على الاسيوي "اللاعقلاني".
 واما الان، فالبرغم من ان الفلاسفة البرجوازيين امثال "تور تراب" يظلون متمسكين "بنظرية مركزية"
 أوروبية، ينبغي على انصار هذه "النظرية" أن يبحثوا عن حجج جديدة للدفاع عنها، لان "نظريتهم" هذه
 بشكلها الكلاسيكي لا تستطيع في الظروف الجديدة تبرير نفسها أمام "البراغماتية".
 على أن ظروفًا سابقة قد أحدثت بعض التعديل في "النظرية" اذ برزت مقاييس جديدة في مسألة مركزية
 الفلسفة.

فانه حين كان يصعب انضمام أميركا إلى أوروبية ، وحين كان هناك ميل إلى ضم اميركا إلى دائرة مركزية
 للفلسفة، ولا تستطيع الانفراد بدائرة مركزية تحتويها وحدها، برزت فكرة "المركزية الغربية" بدل "المركزية
 الأوروبية" في الفلسفة لكي تشمل الدائرة كلا من أوروبية وأميركة.
 ولكن، في ظروف النهوض الشامل للحركات القومية التحررية في آسيا وأفريقيا، كان من الطبيعي أن تبرز
 ظاهرة جديدة تعارض "المركزية الغربية" بمركزية مقابلة لها باسم "المركزية الشرقية"، أو "مركزية آسيا
 وأفريقيا".

ان لهذه الظاهرة الجديدة المعارضة أيضاً جذورها المعرفية وجذورها الاجتماعية.
 أما المعرفية فهي شبيهة بتلك التي خرجت منها "المركزية الغربية" وأما الاجتماعية فمرجعها إلى عملية
 نهوض شعوب آسيا وأفريقية التي كانت في العصور القديمة مراكز لنشوء الحضارة البشرية.⁵⁸

ولكن، ينبغي ملاحظة ان الناس الذين يمثلون هذا الميل إلى مركزية القارتين، ليسوا -بالطبع- ممثلي
 الطبقة العاملة، بل هم من ممثلي البرجوازية والبرجوازية الصغيرة وطبقة الاقطاعيين وكبار الملاكين.
 ان ما تتجلى به نظرية مركزية آسيا وأفريقيا هو -بالأكثر- المبالغة بدور ثقافة الشرق وفلسفته في تطور
 الفلسفة الأوروبية، حتى في تطور الماركسية منها، كما تتجلى هذه النظرية باضفاء الطابع المطلق على

العناصر الدينية والصوفية في الثقافات الوطنية لبلدان الشرق وافريقيا.⁵⁹
 والواقع ان ظهور نظرية مركزية آسيا وأفريقيا، في الظروف العالمية المعاصرة، أي ظروف حركة التحرر
 الوطني والحركة العمالية في البلدان الرأسمالية، لا يساعد اطلاقاً على تلاحم الحركة الثورية العالمية.

⁵⁸ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 123

⁵⁹ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 124

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

ان الرد على نظرية المركزية الأوروبية أو الغربية للفلسفة، التي روجت لها الحركة الاستشراقية الغربية، وعلى نقيضتها (المركزية الشرقية، أو الاسيو - افريقية) هو ان البشرية، سواء اكانت في الشرق أم في الغرب، موحدة بوحدة وجودها الذي تفعل فيه القوانين الموضوعية الواحدة. وهذه الوحدة تظهر في وحدة ظروف صيرورة الانسان والمحافظة على وجوده. وقبل هذه وتلك: وحدة الممهدات والظروف الأساسية لنشاط الانسان العملي.

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

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

وان التفكير - كذلك - شرقياً كان أم غربياً، هو انعكاس للوجود، وانه - في الشرق كما في الغرب - ينتظم من عناصر متماثلة.⁶⁰

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

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

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

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

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

⁶⁰ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 125

لذلك نقول انه بالرغم من كون الفلسفة بالذات لم تكن فلسفة العالم بأسره، كانت تظهر كفلسفة عالمية.. ولعل انغلز قصد هذا المعنى حين قال انه "في العصور الحديثة مثلاً كانت فرنسا والمانيا، وقبلهما بريطانيا، تلعب دور "الكمان الأول" في اركسترا تطور الفلسفة العالمية".

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

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

من هنا يبرز الخطأ في اهمال النظر إلى كل عناصر الفلسفة الوطنية بتركيبها الكامل، والاقتصار على رؤية العناصر ذات الامة بالنسبة للفلسفة العالمية، وهذا الخطأ هو ما وقع فيه كثير من المستشرقين في دراساتهم عن التراث الفلسفي العربي - الاسلامي.⁶¹

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

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

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

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

وقد نحى ماسينيون هذا المنحى، اذ عد الكندي والفارابي وابن سينا وسائر الفلاسفة الاسلاميين في عداد

المتصوفة.⁶²

⁶¹ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 126

رابعاً- الاتجاه الايجابي في الدراسات الاستشراقية لتراث الشرق. فانه بالرغم من سيطرة الاتجاهات الثلاثة السابقة على هذه الدراسات، لابد من الاعتراف ان سيطرتها لم تكن مطلقة. فقد خرجت عليها مباحث استشراقية مهمة عالجت ذلك التراث من مواقف هي الى النظر الموضوعي اقرب منها إلى الانسياق مع النظر "الحزبي" المتأثر باتجاهات الايديولوجية الامبريالية. ولا يفتقر بعض هذه المباحث الايجابية إلى مواقف منطلقة من نظرة تاريخية سليمة أو من منهجية علمية. بين أصحاب هذا الاتجاه مستشرقون برجوازيون ، ومستشرقون وباحثون ماركسيون.

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

فان هذه الدراسة تتميز بطابعها المنهجي الذي يبرز منذ المقدمة معارضاً للأساس الذي قامت عليه "نظرية مركزية الفلسفة"، وهو يبني معارضته على موقف نظري صحيح من الوحدة المتكاملة للتفكير البشري. لذا يصرح ماسون - أورسيل في مستهل مقدمته بأنه "لا يوجد في هذه الايام انسان يستطيع الاعتقاد بأن اليونان وروما وشعوب أوروبا في العصور الوسطى والحديثة، هم دون سواهم ارباب التفكير الفلسفي. ففي جهات أخرى من الانسانية سطعت عدة مواطن للتفكير المجرد، وظهرت اشعتها جلياً وانتشرت في انحاء العالم .

وعلى مثال هذا النهج كتب "ريتشارد فالترز" دراسة مكثفة عن الفلسفة الاسلامية، فحدد مصادرها الخارجية بشمول وتدقيق، كما حدد مصادرها الداخلية، وعارض كلا من الرأيين اللاتاريخيين القائل أحدهما بأن هذه الفلسفة نتاج عربي خالص، وثانيهما بانها نتاج المصادر الفلسفية اليونانية وحسب.⁶³

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

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

في مجال الكلام على الاتجاه الايجابي في الحركة الاستشراقية، من حيث الموقف حيال تراثنا الفلسفي، يبرز اسم المستشرقة الفرنسية غواشون A. M. Goichon لا كعالمة استشراق ضليعة فقط، بل أيضاً كباحثة فلسفية

⁶² حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 131

⁶³ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 135

متمعة مادتها إلى حد كبير، ودقيقة الاستيعاب لنصوص الفلسفة العربية - الإسلامية، ولمعجمة هذه الفلسفة بصورة خاصة.⁶⁴

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

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

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

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

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

تقصد غواشون بذلك أن ابن سينا لا يزال في "منطق المشركيين" كما كان في "الشفاء" ملتزماً الخط العام نفسه، أي خط الفكر العقلاني.⁶⁵

هـ - الدراسات الاستشراقية الماركسية :

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

ذلك يعني أننا لن نجد في دراساتهم لهذا التراث تلك الوجوه السلبية الجوهرية التي وجدناها لدى المستشرقين والباحثين الغربيين، أو لدى الباحثين العرب المحدثين، الذين ينطلقون في دراساتهم من مواقف مثالية لا تاريخية منهجية، ومن مواقع إمبريالية أو برجوازية أيديولوجية.⁶⁶

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

⁶⁴ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 137

⁶⁵ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 138

⁶⁶ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 140

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

ولعل أكثر ما يتعرض الباحث الماركسي للوقوع بالخطأ أو الالتباس فيه، هو الاجابة عن هذا السؤال: أي شكل من أشكال العلاقات الاجتماعية التاريخية التي تحددها الصيغة الماركسية، ينطبق على العلاقات الاجتماعية - الاقتصادية في شبه الجزيرة العربية قبل عصر الاسلام (الجاهلية الاخيرة)؟. وهناك كذلك مشكلة الصيغة التاريخية الحقيقية لأسلوب الانتاج في ظل الدولة العربية - الاسلامية في العصور الاموية والعباسية: هل هي الصيغة القطاعية بظواهراتها نفسها التي عرفت في أوروبا خلال القرون الوسطى، ام للقطاعية حينذاك صيغة مختلفة، ام هي مزيج من العلاقات العبودية - القطاعية - التجارية له طابع خاص، ام شيء آخر لا مثيل له في التشكيلات الاجتماعية التقليدية التي يعرفها الماركسيون؟.⁶⁷

هذه المسائل يقع الخلاف فيها كثيراً بين الباحثين الماركسيين المعاصرين، العرب والمستشرقين على السواء. ان الخلاف في هذه المسائل بين الباحثين الماركسيين، هو بذاته شاهد عملي على أنهم لا ينظرون إلى الموضوع الماركسية الخاصة بالتشكيلات الاجتماعية - الاقتصادية كحقيقة نهائية ومطلقة يمكن تطبيقها بكل تفاصيلها على كل الظروف الملموسة لكل المراحل التاريخية بأشكال متماثلة، أو انهم ينظرون إليها كصيغة جاهزة جامدة تقسر على الخضوع لها كل أشكال الانتاج وكل أشكال العلاقات الاجتماعية في التاريخ قسراً مجانباً.

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

ففي حين يقرر ماركس ان الملكية "شرط للانتاج" وانه "لا يمكن ان يكون أي الملكية" - يسخر، في الوقت نفسه، من ان تكون هذه الحقيقة الموضوعية منطلقاً للقول بضرورة "الانتقال بقفزة إلى شكل محدد للملكية، كالملكية الخاصة" ، بل يرى ان ذلك الشكل من "الملكية المشتركة"، "سيلعب زمناً طويلاً دوراً هاماً على شكل ملكية للبلدية".

اما المكان التاريخي لهذا الشكل فيراه ماركس "لدى الهنود والسلافيين وقدماء السلتيين الخ...". هذه الصورة وما يشبهها مما جاء لدى ماركس في أكثر من مناسبة، عرفت عنه بصفته الشائعة "أسلوب

الانتاج الاسيوي".⁶⁸

⁶⁷ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 142

⁶⁸ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 143

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

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

ولكن، لماذا لم تتوصل الشعوب الشرقية إلى الملكية الخاصة للأرض حتى الشكل الإقطاعي منها؟. يجيب انغلز: أن هذا يعود أساساً إلى المناخ الطبيعي وطابع الأرض، وخصوصاً المسافات الصحراوية الكبيرة التي تمتد من الصحراء (يقصد صحراء شمال أفريقية) إلى أعلى أقسام المرتفعات الآسيوية عبر البلاد العربية وفارس والهند وتتارية (آسية الوسطى السوفياتية الآن وقسم من تركستان).

ويقول انغلز: "أن الري الاصطناعي هو هنا الشرط الأول للزراعة. وهذه - أي الزراعة - أما قضية المجموعة المشاعية، أو الإقليم، أو الحكومة المركزية. وفي الشرق كانت دائماً مهمة الحكومات: المالية (نهب بلادها)، الحرب (نهب بلادها والبلدان المجاورة).⁶⁹

أما الماركسيون المتأخرون، والمعاصرون منهم - ولا سيما المستشرقون والباحثون السوفياتيون - فإن الصورة لديهم عن شكل العلاقات الاجتماعية في شبه الجزيرة العربية، خلال القرنين الخامس والسادس للميلاد وفي مرحلة نشأة الإسلام، ليست صورة واحدة.

مرجع ذلك - كما نعتقد - إلى أن المعطيات التاريخية عن تلك المرحلة من تاريخ العرب ليست بالمستوى الذي يمكن الباحث العلمي المعاصر من تكوين صورة واقعية كاملة تتمثل فيها طبيعة العلاقات الاقتصادية - الاجتماعية بواقعها الحقيقي.

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

غير أن المستشرق الروسي - السوفياتي اغناطيوس كراتشكوفسكي الواسع المعرفة في مجال الدراسات العربية، جعل اعتماده الأوثق على الشعر الجاهلي من حيث كونه "أقدم أثر للغة العربية"، وكونه لذلك "بالنسبة لتاريخ تلك المرحلة ليس فقط أقدم الآثار، بل هو -في الحق- الأثر الوحيد الذي بقي لنا من تلك الحوادث التي يتناولها.⁷⁰

من هنا يرى كراتشكوفسكي أن الشعر الجاهلي يمثل صورة صاقية وأمينية لملاح الحياة العربية القبلية بكاملها. وهو - أي كراتشكوفسكي - يرفض جميع الافتراضات التي تشكك بصحة انتساب هذا الشعر إلى العصر الجاهلي، لفقدان البراهين القاطعة على الشك به كمصدر تاريخي لدراسة عصر ما قبل الإسلام.

⁶⁹ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 144

⁷⁰ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 145

نجد في الدراسات التاريخية السوفياتية اختلافاً في النظر إلى الطابع النوعي للعلاقات الاقتصادية - الاجتماعية في العصر الجاهلي الذي ينتهي بنشأة الاسلام.

فهناك نظريات عدة مختلفة بهذا الشأن يعرض لنا بعضها المستشرق السوفياتي يفغيني بلياييف مؤلف كتاب "العرب والاسلام والخلافة العربية". منها ما يسميه بالنظرية "التجارية الرأسمالية" منسوبة إلى ريزنيف Reisnev، ويقول بلياييف انها كانت نظرية شائعة في العشرينات والثلاثينات من هذا القرن وانها "تختلف اختلافاً بينا عن النظرية الماركسية اللينينية".

ومنها لنظرية "الرحيلة"، والنظرية "الزراعية": الأولى تقول ان نشأة الاسلام "هي انعكاس يجسد مصالح القبائل البدوية في الجزيرة العربية، كما يجسد مثلهم العليا"، والثانية تقول بأن نشأته الأولى "كانت تجسداً لرغائب الطبقة التي لا تملك ارضياً".

بلياييف يرفض كلتا هاتين النظريتين لانهما "لا تستندان إلى شيء من العلم"، ثم يشير إلى بحث حول جذور الاسلام عند نشأته الأولى كتبه س. ب. تولستوف وابدى فيه "اهتماماً باحوال الرق التي كانت سائدة في الجزيرة العربية في القرن الخامس والسادس للميلاد". ويصفه بلياييف بانه بحث تاريخي عميق مدموغ بالحجج والبراهين.⁷¹

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

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

اما نظرية بلياييف نفسه فيقررها، بصورة متفرقة من كتابه، على النحو الآتي:

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

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

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

⁷¹ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 146

ولكن التمايز الاجتماعي في توزيع الثروة كان يتسع، مع وجود التملك الخاص للماشية الذي يسبق التملك الخاص للارض، ومع استخدام العبيد في تربية الماشية وفي الزراعة.
ان اشتداد التمايز في توزيع الثروة أوجد الاساس المادي لظهور علائم انحلال النظام الاقتصادي - الاجتماعي القبلي الذي سبق نشوء الطبقات.⁷²

وعند نشأة الاسلام كانت التجارة واستفحال الربا يعملان على تفكيك العلاقات القبلية وتقويض نظامها، لان النظام القبلي لا يتفق البتة مع النظام الاقتصادي القائم على أساس العملة.
وكانت ثروة زعماء قريش تشمل المال والتجارة والمزارع والعبيد والماشية، ووجد في مكة والمدينة والطائف عمال يشتغلون بتحميل البضائع وعمال غير مصنفين يشتغلون في قطاعات مختلفة (البيطرة، رعي الماشية، سقاية الابل في القوافل التجارية).

ان تفكك نظام العلاقات الجماعية البدائية، في مكة قبل غيرها، أدى إلى تحول عشائر قريش إلى نظام جديد تسيطر فيه فئة من اعيانها لها مؤسسات رسمية بسيطة تدير شؤون العشائر (الملا، دار الندوة).
في اخريات عصر الجاهلية كانت الوثنية في اخر ايامها، اذ دخلت على التنظيم القبلي الجماعي البدائي علاقات "طبقية" جديدة أدت إلى التحول عن الوثنية (الشرك) إلى التوحيد.

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

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

غير ان الحنيفية اذ واكبت تطور المجتمع المكي، تطورت معه ودخلت مرحلة التمهد لظهور الاسلام.⁷³
والاستنتاج الاخير: ان الاسلام نشأ في الجزيرة أيديولوجية جديدة تعكس التغيرات الكبرى التي طرأت على المجتمع العربي: تفاقم التمايز في توزيع الثروة، الرّق، التبادل التجاري.

ومع ظهور الاسلام ظهر تنظيم جديد (جماعة المؤمنين). هذا التنظيم يناقض التنظيم القبلي القديم. هذه "الجماعة" بتنظيمها الجديد أصبحت القاعدة الأساس التي قامت عليها الدولة الاسلامية. وهذا يثبت صحة النظرية القائلة: "ان أول محاولة لتأسيس الدولة يجب أن تكون القضاء على التنظيم القبلي وتفكيك أوصاله".
أما بشأن الصيغة التاريخية لأسلوب الانتاج وللحلاقات الاجتماعية في ظل دولة الخلافة العربية - الاسلامية في القرون الوسطى، فان الاتجاه العام في دراسات الماركسيين يميل إلى أن الطابع المسيطر على

⁷² حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 147

⁷³ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 148

تلك العلاقات هو طابع العلاقات الاقطاعية، وان اختلفوا في تحديد الخصائص التاريخية المميزة لهذه الاقطاعية.

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

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

بعض المفكرين الماركسيين السوفييات يتحدث عن مجتمع اقطاعي أوروبي ومجتمع اقطاعي عربي، مع القول بأن الاقطاعية في أوروبا تختلف عن الاقطاعية في الشرق.⁷⁴

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

أما المستشرق السوفيياتي بلياييف فيرى ان مما توصل إليه البحث المعاصر عن استخدام الرق في الزراعة والري وفي مختلف الحرف هو كون اقتناء الرق أمراً تميز به المجتمع الاقطاعي في الامبراطورية البيزنطية وفي الشرق الأوسط.

فهو اذن يقول بأن النظام الاقطاعي كان هو المسيطر في البلدان التابعة لبيزنطية. وهو أيضاً حين يتحدث عن نظام العلاقات الاجتماعية والاقتصادية وقوانين الملكية في مجتمعات البلدان التي فتحها العرب بوجه عام، يتحدث عن "نظام الاقطاع الذي كان شائعاً هناك" ، وهذا يشمل البلدان التي كانت ضمن الدولة الساسانية والتي كانت ضمن الدولة البيزنطية.

وفي مواضيع كثيرة أخرى من كتابه يتكلم بالخصوص على المجتمعات الساسانية سابقاً، فنرى النظام الاقطاعي ايضاً في هذه المجتمعات أمراً مسلماً به عنده دون جدال.

⁷⁴ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 149

اما المجتمع العربي - الاسلامي الذي أصبحت تلك المجتمعات جزءاً منه، فنراه في أوائل عهد الفتح - كما يصفه بلياييف - مجتمعاً يفتقر إلى الانسجام، إذ "كانت العلاقات الاجتماعية - الاقتصادية وقوانين الملكية السائدة في مجتمعات البلدان المحتلة، جديدة وغريبة في نظر الفاتحين العرب.

فنظام الاقطاع الذي كان شائعاً هناك، لم يثر فيهم أي اهتمام، كما انهم لم يهتموا بالأرض واعتبروها ملكاً عاماً للمسلمين (...). ولهذا بقيت الأرض ملكاً للاقطاعيين من أهل البلاد والرؤساء والاديان وسواهم من الملاكين، واحتفظ أصحاب الأرض بحقوقهم الكاملة وبامتيازاتهم، وظلوا يستغلون الفلاحين كسالف عهدهم. وحينذاك كان التنظيم القبلي والعشائري الذي احتفظ به العرب في البلدان المفتوحة، يحول دون الامتزاج

بالشعوب المغلوبة.⁷⁵

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

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

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

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

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

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

عن ابن رشد.⁷⁶

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

⁷⁵ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 151

⁷⁶ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 152

ومن الاستنتاجات التي يصل إليها في هذه الدراسة:

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

لان الاستنتاج الذي ينجم عن استمرارية الخلق هو انه اذا انتهى العالم انتهى الله، فلا بد اذن من الاعتراف بأبدية هذا العالم ليبقى الله. وهذا القول يتناسب مع الافلاطونية المحدثة من حيث قولها باستمرار فعالية الله في الكون للحفاظ على وحدة العالم.

عن ابن رشد: يرى تراختن برغ ان ابن رشد يفسر الله بأنه الدافع الأول فيلتقي مع قول ديكارت بأن الله مصدر الحركة.

ولكن ابن رشد يقول بأن الله مصدر للمادة في نهايتها لا في بدايتها، أي انه يعتبر الله غاية لها، على نحو ما يقول ارسطو حين يميز العلة الفاعلة من العلة الغائية.

فالله عنده - أي أرسطو - سبب نهائي ، أو هو الهدف لوجود المادة.

ان ابن رشد يحاول تفسير المادة تفسيراً فيزيائياً، أي أن المادة تشكل ذاتها، وتوجد الكائنات الحية بوساطة الحرارة، فاذا زالت الحرارة زالت هذه الكائنات.

وقد انتقلت هذه الفكرة الرشدية إلى الفيلسوف الايطالي بئرو بومبارني (1464 - 1524) الذي اعدم بتهمة كونه رشدياً ، وإلى الفيلسوف الايطالي برناردينو تيليزيو (1508 - 1588) الذي تبني نظرية ابن

رشد بأن الحرارة سبب تحول المادة الجامدة إلى مادة حية.⁷⁷

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

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

وفي نظرية المعرفة يبدو ابن رشد مادياً كذلك، كما يقول تراختن برغ -فهو- أي ابن رشد- يرى أن المعارف تكتسب بتأثير الاشياء المادية على الحس، فاذا اضعفنا ذلك إلى قوله بأبدية المادة، وإلى كونه يعترف بموضوعية العالم المادي، لم يبق لدينا شك بماديته، ان العالم يتطور على أساس العقل. وهذا موقف

مادي أيضاً لابن رشد، ولكنه ينتسب إلى المادية الخاصة بالقرون الوسطى.⁷⁸

⁷⁷ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 154

⁷⁸ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 155

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

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

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

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

ولكن المسألة الآن انه لم تظهر - بعد - دراسة تعالج هذا التراث ككل بصورة شاملة تأخذه في حركته التاريخية، نشأة ونموا وتطورا، مع ربطه في كل مرحلة بسير تطور العلاقات الاقتصادية والاجتماعية وما يرافق ذلك وينعكس فيه من تطور المجتمع العربي - الاسلامي مادياً وروحياً، ضمن سيطرة التفكير الديني والنظم الاسلامية.⁷⁹

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

من هنا أصبح من الواجب أن نستخلص ضرورة القيام بدراسة ، أو دراسات، شاملة من هذا النوع وعلى هذا الأساس ، تحاول استيعاب التراث بكليته وبترابط مراحلها وتسلسلها، والنظر في قضاياها الأسس، لاستخلاص الوجه الآخر الملموس من محتوياته.

ليس لدى مؤلف هذا الكتاب أدنى وهم بأنه سيقدم الدراسة المطلوبة تلك بشروطها الكاملة، أو بالمهم من شروطها.

فان ذلك أمر عسير المنال على جهد فردي حتى في حالة اكتمال العدة لمثل هذا الجهد، فكيف به حين يكون الجهد الفردي يفتقر إلى الكثير من مستلزمات هذه العدة؟.

⁷⁹ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 157

فالواقع اذن ان هذا الكتاب لا يزيد عن كونه محاولة اشبه بالمغامرة. ومن الطبيعي ان محاولة بهذا القدر من الأهمية، على طريق لما تزل غير معبدة، لا بد أن تتعثر بنواقصها واطوائها أكثر مما تتعثر بمصاعب الطريق ذاته وبمتماتها.

ان المحاول التي يتقدم بها هذا الكتاب، اذ هي تجيء كشكل من أشكال الاستجابة لتلك الضرورة الراهنة، ضرورة دراسة التراث بتاريخيته الشاملة، وكتجربة موسعة لممارسة المنهج المادي التاريخي على هذا الصعيد - تحدد مهماتها في ضوء المخطط الآتي:

1- دراسة الفلسفة العربية - الاسلامية انطلاقاً من كونها نتاج عملية تاريخية داخل حركة تطور الفكر العربي ذاته مرتبطة بحركة تطور المجتمع العربي - الاسلامي خلال القرون الوسطى، أي ان هذه الفلسفة لم تظهر كنتاج عامل خارجي هو العامل الوحيد في انتاجها كما قيل، وهو اقتباس فلسفات الشرق والغرب اليوناني.

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

3- دراسة التراث الفلسفي من خلال القضايا المطروحة في التراث ، لا من خلال الشخصيات الفلسفية بذاتها، مع الانتباه إلى أن هناك جانباً من التداخل بين القضايا والمراحل والشخصيات الفلسفية.⁸⁰

4- تحديد مراحل الفكر العربي على أساس تطوره نحو الفلسفة. ولذا اقترحنا تحديدها بثلاث مراحل: الأولى، مرحلة ما قبل النظر الفلسفي. وهذه تشمل عصر الجاهلية، وبدء نشأة الاسلام وعصر الخلفاء الراشدين.

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

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

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

⁸⁰ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 158-159

- 5- تحديد المقدمات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية لنشأة البذور الأولى للتفكير الفلسفي، ولتشكل الفلسفة العربية - الاسلامية بصورتها المستقلة عن أشكال التفكير الأخرى في عصرها.
- 6- دراسة حركة التفاعل بين العرب وسائر الشعوب التي دخلت جزءاً عضواً في البنية الاقتصادية - الاجتماعية - السياسية - الثقافية المتكاملة لمجتمع واحد هو ما نطلق عليه اسم المجتمع العربي - الاسلامي.⁸¹

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

وفي كلام سابق من هذه المقدمة وضعنا المسألة نفسها في سياق عرضنا بعض المواقف حيال تراثنا الفلسفي لدى المؤرخين والباحثين في هذا التراث من عرب وشرقيين ومستشرقين. اما موقفنا في هذه المسألة، نظرياً وممارسة خلال هذا الكتاب ، فهو يقوم على النظر إلى المصادر الخارجية كعامل له دوره الكبير في صيرورة الفلسفة - التراث، بل نقول اكثر من ذلك: اننا ننظر إلى الفلسفة اليونانية بالاختصاص كمصدر أساس في هذه الصيرورة. غير أننا نرفض القول انها المصدر الأوحد أولاً، وانها المصدر المكون ثانياً.

فان العوامل الداخلية التي تربط حركة تطور الفكر العربي - الاسلامي ، ككل، بحركة تطور المجتمع العربي - الاسلامي ، هي العوامل التكوينية أساساً، تساعد العوامل أو المصادر الخارجية، وهنا نعود إلى عملية التفاعل، ولكن من جانبها الثقافي، لكي نتحدث هنا عن المعنى الجدلي (الديالكتيكي) لهذه العملية في صعيدها الثقافي.

- 8- تحديد الخصائص المميزة للفكر العربي بمفهومه الأوسع. وهنا ننطلق منهجياً من مبدئين: ألهما، اننا نعني الخصائص المكتسبة تاريخياً، لانه ليس يدخل في تفكيرنا أو منهجنا القول بخصائص طبيعية عرقية تميز تفكير شعب من تفكير شعب آخر أو "جنس" بشري آخر، والا انتهينا إلى موقف عنصري عرقي أو شوفيني.⁸²

فاذا كنا نقول بان للفكر العربي خصائصه المتميزة ، فانما نعني انه خلال مراحل تطوره، منذ اخريات الجاهلية وبدء نشأة الاسلام حتى نهايات القرون الوسطى، اكتسب خصائص معينة هي -في الواقع- حصيلة تاريخية لسلسلة من التحولات المتحركة في نوعية القضايا التي كان تطور المجتمع العربي - الاسلامي، خلال تلك المراحل، يطرحها

⁸¹ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 160

⁸² حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 162-163

على الفكر العربي لمعالجتها وللبحث عن الحلول لها بالطريقة وبالمستوى اللذين يتناسبان طرديا مع تطور مستويات المعارف العلمية عن الطبيعة وعن العالم ككل. ثانيهما، المبدأ المتصل بقضية تطور الفلسفة العربية - الإسلامية بوجه خاص، من حيث العلاقة بين خصائص هذا التطور والخصائص العامة لتطور الفكر الفلسفي بوجه عام، أي من غير تحديد المكان والزمان.

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

ولكن، لا يمكن التسليم مع ذلك بموضوعة هيغل القائلة بان الفلسفة الشرقية بعمومها كانت تدور في اطر خاص متفرد، بمعنى انها كانت منقطعة الصلة، ضمن هذا الاطار، بالمجرى العام لتاريخ تطور الفلسفة خارج هذا الاطار، أي بالخصائص العامة لذلك التاريخ.⁸³

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

ان له " خصوصية" تاريخية دون جدال، وان اختلف الرأي - كما سبق - في أبعاد هذه "الخصوصية": هل هي مغلقة إلى حد الانقطاع عن المجرى العام لتاريخ الفلسفة، أم هي تقع من تاريخ الفلسفة موقع الخاص من العام، تتدرج في اطاره تحمل من خصائصه المشتركة ما تحمله كل فلسفة في كل مكان وزمان؟ ولكن ، إلى من ينتسب هذه "الخصوصية" ، أو إلى ماذا تنتسب، واقعياً، تاريخياً ، موضوعياً: أهى نتاج عربي فتسمى "فلسفة عربية" ، ام نتاج اسلامي من كل قوم فتسمى "فلسفة اسلامية"؟ . ثم ، ما معنى كونها نتاجاً عربياً أو اسلامياً: هل معناه ان منتجها عرب دماً ونسباً خالصاً، او ان المسلمين من كل قوم قد شاركوا في انتاجها ، أم ان المسألة تتجاوز هذا المعنى من الانتماء البشري القومي، إلى معنى الانتماء الفكري - اللغوي، أي ان الذي يحدد انتماء هذه الفلسفة هو مضمونها نفسه والاداة التعبيرية لهذا المضمون؟.

هذه المسألة ، بوضعها العام، مطروحة للبحث والجدل منذ اخذت الدراسات الحديثة طريقها إلى معالجة هذا

التراث.⁸⁴

⁸³ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 164

⁸⁴ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 166

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

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

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

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

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

ان الأمر على العكس. فهي تاريخية، أي انها لا تنشأ وتنمو وتتطور خارج تاريخ الوعي الاجتماعي المعين الذي هو أيضاً لا ينشأ وينمو ويتطور خارج تاريخ المجتمع المعين، هكذا شأن اللغة العربية بالتحديد: فبقدر ما كان الوعي الاجتماعي لدى المتكلمين بها يستوعب التحولات الاقتصادية والاجتماعية والديموغرافية منذ نشأة الاسلام حتى استقرار شكل النظام الاجتماعي - السياسي لدولة الخلافة، كانت هي - أي اللغة العربية- محكومة، بالضرورة، ان تستوعب - في قاموسها وفي فيلولوجيتها - تلك التحولات بطريقتها الداخلية التي هي ايضاً لها تاريخيتها.⁸⁵

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

ذلك ان هذه اللغة، خلال تمرسها بالتعامل مع كل الظواهر المادية والروحية (الفكرية) لمسيرة العرب باسم الاسلام في العالم الاسيوي والافريقي حتى العالم الأوروبي، قد حملت في بنيتها الجديدة المتطورة، ابعاداً فكرية لكل تلك الظواهر ، بحيث أصبحت معلماً حياً من معالم التاريخ المشترك لمختلف الشعوب التي

⁸⁵ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 168

اندمجت في المسيرة - موضوعياً - وأسهمت في صنع هذا التاريخ وفي صنع تراثه الفكري بما فيه من تراث فلسفي.

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

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

ولذا يتحدد محتوى الكلمة (الاسلامي) بدلالاتها الحضارية، لا بدلالاتها الدينية، من حيث ان صناعة هذا التاريخ المشترك هي نتاج بنية اجتماعية مركبة متكاملة ارتبط وضعها السياسي والحقوق والتشريعي بنظام دولة الخلافة الاسلامية وبالأسس المادية الاقتصادية لهذا النظام، ولم يكن يعني هذا الارتباط قط ان الناس الذين يؤلفون مجتمع دولة الخلافة هم بالضرورة مسلمون من حيث المعتقد، فانه من المعروف تاريخياً انه كان فيهم من يدينون بمعتقدات أخرى كثيرة: مسيحية، ويهودية، وصابئية، ومزدية وغيرها. فالوصف بـ"الاسلامي" هنا لا يشير إلا إلى المدلول الاجتماعي - التاريخي.

إذا كان التحديد الوصفي الوحيد، حتى الآن، لهذا التاريخ هو انه عربي - اسلامي بالمعنى ذاك، فان تراثه الفكري بمختلف اشكاله، هو بالضرورة عربي - اسلامي. حتى لغة هذا التراث، وفقاً لتحليلنا السابق، هي عربية - اسلامية.

وهنا تكشف فلسفة التراث عن "هويتها" الواقعية - التاريخية. فهي ليست عربية صرفاً، وليست اسلامية دينية، وليست اسلامية تاريخية صرفاً. هي فلسفة عربية - اسلامية بالمفهوم السابق الذي توصلنا إليه. ذلك ما التزمناه في هذا الكتاب.⁸⁶

القسم الأول : ما قبل نشوء النظر الفلسفي

الفصل الأول : في الجاهلية

- الجاهلية بين مرحلتين:

إذا كنا ندخل عصر الجاهلية⁸⁷ في موضوع بحثنا، كنقطة ابتداء، فان المنطلق المباشر لذلك هو محاولة استجلاء الأصول الأولية التاريخية للأشكال التي عبر بها سكان شبه الجزيرة العربية عن تصوراتهم لظواهر الكون والطبيعة وعن علاقاتهم الاجتماعية وأوضاع حياتهم.

⁸⁶ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 170

غير أن هذا المنطلق المباشر لادخال عصر الجاهلية في موضوع بحثنا، يستلزم بالضرورة منطلقاً آخر غير مباشر. نقول: بالضرورة. لان هذا المنطلق غير المباشر هو المرجع الأساس في محاولة الاستجلاء الفكرية أو الثقافية. نعني به النظر في بنية المجتمع القبلي لشبه الجزيرة العربية، وفي الأسس المادية المكونة لهذه البنية والأشكال والظواهر التي تجلت بها خلال العصر الجاهلي.⁸⁸

تاريخ العرب قبل الاسلام يتألف من مرحلتين رئيسيتين حدود المرحلة الاخيرة، التي هي الاطار التاريخي لبحثنا هنا، لا تبعد في زمن الجاهلية إلى ما قبل القرنين: الخامس والسادس للميلاد. ان هذا الفارق بين المرحلتين يكشف ان تاريخ العرب قبل الاسلام تعرض لحالة من الانقطاع التاريخي ومن المرجح أن مثل هذا الانقطاع صدر: أما عند منعطفات التعاقب بين الدول التي عرفها التاريخ في القديم، ما اندثر منها وما بقي له اثار تدل عليه كدول: المعينيين (1300 - 630 ق.م)، والسبئيين (800 - 115 ق.م)، والقتبانين، والحميريين (115 ق.م - 525 م) واما من أثر الصراع بين هذه الدول من جهة، وبينها وبين الدول الخارجية بأشكال متنوعة، من جهة أخرى، وإذا كان المؤرخ المستشرق السوفياتي بلياييف لا يجزم بمعرفة "الأسباب - المادية والروحية- التي عملت على تأخر الحضارة اليمنية وزوالها في اثناء الفترة السابقة لظهور الاسلام في عهد الملوك الحميريين بين 300 و 525 للميلاد"، فانه يقدم هو لنا ، اضافة إلى ما تقدمه سائر المصادر والمراجع ، مفتاح هذه المعرفة التي يمكن أن تصل بنا إلى حد الجزم بأن الاسباب الرئيسة للقطع النسبي في مجرى عملية التطور، تبدأ بما أدت اليه أحداث الغزو الاجنبي واحداث الصراع الداخلي من اختلال في سيطرة الحميريين على الطرق التجارية الكبرى، واختلال في رعايتهم سد مأرب الذي كان العمود الفقري لتنظيم الري الاصطناعي طوال العام ولتطور الزراعة الكثيفة في المنطقة الجنوبية من الجزيرة. فقد أدى هذا الاختلال إلى انهدام السد وخراب الأراضي الزراعية وقطع حركة التطور في هذه المنطقة بهجرة أهلها إلى مناطق أخرى على اطراف شبه الجزيرة.⁸⁹

ظواهر عدة من ظواهر المجتمع العربي في المرحلة الجاهلية الاخيرة، نلخصها الان بايجاز لكي نعود اليها - بعد - في معرض تحليل بنية المجتمع القبلي في تلك المرحلة:

1. ظهور علائم الانحلال في النظام البدائي، للانتقال من الاقتصاد الطبيعي إلى الاقتصاد البضاعي.
2. بداية تحول سلطة رئيس القبيلة عن اساسها القديم، وهو مراعاة التقاليد القبلية فقط، إلى أساس جديد هو مراعاة الوضع الاقتصادي للرئيس إلى جانب الوضع القبلي التقليدي.
3. زوال الوضع الامومي (الطوطني) في العلاقات العائلية وسيادة العلاقات الابوية (البطريكية).

دلالة اللغة والشعر الجاهليين:

⁸⁷ وكلمة الجاهلية - كما تدل الآية- تشير إلى مضمون اخلاقي سلوكي، فليس المقصود بها اذن معنى الجهل المضاد للمعرفة. يدل على ذلك أيضاً ما ورد عن النبي من أن أبا نر غير أمامه رجلاً بأمة، فقال -أي النبي- لأبي نر: انك امرؤ فيك جاهلية". وقد قسم الاسلاميون الجاهلية إلى: جاهلية أولى قالوا انها التي ولد فيها ابراهيم، وجاهلية ثانية قالوا انها القريبة من الاسلام وولد فيها النبي محمد.

⁸⁸ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 177

⁸⁹ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 180

يجب النظر إلى الأهمية البالغة لوجود لغة عربية وشعر عربي في المرحلة الأخيرة للجاهلية، وليس المستوى المتطور الذي تجلت به في لغة القرآن، سوى شكل من أشكال الثقافة في عصر الجاهلية. فهل يصح في العلم ان تكون هذه اللغة وان يكون هذا البيان الفني الذي تؤديه شعراً أو نثراً، نتاج قرن ونصف قرن من زمن ما قبل الاسلام؟

ان المنطق العلمي يرفض -باطلاق- مثل هذا الافتراض "اللاتاريخي". هناك مفكر غربي يعجب كيف ان اللغة العربية "سريعاً ما أصبحت لغة علمية جامعة لمختلف الشعوب التي كانت تنتمي إلى الحضارة الاسلامية"، وكيف انها "شكلت ببنيتها الخاصة بها بعض المظاهر الأكثر دلالة في الفكر الاسلامي، ان النظرة المادية التاريخية إلى هذه الظاهرة الهامة تفترض ان وراءها تاريخاً طويلاً استغرق قروناً عدة سبقت فترة ما قبل الاسلام.⁹⁰

أشكال العبودية : تتضافر الاخبار الواردة عن العصر الجاهلي على أن نظام العبودية لم يكن غريباً عن هذه المنطقة من العالم القديم. وما يبدو لنا من مظاهر هذا النظام في فترة الجاهلية الأخيرة، يدل أن وراءها تاريخاً بعيداً في شبه الجزيرة، وليس لدينا من الوثائق ما يحدد زمنه ولا ما يحدد اشكال العبودية التي اتسم بها هذا النظام في القديم.

اما في الفترة التي نحن بصدها فان المعطيات التاريخية تؤكد ان لنظام العبودية وجوداً ما في التركيب الاقتصادي- الاجتماعي. ذلك أن العبيد كانوا في هذه الفترة قوة منتجة، لا مادة استهلاكية فقط. فانه إلى جانب ما هو معروف من استخدام العبيد في الاعمال المنزلية لدى زعماء قريش في مكة وغيرهم في المدن الاخرى، وفي منازل رؤساء القبائل والعشائر، وإلى جانب كونهم - أي العبيد- يشكلون حينذاك احدى "السلع" التجارية الشائعة والرائجة- إلى جانب ذلك كله، استخدم العبيد ايضاً - ولا سيما الاحباش منهم- في الاعمال المنتجة،

كالزراعة (أعمال الري) والصناعة وتربية الماشية، كما كانوا يستخدمون في بعض الاعمال التجارية.⁹¹

غير ان ظاهرة استخدام العبيد كقوة منتجة، ليست كافية ان تشكل الاساس لاستنتاج ان علاقات الانتاج المهيمنة في المجتمع الجاهلي هي علاقات الانتاج العبودية. ذلك بان عنصر الرق لم يكن هو العنصر الأساس في تركيب القوى المنتجة: لا في الاقتصاد الحضري أو نصف الحضري، ولا في الاقتصاد البدوي (الرعي، وتربية الماشية). اذ كان عنصر الاحرار يشكل نسبة ملحوظة لا تقل عن نسبة عنصر العبيد بين القوى المنتجة. هذا أولاً. وثانياً، ان العبيد كسلعة استهلاكية (الاستخدام المنزلي، والاستخدام في الحراسة)، وكمادة تجارية في عملية الوساطة بين السوق المحلية والخارج، كانوا أكثر منهم كقوة منتجة. أي ان الطابع الانتاجي لوجود العبيد في المجتمع الجاهلي لم يكن هو الطابع الأساس له، أو الطلب. وثالثاً، ان الارقاء في الاغلب كانوا من الاجانب، وكثرتهم من الاحباش الذين هم من أصل حبشي أو سوداني، وبعضهم كان من البيض، الفرس أو الروم، المملوكين كأسرى في حروب الدولتين: الفارسية والبيزنطية، وكان يؤتى بهم إلى شبه جزيرة العرب

⁹⁰ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 184

⁹¹ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 200

للتجارة. فالارقاء الاجانب عند العرب هم اذن مملكون لهم بالتجارة لا بالحرب. أما الاسرى العرب الذين يصبحون ارقاء بحكم الأسر في الحروب العربية القبلية نفسها، فقد كانوا قلة بالنسبة للارقاء الاجانب.⁹²

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

الاجتماعي قد بلغ من تأثيره على الفئات المستضعفة حدا يدفع بعضها إلى تفكيك علاقاتها القبلية.⁹³

الملحوظ في فترة الجاهلية الاخيرة ان رابطة الدم والنسب لم تبقى الشرط الوحيد في تكوين الوحدات هذه، اذ انضاف إلى تلك الرابطة نوعان جديان من الروابط: رابطة الولاء، ورابطة التحالف. أما الولاء فهو "ان يلحق فرد، أو بطن أو فخذ أو قبيلة، بقبيلة أخرى، فيكونون مواليتهم ويقطعون صلاتهم بقبيلتهم السابقة. وليس هذا الولاء كولاء الرق والعبودية (...)" وقد كان لهؤلاء الموالى كافة الحقوق التي للقبيلة".

وأما رابطة التحالف، فهي ان تتحالف قبيلتان أو عدة قبائل تجمع بينها مصالح مشتركة، آنية، أو طويلة

الأجل، كالحلف الذي عقده المطلب بين قريش والاحابيش.⁹⁴

سلطة رئيس القبيلة أو العشيرة أصبحت، في الفترة التي هي موضوع بحثنا، لا تستمد وجودها وقوتها من التقاليد القبلية وحدها، بل تستمدهما - بالدرجة الأهم - مما يكون للرئيس ، أو المتصدي للرئاسة، من وضع اقتصادي يستطيع به الغلبة على منافسيه والسيطرة على افراد القبيلة بتقديم المنافع المادية والخدمات المتعلقة

بأوضاعهم المعيشية.⁹⁵

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

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

وليس أدل، كذلك، على أهمية عامل المال عند الجاهليين، من النظر إلى حادثين تاريخيين يذكرهما الاخباريون ورواة الحديث:

احدهما، حادث انتزاع منصب الرفاة والسقاية في مكة من أبي طالب عم النبي بسبب من ضعفه المالي رغم مكانته العالية في قريش من الوجهة القبلية.

⁹² حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 201

⁹³ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 209

⁹⁴ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 210

⁹⁵ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 212

والثاني، حادث اسلام عدي بن حاتم الطائي كما يرويه الذهبي عن أيوب السختياني عن ابن سيرين عن ابي عبيدة بن حذيفة. فقد جاء خلال هذه الرواية ان النبي قال: يا عدي! اسلم تسلم، فأظن ما يمنعك ان تسلم خصاصة تراها بمن حولي، وانك ترى الناس علينا البآ واحداً. هل أتيت الحيرة؟ قال عدي: لم آتيا، وقد علمت مكانها. قال النبي: توشك الضعينة ان ترتحل من الحيرة بغير جوار حتى تطوف بالبيت ولتفتحن علينا كنوز كسرى. قال عدي: كسرى ابن هرمز؟! قال النبي: كسرى ابن هرمز. وليفيض المال حتى يهم الرجل من يقبل ماله صدقة.

لقد سبق خلال هذا الحوار ان افحمه النبي بأمرين دون أن يدفعاه إلى الاسلام فلما سمع بأمر المال هكذا، قال عدي، فلقد رأيت اثنتين، واحلف بالله لتحيئن الثالثة، "يعني فيض المال"، كما يقول نص الرواية نفسه.⁹⁶

- في منطقة العربية الغربية:

المنطقة المسماة بـ"العربية الغربية" حيث يقع الحجاز، وحيث تقع مكة ذاتها من الحجاز. ففي هذا الموقع - بتحديد - كان يتحرك التاريخ الجديد لبلاد العرب.

وعبر هذا الموقع ذاته كانت حركة هذا التاريخ تجد اللقاح الضروري يأتيها من جانبي العالم المتحضر وقتئذ:

جانبه الشرقي حيث تسيطر حضارة الفرس،

وجانبه الغربي حيث تسيطر حضارة البيزنطيين. كان الحجاز هنا - ومكة نقطة المركز منه - ملتقى

أكبر الروافد التجارية العالمية.⁹⁷

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

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

زعامة قريش في مكة انها بدأت في عهد قصي بن كلاب، وكانت قبله بيد خزاعة.⁹⁸

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

⁹⁶ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 213

⁹⁷ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 217

⁹⁸ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 218

بجمع الاخباريون على أن قصيا ما أن خلصت له زعامة مكة حتى أحدث أحداثاً يذكرون لها تفاصيل متشعبة دون اتساق.⁹⁹

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

وضعاً وجديداً قد أخذ يفرض قيماً جديدة، كنتيجة لتطور تجاري واجتماعي جعل الوضع المالي والتجاري في المقام الأول من الاعتبار، فكان أن أصبح بنو عبد مناف وبنو عبد الدار في مقدمة "قريش البطاح"، لانهم أصبحوا أوفر مالاً واعظم تجارة. ثم جرت المعايير هكذا بحيث احتلت أمية في قريش الجاهلية مكان الصدارة مذ أصبح فيها أعظم التجار ثراء، وبسطت نفوذها المالي على كثير من قبائل الحجاز خارج مكة.¹⁰⁰

ان ضخامة المهمة التي كان يقوم بها زعماء قريش الاثرياء في مجال الوساطة التجارية والاتجار مع بلدان العالم الخارجي والاسواق الداخلية، قد فرضت اشكالا من التنظيمات التجارية المتطورة بالقياس للعصر الجاهلي. من هذه التنظيمات ما يتعلق بالاسواق الداخلية، ومنها ما يتعلق بالمعاملات الخارجية. اما الأولى فتتمثل بتنظيم أسواق موسمية، كموسم الاشهر الحرم. فقد رتبوا أوقات هذه الاسواق على نحو يضمن لها الهدوء والامان خلال الاشهر التي تعارفوا على تحريم الاقتتال فيها وقد كان الحج من اكبر مواسم الربح لقريش، تباع قريش ما عندها للاعراب القادمين اليها من البادية ولأهل القرى البعيدة عن مكة، وتشتري منهم ما يحملونه معهم من مواد وبيع، ثم تقوم قوافلهم (أي قوافل قريش) بنقل الفائض مما اشترته إلى الاسواق الخارجية في بلاد الشام والعراق، وتشتري في مقابل ذلك ما يحتاج اليه الحجاز واعراب البادية من سلع ومواد.

كما تتمثل هذه التنظيمات الداخلية بأشكال أخرى من الجباية المفروضة على الاسواق، كجباية المكس، وهو دراهم كانت تؤخذ من بائع السلع في هذه الاسواق، وكضريبة الارياح على المبيعات، وهذه ضريبة قديمة في الجاهلية كانت حكومة قنبان تأخذها على أساس عشر ارباح البيع أو الشراء، ثم عممت فصارت تؤخذ من أرباح كل دخل باطلاق.

⁹⁹ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 221

¹⁰⁰ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 222

كانت ارستقراطية قريش تحقق أهدافها التجارية والاقتصادية على أساسها في التعامل مع بلدان العالم الخارجي. ان النجاح الباهر لعملية الوساطة التجارية التي كانت تؤديها الارستقراطية المكية بين بلاد العرب ومختلف البلدان حتى المتصارعة والمتعادية كبلاد الفرس وبلاد الروم، يدل انه لم يكن نجاحاً عفواً. بل لا بد ان وراءه نوعاً من التنظيم على مستوى متقدم بالنسبة للعصر. ويبدو لنا واضحاً ان ارستقراطية قريش هذه جمعت، بفضل ممارساتها الطويلة وتنوع صلاتها الخارجية، ميزتين: الاطلاع الدقيق على شؤون الصراع السياسي بين الفرس والروم، والحس المرفه بحدود الموقع الذي تقف فيه بين المتصارعين لتحفظ بمصالحها التجارية لدى كل منهما كاملة.¹⁰¹

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

وعلى أي حال، فليس من شك بأن العلاقات التجارية بين ارستقراطية قريش والبيزنطيين كانت تخضع لاتفاقات مشروطة بحدود معينة، كما كان الأمر كذلك في علاقاتها بالفرس والحبشة. فمن الاخبار المعروفة بهذا الصدد ان هاشم بن عبدمناف عقد معاهدة مع الامبراطورية الرومانية، وعقد عبد شمس بن عبدمناف معاهدة تجارية مع النجاشي (الحبشة)، وعقد نوفل والمطلب بن عبد مناف حلفاً مع فارس. وللاخباريين روايات بشأن "ايلاف قريش" الذي جاء في القرآن الكريم. ولكن اكثر ما يرد تفسيره عندهم ان هاشماً بن عبدمناف هو صاحب الايلاف واول من سنه، "وذلك انه اخذ عصما من ملوك الشام، فتجروا آمنين، ثم ان اخاه عبد شمس أخذ لهم (أي لقريش) عصما من صاحب الحبشة، واليه كان متجروه. وأخذ لهم المطلب بن عبدمناف عصما من ملوك اليمن. وأخذ لهم نوفل بن عبدمناف عصما من ملوك العراق، فألفوا الرحلتين: في الشتاء إلى اليمن والحبشة والعراق، وفي الصيف إلى الشام..". هذا التفسير يكاد يأخذ به المؤرخون جميعاً. وهو يدل دلالة ساطعة على أن هذه "العصم" التي حصل عليها بنو عبدمناف من حكومات البلدان المجاورة للحجاز، داخل شبه الجزيرة وحواليها، قد اتخذت شكل "معاهدات"، كما يفيدنا المدلول المجازي لكلمة "العصم"، أي "العهد". ثم ان هذا التفسير، واخذ المؤرخين به، يشيران إلى المدى الذي بلغته سيطرة الارستقراطية القرشية، متمثلة ببني عبدمناف، على شؤون التجارة في المنطقة العربية الغربية، خلال النصف الثاني من القرن الخامس الميلادي.¹⁰²

ان سيطرة ارستقراطية قريش الاقتصادية كان لا بد لها ان تنتج - بدورها - مؤسستها "السياسية" التي من شأنها ان تنظم العلاقة السلطوية لهذه السيطرة مع الفئات الاجتماعية الاخرى الخاضعة لاستغلالها الاقتصادي، وان تضي على هذه العلاقة وجهها "الحقوقي" الملائم للوضع التاريخي حينذاك، كيما تفرض "شرعيتها" على

¹⁰¹ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 225

¹⁰² حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 227

تلك الفئات نفسها التي أصبح عليها ان تخضع "سياسياً" كما هي خاضعة اقتصادياً لارستقراطية قريش "الحاكمة".

كان "الملا" ¹⁰³ المكي هو المظهر الأول لتجلي سيطرة قريش بشكلها الذي يمكن تسميته، في لغة عصرنا، بالشكل "السياسي". فهو أي الملا - يمثل آنئذ البذرة الجنينية للدولة، أي المؤسسة السياسية للطبقة التي تهيمن على مجالات النشاط الاقتصادي في المجتمعات الطبقية. وهو في الوقت نفسه يمثل ولادة هذه الطبقة في المجتمع الجاهلي: فقد كان "الملا" المكي هذا - وهو يتشكل تاريخياً من جماعة كبار التجار والمرابين ومالكي العبيد من أهل مكة - يجمع كل السلطات في هيئة واحدة، هي هيئة الملا نفسه. وقد عززت هذه "الهيئة" سلطاتها تلك بجهاز قمعي، كما تدل الاخبار التي تتحدث عن احابيش مكة. فنحن نفهم من هذه الاخبار ان جماعة "الملا" اتخذوا من الاحابيش هؤلاء شرطة مسلحين يحرسون الكعبة، كما يحرسون منازل اعضاء "الملا" انفسهم. ان لهذه الحراسة دلالة هامة في موضوعنا. فان اقامة شرطة لحراسة الكعبة كان يعني امراً غير ما يتبادر للذهان من رعاية قداستها الدينية فحسب، هو حماية أموال القرشيين الذين استغلوا هذه القداصة ليوذعوا الكعبة خزائن اموالهم. اما اقامة شرطة لحراسة منازلهم فكان يعني حمايتها من "غضبة الفئات الناقمة في المدينة (مكة) ولنقمة الحجاج الفقراء". ¹⁰⁴

ان قيام "الملا" كشكل من أشكال السلطة "السياسية" لسيطرة الفئة المالكة وسائل الثراء واستغلال الآخرين، يبدو انه مرتبط تاريخياً بسيطرة الارستقراطية التجارية القرشية.

ويستفاد من روايات الاخباريين عن تاريخ مكة قبل الاسلام انه تعاقب على ولاية الكعبة وزعامة مكة قبائل جرهم القحطانية، ثم قبائل خزاعة، ثم القرشيين، وان حلول خزاعة محل جرهم كان بالطريقة الثانية، أي بالغلبة الحربية. وقد بقي لجرهم، في عهد خزاعة، بقية من الشأن في امور الحج، اذ كانت "صوفة" - وهي من جرهم - تتولى الاجازة للحجاج في الافاضة من عرفة الى منى وفي رمي الجمار، حتى زال عهد خزاعة واستقام الأمر كله في مكة لقريش.

وصول قريش بزعامة قصي لم تختلف طريقته، وهو القتال، عن طريق الذين سبقوه - هذا صحيح، غير ان المسألة ليست مسألة القتال بذاته، بل جوهر المسألة هنا يكمن في ادعاء قصي أولويته بالأمر وفي تعليل هذه الأولوية عند الاخباريين. ¹⁰⁵

".. لما هلك حليل بن حبشية (لحي الخزاعي) وانتشر ولد قصي، وكثر ماله وعظم شرفه ، رأى انه أولى بالبيت وأمر مكة..". أي ان قصيا اكتسب هذه الأولوية من كونه أصبح ذا مال كثير بالدرجة الأولى، كما نفهم من هذا التعليل، لان انتشار الولد لم يكن يعد وحده معياراً لهذه الأولوية، ولان الشرف العظيم يبدو في نص

¹⁰³ اسم "الملا" المكي المعروف يستمد مضمونه التاريخي هذا من دلالاته اللغوية، يعني: الاشراف والعلية والغوم ذوي الشارة، أي ذوي المظهر الحسن والشرف. وفي المنجد تعريف طريق للملا: "الملا جمع املاء"، اشراف القوم الذين يملأون العيون أبهة والصدور هيبة".

¹⁰⁴ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 231

¹⁰⁵ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 232

الرواية انه أمر اكتسب اكتساباً في زمن معين، بدليل "لما.." الزمنية ، فهو اذن غير الشرف الموروث الذي كان من المعايير القبلية، بل هو الشرف الحادث بفضل نجاح قصي في تحصيل المال والثرء.

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

"..فولي قصي البيت وأمر مكة وجمع قومه من منازلهم إلى مكة، وتملك على قومه وأهل مكة، فملكوه، فكان قصي أول ولد كعب بن لؤي أصاب ملكاً اطاع له به قومه، فكانت اليه الحجابة والسقاية والرفادة والندوة واللواء¹⁰⁶، فحاز شرف مكة كله، وقطع مكة ارباعاً بين قومه، فأنزل كل قوم من قريش منازلهم من مكة التي أصبحوا عليها".¹⁰⁷

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

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

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

وكمظهر لحصر السلطات في هذه الفئة الممتازة، حصر "الملأ" حق دخول دار الندوة في من بلغ سن الاربعين من قريش باستثناء أولاد قصي، فان لهم جميعاً حق دخولها حتى من كان منهم دون الاربعين، فذلك امتياز لذوي السلطة.¹⁰⁸

¹⁰⁶ هذه الوظائف العامة قديمة في الجاهلية عدا الندوة، جرى العرف الجاهلي ان يتولاها من تتوفر له الزعامة القبلية في مكة. اما الحجابة فهي تولي مفاتيح الكعبة وفتح ابوابها للحجاج في المواسم الدينية. والسقاية ان تهيأ للحجاج احواض الماء من الجلد في فناء الكعبة. والرفادة اطعام المحتاجين من الحجاج اثناء ايام الحج. اما اللواء فوظيفة يقوم بها من يرفع لواء الحرب امام المحاربين عند الحاجة إلى ذلك. وهناك وظيفة القيادة أيضاً في مكة، وهي تعني قيادة الجيش في الحرب.

¹⁰⁷ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 233

¹⁰⁸ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 235

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

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

هذه الكتابات الوحيدة لا تزيد عن خمسة نصوص يرجع اقدمها إلى سنة 250 ميلادية.¹⁰⁹

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

أما النص الخامس فهو المسمى بـ،"ام الجمال الثانية" لانه ثانياً كتابة عثر عليها في موضع ام الجمال، ولكن لم يحمل تاريخاً ، ويرجح المستشرقون الذين دققوا فيه انه مكتوب في القرن السادس الميلادي. وان لغته قريبة من اللغة العربية القرآنية ، ومتحررة إلى حد كبير من اللغة النبطية.¹¹⁰

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

وأما الطريق إلى تكوين فكرة عن أبعاد الصلة بين حياة اللغة العربية وحياة أهلها في الجاهلية الاخيرة، فهي ايضاً محفوفة ببعض الغموض. فان الحلقة التي نحن بصدها من تاريخ تطور اللغة العربية لا يزال بعض جوانبها يحتاج إلى اضاءات جديدة، ولا سيما الجانب المتعلق بلغة الشعر الجاهلي ولغة النثر الفني الجاهلي الذي يروي الاخباريون نماذج كثيرة منه يصنفونها إلى خطابة وحكم وامثال وقصص.¹¹¹

¹⁰⁹ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 247

¹¹⁰ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 251

¹¹¹ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 252

ان الخلاف القائم منذ زمن لدى الباحثين العرب المحدثين ولدى المستشرقين قبلهم، بشأن النصوص الشعرية والنثرية الفنية المروية عن العصر الجاهلي ، من حيث صحة انتسابها إلى هذا العصر أو بطلان هذا الانتساب¹¹² - نقول : ان هذا الخلاف لا يمكن حسمه علمياً بغير اكتشاف كتابات جاهلية ببعض هذه النصوص تقدم لنا فكرة واضحة عن اللغة التي استخدمها عرب الشمال في صياغة الشعر والخطابة والحكم والامثال والقصص قبيل الاسلام وبعيد الاسلام. معنى ذلك انه لا تزال حلقة أخرى غامضة تلي الحلقة التي تتبر بعض جوانبها تلك الكتابات الخمس الوحيدة المكتشفة حتى الآن. اننا نحتاج إلى نصوص مكتوبة في الجاهلية خلال القرن السادس، أو السابع، توضح صورة اللغة العربية في اطارها التاريخي الخاص بها الذي تستقل فيه عن النبطية أو غيرها.

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

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

ونحن نقول "بلغتهم" دون تحفظ، لانه ليس من المعقول أن تكون هذه النصوص، سواء صحت نسبتها إلى الجاهلية ام لم تصح، قد صيغت بلغة لم تكن لغة أهل الجاهلية، ولم يكن لها تاريخ طويل ضارب بعيداً جداً في تاريخ العرب قبل الاسلام، ولم تقطع مراحل كثيرة في طريق تطورها رافقت الكثير من مراحل تطورهم. أي انه ليس من المعقول ان هذه اللغة ولدت مع الاسلام أو مع عصر التدوين في الاسلام. ذلك ان اللغة - كل لغة - لكي تصبح في مثل مستوى العربية الفصحى كما تجلت في النسق القرآني وفي النصوص المروية والمدونة بعد الاسلام، يجب أن تكون قد عاشت قبل ذلك مع مئات الاجيال من المجتمع الذي اتخذها ناسه اداة تفاهم بينهم واداة تعبير عن مختلف شؤون حياتهم وعلاقاتهم بعضهم مع بعض ومع الكون والطبيعة.¹¹³

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

¹¹² مم المعروف أن المستشرق مرجليوث كان السابق إلى إثارة الشك في الشعر الجاهلي مدعيًا أن هذا الشعر انما نظم في العصر الاسلامي ثم نسبوه تزيفاً إلى العصر الجاهلي. وقد تابعه طه حسين في هذا الشك وكتب مؤلفه الشهير "في الشعر الجاهلي".

¹¹³ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 253-254

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

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

ان هذا الواقع - المشكلة يلقي ظللاً معتمة على المشكلة الأولى فيعرقل عملية حلها، لان جهلنا "تاريخية" تطور الشعر الجاهلي يضيق من ايدينا مفتاح عملية الحل هذه، أي طريقة المقارنة، اعني مقارنة المدونات من هذا الشعر خلال العصور الاسلامية بالنماذج السابقة منه التي نفترض وجودها خلال حركة صيرورته التطورية في ما قبل المئة والخمسين سنة المنتهية بظهور الاسلام.

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

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

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

الاساس التاريخي للشك :

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

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

ثم كان لابد ان يتعرض - ثانياً- للتعديل والتحريف في نصوصه بالتناقل من لسان إلى لسان ومن مكان إلى مكان، عن عمد حيناً وغير عمد حيناً آخر.

فلما بدأت حركة التدوين كان من الطبيعي - بحكم السببين السابقين - ان يعجز المدونون عن الوصول إلى غير قلة قليلة من هذا الشعر نجت، خلال قرنين بعد الاسلام، من الضياع ، أو من التعديل والتحريف. ان ضياع الكثرة من شعر الجاهليين بنصوصه الصحيحة قد اضاع من أيدينا مقياس التفريق بين الصحيح والمنحول من نصوصه المدونة، وانشأ أساساً معقولاً للشك في صحة هذه النصوص المدولة من حيث نسبتها لشعراء الجاهلية.¹¹⁴

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

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

وكذلك نجد المستشرق الالماني ولهاوزن يناقش القول الذي اخذ به تولدكه من ان الرواة الاسلاميين هم الذين وضعوا اسم "الله" في الشعر الجاهلي بدلاً من اسماء الاصنام. فهو -أي ولهاوزن- ينفي ان يكون الرواة الاسلاميون فعلوا ذلك، ويرى ان ورود اسم "الله" في شعر الجاهليين دون اسماء الاصنام مرده لا إلى تغيير أولئك الرواة وتبديلهم، بل إلى ان الجاهليين انفسهم كان من عادتهم عدم الاسراف والاسفاف في ذكر اسماء الآلهة الخاصة، على سبيل التأدب تجاه الارباب ، فاستعاضوا عن الصنم بلفظة "الله".¹¹⁵

المنحى الذي اتخذه كبير مستشقي الروس كراتشكوفسكي في دراسة هذا الشعر، منتهياً به إلى نتيجة عبر عنها في أحد مباحثه بالقول ان الشعر الجاهلي هو الصورة الصادقة المعبرة بامانة عن خصائص الحياة العربية القبلية والبيئة التي نشأ فيها هذا الشعر، وانه لذلك يعتبر لدى ذوي الاختصاص الموثوق بهم أوثق مصدر لمعرفة أحوال العرب وعاداتهم واعرافهم في تلك المرحلة (الجاهلية).

ان هذه النتيجة التي انتهى اليها المستشرق الروسي الكبير تستند إلى دراسته المتعمقة للشعر العربي التي ظهرت سنة 1924، متبعاً فيها منهجاً هو أقرب ما يكون للمنهج العلمي. فهو لا يستبعد ان تكون قد جرت تصحيحات جزئية للآثار القديمة اثناء تدوينها، بل هو لا يستبعد حتى انتحال مؤلفات بكاملها. ولكنه يرى سبباً موضوعياً لعدم تحققهم حينذاك من صحة ما يدونون، هو ان العرب في تلك المرحلة لم تكن لديهم الطريقة التاريخية ولا طريقة المقارنة. ولذلك عجزوا غالباً حتى عن طرح تلك المسائل التي نسهم نحن في تحليلها، غير اننا نحن أيضاً عاجزون - بدورنا- امام الشعر الجاهلي من جهة أخرى، هي اننا لا نرى منه سوى الناحية

¹¹⁴ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 259

¹¹⁵ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 262

السكونية (الستاتيكية)، لغياب ناحيته الحركية (الديناميكية) عنا، أي اننا نجد امامنا من هذا الشعر شكله المنتهي وحده، فلا نبصر شيئاً من خط تطوره السابق. ان المنظر واحد دائماً من أية جهة نظرنا اليه.

ثم يضع كراتشكوفسكي قضية الشك في وحدة لغة الشعر الجاهلي. يرى ان هذه الوحدة تثير التساؤل: هل هي أمر حقيقي، أم هي من صنع الرواة المتأخرين بل اللغويين الأكثر تأخراً الذين محوا -عن عمد أو غير عمد- فروق اللهجات وجعلوا اللغة واحدة اعتبرت تقليدية؟، ام ان هذه اللغة مصطنعة ادبية -إذا صح التعبير- انتشرت قبل ظهور الكتابة لدى بعض القبائل التي طوعتها للشعر مع انها تختلف عن اللغة الدارجة المنطوقة لدى معظم القبائل؟.¹¹⁶

في معالجة هذه الاسئلة، يأخذ كراتشكوفسكي بمضمون السؤال الأول، أي كون وحدة اللغة الحاملة للشعر الجاهلي وحدة حقيقية. اما افتراض ان هذه الوحدة من صنع الرواة أو من صنع اللغويين، وافترض ان لغة هذا الشعر مصطنعة ادبياً، فيراهما افتراضين لا يثبتان للنقد، ويجزم أن معظم العلماء الان يجمع على رفضهما. على هذا النهج النقدي التاريخي يستمر كراتشكوفسكي حتى ينتهي إلى استنتاج القيمة التاريخية للشعر الجاهلي بالقول: "ان لنا في هذا الشعر اقدم اثر للغة العربية هو، بالنسبة لتاريخ تلك المرحلة، ليس اقدم الاثار فقط، بل هو - في الحق - الاثر الوحيد الذي بقي لنا من تلك الحوادث التي يتناولها".

الشك لدى العرب المحدثين:

ذلك هو الأمر، بوجه عام، لدى المستشرقين. اما عند الباحثين العرب المحدثين، فقد جرى النظر في الشعر الجاهلي على نهجين متناقضين، تمثل احدهما - ابرز ما تمثل واعظم صراحة واكثر تقدماً - بنهج طه حسين في دراسته الجريئة الرائدة التي ظهرت أول مرة (1926) بعنوان "في الشعر الجاهلي"، ثم ظهرت في طبعتها الثانية (1927) بعنوان "في الادب الجاهلي"¹¹⁷.

وتمثل النهج الاخر بطريقة جمهرة من السلفيين والسطحيين بين مؤرخي الادب العربي واساتذته في الجامعات وكثير من الكتاب والادباء في البلاد العربية.¹¹⁸

ان التناقض بين هذين النهجين يتجلى في ان أولهما يقوم على الشك المبالغ به إلى حد القول بأن "الكثرة المطلقة مما نسميه ادباً جاهلياً ليست من الجاهلية في شيء، وانما هي منحولة بعد ظهور الاسلام، فهي اسلامية تمثل حياة المسلمين وميولهم واهواءهم أكثر مما تمثل حياة الجاهليين، وان "ما بقي من الادب الجاهلي

¹¹⁶ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص263

¹¹⁷ قال طه حسين في مقدمة الطبعة الثانية: "هذا كتاب السنة الماضية، حذف منه فصل، واثبت منه فصل، واضيفت اليه فصول، وغير عنوانه بعض التغيير". ولم يوضح المؤلف ماذا حذف وماذا اثبت وماذا اضيف وما سبب التغيير؟ والواقع ان ما حذف هو الفصل الأول عن المنهج. ولكن الحذف لم يتناول منه سوى ترتيبه في المكتاب أولاً، وسوى بعض العبارات والكلمات التي عدها خصوصه مسأ ببعض المعتقدات الاسلامية، ثانياً. وقد جعل مضمون هذا الفصل بعد تعديله موزعاً بين فصلين جديدين هما: "الادب وتاريخه" و "الجاهليون - لغتهم وآدابهم" ثم أضاف إلى الفصل المتعلق بتطبيق منهجه على بعض شعراء الجاهلية فقرات في أوله وفقرات في آخره، كما اضاف في آخر الكتاب فصلين: احدهما عن طبيعة الشعر الجاهلي وفنونه، وثانيهما عن النثر الجاهلي. اما سبب هذا التعديل والتغيير كله فلم يكن باختيار منه، بل عن اضطرار قسري اليه بعد حملة ارباب فكري ومادي اثارها عليه جماعة المحافظين المتزمتين من الازهريين والجامعيين والادباء، وجماعة البلاط الملكي آنذاك لمآرب سياسية .. غير ان جوهر البحث والمنهج في الكتاب لم يتغير رغم كل ذلك.

¹¹⁸ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص265

الصحيح قليل جداً لا يمثل شيئاً ولا يدل على شيء ولا ينبغي الاعتماد عليه في استخراج الصورة الادبية الصحيحة لهذا العصر الجاهلي، وان "ما نقرؤه على انه شعر امرئ القيس أو طرفة أو ابن كلثوم أو عنترة، ليس من هؤلاء الناس في شيء، وانما هو نحل الرواة أو اختلاف الاعراب أو صنعة النحاة أو تكلف القصاص أو اختراع المفسرين والمحدثين والمتكلمين.

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

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

ثم بناء على ان امية - وان كان كذلك- لا يظن "انه كان واقفاً على كل التفاصيل المذكورة في القرآن وفي الحديث (النبي) عن العرش والكرسي وعن الله وملائكته وعن القيامة والجنة والنار والحساب والثواب والعقاب ونحو ذلك" فان كل هذا "هو شيء اسلامي خالص لم ترد تفاصيله عند اليهود والنصارى، ولا عند الاحناف، فوروده في شعر امية وبالكلمات والتعابير الاسلامية، هو عمل جماعة فعلته في عهد الاسلام: وضعته على لسانه، كما وضعوا أو وضع غيرهم على السنة غيره من الشعراء والخطباء، لاعتقادها ان ذلك مما يفيد الاسلام، ويثبت ان جماعة من الجاهليين كانوا عليه، وانه لم يكن - لذلك- غريباً، وان هؤلاء كانوا يعلمون الغيب، يعلمون بقرب ظهور نبي عربي، وانهم لذلك بشروا به، وانهم كانوا يتمنون لو انهم عادوا فولدوا في ايامه.¹¹⁹

في ضوء هذا المثال نرى نهجاً لدراسة الشعر الجاهلي يختلف - أولاً- عن نهج من يضع الشك منطلقاً وسبباً للبحث لا نتيجة له. ويختلف -ثانياً- عن نهج من يضع التصديق أو اليقين سابقاً على كل بحث، أو موقفاً تساق المقدمات على مقاسه وفي حدوده كي تجيء النتائج على المقاس نفسه وفي الحدود ذاتها.

طه حسين والشك الديكارتى:

بالرغم من "شكلية" العلاقة بين منطلق "الشك" لدى طه حسين في دراسته الادب الجاهلي، وبين المقومات الفلسفية لمذهب "الشك" لدى ديكارت، ينبغي الاعتراف بالدور الايجابي الكبير الذي اداه طه حسين، مقتحماً

¹¹⁹ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 267

ورائداً، في مجال دراسة التراث الفكري العربي - الاسلامي. فان محاولته، في هذا المجال، انتاج صيغة جديدة معاصرة لمعرفة هذا التراث، ثم محاولته استيعاء "مناهج البحث العلمي" الحديثة في انتاج هذه الصيغة، هما بذاتيهما كانتا في عشرينيات هذا القرن سابقة فكرية تاريخية ذات قدر عظيم.

واذا تجاوزنا هذا الجانب من سابقة طه حسين، برزت لنا جوانبها الاخرى بمثابة ثغرات في منهجيته. فهو - من جهة- قد استسلم لهاجس الشك في صحة الشعر الجاهلي إلى حد كاد يبدو عنده "الشك" سبباً للبحث بدل ان يكون نتيجة من نتائج منطق البحث. وهو - من جهة أخرى - قد بالغ في "منهجة" الشك إلى حد ابعده، غالباً، عما تشترطه "مناهج البحث العلمي الصحيح" من ضرورة النظر التاريخي إلى الواقع الذي يتناوله البحث. بمعنى انه، لفرط ما بالغ في التزام الشك بصحة نسب الشعر الجاهلي، حرصاً منه على "المنهج"، قد افرغ هذا الشعر كله من كل دلالاته التاريخية المتصلة بعصر ما قبل الاسلام، حتى ان "القليل جداً" من "الادب الجاهلي الصحيح" أصبح عنده "لا يمثل شيئاً، ولا يدل على شيء، ولا ينبغي الاعتماد عليه في استخراج الصورة الادبية الصحيحة لهذا العصر الجاهلي" (ص65)، ثم اطلق حكمه القاطع بأن "الاعتماد في معرفة العصر الجاهلي لا على هذا الشعر المنسوب اليه"، بل "على القرآن من ناحية، والتاريخ والاساطير من ناحية اخرى" (ص65)، وانه "لا ينبغي ان يستشهد بهذا الشعر على تفسير القرآن وتأويل الحديث، وانما ينبغي ان يستشهد بالقرآن والحديث على تفسير هذا الشعر وتأويله" (ص67).¹²⁰

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

والاعتبار الثاني، ان شروط وضع الشعر في العصر الاسلامي منسوباً إلى الجاهلية، هي ذاتها تقتضي - بداهة- ان يجري هذا الشعر المنحول، شكلاً ومضموناً، على نسق يتلاءم مع خصائص الشعر الجاهلي

¹²⁰ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 272

وخصائص المجتمع العربي الجاهلي التاريخية. والا كان وضع هذا الشعر مجانياً وعشياً، في حين أن طه حسين خصص خمساً وخمسين صفحة من كتابه لعرض الأسباب السياسية والدينية وغيرها، التي دعت الاسلاميين لوضع الكثير من الشعر ونسبته إلى الجاهليين. فلكي ينسجم الوضع مع اغراضه تلك كان من الطبيعي والضروري ان ينهج الواضعون نهج الجاهليين في ما يحملون عليهم من شعر أو نثر، أي ان يأتي الشعر المنحول متشابهاً، إلى اقصى حد ممكن ، مع الشعر الجاهلي الصحيح من حيث خصائصه التاريخية: لغة وأسلوباً وموضوعاً ومضموناً ووصفاً وتصويراً . وهذا يقتضي من الواضعين معرفة شاملة بوجوه هذه الخصائص جميعاً، كما يقتضي منهم قدرة فنية على تمثيل هذه الخصائص واجادة صياغتها شعراً جاهلي الصورة و"الهوية" حتى تلتبس فيه وتضيع كل معالم عصره الاسلامي ما أمكن ذلك. ولقد كانت هذه الشروط كلها، أو معظمها، متوفرة لدى الواضعين الاسلاميين، من رواة ومحدثين ومفسرين ومتكلمين. يشهد بذلك ما يرويه طه حسين نفسه عن كثير من المعنيين بهذا الشأن في عصر التدوين والتأليف، كمثّل ما ذكره عن رواية الكوفة ، المفضل الضبي من انه قال عن حماد الرواية انه "قد افسد الشعر افساداً لا يصلح بعده ابداً".¹²¹

من هنا لا يصح للباحث العلمي ان يذهب مع طه حسين إلى تلك الاحكام القاطعة، كحكمه بأن "الكثرة المطلقة مما نسميه ادباً جاهلياً ليست من الجاهلية في شيء"، وانها "اسلامية تمثل حياة المسلمين وميولهم واهواءهم اكثر مما تمثل حياة الجاهليين"، وان "ما بقي من الادب الجاهلي الصحيح (...) لا يمثل شيئاً ولا يدل على شيء، ولا ينبغي الاعتماد عليه في استخراج الصورة الادبية الصحيحة لهذا العصر الجاهلي". من الصعب القبول بالتصنيف التقليدي لشعر الجاهلية. ويمكن القبول بعنوان واحد لهذا الشعر بمجمله، هو انه "شعر القبيلة العربية قبل الاسلام". شعر الصعاليك - مسكون في وقت واحد بكل مقومات "شعر القبيلة العربية قبل الاسلام" من وجه، وبكل مقومات الرفض لهذا العنوان من وجه آخر.¹²²

البعد المعرفي:

نعني هنا بالبعد المعرفي ما يشتمل عليه الشعر الجاهلي من دلالات تاريخية تنبئ بمستوى وعي أهل الجاهلية، أي موقفهم المعرفي تجاه الكون والعالم. يحمل كذلك في نصوصه علامات وشواهد على مستوى اشكال الوعي الاخرى لدى الجاهليين، وأبرزها الشكل الديني الذي هو ، بجوهره، تعبير عن علاقة معرفية بين الوعي البشري والعالم.¹²³

المعلم الميثولوجي:

الميثولوجيا، بكل ما تعنيه من صور وحكايات وملاحم وشخصيات ورموز اسطورية او خرافية: بسيطة أو مركبة، انما هي تمثل شكلاً تاريخياً للوعي في مرحلة أولية من مراحل تطوره ضمن السياق العام للتطور

¹²¹ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 273

¹²² حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 276

¹²³ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 278

الاجتماعي. انها -أي الميثولوجيا- تعبير عن المستوى "الحدسي" المحض للوعي البشري في محاولاته الأولى تفسير الظواهر الكونية، الطبيعية والاجتماعية.

ان ميثولوجيا الجاهلية العربية هذه كانت التعبير التاريخي عن تطلعات هذا النموذج المعين من المجتمع القبلي إلى ما وراء المحسوس تفسيراً لبعض الظواهر الكونية التي كان يتعذر عليهم تفسيرها بشكل اخر عقلائي في تلك المرحلة من تاريخهم.¹²⁴

- ملامح النظر العقلي عند الجاهليين:

طبيعة التفكير العربي! :

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

وما دامت حياة الشعوب والأمم متحركة متغيرة متطورة فان خصائص التفكير المنعكسة عنها لا بد ان تكون كذلك.¹²⁵

ميز الشهرستاني الطبيعة العربية تمييزاً يجعلها قريبة من النظر المجرد والمباحث الكلية التي هي بالفلسفة اشبه، ثم ذكر ان حكماء العرب قليلون وأكثر حكمهم بديهة وارتجال، ولم يبين وجها لقلة حكمائهم. وقد فهم احمد امين كلام الشهرستاني اذ قال "لاحظ بعض المستشرقين ان طبيعة العقل العربي لا تنظر إلى الاشياء نظرة عامة شاملة، وليس في استطاعتها ذلك.

هكذا نرى الشهرستاني -رغم منزلته الكبيرة بين كبار مؤرخي الفلسفة- قد جرى مجرى أولئك الباحثين الذين وضعوا مسألة الطبيعة العقلية عند العرب بصورتها المطلقة وبوضعها غير المنهجي.

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

ان رينان ينطلق في حكمه على الفلسفة العربية هنا من مقدمة خاطئة بالأساس ، وهي عدم ظهور مبادئ ولا مقدمات لهذه الفلسفة في شبه جزيرة العرب بتاريخها الماضي. وهنا يشمل كلام رينان عصر الجاهلية وهذا المنطلق لا يصلح للحكم على "طبيعة" التفكير العربي بشكل مطلق في مختلف المراحل والعصور.¹²⁶

¹²⁴ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 286

¹²⁵ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 293

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

وظاهر من هذا التعليل لابن خلدون انه لا يرجع مسألة فقدان المعرفة العلمية المنظمة عند العرب القدماء إلى طبيعة العرب، من حيث هم جنس من الاجناس، بل يرجعها إلى ظروف حياتهم في تلك المرحلة من التاريخ. وبذلك يتكلم ابن خلدون بأسلوب البحث العلمي.¹²⁷

كان طبيعياً، خلال التعايش زمنياً طويلاً بين التصورات الوثنية والافكار اليهودية والمسيحية بشأن وجود العالم، ان يحدث التفاعل بين هذه وتلك وان يشيع الجدل في مسائل الخلق والالوهة وطبيعة الالهة، حتى مسائل البعث والقيامة والنبوة ايضاً.. ثم ان ينتج التفاعل الطويل الامد وان تنتج اختماراته في ذاكرة الوعي، ظهور فريق من الناس، في مجتمع الجاهلية بموقف متميز حيال كل تلك المسائل الكونية، أي موقف ليس بوثنى ولا يهودي ولا مسيحي، بل متفرد باتجاه الرؤية التأملية، كعلامة على ولادة أمر جديد من رحم الامر القديم نفسه، أو ارهاص بهذه الولادة.

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

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

المعروف عن اصحاب هذه الاسماء ، في مؤلفات الاخباريين العرب، ان معظمهم عاش في الايام الاخيرة من الجاهلية، وان بعضهم عاش ايضاً في ايام الاسلام الأولى .

لم يكونوا جميعاً متمثلين رأياً واعتقاداً، كما لم يكونوا على صلة ترابط وتلاق بينهم، أي لم يكونوا يؤلفون جماعة متواصلة تنتظمها حركة نشاط مشتركة. ذلك يعني أن الجامع الوحيد بين هؤلاء "الحنفاء" ينحصر في مبدأ رفض عبادة الاصنام وتعدد الآلهة، والايمان بوجود آله واحد.¹²⁸

¹²⁶ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 294-295

¹²⁷ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 297

¹²⁸ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 309-310

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

محمد وقريش :

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

بدأ محمد حياته العملية باكراً "يرعى غنم اهله ويرعى غنم أهل مكة". ثم اشتغل لخديجة بنت خويلد، التي أصبحت زوجه الأولى، في قافلة تجارية لها تسير بين مكة والشام. ويبدو أن حكاية اتصاله بالحنفاء حقيقية واقعة، بل ربما كان واحداً منهم.

نجد بعض الوضوح في اشارات المؤرخين إلى الصلة العضوية بين صاحب الدعوة الاسلامية وهذه الجماعة،

اضافة إلى الآيات القرآنية التي تؤكد هذه الصلة وهي توضح ان الحنيفية دين ابراهيم، وانها الدين الحق.¹²⁹

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

وواضح من ذلك ان موقع الاسلام في حركة التغيير سيكون الموقع المؤثر في دفع هذه الحركة لصالح التقدم. من هنا كان "رد الفعل" سريعاً بوجه محمد، وهو "رد فعل" لا يمكن ان لا نرى الواقع "الطبقي" في أساسه، وان كان صحيحاً القول بأن الانقسام الطبقي لم تكن قد نضجت ظروفه بعد. لكن معالم كينونته الأولى كانت تتنامى بوضوح في المجتمع المكي خصوصاً.¹³⁰

فقد انقسم الناس في مكة، لدى اعلان الدعوة، فريقين:

فريق الاغنياء أي كبار اصحاب الاموال التجارية والمرابين ومالكي الارض في الطائف وذوي الامتيازات المتعلقة بالسيطرة على شؤون الحج والاسواق الموسمية.

وفريق الفقراء، أي المعدمين منهم والمستخدمين في الاعمال والرحلات التجارية والعبيد والموالي المضطهدين ذوي الاصول غير العربية.

لقد نادى محمد، منذ بدء الدعوة، بتسفيه من يكسبون الاموال وياكلون أموال اليتامى والمساكين ويمارسون الربا ويحتكرون مواد المعيشة، ثم تسفيه عبادة الاصنام وتعددية الآلهة.

فوجدت زعامة قريش ، في مضامين هذه الدعوة ، شبح انتفاضة اجتماعية وفكرية اذا هي انتصرت ستقضي ، أولاً، على المكانة الدينية الوثنية للكعبة من حيث هي جاذب استقطاب تجاري، ثانياً، على امتيازات الزعامة

القرشية بما هي امتيازات اقتصادية وسياسية جوهرياً.¹³¹

¹²⁹ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص331

¹³⁰ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص332

تكاد تكون الآيات القرآنية التي ظهرت في العهد المكي الأول، أي قبل الهجرة الكبرى إلى المدينة، معنية بالكشف عن هذا البعد المعرفي المتعلق بمعرفة "ميتافيزيقاً" الاسلام كنظام متكامل تستقطبه فكرة التوحيد الإلهي، التي تشكل معنى وحدته الكونية ومعنى وحدته في مستوى التصور والوعي ، وفي أساس هذا النظام :فكرة الخلق. فان الكون، بجملته وتفصيله، مخلوق لله الواحد الأحد دون شريك. والخلق مسبوق بالعدم، أي أن الكون مخلوق من "لا شيء" وهذا معنى ان العالم حادث، أي غير قديم (غير ازلي). وكون العالم حادثاً يستلزم ان المادة والحركة والزمان والمكان، حادثة ليس ازلية. وكل ما ليس ازلياً، هو غير ابدى، لان كل ما له بداية فله - بالضرورة- نهاية. كل الاكوان فانية اذن، فلا أحد ولا شيء خالد في الحياة الدنيا، ولكن فكرة الخلود باقية، فان لم يكن الخلود في هذه الحياة، فهو كائن في ما بعد الموت. في الحياة الثانية حيث يلقي كل احد جزاء ما عمل في حياته الأولى، ان خيراً فخير، وان شراً فشر.

ان عالمنا الأرضي، أي عالم الطبيعة المحسوس ، علينا ان نعرفه من مصدر المعرفة الإلهي (الوحي) هكذا: كان في ظلمات العدم ، فخلقه الله، وسيصير إلى ظلمات العدم: الفناء، لا ازلية ، ولا ابدية لعالم الطبيعة، ارادة الله هي الارادة المطلقة في خلقه وفنائه.¹³²

ما موقف الاسلام من حرية ارادة الانسان في افعاله، ومن الاثر المترتب على هذه الحرية، وهو مسؤولية الانسان عن كل ما يصدر عنه من عمل أو سلوك؟

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

- "فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره، ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره". (سورة الزلزلة، الآية 7)
- "من عمل صالحاً فلنفسه، ومن أساء فعليها". (سورة الجاثية، الآية 15 - وسورة فصلت، الآية 46)
- "فمن شاء فليؤمن، ومن شاء فليكفر". (سورة الكهف، الآية 29).

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

وقد جاء نص الآية الثالثة يؤكد بظاهرة هذا الاستنتاج ، فهو يدع الايمان والكفر رهناً بمشيئة من يؤمن ومن يكفر من الناس.

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

¹³¹ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص333

¹³² حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص344

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

هذا التعارض في ظاهر الآيات رصد له علماء المسلمين الاقدمين كثيراً من الجهد.¹³³

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

فاذا كانت هذه المعرفة الهيّة المصدر، ووحيدة المصدر، فالمؤدى اللازم عن ذلك هو ان كل ما يتعلق بمعرفة أصل العالم ومسائل الوجود وقوانين الطبيعة والمجتمع والفكر، مرجعه ومصدره غير الجهاز الادراكي الذي يتمتع به الانسان، وغير علاقات هذا الجهاز مع العالم المحسوس. وإذا كان الأمر كذلك، فان مقتضى الايمان بالدعوة الاسلامية، ان، ان نتلقى هذه المعرفة بالتسليم المطلق، أي دون أن يكون لنا الحق، ولا القدرة على الجدل في شيء من ذلك، لان الجدل يتضمن الشك. والايان يتناقض مع الشك.¹³⁴

الاستنتاج الأولي من كل ما تقدم ان الجدل الفكري مرفوض في الاسلام.

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

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

دون أن تسألوا ، وسيلقي كل عامل جزاء عمله.¹³⁵

ونخرج من هذه الدلالة بان علم كل شيء مرجعه إلى ما خطه قلم القدر الالهي، ولا مكان للجدل. العامل الايماني : اننا هنا امام علاقة المعرفة بالايان، وهي العلاقة الآتية من المفهوم الاسلامي لمسألة المعرفة، أي المفهوم الذي يحصر معرفة العقيدة والشريعة في المصدر الالهي. وقد جاء التعبير الحاسم عن هذا المفهوم في خطبة النبي عند غدير خم وهو عائد من حجة الوداع، اذ قال: "اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام ديناً" (سورة المائدة).

¹³³ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 346-347

¹³⁴ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 359

¹³⁵ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 360

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

ان الاكمال والالتمام في هذه السياق، كما في كتب التفسير، يعينان ان كل ما جاء به الاسلام من عقائد وشرائع، انما هو امر نهائي، يؤخذ كما هو لا يتبدل ولا يتغير.

ان ذلك يعني ان معرفة العقيدة والشريعة يتلقاها الناس كاملة تامة بتسليم ايماني مطلق. واذا كان للناس حق الجهد في تحصيل معرفة ما، بمداركهم، فذلك ينحصر في كيفية فهم النصوص الحاملة تفاصيل العقيدة والشريعة.

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

ومما يرد في هذا السياق، تأييداً لذلك، تفسير المفسرين لكلمة "الحكمة" في القرآن الكريم. فهي تترد فيه بكثرة. ونحن نعرف ان هذه الكلمة كان لها في الجاهلية معنى يتصل بنوع من "النظر العقلي"، البسيط المستفاد من المعرفة المباشرة للاشياء ومن استخلاص الاحكام العامة من التجارب الشخصية. أي ان الجاهليين كانوا يرون "الحكمة" في اخذ المعرفة من المحسوسات واعتمادها وسيلة للتفكير، وان بأدنى درجة من درجات التفكير. اما في القرآن فماذا تعني لمة "حكمة"؟.

روى ابن عبد البر (-463 / 1070م) في كتابه "جامع بيان العلم وفضله" عن مالك انه يفسر الحكمة في كثير من آيات القرآن بالفقه في دين الله والعمل به.

والطبري في تفسيره الآية: "واذكرن ما يتلى في بيوتكن من آيات الله والحكمة" (سورة الاحزاب) يقول من "الحكمة" تعني "ما اوحى إلى رسول الله من أحكام دين الله ولم ينزل به قرآن، وذلك هو السنة".

وبصدد تفسير الآية: "يؤتي الحكمة من يشاء، ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً" (سورة البقرة) قال ابن عباس ان "الحكمة معرفة الاحكام من الحلال والحرام".

"الحكمة"، بناء على هذه الاقوال والتفاسير، تنحصر -اذن- في المعرفة الحاصلة بالتلقي، أي معرفة الدين: عقيدة وشريعة. أي اننا لا نجد في معاني "الحكمة" هنا ذلك المعنى الذي هو تحصيل المعرفة بعمل من العقل لدى تعامله مع الاشياء، أو لدى استنتاجه الافكار والمفاهيم من هذا التعامل اعتماداً على طاقته اجهزته الادراكية.

من كل ذلك نخرج بفكرة ان علاقة المعرفة بالايان هي المرجع في فهم الحدود المقررة لمسألة المعرفة في

الاسلام. 136

العامل الاجتماعي: هنا لابد من العودة ثانية إلى البعد المعرفي لقضية التوحيد.

ان تعمق النظر في قضية التوحيد. بمفهومها الاسلامي، من مختلف جهاتها وابعادها التاريخية، يضعنا امام ضرورة النظر في أساس العلاقة بين عقيدة الاسلام وشريعته، أي في الأساس الاجتماعي لهذه العلاقة.

¹³⁶ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص362

فالتوحيد بوجهه الايماني لا ينفصل عن التوحيد بوجهه الاجتماعي، لان تطابقهما شرط وجودهما. الذي كان لابد ان يخرج آنذاك، من اطاره التجزيئي القبلي. ربط المعرفة بالمصدر الالهي على نحو الحصر، كان هو البعد المعرفي لقضية التوحيد.¹³⁷

هذه الشهادة صريحة بان المعرفة معطى من الله للانسان، وليست تحصيلاً وكسباً يجهد له عقل الانسان. " .. انما مقصوده -أي علم الكلام- حفظ عقيدة السنة وحراستها عن تشويش أهل البدعة. فقد القى الله تعالى إلى عباده، على لسان رسوله، عقيدة هي الحق على ما فيه صلاح دينهم ودنياهم، كما نطق بمعرفته القرآن والاعبار - يقصد الحديث النبوي- ثم القى الشيطان في وساوس المبتدعة اموراً مخالفة للسنة، فلهجوا بها وكادوا يشوشون عقيدة الحق على أهلها، فانشأ الله طائفة المتكلمين وحرك دواعيهم لنصرة السنة الخ...".

هذا الكلام للغزالي لا يكتفي باعتبار العقائد الاسلامية ملقاة من الله "على لسان رسوله"، بل يتجاوزه إلى القول بان "وساوس المبتدعة" القاها الشيطان اليهم، وان المتكلمين انشأهم الله وحرك دواعيهم لنصرة السنة. أي انه حتى المعرفة العقلية، والمعرفة الفلسفية بخاصة، عند المتكلمين والفلاسفة، تأتيان الانسان بالتلقي من خارج عقله ومداركه، فمصدرها: أما الله وأما الشيطان!.. وابن خلدون أيضاً فهم مسألة المعرفة في الاسلام على هذا النحو، اذ يقول ان "العقل معزول عن الشرع وانظاره".¹³⁸

يلفت النظر، في هذا المجال، ما لحظه الباحثون والمؤرخون لعلم الكلام من أن "المتكلمين" في عصر ازدهار هذا العلم، وان كانوا قد اتفقوا على أن "علم الكلام" يعتمد النظر العقلي في أمر العقائد الدينية، قد اختلفوا في أن هذا العلم: هل يثبت هذه العقائد بالبراهين العقلية كما يدافع عنها ، ام تقتصر مهمته على دحض الشبهات عن العقائد الايمانية الثابتة بالكتاب والسنة؟.. ويلحظ هؤلاء الباحثون والمؤرخون ان منشأ هذا الخلاف "يرجع إلى الخلاف في ان العقائد الايمانية ثابتة بالشرع (أي بالوحي) انما يفهمها العقل عن الشرع ويلتمس لها، بعد ذلك، البراهين النظرية، ام هي ثابتة بالعقل، على معنى ان النصوص الدينية قررت العقائد الدينية بأدلتها العقلية؟" حتى في عصر ازدهار النظر العقلي على أيدي "المتكلمين"، نرى هؤلاء "المتكلمين" انفسهم - رغم ما كان لهم من فضل في تثبيت النظر العقلي على أرض صلبة - قد ظلوا أسرى المفهوم الأول لمسألة المعرفة. فنحن نراهم، حسب الملحوظة السابقة، لا يزالون يتقيدون باحد الامرين: اما "بأن العقائد الايمانية ثابتة بالشرع وانما يفهمها العقل بالشرع"، واما بان هذه العقائد "ثابتة بالعقل على معنى ان النصوص الدينية قررت العقائد الدينية بأدلتها العقلية"، أي انه حتى الموقف الثاني الاخير يضع المسألة على وجه يظهر منه ان الادلة العقلية ذاتها مقررّة سلفاً من قبل النصوص الدينية.¹³⁹

¹³⁷ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص363

¹³⁸ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص364

¹³⁹ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص365

ينبغي التفريق بين موقفين للإسلام والمسلمين في مسألة المعرفة: موقف تجاه أمور العقيدة الإيمانية، وموقف تجاه الأمور التشريعية من حيث استخدام النظر العقلي.

الواقع انه كان هناك بعض الفرق بين الموقفي. ففي حين تركوا مسائل العقيدة الإيمانية للتلقي عن الوحي الآلهي دون جدل ودون نظر عقلي مستقل، نلاحظ انهم استخدموا النظر الاجتهادي في أمور التشريع إلى حد ما. وهو نظر عقلي من بعض وجوهه.

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

نواة "نظرية المعرفة" في القرآن؟

على أن لمسألة المعرفة في الاسلام وجهها اخر يمكن اعادة النظر خلاله في الاستنتاجات السابقة، او يمكن التسليم خلال بمقولة ابن حزم من ان المعرفة اكتسابية، في الاسلام. هذا الوجه لفت النظر اليه باحث عربي معاصر فهو يعود إلى الآيتين:

- "...والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئاً، وجعل لكم السمع والابصار والافئدة لعلكم تشكرون" (سورة النحل).

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

يقول الباحث ان هاتين الآيتين وامثالهما "تبين ان في الانسان قوى مدركة للأشياء، وان من هذه القوى: السمع والبصر والقلب، أي العقل وان المعرفة الانسانية تعتمد على هذه القوى ، أي انها اكتسابية. ففي القرآن اذن توجد نواة نظرية المعرفة التي سنراها مفصلة في ما بعد عند الفلاسفة".¹⁴⁰

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

لكن، إلى أي مدى يسمح للعقل ان يذهب في اكتساب المعرفة بنفسه؟. ان كون مسألة المعرفة في الاسلام مقيدة بحدود معينة غير مسموح للعقل بتجاوزها، هو مما يجعل مسألة "تمجيد العقل" في القرآن، و"تركيبته في أحاديث الرسول"، مسألة محدودة الاتفاق كذلك. من هنا يمكن مناقشة القول بأن السبب الوحيد في عدم امكان طمس "الفكر العقلي في الحضارة العربية الاسلامية" انما "يعود إلى منابع الاسلام الأولى، إلى القرآن الكريم"، وان الفكر العقلي "لو كان موقفاً عارضاً واثراً من اثار التفاعلات التي اكتسبتها الحضارة العربية بمزاملة غيرها

¹⁴⁰ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 368

من الحضارات، لكان من الممكن طمس هذه القسمة أو زحزحتها من الميدان، ولكن ارتباطها العضوي بالمصدر الأول المقدس للفكر الاسلامي، بالقرآن، ثم تركية الرسول للعقل في كثير من الاحاديث... كل ذلك قد جعل من الفكر العقلي، ومن ثم الفلسفي، قسمة اصيلة في الحياة الفكرية يمكن ان تتراجع حيناً من الدهر وتتخلف حقبة من الزمن، او يصيبها الجزر فترة من الفترات، ولكنها تستحيل على الاقتلاع والزوال".¹⁴¹

الكتابة كانت نادرة حينذاك في الجزيرة، ولكنها كانت موجودة. وعند هجرة النبي وصحابته إلى المدينة كان سبعة عشر رجلاً وثلاث نسوة يعرفون الكتابة بين المسلمين ومنهم الذين عرفوا باسم "كتبة الوحي" وبينهم: أبو بكر، وعمر، وعثمان، وعلي، وطلحة، وزيد بن ثابت. وبعد انتصار الاسلام في معركة "بدر الكبرى" ضد قريش، كان عدد من الاسرى في الغنائم، فأعلن محمد تشريعاً يقضي بأن كل اسير يعلم عشرة من أهل المدينة الكتابة ينطلق من الاسر بعد ان كانت تقاليد الجاهلية تجعل المال هو الفدية الوحيدة للفاك من الأسر.¹⁴²

الاستنتاجات الآتية:

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

2- ان مبدئي التوحيد والقيامة اللذين دارت عليهما عقيدة الاسلام بالأساس، ينطوي وراء مفهوميها الغيبين جذر اجتماعي، فاذا كان مبدأ التوحيد يعني، بشكله الديني، وحدة الآله الخالق للكون، ثم وحدة الدين. فاننا نستطيع ان نلمح في فكرة التوحيد انعكاساً قد يكون خفياً لفكرة التوحيد الاجتماعي، توحيد المجتمع القبلي المتفرق على أساس جديد وليكن هذا الأساس دينياً. فالمهم ان التفكك والانحلال اللذين كان يعانيهما النظام القبلي عند ظهور الاسلام، كانا يتطلبان توحيد مختلف الاطر القبلية ضمن اطار الدين الواحد الذي كان يعني اجتماعياً: اطار الشعب الواحد.

واذا كان مبدأ القِيامة بمفهومه الديني، وجود عالم آخر وراء عالمنا المادي، فهو يحمل بصورة تكاد تكون مباشرة وعداً للمحرومين والمظلومين اجتماعياً بأنهم سيجدون في ذلك العالم الآخر بدلاً عن الحرمان

¹⁴¹ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 369

¹⁴² حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 375

والظلم وعزاء عن واقعهم السيء، ويحمل مع ذلك تهديداً لظالمهم بالعذاب الاخروي. لكن قوى الاضطهاد

الاجتماعي كان يمكن ان تستفيد من احالة العدالة إلى الآخرة.¹⁴³

3- المبدأ الأساس لتشريع الاسلام هو اقرار التمايز الاجتماعي. هذا التحديد جاء في القرآن حيناً يقول بحرية الانسان في افعاله ، ويقول حيناً بالجبرية.

رأينا أن الجدل العقلي لم يكن مقبولاً لدى النبي ، بل لقد كان مبعوضاً عنده، فكان يدعو إلى تجنبه، ولا سيما الجدل في العقائد.

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

فلاحظنا شيئاً من الخمود اصاب الشعر العربي، مع ازدهار الخطابة، وعللنا هذه الظاهرة بمحاربة الاسلام للشعر لتحويل الانظار إلى الأسلوب القرآني الرفيع المستوى اضافة إلى محتواه العقدي والتشريعي.¹⁴⁴

¹⁴³ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 380

¹⁴⁴ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 383

الفصل الثالث : عهد الخلفاء الراشدين (632 – 661 م)

أ- انفجار الصراع الاجتماعي - السياسي:

مات محمد بن عبدالله، صاحب الدعوة الاسلامية، عام 632م في المدينة، بعد اثنين وعشرين عاماً من قيامه بأمر الدعوة، قضى منها الثلاثة عشر الأولى في مكة، وقضى الاعوام الاخيرة منها في المدينة بعد الهجرة، والمعروف انه ولد عام 570م ، فيكون قد عمر اثنين وستين عاماً.

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

ولعل عمر بن الخطاب عرض له مثل هذه النظرة في لحظات المفاجأة. فهو مذ رأى الناس بكون محمداً سارع إلى منبر المسجد خطيباً، فقال: "لا اسمعن احداً يقول ان محمداً قد مات. ولكنه ارسل اليه كما ارسل إلى موسى بن عمران، فلبث عن قومه اربعين ليلة.. والله اني لارجو ان يقطع ايدي رجال وارجلهم يزعمون انه مات. ثم جاء ابو بكر وعمر يخطب الناس، فقال له أبو بكر: اسكت، فسكت. فصعد ابو بكر المنبر، فقال: "اما بعد فمن كان منكم يعبد محمداً فان محمداً قد مات، ومن كان منكم يعبد الله فان الله حي لا يموت"، ثم تلا الآية: "وما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل، افان مات أو قتل انقلبتم على اعقابكم..". فقال عمر: اهذا في كتاب الله؟. قال أبو بكر : نعم .¹⁴⁵

وفي رواية ان عمر بن الخطاب قال بعد سماع هذه الاية من ابي بكر : والله ما هو الا ان سمعت ابا بكر يتلوها، فعقرت وانا قائم حتى خررت إلى الأرض، وابتغيت ان النبي .. قد مات. حدثت هذه الهزة رغم ان محمداً لم يخدع الناس عن حقيقة شخصيته البشرية. لكن الصورة التي انطبعت في نفوسهم واذهانهم عن صلته بالوحي الالهي، كانت قد بذرت فيهم بذرة الوهم بان للنبي طبيعة تتسامى عن طبيعة البشر.

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

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

تنبعت هذه النوازع فوراً، قبل ان يشيع جثمان النبي إلى مرقده الاخير في المدينة. وعلى الفور كذلك قسمت هذه النوازع صحابة النبي فريقين: فريق المهاجرين، أي المكيين، وفريق الانصار، أي أهل "المدينة" وصار كل فريق يريد ان تكون له سلطة الخلافة بعد النبي. بهذا الانقسام ظهرت "فجأة" إلى السطح رواسب الصراع القديم بين مكة والمدينة.

¹⁴⁵ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص389

وظهرت إلى السطح - من جهة ثانية- المشاعر الطبقية الجينية التي كان يتحسس بها الانصار من قبل،
 حيال المهاجرين، دون ان تظهر صراحة في عهد النبي.¹⁴⁶

ذلك انه في أوائل الهجرة نظمت في "المدينة" مؤسسة اسلامية اشبه "بالمشاعية" قامت على أساس كونها
 منظمة فوق القبلية، وكون الاسلام -كدين- هو اطار هذه الوحدة الجامعة.

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

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

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

اضافة إلى ذلك، حدث انقسام اخر بين المهاجرين انفسهم في الوقت ذاته. فقد تنبعت كذلك رواسب الفوارق
 القديمة في الجاهلية بين بني هاشم الذين ينتمي اليهم النبي، وصهره وابن عمه علي بن أبي طالب من جانب،
 وبني عبد شمس وتيم واميه وغيرهم، الذين ينتمي اليهم سائر المهاجرين ومنهم ابو بكر وعمر بن الخطاب من
 جانب آخر، اذ كان الغالب من بني هاشم يمثل الفرع الفقير بين الفروع الاخرى العليا في قریش بمكة في
 الجاهلية، فكان طبيعياً ان يفكروا الان، وقد فقدوا بموت النبي مكانتهم التي كان هو -أي النبي- تعبیرها
 وتجسيدها الاعظم، بل هو الذي خلق معناها الاسمي، بان يستبقوا هذه المكانة لهم عن طريق علي بن ابي
 طالب صهر محمد وابن عمه والذي ناضل دونه ببطولة في حروبه ضد زعماء مكة بعد الهجرة، وبات في فراشه
 ليلة خروجه - أي خروج محمد- من مكة مهاجراً إلى المدينة لكي يتلقى عنه المكيدة التي كان الفرشيون قد
 دبروها تلك الليلة ليقتلوا محمداً في فراشه قبل خروجه من مكة.

كيف انفجر الصراع:

من كل هذه العوامل انفجر الصراع فجأة منذ اللحظة الأولى لموت النبي، والملحوظ هنا ان القوم لم يستطيعوا
 اخفاء الدوافع الحقيقية، السياسية والاجتماعية، لهذا الصراع تحت ستار من المظاهر الدينية.¹⁴⁷

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

¹⁴⁶ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص390

¹⁴⁷ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص391

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

فبدا -أول الأمر- ان ذلك لا يعني أكثر من انهم يريدون المشاركة في عملية الدفن ، ولذلك بادر علي بن أبي طالب بدعوة احد الانصار، وهو أوس بن خولي، ان يشارك في النزول معهم إلى القبر لدفن النبي. ولكن سرعان ما ظهر انه بينما علي بن أبي طالب يدعو صاحبهم أوس اذا بزعماء الانصار هؤلاء يعتقدون اجتماعاً في "سقيفة بني ساعدة"، ثم يعلنون امارة المسلمين -أي الخلافة- بعد محمد لزعيم الخزرج الانصاري: سعد بن عباد.

فبلغ الأمر ابا بكر وعمر بن الخطاب وبعض المهاجرين، فجاءوا مسرعين إلى حيث يجتمع الانصار، وشق أبو بكر طريقه إلى صدر الاجتماع وخطب في المجتمعين قائلاً: "يا معاشر الانصار!.. منا رسول الله، فنحن احق بمقامه". فأجاب الانصار: "منا امير ومنكم أمير". فقال أبو بكر: "منا الامراء، وانتم الوزراء". واحتدم الجدل بين الفريقين: المهاجرين، والانصار، حتى كادت الفتنة تشتعل بينهم، لولا ان انقذ الموقف واحد من زعماء الانصار: ابو عبيدة الجراح. اذ تقدم إلى ابي بكر وبايعه بالخلافة فانقاد الانصار لرأي أبي عبيدة الحاسم، واصبح أبو بكر أول خليفة من الخلفاء الاربعة للنبي بعد وفاته، ابو بكر من بني تيم، ثم عمر بن الخطاب من بني عدي، ثم عثمان بن عفان من بني أمية، ثم علي بن أبي طالب من بني هاشم، وكلهم من المهاجرين.

غير ان الصراع لم ينحسم، فعلاً، بذلك. فقد كان بنو هاشم - وهم آل محمد- غائبين عما حدث في "سقيفة بني ساعدة"، فلما علموا بالأمر ثار بهم الغضب، وقدم بعضهم إلى حيث حدث الأمر، ووقف احدهم، عتبة بن ابي لهب، ينشد شعراً يمدح به علياً بن ابي طالب وكأنه يرشحه للخلافة دون غيره، داعياً إلى كونه -أي علي- هو صاحب الحق وحده بالخلافة.¹⁴⁸

ويقول اليعقوبي (-284 هـ - 897م)، ان علياً بن أبي طالب بعث إلى عتبة هذا ينهاه عن دعوته التي اعلنها . ولكنه - أي علي- تختلف عن مبايعة أبي بكر ومعه جماعة من بني هاشم وبني أمية. ويبدو ان فريقاً من الغاضبين ذهب إلى علي بن أبي طالب يريدون مبايعته بالخلافة، فطلب اليهم ان يرجعوا اليه في الغد وقد حلقوا رؤوسهم، فلما كان الغد لم يحضر منهم سوى ثلاثة نفر.

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

¹⁴⁸ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 392

ضرورة يقتضيها قانون حركة التطور الاجتماعي. وهو -من جهة ثانية- كان مصدراً خصباً لنشوء حركات فكرية أصبحت، فيما بعد، من مكونات حركة تطور الفكر العربي - الاسلامي، ولا سيما الفكر الفلسفي منه. وبالرغم من ان الصراع كان مسوقاً بدوافع اجتماعية - سياسية غير خفية، قد اتخذ شكله الديني، لان هذا هو الشكل التاريخي له موضوعياً في ذلك العصر. ومن هنا تحول ظاهر الصراع من كونه صراعاً بين المهاجرين والانصار على السلطة، إلى كونه صراعاً بين الهاشميين وسائر الفرقاء على من هو صاحب الحق الديني في الخلافة.

ان مسألة "الحق الديني" هذه كان لها دور في نشوء محور آخر للنزاع يرتبط بتحديد المفهوم الاسلامي للخلافة: هل هي حق آلهي، وهل منصب الخليفة منصب آلهي محضاً، كشأن مفهوم النبوة والنبى عند المسلمين.¹⁴⁹

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

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

هذا الشكل الجديد من النزاع في أمر الخلافة تفرع عنه لدى القائلين برفض كون الخلافة منصباً آلهياً، نزاع آخر: هل واجب ان يكون الخليفة من بني هاشم في قريش، ام واجب ان يكون من قريش بوجه عام، ام يصح ان يكون من غير قريش في العرب، ام يصح ان يكون من العرب وغير العرب من المسلمين حتى لو كان "عبدا حبشياً" كما قال الخوارج بعد ذلك؟.

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

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

¹⁴⁹ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 393

وقصة هذا الحديث، كما ترويه المصادر الاسلامية كافة. أي مصادر الشيعة والسنة على السواء - هي : ان النبي حين خرج من مكة عائداً إلى المدينة بعد الحج الاخير، ويسمى "حجة الوداع"، أوحى اليه في الطريق: "يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك، وان لم تفعل فما بلغت رسالته" (سورة المائد - الآية 67) فامر النبي اصحابه فاجتمعوا، في مكان عند غدير يسمى "غدير خم" ، ثم دعا اليه علياً بن أبي طالب، فوقف إلى يمينه، ثم خطب - أي النبي - فقال: "لقد دعيت إلى ربي (يقصد ان موته قريب) واني مجيب، واني مغادركم من هذه الدنيا، واني تارك فيكم الثقلين: كتاب الله، وعترتي، أهل بيتي". ثم أخذ بيد علي ورفعها بحيث يراها الجميع، وقال:

"يا ايها الناس! الست أولى منكم بأنفسكم!.." قالوا : بلى. فقال: "من كنت مولاه فهذا علي مولاه. اللهم وال من والاه ، وعاد من عاداه ، وانصر من نصره، واخذل من خذله، وادر الحق حيثما دار".¹⁵⁰ فلما انتهى النبي من خطابه، قال عمر بن الخطاب مهتئاً علياً: بخ ، بخ لك يا علي. أصبحت مولاي ومولى كل مؤمن ومؤمنة".

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

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

غير ان الفرقاء الآخرين من المسلمين، قالوا ان كلمة "المولى" أو "الموالاة"، وكل ما ورد في الحديث من افعال ومشتقات للكلمة، انما تدل على المودة والمحبة فقط، وليست تعني النص على الامامة. هذا جانب من النزاع في شكله الديني على مسألة الخلافة. وفي هذا الجانب نفسه قال بعض المسلمين ان النبي نص نصاً خفياً على خلافة أبي بكر، لا على خلافة علي .

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

وقد استند عمر بن الخطاب إلى هذه الحجة في طلب البيعة لابي بكر يوم السقيفة.¹⁵¹

¹⁵⁰ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص394

¹⁵¹ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص395

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

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

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

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

طبقي، بجوهره ومضمونه.¹⁵²

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

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

نظرة في "الشورى":

فماذا يعني هذا المبدأ؟ لقد حدد بعض العلماء المسلمين المعاصرين مفهوم "الشورى" بانه التشاور بين المسلمين في انتخاب الخليفة وفي شؤون الحياة العامة وشؤون "الحكم في دولة الاسلام". فهل كان اختيار

الخلفاء الراشدين متطابقاً مع هذا المفهوم؟.¹⁵³

¹⁵² حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص396

¹⁵³ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص397

ان اللوحة التي عرضناها هنا تجيب عن السؤال. فهي تقدم الامر الواقع كما حدث بالتعاقب منذ خلافة ابي بكر إلى خلافة علي. فهل نرى في هذا الامر الواقع تطبيقاً عملياً لمبدأ الشورى يصلح ان يقال عنه ما يقال في معظم المؤلفات الاسلامية المعاصرة؟.

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

هذا ما يقال، اجمالاً، عن مبدأ الشورى في سياق التطبيق فلننظر الان في الوضع التشريعي لهذا المبدأ: ليس في النصوص الاصول (القرآن والسنة) ما يقضي باعتبار الشورى مبدأ تشريعياً صريحاً، أي اعتباره جزءاً من الشريعة الاسلامية يجب التزامه كشأن التشريعات الواجبة الاتباع في النظم الاسلامية.. فان اظهر نص قرآني ورد بهذا الشأن هو: "امرهم شورى بينهم". ان هذا النص لا يدل على "تشريعية" المبدأ، لانه لم يرد في سياق التشريع في الآية، بل ورد خلال وصف "اخلاقية" المؤمنين و "سلوكيتهم" وهو - أي هذا النص - يخلو من الدلالة على كونه خاصاً بنظام الحكم، ولو انه كان يحمل هذه الدلالة لكان من المستبعد ان يجري اختيار الخليفة على نحو ما جرى في اختيار الخلفاء الراشدين من اللجوء إلى اعتبارات بعضها يرجع إلى منافسات اسرية أو قبلية أو فئوية، اذا لم نقل: شبه طبقية، وبعضها يرجع إلى مواقف ذاتية، وبعضها إلى نوع من الشورى "الفوقية" التي حصرت "أهل الشورى" في اشخاص معدودين كان معروفاً -سلفاً- انهم لن يتفقوا على الأكثر كفاءة فيهم لمنصب الخلافة، لما كان بينهم من خصومات سياسية ومن مواقف ترجع، من جهة، إلى طموح كل منهم إلى المنصب، وترجع - من جهة ثانية - إلى اتفاق "الأكثرية" - سلفاً - على إبعاد علي بن أبي طالب عن قيادة دولة الخلافة.

اذن، فمبدأ الشورى المستفاد من النص القرآني السابق، مبدأ عام ومطلق، غير محدد، فليس من شأنه ان يعتبر ذا وضع تشريعي يقرر الطابع الخاص بنظام الحكم في الاسلام.¹⁵⁴

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

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

¹⁵⁴ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 398

وفي سيرة كل من الخلفاء الراشدين - عدا عثمان - امثلة من هذا القبيل، ولكنها جميعاً تتصل بشؤون قضائية أو ادارية، أو عسكرية، ولا تعطي المبدأ وضعه التشريعي الذي يشمل نظام الحكم. لذلك يصح الاستنتاج هنا ان الاسلام لا يحدد نظاماً معيناً من أنظمة الحكم يوجب على المسلمين اتباعه دون غيره. أي ان مبدأ الشورى يتحدد - في نهاية المطاف - بأنه مبدأ استحساني يوصي الاسلامي بمراعاته حين تقتضي المصلحة العامة ذلك. بمعنى ان المصلحة العامة هي المرجع في اختيار نظام معين للحكم.¹⁵⁵

ب- حروب الردة:

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

حروب الردة تمثل الجانب الاجتماعي من ردود الفعل التي احدثها فوراً موت النبي، أي ان هذه الحروب لا يصح ان تفسر كارتداد ديني فقط. فذلك تفسير احادي الجانب ومثالي. انما هناك عوامل اجتماعية تكمن في هذه الظاهرة.¹⁵⁶

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

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

اكثر المناطق عناداً في حركة الردة واشدها مقاومة لسلطة الخليفة هي المناطق الزراعية، ولذا كانت قبيلة بني

حليفة في اليمامة (منطقة مسيلمة) اخر من خضع لهذه السلطة بالقوة.¹⁵⁷

¹⁵⁵ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 399

¹⁵⁶ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 404

¹⁵⁷ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 405-406

ج- حروب الفتح العربي - الاسلامي:

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

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

آراء غربية في أسباب حركة الفتح:

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

من هذه الآراء، مثلاً، ان التعصب الديني الاسلامي هو الذي دفع عرب الجزيرة إلى شن حروب الفتح على البلدان غير الاسلامية. ومنها ان الجزيرة العربية كانت تحوي الكثير من الناس والقليل من الطعام، فكانت حروب الفتح علاجاً لهذا الخلل.

وفي القرن العشرين قال بعض المستشرقين ان الجفاف المسيطر على البادية قد جعل الجزيرة العربية قليلة الماء والعشب، وحرّم اهلها وفرة الغذاء كما حرّم ماشيتها وفرة العلف، لذلك خرجوا منها باحثين عن العيش الوفير في البلدان الخصيبة.¹⁵⁸

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

يبرز امامنا الآن هذا السؤال الكبير:

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

¹⁵⁸ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 411

ان هذه الوقائع تعكس الصورة الكاملة تقريباً للظروف الاقتصادية والاجتماعية والسياسية التي كانت تعانيها الدولتان المشار اليهما أولاً، وتعانيها الشعوب التي جاءها العرب فاتحين. ثانياً، ثم ان هذه الوقائع وهذه الظروف تحدد الجانب الموضوعي المستقل عن ارادة العرب الذي ساعدهم على ان يؤدي الجانب الذاتي من جهتهم دوره الفاعل. 159

وفي عهد عمر :

الغنائم كانت تقسم حسب تشريع الحرب في الاسلام بين المحاربين "وبيت المال" (خزينة الدولة): للمحاربين أربعة اخماس ولبيت المال الخمس الباقي. ثم تقسم الاخماس الأربعة بين المحاربين حسب مراتبهم المصنفة تصنيفاً يجمع بين الصفة القبلية و"الطبقية" 160. 161

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

كان المال الوفير الذي كانت تجيء به "الجزية" 162 إلى "بيت المال" احد الأسباب في فتور حركة التبشير الاسلامي في البلدان المفتوحة. يدل على ذلك ما نجده في المصادر التاريخية من الاشارة إلى بعض التدابير التي اتخذت لتحديد عدد الذين يسلمون من السكان المحليين، لان كثرة اعداد الداخلين في الاسلام من "اهل الذمة" قد ادت إلى اضافة موارد الجزية، ومن ذلك - مثلاً - ما ذكره البلاذري من ان الموظفين التابعين للحجاج وإلى الامويين على العراق كتبوا يشكون اليه هذه الظاهرة، وهي "ان الخراج قد انكسر، وان اهل الذمة قد اسلموا

159 حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 413

160 تبرز الصفة القبلية و"الطبقية" المزدوجة في ما كان يحدث من تسلم شيخ القبيلة حصّة قبيلته فيستأثر بها لنفسه ولاخص اقربائه حتى نشأت فئة غنية من رؤساء القبائل بحيازة الاموال والممتلكات الثمينة من غنائم الفتح، وذلك على حساب الفئات البسيطة التي لم تتحسن حالتها المعيشية من مكاسب الفتوحات، وفي عهد الخليفة الثالث عثمان بن عفان نشأت من اقربائه بني أمية اريستوقراطية اموية فاحشة الثراء.

161 حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 415

162 1- كان يعفى من الجزية بين أهل الذمة: النساء، الاطفال، المشلولون، المجانين، ورجال الدين.

2- كانت الجزية تدفع نقداً أو عينياً كالثياب مثلاً. وكان الحد الأعلى للجزية النقدية ديناراً واحداً أو 13 درهماً عن الشخص الواحد سنوياً. ثم صار هذا المقدار الحد الأدنى، فيؤخذ ديناران أو 24 درهماً، وأحياناً أربعة دنائير عن الغني.

3- تجب الزكاة على كل بالغ عاقل شرط ان يكون المال ملكاً تاماً لصاحبه متمكناً من التصرف به. اما نوع المال الواجب فيه الزكاة فهو: الذهب، الفضة، الابل، البقر، الغنم - الماعز، الحنطة، الشعير، التمر، الزبيب. واما مقدار المال الذي يجب فيه الزكاة فيختلف باختلاف نوع المال: 1- الذهب: في كل 20 ديناراً من الذهب نصف دينار، وان نقص فلا زكاة. 2- الفضة: ليس في أقل من مئتي درهم زكاة، وليس في ما بعد المئتين حتى يتم اربعون، فيكون فيها احد. 3- الابل: ليس في ما دون الخمس زكاة، فاذا كانت خمساً ففيها شاة الخ. 4- البقر: كل ثلاثين بقرة تزكى ببقرة حولية، وليس في أقل من ذلك زكاة، وفي أربعين بقرة مسنة بقرة (تفاصيل اخرى). 5- الغنم: كل اربعين شاة تزكى بشاة، وليس في الاقل زكاة (تفاصيل اخرى). (ولا تجب الزكاة في هذه الانواع من الماشية الا بشروط هي: بلوغ النصاب المذكور، عدم العمل، مرور عام من عمرها. 6- الغلات (الحنطة والشعير والتمر والزبيب): ما يبلغ 910 كغم تقريباً، فما نقص عن ذلك فلا زكاة، شرط ان تكون اصولها مملوكة لصاحبها. اما مقدار الزكاة فاذا كان الزرع يسقى اصطناعياً فالزكاة نصف العشر، واذا كان يسقى طبيعياً (بنهر) أو عين (أو مطر) او كان بعلأ، فالزكاة العشر كاملاً (راجع الشيخ محمد جواد معنية: فقه الامام جعفر الصادق، ج 2، ص 59-101).

(ص 416-417)

ولحقوا بالامصار". ودلالة هذه الشكوى ذات قيمة في هذا المجال، وهي الدلالة على ان المورد المالي للدولة كان في المركز الأول من الاهتمام ، بدل ان يكون اسلام السكان هو صاحب المركز الأول.¹⁶³

لذلك يمكن القول ان عدم رغبة العرب الفاتحين في توسيع القاعدة الاسلامية في البلدان المفتوحة يستند إلى قاعدة مادية، وان هذه القاعدة نفسها تصلح مستنداً ايضاً للتسامح الديني الذي تميز به حكم الفاتحين العرب. نستنتج امراً بالغ الأهمية في تقديرنا، وهو ما تكشفه لنا هذه الملحوظات من كون العامل الديني ليس هو العامل الحاسم بين العوامل الدافعة لحركة الفتح العربي، بل يبدو لنا ان للعوامل الاجتماعية دورها المؤثر دفعاً وحسماً في خروج العرب من محيط جزيرتهم إلى المحيط الفسيح الزاخر بالحياة والنشاط والتنوع. لا يمكن انكار الدور التاريخي الذي كان للعامل الديني الاسلامي بين عوامل الفتوحات هذه، لا سيما لدى الذين شاركوا فيها مخلصين لاسلامهم وايمانهم.

لكن الامر الذي نبخته هنا ليس الارادة الذاتية عند امثال هؤلاء المؤمنين، بل الامر الموضوعي الذي حفز جميع الارادات المتدفقة من مختلف قبائل الجزيرة إلى معارك الفتح بما هو اشبه بالمغامرة، ان لم يكن المغامرة كلها.

فان الوقائع التاريخية التي سجلنا بعض اثارها ، لا تستطيع -عند التحليل- الاقناع بأن العامل الديني وحده كان يدفع تلك الجموع الى ساحات المعارك والمخاطر ، بوجه اقوى دولتين في العالم المتحضر آنذاك، دفعاً قوياً حافلاً بكل عناصر الحيوية والبسالة

رفع الفاتحون العرب شعار: لا حرب الا ضد الذين يرفضون الصلح، ثم شعار: "لا إكراه في الدين".¹⁶⁴ أسس عمر أول "ديوان" في الاسلام، وكان يراعي الترتيب التالي في التوزيع: زوجات النبي أولاً، ثم صحابة النبي ويأتي المهاجرون في اولهم ثم الانصار، ثم اسماء القبائل المشاركة في معارك الفتح والقاطنة في الاقاليم المفتوحة . وبالرغم من ظاهرة هذا التمييز في المراتب، كان تأسيس الديوان ظاهرة حضارية تكمن فيها أولى ملامح "الدولة" الجينية. وهذا -بالتحديد- ما يسمى بـ"نظام عمر" تاريخياً.

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

هل يمكن ان نستفيد من هذين الموقفين لعمر تجاه العرب المسيحيين هؤلاء ان عمر كان يرمي إلى تكوين عصبية عربية، لا إلى "عصبية" اسلامية تتجاوز العرب؟.

¹⁶³ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 417

¹⁶⁴ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 419

انني اميل إلى الاجابة بالايجاب، دون النفي .¹⁶⁵

د- عملية التفاعل الاجتماعي والثقافي:

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

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

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

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

حدث بالفعل- كان يمكن ان يمنع حدوث التفاعل المذكور.¹⁶⁶

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

¹⁶⁵ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 423

¹⁶⁶ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 428-429

النص، وهي نصرة الدعوة الاسلامية في بدء الاسلام، اذ ان هذه العلة كانت قد زالت بعد ان قويت شوكة الاسلام في ايامه.¹⁶⁷

هـ - أول ثورة اجتماعية في الاسلام:

نقول عن الثورة التي حصلت في عهد الخليفة الثالث، عثمان بن عفان انها: أول ثورة اجتماعية في الاسلام. نقول ذلك دون ان نكون قد نسينا حركة الارتداد التي أستوجبت "حروب الردة". ولكننا نرى فرقاً بين "الثورتين" هو الذي يحملنا على وصف الثورة ضد عثمان بأنها الأولى من نوعها في الاسلام. فان حركة الارتداد بالرغم من كونها نتاج عوامل اجتماعية، كان لها طابع "الثورة المضادة" للاسلام. في حين ان الثورة على عثمان متصالحة مع الاسلام، بل هي تتسلح بمفاهيم الاسلام ذاتها، وتتطلق من حرص الثائرين انفسهم على تطبيق قواعد الاسلام وشرائعه تطبيقاً عادلاً وسليماً وفق رروح التشريع الاسلامي كما كانوا يفهمونه ويؤمنون به. من هنا نرى انها أول ثورة في الاسلام من نوعها بالفعل.

مات عمر بن الخطاب، عام 644 للميلاد، بعد ان ترك طابعه الخاص على أنظمة "الدولة" الاسلامية التي يرجع اليه فضل كبير في وضع اسسها العملية.

ومن آثاره في هذا المجال ما أحدثه من تعديلات في نظام الضرائب ومن اجتهادات في تطبيق ضريبي الجزية والخراج، واعفاؤه من اعفي من الضريبة الأولى ولا سيما اعفاء الذين يدخلون الاسلام من الاديان الاخرى. وفي عهده بدئ بفرض ضرائب اخرى ورسوم على الصناعات الحرفية.¹⁶⁸

ثم ان من آثاره المعروفة ايضاً ذلك التقليد الذي اتبعه في سياسة البلدان المفتوحة من التسامح الديني ومن الحرص على مراقبة سلوك الولاة الحاكمين في تلك البلدان من قبله واخذهم بالشدة والحزم.

تلك كانت سيرة عمر الذي اشتهر في المؤلفات التاريخية الاسلامية وغير الاسلامية بلقب "عمر العادل". ولكن، ما أن جاء عثمان بن عفان إلى سدة الخلافة بعده حتى ظهرت على سلوك الولاة الحاكمين في الامصار مظاهر جديدة تنبئ بأن سياسة عمر وسيرته تواجهان تغييراً وانحرافاً خطيرين.

فقد بدا الناس يحسون ان الاموال المتجمعة من ضرائب الجزية والخراج وغيرهما، لا تذهب إلى "بيت المال"، وانما تذهب إلى فئة الحكام الذين ولاهم الخليفة الثالث عثمان على الامصار، وهم في الاغلب من اسرته وعشيرته في بني أمية، فاذا بهذه الاموال تتكدس ثروات كبيرة في جماعة معينة من أهل "المدينة"، عاصمة الخلافة الراشدية، ثم يبدو تدريجاً ان قد نشأت في هذه العاصمة طبقة جديدة من ذوي الثراء الفاحش، ونشأت فيها مع نمو هذه الطبقة مرافق الترف والرفاهية المادية المتنوعة.

هذا التغير الجديد يقتضينا ان نتحدث قليلاً عن عثمان نفسه: انه ينحدر من منشأ ارستقراطي في قريش، أو من الفئة العليا التي كانت لها السيادة المطلقة في مكة قبل ظهور الاسلام. فهو من بني أمية أحد الفروع

¹⁶⁷ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص430

¹⁶⁸ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص435

العشرة لقريش وظهرها غنى وسطوة في مكة ايام الجاهلية، فهم المسيطرون والمنظمون لشؤون التجارة المكية، ولا سيما آل أبي سفيان من بني أمية.

وعثمان نفسه الذي ينتمي إلى هذا الفرع الاموي في قريش كان في الجاهلية من كبار اغنياء الفرع الاموي. وبالإضافة إلى منشئه "الطبيقي" هذا كان حين تولى أمر الخلافة بعد عمر شيخاً طاعناً في السن قد فقد السيطرة الكاملة على ارادته لو انه شاء ان تكون له ارادة في غير الاتجاه المنحرف الذي اتجه اليه الولاة الامويون الذين اختارهم لحكم الامصار من اقرب اقربائه.

ويبدو ان هذه الخصائص كان يعرف معظم الصحابة ما ستترك من آثار سلبية.¹⁶⁹

فلما ظهرت هذه الآثار بالفعل كانت النقمة على سياسة عثمان تشمل مختلف احزاب المسلمين في "المدينة" قبل ان تنفجر هذه النقمة في صفوف بسطاء المسلمين والكادحين في سائر الامصار.

ومن الطبيعي ان يكون حزب علي بن أبي طالب من أشد الناقمين حينذاك. لانهم يرون في مجيء عثمان إلى منصب الخلافة، وحرمان علي هذا المنصب ثالث مرة، مع رؤيتهم الفارق الكبير بين الرجلين من حيث المؤهلات الشخصية والاسلامية معاً، ظلماً جديداً لا لعي نفسه وحسب، بل ظلماً جديداً كذلك للحق الالهي الذي يعتقدون انه يختص علياً بالخلافة منذ عهدا الأول.

ثورة البسطاء:

لقد تمادى بنو امية الحاكمون في الامصار من قبل عثمان ، بسياسة جمع الثروات لانفسهم ، بل زادوا في ذلك فأخذوا يجمعون هذه الثروات الفاحشة من فرض ضرائب جديدة جائرة وباهظة على الناس، ومن اغتصاب سكان البلدان المفتوحة املاكهم واراضيهم.

حتى انشأ هؤلاء الحكام طابعاً شبه اقطاعي للدولة، اذ اصبحوا من كبار الملاكين للمزارع والعقارات، فطبعوا الدولة كلها، في انظار سكان الامصار، بطابعهم شبه الاقطاعي الجديد.

فأخذ الاستياء بين الناس ينمو ويتسع ويمتد في صفوف البسطاء والكادحين بالأخص، وفي صفوف الاحزاب السياسية في "المدينة" ، ولا سيما الذين ازبحوا منذ ابتداء عهد عثمان عن مراكزهم.

هكذا تجمعت في الاعماق وعلى السطح أسباب الانفجار الذي أحدث ما سمي في تاريخ الاسلام بـ"الفتنة الكبرى" ، أو "فتنة عثمان".

أما حقيقة هذا الانفجار ومغزاه فيكمنان في انه انبثق من جماهير الناس البسطاء ، من عرب وغير عرب، وكلهم من المسلمين الحريصين على ان يبقى الاسلام وان يسود بالروح نفسها التي دخلوا فيه من أجلها، باتجاه تحسين احوالهم المادية وتخفيف الفوارق التي كانت قائمة بينهم وبين الفئات العليا التي بدأت تنمو على حساب شقائهم.

¹⁶⁹ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص436

لم يتهم أحد من مؤرخي الاسلام أولئك الوافدين عام 656 من مصر والعراق إلى مكة حجاجاً مؤمنين، بانهم خارجون على الاسلام، أو انهم كانوا يدبرون "ثورة مضادة" للدولة الاسلامية.¹⁷⁰

بل يؤكد المؤرخون ان هؤلاء وفدوا إلى الحج يحملون مع ايمانهم بالاسلام استياءهم ممن يظلمونهم؟ لقد وفدوا يشكون إلى الخليفة، عثمان، سوء معاملة اقربائه الحاكمين بأمره، ثم يطلبون اليه ان يعتزل منصب الخلافة، لا كراهية للخليفة نفسه، بل لان اعتزاله الخلافة كان العلاج الوحيد للمشكلة التي يعانيها أهل الامصار، مشكلة عجز الخليفة عن السيطرة على تصرفات اقربائه الذين يحكمون هذه الامصار باسمه. ولكن عثمان رفض هذا الطلب، فلم يستطع ممثلو الامصار كبح جماح نفقتهم ونفمة البسطاء الآخرين من مواطنيهم الذين اوفدوهم بطلبهم ذاك، فحاصروا داره، وقاموا الحصار انصار عثمان ولم يكن لهذا الانفجار ان ينتهي الا بمصرع الخليفة نفسه، وانتظار الثائرين ان يقوم على رأس الخلافة رجل يستطيع القضاء على الأسباب الاجتماعية لهذه الثورة الاجتماعية الأولى في الاسلام.

ولا بد هنا من القول بأن المنشأ الاجتماعي الذي خرج منه عثمان كان عاملاً أساسياً في رفضه اعتزال منصبه، كما كان عاملاً أساسياً في سيرته التي أوجدت أسباب الثورة، ومنها بالخصوص مظاهر البذخ المادي في حياته الخاصة حتى قيل انه منح ابنته من "بيت المال" عند زواجها 600 الف درهم كلها من اموال الجزية والخراج، أي من جهد الكادحين على الأكثر.

وبالرغم من ان جماعة من الاحزاب المناوئة لعلي بن أبي طالب، وفيهم عائشة بنت أبي بكر، وطلحة والزبير، كانوا من المحرضين على قتل الخليفة عثمان، لتفضيله بني أمية عليهم في المناصب الكبرى، نجد اولئك الجماعة أنفسهم الذين شاركوا في التحريض على قتل عثمان ينقلبون فجأة فور مقتله إلى مطالبين بدمه، داعين إلى الأخذ بثأره، متهمين علياً بن أبي طالب نفسه بالتحريض على قتله. وذلك خشية أن تتعرض زعاماتهم ومصالحهم إلى خطر أشد من الخطر الذي كانت تتعرض له في حكم عثمان وبني أمية.¹⁷¹

ينبغي أن نتذكر أن عهد الخلفاء الراشدين قد انتهى تاركاً في الحياة الاجتماعية والسياسية والفكرية ثلاث تكتلات رئيسية: شيعة "علي"، وحزب الامويين، والخوارج.¹⁷²

الصراع السياسي على الخلافة سرعان ما أضفي عليه ثوب من النزاع الديني في مفهوم الخلافة: ففريق جعله منصباً آلهياً يأتي النص به على شخص الخليفة بوحى من الله على لسان النبي، وهؤلاء هم انصار علي بن أبي طالب.¹⁷³

¹⁷⁰ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 437

¹⁷¹ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 438

¹⁷² حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 442

¹⁷³ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 448

القسم الثاني : بذور التفكير الفلسفي

الفصل الأول: الشيعة والخوارج

أ- الدولة الأموية (661 - 750):

النظام الاجتماعي في الدولة الأموية:

في عهد معاوية، أميراً ثم خليفة، كانت السمة البارزة لهذا النظام في المنطقة كلها امتداداً من العهود البيزنطية والساسانية، هي السمة القطاعية المتحصنة بطابعها العسكري. وقد رأينا في كلامنا السابق على عهد الخليفة الراشدي عثمان كيف تحول الحكام الأمويون الذين عينهم على الأمصار إلى مالكين للأرض بسرعة، بل تجاوزوا حدود موقفهم، كحكام وفدوا إلى هذه الأمصار لا بصفة كونهم فاتحين وحسب، بل حاملين إلى سكانها دعوة جديدة تغريهم بأنها دعوة تنهض ظلم الحكام السابقين. ورأينا كيف أدى تجاوزهم هذا الموقف إلى ثورة اجتماعية أدت إلى مصرع الخليفة نفسه. والواقع أن موقف هؤلاء الحكام العرب لم يكن موقفاً ذاتياً فردياً، بل - إضافة إلى الموقف الاجتماعي الطبقي - كان في المسألة واقع موضوعي كذلك. نقصد أن الشكل التاريخي الخاص للعلاقة القطاعية العسكرية الذي نشأ في بلاد الشام، كما نشأ في بلاد ما بين النهرين، قبل الفتح العربي - الإسلامي.

المصلحة الطبقية هذه فقد تكون من أن معاوية واسرته أصبح في حيازتهم أراض واسعة كانت قبل الفتح العربي - الإسلامي ملكاً لامبراطور بيزنطة وأرستقراطيتها، وكان من المفترض - حسب نظام الأراضي في الإسلام - أن تكون ملكاً عاماً للدولة الإسلامية، ولكنها تحولت، تحت سلطة معاوية وأقربائه وبطانته، إلى ملكية خاصة استخدم الخبراء السوريين في تنظيم زراعتها وريها، حتى أصبح هو وأخص أقربائه وبطانته من أكبر الملاكين العقاريين وتألفت منهم الأرستقراطية شبه القطاعية الجديدة بعد الفتح، من هنا تكونت لدى العرب وقتئذ تقاليد فرضتها عليهم ظروف الفتح وظروف الصراع السياسي "الداخلي" هذه، ومن هذه التقاليد مثلاً: احتقارهم للأعمال الزراعية والحرفية التي أوجبت تلك الظروف كلها أن يختص بها العبيد والسكان الأصليون.

كل من ليس عربياً في ظلال الدولة الأموية، يطلق عليه وصف "مولى". وقد كان هذا النوع من التمييز أحد العوامل التي قوضت دولة الأمويين قبل أن تكمل من عمرها قرناً زمنياً.¹⁷⁴

سجلات بعض الدواوين هذه كانت تستخدم اللغات المحلية أول الأمر، كاللغة الفارسية في إيران والعراق، واليونانية في سورية، والقبطية في مصر. وكذلك النقد المتداول بقي كما كان قبل الفتح العربي إلى عهد عبدالملك بن مروان والوليد بن عبدالملك.

العرب في بداية الفتح، خلال عهد الخلفاء الراشدين، ولا سيما عهد عمر، يعيشون في عزلة عن السكان الأصليين يلتزمون المدن - المعسكرات التي أنشأوها للجيش في بادئ الأمر، ورأيانهم - لذلك - غير مشاركين في عملية الانتاج، وكان عمر متشدداً في منعهم من تملك الأراضي في البلدان المفتوحة. ولكن، كل ذلك تغير

¹⁷⁴ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 473

في العهد الأموي، إذ ابيح للجاليات العربية الوافدة مع جيوش الفتح ان تملك ما تشاء من الأراضي في هذه البلدان. وطبعاً لم يكن يستطيع التملك من هذه الجاليات سوى القادرين على التملك والاستثمار من ذوي الثراء أولاً، ومن ذوي الانتماء العائلي أو الحزبي إلى الحكم الأموي ثانياً.

وفي المصادر التاريخية العربية الكبرى، كمؤلفات الطبري والبلاذري واليعقوبي، ما يفيد ان الملكيات العقارية التي دخلت في حوزة العائلات الأموية وانصارها أصبحت من السعة ووفرة المحصول بحيث تركزت الثروات الكبرى في ايدي طبقة عربية جديدة ومحدودة .

وفي هذه المصادر التاريخية نفسها نرى طرق استثمار هذه الملكيات الكبيرة أصبحت من القسوة في أواخر العهد الأموي على شغيلة الأرض من أهل البلاد ومن الأسرى العبيد بحيث كونت عائقاً دون تطور القوى المنتجة لما انتهت إليه حالة هؤلاء الشغيلة من سوء العيش وفنك الأمراض الوبائية.

وهذا مما زاد في ضعف الدولة الأموية أخيراً، امام الانتفاضات العديدة، أولاً، من فئات السكان الناقمين لأسباب اجتماعية صرفاً، وثانياً، من الخصوم السياسيين والحزبيين لبنى أمية، وثالثاً، من العناصر غير العربية

التي كانت تحتفظ بالحد العميق على الأمويين لاعتمادهم سياسة التمييز بين العرب و"الموالي".¹⁷⁵

ويعتقد الشيعة أن معاوية تخلص من الشرط فعلاً بقتله الحسن مسموماً عام 49 هـ - 669م.

هذه الانتفاضة الأولى بوجه أول خليفة أموي بالوراثة ، قد تبدو بحد ذاتها، وبهذا السرد البسيط لها، حادثة عادية.

ولكن هذا التبسيط للمسألة بعيد جداً عن الواقع التاريخي. ذلك لأن هذا الواقع نفسه يثبت، بما لا يدع مجالاً للشك، ان هذه الانتفاضة لا تحدد تاريخياً بتلك المعركة السريعة وبتائجها المباشرة، أي بذلك الانتصار الساحق الذي احرزه جيش الأمويين في معركة كربلاء (العراق) على تلك الجماعة القليلة (300 مقاتل) من انصار الحسين بن علي، في ساعات قليلة. انما الذي يحدد هذه الانتفاضة الشيعية هو امتدادها الزمني بعد معركة اليوم العاشر من شهر محرم سنة 61 هـ ومصرع قائدها الامام الشيعي الثالث، وتحدها أيضاً ابعادها السياسية

والفكرية الممتدة عمقاً واتساعاً على مدى المرحلة التي نتحدث عنها.¹⁷⁶

اخذت الانتفاضة الشيعية هذه طريقها إلى الامتداد في الزمن، فظهرت حيناً بصورة انتفاضات وثورات دموية بدأت بثورة المختار بن ابي عبيد الثقفي بعد ثورة التوابين التي كانت تعبيراً مباشراً وعنفاً عن ندم أهل الكوفة لتخلفهم عن نصرته الحسين في حربه لجيش يزيد، كما كانت تعبيراً غير مباشر عن أثر تلك العوامل التي أوردناها، في نفوس المسلمين ثم ظهرت الانتفاضة الشيعية هذه حيناً آخر في صورة حركات فكرية تتلون باللون

دينية صرفاً، ثم باللون من التفكير الكلامي - الفلسفي.¹⁷⁷

¹⁷⁵ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص475

¹⁷⁶ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص479

¹⁷⁷ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص483

ثم حدث الانفجار في "المدينة". فقد أظهر أهلها تمرداً وامتتاعاً عن مبايعة يزيد بالخلافة، فوجه هذا جيشه الشامي المؤلف من أولئك الحلفاء، ففضى على التمرد. ثم تابع جيش يزيد مسيرته إلى مكة فحاصرها وارتركب اثناء حصارها حماقة عجيبة اثارت مشاعر المسلمين في كل مكان، وظلت تثيرها على مدى الزمن، اذ أخذ يقصف الكعبة نفسها مع سائر بيوت السكان ، واشعل فيها الحرائق.

لم يعيش يزيد بعد ارتكابه هذه الحماسة. فقد مات في العام نفسه (عام 683م) وخلفه ابنه معاوية الثاني الذي لم يبق في خلافة ابيه سوى اشهر معدودة لم يمارس فيها الحكم، لاختلال كان مصاباً به، ثم مات بالطاعون وهو في العشرين من عمره. وبموته انتقل عرش الخلافة الاموية إلى الفرع الاموي الاخر، فرع بني مروان بن

الحكم الذي كان أول خليفة بعد السفينيين الثلاثة: معاوية الأول، ويزيد، ومعاوية الثاني.¹⁷⁸

نهض عبدالله بن الزبير ليعيد الخلافة إلى منبتها الأول في الحجاز، مستغلاً ذلك الصراع القبلي القديم الذي استغله معاوية من قبل. نعني به صراع القبائل القيسية وقبائل الكلبيين. وفي الوقت نفسه وجد القيسيون في دعوة ابن الزبير فرصة لهم ايضاً تمكنهم من الغلبة على الكلبيين وانتزاع مواقع القوة من ايديهم، وهي المواقع التي اكتسبوها من حلفهم مع معاوية زمناً طويلاً. وها قد زال معاوية ويكاد عرش دولته أن يزول. فليبادروا اذن لنصرة عبدالله بن الزبير والاعتراف به خليفة قبل ان يظهر اموي جديد في بلاد الشام يفوت هذه الفرصة عليهم.

هكذا برز الصراع القيسي- الكلي من جديد، فكانت معركة مرج راهط قرب دمشق بين الفريقين، ولكن الغلبة الكاسحة انت في المعركة الهائلة للكلبيين، وظهر الاموي الجديد الذي كان القيسيون يخشون ظهوره، فاذا هو مروان بن الحكم، فاعترف به الكلبيون خليفة جديداً على عرش الامويين في دمشق الذي كان لهم فضل انقاذه من الزوال.

غير أن عبدالله بن الزبير لم يهزم بانهزام القيسيين في مرج راهط، لان قبائل عربية اخرى في العراق وايران كانت تؤيده ضد الامويين، في حين ان العلويون غير قادرين حينذاك على مقاومة بني امية بعد مذبحة كربلاء، ولم يقم زعيم علوي يتولى قيادة الثورة على الحكم الاموي. كان اذن، لابن الزبير ما يسنده في البقاء على دعوته الخلافة لنفسه في مكة حيث تسلم بالفعل مركز السلطة.¹⁷⁹

مروان لم يعيش طويلاً في الحكم، فقد خنفته زوجه غيرة من احدى جواريه المفضلة، فخلفه على العرش الاموي ولده عبدالملك بن مروان.

عبدالله بن الزبير كان يحكم بالتسلط والبطش من جهة، ويعلن الحاد واستخفافه بالدين وهو جالس في الكعبة، من جهة ثانية.

انتفاضة العبيد:

¹⁷⁸ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص484

¹⁷⁹ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص485

هذه المرة يواجه العرش الاموي في شخص عبدالملك نفسه انتفاضة طبقية من نوع جديد. أي من احدى فئات الناس البسطاء المظلومين المضطهدين، وهي فئة العبيد، فقد ثار العبيد هؤلاء في دمشق، فقصودوا إلى السجون واخرجوا كل من فيها من السجناء، ثم ذهب العبيد والسجناء المحررون إلى حيث اعتصموا خارج دمشق في الجبل المطل عليها. لكن هذه الثورة، كشأن ثورات العبيد كلها في العصور السابقة، لم يكن لها ان تظفر بشيء من النجاح، لان الثائرين لا يملكون السلاح حتى للدفاع عن انفسهم، ولانهم لا يملكون كذلك المساندة من القوى الاجتماعية الاخرى المضطهدة ايضاً من فقراء الفلاحين والحرفيين وغيرهم من المستثمرين.

وكان لا يزال للرق مكان من النظام الاجتماعي يعترف به الاسلام نفسه، بل الاسلام يحظر على العبيد ان يخرجوا عن ملكية "اسيادهم" دون موافقة هؤلاء "الاسياد"، وان كان الاسلام جاء بتشريعات تفرض على مالك العبيد في بعض الحالات تحرير بعضهم تكفيراً عن بعض الخطايا.

لقد اخفقت ثورة العبيد هذه في دمشق اذن، وقصى عليها جيش عبد الملك. لكن قائد هذا الجيش نهى جنوده عن قتل العبيد الثائرين احتراماً لملكية "اسيادهم"!¹⁸⁰

الفتوحات تركت آثاراً سلبية في السياسة الاقتصادية والادارية والاجتماعية، لانها -أولاً- ادت إلى اضعاف مركزية الدولة، اذ اقتضت سياسة التوسع بالفتوح ان يصبح حاكم كل ولاية وكأنه صاحب سلطة مستقلة أو دولة ضمن الدولة حتى لم يكن يدفع لسلطة الخلافة المركزية سوى جزء من واردات الضرائب ويستبقى لديه سائر اجزائها، ولم يكن ما يقدمه لهذه السلطة من غنائم الفتح في المعارك سوى الخمس ويستولى هو على أربعة أخماسها يتصرف بها كما يشاء.

-ثانياً- فقد أدى هذا التوسع بالفتوحات إلى المزيد من الانفاق على الجيوش وحماية الأراضي المفتوحة وتنظيم الشؤون العامة. ومن طبيعة الدولة التي يحكمها ممثلو الطبقة الغنية المستثمرة للأكثرية أن تلقي بمعظم تكاليفها على اكتاف هذه الأكثرية نفسها.¹⁸¹

ب- الشيعية موقف و"نظرية"

1- الموقف:

لا يمكن الفصل بين الموقف والنظرية، فالموقف في أي أمر أو رأي أو اتجاه ليس شيئاً يستحق الاهتمام ان لم يكن له سند من فكر نظري أو قاعدة مبدئية ينطلق منها.

لكن طبيعة البحث والايضاح تقتضي منا، هنا، هذا الفصل الشكلي بين الأمرين:

التشيع، من حيث هو موقف في الاسلام، نشأ مع نشوء مسألة الخلافة فور موت صاحب الدعوة الاسلامية، ثم جعل هذا الموقف يتبلور ويتفاعل مع احدث الحياة العربية - الاسلامية، حتى نشأت وتفرعت عنه مواقف سياسية، وفكرية: كلامية وفلسفية، تألفت منها مذاهب وفرق شيعية متعددة، بعضها تضاعل مع الزمن، وبعضها

¹⁸⁰ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص487

¹⁸¹ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص488

تحول إلى موقف آخر يختلف عن منطلقه الأساس، وبعضها نما وتصلب واتسعت قاعدته ولا يزال محتفظاً بوجوده وأرضه ومنطلقه.

ومهما اختلفت فرق الشيعة، في التاريخ، من حيث المبدأ والاجتهاد، ومن حيث المحافظة على الارتباط بالأصول الإسلامية أو الانقطاع عن هذه الأصول، فإن هناك أمراً مشتركاً بينها في الغلب، هو الموقف من "شخص" علي بن أبي طالب.¹⁸²

وهذا الموقف كثيراً ما كان يتخذ - عن قصد أم غير قصد، من قريب أم من بعيد - تعبيراً غير مباشر عن موقف سياسي أو طبقي تجاه هؤلاء الحكام أو أولئك من حكام دولة الخلافة الإسلامية، أموية أم عباسية، أم غيرها.

قد انطبع الموقف السياسي أو الطبقي - غالباً - بطابع المعارضة. وكثيراً ما كانت المعارضة هذه تصطبغ بالدم والعنف: أما في معارك وانتفاضات دموية، وأما في شكل اضطهادات سياسية تصل بالشدة والبطش أحياناً إلى أن تكون مجازر بشرية رهيبة.

الانتفاضات الشيعية الأولى على الأمويين، وقد تواصلت أحداث المعارضة السياسية الشيعية للحكم القائم في معظم العهود العباسية، كما تواصلت الاضطهادات السياسية للشيعة في مختلف مراحل التاريخ السياسي العربي - الإسلامي حتى نهاية عهد الخلافة العثمانية التركي في مطلع القرن العشرين.

ولم يكن يتغير الموقف الشيعي المعارض إلى الموقف المؤيد إلا في الفترات التاريخية التي يظهر فيها حكام شيعيون هنا وهناك، كالدولة البويهية في إيران، وإمارة سيف الدولة الحمداني في حلب أثناء القرن الرابع الهجري (=العاشر)، وكالدولة الفاطمية في المغرب ومصر في القرن الرابع نفسه، وفي الفترات التي اتفق أن حصلت فيها مهادنة الشيعة لبعض الخلفاء (المأمون العباسي).

وهنا نلاحظ ظاهرة شيعية جديرة بالاهتمام، هي أن الموقف السياسي المعارض كثيراً ما كان يتخذ طابعاً، أو بعداً اجتماعياً. بمعنى أن المعارضة لا تكون لشكل الحكم وأشخاص الحاكمين بقدر كونها معارضة، من حيث الجوهر، لاساليب الحكم المتبعة تجاه الطبقات والفئات الاجتماعية المستضعفة.

2- النظرية:

من العسير تحديد النظرية الشيعية تحديداً مطلقاً وشاملاً. لأن الشيعة افترقت منذ موت الإمام الرابع علي بن الحسين الملقب بزین العابدين، وهو الذي نجا من مجزة كربلاء التي استشهد فيها أبوه الحسين بن علي. افترقت الشيعة منذ ذاك فرقاً بدأت بثلاث: الامامية (اتباع الإمام محمد الباقر بن زين العابدين)، والزيدية "اتباع زيد بن علي زين العابدين"، والكيسانية (اتباع محمد بن الحنفية وهو ابن علي بن أبي طالب مباشرة، ونسب إلى امه: الحنفية).

¹⁸² حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 493

ثم اخذت الفرق الشيعية ، منذ ظهور الطلائع الأولى للتفكير الكلامي - الفلسفي، تتشعب وتتعدد. وذلك تبعاً لما كان يدخل على النظرية الشيعية من أفكار جديدة تتحرك وتتموج في ذلك المجرى الفكري الذي بدأ يتكون أولاً من البحث في مشكلة القدر ومسؤولية الفعل الانساني وعلاقته بالفعل الالهي.¹⁸³

ولكن، مهما يكن عسيراً تحديد النظرية الشيعية بصورة مطلقة وشاملة، بسبب مما تقدم، فانه ليس عسيراً ان نحدد الاصول الأولى لهذه النظرية أو القاعدة التي انطلقت منها وقامت عليها الابنية المتعددة لمختلف النظريات الشيعية: المذهبية، والفكرية.

فان الشيعة، على اختلاف فرقهم ومذاهبهم، ينطلقون نظرياً من القول بأن علياً بن أبي طالب هو الشخص الأول في المسلمين الذي له حق السلطة، بعد النبي، وان هذه السلطة حق الهي وليست حقاً للناس في اختيار من يصلح لقيادتها، لان الله حده يعرف اين تكون مصلحة البشر، وكيف يكون خير دنياهم وآخرتهم. لذلك كله اعتبر الشيعة ان الامامة ركن من الاركان الاسس للاسلام، أي من أصول العقيدة الاسلامية.

ذلك هو الأصل وتلك هي القاعدة الراسخة للنظرية الشيعية، مهما كان الرأي بعد ذلك في شكل هذه السلطة وطابعها، الروحي والزمني.

وبعد هذا يختلف الشيعة كثيراً : فهناك الشيعة المعتدلون، وهناك الشيعة المتطرفون في فهم السلطة التي يضيفونها على شخص علي بن أبي طالب، وهؤلاء هم المعروفون في التاريخ الاسلامي بـ"الغلاة" لانهم يغالون في نظريتهم إلى حد اضافة صفات الالهة على شخص علي.

ويتفق المسلمون، الشيعة المتدلون والسنة، على خروج هؤلاء الغلاة على أصول العقيدة الاسلامية اطلاقاً، وان كان المؤرخون يطلقون اسم الشيعة على كل فرقة تتصل بنظريتها، اساساً، بشخص علي.

في حين ان الامامية والاثني عشرية والزيدية من فرق الشيعة تتنصل عن نسبة التشيع إلى تلك الفرق المتطرفة، وهم يسندون رأيهم في انكار التطرف والمغالاة إلى عقيدتهم الاسلامية القائمة على وحدانية الله وانه ليس بحسم وليس كمثله شيء في الكائنات، وعلى نبوة محمد، وعلى القول بالقيامة والبعث في عالم الآخرة، هذا أولاً. ثم هم يستندون ثانياً إلى قول للامام علي في احدى خطبه: "سيهلك في صنفان: محب مفرط يذهب به الحب إلى غير الحق، ومبغض مفرط يذهب به البغض إلى غير الحق. وخير الناس حالاً النمط الأوسط فالزموه."¹⁸⁴

وبالمعنى نفسه قال الامام الشيعي الرابع، علي بن الحسين زين العابدين: "يا ايها الناس، أحبونا حب الاسلام، فما برج حبكم حتى صار علينا عاراً".

3- نظرية الشيعة المعتدلين:

¹⁸³ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص494

¹⁸⁴ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص495

اما النظرية الكاملة للفرق المعتدلة من الشيعة، فتقوم -أولاً- على الاصول الأولى لعقيدة الاسلام، وتقوم -ثانياً- على القول بأن الحق بالخلافة بعد النبي مباشرة لعلي بن أبي طالب ثم لاولاده بالتتابع، وهو حق الهي يختار له الله من يشاء من اعلم الناس وافضلهم خلقاً وديناً.

اما القول بأن علياً نفسه هو الذي اختاره الله، فيستدلون عليه بنوعين من الدليل، يسمون الأول الدليل العقلي، ويسمون الثاني الدليل النقلى أو النص.

اما الدليل (العقلي) فهو:

أولاً: ان الامام يجب أن يكون معصوماً من الخطأ كالنبي، ليكون اهلاً لحمل امانة العقيدة والشرعية بعد النبي، ثم تقول الشيعة أنه لم يكن عند موت النبي معصوماً غير "علي" بالاجماع.

ثانياً: ان شرط الامام كونه لم تصدر عنه معصية، وبما ان علياً لم يعبد الاصنام قبل الاسلام قط، فقد تعين ان يكون هو الامام.

ثالثاً: انه يجب في الامام ان يكون افضل علما من غيره في زمانه ، وقد كان "علي" كذلك، فوجب اذن ان يكون الامام دون غيره.

غير أن هذه الأمور الثلاثة التي جعلها الشيعة دليلهم العقلي يدفعها أهل السنة بأنه ليس هناك من برهان على اشتراط العصمة في الامام، ولا على اشتراط عدم الاتيان بالمعصية من قبل، ولا على اشتراط ان يكون اعلم أهل زمانه، بل يكفي ان يكون ذا مؤهلات كافية للقيام بمهمات الخلافة، وان أهل الحل والعقد هم الذين يختارونه.¹⁸⁵

واما الدليل الاخر للشيعة على امامة "علي"، وهو النص، فقد جاء عندهم متعدد الوجوه. فهناك الحديث المعروف بـ"حديث الغدير"، أو "حديث الموالاة" وهو الذي نطق به النبي حين وقف، اثناء عودته من مكة إلى "المدينة" بعد ان حج حجته الاخيرة، في مكان من الطريق يدعي "غدير خم" وكان معه جمع من الصحابة، فقام فيهم خطيباً، وقال في جملة ما قال: "أست أولى منكم بأنفسكم؟" فاجابوا: اللهم، نعم. حينئذ اخذ بيد علي ، ثم قال: "اللهم! من كنت مولاه فعلي مولاه. اللهم وال من والاه ، وعاد من عاداه، وانصر من نصره، واخذل من خذله".

فقام الصحابة يهتفون علياً، وبينهم عمر بن الخطاب، وقال له عمر نفسه: "بخ بخ لك يا علي، فقد أصبحت مولاي ومولى كل مؤمن ومؤمنة".

وبالرغم من أن أهل السنة لا ينكرون هذا الحديث، يختلف تفسيره عندهم عما يفسره به الشيعة. والاختلاف يقع على لفظ "المولى" الوارد فيه، وهذا اللفظ هو المستند في حجة الشيعة.

¹⁸⁵ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 496

فهم يفسرونه بمعنى "الولاية" أي الحكم والسلطان، أو الامامة. في حين يفسر أهل السنة معنى "الولاء" بمعنى الحب والمودة . وبهذا المعنى يصبح الحديث فاقد الدلالة على نصب "علي" اماماً و "ولياً" للمسلمين بعد النبي.

4- النظريات العلوية المتطرفة:

يضع الشهرستاني تعريفاً اولياً للنظريات الدينية - الفلسفية التي دخلت عقيدة الشيعة في علي بن أبي طالب، فخرجت بفريق منهم عن هذه العقيدة التي حددنا أصولها الأولية فيما تقدم، وتحولت العقيدة عن حدودها تلك إلى الغلو (التطرف) من حيث نظرتها إلى شخص "علي" والأئمة من أولاده. يقول الشهرستاني:

"الغالية هم الذين غلوا في حق أئمتهم حتى اخرجوهم من حدود الخلقية (البشرية) وحكموا فيهم بأحكام الالهية. وربما شبهوا واحداً منهم بالاله، وربما شبهوا الاله بالخلق (البشر)، وهم على طرفي الغلو والتقصير. وانما تشبيهاتهم من مذاهب الحلولية، ومذاهب التناسخية (انتقال الارواح من كائن إلى كائن آخر)، ومذاهب اليهود والنصارى، اذ اليهود شبّهت الخالق بالخلق، والنصارى شبّهت الخلق بالخالق، فسرت هذه المشبهات في أذهان الشيعة الغلاة حتى حكمت بأحكام الالهية في حق بعض الائمة. وكان التشبيه بالأصل والوضع في الشيعة، وانما عادت إلى أهل السنة بعد ذلك".¹⁸⁶

النظرية المتطرفة لبعض فرق الشيعة اذا كانت قد بدأت في الكوفة فانها سرعان ما انتشرت في "المدينة"، ثم في كثير من مناطق الجزيرة، وفي اليمن خصوصاً. اضافة إلى ان الافكار الفلسفية الهندية والفارسية كانت لها ظلال في الجزيرة حتى ايام الجاهلية.

5- نظرية الكيسانية:

يطلق اسم "الكيسانية" على أول فرقة مغالية (متطرفة) من فرق غلاة الشيعة. وهذا الاسم يعني نسبة "الكيسانية" إلى مولى لعلبي بن ابي طالب اسمه "كيسان"، كان تلميذاً بعد علي لولده محمد بن الحنفية. وأصحاب كيسان هم من الموالي أيضاً، وهم الذين قالوا بأمامة محمد بن الحنفية منتقلة اليه من ابن اخيه علي بن الحسين زين العابدين.

اما النظرية التي انتهت اليها هذه الطائفة بعد قليل من الزمن، فقد ابتعدت كثيراً عن أصول التشيع الأولى، اذ بالغت في اصفاء الصفات الخارجة عن حدود طبيعة البشر على شخص محمد بن الحنفية، فنسبت اليه العلم الغيبي بما كان وما سيكون، وقالت بأن الدين هو طاعة رجل يحيط بالعلوم كلها ويعرف اسرار التأويل والاسرار الباطنية الخفية. ثم قالت بخلود بن الحنفية ورجعته إلى عالم الأرض بعد مماته.¹⁸⁷

¹⁸⁶ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 497

¹⁸⁷ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 500

والأمر الذي يلفت النظر هنا انهم قالوا بذلك بعد ان كان امامهم ابن الحنفية قد هادن عبدالملك بن مروان الخليفة الاموي، وكاتبه، ثم بايعه بالخلافة. وان من قبل قد بايع يزيد بن معاوية، ولكن، بالرغم من انهم غضبوا لمهادنته الامويين الذين قاتلوهم تحت راية المختار الثقفي، (وكان المختار هذا قد جعل مكانتهم الاجتماعية في مستوى العرب دون تمييز) وبالرغم من انهم وجدوا في تلك المهادنة تخلياً من امام ابن الحنفية عن قضيتهم وقضيته هو واهل بيته- بالرغم من كل ذلك، لم يتخلوا هم عن عقيدتهم فيه، بل ازدادوا غلوا. فاعتقدوا انه اذنب بذلك، فعاقبه الله بان غيبه في غار مظلم من جبل رضوى، وقبل غيبته جعل امر الامامة إلى ابنه أبي هاشم، فاصبح هذا عندهم الامام الصامت بعد غيبة الامام الناطق (ابن الحنفية)، ثم لم يوص ابو هاشم لاحد بعده بالامامة، لان الله سيعيد الامامة إلى محمد بن الحنفية عند رجوعه حين تنتهي مدة عقوبته. فيملك الأرض جميعاً.

ماذا يمكن ان نستنتج من قصة هؤلاء الموالى ومن عقيدتهم هذه؟.

ان عناصر القصة كلها وما ارتبط بها من عقيدة الرجعة يمكن أن تسمح لنا باستنتاج مسألة مهمة، هي ان موالى الكوفة اصحاب كيسان واصحاب ابي عمرة، حين انخرطهم في ثورة المختار الذي الغي فكرة انحطاط منزلتهم الاجتماعية عن منزلة العرب، واقر فكرة المساواة بينهم وبين العرب، كانوا يقاتلون في ظاهر الامر دفاعاً عن حق ابناء علي بالامامة.

ولكن هذا الامر الظاهر كان -في الواقع- تعبيراً عن وعي اجتماعي خفي يدعوهم - من حيث لا يدركون ادراكاً مباشراً- إلى الدفاع عن قضيتهم هم، بوصف كونهم فئة مضطهدة محتقرة يحتملون انواع الاضطهاد والاحتقار في دولة بني أمية، وفي ظل العصبية العربية التي استغلها تجار الكوفة واغنياؤها المنحدرون من اسلافهم الاقربين تجار مكة واغنيائها قبل الاسلام.¹⁸⁸

لقد وجد هؤلاء الموالى في ابناء علي وانصارهم، وفي طبيعة المعارضة للحكم الاموي التي يحمل رايتها حزب العلويين - وجدوا في ذل خشبة الانقاذ لهم مما يعانون من اضطهاد واحتقار.

وقد عزز المختار هذا الأمل في وعيهم الاجتماعي الخفي الذي ظهر في شكله الغيبي، حين تبعوا دعوة صاحبهم "كيسان"، ثم صاحبهم "ابي عمرة" إلى امامة ابن الحنفية.

غير أن صدمة من اليأس اصابتهم، بعد ذلك، في قضيتهم الكامنة وراء ايمانهم بالدعوة "الكيسانية"، ووراء اندفاعهم إلى القتال في سبيل هذه الدعوة.

فقد رأوا أولاً قيادتهم العسكرية تنهار بمصرع المختار نفسه، ثم مصرع ابي عمرة. وراوا ثانياً قيادتهم الروحية تتخلى عن القضية بمهادنة امامهم ابن الحنفية لصاحب الحكم الاموي عبد الملك بن مروان. وبذلك كله رأوا الأمل القائم في كهف من كهوف وعيهم الاجتماعي الغامض يهتز ويتضعع ويكاد ينسحق تحت وطأة هاتين الصدمتين.

¹⁸⁸ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 501

وهنا رفض وعيهم الاجتماعي الانسحاق، فلجأ إلى نفق روحي غيبي ينسرب فيه هرباً من مطاردة الشعور باليأس القاتل.

وكان الاعتقاد بالرجعة، رجعة ابن الحنفية - متطهراً من خطيئة المهادنة للأمويين الظالمين - هو ذلك النفق الروحي الغيبي الذي لجأ إليه موالى الكوفة الكيسانية.

اليسوا يجدون في نفقهم هذا عزاء عما يلقون من الاضطهاد الاموي واحتقار عرب الكوفة من تجار وملاكين وحاكمين مسيطرين على اقواتهم وابدانهم وانسانيتهم؟. اليس من اطيب العزاء لهم ان يكونوا موعودين بأن سوف "يبعث الله الامام العالم، محمدا المكنى بأبي القاسم، على رغم الراغم والدهر المتفاقم، فيملك الأرض جميعاً، ويقطعها من حماية قطعاً؟".¹⁸⁹

ذلك مجمل الصورة عن الكيسانية من حيث هي أول فرقة شيعية ظهرت بالغلو والتطرف.

6- مسألة المعرفة عند الشيعة:

طبيعة مسألة المعرفة عند مختلف فرقاء الشيعة. فقد يكون واضحاً من قول الشيعة الامامية، والاثني عشرية خصوصاً، بكون الامامة حقاً اليها، وكون سلطتها سلطة آلهية وليست سلطة الأمة، ثم من قولهم بعصمة الامام واشتراطهم ان يكون الامام أعلم أهل زمانه اطلاقاً .

قد يكون واضحاً من كل ذلك ان المعرفة ، معرفة الله وأسرار الكون والخلقة والروح، ومعرفة الشريعة التي هي قانون الله للناس، مرجعها النبي في حياته، ثم مرجعها الامام بعد النبي، فكل امام في زمانه هو المرجع لادراك هذه المعرفة، ولا مرجع غيره لانه المخبر عن النبي، والنبي مخبر عن الوحي الالهي. واذا كان للعقل من حق في هذا المجال فهو حق مقيد بحدود الكشف عما يؤيد المعارف الالهية او يبرهن عليها، وليس له ان يعارضها، لانه عاجز ان يبلغ مبلغها من ادراك الحقائق الكونية واسرار الوجود فضلاً عن اسرار ميتافيزيقا الكون والوجود.

190

وهنا نرى ، ان المعرفة مرتبطة بالايان الديني، تابعة له، وخاضعة لمعطياته لا تستطيع ان تتصرف الا في حدوده.

واذا كان الشيعة المعتدلون قالوا بالاجتهاد بالرأي في مجال التشريع الاسلامي، ولم يغلقوا باب الاجتهاد قط في تاريخهم كله، ولا يزلون يعملون به، بالرغم من ان المذاهب الفقهية الاربعة الرئيسية لأهل السنة قد اغلقت باب الاجتهاد هذا منذ نحو القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي) - نقول: اذا كان الشيعة المعتدلون قد عملوا، طوال تاريخهم حتى اليوم، بالاجتهاد في مسائل التشريع الاسلامي، فان هذا لا يغير شيئاً من طبيعة نظريتهم الالهية في المعرفة.

¹⁸⁹ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص502

¹⁹⁰ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص503

طبيعة مسألة المعرفة، التي حصرت المعرفة الايمانية والشرعية بالمصدر الالهي، قد ضيقت نطاق نشاط العقل حتى في الامور التشريعية، وجعلت عملية الاجتهاد في هذه الامور عملية محدودة جداً ، وانشأت في عقول الفقهاء طبيعة الحذر الشديد من استخدام العقل في تطوير الشريعة وتجديدها مع تطور الحياة وتجديدها.

191

وقد حاول المعتزلة محاولة جريئة حين فسحوا للعقل ان يكون أكثر حرية في هذا المجال، فقالوا مثلاً بمبدأ الاستصحاب العقلي، بمعنى انه يجوز للعقل أن يحكم في بعض الاشياء مستقلاً، وان يبقى حكمه قائماً في اجزاء لا حقة من الزمن استصحاباً للاجزاء الزمنية السابقة (أي استمراراً) إلى أن يأتي الدليل السمعي (أي النص المنقول بالسمع عن المصدر الالهي).

علم اصول الفقه يتميز بمنهجية عقلانية عالية ، ولكنه يبقى في حدود منطقة الاصولي المرتبط بمفاهيم التشريع الاسلامي بما لهذه المفاهيم من علاقة بالمصدر الالهي للمعرفة.¹⁹²

ج- الخوارج: لا إيمان دون عمل

نشاتهم، واسمهم:

ترتبط نشأة الخوارج بمسألة الخلاف الذي نشب بين علي بن أبي طالب ومعاوية بعد مقتل الخليفة الراشدي عثمان، والذي تحول إلى نزاع مسلح في معركة صفين، اذ انتهت هذه الحرب بخدعة التحكيم المعروفة، وانحسرت عن خلع أحد الحكامين (أبي موسى الاشعري) صاحبه علياً بن أبي طالب وقرار الحكم الثاني (عمرو بن العاص) صاحبه معاوية على تولي الخلافة.

"وكان من أمر الحكامين: ان الخوارج حملوه - أي علياً - على التحكيم أولاً، وكان يريد ان يبعث عبد الله بن عباس.. فما رضي الخوارج بذلك، وقالوا هو منك، وحملوه على بعث أبي موسى الاشعري على أن يحكم بكتاب الله.. فجرى الأمر على خلاف ما رضي به. فلما لم يرض (علي) بذلك خرجت الخوارج عليه، وقالوا: لم حكمت الرجال. لا حكم الا الله".¹⁹³

كان أول شعار أعلنه الخوارج بعد حادث "التحكيم"، هو قولهم: "الحكم لله لا للرجال". وهذا كان أول عنصر يبرز أساساً للعناصر الاخرى التي ستتكون منها نظريتهم، "الحق حق الله"، فليس لأحد اذن أن يتصرف به، أو يجعل أحداً من الرجال حكماً يحكم به على هواه. هذا هو أساس نظرية الخوارج.

على ماذا استند الخوارج اذ قالوا بكفر علي ومعاوية، وبوجوب قتالهما؟

¹⁹¹ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص504

¹⁹² حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص505

¹⁹³ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص509

هنا يبرز العنصر الثاني من عناصر نظريتهم، وهو أيضاً يقع في الأساس من هذه النظرية، هو مفهوم للايمان. فقد تفردوا في تفسيرهم الايمان، دون سائر المسلمين، فقد كان الايمان، منذ عهد النبي حتى ذلك الوقت، يعني أولاً الاعتقاد الداخلي، ثم الاقرار به نطقاً باللسان.

لكن الخوارج زادوا في هذا المفهوم عنصراً آخر، هو العمل الخارجي العضوي، فليس يكفي ان يضم المرء اعتقاده ليكون مؤمناً، بل لابد ان يتطابق الاعتقاد والعمل.

ومهما يكن الاعتقاد صادقاً وراسخاً، فصاحبه ليس مؤمناً حتى يكتمل له عنصر العمل المطابق لهذا الاعتقاد. فكل انسان هو عندهم: إما مؤمن، وإما كافر، وليس هناك حالة ثالثة. بهذا يصل منطق الخوارج إلى نهايته الحتمية: من لم يعمل وفق اعتقاده، فهو كمن يخالف اعتقاده، وكمن لا اعتقاد صحيحاً له: كافر.

انسياقاً مع هذا المنطق حكم الخوارج على انفسهم بوجوب الجهاد، أي العمل وفق اعتقادهم، والا فليسوا بمؤمنين، أي هم كافرون .. وهكذا انساقوا مع هذا المنطق أيضاً في قتالهم كل من يعتقدون فيه الخروج على مفهوم الايمان هذا .¹⁹⁴

وينطبق ذلك أيضاً على سائر خلفاء بني أمية وكل من يعمل تحت امرتهم من الحكام والولاة والموظفين والدعاة لهم لمخالفتهم جميعاً، مخالفة عملية، مضمون عهد النبي إلى علي بالخلافة، الذي هو "حق الله"، لا حق الرجال". ثم طبقوه على الخلفاء العباسيين.

من هنا، كان تاريخ الخوارج دموياً يأخذ بالعنف، ولا يقبل المهادنة ولا المصالحة مع أي من مخالفيهم نظرياً أو عملياً.

"التلازم بين النظرية والتطبيق": ذلك هو قوام مذهب الخوارج، وربما كان لهذه النظرة وجهها الايجابي مبدئياً. ولكنهم بالغوا بها كثيراً، حتى أوغلوا بسفك الدماء، وخرجوا بذلك عن خط الغاية، واستعبدتهم الوسيلة. ثم انهم قد حصروا الوسيلة نفسها في شكل واحد أوحده، هو العنف الدموي، وهذا خطأ آخر وقع به الخوارج واصرروا عليه حتى استعبدتهم ايضاً.

مبادئ "ديمقراطية":

لقد خالف الخوارج كلاً من الشيعة والسنة في مسألة الخلافة، فهم بالرغم من ان حجتهم الأولى للخروج من صفوف "علي" كانت تقوم على أن "حق الله" مع "علي" نفسه، وان علياً خالف هذا الحق حين رضي بالتحكيم، تغيرت بعد ذلك نظرتهم في هذه المسألة، فاصبحوا يقولون بعدم حصر الخلافة في علي وأولاده كما يرى الشيعة، وبعدم حصرها في قريش كما يرى أهل السنة، قائلين بأنه يصح أن يكون الخليفة من غير بني هاشم وقريش والعرب بوجه عام، بل يصح حتى أن يكون عبداً حبشياً.¹⁹⁵

¹⁹⁴ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص510

¹⁹⁵ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص511

ان الخلافة للأمة، والأمة فوق الخليفة، ولذا وجب عندهم ان تنتخب الأمة كل من تراه جديراً بمنصب الخلافة لرعاية مصالحها، ومن حق الأمة حين يخرج الخليفة عن خطة هذه الرعاية لا ان تعزله وحسب، بل ان تقتله كذلك. ثم قالوا ان الامامة (الخلافة) ليست ركناً من أركان الدين، خلافاً لرأي الشيعة.

يضاف إلى هذا المبدأ الايجابي للخوارج، موقف لهم ايجابي هو أيضاً يستدعي العناية، فقد وقفوا احياناً كثيرة مؤيدين حق البسطاء ضد سلطات القمع، كما فعلوا في العراق ايام ولاية الحجاج هناك باسم الامويين، اذ شاركوا - مثلاً- في انتفاضة الفلاحين بالبصرة على الحجاج نفسه.

ونضيف موقفاً ايجابياً آخر للخوارج، هو موقف التسامح تجاه البسطاء من غير المسلمين ومن غير العرب، أي انهم كانوا متحررين من عقدة التعصب ضد الديانات الاخرى وضد الاقوام الاخرين. لذا كان التعامل بينهم قائماً على المساواة دون تمييز يرجع إلى اعتبار الدم والنسب أو اعتبار الجنس والدين رغم تشددهم المذهبي المعروف، وهذا تناقض يلفت النظر.¹⁹⁶

الخوارج والحجاج :

حين تولي عبد الملك بن مروان عرش الدولة الاموية، كانت هذه الدولة تواجه خطرين كبيرين: خطر الخوارج في العراق، وخطر عبدالله بن الزبير في مكة الحجاز.

ولكن عبد الملك قرر ان يضرب حركة ابن الزبير أولاً، لكي يتفرغ -من بعد- لخطر الخوارج، وهكذا فعل. فهو ما ان قضى على ابن الزبير واقتلع جذور حركته، حتى انصرف للخطر الاخر يعالجه بالبطش والارهاب، أي بسلاح الخوارج نفسه، ولكن بطشه وارهابه تجاوزا حدود الخوارج إلى نطاق شمل شعب العراق، ولا سيما الفلاحين والمستضعفين.

كان الحجاج هو ذلك الرجل الذي اختاره عبد الملك لهذه المهمة الخطيرة، لان الحجاج أموي النزعة أولاً، لانه ثانياً قوي الشخصية، جريء في ضرب الخصوم بالقوة، ولانه ثالثاً خطيب ساهر العبارة يعرف كيف يتلاعب بنفوس سامعيه بلغة البأس والارهاب.¹⁹⁷

لقد بسط الحجاج على العراقيين سيف البطش والارهاب طوال عشرين سنة، وحين مات كان في سجون العراق من المعارضين خمسون ألفاً من الرجال وثلاثون ألفاً من النساء، كما يقدر المؤرخون العرب. واذا اخذنا باحصاء المؤرخين العرب فان عدد الذين اعدموا في عهد الحجاج بالعراق نحو مئة وثلاثين ألف نسمة.

كان الفلاحون والمشتغلون في الزراعة في الارياف العراقية والفقراء والكادحون الحرفيون في المدن هم أكثر من اصابهم الاضطهاد في عهد الحجاج .¹⁹⁸

¹⁹⁶ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص512

¹⁹⁷ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص513

¹⁹⁸ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص514

من هنا كانت انتفاضات الفلاحين على حكم الحجاج، وكانت دعوة الخوارج لقتال الامويين تلقى استجابة واسعة لديهم، حتى استطاع الخوارج ان يقودوا بعض تلك الانتفاضات. غير أن اعمال العنف الدموي خنقت كل انتفاضة قامت في عهد الحجاج، كما أضعفت شأن الخوارج، حتى لم يستطيعوا - بعد - ان يستجمعوا قواهم، ولا ان ينشروا دعوتهم، فلم يبق منهم بعد الحجاج سوى فلول ضعيفة، ثم انقسموا فرقاً عدة فازدادوا بذلك ضعفاً على ضعف.¹⁹⁹

الجدور السياسية لنظرية الايمان:

لقد اخذ الجدل في مسألة تكفير مرتكب الكبائر أو عدم تكفيره، جانباً كبيراً من اهتمام الحركة الفكرية العربية - الاسلامية بين القرنين السابع والثامن للميلاد.

ومن هذا الجدل ظهرت مفاهيم ونظريات ظلت تمتد وتتبلور ضمن البحوث الفكرية، حتى كان عهد الفلسفة العربية.

وقد دخلت هذه المسألة بالذات في صلب النظريات التي تألف منها علم الكلام بعد ان صار علماً. وقد رأينا كيف نشأ الخوارج انطلاقاً من نظريتهم في هذه المسألة بعينها. اذ لم يحاربوا علماً والامويين الا بناء على الأصل النظري فيها، الذي بمقتضاه حكموا عليهم وعلى غيرهم بالكفر، ثم بجوب مقاتلتهم.

وهناك مواقف الشيعة، ومواقف اخرى لفريق من الصحابة تختلف وتتباين بشأن مرتكب الكبيرة. ومن هنا يتبين أن الجدل في هذه المسألة كان في أصل الانقسام المذهبي ونشوء الفرق المذهبية الأولى.

ماذا يمكن ان نستنتج من انشغال الفكر العربي - الاسلامي بهذه المسألة إلى حد انها كانت المحور الأول للحركة الفكرية في ذلك الحين؟.

هل يمكن القول أن المسألة كانت مسألة جدل نظري محضاً لتقرير مفهوم محدد للايمان الديني؟. أي ان القوم كانوا يجادلون فيها من حيث هي قضية ايمانية فكرية وحسب، مستقلة عن الواقع السياسي التاريخي الذي تتصارع فيه الاحزاب السياسية منذ نشوء مسألة الخلافة؟.

ان النظرية الأولية، في ضوء كل ما سبق من البحث، تكفي لرؤية ذلك الواقع محركاً لكل موقف ولكل تفكير في المسألة التي نحن بصدها.

وسنرى أن حركة المعتزلة نفسها نشأت في الأصل من الجدل في موضوع مرتكب الكبيرة. حتى المنشأ المتأخر للمعتزلة الذي يرجعه معظم مؤرخي هذه الحركة إلى اعتزال واصل بن عطاء لحلقة استاذة الحسن البصري - حتى هذا المنشأ المتأخر سنرى في أساسه ذلك الجدل بين الاستاذ وتلميذه بشأن مرتكب الكبيرة؟.

فعلياً، إذن، لكي نتعرف أهمية هذه المسألة، من حيث هي احدى المحركات الأولى للنشاط الفكري في أواخر القرن السابع، ان نرجع إلى أول حادث تاريخي احتدم به الصراع السياسي بين الاحزاب احتداماً مخضباً

¹⁹⁹ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 515

بالدماء . نعني به حادث مصرع عثمان، وانتقال الخلافة بعده - بحكم قاعدة الشورى- إلى علي بن أبي طالب.²⁰⁰

منذ هذا الحادث بالذات بدأت حركة الجدل في مسألة مرتكب الكبيرة. غير انها لم تتخذ مجالها النظري في نطاق مفهوم الايمان الا عند ظهور الخوارج، فهم أول من حاول "تتظير" المسألة في هذا النطاق. وعند خروج طلحة والزبير لقتال علي بن أبي طالب في "حرب الجمل" كانت حجتهما ان علياً واحد من قتلة عثمان، فتجب محاربته، لانه قاتل، والقتل احدى الكبائر.

صحيح ان اقدام طلحة والزبير على قتال علي كان موقفاً سياسياً محضاً يدعمه موقف ذاتي تجاه شخص علي نفسه، من حيث هو الكابح الأشد خطراً لمطامحهما السياسية، ولكن لا بد أن نأخذ بالحسبان أن صحابييين في مثل مكانتهما من صحبة النبي، ووصولهما إلى أحد مراكز الزعامة في الحركة الاسلامية، لا يستطيعان محاربة شخص في مثل مكانة علي بن أبي طالب أيضاً اذا لم يكن يسند موقفهما سند من مبادئ الاسلام نفسه يبرر هذا الموقف.

وذلك يعني ان التذرع بادعاء ان علياً واحد من قتلة عثمان ، وان القاتل مرتكب لاحدى الكبائر، هو المبرر لاشعالهما حرب الجمل في حرب علي.

والاستنتاج الاخير من كل ذلك، ان مسألة مرتكب الكبيرة دخلت حلبة الصراع السياسي أولاً، ثم تحولت إلى حلبة صراع فكري نظري بعد ذلك.

هكذا الأمر في موقف معاوية من علي. فإن مطمحه السياسي الذي مهد له تمهيداً قوياً طوال العشرين سنة التي اقامها حاكماً، في سورية، ما كان يتسنى له أن يسعى لتحقيقه علانية لولا ان تذرع بالحجة نفسها كذلك، أي باتهام علي بدم عثمان، وان من يشارك بسفك دم مسلم يعد قاتلاً ، أي مرتكباً لاحدى الكبائر.²⁰¹

حصيلة الفصل الأول

كان ظاهراً في أواخر عهد الراشدين ، بعد مقتل عثمان وتولي علي بن ابي طالب أمر الخلافة ان هذا الصراع يتجه بتطوره إلى اتخاذ شكل تيارات مذهبية ذات وجوه نظرية، أو ذات أسس "أيديولوجية" اذا صح التعبير.

وقد بدأ هذا الاتجاه يبرز فعلاً منذ بدأ يتبلور الموقف العام من خلافة علي، اذ رفض عدد من الصحابة مبايعته بالخلافة ولكن دون الانجرار إلى محاربته ، ورفض آخرون مبايعته أيضاً من الدعوة إلى محاربته، وعلى رأس هذا الفريق عائشة بنت أبي بكر زوج النبي، ثم معاوية بن أبي سفيان حاكم بلاد الشام ، وممثل الطبقة المسيطرة اقتصادياً في بلاد الشام وزعماء الامويين، ووقف فريق ثالث مع علي، ومعظم هؤلاء من أهل العراق والكوفة بالاخص.

²⁰⁰ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص516

²⁰¹ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص517

من هنا بدأت الحياة العربية - الاسلامية تتوزع ميولاً "وأيدولوجيات": ولكن لم يكن لنا أن نبحث عن الاصول الاجتماعية لهذه الانقسامات دون أن نرجع إلى البيئة السياسية والاجتماعية التي اخذت تنمو فيها هذه الانقسامات وتتبلور حتى تتخذ اشكالها النظرية ثم تصبح بعد ذلك مكوناً لحركة فكرية واسعة النطاق تحمل في احشائها البذور الأولى للتفكير الفلسفي الذي سيتحول إلى فلسفة قائمة بذاتها نسبياً.²⁰²

أما البيئة السياسية والاجتماعية التي عيناها، فهي البيئة الاموية، أي المجتمع العربي - الاسلامي الذي سيطر عليه حكم الدولة الجديدة التي اسسها أول حاكم اموي تسمى باسم الخليفة بعد عهد الراشدين، هو معاوية.

في هذه البيئة ذاتها نشأ الشيعة والخوارج بوصف كونهما أول فرقتين متميزتين ظهرتتا في الاسلام لكل منهما نظريتها الخاصة في مفهوم السلطة والخلافة، في مفهوم الايمان والمعرفة.

ظاهرتين تميز بهما الحكم الاموي منذ عهد المؤسس: معاوية: أولاهما ظاهرة العصبية القبلية التي بعثها معاوية بتحالفه مع قبائل الكلبين ضد قبائل القيسيين (وهما القسمان الرئيسان للشعب العربي من حيث الانساب الاصلية) ليوطد أساس دولته الجديدة على قاعدة من العصبية العربية.

والظاهرة الثانية، ظاهرة الطبقة، طابع النظام الاجتماعي الذي كان يسود بلاد الشام حين حكمها معاوية . كان النظام الاجتماعي هذا، هو النظام الاقطاعي الممتد من العهود الساسانية والبيزنطية، وقد دخل الامويون - وعلى رأسهم معاوية- عنصراً جديداً في توطيد سلطة الاقطاع، اذ أصبح هو واسرته من كبار الملاكين العقاريين مستخدماً العبيد والاحرار في العمل الزراعي ومستخدماً الاختصاصيين المحليين في تنظيم الزراعة والري.

فنشأت في البلاد اريستوقراطية عربية اموية متحالفة مع الاقطاعية المحلية، بالاضافة إلى تحالفها مع كبار التجار ورجال الدين المسيحيين المحليين ضد رجال الدين المسيحيين التابعين للكنيسة البيزنطية.²⁰³ كان هناك، في البيئة الاموية ، اذن تحالف عسبوي ، وتحالف طبقي، ولكن الأول تكيف مع الثاني ، فلم يحدث تناقض بين التحالفين، وذلك بحصول الحلفاء القبليين على امتيازات خاصة أصبحت مع الزمن ذات طابع طبقي كذلك.

وطبيعي ان يصل تمرکز الثراء على هذه الصورة إلى نهايته المنطقية مع الزمن، أي إلى حدوث التفاوت الكبير والعميق بين ممثلي الاقطاع الاجتماعي والسياسي من جهة والفئات العاملة في الارض والحرفيين الصغار والعبيد من جهة ثانية.

وقد بلغ النظام الاجتماعي الاموي من هذه النهاية المنطقية اقصاها حين اخذ الحكم الاموي يستثمر القوى المنتجة استثماراً فظاً ويرهقها بالضرائب وجبايتها ارهاقاً شديداً أدى إلى انتفاضات عدة في انحاء عدة من اقطار الدولة الاموية.

²⁰² حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 521

²⁰³ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 522

وكان لهذه الانتفاضات انعكاسات فكرية "وضعت حركة تطور الفكر العربي، في أواخر القرن السابع وأوائل القرن الثامن، امام الواقع الاجتماعي والسياسي وجها لوجه"، اهم تلك الانتفاضات انتفاضة الشيعة، وانتفاضة الترك والخوارج ، وكانت الشيعة أول من انتفض على سلطة الامويين في أول عهد يزيد بن معاوية، أي أول وريث لعرش معاوية.

في الكلام على الشيعة رأينا ان نبدأ بتحديد طبيعة الموقف الشيعي سياسياً وفكرياً ، فاستخلصنا نتيجتين: الأولى: ان موقف الشيعة من شخص علي بن أبي طالب، على اختلاف فرقهم، كان تعبيراً عن موقفهم السياسي تجاه هؤلاء الحكام وأولئك من حكام دول الخلافة الاسلامية، وان الطابع العام للموقف السياسي هو المعارضة في الغالب.

الثانية: ان الموقف السياسي المعارض كثيراً ما كان يتخذ طابعاً اجتماعياً ، قصدنا بذلك ان معارضة الشيعة لم تكن تقتصر على معارضة شكل الحكم واشخاص الحاكمين وحسب، بل كثيراً ما كانت معارضة أيضاً لأساليب الحكم تجاه الطبقات والفئات الاجتماعية المستضعفة.²⁰⁴

وفي مجال تحديد النظرية الشيعية استخلصنا الأصول الأولى لهذه النظرية، بقطع النظر عما دخلها من تطورات وافكار جديدة بعد انقسام الشيعة إلى عدة فرق. ثم كان استنتاجنا ان الاصول الأولى المشتركة بين مختلف الفرق الشيعية ، هي:

أولاً - كون السلطة في الاسلام حقاً آلهياً، فهي لله، ولا سلطة للأمة.

ثانياً - ما دامت السلطة بيد الله، فليس للأمة اذن ان تختار هي صاحب هذه السلطة.

ثالثاً - ان الله قد اختار علياً بن أبي طالب وصياً وأماماً وخليفة بعد محمد على المسلمين ثم اولاده من بعده (ويختلف ترتيب سلسلة اولاده باختلاف الفرق الشيعية).

رابعاً - كون الامامة (أو الخلافة) ركناً أساسياً في العقيدة الاسلامية - الشيعية. "نظرية" المعرفة عند الشيعة .

المعرفة عندهم مرتبطة بالمصدر الالهي، عن طريق الوحي من الله على النبي، وانتقال المعرفة من النبي إلى

الامام المعصوم المنصوب من قبل الله بوساطة النبي.²⁰⁵

²⁰⁴ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص523

²⁰⁵ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص524

الفصل الثاني : الصراع الفكري ونشوء قواعد النهضة الثقافية

أ- مدرسة الرأي ومدرسة الحديث

مدرسة أهل الرأي تستخدم الافتراض الذهني للواقعات، ثم تستخرج لها التشريعات التي يصل إليها إعمال الرأي.

مدرسة أهل الحديث تنفر نفوراً شديداً من افتراض الواقعة، وترفض الإجابة عن سؤال إلا إذا كان يتعلق بواقعة حدثت بالفعل، لا مفترضة.

لقد اشتد الصراع بين هذين الاتجاهين المتعاكسين في نطاق التشريع أول الأمر، وظل يشتد حتى خرج إلى نطاقه الأوسع متطوراً إلى صراع فكري شامل. فإذا بنا نجد كلا من الاتجاهين يتخذ موقفاً في المعركة الفكرية الكبرى، فيما بعد، يتفق مع موقفه في المعركة التشريعية.

فأهل الرأي في المجال التشريعي يظهر منهم في المجال الفكري رجال أمثال الحسن البصري الذي انطلقت من حلقاته في مسجد البصرة تلك المدرسة ذات النزعة العقلية المعروفة. نعتي بها المدرسة المعتزلة.

أما أهل الحديث فقد انتقلوا إلى المعركة الفكرية بموقفهم المحافظ نفسه الذي عرفوا به في المعركة التشريعية، وظهر من مدرستهم السابقة رجال أمثال أحمد بن حنبل خاصموا مبادئ المعتزلة مخاصمة شديدة.²⁰⁶

ب- نشأة العلوم العربية :

نقول هنا باجمال: ان الثقافة التي جاءت نتاج العلاقة العضوية - الجدلية بين الحياة العربية والحياة الإسلامية، بين الفكر العربي والفكر الإسلامي، بين اللغة والفكر الذي تعبر عنه اللغة ، هي ثقافة عربية - إسلامية، لا انقسام فيها بين ما هو عربي خالص وما هو إسلامي خالص وما هو عربي - إسلامي متداخل، ولا انقسام فيها بين ما هو نتاج مثقفين ومفكرين ذوي أصول عربية وبين مثقفين ومفكرين إسلاميين ذوي أصول غير عربية.

انهم جميعاً سواء. لانهم جميعاً انطلقوا في تفكيرهم كله من منطق اللغة العربية، أي منطقها اللغوي والبياني والفكري، ولانهم جميعاً انطلقوا أيضاً في ممارساتهم الثقافية، بأوسع مجالاتها، من قضايا معينة لمجتمع معين ومن مشكلات اجتماعية وسياسية وفكرية هي مشكلات هذا المجتمع نفسه الذي يعيشون جميعاً في إطاره ، ويستمدون نظرته إلى العالم من خلال واقعة التاريخي ونمط علاقاته الاجتماعية.

اما هذه العلوم التي نحن بصدد الكلام عليها، والتي اخترنا تسميتها بالعلوم العربية، لا العلوم الإسلامية، فهي تدور على مسائل اللغة وقواعدها وأدبها، أو على تاريخ العرب في الجاهلية والإسلام، أو على سيرة النبي وسير صحابته وخلفائه، وعلى أخبار الفتوحات العربية، أو على مسائل لغة القرآن والحديث النبوي ومعانيهما اللغوية

²⁰⁶ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 534

والبيانية لاستخلاص مضامينهما الاعتقادية والتشريعية، وعلى دراسة الحديث النبوي بالخصوص من حيث روايته ورواته.

وبعبارة أكثر تحديداً: اننا نقصد بما سميناه العلوم العربية - لصلتها المباشرة تماماً باللغة العربية ذاتها - علوم النحو، والبلاغة والادب والتاريخ، والتفسير، والحديث، والتشريع (علم الفقه وعلم أصول الفقه).²⁰⁷

حركة التدوين:

تتصل حركة التدوين تاريخياً ومنطقياً بحركة نشأة "العلوم العربية" التي نتحدث عنها. وحركة التدوين هذه تشغل مكاناً عظيماً في تاريخ تطور الفكر العربي - الاسلامي جملة وتفصيلاً. وهي تعني ذلك العمل التاريخي الذي بدئ به عهد كتابة المعارف الأدبية والدينية والعلمية واخبار العرب، بعد ان كانت هذه المعارف تحكى وتروى بالسماع دون القراءة.

ان التدوين بهذا المعنى غير التأليف، بل هو الانتقال من عهد المعارف المنقولة شفهاً إلى عهدها مسجلة بالكتابة. فمتى بدأ هذا العهد بالتحديد؟

هناك من يرى بين المؤرخين انه بدأ في منتصف القرن الثاني للهجرة، أي في النصف الثاني للقرن الثامن الميلادي. وهذا رأي مخالف للواقع التاريخي لأن هناك ما يدل على ان تدوين القرآن والحديث النبوي حدث في العهد الأول للإسلام.²⁰⁸

وطبيعي، اذن، ان تكون حركة التدوين هذه عاملاً مساعداً كذلك لحركة التفاعل الثقافي بين العرب وشعوب الدولة العربية الواسعة كي تعطي ثمارها في عملية تطور الفكر العربي - الاسلامي، بقدر ما كانت عاملاً مهماً في نشر التفكير المعتزلي العقلي الذي اخذ ينشط في مجرى الحركتين السابقتين ذاتيهما. اختلفت مراكز الحياة الفكرية في صدر الاسلام عنها في العصر العباسي، كما حصل هذا الاختلاف في العهود العباسية ذاتها إلى عهد ملوك الطوائف، فعهد الصليبيين، فعهد الغزو المغولي، حتى العهد الذي سمي بـ"عهد الانحطاط".

اما في عصر صدر الاسلام ومنه العصر الاموي، فقد كان اهم مراكز النشاط الفكري: مكة والمدينة في الحجاز، البصرة والكوفة في العراق، دمشق في بلاد الشام، الفسطاط (القاهرة الان) في مصر.²⁰⁹

أما مكة والمدينة، فقد ازدهرت فيهما علوم: الفقه، والحديث، والتاريخ، ذلك بأنهما منبع الاسلام، ومنهما نشطت الدعوة للدين الجديد بكل وسيلة من وسائله التعليمية. وقد بقيتا مركزين لدعوة النبي، وللخلافة الراشدية، عدا خلافة علي اذ جعل الكوفة مراكزاً له. - واما البصرة والكوفة فقد نشأتا بعد استيلاء العرب على العراق في خلافة عمر بن الخطاب، وسريعاً ما تحولت كل منهما إلى مركز حيوي لنشاط الحركة الثقافية بأرفع اشكالها حينذاك، وفيهما تجمعت خبرات أهل الحجاز العملية ومعارفهم الاسلامية المستفادة من معاشتهم الاسلام منذ

²⁰⁷ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 538

²⁰⁸ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 541

²⁰⁹ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 542

نشأته، وقد جاءوا الكوفة والبصرة مهاجرين بعد الفتح، بالإضافة إلى خبرات أهل العراق الحضري بما توارثوه أو عايشوه من الميراث الحضاري لمدينتي بابل وفارس وآشور وتأثرت "الحيرة" بهذه المدينتي، وبما تسرب اليهم من دراسات الفلسفة اليونانية في بعض الاديرة المسيحية بالشمال أو في بعض المدارس الفارسية. لقد ظلت البصرة والكوفة من أهم مراكز الفكر العربي بضعة اجيال حتى بعد ان ظهرت بغداد عاصمة أولى للثقافة العربية دون منازع.

بدليل ما نرى من اثارهما في تاريخ تطور الفكر العربي التي كانت عميقة وقوية إلى حد انها كانتا منطلقاً لأكثر المذاهب الفكرية جرأة وتحرراً كمذهب المعتزلة مثلاً، ومنطلقاً لحركات اجتماعية تدعمها منطلقات فكرية كحركة القرامطة و"اخوان الصفاء".²¹⁰

وأما دمشق فقد احتلت مكانتها المرموقة منذ أصبحت مركزاً للخلافة الاموية، وصارت مقصداً للعلماء والادباء من انحاء الدولة العربية كافة، ولكن لم تبلغ بتأثيرها الثقافي منزلة البصرة والكوفة، لان الخصومات السياسية صرفت أكثر جهد الامويين عن الاهتمام بتنمية الحركة العلمية في عاصمتهم إلى الاهتمام بالأدب والأدباء، ولا سيما الشعراء، متخذين منهم وسيلة تأييد لسياساتهم وهجوم على خصومهم السياسيين من الانصار والعلويين والخوارج.

غير ان هذا لا يعني ان دمشق قد فرغت من الحركة العلمية. بل لقد نشطت فيها مناقشات جادة في بعض المسائل التي كان يثيرها الاحتكاك هناك بين الاسلام والمسيحية. ولكن هذه المناقشات لم تكن تتجاوز نطاق الجو "الرسمي" السائد في العاصمة الاموية. فان قضية القدر ومسؤولية الفعل الانساني من حيث الجبر أو الاختيار، مثلاً، ما كان يمكن لدمشق ان تكون بعيدة عن البحث فيها حين كانت هي القضية الأولى التي يدور عليها الجدل الفكري في مدارس العراق والحجاز جميعاً.

وقد كان اتجاه دمشق، في ذلك، هو اتجاه السلطة الاموية نفسه، أي تأييد القول بسلب الانسان حرية الاختيار في افعاله، وسنرى -بعد- كيف كان الحكام الامويون يحاربون نزعة الاختيار بشدة، ولماذا يحاربونها. واما مدينة الفسطاط فقد ظلت، منذ فتح مصر (سنة 20 هـ / 640 م) في خلافة عمر بن الخطاب حتى اخر عهد الدولة الاموية، مراكزاً علمياً تغلب عليه العلوم الدينية الصرف، ولا سيما الحديث والفقه.²¹¹

ج- اراءات التفكير الفلسفي

أولاً: في العقائد الایمانية :

كيف نشأ التفكير الفلسفي في العقائد الایمانية الاسلامية؟

²¹⁰ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 543

²¹¹ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 544

ان كثيراً من الباحثين المتأخرين، من شرقيين وغربيين، يتخذون في هذه المسألة موقفاً وحيث الجانب، وان اختلفوا في تعيين هذا الجانب الوحيد.

فان منهم من يرجع نشأة التفكير الفلسفي في العقائد الايمانية الاسلامية إلى عوامل خارجية خالصة. وفي طليعة هذا الفريق مؤرخ الفلسفة دي بور. فهو أولاً ينكر وجود عقائد اسلامية جاء بها القرآن، بحجة ان القرآن "جاء المسلمين بدين ولم يجئهم بنظريات، وتلقوا احكاماً لكنهم لم يتلقوا فيه عقائد". وهو ثانياً يرى انه "بعد ان فتح المسلمون بلاد غيرهم وجدوا امامهم علم عقائد نصراني متكامل البناء، كما وجدوا امامهم مذاهب اصحاب زرادشت ومذاهب البراهمة".

ثم ينتهي "دي بور" إلى القول بأنه إلى جانب الاعتبارات التي شرحها في هذا الاتجاه تقوم "دلائل متفرقة على ان طائفة من المسلمين الأولين الذين قالوا بالاختيار كان لهم اساتذة من النصارى.

ثم جاءت عناصر فلسفية محضة من المذاهب الغنوسطية، أولاً، ومما ترجم من الكتب بعد ذلك، وتضافرت مع المؤثرات النصرانية المصطبغة بالفلسفة اليونانية في دورها الشرقي الاخير".²¹²

وهناك فريق آخر من الباحثين في مسائل الفكر العربي - الاسلامي يضع المسألة على نحو اقرب إلى أسلوب البحث الصحيح، لكن دون أن يلامس الواقع الاجتماعي والسياسي ملازمة تمضي من منطق البحث العلمي إلى مذاهب الاخير.

فإن هذا الفريق الاخر يرجع نشأة التفكير الفلسفي في العقائد الاسلامية إلى قاعدة نظرية عامة جداً تقول بأن الفكر الانساني "يمر في سعيه وراء اليقين في ثلاث مراحل: تصديق مطلق، فتشكك باطني، فاقتناع عقلي".²¹³

ثانياً: مشكلة القدر:

1- نشأتها التاريخية:

البحث في مشكلة القضاء والقدر، عند المفكرين العرب والاسلاميين بعامة، قد ظهر كبحث فكري يرتبط بمسؤولية الانسان - الفرد عن فعله، في ما بين النصف الأول والنصف الثاني من القرن الأول للهجرة (منتصف القرن السابع الميلادي).

نقرأ - مثلاً - لاسفراييني قوله: ".. وظهر في أيام المتأخرين من الصحابة خلاف القدرية، وكانوا يخوضون في القدر والاستطاعة (قدرة الانسان على الفعل بنفسه) كمعبد الجهني وغيلان الدمشقي وجعد بن درهم، وكان ينكر عليهم من كان قد بقي من الصحابة: عبدالله بن عباس، جابر، وانس، وابي هريرة، وعقبة بن عمرو واقرانهم. وكانوا (هؤلاء الصحابة) يوصون اخلافهم بان لا يسلموا عليهم (أي على معبد وغيلان وجعد واقرانهم)، ولا يعودوهم ان مرضوا، ولا يصلوا عليهم اذا ماتوا".²¹⁴

²¹² حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 547

²¹³ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 548

²¹⁴ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 555

أمكنا استنتاج ان البحث في المشكلة كان شائعاً في الأوساط الفكرية والدينية قبل الخمسينات من القرن الأول الهجري (قبل السبعينات من القرن السابع الميلادي). يؤيد هذا الاستنتاج التاريخي قول طاش كبرى زاده بأنه "كان الخلاف (أي الخلاف في مشكلة القدر) يتدرج شيئاً فشيئاً إلى آخر ايام الصحابة، حتى ظهر معبد الجهني وغيلان الدمشقي وواصل بن عطاء، وعمرو بن عبيد ويونس الاسواري، وخالفوا في القدر واسناد جميع الامور إلى تقدير الله تعالى وهلم جرا، إلى ان ظهرت قواعد الاعتزال".

نستبعد القول الشائع لدى كثير من مؤرخي الفلسفة العربية بأن البحث في هذه المشكلة بدأ مع معبد الجهني.. يؤيدنا في استبعاد هذا القول سبب تاريخي يرجع إلى ما هو معروف عن أهل السنة والجماعة من انهم يرون في علي بن أبي طالب انه أول متكلميهم ويذكرون انه (أي علي) ناظر الخوارج في مسألة الوعد والوعيد وناظر القدرية في المشيئة والاستطاعة المشيئة: ارادة الله. والاستطاعة: قدرة الانسان على الفعل باختبار).

وقدر رووا عن علي نفسه انه رأى قدرياً مشهوراً في عصر عمر بن الخطاب يناقش في القدر، وهو عبدالله بن صبيغ، ورأى (أي علي) كيف منعه عمر (منع عبدالله بن صبيغ من الخوض في رأيه) (بالقدر). ان ذلك يعني ان المسألة مثارة منذ زمن عمر بن الخطاب، بل هناك ما يدعو للظن بأنها مثارة حتى في زمن النبي.²¹⁵

يعد معتزليا كل من ذكر له من الصحابة والتابعين قول يدل على ان الانسان حر الإرادة .

2- الجذور الاجتماعية والسياسية لمشكلة القدر:

بعد ما تقدم يبرز هذا السؤال:

ما طبيعة الظروف التي اقتضت ان يظهر معبد الجهني أولاً، وغيلان الدمشقي بعده، حاملين راية المجاهرة، بنفي القدر عن فعل الانسان، ثم ان يصبحا ضحيتي رأييهما، ثم ان يظهر الحسن البصري بهذا الرأي نفسه، ثم واصل بن عطاء الذي بدأ به عهد صيرورة هذه المسألة ومسائل اخرى غيرها قاعدة أساسية ينهض عليها بناء مذهب عقلي في العقائد الاسلامية، ثم يصبح هذا المذهب منعطفاً حقيقياً لمجرى تاريخ تطور الفكر العربي نحو الفكر الفلسفي، نعني به مذهب المعتزلة؟²¹⁶

للإجابة على السؤال نرجع إلى الباحثين، الشرقيين منهم والغربيين، فنجدهم لا يرون من تلك الظروف سوى جانب واحد. واذا كان منهم من يرى الجانب الآخر، فانما يراه في غير مكانه الحقيقي من الواقع. ماكدونالد، مثلاً، يرى أن البحث في مسألة الحرية الانسانية ينشأ من "ضرورة فلسفية للعقل الانساني".

²¹⁵ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص556

²¹⁶ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص560

هذا من حيث المبدأ. وأما من حيث الواقع فيرى ان نشأة القول بالقدر في بلاد الشام اثناء العهد الاموي حصلت بتأثير الآراء المسيحية ، ولا سيما كتابات يوحنا الدمشقي التي يظهر منها ان مسألة الجبر وحرية الارادة هي من أهم مسائل الخلاف بين الاسلام والمسيحية .

وينقل "غولد تسيهر" عن الباحث "كريم" قوله بأن علماء المسلمين القدامى اخذوا من علماء اللاهوت المسيحيين ما احدث عندهم الشك في ما اعتقدوه من أمر القدر الازلي المطلق. أما غولد تسيهر نفسه فنستخلص من كلامه في الموضوع ان محاولة المسلمين الاتقياء، في العصر الاموي، ازالة التعارض بين نصوص القرآن في مسألة ارادة الله و ارادة الانسان، هي المصدر الاساسي لظهور حركة القدرية.

هذه النماذج من آراء الباحثين الغربيين لا ترى من منشأ للبحث والجدل في مسألة القدر عند المفكرين العرب سوى هذا الجانب الواحد أو ذاك. فهم أما يرجعون المنشأ إلى التأثير بأفكار اللاهوت المسيحي أو غيره من المؤثرات الخارجية وحسب.²¹⁷

دون أن يفكر اطلاقاً بالقاعدة الاجتماعية أو السياسية التي انطلق منها المسلمون القدامى إلى محاولة التوفيق هذه أو دعت هذا الفريق منهم إلى القول بالقدر ودعت الفريق الآخر إلى نفي القول بالقدر والاخذ بفكرة حرية الارادة الانسانية أو حرية الفعل الانساني.

وهكذا فعل الباحثون الاسلاميون انفسهم في تحديد منشأ المسألة. فان هؤلاء ايضاً يرجعون ذلك إلى تأثير الفكر اللاهوتي المسيحي وحسب.

ومثل هذا الرأي نجده عند سائر المؤرخين الاسلاميين القائلين بأن معبداً الجهني هو أول من قال بالقدر، وانه أخذ ذلك عن رجل نصراني يدعى سنهاويه كان قد اسلم ثم تنصر، أو تأثر به كما يذكر ابن سعد في "طبقاته". وينتقل هذا التأثير المسيحي من معبد إلى الحسن البصري في العراق، وإلى غيلان الدمشقي في بلاد الشام، حسب آراء هؤلاء المؤرخين.²¹⁸

ولا يمكن ان يقتنع المرء بأن الحكام الامويين لم يكونوا يتصورون هذا الخطر الذي يعنيه مذهب القدرية، وهم المعروفون بالدهاء والحيلة الشديدة لسلطانهم في وقت اشتدت فيه حركات المعارضة وتطورت اسلحتها الفكرية المتعددة السريعة الانتشار.

ان بين المؤلفين الاسلاميين القدماء انفسهم من يشهد على صحة رأينا هذا، كالقاضي عبد الجبار بقوله ان "أول من قال بالجبر واطهره: معاوية" وقوله ان معاوية "اظهر ان ما يأتيه، بقضاء الله ومن خلقه، ليجعله عذراً في ما يأتيه ، ويوهم انه مصيب فيه، وان الله جعله اماماً وولاه الامر. وفشا ذلك في ملوك بني أمية".

اما الجبريون، فليسوا فرقة واحدة، فقد ذكر الشهرستاني ثلاثة اصناف رئيسة لهم:

الجبرية الخالصة، والجبرية المتوسطة، وهناك الفرقة التي تثبت للقدرة الحادثة أثراً ما في الفعل.

²¹⁷ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 561

²¹⁸ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 562

وذكر الشهرستاني للفرقة النجارية منهم اصنافاً ثلاثة ايضاً. اما الفرقة الضرارية (أصحاب ضرار بن عمرو) فتتميز بأن بين مبادئها مبدأ يقول "ان الامامة تصلح في غير قریش، حتى اذا اجتمع "قرشي" و "نبطي" قدمنا النبطي، اذ هو اقل عدداً، واضعف وسيلة، فيمكننا خلعه اذا خالف الشريعة". والمعتزلة، وان جوزوا الامامة في غير قریش لا يجوزون تقديم النبطي.

فهناك جبريون، اذن، أشد خطراً على السلطان الاموي من المعتزلة، رغم ان المعتزلة ياخذون بفكرة القدريّة. فان القول بجواز ان يكون الامام من غير قریش - والامويون من قریش -، بل جواز تقديم حتى النبطي على القرشي، يشكل خطراً على الخلافة الاموية لا نبالغ ان قلنا انه اشد من خطر القدريّة.²¹⁹

يقول المؤرخون ان معبداً الجهنّي وعطاء بن يسار اتيا إلى الحسن البصري وقالوا له: "يا أبا سعيد، هؤلاء الملوك يسفكون دماء المسلمين، ويأخذون اموالهم، ويقولون: انما تجري اعمالنا على قدر الله تعالى، فقال لهما الحسن البصري: كذب اعداء الله" يقصد بني أمية.²²⁰

هل كان من نوع المصادفة ان يأتي معبد الجهنّي وصاحبه عطاء بن يسار إلى الحسن البصري ليقولوا له: "يا ابا سعيد، هؤلاء الملوك يسفكون دماء المسلمين".

طبعاً، لا. لم يكن ذلك مصادفة مطلقاً. فنحن نرى هنا معبداً الجهنّي وعطاء بن يسار يأتیان الحسن البصري شاكيين محتجين على "هؤلاء الملوك".

فمن هم "هؤلاء الملوك"؟. انهم ملوك المسلمين بالذات، وهم الملوك الامويون بأعينهم، فإنه لم يكن للمسلمين آنئذ ملوك غير الامويين.

فعلى أي شيء يحتج معبد وعطاء من أمر "هؤلاء الملوك"، ومن أي شيء يشكون؟.

"المادة التاريخية" هنا واضحة جداً، فهي تجيب عن السؤال جواباً لا يحتاج إلى تفسير أو تأويل. انها تقول لنا بلسان صريح: "هؤلاء الملوك يسفكون دماء المسلمين ويأخذون اموالهم"، ولا يكتفون بذلك، بل هم يبررون اعمالهم الظالمة هذه بأنها "تجري على قدر الله" أي انهم يسفكون الدماء ويغتصبون الاموال ثم ينسبون اعمالهم

إلى الله، إلى قضاء الله وقدره، إلى "جبرية" آلهية مفروضة على المسلمين ولا خلاص منها.²²¹

اننا نرى هنا، بوضوح، ان مسألة القدر تتخذ مضموناً سياسياً، اجتماعياً صريحاً ليس فيه مجال للالتباس. وهذا المضمون قوي الدلالة على مدى استفادة السلطة الاموية من فكرة القضاء والقدر (الجبر) لدعم وجودها من جهة، ولسد ابواب الامل امام المسلمين - من جهة ثانية - بالخلاص من ظلم هذه السلطة، ما دامت سلطة آلهية جبرية.

²¹⁹ حسين مروّة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 565-566

²²⁰ حسين مروّة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 570

²²¹ حسين مروّة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 573

وما دام ليس في مقدور الانسان ان يعاند سلطة الله، ولا ان يمنع عن نفسه قضاء الله وقدره، أي انه لا يملك الاختيار في فعل من افعاله. فعلى المسلمين اذن، بحكم هذه الجبرية الالهية، ان يستسلموا للحكم الاموي، لانهم بذلك يستسلمون لقضاء الله وقدره. هذه هي "المعادلة" السياسية لمنطق الامويين.

ثم ان هذا المضمون السياسي الاجتماعي قوي الدلالة، من جانب آخر، على -ان الحركة القدرية، حين ظهرت بصورتها المذهبية - النظرية على يد معبد الجهني، قد جعلت دعوتها إلى حرية الانسان في افعاله مقترنة اقتراناً عضوياً بالدعوة إلى مناهضة الحكم الاموي لسببين متلازمين: لسفكهم دماء المسلمين واخذهم اموالهم أولاً.

ولزعمهم -ثانياً- ان ظلمهم هذا انما هو قدر عليهم من الله، بل نرى من الأصح أن نقول: ان دعوة القدرية إلى حرية الارادة الانسانية والفعل الانساني تتضمن، بحد ذاتها وبجوهرها.

دعوة المظلومين ان يستخدموا حرية ارادتهم وفعلهم هذه في العمل للخلاص من ظلم "هؤلاء الملوك"، أي

ان دعوة القدرية تتضمن - بالضرورة- انفتاح باب الامل بأن الخلاص ممكن، لانه لا "جبرية" ولا قدر.²²²

كل ذلك يؤدي بنا إلى حتمية الاستنتاج بان مذهب القدرية انما تبلور مذهبياً ونظرياً على هذه الصورة التي ظهر بها عبر مدرسة الحسن البصري في بيئة البصرة بالذات، ثم في بيئة دمشق بالذات، ثم في بيئة "المدينة" بالذات من الحجاز، ليكون تعبيراً بشكل ديني عن "أيديولوجية" تقف في الطرف الاخر المناقض

"لايديولوجية" الحكم الاموي: الجبرية.²²³

نخلص من عرض هذه الاراء في القدريين إلى استنتاج أخير، هو اننا لا نزع ان مذهب القدرية ظهر بتفكير يخرج عن اطار التفكير الديني، ولكننا نقول بأن هذا المذهب احدث اثراً ايجابياً كبيراً في تطوير الفكر المعارض لحكم بني امية، من حيث كونه اوجد للمعارضين، ولا سيما الفئات الاجتماعية التي تعاني مظالم هذا الحكم، "أيديولوجية" مقابلة "لايديولوجية" الطبقة الحاكمة الاموية.

وقد أرسى هذا المذهب قاعدته النظرية على فكرة حرية ارادة الانسان ومسؤوليته عن افعاله. وقد أصبحت هذه القاعدة النظرية احد الأسس التي قام عليها صرح الفكر العقلاني المعتزلي.

المصادر القرآنية لمسألة القدر:

قلنا أن تفكير القدريين المؤسسين، نظرياً، لهذا المذهب لم يخرج عن اطار التفكير الديني.

فكان لا بد لهؤلاء المؤسسين، اذن، ان يدعموا تفكيرهم ونظريتهم في حرية الارادة بدعامة دينية اسلامية، وكان القرآن - وهو المصدر الأول للمفاهيم الاسلامية - مرجعهم قبل كل شيء.

ولقد وجدوا في القرآن بالفعل دعامة قوية للقول بحرية الارادة ومسؤولية الفعل الانساني، اذ فهموا باجتهد خاص - من بعض الايات القرآنية، ولا سيما المكية منها، ما جعلوا منه هذه الدعامة.

²²² حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 574

²²³ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 579

ففي المناقشة المروي عن غيلان الدمشقي انه اجراها مع الخليفة الاموي عمر بن عبد العزيز بشأن المذهب القديري، نرى غيلان يناقش الخليفة هذا في مدلول الآية: "انا هديناه السبيل: اما شاكراً واما كفوراً" (سورة الانسان، الآية 3)

فان غيلان يرى في هذه الآية نصاً صريحاً على ان الذي يجيء من الله يقتصر على ايضاح طريق الهداية، ثم يبقى على الانسان ان يختار: اما الشكر -أي الايمان هنا- واما الكفر.

فقد فهم غيلان اذن من الآية كونها تقول باختيار الانسان في افعاله، ومسؤوليته عن هذه الافعال.

ولكن غيلان لا يكتفي بالاستشهاد بالنص القرآني، بل نراه في مناقشة اخرى له مع عمر بن عبد العزيز نفسه، يعلل القول بالاختيار تعليلاً نظرياً مستمداً من مفهوم العدل، وهو مفهوم ذهب غيلان في تطبيقه على العدل الالهي مذهباً واقعياً، وليس ميتافيزيقياً، لانه انطلق به من معناه البشري.²²⁴

غير ان القديريين وجدوا في القرآن ، مع ذلك، نصوصاً اخرى تحمل ظاهراً معاكساً لما هو مفهوم من النصوص المذكورة. فهناك آيات قرآنية توحى، في ظاهر نصها أو مضمونها، بمبدأ الجبرية المطلقة.

"ان هذه تذكرة، فمن شاء اتخذ إلى ربه سبيلاً، ما تشاؤون إلا أن يشاء الله". وظاهر من الفقرة الاخيرة في هذه الآية انها تنفي مشيئة الانسان غير المقيدة بمشيئة الله. وذلك ما يدل في ظاهر النص على مبدأ الجبرية المطلقة.²²⁵

لقد اصطدم القديريون بآيات قرآنية كثيرة وهذه الآيات ذاتها كانت دليل الجبريين على مذهبهم، ومن امثلتها: "الله خالق كل شيء" ، "ختم الله على قلوبهم" ، "ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقاً حرجاً" ، "والله خلقكم وما تعملون".

ان كلاً من هذه الآيات لها دلالتها الظاهرية الخاصة. فانه يستفاد من آية "الله خالق كل شيء" انها تشتمل بعمومها فعل الانسان، فهو "شيء" ، اذن هو مخلوق لله كسائر "الاشياء"، وليس مخلوقاً للانسان. ويستفاد من آية "ختم الله على قلوبهم" نفي حرية الارادة الانسانية، لان ارادة الله قد ختمت طابعها وقدرتها على قلوب البشر.

ويستفاد من آية "ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقاً حرجاً" ان ضلال الانسان انما يحدث بارادة من الله. واما آية "والله خلقكم وما تعملون" فانها نص صريح على ان الله خلق الناس وخلص اعمالهم كذلك، فكل ما يعمل الانسان اذن انما هو من عمل الله. هكذا نرى هذه الآيات كغيرها من امثالها تحمل هذا الظاهر الجبري.

فماذا فعل القديريون في مواجهة هذا النوع من النصوص القرآنية ؟

هنا تجيء محاولة التوفيق بين النصوص القرآنية. فقد كان على القديريين ان يؤولوا هذه الآيات الظاهرة بالجبرية تأويلاً يخرجها عن ظاهرها بحيث تبدو غير متناقضة مع الآيات الأخرى التي استدلوها بها على حرية الارادة.

²²⁴ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 584

²²⁵ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 585

ولعل أول ما ظهر من هذه المحاولة بصورة منهجية تقريباً ما نراه في الرسالة المنسوبة إلى الحسن البصري انه كتبها إلى عبد الملك بن مروان .

هذه الرسالة، مكتوبة من وجهة نظر القدرين على كل حال. فهي اذن تكشف عن طريقتهم في التوفيق بين الآيات القرآنية المتعارض في مسألة القدر والجبر.

ذلك ان هذه الرسالة قد تعرضت للرد على الجبرية اذ استدلوا على مذهبهم بآية: "فيضل الله من يشاء ويهدي من يشاء". فالعلان في الآية منسوبات إلى الله.²²⁶

تقول الرسالة ان هؤلاء الذين يقولون بأن الله هو الذي يضل من يشاء ويهدي من يشاء، لو نظروا إلى ما قبل الآية وإلى ما بعدها، لظهر لهم ان الله لا يضل الا الذين هم ضالون بالفعل قبل ان يضلهم الله، بدليل الآية الاخرى القائلة: "ويضل الله الظالمين". فان هذه الآية الاخيرة ناطقة بأن فعل "يضل" المنسوب إلى الله قد حدث "للاظالمين"، أي لمن كانوا ظالمين قبل ذلك، أي لمن كانوا قد ظلموا انفسهم باختيارهم، حين اختاروا لانفسهم الفسق او الكفر.

وهذا يعني ان الله حين رأى ضلالتهم حكم عليهم بما هم فيه.

وتؤيد الرسالة تفسيرها هذا بالآية: "فلما زاغوا ازاغ الله قلوبهم". وتقصد الرسالة هنا ان فعل "ازاغ الله قلوبهم" كان نتيجة لفعل "زاغوا" فهذا الفعل الاخير المنسوب إلى الفاسقين هو سابق، زمنياً، على الفعل المنسوب إلى الله (ازاغ الله قلوبهم)، بدليل كلمة "لما" (فلما زاغوا ازاغ الله إلخ). و "لما" تدل على الزمن الماضي. اذن كان فعل "زاغوا" سبباً لفعل "ازاغ الله".

نستنتج من هذا البيان ان المنهج الذي اعتمدته القدرين في محاولة التوفيق بين نصوص القرآن في مسألة القدر والجبر، يقوم على مبدئين اثنين:

أولهما، ان الله لا يضل غير الضالين من تلقاء انفسهم وباختيارهم.

وثانيهما، ان كون الله "يضل" هؤلاء الضالين ليس معناه ان الله يحدث عندهم الضلال، لان الضلال حادث عندهم فعلاً بارادتهم، فكيف يحدث الله ما هو حادث بالفعل؟ ان ذلك محال، لانه من نوع "تحصيل الحاصل"، بل ان معنى "يضل الله" و "ازاغ الله"، ان الله يحكم على هؤلاء الضالين والزائغين بالضلال والزيف، أي يقرر ما هو واقع لكي يقرر سبب العقاب الذي يستحقونه على ما فعلوه بارادتهم.²²⁷

واذا كان منهج التوفيق بين نصوص القرآن المتعارضة في مسألة القدر والجبر، لم يصل إلينا من الشواهد التطبيقية له عند مؤسسي المذهب القدرية الأوائل سوى تلك الرسالة المنسوبة إلى الحسن البصري، فأن المتعزلة الذين انطلقوا من هذا المذهب كملوه واقاموا له قواعد واصلها النظرية على أسس من التفكير

²²⁶ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 586

²²⁷ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 587

الفلسفي، قد أوضحوا ملامح المنهج هذا في سياق تطبيقه بطريقة التأويل العقلي للنصوص الإسلامية، من القرآن والسنة معاً.²²⁸

كانت البصرة البيئة الأولى التي خرجت منها حركة القدرية في مدرسة الحسن البصري أولاً، ثم في ظهور معبد الجهني على مسرح هذه الحركة ليؤدي دوره النشيط في التبشير بها، لا في البصرة وحدها، بل في الحجاز كذلك، ثم يبلغ تأثيره البيئة الشامية على يد غيلان الدمشقي. فلماذا كان ذلك؟.

يرجع الأمر هنا إلى ظاهرتين تميزت بهما البصرة طوال عهد الحكم الأموي بالخصوص:

الظاهرة الأولى، كونها المدينة التي احتشدت فيها مختلف القوى والأحزاب السياسية والتيارات الفكرية المعارضة للحكم الأموي، من الشيعة والخوارج والموالي المنحدرين من أصول مختلفة.. يضاف إلى ذلك كون البصرة مركزاً رئيسياً لتجمع فئات واسعة من الحرفيين وشغيلة الأرض والعبيد وصغار التجار الفقراء الوافدين من عدة امصار طلباً للعمل أو هرباً من اضطهاد مالكي الأرض.²²⁹

أما الظاهرة الثانية، فهي: كون البصرة -بسبب من الظاهرة الأولى- أظهر ما كان يظهر فيها ظلم الأمويين، إذ كان هذا الظلم مسلطاً، من جهة، على الأحزاب السياسية والتيارات الفكرية التي تعادي حكمهم لهذا السبب أو ذاك، ومسلطاً -من جهة ثانية- على تلك الفئات المستضعفة من حرفيين وعاملين في الأرض وعبيد وتجار صغار وفقراء معدمين. في حين كانت تنمو فئات الاقطاعيين وكبار التجار والاعنياء على حساب تلك الفئات المستضعفة.²³⁰

القيمة التاريخية لمسألة القدر:

ان نظرة شاملة في مجرى تاريخ تطور الفكر العربي - الإسلامي، منذ عصر صدر الإسلام إلى عصر ما يسمى بـ"النهضة العربية" الحديثة في القرن التاسع عشر، يمكن أن نرى في ضوءها ان مسألة القدر هذه كانت تظهر في ذلك المجرى الطويل كلما واجهت الحياة العربية ظروف شبيهة بالظروف التي استدعت ظهورها أول مرة في عصر عربي مبكر.

لكن المسألة لم تكن تظهر دائماً بالشكل نفسه الذي ظهرت به حينذاك. وانما هي -في الواقع- قد اتخذت اشكالاً مختلفة تبعاً لاختلاف ظروف كل عصر على حدة، وتبعاً لاختلاف مستوى التطور الفكري في هذا العصر أو ذاك.

فهي عند المعتزلة، مثلاً، ظهرت في شكل أعلى منه عند القدريين الأوائل من حيث التركيب البرهاني المنطقي

²²⁸ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 588

²²⁹ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 591

²³⁰ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 592

ثم هي ظهرت في الفلسفة العربية - الاسلامية، بعد ذلك، مقترنة بقانون السببية الكوني الذي نراه - مثلاً - عند ابن رشد اشبه بمقولة الضرورة في الديالكتيك المادي الماركسي. لكن الحتميات التي يفرضها قانون السببية تتخذ عند ابن رشد شكلاً ميتافيزيقياً يكمن في داخله مضمون مادي.

ثم نرى المسألة نفسها تظهر عند المصلحين الاسلاميين، امثال الشيخ محمد عبده في أوائل عصر " النهضة " العربية الحديثة، في شكل جديد يحمل مضموناً اجتماعياً يكاد يكون مباشراً.. وفي الفلسفة الأوروبية كانت هذه المسألة تبحث ايضاً (هوبس، سبينوزا، دولباخ شيلنغ هيغل) وفي كل المذاهب الفلسفية اللاحقة حتى الماركسية.

ففي الماركسية تعد مسألة الحرية والضرورة احدى القضايا الفلسفية الرئيسية. على أن الضرورة دون المصادفة تؤدي - في المنظار الماركسي - إلى الحتمية المطلقة (الجبرية) التي تناقض امكانية الحرية.²³¹ والمهم في المسألة الآن ان نؤكد القول بأنه كانت هناك دائماً ، طوال عصور التاريخ العربي - الاسلامي ، حاجة إلى ظهور مفكرين مؤهلين للتعبير عن واحد أو كل من طرفي الصراع بين طبقات وفئات مستثمرة (بكسر الميم) وبين طبقات وفئات مستثمرة (بفتح الميم).

وقد اتفق تاريخياً ان الطبقات والفئات الأولى في المجتمع العربي - الاسلامي كانت دائماً تستغل النصوص الدينية الاسلامية ذات الصبغة الظاهرة بالجبرية لتتخذ منها سلاحاً نظرياً وايدولوجياً وسياسياً تدافع به عن وجودها ، وتبني فكرة تخليد سيطرتها، وتجعل منه في الوقت نفسه اداة لزرع روح الاستسلام إلى الاقدار في نفوس الطبقات والفئات الاخرى المستثمرة (بالفتح)، وتخذير ثورتها، وخنق مطامحها وكفاحيتها الطبقة.

منشأ اسم القدرية:

يبقى ان نقول كلمة اخيرة عن "القدريين" المؤسسين الأوائل، تتعلق بتسميتهم "قدريين" وتسمية مذهبهم الفكري بـ"القدرية".

الواقع ان هذه التسمية غير دقيقة، بل غير صحيحة، لان المفهوم منها انهم يقولون بسلطة القدر عن ارادة الانسان، في حين انهم هم يقولون بالعكس، فكيف اذن لصق بهم -بالمعتزلة بعدهم - اسم "القدرية"؟ الأرجح ان خصومهم، وخصوم المعتزلة بعد ذلك، هم الذين الصقوا بهم هذا الاسم، قصد تشويه سمعتهم، مطبقين عليهم قول النبي: "القدرية مجوس هذه الامة".

وقد تنصل المعتزلة من هذا الاسم "وقالوا: لفظ القدرية يطلق على من يقول بالقدر خيره وشره من الله تعالى". هذا المفهوم يخالف، بل يناقض رأي "القدريين" الأولين ورأي اخلافهم المعتزلة، كما عرفنا من قبل.

²³¹ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 593

ولذا كان اسم "اهل التوحيد" او "اهل العدل" اكثر انطباقاً على المعتزلة من أي اسم آخر أطلق عليهم حتى اسم "المعتزلة".²³²

3- الجبرية، أو الجهمية : منطق عقلي:

للمذهب الجبري، أو "النظرية" الجبرية، مكانة ملحوظة في تاريخ نشأة التفكير العقلي والتمهيد للفكر المعتزلي، كونها النقيض السلبي لنظرية حرية ارادة الانسان، وكون الطبقات والفئات الاجتماعية المسيطرة، استغلتها "ايدولوجيا" لمصلحة سيطرتها، أي لغرض ديمومة هذه السيطرة.

سميت الجبرية بـ"الجهمية" أيضاً، منسوبة إلى جهم بن صفوان.²³³

يحدد الشهرستاني مذهب جهم في مفهوم الجبر ومفهوم القدرة الحادثة، على النحو التالي: ".. ان الانسان لا يقدر على شيء، ولا يوصف بالاستطاعة، وانما هو مجبور في افعاله، لا قدرة له ولا ارادة ولا اختيار، وانما يخلق الله تعالى الافعال فيه (أي في الانسان) على حسب ما يخلق في سائر الجمادات، وتنسب اليه (أي إلى الانسان) الافعال مجازاً (لا حقيقة) كما تنسب إلى الجمادات، كما يقال: اثمرت الشجرة، وجرى الماء، وتحرك الحجر، وطلعت الشمس وغربت، وتغييت السماء وامطرت، واهتزت الأرض وانبتت.. إلى غير ذلك. والثواب والعقاب جبر، كما ان الافعال كلها جبر. قال (أي جهم) : واذا ثبت الجبر، فالتكليف (أي تكليف الدين للانسان بفعل شيء أو تركه) ايضاً كان جبراً.

يبدو جهم، في هذا الكلام على أشد ما يكون سلبية ورجعية في موقفه من قضية حرية اختيار الانسان.²³⁴

ان هذا التقرير -القاعدة يجعل شأن الارادة والاختيار شأناً ألياً بمعنى ان كل ارادة جزئية تحدث من الانسان هي مخلوقة لله، أي ان "المريد حينئذ هو الله، لا الانسان.

وهكذا شأن الاختيار. فلا نزال اذن بعد هذا الكلام عند رأينا السابق في جبرية جهم، أي انها جبرية سلبية مطلقة. وهي اشبه بجبرية الاشاعرة التي يسمونها "كسباً"، ونحن نرى مع احمد أمين ان هذا "الكسب" لا يقدم في الموضوع ولا يؤخر، فهو يرجع -بالنتيجة - إلى الجبر.

ولكن هناك موقفاً آخر لجهم يضع فيه حكم العقل وضعاً جديداً في التفكير الاسلامي بالقياس إلى زمنه، مستخدماً طريقة الاستدلال الفلسفي في أكثر من مسألة واحدة سبق بها المفكرين العقلين الذين جاءوا بعده كالمعتزلة وعلماء الكلام.

بانياً لهم الاساس الذي شيّدوا عليه عمارتهم الفكرية اللاحقة.

²³² حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 594

²³³ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 597

²³⁴ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 598

وسنعرض- فيما يلي- هذه المسائل التي سبق اليها جهم بمنجبه العقلي:

1- مسألة صفات الله:

في هذه المسألة نرى جهما يقدم رأي العقل على ظاهر النصوص القرآنية ، فلا يأخذ بهذا الظاهر كما كان يفعل المحافظون المتمسكون بحرفية هذه النصوص.

فقد انكر جهم ان يكون لله صفات غير ذاته، كصفات السمع، والبصر، والارادة، الكلام الخ. لانه يرى ان اثبات هذه الصفات لله يعني تشبيهه بالانسان ، ولا يجوز تشبيه الخالق بالمخلوق كما يقول.

فان صفات السمع والبصر والحياة والتكلم صفات بشرية، بل بعضها من صفات الحيوان كذلك.²³⁵

فماذا يفعل اذن بالنصوص القرآنية التي تنسب هذه الصفات كلها إلى الله!.

يلجأ هنا إلى التفسير العقلي. وهو يمهّد لتفسيره العقلي هذا بتمهيد نظري يضع به اللبنة الأولى في بناء المذهب الفلسفي الميتافيزيكي بهذا الموضوع، وقد سبق به المعتزلة وعلماء الكلام ، واضعاً المسألة في نطاق التفكير العقلي الصرف.

غير أن المعتزلة وعلماء الكلام قد طوروا نظرية جهم هذه في ضوء منهجهم العقلي الخاص.

أما أصل النظرية عند جهم فهو قوله ان الله "ذات" وحسب، واذا كان كذلك فهو -أي الله- **لا يوصف** بوصف يجوز اطلاقه على غيره، كأوصاف : شيء، وموجود، وحي ، وعالم، ومريد. ولكن يجوز وصفه بانه قدر، وموجد، وفاعل، وخالق، ومحبي، ومميت. لان هذه الأوصاف مختصة به وحده.

ويقول جهم أيضاً: "ان الله لا شيء، وما من شيء، ولا في شيء، وان الله" لا يقع عليه صفة، ولا معرفة شيء، ولا توهم شيء، ولا يعرفون الله فيما زعموا الا بالتخمين، فوقعوا عليهم اسم اللوهية، ولا يصفونه بصفة تقع عليها اللوهية" (الجملة الاخيرة تعني: طبقوا عليه اسم اللوهية ولكن لا يصفونه بصفة تنطبق عليه اللوهية).

نفهم من هذا الكلام المنقول عن جهم انه ينفي عن الله كل صفة تعني تشبيهه بالمخلوقات ، فكأنه يقول ذلك رداً على الفرقة المعروفة باسم "المشبهة" التي تصف الله بأوصاف حسية، ويطلقون عليها أيضاً اسم "المجسمة" لان الأوصاف الحسية التي تنسبها إلى الله تصوره "شيئاً" له جسم مادي.

واذ نفى جهم عن الله صفة "الكلام"، توصل إلى القول بأن القرآن مخلوق، أي حادث، وليس قديماً أزلياً.. فان الله لا يمكن أن يتكلم ، لان الكلام صفة بشرية.

فالقرآن، اذن ليس كلاماً الهياً. واما الايات القرآنية الدالة على وصف الله بالتكلم، امثال الآية: "وكلم الله موسى تكليماً" فيخضعها جهم للتأويل قائلاً ان معنى "كلم" هنا: الكلام في احد مخلوقاته، كالنبي.

وعلى ذلك يكون جهم قد سبق المعتزلة في القول بخلق القرآن ايضاً، وهو القول الذي احدث مشكلة تاريخية معروفة نشأت عنها مأساة فكرية رهيبة ارتبطت تاريخياً باسم المعتزلة وزادت نار العداء اشتعالاً بين المعتزلة

والاشاعرة.²³⁶

²³⁵ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص599

2. مسألة رؤية الله:

قال جمهور المسلمين، ولا سيما الاشاعرة، بإمكان رؤية الله في العالم الاخروي، واستدلوا على ذلك بما سموه دليلاً "عقلياً"، وهو ان كل موجود تمكن رؤيته، وكل ما لا تمكن رؤيته لا يثبت وجوده، فهو كالمعدوم. وما دام قد ثبت وجود الله فقد ثبت امكان رؤيته.

اما موقف جهم بن صفوان من مسألة رؤية الله، فهو موقف مخالف لما سبق. انه ينفي امكان رؤية الله اطلاقاً، سواء في العالم الدنيوي ام العالم الاخروي، ومرجع هذا الرأي عنده هو ما كان قد قرره سابقاً، في نفي الصفات عن الله، من ان الله "ليس شيئاً"، فليست تنطبق عليه اذن قاعدة "كل ما هو موجود تمكن رؤيته" لان الموجود "شيء".

ينطبق "جهم" في رأيه هنا، كما ينطلق في رأيه بمسألة الصفات، من نظرة تجريدية إلى حقيقة "الله". وهي اقرب إلى النظر المفهومي الفلسفي، وان يكن الاتجاه العام عنده اتجاهاً ميتافيزيقياً خالصاً.

3- مسألة علم الله:

في نصوص القرآن آيات ينطق ظاهرها بالجبر، وهي الآيات التي تقول بان كل شيء مما يجري في الكون وفي حياة الناس انما يجري بقدر من الله قديم ازلي بقدّم الله وازليته. وهذا يعني -ضمناً- ان الله يعلم كل ما قدر ان يكون، أي ان علمه قديم ازلي كذلك.

بل لقد جاء في هذه النصوص ما هو صريح في ذلك، كما نرى في مثل الآية: "وما تسقط من ورقة الا يعلمها، ولا حبة في ظلمات الأرض، ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين".

امثال هذه الآية القرآنية لم يقتصر الخلاف فيها على مسألة حرية الاختيار والجبر، بل نشأ خلاف فيها على مسألة "علم الله" أيضاً.

حتى الجبرية وقفوا في هذه المسألة موقف المعتزلة، بالرغم من الفارق بين الجبرية والمعتزلة في مسألة

237

الاختيار والجبر.

لذلك نرى "جهما" وهو زعيم الجبرية كما عرفنا، يثير مسألة "علم الله" قبل المعتزلة على النحو التالي: يقول جهم ان علم الله ليس قديماً ازلياً، رغم دلالة ظاهر الآيات المتقدمة على أزليته، بل هو -أي العلم- حادث.

وجههم هنا كذلك يرجع إلى الأصل السابق الذي قرره في مسألة الصفات. فالعلم صفة، وما دام هو قد نفى الصفات عن الله، فماذا يقول اذن في علم الله؟، هل ينفي العلم عن الله؟، انه لا يستطيع ان يلتزم بهذه النتيجة، لانه اذا نفى عن الله العلم، فقد أثبت له الجهل. وتلك نتيجة لا يرتضي جهم القول بها، فكيف يعالج المشكلة اذن؟

²³⁶ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 600

²³⁷ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 605

هنا نراه، مرة أخرى يستخدم منهجه العقلي الفلسفي. فقد نقل عنه ابن حزم قوله في وضع المشكلة: "لو كان علم الله تعالى لم يزل (أي موجوداً منذ الازل)، لكان لا يخلو عن ان يكون هو الله أو غيره. فان كان علم الله غير الله وهو لم يزل (أي وهو ازلي)، فهذا تشريك لله تعالى (أي جعل العلم شريكاً لله، لانه يصبح هناك ازليان: الله، وعلمه)، وايجاب الازلية لغيره تعالى، وهذا كفر. وان كان هو الله (أي: وان كان علم الله هو الله نفسه) فالله علم (أي يصبح معنى الله: العلم)، وهذا الحاد (يقصد ان القول بأن الله علم ينتج عنه القول بأن الموجود هو العلم وليس الله). بهذا الكلام يضع جهم المشكلة وضعاً فلسفياً، ولكن كيف يحلها؟. انه يختار الحل الذي ينفي ازلية علم الله، ولا ينفي العلم نفسه عن الله، أي انه يختار القول بان علم الله حادث. فكيف حدث، أو يحدث، أي كيف يحصل العلم لله بعد ان لم يكن حاصلاً؟، هل يحصل له العلم بالشيء قبل وجود هذا الشيء ام مع وجوده؟، وحين يحدث له العلم اين يحدث، في أي محل يوجد الله علمه الحادث؟. وهذه المسألة التي نحن بصدها تعرض لشرحها وفق مذهب جهم فريق من كبار مؤرخي الفكر العربي - الاسلامي في مختلف العصور، امثال الشهرستاني، والاشعري، والبغدادى، والصفدي، وابن تيمية وغيرهم. اما الشهرستاني فيجيب عن الاسئلة المتقدمة بقوله ان "جهم" يثبت لله علوماً حادة لا في محل، ثم ينقل عن جهم انه قال: "لا يجوز ان يعلم (الله) الشيء قبل خلقه، لانه لم علم ثم خلق، أفبقي علمه على ما كان ام لم يبق؟، فان بقي فهو جهل، فان العلم بان سيوجد (الشيء) غير العلم بأن قد وجد، وان لم يبق فقد تغير، والمتغير مخلوق ليس بقديم".²³⁸

نستفيد من نص الشهرستاني هذا ان علم الله بالشيء -في رأي جهم- لا يجوز ان يحدث قبل جود الشيء.

ولكن الاشعري ينقل عن جهم، في هذا الجانب من المسألة، رأيين مختلفين، يقول في أولهما انه "قد يجوز عنده (جهم) ان يكون الله عالماً بالاشياء كلها قبل وجودها، بعلم يحدثه قبلها". ويقول في ثانيهما: "وحكى عنه حاك خلاف هذا، فزعم ان الله يعلم الشيء في حال حدوثه. ومحال ان يكون الشيء معلوماً وهو معدوم (أي قبل حدوثه)، لان الشيء عنده -أي عند جهم- هو الجسم الموجود وما ليس بموجود فليس بشيء فيعلم او يجهل".

لكن، هناك اشكالية تناقض في فكر جهم تبرز من العلاقة التناقضية بين فكره الجبري واستبساله في نفي صفة العلم عن الله.²³⁹

ذلك أن نفي العلم الآلهي يستلزم نفي الجبر على الافعال اللاحقة عند الانسان، لانها تصبح افعالا غير معلومة لله، أي غير محكومة اذن بالارادة الآلهية، فينتفي الجبر، ويثبت الاختيار.

²³⁸ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 606

²³⁹ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 608

4- مسألة الايمان:

كان المفهوم الشائع للايمان عند جمهور المسلمين يتركب من عنصرين: الاعتقاد بالله ورسله أولاً، ونطق اللسان بهذا الاعتقاد ثانياً، ثم جاء الخوارج فزادوا عنصرياً ثالثاً في هذا المفهوم، هو العمل وفق الاعتقاد، بحيث لا ايمان ان لم يقتنر الاعتقاد والنطق بالعمل.

غير اننا نرى مفهوم الايمان عند جهم يتخذ صيغة جديدة، فاذا به يقتصر على عنصر واحد جديد. هو المعرفة، أي معرفة الله ورسله وكل ما جاء من عند الله .

فالايمن في رأي جهم اذن هو "معرفة" وحسب "اون ما سوى المعرفة من الاقرار باللسان، والخضوع بالقلب، والمحبة لله ولرسوله، والتعظيم لهما، والخوف منهما، والعمل بالجوارح، فليس بايمان". هكذا يقول ابو الحسن الاشعري عن مذهب جهم في الايمان.

ويصوغ الشهرستاني مذهب جهم هذا بالصيغة التالية: "من اتى المعرفة ثم جحد بلسانه لم يكفر بجحده ، لان العلم والمعرفة لا يزولان بالجدد ، فهو مؤمن".

وفي المقابل الايمان الكفر، فما هو الكفر عن جهم؟. هنا نجد عند الاشعري نصاً لجهم يقول: "ان الكفر خصلة واحدة، وبالقلب يكون، وهو الجهل بالله".²⁴⁰

فنحن هنا امام صيغة جديدة بالفعل لمفهوم الايمان، لا تقتصر على عقد الصلة بين الايمان والمعرفة، بل تجعلهما شيئاً واحداً.

واذا تذكرنا ان "جهما" يقول بالمعرفة العقلية، ويعتمدها الدليل الأول إلى الله قبل الوحي، حصل لدينا اقتناع باننا نواجه الان طريقة جديدة في التفكير تضع الفكر العربي - الاسلامي في هذه المرحلة من تاريخ تطوره امام بداءة المنعطف الذي يؤدي به إلى منهج المتكلمين العقلي الفلسفي الممهد لظهور المرحلة الفلسفية. ويكفي دليلاً على اننا هنا امام هذا المنعطف بالفعل ما لقيه المذهب الجهمي من معارضة عاصفة لدى المحافظين .

ويبدو لنا ان منهجه العقلي كان هو الأكثر اثارة للسلف، وللسلطات الاموية كذلك. فان دعوته الجبرية، وان كانت ملائمة لايدولوجية الحكم الاموي، لم تكن منفصلة عن الطريقة العقلية التي عالج بها مختلف القضايا الدينية السابقة بنوع من التفرد التحرر الفكري.

ومن هنا يبدو ان نزعتة العقلية الجريئة لم ترض رجال الحكم الاموي، بل اغضبتهم عليه من حيث ان الوضع الطبقي لهذا الحكم كان يقضي على رجاله ان يقفوا الموقف الصارم المعادي لكل نوع من الحركات الفكرية يضع العقل في موضعه المستقل، ولو نسبياً، عن الرأي "الرسمي" المحافظ للدولة، كما فعل جهم.

وقد يكون ذلك من العوامل التي حملت جهما ان يستجيب لدعوة الحارث بن سريج في خراسان حين دعاه هذا - أي سريج - إلى مشاركته في حرب بني امية أواخر عهد حكمهم، فشاركه بالفعل، وكانت بذلك نهاية حياته هو وابن سريج معا عام 128هـ.

²⁴⁰ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 609

ولعل هذا ما عناه احمد امين بقوله الذي اوردناه سابقاً: "... وجهم وان كان جبرياً الا انه قد ثار مع الخارجين على بني أمية، وقال بأقوال احفظت عليه الناس، فاستغلت السياسة كراهية عامة الناس له وقتله".

241

هناك قضية اساسية كانت تنصب فيها مختلف مجاري التحول هذا تقريباً، هي قضية الموقف من القضاء والقدر وعلاقته بأفعال الانسان وبمسؤوليته عن هذه الافعال.

وقد اتخذت هذه القضية صيغة تاريخية ذات دلالة ملحوظة، اذ سميت بقضية الجبر والاختيار.

فان الصراع فيها كان يدور على هذا السؤال: هل الانسان مجبر على افعاله ام مختار فيها؟.. او هل للانسان حرية الارادة والاختيار في ما يفعل من خير او شر، ام هو خاضع في كل ذلك لارادة الله المطلقة، أي ان القضاء والقدر: خبره وشهره، من الله؟.

لقد وصف الباحثون المتأخرون هذه القضية بأنها التي حركت الفكر العربي كله في ذلك العصر. وهو وصف ينطبق على الواقع التاريخي انطباقاً كلياً، لانها منذ ظهرت على الصعيد الفكري في العهود الأولى من حياة الدولة الاموية في المشرق، أصبحت هي القطب المركزي لكل انقسام فكري، أو مذهبي ديني، او اجتماعي

242

وسياسي.

وكانت مشكلة القدر في طبيعة الأمور التي تفجر الجدل حولها بقوة، ذلك لان الحكم الاموي استغل الروح الجبرية الظاهرة في بعض نصوص القرآن استغلالاً مثيراً، ليدعم بها قوته وسلطانه على الفئات الاجتماعية المستضعفة التي ظهر التفاوت الطبقي كبيراً جداً بينها وبين الطبقة الحاكمة واعوانها من الاقطاعيين وكبار التجار وذوي الامتيازات الضخمة من قادة جيوش الفتح المرابطين في هذا القطر وذاك.

فقد كان الحكام الامويون، في هذه الظروف، محتاجين ان يرسخوا في نفوس الناس واذهانهم فكرة الجبر، ليضفوا على حكمهم صفة القضاء والقدر من الله، أي صفة التأبيد المفروض على المسلمين بقضاء الله وقدره.

من هنا لم يكن مصادفة ان الحركة "القدرية" المناهضة لفكرة الجبر ظهرت في بيئة البصرة ذاتها حيث تعيش جماعات غفيرة من شغيلة الأرض وصغار الحرفيين، وحيث يستغل هذه الجماعات الغفيرة اسوأ استغلال جماعات من كبار الاقطاعيين وكبار التجار ورؤساء القبائل النازحين من الجزيرة مع جيوش الفتح الأولى.

مضافاً إلى ان الحركة الثقافية الناشطة في البصرة يومئذ كان زمامها بأيدي مفكرين ينحدرون من فئة الموالي، وهي الفئة التي كان يعدها الامويون في المرتبة الدنيا من المجتمع العربي، بل يعدونها في مرتبة العبيد. والحسن البصري الذي ظهرت الحركة القدرية بشكلها الفكري في حلقة الدراسية بمساجد البصرة، هو نفسه كان معدوداً من الموالي.

²⁴¹ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 610

²⁴² حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 619

اما سبب تسمية أصحاب فكرة الاختيار بـ"القديرين" بالرغم من أن هذا الاسم يعني عكس الفكرة، فهو سبب يرجع إلى قصد من خصوم الفكرة ان يشوهوا مضمون الحركة التي قامت عليها، وان يطبقوا على أصحابها الحديث المنسوب إلى النبي القائل: "القديرية مجوس هذه الأمة".²⁴³

²⁴³ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 622-623

الفصل الثالث: المعتزلة، والصراع المعتزلي الأشعري

اسم المعتزلة تاريخياً:

ترددت كلمة "الاعتزال" وكلمة "المعتزلة" كثيراً في تاريخ الصراع السياسي - الفكري في الاسلام قبل نشوء هذه الجماعة التي استقر عليها اسم "المعتزلة" في نهاية القرن الأول للهجرة وأواخر القرن السابع للميلاد، وأصبحت كلمة "الاعتزال" منذ ذلك الحين تعني الإشارة إلى مذهب هذه الجماعة بما تفرد به من آراء في جملة من "الأصول" الاعتقادية الاسلامية، وبما تفرد به كذلك من منهج عقلي في معالجة هذه الآراء.²⁴⁴

من المعروف، تاريخياً، ان مبدأ ظهور المذهب "الاعتزالي" هو الخلاف بين الحسن البصري وتلميذه وأصل بن عطاء في مسألة "مرتكب الكبيرة": أكافر هو ام مؤمن؟.

فقد كان رأي الحسن البصري انه "منافق"، وكان رأي تلميذه واصل انه "فاسق". ومؤدى الرأي الأول ان مرتكب الكبيرة ليس مكتمل الايمان، لانه يقول شيئاً ويضمر شيئاً آخر، وهذا هو معنى "المنافق"، فهو اذن يستحق ما يستحقه غير المؤمن من الجزاء في الآخرة.²⁴⁵

ومؤدى الرأي الثاني - رأي واصل - انه مؤمن من حيث الاعتقاد، ولكنه يعطل احكام الشريعة من حيث العمل بارتكابه الكبيرة، وهذا معنى "الفاسق". ولكن ما جزاؤه في الآخرة؟ . هنا قدم واصل صيغة جديدة للوضع الذي ينبغي ان يكون لمرتكب الكبيرة من حيث الايمان والكفر. وكانت الصيغة التي ابتكرها واصل هي القول بأن -أي مرتكب الكبيرة- في "منزلة بين المنزلتين"، أي أنه في مرتبة وسط بين المؤمن والكافر، فليس هو اذن بالمؤمن ولا بالكافر.

والواقع ان القول بالمرتبة الوسط الذي حدد به مؤسس مذهب "الاعتزال" واصل بن عطاء مكان مرتكب الكبيرة، قد حدد في الوقت نفسه المكان الوسط أيضاً للمعتزلة بالذات بين الطائفتين الرئيسيتين في هذه المسألة: طائفة الخوارج، وطائفة المرجئة.

فقد حكم الخوارج على مرتكب الكبيرة بأنه كافر اذ جعلوا الايمان قائماً على ركنين متلازمين: الاعتقاد، والعمل معاً. اما المرجئة فقد حكموا له بأنه مؤمن، اذ جعلوا الايمان مجرد الاعتقاد الداخلي، ولم يعدوا الاقرار باللسان ولا القيام بالاعمال جزءاً من الايمان، وبهذا يكون "المعتزلة" وسطاً بين طرفين نقيضين.

ان مسألة "مرتكب الكبيرة" كانت هي محور الخلاف في مدرسة الحسن البصري بين الاستاذ وتلميذه وأدت إلى "اعتزال" التلميذ - واصل - ثم إلى قيام مذهب "المعتزلة" على مبدأ "المنزلة بين المنزلتين" أو الأمر.²⁴⁶

نشأة هذا المذهب متصلة الجذور والاصول بما سبقها من حركات فكرية لها هي كذلك جذورها واصولها في الواقع الموضوعي من حركة تطور المجتمع العربي - الاسلامي في عصر زاخر بالصراع الذي كان سياسياً وان كانت صيغته الظاهرة دينية محضاً أول الامر، ودينية - فكرية في عهدها المتأخر.

²⁴⁴ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 631

²⁴⁵ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 633

²⁴⁶ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 634

القاعدة النظرية في مسألة مرتكب الكبيرة عند المعتزلة، مرتبطة بنشأة المعتزلة كمذهب فكري في العقائد الاسلامية.

القاعدة النظرية التي وضعها واصل بشأن مرتكب الكبيرة في سياق الكلام على الخوارج والمرجئة، لم تكن في معزل عن الواقع العربي - الاسلامي بما كان يصطرع فيه حينذاك من آراء وخلافات ومواقف سياسية، وان اتخذت هذه القاعدة "المعتزلية" وجهها النظري المجرد وطابعها الديني الخاص.

وسنرى - بعد - ان المعتزلة سيخوضون مع خصومهم معركة تتحول عملياً إلى معركة دموية تتبناها دولة بكامل اجهزتها في عهدين متناقضين من عهود الدولة العباسية.

وسنرى بذلك صحة استنتاج احمد امين القائل بأن رأي المعتزلة في مسألة مرتكب الكبيرة "يستتبع آراء سياسية خطيرة"، ولذلك "اضطر المعتزلة ان يطبقوا نظريتهم على الاعمال التي عملت منذ نشب الخلاف بين المسلمين بين العثمانية والعلوية، ثم بين العلوية والأموية والخوارج.²⁴⁷

مذهب المعتزلة لم يظهر من الفراغ، ولم يرقم على الفراغ، وانما خرج من تلك البذور الفكرية التي تنامت سريعاً بفضل ما احدثته افكار القدرية والجهمية من تفاعل النقيضين في مسألة حرية الانسان ومسؤوليته عن افعاله، ومن توافقهما معا - رغم تناقضهما في هذه المسألة - على النظر العقلي في العقائد الاسلامية، وعلى الرجوع إلى التأويل العقلي للنصوص الاسلامية، وان اختلفت وجهة كل منهما في هذا التأويل.

من هنا نقول ان البحث العلمي يرفض ما قد يستفاد من رواية الشهرستاني السابقة ومن الروايات المماثلة لها بشأن نشأة المعتزلة ونشأة اسمها، من ان هذه الحركة ظهرت -أول ما ظهرت- حركة فردية قام بها شخص معين، هو واصل بن عطاء، كما يرفض البحث العلمي ما قد يستفاد من ظواهر تلك الروايات من ان انتقال واصل منحلقة في مسجد البصرة إلى حلقة أخرى في المسجد نفسه، هو الذي يحدد نشأة الحركة "المعتزلية"، بحيث يبدو - على هذا - انها وجدت بصورة عفوية ارتجالية فجائية اقترنت بعمل جسدي انفعالي آني، وبتغيير شخص معين مجلسه من مكان إلى مكان آخر، وليس بين المكانين سوى بضع خطوات.²⁴⁸

المبادئ الأساسية لمذهب المعتزلة :

مؤرخو الفرق الاسلامية يقسمون المعتزلة إلى عدة طوائف أو فرق، وينسبون كل طائفة أو فرقة إلى واحد من كابار مفكريهم ويسمونهم باسمه، فيقولون مثلاً: الواصلية نسبة إلى واصل بن عطاء، والنظامية نسبة إلى ابراهيم بن سيار النظام .. الخ وقد عدهم الملطي عشرين فرقة، وواصلهم البغدادي إلى اثنين وعشرين فرقة.

اما الشهرستاني فيذكر منهم اثنتي عشرة طائفة، ثم يقسمهم مؤرخو الفرق إلى: معتزلة البصرة، ومعتزلة بغداد. الاصول الخمسة فهي: التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

²⁴⁷ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 637

²⁴⁸ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 639

ومهما افتراق المعتزلة طوائف وفرقا فان هذه "الاصول الخمسة" هي الجامع بينهم. اما الفوارق بين طوائفهم وفرقهم فهي ما يسمونها الفروع الواردة على تلك الاصول، وقد حصلت هذه الفوارق أو الفروع خلال تطور المذهب كلما ازداد الاتصال بين كبار مفكريه وبين الفكر الفلسفي في مختلف مصادره الخارجية، وكلما تعمقت الصلة بين الفكر العربي - الاسلامي والثقافات الفلسفية، ولا سيما اليونانية بعد انتشار الترجمة في العهد العباسي.

الخياط صاحب كتاب "الانتصار" وهو من كبار مفكري المعتزلة في القرن الثالث الهجري (القرن التاسع الميلادي) يقول: "وليس يستحق احد منهم (يقصد المعتزلة) اسم الاعتزال حتى يجمع القول بالاصول الخمسة: التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين منزلتين والامر بالمعروف والنهي عن المنكر. يبدأ الشهرستاني كلامه على المعتزلة بقوله: "ويسمون أصحاب العدل والتوحيد". فهذان المبدآن أكثر تحديداً وتمييزاً للخصائص التي تفرد بها المعتزلة بين مختلف الفرق والمذاهب الاسلامية.

وقد كان دي بور De Boer على حق اذ لاحظ ان لقب "أهل العدل" هو اخص لقب اطلق عليهم "حينما توجه

تفكيرهم إلى مباحث تختلط فيها الفلسفة بالكلام".²⁴⁹

²⁴⁹ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 644-645

الفصل الرابع : التوحيد المعتزلي

مسألة خلق القرآن:

لجأ المعتزلة إلى القول بأن كلام الله ليس "بقديم"، أي ليس من الصفات المعادلة للذات، وإنما هو حادث، فالقرآن - وهو كلام الله باتفاقهم - حادث اذن، أي "مخلوق" ككل شيء مخلوق في الكون، فمعنى كون الله متكلماً - اذن - انه خالق الكلام.

هذه هي المسألة: منشؤها، وحقيقتها، كما قررها المعتزلة، لكنهم لم يتقصروا في تقريرها على ما تقدم، بل هم حاولوا فوق ذلك تأكيد هذا الرأي ودعمه ببراهين أخرى يرمي بعضها إلى اثبات ان القول بقديم القرآن وازليته لا ينافي مبدأ التوحيد وحسب، بل ينافي كذلك عقلانية التشريع القرآني.

وذلك انهم قالوا: اذا افترضنا القرآن كلاما ازلياً، أي صفة للذات الالهية الازلية، كان معنى هذا ان الاوامر التي يشتمل عليها القرآن ازلية أي صادرة قبل ان يوجد المأمورون بها، أي انها كانت غير ذات موضوع قبل وجود البشر المكلفين بها.

فان البشر هم موضوع هذه الأوامر، فكيف يعقل ان يوجه الله أوامره إلى المعدوم؟ ، ان ذلك نوع من العبث الذي لا يجوز على الله، بل محال.

وقالوا ان الكلام، لكي يتحقق شرط وجوده، يحتاج إلى مكلم (بكسر اللام) ومكلم (بفتح اللام)، وقبل وجود المكلفين ليس هناك سوى مكلم من غير مكلم. بذلك يكون القول بأزلية القرآن نفياً لعقلانية التشريع ، وهو باطل.²⁵⁰

تأويل النصوص القرآنية :

بعد ان فرغ المعتزلة من اقامة البراهين العقلية على القول بخلق القرآن، انصرفوا إلى النظر في النصوص القرآنية يفسرونها وفق ما انتهى اليه النظر العقلي عندهم، وجعلوا من هذه النصوص، كما فهموها، دعامة لرأيهم.

فقد نظروا مثلاً في الآية: "كتاب احكمت آياته ثم فصلت" (سورة هود - الآية 3)، فقالوا: ان هذه الآية دالة على ان القرآن مؤلف من اجزاء جاءت على دفعات متوالية (احكمت، ثم فصلت)، وذلك لا يكون الا لاشياء الحادثة غير الازلية.

ونظروا في الآية: "ان انزلناه.." (سورة الدخان - الآية 3) فقالوا انها ظاهرة الدلالة على الانزال وهو فعل حادث، فالازلي لا ينزل.

²⁵⁰ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 678-679

ولعل اقوى ما استندوا اليه من هذه النصوص آية: "ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها" (سورة البقرة - الآية 106). فهم يقولون ان النسخ يعني التغيير، وهو اظهر الظاهرات التي يتميز بها الحادث من القديم الازلي الذي لا يمكن ان يتعرض لاي تغيير.²⁵¹

التيارات المعارضة للمعتزلة :

يمكن حصر وجهات النظر التي جابهت المعتزلة هنا في ثلاثة تيارات رئيسية:

أ- تيار السلفيين. ب- تيار الحنابلة. ج- تيار الاشعريين:

أ- التيار السلفي: ويسمى جماعة هذا التيار باسم "الصفائية" لانهم يثبتون الصفات الازلية لله. وقد نشأت هذه التسمية رداً على المعتزلة لنفيهم هذه الصفات.

فأهل السنة والجماعة، بوصف كونهم سلفيين أي تابعين لرأي السلف من المسلمين الأولين، كانوا يرون ضرورة الايمان بصفات الله كما وردت في القرآن ايماناً مطلقاً دون نظر عقلي فيها، ودون محاولة لتأويلها وفق النظر العقلي.

من هذه الصفات الواردة في القرآن: القدرة، والارادة، والعلم، والسمع، والبصر، والكلام.²⁵²

وهذه يجب الاخذ بمعانيها الظاهرة لغوياً، وترك تفسير دلالتها الحقيقية إلى الله وحده، وليس لاحد من البشر أن يفسرها بعقله، لان العقل لا يملك القدرة على ادراك المقاصد الالهية من هذه الصفات.

وقد كان السلف يقفون هذا الموقف منها، فيجب ان يبقى منهجهم هو المتبع ولا يجوز تخطيه مطلقاً.

من هنا كانت مجابهة السلفيين للمعتزلة في مسألة الصفات ومنها مسألة خلق القرآن، مجابهة محافظة صارمة، تمنع حتى الجدل والمناظرة في مسائل الدين، بل توجب الايمان بما جاء في القرآن وحديث النبي كما جاء والوقوف عنده، لان البحث في صفات الله: هل هي عين ذاته ام غير ذاته، وفي كيف تصدر الاشياء الحادثة عن القديم وكيف يؤثر علم الله القديم بالمعلومات الحادثة، هو بحث يتجاوز قدرة العقل، ولذلك يكون مؤدياً إلى الانحراف عن خطة السلف، أي عن نهج الدين نفسه.

يبدو واضحاً من هذا العرض العام لمذهب السلفيين، ان الخلاف بينهم وبين المعتزلة يرجع، في جوهره، إلى الخلاف في مسألة العقل.

فهم - أي السلفيون - ينفون قدرة العقل على ادراك الحقائق الالهية ومنها حقيقة صفات الله. في حين ان المعتزلة يثبتون للعقل قدرته غير المحدودة في ادراك كل ما يتعلق بهذه الحقائق، وفي استخلاص البراهين العقلية الموصلة إلى هذه الحقائق دون الوقوع في الخطأ، وفي اعتبار النتائج التي تنتهي إليها هذه البراهين يقينية، ولذا يجب اتخاذها مقياساً يرجع اليه في تقرير مفاهيم العقائد وفي تأويل النصوص الدينية حتى تكون موافقة لهذا المقياس ومنسجمة معه.

²⁵¹ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 681

²⁵² حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 686

في ضوء هذا الفرق الجوهرى بين موقف التيار السلفى وموقف المعتزلة يمكننا ان نتبين الجانب التقدمي الأكثر وضوحاً في مذهب المعتزلة .

وفي مقابل ذلك نلاحظ عند السلفيين مبالغة في انكار دور العقل إلى حد ان بعضهم ، لكي يلغي مكان العقل كلياً ويقطع عليه طريق التفكير في الامور الدينية، وفي الصفات بخاصة.²⁵³

مالك بن انس (96- 179 هـ / 714 - 795)، وهو زعيم المذهب المالكي المنسب إليه من المذاهب الفقهية السنية الأربعة الرئيسية ، حين يحاول الرد على أهل التأويل الذين يرفضون الأخذ بظاهر الآيات القرآنية الدال على تشبيه الله بالاجسام، مثل آية " (الرحمن على العرش استوى" (سورة طه- الآية 5) التي يقول ظاهرها بأن لله عرشاً وأنه استوى على العرش، العرش شيء مادي، والجلوس عليه فعل مادي. يقول مالك في محاولته الرد على ذلك: "الاستواء معلوم، والكيفية (أي كيفية الاستواء - الجلوس) مجهولة، والايمان به واجب، والسؤال عنه بدعة".

نرى مالكا ، اذن، يمنع حتى السؤال عن كيفية الاستواء على العرش، أو غيره مما يستدعي السؤال، ونراه يحكم على مجرد السؤال عن ذلك بأنه "بدعة"، و"البدعة" في الاسلام ضلال انحراف، فكيف اذا تجاوز الامر السؤال إلى التأويل، ولا سيما التأويل العقلي؟.

ب- التيار الحنبلي : ينسب هذا التيار إلى أحمد بن حنبل زعيم المذهب الفقهي السني الاخر بين المذاهب الاربعة (-241 هـ - 855م) .

وهذا التيار سلفي أيضاً، ولكنه تميز بقبوله التأويل المحدود.

واحمد بن حنبل واجه "محنة خلق القرآن" مواجهة مباشرة. وقد تعرض اثناء الاشهر الاخيرة من حياة الخليفة العباسي المأمون وطوال عهد المعتصم، إلى امتحان عسير في رأيه بخلق القرآن، اذ كانت الدولة العباسية قد تبنت في ذلك الحين رأي المعتزلة بهذه المسألة ، وأخذت تمتحن القضاة والفقهاء وزعماء المذاهب الاسلامية والحكام في مواقفهم منها.

وقد وقف احمد بن حنبل بشجاعة وثبات على رأيه المناهض لرأي المعتزلة والدولة رغم السجن والتعذيب، ورغم التخاذل الذي اصاب الكثيرين من اعداء فكرة خلق القرآن ، حتى خرج من السجن وهو أشد اصراراً على موقفه ذاك.²⁵⁴

ج- التيار الاشعري:

والحقيقة ان ظهور الاشعري (-330 هـ / 941م) بمذهبه الكلامي المعارض لمذهب المعتزلة قد بلور آراء السلفيين في مذهب جديد متكامل الجوانب، بحيث تركزت فيه حركة المعارضة كلها التي انتصبت بوجه المعتزلة

²⁵³ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص687
²⁵⁴ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص688-689

تحاربهم بسلاحهم نفسه، سلاح المباحث الكلامية، هذه الحركة التي تألف منها من المعتزلة، منذ ذلك الحين،
خطان متوازنان في مجرى واحد، هو مجرى البحث النظري الذي كان منه علم الكلام.²⁵⁵
نسجل ملحوظة عن التيار الأشعري، هي انه رغم كونه سلفياً، قد استخدم الطريقة العقلية كالمعتزلة.

²⁵⁵ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 692

الفصل الخامس: العدل المعتزلي

أهل العدل:

لم يكن اعتباطاً، في تاريخ الفكر المعتزلي، ان اطلق لقب "أهل العدل" على أصحاب مذهب الاعتزال جملة، بالرغم من ان فكرة العدل الالهي تدخل في صلب الاعتقادات الاسلامية عند مختلف فرق المسلمين ومذاهبهم. ذلك ان المعتزلة لم يأخذوا بمبدأ العدل الالهي بمعناه الأولي البسيط الذي اخذ به المسلمون الأولون، ولا بمعناه السلفي الذي حدده السلفيون بعد ذلك على النحو الآتي:

"ان الله عدل في افعاله بمعنى انه متصرف في ملكه: يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد".²⁵⁶

ان الظاهر من هذا التحديد كون العدل مستنداً إلى الايمان بفكرة ان المشيئة الالهية المطلقة التصرف لا تضع شيئاً في غير موضعه.

أما المعتزلة فقد حاولوا ان يخضعوا فكرة العدل الالهي للتأويل العقلي ولعملية "تنظير" كلامي فلسفي تحدد العلاقة بين الفعل الالهي والفعل الانساني، بل فعل الطبيعة.

وقد لخص "دي بور" عملية "التنظير" هذه بكلمته مفهوم العدل الالهي لا يستقيم لمقتضى العقيدة الاسلامية في نظر المعتزلة، الا ان يتضمن تحديد هذه العلاقة على وجه يتحقق فيه اختيار الانسان في افعاله، ليكون - بهذا الاختيار - مسؤولاً عما يفعل، وليكون الثواب والعقاب من الله بعد ذلك مترتباً على هذه المسؤولية ذاتها. ففي رأي المعتزلة ان الانسان اذ لم يكن مختاراً في ما يفعل كان غير مسؤول عن افعاله، خيراً كانت ام شراً. واذا لم يكن مسؤولاً كان الثواب باطلاً لانه جزاف وعبث، وكان العقاب ظالماً. وكلا الامرين: الباطل والظلم، نوع من الشر، والله لا يصدر عنه الشر.

فللعدل الالهي اذن عند المعتزلة وضع خاص يقوم على معادلة عقلية منسقة منطقياً على قاعدتين: قاعدة ان الشر لا يصدر عن الله، وقاعدة ان الثواب والعقاب على فعل لا اختيار فيه هما شر.

لكن القاعدة الكبرى والأساس التي كانت المنطلق الواقعي غير المنظور، لتصور مفهوم العدل كما تصوره المعتزلة، هي قضية حرية ارادة الانسان في افعاله.²⁵⁷

الأساس الاجتماعي لمفهوم العدل:

وليس من المصادفة ان معظم مفكري المعتزلة، بل اعظمهم شأناً في عالم الفكر واكثرهم تمسكاً بقضية العقل وقضية حرية الانسان ورفض فكرة القضاء والقدر، كانوا من تلك الفئة الاجتماعية التي يسمى ناسها بـ"الموالي". وهم الذين كانوا يعدون في مرتبة من المجتمع العربي حينذاك ادنى من مرتبة غير الموالي، اما لانهم كانوا ارقاء، او لانهم استرقوا بالأسر، او لانهم كانوا تابعين لاحدى القبائل بحلف يكون فيه الضعيف للقوي إلى حد الذوبان بحيث يصبح تابعاً له حتى في النسب.

²⁵⁶ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 763

²⁵⁷ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 764

فأي مفكر كبير من مفكري المعتزلة لم تلتصق باسمه صفة "مولى فلان" أو "مولى القبيلة أو العشيرة الفلانية" حتى في أيام مجده الفكري في حياته.. لابد ان ذلك كان يشعره بانتفاص مكانته الاجتماعية، وليس بعيدا ان يؤثر مثل هذا الشعور في شيء من اتجاهاته الفكرية دون ان يكون واعياً لذلك.

فهذا ابو الهذيل العلاف، مثلاً، بقيت هذه الصفة تلاحقه في كتب التاريخ إلى اليوم، فهو حتى في مؤلفات الباحثين المعاصرين "مولى لعبد قيس".

وكذلك النظام: فهو على عظم مكانته الفكرية لم يستطع هؤلاء المعاصرون انفسهم ان ينسوا أو يتناسوا انه "كان من الموالي".

وهكذا شأن الجاحظ فقد قالوا انه كان مولى لقبيلة كنانة. ليس من غير اساس واقعي تاريخي في الحياة الفكرية العربية نفسها ان يقول البغدادي ان البدع في كل دين لا تأتي الا من ابناء الرقيق.

وهنا قد يجبر لنا منطق البحث ان نتساءل: اليس من الممكن ان يكون لهذا الواقع التاريخي - الاجتماعي اثر ما في نشوء ذلك المفهوم الخاص للعدل عند المعتزلة؟

ولعل مما يجعل هذا التساؤل مشروعاً -من وجهة منطقيّة- ان حرية الانسان هي احدى القاعدتين الاساسيتين لهذا المفهوم المعتزلي للعدل.

ونحن -طبعاً- لا نزعم ان الأثر الذي أشير اليه كان ملحوظاً عندهم بصورة واعية أو مباشرة، بل نزعم انه ربما كان لواقعهم الاجتماعي ذاك عمل داخلي خفي غير ملحوظ في صيرورة هذا المفهوم بما يتضمنه من التمسك بفكرة حرية الانسان ورفض فكرة القدر التي رأينا لها في ما سبق جانباً أيديولوجياً بما اوردناه هناك من شواهد تاريخية تدل على ان فكرة القضاء والقدر كثيراً ما كانت تعبيراً عن أيديولوجية طبقية تمسك بها الحكام الامويون تمسكاً شديداً وحاربوا بها خصومهم ولا سيما القدريين الأوائل (معبد الجهني وغيلان الدمشقي الخ).²⁵⁸

وربما وجدنا احدى بصمات هذا الواقع متمثلة في مواقف سياسية معروفة للمعتزلة، سواء كانت هذه المواقف تجاه احداث عصرهم ام تجاه الاحداث الاسلامية السابقة التي حدثت في عصر صدر الاسلام.

من هذه المواقف -مثلاً- اتفاقهم على تخطئة معاوية في محاربته لعلي بن ابي طالب. ومنها قول بعضهم في الخليفة الراشدي الثالث عثمان "انه أوطأ بني أمية رقاب الناس وولاهم الولايات واقطعهم القطائع (الاقطاعات العقارية) ، وفتحت ارمينية في ايامه فأخذ الخمس كله فوهبه لمروان، وحمى المراعي حول المدينة كلها من مواشي المسلمين الا عن بني امية، واعطى أبا سفيان بن حرب (والد معاوية) مئتي ألف من بيت المسلمين في اليوم الذي امر فيه لمروان بن الحكم بمئة ألف من بيت المال..".

ومن أظهر المواقف دلالة على حضور الاساس الاجتماعي في تفكير المعتزلة كون بعضهم يأخذ بمقالة الخوارج من انه ليس شرطاً ان يكون الامام من قريش، بل تجاوز بعض القائلين بهذا الرأي من المعتزلة حدود الخوارج، فقال انه اذا اجتمع قرشي واعجمي وتساويا في الفضل فينبغي ان يتولى الامامة الاعجمي.

²⁵⁸ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 765

ولعلنا نجد في الكلام التالي للاشعري مدخلاً صالحاً لاكتشاف العلاقة بين الموقف السياسي والموقف الفكري عند المعتزلة. يقول ابو الحسن الاشعري: ²⁵⁹

"اختلفوا في المقدار الذي يجوز، اذا بلغوا اليه، ان يخرجوا على السلطان ويقاثلوا المسلمين، فقالت المعتزلة: اذا كنا جماعة وكان الغالب عندنا اننا نكفي مخالفينا، عقدنا للامام ونهضنا فقتلنا السلطان وازلناه واخذنا الناس بالانقياد لقولنا، فان دخلوا في قولنا الذي هو التوحيد وفي قولنا في القدر والا قاتلناهم. ووجبوا -أي المعتزلة- الخروج على السلطان على الامكان والقدرة اذا امكنهم ذلك وقدروا عليه".

فان هذا الكلام يحدد، بوضوح، موقف المعتزلة من قضية السلطة السياسية، فهم يفكرون بالوصول إلى هذه السلطة ليجسدوا فيها افكارهم حتى بوسائل العنف الدموي اذا تهيأت لهم القوة الكافية موضوعياً لتحقيق هذا الغرض.

المعتزلة يقولون: لا يكون الخروج (أي "الثورة" المسلحة لتغيير السلطة) الا مع امام عادل، ولا يتولى انفاذ الاحكام وقطع يد السارق والقود الا الامام العادل أو من يأمر الامام العادل، لا يجوز غير ذلك". فالمعتزلة، اذن، يشترطون ان تكون السلطة السياسية - الدينية بقيادة امام، ويشترطون لهذه القيادة كون الامام عادلاً.

فما مفهوم العدل هذا عندهم؟

ان العدل الذي يشترطونه في الامام يتضمن الاخذ برأيهم في التوحيد وفي القدر. فاذا عرفنا ان رأيهم في القدر لا ينفصل عن القول بحرية الانسان، أي رفض الحتمية القدرية التي تسلب الانسان اختياره في ما يفعل، استطعنا ان نستنتج من ذلك ان مفهوم العدل الدنيوي الأرضي عندهم لا ينفصل أيضاً عن قضية حرية الانسان هذه.

ومن هنا يمكننا اكتشاف العلاقة - في تفكيرهم - بين المفهوم الميتافيزيقي للعدل، أي العدل الالهي، وبين مفهومه الواقعي العملي المتجسد في الامام العادل، أي في السلطة السياسية - الدينية العادلة (اجتماعياً). بهذا التحليل يمكن القول بان "العقلانية" المعتزلية لم تكن "عقلانية" تجريدية وميتافيزيقية مطلقة، بل نستطيع ان نكتشف لها جانباً واقعياً عملياً يتصل بحياة الناس الواقعية، وان يكن هذا الجانب غير ملحوظ مباشرة في مباحثهم النظرية. ²⁶⁰

بين العدل المعتزلي ، والمعرفة :

لما تقرر عند المعتزلة ان الانسان متفرد بين مختلف الكائنات بميزة حرية الاختيار في افعاله، وان امتلاكه خاصة العقل هو الاصل والمصدر في تفرد بتلك الميزة، كان طبيعياً ان يعالجوا مسألة المعرفة من حيث قدرة الانسان في تحصيلها، ودور العقل في هذا المجال، ومدى حدود قدرته، وان يعالجوا في هذا الموضوع انواع

²⁵⁹ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 766

²⁶⁰ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 767

المعرفة، ومختلف وسائل الانسان في تحصيل هذا النوع وذاك من أنواعها، وكيفية تحصيله، ثم قيمة كل معرفة يكتسبها الانسان بهذه الوسيلة أو بتلك.

ان بحث هذه المسألة يدخل في بحث الأسس الرئيسية لنظرية العدل المعتزلية، فانه بقدر ما يكون لعقل الانسان من مجالات وممكنات معرفية، سعة وعمقاً، يكون مستند المعتزلة في نظرية العدل أكثر قوة وأرسخ حجة، فكيف بحثوا جوانب المسألة؟.

لكي نتناول الأمر بشيء من الاحاطة والاستيعاب نحتاج ان نتبع الطريقة التقليدية التي لا تزال تحتفظ بصحة منطقها وواقعيتها في تقسيم المعرفة تقسيماً أولياً إلى قسمين رئيسين: المعرفة الحسية، والمعرفة العقلية، فضلاً عن ان ذلك ينسجم مع طريقة المعتزلة انفسهم في معالجة قضية المعرفة.²⁶¹

أ- المعرفة الحسية:

يتصل بحث هذا النوع من المعرفة عند المعتزلة بمباحثهم المستفيضة بشأن النفس الانسانية أو الروح وعلاقتها بالجسم وبأعضاء الحواس الخمس وعلاقة هذه الحواس بعضها ببعض، ونظرتهم في الوظائف المعرفية لكل من الحواس الخمس هذه.

وقد اضطرت أقوالهم في تحديد النفس أو الروح، فاضطرت لذلك مذهبهم بتحديد دورها في عملية الاحساس والإدراك ، أي المعرفة.²⁶²

ومهما يكن ، فإن جملة الكلام على المعرفة الحسية عند المعتزلة ، يدعونا إلى التزام استنتاجنا الأخير الذي انتهينا اليه في هذا الموضوع من كون المعتزلة -بوجه عام- يأخذون بالمعرفة الحسية طريقاً صحيحاً لمعرفة العالم الخارجي.²⁶³

ب- المعرفة العقلية:

لقد أصبح واضحاً لدينا حتى الآن ان المعتزلة قد أحلت العقل محله الاسمي في أسس نظريتها المتكاملة الجوانب إلى حد كبير، وفي أسس المبادئ التي تنطلق منها نظرية الاعتزال بكاملها.

وما مسألة حرية ارادة الانسان عندهم، من حيث الاساس والمنطلق، سوى وجه من وجوه التطبيق الخلاق لنظريتهم الثابتة في مسألة العقل.

وكذلك الأمر في المسألة المعروفة في أدبيات الفكر المعتزلي بـ"مسألة الحسن والقبح العقليين" ، بل يصح لنا القول انه ما من مسألة كانت تطرحها حركة الحياة العربية - الاسلامية في عصر المعتزلة، من مسائل العقائد أو مسائل الشريعة أو مسائل عالم الانسان، الا انبرى المعتزلة لمعالجتها ووضع الحلول لها بالرجوع إلى العقل واعتماد حكمه في كل ذلك، من الوجهة النظرية والعملية معاً.²⁶⁴

²⁶¹ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 790

²⁶² حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 791

²⁶³ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 802

²⁶⁴ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 803

"معرفة" الله :

نظرية المعرفة عند المعتزلة ترى أن العقل النظري هذا يؤدي مهمة المرحلة الأخيرة من مراحل المعرفة العقلية فانهم يقسمون المعرفة العقلية إلى قسمين أولاً، ثم إلى مراحل ثانياً. فأبو الهذيل العلاف -مثلاً- يقول أن المعارف ضربان: أحدهما باضطرار وهو معرفة الله ومعرفة الدليل الداعي إلى معرفته. وما بعدهما من العلوم الواقعة عن الحواس أو القياس فهو علم اختيار واكتساب. وهذا العلم الأخير هو ما نقصد بالعلم النظري، وهو نفسه الذي كان موضوع التعريفات السابقة الذكر. اما معرفة الله، فان المعتزلة يعدونها من نوع المعرفة الاضطرارية، أي التي لا تحصل بالاختيار والاكتساب، بل ببدهة العقل، بمعنى انها ليست ناشئة عن عملية تحويل الادراكات الحسية إلى ادراكات عقلية، ولا عن عملية تجريدية تحصل بوساطة الاقيسة الاستدلالية المنطقية والنظرية المحض.²⁶⁵

حاصل الفصلين: الرابع، والخامس**قضية العقل:**

أوضحت لنا دراسة الفكر المعتزلي ان هذه الجماعة قد التزمت قضية العقل إلى حد يكاد يتخطى التزامهم ببعض الاصول المقررة في الاسلام، فجعلوا حكم العقل قاضياً بصرف نصوص القرآن عن ظواهرها حيثما كانت هذه الظواهر متعارضة مع ما يقتضيه العقل، حتى رأيناهم يجعلون حرية اختيار الانسان حاكمة على حرية ارادة الله ومفيدة لقدرته. وما ذاك الا لان مبدأ حرية الانسان قائم عندهم على وجود العقل بالضرورة، وعلى ان وجوده لا معنى له ان لم تكن له قدرة الاختيار بالضرورة كذلك، وانه لولا هذا وذاك لسقطت مسؤولية الانسان عن افعاله، ولما كان العدل الالهي عدلاً حقاً. فقضية العقل هي النقطة المركزية في هذه المعادلة كلها.

القيمة التاريخية لتمسك المعتزلة في ذلك العصر بشان العقل إلى الحد الذي عرفناه، فان ذلك التمسك المتشدد الشجاع قد ساعد -كما نعتقد- على دفع الحركة الفكرية في عصرهم اشواطاً سريعة وبعيدة نحو آفاق جديدة للنظر العقلي والفلسفي بحيث استطاع ان يؤدي مهمة التحضير والتخمير لا للمرحلة الفلسفية وحسب، بل لانطلاقة النهضة العلمية المقبلة كذلك افقياً وعمودياً معاً.²⁶⁶

أحمد أمين يرى من نقاط الضعف في المعتزلة "انهم افراطوا في قياس الغائب على الشاهد، اعني في قياس الله على الانسان، واخضاع الله تعالى لقوانين هذا العالم، فقد الزموا الله - مثلاً- بالعدل كما يتصوره الانسان، وكما هو نظام دنيوي".

²⁶⁵ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 806²⁶⁶ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 822-823

قضية السببية :

تمسك المعتزلة بمبدأ السببية في حدوث الاشياء والافعال، فحتى قضية خلق الله للعالم ربطوها بهذا المبدأ. وقد رأينا كيف هم لا يفصلون بين مبدأ العلية في الطبيعة وبين ما يترتب على هذا المبدأ من مسؤولية في المستوى البشري الاجتماعي، دون ان يخضعوا افعال الانسان إلى الحتمية الجبرية. وقد فرقوا بين العلية في افعال الطبيعة والعية في افعال الانسان بأن الأول تخضع لقوانين ثابتة حتمية، واما الثانية فتخضع إلى عنصر آخر هو عنصر الارادة. وذلك انسجاماً مع مذهبهم في حرية اختيار الانسان، وانسجاماً مع المبدأ الذي اقاموا عليه مذهب حرية الاختيار هذا، نعني به العقل. وتتجلى القيمة التقدمية لتمسك المعتزلة بمبدأ السببية وللبحوث النظرية التي أوضحوا بها هذا المبدأ، اذا قارنا موقفهم في هذه المسألة بالموقف الاخر المعارض الذي كان سائداً عصرهم، والذي كان الاشاعرة بالاختصاص يحملون رأيتهم منكرين مبدأ السببية انكاراً مطلقاً. وبناء على هذا الانكار لمبدأ السببية استبعد العقل عن مجال المعرفة، وارتبطت المعرفة ارتباطاً مطلقاً بالمصدر الالهي .²⁶⁷

ان النظرة المقارنة هنا تكشف دون شك عن فضل المعتزلة في كونهم واجهوا تياراً فكرياً اسقط من الكون كله وجود القوانين الموضوعية التي تنظم العلاقات بين الاشياء والاحداث، كما اسقط بذلك امكان استقلال العقل بالمعرفة، مهما يكن نوع المعرفة.

لقد واجه المعتزلة هذا التيار الفكري الاخذ به يومئذ جمهرة واسعة من أهل الرأي والنفوذ الديني، وبينهم الاشاعرة وانضم اليهم -بعد- فريق من أهل علم الكلام وأهل المذاهب الاسلامية من السنة والشيعة. ولكن المعتزلة على اختلاف ارائهم في كثير من المسائل اتفقوا على مواجهة هذا التيار بسلاح فكري نظري متقدم يدافعون به عن العقل وعن مبدأ السببية من حيث هو قانون كوني شامل، ومن حيث هو مبدأ عقلائي تستند اليه سائر القوانين الموضوعية في الكون والطبيعة وعالم الانسان.

هذا الجانب أيضاً من جوانب الفكر المعتزلي يقدم لنا عنصراً آخر من العناصر التي تتكون منها النظرة التاريخية العلمية لدور المعتزلة التقدمي في تاريخ الحركات الفكرية لا على الصعيد العربي - الاسلامي وحسب، بل على صعيد أوسع منه قد يصح القول انه صعيد الفكر البشري، باعتبار ان المنطقة التي ازدهر فيها نشاط الفكر المعتزلي أصبحت أحد مراكز الفكر العالمي اثناء فترة طويلة من العصور الوسطى.

ولا شك ان للمعتزلة دوراً أساسياً في تحضير الظروف الفكرية لامكان تحول هذه المنطقة إلى مثل هذا

المركز التاريخي العظيم.²⁶⁸

²⁶⁷ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 825

²⁶⁸ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 826

حسن كانوا يبحثون مسائل عالم الطبيعة وعالم الانسان ، لم يكونوا يبحثونها لذاتها، بل من حيث هي عندهم وسائل فقط لبحوثهم في مسائل عالم "الميتافيزك".

انهم كانوا يفتقرون في ظروفهم التاريخية إلى وسائل المعرفة التجريبية في مثل هذه المسائل، اذ لم تكن العلوم الطبيعية والإنسانية التجريبية قد بلغت مرحلة من التقدم في المجالات العملية تستطيع ان تضع هذه الوسائل في متناول البحوث النظرية التي كانوا يعالجونها حينذاك.

لكن ينبغي ان استثني هنا الجاحظ، وهو معتزلي يعده المؤرخون صاحب مذهب خاص في الاعتزال كما يعدونه بين ابرز تلاميذ النظام.. نستثنيه لانه تفرد بين الجماعة بنزعة التجريب وبنوع من المنهج العلمي في هذا المجال، غير ان هذه النزعة لم تنعكس انعكاساً واضحاً وتاماً في آرائه الاعتزالية، كما انعكست في آثاره العلمية والأدبية.

طمس التراث المعتزلي:

هناك واقع تاريخي معروف يثير الاسف ويدعو للدهش والتساؤل: هل كان من باب المصادفة ان يكاد لا يمضي سوى عهد قصير منذ غاب المعتزلة عن صعيد النشاط الفكري في خلافة المتوكل العباسي سنة 847 ميلادية، حتى تغيب عن المكتبة العربية مصادر الفكر المعتزلي الأصلية بجملتها، أي تلك المصادر والوثائق التي وضع فيها المعتزلة أفكارهم واصولهم النظرية كما صاغوها هم بأنفسهم بصورتها المتكاملة في مؤلفاتهم؟ من العسير ان يقتنع الباحث بان شيئاً من المصادفات التاريخية هو الذي اساء هذه الاساءة الغربية للفكر والعلم والتاريخ، رغم كثرة ما حدث في تاريخ الفكر العربي - الاسلامي من مثل هذه المأساة. ذلك ان هذا الأمر حدث في ظروف تختلف كثيراً عن الظروف التي بدأ فيها التراث العقلي العربي - الاسلامي كله يتعرض للتشتت والضياع.

فلماذا كان نصيب الفكر المعتزلي وحده ان يتعرض لهذه المحنة في مرحلة سابقة بعيدة جداً عن تلك الظروف المتأخرة التي شملت المحنة فيها كل هذا التراث؟.

لعل ابرز الملامح التقدمية للفكر المعتزلي، كانت هي السبب في ما حدث لتراث هذا الفكر من غياب مفاجئ عن المكتبة العربية في وقت مبكر من تاريخ الحركة العقلية العربية.

فقد تألّبت حينذاك عدة تيارات فكرية وسياسية محافظة على الفكر المعتزلي بالعداء الصارخ الذي ظهر بأشكال مختلفة، كان أشدها عملية طمس وثائقه ومصادره الاصلية بصورة كلية وشاملة حتى لم يصل منه للعصور المتأخرة سوى مصدر واحد هو كتاب "الانتصار" لابي الحسن الخياط، رغم ان مؤرخي الفرق والمذاهب الاسلامية يذكرون الكثير من هذه المصادر غير المعروفة لنا حتى الآن.

ان القضاء على تراث الفكر المعتزلي على ضخامته وخصبه المعروف قد حال بيننا وبين الاطلاع عليه كاملاً متكاملًا غير مجزأ وغير مشتمت ومتناثر في المصادر غير المعتزلية، وفي المصادر الاشعرية بخاصة وهم خصوم الداء للمعتزلة.

ومن هنا لم يكن لنا من سبيل إلى دراسة هذا التراث الا تلك المصادر التي قدمته الينا اشلاء ممزقة فاقدا روح التكامل والتلاحم، وبذلك فقد تماسك بنائه الداخلي الاصيل، وفقدنا نحن الباحثين امكان رؤيته في حركته وتطوره بصورته المركبة والمنطقية التي بها نشأ ونما وتتطور.

وفي اعتقادنا ان مأساة المعتزلة بتألب اعدائهم على طمس تراثهم الفكري، هي اشد قساوة من مأساتهم بتألب هؤلاء الاعداء على اضطهادهم جسدياً منذ عهد الخليفة العباسي المتوكل . بل الصحيح القول ان مأساتهم الأولى هي مأساة للفكر والعلم والتاريخ كذلك.

ولنا ان نتساءل الآن: لماذا كان هذا العداء للددود للمعتزلة، ولماذا كانت هذه المأساة المزدوجة؟ المسألة واضحة، فان الطابع العقلي التحرري الذي يغلب على تفكيرهم محتوى وأسلوباً، وهو طابع متقدم جداً بالقياس إلى ظروف عصرهم ومجتمعهم، هو الذي جمع بين مختلف الفرق والمذاهب والفئات الاجتماعية المحافظة لا سيما الفئات ذات الموقع الاجتماعي الأكثر ارتباطاً بمواقع أهل النظام الثيوقراطي لدولة الخلافة.

269

ومن هذه الفئات أهل الحديث والفتيا بالاغلب - نقول: ان الطابع العقلي هو الذي جمع بين هؤلاء على صعيد واحد، رغم كل الفوارق بينهم، نعني: صعيد العداء للفكر المعتزلي ومناهضة خطه العقلاني التحرري. صحيح ان مجمل الفكر المعتزلي لم يخرج من اطار الايديولوجية الاسلامية، أي الاطار الجامع بين المعتزلة وخصومهم الاشاعرة. لكن، يجب النظر - من ذلك- إلى الجانب المميز للمعتزلة، أي الجانب الذي قسم اهل هذه الايديولوجية الواحدة الجامعة إلى مذهبين اثنين متميزين: معتزلي واشعري، بل مذهبين مختصمين، بل متعارضين.

ان تمسك المعتزلة بقضية العقل وقضية حرية ارادة الفعل والترك لدى الانسان، هو ما دفع الفكر المعتزلي ان يشق طريقه الخاص الذي أدى به إلى التفرد بنتائج وضعت الفكر المعتزلي هذا، موضوعياً، كفتيل يفجر التناقضات داخل ايديولوجيته ذاتها.

كان العداء للمعتزلة اذن، عداء لتلك النتائج بقدر ما كانت تحدثه من تصدعات في بنية تلك الايديولوجية. ومن هنا رأينا موجة هذا العداء تمتد حتى تشمل العلوم والفلسفة. وما ذاك الا لان العلوم التطبيقية والفلسفة تشتركان في استخدام مبادئ المعرفة العقلية، وان اختلفت طريقة كل منهما في استخدام هذه المبادئ . لكن الذي حدث تاريخياً ان هذه الموجة، رغم عنفها ورغم بلوغها درجة العنف الدموي، لم تستطع ان تخمد الجذوة التي أجبها الفكر المعتزلي.

كيف ثبتت الحركة العقلية بوجه الارهاب؟

نصوغ السؤال بشكل آخر: كيف استطاعت حركة النظر العقلي، وشكلها الفلسفي خصوصاً، ان تستمر في عملية الصيرورة رغم استمرار تلك الموجة المعادية.

يفسر احد الباحثين المعاصرين ذلك بأن حركة النظر العقلي في العقائد الاسلامية قد وجدت اداتها المنظمة في المنطقة، فوجدت فيه صيغها النظرية بحيث اصبح من غير السهل اخمادها، ولكن هذا التفسير لا يكشف عن الحقيقة بكاملها. صحيح ان دخول المنطق في الحركة كان عاملاً منظماً ساعد على صياغة نظرياتها صياغة منسقة، ولكن تأثيره لم يتجاوز هذا الجانب الشكلي، فهو لم يدخل بعداً جديداً في أبعاد الحركة من حيث محتوى الافكار واتجاهاتها وموضوعاتها.²⁷⁰

ولذلك نرى انه من المستبعد، واقعياً، ان يكون المنطق وحده هو الذي وهب الحركة العقلية والفلسفية تلك القوة التي مكنتها من البقاء والثبات والاستمرار في تطورها رغم تعاضم موجات الارهاب المتلاحقة عليها منذ محنة المعتزلة إلى عهد الغزالي.

وفي اعتقادنا ان مصدر ذلك الصمود الذي صان حركة النظر العقلي يومئذ من ان تجرفها موجات الارهاب، بأشكالها الفكرية والجسدية، ومن أن تلقى بها في ما وراء التاريخ، انما هو المصدر نفسه الذي كان عامل نشوئها، هو الحياة نفسها.

نعني حركة تطور المجتمع العربي - الاسلامي نفسها.. فهذه كما كانت مصدراً لنشأة حركة النظر العقلي على أيدي القديين الأولين في بادئ الأمر، ثم على أيدي اخلافهم المعتزلة، كانت هي ذاتها كذلك مصدراً لبقاء هذه الحركة وصيرورتها. بل يمكن القول أن الحاجة إلى استمرارية هذه الحركة وتوجهها أكثر فأكثر، أصبحت حاجة مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بحركة تطور هذا المجتمع وتقدمه. لا سيما ان التطور الثقافي - بخاصة - قد وجدت قواعده الراسخة النامية مع تنامي حركة التطور الاجتماعي، ثم تنامي حركة الترجمة والتعريب لالوان شتى من الثقافات.

فان التطور الذي فرضته ظروف العلاقات الاجتماعية في ظل نظام الخلافة من تفاعلات نامية بين خصائص تاريخية متنوعة لعدد من الشعوب، أصبح من القوة بحيث لم تكن تستطيع اية قوة قمعية محافظة ان تقف بطريقه عائناً وكابحاً.. ولا بد من القول، هنا، ان نوع المشكلات السياسية المتصلة بالانقسام المذهبي وما استدعاه هذا الانقسام - بفضل التطور الثقافي المشار اليه - من النظر في العقائد نظراً عقلياً مرتبطاً تاريخياً بالفكر الفلسفي - نقول: ان هذا الواقع نفسه قد فرض ان يكون الفكر المنطقي الفلسفي هو الشكل المختار الأول والارفع بين اشكال الوعي للتعبير عن واقع التطور المتحرك بقوة في المجتمع العباسي.

لذلك كله لم يكن يسيراً على حركة العداء للمعتزلة وللاتجاه العقلي الفلسفي الذي وضعوا قواعده الأولى، ان تقضي على هذا الاتجاه ، ولا ان تقف دون نموه وتطوره، بل على العكس: فان هذا العداء وما اقترن به من اضطهاد وعنف دموي، قد زاد في اندفاع الحركة الفلسفية، وزاد في تجنيد الانصار لها بين مختلف اوساط الفكر والثقافة وأوساط المذاهب الاسلامية ذاتها، لا سيما الأوساط ذات الايديولوجيات المناقضة لايديولوجية نظام الحكم التيوقراطي لدولة الخلافة.²⁷¹

²⁷⁰ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 830

²⁷¹ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 831

مأساة الفكر المعتزلي التي كانت في الوقت نفسه مأساة للفلسفة ذاتها حينذاك، لم تعرقل سير تطور هذه الحركة في العالم العربي - الاسلامي. بل الواقع المؤسف ان هذه المأساة قد اصابته الحركة العقلية، بمضمونها العام، بانتكاسة ظلت تعاني آثارها حتى نهاية تاريخها في عصر انهيار دور العرب الحضاري في الشرق والغرب منذ القرن الخامس عشر الميلادي.

ولولا حدوث هذه الانتكاسة لكان من المفترض - بحكم ظاهرات التقدم العلمي في القرن التاسع الميلادي - ان تتجه الحركة العقلية، والفلسفية بخاصة، اتجاهاً أكثر واقعية وأكثر ارتباطاً بنتائج تطور العلوم التطبيقية في ذلك العصر.²⁷²

فقد طغت، منذ عهد المتوكل، موجة النزعة السلفية المحافظة إلى الحد الذي يصفه المؤرخ المسعودي بأنه "لما افضت الخلافة للمتوكل أمر بترك النظر في الجدل، والترك لما كان عليه الناس في أيام المعتصم والواثق، وأمر - أي المتوكل - الناس بالتسليم والتقليد، وأمر شيوخ المحدثين بالتحديث وأظهر السنة والجماعة". "ومع انه (المتوكل) كان من اظلم الخلفاء، فقد مدحه أهل السنة واغترفوا له سوء فعالة المحنة (أي محنة سيطرة الفكر المعتزلي).

ويتحدث السيوطي في الموضوع نفسه فيقول عن المتوكل انه "استقدم المحدثين إلى سامراً (عاصمة المتوكل)، واجزل عطايهم، واکرمهم، وأمرهم بان يحدثوا بأحاديث الصفات والرؤية. (وهما المسألتان اللتان نفاهما المعتزلة).

"ثم أمر (أي المتوكل) نائب مصر أن يحلق لحية قاضي القضاة بمصر أبي بكر محمد بن أبي الليث (وهو معتزلي) وان يضربه ويطوف به على حمار، ففعل، وولى القضاء بدله الحارث بن مسكين من أصحاب مالك" والمعروف ان مذهب مالك الذي ينتمي اليه الحارث بن مسكين هذا، هو اشد المذاهب الفقهية تمسكاً بالنزعة السلفية واكثرها اتباعاً للحديث بتشدد بالغ، والدها عداً للنظر العقلي في العقيدة والشرعية.

من هنا نفهم مغزى هذه الرجعة في عهد المتوكل إلى سيطرة النزعة الأولى عقب الهزيمة السياسية التي مني بها المعتزلة على يد هذا الخليفة، فهي رد فعل رجعي لحركة المعتزلة التي وطدت سيطرة النزعة العقلية لا في مجال بحث العقائد وحسب، بل في مجال التشريع الاسلامي كذلك.

ومن المعروف تاريخياً، في هذا الموضوع، ان المعتزلة قد فصلوا بين المجالين: مجال العقائد ومجال التشريع، وهذا الفصل كان نتيجة اقدامهم، منذ القرن الثالث الهجري، على الفصل بين موضوعات "علم الكلام" - وهو علم العقائد - وموضوعات "علم الفقه" - وهو علم التشريع - بعد ان كانت جميع كتب الكلام المعتبرة عند جمهور الامة الاسلامية تتناول بعض الموضوعات الفقهية". وبذلك كان المعتزلة "أول فرقة اسلامية تحررت من نزعات الفقهاء كلها، فكانوا هم الفرقة الكلامية الوحيدة التي تعالج "الكلام" وحده بين الفرق الخمس الكبرى التي كان المسلمون منقسمين إليها في ذلك العهد، وهي أهل السنة والمعتزلة والمرجئة والشيعة والخوارج، وقالوا ان كل مجتهد مصيب في الفروع (التشريع).

²⁷² حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 832

وكان منهم -أي من المعتزلة- رجال في جميع المذاهب الفقهية حتى بين أصحاب الحديث الذين يعتبرون عادة ألد اعداء المتكلمين".

ان هذا الواقع من أمر المعتزلة يؤدي شهادة جديدة للتأثير العميق الذي أحدثه تفكيرهم في توجيه الحركة الفكرية في عصرهم نحو النظر العقلي، ثم الفلسفي بالخصوص ، وكان هذا التأثير من الحيوية والرسوخ بحيث لم تستطع موجات العداء للعقل والمعرفة العقلية ان تقضي عليه.²⁷³

²⁷³ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 834-835

الفصل السادس : علم الكلام

من الكمي إلى الكيفي:

يرشدنا المنهج العلمي إلى حقيقة مهمة في تاريخ تطور المجتمعات البشرية والحضارات، هي ان التراكمات الكمية ضمن مجرى هذا التاريخ يمكن ان تتخذ اشكالا مختلفة في تحولها الكيفي. يمكن، مثلاً، ان تتحول إلى كيفية سياسية، أو اجتماعية، أو فكرية نظرية، أو إلى نوع من العنف الثوري.

لقد تابع انغلز اشكال المعارضة الثورية لاقطاعية القرون الوسطى كلها، فوجد ان الظروف الزمنية، كانت تظهر هذه المعارضة حيناً في شكل تصوف، وحيناً في شكل هرطقات سافرة، وحيناً في شكل انتفاضات مسلحة. ان شكل التحول الكيفي في هذا المجتمع أو ذاك، وفي هذا الزمن أو ذاك، انما تحدده طبيعة الظروف الملموسة في الواقع الملموس.

وربما كانت الظروف هذه مؤهلة وناضجة احياناً لحدوث تحولات كيفية مختلفة الاكل في وقت واحد، أي قد تجتمع في ظروف معينة تحولات سياسية واجتماعية وفكرية معاً، قد ترافقها انتفاضات مسلحة، وقد تأتي هذه التحولات تمهيداً لانتفاضات مسلحة، وقد يستغني بها التطور عن أشكال العنف الثوري كلياً.

هذه الحقيقة المهمة، نستطيع ان نرى في ضوئها حركة التراكمات التي كان علم الكلام الشكل الفكري الأكثر تقدماً بين أشكال تحولاتها الكيفية في المجتمع العربي - الاسلامي خلال القرنين السابع والثامن الميلاديين.²⁷⁴

بدأت حركة هذه التراكمات الكمية احداثاً متلاحقة بعد موت النبي مباشرة، تجلت أول الأمر صراعاً على منصب الخلافة، ثم تجلت صراعاً على المكاسب المادية التي اتاحها منصب الخلافة في عهد عثمان بن عفان لبني أمية، ثم صراعاً بين علي ومعاوية بعد مقتل عثمان اشعل حربين اثنتين: حرب الجمل، وحرب صفين. وأعقب ذلك كله قيام أول دولة عربية في القرون الوسطى يتجلى بها مفهوم الدولة بالمعنى الحضاري بالنسبة لعصرها، هي الدولة الاموية.

لقد كانت دولة بني امية هذه أول تحول كيفي لتراكم الاحداث الصراعية التي سبقتها، وهو -بالدرجة الأولى- شكل سياسي لهذا التحول دعمه شكل اقتصادي واجتماعي ثم نشأ عنه شكل فكري.

فمن حيث دخول سلطة الحكم الاموي طرفاً مشاركاً في نظام العلاقات الانتاجية الاقطاعية وحامياً لهذا النظام وعاملاً في تطويره وتجديد قواه المنتجة، في بلاد الشام بالخاص، فان ذلك قد حدد الشكل الاقتصادي لهذا التحول الكيفي، وفي الوقت نفسه حدد الشكل الاجتماعي له، لان توجه الدولة الاموية في اطار علاقات الانتاج الاقطاعية اقتصادياً، قد حدد بالضرورة طابع العلاقات الاجتماعية والنظام الاجتماعي.

ومن حيث ظهور النظريات الثلاث الرئيسة الأولى المتصارعة: نظرية الامويين، ونظرية العلويين، ونظرية الخوارج، في اعقاب التراكم الصراعية السابق ومن خلال حربي الجمل وصفين، فان ذلك قد حدد الشكل الفكري لتحولات ذلك التراكم نفسه.

²⁷⁴ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 837

ولكن وحدة المقولتين: الكمية والكيفية، حين تتحقق بمثل هذا التحول، لا يمكن أن تقف عند هذا الحد، أي لا يمكن أن تتجمد حركة العلاقة الديالكتيكية المتبادلة بين الكمية والكيفية ووحدهما، فإن التغير الدائم هو الجانب الثوري الاساسي لديالكتيك هذه العلاقة.

ومعنى ذلك ان كل كيفية تخضع هي نفسها لتغيرات كمية مستمرة تنتهي إلى تحولات كيفية جديدة وهكذا. وبالفعل رأينا كيف اخذت تحدث ضمن علاقات الانتاج الاقطاعية، وضمن السيطرة السياسية للدولة الاموية، تناقضات جديدة ذات طابع جديدة، فلم نصل إلى عهد عبدالملك بن مروان، في دولة الامويين، حتى رأينا هذه التناقضات قد اخذت تحتدم أكثر فأكثر، لكي تتحول تراكماتها الكمية إلى كفيات جديدة ذات اشكال مختلفة: سياسية، واجتماعية، وفكرية ونظرية، ترافقها انتفاضات مسلحة.

حددنا أبرز السمات لكل من هذه الاشكال، ولكن الشكل الفكري والنظري، الذي هو موضوعنا، يحتاج في هذه المرحلة من البحث إلى رؤية جديدة تضعه في مكانه من حركة الواقع التاريخي للمجتمع العربي - الاسلامي في العصر الاموي.²⁷⁵

"علم الكلام" بدأ أول الأمر "كلاماً" في مسألة القدر، ولم يكن علماً حينذاك، بل كان شكلاً فكرياً من أشكال التحول الكيفي لتراكمات النقمة الاجتماعية، أي نقمة جماعات الموالى وشغيلة الأرض وصغار مالكي الأرض وشرادم من العبيد هنا وهناك يعملون اما في الأرض أو في الخدمات العامة، وعدد كثيف من الفقراء والمعدمين في المدن ومنهم صغار الكسبة ومستخدمو المحلات الحرفية.

ففي الوقت الذي كانت تتفجر فيه الانتفاضات المسلحة بوجه الحكم الاموي في مناطق عدة ومتباعدة من الامبراطورية الوسيعة، كانت مدرسة الحسن البصري ومن تفرع عنها من مثقفين ومفكرين ومن علماء بارزين في علوم العريضة والشرعية، يتخذون شكلاً آخر لمعارضة السيطرة السياسية المطلقة الاموية ولمعارضة ايديولوجيتها الجبرية المطلقة أيضاً.

لقد كان صوت الحسن البصري وواصل بن عطاء ومعبد الجهني وغيلان الدمشقي وامثالهم، اول صوت للفكر العربي - الاسلامي يرتفع ليتحدى الفكر الرسمي، ويتحدى جبرية الفئة المسيطرة اقتصادياً وسياسياً، مجاهراً ان: لا قدر يحكم ارادة الانسان حكماً جبرياً مطلقاً.

في سياق هذه المعارضة الفكرية المرتبطة، أساساً، بالمعارضة الاجتماعية - السياسية، كانت مسائل جديدة تطرحها حركة تطور المجتمع الجديد امام الفكر المعارض كلما تراكمت الاسباب الدافعة للمعارضة من جهة، وظروف التطور الاجتماعي الدافعة لتعميق النظر أكثر فأكثر في هذه المسائل المطروحة، من جهة ثانية.

على أساس مسألة القدر، من حيث علاقتها بقضية حرية الانسان في اختيار افعاله، وعلاقة هذه القضية بالموقف من السلطة السياسية القائمة حينذاك، تحركت قضايا الصراع الاجتماعي - السياسي كلها، ولكن باشكالها الفكرية ذات الطابع التركيبي الجديد القائم على النظر العقلي التأملي المجرد.²⁷⁶

²⁷⁵ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 838

²⁷⁶ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 839

ومن أهم هذه القضايا: حكم مرتكب الكبيرة، العلاقة بين العقل والايمن، مفهوم العدل في الاسلام، الموقف من الحاكم الجائر، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومفهوم تنزيه الله وتوحيده الخ.

لقد بقيت المباحث التي عالجت هذه القضايا وما يدور في اطرافها، خلال عشرات السنين منذ اثيرت مسألة القدر أول مرة، مباحث متفرقة ومتوزعة بين مباحث الفقه واصول الفقه، واحياناً مباحث الفلسفة والتصوف وعلوم الطبيعة دون تحديد "لهويتها" العلمية، ودون ترابط بينها، حتى بلغ تطور الفكر العربي مرحلة القدرة على مثل هذا التحديد والتمييز.

حينذاك انتقلت هذه المباحث من وضعها التراكمي الكمي إلى كيفية محددة متميزة بحيث صنف علماء مستقلاً باسم "علم الكلام"، أي انها بذلك دخلت مرحلة التصنيف العلمي التي دخلها الفكر العربي بجملته، وهي مرحلة متقدمة بالفعل، اذ لم تكن قبل ذلك تعرف الفوارق الاساسية بين علم وعلم في الغالب، فكثيراً ما كانت تضيق الحدود ، مثلاً، بين الفقه واصوله واصول الدين، او بين النحو والبلاغة والأدب، أو بين الحديث والتفسير والتاريخ والتراجم.

ذلك لانه لم تكن لكل علم حدوده ومفاهيمه ومولاته المميزة الواضحة، من هنا رأينا اسم "علم الكلام" كمصطلح خاص يتأخر في الظهور ولا يتردد في الكبت والجدل والمعارك الفكرية الا من عصر المأمون، أي بين نهاية القرن الثاني بدائية القرن الثالث الهجريين (القرن التاسع الميلادي).

نرجح ان اسم "علم الكلام" كمصطلح خاص يدل على هذا العلم الذي استقل بموضوعاته ومقولاته ومفاهيمه وضوابطه، قد اطلق تثبيتاً و"تكريساً" لتعبير عام كانوا يستخدمونه، عفواً، حين يتحدثون عن بحث مسألة من هذه المسائل التي أصبح ينتظمها هذا العلم.

اظهرت لنا الادلة التاريخية ان حركة التدوين والتأليف عند العرب بدأت في القرن الأول الهجري (=السابع). ان هذا يعني ان حركة التأليف في المسائل الكلامية بدأت منذ ذلك العهد.²⁷⁷

لان أهم المسائل الفكرية التي كان يدور عليها الجدل وتشتد حولها المعارك المذهبية والايديولوجية منذ النصف الثاني لذلك القرن، هي تلك المسائل التي اثيرت حول حرية اختيار الانسان افعاله وما تلاها من مسائل العدل والصفات ومفهوم الايمان وعلاقته بالعقل ومرتكب الكبيرة الخ.. وهذه جميعاً هي مسائل العلم الذي صار اسمه بعد ذلك "علم الكلام".

غير انه من المثير للأسف ان يكون ما ألف في ذلك العهد من مسائل الكلام ومن مؤلفات المعتزلة بالاختصاص، لم يصل حتى إلى العصر الذي جاء بعد عصره مباشرة، أي العباسي، والا لوصلنا بطريق العصر العباسي شيء من مؤلفات الكلام والمنطق في العهد الاموي.

هذا الواقع التاريخي يثير التساؤل المشروع عن سبب ضياع هذه المؤلفات. ونرجح ان يكون السبب هو كون الفكر المعتزلي، في ذلك العهد، اخصب نتاجاً وأكثر انتشاراً واجتذاباً لناس مجتمعه، لانه أكثر تحدياً للفكر الرسمي الاموي.

ولذا نرى انه ليس ببعيد ان تكون السلطة السياسية السائدة يومئذ والفئات الفكرية الموالية لها، قد تعاونت على طمس نتاج هذا الفكر، بل اعدامه كما يظهر، بحيث لم نستطع ان نتعرف عليه الا من مؤلفات خصومه بالاغلب.

أما ما بعد منتصف القرن الثاني الهجري (الامن الميلادي)، ومنذ خلافة المأمون بخاصة، فقد نشطت حركة التأليف في علم الكلام إلى حد يكاد يصح معه القول ان مؤلفات هذا العلم والمعارك الفكرية التي تثيرها هذه المؤلفات أصبحت الظاهرة الأكثر بروزاً لمجمل الحركة الفكرية حينذاك. وبقي الأمر كذلك حتى ظهور الفلسفة كعلم منفصل عن علم الكلام، بل كطرف مقابل له، وكسلاح ايدولوجي من نوع جديد أكثر تقدماً منه.

ان مصدر هذا النشاط الملحوظ لحركة التأليف الكلامي في تلك المرحلة، هو احتدام المعركة فيها بين المعسكرين الرئيسيين اللذين احتلا ساحة علم الكلام كلها تقريباً: معسكر المعتزلة، معسكر الاشاعرة.²⁷⁸

مع تعريفات علم الكلام:

ما حقيقة علم الكلام؟ ما مقوماته ومنهجه؟ ما مقولاته المميزة ومبادئه الأولية؟ ثم من "المتكلمون" في الاسلام: هل هم المعتزلة وحدهم؟ هل هم الاشاعرة وحدهم؟ هل هم المعتزلة والاشاعرة معاً دون غيرهم، ام يضاف اليهم الشيعة والخوارج والمرجئة وغيرهم؟

كيف نجيب عن هذه الاسئلة إجابة علمية تسندها الوثائق والمصادر التاريخية؟

أول ما يبدو في ذهن الباحث، وهو يحاول ان يشق طريقه إلى هذه الاجابة، هو ان يرجع إلى تعريفات هذا العلم كما وردت في مؤلفات العلماء المنتسبين إليه أو الذين ارخوا له، أو الباحثين فيه، من القدماء والمتأخرين، ذلك ان المفترض في تعريف كل علم ان يكون مرجعاً صالحاً للكشف عن "هويته" بدقة، لان تعريف العلم هو الصيغة الأكثر تركيزاً ودقة في تحديد الخطوط الأساسية لحقيقته.

اقدم ما وصل إلينا من تعريفات هذا العلم، وهو لابي نصر الفارابي كل ما يقوله الفارابي في تعريف "صناعة الكلام" ان هذه الصناعة "ملكة يقتدر بها الانسان على الآراء والافعال المحدودة التي صرح بها واضع الملة، وتزييف كل ما خالفها بالاقاويل".

هذا الكلام لا يفيدنا شيئاً في الاجابة عن الاسئلة التي تواجهنا.. فهو كلام لا يحدد سوى الغاية من علم الكلام، وهي نصره الآراء والافعال المصرح بها عند صاحب الشريعة. اما مقومات هذا العلم، وأسس ومبادئه العامة فليس في هذا التعريف إشارة إليها اطلاقاً.

ولكن الفارابي يعقب على هذا العريف مباشرة بأمرين: اولهما، التفريق بين علم الفقه وعلم الكلام، وثانيهما:

عرض "الوجوه والآراء التي ينبغي ان تنصر بها الملل".²⁷⁹

²⁷⁸ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 842

وخلاصة الفرق من العلمين عند الفارابي ان مهمة "الفقيه" هي أخذ آراء صاحب الشريعة وافعاله أموراً مسلماً بها ليجعلها اصولاً يستنبط منها ما ينبغي استنباطه، في حين ان مهمة "المكلم" مجرد نصره الاشياء التي استعملها "الفقيه" اصولاً للاستنباط.

أما كيف تكون نصرتها فذلك ما أوضحه في الأمر الثاني. ولكن الفارابي لم يضع منهجاً معيناً، بل اكتفى بوصف أربعة "مناهج" كان قد استخدمها أربعة فقاء من المتكلمين دون أن يقول رأيه فيها: أولهما، منهج الذين يرفضون العقل طريقاً لنصرة عقائد الدين.

وثانيها: منهج الذين يقارونون هذه العقائد بـ"المحسوسات والمشهورات والمعقولات"، فان وجدوها مطابقة لها استخدموها في نصره العقائد، وان وجدوا بين هذه وتلك تناقضاً حاولوا تأويل الالفاظ المعبرة عن العقائد تأويلاً يرفع التناقض، فان هي قبلت هذا التأويل فعلوه، وان لم يمكن التأويل حاولوا "تزيف" المحسوسات أو المشهورات أو المعقولات، أي حملها على وجه تتوافق به مع العقائد، فان امكنهم ذلك فعلوه، وان كان هناك تضاد بين المحسوسات أو المشهورات أو المعقولات نفسها اخذوا منها بما يكون متوافقاً مع العقائد واطرحوا الاخر. اما المنهج الثالث، فهو الذي ياخذ اصحابه بأسلوب تتبع كل "شنيعة" في العقائد الاخرى لمهاجمتها وفضحها. وبذلك ينصرون عقائد ملتهم!

والمنهج الرابع، هو طريق من ينصرون ملتهم بتحسينها عند الآخرين مهما اتفق الأمر، أي حتى أو اقتضى ذلك استعمال "الكذب والمغالطة والبهت والمكابرة".

اذن، لا نجد عند الفارابي سوى هذا الوصف العام الغائم الذي لا يحدد شيئاً.. هذا من جهة، ثم هو -من جهة اخرى- يضع مسألة المنهج الكلامي على نحو لا نرى به المعتزلة في مكانهم الحقيقي بين المتكلمين: اين هم المعتزلة في منظور الفارابي؟

لعلنا نجدهم بين اصحاب المنهج الثاني، ولكن الصورة هنا مهتزة لا تتعكس فيها ملامح مذهبهم العقلي كاملة وواضحة.²⁸⁰

وبعكس ما وجدنا عند الفارابي، نجد في التعريفات الاخرى حصراً لعلم الكلام في الاشاعة، أو في المعتزلة، والواقع ان النصوص المعتزلية الاصلية التي وصلتنا لهم مباشرة، قليلة، بل نادرة، وفي هذا الموضوع لم نحصل على غير نص واحد للخياط يقول فيه: "لتعلم ان الكلام لهم (يقصد المعتزلة) دون سواهم". اما بقية التعريفات فهي اشعرية، وفيها كلها نرى علم الكلام علماً اشعرياً خالصاً، كان لم يكن للمعتزلة به صلة قط، وكان لم يكن لغير أهل السنة مشاركة في هذا العلم اطلاقاً.

فلننظر، مثلاً، في تعريف الغزالي أبي حامد وهو يوضح "مقصود علم الكلام" قائلاً: ".. وانما مقصودة حفظ عقيدة أهل السنة وحراستها عن تشويش أهل البدعة. (...) ثم القى الشيطان في وساوس المبتدعة أموراً مخالفة للسنة، فلهجوا بها وكادوا يشوشون عقيدة الحق على أهلها، فانشاء الله طائفة المتكلمين وحرك دواعيهم لنصرة

²⁷⁹ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 843

²⁸⁰ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 844

السنة بكلام مرتب يكشف عن تلبيسات أهل البدعة المحدثه على خلاف أهل السنة المأثورة ومنه نشأ علم الكلام واهله، الخ...".

فاذا أخذنا بكلام الغزالي هذا، بدلالته الواضحة، كان معنى ذلك ان تاريخ علم الكلام يبدأ من حيث بدأ ابو الحسن الاشعري مذهبه المناهض لمذهب الاعتزال، وان كل ما عالجه المعتزلة من مباحث كلامية قبل هذا التاريخ يجب ان نمحوه من تاريخ علم الكلام. وعلى مجرى الغزالي هذا جرى ابن خلدون في تعريفه علم الكلام. فهو يبدأ التعريف هكذا:

"علم الكلام هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الايمانية بالادلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف واهل السنة".

ثم نتتبع شرحه لهذا الكلام، فاذا به يعني بـ"المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة" كلا من المشبهة والجسم والمعتزلة والامامية.²⁸¹

مرحلتان نقيضان:

اذن، علينا ان نترك ادعاء كل من المعتزلة والاشاعرة حصر علم الكلام في اطار خاص محدود بحدود هذا المذهب أو ذاك، وان ننظر للتاريخ وللحقيقة التاريخية في حكتهما الواقعية بمختلف ابعادها.

اذا نحن فعلنا ذلك وتابعنا علم الكلام في مسيرته الطويلة، من عهد مؤسس مذهب الاعتزال واصل بن عطاء (- 131هـ / 748م)، حتى عهد اشهر المتكلمين السلفيين المتأخرين ابن تيمية (661 - 728هـ / القرن الرابع عشر الميلادي)، فاننا يمكن ان نستخلص امرين أساسيين:

أولاً- ان علم الكلام ينتظم جملة المسائل ذات الشكل الديني - العقائدي التي اثارها أنواع الصراع الاجتماعي - السياسي في المجتمع العربي - الاسلامي منذ عهد الخلفاء الراشدين، ثم تحولت إلى مركبات من الافكار عن عالم ما وراء الطبيعة حتى كادت تحتجب ابعادها الاجتماعية وراء ضباب من التجريدات، مضافة إلى نظرات ذات اتجاه فلسفي عن العلم الطبيعي من زاوية نظر لاهوتية.

وقد تعددت الفرق والمذاهب الكلامية على مدى تلك المسيرة الطويلة لهذا العلم ولكن المسائل التي تعالجها هذه الفرق والمذاهب، أو تختلف عليها، بقيت هي ذاتها مدار المعالجة والخلاف.

على ان المنطلقات الاساسية لاختلاف الآراء في كل من هذه المسائل، او في بعضها ، أو في مجموعها، كانت دائماً - اذا نظرنا إلى أبعد من الظاهرات الشكلية للافكار - منطلقات واقعية اجتماعية ، أي انها ناشئة، بأبعد جذورها، عن مواقع اصحاب هذه الافكار في التركيب الاجتماعي العام لمجتمعهم.

ثانياً- ان علم الكلام قطع مرحلتين رئيسيتين خلال تلك المسيرة التي استغرقت نحو ستة قرون: مرحلة علم الكلام المعتزلي، ومرحلة علم الكلام الاشعري.

²⁸¹ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 846

ونحن لا ننسى، في هذا التصنيف، انه كانت هناك نزعات وافكار ومعالجات كلامية ليست معتزلية، وليست اشعرية، وهي التي ظهرت، مثلاً، عند فرق الشيعة الامامية في مسائل الامامة بالاختصاص، أو عند الخوارج أو المرجئة أو الجبريين الجهميين، أو عند المشبهة والمجسمة والحلوليين، أو عند أصحاب النزعة السلفية كابن تيمية وامثاله.

غير ان التصنيف إلى المرحلتين المذكورتين انما بنيانه على مراعاة الاتجاه العام والأساسي لعلم الكلام في تاريخه كله.

ان دراسة علم الكلام على اساس الاتجاه الفكري والايديولوجي لا بد ان تصل بنا إلى هذا الاستنتاج، أي رؤية اتجاهين رئيسيين تقاسماً تاريخ هذا العلم إلى مرحلتين متعاقبتين ومتعارضتين بقدر ما بين اتجاه الفكر المعتزلي من تعارض مع اتجاه الفكر الاشعري.²⁸²

مرحلة علم الكلام المعتزلي:

في منهج "الكلام" المعتزلي:

حركة المعتزلة قد اتسمت، منذ بداعتها وعلى مدى مراحل تطورها، بسمتين بارزتين: سمة المعارضة للفكر وللإيديولوجية السلفيين، وسمتها الثانية ليست سوى المنهج الذي استخدمته هذه المعارضة. ان هذا المنهج بذاته هو الجانب الثوري للمعارضة، نعني به المنهج العقلاني الذي كان اتجاهه البارز "عقلنة" مسائل ميتافيزيقاً الاسلام كلها، ووضع العقل البشري في المكانة الأولى من قضية المعرفة.

غير أن هذا الاتجاه كان ينطلق أساساً من قضية أخرى لعلها، في ظروفها التاريخية، كانت أكثر ارتباطاً بالواقع الاجتماعي، هي قضية حرية العقل في التفكير دون ان يقيدته قدر سابق. وذلك لتوكيد حرية ارادة الانسان في التنفيذ دون ان تقيدها ارادة سابقة.

ان النظر إلى حركة المعتزلة من هذه الزوايا المتصلة بعضها ببعض، جديلاً، كفيلة بأن تكشف الوجه الثوري التاريخي لهذه الحركة.

صحيح ان المعتزلة كانوا يعالجون المسائل الكلامية بطريقة عقلية تأملية مجردة غالباً، وان هذه الطريقة كانت تسيطر على مباحثهم أكثر فأكثر كلما ازدادوا اتصالاً بالفكر الفلسفي اليوناني، وكلما تعددت وتنوعت وتعمقت المسائل المطروحة امامهم.

وصحيح ايضاً ان الصبغة "اللاهوتية" طبعت مادة الفكر المعتزلي بطابعها المعروف حتى ما كان منه بحثاً في عالم الطبيعة، كمسألة الجهر الفرد، أو "المسألة الذرية" -نقول: صحيح ذلك كله، ولكنه،

²⁸² حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 848

أولاً، كان هو طابع الظروف التاريخية نفسها، أي ظروف سيطرة المعارف الدينية وتأثيرات فعل الاسلام في المجتمع.

وثانياً لم يكن ممكناً لاية حركة فكرية ثورية حينذاك ان تتجلى ثورتها بغير هذ الشكل وبغير هذه الطريقة.

وثالثاً انه ما كان شيء من ذلك كله مستطيعاً ان يخفي الطابع الاخر للفكر المعتزلي، وهو طابع المعارضة للنظر الايماني الغيبي المطلق لفكرة تقديم الايمان على العقل لفكرة سيطرة الحتمية القدريّة المطلقة على حركة الفرد والمجتمع وخيارات الفعل البشري.

وينبغي هنا ان نسجل ملاحظة ذات شأن تتعلق بالمركز الاجتماعي للمعتزلة ، هي انهم لم يكونوا يؤلفون ، بوصف كونهم معتزلة، فئة اجتماعية مستقلة منفردة، لا في المجتمع الاموي ولا في المجتمع العباسي. وانما كانوا جزءاً من تلك الفئة الكبيرة التي نشأت في المجتمع العربي - الاسلامي خلال تطوره الاجتماعي والثقافي، نعني بها فئة أهل الفقه والحديث والتفسير وما يدور حولها من علوم العربية والمنطق.

فقد كان كل واحد من علماء الكلام المعتزلي كغيرهم من الشيعة والخوارج والمرجئة وأهل السنة، معدوداً من الفقهاء او المحدثين أو المفسرين أو النحويين، او معدوداً من هؤلاء جميعاً.

وهذه الفئة الكبيرة، بالرغم من انها لم تكن منفصلة عن الاحزاب موازية لها، بل كانت الجزء الدينامي فيها، كانت مع ذلك متميزة ضمن الاحزاب بكونها ذات تأثير خاص في الرأي العام، وقد اكسبها هذه المركز امكانية التجاوب والتفاعل مع الحركات الاجتماعية والسياسية، على اختلاف نزعاتها، داخل صفوف الرأي العام.

من هنا كان الصراع الايديولوجي لا يقل احتداماً عن الصراع السياسي المباشر، ومن هنا أيضاً يظهر لنا اليوم كم كانت مواقف المعتزلة، في المعركة الايديولوجية التي خاضوها، حاجة تاريخية وعاملاً من عوامل التطور في تلك المرحلة.

ان هذا الدور التاريخي للمعتزلة يمثل، في الواقع، المرحلة الايجابية الثورية لمباحثهم الكلامية، لا من حيث قيمتها بذاتها، بل من حيث الفعل التاريخي الذي احدثته، بفضل ما كان يتميز به الوضع الاجتماعي العام من قابلية التجاوب مع الفكر المعارض لايديولوجية النظام القائم أولاً، وبفضل الجاذبية الخاصة التي يتميز بها علم الكلام المعتزلي ثانياً.

وجاذبيته هذه ناشئة من كونه يتعرض لجذور المبادئ والمسائل التي تقوم عليها ايديولوجية الخلافة أساساً، وقد كان تأثيره في زعزعة هذه الجذور أشد من حروب الخوارج ، رغم عنفها، بل ربما بسبب من

عنفها، كما يمكن القول.²⁸³

²⁸³ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 852

إذا كنا رأينا، في ما سبق، وجهها ثوريا لعلم الكلام المعتزلي يتمثل في منهجه، ذاته، أي في جانبه "العقلاني"، فإن ذلك ينبغي أن لا يحجب عنا جانبه الآخر الذي يضع علم الكلام المعتزلي ضمن الاطار العام للايديولوجية اللاهوتية الرسمية، دون أن يخرج عليها.

إن الفكر المعتزلي يقوم على مبدأ التنزيه المطلق للذات الالهية، وهو مفهوم التوحيد "الرسمي". وهذا يتضمن وحدانية الحقيقة. وهي الحقيقة الدينية، أي الشريعة ذات المصدر الالهي الأوحى: وهذا هو الأساس للايديولوجية الطبقة الحاكمة في دولة الخلافة الإسلامية.

ذلك أن دولة الخلافة، من حيث كونها دولة الاسلام، تضع نفسها في مكان الممثل الشرعي الوحيد للنظام الاجتماعي الذي تحدده الشريعة الالهية.

على هذا الأساس تترتب معادلة ذات صورة منطقية تنتج المستند "النظري" الاسلامي لمفهوم "الحق الالهي" في الحكم المطلق. وهذه المعادلة تأتي على الوجه التالي:

النظام الاجتماعي الذي تؤيده الشريعة هو نفسه نظام دولة الخلافة. هذا أولاً. والشريعة التي تؤيد هذا النظام شريعة الهية، فهي مقدسة إذن. هذا ثانياً. والنتيجة "المنطقية" لهذا وذاك، أن نظام حكم الخلافة نفسه نظام مقدس.. واضفاء طابع القداسة الدينية على حكم دولة الخلافة، يمنح الطبقة الحاكمة في مجتمع الخلافة حق السيطرة المطلقة، التي تعني أن الاعتراض عليها أو الخروج عن طاعتها، فضلاً عن الثورة بها، ليس له من مدلول "حقوقي" في تشريع هذا الحكم سوى "الهرطقة" الدينية، فهو اعتراض على حكم الله، وهو خروج عن طاعة "أولى الامر" التي فرضها الله، فكيف إذا تطور ذلك إلى ثورة؟.

شاء المعتزلة هذه المعادلة ونتيجتها "المنطقية" تلك أم لم يشاؤوا.. فكروا فيها أم لم يفكروا .. فالمسألة ليست منوطة بمشيتهم إياها أو عدم مشيتهم ، ولا في تفكيرهم فيها أو عدم تفكيرهم، وليست منوطة ايضاً بأن هذا المضمون للفكر المعتزلي صحيح أو غير صحيح .

فلسنا بصدد الحكم في صحة ذلك أو عدم صحته. وإنما المسألة التي نحن بصدها هي أن علم الكلام المعتزلي من حيث دلالاته الايديولوجية ومن حيث علاقة هذه الدلالة بأيديولوجية سلطة النظام القائم لدولة الخلافة، إذا نظرنا إليه من خلال منهجه العقلاني بذاته كان تقديمياً بالقياس إلى موقعه التاريخي. وإذا نظرنا إليه من خلال مضمونه الايديولوجي كان مؤيداً وسنداً "نظرياً" لتلك الايديولوجية. غير أن المنهج العقلاني الذي كان هو الامر الجديد المسيطر في اتجاه علم الكلام. المعتزلي، يبقى له وجهه التقدمي الغالب عليه،²⁸⁴ لانه كان الصدمة المؤدية للايديولوجية السلفية في عصره.

علاقة المعتزلة بالمأمون:

تعتزنا، في هذا المجال، مسألة جديدة بالبحث الجدي. هي مسألة العلاقة بين المعتزلة وسلطة الخلافة في عهد المأمون العباسي.

²⁸⁴ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 856-857

فان الجالس على عرش السلطة الرسمية حينذاك قد احتضن مذهب المعتزلة إلى حد انه أصبح المذهب الرسمي لدولة الخلافة مدى عهود ثلاثة من الخلفاء العباسيين.

ان هذا امر يدعو للشك في صحة ما زعمناه لعلم الكلام المعتزلي من انه كان يحمل راية المعارضة الفكرية والايديولوجية لسلطة الدولة.

وربما يؤيد هذا الشك ان خصوم المعتزلة هم الذين حملوا راية المعارضة هذه خلال أكثر من ستة عشر عاماً، في حين كان المعتزلة يدفعون سلطة الدولة لاضطهاد خصومهم حتى جسدياً.. فهل ذلك يعني تغييراً في أيديولوجية الدولة، ام يعني تغييراً في ايديولوجية المعتزلة؟.

منهجنا العلمي يحذر من وضع الآراء والاحكام بصورة مطلقة. ذلك بأن الاطلاق، أساساً، موقف سكوني ميتافيزيقي يناقض المنهج الديالكتيكي وحركية الحياة الدينامية نفسها.

وعلى هذا نقول انه ليس بالضرورة ان تكون كل معارضة للسلطة معارضة تقدمية، او ثورية بوجه مطلق. وليس بالضرورة كذلك ان تكون كل سلطة قائمة للدولة هي سلطة رجعية بوجه مطلق.

ذلك من حيث المبدأ، أما مسألة هذه العلاقة التاريخية المتميزة التي اتفق حدوثها بين المعتزلة وسلطة الدولة العباسية في خلافة المأمون، واستمرت في خلافتي المعتصم والواثق، فهي مسألة بقيت حتى الان تدرس على اساس نظرة مثالية ذاتية، دون أن يتوجه احد من الباحثين لكشف ما يكمن وراءها من عوامل اقتصادية - اجتماعية في العصر العباسي الأول.

يقال في الدراسات المعاصرة، مثلاً، ان المأمون لانه مثقف ثقافة واسعة وعميقة، وله شغف بالبحث العلمي والادبي، وعقله عقل فلسفي، وحر التفكير، كان الاعتزال اقرب المذاهب إلى نفسه، من حيث انه اكثر المذاهب حرية واعتماداً على العقل، فقرب - أي المأمون - المعتزلة منه، واصبحوا ذوي نفوذ في القصر.²⁸⁵

اذا كان هذا هو تفسير المسألة في عهد المأمون، فما تفسير امتدادها بعده نحو ستة عشر عاماً في خلافتي المعتصم والواثق، وليس لواحد منهما شيء من مزايا المأمون وثقافته وحرية تفكيره؟

لا يمكن الرضا المطلق لدور المأمون من حيث هو رئيس دولة مثقف مستنير العقل متحرر التفكير اخذت الدولة، عهد حكمه، بوجهة نظر المعتزلة في المسألة الكلامية الشهيرة المعروفة بمسألة خلق القرآن.

ولكن الذي يصح فضه، هو ان يكون هذا الدور عاملاً أساسياً، أو عاملاً وحيداً، لا عاملاً مساعداً، في اقدام المأمون على تلك الحركة الجريئة، أي اعلانه رسمياً تبني دولة الخلافة وجهة نظر المعتزلة في مسألة خلق القرآن، رغم معارضة الرأي العام المحافظ ولا سيما الفقهاء والمحدثين والمفسرين من أهل السنة، واتخاذ مذهب المعتزلة، ككل، مذهباً للدولة تعاقب مخالفيه بمختلف اشكال العقاب حتى الجسدي منها.

ينبغي ان نبحث عن العامل الاساسي لهذه الظاهرة، في الظروف التاريخية بمجملها التي استقرت فيها للمأمون سلطته على عرش الخلافة العباسية في نهاية القرن الثاني وبداية القرن الثالث الهجريين (القرن التاسع الميلادي).

²⁸⁵ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 853

ان أول ما يلفت النظر من تلك الظروف مجيء المأمون إلى سدة الخلافة بعد صراع دموي بين زعامات القوى الاقطاعية وامرائها التي كانت تؤيد اخاه الأمين وبين القوى الاخرى الممثلة لاقتصاد المدينة ومجتمعها التجاري، الربوي، الحرفي، بالاضافة إلى حملة الافكار الحرة من مثقفها. قوى المدينة هذه كانت تساند المأمون في سبيل اعتلائه عرش السلطة المطلقة.

لقد انتعشت الحركة التجارية في دولة الخلافة العباسية، خلال عصرها الأول، لان العراق مذ أصبح مركز الخلافة هذه، أصبح ملتقى الطرق التجارية العالمية، فأدى ذلك إلى ازدهار التجارة واندفاع الكثيرين من سكان المدن إلى الاشتغال بها باغراء وفره الازياح وارتفاع المكانة الاجتماعية لفئة التجار.²⁸⁶

هذا الوضع انعش بالطبع في المدن، وفي العاصمة بالخاص، تلك الفئات الاجتماعية التي تنمو وتتطور ويبدأ دورها يبرز للتأثير في الأحداث السياسية، في المجتمعات الاقطاعية، على حساب دور كبار الاقطاعيين واغنياء الريف، كلما توفر المناخ الملائم لازدهار الفاعلية التجارية، بالارتباط مع توفر انتظام وسائل المواصلات والنقل ونشاط السوق الخارجية. وهذا هو المناخ نفسه الذي كان قائماً بالفعل حينذاك.

ان هذه الفئات الاجتماعية النامية في المدن، كانت متنوعة طبقياً وقومياً في مدن العراق، لم تقتصر على كبار التجار واصحاب الاموال التجارية، بل كانت تشمل قطاعات من المجتمع: (أصحاب الاموال النقدية - الربوية والمصرفية، اصحاب الصناعات الحرفية وشغيلتها المهرة، وصغار التجار واصحاب الحوانيت والبيوعات البسيطة..) وكل قطاع من هذه القطاعات كان مزيجاً من العرب وسائر الاقوام التي كانت تحتويها الامبراطورية العباسية. واكثر ما تتجلى هذه الظاهرة في طبقة "العامة" (أي جماهير الكادحين والفقراء) اذ كانوا خليطاً من اجناس مختلفة (العرب، الفرس، الترك، الزنوج، الديلم، الروم، النبط، الارمن، الكرج، (الجورجيون)، السلاف، الاكراد، والبربر) - تربطهم جميعاً اللغة المشتركة (العربية) المسيطرة.

ان هذه الظاهرة كانت تشمل مدن العراق بوجه عام، ويبدو ان لتمييز بين الاجناس كان ذاتياً تقريباً في هذا المزيج البشري.

ويستنتج من ذلك ان الموقع الطبقي في مجتمع القرن الثالث الهجري كان يستطيع ان يحدد، إلى قدر ما، بعض المواقف السياسية في ذلك المجتمع.

وقد ظهر ذلك في مساندة مختلف تلك الفئات الاجتماعية في المدينة لفكرة ايصال المأمون إلى عرش الخلافة العباسية، اعتماداً على ما ظهر من مساندة الامراء واصحاب الاقطاعات لاختيه الامين، لان هؤلاء الامراء والزعماء كانوا ياملون ان يستفيدوا من ضعف شخصيته ومن نزوعه إلى التفرغ لحياة اللهو وعدم مبالاته بالشؤون العامة للدولة، فيحققوا بذلك مطامحهم إلى السلطة وربما إلى الاستقلال الذاتي في هذا الاقليم أو ذاك من اقاليم الامبراطورية.²⁸⁷

²⁸⁶ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 854

²⁸⁷ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 855

لقد جاء المأمون إلى السلطة العليا للدولة مؤيداً من الفئات الاجتماعية المتناقضة مصالحها، طبقياً، مع مصالح الفئات المرتبطة بالاقطاعات الريفية. فكان لابد ان يتخذ التناقض بين هذه وتلك، خلال عهد المأمون، تحركاً جديداً في الموقف من العناصر التي تساند الامين وممثليها في القطاع الفكري من الفقهاء والمحدثين والمفسرين المحافظين.

وعلى هذا الاساس - كما يتراءى لنا - ارتفعت في عهد المأمون راية الفكر الحر المتمثل بعلم الكلام المعتزلي. وقد بقيت هذه الراهية بفضل تلك العوامل وبقوة الاستمرار، مرتفعة في عهد اخيه المعتصم وعهد الواثق بن المعتصم.

حرص المأمون على ان لا تنكس هذه الراهية بعده. لذلك كتب في وصيته إلى المعتصم قوله: "... وخذ بسيرة اخيك في القرآن" (يقصد مسألة "خلق القرآن" المعتزلية).

وقد أمكن ان يبقى مذهب المعتزلة مذهب الدولة في عهدي المعتصم والواثق بفضل كون الظروف التي سبق شرحها ظلت قائمة، بمعنى ان القوى الاجتماعية التي ساندت المأمون حافظت على مكانها في مركز القوة إلى نهاية عهد الواثق.

اما في عهد المتوكل فقد ازاحت هذه القوى عن مراكزها وحلت محلها قوى اخرى ساندت الفكر المحافظ.²⁸⁸

مرحلة علم الكلام الاشعري :

انعطاف سلفي:

حصل "انعطاف" سلفي بعد موت الواثق. فان هذا الخليفة قد رفض ان تكون الخلافة العباسية بعده لولده محمد. فأتاح ذلك فرصة لـ اخيه المتوكل ان يرتقي هو منصب الخلافة (232 هـ / 847) بتأييد من كل العناصر المعادية للمكتسبات الايجابية التي تحققت منذ عهد المأمون. ولا شك ان حركة نقل العلوم إلى اللغة العربية، وإلى الفكر العربي - الاسلامي، أي إلى المجتمع العربي - الاسلامي، كانت من اعظم تلك المكتسبات، من حيث القيمة الحضارية وكونها شكلت عامل دفع للتطور الاجتماعي والعلمي.

صادف ان كان المتوكل - على حد تعبير احد الباحثين المعاصرين - "اول من سبق الخلفاء العباسيين إلى حب الترف". فاستغلت تلك العناصر من رجال الاقطاعات وبطالة دار الخلافة وممثليهم الفكريين المحافظين، مكان الضعف هذا في شخصية المتوكل، واصبحت اداة ضاغطة عليه في توجيه سياسته جهة مصالحها تفكيرها.²⁸⁹

وكانت قضية علم الكلام المعتزلي، ومسألة خلق القرآن خصوصاً، وارتباطهما بمذهب الدولة، منذ عام 218هـ، أي منذ اعلن المأمون رسمياً هذا الارتباط - هدفاً لمعارضة القوى المسيطرة في العهد المتوكلية بقصد

²⁸⁸ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 856

²⁸⁹ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 861

الغاء ما أحدثه المأمون في هذا المجال، حتى الغاء المتوكل بالفعل (عام 234هـ)، أي بعد عامين من توليه الخلافة، فكان ابتهاج القوى المحافظة بذلك عظيماً حتى وضعوا المتوكل، بفضل عمله هذا، في مرتبة الخليفة الراشدي الأول أبي بكر ومرتبة عمر بن عبد العزيز الأموي، فقد قالوا يومئذ: "الخلفاء ثلاثة: أبو بكر الصديق يوم الردة، وعمر بن عبد العزيز في رده للمظالم، والمتوكل في احياء السنة".

وينبغي القول، هنا، ان الاضطهاد الذي عومل به خصوم المعتزلة وخصوم فكرة "خلق القرآن"، اثناء سيطرة المأمون والمعتصم والواثق، قد افاد هؤلاء الخصوم أكثر مما افاد المعتزلة ومذهبهم، اذ استغل المحافظون هذا الاضطهاد إلى أقصى حدود الاستغلال لدى الرأي العام، وجعلوا منه حجة و "مبرراً" للاضطهاد المعاكس الذي اخذ يعاينه المعتزلة ومذهب الاعتزال منذ ذلك الحين إلى زمن طويل.

ولذلك نرى ان "عملية" الاضطهاد من البداية كانت خطأ تاريخياً ساعد القوى المحافظة في ذلك العصر على القيام بردة فعل شديدة انتهت مرحلة علم الكلام المعتزلي قبل ان تستنفذ طاقاتها، وقبل ان تستكمل مهماتها التاريخية في سياق تطور الفكر العربي نحو الفلسفة والعلوم الطبيعية.

فقد تغير اتجاه تطور النزعة العقلانية المعتزلية لعلم الكلام، واخذ هذا العلم يتحول إلى المرحلة الثانية التي سيقودها، بعد نحو نصف قرن من نهاية المرحلة المعتزلية، مفكر كبير من أهل السنة أوجد أول صياغة نظرية جديدة لايديولوجية القوى المحافظة، التي أصبحت - بعد ذلك أيديولوجية السلطة الرسمية للدولة عدة اجيال.

نعني ابا الحسن الاشعري (260 - 330هـ / 873 - 941).²⁹⁰

كيف نفهم سر قوة المذهب الاشعري وسيطرته، منذ أواخر القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي)، لا على اتجاهات علم الكلام وحسب، بل على الفكر الاسلامي السني بوجه عام؟

لم يكن لأبي الحسن الاشعري ان يعود إلى مذهب أهل السنة دون ان يحمل إلى هذا المذهب حاصل العملية التاريخية التي جهرت الفكر العربي بجملته - وعلم الكلام احدى ظاهراته - توجيهها عقلياً كان للمعتزلة فضل قيادته منذ اواخر القرن السابع وطوال القرن الثامن والثالث الأول من القرن التاسع الميلادي.

من هنا كان طبيعياً ان يظهر ابو الحسن الاشعري في ساحة المعركة، حين ظهر لحرب الفكر المعتزلي، مسلحاً بسلاح المعتزلة نفسه، أي بسلاح المنهج العقلائي، ولكن بعد ان احدث تغييراً اساسياً في هذا

المنهج افقده معناه وافرغه من عقلانيته الجوهرية.²⁹¹

قد يقال ان التزام الاشعري بالمنهج العقلائي - وان شكلياً - يرجع إلى نشأته. فالمعروف انه تخرج على المعتزلة في علم الكلام اذ كان تلميذاً لاحد اشياخهم في البصرة ابي على الجبائي (- 303هـ / 915م) وبقي معتزلياً حتى حوالي عام 300 هـ اذ خرج عليهم واعلن من على منبر المسجد في البصرة انه تاب واقلع عما كان يجاري به المعتزلة.

²⁹⁰ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 862

²⁹¹ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 863

اننا نستبعد ان تكون النشأة المعتزلية هي المرجع في ظهور المنهج العقلاني، بشكل ما، في علم الكلام الاشعري واستمراره عند مفكري الاشاعرة منذ ابي بكر الباقلاني، ثم الغزالي بعده، حتى يومنا هذا.

نستبعد ذلك:

أولاً، لان هذا المفكر الكبير - الاشعري - كان من الوعي لكل ما يفعل بحيث كان يبذل الكثير من الجهد لمراقبة تأثيرات مرحلته المعتزلية على تفكيره في ما بعد كيما تنتصر حربه "المقدسة" التي اعلنها على مذهب الاعتزال دون هوادة.

وثانياً، لو ان النشأة المعتزلية هي مرجع ما نراه عند الاشعري من التظاهر باتباع المنهج العقلاني، لرأينا هذه الظاهرة تزول عند اتباعه من بعده، في حين ان الأمر جرى على العكس، فقد رأينا بين كبار علماء الكلام الاشعريين، بعد صاحبهم أبي الحسن، من طور المنهج حتى ادخل في مذهبه الكلامي مسائل جديدة تتصل بذلك المنهج أكثر مما تتصل بمناهج أهل السنة قبل المعتزلة امثال القاضي أي بكر الباقلاني (- 403هـ

1012م) الذي "هذب" الطريقة "ووضع المقدمات العقلية التي تتوقف عليها الادلة والانظار".²⁹²

لذلك كله نحن نزعم ان الاشعري حين استخدم شكيلات المنهج العقلاني في مذهبه الكلامي المناوئ لعلم الكلام المعتزلي، كان يدرك انه لم يبق في زمنه مجال لمحاربة الفكر المعتزلي بفكر متخلف عنه، أي بمنهج سلفي خالص كانت قد تجاوزته العملية التاريخية نهائياً.. وهذا الكلام نفسه يجري على الغزالي كلياً، حين اعلنها أيضاً حرباً ايديولوجية "مقدسة" على الفكر الفلسفي المتحرر من اللاهونية التقليدية.

من هنا رأينا علم الكلام الاشعري يستخدم الاستدلال المنطقي، وشعار حكم العقل، ويرفض القول صراحة بالجبر في مسألة افعال الانسان ويتكلم بالجواهر والعرض وبالمذهب الذري، بل تكلم بالعلة كذلك.

هذا هو الهيكل العام للمنهج الاشعري الذي يوهم انه منهج "عقلاني" لكي يجد لنفسه "مبرراً" للوجود في عصر كان المنهج العقلاني المعتزلي قد فرض فيه سيطرته المباشرة وغير المباشرة معا. ولكن ما قيمة هذه "العقلانية" الاشعرية؟

1. صحيح أن الاشعري لم يتخل عن طريقة الاستدلال المنطقي، غير المنطلقات العقلية عند الاشاعرة

تتخصص في مضامين النصوص الدينية، ولا شيء غيرها.

2. وصحيح انهم يذكرون العقل في معرض الكلام على وجود الله أو على خلق العالم أو حدوثه، ولكن

المعروف من مبادئ المذهب ان العقل ليس المصدر الحقيقي للمعرفة، فليست معرفة العقل هنا سوى

ارشادية ثانوية لا يعتمد عليها، والمرجع الوحيد هو الوحي الالهي.

3. صحيح ايضاً انهم - أي الاشاعرة - رفضوا موقف أهل الجبر بأن الله خالق افعال الانسان بوجه

مطلق.

²⁹² حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 864

ولكن وقفوا فيها موقفاً وسطاً بين الجبرية والمعتزلة، اذ قالوا بأن افعال الانسان مخلوقة لله ولا يقدر الانسان ان يخلق منها شيئاً، غير ان الانسان ان لم يستطع خلق عمله فهو قادر على كسبه، ولكن ابن حزم الظاهري الاندلسي (-456 هـ) يرى -بحق- ان هذا الموقف لا يختلف جوهرياً، عن الجبر، لانه لا يثبت للانسان الاختيار بتعبير صريح .

4. وحين تحدثوا عن العلة، قالوا ان الله هو العلة المباشرة لكل تغير يطرأ على الجواهر والاعراض، وانه ليس هنا علة أخرى في الكون غير العلة المباشرة، وهي الله.

ان هذه الموضوعية الاشعرية تؤدي مباشرة إلى نتيجة لا عقلانية، هي نفي قوانين الطبيعة والمجتمع كلياً والغاء كل اساس لبناء كيان علمي لكل علم.

ومؤدى هذه النتيجة اخيراً هو القضاء على أحد الأسس الضرورية لتطور المجتمع.

وهنا تتجلى ، أوضح فأوضح، مؤشرات المعركة الايديولوجية في الحركة التي انتهت إلى قيادة ابي الحسن الاشعري في نهاية القرن الثالث الهجري، ثم إلى قيادة الغزالي في أواخر القرن الخامس

الهجري.²⁹³

ولعل من ظاهرات هذه المعركة الايديولوجية ما هو معروف عن الغزالي من انه ألف كتابه الشهير "فضائح الباطنية" تلبية لطلب الخليفة العباسي المستظهر (487هـ / 1094م) حتى لقد سمى الغزالي كتابه هذا "فضائح الباطنية أو المستظهري".

وذلك شكل من أشكال الولاء القائم بين أهل علم الكلام الاشعري والفكر الرسمي السني، أو السلطة الرسمية، كجبهة تقابلها في المعركة الايديولوجية جبهة عريضة تحتوي مزيجاً من القوى الاجتماعية والفكرية المعادية، أو المعارضة -بالاقل- لاتجاهات السلطة المسيطرة.

مكان الشيعة في علم الكلام:

للشيعة دورهم البارز في نشأة علم الكلام ، ولكن الحديث عن الشيعة في مجالنا هذا لا يمكن أن يشمل كل من اطلق عليهم اسم الشيعة في التاريخ الاسلامي، فاننا اذا دخلنا في نطاق الدلالة الواسعة لكلمة "الشيعة" بمعناها التاريخي وبكل شمولها، كنا كمن دخل متاهة لا يدري كيف ومتى يخرج منها.

سنقتصر، اذن، على اظهر دلالة لهذه الكلمة، أي على الشيعة الامامية الاثني عشرية.

هناك جانبان لدور الشيعة الامامية في علم الكلام: الجانب المذهبي الصرف، ثم الجانب الذي يتمثل بجمهرة من علماء الكلام المنتمين إلى مذهب الامامية، الذي كانت لهم مشاركة ملحوظة في تطوير المباحث الكلامية خلال مختلف المراحل من تاريخ هذا العلم .

الجانب المذهبي:

²⁹³ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص866

يمكن القول، من حيث الجانب المذهب الصرف، ان المبادئ والاصول التي يقوم عليها كيان مذهب الامامية هي بذاتها تؤلف شطراً كبيراً من مباحث علم الكلام، سواء منها المباحث التي تتصل اتصالاً مباشراً بالقضايا السياسية الكبرى التي كانت مدار الصراع السياسي الأول منذ عهد الراشدين، كقضية الخلافة وما نشأ عن مقتل الخليفة الراشدي الثالث عثمان من مسألة مرتكب الكبيرة، ومسأل الموقف من الحاكم الجائر، ومسألة الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وغيرها.. اما المباحث الكلامية الاخيرة التي اثرت بعد ذلك امتداد تصاعدياً لذلك الصراع وتحديداً للمواقف الايديولوجية باشكال فكرية جديدة متطورة، كمباحث القضاء والقدر وحرية الانسان ومفاهيم التوحيد والعدل والايمان، ومسألة المعرفة والموقف من العقل.²⁹⁴

في كل هذه القضايا والمسائل التي اشتد عليها الخلاف كان للامامية آراؤهم ومواقفهم التي يتكون منها نظام المذهب الشيعي ونظام علم الكلام الشيعي في وقت واحد.

وبنظرة عامة، في علم الكلام الشيعي، نجد للامامية الاثني عشرية مواقف يتفردون بها، كموقفهم في مسألة الخلافة، فهم وحدهم - دون الاشاعرة والمعتزلة - يرونها حقاً الاهياً لمن يختاره الله لها، ويرون هذا الحق الالهي لعلي بن ابي طالب وابنائهم من ولد زوجه فاطمة بنت النبي بالتسلسل العمودي حتى الامام الثاني عشر محمد بن الحسن، وان الامام صاحب هذا الحق معصوم من الخطا. ونجد لهم مواقف يلتقون بها مع الاشاعرة دون المعتزلة، كموقفهم في مسألة مرتكب الكبيرة. فهم - كالأشاعرة - يقولون بانه مؤمن فاسق، أي انه يبقى على ايمانه ولكنه مذنب يستحق العقاب على قدر ذنبه، فيحين يقول المعتزلة انه ليس بؤمن ولا كافر، بل هو منزلة بين الايمان والكفر، ويوقل الخوارج انه كافر. وكموقفهم كذلك في مسألة تأويل النصوص الدينية (القرآن والسنة) حين يكون ظاهراً على خلاف حكم العقل. فهم - كالأشاعرة - يقبلون بالتأويل حين يكون ظاهر هذه النصوص مخالفاً لأوليات حكم العقل، ولا يقبلن به في غير هذه الحال، ويقولون بأن علم الدين هو المرجع في الأساس، لا حكم العقل. تبقى قضية حرية اختيار الانسان افعاله. ما موقف الشيعة منها؟. في هذه المسألة الخطيرة يتحدد موقفهم على أساس النص المأثور عن الامام السادس من ائمتهم الاثني عشر، وهو الامام جعفر الصادق.

يقول النص: لا جبر، ولا تفويض، بل امر بين امرين.

يفسر الشيعة ذلك بأن ينبغي النظر إلى افعال الانسان من وجهتين: وجهة اسبابها القريبة، ووجهة

اسبابها البعيدة.²⁹⁵

²⁹⁴ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 867

²⁹⁵ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 868

فاذا نظرنا إليها من الوجهة الأولى، رأينا الانسان هو السبب المباشر لافعاله، وهي تصدر عنه باختياره. وبهذا الاعتبار يكون مسؤولاً عن خيرها وشرها، واذا نظرنا من وجهة اسبابها البعيدة، رأينا تلك الأسباب خارجة عن ارادته واختياره فهي اضطرارية، لا تصح نسبة الافعال اليه بهذا الاعتبار . ويقول الشيعة في تفسيرهم هذا ان قدرة الانسان على مباشرة افعاله هي من الاسباب البعيدة، هذه القدرة هي مما خلقه الله فيه، أي ان افعال الانسان مخلوقة لله باعتبار ان القدرة على مباشرتها مخلوقة لله، وهي أيضاً مخلوقة للانسان باعتبار كونه الفاعل المباشر لها بارادته. وهكذا يكون الامر "وسطا بين الاشاعة القائلين بان الانسان لا يملك اعماله ومصيره، وبين المعتزلة القائلين بأنه هو الذي يقرر المصير دون ان يكون للخالق أي تأثير في افعاله. والملاحظ، بوجه عام، اننا نجد الشيعة غالباً في الموقف الوسط بين الاشاعة والمعتزلة على صعيد علم الكلام.

ولعل هذه "الوسطية" ترجع، في أسبابها العميقة، إلى الوضع التاريخي الصعب الذي عاناه الشيعة عدة قرون، فقد فرض عليهم هذا الوضع ان يواجهوا انواعاً شتى من الصراع المأسوي، فواجهوها حيناً بصلاية، وحيناً "بالتقية" مع المجانبية، وحيناً بالتقية مع المعارضة في الخفاء. وبين ذلك كله تعرضوا لاشد الكوارث، حتى كوارث الابداء الجسدية.

ان البحث عن الجانب الايديولوجي في نظرية التشيع ذاتها، ككل، يضع الباحث في اطار مقفل من التناقضات، وبرز التناقضات هنا يتجلى، مثلاً، في موقفين للشيعة: موقفهم في نظرية الامامة، أي قولهم بان الخلافة حق الهي محضاً ونفي حق الناس في اختيار الخليفة، وقولهم بكون الامام معصوماً من الخطأ، وحصرهم مصدر المعرفة بالامام بعد النبي، هذا من جهة، وموقفهم ، من جهة أخرى، في مسألة حرية اختيار الانسان لافعاله، ومسألة الحسن والقبح العقليين.²⁹⁶

يمكن الاستنتاج: ان الموقف الأول للشيعة، هو الأصل في نظرية المذهب. واما الموقف الثاني، فقد حصل بعد ذلك بتأثير الوضع التاريخي الذي اشرنا إليه منذ قليل.

ان هذا الوضع ربط الموقف العملي للشيعة، منذ استقر الامويون على رأس السلطة السياسية لدولة الاسلام، بحركة المعارضة للسلطة القائمة، سواء في العصر الاموي ام العصر العباسي.

اقصد ان معارضتهم تلك، والاضطهاد الذي كان يلاحقهم، احدثا تغييراً "ايديولوجياً" في بعض المبادئ التي تقوم عليها نظرية التشيع.

من هنا نلاحظ ان المسائل التي التقوا بها مع المعتزلة هي المسائل المهمة ذات الطابع الايديولوجي الذي يميز المعتزلة من الاشاعة.

لذلك يمكن ان نصل إلى الاستنتاج الاخير التالي:

²⁹⁶ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 869

إذا شئنا البحث عن طابع الايديولوجية الشيعية، فعلينا ان نبحث عنه لا في نظرية التشيع ذاتها، بل في المعالجات الكلامية التي يلتقي فيها الشيعة مع المعتزلة، او يقتربون بها اليهم. لان هذه المعالجات لا تعكس نظرية التشيع كما نشأت في ظروفها التاريخية الاسلامية الأولى، بل تعكس الوضع التاريخي العملي الذي واجهه الشيعة منذ استشهاد الامام الأول علي بن أبي طالب، ثم المصراع الفاجع للامام الثالث الحسين بن علي في كربلاء.²⁹⁷

ما حدود العلاقة بين علم الكلام والفلسفة؟

قلنا أن كل واحد منهما كان مرحلة، مستقلة نسبياً، في طريق تطور الفكر العربي - الاسلامي. وهذا الواقع - بالضبط - هو الذي يقرر حدود العلاقة بينهما بصورة أولية. ولكن الذي يقرر هذه الحدود بصورة علمية هو كون علم الكلام مارس التفكير الفلسفي كوسيلة لبحث القضايا المثارة في المجتمع العربي بعد الاسلام، متخذاً شكل البحث الديني في العقائد. ذلك في حين ان الفلسفة ظهرت في المجتمع العربي - الاسلامي، بعد ان استوفى علم الكلام نضجه، لتبحث قضايا الوجود والطبيعة والمجتمع والتفكير، كمفاهيم، منعكساً فيها العالم المادي بصفة مجتمع معين بظروفه وخصائصه التاريخية المعينة واشكال علاقاته الاجتماعية المعينة انعكاساً غير مباشرة.. أي ان الفلسفة تميزت من علم الكلام بامرئين اساسيين: أولاً، بأنها انطلقت من المفاهيم، لا من القضايا المثارة في المجتمع بصورة مباشرة. ثانياً، بأنها لم تتخذ من عقائد الاسلام قاعدة للبحث، وان حاولت ان تخفي التناقض بين النتائج التي يصل اليها البحث الفلسفي وبين العقائد الايمانية الاسلامية. ومحاولاتها هذه هي التي سميت "توفيقاً" بين الفلسفة والدين، تسمية غير صحيحة.

التناقض بين علم الكلام والفلسفة:

كان لابد ان يحتوي دياليكتيك العلاقة بين الكلام والفلسفة تناقضات جدية بينهما، منذ بدأت تظهر ضرورات الاستقلال النسبي لكل منهما عن الآخر عند منتصف القرن الثالث الهجري (بعد منتصف التاسع الميلادي). ولعل أهم مصدر لهذه التناقضات هو ان علم الكلام حينما بلغ نضجه في مرحلته المعتزلية، وهو متوافق مع الفكر الفلسفي من حيث فسحه للعقل مجالات التفكير وتحصيل المعرفة حتى في ما وراء الطبيعة، كان من الطبيعي - وفقاً لقوانين التطور العامة - ان يتخلى علم الكلام للفلسفة عن مكانه في حركة تطور الفكر العربي - الاسلامي بناء على كونه - أي علم الكلام - قد استوفى حاجة وجوده واستنفذ مهماته التاريخية وحن الوقت لان يتحول إلى كيكفية فلسفية خالصة.

ولكن "ردة الفعل" المحافظة لمواجهة الفكر المعتزلي في عهد الخليفة العباسي المتوكل، ثم ظهور المذهب الكلامي الاشعري الذي كان تجلياً من نوع جديد لردة الفعل هذه، كان لهما نتيجة مختلفة عما كان منتظراً..

²⁹⁷ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 870

كانت هذه النتيجة ان مكان علم الكلام المعتزلي احتله علم الكلام الاشعري من جهة، والحركة الفلسفية المنفصلة عن علم الكلام ككل من جهة ثانية. أي ان التحول كان تحولاً تناقضياً من بدايته.²⁹⁸

بمعنى أن هذا التحول تحقق عملياً بحدوث طرفين تناقضيين: الفلسفة، وعلم الكلام الاشعري. من هنا رأينا تلك الظواهر التاريخية التي برزت بأشكال من العداء والخصومات العنيفة بين علم الكلام "المابعد المعتزلة" والحركة الفلسفية بمختلف مذاهبها منذ حركة "اخوان الصفاء" حتى فلسفة ابن رشد. فالتناقض العدائي بينهما، اذن، قائم على أساس ايديولوجي من حيث أسباب نشوئه ذاتها. اذ - كما رأينا - بدأ علم الكلام الاشعري بشكل عودة إلى السلفية السنية بهدف هدم البنيان العقلاني الذي شيده الفكر المعتزلي، وان حاول الاشعريون الظهور بمظهر "عقلاني" لم يتجاوز النطاق الشكلي المحض. ومنذ ذلك الوقت صار واضحاً ان الصراع بين علم الكلام والفلسفة هو - في الواقع - صراع أيديولوجي بالدرجة الأولى: صار علم الكلام معبراً عن الايديولوجية "الرسمية"، وصارت الفلسفة - بالإضافة إلى التصوف - معبرة عن أيديولوجية مختلف الفئات الاجتماعية المعارضة للسلطة الحاكمة المركزية. بدليل ان الاضطهاد، المختلف الاشكال، الذي عانته الفلسفة طوال قرون كان يبدأ اضطهاداً فكرياً في مؤلفات المتكلمين، ثم يتحول إلى اضطهاد مادي وجسدي من قبل السلطات المسيطرة.

لماذا، مثلاً، طوبل الوراقون (نساخو الكتب) في بغداد عام 277 هـ، ان يقسموا الايمان، بان لا ينسخوا كتاباً في الفلسفة حتى ادى ذلك إلى هجر النساخ حرفتهم. ومعلوم ان هجر النساخ للحرفة يعادل في عصرنا تعطيل الطباعة.

ولماذا أصبح العداء للفلسفة يومئذ شاملاً لكل ما يدخل في مجال العلم بمعناه الواسع؟ روى لنا "الاغاني" ان ابا زيد البلخي اتهم بالالحاد لمجرد انه كان "قائماً بجمع العلوم القديمة والحديثة، يسلك في مصنفاته طريقة الفلاسفة.

"وكانت الاهيات ارسطو - اولا وبالذات - محط السخط عند أهل السنة. اذ اعتبروا مقدماتها ونتائجها متعارضة كل التعارض مع مقتضيات عقائد الاسلام. وتجاوز سخطهم ذلك حتى شمل العلوم الرياضية لانها تمهد للدراسات الفلسفية، وكانت الهندسة مثلاً للشك عند أهل السنة، وكانت الاشكال الهندسية تثير قلقهم وتدين صاحبها بالزندقة.²⁹⁹

وقد تحدث ابو الحسن بن فارس في كتابه "الصحابي في فقه اللغة وسند العرب في كلامها" عن خطر الهندسة على الدين مع قلة نفعها. وانتهى إلى ان الخوض في الرياضيات يؤدي إلى الانحلال من الدين". من هذه الصورة يصبح واضحاً انه لم يكن مصادفة في أوروبا القرون الوسطى ان تتخذ الرجعية اللاهوتية هناك من اراء الغزالي الكلامية الاشعرية المعادية للفلسفة، سلاحاً لها في محاربة الفلسفة المعارضة للفلسفة اللاهوتية.

²⁹⁸ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 874

²⁹⁹ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 875

كما فعل -مثلاً- ريموند مارتين R.Martin المعاصر لتوما الاكويني، في كتابه "الدفاع عن الايمان" الذي افه بطلب من ريموند بونيافورت Raymond Puniaforte رئيس هيئة الدومينيكيين، وادخل فيه كثيراً من آراء الغزالي.

ليس هذا مصادفة، بل هو أحد المظاهر التي تجلى بها انتقال المعركة الأيديولوجية في اواخر القرن الرابع عشر الميلادي، من ميدانها في الشرق إلى ميدان جديد في أوروبا، بعد أن اخذ المجتمع العربي - الاسلامي ينهار اقتصادياً واجتماعياً وسياسياً وثقافياً، واخذت بذور النهضة الأوروبية تتحرك للنماء في مناخ التقدم التكنيكي الذي كانت طلائعه تظهر عند نهايات القرون الوسطى.³⁰⁰

كانت مرحلة علم الكلام المعتزلي مرحلة تحضير لولادة الفلسفة العربية، حين كادت تبلغ هذه المرحلة نهايتها لينتخلى علم الكلام عن مكانه في حركة تطور الفكر العربي للفلسفة وحدها، جاءت ردة الفعل المحافظة تلك هي محل الفلسفة.

لكن هذا لم يكن ممكناً، لان التحضير لولادة الفلسفة كان قد نضج وكان لا بد من ولادتها. لذلك رأينا مكان علم الكلام المعتزلي يحتله طرفان متناقضان: من جهة، علم الكلام الاشعري المحافظ الذي حاول ان يقطع تطور الفكر العربي ليعود به إلى طريقة اهل السنة.. ومن جهة أخرى، الفلسفة التي كانت هي التحول الكيفي الطبيعي لتراكمات التطور.

كان المظهر الملموس لهذا التناقض يتجلى في حملات الارهاب الفكري حيناً والمادي حيناً ضد الفلسفة والفلاسفة بل ضد العلوم الطبيعية والرياضية كذلك.

وقد لعب الغزالي الدور الالهم والاشد تأثيراً في عملية الارهاب هذه، حتى اتخذت الفلسفة اللاهوتية في القرون

الوسطى من افكاره سلاحاً ضد خصومها في أوروبا حينذاك.³⁰¹

³⁰⁰ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 876

³⁰¹ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 887

الفصل السابع: المنطق

منطق أرسطو:

ان التراث المنطقي لأرسطو كان يتصدر حركة النقل والترجمة للعلوم الفلسفية والطبيعية والرياضية في عصر المأمون العباسي، كما هو معروف في كتب المؤرخين لهذه الحركة. فهل يدل ذلك على ان الفكر العربي - الاسلامي اختار يومئذ منطق أرسطو ليكون هو ذلك المنهج الذي كانت حاجة التطور تدعو إلى الأخذ به دليلاً في تنسيق مختلف العمليات الفكرية وفي سبيل الحصول على القوانين التي وصفها الفارابي بأنها "القوانين التي شأنها ان تقوم العقل وتسدد الانسان نحو طريق الصواب ونحو الحق في كل ما يمكن ان يغلط فيه من المعقولات، والقوانين التي تخفظه وتحوطه من الخطأ والزلل والغلط في المعقولات"، والقوانين التي يمتحن بها في المعقولات ما ليس يومن ان يكون قط غلط فيه غلط. ليس من السهل الاجابة عن هذا السؤال اجابة حاسمة، صحيح اننا لا نشك في ان منطق ارسطو كان له دور عميق التأثير في مسار تطور الفكر العربي - الاسلامي خلال حركة انتقاله إلى مرحلة الوعي الفلسفي، ثم خلال مرحلة بناء عمارته الفلسفية ذاتها.

ولكن لا نشك -مع ذلك- في ان مفكري المجتمع العربي- الاسلامي آنذاك ولا سيما الذين عملوا منهم في حقول الفلسفة والعلوم الطبيعية والرياضية قد اخضعوا نظام هذا المنطق إلى عمليات تكيف مستمرة وفقاً لمواقف كل فريق منهم حيال القضايا التي كانت تضعها امامهم ظروف هذا المجتمع الجديد المعقد التركيب، ووفقاً للمواقع الاجتماعية التي تحدد تلك المواقف.³⁰²

مواقف مختلفة من منطق أرسطو:

لم تكن تلك النواحي الايجابية في منطق ارسطو لتخفي على أي من الاتجاهات والتيارات الفكرية والايديولوجية حينذاك.

ولذلك اختلفت المواقف منه وفقاً لاختلاف هذه الاتجاهات والتيارات، على نحو ما نرى في ما يلي: موقف الاتجاه السلفي المتطرف: هذا الاتجاه اتخذ موقف العداء لمنطق ارسطو وفلسفته، انطلاقاً من المواقع الدينية والاجتماعية.

فقد حاربه بشدة، واضطهد المشتغلين به، أو حرض على اضطهادهم باسم الدين. واذا كانت موجة العداء للمنطق الارسطي والفلسفة بدأت تظهر بعد وصول الخليفة العباسي المتوكل إلى مركز السلطة (232 هـ / 846م) عبر اضطهاد المعتزلة ومذهب الاعتزال، فإن الموجة الكبرى من العداء للفكر الفلسفي والمنطق ظهرت مع الحملة الارهابية الفكرية التي اثارها علماء الكلام الاشاعرة، مسلحين بأسلوب المنطق ذاته (ولكن بوجهه الشكلي الصرف، الجامد، الميت) والتي كان اشهر علماء الاشعرية

³⁰² حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 900-901

واعظمهم تأثيراً في الرأي العام الديني: ابو حامد الغزالي (1059-1111م) هو حامل رايته، وظل فكره يرهب الفلسفة والفلاسفة مدى اجيال لاحقة، وقد شمل ارهابه كل قطر يتحرك فيه نبض للفكر العربي - الاسلامي، في المشرق والمغرب على السواء.³⁰³

ولكن ظله كان في المغرب أشد ثقلًا وتأثيراً منه في المشرق، ولعل ذلك يرجع إلى سيطرة المذهب الفقهي المالكي هناك، وهو المذهب المنطبع بالطابع السلفي الأكثر محافظة والاكثر التزاماً للنصوص المؤثرة. وقد استغل ملوك الطوائف والامراء وسائر الحكام تأثير رجال اللاهوت الاسلامي في الاندلس وشمال افريقية، فاستخدموهم في سبيل الحفاظ على مناصبهم وامتيازاتهم المطلقة، وكان هؤلاء الحكام محتاجين لتأييد اللاهوتيين المسيطرين فكرياً على الرأي العام، فتساند الفريقان على محاربة الفكر الحر، المتمثل بالفلسفة والمنطق يومئذ. فكم من مرة احرقت كتب ومكتبات، وكم من مفكر سجن ونفي واضطهد أو رجم بالحجارة بسبب من تحريض الفقهاء المتزمتين والرجعيين للحكام والرأي العام على كل من يتحسسون منه الخروج على طريقتهم السلفية في التفكير لاستغلاله بالفلسفة والمنطق.

لم تهدأ موجة الارهاب الغزالي الا بعض الوقت حين ظهر فكر ابن رشد، فيلسوف المغرب العربي العظيم، مدافعاً عن الفلسفة، مهاجماً فكر الغزالي المعادي للفلسفة.

فقد وضع ابن رشد كتابه "تهافت التهافت" رداً على كتاب "تهافت الفلاسفة" للغزالي. ولكن ابن رشد لم يستطع ان يرفع ذل الظل الاسود من الارهاب عن الفكر الفلسفي الا وقتاً قصيراً، فسرعان ما عاد الظل الاسود هذا يطبق على ابن رشد نفسه رغم مكانته العلمية والاجتماعية العالية في الاندلس والمغرب كله.

اذ اثار علماء اللاهوت الاسلاميون غضب حاكم البلاد على ابن رشد بحجة انه كتب مقالات تدل على فساد دينه ومعتقد، فحوكم الفيلسوف العظيم في مجلس الامير الحاكم بحضور كبار اللاهوتيين المسيطرين على تفكير الجماهير الاسلامية، وحكموه بالنفي، وعاقبوا معه جماعة من مفكري عصره المتحررين، ثم لم يرفع عنه العقاب الا قبيل موته بقليل سنة 1198، وهي السنة التي مات فيها.³⁰⁴

بعد ابن رشد عادت موجة ارهاب الفكر الغزالي تسيطر من جديد على الفكر الفلسفي بصورة شاملة مطبقة، فركدت حركته المبدعة.

وخلال القرنين الثالث عشر والرابع عشر اشتدت وطأة الارهاب، أكثر فأكثر، اذ كان العداء للفلسفة والمنطق احدى السمات السائدة لتلك المرحلة.

فانه بعد قتل الشاب الفيلسوف المتصوف شهاب الدين السهروردي، في أواخر القرن الثاني عشر الميلادي (587هـ / 1191م) متهماً بالتفلسف والالحاد، ظهر زعيمان من زعماء الفكر الديني السلفي المتعصب، عبرا عن عداء القوى المحافظة للمنطق والفلسفة بأسلوب تحريضي شديد الاثارة:

³⁰³ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 904

³⁰⁴ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 905

احدهما، ابو عمر تقي الدين الشهرزوري المعروف بابن الصلاح (- 643 هـ / حوالي 1244م)، والثاني هو المعروف بشيخ الاسلام ابن تيمية (- 728 هـ / 1328).

اما الأول فهو صاحب الفتوى المعروفة في التاريخ باسم "فتوى ابن الصلاح" في تحريم الاشتغال بالمنطق والفلسفة، تعليماً وتعلماً . وفيها يقول ابن الصلاح: " واما المنطق فهو مدخل الفلسفة ، ومدخل الشر شر". وينتهي من هذه المقدمات إلى تحبيذ الضرب على أيدي المشتغلين بهما، داعياً إلى اضطهادهم في كل شيء حتى قطع أسباب العيش عنهم وسلبهم الحياة.

اما ابن تيمية فقد شهر حرباً على الفكر الفلسفي بالطريقة نفسها، أي بتحريم قراءة كتب الفلاسفة والمناطق، ورمي ابن سينا بالاحاد في "مجموعة الرسائل الكبرى" (طبعة القاهرة ص138)، وكتب رسالة خاصة في تنفيذ آراء علماء الكلام والمنطق والفلسفة والتصوف.

وفي القرن الرابع عشر الميلادي ايضاً برز الزعيم الديني المعروف بالامام الذهبي، فجرى هذا المجرى مصرحاً بأن ليس من "دواء" لعلوم الفلسفة "وعلمائها القائمين بها، علما وعملا، الا التحريق والاعداد من الوجود".

ليس التعصب المذهبي والجمود الفكري وحدهما مصدر هذه المواقف العدائية تجاه المنطق، بل ينبغي ان نرى وراء التعصب والجمود امرا اخر هو الاصل في ذلك.

ينبغي ان نرى الموقع الاجتماعي لهؤلاء المتعصبين، وان نبث عن المنطق الايديولوجي لهذه المواقف.

ان القوى المحافظة من الفقهاء كانت - دون شك - تدرك مدى تأثير منطق ارسطو في توطيد مواقع الفكر الفلسفي وابرار المواقف المادية لدى بعض ممثلي الفكر الفلسفي.³⁰⁵

مسألة قانون العلية: في منطق ارسطو ان قانون العلية من أوليات المقدمات البرهانية، فان الارتباط بين العلة والمعلول، او بين السبب والمسبب، في وجود الاشياء والاحداث والاشخاص، هو ارتباط ضروري بدهي بحكم العقل.. وعلى أساس هذه الضرورة والبداهة العقلية تقوم صحة البراهين المنطقية أو عدم صحتها.

في هذه المسألة وقف الاشاعرة وبعض المعتزلة من علماء الكلام موقفاً معارضاً ينكر قانون العلية من الأساس، وهو يخالف بذلك موقف اشهر الفلاسفة العرب الذين اعتمدوا قانون العلية والسببية في دراساتهم بالمنطق والفلسفة. مثلاً، يقول ابن رشد: "ان من رفع الأسباب فقد رفع العقل. وصناعة المنطق تضع وضعاً ان ها هنا أسباباً ومسببات وان المعرفة بتلك المسببات لا تكون على التمام الا بمعرفة اسبابها. فرفع هذه الاشياء هو مبطل للعلم ورفع له".³⁰⁶

³⁰⁵ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص906

³⁰⁶ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص911

ان الاختلاف في هذه المسألة ليس هو ، في الواقع، اختلافاً نظرياً وحسب، بل هو يتضمن اختلافاً ايديولوجياً بالأساس. فان انكار قانون العلية هو شكل من أشكال انكار العقل، كما قال ابن رشد، وانكار دوره في تطور العلم. وذلك يعني - بالنتيجة - انكار تطور المجتمع .

ان الاشاعر، بوجه عام، وجدوا ان الالتزام بمبدأ العلية، كقانون عقلي منطقي، يحمل خطراً على فكرتهم القائلة بأن الله يخلق افعال الانسان واحداث الطبيعة واشياءها بصورة متجددة باستمرار في كل لحظة. بمعنى ان هذه الافعال تنقسم اجزاء ينفصل بعضها عن بعض ، لا ترابط بينها بسببية مطلقاً، يخلق الله كل جزء خلقاً مستقلاً على انفراد.

وهم يقلون في شرح فكرتهم هذه ان ما يترأى لنا انه تسلسل منطقي بين هذه الاجزاء ليس هو تسلسلاً منطقياً، أي انه ليس من باب الترابط السببي، وانما هو ظاهرة "صدفية"، .. فهو نوع من المصادفة.

ومعلوم ان انكار العلاقات السببية بين ظاهرات العالم المادي هو موقف مثالي انطلق منه مختلف الفلاسفة المثاليين في مختلف عصور الفلسفة. وفي عصر الفلسفة الحديثة وجد امثال مالبرانش (1638-1715م)، وبريكلي (1685-1753م)، ودافيد هيوم (1711-1776م). الأول فسر علاقة الجسم بالروح بمثل تفسيره اتفاق ساعتين على توقيت واحد بان الله يحرك الساعتين معاً في كل لحظة في وقت واحد.³⁰⁷

فليس اذن في الكون ، عند مالبرانش، ترابط ضروري ولا علة حقيقة، بل هناك علة حقيقة واحدة هي الله، ان هذا الحضور الالهي في افعال الكائنات شبيه بالخلق المتجدد المستمر عند الاشاعرة.

وبريكلي يفسر العلاقات السببية بين ظاهرات الوجود انطلاقاً من الموقف المثالي الذاتي نفسه، قائلاً ان الالم الذي احسه عند ملامستي النار ليست النار سبباً له، بل السبب هو اشارة الالهية تذرني بإمكانية الالم.

ثم يتساءل: لماذا النار يارفعها الالم والاحتراق؟.. ويحيب: ان ذلك يحدث لان الله يفعله على أساس القواعد الصامة الدائمة، وهي القواعد التي نسميها قوانين طبيعية ، في حين انها قوانين الله.

وعند هيوم تقوم مسألة السببية بدور كبير في نظامه الفلسفي. انه يتساءل مثلاً: ما هي العلاقة السببية للظواهر، او ما هي الضرورة؟. يقول هيوم في الجواب: اننا نلاحظ مراراً تطابق ظاهرتين وتتابعهما فنعود ان نتوقع حدوث هذا التطابق وهذا التتابع دائماً.

ومن هنا يصل هيوم إلى الرأي بأن الشيء الواقعي الوحيد الذي لا شك فيه هو تتابع ادراكين مراراً، وهذا يخلق لدينا شعوراً يقينياً بان هذا التتابع سيكون مستمراً، وهذا اليقين هو ما يسمى بـ"القانون" ، وانه هنا يلعب التخيل دوره ايضاً، وان الاضافة التي يأتي بها التخيل هي ما نسميه بـ"السببية". وفي ما بعد برهن هيوم على الطابع

الافتراضي لقانون السببية.³⁰⁸

ان هذا التشابه النسبي بين الاشاعرة وامثال هؤلاء الفلاسفة في تفسيرهم علاقات الظواهر الكونية، انما ينطلق من التشابه النسبي ايضاً في المواقف المثالية الذاتية والمواقف الميتافيزيقية عند هؤلاء واولئك ..

³⁰⁷ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 912

³⁰⁸ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 913

واخيراً يمكن ان نستخلص مما تقدم ان الاشاعرة ، وفي طليعتهم الغزالي، انتهوا إلى ما يشبه الموقف الذي انتهى اليه هيوم من اعتباره الضرورة القائمة موضوعياً بين العلة والمعلول ضرورة تجيبية فقط، وليست ضرورة منطقية.

اسم "المنطق" ودلالاته النظرية:

ان تسمية هذا العلم في اللغة العربية بـ"المنطق" تشير إلى ادراك سليم للعلاقة بين المدلول اللغوي والمدلول الفكري لكلمة "منطق" العربية.

ذلك يعني ان واضعي هذه التسمية العربية لا بد كانوا يدركون، بوجه ما، جوهر العلاقة الانتولوجية والديالكتيكية بين اللغة والفكر، من حيث كون اللغة هي الصيغة المنطوق بها للفكر، وكون الفكر هو المحتوى الذي تعبر عنه اللغة بهذه الصيغة، ثم كون كل من اللغة والفكر - لذلك - مؤثراً ومتأثراً بالآخر بعملية ديالكتيكية ولكن ذلك لا يعني اننا نستبعد ان تكون هناك صلة بين تسمية العرب لعلم "المنطق" وبين التسمية الاتية بالاصل من اليونانية لهذا العلم Logic.

بل ربما كان واضعو التسمية العربية على علم بالدلالة الاشتقاقية لكلمة Logic ، أي كونها مأخوذة من Logiche بمعنى الكلام، اشتقاقاً من كلمة "Logos" اليونانية أي "لب الفكر وجوهره".³⁰⁹

ولذلك لا نستبعد ان يكونوا قد استوحوا هذه الدلالة الاشتقاقية في اطلاق كلمة "المنطق" على هذا العلم. غير ان ذلك لا ينفي انهم كانوا مدركين ما تنطوي عليه هذه التسمية في كلتا اللغتين من دلالة جد دقيقة على تلك العلاقة الانتولوجية الديالكتيكية بين الفكر واللغة، بل الامر بالعكس، فان مباحث المنطق عند العرب تنبئ انهم كانوا يدرون هذه العلاقة بعمق، دليلنا على ذلك:

أولاً- شرحهم لهذه العلاقة ذاتها بالنص الصريح في ادبياتهم المنطقية.

ونعتقد ان أوفى نص واوضحه وادقه تعبيراً، في هذه المسألة، ما كتبه ابو نصر الفارابي في فصل خاص بالمنطق تحدث فيه عن موضوعات هذا العلم قائلاً ان موضوعاته هي: "المعقولات من حيث تدل عليها الالفاظ ، والالفاظ من حيث هي دالة على المعقولات"، وقائلاً في هذا السياق: " .. فلذلك نضطر إلى قوانين تحوطنا في المعقولات وفي العبارة عنها (يقصد: في التعبير عنها)، وتحرسنا من الغلط فيها. وكلتا هاتين، اعني المعقولات والاقاويل التي بها تكون العبارة، يسميها القدماء "النطق والقول" فيسمون المعقولات القول.

والنطق الداخل المركز في النفس والذي يعبر به عنها القول، والنطق الخارج بالصوت والذي يصح به الانسان الرأي عند نفسه، هو القول المركز في النفس. والذي يصح به عند غيره هو القول الخارج بالصوت. فالقول الذي شأنه ان يصح رأياً ما يسميه القدماء "القياس"، كان قولاً مركزاً في النفس أو خارجاً بالصوت". حرصنا على نقل هذا النص هكذا لقوة دلالاته الصريحة البالغة الدقة على ما يتمتع به الفارابي من ادراك لجوهر العلاقة بين الفكر واللغة .

³⁰⁹ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص914

ولابي حيان التوحيدي فصل ممتع في موضوع العلاقة بين علم المنطق علم النحو، وهي شكل من أشكال العلاقة بين الفكر واللغة، يقول التوحيدي في هذا الفصل هذه العبارة الموجزة البارعة: "النحو منطق عربي، والمنطق نحو عقلي".³¹⁰

ثانياً: اضاف العرب إلى المنطق الارسطي، في باب التصورات، مباحث جديدة هي التي سموها "مباحث الالفاظ".

فقد رأوا ان التصور، بمعناه المنطقي هو ادراك المفرد. ولما كان المفرد لفظاً، فقد رأوا ان يبحثوا شؤون اللفظ من حيث دلالاته على معنى، لا من حيث هو بذاته.

من هنا نشأت تلك المباحث اللفظية التي زادت في ما يعرفه منطق ارسطو من هذه المباحث. وأصبحت مباحث التصورات في المؤلفات المنطقية العربية تغتني بتقسيمات متنوعة للالفاظ بقدر تنوع العلاقات التعبيرية التي تشتمل عليها. فهناك تقسيم للفظ من حيث دلالاته على المعنى، وتقسيم له من حيث عموم المعنى وخصوصه، وتقسيم له من حيث الافراد والتركيب، وتقسيم من حيث اللفظ نفسه، وتقسيم من حيث نسبته إلى معناه، وتقسيمات اخرى عدة.

صحيح ان الظاهر من هذه المباحث كونها ذات طابع لغوي محضاً ، ولكن المنطقة العرب اصفوا عليها الطابع المنطقي انطلاقاً من ذلك الادراك السليم للعلاقة الديالكتيكية الواقعية بين الفكر واللغة.

اننا بهذا نعرض، اذن، موقفاً اخر في الفكر العربي - الاسلامي تجاه منطق ارسطو. ولكنه هذه المرة موقف بناء طور بعض العلاقات اللفظية في هذا المنطق، واغناه بمباحث اكتسبها الفكر المنطقي بقدر ما اكتسبت منها العلوم العربية - الاسلامية آفاقاً نظرية كعلوم اصول الفقه والكلام وتفسير القرآن والنحو وفقه اللغة وعلوم البلاغة.³¹¹

الفلسفة - كما نعرف جميعاً - أعلى أشكال التجريد، الذي هو لغة المفاهيم (الكليات، أو الماهيات). وليس يمكن التعبير بلغة المفاهيم، أي لغة التجريد ، الا باستخدام المقولات التي هي محور مباحث المنطق. ذلك ان المقولات ليست سوى تعبير عن الأنواع والاجناس المترتبة في دلالة العموم، تصاعدياً، حتى تنتهي إلى جنس الاجناس، أي اعم الموجودات واشملها.

فالمقولات هي، اذن، عبارة عن الموجودات في صورة مفاهيم مجردة او كليات، او انواع واجناس. وابو المنطق، ارسطو، وضع كون الاجناس العالية، من حيث عموميتها، عشرة، وهي المقولات ذاتها.

وفي رأس هذه المقولات ومرجعها كلها، عند ارسطو، مقولة الجوهر التي هي الموضوع الاساس في "الميتافيزيك" الارسطي أو "الفلسفة الأولى" الارسطية. اما سائر المقولات التسع فهي الكم، كيف النسبة، المكان ، الزمان، الوضع ، الحال، الفعل، ثم الانفعال.

³¹⁰ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 915

³¹¹ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 916

لقد عالج ارسطو المقولات على أساس انها صفات عامة كلية (مفهومية) للموضوعات (الموجودات) داخلية في مقوماتها، أي انها انواع أو اجناس للموجودات.

ومن هنا تسمى المقولات احياناً، عند ارسطو، بأنواع الوجود كما تسمى بالاجناس العامة.³¹² ان هذا الاساس في مبحث المقولات يحدد، كونها ذات مضمون واقعي ويكشف ارتباطها، اصلاً، بأشياء الوجود الخارجي، أي دلالتها المادية.

وعلى هذا الاساس ذاته، ووفقاً لهذه الدلالة ذاتها، عالج المناطق والفلسفة العرب مسألة المقولات. يدل على ذلك انه حين وقع الخلاف عندهم في ان المقولات: هل هي منطقية ام ميتافيزيقية، لم يكن لهذا الخلاف من أثر عملي في معالجة محتوى المقولات.

فهم جميعاً - تقريباً - عالجوها في المنطق حتى من كان يرى فيها جانباً ميتافيزيقياً. وابن سينا نفسه، رغم كونه يرى انها من مباحث الميتافيزيق، قد وضعها في كتاب المنطق من "الشفاء"، بل يعد بحث طبيعة الاحكام، او المقولات المنطقية، من المباحث القيمة عند ابن سينا. والواقع ان قيمة منطق ابن سينا بجملتها تظهر في كونه عالج محتوى المقولات المنطقية، وهذا من اصعب المعالجات في الفلسفة.

لقد كانت احدى المسائل الرئيسة في المنطق والفلسفة، منذ عهد ارسطو، مسألة تركيب المفهوم، وتركيب الحكم، وتركيب الحكم، الاستنتاج. وابن سينا يعالج مسألة الحكم قبل كل شيء، وهو يرى ان الحكم اقامة الصلة بين موضوعين، وهذا مقولة منطقية.

فالحكم ان هو تحديد موضوع معين، وحين نريد تحديد موضوع نستخلص الجنس الذي ينتمي اليه، ثم نضيف اليه خصائص المنفرد.

والجنس نفسه الذي نحدد به الموضوع هو مقولة منطقية، والحكم يصنف حسب المقولة المنطقية التي يستند اليها.

والمقولات عند ابن سينا عشر كما هي عند ارسطو، ولذا هو يميز عشرة انواع من الحكم بناء على ما قلناه من ان كل حكم يستند إلى مقولة منطقية. ومن انواع الاحكام هذه : الحكم القطعي وهو يستند إلى مقولة الماهية، والحكم الفرضي وهو يستند إلى مقولة السبب، والحكم اليقيني وهو يستند إلى مقولة الضرورة.

اما ابن رشد فلم يتردد قط في ان المقولات منطقية وليست ميتافيزيقية، ولذا عدها في منطق ارسطو، ولم يعدها في ميتافيزيقا، ثم عالجها بوصف كونها منطقية ليس غير.³¹³

ولكن، هناك مقولات افلوطين كما جاءت في الفصل السابع من التاسوعات، وهي عشر ايضاً، غير انه وضعها على نحو آخر ينفق مع النظرة الافلاطونية الجديدة المثالية، اذ قسمها على قسمين :

³¹² حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 917

³¹³ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 918

اولهما ، خمس هي مقولات عالم المعقول.
وثانيهما، خمس هي مقولات عالم المحسوس، الخمس الأولى هي: الجوهر ، والسكون، والحركة، والموافقة، والمخالفة.

والخمس الثانية هي: الجوهر ، والاضافة، والكم، والحركة والكيف.
ثم ارجع افلوطين، المقولات الثلاث الاخيرة إلى الاضافة ، فهل تأثر المناطقة أو المتكلمون او الفلاسفة العرب بهذا التصنيف الافلوطيني للمقولات؟.

ليس لدينا من المصادر ما يدل على ذلك صراحة سوى ما ذكره التهانوي من ان بعضهم جعل المقولات اربعاً، وهي الجوهر ، والكم، والكيف، النسبة (الملكية) الشاملة للمقولات السبع الباقية من العشر.³¹⁴

حصيلة الفصل السابع:

المرحلة الزمنية التي بدأت فيها الصلة الفعلية بين الفكر العربي - الاسلامي ومنطق ارسطو، او المنطق اليوناني بوجه عام.

هناك علامات تاريخية تصلح للاستنتاج ، منها ان هذه الصلة بدأت في القرن الأول الهجري (السابع الميلادي) اي في العصر الاموي. ومن هذه العلامات:

اتساع مجالات الاحتكاك الفكري بين ممثلي الفكر العربي في العصر الاموي وممثلي المدارس الدينية غير الاسلامية في بلاد الشام وما بين النهرين، وهي مدارس اليعاقبة والنساطرة والصابئة، التي تمارس تدريس المنطق الارسطي مع سائر تراث الفلسفة اليونانية.³¹⁵

ولكن اذا كانت هذه العلامات التاريخية تشهد بأن صلة العرب بالمنطق بدأت منذ العصر الاموي، فان المعروف لدى المؤرخين ان المنطق لم يترجم إلى العربية الا في عصر الدولة العباسية.

هنا كان علينا ان نتساءل: هل كان منطق أرسطو وحده هو الذي اختاره الفكر العربي منهجاً له؟ ظهر لنا خلال بحث هذه المسألة انه بالرغم من الدور الكبير الذي لعبه منطق ارسطو في حركة تطور الفكر العربي، لا يمكن القول بأن هذا المنطق بقي ارسطياً تماماً دون أن يخضع لتغيرات تلائم ظروف مجتمع جديد يختلفان عن مجتمع ارسطو وعصره من حيث تغيير العلاقات الاجتماعية اولا، ومن حيث تطور المعارف البشرية.

وقد رأينا بالفعل ان منطق ارسطو خضع لعمليات تكييف متنوعة بقدر تنوع المواقف الفكرية المنطلقة من نوعيات المواقف الاجتماعية والايديولوجية.

ولكن رأينا- مع ذلك- أن عمليات التكييف هذه لم تحدث تغييراً في القوانين العامة الأولية أو في البنية الاساسية لنظام المنطق الارسطي.

³¹⁴ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 919

³¹⁵ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 925

وقبل تحديد تلك المواقف المختلفة تجاه منطق ارسطو في الفكر العربي، حاولنا ايضا الطابع الايجابي التقدمي لدور هذا المنطق في هذا الفكر. ان أول مظاهر طابعه الايجابي هو ان منطق ارسطو كان وسيلة نظرية تطبيقية لدى المفكرين العقلانيين لتوسيع فكرة الاعتماد على دور العقل البشري في تحصيل المعرفة، ولمعارضة حصر مصادر المعرفة في مصدر وحيد.

وذلك يرجع إلى كون منطق ارسطو لم يكن منطقاً شكلياً حسب، بل منطقاً شمولياً يعالج قوانين الفكر في علاقاتها الشكلية والمضمونية معاً.

وقلنا ان ارسطو لم يحصر نظام المنطق في تكتيك استعمال المصطلحات، بل حلل مع ذلك اشكال التفكير وحاول دائماً في منطقة اقامة العلاقة بين هذه الاشكال وبين الصلات الطبيعية التي تنعكس في التفكير. وقد اضاف ارسطو إلى ذلك انه حاول ايجاد مبادئ للارتفاع إلى المعرفة العلمية.

وبفضل مزاياه هذه وجد مكانه المؤثر تأثيراً ايجابياً في الفكر العربي - الاسلامي ، اثناء حركة نهوضه وتطوره في القرون الثلاثة : الثامن والتاسع والعاشر الميلادية. ان فكرة ارسطو بشأن موضوع المعرفة ودور الموضوعات المادية الخارجية في تحصيل المعرفة، قد لعبت دوراً مهماً في بعض التجليات المادية في الفكر العربي - الاسلامي ، وفي الفلسفة بخاصة.³¹⁶

³¹⁶ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 929

النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية المجلد الثاني

لا يخرج الفلاسفة من الارض كما تخرج النباتات
الفطرية ، وإنما هم ثمار عصرهم وشعبهم ، وهم
العصارة الارفع شانا ، والاثنى ، والأبعد عن ان ترى،
والمعبرة عن نفسها بالأفكار الفلسفية ، وان الروح
الذي يبني الأنظمة الفلسفية بعقول الفلاسفة ، هو
نفسه الروح الذي يبني السكك الحديدية بأيدي
العمال . فليست الفلسفة خارجة عن العالم ، كما ان
الدماغ - وان لم يكن في المعدة - ليس خارجا عن
الانسان³¹⁷.

كارل ماركس

³¹⁷ من مقالة كتبها ماركس في ملحق "الجريدة الرينية" ، العدد 195 ، 14 تموز (يوليو) 1842.

القسم الثالث: المرحلة الفلسفية

الفصل الأول: استقلال الفلسفة

مقدمات حاسمة لاستقلال الفلسفة:

حين يكاد ينتصف القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي) يكون قد مضى نحو قرن وأكثر من ربع قرن منذ بدأت المباحث الكلامية المعتزلية تؤدي دورها التاريخي الضخم، وهو حضانتها لبذور الفكر الفلسفي ضمن فعل القوانين العامة لحركة التطور التي خضع لها المجتمع العربي - الاسلامي وفق ظروفه التاريخية الخاصة. وقد وضح، ان دور متكلمي المعتزلة هذا قد حمل طابعين متلازمين متداخلين: طابعه الفكري النظري، وطابعه الأيديولوجي.

خلال النصف الأول من القرن الثالث، كان يبدو أن الفكر الفلسفي يوشك ان يتجاوز دور الحضانة الذي عاشه تحت جناحي علم الكلام المعتزلي، أي انه يوشك أن يتخذ لنفسه مساراً مستقلاً عن علم الكلام هذا، بمعنى ان الفكر الفلسفي كان قد بلغ في نموه، ضمن الاطار الكلامي حدا اذا هو لم يتجاوزه كان لا بد - بالضرورة- ان يصبح هذا الاطار نفسه عائقاً دون نموه وتطوره، ان لم يصبح اليد التي تخنقه وتقضي عليه. وذلك يرجع إلى أن علم الكلام هو، في بنيته الأساسية، فلسفة لاهوتية تقوم على وحدانية الحقيقة الدينية المتمثلة في الشريعة، والمرتبطة بالمصدر الالهي الأوحد، في حين ان الفكر الفلسفي ينزع إلى نشدان الحقيقة التي يكون منطق العقل البشري هو طريق الوصول إليها دون المصادر الغيبية.

هذا أحد وجهي المسألة، أما وجهها الآخر، فهو أن ظروف تطور الصراع الاجتماعي والأيديولوجي، في المجتمع العباسي، خلال القرن الثالث الهجري الحافل بأخصب أنواع التناقضات والمفارقات التاريخية، كانت ظروفًا بالغة التعقيد بحيث كانت تتطلب شكلاً أعلى من الشكل الكلامي اللاهوتي للتعبير عن كل من الوعي النظري والصراع الأيديولوجي في ذلك المجتمع.³¹⁸

لقد حفل القرن الهجري الثالث بانتفاضات جماهيرية وحركات ثورية عدة حدثت في العراق ومصر وبعض مناطق شبه الجزيرة العربية وفي الاقاليم الاسيوية البعيدة التابعة يومئذ لدولة الخلافة. هذه الانتفاضات والثورات شارك فيها فئات اجتماعية واسعة من الكادحين والمستضعفين، لا سيما الفلاحون.

وإذا كان بعض هذه الثورات والانتفاضات اصطبغ بصبغات مذهبية أو دينية أو نزعات فلسفية، فإن الدراسة التاريخية العلمية تكشف أن الدافع الاجتماعي كان هو المحرك الغالب لمعظم الانتفاضات والثورات التي شهدتها القرن الثالث، والتي امتد بعضها منه إلى القرن الرابع الهجري. يكفي ان نذكر منها هذه النماذج الثلاثة: ثورة الزنج، وثورة القرامطة، والثورة البابكية الخرمية.

³¹⁸ حسين مروة - النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية - الجزء الثاني - دار الفارابي - بيروت 1985 ص 11

فقد كان لهذه الثورات الثلاث من الدلالات الاجتماعية ما يساوي الخطر الذي هددت به النظام الاجتماعي لدولة الخلافة من أساسه.

لا يمكن القول ان المصادفة وحدها جمعت الثورات الثلاث على صعيد القرن الثالث بعينه، بل هناك الظروف الاقتصادية - الاجتماعية التي هيأت هذا القرن لأن يستقبل في مستهله ثورة البابكيين (201 - 223 هـ / 817 - 838 م) في جبال قرطاغ على حدود اذربيجان ، ثم يستقبل في مطلع نصفه الثاني ثورة الزنج (255-270 هـ / 869 - 883 م) في البصرة ، ثم لا ينقضي نحو عشر سنين بعد اشتعال ثورة الزنج هذه حتى تبدأ حركة القرامطة تلقي بذور ثورتها في سواد الكوفة (264 هـ / 877) لكي تنمو وتنتشر طوال النصف الثاني من القرن نفسه، في العراق وسورية والبحرين، إلى ان تبسط ظلالها على القرن الرابع الهجري وما بعده.³¹⁹

أما الظروف الاقتصادية - الاجتماعية التي نعيها هنا فإنما هي الامتداد الكمي للآثار والظواهرات التي كان يخلقها النظام الاجتماعي القائمة على أساسه دولة الخلافة الإسلامية، أموية كانت أم عباسية. وهذا النظام يتميز، منذ قيام الدولة الأموية، باقتصاده الزراعي - التجاري المتداخل، وبالسمة الأساسية لعلاقاته الانتاجية: أي الملكية القطاعية والاستثمار القطاعي، متمثلاً كل ذلك مباشرة برووس الفئة الحاكمة حكماً مطلقاً باسم الاسلام.

ان آثار هذا النظام وظواهراته كانت تمتد، بصورة كمية، على مدى القرنين الهجريين الأولين، فلما جاء القرن الثالث كان قد بلغ الامتداد الكمي حداً يؤذن بمثل تلك الانفجارات النوعية التي كانت الثورة البابكية وثورة الزنج وحركة القرامطة، أبرز نماذجها في ذلك القرن المتفجر.

بدأت علاقات الانتاج القطاعية في دولة الاسلام - زمن معاوية الأول بخاصة وفي بلاد الشام أولاً ثم العراق - بداية حيوية جددت شباب القطاعية الرومانية والساسانية التي كانت قبل دولة الاسلام تعاني مرحلة انحدار وتناقض حاد مع قوى الانتاج البشرية (العبيد والاحرار معاً).

غير أن الفئة الحاكمة الاسلامية دخلت طرفاً مباشراً في عملية الانتاج الزراعي، أي أنها دخلت العملية، لا بوصف كونها سلطة سياسية ممثلة لفئة الاقطاعيين وحسب، بل كذلك بصفتها المالك الأكبر للأرض والمستثمر القطاعي الأكبر.

وهذا الواقع اخذ يحدث - تدريجاً - تأثيرات سلبية في تطور العلاقات القطاعية وتطور القوى المنتجة العاملة في الأرض، إذ أخذت السلطة، بصفتها معاً: الاقتصادية والسياسية، ترهق هذه القوى (الفلاحين والشغيلة الزراعيين) بالعمل وبالمزيد من الضرائب وسوء جبايتها، فتعرقل نموها، بل تضعف حيويتها، وتدفعها أخيراً إلى التخلي عن العمل في الأرض والهجرة عنها إلى العمل في المدن، أو إلى البطالة.

ثم دخل عملية الانتاج الزراعي عنصر آخر، عند ازدهار التجارة في العصر العباسي الأول، هو توظيف حاصل المرباح التجارية باستثمار الأرض.

³¹⁹ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص12

هذا العنصر الجديد دخل العملية بطريق استملاك كبار التجار أراضي صغار الفلاحين وترك هؤلاء فقراء معدمين.

وهناك عنصر ثالث كان بالغ التأثير على القوى المنتجة الزراعية، هو اضطراب الكثير من مالكي الأرض، هرباً من وطأة الضرائب وقسوة الجباة، إلى تسجيل أراضيهم، في ديوان الخراج، بأسماء بعض رجال السلطة النافذين لقاء جزء من نتاج الأرض يدفعه المالك الأصلي لرجل السلطة نفسه الذي "رضي" أن تسجل باسمه! كان التجار الكبار، فضلاً عن الصغار يحسبون - من حيث المكانة الاجتماعية - جزءاً من طبقة "العامة" في نظر الريستقراطية الاقطاعية الحاكمة. ذلك بالرغم من أن موقع التجار في البنية الاقتصادية للمجتمع كان موقعاً أساسياً.³²⁰

حركة القرامطة :

هذه حركة ذات جانب ثوري كانت لها نظريتها وأيديولوجيتها، ووضعت لنفسها خطة وبرنامجاً يتفقان مع نظريتها وأيديولوجيتها.

ان هذه الظاهرة بذاتها هي من الدلائل على كون هذه الحركة كانت في الموقع المعارض لايديولوجية الدولة الرسمية ومن تمثلهم الدولة من الاقطاعيين، وكذلك رجال الدين من المحافظين.

بشأن علاقة القرامطة بالاسماعيلية، ثم حدثت فجوات بينهما نرجح أن مصدرها عملي سلوكي وسياسي أكثر منه فكرياً أو ايديولوجياً أو مذهبياً .

دخلت حركة القرامطة حياة جماعات كبيرة من صغار الفلاحين وسائر كادحي الريف والحرفيين وغيرهم من الكادحين والمعدمين من سكان المدن في منطقة واسعة بين البصرة والكوفة من العراق، وفي منطقة البحرين، وبعض مناطق بلاد الشام ، بل بعض نواحي اليمن في جنوب الجزيرة.

اجتذبت الحركة هؤلاء الناس المستضعفين والمضطهدين، وجعلت منهم جيشاً مسلحاً يقاتل بحماسة جيوش الخلافة العباسية هنا وهناك، واقامت لهم جمهورية في البحرين كانت تعبيراً عن احلامهم الطبقيّة المبهمة الحدود يومئذ ، وعاشت هذه الجمهورية مستقلة عشرات السنين كتجربة تاريخية فريدة من حيث موقعها المكاني والزمني ومن حيث مضمونها الثوري.³²¹

كان لها تنظيم دقيق يعمل سراً بمهارة وداب، وكان دعائها على صلة مستمرة بالاعضاء والمنظمات وفق خطط منسقة للاطلاع على شؤونهم وسير الدعوة بينهم.

لقد ظهرت براعة حمدان قرمط التنظيمية في هذا المجال يعاونه اثنا عشر نقيباً اختارهم من بين الدعاة على نحو ما كانت تعمل الاسماعيلية.

هذا الأسلوب التنظيمي الدقيق رافقه تنظيم مالي ساعد في توسيع مجال الدعوة بين جماهير الفلاحين الفقراء وكادحي الريف والحرفيين الصغار في العراق.

³²⁰ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص 13-14

³²¹ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص 18

يقوم التنظيم المالي هذا، أولاً، على فرض ضرائب معينة على الاتباع، ويقوم ثانياً، على توزيع الأموال المتجمعة من الضرائب والممتلكات التي تنازل عنها اصحابها لمصلحة الدعوة توزيعاً بين الاتباع حسب حاجاتهم.

كما أمكن الاستفادة من هذه الاموال ببناء قلعة حصينة لهم قرب الكوفة سنة 277هـ سميت "دار الهجرة" ويتسليح الاتباع تقوية لحركتهم ولفرض هيبتها في نفوس الناس واستعداداً للثورة.

ولكن دولة الخلافة لم تبد اهتماماً يذكر بهذه الحركة الا منذ عام 287هـ 900م وانشاء خلافة المعتضد العباسي (279 - 289 هـ / 892 - 901م).

فقد بدأت الدولة منذ ذلك الحين تشتد في مطاردة القرامطة إذ أحست بخطر حركتهم اجتماعياً وأيديولوجياً، فضلاً عن خطرهما على السلطة السياسية للخلافة.³²²

تتابعت الحركات المسلحة للقرامطة في العراق، دون أن تستطيع جيوش الخلافة العباسية القضاء على حركتهم.

ثم زاد خطر هذه الحركة في مواجهة النظام الاجتماعي لدولة الخلافة، حين نجح احد الدعاة القرمطيين الذي أرسله حمدان قرمط إلى البحرين داعياً للحركة.

فقد وجد أبو سعيد الجنابي في البحرين استجابة واسعة للدعوة بين سكان المدن هناك وسكان البادية أيضاً، إذ نشر فيهم فكرة المؤاخاة الشاملة بين الناس، مهما اختلفت انتماءاتهم الدينية والعرقية والجغرافية.

وآثار فيهم كذلك احلام السعادة في الحياة على هذه الأرض دون انتظار السعادة الاخرية الموعودين بها في الأديان.

ظلت قوى هذه الجبهة القرمطية تتعاظم ويستعصي على جيوش الخلافة اخضاعها حتى انسلخت منطقة البحرين عن سلطة الخلافة، واستقلت دولة البحرين القرمطية في عهد سليمان أبي ظاهر أحد ابناء أبي سعيد الجنابي . وذلك اثناء عشرينات القرن الرابع، وحينئذ نشأت أول جمهورية عربية في العصر الوسيط، بل في تاريخ العرب كله، لها نظريتها وأيديولوجيتها وبرنامجهما الاجتماعي - الاقتصادي - السياسي.

فهي دولة من طراز جديد كل الجدة في عصرها، لا تقوم على الدين، بل هي أقرب إلى العلمانية بمفهومها المعاصر.

صحيح ان الدعوة القرمطية رفعت، اثناء كفاحها في العراق، شعارات ذات وجه ديني مذهبي، لا سيما شعار الطاعة للأمام الخفي المنتظر. لكن ظهر ، بعد قيام جمهورية البحرين، ان فكرة الامام هذه ليست أبعد من كونها فكرة اجتماعية في شكل ديني.

³²² حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص19

لكن أعمال التخريب وسفك الدماء التي ارتكبتها الجمهورية القرمطية، بفضاظه، تجاه الكعبة والحجاج المسلمين، كانت تعبيراً غير موفق عن مكافحة ما يعتقد القرامطة "وثنية"، من جهة وتعبيراً -من جهة ثانية- عن محاولتهم اضعاف هيبة دولة الخلافة باظهارها لدى الرأي العام الاسلامي انها عاجزة عن حماية اقدس الاماكن والشعائر الاسلامية وعن تحقيق سلامة حجاج هذه الاماكن المسلمين، وكذلك شأن الهجمات الفظيعة التي اقترفتها قرامطة البحرين حيال مدينتي الكوفة والبصرة أكثر من مرة.³²³

ولسنا نعتقد ان النهب والقتل كانا مقصودين لذاتيهما ، بل وسيلتين للجمهورية القرمطية استغلها المحافظون وممثلو الايديولوجية الرسمية لاضفاء الطابع الهيجي على حركة القرامطة بذاتها. كل ما يمكن قوله، بشأن عقيدة مؤسسي جمهورية البحرين القرمطية، انه كانت لهم فلسفة، ولم تكن لهم عقيدة بالمعنى الديني.

تتمثل هذه الفلسفة بفكرة "تأليه" العقل، أو "عقلنة" الله.

فهم يقولون بـ"العقل الأعلى" الذي هو الله، أو الحكمة العليا.

لقد الغوا الطقوس والشعائر الدينية كلها، ولكن ذلك لم يمنع ان يرى ناصر خسرو في الاحساء، اثناء زيارته جمهورية القرامطة سنة 1052م، مسجدا بناه أحد الفرس السنيين هناك، وأن يشهد لهم هذا الرحالة الفارسي بأنهم "لا يمنعون احدا من اقامة الصلاة، اما هم فلا يقيمونها".

لقد كان البغدادي على حق، اذن، بقوله عنهم انهم "ينكرون الرسل والشرائع كلها" اذا كان القصد بالشرائع لاهوتيات الأديان.

أما النظام السياسي لجمهورية البحرين، فقد كان يختلف ، جوهرياً، عن الأنظمة السياسية الأولغارشية السائدة في العصر الوسيط، إذ كان للجمهورية شكل من القيادة الجماعية.

فهناك حكومة يرئسها ستة أشخاص يؤلفون ما كانوا يسمونه مجلس "العقدانية"، الذي كان ينتخب مواطنو الجمهورية اعضاءه من أسرة سليمان ابي طاهر واعوانه المقربين أو غيرهم ممن يثقون بهم من ذوي الدرجات العالية في منظمة الحركة، وهناك ستة وكلاء لاعضاء "العقدانية" يجلسون على تخت وراءهم، أو يجلسون على مقاعدهم حين يغيبون عن الجلسات.

ومجلس "العقدانية" هذا يصدر مقرراته في شؤون الجمهورية بالاجماع .

ويبدو ان هذا الشكل من النظام السياسي ظل متبعاً في جمهورية البحرين حتى الزمن الذي زار فيه ناصر

خسرو هذه الجمهورية (سنة 1052م).³²⁴

ومما وصل إلينا من تشريعات "العقدانية" الباكورة الغاء ضرائب الأراضي ، والغاء الرسوم، وسن نظام ضرائبي لا يرهق المواطن المكلف، مثل وضع ضريبة على المراكب التي تمر في الخليج، وضريبة على أهل مقاطعة عمان وضريبة على الحجاج الذين يقصدون مكة والمدينة كل عام، وضريبة على صيادي اللؤلؤ في مياه

³²³ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص20

³²⁴ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص21

البحرين والخليج. بالإضافة إلى موارد الثروة الداخلية من ثمرات أرض البحرين وعمان التي كانت من اخصب أراضي جزيرة العرب.

أما نوعية ملكية الأرض فليس لدينا حتى الآن من المصادر ما يوضح هذه القضية، ولكن يمكن ان نفهم من ناصر خسرو ما يلقي عليها بعض الضوء، فهو يخبرنا ان هناك ثلاثين ألفاً من السودان يشتغلون في الحقول والبساتين على حساب "العقدانية" وهي الحقول والبساتين التي اشترتها بمال الأمة، وان الشعب هناك لا يؤدي لحكومته ضرائب ولا اعشاراً ، وانه حين يصيب أحدهم فقر، أو يقع تحت دين لا يستطيع وفاءه ، تسلفه "العقدانية" ما يحتاج اليه دون فائدة، وان حكومة الجمهورية كانت اذا دخل الاحساء غريب ذو حرفة تسلفه ثمن أدوات العمل حتى يعمل في حرفته ويكسب عيشه ويسدد السلفة دون فائدة، وانه كان اذا أصابت صاحب بيت أو طاحون مصيبة وكان ضعيفاً امدته "العقدانية" بالشغيلة لترميم بيته أو طاحونه.

ذلك بالإضافة إلى قوله بأن في الاحساء طواحين للحكومة تطحن للناس قمحهم دون اجرة، وانه لم يبق في البلاد فقير ، ثم بالإضافة إلى ان التجارة الداخلية والخارجية كانت في يد الحكومة، وان ارباحها تنفق على المصالح العامة وتحسين اعمال المزارعين والشغيلة.

ان هذه الوقائع تكشف ان شكلاً من "القطاع العام" في جمهورية البحرين كان هو الطابع الغالب للمؤسسات الاقتصادية - الاجتماعية.

وهذا هو الوجه الثوري الأساسي لهذه التجربة الفريدة في تلك العصور.

ومن هنا بالذات تتبع قوة الصمود التي صانت هذه التجربة عشرات السنين رغم كونها محاطة بالقوى المعادية لها طبقياً وأيديولوجياً، وكانت تعمل بكل جهد لخنقها قبل أن تصبح مثلاً خطراً على النظام الاجتماعي العام لدولة الخلافة.³²⁵

وحين لم تستطع خنقها شوهت تاريخها وطمست ايجابياتها ولم تدع ما يبرز منها للتاريخ سوى سلبياتها واخطائها التي كانت اخطاء فادحة بالفعل.

اهتزاز أيديولوجية الخلافة :

انعكس هذا الاهتزاز والتصددع على الأجهزة العسكرية وأنظمتها المالية عجزاً عن اداء دورها في خدمة أهداف النظام، بل عجزا عن حماية النظام - بالدرجة الأولى- من الحركات الاجتماعية والانتفاضات الجماهيرية المسلحة وغير المسلحة.

فإن الواقع الذي لحظناه من استفحال الثورات الثلاث المذكورة وغيرها ، لم يكن ناشئاً - بالأساس- عن الضعف المتمكن في جيوش الدولة وأوضاعها المالية بقدر ما كان هذا الضعف نفسه ناشئاً عن علل النظام وضعفه وعجزه.

³²⁵ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص22

يتحدث المؤرخون كثيراً عن الآثار السلبية لتغلغل نفوذ الاتراك في مختلف مرافق الدولة، وعن نقمة الجماهير الشعبية من تفاقم هذا النفوذ إلى حد التصرف لا بوصول الخليفة أو ذاك إلى سدة الخلافة فقط، بل حد التصرف كذلك بحياة الخلفاء، أي بقتلهم جسدياً.³²⁶

لكن المؤرخين هؤلاء لم يحاولوا ان ينفذوا إلى ما وراء هذه الظاهرة في الواقع المادي الملموس. ان العلة الكامنة وراء الظاهرة هذه تبدأ، حقيقة، بنشوء ما قد يصح أن نسميه بالاقطاعية "اللامركزية". نعني بها الاستقلالية الواسعة الحدود التي كان يتمتع بها ممثلو السلطة في مختلف اقاليم الدولة العباسية، فأتاح لهم ذلك ان يتحولوا في الاقاليم التي يعملون فيها إلى اقطاعيين يحتلون المرتبة الأولى بين ملاكي الأرض، وان يرشوا مركز السلطة في دار الخلافة بالوافر من الاموال للبقاء على مراكزهم واقطاعاتهم، وهذا كان يقتضيهم ان يتقلوا الفلاحين وجماهير الكادحين في الاقاليم بأثقال الضرائب واسوأ اشكال الجباية تغذية لحاجات الترف الاسطوري الذي كان منغمساً فيه سكان قصور الخلافة في المركز. ذلك مما ادخل عوامل الضعف والعجز في علاقات الانتاج الاقطاعية نفسها من جهة، لانه ادخل الوهن والعجز عن التطور لدى القوى المنتجة العاملة في الأرض، ولدى الأرض نفسها. ومن جهة ثانية، أوجدت عوامل الانحلال والتفكك في روابط المؤسسة السياسية التي هي "الدولة"، فأصبح القائمون على رأس هذه المؤسسة عاجزين عن الرقابة على تطبيق التشريعات والقوانين والأنظمة وأوامر الدولة، وعاجزين في الوقت نفسه عن تقديم أبسط الخدمات الاجتماعية، بأبسط مفهوماتها في ذلك العصر، إلى جماهير المواطنين "الرعايا".

من هنا حدث ما يسميه بعض الباحثين "فقدان ثقة" الخلفاء العباسيين، منذ المعتصم، بالفرس والعرب، واضطراهم لاصطناع الاتراك في اجهزة الجيش أولاً، ثم الإدارة من قاعدتها إلى القمة، ثم تحول الاتراك هؤلاء إلى اداة تخريب جديدة، واداة تنكيل بالخلفاء الذين لا يسلسون لمطامعهم ورغباتهم، ثم تحولهم - أي الاتراك - إلى اقطاعيين أشد تخريباً لعلاقات الانتاج الاقطاعية من سابقهم.

لكن، ليست هي مسألة "ثقة" هؤلاء القوم وأولئك أو عدم ثقة. وانما هي مسألة نظام اقتصادي - اجتماعي بلغ مرحلة العجز عن تطوير نفسه أولاً والعجز ثانياً عن حماية مؤسساته من الانهيار ومن نقمة الجماهير المستثمرة المضطهدة والبائسة.³²⁷

لذلك أخذ يتخبط بعله وأمراضه، وأخذ يعمق الهوة بين الحاكمين وجماهير المواطنين، وبعمق اعتمال النقمة في هذه الجماهير بحيث أصبحت تستجيب لكل دعوة للثورة، ولكل تمرد على الدولة، ولكل حركة تقوم على أي نوع من الفكر يعارض فكر السلطة العليا.

³²⁶ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص 23

³²⁷ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص 24

ثم ان المسألة ليست أيضاً مسألة فرس وعرب وترك وديلم الخ.. أي انها ليست مسألة "قوميات"، رغم اننا لا ننكر ان مشاعر العصبية لم تكن بعيدة عن حوافر بعض الحركات التي ظهرت في هذا الاقليم أو ذاك بقيادة شخصيات تنتمي، اصلاً، إلى بعض "القوميات" غير العربية في بلاد دولة الخلافة. ولكن هذه الحوافر - اذا كانت موجودة بالفعل - انما كانت تنحصر في الشخصيات القائدة، أو الشخص الواحد القائد لهذه الحركة أو تلك.

غير أن الملحوظ، تاريخياً، انه ما من قائد لاية ثورة أو انتفاضة نهضت في وجه الخلافة العباسية، رفع اية شعارات قومية صريحة في المناطق غير العربية، بل الذي نعرفه ان قيادات هذه الثورات والانتفاضات كانت مضطرة، لكي تجتذب الجماهير اليها، ان ترفع شعارات أو تعلن برامج، تتصل بمطالب هذه الجماهير الاقتصادية والاجتماعية، اما مباشرة، واما بوساطة افكار ذات اطار ديني أو فلسفي لا يحجب المضمون الواقعي لهذه المطالب، كما نلاحظ ذلك في الحركات القائمة على فكرة الامام المنتظر.

هذا واقع تاريخي، وليس افتراضاً نظرياً، وهو يعني بوضوح: أولاً - ان الجماهير لم تكن قط في عزلة عما تجريه رياح الأحداث داخل مقاصير الحكم واهل النظام القائم حينذاك، ولم تكن مستسلمة لمجاري رياح الأحداث هذه دون مقاومة، مهما يكن شكل المقاومة.

وثانياً - ان هذه الجماهير لم تكن تتحرك للدفاع عن قضية أو أيديولوجية غير القضية أو الأيديولوجية المعبرة عن مصالحها الطبقية بوجه ما.

لا نزعم - بالطبع - انها كانت ذات وعي طبقي بالمفهوم العلمي لهذا الوعي. ذلك زعم لا يمكن القول به بالنسبة للظروف التاريخية للعصر الوسيط. وانما الذي نعنيه هنا ان الحافز الطبقي العفوي هو الذي كان لدى هذه الجماهير في ذلك العصر، يحركها من وراء كل حاجز تقليدي أو لاهوتي يمنع عنها حضور الوعي الصحيح للحدود الطبقية التي تميزها في عملية انتاج الخيرات المادية للمجتمع.

من هذا العرض التركيبي لابرز الظواهر الاقتصادية والاجتماعية والسياسية السائدة مجتمع الخلافة العباسية خلال القرن الثالث الهجري، نفيد حقيقة مهمة كنا نحاول بهذا العرض ان نصل اليها في ضوء الوقائع التاريخية.³²⁸

هذه الحقيقة هي ان تلك الظواهر بجملتها، وبما كانت تثيره في المجتمع من انتفاضات وثورات وغيرها من أشكال الرفض والمقاومة، قد جعلت أسس النظام الاجتماعي القائم حينذاك عرضة للاهتزاز والاختلال، واخذت تحدث انواعاً من التصدع في أهم مرتكزاته ومسلماته الفكرية والحقوقية.

وذلك يعني أن التصدع كان يتسرب وقتئذ إلى أيديولوجية هذا النظام ذاتها، وقد كانت الأيديولوجية الدينية هي السند الحقوقي الأساس لسلطة الخلافة وسيطرتها السياسية، أي سلطة المنتفعين بالنظام الاجتماعي،

³²⁸ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص26

نظام علاقات الانتاج القائمة، والذين كانوا يتخذون من المفهوم الروحي للخلافة ومن أيديولوجيتها الدينية حصناً لهم وسلاحاً لمحاربة الأفكار والحركات والانتفاضات ذات المضمون الاجتماعي الثوري.³²⁹

هناك، إذن، تصدع في أيديولوجية دولة الخلافة من جهة، وتمثل كياني - من جهة ثانية- للثقافة العلمية: الطبيعية والفلسفية، كان من تأثيراته ان الفكر العقلاني أخذ يتبلور عند جملة العلماء والمفكرين باتجاه يحاول ان يتخطى التفكير التأملي الصرف الخاضع لسيطرة التوجيه اللاهوتي الخفي والظاهر معاً.

في هذا المناخ العام المتفجر، بمقوماته الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية التي القينا عليها تلك الاضواء كلها - نقول: في هذا المناخ ذاته ما كان يمكن للفكر الفلسفي، بعد ان ظل ينمو ويتوسع في حضارة علم الكلام المعتزلي منذ عهد واصل بن عطاء (- 131هـ / 748م)، ان يبقى قيد تلك الحضارة حتى في ظروف تصدع الايديولوجية الرسمية وعجزها عن فرض سيطرتها، أو سيطرة اطارها اللاهوتي، على مجمل الحركة الناشطة لثقافة المجتمع، وفي ظروف تبلور الفكر العقلاني باتجاه تخطى المعارف الغيبية.

نعتقد أن هذه الظروف التاريخية التي عرضناها، كانت هي المقدمات المادية الحاسمة لاستقلال الفلسفة، أي لانتزاعها من ذلك الاطار اللاهوتي المعتزلي (علم الكلام) الذي احتضنها طوال نحو قرن وثلاث قرن تقريباً، برعاية مستمدة من طبيعة القوانين العامة للتطور، بالاتساق مع الظروف الخاصة للمجتمع العربي - الاسلامي خلال القرنين الثاني والثالث الهجريين (الثامن والتاسع الميلاديين).³³⁰

المفهوم الحقيقي الواقعي لاستقلال الفلسفة، في تلك المرحلة التاريخية، هو انها - أي الفلسفة- أصبحت، في معالجاتها لتلك القضايا نفسها المطروحة امامها، تنطلق من منطقها الخاص لا من منطق المسلمات الدينية، سالكة في البحث والمعالجة منهجاً تستمد من النظر في الوجود بمعناه الاشمل، نظراً مستقلاً عن المقولات اللاهوتية، معتمداً المقولات التي يستنبطها العقل من دياكتيك العلاقات مع الوجود الواقعي.

أو يمكن القول - بتعبير آخر- ان معنى استقلال الفلسفة عن علم الكلام، في تلك المرحلة من تاريخ تطور المجتمع العربي - الاسلامي، هو انتقالها (أي الفلسفة) من الموقع الذي كانت تحل فيه مشكلة المعرفة - مثلاً- حلاً عقلياً لاهوتياً، مزدوجاً، إلى موقع تملك فيه الحق بان تحل فيه مثل هذه المشكلة حلاً فلسفياً محضاً منقصلاً عن سيطرة النظرة اللاهوتية التي كانت من مستلزمات علم الكلام.

لكن، هل أمكن الفلسفة أن تحقق بالفعل استقلالها بهذا المعنى، آنئذ؟

الواقع التاريخي يجيبنا: لا. فقد كان من طبائع الأمور ان لا تستطيع الفلسفة التخلص من علاقاتها البنيوية مع علم الكلام تخلصاً كاملاً.

لذا بقي استقلالها عنه نسبياً إلى وقت ربما يصح القول انه امتد حتى بداية مرحلة الفلسفة السنيوية.

³²⁹ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص 27

³³⁰ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص 28

ذلك ان النزعة اللاهوتية ظلت توجه - من موقع خفي - بعض الاستنتاجات الفلسفية في العهد الأول من استقلال الفلسفة، كالاستنتاج المتعلق بموضوع قدم العالم مثلاً، أو الاستنتاج المتعلق بموضوع خلق العالم من عدم ، أو غيرهما .

فلم يكن بوقت المعقول -بالطبع- وليس معقولاً إطلاقاً، ان تخفي هذه النزعة فجأة، أو بوقت قصير، ولا أن يحدث الاستقلال بصورة حاسمة دون تداخل بين مرحلتين إلى زمن ما .

هذا من جهة أولى. ثم انه - من جهة ثانية- لم تكن قد نشأت في الثقافة العربية، يومئذ تقاليد فلسفية سابقة خارج اللاهوتية الاسلامية (علم الكلام).

لذا كان لابد من مرور مرحلة غير قصيرة كيما تنشأ هذه التقاليد وتتوطد، بعد استقلال الفكر الفلسفي ، وكما تتحول هذه التقاليد إلى نوعية جديدة يصبح بها استقلال الفلسفة كاملاً، أي بعيداً عن فلك السيطرة اللاهوتية.³³¹

³³¹ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص30

الفصل الثاني : الفلسفة العربية في تجلياتها الأولى

1- الكندي:

كيف تجلت الفلسفة العربية بأشكالها الأولى التي سجلت استقلالهما النسبي؟ ذلك أمر ليس من اليسير تحديده بدقة. لكن تاريخ تطور الفكر الفلسفي العربي يسجل ظاهرتين يمكن أن نرى، بشيء من الوضوح، كيف برزت، عبرهما، أولى تجليات الفلسفة العربية بصورتها المستقلة عن علم الكلام. هما: أولاً، ظاهرة أبي يوسف يعقوب بن اسحاق الكندي، من حيث كونه ممثلاً لأول حركة فلسفية باللغة العربية انفصلت عن الحركة الكلامية المعتزلية.

وثانياً، ظاهرة التصوف، من حيث هو الشكل الآخر الجديد للفلسفة العربية لدى خروجها أول مرة من اطار البحث الكلامي، نعني الشكل المختلف نوعياً عن شكلها الذي يتجلى في منظومة الفكر الفلسفي للكندي.³³²

الشخص والظاهرة :

لا ندرس الكندي هنا بوصف كونه "مؤسس" الفلسفة العربية، كما يصفونه عادة في تاريخ هذه الفلسفة. لانه لم يكن هو "المؤسس" حقيقة.

ان أساس الفلسفة العربية قد بني قبل الكندي في زمن يمتد أكثر من قرن على أيدي مفكري المعتزلة. بناء هذا الأساس لم يخضع، إذن، لمصادفة خارج فعل القوانين العامة للتطور، أو - بتعبير ماركس - "لم يخرج من الأرض كما تخرج النباتات الفطرية".

اننا لا ننفي - طبعاً - ان الفكر اليوناني، أو الفلسفة اليونانية بالتحديد، من أهم الأصول الثقافية التي اعتمدتها الفلسفة العربية - الإسلامية عند نشأتها الأولى على أيدي مفكري المعتزلة، وعند استقلالها أول مرة على يد الفيلسوف العربي الأول الكندي، ثم بقيت هكذا طوال عصور نشاطها وحيويتها حتى بلغت، في ابن رشد، قمة هذا النشاط وهذه الحيوية - نقول: لا ننفي هذه الحقيقة بالطبع، بل نؤكددها.³³³

لكن الذي ننفيه ان تكون الفلسفة العربية وليد هذه الأصول وحدها، دون الأصل - الام، أي المجتمع العربي - الاسلامي الذي منه ولد فلاسفة العرب، ومنه ولدت فلسفتهم، وفيه عاشت - من جديد - تلك "الأصول الثقافية" اليونانية نفسها، مع مشكلات انسانية جديدة وقضايا فكرية جديدة في اطار علاقات اجتماعية جديدة، هي علاقات المجتمع الاقطاعي ذي الخصائص المتميزة، لا علاقات المجتمع العبودي اليوناني القديم. ثم ان الذي ننفيه - تبعاً لذلك - ان يكون الكندي، مثلاً، قد خرج فجأة إلى مجتمعه العباسي فيلسوفاً، لمجرد كونه أطلع على ذلك "المزيج" من الفلسفة الافلاطونية والفلسفة الارسطاطاليسية بالشكل الذي وصل إليه هذا "المزيج" مترجماً عن اليونانية أو السريانية.

³³² حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص45

³³³ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص46

ان زعماء كهذا ينفية العلم كما قلنا، كما انه يثير التساؤل: لماذا لم يخرج المترجمون أنفسهم، الذين ترجموا هذا "المزيج" الفلسفي، فلاسفة مثل الكندي مع انهم اطلعوا عليه حين ترجموه كما اطلع عليه الكندي، ولماذا لم يكن المعتزلة فلاسفة كالكندي، مع انه من الثابت تاريخياً انهم قرأوا الفلسفة اليونانية بالشكل نفسه الذي وصلت به إلى الكندي، أي مزيجاً من الأفلاطونية والأرسطاطاليسية؟!

ان الجواب عن هذين السؤالين: أولاً، ان الاطلاع وحده، ويحد ذاته، على فلسفة ما لا ينتج فيلسوفاً، بل لا بد من عناصر شخصية لدى المطلع تتكون من مؤهلات ثقافية واسعة وعميقة، ومن طاقات ذهنية غير عادية قادرة على استيعاب عصرها ومجتمعها بالتفاعل الحي معهما بحيث يكون ظهور الفيلسوف حينئذ ، انعكاساً غير مباشر لابرز السمات المميزة لعصره ومجتمع.

وثانياً، انه حتى كل هذه العناصر مجتمعة لا تكفي لاجراج فيلسوف له صفة الفيلسوف الحق اذا لم تكن ظروف عصره ومجتمعها ناضجة لاتخاذ الفلسفة المستقلة عن الطابع اللاهوتي شكلاً من أشكال التعبير، المباشر أو غير المباشر، عن ابرز سمات هذا العصر وهذا المجتمع.

قلنا، في البدء، اننا لا ندرس الكندي هنا بوصف كونه "المؤسس" للفلسفة العربية، ونضيف الان القول بأننا لا ندرسه أيضاً بوصف كونه شخصاً فرداً بعينه ويحدوده الفردية، بل الذي تعنينا دراسته في الكندي كونه ظهر في النصف الأول من القرن الثالث الهجري تعبيراً عن ظاهرة تاريخية جديدة في المجتمع العباسي وفي تلك الحدود الزمنية بخصوصها.³³⁴

ونعني بها - اجمالاً - ظاهرة الاهتزاز والتصدع في ايدولوجية دولة الخلافة بفعل عوامل اقتصادية - اجتماعية متضافرة، امكنت الفكر الفلسفي العربي ان يتخلص، نسبياً، من اشكاله اللاهوتية للتعبير المستقل، غير المباشر، عن الواقع، بأشكال جديدة ارفع وعياً وتطوراً .

ولكن العناية بدراسة الكندي من حيث هو ظاهرة ليست تعني - اطلاقاً - اهمال الجانب الشخصي، أي الكندي - الفرد.

بل الأمر -عندنا- بالعكس: بمعنى ان البحث عن الصفات الشخصية للفيلسوف، مثلاً، يساعد في وضع ايدينا على المفاتيح الحقيقية لفهم فلسفته.

الواقع ان الضرورة التاريخية لاستقلال الفلسفة، قد كان لها أن تحقق فعلها -حينذاك- مقترنة بهذه المصادفة التي اختارت أبا يوسف يعقوب الكندي ذاته لهذه المهمة.

ومعنى ذلك ان قانون الضرورة وشكل المصادفة الذي تجلّى به هذا القانون، قد حملا الكندي مهمة شاقة بقدر كونها مهمة تاريخية عظيمة، فهي اذن كانت تحتاج إلى شخصية قادرة على حملها بجدارة. فهل كان الرجل هذه الشخصية المطلوبة؟

يمكن الجواب؟ بكثير من الاطمئنان العلمي، انه كان كذلك بالفعل.

³³⁴ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص47

فقد اجتمعت في شخصه قدرات متنوعة امكنته ان يستوعب الكثير من معارف عصره بأعلى ما وصلت اليه المعارف البشرية في ذلك العصر من مستوى في التطور.³³⁵

ذلك يعني أنه كان مؤهلاً، بالفعل، لاداء مهمته العظيمة، وهي الاستجابة لدواعي الضرورة التاريخية التي كانت تقضي بانتقال الفكر الفلسفي عند العرب من مرحلة الارتباط بالفكر اللاهوتي إلى مرحلة الاستقلال. وقد كان على الكندي ان يرسى بذلك أساساً متماسكاً للتقاليد الفلسفية المستقلة التي سيشيدها الفلاسفة العرب الاتون بعده.

فاذا كان من الثابت ان للتفكير الاعتزالي تأثيراً عميقاً في تكوين هذه الشخصية - وهو كذلك بالفعل - فإن من الثابت أيضاً - دون شك - تأثر الكندي بجملة من العوامل والمؤثرات التكوينية التي لا تقل شأناً عن ذلك، ان لم تكن -مجتمعة- أقوى فاعلية في توجيه نزعتة الفلسفية توجيهها مستقلاً عن الفكر الاعتزالي. فإن التاريخ عرف الكندي رياضياً وفلكياً، وطبيباً، وكيميائياً، وفيزيائياً، وموسيقياً، كما عرفه فيلسوفاً ومتكلماً، وإذا راجعنا فهارس مؤلفاته في العلوم الرياضية والطبيعية والطب والموسيقى، فسنجد عددها ضعف عدد مؤلفاته في الكلام والجدل والفلسفة.³³⁶

وعلينا - من وجه آخر - ان نأخذ بالحسبان أيضاً ما سبق أن قلناه من أن الكندي كان تعبيراً عن ظاهرة اجتماعية، لا تعبيراً عن حالة فردية منعزلة.

ولهذا نقول انه كان من طبائع الأمور كذلك ان تنعكس في فلسفته، بنظامها العام المتكامل، ظاهرة التداخل الطبيعي بين مرحلة علم الكلام المعتزلي، أو الفلسفة ذات الشكل اللاهوتي، وبين مرحلة الفلسفة ذات الوجه المستقل، وان يعطي هذا الانعكاس معناه التاريخي، وهو تداخل مرحلتين للتطور الاجتماعي نفسه: الأولى، مرحلة ازدهار علاقات الانتاج الاقطاعية التي كانت فيها سلطة الخلفاء قوية، فكانت أيديولوجيتها اللاهوتية قوية كذلك.³³⁷

والثانية، مرحلة انحدار هذه العلاقات وضعف دولة الخلافة واهتزاز أيديولوجيتها تلك وتصدعها، مع ظهور الكفاح الجماهيري وظهور الأيديولوجيات ذات الابعاد التطبيقية غير الواضحة المعالم في ذلك الحين. هاتان مرحلتان لم يحدث ان انفصلت احدهما عن الأخرى حينذاك، بل بقيت ظاهرات التداخل قائمة بينهما زمنناً طويلاً.

لقد كان الكندي، كظاهرة فلسفية، تجسيداً لهذا التداخل بوجهيه: الاجتماعي والفكري. من هنا تلاقت في فلسفته اتجاهات متداخلة بكل تناقضاتها.

³³⁵ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص48

³³⁶ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص50

³³⁷ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص52

وكان التعبير الواضح عن ذلك أسلوب "الجمع" أو ما سموه "التوفيق" الذي افتتح به الكندي عهد استقلال الفلسفة العربية (الجمع بين الدين والفلسفة، بين الايمان والعقل، بين المعرفة المستمدة من الوحي الالهي والمعرفة العقلية والنظرية، بين ارسطو وافلاطون الخ..).

فيلسوف العرب:

أهل العصر الذي ظهر فيه الكندي، هم الذين اطلقوا عليه لقب "فيلسوف العرب" أو "فيلسوف الاسلام". فهو لقب قديم لم يخلعه عليه المؤرخون المتأخرون عن عصره.

لان اللقب - كما تدل نصوص المصادر - جاء بصيغتين (فيلسوف العرب، فيلسوف الاسلام).

فهو من حيث الدلالة التاريخية لا يعني سوى ظهور الكندي، كفيلسوف، في وقت لهم يكن قد ظهر فيه بين العرب والمسلمين، من له وجه فلسفي صريح المعالم غيره، فلم يكن القصد، اذن، من هذا اللقب للكندي تمييزه من الفلاسفة الاسلاميين الآخرين غير العرب.³³⁸

واما الدلالة المسلكية لهذا الاسم، فهي تعني ان الكندي، رغم تنوع المعارف لديه، ورغم ممارساته الابداعية في مختلف العلوم الطبيعية والرياضية والطب، ورغم صلتته الفكرية الوطيدة بمتكلمي المعتزلة - رغم كل ذلك، غلبت النزعة الفلسفية عنده على سائر النزعات والمؤثرات وسلك المسلك الفلسفي الذي انطبع به تفكيره بوجه عام، بحيث كانت جوانبه الفكرية والعلمية الاخرى تخدم مسلكه الفلسفي وتحدد منهجيته الفلسفية وتشارك في بناء نظامه الفلسفي على الشكل الذي ظهر به تاريخياً وظهرت به الفلسفة العربية في أول تجلياتها خارج اطار علم اللاهوت.³³⁹

حصيلة الفصل الثاني :

كيف تجلت الفلسفة العربية بأشكالها الأولى المستقلة عن الفكر اللاهوتي؟

هناك **ظاهرتان مختلفتان** نوعياً برزت فيهما التجليات الأولى للفلسفة العربية بصورتها المستقلة:

الأولى، ظاهرة الكندي الموصوف تاريخياً بأنه "فيلسوف العرب الأول"، كتمثل لاول حركة فلسفية منفصلة نسبياً عن حركة علم الكلام المعتزلي.

والثانية، ظاهرة التصوف، كشكل اخر لهذه الحركة تعارض، جوهرياً، المنهج العقلائي لعلم الكلام المعتزلي. بدأ بحثنا في الكندي بمعارضة فكرة ان هذا الفيلسوف العربي الأول هو "مؤسس" الفلسفة العربية، بالمعنى الدقيق للكلمة، لأننا اعتبرنا أساس هذه الفلسفة قد بني خلال مرحلة سابقة على أيدي المعتزلة مؤسسي علم

³³⁸ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص53

³³⁹ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص54

الكلام، ولكن أهمية الكندي انه كان ممثلاً لتيار فكري جديد نابع من ظروف مرحلته الاجتماعية التاريخية، ومعبراً عن اتجاه الفكر الفلسفي العربي، في تلك المرحلة، نحو الانفصال عن اللاهوتية الإسلامية.³⁴⁰

كان تقسيم المعرفة عنده حسب موضوعها، وبما ان الموضوع نفسه ينقسم عنده إلى حسي، وعقلي، و "الهي"، فقد جعل الكندي اقسام المعرفة كذلك: فهي معرفة حسية، ومعرفة عقلية، ومعرفة "الهي" يسميها "علم الربوبية"، وهي التي يكون موضوعها الله والشريعة. فالكندي يرى أن هناك مصدرين للمعرفة: المصدر الالهي (المعرفة التي تصلنا عن طريق الانبياء والرسول)، والمصدر البشري.

فهناك اذن: علم الهي، وعلم بشري هو ما يحصل عليه الانسان من "علم الاشياء بحقائقها بقدر استطاعته".

لكن الكندي لا يحصر "العلم الالهي" بالانبياء والرسول، بل يرى أن علم الانبياء والرسول هو احد الطرق الموصلة إلى "المعرفة الالهية"، ويرى أن الفلسفة أيضاً من هذه الطرق. لذا سمى الفلسفة التي تبحث في "العلة الأولى" للوجود باسم "الفلسفة الأولى" وفقاً لأرسطو، لكونها "أشرف الفلسفة واعلاها مرتبة".

بناء على ذلك، يمكن أن يستنتج من تقسيمات الكندي المذكورة انه ليس من حدود يقف عندها عقل الانسان في طلب المعرفة:

فالكندي أول من وضع "علم الربوبية"، أي علم ما وراء الطبيعة، على أساس فلسفي، متجاوزاً الأساس اللاهوتي الذي وضعه علم الكلام قبله.

العلاقة بين الدين والفلسفة: كانت هذه المسألة احدى أهم مشكلات المجتمع والفلسفة معاً في عصر الكندي، إذ اتخذت الشكل الجديد لمشكلة العلاقة بين الايمان والعقل.³⁴¹

وهي في الواقع انعكاس -بشكل ما- لقضية الصراع الايديولوجي الذي اخذ يحتدم في ذلك الحين. اما موقف الكندي في هذه المسألة فيتميز بالتردد وعدم الحسم، وهذا الموقف الحائر يعكس موقفه الايديولوجي المتردد أيضاً، فهو على رغم ما رأيناه من اصالة نزعتة الفلسفية ومن دفاعه الجريء الصريح عن الفلسفة قبالة خصومها المحافظين، ظل محافظاً على ارتباطه الوجداني بالمسلمات اللاهوتية، الذي تحول إلى نوع من الارتباط الفلسفي بها تبريراً لسيطرتها الوجدانية عليه.

لم يستطع الكندي، ان يحل مشكلة العلاقة بين الدين والفلسفة، رغم محاولاته المسيطرة على مجمل اعماله الفلسفية.³⁴²

³⁴⁰ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص123

³⁴¹ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص126

³⁴² حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص128

كيف يجيب الكندي عن السؤال الكبير للفلسفة: هل عالمنا المادي حادث أم قديم، أي هل هو مخلوق أم غير مخلوق.. وإذا كان مخلوقاً، هل خلق من وجود أم من عدم (من شيء أم لا من شيء)؟

مقارنة مع أرسطو :

يجيب الكندي عن السؤال هكذا: العالم حادث، مخلوق من عدم. وبهذا الجواب يبدأ اختلافه عن أرسطو من حيث الجوهر، وإن كان حتى في نقاط اختلافه معه، يستعمل المقولات والمصطلحات الارسطية ذاتها ولكن بمضامين غير ارسطية. كما يستعمل ، مثلاً، اطلاق "المحرك الأول" واصطلاح "العلل" الاربع، دون ان يأخذ بالمضمون الارسطي لهذين الاصطلاحين. ان أساس الاختلاف بين الكندي وارسطو هنا هو اختلاف منطلق كل منهما عن منطلق الآخر في تحديد مفهوم الله: ارسطو ينطلق من نظرة عقلانية، ويعالج القضية بطريقة عقلانية، فالله عنده عقل نظري وليس هو "الله" الديني العادي، هو عقل صاف محضاً ، على حين ان الكندي ينطلق ، بمفهومه عن الله، انطلاقاً مباشراً، من المسلمات الدينية المحض، فموقفه هنا اذن موقف ديني أكثر منه فلسفياً. اما الجانب الفلسفي منه فيقتصر على اشكال الاستدلال.³⁴³

مقارنة مع افلاطون:

وكما كان الكندي، في مفهومه عن العالم والله، مختلفاً عن أرسطو، كان مختلفاً كذلك عن افلاطون في وضعه قضية العلاقة بين الله والعالم. ذلك ان الكندي لا يعترف بوجود حقيقي ازلي غير وجود الله الواحد خالق كل شيء من لا شيء. اما افلاطون فيقول، حسب نظرية "المثل"، بوجودات حقيقية ازلية متكررة بقدر كثرة الانواع والجناس والاشياء في العالم الحسي التي هي ظلال أو اشباح لـ"المثل" الازلية القائمة في عالم "الافكار". معنى ذلك ان الوضع الافلاطوني لقضية الوجود الحقيقي يختلف اختلافاً أساسياً عن وضع الكندي للقضية من عدة جهات:

1. من جهة تعدد الوجودات الازلية عند افلاطون ، ووحدانيتها عند الكندي.
2. من جهة عدم الاعتراف بوجود حقيقي في العالم الحسي عند افلاطون، والاعتراف بوجود حقيقي موضوعي لهذا العالم عند الكندي.
3. من جهة انه لا شيء في العالم الحسي مخلوق من لا شيء عند افلاطون، ما دامت اشياء هذا العالم وانواعه ليست سوى انعكاسات لما يطابقها في عالم "الافكار" ، فهي اذن ناشئة عن "الافكار" وليست ناشئة من لا شيء. اما عند الكندي، فكل شيء في عالمنا من لا شيء.

³⁴³ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص 130

4. من جهة ان سبب وجود الاشياء في عالمنا متعدد عند افلاطون لان لكل منها سببا هو "المثال" المطابق لها في عالم "الافكار". في حين ان سبب كل شيء في هذا العالم، واحد أحد هو الله، عند الكندي.

5. من جهة ان الله ("الفكرة") عند افلاطون جوهر العالم. فالعالم اذن ليس خارج الله، والله ليس مفارقاً للعالم، أي أن افلاطون ينتهي بذلك إلى القول بالوهمية العالم، وينفي الازدواجية بين الله والطبيعة. اما عند الكندي، فإن الله - بما أنه خالق العالم - هو خارج العالم مفارق له، أي هناك اُزدواجية بين الله والعالم.³⁴⁴

³⁴⁴ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص 131

الفصل الثالث: الفلسفة العربية في تجلياتها الأولى

2 - التصوف:

أ- التصوف السلوكي (الزهد):

اذن نحن القينا نظرة على معركة الآراء والافتراضات الدائرة حول منشأ التصوف الاسلامي بخصوصه، وحول مصدره الأساسي، أو مصادره الأصلية، وجدنا هذه النظرة المثالية، الاحادية الجانب، تسود المعركة بكاملها. ففي حين يرجع بعضهم أصل هذا التصوف، بمختلف أشكاله وأطواره ومراحلها، إلى المؤثرات الخارجية: المسيحية، أو الزرادشتية، أو الهندية، أو الغنوسية القديمة، أو الافلاطونية المحدثة، أو إلى هذه جميعاً في وقت معاً، يرجعه بعضهم الآخر إلى "الوحي الاسلامي" نفسه، ويعدّه "الجانب الجوهري" من هذا "الوحي"، ويصفه بأنه "قلبه" - أي قلب الوحي الاسلامي - "وبعدّه الداخلي الباطني"، أو هو - أي التصوف - "حركة تستهدف" تعميق المضامين الروحية".

ومن جهة أخرى، نجد علماء النفس البرجوازيين "يرون أن المتصوفة صنف من المرضى النفسيين". ونجد أصحاب المذاهب التجريبية والعقلية "ينكرون ظاهرة التصوف بدعوى انها لا تخضع لمعايير المنطق العقلي واحكامه".

كل أولئك على اختلاف اتجاهاتهم ومنطلقاتهم الفكرية، يلتقون في موضوع التصوف عند نقطة مشتركة، هي رؤية الموضوع من جانب واحد، دون رؤية جوانبه الآخر، ولا سيما الجانب الأساس الذي يربط ظاهرة التصوف، السلوكية والنظرية، بواقع العلاقات الاجتماعية المعينة في ظرفها التاريخي المعين.³⁴⁵

التصوف، بمختلف ظاهراته، انما هو - في الأساس - نتاج الواقع الاجتماعي، وليس ظاهرة نفسية منعزلة، بالمعنى المثالي والميتافيزيقي للظواهر النفسية والروحية، كما يفهمها علم النفس البرجوازي.

وجدت في "القرن الاول في الاسلام العوامل الكثيرة التي شجعت على ظهور الزهد وانتشاره، كالحروب الأهلية الطويلة الدامية التي وقعت في عهد الصحابة وبنو أمية، والتطرف العنيف في الاحزاب السياسية وازدياد التراخي في المسائل الاخلاقية وما عاناه المسلمون من عسف الحكام المستبدين".

هذه العملية صحيحة انها، من حيث الأساس، سواء بنشأتها ام بتطورها، نتاج الوضع الاجتماعي، ولكن لها - مع ذلك - منطق حركتها الداخلية الذي هو مستقل، نسبياً، اثناء تفاعلاته المتنوعة: ذلك أن المنطق الداخلي لهذه العملية المعقدة يمكن ان يتحرك احيانا باتجاهات قد لا نجد علاقة ظاهرة بينها وبين الاتجاهات المباشرة للواقع الاجتماعي.

نحن، إذن، لا ننظر إلى الظواهر هذه نظرة احادية الجانب. ولكننا - في الوقت نفسه - لا نساوي بين مختلف العوامل من حيث تأثيرها في تلك الظواهر، بل نضع في الحسبان ان العامل الأساس في التأثير هو الاتجاه العام لحركة العلاقات الاجتماعية في مجال صيرورتها المستمرة.

³⁴⁵ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص 145-146

حركة الزهد: أصولها الاجتماعية والسياسية

بدأت حركة التصوف وجودها الجنيني ببداية حركة الزهد خلال القرن الأول الهجري (السابع).³⁴⁶ فقد ظهر في هذه المرحلة شخصيات مرموقة في المجتمع العربي - الاسلامي سلكت مسلك الزهد بمفهومه السلبي، أي اعتزال مجالات النشاط الاجتماعي والسياسي العام، وحصر طاقاتها في نشاط العبادة لله. لم يكن ذلك عملاً ذاتياً فردياً اختاره أولئك "الزهاد" بملء ارادتهم وبمعزل عن أحداث مجتمعهم وزمنهم. بل كان ذلك نتاج هذه الأحداث نفسها، أي ان هذه الشخصيات الزهدية كانت تمثل ظاهرة اجتماعية تجلت بهذا الشكل المعين تعبيراً عن موقف سياسي سلبي حيال مجمل الأحداث التي كانت تهز المجتمع العربي وهو في ذروة مسيرته نحو التكون والتكامل بسرعة مذهلة.

لكن، ينبغي التفريق بين زهد بعض كبار الصحابة، وبين مسلك أولئك الشخصيات الذي أخذ يبرز منذ برزت آثار الانتفاضة الاجتماعية الأولى التي كان الخليفة الراشدي الثالث، عثمان بن عفان، هدفها المباشر، إلى أن أخذت آثار هذه الانتفاضة تتعاضد فتتحول إلى أحداث دامية.

ان الفرق بين هذين المسلكين يتحدد بأن الأول، أي مسلك الصحابة، يتسم بالطابع الاخلاقي، لانه اقتصر على التزام أسلوب العيش اليومي البسيط المتواضع، دون أن يتجاوز ذلك إلى طابع الظاهرة العامة، ودون أن يحمل موقفاً متميزاً أو نظرة متميزة في الشعائر الاسلامية أو في طبيعة "الميتافيزيقا" الاسلامية، أو في المسائل الاجتماعية الاساسية، أو في مسألة المعرفة ومصادرها.

كان هذا المسلك "الزهدي" متأثراً بالنشأة الأولى للإسلام والمسلمين الأولين البسطاء قبل أن تدخل في نظام حياتهم آثار التغيرات الناشئة عن ظروف الفتح خارج شبه الجزيرة. أما المسلك الآخر، فقد اتسم بطابع مختلف جداً. كان ظاهرة شائعة من ابرز ظاهرات المجتمع الجديد، اتخذت شكلاً دينياً ولكن جوهرها اجتماعي سياسي.

فهي - من حيث الواقع والجوهر - نمط حاد من انماط رد الفعل لمجمل الأحداث الخطيرة الدامية والصراعات السياسية المتلاحقة منذ مصرع الخليفة عثمان.³⁴⁷

ان الطبيعة الخاصة لهذا المسلك "الزهدي" هي -بالتحديد- طبيعة الموقف السياسي المعارض، تجاه هذه الاحداث والصراعات. غير أن محتوى المعارضة بدأ محتوياً سلبياً عديمياً أول الأمر.

فإن فريقاً من الرجال الاسلاميين البارزين وقفوا من الأحداث الدامية، بعد مقتل عثمان مباشرة، موقف الرفض للقتال دون أن يبادروا إلى المشاركة الايجابية في المعركة، أي دون ابداء الرأي الصريح وتحديد مكان الخطأ أو الباطل ومكان الصواب أو الحق في هذه المعركة، ودون الوقوف إلى جانب الصواب والحق لرد الخطأ ودحض

³⁴⁶ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص 149

³⁴⁷ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص 150

الباطل. بل حملهم الرفض على الوقوف خارج المعركة معتزلين كلا الجانبين، معتكفين في منازلهم زهداً بممارسة الحياة العامة، وإيثاراً للانكماش على النفس في عبادة الله وكفى.

ولكن الموقف السلبي العدمي المتمثل بهذا الفريق من "الزهاد"، لم يستمر طويلاً، فقد اخذت ظاهرة الزهد تبرز وتنتشر بشكل آخر في أوساط المثقفين ومن مارسوا أعمالاً سياسية أو إدارية.

أي أنها اخذت تبرز بوصف كونها ظاهرة، مضمونها معارضة الأوضاع الاجتماعية والسياسية القائمة في ظل الاستبداد الأموي وفي ظروف ازدياد التمايز الاجتماعي الفاحش بين أثراء الحاكمين المفرط وافقار الفئات الاجتماعية العريضة، ومنها المثقفون والمجاهدون السابقون في سبيل الاسلام.³⁴⁸

فهذا - مثلاً - عبدالله بن عمر نفسه، الذي رأيناه في جملة من اعتزلوا الأحداث اعتزالاً عديمياً بعد مقتل عثمان، كما تقدم، نراه في عهد الحجاج الطاغية يعلن هذه المقولة الصريحة الصارخة: "ما شبت منذ مقتل عثمان".

ولم يكن عبدالله بن عمر، حين اطلق صرخته هذه، يشكو جوعه هو شخصياً، وإنما كان يريد بذلك اعلان موقف المعارض للمظالم الاجتماعية السائدة عهد الحجاج، بقدر ما كان سلوكه الزهدي نفسه تعبيراً عن هذا الموقف المعارض.

أي ان الزهد، في تلك الحقبة، لم يبق سلوكاً عديمياً يعبر عن موقف "الحياد" والهروب من المعركة السياسية الدائرة، بل دخل المعركة منازلاً إلى صفوف المناهضين للتسلط الاجتماعي - السياسي الجائر.

وقد ظهر في أوساط الزهاد، الذين تكاثروا حينذاك، من حملوا بمسلكهم الزهدي مضمون هذا "الانحياز". بمعنى انه أصبح ظاهراً، منذ النصف الثاني للقرن الأول للهجرة (السابع)، ان مسلك الزهد في الكوفة أو في البصرة أو في مصر، ليس - كما كان بعد مقتل عثمان مباشرة - هروباً من المعركة، بل احتجاجاً سلبياً على واقع العلاقات الاجتماعية والسلطات السياسية الممثلة لها، بما تحدثه من ظلم في المجتمع، أي ان الظلم الاجتماعي كان هو الباعث للناس في الكوفة والبصرة على الزهد وهو "الزهد الاتي من الاحداث التي تناوبت (... من قتل ذريع ومن خيانة ومن نصرة للباطل ومن حسرة على العجز عن رد الظلم".

ومن هنا كان غولّد تسيهر على حق اذ نظر في اخبار النسك والزهد التي تنسب إلى أصحاب هذه النزعة حينذاك ممن كانوا ابطالا في الجهاد للاسلام، فاستخلص من هذه الاخبار ان "الليل إلى الزهد كان مرتبطاً بالثورة على السلطة القائمة" وان كثيراً من المسلمين "جأوا، احتجاجاً على ما ينكرون من حكومة ونظام، إلى الاعتكاف والزهد".

نجد في الحسن البصري (22 - 110 هـ / 642 - 728 م)، وهو الشخصية الفكرية العالية القدر يومئذ،

النموذج الأول والابرز لهذا النمط من زهاد القرن الأول الهجري في البصرة.³⁴⁹

³⁴⁸ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص151

³⁴⁹ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص152

فقد رأينا معبدا الجهني وعطاء بن يسار يأتیان الحسن البصري، فيقولان له : "يا أبا سعيد، هؤلاء الملوك (المقصود ملوك بني أمية) يسفكون دماء المسلمين، ويأخذون أموالهم ، ويقولون: انما تجري اعمالنا على قدر الله تعالى". فيقول لهما الحسن البصري: "كذب اعداء الله".

فها هو ذا الزاهد البصري الأول ينطلق، هنا، بأكثر من ابداء الرأي الصريح في مسألة القدر ، بالرغم من أن هذا الرأي بذاته كان يعد تحدياً شديداً ومباشراً للحكام الامويين.

أما خصائص هذا الزهد، في تلك المرحلة، فيمكن رؤيتها - بعدما تقدم - على الصورة التالية:
أولاً، مضمونها الأساسي: وهو موقف الرفض الصريح لمجرى الأوضاع الاجتماعية والسياسية كما تصرفها السلطة الاموية المسيطرة.

ثانياً، اشكال تجلياتها السلوكية، وهي تتلخص: بالانقطاع عن ممارسة كل نشاط في كل مجال من مجالات النشاط الاجتماعي، والتفرغ لممارسة الشعائر الدينية وحدها ، مع قهر النفس على احتمال اشق حالات هذه الممارسة، وحرمانها كل مشتتات العيش، واستشعار الحزن والقلق الدائم من عواقب "الذنوب".

تظهر هذه المحاولات : اما بشكل ابداء الرأي الصريح في الأحداث والأوضاع الاجتماعية والسياسية الحارية، كما كان الحسن البصري يفعل في مواقفه الاخيرة. واما بشكل التحلق باحدى الانتفاضات المسلحة على نظام الحكم الاموي، كما فعل سعيد بن جببر ، أحد زهاد الكوفة. واما بشكل ثبات بطولي على الولاء لاشد خصوم الامويين إلى حد تعريض النفس للهلاك، كما فعل الكثير من زهاد الشيعة، في عهد الحجاج بالايخص، أمثال كميل بن زياد النخعي.³⁵⁰

التصوف الجنيني في حركة الزهد :

كانت حركة الزهد، في الحقبة التاريخية المذكورة، تحمل في احشائها بذور اتجاهات جديدة في النظر إلى الحياة والكون، وفي تأويل النصوص الاسلامية لتحديد موقف جديد تجاه الشريعة وتجاه النبوة والامامة وغيرهما من مفاهيم الاسلام، ولاكتشاف مصدر جديد للمعرفة.

هذه الاتجاهات التي نجد بذورها الجنينية في الزهد، سنجدها جميعاً في التصوف .. ذلك كله اذن جانب فكري، وهذا هو الجانب الذي يربط ظاهرة الزهد، في تلك المرحلة المعينة، بحركة الفكر العربي.

وانطلاقاً من هذا الجانب ذاته سيتحول الزهد، في مسيرة تطوره اللاحق، إلى قطاع واسع من قطاعات الفكر

الفلسفي العربي، هو التصوف ، الذي سيؤدي دوراً متميزاً في مجال الصراع الايديولوجي اللاحق.³⁵¹

الاساس النظري للتصوف، كحركة فلسفية، يبدأ من فكرة الوصول إلى المعرفة بطريق "الكشف"، أو "المشاهدة" أو "الاشراق" ، أو "الحدس" (النفساني).. لكن الوسيلة العملية إلى ذلك هي سلوكية تقوم اصلاً على ما يسمى ،

³⁵⁰ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص154-155

³⁵¹ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص156

باصطلاح الصوفية، بـ"مجاهدة" النفس، أي ترويضها على احتمال اشد الالام وكبح شهوتها عن الملذات والمسرات الحسية (الدنيوية).

وعلى هذا الأصل السلوكي قامت النظم والتقاليد الصوفية كلها، بمختلف اشكالها الطرائقية والمذهبية. ومن هذا الأصل ذاته يبدأ النسب الحقيقي الذي يصل ما بين الزهد، بمعناه التاريخي، والتصوف.³⁵²

صحيح أن ظاهرة الزهد الأولى لم تكن لها صلة اطلاقاً بمسألة "المعرفة" التي قلنا انه ابتداءً منها الاساس النظري للتصوف، كحركة فلسفية. بل كانت -أي ظاهرة الزهد- عند نشأتها لا تعترف بمصدر للمعرفة (معرفة الله والشرعية) غير المصدر الذي قرره الاسلام (الوحي الالهي على النبي). نقول : صحيح ذلك، ولكن الصفة "النظرية" للزهد تأتية من جهة أخرى نوضحها في ما يلي:

اذ كانت حركة الزهد الأولى - باصلها وجوهرها - رد فعل سلبياً مباشراً لواقع الأوضاع الاجتماعية والسياسية لعصرها وبيئتها، فقد جاءت كلمة "الزهد" نفسها - بدلالاتها اللغوية- تعبيراً عن المضمون الواقعي السلبي المباشر أيضاً لرد الفعل المذكور ، أي تعبيراً عن اعتزال الصراع القائم، وترك كل تعامل نشيط مع شؤون الحياة اليومية للمجتمع. بل ربطوا صحة الزهد بقدر الامعان في كراهية "الدنيا" واحتقارها "لان حب الدنيا رأس كل خطيئة، والزهد في الدنيا رأس كل خير وطاعة" كما يقول الطوسي.

ان هذا الموقف "النظري" العام، قد استدرج زهاد تلك الحقبة إلى اجتهادات خاصة في تفسير نصوص من القرآن والحديث وفقاً لما يستلزمه منهم هذا الموقف.

وبناء على هذه الاجتهادات الخاصة ذهبوا إلى تفضيل العبادة الدينية الخالصة على العمل الاجتماعي وكسب وسائل العيش، وحرّموا على أنفسهم ملذات الحياة ومسرّاتها المشروعة في الاسلام نفسه مثلاً: اطاييب الطعام والشراب، اناقة الملابس والمظهر، وكل ما له علاقة برفاهة العيش، بل كاد بعضهم يمتنع عن الوصال الجنسي.

كانت هذه "الاجتهادات" الزهدية الأولى نواة لمنهج "التأويل" الذي اعتمده الصوفية الاسلاميون بعد ذلك، وهو المنهج الذي صدرت عنه تلك المقولة التصوفية المعروفة التي صارت الأساس لاجتهادات أهل التصوف بمختلف طوائفهم وطرائقهم واتجاهاتهم في المجتمع العربي - الاسلامي، منذ القرن الثالث الهجري (التاسع

حتى الآن.³⁵³

نعني بها مقولة "الظاهر والباطن" .. لقد فتحت هذه المقولة امام الصوفية طريقاً عريضة إلى معارضة الفكر الديني الرسمي: عقيدة ، وشرعية.

فعلى اساسها اقاموا الفكرة القائلة بان للقرآن مضمونا "ظاهرياً" هو منطوقه الذي تؤديه الدلالات اللغوية والبيانية المباشرة كما يفهمها عامة الناس، ومضمونا "باطنياً" هو - عندها- المضمون الحقيقي الذي لا يتكشف الا "للمراسخين في العلم" ، أي في "العرفان" ، وهم الصوفية "العارفون".

³⁵² حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص 159

³⁵³ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص 160-161

وقد سماوا المضمون الأول بـ"الشريعة"، وسماوا المضمون الثاني بـ"الحقيقة" ووصلوا بعد ذلك إلى القول بـ"سقوط الشريعة إذا كشفت الحقيقة"، أي عدم التزام الصوفي بأحكام "الشريعة" حين تنكشف له "الحقيقة".
ان التصوف بدأ كينونته الجنينية زهداً مسلياً عديمياً، ثم تطور إلى موقف فكري يتضمن معارضة ذات وجهين: ديني (التأويل) وسياسي (استنكار الظلم الاجتماعي والاستبداد).

وسنرى - بعد - كيف يتحول في المرحلة العليا لتطوره إلى شكل جديد من أشكال الوعي الفلسفي عند العرب في القرون الوسطى، يتميز من الفلسفة نفسها بمقولاته الخاصة وبمنطق حركته الخاص.
وهذا التحول الأخير يرتبط من حيث مضمونه بتحول التصوف، في مرحلته الأخيرة تلك، إلى كونه تعبيراً عن

موقف أيديولوجي، كما سنرى في مجرى البحث.³⁵⁴

هذه الخطوط العامة لتطور العلاقة العضوية بين الزهد والتصوف، يؤكد لها - في جملة ما يؤكد لها - سياق التطور الاصطلاحي لكلمة التصوف.

فإن علاقة التحول من الزهد إلى التصوف، في مجال المضمون، قد سبقتها علاقة تحول مثلها في مجال المصطلح والتسمية.

وما لدينا من المصادر والمراجع المتخصصة في تاريخ التصوف، تكاد تتفق على أن مصطلح "الصوفي" اطلق على كثير من الزهاد، كما اطلق مصطلح "التصوف" على حركة الزهد، قبل أن يتحول الزهد بمفهومه الأولى إلى التصوف بمفهومه النظري الفلسفي.³⁵⁵

حدث نوع من التواصل التاريخي بين مصطلحي: الزهد والتصوف خلال زمن يكاد يبلغ القرن (ما بين القرن الأول والقرن الثاني الهجريين)، وان ذلك حدث في الزمن ذاته، على معظم المساحة العمرانية التي كانت تمتد إليها سلطة الدولة العربية - الإسلامية (العباسية).

لكن هذا الواقع لا يعني أن التحول النوعي المنتظر، أي تحول الزهد بمفهومه الأولى البسيط إلى التصوف، بمفهومه النظري الفلسفي، قد حدث بالفعل خلال ذلك التواصل التاريخي بين المصطلحين في القرن الثاني الهجري.³⁵⁶

الطابع النوعي لظاهرة الزهد، من حيث المضمون، كان - اذن - خلال القرن الثاني الهجري، لا يزال هو طابع الزهد التقليدي بوجه عام، أي انه لم يبلغ - بعد - مرحلة التحول إلى التصوف النظري، بل يسوده نوع من الركود يمكن تسميته بـ"الاستمرارية التاريخية" التي نقصد بها انقطاع النمو والتطور.

والواقع ان الزهد، من حيث كان موقفاً سياسياً حيال الصراع السياسي الدموي أول الأمر، ثم حيال الاستبداد والظلم الاجتماعيين بعد توطد الحكم الأموي وخلال عهد الحجاج الطاغية بالاختصاص، بقي - أي الزهد - محافظاً على موقفه ذاك حتى بدايات القرن الثاني الهجري.

³⁵⁴ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص 162-163

³⁵⁵ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص 164

³⁵⁶ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص 166

وبعد ذلك نجد ظاهرة الزهد قد اخذت تتفصل -نسبياً- عن مصدر وجودها، أي ان بعدها الاجتماعي - السياسي أخذ يتوارى ليظهر بعدها الديني مستمداً من طبيعة شكلها الذي برزت به كظاهرة سلوكية، بمعنى ان الجانب الديني للزهد، الذي هو جانبه الشكلي، أخذ حينذاك يتغلب على جانبه الاجتماعي - السياسي الذي كان أساس وجوده. وذلك حصل - كما نعتقد - بفعل عاملين اثنين: ³⁵⁷

العامل الأول- ان ظاهرة الزهد، بالرغم من كونها بدأت تعبيراً عن موقف اجتماعي وسياسي لرفض المظاهر الصراعية المعينة في المجتمع، اتخذت - مع ذلك- شكل عزلة لا عن أحداث الصراع السياسي وحدها، بل عن كل حركة النشاط العملي الاجتماعي بوجه عام. وسلك الزهاد خلال هذه العزلة مسلكاً دينياً خالصاً منقطع الصلة بالواقع الاجتماعي، بل منقطع الصلة حتى بالجانب العملي الدينامي من الاسلام نفسه.

والعامل الثاني، تطور الصراع الاجتماعي والسياسي في المجتمع الاموي. فقد كان هذا الصراع يزداد تطوراً وتعمقاً كلما اتسعت قاعدته الاجتماعية، أكثر فأكثر، حتى شملت قطاع القوى المنتجة الاساسية في هذا المجتمع.

نعني جماهير الفلاحين الفقراء الذين كانت ترهقهم فداحة الضرائب وقسوة أنظمة الجباية والجبابة، فتدفعهم إلى حلبة التناقضات المتصارعة ، وتخلق لديهم الأساس المادي لان يكونوا طرفاً طبقياً، بصورة موضوعية فقط، داخل هذه الحلبة.

ان هذا التطور قد تجاوز ظاهرة الزهد، كموقف اجتماعي، أي ان هذه الظاهرة أصبحت عاجزة عن ان تعبر، في ظروف التطور المذكور، عن موقف اجتماعي يتناسب مع هذه الظروف الجديدة المعقدة.

ذلك لان تطور الصراع على نحو ما وصفناه، أصبح يتطلب انعكاساً أو تعبيراً ، في المستويات الفكرية، أعلى مما كان يتطلبه بروز ظاهرة الزهد في منتصف القرن الأول الهجري. وهذا الانعكاس أو التعبير "الأعلى" المطلوب الان هو "الموقف الايديولوجي".

ولم يكن الزهد - بمفهومه "الميتافيزيقي" الذي انتهى اليه عند بداية القرن الثاني الهجري - مؤهلاً حينذاك لتقديم موقف ايديولوجي بمستوى الحاجة المرحلية، ولكن كان -في الوقت نفسه- يتقدم لسد هذه الحاجة، أسلوب اخر للانعكاس الفكري يتمثل في موقف "القدرية" الذي كان حينذاك يتطور إلى حركة لها ابعادها الاجتماعية واسسها الفكرية، هي حركة "المعتزلة".

على أن السمة المميزة الاساسية لهذه الحركة (المعتزلة) هي اتجاهها "العقلاني"، وهذا الاتجاه يخالف من وجوه عدة اتجاه ظاهرة الزهد التي بدت متحولة - كما قلنا- إلى نوع من "الاغتراب"، وهو -في واقعه- "اغتراب" حتى عن "العقلانية" ذاتها.

ذلك يعني ، بمجمله، ان التيار "العقلاني" خلال القرن الثاني الهجري (الثامن)، هو الذي كان يلبي حاجة التطور الاجتماعي إلى الانعكاسات "الايديولوجية" على الصعيد الفكري، وان التيار الزهدي باتجاهاته التقليدية الصرفة قد تخطاه الزمن.

³⁵⁷ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص 169

غير اننا نلاحظ ، بعد منتصف القرن الثاني الهجري، تحركاً داخلياً، ولكنه خفي وبطيء ، بدأ يتخلل تلك الاستمرارية التاريخية لظاهرة الزهد.

هذا التحرك الداخلي يمكن رؤيته في نموذجين اثنين نجد بينهما بعض اختلاف: يمثل النموذج الأول داود الطائي (- 165 هـ / 781 م) ، ويمثل النموذج الثاني الفضيل بن عياض (187 هـ / 802 م).³⁵⁸

اما داود الطائي فقد ظهر في سيرته شيء من مظاهر "التصوف" له بعده الاعمق من الزهد التقليدي، سواء كان ذلك بمسلكه العملي أم بأقواله "التعليمية".

يتجلى ذلك، أولاً، في كون الطائي جعل نفسه مقصداً لبسطاء الناس يتبركون بلقائه ويتلقون كلماته كمنهج لهم. وهذا أمر جديد في سيرة أهل الزهد في عصره، وهو الأمر الذي أصبح -في ما بعد- مسكاً خاصاً بشيوخ "الصوفية" سنراه، من حيث دلالاته الاجتماعية، يحمل جانباً أيديولوجياً، نعني تحول الزهد إلى التصوف النظري كموقف أيديولوجي.

ويتجلى ذلك، ثانياً، في ان داود الطائي كان يطيل التأمل ويقتصد في كلامه اقتصاداً مبالغاً به، فاذا تكلم القى الكلام موجزاً صارماً مترمناً بلهج تعليمية مسيطرة، كقوله لبعض قاصديه: "صم الدنيا (أي صم طول حياتك"، واجعل فطرك الموت (لا تترك الصوم حتى الموت). فر من الناس فرارك من الأسد، غير طاعن عليهم، ولا تارك لجماعتهم".

هذان المظهران في سيرة داود الطائي يشيران إلى بواكير "تصوفية" كانت تتحفز ، في العصر العباسي الأول، لكي تجتاح - شيئاً فشيئاً - سكونية الزهد التقليدي واستمراريته التاريخية الراكدة، وعجزه اللاحق عن المشاركة في تلبية حاجات تطور الصراع الاجتماعي إلى انعكاسات أيديولوجية على المستويات الفكرية.

ولكن تلك البواكير "التصوفية" عند الطائي كانت لا تزال براعم في زمنه.

وأما الفضيل بن عياض، فقد دخل حياة الزهد بطريقة دراماتيكية طارئة على الحركة الزهدية في عصره.

روى القشيري ان الفضيل "ان يعشق جارية، فبينما هو يرتقي الجدار اليها سمع تالياً يتلو القرآن: "الم يأن للذين آمنوا ان تخشع قلوبهم لذكر الله" ، فقال -أي الفضيل- : يا رب، قد آن .. فرجع..".

هذه الصورة الدراماتيكية التي وصف بها دخوله حياة الزهد، جعلت سيرة زهده تمضي كلها على هذا النمط الغريب.

فهو -مثلاً- لكي يعبر عن خوفه من "يوم القيامة" ، يختار هذه اللهجة المثيرة، فيقول: "لو خيرت أن أعيش كلباً ولا أرى يوم القيامة، لاخترت أن أعيش كلباً واموت كلباً ولا أرى يوم القيامة".

فهل كانت مسألة مصادفة ان يدخل الفضيل بن عياض حياة الزهد بهذه الطريقة في الفترة التاريخية نفسها التي يدخل فيها حياة الزهد بالطريقة البلخي (- 161 هـ / 777 م) ، وعبد الله بن المبارك (- 181 هـ / 797 م)

، وشقيق البلخي (- 194 هـ / 809 م) .³⁵⁹

³⁵⁸ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص 171

³⁵⁹ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص 172-173

على تخوم التصوف :

عند نهاية القرن الثاني الهجري، يكون الزهد قد أصبح على تخوم التصوف عبر شخصيات بصرية وبغدادية من زهاد ذلك القرن في نصفه الاخير لمعت اسماءهم بعد ذلك في مؤلفات مؤرخي الصوفية، كشخصية رابعة العدوية (-185 هـ / 801 م)، ومعروف الكرخي (-200 هـ / 815 م).

وحين نذكر هاتين الشخصيتين، في هذا المعرض، ينبغي أولاً أن نسقط من حسابنا الكثير مما تنسبه اليهما كتب الصوفية من اخبار مصنوعة في عصر متأخر عن عصرهما لاحاطتهما بهالة اسطورية.

وبعد اسقاط هذه الاخبار الاسطورية من الحساب هنا، تبقى بأيدينا حقيقة تاريخية تسجل بروز مفهومين من أهم مفاهيم التصوف النظري عن طريق هاتين الشخصيتين، هما : مفهوم "الحب الالهي" الذي عرفت رابعة العدوية بأنها ابرز شخصية ارتبط اسمها به، ومفهوم "المعرفة" الذي نسب إلى معروف الكرخي انه تصدى له، عملياً، في بعض ممارساته. غير انه من السابق لأوانه أن نزعم كون هذين المفهومين برزا

حينذاك بمضمونيهما اللذين عرفا في فلسفة التصوف بعد ذلك.³⁶⁰

أما "الحب الالهي" فقد نسب إلى عدد من زهاد البصرة في عصر رابعة العدوية، ولكن رابعة اشتهرت به وارتبط باسمها أكثر مما ارتبط بهذه الاسماء، لعناية خاصة بها من الصوفية ومؤرخي التصوف، نظراً لكونها امرأة كما يبدو.

ولعله بسبب من هذه النظرة اصفوا عليها نوعاً من القداسة الاسطورية.³⁶¹

هناك كثير من النقاط الغامضة في سيرة حياة رابعة العدوية. كيف عاشت رابعة العدوية حياتها الأولى، كيف وقعت في الرق، وكيف تحررت من رق ذاك "السيد" الذي تصفه روايات الصوفية بأنه كان فظاً شديداً القسوة عليها، وإلى أين اتجهت وماذا عملت بعد تحررها، وما الظروف التي دفعتها إلى حياة الزهد والعزلة المطبقة والانقطاع إلى مناجاة "الحبيب الأعلى".

ولكن الصورة التي نتحصل لدينا من كل ما امكنا الاطلاع عليه من اخبار رابعة، تتبين ان وراء "زهدها" المتطرف وانكفائها إلى ذاتها على النحو الاسطوري الذي يتقن بتصويره مؤرخو الصوفية، ووراء "العشق الالهي" الذي ينسبونه اليها، تكمن قصة شخصية مأسوية عنيفة. وهي -كما نستنتج- قصة مأساة مزدوجة لعب فيها الفقر الوحشي والحب المسحوق دورين متداخلين انتهيا برابعة إلى "الكهف" الداخلي العميق من ذاتها، وخلقاً لها "العشق الالهي" تجد به عوضاً وهمياً عن الحرمان المادي الذي افترس شبابها.

ولنقرأ الان - بتأمل بالغ - هذه الكلمات :

³⁶⁰ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص 179

³⁶¹ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص 180

"حكي عن رابعة العدوية رحمها الله انها كانت اذا صلت العشاء قامت على سطح لها وشدت عليها درعها وخمارها ، ثم قالت "لهي! انارت النجوم، ونامت العيون، وغلقت الملوك أبوابها، وخلا كل حبيب بحبيبه، وهذا مقامي بين يديك.."

ان كل كلمة في هذه النجوى المرتعشة تشعرنا انها تحتوي "انساناً" يحترق المأً وظماً إلى الحب البشري الطبيعي، حب الانسان " للانسان الآخر".

اما هذا الذي يسميه الصوفية بـ"الحب الالهي" في مسلك رابعة وفي مناجاتها، فلم يكن سوى الحساسية العاطفية التي تبلغ - لتقل وطأة الحرمان المادي، او صدمه الفشل الحادة - مبلغاً عالياً من رهافة الخيال وطاقه التجريد.

نقصد من كل ذلك ان نقول انه ينبغي النظر من هذه الزاوية "البشرية" في موقف رابعة، وانه قد حان لنا في هذا العصر ان نعيد النظر في فهم هذه الشخصية التاريخية انطلاقاً من زاوية جديدة، وبرؤية "انسانية" جديدة، لا من تلك الزاوية الصوفية المذهبية، وبتلك الرؤية "الروحانية" الغيبية.³⁶²

ب- التصوف (النظري): موقف ايديولوجي ..

1- عصر حاسم..

نعبر الآن من المرحلة الأولى للتصوف إلى مرحلته الثانية، فقد تركنا التصوف، في الفقرة السابقة، وهو لا يزال زهداً يحاول، في اخريات القرن الثاني الهجري، ان يتخطى نفسه، أي أن يخرج من اطاره السلوكي الصرف إلى اطار يتعامل فيه السلوك والنظرية . ولكن المحاولة لم تكن قد نضجت بعد.

ونحن الآن ، في هذا الجزء من البحث، نتابع سير المحاولة نضجها، أي في المرحلة التي نرى فيها التصوف وقد اخذت الأسباب تتكامل لتتحول به تحولاً نوعياً كاملاً.

والتحول النوعي الكامل هنا هو ان يحدث للتصوف انعطاف في جانبين أساسيين منه:

أولاً، جانبه الفكري من حيث هو أحد أشكال الوعي الاجتماعي في ظروف وخصائص تاريخية معينة، وسيعني انعطافه في هذا الجانب أن تتكون له أسسه النظرية ومفاهيمه الخاصة، بحيث يقف، على صعيد واحد، في موازاة الفلسفة التي يكون لها - بدورها - أسسها النظرية ومفاهيمها الخاصة ومنطق حركتها الذاتية المتمتع أيضاً بنوع من الاستقلال النسبي.

ثانياً، جانبه الاجتماعي من حيث هو شكل خاص من أشكال انعكاس الواقع في الوعي.

وسيعني انعطاف التصوف في هذا الجانب الآخر ان يصبح تعبيراً عن موقف أيديولوجي، بعد ان كان في

أوائل مرحلته الزهدية تعبيراً عن موقف سياسي وحسب.³⁶³

³⁶² حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص182

³⁶³ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص193

وبهذا الانعطاف الاخير يدخل التصوف جزءاً نشيطاً في العملية الجارية حينئذ لاعادة بناء أيديولوجية المجتمع على أساس المعارضة لأيديولوجية الدولة الثيوقراطية.

ان التصوف، إذن، يبلغ في مرحلته الثانية هذه دوراً تحولياً في كلا جانبيه: الفكري والاجتماعي، من البسيط إلى المركب والمعقد، ثم هو - بذلك أيضاً- يبلغ نقطة التساوق والانسجام مع مستوى العصر العباسي الأول، الذي يتحدد في اصطلاح المؤرخين بالحقبة التي بين سنتي 132 - 232 هـ (= 749 - 846 م) .

وهي الحقبة التي تنتهي بانتهاء خلافة الواثق وابتداء خلافة المتوكل العباسيين .

قامت الدولة العباسية نتيجة لثورة اشتركت فيها عناصر علوية (نسبة لعلي بن أبي طالب)، وعناصر سياسية فارسية، وجماهير من بسطاء الناس العرب وغير العرب.

ذلك ان هذه الثورة استفادت من آثار الصراع الاموي - العلوي التقليدي أولاً- واستفادت ثانياً من آثار الحقد "القومي" لدى الاقوام غير العربية، ولا سيما الفرس، على الامويين لاعتمادهم مبدأ "العصبية" العربية أساساً لمجمل سياسة الدولة.

واستفادت، ثالثاً، من الحقد الاجتماعي لدى فئات جماهيرية واسعة على الامويين ايضاً لقسوة حكمهم ولإطلاق الحرية لولايتهم على الامصار والاقاليم في تشديد ابتزازهم الخيرات المادية من أيدي هذه الفئات اشباعاً لمطامح هؤلاء الولاة في الحصول على أقصى ما يمكنهم من الثراء.

لذلك كان أبرز ما تميزت به الدولة العباسية التي انتجت تلك الثورة انها: أولاً، قضت على مبدأ "العصبية" الأموي كأساس لسياسة الحكم تجاه "رعايا" الدولة.

وثانياً، اتخذت من انتساب مؤسسها لسلالة النبي العربي القرشي ذريعة لتوطيد مركزها "الديني" ، فجعلت سيطرتها السياسية ذات طابع ثيوقراطي كامل يضع الخليفة موضع المسيطر "الروحي" الواجب الطاعة على كل "الرعية" كممثل لسلطان الشريعة، من حيث هو "خليفة الله في أرضه".³⁶⁴

فقد كان "خلفاء الله في أرضه" فئة حاكمة، بالأساس والجوهر، تقوم على رأس الطبقة الاجتماعية المسيطرة اقتصادياً وسياسياً، ولم تكن الصفة "الثيوقراطية" سوى الشكل التاريخي الأيديولوجي لهذه السيطرة.

لذا كان من الطبيعي أن يضطربهم ذلك لان يحيوا حياتهم العامة وحياتهم الخاصة بشخصيتين متناقضتين: شخصية ظاهرة، هي شخصية "الائمة" (الروحانيين) الاتقياء القيمين على دين الله وشريعته.. وشخصية "مستورة" ، هي شخصية "الملوك" المثرين المترفين المدفوعين اجتماعياً، وموضوعياً، لان يستمتعوا بكل ما تحت ايديهم من الخيرات المادية التي تجبي لهم من جهد الآخرين.. ولكي يلائموا بين صفتهم (الروحية) وصفتهم الاجتماعية الموضوعية كانوا يصطنعون حجاباً يفصل بين حياتهم العامة وحياتهم الخاصة.

وكان من أشكال هذا الحجاب المصطنع انهم اتخذوا لانفسهم بطانتين: بطانة خارجية من الفقهاء ورجال الدين المنتفعين، وبطانة داخلية من الندمان والجواري والمهرجين، فضلاً عن البطانة السياسية المرتبطة بهم طبقياً والمشاركة اياهم معاشة الحياتين النقيضتين.

³⁶⁴ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص194

غير أن هذا الحجاب، بمختلف أشكاله لم يكن قادراً على إخفاء ما وراءه من افراط في البذخ والترف الاسطوريين عن الجماهير العريضة من فئات اجتماعية كانت تقاسي الفقر، بل المجاعات. وهذه الجماهير هي بنفسها كانت تكشف الستار عن ذلك التناقض في حياة الفئات الحاكمة وبطاناتها بصفتها الدينية والسياسية.

وهذا الواقع لم يكن يقتصر اثره على ارهاق الجماهير الكادحة فيعرقل تطور قواها وطاقاتها الانتاجية وحسب، بل كان ينتهي - بالطبع - إلى تعطيل تطور العملية الانتاجية ذاتها (الزراعة بالاحص). وقد بدأت نتائج هذا الواقع تظهر، بصورة ملموسة، بعد خلافة المأمون، ثم ازدادت وضوحاً وتأثيراً منذ خلافة المتوكل (232-247هـ / 846-861م).

اما الفرق هذا بين زمانين، في تاريخ الدولة العباسية، فيرجع إلى ان الدولة، قبل خلافة المتوكل، كانت تغطي المحتوى الاجتماعي الاستبدادي لنظاماً "الثيوقراطي" بغطائين: سياسي، واقتصادي: يتجلى أولهما في النظام الاداري "المركزي"، أي حصر السلطة، بصورة صارمة، في أيدي الاجهزة السياسية والادارية "المركزية" المرتبطة برأس الهرم الذي هو "الخليفة".

فكان ذلك يقيد عملاء الدولة في الاقاليم عن ان يتصرفوا تصرف "الاقطاعيين" بصورة مطلقة، في خدمة مصالحهم الخاصة على حساب مصالح الدولة ومصالح سكان الاقاليم.³⁶⁵

ولكن هذه "المركزية" تحولت في خلافة المتوكل إلى وضع قد يصح ان نسميه بوضع "الاقطاعية اللامركزية"، اذ أصبح عملاء الدولة يتمتعون في اقاليمهم باستقلالية واسعة الحدود اتاحت لهم ان يصبحوا في المرتبة الأولى بين طبقة ملاكي الأرض، وان يقدموا الرشاوي إلى النافذين في "المركز" لابقائهم في مناصبهم واقطاعاتهم، وهذه الرشاوي كانت تفرض على الفلاحين وشغيلة الأرض ان يتحملوها هم بشكل ضرائب فادحة ومتنوعة، مع قسوة في جباية هذه الضرائب.

واما الغطاء الاقتصادي فقد تجلى في العناية بتطوير الانتاج الزراعي وقواه المنتجة، كما فعل المنصور والمأمون بخاصة. وذلك أولاً، بانشاء أجهزة الري في شبكة من القنوات وتجفيف المستنقعات. وثانياً بخفض الضرائب عن الفلاحين.

أما في خلافة المتوكل ومن جاء بعده، فقد اضمحلت هذه العناية تدريجاً، حتى استفحلت عوامل تقهقر الزراعة وضعف القوى المنتجة الزراعية.

من هنا أخذ الواقع الاستبدادي للنظام الاجتماعي والسياسي الذي تقوم عليه الدولة "الثيوقراطية"، يتكشف على حقيقته وبكل محتواه، واخذت جماهير المحكومين بهذا النظام تهتدي، بثورية عفوية، إلى أشكال متنوعة لتصعيد مقاومتها اياه، على صعيد المقاومة المباشرة، ومنها العنيفة، ومنها التخريبية السلبية، ثم على الصعيد الفكري والايديولوجي.³⁶⁶

³⁶⁵ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص198

³⁶⁶ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص199

2- أيديولوجية دولة الخلافة .. ما مقوماتها؟

والآن، يرد هذا السؤال: ما المقومات الأساسية لأيديولوجية دولة الخلافة؟.

منذ قامت مؤسسة الخلافة الإسلامية على أساس كونها "دولة" بالمفهوم "الحقوقي" القديم للدولة ، اتخذت من صبغتها الإسلامية صفة الممثلة للإسلام، كدين الهي منزل من عند الله. ومنذ اتخاذ "الدولة" هذه الصفة التمثيلية للإسلام -الشرعية، تحددت صورة العلاقة بينها وبين المجتمع الإسلامي. ولكن الصورة الواقعية لهذه العلاقة كانت السبب - لا النتيجة - لتلك الصفة التمثيلية. وبتعبير آخر: كانت الصفة التمثيلية انعكاساً لواقع تلك العلاقة، بمعنى أن "الدولة" اتخذت لنفسها صفة الممثلة للشرعية الإسلامية، لكي تجعل منها المستند "النظري" لنظام الحكم "الملكي" المطلق الذي حددت به نوع علاقتها بالمجتمع.

وهذا النوع من العلاقة يجد صورته الدينية في فكرة الله الواحد الأحد الذي "ليس كمثله شيء". ففي هذه الصورة (وحدانية الله وتنزيهه عن كل مماثلة وكل مشابهة) تبرز علاقة الانفصال الكلي بين الله والانسان، وهي الصورة التي تمثل علاقة الانفصال بين "خليفة الله في أرضه" وبين الناس الآخرين على هذه الأرض. و"الناس الآخرون" هنا هم خارج الجماعة الحاكمة، بكاملها، لا خارج "شخص" الخليفة وحده.³⁶⁷ ورغم أن العلاقة الواقعة بين "الخليفة والمجتمع هي الأصل - لا الفرع- في صفته التمثيلية للإسلام، فقد استخدم "الخليفة" هذه الصفة لفرض سلطته المطلقة على هذا المجتمع باسم "الإرادة الإلهية" ، فهو -أذن- يحكم الناس بحتمية (جبرية) مستمدة من قضاء الله وقدره المحتوم.. وذلك يعني - بصورة مباشرة- الغاء إرادة أولئك الناس الغاء كلياً في علاقتهم بالدولة، فليس لهم أي اختيار لا في نصب الخليفة، ولا في عزله ، ولا في شأن آخر من شؤون سلطته: تشريعية كانت أم تنفيذية أم قضائية . لأن هذه السلطات كلها محددة في الشريعة ذات المصدر الإلهي الأوحد، التي "يمثلها" الخليفة.

هذا جانب من مقومات أيديولوجية دولة الخلافة، وهناك جانب آخر يتجلى في أن هذه الدولة - بحكم كونها "ممثلة" لدين "الوحي الإلهي" - جعلت لنفسها الحق في أن تكون لها السلطة على أفكار الناس، وعلى طرق تحصيلهم المعرفة، وعلى المصادر التي يعتمدونها في تحصيل المعرفة، بل لها السلطة حتى على اختيارهم نوع المعرفة.

وهذا الجانب "المعرفي" من أيديولوجية الحكم الرسمية، ليس منفصلاً -طبعاً- عن الجانب الأول، بل هو متفرع عنه، وهو بعد "منطقي" من أبعاده. فإن الدولة التي "تمثل الوحي الإلهي، كمصدر للشرعية، عليها أن تحمي مكانتها "التمثيلية" هذه بأن تحصر المعرفة في ما جاء به "الوحي".

³⁶⁷ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص200

والشريعة، أو النظام الاجتماعي الذي حددته الشريعة، هي من معطيات الوحي، وعلى الدولة -تبعا لذلك- أن تحصر مصدر المعرفة أيضاً في المصدر الإلهي هذا نفسه، أي الوحي. ونتيجة ذلك -بالضرورة- أن كل من يتجاوز حدود تلك المعرفة، أو حدود ذلك المصدر، محكوم عليه بأنه تجاوز حدود السلطة القيمة عليهما بإرادة الله . أي أنه يعد خارجاً على إرادة الله ذاتها. تلك هي المقومات الأساسية لأيدولوجية دولة الخلافة. وقد كان على هذه الدولة، لكي تحافظ على سلطتها المطلقة وعلى استمراريتها و "تخليدها"، أن تحافظ -حتماً- على هذه المقومات بكل ما لديها من إمكانات.³⁶⁸

3- مقدمة أخرى نحو التصوف:

وضعنا هذه المقدمات التاريخية التحليلية حتى الآن، لكي ترسم لنا الطريق، بوضوح، نحو الهدف الأساسي من دراستنا "للتصوف الإسلامي".

فنحن لا ندرس هذا القطاع من الفكر العربي لهدف تاريخي، أي لدراسة تاريخ التصوف لذاته، ولا لهدف فلسفي كذلك، وإنما هدفنا الأساسي من كل ذلك، هو محاولة وضع هذا التصوف في مكانه من عملية بناء أيدولوجية المجتمع العربي - الإسلامي في الظروف التاريخية التي أخذت تنضج فيها مقتضيات هذه العملية.

بناء على ذلك يصبح هدفنا الأساسي من دراسة التصوف أن نتعرف مكانه أيضاً من العملية الجارية في حاضرنا نفسه، لإعادة بناء أيدولوجية مجتمعنا العربي المعاصر.³⁶⁹

التصوف: فلسفياً :

رأينا، كيف أن الفكر الفلسفي العربي ، حين أخذ طريقه إلى الاستقلال عن علم الكلام، وبدأ تجلياته الاستقلالية الأولى، سجل ظاهرتين يجمعهما إطار عام واحد، هو الإطار الفلسفي، ولكنهما - في الوقت نفسه - ظاهرتان مختلفتان إلى حد التناقض، من حيث التوجه النظري الأساسي لكل منهما . نعني -بخاصة- توجه كل منهما في نظرية المعرفة. والظاهرتان هما:

1. ظاهرة الفلسفة بمعناها الخاص، كعلم يعتمد النظر العقلي في تحصيل المعرفة، مستخدماً أسلوب المنطق الصوري. وقد كان أبو يوسف يعقوب بن اسحاق الكندي هو الممثل الأول لهذه الظاهرة الأولى.

2. ظاهرة التصوف النظري، كعلم يعتمد الكشف الذاتي، مستخدماً أسلوب الكبت النفسي والجسدي، أي الأسلوب السلوكي نفسه الذي اتبعه زهاد ما قبل المئتين للهجرة.

³⁶⁸ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص 201

³⁶⁹ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص 202

فالتصوف، إذن، جزء من الحركة الفلسفية العربية المستقلة. فهو - في شكله النظري - يتعامل مع المقولات والمفاهيم، أي المجردات، كما هو شأن الفلسفة بمعناها الخاص، وإن كانت مقولات التصوف ومفاهيمه تختلف عن مقولات الفلسفة العقلانية ومفاهيمها.³⁷⁰

انطلاقاً من هذا المنهج سنحاول في الكلام على الأسس النظرية لفلسفة التصوف، إن نحصر البحث في نطاق ما هو جوهرى من هذه الأسس. أما الجوهرى منها في بحثنا وهدفنا فيتناول القضايا التالية: نظرية المعرفة، الظاهر والباطن، الموقف من الشريعة، الاشرار، وحدة الوجود.

أولاً- نظرية المعرفة :

أول ما تجب الإشارة إليه هنا، إن مسألة المعرفة تحتوي رابطاً مشتركاً بين مختلف ظاهرات الفكر العربى- الاسلامى وتجلياته (علم الكلام، الفلسفة العقلية، التصوف.. والفقه وأصول الفقه) بالإضافة إلى مات تحتويه من خصائص تنفرد بها كل ظاهرة عن غيرها في إطار هذا الرابط المشترك نفسه.

نعني به، أولاً، إن الموضوع الاساسى للمعرفة هو الله. ثانياً، إن مركز الدائرة لهذا الموضوع هو وحدانية الله (فكرة التوحيد). وثالثاً، إن حقيقة الله، أي ما هيته، ليست في متناول ادراك الانسان، وإنما يدرك الانسان منه انه موجود، وانه واحد، وانه بوحدايته منزّه عن المثل والشبيه تنزيهاً مطلقاً.

هذا الرابط المشترك، بعناصره الثلاثة، هو الأرض اللاهوتية التي تنطلق منها مسألة المعرفة في الفكر الاسلامى كله، الذي هو أساس الفكر العربى منذ الاسلام.

لذلك رأينا التصوف، حين بدأ انطلاقته الأولى لينفرد بخصائص يستقل بها عن غيره، قد انطلق من هذه الأرض ذاتها أيضاً، فلم يخرج من إطارها العام المشترك.

أما عناصر "خصوصيته"، فهي تتكون من الطريقة التي تفرد بها الصوفية في "تفسير" عناصر الرابط العام المشترك، لا في "رفضها"، وإن كانت طريقته "التفسيرية" هذه، تنتهي إلى نوع من "الرفض" من حيث الجوهر، كما سنوضح هذه الفكرة بعد.³⁷¹

فما محتوى هذه "النظرية"، ثم ما علاقتها بالواقع الاجتماعى الذي نشير إليه؟
نبدأ، الآن، الإجابة عن السؤال الأول بالرجوع إلى المصادر الاصلية للفكر الصوفى.

وأول من نفكر به هنا: ذو النون المصرى (-245هـ / 859)، فهو من أوائل المعبرين عن الفكر الصوفى

الفلسفى في القرن الثالث الهجرى، ومن واضعى الخطوط الأولى لمفهوم "المعرفة" عند الصوفية³⁷².³⁷³

³⁷⁰ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثانى - ص204

³⁷¹ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثانى - ص205

³⁷² أبو الفيض ذو النون المصرى، واسمه ثوبان بن إبراهيم، وابوه كان نوبيا (من بلاد النوبة). ويقول عنه نيكلسون انه "المؤسس الحقيقى للتصوف. وعند فيليب حتى انه "مؤسس العقيدة الصوفية" (تاريخ العرب "مطول" ج2. ويرى البير نصرى نادر ان ذا النون المصرى "أول من جعل الفلسفة جزءاً من التصوف".

³⁷³ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثانى - ص207

ونستخلص أيضاً من الصورة التي يقدمها ذو النون المصري، ان المعرفة الصوفية تقتصر على "معرفة صفات التوحيد"، أي صفات الله، دون "حقيقته".

ونجد تأكيداً لهذا الاستنتاج عند أحد الذين شاركوا في صياغة " النظرية" الصوفية فلسفياً خلال القرن الرابع الهجري، وهو احمد بن عطاء (-369هـ / 979). فهو يقول: "المعرفة معرفتان : معرفة حق، ومعرفة حقيقة. فمعرفة الحق معرفة وحدانيته على ما أبرز للخلق من الاسامي والصفات. ومعرفة الحقيقة على أن لا سبيل اليها، لامتناع الصمدية وتحقيق الربوبية". ثم يستشهد أحمد بن عطاء على امتناع "معرفة الحقيقة". بالآية: "ولا يحيطون به علماً".³⁷⁴

ثانياً: الظاهر والباطن (التأويل) :

مسألة الظاهر والباطن هي فرع لنظرية "المعرفة" الصوفية"، أو هي نتيجة كان لا بد ان ينتهي اليها منطق هذه "النظرية".

فان الصوفية حين اخذوا بمفهومهم الخاص "للمعرفة" على انها اتصال بالله مباشرة دون وسائط، وحين خصوا انفسهم بهذا النوع من "المعرفة" بادعاء انهم "أولياء الله خاصة"، وان الله - بحكم هذه "الولاية" - يظهر لهم ما لم يظهره لأحد من العالمين - أصبح من الحتم ان يقودهم منطق "الاشياء" هذه إلى ادعاء كون "الفهم" الذي يفيض عليهم من "عين الجود" الالهي مباشرة، من شأنه ان يمنح معرفتهم "الذوقية تفرداً في رؤيا" صفات "الوحدانية" (مفهوم التوحيد) على نحو "يعجز" عنه الآخرون من فلاسفة عقلايين ومتكلمين ومن فقهاء وأصوليين.

غير أن الصوفية كانوا محكومين، مع ذلك، بواقع لا يمكنهم الانفلات من حكمه، هو انهم مسلمون، وان الاسلام هو المنطلق والاطار معا لتفكيرهم ولسلوكلهم.

فكيف يمكنهم، اذن، ان يتفردوا، او يظهرها تفردهم "بالفهم" و "الذوق" و "الرؤيا" لامور تدخل في أسس النظام الاسلامي السائد.

وكيف يحددون موقفهم ، اذن، من القرآن بوصف انه وحي آلهي نزل على النبي ليكون وسيطاً بين الله و "العالمين"، ثم بوصف انه نصوص مقدسة تسجل "وثائق" الشريعة أو "الدستور" للنظام الاجتماعي المتمثل بدولة الخلافة، أي الدولة التي تعتبر نظامها الاجتماعي - السياسي نظاماً آلهياً له قداسة النصوص الدينية نفسها، وله قداسة الشريعة التي تحتويها هذه النصوص؟.

كان على الصوفية ان يواجهوا مضمون هذه الاسئلة بنوع من المواجهة لا يخرج بهم عن ذلك الواقع الذي هم محكومون به موضوعياً .

وقد وجدوا هذا النوع بالفعل، حين لجأوا إلى استخدام مفهومي: الظاهر، والباطن ليتمكنوا بذلك من البقاء ضمن هذا الواقع، ومن الثورة عليه في وقت واحد.

³⁷⁴ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص209

وهذه هي العملية المركزية في كل التجربة الصوفية من حيث التقويم الفكري والايديولوجي معاً لهذه التجربة في العصر الوسيط.

فهي التي تتفتح نظرية المعرفة الصوفية بالعنصر الثوري وسط ذلك الركاب الهائل من تراثات التصوف واستحالاته، بل ان من اغرب المفارقات ان يأتي العنصر الثوري من هذه الاستحالات نفسها.

استخدم الصوفية مفهومي: الظاهر، والباطن، في التعامل مع نصوص الاسلام ذات الصفة المقدسة عند المسلمين (القرآن والسنة)، لاختضاع هذه النصوص للمضمون المتناقض مع نظرية المعرفة الاسلامية.

وذلك بدعوى ان هذه النصوص تحمل وجهين من المعاني: فهناك الوجه الظاهر، وهو يتوجه إلى العامة من المسلمين، والوجه الباطن .. وهو يتوجه إلى الخاصة منهم.

و "الخاصة" هنا، في نظر الصوفية، هم الصوفية انفسهم، افليسوا هم -في دعواهم- "خاصة أهل الله الذين منحهم اسرار العلم الباطن المودع في القرآن الحديث".³⁷⁵

اذن، فهذا باب واسع امامهم للخروج من حرج الموقف حيال نصوص الاسلام.

من هذا الباب ، يتاح لهم -من جهة- ان يقرروا كنصوص جاهزة يأخذ بها المسلمون جميعاً، ويأخذون بها هم -أي الصوفية- كسائر المسلمين.

ويتاح لهم من جهة ثانية، أن يتصرفوا بها وفق طريقتهم بتأويل ظاهرها إلى "باطنهم" ما دام مجال تأويل "الباطن" مفتوحاً دون حدود، كما سنرى.

ومما ساعد الصوفية في هذه "العملية" ان تصنيف معاني القرآن والحديث إلى ظاهر وباطن لم يكن دعوى منهم دون أساس، ولا كان التأويل المفتوح بدعة ابتدعوها دون سابقات فعلية.

بل كان الأساس قائماً على طريق الصيرورة في اطار الفكر الاسلامي ذاته، وكان للتأويل سابقات نراها حتى في عهد صدر الاسلام.

فاذا صح ما نسب إلى النبي من أحاديث تقول بأن للقرآن ظهراً وبطناً، وان لبطنه سبعة أبطن، أو سبعين بطناً، كان ذلك شاهداً على أن مسألة الظاهر والباطن في مدلولات القرآن، موجودة منذ فجر الاسلام .

يضاف إلى ذلك أن المصادر الشيعية، كالمصادر الصوفية، تنسب إلى علي بن أبي طالب، الامام الأول للشيعية، كلاماً يقول انه "ما من آية (في القرآن) الا ولها أربعة معان : ظاهر ، وباطن، وحد، ومطلع".³⁷⁶

ولكن، ما التأويل، أولاً؟ ومن الذين يحق لهم التأويل، ثانياً؟

نجد في القرآن اشارات إلى الجواب عن السؤال الأول، كما في مثل الآية: "وكذلك يجتبيك ربك. ويعلمك من تأويل الأحاديث ويتم نعمته عليك.. الخ". فهنا يبدو أن للتأويل مفهوماً "معرفياً" خاصاً غير المدلول اللغوي المعجمي الظاهر للفظ "التأويل" ، وهو التفسير.

³⁷⁵ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص211

³⁷⁶ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص212

أما من يحق لهم هذا التأويل، فذلك ما قالتها الآية الأولى السابق ذكرها: "وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم".

ولكن لا يزال لنا ان نسأل : من هم الراسخون في العلم؟. الا ان يقال بأن تحديد ذلك جاء في آية أخرى تقول: "يا ايها الذين آمنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم. فان تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر. ذلك خير واحسن تأويلاً".

فهذه الآية ظاهرة بحصر حق التأويل في الله والرسول. ولكن بما أن الآية نفسها عطفت اطاعة "أولى الأمر" على اطاعة الرسول مباشرة، فمعنى ذلك أن الرجوع إلى "أولى الأمر" هؤلاء للفصل في ما يتنازع فيه المسلمون، هو كالرجوع إلى الرسول، اذ منحتهم الآية منزلة تمثيله في المسلمين وأوجبت اطاعتهم بدرجة اطاعة الله والرسول. لكن من هم "أولو الأمر" هؤلاء؟

الشيعية قالوا : انهم الائمة من أهل البيت . والسنة قالوا: هم الخلفاء القائمون على رأس النظام الاجتماعي الذي يدعي تمثيل الشريعة، "كممثلين" لله ورسوله.

ولكي لا يسد هذا الحصر باب التأويل بوجه الصوفية، وسعوا مفهوم "أولى الأمر" بحيث يشمل أهل "الولاية" منهم، اسوة بما فهل الشيعة في مفهوم ولاية الائمة. من هنا -كما نرى- وجدت فكرة "الولاية" الصوفية .

كل ذلك يضع الأساس "النظري" الاسلامي للتأويل في أيدي الصوفية دون أن يجدوا حرجاً من جهة النصوص الدينية اذا هم استخدموا التأويل "الباطني" وفق طريقتهم الخاصة.

فقد رأينا كيف ان هذه النصوص لا تعين بالتحديد القاطع من هم "الراسخون في العلم".

وهذا مما اتاح للصوفية ان يدعوا انهم هم من الراسخين في العلم، أي العلم الذاتي (القلبي) الذي يصلون اليه

377 "بمجاهدة" النفس.

ثالثاً – الموقف من الشريعة:

يتحدد موقف التصوف الفلسفي من الشريعة بموقفه في نظرية المعرفة ذاتها. فهو بعد ان اتخذ مفهوماً للمعرفة (معرفة الله ووجدانيته) يصل بين الله والانسان مباشرة بطريق (المشاهدة) الباطنية، الغي بذلك كل وساطة بينها ، حتى وساطة الوحي والنبوة، وخرج على فكرة التجريد المطلق لمعنى التوحيد التي يأخذ بها الاسلام الرسمي، والتي تفصل الله عن الانسان فصلاً حاسماً بتتزييه المطلق عن ان تكون للانسان ارادة مع ارادته، او ان تكون للانسان قدرة على ادراك ووجدانيته.

فكان مؤدى خروج التصوف على فكرة الوسائط، أو على فكرة التجريد المطلق لمعنى التوحيد، خروجاً - بالضرورة- على الشريعة أو الغاء لها، كوسيط بين الله والانسان ، لان التجربة الصوفية من شأنها ان تلغي الحاجة إلى هذا الوسيط ما دامت هي بذاتها وبجوهرها -كما يعني مفهومها للمعرفة- تجربة اتصال مباشر. فما حاجتها إلى الوسيط اذن؟.

377 حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص214

على انه يبدو ان هناك تناقضاً في موقف الصوفية من الشريعة، فهم - من حيث مؤدى نظريتهم في المعرفة - يرفضون الشريعة كوسيط لعلاقة الانسان مع الله، في حين هم يعترفون بها اذ يعترفون بالنصوص التي تتضمنها ويجهدون في تأويل هذه النصوص نفسها.

فليس من معنى للعمل بالتأويل اذا لم يكن اعترافاً بالنص الذي يعالجه التأويل.

هذا التناقض قائم بالفعل، ولكن سبق ان فسرنا ذلك بأن الصوفية كانوا محكومين، موضوعياً، بواقع لا يمكنهم الانفلات منه، هو كون الاسلام منطلقاً واطاراً لتفكيرهم ولسلوكلهم معاً.

وهذا ما حملهم على اتخاذ التأويل وسيلة للتعبير عن رفض الشريعة عبر الاعتراف بها.

وذلك - بالنتيجة - تناقض شكلي، لان مفهوم التأويل عند الصوفية هو بذاته مفهوم نظرية المعرفة عندهم، فهو قائم على ثنائية شكلية أيضاً، هي ثنائية الظاهر والباطن، التي تعني ثنائية الشريعة والحقيقة: الظاهر هو الشريعة، والباطن هو الحقيقة.

وما دام الصوفية ياخذون بالباطن دون الظاهر، فمعنى ذلك انهم لا يعترفون بغير "الحقيقة" التي هي الأصل للشريعة، وهذه "الحقيقة" هي الله.

فعلمية الدخول في ثنائية الظاهر والباطن، أي ثنائية الحقيقة والشريعة، لم تكن الا طريقاً هم محكومون به موضوعياً، لرفض هذه "الثنائية".

فليست المسألة، إذن - عند الصوفية - هي الحاجة أو عدم الحاجة إلى الظاهر، أي الشريعة، بل المسألة، بجوهرها، مسألة رفض للاساس الذي قام عليه مفهوم الوحدانية في الاسلام "الرسمي" نفسه والذي حدد طبيعة العلاقة بين الله والانسان بكونها علاقة انفصال مطلق. (378)

ذلك بان تحديد هذه العلاقة على هذا النحو كان تحديداً لطبيعة الاسلام "الرسمي" نفسه بأنه هو الظاهر وحسب، أي الشريعة، كوسيط بين منفصلين، وهذا يؤدي إلى أن ما يمكن أن يسمى "باطناً" في الاسلام الرسمي، انما هو "باطن" للشريعة نفسها، أي ان "تأويله" يجب أن يخضع لاحكامها أولاً وأخيراً.

لقد كان الصوفية. اذن، يحاولون هدم الجدار "الرسمي" الفاصل بين الله والانسان. وبما ان الشريعة هي ذلك الجدار الفاصل بشكل قاطع، فقد كانت هي المستهدف الحقيقي لهم، لانها هي نفسها ذلك الاساس الذي قام عليه المفهوم "الرسمي" للتوحيد، ليكون هو المحدد لطبيعة الاسلام، أي كونه شريعة تنظم العلاقة بين رأس الدولة (ال خليفة) والمجتمع الذي يحكمه، على مثال العلاقة بين الله والانسان.

فكما هي، بمفهومها الميتافيزيقي التنزيهي المطلق في نظرية الالهية، هي هكذا بالمفهوم نفسه في نظرية الخلافة، فال خليفة من حيث هو "ظل الله في الأرض"، يتمتع بالوحدانية المنزهة اطلاقاً في سلطته و ارادته المفترضة الطاعة على المجتمع الاسلامي بشكل مطلق، على مثال التصور المفترض عن وحدانية الله وتنزيهه دون حدود.

³⁷⁸ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص 218

وان كان العكس هو الأساس في الواقع، أي أن تصور الوحدانية الالهية المتعالية كلياً عن الانسان والكون، جاء على مثال الواقع الاجتماعي في نظام مجتمع الخلافة.

ونقل الصورة من هذا الواقع إلى عالم "الميتافيزيقا" قد جعل النظام الاجتماعي "الخلافي" يتمتع بالحصانة الدينية الرادعة للشبهات الفكرية وللانقاضات والثورات الاجتماعية.

فالصوفية - بناء على ذلك - حين اخذوا بنظرية المعرفة على الطريقة "العرفانية" (معرفة الله مباشرة دون وساطة Gnosis) كان ذلك هو الوجه الفلسفي لمحاولتهم هدم الجدار الفاصل بين الله والانسان. ولكن هذا لم يكن هدفاً لذاته، وإنما الهدف الأبعد، أو الدافع الكامن في أساس المحاولة، هو هدم الجدار الفاصل بين الانسان والانسان، أي بين ارادة الحاكم المطلق (ال خليفة) و ارادة الناس المحكومين.

وهذا الجدار هو النظام الاجتماعي المتمثل بالشرعية. فهذا هو الذي منح الحاكم ارادته المطلقة وحاطه بحصانة الهية تمتنع امتناعاً مطلقاً على ارادة المحكومين ومداركهم.

وقد لجأ الصوفية - في سبيل هذا الهدف - إلى وضع مفهوم آخر للوحدانية . ولكنه مفهوم يؤدي بهم - من حيث ارادوا ام لم يريدوا - إلى هدم الوحدانية نفسها، لانه يقوم على اىصال التجربة الصوفية إلى غاية، هي واحدة من حيث الجوهر عند مختلف مذاهب التصوف، وان اختلفت هذه المذاهب في تصورهما وتسميتها.

فهي "اتحاد"³⁷⁹ الانسان بالله عند بعضهم ، و "حلول"³⁸⁰ الله في الانسان عند اخرين، و "وحدة وجود"³⁸¹ بين الله والعالم عند غيرهم، وهي تقتصر ، عند اوائل أهل التصوف الفلسفي الاسلاميين، على المرتبة التي يشترك الجميع في تصورهما، نعني مرتبة "الفناء" بالله³⁸². وهذا مرتبة ترتقي عند هؤلاء إلى مرحلة يدعونها مرحلة "البقاء" أي استمرارية "الفناء".

³⁷⁹ الاتحاد، عند الصوفية، هو أن يبلغ "الاتصال" بالله حداً "يتلاشى فيه الازدواج بين المحب والمحبوب، إذ يصبحان شيئاً واحداً في الجوهر والفعل ... حينما يتحقق الاتحاد تختفي الإشارة إلى كل "من الصوفي والله" (ابو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام، ص 296-297). قد عبر أبو يزيد البسطامي (-261هـ / 874) عن هذا "الاتحاد" في "شطحاته" المعروفة، بمثل قوله : "اني انا الله ، لا اله الا انا فاعبدوني" (الشيباني: الصلة بين التصوف والتشيع، ص 394 - نقلاً عن تذكرة الاولياء (فريد الدين العطار) - بالفارسية ، ج 1 ، ص 116).

³⁸⁰ الحلول: incarnation. ويمثله الحلاج، الحسين بن منصور (244-309هـ / 858-921). وقد عبر الحلاج عن فكرة الحلول بمثل قوله شعراً:

سبحان من اظهر ماسوته	سر سنا لاهوته الثاقب
ثم بدا لخلقه ظاهراً	في صورة الأكل والشارب
حتى لقد عاينه خلقه	كلحظة الحاجب للحاجب

(ديوان الحلاج ، تحقيق ماسينيون، باريس 1955، ص 37)

³⁸¹ يمثل يحيى الدين بن عربي (560-638 / 1164 - 1240) مذهب وحدة الوجود Pantheisme في التصوف الاسلامي. وهو يرى أن الوجود كله واحد: الله هو الوجود الحقيقي. اما العالم فهو مرآة يتجلى فيها الوجود الالهي (راجع ابن عربي: فصوص الحكم، تحقيق ابو العلاء عفيفي - نص حكمة الهية في كلمة آدمية") وراجع فقرة "وحدة الوجود" في ما سيأتي من هذا الفصل.

³⁸² "الفناء" و "البقاء" ناحيتان مرحلة واحدة في التجربة الصوفية. وقد وصف القشيري مراتب الفناء والبقاء بقوله: "... فناء عن نفسه (يقصد الصوفي) وصفاته، ببقائه بصفات الحق (الله)، ثم فناؤه عن صفات الحق، ثم فناؤه عن شهود فئانه باستهلاكه في وجود الحق" (الرسالة القشيرية، ص 37). وعبر السري السقطي عن وضع الصوفي وهو في درجة "الفناء" بأنه "لو ضرب بالسيف لما احس به" (اللمع ص 192).

فمهما تعددت تصوراتهم لهذه الغاية واختلفت بعضها عن بعض، فانها تبقى واحدة -كما قلنا- من حيث جوهرها. وذلك ان "القاسم المشترك" بينها جميعاً هو: خرق مبدأ الانفصال المطلق بين الله والانسان، ووضع التجربة "العرفانية" بكلا عنصريهما المتلازمين: النظري والسلوكي، موضع التحدي لذلك المبدأ. وكان التحدي له، الذي حاولته التجربة، انها استبدلت به المبدأ الآخر النقيض، وهو الاتصال المباشر بين الله والانسان على صورة "الفناء" الذي هو -بمضمون الصورة عندهم- "فناء" متبادل بينهما (فناء الله في الانسان، وفناء الانسان بالله).³⁸³

ان دراستنا للتصوف الاشراقي ستحاول النظر في "اشراقية" الاسماعيلية، ومذهب السهروردي القليل، والكشف عن الاساس المادي للاشراقية بوجه عام، وتلمس العنصر الثوري فيها:

ألف - الصيغة الاسماعيلية للاشراق

في مجرى التحولات الصوفية :

لقد حصلت تحولات في المفاهيم الصوفية منذ ظهرت في التصوف الفلسفي الاسلامي حركة اشراقية وجدت في السهروردي المقتول³⁸⁴ منظماً لنظريتها المتكاملة، بعد أن ترددت معانيها واتجاهاتها، بأشكال مختلفة، في بعض المقالات والمذاهب، لا سيما الاسماعيلية³⁸⁵.

فبعد ان كانت الصوفية، في مدى القرنين: الثالث والرابع للهجرة، تنتظم صورة العلاقة بين الله والانسان على أساس "الكشف" دون وساطة، أخذت تتعقد صلات متلاحمة من المعاني والاتجاهات تربط العلاقة مع الله بوسائط من الاشراقات ترتقي بـ"العارفين"، في سلسلة مراتب تصاعدية، إلى "المعرفة" بمفهومها الصوفي. ثم ظهر هذا الشكل من التسلسل عند الاسماعيلية، متمثلاً بصورتين: صورة بشرية قوامها سبعة من الأئمة واثنان عشر من الحجج، وصورة فلكية مقابلة لتلك، قوامها سبعة أفلاك واثنان عشر برجاً من الابراج الفلكية.³⁸⁶

³⁸³ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص 220-221

³⁸⁴ تثبت المصادر المعتمدة اسم السهروردي هكذا: يحيى شهاب الدين السهروردي المقتول. ولقب "المقتول" لحق اسمه، تاريخياً، بعد مصرعه على يد سلطة الحكم الايوبي في حلب سنة 587هـ (=1191م) استجابة لفتوى فقهاء حلب الاسلاميين السنيين بكفره، عقب مناقشة بينه وبينهم في مجلس "السلطان الملك" الظاهر بن صلاح الدين الايوبي. وكانت المسألة الاساسية التي استندوا اليها في الحكم بكفره هي قوله، خلال هذه المناقشة وبعد استدراجه عمداً، بان الله قادر ان يخلق نبياً بعد النبي محمد . (راجع أبو ريان: أصول الفلسفة الاشراقية، ط 1، القاهرة 1959، ص 17-18).

³⁸⁵ يرجع اسم الاسماعيلية إلى أصل تاريخي يبدأ بالانتساب إلى اسماعيل بن جعفر الصادق الامام السادس عند الشيعة الإمامية. ورغم ان اسماعيل مات قبل موت والده، قالت احدى فرق الإمامية بأمامته، أي اسماعيل، وانكرت موته قائلة انه لا يموت حتى يملك الأرض (النوبختي: فرق الشيعة، ص 58). ثم قالت فرقة أخرى بامامة محمد بن اسماعيل نفسه. لكن اسم "الاسماعيلية" أصبح، بعد ذلك، يطلق على عدة فرق باطنية. أما الاسم المقصود في بحثنا هذا، فيطلق على أهل المذهب الفلسفي الباطني الذي يمنح أئمة صفات الهية، ويستخدم الرمز بالاعداد، شأن الفيتاغورية القديمة، لتصنيف مراتب العالم الميتافيزيقي كما يتصوره المذهب. وذلك انعكاساً للتنظيمات المذهبية للدعاة والاتباع، ثم لمراتب التنظيم الهرمي أثناء حكم الفاطميين. فالاسماعيلية هي العقيدة الرسمية للدولة الفاطمية (297 - 567هـ / 909-1171م) - راجع كلود كاهن: تاريخ العرب والشعوب الاسلامية، ص 314- وراجع الشيبني: الصلة بين التصوف والتشيع، ص 910، نقلاً عن ناصر خسرو: جامع الحكمين، ص 296 (بالفارسية).

³⁸⁶ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص 229

هذه الصيغة الاسماعيلية المركبة تبدو نتاج تلاقح بين الفكرة الفيثاغورية القديمة بشأن تقديس العدد-7، والفكرة الاسلامية الشيعية بشأن الامامة. لقد قالت الاسماعيلية بانتقال الامامة من اسماعيل إلى ابنه محمد، وسمته بـ"الامام السابع التام" بوصف كونه متمما دور الائمة السبعة.

من هنا سميت الاسماعيلية بـ"السبعية" أيضاً. وقد بنت "سبعيتها" على النظر إلى "عدد أيام الأسبوع وعدد السماوات السبع، وعدد الكواكب السبعة.

وفي سبيل تنظيم العلاقة بين عالم الانسان هذا وعالم الكائنات العلوية قال الاسماعيلية بفكرة التجليات الالهية على الأرض في الائمة وفقاً للصورة الاتية:

إذا كان في العالم العلوي عقل كلي. ونفس كلية. فقد وجب ان يكون في عالم الانسان عقل مشخص. ونفس مشخصة.

وهذا العقل (المشخص) هو كل - أي نوع- فهو اذن بحكم الشخص البالغ درجة الكمال. ويسمونه "الناطق". وهو يتمثل بالنبى.

أما النفس (الانسانية) ويسمونها "الاساس". وهي تتمثل بالوصي (الامام). وهذه النفس تبلغ كمالها حين تبلغ درجة العقل وتتحد به. وذلك بتأثير من الحركات الفلكية.

تخطيط انتولوجي وابستمولوجي:

عرضنا هذه الصورة الاسماعيلية، لكي نتضح لنا رؤية التحولات الجارية في الحركة "العرفانية" (العرفان: Gnosticism) التي بدأت تظهر في حركة "التصوف الاسلامي".³⁸⁷

باء - اشراقية السهروردي:

تمثل النظريات الاشراقية عند يحيى شهاب الدين السهروردي المقتول (549-587هـ / 1153-1191) نموذجاً حياً للتداخل بين الفلسفة العقلانية (المشائية بالأخص) وبين فلسفة التصوف، بالإضافة إلى مصادر الفكر الاشراقي المتعددة (الزرادشتية، والفيثاغورية، والافلاطونية، والهرمسية).

على ان الاسلام هو الاطار العام الذي يجري ضمنه هذا التداخل بين مختلف التيارات الفلسفية والاشراقية في نظريات السهروردي.³⁸⁸

ان مسألة قدم العالم (أزليته) مسألة مادية اصلاً، فهي تعني قدم المادة، وتتفي فكرة "الخلق". فأى موقف فلسفي يحكم بأن العالم قديم، هو - بحد ذاته، موضوعياً - موقف مادي، وان صدر ضمن شكل مثالي، أو كان نتاج مواقف اخرى ذات توجه مثالي.

لكنه يبقى، في الحالين، موقفاً مادياً جزئياً، بمعنى انه لا يغير من طبيعة الكل الذي يرتبط به. هكذا الشأن في الفلسفة الاشراقية كما صاغها السهروردي. غير أن الأمر الجدير بالانتباه هنا أن السهروردي كان على وعي لموقفه في هذه المسألة. فلم يترك لنا أن نكتشف هذا الموقف عنده اكتشافاً، بل كشفه هو بنفسه

³⁸⁷ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص231

³⁸⁸ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص237

اذ وضع له قاعدته النظرية الفلسفية على أساس مقولة التلازم الحتمي - بحكم العقل - بين العلة ومعلولها. فلننظر اذن في صياغته هذا الموقف:

يبدأ السهروردي صياغة موقفه هنا بتحديد مفهومه عن "العالم". فهو يحدد العالم، أولاً، بأنه ما سوى الله. ثم يقسم هذا العالم الى "ما سوى الله" إلى قسمين : قديم، وحادث. فالأول (القديم) يشمل: العقول، والافلاك، ونفوس الافلاك، وكليات العناصر ولازمها الأولية، أي الملازمة لها بالضرورة من الحركة السمرديّة والزمان. والثاني (الحادث) ما عدا ذلك. وهذا يشمل العناصر نفسها، أو الموجودات الجزئية، أي أشياء العالم المادي المشخصة.

لكن حدوث هذا القسم الثاني من العالم ليس مطلقاً، وانما هو حدوث نسبي، أي أن الموجودات الجزئية (المادية) حادثة بالنسبة إلى القسم الأول من العالم لكونه "أعلى" منها في مراتب التصنيف الاشراقي. ومعنى حدوثها النسبي انها قديمة أيضاً، بحكم تبعيتها للعالم "الأعلى" ، أي بحكم كونها مشمولة بنظام الأنوار الاشراقية الازلية. فانه ما دام فيض هذه الانوار أزلياً أبدياً، فكل ما يصله شيء من هذا الفيض - مهما كان ضئيلاً- فهو أزلي أبدي كذلك.

واذا استخدمنا التعبير المعاصر، وفق المادية الديالكتيكية، أمكن القول بأن ما لحظه السهروردي من الحدوث النسبي في العناصر، مع كونها أزلية أبدية بالنتيجة، ربما كان تعبيراً تاريخياً عن حركة التغير والضرورة فيها. وقد دعم السهروردي موقفه من أزلية العالم، بموقفه من أزلية الحركة والزمان، وبذلك اقترب خطوة أخرى من النزعة المادية.³⁸⁹

وبالاجمال ، من الممكن تحليل موقف السهروردي هنا على الوجه الآتي:

لقد تصور نظامه الاشراقي، من حيث الحركة، وفقاً للصورة التي انطبعت في أدراكه الفلسفي عن عالم الوجود الواقعي وحركته التي هي شكل هذا الوجود.

لذلك كانت الحركة عماد النظام الاشراقي، لا وجود له الا بها، ولا استمرارية له الا باستمراريتها، "فدام تجدد الاشراقات بتجدد الحركات، ودام تجدد الحركات بتجدد الاشراقات".

اما من حيث البعد الاجتماعي لهذا النظام، فقد جاء التناقض الداخلي بين بنيته الاشراقية الغيبية الفوقية بين أساسها الواقعي المادي، مظهراً - مباشراً أو غير مباشر - للتناقض القائم في داخل المجتمع، ونتيجة للاهتزاز القيم الاجتماعية والفكرية الذي كان نتاج التأزم البالغ في تناقضات هذا المجتمع.³⁹⁰

(وحدة الوجود) ومذهب ابن عربي ..

في المصطلح ، والتاريخ :

³⁸⁹ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص255

³⁹⁰ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص258

فكرة "وحدة الوجود" تقتزن، في تاريخ "التصوف الاسلامي"، باسم محيي الدين بن عربي أحد كبار الصوفية العرب ذوي الشهرة الأوسع والتأثير الأعظم في الفكر الصوفي الفلسفي خلال الزمن المتأخر من العصور الوسطى³⁹¹.

هذه الفكرة اقتترنت باسمه مصطلحاً ومضموناً معاً. فان مصطلح "وحدة الوجود"، بالرغم من تردده في المذاهب الصوفية التي سبقت مذهبه، لم يستقر كمصطلح صوفي معترف به يعبر عن اتجاه محدد في تفسير "التوحيد" في الفهم الصوفي، الا في مذهب ابن عربي، الذي اكسب هذا المصطلح مضموناً جديداً يمكننا أن نرى فيه محاولة جديدة عند المتصوفة الاسلاميين لمعالجة محالية الجمع بين الوحدة المطلقة للذات الالهية وعدم انفصالها عن العالم.³⁹²

نقول: انها محاولة جديدة، وجريئة ايضاً، وربما كانت جراتها بالذات مصدر تأثيرها القوي في أدبيات الصوفية الاسلاميين منذ عصر ابن عربي حتى الازمنة الاخيرة. فلماذا هي جريئة؟ انها كذلك، لان فكرة "وحدة الوجود" كانت دائماً، قبل ابن عربي، تتردد في الفكر الصوفي الصوفي باحتراس شديد وبحذر بالغ، بل بالرفض احياناً.

ولعل مصدر الاحتراس والحذر، أو الرفض: أما الخضوع لمبدأ "التقية"، أو التأثيرات الايديولوجية اللاهوتية، واما افتقار الفكرة نفسها إلى التبلور في صيغة فلسفية صوفية كالتى انتهى اليها ابن عربي. ولعل هذه الأسباب مجتمعة هي مصدر ذلك الاحتراس والحذر، وذلك الرفض.

وربما صح القول ان السبب الاقوى هو تلك المواجهة الحادة التي برزت، أو بلغت ذروتها، في عصر ابن رشد وابن عربي، بين اتجاهي الفكر العربي - الاسلامي الرئيسين: الاتجاه العقلاني، الذي تخلص عند ابن رشد من النزعة الصوفية نهائياً .. والاتجاه الحدسي الصوفي، الذي اعتمد "الرؤيا" الغيبية، عند ابن عربي، كأساس للمعرفة.

ولعل المفهوم المغرق في التجريد الذي اتخذته فكرة "وحدة الوجود" في مذهب ابن عربي، كان التجلي الابرز لتلك المواجهة الحادة بين هذين الاتجاهين.³⁹³

ابن عربي يحمل دلالة غير مباشرة - لكنها واضحة - على اعترافه بأن العالم قديم (أزلي). انه هناك يضع مسألة الوجود، على نحو قاطع، بأن تحققه - أي الوجود - مرتبط بمشيئة الله في أن يرى نفسه متجلية في مرآة العالم.

³⁹¹ هو أبو بكر محمد بن عربي الطائي (نسبة إلى قبيلة طيء العربية). ولد في بلدة مرسية بالاندلس (560 هـ / 1164م)، عاش في موطنه الاندلس نحو 38 سنة، وعاش بقية عمره في المشرق. مات في دمشق 638 هـ / 1240. لقب بـ"محيي الدين" وبـ"سلطان العارفين" تعبيراً عن منزلته الصوفية و"العرفانية". وفي المشرق كتب أهم مؤلفاته الصوفية التي تشرح فكرة "وحدة الوجود"، لا سيما كتاباه: "الفتوحات المكية" و"قصص الحكم". اجتمع وابن رشد في عصر واحد، والتقى في قرطبة، وكتب ابن عربي فصلاً ممتعاً عن هذا اللقاء في "الفتوحات المكية" (ج1، ص153 - 154، ط. القاهرة 1329).

³⁹² حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص271

³⁹³ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص272

ومن المسلم به عند الصوفية الاسلاميين ، ان هذه المشيئة قديمة، فالتجلي الالهي، أي تحقق الوجود، قديم اذن بالضرورة.³⁹⁴

استنتاجات عامة من بحث التصوف ..

"الجبرية" الصوفية :

لاحظ "آدم متز" -بحق- أن مذاهب الصوفية تأثرت بمذاهب المتكلمين المعتزلة، وان هذا التأثير يتمثل في كون "الصوفية أخذوا المسائل والمناهج من المعتزلة".
ولكن "متز" عند شرح موضوعه هذه اقتصر من الأمر كله على مسألة واحدة وجد فريقين المعتزلة والصوفية قد اتفقا على معالجتها، هي مسألة القدر.
ثم وجد الصوفية يقفون من هذه المسألة موقفاً معاكساً لموقف المعتزلة، اذ قالوا - أي الصوفية - "بالجبر على نحو لا اضطراب فيه"، على حد تعبيره.³⁹⁵

موقف الصوفية في مسألة "الولاية". فهذه -أي الولاية- مرتبة متقدمة في مراتب التصوف من يبلغها منهم يبلغ مرحلة القدرة على تجاوز قوانين الطبيعة، أي الاتيان بالحوادث الخارقة على نحو المعجزات التي تتسببنا الاديان للانبيا.

كانت "الولاية"، في البدء، خاصة بأئمة الشيعة من "أهل البيت". غير أن الصوفية جعلوها شاملة يستحقها كل مسلم جمع الشروط المطلوبة عندهم في "الولي".

ولكي يظلوا منسجمين مع العرف الاسلامي، ولكي لا يظهروا خارجين على اعراف المسلمين، وسعوا مضمون مصطلح "أهل البيت" ونسبوا إلى النبي محمد أنه سئل: "من آل محمد؟" فاجاب : "كل تقى".³⁹⁶
وبذلك اخرجوا هذا المصطلح من دلالاته على النسب العائلي المحدود إلى دلالة على النسب الديني الشامل.
فكلمة "الال" أصبحت تعني: المسلمين بعامه. و"البيت" تعني : الاسلام. فجعلوا شمول "أهل البيت" لسائر المسلمين من فعل النبي، لا من فعلهم هم. وتمسكوا في تثبيت هذا الشمول بحديث منسوب إلى النبي أيضاً يقول فيه عن سلمان الفارسي: "سلمان منا، أهل البيت".

هكذا نفذ الصوفية من أبواب الاسلام نفسها، إلى فكرة توسيع القاعدة البشرية لحق "الولاية"، واخراج هذا "الحق" من قاعدته الضيقة المحدودة "بأهل البيت" التي كانت تحمل فكرة تمييز ولا "امتياز".

وقد عبر ابن عربي عن رأي الصوفية في شيوع هذا "الحق" بتعبير يحس فيه المرء حرارة الاحتجاج على من يحصره في "اسرة" معينة. يقول في أحد "الأولياء" الصوفيين من اهل المغرب انه "وان لم يكن من بيت

³⁹⁴ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص287

³⁹⁵ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص299

³⁹⁶ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص306

النبي، فقد شاركه في النسب العلوي (نسبة إلى العلو، لا إلى علي). فهو راجع إلى بيته (أي بيت الله) الاعلى، لا إلى بيته الأدنى .

وبمثل حرارة الاحتجاج هذه يقول ابن عربي أيضاً عن سلالة عقيل بن أبي طالب وسلالة سلمان الفارسي: .. فأرجو أن يكون عقب عقيل وسلمان تلحقهم هذه العناية، كما لحقت أولاد الحسن والحسين وعقبهم، وموالي أهل البيت. فإن رحمة الله واسعة، يا ولي.

ونجد للحلاج مثل هذا الموقف المشحون بحرارة الاحتجاج أيضاً، رافضاً "احتكار" الانتساب إلى النبي، إذ يقول: "ما كان محمد أباً أحد".³⁹⁷

وهناك علاقة ليس يصح لهذا البحث تجاهلها. وهي ذات صلة بالمشاعر "القومية" التي قد تتداخل وتتلاحم، في ظروف تاريخية معينة، مع المشاعر الطبقية غير المستكملة شروط الوعي الطبقي. يمكن أن نرى هذه العلامة في الحركة الصوفية، حين ننظر في البيانات التي انتشرت فيها هذه الحركة أكثر من البيانات الأخرى للمجتمع العربي - الإسلامي.

فنحن نرى، خلال المصادر التاريخية، أن كثرة الصوفية الإسلاميين ينتمون في وقت اوحدهم إلى شعب غير عربي، كالشعب الفارسي في الغالب، وإلى فئات اجتماعية تجارية وحرفية من الشعب نفسه.

على أن صورة الفقر كانت تلازم الصوفية في كل بيئة من بيئات ذلك المجتمع، ولكن فقرهم لم يكن بسبب من تصوفهم، بل العكس هو الواقع، أي أن الفقر لم يكن نتيجة بل سبباً للتصوف، إذ كان الفقر ظاهرة اجتماعية تشمل مختلف فئات المجتمع الدنيا والوسطى في مختلف البيئات والاقاليم.

فليس لقائل أن يقول ان الصوفية كانوا فقراء بحكم اختيارهم حياة الزهد والتشغف، ابتعاداً عن "شرور" الدنيا و"أرجاس" المادة، وتعبيراً عن موقف ديني أو فلسفي.. قد ينطبق هذا القول على فئة قليلة، أو أفراد قلة من الصوفية، ولا ينطبق على الكثرة الغالبة، التي تتكون منها الظاهرة الاجتماعية العامة.

فان التاريخ يحدثنا عن ظاهرات القلق الاجتماعي، خلال القرنين: الثالث والرابع الهجريين (التاسع - العاشر)، لدى جماهير العامة من سكان المدن. وتشمل هذه الجماهير فئات الحرفيين والباعة المتجولين واصحاب

الحوانيت الصغيرة والفقراء المعدمين العاطلين عن العمل.³⁹⁸

أما الذي يعيننا الان من ذكر هذه الظاهرات الاجتماعية، فهو البحث عن الصلة بينها وبين ما هو معروف، تاريخياً، من اشتداد نشاط الحركة الصوفية في الفترة الزمنية ذاتها التي استفحلت فيها تلك الظاهرات.

ولسنا ننفرد في رؤية الصلة هذه. فهذا باحث عربي بارز معاصر يرى انه "ربما كان لهذه الأوضاع أثرها في نشاط التصوف". والواقع ان هذا النشاط المحلوظ بصورة بارزة في تلك الفترة هو شكل آخر من أشكال التنظيمات الاجتماعية التي اشرنا اليها، أي انه نوع من التجمع لفئة من الفقراء المعدمين تؤلف بينهم - عدا

³⁹⁷ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص 307

³⁹⁸ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص 308-309

رابطة الفقر - رابطة أخرى ربما كانت فكرية، أو رابطة الميل الذاتي إلى التواكل والاسترخاء عن الجهد المرهق في طلب العيش.³⁹⁹

على ان هناك مظاهر أخرة عرفت في صوفية القرنين الثالث والرابع الهجريين، تزيدنا اقتناعاً بأن انتشار التصوف حينذاك كان أحد أشكال التشرد الاجتماعي الناشيء عن تفشي الفقر والبطالة والحرمان.. ومن هذه المظاهر انتشار آفة الشذوذ الجنسي في صفوفهم وممارستهم الكدية.

نريد من هذا العرض التاريخي ان نقول بان العامل الاجتماعي الموضوعي، دون العامل الذاتي الإرادي، كان هو المحدد الحاسم لاتساع حركة التصوف في المرحلة التي نتحدث عنها.

ومع ذلك لا نزع ان الصوفية وحدهم يمثلون ايديولوجية تلك الفئات العريضة المتنوعة في مجتمعهم ضد سلطة النظام الاجتماعي الذي كانوا يعانون آثار استبداده وطغيانه الطبقي.

ولكن، نزع ان الصوفية وحدهم تصاعدوا بالمضمون الايديولوجي لحركتهم إلى مستوى نظري وقف وجهها لوجه امام المستوى الذي تمارس منه ايديولوجية هذا النظام تأثيرها وسيطرتها على المجتمع بأسره حتى على الفئات الاجتماعية التي كانت هذه الايديولوجية "الرسمية" أصل شقائها المادي والروحي، بل تقول: خصوصاً هذه الفئات؟

نطلق الآن إلى الجهة الثانية من هذه الفقرة الخاصة بمسألة اضطهاد الصوفية، أي إلى تفسير الوقائع المتصلة بمواقف مختلف الجبهات الاجتماعية من حركة التصوف في الاسلام.

من جهة موقف نظام الحكم :

أصبح الان من السهل علينا تفسير ما هو معروف في التاريخ الاسلامي من أساليب الاضطهاد التي مارسها سلطات نظام الخلافة الاستبدادي في مواجهة حركة التصوف.

نحتاج إلى ذكر بعض نماذج هذا الاضطاد، توكيداً للموضوعة الاساسية التي يقوم عليها بحثنا هذا في التصوف. وهي أن الشكل الصوفي الذي تجلت فيه الفلسفة العربية - الاسلامية، مقابل شكلها الاخر

العقلاني، كان -بجوهر مضمونه- احدى ظاهرات الصراع الايديولوجي في العصر الوسيط.⁴⁰⁰

ولو ان الحركة الصوفية لم تكن تحمل هذا المضمون، لما رأيناها "عرضة للمحاربة والانتقام". وليس من أساس واقعي لتفسير اضطهادها بدوافع دينية خالصة.

فإن تاريخ العصور الوسطى الاسلامية حافل بالمخالفات الفاضحة لأحكام الاسلام وشراعة من قبل الخلفاء العباسيين بالاخص وبطاناتهم، فكيف لم تكن المشاعر الدينية رادعة لهذه المخالفات ، وكيف لم يقف منها الفقهاء موقف الحماة للدين فينكرونها، أو يؤلبون الجماهير على مرتكبيها كما كانوا يؤلبونها على فلاسفة الصوفية بوجه أخص؟

³⁹⁹ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص310

⁴⁰⁰ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص311

ولماذا "أجمع أهل السنة على انكار التصوف"، في حين كان المذهب السني الدعامة المذهبية والأيدولوجية لسلطة الخلافة العباسية دائماً، عدا فترة خلافة المأمون؟. الجواب عن هذا كله يشير إليه قول المستشرق كلود كاهن: "ومن النادر أن يسلك الاسلام سلوك التعصب في الحالات التي لا تتدخل فيها السياسة".
 "وكان أولو الأمر في العهد العباسي وكذلك أتباع السنة الرسمية لا يميلون كثيراً إلى هؤلاء المتصوفة الذين استهانوا بالمراتب العليا ورنلوا الانحطاط الخلقي لدى أفراد الحاشية.. لكن الشعب عامة أجل هؤلاء الناس، لانهم كانوا يلومون الاغنياء، ويصفون إلى شكاوي المعذبين في الأرض(..) وكانت الظروف السائدة في البلاد توجه الافكار باتجاه التصوف.⁴⁰¹

ففي عام 309 هـ / 921 م قتل الحسين بن منصور الحلاج قتلة شنيعة، ف ضرب ألف سوط، وقطعت يداه ورجلاه ، وأحرق بالنار..".

وهكذا أثر الصوفيون أثراً قوياً على الجماهير الخاضعة لنفوذهم .
 في نهاية القرن التاسع الميلادي، عندما غلبت على بغداد الروح السنية المتعصبة، تعرض كثير من مشاهير الصوفية للمطاردة والاضطهاد على أسلوب محاكم التفتيش".
 "ومن الشواهد على أن التصوف كان، عند الصفوة والاخيار، ثورة على حكام الجور والطبقة المستغلة.. ان هارون الرشيد كان يسير وبين يديه الامحال والخدم والعبيد، فصاح به صوفي، قائلاً: يا هارون! أتعبت الناس والبهائم . وقال له صوفي آخر: ان كل واحد من الناس مسؤول عن نفسه، وأنت مسؤول عن جميع الناس.. وكان الصوفية يسلكون في تقريب الحكام تأنيبهم شتى الطرق والأساليب (...). وحاول الساسة أن يشتروا من الصوفية دينهم وضمايرهم، وأن يدفعوا ثمن السكوت عن ظلمهم ومساوئهم بالغاً ما بلغ.
 لذلك كله قيل بأن تعاليم الصوفية "ضمت .. بصورتها الشعبية جموعاً غفيرة من المسلمين..". و "جعل الناس يتمسكون بالصوفية ويتبركون بهم".

ولهذا أيضاً رأينا الوزير "أبا حامد" يخشى غضب الجماهير بعد الانتهاء من محاكمة الحلاج، فحاول ان يتنصل من تبعة اعدامه ويلقي بهذه التبعة على عاتق الجميع، فجمع الشهود والفقهاء الذين وافقوا على اعدامه.. وأوعز اليهم أن يجتمعوا حول المكان الذي صلب فيه الحلاج، ويصيح الجميع: "نعم! اقتله، ففي قتله صلاح المسلمين".

ذلك هو موقف السلطة، وموقف جماهير الفئات الاجتماعية الدنيا والوسطى من الصوفية. ان كلا الموقفين ينطلق، ببعده الاجتماعي الحقيقي، من موقع طبقي، سواء كان ذلك بوعي أم لم يكن.⁴⁰²

فإن البعد الطبقي أمر موضوعي، ولا يغير من موضوعيته شيئاً ان يغيب عنه الوعي الطبقي.
 ان جماهير "العامة" كان لديها ما ربما يصح تسميته "بالحدس" الطبقي تجاه سلطة النظام الاجتماعي الذي كان يمعن في قهرها وافقارها دون حدود. ولعله بدافع من هذا "الحدس" الطبقي استطاعت هذه الجماهير ان

⁴⁰¹ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص312

⁴⁰² حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص313

تدرك إلى أين تنحاز في جبهة الصراع بين السلطة والصوفية، وإن ظل انحيازها ضعيف الاثر، لانه كان محدود الحجم.

اما لماذا كان انحياز هذه الجماهير ضعيفاً هكذا، فمرجع ذلك إلى عاملين: الوضع المتخلف الذي كانت عليه "عامة" الشعب اقتصادياً واجتماعياً وثقافياً، من جهة، وعجز الفكر الصوفي نفسه - من جهة ثانية- عن أن يصوغ مضمونه الايديولوجي صياغة واقعية تجعله ممكن التحقق، ليصبح - بذلك - معبراً عن أيديولوجية تلك الجماهير في حدود الوضع التاريخي آنذاك.⁴⁰³

وأخيراً ، علينا أن نشير إلى أن دراستنا هذه للتصوف الاسلامي، والاحكام والاستنتاجات التي استخلصناها في هذه الدراسة ، انما تختص بالجانب الفلسفي منها. ولذا صح لنا أن ننظر إلى التصوف كشكل من أشكال الوعي الفلسفي العربي - الاسلامي في العصر الوسيط. غير أن للتصوف جانباً آخر هو الجانب العملي السلوكي. كان هذا الجانب يرافق الجانب النظري الفلسفي في تلك المراحل دون ان يطغى عليه.

ولكن التصوف أخذ بعد ذلك يتحول إلى حركة وحيدة الجانب، بدأ هذا التحول بطغيان الأساليب الالوية الجسدية على أساليب النظر الفلسفي، ثم انتهى إلى نظم وتقاليد وطقوس شكلية خالصة، فانقسمت حركة التصوف إلى "طرق" و "مشيخات" على أساس هذه الشكليات "البهلوانية" وحدها. وبذلك فرغت الحركة نهائياً من مضمونها الايديولوجي ، بل انقلبت إلى حركة رجعية طفيلية لعبت دوراً خطيراً في "عملية" التخدير الاجتماعي وفي خدمة أيديولوجية الطبقات الرجعية.⁴⁰⁴

حصيلة الفصل الثالث

خلاصة، ومنطق الخلاصة:

نرى من بروز ظاهرة الزهد، حوالي منتصف القرن الأول الهجري، كأثر من آثار الصراع المتفجر في المجتمع الجديد، أن لهذه الظاهرة علاقة بما كان وراء هذا التفجر الفوقي من تحرك بذور صراع طبقي في العمق الاجتماعي.

فإن الصراعات السياسية الدموية كانت تعبيراً فوقياً عما كان يتجمع في قاعدة المجتمع من عوامل التناقض الطبقي (تضخم ثراء الامراء الامويين منذ كانوا بطانة الخليفة عثمان وممثليه في الاقاليم). ثم وجدت هذه الصراعات الفوقية والعميقة انعكاساتها على الصعيد الفكري (حركة الزهد، حركة القدريّة، حركة الجبرية، الصراع بين أهل الرأي وأهل الحديث في التشريع الخ..).

⁴⁰³ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص314

⁴⁰⁴ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص315

من هنا يمكن وصف حركة الزهد بأنها ذات وجوه اجتماعية وسياسية وفكرية، والنظر إليها من كل وجوها يكشف عما يكمن فيها من بذور الوجود الجنيني. الذي ستلده الظروف التاريخية اللاحقة باسم "التصوف".⁴⁰⁵

على تخوم التصوف:

عند نهاية القرن الثاني الهجري (الثامن)، أصبح الزهد على تخوم التصوف. فقد رأينا شخصيات زهدية جديدة، بالإضافة إلى الخراسانيين، تظهر في هذه المرحلة، فيظهر معها أشكال جديدة في حركة الزهد، هي إلى طبيعة التصوف أقرب.

نذكر هنا شخصيتين رئيسيتين: رابعة العدوية، ومعروف الكرخي. لقد أسقطنا من حسابنا الهالات الاسطورية التي احاط المؤرخون بها هاتين الشخصيتين، وأخذنا بجوهر المسألة.⁴⁰⁶

نسبوا إلى رابعة، وشخصيات معاصرة لها، انها ادخلت فكرة "الحب الالهي" في الزهد. ونسبوا لها أقوالاً ومواقف تضعها موضع الشك، لأنها لا تتفق مع ظروف العصر الذي عاشت فيه، ولا مع ظروفها هي بخاصة. ان نقاطاً كثيرة غامضة في حياة رابعة لا يركن الباحث إلى تفسير المؤرخين والصوفيين لها، لأنها صيغت بطريقة أسطورية مبالغ بها.

وإذا أخذنا بما يمكن تصديقه من أخبار حياتها، خرجنا باستنتاج أن رابعة عاشت سنوات شبابها في فقر وحشي وتشرد وانتهت إلى العبودية وعاشت عند "سيد" امتلكها بالاسر كان فظاً في معاملتها. ثم تقطع عنا حلقة مهمة من تاريخ حياتها فلا ندري كيف خلصت من العبودية، وكيف انتقلت إلى عيش الوحدة والعبادة؟

ان الاقوال المنسوبة اليها تدل انها تتطوي على قصة مأساة وقصة حب، غامضة.. ونحن نستخلص من كل ذلك ان ما يسمونه "الحب الالهي" ليس هو الا نوعاً من الحساسية المفرطة الناشئة عن شدة الحرمان وقسوة العيش وعن صدمة نفسية حادة أصابتها مع ذلك في علاقة عاطفية مع انسان آخر، فتحول ذلك كله إلى رهافة في الخيال وطاقة تجريد ذهني عالية (المعطيات والمراجع).

وبالاجمال: هناك حقيقة تاريخية، هي انه عبر شخصية رابعة العدوية وأمثالها - في النصف الاخير من القرن الثاني الهجري - برز أحد أهم مفاهيم التصوف اللاحق: مفهوم "الحب الالهي". لكن، نشك في نسبة هذا المفهوم إلى تلك الفترة التاريخية ذاتها.

واما معروف الكرخي، فقد نسب إليه مؤرخو التصوف الاسلامي انه تكلم في "المعرفة" على الطريقة الصوفية، وانه كان "فائزاً بالعلم اللدني". مات معروف سنة 200 هـ (= 815).

و"المعرفة" مفهومها الصوفي لم تظهر على النحو الذي ينسبونه إلى الكرخي قبل منتصف القرن الثالث الهجري (التاسع). هذا من جهة، ثم من جهة ثانية كانت نزعة العقلانية في حركة القدرية هي المسيطرة في زمن

⁴⁰⁵ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص 326

⁴⁰⁶ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص 328

الكرخي، وهي التي كانت تتقدم لتسد حاجة التطور الاجتماعي حينذاك إلى شكل من المواقف الفكرية - الأيديولوجية المعارضة.

وهناك معطيات عن معروف الكرخي تدل أنه لم يكن هو شخصياً مؤهلاً لاداء المهمة التي ينسبونها إليه إلا على نحو أسطوري نرفضه أساساً.⁴⁰⁷

ونحن - أخيراً- لا ننفي بعض العلامات المرتبطة بهذه الشخصية ، وهي -مجتمعة- تضع مؤشراً تاريخياً وفكرياً وأيديولوجياً نستطيع أن نتبين خلاله كيف وضع التاريخ شخصية هذا الزاهد الكبير بين اهم شخصيات الزهد، في النصف الأخير للقرن الثاني الهجري، على التخوم بين مرحلتين للتصوف: مرحلة الزهد، ومرحلة "علم المعرفة الذوقية" (التصوف الفلسفي).

التصوف (النظري) : موقف أيديولوجي :

عصر حسام: نعني به العصر العباسي الأول، في هذا العصر نعبر من المرحلة الأولى للتصوف السلوكية = الزهد: الموقف السياسي، إلى مرحلته الثانية (التعامل مع الفكر النظري = محاولة أيديولوجية). حدث في هذا العصر تحول نوعي للتصوف من جانبين : الجانب الفكري. كشكل خاص من أشكال انعكاس الواقع في الوعي. تحوله الفكري: يعني ان يؤسس نظريته ومفاهيمه الفلسفية الخاصة، وتحوله الاجتماعي: يعني أن يصبح تعبيراً عن موقف أيديولوجي.

وهو بذلك يرتفع إلى مستوى "العصر الحاسم". هذا العصر يتحدد زمنياً بما بين عامي 132 - 232 هـ (749 - 847)، وصفناه بالعصر الحاسم، لانه يبدو كتاريخ متميز متكامل امتد تأثيره في القرون اللاحقة. وتميزه يأتي من كونه العصر الذي انتصرت فيه الثورة العباسية على الدولة الاموية، وحدث انتصارها، بقيام دولة العباسيين أمرين أساسيين:

أولهما، القضاء على مبدأ "العصبية" الاموية في معاملة الجماعات غير العربية. وثانيهما، توطيد المركز الديني للدولة الاسلامية فأصبحت دولة "تيوقراطية" كلياً اعتماداً على انتساب العباسيين لأسرة النبي (العباس عم النبي). وهذا الشكل للدولة وضع الخليفة العباسي موضع المسيطر الروحي الواجب الطاعة على المسلمين، كممثل لسلطة الشريعة ، وكخليفة الله على الأرض.

هاتان الميزتان للدولة لهما انعكاسات على الصعيد الفكري، وعلى الصعيد الأيديولوجي. أولاً: على الصعيد الفكري - في هذا المجال ساعد زوال مبدأ "العصبية" من سياسة الدولة على فتح الطريق واسعة أمام مختلف التيارات الفكرية والمذهبية والعقائد الشرقية، القديمة والمعاصرة للإسلام، لا سيما الفارسية منها، فنشطت كلها بكثير من الحرية طوال العصر العباسي الأول تقريباً.

⁴⁰⁷ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص 329

ورغم المواجهة الحادة، خلال هذا العصر، بين العصبيتين الرئيسيتين في مجتمع دولة الخلافة: العصبية العربية، والعصبية الفارسية، ثم بين الثقافتين الرئيسيتين: الثقافة العربية، والثقافة الفارسية ذات التراث الغني العريق - نقول: رغم ذلك، كان هناك فرق بين نوعي المواجهة.

408 ففي حين كانت المواجهة تناحرية بين العصبيتين، كانت تعايشية - تفاعلية بين الثقافتين. واتفق انه كلما كانت تزداد المواجهة الأولى حدة كانت صفة التعايش التفاعلي تزداد عمقاً واتساعاً بين الثقافتين. وقد نتجت عن ذلك ترجمات كثيرة متنوعة من التراث الثقافي الفارسي إلى العربية، وحصل من هذه الحركة انصهار فكري في علاقة الثقافتين.

ثانياً: على الصعيد الايديولوجي، بالطبع لا نضع فاصلاً بين الجانب الفكري والجانب الايديولوجي، لذلك نقول ان التعايش والتفاعل بين الثقافتين كان لهما اثرهما على الصعيد الايديولوجي، وان كان العامل الحاسم هنا ينطلق من طبيعة استبدادية نظام الحكم وتيوقراطيته ذاتها، وكان التفاعل الثقافي عاملاً مساعداً له. ان الميزة الثانية للدولة العباسية، أي توطيدها الحكم التيوقراطي المطلق، قد أوجدت نقيضها بنفسها. فقد كان أسلوب حكمها الاستبدادي المعادي لمصالح القوى المنتجة في المجتمع وسائر الفئات الدنيا والوسطى منه يتكشف، على نحو ما، لدى هذه القوى والفئات الاجتماعية، كلما ازداد ضغطه على مصالح عيشهم وحياتهم.

لذلك كانت محاولة الطبقة الحاكمة ترسيخ طابع تيوقراطية نظامها، محاولة فاشلة في تثبيت أيديولوجيتها الدينية، اذ كانت محركاً للعوامل التي تدفع عملية بناء أيديولوجية جديدة للمجتمع معارضة لايديولوجية الدولة، أي الطبقة الحاكمة، وكان هذا الواقع يحدث الاهتزاز والتصدع في هذه الايديولوجية الرسمية.

أيديولوجية دولة الخلافة، ما هي ؟

اتخذت الخلافة الاسلامية، كسلطة سياسية للنظام الاجتماعي، منذ تأسست كدولة بمفهومها "الحقوقي"، صفة كونها ممثلة للاسلام كدين الهي.

وبذلك حددت علاقتها بالمجتمع بأنها تحكمه بسلطة "الهيئة" غير قابلة للاعتراض فضلاً عن الرفض، ولا التغيير فضلاً عن الزوال.

ومن الواضح أن صفة التمثيل الالهي، كانت انعكاساً لواقع السلطة الاستبدادية المطلقة، دون العكس. وكانت الشريعة الاسلامية هي المستند النظري لهذا الواقع ونظرية الشريعة تقوم على فكرة "التوحيد" (الله الواحد الذي لا شريك له ولا شبيه له). ان هذه الفكرة هي قوام أيديولوجية دولة الخلافة.

فإن وحدانية الله المطلقة المنفصلة انفصلاً مطلقاً عن الموجودات كلها، هي الصورة التي تنعكس فيها "أوحدية" الحاكم المطلق (الخليفة)، او "وحدانية" الفئة الحاكمة التي لا شريك لها في السلطة بين فئات

المجتمع. كما أن الشريعة تمثل الصلة الوحيدة بين الانسان والله. 409

408 حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص330

409 حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص331

ومعنى ذلك أن أيديولوجية الدولة تقضي بأن تكون هي - أي الدولة - هي المرجع الوحيد لهذه الصلة الوحيدة.

وبهذا جعلت الدولة لنفسها الحق في التسلط على أفكار الناس وفي تحديد مصادر المعرفة لهم. من هنا تأتي أهمية الدور الأيديولوجي والسياسي للمفكرين الذين كانوا يحاولون، بنوع من العفوية، صياغة أيديولوجية جديدة لمجتمعهم حينذاك، تواجه أيديولوجية الدولة المسيطرة. كانت هذه المحاولة تظهر في وقت حدوث تطور اجتماعي يسمح بظهورها، أي حالما يكون التطور الفكري متساوياً مع التطور الاجتماعي.

وفي العصر العباسي الأول - كما أشرنا - كان التحرك الفكري في نشاط بالغ الحيوية. وبذلك كان الوضع الفكري العام مؤهلاً لأداء مهمة أيديولوجية بشكل ما. فما هي الأسس النظرية لفلسفة التصوف هذه؟ في ما يلي نستعرض ما هو جوهري من هذه الأسس: - نظرية المعرفة :

ان الرابط المشترك بين مختلف ظاهرات الفكر العربي - الاسلامي (علم الكلام، الفلسفة، التصوف، الفقه وأصول الفقه) هو اتفاق هذه الظاهرات جمعاء على أن موضوع المعرفة هو الله، وأن مركز الدائرة لهذا الموضوع هو وحدانية الله (التوحيد) وأن حقيقة الله، أي ماهيته، لا يصل إليها إدراك الانسان، وإنما يستطيع الانسان أن يدرك ان الله موجود، وأنه واحد، وأنه بوجدانيته منزّه عن المثل والشبيه تنزيهاً مطلقاً. من هذه الأرض اللاهوتية انطلق التصوف مثل غيره من أشكال الفكر العربي الاخرى في مسألة المعرفة - ولكنه انفرد بطريقته الخاصة في تفسير عناصر ذلك الرابط المشترك. وكان الظاهر من ذلك انه لا يرفض هذه العناصر، لكن طريقته التفسيرية لها كانت تؤدي بالنتيجة إلى رفضها.

غير أن "نظرية المعرفة" الصوفية لا تقتصر على الصلة بتلك الجذور اللاهوتية، بل ترجع بالأصل إلى أرض الواقع الاجتماعي الذي نبت فيه تلك الجذور اللاهوتية نفسها. اذن، فما محتوى هذه النظرية، وما درجة علاقتها بالواقع الاجتماعي ذاك؟

نبدأ في وضع محتواها من أول صوفي تصدى للتعبير عن الفكر الفلسفي للتصوف، وهو ذو النون المصري (-245 هـ / 859)، ووضع الحدود الفاصلة بين ثلاثة أنواع للمعرفة: المعرفة الايمانية الصرف، والمعرفة العقلية البرهانية، والمعرفة الصوفية التي وصفها بأنها "خاصة بأهل ولاية الله المخلصين الذين يشاهدون الله بقلوبهم حتى يظهر الحق (الله) لهم ما لم يظهره لأحد من العالمين".

من حيث الاتجاه الفلسفي الأساسي نرى الاطار العام للمعرفة الصوفية بهذا الوضع، هو الاتجاه المثالي. فهي - كما نرى - معرفة قلبية تحصل "بمشاهدة" الله مباشرة، ولا تستند إلى العقل ولا إلى الحسن.

من هنا تبدأ مسألة المعرفة الصوفية. ولكن نرى خصائص أخرى في هذه المعرفة هي التي ستحدد مضمونها الايديولوجي :

أولاً، أصحاب هذه المعرفة هم من "أهل الولاية".

وثانياً، "أهل الولاية" ذوو "كرامات" عند الصوفية، أي أنهم يجترحون خوارق الطبيعة، أي كما يفعل الانبياء المعجزات في نظر الأديان.

ثالثاً، "أهل الولاية" يظهر الله لهم ما لم يظهره لأحد من العالمين ، أي حتى الانبياء، فهم اذن يتفوقون على الانبياء .. هذه الخصائص مهمة جداً في موضوعنا.

انها تضع العلاقة بين الانسان والله وضعاً جديداً. انها تضع الانسان في علاقة مباشرة مع الله.

وهنا نبدأ في رؤية الموقف الايديولوجي . فقد سبق ان حددنا أيديولوجية الدولة الرسمية بأنها تحصر العلاقة بين الله والانسان في الشريعة، فالشريعة، حسب الايديولوجية الرسمية، هي الوساطة الوحيدة الى الله.. في حين ان المعرفة الصوفية تتخطى هذه الوساطة لتجعل صلتها مع الله مباشرة، دون واسطة.⁴¹⁰

الخاتمة:

في هذه الخاتمة تسجيل لبعض الاستنتاجات العامة من بحث التصوف، هوهي تتناول ثلاث مسائل:

1- الجبرية الصوفية: اذا نظرنا في هذه المسألة من خلال مذاهب التصوف الفلسفي، لا من خلال سلوك أهل الزهد والمتصوفين الأوائل و "ال دراويش"، وجدنا الاتجاه العام لدى هذه المذاهب يتجه نحو احلال الانسان في علاقته مع الله محلاً سامياً يكسبه صفة "الهيئة"، أو يكسب الله صفة "انسانية" ، حتى تتداخل الحدود بين الله والانسان.

فاذا أضفنا إلى ذلك استنتاجنا الاخير في الفقرة السابقة عن قضية الانسان في الفكر الصوفي، واضفنا أيضاً ما رأيناه عند ابن عربي من شمول صفات "الانسان الكامل" للانسان الواقعي، امكنا ان نستنتج ما يلي: اتفاق الصوفية مع المعتزلة في تقدير إرادة الانسان، لكن بمنهج آخر.

ان الصوفية يصلون إلى موقف المعتزلة بشأن إرادة الانسان عن طريق الصفة "الالهية" للانسان. لان هذه الصفة تمنحه ارادة فاعلة حتى في انشاء "البناء الكوني" وفي مصير العالم، "فلا يزال العالم موجوداً ما دام فيه هذا الانسان الكامل" (ابن عربي). أن "الولي" و "القطب" الصوفيين ليسا كائنين روحانيين يعيشان في السماء، وانما هما كائنات بشريان يعيشان على الأرض بلحم ودم بشريين.

ان هذا الاستنتاج اذا صح -ونعتقد انه صحيح- ينفي عن التصوف الفلسفي مذهبية الجبر الفلسفية التي ينسبها اليهم بعض المستشرقين والباحثين المعاصرين.

2- النظر العقلي في فلسفة التصوف: بالرغم من التناقض في هذا العنوان، تكشف الدراسة المتعمقة للفكر الصوفي انه أمر واقع.

⁴¹⁰ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص333-334

صحيح أن المنهج الصوفي يتناقض مع منهج النظر العقلي، ولكن الواقع أن الصوفية استخدموا النظر العقلي بالفعل.

فاذا كان في المسألة تناقض فهو تناقض الصوفية أنفسهم. فقد رأيناهم في كل مذهب بينونه، يستندون إلى أسس نظرية من المبادئ العقلية ذاتها التي يستند إليها أهل النظر العقلي في عصور الفلسفة الكلاسيكية. من هذه المبادئ ، مثلاً: مبدأ "الواحد لا يصدر عنه الا واحد" الذي عالجوا به مشكلة التناقض بين "وحدانية" الله وكثرة الموجودات وتنوعها.

والمقولات الكلاسيكية الارسطية العشر استخدمها السهروردي في بناء النظام الاشراقي مع تعديل في عددها فقط.

واستخدم الصوفية مقولتي "الواجب" و "الممكن" اللتين اعتمدهما الفلاسفة الاسلاميون. وقد تنبه الغزالي إلى هذه المناقصة عند "الباطنية" فكشفها، ولكنه وقع فيها نفسها حين أراد أن يبطل أحكام العقل بالادلة العقلية (كتابه: فضائح الباطنية).⁴¹¹

⁴¹¹ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص 351-352

الفصل الرابع : ظاهرة (اخوان الصفاء)

(اخوان الصفاء)؛ ظاهرة عصر، لا ظاهرة جماعة !

مدخل :

كيف ظهر "اخوان الصفاء" لعصرهم ومجتمعهم، ومتى ظهوروا؟. ومن هؤلاء الذين سماهم عصرهم ومجتمعهم ، او سموا أنفسهم "أخوان الصفاء"، وكيف انتظمتهم "جماعة" واحدة بهذا الاسم وتحت هذا الشعار؟ ومن كتب تلك "الموسوعة" الشاملة المنسوبة إلى هذه "الجماعة" بالطريقة التي ظهرت بها "رسائل اخوان الصفاء" في عصر وفي مجتمع لم يعرفا - من قبل - عملاً "موسوعياً" على هذا النحو من الشمول والتنوع؟.

المصادر التاريخية لعصر "اخوان الصفاء" ، أو للعصر القريب منه، لا تقدم للمؤرخ أجوبة واضحة عن شيء من هذه الأسئلة.

ان واحداً⁴¹² من مؤرخي القرن السابع الهجري (الثالث عشر) يقع في حيرة من أمر هذه "الجماعة" وأمر "الموسوعة" المسماة باسمها، فكيف بالمؤرخ المعاصر؟.⁴¹³

أما القرن الرابع الهجري (العاشر) الذي يتبنى المؤرخون والباحثون المحدثون كونه عصر "اخوان الصفاء"، فليس لدينا منه سوى مصدر واحد نجده عند أبي حيان التوحيدي، وهذا المصدر يفيدنا أن "الجماعة" كانت في البصرة، ولها معرفة "بأصناف العلم وأنواع الصناعة"، وانها "تألفت بالعشرة، وتصافت بالصدقة، واجتمعت على القدس والطهارة والنصيحة. فوضعوا مذهباً.. وصنفوا خمسين رسالة في جميع أجزاء الفلسفة علمياً وعملياً، وأفردوا لها فهرساً وسموه رسائل اخوان الصفاء، وكتبوا فيها اسماءهم وبثوها في الوراقين، ووهبوها للناس.

نفيد من هذا المصدر أيضاً بعض أسماء أولئك "الجماعة" ، وفقاً لمعلومات التوحيدي وحده، وهم -كما يذكرهم التوحيدي- : "أبو سليمان محمد بن معشر البستي، ويعرف بالمقدسي، وأبو الحسن علي بن هارون الزنجاني، وأبو أحمد المهرجاني، والعوفي، وغيرهم".

ونعرف من التوحيدي أيضاً، في هذا المصدر نفسه، أن زيداً بن رفاعة قد صادف هذه "الجماعة" أثناء إقامته "بالبصرة زماناً طويلاً.. فصحبهم وخدمهم".

ولكن هذه الشخصيات التي اخبرنا التوحيدي انها من "الجماعة" ومن مؤلفي رسائلها "الخمسين"، لا نجد تعريفاً لها في أحد من المصادر التي لدينا سوى ما ذكره التوحيدي ، في هذا المصدر نفسه أيضاً ، عن زيد

⁴¹² هو القفطي، جمال الدين (-646 هـ / 1248): "اخبار العلماء في اخبار الحكماء" ، ط. مصر 1326 هـ ، ص 80 وما بعدها. يقول القفطي عن اخوان الصفاء: "هؤلاء جماعة اجتمعوا على تصنيف كتاب في أنواع الحكمة الأولى ورتبوا مقالات (..) ولما كنتم مصنفوها اسماءهم ، اختلف الناس في الذي وضعها، فكل قوم قالوا قولاً بطريق الحسد والتخمين. فقوم قالوا هي من كلام بعض الائمة من نسل علي بن أبي طالب، كرم الله وجهه. واختلفوا في اسم الامام الواضع لها اختلافاً لا يثبت له حقيقة. وقال آخرون هي تصنيف بعض متكلمي المعتزلة في العصر الأول...".

⁴¹³ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص 359

بن وفاعه من ذكاء غالب وذهن متوقد، و"متسع في فنون النظم والنثر"، وبراعة في الحساب والبلاغة والتاريخ، ومن معرفة في المذاهب ، و "تبصر في الاراء والديانات".⁴¹⁴

ونجد -اضافة إلى ذلك- كلاماً للمستشرق الالماني كارل بروكلمان ورد فيه: "ابو سليمان حمد (وسماه الناس أحمد فتركهم على ذلك) بن محمد بن ابراهيم الخطابي البستي". وأبو سليمان هذا - كما يصفه بروكلمان- "كان محدثاً وشاعراً، وألف في فنون من علم الحديث نقداً وشرحاً، وركن في أواخر حياته للتصوف (..) وتوفي .. سنة 386 هـ / 996 وقيل 388 هـ / 998 م".

ولدى المؤرخين والباحثين العرب المعاصرين صورة أخرى لهذا الغموض التاريخي حول هذه "الجماعة". ينقل بعضهم الرأي القائل بأن " الرسائل من تأليف الحكيم المجريطي القرطبي. وذلك أنه حمل إلى الاندلس " الرسالة الجامعة" لآخوان الصفاء أنفسهم وأملاها على تلاميذه محاضرات، فظنوا أن المجريطي واضع الرسائل.

ثم الرأي القائل بأن الرسائل من وضع جعفر الصادق.⁴¹⁵

وفي المقدمة التي وضعها "أحمد زكي باشا" لطبعة "الرسائل" في القاهرة (1347 هـ / 1928م)، ينقل عن كتاب باسم "جلاء العينين في محاكمة الاحمدين" تأليف ابن الالوسي البغدادي ، نقلاً عن "كشف الظنون" وعن "شرح عقيدة السفاريني " ان "رسائل اخوان الصفاء" هي أصل مذهب القرامطة، وان نسبتها إلى جعفر الصادق مقصود بها الترويج، وانها "صنفت بعد المئة الثالثة (الهجرية) في دولة بني بويه، أملاها أبو سليمان محمد بن نصر البستي المعروف بالمقدسي، وأبو الحسن علي بن هارون الزنجاني، وأبو أحمد النهرجوري، والعوفي، وزيد بن رفاعه، كلهم حكماء اجتمعوا وصنفوا هذه الرسائل على طريق الفلسفة الخارجة على مسلك الشريعة المطهرة .

ثم ينقل "احمد زكي باشا" عن فتاوى ابن حجر نفيه نسبة "الرسائل" الى جعفر الصادق، وقوله بان مؤلفها مسلمة بن قاسم الاندلسي (-395 هـ / 1005م). ومسلمة هذا هو نفسه "المجريطي القرطبي" الذي تقدم ذكره.

وبعد هذا نقرأ لباحث اسماعيلي عربي معاصر رأياً آخر ينسب تأليف "الرسائل" إلى امام الاسماعيليين عبدالله بن محمد بن اسماعيل بن جعفر الصادق.

فاذا علمنا ان الامام عبدالله هذا مات سنة 299 هـ / 911 ، كان ذلك يعني أن تاريخ "الرسائل" يرقى إلى النصف الثاني من القرن الثالث الهجري (التاسع)، في حين أن الرأي السائد، قديماً وحديثاً، انها ألفت في النصف الثاني من القرن الرابع الهجري (العاشر) ، فاذا أخذنا برأي هذا الباحث الاسماعيلي نكون قد أرجعنا ظهور "رسائل اخوان الصفاء" إلى قرن كامل تقريباً قبل زمنها التاريخي المعروف، وهذا أمر غير مقبول عند النظر إلى طبيعة الظاهرة التي تدل عليها هذه الرسائل.

⁴¹⁴ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص360

⁴¹⁵ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص361

حيال هذا الاضطراب في المسألة ، يحكم منطق التحقيق التاريخي أن نرجع إلى المصدر الذي هو أقرب المصادر صلة بالعصر المتفق عليه لدى معظم الآراء المتضاربة في المسألة بأنه عصر "إخوان الصفاء" و "رسائلهم" ، أي القرن الرابع الهجري (العاشر).⁴¹⁶

نعني بهذا المصدر الذي تتوفر فيه هذه الصفة، أبا حيان التوحيدي ونصه المثبت في كتابه " الامتاع والمؤانسة" كما أشرنا سابقاً.

وقد نقل القفطي هذا النص نفسه كما ورد عند التوحيدي حرفياً. وبناء على هذا المصدر والمصادر التي استندت إليه وهي أيضاً أقرب منا إلى ذلك العصر، لابد لنا أن نفترض حتى الآن أن "رسائل إخوان الصفاء" ظهرت في القرن الرابع الهجري (العاشر)، وأن مؤلفي هذه الرسائل هم أولئك "الجماعة" الذين تلاقوا في البصرة على المبادئ التي تشرحها "موسوعتهم" هذه.

بقي أن نرى العلاقة بين هذه الجماعة ورسائلهم وبين الاسماعيلية.. فإن الدراسات الحديثة تكاد تتفق على وجود هذه العلاقة.

أحد الباحثين من الاسماعيلية المعاصرين يرى أن "الرسائل" من وضع أمامهم عبدالله بن محمد، فإذا رجعنا إلى "الرسائل" من وضع أمامهم عبدالله بن محمد. فإذا رجعنا إلى "الرسائل" نفسها، نبحت في مضمونها، وجدنا علاقة واضحة بين المبادئ الفلسفية التي تأسس عليها جماعة "إخوان الصفاء" وأصول التنظيم المتبعة لدى الجماعة، وبين مبادئ الاسماعيلية وأصولهم التنظيمية.

ولكننا نجد مجالاً للقول بأن هذه العلاقة لا تبلغ درجة التماثل الكامل بحيث لا يصح النظر إلى "الجماعة" كأنها تنظيم اسماعيلي صرفاً.

فقد كان للاسماعيلية وجود سبق وجود "إخوان الصفاء" بزمان طويل، وكان لها تنظيم متقدم يعمل بنشاط ودقة ودأب منذ ذلك الزمن، ويمارس بذلك تأثيراته في مجالات الكفاح السياسي والايديولوجي على بعض الحركات الثورية التي ظهرت خلال القرنين الثالث والرابع الهجريين، كحركة القرامطة بالدرجة الأولى.

وإذا كانت حركة "الباطنية" قد تمثلت، خلال القرنين المذكورين، في فرق أخرى غير الاسماعيلية، فإن المزايا التنظيمية التي كانت أبرز ما تميزت به الاسماعيلية، قد مكنتها ان تنفرد، دون سائر الفرق "الباطنية"، بحيوية الحركة والتأثير واستمرارية الصمود أكثر من جيلين. وقد كانت هذه المزايا عاملاً من عوامل نجاح الدعوة الفاطمية في الوصول إلى مركز الحكم.

ولكن التفرق الداخلي الذي أصاب الحركة الاسماعيلية، أدى بها إلى التشتت بعد ذلك كحركة منظمة.⁴¹⁷

⁴¹⁶ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص 362

⁴¹⁷ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص 363

ويتبلور استنتاجنا هنا بأن الوجه "الاسماعيلي" الذي يظهر على "اخوان الصفاء" لا يعطي العلاقة بينهم وبين الاسماعيلية أكثر من هذه الصفة الانعكاسية الموضوعية. فان لدينا اقتناعاً بأنه كان لـاخوان الصفاء وجود مستقل عن التنظيم الاسماعيلي، رغم ما نراه من نقاط الالتقاء الكثيرة بينهما.

ولكن وجودها المستقل لا ينفي ان يكون لها نوع من الارتباط المبدئي أو المذهبي بأصول اسماعيلية. ان الدلائل التاريخية كلها ترشدنا ان الوضع التنظيمي "لـاخوان الصفاء" لا يتعدى نطاق "الخطة" التنظيمية المكتوبة في "الرسائل"، أي انه وضع نظري محضاً، رسموه لانفسهم بصورة مجردة كانعكاس للتجربة التنظيمية الاسماعيلية الناجحة.

اما النشاط العملي لـلـاخوان فقد انحصر في العكوف على التأليف الموسوعي الذي يبدو انه استغرق وقتاً طويلاً استنفذ كل طاقاتهم، بحيث لم يتح لهم أن ينصرفوا إلى تحقيق "الخطة" المدونة في "الرسائل"، والا فلماذا لم تظهر آثار لنشاطهم يتحدث عنها المؤرخون في عصرهم أو العصور القريبة منه، لو أن هذا النشاط كان موجوداً بالفعل؟

لماذا لم يتحدث عنهم الشهرستاني، أو ابن خلدون مثلاً؟. ولعل النشاط الوحيد الذي نجد من يتحدث عنه في عصرهم، خارج نشاطهم التألّفي، هو ما يذكره أبو حيان التوحيدي في معرض حديثه عنهم، الذي سبقت الإشارة إليه، من انهم "صنفوا خمسين رسالة.. وكتبوا فيها أسماءهم، وبثوها في الوراقين (النساخ)، ووهبوا للناس..". فهم اذن كانوا يطمحون إلى اشاعة معارفهم الموسوعية في المجتمع بعد أن بذلوا ذلك الجهد العظيم في التدوين والتصنيف، وكان وراء طموحهم هذا هدف مرسوم دون شك.

ولابد انهم بذلوا جهداً آخر "لبث" هذه المعارف عن طريق الوراقين، ثم لا نعرف لهم -كما قلنا- نشاطاً غير هذا لنشرها وتعميمها في جماهير المجتمع.

أما كيف اختاروا لـتنظيمهم اسم "اخوان الصفاء وخلان الوفاء" فقد يكون صحيحاً ان ذلك كان استرشاداً بما ورد في كتاب "كلىة ودمنة" (ترجمة ابن المقفع) من هذا التعبير (اخوان الصفاء) في "باب الحمامة المطوقة".

وقد جاء مضمون هذا الاسم تعبيراً عن الواقع الذي ألف بين أشخاصهم وجمعهم عمل مشترك وعلى هدف لهذا العمل مشترك أيضاً.⁴¹⁸

عمل "اخوان الصفاء" الموسوعي، في "الرسائل" التي نسمح لأنفسنا أيضاً بأن نصفها وصفاً معاصراً، فنقول أنها عمل "برنامجي" يكاد يكون متكاملأ، رغم افتقاره إلى عنصر التنسيق التألّفي أولاً، وإلى عنصر التدقيق العلمي ثانياً.

ان صفة "العمل البرنامجي" تظهر بجلاء في مجمل التركيب العام للـرسائل الخمسين و للرسالة الجامعة التي تتوج هذا العمل الكبير وتبلغ به النقطة القصوى للاستراتيجية الجامعة!.

⁴¹⁸ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص 365

بل يصح لنا القول بأن الخمسين "رسالة" الأولى استوعبت "الخطة التكتيكية" في حين أن "الرسالة الجامعة" استوعبت ما تضمنته "الرسائل" بجملتها من "الخطة الاستراتيجية" الشاملة . فما هي "استراتيجية" الجماعة، أولاً؟

نعود هنا، مرة أخرى، إلى النص السابق لابي حيان التوحيدي المعاصر لتلك الظاهرة العلمية - الفلسفية - الايديولوجية التي سميناها "ظاهرة اخوان الصفاء":

يقول التوحيدي في معرض حديثه عن "الجماعة": "... وذلك انهم قالوا ان الشريعة قد دنست بالجهالات، واختلطت بالضلالات، ولا سبيل إلى غسلها وتطهيرها إلا بالفلسفة ، لانها حاوية للحكمة الاعتقادية والمصلحة الاجتهادية. وزعموا انه متى انتظمت الفلسفة اليونانية والشريعة العربية، فقد حصل الكمال".

هذا الكلام يقوله التوحيدي بعينه، لم يكن ليقوله الا وهو يعلم من أمر "الجماعة" وأمر العصر ما هو واقع، أو ما هو احدى صور هذا الواقع.

وفي "رسائل" الجماعة ما يدعم ذلك ويؤكدده، كما سنرى.

"الاخوان" ياخذون بفكرة "الخطيئة الأصلية" لبني الانسان منذ آدم، على نحو ما تصفها الاديان القائلة بها.⁴¹⁹

ولكنهم يرون - أي "الاخوان" - ان الانسان خرج من رتبة⁴²⁰ هذه "الخطيئة" بعد توبة آدم وامتناله لأمر الله الثاني ووصيته الثانية، ثم جرى على ذلك من استخلف في الأرض بأمر الله بعد آدم، وجعل وصية الله هذه، كلمة باقية في عقبه".

وهذه "الكلمة" هي "خلافة النبوة ومملكة الرسالة والامامة .

فمن تعدى هذا الأمر (الالهي) وخالف هذه الوصية ، وطلب أن يكون خليفة الله تعالى ليدبر خلقه بسعيه وحرصه، فانه لا يتم له ، وان تم وقدر عليه فانما هو خليفة ابليس، لانها حيلة ومكيدة وخديعة وتعد وغصب وظلم وعدوان وخذلان وطغيان وعصيان".

فلننظر في هذه الصفات الأخيرة المتلاحقة، (.. غصب، ظلم ، عدوان، خذلان، طغيان ، عصيان).

ليس يحتاج المرء إلى جهد غير عادي، لكي يكتشف مرمى هذا الهجوم، أي من يقصد "الاخوان" بهذه الأوصاف السلبية المثيرة.

فانه لمن الواضح ان الذي تم له ان يكون "خليفة" بتعدي أمر الله ومخالفة وصيته لآدم، فأصبح بذلك "خليفة ابليس" انما هو من يتسمى بـ"الخليفة" في عصر "اخوان الصفاء"، وهو ليس "خليفة" واحداً بعينه، بل هو كل من يتسلم منصب "الخلافة" الرسمية في الدولة الاسلامية المعاصرة لهم (الخلافة العباسية).

يتوضح هذا الهدف لدى "اخوان الصفاء" في أمكنة أخرى من "الرسائل" حين هم يتعرضون للعباسيين بتعابير شفافه، فيصفونهم بأنهم قتلوا "الأولياء وأولاد الانبياء"⁴²¹، وحين هم يكثرون من التعريض بالسلطان

⁴¹⁹ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص366

⁴²⁰ الريقة (يفتح الراء وكسرهما) : العروة في الحبل. يقال "حل ريقته" أي فرج كريبته.

الجائر، وينددون بمن ينصب خليفة لله في أرضه، ويملك رقاب الناس ويبسط يديه في البلاد لينصف المظلوم من الظالم، فإذا به يصبح هو الظالم وهو المتعدي على الضعفاء والمساكين.

ثم حين يضعون -بطريقة "التنظير" العلمي الفلكي - قاعدة للتنبؤ بتغير أدوار الدول وفقاً لأدوار الاقتران بين الكواكب السيارة أو التباعد بينها .. فهم بناء على هذه القاعدة تنبأوا بحدوث ما سموه بـ"القران الأوسط" ، وهو الذي يحدث -كما يقررون- حين ينتقل الكوكبان: زحل، والمشتري، من مثلث إلى آخر، وذلك في مئتين وأربعين سنة، فيحدث بحدوثه "تبديل للملوك وينتقل السلطان من دولة إلى أخرى، ومن قوم إلى آخر، ومن بيت إلى بيت ...".⁴²²

وقد نفهم من "المئتين والأربعين سنة" هذه، في تحديدهم ، انها نهاية العصر العباسي الأول محسوبة منذ قيام الدولة العباسية سنة 132هـ.

فذلك اذن "تبشير" بانتقال الخلافة إلى دولة جديدة، في قوم (جماعة) آخرين، وفي بيت (عائلة) غير البيت العباسي. فأية دولة جديدة هذه التي يقصدون، وفي أي قوم هي، وفي أي بيت؟ نجد الاجابة عن هذه الاسئلة في مكان آخر من "الرسالة" نفسها، سابق لهذا المكان الذي تحدثوا فيه عن هذه "النبوة".

فهناك يتنبأون أيضاً بأن الدور الفلكي سيبلغ برج العقرب، وهو الدور الذي مدته ثلاثمائة وثلاثون سنة وأربعة أشهر ، كما يقرر "الاخوان" ، وحينذاك يصير الحكم لدولة "اخوان الصفاء" التي ستكون مدة حكمها مئة وتسعا وخمسين سنة.

كما نجد ايضاحاً لهذه الاجابة في جزء آخر من "الرسائل" حيث "يبشرون" كذلك بفكرة "دورية" الملك والدولة، وانتقالهما في كل دور من أمة إلى أمة ومن أهل بيت إلى أهل بيت، ومن بلد إلى أهل بلد، ثم يضعون العلامات التي تنطبق على جماعة "اخوان الصفاء" نفسها ومن ينضوي إلى دعوتها، واصفين "دولتهم" المنتظرة بأنها "دولة أهل الخير"، وهي الدولة التي "يبدأ أولها من قوم علماء حكماء، وخيار فضلاء يجتمعون على رأي واحد ويتفقون على مذهب واحد ودين واحد.

ومن الخصائص التي يتميز بها أهل "دولة الخير" هذه "أنهم العلماء بأمور الديانات، العارفون بأسرار

النبوات، المتأدبون بالرياضيات الفلسفية".⁴²³

فإذا كانوا كذلك، فانا ننتظر أن نفهم منهم أن "الدين الواحد" الذي يتفقون عليه هو غير الدين المتبع في مجتمعهم وعصرهم. وقد كشفوا لنا هم ذلك، بوضوح، في كثير من نصوص "الرسائل"، فهم يعلنون انفتاحهم الكامل على الاديان والمذاهب كلها وعلى العلوم بأسرها، دون تحفظ، ويدعون أصحابهم "ان لا يعادوا علما

⁴²¹ الرسائل: ج 2 ، ص 303. قد يكون قصد "الاخوان" من "الاولياء وأولاد الانبياء" أئمة الشيعة من أحفاد علي بن أبي طالب ومن يعتبرهم "الاخوان" بمنزلة

"الاولياء" من زعماء المنظمات والحركات المعارضة للدولة في العصر العباسي.

⁴²² حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص 367

⁴²³ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص 368

من العلوم، أو يهجروا كتاباً من الكتب، ولا يتعصبوا على مذهب من المذاهب، لان رأينا ومذهبنا يستغرق المذاهب كلها ويجمع العلوم كلها" ، ثم يدعون كل "اخ" لهم: "فاجتهد يا اخي ان تبين الحق لكل صاحب دين ومذهب مما هو في يده، أو مما هو متمسك به، وتكشف عنه الشبهة التي دخلت عليه (..) ولا تمسك بما أنت عليه من دينك ومذهبك، واطلب خيراً منه، فان وجدت فلا يسعك الوقوف على الادون، ولكن يجب عليك الاخذ بالاخير الافضل، والانتقال اليه، ولا تشتغلن بذكر عيوب مذاهب الناس، ولكن أنظر: هل لك مذهب بلا عيب؟".

فالدعوة هنا صريحة إلى موقف نقدي من الدين، كل دين، ونبذ للتمسك بالموروث من الأديان والمذاهب دون استثناء.

وهذا الموقف النقدي ينسحب على الشريعة الإسلامية، ولكن بطريقة حذرة محترسة تداور الامر باللجوء إلى مثل ما لجأ اليه الصوفية من تصنيف الشريعة إلى ظاهر وباطن.

فالظاهرة هو الذي يصلح "للعمامة" يداوي منها النفوس المريضة الضعيفة. غير أن العقول القوية تتغذى الحكمة العميقة المستمدة من الفلسفة.

فان "الذي يصلح للخواص البالغين في الحكمة، الراسخين في العلوم (...) هو النظر في أسرار الدين، وبواطن الأمور الخفية وأسرارها المكنونة..".

لذلك، فإن العبادة "نوعاً لا ثالث لهما": أحدهما، العبادة الشرعية الناموسية.. وأما الثانية، فهي العبادة الفلسفية الالهية..".

وهكذا ، فكل اعتراف بأحكام الشريعة وقوانينها وطقوسها يصبح اعترافاً ظاهرياً شكلياً، لانه خاضع - آخر الامر - للتأويل "الباطني" الذي يختص به "الراسخون في العلم".

وهنا، كما عند الصوفية، يتحدد "الراسخون في العلم"، وفقاً لمنطلق "أهل الباطن" ، بحدود المفاهيم المتبعة في التأويل "الباطني" عند هؤلاء أو أولئك .⁴²⁴

من هذه المفاهيم، مثلاً، في تأويلات "اخوان الصفاء" ان الحج إلى مكة الذي أقرته الشريعة هو في "الباطن" ليس كما يفهمه غير "الراسخين في العلم" فهما ظاهرياً، وانما "باطنه" و "حقيقته" مثال لطواف الانسان على الأرض، ثم المفهوم "الباطني" عندهم "للنبوة"، انها أثر فلكي. وذلك انه "ينبث من جرم عطارد قوة روحانية تسري في جميع جسم العالم وأجزائه ، بها تكون المعارف، والاحساس في العالم، الخواطر، والالهام ، والوحي والنبوة والعلوم أجمع.

نخلص من هذا العرض التركيبي إلى تصور عام لاستراتيجية "اخوان الصفاء".. ان خلاصة هذا التصور ان "الجماعة" ينطلقون من موقع المعارضة للخلافة العباسية، ولمفهوم الشريعة الذي تتأسس عليه الايديولوجية الرسمية لدولة الخلافة هذه.

⁴²⁴ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص369

ولذلك تتطلع -أي جماعة اخوان الصفاء- إلى بناء دولة جديدة للمجتمع تستند إلى فلسفة جديدة منفتحة على كل مصدر للمعرفة، وعلى الأديان والمذاهب والفلسفات كلها، وعلى مختلف القوميات واللغات والأجناس البشرية.

وتتمثل في فلسفتها هذه أيديولوجية هذا المجتمع على أساس جديد . اما المحتوى الاجتماعي الذي سيكون الأساس لهذه الأيديولوجية، فهو موضوع الفقرة التالية :

حددت "الجماعة"، في الوقت نفسه، أسلوب تحركها نحو مهماتها وأهدافها، نعني أنها، حين كانت تضع "برنامجها"، كانت - في وقت واحد - تنفذ عملاً "تكتيكياً" دقيقاً، بل لعله يصح أن نقول: واعياً أيضاً. ذلك إذ تدرجت بالدعوة من مرحلة إلى مرحلة، وجعلت لكل مرحلة أسلوباً خاصاً يتناسب مع مستوى المدعو.

بدأت "الرسائل" بمرحلة المداورة والمناورة في التعامل من المدعويين الذين هم في المرتبة الدنيا من استيعاب الدعوة، حذرة معهم كل الحذر، آخذة في الحسبان كل ما هو متكون لديهم من معتقدات موروثية ومن مرتكزات مذهبية وإيديولوجية اكتسبوها من طبيعة نظام الحكم الاستبدادي السائد وطبيعة العلاقات الاجتماعية المسيطرة ومن آثار تجهيل جماهير "العامة" وعزلها عن حركة التطور الثقافي التي كانت في أوج نشاطها حينذاك.

ان وعي "الجماعة" لهذا الواقع، حملهم على تضمين عملهم "البرنامجي" شبه "نظام داخلي" تنظيمي، يقضي أول كل شيء باختيار فئة الشباب "للحلقات" الأولى من "التنظيم"، لكون هذه الفئة من الناس "كمثل ورق أبيض نقي لم يكتب فيه شيء".⁴²⁵

ان الخطة "التكتيكية" في التعامل مع المدعويين الشباب، تقضي بتقديم المعارف الأولية اليهم عن شؤون الدعوة، وهي المعارف التي تستثير في أذهانهم الشكوك في ما يكون قد وصل اليهم من معتقدات دينية أو مذهبية أو من أصول أيديولوجية "رسمية"، ثم تستثير في الوقت نفسه فضولاً معرفياً عندهم للاطلاع على ما هو أبعد من تلك المعارف الأولية عن شؤون الدعوة.

وهكذا تتدرج أساليب "التعليم" متصاعدة، مرحلة مرحلة، مع تصاعد مراحل العمر بالمدعويين، حتى تبلغ معهم مرحلة ما بعد الخمسين من أعمارهم، فيحق لهم حينذاك بلوغ المرتبة الرابعة، وهي العليا، فيرتفع الحذر، ويصبح "التعليم" صريحاً معهم، ويمكنهم الاطلاع على أسرار "المنظمة" كاملة. المحتوى الاجتماعي لإيديولوجية "الأخوان"

لكي نستطيع استخلاص هذا المحتوى، نحتاج أن نزيح عنه قدرًا ليس باليسير من تراكمات الأوهام الغيبية المختلطة بالفلسفات المثالية (فيثاغورية وأفلاطونية وأفلاطونية محدثة) وبالرموز "الباطنية": الاسماعيلية والتصوفية.

⁴²⁵ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص 371

ولكن رغم هذه التراكيمات المتشابهة، سنجد هذا المحتوى بصورة مختلفة عن المحتوى الأيديولوجي للفلسفة الصوفية.

والجديد هنا هو الاقتراب، أكثر فأكثر، من الواقع الاجتماعي. بل الجديد الأكثر أهمية عند "أخوان الصفاء" هو تحديد الأشياء على نحو يضع التفكير التأملّي مقترناً، تقريباً، بتصور واضح للظروف المادية للمجتمع. وهذا الأمر يثير مسألة أساسية لا في موضوعنا فقط، بل في موضوع الفلسفة العربية - الإسلامية على مدى مساحتها الوسيعة، نعني مسألة علاقة التداخل بين هذه الفلسفة والفلسفات القديمة، ولا سيما اليونانية منها.⁴²⁶

فنحن نرى هذا التداخل يبرز في فلسفة "أخوان الصفاء" على نحو أكسبها الصفة "الموسوعية"، بل جعل من شمول هذه العلاقة ومن الصفة "الموسوعية" لفلسفتهم، صفة "مبدئية" عند "الأخوان".

ان تعامل الفلسفة العربية - الإسلامية مع كل من الفلسفات الشرقية، واليونانية الصرف، واليونانية - الرومانية، كان يخضع لواقع الوضع التاريخي الذي كانت تتميز به العلاقات الاجتماعية في المجتمع العربي - الإسلامي خلال العصر الوسيط.

ولذا نلاحظ، مثلاً، كيف كانت نظرية الفيض الأفلوطينية، رغم سيطرتها الغالبة على مجمل الفلسفة العربية، تتشكل داخل هذه الفلسفة على نحو آخر يؤدي في نهاية الأمر إلى تغيير في محتواها وفي اتجاهها الأصلي.

فليس أمراً "انتقائياً" اختيارياً أن يظهر في فلسفة "أخوان الصفاء" أو فلسفة الفارابي وابن سينا هذا الميل المادي أو ذاك، أو يظهر ذلك الاتجاه العام إلى اقتران النظر التأملّي بالميل التجريبي، أو إلى ربط التصورات الميتافيزيقية بالظروف المادية للمجتمع، أو أن يكمن في متاهاتها الغيبية محتوى أيديولوجي يرتبط -نسبياً- بمطامح الفئات الاجتماعية الكادحة في الريق والمدينة معارضاً لأيديولوجية النظام الاجتماعي الاستبدادي القائم على أساس علاقات الانتاج الاقطاعية بوجه عام.⁴²⁷

ان نظرية الفيض، حين تشكلت في الفلسفة الأفلوطينية، كانت تحمل تعبيراً أيديولوجياً يختلف نوعياً، عن هذا المحتوى الأيديولوجي في الفلسفة العربية.

فإن فلسفة أفلوطين بذاتها كانت نتاجاً لواقع اجتماعي آخر مختلف جذرياً عن واقع المجتمع الذي ظهرت فيه الفلسفة العربية.

ان ظاهرة فصل الفكر عن الواقع، أو فصل عالم السماء عن عالم الأرض فصلاً صارماً، مع احتقار العالم المادي، كما يفكر أفلوطين، كانت تعبيراً عن واقع الفصل الكامل بين طبقة "الاسياد"، في المجتمع العبودي اليوناني المحتضر حينذاك، وبين طبقة "العبيد" التي كانت، في هذا المجتمع محرومة كل حقوق الانسان فضلاً عن حق ممارسة التفكير وشؤون الثقافة.

⁴²⁶ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص 372

⁴²⁷ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص 373

ذلك أن أفلوطين كان المعبر الأيديولوجي عن طبقة "الاسياد"، لارتباطه الوثيق بالامبراطور جورديانو، كما هو معروف تاريخياً، وعلى أساس هذا الارتباط تمكن أفلوطين أن يصحب امبراطوره هذا في حملته الفاشلة على بلاد فارس عام 242.

وبحكم موقعه الاجتماعي - السياسي هذا، كانت أفكاره عن الضرورة الجبرية الميتافيزيقية التي تحكم العالم وعن "الانسجام الكامل" في النظام الواحد الذي يسود الحياة، انعكاساً لموقفه التبريري تجاه النظام الاجتماعي الاستبدادي العبودي المتمثل في امبراطوره العتيد.

هذا كله يختلف عن موقف الفلسفة العربية والفلاسفة العرب، ومنهم "اخوان الصفاء".

فقد ظهرت الفلسفة العربية في ظروف علاقات اجتماعية اقطاعية باتجاهها العام، تنمو خلالها في المدن فئات تجارية وفئات حرفية كانت لديها الظروف الاجتماعية الموضوعية للتطور النسبي. هذا من جهة. وكان ممثلو هذه الفلسفة - من جهة ثانية - ينشأون من أوساط فلاحية أو من أوساط فئات تجارية أو حرفية أو من أوساط الفقراء المعدمين. أي أن ممارسة التفكير لم تنبثق كما كانت في المجتمع العبودي وفقاً على أوساط "الاسياد" والاريسوقراطيين، بل بالعكس: أصبح معظم الذين يمارسون التفكير من أوساط شعبية.

ومن جهة ثالثة: كان تاريخ البشرية قد عبر أكثر من ستة قرون منذ أفلوطين حتى عصر الفلسفة العربية في القرون الوسطى، وخلال هذه القرون الطوال كانت معارف الانسان عن العالم تتقدم، شيئاً فشيئاً، في محاولة فهم هذا العالم واكتشاف بعض قوانين الطبيعة والمجتمع، بصرف النظر عن كون هذا الفهم أو هذا الاكتشاف مطابقاً أو غير مطابق للحقيقة المطلقة الموضوعية.

يضاف إلى ذلك أن معظم الفلاسفة العرب، في تلك العصور، كانوا يجمعون بين النظر الفلسفي التأملي وممارسة العلوم الطبيعية بوسائل التجربة والممارسة العملية، وكانت وسائلهم هذه تتطور خلال هذه الممارسة فتساعد - بصورة دياكتيكية - على تطوير المعارف العلمية واكتشاف قوانين جديدة في مجال الطبيعة، على قدر ما تسمح الظروف التاريخية بذلك.

إن منطق هذه الحقائق كلها يفترض - بحق - أن تتغير نظرة الفلاسفة العرب حينذاك إلى العالم عن نظرة أفلوطين، وعن نظرات الفلاسفة اليونانيين الذين سبقوه.

من هنا كان أمراً موضوعياً، لا ذاتياً ارادياً، أن تجيء الفلسفة العربية، في عصرها ذاك، نتاج التمازج الحتمي بين حصيلتين: حصيلة المعارف البشرية في عصور سابقة، وحصيلة الوضع التاريخي للمعرفة وللمجتمع في عصر النهضة الثقافية العربية، خلال القرنين الثالث والرابع الهجريين بالأخص.

في ضوء تحليلنا واستنتاجنا السابقين، يتيسر لنا الآن أن نكتشف مصدر ذلك التغير في المحتوى

الايديولوجي لفلسفة "اخوان الصفاء" بالقياس إلى المحتوى الايديولوجي لفلسفة التصوف.⁴²⁸

⁴²⁸ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص 375

وينبغي ان نذكر أولاً ان هناك عنصراً مشتركاً بين المحتويين، هو التأويل "الباطني" للشريعة، الذي رأينا انه ينتهي إلى نتيجة واحدة مشتركة، نعني بها رفض الأساس النظري لايديولوجية النظام الاجتماعي لدولة الخلافة .

والشريعة - في مفهوم الدولة - هي ذلك الأساس النظري نفسه. أي كون هذه الشريعة هي الوسيط الوحيد الثابت بين الله والانسان.

وقد رفض كل من الصوفية و"اخوان الصفا" وحدة الوساطة هذه وثباتها.

أما "اخوان الصفاء" فان موقفهم في هذه المسألة يتجلى في أكثر من جانب واحد من فلسفتهم، يتجلى :

أولاً، في رفضهم التقليد المطلق لظاهر الشريعة، وطلبهم "البحث والكشف بالبراهين" عما فيها "من الاسرار والاشارات المكنونة" ، وذلك كشأن "المتوسطين في كل علم وصناعة لا يرضون بالتقليد اذ يمكنهم البحث والكشف عنه بالبراهين.

ثانياً، في تفسيرهم النبوة تفسيراً ينطلق من تصور مادي، فهي عندهم أثر فلكي، آت من جرم الكوكب عطارد كما أشرنا قبل. وهذا التصور ينسف التصور "الرسمي" للشريعة والنبوة من الأساس.

ثالثاً، في قولهم بتجدد الشريعة والدين بصورة دورية ترتبط بحركة الاجرام الفلكية من حيث التقارب والتباعد بين هذه الاجرام .

رابعاً، في نظرية "الامامة" عندهم، فان "الامام" في نظريتهم ينبغي ان تجتمع فيه ست وأربعون من الصفات ، وهي بمجموعها تضع الامام في منزلة النبوة، أو فوق هذه المنزلة. ثم يقررون انه "ان لم يتفق ان تجتمع تلك الخصال في واحد، لكن تكون متفرقة في جماعتهم ، اجتمعت تلك الجماعة على رأي واحد ، وائتلفت قلوبهم على محبة بعضهم بعضاً.. فإن كنت (الخطاب إلى كل أخ من من اخوانهم) عازماً على طلب صلاح الدين والدنيا، فهل بنا نجتمع مع جماعة اخوان فضلاء..".

وهذا يعني ، بوضوح، ان جماعتهم ذاتها تمثل منصب الامام، ولذلك قالوا بأن الامام المنتظر ليس مختلفياً ، بل ظاهر بين الناس.

فعلى هذا ، اذن، يتبين ان "اخوان الصفاء" يضعون أنفسهم في موضع المواجهة المباشرة لنظام حكم الخلافة العباسية، لا أيديولوجيا فقط، بل سياسياً كذلك، أي أنهم يرمون إلى هدم هذا النظام لاقامة نظامهم هم مكانه، واعتبارهم هم أنفسهم ذوي الامامة الشرعية.

هذا اذا اخذنا لفظ "الامامة" بمعناه الظاهر المألوف، والا فهو رمز فقط يقصدون به هدفهم السياسي.

الجوانب الاجتماعية في فلسفة "الاخوان":

النقاط الثلاث الأولى السابقة تمثل العنصر المشترك للمحتوى الأيديولوجي في فلسفة كل من الصوفية و "اخوان الصفاء".

لكن "الاخوان" يتفردون بعنصر يعبرون به عن تقدم ملحوظ على الصوفية في مجال الصراع الايديولوجي لعصرهم.

ذلك هو ارتباطهم الواضح بالواقع الاجتماعي الذي خرج بهذا الصراع عندهم من اطاره الفكري المجرد ليكتسب محتوى اجتماعياً مباشراً.⁴²⁹

أما المحتوى الاجتماعي لفكر "اخوان الصفاء" فيتجلى في الجوانب التالية من فلسفتهم:

1- انهم يرفضون فكرة السعي لنقاء الانسان وسعاداته الاخروية منعزلة عن نشاطه الاجتماعي لخير حياته الدنيوية، بل هم يضعون هذا النشاط في أساس ذلك السعي.

2- انهم، اذ يؤكدون الطابع الاجتماعي لنشاط الانسان، يؤكدون قيمة العمل والطابع الاجتماعي أيضاً لأهداف العمل.

لذلك هم يضعون تقسيم العمل في المجتمع كأساس لتقدم المجتمع وهنائه، ويضعون الحوافز المادية كأساس لانجاز العمل وإتقانه .

وفي مجال الحوافز المادية للعمل يقولون في السياق نفسه: "واما ما اصطلحوا عليه من الكيل والوزن والثمن والاجرة، فان ذلك حكمة وسياسة، ليكون حثاً لهم على الاجتهاد في اعمالهم وصنائعهم ومعاوناتهم، حتى يستحق كل انسان من الأجرة بحسب اجتهاده في العمل ونشاطه في الصنائع.

ان لهذا النص مدلولاً اجتماعياً آخر مرتبطاً بالوضع التاريخي لقضية العمل، وبه يظهر وجه الاختلاف الذي سبقت الإشارة اليه بين المجتمع اليوناني العبودي الذي تمثلته الفلسفة اليونانية، وفلسفة أفلوطين بوجه

خاص، وبين المجتمع الاقطاعي - التجاري الذي تمثلته الفلسفة العربية، منها فلسفة "اخوان الصفاء".⁴³⁰

نعني بهذا المدلول زوال نظرة الاحتقار إلى العمل اليدوي والانتاجي وإلى الفئات الاجتماعية التي تمارس هذا العمل. تلك النظرية المرتبطة بالمجتمع العبودي. بل نجد عند "الاخوان" نظرة معاكسة تضع هذه الفئات الاجتماعية في مستوى واحد مع الفئات السياسية والعلمية والتعليمية.

3- ان "اخوان الصفاء" وضعوا معارفهم "الموسوعية" المدونة في "رسائلهم" الاحدى والخمسين، لتكون هذه المعارف كلها، بمختلف انواعها ومستوياتها، في متناول مختلف فئات المجتمع دون تمييز بينها، وحاولوا نشرها في أوسع الجماهير، ورتبوا في الرسائل نفسها وسائل ايصال هذه المعارف إلى الناس كافة، بواسطة مجالس منظمة بأعدادها وبمواعيد اجتماعاتها.

⁴²⁹ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص 377

⁴³⁰ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص 378

نستنتج من ذلك أن تثقيف الجماهير العريضة بالمعارف العلمية المحض كان هدفاً من أهداف "الاخوان" إلى جانب الهدف السياسي.

ان محاولة التثقيف الجماهيري، حتى بالموضوعات الدعائية ذات الطابع المذهبي والسياسي، هي بذاتها محاولة ذات مدلول ايديولوجي له محتواه الاجتماعي الصريح وان تعميم المعارف العلمية في المجتمع كله عن الطبيعة والانسان والدين والمجتمع والدولة، بمفاهيم متحررة من المفاهيم الرسمية، هو عمل ايديولوجي يقف في مواجهة ايديولوجية نظام الحكم المسيطر حينذاك، ليحاربها من جهتين: من جهة كونها، أولاً، أداة لحجب المعارف العلمية عن جماهير " العامة"، وحصرها في الفئات العليا من المجتمع وفي الفئات الأخرى

المالية للدولة ونظامها الاجتماعي المسيطر.⁴³¹

ومن جهة كونها، ثانياً، تقوم على توطيد استبدادية هذا النظام وتأييد سيطرته المطلقة غير القابلة للاعتراض والنقاش، وتحريم الافكار المتحررة من مفاهيم الفكر "الرسمي" ومسلّماته النظرية، وشهر تهمة "الزندقة" أو "الهرطقة" أو "الكفر" سلاحاً لارهاب ذوي الافكار المتحررة هذه واضطهادهم حتى بالابادة الجسدية. ان التاريخ يقدم لنا "اخوان الصفاء" كأحد أظهر الامثلة الملموسة على ذلك، بوضعهم السري الغامض، وبالصيغ الحذرة المنتهى الحذر التي صاغوا بها "رسائلهم" حتى برزت أفكارهم ملفعة بالرموز والمعميات حيناً. وبالشعارات الدينية الشائعة المحمولة على عدة اوجه حيناً آخر، مدفوعين إلى ذلك كله بعامل الخوف على حياتهم وحياة أفكارهم من جهة، وبعامل الحرص على فتح الطريق امام أيديولوجيتهم ومعارفهم إلى أذهان أوسع الجماهير من جهة ثانية.

وقد نفذ المستشرق "دي بور" إلى هذا الجانب من قضية "الاخوان" اذ استنتج من آرائهم "أنها تبدو مذهب جماعة مضطهدة تطل النزعات السياسية منه بين حين وآخر، ونرى من خلاله بعض ما عاناه أصحاب هذه الرسائل من آلام، وما قاموا به من كفاح، وما استهدفوا له هم وأسلافهم من جور...".

4- ان "الاخوان" ينطلقون، موضوعياً، في فلسفتهم الاجتماعية من نظرة طبقية عفوية. ولعل تحديد موقعهم الطبقي ليس عسيراً اذا أخذنا الوضع التاريخي بالحسبان.

نعني به الوضع التاريخي للوعي في العصور الوسطى، وفي مجتمع يحكمه نظام اجتماعي تسيطر ايديولوجيته اللاهوتية سيطرة مطلقة على وعي مختلف الطبقات والفئات الاجتماعية، ولا يسلم من سيطرتها حتى المفكرون المناهضون لهذا النظام ولايديولوجيته.

فاذا نحن لم نلاحظ هذا الوضع التاريخي لصورة الوعي العام في تلك العصور، لم نستطع أن نحدد الموقع الطبقي لالاخوان الصفا من خلال فلسفتهم الاجتماعية المعروضة في "الرسائل"، بل ربما وقعنا في خطأ الاستنتاج أن هناك تناقضاً بين نظرتهم الطبقيّة والمحتوى الايديولوجي لمجمل افكارهم الفلسفية ولخط

اتجاههم "الاستراتيجي".⁴³²

⁴³¹ حسين مروّة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص 379

⁴³² حسين مروّة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص 380

قلنا انهم ينطلقون في فلسفتهم الاجتماعية من نظرة طبقية، وهذا أمر طبيعي ما دمنا نتحدث عن موقف ايديولوجي لهم ونبرهن على وجود هذا الموقف.

وانه لأمر طبيعي كذلك - للسبب نفسه- ان يكون للوضع الطبقي لمجتمعهم انعكاس ما في مجمل فلسفتهم ومجمل موقفهم الايديولوجي .

ولكن المسألة أن ظاهر النصوص التي ينعكس فيها هذا الوضع الطبقي، يوحي بانهم يسايرون هذا الوضع ويقرونه ويؤكدون صورته التي تلائم ايديولوجية النظام الاجتماعي المسيطر، رغم كونهم - وفق استنتاجاتنا السابقة- يفكرون ويعملون لهدم هذا النظام ونسف الأسس النظرية لأيديولوجيته، ويريدون اقامة نظام آخر له ايديولوجية مخالفة.

فهم ، مثلاً، حين يتصورون المجتمع الامثل "لمدينتهم" التي يفترض أن تبني عليها "دولة الخير" ، يتصورون تركيبه الطبقي على الوجه التالي: يتألف من أربع مراتب (ولنقل: أربع طبقات أو فئات اجتماعية): "أحداها، مرتبة أرباب الأركان الأربعة ذوي الصنایع. والثانية، مرتبة ذوي الرياضات. والثالثة، مرتبة الملوك ذوي الأمر والنهي. والرابعة، مرتبة الالهيين ذوي المشيئة والارادة.

فهذا هو التركيب الطبقي نفسه لمجتمع الدولة التي يعارضونها ، زائداً الطبقة الرابعة، التي هي مرتبة الالهيين (الحكماء الفلاسفة).

وهذا هو سلم الترتيب الهرمي التقليدي لطبقات هذا المجتمع: ذوو الصناعات (القوى المنتجة) في القاعدة، ثم ذوو الرياضات (حكام الاقاليم والمحافظات والبلديات وسائر الاداريين)، ثم "الملوك ذوو الأمر والنهي". وأخيراً: الالهيون ذوو "المشيئة والارادة".

فاذن، يقر "الاخوان" الحكم الملكي، ويجعلون له الأمر والنهي، كما في ظاهر النص. بماذا تتميز "دولة أهل الخير" (دولة الاخوان) اذن، من الوجهة الطبقية؟. هذا أولاً وأين الموقع الطبقي للاخوان ، ثانياً؟..

الجواب عن المسألة الأولى أن نعود إلى الوضع التاريخي، لكي نقول انه ليس مطلوباً، ولا يمكن أن يكون مطلوباً من "الاخوان"، أو من مفكرين آخرين، ان يخرجوا على عصرهم أو يتجاوزوا حدود وضعه التاريخي.

فمجتمعات عصرهم مجتمعات طبقية. والصورة التاريخية للتركيب الطبقي لهذه المجتمعات هي الصورة نفسها التي يعكسها "الاخوان" ولا يمكن أن نطلب منهم أيضاً صورة غيرها، والنظام السياسي القائم على الملكية، هو جزء لا ينفصل من الصورة ذاتها والوضع التاريخي ذاته، ولا يمكن - مرة أخرى- أن نطلب منهم

433

تصور نظام سياسي آخر لم يكن داخل في هاجس تلك العصور بعد.

أما الأمر الذي تتميز به الصورة الطبقية، بل الايديولوجية كذلك، في نظام "الاخوان" ، فهو نفسه الأمر الذي يمكن أن نحدد به موقعهم الطبقي. وهذا يتمثل في جانبين من الصورة:

⁴³³ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص381

الجانب الأول، هو المركز الذي يحتله الملوك في سلم النظام الاجتماعي وسلطته السياسية. فقد رأينا هذا المركز يقع في مرتبة تحت مرتبة "الالهيين"، ورأينا فوق سلطة "الأمر والنهي" التي للملوك، سلطة أعلى منها هي "المشيئة والارادة" التي أسندها "الاخوان" إلى "الالهيين" (الفلاسفة).

فهنا اذن خطوة ثورية، أيديولوجية تسترعي الانتباه الجدي. لاننا هنا نفاجأ بانتزاع السلطة المطلقة من أيدي "ملوك" العصر الاسلامي الوسيط، ووضع المشيئة الأولى والارادة الأولى بأيدي الفلاسفة والحكماء، بحيث تكون لهم الرقابة النافذة على تصرف "الملوك" (نقرأ هنا : الخلفاء). ان ذلك مرتبط، اذن، بالمواجهة الايديولوجية التي أشرنا اليها.

الجانب الثاني، هو الموقف من "ذوي الصنائع" (القاعدة الطبقيّة للمجتمع = القوى البشرية المنتجة). نلاحظ هنا أولاً قولهم أثناء تصنيف مراتب فئات المجتمع: "... أحداها مرتبة أرباب الاركان الأربعة ذوي الصنائع".

ماذا يعنون بـ"أرباب الاركان الأربعة"؟ نفهم ذلك حين نتابع هذا النص لنرى كيف يفسرون العلاقات بين "مراتب أهل المدينة" (طبقات المجتمع). فلنقرأ النص التالي:

"وينبغي أن يكون تدبير ذوي الصنائع سارياً في الرؤوسين كسريان الضوء في الهواء، وكسريان القوى النامية في الأركان الأربعة التي هي: النار، والهواء، والماء، والأرض.

ويكون سريان سياسة ذوي الرياسات سارياً في أرباب ذوي الصنائع كسريان الالوان في الضياء ، أو

كسريان القوة الحيوانية في القوة النامية.⁴³⁴

ويكون نفاذ أمر الملوك ذوي السلطان سارياً في الرؤساء ذوي السياسة كسريان القوة الباصرة في إدراك الالوان، وكسريان القوة الناطقة في القوة الحيوانية. ويكون سريان مشيئة الالهيين ذوي الارادة سارياً في الملوك ذوي السلطان كسريان العقل في المعقولات، أو كسريان القوة الملكية⁴³⁵ في القوة الناطقة، فاذا انتظم أمر المدينة على هذه الشرائط، فهي السيرة الكريمة الحسنة التي يتعامل بها أهل المدينة فيما بينهم".

نستنتج من هذا النص، أولاً، ان وصف "ذوي الصنائع" بـ"أرباب الاركان الأربعة" مصدره نظرة "الاخوان" إلى منتجي الخيرات المادية (ذوي الصنائع) كنظرتهم إلى العناصر الأربعة (النار والهواء والماء والأرض) من حيث كون هذه العناصر هي الأصول الأولى الأساسية للحياة في الكائنات المادية.

ونستنتج -تبعاً لذلك- أن "الاخوان" يناظرون بين مراتب طبقات المجتمع ومرتبات "تطور" الكائنات المادية. فكما تكون هذه الكائنات في المرحلة الأولى من "تطورها" عبارة عن "القوة النامية" (القوة النباتية) المتكونة بفعل العناصر الطبيعية الأساسية، ثم "يتطور" إلى "القوة الحيوانية"، فالى "القوة الناطقة" (الانسانية)، فالى

⁴³⁴ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص382

⁴³⁵ الملكية: (يفتح اللام) من الملائكة. فان "اخوان الصفاء" يرون أن رتبة الملائكة هي الرتبة العليا التي تنتهي اليها النفوس البشرية الصالحة. وهي، من حيث كونها انتقالاً "تطورياً" للبشر الصالحين، تساوي في نظرهم أعلى مراتب "تطور" الاحياء المتصاعدة من القوة النباتية حتى القوة الناطقة فالملائكية (راجع الرسائل : ج2، ص172). وهم يربطون بين الطبيعة والملائكة، بل الملائكة تعبیر -عندهم- عن الطبيعة القائمة في النفس الكلية (الرسائل : ج2، ص55، ص108-109).

"القوة الملكية" (الملائكة) - هكذا تتصنف مراتب الفئات الاجتماعية من الأدنى إلى الأعلى: من "ذوي الصنائع"، إلى "ذوي الرياسات"، فألى "الالهيين" (الحكماء، الفلاسفة).

إذا صرفنا النظر عن الطابع الميكانيكي لهذا التناظر بين المراتب الاجتماعية الطبقيّة وبين مراتب "تطور" الاحياء في نظرية "الاخوان"، أمكن ان نستخلص منه نظرة ذات وجهين:

الوجه الأول، كون "ذوي الصنائع" في المرتبة الدنيا من المجتمع. وهذا هو الوضع التاريخي الذي قلنا -قبل- انه ينبغي أن يؤخذ بالحسبان عند تحديد موقع "الاخوان" الطبقي.

ان هذا واقع تاريخي يعكس عندهم بالضرورة انعكاساً واقعياً، وليس منتظراً أن يتجاوزوه، وما كان ممكناً ذلك.

وهو في التاريخ حتى عصر الاشتراكية، وسبقى ممتداً إلى أن يسود المجتمع اللاتطبيقي عالمنا كله.⁴³⁶

أما الوجه الثاني، فهو كون "الاخوان" ينظرون إلى الفئات الاجتماعية التي تخلق للمجتمع حاجاته المادية، نظرتهم إلى قوة أساسية تصنع للمجتمع قاعدة صيرورته مجتمعاً بالفعل، أو إلى شرط أساسي لانتظام "أمر المدينة" (المجتمع) وفقاً لتعبيرهم ونظريتهم.

اننا نحتاج هنا إلى التنسيق بين هذه النظرة إلى مكانة "ذوي الصنائع"، كما استنتجناها من النصوص الأخيرة، وبين نظرتهم الأخرى إلى الطابع الاجتماعي لنشاط الانسان، والطابع الاجتماعي لأهداف العمل، ونظرتهم إلى تقسيم العمل كأساس لتقدم المجتمع وهنائه، وإلى استحقاق كل انسان من الأجرة بحسب اجتهاده في العمل، كما استخلصنا ذلك سابقاً.

ان التنسيق بين هذه المواقف النظرية كلها، يوصلنا إلى رؤية ما وراء هذه المواقف من منطلق أيديولوجي يتحدد - في رأينا- بأنه أحد التعبيرات التاريخية عن أيديولوجية الفئات الاجتماعية المستثمرة والمضطهدة في ظل النظام الاجتماعي لدولة الخلافة العباسية.

ولكي يكون "الاخوان" من المعبرين عن أيديولوجية هذه الفئات الاجتماعية الواسعة المتنوعة طبقياً، ينبغي ان يكون لهم أساس انتماء إلى فئة أو أكثر من هذه الفئات، وان كانوا وقت وضع موسوعتهم الفلسفية قد أصبحوا، كمتفقين، في مكان من المجتمع ربما أبعدهم - بحكم انصرافهم الفكري- عن صفوف الطبقة أو الفئة الاجتماعية التي انحدروا منها.

ولكن المسألة لا تتوقف على استمرار وجودهم الفعلي في صفوف طبقتهم أو فئتهم الاجتماعية الاصلية، بقدر ما تتوقف على استمرار انحيازهم الايديولوجي اليها، وعدم تحولهم إلى صف طبقة جديدة لها أيديولوجيتها المعاكسة.

مسألة القدر والإرادة :

في فلسفة "الاخوان" كوجه من الوجوه التي يتجلى فيها موقفهم الايديولوجي . فهم يتابعون موقف المعتزلة في

مسألة القدر، ويرفضون موقف الجبرية صراحة في "الرسالة الجامعة".⁴³⁷

⁴³⁶ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص383

وفي رسالتهم الخاصة "بالجسمانيات الطبيعية" يدحضون رأي بعض أهل الجدل بأن الأفعال كلها من الله، ثم يقرّون أن الأفعال والحوادث الطبيعية وأفعال الإنسان جميعاً ، هي "أفعال النفس الجزئية". و"النفس الجزئية" في تعبير "الاخوان" هي ذات الوجود المتشخص في موجود عيني في العالم الخارجي (المادي).

فهم، إذن، يرجعون أفعال الطبيعة إلى قوانين الحركة الطبيعية مباشرة، وأفعال الإنسان إلى الإنسان نفسه مباشرة أيضاً، بالرغم من أنهم يرجعون ذلك، بصورة غير مباشرة ، إلى النفس الكلية الفلكية. فالنتيجة أن مرد أحداث العالم كلها إلى الطبيعة في نهاية الأمر. فهذا إذن موقف ينبغي أن يسجل كمنطلق لنزعة مادية في فلسفة "اخوان الصفاء" ، بالإضافة إلى كونه ينسجم مع موقفهم الايديولوجي. بل هم يتجاوزن ذلك ليفرضوا الموقف نفسه على "واضع الشريعة".

ففي الرسالة السادسة من مجموعة الرسائل الخاصة بالعلوم "الناموسية والشرعية" يشترطون في واطع الشريعة أن يعتقد أموراً ومبادئ معينة، منها المبدأ الخامس الذي يوجب على واطع الشريعة "أن يرى أن كل واحدة من الموجودات منفردة بذاتها، لا يصلحها ولا يفسدها الا ما يتعلق بها من سوء أعمالها أو فساد آرائها أو رداءة أخلاقها أو تراكم جهالاتها".

ثم نجد "السادس" بين هذه المبادئ يقضي على واطع الشريعة "أن يرى أن الباري تعالى إذا أمر الناس امراً أمكنهم منه، وأزاح عنهم فيه، فمنهم طائع لأمره ، ومنهم راكب نهيه".⁴³⁸

ليس يعنينا الشرط "السادس" هذا كثيراً، فهو تأكيد لما سبق عرضه. وإنما يعنينا الآن، باهتمام خاص، الشرط الخامس. ذلك أن هذا الشرط يقدم لنا الفكرة بصيغة جديدة لها محتواها الجريء. فهو يرفض التدخل الخارجي الغيبي في تصرفات الإنسان. ويقرر استقلاليته في ما يعمل وفي ما لا يعمل، وإن إصلاحه أو إفساده إنما يأتيه من قبل إرادته واختياره المستقلين.

فلا بد أن يكون قصدهم هنا متوجهاً - بالخصوص - إلى نفي تدخل الإرادة الإلهية في أفعال الإنسان وتصرفاته واختياراته . فهذا هو القصد باستقلالية الإنسان. ولكن لا يجرؤ "الاخوان" على قول هذا بصيغة أكثر صراحة من صيغتهم هذه التي نعدها جريئة نسبياً.

الموقف من العقل:

موقفهم من العقل يؤخذ من مصدرين:

1- تصريحهم النصي في اعتماد العقل.

⁴³⁷ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص384

⁴³⁸ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص386

2- مجمل طريقتهم المنهجية في معالجة القضايا المطروحة في "الرسائل".⁴³⁹

عند النظر في المصدر الأول نجدهم يضعون العقل في مكان "الرئيس" لجماعتهم، ما دام لابد لكل جماعة "تريد أن يجري أمرها على السواد وتكون سيرتها على الرشاد" من "رئيس يرئسها، ليجمع شملها ويحفظ نظام أمرها..". لذا هم قد رضوا بالعقل رئيساً على جماعة اخوانهم، وجعلوه الحكم بينهم، فهو "الذي جعله الله تعالى رئيساً على الفضلاء من خلقه".

وحرصاً منهم على الاستسماك بموجبات هذه الرئاسة للعقل، يؤكدون انه "من لم يرض بشرائط العقل وموجبات قضاياه (..) فعقوبته في ذلك أن نخرج من صداقته، ونتبرأ من ولايته، ولا نستعين به في أمورنا، ولا نعاشره في معاملتنا، ولا نكلمه في علومنا ، ونطوي دونه أسرارنا ، ونوصي بمجانبته اخواننا.

ان لدينا هنا وثيقة صريحة تضع حكم العقل في منزلة المرجع الأول للجماعة. وليس من مجال، في نص كلامهم هذا، لقول قائل بان القصد بالعقل هو "العقل الأول" أو "العقل الفعال" الذي يبنون عليه "عملية" الخلق أو الصدور. فان كلامهم كله ينصب على العقل الانساني. لذا قالوا: "...اذا انضاف إلى عقولهم .." ثم ينبغي ان ننتبه إلى مغزى تلك الكلمات الاخيرة في هذا النص: "...فليس يحتاجون إلى رئيس يرئسهم.. إلخ". اليس فيها الماح شفاف إلى اكتفائهم بأحكام العقل عن أحكام الشريعة، أو بـ"العبادة الفلسفية" عن "العبادة الشرعية الناموسية"؟ المسألة -كما نرى- واضحة.

أما المصدر الثاني لتحديد موقفهم من العقل، وهو منجمهم في "الرسائل"، فاننا نجد له تجليات عدة يتجلى فيها، ونذكر - على سبيل المثال - بعضاً من هذه التجليات:⁴⁴⁰

أولاً، تعريفهم "العقل الانساني" بانه "التمييز الذي يخص كل واحد من أشخاص الانسان. فما دام العقل هو الخاصة الاساسية المميزة للانسان . فهل لمن يعترف بذلك، بلهجة التحديد والتعميم، أن يهمله جانباً، فلا يجعله الدليل إلى المعرفة وكشف المجهول واستطلاع حقائق الوجود؟. ثانياً: انكارهم المعجزات. والعقل هو المستند في انكارها. فهو الذي يستكشف قانون العلاقة السببية بين الاشياء والأحداث وبين أسبابها الموضوعية.

وهو الذي اعتمده "الاخوان" في ادراكهم معنى "العلة" وعلاقتها بـ"المعلول" فحدوها في رسالة "الحدود والرسوم" التي هي الدليل الاصطلاحي المنهجي لهم في عملهم "الموسوعي" (الرسائل)، اذ قالوا بأن "العلة هي سبب لكون كل شيء آخر ايجاداً"، وأن "المعلول: هو الذي لوجوده سبب من الاسباب".

وعلى هذا الاساس - بالطبع - تأولوا ما ورد في الكتب الدينية من اخبار المعجزات، فأخضعوها لأحكام العلاقة السببية، وجردوها من الهالة "العجائبية" اللاهوتية.

تأولوا ، مثلاً، قصة احياء المسيح الموتى بأن الموت هنا هو الجهل، وحياء "ميت" الجهل يكون بالمعرفة، وقصة شفائه الاعمى بأن العمى هنا هو عمى القلب عن الحق ، وشفائه بالهداية إلى الحق.

⁴³⁹ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص 387

⁴⁴⁰ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص 388

ثالثاً: رفضهم التقليد في الدين ما لم تقم البراهين على صحة ما يرثه الوارثون من كل دين.
 رابعاً: انهم في مجال نظرية المعرفة، بعد اعترافهم بقيمة المعرفة الحسية يرون أن الاحكام التي يستخرجها العقل الانساني من المبادئ العقلية هي أسمى أنواع المعرفة.⁴⁴¹
 خامساً: أن معظم عملهم الموسوعي في تفسير العالم، يستند إلى مباحثهم في العلوم الرياضية الطبيعية أكثر مما يستند إلى المعارف اللاهوتية.

نظرية المعرفة في فلسفة "الاخوان":
 نعود بالذاكرة، هنا، قليلاً إلى عصر الكندي، حين ظهرت التجليات الأولى للفلسفة العربية - الاسلامية بتيارها العقلاني.

ذلك لكي نقيس مدى تطور نظرية المعرفة في هذه الفلسفة، منذ ممثلها الأول (الكندي) حتى عصر "اخوان الصفاء"، أي خلال نحو قرن.

فقد لاحظنا هناك أن موضوع المعرفة أخذ ينكسر عنه طوق الحصار داخل الفكر اللاهوتي، منذ اوسع الكندي مجال هذا الموضوع إلى ما وراء الحصار ذاك.

فانه بعد أن كان محصوراً، حتى القرن الثالث الهجري (التاسع)، في معرفة الله، وفي معرفة العلاقة بين الله والعالم، أصبح يشمل - إلى ذلك - في فلسفة الكندي، معرفة العالم لذاته، أي مستقلة عن المعرفة اللاهوتية.

فاذا انتقلنا إلى ما بعد منتصف القرن الرابع الهجري (العاشر)، وجدنا هذا المجال يتسع إلى أبعاد جديدة في فلسفة "اخوان الصفاء"، وفلسفة الفارابي وسائر الفلاسفة العلماء في هذا العصر، بل وجدنا له أبعاداً جديدة عميقاً، لا أفيقاً فقط.⁴⁴²

وليس الشكل "الموسوعي" الذي ظهرت به رسائل "اخوان الصفاء" سوى تعبير عن هذه الظاهرة في عصرها. بعد هذه المقدمة العامة، علينا الآن أن نرى بالتعيين حدود موضوع المعرفة في موسوعة "الاخوان"، ثم ان نرى المصادر المعتمدة عندهم للمعرفة، والاصول والمقاييس التي يأخذون بها.

أما الموضوع فنرى حدوده تتجه وجهتين أساساً: الأولى، نحو معرفة الله وعلاقته بالعالم. والثانية، نحو العالم ذاته ولذاته بنوع من الاستقلال عن الوجهة الأولى.

وباختلاف الوجهتين تختلف حدود المعرفة نفسها، وإن لم تختلف المصادر والاصول والمقاييس الا قليلاً.

لننظر أولاً في مسألة معرفة الله:

⁴⁴¹ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص 389

⁴⁴² حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص 390

يقرر "الاخوان" هنا أن هذا النوع من المعرفة، هو "أشرف العلوم وأجل المعارف". ولا نتوقع أن يقرروا غير ذلك، سواء من حيث علاقتهم بالعصر التاريخي، أم من حيث علاقتهم بظروف المجتمع الذي يتوجهون بمعارفهم اليه.

وأول نقطة في المنهج أنه لا يقاس طلب هذه المعرفة على طلب معرفة "الاشياء الجزئية المحسوسة". والنقطة الثانية في المنهج، هي استخدام المقولات في ايضاح الفرق بين هذين النوعين من المعرفة. فان معرفة كل من المحسوسات والكميات المذكورة تطلب للجوابه عن أحد الاسئلة المتعلقة بهوية الشيء، أو ما هيته، أو كميته، أو كفيته، أو وضعه، أو مكانه، أو زمانه، أو علته، أو مميزاته.⁴⁴³

أما معرفة الله فتطلب للجوابه عن سؤلين ليس غير من هذه الاسئلة، هما: هل هو؟ من هو؟ أي عن هويته، وعن صفاته.

يستنتج من ذلك أن معرفة الانسان عن الله لا تتناول ماهيته، لا لان هذه المعرفة فوق قدرة العقل البشري - فهذا أمر لم يقولوه، وانما قالوا ما يفهم منه العكس - بل لان الذين طلبوا هذه المعرفة من "العلماء" كما يعبر "الاخوان" - لم يصلوا اليها، لا بسبب من خفاء سر الله، وانما بسبب "من شدة ظهوره وجلالة نوره". "فالاخوان" لا ينظرون في المسألة اذن على الأساس التقليدي، أي على أساس الحكم بعجز العقل البشري عن معرفة ماهية الله، بل أن المسألة في نظرهم تتصل بأمر آخر، هو أنه لا يسأل عن ماهية الله، لانه هو مبدع الماهيات، كما لا يسأل عنه من حيث الكم والكيف والمكان والزمان والعلة، لانه هو مبدع الكميات والكيفيات والامكنة والازمنة والعلل كلها.

فهذه المقولات لا تنطبق على ذات الله، لانه منزّه عن الجسمية وحالاتها وأعراضها مطلقاً. ولننظر - ثانياً - في الجانب الآخر، أي في موضوع المعرفة خارج عالم اللاهوت. نعني موضوعها في العالم المادي. ولنسأل، في البدء: هل العالم المادي هذا يكون موضوعاً للمعرفة في فلسفة "اخوان الصفاء"؟.

هذا السؤال ينحل -في الواقع- إلى سؤال آخر هو الأساس هنا: هل "اخوان الصفاء" يعترفون بالوجود الموضوعي للعالم الخارجي (المادي)؟.

يمكننا القول، منذ الآن: نعم. انهم يعترفون له بهذا الوجود فمن الطبيعي - اذن - ان يكون موضوعاً⁴⁴⁴ أما مصادر المعرفة التي يعتمدها "الاخوان"، فان الاساس فيها هو ما يخضع لتيار النزعة العقلانية في الغالب. فانهم حتى في مجال ما يسمونه بـ"العلوم الالهية" لا يبتعدون عن هذا الاساس. غير ان هذا الأصل لا يبقى وحده دائماً مصدراً لمعرفة "العالم الروحاني". فان التحفظ والحذر للذين يسيطران، في معظم "الرسائل"، على تفكير "الجماعة" يدفعانهم أحياناً إلى اضعاف ستار غيبي على استنتاجاتهم ذات النزعة العقلانية والمادية.

⁴⁴³ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص 391

⁴⁴⁴ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص 392

ومن هنا يشتد الالتباس في نصوصهم لدى الباحثين ، فيجد المثاليون منهم في هذا الالتباس مجالاً لطمس تلك النزعة، أو لعدم رؤيتها كأمينة وراء ذلك الستار الغيبي الذي يكون حيناً كثيفاً وحيناً شفافاً يكشف ما وراءه.⁴⁴⁵

إذا كانت معرفة الله و"العالم الروحاني" بأسره، تستند إلى العقل والمعارف العقلية والعلمية، كما اتضح في ما سبق، فبالأولى أن تستند معرفة "العالم الجسماني" إلى هذه الوسائل نفسها. بل نرى هنا عملية التفكير بكاملها تتكشف ، في نصوص "الاخوان" ، عن ميل مادي عندهم ينطلق من نظرة تطبيقية مقارنة للواقع.

"اخوان الصفاء" عند تفسيرهم عملية التفكير، يضعون في البدء قاعدة انطلاق الانسان إلى المعرفة. وهي ذات أركان ثلاثة مترتبة من الأدنى إلى الأعلى: أولها الحواس الخمس ثم العقل. والعقل هنا معناه الادراك العام للمبادئ العقلية الأولية، أي بدهيات الأمور، أو المسماة في الفلسفة القديمة بـ"المبادئ الأولى" كإدراك أن النقيضين لا يجتمعان.

لذا هم يعتبرون هذا الادراك أداة للمعرفة مشتركة بين الناس البالغين جميعاً، لان العقل ، بهذا المعنى العام، غير موصول وحده إلى العلم ، فلا بد اذن من مرحلة أعلى منه للوصول إلى العلم. وهذه هي مرحلة الركن الثالث: البرهان.⁴⁴⁶

فالمعرفة العلمية -بناء على ذلك - تحتاج إلى الاركان الثلاثة معاً وفق ترتيبها السابق: الحس، والعقل، والبرهان.

وهم -أي "الاخوان" - يرون أن البرهان، لكي تكتمل به المعرفة العلمية لابد أن يتأسس على النظر في الرياضيات والهندسة والمنطق. هذه هي الوسائل لتحصيل المعرفة بمختلف مراتبها. ان قراءة التفاصيل في نصوصها الاصلية في "الرسائل" ، تضع أمامنا بعض الاستنتاجات البالغة الأهمية في نظرنا:

1. ادراك "الجماعة" حقيقة الترابط المادي العضوي بين كل من عملية الحياة وعملية الاحساس وعملية التفكير.

2. ان ادراك الترابط العضوي بين العمليات الثلاث لدى "اخوان الصفاء"، كما لدى غيرهم من فلاسفة العرب الاسلاميين في عصرهم، أمر تنطق به نصوصهم جميعاً، أي أن هذا الادراك، هو من المظاهر المعرفية للعصر بكامله.

ولكن ، ينبغي الفصل بين هذا الموقف الفلسفي المادي هنا والموقف الفلسفي المثالي في مسألة النفس، حيث يفترض "الاخوان" ثنائية النفس والجسد.

⁴⁴⁵ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص393

⁴⁴⁶ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص396

فالإنسان -حسب فرضيتهم المثالية- "جملة مجموعة من جسد جسماني ونفس روحانية، وهما جوهران متباينان في الصفات ، متضادان في الاحوال ، ومشاركان في الاعمال العارضة والصفات الزائلة.

3. الاستنتاج الثالث، ان وصفهم عملية التفكير، بمختلف مراحلها واجهزتها، ينكشف، خلال النصوص نفسها، عن توصلهم إلى رؤية الاساس المادي لهذه العملية، بل رؤية حركتها الداخلية مرتبطة باجهزة الحياة والاحساس العضوية في الجسم، رغم كون هذه الرؤية ظلت قاصرة عن جعل الاساس المادي هذا منطلقاً إلى رفض فكرة "روحانية" النفس البشرية.⁴⁴⁷

ولكن، ما منهج "اخوان الصفاء" في الاستدلال: هل هو المنهج الارسطي المبني على القياس المنطقي، أي استنتاج المعرفة من آلية التركيب الشكلي للمقدمات، ام هو المنهج الاستقرائي المبني على استخلاص المعرفة من حركة الواقع نفسه؟.

ان ما وصلنا اليه حتى الان في هذا البحث يسمح لنا بالقول إن منهجهم استقرائي يتجاوز المنهج الارسطي. ذلك بأن ما عرفناه من ارتباط المعرفة العقلية عندهم بالمعرفة الحسية، ومن نظرتهم إلى التغيرات الكمية كمؤثرة في التغيرات الكيفية، ومن ربطهم بين النشاط الفكري والنشاط العملي، قد وضعهم بعيداً عن الطريقة الارسطية القائمة على النظر إلى الكيفيات كأوضاع سكونية ثابتة لا تتأثر بحركة التغير في الكميات.

ومما له دلالاته هنا انهم اضافوا إلى المقومات الخمسة التقليدية للحد أو التعريف، كما جاءت في منطلق القدماء، مقوماً سادساً سموه "الشخص"، فصارت ستة، وهي: الجنس ، والنوع ، والشخص، والفصل ، والعرض الخاص، والعرض العام.

ويعني "الشخص" ، في كلامهم، الاشياء المشخصة، أي الموجودات المحسوسة، أو الجزئيات التي منها تكون الاجناس والانواع.

ان هذه الاضافة ذات دلالة كما قلنا. ودلالاتها هي نظرة هؤلاء الموسوعيين إلى التعريف مرتبطاً بحركة الوجود

الواقعي، ومتحركاً بها ، لا منحصرأ في نطاق المفاهيم الثابتة.⁴⁴⁸

خاتمة:

لم يكن "اخوان الصفاء" ممثلين مذهبيين محدودين، أي تابعين فقط لمذهب الاسماعيلية. انهم -في الواقع- ممثلون لاحدى ظاهرات عصرهم ومجتمعهم البارزة، وهي ظاهرة البحث الموسوعي بشموليته، مع عناية خاصة ببحث أوسع المعلومات عن الطبيعة بالمستوى الذي بلغته صيغة هذه المعلومات في مباحث الفلاسفة - العلماء العرب آنذاك.

⁴⁴⁷ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص398

⁴⁴⁸ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص403

المعارف التي تحتويها مجموعة "اخوان الصفاء"، متحولة من كونها "معارف هليينية" أصلاً، إلى كونها معارف العصر والمجتمع اللذين يعبر عنهما "اخوان الصفاء"، ولأن الاتجاه العام لهذه المعارف يستجيب لمصالح الكثرة العريضة من فئات هذا المجتمع، وهو - لذلك - يعد تعبيراً أيديولوجياً أيضاً عن هذه الفئات العريضة نفسها. بقدر ما كانت - أي المجموعة - بمثابة تعميم لمعارف عصرها عن قوانين الطبيعة، وبقدر ما كان ذلك بمثابة تعبير عن مصالح الفئات الاجتماعية المستغلة والمضطهدة (بالفتح)، كانت تحمل الميل الجدي إلى المعرفة الموضوعية عن الطبيعة والمجتمع.

يتجلى هذا الميل لا في منهج البحث وفي الاستنتاجات التي يتوصل إليها البحث فحسب، بل يتجلى كذلك بالتعبير الصريح المباشر عنه حين يوصي مؤلفو المجموعة اخوانهم "أن لا يعادوا علماً من العلوم، أو يهجروا كتاباً من الكتب، ولا يتعصبوا على مذهب من المذاهب. ان تركيز اهتمامنا على هذه الحقائق، لا يعني أننا نقصد إلى اغفال الجوانب الأخرى من فلسفة "اخوان الصفاء"، التي يبرز فيها وجههم المثالي.⁴⁴⁹

حصيلة الفصل الرابع : (إخوان الصفاء)

الفرق بين الصوفية واخوان الصفاء، ان هؤلاء الاخيرين متقدمون على الصوفية في مجال الصراع الايديولوجي، من حيث انهم أكثر ارتباطاً بالواقع الاجتماعي، في حين ظل الصوفية بعيدين عن هذا الواقع، وظل موقفهم الايديولوجي منحصراً في المدلول الفلسفي لتجربتهم الداخلية.

من مظاهر ارتباط اخوان الصفاء بالواقع الاجتماعي:

أولاً، انهم يضعون النشاط الاجتماعي في أساس سعي الانسان إلى السعادة. ثانياً، انهم يؤكدون قيمة العمل الجسدي وأهدافه الاجتماعية. ثالثاً، انهم وضعوا معارفهم عن الطبيعة والمجتمع في متناول الجماهير، واجتهدوا في نشرها بين مختلف الفئات الاجتماعية.

رابعاً، انهم ينطلقون في فلسفتهم الاجتماعية من نظرة ذات أبعاد تطبيقية.

أما منهج العقلي فيتجلى في المسائل التالية :

أولاً، تعريفهم العقل البشري بأنه "التمييز الذي يخص كل واحد من أشخاصه دون سائر الحيوانات". ثانياً، انكارهم المعجزات. ثالثاً، رفضهم التقليد في الدين ما لم تقم البراهين. رابعاً، اعتبارهم الاحكام الذي يستخرجها العقل البشري من المبادئ العقلية، اسمى انواع المعرفة، مع اعترافهم بقيمة المعرفة الحسية، كطريق إلى المعرفة العقلية. خامساً، ان معظم الأصول التي يعتمدون عليها في تفسير العالم مستمدة من العلوم الرياضية والطبيعية.

⁴⁴⁹ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص 435-436

وفي مسألة معرفة الله لا يحكم اخوان الصفاء على العقل بالعجز هنا، وانما يرون انه بسبب كون الله منزلها عن الجسمية، لا يُعرف بواسطة المقولات نفسها التي يعرف بها العالم الخارجي.⁴⁵⁰

بالمقارنة مع أفلاطون، وجدنا لنظرية "المثل" أهلاً في فلسفتهم، لكنهم وجهوها توجيهاً ذا نزعة مادية. فهم يرون لكل من العقل الفعال، والنفس الكلية، والهيولي الأولي، مثلاً ونظيراً في العالم المادي، ولكن الفرق بين "المثل" الأفلاطونية وهذه "الامثال والنظائر" من عدة جهات:

أ- "مثل افلاطون أسباب للواقع الحسي، وهذا يعني تكثر "الأرباب" (الآلهة)، و "الاخوان" لا يعتبرونها أسباباً وآلهة، لان الاله واحد (التوحيد).

ب- "مثل" افلاطون متوازية لا علاقة للواحد منها بالآخر، والقوى الروحانية عندهم (العقل، النفس الكلية، الهيولي الأولي) متسلسلة مترتبة بعضها يأخذ من بعض.

ت- "مثل" أفلاطون هي وحدها ذات وجود حقيقي، وعند اخوان الصفاء "الامثال والنظائر" التي تقابل القوى الروحانية، لها وجود حقيقي (موضوعي).

لذلك يسمونها "الامثال والنظائر" ولا يسمونها "المثل". ومعنى "المثل" و "النظير" : المساوي لمثيله ونظيره ، والتساوي هنا بالوجود، فكل من الكائن الروحي ومثيله المادي له وجوده المستقبل.

بالمقارنة مع أفلوطين، وجدنا فكرة صدور العالم عن الله بطريق الفيض، فكرة أفلوطينية دون شك، ولكن صورتها تغيرت في فلسفة "الاخوان" من حيث الشكل ومن حيث الجوهر. في الشكل تغيرت مراتب الصدور واعدادها وعلاقاتها بعضها ببعض ومصطلحاتها، وأما الجوهر فيختلف من حيث انكار وجود العالم المادي عند أفلوطين، والاعتراف به عند "الاخوان"، ومن حيث انكار المعرفة الحسية عند أفلوطين والاعتراف بها عند "الاخوان".

بالمقارنة مع الفيثاغورية، يظهر الاختلاف جوهرياً أيضاً. فالعدد عند فيثاغورس أصل أو ماهية أولى للوجود، وهو عند "الاخوان" ليس سوى أمر وضعي رتبته الحكماء اختياراً.

أما من حيث وضعه وعلاقاته بمفردات الاعداد فليس أكثر من كونه شبيهاً فقط بما بين الله والعالم من وضع علاقات، بمعنى انه كما الله واحد تصدر عنه الكثرة، تكمن في العدد الأول المطلق اعداد كثيرة.

فالمسألة، عندهم، لا تزيد عن نوع من المشابهة في ذلك، وليس نظريتهم ان العدد أصل الوجود.⁴⁵¹

هل العالم حادث أم قديم (أزلي) عند اخوان الصفاء ؟.

هم يقولون صراحة انه حادث (غير أزلي)، لأنه متحرك متغير، وبما ان الحركة غير أزلية، فكل متحرك متغير فهو غير أزلي.

⁴⁵⁰ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص 443

⁴⁵¹ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص 445

الفصل الخامس: دياليكتيك العلاقة .. بين الفلسفة العربية والعلوم الطبيعية

في الفلسفة اليونانية:

في الفلسفة القديمة اليونانية، قبل افلاطون، كان الاتجاه العام منذ طاليس (621 - 550 ق.م) نحو أصالة الوجود.

فقد كان كل جهد الفلسفة منصرفاً إلى البحث عن المادة الأولى للعالم.

وبالرغم من أن طاليس قال بأن الآلهة هي القوة التي بها يتحقق وجود الأشياء، وبها تتحرك الأشياء، قال - مع ذلك - أن قوة الآلهة هذه كامنة في داخل الأشياء، بمعنى أن مصدر وجود المادة وحركتها ليس خارج ذاتها. ومهما اختلف وتعددت تصورات الفلسفة بعد طاليس، بشأن المادة الأولى للعالم وكيفية نشوئها، فقد ظل الاتجاه نحو أصالة الوجود هو الغالب، حتى جاء انكساغوراس (500 - 432 ق.م)، فقال بعامل خارجي هو العقل (Nous)، وقال أن هذا "العقل" هو القوة المحركة للعناصر (البذور) غير المتناهية للمادة. لأنه - في الأساس - ينظر إلى "العقل" كقوة مادية تؤثر في تفاعل "البذور".

وارسطو نفسه يعلل موقف انكساغوراس هنا بأنه استخدام "العقل" كآلة لنشأة العالم، وأنه - أي انكساغوراس - حين اعترضته صعوبة تحديد السبب في الوجود الضروري لهذا الشيء، أو ذاك من أشياء العالم المادي، لجأ إلى "العقل"، مع أنه تظهر في تعليمه أشياء - غير "العقل" - كأسباب لوجود الموضوعات.

ويستخلص من أرسطو، بهذا الصدد، أن انكساغوراس حتى حين يلجأ إلى "العقل" إنما يلجأ إليه بوصف كونه قوة مادية تؤثر تأثيرها الخاص على "البذور"، لا بوصف كونه روحاً الهية.⁴⁵²

وأفلاطون أيضاً يؤكد هذا الاتجاه المادي عند انكساغوراس حيث يقول على لسان سقراط، أنه قرأ كل شيء في مؤلفات انكساغوراس، وأنه كلما ازداد تعمقاً في افكاره ازداد شعوراً بالخيبة، لأنه لا يجد فيها - عملياً - مكاناً "للعقل"، بل يجد فيها تفسيراً لوجود الأشياء بالماء والهواء وكثير غيرها. أن هذه شهادة من افلاطون تؤكد الاتجاه المادي عند انكساغوراس.

بقي اتجاه الفلسفة القديمة (اليونانية) مادياً في الغالب، حتى ظهر افلاطون.

نقول: بقي مادياً، بمعنى الاعتراف العفوي بأصالة الوجود. ذلك بالرغم من أننا نجد في الافكار المادية حينذاك عناصر مثالية. غير أن المثالية، بمفهومها الفلسفي، أي كمنظومة ومنهج ونظرية متماسكة، لم تكن قد تكونت قبل افلاطون.

أن موقف افلاطون، في مسألة الوجود والماهية، صريح بالانحياز إلى جانب أصالة الماهية. ذلك بحكم نظريته عن "المثل" (الافكار)، التي هي "ماهيات" (مفاهيم) ثابتة تختص وحدها بصفة الوجود الحقيقي، أما العالم الخارجي (المادي)، فليس سوى ظلال عبارة لتلك "الماهيات" (المثل)، أو أشباح لها.

ثم يأتي أرسطو ليحدث تغييراً في الموقف، بعد استاذة افلاطون، من هذه المسألة.⁴⁵³

⁴⁵² حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص 473

⁴⁵³ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص 474

فان أرسطو من المنظرين الأولين لموضوعه أصالة الوجود، أو هو المنظر الأول لها في فلسفة القدماء، وهذا هو الأساس في الجانب المادي من فلسفته، رغم كونها - بوجه عام - فلسفة مثالية، ولكن مثالية غير صافية. ان أول مظهر يكشف عن ميل أرسطو إلى فكرة أصالة الوجود، هو اعترافه بأولية الطبيعة، فان الموجودات العينية (الجزئيات) هي - عنده - أولى الموجودات وأحقها بالوجود. أما الكليات (الاجناس والانواع) فوجودها قائم داخل الجزئيات.

ولهذا يسمى أرسطو هذه الجزئيات بالجواهر الأولى، في حين يسمى الاجناس والانواع بالجواهر الثواني. ونقول، بتعبير آخر: ان مجمل ما وجهه أرسطو من انتقادات إلى عالم "المثل" (الافكار) الافلاطونية، صريح في رفضه فصل العالم الذي يمكن ادراكه بالعقل، عن العالم المادي، ورفضه الفصل الميتافيزيقي للجوهر عن الظاهرة، أو اعتبار العام خارجاً عن الخاص.

ولكن ، تتبعي الإشارة هنا إلى أن أرسطو بالرغم من كونه يفكر مادياً في نقده افلاطون، يعود إلى التفكير مثالياً في تعليمه الخاص بشأن الصورة والمادة، وهو يناقض نفسه، مرة أخرى، حين يقول بأولية الكليات في نظرية المعرفة، بعد أن أثبت أولية الجزئيات في مسألة الوجود.

ففي نظرية المعرفة يقول أن موضوع المعرفة اليقينية هو الكلي دون الجزئي ، أي الماهية دون الوجود الواقعي ، معللاً ذلك بأن الكلي بين وسابق في ذاته، أي بصورة موضوعية، وأن الفرد الواقع تحت الحس بين وسابق لدينا، أي أن ظهوره وسبقه كائن في وعينا فقط، لا بصورة موضوعية.

فاذا انتهينا في هذه المسيرة مع الفلسفة اليونانية القديمة إلى الافلاطونية المحدثه، وجدنا نظام الفيض الافلوطيني قائماً على فكرة كون الوجود الحقيقي منحصراً في عالم "العقول" (الروحانية).

وهذه "العقول" هي تعبير آخر عن "الماهيات" الافلاطونية الثابتة، أي أن هذا النظام قائم على فكرة أصالة

الماهية. 454

في الفلسفة العربية:

كان لابد من هذا العرض لمواقف الفلسفة القديمة اليونانية في مسألة الوجود والماهية، تمهيداً لعرض مواقف الفلسفة العربية فيها.

لانه مهما كانت المؤثرات التي تحدد مواقف الفلاسفة العرب الاسلاميين في هذه المسألة وغيرها، تبقى الفلسفة اليونانية هذه، ذات حضور ملحوظ بين هذه المؤثرات، أو تبقى مصدراً من مصادرهم المعرفية، واصلأ موضوعياً من أصول تفكيرهم، وان كانوا يتجاوزون هذا الأصل حيناً ، ويعدلون صيغته حيناً، ويعارضونه حيناً آخر. والواقع أن فلاسفة العرب كانوا يحاولون صياغة مواقفهم الايديولوجية بالارتباط مع نتائج معارفهم العلمية، صياغة فلسفية تستمد لغتها ومصطلحاتها من فلسفة اليونان القدماء، دون أن يتقيدوا بنظام معين من نظمها المختلفة، أو باتجاه محدد من اتجاهاتها.

454 حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص 475

وانطلاقاً من هذا الأساس ذاته نستطيع أن نفهم كيف استخدموا نظرية الفيض الافلوطينية، مثلاً، دون أن يلتزموا بنظامها الكامل، ولا بموقفها الرفض لوجود العالم المادي، وكيف جمعوا بين مصطلحات هذه النظرية واتجاه أرسطو إلى الاعتراف بالوجود الحقيقي للطبيعة.⁴⁵⁵

وليس الا انطلاقاً من ذلك الأساس (الايديولوجي - المعرفي) يصح تفسير ما هو ملحوظ عند فلاسفة العرب من اتباعهم طريقة معينة في تركيب القياس البرهاني الذي وضعه أرسطو في منطقهم. وطريقتهم هذه انهم يبدأون غالباً -ان لم نقل دائماً- اقيستهم الاستدلالية بما يسمى "الحد الأصغر"⁴⁵⁶. بمعنى انهم يرتبون القياس البرهاني على أساس القضية الجزئية لا على أساس القضية الكلية، أي أن الاستدلال العقلي عندهم ينطلق من الواقعة الخارجية (الخاص) إلى العام لاستخلاص الحكم (النتيجة). غير ان بعض الباحثين الغربيين، رغم الاعتراف بكون هذه الظاهرة موجودة بالفعل، يلجأون إلى تفسيرها وفقاً لمنطق النظرية العرقية، بارجاعهم اياها إلى ما يسمونه "طابع التفكير الشرقي". أما مرجع الظاهرة، وفقاً لتحليلنا التاريخي، فهو - كما سبق عرضه - يقوم على أصول معرفية معينة ترتبط بموقف ايديولوجي معين.

لقد كان هناك، في العالم العربي - الاسلامي، موقفان اثنان، بوجه عام، حيال الكون والطبيعة: موقف يتمسك بفكرة الثبات الذي تتميز به الماهيات القائمة خارج الطبيعة، لكي يسقط فكرة الثبات هذه على النظام الاجتماعي التيقراطي السائد، بدعوى انه نابع من عالم "الماهيات" تلك، دعماً لايديولوجيته وفكرة ديمومته وتأبيده.

والموقف الاخر، يتمسك بفكرة حركية العالم، أي كونه قائماً على حركة التغير والصيرورة، الملازمة لوجوده. وهذا الموقف يتركز النظر خلاله على الوجود الطبيعي كموضوع للمعرفة، له استقلاليته وموضوعيته. وهو نفسه الموقف المستمد من الممارسة العملية للمعرفة من الموقع الاجتماعي (الايديولوجي) لأصحاب هذا الموقف.⁴⁵⁷

التمييز بين الموقفين في الاتجاه الفلسفي هو أن الموقف الأول يؤدي إلى القول بأن الماهية هي أصل العالم، والثاني يؤدي إلى القول بأن الوجود هو الأصل. ولكن التمييز على هذا الأساس ليس مطلقاً. فقد وجد بين فلاسفة التصوف مثل السهروردي القائل بأصالة الماهية، ومع ذلك فهو معارض للايديولوجية الرسمية.⁴⁵⁸

⁴⁵⁵ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص 476

⁴⁵⁶ يبني القياس البرهاني عند أرسطو على ثلاثة عناصر: الحد الاصغر، والحد الأكبر، والحد الأوسط. وتتركب هذه الحدود ضمن مقدمتين، ونتيجة. ويشترط ان تكون المقدمتان مترابطتين، وهما: المقدمة الكبرى (قضية كلية) والمقدمة الصغرى (قضية جزئية). والحد الاصغر هو الذي تتضمنه المقدمة الصغرى. فاذا استخدمنا المثال التقليدي عند المناطقة وفقاً للتركيب الذي اختاره فلاسفة العرب كانت صور القياس هكذا: سقراط انسان + كل انسان فان = سقراط فان.. "الانسان" في هذه المعادلة هو الحد الاوسط. و"سقراط" هو الحد الاصغر، والمقدمة الأولى في هذا التركيب (سقراط انسان) هي المقدمة الصغرى، وهي قضية جزئية.

⁴⁵⁷ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص 477

⁴⁵⁸ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص484

الفصل السادس: قضايا الوجود والماهية.. في: بواكير نضج الفلسفة العربية - الإسلامية

قضية الوجود والماهية في فلسفة الفارابي :

الدور التاريخي للفارابي :

نبدأ هذا الفصل بأبي نصر الفارابي (259 - 339 هـ / 872 - 950) لانه الممثل الأول والابرز للفلسفة العربية في مرحلة بواكير نضجها ما بين النصف الثاني للقرن الثالث والنصف الأول للقرن الرابع الهجريين (التاسع - العاشر).

ولعل الصياغة الجديدة لمفاهيم الفلسفة العربية، التي صاغها الفارابي بصورتها النظرية الأكثر استقلالية عن المفاهيم اللاهوتية، والأكثر نضجاً من حيث المنحى المعرفي، هي التي حملت بعض الباحثين المحدثين أن يبالغوا في تحديد مكانته إلى حد تصنيفه كمؤسس للفلسفة العربية، أو وصفه بأنه "أول من صاغ الفلسفة الإسلامية في ثوبها الكامل ووضع أصولها ومبادئها".

وربما كان الاقرب إلى الواقع ما قاله أحد المستشرقين من انه "ليس شيء مما يوجد في فلسفة ابن سينا وابن رشد الا وبذوره موجودة عند الفارابي".⁴⁵⁹

فلسفة الفارابي فتتجلى في النقاط الآتية :

أولاً- نفيه المسلمة الدينية بكون العالم مخلوقاً من العدم. وهذه النقطة تعني بالضرورة ازالة العالم، أي نفي المسلمة الدينية الاخرى بأن العالم حادث. والنصوص الدالة على القضية بكلا جانبيها، متوفرة في تفسير الفارابي كيفية صدور العالم عن الأول (الله)، بطريق الفيض.

ان وجود العالم ملازماً ضرورياً، لجوهر وجود الله. فالعالم اذن ليس مخلوقاً، لانه ليس مسبوقاً بالعدم، وليس حادثاً، بل هو أزلي تبعاً لازلية مصدر الفيض، وهذه النتائج كلها تتعارض مع موقف الشريعة تعارضاً مطلقاً⁴⁶⁰. ثانياً- نفيه الوحي بمفهومه اللاهوتي، أي نفي كونه غيبياً، منفصلاً عن فاعلية قوانين حركة الوعي البشري في تحصيل المعرفة.

فإن الفارابي يفسر الظاهرة المعرفية التي بها يتمكن بعض افراد البشر من رؤية العوالم غير المنظورة، ومن التنبؤ ب"الاشياء الالهية". ومن قبول "الجزئيات الحاضرة والمستقلة" عن "العقل الفعال" - يفسرها تفسيراً مادياً مرتبطاً بالقوى الطبيعية لكل بشري.

⁴⁵⁹ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص 489

⁴⁶⁰ لكن الفارابي يناقض نفسه في هذه المسألة، ففي حين يقوم بناء نظامه الفلسفي كله على أساس الفيض الذي يستلزم نفي الخلق من عدم وإثبات أزلية العالم بالضرورة وبحكم مدلولات النصوص الفارابية نفسها، نراه في كتابه "الجمع بين رأيي الحكيمين" (الطبعة نفسها، ص 100 - 104) يقول بأبداع الله العالم من لا شيء (ص 101 ، 103 ، 104)، ويقول بأن العالم حادث، بل يصف الظن بكون أرسطو من القائلين بقديم العالم بأنه "الظن القبيح المستكر" (ص 100) .. كيف نفهم هذا التناقض، أو باي قولي الفارابي نأخذ؟ في رأينا أن التناقض هنا ظاهري، وليس حقيقياً. وانما هو طريقة في الدفاع عن النفس وهي طريقة أباحها فلاسفة العرب الاسلاميون لانفسهم آنذاك إلى حد غير مقبول. أما آراؤهم الحقيقة. فهي تلك التي تتضمنها نظرياتهم الفلسفية، لا ما يصرحون به خارج هذه النظريات، والا كانت انظمتهم الفلسفية كلها لاغية.

فهو يرى أن منشأ الوحي إنما هو المخيلة في الإنسان. فهذه حين تكون "في إنسان ما قوية كاملة جداً" وتكون "المحسوسات الواردة عليها من الخارج" غير مستولية عليها "استيلاء يستغرقها بأسرها" وغير مستخدمة كلياً للقوة الناطقة، بل يبقى فيها، أي في المخيلة، مع ذلك، كثير من طاقاتها "تفعل به أيضاً أفعالها التي تخصها" - في هذه الحال تستطيع المخيلة، بما لديها من صور المحسوسات، وبما تحصل عليه من معطيات "العقل الفعال"، أن تتخيل صوراً محاكية للصور المرئية، تعد فترتسم في "القوة الحاسة". وحين تحصل هذه الرسوم المتخيلة في الحاسة المشتركة، تتفعل بها قوة البصر، لتعكس في الحاسة المشتركة وفي المخيلة، برؤية جديدة تتمازج فيها معطيات الأشياء المرئية مع معطيات العقل الفعال. فإذا جاءت هذه الرؤية "في نهاية الجمال والكمال، قال الذي يرى ذلك إن الله عظمة جليلة عجيبة، ورأى أشياء عجيبة لا يمكن وجود شيء منها في سائر الموجودات أصلاً".

إنا هذه "العملية" التي تؤدي فيها المخيلة الدور الرئيس بمعونة الموجودات المحسوسة، هي - عند الفارابي -

"أكمل المراتب التي تنتهي إليها القوة المخيلة، وأكمل المراتب التي يبلغها الإنسان بقوته المتخيلة".⁴⁶¹

النبي - بناء على ذلك - يرى رؤيته النبوية بوساطة المخيلة، وهذه - أي المخيلة - تصله بالعقل الفعال، الذي هو حلقة الاتصال بين العقل البشري والعالم العلوي.

غير أن هناك - عند الفارابي - معرفة أعلى من معرفة المخيلة ومن المعرفة الحسية كليهما، وهي معرفة القوة الناطقة. وهذه هي معرفة الفيلسوف. أي أن الفارابي يضع الفيلسوف فوق النبي مرتبة من حيث المعرفة، بل من حيث الكمال البشري.⁴⁶²

الفلسفة الاجتماعية والأيدولوجيا:

أول ما نلاحظه في فلسفته الاجتماعية وضعه مسألة أرادة الناس واختيارهم كأعضاء مجتمع. صحيح أنه يبدأ فكرته عن البنية الاجتماعية المتكاملة بتشبيه علاقة التعاون والتكامل بين أعضاء المدينة (المجتمع) بالعلاقات الطبيعية بين أعضاء "البدن التام الصحيح" من حيث أسلوب التعاون بينها "على تتميم حياة الحيوان وعلى حفظها عليه" ومن حيث التفاضل بينها في "الفطرة والقوى" تفاضلاً يكون به "عضو واحد" رئيساً "هو القلب" و "أعضاء تقرب مراتبها من ذلك الرئيس (..) وأعضاء آخر فيها قوى تفعل أفعالها على حسب أغراض هذه التي ليس بينها وبين الرئيس واسطة (..) وأعضاء آخر تفعل الأفعال على حسب غرض هؤلاء الذين في هذه المرتبة الثانية، وهكذا إلى أن تنتهي إلى أعضاء تخدم ولا ترئس أصلاً".

ولكن الفارابي يستدرك فوراً خطأ هذا التشبيه لي طرح قضية الفوارق الجوهرية التي بها يختلف مفهوم العلاقات البشرية بين أعضاء المجتمع عن مفهوم العلاقات الطبيعية بين أجزاء الدين، التي بها تختلف البنية الاجتماعية عن البنية البيولوجية للكائنات الحية.

يطرح أولاً، فارق الإرادة والاختيار.

⁴⁶¹ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص 495

⁴⁶² حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص 496

ثم يطرح -ثانياً- الفرق بين مقاييس تفاضل الناس في مراتبهم الاجتماعية ومقاييس التفاضل المتعلق بمراتب اجزاء العضويات الحية.

نرى الفارابي هنا يملك رؤية تستحق الاهتمام. فهو يلحظ أن أعضاء المجتمع وان كانت طبائعهم الفطرية "متفاضلة يصلح بها انسان لشيء دون شيء"، فليست هذه الطبائع بحد ذاتها هي المحددة لمكانة كل منهم ولوظيفته في المجتمع، بل المحدد -في رؤيته- هو "الملكات الادارية التي تحصل لها"، أي للطبائع الفطرية. ويمكن أن نفهم منه هنا أن حصول هذه "الملكات الارادية" يتوقف على نوعية المعارف والتجارب والممارسات التي تكتسبها الطبائع الفطرية خلال نشاط الناس الاجتماعي.⁴⁶³

بدليل ان الفارابي ينتهي إلى معادلة هذه الملكات الارادية بـ"الصناعات وما شاكلها". ذلك يعني ان ما يحدد مواقع الناس الاجتماعية هو مدى ما يستطيع كل منهم أن يكتسبه، في ظروف نظام اجتماعي معين، من وسائل مطورة لقابلياته الفطرية تشكل "ملكاته الارادية" بهذا الشكل أو ذاك.

إذا صح استنتاج هذه "الرؤية" من نصوص فلسفته الاجتماعية في "المدينة الفاضلة"، كان مؤدي هذا الاستنتاج أن ليس من موقع اجتماعي مفروضاً على أحد أو فئة من الناس بشكل قدره نهائي ثابت لا يقبل التغيير تقرر قوى غيبية خارج ارادة الناس.

بل يرى الفارابي - كما نفهم من نصوصه- ان الذي يقرر ذلك هو الانسان نفسه بما يكسبه من "ملكات ارادية".

علينا ان نتذكر ان الفارابي وضع فلسفته في مجتمع تسوده علاقات الانتاج الاقطاعية أساساً، وان فكرة "العناية الالهية" بأبعادها القدريّة كان لها تفسيرها الطبقي لدى ممثلي السيطرة الاقطاعية السياسيين والايديولوجيين، وهو التفسير الذي يعني تصنيف مؤهلات الناس الفطرية على أساس مراتبهم الطبقيّة الاقطاعية. فالطبقة العليا منحتها "العناية الالهية" أعلى هذه المؤهلات، ومنحت الطبقات الدنيا أدناها، وما تقرر "العناية الالهية" فهو نهائي لا يتغير (في حين ان الطبقة العليا هي التي تقرر حجب وسائل المعرفة عن الطبقات الدنيا وتحدد لها شكل "الملكات الارادية" التي "تناسبها" وتوفر لنفسها -أي الطبقة العليا- ولمن يخدم موقعها في رأس الهرم الاقطاعي، ما يميز "ملكاتها الارادية"، ثم تنسب "النقص" لدى "عامّة" الناس إلى "العناية الالهية".⁴⁶⁴

ان موقف الفارابي هو موقف المعارض لهذا التفسير، فهو -آخر الامر- موقف ايديولوجي يعارض به أساساً آخر من الأسس التي تقوم عليها ايديولوجية نظام الحكم التيوقراطي وينقض به نظرتها الميتافيزيقية (الغيبية) الاطلاقية في تصنيف "ملكات" الناس "الارادية" على أساس الترتيب الطبقي الاقطاعي لمواقعهم الاجتماعية.

في ضوء ذلك، يمكن أن نحدد أثر النظام الطبقي الاقطاعي في تفكير الفارابي اذا اضفنا إلى ذلك نظرتة إلى القرية (الريف) كخادمة للمدينة.

⁴⁶³ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص505

⁴⁶⁴ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص506

فان جملة القرائن التي ذكرناها تسمح لنا باستنتاج ان نظريته هذه تتضمن التعبير عن أيديولوجية الفئات النامية في المدينة كفئات الصناعيين الحرفيين ومتوسطي التجار وشغيلة الخدمات الاجتماعية المستجدة في نظام المدينة المزدهرة خلال العصور العباسية.

ان هذه الفئات كانت تمثل القوى الجديدة ذات الاتجاه الثوري بالقياس إلى الاتجاه العام المحافظ والرجعي الذي تميزت به العلاقات الاقطاعية في مرحلة انقسام الامبراطورية العباسية وانهلال مركزية الخلافة. فقد كانت فئات المدينة تلك في إبان صعودها مندفعة إلى سطح المجتمع طامحة إلى التأثير في الاحداث الجارية والصراعات المحتدمة، وكانت لها تنظيماتها الفنية ذات الطابع النقابي ولها تحركاتها الكفاحية العنيفة ، في حين كانت الطبقة المسيطرة ترسخ نظرة الاحتقار إلى مكانة تلك الفئات وإلى نوعية عملها الانتاجي.

ولكن، حين يضع الفارابي "خارطة" التركيب الاجتماعي "للمدينة الفاضلة"، يتراءى لنا -لدى النظرة الأولى- انه يضعها على مثال لا يختلف اختلافاً جوهرياً عن "خارطة" التركيب الهرمي للمجتمع العربي - الاسلامي كما كان في عصره.

فهو ينقل إلى مجتمع "مدينته" تفاصيل الصورة التي تصورها لنظام الكون على أساس نظرية الفيض.⁴⁶⁵ فكما أن الموجود الأول (الله)، في النظام الكوني، هو السبب الأول، كذلك رئيس "المدينة الفاضلة": "ينبغي أن يكون هو أولاً، ثم يكون هو السبب في أن تحصل المدينة واجزائها ، والسبب في ان تحصل الملكات الارادية التي لأجزائها في ان تترتب مراتبها، وان اختل منها جزء كان هو -أي الرئيس- المرفد له بما يزيل عنه اختلاله" ، وكما ان الاقرب فالاقرب من الموجودات إلى الوجود الأول، هو الاشرف فالاشرف، وبالعكس: الأبعد عنه فالأبعد، هو الاخس فالاخس، كذلك حال الناس الذين يؤلفون مجتمع "المدينة الفاضلة". فان "الاجزاء التي تقرب في الرئاسة من رئيس المدينة تقوم من الافعال الارادية بما هو اشرف، ومن دونهم بما هو دون ذلك في الشرف، إلى ان ينتهي إلى الاجزاء - يقصد فئات المدينة- التي تقوم من الافعال بأخسها". ان وضع التركيب الاجتماعي على هذه الصورة، مما يتفق مع نظرة الطبقة المسيطرة في المجتمع الاقطاعي. اذ هو -كما يبدو- يضع هذا التركيب على وجه ثابت ونهائي.

غير أن نظرتنا الأولى هذه تبدأ تتغير منذ ان نرى الفارابي يضع خسة الافعال وشرفها لا على أساس مطلق، أي لا على أساس كونها بذاتها خسيصة أو شريفة، بل المسألة نسبية عنده، فقد يكون الفعل عظيم الفائدة بذاته ولكنه يوصف بالخسة نسبة لموضوعه، وقد يوصف بذلك بالقياس إلى قلة فائدته، أو بالقياس إلى سهولة تحقيقه، فليس لديه حكم اطلاقى نهائي هنا.

ثم حين نراه يضع شرط الترابط بين أجزاء "المدينة" ، أي من غير حواجز بين فئات المجتمع، ويضع لاستحقاق رئاسة "المدينة" أساسين أوليين ينبغي توفرهما معا في كل من يتصدى لهذه الرئاسة، وهما: "المؤهلات الطبيعية" أولاً، و"الهيئة والملكة الارادية" ثانياً، مع اعتباره المؤهلات الطبيعية المشتركة للجميع، وليست امتيازاً

⁴⁶⁵ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص 507

خاصا بفئة معينة أو فرد معين، ثم يشترط أن تكون "صناعة" الرئيس قدوة وغرضاً تتجه إليها "صناعات" أهل "المدينة" كلها.⁴⁶⁶

فما "صناعته" هذه؟

يقول الفارابي ان "هذا الانسان - أي الرئيس - هو الذي يقف على كل فعل يمكن أن يبلغ به السعادة. فهذا أول شرائط الرئيس".

ولكن، ما السعادة هذه أيضاً عند فيلسوفنا؟

بهذا السؤال ندخل موضوعاً بالغ الدقة والتعقد، فان كلام الفارابي، في "المدينة الفاضلة"، بشأن السعادة، يتدثر بدثار صوفي يكاد يخفي كل معالم الارض الواقعية التي يقف عليها وينطلق من علاقاتها. وقد استخدم الباحثون المثاليون، من شرقيين وغربيين محدثين، هذه الظاهرة الفارابية ليجردوه من كل صلة له بهذه الأرض الواقعية، وليفصلوه فصلاً مطلقاً عن تاريخيته بحيث نكاد لا نرى من الفارابي سوى انه "يزداد بعدا عن الحياة الواقعة (..) ولم يجعل بين تعاليمه في الاخلاق مكاناً لأمور الدنيا"، ولا نرى من فلسفته الا وجهها التصوفي النظري.

أما السعادة فلا نجد لها غير وجه واحد أيضاً، هو كونها غاية روحية خالصة تبدأ وتنتهي في حلقة مغلقة واحدة معزولة عن العالم الخارجي لا هدف لها سوى ان تتحرر "نفوسنا من كل ما هو مادي جسمي" وتلتحق بـ"الكائنات العقلية".⁴⁶⁷

اذن ، ماذا وراء هذا الالتفاف التصوفي التأملي حول قضية السعادة عند الفارابي؟. يعرف الباحثون في الفلسفة العربية أن ابن طفيل الفيلسوف الاندلسي (506 - 581 هـ / 1112 - 1185) اخذ على الفارابي قوله في كتاب "الاخلاق" ان السعادة انما تكون في هذه الحياة وفي هذه الدار، وان كل ما يذكر غير هذا فهو هذيان وخرافات عجائز.

والواقع ان الفارابي قال ذلك في غير كتابه "الاخلاق" أيضاً. فهو في كتاب "تحصيل السعادة" يضع المسألة على صعيد النشاط الاجتماعي للانسان، فيرى ان لدى الجماعات البشرية فرضاً لتحقيق سعادتها في "الحياة الأولى" ، وعن طريق السعادة "الدنيوية" هذه تتال "السعادة القصوى" في "الحياة الاخرى".⁴⁶⁸

حصيلة الفصل السادس

الاستنتاج العام من بحثنا فلسفة الفارابي هو انه :

1. يقول بأصالة الوجود، سواء في المعرفة ام في الجانب الانتولوجي.

⁴⁶⁶ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص508

⁴⁶⁷ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص509

⁴⁶⁸ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص510

2. وان الموجودات الطبيعية لها وجود حقيقي، وموضوعي.
3. وان مفاهيم هذه الموجودات هي نتاج وجودها الجزئي (الحسي).
4. وان الحركة الطبيعية في هذه الموجودات لها قوانينها الداخلية المستقلة.
5. وان العناصر الأولية للطبيعة ليست ماهيات مطلقة، بل هي شكل ما من وجود المادة، شكل مبهم غير متعين.

استنتجنا الاخير، هو أن بيانات الفارابي هنا تفتح امامنا الطريق إلى التثبت من استنتاجاتنا السابقة القائلة بأن الفارابي يأخذ بأصالة الوجود دون الماهية، رغم كل آراء الباحثين الآخرين بأنه لم يقل أحد من فلاسفة العرب بأصالة الوجود قبل الملا صدراً الشيرازي (1573-1640)، كما تضع هذه البيانات أمامنا نموذجاً حياً للعلاقة المتبادلة بين مستوى تطور علوم الطبيعة في عصر الفارابي وبين مستوى تطور النزعات المادية في الفلسفة العربية آنذاك.⁴⁶⁹

⁴⁶⁹ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص536

الفصل السابع : قضية الوجود والماهية .. في فلسفة ابن سينا

مدخل:

سنجد في دراستنا لقضية الوجود والماهية عند ابن سينا⁴⁷⁰، اننا لا نواجه قضية واحدة، بل قضايا متعددة ومتنوعة أكثر تعدداً وتنوعاً مما واجهناه عند الفارابي.

ذلك - أولاً- لان ابن سينا نفسه جمع في شخصيته وفي اهتماماته المعرفية وفي مسيرة حياته كلها، جوانب ليست متعددة ومتنوعة وحسب، بل متناقضة كذلك. ولكنها جميعاً تلقي في وحدة ذات نسق متكامل.

وثانياً، لان قضية الوجود والماهية في فلسفة ابن سينا، هي ذاتها أيضاً تستقطب الكثير من القضايا التي تعالجها هذه الفلسفة، سواء في المنطق ام الطبيعة ام ما وراء الطبيعة، ضمن وحدة هي على مثال ذلك النمط من وحدة التعدد والتنوع والتناقض في شخصيته ومعارفه العلمية ومسيرة حياته، ولذا كان من العسير أن يستخلص موقفه الحاسم في قضية الوجود والماهية اذا عزلت عن سائر تلك القضايا ونظر اليها مستقلة قائمة بنفسها، في حين هي ليست كذلك.⁴⁷¹

أبو بكر الرازي .. ذلك المنعطف :

ان انتقال البحث من الفارابي إلى ابن سينا ، في موضوعنا، دون التوقف قدر المستطاع عند هذا المنعطف الذي يمثله أبو بكر الرازي، يعد مشاركة في الظلم التاريخي الذي أصاب هذه الشخصية العظيمة، عبر العصور حتى اليوم.

ان محمدا بن زكريا الرازي (854 - 932) يمثل نموذجاً للعالم الفيلسوف الذي وضع فلسفته على أساس من تجاربه العلمية ، في الطب والكيمياء بالخاص، فاتجه - لذلك- اتجاهاً فلسفياً مادياً ظهرت آثاره في كثير من المواقف الفلسفية التي ينتهي بها الرازي أبو بكر إلى القول بقدّم الهيولي والزمان والمكان، وهو يحصر القدماء في خمسة هي الله والنفس الكلية وهذه الثلاثة المذكورة.

ومن المؤسف اننا لا نعرف نظريته من نصوصه الأصلية، بل من ردود الفعل المضطربة التي اثارتهما نظريته لدى معاصريه وغيرهم من المتأخرين عن عصره، امثال البيروني (262- 440 هـ / 875 - 1048) ، والشاعر الفارسي الرحالة ناصر خسرو (1003 - 1060) في كتابه "زاد المسافرين"، وعبدالله بن أحمد بن محمود البلخي الكعبي رئيس معتزلة بغداد (-319 هـ / 931) ، والعالم الطبي الشهير محمد بن الحسن بن

⁴⁷⁰ اسمه الحسين، ويكنى أبا علي، ويلقب في أدبيات الفلسفة العربية بـ"الشيخ الرئيس"، ولد سنة 370 هـ / 980 في قرية "أفشنه" من قرى بخاري ، ونشأ نشأته الأولى في بلدة "خرميتن" التابعة لبخاري اذ كان والده عبدالله بن سينا يتولى ادارتها من قبل الامير الساماني نوح بن منصور، وفي مدينة بخاري نفسها تلقى العلوم على اساتذة خصوصيين في منزل والده ثم على نفسه وبجهد الشخصي، كما يخبرنا هو في سيرة حياته التي أملى شطراً منها على تلميذه أبي عبد الجوزجاني وأكمل شطرها الآخر تلميذه هذا نفسه بعد موت استاذة (نقل هذه السيرة كل من القفطي في كتابه "اخبار العلماء في اخبار الحكماء" ، ص269، وابن أبي أصيبعة في كتابه طبقات الاطباء ج2، ص2 حيث يقول ان ابن سينا ولد سنة 375هـ). انتهت حياة ابن سينا في همدان (إيران) سنة 428 هـ / 1036 .

⁴⁷¹ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص541

الهيثم (حوالي 965 - 1039م) ، والفقيه المتكلم فخر الدين الرازي (-606 هـ / 1209)، وابن جزم الظاهري الاندلسي، الفقيه الطبيب الفيلسوف (944 - 1064 م) ، وآخرين ليس من اليسير استقصاؤهم. ونلاحظ في معظم مناقشات هؤلاء المؤلفين وصفهم أبا بكر الرازي بـ"الملحد"، كما نلاحظ لهجة الانفعال والتشنج تسود أسلوب البعض في هذه المناقشات.

هذه الظاهرة تقودنا، أولاً، إلى التحفظ في استخلاص مذهب أبي بكر الرازي على حقيقته من ردود معارضيهم أنفسهم، ما دمنا غير متمكنين من الاطلاع على نصوصه الاصلية. كما تقودنا هذه الظاهرة، ثانياً، إلى استنتاج أن الفيلسوف أبا بكر كان صريحاً وجريئاً في التعبير عن مواقفه وآرائه المعارضة للمواقف والآراء "الرسمية" السائدة في عصره.

والملاحظ أيضاً أن أشد معارضيهم محاربة لأفكاره هم من الاسماعيلية. فقد حفظ لنا التاريخ ثلاث وثائق تتضمن هجوماً عنيفاً على مقالة أبي بكر الرازي بشأن قدم الهيولي والمكان والزمان وانكار النبوات ومعجزات الانبياء. (ص454)

يبدو لنا أن اهتمام الاسماعيليين بالتصدي لآراء الرازي أبي بكر على هذا النحو المتسم بالعنف، يرجع - أساساً - إلى اهتمامهم بالدفاع عن مفهوم الامامة الذي هو القاعدة الايديولوجية لدولة الفاطميين.

والمسألة ذات الشأن، في مذهب الرازي، هي قاعدته البرهانية التي ينطلق منها إلى القول بأزلية الهيولي. فان هذه القاعدة تقول بأنه لا يجوز أن يحدث شيء من لا شيء، "لان العقل لا يقبل مثل هذا القول". نجد في "كتاب السيرة الفلسفية" للرازي، أبي بكر، اشارة إلى كتاب له بعنوان: "ان للجسم حركة من ذاته وان الحركة معلومة".

ولعل "دي بور" استند إلى هذا العنوان حين قال ان الرازي خالف أصحاب ارسطو بقوله ان الجسم يحوي في ذاته مبدأ الحركة".⁴⁷²

أما مذهب أبي بكر الرازي بشأن المكان، فيتلخص بأن المكان غير متناه، وانه قديم، لان كل ما ليس متناهي فهو قديم، ولان الهيولي قديمة، وبما أن الهيولي أجزاء لا تتجزأ، وبما أن لكل واحد من تلك الاجزاء مقدراً لا يقبل التجزئة لصغره، ولما كان كل قديم ذي مقدار لا بد له من مكان، وجب ضرورة أن يقال أن المكان قديم أيضاً.

وقال الرازي، بهذا الصدد، كلاماً آخر يستدل فيه أيضاً على قدم المكان، فهو يرى أنه "لما كان لم يحدث في العالم شيء الا من شيء آخر، صار هذا دليلاً على أن الابداع محال، وأنه غير ممكن أن يحدث الله شيئاً عن لا شيء".⁴⁷³

ظهر ابن سينا وكانت اللغة العربية لغة العلوم التي درسها، ولغة الدروس التي ألقاها على تلامذته في كل مدينة من مدن فارس أقام فيها، ولغة العلم والفلسفة والشعر في ما كتب وألف ونظم.⁴⁷⁴

⁴⁷² حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص548

⁴⁷³ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص550

وفي واحد من هذه المراكز وجد ابن سينا دار الكتب ذات البيوت الكثيرة في بلاط سلطان بخاري الساماني ، التي وصفها - أي ابن سينا - بدهشة، اذ وجد فيها بيتاً للعربية (أي للنحو العربي) والشعر، وبيتاً للفقه، وآخر لفلسفة الأوائل، وهكذا لكل علم.

وفي واحد من هذه المراكز الثقافية المزدهرة وجد ابن سينا جمعاً من التلامذة يأخذون عنه ثم يضيفون إلى اللغة المشتركة ما يزيدها غنى في العلم والفلسفة والادب، كما وجد معاصرين له من العلماء والفلاسفة ، أمثال البيروني العظيم، تركوا للعربية تراثاً من المعرفة لا يزال يتمتع بمكانه المرموق في تاريخ المعرفة البشرية.

ابن سينا: منطقة الشخصي:

ابن سينا وان جرى على قاعدة المنطق الداخلي لتطور الفلسفة العربية، كما جرى على قاعدة منطقها الخارجي المتصل بتاريخ تطور المجتمع العربي - الاسلامي نفسه، كان له مع ذلك كله منطقة الشخصي الذي يبدو وكأنه استثناء للقاعدتين معاً.⁴⁷⁵

ذلك أن ابن سينا نشأ في بيت اسماعيلي النزعة والمذهب، كما أخبرنا هو نفسه، ولكنه بقي مستقل الرأي عن أبيه وأخيه الاسماعيليين، رغم أنه كان يصغي اليهما يتحدثان عن المذهب، ورغم أنهما كانا يدعوانه اليه. هذا أولاً.

ثم انه دخل مغامرة العمل السياسي، مخالفاً بذلك طريقة أسلافه، حتى أنه شارك في السلطة مرتين أو ثلاثاً، ونعم طويلاً بجاه السياسة وبالعيش المرفه، ولكنه - هذه المرة أيضاً - لم يتأثر بأفكار الحكام ولم يستخدم فلسفته للتعبير عن أيديولوجية الطبقة الحاكمة.

ولم يدع العمل السياسي يطغى على مشاغله الفكرية، بل ظل يواصل التدريس والتأليف حتى في أسفاره، ويقضي ليلاليه في مباحثة تلاميذه وكتابة مؤلفاته، بحيث يبدو كأن هناك انفصلاً بين ليله ونهاره، أي بين مشاغله الفكرية ومشاغله السياسية. وهذا ثانياً.

أما ثالثاً، فإن مغامرة العمل السياسي لم تؤثر عليه من وجه آخر: وذلك أنها لم تأسر شخصيته، أي انها لم تجعله يتورط في بيع أفكاره وكرامته العلمية للأمراء والسلاطين لقاء كسبه وجاهة المنصب ورفاهة العيش، رغم أنه كان محباً لمسررات الحياة وملذاتها. ولذا نراه -مرة- يرفض الوزارة عند مجد الدولة بن شمس الدولة البويهية ، مفضلاً عليها التشرد والسجن. ونراه -قبل ذلك- قد رفض الانضمام إلى بلاط السلطان محمود الغزنوي حين

⁴⁷⁴ لم يعرف عن ابن سينا انه ألف بغير العربية سوى رسالة في مبادئ العلوم أهداها إلى علاء الدولة بن كالويه الذي استولى على همدان وأصفهان (سنة 414 هـ) في دولة البويهيين، وكان ابن سينا قد عمل وزيراً لدى هذا الأمير، ورسالة أخرى صغيرة في "النبضات"، وكلتا الرسالتين كتبهما بالفارسية. وهناك رسالة له "في فلسفة الموت" ألفها لأخيه، وتوجد منها نسخة بالفارسية في المتحف البريطاني (راجع كارا دي فو: ابن سينا، ترجمة عادل زعتر، ص149). أما شعره، فلم يذكر أحد من مؤرخي سيرته أو مفهرسي مؤلفاته أنه نظم شيئاً منه بالفارسية سوى بضع قصائد ورباعيات لا تتجاوز خمسة وستين بيتاً، وسائر شعره كله بالعربية (راجع أحمد فؤاد الاهواني: ابن سينا، القاهرة (بدون تاريخ)، ص38).

⁴⁷⁵ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص554

طلب اليه هذا، وإلى جماعة من العلماء - بينهم البيروني - أن يلتحقوا به، في وقت كان قد بلغ فيه هذا السلطان ذروة انتصاراته على البويهيين والسامانيين في فارس وبخارى.

لقد رفض ابن سينا ذلك رغم انه كان يعيش حينذاك عيش الكفاف من مشاهرة رتبها له صديقه أبو الحسين السهلي وزير الامير علي بن مأمون في خوارزم، ورغم أن محمود الغزنوي حين طلب اليه وإلى أولئك العلماء الانضمام إلى بلاطه، انما طلب ذلك "ليشرف بهم، ولكي يفيد من علومهم وكفائاتهم". وهذا يعني أيضاً أن انضمامه إلى هذا السلطان كان منتظراً أن يوفر له عيشاً مرفهاً ومكانة مرموقة. فلماذا رفض ابن سينا ذلك؟

المصادر التاريخية لا تجيب عن هذا السؤال. ولكن، ربما صح لنا ان نفسر رفضه بأمر يتفق لا مع منطق الشخصي وحسب، بل مع المضمون الايديولوجي لفلسفته كذلك:

ان المعروف عن محمود الغزنوي انه كان مؤيداً لمذهب السنة التقليدي المحافظ، جاهدنا بنشره في العالم الاسلامي، ومناهضاً للحركات الفكرية والاجتماعية والمذهبية التي تعارض السلطة السياسية لهذا المذهب. ولذا كان السلطان الغزنوي، محمود، يحارب - خاصة - المعتزلة والشيعة والقرامطة والاسماعيلية. وليس من شك عندنا أن ابن سينا ما كان ليرتضي لنفسه أن يصبح - اذا انضم إلى هذا السلطان - في وضع يضطره ان يجاري صاحب السلطة في اضطهاد أحد من هؤلاء، أو أن يجاريه في رفع راية الايديولوجية السنية الرسمية.

ولعل هذا الموقف وأمثاله من مواقف ابن سينا هو الذي بنى عليه "دي بور" قوله بأن ابن سينا لم يطاطئ رأسه لأمير. وهذا قول صحيح في رأينا.

بقي أمر رابع يدخل في إطار المنطق الشخصي لابن سينا، هو موقفه من الحياة. فقد كان يحب الحياة بشغف، فلم يدع متعة من متعتها الا نال منها نصيباً موفوراً، سواء أكانت حسية أم عقلية، أم اجتماعية. لقد أشبع حواسه كلها من ملذات الحياة وجمالياتها: الجنس، والموسيقى، والغناء، والخمرة.

كما أشبع عقله من البحث العلمي، النظري والتجريبي. وأشبع طموحه إلى المنصب السياسي والمكانة الاجتماعية البارزة. لذلك كانت نظريته في الحياة نظرة تفاؤلية انعكست في كثير من آرائه الفلسفية. كرايه -مثلاً- في أن العالم قائم على نسق جميل بديع، وأن الخير هو الغالب على الشر في الوجود الخارجي، وأنه حتى الشر في هذا العالم انما هو من أجل الخير كان، وان الوجود بذاته خير، اما عدم الوجود فهو اعظم شراً من الشر المقارن للوجود.

ابن سينا: موقعه الطبقي :

إذا رجعنا ، إلى ابن سينا نبحت عن أصوله الطبقيّة، وجدنا في سيرة حياته وأسرته أن أباه، عبدالله بن سينا، كان قبل أن يوليه نوح بن منصور الساماني، امير بخارى، أعمال بلدة خرميثن، يزاول مهنة الصرافة في هذه البلدة نفسها، ووجدنا انه طارئ على هذه البلدة، لان أصله من بلخ.

ثم تنتقل الاسرة إلى ولاية عمل اداري - سياسي. وينشأ الحسين بن عبدالله بن سينا في أسرة تجمع إلى اليسر المادي نوعاً من الصلة المباشرة بقناتين اثنتين من أقنية النشاط السياسي والفكري للمجتمع العربي - الاسلامي، هما الدولة السامانية، والحركة الاسماعيلية.

وإذا كانت بين القناتين جهة تقارب من حيث استقلالية الموقف تجاه الخلافة العباسية، ان لم نقل سلبية الموقف هذا، فان بينهما جهة تباعد من حيث ان الأولى تتسم بطابع "قومي" مع محاول للحصول على الاستقلال السياسي عن سلطة الخلافة وسيادتها ذات الوجه العربي.

في حين ان الاسماعيلية تحمل في أصولها المذهبية نزعة عالمية لالغاء الفوارق الدينية و "القومية"، مع طموحها وسعيها لبسط سلطة الدولة الفاطمية آنذاك على مختلف اقطار العالم الاسلامي.

اما الابن الأول لهذه الاسرة الذي سيصبح "الشيخ الرئيس ابن سينا"، فان وضع اسرته هذا يسر له أن ينصرف انصرفاً كاملاً لدراسة علوم عصره منذ الصبا الباكر على أساتذة خصوصيين في منزل الاسرة، ثم على نفسه وبجهد الشخصي الخارق.

ولعل هذا الاعتماد على النفس في تحصيل العلوم كان له أثره في استقلالية شخصيته إلى حد القدرة على رفض تأثيرات الدعوة الاسماعيلية على تفكيره رغم كونها رافقت ذهنة منذ أول تفتحه إلى المعرفة، وترددت

أصداؤها على سمعه في جوه المنزلي بالحاح.⁴⁷⁶

ويبدو اننا نكون أقرب إلى واقع ابن سينا اذا نحن وضعناه في عداد أهل المهن الحرة، كطبيب. فإن الظاهرة البارزة في سيرته كلها أن الطبابة ذاتها كان لها الدور الحاسم دائماً في تغيير ظروف حياته، حتى انها هي التي ادخلته في مغامرة العمل السياسي التي لقي منها المشاق والمتاعب بقدر ما لقي منها النعمة والرفاهة.

فعن طريق المهنة هذه وحدها تعرف أول مرة بلاط سلطان بخارى، نوح بن منصور، فتعرف بذلك دار كتبه

التي أفاد منها علماء كثيراً كما يروي هو.⁴⁷⁷

لقد كانت فلسفته تعبيراً عن أيديولوجية مختلف الفئات الاجتماعية التي تمثل احد طرفي التناقض الرئيس حينذاك، مقابل الفئة العليا المتميزة الرئيسة الممثلة لسلطة الاقطاعية بخصوصياتها التاريخية المشرقية. اما

التمايز بين الفئات الوسطى والدنيا فلم يكن واضح المعالم.⁴⁷⁸

ابن سينا، منهجه الفكري، يقوم على الاستقراء والتجربة العملية واستخدام القياس المنطقي المستمدة مقدماته

من الجزئيات الواقعية.⁴⁷⁹

⁴⁷⁶ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص558

⁴⁷⁷ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص559

⁴⁷⁸ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص560

⁴⁷⁹ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص696

خاتمة

تأثير الفلسفة العربية على الفلسفة الأوروبية:

كانت فلسفة ابن سينا تتويجاً للمراحل التي اجتازها تاريخ الفكر الفلسفي العربي منذ القرن الثامن حتى الثالث الأول من القرن الحادي عشر، وهو تاريخ قصير بالقياس إلى اعمار الفلسفات الشرقية والغربية (اليونانية) السابقة لعصر الفلسفة العربية.

ولكن، رغم هذا الزمن القصير نسبياً، تهيأ للفلسفة العربية من ظروف المجتمع العربي - الاسلامي ما مكنها أن تؤدي دوراً مزدوجاً في تاريخ تطور الفلسفة العالمية.

فهي - من ناحية أولى - أعادت الحياة من جديد إلى الفلسفة اليونانية بعد أن أصابها التشتت والتبعثر والانزواء بضعة أجيال في بعض الاديرة والمدارس النسطورية واليعقوبية والفارسية (الرها، نصيبين، حران، جنديسابور) في الشرق.

وهي (أي الفلسفة العربية) - من ناحية ثانية - طبعت جانباً من جوانب الفلسفة الأوروبية خلال العصر الوسيط بطابع منجزاتها في معرفة الطبيعة .

فانه من المعروف تاريخياً انه لم يبدأ الكلام في أوروبا عن الطبيعة، ومحاولة معرفة ماهية الطبيعة، الا منذ تعرفوا هناك فلسفة ابن سينا. فلما اخذ اسم ابن سينا يتغلغل في أوساط فلاسفة القرون الوسطى الأوروبيين، أخذ يجري الكلام عندهم على مسألة تصنيف الاشياء الطبيعية إلى الحي والجامد، ومسألة الحركة في الطبيعة، إلخ. ان الحديث عن هذا الدور التاريخي المزدوج للفلسفة العربية، يثير نقطتين رئيسيتين في مجال الفهم العلمي لتاريخ تطور الفلسفة: أولاهما، كيفية إعادة الحياة للفلسفة اليونانية في عصر الفلسفة العربية.

وثانيتهما، كيفية التأثير الذي مارسته الفلسفة العربية هذه على فلسفة أوروبا القرون الوسطى:

في النقطة الأولى: ينبغي أن نؤكد أن المناخ الاجتماعي والفكري والايديولوجي الذي عاشت فيه الفلسفة اليونانية من جديد، بفرعيها: الاثيني، والهليني، (الاسكندراني)، ضمن المعالجات الفلسفية عند العرب، يختلف اختلافاً نوعياً عن المناخات الاجتماعية والفكرية والايديولوجية التي ظهرت فيها هذه الفلسفة ونمت وتطورت خلال العصور اليونانية (الاثينية والهلينية).⁴⁸⁰

ومصدر هذا الاختلاف يرجع - في الأساس - إلى اختلاف نمطي العلاقات الاجتماعية بين تلك العصور وعصر الفلسفة العربية - الاسلامية.

ففي حين كانت العلاقات الاجتماعية في عصور اليونان القديمة وروما القديمة تتميز بكونها علاقات مجتمع عبودي ينقسم فيه الناس إلى طبقتين رئيسيتين: طبقة "السادة" مالكي العبيد، وطبقة العبيد، كانت علاقات المجتمع العربي - الاسلامي تتميز بكونها من نوع علاقات الانتاج الاقطاعية أساساً، بالتداخل مع نضج

⁴⁸⁰ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص705

صيرورة العلاقات التجارية والخدمات المصرفية المتطورة نسبياً، علاقات عضوية في البنية الاقتصادية - الاجتماعية لهذا المجتمع.

ان هذا الاختلاف النوعي أوجد - بالضرورة- farkاً جوهرياً في نوعية قواعد التصنيف الطبقي أولاً، وأوجد - ثانياً- على هذا الأساس نفسه farkاً كبيراً في تنوع القواعد البشرية للنشاط الثقافي.

ان نوع النشاط العملي الاجتماعي يدخل في أسس العوامل المحددة لنوعية النشاط الثقافي بمختلف أشكاله، ولنوعية المشاركين في هذا النشاط كذلك.

لذا كان من الطبيعي أن تختلف الصورة في المجتمع العربي - الاسلامي عنها في المجتمع اليوناني القديم، وأن يكون هذا الاختلاف شاملاً للقطاع البشري المنتج للثقافة، ولإنتاج الثقافي نفسه أيضاً.

وبهذا تختلف الصورة في انقطاع الايديولوجي أخيراً بالضرورة، ذلك بسبب من الطابع الطبقي الملازم لكل نشاط فكري، كما هو ملازم لكل نشاط اجتماعي وسياسي، والفلسفة هي احد الاشكال العليا للنشاط الفكري.

ان هذه العلاقة الموضوعية، والعضوية، بين النشاط العملي الاجتماعي والنشاط الفكري، يؤكدان تاريخ المعرفة في اليونان القديمة نفسها.

فلماذا كانت الفلسفة اليونانية - كما هو معلوم- مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالمعارف الطبيعية؟

ان ذلك -في الواقع- يرجع إلى أن الفلاسفة اليونانيين الأوائل كانوا من ذوي النشاط العملي: فمنهم كان البحار والتاجر والسياسي. بمعنى أن أفكارهم النظرية ارتبطت، بل كانت مشروطة، بنشاطهم العملي. من هنا نرى ان المعرفة الفلسفية لم تظهر - أول الأمر- في اليونان القديمة، كمعرفة فلسفية صرفاً، بل كمعرفة عن الطبيعة، ثم انتظمت في إطار نظريات أو فرضيات فلسفية.⁴⁸¹

بناء على هذا الاختلاف النوعي الشامل بين المجتمعين: اليوناني - الروماني القديم من جانب، والعربي - الاسلامي في العصر الوسيط من جانب آخر، كان من غير الطبيعي وغير الواقعي، بوجه مطلق، ان تتعامل الفلسفة العربية مع الفلسفة اليونانية بدلالاتها ومضامينها القديمة نفسها التي كانت لها في ظل المجتمع العبودي الذي زالت أشكال علاقاته الانتاجية، وحلت محلها أشكال علاقات انتاجية من نوع جديد مع أشكال تاريخية جديدة للمعرفة وللتصورات البشرية عن العالم.

ما كان يمكن أن تحتل هذه الفلسفة (أي اليونانية) مكانها في الفكر الفلسفي العربي - الاسلامي دون أن ينالها التغيير والتعديل، سواء في دلالاتها ومضامينها الفلسفية أم في محتوياتها الايديولوجية، لانه ليس من الممكن أن يكون شكل أيديولوجية المجتمع العبودي الوثني هو نفسه شكل أيديولوجية المجتمع الإقطاعي - التجاري الاسلامي الأكثر تنوعاً وتعقيداً من حيث بنيته الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية، ومن حيث تركيبه الطبقي بخاصة، ثم من حيث نوعية الارتباط الطبقي بعملية الانتاج المادي، ثم -كذلك- من حيث اتساع القاعدة البشرية للنشاط الثقافي ودخول عناصر طبقية جديدة في هذه القاعدة.⁴⁸²

⁴⁸¹ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص706

⁴⁸² حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص707

قبل ان نذكر المظاهر الملموسة لتأثير الفلسفة العربية على فلسفة القرون الوسطى الأوروبية، علينا أن نحدد الفوارق الاجتماعية التي تنعكس في كل من الفلسفتين.

فانه حين يقال الان: "فلسفة القرون الوسطى" يكون المقصود أولاً فلسفة المجتمع الاقطاعي الأوروبي، وثانياً فلسفة المجتمع الاقطاعي العربي - الاسلامي.

ولكن، بالرغم من أن القاعدة الاجتماعية لكلتا الفلسفتين هي علاقات الانتاج الاقطاعية، أي تشكيلة اجتماعية من نوع واحد، فان الاقطاعية في أوروبا تختلف عن الاقطاعية في الشرق. وهذا الاختلاف حقيقة تاريخية أخذها مؤسس الماركسية (ماركس، أنجلز) بالحسبان حين أطلقا اصطلاحهما المشهور: "علاقات الانتاج الاسيوي".⁴⁸³ وقد انعكس هذا الاختلاف في الفلسفة انعكاساً واضحاً. ومن الملامح التاريخية البارزة التي تشير إلى هذا الواقع وإلى انعكاساته في الفلسفة، ان أوروية انقسمت، بعد انهيار الامبراطورية الرومانية الممركزة، إلى امارات، ثم نشأت الحروب بين هذه الامارات في سبيل تجميع الامارات الصغيرة حول الاقطاعات الكبيرة، فكان أن نشأ عن ذلك بدء عملية تشكيل القوميات الأوروبية، التي استمرت طوال القرون الوسطى حتى بلغت نهايتها في القرن التاسع عشر.

خلال هذه العملية كان الفاتيكان الأساس الوحيد للتمركز في أوروية. فتحول - أي الفاتيكان - بذلك إلى دولة تسيطر على الاقطاعات الأوروبية، مع بقاء الصفة الدينية المسيحية مميزة له. هذا في حين كان الأمر على العكس في نطاق الامبراطورية العربية - الاسلامية. اذ كانت دولة خلافة تحكم بصفتها السلطة الدينية والمدنية معاً، فلم تكن هناك سلطتان منفصلتان، وكانت هذه الدولة الشمولية ممثلة للنظام الاجتماعي الاقطاعي بكامله.

وبالعكس، حين أخذت تنشأ الامارات والدويلات المستقلة نسبياً ضمن دولة الخلافة، اخذت تجري عملية تقنيت الاقطاعية الممركزة، وبسط سيطرة الطابع العسكري على التشكيلة الاقطاعية، الذي كان يعمق أسباب ضعفها وتخلف الانتاج الريفي وانهاك القوى المنتجة الريفية.

وبذلك كانت العلامات المميزة للطابع الانتاجي العام تتداخل وتضيع الحدود الواضحة بينها، بحيث لا يتميز هذا الطابع الانتاجي: هل هو ريفي، أم حرفي، أم تجاري، ام هو كل ذلك؟.

ان انعكاسات هذين الواقعين المختلفين، على الفلسفة، كانت تظهر كما يلي:

في أوروية ظهرت باتجاه لاهوتي صرفاً يدور حول قضية وحيدة، هي قضية الله.

وكاد ينحصر التفكير الفلسفي كله، خلال القرون الوسطى، في قضية العلاقة بين الله والمسيح ومريم، بالإضافة إلى قضية: كيف خلق الله العالم؟.

وسادت موضوعة الخلق من عدم مع فكرة التثليث، وفكرة الخطيئة الأصلية للانسان.. وكان الفاتيكان يستند

بسلطته إلى هذه الموضوعات الثلاث الأخيرة.⁴⁸⁴

⁴⁸³ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص708

⁴⁸⁴ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص709

أما في الشرق الاسلامي، فظهرت تلك الانعكاسات باتجاه نحو الانسان والطبيعة من حيث المضمون، وباتجاه نحو الله من حيث الشكل.

فمنذ بدأ التفكير الفلسفي في تاريخ تطور الفكر العربي - الاسلامي، بدأ بقضية الانسان على يد القدرية، ثم المعتزلة الابرار حرية اختيار الانسان ومسؤوليته عن افعاله، في مقابل الجبرية التي ظهرت تعبيراً عن ايدولوجية السلطة الحاكمة باسم الارادة الالهية كقدر محتوم على الناس.

وقد ظلت قضية الانسان هذه من المحاور الاساسية للفلسفة العربية - الاسلامية حتى ابن رشد، أي حتى الذروة التي وصلت اليها بفكر ابن رشد.

لكن الأمر المميز هنا أن معظم المفكرين الذين بنوا حركة التفكير الفلسفي هم من الفئات الاجتماعية الوسطى، لا سيما فئة المهنيين (نلاحظ أسماء: النظام، العلاف، الخياط، العطار، الغزالي، الخ..)، فضلاً عن كون معظم هؤلاء أيضاً من أقوام غير عربية، وكون السلطة السياسية في العصر الاموي نظرت اليهم نظرة استعلاء. كل ذلك كان عاملاً في توجيه الفكر الفلسفي، منذ البدء، توجيهاً ايدولوجياً في معارضة ايدولوجية الدولة القائمة.

وذلك كله كان من عوامل تكوين النزعات المادية في الفلسفة العربية بأشكالها ذات الخصائص التاريخية المتميزة .

ليس عبثاً أن مؤرخي فلسفة القرون الوسطى الأوروبية يحددون انتهاء المرحلة الأولى لهذه الفلسفة وابتداء مرحلتها الثانية بالفترة الزمنية التي تعرف فيها الأوروبيون الفلسفة العربية.

ففي ذلك الحين كان مستوى التطور الاقتصادي في العالم العربي أعلى منه في أوروبا بما لا مجال معه لمقارنة، إذ كان لا تزال تسيطر في أوروبا بقايا نظام الاقتصاد الطبيعي ضمن الامارات القطاعية، مع أن الاقتصاد البضاعي - النقدي كان يتوطد ويزدهر في العالم العربي، ويفتح لنفسه أسواقاً خارجية حتى في بلدان بعيدة كروسيا وبعض بلدان اسكندنافيا .. لذا لم يظهر فلاسفة أوروبيون أثناء تلك المرحلة بالمعنى الدقيق للفلاسفة، حتى ظهرت فلسفة توما الاكويني (1225 - 1274)، أي بعد نهاية ازدهار الفلسفة العربية.⁴⁸⁵

فقد برز طابع الاتجاه نحو الطبيعة في فلسفة الاكويني متأثراً بالفلسفة العربية حين كانت هذه الفلسفة قد أخذ نفوذها يتسع في أوساط المفكرين الأوروبيين، وكان علماء الطبيعة العرب، أمثال جابر بن حيان والحسن بن الهيثم والخوارزمي وابن سينا، قد بدأت اسماؤهم تتألق في تلك الأوساط وتثير فيها الاحساس بالحاجة إلى الاطلاع على منجزاتهم في الفلك والكيمياء والطب والبصريات والتشريح والرياضيات، رغم ما كان يثار في الأوساط الشعبية الأوروبية من روح العداء للعرب واليهود حينذاك.

⁴⁸⁵ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص710

كان لظهور النزعات المادية في الفلسفة، علاقة أساسية - كما سبق لنا القول - بالتطور الاقتصادي في العالم العربي، ذلك التطور الذي كان هو الدافع - ابتداءً - لتحقيق منجزات علمية وتكنيكية في علوم الطبيعة والرياضيات التي كانت جزءاً من الفلسفة.

من هذا الوجه كان دخول الفلسفة العربية في تاريخ الفكر الأوروبي، وتأثر الفلسفة الأوروبية بها حينذاك، مدخلاً لهذه الفلسفة نحو الاهتمام بالطبيعة. ان هذه البداية كانت الطريق الأولى لتوجه الفلسفة الأوروبية نحو النزعات المادية.

فانه ، بعد أن كانت تسود أوروبية، قبل اتصالها بالفلسفة العربية، نظرية خلق العالم من العدم، بدأت نظرية الفلاسفة العرب (الفارابي، ابن سينا، ابن رشد، وغيرهم..) تتسرب إلى أوساط الفلسفة الأوروبية. نعني بها النظرية التي ترفض فكرة الخلق من العدم. ومنذ عرف الأوروبيون فلسفة ابن سينا، ظلوا يستندون إلى افكاره في الطبيعة ونظرية الخلق حتى نحو القرن الثامن عشر.⁴⁸⁶

وعن طريق الفلسفة العربية (ابن سينا، وابن رشد) دخلت فكرة الحقيقة "المزدوجة" (الحقيقة الفلسفية والحقيقة الدينية) إلى الفلسفة الأوروبية القروسطية، وان كان الواقع ان الفلاسفة العرب لم يكونوا يقصدون هذه "الازدواجية" حقيقة، بل كان ذلك قناعاً لاختفاء فكرتهم عن وحدانية الحقيقة الفلسفية.

وكان من أثر تغلغل تعليم ابن سينا وابن رشد في أوروبية القرون الوسطى أن أخذ المنطق يشغل مكانة كبيرة. وبعد أن كانت الكنيسة في أوروبية القرون الوسطى لا تعترف بغير الكتاب المقدس مصدراً لمعرفة الله، اعترفت بأرسطو طريقاً أيضاً لهذه المعرفة منذ تعرفت على الفلسفة العربية .

ومن الحقائق التاريخية، في هذا المجال ، ان توما الاكويني تأثر بالفلسفة العربية، اذ درس ابن سينا وابن رشد مدة طويلة، ومنها تعرف أرسو بقراءة الترجمات العربية للفلسفة الارسطية، اذ كان -أي الاكويني- يعرف اللغة العربية.

لقد امتدت الفلسفة العربية إلى فلاسفة عصر النهضة الأوروبية، حتى رأينا مفاهيم ابن سينا وابن رشد عن سرمدية المادة، وحركتها الدائرية، وتحولات الصورة مع بقاء المادة، تصبح مفاهيم مسلماً بها عند جوردانو برونو (1548 - 1600) مثلاً، وبييترو بومباناري (1464 - 1524) الذي أعدم بتهمة الدعاية للالحاد استناداً إلى كونه رشدياً. وكذلك الفيلسوف الايطالي الآخر برناردو تيليزيو (1508 - 1588) الذي

تبنى نظرية ابن رشد القائلة بأن الحرارة هي سبب انتقال المادة الجامدة إلى الحياة.⁴⁸⁷

دخلت الفلسفة العربية معركة الصراع الايديولوجي ، منذ بدء تشكلها الأولي عبر أفكار الجماعة المسماة بـ"القدرية" التي رفضت خضوع الانسان لاحكام القدر في الوقت الذي رفضت فيه سيطرة نظام الحكم الاستبدادي المطلق باسم القدر الالهي، ثم عبر افكار المعتزلة الذين واصلوا طريق "القدرية".

⁴⁸⁶ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص711

⁴⁸⁷ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص712

وبعد أن تطورت الاشكال الفلسفية إلى منظومات متناسقة على أيدي الكندي والفارابي وأبي بكر الرازي وابن سينا حتى ابن رشد، ارتفع الصراع الايديولوجي، بفضل هؤلاء الفلاسفة، إلى مستوى أعلى فأعلى، وفقاً لتطور الصراع الطبقي المتصاعد كلما اشتد التمايز الاجتماعي، طبقياً وفنوياً، في مجتمع كان يتطور اقتصادياً بدرجات متفاوتة حسب ظروف تاريخية متفاوتة.

وفي ما بعد واصلت الفلسفة العربية خوض هذا الصراع حتى حين انفصلت عن بيئتها التاريخية (البلدان العربية - الإسلامية)، أي حين دخلت أوروبا القرون الوسطى.

ذلك أنها ، في حالتها تلك ، قد ساعدت القوى التقدمية النامية داخل الفلسفة الأوروبية القروسطية، والحديثة أيضاً ، في التوجهات الفلسفية المادية التي كانت محوراً للصراع الايديولوجي في أوروبا بين اللاهوتية المسيحية والعلم.

اما في عصرنا الحاضر ، فقد استأنفت الفلسفة العربية خوضها، من جديد، ميدان الصراع هذا بين قوى البرجوازية العربية الرجعية الموالية والتابعة للامبريالية العالمية، وبين القوى الوطنية والتقدمية المناضلة في معركة التحرر الوطني والتقدم الاجتماعي - استأنفت الفلسفة العربية خوض هذا الصراع بأسلوب جديد معاصر.⁴⁸⁸

وهذا الكتاب بالذات، كتب كاسهام جدي في توطيد المفاهيم التراثية التي تغني الروح الكفاحية لشعبنا في سبيل التحرر الوطني والاجتماعي في مختلف اقطاره ، وكسلاح فكري بوجه العملية الرجعية التي تجري منذ زمن بعيد، في حقل التراث الفكري العربي، لطمس الوجه التاريخي الصحيح لهذا التراث، قصد العمل لاستمرارية الارتباط بين حاضرننا والفكر المتخلف من ماضينا البعيد.

⁴⁸⁸ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص713

مدخل إلى الفلسفة الماركسية

الفلسفة وتطورها التاريخي

تعريف الفلسفة:

الفلسفة ليست حب الحكمة فحسب، إنها في المقام الأول حب المعرفة، وهي قبل كل شيء موقف الإنسان من الظواهر والأحداث السياسية والاجتماعية والطبيعية من حوله، الإنسان الحقيقي هو الموقف، الإنسان اللامبالي، إنسان لا يستحق الاحترام.. من ناحية أخرى إن الموقف المقاوم للظلم الطبقي والاستبداد ومقاومة المحتل هو موقف واعٍ بشكل مسبق بالأهداف التحررية والديمقراطية .. وبدون ذلك الوعي في شكله العفوي أو الطليعي لا يتحقق رد الفعل المقاوم للاستبداد أو للاحتلال أو الظلم الاجتماعي .. إن الوعي بالظلم الاجتماعي وبالاستغلال هو المقدمة الضرورية لعملية التغيير الاجتماعي .. إن كل أشكال هذا الوعي هي موقف فلسفي بشكل مباشر أو غير مباشر، إن الالتحاق الطوعي في العمل الحزبي هو شكل متطور للموقف الفلسفي وانتقاله من شكله البسيط إلى شكله وجوهري الطليعي، هنا يتحول الوعي - عبر المعرفة - إلى إرادة واعية من أجل التغيير الثوري والديمقراطي.

إن الوظيفة الجوهرية لكل فكر أو فلسفة هي الكشف عن معضلة الواقع عبر نقدها نقداً واعياً ينفذ إلى مكوناتها، لمعرفة قوانينها .. ومن ثم العمل على إزاحة المعضلة وتغيير الواقع.. من هنا فالحديث عن نهاية الفلسفة، هو حديث عن نهاية الفكر، ونهاية الوظيفة الجوهرية المرتبطة باستشراف المستقبل أو تحليل الواقع وتغييره.

ما هي الفلسفة:

إن التعريف الذي نتوخاه للفلسفة يقول بأن الفلسفة هي مجموعة من النظرات الشاملة إلى العالم والطبيعة والمجتمع والإنسان عبر التلازم الجدلي بين العام والخاص.

إنها مجمل الآراء والتصورات عن القضايا العامة لتطور الوجود والوعي (علاقة الفكر بالوجود).

هي شكل من أشكال الوعي الاجتماعي (أشكال الوعي الاجتماعي هي: العلم - الفلسفة - الفن - الأخلاق - السياسة - الدين كلها مترابطة عضوياً).

هناك مستويين من الوعي الاجتماعي : 1 - مستوى عفوي - اعتيادي 2 - مستوى عميق - طليعي (أيدولوجي).

الأول/ المستوى العفوي (الاعتيادي):

أو السيكولوجي الاجتماعي وهو يمثل وعي الناس للأحداث والوقائع والظواهر السطحية والانفعالات والأمزجة ويرسخ في العادات والتقاليد والأعراف لدى جميع الفئات الاجتماعية والطبقات والأمم، هذا المستوى يعبر عن العلاقات والمصالح اليومية والقريبة للناس بارتباطها بالبعد التاريخي أو التراثي المتراكم بكل معطياته السالبة والإيجابية.

الثاني/ المستوى الطليعي (الثقافي الايديولوجي):

ويعني تعمق الوعي بشكل نوعي في سبر أغوار الوجود الاجتماعي ، فالأيديولوجيا تعكس الجوانب الداخلية الهامة من الحياة الاجتماعية - قوانينها وقواها الاجتماعية المحركة ونزعات تطورها ، فالوعي على المستوى الأيديولوجي يعكس الوجود الاجتماعي في النظريات والأفكار والمذاهب والمفاهيم وهو يصاغ بتفكير وترو عميقين من قبل ممثلين للطبقة المعنية (إنهم أيديولوجيو الطبقة الأكثر فعالية وقدرة على " الإبداع " بما يحقق نزوعهم نحو السيطرة أو الأعتاق).

أخيرا ..الفلسفة في رأينا هي أهم شكل من أشكال الوعي الاجتماعي (تتعرض فيه حصيلة التقدم العلمي والاجتماعي وكافة التناقضات الاجتماعية) إنها كما يقول ماركس زبدة عصرها الروحية وهي روح الثقافة الحية ، وبهذا المعنى لا يمكننا عزل الفلسفة عن معطيات التحرر الوطني والديمقراطي النهضوي العربي ، كما لا يمكن عزلها عن الواقع السياسي الاجتماعي الاقتصادي الذي نعيشه اليوم ، لأن الترابط بين الفلسفة والسياسة والتاريخ أصبح حالة موضوعية في عصرنا الراهن على وجه الخصوص.

نشأة الفلسفة:

نشأت الفلسفة القديمة وتطورت في ارتباط وثيق بالتصورات الأسطورية والخيالية حول الوسط المحيط بالإنسان (أصل العالم نار -ماء-فراغ) هيراقليطس - طاليس وغيرهم.

وجها الفلسفة:

الوجه المثالي ، والوجه المادي:

كل منهما يحاول الإجابة عن المسألة الأساسية في الفلسفة!!... علاقة الفكر بالوجود أو علاقة الروح بالطبيعة ... إنه السؤال الخالد أيهما أسبق إلى الوجود ؟ عبر الإجابة على هذا السؤال يتحدد موقفنا مع المثالية أم مع المادية ومنهجها.

المفكر المادي:

هو الذي ينظر إلي العالم المحيط بالإنسان (شمس ونجوم وأرض وبحار وكائنات حية) على أنها أشياء موجودة موضوعياً ، أي أنها غير مرهونة في وجودها بالوعي البشري ، من ناحية أخرى ترى المادية أن العالم الموضوعي هو عالم سرمدى، غير مخلوق وأنه هو علة وجود الوعي ، لا العكس (أي أنه سبب الوعي).

المفكر المثالي:

يقول بأن الوعي (أو الفكر أو الروح أو الإله لا فرق) هو الأسبق على الوجود، إنه ينكر أن يكون وعي الناس انعكاساً للواقع الموضوعي (مثالية ذاتية ، وموضوعية) ، بالرغم من موضوعية الرؤية المادية للعالم، إلا أننا لا ندعو إلي الوقوف أمام هذه المسألة التي قد تثير كثيراً من الجدل و التساؤلات والخلافات دون أي طائل في هذه المرحلة بالذات ،نحن مع المنهج العلمي الجدلي ومع الموقف الموضوعي تجاه كل ما تتعرض له مجتمعاتنا العربية في كل جوانبها الحياتية من أجل الوصول عبر هذا المنهج إلي المواقف والتطبيقات التي نتطلع إليها فيما يتعلق بالتححرر السياسي والاقتصادي والعدالة الاجتماعية والديمقراطية والنهوض باعتبار هذه القضايا إطارنا العملي المباشر في مواجهة الواقع من حولنا وفي تطبيق وعينا الفلسفي أو المنهجي أو السياسي على هذا الواقع ، هذا هو المقياس.

الفلسفة اليونانية (الآغريقية) القديمة:

برزت الفلسفة اليونانية في القرنين السادس والخامس ق.م و استمرت حتى القرن الرابع ق.م ثم برزت بعدها الفلسفة الرومانية في أواخر القرن الثاني ق.م حتى القرن السادس الميلادي.

إن افضليه الفلسفة الآغريقية إنها كانت الرائدة في تحرير الفكر عبر تساؤلاتها عن طبيعة الواقع وحقيقة العقل و العديد من القضايا ذات الطابع المعرفي الشمولي ، و بقدر ما كانت عظمة الآغريق قائمه على ضوء الفكر ، استندت روما- التي وضعت فلسفه موازية للفلسفه اليونانيه الى " عظمة القوة".

في تعرضنا للفلسفة اليونانية يبرز كل من افلاطون و ارسطو كمحور اساسي لهذه الفلسفة ، آخذين بالاعتبار و التقدير دور العديد من الفلاسفة الآغريق الذين وضعوا الاسس التي انطلق منها كل من افلاطون و ارسطو ، من هؤلاء " طاليس " الذي قال إن جميع الموجودات صدرت عن مادة رطبة (الماء البارد) ، وتلميذه " انا كسمندر " الذي كان ماديا إهتم بحقائق الكون وأصل الحياة ، ثم فيثاغورث -المولود في إيطاليا (580-500ق.م) الذي آمن بتناسخ الارواح ، و اشتغل بالحساب و الهندسة ، و هو القائل بان " هذا العالم كرة ناريه حية " و هيراقليطس " ذلك الفيلسوف المادي الذي اعلن ان " بداية هذا الكون من النار وان هذا العالم سيزل ناراً حية تنطفئ بمقدار و تشتعل بمقدار " و " أنا كساغور " الذي قال "ان الشمس جسم مادي و أن العالم يتألف من عدد لا متناه من الدقائق الصغيره و أن الحياة عمليه دائمة و متصله و مستمرة ، "اتهمه" ديمقراطيو أثينا الارستقراطيين بالإلحاد و طردوه منها، بعد ذلك برزت "السفسطائيه" كظاهرة فلسفيه لعصر ديمقراطية العبيد في أثينا ، حيث كان الانسان عند السفسطائيين" معيار الأشياء جميعاً ، وشككوا في التصورات الدينية " ثم "ديمقريطس" الفيلسوف المادي الذي قال " ليس في هذا العالم إلا الخلاء والذرات تتألف منها كل الموجودات "، وأرجع ظهور الكائنات الحية الى الظروف الطبيعية عبر توحيد الذرات ، كان نصيراً للديمقراطية العبودية ، بعكس "سقراط" رائد الفلسفة الارستقراطية النخبوية الذي وقف بعناد ضد الديمقراطية في اثينا باعتبار انها تؤدي -كما يقول- الى الفوضى عبر تحكيم الجماهير الدهماء في هذه العملية ، ونتيجة موقفه حكم بالموت رافضاً طلب الرحمة من الجماهير ، من أهم اقواله " أي شيء اشد سخريه من هذه الديمقراطية التي تقودها الجماهير التي

تسوقها العاطفة " أليس من الغريبة ان يحل مجرد العدد محل الحكمة " ، وجاء افلاطون (427-347ق.م) من بعده كتلميذ نجيب لأستاذه ليستكمل الرسالة في العداء للديمقراطية وفق اسس مغايره ، انه فيلسوف الفردية الأرستقراطية الذي نشأ في جو ارستقراطي مريح.

"ان التغير عند افلاطون معناه الاضمحلال ، بينما الكمال معناه انعدام التطور " لقد اراد مجتمعاً ثابتاً (اسبرطيا لا يتحرك بالديمقراطية كما في اثينا) يتولى ادارته نخبة مختارة من الارستقراط الذين يمتلكون القدره على التفكير و التأمل للإشراف على ضبط "المجتمع الثابت " الذي يجب ان تقتلع منه تلك القوى التي تعمل من اجل التغير ، هذه الافكار طبقتها الأرستقراطية الاوروبية فيما بعد طوال اكثر من الف عام تحت راية الكنيسة او النخبة اللاهوتيه ، وهذه الافكار موجودة نسبيا في تراثنا العربي حيث نلاحظ تعايش الوعي العفوي مع مفهوم "حالة الثبات " عبر امثلة كثيرة منها " الذي ينظر الى اعلى تقطع رقبتة " و " العين لا تعلو على الحاجب " و العديد من الامثال التي تدعو الى تكريس حالة الثبات ضد التغير .

فلسفة العصر الإقطاعي:

ظهرت هذه الفلسفة بعد استقرار وتفعيل دور الكنيسة في الغرب خلال القرنين الثاني والثالث الميلاديين ، وتعاضمت هيمنتها في القرن السادس بعد إلغاء الافلاطونية وإعلان المسيحية دين الدولة الرسمي عام 529م (يوستينيانوس).

أبرز فلاسفة هذا العصر:

افلوطين (205-270م) الذي قال ان التطور يبدأ بالإلهي الذي لا يمكن الاحاطة به ويجب الايمان به. أوغسطين (354-430م) الذي تأثر بالافلاطونية الجديدة (التي وضع اسسها افلاطون) واعتنق المسيحية فيما بعد ، من اقواله "الانسان يملك الحرية ولكن كل ما يفعله بإرادة مسبقة من الله"، "الحياة الدنيوية سقوط وانفصال عن الازلي واتصال بالناقص الجزئي"، " اننا نعرف الله لا بالتفكير بل بالإعراض عن التفكير " ، هذه المواقف تم تطبيقها عمليا في هذا العصر بما يخدم الكنيسة والأمراء ، بحيث تحولت الفلسفة إلى "علم" جنوني بالغيب وامتزاج الإيمان بالسحر .

بعد ذلك ظهرت الفلسفة السكولائية (المدرسية) scholasticism خلال القرنين الثاني عشر والثالث عشر المتأثرة بالافلاطونية المحدثه ومثلت التيار الرئيسي في فلسفة المجتمع الإقطاعي ، كان السكولائيون أعضاء مؤثرين في الرهبنة المسيحية وكانوا أعضاء في محاكم التفتيش ، من أهم مفكري هذا التيار توما الاكويني (1225-1274م) الذي خاض صراعا حادا ضد الرشدية حينما كان أستاذا في جامعة باريس، قال: أن الايمان والعقل يشكلان وحدة منسجمة ولا يختلفان بعكس ابن رشد ، "الصورة عند توما الاكويني توجد بدون المادة ، اما المادة فلا يمكن ان توجد بدون الصورة (بدون الله) ، وأن الوحي الإلهي لا يتضمن أي خطأ وفي حالة وجود التناقض فان المخطيء هو العقل لا الايمان او الفلسفة لا اللاهوت وان الحاكم يجب ان يخضع للسلطة الروحية

التي يقف على رأسها المسيح في السماء والكنيسة على الأرض " لقد كانت "التوماوية" بمثابة المرتكز الفكري للكنيسة الكاثوليكية المهيمنة على عقول الناس في ذلك العصر.

مجابهة الفلسفة الإقطاعية:

بدأت المجابهة عبر عدد من المفكرين كان من أبرزهم العالم الفيلسوف روجر بيكون (1214-1294م.)؛ الذي طرح فكرةً نقديةً " للفلسفة الإقطاعية عبر إعلانه أن الوصول إلى الحقيقة يتطلب إزالة العوائق التي تعترض المعرفة " وأهم هذه العوائق عند بيكون: "رواسب الجهل وقوة العادة والتبجيل المفرط لمفكري الماضي، وأن أفكارنا الصحيحة يجب أن تثبت بالتجربة."

لقد كانت هذه الآراء المعول الأول في هدم المعطيات الفكرية لهذا العصر بالرغم من أنها كانت سبباً في سجنه، وكانت أيضاً أحد مقومات المذهب البروتستنتي الذي يرفض القديسين والعذراء والملائكة الموجودة لدى الكاثوليك والأرثوذكس، حيث أكد أصحاب هذا المذهب أن " النعمة الإلهية تصل إلى الإنسان من عند الله دون وساطة الكنيسة " هذا الموقف جعل من الكنيسة والبابا - فيما بعد - شيئاً شكلياً وساهم في تحرير الإنسان من الأغلال الفكرية للعصر الإقطاعي.

إن المغزى الذي ندعو إلى استخلاصه من هذا الاستعراض لبعض جوانب الفلسفة عموماً وفي العصر الإقطاعي على وجه الخصوص يكمن في إمكانية توفير بعض المقومات الفكرية اللازمة لعقد المقارنة الموضوعية لبعض أوجه السمات الفكرية والثقافية والاجتماعية المتردية في وطننا العربي التي تتقاطع أو تتشابه في جوهرها أو في نتائجها مع المقومات الفلسفية والفكرية والاجتماعية التي عرفت أوروبا في العصر الإقطاعي، الذي تميزت فلسفته بأنها:

انطلقت من فرضيات مذهبية جامدة لا يمكن إثباتها بالتجربة أو بالملاحظة. لم تهتم بالعلوم أو الوقائع الحياتية.

لم تتطلع إلى البحث عن الحقيقة، فقد كان هم معظم المفكرين في هذه المرحلة إثبات صحة العقائد الدينية لتثبيت مصالح ملوك أوروبا والكنيسة ورموز الإقطاع.

إن الفكر الإقطاعي لم يهتم ببحث المسائل المطروحة بل زج في إطار النتيجة المسلم بها، وكان لابد للفلسفة القائمة على مثل هذه الأسس أن تسير في درب الانحطاط في ظروف بدأ فيها يتعزز العلم ليتحول إلى ميدان بحث مستقل نسبياً، وهذا ما حدث عندما بدأ أسلوب الإنتاج الجديد يتشكل في أحشاء المجتمع الإقطاعي مفسحاً الطريق لعصر النهضة وللديمقراطية البرجوازية بعد أن تم كسر هيمنة الكنيسة على عقول الناس.

المقدمات المادية والفكرية التي دفعت نحو ولادة عصر النهضة:

قلنا إن الفكر الذي ساد في المرحلة السابقة (الإقطاعية) لم يهتم ببحث المسائل المطروحة بما يدفع نحو الانتقال من حالة الجمود أو الثبات إلى حالة النهوض والحركة الصاعدة ، ولم تسفر تلك المرحلة (التي ما زلنا نعاني من رواسبها في وطننا العربي حتى اللحظة) عن نتائج إيجابية تذكر سواء في الفلسفة أو في العلم ، ذلك

أن "المفكرين" لم يتطلعوا إلى البحث عن الحقيقة بل عن وسائل البرهان على صحة العقائد الدينية خدمة لمصالح الملوك والنبلاء الإقطاعيين ورجال الدين.

كان بداية ذلك التشكل عبر إطارين كان لابد من ولادتهما مع اقتراب نهاية تلك المرحلة وهما : إطار التعاونيات ، وإطار المانيفاكتوريه التي كانت البدايات التمهيدية نحو ولادة المجتمع الرأسمالي حيث ظهرت المانيفاكتوريات في المدن الإيطالية أولاً ثم انتقلت إلى باقي المدن الأوروبية.

في هذه المرحلة الانتقالية ، نلاحظ تطوراً ونمواً للمدن وظهور التجار والصناعيين وأصحاب البنوك ، والاكتشافات التكنولوجية المغازل الآلية - دواليب المياه - الأفران العالية ودورها في صناعة التعدين واختراع الأسلحة النارية والبارود والطباعة في أواسط القرن الخامس عشر.

فيما بعد تم إحراز نجاحات أخرى عززت تطور أسلوب الإنتاج الرأسمالي الصاعد والمنتشر في أوروبا، وارتبطت هذه النجاحات بعناوين كثيرة ضمن محورين أساسيين:

الكشوفات الجغرافية مع نهاية القرن الخامس عشر وبداية السادس عشر ، خصوصاً اكتشاف أميركا والطريق البحري إلى الهند ورحلة " ماجلان " حول الأرض وبالتالي إرساء أسس التجارة العالمية اللاحقة.

ترافق كل ذلك مع تغيرات ثقافية وفكرية رحبة كسرت الجمود الفكري اللاهوتي السائد ، وأدت إلى " تهاوي استبداد الكنيسة في عقول الناس " وإخفاق وتراجع نفوذ الكنيسة الاقتصادية والسياسي ، وظهور مجموعات من المثقفين البرجوازيين قطعوا كل صلة لهم بالكنيسة واللاهوت الديني المذهبي ، وارتبطوا مباشرة بالعلم والفن ، وقد سمي هؤلاء بأصحاب النزعة الإنسانية " HUMANISM " ، (وهو مصطلح نوره هنا لأهميته إذ أنه دل آنذاك على الثقافة الزمنية في مواجهة الثقافة اللاهوتية أو السكولائية الرجعية) وقد أخذ هؤلاء المثقفون من أصحاب النزعة الإنسانية على عاتقهم معارضة ونقض المفاهيم والعلوم الدينية الكنسية عبر نشر علومهم الدنيوية التي كانت بالفعل أقرب إلى التعبير عن مزاج البرجوازية الصاعدة آنذاك.

عصر النهضة وتطور الفلسفة الأوروبية والتنوير حتى نهاية القرن الثامن عشر:

ولادة عصر النهضة والتنوير لم تكن عملية سهلة في المكان أو الزمان ولم تتم أو تظهر معالمها دفعة واحدة ، أو اتخذت شكل القطع منذ اللحظة الأولى. إذ أن هذا الانقطاع لم يأخذ أبعاده في الانفصام التاريخي إلا بعد أربع قرون من المعاناة وتحولات ثورية في الاقتصاد والتجارة والزراعة والمدن كانت بمثابة التجسيد لفكر النهضة والإصلاح الديني والتنوير من جهة والتلاحم مع هذه المنظومة الفكرية الجديدة من جهة أخرى ، تمهيداً للثورات السياسية البرجوازية التي أنجزت كثيراً في هولندا في مطلع القرن السابع عشر، وفي بريطانيا من 1641 _ 1688 ، ثم الثورة الفرنسية الكبرى 1789 _ 1815 ، والثورة الألمانية في منتصف القرن التاسع عشر .

لقد كان نجاح هذه الثورات بمثابة الإعلان الحقيقي لميلاد عصر النهضة والتنوير أو عصر الحداثة ففي هذا العصر انتقلت أوروبا الغربية من مجتمع الطبيعة المحكوم بنظرية الحق الإلهي إلى المجتمع المدني ،

مجتمع الديمقراطية والثورة العلمية الكبرى التي أحدثت زلزالاً في الفكر الأوروبي الحديث كان من نتائجه الرئيسية " انتقال موضوع الفلسفة من العلاقة بين الله والعالم، إلى العلاقة بين الإنسان والعالم وبين العقل والمادة. وفي هذا الجانب ، نشير الى أن الفكر الذي ساد في المرحلة السابقة (الإقطاعية) لم يهتم ببحث المسائل المطروحة بما يدفع نحو الانتقال من حالة الجمود أو الثبات إلى حالة النهوض والحركة الصاعدة ، ذلك أن "المفكرين" لم يتطلّعوا إلى البحث عن الحقيقة بل عن وسائل البرهان على صحة العقائد الدينية خدمة لمصالح الملوك والنبلاء الإقطاعيين ورجال الدين.

كان لابد لهذه الفلسفة القائمة على مثل هذه الأسس أن تسير في درب الانحطاط في ظروف بدأ فيها يتعزز العلم مع بدايات تشكل أسلوب أو نمط الإنتاج الجديد في أحشاء المجتمع الإقطاعي ما بين القرنين الرابع والخامس عشر، وقد كانت بداية ذلك التشكل عبر إطارين : إطار التعاونيات ، وإطار المانيفاكتوره⁴⁸⁹. ففي هذه المرحلة الانتقالية ، نلاحظ تطوراً ونمواً للمدن وظهور التجار والصناعيين وأصحاب البنوك، والاكتشافات التكنولوجية المغازل الآلية - دواليب المياه - الأفران العالية والبارود والطباعة في أواسط القرن الخامس عشر .

فيما بعد تم إحراز نجاحات أخرى عززت تطور أسلوب الإنتاج الرأسمالي ضمن محورين أساسيين :

1. الكشوفات الجغرافية مع نهاية القرن الخامس عشر وبداية السادس عشر.
 2. ترافق كل ذلك مع تغيرات ثقافية وفكرية رحبة كسرت الجمود الفكري اللاهوتي السائد ، وأدت إلى " تهاوي استبداد الكنيسة في عقول الناس ".
- وظهور مجموعات من المثقفين البرجوازيين قطعوا كل صلة لهم بالكنيسة واللاهوت الديني المذهبي، وارتبطوا مباشرة بالعلم والفن ، وقد سمي هؤلاء بأصحاب النزعة الإنسانية " HUMANISM ".

⁴⁸⁹ المانيفاكتورة هي الشكل الكلاسيكي للتعاون القائم على أساس تقسيم العمل، وقد كانت سائدة من سنة 1550 وحتى 1770، وهي تنشأ:

1. إما بتجميع حرف مختلفة يؤدي كل منها جزءاً تفصيلياً من العمل (مثال صنع العربات) حيث يفقد الحرفي المنفرد قدرته، شيئاً فشيئاً، على ممارسة حرفته برمتها، ويكتسب من جهة ثانية مهارة أفضل في عمله الجزئي. وهكذا تنقسم كامل العملية إلى مكوناتها الجزئية.
 2. أو بأن يقوم العديد من الحرفيين بأداء أعمال متشابهة، أو القيام بنفس العمل على شكل جماعة موحدة في المعمل نفسه، ولكن عوضاً عن إنجاز الأعمال الفردية واحدة بعد أخرى من قبل شغل واحد، يتم تجزئتها بشكل تدريجي إلى أن يجري تنفيذها من قبل عمال متعددين في وقت واحد (صناعة الإبر.. الخ) وبدلاً من أن يكون المنتج نتاج حرفي واحد، يصبح الآن نتاج عمل مجموعة من الحرفيين الذين لا يؤدي أحد منهم سوى جزء تفصيلي من العملية. إن كل مجموعة من العمال، في المانيفاكتورة، تجهز المجموعة الأخرى بالمادة الأولية، وينجم عن هذا شرط أساسي، إذ يتوجب على كل مجموعة أن تنتج كمية معينة في وقت معين، فنحصل بذلك على استمرارية وانتظام وتناسق وشدة عمل من نوع مختلف تماماً عما يخلقه التعاون في الحرفة المستقلة. وهكذا نحصل على القانون التكنيكي لعملية الإنتاج: أن يكون العمل هو العمل الضروري اجتماعياً.
- ظهرت الآلات بشكل مبكر في مانيفاكتورة متفرقة - مطاحن الحبوب ومصانع الورق.. الخ.. ولكن الآلة كانت شيئاً ثانوياً. إن الآلة الرئيسية في المانيفاكتورة هي العامل الجماعي المندمج الذي يمتلك درجة من الكمال أعلى من العامل الحرفي المنفرد القديم. إن كل نواقص الحرفي التي تزداد وتتطور بالضرورة عند تقسيم العمل، تصبح في المانيفاكتورة الكمال بعينه.
- وتخلق المانيفاكتورة فروقات بين العمال الجزئيين وتقسّمهم إلى عمال ماهرين وعمال غير ماهرين، بل إنها تؤسس نظاماً للمراتب وسلماً متدرجاً للأجور.

المسار الفكري التاريخي لعصر النهضة:

البدايات الأولى مع ميكافيلي (1469-1527) وهو من أوائل المنظرين السياسيين البرجوازيين ، حاول في مؤلفاته البرهنة على أن البواعث المحركة لنشاط البشر هي الأنانية و المصلحة المادية، وهو صاحب مقولة: "أن الناس ينسون موت آبائهم أسرع من نسيانهم فقد ممتلكاتهم" ، إن السمة الفردية والمصلحة عنده هما أساس الطبيعة الإنسانية؛ ومن جانب آخر فقد رأى أن القوة هي أساس الحق.

نيقولا كوبرنيكس (1473 م. _ 1532 م.): ساهم هذا المفكر في تحطيم الأيديولوجية اللاهوتية القائمة على القول بمركزية الأرض في الكون وذلك عبر اكتشافه لنظرية مركزية الشمس Helio Contricism التي قام على أساسها علم الفلك الحديث؛ وهذه النظرية من أهم منجزات "كوبرنيكس" على الإطلاق وهي تستند إلى مبدئين: _

أولاً: ليست الأرض ثابتة في مركز الكون بل تدور حول محورها الخاص؛ وقد استطاع من خلال ذلك تفسير تعاقب الليل والنهار.

ثانياً: الأرض تدور حول الشمس مركز الكون.

جوردانو برونو (1548 م. _ 1600 م.): فيلسوفاً وعالماً فلكياً، قام بتطوير وتصحيح نظرية كوبرنيكس، بدأ حياته راهباً وبسبب أفكاره المادية انفصل عن الكنيسة وتفرغ لنظرياته العلمية، آمن بـ "لا نهائية" المكان أو لانهاية الطبيعة، ورفض مركزية الشمس في الكون مؤكداً على أن لا وجود لهذا المركز إلا كمركز نسبي فقط "فشمسنا ليست النجم الوحيد الذي له أقمار تدور حوله". لقد حطم برونو التصورات القديمة عن العالم المخلوق ليجعل الكون ممتداً إلى ما لا نهاية وهو القائل بأن: "الكلمة الأخيرة في كل مجال من مجالات المعرفة تكمن في العقل وحده" ؛ ألقى القبض عليه من قبل محاكم التفتيش التي سجنته ثمانية سنوات أحرقوه بعدها على أحد أعمدة التعذيب بعدما رفض إنكار فلسفته وتوجهاته العلمية.

ليوناردو دافنشي (1452-1519)، وضع العديد من التصميمات للأجسام الطائرة.

جاليليو (1564-1642) ، صمم تلسكوب بنفسه كان لاكتشافاته في علوم الفلك دوراً كبيراً. يعتبر جاليليو من أبرز مفكري ذلك العصر الذين صاغوا النظرة الديئية deism إلى الطبيعة التي إعتقها عدد من فلاسفة ومفكري القرنين السابع عشر والثامن عشر؛ أسهمت هذه النظرة إلى جانب أصحاب النزعة الإنسانية والفلسفة البانتينية (وحدة الوجود) في تعزيز وتطور الفلسفة العقلانية والمنهج المادي العلمي كمنطلقات أساسية لعصر النهضة.

المرحلة التاريخية الثانية أو تطور الفلسفة الأوروبية في عصر الثورات البرجوازية أواخر القرن السادس

عشر ونهاية القرن الثامن عشر :-

أدى تفكك العلاقات الاجتماعية والاقتصادية في النظام الإقطاعي الأوروبي إلى تغيير كبير في الدور الذي يلعبه الدين في المجتمع.

وفي ضوء هذا التطور الذي أصاب كل مناحي الحياة في عصر النهضة، رفع فلاسفة هذا العصر رغم الاختلافات بين مذاهبهم شعار "العلم" من أجل تدعيم سيطرة الإنسان على الطبيعة ورفض شعار العلم من أجل العلم.. لقد أصبحت التجربة هي الصيغة الأساسية للاختراعات والأبحاث العلمية التطبيقية في هذا العصر وأبرزها:

• صياغة القوانين الأساسية للميكانيك الكلاسيكي بما فيها قانون الجاذبية الذي وضعه نيوتن (1643 - 1727).

• تطوير علوم الرياضيات والهندسة والفيزياء والأحياء_ديكارت ولايبنتز.

• اكتشاف الدورة الدموية- هارفي - تأكيد اكتشاف ابن النفيس.

• قوانين الميكانيك وتعريف مفهوم العنصر الكيميائي_ بويل.

• ميزان الحرارة الزئبقي والضغط الجوي_ تورشيللي (أحد تلامذة جاليليو).

لم يكن سهلاً لهذه الاكتشافات العلمية وغيرها أن تكون بدون تطور الفلسفة عموماً والمذهب التجريبي على وجه الخصوص ، في سياق الحراك والتناقض والصراع الاجتماعي الدائم والمستمر بوتائر متفاوتة في تسارعها بين القديم والجديد ، إذ أنه بدون هذه الحركة والتناقض لم يكن ممكناً بروز الدعوة من أجل التغيير والتقدم التي عبر عنها فلاسفة عصر النهضة في أوروبا أمثال فرنسيس بيكون، ديكارت، هوبس، لايبنتز، سبينوزا.

فرنسيس بيكون (1561 م _ 1626 م) : فيلسوف انجليزي "أول من حاول إقامة منهج علمي جديد يرتكز إلى الفهم المادي للطبيعة وظواهرها" ؛ وهو مؤسس المادية الجديدة والعلم التجريبي وواضع أسس الاستقراء العلمي؛ فالغرض من التعلم عنده زيادة سيطرة الإنسان على الطبيعة وهذا لا يمكن تحقيقه إلا عن طريق التعليم الذي يكشف العلل الخفية للأشياء.

لقد شك بيكون في كل ما كان يظن "أنه يقين حق" غير أن الشك عنده لم يكن هدفاً بذاته بل وسيلة لمعرفة الحقيقة؛ وأول خطوة على هذا الطريق تنظيف العقل من الأوهام الأربعة "أوهام بيكون"

رينيه ديكارت (1596 م _ 1650 م): وهو فيلسوف فرنسي وعالم رياضيات وفيزيائي وعالم فسيولوجيا، كان "ديكارت" في مبحث المعرفة مؤسس المذهب العقلاني، هذا المذهب الذي يرتكز عنده على مبدأ الشك المنهجي أو الشك العقلي "الشك الذي يرمي إلى تحرير العقل من المسبقات وسائر السلطات المرجعية" ومن سلطة السلف ، الشك الذي يؤدي إلى الحقيقة عن طريق البداية العقلية كالحس_ التحليل_ التركيب.

لقد أقام "ديكارت" وفق أسس الشك المنهجي والبداية العقلية؛ يقينه الأول من مبدأه البسيط الذي عرفناه من خلاله "أنا أفكر.. أنا موجود" ، هذا المبدأ الأول هو بداية كل فكر عقلاني وهو ما سنجده مضمراً وصريحاً في الفلسفة العقلانية من ديكارت إلى ماركس.

توماس هوبز (1588 م _ 1679 م): أحد فلاسفة القرن السابع عشر ، تأثرت فلسفته المادية بالثورة البرجوازية الإنجليزية ضد الأرستقراطية الإقطاعية في تلك المرحلة؛ رفض هوبز في مذهبه في القانون والدولة نظريات الأصل الإلهي للمجتمع.

جوتفريد فيلهلم لايبنتز (1646م - 1716م) :وصل من خلال اللاهوت "Theology" إلى مبدأ الترابط المحكم (الشامل والمطلق) بين المادة والحركة "بعكس "ديكارت" الذي يقول: بجوهريين مستقلين مادي وغير مادي؛ إلترزم بمبدأ التجريبية في المعرفة التي تعتبر الأحاسيس شيئاً لا غنى عنه للمعرفة.

في مؤلفه "العدالة الإلهية" .. حاول أن يبرهن فيه على أن عالمنا الذي خلقه الله هو بالرغم مما فيه من شرور، أحسن العوالم الممكنة، فما نراه من شرور هو شرط ضروري في رأيه للتناقص في العالم ككل ، في رأينا إن جوهر هذه الفلسفة هو الاستسلام للأمر الواقع ، وهو يقترب من فلسفة " ليس في الإمكان أبدع مما كان"، وهذه المقولة لا تختلف في جوهرها عن المقولة التراثية الإسلامية " لو اطلعت في الغيب لاخترتم الواقع".

باروخ سبينوزا (1632م - 1677م) : وهو يهودي هولندي.. تشكل فلسفته أحد الاتجاهات الرئيسية في مادية القرن السابع عشر؛ وقد أكد على أن الفلسفة يجب أن تعزز سيطرة الإنسان على الطبيعة.. دحض سبينوزا افتراءات رجال الدين اليهود عن "قدم التوراة" وأصلها الإلهي.. فهي ، أي "التوراة" كما يقول ليست وحياً إلهياً بل مجموعة من الكتب وضعها أناس مثلنا وهي تتلاءم مع المستوى الأخلاقي للعصر الذي وضعت فيه.. وأنها "سمة لكل الأديان" حول الحكم يعتبر "سبينوزا" أن الحكم الديمقراطي هو أرفع أشكال الحكم بشرط أن يكون تنظيم الدولة موجهاً لخدمة مصالح كل الناس.

جون لوك (1632م - 1704م) : من كبار فلاسفة المادية الإنجليزية، وقد برهن على صحة المذهب الحسي المادي الذي يرجع جميع ظروف المعرفة إلى الإدراك الحسي للعالم الخارجي.. رفض وجود أية أفكار نظرية في الذهن.. فالتجربة بالنسبة له هي المصدر الوحيد لكافة الأفكار!! وحول فلسفته يقول ماركس : "لقد أقام لوك فلسفة العقل الإنساني السليم.. أي أنه أشار بطريقة غير مباشرة إلى أنه لا وجود لفلسفة إلا فلسفة البصيرة المستندة إلى الحواس السليمة".

جون ستيوارت مل (1632-1704): قال بأن جميع أشكال المعرفة تعود إلى الإدراك الحسي المادي للعالم الخارجي .

التنوير الفرنسي والفلسفة الألمانية في القرن الثامن عشر:

أولاً : التنوير الفرنسي :

شهدت فرنسا قبيل الثورة البورجوازية الفرنسية (1789) بأربعة عقود حركة فكرية واسعة وقوية عرفت "بحركة التنوير" ، وضع رجالها نصب أعينهم مهمة نقد ركائز الأيديولوجية الإقطاعية، ونقد الأوهام والمعتقدات الدينية والنضال من أجل إشاعة روح التسامح الديني وحرية الفكر والبحث العلمي والفلسفي وإعلاء شأن العقل والعلم في مواجهة الغيبية.

شارل مونتسكيو (1689-1755) : صاحب كتاب "روح القوانين" .. يرى أن الضمانة الأساسية للحرية في المؤسسات الدستورية التي تحد من العسف وتكبحه ، يرى في التفاني وإخلاص كل فرد وتضحيته من أجل المصلحة العامة ، القوة المحركة في النظام الديمقراطي وأساس ازدهاره .

ومن أهم آرائه ، رأيه في الحكم المطلق الذي يعتبره شكلاً مناقضاً للطبيعة الإنسانية ومناقضاً للحقوق الشخصية وحصانتها وأمنها.

فرانسوا فولتير (1694م. - 1778م.) : عاش كل حياته مناضلاً ضد الكنيسة والتعصب الديني وضد الأنظمة الملكية وطغيانها؛ رفض فولتير جميع تعاليم الديانات _الإيجابية_ في صفات الله لكونها تفنقر إلى البرهان.

جان جاك روسو (1712 - 1778) : من الذين نادوا بالمصالح البرجوازية ضد الإقطاع ، فقد ناضل روسو ليس فقط ضد السلطة الإقطاعية بل كان مستوعباً لتناقضات المجتمع الفرنسي أكثر من غيره؛ فقد وقف مع وجهة نظر البرجوازية الصغيرة "الراديكالية" والفلاحين والحرفيين.. وكان موقفه أكثر ديمقراطية من معاصريه. ففي كتابه "العقد الاجتماعي" يحاول روسو البرهنة على أن الوسيلة الوحيدة لتصحيح التفاوت الاجتماعي هي في ضمان الحرية والمساواة المطلقة أمام القانون.

ديني ديدرو (1713 - 1784) : من أبرز وجوه الماديين الفرنسيين على الإطلاق.. ينطلق في أفكاره من القول بأزلية الطبيعة وخلودها فليست الطبيعة مخلوقة لأحد ولا يوجد سواها أو خارجها شيء مطلق؛ وقف ضد التفسير المثالي اللاهوتي للتاريخ الإنساني ليؤكد مع زملائه الماديين الفرنسيين أن العقل الإنساني وتقدم العلم والثقافة هي القوة المحركة لتاريخ البشرية.

يرى أن الطريق إلى الخلاص من عيوب أشكال الحكم القائم لا يمر عبر الثورة بل من خلال إشاعة التنوير في المجتمع.

ثانياً : الفلسفة الألمانية:

عمانويل كانت (1724 - 1804) : من مؤلفاته انطلق من نظريته عن "الأشياء في ذاتها" والظواهر؛ إلى القول: أن هناك عالم مستقل عن الوعي (الحواس ، الفكر) ، وهو عالم الأشياء التي يسميها "الأشياء في ذاتها" والعالم المستقل عن الوعي هو العالم الموضوعي.

عارض مزاعم الإقطاع الألماني في "أن الشعب لم ينضج بعد للحرية؛ مبيناً أن التسليم بصحة هذا المبدأ يعني أن الحرية لن تأتي في يوم من الأيام".

إن "كانط" يفهم الحرية المدنية على أنها حق الفرد في عدم الامتثال إلا للقوانين التي وافق عليها مسبقاً واعترف بمساواة جميع المواطنين أمام القانون.

جورج ويلهلم فريدريك هيغل (1770 - 1831) : تكمن مآثرته التاريخية العظيمة في أنه كان أول من نظر إلى العالم الطبيعي والتاريخي والروحي بوصفه عملية؛ أي في حركة دائمة وفي تغير وتطور. لقد صاغت فلسفة "هيغل" بشكل منظم النظرة "الديالكتيكية" إلى العالم.

نقطة الانطلاق في فلسفة "هيغل" : إن الوحدة الأولية التي تشكل الأساس الجوهرية للعالم هي: "وحدة الوجود والفكر" ، يرى "هيغل" أن الفكر "يغير" وجوده إلى شكل مادة، طبيعة.. وهي وجود آخر لهذا الفكر القائم موضوعياً والذي يسميه هيغل "بالفكرة المطلقة"؛ وهكذا إن العقل ليس ملكة خاصة بالإنسان بل هو

الأساس الأولي للعالم، ولذا فإن العالم يتطور وينمو وفقاً لقوانين الفكر أو العقل.. وبهذا يكون الفكر أو العقل عند هيجل هو الجوهر المطلق _المستقل عن الإنسان والإنسانية_ للطبيعة والإنسان والتاريخ العالمي؛ وأن هذا الفكر كماهية جوهرية موجودة لا خارج العالم بل في العالم ذاته بوصفه المستوى الداخلي لهذا العالم.

إن المساهمات الرئيسية للديالكتيك الهيجلي يمكن تلخيصها في:

1. ترابط الأشياء فلا يمكن قبول أي حدث بمعزل عن الأحداث الأخرى.
 2. رفض المنهج الميتافيزيقي الذي ينظر إلى الأشياء بعزلها عن بعضها البعض، فعلى سبيل المثال ليس هناك شيء اسمه "الطبيعة الإنسانية" في حد ذاتها _أي موجودة في خارج الإنسان_ بل هناك طبيعة إنسانية في هذا الموقف أو ذاك.
 3. يدعوننا إلى النظر إلى الأشياء كافة لا كأشياء جامدة لا تتحرك ولكن أن ننظر إليها كأشياء سبق أن كانت أشياء أخرى وستكون في المستقبل شيئاً جديداً مختلفاً فليس هناك من شيء دائم؛ كل شيء في مرحلة انتقال وفي تطور دائم.. هذه هي عظمة المنهج الجدلي عند هيجل.
- بعد هيجل اختلف الكثيرون حول فلسفته وبرز تيارين رئيسيين انعكاساً لها أو دفاعاً عنها؛ تيار يميني دعي ممثلوه بالهيجليين الشيوخ الذين تمسكوا بالأيديولوجية الإقطاعية/ المسيحية ضد التيار اليساري أو الهيجليين الشباب.

حركة الهيجليين الشباب التي لعبت دوراً تقدماً في الثلاثينيات من القرن التاسع عشر وكان ماركس أحدهم. لودفيج فيورباخ (1804 – 1872): كان هدف فيورباخ تحرير الإنسان من الوعي الديني؛ وفي مؤلفه "نقد فلسفة هيجل" أعطى حلاً مادياً للمسألة السياسية في الفلسفة وهذا الحل يركز على اعتبار الطبيعة، أو الوجود، أو المادة واقعاً ينشأ عنه بالضرورة العقل المفكر. اقترب في أواخر حياته من الاشتراكية العلمية خصوصاً بعد أن قرأ رأس المال.

وفي رأيه إذا كان الدين يعد الإنسان بالنجاة بعد الموت فإن الفلسفة مدعوه لتحقيق على الأرض ما يعد به الدين في عالم الغيب.. أي أن على الفلسفة أن تلغي الأوهام الدينية لتوفر وتعطي الإنسان القدرة على معرفة إمكانياته الحقيقية في بلوغ السعادة.

المقدمات الأيديولوجية لظهور الماركسية :

كان ديكارت وبابيف وديدرو وفولتير من أبرز أسلاف الفلسفة الماركسية، باعتبارهم من أهم رموز عصر النهضة الذين مهدوا أيديولوجياً للثورات البرجوازية في أوروبا في القرنين 17 و 18 ، كذلك فإن المفكرين الاجتماعيين مثل هوبز / لوك / مونتسكيو / وروسو ، كانوا جميعاً من هؤلاء الأسلاف العظام، فقد كانوا رموز عصر التنوير وأنصار العقلانية الذين وجهوا نقداً عنيفاً للأنظمة الإقطاعية ، وأعلنوا ضرورة إشاعة الحريات المدنية والمساواة بين الناس .. لقد زرعوا بذور التغيير وساهموا في إنضاجها.

مصادر الفلسفة الماركسية :

أولاً/ الفلسفة الألمانية:

هيجل : (1770 - 1831) أبرز رجالات الفلسفة الكلاسيكية الألمانية ، وقد بلغت هذه الفلسفة ذروتها في مذهب الذي تكمن مآثرته التاريخية في أنه كان أول من نظر إلى العالم ، الطبيعي والتاريخي والروحي بوصفه عملية ، أي في حركة دائمة ، في تغير وتطور ، إنها عملية دياكتيكية ، وهو أول من أعطى صياغة دقيقة لقوانين الديالكتيك الأساسية ، لكنه رغم ذلك وقف على أرضية المثالية الفلسفية الخاطئة.

لودفيج فيورباخ (1804 - 1872) لعبت فلسفته المادية دوراً هاماً في وضع ماركس وانجلز للرؤية المادية ، لقد وجه فيورباخ نقداً عنيفاً للمثالية الهيجلية ، لكنه عموماً ظل مادياً ميتافيزيقياً ، بسبب أن ماديته لم تتفهم القيمة العلمية لديالكتيك هيجل، كذلك لم يدرك حق الإدراك ماهية الإنسان ، فاعتبره كائناً بيولوجياً فقط ، ولم يتبين الجانب المادي من العلاقات الاجتماعية.

ثانياً/ الاقتصاد السياسي الانجليزي :

من المصادر أيضاً النظريات الاقتصادية التي وضعها كل من آدم سميث (1723 - 1790) وديفيد ريكاردو (1772 - 1823) وخاصة نظرية القيمة - العمل التي كان لها أهمية بالغة في تكون المذهب الفلسفي الماركسي ، إن نظريتهما أوضحت ولأول مرة أهمية الأساس الاقتصادي لنشاط الناس ، كما بينا أن تطور المجتمع يركز إلى التفاعل الاقتصادي بين الناس، لكنهما (سميث وريكاردو) كونهما من المدافعين عن الرأسمالية ، عملاً على تبرير استغلال الرأسماليين للعمال ، وصورا هذا الاستغلال تفاعلاً بين شريكين متكافئين في إطار علاقات السوق ، أما الريح فاعتبراه مكافأة للرأسمالي على تنظيم الانتاج وإدارته ، المهم أن مذهبهما الاقتصادي كان منطلقاً للبحث اللاحق للعلاقات الاقتصادية وللكشف عن التناقض بين العمل والرأسمال من حيث هو التناقض الأساسي في المجتمع البرجوازي.

ثالثاً/ الاشتراكية الطوباوية :

من المصادر أيضاً ، الأفكار الاشتراكية الطوباوية ، وأهم الرموز : سان سيمون (1760 - 1825) وفورييه (1772 - 1837) وروبرت اوين (1771 - 1858) ، وقد لعبت هذه الأفكار دوراً هاماً في التمهيد لظهور الفلسفة الماركسية ، وخاصة المادية التاريخية ، لقد ارتكزت أفكار هؤلاء الرواد على مطالباتهم بضرورة انتشار الملكية العامة (الجماعية) والعمل الجماعي ، بما يسمح بالقضاء على بؤس الجماهير ، لكنهم لم يروا السبل المؤدية إلى التحول الاشتراكي وأنكروا دور الثورة والصراع الطبقي أو لم يفهموه ، واعتبروا أن الطريق إلى الاشتراكية يمر عبر التنوير وتعاون الطبقات ، وهو أمر مستحيل ، تلك هي مثالياتهم.

على ضوء الانجازات النظرية لأبرز رجالات الفلسفة والاقتصاد السياسي ، والاشتراكية الطوباوية، وضع ماركس وانجلز نظرية فلسفية جديدة كل الجدة تجمع لأول مرة في تاريخ العلم بين المادية الفلسفية والمنهج الديالكتيكي ، وتعطي تفسيراً علمياً لحياة المجتمع البشري ، وبفضلهما تحول العلم الفلسفي ليصبح أداة بيد الطلائع المثقفة والقوى الكادحة والبروليتاريا في نضالها لتغيير العالم.

ظهور الفلسفة الماركسية ومصادرها ومكوناتها

تمهيد:

إن الفلسفة الماركسية هي علم عن قوانين علاقة الوعي بالعالم الموضوعي ، وعن القوانين العامة للحركة في الطبيعة والمجتمع والفكر البشري . إن ظهور الماركسية في أربعينيات القرن التاسع عشر ترافق مع تطور الرأسمالية وتكشّف طبيعتها التناحرية وجوهرها القائم على الاستغلال والقهر كما نشاهده ونلمسه ونعاني منه يومياً عبر همجية وتوحش العولمة الامريكية وحليفها الصهيوني وتوابعها من أنظمة الاستبداد والتخلف في بلادنا.

كارل ماركس : (1818 - 1883) مؤسس فلسفة المادية الجدلية والمادية التاريخية والاقتصاد السياسي ، " ولد في ترييف - بألمانيا ، حيث أنهى الثانوية عام 1835 ، والتحق بجامعة بون ، وبرلين " تأثر بأفكار هيجل وفيورباخ وأدم سميث ، نال درجة الدكتوراه في الفلسفة عن رسالته بعنوان " الاختلاف بين فلسفة ديموقريطس الطبيعية وفلسفة إبيقور " عام 1841 ، ومن خلال دراسته للاقتصاد السياسي ومشاركته في الأحداث الثورية في ألمانيا وفرنسا ، اكتشف لأول مره الدور التاريخي للبروليتاريا وتوصل إلى النتيجة القائلة بحتمية الثورة الاجتماعية وضرورة توحيد حركة الطبقة العاملة ، كما وضع نظرية فائض القيمة التي تمثل حجر الزاوية في الاقتصاد السياسي الاشتراكي وتكشف بوضوح عملية الاستغلال الرأسمالي ، أصدر العديد من الأبحاث والكتب أهمها " المخططات الاقتصادية والفلسفية " (1844) و " العائلة المقدسة " (1845) و " الايديولوجيا الألمانية " (1846) و "بؤس الفلسفة " (1847) و "إطروحات حول فيورباخ " بالتعاون مع زميله " إنجلز " ثم أصدر معاً " البيان الشيوعي " (1848) " الذي وضع الخطوط العريضة لتصور جديد للعالم ، وهو المادية المتناسكة ونظرية صراع الطبقات والدور الثوري للطبقة العاملة ، وبعد أن وضع عدداً من الكتب الهامة حول الثورة في فرنسا وأوروبا والصراع الطبقي ، أصدر في عام 1867 المجلد الأول لكتابه الرئيسي البالغ الأهمية " رأس المال " والذي تم استكمالها فيما بعد على يد رفيقه " فريدريك إنجلز " 1885 و 1894 .

إلى جانب كل ذلك ، فقد كان ماركس فيلسوفاً مادياً جدلياً " رفض فهم الفلسفة على إنها علم مطلق ، غريب عن الحياة العملية والنضال ، مؤكداً إن مهمة الفلسفة والفكر الاجتماعي ليست بناء أو إنشاء Construction المستقبل ، ولا وُضِعَ نظريات تصلح لجميع العصور والدهور ، بل إن مهمتها " النقد الذي لا يرحم لكل ما هو قائم ، نقد لا يرحم بمعنيين ، لا يهاب استنتاجاته الذاتية ، ولا يتراجع أمام الاصطدام بالسلطات القائمة ، هكذا طرح ماركس مسألة نفي الفلسفة بمعناها القديم ، " حب الحكمة " أو " علم العلوم " ، إنه ضد عزل الفلسفة عن النشاط العملي ، ولاسيما حركة الكادحين والفقراء التحريرية ، فهو يقول " لاشئ يمنعنا أن نربط ممارستنا بنقد السياسة ، بموقف حزبي معين في السياسة ، أي أن نربط ونقرن نقدنا بالنضال الواقعي .. إن مآثرة فلسفة ماركس تكمن في كونها البرهان الفلسفي والعملي في آن واحد على حتمية التحويل الجذري لمجتمعاتنا نحو الانعتاق والتحرر والعدالة الاجتماعية بآفاقها الاشتراكية، رغم كل ما يتبدى اليوم من مظاهر القوة والعدوان

للتحالف الامبريالي الصهيوني في بلادنا من ناحية ورغم كل عوامل وأدوات ورموز الهبوط السياسي والتبعية والقهر والتخلف السلفي الرجعي والليبرالي الهابط من ناحية ثانية.

المادية الجدلية:

لا شك أن الاكتشافات العلمية المذهلة في أواخر القرن العشرين وبداية القرن الحادي والعشرين، قد أكدت على انتصار وتغلب المفاهيم العلمية المادية الجدلية على كافة المفاهيم الغيبية، إذ أن العلم الحديث (في علوم الهندسة الوراثية والاستتساخ والجينات والفيزياء والليزر، والهندسة (النانو) والفامتو Famto Second والكومبيوتر وعلوم الفضاء والاتصال... إلخ) أكد على استبدال مفهوم المادة الضيق بمفهومها الديالكتيكي الواسع، بما يكرس مصداقية الفلسفة المادية الجدلية التي تُعرّف المادة بأنها " واقع موضوعي قائم بغض النظر عن الوعي البشري الذي يعكسه". ان التعريف العلمي للمادة يتضمن ثلاثة جوانب: (1) المادة هي ما يوجد خارج الوعي وبغض النظر عنه. (2) المادة هي ما يؤدّ الأحاسيس لدينا؛ وهي ما تعتبر أحاسيسنا ووعينا على العموم انعكاساً لها.

وهذا يفتح على مسألة هامة هي أن الفكر جزء من الواقع المادي أيضاً. فهو نتاج الإنسان الواعي، أي الإنسان الساعي إلى صوغ واقعه في تصورات وأفكار. والفارق بين الواقع والمادة هو هنا، حيث تخضع المادة لفعل الإنسان ولكن له "عقله" أيضاً. هذا الفعل وذاك العقل يسهمان في وعي المادة، وبالتالي، في السيطرة عليها وتطويرها كذلك.

المنهج الديالكتيكي الماركسي :

يتميز هذا المنهج عن المنهج الميتافيزيقي بميزات أربع هي تباعاً:

- أ. النظر إلى الطبيعة بوصفها كلاً موحداً ومتماسكاً ترتبط فيه الموضوعات والظواهر ارتباطاً عضوياً فيما بينها ويشترط بعضها بعضاً.
- ب. النظر إلى الطبيعة بوصفها في حالة حركة وتبدل مستمرين، وتجدد ونمو لا ينقطعان إذ ثمة دائماً شيء ما يولد وينمو وآخر ينحل ويزول.
- ج. النظر إلى سيروية النمو بوصفها إنتقالاً من التبدل الكمي الخفي إلى التبدل الجذري الكيفي، والنظر إلى التبدل الكيفي بوصفه تبديلاً ضرورياً يحصل بقفزات ويسير أبداً إلى أمام من القديم إلى الجديد ومن البسيط إلى المركب ومن الأدنى إلى الأعلى.
- د. النظر إلى موضوعات الطبيعة وظواهراتها من زاوية تناقضها الداخلي، أي النظر إلى جانبها السالب وجانبها الموجب، إلى ماضيها ومستقبلها، إلى ما يختفي فيها ويظهر، لأن مضمون النمو الداخلي هو صراع الأضداد ولأن كل شيء يخضع للظروف والزمان والمكان.

أما المادية الفلسفية الماركسية فتنتطق من مبادئ ثلاثة يعارض كل منها مبدأ في المثالية الفلسفية:

أ. المبدأ القائل أن العالم مادي بطبيعته، وأن مختلف ظاهراته ليست سوى أوجه مختلفة من أوجه المادة المتحركة وذلك على عكس المثالية - التي يختصرها هيغل هنا على ما يبدو - التي تنظر إلى العالم بوصفه تجسيداً للفكرة المطلقة أو الروح الكلي - لكن إثبات مادية العالم لا يتوقف هنا، بل يقترن بالقول إن حركة المادة والعالم تحصل بموجب قوانين ضرورية، وهي القوانين التي يثبتها المنهج الديالكتيكي في علاقات الظاهرات وتشارطها.

ب. المبدأ القائل أن العالم المادي هو واقع موضوعي قائم خارج وعينا به وبمعزل عنه. وأن المادة أو الكون أو الطبيعة، هي المعطى الأولي في حين أن الوعي أو الفكر هو المعطى الثاني المشتق لانه نتاج للمادة ولدرجة عليا من درجات تطورها وكمالها.

ج. المبدأ القائل إن العالم، وقوانينه، قابل لأن يعرف معرفة كاملة. وإن معرفتنا بقوانينه هي معرفة مقبولة عندما تؤكدتها التجربة والممارسة⁴⁹⁰.

أيهما أسبق الوعي أم المادة؟

يتضح مما تقدم أن جوهر المسألة الفلسفية يتجلى في السؤال التالي: أيهما أسبق الوعي أم المادة؟ يعتبر السؤال عن أولوية الوعي أو المادة سؤالاً مركزياً في الفلسفة، ولو أردنا أن نصوغه بطريقة سلسلة ومبسطة لقلنا: أيهما يسبق الآخر هل يسبق الوعي المادة أم تسبق المادة الوعي؟ في واقع الأمر أهمية هذا السؤال تتبع من التركيب الأكثر وضوحاً وأهمية وهو: هل يوجد تفكير أو وعي خارج المادة وهل توجد مادة خارج الوعي وبدونه؟

للوهلة الأولى قد نتسرع بوضع إجابات اعتباطية تنزع إلى طبيعة التكوين الذاتي الثقافي لكل منا، ولذا فنحن نحتاج لشيء من الصبر للحكم على الموضوعية أو اختيار إجابة.

قبل أن نتعرف على الخلاف في جذوره حول أولوية المادة أو الوعي علينا أولاً أن نعي مقصود المادة ومقصود الوعي في ضوء دراستنا ونقاشنا وفهمنا للماركسية وفلسفتها، فبالنسبة للمادة هي الموجود المادي بكل أبعاده مستقلاً عن الروح ومستغن عنها، أو المادة هي الوجود الموضوعي القائم بذاته خارج وعينا. أما كيف هي المادة؟ فهذا سؤال يجيبنا عليه العلم عن طبيعة المادة وخواصها.... الخ. إذن ما هو الوعي الآن؟ يتلخص الوعي فهماً بكونه الإدراك، والإدراك الموضوعي تحديداً، لأن الإدراك الحسي المباشر ظاهرة توجد لدى الإنسان والحيوان على السواء بينما يتميز الإنسان بإدراك موضوعي يؤهله للتفكير المنطقي أي القدرة على ربط الأسباب بالمسببات، أو التفكير المنتظم بلغة مهما بلغت درجة بدائية هذه اللغة.

⁴⁹⁰ الموسوعة الفلسفية العربية - معهد الإنماء العربي - المجلد الثاني - الطبعة الأولى - ص 1193-1194.

اتخذت المادية إذن كفلسفة موقفا مبدئيا علميا من مسألة أولوية المادة ؛ ذلك أن عمليات الإدراك والتفكير وتكوين الوعي لا يمكن أن تتحقق إلا في بيئة مادية ، وبالتالي فوجود المادة شرط أساسي لا غنى عنه في عملية الوعي ، تدلنا القوانين العلمية النازمة للوجود المادي على استحالة تكوين وعي بدون مادة ، أي أن الفرض القائل بإمكانية تحقق وعي بدون زمان أو مكان أو حركة فرض غير ممكن التحقق، فالوعي إذن مظهر من مظاهر وجود المادة.

أهمية القول بأولوية المادة:

أن القول بأولوية المادة معناه رفض كل أطروحات الفلسفة المثالية التي تحاول تفسير العالم والوجود الانساني انطلاقا من ما ورائيات أو أي وعي سبق المادة، وبالتالي فهي دعوة لفهم واقع الانسان ووجوده انطلاقا من وعي ما هو مادي ، ووعي ما هو مادي إنما يستند للعلم ، فالعلم هو الذي يجيبنا عن ماهية المادة ، وبالتالي فإن الفلسفة المادية إنما تبني مقولاتها كلها منطلقا من الوعي العلمي الذي يكون موضوعه الأساسي الوجود المادي للكون والانسان والمجتمع، وقد اتخذت ماركس موقفا أبعد من ذلك عندما طالب بانتقال الفلسفة من تفسير العالم إلى تغييره ، جوهر هذا الكلام المطالبة بتوظيف القوانين المادية التي تحكم الوجود في تغيير الوجود نفسه ، وبالتالي إخضاع الوجود الموضوعي للإنسان وتمكينه من خلال فهمه المادي للوجود من تغيير هذا الوجود في مصلحته نحو واقع أكثر تطورا.

تعرف المادية الجدلية في معظم المراجع على النحو التالي: انها قوانين ومبادئ ومقولات تعمل في جانبيين ، جانب المعرفة العلمية (العلوم المختلفة) ، والجانب الآخر هو الحركة المجتمعية وتطور المجتمع تبعا لهذه القوانين . أي أنها تطبق في العلوم المعرفية وعلم الاجتماع على حد سواء، إذن يمكننا القول، إن المادية الجدلية هي ذلك العلم الفلسفي الذي ينطلق من أولوية المادة مستخدما قوانين الجدل المادي لفهم الوجود وتطوره. طبعا ليس بمقدورنا أن نقف على المعنى المراد في التعريف المتقدم إلا عندما نقف على قوانين الجدل المادي ونفهمها جيدا ، إلا أن الانطلاق من دقة التعريف الذي سنعود لفهمه بدقة أكبر مع فهمنا لقوانين الجدل يوفر لنا مساحة التفاعل الجدلي أيضا مع التعريف نفسه وبالتأكيد سنجد أنفسنا ونحن نعود إليه نعيد صياغته أو فهمه بشكل أكثر نضجا .

المادة وأشكال وجودها⁴⁹¹:

إن نقطة انطلاق المادية الديالكتيكية هي الإقرار بالوجود الموضوعي للمادة، للطبيعة، المتطورة، المتحركة، بشكل خالد. لهذا لا بد، في البداية، من دراسة المادة وأشكال وجودها.

- المادة:

⁴⁹¹ المصدر : المادية الديالكتيكية - مجموعة من المفكرين السوفييت - ترجمة فؤاد مرعي/ عدنان جاموس/ بدر الدين السباعي ... دار الجماهير - دمشق - 1973

يحيط بنا عدد لا حصر له من الكائنات المتباينة أعظم تباين في خصائصها بعضها يحشر في عداد الكائنات الحية. وبعضها لا يتوفر فيه أي دليل على الحياة. بعضها قاس وبعضها طري أو سائل. بعضها متناه في الصغر وخفيف، وبعضها ذو أجسام هائلة وثقيلة جداً. بعض الأجسام مشحونة بالكهرباء، وبعضها غير مشحون بها.... إلخ. كل هذا بمجموعه يشكل ما يدعى بالطبيعة.

ومهما تباينت أجسام الطبيعة وتمايزت عن بعضها، فالخاصة الجامعة بينها هي إنها موجودة خارج وعي الإنسان، وإحساسه ونفسه وبشكل مستقل عنه.

ولم ينشأ الإنسان ووعيه الا في درجة معينة من تطور الطبيعة كنتاج رفيع لها، في حين وجدت الطبيعة ذاتها بشكل خالد، ولم يوجد ولا يمكن أن يوجد أي "وعي ما فوق الإنسان" أو "وعي مطلق"، وعلى هذا فالفلسفة المادية تعلم أن الطبيعة، أن المادة، هي السابقة؛ وأن الروح، أن الوعي هو اللاحق، وعلى الصعيد الاجتماعي، فإن الوجود الاجتماعي هو الذي يحدد الوعي الاجتماعي بالنسبة للفرد وبالنسبة للمجتمع.

إن الفلسفة المادية، إذ تعمم حصيلة التطور التاريخي الطويل تصوغ، شيئاً فشيئاً، مفهوم المادة العلمي. يقول لينين: "إن المادة هي مقولة فلسفية للدلالة على الواقع الموضوعي الذي تعرفنا عليه إحساساتنا، الواقع الذي تتسخه هذه الإحساسات وتصوره وتعكسه، ويوجد بشكل مستقل عنها".

في هذا التعريف ينعكس جوهر النظرة المادية عن العالم، وانتصاب المادية ضد المثالية وضد نظرية استحالة المعرفة.

إن آفاقاً لا تحد تتكشف أمام العلم في استقصائه اعماق المادة، مهما صغرت ومهما تعقدت، إن العقل البشري لا يتوقف عن الحدود التي عرفها بل يحاول أن يتعدها ليتعمق في معرفة جوهر المادة وجزئياتها، ذلك أن الحقائق التي عرفناها، يستقر خلفها حقائق أخرى لم نعرفها بعد، وهذه تمهد لاكتشاف حقائق ثالثة وهكذا إلى ما لا نهاية.

ثم أنه لا ينبغي الخلط بين سؤالين اثنين: أولهما هو هل للأجسام الطبيعية كيان خارج وعينا ومستقل عنه؟ وثانيهما: ما هي بنية هذه الأجسام، وما هي العناصر الفيزيائية التي تتكون منها؟ وما هي الصفات الفيزيائية لهذه العناصر؟ السؤال الأول فلسفي ويتعلق بنظرية المعرفة، أما الإجابة على الثاني فمن مهمات العلوم الطبيعية، ولا سيما الفيزياء. بيد أننا حين نؤكد على الفارق بين السؤالين، لا نستطيع الفصل بينهما. إن العلوم الطبيعية تدرس العالم الواقعي والأجسام المختلفة في هذا العالم، كما تدرس بنية هذه الاجسام وخواصها، وارتباط بعضها ببعض، والقانونيات الملازمة لها. بيد أن هذه العلوم لا يمكن وجودها من غير الاعتراف بالواقع الموضوعي للعالم المحيط بنا. ومفهوم المادة هو انعكاس لهذا الواقع الموضوعي. ولهذا فمفهوم المادة، بالمعنى الفلسفي الماركسي، يتمتع بأهمية كبرى بالنسبة إلى العلوم الطبيعية.

إن المفاهيم الأساسية التي أوجدتها العلوم الطبيعية، للدلالة على مواضيع هذه العلوم: كالصغيرة الأولية، والذرة، والجزء والعنصر الكيماوي والتشكيلة الجيولوجية، والمنظومة الفضائية.... إلخ، إن هذه المفاهيم ترتبط حتماً بمفهوم المادة الفلسفي، ويعبر عنها من خلاله.

لقد لاقى مفهوم المادة هجوماً أعنف من أي هجوم تعرضت له الفلسفة المادية. ولا عجب في ذلك لأن هذا المفهوم هو حجر الزاوية في المفهوم المادي عن العالم، لذا يهاجمه أعداء المادية باستمرار. لقد أكد المثاليون مراراً وتكراراً أن مفهوم المادة الذي يعني الواقع الموضوعي إنما دحض أو شاخ؛ غير أن تطور العلم، ومعطيات ممارسة النشاط العملي أثبتا، بشكل لا يدحض، عكس ما ذهبوا إليه.

كل شيء في تبدل وتغير وذو نهاية. ولكن إذا ما اختفى شيء برز مكانه شيء آخر، بحيث أن أية صُغيرة مادية لا تختفي من غير أثر، ولا تتحول إلى لا شيء، وبالمقابل فليس هناك من صغيرة مهما كان شأنها، تخلق من لا شيء. وحيث تنتهي حدود أحد الأشياء المادية تبدأ حدود أشياء مادية أخرى. ولا نهاية لهذا التعاقب الذي لا حد له، ولا للتأثير المتبادل بين الأجسام المادية. فالمادة، بالطبيعة خالدة، لا نهاية لها ولا حدود.

ليست المادة شيئاً وحيد الصورة ومن نوعية واحدة. إنها تبرز في أجسام متباينة لا حصر لتباينها، متميزة نوعاً وكماً، وهي تشكل جماعات من الأشياء الأقارب، من حيث خصائصها، وهي ما نسميها بالأنواع المتباينة للمادة.

وهذه الأنواع المتباينة للمادة تتميز بالتعقيد إلى هذا الحد أو ذاك، وهي مواضيع بحث مختلف العلوم من الفيزياء إلى الكيمياء، والبيولوجيا.... إلخ. أما الأنواع البسيطة نسبياً منها فهي الصغريات الأولية كالقوتون، والالكترون، والبوزيترون، والبروتون، والميزون، والأنتي بروتون والنترون والأنتي نترون.... إلخ.

أما التعقيد الواسع فهو من نصيب الذرات والجزيئات ثم تليها في التعقيد الغازات والسوائل والأجسام الصلبة التي نحتك بها في حياتنا اليومية. وكذلك الأجرام السماوية المختلفة كالكوكبات والنجوم والمجموعات النجمية. وتتميز أجسام الطبيعة العضوية، وخاصة الإنسان، ثمرتها العليا، بدرجة عالية من التعقيد. ويعتبر المجتمع الإنساني موضوعاً مادياً خاصاً تدرس علوم كثيرة جوانبه ومظاهره المختلفة: من هذه العلوم المادية التاريخية، والتاريخ والاقتصاد السياسي، والاحصاء الاقتصادي.... إلخ.

492 - الحركة شكل لوجود المادة

المادية الجدلية لا تحصر تعدد أشكال الحركة في شكل واحد منها، ميكانيكي، مثلاً أو أي شكل واحد آخر، بل تربط الحركة بالتغير، بتطور الاجسام، بمولد الجديد واندثار القديم، لا توجد المادة إلا في حركة وهكذا فإن الحركة شكل من أشكال وجود المادة وهي خاصية ملازمة لها. "إن الحركة هي أسلوب لوجود المادة. ولم توجد في أي مكان مادة دون حركة ولا يمكن أن توجد".

- الحركة مطلقة والسكون نسبي

حركة المادة مطلقة وأبدية، وخلافاً لكون الحركة مطلقة فإن السكون نسبي. ولكنه لا يجوز تصويره حالة جامدة متحركة. فالجسم لا يمكن أن يكون ساكناً إلا بالنسبة لجسم آخر، لكنه بالضرورة يشترك في الحركة العامة للمادة. وفوق ذلك فحتى حين يكون الجسم في حالة سكون فإن عمليات فيزيائية أو كيميائية أو عمليات أخرى تجري فيه طيلة الوقت.

فإن حركة المادة ابدية مطلقة ، في حين أن السكون وقتي نسبي، أنه مجرد لحظة من لحظات الحركة. ذلك إن كل ما يولد الأحاسيس لدينا مادي، ولكن ليس كل الظواهر المادية تولد لدينا أحاسيس: فالأشعة ما فوق البنفسجية والعمليات الجارية وسط الشمس وعدد لا يحصى من الظواهر الأخرى ليس بمقدورنا أن نحس بها. وبالرغم من كل أهمية السمتين الثانية والثالثة للمادة فالأمر الرئيسي الذي يميز المادي عن غير المادي هو وجوده خارج الوعي.

إن هذا الفهم للمادة يتسم بأهمية كبرى في الوقت الحاضر وتؤكد كليا الاكتشافات العلمية الحديثة والمعاصرة. وعلى ضوء التصورات العلمية الحديثة يمكن أن نشير إلى المجموعات التالية لأشكال حركة المادة⁴⁹³ :

- 1- الأشكال الميكانيكية: وهي تنقل الأجسام مكانياً بالنسبة إلى بعضها البعض.
- 2- الأشكال الفيزيائية: وهي التغيرات في الواقع المكاني والسرعة والكتلة والطاقة والشحنة الكهربائية ودرجة الحرارة والحجم وغير ذلك من صفات الأشياء المادية، وهي أيضاً مجموعة أشكال الحركة التي تدرسها الفيزياء كالعمليات الحرارية والكهرطيسية بما فيها الظواهر الضوئية والتجاذب المتبادل وكافة العمليات التي تجري داخل الذرة وداخل النواة.
- 3- الأشكال الكيميائية: وهي تحول بعض المواد إلى بعضها الآخر، وتكوين تراكيب الذرات وإعادة تكوينها (اتحادها وانفصالها).
- 4- الأشكال البيولوجية: وهي كافة التغيرات أو الحركة في الحياة العضوية.
- 5- الأشكال الاجتماعية: وهي التغيرات الجارية موضوعياً في المجتمع البشري وحدته والملازمة له دون غيره، أو هي العمليات الاجتماعية (التناقضات والصراعات الطبقة... إلخ) وتاريخ المجتمع الإنساني.

إن أي شكل من أشكال الحركة المذكورة أعلاه إنما هو موجود موضوعياً بعض النظر عن وعي البشر، وهو يمثل عملية مادية. أما حركة أحاسيسنا وأمزجتنا وأفكارنا فهي موجودة في أذهان البشر فقط. وبديهي أن الأحاسيس والأفكار لا يمكن أن توجد بدون حاملها المادي، نعني الدماغ.

مقولات المادية الجدلية :

يعتبر البحث في مسألة المقولات جزءاً من البحث في مشكلة المعرفة. وشرط المعرفة اليقينية سلامة الاستنتاج أو سلامة التسلسل المبني على قياس صحيح، أي من يفيد البرهان وكانت مقدماته صحيحة. والقسم الذي يتولى هذا النمط من التفكير هو المنطق بالشكل الذي وضع فيه أرسطو أول مبادئه . إذ إن معيار الحقيقة قبل أرسطو لم يكن بالضرورة صحة القياس المبني على المقدمات اليقينية⁴⁹⁴.

⁴⁹³ المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية - مجموعة من المؤلفين - دار التقدم - موسكو - 1975 - ص 82.

494 الموسوعة الفلسفية العربية - معهد الإنماء العربي - المجلد الأول - الطبعة الأولى - ص 776 - 777

و المقولات بتحديد أرسطو لها هي اعم المحمولات التي يمكن إسنادها إلى الموجود. لذا تدعى أحياناً بالمسندات، كما دعيّت أيضاً بالأجناس العامة. والمقولات كما حددها أرسطو عشرة. وهي : الجوهر، الكم، الكيف ، النسبة ، المكان ، الزمان ، الوضع ، الحال ، الفعل والانفعال.

والجوهر بتحديد أرسطو هو الموجود الذي تضاف إليه جميع المحمولات الأخرى. وبتحديد آخر له يقول: هو ما يقوم بنفسه ولا يحتاج في قوامه إلى شيء آخر خارج عنه. وفي "ما بعد الطبيعة" ميز أرسطو بين الجوهر المادي والصوري وبذلك قد يكون الجوهر عبارة عن الشكل او عن ماهية الشيء. أو قد يكون الجسم المركب من مادة وصورة. ومن ميزات الجوهر الأخرى أنه قد يكون حاملاً للأضداد. أي محلاً للأعراض دون أن يلحقه من جراء ذلك أي تغير.

والكم هي المقولة التي تعبر عن كل ما يمكن قياسه أو عدّه. وقد ميز أرسطو وكذلك الفلاسفة العرب بين الكم المتصل كالسطح مثلاً والكم المنفصل كالأعداد.

والكيف. هي المقولة التي تبحث في هيئة الشيء كما تبحث أيضاً في ما يحدث للجسم من عوارض كالصلابة أو الليونة مثلاً أو من عوارض نفسية تدخل على الجسم الانساني كالانفعال والخجل. أما مقولة النسبة أو الإضافة والمضاف كما يقول الفارابي فمدار بحثها الطريقة التي ترتبط بها الأشياء ببعضها بعضاً. كالكثر بإضافته إلى القليل.

والمكان والزمان مقولتان تبحثان في الموضع وفي الوقت الذي يحدث فيه الفعل.

المقولات في فلسفة كانط⁴⁹⁵:

ربما شكل رأي كانط في المقولات شيئاً مميزاً عما هي عليه في الفلسفة المشائية. جعل كانط همه البحث عن طريق المعرفة. وهذه الطريق يجب أن تبحث أولاً في شروط المعرفة. والمعرفة لا تتم إلا بواسطة المفاهيم، أداة الاتصال والتواصل.

فعلى الذهن إذن، ليتحقق من سلامة المعرفة، أن يضبط الشكل الذي تصاغ فيه هذه المفاهيم بوضع المقولات.

والمقولات هي المعاني الذاتية التي تربط بين الأحكام أي بين ما يصادف في الزمان والمكان من ظواهر. إن كل علم - مهما كان مجال الواقع المادي الذي يدرسه- ليس عبارة عن نظام من القوانين فحسب بل عبارة أيضاً عن مقولات محددة، أي أعم المفاهيم التي تصاغ خلال تطور كل علم ، وتشكل أساسه. فهذه المقولات في الميكانيكا ، مثلاً ، هي الكتلة والطاقة والقوة، وفي الاقتصاد السياسي - السلعة والقيمة والنقود وما إليها⁴⁹⁶. وإذ لخصت الفلسفة إنجازات العلم ونشاط الناس العملي ، فقد كونت نظامها الخاص من المقولات .

495 الموسوعة الفلسفية العربية - معهد الإنماء العربي - المجلد الأول - الطبعة الأولى - ص 776 - 777

496 افاناسييف - كتاب: أسس المعارف الفلسفية - دار التقدم - موسكو - 1979 - ص121

"إن المقولات الفلسفية" مفاهيم تعكس ما هو عام لدى الواقع من سمات وارتباطات وجوانب وخصائص، فقد عرفنا عدداً من أهم المقولات عند دراستنا للمادية الفلسفية، ونعني بها أولاً مقولات المادة والوعي ثم الحركة والمكان والزمان، وسندرس خصيصاً في هذا الفصل مجموعة أخرى من المقولات هي: الخاص والعام، والمضمون والشكل، والجوهر والظاهر، والسبب والنتيجة، والضرورة والصدفة والامكانية والواقع"⁴⁹⁷.

الخاص والعام

498 - ما هو الخاص والعام

لكل شيء عدد من السمات الخاصة التي تلازمه وحده، فلنأخذ، مثلاً، شجرة الحور، ان لها حجمها وعدد فروعها المنظمة بطريقة خاصة، والتكوين الخاص لجذورها وغير ذلك من السمات. ولكل انسان تكوينه الخاص وقدراته واهتماماته وميوله وطريقة سيره وحديثه، وهذا ما يميزه من مئات الملايين من الناس.

وشجرة الحور المعنية والانسان المعني والشيء أو الظاهرة المفردان في العالم المادي هي بالذات الفردي أو الخاص.

غير انه لا يوجد شيء خاص، فردي بذاته، بدون الارتباط بغيره من الأشياء والظواهر، فالانسان المعني يعيش على الأرض حيث يعيش الكثيرون حوله، ولديه الكثير مما هو مشترك معهم إذ أنه يرتبط بهم بآلاف الوشائج، ان لديه مهنة وهذا يعني أن لديه سمات تلازم كل ممثلي هذه المهنة، وهو ينتمي إلى طبقة محددة وأمة محددة، ومن هنا فتلازمه سمات قومية وطبقية معينة.

أما فيما يخص التركيب الفسيولوجي التشريحي، والقدرة على الشعور والتفكير وعلى العمل والكلام إلخ. فإن هذه السمات ملازمة لجميع الناس، وبالمثل فإن لكل شيء، إلى جانب سماته الخاصة الفردية، سمات مشتركة مع غيره من الأشياء.

والعام هو ما يلزم الكثير من الأشياء المفردة الخاصة، ولئن كانت السمات الفردية تميز الشيء المعنى عن غيره فإن العام كأنما يقرب بينه وبين الأشياء الأخرى ويجعلها مترابطة فيما بينها ومنتمية إلى صنف معين من الأشياء المتجانسة .

499 - جدلية الخاص والعام

ليس الخاص والعام مترابطين فحسب، بل هما يتغيران على الدوام، فالحدود بينهما متحركة، ويحدث خلال التطور في ظروف معينة أن ينتقل الواحد منهما إلى الآخر فيصبح الخاص عاماً والعكس بالعكس.

⁴⁹⁷ افاناسييف - كتاب: أسس المعارف الفلسفية - دار التقدم - موسكو - 1979 - ص124

⁴⁹⁸ افاناسييف - كتاب: أسس المعارف الفلسفية - دار التقدم - موسكو - 1979 - ص124

⁴⁹⁹ افاناسييف - كتاب: أسس المعارف الفلسفية - دار التقدم - موسكو - 1979 - ص125

المضمون والشكل

500 - ما هو المضمون والشكل

المضمون هو مجمل العناصر والعمليات التي تشكل الشيء أو الظاهرة المعنية ، والشكل هو تركيب وتنظيم المضمون ، وهو ليس شيئاً خارجياً تجاه المضمون ، بل هو كامن فيه .

المضمون والشكل يلزمان الظواهر الاجتماعية، فإن القوى المنتجة (وفي المقام الأول أدوات الانتاج والناس الذين يستخدمونها) تمثل مضمون أسلوب انتاج محدد تاريخياً، أما علاقات الانتاج (ترابط الناس خلال عملية الانتاج والذي يقوم على علاقاتهم بهذه الأدوات) فتمثل شكل أسلوب الانتاج.

وتتطلق المادية الجدلية من وحدة المضمون والشكل، من كونهما لا ينفصلان، فكلا من الشكل والمضمون كامن في الشيء المعني، ومن هنا لا يمكن فصل الواحد عن الآخر. فلا مضمون بوجه عام وانما يوجد مضمون متشكل أي مضمون له شكل محدد، وبالمثل لا شكل خالص دون أي مضمون، فللشكل دائماً مضمون، وهو يفترض مسبقاً مضموناً محدداً يمثل هذا الشكل بنيته أو تنظيمه.

المضمون شديد النشاط، وهو بفضل تناقضاته الداخلية يتطور ويتحرك باستمرار. ثم مع تغير المضمون يتغير الشكل أيضاً، فالمضمون يحدد الشكل.

لا يجوز استصغار دور الشكل وأهميته في التطور . إننا نعلم أن اعداء الماركسية، الانتهازيين ، سعيا منهم لمنع تأسيس حزب ثوري جديد الطراز انكروا دور الأشكال التنظيمية للحزب زاعمين أن الشكل سلبي ساكن ولا يؤثر في مضمون النضال الثوري اطلاقاً.

ويجب أن لا يغيب عن بالنا كذلك، عند تحليل التفاعل بين الشكل والمضمون ، انه تبعاً للظروف يمكن أن يتطور نفس المضمون في أشكال مختلفة .

501 -التناقض بين الشكل والمضمون :

وبغية تكوين فكرة اكمل عن العلاقة بين الشكل والمضمون من المهم إدراك الطابع المتناقض لهذه العلاقة. لقد سبق ووضحنا ان الشكل أكثر ثباتاً وأقل تحركاً من المضمون. وهذا هو السبب في أنه يتخلف عن تطور المضمون، ويصبح عتيقاً ويدخل في تناقض معه. وعادة ما ينتهي التناقض بين الشكل القديم والمضمون الجديد إلى طرح الشكل القديم والاستعاضة عنه بشكل جديد، الأمر الذي يكسب المضمون مجالاً رحباً من أجل التطور لاحقاً.

500 افاناسييف - كتاب: أسس المعارف الفلسفية - دار التقدم - موسكو - 1979 - ص130

501 افاناسييف - كتاب: أسس المعارف الفلسفية - دار التقدم - موسكو - 1979 - ص133

الجوهر والظاهرة

- ما هو الجوهر والظاهرة ⁵⁰²:

مفهوم الجوهر قريب من مفهوم المضمون ولكنه لا يتطابق معه. ولئن كان المضمون مجمل جميع العناصر والعمليات التي تشكل الشيء المعني فإن الجوهر هو الجانب الرئيسي الداخلي الثابت نسبياً من الشيء (أو مجموع جوانبه وعلاقاته). ويحدد الجوهر طبيعة الشيء، وتتبع منه كل جوانبه الأخرى وسماته. ويعبر الجوهر في الظواهر الاجتماعية كذلك عن الجانب الداخلي، الرئيسي للعمليات. فعندما وصف لينين الامبريالية - أعلى مراحل الرأسمالية- عرفها بأنها رأسمالية احتكارية. فإن سيطرة الاحتكارات التي حلت محل المزاخمة هي جوهر الامبريالية. ومن سيطرة الاحتكارات تتبع كل السمات الأخرى للامبريالية، وفي المقام الأول حصول الرأسماليين المنضمين إلى الاتحادات الاحتكارية على الربح الفاحش الاحتكاري. ولثورات التحرر الوطني وجوهرها الخاص أيضاً. وهو يتلخص في احراز الاستقلال الوطني والتخلص من التبعية الاقتصادية للرأسمالية العالمية وتطوير الاقتصاد والثقافة الوطنيين وبناء الدولة الديمقراطية الشعبية. أما جوهر المجتمع الاشتراكي فهو سيادة الملكية الاشتراكية وتخطيط الاقتصاد وعدم وجود الاستغلال وتحقيق التعاون والمساعدة المتبادلة بين أفراد المجتمع وتلبية احتياجات الناس على أكمل وجه على طريق تطوير الانتاج وتحسينه على أساس التكنولوجيا المتقدم.

فما هو الظاهرة ؟ ان الظاهرة هي التعبير الخارجي المباشر عن الجوهر وشكل تجليه

ويتجلى جوهر الامبريالية في شنها الحروب العدوانية (العالمية والمحلية) وفي سباق التسلح وفي الازمة العامة (الاقتصادية والسياسية والاخلاقية) للرأسمالية التي تتفاقم باطراد وفي تشديد استغلال الجماهير الكادحة وفي ازدياد البطالة وانخفاض مستوى حياة الشعب وفي تزايد الاجرام وفي تشديد استغلال الدول الضعيفة والتابعة. أما جوهر الاشتراكية فيتجلى في المساواة وإلغاء كل مظاهر الاستغلال والاستبداد وامتلاك الدولة للثروة وبناء المصانع الجديدة والتقدم التكنيكي في مختلف فروع الاقتصاد الوطني والوتائر الرفيعة لبناء المساكن والمؤسسات الثقافية، وتخفيض ساعات عمل الشغيلة، وزيادة الأجور وتحسين الضمان الاجتماعي والخدمات المعيشية وما إلى ذلك.

- جدلية الجوهر والظاهرة ⁵⁰³:

ليس ثمة جوهر "خاص" أي جوهر لا يتجلى في شيء فكل جوهر يعبر عن ذاته في عدد كبير من الظواهر. فجوهر الاشتراكية يعبر عن ذاته من خلال كثير من أحداث ووقائع نمط الحياة الاشتراكي. وليس الجوهر والظاهرة وحدة فحسب، لكنهما أيضاً ضدان، فهما لا يتوافقان كلياً أبداً، والتناقض بينهما مظهر لكون أشياء الواقع ذاتها متناقضة داخلياً، فالجوهر غير مرئي على السطح، بل هو مخفي وغير قابل للمراقبة المباشرة، ولا يمكن كشفه الا في مجرى الدراسة الشاملة الطويلة للشيء.

⁵⁰² افاناسييف - كتاب: أسس المعارف الفلسفية - دار التقدم - موسكو - 1979 - ص134

⁵⁰³ افاناسييف - كتاب: أسس المعارف الفلسفية - دار التقدم - موسكو - 1979 - ص136

- أهمية مقولتي الجوهر والظاهرة⁵⁰⁴:

ان معرفة جدلية الجوهر والظاهرة بالغة الأهمية في الحياة الاجتماعية والعلم والنشاط العملي، فهذه المعرفة تعطي العلماء ثقة في أنه مهما كان تعقد عملية معرفة الظواهر التي يدرسونها، ومهما كان عمق اختفاء الجوهر خلف هذه الظواهر فإن هذا الجوهر سيعرف في آخر المطاف.

وان معرفة الجوهر ضرورية بخاصة لأن الظاهرة غالباً ما تعطي فكرة زائفة عن طبيعة عملية ما، فيبدو لنا ، مثلاً ، ان الشمس تدور حول الأرض، في حين اننا نعرف أن الأرض في الواقع هي التي تدور حول الشمس. وقد يبدو انه ثمة ديمقراطية واسعة في العالم الامبريالي: ففيه يعلن عن الحق الانتخابي العام وحرية الكلام والصحافة وحرية تكوين الاحزاب والجماعات السياسية والخ، لكن الواقع ان الديمقراطية في ظل الامبريالية ليست سوى خدعة، فهي ديمقراطية محدودة ، ديمقراطية للاغنياء وحدهم .

ان المعرفة القائمة على الظاهري فقط ، على مظاهر الجوهر ، عاجزة عن ان تقدم صورة صحيحة للعالم، ولا يمكن أن تكون مرشداً للعمل، ويؤدي العجز عن تمييز الظاهرة عن الجوهر إلى اخطاء خطيرة في النظرية والممارسة .

السبب والنتيجة

- ما هو السبب والنتيجة⁵⁰⁵

والظاهرة أو مجموعة الظواهر المتفاعلة التي تسبق ظواهر أخرى وتولدها تسمى السبب، أما الظاهرة التي يولدها فعل السبب فتسمى النتيجة .

والسبب يسبق النتيجة دائماً ، لكن التتابع الزمني ليس علامة كافية للسبب، فالنهار ، مثلاً ، يتلو الليل، لكن الليل ليس سبب النهار، ويتم تتابع الليل والنهار نتيجة دوران الأرض حول محورها، فالعلاقة السببية بين ظاهرتين توجد فقط حين لا تسبق أحدهما الأخرى فحسب بل تولدها بالضرورة. ولا يجوز الخلط بين السبب وبين الدافع، فالدافع حدث يسبق النتيجة مباشرة، لكنه ليس بد ذاته سبباً لها ، وانما يحفز مفعول السبب.

"إن السبب والنتيجة مترابطان ترابطاً لا ينفصم، فلا نتيجة دون سبب والعكس بالعكس، وللترباط بين السبب والنتيجة طابع داخلي حتمي، وهو ترباط تتبع في ظله النتيجة من السبب وتكون نتاجاً لفعله، غير أن النتيجة بعد أن يولدها السبب لا تظل غير مبالية بسببها بل تمارس تأثيراً عكسياً عليه، وهكذا فإن العلاقات الاقتصادية بين الناس في مجرى الانتاج هي سبب، مصدر الافكار السياسية والفلسفية وغيرها من الأفكار، لكن هذه الأفكار بدورها تؤثر على تطور العلاقات الاقتصادية .

ويتجلى الترابط بين السبب والنتيجة كذلك في ان ظاهرة عينها يمكن ان تكون سبباً في حالة ما ونتيجة في حالة أخرى، فاحتراق الفحم في موقد الغلايات في المحطات الكهربائية هو سبب تحول الماء إلى بخار ، أما

⁵⁰⁴ افاناسييف - كتاب: أسس المعارف الفلسفية - دار التقدم - موسكو - 1979 - ص137

⁵⁰⁵ افاناسييف - كتاب: أسس المعارف الفلسفية - دار التقدم - موسكو - 1979 - ص140

البخار كنتيجة لاحتراق الفحم فهو نفسه سبب دوران المولد، فبنتيجة دورانه يولد الكهرباء التي هي مصدر، سبب حركة الكثير من الآلات والاجهزة، وتعطي الناس الحرارة والضوء الخ. ويمكن أن توسع هذه السلسلة من التدليلات ، فإن السببية بالذات تفسر هذه السلسلة اللامتناهية من الترابطات ، أي التفاعل الشامل بين أشياء وظواهر العالم حيث كل حلقة هي سبب ونتيجة في الوقت نفسه" ⁵⁰⁶.

الضرورة والصدفة

507 - ما هي الضرورة والصدفة ؟

بغية تسهيل فهم ما هي الضرورة والصدفة لنجب أولاً على السؤالين التاليين: هل يجب أن تقع جميع الأحداث من كل بد في الظروف المعنية؟ وهل يجب أن تجري جميعاً في تلك الظروف بهذا النحو بالذات وليس بنحو آخر ؟

اننا جميعاً نعرف جيداً انه إذا زرعت بذرة فستنبت إذا ما توفرت الرطوبة والحرارة. لكن النبتة الصغيرة قد تهلك نتيجة لهطول أمطار غزيرة ، فهل يجب أن يقع هذان الحدثان (استنبات البذرة وهلاك النبات) من كل بد ؟ "ليس الحدثان معا واجبي الوقوع، فخيرتنا اليومية تدلنا على ان استنبات البذرة في ظروف معينة، أي عند توافر الحرارة والرطوبة الملائمتين، ضروري . فتلك هي طبيعة النبات ذاتها، لكن هطول الأمطار الغزيرة شيء قد يحدث أو لا يحدث، وهو قد يدمر النبات أو يلحق الضرر به فقط، وهو لا ينبع إطلاقاً من طبيعة النبات، فهو ليس ضرورياً البتة في الظروف المعنية .

والظاهرة أو الحدث الذي يقع من كل بد إذا ما توفرت ظروف معينة يسمى ضرورة (وفي مثلنا كان استنبات البذرة ضرورة)، فالنهار يتبع الليل بالضرورة ، والفصول تتابع بالضرورة ، ومولد ونمو الحركة الشيوعية للطبقة العاملة في ظل الرأسمالية ضرورة، إذ ان هذه الحركة وليدة ظروف حياة هذه الطبقة ومكانتها في المجتمع، والمهام التي طرحها التاريخ أمامها" ⁵⁰⁸.

509 - جدلية الضرورة والصدفة

الضرورة والصدفة مترابطتان ترابطاً جدلياً، فالحدث ذاته يمكن أن يكون ضرورياً وصدفياً في نفس الوقت - ضروري من ناحية وصدفي من ناحية أخرى، فإن الامطار بصفتها صدفة بالنسبة لهلاك النبات هي نتيجة ضرورية للأحوال الجوية في المنطقة التي تهطل فيها.

510 - أهمية مقولتي الضرورة والصدفة

من المهم جداً في النشاط العلمي والعملية مراعاة الجدلية الموضوعية للضرورة والصدفة .

⁵⁰⁶ افاناسييف - كتاب: أسس المعارف الفلسفية - دار التقدم - موسكو - 1979 - ص143

⁵⁰⁷ افاناسييف - كتاب: أسس المعارف الفلسفية - دار التقدم - موسكو - 1979 - ص145

⁵⁰⁸ افاناسييف - كتاب: أسس المعارف الفلسفية - دار التقدم - موسكو - 1979 - ص146

⁵⁰⁹ افاناسييف - كتاب: أسس المعارف الفلسفية - دار التقدم - موسكو - 1979 - ص146

⁵¹⁰ افاناسييف - كتاب: أسس المعارف الفلسفية - دار التقدم - موسكو - 1979 - ص 147-148

إن معرفة القوانين والضرورة الموضوعية تساعد الإنسان على أن يخضع العديد من ظواهر الطبيعة والحياة الاجتماعية لمصالحه، ويجب على كل علم أن يستهدف بالدرجة الأولى معرفة الضرورة، فإن مهمة علم الاجتماع، مثلاً، هي معرفة الضرورة الموضوعية لتطور المجتمع ومن ثم ، على أساس هذه الضرورة المدركة، تغيير النظم الاجتماعية لصالح الإنسان الكادح.

وطالما أن الصدفة شكل لظهور الضرورة فإن على العلم ألا يتجاهل الصدف. وبما أن الصدف توجد وتمارس تأثيراً على الحياة فإن على العلم أن يضع في اعتباره دورها في التطور وأن يحمي الإنسان من الصدف غير المؤاتية.

الامكانية والواقع

- ما هي الامكانية والواقع⁵¹¹

إن الجديد ، أي الذي يتطور هو ضروري، لكنه لا يظهر دفعة واحدة. ففي البدء تنشأ مقدمات، عوامل محددة لظهوره، ثم تتضح هذه المقدمات وتتطور ،ويظهر ، بفعل القوانين الموضوعية، الشيء الجديد أو الظاهرة الجديدة، وهذه المقدمات اللازمة لظهور الجديد والكامنة في الموجود تسمى امكانيات. وهكذا فإن كل جنين لديه امكانية التطور، التحول إلى كائن بالغ، والكائن البالغ الذي نمت عن هذا الجنين هو الواقع، فالواقع هو الامكانية المتحققة .

"ولما كانت أشياء العالم وظواهره متناقضة فإن الامكانيات بدورها متناقضة أيضاً، ويجب أن نفرق بين الامكانية التقدمية (الاجابية) والرجعية (السلبية)، فكل ثورة اجتماعية ، مثلاً ، تحوى امكانية ايجابية هي انتصار القوى التقدمية وإمكانية سلبية هي انتصار القوى الرجعية، ولكن بحكم مفعول قوانين التاريخ الموضوعية تنتصر الامكانيات التقدمية في آخر المطاف في حين أن انتصار الامكانيات الرجعية، وإن كان يحدث في بعض الحالات، ليس سوى انتصار مؤقت عارض"⁵¹².

⁵¹¹ افاناسييف - كتاب: أسس المعارف الفلسفية - دار التقدم - موسكو - 1979 - ص150

⁵¹² افاناسييف - كتاب: أسس المعارف الفلسفية - دار التقدم - موسكو - 1979 - ص151

نظرية المعرفة في المادية الجدلية

تمهيد :

إن المعرفة بالنسبة لنا لا تتوقف عند المعرفة الأولية التي تتشكل في الأذهان عن طريق الحواس فحسب، بل علينا أن نحاول دوماً إدراك الأشياء، وكل الموجودات من حولنا ، إدراكاً عقلياً يمكننا من فهم الأسباب التي تحول دون تحقيق مهام الثورة التحريرية الوطنية والقومية الديمقراطية في مجتمعنا الفلسطيني ومجتمعاتنا العربية، وصولاً إلى معرفة السبل الكفيلة بتجاوز واقع الهزيمة والتبعية والتخلف والاستبداد ، وهنا تتجلى "الأيدولوجيا" أو الرؤية الماركسية - المتطورة والمتجددة ابداً - كمفهوم جراحي تستطيع فصائل وأحزاب اليسار الماركسي في فلسطين والوطن العربي أن توفر لأعضائها وكوادرها ، ثم لجمهورها من خلالها، وعياً بحقيقة الصراع الوجودي ضد دولة العدو الصهيوني من جهة وبحقيقة الصراع الطبقي (السياسي والاجتماعي والاقتصادي) الداخلي من جهة ثانية ، لكي يشتركوا في مباشرته، وبالتالي فإن المعرفة التي ندعو إلى امتلاكها ووعيتها، هي المعرفة المشغولة بالثورة التحريرية الديمقراطية بأفاقها الاشتراكية على الصعيدين الوطني والقومي ، والملتزمة - سلوكاً وتطبيقاً - بمفاهيم الديمقراطية والمواطنة والنهوض والارتقاء والتطور، والمتسلحة بالعلم والاستكشاف المرتكز إلى العقل والتجربة، وتخليص البحث المعرفي من سلطة السلف وقديسية وجمود الأفكار، كمدخل لا بد منه لتحرير الواقع العربي وتخليصه من كل رموز وأنظمة الدكتاتورية والعمالة "ملوكاً" و "رؤساء" و "أمراء" كشرط للقضاء على مظاهر التخلف والتبعية والخضوع والاستبداد وقمع الحريات، وتحرير فكرنا العربي من حالة الجمود والانحطاط، مدركين أن اعتماد العقل كأداة وحيدة للتحليل، والعقلانية كمفهوم، يستند على المنهج العلمي الجدلي، سيدفع بفكرنا العربي صوب الدخول في منظومة المفاهيم النهضوية الحديثة والمعاصرة التي تقوم على أن للعقل الثوري الجمعي (الحزب) دوراً أولياً ومركزياً في تحليل وتغيير الواقع والتحكم في صيرورة حركته لحساب مصالح الجماهير الشعبية.

إن المعرفة الإنسانية مطلقة، مستقلة، ذلك لأنها قادرة على إعطاء الحقيقة الموضوعية، وعلى عكس الأشياء عكساً صحيحاً. وليس هناك من حدود لمعرفتنا وليس هنا من أشياء لا تمكن معرفتها، بل توجد أشياء لم تعرف بعد ولكنها يمكن أن تعرف خلال تطور العلم، إن بنية الذرة والطاقة التي في داخلها ظلتا مدة طويلة "شيئاً في ذاته" غير معروف، ولكنهما أصبحتا الآن بفضل جهود العلماء والمهندسين "شيئاً من أجلنا". إن المعرفة محدودة ونسبية (ليست مطلقة) في كل مرحلة من مراحل تطورها لدى جيل معين من الناس. إن الحقيقة الموضوعية في شكلها التام والكامل تسمى الحقيقة المطلقة، ونعني بهذه الأخيرة تلك المعرفة التي لا يمكن أن تدحض خلال التطور التالي للعلم والتطبيق.

فهل هناك وجود للحقيقة المطلقة؟ إن الماركسية تجيب عن هذا السؤال بالإيجاب دون أي تردد، يقول لينين: "إن الاعتراف بالحقيقة الموضوعية أي بالحقيقة المستقلة عن الإنسان وعن الإنسانية يعني الاعتراف بالحقيقة المطلقة على هذا الشكل أو ذاك".

إن المعرفة مطلقة عندما تتحرك في طريق الحقيقة الموضوعية، ولا يمكنها أن تكون مطلقة إلا في حركتها هذه، فالحقيقة المطلقة لا وجود لها خارج حركة المعرفة، والحقيقة ليست مطلقة إلا من حيث مصدرها ومن حيث نزعة الحركة. ولذا فإن جميع فروع المعرفة العلمية تحتوي على نظريات صحيحة بشكل مطلق، لا يمكن أن تدحض خلال التطور التالي للعلم، وفي كل حقيقة موضوعية توجد بعض عناصر وجوانب المطلق. وهكذا نجد أن مجمل ما نعرفه عن البنية الفيزيائية للمادة ليس كاملاً ومطلقاً ولكن توجد فيه عناصر كثيرة من المطلق (كقولنا مثلاً أن الذرة قابلة للتقسيم وأن الإلكترونات والبروتونات والنيوترونات هي عناصر الذرة، إن هذا القول صحيح بشكل مطلق).

- ما هي المعرفة ؟⁵¹³

المعرفة هي الانعكاس الفعال الهادف للعالم الموضوعي وقوانينه في مخ الإنسان، ومصدر المعرفة هو العالم الخارجي المحيط بالإنسان، فهو يؤثر على الإنسان ويثير لديه الاحاسيس والتصورات والمفاهيم المعنية. فالإنسان يرى الغابات والحقول والجبال، ويشعر بالحرارة ويدرك ضوء الشمس، ويسمع تغريد الطيور ويشم عبير الزهور، ولو لم تؤثر عليه هذه الأشياء الموجودة خارج وعي الإنسان لما كان لديه أقل تصور عنها. الاعتراف بالعالم الموضوعي وأشياءه وظواهره باعتبارها المصدر الوحيد للمعرفة الإنسانية هو المسلمة الأساسية لنظرية المعرفة الماركسية المادية الجدلية.

" إن السمة المميزة الأساسية لنظرية المعرفة الماركسية هي انها وضعت عملية المعرفة على أساس من الممارسة ومن نشاط الناس المادي الانتاجي، ففي مجرى هذا النشاط بالذات يعرف الإنسان الأشياء والظواهر، والممارسة في الفلسفة الماركسية هي نقطة انطلاق، أساس عملية المعرفة ومعياري صحة المعارف على حد سواء.

ففي النشاط العملي للناس والانتاج المادي بالذات تظهر الفعالية والتوجه للمعرفة الإنسانية. فالإنسان لا يمارس تأثيراً فعالاً على العالم المحيط به وحيداً ، بل بالتعاون مع غيره من الناس ، مع المجتمع ككل. وهذا يعني أنه إذا كان العالم المادي هو موضوع المعرفة ومصدرها فإن المجتمع الإنساني هو الذات بالنسبة للمعرفة وحاملها، والاعتراف بالطبيعة الاجتماعية للمعرفة سمة مميزة هامة لنظرية المعرفة الماركسية.

فالمعرفة من وجهة نظر المادية الجدلية هي العملية اللامتناهية لاقترب التفكير من الموضوع الجارية معرفته ، وهي حركة الفكر من الجهل إلى المعرفة، ومن المعرفة غير الكاملة وغير الدقيقة إلى معرفة أكثر كمالاً ودقة، وتسير المعرفة إلى الأمام كاشفة عن جوانب جديدة متزايدة للواقع ومستبدلة النظريات البائدة بنظريات أخرى جديدة، ومضيئة مزيداً من الدقة على النظريات القديمة"⁵¹⁴.

⁵¹³ افاناسييف - كتاب: أسس المعارف الفلسفية - دار التقدم - موسكو - 1979 - ص155

⁵¹⁴ افاناسييف - كتاب: أسس المعارف الفلسفية - دار التقدم - موسكو - 1979 - ص 156 - 157

515 - الممارسة نقطة انطلاق عملية المعرفة وأساسها

الممارسة هي النشاط الفعال للناس في تحويل الطبيعة والمجتمع، وأساس الممارسة هو العمل، الانتاج المادي، كما تشمل الممارسة كذلك النضال السياسي، الطبقي وحركة التحرر الوطني والتجارب العلمية. والممارسة اجتماعية من حيث طابعها، فهي ليست نشاط افراد معزولين بل نشاط جماعات كبيرة من الناس، نشاط جميع الشغيلة، أي أولئك الذين ينتجون الخيرات المادية، إلى جانب نشاط الأحزاب والحركات الثورية.

والممارسة هي نقطة انطلاق المعرفة وأساسها

"إن الممارسة ليست فحسب أساساً للمعرفة بل هي كذلك هدف للمعرفة، فإن الانسان لا ينكب على معرفة العالم المحيط به وكشف قوانين تطوره الا بغية استخدام نتائج المعرفة هذه في نشاطه العملي " 516.

517 - وحدة النظرية والممارسة

المعرفة أحد أشكال نشاط الناس، انها نشاطهم النظري، غير ان النظرية بذاتها عاجزة عن تغيير الواقع، هذا ما يميزها عن الممارسة. فالنظرية انما تعكس العالم فحسب، تعمم خبرة البشرية العملية، ولكنها إذ تعمم الممارسة تترك تأثيراً معاكساً عليها وتسهم في تطورها، فالنظرية دون الممارسة عديمة المعنى، والممارسة دون النظرية عمياء، فالنظرية تهدى الممارسة إلى الطريق وتشير إلى اكفأ وسائل تحقيق الأهداف العملية .

فالوحدة بين النظرية والممارسة هي المبدأ الأعلى للماركسية .

518 - من التفرج (أو التأمل) الحي إلى التفكير المجرد

المعرفة لا تقف ساكنة، بل تتحرك وتتطور على الدوام، وبعد تطور المعرفة تعبيراً عنه في حركتها من التفرج الحي المباشر إلى التفكير المجرد. يقول لينين: "من التفرج الحي إلى التفكير المجرد ومنه إلى الممارسة - هذا هو الطريق الجدلي لمعرفة الحقيقة، لمعرفة الواقع الموضوعي".

519 - المعرفة الحسية

تبدأ المعرفة دائماً بالإطلاع على أشياء العالم الخارجي عن طريق الحواس ، فالحواس أشبه بنافذة "ينفذ" منها العالم الخارجي إلى ذهن الإنسان، وتمكن الحواس الإنسان من معرفة ألوان وروائح وأصوات الطبيعة ومذاق مختلف ثمارها والخ.

والإحساس هو الشكل الرئيسي للمعرفة الحسية، والإحساس ، هو انعكاس لمختلف الخصائص والسمات والجوانب للشيء، فالاشياء قد تكون ساخنة أو باردة، معتمة أو فاتحة، ناعمة أو خشنة - وكل هذه الخصائص وغيرها تولد احاسيس معينة بتأثيرها على حواسنا.

والأمر الذي يجعل الاحاسيس ذات أهمية هائلة في عملية المعرفة هو انها تعطينا المواد التي تمكنا من الحكم على الشيء، وتقوم كل عملية المعرفة اللاحقة على المعلومات التي تقدمها لنا احاسيسنا عن الشيء.

515 افاناسييف - كتاب: أسس المعارف الفلسفية - دار التقدم - موسكو - 1979 - ص 157

516 افاناسييف - كتاب: أسس المعارف الفلسفية - دار التقدم - موسكو - 1979 - ص 158

517 افاناسييف - كتاب: أسس المعارف الفلسفية - دار التقدم - موسكو - 1979 - ص 159

518 افاناسييف - كتاب: أسس المعارف الفلسفية - دار التقدم - موسكو - 1979 - ص 160

519 افاناسييف - كتاب: أسس المعارف الفلسفية - دار التقدم - موسكو - 1979 - ص 160-161

"ان خبرة الانسان اليومية ومعطيات العلم تبين أن الحواس لا تخذعنا ، فإذا ثار لدينا شك في بيانات احد هذه الحواس فإننا نلجأ إلى غيرها من الحواس، فإذا لم يصدق الانسان عينيه فإنه يلجأ إلى استخدام اصابعه، وإذا لم تكن هذه كافية فإن في خدمته اعين واصابع الاخرين، وإذا لم يكن هذا كله كافياً فإن الانسان يلجأ إلى الأدوات والتجارب والخبرة العملية.

وهكذا فإن الحواس إذ تتم مراجعتها ببعضها البعض وباحاسيس الآخرين وبالخبرة والتجربة والممارسة تقدم لنا بشكل عام فكرة صحيحة عن الأشياء المتاحة لنا.

ومن أشكال المعرفة الحسية، إلى جانب الإحاسيس ، المدركات والتصورات، فالادراك شكل أرقى من أشكال المعرفة الحسية، وهو يعكس الشيء في كليته الحسية المباشرة وفي مجموع جوانبه الخارجية وسماته المميزة. أما التصور فهو استرجاع في ذهن الانسان لما تم إدراكه سابقاً، فنحن نستطيع ، مثلاً، أن نسترجع في ذهننا، ان نتصور، هيئة معلمنا القديم رغم اننا لم نشاهده منذ سنوات طويلة" 520.

- المعرفة المنطقية 521

ان الصورة التي تقدمها حواسنا غنية متنوعة للغاية ورغم ذلك فإنها محدودة بعيدة عن الكمال. فالمعرفة الحسية لا تعطينا الا فكرة عن الجوانب الخارجية للأشياء، فمن الممكن بواسطة الحواس ان نرى مصباحاً كهربائياً مثلاً ، ولكن لا يمكن أن نتصور ان الكهرباء تيار من الاليكترونات التي تتحرك بسرعة معينة. كما انه من غير الممكن ان ندرك عن طريق حواسنا سرعة الضوء الهائلة وحركة الدقائق الأولية في الذرة وكثيراً غيرها من ظواهر الطبيعة والحياة الاجتماعية المعقدة.

"وباختصار فإن المعرفة الحسية لا تستطيع ان تكشف عن الطبيعة الداخلية للأشياء ، عن جوهرها، عن قوانين تطورها، في حين أن هذا هو الهدف الرئيسي للمعرفة.

ومن المعلوم جيداً أن معرفة القوانين وجوهر الأشياء هي وحدها التي تصلح كمرشد للانسان في نشاطه العملي، وهنا يهب لنجدته التفكير المجرد أو ، كما يسمى أيضاً، التفكير المنطقي.

ان التفكير المنطقي هو مرحلة جديدة كيفياً وأرقى في تطور المعرفة، ودوره ان يكشف عن خواص الشيء وسماته الرئيسية، ففي مرحلة التفكير المنطقي تتحقق معرفة قوانين تطور الواقع الضرورية جداً للانسان في نشاطه العملي" 522.

520 افاناسييف - كتاب: أسس المعارف الفلسفية - دار التقدم - موسكو - 1979 - ص 162

521 افاناسييف - كتاب: أسس المعارف الفلسفية - دار التقدم - موسكو - 1979 - ص 162

522 افاناسييف - كتاب: أسس المعارف الفلسفية - دار التقدم - موسكو - 1979 - ص 162-163

المذهب الماركسي عن الحقيقة

- موضوعية الحقيقة ⁵²³

تقصد المادية الجدلية بالحقيقة تلك المعارف عن الشيء التي تعكس هذا الشيء بشكل صائب، أي تتفق معه، على سبيل المثال فإن التأكيدات العلمية بأن "الاجسام تتكون من ذرات" وأن "الأرض وجدت قبل أن يوجد الانسان" وأن "الشعب هو خالق التاريخ" إلخ. هي تأكيدات صحيحة. على أي شيء تتوقف الحقيقة ؟ هل تتوقف على الانسان الذي تنشأ في عقله هذه الحقيقة أو على الموضوع الذي تعكسه ؟ .

يرى المثاليون ان الحقيقة ذاتية، أي انها تتوقف على الانسان الذي يحدد بنفسه صحة معرفته بغض النظر عن الحالة الواقعية للأمور .

وعلى عكس المثالية ، فإن المادية الجدلية التي تعتمد على منجزات العلم وخبرة الانسان طوال قرون، تؤكد ان الحقيقة موضوعية، وبما ان الحقيقة تعكس العالم الموجود موضوعياً، فإن مضمونها لا يتوقف على وعي الانسان. ان الحقيقة الموضوعية، كما كتب لينين ، هي مضمون معرفتنا الذي لا يتوقف على الانسان ولا على البشرية. ان مضمون الحقيقة تحدده تلك العمليات الموضوعية التي تعكسها.

- من الحقيقة النسبية إلى الحقيقة المطلقة ⁵²⁴

ان المادية الجدلية باعترافها بموضوعية الحقيقة تحل كذلك مسألة أخرى هامة في المعرفة، وهي كيف يعرف الانسان الحقيقة الموضوعية: في الحال وبشكل كامل، وبلا شروط، وبشكل مطلق أو على وجه التقريب وبشكل نسبي؟ ان هذه المسألة، هي مسألة التناسب بين الحقيقة المطلقة والحقيقة النسبية.

ان الفروق بين الحقيقة المطلقة والنسبية تعود إلى أن درجة تطابق المعرفة مع الواقع ودرجة نفاذ عقل الانسان إلى هذا الواقع غير متماثلتين، وتتطابق بعض المعارف تماماً مع الواقع ، بدقة مطلقة، بينما تتطابق معارف أخرى جزئياً. فإن الحقيقة المطلقة هي الحقيقة الموضوعية بكاملها، وهي انعكاس دقيق اطلاقاً للواقع.

فهل يمكن معرفة الحقيقة المطلقة بكاملها ؟ من حيث المبدأ ، نعم ، إذ أنه لا يوجد شيء لا يمكن معرفته ، كما ليس هناك حدود لقدرة العقل الانساني على المعرفة .

ولهذا السبب كانت معرفة الانسان نسبية في كل مرحلة من مراحل التاريخ، وتتخذ بالضرورة طابع الحقيقة النسبية، والحقيقة النسبية هي التطابق غير الكامل بين المعرفة والواقع.

"إن الحقيقة النسبية تحتوي من كل بد بعضاً من الحقيقة المطلقة، ان معرفة الانسان مطلقة ونسبية سواء بسواء، فهي نسبية لانها ليست معرفة مكتملة، بل معرفة تتطور وتعمق على الدوام كاشفة عن جوانب جديدة وجديدة من الواقع، وهي مطلقة لانها تحتوي عناصر من المعرفة الأبدية والدقيقة اطلاقاً" ⁵²⁵.

⁵²³ افاناسييف - كتاب: أسس المعارف الفلسفية - دار التقدم - موسكو - 1979 - ص 169

⁵²⁴ افاناسييف - كتاب: أسس المعارف الفلسفية - دار التقدم - موسكو - 1979 - ص 170

- الحقيقة الموضوعية : دياكتيك الحقيقة المطلقة والنسبية :

إن المسألة الرئيسية في الديالكتيك ، بصفته نظرية للمعرفة ، هي مسألة : الحقيقة، فما هي الحقيقة ومم تتألف وهل يمكن الوصول إلى المعرفة الحقيقية؟ وكيف تحدث حركة المعرفة نحو الحقيقة وما هو مقياس صحة معارفنا؟ هذه هي المسائل الأساسية في نظرية المعرفة.

إن الاعتراف بالحقيقة الموضوعية⁵²⁶ يعني أن العالم وقنونه متاحة للمعرفة كما هي موجودة بنفسها وباستقلال عن الوعي.

إن جوهر الحقيقة، إن المعرفة لا تكون حقيقية موضوعياً إلا إذا عكست بأمانة ما هو موجود باستقلال عن الوعي العاكس. ولذا فإن النظرية تظل، موضوعياً، حقيقة بغض النظر عن عدد من يأخذ بها من الناس (كثيرون أم قليلون) وعن شخصياتهم.

ونحن، من ناحية أخرى، نعلم أن النظريات الخاطئة والعقائد البالية يمكن أن تسيطر على عقول جماهير واسعة من الكادحين لمدة طويلة، كالعقائد الدينية وبعض الأفكار التي تروجها الدعاية البرجوازية، ولكن الزيف يبقى زيفاً بغض النظر عن عدد الناس الذين يأخذون به.

كيف نصل إلى الحقيقة: أنحيط بها بتمامها دفعة واحدة أم بالتدريج؟ إن هذا السؤال يتطلب للإجابة عليه تبيان العلاقة المتبادلة بين الحقيقة الموضوعية والنسبية.

إن الاعتراف بوجود الحقيقة المطلقة غير كاف بالنسبة للإنسان المادي - الديالكتيكي، إذ إن من الضروري اكتشاف الطريق الموصول إليها، والوصول إليها لا يتأتى للإنسان دفعة واحدة، وذلك لأن هذه الحقيقة تتألف من حقائق نسبية.

إن الحقيقة النسبية هي المعرفة التي تعكس الواقع بشكل صحيح من حيث الأساس، ولكن ليس بشكل تام، بل ضمن حدود معينة، وفي ظروف وعلاقات معينة، وخلال التطور التالي للعلم تزداد هذه المعرفة دقة وكماً وعمقاً وحسية.

إن الحقيقتين المطلقة والنسبية هما عنصران الحقيقة الموضوعية، وهما تتباينان لا من حيث المصدر بل من حيث درجة الدقة ومن حيث تطابقهما مع الواقع ودرجة الكمال التي يعكسانها بها. فالحقيقة المطلقة تتألف من حقائق نسبية، وكل درجة في سلم تطور العلم تضيف عنصراً إلى الحقيقة المطلقة.

- الممارسة محك الحقيقة :

"إن الممارسة هي ذلك المحك الوحيد للحقيقة"⁵²⁷ ، حيث يمكننا أن نناقش بلا نهاية عن صحة هذه الفكرة أو النظرية العلمية أو تلك ، لكنها هذه المناقشة يمكن حسمها فقط عن طريق الممارسة النضالية أو التنظيمية أو السياسية أو التجربة العملية والعلمية .. إلخ.

⁵²⁵ افاناسييف - كتاب: أسس المعارف الفلسفية - دار التقدم - موسكو - 1979 - ص 171

⁵²⁶ يسمى شكل مضمون معارفنا وتصوراتنا هذا، الذي لا يرتفع ولا بإنسان بعينه ولا بالبشرية عموماً بالحقيقة الموضوعية . يسمى شكل التعبير عن الحقيقة الموضوعية، الذي يتوقف على الظروف التاريخية الملموسة، والذي يميز مستوى دقتها وصرامتها واكتمالها المحقق على مستوى المعرفة المعنى بالحقيقة النسبية. وتسمى المعرفة الدقيقة، الشاملة، الوافية، والكاملة تماماً لظاهرة ما من الظواهر بالحقيقة المطلقة. " الدائرة الثقافية".

الممارسة كأساس للمعرفة ومقياس للحقيقة:

تنشأ المعرفة على أساس حاجات الممارسة العملية للإنسان ومن أجل سد هذه الحاجات في خضم النشاط الثوري أو الاجتماعي في اوساط الجماهير، وبالتالي فإن للممارسة دوراً هاماً وأساسياً في إنتاج المعرفة، إذ أن أهم نوع من انواع النشاط البشري هو الممارسة، وهي عبارة عن نشاط حسي مادي يرمي إلى تغيير واقع التخلف والقهر والاستغلال المحيط بنا ، ويتدرج في أساس كل الأنواع الأخرى من النشاط الاجتماعي والروحي بما فيه عملية المعرفة. إذن فالممارسة تتطوي ليس على عملية العمل فحسب بل على كل نشاط البشر الاجتماعي والتحويلي والثوري فالممارسة هي التي تدل على الوعي بالنظرية.

إن أهم أسهام ثوري للمادية الجدلية في نظرية المعرفة هو إدراك الدور الأساسي للممارسة في النشاط المعرفي واكتشاف أن الممارسة هي التي تجعل هذا النشاط ممكناً وتتيح تمييز المعرفة الحقيقية عن المعرفة الكاذبة. وبالتالي من المستحيل عملياً ونظرياً أن نفهم واقعنا الاجتماعي وأن نحوله ثورياً إذا لم نعتمد في هذه العملية الواحدة المزدوجة على الفكر الماركسي ، فهذا الفكر هو شرط إمكانية فهم مجتمعنا وبالتالي تحويله ثورياً، فلا حركة ثورية بدون نظرية ثورية، وانطلاقاً من هذه العلاقة البنوية بين النشاط النظري والنضال العملي - كما يقول مهدي عامل - يمكن أن نفهم كذلك شكل الممارسة الفلسفية أو الصراع الأيديولوجي ، ففي كل فلسفة أيديولوجية وكل أيديولوجية تعكس واقعاً طبقياً معيناً وصراعاً طبقياً معيناً، وذروة التضليل في الفكر الفلسفي أن يظهر وكأنه بعيد غريب عن الأيديولوجية، بعيد غريب عن الصراع الطبقي الواقعي.

إن الممارسة الفعلية الفلسفية هي صراع أيديولوجي، ضد الأيديولوجيات الرجعية والبرجوازية التي تختفي وراء قناع الفلسفة المجردة، لأن الصراع الأيديولوجي كما فهمه لينين على حقيقته شكل من أشكال الصراع الطبقي، والصراع الطبقي في أساسه، صراع سياسي، إلا أنه يتخذ أشكالاً متعددة كصراع أيديولوجي مثلاً، وهنا بالضبط يتجلى دور الممارسة في اكتساب المعرفة وتطويرها وتجديدها وفق حركة الواقع والصراع الطبقي والوطني والفكري ضد اعدائنا. فالممارسة هي أهم نوع من انواع النشاط البشري ، وهي تتطوي ليس على عملية العمل فحسب بل على كل نشاط البشر الاجتماعي التغييري التحرري والديمقراطي والثوري.

المكان والزمان :

528 - المفهوم الفلسفي عن المكان والزمان

حين ننظر باهتمام إلى الأشياء التي تحيط بنا نجد أن كلا منها ليست فحسب متحركاً لكنه كذلك يمتد في المكان، وقد تكون الأشياء كبيرة أو صغيرة لكن لها جميعاً طولها وعرضها وارتفاعها، وهي تشغل مكاناً محدداً ولها حجم.

527 افاناسييف - كتاب: أسس المعارف الفلسفية - دار التقدم - موسكو - 1979 - ص 175

528 افاناسييف - كتاب: أسس المعارف الفلسفية - دار التقدم - موسكو - 1979 - ص 49

والأشياء في الطبيعة لا تمتلك حجماً فحسب لكنها موضوعة بطريقة ما بالنسبة لبعضها البعض، فبعضها يقع أبعد أو أقرب لنا من بعضها الآخر أو أعلى أو أدنى أو على اليسار أو اليمين.

ويعكس المفهوم الفلسفي عن المكان خاصية شاملة للأجسام المادية هي الامتداد في المكان، أي أنها تشغل مكاناً محدداً وتقع على نحو خاص وسط غيرها من أشياء العالم.

ولا توجد الأشياء في المكان فحسب، لكنها تتتابع في تسلسل زمني محدد، وتحل بعض الأشياء مكان بعضها الآخر، ثم تحل أخرى مكان هذه الأخيرة وهلمجراً، فكل شيء مدة وجود معينة، أي أن له بداية ونهاية .

ويعكس المفهوم الفلسفي عن الزمان خاصية شاملة للعمليات المادية بحيث تتبع بعضها البعض في تسلسل محدد وتمتلك الاستمرار، وتتطور على مراحل وأطوار .

والزمان والمكان شكلان شاملان لوجود المادة، ومن أهم خواص المكان والزمان موضوعيتهما، أي كونهما مستقلين عن وعي الإنسان، وهذا طبيعي لانهما هما الشكلان الأساسيان للوجود ، للمادة الموجودة موضوعياً.

إن الخاصية الملازمة للمكان كشكل لوجود المادة هي ثلاثية ابعاده، وهذا يعني أن كل جسم مادي له ابعاد ثلاثة: الطول والعرض والارتفاع ، وبالتالي فإن الجسم يستطيع أن يتحرك في إطار الاتجاهات الثلاثة التي هي عمودية بالنسبة لبعضها البعض.

وعلى عكس المكان ليس للزمان سوى بعد واحد، وهذا هو السبب في أن كل الاجسام تتطور في الزمان باتجاه واحد فحسب، أي من الماضي إلى المستقبل، وأن الزمان لا يعود إلى الخلف وإنما هو يتحرك إلى الأمام فحسب ومن المستحيل إعادة حركته واستعادة الماضي.

وهذه الحقيقة الطبيعية لا يريد الموافقة عليها الساسة الرجعيون الذين يسعون إلى إعادة عجلة التاريخ إلى الوراء تلك السيطرة التي ولى زمانها ولن تعود مطلقاً . وإن عالم القرن الحادي والعشرين يستحيل عودته إلى القرن التاسع عشر، فالزمن تغير الآن .

مهما كان الشيء المادي الذي نتناوله فهو دائماً ذو امتداد ما: إنه طويل أو قصير، عريض أو ضيق، عالٍ أو منخفض، ولا وجود لشيء خالٍ من امتداد على شكل طول أو عرض أو ارتفاع، خالٍ من أي حجم كان. إن كل شيء في هذا العالم المحيط بنا قائم في مكان ما بين أشياء أخرى.

إن كل شيء من أشكال حركة المادة مرتبط، بالضرورة، بالتنقل المكاني الذي نقوم به، لأجسام صغيرة أو كبيرة، أي أن المكان هو الشرط الأساسي لحركة المادة، وعلى هذا فالمكان هو الشكل الحقيقي موضوعياً لوجود المادة المتحركة.

ثم إن العمليات المادية لا تتم فقط في أماكن مختلفة وفي أزمان متباينة، وإن كون المراحل المتباينة للعمليات ذات أزمان متباينة، أي أنها مفصولة عن بعضها بفترات ما، يعتبر الشرط الأساسي لوجود هذه العمليات، فلولاً هذا الامتداد الزمني، لولا هذا التباين الزمني بين المراحل المختلفة لعملية واحدة، لما وجدت هذه المراحل ذاتها، وبالتالي لما حدثت أية تبدلات تنقل الظواهر من مرحلة إلى أخرى، ولما أمكن تطور الظواهر والعمليات، وانتقالها من الأشكال الدنيا إلى الأشكال العليا، وهذا يعني أن حركة المادة غير ممكنة خارج الزمن وبشكل مستقل منه .

وعلى هذا فالزمن هو الشكل الحقيقي موضوعياً لوجود المادة المتحركة، ولا تستطيع هذه المادة المتحركة أن تتحرك من غير إطار من الزمان والمكان."

إن أي شيء مادي لا يمكن أن يوجد في المكان فقط دون أن يكون في الزمان، أو أن يوجد في الزمان دون أن يوجد في المكان، وأي جسم كان هو دائماً وفي كل مكان موجود في المكان كما في الزمان. ورغم أن الزمان والمكان هما شكلان لوجود المادة على حد سواء إلا أنهما شكلان متباينان لوجود المادة، فبالرغم من أنهما يتمتعان بخصائص مشتركة متعددة، إلا أنهما يتباينان عن بعضهما كثيراً، إن ما يجمع بينهما هو أنهما موضوعيان، موجودان بشكل مستقل عن وعينا، خالدان بسبب خلود المادة، لقد كانا موجودين، وهما موجودان، وسيظلان موجودين، لأن المادة لا يمكن أن توجد من دونهما، انهما غير محددين وغير نهائيين، إن اللا محدودية واللا نهائية هما ميزتان متباينتان للمكان والزمان.

إن مكان الكون ليس غير محدد فحسب، بل هو غير متناه أيضاً، وليست هناك أية معطيات تثبت، بشكل لا يقبل الجدل، أنه مكان مغلق.

لنقل على سبيل المجاز أنه لو قدر لنا السير في الكون في اتجاه واحد لما رجعنا أبداً إلى نقطة انطلاقنا، وسنستمر في سيرنا، دائماً على أماكن كونية جديدة.

529 الدور الحاسم للعمل في ظهور الوعي

يختلف وعي الانسان كيفياً عن نفسية الحيوانات، فما هو مبعث هذا الفارق؟ يرجع هذا الفارق إلى ان نفسية الحيوانات هي نتاج للتطور البيولوجي وحده في حين أن وعي الإنسان نتاج للتطور التاريخي، الاجتماعي. ويقول ماركس ان حواس الانسان الخمس هي نتاج لكل تاريخ العالم، فأذن الانسان الموسيقية وعينه التي تتأمل جمال الطبيعة، وتذوقه الرفيع، وغيرها من الحواس قد تطورت على أساس الخبرة الاجتماعية التاريخية. والعمل أي انتاج القيم المادية هو العامل الحاسم في ظهور الانسان، وفي تطور وعيه. ويؤكد انجلز ان "العمل خلق الانسان نفسه"، فبفضل العمل تحول سلفنا القديم، الشبيه بالقرد، إلى الانسان المعاصر - Homo Sapiens، ووفر العمل للانسان الطعام والملبس والمأوى، ولم يحمه فحسب من القوى الطبيعية العاتية، بل مكنه من اخضاعها ووضعها في خدمته.

وخلال العمل تغير الانسان نفسه إلى حد يفوق التصور، كما غير كذلك معالم كوكبنا، فالعمل هو اثنان ما يمتلكه الانسان، وهو شرط لا غنى عنه لحياته وتطوره.

وقد توفرت لدى القرد الشبيه بالانسان مقدمات للعمل ، فكانت القردة تستخدم العصي والاحجار وغيرها من الأشياء البسيطة للحصول على الطعام، لكنها كانت تفعل ذلك بطريقة عرضية غير واعية، فليست القردة ولا أي حيوانات أخرى بقادرة على صنع ابسط أدوات العمل، أما الإنسان فيصنع أدوات الانتاج ويستخدمها بصورة واعية، الأمر الذي يشكل الخاصية الكيفية لعمله.

ولكن تعلم الانسان فعل ذلك استغرق مئات الآلاف من السنين التي جرت طوالها عملية معقدة للغاية هي عملية تكون الانسان وتشكل وتطور وعيه .

530 اللغة والتفكير

كانت للغة والكلام المنطوق أهمية كبيرة في تكون وعي الانسان، فقد كانت اللغة التي ظهرت مع الوعي على أساس العمل قوة جبارة مكنت الإنسان من الخروج من ملكوت الحيوان وتطوير تفكيره وتنظيم الانتاج المادي. وقد سمى ماركس اللغة الواقع المباشر للفكر، وقد فعل ذلك لأن الفكر لا يمكن ان يوجد الا في الغلاف المادي للكلمة أو الإشارة والرمز اللذين يحلان محلها، فسواء فكر الانسان في نفسه أو عبر عن أفكاره بصوت مسموع، أو كتب هذه الأفكار ، لأن الأفكار تتجلى وتتجسد ويتم نقلها وإدراكها عبر الكلمات المنطوقة، ولولا اللغة المنطوقة والكتابة لكانت الخبرة القيمة للأجيال العديدة ستضيع، ولأجبر كل جيل جديد على ان يبدأ من جديد عملية شاقة للغاية لدراسة العالم .

نظرية التطور الديالكتيكية:

إن قوانين العالم الموضوعي - وفق الرؤية الفلسفية الماركسية- هي قوانين الحركة والتطور ولا يمكن فهم الأشياء والظواهر فهماً صحيحاً، ولا تفسيرها تفسيراً صائباً إلا إذا درست في سير عملية نشوئها وتطورها. إن المادية الديالكتيكية تفهم التطور فهماً متلائماً مع الواقع القائم موضوعياً، تفهمه على أنه حلول الجديد محل القديم، على أنه موت القديم ونشوء الجديد، وهي تكشف التناقضات الداخلية التي تحدث في الأشياء المتبدلة، وترى في حل هذه التناقضات وتطورها القوة الرئيسية المحركة للتطور. نظرية التطور الديالكتيكية تدلنا على الطريق الصحيح للمعرفة، وبالتالي، على الطريق الموثوق للسيطرة على قوانين وقوى الطبيعة والمجتمع.

530 افاناسييف - كتاب: أسس المعارف الفلسفية - دار التقدم - موسكو - 1979 - ص66

قوانين الديالكتيك

تمهيد

إن قوانين الديالكتيك الأساسية هي :

- قانون تحول التبدلات الكمية إلى تبدلات كيفية .
- قانون وحدة المتناقضات وصراعها (صراع الاضداد).
- قانون نفي النفي .

وكل قانون من هذه القوانين يعكس ناحية جوهرية ما من نواحي التطور الموضوعي، وحدّه، وشكله، وعامله. وإلى جانب هذه القوانين يوجد عدد وافر من المقولات أمثال العلاقة العامة للظواهر، والسبب والنتيجة، والمحتوى والشكل، والعرضية والضرورة، والجوهر والظاهر ... الخ.

إن قوانين الديالكتيك ومقولاته هذه لم ت اخترع اختراعاً، بل استخلصت من الطبيعة والحياة الاجتماعية، إنها تعكس القوانين الموضوعية القائمة بشكل مستقل عن وعي الإنسان. الديالكتيك ليس مجرد أداة لإثبات الحقائق الجاهزة، بل هو مرشد للبحث في الظواهر والعمليات الحقيقية، هو طريقة معرفة الحقيقة الموضوعية.

قوانين الديالكتيك تعمل في جميع الميادين: في الطبيعة العضوية وغير العضوية، وفي الطبيعة العضوية تعمل في عالمي النبات والحيوان، كما تعمل في المجتمع في مختلف المراحل التاريخية، وهي عبارة عن قوانين التفكير في جميع مجالات المعرفة، كالرياضيات، والفيزياء، والكيمياء، والبيولوجيا، والاقتصاد السياسي، وعلم الاجتماع ... الخ. التطبيق الحسي للديالكتيك كطريقة على الظواهر الحسية، هو وحده الذي يؤمّن النجاح في المعرفة والنشاط العملي، لهذا كان مطلب التحليل الحسي للواقع إحدى أهم خصائص الديالكتيك الماركسي وأكثرها تأثيراً ولهذا بالذات نجد أن أهم مبدأ للديالكتيك يقول: لا وجود للحقيقة المجردة والمطلقة، والحقيقة هي دائماً حسية ونسبية.

- قانون الانتقال من التبدلات الكمية إلى التبدلات النوعية⁵³¹ :

يصاغ هذا القانون وفق الأسس التالية:

- 1- إن كل ظاهرة أو عملية هي عبارة عن وحدة كمية وكيفية، بعبارة أخرى، إنها تتسم بتعين كفي وكمي يميزها هي وحدها.

⁵³¹ المصدر : المادية الديالكتيكية - مجموعة من المفكرين السوفييت - ترجمة فؤاد مرعي / عنان جاموس / بدر الدين السباعي ... دار الجماهير - دمشق - 1973
- ط 3 — ص 230.

2- إن التغيرات الكمية تجري بصورة تدريجية، رتيبة متواصلة إلى حد معين، وفي نطاق هذا الحد لا تسبب تغيرات في الكيفية المعنية، كما أن التغيرات الكمية تتسم بالحجم والدرجة والكثافة ويمكن قياسها والتعبير عنها برقم معين بواسطة وحدات قياس مناسبة.

3- عند وصول التغيرات الكمية إلى حدها الأقصى (ويسمى حد القطع) ، فإنها تؤدي إلى تغيرات وتحولات كيفية/ نوعية جذرية تفضي إلى تشكل كيفية جديدة.

4- تجري التغيرات الكيفية بشكل قفزه، أي انقطاع في التدرج، وليس لزاماً أن تجري القفزات بشكل انقطاع خاطف، بل يمكن أن تستغرق فترة زمنية طويلة أو قصيرة (حسب الحالة في المجتمع أو الطبيعة أو الإنسان).

5- تتسم الكيفية الجديدة الناشئة نتيجة القفزة بخواص أو ثوابت كمية جديدة، وكذلك بحد جديد من وحدة الكمية والكيفية.

6- إن مصدر تحول التغيرات الكمية إلى كيفية والكيفية إلى كمية هو وحدة وصراع المتناقضات أو الأضداد وتنامي التناقضات وحلها.

ويسري مفعول قانون الجدلية (حول التغيرات الكمية إلى الكيفية والكيفية إلى كمية) على الطبيعة والمجتمع والفكر، وهو يتجلى تجلياً خاصاً في كل حالة بعينها، ولهذا يتطلب استخدامه فيما يتعلق بتنفيذ المهمات التطبيقية المتسمة بتفرد كبير القدرة على استخدام الموضوعات العامة للجدلية مع مراعاة الموصفات الفردية لكل حالة بعينها وكل مهمة بعينها.

إن الجدلية تؤكد بالاستناد إلى تجربة التطور التاريخي ، وبالتطابق التام مع معطيات العلم الحديث، أن التغيرات الكمية التدريجية لأية ظاهرة أو عملية تؤدي بالضرورة وبحكم قوانين التطور، إلى المرور عبر حد معين إلى تغيرات كيفية جذرية تنشأ في نتائجها كيفية جديدة وظاهرة أو عملية جديدة.

ولذلك ، لابد لفهم قانون انتقال التغيرات أو التبدلات الكمية إلى تبدلات نوعية ، من معالجة مفهومي الكم والنوعية، فعندما ندرس شيئاً ما يتبدى لنا، قبل كل شيء كيانه المحدد الذي يميزه عن الأشياء الأخرى، وهذا بالذات ما يكون نوعيته.

إن التحديد النوعي أمر ملازم لجميع الظواهر الاجتماعية، فالرأسمالية، مثلاً، عبارة عن نوعية معينة، عن مجموع عدد من السمات والصفات والنواحي الجوهرية بالنسبة لهذا النظام: كوجود طبقة ملاكي وسائل الإنتاج، وطبقة العمال المأجورين، واستثمار العمال من قبل الرأسماليين ... الخ، أما الاشتراكية، باعتبارها تشكيلة اجتماعية جديدة نوعياً، فتتمتع بصفات أخرى، من ملكية جماعية لوسائل الإنتاج، وانعدام العمل المأجور، والقضاء على استثمار الإنسان للإنسان.

هذان المثالان يتيحان لنا فهم أن النوعية هي، قبل كل شيء، ما يحدد الأشياء والظواهر، وبينها هي وحدة سماتها ونواحيها الأساسية التي تجعل منها هذه الأشياء والظواهر بالذات، لا غيرها.

وليست هنالك أية ظواهر أو أشياء مجردة من التحديد النوعي، فالكائن المجرد من كيانه النوعي غير ممكن الوجود.

إن النوعية تظهر من خلال الخواص، ورغم أن مفهومي النوعية والخاصية غالباً ما يستعملان بمعنى واحد، إلا أن بينهما اختلافاً. ولا يمكننا أن نعرف شيئاً عن كيفية موجود ما (أي عن الكيان المحدد الداخلي لهذا الشيء) إلا من الصفات الملازمة لهذا الشيء التي تتجلى فيها تركيبته.

فخواص الشيء يمكن أن تتغير تبعاً لتغير علاقاته مع العالم المحيط، كما يمكن أن تختفي أو تظهر بعض خصائص الشيء بدون أن يتغير هو نفسه أو نوعيته الأساسية.

مثال ذلك أن بعض خصائص الرأسمالية تتبدل في مرحلة الرأسمالية العليا، الإمبريالية (الاحتكار)، فتتحول المزاحمة الحرة إلى نقيضها، وبدون أخذ هذا التحول الهام بعين الاعتبار لا يمكن فهم الإمبريالية المعاصرة وتحولها إلى مرحلة العولمة.

إن مفهوم الكمية هو أيضاً مقولة عامة تعكس ناحية من النواحي الهامة لأي شيء أو ظاهرة أو عملية، وتبرز الكمية أيضاً كتحديد للأشياء، إلا أنها، خلافاً للنوعية، تميز الشيء من ناحية درجة تطور خصائصه: كمقداره، وحجمه وعدده، وسرعة حركته، وبهر لونه ... الخ، فالطاولة، مثلاً، يمكن أن تكون كبيرة أو صغيرة، والصوت يمكن أن يكون طويلاً أو قصيراً، شديداً أو خافتاً ... الخ.

إن التحديد الكمي للظواهر الاجتماعية لا يعبر عنه دائماً، بمثل المقادير الدقيقة التي يعبر بها عن ظواهر الطبيعة اللاعضوية، ولكن لكل ظاهرة، وكل عملية تتمتع هنا أيضاً لا بناحية نوعية فقط، بل وبناحية كمية أيضاً، مثال ذلك مستوى تطور إنتاجية العمل، والقوى المنتجة، ووتيرات تطور الإنتاج في البلدان الرأسمالية ومقارنتها مع البلدان التابعة، وغير ذلك من نواحي الحياة الاجتماعية، وعدد الناس العاملين عملاً منتجاً ودرجة استثمار العمال من قبل الرأسماليين ... الخ.

فالكمية يمكن أن تنقص أو تزيد، دون أن يفقد الشيء حالته النوعية، فالكمية هي صفة تحدد الشيء من الخارج أكثر مما تحده من الداخل، وتبدو للوهلة الأولى وكأنها منفصلة عن النوعية، فإذا تبدل الشيء كمياً فإنه لا يتحول إلى شيء آخر ما دام التبدل لم يتجاوز حداً معيناً.

إلا أن تأثير التبدلات الكمية على الشيء يتبدى، بوضوح، عند زيادة هذه التبدلات، فخلال سير التبدلات الكمية تبرز بروزاً واضحاً، اللحظة التي يؤدي فيها أصغر تبدل في الكمية إلى تبدل نوعي جذري، يؤدي إلى نشوء نوعية جديدة (لحظة الغليان ... او الثورة).

- وحدة شكلي التطور: الشكل الارتقائي والشكل الثوري - القفزات⁵³²

إن تحليل التبدلات الكمية والتبدلات الكيفية للأشياء يدل على أن هذين الشكلين من التبدلات عبارة عن شكلين مختلفين للحركة رغم أنهما مرتبطان ببعضهما، ولكل منهما خصائصه.

⁵³² المصدر : المادية الديالكتيكية - مجموعة من المفكرين السوفييت - ترجمة فؤاد مرعي / عنان جاموس / بدر الدين السباعي ... دار الجماهير - دمشق - 1973

فالتبدلات الكمية عبارة عن شكل ارتقائي للتطور⁵³³، أما التبدلات النوعية فهي على العكس، شكل ثوري له.

وبما أن التبدلات الكمية والكيفية مرتبطان ببعضهما البعض، لذا نستنتج أن التطور هو وحدة التبدلات الثورية والارتقائية، وهو أمر له أهميته المبدئية الكبيرة، ويشكل إحدى النواحي الهامة في نظرية التطور الديالكتيكية. التطور الارتقائي هو التبدل الذي يطرأ، بسببه على الكائن تبدل كمي تدريجي، أما التطور الثوري فهو تبدل الكائن تبدلاً نوعياً جذرياً، بمعنى وصوله إلى حد القطع. التبدل الثوري عبارة عن قفزة، عن توقف التبدلات الكمية التدريجية عن انتقال من نوعية إلى أخرى، وكل تبدل نوعي يتم بشكل قفزة.

ورغم جميع الفوارق القائمة بين الحركة الارتقائية والحركة الثورية، بين الحركة المتواصلة والحركة القافزة، فإن كليهما تشترط الأخرى، وتشكل طرفاً في عملية تطور واحدة: فالتبدلات الكمية تحضر القفزات، تنقطع انقطاع تدرج التبدلات الكمية، والقفزة تخلق شروط التبدلات الكمية التالية.

لهذا كان تطور الطبيعة، والمجتمع، والفكر الإنساني يحدث لا وفق خط متواصل لا انقطاع فيه، بل وفق خط تنقطع فيه التبدلات الكمية التدريجية بقفزات، وبالانتقال من القديم إلى الجديد، وينشوء تشكلات جديدة نوعياً.

إن أهمية هذا القانون الطرائقية تكمن في أنه أولاً، يشير إلى طريق التطور العام الشامل لجميع ظواهر العالم الموضوعي، كما تكمن ثانياً، في أن هذا العام يتطلب للقيام بالعمل بنجاح أعظم، أن نجد، ونلتقط، ونفهم، بشكل محسوس، أشكال الانتقال النوعية الخاصة التي تعود لكل حادثة على أفراد (وهنا يتجلى دور العامل الذاتي/الحزب في زيادة التراكمات الكمية (التوسع التنظيمي) بصورة واعية وثورية من أجل توفير ظروف التحول النوعي).

إن قانون انتقال التبدلات الكمية إلى كيفية، يعكس ناحية من نواحي التطور الهامة، ويكشف عن سير التحولات النوعية للأشياء.

إلا أن نظرية انتقال التبدلات الكمية لا تجيب على سؤال ما هو مصدر كل تطور، بما فيه انتقال التبدلات الكمية إلى كيفية.

يجيب على هذا السؤال قانون دياكتيكي آخر، هو قانون وحدة وصراع المتناقضات، قانون التناقضات كمصدر للتطور.

⁵³³ غالباً ما تستعمل كلمة ارتقاء في معنيين. يراد بالمعنى الأول مفهوم الارتقاء الذي يرادف مفهوم "التطور". إن نظرية "دارون" عن نشوء الانجاس تسمى، مثلاً، نظرية الارتقاء، وذلك لانها تنطلق من أن الانجاس العضوية ليست ثابتة بل هي في تطور. والإرتقاء بهذا المعنى يشمل التبدلات الكمية والتبدلات النوعية معاً. ويراد بالمعنى الثاني، الارتقاء الذي هو أحد أشكال التطور، وهو على وجه التحديد، التبدلات الكمية التدريجية للأشياء، تميزاً لها عن التبدل النوعي الثوري الذي يحدث على شكل قفزة. وكلمة "الارتقاء" هنا تستعمل دائماً بمعناها الثاني (المادية الديالكتيكية - ص 241).

- قانون وحدة وصراع المتناقضات⁵³⁴:

قانون وحدة وصراع المتناقضات، هو قانون التناقضات كمصدر للتطور. فالتناقضات هي نواة الديالكتيك الماركسي التي هي مفتاح فهم جميع نواحي وعوامل التطور.

وفي هذا السياق، يمكن أن نضع صيغة لهذا القانون على النحو الآتي:

1- أن كل ظاهرة أساسية (جوهرية) في الطبيعة والمجتمع والفكر تنطوي على جوانب وصفات ومميزات ومنظومات ثانوية (عناصر) متضادة تتفاعل أو تترايط فيما بينها ترابطاً ضرورياً، أي أنها تندرج في وحدة.

2- هناك علاقة تناقض جدلي بين الأضداد المندرجة في وحدة.

3- إن مصدر الحركة، أياً كانت، ولاسيما مصدر التطور هو نشوء التناقضات الداخلية الأساسية واستفحالها وحلها، ويعتبر حل التناقضات العامل الحاسم والسبب الرئيسي للتطور.

4- يجري في سياق التطور انتقال بعض الأضداد إلى بعضها الآخر انتقالاً جديلاً. ويجري تصادم الأضداد وتفاعلها وتداخلها.

5- في نتيجة صراع الأضداد وتحولها المتبادل وتناقلاتها المتبادلة، وفي حسيطة حل التناقضات تنشأ ظواهر أو عمليات أو مميزات جديدة لا ارتدادية، لم يكن لها وجود من قبل.

ويرتدي قانون وحدة وصراع الأضداد طابعاً عاماً متعدد الأغراض، ولفهم هذا القانون أهمية فائقة، منهجية وأيدولوجية كبيرة. فالتناقضات هي "نواة" الديالكتيك الماركسي و هي مفتاح فهم جميع نواحي وعوامل التطور الاجتماعي والاقتصادي والثقافي في مجتمعنا الفلسطيني ومجتمعاتنا العربية.

لهذا فقانون وحدة وصراع المتناقضات⁵³⁵ يحتل مثل هذا المكان الرئيسي في الديالكتيك الماركسي، وليحدد دوره وأهميته في أنه يكشف عن الدوافع والمصادر الداخلية للتطور لهذا يعتبر هذا القانون المحك الذي يكشف مدى علمية وحيوية هذه النظرية أو تلك من نظريات التطور.

- الخطوط الرئيسية للديالكتيك الماركسي عن قانون وحدة وصراع المتناقضات:

1. الأشياء والظواهر لوحدة المتناقضات.... صراع المتناقضات هو مصدر التطور⁵³⁶:

إن كثيراً من الفلاسفة البرجوازيين، في زماننا هذا، يضطرون إلى الاعتراف بحقيقة التناقضات، ولكنهم يحاولون القول بأن التناقض والتناحر القائمين مثلاً في الحياة الاجتماعية للمجتمع الرأسمالي، هما خالداً، ولا حل لهما، وبأن جوهر العلاقات المتبادلة بين الطبقات كأنه مستقر في عدم إمكانية التغلب على التناقضات الاجتماعية.

⁵³⁴ المصدر : المادية الديالكتيكية - مجموعة من المفكرين السوفييت - ترجمة فؤاد مرعي/ عدنان جاموس/ بدر الدين السباعي ... دار الجماهير - دمشق - 1973
- ط3 - ص257.

⁵³⁵ للمزيد من الإطلاع على مفهوم التناقض انظر كراس في الممارسة العملية والتناقض - ماوتسي تونغ - اصدار الدائرة الثقافية المركزية - أيار 2006

⁵³⁶ للمزيد من الإطلاع على مفهوم التناقض انظر كراس في الممارسة العملية والتناقض - ماوتسي تونغ - اصدار الدائرة الثقافية المركزية - أيار 2006 - ص260.

وهناك آخرون، يرون المتناقضات، بل ويشيرون إلى أهميتها أيضاً، ولكنهم يعتبرون أن حلها ممكن فقط في ميدان الدين، (كما هو الحال عندنا بالنسبة لحركات الاسلام السياسي) .

الديالكتيك الماركسي ينطلق من المعطيات العلمية الموضوعية، والتجربة التاريخية للإنسانية، ويؤكد على أن جميع الأشياء والظواهر ذات تناقضات داخلية، وأن كل شيء هو وحدة متناقضات، وإن كل أشياء العالم المحيط بنا، وظواهره تتمتع بناحية إيجابية، وأخرى سلبية، لها ماضيها ولها مستقبلها، وصراع هذه الاتجاهات المتناقضة التي تحتويها الأشياء وظواهر العالم الموضوعي، هو مصدر التطور، وهو القوة المحركة له.

لو أنه لم يكن هناك تناقضات داخلية في الأشياء والظواهر، لو أنه لم يكن صراع بين الاتجاهات المتناقضة، ل بقيت الأشياء والظواهر غير متبدلة، ولما أمكن حدوث التطور، والتبدل النوعي، ول بقي كل شيء في حالة الجمود. لو لم تقم، مثلاً، الطبقات البورجوازية في المجتمعات الأوروبية بنضال ضد الطبقات الاقطاعية الارستقراطية التي انقضت زمانها، لما انحلت التناقضات القائمة بين الطرفين، ولما ظهر عصر النهضة، لهذا فالماركسية تبقى غريبة عن الأفكار الانتهازية القائلة بانسجام الطبقات المتعادية.

إن صراع المتناقضات هو عملية معقدة لنشوء وتطور وحل التناقضات، ولهذه العملية درجاتها ومراحلها، وطابعها الخاص في كل درجة من هذه الدرجات، وبتعبير آخر، إن التناقضات الحسية ذات امتداد يطول أو يقصر، فيه بداية واستمرار ونهاية. لكن التناقض لا يكون مصحوباً دائماً بحدّة مباشرة، فهو عادة، يتمتع في المراحل الأولى، بطابع فارق فقط، وهو الشكل الأولي للتناقض، ثم يتحول الفارق في سير التطور، إلى تضاد، أي تناقض أكثر تطوراً، وذلك عندما تعتمد كل ناحية من نواحي التناقض إلى نفي الناحية الأخرى بحدّة.

إن نمو التناقض على أساس صراع المتضادات يؤدي، بالنتيجة، إلى الازدواجية المتعاضدة للوحدة (الشيء) وهو، في النهاية يبلغ درجة في تطور التناقض، لا تستطيع معها المتضادات البقاء في الوحدة، عندئذ يحين زمن حل التناقض. ليس من حل للتناقضات إلا في الصراع، وعن طريق الصراع. إن التناقضات لا تتهاون أو تعيش حالة من السلم والهدوء، لكنها تتصارع، وعملية التطور، هي عبارة عن عملية تعاضد المتناقضات والصراعات الطبقيّة والسياسية والفكرية التي تستمر في تراكماتها الكمية حتى تصل إلى لحظة التحول النوعي لحل هذه التناقضات وبداية مرحلة جديدة من التطور.

إن حل التناقضات الأساسية، الجذرية إنما يعني القضاء على القديم، ونشوء الجديد، ثم أن مرحلة حل التناقضات هامة جداً في التطور، فعندما يستنفذ القديم ذاته، ويصبح لجاماً، عائقاً في طريق الجديد، فإن التناقض بين القديم والجديد ينبغي أن يحل عن طريق انعدام القديم وظفر الجديد.

إن نسبية وحدة المتضادات هي التعبير عن أن تواصل الشيء أمر مؤقت، وأن الشيء له بداية ونهاية، وبهذا تفسر الصيغة الديالكتيكية الشهيرة القائلة بأن التناقض يدفع إلى الأمام.

نستخلص من كل ما تقدم، صياغة جوهر قانون وحدة وصراع المتضادات كما يلي: إن وحدة وصراع المتضادات هي القانون الذي بموجبه تصبح الاتجاهات والنواحي المتناقضة داخلياً، والكائنة في حالة الصراع، ملازمة لجميع العمليات، والظواهر، والأشياء.

إن صراع المتضادات يعطي الدافع الداخلي للتطور، ويؤدي إلى نمو التناقضات، التي تجد حلها في فترة معينة، عن طريق القضاء على القديم، ونشوء الجديد.

2. التناقضات الداخلية والخارجية⁵³⁷:

إن ما قيل عن التطور عن طريق نشوء التناقضات الداخلية في الأشياء، والتغلب عليها يعطينا صورة عن طابع الحركة، أو التطور. فالحركة أو التطور، هو حركة ذاتية للمادة، أو تطورها الذاتي، والكلام لا يجري هنا عن أن التطور في الحياة الاجتماعية، يتم بنفسه، وبدون تدخل الناس، وبدون نشاطهم الفعال، أو أن الطبيعة تستطيع أن تتحول لصالح الناس بدون تأثيرهم عليها.

إن الطبيعة نفسها تتطور حسب قوانينها الخاصة من الأشكال الدنيا إلى العليا، إن الطبيعة غير الحية خلقت، عن طريق الحركة الذاتية، الشيء المغاير لها، نقيضها، أي الطبيعة الحية، والأمر كذلك في المجتمع أيضاً ليست القوى الخارجية، بل القوانين الخاصة بتطور التشكيلات الاجتماعية هي التي تؤدي إلى نشوء قوى داخل المجتمع المعين، تدفعه إلى حثفه وتحوله إلى نقيضه. أما أسباب أو مصادر هذه الحركة الذاتية والتحول، فهي التناقضات الداخلية، وتطورها، وحلها، والقضاء عليها، على أساس صراع المتناقضات، إلا أن الديالكتيك لا ينفي الدور الهام، للتناقضات الخارجية، في سير عملية التطور.

فعلى الناس، لتأمين حياتهم أن يعملوا، والعمل هو تأثير الناس على الطبيعة بهدف إنتاج وسائل المعيشة الضرورية، إن عملية حل التناقضات بين المجتمع والطبيعة، هي، من حيث الجوهر، عملية لا نهائية، وتشكل أحد المصادر الهامة لتطور المجتمع، ولكن بين التناقضات الداخلية والخارجية يوجد اختلاف موضوعي، لا يمكن عدم أخذه بعين الاعتبار. إن التناقض الداخلي هو تناقض في جوهر الشيء بالذات، بحيث أن الشيء لا يمكن أن يوجد بدون هذين الضدين.

التناقض الخارجي هو تناقض بين الأشياء المختلفة، أو الجواهر المختلفة، فالنبات والشمس التي تعطيه الدفء، هما جوهران مختلفان، لكل منهما تناقضاته الداخلية، كما أن المجتمع والطبيعة هما عبارة عن تناقض جواهر مختلفة. إن الأضداد الخارجية، كالدخلية، مرتبطة فيما بينها، ولكن لا يوجد بينها مشروطية متبادلة وثيقة كما في التناقضات الداخلية، إن الطبيعة، أحد طرفي التناقض، يمكن أن توجد من دون المجتمع، كذلك الشمس يمكن أن توجد من دون النبات ... الخ.

إن التمييز بين التناقضات الداخلية والخارجية أمر هام، لأن دور كل منهما في التطور ليس واحداً، ومن الطبيعي أن هذا التمييز غير مطلق بل نسبي، إن التناقض الخارجي هو، على الغالب، تعبير عن وجود التناقضات الداخلية وشكل هذا الوجود وهكذا فالتناقض بين السلعة والنقد يسميه ماركس "تناقضاً خارجياً، وتعبير السلعة فيه عن التناقض الكامن فيها (أي الداخلي) بين القيمة الاستعمالية والقيمة".

⁵³⁷ المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية - مجموعة من المؤلفين - دار التقدم - موسكو - 1975 - ص 272.

بين التناقض الداخلي والخارجي توجد علاقة، التناقضات الداخلية لا توجد، ولا تعمل، خارج علاقتها مع التناقضات الخارجية، أما تأثير التناقضات الخارجية على تطور الشيء فلا يمكن فهمه بدون اعتبار تناقضاته الداخلية.

إن المادية الجدلية عندما لا تتجاهل قط أهمية التناقضات الخارجية تؤكد أن التناقضات الداخلية تلعب دوراً رئيسياً أولاً في التطور. أما التناقضات الخارجية فتلعب دوراً ثانوياً غير رئيسي. إن التناقضات الداخلية والخارجية توجد في عملية التطور في وحدة، في علاقة، ولكن من الخطأ الفادح تبديل الأولى، القائمة، بالثانية. لذلك يناضل الديالكتيك ضد النظرية المنتشرة في الفلسفة البرجوازية والإصلاحية أو ما يعرف بالمواقف التوفيقية الليبرالية. إن جوهر هذه النظرية يكمن في نفي التناقضات الداخلية للتطور وفي الاعتراف بالأهمية الحاسمة للتناقضات الخارجية، وإن أنصار نظرية التوازن، عندما يطبقونها على المجتمع يعتبرون أن المصدر الرئيسي للتطور الاجتماعي لا تناقضات المجتمع الداخلية بل التناقضات بين المجتمع وعوامل خارجية، وهذا الفهم للقضية غير صحيح نظرياً، ويؤدي سياسياً إلى استنتاجات رجعية أو هابطة.

3. خصائص التناقضات المختلفة:

إن تناقضات أسلوب الإنتاج في المجتمع الطبقي تنعكس في صراع الطبقات، ولصراع المتناقضات في هذا المجتمع شكل صراع اقتصادي وسياسي وأيديولوجي. كما أن الصراع الأيديولوجي ينعكس في شكل صراع النظريات الفلسفية والاقتصادية والسياسية والحقوقية والدينية والأخلاقية... الخ كما هو الحال في الصراعات بين قوى اليسار من جهة والقوى الليبرالية والاسلام السياسي من جهة ثانية.

وفي هذا الجانب يجب تمييز نوعين من التناقضات: التناحرية واللاتناحرية.

إن قضية التناقضات التناحرية واللاتناحرية قضية لها ابعاد سياسية واجتماعية واقتصادية خاصة، فالصراع مع العدو الصهيوني الامبريالي يندرج تحت مفهوم التناقضات التناحرية التي لا يمكن حلها الا بالغاء وانهاء الوجود الصهيوني والامبريالي.

فالتناقضات التناحرية هي عبارة عن تناقضات القوى السياسية والاجتماعية المتعادية، والمصالح والأهداف والميول المتضاربة، التي تنتج عن تناقض مصالحها الجذرية. وإن التغلب عليها يتم، كقاعدة، في النضال الثوري السياسي والكفاحي والطبقي الضاري.

ومثالنا الصارخ على التناقضات التناحرية يتجلى في الصراع بين شعبنا الفلسطيني/ العربي وبين دولة العدو الصهيوني والتحالف الإمبريالي، كما يتجلى ايضا، بين البرجوازية الكومبرادورية والطفيلية في البلدان العربية وبين الشرائح الفقيرة من العمال والفلاحين والمضطهدين، بين شعوب المستعمرات والدول الاستعمارية. وكذلك فإن التناقضات بين النظام الامبريالي وبلدان المحيط من أجل مزيد من السيطرة، ومناطق النفوذ والمواد

الخام (النفط) ، وأسواق البيع، هي تناقضات تناحرية، من هنا نرى أن التناقضات التناحرية متعددة الأشكال ونتيجة ذلك، فدرجة حدتها مختلفة.

ونظراً لوجود طبقات تدافع بجميع الوسائل عن القديم المهترئ، وتقاوم إقامة نظم اجتماعية جديدة تسودها العدالة الاجتماعية والديمقراطية ، فإن النضال الطبقي الحاد والثورات الاجتماعية، هي وسيلة حل هذه التناقضات المتناحرة.

أما التناقضات اللا متناحرة فهي خلافاً للمتناحرة، تعبر عن تناقضات أضداد سياسية غير تناحرية، تعبر عن تناقضات تلك القوى الاجتماعية والسياسية والميول التي يجمع بينها جذرياً، كما يجب أن تكون عليه العلاقة في بلادنا بين الجبهة الشعبية وحركتي فتح وحماس وبقية القوى السياسية اليمينية.

على أي حال لا بد أن نشير إلى أنه مهما اختلفت التناقضات التناحرية واللا تناحرية فإنها تُحل في النضال، وعن طريق نضال الجديد ضد القديم، عن طريق النضال التقدمي ضد الرجعي، المحافظ، الجامد، البيروقراطي، البالي، لأنه من الخطأ اتخاذ خصائص حل التناقضات اللا تناحرية على أنها خصائص مسالمة، وانسجام. فلحل هذه التناقضات لا بد من شن نضال مستمر للتغلب عليها، للتغلب على كل ما هو مهترئ، بال، وجامد، وكل ما يعيق تطور الجديد والتقدمي.

إن الفارق بين أشكال ونماذج التناقضات لا يكمن فقط في كون التناقضات المختلفة لها طبيعة مختلفة، وبالتالي أساليب وطرق مختلفة لحلها، بل المهم هو أن نميز بين التناقضات الرئيسية وغير الرئيسية، بين الأساسية وغير الأساسية في الشبكة المعقدة للتناقضات⁵³⁸.

لذلك فمن المهم جداً - وخاصة في الحياة الاجتماعية، واستراتيجية وتكتيك نضال الطبقات والأحزاب الاجتماعية - عدم الخلط بين التناقضات الرئيسية وغير الرئيسية، الأساسية وغير الأساسية، بل رؤية الفارق بينها، وفرز تلك التناقضات التي تلعب، في المرحلة التاريخية المعينة، دوراً حاسماً، ثم تخطيط النشاط العملي حسب ذلك.

التناقضات الأساسية، هي التناقضات التي تحدد التناقضات النوعية وتنشأ عنها، مثال التناقض الرئيسي لأسلوب الإنتاج الرأسمالي هو التناقض بين الطابع الاجتماعي للإنتاج وبين طابع الحياة الرأسمالية الخاصة، أنه يحدد جميع التناقضات الأخرى التي هي مشتقة من التناقض الأساسي. وهكذا فالتناقض بين تعاضم الإنتاج في المجتمع البرجوازي وبين قدرة الجماهير الشرائية المختلفة هو تناقض مشتق من التناقض الرئيسي، ويبرز كمظهر وتعبير عن التناقض الرئيسي للرأسمالية.

إن التناقض الأساسي للتطور الاجتماعي العالمي الحديث هو التناقض بين الامبريالية المعولمة والشعوب التابعة والمضطهدة.

⁵³⁸ لمزيد من الاطلاع ، انظر كراس "في التناقض" ماوتسي تونغ - اعداد الدائرة الثقافية .

إن تمييز التناقضات الرئيسية وغير الرئيسية، والمقدرة على رؤية سير تعاضم تناقضات جديدة، وتحول التناقضات الرئيسية إلى غير رئيسية والعكس بالعكس، كل ذلك يُمكن من السيطرة على الحلقة الحاسمة في الشروط الحسية المعينة.

اخيراً نود الإشارة إلى التناقض بين المحتوى الجديد والشكل القديم الذي يستدعي صراعاً بينهما، هذا الصراع هو من أهم مظاهر مفعول قانون صراع المتضادات في الطبيعة والمجتمع والتفكير. وهذا الصراع لا يتوقف ما لم يستبدل الشكل القديم بآخر جديد، يتلاءم والمحتوى المتبدل.

مثلاً في المجتمع التناحري (كما هو حال الانظمة العربية في مرحلة الانتفاضات الثورية) تدافع الطبقات والأحزاب الحاكمة عن الأشكال الهرمة التي يهتمها المحافظة عليها والدفاع عنها. ومهما استمرت مقاومة الشكل القديم الليبرالي أو الديني/ الاسلام السياسي، لابد له، مع تطور المحتوى الثوري، من التخلي عن مكانه للشكل الجديد، لذلك كان الصراع بين الشكل القديم والمحتوى الجديد، مصدراً للتطور.

قانون نفي النفي⁵³⁹:

إنه قانون تطور الطبيعة والتاريخ والفكر "إنجلز"

مقولة النفي ليست مقولة حديثة، وإذا كانت قد ارتبطت بشكل خاص بفلسفة، فإنه يمكن العثور عليها في الفلسفات القديمة، وإذا كان هيغل أقام مقولتي النفي ونفي النفي في إطار المنطق، فإن ماركس قد أعاد بناءهما وربطهما بالوعي الاجتماعي وبالتحولات الاجتماعية، حيث تنتقل المقولات من "المضمون المجرد" إلى "المضمون المادي" لأن النفي لا يحيل الشيء إلى مجرد، بل إلى شيء له مضمون محدد، أي أن النفي له مضمون محدد ومشخص ومميز ونمطه يعتمد على طبيعة كل ظاهرة، فكل شيء له شكل نفيه الخاص به. ولقد عممت الماركسية مقولة نفي النفي على جميع الظواهر الطبيعية والاجتماعية. فقانون نفي النفي يجد تحققه في المملكة الحيوانية وفي عالم النبات وفي حقل الجيولوجيا، مثل ما يجد تحققه بين البشر وتطور المجتمعات عموماً، وفي ظهور نمط الإنتاج الرأسمالي خصوصاً، حيث تتزايد بشاعة الاستغلال الطبقي وتزايد معها تراكمات الوعي بالظلم الطبقي والاضطهاد بما يمهد للثورات شرط توفر ونضوج العامل الذاتي / الحزب الماركسي الثوري.

- الأحكام الأساسية لهذا القانون:

- 1- في عملية التطور، ينشأ باستمرار شيء جديد لم يكن له وجود في الماضي، وهذه العملية تسمى النفي الجدلي للقديم.
- 2- في عملية النفي يبقى كل ما هو قيم وحيوي ويندرج في الجديد بشكل محول، ولا يتعرض للفناء إلا جزء معين من القديم هو الجزء الذي بات يعرقل التطور.

⁵³⁹ المصدر : المادية الديالكتيكية - مجموعة من المفكرين السوفييت - ترجمة فؤاد مرعي/ عدنان جاموس/ بدر الدين السباعي ... دار الجماهير - دمشق - 1973

3- ينطوي التطور على ما يشبه العودة إلى المراحل المقطوعة وتكرارها (نفي إثبات نفي) ولكن على مستوى جديد أكثر رقياً، ولهذا يتسم التطور بطابع لولبي وليس دائري أو مستقيم.

4- في عملية التطور يوجد دائماً، وبصورة موضوعية، نزعات تقدمية وأخرى تفهقرية عند الانتقال من القديم إلى الجديد، ويتحدد النمط التقدمي أو التفهقري بحسب التغيرات الجارية في الظاهرة المعنية عموماً تبعاً للنزعة التي تكون لها الغلبة في هذه العملية التطورية المترابطة جدلياً.

إن تحليل قانون انتقال التبدلات الكمية إلى تبدلات كيفية، وقانون وحدة وصراع المتضادات يبين لنا أنه نتيجة لعمل هذين القانونين تتم عملية لا نهاية لها، عملية استبدال بعض الظواهر والأشياء بأخرى، في هذا الصراع المتواصل بين الجديد والقديم، بين المولود والفاني، هذه الناحية من التطور، الناشئة إلى حد كبير عن قوانين الديالكتيك المذكورة أعلاه، تجد تعبيرها الأعمق في قانون نفي النفي.

إن مكان وأهمية هذا القانون في منظومة قوانين ومقولات الديالكتيك المادي، يتحدد في اعطائه أعم وأشمل مفهوم عن طابع التطور.

1. جوهر ودور النفي الديالكتيكي في عملية التطور⁵⁴⁰:

إن التطور يتضمن في نفسه عاملاً قانونياً، إلزامياً، هو النفي فالتبدلات النوعية تعني نفي النوعية القديمة، ثم إن صراع المتضادات يتم بظفر متضاد على آخر، فالنفي بالتالي ليس عاملاً ثانوياً مرتبطاً بعملية التطور من الخارج، بل هو مشروط قانونياً بجوهر التطور ذاته.

وللنفي دور هام في جميع عمليات الطبيعة والمجتمع والتفكير، وهو يتبدى بأشكال مختلفة تبعاً لاختلاف العمليات، فتحول الأورانيوم إشعاعياً إلى راديوم هو مظهر "نفي" أحد العوامل الكيماوية، وتشكل عامل كيميائي آخر منه، كما أن نفي البرعم بالزهرة، والزهرة بالثمرة هما العاملان الضروريان لنمو النبات.

وتاريخ المجتمع لا معنى له من دون نفي الأنظمة الاجتماعية القديمة من قبل الجديدة، المجتمع، من دون عامل النفي، يتحول إلى مستنقع راكد.

إلا أن الاعتراف بعامل النفي، في التطور، غير كافٍ، لابد من الفهم الصحيح لطبيعة النفي، لطابعه الديالكتيكي.

لا ينبغي فهم أحد عوامل التطور، وهي النفي، كنفي مطلق، أي كنفي لا يحتوي في ذاته أي شيء إيجابي، فلو أن الأمر كذلك لما أمكن التطور، لو أن نفي البرعم، في دورة نمو النبتة، كان نفياً فقط، لما حدث انتقال من البرعم إلى الزهرة. فهذا أيضاً نفي، ولكنه نفي تدهيمي، ولا يخلق الشروط لنمو النبتة الطبيعي، مثل هذا النفي لا يشكل شرط التطور.

إن قانون نفي النفي الديالكتيكي هو قانون التطور، فهو لا يقصد أي نفي كان، بل يقصد النفي الذي يستخدم كمقدمة، كشرط للتطور، يقول إنجلز "النفي في الديالكتيك لا يعني قول "لا" ببساطة، أو التصريح عن

⁵⁴⁰ المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية - مجموعة من المؤلفين - دار التقدم - موسكو - 1975 - ص 297.

شيء بأنه غير موجود أو القضاء عليه بأية وسيلة كانت، إن النفي المفهوم دياكتيكياً والمعبر عنه تعبيراً صائباً هو هذه الـ "لا" التي تحتوي في الوقت ذاته على "نعم" أي وحدة النفي والإثبات.

وبالإضافة إلى أن النفي شرط التطور، فهو أيضاً تعبير عن مواصلة التطور وتواليه، بين ما يُنفي، وبين ما يُنفي، هذه أهم ناحية في النفي. إن النفي الدياكتيكي لا ينبغي فهمه كانقطاع في التطور، كنفي للصلات بين القديم والجديد، إن الصلات بينهما قائمة بفعل أن الجديد لا يولد من لا شيء، بل من القديم فقط، والصلة تجد تعبيرها في أن الجديد يتمسك بكل ما هو إيجابي في القديم.

لقد نشأت الفلسفة الماركسية كنفي للفلسفة السابقة، ولكنها بعد تغلبها على الخاطئ الذي لم يتحمل وطأة تجربة الزمن، احتفظت بكل ما تضمنته هذه الفلسفة السابقة من حقائق.

2. الطابع التصاعدي للتطور وأشكاله⁵⁴¹:

إن تحليل الدور الذي يلعبه النفي يؤدي إلى استنتاج التطور التقدمي للواقع، تطوراً تصاعدياً. فالتطور التصاعدي هو نتيجة حتمية لقضية إن كل جديد يمتص في نفسه كل ما تم التوصل إليه سابقاً ويجعل منه أساساً للحركة المقبلة.

وفي هذا السياق من الممكن طرح السؤال التالي: لماذا يسمى هذا القانون الذي ندرسه بقانون نفي النفي؟ أو لا يمكن الاكتفاء بمفهوم النفي وحده..؟ جوابنا هو أن التطور الموضوعي ذاته، يحتوي على هذا النفي المزدوج، ومفهوم "نفي النفي" يعكس فقط العمليات التي تتم بشكل مستقل عن وعينا.

ولتوضيح ذلك نتصور نزاعاً بين طرفين حول قضية علمية ما، إن الطرف الأول يقدم فكرة معينة (نظرية) والطرف الثاني يقدم نفي هذه الفكرة (ضد النظرية). إن كلا من الطرفين المتعارضين يمكن أن يصيب بعض الحقيقة، ولكنهما يعارض أحدهما الآخر من جانب واحد ويقف أحدهما من الآخر بصفته نافياً له. وتتشب بين الطرفين معركة فكر تنتهي بظهور فكرة جديدة تنفي الفكرتين السابقتين المتصارعتين فيما بينهما.

تاريخ العلم ملئ بأمثلة من هذا النوع، تبين حركة المعارف الإنسانية نحو الحقيقة المتصارعة. ففي القرن السابع عشر سادت نظرية تؤكد أن الضوء يتكون من جزيئات صغيرة جداً تنتشر وفق قوانين حركة الجزيئات، وفي هذه الفترة نفسها ظهرت نظرية تقول بأن للضوء طبيعة تموجية وهو ينتشر وفق التموج، وبدا آنذاك أن النظرية الثانية قد انتصرت على الأولى في هذا الصراع، ولكن العلم في القرن العشرين اكتشف الطبيعة الكوانتية للضوء وبرهن عليها، وقد ظهر أن انكسار الضوء وحركاته الاهتزازية تشهد على طبيعته التموجية، أما تأثيره في التصوير الكهربائي ومفعوله الكيميائي وغير هذا من الصفات فتدل على أن الضوء يتصف في الوقت نفسه بصفة الجزيئات. وهكذا عمدت النظرية الحديثة للضوء بصفاتها نفياً للنفي، إلى جمع وتركيب العناصر الإيجابية في النظريتين السابقتين وحررتهما من وحدة الجانب.

إن التطور في كل مكان يحدث على النحو التالي: كل درجة عليا من دورة التطور هذه أو تلك، تبرز كتركيب للحركة السابقة كلها.

⁵⁴¹ المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية - مجموعة من المؤلفين - دار التقدم - موسكو - 1975 - ص 303.

وهكذا فالتطور يمر في درجة تثبت وجود الظاهرة، ثم في درجة نفيها، وأخيراً في درجة نفي النفي. وبفضل ذلك فإن التطور بمجموعه يسير في خط صاعد، من البسيط إلى المعقد، من الأدنى إلى الأعلى، لهذا يتمتع قانون نفي النفي بأهمية عظمى في توضيح الاتجاه الأساسي في التطور.

ونرى في المجتمع أن كل تشكيلة اجتماعية اقتصادية جديدة هي عبارة عن درجة تطور أعلى، وعملية الصعود من الأدنى إلى الأعلى لا تشمل البنين الاجتماعي بمجموعه فقط، بل وتشمل كل ناحية منفصلة من نواحي المجتمع: مثل التكنولوجيا، الانتاج، العلم، الفن، حياة الناس.

إن طريق تطور المعرفة هو الانتقال من التصورات الأولية البسيطة المحشوة كثيراً بالأوهام، عن العالم، إلى الذري المشرقة التي توصلنا إليها بفضل العلم الحديث.

في كل مكان، وفي أي ميدان طرقناه، نرى الاتجاه الأساس ذاته، نرى التطور وفق خط صاعد. إن الحركة الصاعدة هي عملية معقدة لا يمكن فهمها ببساطة فالتطور الصاعد في الطبيعة والمجتمع يتحقق، على أرضنا، في كتلة من الأشكال والظواهر التي يستبدل بعضها بعضاً، وكل منها عابر غير ثابت. ولا ينبغي أن نفهم أمر التطور على أن كل شكل من أشكال النبات أو الحيوان يتطور دائماً وفق خط صاعد.

إن بعض أجزاء خط التطور، في اتجاه الحركة التقدمي العام، يمكن أن تتوجه لا إلى الأمام، بل إلى الوراء، يمكن أن تعبر عن فترات الحركة الراجعة، عن التأخر، ففي المجتمع مثلاً لا تظفر القوى الطليعية الجديدة دفعة واحدة، فكثيراً ما تفشل أمام قوى القديم التي تكون أكثر قوة من الجديد الناشيء. ففي المجتمع يدور صراع بين الطبقات والأحزاب المتناحرة، وسير هذا الصراع متعلق بنسبة القوى.

إن قانون نفي النفي، كأى قانون ديايكتيكي آخر، يشير فقط إلى الاتجاه الاعم في التطور وهو، كأى قانون، يتبدل، ويغير شكله عند التنفيذ، حسب طبيعة الشيء والشروط التي يتم فيها تطور هذا الشيء. وقد نبه انجلز بشكل خاص قائلاً بأن طريقة النفي "تتعلق بالطبيعة الخاصة بكل ظرف على حدة".

لقد سخر انجلز ولينين من أولئك الذين يتهمون الماركسية وكأنها تشير إلى حتمية موت الرأسمالية وظفر الاشتراكية بالاعتماد على نفي النفي، و"المراحل الثلاث". إن ماركس محص في جبال الوقائع، واكتشف قوانين تطور الرأسمالية، وظفر الاشتراكية، ولم يتوصل إلى النتيجة القاضية في حتمية موت الرأسمالية، وظفر الاشتراكية، إلى على أساس العمليات الموضوعية (دون إغفال العامل الذاتي/ الحزب). ولم يكن الديالكتيك، بما فيه قانون نفي النفي، الا طريقة تمحيص تلك الوقائع.

إن النشاط العملي يبرز كبده، كنقطة انطلاق للنظرية، والنظرية تجيب على أسئلة ومتطلبات النشاط العملي. وهذا النشاط وحده هو القادر على تبيان حقيقة النظرية وفي نشاط الناس العملي وحده تتحقق منجزات النظرية.

الديالكتيك كنظرية للمعرفة⁵⁴²

- المنطق الديالكتيكي والمنطق الشكلي:

إن المعرفة انعكاس للواقع وهي عملية ديالكتيكية معقدة ينفذ فيها العقل إلى جوهر الأشياء. وتتم المعرفة من خلال نشوء التناقضات وحلها وتحمل طابعاً فعالاً خلاقاً.

كتب لينين يقول "في نظرية المعرفة، كما في كل مجالات العلم الأخرى يجب أن نفكر تفكيراً ديالكتيكياً، أي يجب أن لا نفترض أن معرفتنا جاهزة ولا تتبدل بل أن ندرس الطرق التي نشأت بها المعرفة من اللا معرفة، وبأي شكل تصبح المعرفة غير التامة وغير الدقيقة معرفة أكثر كمالاً وأكثر دقة".

وتنتقل الفلسفة الماركسية من أن ما يسمى بالديالكتيك الذاتي (تطور تفكيرنا) هو انعكاس للديالكتيك الموضوعي (تطور ظواهر العالم المادي) .

إن وحدة قوانين التفكير وقوانين الواقع لا تعني عدم وجود فارق بينهما، أنها قوانين واحدة من حيث المحتوى فحسب، ولكنها مختلفة من حيث أشكال وجودها، فقوانين الواقع موجودة وجوداً موضوعياً أما القوانين الأخرى فموجودة في وعي الإنسان كانعكاس للأولى ذلك "ان قوانين المنطق هي نتاج انعكاس ما هو موضوعي في وعي الإنسان الذاتي" .

إن مضمون المنطق الديالكتيكي هي دراسة العلاقات بين المفاهيم والتحويلات والتناقضات فيها . إن المسألة الرئيسية التي يهتم بها المنطق الديالكتيكي هي مسألة : الحقيقة ، فهو ينظر في أشكال التفكير على أنها أشكال ذات مضمون ويبين لنا كيف نتوصل إلى المعرفة الحقيقية عن العالم في هذه الأشكال .

⁵⁴² المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية - مجموعة من المؤلفين - دار التقدم - موسكو - 1975 - ص317.

المادية التاريخية

موضوع بحث المادية التاريخية

تدرس المادية التاريخية القوانين التي تحكم تفاعل المادة والوعي والقوانين الكونية للوجود فيما يتعلق بالحياة في المجتمع⁵⁴³.

لكن هذا لا يعني بطبيعة الحال أن المادية الديالكتيكية لا تدرس مظاهر القوانين الكونية لحركة المادة وتطورها في المجتمع، فالمادية الديالكتيكية التي تواجه مهمة دراسة القوانين الكامنة في كل مجالات الوجود لا يمكنها أن تتقاضي تقصي كيف تؤدي هذه القوانين وظيفتها في الحياة الاجتماعية، لكنها وهي تدرس تعبيرات هذه القوانين في المجتمع فهي تركز اهتمامها فقط على تلك العناصر والجوانب والعلاقات المشتركة في كل مجالات الوجود الأخرى.

تدرس المادية التاريخية وظيفة القوانين الكونية في الحياة الاجتماعية من أجل أن تكشف عن مضمونها الخاص المحدد، المشروط بخصوصيات الشكل الاجتماعي من حركة المادة.

وعن طريق اثبات الطبيعة الخاصة للقوانين (التي درستها المادية الديالكتيكية) في الحياة الاجتماعية، تكتشف المادية التاريخية القوانين العامة التي تحكم وظيفة وتطور المجتمع الانساني.

هكذا... فعلى حين تثبت المادية الديالكتيكية قوانين الترابط الداخلي بين المادة والوعي على العموم بتقديم الحل للمشكلة الأساسية في الفلسفة، فإن المادية التاريخية، وهي تتعامل مع المشكلة نفسها في تطبيقها على المجتمع، تكشف قوانين الترابط الداخلي بين الكائن الاجتماعي والوعي الاجتماعي، بين الحياة المادية والحياة الروحية في المجتمع. هذه الانماط التي تحكمها القوانين - رغم انها تعبير عن القوانين العامة التي تنطبق على الواقع كله - لها مضمونها الخاص، ومن ثم فهي قوانين مستقلة تحكم عمل الكائن الاجتماعي.

وفي سياق المادية التاريخية، فإن قانوناً عاماً مثل وحدة و"صراع" الاضداد يأخذ شكل الصراع الطبقي في مجتمع معاد، والترابط الداخلي بين الانتاج والاستهلاك وغيرهما من قوانين التطور الاجتماعي. وقانون تحول التغيرات الكمية إلى كيفية حين يطبق على المجتمع يأخذ شكل الثورة الاجتماعية وشكل قوانين أخرى للتغير الكيفي في مختلف جوانب الحياة الاجتماعية.

وقانون نفى النفي يأخذ شكل إبدال التكوينات الاجتماعية - الاقتصادية في عملية التطور التاريخي وتكرار الاحداث الماضية في مرحلة أرقى، وهو ما يحدث في كل مجالات الحياة الاجتماعية، وهكذا.

إذن فالمادية التاريخية تدرس قوانين العلاقة الداخلية بين المادة والوعي، والقوانين العامة للوجود في تعبيراتها الخاصة بالحياة الاجتماعية. وتكشف - على هذا الأساس - القوانين العامة التي تحكم وظيفة

⁵⁴³ ا.ب. شبتولين - النظرية العلمية في الطبيعة والمجتمع والمعرفة - دار الفارابي - بيروت - 1981 - ص 149.

وتطور المجتمع كشكل خاص من حركة المادة. إذن فموضوع بحث المادية التاريخية هو القوانين العامة التي تحكم وظيفة المجتمع وتطوره.

وإذا كانت المادية الديالكتيكية هي الفلسفة الماركسية بالمعنى العام للكلمة، هي العلم الذي يدرس اعم قوانين حركة الطبيعة والمجتمع والفكر الإنساني، فإن المادية التاريخية هي نظرية المجتمع الماركسية، هي العلم الذي يبحث في القوانين العامة والقوى المحركة لتطور المجتمع البشري. ولا يقتصر موضوع المادية التاريخية على دراسة تاريخ المجتمعات، تاريخ ظهور وتطور وتغير التشكيلات الاجتماعية الاقتصادية، بل يشمل أيضاً دراسة قانونيات الحياة المعاصرة لمختلف البلدان (الرأسمالية، الاشتراكية، المتخلفة) وقانونيات الحياة الاجتماعية للإنسانية بوجه عام.

إن المادية التاريخية بوصفها علماً عن قوانين التطور الاجتماعي هي نظرية فلسفية، منهجية، سسيولوجية في الوقت نفسه.

فهي تجيب عن المسألة الأساسية في الفلسفة، مطبقة على المجتمع، إجابة مادية، بتأكيد، أن حياة المجتمع المادية، وبخاصة عملية الإنتاج المادي، تشكل أساس تفاعل جميع الظواهر الاجتماعية، وتحدد في نهاية المطاف الميدان الروحي من حياة المجتمع وكذلك جميع ظواهرها الأخرى. وهذا هو مبدأ المادية.

لكن هذه النظرية الاجتماعية العامة هي مرشد لدراسة المجتمع، وليس وسيلة لرسم مجرى التاريخ، وليست مفتاحاً سحرياً يعفي من دراسة السير الواقعي الملموس لحركة التاريخ في كل زمان ومكان عموماً وفي تاريخ التطور الاجتماعي الاقتصادي الفلسطيني والعربي على وجه الخصوص.

وفي هذا السياق يؤكد انجلز على " أن المنهج المادي ينقلب إلى نقيضه كل مرة يستعمل فيها لا كدليل موجه للبحث التاريخي بل كنموذج جاهز لنحت وإعادة نحت الوقائع التاريخية" ونصح "بإعادة دراسة كامل مراحل التاريخ ... وبإخضاع شروط عيش مختلف التشكيلات الاجتماعية إلى بحث مفصل قبل أن يحاول أن يستخلص منها التصورات السياسية والقانونية والفلسفية والدينية التي تطابقها". كما دقق انجلز بقوة، في "إن العامل المحدد حسب التصور المادي للتاريخ هو في آخر التحليل إنتاج الحياة الواقعية وتجديد إنتاجها، ولم يقل ماركس أبداً ولا أنا أكثر من ذلك. فإن شوه أحدهم هذا الرأي بأن جعله يدل على أن العامل الاقتصادي هو المحدد الوحيد فقد حوله إلى كلام أجوف ومجرد وغير معقول". أبرز انجلز في هذا النص الاستقلالية النسبية التي تتمتع بها مكونات البناء الفوقي: فأشكال الصراع الطبقي السياسي ونتائجه والدساتير والصيغ القانونية والنظريات القانونية والفلسفية والتصورات الدينية وتطورها إلى أنظمة دوغمانية في كثير من الحالات، كل ذلك يحدده بصفة كبيرة جداً شكل التطور التاريخي: "فكل هذه العوامل تتفاعل فيما بينها وتتوصل الحركة الاقتصادية في آخر الأمر إلى شق طريق لها في صلب هذا التفاعل، من خلال عدد لا متناه من الأحداث الجائرة، ويكون ذلك بمثابة الضرورة"⁵⁴⁴.

⁵⁴⁴ معجم الماركسية النقدي - مجموعة مؤلفين بإشراف الفيلسوف جورج لابيكا - دار الفارابي - بيروت - 2003 - ص 1142.

- مقدمات ظهور المادية التاريخية⁵⁴⁵:

1- المقدمات الاجتماعية - الاقتصادية:

لم يكن ممكناً أن تظهر الماركسية، والمادية التاريخية كجزء مكون لها، قبل نضج الظروف الاجتماعية الموضوعية اللازمة لظهورها.

فمع تطور الرأسمالية زالت العزلة التي كانت قائمة بين مختلف البلدان والشعوب، وبتبين أكثر فأكثر، أن تاريخ البشرية بأسرها واحد، وأن كل شعب يمر خلالها بمراحل تحكمها قوانين تاريخية حتمية. ولم يكشف تطور الرأسمالية إمكانيات جديدة للمعرفة الاجتماعية فحسب، بل خلق الحاجة الاجتماعية إلى بناء علم عن المجتمع.

وكان العامل الحاسم في ظهور المادية التاريخية هو اكتمال تكون الطبقة الاجتماعية، التي يعبر هذا العلم عن مصالحها. لقد كانت الطبقة العاملة (البروليتاريا) وحدها، هي الطبقة الاجتماعية التي لا يعينها استمرار النظام الاجتماعي القائم على استغلال الإنسان للإنسان، بل تتلخص مصالحها في إنهاء هذا النظام، وإقامة المجتمع اللاتبقي. إن هذه الطبقة لم تظهر وتتكون، في البلدان الرأسمالية المتقدمة، إلا في القرنين السابع عشر والثامن عشر، ولا تصل إلى درجة كافية من الوعي السياسي، بحيث تشكل طبقة اجتماعية جديدة، تلعب دوراً مميزاً في التاريخ إلا في أواسط القرن التاسع عشر.

لقد كان ظهور الماركسية تعبيراً عن النضج السياسي والفكري لطوائف الطبقة العاملة، وإشارة إلى حلول دورها التاريخي في النضال ضد الرأسمالية، وضد جميع أشكال الاستغلال الاقتصادي والاجتماعي والسياسي والروحي، وفي بناء المجتمع الخالي من الطبقات.

2- المقدمات الفكرية النظرية:

لم يكن ظهور المادية التاريخية خارجاً عن إطار تطور الفكر العلمي بوجه عام، ذلك "إن تاريخ الفلسفة، وتاريخ العلم الاجتماعي، يبينان بكل وضوح أن الماركسية لا تشبه البدعة في شيء، بمعنى المذهب المتحجر المنطوي على نفسه، الذي قام بمعزل عن الطريق الرئيسي لتطور الحضارة العالمية. على العكس من ذلك، فإن عبقرية ماركس كلها تتجلى بالضبط في كونه أجاب عن الأسئلة التي طرحها الفكر الإنساني التقدمي.

وتجدر الإشارة إلى العيوب الرئيسية للنظرات السوسيولوجية التي كانت سائدة قبل ماركس وانغلز:

أولاً: كان المفكرون السوسيولوجيون قبل ماركس يعالجون الأحداث التاريخية من وجهة نظر الدوافع المثالية لنشاط الناس بالدرجة الأولى، دون النظر في الأسباب العميقة التي تحدد تلك الدوافع.

ثانياً: كانت النظرات السوسيولوجية المثالية قد حفرت هوة عميقة بين المجتمع والطبيعة المحيطة به. أما ماركس فقد بين أن الإنسان، والمجتمع الإنساني، هو جزء من العالم المادي المحيط به، وإن كانت له خصائصه المميزة.

⁵⁴⁵ معجم الماركسية النقدي - مجموعة مؤلفين بإشراف الفيلسوف جورج لابيكا - دار الفارابي - بيروت - 2003 - ص 1164.

ثالثاً: تتجاهل السوسيولوجيا المثالية الدور الحاسم الذي تلعبه الجماهير الشعبية في صنع التاريخ، وترجع تاريخ المجتمع البشري إلى تاريخ نشاط الشخصيات العظيمة.

وأخيراً: اعتبر المؤرخون وعلماء الاجتماع وعلماء الاقتصاد قبل ماركس أن الرأسمالية هي النظام الطبيعي الأبدى غير القابل للتجاوز.

- المقولات الأساسية للمادية التاريخية⁵⁴⁶:

نستطيع أن نستخلص المقولات الأساسية التالية، التي صارت تشكل أحجار الزاوية في الفهم المادي للتاريخ، وفي المنهج المادي التاريخي لدراسة الظواهر الاجتماعية:

- الوجود الاجتماعي (الواقع الاجتماعي).
- الوعي الاجتماعي.
- التشكيل (التشكلة) الاجتماعي - الاقتصادي.
- البناء الفوقي.
- قوى الإنتاج (القوى الإنتاجية، القوى المنتجة).

التشكيل الاجتماعي - الاقتصادي:

التشكيل الاجتماعي - الاقتصادي أحد المقولات الأساسية، التي تستخدمها المادية التاريخية لتحديد المرحلة التي يعيشها المجتمع في تطوره التاريخي، وللتأكيد على الوحدة والترابط الديالكتيكيين بين مختلف ظواهر الحياة الاجتماعية في كل مرحلة من التاريخ.

ويمكن تعريف التشكيل الاجتماعي على النحو التالي:

"هو عضوية اجتماعية - إنتاجية في حالة تطور دائم، لها قوانين خاصة بظهورها، وقيامها بوظائفها، وتطورها ثم تحولها إلى عضوية اجتماعية - إنتاجية أخرى أكثر تعقيداً. وفي كل عضوية من هذه العضويات نمط خاص للإنتاج، وشكل معين من العلاقات الإنتاجية، وطابع خاص للتنظيم الاجتماعي للعمل، وطبقات خاصة، وأشكال خاصة للاستغلال الطبقي (في التشكيلات الطبقيّة)، وأشكال خاصة، محددة تاريخياً، من تجمعات الناس والعلاقات بينهم، وطرائق معينة في الإدارة والتنظيم السياسي، وأشكال متميزة في تنظيم الأسرة والعلاقات الأسرية، وأفكار اجتماعية خاصة".

هذا التعريف يعني أن التشكيل الاجتماعي هو المجتمع كله في مرحلة معينة من تاريخه، وأن هذا المفهوم يشمل كل الظواهر الاجتماعية في وحدتها العضوية، وتأثيرها المتبادل في مرحلة معينة من تاريخ مجتمع ما. في مقدمة كتابه مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي، يعرض ماركس ما يعتبر الصياغة الكلاسيكية للأسس المادية التاريخية، ويضم أهم مقولاتها، فهو يقول: إن النتيجة العامة التي توصلت إليها، والتي أصبحت بمثابة خيط هام في أبحاثي اللاحقة، إنما يمكن صياغتها بإيجاز على النحو التالي:

"إن الناس، أثناء الإنتاج الاجتماعي لحياتهم، يقيمون فيما بينهم علاقات معينة ضرورية، مستقلة عن إرادتهم. هي علاقات الإنتاج التي تلائم درجة معينة من تطور قواهم الإنتاجية المادية، ومجموع علاقات الإنتاج هذه يؤلف البنية الاقتصادية للمجموع، أي القاعدة الفعلية التي يقوم عليها بناء فوقي حقوقي سياسي، تلائمه أشكال معينة من الوعي الاجتماعي". ثم يضيف ماركس بقوله "إن أسلوب إنتاج الحياة المادية يشترط سيرورات الحياة الاجتماعية السياسية والفكرية بصورة عامة، فليس وعي الناس هو الذي يحدد وجودهم، بل على العكس من ذلك وجودهم الاجتماعي هو الذي يحدد وعيهم". وعندما تبلغ قوى المجتمع الإنتاجية المادية درجة معينة من تطورها، تدخل في تناقض مع علاقات الإنتاج الموجودة، أو مع علاقات الملكية - وليست هذه سوى التعبير الحقوقي لتلك - التي كانت حتى ذلك الحين تتطور ضمنها. وتصبح هذه العلاقات قيوداً لقوى الإنتاج بعد أن كانت أشكالاً لتطورها، وعندئذ يحل عهد الثورة الاجتماعية، ومع تغير القاعدة الاقتصادية يحدث انقلاب في كل البناء الفوقي الهائل، بهذه السرعة أو تلك.

إن أي تشكيل اجتماعي لا يموت قبل أن يكتمل تطور جميع القوى الانتاجية - في التشكيل الجديد - التي تفسح لها ما يكفي من المجال، ولا تظهر أبداً علاقات إنتاج جديدة أرقى، قبل أن تنضج شروط وجودها المادية في قلب المجتمع القديم بالذات، ولهذا لا تضع الإنسانية أمامها إلا المسائل التي تستطيع حلها. إذ يتضح دائماً، عند البحث عن كثب، أن المسألة نفسها لا تظهر إلا عندما تكون الشروط المادية لحلها موجودة، أو على الأقل، آخذة في التكون وبوجه عام يمكن اعتبار أنماط الإنتاج الآسيوي، والقديم، الإقطاعي والبرجوازي الحديث، بمثابة عهود متصاعدة من التشكيلات الاجتماعية الاقتصادية. وإن علاقات الإنتاج البرجوازية هي الشكل التناحري الأخير لعملية الإنتاج الاجتماعية التناحري لا بالمعنى الفردي، بل بمعنى التناحر الذي ينمو من الشروط الاجتماعية لحياة الأفراد، ولكن قوى الإنتاج المتنامية في قلب المجتمع البرجوازي تخلق في الوقت نفسه الشروط المادية لأجل حل هذا التناحر.

في ضوء ما تقدم، نستطيع أن نستخلص المقولات الأساسية التالية، التي صارت تشكل أحجار الزاوية في الفهم المادي للتاريخ، وفي المنهج التاريخي لدراسة الظواهر الاجتماعية.

الوجود الاجتماعي (الواقع الاجتماعي) - الوعي الاجتماعي - التشكيل (التشكيلية) الاجتماعي - الاقتصادي القاعدة الاقتصادية البناء التحتي - البناء الفوقي - نمط الإنتاج (أسلوب الإنتاج) - قوى الإنتاج (القوى الإنتاجية، القوى المنتجة) - علاقات الإنتاج (العلاقات الإنتاجية).

الإنتاج المادي كأساس لوجود المجتمع وتطوره:

(1) مفهوم الإنتاج⁵⁴⁷:

كما سبق أن أشرنا فإن المجتمع على عكس القطيع الحيواني لا يوجد فقط بالتوافق مع البيئة الطبيعية واستخدام الوسائل المادية التي يخلقها، لكنه أيضاً يطوع الوسائل الطبيعية لتلبية احتياجاته عن طريق تغيير خصائص الأجسام المادية التي خلقتها الطبيعة وتحويلها إلى أدوات مادية تحقق مطلب الإنسان في البقاء.

⁵⁴⁷ ا.ب. شبتولين - النظرية العلمية في الطبيعة والمجتمع والمعرفة - دار الفارابي - بيروت - 1981 - ص 167.

وتحويل المواد الطبيعية إلى وسائل يحقق بها الناس الوفرة المادية يتم عن طريق العمل في الطبيعة بأدوات مصممة لهذا خصيصاً هي أدوات العمل أو وسائله، هذا التأثير الهادف على الطبيعة وتحويل خصائصها لصالح المجتمع هو الإنتاج، وأهم عناصر الإنتاج هي: (1) النشاط الهادف، (2) مواد العمل، (3) وسائل العمل.

وفي عملية العمل يتم التحكم في النشاط الإنساني بوعي ويخضع لهدف بدقة، ولتوضيح الاختلاف بين النشاط الإنتاجي والأفعال الغريزية للحيوان أشار ماركس إلى هذه الصفة نفسها أي الطابع الواعي والهادف لعمليات العمل، كتب ماركس: "إن الإنسان لا يؤثر فقط في شكل المادة التي يعمل عليها، لكنه أيضاً يحقق هدفاً خاصاً به هو يحدد قانون أسلوب عمله، وعليه أن يخضع إرادته له...".

ومادة العمل هي ذلك الجزء من الطبيعة الذي يؤثر عليه الإنسان في عملية الإنتاج ويحوّله إلى موضوع قادر على تلبية بعض احتياجات المجتمع، فالحديد والفحم والبتروال التي تستخرج من الأرض وتتمر بعمليات معينة هي مواد العمل.

والمواد سواء كانت موجودة في صورتها الطبيعية (المعادن في الأرض والأسماك في المساحات المائية الطبيعية والغابات والأراضي العذراء... إلخ) أو مرت بعمليات تصنيع أولية بتطبيق العمل (الحديد في المسبك، القطن في المغازل، القمح في المطاحن، الدقيق في المخابز... إلخ) يمكن اعتبارها جميعاً مواد العمل، ومواد العمل التي مرت ببعض عمليات المعالجة وتتضمن قدراً من العمل الإنساني تعرف بالمواد الخام، أي مادة خام إذن هي "مادة للعمل، ولكن ليس كل شيء للعمل هو مادة خام، إنما هو يصبح كذلك إذا مر ببعض التغيرات عن طريق العمل...".

والشيء أو مركب الأشياء الذي يضعه الإنسان بين نفسه وبين مادة العمل والذي يقوم بدور الموصل لتأثير الإنسان على هذا الشيء هو أدوات العمل أو وسائل العمل.

فالادوات الآلية والماكينات ومختلف المعدات وأبنية الإنتاج ووسائل النقل الضرورية لخدمة المشروعات الصناعية وما إلى ذلك، هي جميعاً أدوات العمل في الصناعة، وبالنسبة للزراعة فهناك الآلات الزراعية وكافة الأدوات التي تستخدم في زراعة الأرض وفي الحصاد وفي إعداد الأرض قبل الزراعة، من حيث هي جميعاً جزء من كل الشروط الضرورية للبذور كي تنبت وللنبات كي ينمو وينضج، كذلك أيضاً وسائل النقل التي تستخدم لنقل البذور والمحاصيل ومخازن الحبوب والمستودعات لحفظ المحاصيل وما إلى ذلك. وفي تربية المواشي تشمل أدوات العمل الحيوانات التي تربي من أجل الصوف واللبن والزبد وغيرها من المنتجات والحظائر التي توضع فيها هذه الحيوانات، وآلات صيانتها واستغلالها... إلخ.

وأدوات العمل (instruments) فئة مستقلة من وسائل العمل، فأدوات العمل هي وسائل العمل التي تستخدم كموصلات مباشرة لتأثير الإنسان على موضوع العمل والتي تحدث فيه تغيرات مماثلة عن طريق خصائصها (الآلية أو الفيزيائية أو الكيميائية)، فكل أنواع الآلات والعدد مثل المخارط وآلات تصنيع المعادن وآلات الغزل والنسيج وما إليها، كذلك المحرث ومسحاة التربة وماكينات الخياطة وآلة الحصاد... هذه كلها أمثلة

لأدوات العمل، وأبسط أدوات خلقها الإنسان في المراحل الأولى من تطور المجتمع الإنساني هي المدية والفأس والمطرقة والجرافة ... الخ .

موضوعات العمل ووسائل العمل هي معاً وسائل الإنتاج :

تلعب وسائل العمل دوراً هاماً في إنتاج الوفرة المادية، ومستوى تطورها يحدد طابع النظام الاقتصادي للمجتمع ودرجة سيطرة الإنسان على الطبيعة، كتب ماركس: "إنها ليست الأدوات التي صنعت، ولكن كيف صنعت وبأي أدوات أخرى هو ما يمكننا أن نميز بين الحقول الاقتصادية المختلفة..." .

(2) قوى الإنتاج في المجتمع⁵⁴⁸:

(أ) جوهر قوى الإنتاج هي عبارة عن:

وسائل العمل والناس الذين يضعونها في التطبيق وينتجون الوفرة المادية بفضل خبرة الإنتاج المحددة ومهارات العمل تمثل قوى الإنتاج في المجتمع.

وإنتاج الوفرة المادية يتم عن طريق الناس، فالكائنات الإنسانية هي التي تؤثر في الطبيعة وتحول المواد إلى وسائل لإنتاج ضرورات الحياة، وواضح بالتالي أن الناس الذين يسهمون في الإنتاج يجب إدراجهم ضمن قوى الإنتاج، فضلاً عن ذلك فالناس هم قوة الإنتاج الأساسية في المجتمع، فهم مصدر الإبداع والجانب الحي من النشاط الإنتاجي.

ويؤثر الناس في الطبيعة لا بأيديهم العارية بصورة غير مباشرة، ولكن عن طريق وسائل العمل، وتعتمد الدرجة التي تتغير بها الطبيعة وكمية الوفرة المادية التي يتم إنتاجها اعتماداً أساسياً على وسائل وأدوات العمل المستخدمة، إذن فوسائل العمل أيضاً تمثل جانباً من قوى الإنتاج في المجتمع. وفي حين أن وسائل العمل عنصر أساسي بين قوى الإنتاج فيجب أن نؤكد أنها قوى إنتاج لا بذاتها، ولكن فقط عن طريق اتحادها العضوي مع الإنسان .

واستخدام حتى أبسط وسائل العمل في العملية الخلاقة يفترض معرفة كيفية استخدام هذه الوسائل ومهارة وخبرة خاصة في استخدام وسائل العمل المحددة، وكلما زادت الخبرة في استخدام أي وسائل للعمل كلما أصبحت أفعال الناس أفضل وأكثر كفاءة، وتعاضمت قواهم الإنتاجية.

إذن فقوى الإنتاج في المجتمع تعتمد ليس فقط على الناس الذين يشاركون في إنتاج الوفرة المادية ووسائل العمل التي يستخدمونها ولكن أيضاً على الخبرة في استخدامها ومهارة العاملين.

والتنظيم التكنيكي أو التقني للعمل، أي وضع الناس أثناء عملية الإنتاج وتقسيم الوظائف بينهم عوامل تؤثر في قوى المجتمع الإنتاجية وكلما تقدم تنظيم العمل واستخدامه استخداماً عقلانياً والانتفاع بوسائل العمل وقوة العمل كلما تعاضمت قوى الإنتاج في المجتمع .

548 ا.ب. شبتولين - النظرية العلمية في الطبيعة والمجتمع والمعرفة - دار الفارابي - بيروت - 1981 - 169.

(ب) القوى الإنتاجية في المجتمع والعلم⁵⁴⁹:

في المراحل المبكرة من تطور المجتمع حين كان العلم لا يزال في مهده وأدوات العمل على مستوى بسيط بدائي ومصمم من أجل العمل اليدوي كان الناس قانعين -فيما يتعلق بإنتاج الوفرة المادية- بالمعرفة التجريبية التي جمعتها الأجيال السابقة في صراهم ضد الطبيعة وراكموها في وسائل العمل التي انتجوها وفي خبرات الإنتاج التي نقلوها من جيل لجيل، ومع التحول التدريجي مع العمل اليدوي إلى الإنتاج الآلي فليست المعرفة التي اكتسبها المنتجون مباشرة من عمليات العمل والتدريب فقط بل والاكتشافات العملية أيضاً بدأت تندمج في وسائل العمل التي تنتج وفي وسائل استخدامها. إن تصميم وتشغيل الآلات قام على أساس الاستخدام المنظم لقوانين الطبيعة التي اكتشفها العلم، وقد أتاح هذا وضع عناصر الطبيعة في خدمة الإنتاج وإبدالها بالعمل الإنساني.

وفي المراحل الأولية كان استخدام العلم في الإنتاج محدوداً بعض الشيء، والقوانين العلمية كانت توضع في الاعتبار فقط في خلق الوسائل الميكانيكية للعمل في حين كانت تكتيكات الإنتاج غائبة عن اهتمام العلم، وعلى أي حال فالثورة الصناعية التي بدأت مع بداية القرن التاسع عشر سرعان ما أثرت في تطور الصناعات الأخرى، وبدأ العلم يلعب دوراً متزايداً في الإنتاج، فإلى جانب تحسين تكتيكات الإنتاج فقد بدأ يفسح الطريق أمام نشوء صناعات جديدة، وعلى حين كانت الميكانيكا النظرية في الماضي هي التي ترتبط أساسياً بالإنتاج، الآن جاء دور علوم الفيزياء والكيمياء لتنفيذ بفعالية إلى مجال الإنتاج، فالاكتشافات في الكهرباء مثلاً كالتأثير الكهرومغناطيسي وأشعة الكاثود والنظرية الكهرومغناطيسية في الضوء قد أدت إلى إعادة البناء التكنيكي للإنتاج، واعدت الاكتشافات الكبيرة في الكيمياء إلى قيام الصناعة الكيميائية وإلى التراكيب الصناعية للعديد من المواد اللازمة لعملية الإنتاج.

وفي مرحلة العولمة الراهنة تطور العلم بصورة غير مسبوقة خلال العقود الثلاثة الماضية وأصبح بالفعل قوة إنتاجية هائلة إلى جانب وسائل الإنتاج ورأس المال، تتجسد هذه القوة من خلال الاكتشافات العلمية المعاصرة في علوم الذرة والفيزياء والهندسة الوراثية والاستنساخ والفضاء... إلخ.

(3) علاقات الإنتاج :

تعبر القوى الإنتاجية للناس عن علاقتهم بالطبيعة، ومستوى تطوّرهم يتضح في الدرجة التي تستجيب بها الطبيعة لمصالح المجتمع، أي المدى الذي يحققه الإنسان في السيطرة على عناصرها، وعلى أي حال ففي عملية الإنتاج يدخل الناس في علاقات محددة لا بالطبيعة فقط ولكن كل بالآخر. إن هذه العلاقات والترابط الداخلي المحدد بينها هي الشرط الرئيسي لوظيفة الإنتاج وتطوره، وتحول الطبيعة لخدمة مصالح المجتمع لا يبدأ إلا من داخل هذه العلاقات بفضل الروابط الاجتماعية القائمة بين الناس، هذه الروابط والعلاقات هي الشكل الاجتماعي الذي في ظله يمارس الإنسان تأثيره على الطبيعة ويحولها ويطوعها أو يلائمها.

⁵⁴⁹ ا.ب. شبتولين - النظرية العلمية في الطبيعة والمجتمع والمعرفة - دار الفارابي - بيروت - 1981 - 170.

وبالتالي فإن العلاقات التي تتشكل بين الناس في عملية إنتاج وتوزيع واستهلاك البضائع المادية هي علاقات الإنتاج.

كما أن العلاقات التي تتشكل في عملية تبادل أنشطة معينة بين أعضاء المجتمع هي كذلك علاقات إنتاج، وهي على وجه الخصوص العلاقات بالنقد أو بالسلع في مقابل النقود.

وحسب ما إذا كانت وسائل الإنتاج ملكية عامة أو خاصة تقوم العلاقات إما على أساس التعاون والمساعدة المتبادلة وإما على أساس السيطرة والخضوع. وإلى جانب هذين النمطين الأساسيين من علاقات الإنتاج، فثمة علاقات إنتاج انتقالية تظهر في مراحل معينة من التطور التاريخي تقوم على الملكية الخاصة والعامة معاً، وتمتج فيها عناصر من التعاون والمساعدة المتبادلة بعناصر من السيطرة والخضوع.

وثمة أنماط ثلاثة من علاقات الإنتاج تمثل السيطرة والخضوع، وتتفق مع أشكال من الملكية الخاصة ظهرت وسادت في فترات محددة من تطور المجتمع، تلك هي علاقات إنتاج ملكية العبيد ثم الإقطاعية فالرأسمالية.

وحيث أن علاقات الإنتاج هي الشكل الاجتماعي الذي يؤدي فيه الإنتاج وظائفه ويتطور فهي لا توجد معزولة عن قوى الإنتاج ولا خارج أدوات العمل والبشر الذين يقومون على تشغيلها أو مستقلة عنهم، قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج هما جانبان مختلفان - وإن كان بينهما ترابط عضوي - من عملية الإنتاج، هما معاً يمثلان نمط الإنتاج.

ونمط الإنتاج ليس سوى نمط نشاط الناس الذي يحول مختلف المواد الطبيعية إلى وسائل للحياة، ويعيد بالتالي إنتاج الوجود الفيزيقي للناس، لكن تأثير نمط النشاط على حياة الناس لا يقتصر على ذلك، بل هو يحدد طريقته في الحياة ذاتها، وقد أشار ماركس وأنجلز إلى أنه "حين يعبر الناس عن حياتهم فإنهم يحددون من هم..."، ومن هم هذه تعتمد على ما ينتجه الناس وكيف ينتجون.

ونمط إنتاج البضائع المادية هو أساس كل الحياة الاجتماعية من حيث أنه يحدد بناء الكيان الاجتماعي وعمليات الحياة الاجتماعية والسياسية والروحية، كذلك العلاقات الاجتماعية والعلاقات الدولية، فانقسام المجتمع إلى طبقات والعلاقات بين الطبقات وشكل العائلة والأخلاقيات السائدة في المجتمع والعلاقات القانونية والرؤى الدينية والجمالية - إنما تعتمد جميعاً على نمط الإنتاج، وحين يتغير هذا النمط يتبعه تغير كل العلاقات الاجتماعية وبناء كل الكيان الاجتماعي.

وتبدأ التغيرات في نمط الإنتاج بالتغيرات في قوى الإنتاج في المجتمع "فحين يكتسب الناس قوى إنتاج جديدة يغيرون نمط الإنتاج، وحين يغيرون طريقة كسبهم ما يقيم حياتهم فإنهم يغيرون كل علاقاتهم الاجتماعية..."

ديالكتيك تطور قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج⁵⁵⁰:

اعتماد علاقات الإنتاج على مستوى تطور قوى الإنتاج:

تمثل قوى الإنتاج مضمون الإنتاج، وتمثل علاقات الإنتاج شكله الاجتماعي، وحيث أن قوى الإنتاج هي مضمون الإنتاج فهي في حركة مستمرة دائمة، في حالة من التغير والتطور. وحين تبلغ القوى الإنتاجية مستوى معيناً من التطور فإنها تحدث تغييراً في علاقات الإنتاج، وإحلال شكل معين من علاقات الإنتاج محل شكل آخر يعني الانتقال إلى مرحلة أرقى من التقدم التاريخي، إلى تكوين اجتماعي - اقتصادي جديد. على هذا النحو حل نظام ملكية العبيد محل المشاعية البدائية، والإقطاع محل ملكية العبيد، والرأسمالية محل العلاقات الإقطاعية، وتحل العلاقات الاشتراكية محل العلاقات الرأسمالية. كتب ماركس: "إن الناس ليسوا أحراراً في اختيار قواهم الإنتاجية - التي هي أساس تاريخهم كله - لأن كل قوة إنتاجية هي قوة مكتسبة نتيجة نشاط سابق، القوى الإنتاجية هي بالتالي نتيجة طاقة إنسانية مطبقة تطبيقاً عملياً، لكن هذه الطاقة نفسها متضمنة في الشروط التي وجد الناس أنفسهم فيها، في القوى الإنتاجية المكتسبة بالفعل في الجيل السابق والتي يستخدمونها كمادة خام لإنتاج جديد، هكذا يحدث التماسك في التاريخ الإنساني ويتشكل تاريخ الإنسانية... وينتج عن هذا بالضرورة أن التاريخ الاجتماعي للناس هو تاريخ تطورهم الفردي، سواء كانوا واعين بهذا أو لم يكونوا، فعلاقتهم المادية أساس كل علاقاتهم، والعلاقات المادية هي فقط الأشكال الضرورية التي يتحقق فيها نشاطهم المادي والفردي..."

قانون توافق علاقات الإنتاج ومستوى تطور القوى الإنتاجية:

جوهر هذا القانون أن القوى الإنتاجية المحددة تتطلب على التحديد علاقات إنتاج خاصة تتوافق ومستوى تطورها، وأن التغير في القوى الإنتاجية يحدث في النهاية تغييراً مناسباً له في علاقات الإنتاج، ذلك أن توافق علاقات الإنتاج والقوى الإنتاجية شرط أساسي لوظيفة الإنتاج الاجتماعي وتطوره. وقد لاحظنا فيما سبق أن كل علاقات الإنتاج الخاصة تتشكل على أساس مستوى محدد من تطور القوى المنتجة وتحت تأثيرها المباشر، وإذا كان الأمر هكذا فكيف يحدث ألا تتوافق علاقات الإنتاج أحياناً والقوى المنتجة؟.

حيث أن القوى الإنتاجية التي تمثل مضمون الإنتاج في حالة من التغير الدائم، وعلاقات الإنتاج - من حيث هي الشكل الاجتماعي للإنتاج - تمثل نظاماً على درجة نسبية من الثبات للعلاقات بين الناس، يتم داخله تبادل المواد بين المجتمع والطبيعة وتبادل الأنشطة بين الناس (الذين يكونون المجتمع)، ففي مرحلة محددة من تطورها، ورغم أن علاقات الإنتاج كانت شكل وشرط تطور القوى الإنتاجية في المرحلة الأولى حين كانت متوافقة وهذه الأخيرة، فهي في المرحلة الثانية حين يظهر التباعد بين علاقات الإنتاج والقوى الإنتاجية ويحدث الصراع بينهما فإن علاقات الإنتاج تصبح عائقاً أو كابحاً لتطور القوى الإنتاجية.

⁵⁵⁰ ا.ب. شبتولين - النظرية العلمية في الطبيعة والمجتمع والمعرفة - دار الفارابي - بيروت - 1981 - ص174.

وخلال التطور التالي للإنتاج يزداد هذا التناقض حدة ويصبح صراعاً يحتم الضرورة التاريخية في إبدال الأشكال القديمة من علاقات الإنتاج ونشاط الناس بأشكال أخرى جديدة تتوافق ومستوى القوى الإنتاجية. وأنماط علاقات الإنتاج التي يحل احدها تدريجياً محل الآخر "تشكل في مجملها تطور التاريخ كسلاسل متماسكة من أشكال التفاعل، ويتمثل تماسكها في أن مكان شكل قديم من التفاعل أصبح عائقاً يقوم شكل جديد يتفق والقوى الإنتاجية الأكثر تطوراً، ويتوافق من ثم والنمط المتقدم من النشاط الذاتي للأفراد، وهو شكل سيصبح عائقاً بدوره فيستبدل بشكل جديد..."

وديالكينيك التحول من توافق علاقات الإنتاج والقوى الإنتاجية إلى الاختلاف بينها في مسار التطور التاريخي، والذي يصحبه تحول علاقات الإنتاج في شكل يدفع القوى الإنتاجية إلى قيد على هذا التطور، يمكن ملاحظته ببسر خلال استعراض تاريخ المجتمع الإنساني، ولنحاول أن ننظر باختصار في عملية إحلال شكل من علاقات الإنتاج محل شكل آخر في عملية التطور التاريخي.

أثر علاقات الإنتاج على تطور قوى الإنتاج:

إذا كانت علاقات الإنتاج تعتمد على قوى الإنتاج، إلا أن علاقات الإنتاج - وهي تتغير بتأثير قوى الإنتاج - لا تبقى سلبية، بل هي تستجيب بفاعلية وتؤثر على قوى الإنتاج التي خلقت وجودها.

فقد خلقت علاقات الإنتاج الرأسمالية دافعاً أكثر قوة لتطور الإنتاج عند المستغلين (بكسر الغين) والمستغلين (بفتح الغين) جميعاً، فالهدف الرئيسي للإنتاج الرأسمالي هو أن يوفر للبرجوازية قدراً كبيراً متزايداً من فائض الإنتاج، ومن ثم فهناك رغبة غير محدودة في مراكمة الثروة والتوسع في الإنتاج، وتلك سمة لم تكن موجودة لا في المجتمع الإقطاعي ولا في مجتمع ملاك العبيد، فالهدف الرئيسي عند سادة الإقطاع وملاك العبيد هو استهلاك الناتج، وليس مصادفة أن كانت نسبة التوسع في الإنتاج في هذين المجتمعين نسبة لا تكاد تذكر.

ولا شك في أن للعامل مصلحة أكبر في رفع إنتاجية العمل أكثر ما كان للغن، فعمل العامل لمصلحته الخاصة لا ينفصل عن عمله لمصلحة الرأسمالي، وكل عمل يعمل به وكل دقيقة عمل تحمل الفائدة له وللرأسمالية معاً، وحين يعمل العامل بنظام القطعة تصبح مصلحته أكبر في رفع الإنتاج، وربما لا تكون هذه المصلحة ذات نسبة مرتفعة، فالعامل يوقن أنه يعمل لصالح الرأسمالي ومن أجل ثرائه.

إن علاقات الإنتاج الاشتراكية هي فقط التي تخلق - للمرة الأولى - مصلحة شاملة من جانب العمال في تطوير الإنتاج، ففي ظل الاشتراكية يعي العمال أنهم يعملون لمصلحتهم الخاصة ومصلحة مجتمعهم، ويثير هذا الوعي لديهم الرغبة في رفع إنتاجية العمل وتحسين التكنولوجيا وتطوير الإنتاج شرط توفر العلاقات الديمقراطية بين العمال واجهزة الدولة الاشتراكية بعيداً عن العلاقات القائمة على الاستبداد البيروقراطي كما كانت تجربة الاتحاد السوفياتي التي أدت إلى انهيار وفشل التجربة الاشتراكية.

القاعدة الاقتصادية والبناء الفوقي⁵⁵¹:

تنطلق المادية التاريخية من أن علاقات الإنتاج السائدة هي التي تشكل البناء التحتي للتشكيل الاقتصادي والاجتماعي ، بينما تشكل الأيديولوجيا والدولة والمنظمات السياسية والدينية وغيرها بناءه الفوقي. إن العلاقات في القاعدة (علاقات الإنتاج) هي علاقات مادية، موضوعية يدخل فيها الناس بغض النظر عن إرادتهم ووعيهم، أما العلاقات في البناء الفوقي فيدخل فيها الناس عن معرفة ووعي، فالعلاقات الاقتصادية في كل مجتمع معني تتجلى كمصالح، كما يقول انغلز. وفي سياق نشوء هذه المصالح، وفي غمرة النضال الطبقي، يتشكل وعي المصالح الطبقيّة المشتركة، وتعارضها مع مصالح الطبقات المعادية، هذا الوعي يدفع ويُحرّض على إنشاء أحزاب وحركات ثورية ومنظمات تعبر عن مصالح الجماهير الشعبية الفقيرة ، وتحميها، وتدافع عنها.

إن الأيديولوجية السائدة ليست دائماً الأيديولوجية الوحيدة التي توجد في التشكيل، ففي سياق التطور التاريخي، ومع تأزم التناقضات الاجتماعية، تنبثق أيديولوجية جديدة تعكس مصالح الطبقات الثورية، وتعارض الأيديولوجية السائدة، وتكسب تدريجياً إلى جانبها جماهير أكبر فأكثر من الناس. ويتجسدها في الجماهير تتحول الأيديولوجية إلى قوة مادية تعمل على هدم النظام القائم، وهنا تتجلى فعالية الأحزاب والنقابات والمؤسسات السياسية والثقافية الأخرى التي تعتبر جزءاً من البناء الفوقي، من أجل مواصلة النضال لتحقيق الهيمنة السياسية والثقافية في اوساط الجماهير الشعبية تمهيداً للثورة على أنظمة الاستبداد والاستغلال الطبقي وتحقيق أهداف الثورة الوطنية الديمقراطية بأفائها الاشتراكية.

أخيراً .. لقد استهدفنا عبر كل ما قدمناه من نصوص مكونة لهذه الدراسة، ليس فقط للفهم والتأمل العقلاني والمعرفي في اوساط رفاقنا فحسب، بقدر ما هي أيضاً دعوة لمزيد من الحركة النضالية والمجتمعية على جميع المستويات، ومزيد من التوسع التنظيمي لحزبنا في اوساط الجماهير الشعبية التي يتوجب علينا الالتحام في صفوفها بكل ما فينا من مصداقية الثوري وتواضعه، انطلاقاً من حرصنا الشديد على استيعاب هويتنا الفكرية .. النظرية الماركسية في صيرورتها وتطورها الدائمين بعيداً عن كل أشكال ومظاهر الثبات أو الجمود أو العقائدية من ناحية، والوعي العميق بكل مكونات واقعنا الفلسطيني والعربي بما يمكننا من الإسهام بصورة واضحة في تطبيق شعاراتنا وسياساتنا على طريق النضال من أجل تغيير هذا المشهد السوداوي الذي نعيشه اليوم.

⁵⁵¹ الموسوعة الفلسفية العربية - معهد الإنماء العربي - المجلد الثاني- الطبعة الأولى - ص1178

الماركسية والدين

تقديم :

رغم إن الفصائل والأحزاب الشيوعية والماركسية العربية، بحكم رؤيتها الفكرية وبرامجها السياسية ودورها النضالي التاريخي منذ تأسيسها وحتى اللحظة الراهنة، إلا أن سؤال الفلسفة عموماً وسؤال ما هي الفلسفة الماركسية وعلاقتها بالدين خصوصاً؟ ما زال متداولاً - بهذه الدرجة أو تلك من الجدية والوعي أو التراجع أو الارتباك - بين معظم الرفاق أعضاء هذه الفصائل والأحزاب العربية، وما زال النقاش حول هذا السؤال محمولاً بالشكوك أو اليقين العاطفي البعيد - بمسافة نسبية بين هذا الرفيق أو ذاك - عن امتلاك الوعي بالفلسفة، وبالنظرية الماركسية وقوانينها ومقولاتها وجوهرها المادي النقيض للفلسفة المثالية، ولكل الأفكار والمفاهيم الغيبية أو الميتافيزيقية، ما يعني ان هذه الأحزاب والفصائل تعيش عموماً حالة من الارتباك الفكري أو فوضى الأفكار، عززت وكرست - حتى اللحظة - نوعاً من التفكك أو التراجع في هويتها الفكرية لحساب "هويات" أو أفكار طارئة توفيقية وملتبسة أو شكلانية ذات طابع وطني أو قومي مبسط أو مبتذل أو ديني أو ليبرالي مشوه ، على الرغم من ان الماركسية - هوية أحزابنا الفكرية - نظرية علمية لا تحتل أي شكل من أشكال التوفيق مع "الهويات" الأخرى المشار إليها، لأننا سنقع في هذه الحالة في مستنقع التلويح الذي سيؤدي بنا صوب حالة من التوهان والضياح الفكري، الذي سيؤدي بدوره إلى حالة من الهبوط السياسي ارتباطاً بغياب التحليل الطبقي الماركسي لمجريات الصراع والحركة، سواء على صعيد النضال الوطني التحرري ضد الوجود الإمبريالي/الصهيوني من ناحية، أو على صعيد النضال السياسي والصراع الطبقي الديمقراطي الداخلي في مجتمعاتنا العربية من ناحية ثانية.

وهنا تتبدى أهمية طرح السؤال مجدداً: ما هي الماركسية؟ وجوابنا الصريح والواضح، ان الماركسية هي نظرية علمية، بمعنى انها تتكون من مجموعة من القوانين والمقولات والفرضيات، وهي أيضاً - وهذا هو المهم - تنطوي على المنهج: أي الطريقة أو الأسلوب، وهما الأداة الأساسية لكل علم من العلوم، وفي هذا الجانب نؤكد على "أن الماركسية ليست "علماً" بالمعنى المعتاد للكلمة، وإلا لكفى أي انسان - كما يقول الصديق جيلبير أشقر - أن يدرسها في مدرسة أو جامعة ما ويتخرج بشهادة في "الماركسية" وهو أبعد ما يكون عن الماركسية الجوهرية، على غرار بعض خريجي الجامعات السوفياتية في زمن ما قبل الإنهيار".

فالماركسية قبل أن تكون علماً ، ولكي يكون جانبها العلمي في خدمة غاياتها الأساسية إنما هي موقف أخلاقي بأعمق مفهوم الأخلاق ، فهي مبنية على منطلقات أخلاقية تعتبر الإنسان ومحيطه الطبيعي أعلى الغايات والقيم، وبالتالي العمل لأجل تحرير البشر الجماعي والفردى من كل أنواع الإضطهاد وتحقيق المساواة بينهم على اختلاف اجناسهم وأعراقهم وألوانهم.

وهنا لا بد من التأكيد على الكيفية التي نتعاطى بها مع المنهج⁵⁵² الجدلي (الماركسي) في الممارسة الحياتية، ليس من أجل التخلص من الرواسب الاجتماعية الرجعية السائدة، بل أيضاً من أجل مراكمة ووعي منطلقات أخلاقية تتفاعل بصورة جدلية خلاقة مع إستراتيجية أحزابنا الثورية ورؤيتها من أجل التحرر الوطني والديمقراطي والعدالة الاجتماعية بآفاقها الاشتراكية ، كاستراتيجية صوب التوحيد القومي العربي التقدمي الديمقراطي.

فالمنهج الماركسي أو الجدلي المادي شأنه شأن منهج العلم، يهدف لتطوير النظرية لكي توجه الممارسة الحياتية التي بدورها تطور وتعني النظرية، وهذا بالضبط ما قصده "كارل ماركس" بقوله "إنني لم أضع إلا حجر الزاوية في هذا العلم " ما يؤكد على أن نظرية المعرفة الماركسية هي جزء من صيرورة حركة الحياة ومتغيراتها التي لا تعرف الجمود أو التوقف، ولا تعرف الحقيقة النهائية، ما يعني بوضوح شديد رفضنا التعاطي مع الماركسية في إطار منهج أو بنية فكرية مغلقة أو نهائية التكوين والمحتوى، بل يتوجب علينا ان نتعاطى معها كمنهج أو بنية فكرية تتطور دوماً مع تطور المجتمعات والانجازات والاكتشافات العلمية في جميع مجالات الحياة وحقائقها الجديدة، إذ أن الماركسية تكف عن ان تكون نظرية جدلية، إذا ما تم حصرها في إطار منهجي منغلق أو في ظروف تاريخية محددة، وبالتالي علينا أن ندرك أن الانغلاق أو الجمود هو نقيض لجدل الماركسية التطوري كما هو نقيض لمنهجها وثقافتها ومشروعها الإنساني الهادف إلى بلوغ الحرية الحقيقية التي تتجسد في العدالة الاجتماعية والاشتراكية والتحرر الشامل للإنسان، من كل مظاهر القهر والاستغلال والاضطهاد والتبعية. أما بالنسبة للحديث عن الموقف المادي الفلسفي للماركسية، فهذا يعني أن المادية الماركسية تعني أن العالم المادي موجود بشكل مستقل عن الوعي الإنساني أو غيره؛ وأن معرفة العالم الواقعي ممكنة وإن لم تكن مطلقة؛ وأن الفكر البشري هو الذي ينشأ من العالم المادي، وليس العكس. ووفقاً لفريدريك انغلز في كتابه "لودفيغ فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية":

"إن المسألة الكبرى الأساسية لكل فلسفة، وخاصة الفلسفة الحديثة، هي العلاقة بين الفكر والوجود، وقد انقسم الفلاسفة حسب تبنيهم لهذه الإجابة أو تلك إلى معسكرين كبيرين. أولئك الذين يؤكدون أولوية الفكر على الطبيعة، ويعترفون بالتالي في نهاية المطاف، بحدوث العالم... وهؤلاء يشكلون معسكر المثالية، والآخرين الذين يعتبرون الطبيعة القوة الأصلية، وهم ينتمون إلى مختلف مدارس المادية"⁵⁵³.

فالمادية الماركسية، مختزلة في عناصرها الأساسية، تعني قبول القضايا التالية :

- 1 العالم المادي موجود بشكل مستقل عن الوعي الإنساني .
- 2 معرفة العالم الواقعي، حتى لو لم تكن كاملة أو مطلقة، ممكنة، وبالتالي فإن كل شيء يمكن معرفته.

⁵⁵² تعريف المنهج : المنهج هو الطريق الذي يؤدي بنا إلى الهدف، والمركز على مجموع القواعد الثابتة المنبثقة من التجربة الحياتية والمعارف العلمية ، فالمنهج الجدلي للمعرفة يتطلب تناول كل الظواهر في العالم المحيط بنا في ترابطها وتفاعلها وتطورها الدائم ، أما المنهج الميتافيزيقي فيتناول كل ظاهرة بصورة منفردة وبمعزل عن ترابط وتفاعل الظواهر فيما بينها، وعند تناول التغير والحركة يغفل المنهج الميتافيزيقي أبعاد التطور الحقيقي الموضوعية، ويفسر العمليات أو الحركة في الطبيعة والمجتمع تفسيراً غيبياً. "الدائرة الثقافية"

⁵⁵³ جون مولينو - عن الماركسية والدين - ترجمة محمد الحاج سالم - الحوار المتمدن - الانترنت - 2013/1/4

3 البشر جزء من الطبيعة، لكنهم يشكلون جزءاً متميزاً.

4 العالم المادي لا ينشأ، في المقام الأول، من الفكر البشري؛ بل إن الفكر البشري هو الذي ينشأ من العالم المادي.

وفي هذا الجانب يقول ماركس وأنجلز في كتاب "الفلسفة الألمانية" إن "الناس هم منتجو تصوراتهم وأفكارهم وهم أناس حقيقيون فاعلون ومشروطون بحد تطور قواهم الإنتاجية، ولا يمكن للوعي أن يكون أي شيء أبداً، سوى الوجود الواعي، وخلافاً للفلسفة المثالية الألمانية التي تنزل من السماء إلى الأرض فإننا نصعد هنا من الأرض إلى السماء"⁵⁵⁴.

الماركسية والدين :

الماركسية كنظرية علمية، فلسفية، تاريخية، اجتماعية واقتصادية، تسعى إلى تفسير كافة الظواهر الطبيعية والاجتماعية، بمنهجية علمية وموضوعية من أجل تغييرها، وهنا يندرج الدين ضمن هذه الظواهر، فالماركسية تدعو إلى التفسير العلمي الموضوعي للدين، فلا يكفي النظر إلى الدين ككل، أو إلى أي دين، على أنه مجرد وهم أو إيمان بالقضاء والقدر أو موقف غيبي استحوذ على عقول الملايين من الناس لعدة قرون. فهي تتطلب تحليلاً للجذور الاجتماعية للدين في العموم، وللمعتقدات دينية محددة بذاتها، وفهم الاحتياجات الإنسانية الحقيقية، الاجتماعية منها والنفسية، والظروف التاريخية الفعلية التي تطابق تلك المعتقدات والمذاهب.

فعلى الماركسي أن يكون قادراً على فهم كيف كان الإيمان والاعتقاد الديني -وما زال في مجتمعاتنا العربية وفي البلدان المتخلفة- ملهماً للناس عموماً وللفقراء خصوصاً، في تمردهم على استعبادهم واضطهادهم أو في صبرهم على ظلمهم ومعاناتهم في انتظار الآخرة !!

انطلاقاً من فهمنا للماركسية، فإننا نرى أنها طريقة تفكير لفهم الوجود بكليته عموماً وبكل خصوصياته المرتبطة بالصراع الطبقي الاجتماعي من أجل اعتناق العمال والكادحين وكل الفقراء والمضطهدين في إطار العدالة الاجتماعية القائمة على المساواة بين البشر، إلى جانب أنها لا تسعى -وليس معنى- بالإساءة إلى المشاعر الدينية الكامنة في أوساط الجماهير الشعبية، بل على العكس تؤكد على ضرورة احترام تلك المشاعر -على النقيض مما يروج له دعاة الإسلام السياسي والقوى الرأسمالية والرجعية والامبريالية- فالماركسية تنظر إلى الدين بوصفه جزءاً من تطوّر وعي البشر في محاولتهم فهم واقعهم، وصوغ الرؤية التي تكيفهم معه، وأنه شكّل -في مراحل تاريخية معينة- تطوراً كبيراً في مسار الفكر، وانتظام البشر في الواقع، وهي بهذا الموقف تتقاطع مع جوهر الأفكار التي أسست لانتشار المبادئ والقيم النازمة لجميع الديانات التي ظهرت بعد مرور أكثر من مليون سنة على وجود الإنسان في هذا الكوكب، انعكاساً لشعوره بالخوف، أو العجز، عن تفسير الظواهر الطبيعية وغيرها المحيطة به، ومن ثم قام بعبادتها، فقد عبد النار أو الشمس أو القمر أو النهر أو بعض الحيوانات، وصنع لها التماثيل أو قام برسمها ونحتها على الصخور التي أصبحت جزءاً من التراث الديني

⁵⁵⁴ جون مولينو - عن الماركسية والدين - ترجمة محمد الحاج سالم - الحوار المتمدن - الانترنت - 2013/1/4 .

القديم، عبر آثارها الموجودة اليوم في مصر واليونان والصين والهند والمكسيك والعديد من البلدان في أفريقيا وأمريكا اللاتينية، حيث تميزت تلك المرحلة بما عرفته البشرية من تعدد الآلهة أو تعدد العبادات، جنباً إلى جنب مع الإيمان بالأساطير التي سادت وانتشرت طوال أكثر من خمسة آلاف عام ، حتى ظهور فكرة الإله الواحد عند "أخناتون" في الحضارة الفرعونية في مصر، قبل ظهور الديانات التوحيدية، أو ما يعرف بالديانات السماوية، التي تتحدث عن إله واحد لهذا الكون، وكان أولها الديانة اليهودية التي ظهرت قبل حوالي 4298 عام، ثم المسيحية قبل 2013 عام ثم الإسلام قبل 1434 عام ، وهي أديان ظهرت كامتداد وتقاطع مع ما سبقها من خلفيات أسطورية وتراثية ، ولعبت دوراً مهماً في توضيح المعتقد الديني لهذا الدين أو ذاك، فهي دوماً جزء من الدين مرتبطة به، فالمسيحية نشأت على أرضية مكونة من فلسفة أفلاطونية حديثة، من أفكار وثنية يونانية، كذلك الإسلام، ظهر في بيئة ثقافية كانت تضج بالمعتقدات والأفكار (الحنفاء والدهريون واليهود والنصارى والوثنية أو عبادة الأصنام) ؛ وكان ظهوره في فترة من أخصب فترات الفكر الإنساني: كانت الحضارات تتمازج، تتلاقح، تتفاعل، وتتجاوز. "قلولا المسيحية واليهودية ووثنية الجزيرة العربية، مثلاً، وكذلك تأثير الزرادشتية والمانوية، لما ظهرت تعاليم الإسلام على الشكل الذي ظهرت عليه، فلو أخذنا مثال قصة هابيل وقابيل في التوراة وفي القرآن، نجد لها أصلاً، أو ما يشابهها، في الأسطورة السومرية، ما يعني أن هذه الكتب السماوية استلهمت بعض القصص من الأساطير"⁵⁵⁵.

ومما لا شك فيه أن للأسطورة أيضاً، قيمة تاريخية ومعنوية، من ناحية تأثيرها في تشكل الوعي الإنساني في مراحله الأولى، وفي تأثيرها وإسهامها في صياغة نصوص الديانات التوحيدية التي ظهرت بعد أكثر من مليون عام على ظهور المجتمعات البشرية، حيث وجدت قبل حوالي خمسة آلاف عام في مصر الفرعونية (أخناتون)، ثم في بلاد الشام (اليهودية)، ثم اليونان والحضارة الإغريقية، ثم الامبراطورية الرومانية التي تخلت عام 335 عن دياناتها المرتبطة بالفلسفة الأفلاطونية المحدثه لحساب الديانة المسيحية الجديدة التي عززت بدورها مصالح النخب الطبقية الحاكمة في الامبراطورية.

أما عن تاريخ الديانة المسيحية ، فهو سابق على تاريخ الإسلام، إلا أن مسيرته لم تختلف عن مسيرة التاريخ الإسلامي من حيث انتشاره في البداية- في أوساط الفقراء والعبيد ، فقد كانت المسيحية في الأصل حركة مضطهدين، ظهرت للمرة الأولى على أنها دين للعبيد والمُعْتَقين والفقراء والناس المحرومين من جميع الحقوق، وكذلك كل الشعوب التي قهرتها أو استبدت بها روما، وكان لا بد لانتفاضات الفلاحين والعبيد والمسحوقين، ولجميع الحركات الثورية في العصور الوسطى، أن ترتدى قناع الدين بالضرورة، وقد بدت وكأنها استعادة للمسيحية الأولى إثر ما أصابها من انحطاط متزايد، ولكن التمجيد الديني كان يخفي بانتظام مصالح دنيوية ملموسة "⁵⁵⁶.

وفي هذا السياق ، تؤكد جميع المراجع التي تناولت تاريخ نشوء ما يعرف بـ"الأديان السماوية" أن نشأة وظهر الأديان ارتبطت أساساً بالجمهير المسحوقة أو جماهير العبيد والفقراء لتحريضهم على واقعهم والثورة

⁵⁵⁵ حوار مع فراس سواح - الأسطورة مكون أساسي من مكونات الدين - الانترنت

⁵⁵⁶ جون مولينو - عن الماركسية والدين- ترجمة محمد الحاج سالم - الحوار المتمدن - الانترنت - 2013/1/4 .

عليه وتغييره ، ولنا في ثورة العبيد بقيادة " سبارتاكوس " وثورات فقراء المسلمين في عهد عثمان ثم ثورة الزنج والقرامطة وغيرها تأكيداً لهذا التحليل، علاوة على أن الدعوة المحمدية الإسلامية، انطلقت في بداياتها وسنواتها الأولى في أوساط فقراء العرب في شبه الجزيرة العربية ، وكانوا بمثابة العنصر الرئيسي في حماية الدعوة والدفاع عن مضامينها ضد أثرياء وسادة قريش، لكن طهرانية الدعوة الإسلامية ومثالياتها، لم تستطع الصمود والديمومة سوى لفترة قصيرة، انتهت بوفاة الخليفة العادل عمر بن الخطاب، ومن ثم ولاية عثمان بن عفان الذي شارك في قيادة عملية التحول بالدعوة الإسلامية وتوجيهها لحساب مصالح أثرياء القبائل العربية عموماً وأثرياء قريش وبني أمية على وجه الخصوص، وبعد وفاته تكرست هذه المصالح الطبقية والسياسية بصورة بشعة في الدولة الأموية- عندما قرر معاوية ابن أبي سفيان -بعد انتصاره على علي بن أبي طالب- توريث الحكم إلى ولده يزيد، الأمر الذي يتناقض كلياً مع جوهر وشكل الدين الإسلامي، بحيث باتت عملية التوريث سمة أساسية لجميع الحكام أو "الخلفاء" في الدولة الأموية والعباسية وإلى يومنا هذا، لا لشيء سوى تأكيد المصالح العليا للطبقات والشرائح الثرية وضمان بقاءها واستمرار سيطرتها على حساب الاغلبية الساحقة من فقراء المسلمين الذين فُرضَ عليهم الصبر على مظالمهم، انتظاراً للآخرة، وفق ما كان يروجه "مشايخ وفقهاء" السلطان أو الخليفة، الذين مازالوا في أيامنا هذه يروجون نفس الخطابات لحساب هذا الأمير أو الملك أو الرئيس أو الحاكم دفاعاً عن مصالح الأغنياء وضد مصالح ومستقبل الفقراء والمقهورين.

ولنا في مشهد الإسلام السياسي المنتشر اليوم في بلادنا عبر حركة الإخوان المسلمين والحركات الأصولية والسلفية الرجعية خير مثال على هذه الممارسات والمواقف التي لا تتناقض أبداً مع السياسات الإمبريالية في موازاة الدعوة إلى مهادنة دولة العدو الصهيوني من ناحية، والصمت الكامل على السياسات الاقتصادية الاستغلالية الرأسمالية التابعة التي أدت إلى تزايد الفجوات بين الأغنياء والفقراء دونما أي حديث أو مخرج للمحرومين والمظلومين سوى اللجوء إلى السماء ووعد الآخرة!!

وهنا بالضبط علينا -كأحزاب وفصائل ماركسية- أن نبحث بوعي وعمق كبيرين عن الجذور العميقة للدين في بلادنا العربية، التي تتمثل في الظروف الاجتماعية المتردية للجماهير الكادحة، وعجزها عن مواجهة أنظمة الاستغلال والقمع والاستبداد والتخلف ، الأمر الذي يفرض علينا مزيداً من الاندماج والتوسع في أوساط هذه الجماهير ، ونشر مبادئنا وأفكارنا وبرامجنا السياسية والاجتماعية عبر وسائل الدعاية والإقناع الديمقراطية للارتقاء بوعي الجماهير الشعبية الفقيرة وتطوير كفاحها ونضالها ضد كل أشكال الاستغلال والاضطهاد والتخلف.

وفي هذا الجانب ، نقول : إن الإنسان الفقير ، البسيط ، العفوي ، الذي يعيش في مجتمع متخلف (كما هو حال مجتمعاتنا العربية)، يتأثر سلباً بمعطيات وموروثات قيم التخلف الاجتماعي والغيبى تحديداً ، وينشأ أو يصبح أسيراً - بدون وعي - لهذه البنية الاجتماعية المتخلفة ، بل ويصبح (بتأثير الخطاب الديني، والثقافي والسياسي والاجتماعي للأنظمة الحاكمة)، قوة فاعلة ومؤثرة في بنية المجتمع المتخلفة، فهو يعزز هذه البنية ويدعم استقرارها بمقاومة تغييرها بصورة عفوية، نظراً لارتباطها ببنيتها النفسية المرتبطة بالبنية الاجتماعية، المحكومة بدورها للأعراف والعادات والتقاليد والغيبيات الموروثة ، العلاقة إذن جدلية بين السبب والمسبب (البنية

والنمط الإنساني الذي ينتج عنها) مما يحتم على المثقف الوطني المستنير عموماً واليساري خصوصاً ان يتحمل مسؤوليته تجاه الانسان الفقير ومعاشته والاهتمام الشديد بقضاياهم وهمومهم ومعاناتهم وتوعيته وتحريضه ضد البنية المتخلفة ورموزها الطبقية ليقوم بدوره في صنع مستقبله .

التنوير وتطور العلم وأثرهما على الدين :

لقد لعب الوعي الديني، حسب كارل ماركس، أدواراً متناقضة، سلباً أو إيجاباً، فهو من جهة "زفرة المضطهدين" في التعبير عن احتجاج الجماهير على الواقع، ومن جهة أخرى يساهم في "صياغة الوهم"، بتوظيفه من جانب القوى الاستغلالية لإدامة استغلالها، ولعلّ هذا الجانب الثاني هو المفهوم الذي شاع عن رؤية ماركس للدين، لا سيّما أنّ الوعي الديني كان هو السائد على أشكال الوعي الأخرى من فلسفة وعلوم وأخلاق، وشكّل الدين آنذاك الشكل الخارجي للصراعات الاجتماعية.

وكان اكتشاف إسحاق نيوتن قوانين الفيزياء الحركية والميكانيك، صدمة مؤثرة لعالم الغيب الذي ظلّ الدين متمسكاً به، الأمر الذي وضع هذه القوانين في إطار الدراسة والفهم والتطوير، ومع أنّ مثل هذه القوانين لا تلغي الحاجة إلى الدين وإلى الروحانيات لدى الجماهير العفوية، فقد أخذ نجم العلم يرتفع عالياً، وقد ترافق هذا الأمر مع نظرية داروين واكتشافاته، في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، التي دعا فيها إلى اعتبار أنّ الكائنات البشرية قد تطوّرت من أصل واحد بسبب طفرات جينية ووراثية، الأمر الذي يتعارض مع الأطروحات الدينية التي تقول "كلّنا من آدم، وآدم من تراب"، وهكذا ارتفع رصيد العلم على حساب الدين في سياق تطور وتقدم المجتمعات الأوروبية ، حيث نظر أوغست كونت، مؤسس الفلسفة الوضعية، إلى الدين باعتباره استلاباً فكرياً أما فيورباخ، الذي تأثر به ماركس في موقفه من الدين، فاعتبره استلاباً أنثروبولوجياً (إنسانياً)، وذهب عالم النفس سيغموند فرويد إلى اعتباره استلاباً نفسياً، بل وهماً يُصنع في العقل الباطن مثل بقية الأوهام.

وبعد عصر التنوير والنهضة، حولت أوروبا الدين إلى مجرد تقليد ومحاكاة، وتم إضعاف دوره لحساب دور الدولة التي حاولت التأثير على المؤسسات الدينية لتتساق مع مؤسسة الدولة العليا وانحسر الدين في إطار الخاص أو العلاقة الفردية للمواطن مع الدين أو الكنيسة .

لكن على الرغم من كل ذلك، فالدين لم ينقرض في الغرب، مثلما بشرت بعض الأطروحات، وعاد بقوة - للدفاع وتبرير المصالح الطبقية الرأسمالية الجديدة- بعد انهيار الاتحاد السوفييتي وبلدان أوروبا الشرقية، مثلما لعبت الكنيسة في بعض بلدان أمريكا اللاتينية دوراً إيجابياً وديمقراطياً منحازاً للفقراء في إطار ما عرف بـ"لاهوت التحرير"، لكنه لعب دوراً سلبياً في الشرق ، خصوصاً في بلادنا العربية، نظراً لقوة انتشار وهيمنة التراث القديم والعادات والعرف والتقاليد المحكومة لمفاهيم القضاء والقدر وغير ذلك من المفاهيم القديمة في ظل تكريس التخلف الاجتماعي والاقتصادي، حيث المجتمعات ما زالت بعيدة، في الكثير من الأحيان، عن شروط التطور الاقتصادي الاجتماعي الديمقراطي النهضوي، لاسيّما حين تعجز الجماهير الفقيرة المضطهدة، عن إيجاد حلول لمشكلات الفقر والمرض والبطالة والعيش الإنساني والحرية، فلا بدّ ان تبحث عن معالجات لها في السماء، وبالوعد باليوم الآخر.

التفسير المغلوط لعبارة ماركس " الدين أفيون الشعوب " :

منذ "كتابة ماركس كتاب "أصول فلسفة الحق لهيغل"، فإنه يعترف بالمحتوى الأيديولوجي للدين وبدوره في الصراع الطبقي، وفي الوقت نفسه يعترف بمحتواه التحرري حين وصفه "روحاً لعالم بلا روح". كما قرأ ماركس وإنجلز المنجز الثوري للتقليد المسيحي، حيث تمثل المسيحية نتاجاً وهمياً لعالم معذب وإسقاطاً ذهنياً لوعيٍ مُستلب، ما يتطلب إخضاعها للنقد لا التهجيم عليها"⁵⁵⁷، وهذا هو المنهج الذي يجب أن نستخدمه في تعاطينا مع الدين الإسلامي في صراعنا السياسي الديمقراطي مع حركات الإسلام السياسي الرجعية ، لفضح إهدافها ومصالحها التي تخدم بصورة مباشرة أو غير مباشرة النظام الرأسمالي والمصالح الطبقية لأنظمة الاستبداد والاستغلال في بلادنا .

وفي هذا السياق ، فإن من المفيد الإشارة إلى المفكر الماركسي الإيطالي "غرامشي" الذي أكد في كتابه "دفاتر السجن" أن الدين هو أحد أركان البنيان الفوقي الأيديولوجي للتشكيلة الاجتماعية الملموسة، وهو متداخل مع بنيتها السوسيو-اقتصادية، وهنا يمكن التفريق في وظيفته من خلال مستويين أساسيين: الأول يتعلق بالمجتمع المدني، والثاني له علاقة بالمجتمع السياسي- الدولة التي تعتمد على وظيفة الهيمنة.

ولقد حاول غرامشي، بعد ماركس وإنجلز، إعادة النظر في المسألة الدينية، لكن نهجه ظل بعيداً عن توجهات الماركسيين العرب، وقد استمد غرامشي نهجه من الممارسة الكفاحية العملية، ولم يستمدّه من الكتب والتعليمات. وإذا كان ماركس قد قال في كتابه نقد فلسفة الحق لدى هيغل أنّ "الدين أفيون الشعوب" ، فإن هذه العبارة لم تُفهم في سياقها ، إذ أنه كان يقصد العلاقة بين الدولة البروسية والكنيسة البروتستانتية وموقفها من الدين باعتباره ضرورة لامتصاص ظلم ومعاناة العمال والفلاحين الفقراء، وضمان رضوخهم واستسلامهم تطبيقاً لمقولة "شيشرون" أن الدين شيء لابد منه للفقراء والعبيد لكي يقوموا بتنفيذ الاعمال الشاقة الموكولة إليهم وتحمل عذابات الدنيا في مقابل أجرهم في السماء، وهنا بالتحديد يتجلى رفض ماركس للظلم الواقع على الفقراء باسم الدين، وتشبيهه بالأفيون الذي كان يستخدم علاجاً لتهدئة آلام المريض في زمانه .

فالأفيون في القرن التاسع عشر كان علاجاً طبياً وقانونياً يستعمل في الطب، وتتعامل به المستشفيات والمراكز الصحية، لا باعتباره مخدراً ساماً أو مدمراً لجسم الإنسان، وإنما هو مسكن مؤقت من الآلام والأوجاع، ولم يكن النظر إليه كعمل إجرامي أو فعل مخالف للقانون، كما هو الحال في الوقت الحاضر، بل كان أمراً مرخصاً له ومسموحاً به ومفيداً . وفي هذا الجانب، نشير إلى أنّ ماركس قد اقتبس عبارة "الدين أفيون الشعوب" من الفيلسوف الألماني عمانوئيل كانط، حيث وردت هذه العبارة في كتابه "الدين في حدود الفعل البسيط"، لكن ماركس أضاف قائلاً : "الدين هو روح عالم بلا روح" ويقصد بذلك تحديداً الطبقات الارستقراطية والبورجوازية الحاكمة التي تعيش عالماً بلا روح، وبلا أخلاق وبلا ضمير، انه عالم الاستغلال البشع للعمال والفقراء ، لكن

⁵⁵⁷ عبد الحسين شعبان - الماركسية والدين - مجلة المستقبل العربي - مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت - العدد 409 - مارس 2013 - ص 618

إسهام ماركس بالذات كان في البحث في وظيفة الدين وأسباب حاجة البشر إليه باعتباره "الزهرة الوهمية على قيد العبد" أو "زفرة المقهور". وقد استفاد ماركس من رؤية فيورباخ إزاء الدين، ولم يكن له موقف عدائي مسبق⁵⁵⁸. إن عبارة "الدين هو روح عالم بلا روح" هي ردٌّ على الفكرة المادية المبتذلة، من أنصارها أو من خصومها، التي تعتبر الماركسية تهتم بالماديات فقط، وهي نقبض الروح التي تجسّد القيم الأخلاقية والإنسانية والمثل العليا، ففي استخدام ماركس يرى أنّ الحضارة الرأسمالية هي التي سلبت البشر روحهم، أي قضت على دينهم الحقيقي، ولأنه يريد القضاء على الاستغلال فإنّه يريد تحرير الروح من الهيمنة الرأسمالية من جهة، ومن جهة أخرى منع استغلال تلك الروح من قبل المؤسسات الدينية التي توظفها بالصدّ منها. وكم هي صحيحة هذه اللفتة للتأمل في الرّدّة الحالية نحو التديّن تحديداً بسبب خواء رأسمالية عصر العولمة القيمي وفسادها الأخلاقي وفقرها الروحي⁵⁵⁹. وبالتالي فإن ماركس بهذه العبارة، "الدين هو روح عالم بلا روح" أراد أن يبين فيها ان الإنسان البسيط الفقير المظلوم المضطهد ، يلجأ إلى السماء ويتمسك بالدين لكي يُهَوِّن على نفسه معاناته ومآسيه الحياتية، فالدين هنا ليس عزاء وسلوى لما هو فيه من فقر وبؤس وحرمان ، بل أيضاً ، يرى فيه المظلوم عزاءه وتعويضه عن انتفاء آدميته الناجمة عن الظلم الطبقي ، وهنا تتجلى عبقرية ماركس المعرفية الثورية في استخدامه لهذه العبارة، لكي يوضح أنّ الحضارة الرأسمالية هي التي سلبت البشر روحهم، أي قضت على دينهم الحقيقي، ولأنه يريد القضاء على الاستغلال، فإنّه يريد تحرير الروح من الهيمنة الرأسمالية وكل أشكال الظلم والقهر من جهة، ومنع استغلال تلك الروح من قبل الطبقات الرجعية والبورجوازية الحاكمة، ومن المؤسسات الدينية التي توظفها بالصدّ منها من جهة أخرى. وكم هي صحيحة هذه اللفتة للتأمل في الرّدّة الحالية التي تتعرض لها مجتمعاتنا وشعوبنا العربية من خلال حركات الإسلام السياسي صوب مزيد من التبعية والتخلف والاستغلال، لخدمة مصالح الطبقات والشرائح الكومبرادورية والبيروقراطية والعشائرية ، تحت ستار ديني، يهدف إلى تكريس العلاقات الرأسمالية الرثة في سياق الخضوع للنظام الامبريالي المعولم وفساده الأخلاقي والسياسي وفقره الروحي والمعنوي.

وكان المؤرخ الفرنسي مكسيم رودنسون قد أحسن التعبير عن هذه الظاهرة قبل أكثر من ربع قرن. بقوله "لا أعرف إلى متى ستستمر الحركة الأصولية، فقد يصل ذلك إلى ثلاثة أو حتى خمسة عقود من الآن. لكنها في جوهرها حركة عابرة. وهي ستبقى، طالما كانت خارج الحكم، نموذجاً مثالياً تغذيه الإحباطات والمظالم الاجتماعية الدافعة إلى التطرف"⁵⁶⁰. أما نبذ الحكم الديني، فلن يحصل الا بعد تجربة طويلة من المعاناة في ظله. باختصار: الأصولية الإسلامية ستواصل سيطرتها على المرحلة الحالية لفترة زمنية مرهونة بنهايتها لتوفر البديل الشعبي الديمقراطي وقدرته على استقطاب الجماهير الشعبية من ناحية، وعندما يفشل النظام الأصولي بشكل لا يقبل الشك ويقود الى طغيان واضح ومجتمع تراتبي خانع، أو يعاني نكسات من المنظور الوطني من

⁵⁵⁸ عبد الحسين شعبان - الماركسية والدين - مجلة المستقبل العربي - مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت - العدد 409 - مارس 2013 - ص 216

⁵⁵⁹ عبد الحسين شعبان - الماركسية والدين - مجلة المستقبل العربي - مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت - العدد 409 - مارس 2013 - ص 618

⁵⁶⁰ جليبر الأشقر، "المستشرق الفرنسي الراحل مكسيم رودنسون وشؤون الإسلام السياسي والأصولية"، الحياة، 5 سبتمبر/أيلول 2004.

ناحية ثانية، "سيقود ذلك الكثيرين إلى السعي نحو البديل. لكن هذا يتطلب وجود بديل يتمتع بالمصداقية ويثير الهمم ويعبىء الشعب. إنه بالتأكيد ليس بالأمر السهل"⁵⁶¹.

وهاهم تجار الدين الذين يجعلوه أفيوناً للشعوب ، أو حركات الإسلام السياسي قد وصلوا إلى السلطة، "ومن شأن ذلك حتماً أن يُضعف المفعول المنوّم لعودهم، كما هو الحال في مصر وتونس اليوم، خصوصاً حينما لا يتوقّر لهم - بخلاف زملائهم الإيرانيين - ريعٌ نفطي كبير يتيح لهم شراء رضا قطاع عريض من السكان أو رضوخهم"⁵⁶²، لذلك فإن قوى الإسلام السياسي بقيادة الإخوان المسلمين التي تتصدر المشهد السياسي في اللحظة الراهنة، تحاول إفراغ الانتفاضة الثورية في مصر وتونس وليبيا واليمن وسوريا من مضمونها الطبقي - الاقتصادي والاجتماعي- الذي كان السبب الأول لانفجارها جنباً إلى جنب مع مطلب الديمقراطية والحريات الفردية والكرامة ، حيث نلاحظ أن حركات الإسلام السياسي حرصت منذ أن قررت الالتحاق بالانتفاضة ، على إزاحة شعارات الشباب الثوري والعمال والفلاحين الفقراء وكل المضطهدين التي تؤكد على مطالبهم في الخلاص من كل أشكال الاستبداد والاستغلال الطبقي والإذلال الاجتماعي، إلى شعارات تؤكد على أن المعركة هي بين القوى الديمقراطية العلمانية واليسارية والقومية ، وبين الإسلام الذي تدعي تمثيله، وتقدمه على أنه "الحل المنشود" وذلك تعبيراً عن رؤيتها ومصالحها الطبقية التي لا تختلف في طبيعتها وجوهرها الاستبدادي عن طبيعة الأنظمة المخلوعة، من أجل تكريس تخلف وتبعية بلدانها واحتجاز تطورها.... لذلك كان من الطبيعي ان تتفجر الثورة الشعبية من جديد، معلنة رفضها للديكتاتورية والتفرد والقمع والاستبداد والاستغلال بعد أن اكتشفت الجماهير حقيقة التيارات الدينية وسياساتها وممارساتها التي لن تختلف -في جوهرها- عن سياسات النظام المخلوع، ما يعني أن أنظمة الاسلام السياسي بقيادة جماعة الإخوان المسلمين تعمل على تحويل الديمقراطية من مهد للتغيير والتقدم الى لحد تدفن فيه كل طموحات الجماهير الشعبية.

حول الدين والدولة والموقف من الدين الشعبي:

في هذا الجانب يقول عالم الاجتماع التقدمي العراقي علي الوردي : "إن الدين والدولة أمران متناظران بالطبيعة فإذا اتحدا في فترة من الزمان، كان اتحادهما مؤقتاً، ولا مناص أن يأتي عليهما يوم ويفترقان، وإذا رأينا الدين ملتصقاً بالدولة، علمنا أنه دين كهان لا دين انبياء ، فالناس لم يثوروا على الطغاة الذين سفكوا دماءهم وجوّعهم وضربوا ظهورهم بالسياط، ذلك لأنّ الناس قد اعتادوا ذلك وألفوه جيلاً بعد جيل، لكنهم يثيرون ثورة عارمة عندما تنتشر مبادئ اجتماعية جديدة فتبعث فيهم الحماس وتمنحهم ذلاقة البيان وقوة النقد". وفي هذا السياق ، نشير إلى المفكر الديني الشيخ عبد الرحمن الكواكبي الذي أكد في معظم كتاباته وخطبه على رفض كل أشكال الاستبداد ، وطالب بفصل الدين واستقلاله عن الدولة والحكم واستبعاد السلطة عن التدخل في أمور الشريعة .

⁵⁶¹ جليبر الأشقر، المصدر السابق .

⁵⁶² جليبر الأشقر - الرأسمالية المتطرفة - للإخوان المسلمين -الحوار المتمدن الانترنت - 2013/2/8 .

إننا إذ نؤكد على أن الإسلام قد لعب دوراً تاريخياً مهماً في صيرورة تطوّر العرب، لكن طابعه الديني تحول إلى تصوّرات مبسّطة ساذجة وأسطورية، خاصة في مراحل الانحطاط التي بدأت مع الدولة الأموية وتكرست في الدولة العباسية وما تلاها حتى المرحلة الراهنة، وأصبحت الرؤى التي سادت في ضوء التصوّر المثالي الغيبي الذي طرحه "أبو حامد الغزالي" ضد عقلانية "ابن رشد" مجرد جملة طقوس بسيطة، من دون عقل أو معادية للعقل، فقد رفض الغزالي كلّ مجالات العلم والعقل والفلسفة، كما عبر عنها الفيلسوف ابن رشد، وحصر «العلم» في «علوم الدين» الأمر الذي لم يقره ولم يوافق عليه علماء الدين المستنيرين - في العصر الحديث والمعاصر - من أمثال جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده وأحمد أمين والشيخ علي عبد الرازق ثم الشيخ محمود شلتوت والشيخ محمد أبو زهره وجمال البنا ومحمد سعيد عشاوي وغيرهم .

وفي هذا السياق، تتجلى أهمية كتاب الشيخ الأزهرى علي عبد الرازق "الإسلام وأصول الحكم"، الذي يناقش فيه مجموع الآراء والمواقف من مسألة الخلافة في الإسلام، انطلاقاً من السؤال الرئيسي حول دينية أو عدم دينية منصب الخلافة⁵⁶³، فإذا كان البعض يعتبرها منصبا دينياً، وضرورة دينية، فإن علي عبد الرازق في رده على هذا القول ومن أجل تفنيده، يعود إلى المصادر الأساسية للإسلام: الكتاب والسنة والإجماع، يبحث عن شرعية أو عدم شرعية هذا القول. ليخرج بنتيجة مفادها أن لا الكتاب ولا السنة ولا الإجماع يعطيه الشرعية.

وإذا كانت الخلافة بالنسبة لعبد الرازق لا تستند لا على الكتاب ولا على السنة ولا على الإجماع. فإنها لا تستند في رأيه إلا على القوة والقهر والعنف بحد السيف من أجل فرض نفسها على المسلمين، وفي هذا الإطار يستعين المؤلف بالتاريخ الإسلامي من خلال بعض اللحظات التاريخية، ومن بعض الذين مارسوا الحكم للاستدلال على القوة والقهر.

"لقد طالب الشيخ علي عبد الرازق في كتابه "الإسلام وأصول الحكم" بإلغاء نظام الخلافة، حيث رأى "أن مؤسسة الخلافة ليس لها أي سند أو أساس فقهي من الأصول والمصادر المعتمدة للدين عند المسلمين، ومن ثم يجب نزع وإسقاط أية صفة قداسة كانت تنسب للخلافة، وبالتالي يصبح لكل أمة إسلامية الحق والحرية في اختيار نوع الحكم الملائم لها، وفي اختيار من تريده حاكماً عليها، وفي خلعه، ما يؤكد على أن مضمون دعوة الشيخ علي عبد الرازق هو أن الإسلام دين لا دولة، ومن ثم يجب الفصل بينهما، واعتماد العقد الاجتماعي والديمقراطية أساس للحكم"⁵⁶⁴.

لكن تزايد عمق التخلف والتبعية في بلادنا العربية، في هذه المرحلة بالذات من القرن الحادي والعشرين، مع تزايد حالة الانحطاط الاجتماعي والاقتصادي والهبوط السياسي، أدى كل ذلك إلى بروز الظاهرة الأكثر خطورة المتمثلة في بعض الشعارات التي تستغل "الوعي الديني" لدى البسطاء من الناس، وتجعل منه نقيضاً للعقل والفكر والتقدم العلمي والديمقراطية من ناحية ونقيضاً لمفهومى الوطنية والقومية بذريعة انهما مفهومان علمانيان من ناحية ثانية !! ؟ وللاسف فإن ما يدعو إلى مزيد من الحزن والأسى والألم ان "المؤسسات الدينية" أصبحت تعيد انتاج "الثقافة" والطقوس الدينية الشكلانية المعادية للعلم والعقل عبر ملايين "الكتب" التي تقوم دول الخليج

⁵⁶³ الحداثة السياسية في فكر النهضة - (علاقة الدين بالدولة) - مراد زوين

⁵⁶⁴ ملخص كتاب "الدين والصراع الاجتماعي في مصر" 1970-1985 - د. عبد الله شلبي - كتاب الأهالي رقم 67 - القاهرة - أغسطس - 2000

و السعودية خصوصاً، بدفع تكاليف طباعتها وتوزيعها لترويج الأفكار التي تعزز عوامل التخلف بما يخدم مصالح أولئك الحكام وغيرهم من امراء وأصحاب المال والثروة من الشرائح الرأسمالية الرثة، الكومبرادورية والطفيلية والبيروقراطية .

والمفارقة هنا تتبدى في أن هذه الأنظمة و "المؤسسات الدينية" تميل إلى تكريس الوعي العامي العفوي الموروث عبر الحرب على كلّ التطور الحداثي، بما في ذلك الحرب على كل منطق عقلاني أو نضال وطني أو قومي وتقدمي، لتكريس هيمنة الأنظمة الرجعية على عقول الجماهير، لكنها كذلك تكّرس الليبرالية على الصعيد الاقتصادي، وما يستدعيه ذلك من غياب أي شكل من التناقض مع الإمبريالية الأمريكية والنظام الرأسمالي المعولم . هنا سنجد أن الماركسية -من خلال احزابها- في صراع مع هذه التيارات من هذه الزوايا، وهو -في حقيقته- صراع ضد الإمبريالية والصهيونية ، كما هو صراع ضد كل اشكال الاستغلال والتخلف والاستبداد والفقر من أجل حرية شعوبنا واستنهاضها.

وبناء على ذلك ، فإننا نرى أن الخطوة الضرورية الأولى على هذا الطريق النضالي والديمقراطي النهضوي، هي في تحقيق الفصل بين الدين والدولة، وهذا يعني التركيز على تعميم الفكر الحديث الديمقراطي العقلاني العلماني، إذ أن هذه العملية هي التي سوف تقود إلى تحقيق ذاك الفصل، انطلاقاً من إدراكنا بصورة موضوعية خالصة - إلى أن ميل الطبقات الشعبية إلى الحركات الأصولية لا ينبع من الوعي الديني، وفق ما يظن البعض ، بل نابع من دورها السياسي، وفي هذا يجب أن يكون دور الماركسيين، أي دورهم في تقديم وممارسة تطبيق برنامج نضالي سواء ضد الإمبريالية والحركة الصهيونية ودولتها، أو في مواجهة النظم الكومبرادورية التابعة والمتخلفة، وأن يطرحوا بديلاً ثورياً واقعياً ، قادراً على تغيير الوضع الراهن وتوليد مقومات المستقبل.

إن أسلمة الدولة عند الحركات والجماعات الإسلامية تستهدف هيمنة هذه الجماعات على المجتمع من خلال سيطرتها على الدولة، وإلغاء الفرد والمواطن، وتعطيل أو إسقاط مشروع الدولة الوطنية الديمقراطية الحديثة، والانتقال إلى النشأة المستأنفة للقهر الدموي العنصري الطائفي كما يجري الآن في سوريا والعراق ومصر وغيرها، إنها تحاول أن تمارس دوراً قريباً مما سماه مهدي عامل، الاستبدال الطبقي ارتباطاً بمصالح الشرائح الكومبرادورية والطفيلية والبيروقراطية ، حيث تحاول جماعة الإخوان المسلمين بناء دولتها بمنهج تفكيكي يقوم على "نظام طائفي هو، بالضبط، نظام سيطرتها الطبقيّة الذي فيه، وبإعادة إنتاجه، يعاد، باستمرار، إنتاج تفكك المجتمع"⁵⁶⁵، لأن الدولة الطائفية هي العائق الأساسي أمام توحيد المجتمع، لأن الجماعات الدينية أو حركات الإسلام السياسي لا تملك حدّاً أدنى من المصادقية التاريخية والسياسية والثقافية والاقتصادية والاجتماعية من مفهوم الدولة الوطنية الديمقراطية الحديثة، بل هي ضدها وذلك لأنها ليست معنية بتطلعات الشعوب في النهوض والتقدم والثورة، بقدر ما هي معنية بترسيخ سطوتها وسيطرتها نحو الدولة الإسلامية الواسعة التي تدعو لها وهو ما يعني إجهاض الثورات وعدم الوصول بها إلى أهدافها في الحرية والعدالة

⁵⁶⁵ مهدي عامل في الدولة الطائفية - دار الفارابي ط3 - 2003 - ص 94.

الاجتماعية ، ووقف المد الثوري الذي فجرته الشعوب ضد الاستبداد القهري. لهذا هي ليست معادية للإمبريالية ، بل إنها تتحالف ذاتيا وموضوعيا، ماديا وسياسيا وإعلاميا، مع البلدان الأكثر رجعية وعمالة في بلادنا مثل قطر والسعودية وغيرها، ويعود السبب في ذلك، إلى "أن جماعة الإخوان المسلمين وعقيدتهم الاقتصادية القائلة بالاقتصاد الحرّ ولكن التابع والرث، يمثلون الكومبرادور النقي، إذا صح التعبير، في إطار من اقتصاد المحاسيب أو "الإخوان" غير المقيّد بتدخل الدولة، وهي أكثر انسجاماً مع المذهب النيوليبرالي من واقع الرأسمالية السائدة في ظل مبارك. ويعبّر عن تلك العقيدة خير تعبير خيرت الشاطر⁵⁶⁶، الرأسمالي الكبير والرجل الثاني في الإخوان بعد المرشد وممثل أكثر أجنحة الجماعة محافظةً، وكذلك حسن مالك، العظيم الثروة والعضو البارز في الإخوان⁵⁶⁷. لكن موقفنا النقيض والمعادي لموقف القوى البورجوازية والرجعية من الدين واستخدامه كسلاح فكري أساسي لتكريس سظلتها، لا يعني أبداً موقفاً مضاداً لمشاعر الجماهير الشعبية من الدين، إذ لا يمكن، في مجتمع مثل مجتمعاتنا العربية، لأيّ حركة يسارية ثورية أن تتجاهل الظاهرة الدينية، لا سيّما أنها ظاهرة مجتمعية، وإلاّ فإنها، هي ذاتها، سوف لا تكون ثورية، وإذا ما فعلت ذلك فلن يعود بإمكانها القيام بالتغيير الاجتماعي الحقيقي للمجتمع.

لذا علينا أن نتعلم من دروس وتجارب الحركات الثورية اليسارية في أمريكا اللاتينية، التي تفاعلت إيجابياً مع لاهوت التحرير المسيحي واستخدمته في مقاومة الظلم الطبقي والنضال التحرري آخذين بعين الاعتبار الفارق بين لاهوت التحرر المسيحي وطابعه الديمقراطي وبين المذاهب والحركات الإسلامية الرجعية، في العلاقة مع مظاهر التدين الشعبي.

فالتدين الشعبي هو أحد معطيات الواقع الاجتماعي الذي ينبغي أخذه بنظر الاعتبار، ولذلك فإنّ من يعتبر نفسه طليعة الشعب، لا بدّ وأن يعمل على كسب هذا السند الشعبي بما فيه من معطيات تاريخية وتراثية سلبية وإيجابية، الأمر الذي يستوجب احترام الدين واتخاذ موقف إيجابي منه، لا سيّما القيم الإنسانية المشتركة التي تمثل، إلى حد كبير، قيماً للماركسية" كالدعوة للمساواة والعدالة والحرية وإنهاء كافة مظاهر الاستغلال والاستبداد . لعلّ ذلك يجعلنا نؤكد على أن الظاهرة الدينية ظاهرة ترتبط بالوعي والثقافة الشعبية، وهي تعبير عن الإحساس المشترك الذي كان علينا - كفصائل وأحزاب ماركسية عربية- إدراكه والتعامل معه من موقع نقدي، وليس من موقف نفي سلبي، وكان علينا الاستفادة منها بدلاً من صدمها أو التصديّ لها، أو ممارسة بعض المظاهر الضارة التي لا تحترم المشاعر الدينية للجماهير الشعبية الفقيرة ، مثل المواقف العدائية للدين أو الاستهزاء بتدين الجماهير واتهامها بالرجعية والتخلف ، والاستهزاء بالتقاليد التراثية الدينية أو التفاخر بالإفطار في شهر رمضان، وغير ذلك من الممارسات التي تؤكد على ضحالة الوعي من جهة، وتؤدي إلى انفضاض الجماهير من حولنا، بل واستجابتها للدعاية الرجعية والامبريالية المغرضة ضد أحزابنا ومبادئها من جهة ثانية، الأمر الذي يكرس عزلتنا وخسارتنا للقطاع الواسع من جماهير الفقراء الذين يمكننا كسبهم لصالح قضية النضال التحرري الثوري والنضال الديمقراطي والصراع الطبقي الاجتماعي في آن واحد ، انطلاقاً من ضرورة وعي كل رفيق من رفاقنا -

⁵⁶⁶ كان السيد الشاطر هو المرشح الأول للإخوان المسلمين في الانتخابات الرئاسية. وبعد رفض ترشيحه استُبدل بالسيد مرسى.

⁵⁶⁷ جليلير الأشقر - الرأسمالية المتطرفة - للإخوان المسلمين - الحوار المتمدن الانترنت - 2013/2/8 .

في جميع الأحزاب والفصائل العربية - بأن الأيديولوجيا الدينية، بذاتها ولذاتها، ليست رجعية أو ثورية، وإنما هي حمالة أوجه، تتلون باللون الذي تعطيه إياه القوى الاجتماعية الحاملة لذلك الوعي وتكييفها لمضامينها لمصالحها. ولعلّ النقد لا ينبغي أن يوجّه إلى العقيدة الدينية والإيمان الديني والرؤية الوجدانية والروحية، وهذه جزء من منظومة متكاملة، وخاصة للكون والطبيعة والمجتمع، ولهذا ينبغي أن يُنصّب النقد بشدّة ضد المواقف السياسية الليبرالية الهابطة والاستسلامية، وضد الرؤى الفكرية والاقتصادية والاجتماعية اليمينية والرجعية، وضدّ دور بعض رجال الدين، لا سيّما أولئك الذين يستغلون المشاعر الوجدانية والإيمانية الروحانية لتخدير الناس والتأثير في وعيهم وتوظيفه بالوجهة التي تريدها السلطة والأنظمة الرجعية .

"وإذا كانت المسألة الدينية في العالم العربي من أعقد المشكلات، بل وأخطرها، وقد ازدادت اشتباكاً والتباساً منذ أواسط السبعينيات، فقد ارتبطت هذه المسألة، أولاً، بصعود التيار الديني، وبشكل خاص الإسلامي أو الإسلامي، وثانياً، الأمر له علاقة بالمواقف الانتهازية للغالبية الساحقة من السلطات الحاكمة التي حاولت مهادنة الإسلاميين، بل وحتى تملّقهم، عسى أن يرضوا عنها، وقدم الحكام التنازل لآخر لها على الصعيد الدستوري أو القانوني أو على الصعيد العملي، أما ثالثاً فيتعلّق بفشل اليسار، لا سيّما الماركسي، في برنامجه الفكري والسياسي، وتراجعته عن مواقعه، إضافةً إلى بقائه على هامش وعي الجماهير ومعتقداتها اليومية"⁵⁶⁸. وبالتالي فإنّ بحث المسألة الدينية من منظور ماركسي يستهدف فهم العلاقة بين الدين كخطاب وتراث ومحطات تاريخية، من جهة، وبينه وبين الممارسة الاجتماعية عبر تداخل الدين وتأثيره في عملية الصراع الطبقي الجارية في بلادنا من جهة أخرى. لذلك "فإن تناولنا لموضوع الإسلام و الماركسية، و معالجتنا لعلاقة الالتقاء و الاختلاف، إنما يهدف إلى تجديد التفكير فيهما سعياً إلى زحزحة ما أصبح أو ما أريد له أن يكون من الثوابت، وهو العداء القائم بين الماركسية والإسلام الذي لا يعبر عن العداء المطلق بقدر ما يعبر عن عداء مؤدلجي الدين الإسلامي للماركسية باعتبارها منهجاً علمياً يسعى إلى تحليل الواقع، و الكشف عن التناقضات القائمة فيه، ومجابهتها، والتسريع بتجاوزها في أفق تحقيق المجتمع الاشتراكي، و هو ما لم يسع إليه الإقطاعيون و أشباههم البورجوازيون و كل من يتطلع إلى أن يكون كذلك"⁵⁶⁹.

وفي هذا الجانب، نقول، إن مهمة الكشف عن خلفيات تكريس عداء "الإسلام السياسي" لمفاهيم العقل والتنوير والديمقراطية والاشتراكية والماركسية، تقع بالدرجة الأساسية على عاتق الأحزاب الطليعية الثورية اليسارية والديمقراطية، وهي أيضاً مهمة المثقفين الثوريين الذين تقتضي الأمانة العلمية أن يكونوا على معرفة عميقة بالإسلام و الماركسية معاً، من أجل البحث العميق في العلاقة بينهما، فالإسلام إسلام، و الماركسية ماركسية، و شروط ظهور كل منهما مختلفة، و أهدافهما مختلفة، مع إمكانية التقاطع بينهما، ما يدفعنا إلى القول بأن العداء بين جوهر "الإسلام" و الماركسية عداء مفتعل، و هو ما يستلزم التصدي لهذا الافتعال، لإرجاع الصراع إلى وضعه الحقيقي كصراع بين الطبقات الموجودة على أرض الواقع، لا بين السماء و الأرض، لأن صراعاً من هذا النوع هو تحريف للحقيقة، و ظلم للواقع، وفقدان للعلم، و ابتئاس للمنهج. ولذلك فإن من واجبنا تناول

⁵⁶⁸ عبد الحسين شعبان - الماركسية والدين - مجلة المستقبل العربي - مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت - العدد 409 - مارس 2013 - ص 219

⁵⁶⁹ الإسلام/الماركسية علاقة الالتقاء والاختلاف - محمد الحنفي - الانترنت

الموضوع بصورة تاريخية وموضوعية ، لكي يساهم في النقاش الذي يجب استرجاعه إلى الساحة النظرية بصفة عامة و الفكرية بصفة خاصة حتى تتم إعادة النظر في المقولات الجاهزة عند مؤدجي الدين الإسلامي من جهة وعند كل من يسعى إلى تحويل الماركسية إلى عقيدة من جهة أخرى .

وبما أن الدين أوسع من الأيديولوجيا، فضلاً عن توجّاه لمخاطبة فئات واسعة من السكان، لا سيّما الفئات الشعبية، فإنه يصبح سلاحاً ذي حدين بيد الحاكم والطبقات الرجعية والبورجوازية ، من أجل تكريس الاستغلال، وكذلك بيد الجماهير الفقيرة للثورة على أنظمة الاستغلال وإسقاطها، وفي هذه الحالة ، هل يصبح هدف محاربة الدين في حد ذاته هدفاً ثورياً ؟ الجواب لا بالطبع، لأن الدين والتراث الديني "حُمال أوجه" وملئ بالمقولات التي تُحرّض على المساواة بين البشر، بمثل ما نجد فيه أيضاً مقولات تستخدمها القوى الطبقية ضد مصالح الجماهير الشعبية ، فأَيّ ماركسية إذن، تلك التي تتوجه إلى معارضة دين ومعتقدات الغالبية الساحقة من السكان، لا سيّما الفئات الشعبية؟ إن في ذلك ضرباً من الصبائية وعدم الشعور بالمسؤولية، ناهيك عن الجهل، إلّا إذا كان ناجماً عن وعي وسبق إصرار، فإنه -في هذه الحالة- يبقى يدور في نخبوية نظرية خارج الماركسية وليس مهمة نضالية تغييرية كما هي الماركسية". وبالتالي فإن موقفنا الواضح من هذه المسألة ، يقوم على أننا في صراعنا مع حركات الإسلام السياسي ، وفي علاقتنا مع الجماهير الشعبية، لسنا في وارد تناول موضوعة الدين من زاوية فلسفية ، في إطار الصراع التاريخي بين المثالية والمادية ، فهذه المسألة ليست جديدة، كما أنها ليست ملحة، كما أن عملية عدم الخلط بين الدين كعقيدة يحملها الناس، وبين الجمهور المتدين تعتبر مسألة هامة وحساسة ، فأن يكون لنا موقف فلسفي من الدين، لا يعني على الإطلاق سحب ذلك الموقف على الجمهور المتدين ، بل على العكس، فإن واجبنا النضالي يفترض منا الاقتراب من ذلك الجمهور واحترام مشاعره الدينية، والتفاعل مع قضاياهم وهمومهم، وجذبهم إلى النضال من أجل الحرية والاستقلال والديمقراطية، وإنهاء كافة أشكال الاستغلال والقهر والاستبداد، انطلاقاً من فهمنا للماركسية بأنها ليست نظرية مضادة للدين كما يروج دعاة الاسلام السياسي والقوى الرجعية والامبريالية.

فالماركسي الذي ينظر إلى الفكرة التي تكوّنت خارج الواقع لا يمكنه أن يكون ماركسياً؛ فالماركسية نظرية لفهم الواقع والصراع الطبقي وفضح كل مظاهر الاستغلال والاضطهاد ، وبالتالي العمل على تغييره، "ولعلّ الكثير من الماركسيين، بمن فيهم العرب والعالمثاليين، عند بحثهم المسألة الدينية لم يخضعونها للمنهج الجدلي، وهو موقف غريب، ولذلك كانت استنتاجاتهم غريبة أيضاً، لأنها نقیض للماركسية، لا سيّما عدم إدراك طبيعة التناقضات في الظاهرة الدينية"⁵⁷⁰. إذ لا يمكن، في مجتمع مثل مجتمعاتنا العربية والإسلامية ، لأيّ جماعة ثورية أن تتجاهل الظاهرة الدينية، لا سيّما أنها ظاهرة مجتمعية، وإلّا فإنها، هي ذاتها، سوف لا تكون ثورية. وإذا ما فعلت ذلك فلن يعود بإمكانها التوسع في أوساط الجماهير الفقيرة والقيام بالتغيير الاجتماعي الحقيقي للمجتمع. فالتدين الشعبي هو أحد معطيات الواقع الاجتماعي الذي ينبغي أخذه بنظر الاعتبار، ولذلك فإن من يعتبر نفسه

⁵⁷⁰ عبد الحسين شعبان - الماركسية والدين - مجلة المستقبل العربي - مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت - العدد 409 - مارس 2013

طلبة الشعب لا بدّ وأن يعمل على كسب هذا السند الشعبي بما فيه من معطيات، الأمر الذي يستوجب احترام الدين واتخاذ موقف إيجابي منه، لا سيّما القيم الإنسانية المشتركة التي تمثل، في الوقت نفسه، قيماً للماركسية. ولعلّ انتشار حركات الإسلام السياسي في بلادنا اليوم، بحاجة إلى دراسة سوسيوقافية بعد هزيمة مشروع اليسار، بشقيه الماركسي والعروبي (القومي)، خاصة وأن غالبية المناقشات حول المسألة الدينية اكتسبت طابعاً عاطفياً وراهنياً، دون النظر إليها كبعد إستراتيجي، فضلاً عن غياب الرؤية الموضوعية لدى قوى اليسار في التعاطي مع الظاهرة الدينية، الأمر الذي راكم في تعقيد المسألة، ناهيك عن استخدامها من جانب القوى الرجعية والإمبريالية. فبدلاً من أن توجه بعض قوى اليسار (في كل البلدان العربية) النقد إلى الأنظمة المستبدّة، وإجراءاتها القمعية ضد الجماهير الفقيرة المؤمنة بعفويتها، وإلى بعض رجال الدين الفاسدين، قامت بتوجيه نقدها أحياناً - بطرق مباشرة أو غير مباشرة - إلى الدين والإيمان الديني والجماهير المؤمنة واتهامها بالرجعية، بل وسخرت من بعض الممارسات الدينية، أو أهملت التعاطي معها، من موقع متعالٍ ومرتفع، وهو ما عملت على استثماره جماعة الإخوان المسلمين والحركات الدينية الأصولية، ووظفته لاحقاً ضدنا على نحو مسيء. ومع اقرارنا بهذا القصور من جانب الحركات الماركسية والشيوعية العربية، إلا أننا نؤكد بالمقابل أن أحزاب وقوى اليسار الفلسطيني، لم ترفض التعاون في إطار النضال التحرري مع الحركات الدينية، خاصة في ظروف الانتفاضة الفلسطينية 1987-1992، لكن الحركات الدينية، رفضت أي شكل من التحالف مع قوى اليسار ارتباطاً برؤيتها الدينية والطبقية من ناحية، وانعكاساً لشعورها بكثير من التعالي والغرور والتفرد في قيادة الجماهير من ناحية ثانية، ما يعني بوضوح حرص حركات الإسلام السياسي على التفرد بالسلطة، والحكم لحساب رؤيتهم السياسية الاجتماعية التي تعكس بوضوح المصالح الطبقية للكوبرادور والعلاقات الرأسمالية التابعة في ظل انفتاحها وقبولها بالسياسات الأمريكية ومهادنتها للدولة الصهيونية. وهنا بالضبط، نؤكد على أن حركات الإسلام السياسي الرجعية والمهادنة، لا تعارض أبداً السياسات الاقتصادية الرأسمالية المرتبطة بحرية المنافسة والاقتصاد الحر والملكية الخاصة والتفاوت في الدخل والثروة وكل أشكال الاستغلال في إطار اقرارها بالطبقات والتمايز الطبقي، وبالتالي يتخذون موقفاً متطابقاً مع النظام الإمبريالي العالمي ليس في سياسته الاقتصادية فحسب، بل أيضاً في العديد من القضايا السياسية والاجتماعية.

وفي هذا الجانب، نشير إلى ادعاءات الحركات السياسية الإسلامية بدورها في "تخفيف" معاناة الجماهير الفقيرة من خلال المؤسسات و"الجمعيات الخيرية" الدينية، لتقديم المساعدات المالية أو العينية باسم الإحسان إلى الفقراء... وهذا لا يعدو أن يكون "أفيونا" أو وهماً مثالياً غيبياً وديماغوجياً يستهدف امتصاص غضب الفقراء ونقمتهم وانتفاضهم ضد مظاهر استغلالهم ومعاناتهم ويؤسهم من جهة، وللحفاظ على أوضاع التفاوت والاستغلال الطبقي الرأسمالي وكافة السياسات والممارسات الرأسمالية البشعة من جهة ثانية. وهنا يتجلى الفرق الجوهرى بين طروحات اليسار الماركسي الثوري، التي تلزم بالنضال ضد أنظمة التبعية والاستبداد وكل أشكال الاستغلال والتفاوت الطبقي من أجل مجتمع قائم على العدالة الاجتماعية والمساواة، وبين حركات الإسلام السياسي والقوى الطبقية الرجعية التي تستخدم مفهوم "الإحسان والصدقات" بالمعنى الديني، لتضليل الجماهير

الشعبية واستغلال بساطتها وعفويتها حفاظاً على المصالح الطبقية للسلطة الحاكمة والطبقات المتحالفة معها، كما هو الحال الآن في كل بلدان النظام العربي.

الموقف المطلوب من الأحزاب والفصائل الماركسية تجاه الجماهير الشعبية المتدنية :

في هذا السياق علينا ان ندرك جيداً ، حرص أحزابنا والتزامها - في كل الظروف - باحترام المشاعر الدينية لدى الجماهير الفقيرة، وأن العلاقة بينها وبين العمال وجموع الفقراء المتدينين في مجتمعاتنا، باعتبارهم مادة وهدف النضال الثوري ببعديه التحرري الوطني، والاجتماعي الديمقراطي ، هي علاقة تستند بالأساس على تحريضهم وتوعيتهم ضد كل أشكال الاستغلال والاضطهاد والظلم التي يعيشونها، دون أي تدخل في معتقداتهم الإيمانية، فإذا كان لهذه الجماهير أن تتخلص من أوهامها الدينية، فإن ذلك لن يكون من خلال البراهين والكتب والكراسات فحسب، ولكن أيضاً ، بالدرجة الأساسية من خلال المشاركة في النضال الثوري التحرري والديمقراطي الاجتماعي في إطار الصراع الطبقي، وفي مثل هذه الحالة، يجب على رفاقنا في جميع هذه الاحزاب ، ضمان ألا تكون الاختلافات الدينية، أو الاختلافات بين المتدينين وغير المتدينين، عقبة في طريق وحدة نضال جماهير العمال والفلاحين الفقراء وكل الكادحين والمضطهدين ، فبقدر ما يصبح كل حزب أو فصيل من أحزاب اليسار العربي حزباً جماهيرياً حقيقياً ، يقود العمال وجماهير الفقراء في أماكن العمل وفي المجتمع، بقدر ما سيكون في صفوفه فئة من العمال والفقراء الذين لا يزالون متدينين، أو شبه متدينين. وسيكون رفض هؤلاء العمال بسبب أوهامهم الدينية موقفاً مرفوضاً ومضاداً للماركسية.

لكننا في نفس الوقت، نحذر من سقوط بعض أحزابنا في مستنقع الغيبيات أو تبنى المنطلقات الدينية أو أن يقوم توجه الحزب السياسي واستراتيجيته وتكتيكاته على اعتبارات دينية، ذلك ان مستقبل أحزابنا الماركسية العربية وانتصارها يعني أن يسترشد كل رفاقنا بالنظرية الماركسية ومنهجها المادي الجدلي، بما يضمن التجسيد الثوري في التعبير عن المصالح الجماعية، وعن نضال الطبقة العاملة وجماهير الفقراء. ولذلك يجب على كل كادر من هذه الأحزاب والفصائل في هذا المجال أن يكون واثقاً من أنه هو من يثقف أعضاء المتدينين ويؤثر عليهم، وليس العكس، انطلاقاً من موقف واضح وصريح ، يتجلى في أن تعاملنا مع المسألة الدينية بصورة موضوعية وعلمية ، يجب أن لا يقتصر على مجرد إبداء رأي أو تعامل مرحلي معها، أو حتى مسألة انتهازية انتخابية مثلاً، بل يتجاوز ذلك عبر الوعي العميق لبعض جوانب التراث الديني الثوري المنحاز للفقراء من ناحية، وعبر فهم الأفكار الأساسية والأهداف الاجتماعية والسياسية للماركسية في تطبيقها على واقعنا من ناحية ثانية . وبالتالي، فإن أحزابنا وفصائلنا اليسارية العربية، إذ تعتمد الماركسية، كنظرية علمية لدراسة التطورات الاجتماعية من منظور ثوري نقبض للمنظور الرأسمالي الطبقي، فلا بد لنا من استخدام طريقة الماركسية ومنهجها الجدلي الذي يجسد شكل ومضمون المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية والاقتصاد السياسي والاشتراكية من أجل تحليل وتغيير الواقع الاجتماعي والسياسي المتخلف والتابع السائد اليوم في مجتمعاتنا العربية، وان هذا المنهج بما هو اداة لكشف وتحليل الظواهر الاجتماعية والطبيعية، يفرض على كل رفاقنا

عموماً ، والكوارد الحزبية خصوصاً، أن يتابعوا بروح نقدية استكشافية عقلانية كافة التطورات والصراعات الاجتماعية، لتقديم الرؤى والبرامج واليات العمل الهادفة الى تغيير وتجاوز الواقع المحكوم من قبل الطبقات المستغلّة في مجتمعنا لحساب تحقيق أهداف المضطهدين وكل الكادحين والفقراء في الانعتاق والتحرر والعدالة الاجتماعية بأفاقها الاشتراكية.

وفي هذا السياق ، فإننا نشير إلى أن أيّاً من فصائل وأحزاب وحركات اليسار العربي، لم تتجح تاريخياً - وبدرجات متفاوتة- بتعميم وتكريس مناهجها الأيديولوجي ومنطلقاتها التربوية الأخلاقية، وثقافتها العقلانية على قواعدها التنظيمية من الناحية الجوهرية، وبالتالي ظلت الايديولوجيا بوجه عام، غير ممأسسة تنظيمياً ومتناثرة ومحصورة أو محاصرة أو هامشية مهمة ، ولم ترتق بأفضل أحوالها لتشكل منهجاً رئيسياً ناضماً للحياة التنظيمية او حالة فكرية جماعية أو قاعدة واسعة لوعي نظري منظم، الامر الذي يستدعي من هذه القوى والأحزاب الماركسية العربية، أن تبدأ جدياً بتفعيل البعد الأيديولوجي باعتباره أحد أهم مرتكزات حزبها وصيرورته الراهنة والمستقبلية، عبر الالتزام بمأسسة النشاط الفكري في اذهان رفاقها بما يضمن إحياء وتجديد إطار التفاعل الجاري بشأن إعادة الاعتبار للنشاط التنقيفي لمنظمات حزبها القيادية والكادرية والقاعدية، كبوصلة ومرجعية اولى لمسيرة نضالنا وتحقيق اهداف شعوبنا وجماهيرنا الفقيرة في التحرر الوطني والديمقراطي على طريق الثورة الوطنية الديمقراطية بأفاقها الاشتراكية .

ووفق هذه الرؤية ، فإننا نرى في طروحات ومفاهيم وبرامج حركات الإسلام السياسي الرجعية طروحات نقیضه للحدّاثه والتطور والديمقراطية والتحرر والنهوض، وهي أيضاً تكريس للتخلف والتبعية والاستغلال الطبقي ولكل مظاهر الاستبداد والقهر، وبالتالي فإن نضال فصائلنا وأحزابنا الثورية، ضد القوى الرجعية والظلامية هو نضال سياسي ديمقراطي مجتمعي في إطار التناقضات الداخلية، جنباً إلى جنب مع نضالها وتناقضها الرئيسي التناحري ضد التحالف الإمبريالي الصهيوني في بلادنا ...

وفي هذا الجانب، نوّكد على أن قناعتنا بأهداف التحرر الوطني والديمقراطي، يعني في أحد جوانبه، النضال من أجل تطبيق الديمقراطية ببعديها السياسي والاجتماعي في بلادنا ، لكن هذه العملية لا يمكن تحقيقها بدون الرؤية الموضوعية لمفهوم العلمانية، الذي نفهمه ونتعاطى معه كشرط من شروط الديمقراطية، وباعتباره مفهوماً لا يتناقض مع الدين، وليس منافساً له ، فالعلمانية، ليست مذهباً أو تياراً فلسفياً وليست نظرية معرفية، ولا هي نظرية في علم من العلوم، كما ان العلمانية بالنسبة لنا ، لا تعني عقيدة لا دينية ، ولا استبعاد الدين من الحياة العامة، ولا تقييد الحريات الدينية ، انها تعني حياد الدولة ومؤسساتها تجاه الاديان والعقائد حتى تضمن المساواة الكاملة بين مواطنيها بصرف النظر عن اعتقاداتهم.

ومن ذلك المنطلق الثوري بامتياز ، تتبنى الماركسية مصالح وتطلعات كافة المضطهدين عموماً والطبقة العاملة خصوصاً، بوصفها الطبقة المنتجة غير المالكة، وكذلك النساء باعتبارهنّ الجنس المضطهد، إلى جانب دفاعها عن قضايا ومستقبل تحرر الأمم والشعوب المقهورة، وهذه نقطة أساسية في التنقيف الثوري لسبب بديهي هو التالي: قبل أن يتعلّم المناضلون الماركسية كعلم، ولكي يستوعبونها حقاً، لا بد لهم باديء ذي بدء أن يتلقنوا منطلقاتها الأخلاقية ويجعلونها منطلقاتهم، وإلا فما قيمة "المناضل" الذي حفظ "قرآن" الماركسية عن ظهر قلب

ولا تزال عادات التعالي الاجتماعي إزاء الأتعس منه حظاً، والذكورية والعنصرية والقومية العنصرية والشوفينية تخيم على أطباعه. فما نفع "المادية الديالكتيكية والتاريخية" إذا درسها ذلك "المناضل" وهو لم يتخلص من رواسب سلبيات تربيته الاجتماعية التي تتناقض مع مبادئ ومفاهيم الديمقراطية والحرية والعدالة الاجتماعية بأفائها الاشتراكية .

إن المنطلقات والمفاهيم التربوية والأخلاقية الماركسية لا يمكن دراستها كأى "علم" بل فقط كمبادئ أخلاقية يجب التحقق من فهمها ليس عن طريق التثقيف فحسب، بل في الممارسة داخل الحزب، وعلى مستوى الحياة اليومية .

وفي هذا السياق ، فإننا نجد تأكيد التزامنا باحترام المشاعر الدينية السائدة في أوساط الجماهير، بمختلف مذاهبها وطوائفها ، وذلك انطلاقاً من اعتبارنا للدين أحد أهم مكونات الثقافة العربية الإسلامية، علاوة على أنه مسألة خاصة ، شخصية وضميرية بين الإنسان والسماء، وبالتالي لا بد من فصله -بالمعنى الموضوعي- عن الدولة، وفق ما أكد عليه العديد من علماء وشيوخ المسلمين أمثال عبد الرحمن الكواكبي وعلي عبد الرزاق ومحمد عبده وطه حسين وأحمد لطفي السيد وغيرهم ممن رفعوا شعارات التنوير والديمقراطية وحرية الرأي والمعتقد في إطار رؤيتهم العلمانية الهادفة إلى اثراء الجدل للعلاقة بين الدين والدولة، بما يتجاوز الفهم السطحي لمقولات ماركس حول الدين من جهة ولمفهوم العلمانية من جهة ثانية.

العلمانية والديمقراطية:

العلمانية هي : مفهوم يقتضي الفصل بين المجتمع المدني والمجتمع السياسي، الدولة لا تمارس فيه أية سلطة دينية، كما أن المراجع الدينية لا تمارس أية سلطة سياسية، بمعنى الفصل بين الزمني والروحي، بين الدولة والدين ، أي بين الاختصاصات الدنيوية والاختصاصات الدينية، كما أن الدولة العلمانية ليست دولة لا دينية ، بل هي دولة لا طائفية ، فالدولة العلمانية الديمقراطية ليست هي الدولة التي تتكر الدين ، بل هي الدولة التي لا تميز دينا على دين ، ولا تقدم أبناء طائفة على أبناء طائفة أخرى، ولا تخص بعض وظائف الدولة بأبناء طبقة بعينها دون سائر الوظائف .

هذا من الناحية القانونية ، أما من الناحية الفلسفية و المعرفية ، فإن أقصى ما تعنيه العلمانية ليس الإلحاد أو نفى وجود الله بل " تأسيس حقل معرفي مستقل عن الغيبيات و الافتراضات الإيمانية المسبقة".

وبكلمة واحدة ، إن العلمانية ليست نفياً للاعتقاد ، بل هي تحرير له من القيود و الإكراهات الخارجية. ولا غرو بالتالي أن يكون الفكر الديني الحديث قد عرف في ظل العلمانية تطوراً في العمق ما أتيح له أن يعرفه في ظل الأنظمة الثيوقراطية . ووفق هذه الرؤية، فإن موقفنا الموضوعي تجاه مفهوم العلمانية يقوم على الأسس التالية:

1- تأمين الحرية الدينية.

2- فصل الدين عن الدولة.

- 3- اعتبار الشعب أو المجتمع مصدر التشريع و القوانين .
 - 4- تعزيز المحاكم المدنية العامة لضمان المساواة التامة في الحقوق والواجبات.
 - 5- عقلنة الدولة والمجتمع وتعزيز الثقافة العلمية العقلانية وفق آليات الديمقراطية والتعددية الفكرية والسياسية.
 - 6- تحرير الدين من سيطرة الدولة وإساءة استعماله لأغراض سياسية، وكذلك تحرير الدولة من هيمنة المؤسسات الدينية.
- فالعلمانية بالنسبة لنا كماركسيين تعني أيضاً، على الصعيد المعرفي تحرير العقل من المسبقات، والمطلقات، او تحرير الفكر من الاوهام والخرافات وتحرير الانسان من العبودية التي تمتد جذورها الى تقسيم العمل وظهور الملكية الخاصة وتركز الثروة وظهور الطبقات (تحريره من نظام الاستغلال) ... العلمانية ليست ضد الدين، لكنها ضد الوثنية الدينية وضد سلطة رجال الدين وتدخلهم في حياة الانسان، فالعلمانية عملية تاريخية او سيروية تقدم في التاريخ والمعرفة، وهي لغوياً مشتقة من العالم الدنيوي او عالم البشر الذين يصنعون تاريخهم بأنفسهم، وهي بذلك تقيم سلطة العقل والمنطق، وتعلن نسبية الحقيقة وتاريخيتها وتغيرها، وذلك هو جوهر الحداثة التي ندعو رفاقنا إلى وعي جوهر حركتها اللانهائية من ناحية، ووعي سماتها الرئيسية المرتبطة - كما يقول الصديق د. هشام غصيب - باكتشافين جوهريين هما:
- اكتشاف الطبيعة بوصفها كياناً مادياً مستقلاً.
 - واكتشاف الإنسان بوصفه فرداً خلاقاً وتاريخياً ومجتمعاً.
- هكذا نفهم أن مفهوم الدولة الإسلامية الذي ترفع شعاره قوى الإسلام الطائفي السياسي، لا علاقة لها بمعتقد الشعب المقهور المسلم، أي لا علاقة لهذه القوى بالإيديولوجية الدينية، بل هي ممارسة سياسية تستهدف فرض التمثيل السياسي بأقنعة دينية، كالحاكمية والشرعية والخوف من الله، على الفئات الشعبية التي دفعتها ظروفها الاجتماعية الصعبة، وأوضاعها الاقتصادية المزرية، وإلغاء وجودها السياسي وتطلعها إلى الثورة والتغيير. وكما يقول المفكر الراحل مهدي عامل " إن ما تهدف إليه الطبقة البرجوازية: أن تظل هذه الطبقات الكادحة بلا قوة سياسية، من غير أن تعي ذلك، أي من غير أن تكتشف بوعيها انعدام وجودها السياسي الذي يُؤلّد عند تلك الطبقات الكادحة الوهم الطبقي بأن لها قوة سياسية".
- وعلى الرغم من كل ما تقدم ، علينا أن ندرك في ضوء المستجدات والمتغيرات المتلاحقة راهناً، إلى أننا سنواجه مع حركات الإسلام السياسي - ظروفًا وأوضاعاً معقدة، ما يفرض على قوى اليسار العربي أن تتمسك برؤيتها الموضوعية إلى أبعد الحدود في العلاقة الديمقراطية وقضايا الصراع الطبقي والسياسي، ومفاهيم الاستتارة والعقلانية مع هذه الحركات بمختلف مذاهبها، كما عبر عنها جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وعلي عبد الرازق وطه حسين ولطفي السيد وأحمد أمين .. وغيرهم، بحيث نحصر على أن لا تصل الاختلافات معها ، إلى مستوى التناقض التناحري، وأن تظل الخلافات محكومة للعلاقات الديمقراطية.

وفي هذا السياق، نؤكد على أن احترامنا للأديان عموماً والتراث الديني الإسلامي خصوصاً، يتطلب منا - عبر الحوار الديمقراطي- رفض استخدام الدين كأداة لقمع حرية الفكر والإبداع والبحث العلمي وحرية الرأي والرأي الآخر، وكذلك رفض اختزال الإيمان الديني إلى تعصب حاقض ضد الآراء والأفكار والعقائد الأخرى.

وفي كل الأحوال ، يجب أن تظل علاقة اليسار العربي مع قوى الإسلام السياسي ، علاقة متحركة وجدلية تبعاً لتناقضات الواقع والصراعات الطبقية الاجتماعية والسياسات الداخلية، وطبقاً للموقف من العدو الامبريالي الصهيوني ، دون أن نتجاوز مخاطر تطبيق الرؤية الأيديولوجية الدينية على الصعيد الاجتماعي، حيث يتجلى التعارض والتناقض بصور أكثر حضوراً، سواء على صعيد فهم الديمقراطية كقيم وآليات وممارسة لبناء المجتمع ومؤسساته أو تجاه القضايا الاجتماعية الرئيسية للعمال والفلاحين ، والشباب، والمرأة، وحرية الاعتقاد والرأي والتعبير والاجتهاد والإبداع الثقافي وقضايا العدالة الاجتماعية والاقتصادية بمختلف تجلياتها .إن وضوح هذه الرؤية، ومن ثم البناء عليها بالنسبة لعلاقة القوى اليسارية مع القوى الإسلامية (بدون شرط التحالف معها) يتطلب من هذه الأخيرة أن تتخذ موقفاً واضحاً من التوجهات التالية:

أولاً: تكريس أسس الدولة المدنية الديمقراطية ، والالتزام بمفاهيم وآليات الديمقراطية السياسية والاجتماعية وترسيخها كنهج حياة مجتمعي يضمن الحرية بكافة أنواعها وفي مقدمتها حرية المعتقد.

ثانياً: رفض التبعية للقوى الامبريالية بأشكالها المختلفة السياسية والاقتصادية والثقافية .

ثالثاً: رفض الاعتراف أو التطبيع مع دولة العدو الصهيوني .

رابعاً: تغليب التناقضات الرئيسية على الثانوية، والالتزام بقواعد الحوار الديمقراطي ، والاحتكام للجماهير، مع نبذ استخدام العنف وكل وسائل وآليات الجبر والإكراه في إدارتها .

ففي مشهد الإسلام السياسي الراهن، نلاحظ بوضوح كيف استطاعت جماعة الإخوان المسلمين، بعد أن نجحت في قطف ثمار الانتفاضات الثورية في تونس وليبيا واليمن ومصر (قبل وبعد سقوطها في 2013/6/30 على يد الجماهير)، تعمل لإثارة النزعات الطائفية ، وتعمل أيضاً على تغييب الاقتصادي الاجتماعي بإعطاء الصراع بعداً نمطياً دينياً، من خلال التكرّر للوجود السياسي للشعب كقوة سياسية مستقلة ونقيضة في ممارستها السياسية للطبقة البرجوازية بكل أفئحتها الطائفية السياسية، مهما أخذت من أشكال دينية واثنية ومذهبية. هذه القوى الطائفية الإسلامية في ممارستها السياسية ليست مسلمة دينياً -كما تريد أن توهم- بتضليل إيديولوجي، الفئات الاجتماعية المسلمة الكادحة لتسلب منها حقها في التنظيم السياسي المستقل، وتأسرها في تبعية سياسية طبقية للبرجوازية الكولونيالية.

صحيح بأن الممارسة الاجتماعية الإنسانية تجعلنا نقول بنوع من الحس التاريخي بأن الحل الوطني الديمقراطي العلماني الحديث، يحتاج إلى مسيرة معقدة ومركبة من التضحيات الجسام، في وجه حل التفتيت و التجزئ الطائفي الفاشي الدموي الذي ينتصب في أفق التناقض المأزقي الطائفي السياسي، المدعوم من قبل القوى والطبقات الرجعية وسيدها الإمبريالي.

إن الحديث من قبل حركات الإسلام السياسي عن أسلمة الدولة والمجتمع، وسقوط الدولة وتفكك المجتمع، لا يمكن أن يخفي عداً هذه الحركات وقوى الإسلام الطائفي الصريح لشعوبها حتى للفئات المسلمة منها، لأنها في نظرها مدانة كافرة، أو ما تطلق عليه "جاهلية القرن العشرين"، كما لا تخفي عداها لمفهوم الدولة الوطنية الديمقراطية الحديثة التي تتفاعل فيها كل المكونات السوسيو- ثقافية، والانقسامات العمودية اللغوية والدينية والاثنية والمذهبية. فمشروعها ماضوي نكوصي يعود إلى ما قبل الدولة.

والمفارقة هنا أنها تمارس الضحك على الذقون، إذ تحلم بالخلافة من خلال سياسة القروض الأجنبية، أي الخضوع للمؤسسات المالية التي تفرض اختياراتها وتوجهاتها التي تتناقض وأهداف وتوجهات واختيارات الطموحات الشعبية من ثوراتها، والغنيمة واضحة هنا هي شعوبها وأوطانها، لأنها بذلك تتنازل مجاناً عن حقها في امتلاك سيادة قراراتها السياسية والاقتصادية والاجتماعية. وهي بذلك تتكامل مع المشاريع الاستعمارية التي تهدد وجود الدولة والكيانات الوطنية، من خلال إعلان فتوحات في شكل حروب أهلية عنصرية طائفية داخلية، و تدمير لحمة التنوع والتعدد واختلاف النسيج المجتمعي، وتفتيت الوحدة الوطنية، كما جرى في العراق والسودان وكما يجري الآن في سوريا، ويزحف تدريجياً في مصر .

الخاتمة:

نتجلى أهمية استخدام مفاهيم الحداثة و التنوير والعلمانية والثورة الديمقراطية ، من كل رفاقنا في كافة الفصائل والاحزاب الشيوعية والماركسية العربية ، في مجابهة استقطاب القوى اليمينية بشقيها، الليبرالي اليرث والتابع المتمثل في أنظمة التبعية والتخلف والاستبداد وشرائحها البيروقراطية الكومبرادورية الحاكمة ، واليميني الديني السلفي المتمثل في قوى وحركات الإسلام السياسي، إلى جانب المجابهة الثقافية والفكرية والسياسية ، لكافة الجوانب السلبية والرجعية في تراثنا، إذ لا يمكن انضاج وتوليد مفاهيم العقلانية والعلمانية والديمقراطية من أوضاع تابعة ومستبددة من ناحية، ومن هيمنة قوى ماضوية سلفية جامدة ، بل من القطيعة المنهجية والمعرفية معها من جهة ، ومع كل مظاهر التبعية والتخلف السائدة في بلادنا من جهة ثانية .

بمعنى آخر، لا يكون العقل ثورياً، ولا يُجسّد في السلوك، إلا إذا انطلقنا من الفعل والتفاعل مع احتياجات وتطلعات الجماهير الشعبية والاندماج في مساهماتها، وخضوعنا لمنطقها ومستقبلها، من خلال عملية التجريد والتوضيح والتعقيل، لكي نتمكن من استبدال وتجاوز أوضاع الاستبداد والاستغلال الطبقي، واستبدال المنطق الموروث أو سلبياته المعرفية تحديداً التي تتمظهر وتتجلى منذ القرن الرابع عشر، حيث تعيش المجتمعات العربية حالة من المراوحة الفكرية على تراث الغزالي وابن تيمية وابن القيم الجوزية والتواصل المعرفي مع هذه المحطات السالبة في التراث القديم (خاصة بعد إزاحة ابن رشد وابن خلدون والفارابي والكندي والمعتزلة فرسان العقل في الإسلام) من جهة، ومع الأنماط الاقتصادية والاجتماعية القديمة والحديثة أو الرأسمالية الرثة التابعة من جهة ثانية، وهو تواصل حرصت عليه الطبقات الحاكمة في مجتمعاتنا العربية بمختلف أشكالها وأنماطها التاريخية والحديثة والمعاصرة حتى يومنا هذا، وهو حرص استهدف دوماً إبقاء الوعي العفوي للأغلبية الساحقة من الناس في حالة من الجهل والتخلف بما يضمن استمرار مصالح الشرائح البيروقراطية الكومبرادورية والطفيلية

الحاكمة، عبر دور متميز لحركات الإسلام السياسي - كما هو الحال في مساحة كبيرة من الانتفاضات العربية راهناً .

فعلى الرغم من دخولنا القرن الحادي والعشرين، إلا أن مجتمعاتنا العربية مازالت في زمان القرن الخامس عشر قبل عصر النهضة، أو في زمان ما قبل الرأسمالية، وبالتالي غربة مفاهيم الديمقراطية والعلمانية والمواطنة عن هذه المجتمعات ، وذلك يعود إلى رثاثة العلاقات الرأسمالية في بلادنا وتبعيتها وطابعها التجاري الوسيط - الكومبرادوري والخدمي غير المنتج ، علاوة على أن معظم شرائح "البورجوازية" في بلادنا هي وليدة الطبقة شبه الإقطاعية وامتداد لمصالحها، وهي بحكم تبعيتها وطابعها التجاري، حرصت على تكريس مظاهر التخلف الاجتماعي عبر تكيفها مع الأنظمة الاوتوقراطية والثيوقراطية الحاكمة ، والشواهد على ذلك كثيرة، فالمجتمع العربي لم يستوعب السمات الأساسية للثقافة العقلانية أو ثقافة التنوير، بمنطلقاتها العلمية وروحها النقدية التغييرية، وإبداعها واستكشافها المتواصل في مناخ من الحرية والديمقراطية، ففي غياب هذه السمات، يصعب إدراك الوجود المادي والوجود الاجتماعي والدور التاريخي الموضوعي للتطور أو التبلور الطبقي، الأمر الذي أدى إلى إضعاف الوعي بالظلم الطبقي لدى جماهير العمال والفلاحين الفقراء واستمرار هيمنة أوضاع التخلف الاجتماعي في أوساطهم ، وتعطيل إدراكهم بوجودهم الطبقي المتميز، إدراكاً ذاتياً جمعياً يلبي احتياجات التطور السياسي والاجتماعي والاقتصادي على المستوى القطري أو على المستوى العربي العام، ولعلنا نتفق أن السبب الرئيس لهذه الإشكالية الكبرى، يكمن في طبيعة العلاقات الاقتصادية والاجتماعية التاريخية والمعاصرة، باعتبارها نتاج وامتداد لأنماط اقتصادية /اجتماعية من رواسب قبلية وعشائرية وشبه إقطاعية، وشبه رأسمالية، تداخلت عضوياً وتشابكت بصورة غير طبيعية، وأنتجت هذه الحالة الاجتماعية/الاقتصادية المعاصرة، المشوهة، والمتخلفة، والتابعة .

أمام هذا الواقع المعقد والمشوه، وفي مجابهته، ندرك أهمية الحديث عن مفاهيم العلمانية والديمقراطية والمجتمع المدني ، والنضال من أجل تطبيقها وتوعية الجماهير بها ، ولكن بعيداً عن المحددات والعوامل الخارجية والداخلية، المستندة إلى حرية السوق والليبرالية، لأننا نرى أن تعاطينا مع هذه المفاهيم وفق النمط الليبرالي، فرضية لا يمكن أن تحقق مصالح جماهيرنا الشعبية، لأنها تتعاطى وتتسجم مع التركيبة الاجتماعية-الاقتصادية التابعة والمشوهة من جهة، ويتم استخدام مضامين هذه المفاهيم في الإطار السياسي الاجتماعي الضيق للنخبة الطبقية ومصالحها المشتركة في إطار الحكم أو خارجه من جهة ثانية.

وهنا بالضبط تتبدى الضرورة التاريخية التي تستدعي من القوى اليسارية الثورية في كل بلد عربي، تركيز أهدافها ومهماتها النضالية، السياسية والمجتمعية، باتجاه تغيير وتجاوز هذا الواقع ، وان تتحمل مسؤولياتها الكبرى، في كونها تشكل في هذه المرحلة طليعة الحامل الاجتماعي الديمقراطي الثوري على طريق النهوض والنقد الديمقراطي والعدالة الاجتماعية وتحقيق أهداف الثورة الوطنية الديمقراطية بأفاقها الاشتراكية، شرط أن تبادر أولاً إلى نشر وتعميق الوعي داخل تنظيماتها، بمفاهيم التنوير والعلمانية والديمقراطية والحدثة، والثورة والفكر الماركسي المتجدد واستخدامه من أجل تغيير الواقع الراهن وتجاوزه .

رؤية وموقف... للحوار مع رفاقي اصدقائي في احزاب وفصائل اليسار العربي

غازي الصوراني

الحوار المتمدن-العدد: 6051 - 2018 / 11 / 11

إن صحة البرامج السياسية والتنظيمية والفكرية والاجتماعية والجماهيرية لفصائل واحزاب اليسار العربي - في الظروف الراهنة - تتحدد في ضوء مدى تأسيس تلك البرامج على رؤية صائبة وموضوعية للماركسية بعيدا عن كل مظاهر الجمود ، وعبر الالتزام بالمنهج المادي الجدلي، على أن تصاغ تلك الرؤية انطلاقا من قراءة واعية وموضوعية لكافة المتغيرات التي تتحدد بموجبها تلك البرامج المشار إليها، إلى جانب تحديد تكتيك واستراتيجية النضال وفق مقتضيات المرحلة ، ومن ثم صياغة اهداف ووسائل النضال الوطني التحرري والمجتمعي المطالب الديمقراطي من قلب الصراع الطبقي، سواء على الصعيد الوطني أو القومي العربي والدولي ، وهنا بالضبط يتجسد المعنى الحقيقي للأعباء والمسئولية الملقاة على عاتقه ، وصولاً إلى النتائج المأمولة التي ستمكنه من تحقيق عملية النهوض الذاتي صوب دوره الطليعي المنشود، الأمر الذي يستوجب الوقوف والتأمل والنقاش العقلاني الهادئ أمام الكلمات والمصطلحات والمفاهيم المطروحة في وثائقه وبرامجه -تاريخياً وراهناً- ، بما يضمن الوصول إلى بلورة الرؤية الموضوعية الشاملة للقضايا السياسية والفكرية والتنظيمية، كضمانة لمسيرة قوى اليسار العربي في نضالها الراهن والمستقبلي لتحقيق أهداف الثورة التحررية والديمقراطية الوطنية والقومية بافاقها الاشتراكية .

إن هذه الافكار ليس الغرض منها الغوص في غياهب اللغة والمفاهيم كما قد يذهب البعض بالتفسير ، بل لأعلى درجة من الوعي والنزاهة والاستقامة الأخلاقية لجميع الرفاق اليساريين (في فلسطين والوطن العربي) فيما يقولون ويفعلون، أي المطابقة الخلاقة بين النظرية والممارسة، بكلمة محددة أن يلتزموا بمصادقية عالية في تطبيقهم المبادئ والأفكار التي آمنوا بها بما يحقق تطلعات ومصالح الجماهير الشعبية ، حتى لا ينحرف النقاش عن جوهره ليصبح بحثاً ودفاعاً عن هذا الموقف أو ذاك ارتباطاً بموقف مسبق، آخذين في الاعتبار ان هذه العملية بأبعادها السياسية والمجتمعية الديمقراطية والاخلاقية، تستهدق تحقيق وبلورة وترسيخ الحالة الاستنهاضية المأمولة لفصائل وأحزاب اليسار العربي ، وهي عملية صعبة لكنها أكثر من ملحة وضرورية في ظل الحقبة الانتقالية الراهنة بين مرحلتين تاريخيتين نوعيتين، مرحلة تراجع الحركة الوطنية بكل أطيافها صوب الهبوط الليبرالي السياسي من ناحية ومرحلة صعود التيار الديني وبروز وانتشار هوية الإسلام السياسي من ناحية ثانية، وبالتالي لا مجال لاستقامة القول بـ"الحزب او الفصيل اليساري الطليعي" وفي آن القول بـ"الحزب متدني المستوى أخلاقياً وفكرياً وسياسياً وتنظيمياً ونضالياً .

المفكر الماركسي العربي المصري سمير أمين .. وداعاً

غازي الصوراني

الحوار المتمدن-العدد: 6065 - 2018 / 11 / 26

فقدت الماركسية علماً جديداً من مفكرها المخضرمين. سمير أمين رحل عالمنا بتاريخ 12/ أغسطس/ 2018، رحل عن عالم مثقل بأزمات الرأسمالية، بعد مسيرة طويلة أغنى فيها النظرية التي تبناها طوال حياته، وصار ابنها المخلص، بأفكار تجديدية، بات معها مرجعاً لليساريين عموماً، والعرب بشكل خاص، وأحد أبرز الملهمين لماناهضي العولمة، وفي صيف 2006 دعا الراحل سمير أمين إلى تأسيس «أممية خامسة»، تكون فضاءً مفتوحاً لكل حركات المقاومة وكفاح الشعوب.

"سمير أمين، المولود في إحدى قرى دلتا النيل عام 1931، من أب مصري قبطي وأم فرنسية، سلك طريقاً اختاره كثيرون في عصره، وقلة في زمننا، حين أراد «تغيير المجتمع». ترعرع سمير أمين في بور سعيد، حيث حصل على الشهادة الثانوية من مدرسة فرنسية في العام 1947، ليغادر بعدها إلى باريس .

في فرنسا حصل أمين على دبلوم العلوم السياسية العام 1952، وشهادة التخرج في الإحصاء عام 1956، وشهادة التخرج في الاقتصاد عام 1957، ليعود إلى مصر حاملاً شهادة الدكتوراه في الاقتصاد من جامعة السوربون.

خلال فترة الدراسة في فرنسا، انتسب إلى الحزب الشيوعي الفرنسي، لكنه سرعان ما رأى نفسه متناقضاً مع الماركسية السوفييتية، ما دفعه إلى التقرب من الحلقات الشيوعية الماوية. في تلك الفترة أيضاً، بدت حماسة أمين واضحة تجاه حركات التحرر الوطني في العالم الثالث، ولاسيما نضالات شعوب الشرق الآسيوي".

يقول صديقه ورفيقه أ. حلمي شعراوي: "لم تكن رحلة سمير أمين سهلة، فقد عاش صعوبات اليسار في مصر طول الوقت منذ أزمة اليسار مع الناصرية، إذ غادرها للتعلم في باريس 1954 بينما هو عضو نشط في حزب "الراية". الشيوعي، وتكررت الأزمة إلى حد فتح السجون للجميع فتسلل هارباً 1959، ليكتب عن مصر، ويدرس ويقوم بالتدريس في جامعة السوربون، وليتواصل مع الحركة الفكرية اليسارية الوطنية والعالمية ، تفهما للمسار الخاص للتجربة السوفيتية، وتطلعاً للدلائل الجديدة للتجربة الصينية، وتحليلاً لتجارب الشيوعيين الأوربيين، وتطورات الماركسية في العالم الثالث. وبينما يأتي خبيراً للتنمية في بلدان مالى وغينيا وغانا أوائل الستينيات ، فإنه يدير حلقات النقاش في أوروبا مع جوندان فرانك ، وفالرشتاين ، وهو يضع مبكراً فكرته عن التراكم الرأسمالي ودور المركز والأطراف فيه كخلفية لبشائر حركة التحرر الوطني ومن اجل مستقبل مختلف للاشتراكية، وليس مجرد التمهيد لتطوير التبعية أو مدرستها التي انتقدها لاحقاً ولا يؤكد تأسيسه لها".

ويستطرد أ. حلمي شعراوي بقوله: "لم يكن سمير أمين مجرد عالم الاقتصاد، أو حتى الاقتصاد السياسي الذي يحرص كثيراً على مسماه هروباً من عالم الاقتصاد البحت وعلمائه الذين يعتبرهم سمير أمين خبراء النظريات الاقتصادية الرأسمالية وحسب، وإنما وَجَدْتُ في سمير أمين، وتابعته، مفكراً عالمياً، معنياً بالفلسفة، والسوسيولوجيا، والثقافة وعلم الاجتماع الديني، وذلك خلال بلورته لتطور المجتمعات، ومراحل التاريخ، والتصدي للنظريات الكبرى نقدياً بما شمل الماركسية، والعالمالتيّة، والصراع الحضاري، بمنهج لا يحتز كثيراً من المغامرة الفكرية التي منحته قدرة على الرؤية المستقبلية المبكرة، والتي بدت في القول بعسكرة العولمة إلى عودة الاستقطاب أو تعدد الأقطاب المتصارعة تدريجياً".

المفكر الماركسي الراحل سمير أمين لم يكن مفكراً تقليدياً إنما كان ماركسياً ثورياً مبدعاً، سنتحدث عن فحوى مشروعه التحرري المعرفي الذي جعله متميزاً من بين أقرانه من المفكرين الماركسيين العرب.

بالطبع -كما يقول الصديق د. هشام غصيب- "هناك نخبة من المفكرين الماركسيين العرب وكلهم كانوا ثوريين مبدعين، قدموا إسهامات كبيرة، ولكن لا نجد عالم اقتصاد بينهم .. مثلاً الياس مرقص كان ضليعاً في الفلسفة وكان أيضاً همه الثورة العربية ومفهوم الأمة والقومية... ياسين الحافظ .. كان معنياً بالثورة الوطنية والقومية برؤيه ماركسية وديمقراطية، وليس بالاقتصاد السياسي وإنما بحركة التحرر الوطني العربية... مهدي عامل كان معنياً بطبيعة الدولة السياسيّة في المنطقة العربية وكان معنياً في الواقع بإمكانات الثورة في الوطن العربي وبالذات في لبنان وطبعاً ابداع في ذلك.

محمود أمين العالم صَبَّ اهتمامه على النقد الأدبي والفلسفة وإلى حد ما على العلم، ولكن على النقد الأدبي بصورة خاصة. حسين مروّة اهتم بالتراث العربي الإسلامي وفي النقد الأدبي . صادق جلال العظم ركز على الفلسفة وكان فيلسوفاً كبيراً".

لكن سمير أمين -كما يضيف د. هشام غصيب- "تميز بينهم في انه كان عالماً اقتصادياً كبيراً، ولم يكن مجرد خبيراً في نقد الاقتصاد السياسي بل كان أكثر من ذلك، وهكذا، نجد سمير أمين الوحيد من بين أولئك الذي غاص في قلب نقد الاقتصاد السياسي كما بلغه ماركس أصلاً .. هذا ما يميزه عن غيره .. ولذلك ربما لم يتم التركيز عليه كما تم التركيز على غيره من المفكرين العرب المحدثين ربما لأنه غاص في قلب نقد الاقتصاد السياسي. وأن الألوان لكي نركز في إطار أحزاب وفصائل اليسار العربي أكثر على انجازاته وإرثه العظيم .

سمير أمين يعد أحد أكبر منظري الاقتصاد السياسي العالمي والتنمية في العالم، وعُرف في العالم الغربي، لاسيما العالم الناطق بالفرنسية، من خلال كتاباته النظرية قبل أن تترجم أعماله إلى العربية ويذيع صيته كأحد أهم منظري مدرسة التبعية في مصر والعالم العربي منذ مطلع السبعينات مع صدور الترجمة العربية لكتابه "التطور اللامتكافئ" و"التراكم على صعيد عالمي".

لقد ترك لنا الراحل سمير أمين ثروة معرفية ثورية في مجالي الاقتصاد السياسي والمادية التاريخية، مازالت تؤثر في تكوين المناضلين ضد الرأسمالية العالمية والإمبريالية في صورتها المعولمة.

ويعد كتاب "التطور اللامتكافئ" واحداً من الإصدارات شديدة الأهمية التي تلقي الضوء على بنية التخلف والتبعية في بلدان العالم الثالث أو الأطراف كما يحلو لمفكرنا أن ينعته، وهي نظرية مستقاة من فلاديمير لينين

وماو تحديدا بشكل ينطلق من واقع المجتمعات المُستعمرة وشبه المُستعمرة، التي أنتجت تطورا جديدا بشأن مفهومي "التخلف والتبعية" ومسألة الانتقال إلى الاشتراكية.

"كان اقتران الفكر الشيوعي بالتجربة العملية في مجال التنمية عنصراً حاسماً في نظريات سمير أمين بشأن «التبعية»، فقد تصدى لمقولات برّاقة عن التنمية والتحديث، روجتها القوى الرأسمالية العالمية لتبرر بها الاستيلاء على موارد دول الجنوب في أفريقيا وآسيا وأميركا اللاتينية، أو ما نسميه الاستيلاء على القيمة الفائضة للشعوب الفقيرة.

وعلى هذا الأساس، قدّم أمين مجموعة من القراءات لعدد من القضايا الأساسية، مثل العلاقة بين المركز والأطراف، التبعية والعوالم الأربعة، ومحاولة تجديد قراءة المادية التاريخية وأنماط الإنتاج، إلى جانب دراساته المتميزة حول اليسار والبديل الشعبي الديمقراطي.

كان سمير أمين في الواقع منظراً مبدعاً في نقد الاقتصاد السياسي، بمعنى أنه لم يكتفي بمعرفة ما فعله الغير في هذا المجال، وإنما قام بوضع نظريات جديدة ورؤى ومفاهيم جديدة وتحليلات جديدة في الاقتصاد السياسي، وقد شهد له العالم بذلك، أي أن أعماله في نقد الاقتصاد السياسي كانت معروفة في الغرب، في أوروبا وفي أمريكا، وكانوا يتداولونها بالتفصيل، إلى درجة حديث البعض في أوروبا عن النظرية الأمينية Aminism.

أغنى الراحل سمير أمين النظرية الماركسية بالكثير من الكتابات طوال حياته، ومن أهم نتاجاته «دراسة في التيارات النقدية والمالية في مصر»، و«التراكم على الصعيد العالمي»، و«التبادل غير المتكافئ وقانون القيمة»، و«القومية وصراع الطبقات»، و«الطبقة والأمة في التاريخ وفي المرحلة الامبريالية»، و«أزمة الامبريالية أزمة بنيوية»، و«أزمة المجتمع العربي»، و«بعد الرأسمالية»، و«نحو نظرية للثقافة»، و«حوار الدولة والدين»، و«نقد الخطاب العربي الراهن»... وغيرها.

فقد بنى فكره على أساس نقده للاقتصاد السياسي، كما ورد في كتابه المشهور تراكم على الصعيد العالمي والتبادل اللامتكافئ أو بالأحرى التنمية اللامتكافئة.

وفي هذا الجانب، فإن مفكرنا الراحل سمير أمين انتمى إلى أكثر من تيار كلها تيارات متقاربة:

التيار الأول: هو في الواقع التيار الرئيسي في الماركسية، تيار نقد الاقتصاد السياسي الذي بدأه ماركس في كتاباته الاقتصادية من بؤس الفلسفة إلى الجروندريس إلى كتابه نقد الاقتصاد السياسي الذي نشره عام 1859 إلى كتاب رأس المال بمجلداته الثلاثة إلى كتاب نظرية فائض القيمة التي نشرت بعد موت ماركس وانجلز.

هذا التراث بدأه ماركس بزخم، وهو تراث غير ناجز لم ينتهي عند ماركس، وماركس كان يدرك ذلك، أي أنه لو عاش أكثر لأكمّله، لأعطى المزيد في هذا الإطار، لأن ذلك التراث لا ينتهي ما دام هناك نظام رأسمالي.

الماركسيون الكبار أكملوا طريق ماركس، فقد نشر لينين (1870 - 1924) كتابه المشهور "التطور الرأسمالي في روسيا" ضمن نفس المسار، وكذلك روزا لكسمبورج (1871 - 1919) ألّفت كتابها المشهور "تراكم رأس المال"، و نيكولاي بوخارين (1888 - 1938) كتب كتابه عن "الامبريالية والنظام العالمي" وكتاباته الاقتصادية أيضاً في السياق نفسه، وهناك العديد من الأسماء الرئيسية في هذا المجال، بول سوزي (1910 - 2004) وكتابته المشهور "نظرية التطور الرأسمالي"، ثم كتاب بول باران (1926 - 2011) "الاقتصاد السياسي

في التنمية"، ثم كتابا ارنست ماندل (1923 - 1995) "النظرية الاقتصادية الماركسية" والثاني "الرأسمالية المتأخرة".

سمير أمين يندرج ضمن هذا الإطار من المفكرين والعلماء الأفاضل، لأن الذي يسير في هذا المسار يحتاج إلى جهد وإبداع متميز، فليس سهلاً تطوير نظرية ماركس في نقد الاقتصاد السياسي، سمير أمين قام بذلك، وهو بذلك يندرج ضمن أهم العلماء.

وفي هذا السياق يقول "أنا أعتبر ماركس نقطة الانطلاق فقط في فهم الرأسمالية ونقدها، ومعنى ذلك لا بد في كل مرحلة أن نعيش الجديد، فأنا لست ماركس (الدوجما) لأنني لا أعتبر أن كتابات ماركس تمثل نهاية التاريخ، والتحليل هو فقط نقطة الانطلاق، فقط علينا أن نطور هذا الفهم بعد معاينة الجديد على أسس متماشية مع تطور الظروف العامة، فأنا انتمى للماركسية المفتوحة نحو الجديد في الرأسمالية ذاتها، وبالتالي المطلوب في التحدي الرأسمالي والجديد في الحركة الشعبية نفسها".

علينا أيضاً أن نتذكر ان الراحل سمير أمين، ينتمي إلى مدرسة التبعية التي بدأت في أمريكا اللاتينية وأيضاً في أمريكا الشمالية، طبعاً نذكر بعض الأسماء اللامعة مثلاً في أمريكا اللاتينية راول بريش (1901 - 1986 - أرجنتيني) الذي بدأ في تيار التبعية، وفي الولايات المتحدة إيمانويل فالرشتاين (1930 -) والأهم اندريه جوندرفرانك (1929 - 2005) الذي تعاون معه سمير أمين في أكثر من عمل، المهم بالأمر ان مدرسة التبعية تركت أثرها في العالم كله، فهي بدأت في الأمريكتين ولكنها في الواقع امتدت إلى افريقيا، ومثل تيار التبعية في افريقيا والوطن العربي سمير أمين بشكل أساسي وأيضاً ترك أثره في الهند وغيرها من الأماكن. في هذا الجانب، نشير إلى أن المفكر الماركسي الراحل سمير أمين كان ماوياً، لكنه لم يكن ماوياً كاهناً من كهنة الماوية، وإنما انتمى فكرياً إلى التيار الماوي، ما يعني أنه إنتمى إلى حركات التحرر الوطني المتأثرة بالماوية على الصعيد العالمي، أي انه كان ماوي الهوى، مثله مثل لوي التوسير (1918 - 1990) وآخرين أيضاً، وهو بالواقع كان مساهماً في بناء التيار الماوي ومفهوم حركة التحرر الوطني بناءً على كتابات ماوتسي تونج (1893 - 1976).

في هذا السياق، نشير إلى أن سمير أمين انتمى إلى حركة التحرر الوطني العربي، متأثراً بالياس مرقص وياسين الحافظ وربما مهدي عامل الذي جاء متأخراً بالنسبة إليه، ولكن سمير أمين إنتمى إلى هذا التيار المعرفي الذي ارتبط بالياس مرقص وياسين الحافظ ومهدي عامل بشكل أساسي.

وتتداخل هذه التيارات معاً في فكر سمير أمين وفي ممارساته، وكان هدفه واضحاً صوب فهم الرأسمالية على الصعيد العالمي، أو تراكم الرأسمال على الصعيد العالمي، والبحث عن طرق لتخطي هذه الرأسمالية العالمية صوب الاشتراكية، وهذا كان هدفه، وظل حتى مماته يُغيّر ويبنى نظريات جديدة وممارسات جديدة ولكن الهدف كان ثابتاً واضحاً في هذا الاتجاه الاشتراكي.

لقد أدرك مفكرنا الراحل سمير أمين أنه بإزاء نظام رأسمالي عالمي متوحش، وأقر بالتراكم الرأسمالي على الصعيد العالمي، ولكنه ركز ليس على المركز وإنما على أطراف هذا النظام، الاطراف المنهكة المنهوبة في هذا النظام، فهو نظر إلى الرأسمالية على أنها نظام عالمي بالضرورة، ولكنه ركز على الجانب المضطهد حقاً وكثيراً

في هذا النظام الرأسمالي العالمي، فتكلم عن تراكم الرأسمال على الصعيد العالمي بالترابط مع فكرته الرئيسية حول الأطراف (أفريقيا والبلدان العربية)، وهي الفكرة التي تقوم - عند سمير أمين - على أهمية التراكم الرأسمالي في البلدان الفقيرة، وهي عملية تقوم على نهب الشعوب الفقيرة ونهب المستعمرات الذي استمر طوال مرحلة الرأسمالية (الامبريالية) واستمر حتى هذه اللحظة مع تزايد حدة الاستغلال وبشاعته .

طبعاً هذه الفكرة تحدث عنها المفكر الأمريكي الماركسي ديفيد هارفي (1935 -) في كتابه "الامبريالية الجديدة"، ولكن سمير أمين جاء بهذه الفكرة قبل ديفيد هارفي، وقال ان التراكم البدائي للرأسمال استمر حتى مع نشوء الرأسمالية التنافسية والرأسمالية الامبريالية، وقال سمير أمين أيضاً إن تراكم الرأسمال على الصعيد العالمي يُؤدّ بالضرورة مراكز وأطراف، مراكز متطورة تتخطى النظم ما قبل الرأسمالية، وأطراف متخلفة بحيث أن قوى الإنتاج فيها ملجومة ومفككة ومنبوذة ... إلخ، إلى جانب التبعية الناتجة عن التخلف، وما يرافقها من مصالح طبقية للنخب الحاكمة في بلدان الأطراف، كما هو حال بلداننا العربية راهناً، في ظل تكريس التبعية وهيمنة الكومبرادور والرأسمالية الرثة على مقدرات شعوبنا.

إن التراكم الرأسمالي على الصعيد العالمي هو بالضرورة، يُؤدّ مراكز من جهة وأطراف من جهة ثانية، فالمراكز اليوم، متمحورة في أمريكا الشمالية وأوروبا الغربية واليابان فقط، والدول الباقية كلها اطراف بالنسبة للمراكز، وقد ظلت هذه الفكرة ماثلة في ذهن سمير أمين حتى رحيله، وشكلت افكاره المركزية.

وقد توصل المفكر الراحل سمير أمين إلى هذا الطرح انطلاقاً من محاولته تجاوز نظريات التبعية التي نشأت في أمريكا اللاتينية ، واستند في طرحه إنطلاقاً من تفسيره كيفية إنتقال أوروبا إلى الرأسمالية رغم تخلفها الكبير مقارنة بالعالم الإسلامي في القرون الوسطى، والذي كان يمثل مركز النظام العالمي آنذاك، وكان يسوده النمط الخراجي الأكثر إكتمالاً آنذاك.

وفي هذا السياق، يقول سمير أمين بأن عجز العالم الإسلامي عن الإنتقال إلى النظام الرأسمالي في العصور الوسطى رغم بروز رأسمالية تجارية، يعود إلى نمط الإنتاج السائد عندهم الذي كان خراجياً مكتملاً من الصعب جداً تحويله، على عكس الإقطاع في أوروبا الذي كان مرناً بسبب عدم إكتماله، وبالتالي تم تحويله بسهولة وإنتقاله إلى الرأسمالية ثم الثورة الصناعية، وما نتج عنها من تقدم أوروبي وغربي على عكس الدولة الإسلامية.

ولمزيد من الوضوح، توصل سمير أمين إلى القول بأن "نمط الإنتاج الخراجي السائد في العالم الإسلامي أثناء العصور الوسطى عجز عن الإنتقال إلى الرأسمالية لأنه مكتمل وناجز ومتطور، وذلك على عكس نمط الإنتاج الإقطاعي الغير مكتمل في أوروبا المتخلفة آنذاك".

وبناءً على هذه الملاحظات وضع سمير أمين نظريته "التطور اللامتكافئ"، والتي تقول بأن "تغيير أي نظام اقتصادي عالمي نحو الأفضل لا يتم انطلاقاً من مركزه المتقدم، بل يتم من محيطه وأطرافه المتخلفة لأن "كل تاريخ الإنسانية يعلمنا أنه ليس تعاقبياً، فقد كانت الحضارات الأقدم والأعظم لعالم ما قبل الرأسمالية، حضارات الصين ومصر، منظمة بطريقة تضمن لها في الوقت نفسه الاستقرار والمرونة الكفيلين بتمكينها من استيعاب التقدم المستمر، لكن البطيء والمحدود للقوى المنتجة، وبهذا المعنى يستحق نموذج هذه الحضارات أن يسمى بالنموذج الناجز " .

فما الذي يميز الاطراف في عصر الرأسمالية؟

أولاً: إن الأطراف لا تتحكم بنفسها أي بعبارة أخرى شروط اعادة انتاجها ليست موجودة فيها وانما موجودة في المراكز.

ثانياً: القطاعات الرأسمالية الموجودة في الاطراف ترتبط ليس ببعضها بعضاً وانما ترتبط بالمراكز، ولذلك الاقتصاد بالاطراف يكون مفككاً غير مترابط.

ثالثاً انماط الانتاج القديمة يعاد انتاجها بصورة او بأخرى في الاطراف.

هذا التمييز أكد عليه سمير أمين في طروحاته المعروفة بنظرية التطور اللامتكافيء التي صاغها في سبعينيات القرن الماضي محاولاً تفسير تخلف منطقتنا، حيث رأى استحالة تحقيق النمو الاقتصادي في بلداننا بإتباع النموذج الرأسمالي الغربي، لأن أي اندماج في هذا النظام الرأسمالي يؤدي إلى تعميق تخلفنا، وقد بنى طرحه هذا على العلاقة الوطيدة بين رأسمالية المركز ورأسمالية الأطراف، و رأى بأن الطبقة الرأسمالية في المركز متمركزة حول الذات، وتستخدم علاقاتها الخارجية لخدمة مصالحها وأوطانها، أما "الطبقة" الرأسمالية في الأطراف فهي طبقة تابعة وفي خدمة مصالح المركز الرأسمالي، ومن هنا قال سمير أمين "بحتمية إتباع الأطراف النموذج الاشتراكي وتجاوزها للرأسمالية كحل للتخلص من تخلفها".

كان اقتران الفكر الشيوعي بالتجربة العملية في مجال التنمية عنصراً حاسماً في نظريات سمير أمين بشأن «التبعية»، فقد تصدى لمقولات بزاقة عن التنمية والتحديث، روجتها القوى الرأسمالية العالمية لتبرر بها الاستيلاء على موارد دول الجنوب في أفريقيا وآسيا وأميركا اللاتينية .

يُفسّر سمير أمين انسداد مسار المراكمة في الجنوب والتفاوت المتنامي بين اقتصاد هذا الجنوب «الطرف» واقتصاد الشمال «المركز»، بالتبادل غير المتكافئ الذي يهيكل التوسع العالمي لنظام الإنتاج الرأسمالي .

ففي الشمال، يتلزم مسار النمو والتنمية، بينما يؤدي اتّباع نفس المنهج في الجنوب إلى «انحلال» بُنى الإنتاج.

ويُسفر اشتغال الاقتصاد العالمي على هذا النحو، إلى استدامة حالة تبعية الطرف الذي تسيّره «بورجوازيات كمبرادورية» هي في الحقيقة «رأس حربة» نصبّتها النخب المهيمنة في «المركز» بينما تتابع هذه الأخيرة هدفاً واحداً هو رفع مكانتها في النظام العالمي على حساب الأضعف.

ويدافع سمير أمين عن مبادئ هدفها الأوليّ بناء نظام إنتاج وطني ديمقراطي سيادي، مؤسس على التصنيع والعودة إلى الفلاحة الإيكولوجية، ومن ثم بناء وتفعيل البديل الشعبي الديمقراطي على طريق الثورة الاشتراكية.

يندّد أمين بخطاب المؤسسات الدولية المهيمن، الذي يركّز حصرياً على التشهير بالفساد في بلدان الجنوب دون تحليل الميكانيزمات البنيوية العميقة التي ساهمت في الحفاظ على العقلية الريعية في دول الجنوب. ويذكر أنّ الفساد في دول الجنوب يمثل عنصراً جوهرياً لإبقاء النخب المحلية السياسية والاقتصادية في خدمة النظام النيوليبرالي .

ففي ظل العولمة، ازداد إحتكار الثروة في يد فئة قليلة جداً مقابل إنتشار الفقر على المستوى العالمي، فمنذ عقود أجمع المفكرون والمحللون بأن 20% من سكان العالم يحتكرون 80% من ثرواته، ليزداد الإحتكار أكثر

لتنقل هذه الفئة المحتكرة لها من 20% إلى 08% فقط في السنوات الأخيرة، وهو ما يثبت النظرية الماركسية القائلة، بأنه كلما توسعت الرأسمالية، كلما أحتكرت أقلية جدا الثروة وتوسع الفقر أكثر.

في مقالته الأخيرة بعنوان: "خريف أو شيخوخة الرأسمالية" المنشورة بتاريخ 2018/8/25 يقول المفكر الراحل سمير امين: "منذ ثلاثة عقود، يتميز النظام (الرأسمالي) القائم بالتمركز المفرط للسلطة في جميع أبعادها، المحليّة والعالميّة، الاقتصاديّة، السياسيّة والعسكريّة، الاجتماعيّة والثقافيّة، فقد حولت بضعة آلاف من الشركات العملاقة وبعض المئات من المؤسسات الماليّة، أنظمة الإنتاج الوطنيّة والمعمولة إلى مجرد مقاولين عاملين لحسابها. بذلك، صارت الأوليغارشيات الماليّة تستأثر بجزء متنامٍ من إنتاج العمل والشركة الذي بات ريعاً لصالحها الخاص".

لقد أصبحت الدول الفقيرة في أفريقيا والوطن العربي من وجهة نظر الولايات المتحدة مثل "الهنود الحمر"، أي شعوب دون حق في الوجود إلا في الحدود التي لا تعوق توسع رأس المال الأمريكي المتعدى للقوميات. هكذا فإن العالم ينتج بينما تستهلك أمريكا، إذ لا يساوي إدخارها القومي شيئاً. ف "الميزة" التي تمتلكها أمريكا هي ميزة قنّاص، يغطي عجزه من مساهمات الآخرين، برضاهم أو بالإجبار. حيث تلجأ واشنطن إلى وسائل شتى لتعويض النقص لديها: مثل الانتهاكات المتكررة لمبادئ الليبرالية، تصدير السلاح غالباً بفرضه على حلفاء تابعين لها، حيث تستحوذ واشنطن على 60% من السوق العالمي.

إن البحث عن ريع إضافي من النفط، يفترض وضع المنتجين تحت السيطرة، وهو الدافع الحقيقي وراء الحروب في آسيا الوسطى والعراق. كما تقوم أمريكا بتغطية عجزها عبر جلب رؤوس الأموال من أوروبا، واليابان والصين، وكذلك من الجنوب سواء من دول النفط الغنية أو من الطبقات الكومبرادورية من كل دول العالم الثالث.

"يتمثل مشروع الولايات المتحدة، الذي تدعمه حليفتها التابعة في أوروبا، وإسرائيل، في تحقيق سيطرتها العسكرية على العالم، وقد اختارت منطقة "الشرق الأوسط" كهدف "لصدمة الأولى" لأربعة أسباب :

(1) توجد بها أغنى مصادر البترول في العالم، والسيطرة المباشرة عليها بواسطة جيش الولايات المتحدة، يعطي واشنطن السيطرة على هذه الموارد بالنسبة لحلفائها - أوروبا واليابان - وكذلك لمنافسيها المحتملين (الصين وروسيا).

(2) وقوعها في مركز العالم القديم، وتصلح كنقطة تهديد عسكري دائم ضد الصين، والهند، وروسيا.

(3) مرور المنطقة العربية بحالة من الضعف والارتباك، تمنح المعتدي فرصة سهلة لتحقيق انتصار سريع لمرحلة أولى على الأقل.

(4) يوجد بها حليف بلا شروط للولايات المتحدة، وهو إسرائيل، التي تمتلك السلاح النووي.

وبالنسبة لبلدان الخط الأول في المنطقة (أفغانستان، والعراق، وفلسطين، وإيران)، حقق العدوان الخراب للبلدان الثلاثة الأول، والتهديد لإيران.

وفي هذا السياق، "تشير إلى وجود ثلاث مجموعات من القوى تشارك في المرحلة الراهنة- في "الصراع السياسي" في بلدان الوطن العربي، فهناك أولاً، أولئك الذين يتحدثون عن تاريخ من الوطنية (ولكنهم مجرد الورثة

الفاستدين والمنحليين لبيروقراطيات الأنظمة الوطنية الشعبوية السابقة)، وهناك ثانياً، من ينتمون لأسرة الإسلام السياسي، وهناك أخيراً، أولئك الذين يميلون إلى المطالب "الديمقراطية" التي تتمشى مع الإدارة الليبرالية للاقتصاد". (معظم المنظمات غير الحكومية NGO s)

وبالطبع فإن أياً من هذه القوى غير مقبول للفكر اليساري المهتم بمصلحة الأمة، والجماهير الشعبية، ففي الواقع، تسود مصالح البيروقراطية الحاكمة والطبقات الكومبرادورية كل تلك المجموعات بنسب متفاوتة. وبالتالي فإن محاولة الانغماس في الصراع بين هذه التيارات الثلاثة، للبحث عن التحالف مع أحدها ضد الآخر (مثل الاتفاق مع النظام الحاكم لمنع البديل الإسلامي، أو البحث عن تحالف مع بعض حركات الإسلام السياسي بهدف التخلص من النظام الحاكم)، محكوم عليها بالفشل".

ما يعني أن على اليسار أن يمارس النضال في المجالات التي يستطيع فيها أن يلعب دوراً في الدفاع عن مصالح الطبقات الشعبية، والديمقراطية، والدفاع عن السيادة الوطنية والمصالح القومية، كأهداف مترابطة، في إطار النضال من أجل هزيمة مشروع واشنطن - خاصة مشروع الشرق الأوسط الكبير - في بلادنا، وبدون ذلك ستظل هيمنة التحالف البيروقراطي الكومبرادوري بصور وأشكال متنوعة من الاستبداد والتبعية والتخلف، وذلك بالاعتماد على "سلطة أوليغارشيات الإمبريالية المعاصرة التي تبدو أبدية، في دول الثلاث (الولايات المتحدة - الاتحاد الأوروبي - اليابان) وكذلك على النطاق العالمي (نهاية التاريخ)".

إن خريف أو شيخوخة الرأسمالية، لا يعني عند سمير أمين أنها الشيخوخة المطمئنة في انتظار نهاية الأجل. وإنما على العكس تماماً، إنها شيخوخة تتبدى في استعانتها بالعنف. ذلك العنف الذي يحاول النظام الرأسمالي أن يدوم بواسطته مهما كلفه الأمر، حتى وإن كان الثمن هو فرض أقصى أشكال البربرية على البشرية.

الشيخوخة تدعو الإصلاحيين الراديكاليين والثوريين إلى مزيد من الراديكالية وأكثر من أي وقت مضى، وإلى عدم الاستسلام لإغواء الخطاب المسكن المسائر لروح العصر ولما بعد الحداثة.

علماً بأن الراديكالية المطلوبة ليست مرادفة بالتمسك بصورة دوجماتيكية بالأطروحات الراديكالية التي عبرت عن نفسها في مرحلة سابقة من التاريخ (بشكل عام في القرن العشرين)، وإنما تعني التجديد الراديكالي الذي يأخذ في الاعتبار كل التحولات الجارية في العالم المعاصر:

أولى هذه التحولات الهامة التي يجب أن تؤخذ في الاعتبار هي "الثورة العلمية والتكنولوجية" الحالية.

لقد قالت لنا "روزا لوكسمبورج" في عام 1917 "إما أن تكون اشتراكية أو بربرية". وقد قمت بتلخيص هذا البديل منذ ثلاثين عاماً في عبارة "إما الثورة أو الانحطاط".

لا يجب أن نقع في وهم إمكان إجراء إصلاحات تقدمية رئيسية في صلب الرأسمالية، إذ لا يوجد بديل عدا ذلك الذي يُمكن من تجديد اليسار الجذري الأممي القادر على تحقيق - وليس فقط تصوّر - إنجازات اشتراكية.

يجب الخروج من الرأسمالية المتأزمة هيكلية وليس السعي إلى الخروج من هذه الأزمة الرأسمالية. المشروع الأوروبي بصدد الذوبان شيئاً فشيئاً في مشروع القومية البرجوازية الألماني.

لا يوجد بديل، في أوروبا وخارجها، غير وضع برامج قومية شعبية وديمقراطية (ليست برجوازية، بل معادية للبرجوازية)، تبدأ في الانفكاك عن العولمة الإمبريالية. يجب تفكيك المركز المفرط للثروة والسلطة المرتبطة بالنظام القائم.

الخيار الأكثر احتمالاً ضمن هذه الفرضية هو «إعادة خلق» على غرار ما حصل في القرن العشرين: إحراز إنجازات في بعض أطراف النظام فقط. لكن يجب أن نعلم أن تلك الإنجازات ستكون هشة مثل ما كانت في الماضي، وأن نعلم للسبب ذاته أن الحروب الدائمة التي خاضتها المراكز ضدها تعود في جزء كبير منها إلى محدوديتها وانحرافاتها.

على العكس من ذلك، تفتح فرضية تقدّم أفق أممية العمال والشعوب السبل أمام تطورات أخرى، ضرورية وممكنة.

ترتبط أولى تلك السبل بـ«انهيار الحضارة»، حيث تقتضي أن لا يتحكّم أحد في التطورات، بل تسلك طريقها فقط بدافع «الضرورة».

في حقيقتنا هذه، يجب الأخذ في الاعتبار القدرة التدميرية التي تملكها القوى (التدمير البيئي والعسكري)، ما يجعل، كما حدّر ماركس في زمنه، التهديد بتدمير المعارك لجميع المعسكرات المتنازعة حقيقياً. على عكس ذلك، تتطلب السبل الثانية تدخلاً واضحاً ومنظماً لجبهة العمال والشعوب الأممية.

يجب أن يكون تأسيس أممية جديدة للعمال والشعوب الهدف الرئيسي لخيرة المناضلين المقتنعين بالطابع الكريه وانعدام مستقبل النظام الرأسمالي الإمبريالي القائم. المسؤولية ثقيلة وتتطلب المهمة أعواماً لتعطي نتائج ملموسة. من جانبي، أتقدم بالمقترحات التالية :

1- استهداف خلق منظّمة (الأممية الجديدة) وليس مجرد «حركة»، ويقضي ذلك أن نذهب أبعد من تصوّر وضع منتدى نقاشات.

2- يجب دراسة التجارب التاريخية للأمميات العمالية بجدية، حتى وإن كنا نعتقد أنها شيء من الماضي، ليس من أجل «اختيار» نموذج من بينها، بل لخلق الشكل الأكثر مناسبة للشروط المعاصرة.

3- يجب توجيه الدعوة لعدد محترم من الأحزاب والمنظمات المناضلة، ويجب تأسيس هيئة إشراف أولية بسرعة لبدء تنفيذ المشروع.

سمير أمين وتحليله للولايات المتحدة الأمريكية بعد فوز دونالد ترامب:

إن انتخاب دونالد ترامب وتصاعد الأصوات الفاشية في أوروبا، هذه كلّها تشكل مظاهر للتعبير عن عمق أزمة نظام الليبرالية الجديدة المعولمة. هذا النظام -كما يقول سمير أمين- "الذي طالما اعتبرته غير قابل للاستمرار، ينهار الآن أمام أعيننا، وفي صميمه بالذات، ويستدرك سمير أمين موضحاً فكرته عن الانهيار بقوله:

"إن انهيار النظام ليس مرادفاً للتقدم على طريق بناء بديل حقيقي أفضل بالنسبة للشعوب: فخريف الرأسمالية لا يتبعه ربيع الشعوب بشكل تلقائي، هنالك فاصل يفصل بينهما؛ ولذلك فإنّ للحقبة التي نعيشها طبيعتها الدرامية المحملة بأشد الأخطار فداحة".

ان استنتاج الراحل سمير أمين بان "المرحلة الليبرالية الراهنة هي في حالة انهيار، إلا أن ذلك لا يعني أن الرأسمالية تنهار، بل أن شكلها الحالي هو الذي ينهار ونحن ندخل مرحلة جديدة. ويمكن معاينة هذا الانهيار من خلال عدة ظواهر: التحديات في منطقة اليورو وانهيارها القريب، الذي قد يؤدي أيضاً إلى إطاحة الاتحاد الأوروبي بأكمله؛ الأزمة المصرفية وأزمة الأسواق المالية العالمية. أيضاً، بدأت البلدان الصاعدة، أو بالأحرى، المجتمعات الصاعدة مثل الصين والهند والبرازيل، بتنفيذ قواعد جديدة لنموذج الإمبريالي العالمي عبر تطوير تكنولوجيات جديدة، عسكرية أو مدنية، وشرعت بالتالي في كسر احتكار التكنولوجيا وضرب الهيمنة على الموارد الطبيعية على الصعيد الكوني. أضف إلى ذلك انتشار التكنولوجيا النووية والأسلحة، وعلى الرغم من أنني ضد هذه الأسلحة تماماً، إلا أنها لا ينبغي أن تكون حكرًا على المحاور المركزية فقط!

إننا نشهد خريف النموذج الرأسمالي الحالي، ولكننا لسنا بعد في ربيع الشعوب، لأن البديل لم يتبلور، لأن التحركات والاحتجاجات العالمية هي حالياً في مرحلة من الفوضى، ويمكنها أن تؤدي إلى حركات متطرفة، وأنظمة فاشية، بل إلى دول منهاره، أو أنها قد تقضي إلى شيء جديد تماماً". رغم ذلك، فالانهيار لا مفر منه، وينبغي التعامل به بالضبط بوصفه فرصة تاريخية للشعوب، إنه يمهّد الطريق أمام التقدم على طريق بناء البديل.

وبضيف سمير قائلاً: إن تحقيق تقدم متوازٍ على المستويين، لن يكون ممكناً إلا في حال استطاعت القوى السياسية لليسار الجذري أن تبني استراتيجيتها وتعبئ الطبقات الشعبية باتجاهها.

في هذا الجانب يرى سمير أمين أن النظام السائد في بلدان الثالوث الإمبريالي التاريخي (الولايات المتحدة، أوروبا الغربية، واليابان) يستند إلى ممارسة السلطة المطلقة من الأوليغارشيات المالية في هذه البلدان، وذلك بعد أن نجحت في القضاء على القسم الأكبر من الشركات الصغيرة والمتوسطة سواء في الزراعة أو في الصناعة أو في الخدمات، أو في تحويلها إلى "شركات تعاقد من الباطن" (أي إلى فروع صغيرة ضمن الشركات الكبرى).

هذه الأوليغارشيات نفسها، تدير أيضاً الأنظمة السياسية الموروثة عن "البرجوازية الانتخابية" وعن الديمقراطية التمثيلية، وقد نجحت في تدجين الأحزاب السياسية، يمينها ويسارها، كما أنها تتحكم بأجهزة الإعلام والدعاية. ولا تواجه ديكتاتورية القلة أي تحدٍ جدي من الحركات الشعبية والسياسية ضمن بلدان الثالوث، وخاصة في الولايات المتحدة، بل تسعى أوليغارشيات الثالوث هذه لتمديد سلطتها المطلقة إلى الكوكب بأسره عن طريق فرض صيغة محددة من العولمة: عولمة الليبرالية الجديدة".

كما يستنتج الراحل سمير أمين، بقوله "ها هنا (في بلادنا العربية وبلدان الاطراف)، يواجهون مقاومات أشد من تلك التي يواجهونها في بلدان الثالوث التي تستفيد مجتمعاتها من "ميزات" الهيمنة الإمبريالية. فإذا كانت الولايات الاجتماعية لليبرالية ظاهرة في الغرب، فإن شدتها تأتي مضاعفة عشر مرات في بلدان الأطراف، إلى ذلك الحد الذي تغدو فيه قلة قليلة فقط من الأنظمة السياسية الحاكمة في تلك البلدان، شرعية في نظر شعوبها. ولذلك فإن الطبقات والحكومات الكومبرادورية في بلدان الأطراف، هي هشة إلى أقصى الحدود، ولذلك أيضاً فإن أوليغارشيات المركز تعتبرها -محقة- في عداد الحلفاء غير الجديرين بالثقة، وغير المؤكدين.

إنّ منطق النظام المعولم، يقوم تالياً، وبشكل منطقي، على فرض العسكرة وحق الإمبريالية في التدخل -بما في ذلك حرباً- في بلدان الجنوب والشرق، ولهذا فإنّ الناتو، أداة عدوانهم الدائم، تحوّل إلى أهم مؤسسة من مؤسسات الإمبريالية المعاصرة".

ويستطرد الراحل سمير أمين بالقول: لطالما قيل لنا أنّ المعسكرين الديمقراطي والجمهوري، المسيطرين على مجلسي الكونغرس والشيوخ، هما "حمائم" و"صقور". والحقيقة أنّ "الحمائم" ليست إلا صقوراً تفكر أكثر قليلاً من "الصقور" قبل شروعه في مغامرة عدوانية جديدة.

وبالتالي، إنّ علينا، وانطلاقاً مما سبق، أن نضع فوز ترامب ضمن سياق أوسع كأحد مظاهر انهيار النظام. هذه المظاهر لا تزال غامضة حتى اليوم، وإذ تحمل أفضل الإمكانيات، لكنها تحمل أيضاً مخاطر مقيتة.

وعن العلاقة الأمريكية الصينية وفق رؤية دونالد ترامب ، يقول سمير أمين:

"أشار ترامب أنّ التدابير الحمائية التي يفكر فيها، موجهة في المقام الأول ضد الصين، جاعلين من الصين العدو الأساسي؛ إنّ هذه الاستراتيجية الاقتصادية والعسكرية العدوانية، والتي تتناقض بشكل صارخ مع مبادئ الليبرالية التي تعد واشنطن بطلتها، ستفقد هذه البطلة نحو الهزيمة عبر دفعها الصين للمضي قدماً في تقوية سوقها الشعبي الداخلي، وفي البحث عن شركاء آخرين في دول الجنوب".

أما في أميركا اللاتينية، فإنّ التقدم الذي تم إحرازه خلال العقد الأول من القرن، يخضع الآن للمساءلة؛ فالحركات التي قادت هذا التقدم قد قللت بلا شك من تقديراتها حول الطابع الرجعي للطبقات الوسطى في بلدانها، وخاصة في البرازيل وفنزويلا، حيث رفضت تلك الطبقات مشاركة الطبقة العاملة فوائد التقدم والتنمية الحاصلين.

المشاريع الناشئة - خاصة في روسيا والصين - لا تزال غامضة بالقدر نفسه: فهل الهدف هو "الالتحاق" باستخدام أدوات الرأسمالية وضمن سياق العولمة؟ وهو طريق رأسمالي أيضاً، ولكن هل هي مجبرة عليه؟ وإن كانت على دراية بأن مشروعاً كهذا هو أمر مستحيل، هل ستتجه القوى في هذه البلدان بشكل أكبر نحو مشاريع سيادية شعبية؟".

سمير أمين وخيار التنمية المتمحورة على الذات :

كانت التنمية المتمحورة على الذات تاريخياً هي الشكل المميز لعملية التراكم الرأسمالي في المراكز الرأسمالية، وهي التي حددت أشكال التنمية الاقتصادية التي نتجت عنها، أي أنها كانت تتبع أساساً تحركات العلاقات الاجتماعية الداخلية، مع استخدام العلاقات الخارجية لمصلحتها. أما في التخوم (الجنوب بالتعبير السائد، أي ثلاثة أرباع الإنسانية) في المقابل، فعملية تراكم رأس المال يتحكم فيها بشكل أساسي تطور المراكز، أي أنها بشكل ما "تابعة".

وهكذا فالتنمية المتمحورة على الذات، تفترض ما يمكن تسميته التحكم في الشروط الأساسية الخمسة للتراكم،

وهي:

- السيطرة محلياً على إعادة إنتاج قوة العمل، الأمر الذي يفترض في مرحلة أولى، أن تضمن سياسة الدولة تحقيق تنمية زراعية قادرة على إنتاج فائض زراعي بكميات كافية، وأسعار تتماشى مع تحقيق ربحية لرأس المال. وفي مرحلة تالية، أن تضمن التوسع في إنتاج السلع الداخلة في تحديد الأجر لتتماشى مع التوسع في رأس المال، وفي عدد العاملين بأجر؛
 - السيطرة محلياً على تركيز الفائض، وهذا يفترض لا مجرد وجود مؤسسات مالية وطنية شكلاً، وإنما استقلالية هذه المؤسسات بالنسبة لحركة رؤوس الأموال متعددة الجنسية، بحيث تضمن القدرة الوطنية على توجيه الاستثمار؛
 - السيطرة محلياً على السوق المقتصر واقعياً على الإنتاج المحلي، حتى إذا لم توجد حماية قوية، جمركية أو غير جمركية، وكذلك القدرة على المحافظة على التنافسية في السوق العالمي، بشكل انتقائي على الأقل؛
 - السيطرة محلياً على الموارد الذي يفترض إلى جانب ملكيتها الرسمية، القدرة على استخدامها أو الاحتفاظ بها كاحتياطي. وبهذا الفهم، فإن البلدان البترولية التي لا تستطيع التحكم في "إغلاق الصنبور" - إذا فضلت أن تحتفظ بهذا البترول في باطن الأرض بدلاً من تحويله إلى ممتلكات مالية يمكن مصادرتها في أي وقت - لا تتحكم في الواقع في مواردها؛
 - وأخيراً السيطرة محلياً على التكنولوجيا، بمعنى أنه سواء أكانت هذه التكنولوجيا مخترعة محلياً أو مستوردة، يكون من الممكن إعادة إنتاجها بسرعة، ودون الحاجة لاستيراد مدخلاتها الأساسية (المعدات، والمعرفة، الخ).
- وفي مقابل هذا المفهوم للتنمية المتمحورة على الذات، يقوم مفهوم التنمية التابعة (المبني على التكيف من جانب واحد مع الاتجاهات السائدة التي يقررها تحرك الرأسمالية على المستوى العالمي) .
- وقد انتهت الموجة الطويلة من حركات التحرر الوطني التي اجتاحت بلدان العالم الثالث بعد الحرب العالمية الثانية، بقيام سلطات دولة جديدة مؤسسة بصفة رئيسية على البرجوازيات القومية. وقد طورت هذه البرجوازيات مشروعات "للتنمية"، لم تعمل على فك الارتباط بالمعنى الحقيقي للكلمة، وإنما مجرد تكيف إيجابي مع النظام العالمي.
- وقد أثبت التاريخ الطبيعة الخيالية للمشروع، الذي بعد مرحلة من النجاح الظاهري بين عامي 1955 و1975، فقدّ اندفاعه، وعاد مرة أخرى باقتصاده إلى وضع الكومبرادورية، وبمجتمعاته إلى وضع التخوم، وذلك عن طريق ما سُمي بسياسات "الانفتاح"، والخصخصة، والتكيف الهيكلي تحت ضغوط العولمة الرأسمالية.
- وهكذا فالسير في طريق التنمية الرأسمالية يمثل لشعوب التخوم مأزقاً مأساوياً، يسيطر على جميع أبعاد الحياة الاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية.
- إن التخريبي للرأسمالية، على الأقل لشعوب التخوم أو الأطراف، يمنعنا من أن نتصور أنه من الممكن لها أن تُستدام، أو أن يقلدها "المتأخرون". ومكانها في مجرى تاريخ البشرية، هو أنها مرحلة عابرة تمهد الطريق لتجاوزها. فإذا لم يحدث هذا التجاوز، لن تؤدي الرأسمالية إلا لمرحلة من البربرية والفوضى، أي لنهاية الحضارة

البشرية بالكامل، وهنا بالضبط تتجلى أهمية امتلاك الماركسية ومنهجها بوعي عميق من كل أحزاب وفصائل اليسار العربي.

فماذا يعني أن تكون ماركسياً اليوم؟ في اجابته على هذا السؤال، يقول المفكر الراحل سمير أمين: "في رأيي أن تكون ماركسياً يعني أن تبدأ من ماركس، ولكن لا تتوقف عنده، أو عند أحد كبار خلفائه في العصر الحديث، حتى لو كان لنين أو ماو، وهناك فرق بين أن تكون ماركسياً، أو أن تكون ناطقاً بالماركسية. أن تبدأ من ماركس، يعني أن تبدأ بالجدلية المادية، دون أن تعتبر جميع النتائج التي توصل لها باستخدامها كانت صحيحة في وقته، ومن باب أولى اليوم. أما إن فعلنا ذلك فهذا يعني أننا حولنا ماركس إلى نبي، الأمر الذي لم يدعيه على الإطلاق. لا بد من نزع القداسة عن ماركس، وبهذه الروح يجب، في رأيي المتواضع، أن ننظر في قضية النظرية الثورية اليوم، وبالتالي النظر في دور المثقف/ المناضل الذي يتبنى مثل هذه النظرية في محاولة فهم الزمن الحالي، ووضع خطط التحرك لتغييره. ولا بد من الروح المنفتح في ذلك، حتى يمكن التطلع لبناء "الالتقاء في إطار التنوع".

وفي سياق تناوله لشعار: البديل للنظام النيو ليبرالي المعولم والمسلح، ينطلق سمير أمين من ثلاث فرضيات تحليلية للنظام الامبريالي في المرحلة الراهنة، وحملة الولايات المتحدة الامريكية للسيطرة على العالم. الفرضية الأولى:

إن النظام العالمي لا ينتمي "لما بعد الإمبريالية"، بل هو نظام إمبريالي. وهو في ذلك يحتفظ ببعض الصفات الأساسية والدائمة مع النظم الإمبريالية من مراحل التوسع الرأسمالي السابقة، فهو لا يقدم لشعوب التخوم، أية فرصة "للحاق"، أو الاستفادة من "مزاي" الاستهلاك المرتفع، المقصور على أغلبية شعوب المركز. إنه لا ينتج، ويبعد إنتاج، إلا تعميق الهوة بين الشمال والجنوب.

الفرضية الثانية:

تتمحور استراتيجية السيطرة للولايات المتحدة حول الطبيعة الجماعية للإمبريالية الجديدة، وتستغل نقاط القصور والضعف في الحركات الاجتماعية والسياسية "ضد- النيو ليبرالية".

وفي إطار هذه الاستراتيجية، اختارت الولايات المتحدة توجيه الضربة الأولى في المنطقة الممتدة من البلقان وحتى آسيا الوسطى، مروراً بالشرق الأوسط والخليج. فلماذا هذا الاختيار لأول الحروب الأمريكية للقرن الواحد والعشرين؟ ليس بسبب احتمال وجود أعداء أقوياء، وإنما بالعكس لأن المنطقة تمثل البطن اللين للنظام العالمي، الذي يضم مجتمعات لا تستطيع، لأسباب مختلفة، مقاومة العدوان بالحد الأدنى من المقدرة.

والاستيلاء على هذه المنطقة يحقق منافع أخرى، فالمنطقة غنية بالبترول والغاز، وتحكم الولايات المتحدة فيها بمفردها يضع أوروبا في حالة تبعية خطيرة، ويضعف بذلك قدرتها على المناورة مستقبلاً.

وبآتي التأييد المطلق للتوسع الإسرائيلي بشكل طبيعي في هذا الإطار، حيث تقوم إسرائيل في الواقع، بدور القاعدة العسكرية الدائمة لخدمة الولايات المتحدة.

الفرضية الثالثة:

إن اللحظة الراهنة تتميز بخطورة شديدة، بما يجعل المقارنة مع أوضاع الثلاثينيات أمراً وارداً. وكما فعل "هتلر"، قرر رؤساء الولايات المتحدة إحلال القوة الغاشمة مكان القانون.

ويجب أن تفهم القوى اليسارية المناهضة للعولمة أنه في مواجهة هذه الاستراتيجية الإجرامية الثابتة، لا تكتسب أية استراتيجية مضادة الفعالية إلا إذا اتخذت من المعارك ضد الحروب الأمريكية المحور الرئيسي لتحركها. فما قيمة أي خطاب عن "التحرر" و"المقاومة" و"الفقر"، أو "حقوق الإنسان" اليوم، إذا كان الموجود على جدول الأعمال يرتب للشعوب مستقبلاً أسوأ، مفروضاً بالقوة العسكرية؟

أما عناصر الاستراتيجية الشعبية المضادة، فيحددها الراحل سمير امين كما يلي:

أن المحور الأساسي للتحرك في اللحظة الراهنة، لا يمكن إلا أن يكون النضال ضد "الحروب الأمريكية"، وبناء أكبر جبهة من جميع القوى التي يمكن أن تقف ضدها. وهذا يتطلب :

تشجيع التقارب بين الشركاء الكبار في العالم الأورو-آسيوي، وهم أوروبا، وروسيا، والصين، والهند، بصفة أساسية من خلال القدرة على بناء إطار يساري داخل هذه البلدان، يفرض عليها تبني مطالبه الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي تنطلق من قضايا التقدم الاجتماعي ووقف سياسات الدعم للولايات المتحدة ووقف الحروب وتكريس سياسة مواطنة ديمقراطية وبناء مشاريع التنمية الاجتماعية.

وإعادة الحياة لتضامن الشعوب الأفرو-آسيوية (روح باندونج)، أي إعادة الروح لتضامن القارات الثلاث عبر بناء البدائل الوطنية الديمقراطية وشق الطريق صوب التقدم الاجتماعي وبناء أسس الاعتماد المتبادل بين الدول على نطاق عالمي، ما يعني إزاحة أنظمة التبعية والكمبرادورية والتخلف والحركات الأصولية.

وعلى حركات المقاومة، ونضالات الشعوب، أن تفهم ذلك هي الأخرى.... أن تفهم أن مشروعاتها للتحرر وللتقدم الاجتماعي، والديمقراطية، لن يكون لها مستقبل إلا عبر أنظمة تقدميه وطنية وديمقراطية - في طليعتها قوى اليسار الفلسطيني الثوري - بما يمكنها من مجابهة الكيان الصهيوني وهزيمته، ومن ثم تحقيق دحر الوجود الامبريالي في بلادنا العربية.

سمير أمين والإسلام السياسي :

" لقد جرى إختراع الإسلام السياسي الحديث في الهند على يد المستشرقين لخدمة السلطة البريطانية، ثم تبناه وبشر به المودودي الباكستاني بكامله. وكان الهدف هو ((إثبات)) أن المسلم المؤمن بالإسلام لا يستطيع العيش في دولة غير إسلامية - وبذلك كانوا يمهّدون لتقسيم البلاد - لأن الإسلام لا يعترف بالفصل بين الدين والدولة حسب زعمهم. وهكذا تبنى أبو العلاء المودودي فكرة الحاكمية لله (ولاية الفقيه؟!)، رافضاً فكرة المواطن الذي يسن التشريعات لنفسه، وأن الدولة عليها أن تطبق "القانون الديني" الساري للأبد (الشريعة)، ما يعني بوضوح شديد أن الإسلام السياسي - كما يقول سمير امين - "يرفض فكرة التطور والحداثة المحرّرة، ويرفض مبدأ الديمقراطية ذاته - أي حق المجتمع في بناء مستقبله عن طريق حريته في سن التشريعات" .

أما مبدأ الشورى الذي يُدعى الإسلام السياسي أنه الشكل الإسلامي للديمقراطية، فهو ليس كذلك، لأنه مقيد بتحريم الإبداع، حيث لا يقبل إلا بتفسير التقاليد (الاجتهاد)، فالشورى لا تتجاوز أياً من أشكال الاستشارة التي وجدت في مجتمعات التخلف الاقطاعي ما قبل النهضة الأوروبية والحداثة، أي ما قبل الديمقراطية".

فالإسلام السياسي -كما يضيف سمير أمين- "يهدف إلى إقامة أنظمة دينية رجعية صريحة، مرتبطة بسلطات من طراز ((المماليك))، أي سلطة تلك الطبقة العسكرية الحاكمة قبل قرنين من الزمان. ومن يراقب عن كثب الأنظمة في العالمين الإسلامي والعربي راهناً يجد أنها - كما الحركات الإسلامية - تضع نفسها فوق أي قانون (بادعاء أنها لا تعترف إلا بالشرعية). وتستولي على كل مكاسب الحياة الاقتصادية، وتقبل، باسم ((الواقعية))، أن تندمج في وضع متدنٍ، في العولمة الرأسمالية لعالم اليوم، وبالتالي لا يمكن إلا أن يربط بينها وبين تلك الأنظمة المملوكية. وينطبق نفس التقييم على نظيرتها من الأنظمة المدّعى بإسلاميتها والتي ظهرت مؤخراً، وبالتالي لا يوجد اختلاف جوهري بين التيارات المسماة ((بالراديكالية)) للإسلام السياسي، وبين تلك التي تفضل تسمية نفسها ((بالمعتدلة))، فمشروع كل من النوعين متطابق".

ويستطرد سمير أمين قائلاً: "إن الإسلام السياسي هو مجرد تحويل للوضع التابع للرأسمالية الكومبرادورية، ولعل شكله ((المعتدل)) يمثل الخطر الأكبر بالنسبة للشعوب المعنية، ذلك إن خطاب رأس المال الليبرالي للعولمة لا يتعارض مع خطاب الإسلام السياسي، بل هما في الواقع يكمل أحدهما الآخر تماماً، فالإيديولوجية ((الجماعية)) على الطريقة الأمريكية، التي يجري الترويج لها حالياً، تعمل على إخفاء الوعي والصراع الاجتماعي لتحل محلها ((توافقات)) جماعية مزعومة تتجاهل هذا الصراع، إذ أن استراتيجية سيطرة رأس المال تستخدم هذه الإيديولوجية لأنها تنقل الصراع من مجال التناقضات الاجتماعية الحقيقية إلى العالم الخيالي (الدين)، الذي يوصف بأنه ثقافي مطلق عابر للتاريخ. والإسلام السياسي هو بالدقة ظاهرة ((جماعية))، كما أن نظام الحكم الأمريكي، بما عرف عنه من استغلال لأخطاء الآخرين، يعرف كيف يستخلص فائدة أخرى من الإسلام السياسي. فهو يستغل ((تخبطات)) الأنظمة التي تستلهمه -مثل نظام طالبان- (وهي في حقيقة الأمر ليست تخبطات وإنما هي جزء لا يتجزأ من مشروعها)، كلما فكرت الإمبريالية في التدخل، بفضاظة إن لزم الأمر".

والحركات الإسلامية الوحيدة التي تهاجمها بلا تردد القوى السبع الكبار، هي تلك التي تتخرط - بسبب الظروف الموضوعية المحلية - في مقاومة الاحتلال الإسرائيلي، مثل حماس وحزب الله، وهذا ليس من قبيل الصدفة، فمن الممكن (في ظل الأوضاع السياسية والاجتماعية العربية الهابطة) أن يتصور المرء إسلاماً سياسياً معادياً للإمبريالية، رغم أنه رجعي على الصعيد الاجتماعي، " فقد أثبتت حماس والجihad في فلسطين وحزب الله في لبنان، قدرة في مواجهة العدو الإسرائيلي تفوق فعالية قوى بديلة احتمالية (وطنية ويسارية) ، لكن هل يمكن إغفال أن إسرائيل والولايات المتحدة وأوروبا شاركت في إفشال هذه البدائل؟ " .

وهنا لابد من المراجعة والتحليل لظاهرة الإسلام السياسي برؤية موضوعية إلى أبعد الحدود ، فعندما كان -الراحل سمير أمين- يُسأل عن ظاهرة الإسلام السياسي، "كان دائماً يوضح أنها قبل أي شيء ظاهرة سياسية بحث، وأصحابها أبعد ما يكون عن الإسلام كدين، ليشرح موقفه من هذه الحركات التي نشأت من رحم الوهابية

وجمعية الإخوان المسلمين وتتبنى في فكرها الاقتصادي الرأسمالية المطلقة وفي نهجها السياسي التحالف مع الغرب الامبريالي، وفي برامجها رجعية لا تتناقض مع النظام الامبريالي، فهل معنى ذلك استحالة قيام أي شكل من أشكال التحالف مع هذا الإسلام السياسي؟ بالنسبة لسمير أمين، هؤلاء لا يمثلون الإسلام البتة، فالمشكلة - كما يقول - ليست مع الإسلام والمسلمين، إنما في حركات تتلبس بلباس الإسلام وهي في جوهرها يمينية رجعية، متحالفة (أو قابلة للتحالف) مع الغرب الامبريالي".

في هذا الجانب يرى سمير أمين أن "جميع التيارات التي تدعي الانتماء إلى الإسلام السياسي تعلن "خصوصية الإسلام"، وفي رأيهم الإسلام لا يعرف أي فصل بين السياسة والدين، وعلى أساس هذا الموقف يختار كل تيار من الإسلام السياسي أن يقود معركته على أرضية الثقافة، غير أن "الثقافة" قُلِّصَتْ في الواقع الحالي إلى قول اصطلاحى بالانتماء إلى دين محدد، وفي الحقيقة فإن جماعات الإسلام السياسي لا تهتم بمناقشة الدوغما (العقائد) التي تؤلف الدين، لان التأكيد الشعائري على العضوية في الجماعة هي كل ما يشغلهم، ذلك إن التشديد الوحيد على الدين والثقافة الدينية يسمح للإسلام السياسي بأن يحذف من كل مجالات الحياة المواجهات الاجتماعية الواقعية بين الطبقات الشعبية والنظام الرأسمالي العالمي الذي يضطهدهم ويستغلهم".

على أي حال، إن حركات الإسلام السياسي ليس لها وجود حقيقي في المجالات التي تجري فيها صراعات اجتماعية واقعية بالمعنى الطبقي ضد الاستغلال والاستبداد، بل إن قادتهم يكررون باستمرار أن مثل تلك الصراعات لا أهمية لها، فالإسلاميون موجودون في المساجد ومجالات المدارس المفتوحة وجمعيات الزكاة في إطار العلاقة مع كبار التجار ورموز الكومبرادور والرأسمالية الرثة بكل أنواعها (العقارية والطفيلية والخدماتية)، وهم أيضاً موجودون في الجمعيات الدينية والمستوصفات الصحية، ولكن ليست هذه سوى أعمال "إحسان" تخدم أهداف الحركات الإسلامية وتوسعها بين جماهير الفقراء، وهي أيضاً ليست سوى وسيلة لتكريس التخلف والعداء لكل ما هو وطني تقدمي وديمقراطي، حيث تستخدم الحركات الإسلامية -وبذكاء شديد - الأساليب الديماغوجية في مخاطبة عواطف الجماهير الشعبية الفقيرة العفوية البسيطة، وبالتالي فإن كل وسائلهم ليست وسائل لدعم كفاح الطبقات الشعبية من أجل تحررهم السياسي والمجتمعي، ومن أجل اعتناقهم من كل أدوات الاستغلال الطبقي الجاثمة على صدورهم، وهي أيضاً ليست وسائل ضد نظام الحكم المسؤول عن فقرهم.

فعلى أرض المسائل الاجتماعية الحقيقية (الصراع الطبقي) "يقف الإسلام السياسي في خندق الرأسمالية والإمبريالية المهيمنة، إنه يدافع عن مبدأ الطبيعة المقدسة للملكية، ويجيز عدم المساواة وكل متطلبات إعادة الإنتاج الرأسمالي، ودعم الإخوان المسلمين في البرلمان المصري للقوانين الرجعية الحديثة التي تعزز حقوق ملكية المالكين على حساب حقوق المزارعين المستأجرين (ويؤلفون أغلبية الفلاحين الصغار) ليس سوى مثال بين فئات أخرى، فلا يوجد مثال ولو قانوناً رجعياً واحداً، مقرأً في أي بلد إسلامي عارضته الحركات الإسلامية، وزيادة على ذلك، مثل تلك القوانين تقر وتنتشر بموافقة قادة النظام الإمبريالي".

"فالإسلام السياسي ليس ضد الإمبريالية، حتى ولو ظن "مناضلوه" عكس ذلك ! إنه حليف ثمين للإمبريالية، وهذه تعرف ذلك، ومن السهل أن يفهم المرء والحالة هذه، أن الإسلام السياسي بقي دوماً في صف الطبقة

الحاكمة السعودية والباكستانية، والأردنية .. إلخ، عدا عن ذلك كانت تلك الطبقات منذ البداية الأولى من بين أنشط المشجعين له، كما أن البرجوازية الكومبرادورية المحلية، والأغنياء الجدد، المستفيدين من العولمة الإمبريالية الحالية يدعمون الإسلام السياسي بسخاء، وهذا تخلق عن المنظور المعادي للإمبريالية، واستبدله بالموقف "المعادي للغرب" (تقريباً "المعادي للمسيحية")، الذي لا يفعل بداهة سوى أن يقود المجتمعات ذات العلاقة إلى مأزق ولا يؤلف بالتالي عائناً لنشر السيطرة الإمبريالية على النظام العالمي .

"ذلك إن الإسلام السياسي ليس فقط رجعيّاً في بعض المسائل (ولا سيما فيما يتعلق بوضع المرأة)، وربما هو مسؤول عن التعصب المتطرف الموجه ضد المواطنين غير المسلمين (مثل الأقباط في مصر)، إنه رجعي بأساسه، ومن الواضح بالتالي أنه لا يستطيع المساهمة في التقدم في تحرير الشعب، وبالتالي فإن قوة الشارع الإسلامي هي إلى حد كبير مجرد الصورة المعكوسة لضعف اليسار المنظم، الغائب عن المجالات التي تحصل فيها الصراعات الاجتماعية الجارية" .

وعن تحالف القوى الوطنية والتقدمية مع الإسلام السياسي ، يقول سمير امين : " الإخوان المسلمين لا يسعون إلى مثل ذلك التحالف، بل إنها ترفضه إذا حصل أن اعتقدت بعض المنظمات اليسارية السيئة الحظ بالصدفة، أن المنظمات الإسلامية السياسية قبلتهم، فإن أول قرار تتخذه هذه بعد النجاح في الوصول إلى السلطة، يكون تصفية الحليف العبد بعنف مفرط" ، وقد أثبتت التجارب التاريخية صحة القول بأن الخطاب السياسي الإسلامي في جوهره ليس ديمقراطياً بل نقيضاً للديمقراطية، مع إقرارنا ببعض المراحل الاستثنائية التي دفعت بعض الحركات الإسلامية إلى الموافقة على الديمقراطية كتكتيك مؤقت لا يلغي أبداً جوهرها النقيض، فالحزب الفائز باسم الإسلام لم يتردد في جميع هذه التجارب في أن يحتكر السلطة والقرار "باسم الإسلام"، كما لو كان غيره من المسلمين أو المواطنين العلمانيين واليساريين هم بالضرورة خاطئين كفار، حيث أن من المعروف أن الخطاب الأيديولوجي لجميع الحركات الإسلامية بما في ذلك حماس والجهاد وحزب الله، يلتزم إلى حد بعيد بتكرار أو تأكيد الخطاب السلفي فيما يتعلق بمفاهيم الشورى والعدالة والشرعية من منطلق أو منظور غيبي على النقيض من مفاهيم الحداثة والديمقراطية والمواطنة وحرية الرأي والمعتقد.

بناءً على ما تقدم ، فإن الجمع بين هذه السمات، رفض الديمقراطية، احتكار الحكم باسم الإسلام وتحول السلطة إلى نوع من "الكنيسة" ، ورفض التناقضات مع أي نظام وطني أو مع الحركات والأحزاب والفصائل الديمقراطية التقدمية بالدماء والحروب الأهلية، والامتناع عن إنجاز الإصلاح الاجتماعي التقدمي، وقبول كومبرادورية من درجة سفلى، ورفض مفهومي الوطنية والقومية لحساب مفهوم ما يسمى بـ "الأمة الإسلامية" وبالتالي فإن "الجمع بين هذه السمات - كما يقول سمير أمين بحق - يجعل من الحركة الإسلامية المعاصرة حركة سلفية ماضوية" .

والسؤال هنا: كيف نجحت حركات الإسلام السياسي في ظروف معينة في مصر وبعض البلاد العربية؟
يجيب سمير أمين بقوله: "هذا الأمر يحتاج إلى توضيح للعلاقة بين نجاح العولمة الإمبريالية من ناحية وصعود شعارات الإخوان من ناحية أخرى .. إذ أن الإخوان لديهم قدرة علي ممارسة أنشطة القطاع غير المنظم

في الحياة الاقتصادية والاجتماعية وهذه الأنشطة تعد المصدر الرئيسي لدخل أغلبية السكان في مصر والبلدان العربية غير النفطية، وقد نجح الإخوان في هذه المجالات التي تمارس ثقافة تضفي «المشروعية» علي مبدأ الملكية الخاصة وعلاقات السوق» الحرة «من إنها أنشطة بدائية أو ما يسمى بـ«البازار» والتي لا تدفع الاقتصاد القومي إلي الأمام وتحقيق التنمية، وقد أسهمت الوفرة المالية في بلدان الخليج بطفرة كبيرة في تلك الأنشطة، حيث تضخ تلك الدول الأموال المطلوبة لهذه الأنشطة من خلال القروض والمنح الصغيرة، فضلا عن العمل الخيري «مستوصفات طبية وجمعيات اجتماعية وثقافية دينية.. إلخ» إنها ليست مساهمة في تنمية القدرة الإنتاجية للاقتصاد في أي بلد عربي كبناء مصانع مثلا، إنما ترمي فقط إلي تنمية هذا الشكل من «التنمية الرثة»، فالإسلام السياسي لا ينتمي إلي كتلة المعارضة. كما يزعم الإخوان المسلمون، إنما هو جزء عضوي من بنية السلطة (الرجعية)" ، رغم اختلاف المظهر أو الشكل، فالجوهر من حيث الطبيعة الطبقيّة الرأسمالية الرثة هو جوهر واحد، على الرغم من أن الهدف النهائي لهم يتجلى في الدعوة إلى الخلافة الإسلامية العثمانية أو إقامة دولة إسلامية على مثال تلك الخلافة الظلامية البائدة .

أخيراً ، ماذا تعني الاشتراكية بالنسبة لفقراء شعبنا الفلسطيني وشعبونا العربية ؟ يجب التفكير الماركسي الراحل سمير أمين بقوله:

"تعني الاشتراكية تحرير الإنسانية ، أي بناء تنظيم للمجتمع يعد متحررا من الخضوع للتراكم الرأسمالي ، وهذا هو الرابط بين الاشتراكية والديمقراطية . إن الاشتراكية ليست شكلا محددا من التنظيم المؤسساتي بقدر ما هي مبادئ خلاقة للشعوب تمكنها من ممارسة ديمقراطية عميقة . ومن هنا يمكن الإشارة إلى كون المرء ماركسيا لا يعني التوقف عند ماركس وإنما يمكن البدء به" .

من هنا يمكن قراءة اشتراكية السوق كمرحلة أولى ، لكن لكي تتحقق لابد من شروط واجبة يمكن تقديم مقترح بها :

الأول : وجود أشكال من الملكية الجماعية والعمل على دعمها على امتداد عملية التطور الاجتماعي مع الإيمان بتعددية تلك الأشكال ، مع ارتباطها بالدولة أو المواطنين ، مع إدراك عدم الخلط بين التخطيط المركزي وفقا للنموذج السوفيتي السابق وبين الاشتراكية . وأيضا الوعي بأن الملكية الجماعية لا تستبعد إمكانية وجود مكان للملكية الخاصة بكل أشكالها «أي الملكية الصغيرة» وكذلك الشركات الكبرى ، أو حتى رأس المال المتعدى الجنسية مع الأخذ في الاعتبار وجود إطار معين لعملها.

الثاني : من الضروري أن يتم تقنين أسلوب عمل المالك (دولة ، خاص) بحيث يجمع هذا التقنين بين عاملين متنازعين . هي متطلبات التراكم الرأسمالي ، والتفعيل المتتالي لقيم الاشتراكية . ويأتي المقترح الثالث وهو المتعلق بالديمقراطية ، التي لا يمكن فصلها عن التحرر ، ومن هنا فإن التعبير الأفضل هو تعبير التحول الديمقراطي الذي يعمل على دعم قيم الاشتراكية في ظل إجراءات محددة تمثل سيادة القانون.

لقد تحولت الرأسمالية إلى البربرية وتتدفع نحو الإبادة الجماعية وأصبح من الضروري أن يحل محلها منطق مختلف طالما ترغب في بناء عالم مؤسس على التضامن بين البشر . إن الاختيار اليوم أصبح بين الاشتراكية والبربرية وليس بين الاشتراكية والرأسمالية" .

ما يعني أن نظرية المفكر الراحل سمير أمين لازالت صالحة في عالم اليوم الذي يعرف توسعا رأسماليا كبيرا سيدفع بلدان العالم الثالث أو ما يسميها بالأطراف إلى فقر وبؤس كبير، وهو ما يظهر اليوم بجلاء في بلادنا العربية، الأمر الذي يفرض علينا في كافة أحزاب وفصائل وحركات اليسار العربي، مراجعة التجارب السابقة بصورة نقدية وصولاً إلى الحوار المعمق بين جميع القوى اليسارية العربية لصياغة الرؤى والبرامج الكفيلة باستنهاض النضال التحرري والمجتمعي من أرضية الصراع الطبقي على طريق تحقيق أهداف الثورة الوطنية/ القومية الديمقراطية بأفاقها الاشتراكية.