الثقافة الجديدة

فكر علمي- ثقافة تقدمية

تأسست عام 1953

رئيس التحرير: صالح ياسر

مجلس التحرير

حمدان يوسف حيدر سعيد
رائد فهمي زهير الجزائري
سامي خالد سعدي يوسف
عزيز سباهي كامل شياع
الفريد سمعان هادي محمود
مهدي محمد علي

المواد المنشورة تعبّر عن آراء اصحابها

العدد 338

اغلق العدد في 5 تموز 2010

السعر :2000 دينار

الاشتراك السنوي : (6أعداد) : 50 دولار أو ما يعادلها و100 دولار للمؤسسات.
ايميل رئيس هيئة التحرير:
thakafajadida@hotmail.com
ايميل سكرتارية هيئة التحرير :
thakafajadida4u@gmail.com
عنوان الموقع على شبكة الانترنت :
http://www.althakafaaljadeda.com
عنوان المجلة : بغداد - شارع ابو نؤاس، والرجاء إرسال المطبوعات الجديدة على هذا العنوان.
رقم الايداع في المكتبة الوطنية :781
يمكن تحويل مبالغ الاشتراك على الحساب المصرفي للمجلة :

ALJADID
Lloyds TSB Bank plc
Sort Code 30-93-89
Account No: 1871659
UK

ترجو هيئة التحرير المساهمين في المجلة مراعاة ما يأتي في ما يرسلون للنشر:

- أن تكون المقالة مستوفية لشروط النشر من حيث وضوح التعبير وسلامة اللغة.
- ألا يتجاوز حجم المادة 4000 كلمة.
- ان تكون المادة معدة أصلا للمجلة، لذا نعتذر عن نشر أية مادة تكون قد نشرت قبل ذلك في أماكن أخرى.
- يفضل ان تكون المادة مطبوعة على الكومبيوتر ومرسلة عبر البريد الألكتروني أو على قرص مدمج. أما المكتوبة باليد فنرجو إرسال نسختها الأصلية. وارتباطاً بالتغيرات التي اعتمدتها هيئة التحرير، فيما يتعلق بالتصميم الداخلي، نرجو ان ترسل مع المقال أو الدراسة نبذة مختصرة عن حياة الكاتب أو الكاتبة بحدود 50 كلمة إضافة الى صورة شخصية لنشرها مع المقال أو الدراسة.
- لاتعاد المادة غير المرشحة للنشر، وتتولى المجلة إعلام صاحبها بذلك.
- بالنسبة للمادة المرسلة عبر البريد الألكتروني، تلتزم المجلة بإعلام كاتبها عن صلاحيتها للنشر وذلك خلال شهر واحد من تاريخ وصولها.
- للمجلة حق إعداد أو اختصار التعقيبات التي ترد.

دار الرواد المزدهرة للطباعة والنشر والاعلان

محتويات العدد

5- كلمة العدد

7- **ملف العدد:** الاستاذ الدكتور كاظم حبيب في عيد ميلاده الماسي

8- رسالة تحية هيئة تحرير مجلة الثقافة الجديدة

12- كلمة الدكتور بارِق شُبَّر

13- بعض محطات الذاكرة وانطباعاتها.....حميد الخاقاني

20- كاظم حبيب في مواجهة الإسلام السياسي.....صادق إطيمش

25- كلمة الأستاذ حامد فضل اللّه

28- رسالة شكر وتقدير واعتزاز.....كاظم حبيب

مقالات

30- عودة إلى الديمقراطية والمجتمع المدني.....كامل شياع

38- الهوية أم الخصوصية المعمارية.....موفق جواد

43- نجف . . أبعد من اللاهوت، و أبعد من الحلم.....حيدر سعيد

48- الدولة الوطنية في فكر اليسار العربي.....لطفي حاتم

56- التأمينات الاجتماعية في العراق.....مصباح كمال

نصوص مترجمة

67- اقتصاد السوق الاشتراكية (الصين والعالم): تسياوكِن دِنغ.....ترجمة:عزيز سباهي

73- طرق متقاطعة: حديث صحفي مع فينغزين وانغ وشاوبو تز.....بار بارا فولي

حـــوارات

88- حوار مع الأستاذ محمود عبد الوهاب.....حاوره: خالد السلطان

أدب وفـــــن

97- رحيل قامة كبيرة في زمن التكفير...الدكتور نصر حامد أبو زيد.... وداعا !
124- بيان اتحاد الادباء العراقيين

قراءات:

125- سلطة المثقف المتفاعل.....فاضل سوداني
130- مجازات وصور مبتكرة من عالم الطفولة.....جميل الشبيبي

شعر

137- عاملات العسل / صور قائمة.....حسينة بنيان
140- حقائب.....بلقيس خالد
142- أنا السيل / كوني أميرة لحرائقي.....وفاءالربيعي

قصة قصيرة

144- شيكولاته.....حسين الصواف

فنون تشكيلية

146- د. قتيبة الشيخ نوري طبيب جراح .. ورسام ومصور بارع.....كاظم السيد علي
149- الى "الثقافة الجديدة" مع التحية ..... محيي الدين زه نگه نه

لوحة الغلاف الاول : مقطع من نصب الحرية للفنان الراحل الرائد جواد سليم

لوحة الغلاف الخلفي: لوحة للفنان قاسم العزاوي وهو فنان له معارض كثيرة خارج وداخل العراق

كلمة العدد

المشهد الراهن في بلادنا مقيد بالعديد من المحددات التي تجعل منه مجالا مغلقا الى حد ما، يعيد إنتاج نفس الأنساق السياسية القائمة، لكن بفاعلين و"نخب جديدة" وبتأسيس لتجارب قد تبدو على مستوى الشكل أنها أجرت قطيعة مع التجارب السياسية السابقة في إدارة الشأن العام، وتؤسس لتجربة نوعية، لكنها على مستوى العمق لم تقدم، لحد الآن، جديدا نوعيا.

وترجع أسباب الاستعصاء السياسي المتكرر، وعدم القدرة على دفع العملية السياسية الى الأمام، إلى غياب الإرادة السياسية لدى القوى المتنفذة، وفي غياب اعتماد مبدأ اقتسام السلطة على قاعدة الديمقراطية، بعيدا عن نظام المحاصصة. بحيث أعطت التطورات السياسية التي عرفتها البلاد منذ 2003/4/9، وعبر التجارب الانتخابية والاستشارية، ديمقراطية ناقصة، مشوهة وغير متوازنة، لأن طبيعة السلطة في العراق والتوازنات التي تحكمها تجعل منها غير قابلة للتداول بالمعنى الديمقراطي الصحيح. ثم أن الانتخابات الأخيرة بيّنت أنها جرت بدون رهانات سياسية واضحة، ذلك لأنها لم تشكل مجالا للتباري الديمقراطي حول البرامج والمشاريع المجتمعية، ولهذا فمن "الطبيعي" أنها أعادت إنتاج نفس الهياكل السابقة مع بعض التغيرات غير الجوهرية.

الفترة الأخيرة شهدت ملمحا جديدا تمثل فيما أطلق عليه " انتفاضة الكهرباء " التي نقلت هذا الوضع الى مرحلة جديدة وأكدت التحذيرات التي أطلقت في مناسبات عديدة من أن تفاقم التناقضات المجتمعية وعدم حل المشكلات التي يعاني منها المشهد السياسي المتسم بالاستعصاء الدائم، والذي بلغ ذروته وتفاقم بعد ظهور نتائج الانتخابات البرلمانية الأخيرة، سيفضي الى الانفجار وهو ما حدث فعلا خلال الأسابيع الأخيرة. ولا بد من التأكيد على أن التظاهرات التي اندلعت في العديد من المدن العراقية، وان كان عنوانها الرئيسي: أزمة الكهرباء لكنها في جوهرها تمثل تعبيرا عن حركة احتجاج شعبي ضد الأوضاع الاقتصادية – الاجتماعية المتفاقمة وتعمق الفرز الطبقي/الاجتماعي وضد الفساد وسوء الإدارة والتهميش الاجتماعي الذي تعاني منه قطاعات واسعة من المجتمع.

وفي قلب هذه النشاطات يمكن ملاحظة النشاط المتميز للمثقفين وتصاعد دورهم وتناميه ومشاركتهم في النضالات اليومية للمواطنين في معركتهم من اجل انهاء الاحتلال وانجاز السيادة والاستقلال التامين، وتحقيق الديمقراطية والعدالة الاجتماعية وتحسين الخدمات ... الخ. هكذا شهدنا مبادرات متميزة للمثقفين في العديد من المحافظات العراقية الذين عبروا عن دعمهم وتضامنهم مع الحركة المجتمعية ومشاركتهم المباشرة فيها وتضامنهم مع مطالبها العادلة ورفضهم لكل محاولات احتوائها. وبالمقابل عبروا عن استنكارهم للقمع الذي تعرض له المتظاهرون في البصرة ومدن أخرى والذي أدى الى وقوع ضحايا، مؤكدين على دعمهم لحرية التعبير باعتبار ذلك حقا يكفله الدستور، مع التأكيد على احترام حقوق الإنسان باعتبارها قيمة

عليا من قيم بناء المجتمع المدني، والفصل بين الإرهاب والمطالبة بالحقوق، محيين موقف الجماهير في اخذ زمام المبادرة للتعبير عن مواطن الخلل في أداء المؤسسات الرسمية. وفي بيان لهم صدر في 2010/6/24 دعا أدباء البصرة الى " ضرورة بناء علاقة واضحة بين المواطن ومؤسسات الدولة بعيدا عن أساليب القمع والإذلال والتهميش، والبدء بمحاسبة اللصوص والمرتشين والمقصرين ونبذ المحاباة الحزبية والمشاريع الخادعة ".

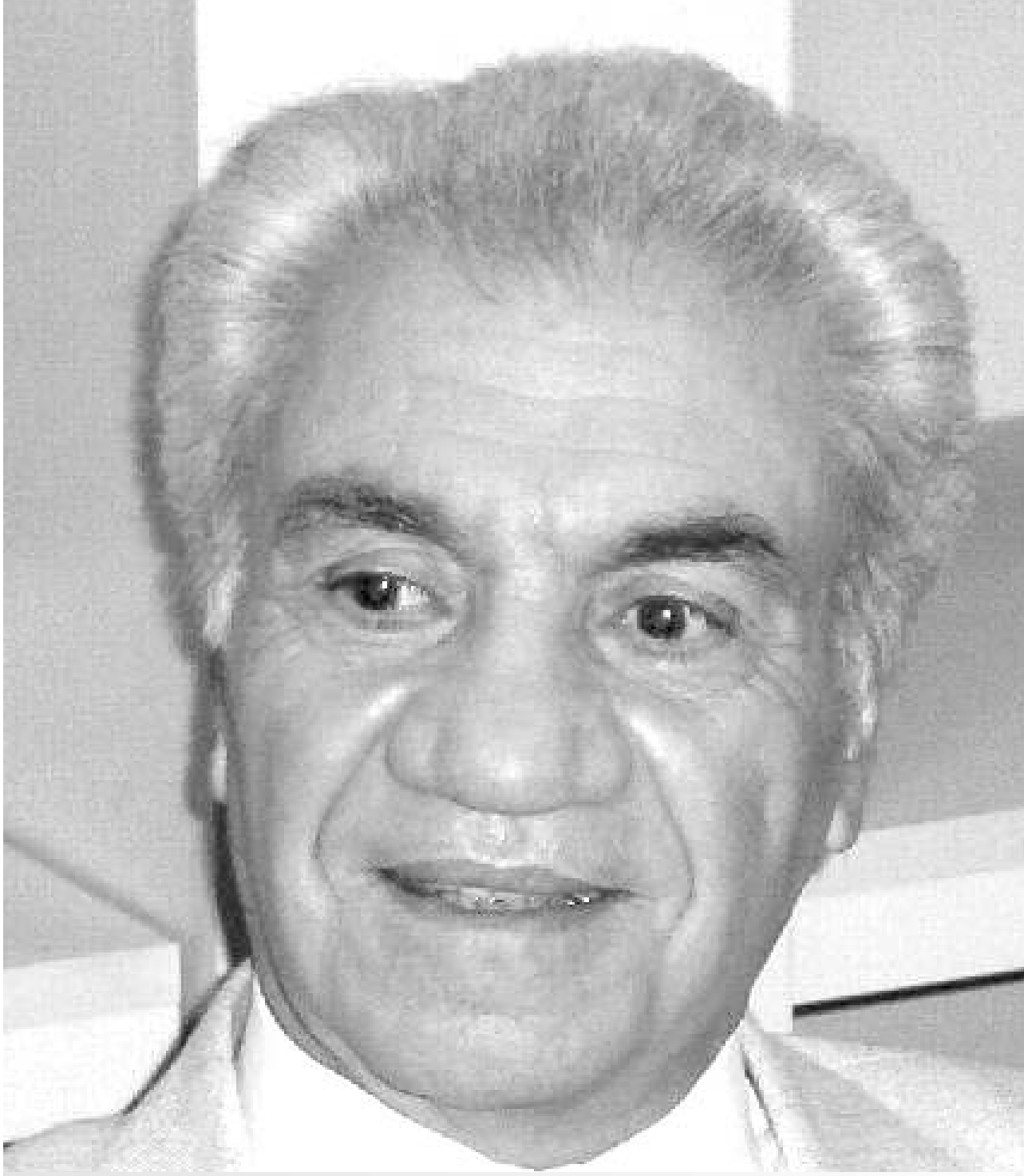
وإضافة الى تلك النشاطات شهدت العاصمة بغداد مبادرة الاعتصام " بالعراقي "، والتي تمثلت بالإعلان عن اعتصام مفتوح يوميا من الساعة السابعة مساء حتى الواحدة بعد منتصف الليل في تحد لقرار منع التجول الذي يخيم على المدينة ابتداء من الساعة الثانية عشرة ليلا يوميا. ويعتبر هذا الاعتصام، بحسب منظميه، شكلا من أشكال الاحتجاج المدني "للضغط من اجل إنهاء الفراغ السياسي والأمني وانهيار الخدمات الذي تمر به البلاد وتشكيل الحكومة بأسرع وقت والكف عن المساومات والتخندقات التي يمكن أن تترك المسألة العراقية مفتوحة على سيناريوهات لا تحمد عقباها". وقد لقي هذا الاعتصام تأييدا واسعا من مختلف أوساط المجتمع، باعتباره محاولة لإنهاء حالة الصمت المجتمعي وتنشيطاً لدور مؤسسات المجتمع المدني للتأثير على صناع القرار والنخب الحاكمة.

إن مشاركة النخب الثقافية بشكل مباشر في الحراك المجتمعي ما هي إلا تعبيرات عن حراك واسع يرفض ممارسات وسياسات القوى المتنفذة. ويعد بالمقابل مؤشرا قويا يترجم مدى حيوية المجتمع ومدى قابليته لبلورة مشروع عصري عابر للمشاريع المحتمية بالهويات الفرعية؛ ذلك أن النخب الثقافية يفترض فيها ان تبقى في نهاية المطاف مصنعا لإنتاج أفكار ومشاريع المجتمع القائمة على فكرة المواطنة.

وإذا ما أحسن تطوير هذه النشاطات التي شهدتها البلاد خلال الأسابيع الأخيرة وترقيتها، فانه بإمكانها أن تساعد على تغيير ميزان القوى لصالح الطبقات الشعبية والقوى المعنية بالتغيير الديمقراطي وبناء الدولة العصرية. ولكن هذا يستوجب انجاز مهام مرتبطة ومتلازمة فيما بينها، يمكن بلورتها في مهمتين أساسيتين:

– مهمة تطوير وتنظيم وتوحيد الحركة المطلبية للجماهير الشعبية والنخب الثقافية، وذلك عبر مساعدتها على بناء أدوات الدفاع الذاتي وتحصينها ضد محاولات الاحتواء والتهميش، وبلورة آليات وأشكال للتضامن فيما بينها. تبرز في هذا السياق أهمية الدفاع عن الحداثة السياسية، في إطار المعركة الديمقراطية. فلا يمكن اختزال الممارسة الديمقراطية بتحويلها إلى جملة من التقنيات، أو في تطبيقات انتخابية، مشخصة في صورة مساحيق مشوهة للمشاهد السياسية، ومطورة في العمق لآليات جديدة في الاستبداد السياسي ولكن المُقَنّع هذه المرة.

– مهمة توحيد القوى الديمقراطية في إطار قطب ديمقراطي يستهدف إقامة نظام ديمقراطي حقيقي. وتفترض هذه المهمة تحديد القوى السياسية والاجتماعية المساهمة في هذا القطب وتدقيق آليات التحالف وتوضيح البرنامج الذي سيناضل من أجله، حيث يصعب التقدم في مجال الإنجاز الديمقراطي دون بناء هذه المرجعية المؤسسة والمؤطرة للفعل السياسي الديمقراطي.



ملف العدد :

الاستاذ الدكتور كاظم حبيب في عيد ميلاده الماسي

الأستاذ الدكتور كاظم حبيب المحترم

تحية طيبة

بمناسبة بلوغكم الخامسة والسبعين في يوم 16 نيسان من هذا العام، 2010، تتوجه إليكم هيئة تحرير مجلة (الثقافة الجديدة) بصادق التهاني مقرونة بأطيب الأماني بموفور الصحة والعمر المديد والعطاء المثمر والمتواصل والمتجدد.

إن (الثقافة الجديدة) تتذكر على الدوام السنوات العديدة التي قضيتموها في العمل ضمن قوام هيئة تحريرها وما بذلتموه من جهود مثابرة لتطوير عملها والارتقاء بها الى ذرى جديدة، كي تظلّ أمينة لشعارها المركزي: فكر علمي .... ثقافة تقدمية، وأن تكون في مقدمة المنابر التنويرية في المشهد الثقافي والإبداعي العراقي عموما، من خلال ما نشرتموه من أبحاث ودراسات ومعالجات جادة على صفحاتها، أو ما قدمتموه من أفكار واقتراحات لتطويرها.

كما أن قراء (الثقافة الجديدة) يتذكرون على الدوام المنجز الفكري الثري للأستاذ الدكتور كاظم حبيب، المناضل والمثقف اليساري الذي اكتوت يداه بالجمر الذي ظل يقبض عليه طوال حياته. ويتذكرونه أيضا وطنيا صادقا، وأحد القامات الاقتصادية الكبيرة في العراق المعاصر والذي تتلمذت على يديه خلال أربعة عقود ونيف أجيال من الطالبات والطلبة في داخل الوطن وخارجه.

وطيلة مسيرتكم النضالية والإبداعية المديدة كنتَ وما تزال تنحاز على الدوام الى قضايا الناس البسطاء والكادحين، مدافعا عن قيم الحرية والعدالة والمساواة والديمقراطية وحقوق الإنسان، مناضلا لا يكل من اجل عراق ديمقراطي فيدرالي موحد ودولة ديمقراطية عصرية...عراق متحرر من كل أشكال الهيمنة والاستغلال والعسف.

مرة أخرى.... نتمنى لكم زميلَنا العزيز د. كاظم موفورَ الصحة والعافية والتألقَ الدائم في مشوارك المعرفي.. وان يظل قلمك يزرع الأمل مبشرا بانتصار قضية الإنسان.

هيئة تحرير مجلة الثقافة الجديدة

14/4/2010

الاستاذ الدكتور كاظم حبيب
سيرة شخصية مختصرة

يُعد الاستاذ د. كاظم حبيب، المولود في مدينة كربلاء في 16/4/1935، واحدا من اهم وانشط الاقتصاديين العراقيين في العقود الاربعة الاخيرة، اضافة الى نشاطه السياسي المعروف حيث انتمى الى الحزب الشيوعي العراقي منذ اوائل الخمسينات وتدرج في المواقع الحزبية حتى اصبح عضوا في اللجنة المركزية وفي المكتب السياسي.

انهى دراسته **الابتدائية والمتوسطة** في مسقط رأسه كربلاء، في حين انهى دراسته الثانوية في عام 1956 في **لبنان**. **علما انه خلال الفترة1955-1958 تعرض للسجن وتم أُبعاده الى بدرة/ محافظة واسط لأسباب سياسية، ولم يطلق سراحه إلاّ** بعد انتصار ثورة 14 تموز 1959 وبعد اكماله دراسته الثانوية غادر الدكتور كاظم العراق متوجها الى المانيا الديمقراطية للدراسة الجامعية، حيث أصبح طالباً في **كلية الاقتصاد في برلين**، حيث حاز منها على درجة **البكالوريوس والماجستير** في العلوم الاقتصادية في عام 1964 ثم واصل دراساته العليا في نفس الكلية حيث حصل على شهادة **الدكتوراة Ph. D** في عام 1968 ، حيث عاد بعدها الى الوطن في نفس العام.

وفي عام 1969 **تم تعيينه مدرسا** في الجامعة المستنصرية ثم رقيّ الى درجة استاذ مساعد في عام 1973 وفي نفس العام (1973) حاز على درجة **دكتور علوم D.sc** من كلية الاقتصاد في برلين (المانيا الديمقراطية انذاك)، **وهي شهادة اعلى من شهادة الدكتوراه** وتؤهل حاملها لنيل درجة الاستاذية (**بروفسور**). ومنذ عام 1975 عمل عضوا في المجلس الزراعي الاعلى بدرجة وزير.

في عام 1978 إعتُقل الدكتور كاظم حبيب من طرف السلطات الامنية التابعة للنظام الدكتاتوري المقبور ثم اطلق سراحه واحيل على التقاعد في نفس العام لأسباب سياسية، وغادر العراق في نهايته متجها الى

الجزائر. وابتداء من عام 1979 عيّن الدكتور حبيب في جامعة الجزائر العاصمة بدرجة استاذ (**بروفسور**) حيث درّس العديد من المواد الاقتصادية في معهدي الاقتصاد والحقوق التابعين لهذه الجامعة، سواء على مستوى طلبة الليسانس أم طلبة الماجستير .

ويعد الدكتور كاظم حبيب واحدا من المثقفين العراقيين الذين ناضلوا ضد النظام الدكتاتوري المقبور **بالقلم والبندقية** معا. فقد أنهى الدكتور حبيب عمله في جامعة الجزائر ليلتحق في أوائل الثمانينات في الحركة الانصارية التي أنشأها الحزب الشيوعي العراقي، بعد انتقاله الى النضال ضد النظام الدكتاتوري، حيث عمل مستشارا سياسيا اضافة الى العديد من المهمات النضالية الاخرى، اضافة الى **تبوئه** العديد من المواقع القيادية في الحزب الشيوعي العراقي بما فيها عضوية المكتب السياسي للحزب انذاك. وبالمقابل ساهم الدكتور كاظم حبيب في معركة تعرية النظام المقبور، على الجبهة السياسية/الفكرية، حيث أصدر في السنوات التي **سبقت** انهيار هذا النظام عدة كتب من بينها: **ساعة الحقيقة. مستقبل العراق بين النظام والمعارضة**، في عام 1996، وكتاب "***المأساة والمهزلة في عراق اليوم***" في عام 2000.

واضافة لذلك أصدر **الدكتور كاظم حبيب**، طيلة حياته العلمية، حوالي 25 كتاباً، هذا اضافة الى الكثير من الدراسات والبحوث والمقالات التي تناولت الجوانب الاقتصادية والاجتماعية والسياسية وفي مجال حقوق الإنسان باللغتين العربية والألمانية. ومن هذه الاعمال:

● كتاب " دراسات في التخطيط الاقتصادي (1974).

● كتاب "دراسات في الإصلاح الزراعي" (1976).

● اتجاهات تطور العلاقات الاقتصادية الدولية الجديدة وأثرها على البلدان النامية (1976).

● كتاب بلدان الجنوب... إلى أين؟.

● "الإيزيدية ديانة قديمة تقاوم نوائب الزمن" 2003 و2004

● "العولمة من منظور مختلف" 2005

● "لمحات من نضال حركة التحرر الوطني للشعب الكردي في كردستان العراق" 2005

● كما صدر له عمل مشترك مع الدكتور زهدي الداوودي بعنوان " فهد والحركة الوطنية في العراق". دراسة نقدية.

● بمقابل ذلك أنجز الدكتور حبيب **خمسة مجلدات** من سبعة مجلدات تحت عنوان " لمحات من عراق القرن العشرين". وهي دراسة اقتصادية اجتماعية وسياسية لعراق القرن العشرين.

– كما شارك بإصدار عدد من الكتب باللغة الألمانية حول قضايا العراق والعولمة وحقوق الإنسان.

واضافة لهذا كله نشر الدكتور كاظم حبيب الكثير من البحوث والدراسات، إضافة إلى عشرات المقالات في الشؤون العربية والدولية والقضايا الاقتصادية والاجتماعية والسياسية في مختلف المجالات الاختصاصية والعامة في العراق والدول العربية وفي ألمانيا. كما شارك في الكثير من المؤتمرات العلمية الاقتصادية في العراق والدول العربية، وألقى الكثير من المحاضرات في ندوات في مجال الاقتصاد والأوضاع الاقتصادية العراقية في أوروبا والولايات المتحدة وكندا.

ولم يقصر الدكتور حبيب نشاطه على القضايا الاقتصادية/الاجتماعية بل هو امتد الى مجالات اخرى من اهمها **مجال حقوق الانسان**، حيث هو عضو في منظمة حقوق الإنسان العراقية في ألمانيا والمنظمة العربية لحقوق الإنسان في القاهرة، وعضو منظمة الدفاع عن حقوق الإنسان في الدول العربية/ ألمانيا. هذا طبعا اضافة الى عضويته في الجمعية العربية للبحوث الاقتصادية في القاهرة، وجمعية الاقتصاديين العراقيين، كما انه عضو نقابة المعلمين في العراق، وعضو نقابة الصحفيين العراقية، وعضو منظمة الصحفيين العالمية. والدكتور حبيب عضو في معهدين للبحوث العلمية في ألمانيا وباحث علمي، اضافة الى كونه رئيس المعهد العربي – الأوربي للبحوث والاتصالات/ برلين.

ننشر ضمن ملف هذا العدد الكلمات التي ألقيت في الاحتفال لتكريم الاستاذ الدكتور د. كاظم حبيب في عيد ميلاده الخامس والسبعين والذي عقد في 17 -ابريل / نيسان، ببرلين.

كلمة الدكتور بارِق شُبَّر، عضو اللجنة التحضيرية

عزيزي ابو سامر الحضور الكرام اهلاً وسهلاً بكم وشكراً على تلبيتكم لدعوتنا ومشاركتنا في هذا الحفل الكريم هذا التجمع الغفير والذي يشاركنا فيه روحياً المئات من اصدقاء ومحبي كاظم حبيب في ارجاء المعمورة له معانٍ ودلالات كثيرة أود الاشارة الى اهمها:

اولاً: انه يدل على ولادة مجتمع مدني عراقي ينمو وينشط بحيوية عالية ويمتلك القدرة على تنظيم مثل هذة اللقاءات لتكريم مفكري ومبدعي المجتمع العراقي. ومن دواعي الفخر ان يتم ذلك بأستقلالية تامة عن مؤسسات الدولة العراقية والاحزاب السياسية.

ثانياً: انه حدث ذو بعد زماني ومكاني يجمعنا للاحتفال بمناسبة عيد ميلاد إنسان قريب الى قلوبنا وعقولنا، تعرفنا عليه وعرفناه على مدى العقود الماضية ومن خلال التجربة الحسية الملموسة. عرفناه كإنسان مناضل صلب وشجاع يدافع عن الانسان وحقوقه وعيشه الكريم وحريته. كما عرفناه وهو يحمل هموم الانسان العراقي، لا بل هموم الانسان العربي والالماني وهموم الانسانية جمعاء وينسى هموم ذاته. وعرفناه كأستاذ وباحث اكاديمي تخرجت اجيال عديدة من مدرسته الفكرية والعلمية. ثم عرفناه كمفكر عراقي اصيل تصدى وبشجاعة للافكار الفاشية والشمولية والقومية الشوفينية ولم يثنه حرق كتابه الموسوم "الفاشية التابعة" في بداية ثمانينيات القرن الماضي من الاستمرار في مسيرته الفكرية النيرة والعطاء الوفير، لا بل زادت من غزارة عطائه الفكري وخصوصا بعد اسقاط النظام البعثي الفاشي وتحرير الفكر العراقي النير من القيود الشمولية الجائرة في 9 نيسان 2003 .

ثالثاً واخيراً: لهذا التجمع طابع مجرّد عن الزمان والمكان، وهو اننا في الوقت الذي نكرّم صديقنا العزيز ابا سامر نكرّم ايضاً كل المفكرين العراقيين، المناضلين من اجل حرية الفكر وترسيخ الديمقراطية الفتية في العراق. نحن نحتفل اليوم ايضاً بالنهضة الفكرية التي يشهدها العراق منذ التغيير، والتي اصبحت ملامحها بارزة للعيان في كل وسائل الاعلام. برز كاظم حبيب كاحد رموز هذه النهضة وكنتيجة منطقية لتراكم انتاجه الفكري الكمي والنوعي، حيث كتب اكثر من الف مقال اوبحث علمي والّف عشرات الكتب العلمية. وبذلك تألق كاظم حبيب بالمعنى التجريدي وفق منطق الديالكتيك الهيغلي الى مستوى عال من الرقي الفكري وتحول من كونه انساناً ملموساً محكوماً بالزمان والمكان الى كونه مفكراً خالداً دخل تاريخ الفكر العراقي التنويري من اوسع ابوابه.

اليوم يجمعنا كاظم حبيب بشخصه الفاضل وغداً سوف يجمعنا فكر كاظم حبيب النير وعلى مدى الاجيال القادمة، فأطال اللّه عمره وحفظه لعائلته وللامة العراقية.

د.بارق شبَّر

برلين في2010/4/17

بعض محطات الذاكرة وانطباعاتها

د. حميد الخاقاني

جميل أن نحتفي برجل مثل كاظم حبيب، رجل مناضل وعالم في حقله، وكاتب في حقول أخرى. وهو، قبل هذا وذاك، واحدٌ منا. له فينا قَدرَ ما لنا فيه محبة واعتزازاً.

وفي احتفائنا هذا بأبي سامرٍ آثرتُ أن أستعيد لنفسي ولكم لحظاتٍ، أو محطاتٍ عاجلة من زمن مضى بعجالة هو الآخر، عارضا فيها لانطباعات تشكّلت لديَّ، في تلك الأيام، عنه. ولا ريب أن صورتها التي سأعرضها، اليومَ، فيها أثرٌ، ليس مما مضى وحده، بل مما تلا من زمن ما نزال نحياه، وكذلك من التغيرات والتحولات التي حدثت فيه وفينا.

قد لا تشغَل هذه المحطات، واللحظات التي فيها، مسافةً تُذْكَر في سيرة أبي سامرٍ ومسيرته الحافلتين، فلقد عرفته، مباشرة، مطلع السبعينات من القرن الذي مضى، ولم تتوطد معرفتنا ببعضنا إلا في دار الغربة. ولا شك أن بيننا هنا، وفي أماكن أخرى، رفقةٌ وأصدقاء عرفوه وصاحبوه شطراً أطولَ مما كان لي معه، وما يزال. وهم، بهذا، شهود أحوال وظروف، وكذلك أزمنة، غير تلك التي عرفته فيها . ولهذا فهم، والحال هذه، أكثر قدرة وجدارة مني في الحديث عن جوانب من هذه السيرة نضالا وعلما، وأفعالاً وردودَ أفعال، وطرائق تفكير. وهكذا يُمكن لهم أن يأخذونا إلى جوانب منه وفيه، ما أزال، وربما كثيرٌ سواي، يجهلها، فيزيدون معرفتنا به وبخصاله معرفةً أوسع وأعمق .

وأبو سامر، كما أرى، جدير بمثل هذه القراءات لشخصه وسيرته. والقراءاتُ، أيَّ سبيلٍ أخذت، تظل دوافعَ للقاء وأمكنةً له؟. أليس صاحبنا هو، اليومَ، دافعًا للقائنا هذا، ومكانا له، في أزمنة غدت دوافع اللقاءات فيها نادرة، أو عصيةً، كما ندُرت أماكنها وضاقت؟

لا أعني بالمكان، هنا، حيِّزاً جغرافيا مألوفا، وإنما أقصده بوصفه جغرافيا فكرية وروحية، وثقافية عموما. فما دام المرء يفكّر ويكتب أفكاره، ويوصلها للناس، يصبحُ دافعاً للقاء ومكانا له. فالكتابة، أياً كانت أشكالُها وحقولها ودرجاتُها، تظل مكانا للقاء، تطابقنا معها، أو لم نتطابق، أخذنا منها أو لم نأخذ.

وسبلُ الذهاب إلى كاظم حبيب ـ المكان، واللقاء معه، أو الالتقاء فيه، أومن خلاله، متعددة :

ـ أكثر من خمسة وعشرين مؤَلّفا، إلى يومنا هذا، ومقالات يصعُب عدُّها، في شؤون مختلفة: سياسة واقتصادا وثقافةً واجتماعا.

ـ نضال سياسي شغل المساحة الأوسع من حياته. وهي مساحة حفلت بمواقف سياسية وفكرية ، وصراعات وتجارب مريرة في السجن والاعتقال، والاختفاء والنفي والنشاط الأنصاري، وما رافق ذلك كله، ونتج عنه من وعي وسلوكات أتت بها ظروف أزمنتها وشروطُها.

ـ جهود أكاديمية في جامعات ودور علم مختلفة، عراقية وجزائرية، خلَّفت آثارها في تكوين طلبته، ومنحتهم أدوات ومناهج للتفكير والبحث، وتناول الظواهر والموضوعات في

ميادين العلم التي دروسوها عليه.

هذه جميعها، وغير قليل سواها، سبلٌ وأمكنة للقاء به، أو عنده. وهي، بهذا المعنى، لقاءات وأمكنة للحوار والجدل واكتساب المعرفة. أمكنة يأخذ الذاهب إليها، منها بمديات وأشكال متباينة. فمثل هذه اللقاءات، في مثل هذه الأمكنة، مصادر اغتناء، لا يغيّر فيه أن نختلف، معها، في هذا الأمر وذاك، أو نتناقض وإياها، أو حتى نرفضها.

فالاختلاف والتناقض عند أهل العقل، في ثقافتنا والثقافات الأخرى، مصدران للمعرفة والاغتناء لمن يشارك فيهما، ويقصد أمكنتهما الروحية والعقلية، وذلك إن تهيّأت القدرةُ والإرادة في من يقصدهما، على أن يرى فيهما حالةَ أخذ وعطاء جدليين. يُصغي لمنْ، أو لما يختلف معه ويتناقضُ. يتغيّر من خلاله، ويُغيّر فيه. يفقهُ خطأه في صواب من اختلف، أو ما اختلف معه، ويدرك صوابه، هو، في خطأ وضلال ما تناقض، أو من تناقض وإياه.

ألا يردّد كثيرٌ من أبناء هذه التي نُطلقُ عليها "أمتنا" تلك المقولةَ ـ الحكمة التي أوردها الرواة منسوبةً للرسول (ص)، والتي ترى في الاختلاف رحمة؟. ولن يكون الاختلاف رحمة إلا إذا كان حوارا وجدلا في تأمل الأحوال، والاجتهاد فيها، بغيةَ إدراك الحق والحقيقة. وهو يصبح نعمةً حينما تتحرك بفضله العقولُ، لتفقه تغيرات الأزمان وتحولاتها، وتكدّ في البحث عما هو ناجعٌ لمعضلاتها.

لكن أغلب الناس في هذه الأمة قد عجزوا، والعياذ باللّه، عن أن يفقهوا، إلى يومنا هذا، دلالات تلك الحكمة. ولم يروا في الاختلاف، مذ بدأ تاريخهم، إلا نزاعا وشقاقا، ظلت رايات المتناقضين والمختلفين فيه تقطرُ دما، لا يكاد ينقطع سيلُه إلى يومنا هذا!. فكلٌّ يرى أن الحقّ والحقيقة لا تخرجان عنه، ولا تعرفان أحدا سواه!، وهو المُفوَّض بحملهما وتعميمهما بالكلمة والسيف معاً!

ولقد أصابنا، نحن المؤمنين بالجدل ومنطقه، وبفكرة النقيض ونقيضه، غيرُ القليل من أعراض هذا المرض الوبيل، فصرنا، زمناً، لا نطيق اختلاف بعضنا عنا، وتناقضهم معنا. ولأبي سامر حكايات في هذا. كان في بعضها مُستَهْدَفاً، وفي بعضها الآخر مُستهدِفاً، شأن كثيرين منا. ألسنا بعض أبناء هذه (الأمة) وثقافتها هذه؟

كان الفكر مكان لقائي الأول بأبي سامر، دون أن أكون قد رأيته بعدُ. حدث أن قرأت له، في سنتي الجامعية الأخيرة، مقالة، أو اثنتَين، في الاقتصاد. ووجدتني، بعد هذا، أرغب في قراءة ما يكتبه، في هذا الميدان، رغم أن ميلي الأدبي، حينذاك، لم يكن يبعث فيّ رغبة للانشغال بما لا قرابةَ، مباشرةً ، له مع الآداب والفنون والفلسفة.

في تلك الأعوام كنا نقيمُ، نحن طلبة قسم اللغة العربية في كلية التربية، بدعم أساتذتنا الأفاضل وإشرافهم ، مهرجانا سنويا للشعر. وكانت الجامعة، في تلك الأيام، ما تزال ذات هوىً يساري، في الغالب، لم يكن النظام قد أعدَّ عدتَه، بعدُ ، لكسره، وتبعيث الحياة في البلاد. وكانت تلك المهرجانات مقصدا لطلاب كلياتٍ وجامعات أخرى، بينهم طلبة في الجامعة المستنصرية، حيث كان كاظم حبيب يلقي محاضراته منذ العام الدراسي 1969- 1970 وأذكر أن أحد هؤلاء الطلبة قد تحدث، ونحن نقف خارج القاعة، عن هذا المحاضر الجديد ومنهجه وأسلوبه المختلفين في عرض مادته لطلابه، حيث لا

يعود الطالب متلقيا لما يقوله أستاذه فحسبُ، بل ينبغي عليه أن يتفاعل ويتأمل ويفكّر، ويستنتج بنفسه، أي أن يصبح عقلا فاعلا، يتغيّر ويُغيّر في الآن ذاته. وأذكر أننا اغتبطنا لما سمعنا من شهادة عن واحد منا. لا ريب أن اغتباطنا ذاك يُنبئُ عن ميلٍ لما نؤمن به من فكر، ولمن يمثّل هذا الفكرَ منا. لكنه لم يكن ميلَ التعصّب المصاب بالعماء، قدرَ ما كان ميلاً وهوىً لمن هو، ولما هو، جدير بهذا الميلِ وذاك الهوى .

مثل هذه الشهادة بجدارة كاظم حبيب، ورفقةِ درب له ، نطق بها، بعد سنوات، شخصٌ لم يكن مُحبّا للشيوعيين يوماً. في منتصف سبعينات القرن الماضي، وفي أيام "الجبهة ـ الچبحة"، كما كان يطلق عليها الشهيد صباح الدرة، لم يجد أحمد حسن البكر فكاكاً من أن يتمنى ، يوما، وهو يرى أداء الوزيرين الشيوعيين: الراحل عامر عبد اللّه ، ومكرم الطالباني ، ودور كاظم حبيب في (المجلس الزراعي الأعلى)، في حينها، أن يكون له، في مجلس وزرائه، من حزبه، من هو مثلهم كفاءة ونكران ذات، ومعرفة بميدانه، وبما ينبغي أن يتحقق فيه. ولست أظن أن من اليسير على غير المُحبّ لك، أن يرى نفسه، في لحظة صدق نادرة وعابرة، مدفوعا لمديحك.

ثمة محطة أخرى لي مع أبي سامر، أود ، هنا ، أن أعود إليها معكم قليلا، خاصة وأنها ترجع لأيام كانت مزدحمة بأحوال ولحظات بدَتْ فيها موازين الحياة واللاحياة متساوية، وقد ترجُح، في منعطف منها، كفة الأخيرة على سابقتها. في عام 1987 والعام الذي سبقه لم يعد عداء حكم (البعث) لنا، وهو عداء لم يتوقف يوما، مستترا وخفيا، بل غدا سافرا وشاملاً في مداه وأشكاله، لم تفلت من وحشيته محافظة أو قصبةٌ، لنا فيها رفقة وأنصار ومنظمات. وما أن حلّ منتصف 1978 حتى كانت مقصلة القمع قد قطعت أعناق اثنين وثلاثين فتىً شيوعيا، لم يحدث أن ارتكبوا ذنباً، اللهم إلا أنهم فتيةٌ شيوعيون لا غير.

وأذكر أننا قد توجهنا ، قبل أيام من قتلهم، إلى أدباء وفنانين ومثقفين آخرين معروفين، من حزب السلطة، أو ممن أخذ يقترب إليه، في تلك الآونة، في محاولة لأن يُسهموا معنا، من مواقعهم، في إيقاف هذا الموت. لقد شمل هذا التوجّه، آنذاك، الاتحادات والجمعيات المهنية جميعها، وكان لرفاق كثيرين، بينهم أبو سامر أيضا، أدوارهم فيه. كنا ندرك أن الأمر لن يتوقف عند موتنا نحن، بل سيُفَرّخ موتا بعد موت، بعد موت، تطول الجميعَ، وتَعمُّ البلادَ. وهو ما حصل حقاً، وما يزال يتواصل حتى أيامنا هذه، بأشكاله الوحشية المباشرة غالبا، وبصيغه الرمزية كذلك (عطالة العقل، خراب الروح، انهيار القيم، الانكفاء إلى عصبيات الماضي وأبنيته الفكرية والاجتماعية ، السعي وراء الأوهام!).

محاولتنا تلك، في تذكير المثقف الآخر بمسؤوليته الأخلاقية إزاء موضوعات الحرية والحياة الانسانية، ومصائر الناس الأبرياء، لم تكن سوى عبث. لقد تحدثت بنفسي، عما ينتظر أولئك الفتية، ودلالاته ، وما يمكن أن تنبئ عنه، مع أكثر من أديب ومثقف وفنان، في حينها ، كنت أرى فيهم أصدقاء لي. لكنّ الكثيرين ظلوا صامتين وهم يسمعون حكايتي. لم يدعني أيٌّ منهم أتلمس، ولو إشارة واهنة منه، أنّ الأمر يعنيه، أو يثير قلقه، أو أنه يمكن أن يحيا، بأثر منه، أشكالية أخلاقية داخلية، ما دام يحملُ صفةَ "مثقف!".

أليس المثقف موقفا أخلاقيا، في الأصل؟. القليل منهم أخذ يحاججني في ذلك الموت، مبررا إياه، حتى أنّ أحدهم صار يحدثني عن أهمية "مُنجَز محو الأمية" ، كما أسماه ، وكأنَّ دماء الفتية أولئك ، قرابين لآلهة "محو الأمية" التي لم تُمْحَ قطّ، بل اتسعت لتصبح "أمية حضارية" تكاد أن تكون شاملة ، كما يشهد عليه زماننا هذا!.

هل يمكن للعمى الأيديولوجي، وامتيازات السلطة، أن تجعلا "المثقف" هشّاً إلى هذا الحدّ ، حتى يسكت، ويُديرَ الوجه، عن موت الآخر، ويتطابق مع القتل؟ هل يتطابق الشعر والفن، والثقافة مع القتل؟ هل تجتمع هويّة الإثنين في واحد، يرى هو، أو يرى آخرون فيه، أنه جدير بحمل صفة مثقف؟ ما الذي يبقى من المثقف إذا ما تواطأ مع الوحش، وجلس على مائدته، وشربَ نخبَه المُترَعَ بالدماء؟.

في تلك الأيام كان مبنى (طريق الشعب)، في شارع السعدون، أحد المواقع القليلة المحاصرة التي ظلّت لنا. نأتيه مرصودين ونخرج منه مرصودين. يتابعنا البصّاصون إلى بيوتنا وأماكن لقاءاتنا، وحتى إلى جلساتنا الاجتماعية. كنا نصبح، كل يوم، أقل عددا. يُعتقَلُ من يُعتقَل، ويختفي من يختفي، ويهاجر من يُهاجر. وفي أحوال كهذه تشتد حاجة المرء إلى وضوح في الخطوط التي يسير فيها، والعلاقات التي تحدد إيقاع حياته وحركته. غياب الوضوح هذا لن يُنتج سوى الحيرة والارتباك واللامعنى إزاء ما يجري لك ولرفاقك وأهلك، يومياً، من جانب، وإزاء (الكذبة) التي تحياها منذ سنوات، من جانب آخر، وتعرف أنها كذبة!. في مثل هذه الأحوال يستحوذ عليك إحساس بأنك تعدو في فراغ، وتحرث لفراغ.

كان المعيش اليومي يخبرك، كلَّ يوم وساعة، بأن الدولة وحزبها الحاكم وساستها، وأجهزة قمعها خاصة، ليست سوى عدو يلاحقك، ويغرس أنيابه فيك، ولن يرضيَه غير مَحْوك. أما ذاك الذي ذهبت، أو أُخِذْتَ، إليه ، ورأيت فيه، ربما، مشروعا للجدل والصراع الفكري ـ السياسي، قد ينطوي على إمكانية لتقارب ما، يكون لخير البلاد وأهلها، فقد ظهر، ومنذ وقت غير قليل، أنه ليس سوى وهمٍ أخذ بالتشظّي، وهمٍ ينبغي الخروج منه ، والخروج عليه في الوقت ذاته. إما الإمعان فيه، أو إطالةُ أمده ، فهما أكثر من خطأ فادح.

في أيام الحيرة والتحدي تلك، اعتُقِل كاظم حبيب، وتعرض للتعذيب، لمقال نشره في جريدة (طريق الشعب)، يُظهرُ فيه خطلَ السياسات الاقتصادية للسلطة، وأوهام العقلية الإرادوية التي تخطط لها وتديرها، دونما التفات للحاجات والقوانين الموضوعية في هذا المضمار. وحدث أن أُخِذَ للأمن، في الفترة ذاتها، الراحل (ماجد عبد الرضا) أيضا، وكان هو الآخر قياديا، وعضوا في هيئة تحرير الجريدة. كنت وآخرين سواي، من محرري (الطريق) نعرف أن الرجل –أي ماجد– من ذلك الفريق الذي صدّق (الكذبةَ)، ولم يعد يرغب ، أو يقدِر ، أن يرى فيها كذبةً، وقد أسهم وذاك الفريق بقسطهما، كما أرى، في تعطيل اليقظة من الوهم، أو تأخيرها زمنا طويلا، مما جعل الأثمان التي دفعناها أشدّ وطأة وتراجيديةً. حينما عاد إلينا، بعد أيام ، اجتمعنا حوله لنسمع منه حكايةَ ما جرى له هناك، ونأخذ، من تجربته تلك، ما قد يُعيننا فيما ينتظرنا. تحدث الرجل عن أنهم رأوا فيه "ضيفاً" لديهم. أتوا له بسرير في غرفة مجاورة لغرف ضباطهم.

أوصلوا له الصحف، وكانوا يحاورونه بين حين وحين. لم يكن الأمر، إذن ، سوى (تدهور!) في العلاقة بين (حليفين) يمكنُ وقفُهُ، كما قال في وقتها، وظلَّ يقوله، فيما بعدُ. أذكر أنني علّقتُ، في حينها ، متسائلا: "ألا يجد هذا (الحليف)" مكانا غير هذا يحاور فيه (حليفه)؟".

كم من المدهش أن يبلغ اغتراب المرء، السياسي خاصة، عن المعيش اليومي درجةً يتعدى، فيها، حالة العجز عن معرفة النفس وأوهامها، ليصبح هو نفسه صانعَ أوهام يوقع الآخرين في أحابيلها؟ من أين يأتي اطمئنان هذا النمط من الساسة لأوهامهم، وكأنهم في سبات عميق عما يحدث أمامهم، وحواليهم وخلفهم، رغم أنَّ صخب ما يحدثُ يصكّ الأسماع ، ويكاد يوقظ حتى الموتى من عهد عادٍ؟

صورة العدو التي ترسمها لنا تجاربنا، وتجارب رفاقنا اليومية المريرة، عادت لتصبح، في حديث الرجل، صورة "حليف" بيننا وبينه سوء فَهمٍ ، لا غيرَ، يمكن تصحيحه!. ولم يكن للحيرة، والحال هذه، غير أن تزداد حيرة، والغموض غموضاً .

بعد فترة قصيرة ، كما أتذكر ، أتانا (أبو سامر) إلى مبنى (الطريق)، وقد تعافى، بعض الشيء، من آثار "ضيافة" و"حوار"، من نوع آخر، كادا يذهبان به إلى الموت، تماما مثلما حدث لرفاق آخرين كُثُر، في أرجاء البلاد جميعها. أحطنا به، في غرفة (ثقافة)، وشرع يروي لنا حكايته معهم. كان واضحا في روايته. لم يحلل، ولم يستنتج، في حينها. ما كان بحاجة لهذا أو ذاك. تحدث عما جرى له ومعه فقط، وبدقة متناهية، برز، فيها، وجه الآخر بوضوح، وكما نعرفه. وجه قبيح، اختار لنفسه صفة العدو ـ الوحش الذي لا ينطفئ عطشه لدم الآخرين. كانت رواية تضع الأشياء والأحداث في أمكنتها وأطرها الحقيقية، فتبدو لك عارية، مثلما تقوله لك تجاربك، وتجارب رفاقك، اليومية.

وهل ثمة ما هو أشدّ عريا من الملاحقات والاعتقال، والتعذيب والقتل؟ أن تكون في مواجهة الجلاد وحيدا، وأن تقف وحدك (عاريا بين الذئاب)؟*

كان لرواية (كاظم حبيب) تلك، فضلُ إزالةِ الحيرة في نفس من استمع إليها، وتبديدِ الوهم وأعادةِ الوضوح، وتعزيزِ روح التحدي. ثم أنها جعلت من صاحبها أكثر قربا إلى نفسي من ذي قبل.

المشهد الآخر الذي أود الحديث فيه شهدته قراءةً، لا عياناً. تمثَّل لي هذا المشهدُ وأنا أطالع، قبل ما يزيد على العقدَين من الزمان، شهادة الصديق الروائي (زهير الجزائري) عن تجربته الأنصارية في (أوراق جبلية). وهي شهادة أرى أنها، سوية مع ما كتبه الصديق الشاعر (عواد ناصر) عن التجربة ذاتها في عمله الرائع (حدث.. ذات وطن)، من أجمل ما كُتِب في هذا النوع من الأدب.

في أحد مقاطع (اوراق جبلية) يرسم زهير صورة لمكان وصله في الجبل، ولأشخاص كانوا هناك، نقرأ فيها: "ومن مكان متوارٍ بين الشجر وشعاب الجبل جاء القادةُ. مجموعة ملتمَّة تسير بخطوات هيّنة. في رصانتهم حياء منضبط . صفوف الرصاص في أحزمتهم وقد تدلَّت منها مسدسات (توغاريف) . لم نصدّق هيئتهم الجديدة، هيئة القائد المقاتل، فقد اعتدنا أن نراهم في هيئة المناضل المتواري في بدلة معلّم الأرياف المتسلل إلى مدينة مزدحمة، تتحرك عيونه بنشاط حذرٍ، متهيئاً في أية

لحظة لأن يُكشَف ويُقاد للسجن الذي خرج منه قبل أيام .

معالم الشيخوخة بدت واضحة على وجوههم الجافة، كأنهم كبُروا عقداً خلال السنوات الثلاث الماضية .

فوجئتُ بواحد منهم يقفز عليَّ من فوق سقالات البناء. مسح الطين بشرواله وقد تسرَّب خيط من العرَق ليشقَّ طبقة التراب التي غطّت حاجبيه وشاربيه الجديدين. قبل سنوات كنت أراه بسيارة فارهة وبجانبه سيدة جميلة ملفَّعة بالفراء. نموذج لمن كسب من الحياة أجمل ما يُمكن أن يُكسَبَ. كيف أفلت من إغراء تلك الحياة وتلبَّس حياة الجبل".

حين قرأت النص، أول مرة، قلت: لا بد أن يكون هذا القافز من فوق سقالات البناء أبا سامر. السيدة الجميلة والسيارة الفارهة دلَّتاني عليه. كانت أم سامر جميلة، مثلما ذكر زهير، وما تزال. وزهير يعرف أنَّ نساءنا، وهنّ جميلات أيضا، كنّ يزجين لجمالها المديحَ، إن حدث والتقينا عوائل في حفل ما، آنذاك. وليس يسيرا على جميلة أن تمدح جمال جميلة غيرها ، إلا ما ندرَ .

الإفلات من إغراء ما قد تُغدقه الحياةُ على المرء من جمال ورفاه ينبغي أن يكون سمة في الشيوعي خاصة، وفيمن ينشد الحقَّ لوجه الحق عامة. فهو إفلات من إغراء ما يستعبد، واختيار لإغراء ما يحرّر العقل والروح، ويجعل من تحرر الذات هذا شرطاً للانشغال بتحرير الآخر من أسر ما يستعبد.

ولقد عرف أبو سامر الإفلات من هذا الأسر، مبكرا، حين اختار، وهو ابن التاجر والوجيه الميسور، الذهاب إلى الشيوعية، حتى أنه نظَّم ، في تلك السنوات المبكرة، احتجاجا ناجحا على احتكار أصحاب معامل الثلج في كربلاء، وزيادتهم لأسعاره في الصيف اللاهب . وكان والده من أصحاب معامل الثلج هؤلاء.

والإفلات من هذا الأغراء طاقة ما تزال ماثلة فيه، كما أرى . وهي تأخذه اليوم، وهو في منتصف السبعينات من عمر نرجو له أن يكون مديداً، إلى كتابة ومواقف غير مهادنة، رأينا فيها صوابا، أو لم نرَ. ولكن سعيه لقول ما يراه، أو يظنه حقا، يشير إلى رغبة جليّة في الإفلات من هذا الإغراء، أياً كان مداه ومصدره.

منذ ما يقرب من عشرين عاما شرع أبو سامر في الالتفات إلى الماضي، ومحاولة تأمّله، واستعادته مُقلّباً إياه، ناقدا للذات حينا، ولرفقته حينا آخر. غاضباً عليها (الذات) في هذا المقطع أو ذاك من مسيرة طويلة، أو في هذا المنعطف وغيره، أو غاضبا على غيرها. وتلك أحوال مرَّ بها آخرون من رفقته، وكتبوا فيها .

مثل هذا التأمل وما يصحبه من نقد وغضب، أو حتى أسف، أو ندم على أمر هنا أو هناك، لا يتحقق إلا حين تكون هناك فسحة لمثل هذا التأمل والاستئناف مع النفس ومشاريعها. وهي فسحة لم تكن في متناول اليد والعقل، آنذاك، حيث الانشغال بما هو يومي في السياسة ومتطلباتها، وفي الأحوال التي فُرض على حزب أبي سامر، حزبنا، أن يعيش وطأتها .

ثم إن الاندغام في مشروع ما، سياسي أو فكري، يجعل ممن يعيش مثل هذا الاندغام، غير قادر، إلا نادرا، على وضع مسافة بينه وبين ما يقوم به، أو يشارك فيه، في ظروفنا تلك خاصة.

هذه المسافة تهيأت لأبي سامر، في السنوات الأخيرة، ولرفقة آخرين سواه.

وجميل أن يكثر بيننا من يتأمل في ماضينا وتاريخنا، وفي تاريخ أهلنا وبلادنا، قريبه وبعيده. لكن هذا التأمل، شأن كلِّ قراءة ومساءلة للتاريخ، يظل مغامرة محفوفة بالمخاطر إذا ما جعلنا من ذواتنا محورا لهذه القراءة، واقتصر تأملنا وحركته على مناطق غيرنا، من هذا الماضي، وأدوارهم فيه، دون أن نحرث مناطقنا وأدوارنا نحن كذلك، أو لا نتأمل تلك، في الأقل، بمعزل عن هذه ، وكأن هذه لم تسهم في صنع ذلك الماضي، ولم تكن لها أدوار فيما حدث أو كان .

إعادة قراءة الماضي، خاصة ممن ساهم في صنعه بأيّ قدر كان، ينبغي أن لا تنطوي، كما أرى، على صدمة اللقاء المفاجئ مع هذا الماضي، ومع الذات التي ساهمت في صنعه، أومع الآخر الذي شاركني في تشكيل صورة ذلك التأريخ، تطابقا واختلافا. صدمة المفاجأة هذه لا تعني غير الغفلة، وغير أني أكتشف نفسي وشركائي وتأريخي فجأة، كأنني لم أعش ذلك التاريخ من قبلُ. مثل هذه القراءة لا تزود الناس، بالتالي، بمعرفة حقيقية بالتأريخ، وتظل ، في جوهرها أحادية النظرة، نقصد منها أن نخرج بذواتنا، من ذلك الماضي، طاهرة نقية، لا تشوبها منه شائبة تُذكَر، لا الآن ولا فيما مضى!.

تأمل التاريخ نقديا، عبر علاقة ارتباط وانفصال جدلية معه، هو ما يمكن أن يجعلنا، كما أظنّ، أغنى خبرة، وأنضج في التعامل مع عِبَره، وعلى استعادته، بطريقة أخرى، إلى حاضرنا، تجعل منه امتدادا للمستقبل مختلفاً .

وبهذا المعنى أقول لأبي سامر: لك أن تغتبط بهذه السيرة والمسيرة الحافلة، وتزهو بما أحببت فيها، وما لم تحب، وبما قد تكون ندمت عليه، أو لم تندم، فالأشياء يا أبا سامر لا تؤخَذ منزوعة عن سياقاتها، تأريخا وثقافة واجتماعا. هكذا هي الحال، سواء تعلق الأمر بالفرد أو الجماعة. فمثلما للظروف وسياقاتها أدوارها، فكذلك للأفراد قسطهم، وللجماعات حصتها، فيما ينشأ من أحوال، وفيما تؤول إليه أمورها، وقانا اللّه وأهلنا شرّ الحصص والمحاصصات، ومن تحاصص باسم الناس عليهم!.

ولنا نحن، رفاقك وأصدقاؤك، أن نقدر سيرتك ومسيرتك هاتين، فخورين بهما، متأملينهما قبولاً واختلافا.

* عنوان رواية للكاتب الالماني برونو آبيتس عن معتقل بوخينفالد، الذي كان أحد المعتقلين المناهضين للفاشية .

كاظم حبيب في مواجهة الإسلام السياسي

د.صـــادق إطـيـمـــش

قُدسية المدينة التي وُلد وشبَّ فيها، والطقوسُ الدينية التي تعيشها كربلاء منذ أن عُرفت بهذا الإسم الذي جعلها مركزاً للأسى الدائم لكل أولئك الذين يفتشون عن التأسي الحقيقي فلا يجدونه إلا في أجوائها التي عاشها كاظم حبيب عن كثب وتعامَل معها عن قرب فجعل منها مادة علم غزيرة أبحر بها عبر السنين حاملاً معه هموم أولئك المتأسين ودموعهم بل ودمائهم التي لم يبخلوا بها حتى وإن جرت من أطفالهم الذين دفعوا بهم إلى مواكب التمسك بالمنقذ الغائب عنهم بعد ان يأسوا من المنقذ الحاضر بينهم . الهموم والدموع والدماء التي تحاضنها كربلاء ليس في الأوقات التي تُباح فيها دون حدود فقط، بل وفي كل يوم يمر عليها لتُصبِح على كل ذلك ثم تغفو عليه إغفاءة قد لا تطول لتعيد مشاهد الحزن من جديد، هذه المشاهد التي اصبحت جزءً من هذه القداسة التي إلتصقت بالمدينة واهلها حتى صنفها البعض ضمن العبادات التي لا يرقى إليها الشك، وجزءً من المناسك التي لا يطالها الجدل وعنصراً ثابتاً من عناصر النهوض باقتصاد المدينة أيضاً. نعم كل ذلك قد رآه وتلمسه واستشعر به الطفل والصبي والشاب كاظم حبيب، إلا أن ذلك كله لم يكن كل ما رآه. لقد رأى في الهموم والدموع والدماء أحاسيس قوم لا تريد ان تعبر من خلالها عن طقوس دينية وعقيدة مذهبية فقط، بل تحاول، نعم تحاول، ان تجعل الآخرين يشاركونها حياتها اليومية البعيدة عن أجواء كربلاء، مآسيها المتكررة في كل مفصل من مفاصل حياتها التي لم يعترف بها أولو الأمر كحياة لها حقوق وعليها واجبات، واجبات تعددت مصادرها وقَلَّ مَن ينوء بحملها أو يشارك بإحساسه على الأقل بثقل هذا الحمل وعِظَم هذه التكاليف.

في اجواءٍ كهذه قد ينزع المرء إلى العواطف التي قد تأخذ صاحبها إلى أضعف الإيمان تجاه المغلوبين على امرهم ، وقد يلجأ المرء ايضاً إلى السير على نفس نهج البؤساء بانتظار الغائب معهم كأبسط تعبير عن الإرتباط بهم ، وقد يتجاوز كل ذلك إلى الباحات الواسعة التي تنفتح عليها أبواب القسمة والنصيب فتطمئن النفس بهذا الكم من الرضا بالقدر المكتوب ، وقد يتربع البعض على أرائك بيته الزجاجي ليجعل البؤس حقاً يفرضه الكبار على الصغار، والغني على الفقير، والسيد على المسود، والحاكم على المحكوم. وتتكاثر الإحتمالات التي وضعت كاظم حبيب أمام خياره الذي وجده في الفكر الذي قاده إلى تحليل ظاهرة البؤس ودراسة حالة البؤساء. فتناثرت عليه الأسئلة التي جعلته يظل عاكفاً على إكتشاف أجوبتها في تلك ألأجواء التي لم تمنع قدسيتها من وضعها على مشرحة الفكر الإنساني الذي تدعي تبنيه وتعلن عن الإلتزام به. فإذا بها لم تصمد أمام الوعي الإنساني العلمي الذي سار كاظم حبيب على دربه، مؤكداً لإكتشافات مَن ساروا قبله على هذا الطريق والذين أثبتوا كيف يبتعد المقدس عن

قدسيته حينما يُدَنَس بالفكر الساعي لإدخاله ضمن سوق المقايضات التي لا تخلوا من التحايل ولا تتنزه عن التقلب والتلون حسب ما تقتضيه الحالة السائدة. وبفكره الذي أخذت تزداد زاوية إنحرافه نحو فقه فلسفة البؤس، وسبر غورها واستنطاق دواعيها، تبنى كاظم حبيب موقفاً ثابتاً وتسلح بسلاح العلم الذي واجه به مَن حملوا المقدس بيد والمسدس باليد الأخرى ليسمعهم أغنية المعري التي تَغنى بها هو أيضاً :

في اللاذقية ضجـــــة
ما بين أحمد والمسيح
هذا بناقوس يـــدق
وذا بمأذنة يصيـــح
كل يعزز ديـــــنه يا
ليت شعري ما الصحيح

داعياً مَن ربطوا ما يصورونه ديناً بما يسعون إليه من تسلط على البلاد والعباد، إلى العودة إلى ما يدّعون الإيمان به واستحضار أسسه وفك رموزه التي جعلت تحرير الإنسان من الجهل والوهم من مهامها الأولى حينما قالت له "إقرأ".

لقد تصدى كاظم حبيب بفكره العلمي ومنهجه الفلسفي إلى مُسيسي الدين أو مؤسلمي السياسة الذين يسعون في كل مسمياتهم هذه إلى هدف واحد يرتبط بالسياسة أكثر مما يفكر بالدين مجرد تفكير. لقد تصدى للخطاب الديني مُمثلاً بأحزابه السياسية وليس للدين كما يريد العاجزون عن مواجهة الفكر العلمي وصف مثل هذه المواقف التي قال عنها كاظم حبيب في إحدى روائعه حول هذا الموضوع :

"نحن بنات وأبناء هذه الدول (النايمة) حديثاً لا نزال شهود عيان على حالة التسابق الجارية منذ سنوات بين حكومات دول عربية وإسلامية من جهة، ومؤسسات دينية متطرفة و"معتدلة" من جهة أخرى، في المزايدة الفعلية حول مَن في مقدوره ممارسة أشد اشكال التضييق على الحريات العامة للفرد والمجتمع ومصادرة الديمقراطية بذريعة عدم نضوج الشعب أو بذريعة الدفاع عن الإسلام والقيام بمنع هذا الكتاب أو ذاك، وتكفير هذا الكاتب أو تلك الكاتبة، أو اتهامهما بالزندقة والهرطقة أو الإلحاد، والدعوة إلى قتل هذا وتلك، أو تطليق زوجة هذا العالم أو ذاك، أو حرق كتاب هذا الأديب أو تلك الأديبة، أو الإساءة المستمرة لهم جميعاً، أو إقامة الدعاوى ضدهم وتقديمهم للمحاكمة. وأمامنا حالات عديدة في مصر وفي العراق فالقتل من قبل هذه القوى الهمجية يشمل كل مثقف ومثقفة وكل متعلم ومتعلمة قادر أو قادرة على أن يريا الأمور بعيون سليمة. وقد حصد الموت مئات ألوف البشر خلال السنوات الخمس المنصرمة والحبل على الجرار حتى الآن، وأن تقلص العدد اليومي للقتلى والجرحى".

هذه القوى التي لا منطق لها **سوى وصم الفكر بالكفر لتشابه حروف المصطلحين** والتي شخصها كاظم حبيب كما يشخص الطبيب الناجح أعراض مرض مريضه ليصف له العلاج اللازم لشفائه. وهكذا يقودنا الفكر العلمي النير إلى تشخيص الدواء فيقول :

"كيف يفترض أن تواجه هذه الحالة

المستعصية في العالمين العربي والإسلامي؟

***منذ البدء لا بد من الاعتراف بأن العالمين مريضان أو مصابان بعلل سياسية واجتماعية ودينية كبيرة وكثيرة وهما بحاجة إلى معالجة جذرية. وإحدى أكثر العلل تبرز في طبيعة الحكومات القائمة في هذه الدول وسياساتها إزاء مبادئ الحرية والديمقراطية وغياب المؤسسات الدستورية الحقيقية وعلاقاتها السلبية بمجتمعاتها. وهذه السمة البارزة تعتبر واحدة من أكثر عوامل التخلف الفكري والسياسي والاجتماعي والثقافي السائدة. ثم لا بد من الاعتراف بأن أغلب المؤسسات الدينية متخلفة ورجعية عموماً ورافضة لكل تغيير ومصرة على تجهيل المجتمعات العربية والإسلامية. كما لا بد من الإقرار بأن الأحزاب السياسية الراهنة وبشكل عام وبأكثريتها هي من نفس الطينة الحكومية وليست غير ذلك، وهي الإشكالية الأكثر تعقيداً. ويفترض أن يشار أيضاً إلى أن بعض الدول التي رعت الإرهاب، كالسعودية وكثرة من شيوخها مثلاً، أو التي لا تزال ترعاه حتى الآن، كما في حالة إيران مثلاً، هي الأخرى عانت أو لا تزال تعاني من الإرهاب ومن ذات القوى التي رعتها أو التي لا تزال ترعاها لأغراض معينة، كما في حالة سوريا.*

ليست هناك وصفة جاهزة يمكن تطبيقها للتخلص من قوى الإرهاب في الدول العربية والإسلامية والتصدي لعمليات تصديرها صوب بقية دول العالم. ولكن تقع على عاتق الجميع مسؤولية التفكير حول سبل مواجهة هذه القوى وإفشال مخططاتها وعزلها عن الناس."

إذن فهي مهمتنا التي يدعونا لها كاظم حبيب ليقف الفكر الثوري في مواجهة الفكر المتخلف، الفكر التقدمي في مواجهة الفكر الرجعي، الفكر الديمقراطي في مواجهة الفكر الشمولي، الفكر الحر في مواجهة فكر التسلط والهيمنة، الفكر العَلماني في مواجهة الفكر الثيوقراطي .

إنه حينما يدعونا إلى خوض هذا النضال معه، فإنه لا يتوانى عن تعريف هذه المجاميع التي تتلاعب بمشاعر الناس، خاصة البسطاء منهم، لتفرض عليهم تعاليم دين الفقهاء لا دين السماء. لقد وضع أمامنا كاظم حبيب تشخيصاً واعياً وحقيقياً لقوى الإسلام السياسي حينما يحذرنا من ألاعيبها قائلاً :

"من يعرف طبيعة الأحزاب الإسلامية السياسية، يدرك أنها لا تتبنى الديمقراطية في الحياة السياسية ولا تشكل عندها فلسفة مقبولة، بل اعتبرتها في الآونة الأخيرة أداة للوصول إلى السلطة والسعي الكامل بكل السبل للبقاء في السلطة."

واستناداً إلى هذه المعرفة بالقوى التي تتاجر بالدين وثوابته لتجعله بضاعة في سوق السياسة اليومية المتقلبة، أصبح كاظم حبيب في مقدمة الداعين إلى فضح مثل هذه التصرفات اللادينية واللاأخلاقية في نفس الوقت، حيث أصبح الكذب على الجماهير ديدنها، ونادى لحشد الجماهير وتحفيز قدراتها على تبني الفكر العَلماني المُنفتح كبديل عن الفكر الثيوقراطي المستبد. فكانت موضوعة العَلمانية التي وصفها خطاب

الإسلام السياسي بالكفر والزندقة والردة وغير ذلك من مسميات قواميسه، من المواضيع التي شكلت جانباً هاماً في كتابات كاظم حبيب وشغلت حيزاً واسعاً في المواقع الإعلامية التي تلاقفتها الجماهير من خلالها لتكون لها ذلك الغذاء الذي يُشبِع من فقر الخطاب الديني ويقي من سمومه. ولمواجهة أكاذيب وافتراءات هذا الخطاب الديني حول العلمانية إستعمل كاظم حبيب أسهل الكلمات لتعريف أصحابه بها، علهم يفقهون هذا الفكر على أبسط مستوياته فأوضح لهم أن:

" العلمانية تعني امتلاك حرية ممارسة الناس للأديان والمذاهب والاتجاهات الفكرية والسياسية المتعددة، وتعني الحرية في ممارسة الطقوس والتقاليد والمعتقدات واحترام الرأي والرأي الآخر، وتعني رفض تدخل الدولة بالأديان والمذاهب أو تدخل الأديان والمذاهب بشؤون الدولة، وتعني سياسة التعايش السلمي الحر والاحترام المتبادل بين بنات وأبناء المجتمع من مختلف القوميات والأديان والمذاهب أو المعتقدات والآراء الفكرية والسياسية الأخرى."

وحينما أصرَّ التخلف الفكري على مواصلة تخلفه من خلال الخطاب الديني الذي إشتد سعيره وازداد تأليبه على العَلمانية ومفكريها الذين بدأوا يقضّون مضاجع دهاقنة التخلف وينشرون الوعي الذي كشف زيف أدعياء الإسلام السياسي وأحزابه الطائفية، سيان إلى أية طائفة إنتمت، أصبح إستمرار المواجهة الفكرية أمر لابد منه. هذه المواجهة التي أراد لها مفكرو الإسلام السياسي أن تكون مواجهة من نوع آخر، حيث أن إفلاسهم العلمي لا يؤهلهم لمثل هذه المواجهات التي تضع الحجة أمام الحجة، لا أمام المليشيات المسلحة والعصابات السائبة. حينذاك لم يتخل كاظم حبيب عن هذا الصراع مع مثل هذه القوى وخاض سوح التحدي معلناً لهم على أكثر من منبر إعلامي:

" إن العلمانيين أيها السادة لا يشكلون خطراً على العراق، بل هم الرحمة للعراق، والخطر يأتي ممن يريد فرض دمج الدين بالدولة، ومن يحاول تسخير الدين لغاية في نفس يعقوب. إن العلمانيين يدعون إلى أن يكون "الدين للّه والوطن للجميع" وأن تسود هوية المواطنة العراقية وحقوق المواطنة المتساوية، لا الهوية الدينية والطائفية، فهل من سميع منكم لكي يدرك ما وصل إليه المجتمع بسبب السياسات التي مورست حتى الآن في العراق من جانب أغلب قوى الإسلام السياسية؟

العلمانيون لا يملكون أيديولوجية واحدة ولا يسعون إلى فرض فكر أيديولوجية واحدة على المجتمع، بل يسعون إلى نشر مبادئ الحرية والفكر الحر وحرية الإنسان وإلى بناء وتكريس دولة القانون الديمقراطية، يسعون إلى أن تزدهر في العراق ألف زهرة وزهرة وأن تتقدم البلاد على طريق الديمقراطية والنزاهة والبناء ومشاركة الجميع من النساء والرجال وعبر المساواة في بناء هذا المجتمع الخالي من الفساد والتمييز والطائفية."

لم تكن سجالات كاظم حبيب مع الإسلام السياسي وتصديه لخطابه مقتصرة على

وطننا العراق وحسب، بل أنه تخطى وطنه جاعلاً من فكره الأممي وتطلعاته الإنسانية مناراً لتسليط الضوء على ظلام وعنجهية لا بل وجريمة القائمين على جعل الدين ألإسلامي وسيلتهم الأساسية في ذلك. لقد كتب محذراً شعوب العالم التي تنوء تحت هذا العبء الثقيل قائلاً :

" الجزائر، مصر، العراق، لبنان، تونس، المملكة السعودية، اليمن، أندونيسيا، كينيا، دار السلام، باكستان، افغانستان، الولايات المتحدة الأمريكية، أسبانيا، المملكة المتحدة وأخيراً الهند وليس آخراً ... في كل هذه الدول وفي غيرها أرتُكبت جملة من الأعمال الإرهابية والمجازر البشرية التي يندى لها جبين البشرية كلها والتي راح ضحيتها عشرات ألوف البشر من مختلف القوميات والأديان والمذاهب والاتجاهات الفكرية والسياسية وتحملت هذه الدول وغيرها خسائر مادية بلغت حتى الآن مئات المليارات من الدولارات الأمريكية التي كان بالإمكان توظيفها لصالح بني البشر. كل هذه الأحداث الإرهابية خططت لها ونفذتها منظمات إسلامية سياسية متطرفة وعدوانية فقدت كل ذمة وضمير، كما أن كل المنفذين لهذه العمليات الإرهابية كانوا من المسلمين، سواء من نفق منهم أثناء تنفيذه لتلك العمليات الانتحارية الإجرامية أم من اعتقل منهم وزج في السجون بانتظار المحاكمة، أو قُتل من قبل رجال الشرطة أثناء محاولته تنفيذ تلك العمليات. ولم يقتصر الأمر على جمهرة غير قليلة من الرجال المسلمين فحسب، بل توسع ليشمل تجنيد النساء والأطفال ومجموعة من المصابين بعاهات عقلية والمخدرين بعقاقير طبية. "

سيطول بنا الحديث فعلاً لو حاولنا تسليط الضوء على البعض المهم ، وليس الكل، من مواقف مواجهة كاظم حبيب لإحزاب الإسلام السياسي وتصديه لإطروحاته ونشره للفكر الذي يفند به هذه ألأطروحات. لم يكن كاظم حبيب عالم لاهوت يوماً ما، كما أنه لم يدعِ ذلك في أي من كتاباته وطروحاته التي تناولت موضوع الدين فعلاً من خلال المنهج العلمي الجدلي الذي طبع فكر كاظم حبيب، فجاءت لتعكس الواقع الذي يعيشه كل مَن له علاقة بهذا الدين، مهما كان نوعها، وتوجهت لفك رموز الكثير من المعادلات التي طرحها الإسلام السياسي بتعقيد مقصود ليوهم البسطاء من الناس بأن خوض مواضيع كهذه يقتصر على النخبة المعممة فقط، بغض النظر عما يختفي تحت الجُبب والعمائم التي قال عنها المصلح الديني والإجتماعي الكبير محمد عبده :

ولكن ديناً قد أردت صلاحه
أُحاذِر أن تقضي عليه العمائم

إن كل أصدقاء ومحبي وَمن عرفوا كاظم حبيب ومنهجه العلمي وفكره الرائد ومواقفه الشجاعة التي لم يخش بها لومة لائم سيظلون يطلبون منه المزيد ، ففكر كاظم حبيب لا يمكن أن يُواجَه إلا بسؤال : هل من مَزيد ...؟لو لم يكن كاظم حبيب عالم إقتصاد لامع ورجل سياسة شجاع بارع ، لقلت أنه " لوثر " العراق.

*لقد وضعت الاقتباسات من كتابات كاظم بين قوسين.

كلمة الأستاذ حامد فضل الله

العزيز كاظم، الحضور الكريم
السلام والاحترام

لا أريد أن أتكلم عن كاظم حبيب المفكر والكاتب والاقتصادي والمناضل السياسي، وبدون تواضع زائف لا أستطيع ذلك، ولكن دعوني إن أعبر عن سعادتي بكلمات بسيطة أقرب إلى العفوية وبقدر ما يسمح الوقت لهذه الاحتفالية المباركة لتكريمه.

لم أتعرف على كاظم إلا بعد سقوط جدار برلين، فقد كنت أعيش في برلين الغربية "جنة الرأسمالية" وهو يعيش في برلين الشرقية "نار الاشتراكية".

جاء التعارف عن طريق الصديق العزيز نبيل يعقوب الذي أعرفه منذ عهد الفراعنة وبمناسبة اقتراح تكوين منظمة عربية لحقوق الإنسان في ألمانيا، وهو اقتراح من بنات أفكار كاظم حبيب.

وبحضور مجموعة كبيرة من العرب غالبيتهم من العراق أجيز النظام الأساسي للمنظمة في الرابع عشر من ديسمبر عام 1991، واختير كاظم رئيسا للهيئة الإدارية بالإجماع وتم اختياري أيضا عضوا بالهيئة الإدارية بالضربة الأولى auf Anhieb بالرغم من أنني برجوازي صغير وليس رفيقا مناضلا في نظرهم.

تغير اسم المنظمة باقتراح من كاظم ليصبح منظمة حقوق الإنسان في الدول العربية وبذلك تكون مفتوحة لجميع مواطني البلدان العربية مثل أكراد العراق وأبناء جنوب السودان.

قررنا بعد التسجيل الرسمي للمنظمة في عام 1992 أن نقيم ندوة كبيرة كباكورة لنشاطنا وكنت حذرا ومتوجسا من ذلك فالمنظمة لا تزال تحبو ولكن كاظم كان مطمئنا للنجاح، واستطاع أن يؤمن لنا في فترة وجيزة التمويل اللازم رغم ضخامته عن طريق منظمات المجتمع المدني الألماني.

وشرعنا في التحضير وكتابة الرسائل وأذكر أن كاظم تناول من المنضدة رزمة كبيرة من الرسائل وقال لي اذهب بها إلى مكتب البريد، قلت له يا أستاذ كاظم أنا لست ساعي البريد لحضرتك. رد علي وقد ارتسمت الدهشة على جبينه قائلا: يا أخ حامد –لاحظوا كلمة يا أخ لعله استشف بحاسته السياسية خلفيتي الفكرية قبل أن يحدث لي في برلين غسيل مخ أو نظافة مخ واللّه أعلم. قال متابعا وهو لا يزال ممسكا بالرسائل، وببسمة صافية لا ساخرة ولا مفتعلة، لقد نسيت بأن مكتب البريد بالقرب من منزلي وسأقوم بإرسال الخطابات من هناك.

في طريقي إلى المنزل قلت لنفسي لماذا هذه الحنبلية؟ والتي لا تتفق إطلاقا مع طبيعتي.

لم تؤثر سحابة الصيف على علاقتي مع كاظم، فحسب بل صارت أكثر ترابطا وازددنا تعارفا واحتراما متبادلا. كنت معجباً بطريقة إدارته لاجتماعات الهيئة الإدارية، تصريف الأعمال وضبط النقاش والكلام في المليان واحترامه للمواعيد وكنت أطلق عليه لقب لوفتهانزا Lufthansa وكان ساعده الأيمن الأخ مثنى محمود الذي كنت أطلق

عليه لقب داينمو المنظمة. لا أريد أن أتحدث عن ندوتنا في صالة المسرح الكبير في دار ثقافات العالم

Haus der kulturen der welt

وهي من أوائل الندوات إن لم تكن أولها في ذلك الزمان والتي اتسمت بالحضور المكثف - عربي وألماني - والمداخلات الرصينة والمداولات الثرية والقبول المبهر، والتي تمت تحت عنوان: **حالة حقوق الإنسان في الدول العربية وحالة حقوق الإنسان من مواطني الدول العربية في ألمانيا**. وإنما أشير هنا فقط إلى أسماء المشاركين العرب من خارج ألمانيا:

- الأستاذ محمد فائق الأمين العام للمنظمة العربية لحقوق الإنسان والوزير في العهد الناصري والسجين في العهد الساداتي.

- الأستاذ د. خلدون حسن النقيب الكويتي، وأستاذ علم الاجتماع وعلم النفس في جامعة الكويت وكتابه الرائد "الدولة التسلطية في المشرق العربي".

- الأستاذ أحمد نبيل الهلالي أحد رموز اليسار المصري ابن الباشاوات ومحامي المقهورين والبسطاء والفقراء في مصر المؤمنة.

- الأستاذ فهمي هويدي الكاتب الإسلامي المعروف وأسلوبه السلس البليغ.

لم يقبل كاظم ترشيحه مرة أخرى لقيادة المنظمة ولكنه ظل أمينا ووفيا لها. يشارك في اجتماعاتنا السنوية وفي ندواتنا ويكتب في منشوراتنا. وتوثقت أيضا علاقتي معه أسريا، فكنا نلتقي نحن الأربعة، هو ورفيقة دربه وأنا وحبيبة عمري، واكتشفت بأن العراقي يمزح ويحكي النكات ويضحك من القلب وليس الشخصية الصارمة المتجهمة كما يتخيل البعض.

وشاركت معه أكثر من مرة تمثيلا للمنظمة خارج ألمانيا. وأود هنا فقط أن أذكر الدعوة التي وصلتنا من المنظمة العربية لحقوق الإنسان في القاهرة للمشاركة في الاحتفال بالعيد الخامس والعشرين بتاريخ 17 ابريل / نيسان 2008 لتكريم مؤسسي المنظمة الأوائل ورواد حركة حقوق الإنسان في العالم العربي.

قررنا في الهيئة الإدارية بالإجماع أن يقوم كاظم بتمثيل منظمتنا في هذا اللقاء الهام وقد كان في الواقع تكريما له بطريقة غير مباشرة. رافقته ممثلا لمجلس الأمناء وانضم إلينا في القاهرة الصديق د.غالب العاني. لقد كان احتفالا مهيبا بحضور نخبة من رجال الفكر والثقافة ومنظمات المجتمع المدني. تغيب د. عبد الحسين شعبان وكان مفترضا أن يتكلم عن العراق. تشاورنا ثلاثتنا وقلنا لايمكن تغييب صوت العراق. وأعلن كاظم على التو استعداده أن يتحدث عن العراق. في مداخلة محددة زمنيا يستحيل معها الإحاطة الكاملة بتفاصيل المشهد السياسي العراقي المتشعب والبالغ التعقيد. بالرغم من ذلك استطاع كاظم أن يقدم تشخيصا رائعا للوضع المأسوي في العراق، وكان عرضه التنويري متماسكا ومتوازنا ويكشف عن متابعة دقيقة للأحداث الجارية ووعيا بالتناقضات حول واقع وطنه، بحيث أن غالبية الحضور كانوا يعتقدون بأن كاظم يعيش في العراق وليس قادما من برلين.

وحتى الإمام السيد الصادق المهدي رئيس وزراء السودان الأسبق وهو من السياسيين النادرين في بلادنا الذين يتعاطون الفكر واحد المكرمين في لقاء

القاهرة، أشار في خطابه بمداخلة كاظم، فالصادق المهدي معروف بأنه معتد بنفسه ونادرا ما يستشهد أو يقتبس من أحد. والصادق المهدي وهو أول رئيس وزراء سمح للمنظمة العربية لحقوق الإنسان أن تعقد جمعيتها العمومية الأولى في فبراير عام ١٩٨٧ بعد أن رفضت جميع الدول العربية بما فيها مصر، مثلما رفضت جميع الدول العربية من قبل أن يعقد الاجتماع التأسيسي للمنظمة والذي تم في ١٩٨٣/٢/١ في مدينة ليماسول في قبرص. لم يوافق السودان فحسب على فتح أبواب الخرطوم للمنظمة بل احتضنها وبحضور لافت للجلسة الافتتاحية بدءا من رأس الدولة ورئاسة الوزراء والأحزاب المشاركة في الحكم أو المعارضة بجانب منظمات المجتمع المدني وكاظم حبيب عضو في المنظمة العربية لحقوق الإنسان. كنت ضمن دعوة العشاء الذي أقامها المناضل القيادي سابقا في الحزب الشيوعي، نوري عبد الرزاق الذي يعيش ويعمل في القاهرة، تكريما لكاظم وغالب، كنت صامتا طيلة الوقت وأتابع باهتمام بالغ وهم يتبادلون الحديث عن العراق، ماضيه وحاضره ويستعيدون ذكريات العمر الجميلة وعطر الأحباب والأصدقاء والرفاق الذين استشهدوا والذين ينتظرون. كتب كاظم عن سودانا، عن مأساة دارفور وحقوق المرأة وحرية الصحافة ونشرت مقالاته في الصحافة السودانية. القليل منا يعرف فعل الخير الذي يقدمه كاظم للذين تلم بهم النكبات والمصائب والمظالم. يفعل ذلك بصمت، يعطي بلا مقابل ويجود بلا حدود ولا يتباهى. يرسل لي تكرما منه مقالاته العديدة والمتواصلة عن طريق البريد الإلكتروني في نفس الوقت الذي يرسلها للنشر وكنت أنظر إلى ساعة الإرسال أحيانا تكون الساعة الثانية أو الخامسة أو السادسة صباحا وأستغرب وأنا أعرف كطبيب وصديق مشاكله ومعاناته الصحية.

إنها هموم الوطن التي رافقته منذ نضاله السياسي المبكر.

إنها ضريبة الغربة تاركة آثارها على الروح والجسد.

إن تبعد عن وطنك لا يبعد عنك حتى في خدر النوم، كما يقول الشاعر المصري كمال نشأت. نحن في السودان بنقول الما عنده كبير يكوس ليه كبير، أي يبحث له عن كبير. والكبير هو رب الأسرة، رب العائلة، راعي المجموعة الكبيرة، الذي يجمع لا يفرق. يجمع لا بالشوكة وإنما بسعة الصدر وبعد النظر والكلمة الصادقة والحازمة في الوقت عينه. فتبسط راحة اليد بعد انقباض ويأتي الصفاء بعد العكر، والوفاء بعد الجفاء. ونحن في برلين لا نبحث عن الكبير فكبيرنا كاظم حبيب. يا كاظم يا حبيب يا ود حبيب تحية لك يا قائد الأسطول ويا حارسنا ويا فارسنا.

رسالة شكر وتقدير واعتزاز

السيدات والسادة الكرام
الأخوات والأخوة الأعزاء
الصديقات والأصدقاء الأعزاء

أتوجه بالشكر والامتنان إلى كل الذين شاركوا بالمجيء إلى برلين أو تكرموا وأرسلوا تحياتهم الأخوية أو كتبوا المقالات تهنئة لي ببلوغي سن الخامسة والسبعين، أو قدموا الهدايا والزهور، أو من اتصل عبر الهاتف راجياً لهم جميعاً موفور الصحة والسلامة وطول العمر والحياة السعيدة والهانئة.

تحية شكر وتقدير إلى كل المنظمات المدنية الديمقراطية العربية والكردية والتركمانية والكلد-آشورية والقوى السياسية في الداخل والخارج التي تكرمت ووجهت لي التهاني بهذه المناسبة الخريفية السائرة بي نحو شتاء قارس لا شك فيه حيث يحتاج الفرد فيه إلى هذا الدفء الإنساني النبيل.

أوجه شكري الجزيل إلى أصدقائي في اللجنة التي تشكلت وهيأت دون علمي وعملت على تنظيم الاحتفاء وأرهق الأحبة أنفسهم بعمل إضافي راجياً لهم الصحة والعافية والعمر المديد.

تحية لمن وجد في إقامة مثل هذا الاحتفاء تجاوزاً عليه أو على قيم يؤمن بها ولأي سبب كان أو من وجه النقد المباشر أو غير المباشر لي ولمسيرتي المتواضعة المنصرمة، وكل أمل أن امتلك القدرة الكافية في الاستفادة منها، فالنقد ينير طريق الإنسان لا يعتمه. وسأبقى أمارس النقد في خلوة مع النفس أو بصوت مرتفع إزاء نفسي ومع من اعتقد بضرورة ممارسة النقد مع ما يفعل أو يكتب متجنباً الإساءة أو الاستفزاز.

أرجو أن يقبل الجميع مني كل الود والشكر والامتنان وقد وضعوا طوقاً سليماً حول عنقي، إذ سأبقى على العهد الذي قطعته على نفسي أن أحترم الرأي والرأي الآخر مع احتمال الاختلاف، واحترام حقوق الإنسان وحقوق القوميات وحق الإنسان باعتناق ما يراه مناسباً ومقتنعاً به والتزام قضايا الشعوب ومن أجل الحرية والديمقراطية والعدالة الاجتماعية والسلام ودفاعاً عن مواقف ومواقع اليسار الديمقراطي التقدمي في العراق وخارجه.

سأبقى أميناً لتراث شعبنا العراقي وقيمه الحضارية والثقافية المتعددة وحضارة وثقافة بقية الشعوب ومن أجل التفاعل والتبادل فيما بينها وبين كل قوميات العراق ودفاعاً عن المضطهدين والمغتصبة حقوقهم في العراق وخارجه. وسأبقى أميناً لحق شعبنا العراقي بكل قومياته في الحياة الآمنة السعيدة بعيداً عن الاستبداد أياً كان صيغة ظهوره وضد الإرهاب والقتل والتدمير وضد الهيمنة الأجنبية بكل أشكالها ومن أجل استعادة العراق لاستقلاله وسيادته الكاملة على أرضه بعيداً عن التدخل الخارجي ومن اجل ضمان أفضل العلاقات مع دول الجوار والدول العربية الصديقة والشقيقة.

لكم مني جميعاً الاحترام الفائق والاعتزاز الصادق والود.

كاظم حبيب
برلين في **2010/4/19**

مقـــــالات

عودة إلى الديمقراطية والمجتمع المدني

كـــامل شـيـــاع

لا يمكن للحديث عن الديمقراطية والمجتمع المدني أن يتفادى التكرار حينما يتعلق الأمر بتحديد معانيهما وعرض أصولهما ونماذجهما القائمة. هذان المفهومان، المترابطان والمعتمدان على بعضهما، يشكّلان فيما بينهما وحدة عضوية مميزة للمجتمع الغربي الحديث وللفكر السياسي المعبر عنه والمؤسس له.

تطرح هذه الورقة بعض الأسئلة المرتبطة بالنقاش النظري حول المفهومين المذكورين، وحول ممكنات تطبيقهما خارج سياقهما التاريخي والثقافي التقليدي المتمثل بالعالم الغربي الحديث. من المعروف أن النقاش عندنا حول الديمقراطية، أو ما شابهها من نظام يحتكم لإرادة الشعب لا إلى إرادة الحاكم المطلق، قديم يعود إلى نهاية القرن التاسع عشر. ولعل عبد الرحمن الكواكبي في كتابه " طبائع الاستبداد " أول من تصدى للموضوع حين أشار إلى أن " الحكومة، من أي نوع كانت، لا تخرج عن وصف الاستبداد ما لم تكن تحت المراقبة الشديدة والمحاسبة، التي لا تسامح فيها "(ص 32)(1) . ولئن اعتبر الكواكبي مشكلة الحكم من أقدم المشاكل في تاريخ البشرية، فإنه لاحظ أن الغرب قد قرر لها قواعد أساسية " تضافر عليها العقل والتجريب، وحصحص فيها الحق اليقين فصارت تعد من المقررات الإجماعية عند الأمم المترقية" (ص 134). حملت أفكار الكواكبي ومن سبقه من المصلحين رجع ما سمي بصدمة الحداثة التي باغتت مجتمعاتنا العربية والإسلامية وأوقفتها إزاء مواجهات صعبة وخيارات مؤلمة نفسياً ومعقدة عملياً. أما المواجهات فيجملها التحدي الغربي الذي ما أنفك يعلن عن نفسه منذ القرن التاسع عشر، ولعله سيستمر إلى أجل غير معلوم طالما امتلك الغرب القوة

والمعرفة والاستقرار السياسي الذي صار ينعم به، بشكل استثنائي، منذ نيّف وخمسين سنة. لقد ظل التحدي قائماً رغم تغير الدور التاريخي للغرب من صاحب رسالة حضارية إلى مستعمر غاز ومن ثم إلى مركز يتحكم، عن بُعد، بمصير أطراف العالم اقتصادياً وعلمياً كما يحصل حالياً في سياق عملية العولمة وسياساتها. وظل التحدي قائماً حتى بعد أن صار الغرب أكثر تشككاً بشمولية مفاهيمه عن الحداثة والتقدم التاريخي والقيم الثقافية والأخلاقية، وأكثر حذراً في تصدير أفكاره وطريقة حياته التي نفذت فعلياً إلى مجتمعات العالم دون استثناء لتفرض نفسها من الداخل كجزء أصيل من حاجات التطور الواقعية فيها. ولا نقصد هنا الديمقراطية البرلمانية والحريات السياسية فقط، وإنما نشاطات الجماعات المنظمة حول مطالب حقوق الإنسان ومساواة المرأة بالرجل والحريات الجنسية وحماية الطفولة والدفاع عن البيئة وسواها من القضايا. ونضيف إلى ذلك الإقبال على التسهيلات التي تمنحها ثورة الاتصالات والمعلومات، وشيوع النزعات الاستهلاكية للمنتجات المادية والثقافية. وظل التحدي الغربي قائماً حتى مع انضغاط بعدي الزمان والمكان وتقارب أطراف العالم الذي تحول حقاً إلى قرية صغيرة، وتحقق تجانس متزايد في أنماط الحياة والاستهلاك، واتساع حدود الهجانة الثقافية المميزة للحقبة ما بعد الحداثية المعاصرة، وتفتت المسلمات الكلاسيكية للمركزية الغربية. كل هذا يبرر الأخذ بثنائية ما عادت متداولة كثيراً في أيامنا، هي ثنائية التقدم والتأخر عند الحديث عن التفاوت البنيوي بين مراكز العالم وأطرافه، ذلك أن التفاوت قد تضاعف عملياً مع زعزعة حدود الدولة الوطنية، والعولمة الاقتصادية وتزايد الهجرة إلى المراكز الغنية.

وأما الخيارات فتجلت في طيف من الاستجابات التي نحا بعضها منحى إصلاحياً رفض من الأساس إمكانية التحديث على الطريقة الغربية – التي هي غير ممكنة عملياً – وحاول أن يوفق بين تقاليد الماضي وضرورات التحديث، جامعاً بين إعادة تفسير التراث والانفتاح بصورة انتقائية على المستجدات المادية والثقافية. ونحا بعضها الآخر منحى جذرياً افترض وحدة التاريخ وحتمية التطور باتجاه خطي صاعد، ونظر إلى الهوية الحضارية كنتيجة للتغيير وليس مقدمة له. من المهم أن نشير هنا إلى أن هذه الاستجابات لم تثمر حتى الآن عن بدائل مقبولة وراسخة على جميع المستويات، تطمئن الشعور العام في مجتمعاتنا بعسر الحاضر وغموض المستقبل. إنها لم تتمكن إجمالاً من التفاعل الإيجابي مع الفرص التاريخية الموجودة دائماً بتواز مع وجود الضرورات والتحديات الفكرية والعلمية والسياسية.

لنعرض أولاً لمحة عن مفهومي الديمقراطية والمجتمع المدني، ونبدأ بالأولى التي نستدل عليها من غيابها عن حياتنا في ماضيها وحاضرها. ذلك أن نقيضها ظل هو السائد و " الصالح" لكل الأزمان بهيئة حاكم مستبد أو دولة متسلطة أوعلاقات اجتماعية قائمة على التراتبية والأبوية، الأمر الذي ساعد على ترويج التعميم القائل بأن الديمقراطية حكر على المجتمعات الغربية المسيحية دون سواها، وأنها ميزة جوهرية للفكر الغربي مقارنة بنقيضه الشرقي الاستبدادي. في الواقع أن مصطلح الديمقراطية الذي يعود

أصله إلى القرن الخامس قبل الميلاد ويشير إلى شكل محدد من أشكال الحكم يتيح للشعب حكم نفسه بنفسه، ما كان أبداً من المسلمات المجمع عليها من قبل المفكرين ورجال الحكم عبر تاريخ أوربا. فقد عارض الديمقراطية كل من إفلاطون وأرسطو، لأنهما وجداها عاجزة عن تحقيق مثالهما الأعلى للمجتمع السياسي. وطواها النسيان طيلة فترة العصور الوسطى، لتدخل من جديد مجال التفكير في القرن الثالث عشر الميلادي، قبل أن تتجسد في تنظيمات المدن-الدول خلال عصر النهضة. أما في العصر الحديث فقد فرضتها الثورة الفرنسية بالسلاح والدم، لكن أمرها، كنظام سياسي، لم يحسم نهائياً في غرب أوربا إلا بعد نهاية الحرب العالمية الثانية، أي بعد القضاء على الفاشية. الدولتان الغربيتان الوحيدتان اللتان استمر فيهما العمل بالمؤسسات الديمقراطية دون ردة أو انقطاع هما بريطانيا والولايات المتحدة. في مفهومها المتعارف عليه حالياً تقوم الديمقراطية على ركائز عدة تشمل حرية التعبير والاجتماع، المشاركة في الاقتراع العام، حرية الصحافة، المشاركة السياسية، سيادة القانون والانتخابات. هذه الركائز ليست مجرد إجراءات شكلية لتنظيم واحتواء الصراع السياسي، لأنها مستمدة من نظرة فلسفية لطبيعة المجتمع والسلطة وحقوق الأفراد وحرياتهم. وبمقدار ما يتعلق الأمر بتطبيق الديمقراطية خارج السياق الغربي، فإن من السذاجة توقع تحققها دفعة واحدة حسب الطلب، كما أن من الصعب استنباتها في شروط اجتماعية وسياسية وثقافية ما زالت تنظر إلى السلطة كمُلكية فعلية أو رمزية، وإلى الأفراد كرعايا ضمن سلّم تراتبي لوشائج عائلية أو طائفية أو قبلية. إن الاعتراف بالتحقق التدريجي للديمقراطية في مجتمعات لا عهد لها بها، وهو تحقق نابع من جدلية التاريخ لا من كرم النظريات، ينبغي أن يتلازم مع الانتباه إلى أنها قضية نضال دائم، وإلى أن التعامل الجدي معها يستدعي مراجعة جذرية لمنظومة المفاهيم والعلاقات السائدة. لتبني الديمقراطية كثقافة وكمبدأ لتنظيم الصراع السياسي ثمن لا بد من دفعه.

أما إذا تطرقنا إلى المجتمع المدني فسيلتبس الأمر قليلاً، لأن هذا المصطلح الحديث نسبياً قد حمّل منذ شيوعه دلالات متنوعة. لنتأمل وصف جان جاك روسو لماهية المجتمع المدني. يقول في السطور الأولى من الجزء الثاني من مقالته المشهورة والمعنونة " خطاب حول أصل التفاوت بين الناس "، إن " الإنسان الأول الذي سوّر قطعة من الأرض وأعلن للناس: هذه ملكي، ووجدهم سذجاً بما فيه الكفاية لتصديقه، كان المؤسس الحقيقي للمجتمع المدني. كم من الجرائم والحروب والقَتَلة، كم من الرعب والنوائب كان يمكن توفيره على البشرية لو خرج واحد من الناس وصاح بهم : إحذروا هذا الدجال؛ ستلحق بكم كارثة لو نسيتم بأن ثمار الأرض ملكنا جميعاً، وأن الأرض نفسها لا تعود ملكيتها لأحد". لا حاجة هنا للتأكيد على الدلالة السلبية للمجتمع المدني القرين بالملكية الفردية المذمومة العواقب، فهي واضحة في النص بما فيه الكفاية. المجتمع المدني كمرادف للأنانية الناتجة عن الملكية الفردية ورد تشخيصه عند هيغل أيضاً. فهو عنده والمجتمع البرجوازي صنوان، حيث يبدأ الفرد فيه يعي نفسه كإنسان مختلف عن

إنسان المجتمعات القديمة التي حصرت المواطنة بحدود البلد. فالإنسان البرجوازي لا يستمد هويته إلا من تخطي الحدود الوطنية، لأن تلك الهوية تمثل تجلي العقل الشامل في التاريخ. في الوقت نفسه فإن هذا الإنسان البرجوازي لا يكرّس نفسه، كما فعل أسلافه القدماء، للحياة العامة فقط، لأنه ينتمي فعلياً إلى طبقة لا تريد أن تفرط بمصالحها الخاصة. لكي نتصور بشكل أوضح مفهوم هيغل للمجتمع المدني ينبغي أن نضعه في سياق مفهومه للدولة كما عرضه في " فلسفة الحق"، حيث تجد الدولة في العائلة والمجتمع المدني المقدمتين التاريخيتين والمنطقيتين لوجودها. الحركة الثلاثية للجدل الهيغلي والقائمة على الأطروحة ونقيضها وتركيبهما تبسط نفسها هنا بالشكل التالي: هناك أولاً العائلة التي تسودها روح الولاء المطلق للجماعة، وتعبر عن حالة نموذجية للأخلاق الغيرية التي تبرر التضحية بالفرد لمصلحة الجماعة. وهناك ثانياً المجتمع المدني الذي يسوده ولاء الفرد لنفسه ولمصلحته الخاصة، ويجسد نموذجاً للأخلاق الفردية الأنانية. وهناك أخيراً الدولة التي هي تركيب يوفق بين نمطي الولاء الجماعي والفردي، ويوحّد بين المصلحة الشاملة للأفراد والفرقاء وبين غاية المجتمع ككلية قائمة بذاتها. قصد هيغل من الأنماط العامة الثلاثة المذكورة تفسير حالة المجتمعات المختلفة عبر التاريخ، فالعائلة تكثف روح المجتمعات القديمة، كالمجتمع اليوناني مثلاً، والمجتمع المدني يكثف روح المجتمع البرجوازي، أما الدولة فتكثف الصورة المثالية لجدل الوحدة والاختلاف، وهي الصورة التي أصبحت، كما يذهب بعض دارسي هيغل، حقيقة واقعة في المجتمعات الليبرالية.

لننتقل الآن إلى كارل ماركس الذي كتب في مقالته "**المسألة اليهودية**" (**1843**) أن ما يعدّ حقوقاً للإنسان إطلاقاً ما هو في الواقع إلا حقوق الإنسان كعضو في المجتمع المدني، أي الإنسان الأناني المنفصل عن بقية البشر وعن الجماعة. فحق الإنسان في الحرية، بالنسبة لماركس الشاب، ليس سوى حقه في الملكية الخاصة الذي يتيح له أن يتصرف بموارده وفق مشيئته دون اعتبار للناس الآخرين وباستقلال عن المجتمع. أما المساواة البرجوازية فتعني مساواة الجميع في أن يكونوا أشبه بالذرات المكتفية بذاتها. لكن المفهوم الأهم في المجتمع المدني هو مفهوم الأمن، حيث يضطلع المجتمع بدور الحارس الذي يحمي حقوق وملكية أفراده. لذلك لا يبدو المجتمع المدني، برأي ماركس، مؤهلاً للسمو فوق أنانيته التي تعتمد ديمومتها على ضمان الأمن.

استكمالاً لهذه المقدمة، لابد من الإشارة إلى إن مفهومي الديمقراطية والمجتمع المدني وسواهما من المفاهيم كالمواطنة والمساواة والحريات الفردية والعلمانية، موضع جدل دائم حول شموليتها وصلاحيتها لكل المجتمعات الحديثة أو المنخرطة في الحداثة. فدعاة النزعة النسبية في المعرفة يرونها نتاجاً خاصاً بثقافة وبتاريخ الغرب، دون أن يكفوا عن انتقادها من منظورات أيديولوجية عامة أو أخلاقية محلية، في حين يعتبرها أندادهم من دعاة موضوعية المعرفة ملكاً للتجربة الإنسانية العابرة لتباين المجتمعات، ولا يميزون فيها خطراً على الهوية أو تهديداً للخصوصية الثقافية اللتين يفهمونهما بمنطق التغير لا بمنطق الثبات. لكن لا يهمنا هنا أمر

هذا الجدل في صورته النظرية المستندة على مسبّقات وحلول جاهزة. ما يهمنا أن هناك، من الناحية العملية، تجارب عديدة، في اليابان والهند مثلاً، للجمع بين توظيف هذه المفاهيم في المجال السياسي، وبين مقاومتها في المجال الثقافي والرمزي. على هذا المستوى الذي ينطلق من عدم وجود تعارض جذري بين الديمقراطية وقيم المواطنة والمساواة من جهة، وبين التقاليد والأعراف السائدة، من جهة أخرى، يكون من الممكن التوصل إلى الاستنتاج البراغماتي القائل بأن الديمقراطية كفكرة وكقيمة كافية لتبرير نفسها بنفسها، وأنها لا تستمد وجودها وشرعيتها من غاية تسبقها وتعلو عليها، غاية مصدرها العقل أو العدالة أو المساواة أو الصالح العام أو الإيمان الديني. فإذا كان أساس الديمقراطية في ذاتها وليس خارجها، فإن مرجعها الوحيد يكمن في ممارستها كفضاء مفتوح مفعم بالعفوية، والمرونة وروح الاستقلال، كما يدعي الكاتب الأمريكي بنجامين باربر(٢). برأي هذا الكاتب، ينحصر السؤال الفعلي للديمقراطية في تفعيل وتوسيع المواطنة، أي في قدرة النظام الديمقراطي على استيعاب فئات جديدة، محرومة من التمتع بحقوقها، للمشاركة في إبداء رأي أو صنع قرار. لذلك تكون حدودها مرنة ومنفتحة لمساعي تعميم المساواة بين الأفراد لتشمل المرأة والرجل، الأبيض والأسود، أبن البلد والمهاجر. باختصار أن الديمقراطية هي عملية مستمرة لإشاعة المساواة دون اعتبار لفوارق الجنس، أو العرق أو الدين أو اللغة.

لنا أن نسأل هنا، هل يمكن تبني هذا التصور، الليبرالي في جوهره والمحايد ثقافياً في ظاهره، من قبل مجتمعات، كمجتمعاتنا الراهنة، صارت أغلبية فئاتها تراهن على الدين لأن يكون المرجع الأول والأخير لمفهوم السلطة السياسية فيها؟. هل يتاح للديمقراطية أن تكون مرجعاً لذاتها ضمن منظومة اعتقاد أخروي تعتبر نفسها هي الأخرى كاملة ومكتفية بذاتها؟ وهل يمكن للديمقراطية أن تأخذ مداها المتخيل في سياق ثقافات تتمحور حول الحفاظ على وحدة الجماعة قبل، أو أحياناً بالضد، من حرية الفرد؟. قبل الإجابة على هذه الأسئلة ينبغي التنويه إلى أن رفض الديمقراطية ليس من اختصاص الفكر الديني المتفاوت في مرونته واستعداده للمراجعة والاجتهاد، وأن إعاقة تطبيقها ليس حكراً على الحركات الدينية المتنوعة في استجابتها لروح الإصلاح والتغيير. ففي هذا وذاك تشاركها قوى اجتماعية تحركها عوامل دنيوية بحتة كالروابط العائلية والقبلية وروح الزعامة وامتلاك الثروة والامتيازات. كذلك ينبغي التنويه إلى تباين موقف الأديان من قضية التطور الاجتماعي والحريات والحقوق المدنية. ونستفيد في هذه النقطة من تفسير عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر لظاهرة الرأسمالية التي ربط نشوءها بالمذهب البروتستانتي المعروف بدعوته إلى تبني أخلاق تقوم على العمل الصارم والزهد في الحياة الدنيا، مما يوفر فرصاً أكبر لتراكم رأس المال. وقاده تعميم نتائج بحثه التاريخي إلى الاستنتاج أنه إذا كانت بعض الأديان تيّسر تطور الرأسمالية، فإن بعضها الآخر يعيق هذا التطور. من منظور قابل للمقارنة بمنظور ماكس فيبر لاحظ المفكر الفرنسي الكسيس توكفيل (1805-1859) وجود

علاقة انسجام بين المعتقدات الدينية المسيحية وروح الحرية في العالم الجديد، أي أمريكا التي درس تجربتها في كتابه " الديمقراطية في أمريكا" (١٨٣٥). فالمجتمع الحديث، بالنسبة له، يعثر على تفسيره في الديمقراطية، وليس في العلاقات الاقتصادية الرأسمالية كما ذهب ماركس، أو في الإنتاج الصناعي كما ذهب أوغست كونت. لكن ما هو جوهر تلك الديمقراطية عند توكفيل؟. إنه يتلخص في المساواة العامة في الشروط الاجتماعية بحيث يتمتع كل فرد دون استثناء بحق اشغال الوظائف والمهن وحمل الألقاب وجني الامتيازات. لكن هذه المساواة (القانونية) لا تتضمن مساواة في الثروة أو في القدرات الطبيعية التي لا يمكن أن تكون متاحة للجميع بنفس القدر أبداً.

من المؤكد أن للدين الإسلامي في مجتمعاتنا أوجهاً عدة، فهو نظام للمعتقدات الروحية، وهو سلاح أيديولوجي بيد حركات سياسية تدعي التعبير عن رسالته الحقّة، وهو أيضاً أمل طوباوي بتخليص العالم من شروره. وجميع هذه الأوجه ناتجة عن تأويلات متباينة ومتصارعة لماهية الدين ودوره في حياة الإنسان وعلاقته بالسلطة. من المؤكد أيضاً أن أصحاب الحل والعقد في الدين الإسلامي يواجهون اليوم مهمة وصل وفصل روح الدين، وجسده السياسي، ومثاله الحضاري. ولعلهم يدركون أن الوعي الديني الشعبي والممارسة اليومية له لا يفسران بعامل الإيمان الثابت بقدر ما يفسران بعوامل اجتماعية وسياسية متغيرة. فعملية أسلمة المؤسسات والمناهج الدراسية والمظاهر والعادات ولغة التخاطب اليومي تسير فعلياً يداً بيد مع عملية العلمنة بوصفها اكتشاف أو إعادة اكتشاف للبعد الدنيوي في الممارسات السياسية والاقتصادية والثقافية. والتجربة الإيرانية تظهر بشكل واضح مآل الحماس الديني الذي صنع ثورة أذهلت العالم لبعض الوقت، لينهمك تحت خيمتها في صراع ضار حول موضوع الإصلاح الذي يمس تعاليم الدين الثوري من الداخل. هذا عن السؤال الأول، أما عن السؤال الثاني فيمكن للديمقراطية والدين أن يتعايشا إذا ما حصل إجماع على ازدواجية المرجعية، وهذا غير قائم في الحالة الإسلامية التي ترفض الديمقراطية جملة وتفصيلاً، أو تستعيض عنها بمبدأ الشورى، أو تقدم مسوغات غير صريحة لقبولها. لكن لا ازدواجية المرجعية ولا واحديتها تعني تجنب التصادم بين تأمين الحريات الديمقراطية وحدود العقيدة والتعاليم الدينية. الفرق الأساسي بينهما أن التصادم في الحالة الأولى يكون علنياً ومعترفاً به، أما في الحالة الثانية فيطمس ويلغى. أخيراً، فإن الديمقراطية القائمة على مبادئ المساواة والحرية والحقوق تهدد فعلياً وحدة الجماعات التقليدية، وتزرع التنافس والصراع فيها، ولذلك يبدو مشروعها متناقضاً مع بنى ثقافات تلك الجماعات وحاجاتها، ومع النظم السياسية ذات النزوع الشمولي التي ترفع لواء الدفاع عنها. لكن الديمقراطية القائمة على ثقافة الاختلاف والمسؤولية الفردية والتسامح لا تعمل دون إطار متفق عليه لهوية الجماعة المتعددة الملامح، ولوحدتها المتجددة بفعل الصراع والتغيير.

أما السؤال عن المجتمع المدني فموضوعه العلاقة بين مضمونيه الاقتصادي

والسياسي، وقد أشرنا أعلاه إلى مضمونه الأول حسب بعض تعاريفه الكلاسيكية. لكننا نلاحظ في النقاش المعاصر حصول تحول في دلالة المجتمع المدني الذي صار يفهم كفضاء سياسي قائم بذاته دون جذور اقتصادية، أو كفكرة معيارية لما ينبغي أن يكون عليه المجتمع السياسي، فكرة لها شحنة نضالية ودعاة متحمسون. يعرّف أرنست غلنر عالم الاجتماع والإناسة البريطاني الجنسية والجيكي الأصل، المجتمع المدني كما يلي: أنه " مجموعة من مؤسسات غير حكومية متنوعة تكون قوية بما فيه الكفاية لموازنة الدولة، وقادرة على منعها من الهيمنة على المجتمع وتفتيته، لكن دون أن يشكل ذلك عائقاً للدولة للاضطلاع بدورها كمحافظ على السلام وكحكم بين المصالح الرئيسية"(3).

يتضح من هذا التعريف أن للمجتمع المدني دور أقرب إلى دور حرب العصابات إزاء سلطة مركزية راسخة وجامدة نسبياً. فهو وإن لا يستطيع مكافأتها في القوة، وليس المطلوب منه أن يكون كذلك، ينبغي أن يكون حاملاً لقضايا عامة أو أداة لمعارضة سياسات قائمة من منطلق تعددية وتنوع المصالح. لئن كان للمجتمع المدني، عند غلنر، دور أحادي الاتجاه يستهدف سلطة الدولة، فإنه يكتسب عند بنجامين باربر دوراً مضاعفاً. يضع باربر المجتمع المدني في منطقة وسطى بين الحكومة والقطاع الخاص، أي بين السياسة والاقتصاد. فيشير إلى أن مكانه ليس في المراكز الانتخابية، وليس في أماكن التسوّق، بل "حيث يتكلم أبناء الحي الواحد والجيران عن الشكل المناسب لسلامة المرور وعبور الشوارع، عن حفظ فائدة مدرسة الحي، عن استخدام الكنيسة لإيواء المشردين..الخ"(4). المجتمع المدني لا ينافس الحكومة في امتلاك وسائل القمع الشرعية، كما أن لطابعه العمومي طبيعة تطوعية غير قابلة للخصخصة (الدخول في آليات السوق). المجتمع المدني كما يتصوره باربر هو هوية مدنية يتمتع بها المواطن الذي يجمع بين حريته ومسؤوليته، وتتيح له مراقبة الحكومة والسوق معاً، هوية توفر بديلاً للمواجهة الضيقة المحصورة، في دولة كالولايات المتحدة، بين الدولة والفرد المنعزل، والحكومة والقطاع الخاص، والسياسيين الفاسدين والمقترعين الغاضبين. ثمة ما يستوقف المتأمل في المفهوم الإيجابي للمجتمع المدني عند غلنر وباربر، فهو ينزع عنه سماته الفردية والأنانية التي شخصها مفكرون مثل روسو هيغل وماركس، ويوكل له مهمة حماية المصلحة الجماعية. ثم يقوم، أي التعريف، بتعميمه كأداة للمشاركة السياسية صالحة لجميع المجتمعات بغض النظر عن تطورها الاقتصادي ورسوخ التقاليد الديمقراطية فيها. لهذا يمكن اعتبار الانتشار الواسع المتحقق في العقود الأخيرة لفكرة المجتمع المدني دليلاً على درجة العولمة الحاصلة لقيم الديمقراطية والتعددية والمواطنة المتاحة للأفراد في المجتمعات الرأسمالية الليبرالية. على أن لهذه القضية بعداً آخر غير بعد التحقق العالمي السريع أو التدريجي لمثالات اعتبرت حتى وقت قريب ملكاً لنمط الحياة البرجوازية، إذ يرى البعض كبنجامين باربر، في كتابه الآنف الذكر، أن المجتمع المدني مهدد في معاقله وفي أطرافه بالتفتت والانحسار تحت ضغط انبعاث التطرف الديني والنزعات الأثنية والقبلية، من

ناحية، واندفاع قوى العولمة لضمان سوق عالمي مقياسه الأخير الربح المادي وأداته الرئيسية ترويج الاستهلاك بكل أشكاله، من ناحية أخرى.

وجه الخطر في هاتين الحركتين يتمثل في ميلهما الشمولي الذي لا يخلو من العدمية حينما يتعلق الأمر بالخير العام للمجتمع ومواطنيه. بالإضافة إلى ذلك فإن مجال المجتمع المدني، في حالة مجتمعاتنا المعاصرة، متنازع عليه بين قوى الإسلام السياسي والقوى العلمانية، اللتين تلتقيان في توظيفه لمقاومة احتكار الدولة لمصادر القوة وصنع القرار. لذلك ليس من المحتم أن يكون المجتمع المدني حاضنة لأفكار وقيم مدنية ودنيوية تعكس المجال العام دون المجال الخاص المشحون بوعي ديني أصيل أو مصطنع (5).

أخيراً، فإن المسار المعقد للديمقراطية والمجتمع المدني في مجتمعاتنا يطرح بإلحاح بحث شروطهما الثقافية والسياسة التي هي موضوع للتفسير التاريخي، وإن ظهرت حيناً وكأنها تعصي حركة التاريخ.

الهوامش:

(1) **عبد الرحمن الكواكبي: طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد. دار النفائس، بيروت 1986**

(2) **أنظر مقال بنجامين باربر في كتاب** Democracy and Difference **إعداد سيلا بن حبيب. وكذلك كتابه** .Jihad vs. McWorld (1996)

(3)**أرنست غلنر ،** Conditions of Liberty **دار بنغوين؛ لندن.**

(4) **بنجامين باربر،** Jihad vs. McWorld **ص** 281

(5) **أنظر مثلا تقرير " الحالة الدينية في مصر" في كتاب " النصّ والرصاص " لنبيل عبد الفتاح. دار النهار** .1997

الهوية
أم الخصوصية المعمارية

موفق جواد الطائي*

نحاول في عرضنا هذا معرفة ماهية خصوصية العمارة لأجل الوصول الى الهوية المعمارية. من نافلة القول أن ليس كل بناء يمكن تسميته عمارة، وإنما عدد من هذه المباني قد ترقى الى مستوى (العمارة)، فهناك الكثير مما يعد (بناء) فقط وليس عمارة. فثمة فارق نوعي إذن بين مجرد مواد وعلوم وتكنولوجية إنشاء لتكوين مبنى. والعمارة كتكوين حيوي يتأثر بالمحيط ويؤثر به، فهي إذن تلك العلاقة العضوية بين الإنسان وبيئته المبنية التي تشكل مشاعرنا وأحلامنا وتصرفاتنا وحاجتنا الأساسية بعد الطعام والمتأتية من (الإدراك المعرفي) لمحيطنا والتفاعل معه، تلك هي خصوصيتنا.

هناك مقولة لتشرشل: (نحن نشكل مبانينا وبعدها مبانينا هي التي تشكلنا) وعندها تكون هويتنا جيدة أو سيئة، وهذا بالطبع يعتمد على الكم والنوع الذي نشيده من بناء أو عمارة تعرض لثقافة ومعرفة وحضارة تلك المنطقة. لذلك فعندما نغير أي شيء من بيئتنا المبنية إنما نغير الطريقة التي نرى بها نحن أنفسنا وبذلك نغير هوية المكان والفضاء (الحيز) وعلاقاته بالإنسان وبكل ما هو مرتبط به من علاقات اقتصادية واجتماعية وسايكولجية وبالتالي الشعور بالعائدية للمكان وهذا مايغير المجاميع الاجتماعية. أضحى لزاما على المعماري أو صاحب القرار أن يفهم ذلك ويعد له من آلية واستبيان أراء متأتية من المراكز الاجتماعية حيث يتم التفاعل الحقيقي بين المجاميع البشرية مع بعضها من جانب ومع المحيط من جانب آخر. وعندها سنعرف كيف تنظر المجموعة لنفسها، وما هي هويتها كما تراها هي وليس كما يراها الآخرون عنها فقط. وهذا لايمكن أن يحدث من دون وجود بنية تحتية اجتماعية تؤمن اللقاء والتفاعل والتفاهم والتثقيف وهو ما يسمى بالإدراك المعرفي.

إن واعز الانتماء والهوية رغبة إنسانية ليس محلية فحسب وإنما ردود فعل عالمية

* معمار وأكاديمي

جاءت ضد العولمة التي أنتجت مدناً متشابهة مكررة نقيضة لما يبحث الإنسان غريزيا عن هوية للمكان. أنها ضرورة موضوعية وليس ترفاً فكرياً مجرداً.

العمارة إذن عملية إدراكية (معرفية) وجزء من نظام وسيط (وجزء آخر غير معروف لانهائي) يوفر ويدير موارد بدائية. وللكثير من المعماريين فان هذه الموارد تعني البنية التحتية التي تؤسس لنظام رموز فيزياوية حديثة والتي يمكن عنونة وحل القضايا التي تحيط بالاختيار والتعرف عن مدى أو محدودية هذه المصادر وإدارتها لذلك، أي تحليل يعني المساعدة في تقرير المثالي والكافي والضروري والجميل الذي يعرض لتفهم المشكلة (المعمارية). فالعمارة لها أوجه مختلفة تقود إلى خواص مختلفة. فمنها مثلا من يعرض معرفة موحدة وأخرى متنوعة وأخرى غير محددة أو واضحة، جميعها نتيجة لقرارات تقود إلى دعم القابليات المعنية لأجل اختبار الميزات. وهذا يتبع فرضيات من منهجية محددة هي من الانتماءات البيئية (الموضوعية) المكان والمناخ ومن اعتبارات معرفية حضارية (ذاتية) تكنولوجية دينية تاريخية سياسية تراثية قومية اجتماعية وسيكولوجية وهذا هو النظام الوسيط الذي يشكل العمارة.

تمثل جملة الاختيارات هذه سبب التنوع في العمارة وعنوان إبداعها وخصوصيتها وقد ترقى هذه الى مرحلة تتجاوز الإبداع وتدخل في مجال الابتكار وعند ذاك يمكننا الادعاء أن لنا هوية معمارية مختلفة ومتميزة وقد تأخذ شكل مدرسة معمارية وليس بالضرورة العمارة كمبنى حيث يمكن أن تغنى العمارة بجميع صنوف وفعاليات المعرفة والحياة.

لابد إذن من تسلسل واضح للمعالجات المعمارية، فالإدراك المعرفي يقود الى الخصوصية المعمارية (الذاتية) والتجمع الكمي لهذه الموثرات المعرفية الخاصة سيقود، حتما، الى تفاعل في زمن ما قد يطول أو يقصر الى انتقالة نوعية تؤدي الى هوية (موضوعية) يدركها الجميع وتعاود الظهور والاستخدام دون اللجوء الى الإجراءات القسرية كإلزام المعماري بعناصر معينة ورموز إيحائية سطحية أكثر مما هي تكوين ضمني وظيفي إيهامي غير مرئي. يفهم منها أنها هي الهوية وهي ولاء منا للتراث والعمارة.

هناك دون شك صعوبة عالية في تحقيق ما نصبو إليه من رغبة في إيجاد مدرسة معمارية خاصة بنا وليس للعمارة (كمبنى) فحسب. فالخصوصية المعمارية صيغة ديناميكية، ولا توجد هناك خصوصية لجميع الأزمنة. كما هي مرتبطة بالتيارات الفكرية المختلفة قد تتعارض مع أساس نهجها مثل الحداثة وتأخذ جزئيا من بعضها مثل مابعد الحداثة أو كليا مثل المحلية الجديدة والعمارة التحريضية والمأثور المعماري. وهذه هي سمة الصراع الفكري في العمارة حيث توجد مدارس التصميم المتناقضة كنتاج للتنوع الديناميكي في الحدث المعماري كتجربة إنسانية وجزء لا يتجزأ من حياة المدينة اليومية. لهذا فإنه كلما اقترب تخطيط وتصميم المدن من التصميم المعماري حيث تعالج المدينة كالعمارة يزول الفارق بينهما ويزيد من سعينا الى الهوية المعمارية. وهذا بالضبط النهج التي اختطته العمارة الإسلامية حيث

لا يوجد فارق بين العمارة والمدينة فالكل يسعى الى تنوع ضمن الوحدة. إن مسار العمارة المعاصر يتجه نحو هيكلة فضاءات وكتل المدينة كالمباني والعكس صحيح. وهذا هو صلب تاريخنا وبالتالي هويتنا والمعادل الحضاري المعاصر لتراثنا الذي لابد أن يؤسس لهويتنا، وعندما سلب حقنا في ممارسة دورنا في تصميم مدينتنا كانت قد سلبت هويتنا المدنية.

يعد نمط الإنتاج (النمط المعيشي) والمستوى التكنولوجي هو البنى التحتية للبناء الفوقي الفكري والاجتماعي والسايكولوجي وبالتالي الإدراك المعرفي الذي يعد الأداة الأساسية لتخطيط وتصميم المدن والعمارة. فلابد لنا أن نشخص أي نمط من الإنتاج السائد وتاريخ التكنولوجيا المواكبة له ولا نتجاوز حاجز المرحلية الموضوعية دون تمرسنا الذاتي الذي قد يؤدي إذا ما حرقت مراحله الى الدمار، والمثل العراقي الشائع: (شاف قصر البيك حرق بيته) يدلل على ذلك. أن اللهاث والرؤيا الأسطورية للتكنولوجيا المتقدمة جدا يجب أن يكون بحدود ما يسمى التكنولوجيا المناسبة. والمقصود هنا ربط التكنولوجيا بمرحلية تطور البلد وحاجاته الملحة الآنية. لذلك علينا أن نقر أولا أننا من البلدان النامية وأن ربع الشعب هم دون خط الفقر وان أي معماري لا يؤمن بهذا سوف ينبذه شعبه ومدينته وبالتالي سوف لا يحقق أي شيء من الحياة الفاضلة التي ينشدها في تصاميمه الورقية، ويصبح بما يسمى (معماري الورق). ويوجد لدينا أكداس من هذا النوع من الورق والمشاريع التي لم ولن تر النور. لذلك يتوجب علينا أن نفهم أن نمط العيش الذي توجب التصميم له هو نمط التنمية المستدامة. وبذلك نبتعد عن الفقر دونما الابتعاد عن التكنولوجيا المناسبة التي تؤمن العمل والاعتماد على الذات ومن ثم تأمين خصوصية ونمط إنتاج يقود الى هوية معمارية دون الاعتماد الكلي على الحرفية التقليدية من جانب أو الرؤيا الأسطورية للتكنولوجيا المتقدمة. إنها التكنولوجيا المناسبة للتنمية المستدامة التي تنتج عمارة مستدامة تشكل حجر الزاوية لخصوصيتنا المؤدية لهويتنا التي يمكن أن نتقدم بها كانجاز للعمارة العالمية التي أصبحت جميعها تسعى الى العمارة المستدامة.

لا يمكن لأية عمارة مستدامة أن لاتعتمد التراث والتاريخ والمحلية، وهذا ما يقربها للمنتفعين منها ومستخدميها وتفاعلهم مع المعماري ولتأسيس المشهد المدني المتكامل الذي يتطلب أيضا إبداعا ذاتيا واستغلالا ذكيا للعلوم والتكنولوجيا المتاحة وفق الشروط الموضوعية (المكان والمناخ) والذاتية (الوظيفية والتكنولوجية والاجتماعية والثقافية والقيم الجمالية). وهذا يعني أننا يجب أن لا نلزم المعماريين بأسلوب أو مدرسة موحدة (وليس واحدة) تؤثر على التنوع وبالتالي سيكون نقيض الخصوصية التي تعني بالدرجة الأساسية بحرية الإنسان ورؤيته الخاصة والتعبير عن وجودة وإحساسه إزاء انتمائه لعصره ومحيطة. لذلك يجب أن نبتعد عن أية محاولة من الأوساط الرسمية أو الأكاديمية أو النقدية لفرض أسلوب (فاشي) ذي سمات محلية أو قيم جمالية ثابتة على العمارة مالم تكن تلقائية وطبيعية تنمو من المؤثرات الذاتية

والموضوعية التي سبق ذكرها. وهذه السمات غير مباشرة وسطحية وإنما خفية إيهامية حدثية تعرض نفسها دون الشرح (بهذا يعني وذاك يعني) فلا توجد الترجمة على الشريط بالعمارة وإنما تشعر بها حدسيا. وقد عرّف المعماري (لكوربوزية)، وهو أهم رائد في العمارة الحديثة، العمارة بوصفه المشهور وهو: (أنك قد تستخدم الحجر والخشب والكونكريت لأجل بناء بيت أو قصر هذا منشأ ولكن العبقرية عند العمل هو مفاجئتنا انك قد لامست قلبي وأخذت بلبي وقدمت لي فائدة وجعلتني فرحاً وعندها أقول هذا جميل هذه هي العمارة). ولكن مع الأسف فان الكثيرين لديهم فكر مسبقا و يعتقدون أن لديهم الوصفة الجاهزة لذلك دون معرفة كينونة العمارة الحديثة المعاصرة فهي ليست نصب وإنما كيان متداخل من إنسان وفضاء (حيز) يتكون عبر الزمن وذا استخدام محدد غير نصبي ثابت. فكيف لنا أن نعطي صفات ثابتة وإذا حدث ذلك فلم يعد حينها هذا المنشأ يعود الى العمارة فهو في أحسن الأحوال نصب لا يمت للعمارة من قريب أو بعيد، وأن الحديث هو مجرد حشو كاذب لا يعني شيئاً، وقد سئمنا ذلك لكثرة تداوله واستخدامه أمام المسؤولين لاسترضائهم وكما يصفهم علي الوردي بـ " وعاظ السلاطين ".

إن العمل إزاء خصوصيتنا يتوجب إبعاد مفهوم العمارة كمنشأ واعتماد التخصصات الدقيقة والأشخاص الموهوبين دون تحيز وتسليم المعماري الموهوب والنزيه مهام وظيفته الأساسية لإنشاء عمارة وليس مبنى وكذلك إدخاله في قرارات اختصاصه وإبعاد الأمثلة السيئة التي تتماشى أحيانا وثقافة التمرين الذهني لصاحب القرار. وعلى المعماري أيضا أن لا يكون من وعاظ السلاطين وان ينسحب حال شعوره بأنه يقدم أمثلة سيئة لعمارة المدينة وخصوصا أنه يعرف أكثر من غيره سوء هذه العمارة وتدميرها لمدينته وإعطائها الهوية السيئة. وسوف يلعن التأريخ كل من يسيء للمدينة إذا كان معماريا أوغير معماري من المسؤولين والقطاع الخاص وغيرهم من أصحاب القرار.

لقد أصبح من الضروري جدا التصدي لموضوعة خصوصية عمارتنا وذلك للكم الهائل من العمارة التي لا تعتمد العمل الاستشاري الرصين والمتخصص والمعماريين " وعاظي السلاطين" مما يؤدي حتما الى هوية معمارية سيئة. لذلك لابد من التنسيق وتضافر الجهود بين القسم المعماري في الجامعات والجهات الإستشارية الحكومية والخاصة لتأكيد ضرورة العمل الاستشاري الجيد للموهوبين من المعماريين والذي يعرض إبداعاً وابتكاراً، إضافة الى الارتباط الخلقي والاجتماعي والاقتصادي وذلك بتميزه ومكافأته، وعلى العكس إدانة أية ظاهرة ممكن أن تشوه عمارتنا وبالتالي مدننا.

ولأجل دعم الجانب المعرفي في الخصوصية المعمارية يجب مشاركة جميع وسائل التعبير العقلانية من علوم وهندسة وعلوم اجتماع انثروبولجية وسايكولجية وغيرها، إضافة الى ذلك وسائل التعبير العاطفية من فنون تشكيلية وشعر وموسيقى ومسرح وغيرها، وذلك لأن العمارة الجيدة هي تلك التي توازن بين العقلانية والعاطفية

وتظهر كحقيقة تكوينية تتجاوز بها الزمن أو الحقبة التي فيها وتصبح هوية نفتخر بالانتساب لها. فعلينا تأمين مرافق تجمع العاملين لجميع صنوف هذه المعارف والحرفيين في مراكز ثقافية وحرفية يتم التفاعل والتكامل بينها بل وحتى أن حدث هذا في ساحات المدينة. وذلك يعني إنشاء مراكز ثقافية تكون بمثابة الوعاء الذي تتفاعل به كل النشاطات والهمم لأجل انجازات ثقافية وحضارية مهمة هي نتاج رؤيانا نحن لأنفسنا من صنوف معارفنا وليس فقط رؤيا الغريب لهويتنا التي تعتمد بالأساس على التفاعل بين الذاكرة الجماعية المختلفة للمدينة والإدراك الذاتي للمعماري والقرار السياسي (النية الصادقة) لنشكل السعي المثمر لهويتنا المعمارية وهذا ليس جديداً علينا نحن أبناء حمورابي وأخوة زهاء حديد.

لا ـ ف ..
أبعد من الموت،
وأبعد من الحلم

د. حيدر سعيد

(1)

في سنة 1980 ـ كنت في العاشرة ـ، في أحد أيام شهر نيسان، عرفت فيما بعد أنه التاسع منه أو العاشر، كنت أسير في شارع الصادق، الشارع الرئيس في المدينة، القريب من ضريح الإمام علي. الشارع خال من السيارات، والناس متجمهرون. مظاهرات وإطلاق نار وهتافات: (عاش عاش عاش الصدر / الدين دومة منتصر). لم أكن أفهم الأمور حينها. عرفت، بعدئذٍ، أن تلك اللحظة كانت إحدى الذروات الكبرى لصعود الإسلام السياسي في العراق، وأن الناس كانوا يحتجون على إعدام محمد باقر الصدر. أعرف، أيضا، أن الأمر يتعدى محمد باقر الصدر، الشهيد، ويتعلق، أساسا، بالناس، بمعتقداتهم وأفكارهم ورموزهم، بحراكهم ولغة شعاراتهم، فتلك اللحظةُ كانت انعطافة حاسمة في التطور الوجداني لشيعة العراق، انعطافة نحو اختيار الحوزة العلمية ورجال الدين صيغة للهوية وفضاء للذات والانتماء. ولذلك، كان ضريح الإمام عليّ مكاناً للتظاهر والاحتجاج.

(2)

صنعت النجفَ أسطورة مقدّسة: أن ناقة قادت جثمانَ الإمام علي إلى أن يُدفَن في هذا المكان، المزيج من زرادشتية آفلة ونصرانية قديمة، والمدفون فيه آدم ونوح. دُفِن علي إلى جانب آدم ونوح، وقد يكون دُفِن في عين نوح. هذا القبرُ السرّي كشفته غزالة كان يطاردها هارون الرشيد في إحدى رحلات صيده، ظلت ساكنة عند بقعة الأرض التي تحتضن جثمانَ الإمام علي.

علي الذي يمتزج بحكايات الجدّات

وخيالات الأطفال، علي الشجاع، الفارس، العادل، الزاهد، المظلوم، القتيل، المعصوم من الخطأ، نصف الإله، البطل الذي قذف صخرة عملاقة من الهند فسقطت في العراق، وليد الكعبة، الذي افتدى الرسول، الذي تزوج في السماء، الذي أعاد الشمس الغاربة بإشارة من يده، الذي قاتل الجن، المتعفف في الحكم، الذي لم يقاتل مغتصبي حقه في السقيفة لأنه لا يريد سفك الدماء، الذي مات فقيراً وقد حكم الأرض والسماء، علي صنعه الخيال. ليس المهم في صورته أنها تطابق الواقع أو لا، بل علاقة الناس بهذه الصورة المخيالية التي تتداولها.

هذا التأريخ المقّدس أعطى المدينةَ هويتها الفارقة: أنها تحتضن ضريحَ الإمام علي، وأن الطوسي ـ الذي يُسمَّى شيخَ الطائفة ـ اتخذها سكنا ومقرا للدرس الديني، وأنها، الآن، العاصمة المقدّسة للعالم الشيعي. ولذلك، كان اللاهوت هويةَ المدينة وضميرَها.

(3)

ولكن النجف لم تسبِّح للّه وحده.

لم تكن مدينة للطهر فقط، بل مدينة للرذيلة والخرافات والعشق والسياسة والحكايات والدهاء والشعر والتحزبات. هكذا تكتمل أسطورتها، من سفينة نوح التي رست في مسجد الكوفة إلى محراب المسجد نفسه حيث ضرب ابنُ ملجم الإمامَ علي وقتله، ومن آدم، أول الخلق، الذي يرقد إلى جانب الإمام علي إلى حصار الإنكليز، من جيوش كسرى المنهزمة إلى مشهد الجموع تفترش الأرض لتمنع الأمريكان من الوصول إلى ضريح الإمام علي، من كف العباس التي تطوف على طقوس العزاء إلى دماء مسلم بن عقيل المغدور، ومن خطى الحسين المتَظَرة في عاصمة أبيه إلى حكايات أم البنين، من زيد بن علي المصلوب في ظاهر الكوفة إلى الحرس القومي يطارد الشيوعيين، من الكنائس التي لم تعد تُسمَع أجراسها إلى الأذان الطالع من قبّة مذهّبة، من الزهراء التي تراود النساءَ في أحلامهن إلى النضال من أجل مدرسة للبنات، من المصحف المكتوب بخط الإمام علي إلى كتب الجفر والسحر والجمّل، من أبي حنيفة الذي آوى زيدا في بيته في الكوفة ودعمه في الثورة على الأمويين إلى الحبوبي، الفقيه الثائر على الإنكليز، المدفون في باب ضريح الإمام، من قصر الإمارة إلى مدارس القرآن والفقه، من حكايات الأئمة أشباه الآلهة إلى مآثر الشقاوات والشذّاذ، من السراديب والمقابر إلى الشعراء والعبّاد والزوّار والمصلين والأولياء والشهداء.

أية رذيلة، لا نعلمها، في المدن المقدّسة؟ (الرذيلة طبيعة الإنسان، الخطّاء حتما).

والنجف ليست مدينةَ ملائكة، لم تسبِّح للّه وحده، ولم تنم يوما على اللاهوت. كانت، كسائر مدن الأرض، تستجيب لإيقاع الزمان العجول. وكانت تصارع هويتَها اللاهوتية، حين كان التأريخُ يعصف ببنيان مؤسسة اللاهوت، وحين كان صوتُ الحداثة يُوقظ المدينةَ، نافرة، متمردة.

كانت تريد أن تخلع لاهوتَها، كما خلع الجواهري ـ ابنُها ـ عمامتَه.

الفردُ، المونادا، يحمل هويةَ المدينة، والشكُّ فيها كذلك. وصورة الجواهري وهو يُلقِي عمامتَه هي استعارة للمدينة، للنجف كلِها، في تلك اللحظة، حين كانت تريد أن ترتدي رداءَ العصر.

(4)

في سنة 1991، في أوائل آذار، . في اليوم الثالث منه على وجه التحديد، إذ كنتُ، في ذلك الوقت، بدأت أعي الأمور بشكل مختلف، وبدأت أحفظ السيَر والتواريخ. في الشارع نفسه، قُرب ضريح الإمام علي أيضا، خرج المتظاهرون، من جديد، يرفعون صور محمد باقر الصدر رمزاً للثورة، ويحرقون صور صدام حسين، ويهدمون رموزَ السلطة من مبانٍ وأشخاص. كنت معهم. بعد أن تطهّر (بهذه الكلمة المغمّسة بالسياسة والأيديولوجيا والعقيدة) الضريحُ من آخر حارس بعثي، دخلتُ إليه. كان فارغا إلا من بضعة رجال ونساء كبار في السن انقطعت بهم السبل بعد اندلاع المظاهرات. قبّلتُ شباك الضريح، كما يفعل أهلونا. ها هو الضريح تحرر.

تحرَّرَ ضريحُ الإمام علي. تحررُ ليس لمكان ديني مقدس فقط، بل لذاكرتنا ولأحد رموزنا الثورية، فليس المهم في علي أنه ابن عم الرسول وأحد الأئمة المعصومين، بل إنه الرمز الذي تشكّل في سرودنا وخيالاتنا، معلم الشجاعة والقيم الكبرى والعدالة والزهد السياسي. وأن تُقبّل شباكَ ضريحه في آذار 1991 يعني أنك تقوم بفعل ثوري، يعني أنك تستعيد الثورة.

(5)

تحيا النجف على شعور بظلم تأريخي. الظلمُ هو حكاية المدينة ومرويتُها الكبرى، ظلم يتجدِّد عبر الأزمنة، تتغير الوجوه والسنوات، والظلم واحد، منذ اغتصاب حق علي في الخلافة إلى إعدام محمد باقر الصدر.

الظلم ـ أيضا ـ هو تراجيديا الجماعة التي توحِّدها، هو الأليغوريا التي تنفخ فيها روحَ العصيان.

(6)

لقد غيّرت الدكتاتوريةُ صراعَ المدينة من كونه صراعَ حداثة إلى أن يكون صراعا عَلى الهوية.

هنا، قبضت مؤسسةُ اللاهوت على روح المدينة وصادرت صوتَها ونطقت باسمها. كان رمزا الثورة رجلي دين، محمد باقر الصدر ومحمد الصدر. غير أن ثوريتهما لم تأت من مجرد إرادتهما للثورة. ثوريتهما صنعها أنهما يعبِّران عن هوية أسيرة، هوية مدينة وشعب وتأريخ، ثوريتهما صنعها الجمهور، المطعون في هويته هذه والمحظور من القول، الجمهور الذي أعطى لهما ـ دون غيرهما ـ صوتَه، هما الخارجان من المؤسسة التي بنت وحمت هذه الهوية.

لقد أعاد محمد باقر الصدر ومحمد الصدر صياغةَ شكل المعارضة لدكتاتورية صدام حسين بطريقة ثورية ساحرة، فيها من الجنون والنزق والقوة ما لا يليق إلا بثوار أصلاء. هكذا هي الثورة دائما، لا تتعقّل مليا ولا تفكر طويلا. كانا لاهوتَ تحرير، يمكن أن يجمع حوله ملحدين ويساريين وعلمانيين ووطنيين وليبراليين وقوميين ومتديِّنين. للحظة ما، بل في قلب اللحظة التي عشتها معهما، كنتُ أرى فيهما نسخة عراقية من (لاهوت التحرير) اللاتيني، بما أن الشرط التأريخي للثورة الآن شرط ديني. هكذا كنتُ أنظِّر.

غير أن المسافة بين إعدام الأول (1980) واغتيال الآخر (1999) كانت بناء محكما

لفكرة (الثورة الدينية)، ولاهوتُ التحرير كان يدمج معارضةَ الدكتاتورية بأيديولوجيا ثيوقراطية، والثورة كان ثمة مَن يصوغ لها ظلالا قاتمة من المعنى، تبدأ من (ولاية الفقيه) ولا تنتهي بالاستعارة التأريخية للثورة الإيرانية، لنصل ـ من ثم ـ إلى فكرة شديدة القسوة: أن بديل دكتاتورية صدام حسين هو نظام ثيوقراطي ديني.

كان الإسلام السياسي الشيعي يتغذّى من عقدة الاضطهاد الطائفي الذي عاناه الشيعة، وكان يطلق هذه العقدةَ عبر لغة ثيوقراطية، أو بالأحرى: كان يؤسس العقدةَ الطائفية على عقيدة ثيوقراطية.

هذا الدمج بين (العقدة الطائفية) و (الثيوقراطية) لخّصه الشعار الرئيس لثوّار آذار 1991: (ماكو ولي إلاّ علي/ نريد قائد جعفري)، الذي يعني بلغة السياسة الحديثة: دولة إسلامية بزعامة شيعية.

ربما لم يكن الثوّار يعون (أو يقصدون) المحتوى الثيوقراطي لهذا الشعار، ولا الدمجَ السالف بين (العقدة الطائفية) و (الثيوقراطية)، أو ربما كانوا يبرّرونه ـ مثلي ـ بأنه لاهوت تحرير على غرار لاهوت التحرير في أمريكا اللاتينية.

كان ثمة التباسٌ ما يحرِّك الجمهورَ المنتفض، أدركه الآن، وأنا أكتب على بعد هذه المسافة التأريخية من انتفاضة 1991. أدرك أن الشعار الإسلامي فُرِض على ثوّار آذار 1991، و أنه جرت أسلمة قسرية للانتفاضة، وأن الثوّار اختُزِلوا إلى مجرد إسلاميين ثيوقراطيين.

لم يكن في بال الثوّار سوى الخلاص من الدكتاتورية، ولم يكن الشعار الإسلامي مُمَفهما لديهم. كان ثمة امتزاج غامض بين (الثورة) و(الجهاد)، بين (الخلاص من الدكتاتورية) و(الانتقام لرجال الدين الذين أعدمتهم)، بين (المقاومة) و(الدفاع عن الرموز الدينية)، بين (علي الثورة) و(علي العصمة والقداسة)، . . امتزاج غامض كان يقود المدينةَ إلى ما هو أبعد من المقاومة وأكبر من الجهاد.

(7)

بعد أسبوعين من بدء ثورة آذار، بدأ الجيشُ قصفا عشوائيا على المدينة. التجأ الآلاف من أبناء المدينة إلى ضريح الإمام علي، المكان الوحيد الذي يمكنه أن يمنحهم الأمانَ كرامةً إلهية.

لكنه خذلهم هذه المرة.

ثمة صراع على الرموز أكثر منه صراعا على الوقائع.

مَن يقبض على الرمز؟

فالضريح الذي حرّره الثوّار في بدء الانتفاضة، قصفه الجيش، لا لأنه موقع عسكري، ولا لأن عددا من الثوّار ظلوا متحصنين فيه، بل لأنه أراد أن يذبح رمزَ الخلاص والاعتصام، أراد أن يذبحَ رمزَ الثورة، لتسير بعده المدينة في طريق شاق من العدمية.

(8)

كنتُ أدير ظهري إلى النجف، وأفكِّر بالقبلة التي تركتُها على ضريح الإمام علي نهارَ الثورة. أي عسكري سيمحوها؟ أية صرخة ستذبحها؟ هل هزّها ارتجاجُ الضريح حين سقطت عليه القذائف؟ هل بقيت متماسكة والآلاف المحتمية بهذا المكان مذعورة مما سيفعله بهم جيشهم الوطني؟ أية قبلة سنضعها بعد الآن على ضريح علي؟ قبلة الذلّ و الرجاء من جديد؟ أية دماء ستفتدي الثورة؟

البربرية، دائما، أكبر من (الثورة) و (الحرية) و(الخلاص). البربرية، التي صنعها مشهدُ الجيش وهو يطمر الآلاف من أبناء المدينة تحت التراب في آذار 1991، عارنا. البربريةُ عارنا جميعا: عار المجتمع الذي طلعت منه، وعار الوطن الذي أنجب هذه القسوة، وعار الإنسان الذي لم يبرأ بعدُ من وحشيته.

هذا العار كان مصداقاً تراجيدياً لتلك الروح الثيوقراطية المفروضة على المدينة. مؤسسةُ اللاهوت سرقت أسماءَ الضحايا و ألبستهم العمامة.

أية سياسة للضحايا هذه؟ أية سياسة للعذاب؟

(9)

لم تعد النجف، بعد ذلك، مهيأة للثورة، التي سيتكفل بها الأغراب. كانت رموزُها الثورية تُصفّى، وهي صامتة، . . صامتة.

(10)

غير أن صراعها مع هويتها اللاهوتية لا يوقفه زمان، مهما غطّى عليه شيء.

لم يكن الصراعُ مع الدكتاتورية صراعا تأريخيا أبدا. إنها لحظة نشاز في التأريخ، زحاف فيه، ومهما استبدت وتجبّرت وطالت، فإنها ليست أكثرَ من ندبة سوداء صغيرة.

تحدّث اثنان من أبناء المدينة عن حتمية زوال الدكتاتورية، الجواهري الذي قال: "أعمار الطغاة قصار"، ومحمد باقر الصدر الذي قال: "الجماهير أقوى من الطغاة".

كان الاثنان يؤرشفان للمدينة، مبكرا، لحظةَ الدكتاتورية، العابرة، لتكون، عارية، أمام صراعها العميق: هل ستسمح للاهوت في قلبها أن يحدِّد مصيرها؟ أن يسوس عذابها؟ أم ستحدد هي مصيره؟ كما حدّدت أوربا مصيرَ اللاهوت الكاثوليكي؟ هل سيكون تأريخُها المقدّس وثقافتُها الماضية طقوسا مجردة أم هوية؟ فلكلورا أم طريقة حياة؟ . . .

لا تزال النهاية مفتوحة، ووجه المدينة لم يكتمل بعد، لأن هذه اللحظة لا يمكن أن تكون النهاية، ولا أية لحظة يمكنها أن تكثّف التأريخ فيها أو أن تقبض عليه.

ليس هناك جوهري وثابت في حياة المدن.

أعلم أن الذات الكاتبة تكتب هذه الكلمات بوعيها هي، بأوهامها ورغباتها، فهل أملك حقَّ أن أحدِّد ما هو وهمي وما هو واقعي؟ مَن الذي يحدِّد للمدينة غاياتها التي تسير إليها؟ وعن أي وجه للمدينة أتحدث؟

يختتم بورخس كتابَه (الصانع) بالفقرة الآتية:

"يوكل رجل لنفسه مهمةَ رسم العالم. وخلال السنين يعمر الفضاءَ بصورة الأقاليم والممالك والجبال والبحار والسفن والجزر والأسماك والغرف والأدوات والنجوم والخيول والناس. وقبل موته بقليل، يكتشف أن ما ترسمه تلك المتاهة الطويلة من خطوط هي صورة وجهه".

أنا الذي أتحدّث الآن.

الدولة الوطنية في فكر اليسار العربي

لطفي حاتم

الدكتور لطفي حاتم من مواليد 1946، عميد كلية القانون والعلوم السياسية في الجامعة العربية المفتوحة في الدنمارك، نشر الكثير من البحوث في مجلة (الثقافة الجديدة)، (النهج)، (الطريق) اللبنانية، مجلة الأكاديمية العربية المفتوحة. كما اصدر كتابين: الاحتلال وانهيار الدولة العراقية ، أراء وأفكار حول الطور الجديد من التوسع الرأسمالي. كما له كتاب قيد الطبع هو: موضوعات في الفكر السياسي المعاصر.

تتمتع مواقف اليسار الاشتراكي ورؤاه الفكرية من الدولة الوطنية بأهمية راهنية انطلاقاً من الدور الكبير الذي تضطلع به الدولة الوطنية في بناء وتطور تشكيلاتها الاجتماعية من جهة والتغيرات الجوهرية التي أحدثها الطور المعولم من التوسع الرأسمالي على الوظائف الاقتصادية الاجتماعية للدولة من جهة أخرى.

تأسيساً على ذلك الدور والتغيرات الحاصلة عليه أحاول التعرض لموقف اليسار الاشتراكي من الدولة وسلطتها السياسية عبر موضوعات فكرية / سياسية مكثفة استناداً الى محاور ثلاثة:

المحور الأول: الدولة في الفكر السياسي الماركسي .

المحور الثاني: السلطة السياسية في كفاح اليسار الاشتراكي.

المحور الثالث: الدولة الوطنية في فكر اليسار الديمقراطي المعاصر.

على أساس تلك الرؤية المنهجية أتناول المحاور المثارة خاتما إياها بجملة من الاستنتاجات التي أجدها ضرورية.

أولاً: الدولة في الفكر السياسي الماركسي .

تحتل موضوعة السلطة السياسية في الفكر الماركسي موقعاً مركزياً إذ إنها ـ السلطة ـ تشكل رافعة أساسية لبلوغ الأهداف الاستراتيجية المتمثلة بسيطرة البروليتاريا على سلطة الدولة وصولاً الى تحطيم علاقات الإنتاج الرأسمالية وإقامة النظام الاشتراكي المفضي الى المرحلة الشيوعية.

إن المنظومة الفكرية الماركسية المشار إليها أعارت أهمية قصوى لقضيتين متلازمتين اولهما إعداد البروليتاريا للقيام بالانقلاب الثوري وثانيهما استلام سلطة الدولة والاحتفاظ بها كأداة أساسية في بناء دولة تشكيلة اجتماعية جديدة خالية من الاستغلال الرأسمالي .

لغرض الاحاطة بتلك المنظومة الفكرية دعونا نستعرض الظروف التاريخية الاقتصادية / السياسية الحاضنة لمنظومة ماركس الفكرية.

ـ نمت الماركسية وتطورت استناداً الى نضوج علاقات الإنتاج الرأسمالية وانقسام التشكيلة الاجتماعية الى طبقتين اجتماعيتين متناقضتين خاصة بعد استلام البرجوازية لسلطة الدولة وتشديد وتيرة استغلال الطبقة العاملة فضلا عن قمع كفاحها المطالب بتحسين ظروف العمل .

ـ اندلاع الثورات البرجوازية في عام 1848 التي أوصلت البرجوازية الى سلطة الدولة في كثرة من البلدان الأوربية وما تبعها من مساومات طبقية بين الإقطاعية والبرجوازية الناهضة وما نتج عن ذلك من تحالفات اجتماعية مناهضة لنضال الطبقة العاملة الديمقراطي .

ـ قيام كومونة باريس وتصديها للحكم البرجوازي ومساوماته مع القوى الخارجية وبهذا جمعت الكومونة التي أصبحت التمرين السياسي لسلطة البروليتاريا بين الروح الطبقية المتمثلة بالعدالة الاجتماعية والروح الوطنية ودفاعها عن السيادة الوطنية.

خلاصة القول إن الفكر السياسي الماركسي المتعلق بالدولة نما وتطور في خضم الصراعات الطبقية العنيفة التي ميزت الطور الأول من التوسع الرأسمالي المتمثل بالثورات البرجوازية واستلامها سلطة الدولة السياسية وتطور نزاعها الاجتماعي مع القوى المنتجة المناهضة لها .

إن الخلاصة المشار إليها يمكن استكمالها بملاحظات إضافية منها:

ـ إن التطورات الاقتصادية / السياسية التي أنتجها الطور الأول من التوسع الرأسمالي أعاقت بناء نظرية ماركسية متكاملة عن الدولة وسلطتها السياسية بل نضجت أراء نظرية ومنطلقات فكرية عن الدولة وسلطتها السياسية .

بكلام آخر إن السلطة السياسية التي أعارتها الماركسية اهتماماً هي تلك السلطة البرجوازية المرتكزة عن العنف والاستغلال والذي جرى توصيفها ـ الدولة ـ (أداة طبقية بيد الطبقة المهيمنة) وبهذا المعنى فقد جرى اختزال الدولة إلى سلطة سياسية (1).

لقد انطلقت المعالجة الماركسية لمسألة الدولة من النظرية المادية التاريخية المرتكزة على مساند أساسية أهمها : ـ

ـ تعبر الدولة كبناء سياسي عن أنماط إنتاجية محددة تاريخياً يرتبط تطورها ـ

الدولة ـ بطبيعة ونتائج الصراعات الطبقية لهذا فإن شكلها الجمهوري الديمقراطي جرى تقييمه إيجابا باعتباره شكلاً ضرورياً لكفاح الطبقة العاملة رغم أن هذا الشكل السياسي يجسد الهيمنة القومية للطبقة البرجوازية.

ـ أعارت الماركسية اهتماماً خاصاً بالسلطة السياسية باعتبارها الأداة الفعلية القادرة على تنفيذ المراحل الأساسية للبناء الثوري الجديد وبهذا المسار أكدت الماركسية على أن ديكتاتورية البرولتياريا هي مرحلة انتقالية تفضي إلى اضمحلال الدولة .

ـ تقود الفرضية الفكرية المشار إليها الى أن مباركة الماركسية للشرعية البرجوازية المتمثلة بالانتخاب والتداول السلمي للسلطة السياسية لم تكن مباركة مطلقة بل مشروطة كونها مرحلة انتقالية لخدمة الكفاح الديمقراطي للبروليتاريا والتأكيد على أن الشرعية البرجوازية شكلا من أشكال هيمنة البرجوازية على السلطة السياسية.

ـ لقد طورت اللينينية في المرحلة الثانية من التوسع الرأسمالي المتسم بظهور الدولة الرأسمالية الاحتكارية الموقف من الديمقراطية البرجوازية وجعلها مرحلة ضرورية حاضنة لتطوير النزاعات الطبقية معتبرة إن الديمقراطية البرجوازية هي منظومة سياسية توفر الشروط الضرورية لاستلام السلطة وقيام دكتاتورية البروليتاريا التي تمثل ديمقراطية شعبية حقيقية حسب الرؤية اللينينية (2).

إن الرؤية الماركسية لوحدة السلطات الناتج عن تحليلها التاريخي للدولة باعتبارها أداة طبقية أنتجت قضايا فكرية/سياسية هامة منها احتكار سلطة الدولة الامر عبر قيادة الحزب الثوري لها، ومنها اعتبار الدولة المالك الفعلي لوسائل الإنتاج بهدف بناء دولة العدالة الاجتماعية.

إن المنطلقات الفكرية والنتائج السياسية التي جرى استعراضها جسدتها ثورة أكتوبر الاشتراكية في الطور الثاني من التوسع الرأسمالي وسماته الإمبريالية المرتكزة على دولة الرأسمال الاحتكاري التي تشكل مرحلة أخيرة من مراحل الرأسمال حسب الرؤية اللينينية وما يشترطه ذلك من استبدال طراز الإنتاج الرأسمالي بآخر اشتراكي يتطلب بناء دولة العدالة الاجتماعية.

لقد أرست ثورة أكتوبر الاشتراكية دولة سوفيتية جديدة اتسمت منظومتها السياسية / الاقتصادية بالطبيعة التالية:

1- **البناء السياسي**

أ. اعتماد مبدأ المركزية الديمقراطية في بناء الدولة الجديدة ومؤسساتها السيادية وأجهزتها الإدارية.

ب. دمج السلطات التشريعية ، القضائية والتنفيذية وإناطة قيادتها بأجهزة وكوادر الحزب الحاكم..

ج. استبدال الشرعية الديمقراطية التي اعتمدتها الطبقة البرجوازية بديمقراطية الشغيلة وممارستها السياسية .

2- **شكل الدولة.**

اشترط الإرث الاستعماري للدولة الروسية بناء دولة سوفيتية فدرالية تضم جمهوريات اتحادية وأخرى ذات حكم ذاتي ارتكزت على مبدأ التضامن ألأممي والوحدة البروليتارية .

3- **شكل الملكية**

أ. اعتبار الدولة السوفيتية المالك

الأساسي لوسائل الإنتاج الأساسية عبر إلغاء الملكية الخاصة.

ب. بناء أشكال تعاونية لتطوير الوظائف الخدمية / الإنتاجية للدولة.

ج. استحداث تعاونيات أهلية فرضها تعدد الأنماط الإنتاجية في الدولة السوفيتية الجديدة.

تكثيفا يمكن القول إن المنظومة السياسية للدولة السوفيتية التي أفرزتها التجربة الاشتراكية ورغم تأثيرها الهائل على الفكر السياسي الاشتراكي إلا إن تلك المنظومة وفي مجرى تطورها حدت من تطور المجتمع المدني عبر إلحاق مكوناته الأساسية الأحزاب، النقابات، الجمعيات التعاونية، المنظمات الجماهيرية، المؤسسات الثقافية بالدولة الامر الذي أضاع السمات الحقيقية للديمقراطية الاشتراكية .

إن تعرضنا لموضوعات الفكر الماركسي ـ اللينيني إزاء سلطة الدولة من جوانبه النظرية والتاريخية أجده مدخلا فكرياً يساعدنا على تحليل موضوعة الدولة في الفكر السياسي لأحزاب اليسار الاشتراكي العربي .

ثانياً: السلطة السياسية في كفاح اليسار الاشتراكي

بات شائعاً أن الدولة الوطنية في البلدان العربية نشأت وتطورت في مرحلة المنافسة الرأسمالية حيث جرى اقتسام العالم بين الدول الرأسمالية المتصارعة بعد الحرب العالمية الأولى. وبهذا المسار فقد أحاطت دول الاحتلال مناطق نفوذها بسيادة شكلية لغرض كبح المنافسة الرأسمالية من خلال الاحترام الدولي لذلك الاقتسام بعد أن وثقته بمعاهدات واتفاقات دولية .

إن ظهور الدول الوطنية ترافق وجملة من المظاهر السياسية/الاجتماعية / الاقتصادية منها:

ـ أفضى بناء الدول الجديدة من الناحية الجغرافية والسكانية الى هيمنة السلطة التنفيذية على الدولة واستحواذها على مصادر القرار السياسي والاقتصادي والاجتماعي. وبهذا المعنى فان الباحث في هذه الحقبة التاريخية لا يمكنه رؤية الحدود الفاصلة بين الدولة وسلطتها السياسية.

ـ ظهور الأشكال الأولية للسلطتين التشريعية والقضائية في الدول الجديدة لم يساهم في بناء وتطور مبدأ فصل السلطات ولم يضع تلك الدول على عتبة الشرعية الديمقراطية والتداول السلمي للسلطة.

ـ تشوه البناء السياسي للدول الجديدة عكس هشاشة تشكيلاتها الاجتماعية من جهة وهيمنة المصالح الرأسمالية الوافدة من جهة ثانية.

لقد تجسدت هشاشة التشكيلات الاجتماعية بحزمة من المتغيرات الاجتماعية والسياسية أبرزها:

ـ رغم تنامي حدة الحراك الاجتماعي الذي أوجدته الحقبة الكولونيالية تماشيا وتطور مصالحها الاستراتيجية ونشوء بواكير الطبقة العاملة في المؤسسات الخدمية/الإستخراجية، إلا أن التشكل الطبقي في هذه الحقبة لم يصل الى تخومه الرأسمالية بمعنى وجود طبقتين اجتماعيتين متنازعتين.

ـ بسبب طبيعة المرحلة الثانية من التوسع الرأسمالي المتسمة بالسيطرة على الثروات الوطنية وتصدير البضائع الرأسمالية تراجعت المكانة السياسية /

الاجتماعية للبرجوازية الوطنية وفكرها الليبرالي الهادف الى ترسيخ المؤسسات (الشرعية) الضامنة لمصالح سيطرتها السياسية .

لقد انعكست هشاشة التشكيلات الاجتماعية العربية على طبيعة النظم السياسية للدول الجديدة بجانبين الأول منها تنامي النزعة الاستبدادية لسلطة الدولة الوطنية والثاني تنامي مساهمة الطبقة الوسطى وأحزابها الراديكالية في الحياة السياسية.

لقد تأثرت بعض شرائح الطبقة الوسطى بفكر التيار الاشتراكي الساعي الى اعتماد العنف (الثوري) سبيلاً لإحداث التغيرات الاجتماعية والسياسية وكذلك التيار القومي المتشح بالفكر العنصري المترابط والنزعة الانقلابية التي جسدتها التجربة الألمانية.

إن تأثر الحركة السياسية في البلدان العربية بفكر الحداثة الأوربية الاشتراكية والقومية قاد الى نتائج سياسية /اجتماعية / حددت المسار اللاحق لتطور الدول العربية الناهضة .

لتقدير شرعية الفرضية المثارة دعونا نتابع تطور التشكيلات العربية ودور المستوى الأيديولوجي / السياسي فيها.

بداية نقول إن نشوء الدول الوطنية الناتج عن المرحلة الكولونيالية ورغم سمته التقدمية إلا أن الوافد الخارجي لم يستطع بناء تشكيلات اجتماعية لبلدانه المستعمرة على أسس رأسمالية بل عمل على تطوير طبقات اجتماعية شكلت شريكا سياسياً في قيادة الدولة وسلطتها السياسية وبالتحديد منها طبقتي التجار والإقطاع .

ـ إن تداخل وتعدد الأنماط الإنتاجية للبلدان الجديدة وضعف مكوناتها الاجتماعية أفضى الى إعاقة الدولة الوطنية من بسط سيطرتها السياسية على تشكيلها الاجتماعي الأمر الذي أدى الى تحكم مؤسسات المجتمع الأهلي ـ العشيرة ـ الطائفة ـ العرق ـ على تطور تلك البلدان. بكلام آخر إن بناء الدول الجديدة المترابط والعامل الخارجي لم يرافقه ظهور قوى اجتماعية قادرة على أن تشكل قاطرة وطنية لقيادة التطور الوطني اللاحق.

ـ سيادة أساليب الإنتاج التقليدية وضعف العلاقات الرأسمالية في الدول الجديدة مهد الطريق لصعود الطبقة الوسطى التي انتعشت بسبب تطور الأجهزة الإدارية والعسكرية للدول الجديدة ناهيك عن تطور قطاع الخدمات في المرافق التعليمية والصحية.

ـ إن قيادة الطبقة ألوسطى لكفاح القوى السياسية الفاعلة أفضى الى سيادة المستويات الأيديولوجية / السياسية المتلازم واستخدام العنف والانقلابات العسكرية انطلاقاً من موضوعة (إن السياسة تعلو على الاقتصاد).

إن اعتبار السلطة السياسية هدفا أساسيا لقوى الطبقة الوسطى الراديكالية تجسد في مرحلتين أساسيتين اولهما مرحلة الكفاح الوطني حيث تركز النزاع السياسي حول الانتهاء من ازدواجية الهيمنة الأجنبية / الداخلية التي مثلتها المرحلة الكولونيالية فضلاً عن إعادة بناء الدولة الوطنية على قاعدة الاستقلال الوطني. وثانيهما مرحلة الاستقلال والسيادة الوطنية التي اندلع النزاع بين قواها السياسية الراديكالية حول طبيعة السلطة واتجاهات تطورها انطلاقاً

من برامج أيديولوجية وشعارات مثالية (2).

بكلمة موجزة إن هشاشة التشكيلات الاجتماعية الوطنية وضعف نزاعاتها الاجتماعية الفعلية المرتكزة على تعارض مصالحها الاقتصادية فضلا عن سيادة المؤسسات الأهلية هي التي جعلت المستوى الأيديولوجي لدى الأحزاب السياسية بعيداً عن وقائع الحياة السياسية / الاجتماعية وما حمله ذلك من أضرار بالغة على مسار تطور الدول الوطنية اللاحق .

إن الرافعات الفكرية / السياسية المحركة لنشاط القوى السياسية الراديكالية تدفعنا الى رصد موضوعة السلطة السياسية في فكر اليسار الاشتراكي العربي من خلال استعراض سماته التاريخية العامة عبر تلخيصها بالمحددات التالية:

المحدد الأول: لم تعمد قوى اليسار الاشتراكي الى تحليل طبيعة التشكيلات الوطنية العربية المرتكزة على سيادة المؤسسات الأهلية وهيمنة الولاءات الطائفية فضلا عن عدم اكتمال أبنيتها الطبقية (3).

المحدد الثاني: أخفق مفكرو اليسار الاشتراكي في تشكيل رؤية فكرية لنهوض دول بديلة عن دول الهيمنة الكولونيالية استناداً الى الشرعية الديمقراطية عبر تطوير المؤسسات الدستورية والأجهزة (التمثيلية) التي أنتجها الاحتلال الأجنبي.

المحدد الثالث: رغم هيمنة الفكر الاشتراكي على الشرائح المثقفة إلا أن مثقفي اليسار لم يتمكنوا من دراسة التاريخ العربي الإسلامي وتوظيف تراثه الايجابي بخدمة الكفاح التحرري بل عمدوا الى تحليل ركائز الفكر الماركسي والتجربة الاشتراكية الامر الذي شكل ثغرة جدية انعكست سلباً على فعالية الكفاح الوطني / الديمقراطي (4).

إن المحددات الفكرية / الاقتصادية / السياسية المشار إليها أنتجت فكراً أيديولوجيا مقدسا أفضى الى إعاقة حركة اليسار الاشتراكي الهادفة الى بناء دول ديمقراطية متجاوبة وسمات تطورها التاريخي (5).

إن تحليلنا لمواطن العجز الفكري لدى اليسار الاشتراكي وغياب مشروعه الوطني لبناء دولة ديمقراطية بسمات واقعية يقودنا الى فحص الممارسة الفعلية الفكرية / السياسية لأحزاب اليسار الاشتراكي والتي أجدها في الموضوعات التالية:

1 – رغم اعتماد أحزاب اليسار الاشتراكي برامج الثورة الوطنية الديمقراطية إلا أن تلك الأحزاب نزعت محركاته الأساسية ـ الثورة والقيادة الطبقية ــ ولم تضع تلك المحركات على مسار الممارسة السياسية.

2– لهذا فان شعار استلام السلطة المتبنى أيديولوجياً جرى الابتعاد عنه في الممارسة السياسية حيث فضلت أحزاب اليسار الاشتراكي العمل مع القوى الديمقراطية الأخرى على بناء منظومة سياسية ديمقراطية للدولة وسلطتها السياسية (6).

3 –استمد الكفاح الوطني الديمقراطي لأحزاب اليسار الاشتراكي شرعيته التاريخية من أهمية تفتيت النظم السياسية الاستبدادية وإعادة البناء الديمقراطي للدول الوطنية على أساس الشرعية الديمقراطية وحقوق المواطن الأساسية.

4– شكل كفاح أحزاب اليسار الاشتراكي وشعاراته الهادفة الى بناء دول وطنية

ديمقـراطية ورغـم أرديتها الأيـديولـوجية تعـويضـاً عن كفـاح الـطبقـة البرجـوازية وشعارات فكرها السياسي الغائب.

ثـالثـاً: الـدولـة في فكـر اليسـار الديمقراطي المعاصر

تـأسيسـاً علـى مـا جـرى استعـراضه يواجهنا السـؤال التالـي: هل هناك إمكانية لاستعـادة اليسـار الـديمقـراطي لمكانـته السـيـاسـيـة/الفكـريـة في التـشكيلات الاجتماعية العربية ؟

الإجـابـة علـى ذلك التسـاؤل يشـترطهـا الطور الجديد من التوسع الرأسمالي المتسم بكثرة من المتغيرات الامر الذي يحتم علينا البحث عن إمكانية بناء يسار ديمقراطي يستعيد مكانته التاريخية المشروعة على أسـاس بنـاء مشـروع فكري يتعلق بالدولة وسلطتها السياسية متـرابطـاً وتغيرات السيـاسـة الدولية. وبهذا المسعى بودي التـأكيد على بعض المنطلقات الفكرية التي أجدها مدخلا ربما يساعد في تحديد وصياغة الرؤى الجديدة :

ـ يهدف التوسع الرأسمالي المعولم الى إلحاق الدول الوطنية بالتكتلات الاقتصادية وما يفرزه ذلك من نتائج وخيمة على الدول الوطنية أهمها انهيار سبل التنمية الوطنية المستقلة فضلاً عن تهميش القوى المنتجة الامر الذي يفضي الى اضطرابات اجتماعية واسعة (7).

ـ يتطلب التهميش المتواصل لقوى الإنتاج في البلدان الملحقة استخـدام العنف ضد كفاح القوى الاجتماعية المطالبة بالعمل والضمانات الاجتماعية.

وبهـذا الـسيـاق فـان اشتـداد وتيـرة الاستبداد السياسي يشكل السمة الأبرز للدولة الوطنية في طورها التاريخي المعاصر.

ـ يقود التهميش المتواصل الى إضعاف روابط القـوى الـطبقيـة في التـشكيلات الاجتماعية ويعيد سيادة البنى الأهلية والمراكز الطائفية وتصدرها للحياة السياسية / الاجتماعية.

على أساس هذه الفرضيات الناتجة عن ميول الاندماج بصيغة الإلحاق أحاول التركيز على بعض القضايا الفكرية:

ـ تقدم التغيرات الكبيرة التي جلبتها العولمة الرأسمالية لليسار الديمقراطي إمكانية المطالبة بالتغيرات الديمقراطية من خلال التركيز على الوحدة الجدلية لمبدأي الوطنية والديمقراطية المتمثلتان في أعادة بناء الدول الوطنية على أساس المواطنة المرتكزة على ديمقراطية الأنظمة السياسية وصيانة مصالح البلاد الوطنية، وما يعنيه ذلك من نقل النزاعات الفرعية إلى نزاعات سياسية تقررها المصالح الاجتماعية .

ـ يشترط الكفاح الوطني الديمقراطي لإعادة بناء الدول الوطنية الانتقال الى التمثيل الوطني الشامل. وبهذا المسار فان أحزاب اليسار الديمقراطي هي أحزاب متعددة الأطياف الاجتماعية يفترضها التهميش المتزايد للعولمة .

ـ يتطلب تحويل الكفاح الوطني الديمقراطي الى قوة شعبية عربية/ إقليمية/واسعة بلورة شعارات واقعية تفرضها التطورات السياسية الوطنية/ الإقليمية من جهة وطبيعة السياسة الدولية التدخلية من جهة أخرى .

إن أهداف الكفاح الوطني/العربي التي تشترطها العلاقات الدولية الجديدة يمكن

بلورتها في موضوعات عامة أهمها:

أولا: تنمية الكفاح الوطني/العربي المشترك الهادف إلى فك ازدواجية الهيمنة / الوطنية / الخارجية التي يحاول الطور المعولم فرضها من جديد على الدول الاستبدادية.

ثانياً: تفعيل الكفاح الوطني/العربي المشترك من أجل بناء أنظمة ديمقراطية تستجيب لمصالح البلاد الوطنية.

ثالثاً: السعي المشترك لبناء دول وطنية ديمقراطية تستند إلى ركائز واقعية لشبكة التضامن الاجتماعي وما يعنيه ذلك من اعتماد سياسة التوازن السياسي/ الاجتماعي بين مكونات التشكيلة الوطنية.

رابعاً: مناهضة التدخلات الخارجية السياسية والحربية في النزاعات الاجتماعية الوطنية والمطالبة بعدم تدويلها.

خامساً: الكفاح المشترك من أجل بناء علاقات دولية متوازنة تحترم استقلال البلدان العربية وتوجهاتها الاقتصادية.

أخيراً المطالبة بتعزيز العلاقات الوطنية الإقليمية وتطويرها نحو بناء التكتلات الاقتصادية الهادفة إلى الحد من الدمج والإلحاق.

إن أهداف الكفاح الوطني/الإقليمي التي يفرزها الطور الجديد من التوسع الرأسمالي هي التي تدفع اليسار الديمقراطي إلى أعادة بناء عدته الفكرية وتطوير قاعدته الاجتماعية وصولا إلى تحوله إلى قوة اجتماعية فاعلة مساهمة في صياغة البناء الديمقراطي الجديد للدول الوطنية وتوازن مصالحها الدولية.

الهوامش:

*** المداخلة تنحصر في معالجة قضية الدولة الوطنية في الفكر الاشتراكي العربي .**

1- لم تكن هناك مصادر ماركسية كثيرة عن الدولة سوى مؤلف أنجلس عن العائلة والملكية الخاصة والدولة، وكذلك كراس لينين عن الدولة فضلا عن المراسلات الكثيرة بين قادة ومؤسسي الفكر الاشتراكي .

لقد تحددت الرؤية الماركسية حول الدولة بـ (أ) ترافق ظهور الدولة و الملكية الخاصة وما يعنيه ذلك من أن الدولة هي بناء سياسي تتغير وتتغير أساليب الإنتاج المختلفة . (ب) اعتبار الدولة جهازا قمعيا بيد الطبقات السائدة . (ج) إن إلغاء الاستغلال والطبقات الاجتماعية يقود الى اضمحلال وتلاشي الدولة.

2- وفق الرؤية الماركسية إن ديكتاتورية البروليتاريا هي الشكل السياسي لسلطة الطبقة العاملة.

3- أثبت اعتماد موضوعة الصراع الطبقي مقياساً أساسياً لتفسير تطور التشكيلات العربية عدم فعاليته ما لم يتداخل ومناهج تحليلية أخرى.

4 - لا تمنع الثغرات الفكرية المشار إليها من القول أن قوى اليسار الاشتراكي الفكرية أبدعت في مختلف المجالات الثقافية، إلا أن جل مثقفي اليسار انشغلوا بتفسير الفكر الماركسي وتجاربه الاشتراكية وعمد كثرة الباحثين الى دراسات تاريخية إلا إن تلك الدراسات ورغم أهميتها لم يجر الاستفادة منها في صياغة مشروع وطني لبناء الدولة الديمقراطية.

5- جرت وفي فترات تاريخية معينة محاولات لتجديد البناء الفكري لبعض الأحزاب بهدف صياغة نهوج سياسية تتلاءم وطبيعة التشكيلات الوطنية، كما جرى التنظير لبناء تحالفات وطنية ديمقراطية واسعة تسعى لبناء دول جديدة تستند الى الديمقراطية (النسبية) وشكلا من أشكال العدالة الاجتماعية.

6- إن شعارات اليسار الاشتراكي الرافضة للنهوج الاستبدادية واحتكار السلطة لا تعني استلام السلطة والانفراد بها بل دعوة لمشاركة القوى الوطنية في بناء دولة وطنية ديمقراطية .

7- إن عملية الاندماج بين الشركات الاحتكارية في الدول الرأسمالية الكبرى يشكل وجها ايجابيا للعولمة، أما إلحاق البلدان الوطنية بالتكتلات الاقتصادية يشكل الوجه السلبي لعملية الاندماج الرأسمالي بسبب انعدام التكافؤ بين الأطراف.

التأمينات الاجتماعية في العراق:

قراءة لموقف الحزب الشيوعي العراقي

مصباح كمال

تعلم مصباح غازي عسكر كمال مبادئ التأمين في بغداد عندما بدأ العمل في شركة التأمين الوطنية (1968) بعد حصوله على شهادة بكالوريوس في العلوم السياسية من جامعة بريطانية (1967). غادر العراق سنة 1977 لإكمال دراسته العليا في بريطانيا حيث حصل على شهادة ماجستير في العلوم الإدارية (1978) وبدأ العمل في إحدى شركات وساطة التأمين وإعادة التأمين في لندن ولا يزال يمارس العمل. نشر العديد من المقالات التأمينية في مجلات تأمينية عربية وإنجليزية. ساهم في إعداد معجم انجليزي-عربي لمصطلحات التأمين وتعاون مع أحد زملائه على ترجمة كتاب عن إدارة الخطر. يدير مدونة إلكترونية اسماها مجلة التأمين العراقي http://misbahkamal.blogspot.com/ مكرسة لدراسة قضايا التأمين في العراق من موقف نقدي، أطلقها لعدم وجود مجلة تأمينية عراقية.

نزعم أن التأمين كنشاط اقتصادي متميز، عام أو خاص أو تعاوني، لا يلقى اهتماماً من الأحزاب السياسية العراقية، وإن جاء ذكرٌ له فإنه ينحصر بشبكات الأمن الاجتماعي: التأمينات والمساعدات الاجتماعية التي تقدمها الدولة.

ولا نرغب هنا تفسير هذا الوضع وقد نعود إليه في مقالة لاحقة إذ أن شحة الاهتمام بموضوع التأمين حالة عامة تنسحب على أطراف أخرى، فالكل مستغرق بالشأن السياسي. هناك حقاً "فائض سياسي" متخندق وغير منتج لا يعير المسألة

الاقتصادية ما تستحقه من اهتمام.

اخترنا الحزب الشيوعي العراقي نموذجاً للتعليق على الموقف من نمط معين من التأمين غير التجاري لتوفرنا على بعض المواد المطبوعة الصادرة منه. قد تكون الأحزاب العراقية الأخرى مهتمة أيضاً بموضوع التأمينات والمساعدات الاجتماعية لكننا لم نستطع الاطلاع على ما لديها من مواقف بهذا الشأن. ومن المفيد قبل عرض موقفنا الإشارة إلى أننا كنا قد تناولنا موضوع التأمين، كنشاط اقتصادي، ضمن إطار الوساطة المالية، ودوره في تجميع الأموال لحماية الثروات الوطنية، البشرية والمادية، والمساهمة في تكوين رأس المال الحقيقي. ولمتابعة الموضوع يمكن الرجوع إلى ورقتنا "هل هناك دور اقتصادي للتأمين في كردستان العراق؟"(1) ويكفي هنا أن نميز بين الوظيفة الاستثمارية لقطاع التأمين في دعم الفعاليات المالية المحفزة للنشاط الاقتصادي في الدولة وبين الوظيفة التقليدية "الإنتاجية" في توفير الحماية من الأضرار والخسائر المادية والمالية (ومنها خسارة الدخل) التي تلحق بالأفراد والشركات وسبل معالجتها من خلال التأمين التجاري بأنواعه المختلفة أو من خلال الضمانات (التأمينات) الاجتماعية. والمعروف أن التأمين التجاري يلعب دوراً موازياً أو مكملاً لأنظمة الضمان الاجتماعي التي تديرها الدولة في حالات العجز والإصابات المهنية والتقاعد والمرض. ولنا أن نضيف إلى ذلك التعاضد الأسري التقليدي، البر بالوالدين، وربما صندوق العشيرة وغيرها من أشكال التكافل الاجتماعي. ويمكن أن نلخص الموضوع بالقول أن الضمان الاجتماعي والتأمين، سواء أكان تجارياً أو تبادلياً أو تعاونياً، يشتركان في توفير مستويات متباينة من الحماية للأفراد في حياتهم وصحتهم ودخلٍ لورثتهم مع الفارق في وسيلة التمويل المستخدمة من قبلهما.

ونسارع إلى القول إن هذا العرض ينطوي على تبسيط لآلية التأمين ولا يأخذ بعين الاعتبار القدرة على تمويل شراء الحماية التأمينية (القدرة على تسديد قسط التأمين) أو توفير الموارد اللازمة للضمان الاجتماعي بما فيه الضمان الصحي. إن تحليلاً اقتصادياً للتأمينات الفردية، تمييزاً عن التأمينات التي تبرمها الشركات، يكشف الكثير عن البعد الطبقي لها. فبسبب ضآلة الدخل الفردي في العديد من البلدان النامية فإن الإقبال على شراء الحماية التأمينية يظلّ ضعيفاً. ولذلك نرى أن بعض المؤسسات في هذه البلدان تلجأ إلى ترتيب عقود التأمين الجماعي على الحوادث الشخصية التي قد تلحق بمنتسبيها أو على حياتهم.

ونرى أن الحزب الشيوعي يبدي اهتماماً، مع بعض التفصيل، بموضوع التأمين ولكن ليس في صيغته التجارية في حماية الأفراد والشركات ضد الخسائر التي تصيبها، وليس أيضاً كآلية تمويلية للنشاط الاقتصادي الاستثماري، وإنما من منظور الأشكال المختلفة للضمان الاجتماعي التي يحصرها بالدولة إذ لا يرد أي دور للسوق بهذا الشأن. ويجد هذا الاهتمام ترجمة موسعة له بعض الشئ في وثيقة أساسية هي برنامج الحزب الشيوعي العراقي(2). ونقتبس فيما يلي مقاطع مطولة مما ورد فيه ليتوضح السياق الذي يرد فيه ذكر الضمان الاجتماعي. (التأكيد في النصوص المقتبسة

أدناه للكاتب. لكي لا نثقل متن المقالة بالتعليقات على النصوص المقتبسة آثرنا تحويلها إلى هوامش في نهاية المقالة لفائدة من يود المتابعة).

يرد في البرنامج تحت باب **سياستنا الاقتصادية والاجتماعية** ما يلي:

12- توفير ضمانات العيش الكريم للمواطنين وحمايتهم من الفقر والعوز (3) بالاستخدام العادل لثروات البلاد وعوائد التنمية(4)، وذلك من خلال:

أ- **استكمال بناء نظام الضمان الاجتماعي** عبر تعزيز الشبكة الحالية وتطويرها لتشمل **إنشاء صناديق تقدم الإعانات المالية في حالات البطالة والعجز عن العمل والشيخوخة** (5) بما يؤمن حداً أدنى معقولاً من الدخل، وإيجاد نظام فعال لتمويل هذه الصناديق." (6).

ويتكرر ذكر الضمان الاجتماعي في الأبواب التالية من البرنامج:

الزراعة

لكي يحقق هذا القطاع الهام أهدافه ويضمن **الأمن الغذائي** لابد من:

7 - تطوير القوى المنتجة في الريف عن طريق تشجيع الاستثمارات الصغيرة والمتوسطة، الخاصة والمختلطة والحكومية، وحماية العمال الزراعيين عن طريق التشريع والتنظيم النقابي والضمان **الاجتماعي والصحي**. (7)

الصحة

أدت سياسات النظام المباد وممارساته في هذا الميدان، والسياسة الصحية اللامنهجية بعد زواله، إلى تردي الوضع الصحي لعموم الشعب. ولمعالجة ذلك لا بد من:

1- ضمان تقديم خدمات الرعاية الصحية المجانية، الوقائية والعلاجية، إلى المواطنين والعمل على إيصالها إلى كافة المناطق، والارتقاء بمستواها.

2- توسيع شبكة المستشفيات والمستوصفات الحكومية في المدينة والريف وتامين كل الفعاليات ذات الصلة كالتحصين والصحة المدرسية وصحة الأسرة والرقابة الصحية وغيرها.

3- ضمان حق التأمين الصحي للسكان، جميعاً، كجزء من **منظومة الضمان الاجتماعي، واعتماد نظام عادل لتمويله**. (8)

الإعلام

على هذا الصعيد (9) يضع حزبنا في الصدارة الأهداف التالية:

3- حث السلطات على مواجهة موجة العنف والإرهاب ضد الإعلاميين ووسائل الإعلام بحزم، واتخاذ التدابير اللازمة، على المستويات كافة، لقطع دابرها ومعاقبة المتورطين فيها، وتوفير الحماية الممكنة للعاملين في ميدان الإعلام، **والضمان الاجتماعي لعائلات الضحايا**.

7 - تشريع قانون جديد، ديمقراطي، لنقابة الصحفيين العراقيين ينسجم مع الواقع الجديد للحياة والعمل الإعلامي في البلاد، ويعبر عن إرادة الصحفيين وعامة العاملين في ميدان الإعلام، ويضمن نشوء كيان يدافع بأمانة عن حقوقهم ومصالحهم المشروعة في الظروف الاقتصادية الاجتماعية الجديدة، وبضمنها تحسين

مستواهم المعيشي **وضمان تمتعهم بالضمان الاجتماعي والحقوق التقاعدية.**

شؤون العمال والشغيلة

على هذا الصعيد (**10**) يناضل حزبنا من اجل:

1- إلغاء القرار **150** لسنة **1987** وإصدار قانون جديد للعمل وتشريعات خاصة بالتنظيم النقابي والمهني، بما يحمي حقوق العمال ومصالحهم الاقتصادية والاجتماعية ويحول دون تعرضهم إلى الفصل الكيفي، ورفع مستوى معيشتهم ويضمن **حياة لائقة للمتقاعدين منهم وكبار السن**

5- إقامة منظومة شاملة للضمان الاجتماعي ضد البطالة والعوز والإضرار الناجمة عن العمل.

حقوق الطفل

في خصوص الطفل (**11**) نسعى إلى:

1- سن قوانين وتشريعات تهدف إلى **حماية الطفولة ورعايتها** وتوفير الظروف المناسبة لتنمية قدراتها ومواهبها، وحمايتها من العنف والتعسف في العائلة وفي المدرسة والمجتمع، وحظر جميع أشكال الاستغلال التي تمارس بحقهم.

2- تأمين الضمان الصحي والاجتماعي والتعليم للأطفال اليتامى وأبناء [وبنات] العوائل المعدمة، ولأطفال ذوي الاحتياجات الخاصة والمشردين الذين يتوجب قبل هذا توفير المأوى المناسب لهم.

3- توفير دور الحضانة ورياض الأطفال، خاصة لأطفال الأمهات العاملات."

نلاحظ أولاً أن مشروع بناء نظام اشتراكي (المفترض فيه توفير أكبر قدر ممكن من الأمن الاجتماعي المجاني أو لقاء قسط بسيط) في العراق في الوقت الحاضر ليس مطروحاً في هذا البرنامج رغم الإشارة إليه، وهذا الموقف مفهوم في ظل المتغيرات العالمية والعراقية. وحتى بدون هذه المتغيرات فإن ما يطرحه الحزب، في رأينا وفيما يخص موضوعنا، هو استمرار لما كان ينادي به الحزب منذ تأسيسه (**12**). ونعني تحديداً الدعوة والعمل على التحسين المستمر للأوضاع القائمة في العراق من خلال الوسائل المتاحة له لصالح أغلبية الناس، وهو في هذا يسير على نهج مماثل لنهج الحزب الاجتماعي الديمقراطي في ألمانيا، مثلاً، أيام ما كان النقاش محتدماً في العقد الأخير من القرن التاسع عشر وأوائل القرن الماضي بين أورثودكسية كارل كاوتسكي (**1854-1938**) وما صار يعرف بتحريفية إدوارد برنشتين (**1850-1932**).

وقبل ذلك كان الأمير أوتو فون بسمارك (**1815-1898**) مستشار ألمانيا قد دشن إدخال الأشكال الأولى للضمان الاجتماعي سنة **1884**. وكان ذلك بعد انتخاب عدد من أعضاء الحزب الاجتماعي الديمقراطي كنواب في الرايخشتاغ الألماني وشيوع الأفكار الاشتراكية والتزايد المستمر في عضوية الحزب. كانت سياسة الإصلاح الاجتماعي الذي تبعه بسمارك، بعد فترة قمع قانوني شرس للحركة الاشتراكية سنة **1878**، محاولة ناجحة لإرضاء بعض مطالب الطبقة العاملة وكبح تطور الفكر والحركة

الاشتراكية. وما ساعده في ذلك وجود مدرسة "اشتراكية الدولة" التي كانت تنادي بدور اجتماعي موسع للدولة وخاصة تجاه الطبقة العاملة والفئات الفقيرة والمحتاجة ومن مفكرها الاقتصادي يوهان كارل رودبيرتس (**1805-1875**). وقد شمل نظام التأمين الاجتماعي الألماني التأمين ضد المرض والتأمين ضد حوادث العمل، والتأمين ضد العجز والشيخوخة. وأدخلت تشريعات لاحقة للتأمين الطبي الخاص بالأمومة، والتأمين ضد البطالة (**1929**).

ويمكن القول إن الخلفية التاريخية للتأمينات الاجتماعية تكمن في التحول نحو الاقتصاد الرأسمالي الحديث القائم على الصناعة في العالم الغربي والذي خلق نمطاً جديداً من فقدان الأمن الاجتماعي والتقسيم الطبقي انتبهت الفئات الحاكمة بسببها إلى ضرورة مواجهة واحتواء عناصر اللاتوازن في البنية الاقتصادية والاجتماعية، ومقارعة الفكر الاشتراكي الناهض. لا يعني هذا أن المجتمعات غير الرأسمالية لم تمارس أشكالاً مختلفة من الأمن الاجتماعي من خلال الادخار، والمساعدات الأسرية (البر بالوالدين) والجماعية (الإحسان من منظور ديني، الطوائف المهنية، صندوق العشيرة).

وفيما يخص موضوعنا نستطيع اختزال النقاش بين أطروحة انتظار "حتمية" انهيار النظام الرأسمالي أو العمل من داخله، من خلال الوسائل السلمية والمؤسسات السياسية المتاحة، ومنها البرلمان، للتحول نحو نظام اشتراكي. وقد كان الحزب، في تقديرنا، وفياً في تطبيق نهج التعامل الواقعي مع ما هو قائم وعدم انتظار سقوط الأنظمة القائمة ليقدم أطروحاته في التغيير.

وقد شهدت الفترة منذ سقوط النظام الدكتاتوري سنة **2003** تكثيفاً لهذا النهج من خلال المشاركة في الحكومة وفي البرلمان والإعلام والعمل بين الناس.

على المستوى النظري يصنف الحزب كتنظيم ثوري يعمل من أجل تحقيق طموحات إنسانية مُستلْهَمة من تراث البشرية المتنوع ومنه الفكر الماركسي، لكنه لم ينادي بتحطيم مؤسسات الدولة ولم يُقْصِر عمله على الدفاع عن حقوق العمال والفلاحين بل ظل حزباً وطنياً عراقياً لعموم العراقيين. فبياناته لم تخاطب العمال والفلاحين فقط بل "الشعب العراقي العظيم" أو "الجماهير." وهو بهذه الصيغة كأنه الممثل العام لتكوين اجتماعي جديد قيد التشكل يقوم على رؤية أو فرضية مفادها أن تحرير الإنسان من الاستغلال لم يعد رهناً للفعل الجماعي لطبقة اجتماعية واحدة. إن مجمل ما يقدمه الحزب من سياسات هو لأجل حل الأزمة العامة المتولدة من التركة الثقيلة للنظام الديكتاتوري الشمولي السابق وإفرازات الاحتلال السياسية والاقتصادية وهشاشة الوضع الأمني وإدغام الدين في المجتمع وفي السياسة .. الخ. وهو في ذلك لم يتوقف عن تقديم مطالب الطبقة العاملة والفئات الاجتماعية المسحوقة والمضطهدة فهي الأكثر تضرراً وحرماناً من المنافع.

الحزب في نظرنا، وخاصة في الوقت الحاضر، يعمل لتحقيق برنامجه من خلال البرلمان، أي تشريع قوانين تصب لصالح مجموع العراقيين. وفي ذات الوقت العمل على تصفية آثار الدكتاتورية والغزو واستعادة النشاط الاقتصادي في ظل نظام ديمقراطي إذ أن الاقتصاد لا يزدهر في ظل

الفوضى وانعدام الأمن، وهذا أمر بديهي. وإذا جاز لنا أن نوسع من مفهوم رأس المال، فإن العراق يعاني فقراً في رأسماله المادي والبشري والمؤسسي بسبب الحروب وسياسات النظام الدكتاتوري والاحتلال والإفرازات الطائفية والقبلية والإثنية بعد **2003**. ولا يرد الآن مشروع تحويل الاقتصاد صوب الاشتراكية بل التركيز على بلوغ هذا الهدف، في المدى البعيد، من خلال المنهج الديمقراطي ومن خلال إحلال الديمقراطية في جسم المجتمع. وهو ما يذكرنا بأطروحات كارل كاوتسكي (**13**). وهذا ما يدعونا إلى تصنيف الحزب الشيوعي العراقي كحزب اشتراكي ديمقراطي. وهو بهذا الوصف يجعل دور الدولة رئيسياً وتأسيسياً في انتظام المجتمع والاقتصاد - أي ما يتجاوز أطار اقتصاد السوق الاجتماعي الذي يحصر تدخل الدولة في قضايا التعليم والبيئة وإدارة نظام العدل – ليعمل، من خلال الإرادة السياسية المتمثلة بالبرلمان والحكومة، على إعادة تشكيل الدولة الريعية القائمة على قياس المحاصصات الطائفية والقبلية والإثنية لتقوم بوظيفة التنمية الاقتصادية بتوجيه مركزي.

ما يطرحه الحزب من مهام وأهداف ودعوات، فيما يخص موضوع التعامل مع خطر الأمن الاجتماعي، تصب في مخطط بناء دولة الرفاهية welfare state، رغم توزعها في أبواب مختلفة في البرنامج: استكمال بناء نظام الضمان الاجتماعي عبر تعزيز الشبكة الحالية وتطويرها لتشمل إنشاء صناديق تقدم الإعانات المالية في حالات البطالة والعجز عن العمل والشيخوخة، الزراعة، الصحة، الإعلام، شؤون العمال والشغيلة، حقوق الطفل. وفي تقديرنا، فإن المخطط العام لدولة الرفاهية المرجوة في العراق يحاكي تحقيق أفضل الخدمات الاجتماعية الحمائية في النموذج الغربي. ولنا في نظام الضمان الاجتماعي في بريطانيا وغيرها من الديمقراطيات الغربية مثالاً جيداً لما يعمل من أجله الحزب.

لقد كان من المناسب أن يدعم الحزب أطروحته عن الأشكال المختلفة للضمان الاجتماعي باستدعاء المواثيق الدولية التي صادقت عليها الدولة العراقية. ونعني بها العهد الدولي للحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية (**1966**)، والإعلان العالمي لحقوق الإنسان (**1948**) (حق في العمل، حق التمتع بالراحة، حق التمتع بمستوى معيشي لائق، حق التعليم)، والعهد الدولي لإزالة جميع أشكال التمييز ضد المرأة (**1979**)، والعهد الخاص بحقوق الطفل (**1989**)، والعهد الصادر من منظمة العمل الدولية سنة **1982** (الرعاية الصحية، تقديم المنافع أثناء المرض، والبطالة، والشيخوخة، وإصابات العمل، وتلك المرتبطة بالأسرة والأمومة وغيرها).

ونلاحظ أيضاً أن تأكيد الحزب هو على الجانب العملي وليس مجرد رفع الشعار والاستغراق في البحث النظري والأخير بالطبع يستحق الاهتمام لذاته ومن أجل توضيح المفاهيم والأسس الفلسفية لمشروع بناء دولة الرفاهية (**14**). وغالباً ما يضم المشروع إبراز دور محدد للدولة في الحياة الاقتصادية والاجتماعية، وإيجاد شبكة من الضمانات الاجتماعية. وخير ترجمة لهذا التوجه العملي هو عدم الاكتفاء برفع شعار "توفير ضمانات العيش الكريم للمواطنين

وحمايتهم من الفقر والعوز" بل النص على وسائل تحقيق ذلك ومنها "الاستخدام العادل لثروات البلاد وعوائد التنمية."

ولكن من المؤسف أن عرض السياسات المختلفة التي تندرج تحت عنوان الضمان (التأمين) الاجتماعي والمساعدة الاجتماعية، بقيت منفصلة وفيها تكرار. ربما كان من المناسب تخصيص باب مستقل في البرنامج للتأمينات الاجتماعية. فالدعوة للاستخدام العادل لثروات البلاد (وهي كانت وما تزال محصورة أساساً بالثروة النفطية) من جهة وإيجاد نظام فعال لتمويل صناديق الإعانات المالية في حالات البطالة والعجز عن العمل والشيخوخة بما يؤمن حداً أدنى معقولاً من الدخل لمستحقيها من جهة أخرى يجب أن لا تبقى منفصلة مثلما يجب عدم فصل حالات الضمان الصحي وحقوق الأطفال والأمومة .. الخ. ولعل بعض الأبواب، ومنها ما يتعلق بالطفولة والأمومة، كمثال، يمكن أن تُخصَّ بميثاق يضم سياسة الحزب ومشروعه من أجل الطفولة والأمومة. لذلك، بدلاً من التأكيد على الضمان الاجتماعي لكل فئة من الفئات المختلفة يفضل أن يكون هذا الضمان أحد ركائز بناء دولة الرفاهية حيث يكون الضمان، بأشكاله المختلفة، مطلباً أساسياً لضمان حياة كريمة للمواطنين والمواطنات كافة.

ويظل موضوع تمويل نظام الضمان الاجتماعي، في مختلف أشكاله، مسألة تستحق الكثير من البحث كي لا يظل الاعتماد على الريع النفطي عنصر التمويل الوحيد للنظام إذ أن الإشارة العامة في البرنامج لعوائد التنمية فضفاضة وتحتاج إلى تفكيك العناصر المكونة لها والتي يمكن أن تساهم في تغذية صناديق الضمان الاجتماعي (تطبيق وجباية الضرائب، مثلاً، بضوابط العدل على دخول الشركات والأفراد لاتكبح المبادرة الاقتصادية الضرورية للتنمية الاقتصادية). وتزداد أهمية الموضوع في ظل الدعوات الحثيثة، داخل وخارج العراق، إلى تحجيم دور الدولة وتقليص دورها الاقتصادي والاجتماعي من خلال خصخصة مؤسسات القطاع العام، وهو موضوع يستحق المناقشة إن جُرِّدَ من إطاره الإيديولوجي، وكذلك خصخصة الخدمات العامة كالضمان الصحي. لقد أصبح موضوع تخلص الدولة من تقديم الرعاية الصحية الوطنية الشاملة مشروعاً اقتصادياً مقبولاً في العديد من دول العالم ومنها الدول العربية مما يعطي زخماً خارجياً لهذه الدعوات. كما أن هناك شركات تأمين تجارية، وكذلك شركات مصنعة للعقاقير الطبية وشركات استثمار في مؤسسات الطب والاستشفاء، تدفع بهذا الاتجاه لأغراض تجارية بحتة. وهذا وما يماثله توجهٌ سياسي عام لتسليع الخدمات وتحويل مصادر تمويلها على عاتق الأفراد. البعد الطبقي لمثل هذه السياسات يطال الفئات الفقيرة في المجتمع.

كما ذكرنا فإن التأمين في البرنامج حاضر في صيغته الاجتماعية، أي المرتبطة بالوظيفة الاجتماعية للدولة الحديثة. وضمن هذا المقترب فإن التأمين التجاري، أو التبادلي، لا يجد ذكراً له رغم أن السياسة الاقتصادية للحزب تحدد الأشخاص الاقتصاديين بالقطاع الخاص القائم على الملكية الفردية، والقطاع المختلط، والقطاع العام. أي أن الحزب يقبل بالتعددية في

أشكال الملكية كما في السياسة. لكن هذا لا يعفيه من بلورة موقف واضح تجاه التطورات المحتملة في عرض الخدمات الاجتماعية ومنها الرعاية الصحية والضمانات الاجتماعية. لذلك من المفيد مراجعة الأساليب الممكنة لمعالجة خطر الأمن الاجتماعي والتي يمكن حصرها بالتأمين الاجتماعي، والتأمين التعاوني (التبادلي) والتأمين التجاري.

ما نريد التأكيد عليه من هذا العرض ليس نقد سياسة الحزب الشيوعي العراقي، أو غيره من الأحزاب العراقية فيما يخص شبكات الأمن الاجتماعي، بل الإشارة إلى أهمية التأمين في صيغته الاجتماعية والتعاونية والتجارية والذي لم يلق بعد الاهتمام النظري والعملي المناسب. فجميع مقترحات برنامج الحزب بشأن هذه المسألة تفترض قيام الدولة لوحدها بتقديم خدمات التأمينات الاجتماعية وتمويلها أيضاً. وهنا يتوجب القول إن إشكالية الاعتماد على الريع النفطي في تمويل شبكات الأمان والتأمينات بحاجة إلى تحليل وتقييم نقدي مثلما هو الأمر بالنسبة لأنظمة التقاعد والتأمينات الصحية. التمويل قضية إشكالية في غاية الأهمية صارت تشغل حيزاً كبيراً في برامج الأحزاب في الدول الغربية المتقدمة بسبب التغير في البنية الديمغرافية، وازدياد الحاجة لخدمات المسنين، ومحاولات الانتقاص من أهمية الخدمات الصحية العامة، ومحاربة من ينوي إشاعة مثل هذه الخدمات.. الخ. ومشروع الرئيس الأمريكي باراك أوباما لسن قانون يهدف إلى توفير رعاية صحية شاملة للمواطن الأمريكي مثال جيد لمسألة اجتماعية–اقتصادية تستفز المصالح والمشاعر معاً لدى أطراف متباينة المصالح، وبعضها يحارب المشروع من موقف إيديولوجي متوارث من أيام الحرب الباردة باعتبار المشروع بدعة شيوعية!

وباختصار، طالما أن الدولة العراقية ريعية بامتياز، ومؤسسات الرعاية الاجتماعية غير مكتملة، ويميل السياسيون العراقيون، لقناعات شخصية أو امتثالاً لمؤثرات خارجية كتلك التي يفرضها صندوق النقد الدولي، نحو محاكاة نموذج الدولة الرأسمالية، يصبح موضوع دراسة التأمينات الاجتماعية، بأنواعها المختلفة، وطرق تمويلها، أساسية في رسم سياسات الأمن الاجتماعي. وضمن هذه الرؤية تنهض الحاجة لتقييم دور شركات التأمين العراقية، العامة والخاصة، وما يمكن أن تقوم به في مجال الضمان الاجتماعي والصحي والتقاعدي. وبالطبع فإن هذه السياسات يجب أن توضع ضمن رؤية واضحة للاقتصاد العراقي من حيث توصيفه وتحديد معالم تطويره بعيداً عن الاعتماد المطلق على الريع النفطي (**15**). ومن المناسب التأكيد هنا أن الاهتمام بالتأمينات الاجتماعية ليس بديلاً عن التركيز على التنمية والنمو الاقتصادي وخلق فرص التشغيل والعمل على توزيع أفضل للدخول. وهذا يتطلب إعادة لتوزيع المهام بين السوق والدولة.

لقد أتينا على ذكر بعض التقييمات للحزب الشيوعي العراقي وقدمنا فهمنا لبعض سياساته، نأمل أن يقوم غيرنا بتقويم ما أعوج في عرضنا للوصول إلى وضوح أفضل.

لندن 8 تشرين الأول 2009

تم تعديل الورقة في 24 تشرين الثاني 2009

(1)منشور في المدونة الإلكترونية مجلة التأمين العراقي

http://misbahkamal.blogspot.com/2008/08/blog-post.html

(2)لقراءة نص البرنامج استخدم الرابط التالي:

http://www.iraqcp.org/members4/0070606wa1.htm

أقر هذا البرنامج في المؤتمر الوطني الثامن للحزب الشيوعي العراقي المنعقد في أيام 10-13 أيار 2007 تحت شعار"لنعزز صفوف الحزب ونعمل على توحيد قوى الشعب الوطنية لإحلال الأمن والاستقرار واستكمال السيادة الوطنية وبناء العراق الديمقراطي الفيدرالي الموحد." نلاحظ في هذا الشعار التأكيد على السياسي وغياب الإشارة إلى البعد الاقتصادي والاجتماعي.

(3) "العيش الكريم للمواطنين وحمايتهم من الفقر والعوز" يقوم على قيم أخلاقية معيارية لم يجر بعد تحديدها على المستوى الوطني في العراق. فليس لدينا تعريفاً رسمياً للفقر والعوز كي يمكن في ضوئه رسم سياسات مناسبة تتماشى مع الدعوة الأخلاقية للعيش الكريم.

(4) "الاستخدام العادل لثروات البلاد وعوائد التنمية." في سياق هذا الموضوع يفهم من هذه العبارة استخدام الثروات والعوائد بين طبقات الشعب المختلفة، ويتطلب التحديد وإيجاد الوسائل المناسبة لتحقيقه من خلال السياسة الضريبية أو الإعفاءات أو الإعانات وغيرها. إن كان هذا الفهم خاطئاً فهل أن فكرة الاستخدام معنية بالتوزيع بين قطاعات الاقتصاد المختلفة؟ الموضوع يستوجب التدقيق.

(5) "البطالة والعجز عن العمل والشيخوخة." يبدو لنا أن هذه الحالات لم تلقَ عناية المشرع العراقي ومن هنا فإن الدعوة لها أمر ينسجم مع إدارة الاقتصاد الحديث من حيث إيلاء المواطنين لحقوقهم الإنسانية وفي ذات الوقت الحفاظ عل الحدود الدنيا من الطلب الفعال على السلع والخدمات من قبل الفئات الاجتماعية المعرضة للحالات المذكورة.

(6) "إيجاد نظام فعّال لتمويل هذه الصناديق." حسناً فعل فريق كتابة البرنامج في النص على نظام لتمويل صناديق "البطالة والعجز عن العمل والشيخوخة." ففي غياب نظام فعال لا تستطيع هذه الصناديق أن تبقي على ملاءتها وتعين الأشخاص المعنيين. إيجاد هذا النظام يحتاج إلى جهد جماعي واستئناس برأي المنظمات النقابية والمدنية. وعموماً، فإن تمويل شبكات الأمان الاجتماعي إشكالي يحتاج إلى موازنة المصالح ضمن مشروع تنمية الاقتصاد العراقي ورفع قيمة الإنسان العراقي.

(7) استهل كاتبو البرنامج باب الزراعة بذكر موضوع "الأمن الغذائي" وهو أمر مهم في ظل انهيار الإنتاج الزراعي بحيث بات العراق مستورداً لمعظم احتياجاته من المواد الغذائية، وزاد من سوء الوضع النقص الكبير في حصة العراق من المياه الدولية بات معه الأمن الغذائي رهينة لسياسات دول الجوار ووسيلة ضغط على الحكومات العراقية. الأمن الغذائي يعني "التأمين" على مستقبل الأجيال الشابة.

ولضمان الأمن يدعو البرنامج إلى "تطوير القوى المنتجة في الريف عن طريق تشجيع الاستثمارات الصغيرة والمتوسطة، الخاصة والمختلطة والحكومية، وحماية العمال الزراعيين عن طريق التشريع والتنظيم النقابي والضمان الاجتماعي والصحي." تبدو هذه المقترحات وكأنها حزمة متكاملة تخفف من وطأة وتفاقم الأمن الغذائي. وبالطبع يمكن لخبراء الزراعة تقديم مقترحات إضافية فيما يخص استصلاح الأراضي والبزل والبذور والقروض وغيرها. راجع د. هاشم نعمة "مشكلة التصحر وأبعادها البيئية والاجتماعية في العراق" الثقافة الجديدة (بغداد، العدد331-2009) ص 31-43، لمتابعة بعض جوانب الموضوع.

وفيما يخص موضوع التأمين نذكر أهمية تطوير التأمين الزراعي (وهو تأمين يشمل التأمين على المحاصيل الزراعية والمواشي والدواجن) الذي يلعب دوراً مهماً في التعويض المالي عن آثار الآفات على المحاصيل الزراعية ونفوق الحيوانات لأسباب محددة. هذا التأمين من شأنه المساهمة في تجديد الإنتاج والاستمرار به.

(8) يقدم البرنامج المقترحات التالية لمعالجة الوضع الصحي المتدهور:

1-ضمان تقديم خدمات الرعاية الصحية المجانية.

2-توسيع شبكة المستشفيات والمستوصفات الحكومية في المدينة والريف.

3-ضمان حق التأمين الصحي للسكان، جميعاً، كجزء من منظومة الضمان الاجتماعي، واعتماد نظام عادل لتمويله.

هذه المعالجات مترابطة تشكل مع بعضها نظاماً يفترض البرنامج، أو هكذا نقرأه، أن تقوم به الدولة. لا يذكر البرنامج الدور الذي تقوم به العيادات والمختبرات الطبية والمستشفيات الخاصة في العراق. لكننا نفترض

أيضاً أن مقترحات البرنامج لا تتعارض مع التوجه الاقتصادي للحزب والذي يقوم على تعددية الشخصية الاقتصادية: العامة والخاصة والمختلطة والتعاونية. ونرى في النص على اعتماد نظام عادل لتمويل التأمين الصحي ما يشير إلى إمكانية مساهمة المنتفعين من هذا التأمين ببعض من كلفته قد تأخذ شكل قسط للتأمين، استقطاع من دخل الأجراء والموظفين، المساهمة البسيطة في كلفة الأدوية وهلم جرا. هل يا ترى إذاً أن البرنامج يحمل في طياته مشروع نظام تأميني مختلط لصحة المواطنين؟

(9) على الصعيد الإعلامي يثبت البرنامج الأهداف التالية:

- الضمان الاجتماعي لعائلات الضحايا من الإعلاميين.
- ضمان نقابة الصحفيين لتمتع الإعلاميين بالضمان الاجتماعي والحقوق التقاعدية.

وهنا يثار سؤال: من الذي يوفر الضمان والتقاعد: النقابة، أو المؤسسات الخاصة التي يعمل فيها الإعلاميون، أو الدولة ؟ نعرف بأن المؤسسات الخاصة في العراق بدائية فيما يخص الاهتمام بحقوق العاملين لديها ولهذا فهي لم تفكر في إدخال أنظمة تقاعد مهنية في عقود العمل. ولم تعمل شركات التأمين، وهي ضعيفة الآن، على دراسة إمكانية توفير مرتب تقاعدي لقاء أقساط. ربما، وبالأحرى، يجب على النقابة والمؤسسات الخاصة توفير الحماية التأمينية، ولو في حدودها الدنيا، على الحياة وعلى الحوادث الشخصية. وحسب علمنا هناك مشروع قيد التنفيذ في هذا المجال.

(10) يضع البرنامج ضمن أهدافه ضمان حياة لائقة للمتقاعدين وكبار السن من العمال [توفير مرتب تقاعدي]، وكذلك إقامة منظومة شاملة للضمان الاجتماعي ضد البطالة والعوز [وهو مطلب عام تنسحب أثاره على فئات أخرى أتى ذكرها في البرنامج] والإضرار الناجمة عن العمل [أي تأمين إصابات العمل ومسؤولية رب العمل]. لم يأت البرنامج عل ذكر الضمان الصحي للعمال من قبل أرباب العمل ربما لأن العمال كمواطنين يستطيعون الاستفادة من مستوصفات ومستشفيات الدولة. راجع تعليقنا السابق على البطالة والعجز عن العمل والشيخوخة ومعالجة الوضع الصحي.

(11) عن الطفل والطفولة يذكر البرنامج حماية الطفولة ورعايتها [هدف عام] وتأمين الضمان الصحي والاجتماعي والتعليم للأطفال اليتامى وأبناء [وبنات] العوائل المعدمة، ولأطفال ذوي الاحتياجات الخاصة والمشردين الذين يتوجب قبل هذا توفير المأوى المناسب لهم. وكذلك توفير دور الحضانة ورياض الأطفال.

أيكون صحيحاً إن افترضنا أن توفير هذه الخدمات والمؤسسات المتخصصة يقع على عاتق الدولة أم مؤسسات اجتماعية أو تجارية مستقلة؟ يحتاج هذا الموضوع إلى التوسع لتحديد هوية مجهزي الخدمات وسبل تمويلها.

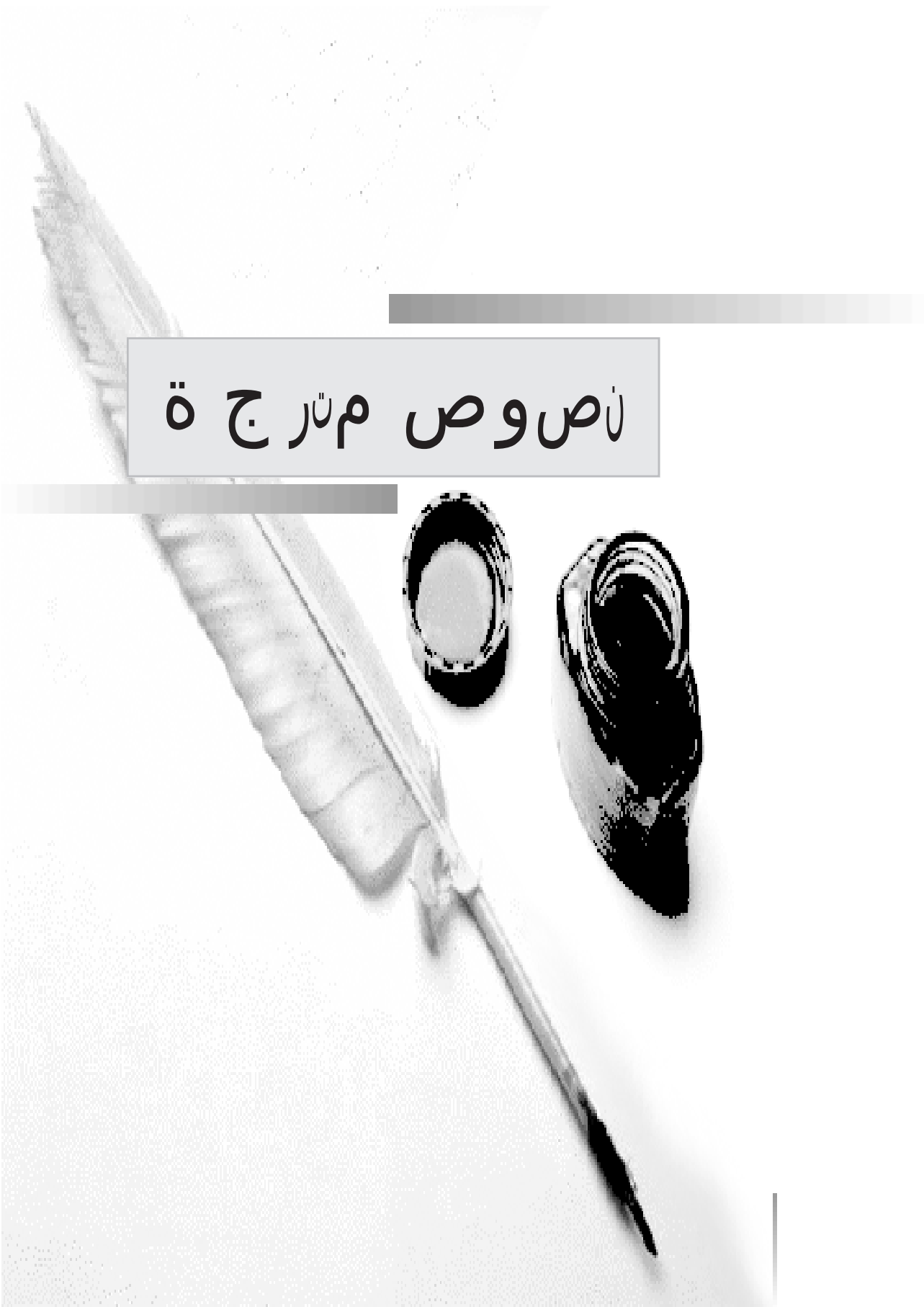
(12) نتمنى على من تتوفر له المصادر مراجعة سياسة الحزب في مجال التأمينات الاجتماعية ومتابعة تطوراتها كما ترد في وثائقه الرسمية.

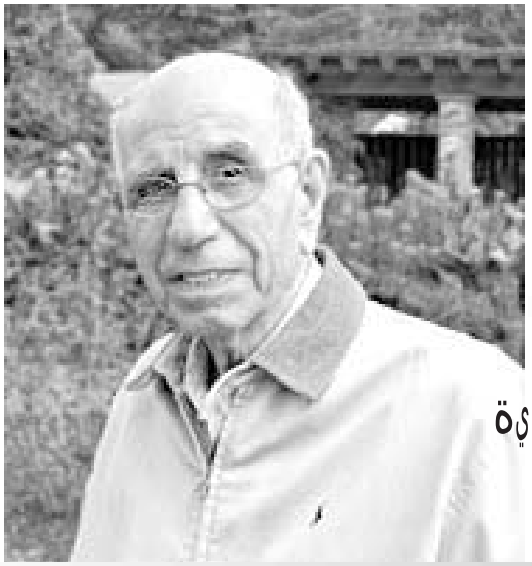
13)Massimo Salvadori, Karl Kautsky and the Socialist Revolution 1880-1938 (London:) Verso, 1990), p 255.

(14)أنظر مقالة كريم الساعدي "شبكات الأمان الاجتماعي في بلادنا بين الواقع والطموح" طريق الشعب، http://www.iraqcp.org/tarikalshab/74/126/index3.htm

(15)يمكن الاسترشاد بما ورد في دراسة د. صبري زاير السعدي: التجربة الاقتصادية في العراق الحديث: النفط والديمقراطية والسوق في المشروع الاقتصادي الوطني (1951–2006)، (دمشق، بيروت، بغداد: دار المدى للثقافة والنشر، 2009)

ترجمة نصوص





اقتصاد السوق الاشتراكية الصين والعالم

تسياوكِن دنغ Xiaogin Ding
ترجمة: عزيز سباهي

تسياوكِن دنغ برفسور مساعد، ونائب مدير معهد البحث في الماركسية ومركز البحث الاقتصادي في مدرسة شنغهاي التابعة لجامعة شنغهاي للمالية والاقتصاد، ومساعد السكرتير العام للجمعية العالمية للأقتصاد السياسي WAPE وهي منظمة دولية للأقتصاديين الماركسيين والاختصاصيين الاكاديميين ذوي العلاقة، وهو ايضا المحرر المساعد المنفذ لمجلة Econom-ics، مجلة مدرسة شنغهاي.

في تقريره الى كونفرنس الحزب الشيوعي الصيني السابع عشر، تحدث الرئيس هيوجنتاو عن المزج ما بين النظام الاشتراكي واقتصاد السوق. ما هو النظام الاقتصادي الاشتراكي؟ وما هو اقتصاد السوق؟ ان النظام الأقتصادي الأساسي يتقرر بعلاقات الانتاج، لاسيما ملكية وسائل الانتاج. في مرحلتنا الأولية للاشتراكية فان وسائل الملكية العامة هي السائدة، والى جانبها تتطور القطاعات الاقتصادية المحلية، مؤكدة إنشاء مجتمع شامل وجيد وتحقيق التحديث الاشتراكي في الصين.

أما اقتصاد السوق فهو ميكانزم اقتصادي ليس إلا، يستخدم من جانب الحكومة لانجاز أهداف اشتراكية معينة يمكن أن نقيدها إذا فشلت في تحقيقها –والحكومة الصينية تتمتع بسيطرة كلية في الاقتصاد تفوق ما تتمتع به أية اشتراكية ديمقراطية رأسمالية. وفي الحقيقة، فإن إنتاج وتوزيع السلع يوجد في مختلف الأنظمة الاقتصادية.

يكتب البروفسور يانغ: "الرأسمالية تتضمن اقتصاد سوق مع ملكية خاصة ونظام توزيع يتفق معها". وهكذا، فهو يعتبر اقتصاد السوق كميزة أساسية في

الرأسمالية. لكنه يعامل اقتصاد السوق أيضا كنظام اقتصادي مستقل ويضعه على مستوى واحد مع الاشتراكية حين يقول: "إن نظرية وتطبيق اقتصاد السوق الاشتراكي، يعلو أساساً على الحدود التي ترسمها الرأسمالية، ويجمع بين تفوق النظام الاقتصادي الاشتراكي مع مزايا اقتصاد السوق. وهذا تناقض ذاتي واضح ويقود الى سوء فهم بشأن نظامنا الاقتصادي.

النظام الاقتصادي الاشتراكي في مرحلته الابتدائية يتعهد بصراحة في المادة السادسة من الدستور بـ "أن أساس النظام الاقتصادي الاشتراكي لجمهورية الصين الشعبية هو الملكية الاشتراكية العامة لوسائل الإنتاج، أي، ملكية كامل الشعب والملكية التعاونية من جانب الشعب العامل... في المرحلة الابتدائية من الاشتراكية، فان الدولة تدعم النظام الاقتصادي الأساسي مع ملكية عامة تظل سائدة، وتتطور الى جانبها أشكال منوعة من الملكية، بكلمات أخرى، الدولة والحزب والشعب يدعم علاقات الإنتاج الاشتراكية، وتنظم ميكانزمات (آليات) كالسوق بما يتفق والعمل ضد عودة الرأسمالية.

من الخيال، الاعتقاد بأن كلاً من اليساريين المتطرفين والاشتراكيين الديمقراطيين يفعلون ذلك لأننا نستخدم آليات السوق، ويسمحون للمستثمرين باحتلال مواقع محدودة في حزب تزيد عضويته عن 73 مليون. إن طبيعة النظام والسيطرة فيه قد تغيرت، إذ أصبحت القوة الرئيسية في اتجاه آخر. وما حدث فعلاً أن المستثمرين قد أصبحوا أكثر وطنية وخضعوا للدولة والشعب، وإذا ما أصبحوا أعضاء في الحزب، باتوا يخضعون الى مبادئ الماركسية في بلاد لم تصبح فيه البورجوازية الناشئة أبداً كطبقة مستقلة بحد ذاتها.

لا أحسب أن (يانغ) يفكر بغير هذا. إن من يدخلون في عداد ما وراء البنيويين قد شوشوا أذهان أجيال من المثقفين بالحديث عن تكوينات اجتماعية مختلطة دون أن تكون طبقة حاكمة سائدة ونظام حاكم سائد. إن السوق لا يكون نظاماً اقتصادياً منعزلاً في تكوين اجتماعي صيني مختلط. انه أحد الآليات، يجتمع مع آليات (ميكانيزمات) أخرى ذات أشكال مباشرة أكثر من التنظيم والسيطرة العامة، تستخدم لتحقيق الأهداف الاشتراكية من جانب طبقة حاكمة من العمال و الفلاحين، وفي الواقع فان جميع الشعب يتصرف بالملكية العامة لوسائل الإنتاج.

وقد يستخدم ذات النظام الاقتصادي آليات اقتصادية مختلفة. إن مجتمع المستقبل، كما يراه (ماركس)، هو "مجتمع الأفراد الأحرار" الذي يستند الى الملكية العامة والإنتاج المخطط لمواجهة الاحتياجات الاجتماعية. كان للاتحاد السوفييتي ملكية عامة لوسائل الإنتاج، لكنه استخدم أشكالاً مختلفة من الإدارة بما فيها التعاونية، والى حد ما بعض آليات السوق المحدودة.

في الصين صورة أخرى، حيث يلعب السوق الآن دوراً أكثر أهمية وأساسياً في تخصيص المصادر بعد الإصلاح والانفتاح على العالم. ومع هذا فإن البعد التخطيطي لم يختف. انه العمود الفقري لإدارة الاقتصاد الكلي، الذي هو أقوى من نظره في أية دولة رأسمالية. في البداية انتقلنا من نظام يسوده التخطيط و "اقتصاد سلعي مخطط" الى "اقتصاد سوق اشتراكي". لا

أحد يمزج بين السوق والتخطيط على حق في جميع الأوقات والأوضاع؛ كل شئ يعتمد على ظروف اقتصادية وعالمية موضوعية. إن الظروف الاقتصادية والتكنولوجية قد لا توجد لتسمح بتطبيق اقتصاد مخطط كلية، ماسحاً إنتاج وتداول السلع. إلا أن لاقتصاد السوق عيوبه الكامنة، ومن الخطأ اعتباره مثالياً أو مطلقاً. وحين تبرز الظروف لمحو العلاقات السلعية والنقود وتطبيق اقتصاد مخطط كلية، فان هذا سيحدث في عملية تاريخية لامرد لها.

يعزو (يانغ) مسألة العدالة والكفاءة الى مزج الاشتراكية باقتصاد السوق، ويقول: "أن النظام الاقتصادي الأساسي للاشتراكية، يضمن العدالة والمجتمع بينما يضمن السوق فعالية الاقتصاد. إلا انه بدلاً من أن يوضح كيف تضمن الاشتراكية العدالة الاجتماعية في المجتمع وكفاءة السوق يقحم نشابه هنا. "مجازاً ثانية، في ظل اقتصاد السوق الاشتراكي، فان اقتصاد السوق، كالحصان المروض جيداً، يستطيع الشعب أن يمسك بعنانه، ويدفعه للعمل وفق القيم الاشتراكية". لكنه لا يقول لنا كيف يمكن لهذه القيم في اقتصاد السوق الاشتراكي أن تضمن الكفاءة والعدالة؟.

بقدر ما أستطيع أن أرى، فان تفوق الاشتراكية يكمن في الملكية العامة لوسائل الإنتاج، التي يواصلها الاشتراكيون العلميون بدلاً من "القيم الاشتراكية" التي يعرضها الديمقراطيون الاشتراكيون. إن (البيان الشيوعي) لماركس وأنجلز، يلخص الاشتراكية العلمية بجملة واحدة: محو الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج، واستبدال ملكية وسائل الإنتاج من الخاصة الى العامة هو وحده القادر على إزالة الطبقات والاستغلال وتحقيق الثروة العامة. وإلا فان الإشارات عن المساواة والعدالة ليست سوى حديث تافه، يذهب مع الريح.

تحت تأثير الأفكار النيولبرالية، قاد النمو السريع للملكية الخاصة وإضعاف الملكية العامة الى استقطاب اجتماعي في الصين في السنوات الأخيرة. فمن بين مجموع الموجودات الاجتماعية، هبطت نسبة ملكية الموجودات العامة الى **48.5%** في عام **2005**. ثم هبطت من بعد الى **44.5%** في عام **2006** وكان نصيب القطاع العام (الذي تملكه الدولة) قد بلغ **32.1%** والملكية التعاونية المحلية **12.3%**، فيما زادت نسبة الموجودات غير المملوكة من جانب الدولة والتعاونيات من **50.9%** في عام **2005** الى **55.4%** في عام **2006**، كان نصيب القطاع الخاص المحلي قد بلغ **31.6%** والقطاع الأجنبي **20.8%** والملكية الفردية **3%**. إن مجموع الموجودات الخاصة المحلية اليوم تعادل موجودات القطاع العام.

هذا التحول في اتجاه الملكية شدد من التفاوت بين الفقراء والأغنياء. فمن بين جميع القاطنين، فان نسبة الدخل العالية والواطئة ارتفعت من **3.1%** في عام **1996** الى **6%** في عام **2005**. والنسبة ما بين دخول القاطنين في المدن والأرياف ارتفعت من **2.57%** في عام **1978** الى **3.11%** في عام **2005**. لم تزد الفجوة في الدخول بشكل ملحوظ فقط بين القاطنين في الريف والمدينة. إن **10%** من أغنى القاطنين في المدن يملكون **35%** من الموجودات بينما لا تبلغ موجودات العشرة بالمئة من الفقراء سوى **1.4%**.

تظهر هذه الأرقام انه لا يكفي اعتبار "القيم الاشتراكية" كضامن للمساواة والكفاءة. فليس سوى الاقتصاد والمملوك من

الشعب ما يحقق هذا. إن ارتفاع الدخل والتفاوت في الثروة قد ارتبط بالتحول السياسي في الهيمنة والملكية بين القطاع العام والتعاوني والخاص.

كذلك لا يصح اعتقاد يانغ بان "السوق يضمن الكفاءة الاقتصادية". يفترض هذا الحكم أن الاقتصاد المخطط هو ذو كفاءة أدنى. ولكن، إذا ما أخذنا الاقتصاد المخطط للسوفييت أو اقتصادنا، فان نموهما كان مدهشاً حين يقارن باقتصادات السوق الرأسمالية. إذن كيف يسعنا القول أن اقتصاد السوق أكثر كفاءة؟ انظر الى الثلاثين سنة الأولى من بداية الصين الجديدة عام 1949 وقبل إصلاح 1978. في هذه الفترة حققت الصين إنجازا ونمواً غير مسبوقين بفضل التفوق المتأصل في الملكية العامة الاشتراكية تحت قيادة حزبنا المتمسك بالمبادئ الماركسية، رغم أن الكيومنتانغ (حكم كايشك) خلف وراءه مجتمعاً إقطاعياً وبيروقراطياً ذا قاعدة مادية وتكنولوجية ضعيفة جداً.

والفترة ما بين 1949 و 1952 على الخصوص، كانت فترة انتعاش زاد فيها العرض لمواجهة الطلب المدهش. ومن عام 1952 حتى عام 1978، أي منذ نهاية الانتعاش حتى عشية الانعقاد الثالث للجنة المركزية الحادي عشر، حققت الصين اقتصاداً مخططاً في وقت كانت تحتفظ ببعض العلاقات السلعية و المالية. خلال هذه الفترة ازداد الناتج القومي الإجمالي من 67.5 مليار الى 362.41 مليار RMB؛ بنمو سنوي قدره 6.1% كذلك تحسن البناء الصناعي تحسناً جدياً.

وكانت النسبة ما بين القطاعات الأول والثاني والثالث قد تغيرت من 50.5%و20.95و28.6% في عام 1952 الى 28.1% و 48.2%و 23.7%عام 1978

لقد نمت الصين من بلد هو، في الحق، بلد زراعي متخلف الى بلد صناعي في مرحلته الابتدائية، أي قوة وطنية عظمى، ذات استقلال صناعي وتكنولوجي وقدرة على التطور الذاتي، أو لم يكن ولعوامل غير مؤاتية عديدة أن الانجاز الصيني لم يتفوق على كل البلدان الرأسمالية.

إنه لواضح تمام الوضوح اليوم أن الاشتراكية بوسعها أن تعبئ بشكل أفضل حماسة العمال والمصادر المالية في المشاريع التحتية الرئيسة وإنجاز ما يتعذر على البلدان الرأسمالية حتى أن تحلم به كإنشاء السدود الثلاثة الضخمة، وهي الأضخم في العالم، والتي أنهت الدمار القديم الناجم عن الطوفان الموسمي في اليانغتسي ووفرت الكهرباء لكل الصين الغربية.

إن اقتصاد السوق الاشتراكي ذو أهمية عالمية تاريخية. ومع ذلك، من غير المناسب النظر إليه كـ "طريق جديد لتقدم المجتمع والاقتصاد والبشر" أو "مساهمة جديدة في تقدم المجتمع البشري". إن أصالة اقتصاد السوق الاشتراكي لايمكن فصلها عن نظرية وتطبيق الاشتراكية العلمية؛ كما لا يمكن اعتباره اختراعاً صينياً. بدلاً من هذا، ينبغي أن نفكر فيه كتطبيق للاشتراكية العلمية في الفترة الراهنة بالنسبة للصين على المستويين الداخلي والعالمي.

عند الحديث عن المستقبل الاشتراكي، لم يناقش ماركس وأنجلز إنتاج وتداول السلع. ولينين كان أول من واجه هذه المسألة بعد ثورة أكتوبر. لم يرغب في محو العلاقات السلعية والنقود في الحال، أو الانتقال المباشر الى اقتصاد مخطط. مع ذلك، أجبر الغزو المسلح من جانب ١٤ دولة، والتمردات الداخلية، السوفييت على ولوج طريق

شيوعية الحرب، وشرعوا في التخلي عن ضرورة الانتقال. وأخيرا أجبرت التجربة لينين على إدراك أن ذلك كان خطأً، واضطرته للجوء الى تطبيق السياسة الاقتصادية الجديدة، واستعادة العلاقات السلعية والنقدية.

غير أن السياسة الاقتصادية الجديدة كانت مجرد سياسة انتقالية. وظل التساؤل قائماً الى أي حد ينبغي أن يتطور إنتاج وتداول السلع. وقد حلت هذه المسألة عملياً ونظرياً من جانب ستالين. في التطبيق شدد على أهمية تطوير التجارة السوفييتية وانتقد بشدة أفكار " البروفسورات الحمر" والعمال الذين رفضوا العلاقات السلعية والنقدية. ففي كتابه: القضايا الاقتصادية الاشتراكية في الاتحاد السوفييتي، المنشور في خمسينات القرن الماضي أوضح ستالين لماذا بقي إنتاج وتداول السلع في المجتمع الاشتراكي. وناقش دور قانون القيمة في الإنتاج والتداول الاشتراكي، والعلاقة ما بين قانون القيمة والقانون الأساس للاشتراكية، وقانون التقدم النسبي المخطط. لا ينكر أن ذلك كان مساهمة عظيمة، رغم أن ستالين لم يستنفد النقاش في المشكلة. بعد ذلك درس ماو تسي تونغ الإنتاج السلعي وقانون القيمة في المجتمع الاشتراكي، وأكمل بعض ما كان يفكر فيه ستالين. لهذا فحين نتحدث عن اقتصاد السوق الاشتراكي اليوم، لا ينبغي أن ننسى الانجازات الماضية للاشتراكية وأعمال السلف.

تقصّينا بشأن اقتصاد السوق الاشتراكي الحديث نسبياً. إذ لاتزال هناك مشكلات كثيرة لم تجد حلها بعد، ووفرة من التجارب والدروس ينبغي أن تدرس وتجرى الإفادة منها. ليس الوقت مؤاتياً لإعلان عن " الأهمية التأريخية للجمع ما بين الاشتراكية واقتصاد السوق". حتى إذا نجحنا توجب أن يبقى في الأذهان القول الصيني "الأجاص والبرقوق ليس في حاجة الى أن يتكلم، ومع ذلك فالعالم يشق طريقاً إليها". انظر ما الذي اكتشفه العالم بشأننا خلال أولمبياد عام **2008** هكذا يخطئ يانغ حين يتحدث عن الفترة منذ **1978** كمرحلة ثالثة في تأريخ الاشتراكية العالمية والقفزة من التقدم التقليدي الى النموذج الحديث للتقدم.

عندما يتحدث يانغ عن تطبيق الاشتراكية على اقتصاد السوق الرأسمالية، يميّز بوضوح ما بين الاشتراكية العلمية في النظرية وتطبيق الديمقراطية الاجتماعية الحديثة. نظرتان مختلفتان كلية. إن مايدعى بـ " المقاييس التحسينية " التي تتخذ في الرأسمالية ليست بالحديثة، بل يمكن تتبع آثارها في البدايات المبكرة. ولاشأن لها بالاشتراكية وإنما تساعد في صياغة الرأسمالية وتبريرها. والاشتراكية الديمقراطية لم تتبن "القيم المساواتية للاشتراكية".

كذلك يخطئ يانغ في اعتبار "العدالة" كـ "قيمة خاصة بالاشتراكية" فالمساواة والإنصاف مع الكفاءة والحرية والصدقة كانت يوماً ما أهدافاً تقدمية كشعارات للبرجوازية مقابل الامتيازات الإقطاعية. غيران هذه الشعارات كانت ترفع لصالح البرجوازية وجرى التحايل عليها. وقد فضح ماركس هذا التحايل في المجلد الأول من "الرأسمال" حين كتب عن "ابتياع وبيع قوة العمل". وميز أنجلز ما بين مفاهيم البورجوازية ومفاهيم الطبقة العاملة بشأن العدالة في "انتي دوهرنغ" إذ أظهر أن العدالة البروليتارية كانت تعني محو

الطبقات. لذلك ليس صحيحاً الحديث عن المساواة والعدالة بصورة مجردة ودون أخذ الطبقة بعين الاعتبار.

ثمة في العالم كل نوع ما يدعى بالاشتراكية. وما نتحدث عنه هي الاشتراكية الماركسية أو الاشتراكية العلمية، التي اتخذت سماتٍ خاصة في الوضع الصيني الراهن نتيجةً للتطبيق والخبرة. من المهم رسم خط فاصل بين تبني الاشتراكية والديمقراطية الاشتراكية الرأسمالية الحديثة. إن هذا التمييز يساء فهمه بشكل واسع في الدوائر الصينية ذات النفوذ.

ففي عام 2007 انفجر جدل واسع في الصين بين الاشتراكيين الماركسيين والاشتراكيين الديمقراطيين من جانب وتاو تسي Tao Xieنائب الرئيس السابق لجامعة رينمين وزينلنغ تِسن Ziling Xinعضو البحث المتقاعد في الجامعة الوطنية للتكنولوجيا الدفاعية، وممثلاً للأخيرة. وفي التقرير الذي قدمه الرئيس هيو الى المؤتمر السابع عشر أوضح الوضع في الحزب جيداً.

إن اقتصاد السوق الاشتراكي نجم عن تطبيق الاشتراكية العلمية على الوضع الراهن في الصين إلا أن سوء الفهم بات يلعلع. وظل تسي وتِسن يواصلان نشر أفكارهما بشأن الديمقراطية الاشتراكية كموظفين رسميين. وهذا ما يتطلب فضح أخطائهما. وإذ لم يجر التفريق بين الاشتراكية الماركسية والديمقراطية الاشتراكية الرأسمالية الحديثة، فان المرء سيقع ولاشك في مصيدة الدفاع لأحياء الرأسمالية. ويبدو أن يانغ قد وقع في هذه المصيدة.

إن الاشتراكية العلمية تهدف الى تأسيس الملكية العامة أو الملكية الاجتماعية لوسائل الإنتاج. يقول ماركس في (البيان الشيوعي): الشيوعيون يمكنهم أن يصرحوا ببساطة عن هدفهم وهم يمسكون بالسلطة البروليتارية بأنهم يزيلون الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج التي كانت القاعدة للاستغلال الطبقي والحكم. وثورة الشعب الصيني أنجزت أساسا هذه الأهداف.

وقد عارضت الديمقراطية الاجتماعية الرأسمالية الحديثة، وأدانت هذه التغيرات، التي هي ضرورية لتطور العدالة البشرية والحرية.

وأفكار البروفسور يانغ قد تأثرت بهذه الآراء الديمقراطية الاشتراكية أو الاجتماعية المتفشية كثيراً.

طرق متقاطعة: مستقبل الصين تحت النقاش

حديث صحفي مع فينغزين وانغ Fengzhen Wang

وشاوبو تزي Shaobo Xie

باربارا فولي

تتولى (باربارا فولي) التدريس في القسم الانجليزي من جامعة روتكَرز- حرم نيوارك. كتبت بغزارة عن الأدب الراديكالي في الولايات المتحدة، وتعمل في مجلس تحرير (العلم والمجتمع) الماركسية، وفي قسم تجميع المخطوطات. وقد سافرت الى الصين، وحاضرت كثيراً هناك.

أما (فينغزين وانغ)، فهو باحث في الأكاديمية الصينية للعلوم الاجتماعية، وكذلك أستاذ بارز في جامعة الجنوب الغربي للعلوم والتكنولوجيا في ميانيانغ، إقليم زيجوان. نشر الكثير حول النظرية النقدية والدراسات الثقافية، وهو يعمل الآن في مشروع تعاوني ذي مجلدات عديدة عن المدنية العالمية.

و(شاوبو تزي)، أستاذ مساعد في قسم اللغة الإنكليزية في جامعة كالكارى (كندا)، ومحرر نقدي في مجلة ARIEL كتب ونشر حول نظرية الأدب، ودراسات ما بعد الاستعمار والدراسات الثقافية، والعولمة، والأدب المقارن، والترجمة، والحداثة في الصين.. وغيرها.

وقد جرى الحوار التالي ألكترونياً في آب- أيلول 2008. وقد ظهر المشروع بالمصادفة خلال محادثة في "المدينة الحديثة" من شنغهاي، وهي منطقة تزدحم بالأعمال التجارية المتخصصة بالتسلية وعلى مقربة من المبنى الذي تأسس فيه الحزب الشيوعي الصيني عام 1921.

الحوار

*** فولي: بعد ما يقرب من ثلاثة عقود أصبح "اقتصاد السوق**

الاشتراكي" الآن، محور سياسة الحكومة الصينية لبناء "الاشتراكية ذات الخصائص الصينية الخاصة". ويرى أنصار هذه السياسة أنها مكنت من تقدم الاقتصاد الصيني. أما نقادها فإنهم يقولون بأنها ستؤدي، إن لم تكن قد أدت بالفعل، الى تأسيس رأسمالية ناضجة في الصين، فما الذي ترونه في هذا الشأن؟.

– تزي: دعيني أتحدث أولا عن الدلالات الاسمية الغامضة لمصطلح "اقتصاد السوق الاشتراكي" و "الاشتراكية ذات الخصائص الصينية". لقد أوجد الغموض الذي يحيط بهذين المصطلحين مجالاً واسعاً للجدل حول الإصلاح الاقتصادي الصيني، في الصين وفي الخارج. يشير مصطلح "اقتصاد السوق الاشتراكي" الى اقتصاد هجين. ويشير مصطلح "الاشتراكية ذات الخصائص الصينية الخاصة" ببساطة الى نظامين اجتماعيين يعارض أحدهما الآخر بوضوح. وهو يوازي قولنا "رأسمالية ذات خصائص صينية خاصة". وهذا يكشف كيف أن صيغة دينغ، كما يجري تطبيقها في الصين تهدد بهدم الحدود بين الرأسمالية والاشتراكية. إن ما يميز الإصلاح الاقتصادي الصيني هو غموضه؛ إن الإصلاح الاقتصادي الصيني يخط سبيلاً جديداً للتطور، بديلاً للرأسمالية السائدة في الغرب. بكلمات أخرى، ما يجري في الصين لايتواءم بدقة مع أي نوع معروف من التطور الاشتراكي.

ومع ذلك، فان هذا الغموض النظري لا يحول دون ذكر حقيقة تجريبية لا تقل عنه غموضاً. إن ما يجري باسم "اقتصاد السوق الاشتراكي" أو "الاشتراكية ذات الخصائص الصينية الخاصة" يلقي الشك بشأن الحجة التي تقول أن اقتصاد الصين اليوم يقوم "دون الفوضى والتفاوت الطبقي البنيوي الذي يتصف به نظام السوق الرأسمالي". إن التقدم الصيني غير المعهود في التطور الاقتصادي يخلق فجوة واسعة بين الفقراء والأغنياء، وبين الريف والمدينة، ويقذف بالبلاد في لجة الفوضى والاضطراب في المستويات المختلفة من الحياة الاجتماعية. إذ شهدت الخمسة عشر عاماً الماضية أو نحو مقاييس غير معهودة من البطالة والتدهور في الصناعة الطبية والضمان الاجتماعي، وبروز مؤسسة اقتصاد السوق على حساب المساواة والعدالة الاجتماعية، وظهور طبقة رأسمالية منكفئة على نفسها، فئة من الموظفين المتفسخين تتواطأ مع الرأسماليين المحليين وذوي العلاقات الأجنبية. إن إعادة توزيع الثروة القومية على نطاق الأمة يدفع العمال والفلاحين مرة أخرى الى هوامش المجتمع. والمناطق الحضرية في الصين يجري تحديثها بسرعة على حساب الفلاحين الذين يجردون أكثر من غيرهم من الحقوق السياسية، ويؤلفون القطاع الأكثر استغلالاً، ويسود البلاد اليوم بكاملها منطق رأس المال، والرغبة في تكريس الأرباح والهيكل البضاعي للوعي. من الصعب الاستنتاج بان الصين ليست بعيدة كثيراً عن الرأسمالية المنفجرة. إذ شهدت الخمسة عشر عاماً أو نحو ذلك، موجات من المقاومة في صورة إضرابات واحتجاجات تلقائية ضد الخصخصة المكشوفة، وضد الفساد الرسمي. وأفضل الامثله على هذه الإضرابات التي شنها عمال النفط في داكنغ

وعمال المعادن في لياويانغ التي شارك فيها الآلاف واستمرت عدة أيام. فقد ارتفعت الإضرابات التي حدثت في الصين في السنوات الأخيرة بنسبة 30% وارتفع رقم هذه الحوادث من عشرة آلاف قضية شارك فيها (700) ألف، الى (60) ألف قضية ساهم فيها ثلاثة ملايين مشارك في عام 2003.

– وانغ: اعتقد أن كلاً من المشاركين والنقاد للإصلاحات يحملون وجهة نظر وحيدة الجانب. لا ننكر التقدم الاقتصادي السريع في الصين في العقود الثلاثة الأخيرة. كذلك لا ننفي بروز عدم المساواة. يعتقد المؤيدون أن أكثر الأمور إلحاحا بالنسبة للصين هو التطور الاقتصادي. وهم يسيرون في هذا على نهج ملاحظة دنغ تسياوبنغ الشهيرة: "قطه سوداء أو قطة بيضاء، الأحسن هي من يمسك الفأرة". وهم يعتقدون أن نظام السوق هو السبيل الأفضل لتطور الصين اقتصادياً، سواء كان هذا السوق اشتراكياً أو رأسمالياً. المدن تعتقد أن نظام السوق يسير على قاعدة تبادل السلعة، لا فرق أن تكون اشتراكية أو رأسمالية ولذلك، فالسوق تنطوي على الاستغلال وأنها على تناقض مع الهدف الذي ترمي إليه الشيوعية. الواقع أن السوق أوجدت الرأسماليين –طبقة مستغِلة– ونجم عنها هوة آخذة بالاتساع بين الأغنياء والفقراء.

حين أخذت الصين بسياسة الانفتاح، شرع الناس يعون الفوارق المادية بين الصين والغرب. حين زرت الولايات المتحدة عام 1982 صدمني أن أرى كثرة السيارات التي تنطلق في الشوارع كالتيار. ويومها هتفت: "متى ستتطور الصين على هذا النحو ؟" كان هذا هو الإحساس العام لدى كثير من الناس في تلك اللحظة. هكذا، بات التطور الاقتصادي في بؤرة الاهتمام. آنذاك تبنت الحكومة سياسة "اقتصاد السوق الاشتراكية" ودعي بـ"اقتصاد السوق الاشتراكي"، لأنه ببساطة، ليس اقتصاد سوق؛ فالحكومة بوسعها أن تسيطر على هذه السوق. ولكن مع تطورها، بدأ "اقتصاد السوق الاشتراكي" يكشف عن طابعه الرأسمالي خطوة فخطوة. وبدأت وظيفة الدولة تتحول من السيطرة على السوق الى خدمة هذه السوق.

ومنذ عام 1990 شرعت الشركات والمصانع الخاصة، وكذلك شركات ومصانع الدولة التي خضعت الى الخصخصة تدير أعمالها طبقاً للنموذج الرأسمالي، وفي بعض الأماكن، كمنطقة مثلث نهر اللؤلؤ (Pearl River Triangle Zone) ظهرت حتى بعض الورش الصناعية الصغيرة التي تستخدم العمال بأجور منخفضة وفي ظروف غير صحية Sweat shop التي تذكر المرء بالمراحل الأولى من الرأسمالية في الغرب، حيث يعمل العمال 14 ساعة وحتى 16 ساعة في اليوم. ويعمد أصحاب ومدراء هذه المصانع الى طرد العمال غير الماهرين أو كبار السن بحجة السعي لتحقيق الكفاءة والربح، مجندين بدلاً منهم الشباب من المناطق الريفية، سائرين بذلك على نهج نظام السوق الرأسمالية. ونجم عن هذا حرمان عدد كبير من العمال عن العمل (أو ما يسمى بالطرد والاستغناء Lay off.)

يعاني اقتصاد السوق الاشتراكي من

تناقضه الداخلي. فمن جانب يعمل هذا الاقتصاد على التسريع بتطور الاقتصاد الصيني، وفي المقابل يولد الاستغلال والصراع الطبقي. ومع ذلك، أعتقد انه لايزال نظاماً تجريبياً في الصين. فهو لايزال غير نظام السوق الحر في الغرب بالضبط. إذ لاتزال للحكومة القدرة في التدخل، وحتى الهيمنة على هذه السوق. وما أأمله أن يبتكر الشعب الصيني نظاماً جديداً يمكنه من التغلب على التناقضات الراهنة، وان كان هذا يبدو أمراً صعباً في اللحظة الراهنة.

*** ماهي العلاقات بين الطبقات الاجتماعية في الصين اليوم؟ وما الذي حدث بشأن توزيع الدخل الصيني؟ وما علاقة الترتيب الطبقي في الصين بالأهداف التي يرسمها الحزب الشيوعي الصيني لإيجاد مجتمع يسوده الانسجام؟**

– تسي: ما يحدد العلاقات بين الطبقات الاجتماعية في الصين الراهنة لم تعد المساواة والوحدة والانسجام، إنما المواجهة والهيمنة والعداء الطبقي. في مدى الثلاثين عاماً القصيرة، عاد التراتب الطبقي الاجتماعي غير المتساوي الذي كان قد جرى قضمه من جانب الثورة الماوية، الى الوجود ثانية بكل عنفوانه. في القمة هناك المستثمرون الرأسماليون والبيروقراطيون الحزبيون الذين كونوا نوعاً من النخبة الخاصة فيما تقبع في القعر البروليتاريا الرثة المؤلفة من العمال الوافدين من المناطق الريفية Nogmingong، وكل أصناف العمل ذوي الأجور الواطئة والذين لاضمان ولا أمان لهم. والحوادث الجماهيرية، كالإضرابات والظاهرات هي مؤشرات مهمة على التناقضات الاجتماعية، وأشكال التدخل ليست أمراً شائعاً، ويمكن شنها بسهولة في الصين، كما هو الشأن في البلدان الغربية، نظراً للضغوطات الداخلية للمجتمع الكونفشيوسي الذي يعود الى أزمان سحيقة، ولنظام الرقابة الشديدة والشاملة للحزب الشيوعي الصيني، واندلاعها الفعلي يؤشر الى تزايد التعارضات، والمقاومة، والامتعاض المضاد للنظام المتطور أكثر مما هو جارٍ في البلدان الغربية.

إن مفهوم الحزب الشيوعي الصيني المعلن رسمياً عن "المجتمع المنسجم" ينطوي على دلالات عديدة. فهو يؤشر الى حقيقة يشعر بها عامة الناس بشأن الصين المعاصرة، وهي أن البلاد على خلاف المجتمع المنسجم؛ انه يفضح كلاً من الإحساس الحاد لدى الحزب الشيوعي الصيني بالأزمة البارزة والمحتملة لاقتصاد السوق والاستعانة البراغماتية ولكن الأصيلة بالقيم الكونفشيوسية حول الانسجام الاجتماعي. إنها إشارة سياسية تهدف الى إثارة الانفعال بالمرارة وخيبة الأمل الاجتماعي واحتواء الإضراب الاجتماعي. إن شعار المجتمع المنسجم مع فوضى قائمة فعلاً ومجتمع متخاصم حتى الأعماق هما وجهان لعملة واحدة. إن حقيقة انتماء كثير من الرأسماليين الى الحزب الشيوعي الصيني تؤشر الى ضياع الجهادية السياسية لذلك الحزب ضد الرأسمالية وإقراره بالاستغلال، كذلك تؤشر الى إستراتيجية الحزب الشيوعي لتعبئة كامل طاقة الأمة نحو النهوض الاقتصادي.

منذ تدشين الإصلاح الاقتصادي لدينغ، جرت تغيرات جذرية في إيديولوجيا الحزب

الشيوعي الصيني. إحداها تقول أن المثقفين (بأوسع ما ذهب إليه غرامشي للكلمة التي تشير الى المعلمين والتقنيين والمهندسين والصحفيين والأطباء...الخ) قد صنفوا بحسب دينغ تسياوبنغ كجزء من الطبقة العاملة، والمعرفة قد صنفت كجزء من وسائل الإنتاج. وجانب آخر هو التثمين الذي يلقى التشجيع الرسمي للرأسمال والرأسماليين، بدلاً من ازدرائه. "النهوض الاقتصادي" هو محتوى ليس فقط يشير الى نظرية دينغ حول التقدم الاقتصادي الشامل، وإنما يحمل ولاشك تقييماً منافياً للثورة الثقافية الماوية كـ"عهد مظلم من الفوضى" التي يعتقد أنها لم تجلب الى الصين سوى الركود المتصل أو جمود البناء الاقتصادي الاشتراكي. وهو ما يتناقض مع مفهوم النهوض الاقتصادي كنقيض للسياسات الثقافية الماوية والصراع الطبقي. ذلكم هو المحتوى التاريخي والمحتوى المنافي الذي في إطاره وجد الرأسماليون الترحيب في الالتحاق بالحزب الشيوعي الصيني.

– وانغ: في الصين ثمة ثلاث مراتب اجتماعية رئيسية: الطبقة العاملة، الطبقة الوسطى، الطبقة الرأسمالية. وتضم الطبقة العاملة الفلاحين، وكثير منهم يعمل في المدن. أما الطبقة الوسطى فتتألف من العمال ذوي الياقات البيضاء والحرفيين والأطباء والمحامين..الخ. والخصومات تحدث بصورة رئيسة بين الطبقة العاملة والرأسماليين. ولازالت الطبقة العاملة تحمل إيماناً تقليدياً وموروثاً بان الحزب الشيوعي الصيني والحكومة التي يقودها هو الحكم، حتى وإن رشا الرأسماليون الموظفين الحكوميين وبعض هؤلاء الموظفين ينحازون الى الرأسماليين.. هكذا في كثير من "الأحداث الجماهيرية" يتظاهر الناس ضد المعاملة الجافة ثم يقدمون الى الحكومة، أو الى لجنة الحزب الشيوعي الصيني، طالبين حلاً لقضاياهم. بعض الأحداث الجماهيرية تفضح النزاعات الطبقية بين العمال والرأسماليين، وبعضها عن رغبة الشعب في حماية مصالحه. وفي العادة تتدخل الحكومة وتفض النزاعات، وأحياناً تستخدم القوة. ولكن نادراً ما يحدث ذلك. بالنسبة لي، تبين الأحداث الجماهيرية أن الوعي السياسي للشعب قد ارتفع، وصارت الجماهير تسمع صوتها الى قادة الحزب الذين يكيفون، بدورهم، سياساتهم وفقها. إن الأحداث الجماهيرية باتت قوة ستسهم في التقدم الاجتماعي.

حقاً، إن بعض الرأسماليين قد التحق بالحزب الشيوعي، لكنني لا اعتقد أنهم كثيرون وللشعب آراء مختلفة بشأن هذا التطور. بعضهم يعتقد انه ضد مبادئ (البيان الشيوعي). وبعضهم يرى انه موقف إستراتيجي من جانب الحزب الشيوعي للتعامل مع الرأسماليين، ولايزال بعض الناس يرى أن الرأسماليين الطيبين يمثلون قوة إنتاجية تقدمية في المرحلة الراهنة، في رأيي أن عدد الرأسماليين ضئيل، قل 1%، وربما يكون انضمامهم الى الحزب الشيوعي إستراتيجي للتعامل معهم. ولكن إذا التحق رأسماليون أكثر فأكثر بالحزب فان الأمر سيتغير، إذ أن ذلك سيغير من طبيعة الحزب الشيوعي الصيني. وآمل أن لا يحدث ذلك.

*** تتركز المناقشات حول العولمة والتقدم الداخلي في الصين في العادة حول فكرة "الحداثة". إن الرأسمالية**

الغربية قد زودت البشرية بنموذجين اثنين: "موديل ايجابي" و "آخر سلبي". هل رسمت الحكومة الصينية طريقاً صينياً متميزاً للحداثة، ربما كتبرير للتفاوت المتزايد؟ الى أي حد يجري جدل حقيقي حول "الحداثات البدائل"؟

– تسي: ثمة في المواقع أفكار وآراء مختلفة بشأن الحداثة في الصين. كان القرن العشرون بحثاً طويلاً متصلاً عن الحداثة. لم تكن لدى الصين أية رغبة أو حتى حاجة الى الحداثة حتى منتصف القرن التاسع عشر. إن معاناة الصين في سيرها نحو الحداثة بدأت مع الوعي غير السعيد بالتفوق المهدد تكنولوجياً وعسكرياً للغرب. منذ ذلك الحين والصينيون يعيشون بإحساس حارق في البحث عن الحداثة، والخوف من فقدان القدرة على البقاء في عالم الحداثة. الحداثة مفهوم علاقاتي. فقد اتخذت محتويات مختلفة في لحظات مختلفة في التأريخ الصيني الحديث، كما هو الشأن في أنحاء أخرى من العالم، واستخدمت لصالح طوباويات أصيلة، لإيجاد ثقافة وطنية أو شيوعية، ولتجديد شباب ما يعتقد انه قد وهن أو انحل من ذاتية الجماعة. مع إصلاحي سلالة كنج Qingأشارت الحداثه في المقام الأول الى قيام حكومة برلمانية يرأسها ملك، وأمة غنية وجيش قوي وعلم عالي التقدم وتكنولوجيا. وفي حركة الرابع من ايار 1919، كانت الحداثة تعني في المقام الأول انقطاع ثقافي لارجعة فيه مع التقليد، واستيراد نماذج من العلاقات الاجتماعية والتمثيل الاجتماعي وإنتاج ثقافي ونشاط لغوي. وبات العلم والديمقراطية الجواز الى صين جرى تجديدها. وفي أيام الشيوعيين الماويين وأتباعهم، صارت الحداثة تشير الى عملية تاريخية لخلق الرجل الجديد وشق الطريق للسير قدماً نحو مستقبل يتحدى جذرياً الحداثة الرأسمالية في الغرب، والحداثة التحريفية لكتلة السوفييت الاشتراكية. ومع هذا فان الحداثة تعني بالنسبة الى صين اليوم، أسلوب الإنتاج الرأسمالي، والاستهلاك والفردية الغربية، وبناء الحياة حول الذات. وبالنسبة للحكومة الصينية، الحداثة تعني في الحال، مشروعا تعاونيا، وهدفا وطنيا و "حالة استثناء" وإذا استعرنا اصطلاح Giorgio Agamben، تستخدم الحداثة كتبرير إيديولوجي لعدم المساواة المتزايد في الصين. وأتباع الحداثة يريدون به اللحاق بالغرب، بناء مجتمع يزود فيه كل فرد جيداً، ولا ضير في ما يتسبب عن ذلك من ضرر الى بعض فئات السكان. وبكلمات أخرى، كل هذا أمر حتمي ولا بديل عنه. وهذا ما يتطابق مع الانعطاف النيوليبرالي في بريطانيا والولايات المتحدة. ومع ذلك فالقيادة الصينية الراهنة، تبذل المساعي لتصحيح الأخطاء الفاحشة لتسعينات القرن الماضي الناجمة عن الإصلاح الاقتصادي الجذري. إن القادة الحاليين يعيرون، كما هو واضح، انتباهاً اكبر الى مصالح الفلاحين، حتى وان استمر تحديث الصين يعتمد الى حد كبير على استغلال العمال الزراعيين.

– وانغ: اعتقد أننا ينبغي أن ننظر الى الوضع نظرة ديالكتيكية. الافتراضات جيدة بحد ذاتها، رغم انه ليس من السهل تحقيقها. لحل هذه المشاكل تحتاج الصين كثيراً من المال وقوة عاملة متسعة. ومن أجل الحصول على المال، ولخلق فرص العمل،

على الصين أن تطور إنتاجها، وهذا يعني أنها في حاجة الى خلق نمو سريع وإنتاجية سريعة. لكنها تحتاج أيضاً استقراراً اجتماعياً. في الحقيقة، قد تحسنت بعض الظروف الاجتماعية التي تدفع الى الاضطراب. فعلى سبيل المثال، الرعاية الصحية باتت تغطي مزيداً من الناس. واتسع التقاعد والضمان الاجتماعي، وباتت حقوق العمال المهجرين تراعى أفضل من السابق. ويحصل جميع الأطفال على الكتب الدراسية مجاناً في الصين الغربية، ويجري تطبيق التعليم الإلزامي لتسع سنوات في المناطق الريفية أفضل من السابق، ولم تعد هناك ضرائب إضافية على الزراعة- كل هذه التغيرات تساهم في تحسن الأوضاع، حتى وإن لم تحل جميع المشاكل. إذ لازالت هناك طريق طويلة ينبغي قطعها.

*** يعبر الموظفون بين الحين والآخر عن الرغبة في ازدياد مشاركة الصين - والهيمنة الوشيكة - في الاقتصاد العالمي ولكن بصورة سلمية. ومع ذلك، ففي بحث الصين عن الطاقة والمواد الخام، وكذلك الأسواق، قد تغلغلت في كثير من أنحاء العالم بما فيها أمريكا اللاتينية وأفريقيا، في الوقت الذي تبحث فيه الدول الصناعية الأخرى عن ذات الشيء. فهل هناك في المدى البعيد، ناهيك عن الوضع الراهن، خطر حرب عالمية حول الهيمنة على هذه المصادر، حرب تتورط فيها الصين بالضرورة؟**

وانغ- هذا السؤال يبدو انه يقوم على ما تردده الصحافة الغربية. ما تعرضه الصحافة الصينية يختلف عن هذا اختلافاً كبيرا. اعتقد انه يلزمنا أن نتعرف أكثر على ما تفعله الصين في أجزاء العالم هذه - تجري بعض الأعمال الجدية في المواقع - قبل أن نتخذ قرارنا. أنا أفهم أن هناك نقاشات في الغرب حول ما إذا كان نهوض الصين يؤلف خطراً أو فرصة؟

إن خطر الحرب كان دائماً قائماً. نحتاج أن نسأل: ماذا كانت الأسباب التي دفعت الى الحروب حين كانت الصين متأخرة، ضحية؟ هل أن هذه الأسباب مناسبة الآن؟ الهند وأقطار عديدة أخرى هي، بعد كل هذا تتطور سريعاً هي الأخرى؛ فلماذا يتوجب على الصين أن تتورط في حرب عالمية بشأن الحصول على المواد الخام والمصادر، أكثر من الأقطار الأخرى؟ إن بلدان أمريكا وأوربا تتنافس هي حول الطاقة والمواد الخام منذ زمن بعيد، فلماذا لا نشير الى خطر الحرب بينها؟

إن خطر الحرب يأتي من النظام الرأسمالي الحديث. فطالما كان النظام الرأسمالي قائماً، فإن خطر الحرب لن يختفي. فإذا تبنت الصين طريق الرأسمالية ربما تتورط في الحرب المحتملة التي تشير إليها في المستقبل. كل شيء سيعتمد على النظام الاجتماعي.

***-يحث الحزب الشيوعي الصيني أعضاءه بين فترة وأخرى على الانصراف الى دراسة النظرية الماركسية - اللينينية - فما هي ملامح ماركس ولينين التي يركز عليها في الصين اليوم؟ هل تجري دراسة كل ماوضعاه، أم يجري انتقاء بعض منها؟ كيف يتماشى تشجيع دراسة الماركسية مع التأكيد المتجدد على**

الكونفشيوسية والتاوية كدليل للأخلاق والسياسات؟

– تسي: إن تأكيد الحزب الشيوعي الصيني بين فترة وأخرى على دراسة النظرية الماركسية– اللينينية هو بالتأكيد انتقائي وتبسيطي. ففي الواقع، لو أن محو الملكية الخاصة، وتصفية استغلال قسم من المجتمع من جانب قسم آخر، والمساواة الاجتماعية هي مبادئ أساسية في النظرية الماركسية– اللينينية. إذن ليس من المبالغة القول بأن الحزب الشيوعي الصيني ما أن يكون قد حرّف النظرية الماركسية– اللينينية أو تخلى عنها. فلم يعد معتقداً سياسياً التمسك بالفكر الماركسي– اللينيني وفكر ماوتسي تونغ، وإنما هو إستراتيجية أيدلوجية– سياسية، حاجة عملية، إذ انه يخدم لشرعنة حكم الحزب الشيوعي الصيني في الصين "الاشتراكية". إن وحيدي الفكر يعتقدون أن الماركسية– اللينينية قد ولت مع ماو وجيله، وما يسود خارج وداخل الحزب الشيوعي الصيني هو تطبيق البراغماتية وردود الأفعال التي هي على استعداد دائماً للتغيير والتكيّف الى الأوضاع الجديدة بدلاً من التمسك بقوة بالمبادئ الراسخة. وفي هذا المنظور فان تأكيد الحزب الشيوعي الصيني في الوقت الراهن على الكونفشيوسية والتاوية هو محاولة للتعامل مع الأزمة الأخلاقية التي تهدد المجتمع الصيني اليوم. فالحزب الشيوعي الصيني في العقدين الأخيرين التجأ بمرونة الى الرأسمالية والاشتراكية والكونفشيوسية والتاوية والماركسية واللبرالية والدكتاتورية..الخ كوسائل للتعامل مع الأوضاع المختلفة.

وانغ– للكونفشيوسية والتاوية تاريخ طويل في الصين. وقد ترسخ نفوذهما في وعي الناس ـ واللاوعي ـ بطرق مختلفة في أزمان مختلفة. وهي تعتمد على الكيفية التي تفسرها وتطبقها. فإذا ما فعلنا ذلك بدوغماتية فان العناصر الإقطاعية السيئة ستلوث تفكير الناس. لكننا إذا استطعنا إن نستخلص العناصر الجيدة في الكونفشيوسية والتاوية وجمعناها مع الماركسية فان ذلك قد يجعل من الميسور للجماهير الواسعة من الشعب أن تتفهم الماركسية.

فعلى سبيل المثال، تشدد الكونفشيوسية على روح المشاركة وتؤكد التاوية على وحدة الإنسان مع الطبيعة. هذه القيم لاتتعارض مع الماركسية. وقد أعطى ماو تسي تونغ مثالاً جيداً على الجمع بين النظرية والتطبيق. في عشرينات القرن الماضي كان من العسير أن توضح القيمة الزائدة والاستغلال للفلاحين. فلخص ماو فهمه للماركسية حين رفع شعار: "ليسقط الإقطاعيون ووزعوا أراضيهم" ولكن استعان بكثير من أقوال التقليد الكونفشيوسي كـ"الطعام جنة الإنسان" و "الماء يمكن أن يحمل قارباً ولكن قد يقلبه". ومن خلال هذا الالتجاء لما كان الفلاحون يعرفونه بالفعل استطاع أن يعبئ الفلاحين ويجندهم للثورة.

*** أود أن أقدم بعض التعليقات الشخصية غير المعللة مما تقيم عليه تجربتك. كلاكما ترعرع في الخمسينات. ما هي الفوارق (أو الاستمرارية) التي تميزونها في الطرائق التي يحيا فيها الناس العاديون حياتهم، يوماً بعد يوم، بين ما كان وما هو جار الآن؟ كلاكما قد**

تيسر له أن يسافر كثيراً عبر الصين فما التغيرات التي لاحظتموها؟

تسى: ثمة فوارق جلية بين صين الماوية وصين ما بعد الماوية فيما يتعلق بالطرق التي يعيش فيها الناس العاديون حياتهم اليومية. ففي السنوات الماوية كان هناك اقتصاد مخطط، وسوق تهيمن عليه الدولة، ونظام لتسجيل الممتلكات- أي نظام كامل للسياسات والمؤسسات صمم للحفاظ على مجتمع قائم على المساواة، كان الناس يحصلون فيه على دخول واطئة ولكن كان لديهم أعمال مضمونه. كان الناس يقسمون ساعات يومهم بين العمل والبيت؛ وكانوا يرتبطون بمواقعهم الجغرافية وأناس آخرون بإحساس سائد بالثبات والاستقرار، والبساطة. لم يكن لديهم الوقت الكافي للأمور الخاصة والحركة والفردية، كانت حياتهم وتوقعاتهم تخطط وتتقرر ويهيمن عليها من جانب الدولة.

الجماعية والرتابة والتماثل كانت كلها ملامح مميزة للحياة الصينية في تلك السنوات. حمل السلال الى السوق للحاجات اليومية، والوقوف صفوفاً لابتياع الطعام من (الكانتين)، والتمشي في الأمسيات، والجلوس على أرض الملاعب، والجمنازيون، وفي صالات الملاهي انتظاراً لعرض سينمائي في نهاية الأسبوع- في كل هذه، كان الناس يؤدون هذه الأعمال الروتينية بانسجام. ولما كان العمل لستة أيام ويلحقهن يوم راحة، كان ثمة الكثير من الأعمال في البيت تتطلب الإنجاز كالتنظيف والكوي واعمالٍ مماثلة صغيرة أخرى، لذلك لم يكن هناك متسع للأشياء الأخرى. وباستثناء الرحلات التي يتطلبها العمل، كان السفر والسياحة ترف لم يكن ليطيقه الصيني العادي. لم تكن السياحة غير معروفة بالنسبة للناس الذين كانوا يعيشون قريباً من بعضهم دون خصوصيات أو أمور تخفى عن أعين الآخرين.

ومع ذلك، فان هذا كان لا يعني أن الحياة كانت مملة أو خاملة آنذاك، أو أن الناس لم يكونوا سعداء، لا احد كان على حق للحكم على حياة الآخرين من الخارج. في تلك السنوات كان لدى الناس سبل شتى لتسلية أنفسهم وبعضهم بعضاً. وكانت هناك نشاطات مختلفة تنظم من جانب نقابات العمال، كالرياضات والألعاب والسفرات والأغاني وحفلات الرقص ومسابقات الشطرنج.. وكانت مراسلات وعلاقات عائلية وشخصية.

أما اليوم فقد تغيرت الأمور جذرياً. أحدها في العلاقات الموضعية. فكثير من الناس في المناطق الحضرية في الصين يعيشون اليوم في مجمعات سكنية محاطة بالأسوار مما يدفع الى أن تنشأ بينهم خصوصيات وانقطاع في علاقاتهم الاجتماعية في ذات الوقت. وبات كل فرد في المناطق الحضرية أو كل عائلة تتمتع بفسحة خاصة أو لمجموع القاطنين، وثمة حركة اكبر من المكان. فقد بات الناس يسافرون أكثر، ويمكنهم أن يختاروا مكان عملهم أو عيشهم، إذ لم يعد هناك نظام تسجيل للسكن مما يقيد حركة الناس في السكن أو العمل جغرافياً. وبات لأفراد العائلة في حدود بقعهم المشتركة المحددة، أن يعملوا أشياء مختلفة في وقت واحد دون أن يربك أحدهم الآخر، كمشاهدة التلفزيون وقراءة الانترنت والتعامل مع الكومبيوتر والألعاب ومشاهدة

الأفلام السينمائية والمشاركة الاجتماعية وإنشاء الأعمال ومتابعة الأبحاث والعمل الاشتراكي والسياحة وابتياع السلع دون حاجة الى مغادرة البيت، وجعلت الثلاجات أنه من غير الضروري للمرء أن يغادر منزله منذ الصباح الباكر للتسوق على أساس يومي. والعطلة الأسبوعية ليومين وفرت للناس وقتاً أكثر للتمتع بالحياة، دون الارتباط بوحدات عملهم.

ولما بات كثير من الناس لم يعد يعيش قريباً من محلات العمل، صار بوسع الفرد أن ينفق مزيداً من الوقت للاتصال بالآخرين. وهكذا قلَّ الوقت الذي يقضيه المرء مع عائلته، وقل ارتباطه بهذه العائلة برغم اتساع عطلة نهاية الأسبوع. بمعنى آخر، فان تعريف البيت لم يعد هو هو؛ فالبيت المعتاد بات يسكنه أناس لم يعد لديهم مزيداً من الوقت لينفقوه مع بعضهم. وقل اعتمادهم على بيتهم أياً كانوا.

– وانغ: يبدو لي أن التأثير الأكثر تدميراً في حياة الناس الاعتياديين هو التغيير السياسي. ففي خمسينات وستينات القرن الماضي كانوا هم سادة بلادهم. كرسوا كل عملهم لخدمة الوطن دون أن يعيروا كثيراً من الاهتمام الى أنفسهم. من الناحية المادية عاشوا حياة فقيرة، إلا أنهم كانوا أثرياء روحياً. كانوا يؤمنون إيماناً قوياً بالاشتراكية والشيوعية، وينظرون الى الحزب الشيوعي الصيني كأمهم. كانوا يفخرون إذ يخدمون الآخرين، ويمتدحون روح التضامن، وينظرون الى الفردية كأنانية. أما الآن، فان كل هذه الاتجاهات قد انقلبت كلية؛ صار الناس يفكرون قبل كل شيء في شؤونهم الشخصية ومنافعهم. وأصبحوا ضحية التعامل البضاعي أو عبيد رأس المال.

ورغم أن الناس كانوا يعيشون فقراء في خمسينات أو ستينات القرن الماضي إلا أنهم ما كانوا ليشعروا بالضغوط في حياتهم. تمتعوا بالتعليم الحر من المدرسة الابتدائية حتى الجامعة. كذلك تمتعوا بالرعاية الصحية الكاملة، والسكن كان يتعين على أساس الحاجة وليس على أساس المركز. وإذ كان في العائلة أفراد أكثر تحصل على شقة أوسع، والإيجار واطئ جداً مقارنه بما هو عليه الآن. اليوم بات لدى سكان المدن حياة مادية أفضل بوجه عام، ولكن أغلبهم يعاني من ضغوطات ثقيلة فيما يتعلق بأوضاعهم الصحية والتعليم والسكن. كثيرون يتعين عليهم أن يكافحوا ليؤمنوا تسديد رهنياتهم، وهم ممن يدعون بـ"عبيد السكن". وإذا كان لدى الموظف في عائلته ممن هو مريض بمرض خطير، يصبح فقيراً بين ليلة وضحاها. وبالنسبة الى سكان المدن تزداد المشاكل الصحية بسرعة، إن الفوارق بين الماضي والحاضر باتت صارخة.

أما بالنسبة الى حياة الفلاحين في الريف، فان المشاكل تتباين بحسب المناطق. ففي المناطق الأكثر تقدماً، كما هي الحال في منطقة مثلث نهر اللؤلؤ (كَوانكَزهو –هانغ زهو – شوزهو) ومنطقة مثلث نهر يانغتسي (شنغهاي –هانغ زهو– سوزهو) فان أغلب الفلاحين هجروا العمل الزراعي؛ وأصبحوا عمالاً في المصانع أو انخرطوا في الأعمال التجارية. بعضهم أصبح ثرياً، وكثير منهم عمّر بيوتاً حديثة ذات ثلاثة طوابق. وفي أغلب مناطق أواسط الصين، فان التغيرات طفيفة. ولايزال كثير من الناس يعيشون حياة بائسة. إذ يسكن بعضهم الكهوف القديمة

ويعوزهم المال لإرسال أطفالهم الى المدارس. وبمعنى من المعاني يمكن القول أن الصين لازالت تضم "عالمها الثالث" في الريف. وفي بعض المناطق القصّية أو القرى الجبلية، لايملك الناس حتى مايكفيهم للأكل الكافي، ناهيك عن الملابس اللائقة.

*** لايزال هناك في الغرب من يشبه ماوتسي تونغ بالشيطان الرجيم، كما يتضح ذلك في مؤلف جانغ وهاليداي، الذي صدر حديثاً ولقي رواجاً واسعاً: ماو: القصة غير المحكية. أي نوع من التقييم يجري لماو في الوقت الراهن في الصين؟ كذلك، بينما يظل من غير المسموح به رسمياً مناقشة الثورة الثقافية البروليتارية الكبرى، هل تجرى في الوقت الراهن أية إعادة تقييم من أي نوع كان؟ وإذا كان الأمر كذلك، فماذا قيل، وكيف يمكن أن يمت هذا الى تقييم الاتجاه الراهن في الصين؟**

– تسي: سيستمر التخويف بماو تسي تونغ في الغرب، وسيستمر النظر إليه من جانب قطاعات معينة من سكان الصين من زاوية ايجابية وسلبية. وتظل إعادة تقييم ماو والثورة الثقافية من القضايا الرئيسية الممنوعة، لسببين في الأساس: الأول أن كثيرين ممن تأثروا بالثورة الثقافية الكبرى، بمن فيهم دينغ جياوبنغ نفسه. كذلك فان الثورة الثقافية البروليتارية الكبرى تواجه إعادة تقييم هادئة وغير رسمية في الصين الراهنة. إن صور ماو والأغاني الثورية القديمة تقابل في كل مكان في الصين. كذلك، فان إعادة تقييم ماو والثورة الثقافية، تتضمن بالضرورة إعادة تقييم لما يجري في الوقت الراهن.

لازالت هناك حاجة الى إعادة نظر في أهمية الثورة الثقافية البروليتارية الكبرى، وهذا يستدعي أن تتخطى دراسة الثورة الثقافية أبعادها المقرة. ثمة ثورتين ثقافيتين في الصين في القرن العشرين: الثورة الثقافية للرابع من أيار لعام 1919 والثورة الثقافية لعام 1966. الباحثون وكذلك الناس الاعتياديون يقرون في العادة الأولى، ويذمّون الثانية، عاجزين عن أن يروا العلاقة والاستمرارية بين الاثنتين. إن الذين يمجدون الاثنتين عادة ما يعتقدون أن الثورة الثقافية سبيل موثوق للاحتفاء بالصين وتجديدها. كلتاهما تضع الثقافة في المكان الأول كعامل مقرر للحياة الاجتماعية، كلتاهما تؤشر انقطاعاً عن الماضي. والفارق بين ماو وحركة الرابع من أيار، أن ماو كان يؤمن بفكرة أن الثورة الدائمة أو الثورة ضمن الثورة. فقد أعلن الحاجة الى مواصلة الثورة تحت قيادة الدكتاتورية البروليتارية (كما قال ماو نفسه، أن تقوم بثورة ثقافية يعني أن تصنع ثورة في أعماق الروح).

– وانغ: لايزال الغرب يحقّر ماو لأن الغرب لايرغب في أن يرى الصين تواصل الطريق في اشتراكية ماو. ولكن الحال تختلف في الصين بالتأكيد. ففي جميع أنحاء الصين لايزال ماوتسي تونغ قائداً عظيماً، حتى بالنسبة الى أولئك الذين لايحبونه وينظرون الى فكر ماوتسي تونغ على انه نظرية عظيمة. إن الحزب الشيوعي الصيني يصرح رسمياً أن سجل ماو يحتوي على 70% من الفضائل و30% من النواقص.

والحزب الشيوعي الصيني يواصل الإقرار بأن فكر ماو يزود الحزب بالدليل الرسمي

حتى وان أبدى بعض الأعضاء عدم الرضا في سرهم. أما بالنسبة الى الشعب، فان أغلب العمال والفلاحين، لاسيما أولئك الذين تجاوزوا الخمسين من أعمارهم يحنون الى ماو، ويستخدمون ماو في العادة مقياساً يقيسون به الزمن الراهن معلنين أن هذا أو ذاك ليس جيداً كما كان الأمر أيام ماو. ومع ذلك، فكثير من الشباب، لاسيما أولئك الذين ولدوا بعد الثمانينات لا يعرفون ماو كثيراً، ولا يتحدثون عنه في الغالب باستثناء طلاب الجامعات في الدراسات الإنسانية.

وتجري اليوم إعادة تقييم لماو بالارتباط مع الثورة الثقافية الكبرى، ولكن بهدوء. بعضهم يقول أن ماو برغم انه كان قائداً عظيماً، إلا أن قراره بطلاق الثورة الثقافية البروليتارية الكبرى كان خطأً خطيراً. إذ عانى ملايين الناس كثيراً، وعشرات الألوف ربما ماتوا إبان العنف الفوضوي. غير أن آخرين يحاججون بأن هذه الحوادث لا ينبغي أن تعزى الى ماوتسي تونغ نفسه. إن ماو دشن الثورة الثقافية الكبرى لأنه كان يريد الإبقاء على طريق الاشتراكية حين كانت تتعرض الى الخطر. وقد صرح بوضوح أن الهدف من الثورة الثقافية الكبرى إسقاط الذين يريدون السير بالصين في الطريق الرأسمالي، بدون عنف. ولم يكن من أهداف ماو إلحاق ما يدعى بالكوارث، لكنها نجمت عن إصرار أولئك الذين سلكوا سبيل الرأسمالية. وقد أصدر أمره: كافحوا بوسيلة ثقافية ودون عنف. ولم يكن ما يدعى بالكوارث مما يريده ماو، وإنما هي نشأت بسبب مقاومة من أصر على سلوك الطريق الرأسمالي. وإذا ما نظرت الى بروز الرأسمالية اليوم، فانك ستقر بان نظرة ماو كانت بعيدة. وفي ضوء التطور غير المتساوي في الصين اليوم، فان الذين يساندون الدور التاريخي لماو لايزالون يدافعون عن سياسته في السماح للطلاب الشباب في الذهاب الى المناطق الجبلية القصية والعيش هناك، ولو توجب ذلك عدم رجوعهم الى المدن. فان المستوى الثقافي لهذه المناطق كان يختلف كثيرا عما عليه الآن، وسهل تطور هذه المناطق مع وجود أناس أكثر ثقافة.

أنا اعتقد أن ماو سيعاد تقييمه في المستقبل، وسيعاد دراسة تراثه. والتوقع أن إعادة النظر الراهنة بنظام الرعاية الصحية بمكن اعتباره مثالاً للسياسات الراهنة في السير على تراث ماو.

*** ما هي في رأيك المهمات الرئيسة التي تواجه اليساريين في الصين اليوم؟ الى أي حد هم مثقفون جذريون في علاقاتهم بالفلاحين والعمال المتمردين؟ والى أي حد بوجه عام، ثمة صراع طبقي في الصين يجري تنظيمه والمشاركة فيه؟ ما هي قوى المجتمع الصيني التي تتمسك بالوعد العظيم للتقدم المقبل في نظام اجتماعي مساواتي، أهذه شيوعية حقيقية؟**

وانغ- لهذا السؤال بوسعي أن أعطي جواباً قصيراً فقط. أنا أعتقد أن في كل مجتمع، القوة الحقيقية تكمن في الجماهير الواسعة للشعب. والمهمة الرئيسة لكل امرئ يود أن يحقق الشيوعية هي، أولا وقبل كل شيء، الارتفاع بوعي الشعب عن الشيوعية.

(تصويب)

في المقالة المترجمة بعنوان "المتغيرات المناخية الأخرى" للدكتور هاشم نعمة المنشورة في العدد 337 سقط سهواً المقطع التالي في الصفحة 81 في السطر الثاني بعد عبارة (تبعد آلاف الاميال) وقياس ووضع نماذج حول مقدار ما تسببه هذه المواد من رفع لحرارة الغلاف الجوي.

إن الكربون الأسود، هو شكل واسع الانتشار لتلوث الهواء بالجزيئات والتي تكون الدخان المصحوب بالسخام ذا اللون الضارب إلى السواد أو أسود بعض الشيء. وهو يتشكل من الناتج الجانبي للاحتراق غير المكتمل وغير الكفء– دلالة على أن نفايات الطاقة بقدر استخدام الطاقة. حيث تطلق المركبات والسفن التي تستخدم الديزل والسيارات ذات الصيانة غير الجيدة هذه المواد. كذلك ينتج من حرائق الغابات والمنازل والمصانع التي تستخدم الخشب، الروث، مخلفات المحاصيل، أو الفحم للطبخ، أو للتدفئة أو أي احتياجات أخرى للطاقة.

يغير الكربون الأسود البيئة بطريقتين. في السماء، تمتص الجزيئات العالقة أشعة الشمس، وتسخن الغلاف الجوي وبدورها تسخن الأرض نفسها. وعلى سطح الأرض، فإن مخزونات الكربون الأسود، على الجليد والثلوج تمتص أشعة الشمس وبواسطتها تسخن الأرض وتذوب الجليديات. على سبيل المثال، جليد البحر القطبي وجليديات جبال هملايا والتبت، تذوب نتيجة الكربون الأسود وظاهرة الاحتباس الحراري الناتجة من ثاني أكسيد الكربون. ويعادل التأثير المسخن للكربون الأسود حوالي 20%-50 من تأثير ثاني أكسيد الكربون وبذلك فإنه يحتل المرتبة الثانية أو الثالثة كأكبر مساهم في الاحترار العالمي. لا أحد يعرف بالضبط مقدار ما يسببه من تسخين، لكن أكثر التقديرات تحفظاً تشير إلى تأثيره غير القليل. وتمثل مساهمته الكبيرة في إذابة الجليديات والجليد البحري، أحدى أكثر الأدلة الواضحة، على المدى القريب، والمنذرة بتغير المناخ، والموثقة جيداً.

ويوجد الأوزون في الطبقة السفلى من الغلاف الجوي وهو مساهم رئيسي آخر في الاحترار العالمي والذي يستحق الاهتمام. (هذا يختلف عن الأوزون في طبقات الجو العليا الذي يحمي الحياة على الأرض من الأشعة فوق البنفسجية) ويعادل تأثير هذا الغاز القوي المكون للاحتباس الحراري حوالي 20% من تأثير ثاني أكسيد الكربون. وهو لا يشبه الكربون الأسود الذي يوجد على شكل جزيئات،

فالأوزون غاز. ولا ينبعث في الغلاف الجوي مباشرة لكن يتكون من غازات أخرى، "مكونات الأوزون" مثل أول أكسيد الكربون (من حرق الوقود الاحفوري أو الكتلة الحيوية)، وأكاسيد النتروجين (من الإضاءة، والتربة، وحرق الوقود الاحفوري)، والميثان (من الزراعة، والماشية، وتسرب الغاز وحرق الأخشاب)، و هيدروكاربونات أخرى (من حرق المواد العضوية والوقود الاحفوري ومن مصادر أخرى).

المسألة الأكثر أهمية، هي بقاء الكربون الأسود والأوزون في الجو لفترة أقصر بكثير مقارنة بثاني أكسيد الكربون الذي يبقى في الجو لقرون- ربما حتى آلاف السنين- قبل أن يتم امتصاصه من قبل المحيطات، والنباتات والطحالب. وحتى إذا توقفت انبعاثات غاز ثاني أكسيد الكربون بمعجزة الآن، فهي سوف تأخذ عدة قرون لكي يقترب ثاني أكسيد الكربون في الغلاف الجوي من المستوى الذي كان عليه قبل العصر الصناعي. على العكس، يبقى الكربون الأسود في الغلاف الجوي فقط أيام إلى أسابيع قبل أن يُغسل من قبل الأمطار، ويبقى الأوزون (بالإضافة لمكوناته) فقط أسابيع إلى أشهر قبل أن يتحلل. رغم ذل، بسبب انتشارهما الواسع وانبعاثهما بشكل مستمر تبقى تركزاتهم في الغلاف.

حـــــــــــــوارات

ما قبل النصّ
حوار مع الأستاذ
محمود عبد الوهاب

خـالـد الـسلـطـان

الأستاذ محمود عبد الوهاب قاص وباحث أدبي معروف، بدأ الكتابة فعلا عام 1951 وأول قصة كتبها (خاتم ذهب صغير) وقصة ثانية (عزيزي رئيس التحرير). بحسب الأستاذ عبد الوهاب فان تلك القصص كانت فيها شيء من الرومانسية، وأشياء اخرى. بعد ذلك نشر الاستاذ عبد الوهاب قصة (القطار الصاعد إلى بغداد) عام 1954وترجمت هذه القصة الى اللغة الانكليزية، وضمها الى مجموعته (رائحة الشتاء). كان أول الكتب التي نشرها هو (ثريا النص) وكان مدخلا للعنوان القصصي. كما صدرت له رواية (رغوة السحاب). سيصدر له قريبا رواية (بحجم الكف)، كما ترجمت بعض قصصه القصيرة إلى أكثر من لغة أجنبية. ويكتب الأستاذ محمود عبد الوهاب عمودا ثقافيا أسبوعيا في صحيفة (المدى).لقد كتب عنه الناقد المعروف علي حسن الفواز قائلاً : (ما كان لمحمود عبد الوهاب ان يكون لولا ان قدم نصا يستحق القراءة دائما، وحينما يكون صاحب مجموعة واحدة او مجموعتين وكتاب نقدي يحمل كل هذه المحددات والموجهات على القراءة، وهذا دليل على ان ما قدمه عبد الوهاب شيء يستحق الانتباه وشيء يدلل على انه بسط لنا شوارع في الذاكرة وفي المخيال الثقافي) .

أما الاستاذ خالد السلطان فهو مخرج مسرحي وناقد سينمائي، يرأس تحرير صحيفة (الأخبار) التي تصدر عن شبكة الأعلام العراقي.

يمكن القول بأن أغلب الحوارات التي أجريت مع القاص والروائي والباحث المعروف الأستاذ محمود عبدالوهاب ، قد تمحورت حول منجزه الأدبي والبحثي . وبرغم أهمية تلك الحوارات ، وبخاصة للمعني بأدب الأستاذ محمود ، على المستويين النقدي والأكاديمي ، بل وعلى مستوى التلقي العام، بيد أنني أرتأيت محاورته حول عوالمه السابقة على إنتاج النص، أي اشتغاله على المشروع السردي قبل لحظة إنجازه نصّاً مكتملاً ، أو منشوراً بمعنى أدقّ ، إنه حوار حول ما

قبل النصّ ، برغم اضطرارنا للإنزياح عن ذلك، وبغائية التوصل إلى مزيد من الإيضاحات عن عوالم أديبنا العراقي الكبير.

● ***ما فترة زمن التأمل أو التفكير السابق على الشروع بكتابة الفقرة الاستهلالية لنص قصصي أو روائي؟***

- إن زمن التأمل يختلف من حالة إلى أخرى ، قبل الإمساك بالجملة العَتَبَة التي أسميتها أنت بالفقرة الاستهلالية. إنه زمن يختلف ، يطول أو يقصر ، يتوقف على شدّة اتّقاد اللحظة / الومضة. أحياناً تأتي تلك اللحظة مسترخية ، واهنة ، تفتقر إلى إنضاج ، وأحياناً تتدفق مثل تيار ، لا تمتلك ، في حينها ، إلاّ أن تبدأ بالكتابة . أغلب الحالات تأتي مثل إشارة ، عليك أن تفككها ثم تعيد بناءها . زمن التأمل في (موضوعة) القصة القصيرة نسبي في قوته وضعفه ، ونسبي أيضا في الزمن الذي يقتضي فيه البدء بالكتابة.

● ***على نحو تقريبي ما الزمن الذي يستغرقه إنجاز القصة القصيرة، بعد بلورة إنشائها الأولي في ذهنك، وهل تشتغل في الفترة نفسها على أكثر من نص؟***

- يبدو أن كلّ شيء في الكتابة نسبي ومختلف ، ليس بين كاتب وآخر ، بل عند الكاتب الواحد نفسه. يكاد يستغرق زمن كتابتي القصة القصيرة أسابيع وربما أشهراً . وقد تصبح عملية كتابتها عسيرة ، مستعصية ، فتُهمَل . الكتابة في أكثر من نصّ وفي وقت واحد يفقدني الانسجام مع ما اكتب ويضعف التحفيز إلى احد النصين ، إن من الصعوبة أن تستبطن حالتين غير متماثلتين في وقت واحد . لم يحدث لي هذا إلا في حالة استكتاب أو تكليف .

● ***على مستوى القراءة ، وهي بالتأكيد ممارسة يومية ، هل تقرأ في أكثر من كتاب..؟***

- نعم حينما تكون القراءة دراسات نقدية أو كتباً ثقافية ، في هذه الحالة استطيع أن اجمع في القراءة بين أكثر من كتاب واحد ، والسبب واضح ، هذه الكتب معرفية ، وتهتم بالمعلومة ، وليست إنجازاً إبداعياً مثل الرواية أو القصائد ، بإمكاني إرجاء بعض فصولها إلى وقت آخر . ولكن حينما تكون القراءة عملا إبداعيا فإن إرجاءها إلى وقت آخر يضعف استجابتي لها ويضعف كذلك الحالة الشعورية التي أكون فيها عند القراءة . قراءة العمل الإبداعي تتواصل معه بعذوبة وتتقمص أدوارا بتأثير المقروء .

● ***ما عدد (مسودات) النص القصصي ، قبل انجاز مخطوطته النهائية أو الأخيرة؟***

- تتعدد مسوّدات الكتابة ، أولى وثانية وربما ثالثة أو أكثر ، وحتى بعد نشر القصة ، فإنها في هذه الحالة ليست سوى مسوّدة معدّلة ، حين تتكون عندي ملاحظات حولها ، فهي قراءة تتعدد باختلاف زمن قراءتها .

● ***كم مرة تراجع نص القصة قبل إرساله للنشر، وكم مرة تقرأ ذلك النص بعد نشره ، وما الفارق بين القراءتين؟***

- قلت لك: إن القراءة تختلف . لا أدفع القصة إلى النشر ما لم أكن مقتنعاً

بصلاحيتها . قد تتسلل إليّ ، بعد نشرها، ملاحظات جديدة لم تكن موجودة في أثناء كتابتها، وهذا ما يجعلني في حالة عدم ارتياح إلى وقت محدود.

● ***هل بالإمكان الكشف عن القصص التي جعلتك -بعد نشرها طبعاً -في حالة عدم ارتياح..؟***

– نعم، إنها محدودة جداً مثلا "الشباك والساحة" لإسرافها في الشيئية و"امتياز العمر" لنهايتها الرومانسية، هكذا كنت أشعر بعدم الارتياح بعد نشرها، وتمنيت لو كان إحساسي بها قبل النشر لعالجت ذلك.

● ***هل تعرض نصوصك القصصية المنجزة ، قبل نشرها طبعا ، على بعض الأصدقاء ، وإذا كان ذلك كذلك هل تأخذ بملاحظاتهم ، وإن أدّى ذلك إلى تغيير ما في ستراتيجية النص؟***

- في البدايات كنّا مجموعة من الأصدقاء، نقرأ ما نكتبه. عدلتُ عن ذلك، بعد سنين. أكتفي الآن بقراءتي، واقتنع بتعديلي للقصة، لكن هناك حالات تتطلب معرفة استجابة مَن تثق بممارسته وموضوعيته. صحيح أن الكتابة عمل فردي لكنّ الصنعة حرفة يمكن الإفادة بها من الآخر.

● ***علمت بأنك تفضل الكتابة بالقلم (الرصاص) على القلم (الحبر) أو (الحبر الجاف)، لماذا؟***

- تمنحني الكتابة بالقلم الرصاص طمأنينة. أشعر بأنها كتابة ليست نهائية، وباستطاعتي أن أقوم بشطبها أو تعديلها على العكس من قلم الحبر أو الجاف فإنهما يشعراني بأن ما أكتبه معدّ للنشر وهذا ما يقلقني . القلم الرصاص مطواع بالكتابة، أتحسس التواءاته، إنه غير مشاكس . القلم الحبر صارم، يبدو ما أقوله مفارقة أو وسواساً.

● ***قبل الشروع في الكتابة هل تهيئ عددا من أقلام (الرصاص) وتبريها، أم تكتفي بقلم واحد تُعيد بريه خلال ممارسة الكتابة؟***

- أفضل قلم الرصاص المبري الذي ينتهي بالفحمة السوداء. لا أهيئ أكثر من قلمين أو ثلاثة ولا أبري قلماً في أثناء الكتابة ، إن عملية بريّ القلم تعوقني عن الكتابة وربما تشتت ما أنا أفكر فيه.

لا أهيىء أكثر من قلمين أو ثلاثة. اختار القلم الرصاص واضح السواد لا الباهت.

● ***هل تحتفظ ببقايا الأقلام ام ترميها؟***

- أحتفظ بالأقلام إلى أن يعسر عليّ الإمساك بها ويقصر طولها.

● ***ما عمر (المبراة) التي تستخدمها الآن؟***

- المبراة ، تبقى مبراة قابلة للاستعمال حتى تفقد وظيفتها .

● ***كم قلم (رصاص) تستهلك القصة القصيرة التي تكتبها، -وعلى نحو تقريبي- كم قلم (رصاص) استهلكت رواية (رغوة السحاب)؟***

- أسئلتك دقيقة وتحتاج إلى ذاكرة نشطة، حينما استرجع الزمن الذي كتبت فيه رغوة السحاب أتذكر أنني استهلكت في كتابتها أعداداً من أقلام الرصاص.

إن استهلاك قلم الرصاص لا يعني عندي انتهاء اشتغاله، أحياناً استبدل القلم

بآخر، وهنا يتدخل المزاج كثيراً في جو الكتابة، وفي أدواتها .

● ***هل تستخدم ورقا معينا ، أم أن أي ورق صالح لمشروعك الكتابي؟***

- غالباً ما يكون الورق الذي استعمله هو A4 غير مخطط ، ومتفرق لا على شكل دفتر . في هذه الحالة اشعر بحرية أكثر ، إن اوراق الدفتر المتلاصقة تقيدني ، كما لو كنت في أثناء الكتابة عليها أنجز واجباً مدرسياً ثقيلاً.

● ***هل تترك فراغا بين الأسطر، بغائية التعديل عند المراجعة؟***

- لا أسطر في الورق الذي ذكرته لك ، لكنني أترك فراغاً محدوداً على جهة اليمين من الورق لتصويب عدد من الجمل والكلمات أو إعادة التي أراها في غير سياقاتها .

● ***هل تشطب بالقلم على المفردات أو الجمل أو الفقرات التي لم تقتنع بها عند مراجعة النص ، أو تستخدم (المحاة) أو تمزق الورقة وتشرع في الكتابة من جديد؟***

- أسئلتك توحي بأنك تعرف كثيراً من عاداتي في الكتابة ، فكثيراً ما كنا أنت وأنا ، نتحدث عنها في جلساتنا الخاصة ، ويبدو أنني كثير النسيان وأنت تحتفظ في ذهنك بهذه الأحاديث . لأعُد إلى سؤالك ، أشطب بالقلم على الكلمة أو الجملة غير المناسبة ، وأحياناً أرسم سهماً خارجاً من وسط الجملة التي أريد تصويبها إلى أعلى الورقة أو إلى جانبها . في البداية كنت أستعمل المحاة ، أو أمزق الورقة ، أما الآن فأقوم بالشطب إذا كان ذلك كافياً .

● ***عند التوقف عن الاشتغال على نص ما ، هل تخلد للنوم، أو تنشغل بالقراءة ، أو مشاهدة التلفزيون؟***

- يستهلكني الاشتغال بالكتابة ، أخرج منها منهكاً أحياناً ، في الليل عند الاكتفاء بما كتبته ألجأ إلى التلفزيون لا لرغبة في متابعة البرامج ولكن لطلب الراحة . في النهار أكتب أحياناً ، ثم يستهويني خارج البيت ، إنه يحررني من استعباد الكتابة .

● ***إذا ما هاتفك صديق خلال اشتغالك على نص ما ، هل تعاود الاشتغال بعد انتهاء المهاتفة؟***

- نادراً ما يحدث ذلك، وإذا حدث فإني أعمل على أن تكون المكالمة قصيرة ، حين تتملكني في تلك اللحظة غواية الكتابة ، أما إذا كانت الكتابة في لحظة المكالمة عسيرة ، فإني أجد فيها متنفساً لمراجعة أفكاري وتنسيقها رغم انشغالي بالمكالمة .

● **هل تستمع بموسيقى ، أو أغان ما ، وأنت تعمل ، وهل تحرص على احتساء كوب شاي أو فنجان قهوة ، أو أي مشروب آخر؟**

- أبداً. عند الكتابة يتعطل كلّ شيء . الهدوء هو الجو المفضل عندي . أي صوت ولو كان خافتاً أو أي احتساء لشاي أو قهوة أو أي مشروب آخر كما ذكرت ، يشغلني ويبعدني عمّا أنا فيه أحرص على هذا الطقس . هل أنت معي..؟

● ***المرحوم الدكتور خليل العطية قال لي بأنه أنجز أغلب مباحث أطروحة الدكتوراه في مقهى صاخب، وخلال حقب الحروب التي شهدها العراق ، وبخاصة القصف المدفعي وقصف الطيران على مدينة البصرة ، هل توقفت عن الكتابة بسبب إنتفاء***

الهدوء ، بما فيه الهدوء النفسي، ودون نسيان واقعة تعرض منزلك للقصف..؟

ـ أعني بالهدوء المفضل عند الكتابة ، الهدوء داخل البيت ، أما الصخب والضجيج في الخارج فلا يعنيني ، لكن القصف المدفعي في أثناء الحرب لم يكن صخباً ، إنه حافة الموت . لا أتذكر أنني كنت أكتب في مثل تلك الأجواء .

● ***هل تشتغل مرتديا الثياب المنزلية ، وهل تحرص على الاشتغال في المكان نفسه ، وعلى طاولة معينة ، ووقت معين؟***

ـ أبدأ الكتابة وأنا في ثيابي المنزلية ، إنها تريحني من جهة وأشعر بوضع طبيعي غير مصطنع ، لكنني ألتزم بالمكان والطاولة . أكتب في بهو البيت ، ولم أجرّب الكتابة في الغرفة . أكتب في الصباح أو في الليل إذا أحسست باتّقاد لحظة الكتابة .

● ***هل تضع عنوانا للقصة بعد انجازها ، أم خلال الاشتغال بها ، أم وهي ما زلت مجرد فكرة؟***

ـ يختلف وضع عنوان القصة ، غالباً ما يأتي العنوان متأخراً بعد الكتابة ، وأحياناً يكون العنوان هو الحافز ، حينما تكون وحدات القصة أو بعض شخصياتها حاضرة .

● ***هل صادف أن اقترح عليك صديق ما عنوانا لقصة أو دراسة ، وأخذت به؟***

ـ لا أتذكر أن أحداً من الأصدقاء اقترح عليّ دراسة ما ، موضوعة الدراسة تأتي من ضرورة . فكتابي (ثريا النصّ) جاء بدوافع ذاتية ، حاجتي إلى تأمّل كيف ينبثق العنوان، بدأ كتابي محدوداً ثم اتّسع، ما زلت إلى الآن أشعر بالحاجة إلى الكتابة في بعض جوانبه ، بعد صدور الكتاب كتبت عن عنوان قصائد السياب وعن قصائد كاظم الحجاج وعن رواية لمحمود الظاهر ودراسة عن العنوان البديل المترجم آمل أن أصدر مستقبلا "ثريا النصّ" بطبعة مزيدة وبملاحق تطبيقية . لم يقترح عليّ أحد عنواناً لقصصي، ما عدا الصديق محمد خضير، أتذكّر مرة كنت في حيرة لوضع عنوان لإحدى قصصي وهي (طيور بنغالية) وفي جلسة مع الصديق محمد خضير أبديت معاناتي تلك وكان بين يديّ مسودة القصة . قرأ محمد القصة مرات ثم وضع إصبعه على أحد سطورها ، على هذا التركيب اللغوي "طيور بنغالية" واقترح صلاحيته ووجدته عنواناً دلالياً وجمالياً في الوقت نفسه ، فاقتنعت به

* هل واجهتك (ثيمات) عصية على بلورتها نصا قصصيا؟

ـ أحياناً تحملني "ثيمات" عصيّة تعترض ما أكتب وأعجز عن معالجتها فنياً ، في هذه الحالة أمزق الورقة ولا أواصل الكتابة . يذكرني هذا بقول ماركيز: يجب أن نتعلم الاستبعاد ، فالكاتب لا يُعرف بما ينشره بل بقدر ما يُلقيه في سلة المهملات ، ويعني هذا أن شهرة الكاتب إنما تأتي من استبعاد ما هو سيء في كتابته، إنه رد فعل دفاعي .

● ***هل للمثيرات الخارجية ، أو الواقعية ، دورا تحفيزيا في ولادة فكرة أو ثيمة نص ما؟***

ـ اللحظة الحاسمة للكتابة تأتي مثل ومضة من مثير خارجي ، مثل صورة أخي وأصدقائه في قصتي القصيرة "سيرة" أو من مكان معين مثل "القطار الصاعد إلى بغداد" . لابدّ من مثير خارجي أو داخلي نفسي ينتاب الكاتب ويدفعه إلى عمله . لكن لا يعني ذلك أن القصة تنقل نقلاً محاكاتياً من الواقع ، فللفن قوانينه ، وليس كالكاميرا في النقل الحرفي للواقع .

● ***تعرضت في اواسط ستينيات القرن الماضي إلى الاعتقال ، وحبس حرية الأديب أو الفنان ، تُعدّ تجربة قاسية عليه . لماذا لم نلمح أثراً لتلك التجربة في منجزك القصصي..؟***

ـ تجد هذا في قصة "على جسدك..." الكتابة هنا ماكرة . استرجع المكان في القصة "المستشفى" ستجده ليس مستشفى انه مكان "خصم" "معاد" ما تدور داخله من حوادث –السرد عن ترقب الليل ومخاوفه ، والشباك في "أعلى" جدار المستشفى وليس في "وسط" الجدار كما هو العادة ، الشبابيك في الأعلى لا تكون إلا في "السجن" أو "الموقف" أو "المعتقل" إلى جانب هذه القصة ، قصص مماثلة في "مجموعة" رائحة الشتاء.

● ***بعد إنجاز النص القصصي أو الروائي ، ما مصير الـ(مسودات) ، أتتلفها أم تحتفظ لها؟***

ـ تبقى بعض المسودات محفوظة عندي على حالها ، لا بسبب الاعتزاز بها ، لكن الكسل هو الذي يبقيها ، عندي مثلا مسودات كتاب "ثريا النص" ومسودات بعض القصص من "رائحة الشتاء" ومسودات قصص أخرى نشرت بعد رائحة الشتاء . دراسة مسودات الكاتب مهمة ، لكنني وجدت أن عددا قليلا من الدارسين يهتم بها.

● ***لو طلب منك باحث أو ناقد ما الاطلاع على تلك "المسودات" طبعاً بغائية دراستها على نحو ما ، هل ستستجيب له..؟***

ـ يتوقف ذلك على جدية الباحث وقدراته النقدية . غائية الدراسة يملكها أي دارس مهما كان مستواه ، الغائية لا تعني القدرة النقدية ، الغائية محض رغبة شخصية ، لكن إذا ارتبطت الغائية بالقدرة المعرفية والمنهجية يعني ذلك أننا سنحصل من ذلك الدارس على كشوفات تضيء عتمة الإبداع من مراحله الأولى حتى تستوي منجزاً مقروءاً.

● ***في أسفارك ، وهي كثيرة ، هل تتوقف عن الكتابة ، ام تجد خلوة في غرفة الفندق تحفزك إلى الكتابة؟***

ـ لا أستطيع الكتابة في أثناء سفري . المكان لا يغريني ، انه يشتتني ، أحيانا أفتعل الكتابة في أوراق احتفظ بها ثم أهملها بعد عودتي من السفر لعدم قناعتي بفنيتها ، وأرى كما لو أنها كتبت بدوافع ضعيفة .

● ***عندما تمرض ، أو تعاني من أزمة ما ، هل تتوقف عن الكتابة ، أم تجد فيها عزاء وسلوى؟***

ـ يعطل المرض والمزاج المتعكّر الكتابة . الانسجام مع الذات هو طقسي في العمل ، وهذا ما افتقده في الحالات التي ذكرتها.

● ***هل تتحدث إلى الأصدقاء***

الخلص عن مشاريعك القصصية قبل الشروع في إنجازها؟

- في البدايات كنت أتحدث إلى الأصدقاء عن مشاريعي وبعد سنوات وجدت أن الإفصاح عن تلك المشاريع يضعف التوتر النفسي الذي تحتاجه لحظة الكتابة ، وهكذا فأنا الآن كثيراً ما أتكتّم عن مشروعي في الكتابة .

● ***ألا ينطوي التكتم على خشية – مشروعة طبعاً- من سرقة الأفكار أو المشاريع الأدبية والبحثية..؟***

- طبعاً ، لا أتذكر ونحن في الخمسينات أننا كنا نتحدث عن مشاريعنا في القصة والشعر والرواية ، كان السياب يقضي الجلسة بالدعابة والنكات والحديث عما هو يوميّ ، ومهدي الصقر يكاد يكون حذراً وكتوماً والبريكان يصمت حتى آخر الجلسة ، لا يعني اننا كنا نسيء الظنّ ببعضنا إذا ما كشفنا عن مشروعنا المستقبلي في الكتابة . أبداً لم يكن ذلك هو الغرض ، قد يحدث هذا في البدايات كما ذكرت ، لكن سنّ الرشد في الكتابة يقصي هذه المراهقة . أتذكر في إحدى المرات أن السياب كان ينقل من مسودته ، قصيدة "المخبر" بخطه الواضح النحيل ، كنا في بيت مهدي الصقر في يوم جمعة دعينا إلى الغداء ، غالباً ما كان مهدي يدعونا في هذا اليوم . كان السياب يطبق أصابعه النحيلة على القلم "الباركر" ويضغط على الورقة . بعد الانتهاء من تبييض القصيدة ، وضعها جانباً ، وبدأ يواصل الحديث معنا ، من دون أية إشارة إلى قصيدته.

● ***هل ثمة مشاريع كتابية –قصة ، رواية ، دراسة –فكرت فيها طويلا ، واشتغلت عليها كثيرا ، ثم توقفت عن إنجازها لسبب ما؟***

- نعم ، اتوقف أحياناً عن إنجاز كتابة قصة أو نص أو دراسة ، أبدأ بثقة وحماس ، ثم أجد صعوبة في المواصلة لظهور كوابح ومعوقات في بنية الكتابة ، وهنا أتوقف ، وقد لا اعود إليها ، وإذا عدت فإن دوافع جديدة تنهض في داخلي.

● ***خلال التأمل في ثيمة قصة ما ، هل تؤثر فيك تمشكلات وإشكاليات شخصيات تلك القصة، ام أنها تبقى مجرد شخصيات متخيلة ، أو كينونات تصنعها الكلمات؟***

- حينما أكتب قصةً ما ، تنبثق أمامي صورة لمشهد أو شخصية ، إني أشاهدها أمامي . أذكر أن المرأة في " عابر استثنائي" التي التقيتها في الشارع ظلت أشهراً في رأسي تتجول كأنها في غرفتها الخاصة حتى اكتملت أجواء القصة وبدأت كتابتها . إني أسعى كما يقول فلوبير إلى أن أكتب قصة "تُرى" لا تُقرأ تعتمد المشهد والتقنية البصرية.

● ***عندما تقرأ إحدى قصصك المنشورة ، هل تسترجع المسار الذي أدّى إلى إنجازها نصاً قصصياً؟***

- أتذكر أني فعلت ذلك حينما نشرت "قص القص" في مجلة الاقلام مسترجعاً المسار الذي سلكته قصتي عابر استثنائي بدأت من لحظة الومضة التي كانت حافزاً ثم استبعدت من القصة بعض عناصرها وأضفت إليها أجزاء ، وهذا هو المسار الذي تسميه أنت هو الذي صنع القصة.

● ***سمعت بأن عنوان قصة " عابر***

استثنائي" كان عنواناً لمجموعتك "رائحة الشتاء"، لكنك استبدلته لتجنب تأويلات المؤسسة الثقافية . ما مصداقية ذلك...؟

ـ صحيح كان عنوان المجموعة بالأصل "عابر استثنائي" وفي ذلك الوقت كانت كلمة "العبور" مفردة سياسية يؤكدها النظام السابق، فخشيت إذا ما صدرت المجموعة بهذا العنوان أن يحدث التباس ، فكثير من الأصدقاء ، كانوا خارج العراق وكنت متأكداً بسبب الظروف آنذاك أنهم لن يستطيعوا الحصول على هذه المجموعة ، وأنهم سيكتفون بخبر إصدار المجموعة بعنوان "عابر استثنائي" مما يخطر في بالهم أن المجموعة تؤكد ذلك، إنه هاجس مقلق في حينه.

● ***لا تخلو أحاديثك مع الأصدقاء والمعارف من المرح والمزاح، لماذا تغيّب تلك الروح المرحة في اشتغالاتك الإبداعية، وأزعم بندرة وجود شخصية مرحة في نصوصك؟***

ـ هذا صحيح ، أنا مرح ومتفائل في سلوكي الشخصي ، لكني أحسّ بغلالة من الحزن حينما أكتب، ربما تكمن في داخلي تجارب مؤلمة تقصيها العلاقات الاجتماعية، وتثيرها الكتابة .

● ***أعتقد – وأرجو أن أكون على خطأ –بان أغلب قصصك تخلو من أصداء تلك التجارب المؤلمة ، التي تقصيها العلاقات الاجتماعية.***

ـ ليس هذا صحيحاً. قلت لك في جواب أحد أسئلتك السابقة . أن قصة "على جسدك" وقصص أخرى ، كانت تحمل همّاً وتجربة مؤلمة . قصصي لا تعرف الهموم بشكل مباشر . إنّ ما اعتقده من الكتابة أن الجماليات هي التي تولّد المضامين السياسية والاجتماعية . الفن له مكره الخاص . ليس الفن بياناً سياسياً دائماً. خذ مثلا "خريف البطريرك" لماركيز إنها تدين الدكتاتورية لكنها على وفق وحدات سردية جمالية . أرجو إلا تفهم الجمالية بالشكلية . الجمالية هنا تعني بلاغة المنجز ، شدته ، قوّته ، إدانته للواقع بأساليب خارج المحاكاة.

أدب
و
فن

رحيل قامة كبيرة في زمن التكفير

الدكتور نصر حامد أبو زيد.... وداعا !

هيئة تحرير مجلة (الثقافة الجديدة)

تموز هذا العام أبى إلا أن يفتتح مواسم حرارته بخبر محزن جديد. ففي يوم الاثنين، الخامس منه، غادرنا في رحلته الأبدية الدكتور نصر حامد أبو زيد (67 عاما)، أحد أعلام التنوير والحداثة والديمقراطية في البلدان العربية، في مستشفى الشيخ زايد بمدينة السادس من أكتوبر غربي القاهرة بعد صراع مع مرض غريب فقد معه الذاكرة في الآونة الأخيرة اثر إصابته بفيروس مجهول خلال زيارة له لاندونيسيا قبل بضعة أسابيع.

هكذا إذن وبعد أن أجبره حراس تنميط العقل على الإقامة لسنوات في المهجر حيث خرج الدكتور أبو زيد مساء يوم 23 تموز (يوليو) 1995 من بيته إلى مطار القاهرة، ومنه إلى العاصمة الهولندية أمستردام، لتبدأ رحلة الغربة، غادرنا أخيرا ولكن في هذه المرة في رحلته الأبدية بعد أن عاد لحضن أمه (مصر) وتوقع أحبته أنه سوف يمكث طويلا ولكنه هاهو " يسافر " مجددا وكأن قدر المفكر المجتهد في بلداننا أن يولد غريبا ويرحل فجأة وحيدا.

الدكتور نصر حامد أبو زيد مفكر عصامي مجتهد من طراز فريد.

فقد ولد ونشأ في أسرة فقيرة في إحدى قرى ريف طنطا التي لم تستطع أن توفر له تعليما منتظما عاليا، فلم ينل في البداية إلا تعليما متوسطا وأنهى دراسته في قسم اللاسلكي عام 1960 وتوظف ليعيل أسرته وعمل بضعة سنوات حتى استطاع أن يوفر لنفسه فرصة الدراسة الجامعية. واستطاع بمثابرته ودأبه أن يستكمل دراسته حيث حصل على الليسانس من قسم اللغة العربية وآدابها

بكلية الآداب جامعة القاهرة 1972 بتقدير ممتاز ثم ماجستير من القسم نفسه والكلية في الدراسات الإسلامية في 1976 بتقدير ممتاز. كما حصل على دكتوراه من القسم نفسه والكلية في الدراسات الإسلامية في 1979، وتدرج في سلك التدريس بالجامعة حتى وصل إلى أستاذ بكلية الآداب عام 1987

وعندما قدّم الدكتور أبو زيد أبحاثه للحصول على درجة أستاذ من جامعة القاهرة شكلت لجنة من أساتذة الجامعة من بينهم الدكتور عبد الصبور شاهين الذي اتهم في تقريره الدكتور أبو زيد بالكفر، حيث انضم للدكتور شاهين بعض الأكاديميين الذين ألفوا كتبا تناولت أبو زيد بالنقد والهجوم إلا أنه قام بالرد على تلك الحملة عبر سلسلة من المقالات والمحاضرات. وأقام بعض خصوم أبو زيد دعوى قضائية أمام محكمة الأحوال الشخصية حصلوا بموجبها على حكم بالتفريق بينه وبين زوجته د.ابتهال يونس أستاذة الأدب الفرنسي في جامعة القاهرة على أساس أنه " لا يجوز للمرأة المسلمة الزواج من غير المسلم "!!، فباتت حياة الزوجين بعد ذلك في خطر. وفى نهاية المطاف غادر د. نصر حامد أبو زيد وزوجته، نحو المنفى إلى هولندا، حيث عمل هناك أستاذًا للدراسات الإسلامية بجامعة لايدن منذ 1995

لم يكن حلم د. نصر أبو زيد أن يستكمل تعليمه العالي وأن يصل للدكتوراه حتى يصبح أكاديميا مرموقا فحسب، لكنه كان يحلم بإنجاز مشروعه الفكري الذي يقوم على النقد الجذري للخطاب الديني. وكان من الطبيعي أن ينتقل د.أبو زيد من عقل المثقف الأكاديمي، إلى المثقف العضوي عبر النقد، نقد المعرفة المسبقة، والأحكام اليقينية، من أجل أن يؤسس لخطاب جديد متكئ على أرقى مناهج تحليل النص وتفكيكه، ليساهم في التأسيس لانتصار العقل الطليق.

توسل د. نصر أبو زيد بمنهج التأويل أو الهرمنيوطيقا ليضع الخطاب الديني تحت المجهر. وعلى هذا الأساس حاول د. أبو زيد أن يطرح الأسئلة المسكوت عنها، معتمداً مناهج النقد الحديثة محاولا استخدامها لتقديم قراءة مختلفة للنص الديني، ما أربك خصومه الذين رأوا في ذلك تجاوزاً و "خروجاً على المألوف"، وكان نتيجة اجتهاده الإبعاد من الجامعة التي قضى عمره باحثا في أروقتها.

والمطلع على المنجز الفكري للدكتور نصر حامد أبو زيد يمكنه الاستنتاج أنه يعد واحدا من المفكرين الذين انتقدوا الخطاب الديني من داخله وما اعتصامه بالاتجاه العقلي في التفسير عند المعتزلة وبفلسفة التأويل وإشكالية وحدة الوجود عند ابن عربي وبمفهوم النظم عند عبد القاهر الجرجاني سوى مخرج من سطوة الاجترار والفقر المعرفي. ولهذا يمكن اعتبار تحليلاته تعبيرا عن رغبة أصيلة في تفكيك البنية الفكرية التي تقوم على ذهنية التحريم و "المسلمات" الجاهزة.

لقد حلّل ابو زيد الآليات التي تعمل داخل الخطاب الديني، لا سيما إهدار حامليه البُعد التاريخي، أو تجاهله، أو التوحيد بين النصوص وبين قراءتها وفهمها. وتبرز أهمية مقاربته المعرفية في ان د. أبو زيد لا يميز في هذا الخطاب بين متطرف ومعتدل. فما يجمع بينهما – باعتقاده – هو الاختلاف في طرق طرحه، وتعدد وسائله. والخلاف إذن عند الطرفين

هو حول توقيت "تطبيق الإسلام"، وليس عدم الاتفاق على تطبيقه. ففي كتابه "الخطاب الديني" يؤكد الدكتور أبو زيد أنّ الدعوة إلى تكفير المجتمع أو الحاكم الخارجين عن دعاوى الدين وأوامره واضح في خطاب المتطرفين، وكامن خفي في خطاب المعتدلين. لذا فالخلاف بينهما في الدرجة لا في النوع.

ومن جهة ثانية تكمن اسهامة أبو زيد في انه عالج "مفهوم النص" بحرفية عالية ومن دون أن يخلط المفاهيم بعضها بالبعض الآخر فبقي واضحاً في مفاهيمه، ولذا ظل " النص "لديه – كما قال المفكر صادق جلال العظم –"نصاً بحدود معروفة ومعان مفهومة ودلالات معينة". فقد تناول "الخطاب الديني" نقداً وحلله وكشف عن آلياته.

ولهذا يمكن القول أن اجتهادات د. نصر حامد أبو زيد فتحت الباب أمام محاولة كسر صياغة دوائر من القداسة الوضعية على أعمال بعض الخطابات الفكرية التي كانت سائدة والتي تأثرت بسطوة الحركات والتيارات السلفية والجماعات الراديكالية العنيفة. لقد صرح أبو زيد ذات مرة أن مكمن الداء في المجتمعات العربية هو الاستبداد الذي تمارسه قوى تظن أنها تملك الحقيقة المطلقة.

وذكر أن الاستبداد وغياب الحرية يؤديان إلى "تجريف العقل" وجعله يتوقف تدريجيا عن التفكير، وبالتالي يحتاج في كل خطوة إلى مرشد يوجهه، وفتوى يتحرك على أساسها. كما أن هذا التجريف للعقل يحوّل الدين إلى وقود يحترق لتدور عربة السياسة.

وباعتباره باحثا جادا وأصيلا، أدرك صاحب "نقد الخطاب الديني" أنّه ليس هناك من انفصال بين الشكل والمضمون، وأنّ هذا ينطبق أيضا على الخطاب الديني مثلما ينطبق على أي خطاب آخر. وهو في هذا المدخل ينطلق من مقاربة منهجية أصيلة فحواها أن "لغة" أي خطاب لا تنفصل عن "منطلقاته الفكرية". وبهذا المعنى يمكن القول أن مشكلة خصوم أبو زيد لم تكن مشكلة موضوع، بل مشكلة منهج.

ومثلنا مثل كل الوطنيين والديمقراطيين وأنصار التنوير والحداثة، تلقينا ببالغ الحزن والأسى واللوعة، نبأ رحيل هذا المفكر الأصيل، الباحث والمفكر والشخصية الثقافية والأدبية المرموقة على امتداد مصر والبلدان العربية. وعزاؤنا أن د. نصر حامد أبو زيد ترك لنا إسهامات معرفية قيمة ونقداً أصيلاً. فقد حاول الراحل الكبير أن يهزّ كرة التراث الثقيلة على طريقته الخاصة باعتباره مجدداً لتأويل النص الديني ومحفزاً على إعادة قراءته من منظور معاصر. فهو الذي أعاد طرح مجموعة من البداهات، ووضعها موضع المساءلة وإعادة النظر.

سؤل د. أبو زيد ذات مرة وهو في غربته عن اعز أمنياته فقال: أريد أن أموت في مصر! و يوم 7/5 أنهى د. نصر تطوافه في القاهرة كما تمنّى، وبالمقابل ابتهج موقع "الإخوان" برحيل "أحد عتاة العلمانية". ويبدو أن المأساة التي بدأت بتكفيره ولم تنته بنفيه، تلخّص أزمة الثقافة العربية المعاصرة حيث يبدو أن "سدنة الثقافة السائدة" مصرون على أن المياه الراكدة يجب أن تبقى على حالها، بلا حجر يحركها ولا مطر ينقيها.

هكذا اعتاد صاحب "التفكير في زمن

التكفير" أن يقول كلمته ويمشى بهدوء الى مثواه الأخير وقامته مرفوعة. والمحزن أن سيرة أبي زيد انتهت بالفيروس الذي باغته فجأة، والذي لم يكن في حسبان الهارب من شباك التكفير. ولم يسمح له الموت المبكر أن يستكمل أطروحته التي قال فيها: "آن أوان المراجعة والانتقال إلى مرحلة التحرر لا من سلطة النصوص وحدها، بل من كل سلطة تعوق مسيرة الإنسان في عالمنا، علينا أن نقوم بهذا الآن وفوراً قبل أن يجرفنا الطوفان".

ما أفدح المصاب برحيل الدكتور نصر!

تعازينا الحارّة لزوجة الفقيد الكبير، الدكتورة ابتهال يونس ولأهل الفقيد وذويه وأحبته وأصدقائه وطلاّبه وللمثقّفين وبسطاء الناس الذين قاسموه أفكار التنوير والحداثة والديمقراطية وسيبقون كذلك.

الذكر الطيب دوما لفقيدنا الكبير الدكتور نصر حامد أبو زيد ... وستبقى ذكراه حية دوما.

الدكتور نصر وداعا... لن "يجرفنا الطوفان" .. سيواصل البشر كفاحهم ضد كل شكل من أية سلطة والتي "تُعَوِّق مسيرة الإنسان في عالمنا"!

ابرز أعمال

الدكتور نصر حامد أبو زيد

● الاتجاه العقلي في التفسير (دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة) وكانت رسالته للماجستير.

● فلسفة التأويل (دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي) وكانت رسالته للدكتوراه، في كلية الآداب جامعة القاهرة قسم اللغة العربية

● مفهوم النص دراسة في علوم القرآن

● إشكاليات القراءة واليات التأويل (مجموعة دراساته المنشورة في مطبوعات متفرقة)

● نقد الخطاب الديني

●المرأة في خطاب الأزمة (طبع بعد ذلك كجزء من دوائر الخوف).

●النص –السلطة – الحقيقة (مجموعة دراسات ومقالات).

● دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة (يتضمن الكتاب السابق المرأة في خطاب الأزمة).

●الخطاب والتأويل (مجموعة دراسات،تتضمن تقدمة كتاب الخلافة وسلطة الأمة).

● التفكير في زمن التكفير (جمع وتحرير وتقديم نصر أبوزيد عن قضية التفريق بينه وبين زوجته وردود الفعل نحوها).

● القول المفيد في قضية أبوزيد (تنسيق وتحرير نصر أبوزيد عن قضية التفريق بينه وبين زوجته).

● هكذا تكلم ابن عربي (يعيد فيها الباحث مراجعة دراسته عن ابن عربي)

● الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية

● البحث عن أقنعة الإرهاب

● التراث بين الاستخدام النفعي والقراءة العلمية.

●إهدار السياق في تأويلات الخطاب الديني.

ووفاء لذكرى الراحل الكبير د. نصر حامد أبو زيد تنشر مجلة (الثقافة الجديدة) نص محاضرة حول "**مشكلات الفكر الإسلامي المعاصر**" ألقاها الدكتور أبو زيد في ندوة نظمتها منظمة الحزب الشيوعي العراقي في هولندا يوم 14 تشرين الثاني (نوفمبر)2009

ندوة الدكتور نصر حامد أبو زيد حول "مشكلات الفكر الإسلامي المعاصر "*

بدأ الدكتور نصر حامد أبو زيد حديثه بتقديم الشكر الجزيل للحزب الشيوعي العراقي على هذه الدعوة وعلى دوره الثقافي الذي يقوم به. ثم استهل المحاضرة بالتعريف بالآخر.

قد يكون الآخر في الملّة، الشيعي،السني، هذه الظاهرة لا نستطيع أن ننكرها الآن ليس فقط في المجتمع العراقي ولكن في جميع المجتمعات العربية، وليس خافيا عنكم أن بعض العلماء المسلمين السنّة أصدروا بعض الآراء ضد الشيعة.

دخل في الأمر ليس فقط العامة وإنما بعض ممثلي الخطاب الديني. كلمة شيعي مثلا في قريتي تختلط أحيانا في ذهن الناس بالشيوعية لأنه لا يوجد شرح، رغم أن المجتمع المصري عاش قرونا تحت حكم الدولة الفاطمية، والمفروض أن تكون المعرفة موجودة بهذا الفكر الشيعي فكر الدولة الفاطمية، الفكر الإسماعيلي. هذه المعرفة غير موجودة حتى في التعليم ولا عند بعض الأساتذة. مثلا حضرت محاضرة في جامعة القاهرة وبجانبي على المنصة أستاذ في قسم اللغات ومتخصص باللغة الفارسية، وقال كلاما عن الشيعة، لدرجة لم استطع أن امنع نفسي ومن على المنصة أن أقول له هذا عار عليك وعلينا وعلى الجامعة، أنت أستاذ مُلِم باللغة الفارسية وتتكلم عن الشيعة والفرس بهذا الشكل كأي رجل عامي.

الرأي ضد الآخر أو الكراهية ضد الآخر أو الخطاب ضد الآخر مثلا ضد المرأة، المرأة تحولت إلى آخر وكأن الخطاب الديني- وأنا هنا أتكلم عن الخطاب وليس عن الفكر الديني- مَنَحَ نفسه الذكورية وأصبح خطابا ذكوريا، وبالتالي أصبحت المرأة هي الآخر. إذن أصبح عندنا الآخر في الدين والآخر في الملّة والآخر في الجنس ثم الآخر في الرأي، بمعنى لا هو مسيحي ولا هو يهودي ولا هو شيعي ولا امرأة، لكن له رأي مختلف.

هذا الخطاب أستطيع أن اسرد أمثلة عديدة عنه لأنني مهتم الآن أن أضع ما يسمى بأعراض المرض. هذا الخطاب ضد الآخر، والآخر هنا يتّسع للآخر في الدين والآخر في الملّة والآخر في الجنس والآخر في الرأي وبالتالي أصبحت مساحة الخطاب الديني – وهو الذي يمتلك حقائق كثيرة جداً- كبيرة بحيث لا يستطيع أحد أو لا يجب على أحد أن ينازعه في هذه الحقائق.

سأنتقل إلى سؤال: **كيف وصلنا إلى هذه الحالة؟ كيف وصل الخطاب الديني إلى هذه الحالة؟**

طبعا في كل هذا التحليل ربما لا أتعرض للسياق الاجتماعي والثقافي ... الخ، ولكن مفهوم أن كل هذا يحدث في سياقات. وسأطرح السؤال الآتي:

ما هو شكل الفكر الديني الذي وصل العالم العربي وهو يدخل على أبواب العالم الحديث أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر؟

لا بد أن نبحث عن شكل الفكر الديني الذي صار يهمنا وربما نستطيع أن نقول من القرن الثالث عشر، ومن الممكن أن نقول من القرن الرابع عشر حتى القرن الثامن عشر بمعنى أربعة قرون نستطيع

أن نحدد الفكر الديني أو نمط الفكر الديني المهيمن بأنه الخطاب الفقهي أو الرؤية الفقهية في الإسلام. وطبعا قبل القرن الثالث عشر أو القرن الرابع عشر، كانت توجد رؤى داخل الإسلام، والرؤية الفقهية كانت واحدة من هذه الرؤى. كانت هناك الرؤية اللاهوتية علماء الكلام بالفرق المختلفة، مثلا المعتزلة، والاشاعرة، والماتيريدية، والحنابلة وإلى آخره كل ذلك كان ثراءً. كانت هناك اختلافات في المفاهيم الأساسية للدين، هناك اختلاف في التوحيد وماذا يعني التوحيد؟ وكان هذا مجالا للنقاش، هذا الأمر اختفى ولا نجد له صدى في الأربعة قرون التالية، من القرن الخامس عشر وحتى القرن الثامن عشر.

الفكر الفلسفي سواء كانت الفلسفة الإشراقية أو الفلسفة العقلانية، أو كنا نتحدث عن ابن رشد أو نتحدث عن ابن سينا أو الفارابي، كانت هناك رؤى فلسفية من داخل منظومة الإسلام، يمكن أن نطلق عليها الرؤية اللاهوتية والرؤية الفلسفية. داخل هذه المنظومة أيضا هناك الرؤية الصوفية التي بدأت مبكرا جدا في حركة الزهد وأسستها امرأة في بغداد اسمها **رابعة العدوية**، وهي بداية نظرية الحب وبعدها نظرية العرفان أسسها مصري. وبعد ذلك **كيف تطور الفكر الصوفي**؟ الفكر الصوفي رؤية للعالم ممكن أن نسميها الرؤية الصوفية ولكن داخل هذه الرؤية هناك رؤى مختلفة. كل هذا اختفى وترك المجال لهيمنة الخطاب الفقهي، ما يسمى الآن في الخطاب العام"الشريعة".

ولكي نعرف المرض يجب أن ندرس هذا الخطاب الذي وصلنا، **ما هو نوع الخطاب الفقهي**؟ الذي امتد وتضخم وتعرض أحيانا في سياق القرن التاسع عشر والقرن العشرين إلى نوع من المقاومة وسنتكلم عنها، ولكن عاد بقوة مرة أخرى لكي يكون هو الخطاب المهيمن على الرؤية الدينية والرؤية الإسلامية للعالم ...مثلا الحلال والحرام والى آخره.

إذن لابد أن تُطرح البنية المعرفية لهذا الفكر، الرؤية الفقهية للعالم، لان الفكر الإسلامي المعاصر قائم على هذه الرؤية.

البنية المعرفية للفكر تقوم على الآتي:

إن هناك مصدراً أساسيا وجوهرياً للمعرفة هو القرآن الكريم، وبنص الإمام الشافعي مؤسس هذه الرؤية للعالم، أن القرآن فيه حلول لجميع المشاكل، الماضي والحاضر والمستقبل، وحتى أكون دقيقا فيه الهُدى لهذه الحلول. ويطرح الإمام الشافعي في كتاب "الرسالة" وكتاب "الأم" كيف تقرأ القرآن، أضيف إلى هذا النص المؤسس والأساسي الأول، السنّة، لماذا؟ لان السنّة اعتبرت هي الشارحة للقرآن، والسنّة هي أقوال النبي وأفعال النبي وسلوك النبي وعلاقة النبي بأصحابه، كيف وافق على أقوالهم أو رفض أقوالهم، وأصبحت السنّة المصدر الثاني.

الإمام الشافعي قام بخطوة هامة جدا هي انه جعل هذا المصدر الثاني وحياً ، وهو الذي صنع ذلك. وهذا يعني أن القرآن وحيٌ وجميع المؤمنين يؤمنون به، انه كلام اللّه وكل المسلمين يؤمنون بذلك. الإمام الشافعي أراد أن يؤسس نوعاً من القداسة للسنّة فقال إنها أيضا وحيٌ واعتمد على بعض النصوص من القرآن وان كانت بلغة النبي، بمعنى أن الفرق بين القرآن والسنّة أن كليهما وحيٌ من اللّه ولكن لغة القرآن هي لغة اللّه، ولغة السنّة

أو لغة الأحاديث هي لغة محمد، وهذا هو الفرق، يعني كلاهما مقدّس على مستوى المضمون، وعلى مستوى اللغة القرآن مقدّس والحديث بشري، هذا هو المفهوم السائد حتى هذه اللحظة.

طبعا لبناء نظرية تشريعية لم يكن يكفي القرآن والسنّة، خاصة أن السنّة لم تكن قد جُمعت والأحاديث لم تكن قد جُمعت ودُوِّنت،وهذا أخذ تقريبا مائة وخمسين سنة بعد وفاة النبي. حتى استطاع (**البخاري**) أن يضم الأحاديث وينقل الأحاديث ويطبق منهج نقد الحديث إلى آخره.

احتاج المسلمون من اجل إقامة هذا البنيان الفقهي الذي اعتقد انه بنيان فقهي شامخ إلى سؤال ماذا لو لم نجد حلا واضحا في السنّة إزاء مشكلة؟ فأُضيف إليهما الإجماع كعنصر ثالث، ولكن كان الخلاف على إجماع من؟ وهذا سؤال خطير جدا؟ المعتزلة يرفضون الإجماع وكذلك الخوارج، لان الإجماع ارتبط بما يسمى تأسيس سلطة مركزية في عصر الدولة الأموية وفي عصر الدولة العباسية، فكل من كان خارج هذه السلطة المركزية رفض الإجماع. فالإجماع في بنيته مفهوم سياسي ثم حُمِّلَ دلالات دينية بعد ذلك. والفاصل بين التطور الذي حدث بين المجتمعات الإسلامية وتطور الفكر الإسلامي مسألة مهمة جدا، ونجد أن الذين رفضوا الإجماع هم الذين كانوا خارج هذه المنظومة وهم الذين رفضوا السلطة المركزية وقوام السلطة المركزية، سواء كانوا الخوارج أو سواء كانوا الشيعة، والشيعة مثلا يرفضون الإجماع بشكل عام. إجماع الأئمة هذا هو موضوع ثانٍ في الفكر الشيعي، ولكن إجماع الأئمة ليس ضروريا في الفكر الشيعي لان كل إمام من حقه الاجتهاد، وهذا يعطي لمفهوم الإجماع في الفقه الشيعي نوعاً من السيولة، لا توجد في مفهوم الإجماع، ولكن اتفق الجميع في النهاية انه إجماع الجيل الأول. إذا الصحابة اتفقوا على شيء إذن لا بد أن يكون هذا الاتفاق ذهنياً أي نظرياً لا بد أنهم يستندون إلى سنّة لم تصل إلينا لان الصحابة عايشوا الرسول وعاشوا معه، فإذا اتفقوا على شيء وهذا منطق مفهوم الإجماع، إذن لابد أن يوجد له أساس في السنّة ولكن هذا الأساس لم يصل إلينا. ولكن مفهوم الإجماع ضروري لمواجهة الحروب التي حدثت بين الصحابة على قضايا خطيرة، مثلا مسألة القيادة السياسية ومن يكون القائد.

نحن نعرف أن الحروب التي خاضتها عائشة وطلحة والزبير ضد علي في موقعة الجمل، ونعلم عن الحرب بين علي ومعاوية في موقعة صفين وغيرها من الحروب، مما يدل على أن هذا الجيل الأول لم يكن لديه إجماع، إذا اختلفوا على نظام الحكم واختلفوا على من هو الحاكم واختلفوا على من هو الأمير ومن الخليفة، إذن ربما يكونون قد اتفقوا على أمور لا أهمية لها في مفهوم الإجماع ولكن ظلّ هذا غير كافٍ.

وقيل في الاجتهاد وهو البند الرابع والأخير والأضعف، لأنك لابد قبل أن تقوم بأي عمل اجتهادي أن تعود إلى القرآن وان تعود إلى السنّة وان تعود إلى الإجماع، وبعدها ومع تطوّر الإسلام أن تعود إلى ما قاله أئمّة المذهب. وكلما تأخر الجيل أصبحت الأجيال السابقة تمثّل نوعاً من المصداقية، لا يستطيع الجيل اللاحق أن يتجاهلها، وبالتالي تجمّدت المدارس

الفقهية. ونقصد بالمدارس الفقهية التي نتكلم عنها هي المدارس الفقهية الرسمية وهي أربع مدارس، وننعتها بالرسمية لأنه توجد مدارس فقهية كثيرة جدا هُمّشَت وبالتالي اختفت من التاريخ، هذه المدارس **الشافعية، الحنبلية، المالكية، والحنفية** تجمّدت بعد فترة قليلة من موت أصحابها، لماذا؟ لأنه أصبح رأي الجيل السابق للمدرسة ينظم إلى مفهوم الإجماع داخل المذهب، وأصبح كل مذهب له مفهوم للإجماع. إذن أصبح عندنا أربعة مصادر هي القرآن، الحديث أو السنّة، **الإجماع، والاجتهاد**.

الاجتهاد كان في فترة معيّنة هو القول بالرأي، وعندنا في تاريخ الفقه الإسلامي ما يسمى بأصحاب الرأي وكان شيخهم الإمام أبو حنيفة، ولكن أراد الإمام الشافعي أن يُحجِّم من مسألة الرأي. إذن لدينا على الأقل اثنان من الأئمة، واحد يقول بالرأي واجتهد بالرأي ولا أول، بحسب الحديث الذي ينسب إلى معاذ بن جبل"أن الرسول أرسله ليكون قاضياً في اليمن وسأله بما تحكم، الحديث نجده الآن يتكرر، قال أحكم بكتاب اللّه...قال وان لم تجد... قال بسنّة رسوله... قال وان لم تجد... قال اجتهد برأيي ولا أوّل...وقوله اجتهد رأيي بكل العزم، وهنا لا يوجد إجماع، بناءاً على ذلك كان الرأي شيئاً مُعتَداً به في الفكر الإسلامي.

وكان هناك أصحاب الرأي وأصحاب الحديث. ففي فترة معينة كان هناك جدل بين أصحاب الرأي وأصحاب الحديث، وأصحاب الحديث يصرّون على الحديث، وعملوا نكتة على أصحاب الرأي وسموهم "أرائيتيون"أرأيت لو كان الأمر كذا وكذا. وكان من أصحاب الرأي هو المؤسس أبو حنيفة، وكان الإمام مالك يقول بالاستحسان، كتاب المقطّم يقول: " ليس هناك حكم ولكن هذا رأي أستحسنه". الإمام الشافعي بشكل عام كان حريصا جدا، فهو أولا يرفض الاستحسان ويقول من أستحسن فقد شرّع، بمعنى وضع نفسه مكان اللّه، وأراد أن يُحجّم من الرأي بنظرية معقّدة في القياس، حصر الاجتهاد في القياس، **ولكن ما معنى القياس**؟ معناه أن أي شيء يحدث أو نازلة تحدث لابد أن يكون لها نموذج ما في هذه المصادر الثلاثة، معناه احتمال أن يحدث شيء لا سابقة له، غير وارد في هذه الرؤية للعالم، إذن لابد أن نجد مشابهة بين الواقعة التي نريد أن نصل إلى حكم فيها وبين وقائع الحدث قبل ذلك. سأقول لكم نكتة، فهي ليست نكتة، في أيام تحرير الكويت من الطاغية صدام، أرادوا فتوى لدخول الأمريكان، ولأن الأمريكان هم نجس، سواء كانوا مسيحيين أم يهود والى آخره، فوجد الفقهاء أن النبي استعان بسُراقة وهو يهاجر من مكّة إلى المدينة، أي استعان بدليل وهو ليس مسلما، وقياسا على هذه الواقعة يجوز الاستعانة بغير المسلم وكأن محمداً كان عنده اختيار وهو هارب ويريد أن يصل بسرعة قبل أن يلحقوا به، وكأن محمداً عنده اختيار من المسلمين التابعين له لكي يدلوّه على الطريق. عالم او اناس يعيشون خارج التاريخ، وهكذا تم تبرير فقهي للإستعانة بالامريكان، ولعل هذا البديل الفقهي يستعمله أناس خارج الخطاب الديني، ولكنهم محتاجون لمثل هذا التبرير، هذا هو نموذج للقياس. وكما يحدث في العصر الحديث وهو ان نقيس حالة على حالة، ونفتش على حالة. ولو تتابعون

برامج الفتاوى في التلفزيون، في الفضائيات، عندما يسال المفتي سؤالاً لابد إن يجد حالة...ولو سألت امرأة عن إذا مرّ كلب ذكر أمامي وأنا اصلي هل تنفع الصلاة؟ مع الكلبة ممكن ولكن مع الكلب الذكر لا يمكن، أو أن اخلع ملابسي أمام كلب ذكر هل يجوز هذا؟ البعض يسخر من هذه الأسئلة ولكن الآخر لابد أن يجد الإجابة مستعينا بشيء حدث في الماضي، ويقول أن سودة بنت لا اعلم من كانت؟ وأين ذهبت إلى أين؟ وسالت الرسول، وقال لها الرسول كذا وكذا"وهذا ممكن دراسته تحت بند آخر وليس الدين، وهذا موضوع للدراسة أي بمعنى لابد أن نجد شيئا ما حدث في الماضي وهذا هو القياس. والعالم الحديث دخل في مشاكل كثيرة جدا ليس لها قياس في الماضي، وسترى أن هذه هي البنية المعرفية، هذه البنية المعرفية تسايرها بنية معرفية في علم اللاهوت وعلم الكلام، وتسايرها البنية المعرفية في الفلسفة وليست البنية المعرفية في التفاوض. هناك بنية معرفية مختلفة في هذه المجالات الثلاثة على الأقل، وبُنى تقول كلاماً مختلفاً، ليس هناك بنية معرفية في تاريخ الفكر الإسلامي مثلا لم تعترف بأهمية النص القرآني كنص مؤسس، ولا بأهمية السنّة كنص مؤسس، ولكن ألإجماع والقياس والرأي طوال الوقت هو خلافي، بالإضافة إلى انه لا علم اللاهوت والفلسفة مشغولان بقضية القوانين والتشريعات.

وبناءاً على هذا النسق المعرفي تم بناء علم شامخ حقيقي، مؤسسة فقهية كاملة وشامخة، ولكن يبقى اجتهاد العلماء طبقا لظروف عصرهم وطبقا لظروف مجتمعاتهم، هذا هو علم الفقه بشكل عام وهذه هي الشريعة بشكل عام.

إن عدد الآيات القرآنية التي تؤخذ منها أحكام لا تزيد على 500 آية وباعتراف الفقهاء أنفسهم، من اصل 6000 آية أي بنسبة 8% من القرآن له مدلول فقهي أو مدلول تشريعي مباشر، و92% هي السرديات والقصص والمواعظ والطبيعة، أي لدينا رؤى كاملة ممكن أن نسميها رؤى العالم في القرآن وهذا موضوع آخر، وهذا الموضوع يحتاج إلى دراسة لم نبدأها بعد في سياق الفكر الإسلامي المعاصر.

تم تهميش الرؤى اللاهوتية، مثلما نعلم أن علماء الكلام الأوائل، آباء علم الكلام ثلاثة على الأقل، واحد ذ ُبحَ في المسجد بعد صلاة العيد، نزل الوالي وقال بعد خطبة الجمعة "قوموا إلى صلاتكم واضحياتكم فإني مُضحٍ بكعب بن درهم، لانه يزعم قبّحه اللّه، أن اللّه لم يكلّم موسى" وهذا في بداية نظرية ما يسمى خلق القرآن، ولها سياق معقّد جدا، ولا بد أن تدرج في هذا السياق، وبالنتيجة قتلوا الثلاثة. المعتزلة اضطهدوا خصومهم وتعرضوا للاضطهاد أيضا، ابن حنبل تعرّض للاضطهاد، ولم ينج [و تحذف] من الاضطهاد لا اليسار ولا اليمين، ونحن في تاريخ الاضطهاد السياسي للفكر لا نفرّق بين اليسار وبين اليمين.

الفلاسفة والمتصوفة تعرّضوا للاضطهاد، السهروردي، قتله صلاح الدين الأيوبي. وقصة ابن رشد وما حدث له مع الخليفة الذي كان يعزّه جدا ولكن أضطر أن يضحي به لكسب رضا الفقهاء، لقد كانت فترة حرب ويريد أن يفرض ضرائب جديدة في الأندلس، وحتى تُفرض هذه الضرائب الجديدة لابد من مساندة الفقهاء له، وكان الفقهاء مستاؤين من ابن رشد،

لأنه كان يعارضهم ،علما أن ابن رشد فقيه وله كتاب في الفقه. وهذا أدى إلى تهميش الرؤى الأخرى في تاريخ الفكر الإسلامي، اللاهوت، الفلسفة، والتصوّف، لكن طبعا في ظل سياق انحدار كامل لهذه الحضارة وسقوطها.

في النصف الثاني من عصر الدولة العباسية تقريبا كل الخلفاء قتلوا، الذي مات مسموما، والذي سُملت عيناه، وتغيّر القوى السياسية ثم مجيء المغول واستيلاؤهم على بغداد "بغداد طوال تاريخها مسكينة في الحقيقة" إلى آخره. كل هذا أدى إلى انحطاط عام، وأدى إلى تهميش الفكر الإسلامي ولم تبقَ إلا هذه البنية الفقهية أو ما يسمى بالرؤية الشرعية في الإسلام التي وصلت إلى القرن الثامن عشر والقرن التاسع عشر. بمعنى صورة الإسلام التي وصلت في عصر النهضة هي هذا الإسلام المرتبط برؤية واحدة هي الرؤية الفقهية للعالم.

النقطة الثالثة هي أزمة الحداثة، لان النهضة مرتبطة بالحداثة، والحداثة مرتبطة بالهجمة الاستعمارية على العالم العربي والإسلامي. لا شك أن (**نابليون**) عندما وضع أقدامه على ارض مصر، عمل إزعاجا لعلماء الأزهر وللمماليك، الذين اكتشفوا أن هذا عالم جديد، والذي كان بداية السؤال ما الذي حدث؟ والسؤال الذي تجده يتكرر فيما يسمى مشروع النهضة أو يسمونها اليقظة أو الحداثة، والسؤال: لماذا **تخلّفنا وتقدّم الآخرون**؟ وستجدون هذا السؤال يتكرر عند ألأفغاني ومحمد عبده، وعند رشيد رضا ويتكرر في الهند وهو يتكرر في كل مكان، والسؤال الذي نحن فيه لغاية الآن، ونحن طوال الوقت نسال هذا السؤال، وهذا شكل ما يسمى بأزمة الحداثة، **فما هي مشكلة أزمة الحداثة**؟

الحداثة منتج غربي وجاءت محمولة إلى هذا العالم من خلال حامل استعماري، بمعنى اكتشفنا الحداثة والمجتمعات الحديثة وقيم الحداثة من خلال ارض كانت تنتهك، ومن خلال الاعتداء على الهوية إلى آخره، ولكن لا نريد أن ندخل في هذا الموضوع. الصدمة ممكن أن نراها في كتابات المؤرخ الجبرتي، هذه الصدمة خلقت ما يمكن أن نسميه جدلية القبول والرفض.لا شك أن الرواد الأوائل وجدوا في هذه الحداثة أشياء مقبولة وهناك أشياء لم يستطيعوا تقبلها، هذه الأشياء المقبولة تتصل بالمجتمع الحديث مثل شكل الحكم الحديث، البرلمان، الديمقراطية التي تم تقبلها تحت إعادة تأويل الشورى، وشكل الدولة، الطرق، الجسور، المستشفيات، التقدم التكنولوجي، كل هذا ليس من الصعب قبوله.

العقلانية، وجد الرواد الأوائل أنها لا تتناقض مع العقلانية التي وُجدت في تاريخ الفكر الإسلامي، ومن هنا بدأ جمال الدين الأفغاني يقرأ فلسفة ابن سينا ، ولأول مرة نجد حضورا للفلسفة عند مفكري النهضة، وجمال الدين الأفغاني كاد أن يُقتل في تركيا عندما قدّم محاضرة عن مفهوم النبوّة واستعان برأي الفارابي والفلاسفة عن النبوّة، والعلاقة بين النبي والفيلسوف والى آخره، ولكن المجتمع لم يستطع تقبله في حينها، أن النبي إنسان عادي ولكنّه فقط يمتلك مخيّلة قوية يستطيع من خلالها أن يتصل بالملأ الأعلى والفيلسوف يتصل به أيضا ولكن من خلال التأمل العقلي، هذه هي نظرية النبوّة عند الفلاسفة. فتم قبول

الحداثة بشرط أن لا تتعارض مع تراث الماضي، ولكن التراث الذي كان الروّاد ينظرون إليه هو التراث العقلاني. سنجد محمد عبده مثلا يشير إلى المعتزلة كثيرا في تفسير المنار، وبدأ الحوار حول ابن رشد في ذلك الوقت العالم الإسلامي عرف ابن رشد في القرن التاسع عشر تقريبا، عندما كتب باحث فرنسي رسالته عن ابن رشد والرشدية، وردّ عليه جمال الدين الأفغاني، ودخل المعركة فرح أنطون ثم دخل محمد عبده، ونحن اكتشفنا ابن رشد بسبب آرنست رينيه ونشكره على ذلك.

نستطيع أن نقول انه في الفترة الأولى من القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين كان الواجب أو المحاولة التي بذلها الروّاد هو تحديث الفكر الإسلامي ليتلاءم مع قيم الحداثة دون الإضرار بالأصول المؤسسة لهذا الفكر الإسلامي وبالذات القرآن، لكن السنّة تعرضت لبعض النقد خاصة الأحاديث الكثيرة غير المجدية والتي ليس لها معنى. محمد عبده وبحذر شديد ينقد هذه الأحاديث خاصة ما وُرد عن نزول الملائكة، حتى جاء هذا في القرآن، من نزول كم ألف من الملائكة في معركة بدر وحاربوا مع المسلمين وكذا وكذا. محمد عبده رجع إلى المعتزلة، والمعتزلة يقولون: "إن المؤرخين ذكروا بالضبط عدد القتلى في معركة بدر، والمؤرخون قالوا من قتل من؟"، ونحن نعلم ما الذي حدث تاريخيا، إذن ما الذي فعله الملائكة، ولماذا نزلوا؟ ومحمد عبده يرى في قراءة تقول"وما جعله اللّه إلا بشرى لكم ولتطمئن قلوبكم وما النصر إلا من عند اللّه". بشرى لتطمئنّ القلوب،إذا أخذت حرفيا ومحمد عبده له محاولات مهمة جدا ضد التأويل الحرفي، كانت هناك ثلاثة تحديات على الأقل تحدي العلم والتفكير العلمي، تحدي العقلانية، وتحدي البنية السياسية الحديثة، بمعنى تغيير شكل المجتمعات والانتقال من الإمبراطوريات إلى الدولة القومية، وهذا شكل ثانٍ من أشكال الدولة التي حدثت بعد الحرب العالمية الأولى مباشرةً. وستجد استجابات لهذا العلم، مثلا في تفسير السيد احمد خان في الهند، وتفسير المنار في الجزء الذي كتبه محمد عبده إلى آخره. إذن كانت هناك محاولات، ونستطيع أن نقول أن هذه المحاولات استمرت طوال القرن التاسع عشر والى حد كبير في النصف الأول من القرن العشرين، كانت هناك محاولات من قبل المفكرين المسلمين لتقبّل النهضة، ولكن من خلال تقبلها في إطار التراث وفي إطار التقاليد الأمر الذي احتاج لبعض النقد. مثلا النقد الأساسي كان رفض الإجماع، فما اجتمع عليه القدماء كان جيدا ولكن ليس ملزما لنا، حتى المذاهب تعرّضت للنقد، وان الإنسان لا يجب أن يتمسك بمذهب معيّن، مثلا من يقول أنا شافعي، وذاك يقول أنا مالكي، وهذا كله أدى إلى نوع من الحرية في تقنين القوانين، أي أن لا يلتزم المشرّع الحديث بأن يتبع مذهباً معيّناً، بل أن يأخذ الآراء التي تصلح للتقنين الجديد.

إذن أصبح هناك نقد للإجماع، وأصبح هناك دعوة للاجتهاد حتى خارج إطار القياس، ونجد هذا في أعمال رشيد رضا وهو تلميذ محمد عبده والذي ساهم في مجلّة المنار، والدكتور عمر رياض خبير في رشيد رضا وفي مجلة المنار وهو جالس في القاعة معنا.

وفي مسألة فتح باب الاجتهاد، وفي مسألة الدخول في قضايا شائكة لم يدخل

بها القدماء، وكان الفقيه في ذلك العصر عنده من الشجاعة والجسارة أن يقول، أن هذه الأمور لم يتحدث عنها القدماء وبالتالي لا نحتاج إلى القياس فيها بل نحتاج إلى إعمال العقل. ولكن نحن إزاء أزمة وإزاء حداثة لا يمكن تقبلها ولا يمكن رفضها، وبالتالي أصبح الحل هو تحديث الفكر الإسلامي، إذن يوجد فاعل ومفعول به، الفكر الإسلامي مفعول به، والحداثة فاعل، ويتم تطوير الفكر الإسلامي طبقا لمفاهيم الحداثة، وهذا باختصار شديد يمكن أن نقول عنه، مشروع النهضة، أو نسميه اليقظة، أو نسميه الإصلاح الديني، أو نسميه كما نشاء.

إلغاء الخلافة سنة 1924 في تركيا قلبَ المعادلة لان الدولة الإسلامية في تركيا، وتركيا الفتاه، قرروا أن يدخلوا في الحداثة من غير مشاكل، أنهم مسلمون ولكن بدأ الفصل بين الدين والدولة، وأقاموا دولة حديثة، وشطحوا قليلاً في هذه المسألة، وأحيانا مجتمعاتنا بحاجة لمثل هذه الشطحات أي الثورة في اتخاذ القرارات. إن المجتمعات الحرة التي لا تعيب التقدم، وفي الجزء العربي، كان هناك فرح بهذا الاختفاء أما في الهند فقد كانت هناك مشاكل كثيرة، حين اختفى منصب الخليفة الذي كان قد فقد معناه منذ زمن طويل، بل أن المجتمعات العربية التي كانت تحت الحكم العثماني، كانت لا تكفّ عن مناوئة العثمانيين ولا عن الشكوى من الاستبداد العثماني، ولا عن الشكوى من السلطان عبد الحميد شخصيا. عبد الرحمن الكواكبي في (قواعد الاستبداد)، يكاد يكون قد هشّم السلطان عبد الحميد، ولكن فجأةً اختفى المنصب وهذه مسألة سيكولوجية، سيكولوجية جماعية. وباختفاء المنصب كأن العالم العربي والعالم الإسلامي أصبح عارياً، وهنا ظهرت مشكلة الهوية، وإذا أردنا أن نرجع لتاريخ نشأة أزمة الهوية ومشكلة الهوية، نرجع إلى هذه اللحظة. والاحتفال الذي أقيم في العالم العربي بناءاً على قرار الكماليين، لأنه كان يوجد قرار قبل إلغاء الخلافة وهو الفصل بين السلطنة والخلافة. فقد قالوا للخليفة أن يستمرَّ خليفة في اسطنبول ولكن الحكومة ستبقى في انقره، ولا دخل للخليفة بالحكومة، إذن ألغوا السلطنة وتركوا الخليفة. هذا القرار قوبل باستحسان شديد في مصر وقوبل باستهجان شديد في الهند، والهنود قالوا أن هذا" فاتيكانزيشن" بمعنى تحويل الإسلام إلى فاتيكان، أي سلب السلطة السياسية من الخليفة. المصريون احتفلوا بهذا، لان الخليفة لم يبق رئيس الدولة التركية بل سيكون خليفة لكل المسلمين، ولكن إلغاء الخلافة خلق رد فعل مباشر، وهذه كانت بداية أزمة الهوية، من نحن؟

والمتتبع للأدب الذي كتب في هذه الفترة، يكتشف بأن هذه الفترة هي لحظة لا يمكن إنكار دورها في خلق الأزمة، رشيد رضا – وأنا الآن أناقش الدكتور عمر رياض في هذه المسألة– تحوّل تدريجيا من عقلانية محمد عبده إلى الوهابية، ولا بد من دراسة هذا التحوّل ولا نكتفي بنقده وقد كُتبت مقالات كثيرة تسئ لرشيد رضا، ونحن نريد أن نفهم، وفي رأيي أن محمد عبده لو عاش– توفي عام 1905– هذه الفترة وعايش الأزمات التي تتراكم وعايش مشكلات الغرب مع العالم الإسلامي، وعايش تجارب أكثر قسوة على المجتمع مثل ما عاشه رشيد رضا، لتحوّل من تأييده للأتراك– كان من مؤيدي الفصل

بين السلطان والخلافة– إن رشيد رضا تحول إلى نوع من الاكتشاف، بأن الإسلام الحقيقي هو عند الوهابية، والأتراك خارجون عن الإسلام،هذا تحوّل.

إن رشيد رضا هو شيخ حسن البنا الذي أسس "الإخوان المسلون" عام 1928، أي بعد أربع سنوات من فصل الخلافة، والبند الأول في رسائل حسن البنا هو أسلمة مصر، ورأى أن مصر قطعت شوطا طويلا في الحداثة، في التعليم، في زي المرأة، في خروج المرأة، وتعليم المرأة، واستعمال التاريخ الإفرنجي (الميلادي) بدلا من الهجري، وهذا اغضب حسن ألبنا، واستعمال كلمات مثل هلو أو باي بدلا من السلام عليكم وهذا معناه انه يوجد تغيير بشكل الحياة، وتغيير التواصل بين البشر، كل هذا كان خروجاً عن النسق، ولابد من إعادة مصر إلى الإسلام، أي أسلمة مصر كنموذج ويطبق بعد ذلك على بلدان العالم العربي والإسلامي تمهيدا لتأسيس أو إعادة تأسيس الخلافة.

لكن الخطين استمرا موجودين من 1928 إلى الخمسينات والى الستينات، ونستطيع القول إلى انه كان يوجد تيار الأسلمة ويقابله على نفس الدرجة من القوة التيار المعارض للأسلمة، لا نقصد التيار العلماني المعروف، ممكن أن يكون تيار نقيض الأسلمة وان يكون علمانياً، ولكن العلمانيين الحقيقيين الذين يطالبون بفصل الدين عن الدولة في تاريخ الفكر العربي الحديث، هم قلائل ومعظمهم من الشوام والمسحيين وهذا شيء طبيعي جدا وقلّة قليلة من المسلمين، لان في أول دستور مصري عام 1923، ورد أن الإسلام دين الدولة.ومن الممكن مع تنامي هذا الخط، خط الأسلمة وهو يعتمد على الرؤية الفقهية للعالم أكثر مما يعتمد على تطوير للفكر اللاهوتي أو تطوير للفكر الإنساني، وتطوير أو تغيير أحيانا للرؤية الفقهية للعالم.

نضيف إلى هذا أن الفيلسوف الهندي محمد إقبال وهو الذي درس الفلسفة ودرس في الغرب وكتب كتاباً مهماً جداً وهو "إصلاح الفكر الديني". والقراءة الدقيقة لهذا الكتاب تكتشف أن البذور الإسلامية موجودة عند محمد إقبال وهو فيلسوف ضد القومية وضد العلمانية ولكن في سياق الهند، لان العلمانية والقومية في سياق الهند كانت تعني من منظور المسلمين الهنود، سيطرة الهندوس على المسلمين، فوراء هذا الرفض للعلمانية، الرفض للقومية، الرفض للفكر العقلاني حتى في التراث الإسلامي، وراءه ما يمكن أن نسميه ذهنية عقلية الأقليات التي لم تجد حماية في منظومة من القيم الأخلاقية والروحية والتشريعية، اسمها الإسلام. والذي يقرأ خطاب محمد إقبال سنة 1930 في جمعية المسلمين في الهند، يكتشف هذا ببساطة شديدة وهو يُعتبر الأب الروحي لدولة باكستان.

ما أؤكده من هذا النموذج، أن الفصل بين الفكر العلماني المستنير والفكر الإسلاموي ليس دائما حاداً، وليس دائما بهذه الحدّة، بدليل أن انقلابات حصلت عند الشيوعيين المصريين أنهم تحولوا إلى إسلاميين، إيمانا بنظرية أيديولوجية الجماهير، إذا أنت تدافع عن مصالح الجماهير، والجماهير في هذا الجانب لابد أن تسايرها مثلا عادل حسين، اللّه يرحمه وكان أهم شيوعي وعالم اقتصاد مصري، وأصبح زعيماً لحزب إسلامي اسمه حزب العمل.

لا أستطيع أن أتحدث عن أفكار

منفصلة، إنما تدور في سياق، إذن يمكن الانتقال من هذا المعسكر إلى آخر. أهم مؤسس فكري للفكر الإسلاموي الحقيقي هو أبو الأعلى المودودي الهندي، أثر في شخص مصري اسمه سركوب. عادة التأثير يخرج من العالم العربي إلى العالم الإسلامي خارجيا، لكن عقلية الأقلية– وتحليل سيد قطب هو تحليل لخطاب عقلية الأقلية– المسلمون صاروا أقلية، أصبحوا أغراباً "بدأ الإسلام غريباً وسيعود غريباً كما بدأ، فطوبى للغرباء". إذن المسلمون أصبحوا أقلية، يعني المسلمين الحقيقيين من وجهة نظر سيّد قطب، وبالتالي عليهم أن يهجروا هذا المجتمع، وهذا مفهوم الهجرة، وان يخرجوا خارج المجتمع ويصبحوا أقوياء ويبنوا أنفسهم، مثل النبي محمد عندما خرج من مكّة إلى المدينة، إذن هنا هو نموذج الماضي، ثم يعودوا إلى المجتمع بقوتهم كما عاد محمد بجيشه إلى مكّة وفتحها، هذه هي أفكار سيّد قطب ببساطة شديدة. وهي أفكار تأثر بها أصحاب التكفير والهجرة اخذوا مفهوم الهجرة ومفهوم التكفير، تكفير المجتمع، وتكفير العالم كلّه سبق سيّد قطب، أبو الأعلى المودودي، في هذا الطرح، العالم كلّه يعيش في جاهلية بما في ذلك المجتمعات الإسلامية، لماذا؟ لأنها لا تُقيم حكم اللّه. التصور الفلسفي عند المودودي، أن العالم هو عبارة عن دولة يحكمها اللّه، العالم الكون، كوزمك، وبالتالي الدولة على الأرض هي انعكاس للدولة الكونية، ولكن لأن اللّه لا يستطيع أن يحكم على الأرض، فقد زوّد اللّه العالم بالكتاب حتى يحكموا به. هنا قراءة أبو الأعلى المودودي" فإن لم يحكم بما انزل اللّه فإنهم كافرون" وهي نفس القراءة التي يردّدها سيد قطب. ومن سيّد قطب خرجت جماعات متطرفة، منهم "القطبيون"، "التكفير والهجرة"، "الجهاد" إلى آخره، وهذا بتشجيع من الدولة، لان الدولة لم تفقد إسلامها أبداً، ولا يوجد رئيس في العالم العربي ما عدا بورقيبة، تجرأ أن يقول انه توجد أشياء في الدين تنتسب إلى الماضي. بورقيبة كان عنده قليل من المغامرة ولكن المجتمعات أحيانا محتاجة لمثل هذه المغامرات، هذه المغامرة دفعته لإنشاء مجلة المرأة التي يدافع عنها الإسلاميون أنفسهم، المرأة المسلمة المنقبة، تدافع عنها لأنها تعطيها حقوقاً متساوية.

المشكلة هي أن تحديث الفكر الإسلامي انقلب وأصبح أسلمة الحداثة، وأسلمة الفكر الحداثي، وهذا نجده في مستويات فلسفية عند عبد الوهاب المسيري، وعند آخر اقل فلسفية وأكثر ديماغوجية، اسمه محمد عمارة. ولا يمكن أن نضع محمد عمارة بجانب عبد الوهاب المسيري، إنما كلاهما ينطلقان من منطلق واحد هو ما يسمى بمرض الحداثة التي تحتاج إلى مقوٍّ إسلامي وهو ما يسمى بأسلمة الحداثة، والتي تأخذ أشكالا فجّة كثيرة منها اسلمة المعرفة. توجد مؤسسات في أمريكا وماليزيا لأسلمة المعرفة بمعنى أي معرفة ينتجها العقل الإنساني لها اصل في القرآن، الإعجاز العلمي في القرآن، وهذا معناه كل نظرية علمية تكتشف لها اصل في القرآن، والسؤال ... أن أي اكتشاف إذا كان له أساس في القرآن، لماذا لم يكتشفه المسلمون؟ فكثير من العلماء ليست لديهم آية فكرة عن القرآن ولا قرؤوه، وهم الذين اكتشفوا هذه النظريات، وهذا ما يسمى بأسلمة الحداثة. نحن لا نستطيع أن ننكر الحداثة، فالحداثة واقع نعيشه في أزيائنا، وفي تطوّر لغتنا،

ونعيشه في كل مكان، ولكن يريدون أن نعيش الحداثة بوجهنا ونفكر بالنظر إلى الخلف هذه هي المشكلة.

كيف وصل الفكر إلى هذه المرحلة التي نحن فيها؟ سنحاول أن نجد جذوراً لما يسمى أعراض المرض، الجذور التاريخية والجذور الاجتماعية. لا يمكن أن ندرس الفكر إلا بالتحليل ومن خلال وضعه في السياق التاريخي لتطوره، ما هي المقولات الرائجة في الخطاب الديني التي أُرتكز عليها؟ سوف لن ندخل في تحليل عن وضع المرأة ولا أي كلام ضد المرأة أو ضد المسيحيين أو ضد الشيعة أو السنّة أو أي كلام يقال ضد الآخر في الرأي وفي أي اتهام بالردّة أو أي اتهام بالكفر، سنتطرق إلى المقولات الأساسية:

أولا: "لا اجتهاد فيما فيه نص"، عندما تطرح بفجاجة أمام وجهك لا تستطيع ردّها، ولكن سأقول لكم كيف تردّوها، لأنها قائمة على أكذوبة تخلط بين كلمة نص في الفقه الإسلامي، وكلمة نص كما نفهمها نحن الآن في اللغة الحديثة خلط بشع، كلمة نص في اللغة الحديثة معناها بنية لغوية كاملة. فعندما يقولون أن القرآن نص لغوي أي ببنيته بتقسيمه إلى سور، وتقسيم السور إلى آيات وبترتيب السور، وتقول على مسرحية أو على رواية أو على كتاب انه نص نحن نقصد بنية لغوية كاملة، ولكن داخل هذا النص الكثير جدا ،كيف نفهمه؟ ولكن كلمة نص في نظرية الفقه الإسلامي أو في تاريخ الفكر الإسلامي لها معنى آخر، قسّموا القرآن إلى مستويات، مستوى من مستويات القرآن هو مستوى المعنى في القرآن، ومستوى اسمه النص، وهو الواضح وضوحا بيّناً يفهمه الجميع، وأي إنسان يفهم ألف باء اللغة العربية يفهم هذا النص، ولا يحتاج إلى علم ولا إلى معرفة. مثلا"قل اللّه أحد"مفهوم لكل إنسان، أن اللّه واحد، ولكن ليس من المفروض أن يفهم الإنسان الفرق بين أحد وبين إله واحد، هذا موضوع آخر يدخلنا في التصوّف وفي اللاهوت وقصص أخرى،ولكن أي إنسان يستمع إلى عبارة قل اللّه أحد يعلم أن القرآن يعلّمه أن اللّه واحد وهذه العبارة هي نص [ن تحذف] أي أنها واضحة وضوحا بيّناً. مثلا أن القرآن يعمل نوعاً من الكفّارة لارتكاب خطأ في الحج فيقول"فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجعتم تلك هي عشرةٌ كاملة"هذا هو نص، لأنه لا يتركك أن تجمع ثلاثة وسبعة تساوي كم حتى لا تخطأ؟ وعندما يعطي هذا المثال كأنه هذا هو النص، أي واضح وضوحاً بيّناً، هذا مستوى. ويقول الفقهاء"والنصوص عزيزة" بمعنى قليلة جدا، ولم يكن يجرؤ فقيه في العصر الكلاسيكي أن يقول هذا نص فيه كذا إلا بحذر شديد جدا، أن كلمة نص معناها شيء لا خلاف عليه، لكن توجد خلافات كثيرة في التفاصيل.

ثانيا المُحتمل، بعد النص يقولون المحتمل، مستوى ثانٍ في المعنى محتمل، يوجد احتمال أن يكون مَجَازا أو أن يكون حقيقة، وعليك أن تراه هل هو مجاز أم حقيقة؟.

ثالثا المُجمَل، مثل "وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة"هو مجمل، ولم يزوّدك القرآن كيف تقيم الصلاة ولا كيف تؤتي الزكاة؟ وما مقادير الزكاة إلى آخره. وقالوا أن السنّة تفصّل المجمل في القرآن، وان القرآن يفصّل في مكان ما، ما أَجمَلَهُ في مكان آخر!! ولكن المحتمل قد يتضمّن

دليلاً يردّه إلى الظاهر، مثلا القُرء "يتربّصن بأنفسهن ثلاثة قروء" أي المرأة التي يموت زوجها، هل القُرء هو الطهارة أو الحيض؟ وهل ثلاثة قروء معناها ثلاثة حيضات أو هي طهارة؟ هذا خلاف إذن هذا محتمل لان اللغة تتضمن هذا الاحتمال، أن اللغة مليئة بعبارات تحتمل المعاني ونقيضها، كما يقال البصير تقال للأعمى، وكما يقال للصحراء مفازة وهي مَهْلَكَة لان اللغة مليئة بما يسمى تحويل الدال إلى شيء أجمل، عندما تقول لأحد أن الصحراء مفازة أي انك ترجو لمن تحدّثه انه سيعدّي الصحراء بسلامة، أو أن تقول عن الكفيف، بصير فهي لغة مؤدبة، ولا يصح أن تقول لضعيف النظر أنت أعمى. ولو أن شيخ طه حسين في اللجنة في الأزهر قال له يا أعمى إذن اللغة مليئة بهذه الاحتمالات.

رابعا الغامض وهو مستوى آخر بمعنى المتشابه.

إذن كلمة النص في التراث ليس معناه القرآن كله، وأي نصّاب أو كذّاب لأنه أما عن جهل وأما عن تزييف وكلاهما سيء. "لا اجتهاد فيما فيه النص" وممكن أن نقول "لا اجتهاد إلا في النصوص"،لان النصوص معطى لغوي، وهنا الفلسفة وعلم الكلام تعلّمنا، مثلا ابن رشد عمل خمسة مستويات في المعنى في القرآن، وأنا عملت لها نوعاً من الترميز بالألوان. **اللون الأبيض** الذي لم يتكلم عنه القرآن، فهو خارج إطار سلطة النص. العقل، ناقش ابن رشد العلاقة بين العقل وبين الشريعة، ويقول: "أن ما سكت عنه الشرع يبقى في العقل" وهذه مدرسة الأندلس، مدرسة ابن حزم. **اللون الأخضر** هو ما يتفق فيه القرآن مع العقل وهنا يصرّ ويقول أن هذا في أصول العقائد يعني في النصوص مثل"قل اللّه أحد". **اللون الأصفر** هو الذي لا يتفق فيه القرآن مع العقل، ويجب على العقل أن يأوّل طبقا لرؤية العقل لأنه غامض، ولكن غامض يمكن تأويله، وقد قام علماء الكلام بذلك. **اللون الأحمر** هناك خطر في تأوّيله، ليس خطراً لأنه خطأ بل هو خطر على العامّة، مثل تأويل الحساب والعقاب في الآخرة، وهل البَعْث بالجسد أو بالجسد والروح، يقول ابن رشد "الفلاسفة يتكلمون فيها".

ولكن بالنسبة للذي لا يتعاطى الفلسفة ولا يدرك الفلسفة،قد يكون هذا الكلام ضارا به، لان ابن رشد يتكلم في سياق القرن الثاني عشر، حيث المعرفة في ذلك القرن هي معرفة الإنتيليجنسيا، بمعنى اهل الفكر أو طبقة المثقفين الأقلية المحظوظة. ونحن الآن في عصر آخر مختلف تماما،عصر الانترنت، عصر ديمقراطية المعرفة إلى آخره.

إذن "لا اجتهاد إلا في النصوص"، أن القرآن لا يمكن أن نقرأه باعتباره واضحا بشكل كامل، الفقهاء هنا سنأخذ مقولة من محمد مجتهد الشبستري وهو احد الباحثين الشيعة في القرآن وهو باحث ممتاز حيث يقول: "لا يوجد شيء في القرآن واضح، فمن يزعم أن القرآن واضح ليذهب ويشكك في عقله "المشكلة عند العرب أنهم يفهمون القرآن لأنه مكتوب بلغتهم التي يتكلمونها ولكن نحن نتكلم لغة لا علاقة لها بلغة القرآن، ونتكلم لغات في مجتمعات مختلفة. إذن فكرة "لا اجتهاد فيما فيه النص" هي أكذوبة أما نابعة من جهل أو نابعة من تزييف.

الأمر الثاني حين يقال أن "هذا معلوم من الدين بالضرورة" ويوجد نص ولا

جدال فيه، وهناك عدم تمييز بين المعرفة الضرورية والمعرفة النظرية. هذا التمييز كان موجوداً في الفكر الإسلامي من بداية القرن الثاني الهجري، المعرفة الضرورية هي المعرفة التي يصل إليها كل البشر بدون نظر، هي البديهيات، حتى تنتقل من البديهيات الذي هو العلم الضروري إلى معلومات أعلى نظريا، لابد أن يكون هناك عقل يعمل، ويرتّب هذه البديهيات في مقدمات، يبني المقدمة الصغرى على المقدمة الكبرى ثم يستنبط منها طبقا لقانون المنطق الأرسطي الذي كان رائدا في ذلك الوقت. الضروريات هي ما يشترك بها البشر جميعا بصرف النظر عن أديانهم وعن معتقداتهم. العلم الضروري هو العلم البديهي، وليست كل قضايا الدين بديهية وبالتالي هناك مساحة واسعة لما يسمى بالمعرفة النظرية. كل ما يعتقده الخطاب الديني من بديهيات يكون "معلوم من الدين بالضرورة"، مثل التوحيد، اللّه، أن آدم نبي. الباحث محمد أبو زيد قال: "أنا لست متأكداً أن آدم كان نبيا" نبي على من بالضبط؟ وأضاف أن قصة آدم كنبي مبنية على أدلة ظنّية وليست على أدلة قطعية، فما هي الأدلة الظنّية؟ أن آدم تلقى من ربّه كلمات فتاب عليه، تلقى كلمات معناها تلقى وحياً، وإذا كان تلقى وحياً فهو نبي، وبناءا على هذا السياق، إن مريم أيضا نبي، وأم موسى نبي "أوحينا إلى أم موسى أن أرضعيه" وبالتالي يكون النحل أيضا أنبياء "وأوحينا إلى النحل إن يتخذ من الشجر بيوتا"إلى آخره .إنما قالوا أن آدم نبي لأنه تلقى من ربّه كلمات، إذن هذا دليل ظنّي. يجب الأخذ في الحسبان أن محمد أبو زيد عام 1930 يقول على النص في القرآن انه ظنّي الدلالة، يعنى هو ليس نص بالمعنى الكلاسيكي.

عندما نحلل قطعية الثبوت وقطعية الدلالة، أولا معنى القطعية هي الضرورة، وأي إنسان لا يؤمن بهذا فهو كافر، الضروريات قليلة جدا مثل النصوص، فرّق الفلاسفة المسلمون بين [واتحذف] العمليات والنظريات وقالوا"لا إجماع في النظر" بمعنى لا إجماع في الفكر، وإنما يكون الإجماع في العمليات، أن الناس تتفق على شيء عملي أولاً. وهناك قطعي الثبوت، معناه وصلنا بشكل مؤكد بأن النبي قال هذا النص، وهذا معناه قطعي الثبوت، وليس قطعي الدلالة. قطعي الثبوت معناها أن هذه الرواية فعلا حقيقية، وأثبتنا بالبحث أن النبي قد قالها. أن الناس الذين نقلوا هذه الرواية ليسوا كذابين كلهم، ولكن ماذا عن المعنى؟ هل هو معنى قطعي أم معنى ظنّي. طبعا قطعي الثبوت قليل جدا، وفي الأحاديث النبوية معروف أن المتواترات لها صفة قطعية الثبوت، متواترات معناها الذين رووها جمع من الصحابة، ويقولون رواها جمع غفير والذي لا يعقل أن كل هذا الجمع يكذب وهي أحاديث قليلة جدا. فالحديث كله والسنّة كلها ظنيّة الثبوت، القرآن فقط هو قطعي الثبوت، أن كلمة الثبوت ليس بالدلالة مثلا أن عمرو يعمل كذا، هذا ليس كله صحيحاً، ولكن الكلام هنا طبقا للقرار السياسي الذي اخذ مبكراً، ولكن عندما ندخل في التفاصيل فهناك مشاكل كثيرة جداً، والآن ليس أوانها. إذن قطعي الثبوت هو نص واحد ولكن ليس قطعي الدلالة، وكما ذكرنا سابقا فيه النص والمحتمل و المتشابه والمجمل، إذن المعلوم بالدين بالضرورة قليل جدا. في الخطاب الإسلامي المعاصر كل شيء الآن" معلوم

من الدين بالضرورة" مثل تغطية وجه المرأة معلوم من الدين بالضرورة، وأصبحت كلمة سهلة وهذا يؤدي إلى التكفير. إذا أنكرت معلوماً من الدين بالضرورة فأنت كافر، خارج عن الملّة وبالتالي أصبح التكفير سلاحاً، ولحسن الحظ انه انتشر حتى فقد معناه، بمعنى أصبح مضحكا، واحد يقول للآخر أنت كافر، والمرجعية أصبحت كاملة لهذه الشريعة التي تم اختصارها بهذا الشكل.

لقد تكلمنا عن بنية تشريعية شامخة في تاريخ الفكر الإسلامي، إذا قورنت بالبنية التشريعية الحالية، ستلاقي فقراً شديداً جدا. مثال واضح أن الفقهاء المسلمين تقريبا ألغوا إقامة الحدود بالشروط المستحيلة التي وضعوها لتطبيق حد السرقة، أو لتطبيق حد الزنا لأنه من غير الممكن أن يجدوا أربعة شهود عيّان ، شاهدوا عملية الزّنا، مثل المكحلة، وشرط أن لا يتلعثم أي شاهد منهم، وإذا تلعثم شاهد يجلدون الأربعة.

نحن هنا أمام فقيه عاش عصر دخول المجتمع العربي والإسلامي، سلّم الحضارة، وفي سلّم الحضارة استحالة تطبيق هذه الأحكام. مستحيل أن تجد أناساً في الشارع وأياديهم مقطعة لأنه سرق رغيفاً أو سرق أي شيء آخر، هكذا صنع الفقهاء ولم يقولوا أن هذه الأحكام منسوخة أو تقريبا نسخوها. هذه الأحكام تقام الآن فورا في السعودية وأحيانا في إيران أو في باكستان على الظن، مثلا شخص يقول: "أنا زنيت مع هذه المرأة " يقام الحد على المرأة وليس على الرجل، وهذا معناه أن الزنا أيضا أصبح فعل شخص واحد. وعند الفقهاء في الفقه الكلاسيكي الزّنا يحتاج إلى شخصين، والاثنان يجب معاقبتهما، ولكن في الفقه الحديث، الرجل يكون شاهدا. هذه المقارنة بين الفقه في عصر شموخه حيث كان الفقه يستمد القوة من الرؤى الأخرى المحيطة به، الرؤية اللاهوتية والفلسفية والرؤية الصوفية، لان الفقهاء كان بينهم متصوّفة، وفقهاء كانوا من المتكلمين يعنى غنى.

الفقيه في الوقت الحاضر لا يعلم أي شيء عن علم الكلام ولا عن الفلسفة ويكره التصوّف، التصوّف في السعودية مكروه، هذا هو الحال الذي نحن فيه، وهذه الأعراض وأسبابها، أعراض المرض وأسبابها التاريخية وبنيتها. أين جوهر المشكلة في كل هذه المحاولات التي سمّيت تحديث الفكر الإسلامي ؟ كان هذا التحديث كله خارج القرآن، تركّز التحديث كله في معنى القرآن، محاولات مشكورة في معنى القرآن. ولكن في تعريف القرآن نفسه وما هو؟ هذه كانت منطقة خارج الموضوع، وكل من اقترب من هذه المنطقة دفع الثمن وما يزال. مثلا في باكستان قال فضل الرحمن: "صحيح أن القرآن كلام اللّه ولكنه أيضا كلام محمد في نفس الوقت، بمعنى أن اللّه أوحى لمحمد بالقرآن، ولو بقي القرآن كلام اللّه، ولكنه واضح في اللغة العربية انه كلام محمد، من غير الممكن أن نتخيّل " وهذا كلام عبد الرحمن. أن محمداً كان ساعي بريد "بوسطجي" مهمته اخذ الرسالة وتبليغها، ولكن من يقرأ القرآن يجد حضوراً لأحداث محمد، حتى حبّه لزينب بنت جحش، موجود في القرآن، ومن الأسماء القليلة في القرآن مثلا" زيد" لان القرآن لا يذكر الأسماء" وما محمد إلا رسول اللّه" ولكن زيد ذكر كثيرا بسبب هذه القصة،

والخلاف بين محمد وزوجاته مذكور في القرآن، والقرآن عمل حملة على زوجات النبي، ويقول لهن ما معناه دعوه وشأنه وإلا سأجعله يطلقكن. فإذا قرأنا القرآن بهذه الروح وهي روح حقيقية، إذن لا نستطيع أن نعتبر أن محمداً خارج الموضوع، ولن نصل إلى ما ذهبت إليه السيدة عائشة عندما نزل القرآن وقال له:" فزوّجناك لها حتى لا يكون على المؤمنين حرج في أبناء أدعيائهم "عائشة كانت تغار عليه وهذا شيء إنساني جدا، زوجة تغار عندما يتزوج زوجها من أخرى أجمل، فقالت له: "إني أرى إلهك يسارع في هواك " بمعنى ربّك يمشي على مزاجك يا محمد. نحن نتقبل هذه الرواية ليس لكي نسخر منها بل حتى نقول أن هذه الروايات لا تروى، وكونها تروى على خطرها بأنها روايات حقيقية.

القرآن المقدّس المتعالي على التاريخ، ما معنى الوحي؟ ما معنى المقدّس؟ ما معنى التاريخ؟ ما علاقة الوحي بالتاريخ؟ كل هذه الأسئلة إذا لم تناقش تجعل من السهل جدا تحويل مشروع تحديث الفكر الإسلامي إلى أسلمة الفكر الحداثي، تجعل من السهل جدا الانقلاب، وكل هذا داخل في سياق، كما ذكرت، سياق رشيد رضا أو انقلاب رشيد رضا، وهذا سياق تاريخي ولا يمكننا أن نتجاهل السياق المعاصر، الذي يجعل إثارة هذه الأسئلة صعبة، ويطرح مهاماً على المفكرين وعلى المثقفين هي كيف يمكن إثارة هذه الأسئلة في السياق الصعب، وخلق حوار حولها؟ والى أي حد تمثل هذه الأسئلة خطرا على الإيمان، أو تمثل دعما للإيمان؟ ولا بد للباحث هنا أن يكون عنده نوع من الإحساس بالمسؤولية، بأنه على الأقل الناس تفهم بأنه ليس المقصود من هذا هدم الدين، ولا هدم العقيدة والى آخره.

وإذا لم يحدث حوار حول هذه القضايا الجوهرية، سيظل الخطاب الديني المعاصر يأخذ الماضي الذي أعيد تكييفه وليس الماضي الكلاسيكي، بل الماضي الذي أفقره الخطاب الديني المعاصر، لكي يجد في الماضي النموذج الذي تُحل على أساسه كل المشكلات المعاصرة.

سأختم هذه الأمسية بطرح مسألة النقاش الذي دار حول مسألة الخُلْع في مصر، المشرّع المصري – وأنا اعرف الناس الذين كانوا وراء هذا المشروع شخصيا– يسعى إلى خلق مجتمع مصري حديث، والى خلق بنية قانونية تعطي نوعاً من المساواة، مع تعليم المرأة تبوأت المرأة مناصب كثيرة منها الوزيرة مثلا، ولكن لا يريدون أن يفعلوا ذلك دون موافقة المؤسسة الدينية أنا اعرف المعاناة التي يعانونها، والقصص الشخصية هنا لا تحكى ومع ذلك كان النقاش كلّه يدور حول امرأة ذهبت إلى الرسول واشتكت على زوجها وقالت له، أن هذا الرجل جيد جدا ولكن أنا لا أحبه، وان الرسول قال لها: "ارجعي الحديقة التي أعطاها لك" وطلّقها، ومن الممكن أن تكون هذه سابقة يقام عليها القياس، ولكن كيف ستُفهم السابقة؟ هل حين طلب محمد من الزوج أن يطلقها، كان ينصحه أم يأمره؟ بعض الفقهاء قال، كان قد نصحه ولم يكن أمرا، وبالتالي يترتب على القاضي أن يصدر حكما بالتطليق أو ينصح الزوج بالتطليق. ولا يستطيعون أن يقولوا أن هذا النص ظنّي الدلالة، لأنهم اختلفوا في تفسيره، والنص هو أن امرأة ذهبت إلى محمد وقالت له كذا وهو قال كذا.

ولكن السؤال الأهم لأصدقائي الذين أتناقش معهم طوال الوقت، وأنا أؤكد لهم أن لا تعطوا للمرأة حقّها طبقا للخُلْع، هذا ليس حق، لان ما تدفع ثمنه لا يكون حقا، الحق هو أن تأخذه بقوّة القانون، ولكن امرأة لكي تتطلق لا بد أن الشروط تكون تنازلاً عن كذا وكذا ، وهذا حتى باللغة القانونية لا يسمّى حقاً، قانونا الحق هو ما يجعله القانون حقا لك دون أن يكون عليك دفع ثمن هذا الحق.

وبعد انتهاء الدكتور نصر ابو زيد من محاضرته تم فتح باب النقاش فطرح بعض الحاضرين مجموعة من الاسئلة أجاب عليها المحاضر بما يلي:

لا أوافق على تفسير احمد صبحي منصور بأن انقلاب رشيد رضا كان نتيجة عوامل الترغيب والترهيب. هذا تفسير سهل، تفسير لا يضع في اعتباره التطوّر الاجتماعي والتاريخي في المنطقة الذي أدى ليس إلى تغيير رشيد رضا، بل إلى التحوّل من تحديث الإسلام أو الفكر الإسلامي إلى اسلمة الحداثة، وهذا لا يقدّم تقريراً. احمد صبحي هو زميل عزيز ولكنه مسكون بشيء غير مريح، لأنك إذا أنت تقول أن الوهابية اخطر من إسرائيل هذا كلام غير مريح هذا كلام وراءه ما وراءه، لأنني لا اعلم بالضبط ولأنني لا ارغب في معرفة ذلك، لأنه يوجد خطر من الفكر الوهابي، طبعا يوجد خطر من الفكر الوهابي، ولكن يوجد خطر من إسرائيل أكثر لأنه داخل على الفكر الإسلامي. ففي سنة ١٩٤٧ قامت دولتان بمساعدة أوروبا العلمانية، دولة لليهود في فلسطين، ودولة للمسلمين في باكستان. ومجرّد هذا المفهوم قوّى بشكل حاد جدا مسألة الاحتياج إلى دولة إسلامية، وهزيمة 1967 تم تفسيرها باعتبارها هزيمةالكفارعلى يد المؤمنين، والمؤمنون هنا هم اليهود والمسلمون هم الكفّار، لان اللّه ينصر من آمن بصرف النظر على من آمن بماذا؟ وهذا كلام الشيخ شعراوي، ولا أتكلم هنا عن الخطورة لأنه احتلال والى آخره لأنها قضايا سياسية، ولكن مفهوم دولة خاصة بفئة معيّنة هذا المفهوم يتناقض مع القرن العشرين ناهيك عن القرن الحادي والعشرين، وان أي مفكّر أو من يشتغل بالفكر يرى أن إسرائيل ليست عدوّنا الأساسي، وان عدوّنا الأساسي هي السعودية والوهابية، هذا ليس كلام فكر، إلى حد كبير هو كلام ملقى على عواهنه.

لماذا لم ينجح مشروع محمد عبده؟

لم ينجح لأسباب كثيرة جدا، وتحتاج إلى محاضرة لوحدها.

أولا تحديث الفكر الإسلامي كلّه كان جزء من مشروع الدولة التي بدأها محمد علي، وأخذت شكلها العام جدا في عهد الخديوي إسماعيل الذي أراد أن يجعل من مصر قطعة من أوروبا. عندما يبدأ مشروع فكري مرتبط ببنية الدولة أو بأيدلوجية الدولة، وحين تسقط أيدلوجية الدولة، الدعم الذي كان يمنح لهذا الفكر يسقط، لأنه حدث انقلاب مثلما حدث في السبعينات، لو رأينا الذي حدث في مصر في السبعينات، أن الخطاب في الفترة الناصرية لم يكن خطاباً علمانياً بمعنى انه مضاد للدين أو مناقض للدين، وحدث تناقض مع الإخوان المسلمين لأسباب سياسية وهذا معروف، إنما انقلاب السبعينات الذي أحدثه الرئيس السادات، كان انقلاباً على أكثر من مستوى مثلا الانفتاح الاقتصادي، الانفتاح الذي سماه

محمد بهاء الدين بالانفتاح السداح المداح. وبعدها الانقلاب بتغيير اتجاه أو وجهة مصر من علاقتها بالاتحاد السوفييتي والمعسكر الشرقي إلى علاقتها بأمريكا، وهذا كان انقلابا داخل المجتمع المصري الذي حصل فيه تحالف، وهنا لا ادخل في التحليلات الاقتصادية ليس لاني ضدّها أو لاني لا اعرفها ولكن أتعمق بتحليل الفكر. حدث تحالف بين السلطة السياسية وبين رجال الأعمال، ورجال الأعمال يطالبون بالتحرر الاقتصادي، والسلطة السياسية فتحت لهم الانفراجات الاقتصادية، ولكن الحرية الاقتصادية لم تقم في أوروبا إلا على أساس حرية الفرد أصلا. تم تحرير سعر الدولار، لكن في نفس اليوم خرجت مظاهرات في الجامعة وضربت بالنار، أي تحرير سعر الدولار وليس تحرير الطلاب.

المعادلة كلّها لا تستطيع أن تنفي عنها هذا البعد السياسي من فشل المشروع النهضوي لأنه مرتبط بالدولة، وما تزال المشروعات الحديثة مرتبطة بالدولة، ودائما ندائي لكل المثقفين والمفكرين، انه يجب أن نتعلم من هذا الزواج الكاثوليكي بين المثقف والدولة، المثقف يجب أن يكون مستقلاً عن الدولة حتى لو أن الدولة تبنت شعاراته. إن الدولة لو تبنت كل شعارات الحزب الشيوعي العراقي مثلاً يجب على المفكرين الشيوعيين أن لا يتحولوا إلى جزء من سلطة الدولة، بل يظل المفكر يراقب الدولة وينقد الدولة وينقد النظام، لان الأفكار الهائلة عندما تتحقق في الواقع ستكتشف أن الواقع تراب، تكتشف أن الواقع عثرة، وصرختي طوال الوقت للمثقف أن يكون حارس قيم، لا كلب حراسة.

ولهذا لا اقدر أن ألوم محمد عبده ولا اقدر أن ألوم الطهطاوي، مثلا أول ما غضب محمد عبده علينا هرب إلى السودان وهو الذي عمل مشروع مدرسة الألسن والترجمة وهذا الشيخ الأزهري الذي رجع من باريس وعمل كل هذه الانجازات. ومحمد عبده كان مفتي مصر لان مصر كانت بحاجة لتغيير القوانين ولكن لم يحبه الأزهر وهو ابنه ولا يكاد يذكر اسمه إلا على سبيل التباهي، مثلا سميت قاعة باسمه في الأزهر.

عندي طالب عمل ماجستير عن احمد منصور وهو طالب هولندي وليس مسلما، وعمل ماجستير جيدة جدا عن القرآن وأثار فزعه أن واحداً مسلماً مصرياً يعيش في أمريكا وان خطابه كلّه يدور على أن الوهابية هي المشكلة وان إسرائيل ليست مشكلة هذا الشاب نقديا قال: "أن أمريكا تدفع له" وطبعا أنا لا أريد أن اصل إلى هذه المسائل.

التحليل الفكري يجب أن يعتمد لا على إدانة المفكرين ولا على تصور النظم عملاء، محمد عبده قالوا عنه انه عميل، رشيد رضا عاش تجربة مجتمع من المجتمعات الإسلامية لان (المنار) كانت جريدة للمجتمعات الإسلامية كلّها وعاش أزمة العالم الإسلامي مع الغرب التي كانت قد تعقدت بعد عصر محمد عبده وأنا اسميه تحوّلاً في التفكير، لأنه عمل اتجاهاً لا أستطيع أن انسبه إلى رشيد رضا. الأفكار لا يصنعها أشخاص بل تصنعها اتجاهات، صحيح انه من الممكن أن يكون الشخص مؤثراً في هذا الاتجاه أو ذاك الاتجاه. اعرف مثقفين علمانيين كثيرين جدا يسبّون رشيد رضا، وصديقنا عزيز العظمة يقول هذا ابن كلب هو الذي خسّر كل شيء هذا ليس كلام فكر هذا كلام

نقوله للأعداء طبعا.

السلفيون يهاجمون رشيد رضا لأنه مجتهد، مجتهد أكثر من اللازم من وجهة نظرهم.

السؤال عن جمال البنا يحتاج إلى محاضرة، وأنا لا زلت اشتغل في هذه المنطقة، في منطقة الوحي والتاريخ، وليس الوحي والتاريخ كإطار خارجي وإنما كإطار فاعل في بنية الوحي وفي تفصيل الوحي. أنا لا أقدم فتاوى، كل هذه المحاولات التحديثية كانت خارج القرآن، لان منطقة القرآن كانت محرمّة. وتكلمت عن فضل الرحمن الذي كان سيدفع الثمن من حياته، كان سيعدم، كان سيقتل في باكستان ولكنه ذهب إلى أمريكا وبقي فيها.

محمود طه في السودان نفس المسالة، محمد شحرور لم يقدّم في مسالة التاريخ إطلاقا هذه المنطقة عنده لم تمس، واجتهاداته كلها أغضبت الأصوليين، ولكن النظام السوري كان يمسك بخناق الناس من رقابها، وعندما كنت في سوريا قيل لي من الوزير، لو كنت هنا عندنا لم يحدث لك ما حدث في مصر،وقلت له أفضل الذي حدث في مصر، وضرب مثالا بمحمد شحرور. أنا لا أحب الحماية من النظام، مصر مجتمع صحّي، أناس زعلانين من فكر ولا يستطيعون الرد عليه، ذهبوا إلى المحكمة وأنا احتاج لمثل هذه الحيوية في المجتمع. هدّدت بالقتل، نعم التهديد بالقتل يأتي من جماعات أصولية، ولكن الناس لا يعجبها بعض الأفكار،ولا يسعون للقتل ولم يكن بإمكانهم الرد ولهذا التجأوا إلى القاضي.

الذي أريد أن أقوله هو أن في مجتمعاتنا لا يجب أن نطلب نُصرة السلطة، لان السلطة من الممكن أن تنصرك اليوم وبعد شهر تذبحك، وهذا درس يجب أن نتعلّمه. الذي فعله المأمون مع ابن حنبل، والذي عمله المتوكل مع المعتزلة، التاريخ درس يعلمنا الكثير. مفهوم التاريخ، مهم جدا وهذا ما نسميه كعب أخيل في الفكر الإسلامي. إن القرارات الإنسانية هي نتيجة للصراع في الواقع، وُصِفت في القرآن وتحولت إلى تشريعات، ومفهوم التاريخ ربما سنتناوله في لقاء آخر، وهو مشروع محاضرة لوحده، لأنه مشروع مرتبط بما قاله الفلاسفة المسلمون وليس خارج منظومة الفكر الإسلامي، وإنما يتجاوز منظومة الفكر الإسلامي. آخر كتاب نشره محمد مجتهدي الشبستري اسمه"القرآن الرؤية النبوية للعالم" نشر باللغة الفارسية والانجليزية وأرسل لي مع الشكر نسخة بالعربية. أي انه يوجد عمل جيد في هذا المجال ولكن لا يرقى جمال البنا لهذا العمل لأنه صعب عليه أن يدخل هذا المجال، وصعب عليه أن يدخل في هذه الموضوعات، لأنه يهاجم هذا الفكر بعنف، وفي كتابه "تجديد الفقه" توجد عشرة صفحات لمهاجمتي لأنه مفهوم غريب عليه وهو صعب على افقه الفكري أن يتقبله وهو صعب على أناس كثيرة أيضا.

التحليل السياسي والعولمة والتطوّر الهائل للمعرفة وهذا العالم الذي يمر بتطورات هائلة ، فأين نحن منه؟ ببساطة شديدة نحن لسنا ضمنه بل نشاهده، نحن نتمتّع بمنجزه ولكننا لسنا جزءاً مُنتجاً فيه، عندما تتحوّل الحداثة ويتحوّل الفكر والتقدّم العلمي إلى موضوع للمتعة، يمكن أن يجعل البعض يقول أن اللّه سخّر لنا الغرب حتى نتفرّغ نحن للعبادة وهذه هي الصورة.

الاستبداد سبب وهو عامل مهم جدا ولكن دعنا نضع الاستبداد في سياقه، لماذا من غير الممكن أن يحكم القذافي هولندا مثلا ؟ لان الشعب الهولندي لن يقبل. الاستبداد ليس صناعة فرد بل صناعة ثقافة وعليك أنت أن تناضل في تغيير هذه الثقافة وفي تغيير هذا الفكر حتى تصل إلى محاربة الاستبداد، لأنه محاط بهالة هائلة من السحب تغطيه من الفساد، بمعنى أن الدكتاتور المستبد العادل، هذا انتهى، وبدّل باللص، لصاً علنا والذي يحتمي بمجموعة من اللصوص. دخلنا في منطقة جديدة جدا وأبشع من أن نتكلم عن الاستبداد بمعناه السياسي، والخطر من هذا الفساد عندما يكون جزء منه من المثقفين، فتتلوّث الثقافة وتتلوّث المؤسسة التعليمية. ومأساتنا هي المؤسسات التعليمية، لانها بالكامل تكاد تكون مؤسسات أصابها الفساد ونخرها، وأي فرد داخل هذه المؤسسة يحاول أن يبقى نظيفا ليس له مكان فيها. إن مجتمعاتنا خرجت من العالم، وداخل بنية المجتمع الاستبداد عنصر مهم، وداخل هذا الاستبداد إلى أي حد تسرّب الخطاب الديني الذي تكلمنا عنه إلى الجذور داخل المجتمع. الأسلمة نجحت في أن تحوّل ليس الدولة فقط وإنما تحوّل الناس أنفسهم ليكونوا ضد الفكر، وهذا يتطلب ليس فقط نضالا سياسيا إنما سياسي، اجتماعي، اقتصادي، ثقافي، وفكري، وهناك أولويات مهمة جدا من الضروري أن نتكلم عنها وهي:

أولا: ضرورة فصل الدين عن الدولة.

ثانيا: ضرورة إصلاح الدساتير فيما يخص مسألة الدين والشريعة، خاصة في الدول التي فيها أغلبية مسلمة ولكن فيها أقليات دينية مثل مصر والعراق، والعراق فيه موزائيك ديني، فكيف تقول أن الإسلام دين الدولة. لا يجوز أن تكون الدولة مرتبطة بالدين، لان الدولة على الطريقة المصرية، لا تذهب إلى الجامع لتصلي، ولا تذهب إلى الحج، ولا تدفع زكاة، ولا أي شيء، ولا نتحدث هنا فقط على الدولة الإسلامية إنما أيضا نرفض الدولة اليهودية أو المسيحية. الدولة مسؤولة عن تنظيم العلاقات بين الجماعات الاجتماعية داخل المجتمع، مثل شرطي المرور الذي ينظم سير السيارات.

بشأن السؤال حول هل الفكر الإسلامي قابل للتحديث؟

طبعا أنا افهم الألم والجرح الغائر داخل هذا السؤال. إذا نتكلم عن الفكر، لا يوجد فكر غير قابل للتحديث، لان الفكر صناعة بشرية، ولا يستثنى من ذلك الفكر الإسلامي، وليس معناه انه يحمل كلمة إسلامي فهو ليس فكرا، ويتقدم هذا الفكر عندما يكون المجتمع ناهضاً، ورأينا ذلك في بداية القرن العشرين، وعندما يصاب المجتمع بنكسة الفكر يتقهقر، بمعنى أن الفكر تابع للمجتمع وليس العكس. كانت توجد حداثة في عصر الدولة العباسية، حداثة بمعناها التاريخي وليس بمعنى حداثة العصور الحديثة، كانت توجد الحداثة على جميع المستويات والأصعدة والتي خلقت مثلا على مستوى النقد الأدبي خلقت الصراع بين المحدثين والقدامى في الشعر، التي جعلت من الشاعر أن يقول:

قل لمن لم يبكِ على رسم درس
واقفًا ما ضرّ لو كان جلس

سخرية من التراث الشعري، والتي

خلقت الخمريات، وخلقت الغزل بالغلمان، داخل منظومة الشعر، هذا الشعر لا ينتمي إلى الشعر الكلاسيكي. الحياة في بلاط الخلفاء، لم يترك يوما الخمر، صحيح أن الفقهاء قالوا انه حرام، ولكن الأحناف وجدوا حلا، بمعنى أن المجتمع هو الذي أوجد الحل.

الحداثة من أين جاءت؟ لو أخذت حرفيا من الترجمة، أن العرب الذين خرجوا من الجزيرة العربية لإنشاء إمبراطورية، كان معهم من الإسلام بذرة، أي كان معهم بذور إسلامية ولم يكن معهم شجرة إسلامية، هذه البذور زرعت واستُنبتت في أراضٍ حضارية وبالتالي كان الكثير من المتكلمين من الموالي. الفلسفة أين انتشرت؟ الذي أريد أن أقوله أن الفكر قابل للتطوّر وقابل للحداثة ، ولكن كان سؤالك عن الإسلام نفسه، لا احد قال أن الإسلام له قدسية فقط قالوا عن القرآن، وهناك فرق بين الإسلام والقرآن، صحيح أن الإسلام نابع من القرآن ولكن الإسلام ظاهرة أخذت شكل مؤسسات والنقاش يدور حول كل هذا، لو أنت وضعت الإسلام كحالة شاذة في تاريخ الأديان، ولم تدرك أن الإسلام نفسه ليس واحداً لا في التاريخ ولا في الواقع الحالي، جائز تفكك الخطاب الذي يقول هذا. إن الخطاب يستبعد التاريخ من فهمه إنما لو أنت أخذت ما يقال عن الإسلام من خلال الفقه، طبعا تعتبر هذه هي الحقيقة التي يقال عنها أنت في مأزق في هذه الحالة، ولكن لو أنت أخذت الخطاب الذي هو بحد ذاته فكر قابل للتفكيك، النموذج هو النماذج الإسلامية المختلفة، في اندونيسيا، في إفريقيا، في الهند، في الشرق الأوسط، في أمريكا في أوروبا، ولهذا لا نستطيع أن نتكلم عن إسلام واحد لا في الواقع الراهن ولا في التاريخ.

طرحت ما يسمى بأربع رؤى في الفقه الإسلامي ولكن المسالة أوسع من هذا.

ليس هناك شكل للدولة لا في الأحاديث ولا في القرآن، شكل الدولة الذي أقامه العرب كان هو شكل الدولة السائدة في ذلك العصر وهي الإمبراطورية، لا احد يزعل من العرب لأنهم أقاموا إمبراطورية. إلى أي حد هذه الإمبراطورية كانت محكومة طبقا لما يتصوّر البعض بالإسلام، أنا أقول لا، طوال الوقت كان هناك صراع بين الفقهاء وبين الخلفاء. كثير من الفقهاء الأوائل رفضوا أن يشتغلوا عند السلطان، وعندما أراد الخليفة العباسي اخذ كتاب مالك ليكون هذا كتابه، قال له مالك لا تفعل ذلك يا أمير المؤمنين، الناس ستقول أقوالاً أخرى. وعندما رجع تلميذ مالك إلى مصر، تعلّم من مالك وكتب كتاب أهل المدينة، وقال له هذا لا يناسب اهل مصر والذي ينفع في الحجاز لا ينفع في مصر، والشافعي غيّر مذهبه أو عدّله إلى آخره. كل شيء يخضع للتطوّر في التاريخ، سواء نتكلم عن الفكر الكلاسيكي أو عن الفكر الحديث. الخطاب الديني يزعم تثبيت الفكر ويربط الفكر بالإسلام بشكل يجب علينا تفكيكه، ويجب عدم الاستسلام لهذه المقولة. إن إسلام المصريين ليس بالضرورة هو إسلام السعوديين، طبعا الآن السعوديون لهم تأثير بحكم الهجرة وبحكم قضايا أخرى.

السؤال الذي يقول، هنالك اهتمام بعنصر الزمان وليس المكان، قد يكون هذا صحيحاً ولكن الاهتمام بعنصر الزمان وليس بعنصر التاريخ. هناك فرق كبير جدا بين الزمان والتاريخ، القدماء اهتمّوا

بعنصر الزمان في مسألة أسباب النزول مثلا، إن هذه الآية نزلت بمناسبة كذا وهذا إدراك لأبعاد زمنية، ولكن هذا ليس إدراكا للتاريخ، لأنه عندما يقولون أن الآية نزلت في زمن كذا ولسبب كذا، يحوّل السبب إلى حالة عامّة، ومن هنا تأتي الإجابة على السؤال: **هل العبرة بعموم النص أم بخصوص السبب**؟ فيعتبر أن المعنى عام وليس خاصاً. إن تصوّر الزمان بمعزل عن المكان هو تصوّر مستحيل، وليس ممكنا وهو غير علمي. ولكن يوجد اعتراف عند المؤرخين. ولو قرأنا كتب التاريخ جيدا، يوجد أدراك للمكان وعلاقة المكان بالزمان وهذه العلاقة معقدّة وتدخلنا في مفهوم التاريخ، مفهوم التاريخ كان يجب أن ينتظر ابن خلدون. نفس الأمر ينطبق على الدراسات القرآنية، انه يوجد إدراك للزمان ولكن ليس إدراكاً للتاريخ إلا في بعض الآراء القليلة جدا والتي تعتبر هامشية. عنصر التاريخ مهم ليس كخلفية للواقع وإنما كجزء حي من نسيج الواقع، هو كما قلت"كعب أخيل"في الفكر الإسلامي، ولا بد من إدخاله في مسألة الدراسات القرآنية فهو مسألة مهمة وممكن جدا أن تساعد في حل الكثير من المشكلات.

السؤال حول آفاق الحل؟ هذا عند ربّنا سبحانه وتعالى وهذه الإجابة السهلة، لا يعلم بالغيب إلا اللّه، إنما آفاق الحل كما ذكرت، انه توجد قضايا فكرية أصبح تجاهلها أو الدوران حولها لا يصح، فهذه القضايا لابد أن يدخل الفكر فيها. ومن ضمن هذه القضايا ليست فقط قضايا الفكر الديني وإنما تشمل قضايا الفكر الاجتماعي، وقضايا الفكر السياسي، وقضايا الفكر الاقتصادي. عندما نتكلم عن مصر مثلا، بنية الاقتصاد في مصر هي بنية الاقتصاد الاستثماري غير المنتج ولا يقدّم فرصاً للعمل. تعطي الدولة لرجال الأعمال مزايا ووراءها فساد كبير جدا وفي المقابل لا توجد ضرائب، مثلا الإعفاء من الضرائب تصل لمدة عشر سنوات، أنت تعمل مشروعك وبعد عشر سنوات تعمل مشروعاً آخر، تكون قد لجأت إلى التحايل وغيرها من الأمثلة. إذن ما هي البنية الاقتصادية وأين هو الاقتصاد المنتج؟ في مناقشات مجلس الشعب المصري التي استغرقت، أكثر من شهرين في موضوع الحجاب والنقاب، بينما الناس تموت في المراكب والآخرون تحصل لهم كوارث، أنت بحاجة أن تكافح ضد هذه السلطة، بحاجة للنضال السياسي، المسلّح بوعي وليس نضالاً سياسياً عادياً. لدينا مظاهرات كثيرة، ناس تخرج في المظاهرات، وأخرى تكتب بيانات على الفيس بوك، ورشّحوا أخيرا لرئاسة الجمهورية على الفيس بوك، هل الفيس بوك ينتخب رئيس جمهورية؟ حسني مبارك وراءه حزب كامل ووراءه الأخوان المسلمون،لأن الإخوان المسلمين لا يستطيعون تقديم أي مرشّح، ولا يؤيدون مرشّحاً من حزب آخر، طبعا هم يتظاهرون بالصمت. إذن لابد أن تكون هناك آفاق للحل: سياسية وفكرية واقتصادية واجتماعية.

السؤال حول البرجوازية وطبيعة السلطة، أرى أن البرجوازية – على الأقل تجربة مصر لأنني لا أستطيع التعميم–، البرجوازية كطبقة منتجة حاملة للفكر الحداثي ومدافعة عن الليبرالية، غير موجودة. وجدت طبقة في مصر، طبقة وسطى كانت تواجه عدة معارك، معركة

ضد الإقطاع ومن اجل أن تكسب معركتها ضد الإقطاع كان لابد أن تتحالف مع الاستعمار، وهذا يضعف من مصداقية هذه الطبقة حتى من مثقفيها، محمد عبده، طه حسين، رشيد رضا، وعلي عبد الرازق هم أبناء هذه الطبقة الوسطى. لكن هل كانت ستظل هذه الطبقة الوسطى مع هذا الانفتاح الجديد؟ لقد ضاعت تماماً. مصر الآن فيها مدقعون وهؤلاء يشكلون 90% من الشعب المصري بما فيهم أساتذة الجامعة بما فيهم غير المفسدين، لأنه جزء من انتشار الفساد هو إمكانية أن يجد الإنسان حلولاً أخرى، و10% طبقة فاجرة، لا اقصد فاخرة بل فاجرة. هل تعلم كم عدد الجوائز في العالم العربي التي تمنح للرواية والشعر؟ كثيرة جدا تنفق الملايين ولا توجد جائزة واحدة للفكر؟ ولا توجد سوى مؤسسة ابن رشد في برلين وتمنح جوائز ولكن بدون ثمن لأنها لا تملك المال، وعندما استلمت منهم جائزة أعطوني 2500 يورو وتبرّعت بها لهم في نفس الجلسة لأنهم فعلا محتاجون لأنها من التبرعات ولهذا هي نظيفة. الذي أريد قوله أن البرجوازية كطبقة حاملة للحداثة، هي التي عملت الحداثة في أوروبا وما تزال هي الطبقة التي تعمل التغيير، لم توجد بشكلها الحقيقي لماذا؟ لان مشكلة الحداثة هي مشكلة الاضطراب. انتبهوا إلى انه عندما ننظر إلى صورة أوروبا ونقرأ روايات في تلك الفترة هي المرأة اللعوب الجميلة جدا التي يعمل معها علاقات جنسية ويريد أن يقتلها في نفس الوقت، اقرؤوا روايات الطيّب صالح، وروايات توفيق الحكيم، هذه هي صورة أوروبا وهذه هي صورة الحداثة، لان الطبقة الوسطى كانت واقعة بين هذين ألأمرين، تحرير المجتمع من سيطرة الإقطاع، ولكن في نفس الوقت لم تندمج في تحرير المجتمع من الاستعمار والملك وغيره. ولم يكن غريبا أن حزب الوفد وهو حزب ليبرالي معروف، عندما يعاد إنشاؤه في عهد السادات يكون على زعامته أكبر إقطاعي في مصر، وفي ذلك الوقت كان نائب رئيس الحزب هو فؤاد سراج الدين. التحليل الاجتماعي الاقتصادي مهم جدا في تحليل الطبقة الوسطى وما هي عوامل الفشل أو الإخفاق لهذه الطبقة الوسطى. وفي الوقت الحاضر لا توجد طبقة وسطى وبالتالي أصبح النضال يأخذ أشكالاً أخرى، أشكال المجتمع المدني وهو بديل فكرة الطبقات.

اختلاف الشيعة هذا وارد ولكن السؤال ما هو الدافع وراء هذه الفتاوى؟ مثلا زواج المسيار وزواج المتعة وغيرها، وهذه الفتاوى تؤكد وجود أزمة في المجتمع. الاجتهاد عند الشيعة مرتبط بمفهوم لاهوتي وفلسفي، ومفهوم اللاهوت يكاد يحول إلى نوع من الوحي هو أيضا. لأنه حسب اللاهوت الشيعي الذي تمت صياغته في عصور متأخرة، النبي أوُحِيَ إليه علمان ،علمٌ بثّهُ في الناس وهو السنّة، وعلَمٌ لم يبثه للناس، لان الناس لم تكن مستعدة لقبوله، وهذا ألعلم ورثه الأئمة، ورثة ألعلم، والسنّة يقولونَ أن العلماء ورثة الأنبياء يعملون نوعاً من رد الفعل على فكرة ورثة العلم عند الشيعة، ولهذا لا يمكن أن ندرس الذي حدث في هذا التاريخ من صياغات لاهوتية دون النظر إلى واقع الصراع القائم فيه، وبالتالي الأئمة لهم حق الاجتهاد، ولكن في واقع الأمر أن الأئمة المتأخرين هم يجتهدون في حدود آراء الأئمة السابقين الكلاسيكيين، ويتقبلون

الاختلاف باعتباره شيئاً طبيعياً، وإن تقبلت منطق الاجتهاد لابد أن تتقبل منطق ألاختلاف. إذا قلت الاجتهاد بشرط عدم الاختلاف إذن أنت تلغيه، وبالتالي اختلاف المرجعيات في المنظومة الشيعية، فإذا أنت من الممكن أن تتبع مرجعاً معيّناً ولكن من الممكن أن تغيّر هذا المرجع. إن حيوية الفكر الشيعي التي تتعرّض الآن لمحاولات التجميد من خلال النظام الإيراني، هذه الحيوية لا توجد في الفكر السنّي. أنا اعتقد أنها حيوية، وحيوية تصل إلى أن واحدا يحلّل التدخين والآخر يحرّمه، لكن هذا خارج منطقة الحلال والحرام وخارج ما يتعلق بالصحة. مثلاً الشيخ بن باز كان في اجتماع في القصر الملكي وحضر هذا الاجتماع الشيخ شاكر وهو يدخّن، عندما شم الشيخ بن باز رائحة الدخان قال من هو الكافر الذي يدخّن؟ الشيخ شاكر قال أنا يا مولانا فسقط صمتاً لأنه لا يستطيع أن يكفّره، والمعروف أن الشيخ شاكر من أساطين العلماء والفقهاء المحدثين. أنا أحيانا لان زوجتي تدخّن وصحتها تعبانه، علما إنني كنت أدخّن أيضا وتركت التدخين من مدة طويلة، فأقول لها مزحا أن المدخنين كانوا إخوان الشياطين، وكان الشيطان بربّه كفورا، وهي تعلم أنها ليست آية قرآنية وهي تعلم أن الآية قيلت حول المبذرين، ولكن بعض الناس يقول، أصحيح هذه آية في القرآن؟ أحيانا ناس مثقفون ومتعلمون. توجد قضايا كثيرة جدا، إذا أدخلناها في قضايا الحرام والحلال تقودنا إلى تخلّف فكري. وهناك قضايا كثيرة ليس لها علاقة بالحلال والحرام ويجب أن نفكر فيها جيدا.

انتم تعلمون حكاية الذبابة وهذه نكتة إذا وقعت الذبابة في إناء أحدكم يغمسها فيه أم لا لأنه في جناحها الداء والجناح الآخر الدواء. كشباب أشقياء كنّا نتساءل هل الداء في اليمين أم في اليسار؟ لابد أن نفهم. أحد الطلبة في السودان سألني هذا السؤال، والطلبة يعتقدون بأنني مفتي لأنني أدرّس، فقلت له إذا لم يكن لديك غير هذا الإناء اغمسها وأكلها، وإذا كنت تستطيع أن تأتي بطبق آخر الأفضل أن ترميه، ولم ادخل في التفصيل ولكن دخلت في الفقه الذي يحلل أكل ألحرام، لأنه لابد أن تأخذ القضايا أبعد من مسألة إما حلال وإما حرام ونحرر الناس واللّه أعلم.

* هي الندوة التي نظمتها منظمة الحزب الشيوعي العراقي في هولندا يوم 14 تشرين الثاني (نوفمبر) 2009 والتي استضافت فيها المفكر الدكتور نصر حامد أبو زيد في إلقاء محاضرة حول "***مشكلات الفكر الإسلامي المعاصر***". وقد أدار الندوة الدكتور هاشم نعمة والذي قام مشكورا بتفريغ التسجيل الصوتي للمحاضرة وطباعتها وارسالها للدكتور أبو زيد لمراجعتها ومن ثم ليتم نشرها في العدد 336 .

ولكن بسبب كثرة مشاغل الدكتور ابو زيد وسفرته الطويلة إلى اندونيسيا ومن ثم مرضه وعودته الى القاهرة فانه لم يتمكن من الانتهاء من مراجعتها بصيغتها النهائية، علما أن التسجيل الصوتي الكامل للندوة موجود عند منظمي هذه الندوة.

اتحاد أدباء العراق:
مثقفونا لا يقفون على التل بل مع شعبهم

مع استمرار التظاهرات المطلبية التي عمت جلّ محافظاتنا، بادر حشد من المثقفين البصريين الى وقفة اعتصام في ساحة "الفراهيدي" وسط العشار، تضامنا مع أهلهم أبناء البصرة في رفض الأحوال السيئة والمتدهورة خدميا وسياسيا.

وطالب المثقفون في الوقفة المشهودة، التي استمرت لثلاث ساعات من صباح الخميس 24 حزيران 2010، مجلس المحافظة والمحافظ بتنفيذ ما وعدوا به الناس أثناء عمليتي انتخابات مجالس المحافظات ومجلس النواب، بخصوص معالجة مشكلة البطالة، والحد من معاناة أهالي البصرة الناجمة عن تردي الخدمات الأساسية لاسيما انقطاعات الكهرباء المستمرة وشحة المياه وغياب الخدمات البلدية، وكذلك شددت وقفة المثقفين والأدباء والأساتذة على احترام الحريات المدنية والاهتمام بالثقافة والمثقفين.

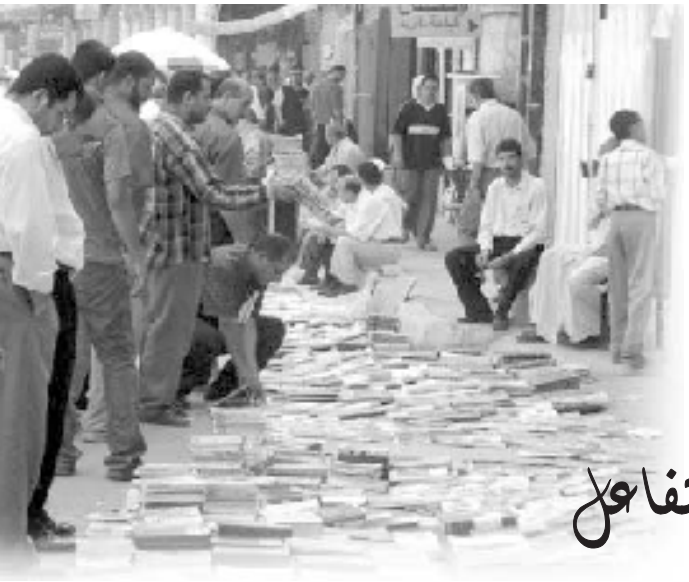
اننا اذ نعلن تضامننا الكامل مع هذه الوقفة الوطنية التي ان دلت على شيء فانما تدل على ان المثقفين العراقيين لم يكونوا يوما ولا يكونون بمنأى عن هموم وعذابات شعبهم وآماله، وبان المثقفين والأدباء العراقيين لا يركنون الى التل بل هم مع شعبهم وفي طليعته، وهم صوته العالي.

ونود هنا ان نعلن عن استيائنا لتجاوزات بعض منتسبي الأمن الذين تصرفوا بـ"عدوانية" مع بعض المعتصمين، وحتى بما يخالف وصية قائد شرطة المدينة لهم أثناء مروره بالاعتصام.

كما نعلن عن تأييدنا التام لبيان المثقفين والأدباء المحتجين الذي أصدروه تحت عنوان: "أعيدوا للبصرة حياتها".

في الختام، نهيب بمثقفينا وأدبائنا في المحافظات جميعا ان يبادروا الى وقفات مماثلة للتعبير والتضامن مع معاناة أبناء شعبنا، ولانتزاع حقوقنا لاسيما الثقافية، فلم يعد الصمت ممكنا او مجديا.

الاتحاد العام للأدباء والكتاب
في العراق
بغداد في 26 حزيران 2010



سلطة المثقف المتفاعل

د.فاضل سوداني

من أجل معرفة التطور الذي طرأ على المثقف المتكيف بشكل عام مع نظام سيده الدكتاتور علينا معالجة السؤال التالي : أين يكمن مأزق المثقف العربي أو العراقي بشكل عام ؟ يحيلنا هذا السؤال الى الدقة في تفسير دور المثقف الذي يشكل حتمية تفرضها المسؤولية الذاتية والاجتماعية (فكل خطأ في تفسير دور المثقف يؤدي الى خطأ في تفسير دور الثقافة). وعندما يكون هنالك التباس، يبدأ الغموض، وهذا هو الذي يفرض تحديد دور المثقف التأريخي والحياتي وتأثيره في عمليات التغيير الاجتماعي.

إذن ما هي الظروف التي تساهم سلبا في التطور الفكري و السياسي للمثقف المتكيف؟ (وستكون هذه التسمية هي المناسبة لمثل هذا المثقف).

ينشأ التكيّف ويصبح جزءا من عمليات التخريب الاجتماعي والثقافي كما اشرنا في مرحلة البناء للتأريخ الاستثنائي السلبي فقط ، أي عندما يكون هنالك خواء فكري يميز فعاليات الإنسان الحياتية والفكرية وسكونية في التطور الاجتماعي، واعني مرحلة التطور السلبي الذي يكون فيه الإنسان بشكل عام .

والمثقف المتفاعل والملتزم بالذات غريبا عن واقعه ومجتمعه وخاصة عندما تتوفر الشروط الاستثنائية التي لا تسمح له بممارسة دوره التاريخي الحقيقي كما في المجتمع الديمقراطي، وفي مثل هذه الظروف يخون المثقف ذاته ويقوم بتحويل قدرة الوعي والعقل الشموليتان الى أنانية ضيقة، وهذه تحوله الى مشروع للتكيف مع سياسة السلطة الدكتاتورية فيفقد حصانته الداخلية المتفاعلة ليتحول الى مثقف متكيف يحفر الخواء في روحه وروح أمته.

وهذا يهيئه الى أن يصبح داعية لبرنامج

القائد - الدكتاتور (الذي يهيئ المجتمع الى حروبه الشخصية التي تخلق تكامله كدكتاتور). وتكون مهمة المثقف هنا، إضافة الى ما ذكر، هي استغلال ثقافته لتنمية غرائز العنف المتوحشة في روح الإنسان في المجتمع حتى تحتل الأولوية في سلوكه، فتتحول الى ظاهرة طبيعية في مجتمعات الأنظمة الشمولية والدكتاتورية وتهيئ المجتمع كله للحرب. ويسبغ هذا المثقف على مثله السياسي الأعلى (الأب، الدكتاتور، الطاغية، القائد الملهم) صفات الرسل والقديسين !

من هذا المنطلق فان المثقف المتكيف هو صاحب الوعي البربري المزيف والبائس والجاهل، يبني ذاته هامشيا، انه المتساهل المحصّن دائما بالتبرير الجاهز، انه توريط الذات المثقفة في الالتزام بالوعي المشوه.

لذا فإن **المثقف المتكيف** جزء لا ينفصل عن النظام الدكتاتوري الشمولي المتسلط مما يجعله هذا أن يكون مساهما دائما في تزييف حقائق الواقع المعاصر والحقائق التاريخية، فيصل الى مرحلة الاتكالية الفكرية، ويصبح المثقف الابن المدلل، يمنحه الدكتاتور المكرمات والهبات، ولكن في ذات الوقت يحرمه الحق في التفكير واتخاذ القرارات الفكرية الخاصة لان القائد - الدكتاتور هو الذي يفكر ويخطط بدلا عنه وعن الأمة. فيتحول هذا المثقف إلى منفذ فقط في الوقت الذي تشتد حساسيته الخاصة إزاء التغير السياسي المستقبلي، ولا يتوانى عن التكيف مع التغيير الجديد ومتطلبات الظرف السياسي القادم من خلال خداع الرأي العام من جديد .

والميزة الأخرى التي تميز المثقف المتكيف هي تطور وعيه سلبيا مع برامج النظام كما حدث في السنوات الأخيرة من القرن الماضي، حيث فرضت التحولات السياسية والاجتماعية التي حدثت في العالم بعد الحرب العالمية الثانية و الحرب الباردة وانتصار شراسة الرأسمال العالمي، تكثيف العنف كوسيلة للاحتراب بين الدول، أو بين الأنظمة الدكتاتورية و شعوبها وخاصة في بلدان العالم غير الأوربي. وقد خلق هذا تطورا في مفاهيم وممارسات الدكتاتورية والأنظمة الشمولية فأصبحت أكثر شراسة من اجل أن تحافظ على مصالحها ووجودها، واستخدمت العنف بأبشع أشكاله كلغة وحيدة ضد شعوبها، فتعاملت معها وكأنها شعوب محتلة، واتسمت هذه الدكتاتوريات ببعض السمات التي حولتها الى أنظمة فاشية كما حدث في بعض بلدان آسيا وأمريكا اللاتينية. وفي المنطقة العربية تجلى هذا واضحا في العراق في الحرب الداخلية ضد الأحزاب التي تمتلك سياسة غير سياسة (الحزب القائد؟؟!!) أولا وضد الشعب، أو في سياسته العدوانية وطموحاته التوسعية في استغلال ونهب خيرات الشعوب أو الخوف من أنظمتها، أو إشغال الآلة العسكرية والجيش لتحقيق طموحات التوسع والهيمنة .

وهذا التحول الجديد في بنية الدكتاتورية يحتاج الى تغير في المفاهيم والبرامج الثقافية، ويتطلب من المثقف موقفا وفهما جديدا أكثر من تكيفه في المرحلة السابقة . فالمرحلة الجديدة بالنسبة لتطور الدكتاتورية تحتاج الى ذلك المثقف الذي يغذي ويشيع هيكلة وأساليب الفاشية التي سيتبناها النظام ، فليس كافيا أن يكون مثقفا متكيفا مع برامجه الثقافية فقط، وإنما يطالبه النظام أن يساهم في المتغيرات المنهجية الجديدة في سياسته وان يكون محركها

الفكري. وهذا يفرض على المثقف أن يلتزم المفهوم الفاشي في الثقافة روحا وممارسة، تخدعه حجج مختلفة مغلفة بدوافع ديمقراطية زائفة أو مشاعر قومية موهومة أو استخدام الدين للتأثير على الناس البسطاء.

فيتم التمسك بها كأسلوب للتدجين سيباركه النظام الاستثنائي وسيبرره المثقف المتكيف إعلاميا. وبالتأكيد سيتحول هذا المثقف الى مفكر فاشي مادام يتبنى تلك السياسة التي تشوه الفكر والثقافة الإنسانيتين وتحول الوطن الى ثكنة للحروب اللامجدية ومعسكر اعتقال لعموم الشعب بما فيهم الأطفال الذين يتم تدريبهم على الروح الإرهابية والحقد والعنف منذ نعومتهم ، تحقيقا لأحلام القائد التوسعية.

سايكولوجية المثقف المتكيف

سيبذل السياسي كثيرا من الأموال والمكافآت وأنواط الشجاعة !! لتغذية هذا المثقف ناشر الأبخرة الموبوءة، فيمنحه الحيلة والقدرة والقوة ومنديل الأمان ليساعده على تعميم منهجه الفكري ـ الارتزاقي وإشاعة التشيؤ والنظرة الأحادية الضيقة في الحياة والفكر، من خلال إلغاء المقدسات الفكرية (الدفاع عن الديمقراطية الحقة والحرية الفكرية والاجتماعية والإبداعية) فينجح النظام السياسي والمثقف المتكيف في لملمة مجاميع من المثقفين المرتزقة سواء في بلده أو البلدان الأخرى والذين سيباركون المرحلة الجديدة التي لا تستغني عن العنف بالمفهوم الفاشي والحروب الداخلية والخارجية. ومن أجل أن يتم إحكام الحلقة المفرغة يبدأ هذا المثقف عملية البحث في تاريخ الثقافة الرجعية والظلامية البربرية القديمة لاكتشاف ذلك الفكر في الماضي والذي يعظم ويؤله الزمن الاستثنائي لطاغية مشابه الى الطاغية ـ الدكتاتور ونظامه الفاشي المعاصر.

إن هذا المثقف المتكيف المدجن لا يكتفي بتبرير السياسة الفاشية لنظامه وإنما سيساهم في قمع انتفاضة شعبه ضد النظام التسلطي من اجل العدالة والخبز والديمقراطية وطفولة وشباب آمن بدل زجهم في معسكرات الحروب، (وهناك أمثلة كثيرة لانتفاضة الشعب العراقي التي حدثت بعد الانسحاب المخزي من الكويت) .

وتتركز مهمة المثقف في زمن السلم والحرب، في التنظير للأفكار الجديدة وفي صياغة النظرية أو المنهج الارتزاقي لتصبح جزءا من الممارسة الفكرية، ويؤشر تسهيل الطريق أمام الآخرين للتكيف من أجل الحصول على المكاسب مادام مثله الأعلى (السياسي الاستثنائي) قد سرق السلطة و القوة بهذا التسلق الديماغوجي الملتوي السهل بعيدا عن الشرعية. وسيعمد الدكتاتور السياسي مستقبلا بمعية مثقفه المتكيف، الى سرقة زمن المثقف المتفاعل غير المتكيف و الزمن الإبداعي لعامة الناس والأمة، فيكون الخواء هو التاريخ الذي يفرض نفسه، وتقود الجهالة الى الخراب والسكون الحضاري.

سلطة المثقف المتفاعل

سيكون ديالكتيك الثقافة العربية وتأثيرها الديناميكي هامشيا مالم يأخذ بالاعتبار أهمية الدور التاريخي للمثقف المتفاعل غير المتكيف، ومهماته الإبداعية خارج منطق التكيّف بمفهومه الذاتي والسياسي والاجتماعي كما اشرنا سابقا .

ومن اجل الوصول الى الوعي الخلاق لتطوير ذات المثقف المتفاعل وعدم **السقوط في شيزوفرينيا الذات والوعي (حسب**

أطروحة كيركغارد الفلسفية أيضا)، عليه أن يعتمد على تماسك ذاته وصلابتها وبنائها ، أي اختيار ذاته من جديد للمساهمة في خلق البناء الاجتماعي والحضاري، مادام أن البعض من المثقفين أجبروا على التخلي عن الدور التاريخي في الصراع الفكري والبناء، أما بالصمت أو إغوائه وغرائه بالمكاسب من أجل أن يصبح مروجا لأفكار وبرامج سياسية للسلطة الدموية. وهذا الخراب الثقافي سيفرض بالمقابل دوراً لمستقبل المثقف المتفاعل، صاحب العقل الديناميكي والفكر الديمقراطي الحر الملتزم بالمعارف المتطورة، وهذه كلها تشكل سلطة للمثقف المتفاعل.

فلا يكون للتطورات العظيمة التي حدثت في عالمنا في السنوات الأخيرة أية أهمية مالم تفرض تحققا مطلقا للحرية الفكرية والديمقراطية مما يحتم ملامسة حساسية المثقف المتفاعل لما يحدث في الحاضر الآني، في وقت يخضع التكيف (والمثقف المتكيف) الثقافة والفكر والكتابة الإبداعية للزيف الذي يعزز عالما بوليسيا. من هنا تأتي صعوبة الأزمنة التي يمر بها المثقف المبدع والمتفاعل الآن. وما رفضه لزيف الواقع الاستثنائي في أزمنة الدكتاتورية، إلا تأكيدا لانسجام وعيه الفكري والفني بأهم الأفكار الإنسانية. ويُعد هو موقفا ومشروعا حياتيا وتاريخيا.

إذن هكذا مثقف متفاعل يؤثر إيجابيا كذات مبدعة في العمليات الفكرية والاجتماعية عند توافر الظروف الطبيعية التي اشرنا لها ، وهذه الإيجابية هي التي تمنع عدمية الفكر والثقافة أو اغتراب المثقف وعدم انسجامه مع ثقافته ومجتمعه (في فترة ما). بالرغم من أن الاغتراب مرتبط تاريخيا وفلسفيا بالإنسان منذ نشوء قلق المجتمع والذات.

بالتأكيد أن تكيّف وتذبذب وخيانة المثقف لذاته تحتاج إلى دراسات ومناقشات طويلة تفتح الطريق أمام سبل تعميق الموقف الفكري للمثقف المتفاعل في المستقبل وبالذات في العراق الحر، وخاصة عندما كانت كل الأبواب مشرعة والطرق مفتوحة من قبل النظام السابق أمام المثقف المتكيف والمرتزق صاحب الحظوة. لذلك فمن غير المنطقي النظر الى ممارسات هذا المثقف المتكيف وخيانته لذاته على اعتبارها سلوكا مؤقتا، سينتهي عندما ينتهي ينتقل من ساحة رقصه في العرس مع بنات آوى الى المنفى، هذا الرقص الذي أهلّه لتبوء مناصب كثيرة في المؤسسات الثقافية الأخرى للمساهمة في تثبيت ثقافة النظام الشمولي من اجل إشعال محرقة الوطن أو بالعكس عندما ينتقل هذا المثقف الآن من المنفى الأوربي الى الوطن (بعد سقوط النظام) مما يحتم عليه أن يخرج قناعه الجديد الذي أخفاه تحت إبطه طوال سنين المنفى فيلونه بألوان الطيف السياسي الجديد ليتم قبوله ويأخذ دورا لا يستحقه وعلى حساب الذين عانوا الويلات وتشردوا في المنافي نصف عمرهم. إن النظر الى هذا الأمر يجب إلا يكون بهذه السهولة لان جوهر موقف المثقف وتحولاته تكمن في الجذور العميقة لتكيفه مع النظام، وتكمن أيضا في صميم الجوهر السيكولوجي ـ الاجتماعي له كإنسان ومثقف. وعلى هذا الأساس يجب أن يتجوهر الفهم الحقيقي لموقفه وطبيعة دوره في التغير الثقافي و الاجتماعي ـ السياسي المستقبلي. فالمثقف الذي تكيّف مع النظام السابق والذي يريد أن يفرض ذات التكيف الانتهازي من جديد بحكم العادة سيضيف الى أمراضه وانتهازيته والوسائل الموبوءة

الأخرى التي تعلمها من معايشته وتكيفه مع النظام السابق أولا ، ومن ثم ينقلها من جديد الى الوطن بعد أن غذاها وأضاف عليها الكثير من الحيل الانتهازية في المنفى. لهذا فان مفهوم المنفى لدى المثقف الذي رفض النظام منذ البداية، وكذلك المثقف الذي كان متكيفا مع النظام واضطر الى قبول المنفى بعد الحصار الاقتصادي، وبعد أن كف النظام السابق من إغداق الهبات عليه فكان المنفى بالنسبة له ليس موقفا سياسيا من النظام وإنما نزهة وارتزاق جديد.

فالمفروض على مثل هذا المثقف المتكيف التفكير بالمنفى الآني باعتباره مكاناً وزماناً : تطهيرياً وفسحة هادئة للغور في أعماق الذات ومحاكمتها بعيدا عن الاستلاب الذي كان مجبرا عليه في وطنه، وألا يتحول الى قربة لإشباع غريزة المال فقط، مما يؤهله أن يكون فاعلا في التغيير الجديد والعملية السياسية الآن .

إذن المهم في العراق الآني هو الالتزام بالثقافة العراقية الحرة بعيدا عن الآديولوجيا الحزبية الضيقة ، والتزام معالجة موضوعات الجانب الإنساني في الحياة . وأن يتخلى المثقف العراقي عن السلوك الأناني والتذبذب الذي يدفعه الى الفكر الاستهلاكي أو الدعائي للجريمة السلطوية (أي سلطة مشابهة لا تخدم الشعب) مما يؤدي به الى خيانته لذاته وخواء روحه. والمهم التخلي عن الروح العدائية للآخر والثقافة الأخرى والحزب الآخر من أجل خلق الفكر والوعي الديمقراطي.

فإذا كان اختيار المنفى بمثل هذا الوعي التطهيري كما في الفرضية السابقة فانه يحتم استقلالية المثقف في تفكيره وقراراته، ورفض تبعيته للسياسي الاستثنائي من خلال التكيّف الذي اجبر عليه في الوطن أبان النظام السابق. وحتى لا يكون المثقف الذي تكيف مع النظام السابق هامشيا في العراق الجديد (ماعدا أصحاب الجرائم الكبرى ضد الشعب) عليه أن يربي نفسه وفكره من جديد بما يتناسب مع التوجه الديمقراطي الحالي ، وأن يساهم في بناء الثقافة الحرة بعيدا عن التعصب الحزبي الضيق والتسلط الفردي . وبالتأكيد فان مستلزمات المرحلة الراهنة هي العمل على خلق الفكر والثقافة الحرة.

إن الثقافة الحرة والمتفاعلة والمؤثرة في التغيير الديناميكي في العراق المستقبلي الجديد ضرورية حتى نتبرأ من تقديس اخطر وظيفة عرفتها البشرية سواء كان هذا في السياسة أم الثقافة و أعني وظيفة الدكتاتور الفاشي صاحب العين الصفراء النزقة المارقة .

مجازات وصور مبتكرة من عالم الطفولة

(قراءة في ديوان النقر على أبواب الطفولة)

جميل الشبيبي

(جميل جاسم الشبيبي من مواليد مدينة البصرة، خريج معهد إعداد المعلمين وحاصل على بكالوريوس لغة عربية من الكلية التربوية المفتوحة في البصرة متخصص في الكتابة النقدية منذ منتصف ستينيات القرن العشرين ولغاية اليوم. له كتاب وحيد صدر من دار الشؤون الثقافية –الموسوعة الثقافية –بغداد عام 2007 بعنوان (بناء مدينة الرؤيا في القصة العراقية القصيرة –محمد خضير نموذجا). نشر الأستاذ الشبيبي العديد من الدراسات والقراءات في المنجز القصصي والروائي العراقي والعربي في الصحف والمجلات العراقية والعربية.

صدر ديوان (النقر على أبواب الطفولة) للشاعر عبد الكريم كاصد عام 1978 عن مطبعة شفيق في بغداد وقد تزامن ذلك مع اشتداد الحملة الشرسة التي افتعلتها السلطة الفاشية لتصفية القوى الوطنية تمهيدا لصعود صدام حسين إلى سدة الحكم، وعلى الرغم من أن هذا الديوان لم يحمل أي هم سياسي أو أيديولوجي لكنه تعرض لفحص دقيق من قبل الرقابة آنذاك ولم يحصل على إجازته إلا بعد أن تم حذف كلمة (الأرمن) من عنوان قصيدة (زيارة عبر بيوت الأرمن) وكذلك من متنها دون سبب، مما عرض القصيدة إلى تأويلات غريبة، ليست في صالحها!!

وقد أثر صدور الديوان في ذلك العام على توزيعه في العراق، فبقيت معظم نسخ

الديوان بيد أصدقاء الشاعر الذين حاولوا توزيعها بينهم مما ساهم في التعتيم على هذه التجربة الجديدة في شعر الشاعر وفي الشعر العراقي في ذلك الوقت. ولذا لم يكتب عن هذا الديوان سوى قراءة واحدة كتبها الصديق الشاعر محمد الاسعد بداية الثمانينات، وكان هذا الشاعر في الكويت بعيدا عن السلطة في العراق أما في العراق فلم تكتب عنه أية قراءة أو دراسة لغاية اليوم!!

يمثل هذا الديوان تجربة فريدة ليس في شعر الشاعر عبد الكريم كاصد بل في الشعر العراقي الحديث، لأسباب فنية وجمالية. ومن أهم تلك الملامح الفنية والجمالية في هذا الديوان إنه تجربة جديدة في وحدته الشعرية فهو عبارة عن (كتاب شعري) متضامن بتجربته الفريدة التي تجسد انخطافات الطفولة إزاء العالم الحسي الذي يراه الطفل لأول مرة أو يسمع به أو يعيش بعض تفاصيله، إنه انخطاف الطفولة بعالم الكبار وسحر حياتهم حتى في قسوتها. وقد استطاع الشاعر أن يرصد كل ذلك بلغة مكثفة تحمل روح الدهشة والمفارقة والطرافة والخوف دون تكلف أو تعقيد، فجاءت هذه اللغة سهلة تومئ وتشير ولا تصرح بأسباب أو علاقات يحكمها المنطق بل علاقات يحكمها الحس والدهشة. وفي هذا المجال جاءت الجمل الشعرية وهي تأسر الدهشة والفرح عبر صور مشحونة بالإيحاء والانفلات من قيد الجمود الذي تعمل اللغة على أسره وتقييده. فالجمل الشعرية هنا لا تتوقف عند صورة من الصور أو مفارقة أو مجاز جميل، وإنما هي استرسال مموسق لكشف التجربة الانفعالية والوجودية في عالم الطفولة ومن أهم مميزات الجملة الشعرية في هذا الديوان اعتماد بنيتها على الجملة الفعلية أو شبه الجملة تحررا من أسر الجملة الاسمية التي تقيد الحركة وتضرب طوقا ثقيلا على حركتها. وبهذا المعنى تحررت الجمل الشعرية في ديوان (النقر على أبواب الطفولة) من سطوة البيت الشعري المفارق أو الصورة الشعرية التي تتمرد على بنية المشهد الشعري، باتجاه إنشاء عالم شعري متحرر فليس هناك ميل إلى تجسيد لوحات شعرية متجاورة في سياق متخلخل بل إن بنية الجملة الشعرية هنا توظف لبناء مشهد شعري واحد يميل إلى التشخيص بعلاقاته الشعرية التي يغلب عليها تداخل العلاقة بين الواقع والحلم ويكون هذا التداخل لصالح الحلم والخيال لأن وجهة النظر التي تغذي هذا التداخل تحتكم إلى العلاقات الاعتباطية التي تستبعد العلاقات السببية والعلاقات العقلية المنطقية، وبمعنى ثان إنها تحتكم إلى تجربتها الطفلية وعالمها الخاص .

وقد عمد الشاعر إلى جملة تقنيات ساهمت في إضفاء العفوية وكسر رتابة الصورة الثابتة والمجاز المألوف باتجاه مجازات وصور مبتكرة من عالم الطفولة من هذه التقنيات:

استثمار الجملة الفعلية في الاستهلال في معظم قصائد الديوان أو استثمار شبه الجملة الأمر الذي ينشئ عالما من الحركة الدائمة، تبدو فيه وجهة النظر التي ترصد التجربة من خلالها بأشكال الضمائر المتنوعة وهي على أهبة الاستعداد الدائم للتغيير والتبدل والانتقال من حالة إلى أخرى، ونلاحظ أن استخدام الأفعال في بداية الجمل الشعرية يعتمد على استخدام الفعل المضارع بالعلاقة مع الضمير الغائب فيه لتجسيد آنية الحدث وتحققه في لحظة حدوثه أي أن التجربة بنت لحظتها باعتبار

أن الطفولة تطلع نحو الحاضر وليس نكوصا نحو الماضي ويتأكد ذلك حتى في استثمار شبه الجملة التي تضم أفعالا مضارعة في الغالب :

أركض حين يجئ الناس
محتشدين أمام الواجهة المفروشة بالقنفات
أهرع مسحوراً بين السيارات
أحمل كرسياً ومصابيح ملونة للزينة
(من قصيدة أمام موبليات الأعراس)
وفي قصيدة *(اصطياد لقلق)*
يستبق الأطفال
تنفتح الأبواب ...
وتحتشد النسوة في الطرقات
ويصفق (كاظم) بالكفين وبالقدمين

هنا نلاحظ وجهة النظر تنتقل من العام إلى الخاص في حركة العين الدائبة وهي تحاول جمع كل ما يراه الطفل في لقطة واحدة متزامنة مع بعضها كما نلاحظ أن استثمار الفعل المضارع بالعلاقة مع ضمير الغائب يدشن وجهة نظر محايدة لكنها تنحرف باتجاه الذات حين تعتمد النداء وفعل الأمر بمعنى الرجاء بل الاستجداء لتكشف وجهة نظر مفارقة في نهاية القصيدة :

يا كاظم فلنغسل رجل الطير بماء الغدران

يا كاظم فلنغسل جنح الطير بماء الغدران
يا كاظم هل تبصر وجه الطير يلطخه الصبية
بالأوحال

وفي قصيدة *(الراقصة الغجرية)* تكرس شبه الجملة حالة قارة تؤكد ديمومتها الجمل الفعلية التالية لها :

في كل ليالي الأعراس
أتبع (حمزية) مندسا بين صفوف المدعوين
أجلس ملتصقا بالثوب (الموسيلين)
وأقضّي كلّ نهاري حول الخيمة....

التقنية الثانية التي استخدمها الشاعر تنمو وتتضح من خلال الجمل الشعرية التي اكتسبت شعريتها بالعلاقات غير المنطقية العشوائية اللاسببية فهناك فراغات بين الجملة الشعرية والتي تليها هذه الفراغات تعمل على التكثيف وحذف الزوائد حين تحتكم إلى ذهنية طفل يرى ويسمع ويسجل دون أن يحاول التفسير أو التأمل ففي قصيدة (الملح) نلاحظ ارتباط الصوت بحركة انتشار الملح في الصحراء :

وحين تصهل الخيول
ينتشر الملح على الصحراء

دون بيان العلاقة بين صهيل الخيول وانتشار الملح في الصحراء، وهنا يكرس الشاعر مفهوم الحذف والتكثيف لصالح الصورة الشعرية التي تجد تأويلاً لها في نهاية القصيدة ربما !!

وفي قصيدة (خراسان) يتضح أيضا غياب العلاقة بين الجمل الشعرية التي تحتاج إلى إعادة قراءة لبناء مشهد ذي دلالة:

في خراسان في الصحن
تسطع ليلا حوافر خيل
في خراسان غُلّقت السوق
والناس هذا المساء لم تُصلِ

وفي قصيدة (*سهول*) تبدو العلاقة السببية والمنطقية معدومة تماما:

في السهول التي امتلأت بالصفائح
طاردني قمر فاختفيتُ

وفي قصيدة (*سكينة الاهوازية*) يبدو هذا الأمر وكأنه تشكيل شعري من وجهة نظر طفل:

حين تطالعني بالشعر المقصوص
وثوب العرس
تفوح بيوت الطين بالماء المرشوش
ورائحة الأهواز

وفي ديوان (النقر على أبواب الطفولة) يتعمد الشاعر كسر غنائية الأوزان ومحاولة عرقلة انسيابيتها لصالح البنية المشهدية ولصالح التجربة الشعرية الجديدة التي تكرس الجانب الفني والجمالي، ويأتي كسر الوزن أو إعاقة سلاسته عبر وسائل منها استخدام علامات الترقيم كالجملة الاعتراضية والأقواس إضافة إلى الفضاء ألطباعي الذي يحرص الشاعر على بنائه بالشكل الذي يحقق التواصل أو الخلخلة:

أفرح حين أزور المستشفى وأجوز بيوت (الأرمن)
دون سياج أو سور- تتفتح عن أزهار الطرقات

وفي قصيدة (صيف) تعمد الأقواس إلى كسر أجراس الوزن إضافة إلى توظيف الأقواس لإضاءة مستويين من مستويات التجربة الذاتية احدهما يرتبط بالماضي البعيد أو القريب والآخر يمثل لحظة التحقق ولا يمكن توضيحهما إلا باستخدام الأقواس وهو شكل خاص من أشكال التجربة الذاتية في هذا الديوان، فالجمل الشعرية التي تنير مشهدا من مشاهد الذاكرة رآه الطفل وبقي عالقا فيها ترسم دون أقواس، بينما توضع الجمل الشعرية التي تعبر عن حضور آني بين قوسين فالجملة الشعرية (النقوش الجميلة في الخصر) مثلا تمثل خبرة حياتية ترسخت في خيال الطفل ولكنها هنا تنير مشهدا آنيا مشبعا برغبة جنسية غامضة (ترفع أثوابهن الصبيات)، وكذلك في الأبيات الأخرى :

إغماضة الشمس فوق الحصيرة
(تعبق رائحة)
صيحة الغاق
(ترحل بعض الحضائن في النهر)
إطلالة الليل فوق السطوح الخفيضة
(تهبط في سلة نجمة)

وتنام

وفي قصيدة (ليدي ستيك) يطوع الشاعر إيقاعات الخليل مستثمراً صراخ الطفل وهو ينادي على بضاعته وكأن الوزن الخارجي ملتحم بالبائع ومنبثق عنه كإيقاع داخلي :

ليدي ستيك
أصرخ في الأسواق
ليدي ستيك
بين السواق
ليدي استيك
بين الماشين
ليدي ستيك
بين البياعين

وقد أوضح الشاعر هذه النزعة لدية في احد حواراته قائلا (في النقر حاولت أن اعكس إيقاع الواقع نفسه، كما اختبرته شخصيا: أصوات الباعة، حديث الناس....) إن كسر الإيقاع وأنسيابية الوزن الخارجي جاء هنا ليؤكد إخلاص الشاعر لتجربته الشعرية التي بدأت في ديوانه الأول (**الحقائب**) الذي تمرد الشاعر فيه أيضا على الوزن والقافية في العديد من القصائد كقصيدة (مكاشفات) التي استثمر فيها النثر وكذلك في قصيدة (ابن فضل) وقد عمد إلى كسر حدة الأوزان والقوافي بتكرار قافية واحدة (**الحقائب**) و (**ثلاثية السفر**) في نهايات الأبيات أو بتكرار قافية واحدة في بدايات الأبيات ونهاياتها كما في (الغرف). ولم يكن ذلك معروفا في الشعر العراقي وحين أصبح بعضه معروفا تم تجاهل الأصل كعادة التزييف في كلّ مناحي تاريخنا الشعري وغير الشعريّ، ولكنه في تلك التجربة التي عاشها متنقلا بين مدن العالم وقصباته، وكانت ذات آفاق إنسانية ووجودية تحتاج إلى التعريف بذلك العالم الضاج والمتنوع الذي عاشه، فأنه استثمر الأوزان الخارجية فجاءت بعض قصائد

ديوانه الأول (**الحقائب**) زاخرة بالإيقاعات العالية خصوصا في القصائد التي تتحدث عن المصائر المأساوية كمحجوب صديقي ونشيلي في القلب وغيرها .... أما في ديوانه هذا فهو حرص على الاغتراف من نبع الطفولة والحياة البريئة التي لم تعرف سوى الدهشة والتطلع والرغبة في المعرفة والتقصي، وكان ذلك عن وعي وأدراك تامين. فقد توفر للشاعر إمكانات ثقافية ومعرفية منها: تخصصه في الفلسفة وعلم النفس من جامعة دمشق وطوافه الطويل في الغربة بين باريس ودمشق وتعلمه اللغة الفرنسية التي أغنت حياته وثقافته وتعرفه على الأجواء الأدبية في الوطن العربي والعالم، الأمر الذي يعني أن هذه التجربة كانت اتجاها شعريا واعيا متميزا في التجارب الشعرية العراقية والعربية. وبهذا المعنى فالشاعر يلون تجربته الشعرية هنا بكل ممكنات القول الشعري ابتداء من ترويض الأوزان الخارجية وكسر حدتها وعرقلة انسياب أصواتها باتجاه توظيفها لتجربته وصولا إلى استثمار قصيدة النثر في العديد من قصائد الديوان في وقت مبكر نسبيا. وفي هذه القصائد ينوع الشاعر تقنياته التي تزخر بالتكثيف الشديد مستثمرا المونتاج والسرد في العديد منها لإيضاح ذلك. ففي قصيدة (**أيتها العمياء**) يستثمر الشاعر السرد المشبع بأداة النداء كأسلوب للخطاب مع الآخر (العمياء)، وتكون المنتجة في المقطع الأول والثاني من القصيدة مخصصة لتوالي الزمن وتأثير سطوته على الذات المخاطبة. وبهذه التقنية تتم إضاءة الماضي البعيد ليؤسس الشاعر بعد ذلك أسئلته التي تكثف إشكالية العلاقة مع العمياء :

أيتها العمياء
منذ عشرين عاما
وأنت تلوحين بالمكنسة
وتثيرين من حولك الغبار
وتوصدين أبوابك بوجوه المارة واللصوص
ثم ينتقل إلى الماضي البعيد:
أيتها العمياء
لقد كنت رضيعك
عندما كان ثديك قبضة الباب للطفل
ويداك أرجوحتي

ويسترسل فيؤكد ميراثه الثقيل من هذه العلاقة :

لقد ورثت عنك السلاسل
والغرف المسكونة بالأطياف
والجلوس مع المرضى المؤدبين

وفي المقطع الثاني من القصيدة تحتشد الصور الشعرية على شكل أسئلة تدشن الحكايات والوساوس والمخاوف التي ورثها وكل ذلك يأتي على شكل تداعيات مكثفة في لوحات شعرية ممنتجة بالشكل الذي يراكم تلك الحياة القلقة في السطر الشعري دون أن تكون بين هذا السطر والذي يليه علاقة سردية بل إن البناء هنا يعتمد المنتجة باتجاه إنشاء لوحة شعرية مكتفية بذاتها ولكنها ضمن نظام خطاب شعري يكشف تداعيات الذات التي تنهض بالبوح الشعري عبر ذكريات مكثفة أساسها حكايات وأحلام وكوابيس العمياء وهي تضخها باتجاه أعماق الطفل ' الذي يعيدها إليها عبر أسئلة استنكارية أو تعجبية أو ساخرة :

تذكرين التوابيت يحملها الميتون
مشيعة بالرصاص ؟
أنينك يزحف في البئر؟
شمسك مطفأة ؟
سلحفاة البراري الضريرة ؟
هرولة الشرطة القادمين ؟
ضفائرك السود مقطوعة بين كفيك ؟

نلاحظ أن هذه الجمل الشعرية تعبر عن حكايات متنوعة في الزمان والمكان وكلها تمثل جزءا من حياة العمياء التي تبدو أمام الطفل كشريط سينمائي ممنتج كل جملة فيه تحيل إلى حكاية أو حدث مهم في حياتها. فالمفارقة بين التوابيت التي يحملها الميتون، تعبير عن مواكب تشييع جنائز الرجال التي يحملها رجال كانوا أحياء وقتها ولكنهم رحلوا في زمن تلفظ الأسئلة وتأويل ذلك انه لم يبق لك غير الرحيل. وفي الجملة الثانية: أنينك يزحف في البئر وشمسك مطفأة، إشارة إلى معاناتها وانطفاء عينيها. أما الجملتان الثالثة والرابعة (هرولة الشرطة القادمين، ضفائرك السود مقطوعة بين كفيك) فتشير الأولى إلى حياة قاسية كانت تعيشها بمضايقات الشرطة زمن عملها في الصحراء لجمع الملح من غدران الماء التي تجف في الصيف وملاحقة الشرطة لها ولصاحباتها (انظر قصيدة الملح)، أما الثانية (ضفائرك...) فهي تكثيف للمشهد الحزين الذي عاشته عند فراق زوجها فمن عادة بعض العراقيات المتحدرات من الريف قطع ضفائرهن عند موت الزوج .

إن تقطيع الزمن على شكل لوحات مرئية متلاحقة ومتضامنة مع بعضها هو تقنية شعرية بديلة عن الصورة الشعرية الجامدة ، ذلك لأن اللوحة المنتجة تحمل حركتها ووجهة نظر ساردها الطفل وإحساسه بالمأساة أو السخرية منها حين تتكرر أو تعاد. وبهذا المعنى فإن الجمل الشعرية التي أشرنا إليها تشير إلى أزمان وأمكنة مختلفة ومتباعدة وهي تحتشد في ذاكرة الطفل كخلاصات لا يستطيع التعبير عنها بإفاضة مع تعيناتها الزمنية لذا يلجأ إلى المنتجة القاسية للإشارة إلى تلك الأحداث والحكايات. وفي هذا المجال يمكن أن نشير إلى العلاقات الخفية بين اللوحات الشعرية هذه فجملة تذكرين التوابيت يحملها الميتون لها علاقة مباشرة بجملة (ضفائرك مقطوعة...) وهكذا مع بقية اللوحات الشعرية الأخرى.

وفي مقاطع أخرى يستخدم الشاعر ما يسمى بالمحاكاة الساخرة في إعادة تحذيرات العمياء له، بعد أن تكشفت له أن تلك التحذيرات كانت مجرد أوهام من خلال خبرة حياة معها:

أفعى حول البيت .. احترسي
نار حول البيت ..احترسي
وخيول تصهل في أرجاء البيت
تصدعت الجدران
وتراقص حول النار العميان

إن إعادة إنتاج هذه التحذيرات بلسان الطفل هي نوع من المحاكاة الساخرة الدالة على الوعي من خلال خبرة في الحياة.

وتتضح العلاقة بين اللوحات المرئية التي أشرنا إليها من تدقيق بسيط بينها فاشتعال الرصاص دالة على تشييع الزوج وقطع الضفائر نتيجة لذلك وكذلك العمى.

إضافة إلى المونتاج القاسي الذي استثمره الشاعر لتجسيد رؤيا طفل إزاء الأحداث والحكايات، وهي تقنية أساسية في العديد من قصائد الديوان، إلا إنه إلى جانب ذلك استخدم السرد الشعري كأحد الأساليب في هذا الديوان وقد اتضح ذلك في قصائد عديدة منها: قصيدة (**حكاية متعبة للأطفال**) و (**مرثية**) وكلاهما كتبتا عام 1968 أي قبل تحقق قصائد الديوان بفترة طويلة وقد ضمهما إلى الديوان لبساطة لغتهما وقربهما من عالم الطفولة فهما حكايتان عن الأطفال أيضا وليستا حكايات من خلال الأطفال كما في معظم قصائد هذا الديوان، لكن الشاعر استثمر السرد المكثف

في أكثر من حكاية في هذا الديوان كقصيدة **(موت طفل)** التي تسرد بكثافة عالية حكاية موت طفل وتتوقف نهايتها عند مفارقة تستفيد من الموروث الشعبي :

تركوه وحيدا تحت تراب القبر
يبكي ..
يبكي ...
حتى يدركه الليل
فتضئ الشامة في خده
ثم يموت

إن استثمار السرد في عدد من قصائد الديوان، يمثل ضرورة فنية في بنية قصائد كتبت عن حكايات مسموعة، أو من خلال تجربة شخصية وتكون عادة مشفوعة بمفارقة غريبة عن عالم الطفولة أو تحمل موقفا مفارقا لموقف الكبار:

لم اضحك حين سمعت سباب القوادين
وسط الضحكات

أو:

طفل يقلب العينين لا يرى أحد
ينهض مسحورا وراء امرأة
يحملها ذئب من الذئاب
يحملها قالوا، كما الكتاب

وإذا كان تركيز هذه القراءة على بنية القصائد لكشف جهد الشاعر في استقدام عالم الطفولة من خلال تقنيات كانت جديدة على اللغة الشعرية وقت صدور الديوان فان ذلك لا يعفينا من الإشارة إلى جُملٍ شعرية تمثل صورا مبتكرة وجديدة في علاقاتها وتآخي مفرداتها على الرغم من تباعدها في المعنى والاستعمال التواصلي في القاموس اللغوي ، مثل (ضجيج الزنابير ...صفراء ، نار الكلاب المغيرة في الليل، ويرعش بين الأصابع طير الغناء، يشتعل الماء تركض عبر النخيل الخيول محملة بالبكاء، موقدة نارها الصغيرة في الليل كعرف الديك) كل هذه الجمل الشعرية الأخاذة تقترن بعالم القصائد والحياة التي تجسدها وهي غير مقطوعة عن سياقاتها وأنساقها أما عزلها عن سياقاتها هنا فلتسليط الضوء عليها ولكنها تلتقي مع غيرها من الجمل الشعرية في انسجام فريد .

(1) عاملات العسل

(الى المرأة العاملة)

حسينة بنيان

نحن النحل..عاملات العسل
الأرواح تذوب فينا
كنسيج يلتفُّ خلف الأجسار
يتوكأ السكرُ على نوافذنا
نقارعكم في عقر الدار
ويأتي القرار
ضدَّ الخلايا..بدون قرار
نحن النحل
مهمّشةٌ خلايا رؤوسنا
بين أهلامنا تدور
وبين الخوف القبلي
وهنين الأرض المكويّة
في أضلعنا
نتنفسُّ تحت الماء الرغوي
والسيف يوقظنا آخر ليلة
من كلِّ سبات

لم يتبقَّ إلاّ اللوم
في بيت الظلمات
لرأس المال
نسبقر..يسبقنا
نحن النحل
لاجمعةٌ في أيامنا
ولاسبتٌ ..ولاعطرٌ
أيامنا..خلوة
وصفاتنا..الصبر
وثورتنا خروج عن قانون الألم
نحن النحل
عاملات العسل
نخطو..مثل غريب
عند محطات الهجر..في أول خيط غروب
يسبقنا خوفٌ..فنذوب
******

(2) صور قائمة

تعيشين مع أحزانك
وتبات الكلمة العطشى
تبحث عن أحلام سواك
وكنت هناك ..بدون حراك

***

تعيشين روماً...بدون اشتياق
ومحسوبةً على النائمين
وأنت التي طوقتها العيون
فسار فؤادك نحو القيامة

***

تغيرت أسس النجوم
واصفر عرق السيسبان
وتجاوز الحجاج حتى الخاشعات
فأين محرقة الذباب
وأين ماكنزت يداي من السعاع
وهل تمر هنا القوافي
للتسريح من الضياع.

***

اليوم أول من يقول ..أنا الصباح
وما صراعات التمني بالتجني
مرقوا على الوهج المتيم بالطلوع
وتدافعوا نحو التراب
الحرف قال سؤاله
فلم التوسل بالخضوع

يؤلمني الحلم
وانّي لم من حلمٍ
فالمساواة أغنية
تبات في البيداء

***

لأنّ الفحول غداً...لاتعور
وانّ الخناجر طبع الضباع
وطبع البعير سمات الأمير
فكيف الرجوع الى الأغنية؟؟

***

وكنت أراك عظيم المسالك
على سحة الخطوة البالية
وكنّا صغاراً نغني (هل أراك)
أعدت الى عهدك الجاهلي
لتحنو على البقعة الخالية
فترجع روحي الى النائمين
على طينك الأكحل الناحل
وحيث الوليد يروم الوصول
ويحبو الى عشقه البابلي
أجرح الضحايا سرى في صفاك
فغطّى على تهمة القاتل
أم البوح عن سلسبيل الدمار
تمادى الى موجك الآفل
وكنت أراك ..فيسمو هواك

بغير حراك..وصرت أراك

***

رسمتك أمراً أمام الجراح

ومرت عليك رياح القوافي

بغير شعور

جميعك ضدّي

لأني أريد السماء

ووجهك يبحث تحت الجذور

وأني لأعلم أن الدروب

سترثي خطاك

جميعك ضدي

فكيف أراك بمهدي

***

قسمٌ آخر

يتراءى فوق شراعاتي

ويمدُّ العون

للقادم من زاك المشحوف

والسمك المطليّ بطين الدهلة

بين اليتم وبين الحنة

في بيت يحفل بالتنور

ويلف العنبر للآتين

وراء الحلم المكشوف

قسمٌ آخر

يرسو تحت ضفاف الهور

ويمدُّ الخطو ببغداد

عرسٌ قادم

فوق بقايا التابوت

خوف يصعد فوق القبة..

وانينٌ من الم الغربة

بين الهور وبين براعم دجلة

تصفو الخطوات

وترنّ بدرب الآتين..أحلام خضر

تتسامى فوق رحيق الفقر

من ارض ترفل بالعنبر

وتعانق لوح الأجداد

والأرصفة الجذلى

بصبايا بغداد

تفترش الخسَّ المدهون

ببقايا العنبر

والمنشور الأصفر

يمدُّ الخطوات المرة

بقول الحق

والحق ينام طويلاً

بلهيب المنشور الأصفر

الخوف يميد..والهور بعيد

الخوف قريب..الشرطة اقرب

أذهب

أنت مناضل

ابن الهور ..يقاتل

ها..ها

نوعٌ من أوهام الفقر

أتريد الكرسي..؟

أم تسمو

في طرق الكفر...

حقائب

بلقيس خالد

ليل..
بلا نجوم..
من درس، في
حقيبتي؟
صرخ...لا
رجموه.
بالحقيبة.
يغني..يغني..المهاجر
:الحقيبة
بيتي
ومكتبتي
وانكساري.
عند الحدود
استوقفتك..
لأخرج
من حقيبتك
أجنحتي المتكسرة
قبل الوداع،

فتح حقيبته
درس فيها
سنين
المحطاااات.
بيدين حافيتين
:نفيت
حين رفضت
حقائبي
المنفى.
الخيمة...الأسم الثاني
:للحقيبة.
كلما هيئت
حقيبتي..
ضيعتني.
فتحت حقائب المحاصصة،
أتأمل..ماتبقى،
من:ج..س..د..الوطن.
المحطات: مزرعة الحقائب.

أرسم فندقا..
يستفيئ
بالحقائب.
وسادة الجندي
حقيبة،
سريره: الرصيف.
حين الحافلات..تنام.
لاتفتح ..حقيبتك
أمام المارة
سيرون
أسرارهم

في مرآتها.
حقيبة أمي
فوطة محشوة
بالدمع.
بحقيبتي..لذت
حين كشر الحصار، عن أنيابه،
فقهقهت مأكلة
الخياطة.
شجرة
كانت حقيبة
لقاءاتنا.

(1) كوني أميرة لحرائقي

وفاء الربيعي

لن أبحر إليك
دون بوصلة
بحرك عميق
أخشى أن أقف على
ساحله
تجرفني الأمواج

أخشى من لذائذ الجمر
من رحيق ينتشر
معانقا الندى

من تلك الصباحات
تحتضنها
تنثرها
عليها تلامس أنفاسا
تتمرد كرما
فتلك الغابات المشتعلة
لا تطفئها مزنات
من المطر
لا

لن أكون أميرة
لحرائق وهمية
سنابلي
قاماتها عالية
تمتص خيوط الشمس
كل صباح
لمساءات
يغيب فيها القمر

حين الهلم ما تبقى
من سنيني
وأبحر إليك
أحمل معي نياشينا
لغابات
مازالت تحترق
سأرمي بها
في أعماق بحرك
عليها تنطفئ
حينها
أتوجك أميرا لحرائقي

(2) أنا السيل

أنا السيل
أجرف لا أنجرف
أسير دون أقنعة
بين وجوه
أحاول اختراق أقنعتها
لا أختبئ
بين ثنايا الصفحات
بل أطلق لها كلماتي
تتزاوج مع بياضها
ينشطر عنهما
ضوء وعطر
ضوء وقوده
حمى صدقي

وعطر من أعشاب حروفي
يستهوي فراشات
تعرف طعم الأشياء
أنا السيل
ليس أمامي
سوى أن أجرف
حروف تظلل الحياة
ليس أمامي
سوى أن أطلق كلماتي
تحتضن صفحات
تزهو ببياضها
لكن
ما أقبح صمتها

قصة قصيرة

شيكولاته..

حسين الصواف

ثمة بحيرة واحدة فى ثلاجتي تؤوب إليها طيور الكراكي من مشتاها ، كبيرة في عيني كالسفينة، صغيرة كحبة الجوز هند، قرت على الرف مندسة من البرد، فقاقيع الحباب على صفحتها المبرقشة بالبياض الحليبى، تفيض توردا مثل بطلينوس بحري ..البرد يلسع وجهي، تخيلاته، يهزها، ثم أنها لاتحرك ساكناً، كأنها رجل الثلج ...قد تفرض هيبتي الكثير على المكان، فما أن افتح الباب وتضاء أنوار البياض من هر، يسرع البيض الصغير محاذرا في العودة لكارتونه، يسير الكبير منه الى مكانه المخصص لأصحاب الياقات البيضاء ... خدر عذب يتسلل الى الطماطم (باوكيس) هي في انتظار حبيبها (فيلمون) (1) تجلس برفها أسفل طربال خس، كأنه الكازينو الحافل بالأضواء الملونة ، تجوبها الكمنجات الجريحة ...

أخذت سمكة تمط، مع غيرة شديدة ركبت فيها، تضرب الرياح بزعانفها ! تلاطفها الشيكولاته، ولاتثب الى الهدوء، وان الكبار من عائلتها لايفعلون المثل .. واحدة من النقانق تندس في سترة بنية كاسية، تفك سلسلتها المسترسلة حتى كعبيها، ترفل في جونلتها الجميلة، أنها غرة القبيلة، وهى نيعة أرومتها .. ترمى نظرة، تتيقن فيها أن قوم الفاصوليا الخبثاء، ذوى العكاكيز، يغطون في النوم. ديك حبشى بذاذة فى طلعته، يقطع الطريق عليها، تتلمس مكانا عبثا، وان فعلته لخليقة بتأخرها عن موعدها مع حبيب لايعلم الكثيرون عنه، يحسب الديك أن فيه فكاهة، فيرمى بدعابات كالتى تلقى فى الأحاديث العائلية، ولأنها ذات مزاج فوار؛ فقد فعلت كما فى حالة البشرى، دفعته برأسها، فسقط فى صحن الشوربة لا يلوى على شئ .

"انك رائعة الجمال" تقول كانيتيلا اللاذعة ببسمة طيبة، يطل من شبابيك إناءها، فقاقيع أعشاب الجبل .تعابثها أرغفة الأريبا الصغيرة المخبوزة من الذرة، ويخب وراءها ما تسامى من أنفاس البرتقال المسكرة، تخطو، فى تأودها رقة رائقة كأنها الحورية.

سنطلع على سرها، ملامحها كلها تضحك! يصفر وجهها كزهرة السوسن،

تعرقت وتوترت ....اووه! إنها لعبة الدلفين تنساها (أفنان) صغيرة المنزل دائما في الثلاجة، تهرع الى السيد النبيل الآيس كريم، وتضعها على الرف؛ فانحناءة من النبيل (ويريك من طرف اللسان حلاوة) كفيلة بسيل لعابك، هذا وانه يجيد العزف على أوتار البندورة (2) !

أزوغ بعيني، كما يزوغ الجني المتنقل بمسرة الفجر، الفجر أبيض كالنورس، النورس يشرب روح المكان، يتأمل عنى خيالي في صقال بحيرة الشيكولاته البنية ، التي تنبض في ذاكرة الطفولة البعيدة القريبة، أرفع النير عن عاتقي، يكفى قليل من القمر والسكر، ليقم في فكر الجدة ألذ حلوى العيد. لن تنسى طعمها أبدا ؛ هذا لأن الجدة لاتنسى أبدا، وحرى بالصغار ألا يأكلوا حلوى الجدة. تستيقظ الشيكولاته، والليل مطل، ولا قطر غير الطل، تستقر على المائدة بجانب دمية (أفنان) ، المتسللة الى الثلاجة في الظلام ..الظلام يأرق .

وينتقل من إغفاءته على صدر حبيبته (الليلاء)، الى وسن وخدر لذيذ، الوسن الذي لا تحصل فيه على منام، لكنه إحساس يعبر بهدوء الدعاء، مرجأ لما في النفس من حسرة .الشيكولاته بوسعها النعاس؛ نعم فهي تغلق غطاءها كما يغلق على الدمى

التخت، وتؤكأ رأسها الى صدر الحليب، وتهجع، مرات تنسى نفسها فترقد على خوان، وتبتسم زيادة من إغرائها، أليست شاعرية بقدر أن تتزوج وردة العسل تختها، وينجبان يقطينة في احمرارها الشمس الاغسطسية ؟ تحت مصباح تتراقص ظلاله، تغمض عينيها، تتزحزح كضعيف البصر، ملعقة فضية تركت هملا، تعيق طريقها، تتعثر بها، تسقط من عل، تتشبث (أفنان) الصغيرة بالثلاجة، وهى تحافظ على توازنها، ارتعت، وندت عنها آهة، خف كل من بالثلاجة الى الأرض، تحلقوا حول الشيكولاته، وقد طار كراهم ...

تتناثر الأيادي، تجس عنقها البض البارد، كمن فارقت الحياة، بعضهم يناديها باسمها الأحلى (ولاء) (3) علها تتحسن، أو تبتسم عن حياة.

وللذين لايعرفون نسبها للحب، ففيها (فينيل ايثيل أمين) وحقنه في دماء الشخص، يؤدى الى النتائج نفسها، التي يحدثها تلاقى أعين المحبين، وتلامس أيديهم ...أوراق النعناع الخفرة الخجلة، أفضى بها القعود بين كرسيين أسفل المائدة، تبكيها في رقة كندى الورد، ذات أخلاق تفوق هذا الديك الحبشي الذي تكلم : "هذا سخيف، لقد كنت أغط في النوم .."

رافق الجمع يد (أفنان) الى الثلاجة، وقبل حلول الصباح، كانت الشيكولاته تجاور في مخدع واحد، كوب الحليب بالعسل. وهذا ما سطر في ذلك، فقط على سبيل الحقيقة، لامتزيدا ... الآن أتمنى لها ليلة سعيدة..

الهوامش:

1- **فيلمون وباوكيس متحابان خلدتهما الأساطير الرومانية.**

2- **البندورة أيضا، آلة موسيقية طيبة النغم .**

3- **المحبة**

د. قتيبة الشيخ نوري

طبيب جراح .. ورسام ومصور بارع

كاظم السيد علي*

قتيبة الشيخ نوري. ولد عام 1922 م بغداد. وكان يعمل طبيب اختصاص بالأنف والأذن والحنجرة. وهو من جماعة الرواد، شارك في معارض جماعة الرواد حتى عام1960 م ومعرض لجماعة البعد الواحد. ومعرض الملصقات الجدارية. ومهرجان الو اسطي –معرض شامل. بالاضافة الى ذلك فقد أقام ثلاثة معارض شخصية. وله بحوث ومحاضرات عن (الفن البصري) و (خواص الحرف العربي الفنية) و (البوستر السياسي) و (التكنولوجي والفن).

إن بروز الاتجاهات والموجات على صعيد الفن التشكيلي العراقي نتيجة الوعي الاجتماعي الشامل الذي ساد أبناء الشعب ودليل على وعي والتزام الفنان تجاه قضايا شعبه وتراثه وحضارته. وكان لهذه الجماعات الدور الواضح في إرساء الإطار المتقدم لإيديولوجية التشكيل العراقي. وما له من أهمية في مسيرة التحولات الاجتماعية والسياسية والثقافية والاقتصادية مع تلك الجماعات والاتجاهات الفنية التي أعلنت في حينها أن لا تكون بمعزل عن تلك التحولات. وهكذا ظهرت جماعة (الرواد) عام (1950م) لتكسر إطار المرسم الشخصي المعتاد عليه كل رسام لتنطلق في فضاء البيئة العراقية كطائر سندباد يحمل على جناحيه الفرش والألوان ليتجول في ضواحي العاصمة كي يرسم مناظر بيئتها الخلابة ...

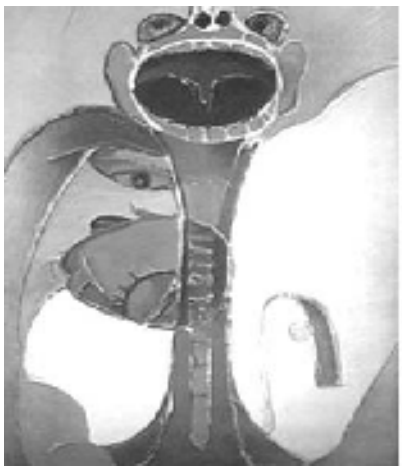
ومن هذه الجماعة ظهر واحد من الفنانين المبدعين الذين نحن بصدده لنستذكره وفاءً لما قدمه من أنتاج ثر في مسيرة الفن

* كاتب وصحفي، رئيس تحرير مجلة الشرارة

التشكيلي العراقي ألا وهو الفنان الراحل د. قتيبة الشيخ نوري المولود عام – **1922** بغداد ... كان يعمل طبيب اختصاص بالأنف والإذن والحنجرة ورسام ومصور بارع ظهر جلياً في أعماله التي رسمها في مشاهد الناس والطبيعة الأقرب والأدق في تجربته مع زملائه في جماعة (الرواد).

وضمن هذا المفهوم الواقعي (التسجيلي) ... تحول الطبيب والفنان (قتيبة) إلى التأمل التجريدي الفلسفي (إلى التأمل أخيراً في ما هو في دواخل التراث. وفي ذلك التحول المتواصل كله. كان نبضه الأشد دائماً نبض الإثارة والحب) هذا ما قال عنه الفنان والناقد جبرا إبراهيم جبرا " مجلة الرواق العدد (**6**) لسنة **1979**." التي تدخل ضمن الدوائر المتداخلة أو المركبة أو مجزأة ضمن الصفاء الهندسي والحسابي (ولئن كانت الدوائر كريات دم، أو قنوات الأذن) كما كان يقول (قتيبة الشيخ نوري) قبل رحيله. ثم تحول بعيداً عن كل الصفاء الهندسي والحسابي. إلى التعبيرية اعتمد فيها تنوع الوسائل ومواضيعه المختارة التي ظهرت فيها الحداثة والأصالة. مستقين باللون والكتل والمساحات في اللوحة. يطرح فيها معاناة الإنسان بطريقته المميزة وخاصة اللوحة المختارة (هنا) في هذا الموضوع هو استخدامه للعين المفتوحة دائماً على الفضاء والنظرة الحادة إلى كل الأشياء في عالم الإنسان هذا ما لوحظ في معرضه الشخصي الثاني من خلال اعتماده على الإيحاء الرمزي. بعد كل هذا اصطدم الفنان في معرضه الثالث وتحول في التجريد يقول عنه جبرا إبراهيم جبرا (ومن كان يحيا في هذه الشدة من العصف الحسي الذهني لا محيد له من أن يصطدم يوماً بالجدار. واصطدم الفنان في معرضه الثالث، بذلك الجدار الذي يعرفه المبدعون عاجلاً أم آجلاً، لأنه في زحف مستمر عليهم. وراح يبحث عن شق فيه. عن منقذ منه. عن متسرب لحريته، لحبه، لهوسه، وتحول التجريد إلى جسد، والجسد إلى جدار، والجدار إلى حيرة، وغضب. فكانت صوره، مجتمعه تروي قصة مأساوية، تتساقط نتفاً من عصفه الداخلي). حيث أخذ يقترب إلى التجريد الصوري استلهامه للحرف العربي والتراث وإدخاله الحروف وتحويرها تحويراً هندسياً لحساب الدائرة ومن ثم انتسابه إلى جماعة (البعد الواحد) والتي تضم خيرة الفنانين المبدعين كل من شاكر حسن آل سعيد وجميل حمودي ومديحة عمر ورافع الناصري وصالح الجميعي ومحمد غني حكمت والفنان الذي نحن بصدده. ومنذ بداية السبعينيات ظهر في مسيرة الفن التشكيلي العراقي المعاصر (التنظير الفني) من قبل الفنان العراقي بمهارة وإبداع تقني وفكر فهو (الذي ينسق ما بين فكره التشكيلي وتطبيعه التشكيلي) ومن هؤلاء الفنان د. قتيبة الشيخ نوري الذي نشر بيانه (الدائرة ؟ ما الدائرة؟) كما وصفه الفنان الراحل شاكر حسن آل سعيد في أحدى مقالاته قائلاً: (فقد استقى في بيانه أهمية الشكل الأقرب اختزالاً للوجود وهو الشكل الدائري كقاعدة أسلوبية ينطلق منها وعبرها للكشف عن الصيغ العلمية للقيم انه أذن يحور الحروف العربية تحوراً هندسياً لحساب الدائرة وأجزائها كي تلتقي في رؤيته كما يصرح هو (الفكر والواقع) في آن واحد. ولعله في رؤيته هذه يطور تنظيرياً رؤية جواد سليم التي استقاها من الرسوم السومرية الأولى على الفخار) ومن تلك الرؤية والتجربة الطويلة أخذ يعكس وعيه السياسي وقد أنجز الكثير من الأعمال في تنوع الوسائل التعبيرية

ومواضيعه المختارة التي ظهرت فيها الحداثة والأصالة إلى مخاطبة المتلقي كما ذكرنا سلفاً بشكل أفضل وبأخلاقية الفنان الملتزم والواعي لموقفه الاجتماعي والإنساني. لقد كان يعمل على طول اليوم موزع عمله بين جراحة الأنف والأذن والحنجرة والفن فلا يعرف الكل هكذا كان قتيبة الشيخ نوري ..الطبيب. .الإنسان. ... والفنان والمناضل (يده في إيماء مستمر) ومن الجدير بالذكر كان الفنان الشيخ نوري من جماعة الرواد.شارك في معارض جماعة الرواد حتى عام 1960 ومعرض لجماعة البعد الواحد.ومعرض الملصقات الجدارية.ومهرجان الو اسطي –المعرض شامل.وأقام ثلاثة معارض شخصية.وله بحوث ومحاضرات عن (الفن البصري) و (خواص الحرف العربي الفنية) و(البوستر السياسي) و(التكنولوجي والفن).



من اعمال الفنان

الى "الثقافة الجديدة "...مع التحية

محي الدين زه نكه

العزيز الدكتور صالح ياسر .. تحيات و أشواق.. بلا حدود

ابتداءً أشكرك جزيلاً لمبادرتك السريعة بالرد على رسالتي . فذلك أمر نادر، أو بات كذلك في واقع صحافتنا، هذه الأيام. مما يستوجب شكراً مضاعفاً وامتناناً كبيراً...

أيها العزيز .. لقد كانت التفافة رائعة منكم ... معبقة بشذا الوفاء.وضرورة... (التذكير !!) بواحد من رجالنا. الأفذاذ.. وهو العالم الخصب . والمفكر الأصيل، والمبدع المعطاء، الدكتور شاكر خصباك. الذي، وحده، فردوس كامل متنوع.. زاخر بمختلف الزهور والرياحين.. التي تستمد روحها وأريجها .. من حبّ هذا الشعب .. وتستقي جذورها من تربة هذا الوطن، وتتنفس، هواءه وتستقي مياهه ونستضيء بناسه وشمسه .. لنشع في شتى حقول المعرفة والعلم والفن.. في صياغات فنية متجددة على الدوام .

فالدكتور العلامة خصباك .. الذي ساهم، بالحب كله، ومايزال يساهم .. بعطائه الثريّ، في بث الوعي العلمي وعشق الجمال، في عقولنا وأرواحنا، ويعمل بدأب ونشاط وبنكران ذات، في صياغة ضميرنا الوطني والإنساني. ليس بنتاجاته وإبداعاته الفكرية الرصينة حسب .. وإنما بضربه المثل الأعلى وتحقيق الأنموذج الأمثل . في شخصه المتواضع المنتج المبدع .. بعيداً عن ضجيج الدعاية وصخب .. الادعاء الفارغ الأجوف.. وخارج دوائر الإعلام المسيس لهذه الجهة أو تلك .. والمسيَّر من قبل هذه الدولة أو تلك .. محترقاً بصمت القديسين الخلاق، في أتون الغربة وآلامها وأوجاعها وعذاباتها التي لايعرف مداها وعمقها .. إلا من اكتوى بنارها.. طيلة مايربو على خمسين عاماً .. ويظل صامداً .. بل ويمارس المقاومة بكل مايستطيع .. وما يملك من أسلحة العلم و الفن و الإبداع ..الصدأ و الخور و الهوان .في الروح و الجسد ،بعض الأمراض، بل الأوبئة، الفتاكة التي تفترس عاشق الوطن .. إذ يضطر .. اضطراراً، الى الحياة خارج الوطن .

واني إذ اقدر عالياً –كما ينبغي –هذه

الالتفاتة النبيلة من .. مجلتنا العزيزة (الثقافة الجديدة) أراني مضطراً أن أقول بصدق . إنها دون مستوى الطموح.. دون قامة الرجل السامقة . وتجذره في أعماق تربة الأرض العراقية .. سنداياته بابلية شامخة دائمة الخضرة .. فان لهذا العالم الجليل حقاً علينا وعلى مجلته " الثقافة الجديدة " التي كان مع أولئك الزارعين الأوائل الأماجد .. الذين بذروا بذرتها الأولى وشتولوها .. نبتة طيبة يانعة ورعوها بأفكارهم وأقلامهم ..

إن من حقه علينا، نحن الجيل. أو بالأحرى الأجيال، التالية لهذا الرجل / المثال و الأنموذج، في المقاومة الشجاعة، بالكلمة .. النبيلة الشريفة وبالمعرفة العلمية الدقيقة، وفي الأخلاق السامية التي اتسم بها في السلوك الصادق في التعامل.. مع الناس . ونحن نستظل بدوحة المعارف التي أنبتها في صحراء الثقافة العلمية القاحلة الجرداء .. في ذلك الزمن المبكر من العمر . وننهل من النبع الصافي النقي الذي فجره في حياتنا .. متلهفين للحرية والآفاق الوطنية و الإنسانية.الرحبة. .. التي يحلق نحوها.. ويجول .. ونجول معه في أجوائها.

أقول .. من حقه علينا .. وهو صاحب تلك الأفضال والفضائل كلها، أن يكون احتفاؤنا به وبفكره التقدمي .. اكبر .. واسع .. واشمل .. و .. و.. أعمق . بشكل يرتقي الى مكانته المرموقة التي تبواها في عقولنا وقلوبنا و وجداننا . بجدارة و استحقاق . آملا أن يتحقق ذلك ذات يوم قريب .

أقول هذا، وبودي أن أقول أكثر و أكثر وان لا اقصد –لولا ضيق.. المساحة –في مشاعري بالفرح و البهجة، التي أثارتها فيها كلمات " الثقافة الجديدة " الصادقات النبيلات القليلات..

في القائمة الوافية الجيدة لمؤلفات الدكتور .. لم يرد ذكر كتاب هام جدا.. من منشورات "الثقافة الجديدة " صدر في وقت مبكر جداً –عام 1945– إن لم تخني الذاكرة. فالكتاب فُقد مع ما فقدت من كتب –بعنوان " أنطوان تشيخوف " يحتوي على مجموعة رائعة من قصص الكاتب العالمي الإنساني العظيم .. الى جانب مسرحيتين ممتازتين .. وكلها، طبعا، من ترجمة أستاذنا خصباك، بلغة مشرقة سليمة.. و من اختياره أيضا، الذي يتم عن ذوق فني رفيع..

ولعل أهم مافي الكتاب تلك المقدمة / الدراسة الضافية الرائدة في أدب تشيخوف وآفاقه الإنسانية الرحبة .. و التحليل التقدمي المبدع لقصصه ومسرحياته، بقلم الدكتور خصباك نفسه، (كم أتحسر على ضياع الكتاب)

و أني إذ أخصّ هذا الكتاب، من بين آلاف الكتب التي قرأتها، بهذا القدر من ألاهتمام و التحسر على ضياعه، فلأن له موقعاً فكريا و نفسيا و تاريخياً خاصاً جداً في مسيرتي الأدبية و الفنية.. فقد قرأته في وقت مبكر من حياتي (في الرابعة عشرة أو دونها، في الصف الثاني المتوسط) و كان له أبلغ الأثر في قراءاتي و من ثم في كتاباتي.. لاحقا . لقد فتح عيني و عقلي الى أن ثمة عالماً آخر ... بل عوالم أخر ... خارج العالم الذي كنت غارقا فيه حتى أعلى شعرة في رأسي عالم المنفلوطي ... و السباعي و عبد القدوس و عبد الحليم عبد اللّه ... و و و و..سواهم .. و عالمهم الرومانسي العاطفي الغارق في الأحزان و الدموع و المشاعر المحبطة.. مع تقديري الجمّ لبعضهم ... فجاء هذا الكتاب

بـوابـة فسيحـة قـادتني الـى غـوركي و دستويفسكي و تورجنيف و غوغول ... و بوشكين و تولستوي العظيم ... و..و ..ووو ...سواهم من عمالقة الإبداع الروسي ... و الى عالم الأدب و الفكر و الفن الأوسع و الأرحب لمختلف شعوب الأرض و عباقرة الإبداع في كل زمان و مكان ... و الفضل كل الفضل يرجع الى المبدع الأمهر و الخلاق الأعظم أنطوان تشيخوف .. أو بالأحرى الى أستاذنا المبدع التشيخوفي شاكر خصباك .. الذي لولاه .. لما كان بوسعي أن أكتشف تشيخوف في ذلك العمر المبكر المؤثر .. و بالتالي أن أتجول في الدُنى الواسعات التي شرعتُ أجول في فراديسها و فضاءاتها ... مكتشفاً و .ومبتكراً. ...ما قدرت و اقدر على ابتكاره...و ... ربما.. بل من المؤكد أني كنت سأكتشفها و أعيش أجواءها، ما دمت قد ولجت دنيا القراءة و الكتابة...و... معاناتها الحارقة اللذيذة. و لكن متى ؟ بعد كم من السنوات؟

لا أحسب أنه بالإمكان القول بان كتاباً واحداً .. أو كاتباً واحداً، أياً كانت مكانة هذا من العبقرية.. و ذاك من الثراء و الجمال و (الفلتة)... بوسعه أن يحدّد.. أو يغيرّ في المسار الإبداعي الشامل أو غير الشامل لأحد ... و لكن يمكن أن يكون ذلك ، بمثابة القطرة التي تضاف الى برميل ماء ملأن ... فتجعل ماءه يسيح.

أعني أن التراكمات الكمية في حياة الكاتب...من قراءة و معايشة و معاناة ..و و..و.. نجعله أرضا خصبة مهيأة للتغيير النوعي و بالنسبة لي كان كتاب ، أنطوان تشيخوف للدكتور شاكر خصباك القشة التي قصمت ظهر قراءاتي السابقة و منحتني "ظهراً" قوياً للولوج الى قراءات من نمط أخر.

فاسمحوا لي أن أضيف الى تحيات المجلة ..تحية من العقل و القلب الى الدكتور شاكر .. من تلميذ له ..في مدرسته الفكرية و الأدبية لا الأكاديمية.. ما يزال ينظر الى عطاء أستاذه بعين الإكبار و الإجلال .

وتقبلوا وافر محبتي

سليمانية 2010/7/3

وردنا من الأديب الأستاذ محيي الدين زه نكه نه التوضيح التالي حول مادته " قصر حيّة " المنشورة ضمن العدد 337 وفي باب: أدب وفن:

العزيز الدكتور صالح ياسر

تحيات من العقل و القلب

1- رافق نشر " اوراقي " بعض السهو ... أمل الإشارة إلى ذلك في العدد التالي لاجل تداركه .. اذ الصحيح كالاتي :-

" أوراقي "

قصر حيّه

إلى .. " هه له بجه " .. جيرنيكا العصر.

2- جاء درج المادة سهواً في فهرست " المقالات " وهي ليست بمقاله و أنما هي قصر حيّه و تعني قصه / مسرحية .